קונטרס

מרבה חיים

קובץ רעיונות בחינוך והדרכה

* * *

ספר

זכרון משה

חידושי תורה וביורי הלכה
בהלכות שבת, רבית, סת"ם

יו"ל בעזה"י ע"י
יוסף חיים צבי בן הגאון ר' ישעי' זצ"ל
מונדרי

בני - ברק
תשנ"ט

עד הגל הזה - ועדה המצבה

מצבת זכרון למעשיו הנפלאים
של "חמי" איש תם וישר
דבוק באמונת חכמים,
מקושר לאדמו"י גור

הרה"ח
ר' **אלחנן דב מרגליות** ז"ל
בן הרה"ח ר' **יעקב מרדכי** ז"ל

אשר עסק בצרכי ציבור באמונה,
והיה רודף צדקה וחסד
וכן היה מעיר את השחר,
בקומו לתורה ותפילה.

היה ממקימי החינוך בכפר אתא
וישיבת אמרי אמת בני ברק,
וכן היה גבאי מסור בביהח"ס

נפטר בשיבה טובה ובשם טוב,
כ"ו אדר תשנ"ט

ת . נ . צ . ב . ה .

בס"ד

ספר

מרבה חיים

קובץ רעיונות בחינוך והדרכה

שנת תשנ"ט לפ"ק

רחשי תודה וברכה

למערכת "המודיע"
ולצוות העוסקים
על הדפסת המאמרים
באופן נכבד.

כל הזכויות שמורות למחבר

מפתח העניינים

מכתב מרן הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל
על ספרי מרבה חיים ח"א

הסכמת מרן בעל שבט הלוי שליט"א
על ספרי מרבה חיים ח"א

מבוא א

פסיכולוגיה אלקית ה

בקורת תהיה יג

ימי הנעורים יט

בינו שנות דור ודור כו

חכם עדיף מנביא לו

שלא תשכח תורה מישראל מג

במחשכים הושיבני - מהאדמו"ר האמצעי מלובביץ זיע"א
[מספר שערי אורה] נב

זכרון הסכמות משה

מכתבו של מרן הגאון רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל ששלח בקבלו את ספרי מרבה חיים ח"א.

למע"כ ש"ב הרב הגאון המהולל
מוה"ר יוסף חיים צבי מונדרי שליט"א.

אחדשה"ט וש"ת כיאות מחזקינא לי' טיבותא גין ספרו החשוב מרבה חיים דשדר לן מר מטיבותי ויחד עם תודתי הנני גם בשלמי ברכה שיזכהו ד' לישב באהלה של תורה מתוך נחת ושמחה וללון בעומק הלכה ולהרבות תת תנובה כתבונתו לזכות בהם רבים.

שלמה זלמן אויערבאך

הרב שלמה זלמן אויערבאך
פעיה"ק ירושלים תובב"א

בי"ת, יום .....

מרבה והסכמות חיים

הסכמת מרן בעל שבט הלוי שליט״א

[על ספרי מרבה חיים ח״א]

ב׳ סיון תשל״א

כבוד ידידי הרב הגאון האברך כמדרשו כש״ת ר׳ יוסף חיים מונדרי בן ידיד נעורי הרב הגאון הגדול ר׳ ישעי׳ שליט״א [זצ״ל] ומז״ק של רבינו מרא דארעא דישראל הגה״ק רבי יוסף חיים זוננפלד זי״ע - הראה לפני כתבי חידושי תורה שלו בהלכות נדה וסתו״מ - וחמותי ראיתי אור בהיר כי יורד הוא לעמקה של הלכה לברר שמעתתא אליבא דהילכתא בסברה ישרה בדעת תורה ודעת נוטה סכינא חריפא מונחת על ירכו לחתוך הדין ולהגדירו כדרך אחד הגדולים וגם הרבה פעמים הי׳ לו משא ומתן בהלכה אתי וראיתי כמה רב גוברי׳ למצא נקודת האמת בהלכה ולאסוקי לדינא - ע״כ שמח אני להודיע בשער בת רבים כי הגיע העת שיפוצו מעיינותיו חוצה הן בהדפסת הכתובים הנ״ל בהלכות נדה וסופרים - והן שהגיע להוראה למעשה בהלכות החמורות הנ״ל ויכולים לסמוך עליו בלי שום נפתל ועיקש -

ובטוח אני שזכות אבותיו הגאונים הצדיקים ובפרט זכותא דזקנו מרא דארעא דא״י יעמוד לו שאל יצא מכשול מתח״י ויהי הוראתו בקדושה -

הכ״ד ידידו דוש״ת מצפה להרמת קרן התורה והיראה
שמואל הלוי ואזנר
האב״ד ור״מ זכרון מאיר ב״ב

שמואל הלוי ואזנר
אב"ד ורמ"ש
זכרון־מאיר, בני־ברק
טלפון 781706 PHONE

ב"ה, יום ט"ו/ תשרי

כבוד הרב הגאון המפורסם מופת הדור מאור הגולה
מוהר"ר שלמה זלמן אויערבאך שליט"א

בקשתו הנכבדה של כבוד הרב הגאון המפורסם מופת הדור מאור הגולה מוהר"ר שלמה זלמן אויערבאך שליט"א הגיעה אלי בעת שהייתי טרוד מאוד בעניני הכנות לחג הסוכות ובעניני הבנין והתיקונים שנעשים בבית הכנסת שלנו, ולא יכולתי לעיין בדבר כראוי. ולכן אנא מכבוד תורתו שיואיל בטובו לעיין בעצמו בדבר ולהורות את ההלכה הנכונה בזה.

ידידו המצפה לשמוע בשורות טובות
שמואל הלוי ואזנר

מ ב ו א

הובישו חכמים חתו וילכדו הנה בדבר ה׳ מאסו וחכמת מה להם.
(ירמי׳ ח.ט.)

התבאר שהחכמה שעקרה היא ידיעת ההנהגה בין טוב ורע, ולדעת מה טוב ומה רע בכל פרטי המדות וההנהגה, אי אפשר שישיג האדם ארחותיה מעצמו, כי אין על חקי החכמה מופתי הדעת, וא״א שידע האדם בארחות הנהגת הנפש מה חכמה ומה סכלות, ואיך וכמה ומתי ישתמש בכחות נפשו לעשות או שלא לעשות...

וחקי החכמה כולם נתנו מה׳ ע״י נביא ונכתבו בספר התורה, וא״כ אלה שמאסו בדבר ה׳ אין להם היסודות שעליהן תשען החכמה, שיסוד החכמה אינה בשכל האדם רק בתורת ה׳, וז״ש הובישו חכמים שאחר שמאסו בדבר ה׳ א״כ חכמת מה להם, מהיכן ישיגו חקי החכמה ומי יודיעוה להם, אחר שאינם נודעים מעצמם: [מלבי״ם]

איתא בשפת אמת חנוכה שנת תרל״ה, ד״ה כתב המהר״ל וז״ל: ״כי הרבה מקומות יש ביודעי דעת להחליף בין האמת והשקר והוא תלוי בנקודות דקות, אך כל איש ישראל יש בו נקודה דביקות להשי״ת וזה הדעת שניתן לבני ישראל ומזה יוכל להכיר את האמת וכו׳ וכ׳ במדרש מה שמן אינו מתערב בשאר משקין כמו כן בני ישראל, וזה היה הישועה וכו׳ כי יונים רצו להטעות בני ישראל בחכמה, וע״ז נתברר הדעת שבשורש נפשות בני ישראל למשוך אחר האמת וזה יתרון הדעת״, עכלה״ק.

מבואר מדבריו הקדושים כמה דעת צריך להבחין בהבחנה דקה בין האמת לשקר ודעת זה ניתן לבני ישראל א״כ בודאי אנו עם בני ישראל העם הנבחר אין לנו לרעות בשדות זרים ובפרט שבחכמת הכרת הנפש יש לנו בספרות דברים מוצקים, רק שאנו בעקבתא דמשיחא, שחכמת סופרים תסרח וירא חטא ימאסו, מחפשים מזור בבארות נשברים.

וכתב בספר הישר לר״ת שער השישי וז״ל ״והמדה השמינית רע האמונה מי

שאין בו אמונה, מה מאד קשה למצא לו רפואה ולמכתו תעלה, אם האלקים ביראתו לא ידיחהו ויהפוך לו לב אחר ויסיר לב האבן מבשרו ויפקדהו בפקודת הרחמים, כי אין סבה לתקונו, ואם ישימו לפניו כל עניני המוסר והתוכחות, הכל הוא לו לאין, ויחשבהו ללעג, והוא כמו החלי אשר אין לו רפואה וכו׳ ועל כן צריך אדם לשמור אמונתו״.

ובמדה העשירית כתב וז״ל: ״המדה העשירית, החכמות, יש חכמות משחיתות האמונה כגון חכמות החיצוניות וחכמות האפיקורסים, וחכמת הפילוסופיא, כל אלה אין צריך לעובד אלקים לשקוד עליהן רק ירחק מהם בכל כחו, כי בטרם שישיג מהן תועלת יאבד אמונתו וכו׳ וכמה חכמים בעיניהם חשבו כי עלו למרום החכמה, חושבים כי עלו ועמדו בסוד גדול, ויעלימוהו מזולתם ולא ידעו כי רחקו מן האמונה. ולא יכירו הדבר. וכו׳ ולא יבטח כל הנכנס בה שלא תאבד אמונתו אם לא יהיה לו מלמד בקי וחסיד שיורהו וישמרהו מן המקומות אשר תחלש אמונתו ואז ימלט האדם ממכשולות הפילוסופיא וישיג התועלת אשר הוא מבקש, אבל כשיקרא לבדו ספרי הפילוסופיא או יקראם עם ״רב חכם״ ושאינו חסיד גמור, אין ספק כי תשחת אמונתו, ויפסיד יותר ממה שירויח, וזה הכלל הוא עמוד לכל ירא השם, ועל כן צריך לזהר בו״. עכלה״ק. למותר להאריך שהפסיכולוגיא לא פחות מסוכנת מהפילוסופיא ובפרט שקשה מאד להשיג רב חכם חסיד גמור שידריכהו ויורה לו את המותר והאסור.

ידועים דברי החתם סופר בחידושיו על מסכת ע״ז ל״א וז״ל ״מימי תמהתי אחר שבעו״ה אין לנו מדרש חכמת הרפואות וכל רופאי ישראל לומדים בבית מדרש לאומים וחכמיהם, וכל חכמתם בנוי על טבע גופי דאכלי שקצים ורמשים ולא דאיגי במצות, ואיך ישפוט מזה על גופי ישראל דלא אכלו שקצים ודאיגי במצות וכו׳ עכ״ל ואם לענין טבעי הגוף יש שנוי עד כדי להסתפק על כללות הרפואה, על אחת כמה וכמה שאין ללמוד בתכונות הנפש מחכמת הגויים, אשר הנפש הישראלית בשרשה אין לה שיכות לנפש העכו״ם.

* * *

הספרות החילונית בהדרכת הנוער שורשה בהבנת בעיית הנוער מאומות

העולם ועפ״י מחקרים ונסיונות שנעשו בנוער זה מדריכים את הנוער לעתיד. לא באנו כאן להתוכח על עצם שיטתם, במצב השורר כיום היא תשובה נצחת לכל יסודותם, רק שגם בדברים שאין נוגעים ליסודות האמונה יש לדעת שאין הנפש הישראלית כנפש אומות העולם.

בבואינו לפרט את ההבדל בין ישראל לעמים, צריכים אנו לקבוע שעיקר יסוד האדם הוא הרצון, והרצון עצמו הוא כח מופשט בלתי מלובש ברצון פרטי, המדות הם כלי הרצון ולפי תכונת האדם כן הוא רצונו, [ועיין באריכות בליקוטי תורה להרב פ׳ חקת] וע״י הקביעות שנקבע שאין שרש הרצון והמדות של האיש הישראלי כרצון ומדות נפשות העכו״ם, דהנפש הבהמית הישראלית הגם שנוטה לרצונות רעים, שורשה בקדושה. ונפש העכו״ם גם מדותיו הטובים שורשם ברע, וכל טיבו דעבדין האומות לגרמייהו עבדין [עיין בתניא פ״א]. הרצון של נפש העכו״ם באה על סיפוקה בהתרת הרסן, וע״י שמספקת את האנוכיות שהיא שורש נפשה, שוקטת. משא״כ הנפש הישראלית אין נפשה מתמלאת ע״י התרת הרסן, ואדרבה אין הנפש באה על סיפוקה ומתאוית יותר [עיין רמב״ן פ׳ נצבים כ״ט, י״ז] וכשיורדים יורדים עד לתהום. הכח החזק לשמח את הנפש הישראלית הוא הצמצום וריסון הכוחות.

* * *

ואלה המשפטים ״אשר תשים לפניהם״, לפניהם ולא לפני עובדי כוכבים, ואפילו ידעת בדין אחד שהם דנים אותו כדיני ישראל אל תביאהו בערכאות שלהם שהמביא דיני ישראל לפני הכנענים מחלל את השם, ומייקר שם העובדי כוכבים להשביחם. שנאמר כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים כשאויבינו פלילים זהו עדות לעילוי יראתם.

גדר האיסור, טבע האדם לתת אמון במי שהסכימה דעתו לדבר אחד מדבריו, ואחר שהסכימה דעתו שוב מאמין בו אמונת פתי בכל דבריו, האדם יש לו נטיה לאמונה ומחפש עילה להאמין, וכשמוצא סיבה להאמין באישיות שוב מאמין בה בלי גבולות, וכן נפסק בשו״ע יורה דעה סימן קנ״א סי״ד ״אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריו״.

וכמה העמיקו חז״ל ביסוד זה, עד כדי כך שלא שמו לב להפסד ממון רב, דאיתא במסכת נדה ז׳ ע״ב. כל ימיו של רבי אליעזר היו עושין כרבי יהושע, לאחר פטירתו של רבי אליעזר החזיר רבי יהושע את הדבר ליושנו כרבי אליעזר. בחייו מ״ט לא משום דרבי אליעזר שמותי הוא וסבר אי עבדינן כותיה בחדא עבדינן כוותיה באחרנייתא, למדים אנו שאע״פ שפסק שלא כר״א היה הפסד ממון רב ע״י שנטמאו הטהרות למפרע, אעפ״כ טימא. היות וטבע בני אדם שמאמינים למי שנפסק הלכה כמותו ואין מבחינים בין הלכה להלכה לכן פסק שלא כרבי אליעזר.

על אחת כמה וכמה צריך ליזהר מלהכניס ספרי הדרכה שנכתבו ע״י מינים ואפיקורסים שכל שרש שיטתם נובע מאי אמונה ואמונה באמונות טפילות, ואפילו שלפעמים כותבים דברים נכונים ג״כ יש ליזהר, היות ועי״ז נמשך להאמין בכל דבריו, ואפילו שלא מאמין עכ״פ מביא בלבו ספיקות, ובפרט שספרים אלו לכל מסורים ונכתבים בצורה קלה וחודרים ומטמטמים את הלב. ולא כל אחד מבחין בין תכלת לקלא אילן.

* * *

לא כדורות האחרונים דורות הראשונים, דורות הראשונים לא חיפשו עצות בשדות זרים אלא היו מתפללים ומתחננים לבורא העולם שבניהם יצליחו כמובא בתנא דבי אליהו פי״ח ״מעשה בכהן אחד שהיה ירא שמים בסתר, וכל מעשיו הטובים שהיה עושה בסתר, והיה לו עשרה בנים מאשה אחת ששה זכרים וארבע נקבות, ובכל יום ויום היה מתפלל ומשתטח ומבקש רחמים ומלחך בלשונו עפר כדי שלא יבא אחד מהן לידי עבירה ולידי דבר מכוער, וכו׳ ולא נכנס הכהן ההוא לעולמו עד שראה כהנים גדולים ופרחי כהונה מבניו ומבני בניו עד חמשים שנה ואח״כ נכנס אותו כהן לבית עולמו, עליו הכתוב אומר [תהלים ל״ז] בטח בה׳ ועשה טוב וגו׳ והתענג על ה׳ ויתן לך משאלות לבך״.

ועלינו לדעת ולשנן שאין תורתינו תורתם ואין בעיותינו בעיותיהם, וברוך אלקינו שבראנו לכבודו ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכינו.

פסיכולוגיה אלקית

כל ספרי קבלה, חקירה, מוסר וחסידות, הם ספרי פסיכולוגיה אלקית. אין לנו לחפש בבארות נשברים. המעיין הפסיכולוגי נמצא אצלינו, דרושים לנו רק הכלים לשאוב מהמעיין הטהור.

ולא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו ונשמתו וגופו, כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמה מה לו.
[אבן עזרא כי תשא לא יח]

הביאור למונחי הפסיכולוגיה, הם: פסיכולוגיה - תורת הנפש, מדע העוסק בחקר התהליכים הנפשיים באדם, חוקר את התנהגותו הפנימית והחיצונית של האדם: פסיכולוג קליני - מומחה בפסיכולוגיה, מבין למתרחש בנפש הזולת, בוחן ומאבחן, מדובב ומרפא ריפוי נפשי אנשים מופרעים. הוא אינו רופא ואינו רשאי להכתיב טיפול באמצעות סמים ורפואות. פסיכיאטר - הוא רופא המטפל, בודק ומונע התפתחות המחלה ומרפא אותה.

כשאנחנו דנים במאמרינו אין אנחנו מתיחסים לאנשים מופרעים או חולים, אנחנו דנים על תורת הנפש, על מדע העוסק בחקר תהליכי הנפש, וכן אבחון ודבוב לחולי נפש טבעיים. כמאמרו של הסבא מקלם ז"ל, עה"כ עיר פרא אדם יולד [איוב יב יב] "עיר פרא" תחילת בריאתו של האדם הוא מצב של עיר פרא שאינו מחונך כלל. "ואדם יולד" אדם צריך להיוולד ע"י עבודה ויגיעה וחנוך. הדבר פשוט ומוסכם, שתורת הנפש וההדרכה היתה נחלתינו מיום היותינו אומה. וכל ספרי הקבלה, המחקר, המוסר והחסידות הם הוראה והדרכה בתורת הנפש, רק שיש חילוק בין פסיכולוגיה אלקית לפסיכולוגיה חמרית כמו שיתבאר, ונקדים הקדמה קטנה.

כל פעולות איזה שיהיו, בין הכבדות ביותר ובין הקלות, הנה מאחר שהפעולה באה מן הרוחני אל הגשמי הרי היא דורשת כשרון מיוחד המתאים אל הפעולה ההיא, ולפי מהות הפעולות וענינם כן הכשרונות המתאימים אליהם, ולפי

אופן התגלות כשרונו כן תהיה תועלת פעולתו. הכשרון הוא מתנת אלקים, יש מחונן מהשי"ת במתנת כשרון הקול, בשיר וזמרה, יש מחונן בכשרון הנאום וההטפה, יש מחונן בכשרון ההוראה, ויש מחונן בכשרון החינוך וההדרכה.

ההתחלקות הכללית בכשרונות הם לשני סוגים א] כשרונות הפועלים בגשם כמו כשרון הציור ומלאכת מחשבת באימון יד, או כשרון הזמרה בכלים שונים וכדומה. ב] כשרונות הפועלים ברוחני כמו כשרון הנאום וההטפה לעורר רגשות השומעים, כשרון הלימוד וההוראה, כשרון החינוך וההדרכה והדומה, כשם שיש הבדל בהתלבשותו של הכשרון בסוג הפועלים בגשם, שאינו דומה התלבשות הכשרון בציור בפעולתו, להתלבשות של כשרון הזמרה לפעולתו, הנה כן הוא בסוג הכשרונות ברוחני, דאינו דומה כלל תפיסתו של הכשרון בחינוך והדרכה לתפיסתו של הכשרון בלימוד והוראה. הכשרון בלימוד והוראה הוא התעסקות המורה בעניני שכלים, לא כן בעבודת החינוך וההדרכה. הנה על הרוב עיקר התעסקותו של המחנך והמדריך הוא בעניני ניבול וכיעור. ובפרט בהתחלת החינוך וההדרכה, דעיר פרא אדם יולד בטבעיות ורגילות בהמיות להיות נמשך אחר הטוב החומרי, ואחרי הנחמד למראה [ספר תולדות מוהרש"ב עמ' 197]

אף שנתבאר שהכשרונות של ההוראה והדרכה הם מחולקים אעפ"כ בעקרון הם אחד, ואין שלמות ההוראה בחינוך אם לא ישלימנו המורה בהדרכה ישרה, כמו שהאריך בספר שערי קדושה לרח"ו, ומאידך המדריך צריך להיות כפוף לחלק ההוראה ולא ליצור לעצמו תורה בפני עצמה. ההדרכה צריכה להיות מותאמת לפי דרך התורה ולא לערב חינוך זר.

ונבאר בדרך משל בתוספת על משלו של הבאר מים חיים (שהאריך בפרשת לך, על הפסוק וילך למסעיו [אות ג']) שהמשיל את עבודת איש הישראלי בעוה"ז , למלך שטייל ליד מקום טיט מקום סירחון ונפלה טבעת המלך בעומק הטיט, ולמלך אין אמון רק במשנה היות וכל ענין המלוכה תלויים בטבעת, לכן ציוה למשנה לירד למקום הסירחון למצוא הטבעת, והאריך שם בתיאור המשל וחילק בין משנה חכם לכסיל, החכם מכיר מאיפה בא ולשם מה נשתלח למקום זה, וכל מגמתו למצוא הטבעת ולברוח ממקום זה. ומיד כשמוצא מתרחץ ורוחץ הטבעת ומביאה נקיה למלך והמלך שמח בו. והסכל שוכח שהוא משנה ומשתקע במקום הסירחון [עי"ש באריכות].

* * *

ונוסיף משל הנוגע לדורנו, שמקום הטיט הוא במקום נידח רחוק ממקום ישוב, והמלך טייל במקום הביצות והפיל שם טבעתו המשובצת ביהלומים יקרי ערך, והמשנה בטבעו הוא אסטניס והיה צריך להשאר במקום זמן רב בכדי למצוא הטבעת והיהלומים. והיות והמקום הוא מקום נידח, מקום סרחון וחום לכן לא נתישבה דעתו עליו. והיתה זו עבורו תקופה רוויית משברים. ובעיקר היה קשה לו להמשיך בהנהגותיו האציליות, לא רק מחמת תנאי המקום אלא באשר נשלחו לכאן מטעם המלוכה פועלים מגושמים כדי לייבש את מקום הביצות, והיות ומקום הביצות היה מרוחק במקום נידח ושומם, העמיקו יועצי המלך לחשוב כיצד יעבדו הפועלים בתנאי המקום בלי רפיון, והחליטו להקים ועדה ממלכתית לחקר בריאות העובדים, ההוראות שנתנו לועדה היו: לחקור ולייעץ בעניני העייפות, שעות העבודה, וכן גורמים אחרים המשפיעים על בריאותו ויעילות עבודתו של העובד, בראשית העבודה הועמדו חברי הועדה בפני בעיות מסובכות ורבות היקף. נתברר שקיימים כאן גורמים רבים מסוגים שונים, מהם ששרשיהם נעוצים בסביבה של מקום העבודה, מהם הנובעים מתנאי חייו הפרטיים של העובד, ומהם הטמונים בעובד עצמו. נצטרפו אליו בעיות בעלות אופי חברתי ומוסרי.

המסקנות המפתיעות שהגיעו אליהם הועדה היו כדלהלן: שלשה כוחות הם באדם שעליו לנווט דרכו ביניהם, הכח הבסיסי הוא הדחפים הנטועים בו, ניקח לדוגמא את התיאבון, זהו הדחף לאכול, דחף שיכול ליהפך לתאוה ולבולמוס, כוח נוסף הוא ההכרה העצמית של האדם - שלטון השכל והתבונה, בדוגמה שלנו תצווה עליו ההכרה לא לאכול מאכל מזיק, ההכרה תגביל את הדחף או תכנע לו, והמתנשא בין הכוחות: החברה. זו תצווה עליו את נימוסי השולחן, היא השומרת עליו לבל יכנע לדחפיו ולזלזל כבהמה מאבוסה, כמעט בכל צעד שהאדם עושה הוא מוצא את עצמו מוכה, לאן שיפנה - יספוג חבטות, יטיל על עצמו מגבלות אכילה בשל הכרתו - יתייסר מדחף תיאבונו. יאכל כאוות נפשו - תייסרהו הכרתו. יאכל בכל פה - תלעג לו החברה. ירסן עצמו - היצר ינהם וידחוף, וכן אין סוף למעגלי האילוצים והתיסכולים הן בלבוש והן בהתנהגות באורחות חיים. "האדם הוא יצור מסכן, נרדף, מיוסר, רץ בכלובו מפינה לפינה, בורח ממגלב למגלב. אין פלא שהוא מפתח תסביכים

מתסביכים שונים". התסביכים הביאו את הפועלים לאחר גמר עבודתם להכנס לבית מרזח לשתות משקאות חריפים עד לשכרות, ונוהג זה הרס את חיי המשפחה וקלקל את יסודות החיים החברתיים.

הוחלט בועדה שיטה גאונית בפשטותה לרפאות תסביכים על נקלה, בהיות שהפסיכולוגים אין בכוחם לשנות דחפים, שהרי הדחף הוא טבע מושרש, לעומת זאת יש באפשרותם במדה מסויימת ובשתוף פעולה נרחב לשנות את מושכלות החברה. אפשר לקבוע שאין צורך בנימוסי שולחן, אפשר לאכול ברחוב, בעמידה, בהליכה, אפשר ללעוס בקול גדול, הסרחון אינו חסרון, ע"י הרגל הוא מהוה גורם מהנה, ולא די שנתייחס אליהם בסלחנות אלא שצריך להעלותם על נס. עיקר פעולת הטפת הועדה הושקע בהתמודדות עם בעיות יסורי המצפון, יש לך דחפים השלם איתם. הכנע להם. יש מעצורים זה אינו נאה, אינו מקובל, זה בהמי זה משחית - מי אומר ? הסיסמה צריכה להיות למה לא, הרי זה כה פשוט, יש ניגוד בין המח ללב, בין האדם לבין החיה שבו למה לריב למה להילחם. הפעולה צריכה להיות לשתק את הראש, ואם אין ראש נפטרנו מכאביו, האם יש צורך לעכב ולעצור ולהקשות את החיים, אחרי שנתקבלה ההחלטה ע"י הועדה והוגשמה, הורגש שרוח אחרת חלפה בקרב העובדים בביצה, הם חזרו בהדרגה לחיים משפחתיים וחברתיים תקינים, וכעבור זמן מה הראה מאזן התפוקה ביבוש הביצה עליה ניכרת.

אחרי כל ההצלחה של הועדה בשינוי יסודי במושכלות החברה, הפריע להם עמידתו האיתנה של המשנה, ועי"ז עורר ספיקות אצל בעלי המחשבה אולי אין דרכם אמיתית, לכן החליטו חברי הועדה לשלוח למשנה מכתב מרגש להסביר את השיטה החדשה, וזה תוכן המכתב.

לידידנו הנכבד משנה למלך.

א.מ.נ.

ברצוננו להסביר לכבי את השיטה החדשה שנתקבלה במקומינו. אין בדעתינו לשנות את אדיקותך במלך, אדרבה ברצוננו שתמשיך בחיפוש הטבעת והיהלומים שעי"ז תגרום לשמחה למלך. שיטתנו מתמקדת בעולם הרגשות והמחשבות והיא מסייעת בידינו להיות מודעים למחשבות ולרגשות שלנו

ולחיות איתם בשלום. בשנים האחרונות מתפשטת הגישה הרואה את האדם כשלמות כל החלקים שלו: גוף ונפש ושכל ורגש ורוח ונשמה. לפי גישה זו רק שלמות בין כל החלקים תתן תחושה של הרמוניה, המודעות העצמית מבססת גשרים בין הרמות השונות של האני, ועזור לנו להיות שלמים יותר, אדם שמרגיש תדיר רגשות שליליים כמו: כעס, אשמה, טינה, יחוש גם בגוף שלו חוסר אנרגיה ואולי גם כאבים, והמערכת החיסונית שלו תפגע והוא עשוי להיות מועד למחלות.

ידידיך הכנים,
הועדה הממלכתית לחקר בריאות העובדים.

נ.ב. בספריתנו מצויים הרבה ספרי פסיכולוגי. שיוכלו לעזור לך להביט פנימה לתוך נפשך ולגלות את הפוטנציאל העצמי הטמון בנו ע"מ להשתמש בו ובכך למלאות את מטרת חיינו הנ"ל.

המשנה שהגיע אליו המכתב וקרא בו התרגש מאד, היות והעדינות גרמה לו תסביכים, וגם עי"ז הוא עלול להפגע במחלות הנגרמים ע"י מצב רוח ירוד, היות והמקום מזוהם ובני אדם שאינם מחוסנים נפגעים בנקל, התעוררו אצלו ספיקות. אם לגמרי הוא עוד ראוי לחזור לארמון המלך שמא גם הוא מקומו כאן, ובפרט שראה שחל שינוי בפועלים שהם שמחים והם חיים במצב רוח טוב, והוא אכול ספיקות. מי יעזור לו לצאת מהמקום? מי יסייע לו שלא ישבר? וגם ע"י שהוסכם שהשיטה החדשה היא הדרך הנכונה, והתנהגותו מביאה שכולם לועגים ובזים לו וגם יש אומרים שהדרך החדשה אינה סותרת להנהגה האצילית של המשנה. והאמת שהרי אין דומה מצבו כעת למצב שהיה מוקף בשרי המלך ומשרתיו אז בנקל היה לו להתנהג בגינוני מלכות, משא"כ במקום הסרחון והרפש קשה מאד להתנהג בגינוני מלכות ובפרט שמוקף באנשים גסים ושפלים. וכך הסתובב הרבה זמן אכול ספקות, עד שנזדמן לו ידיד נעורים שגם הוא עבר את המצב הזה וגם היא היה בביצה זו ועבר את כל המשברים ואעפ"כ זכה לצאת זך ונקי ממקום זה, בראותו את ידידו שמח לקראתו

מאד והסביר לו את כל ספיקותיו והראה לו את המכתב שקיבל מהועדה ושהמכתב עורר לו ספיקות.

ענה לו ידידו. תראה ענין השיטה החדשה שנתחדשה היא רק לאנשי הביצות ולא לאנשי האצולה. לאנשי הביצות שהם גסים ושפלים יכול להיות שהדרך טובה היות ומצבם הוא כמצב הצפרדעים הנמצאים בביצה. וכמו שהצפרדעים מרוצים ואין עליהם תסביכי השכל כך גם הם צריכים להשתחרר מהחלק האנושי. דזה ברור שאנשי הביצות חלק השכל הוא טפל לגוף וזה הוא שלמותם [עיין נצח ישראל למהר"ל פרק י"ד שנפש האומות בטל לגוף] ומה שמייעצים לך לעיין בספריהם ברח מהם ואל תשב במחיצתם, היות והשלימות שלהם היא ביטול השכל לגוף, ואצלינו השלימות ביטול הגוף לשכל.

הספרות שלנו עשירה תעיין בהם, גם אצלינו יש שלימות רק באופן אחר, [עיין בכוזרי מאמר השלישי אות ה'] העירוב של אנשי האצולה ואנשי הביצות היא הגלות האמיתית של אנשי האצולה. וכן הספיקות אם המלך נמצא במחיצתך ואם אתה לגמרי תוכל לצאת הם יסוד ההרס ואתה מוכרח להתחזק. וז"ל מרן הבית ישראל זי"ע בפרשת וארא תשכ"ד. "ועניין גאולת מצרים אי' שהיה לברור הטוב מרע... ועניין הבירור אברהם נפרד מלוט, ושרה דרשה צמר ופשתים, שלא יהיה שעטנז יצחק וישמעאל"... כי הספק מזיק לעבודת ה' כידוע ענין מחיית עמלק, אם יש ה' בקרבינו. אח"כ עי"ז "ויבא עמלק". עיקר שאיפתך צריכה להיות לצאת ממקום זה, לא לסבול את הרפש והסרחון לרצות לחזור אל המלך נקי עם הטבעת. ולא מספיק שתחזור נקי אלא שאתה צריך לחפש את הטבעת והיהלומים ולשבצם ולהחזירם נקיים,

וכן מבואר בשפת אמת וארא [תרל"א] "והוצאתי אתכם כו' סבלות מצרים כו' שמעתי מאא"ז מו"ר זצלה"ה פי' סבלות שלא יוכלו לסבול עכ"פ טומאת מצרים, ומזה בא הגאולה אח"כ וכו' והוא עצה היעוצה לכל איש מישראל ע"י שמרגיל עצמו להיות שונא הרע "בתכלית השנאה" בענין שאמרו ז"ל ירגיז יצ"ט על יצה"ר, וזה התחלת הגאולה כנ"ל".

* * *

הדברים מפורשים במהר״ל בספרו נצח ישראל פרק ב׳ על דברי הגמ׳ בסוכה [נב.] ״ואת הצפוני ארחיק מעליכם זה היצה״ר שעומד צפון בתוך לבו של אדם״ וכו׳ פניו אל הים הקדמוני שנתן עיניו במקדש ראשון והחריב והרג ת״ח שבו, ועלה באשו ותעלה צחנתו שמניח אומות העולם ומתגרה בישראל, כי הגדיל לעשות, אמר אביי ובתלמידי חכמים יותר מכולם״ ע״כ.

הקשה המהר״ל מדוע מתגרה היצר דוקא במי שיש לו מעלה, והאריך בביאור הדברים ונביא את סיכומו הנוגע למאמרינו ״וקאמר שמניח אומות העולם ומתגרה ואמר אביי בת״ח יותר מכולם. וכו׳ כי הדברים האלקיים אינם בשלימות הראוי להם, לכך דבק בהם החסרון ביותר, ודבר זה הוא מצד עצם מעלתן, כי מצד שהעולם הזה הוא עולם הטבע ואין הדברים האלקיים נמצאים בו בשלימות ודבר שיש בו חסרון דבק בו הרע, והוא מביא לפעול את הרע, כי מרע יוצא רע, ואין לשאול א״כ לפי זה היה ראוי שימצא באומות צדיקים גדולים כאשר אין היצר הרע מתגרה בהם, כי אין זה שאלה, כי העובדי גילולים לפחיתותם אין זה נחשב רע כל הדברים שהם רעים, ולכך ימשכו אחר הרע מצד עצמם לפחיתותם, וזהו ההפרש שיש בין ישראל ובין העו״ג, כי ישראל שהם בשלימות ״רק היצר הרע מתגרה בהם ומביא אותם אל הרע״ ואין הרע בהם מגרה בהם. ״אבל האומות הם בעצמם בחיסרון ודבק בעצם שלהם״ וכו׳. ומצד זה ימשכו עצמם לגמרי אל הרע שהם פחותים ורעים והרע להם טבעי,״ ע״כ.

ולפי הנתבאר במשל יובנו היטב מש״כ המהר״ל, דהנה ההסתה שייך רק למשנה המלך שמסיתים אותו להתכופף להנהגת המקום, והנה המשנה מקומו בארמון המלוכה ונתגלגל למקום הרפש והסרחון רק עבור הטבעת והיהלומים, וההסתה היא שירגיש את עצמו שכאן מקומו, משא״כ בפועלים הגסים לא שייך הסתה היות והמקום מפריע להם לחיות את מצבם האמיתי לכן הם מחפשים שיטות שהשכל ישלים עם הגוף ולפרוק מעליהם את רגש המוסר.

מי שחושב שגם אצלינו שייך השיטה להכניע הנפש לגוף הרי הוא טועה בדמיונות. בפרט בדורינו דור חומרני נטול השכלה רוחנית, הדברים יכולים להכתב על הנייר כמו שאפשר לצייר על הנייר אש ומים מונחים בכלי אחד, וכן לצייר אדם שראשו בשמים ורגליו בארץ, ובהקדמה לזרעים כתב הרמב״ם, ״אבל עם הציור המושכלות יתחייב להרחיק רוב התענוגים הגופיים. כי תחלת השכל יצייר, שחרבן הנפש בתקון הגוף ותקון הנפש בחרבן הגוף, שהאדם כשיהיה רודף תאוות ומגביר

המורגשות על המושכלות ומעביר שכלו לתאוותיו עד יחזור כבהמה אשר לא תצייר לנפשה אלא האכילה והשתיה... אז לא יתודע הכח האלקי רוצה לומר השכל״. ועל האנשים שלא הבינו בדברי חז״ל כתב שם. וז״ל ״קל וחומר יהיה הענין במי שאין לו חכמה כלל ולא הרגיל נפשו בדרך מדרכי חכמות הלמודים, אבל היה נסעו משכל אמו לשכל אשתו״ שנשאלהו שאלה משאלת האלקות שהם צפונות בדרשות אין ספק שהם רחוקים בעיניו כרחוק השמים מן הארץ ויקצר שכלו להבין דבר מהם״. עכ״ל.

* * *

ולפי המבואר ברור שאין לנו לגמרי ללמוד ולהתייעץ בעצות שנותנים אוה״ע בכוחות הנפש. להשלים בין הנפש לגוף. תפקידנו הוא לשנוא את הרע, ולרצות לצאת ממקום הרפש והסרחון ע״י שנתגבר ונקבל על עצמנו בשמחה את העבודה למצוא את הטבעת והיהלומים ולהחזירם נקיים למלך, מלכו של עולם. וכל זה ע״י תורה ותפילה, ומכח סיוע האבות וע״י לימודנו בספרים שנכתבו ממקור טהור לרפאות את תחלואי נפשנו, היינו ספרי חסידות ומוסר הבאים ממעין טהור. האמת שניכר חסרון בספרי הדרכה לפי רוח הזמן ושיתרגמו את הספרות שלנו לשפת המעשים של דורינו, אבל אין זה מצדיק עבור זה לרעות בשדות זרים, הדרכה פסיכולוגית זו נטיה בנפש. וכשרון מתנת שמים. צריך לעודד אנשים שניחונו במתנה זו ובקיאים בדרך התורה להוציא לאור ספרי פסיכולוגיה בדרך התורה המתאימה לזמנינו.

בקורת תהיה [ויקרא י״ט ב׳]

אל תאמן בעצמך עד יום מותך [אבות פ״ב ה] מכאן תשובה לתלמידים הלומדים חכמות החיצונות ואינם חוששים שמא יטו לבם מן האמונה האמיתית, אם לחשך אחד מהם אני אקרא ולא אטה. אמור לו כלום אתה חכם משלמה [החסיד יעב״ץ]

כתב רבינו יונה וז״ל ״ואל תאמן בעצמך עד יום מותך הוא נדרש בין לחסידות, בין לאמונה, אע״פ שנתכנה לך רוח אמונה נכונה, לא תהיה צדיק בעינך, ולא תאמר כמה ימים לא פעלתי און הברחתי את יצרי ואני יכול עליו ונוצח אותו. כבר נשבר ואנחנו נמלטנו ולא יכול להטותו מן הדרך הישרה, והוא אויב ואורב אליך בהמצאו אותך פעמים עוסק במלאכתך ולא לומד ולא חושב בדברי אלקים חיים מרקד לפניך ומדבר אל לבך להטותך לשוט בארץ ולהלך בדרך לא עבר בה איש טוב ולא ישב שם, ואולי כי יכול יוכל ותלקח נפשך בידו, לכן השמר לך ושמור נפשך מאד ופחדו מעליך אל תרחק ועשית בחכמתך אם איש חכם אתה לשום עינך ולבך תמיד על דרכך עד לא יוכל להתקרב אליך כל ימי חייך ועל זה נאמר אל תאמן בעצמך עד יום מותך.

גם לענין האמונה נאמר הדבר הזה לבל תלמוד מן המינים ״ואפילו מן הדברים האמיתיים כי פגיעתן רעה״, פן יפתוך חטאים ולדבריהם תאבה ״כי הן מושכין את הלב״ ואל תאמן בעצמך עד יום מותך לאמר אשמעם ואת הטוב אקבל, ואת הרע לא אקבל, כאשר סמך ר׳ מאיר בלמדו לפני אלישע אחר המין, כדאיתא במסכת חגיגה שאמרו עליו דרך משל רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק. ולא כל בני אדם שוין כאשר אתה מוצא ביוחנן כהן גדול ששימש בכהונה גדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי, כי כשמוע אותם אפילו בדברי תורה יש בדבר עונש גדול מאד״ עכלה״ק.

דברי רבינו יונה אלו הם הקדמה למה שברצונינו לדון במאמר זה. אנחנו נמצאים בתקופה שיצה״ר נתלבש במעטה חינוך, וע״י דמיון מילתא למילתא נכנסת

הפסיכולוגי׳ למחנינו בדלת אחורית. ולמראה עינים לא נראה שום חסרון אלא אדרבה יש מצדיקים בטענה שצריך להכניס מקצוע זה ונתלים במאמר חז״ל יפיותו של יפת יהא באהלי שם [מגילה ט׳ ע״ב], ובאמת המבחין יבחין שבהבחנה דקה נבחין שדבריהם דברי מינות, כיום יש הרצאות ומאמרים שבנוים בעיקר על דרך הפסיכולוגי׳ כשנעמיד דבריהם כנגד מאמרי חז״ל נראה כמה רחוקים הם מדרך האמת.

במדרש רבה ויקרא פכ״ח א׳ מובא ״אמר ר׳ בנימין בן לוי בקשו לגנוז ספר קהלת שמצאו בו דברים שהם נוטים לצד מינות, אמרו, כך היה לו לשלמה לומר? [קהלת י״א] שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך. משה אמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, ושלמה אמר הלך בדרכי לבך ובמראה עיניך. אלא הותרה רצועה לית דין ולית דיין, כיון שאמר ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט אמרו יפה אמר שלמה״. ודבריהם פלא הרי הכל כתוב בפסוק אחד. וע״כ צ״ל שבתחילה הבינו ששלמה כתב שישמח בימי בחורותו רק שישגיח שלא יעבור על איסורי תורה כמו שביאר הרמב״ן פ׳ קדושים [י״ט ב׳] וז״ל ״ימצא בעל התאוה ובו׳ להיות בסובאי יין בזוללי בשר למו וידבר ברצונו בכל הנבלות שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה״, וע״ז בקשו לגנוז ספר קהלת דנוטה לצד מינות. אבל לאחר שעיינו בדברי שלמה הבינו שאמר ודע כי על כל אלה אפילו דברי הרשות יביאך א׳ במשפט. הבינו שמה שכתב שמח בחור, שהגם שימי הבחרות זקוקים לשמחה יעשה הפעולה לשם שמים שיוכל לבא עם מעשיו למשפט.

וכך פסק הרמב״ם בהלכות דיעות פ״ג הלכה ב׳. ״צריך האדם שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם ברוך הוא בלבד, ויהיה שבתו וקומו ודבורו הכל לעומת זה הדבר״. [והאריך שם עיי״ש] וכן נפסק בשו״ע או״ח סימן רל״א ״וכן בכל מה שיהנה בעוה״ז לא יכוין להנאתו אלא לעבודת הבורא יתברך כדכתיב בכל דרכיך דעהו ואמרו חכמים כל מעשיך יהיו לשם שמים שאפילו דברים של רשות כגון האכילה והשתיה וההליכה וכו׳ והשיחה וכל צרכי גופך יהיו כולם לעבודת בוראך או לדבר הגורם עבודתו״ [עיי״ש שהאריך]. א״כ כמה צורם לשמוע במחנינו דברים המובאים מדברי הפסיכולוגים על בטחון עצמי ״לחפש חוויות המעניקות אושר, אהבה והנאה, כי הם מרגישים שמותר להם לחוות אותם.

ידועים דברי חובת הלבבות בשער היחוד והמעשה שכתב [לפי פירוש לב

טוב] ״בן אדם: עליך לדעת, כי השונא הכי גדול שיש לך בעולם הזה הוא יצרך. הנסוך בכחות נפשך ומעורב בטבע רוחך, המנהיג אותך במשותף את חושיך הגשמיים והרוחניים, השולט בסודות נפשך ובצפונות סתריך, המיעץ אותך בכל תנועותיך הגלויות והנסתרות שהנך עושה ברצונך. האורב לפתות אותך בכל פסיעה ופסיעה. אתה ישן ואינך נשמר ממנו, והוא ער ומתנכל להרע לך, אתה מתעלם ממנו, והוא אינו מתעלם ממך, הוא מתחפש ומתראה לך כידיד, ומתקשט לפניך כדי להיראות לך כאוהב, בערמתו החדה הוא חודר לשורת ידידך הנאמנים, ויועציך, ואוהביך המסורים ביותר, מרמיזותיו ומקריצות עיניו אפשר לחשוב שהוא רץ לעשות את רצונך, אך לאמיתו של דבר הוא יורה עליך את חיציו הממיתים, כדי לעקור אותך מהשורש בעולם הבא וכו׳.

הנשק הכי חזק שלו בו הוא יורה עליך ונלחם עליך בסתר מחשבותיך, הוא: ״השתדלותו להשפיע עליך שתטיל ספק בדברים המוחזקים לך כאמת. ושתפקפק במה שברור לך, ולבלבל את מוחך בדעות כוזבות וקושיות של הבל, בהן הוא מעסיק אותך כדי להסיח את דעתך מהדברים שהם לתועלתך ושבהן הוא גורם לך להטיל ספק באמונתך ודתך הברורים לך״. ובזוה״ק פרשת וישב האריך בזה. ועיין בשערי קדושה לרבינו חיים ויטאל ז״ל חלק א׳ שער הב׳ ובחלק ג׳ שער הב׳. כשמתבוננים בדבריהם הקדושים אנחנו לכאורה מאבדים את הדמוי העצמי לטוב, איננו בטוחים בעצמינו כמאמר הלל, אל תאמין בעצמך. [ועוד יתבאר אי״ה במאמר ימי הנעורים האופנים איך לחזק את הדמוי החיובי] הרי כל הכרעותינו נעשים ע״י כוחות פנימיים שאינם משרתים את המטרה הנעלה שבאנו עבורה.

* * *

כשאנחנו שומעים לעצות הנכתבות ע״י השפעת הפסיכולוגי׳ אנחנו מקבלים עצות הפכיות, העצות הם ״מהי הרגשת ערך העצמי -זוהי תחושת ״האני״, תחושת העצמי החלק באישיותנו האומר מי אנו. בפסיכולוגי׳ הבטחון עצמי תופס מקום בלי זה אין לו ערך. אבל כשמסתכל על עצמו לפי מקורות חז״ל איך יכול לקבל על עצמו דמוי חיובי טוב, ואם נלך לפי עצתם הרי אנחנו בהכרח נהפך לאנשים שליליים. ורק במאמרי חז״ל נוכל לדעת את הצד החיובי שבנו כמו שיתבאר אי״ה.

רבינו יונה בשערי תשובה שער שני אותיות ח׳ ט׳ כתב וז״ל ״ויש אנשים רבים ימנע מהם אור התשובה כי הם זכאים וטהורים בעיניהם, ולא יתעשתו על תקון מעשיהם, כי ידמו בנפשם שהם מתוקנים, והם חטאים לה׳ מאד, וכו׳. והאנשים ההם מאשר הם בוזים לדבר עונות [מחמת שכל ענין העבירות קל מאד בעיניהם] לא ירגישו ולא יבינו למו. והנם כמו החולה שאינו מרגיש בחליו ולא יחשוב על הרפואה. וכבד חליו תמיד עד אשר לא יוכל להרפא, ופעמים תהיה נסיבה לזאת מקצר בינתם כי לא יבואו לדרוש אלקים, ודעת דרכיו לא יחפצון, על כן לא ישקדו על דלתות החכמים ותלמידהם וכו׳ והנה אנשים צדיקים וישרים בלבותם. שאגה להם כלביא תמיד במחשבותם וינהמו על חטאיהם כנהמת ים, ועל אשר קצר קצרה ידם מעבודת השם״.

רבינו יונה תובע בקורת עצמית, אשמה עצמית בעומק הנפש, אי מציאת מקום לעצמו עד כדי שאגה שמתפרצת מלבם כשאגת לביא, איך מסתכלים בעין פסיכולוגית במאמר זה. כל הנאמר בשיטתם הוא היות ובטחון עצמי אצלהם הוא כח. אני בכוחי לשפר את עצמי ואם יתגלה שהאני הוא חלש א״כ האני נעלם ואני נתון לכוחותי המושלים בי. וע״ז נאמר בירמי׳ קפיטל י״ז ה׳. ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו - ועל אלה המאשימים עצמם ותובעים מעצמם שלמות נאמר. ״ברוך הגבר אשר יבטח בה׳ והיה ה׳ מבטחו״. וכנגד טענתם שיתהוה אצלם פתרון ללא מוצא האריך בטענה זו האוה״ח הקדוש בפ׳ אחרי פ׳ י״ח ב׳. וכתב שע״י האמונה יכולים לנצח הטבע. וז״ל ״בכח האלקי ינוצח כח טבעי גשמי, כי הצורה תשלוט בחומר כשיסכים איש ישראל להתדבק בה׳ אלוקיו ישלוט בטבעו״. [עי״ש באריכות].

בתחילת הבריאה אנחנו כבר מוצאים את החסרון של הבטחון העצמי ולמה שמביא, וכן את המעלה של חוסר בטחון עצמי. וז״ל השם משמואל בפ׳ קרח [שנת תר״ע] ״נתבונן במהות קין והבל שבשניהם יש בהם צד טוב וצד הרע, אשר לכאורה יפלא שלא מצינו בהבל שום חטא מדוע הומת, ונאמר דהנה ידוע ששמות בני אדם הם עצם מהותם מה גם השמות הכתובים בתורה, והנה בקין נאמר קניתי איש את ה׳, וע״כ קראה את שמו קין, ומזה נראה כי קין הוא לשון קנין וכל קנין הוא דבר יש ונפרד. אך היא תקנה זאת באמרה את ה׳ שאיננו דבר נפרד לעצמו רק את ה׳. וא״כ יש בשם הזה שתי בחינות אחת מצד הרע שהוא יש נפרד בפני עצמו ומזה תוצאות כל הכפירות וכל הרעות, ומזה נסתעף כל ענין ע״ז, וזה שורש פורה ראש ולענה. אך יש בו גם צד טוב דבר טוב לעבודת ה׳ להיות לבו חזק לעומת כל המתקוממים נגדו להפריעהו מעבודת

ה׳ והוא כענין שנאמר [דהי״ב י״ז] ויגבה לבו בדרכי ה׳. וכן [סנהדרין ל״ז] כל אחד חייב לומר בשבילי נברא העולם. ואמרם ז״ל [קידושין מ:] לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו זכאי וכל העולם כולו כאילו חציו חייב עשה מצוה אחת אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות, אבל זה צריך שמירה יתירה שיהיה רק בענין עבודת ה׳ ולא יתערב בו שום צד ישות וגאות בפני עצמו ח״ו, הרי שתי הבחינות שהיו בקין, ואילו רצה היה נמשך לצד הטוב. אך הוא הלך בדרך הרע עד שכפר ואמר לית דין ולית דיין והרג את אחיו את הבל. ועבר על ע״ז ג״ע וש״ד כאמרם ז״ל.

והנה שם הבל מורה להבל את כל קניני עוה״ז להיות בעיני עצמו כהבל שאין בו ממש. אך בזה יש ג״כ שתי בחינות מצד הטוב ומצד הרע, אם הוא יודע ומכיר בחסרונו ומשתוקק להשלים עצמו, כאיש הטובע בנהר והושיט לו הקברניט את החבל והוא אוחז בו להציל את נפשו ויודע שמבלעדי זה אין לו חיים כלל זהו החלק הטוב. אבל באם הוא בעצמו כמתיאש ואיננו משתדל לשאוב לו חיים זה חלק הרע. והנה בהבל מצינו והבל הביא גם הוא וגו׳. היינו שמעצמו לא התעורר להקריב קרבן לקרב את עצמו לה׳ והיה בעיני עצמו כמתיאש, אך נגרר אחר מעשה קין שראה שהוא הקריב גם הוא, וזה היה חטאו של הבל על כן נהרג.

כשאנחנו מתבוננים בהבאת קרבנותיהם אנחנו רואים את תכונת כל אחד. קין שהיה בעל בטחון עצמי הבין שהוא ראוי להביא קרבן לא הסתכל על החסרונות מצד המנחה וכן לא הסתכל על חסרונותיו [עיין כלי יקר בראשית ד׳ ג׳] ולכן לא נתקבלה מנחתו אבל בהבל הגם שלא היה לו את העוז להביא מעצמו קרבן. רק אחרי שראה את אחיו מביא התחזק להביא גם הוא מנחה [עיין כלי יקר שעשה מחמת קנאה באחיו] וכשהביא הביא עם הרגשת חסרונו שאין ראוי מצידו להביא מנחה ולכן כל מה שיכל להדר במנחה הידר והביא מבכורות צאנו ומחלבהן, ואף על פי שהיה לו חסרון שלא הביא מעצמו אעפ״כ וישע ה׳ אל הבל היינו למעלותיו ואל המנחה. ואלו אל קין עם כל מעלותיו שגבה לבו והביא קרבן אעפ״כ לא נתקבלה מנחתו.

* * *

כשאנחנו שומעים את המרצים ההולכים בדרכי הפסיכולוגים הרי שיטת קין היא השיטה הנכונה. כמעט כל הטיפוח של בטחון עצמי מיוסד על אהבה עצמית.

ובאמת צריך להבין מדוע קין שהיה מצד הרע [עיין בספר צרור המור] היה לו בטחון עצמי והבל שהוא מצד הטוב היה נעדר בטחון עצמי. ויתבאר לפי מה שכתב המהר״ל בספרו נצח ישראל פרק י״ד וז״ל.

״אחז״ל [יבמות ס״א.] אתם קרויין אדם ואין האומות קרויין אדם, כאלו הדבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות. כמדרגת האדם אל בעל חי בלתי מדברים, וזה כי האדם נבדל מן הבעל חי במה שאין האדם חמרי גשמי כמו שאר בע״ח והאדם הוא שכלי, וכך מדרגת ישראל שהם נבדלים מן החומר ואינם מוטבעים בחומר, ״וכאלו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש״, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש ובטל החומר הזה אצל רוכבו וכו׳ ואלו אצל האומות הוא ההיפך ״כאלו היה הנפש בטל אצל הגוף״ וכאלו היה כולו גוף וחומר בלבד״ עכ״ל.

כשאדם עומד על שני רגליים שוות הרי הוא עומד בבטחון ולא מאבד שווי משקל, אבל אם רגל אחת ארוכה ואחת קצרה כל כמה שיהיה המרחק ביניהם יאבד האדם יותר את שווי המשקל, ובכדי להחזיר את השווי משקל יש ב׳ אופנים או שיוסיף רגל תותבת כדי שתהיה שוה לרגל השניה או שיקצר את הרגל הארוכה. אומות העולם עומדים בעוה״ז בב׳ רגלים שוות גם הצורה טפילה לחומר אין להם שום מצב של איבוד שווי משקל. כלל ישראל שהוא צורה הרי מרחק רב יש בין הצורה לחומר וזה גורם לחוסר בטחון ואיבוד שווי משקל, העצה לזה להאריך את הרגל החמרית שתהיה שוה לצורה. והדרך להאריך מבואר בהרחבה בחז״ל [כמו שנבאר אי״ה במאמר ימי הנעורים] ודרך הפסיכולוגיה היא לקצר את הצורה שתהיה שוה לחומר ועי״ז מטיפים לבטחון עצמי.

ימי הנעורים

אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה [קהלת ז׳ י׳] ע״פ מה שאומרים בשם הבעש״ט וצ״ל שהיה מקנא חוזק התעוררות בימי הנעורים בהכנסו לשערי החסידות וכו׳ ורבינו הרבי רבי בונם וצ״ל אמר, שע״ז נאמר אל תאמר שהימים הראשונים היו טובים מאלה שהיה התעוררות בחוזק רב. כי לא מחכמה, שאלת על זה, היינו שלא היה מחכמתך רק בתורת שאילה מהשי״ת, ועיקר הוא מה שקונה את״כ ביגיעו [פרי צדיק ר״ח סיון אות ד׳].

שלמה המלך אומר במשלי [ו׳ ז] ״לך אל נמלה עצל ראה דרכה וחכם וגו׳ תכין בקיץ לחמה אגרה בקציר מאכלה״ [משלי ו. ח.] ״מה ראה שלמה ללמד לעצל מן הנמלה. רבנן אמרי הנמלה אינה חיה אלא ששה חדשים וכו׳ וכל מאכלה אינה אלא חיטה ומחצה, והיא הולכת ומכנסת בקיץ כל מה שמוצאת חטין שעורין ועדשים, א״ר תנחומא וכל חייה אינה אלא חטה ומחצה והיא כונסת את אלו, ולמה היא עושה כן שאמרה שמא יגזור עלי הקב״ה חיים ויהיה לי מוכן לאכול, אמר רבי שמעון בן יוחאי, מעשה היה ומצאו בבור שלה שלש מאות כור מה שמכנסת מן הקיץ לחרף, לפיכך אמר שלמה לך אל נמלה עצל ראה דרכיה וחכם. אף אתם התקינו לכם מצות מן העולם הזה לעולם הבא״ [דברים רבה פ״ה ב].

ודברי המדרש צריכים ביאור דמה חכמה יש ללמוד מהנמלה. הרי אפילו אם יאריכו את ימי הנמלה כימי האדם הרי לא תצטרך לאגור כ״כ הרבה, דהרי חטה וחצי מספיק לה לששה חדשים, ומה ילמד האדם ממנה. ונראה לבאר דברי המדרש. דכמו שהנמלה ניתן לה רצון לחיות וע״י רצון זה דואגת להכין לה מאכל, כך ניתן לאדם כוחות להכין את עצמו לכל המצבים.

ויתבאר לפי מה שכתב ר״ת בספר הישר, וז״ל בשער השישי ״המדה השישית הקורות והתלאות הבאות על בני אדם, כגון חידושים רעים או טובים, או שיהיה במצור, או יעלה למעלה גדולה, או ירויח הון או שיקחוהו בשבי, או יאבד לו ממון, או יחלה הוא או אחד מבני ביתו, או יהיה גולה מארצו או חבוש בבית הסהר, או ימות אחד מאוהביו, כל אלה החידושים ורבים כהם יטרידו לב בני אדם מעבודת הקל

וישכיחוה... ויסירוה מלבו. "אך בעת הזאת, ידע ויבחן שכל כל משכיל, החזק הוא, הרפא", כי אם יהיה חזק ואמונתו קימת לא יוכלו כל החידושים לחסר מעבודתו. כאשר לא יוכלו כל הרוחות החזקות לעקור ההר הגדול ולהמישו ממקומו. כן השכל החזק והאמונה העיקרית לא ימישום כל אלה. וכו'. "וצריך לו להכין לב חזק ואמיץ לקבל המאורעות", ויחשוב בהם בטרם בואם, וימתינם בכל יום ובכל שעה ובכל חדש, וכו', וכשיעשה זה, ויהיו עיניו ולבו בהם - כשיבואו המאורעות לא יטרידוהו ולא ישכיחוהו העבודה, כי ימצאוהו מזומן לקבל אותם, וכו', "אך יחרידו למי שהוא בטוח בעולם ויאמר כי לא תבוא עליו צרה, וכי שלותו תעמוד עליו" ועל כן כשיבוא עליו להיפך מאשר חשב יחרד ותאבד דעתו. ואמונתו ועבודתו". וכו' עכ"ל.

ובזה יש לפרש דברי המדרש, דבאמת האדם לנסיונותיו שעובר מספיק לו הכנה של חטה וחצי, וכל זה רק אם היה יודע באיזה נסיון ינסו אותו, כגון נסיון העושר, או נסיון העוני. רק היות ואינו יודע איזה נסיונות מוכנים עבורו לכן צריך להכין חטה וחצי לכל סוגי הנסיונות, וכמו שלנמלה נתן ה' כח להכין לה מאכל רב היות ורצונה לחיות ואולי יתן לה ה' חיים, כך ניתן לאדם כח להכין לו מאגר רב, להכין לו לב חזק מוכן לכל הנסיונות.

תכין בקיץ לחמה. האדם בילדותו תלוי בדעת אחרים הוא נעזר ע"י הוריו ומחנכיו הוא נתון למשמעת וחינוך וקבלת הדרכה. ימי הנעורים הם ימי השאיפה לצאת מהמצב בו היה נתון. הוא שואף לעצמאות ובגרות והדרכה עצמית, המהפך מימי הילדות לימי הבגרות טמון בו סיכונים. אעפ"כ ימים אלו מעצבים את אישיותו. מצד אחד השאיפה לעצמאות נותנת לו אומץ לפרוק עול ולנסות בכוח עצמו. הוא מנסה להשתלט על סביבתו ולהבליט את עצמו בעולם בו הוא חי. כן יש לו שאיפה לחיות חיי חברה, שאיפה להתקשר עם הזולת, לרכוש ידידים ולשתף איתם פעולה, רגש החברתי מרסן את יצר ההבלטה ומסייע לאיזונם של כוחות הנפש. בזמן הבישול של כוחות אלו מסוגל הנער לעשות מעשה שחיתות, שני הנעורים הם מסוכנים וזקוקים להדרכה.

רבי שמעון רפאל הירש זצ"ל בפרשת נח [ח' כ"א] האריך בתיאור כוחות הנעורים, החסרון והתועלת שבהם. וביאר, "היצר הוא יציר לבו של האדם, הוא האידיאל, שהלב שואף אליו, עתה מה משמעות "נעורים"? ההוראה המקורית של "נער" לנענע ולהשליך מעליו וכו'. "נעורת" פסולת של פשתן, וזו גם משמעות

"נעורים": צעירים רוצים להתפתח מתוך עצמם: רשמים טובים או רעים אינם נקלטים בהם דרך קבע. טבע הנער עודנו בתכונתו המקורית, טרם התעטף בטלית של חנופה, עודנו "מנער" מעליו רשמים טובים ורעים, וכו' "צעירים עלולים לעשות את הרע" - שכן טרם הורגלו להיכנע לעול מצוות: שליטה עצמית ומשמעת דומות עליהם כעול, ובשאיפתם לעצמאות "ינערו" עול זה מעליהם. אכן קשה להתגבר על עצמאות זו של הרצון: חוסר הבגרות השכלית מתוה עליה את תו העקשנות: אך עצמאות זו היא השורש של האישיות המוסרית שלעתיד.

הנה הקב"ה בחר את ישראל - לא מפני שהם נכנעים בנקל - אלא מפני שהוא עם קשה עורף: שכן גלוי וידוע היה לפניו, שעתידים הם להתגבר על קשיות העורף ולבחור בדרך הטוב: ואז יגלו אותה קשיות עורף ועצמאות - בלכתם בדרך הטוב, וכך נטע הקב"ה בלב האדם את השאיפה לעצמאות - כדי לחשל את אפיו בדרך הטוב, עצמאות זו מתגלה תחילה ב"נעורים" הצעיר משלח רסן "מנער" ופורק את העול "אך משהוא מגיע לכלל הכרה, שתכלית המצוה היא חירות, לא הגבלה "הרי הוא מתמלא התלהבות נעורים, ונודר להתמסר לכל אידיאל נעלה" ע"כ.

* * *

דברי הרש"ר הם תמונת מצב לדור הקודם, הדור היה מוצף באידיאלים שיטות שונות הציפו את הנוער, בימי הנעורים היה נתון הנוער לסבך של ספיקות. ובפרט במקומות שהעוני שלט ומי שנפשו חשקה בתורה היה צריך להתבזות באכילת ימים ושינה בחנויות, ברחוב רקד האידיאל לשחרור והרבה כוחות היה צריך להשקיע בעצמו שישאר נאמן לה' ותורתו, ומי שהחליט להשאר היה מחושל בפני נסיונות החיים של העתיד. העצבות והעצלות לא נראה בנוער, מרץ נעורים הביא אותם לטפס למדריגות גבוהות ביהדות. נתחדשו שיטות במוסר וחסידות הרצון והשאיפה היתה נחלת הכלל ובעת הנסיון הראו נפלאות.

בעת שהיה צריך לחשל את נפשו הרי היה זקוק לכלי זיין לעמוד נגד נחשול הפתויים, הנער התעמק ביסודות היהדות בתנ"ך ומפרשיו באגדות חז"ל ובמוסר וחסידות חובת הלבבות היה יסוד חייו. וכשיצאו לעולם המעשה היו ערוכים לקרב ולא ברחו מהמערכה.

המצב כיום נשתנה הרחוב אינו מוצף באידיאל הגענו למצב המובא בנביא "הנה ששון ושמחה הרוג בקר ושחוט צאן, אכול בשר ושתות יין, אכול ושתו כי מחר נמות" [ישעהו כ"ב י"ג] אין מי שיחשוב על ערכים, הרחוב לא מפתה. גם מצב הגשמי השתפר, הנוער רגיל שהכל נעשה עבורו, לא צריכים לאכול ימים או לישון בחנויות, ב"ה בישיבות יש שפע, וכן לקראת העתיד מרגיש, שהכל יקבל על מגש של כסף. מצב זה לפעמים מביא הרגשת נחיתות אין מי שיחזק את עצמאותו, את הנסיונות המחזקים הוא לא עובר, וכן מובא בזוהר וישב "רבות רעות צדיק ומכולם יצילנו ה', רבות רעות לצדיק לא נאמר אלא צדיק ובגין כך קב"ה אתרעי בההוא ברנש, שזיב ליה מכלא" וכו' [רבות רעות לצדיק לא כתוב, אלא רבות רעות צדיק שזה יורה שפירושו הוא שהסובל רבות רעות הוא צדיק, משום שהקב"ה חפץ בו כי הרעות שסובל מרחיקות אותו מן יצר הרע וכו' (סולם) וכשאין לו נסיונות נחלש בו כח ההתנגדות ומתעטף בענוה פסולה ומכניס יאוש בעצמו שאין ערך לעבודתו.

וכן ביאר בחובת הלבבות בשער הכניעה פרק ב'. [לפי פי' הלב טוב] דיש ב' סוגי הכנעה. א' הכנעה הכוללת בני אדם וסוגים רבים ממיני בעלי חיים. שהגדרתה היא: אזלת יד ורגש נחיתות של הנפש, שכתוצאה ממנו היא סובלת מדברים המעיקים לה שהיתה יכולה לדחותם מעליה מפני שאיננה יודעת כיצד להחלץ מהם. ההכנעה מסוג זה מצויה אצל בני אדם כסילים ועמי הארץ מפני שהם לא יודעים ולא מכירים כראוי את הכוחות, וערך נפשם, והיא נקראת "הכנעה" רק מפני שבני אדם החליטו לתת לה שם מושאל זה, אבל לאמיתו של דבר היא לא הכנעה אלא אזלת יד ורגש נחיתות של הנפש, ועורון הנגרם לה ע"י הסכלות הגוברת עליה המונע אותה מלראות את מה שהיא לטובתה.

מבואר מדברי החובה"ל שסיבת הנחיתות באה מאי ידיעת ערך הנפש וחסרון החכמה . ובחזון איש בספרו אמונה ובטחון [פרק ד י"ד] האריך למצוא מזור למחלה זו. וזה תוכן דבריו "רפואות המדות אינם בסמים גשמים, וכשם שהחולי איננו גוף כך רפואתו אינה מן הגופים, החולי הוא הרגש הנפשי, והרפואה הרגש הנפשי, ספר המדות שהכינו החכם בחכמתו, הקריאה בספרו - מרפא לנפש, וההתמדה בעיונו - תיקון המדות, ואמנם אין הקריאה בספרי המוסר רפואה ודאית כמו שאין רפואה בטוחה לחולי הגופים. וכו'. "ואמנם החלי האנוש הוא השפלות", המדה השפלה אין לה מזור בקריאת דברי מוסר, וצריך הבראת נפשו בשרשו ולהרימו מטיט היון,

ותיקונו הוא בקניית החכמה, כי בנפש כל אדם אסמים בנוים לרוחה, אוצרות פנוים בשביל חכמה דעה בינה והשכל, ונפש כל חי משתוקקת למלאותם, ואמנם מן התאוות הגופניות הפנאה לתשוקות אחרות אשר לא יעזבו שורש וענף לתשוקת החכמה, והשמיעה בלמודים והאזנה במדע היא המנצחת עלי תאוות ההגשמה ונטיות הזרות. "כי אמנם אין תיקון המדות שולל מהאדם אהבת עצמו", כי מציאות הנטיות לכבוד ולעונג היא מציאות חיובית בהרכב המכונה של זה הרי הנקרא אדם, ואין שלילת הנטיות האלה בנין בנפש האדם אלא סתירת הויתו, "המוסר אומר לאדם אהוב את עצמך ורכוש כבוד", אבל דע לך מה אשרך עלי חלד ומה כבודך, אין כבוד אלא תורה, אין כבוד אלא ענוה, אין כבוד אלא עזיבת הכבוד. אין אושר רק להשתחרר מנטיות טבעיות, ולהיות נכנע לה' ולתורתו - תכלית החיים בעוה"ז ובעוה"ב".

* * *

מושג חדש של כבוד מחדש החזו"א, אדם אוהב את עצמו אין יותר קרוב לאדם מאשר עצמו, הוא מחפש את הטוב ביותר. לטפח את הכבוד העצמי הוא רק ע"י ידיעה שאין הטבע והתאוה תועלת לנפש האדם. תתרחק ממפסידי הכבוד ותזכה לכבוד האמיתי המביא לידי הכנעה לפני מי שאמר והיה העולם. וכן מבואר בחובת הלבבות המובא לעיל, וזה תוכן דבריו: אבל ההכנעה האמיתית היא זאת הבאה אחרי שנפש האדם התרוממה והתנשאה מלהיות שוה לבהמות במדותיהן המגונות, ואחרי שהגביה את עצמה מלהיות דומה במדותיה לגרועים שבבני אדם, והתרוממות זו נובעת "ממה שהוא מחשיב את נפשו יותר מהם" ומתוך ידיעה ברורה איזה מהמדות הן טובות ואיזה הן מגונות, וכאשר ההכנעה והשפלות באה אחרי התרוממות זו, אז היא מדה משובחת, אבל אם אין הדבר כך היא לא נכללת בין המדות המשובחות "אלא בין המדות המגונות" מפני שהכנעתה זו היא כהכנעת הבהמות.

ובחזו"א שם באות ט"ו האריך לבאר "ובהתוסף בו חכמה יוזלו בעיניו הגורמים הזוללים לכבוד מדומה ולכעס ולשארי התאוות, כי החכמה תחיה בעליה לחיים של אורה, לחיים של רוממות הנפש לחיים שמימים, ועזיבתו השפלים - תולדה מחוייבת מקנין החכמה".

ואם התורה מתקנת המדות בעמלה ובקנין החכמה כמשפט חקוק בחק הנפש,

עוד יש בתורה סגולות אור אשר לא יושג בשכל אנושי, ואשר אור הסגולה הזה מאיר ומזכך את נפש בעליו לראות אור נוגה ונועם טוב טעם ודעת ״ואוהב את הענוה בטבעו ושונא את הגבהות בטבעו״ וכו׳. כי כל ישעו וחפצו של החכם לתקן מדותיו ומצטער על נטיותיו הרעות תכלית הצער״.

* * *

איתא בשפת אמת לקוטים פ׳ מקץ, ד״ה ענין החלום וזה רמז לכל איש ישראל שקודם נסיון והרחקה יש קירוב, וכשהשעה צלחה צריך האדם לראות לקבוע בעצמו הטוב עד שיוכל לידע איך להתנהג בימי הסתר ג״כ, ואפשר בזה לפרש פסוק למה אירא בימי רע, עון עקבי יסובני. ...פי׳ עקבי ההרגל... שע״י שמוטבע בבחינת הטבע והרגילות לכך כשהשעה רצויה אינו מתבונן, ונדמה בעיניו כטבע, עי״ז אירא בימי רע שהוא אז כשמסתירין לו ונוטלין ממנו הארות״ כל החיסרון הוא שנדמה לאדם בזמן הטוב שבמצב כזה ישאר כל הזמן וכאילו כך הוא הטבע, ואם היה יודע שזה רק הארה לזמן כדי שיוכל להדריך א״ע לזמן הסתר היה מתבונן באיזה אופן לחזק את עצמו שאפילו בזמן הסתר יוכל להתחזק.

וכן מבואר בספר בית אברהם פ׳ מקץ... ״כי שוטה שזוכה למעט אור הוא שמח בזה, ואינו משתדל שהאור הזה יאיר לו את הימים החשכים... וכמאמר הכתוב לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו. הוא שמח בהתגלות לבו, ואין בו תבונה להכין מימים הטובים על הימים הרעים. ולהתכונן על ימים שיביאוהו מן השמים לידי נסיון. שיהיה בו כוחות נפשיים להתגבר... כמאמר הכתוב שבע יפול צדיק. וע״י כוחות האמונה ובטחון הוא קם. וכו׳. הוא מאמין בימי השבע כי יבואו ימות הרעב, ובימות הרעב מאמין כי זה מאתו יתברך ועוד יבואו ימים טובים, ומכח זה אינו נופל אף פעם ממדריגותיו״.

האדם בשעת נסיון נלקח ממנו ישוב הדעת, ואם לא יכין לו בשעה שהוא מיושב, לב אמיץ בכוח האמונה איך להתנהג בזמן ההסתר לא יוכל לעמוד בשעת הנסיון. ועיקר המפריע הוא הדמיון הדמיון הוא האויב החזק ביותר, הדמיון נותן הרגשה שבמצב שהוא נמצא כך ישאר ואין מה לדאוג. הדמיון לא נותן לשכל להנהיג, השכל מחייב את הדאגה.

איזהו חכם הרואה את הנולד, צריך לדעת שיהיה נולד, וז״ל הגר״י סלנטר זצ״ל באגרת המוסר ״האדם חפשי בדמיונו ואסור במושכלו, דמיונו מוליכו שובב בדרך לב רצונו, בל יחת מהעתיד הודאי, וכו׳, אוי לדמיון אויב הרע הלזה, מידינו הוא, בכחינו להרחיקו, בתתנו אזן קשבת אל השכל להשכיל על דבר אמת, וכו׳, ומה נעשה הדמיון נחל שוטף, והשכל יטבע אם לא נוליכנו באניה, היא רגש הנפש וסערת הרוח״ בדרך כל בימי הנעורים מפותח מאד הדמיון. הם במצב של רגשת הנפש וסערת הרוח. הם זקוקים לרב חובל ומלחי האניה שידריכו אותם באיזה דרך לנסוע, ובאיזה דרך לא לנסוע. ובפרט לנהל את האניה בעת שקם נחשול להטביעם.

בינו שנות דור ודור

"חזקו עלי דבריכם אמר ה', ואמרתם מה נדברנו עליך, אמרתם שוא עבד אלקים, ומה בצע כי שמרנו משמרתו, וכי הלכנו קדורנית מפני ה' צבקות, ועתה אנחנו מאשרים זדים גם נבנו עושי רשעה גם בחנו אלקים וימלטו". [מלאכי ג' יג- טו]

"אמרתון לא להנאה מן דפלח קדם ה', ומה ממון נתהני לנא ארי נטרנא מטרת מימריה, וארי הלכנא במכיכות רוח מן קדם ה' צבקות, וכען אנחנא משבחין רשיעין, אף אתקיימו עבדי חטאה, אף נסיאו קדם ה' ואשתיזבו". [תרגום]

הנבואה האחרונה היתה ע"י הנביא מלאכי. מכשולים רבים הנזכרים בדברי הנביא במצב החמרי והרוחני של בני הבית השני בתחילתו, אינם אופיניים רק לזמנו, ולכן נכתבו לדורות. יסודה של הנבואה היא, ההוראה כי אין המצב הגרוע של האדם והעם יכולים לשמש סיבה לרפיון ידים בעבודת ה', על יראי ה' להידבר ולטכס עצות כיצד להיות אמיצים ולהחזיק מעמד גם בזמן של קשיים והפתעות עד שיבוא השינוי לטובה שהוא מובטח.

הנבואה האחרונה היתה: "חזקו עלי דבריכם" וכתב האבן עזרא: "זאת הנבואה לעתיד, כי עמה דבק כי הנה יום בא". הנה הנבואה הזאת נאמרה בעיקר לדורות האחרונים לפני בו יום הגדול. הנביא מתאר את מצב הדור שיהיה, העם ידבר דברי גידוף, חזקו עלי דבריכם [עיין תנחומא בהר ג].

"הוגעתם ה' בדבריכם, ואמרתם במה הוגענו, באמרכם כל עושה רע טוב בעיני ה' ובהם הוא חפץ". [שם ב, יז]
"אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו" וגו'. [שם ג, טז]

ופירש הרד״ק: ״כשישמעו יראי ה׳ הדברים מהאנשים האלה הכופרים בהשגחת הקל בתחתונים, נדברו הם איש אל רעהו, ומרבים בדברים האלה ונושאים ונותנים בהם עד שימצאו בשכלם כי כל דרכיו משפט קל אמונה ואין עול״. ויש להתבונן, שעל הגידוף שוא עבוד אלוקים באה ההתעוררות בין יראי ה׳ ללבן שאין הדברים כמו שאמרו אלא קל אמונה ואין עול, ועל הגידוף ״באמרכם כל עושה רע טוב בעיני ה׳ ובהם הוא חפץ״ - לא מצאנו שום התעוררות. והרי גידוף זה יותר חזק כאילו השי״ת חפץ ברשעים.

ובכדי להבין את שני סוגי הטענות יש ללמוד את ההסטוריה של הדורות האחרונים ונבין שהם ב׳ סוגי מצב שנוצרו ביהדות.

בספר ״חובת התלמידים״, בהקדמה בשיח עם המלמדים, מתאר את התקופה שלפניו ואת מצב דורו. הוא דן מדוע בדורות הקודמים כל חינוך שהוא היה מועיל, תלמיד כל מלמד ובני כל אב רובם ככולם היו עובדי ה׳, ולא כן עתה, ונסכם תוכן דבריו:

הסיבה הפשוטה והעיקרית היא, שהנער קם וחושב את עצמו לאיש בטרם בא מועדו. רוח שטות נכנסת בו לחשוב את עצמו לאיש בדעת ורצון, בו בזמן שהדעת בו אינה מיושבת והרצון שלו הוא בוסר ומר. ושתי רעות נמשכות ממחשבה זו.

א] שעבור זה חושב על כל מדריך מלמד ומחנך, שהוא עריץ זר שבא למשול עליו ביד חזקה ולשלול ממנו שלטון עצמותו, ועי״ז נוצר בתוכו מן התנגדות אף שנאה אל מלמדו ואביו, עד שאינו נותן לב לשמוע את דבריהם ולחשוב איך לקלטם בלבו, כל מחשבותיו הם רק איך להפטר מהם ולצאת מהשגחתם שמשגיחים בו.

ב] והשניה אפשר היא יותר גדולה מהראשונה. בדורות הראשונים שאישיות של הילד ועצמותו לא מיהרו להתגבל ולהתגדל בעודו בוסר, כן גם הרגשותיו ודעותיו ושאיפותיו ג״כ לא מיהרו להתפתח קודם ומנם, נייר חלק היה הילד בנפש טהורה לקבל את הצורות ואת הדיבורים אשר ירשמו עליו מוריו ורבותיו, ואחר כך שהתחילו ניצני נפש הילד, הרגשותיו ושאיפותיו מעט מעט להתנוצץ, כבר היה נער דשן בדשנה של תורה, ושמן משחת קודש, והיו הן ניצני הרגשותיו ושאיפותיו עוד לכח מוסיף, להצמיח על התורה ועבודת ה׳ אשר הכניסו בו רבותיו, בהם התחנך ובקדושתם התגדל. לא כן עתה בדורנו שאישיות הילד ממהרת להתגבל ולהתגדל קודם זמנו, כן גם שאיפותיו ודעותיו והשקפותיו ממהרים להתפתח בעודן בוסר מרים וארסיים, ובהן

הוא מתחיל להתבונן ולחקור בכל דבר, וכן הוא מתרגש ומתפעל בהתרגשות לא מבושלת מה יש לקוות ממצב כזה, האם אפשרי שמן הדעת וההרגשות שבאות מהתפעלות ארס ומר לא תצאנה שאיפות והשקפות פסולות ורעולות?

וחובת התלמידים מבכה את דורו! בני דורנו שהיו מוכשרים להיות יהודים נאמנים יצאו ואינם, נהפכו עלינו לאויבים ומחרקים שן עלינו ועל אמונתינו. והאריך שם באיזה אופן להחדיר בנוער את התשוקה והשמחה בעבודת ה'. כיום ב"ה אין המצב כמצבם, הנוער לא נושר, אדרבה הנוער חוזר לשורשו. אעפ"כ בפרטים מסויימים מצבנו גרוע ממצבם. בזמנם מי שנשאר במחנה יראי ה', החינוך החילוני היה בעיניו מוקצה מחמת מיאוס ולא שמו אליו לב, השתדלו להדריך את הנוער בדרכי מוסר וחסידות. נתחדשו שיטות במוסר וחסידות, בחורים היו מדריכים, ילדים נעשו מודרכים הכל במקורות היהדות. כיום נוצר מצב בחלק מחנה יראי ה' שהולכים בפיק ברכיים לכל לבלר שיודע לשון זרה ומבקשים ממנו עצה ותושיה, וכדי להבין את החילוק בין דורנו לדור שקדם לנו, יש להתבונן בשורש בעיות הדור.

למה רגשו גוים

"למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק, יתייצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו, ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו". [תהילים ב, א-ג]

מימי המבול גדרו האומות עצמם בחוקי מוסר, הכל בא ע"י כח אלקי אשר הטביע בבריאה נטיה למוסר וצדק. האדם נברא בנפש וגוף השונים זה מזה ומתגברים בטבעם זה על זה, ומהותם הפוכה זו מזו. הבורא יתברך הטביע בנפש האדם מדות וכוחות, שעל ידם הוא משתוקק לדברים שההרגל בהם מפתח את גופו וממריץ אותו לעסוק בישוב העולם הזה כדי שיהיה למין האדם קיום בעולם, ומדות אלו הן התאוות להנאות הגופניות הנמצאות אצל כל בעלי החיים, והבורא יתברך הרכיב בנפש האדם עוד מדות, שכאשר הוא משתמש בהן הוא מואס בחייו בעולם הזה וחפץ להפרד ממנו, ומדות אלו הן: השכל והחכמה השלימה.

וכתב ה"חובת הלבבות" בשער עבודת אלקים פרק ב' [על פי ביאור "לב טוב"]: "ומכיון שההנאות הגופניות קדמו לשכל האדם מנעוריו והם התחברו אליו

בתחילת בריאתו בקשר חזק ואמיץ והוא וגיל לרדוף אחריהם מקטנותו, לכן גברה מדת התאוה על שאר מדותיו, עד שגברה על השכל אשר למענו נוצר האדם, וטחה את עיניו מלראות ואיבדה את כוחותיו הנחמדות, - ומסיבה זו זקוק האדם לעזרה מבחוץ כדי להלחם בעזרתה נגד מדתו המגונה שהיא התאוה להנאות הבהמיות, וכדי להחיות ולעורר על ידה את מדות שכלו המשובחות, ועזרה זו היא התורה אשר בה הורה הקל לברואיו ע"י שלוחיו ונביאיו ע"ה דרך עבודתו".

אומות העולם לאחר תקופת הע"ז יסדו להם ג"כ דת, וכלשון הרמב"ם באגרת תימן: "וכולם אין חפצם אלא לדמות שקריהם לדת ה' וכו' ואין הפרש בין דתנו זאת לשאר הדתות שרוצין לדמות אליה, אלא כמו שיש הפרש בין האדם החי והמרגיש ובין הצלם שפסלו האומן מעץ וכו'.

עכ"פ על ידי עם ישראל הוחדרה דעת האלקים אל אוה"ע וידיעה זו חייבה אותם להתנהג במוסר וצדק ולא לרדוף אחר התאוות, אולם תמיד התקוממה עבודת האלילים שהיתה חבויה בקרבם כנגד המהפכה העצומה שנתחולל על ידינו במחשבתם, התקפותיהם כנגד הצורות שלבשה בקרבם הלכו ורבו. הפריעה להם התפיסה היהודית, המעמידה את האלקים בראש הכל, המכירה בהגבלת האדם על ידי האלוקות, יצר העכו"ם שבאדם ביקש יותר ויותר לפרוץ לעצמו דרך החוצה. עם ישראל חי באותה תקופה כאנשים העומדים במפרץ מוגן בפני הרוח, המסתכלים בסערה המגעישה את הים.

ובכל זאת הגיעו ימים והסערה הגיע עד למפרצנו השקט. והסערה הבחינה ביצר המרדני אשר משהו נמצא גם ביהודי. ורצתה לשעבד לעצמה גם אותו, וכאן קרה דבר שבצורה כה מקיפה ויסודית - יש לה דוגמה רק בהתיוונות: אנשים מזרע ישראל לא הרגישו עוד את הוד השכינה השורה על ישראל, השליכו מעליהם את אצילותם בת אלפי השנים כעם ה', ופתאום היו למבשרי המרד ולוחמיו החריפים ביותר, לא היה מעשה תעתועים - ולו גם השטות הגדולה ביותר - שלא השתתפו בו בעמדם בשורות הראשונות, ואף בתור מנהיגים מוטעים ונסחפים בזרם.

מובית הנוער נסחף אחר התנועות כאש לנעורת, היתה מסירות והקרבה לאידיאל, נסחבו לנאומים ולעיתונות המגנה את העבר, והבטחות דמיוניות לעתיד.

את הפסוקים שוא עבד אלוקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו דברו בגלוי ובחוצפה, באותות ובמופתים הם הראו שנבנו עושי רשעה, גם בחנו אלוקים וימלטו.

הכל נעשה בתנועות ומדריכים ובנוער נלהב, במצב כזה לא יכלו יראי ה׳ לשבת בחיבוק ידים היה צורך להקים תנועות כנגד.

אז נדברו יראי ה׳ התבוננו בדברי הכופרים ופעלו כנגד, הכניסו רוח גאוה בנוער בלימוד התורה והיראה, נולדו שיטות מהפכניות בדרך העיון, וכן בדרכי החסידות והמוסר נתחדשו הנהגות. צעירים נהפכו למדריכים הילדים נעשו מודרכים.

עיר פרא אדם

דורינו הוא כבר אחר, ניתוק המוסרות החיות מסתובבות ללא רסן. אין מורא מלכות, איש את רעהו חיים בלעו. סופו של השחרור המדומה הביא לצחנה מגסות התוהו ובוהו העולה מכל הרחובות ובתי המגורים המחוללים, כל יצר הקיום הוא ליצנות וניבול פה, הם מוטבעים ברפש, הם הוסיפו להסיע את העגלה התועה עוד יותר עמוק לתוך הבוץ.

כיום הגענו למצב שמחפשים נוחיות ובורחים מן העמל והיגיעה, זה היסוד של כל ההמצאות והטכניקה, הוא להקל על החיים ככל האפשר, לחסוך בעמל ויגיעה ולהתענג בחיים קלים במדה המרבית הניתנת, והגיע הדברים לידי כך שנתפשט בכל העולם שרבים נוטלים סמים כדי להרגיש ולחוש במצב רוח מרומם, ולהסיר מעליהם כל החובות המוסריות, הם מנשאים את האדם על כנפי הדמיון, ומביאין אותו לתחושות כוזבות של עולם הדמיון ומשכיחים ממנו כל המציאות הסובבת.

וגם אלו שלא נוטלים סמים מחפשים עצות ע״י פסיכולוגים איך לחיות בקלות ולא להתייסר, היסוד של אדם לעמל יולד אצלהם לא קיים, ומחלה זו נתפשטה גם אצלינו, מחפשים איך לעבוד את השם בלי עמל ויגיעה, ומתוך חוסר סבלנות רוצים לראות תוצאות מיידית של השגת תענוג רוחני בעבודת השם, והאריך בזה הרמב״ם בפי׳ המשניות בפ׳ חלק וז״ל:

כי כמו שלא ישיג הסומא עין הצבעים, ואין החרש משיג שמע הקולות... כן לא ישיגו הגופות התענוגים הנפשיות, וכמו שהדגים אינם יודעים יסוד האש לפי שהיותם ביסוד המים שהם הפכו, כן אינו נודע בזה העולם הגופני תענוג העולם הרוחני, אבל אין אצלנו בשום פנים תענוג זו זולתי תענוג הגוף בלבד והשגת החושים

מן המאכל והמשתה... וכל מה שזולתו אלה הוא אצלנו בלי מצוי, ואין אנו מכירין אותו ולא נשיג אותו בתחלת המחשבה אלא אחר חקירה גדולה.

במדרש מובא מעשה בחסיד שהיה לו אב שתיין והיו הנערים מכין אותו ומבזין אותו. וכשהיה בנו החסיד רואה את אביו בבזיונו היה שואל את נפשו למות, והיה מפציר באביו שלא ילך לבית היין והוא יביא לו מכל היין הנמצא במדינה. ולאחר הפצרות מרובות נעתר לו אביו, והיה הבן החסיד מקיים את הבטחתו. פעם יצא החסיד לשוק בעת לכתו לבית הכנסת, וירד מטר, וראה שיכור בשוק ואמת המים יורדת עליו, והבחורים והנערים מכין אותו באבנים ובצרורות ומשליכין חומר בפניו ובתוך פיו. וכשראה זה החסיד אמר בלבו אלך לאבי ואביאנו לכאן כדי שיראה החרפה שעושין לשיכור אולי ימנע מלשתות בבית היין, הלך והביא את אביו והראה לו באיזה חרפה שוכב השיכור.

מה עשה אביו הזקן, הלך אצל השיכור ושאל לו באיזה בית שתה היין שהיה משתכר בו, אמר לו בנו החסיד, אבא, האם בשביל זה קראתיך, הרי קראתיך שתראה החרפה שעושין לזה, כי כן עושים לך בעת שאתה שותה אולי תמנע פיך מלשתות בבית היין, אמר לו אביו, בני, ״בחיי אין לי תענוג וגן עדן אלא זה״ כששמע בנו החסיד דבריו הלך במפח נפש [תנחומא סוף שמיני]. הבזיונות מועילים להניע כל זמן שאין התענוג מהוה לג״ע, ברגע שהתענוג. הוא הג״ע. הרי הבזיונות הן חלק מהדרך להגיע לתענוג. גן עדן נקנה בבזיונות מה שיכל הבן להשפיע הוא רק למעט הבזיון היינו להכניס את הגן עדן לביתו הפרטי ולא בשוק.

על הטענות של שוא עבוד אלקים, על הטענה מה בצע, וכן על הטענה של הלכנו קדורנית, על מהפכות ונאומים יש תשובת המשקל. מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך! אפשר להקים תנועות כנגד, לחדש שיטות ביהדות, אפשר לנאום ולהסביר שהמוסר הוא נעלה הוא מקור מים חיים, לתת הרגשה בנוער שאנחנו עם ה׳. אין צורך לשתות מבארות נשברים, לתת תחושה בנוער שבכוחו לחולל מהפיכות. הנוער החסידי גילו מסירות נפש למעלה מדרך הטבע, וכיום יש עדים על אלו שלא נכנעו בגיטו במצבים הכי קשים, וכן בתנועת המוסר חוללו מהפיכות, הנוער התבגר מהר ונהיו למדריכים, והמודרכים נתחנכו להיות מדריכים, והקימו ישיבות בכל פינה.

שונה המצב כיום, על גן עדן של סמים, על טענות כל עושה רע טוב בעיני ה׳ ובהם הוא חפץ קשה להתוכח הג״ע החמרי הוא תרוץ על כל ההנהגות התמוהות.

והג"ע הזה מעורר קושיות על כל התרוצים הברורים. אין ביכולתינו להקים נוער חמרי. היהדות יכולה למצוא נצוצות של קדושה בכל השיטות העיוניות שבעולם, אבל יוצאת מן הכלל היא השיטה החמרנית שהיא כולה חולין, כולה טומאה, ושום מי טהרה שבעולם אינם יכולים לטהר אותה אף במקצת.

אפשר לה ליהדות לבוא בויכוחים עם כל הדעות שבעולם ולמצוא איזה נקודה משותפת, אבל עם הדעת החמרנית אין לנו כלל לשון משותף, המרחק בין היהדות ובינה הוא יותר רחוק ממזרח למערב, הם שני עולמות שונים אין שום מגע ומשא ביניהם לא במעשה ולא בעיון.

עקבתא דמשיחא

המשנה בסוף סוטה מתארת לנו בצבעים קודרים איך יראה המצב בעקבתא דמשיחא: "בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא, וכו', ואין תוכחה וכו', וחכמות סופרים תסרח, ויראי חטא ימאסו והאמת תהא נעדרת, נערים פני זקנים ילבינו. וכו' פני הדור כפני הכלב, הבן אינו מתבייש מאביו, ועל מה יש לנו להשען על אבינו שבשמים".

ולכאורה דברי המשנה תמוהים וכי קודם "עקבתא דמשיחא" יש חלילה מי שהוא אחר על מי להשען, הלא גם לפני המצב של עקבתא דמשיחא אין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים.

ובספר דעת חכמה ומוסר [ח"ב מאמר כ"ח] האריך בזה וזה תכ"ד, דבאמת מצינו שיש דברים וענינים שראוי ומצוה להשען ולסמוך עליהם, ומצווין אנו כן מפי ה', שזהו הדרך שרצה ה' שעי"ז נתקרב אליו יתברך והם מסייעים גדולים לעבודת השם, וזהו שגילו לנו חז"ל בכל המשנה, שכל הבעלי סמכא שנתן לנו ה' בחסדו להשען ולסמוך עליהם ולבטוח בם יאבדו, אמת היא מיסודות העולם, ובכ"ז מה כתוב "והאמת תהא נעדרת", חכמה, חכמה עליונה שאנו בוטחים בה - ע"ז נאמר "חכמת סופרים תסרח", וכך מונה המשנה איך נשאר גלמודים מבלי כל משען ומשענה, שכל אלו הדברים אשר נוכל באמת לבטוח בהם ולהשען עליהם לא יהיו, ויהיה מצב שבאמת יורגש שאין כבר על מה לסמוך, בודדים בתוך מערבולת החיים נשאר. וא"כ מתעוררת השאלה במה ניושע וע"ז סיימה המשנה.

ועל מה יש לנו להשען על אבינו שבשמים, הן אמת כי יותר טוב היה לו היו

לנו כל הבעלי סמכא הנמנין שם, לו היינו יכולים לסמוך על שכל, אמת, חכמה. שעל ידם יוכל האדם להתקרב לה' ביותר נקל, אבל עתה אחר שכל הדברים נאבדו אין לו לאדם מה לדאוג "אחת היא שנשאר לנו ועליה יש לנו להשען - על אבינו שבשמים, היינו אמונה, גילו לנו חז"ל שזה לא יבטל לעולם, אמונה - הוא דבר שקיים לעולם, לא חל בה שום התמעטות ופגם והיא תתקיים לעולם".

כל המשנה מבארת לנו איך שכל הדברים המעלות העליונות הרמות והנשאות, יסודות העולם פוחתים והולכים במשך הדורות, רק דבר אחד לא יתבטל לא יפחת "האמונה" "אבינו שבשמים", ועל זה יש להשען, ועד עולם תוכל לסמוך על זה, בכל הדורות ובכל המצבים.

וע"י האמונה לא נחסר לנו כלום, ע"י האמונה נוכל להגיע לכל הדרגות העליונות, כל בן ישראל מחוייב להאמין שגם היום יכול ללמוד תורה ולשמור מצוותיה במקדש בלי כל המסייעים, היות והמסייע העיקרי לא נפחת היינו האמונה, ובכח האמונה אפשר לשבור את כל החומות המסתירים.

הגבל את ההר

בהקדמה לקבלת התורה היתה אזהרה, והגבלת את העם סביב, רד העם בעם פן יהרסו. הגבל את ההר. והכהנים והעם אל יהרסו. כל כוחו של היצר ומציאותו הוא - חרות ופריקת עול, חז"ל אומרים בסנהדרין, [צא] דאם היה ניתן היצר בתינוק בשעת יצירה היה בועט ויוצא. ותמוה מה חסר לעובר במעי אמו כדי שיבעט. מכאן נלמד שכל מהותו של היצר הוא חרות, ואם היה ניתן בשעת יצירה לא היה מסוגל לישב במאסר. [עיין בספר תורת אברהם].

בספר "מכתב מאליהו" [ח"א] בקונטרס הבחירה פרק ב' האריך במהות הבחירה ומפני חשיבות הדברים נעתיק קטע השייך לנו: "כל אדם יש לו בחירה, היינו בנקודת פגישת האמת שלו עם האמת המדומה, תולדת השקר, אבל רוב מעשיו הם במקום שאין האמת והשקר נפגשים שם כלל, כי יש הרבה מן האמת שהאדם מחונך לעשותו, ולא יעלה על דעתו כלל לעשות ההיפך, וכן הרבה אשר יעשה מן הרע והשקר, שלא יבחין כלל שאין ראוי לעשותו, אין הבחירה שייכת אלא בנקודה שבין צבאו של היצה"ט לצבאו של היצה"ו. הרבה נכשלים תמיד בלשון הרע מפני

שהורגלו בו ולא יעלה על דעתם כלל כי רע הוא, ואותם אנשים עצמם לא יבוא לפניהם יצר הרע להציע להם מחשבת חילול שבת, ביטול תפילה וכדומה. והיינו משום שבשבת, ותפילין וציצית נתחנכו והורגלו כל כך עד שאין כניסה שם ליצר הרע".

[ופשוט שאין כונתו ח"ו שבמקום שהוא רגיל ברע הרי הוא מוכרח ואין לו בחירה. דזה ח"ו אפיקורסות ואין להעלות על הדעת שיצא מכשול מתחת ידו, אלא כונתו בחירה. הרגשת המלחמה באיזה נקודה אדם מעורר את יצר הטוב ובאיזה נקודה מתעורר הרע]. בהמשך דבריו כתב:

> אמנם נקודה זו של הבחירה אינה עומדת, תמיד על מצב אחד, כי בבחירות הטובות האדם עולה למעלה, היינו שהמקומות שהיו מערכת המלחמה מקודם. נכנסים לרשות היצה"ט, ואז המעשים הטובים שיוסיף לעשות בהם יהיה בלי שום מלחמה ובחירה כלל, וזהו "מצוה גוררת מצוה": וכן להיפך, הבחירות הרעות מגרשות היצה"ט ממקומו. וכשיוסיף לעשות מן הרע יעשנו בלי בחירה, כי אין עוד אחיזה ליצה"ט, במקום ההוא [עיין הג"ה לעיל שהוא רק שם מושאל וח"ו שאין כח ליצה"ט לנצח] וזהו אז"ל [אבות ד, ב] "עבירה גוררת עבירה", וכן "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו" [יומא פו:] עכ"ל.

כל דור יש בו כתם המכלה ומבלה ר"ל כל חלקה טובה, ובזה היצר מתמקד ומנסה ללחום בחלק שבין האמת שלו עם האמת המדומה, כתם דורינו הוא "זרם החיים" אשר רופאי אליל מצאו לו מזור "בדמיון, אשר יקראהו בשם "דרישת הזמן", הזמן דורש לכלכל כך, הזמן דורש להנהיג באופן כזה, והזמן מכריח להיות כה וכה.

הדיעות הכוזבות הולידו את הקרירות והמתירנות [באופן איטי] בקצה מחנינו. בעלי הפשרות למיניהן, אשר בזה - בהפשרות - חושבים המה לעצור בעד התפשטות החולי, אבל תמורת זה גם הם - המלחים העוצרים - נסחבים בהזרם, כי דרך הפשרה בטבעה להרחיב ולפשר גם גבול המפשר. ושובר את החיץ אשר יסד בראשונה.

זה צריך להיות ברור שנתוק ההגבלה ז"א התרת מעט מהרסן מוליד הגבלה חדשה יותר חזקה מהקודמת. ההגבלה שלגמרי לא הורגשה בתחילה מחמת החינוך הטהור שקיבל נחשפת ע"י התרת הרסן מההגבלה שהרגיש בשעת קבלת החינוך.

בתחילה נראה לו שיצא ממאסר ההגבלה, אבל כשמתרגל לפעולות שהתיר לעצמו מרגיש בעצמו שנמצא במאסר יותר גדול. כי הרי במציאות, תורתינו מגבילה את האדם כמו שהאריך בחובת הלבבות שער עבודת אלקים, וברגע שהעביר את מלחמת היצר היינו ההגבלה ממקום קטן הרי העביר את המלחמה לשטח יותר גדול. ולבסוף הרי יצטרך לבוא להההכרה שרק ע״י אמונה, יוכל לנצח את היצר א״כ מדוע לחכות עד שיגדל היצר ללהבה ויצטרך לעוצמה חזקה של אמונה, הרי ביכולתו במעט אמונה לנצח את היצר באש קטנה.

עתיד הדור הבא תלוי בהורים והמחנכים, לפי המידה שיאצרו בכוחם את האמונה שאפשר גם בדור זה לחנך נוער עפ״י דרכי החסידות והמוסר כך יזכו לראות גידולים בני אמונה, כל החסרון הוא ביאוש שמתיאשים שבדור חומרי כזה אי אפשר לחנך לרוחניות והגבלה. וכמו שנצטוינו בכל הדורות לעמוד בנסיונות ע״י אמונה כן תפקידינו כיום להתחזק ע״י אמונה. ״בא חבקוק והעמידן על אחת צדיק באמונתו יחיה״.

חכם עדיף מנביא

אמר רבי אבדימי דמן חיפה. מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים, אטו חכם לאו נביא הוא? הכי קאמר אע״פ שניטלה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה, אמר אמימר וחכם עדיף מנביא. [בבא בתרא י״ב.]

אע״פ שנטלה נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון. נבואת החכמים שהיא בדרך החכמה לא נטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם. [חידושי הרמב״ן]

סדר ההנהגה בכלל ישראל נתחלקה לשני תקופות. תקופה של הנהגה בבחינת תורה שבכתב, ותקופה של הנהגה בבחינת תורה שבעל פה, הנהגת בית ראשון היה עפ״י הנביאים, הנהגה גלויה מעין אותו הנהגה של דור המדבר של עמדו ואשמעה, ולכן ניתנה אותה תקופה להכתב היות ותקופה זו היתה לה שייכות להנהגה של תורה שבכתב, אבל תקופה זו באה לידי סיום בימי מלאכי, מאחרוני הנביאים,

הנביא מלאכי מסיים את נבואתו הנבואה האחרונה בכלל ישראל, ״זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חוקים ומשפטים, הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא״ [מלאכי ג, כב,].

בדרך כלל לא הירבו הנביאים בדברים שנכתבו לדורות להזכיר את שמו של משה, אולם כאן בסוף הנבואות הודגש ברור ומפורש שיסוד הכל היא תורת משה עם המצוות וההשקפות שבה. ואפשר לפרש שמלאכי הודיע לעם, תדעו שעד שיבוא אליהו הנביא במהרה בימינו. לא יקום עוד נביא לישראל, וכל הקיום של העם יהיה ע״י זכרו תורת משה עבדי, בכח חכמי התורה, (ועיין בסמ״ג בהקדמה לחלק העשה), וזה היה סיום התקופה של בית ראשון. התקופה של הנהגת הנביאים.

ובבית שני התחילה התקופה של ההנהגה על פי חכמי התורה, הנהגה בכוחה של תורה שבעל פה. ובמחשבת חרוץ האריך מאד בביאור הדברים, ונבחר קטעים קטנים מאריכות דבריו השייכים למאמרינו. וכתב שם [דף ע״א ע״ב], ״שבדור

הנביאים היה עיקר החשק והשתוקקות של ראשי ישראל וצדיקי הדורות. לנבואה שהוא השגה ברורה מן השמים, משא״כ השגת חכמה שהיא נעלמת שאפשר שאינן אלא דמיונות כוזבות של עצמו ולא תורת אמת ברוה״ק. והם חשקו לדבר ברור וידיעה ברורה, ולכך לא היה אז התפשטות החכמה דתורה שבעל פה כ״כ בישראל, כמפורש בספר היכלות דעיקר זיוה והדרה של תורה היה בבית שני אע״פ שלא שרתה בו שכינה״.

ובמקביל גם אצל אומות העולם ג״כ לא השתמשו בחכמה. וז״ל שם וכל זמן שהיה הנבואה בישראל לדעת עתידות בדרך ידיעה מן השמים שלמעלה מהשגת אדם, היה גם בהם ידיעה זו, זה לעומת זה, בידיעת האצטגנינים וקוסמים ומכשפים, שהם ג״כ ידיעות שלמעלה מחכמה מהשגת אדם״.

זה היה בזמן הנביאים. אבל בתקופה שנסתיימה הנבואה כתב [דף ע״ב ע״א] ״ובתחלת מלכות יון היה הסתלקות הנבואה כמ״ש בסדר עולם, ואז היה יסוד חכמת תורה שבעל פה, וזה לעומת זה התחילה אז חכמת יונית ופילוסופיא שהכחישו האיצטגנינות והכישוף וכדומה חכמות שלמעלה משכל אנושי, דרק אצל בני ישראל חכמתם הוא השגת רוה״ק ויוכלו להשיג עתידות ג״כ דרך חכמה ורוה״ק״.

חכמה בגוים

> אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים תאמין. הדא הוא דכתיב [עובדיה א] והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו.
> יש תורה בגוים אל תאמן, דכתיב מלכה ושריה בגוים אין תורה. [איכה רבתי ב, יג]

והאריך בביאור דברי המדרש במחשבת חרוץ [עיין ע׳ ע״ב, ובדף ע״א ע״א כתב] וז״ל ״ולפיכך אין תורה באומות העולם, שההתגלות דתורה בלבבות דבני ישראל מה שמשיגים דברי תורה שהוא חכמה שלמעלה מהשגת אדם, זהו נעלם בעוה״ז שהוא דברי תורה מן השמים באמת דרך נבואה ורוה״ק, כי בעוה״ז אין ניכר רק שהוא דברי חכמה שחכמי ישראל מחדשים בחכמתם ושכלם, וזה יש גם באוה״ע חכמה ושכל אלא שאצלם הוא חכמה בעלמא ואינו תורה, דהיינו המשכת רוה״ק

מחכמה עליונה. רק הוא חלק החכמה של בשר ודם מצד שהוא בו"ד, וזה כל החכמה של בשר ודם".

והנה גם אצל אומות העולם החכמה אינה בדרך דמיון אלא חיפוש האמת כמש"כ שם במח"ח וז"ל "כי אין נקרא חכמה אלא הכרת האמת דמה שהוא שקר אינו חכמה אלא מצד הדמיון הכוזב ובאמת הוא סכלות".

הכל מכירים שההשכלה הוא נכס חשוב ויקר, כל אחד רוצה להיות משכיל, אבל רובם רוצים בכתר ההשכלה ללא עמל ויגיעה, אין להם הרגלי למידה תקינים, או שאינם מאמינים בכורח העבודה, הם מבקשים להראות משכילים גם מבלי להיות כאלה.

אנשי השכל הם הנלחמים בכל מרצם לגלוי האמת. בדרך כלל הם במצב של תורות עולות ותורות יורדות. הווה סותר את העבר, המאבק של משכיל אמיתי הוא לגלות את האמת הסופי, המשכיל מנסה לזהות את הקושי ומשתדל להתגבר עליה, אין המשכיל חי בהרגלי חשיבה שגרתיים, אין השגרה עוצרת אותו. המוח תמיד פתוח למשמעיות חדשות.

במחשכים הושיבני

העם ההולכים בחשך ראו אור גדול [ישעיה ט] אלו בעלי תלמוד שראו אור גדול שהקב"ה מאיר עיניהם באיסור והיתר בטמא וטהור. [מד"ת נח]

החשך יש בו שני חסרונות. א. אדם הנמצא בחשך אינו רואה מה שנעשה סביבו. ב. אינו רואה את השביל שבו צריך ללכת למקומו. כדי שיוכל לדעת מה שנעשה סביבו וללכת בשביל הישר צריך אור והאור צריך שלא יפסק במשך כל הדרך.

כל חכמת הבריאה מכוסה בחשך. להגיע לחכמה הטמונה בבריאה זקוקים לאור השכל. האמת היא אחת. להגיע לאמת צריך לשלול הרבה שקר, הבקורת היא חלק מהאור. הבקורת היא לבקר כל פרט האם הוא תואם לאמת, עיקר העבודה היא בשלילת השקר, האמת מתגלה לפתע, ע"י שלילת כל צדדי השקר. והעיון בכל ההקדמות וההצעות. מתגלית האמת בכל יופיה. וז"ל ספר עמוד העבודה, במאמר ויכוח השואל ומשיב אות נ"א.

וכן כל השגה שכלית שאדם משיג באיזה שמעתא בתלמוד אינה נופלת תחת הזמן אלא בפתע פתאום ברגע אחת תפול ההיא בשכלו. ומה שצריך לפעמים שהות לטרוח להשיג איזה השגה שכלית אינה לסבת הציור השכלי עצמו שחושק להשיג אותו, אלא לפעמים לא יושג לאדם איזה ציור שכלי כי אם אחר כמה הצעות והקדמות, בפירוש האמיתי שבהלכה, והם הם הצריכים שהות זמן, לפי שהציור השכלי ההוא, הוא גנוז וטמון תחת חותם ההצעות וההקדמות המכסים על הציור השכלי ההוא, וכשאדם בא על אמיתת הפירוש שבגמרא על פי הצעות והקדמות הרי אז ממילא מתגלה אליו הציור השכלי ההוא מאלו ברגע א׳, ואין צריך שום שהות זמן.

משל לאבן טוב שהוא זך ובהיר מאד, כמו ברוקת המאיר בבית חשוך, והוא טמון ומכוסה תחת אלף כסויים החוצצים בפניו וא״א לראותו עד שיסירו מעליו כל המלבושים, ואז יתגלה ויראה בהוד יופיו ברגע אחת, ואין צריך שום שהות זמן. רק הסרת המלבושים צריכים שהות זמן.

להבדיל בין הקדש ובין החול

הבדל גדול ללא השוואה הוא לימוד התורה ליתר המדעים, אנשי המדע כיום הם חפשיים במחקרם מכל משפט קדום, הם נטולי זיקה לכל השקפה ושיטה ומחשבה קבועה מראש, כל מטרתם היא ללכת ישר במסילתם בלי להשים לב לאן היא תוביל אף אם היא עתידה מתוך כך להרוס ערכים מקובלים. ולחלל קדשים נערצים אנשי המדע קולטים את העולם ע״י כלי ההכרה הטבועים בנו היינו החושים והשכל, (עיין בעמוד העבודה שם מאות כ״ו) הראשונים אוצרים בתוכם את המקום והזמן. והאחרון את המושגים, ובשניהם יחד הם מבינים את עצמי העולם,

אין ספק שהאישיות משפיעה על נסיונות המדע, האישיות של איש המדע היא מורכבת מגורמי השפעה שונים, הדמיון הוא חלק פעיל ומעורר, הרבה רעיונות מטורפים עולים בלב החוקר עד שמגיע לגרגיר של שפיות המוביל לפתרון הבעיה, גם במחקר המדע יש הבדל בין מחקר הבנוי על מציאות למחקר הבנוי על השערות, מחקר הבנוי על מציאות אע״פ שמתערבים כוחות הנפש שלילים של החוקר,

ולפעמים הם הממריצים העיקריים, אעפ"כ בשלב המעשי צריך שהאמת תהיה נר לרגליו, אם ישאר עם הדמיון השלילי הרי לא יוכל להגיע למטרתו היות ומחקרו בנוי על מציאות, מה שאין כן במחקר הנעשה על השערה (רוב המחקרים בפסיכולגיה הם בנויים על השערה) שם לא שייך שמוכרח להגיע לאמת. והאריך בזה ביערות דבש ח"א דרוש ו' וז"ל:

> רעות רוח דנקטו לומר שהם ישיגו ענין מהות הבורא וסדר בריאת שמים והארץ וטיב הנהגתו, ומה שאי אפשר להשיג בשכלם המזוהם ושכל עכור חומרי, יכחישו ויאמרו לא, כי אין לנו אלא מה שהשכל שלנו גוזר, כי הוא האומר נגיד ומצוה לאדם ומורה לו לדרך, ומי חכם ולא יאמר כי זהו גסות רוח שאין כמוהו, שאדם הקרוץ מהחומר נבזה, טפה סרוחה, עלול למקרים משתנים לפגעי זמן, מוכנע למזג ומקרי יסודות, קשור במקרי הזמן, אשר לפי הכל השכל משתנה מיום ליום, היום יאמר על מר מתוק ולמחר ההיפך, יאמר שכלי שלם להכריע בענין אלוקי אשר טבע כוכב אחד נבוכה לא יוכל להשיג על בוריו אם הוא אור אש או גשם חמישי. אפילו בחכמה לימודית שיש לנו מופתים חותכים מצויירים בחרט אנוש, כמה חכמים טעו ועשו מופתים מזוייפים ובנו שרשם על קו תוהו ומה נאמר בדברים נשגבים כאלה.

במחקר התלוי בהשערה שאינה נבחנת במציאות אלא רק ע"י השכלה, שם צריך החוקר להיות מופרש מכל מדה מגונה שיכולה להשפיע על המחקר, בנוי על הגיון ברי ללא צל דמיוני, בקשת האמת ללא כחל ושרק. האמת לשם אמת ללא דחף שולי.

תלמידיו של בלעם הרשע

> עין רעה ורוח גבוה ונפש רחבה מתלמידיו של בלעם הרשע [אבות פ"ה יט] והשלש כנגדן הוא, החריצות לקנות הממון והוא עין רעה, ורוב התאוה והיא נפש רחבה, והגאוה הוא רוח גבוהה [פי' המשניות לרמב"ם].

אנשי המדע חרדים מאין כמותם על ריבונותם המדעית, ובגודל לבם הם מתקוממים נגד כל נסיון מבחוץ או מבפנים לקצץ או אפילו להגביל במדה כל שהיא את הסוברניות שלהם, הם מרגישים שע״י הגבלת היצרים הרי הם במצב של לחץ מענה ועי״ז לא יוכלו להגיע למכמני היצירה שבתוכם, ההגבלה נחשב בעיניהם כסתימת גידי המוח. ולכן הם מתירים לעצמם להיות משועבדים ליצריהם לנטיותיהם האנוכיות, לשאיפות החומרניות הממלאות את כל ישותם, מן הנסיון אנו יודעים שאין אנשי המדע עומדים על גובה מוסרי המתאים.

חכמי האומות בכדי לתת חופש ופורקן ליצריהם, ובכדי שיוכלו להשתחרר מההגבלה ביססו שיטה כאילו כח הפורה שבמוח הוא ע״י שחרור היצרים, וכן לשחרר את הדמיון ולהעלות רעיונות ללא הגיון הגובל בטירוף.

החסרונות שנתנו לבעלי הכשרונות אין הם הגורמים לחידוש, רק שלבעל חסרון כוחות אלו מפעילים אצלו מרץ התמדה ובטחון [עיין בעקידה פ׳ קרח שהאריך בזה], וכדי לחפות על חסרונותיהם ולהשקיט את מצפונם שכאילו הם בעלי דמיון, ולחיות בשלום עם הרעיונות המטורפים העמידו את זה לשיטה.

תלמידיו של אברהם אבינו ע״ה:

> עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו, [אבות ה. יט] עין טובה היא ההסתפקות, ונפש שפלה היא הזהירות, ורוח נמוכה היא הענוה יתירה. - (רמב״ם פ׳ המשניות).

חכמת התורה אין היא מציאות הנראית ששייך לומר שע״י המציאות יוכרח להגיע להאמת, חכמת התורה היא שכל אלקי הנעלם במסתור החשך, והיא מתגלית רק ע״י שכל, בלי נטיה גשמית וללא דמיונות שוליים כמבואר במדרש תנחומא פרשת נח:

> שלא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה שנאמר זאת התורה

אדם כי ימות באהל [במדבר יט] וכך דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל.

ובחזון איש בספרו אמונה ובטחון פרק א׳ אות י׳ האריך בזה וז״ל: ״ההבדל במדות הנפש לכאורה אינו ענין וקשר למדת חכמתם של האישים הנבדלים, ומדות משחתות לא יגרעו חכמת בעליהם, כי לחכמה צריך כשרון החכמה, שכל טוב, ולב מבין, ומה הפסד לקנין החכמה אם הוא איש אכזרי, נטול מדת הרחמים, או אם הוא גבה רוח ורודף אחר הכבוד, וכיוצא בו מן המדות הזרות. אבל אין הדבר כן באמת, כי חדל אצילות הנפש ונועם המדות הוא חדל בקנין החכמה הנטועה הרגשות נעימות ביסוד החכמה״.

ובאות י״ב כתב וז״ל:

קו דק משתרע בין החכמה והסכלות, ולא יתן לאדם ליכנס להיכל החכמה, אך עין העדינות ועליזת הנשמה, מוחקת את הקו החוצץ כליל, ומסלת החכמה לפניו למישור, אבל האדם הנמשל לעיר פרא, אשר אסור בזיקי התאוה כיום הולדו רודף ממתקים, רעב תענוגים, רגזן תמידי, מלא גאוה, גם אם חונן בכשרון החכמה בתכונת נשמתו, ומנה אחת אפים הוכן לפניו על שולחן התבונה לא תמצא ידו לעשות חיל בלימודים, כי מדות מגונות ערלת לב ואטם המוח, סוגרות דלתי החכמה ונועלות שערי הבינה, כי בסוד החכמה נימין דקין, שרירים עדינים, לא יראום עין בשר, רק עין עדינה של לב עדין.

החכם מכין לו צינורות בלבו ונפשו מהחכמה האצילה, אשר זרם החכמה זורם דרך צנורות אלו ללבו ונפשו, ולסגולת הזרם דרושה שמחה נפשית וחדות רוח, צמאון לחכמה ורעבון לבינה. אשר כל אלה יד הטובה של מדה הטובה הכינתם, יסדתם, ותכוננתם.

שלא תשכח תורה מישראל

ת"ר כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר [עמוס ח] הנה ימים באים נאם ה' אלקים והשלחתי רעב בארץ לא רעב ללחם, ולא צמא למים, כי אם לשמוע את דברי ה', וכתיב [שם] ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו, דבר ה' זו הלכה. דבר ה' זה הקץ. דבר ה' זו נבואה [שבת קל"ח:]

ניבא עמוס הנביא על תקופת עליה גדולה לצימאון לדבר ה'. שהכונה היא גם לתקופה בת ימינו: והשלחתי רעב בארץ. הרעב יהיה שליחות עליונה, לחם ומים טבעיים לא יחסר, החסרון יורגש ברוחניות, וזה כתוצאה משאיפה עמוקה בכוח הרצון העצמי, שאיפה לרוח עליונה, ציפיה לדברי קודש לידיעה ברורה בהליכות עולם.

מצב כזה לכשעצמו - הרי הוא טוב ומעולה. כי השתוקקות ערגה וכיסופים לרוחניות הם בעלי ערך גדול, אך בציפיה הזו טמון גם מכשול והוא מצד אי הבהירות בדבר הנכסף. האדם, ככל שמשתוקק יותר אל החפץ - כך הוא רוצה להשיגו ביתר בהירות ומהירות, הכיסופין שאינם מוצאים את סיפוקם עלולים להתנדף הציפיה נאבדת וכן המטרה. דהיינו התוצאות המעשיות של הדבר הנכסף שבלעדיהן אין אפשרות לדרוש את דבר ה'.

לא ידעו ולא יבינו

חז"ל במסכת שבת [קלח:] תיארו את המצב שיווצר בתקופת הצמאון לדבר ה'. "עתידה אשה שתטול ככר של תרומה" וכו' ובהמשך: תניא, רבי שמעון בן יוחי אומר: חס ושלום שתשתכח תורה מישראל. שנאמר [דברים לא] כי לא תשכח מפי זרעו, אלא מה אני מקיים - ישוטטו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו. שלא ימצאו הלכה

ברורה ומשנה ברורה במקום אחד. [הלכה ברורה בטעמים, שלא יהיה מחלוקת, רש"י].

הרעב ישרור אף בדברי הלכה הכתובים במקרא ובמשנה. כל הנדון הוא רק על מה שנאמר שלא ימצאו בזה דנו שעל דברים הכתובים לא שייך שלא ימצא. וגם לרשב"י ישרור הרעב במיטב העם, רק שהשי"ת יחמול על עמו שלא תשכח תורה מישראל. בתקופה זו שאנו חיים בה אנו רואים באופן מוחשי קיום נביאות ומאמר זה. יש בדורינו מעמיקים בסוגיות בש"ס אך בהגיעם לידיעות בדברים הכתובים במקרא ובמשנה חסר להם ידיעה.

הגר"י סלנטר זצ"ל מורה במכתבו, ומבאר את שיטת הלימוד הנכונה, ובדבריו מחלק הוא את הלימוד לשלשה חלקים - מקרא, משנה, ותלמוד, וכה דבריו:

"קניית דרכי הלימוד הוא הפתח להכנס בדרכי עבודתו ית"ש, מעת חתימת התלמוד ננעלו דרכי התורה להבין ולהורות מכתבי הקדש על פי המדות המסורות לנו מסיני, ורק אל התלמוד עינינו צופיות, לשאוב ממנה תורת ה' ודרכיו, וכו'.

לזאת התלמוד אצלנו, כמו בחינת "מקרא" בימי חז"ל, ולימוד המקרא, כמו בחינת א"ב בימי חז"ל, לבוא על ידה ללימוד התלמוד, וספרי גדולי הפוסקים, ראשונים ואחרונים הוא כמו בחינת "משנה" בימי חז"ל... ואחר הבקיאות הנוראה בתלמוד בבלי וירושלמי, וכו'. והידיעה הנכונה בגדולי הפוסקים וכו'. וידיעת לימוד התוספות על כולנה - אז יבוא האדם ללימוד "התלמוד". [הוא כמו בחינת התלמוד בימי חז"ל] הוא העיון הנכון לשאוב יסודות התלמוד בפרטיו, ממקומות המפוזרין ולהבין ולהורות כדת.

זה הוא בחינת, תורת אמת הנקנה "במקרא" [היא הבקיאות, בש"ס בבלי וירושלמי וכו'] "ובמשנה" [היא הידיעה בחיבורי גדולי הראשונים והאחרונים וכו'] "וזאת היא שימוש תלמידי חכמים". וקרא, ושנה, ולא שימש תלמידי חכמים - הרי זה עם הארץ". עכ"ל.

[אור ישראל מכתב יח].

המבואר מדבריו שכללות לימוד התורה נחלקת לשלשה:

א. מקרא - ידיעת הש"ס בבלי וירושלמי וכו'.

ב. משנה - ידיעת דברי הראשונים וגדולי האחרונים.

ג. התלמוד - הבנת העומק והעיון.

וכמו שבכללות נחלק הלימוד לשלשה כן הוא בלימוד הסוגיא כשלומד אותה בעיון ג"כ נחלק לשלשה. האלף הראשון היינו המקרא הוא ידיעת הסוגיא בבהירות בכל פרטיה. ואח"כ יעבור לחלק המשנה היינו לימוד וידיעת דעת הראשונים וגדולי האחרונים, וכשהכל יהיה ברור לו איך מתפרשת הסוגיא לפי הראשונים והאחרונים, יעבור לחלק העיון היינו התלמוד. לעיין בסברות ובגדרים המתחדשים בסוגיא.

וז"ל המהר"ל בתפארת ישראל [פרק נ"ו]:

"כי סדר הלמוד שסדרו אבותינו שהיו חכמי העולם... כי השכל הוא רחוק מן האדם צריך הבנה יתירה לקנות אותו, ואחר שקנה אותו צריך הכנה יתירה שלא יוסר ממנו, ולכך סדרו לנו כי תחלה צריך שיקנה האדם המקרא שהוא השרש וההתחלה, ואח"כ המשנה... כי אלה השלש שהם מקרא ומשנה גמרא, הם כנגד שלשה חלקי השכל שנקראים חכמה, דעת ותבונה. שהתורה היא חכמה. והמשנה הוא דעת שבמשנה הוא יודע להבחין בין דבר לדבר. ודבר זה נקרא דעת... והתבונה היא הלימוד שמוציא ומבין דבר מתוך דבר" עכ"ל.

כשעוסק בסוגיא - בכדי שיוכל להבין היטב את עומקן של הסברות והגדרים, צריך הוא ראשית כל לשלוט בסוגיא עצמה, וכשמזלזל בלימוד הסוגיא ובעיון בראשונים, ומתחיל לעיין בסברת האחרונים הרי הוא מהפך הקערה על פיה, דעושה סברת האחרונים למקרא, וכשעוסק בהפרדה בין סברא לסברא הרי הוא כעוסק במשנתם, וכשמעיין לדמות סברא לסברא הרי הוא כעוסק בתלמודם. הלימוד בתורתם של הראשי ישיבות ולעיין בסברתם במה שכתבו לאחר שעמלו ויגעו ועיינו בכללות הסוגיא ויצא להם סברא זו או הגדרה זו, הרי זה כמעיין בגמר הבנין, אבל איך נבנה הבנין - בזה לא שייך ללמוד מתורתם. ומי ששם כל עיונו בתורתם של הראשי ישיבות אינו עוסק ביצירה ובנין ועסק התורה, אלא במלאכת ההרכבה וסגנון הלשון.

הקדימו נעשה לנשמע

עיקר עמל התורה הוא ללון בעומקה של סוגיא עד עייפות המח, אם כי לא כל

אחד רוצה ביגיעה שכזאת מפני שמתעצל להתייגע כל כך. וכן כתב הרה״ק הגאון ר׳ יעקב שמשון משפיטיווקא זי״ע באגרתו, כי צריך לייגע אבר הרך והענוג מכל האברים שזה המח והמחשבה, ולא כל אדם רוצה בעבודה קשה זו. והחזון איש באגרות כותב וז״ל:

״אם רצוני העז להצלחת הלומדים הצעירים בלימודם... אני רואה מן המפריעים העומדים על דרכם, ואשר הסיבות העיקריות בסדר הלימוד, שצריך זהירות יתירה לעשות את העיקר לעיקר.

והוא העיון בבירור הכללים והפרטים בכל סוגיא. שיהיה המשא והמתן שגור ושנון - לזכור את הלכאורה, ואת המסקנא, את הלכות הודאות, ואת אלה שנותנים מקום לדיון. ועיקר הזה, דורש עמל ומלחמה פנימית נגד העצלות, בשינון כמה פעמים, ולדקדק בדברים שאין השכל נהנה מהם בתחילתן, ואדרבה - מכבידין עליו.

אבל העמל זה, הוא עמל התורה, אשר כל סגולות לימוד התורה נאמר על עמלה. ואמנם, אחר העמל - נפתח שערי אורה, אשר השכל מתענג ללא קץ, ויש ליזהר מלהאריך בהסברת סברא, ולעומת זה, להאריך בגמ׳ - בעיון הפשט, ובירור מסקנותיו״. [אגרת ב׳].

מה נאמר ומה נדבר על המצב שנוצר כיום אצל בחורים צעירים שמתפלפלים בסברות דקות, שנאמרו ע״י ראשי הישיבות מדור הקודם, ואין להם הבנה ראויה בסברתם מחמת קוצר המשיג ועומק המושג. אין הם מרגישים את ההסתר וההעלם בסוגיא לפני גלוי האור, ואינם מבינים מדוע הוכרחו להגיע לסברא זו או הגדרה שהגדירו, ובאיזה אופן הגיעו למסקנות אלו. ומחמת חוסר העיון בסוגיא הם דנים בסברות אלו כאילו נתקבלו מסיני וכגזירת הכתוב. ולפעמים מתפלפלים בב׳ סברות של שני ראשי ישיבות ומרכיבים מין בשאינו מינו, ואם היו מעיינים בסוגיא היו מבחינים שלכל אחד יש מהלך אחר בסוגיא והסברא וההגדרה של אחד נוגדת למהלך של השני, וכשהם דנים רק בסברות ללא יסוד הרי הם מחדשים חידושים התלושים מן המציאות. והיות ולא הורגלו בלימוד ביגיעה והבנת הסוגיא אין הם מבחינים כמה מן הגיחוך יש בחידושיהם.

ושתים רעות עושים: א. במקום להתיגע בסוגיא ולהבינה על בוריה, לפי שיטת הראשונים וגדולי האחרונים, וע״י העמל והיגיעה כשיכנסו למיצר החושך

וההסתר שבסוגיא, באופן כזה יאיר להם סברת האחרונים ראשי הישיבות מדור הקודם.

ב. גם כשיגדלו וכבר יבינו ללמוד הסוגיא לא יטעמו טעם מתיקות האור שנוצר בסוגיא, היות ולא הרגישו את החשך וההסתר שיש בסוגיא, וגם לא ירגישו את המתיקות והאור שנוצר ע״י הסברא, היות ולכתחילה התחילו באור ללא הקדמת החשך וההסתר. ״והתורה שנתן לו הקב״ה למשה נתנה לו אש לבנה באש שחורה״ [ירושלמי שקלים פ״ו] וביותר הגדילו כיום שנתחדש שגם עם ילדי החדר לומדים את הפשט הפשוט בגמרא לפי הסברות שנאמרו בישיבות. וכבר הזהיר המהר״ל ע״ז בספרו תפארת ישראל [פרק נ״ו] וז״ל:

״והרי עיקר התורה אשר יש לה קיום הגירסא דינקותא, וכל זה הוא לבטלה כאשר יקנה הקטן בשנים דבר שאינו מתיחס אל שכלו, ואי אפשר שיהיה קיום אל דבר שאין ערך ואינו מתיחס אליו, לכך גרסא דינקותא אינו מועיל כמו שנראה לעינים כי כאשר יצאו מבית רבם כבר הוסר מהם הכל עד שאין יודעים מאומה״.

המצב השורר בעולם משפיע על עולם הישיבות

עיקר עמל השכל והשתדלותו צריך להיות כדי להשיג הדברים לאמיתם, וצריך לדעת ולהכיר מקומות המכשול שאפשר להכשל בהם, כדי לדעת איך להשמר מהם עד שתהיה השגתו אמיתית. שרש המכשול כיום, הוא העצלות ואהבת התענוגים, כמבואר בתנחומא, פרשת נח. וז״ל המדרש:

״לפי שלא כרת הקב״ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבעל פה... שהיא קשה ללמוד ויש בה צער גדול שהיא משולה לחשך, שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול [ישעיה ט] אלו בעלי תלמוד... והיא עזה כמות וקשה כשאול קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב להקב״ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאדו... שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה, לפיכך מתן שכרה לעולם הבא

שנאמר העם ההולכים בחשך ראו אור גדול".

ב"בית הלוי" פרשת נח האריך: כשאדם נמשך לתאוה הרי הוא מגביר כחה של התאוה ומשריש טבע זה בכל הבריאה להיות נמשך לזה יותר ממה שהיה קודם. כי כן יסד מלכו של עולם בהטביעו טבע לכל בריותיו להיות טבעם נשתנה ונמשך אחר מעשה האדם והרגלו. ולא לבד בבריות החיים אלא גם בדוממים נעשה טבע חדש. וענין הזה הגם כי לא נוכל להשיגו בשכל, מ"מ כל אדם יוכל להרגישו בחוש ממש בבואו לאיזה מדינה אחרת חדשה שהיא פרוצה באיזו פרט מן הפרטים ימצא גם בעצמו איזו נטיה והמשכה לזה הפרט יותר ממה שהיה לו במדינה אחרת [עי"ש באריכות].

תקופתנו חולה במחלה כרונית. כל השאיפות הם רק לנוחיות, שטחיות, קלות דעת ותענוגים. המצב השורר בעולם בודאי משפיע באופן ממשי על עולם הישיבות. וכן בלימוד התרגלו ללמוד בקלות העיון והרכבת סברות ושינוי סגנון לשון. וכבר האריך בזה הרמב"ם בספרו בפרק ראשון פרק ל"ד וז"ל:

"כי לאדם בטבעו תאוה לבקש התכליות, והרבה פעמים יכבד עליו, ויניח ההצעות... וכל איש, אפילו פתי שבאנשים כשתעירהו כמו שמעירים הישן ותאמר לו: הלא תכסוף עתה לידיעת אלו השמים - כמה מספרם? ואיך תכונתם? הוא יאמר לך "כן" בלא ספק, ויכסוף לידיעת אלה הדברים כפי אמיתתם, כוסף טבעי.

אלא, שהוא ירצה להניח הכוסף הזה, ולהגיע לידיעת כל זה בדיבור אחד או שני דברים. שתאמרם לו לבד, אלא שאתה, אילו הטרחתו שיבטל עסקיו שבוע מן הזמן, עד שיבין כל זה - לא יעשה, אבל יספיק בדמיונים מכזיבים תניח דעתו עליהם, וימאס שיאמר לו שיש שם דבר שצריך אל הקדמות רבות, ואורך זמן דרישה...

...ורוב החכמים ר"ל המפורסמים בחכמה, נגועים בזה החלי ר"ל בקשת התכליות, ולדבר בהם מבלתי עיון בהצעותיהם, ומהם מי שיגיע בו הסכלות, או בקשת השררה, שיגנה ההצעות ההם אשר הוא מקצר להשיגם או מתרשל לבקשם, וישתדל להראות שהם מזיקות או בלתי מועילות".

כבר בדור הקודם היה צורך לשנות מעט את סגנון הלימוד, היות ודרך

מרבה שלא תשכח תורה מישראל חיים

הלימוד האמיתי זקוק ליגיעה ועמל, ראו חכמי הדורות ראשי הישיבות שכדי שלא תשכח תורה מישראל צריך למשוך את לב הצעירים בדרך הלימוד בעיון בסברות המושכות הלב.

ונהגו כאם מסורה שבנה איבד את תיאבון האכילה שמורחת ממרח מתוק דק על פרוסה עבה כדי לגרור את תיאבון בנה. והריוח הוא גדול מההפסד שעי״ז יאכל ויתחזק, ועכ״פ הקפידו שיעמלו בסוגיא היטב בלימוד הראשונים ובפרט בספרי האחרונים מהרש״א ופנ״י ורע״א וכו׳ רק שהוסיפו גם מעט גירוי ע״י חידוש העיון ע״י סברות והגדרות.

בדורנו נשתנה המצב. מורחים ממרח עב על פרוסה דקה וכמעט לא מורגש ערך הלחם, והממרח והזיקו מורגש, וצריכים לחפש עצות איך למשוך את לב הנוער להטעימו את יקר טעם הלחם עצמו. ובעיקר צריך לשים דגש על בהירות הסוגיא וסיכום כל שיטה, ובפרט בלימוד ספר מהרש״א.

בנעורי, הדריכני אאמו״ר זצ״ל והזהירני בלימוד ספר הקדוש מהרש״א, והיה אומר שאם אין מבינים את המהרש״א על הסוגיא זה סימן שאין מבינים את הסוגיא. ובקובץ אגרות חזו״א אגרת א׳ מובא וז״ל:

> ״לא יפה עשו הדור האחרון אשר עזבו לימוד ספר מהרש״א ז״ל אשר מתנה טובה נתנה לישראל לזכות בו הדורות הבאים אחריו. להרגיל את הלומדים בהתעמלות התורה אשר אך העמל הוא העבודה המעולה ואשר עליהם כיונו חז״ל בהפלגת התורה על לומדיה... וסס׳ הק׳ הזה הוא מלא התעמלות בדברים מוכרעים ועמוקים, ומרגיל את האדם בעיון נכון ועמוק, גם מועיל הדבר מאד לזכרון כל הסוגיא לפרטיה, ודור שלפנינו החזיקו מאד בס׳ הק׳ הזה. והגרע״א ז״ל לא הניח דבר מספרו... ומיום שעזבוהו אבדו את ידיעת הפשט כולו ויתרגלו בקלות העיון ובעזיבת הדעת, דבר דבור על אופנו, ואין מי שיחזיר העטרה לישנה״.

להחזיר עטרה ליושנה

המצב שנוצר הוא כתוצאה מסטיה מדרך הלימוד. המצב כבר היה בתקופת האדמו״ר מקאצק זי״ע שהזניחו את לימוד הפשט ועסקו בסברות, ואם כי בזמנם

עסקו בעיקר בסוגיות הגמ׳ אבל את עומק הפשט התחילו להזניח. וכך כותב ה״אבני נזר״ בהקדמה ל״אגלי טל״ וז״ל:

״כד הוינא טליא - לימדני אדמ״ו זצ״ל דרכי הפלפול, וכד הוינא כבן עשר חידושים חידשתי.

אח״כ נכנסתי לפני ולפנים, לבית חמי אדומו״ר זצ״ל מקאצק - מקור החכמה והתבונה, ממנו דרכי העיון למדתי, וממנו נתוודעתי, מה יקרא חידושי תורה באמת, כי לא כל הפלפולים חידושים המה, ולא יאומן כי יסופר - השגחה הגדולה אשר השגיח עלי בעינא פקיחא, גם בענין הלימוד וחידושים...

ובאתי להזכיר פה - היות כי שמעתי שבזמן הזה, עיקר עיון הצעירים בסברות ולא בפשט, ולא בבירור השיטות [כל שיטה איך יפרש את הגמרא לפי שיטתו] ושתי אלה גם המה העיקר להלכה, ושמעתי ממו״ח זצ״ל, שגם בזמנו התרעם על העולם אשר מעיינים מעט בהלכה מיניה וביה. ואותי הזהיר מאד, לישא וליתן גם בפשט כעין ספר מהרש״א וספר מהרשש״ך״.

כיום כבר הגיע המצב שמתחילים להרהר האם הדרך היא נכונה, הגם שלמעשה לא נשתנה. אדרבה, המצב מחמיר. וגם בישיבות שלא היה מקובל דרך זו, התחילו להזניח את העיון האמיתי ומסתפקים בלימוד בקיאות שטחי לחפות על החסרון הנוצר מהדרך החדשה.

בפרט התחיל הנגע שהתחילו ללמד בכתות הגבוהות של ה׳חדרים׳, לימוד הפשט בסברות הדקות של ראשי הישיבות ומי יודע לאן יוביל דרך זה.

על כן הגיע הזמן לעצור את המצב ולטכס עצות, איך להטעים לילדים את מתיקות הפשט וכמה גדול ערך הלימוד שנלמד ביגיעה ולמנוע מלהאכילם ממתקי חידושי האחרונים אשר לא יסכינו להם. וגם בישיבות הקטנות לעמול בהבנת הפשט בגפ״ת [ועיין בקונטרס עץ החיים להאדמו״ר מהרש״ב זצ״ל מליובאוויטש, הדרכה בדרך הלימוד בפשט באופן נפלא] ובפרט להשריש בהם את ספרי היסוד של האחרונים כהמהרש״א ופנ״י והגרע״א וכו׳.

וכעת נתחדש מחמת רבוי האברכים שלא מצאו מקומות בישיבות קטנות, החליטו האברכים שהכתות הגבוהות של החדרים יש לזה מעמד של בחורי ישיבה,

ומחליטים שיש צורך להעלות את הרמה של הילדים, ובאמת שבשביל להעלות את הרמה אין צורך לומר סברות ישיבתיות הנאמרות בישיבות. היות והיום הנוער מוקסם בעיקר מסגנון הלשון ותנועת האיברים בעת השמעת השיעור א"כ אין צורך לשנות את דרך הלימוד רק את סגנון הלשון והתנועות, וסגנון זה יכול להעשות גם בלימוד הפשט בדרך המקורית. ויש להחדיר בהם את הערך הנעלה של ידיעת הסוגיא בבהירות, ושרק עי"ז יוכלו לגדול ת"ח אמיתיים עם היקף ידיעות כראוי, ועי"ז נזכה שיתקיים בנו הנבואה "שלא תשכח מפי זרעו".

[להשלמת המאמר אני מוסיף לתועלת הלומדים מאמר של האדמו"ר האמצעי מלובביץ. מתוך ספר שערי אורה על חנוכה (דף כ"ב, ע"ב).]

במחשכים הושיבני
זו תלמוד בבלי

[מתוך ספר שערי אורה]

ויובן זה בתוס' ביאור, מדמיון ההפרש שמצינו בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי. דהנה אחז"ל ע"פ במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי, וזה פלא הלא נא' ותורה אור האיך יקרא מחשכים כו'. וגם למה דוקא תלמוד בבלי ולא בתלמוד ירושלמי כו'. אך הענין הוא כידוע שבא"י היו לומדים הלכות פסוקות בלי פלפול עמוק ואריך כ"כ, רק מאשר נצרך לבאר טעמי ההלכות על בוריין היו מקובלים בזה איש מפי איש, גם ר"י ור"ל שעסקו בפלפול שחיברו תלמוד דידו' אבל זה הי' רק ביגם לבין עצמם דר"ל היה מקשה לו קושיות ור"י מתרץ ואחריו תלמידו ראב"פ וכה"ג, אבל רוב התלמידים היו לומדים הלכות פסוקות בקצרה רק טעמיהן של הלכות כפי שהי' בקבלה שהוא הנק' גירסה. אבל בני בבל כל התלמידים עיקר עסקיהם היה דוקא בפלפול ברוב קושיות ותירוצים על כל הלכה ודין בעומק רב עד שהוציאו לאור כל דין ודין לאמתתו, ונתחדשו מפלפול זה ריבוי דינין מחודשים לגמרי כידוע בענין פלפול דהויות דאביי ורבא בתלמוד בבלי, כך הי' בלימוד רוב התלמידים. ולכך א' במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי שנק' מחשכים כמו ההולך בספק שלא יראה אור כך לא יוכלו לעמוד על אמתית הטעם של הלכה,

כי הנה עיקר הפלפול הוא שכל דבר הלכה ודין לא יעלה בהשקפה ראשונה שמשיג הטעם שבה לאמתתו להניח הדבר בהסכם, אדרבה יקשה בעיניו מיד על הטעם ויהי' קשה לו מאד להבין להשיג עומק המושג בה, דהיינו כשירצה לעמוד על טעמו של דבר בעמקות לא יוכל להגיע אל אמיתת המכוון לעולם. ואף אם יתייגע וימצא טוב טעם יותר מן הראשון יסתור בקושיות רבות ויהי' הדבר מופלא ונעלם יותר מעין השכל והטעם, וכל שיעמיק דעתו יותר, יותר יבא לכלל הפלאה והעלם תוכן עומק הדבר לאמתתו, וזהו הנק' העלם אחר העלם.

ובזה יש ריבוי מדרגות בין הפלפולין, יש שמקושיות רבות לסתור מה שבא בהשגה שנית אחר ביטול השגה הראשונה, וכן אחר ביטול השגה שניה יבא להשגה

שלישית יותר טוב, יסתור גם זה בקושיות, וזהו העלם אחר העלם עד שיארך הפלפול כמו כ"ד קושי' וכ"ד פרוקי' כו', שהוא טורח ויגיעת השכל בעילוי אחר עילוי וכל מה שיעמיק השכל בעילוי יותר, יותר הדבר בא בהעלם והעדר אור אמתית ההלכה על בורי', אך לאחר שיתרץ כל ריבוי הקושיות וסתירות ויבא לתכלית עומק אמתית הטעם של ההלכ' זהו הנק' פלפול גדול, ואם יבא לאמתת הדבר בלא טורח רב בקושיות ותירוצים כ"כ יקרא פלפול קטן כו'. ועכ"פ אנו רואים שעיק' הפלפול הוא רק הפלאת עומק המושג ע"י הקושיות שלא יוכלו להשיגו וכל השגה מתבטלת מפני הקושיא עד שנשאר הדבר בהעלם והסתר מאד מעין השכל לגמרי.

אך אם הי' הדבר נשאר בהעלם והעדר הידיעה לגמרי, א"כ מהו תועלת הפלפול שהוא רק לידע תכלית האמת כו', אבל הענין הוא שאחר העדר הידיע' והשגה שע"י רוב הקושיו' והעלמות בהעלם אחר העלם כנ"ל הרי יבא לכלל השגה אמתיות הדבר כמו שהוא בלי שום קושיא וסתירה עוד, וכמו המסנן ע"י המשמרת, או כמו מצרף לכסף כו', שע"י בירור כל סיג גם היותר דק נשאר הכסף נקי בתכלית או היין צלול בתכלית כו', וכן המרקד קמח בי"ג נפה וכה"ג וד"ל:

וזהו שאמר במחשכים הושיבני כו', דהנה כפי המבואר בעיקר ענין הפלפול שהוא הפלאת והסתר האמת ע"י הקושיא שמסתיר ומבטל אור השגה הראשונה וכן השגה השניה והשלישית כו' כנ"ל, א"כ מה שהשיג והשכיל בהשקפה הראשונה שהי' נק' אור מיד נחשך האור הזה כי אבד ונתבטל לגמרי כו' וע"כ נקראת בשם חשך, כמו שאדם הולך בחשך ולא יראה אור, כך מניעת השגת האמת נק' חשך והעלם כו', וכל שיקשה קושיות יותר יותר יחשך אור האמת ויתעלם עומק הדבר כנ"ל,

ולזה א' במחשכים הושיבני זה תלמוד בבלי דוקא, כי עיקר הפלפול הוא המחשיך האור בחשך והעלם אחר העלם, והיינו מחשכים לשון מפעיל. ואמנם הנה אם הי' נשאר הדבר בהעלם וחשך אין זה תועלת כלל מכל הפלפול כנ"ל, רק אדרבה שמחמת הפלפול שיעשה חשך והעלם יבא אח"כ אור גדול הרבה יותר מאור הראשון שהיה לו בהשגות הראשונות שנסתרו ונתעלמו ע"י הקושיות כו', דהיינו לאחר שנתרצו כל הקושיות והעלמות (כמשל המצרף כו' שהשלהבת עושה בלבול ותערובות עולה ויורד ומזה מתברר הסיג. כך ע"י הפלפול כו') יאיר לו אור האמת באמתו של הענין לתכליתו לאחר שחשך לו קודם, ואם לא החושך שקדם לו הרבה בפלפול הקושיות ותירוצים כו' לא היה בא לאור אמת כזה, ונמצא זה האור האחרון

שאחר החשך הקדום ממקום גבוה מאד ירד, שאין לאורות השגות הראשונות ערוך לו כלל עד שכולן כשקר לגבי האמת כו'. כי הרי אור השגה הראשונה היתה מצומצמת מאד, ומה שנסתרה בקושיא ונשאר הדבר בהפלאה והעלם שאינו יכול להשיג, כענין מה פשפשת כו', ה"ז עליית אור השכל שעלה מן הצמצום לבא לידי אור השגה גדולה יותר, אך מה שעדיין הדבר בהפלאה והעלם נק' חשך ולא אור מאחר שאינו משיג מאומה.

ואמנם זה שבא לכלל העדר השגה שאינו עומד עדיין על האמת מפני הקושיא ה"ז עליה במדרגה הרבה ממה שהי' נדמה לו שמשיג הדבר. עד"מ תינוק הקטן בדעת שלפי קוצר דעתו נדמה לו שמשיג בטוב, והגדול ממנו שאינו משיג היינו מפני שיודע ביטול השגת התינוק. ומה שיכול לידע שאינו יודע זוהי עלייה. אך לפי זה כל שיעמיק יותר, יותר לא יכול לבא לידיעת האמת ונק' חשך ביותר א"כ איך נקרא עילוי היותר גדול הלא זהו ירידה בתכלית.

אבל העניין הוא דכאשר אח"כ חוזר לבא על אמיתית הדברים, זהו הנק' ירידה מלמעלה למטה, ממקום הנעלה ביותר. במה שיביא מתכלית ההעלם לגילוי. ובזאת ניכר יתרון מעלת החשך על האור, דכאשר חוזר ויורד מלמעלה למטה אחר העליו' בהעדר השגות להאיר מן ההעלם לגילוי, שהארת אור הזה הוא גבוה הרבה מן האור והשכל הראשון והשני כו'. וז"ש כיתרון האור מן החשך דוקא. פי' יתרון האור שבא מלמעלה למטה, מן החשך שקדם לו בהעדר האור. יש בו יתרון רב מגופו של אור דחכמה המושג כו'.

ונמצא מובן מזה דתלמוד בבלי גבוה הרבה מתלמוד ירושלמי, במה שע"י הפלפול נבוכים המה בהעלמות וקושיות רבות שנק' מחשכים, מזה דוקא יבא להם יתרון האור. הוא החזרת אמתית האור מלמעלה למטה ממקום הגבוה ונעלה ביותר, והיינו מפני שבא מתכלית ההעלם לגילוי שמחמת זה יאיר אור אמת לאמתתו הרבה יותר מתלמוד ירושלמי, הגם שמאיר להם האור מיד. כי זהו כמו השקפה ראשונה ושני' כו', משא"כ ע"י רוב הקושיות לסתור הכל יהי' יתרון האור מן החשך לאור אמתתו בלי שום סיג ותערובות, כמשל המצרף והמסננת הנ"ל וד"ל, [ומ"ש במחשכים אין הכוונה שנשאר בחשך, אלא הכוונה על האור שיבא בדרך ירידה מלמעלה למטה אחר החשך שהוא ממקום היותר גבוה כו' וד"ל]:

ובזה יובן מה שנחלקו בשני מדריגו' דחריף ומקשה ומתון ומסיק הי מנייהו

עדיף, והוסכם דמתון ומסיק עדיף, דבחי׳ הירידה וההמשכ׳ מן ההעלם לגילוי נק׳ מתון ומסיק, שמסיק ומוריד בבחי׳ אור ישר מן ההעלם לגילוי, שהוא ירידת אור האמת שבא אחר הקושי׳ והסתירות כו׳. משא״כ חריף ומקשה הוא שכח שכלו חריף בבחי׳ הגבורות דאור חוזר להסתיר ולהעלים אור האמת בהעלם אחר העלם עד שלא יוכל לחזור ולהוריד אור האמת, וה״ז כעולה בעילוי אחר עילוי ואינו יורד עוד כו׳, כך חריף ומקשה אינו אלא שיכול להוציא מן הגילוי אל ההעלם ויביא כל גילוי אור לידי העלם כו׳, שאין זה מעלה כלל לגבי המקבלי׳. אבל מתון ומסיק שמביא ההעלם לידי גילוי עדיף לגבי המקבלים וד״ל.

ובאמת א״א לומר שחריף ומקשה אינו רק שמקשה קושיות בלתי יבוא לפסק הלכה כמו רבה חריף ומקשה כו׳, וכן א״א לומר במתון ומסיק שאינו חריף ומקשה כלל רק מתון לכווין לאמיתת הלכה, שא״כ מה יש מעלה במה שמסיק ומוריד מן ההעלם מאחר שאיננו עולה במעלות דהעלמות הקושיות שמזה יבא יתרון האור דוקא כנ״ל. אלא הכוונה הוא דחריף ומקשה שמחמת רוב חריפותו בקושיות אע״פ שזהו עילוי גדול, מ״מ לאחר ירידתו מתכלית ההעלם כזה לא יוכל לכווין אל אמיתת הדין וההלכה איך שהוא עפ״י אמיתת׳ של תורה, כמו תלמיד א׳ מב״ש שהיה לו ג׳ מאות תשובות בצרת הבת כו׳, או כתלמיד ר״מ שהי׳ יודע לטהר את השרץ בק״נ טעמים, שזה [לא, המגיה,] עפ״י הדין האמת של תורה כו׳, ואמנם מתון ומסיק הוא ג״כ חריף ומקשה, אבל ירידתו מלמעלה למטה אחרי הפלפול הוא לאסוקי שמעתת׳ אליבא דהילכתא דוקא. וזהו שהוא מתון בעלותו בקושיות, ומסיק בירידתו שיהיה יתרון האור הבא אחר החשך יכוין לאמתת׳ של תורה כו׳. ולכך מתון ומסיק עדיף וד״ל, [ועכ״ז כאשר חריף ומקשה יכוין לאמתתו של תורה, מעלתו יותר עליון הרבה ממתון ומסיק כו׳. לפי שאורו בא ממקום הנעלה ביותר. וע״ז רמז בג׳ מעלות נ״י קו האמצעי שכלול מב׳ אלה דאו״י ואו״ח עמוד הימיני בקו הימין שיורד באו״י כמתון ומסיק פטיש החזק בבחי׳ או״ח דקו השמאל שהוא בחריף ומקשה וכמשל המכה בצור בפטיש החזק שמוציא נצוצות כו׳ וכמשי״ת]:

והנה ידוע שיש מחלוקת אם החשך הוא רק העדר האור בלבד ואינו מהות בריאה בפ״ע כלל. וא״כ צריך שיוקדם אור לחשך, שאל״כ א״א למציאת חשך כלל. או גם במקום שלא הגיע שם אור מעולם שזהו ג״כ נק׳ העדר האור, אבל במקום אור אין מציאת לחשך כלל. ולפ״ז האור גבוה מן החשך, אחר שעיקר מציאותו בהעדר

והסתלקות האור, אבל הדיעה השנית והוא האמת. דהחשך הוא בריא' בפ"ע וקדם מציאותו למציאת האור, שהרי א' והארץ היתה כו' וחשך ע"פ תהום ואח"כ ויאמר יהי אור ויהי אור. ואח"כ ויבדל בין האור כו'. וכן מוכרח ממה שאו' יוצר אור ובורא חשך. הרי האור בבחי' יצירה והחשך בבחי' בריא'. וכיתרון מעלת הבריאה על היצירה כך יתרון מעלת החשך על האור כו', וכן מארז"ל כברייתו ש"ע ברישא חשוכא והדר נהורא כמ"ש ויהי ערב כו', והענין של ערב ובקר הרי ערב קודם לבקר, ואם אין ערב אין בקר, הרי החשך הוא הגורם האור. ובמ"ש ויבדל כו' הרי קרא לאור יום ולחשך לילה, מדת יום באור יותר טוב מן מדת לילה בחשך, שהרי א' חסד אל כל היום כו'.

ואמנם הענין הוא דשני הדיעות אמת דהעדר האור הוא החשך מלמטה למעלה, שהאור קודם, ונסתלק כנ"ל בענין הפלפול שהשקפה ראשונה שנק' אור מתבטל ע"י הקושיא, שזהו ההעלם שנק' העדר האור, וכן בהעדר גילוי אור בתחלה נק' חשך. אבל מלמעלה למטה החשך קודם לאור והוא ההעלם שקודם לגילוי, כיתרון מעלת הבריאה על היצירה שההעלם הוא בבריאה והגילוי אור הוא ביצירה, כמ"ש יוצר אור כו'. והוא כאשר בא הגילוי מן ההעלם בתחלה שזהו ירידת האור אחר שקדם לו החשך כמו בקושיות כו' וד"ל. [וזהו או' גולל אור מפני כשך וחשך מפני אור שיש כאן ב' מיני אור וב' מיני חשך אור שקודם לחשך והעלם כנ"ל ואור שאחר החשך וההעלם וזהו גולל אור מפני חשך וחשך כו' וב' מיני חשך א' חשך שקדם לאור כמו ויהי ערב כו' וכמ"ש ולחשך קרא לילה והב' חושך שאחר האור שהוא הנק' העלם ומן ההעלם שבא לגילוי אור הוא אור הב' שבא אחר ההעלם כנ"ל וד"ל]:

ספר

זכרון משה

קובץ חידושי תורה ובירורי הלכה
בהלכות שבת, רבית, סת"ם

* * *

קונטרס

בהלכות שבת

מהגאון ר' שלמה זילברשטיין שליט"א

[א - סא]

לזכרון עולם

בהיכל ה', לעילוי נשמת ידידינו
נפש עדינה ועסקן נמרץ

הר"ר **משה יצחק מארק - פראגר** ז"ל
בן הרה"ח ר' **שמואל יחזקאל** ז"ל

אשר מסר נפשו ומאודו לסייע לאברכים
לשקוד על דלתי התורה והחסידות,
וספר "**זכרון משה**" נדפס על שמו.

כמאה"כ:
"ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב"
(ישעי' נ"ו ה')

נלב"ע בשם טוב, ו' תשרי תשמ"ה

ולעילוי נשמת זוגתו,
מרת **ביילא** בת הרה"ח ר' **יעקב** ז"ל
נלב"ע י"א תשרי תשמ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

כל הזכויות שמורות למוציא לאור

תוכן העניינים

הסכמות * באהלה של תורה * הקדמת המסדר מערכת שהיה וחזרה - ומערכת המוקצה * זכרון משה [סקירה]

קונטרס בהלכות שבת א

[מהגאון ר׳ שלמה זילברשטיין שליט״א]

מערכת שהיה וחזרה בשבת סב

קונטרס בדיני שהיה וחזרה רג

מערכת המוקצה קד

קונטרס בדיני בורר רכג

בדין מעמיד בהמתו על גבי עשבים בשבת רנא

[מרבה חיים ח״ב עמ׳ ריח]

קונטרס בהלכות רבית רנו

בדין תיקון אותיות בתפילין ומזוזות שטז

בדין שלא כסדרן שכו

קונטרס בדין היקף גויל הניכר ע״י זכוכית מגדלת שלג

[מרבה חיים ח״א עמ׳ פד]

קונטרס על אות למ״ד שנ

קונטרס בדין חק תוכות והיקף גויל שעז

[מרבה חיים ח״א עמ׳ לא]

קונטרס בדיני כתיבת שמות הק׳ וגדר איסור מחיקתם שצג

[מרבה חיים ח״א עמ׳ מט]

בדין צדי״ק שהיו״ד הפוכה [מרבה חיים ח״א עמ׳ פג] תכז

בביטול צורת האות [מרבה חיים ח״א עמ׳ מה] תכח

הלכות סת״ם [מרבה חיים ח״א עמ׳ קא] תל

זכרון הסכמות משה

פסקי הלכות וביאורים בקלף שיש בו נקב - ובדין מטלית [מרבה חיים ח"א עמ' יא]	תלה
בגדרי נכסי צאן ברזל	תנג
מפתח כללי המפורט	תסד

* * *

הסכמת הגאון ר' שלמה זילברשטיין שליט"א
ראש כולל ורבם של חסידי גור בני ברק.

הרב שלמה זילברשטיין
ראש כולל אברכים בית תלמוד להוראה
ורב דחסידי גור בני ברק
רחוב ברנדשטטר 8 בני ברק.

ב"ה טבת תשנ"ט

כאשר ידידינו הרה"ג ר' יוסף חיים מונדרי שליט"א מוציא לאור ספר בשם זכרון משה לע"נ ידידינו הבלתי נשכח ר' משה פראגר ז"ל ובו חידושים נפלאים ובפרט בהלכות רבית אשר בעת עוסקו יחד עם ידידינו הרה"ג ר' אלי' פישר שליט"א בדיבוק חברים יצא למצוך כסף דברים

נחמדים בהלכות ריבית. וכן בהלכות שבת מאשר נאמרו בכולל גור ב״ב קילורין לעינים. וכן משיעורים שנאמרו על ידי בכולל, אמנם העיקר זה ספר תולדות אדם אשר רוב ספר זה נאמר ונכתב ע״י ידידינו הרה״ג ר׳ יוסף חיים מונדרי שליט״א המו״ל בהלכות סת״ם ומקיף לעומקו ולרחבו את הלכות סת״ם החמורים ממש כתיבה תמה ונחית לעומקא דדינא וסברה לכן אמרתי כל מן דין חוברו לנא ואשר יהיה זה לתועלת הלומדים והרבנים המורים.

והנה ספר ״זכרון משה״ בדין הוא הר׳ משה פראגר ז״ל שיטול שכרו כאדם אשר אהב אהבת נפש לומדים על טהרת הקודש והיה מוכן לתת את כל אשר לו עבורם פשוטו כמשמעו. ומעת אשר ידידינו הבלתי נשכח ר׳ נחום קורנפלד ז״ל הכניסו לעבודת הקודש עבור מוסדינו כולל גור ב״ב, עזב את כל המקומות שהיה כסאו אצל שרי המדינה ומנהיגיהם והכניס את כל כולו ברמ״ח איבריו למען האברכים לומדי תורה וי״ש, העוסקים בתורה וי״ש ובחסידות. בכל עוצמתו ועוזו שעמדו לרשותו עד מסיר״נ ממש חלק להם את פתו והקריב עצמו למענם ועלה ונתעלה עד מאוד וכך עזב את עולמו. לעולם שכולו טוב. על כן יפה עשה הרה״ג הנ״ל בהוציאו ספר זכרון משה למען יהיה נר זכרון לע״נ וזכרון נצח בעולם שכולו נצח. לאיש עזב עולם חולף לחיי נצח יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. וברכה להמו״ל הרה״ג הנ״ל יזכה להאדיר ולהעשיר את כרם בית ישראל בעוד חיבורים וספרים מתוך מנוחה ושלוה ושלום רב לאוהבי תורתך.

דברי הכו״ח למען כבוד התורה ולומדיה
שלמה זילברשטיין

זכרון הסכמות משה

מכתב מידידי הגאון ר׳ אליהו פישר שליט״א ראש כולל גור בארה״ב,
עמו עסקתי בהלכות רבית, ובספר זה מובאים חלק מחידושינו.

ב״ה

כב׳ ידידי הרה״ג רי״ח הלוי מונדרי שליט״א

נתתי שמחה בליבי על הוצאתו הקרובה של ספר חידו״ת ״זכרון משה״ לזכרו של ידידינו הבלתי נשכח ר׳ משה פרגר ז״ל.

זכרתי ימים מקדם כו׳ עת למדנו בבית תלמוד להוראה דחסידי גור בני ברק, והיינו קרובים ומיודדים עמו. כיום, במבט של כמה שנים לאחור קשה למצוא בדורינו יהודים מסוגו של ר׳ משה ז״ל, הוא היה יהודי בעל נשמה סוערת נפש עדינה, חוש הסתכלות, כל כולו טובל במעיינות החסידות וכל הנ״ל יחד עם כשרון ספרותי נדיר ודחיפה לעסקנות במרץ בלתי נדלה הביאהו לפעול גדולות ונצורות לתורה ולתעודה, לא אגזים אם אקבע שהדור שלנו שנולד אחר השואה ניזון ומתחנך הרבה אם במישרין אם בעקיפין מתוך כתביו הרבים בהשכילו להביע רגשות חסידיים שהיו ואינם, ובמיוחד קנה לו שם בהנציחו את גבורת בחורי גור בשנות השואה.

הנצחתו על ספר הנושא את שמו ומעריך את פעלו, זו מילוי משאלה מרחפת בחלל האויר ותובעת וזועקת שהדבר אכן יצא לפועל ובודאי שיש לברך ולשמוח על כך. וזכות החסד שעשיתם עם הנפטר וזוג׳ ע״ה תעמוד לך ולכל העוסקים במלאכת הקודש להושע באלף המגן בכל מילי דמיטב אכי״ר

דברי הכו״ח

אלי׳ פישר

ראש כולל גור - ברוקלין

באהלה של תורה

אודה לה׳ בכל לבב בסוד ישרים ועדה. על נסיו ונפלאותיו שעשה ועושה עמנו בכל עת, שהחינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, לראות את ספרי ״מרבה חיים״ יוצא במהדורא בתרא ובשינוי השם. ובתוספת המרובה על העיקר. וכמעט רוב הספר כבר נתפרסם בחוברות ובספרי אהלה של תורה, שיצא לאור ע״י בית תלמוד להוראה, כולל גור בני ברק, וכן נתפרסמו בחוברות בית אהרן וישראל, העדות, ומבית לוי, קובץ תורני כולל גור ת״א, וכאן המקום להודות לכל המסייעים שפירסמו המאמרים באופן נכבד.

וכן כאן המקום להזכיר את ידידינו הרה״ח ר׳ נחום בצלאל קורנפלד ז״ל, שהיה מהעסקנים המועטים שגדלו לאחר השואה שהבינו בצורך ליסד כוללים באופן נכבד, הוא היה מעשי ומקורי. הוא הגה ובנה כל רעיון בהרבה מעשים, כוחו היה רב ביצירה מחודשת בהתמדה ובעקשנות, וכל זה בשרשים חזקים יונקים ממעיין מים חיים, באהבת תורה ואמונת חכמים.

אחת המטרות שר׳ נחום ז״ל השקיע את כוחו, היה להביא את אברכי הכולל ליגיעה והתעלות בתורה וחסידות, המאמץ והכסף לא נחשבו בעיניו, העיקר היה אצלו להגיע למטרה, ואחד הדרכים ששם עליה דגש היה לטפח ולעודד את האברכים ולעורר בהם את כח החידוש והרצאת הדברים על ידי כתיבה, המעיין בקבצים ובספרים ״אהלה של תורה״ שיצאו לאור ע״י הכולל, משתומם על הרמה הגבוהה בחידושים שנתחדשו בסוגיות המסובכות, חשיבות מיוחדת היה לכ״ק מרן האדמו״ר ה״בית ישראל״ זיע״א לקבצים ולספרים הנ״ל, תקופה ממושכת לא ירדו הספרים מעל שולחנו והיה מתפאר בהם.

זכרון משה

בין מניחי היסוד והעסקנים הנלהבים של הכולל היה ידידי הר״ר משה פראגר

זכרון באהלה של תורה משה

ז"ל. (כמובא בסקירה שערך ידידי הרב דוד סקולסקי שליט"א) קשר מיוחד היה לי אבדלחט"א עמו, ימים ולילות ישב איתנו והגה איך לרומם את בית אלקינו, וכן היה מהמסייעים הגדולים בהוצאה לאור את הקובצים והספרים, חשיבות מיוחדת היה לו בעת שהכניס קובץ לכ"ק מרן האדמו"ר ה"בית ישראל" זיע"א, וזכות גדולה נפלה בחלקו שספר זה "זכרון משה" שהוא חלק גדול שנדפסו בקבצים וספרים הנ"ל נקרא על שמו, כמאה"כ "ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב", וגו' (ישעי' נ"ו ה').

ובהקדמתי לספרי מרבה חיים ח"א הבאתי שהיות ובהלכות סת"ם רבו השיטות, ולכן לפעמים בארתי שיטה אחת ובמקום אחר ביארתי לפי שיטה אחרת ונראה לכאורה כסברות סותרות, והיות ואיני מוציא להלכה לכן לא טרחתי לסדרם באופן מסודר, וגם הגהתי הגהות בדפי ספרי, והיות וכיום איני בסוגיות הנ"ל לכן לא הבאתים, רק שאציין ב' מקומות מההגהות שכתובות אצלי, א. בעמ' שפ"ז, מצויין אצלי לעיין בספר אורים גדולים למוד ח' שכתב שלמאירי יש חילוק בנפסק לפני הכתיבה לנפסק אחר הכתיבה, ומקורו מהגמ' בנקב שאין הדיו סותמו פסול אע"פ שהתינוק קורא כתיקונו, ובעמוד ת"ז, על השורה דהרי מחמץ אחר מחמץ אין פסוק לאסור, מצויין דהרי מטיל מום בבעל מום אין פסוק.

וכבר הארכתי בהקדמה שאין הספר נכתב להלכה אלא להקל על המעיין, ובספר זה אני מדגיש שגם על הספרים שאני מביא ג"כ אל יסמכו אלא יעיינו במקור כי לפעמים ע"י שהיתי משוחד יש לחשוש שמא לא הבנתי בדבריהם כראוי.

היות ובספר זה מובא ספרי מרבה חיים ח"א בצורה אחרת, לכן פירטתי בתוכן הענינים וציינתי בסוגרים העמודים מספר מרבה חיים:ולהקל על המעיין אפרט, - כל מקום שמוזכר אהלה של תורה קובץ א', הכונה לדין חק תוכות והיקף גויל, עמ' שע"ז, - ובמקום שמוזכר קובץ ב', הכונה, לדין קדושת האזכרות, עמ' שצ"ג, - ובמקום שמוזכר קובץ פנימי חוברת י"ז, הכונה להיקף גויל הניכר ע"י זכוכית מגדלת - והלכות סת"ם עמ' של"ג, ועמ' ת"ל.

המאמרים בשהיה וחזרה עמ' ר"ג, וגדרי בורר עמ' רכ"ג, הם שיעורים

זכרון באהלה של תורה משה

שנאמרו בישיבת מחנה אברהם בנשיאות הגאון רבי יצחק שלמה אונגר שליט"א בעת שהייתי מנהל רוחני בישיבה, ההגהות על מערכת שהיה וחזרה הם מהגאון ר' יעקב מילר שליט"א ר"מ בישיבת חידושי הרי"ם, וההגהות על גדרי בורר ודש הם מתלמידי הגאון ר' יוסף מאיר אלטמן שליט"א מנהל רוחני בישיבת מחנה אברהם, המסדר מערכת שהיה וחזרה - ומערכת המוקצה בספר זה, וכבר פירט בהקדמתו את הדרך שסידר הכתבים.

ואסיים בברכה מיוחדת לאמי מ' מלכה תליט"א שמסייעת לי רבות, תהא משכורתה שלימה מעם ה' ותרוה נחת מכל יו"ח באריכות ימים ושנים בבריאות הגוף והנפש. וכן אודה בברכה למפעל הגדול "גנזך קידוש השם" שנתייסד ע"י הר"ר משה ז"ל, ובפרט למנהלו ידידי הרב דוד סקולסקי שליט"א יברך ה' פעלם, וכן אני מודה לכל מי שסייע לי ואיני פורטם כי רבים הם.

ובצאתי מן הקודש אסיים בתפילה לפני שוכן מרומים, שזכות התורה הקדושה וזכות אבות יעמוד לנו, שאזכה עם ב"ב שתחי' לגדל את כל צאצאינו וצאצאי צאצאינו היקרים שיחיו לתורה לחופה ולמעשים טובים, מתוך בריאות הגוף והנפש נחת והרחבה, ונזכה לראותם עוסקים בתורה ומצוות כדרך האבות בבריאות הגוף והנפש, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרעינו וזרע זרעינו מעתה ועד עולם.

יוסף חיים צבי בן הגאון ר' ישעי' הלוי זצ"ל מונדרי

הקדמת המסדר מערכת שהיה וחזרה (סימן רנ"ג) ומערכת המוקצה - הלכתא רבתא לשבתא

א'

ברכות (דף ח' ע"א): אמר ליה רבא לרפרם בר פפא, לימא לן מר, מהני מילי מעלייתא, דאמרת משמיה דרב חסדא במילי דבי כנישתא. אמר ליה, הכי אמר רב חסדא מאי דכתיב (תהלים פ"ז) "אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה, יותר מבתי כנסיות מבתי מדרשיות ע"כ. וכבר שואלים הלכו בו, דרבא ביקש לשמוע במעלות בתי כנסיות, ורפרם הביא לו מימרא הפוכה, ברוממות מעלת שערי ציון יותר מבתי כנסיות. ועוד מה חילוק בין "בתי מדרשיות" שהם מקומות תורה, ובין "שערי ציון", וצל"ע.

ב'

מגילה (דף ו' ע"ב): ואמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם "יגעתי - ולא מצאתי" אל תאמן, "לא יגעתי - ומצאתי" אל תאמן, "יגעתי - ומצאתי" תאמן וכו' הני מילי בדברי תורה וכו' לחדודי, אבל לאוקמי גירסא [רש"י: שלא תשתכח ממנו] סייעתא מן שמיא הוא, ע"כ.

סנהדרין (דף צ"ג ע"ב): "ויען אחד מהנערים ויאמר, הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי, יודע נגן, וגבור חיל, ואיש מלחמה, ונבון דבר, ואיש תואר, וה' עמו" (שמואל א' ט"ז) ואמר רב יהודה אמר רב וכו' "יודע נגן" - שיודע לישאל. "גבור חיל" - שיודע להשיב. "איש מלחמה" - שיודע לישא וליתן במלחמתה של תורה. "ונבון דבר - שמבין דבר מתוך דבר". "איש תואר" - שמראה פנים בהלכה. "וה' עמו" - שהלכה כמותו בכל מקום ע"כ.

בסנהדרין (דף ק"ו ע"ב) בענין דואג האדומי, שהי' סופר כל אותיות שבתורה, וכו' ושוקל כל קלים וחמורים שבתורה וכו' וסופר שלש מאות הלכות פסוקות במגדל הפורח באויר וכו' ומיהו לא הוי סלקא להו שמעתא אליבא דהלכתא

דכתיב (תהילים כ"ה) "סוד ה' ליראיו" ע"כ.

ויתכן עפי"ז לפרש "לאוקמי גירסא - סייעתא מן שמיא הוא" דקאי גם על הך מילתא לאוקמי שמעתתא אליבא דהלכתא.

ג'

נדה (דף ע' ע"ב) מה יעשה אדם ויחכם וכו' ירבה בישיבה וכו' יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר (משלי ב') "כי ה' יתן חכמה, ומפיו דעת ותבונה, וכו', הא בלא הא לא סגי, ע"כ, פי' דכדי להחכים בעינן תרתי (א) ירבה בישיבה (ב) בקשת רחמים.

ונראה לפרש ד"שערי ציון" - שערים המצויינים בהלכה, המה שערים שזכו יושביהם לאוקמי גירסא ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ומעלה זו ע"י "בתי כנסיות" - שהם מקומות התפלה, יבקש רחמים ממי שהחכמה שלו. ו"בתי מדרשיות" - שבהם מרבים בישיבה ביגיעת התורה, ויחדיו תואמים להעלות בקודש לשערי ציון. וזהו שאמר רפרם בר פפא במילי דבי כנישתא- במעלת בתי כנסיות - את השבח של "אוהב ה' שערי ציון - שערים המצויינים בהלכה" יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות", דכח זה של - "שערים המצויינים בהלכה" בא מבתי כנסיות ומבתי מדרשיות ועולה על גביהן ודו"ק.

ד'

סנהדרין (דף ק"ה ע"ב): אמר רבי יוחנן מברכתו של אותו רשע, אתה לומד, מה היה בלבו. ביקש לומר שלא יהיו להם בתי כנסיות ובתי מדרשיות - "מה טובו אהליך יעקב". לא תשרה עליהן שכינה - "משכנותיך ישראל" וכו'. אמר רבי אבא בר כהנא כולם חזרו לקללה חוץ מבתי כנסיות ובתי מדרשיות.

פירש רש"י (שם): מברכותיו אתה לומד מה היה בלבו, דכתיב "ויהפוך ה' אלוקיך לך את הקללה לברכה" הוא היה רוצה לקללם בכך שלא יהיו בתי כנסיות ולא נתן לו רשות, ואמר "מה טובו אהליך", וכולם, כל הברכות של בלעם חזרו לקללה, כמו שהיתה כוונתו מתחילה, חוץ מבתי כנסיות ובתי מדרשיות שלא יפסקו

מישראל לעולם ע"כ.

ויתכן דמה שביקש ש"לא תשרה עליהן שכינה" היינו שלא יגיעו מבתי כנסיות ובתי מדרשיות למצב של "שערי ציון", שערים המצויינים בהלכה דבסייעתא דשמיא תליא מילתא, ולא ניתן לו רשות, ולא יפסקו לעולם בתי כנסיות ובתי מדרשיות המביאות לשערי ציון.

ה'

"מאות בשנים שהישיבות של בבל נודדים והולכים, סוללים המסילה לשוב אל ארץ שגלו ממנה, חרבו בבבל ובנו הנהרסות באדמת נכר בספרד, בצרפת ובאשכנז, חלפו שמותיהם אבל לא חלפה נפשם. זאת התורה שגלתה עשר גלויות ושבנתה ביתה בארץ שנער, ושגלתה מבבל לארצות המערב. זאת התורה החוזרת עכשיו מערבות שממות המערביות אל ארץ הצבי ארץ הקדושה הניתנה לאבותינו לנחלת עולם, אשר היתה למעון לה בבואה מסיני, להופיע בקרני אורה בקרב ישראל" (קובץ אגרות "חזון איש" ח"א מכתב צ'). וכל זה עדות אשר בתי כנסיות ובתי מדרשיות לא חזרו לקללה ח"ו ולא נעשתה כוונתו של אותו רשע, אלא נשארה לעולם הברכה "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל". ויתכן לפרש עוד "מה טובו אהליך יעקב" - כאשר הבתי כנסיות ובתי מדרשיות בגלות, נודדות ממלכה אל עם אחר וכו'. "משכנותיך ישראל" - כאשר הם נקבעים בארץ הצבי ארץ הקדושה ודו"ק.

ו'

בין הבתי כנסיות ובתי מדרשיות שנדדו מערבות שממות המערביות וחזרו אל ארץ הצבי ארץ הקדושה, היא הישיבה הק' "חוג חת"ם סופר- מחנה אברהם" שזכה מורי ורבי הגאון רבי יצחק שלמה אונגר שליט"א להקים אותה במסירות נפשו שתהיה לבית גדול שמגדלים בו תורה ומגדלים בו תפילה (עי' מגילה דף כ"ז ע"א), ובמה אקדם לה' אכף לאלוקי מרום על כל רחמיו וחסדיו שגמלני בטובו, וביניהם שזיכני להיות בין התלמידים בבית גדול זה, אשר רבים נתגדלו שם וזכו להיות מרביצי תורה ויראה "להופיע בקרני אורה של תורה בקרב ישראל". וזכיתי שם שקבע

זכרון הקדמת המסדר משה

עמי מו״ר הגאון רבי יוסף חיים מונדרי שליט״א, מנהל רוחני דהישיבה בפרק זה, שיעורים כסידרן, בעומק העיון ובהיקף גדול, בשני מקצועות עמוקים ורחבים בתוככי הלכות שבת. (א) הלכות שהיה וחזרה - סימן רנ״ג. (ב) הלכות מוקצה - סימן ש״ח ועוד, ובהם הטעימני מ״שערי ציון״. ואת הלימוד הזה העליתי ע״ג הכתב, באופן מסודר. אמנם כדרכה של תורה גורעין ומוסיפין ודורשין, ובחסדי השי״ת נסדרו המערכות הללו, באופן שיש לקוות שיהיו לתועלת לעוסקים בהנך הלכתא גבירתא לשבתא, ועם מסירת מודעה, שמצד הרבה טעמים אין להורות הלכה מתוכם כלל, ואינם אלא לסדר סדר הלימוד, להעיר ולהאיר למעיין בהם, אקוה שלא תצא תקלה מתח״י, ואחתום בהודאה להשם יתברך על העבר ובתפילה על העתיד, יהי כבוד ה׳ לעולם, ישמח ה׳ במעשיו. ישמח ישראל בעושיו, בני ציון יגילו במלכם. כי״ר.

יוסף מאיר בן האמ״ו הרב ר׳ שרגא צבי אלטמן שליט״א.

זכרון משה

[סקירה]

אוד מוצל מאש היה הר״ר משה ז״ל פראגר, עת הצליח בחמלת השי״ת עליו, לחמוק בנסי נסים מבין מלתעותיו האכזריות של הצורר הנאצי. הוא אף זכה ליטול חלק בהצלת הקברניט של עם ישראל, ראש גולת אריאל מרן ה״אמרי אמת״ זצוק״ל ובניו ממשיכי שושלת הזהב.

ר׳ משה ז״ל ששיכל את משפחתו בגיא ההריגה, חש כי חייו ניתנו לו מן השמים במטרה לחזק את הגשר בין ״אלה שלא נכנעו״, אשר תחת עיניו הפקוחות של האשמדאי צמא-הדם, כשחרב חדה מונחת על צוארם, המשיכו להגות בתורת ה׳ - לבין אלה הממשיכים בנתיבות שסללו אותם הקדושים המושלכים באש.

במסגרת זו הקדיש ר׳ משה ז״ל שנים רבות למחקריו אודות מכלול גילויי גבורת הנפש היהודית בשואה. הוא ראיין מאות ניצולי שואה, אודים עשנים משארית הפליטה שגוללו לפניו את רצף המאורעות מאז אותו יום מר ונמהר, י״ז באלול תרצ״ט, עת פרץ האשמדאי הנאצי בשעטה אל גבולות פולין ושטף במבול דמים את יהודיה, דרך עינויי השאול בגיטאות ואימי התופת במחנות.

במחקריו אלה נחשפה לפניו במלוא זהרה דמותם של צעירי חסידי גור העשויים ללא - חת. הם ויתרו על מנת המזון, אך לא על לימוד דף גמרא, הם בזו לחיי החומר, אך בגבורה עילאית נלחמו על ״ערקתא דמסאני״.

סיפורי עדויות אלה, היוו את התשתית לספרו ״אלה שלא נכנעו״ בו הוא מתאר קבוצת מרי חסידית אשר לא נכנעה לתכתיבי הנאצים ובמסירות נפש עילאית שאין לתארה במילים, המשיכה את דרכו של אברהם אבינו באור כשדים, את דרכם של חנניה מישאל ועזריה בכבשן האש ואת דרכם של כל צדיקי הדורות אשר פשטו את צוארם להריגה אך לא ויתרו על קוצה של יוד מדרך התורה.

תוך תחושת שליחות משמים, בבחינת כי לכך נוצרתי ולכך ניצלתי מגיא

ההריגה, הוא החל בהקמת נדבכים לתורה, כדי שתהא "תורה מחזרת על אכסניה שלה". הוא תרם מגרש עליו מתנוסס לתפארה "גלעד לקדושי השואה - בית תלמוד להוראה דחסידי גור" אשר ר' משה ז"ל ליווה את הקמתו מהמסד עד הטפחות.

כאשר שהה ר' משה ז"ל בורשא בעת ההפצצות של הגרמנים על העיר, הרהר בלבו כי אם יזכה להינצל מהתופת, ירתום את עצמו למען הציבור ויתרום כפי יכולתו. לאחר שנים נכנס ר' משה ז"ל למרן בעל ה"בית ישראל" זי"ע, אליו היה מקושר בכל נימי נפשו, סיפר לו על מה שעבר עליו בורשא בעת ההפצצות ושאל האם לכתוב ספר תורה. הגיב האדמו"ר זצ"ל באומרו: "פאר דיר איז פאר האנענן גרעסערע מצוות" (עבורך קימות מצוות גדולות יותר). ר' משה ז"ל לא הבין את משמעות דבריו. כאשר נכנס ר' משה ז"ל לעובי הקורה ונרתם בכל ישותו לגיוס כספים עבור "בית תלמוד להוראה דחסידי גור" ובמסגרת זו אף תרם את המגרש עליו הוקם הכולל - אזי נוכח בעיני הבדולח של ה"בית ישראל" זת"ע, כי אילו היה כותב ספר תורה לא היה באפשרותו להתמסר למען ביסוס הכולל ולתרום את המגרש...

אהבת נפש אהב ר' משה ז"ל את לומדי התורה. הוא התייחס אליהם כאל צאצאיו אשר לדאבון לבו עלו על המוקד בתבערת בית ישראל באירופה. מדי חודש בחודשו חילק מכספו הפרטי מלגות ללומדי תורה למען יוכלו להשקיע את כל מעינם בים התלמוד.

קשר עז היה לר' משה ז"ל עם התורה ולומדיה. קרבה יתירה נודעת לו מגדולי הדור, זקני ראשי הישיבות אשר חיבבוהו והעריכו את פעליו. עוד בפולין המעטירה, בטרם עלה הכורת על עם ישראל, היה ר' משה ז"ל קשור קשר בל ינתק לגדולי ישראל. מלבד קרבתו לבעל ה"אמרי אמת" זצ"ל ולכל משפחת האדמו"ר - נודעה לו חיבה יתירה מגדולי ישראל. הוא זכה לקרבתו של הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל מייסד וראש ישיבת "חכמי לובלין" אשר התבטא עליו במכתב: "למען דיתיב בתבנין דלבאי". למרות היותו צעיר לימים, נועץ בו הגאון רבי מאיר שפירא זצ"ל בעניני הישיבה. הוא ראה בו אדם הקרוב לעולם הישיבות ומבין היטב את צרכיהן.

זכרון סקירה משה

כאשר הגיע הגאון רבי יוסף כהנמן זצ"ל מפוניבז' לארץ ישראל, והחל במקמת ישיבת פוניבז' - שוב עמד ר' משה ז"ל לימינו. הגאון מפוניבז' זצ"ל שחיבב מאד את ר' משה ז"ל ואת עצותיו הנבונות והשקולות, התבטא פעם באומרו: "איך פארשטיי ניט וויא אזוי האט א פוילישער אזא השפעה אויף מיר..." (איננני מבין כיצד יש ליהודי פולני השפעה כה רבה עלי...)

כידוע, עמדו מקטרגים רבים בדרכם של בני הישיבות וביקשו לבטל את ההסכם לדחיית גיוסם של בני הישיבות משירות סדיר במשך זמן לימודם והשתלמותם בישיבות. עמל רב השקיע ר' משה ז"ל כדי למנוע את הפגיעה בתורה ובלומדיה. הוא ניצל את קשריו ההדוקים עם רבי השלטון, אשר העריכו את ישרותו וכנותו, וכיד ה' הטובה עליו, מצא מסילות ללבבם וההסדר נשאר בתוקפו.

בעקבות זאת הוא זכה להערכתם והוקרתם של כל גדולי ישראל. הגאון רבי יחזקאל אברמסקי זצ"ל שיגר לו מברק בו הוא כותב בין היתר: "שכרך הרבה מאד ובכל אשר תפנה תצליח..." גם הגאון רבי זלמן סורוצקין זצ"ל שיגר אליו מברק ובו הוא מביע את הערכתו במלים דלהלן: "נתגלגלה זכות על ידי זכאי, הגדלת עשה".

תיתי לו להגאון רבי חיים הלוי מונדרי שליט"א. אשר הוציא מתחת ידו דבר נאה ומתקבל, יהי ספר זה הנצחה לזכרו של מייסד "גנזך קידוש השם" הר"ר משה יצחק בן הרה"ח שמואל יחזקאל ז"ל מארק - פראגר שנלב"ע בו' בתשרי תשמ"ה. ולזכרה של זוג' מרת ביילא בת הרה"ח יעקב ע"ה שנלב"ע בי"א בתשרי תשמ"ה. יהי זכרם ברוך.

הרב דוד סקולסקי

מנהל "גנזך קידוש השם"

בדין טלטול מוקצה במחובר לבית

שאלה: נורות חשמל המחוברת לתקרה ורוצה לכסותה באיזה בגד בכדי שלא יפריע לו האור אי שרי למעבד הכי בשבת.

תשובה: א. הנה המחבר באו"ח סימן ש"י סעיף ו' כתב כל דבר שאסור לטלטלו אסור ליתן תחתיו כלי כדי שיפול לתוכו מפני שאוסר הכלי בטלטול ונמצא מבטל כלי מהיכנו, אבל מותר לכפות עליו כלי ובלבד שלא יגע בו, ע"כ ובט"ז שם ס"ק ה' ובמג"א ס"ק ג' תרוויהו ס"ל דאסור ליגע במוקצה כשהנגיעה לצורך דבר המוקצה אבל לצורך דבר המותר מותר אף שעי"ז נוגע במוקצה אמנם במשנה ברורה שם ס"ק כ"ב ושנה דבריו בסימן ש"ח ס"ק י"ז דהגר"א פסק דמותר ליגע במוקצה אף לצורך דבר המוקצה והא דכתב המחבר ובלבד שלא יגע בו משום דהכא אירי בביצה דהוי דבר המתנדנד וחיישינן שע"י הנגיעה יתטלטל הביצה אבל בדבר שאינו מתנדנד שרי נגיעה אף לצורך דבר המוקצה ועיי"ש במ"ב דהביא כן גם מדרך החיים דפסק כן וסיים שם במ"ב דלא כמג"א וט"ז.

ב. ונראה דבעינינו כשכופה דבר או בגד על מנורת החשמל באופן שלא יצטרך ליגע במוקצה לכאורה פשיטא דשרי דהא אינו נוגע אמנם באופן שבעת שמכסה את המנורה הוא גם נוגע או הווי הנגיעה לצורך דבר המותר וא"כ אפילו לדברי המג"א והט"ז הנ"ל נמי מותר באופן זה.

ג. אך הא בורכא דעובדא דידן אירי בנורה חשמלית המחוברת לתקרת הבית ע"י שרשרת או חוט חשמל דבנגיעה קלה הדבר מתנדנד א"כ אף לשיטת הגר"א והדה"ח נמי אסור דהווי כמו ביצה דע"ז לפי שיטתם קאמר המחבר ובלבד שלא יגע בו וכדאסברי לה משום דעי"ז תתנדנד הביצה ובדין זה גם המג"א והט"ז נמי יודו דבאופן שיבא לידי נדנוד אף בלצורך דבר המותר אסור וכן מוכח להדיא מדברי הט"ז בסימן רע"ז ס"ק ו' דכתב דמגורה תלוי' אסור ליגע בה שבקל ינענע יעוי"ש.

ד. אבל במנורות המחוברות בלי חוט ושרשרת כגון פלורסנט לתקרה לפ"ז יהי' מותר לכסותם ואף ליגע בהם ולשיטת הגר"א והדה"ח אף לצורך המוקצה והיינו משום דבהו לא שייך שיבא לנענע כיון דאינם בני נדנוד.

ה. אמנם הלבוש באו"ח סימן רע"ז יצא לחדש חידוש עצום על פי דברי המרדכי שבת הובא בבית יוסף בסימן זה וז"ל דאין להקשות לפר"י בלא כיבוי והבערה יהא אסור (לפתוח הדלת) מחמת טלטול הנר דנעילת הדלת לא חשוב טלטול הנר וגם לא נעשה בסיס לנר דחשיב ובטיל לגבי הבית ולא לגבי הנר עכ"ל. ובבית יוסף הוציא מזה דין דבנר של שעוה אם קבוע בדלת עצמו מותר לפתוח ולנעול כיון דלית בי' משום מכבה ומשום מבעיר וכן פסק הרמ"א בסימן רע"ז סעיף א' בהגה וז"ל ובנר של שעוה מותר לפתוח ולנעול אע"פ שהוא קבוע בדלת, ב"י, ע"כ. והנה פשטות דברי המרדכי מתפרשים דלכן לא אסרינן לפתוח הדלת משום טלטול מוקצה דמטלטל הנר והיינו משום דלא מטלטל הנר עצמו אלא רק אוחז בדלת והווי כטלטול מן הצד דהיכא דא"א לגער מותר לטלטל והכא אירי דקבוע בחוזק באופן שא"א לנער, וכן אין לאסור פתיחת הדלת משום בסיס דהדלת הווי בסיס להנר וא"כ מטלטל להדיא להבסיס דהוא הדלת ע"ז קאמר במדרכי דלא מקרי בסיס להנר משום דחשיב ובטיל לגבי הבית ולא לגבי הנר. ומובן שפיר אמנם הלבוש

(בלבוש חור) העתיק תוכן דברי המרדכי אלו בזה"ל ובגר של שעוה שאין שייך בו מקרב וכו' מותר לפתוח ולנעול הדלת. וליכא לאסרו משום טלטול הגר דנעילת הדלת ופתיחתו לא חשיב טלטול כיון שהוא מחובר להבית, וגם לא נעשית בסיס לגר שהוא דבר האסור דחשביא היא לגבי הגר ולא בטלה גביה רק גבי הבית היא חשובה ובטיל לגבי הבית ע"כ. והנה דברי הלבוש אלו הם חידוש עצום דמדבריו משמע דהא דמטלטל דבר שהוא מחובר לבית או לקרקע לא מיחשב טלטול וזה חידוש גדול בדיני טלטול מוקצה אשר לפ"ז יוצא דבדבר שהוא מחובר ושייך בו נדנוד אבל כיון דלא שייכא בי' טלטול דהוא מחובר לבית לא יהי' שייך בי' דין איסור טלטול כיון דדבר זה לאו בר טלטול ונצטרך לומר דהא דאסרינן אפילו נגיעה באופן שקרוב לבא לידי נדנוד הייגו רק בדבר דשייך בי' טלטול אבל באופן כהנ"ל דהווי מחובר באמת לא שייך בי' דין איסור טלטול ולפ"ז שוב בנדון דידן דהווי מחובר לבית דהמנורות מחוברות להתקרה יהי' מותר לכסותן משום דלא שייך בי' איסורא דטלטול וכדלעיל.

ז. הן אמת שבסוף דברי הלבוש קשה קושי' עצומה (וקודם נקדים את הדין השני של הלבוש שכתב דגם לא אסרינן לפתיחת הדלת משום בסיס משום דחשיב ולא בטיל לגבי הגר אלא דבטיל לגבי הבית וגם דבר זה מקורו מדברי המרדכי הנ"ל והיינו דלא מקרי בסיס להגר משום דהווי מחובר להבית אמנם באלי' רבה רצה לומר דהווי תרי מילי דלא מקרי בסיס האחד משום דחשיב ולא בטיל לגבי הגר ולפ"ז יוצא חידוש גדול בדיני בסיס דהיכא דהבסיס חשיב יותר מהאיסור לא מקרי בסיס לאיסור ובא"ר הנ"ל הביא דדברי הפרישה מתסייעים להך סברא שכתב דשולחן לא מקרי בסיס למנורה משום דחשיב ע"ש ובאחרונים הקשו על הא"ר והפרישה בזה ולקמן בדיני בסיס בעזהי"ת נבאר בזה). דא"כ אמאי חילק דבריו בתרתי דהרי מהך טעמא גופא שמותר לפתוח הדלת ולא מקרי שמטלטל הגר הווי משוח דלא מקרי טלטול דהווי מחובר א"כ מטעם זה גם מובן למה לא אסרינן משום בסיס והיינו אף דמקרי בסיס אבל לא מחשיב טלטול ולמה הוצרך לומר משום דלא מקרי בסיס דהרי לפי דברי הלבוש לא מקרי לגמרי טלטול שוב מצאתי בס' תהלה לדוד שהקשה כן על הלבוש ונשאר בצ"ע.

ז. על כל פנים חזינן מדברי הלבוש דלא מקרי טלטול במחובר לבית או לקרקע וכד מעיינין בהך שמעתתא מצאתי כי חידוש דין זה כבר נפתח בחד מן קמאי ה"ה הרבינו שמואל הובא בטור או"ח סימן תר"פ בזה"ל כתב הרבינו מאיר מרוטנבורג כשהייתי בצרפת ראיתי את מורי ה"ר שמואל שלא הי' לו מקום אחרי הדלת להדליק נרות של חנוכה והי' קובע אותם בדלת עצמה אחורי הדלת ונתן הוא טעם לדבר דכיון שהדלת בטלה לגבי בית חשיבא כמחובר לקרקע ולא חשיב כמטלטל הגר כשפותח ונועל הדלת וכו' ועי"ש, ואף דיש לדחוק ולפרש אחרת מ"מ ריהטת לישנא דהר"ש דקאמר חשיבא כמחובר לקרקע ולא חשיב כמטלטל הגר משמע דהך דמחובר הוי נתינת טעם על השאלה דטלטול ולא הך חששא דבסיס וכמו שכתב המרדכי דחילק שאלה זו דפתיחת הדלת לתרי, אלא דהר"ש קאי רק על שאלה דטלטול וע"ז היתר משום דהוי מחובר לקרקע.

ז. ואנהרינהו לעיינין במחצית השקל סימן רע"ז ס"ק ג' בתוך הדברים שכתב דגר שעומד בעששית (לנטרנא) הקבוע בכותל דלית בי' משום טלטול מוקצה כיון דהוא מחובר וכמ"ש ס"ק א' ע"כ כוונתו להמג"א בס"ק א' שכתב בזה"ל ובדלת לא שייך בסיס דבטלה לגבי הבית ולכאורה צריך ביאור דבשלמא התם שייך הך

היתירא דכל החששא היתה משום בסיס דמדין טלטול הדלת גופא הרי כתב המרדכי דמותר משום דאין מטלטל הנר ורק חששא דבסיס ע"ז קאמר דגם בסיס לא הוי אולם הכא העששית גופא אף דנימא דלא הווי בסיס משום הך סברא דהמג"א והמרדכי, הרי נשאר חששא דטלטול כיון דהך כלי גופא הווי כלי שמלאכתו לאיסור ועיין בפרי מגדים במשבצות זהב ס' רע"ז ס"ק ח' דכתב דאותן כלי זכוכית שקורין לאנטערין שנותן נר בתוכו לא מבעיא אם הוא תלוש דאסור לטלטל הוה כלי שמלאכתו לאיסור ואפילו קבוע במסמרים על העמוד יראה דאסור לסגור הדלת קטן שבו דמ"מ כלי שמלאכתו לאיסור הוה בזה ע"כ. וא"כ שוב צ"ב מאי היתירא דהמח"צ השקל דאה"נ דבסיס לא הוה משום דהווי מחובר ולא מחשיב בסיס דלא בטיל לגבי הנר אולם יאסר בטלטול מצד עצמו דהוה כלי שמלאכתו לאיסור וע"כ צריך לומר כדברי הלבוש וכדמסתייע לזה דברי הרבינו שמואל שבטור סימן תר"פ דבמחובר לא מחשיב טלטול.

ח. ולפ"ז יתכן לומר דלא נפלגו הפרי מגדים והמחצה"ש דהפרי מגדים איירי רק במחובר לעמוד ולא דמחובר לבית ולכן כיון דמיהא שייכא טלטול עכ"פ מצד העמוד ולכן מקרי בר טלטול אולם המחצהש"ק איירי במחובר לבית או שהעמוד עצמו מחובר לקרקע דבכה"ג לא שייך טלטול ולכן אף שמתנדנד או מתטלטל קצת לא מקרי בר טלטול המורם מהג"ל דבנדון דידן דהמנורות מחוברות לבית יהי' מותר לכסותם ואף שנוגע בהם להדיא כיון דלא שייך בהו טלטול וכפתיחת הדלת לפד"ה הלבוש והר"ש וכן הוכחנו מהמחצה"ש.

ט. וראיתי בספר חלקת יעקב ח"א סימן נ"ח דדן שם בענין סיבוב כפתור החשמל בשעה שהזרם מופסק ע"י שעון שבת ורוצים לסבב את הכפתור בכדי שלא יודלק אח"כ ע"י השעון ובתוך הדברים דן שם לענין טלטול מוקצה כיון דהכפתור מלאכתו לאיסור ומביא שם מספ' תשובות לב יהודה להגרי"ל צירלזאן דהיתיר בזה ויסודו מהפמ"ג סימן שט"ו בא"א ס"ק ז' בלע"ך שעשוי בקויימ"ן (מכסה פח לארובה) וקבוע שם דמותר לסתום בשבת ויו"ט דהואיל וקבוע שם הוה כדלת כמו באות ו' דלת קבוע בצירים שרי עכ"ל הפמ"ג, והחלקת יעקב שם שקו"ט בהיתר זה דהלב יהודה ובא עליו בטענה דלא נחית הלב יהודה להעיר דיש גם חשש מוקצה וכן מה שהביא מהפמ"ג מנסה לדחות ראי' זו משום דשם בבלע"ך אף דהוי מלאכתו לאיסור מ"מ לצורך גופו ומקומו מותר וכאן צריך להבלע"ך לסתום את החור, אמנם שם בסיבוב הכפתור לא שייך זה ולבסוף נדחק שגם שם מקרי צריך למקומו משום דבסיבוב כפתור מסבב חתיכת ברזל שתחת הכפתור ועי"ז נפסק החיבור שבחוטין וא"כ י"ל ג"כ דמנדנד הכפתור בשביל שצריך למקומו של הברזל שמתחת הכפתור שיהי' פנוי ושלא יהי' הברזל באותו מקום ועיי"ש עוד דמ"מ קשה בעיניו להתיר כיון שאין על הכפתור תורת כלי ולכן מסתבר יותר לאסור אף בצריך למקומו עכת"ד.

י. ופלא בעיני מה שכתב החלקת יעקב שהלב יהודה לא העיר בזה מטעם טלטול מוקצה הרי כתוב הדר הוא בהשמטות שם בסוף הספר לב יהודה ודן שם באורך מדין מוקצה ואמנם מסיק שם הלב יהודה להתירא ונימוקו משום דזה לא נכנס בגדר טלטול או נדנוד משום דהוא מחובר לכותל הבית וא"א להזיזו הזזה כל שהיא חוץ ממקום קביעותו ולכן מצב כזה של סיבוב מרופרף נ"ל להלב יהודה לדונו רק כנגיעה בעלמא במוקצה דנקטינן להיתירא כמבואר ברמ"א יעוי"ש באורך בלב יהודה.

יא. וכן מה שהבין דהיתר דהפמ"ג בבלע"ך הוא כהיתר דכלי שמלאכתו לאיסור דמותר לצורך גופו גם צ"ע דממ"נ אי יש לחשוש

בהבלע"ך דהווי מוקצה א"כ שוב אין להתיר אף לצורך גופו כיון דלא ראוי לשום תשמיש היתר אחר כיון דהוי מחוגר לארובה הבנויה בכותל ולא שייך לגמרי לתת לזה תורת כלי.

וכדמבואר בהרמב"ם פכ"ה מהלכ' שבת דלתות הבית אע"פ שהן כלים לא הוכנו לטלטל לפיכך אם נתפרקו אפילו בשבת אין מטלטלין אותם והובא במג"א סימן ש"ח ס"ק י"ט ובמג"א שם ס"ק ל"ח גבי סולם של עליה כתב אסור לטלטלו שאין עליו תורת כלי (רמב"ם) ונ"ל דטעמא דהוי כאחד מדלתות הבית ע"כ הרי דבדלתות הבית נמי נקט המג"א דאין עליו שם כלי וכן משמע שם מהפמ"ג דכתב דאף לצורך גופו ומקומו נמי אסור והיינו משום דלא הוהו כלי יעוי"ש. ועיין בביאור הלכה סימן ש"ח סעיף ו' ותוכן סברתו דבדבר שהוא מחובר לקרקע דלת או כיסוי לא שייך שם כלי להבטל ממנה שם מוקצה יעוי"ש, ולשון הרמב"ם ז"ל אע"פ שהן כלי הכונה אעפ"י שראוין לתשמיש אחר אעפ"כ לא הוכנו לטלטול והיינו משום דכלי מחובר לא חשיב מוכן. ועוד נראה דבלאו האי טעמא דמחובר גם לא פשוט הדבר באופן זה שאין שום שימוש היתר להכלי מלבד תשמיש האיסור שבו לומר דהוי כלי שמלאכתו לאיסור דמותר לצורך גופו ומקומו וכדעת ה"מור וקציעה" הובא במשנה ברורה סימן ש"ח ס"ק ל"ד בדין נר שלם דאסור לטלטלו לצורך מקומו משום דאין עליו שם כלי דלא חזי לאכילה ולתשמיש וכן דעת בעל המנורה הטהורה בסימן ש"ח אות ט"ו יעוי"ש, בק"מ דכל כלי איסור שאינו ראוי כלל להשתמש בו בשבת אסור לטלטלו אף לצורך מקומו והיינו כנ"ל דלא מקרי שם כלי עלה מדלא חזי לשום תשמיש, ועין עוד בשאר פוסקים דהחמירו בדין זה וע"ע בחידושי הרשב"א שבת דף קנ"ד בדין קרני דאומני ודו"ק.

ב. אמנם האמת יורה דרכו דלא נחית כלל הפמ"ג בסימן שט"ו בדין הבלע"ך שעושין בקוימן לחשוש משום מוקצה אלא דשם איירי רק מדין מוסיף על הבנין וע"ז כתב הפמ"ג דיראה לו דמותר לסתום את הארובה בשבת והואיל וקבוע ומחובר להארובה בצירים וכדומה הוי כדלת וכדכתב המג"א שם בס"ק ו' לגבי דלת של תיבה. ולפ"ז מאוד מפליא דמיונו ויסודו של הלב יהודה שדן לענין סיבוב הכפתור של חשמל דהווי ממש מלאכתו לאיסור ועשוי לכיבוי והבערה לדין הפמ"ג בכיסוי ארובה דשם עשוי לסתום את הארובה שלא יכנס קור וכדומה והווי ממש כדלת ומכסה לתיבה או כחלון לבנין דכשהם מחוברים אטו שייך לחשוש שם על איסור מוקצה וכן דלת שעשוי לתנור האם נימא דיש חשש מוקצה ונאסור לפתוח או לסתום התנור משום מוקצה וכל ההיתר יהי' רק משום צורך גופו.

ועין בסימן רנ"ט סעיף ז' במחבר וברמ"א יעוי"ש, ואולי יתכן דכל קוטב השאלה שבלב יהודה היא אם יש לחשוש בזה משום מוסיף על הבנין וכדהעיר בזה החזון איש באו"ח סימן נ' והעלה שם בפתיחת החשמל שמכניסים זרם בהחוטין חשיב כבונה דתיקון צורה להגשם תעשה ע"י זה שימוש ודאי חשיב בונה משא"כ בהרכבה של ב' גשמים שאפשר לחשבן כשנים משתתפין בפעולה אחת אין התקעה מכרעתן לגשם אחד כל שפירוקן נחוץ לאיזה צורך ולפ"ז אחרי שהדלקה הוא בנין הכיבוי הוא סותר יעוי"ש היטב. ועל זה השיב הלב יהודה דאין לחשוש בזה משום חשש בונה וכדהביא ראיתו מהפמ"ג דהיתיר לסתום הארובה במכסה אף שעי"ז הוסיף על הבנין אלא כיון דקבוע שם הווי כדלת ה"ה בסיבוב הכפתור כיון דקבוע שם לא חשיב כמוסיף על הבנין והווי כדלת דסגירת הדלת לא חשיב כמוסיף על הבנין כגון דקבוע שם ואף דלדברי החזון איש הנ"ל אף מדין בונה אין שום דמיון דשם הווי רק שימוש גרידא דאין התקיעה או הסתימה מכרעתן לגשם אחד דהדלת הווי גשם וכלי לחוד אלא דעושה

שיתוף פעולה ושימוש משא"כ בסיבוב כפתור החשמל דהוי תיקון צורה להגשם ונעשה ע"ז שימוש לזה י"ל דכיון דבשעה זו שמסובב הכפתור מופסק הזרם בהחוטין לא מיחשב זה לתיקון צורה בהגשם והוי רק כשימוש גרידא. ואמנם פירוש זה אף שהוא דחוק בלשון הלב יהודה אעפ"כ מניח את הדעת אך מה שפלפל החלקת יעקב רק מדין מוקצה וכך הבין גם בדברי הפמ"ג בדין הבלעך ומזה תמה על הלב יהודה שלא העיר ממוקצה זה תימא וכמוש"כ לעיל.

יג. ואמנם אף שהלב יהודה שם בהשמטות יצא לדון בשריותא דסיבוב הכפתור בחידוש דין והיינו דסיבוב הכפתור שמחובר וקבוע בכותל נכנס רק בגדר נגיעה ולא מקרי טלטול ואף מדין נדנוד שאירי בי' הפוסקים בסימן רע"ז - ש"ח - ש"י נמי אין לאסרו דכיון דאי אפשר בשום אופן שיצא הדבר חוץ למקומו לאו בר טלטול מקרי לאסרו נמי בנדנוד והא דכתב הרמ"א בסימן ש"ח בתנאי היתר הנגיעה בזה"ל אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי ע"כ זה קאי אריש דכל מוקצה אינו אסור אלא בטלטולו היינו נדנוד בדבר שיש אפשרות בטלטול שיש מציאות שהדבר יוצא ע"י הנדנוד חוץ למקומו משא"כ באופן זה שהנדנוד אינו מזיז אפילו משהוא ממקום חיבורו בקביעות לא מקרי טלטול ע"כ ולפ"ז איסור הנדנוד הוא נמי מדין טלטול איתיני עלה אלא דמקרי טלטול במקצת ועי"ש עוד דמבסס דבריו על דברי ה"מרדכי" ביצה דכתב כי דבר המוקצה אינו אסור רק "לטלטלו ממקום למקום" וממתיק חידוש דינו ע"פ שיטות הראשונים דטלטול הוי משום גדר הוצאה וא"כ וודאי דהיינו דוקא בטלטול כזה שהוא עקירת משהו חוץ למקומו דאז הוי כעין הוצאה ואף דחידוש יפה חידש הלב יהודה, דלפ"ז יש לדון דגם בענינינו לא נאסור הנדנוד משום דלא מקרי בר טלטול כיון שקבו בכותל א"א להוציאו חוץ למקומו אך מהרמ"א סימן ש"ח ולהדיא בט"ז סימן עז"ר נקטו להדיא נדנוד מנורה תלויה משמע דזה הוי בר טלטול. אמנם למעשה שפיר צודק החלק' יעקב דעדיין יש בזה משום עובדין דחול וגם יכול ח"ו לצמוח מזה חלול שבת כשלא יהיו בדילין מסיבוב הכפתור ועיי"ש בח"י. ואף שגם בזה יש להעיר דמניין לחדש לנו גזירות חדשות, ואולי כדאי הדבר לחזק הזהירות בשמירת שבת כמצוותה, אך מאוד הוטעה בזה בספר שש"כ פי"ב סעיף ט"ז שיצא מכח זה להתיר הוצאת תקע של שעון שבת חשמלי מהשקע שמחובר לכותל וכן לחבר את התקע לתוך השקע ויעוי"ש בהערותיו שמסתמך ומראה מקום על הח"י הנ"ל. וכפי הנראה כל חששותיו בדין זה הם רק אם שייך מוקצה או אם שייך גרם כיבוי והבערה ולפ"ז יצא לו היתר לחבר או לסחור בכלאחר יד, ומאוד תמוה דהרי שמחובר באופן קבוע לכותל הרי באם מחבר את התקע לשקע שבכותל הוי מעשה בנין והוי בונה וכשמוציא את התקע הוי סותר ואיך מלאו להתיר להדיא אפילו בכלאר יד באופן שיש מקום לחשוש לאיסור תורה דבונה וסותר בנין קבוע ועין בט"ז סימן שי"ג ס"ק ה' בענין הקווטירין שמחזירין לחלונות חשש לאיסור חטאת ואף לא היתיר בזה אמירה לעכו"ם וע"ע במג"א סימן ש"ח סעיף ט' ס"ק כ"ב.

יד. נחזור לענינינו דנשאר עלינו עדיין לברר בנידון דידן של מנורה המחוברת לבית וכן בדין זה דסיבוב הכפתור שדנו בזה הרבנים הח"י והל"י הנ"ל אמאי השמיטו נקודה חשובה בדין זה ואשר גם נוגע לעוד דיני מוקצה, והיינו מדין טלטול במחובר וכפי שהבאנו לעיל אות ה' - ו' מדברי הלבוש אשר יסוד הדברים מצינו של הרבינו שמואל שבטור סימן תר"פ ואשר יש לפלפל כפי שיתבאר.

דהנה המחבר בשו"ע סימן ש"ב סעיף ו' פסק מקנחים בשבת בעשבים לחים אפילו הם מחוברים

ובלבד שלא יזיזם ומשום משתמש במחובר ליכא דלא אמרו אלא באילן אבל לא בירק ע"כ והמגן אברהם שם ס"ק ו' כתב שלא יזיזם שהם מוקצים והפרי מגדים שם בא"א כתב בטעם המג"א משום דס"ל דהוי מוקצה במחובר אעפ"י שראוי למאכל בהמה.

ובשו"ע הרב שם סעיף ט' גם משמע להדיא כשיטת המג"א והפמ"ג דכתב בזה"ל היו לפניו צרור ועשבים מחוברים ששניהם הם "מוקצים" יקנח בעשבים בעודן בחיבורין ולא יזיזם "בידיו" ובתיבת "בידיו" שהוסיף הרב ז"ל כיון בזה לתרץ קושית בעל התוספות שבת דהקשה על המג"א דאיך יתכן למציאות של קינוח מבלי להזיז העשבים, ולזה תירץ הרב ז"ל דאה"נ דבידיו אסור להזיז משום טלטול מוקצה אבל מציאות הקינוח תיתכן בגופו דהוי טלטול בגופו דמותר אף לצורך דבר האסור כמבואר בסימן שי"א סעיף ח' לגבי קש שעל המטה יעוי"ש, ותירץ זה תירץ גם הפמ"ג שם. והרב ז"ל כיון לזה בתיבה אחת שהוסיף. (ואמנם התוספות שבת פליג באמת על המג"א וס"ל דעשבים במחובר לא הווי מוקצה ולקמן בעזה"י יבואר). וכשיטת המג"א פסק כן הט"ז בסימן של"ו ס"ק ד' וס"ל דעשבים במחובר הווי מוקצה ואסור אף להזיז משום דמתטלטל בהזזתו. וכפסק הט"ז החזיק אחריו הרב בשו"ע בסימן של"ו סעיף ד' בזה"ל וכל זה באילן וכיוצא בו אבל קנים הרכים כירק מותר להשתמש בהם אע"פ שמחוברין בקרקע וכו' ומ"מ צריך ליזהר כשמשתמש בירק וכיוצא בו שלא יזירם בידיו מפני שהם מוקצה כדין כל מחובר וכמ"ש בסימן שי"ב ע"כ והיינו כשיטת המג"א לעיל לגבי קנוח בעשבים, הרי קמן שיטות הפוסקים ה"ה המג"א והט"ז ושו"ע הרב וכן מטין גם דברי הב"ח דעשבים במחובר אף דגזירת איסור השתמשות באילן לא גזרו על עשבים אבל מדין מוקצה אסור לטלטלם בידים ומדבריהם יוצא דלא כמ"ש לעיל אלא דאיכא איסור טלטול במוקצה שהוא מחובר לקרקע.

מז. אבל לעומת זה מצאנו לחבל פוסקים דפליגי על הנך פוסקים דלעיל וס"ל, דאין דין מוקצה על עשבים המחוברים לקרקע ה"ה התוספות שבת הנ"ל דהקשה על המג"א דאיך יתכן דמותר בקינוח ואסור להזיז ממקומו וכן האלי' רבה והא"ז ומתרוויהו נראה דנקטו גם הכי בדעת הלבוש. וכן סבר בעל המנורה הטהורה בסימן שי"ב ובסימן של"ו הוסיף להקשות על הט"ז. וכן פסק כוותיהו המשנה ברורה בסימן שי"ב ס"ק י"ט ובשער הציון שם אות כ"ב וציין שם א"ר ותו"ש דלא כמ"א. וכן כפל דבריו בסימן של"ו ס"ק מ"ח ובשעה"צ אות מ"ב וכתב שם א"ר ותו"ש דלא כט"ז ואף דהמ"א בסימן שי"ב ס"ק ו' דעתו דבעשבים נמי יש בו משום מוקצה אפילו בעודן מחוברין כבר הקשו עליו הרבה אחרונים שם, ע"כ. הרי קמן דהפוסקים הנ"ל ס"ל לדינא דאין בעשבים מחוברין משום מוקצה, ולפ"ז חזינן דבהך דינא דטלטול מוקצה במחובר פליגי להדיא רבותינו הפוסקים, דהמג"א והט"ז והפמ"ג ושו"ע הרב סברי דאיכא איסור טלטול במחובר, והתוספות שבת והאלי' רבא והמנורה הטהורה והמשנה ברורה סברי דאין איסור טלטול מוקצה במחובר לקרקע.

מז. אך לפי זה תסתער עלינו כמה קושיות חזקות. והראשית מה שיש לתמוה דאמאי סתמו כל הנך פוסקים דס"ל דאין איסור טלטול מוקצה בעשבים מחוברים ולא הזכירו במאומה מדינו של הרבינו שמואל הנ"ל שהובא בטור דהרי הוא כתב להדיא דכיון שהדלת בטלה לגבי הבית חשיבא כמחובר לקרקע ולא חשיב כמטלטל הנר ומכח זה סילק חששא דבסיס וכמושנ"ת לעיל. השנית תקשה סתירה בדברי הרב בשו"ע אהדדי דבסימן רע"ז בקו"א ס"ק ג' הביא דברי הטור בסימן תר"פ הנ"ל וכן הביא מהגהות מימוניות דגם הביא

להר"ש הנ"ל וביאר שם דעתם דמש"ה לא תירצו כלום על בסיס משום דסגי להו בהא דהדלת חשיבא כמחוברת ואין כאן טלטול כלל, והיינו כמו שביארנו לעיל. והנה הרב בסימן שי"ב ובסימן של"ו ס"ל כדעת המג"א והט"ז דיש איסור טלטול מוקצה בעשבים מחוברים. וסתירה זו יש להקשות גם על המשנה ברורה לאידך גיסא דבסימן רע"ז ס"ק י"ח פסק דבמנורה תלויה אסור אפילו ליגע בה שבקל ינענע אפילו שכבר כבו הנרות והיינו משום מוקצה וכדעת הט"ז בסימן רע"ז ס"ק ו', ובסימן שי"ב ושל"ו סבר כהנך דפליגי על המג"א והט"ז וס"ל דאין בעשבים מחוברים משום טלטול מוקצה והט"ז בסימן רע"ז וכן המג"א בסימן רס"ה לשיטתיהו בסימן שי"ב ושל"ו אולי דיש בעשבים מחוברים משום מוקצה ולכך אסרו במנורה תלויה אף דמחוברת לבית. אמנם על המשנה ברורה יקשה, ותו קשה קושיתו של המנורה הטהורה על השיטות הנ"ל דלית להו מוקצה בעשבים. מש"ס שבת דף קכ"ה דאוקי שם רב ששת בזמורה מחוברת באביה ולכך צריך שתהי' קשורה יעוי"ש הרי להדיא דאף במחובר איכא דין טלטול מוקצה.

יז. ולישוב קושיות הנ"ל נצטרך לומר דחלוק הוא דינו של הר"ש בטלטול הדלת שמחובר לבית וכן דין טלטול עשבים המחוברים לקרקע להנך פוסקים המתירים משאר דיני טלטול דברים המחוברים כגון מנורה תלוי' שמחוברת לתקרת הבית או שאר כלים שחיברום לבית דדלת כל תשמישו הוא רק כשמחובר לבית ובטל איליו והוי חלק מהבית וכמו כן עשבים המחוברים לפוסקים המתירים היינו גם מטעם הנ"ל דכל זמן שמחוברים אין עליהם שימוש אחר והווי כחלק מהקרקע משא"כ מנורה דהוי כלי בפני עצמו ואין תשמישו שימוש מיוחד לקרקע דנאמר דהווי כחלק מהבית אלא דע"י חיבורו לקרקע לא בטל ממנו תורת תשמישו הראשון שקודם חיבורו ולכן שפיר תורת כלי עליו לענין מוקצה אף לשיטות הר"ש ודעימי' שמתירים דלתות הבית. ובזה יש לישב גם קושית המנה"ט מש"ס שבת קכ"ה ע"ב מזמורה שמחוברת באביה דבזמורות כיון שעיקר תשמישן עומדות לשימוש כלים או הסקה דהיינו תשמישים שמשמשים בעיקר רק בהיותם תלושים לכן אין עליו דין תשמיש מחובר להתירו מדין מחובר דכל היתר דמחובר לפמ"ש כתב הוא רק אם תשמיש הדבר הוא תשמיש ששיך ורק בשימושו מחובר וכשנתלש מאבד תשמישו העיקרי העומד לכך וצריך פנים חדשות להכשירו לתשמיש אחר ואז הוי הוי"ה מחודשת משא"כ כלים שיש להם תשמיש בפני עצמם לשמש כשהם תלושים אך ורק כשנתחברו נתוסף בהם עוד תשמיש אבל עיקר תשמישן הוא תשמישן הראשון ששימשו בהיותם תלושים שפיר לא ניתן להם דין קרקע ולא יצאו מדין תורת כלי וכל דיני טלטול מוקצה שיש עליהם חלים עדיין עליהם וה"ה זמורה שאף כשמחוברת לקרקע עומדת לתשמישים שמשמשים רק בהיותם תלושים נמי לא נחית עליהם דין תשמישי קרקע וכנ"ל.

יח. ובדרך זה יש לישב נמי שיטות המג"א והט"ז ובעיקר הסתירה מדברי הרב בשו"ע בקו"א סי' רע"ז לדינו בשו"ע שלו סימן שי"ב ושל"ו. דהם סברי דמהך טעמא שחילקנו בין נר שבדלת לבין זמורה באביה משום דזמורה עיקרה עומדת לתשמיש בתלוש כגון הסקה או ייצור כלים ולכן לא נחית עלה תורת תשמיש מחובר לקרקע, סברי הנך פוסקים דהאי טעמא שייך נמי בעשבים מחוברין כיון דגם הם עומדים לשימוש תלוש אכילת בהמה או קינוח כדאיתא בסימן שי"ב או יבשים להסקה ואף דנימא דשייך בהו נמי שימוש במחובר אבל גם עומדין לשימוש בתלוש עכ"פ לא דמי לדלתות שבבתים דכל תשמישן המיוחד להם וכל תורת כלי שבהם הוא רק מה שעומד לשימוש הבית והקרקע משא"כ בעשבים דאין תשמישן

היחידי לשימוש קרקע אלא עומדין נמי להיתלש ולשמש בהם שאר תשמישין כדלעיל לכן דמי לזמורה שבאבי"ה ולא נחית על זה תורת תשמיש מחובר לקרקע שמצינו בדלת. (אלא דיש לדון אי עשבים הווי בכלל מוקצה וכדדנו בזה האחרוני וכנראה גם מהתו"ש והמשנה ברורה שדנו בנקודה זו אולם אנן לא עסקינן כעת בדין זה, אלא אף אי נימא דהווי מוקצה אי איכא בזה דין איסור טלטול כשהם מחוברין).

והשתא בעזה"י מיושב הכל שפיר הן שיטות התו"ש והמ"ב ודעימי' ובעיקר מקושית המנה"ט מזמורה, וגם מובן שפיר הא דסתמו הפוסקים הנ"ל ולא הביאו סיוע מדינו של הר"ש מדין דלת משום דאי משם אין כל כך ראי' משום דבדלת גם האוסרין בעשבין יודו דדלת ששימושה רק במחובר שאני ויש עלה תורה מחובר משא"כ עשבים דדמי לזמורה וכן מובן הא דהמ"ב בסימן רע"ז הביא דינו של הט"ז במנורה תלוי' ובעשבים היתיר משום דמנורה הווי איפכא מדלת ואף המתירין בעשבים יודו דמנורה דהווי כלי גמור אין תלייתה וחיבורה לבית מוציאתה מדין שימוש כלי ולא מיחשבא עבור זה תורת קרקע להפקיעה מאיסור טלטול כלים משא"כ עשבים או דמעיקרא לא הווי מוקצה או דעשבים להמתירים לא מקרי במחובר שימוש כלי ולכן דינם כקרקע דלא נכנסו בגדר איסור טלטול וכן מיושב נמי לאינך פוסקים ובעיקר הרב בשו"ע דבסימן רע"ז בקו"א ס"ק ג' פסק לדינו דהר"ש בדלת ובסימן שי"ב ושל"ו בעשבים פסק כהאוסרין משום דדלת שאני דכל שימושה הוא רק במחובר ועומדת מעיקרא לכך הווי כקרקע ולא מקרי תורת שימוש כלי, משא"כ עשבים דעומדים גם לשימוש בתלוש לאכילה והסקה וכו' הווי כזמורה דמקרי תורת שימוש כלי אף במחובר ולא נחית עלה תורת קרקע להפקיעה מאיסור טלטול. ומיושבים שפיר גם דברי הרב בשו"ע שוב ראיתי בספר שו"ת הר צבי או"ח בסוף הספר קונטרס הרר"י בשד"ה שהעיר בסתירת דברי הפוסקים מדין דלת לדין עשבים וכן מדין מנורה תלוי' לדין דלת ונשאר בצ"ע ולפ"מ שכתבנו מיושב שפיר בעזה"י.

ולפ"מ שנתבאר במנורות או פלורצענטים תלוים בשרשרת יש להתמיר ליגע בהם להדיא דבקל מתנדנד ומטלטל מוקצה וכדברי הט"ז בסין רע"ז ס"ק ו'.

בדין ספק פסיק רישא

א) ב„מגן אברהם" (סי' שט"ז ס"ק י"א) הביא דברי הרשב"א שכתב בשם הירושלמי, שמותר לנעול ביתו, אע"פ שעי"כ ניצוד הצבי ממילא, שרי, ובלבד שלא יתכוון לשמור הצבי בלבד. ודברי הרשב"א צריכים ביאור, דכתב דאף אם מתכוין לצוד את הצבי, מותר לנעול את הדלת, באם מתכוין גם לשמור את ביתו. והקשה עליו הר"ן, וכי משום שצריך לנעול ביתו, נתיר לו מלאכה בשבת, והוסיף עוד והקשה, דאף באופן שאינו מתכוין לצבי כלל, ג"כ יש לאסור, דאף דהוי אין מתכוין, בכ"ז אסור דהוי פ"ר, ולפיכך חולק הר"ן על הרשב"א, והסביר הירושלמי באופן אחר, ואסור לסגור את הדלת, באם יודע שיש צבי בפנים. וגם המ"מ הביא דברי הרשב"א, וכתב בסו"ד: ובש"ג כתב ליישב דעת הרשב"א, ומ"מ אין להקל.

ב) הרשב"א הנ"ל שכתב שמותר לנעול הדלת בפני הצבי, אף דהוי פ"ר, סותר דברי עצמו, דבביצה בעניגא דכורת, כתב: דלר"ש מותר לפרוש מחצלת על הכורת, אך באופן שיש חור קטן, כי היכי דלא להוי פ"ר, וקושיא זו הקשו האב"נ וה„חלקת יואב", והח"י נשאר בצ"ע".

ג) מ"א (ס"ק ט') הביא דברי התוס' ביצה, דאם יש חור קטן שרי, דל"ה פ"ר, ודברי התוס' תמוהין, דהלא מבואר בדבריהם שאם מתכוין לצוד הדבורים אסור, אף אם יש חור קטן, וצריך לפרש שאף כשיש חור קטן, אין זה מפחית מהצידה, וחייב עליה, ולפי"ז איך כתבו התוס' דאם אינו מתכוין, דהחור קטן עשה זה דלא להוי פ"ר, דאף לו יהיה שע"י החור קטן, אפשר שתצא פעם דבורה, אבל על אותו המעשה אם יהיה מתכוין, כתבו התוס' דזה הוי צידה, וא"כ באופן שאינו מתכוין הוי פ"ר, דבכל דבר שאם מתכוין לעשותו איכא איסור דאורייתא, אמרי' דאם עושה את אותו המעשה בלא מתכוין, זה הוי פ"ר, ולכן אף ביש חור קטן, צריך להיות לזה דין פ"ר, לגבי חור קטן עצמו, שאם יתכוין הרי זה צידה גמורה, וקושיא זו גדולה מאד, ולא מצינו לאחד מן האחרונים שיעמוד בזה.

ד) בט"ז (ס"ק ג') כתב ליישב דברי הטור מקושיות הב"י, וכתב בכוונות הטור דה"ק, דאפי' אם בודאי יש זבובים, לא מקרי ניצוד כמו דבורים. ועוד, אפי' תאמר דבודאי הוי פ"ר אסור, מ"מ בספק אם יש שם זבובים, יש להתיר דהוי ספק פ"ר, והוי דבר שא"מ ומותר. והקשה הבה"ל דאין להתיר ספק פ"ר, כיון דזה הוי כמו כל ספיקא דאורייתא, דאזלינן לחומרא, ואין לומר דע"י שזה ספק, ממילא ל"ה פ"ר, וכמו בכל דבר שא"מ, דבכל דבר שא"מ, כמו בגורר אדם מטה, הספק הוא על התוצאה הנסבבת מגרירתו, אם מתהווה שם איסור בכלל, ואז אמרי' דכיון שהוא אינו מתכוין לזה, וגם הוי ספק אם נגרם איסור אז מותר, אבל כאן מצד מעשיו אין שום חסרון, ואם יש זבובים בפנים, הוי ממש מתכוין, ולכן בספק אם יש זבובים, הוי ספק דין דאורייתא, דבעינן למיזל לחומרא, והבה"ל בסו"ד פסק כהט"ז, וכן פסק גם במ"ב. וצריך ביאור מדוע לא אזלינן לחומרא. והרב בשו"ע ג"כ פסק כהט"ז, וה„חלקת יואב" חולק על הט"ז מכח קושיא זו, ורעק"א (יו"ד סי' פ"ז) הביא דברי הט"ז, לענין חתיה תחת קדירה של עכו"ם, דהוי ספק בו"ח. והקשה רע"א, והלא הוא מבשל בו"ח, ואמאי פסק המחבר דמותר לחתות אף דאינו מתכוין, בכ"ז אסור דהוי ספק פ"ר, וע"ז הביא את דברי הט"ז כאן, שמתיר בספק פ"ר, ומוכח מדבריו שהוא

מצדד כהט"ז. אמנם בנפלה טיפת חלב לתוך קדרה (סימן צ"ב) שהיו בה כמה חתיכות, ואין יודעים על איזה חתיכה נפלה, ויש ספק שמא נפלה על חתיכה שיש בה שישים ובטל או לא, והדין שם שמותר לנער את הקדירה, ואז יהיה שישים ודאי. והקשה ע"ז רע"א, אמאי שרי לנער, הלא הוא מבשל בו"ח, ואף דאינו מתכוין, הלא הוי ספק פ"ר, ונשאר בצ"ע, ולא הזכיר דברי הט"ז, ויש לדקדק מדוע בכאן לא הזכיר דברי הט"ז.

ה) מחלוקת הטור ובעה"ת בסגירת התיבה שיש בה זבובים, צריכה הסבר במה תלויה.

ו) בסעיף ד' כתב השו"ע בדין דבורים שאסור לפרוש עליהם מחצלת, בענין דהוי פ"ר שהם ניצודים, והוא דלא כהרשב"א. ותמוה מדוע לא הזכיר השו"ע דעת הרשב"א כלל.

וליישב כל אלו הדקדוקים יש לנקוט סברת ה"ישועות יעקב" (וכן כתוב בספר "עונג יו"ט"), שכתב ליישב דברי הרשב"א התמוהין, ולהצילו מקושיית הר"ן ע"פ תירוץ הש"ג, דהש"ג תירץ, דפ"ר אסור רק באופן שמתכוין רק לדבר האסור, אבל במתכוין גם לדבר המותר לא אסרינן פ"ר. והש"ג כתב זה בתור כלל בכל מקום, שאם כוונתו גם לדבר היתר מותר. וכתב ה"ישועות יעקב" בהסבר דבריו וז"ל: "דע"כ לא אסרינן פ"ר, אלא בדבר שאין כאן רק ענין אחד, כמו חותך ראש הבהמה ודעתו שלא תמות, והדבר בלתי אפשרי, וגם אותו ענין עצמו שהוא חתיכת הראש הוא עצמו מיתת הבהמה, וגלל כן הוא אסור אף שאינו מתכוין להרוג הבהמה, כיון שמתכוין לחתוך ראשה, הרי מתכוין להרגה, אבל אם נועל ביתו בשביל שמירת הבית, גוף העשיה היא מלאכת היתר, אלא שנזדמן הדבר שצבי בתוך הבית, והוא ניצד ע"י הבית, זה לא נקרא פ"ר, ויש בו ב' ענינים נפרדים", עכ"ל.

מבואר מדבריו שהרשב"א סובר שענין איסור פ"ר הוא, דכיון שהדבר אינו יכול להיות בלא התוצאה המתלוית אליו, אז אמרינן שאת עצם המעשה הזה אסרה תורה, כי מכיון שא"א לחתוך ראש הבהמה בלא להרגה, אז אמרינן שבזמן שהתורה אסרה להרוג בהמה, היא התכוונה במפורש שלא לחתוך את ראשה, כי זה היינו הך. ופ"ר אסרינן רק באופן שעצם המעשה נהיה מעשה איסור, וגם אותו התכוונה התורה לאסור, אבל באופן שעצם המעשה מעשה היתר, א"א לומר שהתורה אסרתו, וכמו בנועל דלת על הצבי, שא"א לומר שהתורה אסרה לנעול דלת, דלא בכל פעם נמצא צבי בפנים, וממילא אין זה מעשה איסור, ולכן אף אם קרה המקרה שהיה צבי בפנים, אין לאסור אף דהוי פ"ר. ועוד יותר מזה מחדש הרשב"א שזה מותר גם באופן שהוא מתכוין גם לצבי, גם אז מותר בגלל שעצם נעילת הדלת אינו מעשה שהתורה אסרתו.

ולפי"ז צריך לבאר שהר"ן שחולק על הרשב"א, סובר בעצם הסברא כהרשב"א, דבעינן שהמעשה יהיה מעשה אסור, רק בזה פליג על הרשב"א, דאין צורך שמעשה זה יהיה אסור, בכל פעם שעושים אותו, ומספיק שכאן נוצרה מציאות שהמעשה הוא אסור, בלא שום צד של ספק ופקפוק. ואפשר שפיר לומר שהתורה נתכוונה לאסור מציאות כזאת, שזה ברור שהוא עושה איסור.

ולפי"ז נבוא לבאר דברי התוס' במס' ביצה התמוהין (אות ג'), דלכאורה פרישת המחצלת על הכוורת, הינה ממש כדין נועל דלת בפני הצבי, דהמעשה אינו מעשה איסור. ולדעת הרשב"א צריך כאן להיות מותר אף בפ"ר (ובאמת הקשינו לעיל בסתירת דברי הרשב"א ויתורץ להלן). אמנם התוס' לא ס"ל כהרשב"א, אלא כהר"ן שסובר דאף דבר שאינו אסור, בכ"מ יש ג"כ לאסור באופן שיש מציאות החלטית של פ"ר, וע"כ כתבו התוס', דאם יש חור קטן לא הוי פ"ר, לר"ש באינו מתכוין. וביאור הדברים הוא כך, דיש לחלק בין נידון דהכא, ליתר דיני מתכוין ואינו מתכוין במלאכות שבת, דבכל מקום איירי בעושה ממש מעשה איסור, דאין אפשרות לעשות את הפעולה הזאת בלא תוצאת האיסור המתלוית אליה, ולכן אמרינן דאם עושה

דבר בלא כוונה באותו אופן וצורה שאם היה מתכוין היה אסור, וגם אין אפשרות שיעשה אחרת זה הוי פ"ר, ואסור לעשותו, משא"כ בניצוד שמעשה פרישת המחצלת אינו מעשה איסור בכ"מ, כי לפעמים פורשים מחצלת ואין שם דבורים, ובכ"ז סוברים הר"ן והתוס' דאסור לפרוש, מכיון שעכשיו נוצרה מציאות של פ"ר, מעתה אית לן למימר דכ"ז אמרינן בפ"ר מוחלט, שאין שום חור ופתח, אבל אם יש חור קטן, אף שאין הדבורים רואים אותו, ואינם יוצאים דרך שם, רק מכיון שיוכל פעם להיות שתצא משם דבורה, אז אמרינן דאין זה פ"ר, וכאן נוצרת לנו מציאות חדשה, שדבר שבמתכוין אסור לעשותו, אם יעשה ד"ז בלא מתכוין אף דהוי פ"ר, ג"כ יהיה מותר, דלא בכל מעשה שיש איסור במתכוין אמרינן שדלא במתכוין אסור פ"ר, ויש פעמים שאין קשר ביניהם דבמתכוין אסור, ובאין מתכוין מותר, אף בפ"ר.

ומעתה מוטלת עלינו חובת הביאור בדברי הרשב"א דסתרי אהדדי, דבמסכת ביצה כתב כדברי התוס', ולשיטתו כאן היה צריך להתיר, גם בלא חור קטן. ולהסביר זאת, נראה דיש לחלק בין צבי לדבורים, דדבורים דרך צידתן הוא בכך שסוגרים עליהם שלא יצאו, אבל בצבי עיקר צידתו הוא במה שמכניסו תחת ידו, ולכן בנעילת הדלת על הצבי, סובר הרשב"א, דאין זה מעשה האיסור, כיון שגם מצד נעילת הדלת של הבית, וגם מצד החיה, אין זה נכלל בתוך מה שאסרה תורה צידה, דנעילת הדלת אינה אסורה בכ"מ, וצידת הצבי אינה ע"י נעילת הדלת בדרך כלל, אבל בפרישת מחצלת על הדבורים, כיון שמצד הניצוד הוי זה מעשה איסור, דבכך דרכו לצודן, בהא מודה הרשב"א דכשהתורה אסרה צידה, אסרה פרישת מחצלת על הדבורים, באם הוי פ"ר, ולפי"ז הוי סעיף ד' דהשו"ע, בענין פרישת מחצלת אליבא דכו"ע. וסברא זו הזכרנו במק"א בהסבר מחלוקת בעה"ת והטור, דהבעה"ת סובר דאסור לנעול תיבה שיש בו זבובים, כמו שאסור בדבורים, והטור חילק בין זבובים לדבורים, וכתבנו החילוק בין דבורים לזבובים, כי דבורים דרך צידתן בכך, משא"כ זבובים שדרך צידתן הוא במה שמכניסם תחת רשותו, ולפי"ז יוצא שסברת הטור היא כסברת הרשב"א, דגם הוא סובר חילוק זה בין צבי לדבורים. ואולי אפשר לומר דהבעה"ת דלא חילק בין דבורים לזבובים, סובר כסברת הר"ן, דא"צ שיהיה ממש מעשה איסור, ולא בענין לחילוק הרשב"א, ואם יש אמת בדבר יהיה לנו דבר חדש, שמחלוקת בעה"ת והטור, תלויה במחלוקת הרשב"א והר"ן. ועיין בהגהות רע"א על מ"א (ס"ק י"א), שכתב על דעת הרמ"א, שכתב שאסור לסגור תיבה באופן דהוי פ"ר לגבי הזבובים, והגיה ע"ז רע"א שהיא דלא כדעת הרשב"א. וחזינן בזה דהוא משוה בין הרשב"א לכאן.

ובכך נבוא ליישב דברי הט"ז, ממה שהקשו עליו מדוע התיר ספק פ"ר, והלא הוי ספק דאורייתא ולחומרא. ולפי הנ"ל נאמר דהט"ז כתב זה אליבא דכו"ע, ואף אליבא דהר"ן שאסר לסגור הדלת על הצבי, אבל גם הוא סובר דכאן זה ענין מיוחד, משום דסו"ס אין זה מעשה איסור, ולכן גם הר"ן הצריך שלכה"פ במציאות של עכשיו יהיה ממש פ"ר החלטית, כמ"ש לעיל, ולפי"ז בספק פ"ר מותר, כי אין זה מציאות החלטית של מעשה איסור, ואז לא אסרינן פ"ר. ולפי"ז מ"ש הט"ז כאן, אינו כלל בכל הלכות שבת דספק פ"ר לא הוי פ"ר, אלא דבכל מקום אזלינן לחומרא כשאר ספיקא דאורייתא, וכאן זה דין מיוחד. ולפי"ז יתבאר כמין חומר, הא דרע"א בהגהותיו ביו"ד הזכיר ענין זה של ספק פ"ר בב' מקומות, ובמקום א' נשאר בצ"ע, ובמקום אחר כתב לפשוט עפ"י הט"ז דהכא. ולפי מ"ש יבואר דבסי' פ"ז איירי לענין חתיה תחת קדירה של עכו"ם, דפסק המחבר דמותר, והקשה ע"ז רע"א והא הוי ספק פ"ר, ע"ז פשט מדברי הט"ז דספק פ"ר מותר, כיון ששם ענין החתיה אינו מעשה איסור, דלא בכ"מ יש בשר וחלב בקדירה, וא"א לומר שהתורה אסרה לחתות תחת קדירה בכ"מ, משא"כ בסי' צ"ב לענין טיפה שנפלה בקדירת בשר, והיו בקדירה שתי

חתיכות, ובאחת יש ס' כנגד החלב, ואין ידוע על איזה חתיכה נפל, ופסק המחבר שם דמותר לנער, ועי"כ יבטל בס'. והקשה רע"א, והלא הוי ספק פ"ר, ונשאר בצ"ע. ולפי מ"ש יבואר, דשם כיון שנפלה טיפת חלב, ויש ספק שמא לא נתבטלה, הרי ענין הניעור כאן, הוא מעשה איסור, שהתורה התכוונה גם עליו, ואף דהוי ספק, בעינן למיזל לחומרא, ולפיכך לא פשט מהט"ז דהכא, דבאופן כזה גם הט"ז יודה דאסור.

וה„אבני נזר" וה„חלקת יואב" תרווייהו כתבו ליישב דברי הרשב"א באופן אחר, דהטעם שהתיר נעילת הדלת בפני הצבי, הוא משום דכל ענין אסור נעילת הדלת, הוא דבר חידוש, כיון שלא עשה בידים בצבי מאומה, והוי רק גרמא, ובכ"ז חייב, דהתורה חייבתו גם ע"ז, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה. וכגמ' (ב"ק דף ס'). אבל באופן שאינו מתכוין, אין כאן מלאכת מחשבת, ונשאר הדין של גרמא, ואף דהוי פ"ר, בכ"ז אין הכח של פ"ר כ"כ חזק דלעביד גרמא כמעשיו, משום דלא נתכוין לצבי. ואפי' אם התכוין לצבי, וגם לנעול ביתו, מתקלשת השייכות של הנעילה אל צידת הצבי, ואיכא טעמא טובא למימר, דהתורה לא חייבתו באופן זה.

ובישוב סתירת דברי הרשב"א נשאר ה„חלקת יואב" בצ"ע. אמנם האב"ג הלך בדרכו הנ"ל, ויישב, דיש חילוק בין צבי לדבורים, שדבורים כיון שדרך צידתן בכך תמיד, אין לזה שם גרמא, והוי כצדן בידים, משא"כ צבי בבית, שאין דרך לצודו באופן זה, אז אמרינן שזה הוי גרמא, ולכן בדבורים לא התיר הרשב"א, אלא אך באם יש חור קטן. ולסיום, סברת האב"ג לא תתיישב הקושיא על התוס', וכן יתר הקושיות. אמנם עפ"י סברת ה„ישועות יעקב" מתורצים כל הקושיות והסוגיא מתבארת על כל צדדיה.

בדין מירוח בשבת

דיני מירוח אינם מלוקטים בסימן אחד בשו״ע, והם מפוזרים בכמה סימנים, זעיר פה וזעיר שם, לכן ראינו צורך לבאר כמה וכמה ענינים במלאכת ממרח.

ה״מגן אברהם״ (בסי׳ שט״ז ס״ק כ״ד) הקשה על פסק המחבר שפסק שרוק מותר לדרסו לפי תומו. וז״ל: ״וצ״ע דליתסר משום מירוח עצמו, וי״ל דממרח לא שייך אלא כשכוונתו שיתמרח דבר ע״ג חבירו, אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע״.

ויש להקשות על קושייתו, דאי׳ בשבת (דף קמ״ו ע״ב, וכן נפסק בשו״ע שי״ד ס׳ י״א), דאסור ליתן שעוה בנקב החבית, וחיובא גמי איכא, וכמו״כ אסור ליתן שמן עב, גזירה משום שעוה. ולפי״ז מה אם בשמן עב מצינו דלא הוי ממרח, כל שכן דברוק ליכא ממרח, כי רוק הוי פחות בר מירוח משמן עב. ובסימן שי״ח ס״ו על דברי המחבר, שיכול לטוח פיו בבצק, כתב המ״א (פ״ק כ״ב), אבל דבר המתמרח אסור, ומשמע דבצק אינו דבר המתמרח, ומדוע ברוק כתב המ״א דאיכא ממרח (ויש שהקשו על דבריו מדברי הב״י סי׳ שכ״ח, שבמשחה רכה אין מירוח, וזה דלא כהמ״א).

והמחה״ש (בסי׳ שי״ח), כתב: ע״ד המ״א דא״א לומר שהוא סובר דבבצק אין מירוח, אלא דהמ״א איירי באופן ששם הבצק בלא מריחה, ולא חיישינן שמא ימרח, כי בצק אין דרך למרחו, וע״כ הוסיף המ״א דדבר שהוא מתמרח, ודרך למרחו, אסור אפילו לשומו, שמא ימרח. וציין לסימן (שי״ז) דמה שאסור שם בשעוה, הוא אפי׳ לשומה בלא מירוח, וכן מוכח מלשון השו״ע שכתב, אסור ליתן שעוה, ובשמן עב מאי דאסרו לשומו, אינו מצד עצמו, כיון שלא חיישינן שמא יבוא גם למרחו, רק הטעם דאסור לשומו, הוא שמא ישים וימרח שעוה, ואין הכי נמי אם ימרח אסור גם בשמן עב, רק בנתינה בעלמא לא אסרינן בשמן עב, דלא חיישינן שמא יבא למרחו, כיון דאין רגילים למרחו, וכל החשש הוא משום שעוה. ולפי״ז הוי שפיר המ״א הכא, דברוק איכא מירוח. והפמ״ג שם חולק על המחה״ש, וכתב דבבצק ליכא מירוח, והמ״ב שם ג״כ מיקל, ומביא דברי הפמ״ג, ויש לתמוה על המ״ב, דהכא פסק כהמ״א דברוק איכא מירוח, ושם פסק כהבנת הפמ״ג בדברי המ״א דבבצק ליכא מירוח, ומאי נפ״מ, ואדרבא בבצק שייך יותר מירוח מברוק, עיי״ש בפמ״ג שציין למ״א דהכא, ויכול להיות שכוונתו להזכיר הסתירה הזאת, כי כן דרכו להזכיר בקוצר. ואולי אפשר דכוונתו בציון דברי המ״א דהכא, הוא להשוות דינא דבצק לדין דרוק, דכמו שכתב המ״א דברוק ליכא מירוח, באם רוצה שיבלע בקרקע, כמו״כ בבצק שכוונתו שישמור החום בקדירה, לפיכך אין בזה איסור מירוח, ולפי״ז מיושבת גם דעת המ״ב. אלא דהיה לו להזכיר זה ולא לסתום. ומעתה נבוא לבאר את תירוצו של המ״א, במ״ש דאם כוונתו שיבלע בקרקע, ל״ה מירוח. ומדיוק לשונו משמע, דאף אם אינו נבלע בקרקע אלא ממרח, ג״כ מותר, והכל משום שרוצה שיבלע בקרקע, וצריך לברר מהיכן לקח המ״א לומר זאת, כי דבר זה אף אם נאמר שהוא נכון מצד הסברה, מ״מ יקשה שצריך לזה יסוד ומקור, ואפשר לומר שדבריו לקוחים מסברת המ״מ שכתב לפרש דעת התוס׳, שסוברים דאע״פ שקוטם קיסם לחצות בו שיניו חייב חטאת, מ״מ אם אין מתכוין, אין בזה חיוב חטאת, וכתב המ״מ בהסבר הדבר, משום דקטימת קיסם אינו מעשה אומנות, ורק כוונת האדם עושה זאת למלאכה, ולפיכך שפיר כתב ה״מגן אברהם״ שאם אין כוונתו למרח, רק שיבלע בקרקע, אין זה מלאכה, ולפי״ז מובן גם מה שכתב המ״א (סימן שי״ח),

שבבצק אין מריחה (לפי הסבר הפמ"ג), דכיון דאין זה מעשה אומנות, אמרינן דבעינן כוונתו למרוח, ולא רק לשמור החום.

והמאירי בחידושיו לשבת (דף ע"ה ע"ב), הקשה על מ"ש הגמרא דמסתת אבן חייב משום מכה בפטיש, ואמאי לא חייב משום ממחק. ותירץ שממחק שייך רק אם על ידי זה יהיה השתמשות נוח לו, אבל אם תכלית הדבר אינה רק לנוי, אין בזה איסור. וביאור דבריו הוא, דמירוח אסור רק אם פועל תיקון בעצם הדבר, אבל תיקון חיצוני שהוא רק לנוי, בזה אין ממרח (ולא מצינו לאחד מהאחרונים שיזכיר המאירי הזה ופלא). ודברי המאירי הנ"ל הם יותר נרחבים בהסברת ענין מירוח, דהוא סובר דאף במתכוין למירוח, מצינו אופן דלא מחייב, והוא באופן שהתיקון הוי חיצוני וכוונתו אך לנוי, כ"ש בנידון דידן שאין כוונתו למירוח כלל, שפיר ה"ל למימר דאין כאן ממרח.

ובמרוח משחה ע"ג המכה בשבת, יש להסתפק אם יש בזה מירוח מהתורה, דאפשר לומר דרק בעור וכדומה שנעשה פעולה לטובה בעור, שהעור נעשה חלק, אז אמרינן דיש בזה מירוח, משא"כ בעור האדם, שלא נעשה פעולת לטובה בעור עצמו, אפשר שאין בזה איסור תורה, ואיסורא דרבנן ודאי דאיכא, גזירה משום שחיקת סממנין. אמנם הרמב"ם כתב: במירוח פגי חדבר הוי מירוח מהתורה, אף שלא נעשה פעולה לטובה. והרב בשו"ע פסק ג"כ כהרמב"ם. ולפי המ"א כאן כוונתו שתבלע המשחה במכה, צריך להיות מותר, ובאופן שאינו מורח ורק שם ודאי שצריך להיות מותר. אחר כ"ז מצאנו להגאון מהרש"ם בספריו „דעת תורה" (בסי' שכ"ה), בשאלה אם מותר לשפשף משחה על מכה, וכתב דאפשר לסמוך על המ"א דהכא.

ובענין צבע שצובעים הנשים, כתב המ"ב שיש בזה איסור צובע דרבנן. ובצחצוח נעליים, כתב המ"ב (סי' שכ"ז ס"ק ז') בשם התפא"י דיש בזה משום ממרח, וקשה מדוע רק בצחצוח כתב דחייב משום ממרח, ובמריחת צבע אין חיוב (ובסי' שו"ת אג"מ כתב דגם במריחת צבע יש ממרח). אמנם ע"פ המאירי דלעיל יובן, דדבר שאינו עשוי אלא לנוי, ליכא ממרח, ולכן במריחת צבע איכא אך איסור דרבנן, אבל מריחת משחה על הנעל לא מקרי רק לנוי, כי הצחצוח מועיל גם לעור הנעל להחליקו. ובספר אג"מ הנ"ל כתב: דמותר למרוח משחת שיניים בלא מברשת, ואפשר לפרש הטעם עפ"י המאירי, משום דתכלית המריחה היא עבור נוי (אלא שיש סתירה בדבריו, כי במריחת צבע כתב דיש משום ממרח), אבל אין זה ברור כ"כ, משום דמריחת המשחה על השיניים אינה רק משום נוי, דהכוונה גם להחליק השיניים, ואפשר למצוא עוד צד היתר, ע"פ המ"א דילן, שבמריחת המשחה, כיון שמעבירה אח"כ, אפשר לדמות את זה לרוצה שיבלע בקרקע. ויש להוסיף עוד עפ"י הגדרת הרמב"ם שסבר שאין איסור צובע בצבע שאינו מתקיים, וה"ה המירוח אם אינו להתקיים, דאין זה מירוח, וצריך בזה עיון (וגדרי קיימא יבוארו אי"ה במלאכת קושר, בסי' שי"ז).

ולפי המאירי מותר למרוח שמן עב על הכותל, אם כוונתו שהכותל יהיה יפה. ולפי המחה"ש שהבאנו לעיל אסור.

ובסו"ס שכ"א כתב הרמ"א: „ומותר להחליק האוכל בשבת, ול"ה בזה משום ממחק, הואיל ואפשר לאכלו בל"ז, ומ"מ המחמיר במאכל של תפוחים וכדומה שדרכו בכך תבוא עליו ברכה". וכתב ע"ז המ"א (ס"ק כ"ט) דמקור דין זה הוא מהמרדכי, והוא סובר דכמו שאין עיבוד באוכלין, כמו"כ אין ממחק באוכלין. והוסיף ע"ז המ"א וכתב: ומותר למרח התפוחים שישיבו גם למקום הריקן, וציין להגהות סמ"ק, והוסיף דה"ה על הלחם, והבה"ל הסביר דבריו, דכיון שאין כוונתו במירוח לעצם המירוח, אלא רק למלא את המקום הריק מותר, ואף דהוי פ"ר, וכתב המ"א (סי' שי"ד), דפ"ר אף בדרבנן אסור, מ"מ כיון דבלא"ה יש להקל, מטעם דא"א לאכול בל"ז, אין לו להחמיר כלל, ולפי"ז יש לעיין אי שרי למרוח מרגרינה על הלחם, לפי המ"ב, דהא א"א לאכלו בל"ז (בחמאה כתב המ"א שמותר, ופשוט

חמאה אפשר לאכלה בלא מירוח, אבל מרגרינה נראה דא"א לאכלה בלא מירוח), והיה אפשר לומר שגם מרגרינה אפשר לאכלה בלא מירוח, דהיינו שנוטל ממנה ושם על הלחם בלא מירוח, אבל אין נראה, דאי נימא דכיון דיש אפשרות לעשות באופן הנ"ל הוי כמו אפשר לאכלו בל"ז, א"כ לאיזה דבר התכוין המ"א דא"א לאכלו בל"ז, דהרי בכל דבר אפשר לאכול גם באופן שלא ע"י מריחה, אלא ודאי אמרינן דהכוונה להדרך הרגילה שבה אוכלים את המאכל הזה, ואף דאפשר לאכלו בלא מריחה, כיון שאין דרכה בכך, הוי א"א לאכלו בל"ז. ובספר „קצות השלחן" כתב הסבר אחר בדברי המ"א, עפ"י המ"מ שהבאנו לעיל, דמלאכה שאין בה מעשה אומנות בעינן כוונת העושה זאת, שהכוונה עושה את הדבר למלאכה, ובלא כוונתו אין זה מלאכה כלל, ולכן שפיר מתורץ, דאם כוונתו למרוח, אז הוי ממרח, אבל אם מתכוין למלאת מקום הריקן, אין זה ממרח, ולכן גם פ"ר מותר. ודבריו בהסבר המ"א (בסי' שכ"א) הם ממש כמו שכתבנו לעיל בהסבר המ"א (בסי' שט"ז), ולפי"ז דברי המ"א בשני המקומות גובעים מיסוד אחד, ובאמת פלא מדוע הוא לא כתב כן על המ"א בשט"ז.

והמ"ב לא רצה ללמוד כהסברת „קצות השלחן" ואפשר דס"ל כה„ישועות יעקב", שכתב: דסברת המ"מ שייכת רק במכה בפטיש, ע"ש. ויש לתמוה על הבה"ל, מדוע הקשה רק על המ"א בסי' שכ"א, ומפני מה לא הקשה כה"ג על המ"א הכא, דמלשון המ"א משמע דאף א"ה פ"ר שממרח, ג"כ מותר באין כוונתו אלא שיבלע בקרקע, וממילא קשה דפ"ר צריך להיות אסור, והפמ"ג בשכ"א ציין להמ"א דהכא, וכבר כתבנו לעיל, דהפמ"ג בשי"ח ג"כ ציין להמ"א דהכא, והמ"ב לא הזכיר דבריו לא בשי"ח ולא בשכ"א, וצריך ביאור בשיטתו.

והנה זה ברור דבין לסברת „קצות השלחן" ובין לסברת המ"ב, כל ההיתר הוא רק באם אין כוונתו למרח, אבל אם כוונתו למרוח על הלחם יפה בכדי לנאותו אסור. ולפי המאירי שכתבנו לעיל, צריך להיות מותר, כיון שהמרוח נעשה לגוי, אין זה ממרח. ולשיטתו מותר למרוח ציפוי על עוגה אך לגוי, ולפי"ז יוצא שהגהות סמ"ק שהוא מקור הדין שציין המ"א, דרק בהשבה למקום הריקן מותר, ומשמע דליפות אסור, לא ס"ל כהמאירי, ולפי"ז יוצא דאי נימא דהמ"א דילן יסבור כהמאירי, הרי זה סותר למ"ש המ"א בשכ"א, אבל זה אינו קושיא, כי המ"א הכא לא התיר באופן כ"כ גרחב, כמו המאירי שמתיר גם בכוונתו למרח, אי הוי אך לגוי. והמ"א התיר באופן שאינו מתכוין, ובאמת אם מתכוין לגוי ס"ל דאסור. אמנם אפשר לומר דבמריחת אוכלין גם המאירי יודה דאסור, משום דבאוכלין שייך יותר לומר ענין של ממרח דרבנן, כי זהו תיקונן, ודברי המאירי אמורים בדבר ששייך בו מירוח בעצם תיקון הדבר, ולכן אם ממרחו רק לגוי, אמרינן דאין זה מירוח, משא"כ באוכלין שענין מירוחם לגוי זה התיקון הטוב שלהם, ואז הוי עכ"פ איסור דרבנן.

בגדרי מלאכת קושר

סימן א׳

קשר של קיימא

א) בשו״ע או״ח (סימן שי״ז סעיף א׳): הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב וכו׳. דין זה האמור בקשר דחיובו רק באם הוא לקיימא, מוסכם לדעת כל הפוסקים, ואף הסוברים דבעינן מעשה אומן באו להוסיף דבעינן גמי מעשה אומן דלא סגי קיימא, אבל קיימא כ״ע מודו דבעי למהוי (לבד דעת הע״ש בביאור דברי הרא״ש יתבארו דבריו לקמן, דס״ל דמעשה אומן לחוד בלא קיימא ג״כ חייב).

ומקור הדין של קיימא במלאכת קושר מצינו בש״ס (ריש פרק ואלו קשרים): ,,אלו קשרים שחייב עליהם קשר הגמלים וקשר הספנים״. ומבואר בגמ׳ ובמפרשים, דלהכי בעינן קשר הגמלין משום דהוא מתקיים, ובמשנה שם אי׳ ,,יש קשרים שאין חייבים עליהם וכו׳״, וטעם היתרן הוא משום דאינם לקיימא, וכן במשנה אח״ז אמר ר׳ יהודה כל קשר שאינו של קיימא אין חייבים עליו, ובדף ע״ד ע״ב מקשינן: ,,קשירה במשכן היכא הואי אמר רבא שכן קושרין ביתדות אהלים״. ופריך ההוא קושר ע״מ להתיר הוא וקושית הגמ׳ היא מכח האי דינא דאלו קשרים, דבעינן קשר של קיימא ומשום הכי ליכא למילף מיתדות אהלים דהא אינו של קיימא משום דע״מ להתיר הוא. ולבסוף משני הגמ׳: ,,אלא אמר רבא ואיתימא ר׳ עיילאי שכן צדי חלזון קושרין ומתירין״, ומבאר רש״י שהם קשרי קיימא.

ב) ומעתה יש לנו לבאר גדר קיימא בקשר מה טיבו, מה נשתנה מלאכת קושר משאר מלאכות שבת דחזינן הכא דאף אם הקשר הוא חזק מצד איכותו וראוי להתקיים, בכל זאת אינו חייב אם בדעתו להתירו ודבר זה לא ראינו בשאר מלאכות, דאטו מוציא ע״מ להכניס או כותב ע״מ למחוק לא יתחייב משום דבדעתו למחוק, ואף דמצינו בשאר מלאכות שבת דבעינן שיהיה כתב של קיימא מצד איכותו, אבל דתליא בדעתו צריך ביאור אמאי.

והנה מקור דין קיימא במלאכת שבת, הוא במשנה ריש הבונה: ,,כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב״ ופרש״י, דבעינן מלאכתו מתקיימת לעולם ומאי דקתני ב,,שבת״ לא קאי על המלאכה אלא על העושה מלאכה דהוא עושה זאת בשבת, אבל קיום המלאכה צריך להיות לעולם, והרמב״ם (פ״ט הי״ג) חולק ופוסק דסגי מתקיימת לאותו שבת, ולפי״ז יצא לו הדין בצובע צבע שאינו מתקיים בשבת שאינו חייב. וכתב המ״מ שם שהוא לשיטתו דס״ל דאם אין המלאכה מתקיימת בשבת אינו חייב. וכתב ע״ז האב״ג (סי׳ ק״פ אות י״ב) דענין הקיימא דידן הוא ג״כ לקוח מהמשנה שם, דלהכי בעינן קשר של קיימא משום דבעינן מלאכתו מתקיימת וכמו בשאר הלכות שבת, ואף דיש לחלק דהך דינא דהמשנה שם וכן דין הרמב״ם בצובע מדובר באופן שמלכתחילה צבע באופן שאינו מתקיים, דהצבע מצד איכותו אינו ראוי להתקיים, אבל באם יצבע בצבע טוב וקיים ויורידנו אח״כ, אמרינן דחייב, וזה לא הוי אין מלאכתו מתקיימת, משום דהצבע מצד איכותו ראוי להתקיים ומה שמורידנו אח״כ אין מפחית את הערך והחשיבות של המלאכה כפי שהיתה עד עכשיו, ולפי״ז צריך ביאור מדוע בקושר אמרינן דאף בקשר חזק הראוי להתקיים ג״כ אין חיוב אם דעתו

להתירו, ע"ז כתב האב"נ בהסבר הדבר דבשאר מלאכות ככתיבה וצביעה החיוב הוא על מעשה הכתיבה, והיא הרי כבר נעשית, ואף אם נמחקה אח"כ א"א לומר דמה שעשה לא הוי מעשה ואין לפטרו אלא באופן שמלכתחילה לא עשאה כהלכתה, וע"ז אמרינן דמעשה הכתיבה אינו מעשה טוב, כי אינו בר קיימא, אבל בקשר אין החיוב על עצם יצירת הדמות של הקשר והעיקר הוא החיבור והחיבור צריך שיהיה של קיימא, ולכן אם מתירו אח"כ הרי אין כאן יצירת ועשיית חיבור של קיימא, כי כל זמן שהקשר לא עמד כך בעינו במשך כל השבת (לשיטת הרמב"ם) עדיין לא נעשתה המלאכה מלכתחילה, ולפ"ז הוי דינו ממש כבכותב בכתב שאין ראוי להתקיים.

ג) ועיין בסי' קפ"ג שם בתשובה לר' צבי יהודה על קושיית הנ"ל על מ"ש באג"ט דמתיך את המתכות חייב, אף שחוזר לקדמותו, ואף דל"ה מלאכתו מתקיימת, מ"מ כתב באג"ט דאעפ"כ חייב משום דכך הוה במשכן, והקשה לו רצ"י הנ"ל ממה שכתב האב"נ לבאר טעם הקושר קשר שאינו ש"ק אין חייבים עליו משום דאין מלאכתו מתקיימת, אף שהיה במשכן ביתדות אהלים, והשיב לו שם האב"נ „לא ישיבני מכתבים כאלה ואולי נשתבשו או דקטנותא הם". והמעיין באב"נ יראה בבירור דהתשובה שהבאנוה לעיל והיא מסי' ק"פ באב"נ המצוי בידינו, היא התשובה אשר ממנה חזר האב"נ וכתב דהוא שיבוש (ויש להעיר על המדפיסים שלא השמיטו זה מהדפוס או שהיה להם לציין).

ואח"כ כתב שם האב"נ להוכיח דענין קש"ק אינו דין של מלאכתו מתקיימת כבשאר מלאכות, אלא שזה החסרון בעצם הקשר שאם אינו קיימא אין לזה שם קשר כלל, והביא ראיה לדבריו מהא דכתב ב„הגהות מרדכי" (פ"ק דחולין) בהא דס"ל לרבינו אליהו שצריך לקשור קשר של תפילין בכל יום ור"ת חולק עליו דלא צריך, והקשה ר"ת על ר"א, דאי' המוצא תפילין בשבת מכניסן זוג זוג ואסור לו לקשרן, ואי בעינן למיקשר בכל יום אמאי לא יקשור הא ל"ה קשר של קיימא, וכתב המרדכי לתרץ קושייתו דכיון דרחמנא קרייה קשר והיינו מדכתיב וקשרתם שוב אסור לקשרם, ואף דקשר שאינו של קיימא מותר לקשרו וקשר זה לדעת ר"א אינו קשר של קיימא, מ"מ כיון שהתורה נתנה לזה שם קשר אסור לעשותו בשבת (ועיין ב„מנחת חינוך" מוסך השבת מלאכת קושר, שדן בקושיא זו ותירץ כעין זה, וכתב דמיגו דהוי קשר לענין תפילין הוי קשר לענין שבת, ובכך מיושבת גם קושיית הפמ"ג בקשר של ציצית שיחשוב להתירו במ"ש, ולפי תירוץ המרדכי והמנ"ח מיושב). ולפי"ז מוכיח האב"נ דא"א לומר דקשר שאינו של קיימא מקרי קשר, רק הפטור הוי משום שאין מלאכתו מתקיימת, דלפי"ז אינו עולה תירוץ המרדכי, דהא אף אי נימא שהתורה קראה לזה קשר ג"כ צריך להיות פטור במלאכת שבת משום דלא באנו לפטרו מטעם דאינו קשר אלא אמרינן דזה הוי שפיר קשר, רק שאינו מתקיים ובשבת בעינן מלאכתו מתקיימת ואף שהתורה קראתו קשר, מ"מ בעי למפטר משום דאינו מתקיים. וראיה דמאי דאמרינן דאינו חייב בקשר שאינו של קיימא הוא משום דזה לא הוי קשר כלל ולכן שפיר כתב המרדכי דכיון דרחמנא קריה קשר חייב, וכתב עוד להוכיח דמעיקרא דדינא פירכא דהא דבר שאין מלאכתו מתקיימת איסורא מיהא איכא ובקשר שאינו ש"ק מותר לכתחילה ומוכח דזהו דין אחר, וכתב עוד להוכיח מדברי המ"מ במאי דפליג על הראב"ד בחבל של גמי, עיי"ש, ומכל הנ"ל למד האב"נ דקשר שאינו של קיימא אינו בגדר קשר כלל ולא דאינו של קיימא.

ד) ולפי"ז צריך ביאור מחודש בענין זה, מאי שנא מלאכת קושר משאר מלאכות שאף אם קושר קשר חזק וטוב מצד איכותו ואם דעתו להתירו אמרינן דאינו קשר כלל, ועיין שם באב"נ בתשובה הנ"ל שכתב בסו"ד דלדידן דלא קיימא לן כרבינו אליהו דקשר של תפילין צריך לעשותו כל יום אלא כר"ת, וממילא לדידן ליכא למימר

מ״ש המרדכי דרחמנא קריה קשר אף אם אינו של קיימא דהא לדידן סתמא דקשרי תפילין הוי של קיימא וממילא אפשר לומר דאם אינו של קיימא אינו נקרא קשר ומאי דאמרה תורה וקשרתם לא היתה הכוונה גם על קשר שאינו ש״ק, ,,ולפי״ז הני דנסבי תפילין של אחרים ומשנין הקשר לפי מידת ראשם לאו שפיר עבדי דהבעלים ישנו אח״כ הקשר לפי מדת ראשם, נמצא ראשון ל״ה של קיימא ולא יצא ידי חובתו ומצוה לפרסם הדבר״, עכ״ל.

ודבריו כאן הם חידוש גדול שלא מצאנוהו בשום מקום, ומה גם דחזינן שלא מקפידים בזה כלל וה,,אבני נזר״ כתב דמצוה לפרסם הדבר. והנה כתבנו לעיל דהדבר צריך ביאור מ״ש מלאכת קושר דאין לזה שם קשר אם אינו של קיימא. ואפשר דאם נדע טעם הדבר נוכל לחלק ולומר דיש הבדל בין שבת לתפילין ולא תמיד אמרינן דקשר שאינו של קיימא ל״ה קשר כלל.

ה) ונראה לומר, דהנה במלאכת שבת ידוע וברור דמלאכת מחשבת אסרה תורה ולכן כל מלאכה יש בה ב׳ חלקים, החלק הא׳, הוא עשיית וביצוע המלאכה, והחלק הב׳ הוא התוצאה המתהווית מעשיית המלאכה, ובמלאכת קושר אופן עשיית המלאכה ידוע דהיינו שלוקחים שני קצוות החוטים ומכניסים אותם זה בזה באופן שמתהווה קשר, אמנם בתוצאה המתהוית שעליה חייבה תורה במלאכת קושר יש לנו לומר ב׳ דברים, אפשר לומר דהחיוב הוא על עצם יצירת הדמות שנוצרה ע״י המעשה, היינו צורת הקשר כמות שהוא וזה אסרה תורה לעשות, או דנימא שהתוצאה המחייבת הוא החיבור שהקשר גרם, דהיינו שע״י הקשירה נתחברו שני דברים שהם נפרדים, ומאחר דמצינו דבקשר בעינן שיהיה של קיימא, יש לנו מקום גרחב לומר שענין חיוב קושר הוא על החיבור (וכן הזכיר האב״נ פעמים רבות ועיין מ״ש לעיל משמו). ומאחר שקבענו דחיוב קושר הוא על החיבור, יש לנו לומר עוד דהחיבור שנתהווה ע״י הקשר אינו חיבור נאות, משום דאף ששני הדברים מחוברים יחד, מ״מ מוכח בעליל שהם ב׳ דברים נפרדים ואף שנתחברו, מ״מ חיבורם לא עשאם לחבל א׳, ומכיון שכך מובן היטב מפני מה צריך שיהיה קיימא לעולם, והטעם דמשום דעיקר חיוב קושר הוא חיבור ומשום דחיבור קשר אינו חיבור מעולה, לכן אם מה שיתחבר ישאר כן לעולם, אמרינן דכיון שכך ישאר, מקרי זה חיבור, אבל אם דעתו להתירן לאחר זמן אמרינן דגם עכשיו רואים אותם כמו שהם נפרדים ולא רק משום שהם יפרדו אח״כ פוטרים אותו עכשיו, אלא דמלכתחילה אין זה חיבור והוי חסרון במהות הקשר באופן שאינו קשר כלל, כלומר משום דל״ה חיבור כלל, והיינו דאף שזה קשר, מ״מ מהות הקשר פירושו חיבור וזה לא הוי חיבור כלל וכל זה קובעת דעתו בשעת יצירת הקשר.

ולפי״ז אפשר לומר דיש לחלק בין שבת לתפילין, דבשבת אמרינן דאינו של קיימא אינו קשר כלל משום דמשמעות קשר לגבי שבת הוי חיבור, משא״כ לגבי תפילין דשם ברור דלא בעינן חיבור אלא שהתורה ציוותה ליצור דמות של קשר והדמות צריכה להיות כדמות י׳ או ד׳ וכדומה ואין כאן ענין של חיבור כלל, וע״ז שפיר אמרינן דאף דאין קיימא הוי קשר, וזה ברור שאף ר״ת החולק על ר״א לא ס״ל דבעינן דווקא קשר של קיימא אלא דעל מאי דסובר ר״א דצריך לקשור בכל יום סובר ר״ת דלא בכל יום בעינן למיקשר וכן הבין גם האב״נ. ומה שכתב דבעינן של קיימא בתפילין הוא משום דסתם קשרי תפילין הוי לקיימא והבאתי לעיל לשונו, ובסי׳ ק״פ הזכיר האב״נ ענין של כלאים דמצינו בחגורה שראשה אחד של צמר ואחד של פשתן ואמצעיתו של עור שאם קושר שני הראשים הוי כלאים אף שהקשר אינו של קיימא, ולפי הנ״ל יוסבר גם ההבדל בין שבת לכלאים, דבשבת הוי החיוב על החיבור כנ״ל ובכלאים עיקר האיסור הוא על העירוב וממילא גם באין קיימא מקרי מעורב. ועיין ב,,כלי חמדה״ (ח״ה פ׳ וילך אות ב׳) מ״ש ליישב מנהג העולם בענין אחר.

ו) ובט"ז (ס"ק א') כתב דענין קיימא „תלוי בדעת האדם הקושר לחוד, דאם דעתו שישאר כן לעולם, דהיינו כל זמן שאפשרי לו להיות קיים ולא יצטרך לו להתירו ואינו קוצב בדעתו איזה זמן שודאי יתירו אז פטור וכו', אבל אם חושב בדעתו להתירו ביומו זה לא מקרי זמן כלל ומותר לכתחילה", ומוכח מכאן דעתו שענין קיימא תלוי בדעת הקושר בלחוד, וכן מוכח יותר ממה שכתב בסו"ד גבי מכנסיים שאין מתיר אותו אלא בשבת דהטעם בזה משום דהוא כמו קביעות זמן לשבוע כיון שדרך להניח כך, אמרינן ודאי היתה דעתו כך ולא אמרינן להקל שהיה בדעתו להתירו היום, ומשמע דאם ידעינן בודאי שהיה בדעתו להתירו היום מותר להתירו אף שדרכן תמיד להיות למשך שבוע, והקשה עליו הבה"ל דהדבר צע"ג בזה, דלפי דבריו אם יקשור קשר שדרך העולם לעשותו לעולם כקשר הגמלין והספנין ויהיה דעתו להתירו ביומו אין עליו שם קשר כלל וזה קשה לומר משום „דנראה דקשר שדרך העולם לעשותו בקביעות לא אזלינן בתר מחשבת הקושר לבטל שם קשר ממנו, ומה דמציירת הגמרא במגעל דקשר דרבנן ובסנדלי דקטרי אינהו, הייגו באותן אנשים שדרכן שאין עושים הקשר שלהם בקביעות וכו', ומטעם דלאנשים הללו אין דרך הקשר הזה להתקיים, משא"כ בענייננו לענין אושכפי שדרך העולם שעושין קשר כזה בקביעות והוא ג"כ עשהו חזק כראוי לא אזלינן בתר דעתו שהוא חושב להתירו ויתבטל שם קשר ממנו", עיי"ש באריכות. וגם מיישב קושיית הפמ"ג למה אין עושין ציצית בשבת יחשוב להתירו וגם קושיית הרע"א גבי גימא במקדש שיחשוב להתירו במוצ"ש, ולפי דעתו מיישב, דכיון דדרך לעשותו, לעולם לא אזלינן בתר מחשבתו (עיין בנקודה זו ב„דובב מישרים" חלק ג' סי' ע"ג).

ולפי מה שהסברנו לעיל מבוארים דברי הט"ז אל נכון, דכיון דבקשר עיקר החיוב הוא חיבור, שפיר אית לן למימר דאזלינן בתר דעתו דכיון דדעתו היא הקובעת חוטים אלו אם ישארו בחיבורם או לא ומה מועיל לו שדרך העולם לקשור קשר זה בקביעות, בו בזמן שדעתו בשעת קשירה להתירו, כי הרי אם דעתו להתירו ממילא אין זה חיבור, ודברי הט"ז מוסברים בטוב ואדרבה דברי הבה"ל ושיטתו טעונים ביאור דלפי דבריו דתליא בדרך העולם צריך להסביר באופן אחר מאי שנא מלאכת קושר משאר מלאכות.

ז) ולפני שנבוא להסביר את שיטת הבה"ל נכתוב כאן עוד הסבר בדברי הט"ז לפי דברי הט"ז (סימן שי"ח סעיף ד'), דכתב שם המחבר: „תבשיל שנתבשל כ"צ יש בו משום בישול אם נצטנן" והוסיף ע"ז הרמ"א: „וי"א דווקא אם מצטמק ויפה לו", וכתב ע"ז הט"ז (ס"ק ד'): „ומו"ח ז"ל דחה דעה זו מהלכה דהוקשה לו דע"כ לא מחלקים בין יפה לו לרע לו אלא לענין חשש שמא יחתה אבל לענין חיוב חטאת דמבשל אין חילוק ביה", ותירץ הט"ז: „ותו נ"ל דיש חילוק זה אפילו מן התורה דקי"ל במלאכת שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה הייגו במאי דניחא ליה וזה בא לחמם להפיג צינתו ולא שיצטמק עוד דהא רע לו, וכו'", ע"כ. חזינן מהכא דהט"ז סובר שדבר שלא ניחא ליה חוי חסרון במלאכת מחשבת וזה דבר חידוש, ולפי"ז אפשר לומר דהט"ז כאן ג"כ כתב לשיטתו בזה דס"ל דאזלינן בתר מחשבת הקושר דכיון דבקשר איתא דינא של קיימא ולא קיימא ובקשר דלא קיימא אמרינן דמותר לקשרו, סובר הט"ז דכיון דאיכא בשבת דין של מלאכת מחשבת תלוי הדבר בדעתו ואם הוא אין דעתו לקשרו לקיימא חוי זה אין קיימא מצד חסרון במלאכת המחשבת של דין קיימא, והטעם דבעינן קיימא אינו משום מלאכת מחשבת אלא דין בקשר, כמו שכתבנו לעיל, רק מאי דתלוי בדעתו הוא משום דכיון דצריך שיהיה קיימא אמרינן דכל זמן שהוא לא עושה זאת לקיימא הוי חסרון במלאכת מחשבת של הקיימא (ואולי אפשר ללמוד בכלל דענין של קיימא דבעינן הוא ג"כ משום מלאכת מחשבת ואכמ"ל). ובהסבר זה יש גם לבאר מ"ש המ"א (בסי' ש"כ ס"ק כ')

בשם הרא"ש דאפילו להערוך שסובר דפ"ר דלג"ל מותר מ"מ בשאר איסורים מודה דאסור ולפי הנ"ל מובן דבשבת כיון דלא ניחא ליה, אין זה מלאכת מחשבת, משא"כ בשאר איסורים דלא בעינן מלאכת מחשבת.

ח) ובהסבר שיטת הבה"ל דתליא באם דרך העולם לעשותו לקיימא, יש להקדים את דברי ה"נשמת אדם" (כלל כ"ד מלאכת צובע) שכתב בהסבר הרמב"ם שהצובע בצבע שאינו מתקיים אינו חייב וכתב הטעם משום דאין זה דרך צביעה, ולמד זה מכותב שאינו מתקיים שאינו דרך כתיבה וכן קשר שאינו של קיימא טעם הפטור משום דאין זה דרך המלאכה, ודבריו מאירים לנו את ענין קיימא בקשר באור חדש, אך הם צריכים עדיין ליבון ובירור, דאף שכלל צובע וכותב וקושר בכללא חדא שטעם פטורן הוא משום דאין המלאכה בכך, מ"מ יש חילוק ביניהם דבצובע וכותב איירי באופן שמלכתחילה כותב באופן שאינו מתקיים, משא"כ בקושר שמצד איכותו הוא טוב, ולכן יש להוסיף ולומר דבכותב וצובע אם כותב בכתב טוב הוי זה דרך המלאכה, משא"כ בקושר. והטעם משום שבקושר בעינן תנאי שיעשה חיבור. ובשיטת הט"ז כתבנו לעיל שקשר דשבת משמעותו חיבור ובלא"ה אינו קשר כלל. אמנם לפי הנ"א נאמר דקשר בלא חיבור ג"כ הוי קשר לענין שבת, אלא שנצרך תנאי שיעשה חיבור ואם הקשר לא עושה חיבור אין זה קשר שתתורה חייבה עליו אף דמקרי קשר, יען כי אף שאסור לעשות קשר, בכל זאת מצינו דכל מלאכה יש לה גדרים משלה ובגדרי מלאכת קושר איכא דין של קיימא ובאופן כזה הוי דרך המלאכה כפי שהתכוונת התורה ובאופן שאינו של קיימא אין זה דרך המלאכה (ועניין אין דרך המלאכה כאן אינו כעין מוציא משא בראשו שפטור מטעם דאין דרך המלאכת בכך, כיון דשם טעם הפטור משום שאין אנשים עושים כך ומש"ה ל"ה דרך המלאכה, וכאן מצד העושים הוי שפיר דרך לעשותו רק מצד הדבר הנפעל אין זה דרך עשייתו. ועיין בפתיחת האג"ט שביאר ב' ענינים של דרך המלאכה מצד הפועל ומצד הנפעל ולדוגמא עיין בסי' ש"כ, בשאר פירות דמותר לסחוט הטעם משום שאין דרך העולם לסחטו והוי חסרון מצד הפועל. ובמציצת ענבים ג"כ אי' שם דעה המתרת משום דאין זה דרך הסחיטה ושם הוי חסרון מצד המלאכה, משום דדרך העולם למצוץ).

ט) ולפי"ז אפשר לומר שפיר דהבה"ל אזיל בשיטת הנ"א דענין קיימא ולא קיימא תלוי בדרך המלאכה ולכן שפיר תלוי הדבר בדבר שדרך העולם לעשותו, דאם דרך העולם לקשור לקביעות אמרינן דזה נכנס בכלל הקשרים שאסרה תורה ולא אזלינן בתר דעתו דלא דעתו היא הקובעת את דרך המלאכת וכן חזינן בכל מלאכות שבת בכל מאי דתלינן בדרך המלאכה לעשותו תלוי הדבר בדרך העולם. והנה הבה"ל הזכיר אופן שקשר קשר שדרכו להיות כך בקביעות והיה דעתו להתירו דלא מהניא מחשבתו, ולפי שיטתו ולפי מה שהסברנו בדבריו יש לדייק באופן הפוך, דהיינו שיקשור קשר לקיימא באופן שדרך העולם אינו קושרו לקיימא, גם בזה יחלוק ויסבור דפטור.

ויהיה עוד נפ"מ לדינא בין הבה"ל והט"ז באם יקשור קשר של קיימא בבגד של חבירו וברור לנו שחבירו יתיר, אמנם הקושר היה דעתו לעולם, ולפי הבה"ל תלוי אם הדרך של קשר במקום זה לקשרו כך, ולפי"ז יוכל להיות שיהיה חייב. אמנם לפי הט"ז אין שייך כלל לחייב בכגון זה משום דזה ל"ה חיבור. ומ"ש הט"ז דתלוי בדעת האדם הקושר, היינו באופן שדעתו היא הקובעת מה שיהיה בסופו של קשר זה, אבל אם דעתו אינה קובעת אמרינן דפטור, כיון שאין זה חיבור. והנה בסעיף ד' איתא דמותר לפתוח קשר שקשרו כובס בבית הצואר והסתפק הח"א (כלל כ"ו סעיף ד'), דהא הכובס אפשר שדעתו לימים רבים, והוקשה לו אמאי מותר להתירו דהא הוי של קיימא, וכתב דתלוי

במחלוקת התוס׳ והר״ש אם מחשבת האדם יכולה לאסור דבר של חבירו, ומחלוקתם היא בחושב מחשבת עבודה זרה על חפץ של חבירו אי אסרינן את החפץ ובכך מיושב לו אמאי שרי לפתח הקשר של הכובס, והיינו משום דהכובס אף שעשה כאן מעשה קשירה, מ״מ אין לאסור התרתו אלא רק באופן שהיתה מחשבתו לימים רבים ולפי״ז הוי האיסור מטעם מחשבה ומחשבת אדם אחר לא יכולה לאסור בגד חבירו, ומדבריו משמע דכל השאלה היא רק לגבי ההתרה, אבל הקשירה אסורה בודאי (ובספר „דעת תורה״ בסי׳ רנ״ג הביא בשם רע״א שמחלוקת הר״ש והתוס׳ יש לה שייכות לגבי דין החזרת קדירה, שאם נטל קדירת חבירו ולא היה בדעתו להחזירה והאיסור נובע מצד מחשבה ופליגי אי אמרינן דאדם אוסר במחשבתו דבר שאינו שלו), ולפי מ״ש בדברי הט״ז משמע דשרי גם הקשירה וגם אין להסתפק בהתרה ולא תליא כלל במחלוקת הר״ש והתוס׳, דלפי מ״ש בדברי הט״ז עיקר החיוב הוא על התהוות החיבור וממילא מותר לקשרו כיון שברור שהבעלים יתירו והח״א מוכרח להיות דאזיל לשיטתו דענין של קיימא תליא בדרך המלאכה ואף אם ודאי יתירו אין זה גורע מדרך המלאכה, אמנם מהכא יש לדייק שהוא לא סובר כהבה״ל דהעיקר תלוי בדרך העולם לעשותו, אלא הוא סובר כהט״ז שתלוי באדם הקושר אבל לא מטעמיה, דלפי הט״ז בלא דעת האדם הקושר איכא חסרון בחיבור וממילא אם יותר הבגד אח״כ בזה הוי בודאי חסרון בחיבור וליכא חיובא, והח״א סובר דמה דתליא בדעתו היא דאם אין דעתו לקיימא אין דרך המלאכה בכך וכמ״ש לעיל (ולפי״ז אפשר לומר דגם הסבר דברי הט״ז יהיה כפי ההסבר בדברי הח״א, ויפלו כל החילוקי דינים שפרטנו לעיל, ואליבא דאמת דברי הח״א אינם ברורים די הצורך, דכיון דענין קיימא הוא משום דבעינן דרך מלאכה ה״ל למימר דתליא בדרך העולם כיון שכן רואים בכל מלאכות שבת דדרך המלאכה תליא בדרך העולם, והדברים צריכים בירור ועדיין צ״ע).

י) ומצינו לבעל ה„תהלה לדוד״ שכתב ממש כדברי הבה״ל, והוסיף עוד ופירש דבריו באופן שמסתבר לומר דשיטתם היא כפי מה שהסברנו לעיל, דהתהל״ד כתב בסוף סימן זה על מ״א ס״ק כ׳, שהביא דברי ה„כלבו״ דכל קשר שפעמים נמלך ומבטלו שאסור לעשותו ואיסור הוא מדרבנן, וכתב ע״ז התהל״ד דכל זה הוא בקשר שלפעמים נמלך ואין לו אופן מיוחד שכך עושים אותו, אבל קשר שרוב פעמים נמלך ומבטלו בזה איכא איסורא דאורייתא משום דקיימא תליא בדרך הקשר לעשותו ולא בדעת הקושר, ולפי״ז הוא מיישב את קושיית הפמ״ג בציצית באופן שמתרץ הבה״ל, ודבריו הם ממש כדברי הבה״ל, אלא שהוסיף עוד כמה דברים שמהם נראית מהי שיטתו ושיטת הבה״ל, דהוסיף שם וכתב דהוכחה לדבר שאין תלוי בדעת הקושר אלא אך בדרך העולם ממלאכת בונה דשם חזינן דאף אם דעתו לסתרו ליומו ג״כ חייב חטאת וחזינן שדעתו אינה קובעת, אבל דרך העולם קובע בבנין, דהתירא בבנין שייך רק בבנין ארעי שאינו אלא לשעה משום דדרך העולם לסתרו, ולכאורה ראייתו מוקשית, דבבנין אם בונה בנין קבע חייב אף אם יסתרנו, משום דהבנין מצד איכותו בנוי טוב ולכן אין תלוי כלל בדעתו. אמנם בדרך העולם ג״כ אין תלוי ומאי דחזינן שבנין ארעי מותר לעשות, אין זה משום דאין דרך העולם לעשותו, אלא מצד החסרון בעצם האיכות של הבנין שבנוי בצורה ארעית, משא״כ בקשר דבין של קיימא ובין אינו של קיימא אין בו חסרון מצד איכות, משום כך אפשר דתליא בדעת הקושר לחודיה, ומנ״ל דתליא בדרך העולם. וליישב דבריו מוכרחים לומר דהוא ס״ל דגם בבנין הנ״מ בין בנין ארעי לבנין קבע היא ג״כ בדרך המלאכה, ובבנין דרך המלאכה לעשותו קבע ואז חייב, אבל ארעי אין דרך מלאכת בונה בכך ולכך פטור, וטעם הדבר אפשר לומר משום דבבנין של קבע דרך העולם לעשותו לזמן רב ולא לסתרו ולכן אף באופן שסתרו אחר כך אין זה מפחית מדרך המלאכה, כיון שבנין כזה דרך לבנותו לזמן, אבל

בגין ארעי אין דרך לעשותו לזמן רב, ולכן אמרינן דזה לא נכנס בגדר בנין שאסרה תורה. ולפי"ז מובן שפיר מה שהסמיך מלאכת בונה למלאכת קושר דבעיקר דבריו רצה להוכיח דכמו שבבנין החילוקים בין חיוב לפטור היינו בין קבע לארעי תליא בדרך העולם, כמו"כ בקושר, החילוקים בין חיוב לפטור והיינו בין קיימא לאין קיימא, ג"כ תליא בדרך המלאכה, ואף שיש חילוק ביניהם דבבונה יש הבדל בעצם איכות הבנין ובקשר ליכא חילוק במהות הקשר, טעם הדבר הוא כמ"ש לעיל דבבונה מה שסותר אח"כ אין מפחית את חשיבות הבנין שהיה בונה עד עכשיו, דהבנין כבר נעשה וחייב עליו, אבל בקשר אם אינו נשאר חיבור מה שמתירו, מפחית מעצם מהות של הקשר. ושיטת התהל"ד היא כשיטת הבה"ל. ומה שהסמיך והביא ראיה מבונה, היא גם שיטת הג"א שהבאנו לעיל, ע"ש.

יא) והתהל"ד הביא ראיה לדבריו מסעיף ו', דאי' שם: „קושרין חבל בפגי הפרה וכו' מטלטלין חבל דגרדי לקשרו באבוס ובפרה וכו' אבל חבל דעלמא לא", וכן בסעיף ד': „קושרין דלי במשיחה וכו' אבל לא בחבל", ואי אמרינן דתליא בדעת הקושר בלחוד האיך כתב השו"ע כללים קבועים במאי מותר לקשור ובמאי אסור, והלא אין זה דבר קבוע דהלא תלוי בדעת הקושר וממילא גם בחבל מותר לקשור אם דעתו להתירו וכמו"כ גם במשיחה אסור לקשור אם אין דעתו להתירו, ומוכח מכאן דאין זה תלוי בדעת הקושר אלא בדרך העולם, ולכן קבע השו"ע דבחבל דגודי או במשיחה אין דרך העולם להשאירו לקיימא ולכן מותר, אבל בחבל דעלמא אסור לקשור משום דדרך העולם להשאירו לקיימא ואף אם דעתו להתירו ג"כ אסור. והנה על הט"ז תקשה ראייתו דמשמע דלא תליא בדעתו. ויש ליישב דבריו עפ"י דברי הרב שכתב בס"א כדברי הט"ז ובסוף הסימן כתב (בסעיף י"): „כל קשר שלפעמים נמלך ומבטלו לעולם אע"פ שבתחילת קשירתו אינה ע"מ לבטלו אסור שמא ימלך ויבטלנו, לפיכך אסור ליטול חבל ולקשרו באבוס ובפרה וכו'", ע"כ. חזינן מהכא דעתו שהשו"ע שאסר בסתמא בכל הג"ל הוא מטעם הכלבו משום דדרך לעשותו לקבע ויש ע"ז איסור דרבנן שמא יבטלנו, ולא קשה תו על הט"ז.

יב) אלא דישאר קשה, דמלשון הט"ז משמע דבאם לא היתה דעתו לקיימא ליכא איסורא כלל, אפי' בדבר שדרכו לבטלו. ואמאי עכ"פ איסורא דרבנן בעי למיהוי עפ"י דעת הכלבו הג"ל. וקושיא זו הקשה הבה"ל בקושיותיו על הט"ז וחלק עליו כנ"ל. וליישב זאת נראה עפ"י סברת האב"נ (סי' קפ"א) דהאב"נ הביא דברי הכלבו והיראים, והסביר דבריהם דאיירי שקשר עמ"ל והאיסור הוי משום דפעמים נמלך אח"כ, וע"ז הוקשה לו דהש"ג הביא דבריהם ופירשם באופן אחר והוא דאיירי שבשעת קשירה הוי ספק שמא דעתו להתירו או שמא דעתו לקיימו, וע"ז הוקשה לו דמל"ל הא, דאפשר שרק באם בשעת קשירה היתה דעתו להתירו אז ליכא חיובא, אבל באופן שבשעת קשירה היה ספק ע"ז דאפשר שבדעתו לקיימו, אפשר דיש חיוב דאורייתא. וכן מוכח מירושלמי דאי' התם קשירה מה היתה במשכן, שהיו קושרין הקלעים במיתרים. ומקשי ולא לשעה היתה. ופריק ר' יוסה אומר, מכיון שהיה ע"פ הדיבור כמו שהוא לעולם. ומוכח מהא דכיון דאצלם היה ספק בשעת העשיה, לפיכך הוי זה קיימא. וכתב לתרץ את דברי הש"ג, דבאמת גם הרא"ם ס"ל כך, דכיון שחשש משום דלפעמים נמלך ומבטלו, אותו דבר היה לו לחשוש שמא ימלך בשעת העשייה, ומוכח דגם הוא ס"ל כהש"ג. והוסיף לומר דהא בלא"ה קשה תינח קשירתו דליכא איסורא דאורייתא דכיון שבשעת קשירה דעתו להתירו אין לחייבו ואיסורא איכא משום דאח"כ נמלך ומבטלו אבל התרתו אמאי ליכא חיובא דאורייתא דהא לגבי התרתו ליכא נפ"מ אי בשעת קשירה חשב לבטלו או אח"כ והעיקר שבשעה שבא להתיר הריהו מתיר קשר שדעתו לעולם. וע"ז כתב ליישב עפ"י מאי דקי"ל

במחשבה מוציא מידי מחשבה אבל לא מידי מעשה, וכיון דבשעת קשירה לא חשב לבטלו ורק אח"כ חשב הוי האיסור רק מצד מחשבתו ולכן מותר להתירו, דכיון שבא להתירו בע"כ חשב ע"ז קודם והוי כמותר ועומד דהמחשבה מפקא מידי האיסור (ועל מחשבת ההתרה ליכא איסורא משום דגרע אפי' מגרמא ול"ה מלאכת מחשבת), ולכן מותר להתיר, ואף אם בשעת קשירה הוי ספק שמא מחשבתו לבטלו ג"כ הוי זה מחשבה והוא עפ"י תוס' חולין דס"ל דכל שאין מוכח כוונתו הוי בגדר מחשבה, וה"נ הכא אין מוכחת כוונתו, וכיון שכן מותר גם לקשור משום דר"מ סבירא ליה כל קשר שיכול להתירו בא' מידיו מותר לקשרו, ואפי' רבנן דפליגי עליה וסברי דאסור מודו הכא כיון דהתם הוי הקשר קצת חזק דבעינן עכ"פ שיתירנו בא' מידיו, משא"כ כאן דבמחשבה בעלמא מפקיעו מתורת קשר ולכן מותר לקשרו לכו"ע, ושפיר מיושב מאי דכתב הש"ג דגם בספק בשעת הקשירה מותר לקשור מדאורייתא, ומאי דאי' בירושלמי שזה הוי קשר של קיימא לא קשה משום דהירושלמי אירי באופן שהם לא יכולים לחשוב עליו להתירו, כי הדבר תלוי בדעת שמיים, ומכיון שכן ליכא מחשבה דמפקא מידי מחשבת האיסור ולכן הוי איסורא דאורייתא, משא"כ כאן דהמחשבה מפקא מידי המחשבה וליכא איסור דאורייתא ואיסורא דרבנן איכא משום דבעת קשירתו הוה הקשר של קיימא.

ולפי הסבר זה של האב"ג בדעת הרא"ם והש"ג מיושב גם הט"ז דמוכח דהאיסור הוא משום דהיה ספק בשעת קשירה ואיכא ע"ז שם קיימא עפ"י הירושלמי הנ"ל וכ"ז הוא דבר שבשעת קשירה היה ספק או בסתמא, כיון דדרך לבטלו הוי ספק שמא יבטלנו בשעת קשירה, אבל באופן שחשב עליו בפירוש להתירו ליכא אפילו איסורא דרבנן דמהיכי תיתי לאסרו, ומיושב הכל אל נכון, עיי"ש מה שהאריך עוד.

יג) ויש לבאר מה שיעור קיימא, לחיובא, לאיסורא ולהיתרא לדעת רש"י, וכן לדעת הרי"ף לפי כמה דעות הפוסקים כפי שיבואר לקמן, כתב הרמ"א בסעיף א': „וי"א שכל קשר שאינו עשוי להתירו באותו יום עצמו מיקרי קיימא ויש מקילין לומר דעד ז' ימים לא מיקרי של קיימא". וכתב ע"ז הט"ז ס"ק ב' דהיש מקילין הוא לשיטת הב"י וכבר נתבאר שאין לפרש כן, וכוונתו למה שכתב בס"ק א', שם הביא הט"ז את דעת הב"י בשיטת רש"י דאיכא חיובא דאורייתא באם כוונתו שיתקיים לחודש, ודייק כן מלשון רש"י, ופטור אבל אסור הוא באם קשרו לז' ימים לדעה א' או ליותר מיום א' לדעה ב'. וכתב ע"ז הט"ז „דדבריו תמוהין מאד, דאף אם נאמר דכן מוכח מלשון רש"י ג"כ תקשי דאטו שבוע או חודש כתיבי באורייתא, אלא העיקר הברור דלא חודש ושבת היום". ומכח קושיות אלו חולק הט"ז על הב"י ומבאר דקיימא הוי בקושר להתקיים לעולם ופטור אבל אסור הוא באם קשרו לזמן, יהיה איזה זמן שיהיה כל שהוא יותר מיום א', ואינו קשור לעולם.

וכדברי הט"ז הזכירו כל האחרונים וגם הרב והמ"ב, אמנם בזה שהט"ז קבע שהעיקר כדעה הסוברת דאם קשר ליותר מיום אחד כבר איכא איסורא בזה פליג הבה"ל על הט"ז ופסק כדעת הכלבו דעד ז' ימים מותר והוא סמך את יתדותיו על מ"ש הרשב"א והביאו המ"א ס"ק י"ד (עיין מחה"ש שם), דקשרי דליים שלנו מותר להתירם משום שאינו עשוי לעמוד שם זמן מרובה, ומשמע בעומדים יותר מיום א' רק לא זמן מרובה. והבה"ל הבין דזמן מרובה הכוונה לז' ימים. אמנם הרב פסק דלכתחילה יש להחמיר כדעת הסוברת דביותר מיום א' יש איסור (ועוד נכתוב מזה במעשה אומן סימן ב' אות ט').

והמ"א ס"ק א' כתב דאינו חייב אא"כ עשוי להתקיים לעולם או לזמן ארוך, עיין ב"י. ומשמע דהוא לא שולל לגמרי את שיטת הב"י. והפמ"ג כתב דכוונתו במה שכתב לזמן ארוך הוא לחצי שנה כדעת הר"י שהביא הב"י.

ובאמת קושיית הט"ז על הב"י היא קושיא אלימתא, על סמך מה קבע הב"י דחיוב חטאת איכא במתקיים לחדש או לחצי שנה והלא בתורה

לא מוזכר כלל זמן, ומכיון שאין מוזכר זמן משמע פשוט שהחיוב אינו תלוי בזמן כלל, אלא אך באם נקשר לעולם וכן לגבי היתר מסתבר יותר שיטת הט"ז שאין תלוי בזמן. וליישב את תמיהת הט"ז נראה לומר עפ"י מה שכתב האב"ג (סימן קע"ח) שביאר שם לשיטת הרי"ף והרמב"ם איזה זמן יחשב קשר של קיימא להתחייב חטאת במעשה אומן. והביא ראיה מהירושלמי דאי' שם ביתדות אהלים חשוב קשר לשעה (שאינו של קיימא), משום שהקב"ה הבטיחן להכנס לארץ, ומוכיח האב"ג דהקשירה הראשונה בזמן שהוקם המשכן בא' בניסן היתה עד עשרים לחדש השני שבו נעלה הענן ועמדו להכנס לארץ אלמלא חטאו במתאונגים. ויוצא מזה שקשר שעשוי לחמישים יום אינו נקרא קשר של קיימא ואף דבמסעות אחרים חנו יותר מחמישים יום, בכ"ז אין ללמוד קשירה משם, כיון שבפעם הראשונה שקשרו במשכן לא היתה חשובה קשירתם למלאכה.

והיוצא מכל זה לדידן, דלפי"ז אין כ"כ תמוה קושיית הט"ז על הב"י, דלפי מ"ש יש סמך לומר דמצאנו הבדלים בין זמנים שונים והיינו דעד ג' יום אין זה קשר של קיימא. אמנם זאת לא מצינו זמנים מדוייקים שהתורה קבעה אותם לחיובא ולהיתרא, אך מאחר שמצינו שמה שהתורה אסרה קשירה יש לו שייכות והגבלה לזמנים מסויימים, ממילא מסור הדבר לחכמים לקבוע מצד הסברא איזה זמן התכוונה התורה לחיובא וכל חד וחד כדאית ליה מצד הסברא בזה מה שהתכוונה תורה לחייב, וליכא הכא קושיית הט"ז דאטו חודש או שבת כתיב באורייתא.

סימן ב'

מעשה אומן

א) בשו"ע (ש"ז ס"א): הקושר בשבת וכו' והוא מעשה אומן וכו'. מעשה אומן הנצרך לחיוב מלאכת קושר אינו לדעת כל המפרשים, דלרש"י אין הדבר תלוי כלל באומנות אלא אך בקיימא, והרי"ף והרמב"ם הוסיפו דבעינן נמי מעשה אומן, וכן דעת הרא"ש (לבד העו"ש שביאר בדעת הרא"ש דאומן לבד ג"כ מספיק ולקמן יבואר שיטתו). ולעיל ביארנו דמה דנצרך שיהי' קשר של קיימא הוא מפורש בדברי המשנה והגמ', אמנם ענין מעשה אומן אינו מפורש, דהרי"ף סמך יתידותיו על מה שחלקה הגמ' בין מבעל דידן למבעל דאושכפי ומכאן למד הרי"ף דמעליותא דמבעל דאושכפי הוא משום דהוי מעשה אומן ולכן חייב חטאת, משא"כ במבעל דידן אף דהוי לקיימא מ"מ ליכא חיובא, משום דאינו מעשה אומן. ולכאורה תמוה וצריך ביאור, שדבר יסודי במלאכת קושר לא ימצא כתוב במשנה או בגמ' במפורש והכל ילקח ממה שהעמידו את החיוב באושכפי, ולא מבואר שם בבירור שאושכפי חיובו הוא משום אומנות.

ב) ולבאר זאת אפשר לומר אחרי שנדע מהיכן נלמד מלאכת קושר והיכן הוי במשכן, והגמ' (דף ע"ד) שקיל וטרי בדבר, ובהו"א ילפינן מקושרי יריעות הנפסקות, וע"ז פריך הגמ' תרצת קושר מתיר מנ"ל, וע"ז פריק הגמ' דילפינן מצדי חלזון שקושרין ומתירין, וכתב רש"י בפרק אלו קשרים דקושר ילפינן מקושרי יריעות הנפסקות, וצריך להבין דבריו דהא מסקנת הגמ' הוי דילפינן מצדי חלזון, וצריך לומר דרש"י פי' דמאי דילפינן מצדי חלזון הוי רק לענין מתיר דע"ז הי' קשה תרצת קושר מתיר מאי איכא למימר, אבל קושר מצינן למילף שפיר מקושרי יריעות. אמנם גם לאחר תירוץ זה נשאר קשה קצת כיון דסו"ס צריכים לילפותא דצדי חלזון, א"כ אפשר ללמוד משם ג"כ קושר ואמאי בעינן תו לילפותא קמייתא. והגה על רש"י עצמו לא קשה כ"כ, יען כי דרכו בביאור דברי המשנה לחביא את הה"א של הגמ', אמנם על הרע"ב קשה דגם הוא כתב על המשנה בא"ק דילפינן מקושרי יריעות ואמאי לא יליף מצדי חלזון כיון דסו"ס צריך ללמוד משם מתיר כמו שכתב הוא בעצמו שם, וקושיא זו הקשה רע"א

בתוספותיו על המשנה, ותי' ב„תפארת ישראל" דרש"י לשיטתו והרע"ב בשיטת רש"י אזיל, דלא בעינן מעשה אומן וסגי בקשר של קיימא, ולכן לא מצי למילף מצדי חלזון דאי מהתם ילפינן הוי מצרכינן מעשה אומן גמ', דהא רשתות של צדי חלזון הוי וודאי מעשה אומן ולכן העמיד רש"י דקושר ילפינן מקושרי יריעות והתם לא הוי מעשה אומן, ומאי דאוקמי הגמ' הילפותא השניה של צדי חלזון זה הוי רק עבור מתיר. ואין להקשות מלשון הגמ' דקאמר שכן צדי חלזון קושרין ומתירין ומשמע דילפינן נמי קושר, דאל"ה למה הזכיר קושרין, ע"ז מתרץ דרש"י גזהר מזה וכתב דכיון דבעינן מתיר ע"מ לקשור לכן הזכיר הגמ' קושרין דהתרה צריכה להיות בשביל קשירה. ודבריו צ"ב [דהתוס' (דף ע"ג ע"א) כתבו דרש"י ס"ל דל"ב מתיר ע"מ לקשור, ע"ש].

ולפי"ז הדרנא לשמעתתין דיש לומר דמכאן לקח הרי"ף דבעינן מעשה אומן דהוא יליף קושר מצדי חלזון (ולא כפי שהסברנו בדעת רש"י) וצדי חלזון קשריהם הוי מעשה אומן.

ג) ומעתה צריך ברירור ענין אומן מהו. מה גדרו ואיזה קשר נכנס בכלל מעשה אומן, וגם צריך להבין מה טעם בעינן אומנות, הרמ"ך (הביאו ה„כסף משנה" פ"י מה"ש) עמד בזה וכתב על דברי הרמב"ם דבעי מעשה אומן וז"ל: „נראה כי הוא הולך בשיטת הרי"ף ואין נראין דבריו ולא היו רגילים לפרש כן רבותי ונראין דבריהם דכיון שהמלאכה חזקה וקיימת ונעשית בלא שום שינוי מה לי עשאה אומן מה לי עשאה הדיוט, ודברי רש"י עיקר וצ"ע", עכ"ל. ובאמת לא מצינו למחברים שיעמדו בזה ויבארו היטב ענין אומן.

והט"ז (ס"ק א') כתב דההבדל בין אומן לקיימא הוא דקיימא הוי שמתקיים לעולם אבל אינו צריך להיות חזק מצד מהותו, ובקשר אומן הוי החילוק „בעצם הקישור האיך הוא דאם הוא מעשה אומן ממילא הוי חזק מאד אז חייב ואף באינו של קיימא, מ"מ כיון שהוא חזק אסור לכתחילה ואם הוא מעשה הדיוט אינו חזק כ"כ", וחזינן מדעתו דס"ל שאומן פירושו חזק מאד, והקשה עליו הבה"ל דהא לר"מ כל קשר שיכול להתירו בא' מידיו אינו קשר אבל רבנן דפליגי עלי' סברי דגם ביכול להתירו באחד מידיו ג"כ הוי קשר, והלכה כחכמים. ולפי"ז לא בעינן חזק מאד.

[וקושיא זו הקשה גם האב"ג על הש"ג שכתב דאומן הוי מיהדק היטב, ולפי"ז הוי כר"מ ולא כרבנן, ונשאר בצ"ע]. ותירץ „דכוונתו בזה שכתב חזק מאד היינו שלא יהי' ניתר בשום אופן מעצמו כדרך אומן היודע אופן תיקון עשייתו, ומעשה הדיוט הוא כשהקשר אינו עשוי בטוב, שיוכל לפעמים במשך הזמן להיות ניתר מעצמו", ורש"י סובר דאף דלפעמים ניתר מעצמו, מ"מ עפ"י רוב מתקיים הקשר וכיון דדעתו לקיימא אין בטל שם קשר ממנו, אף שהקשר ניתר לפעמים, ולפי"ז מתורצת קושיית האב"ג על הש"ג.

ודברי הט"ז הנ"ל תואמים עם דברי הש"ג הנ"ל דהוא תולה את הדבר במיהדק היטב, והסתפק בב' קשרים אי הוי מיהדק כ"כ שנוכל לקראו מעשה אומן. ומסתבר דמיהדק הינו ג"כ ענין של חזק מאד והכל תליא במהות הקשר.

ד) אמנם אחרי כ"ז עדיין צריך ברירור, דאין מסתבר לומר דהט"ז והש"ג כוונתם לומר דענין אומן אין לו פירוש אחר אלא חזק ומיהדק, דאי בהכי לחודא תליא מילתא אמאי נקיט לשון אומן, ה"ל למינקט קשר חזק והדוק, ומוכרח להיות שקשר אומן זה ענין בפ"ע התלוי במלאכת האומנין ולא רק משום חזקו, ומה שכתבו הט"ז והש"ג דבחזק ומיהדק תליא מילתא, כוונתם לומר דבלא זה ודאי שאינו מעשה אומן, ואומן מוכרח להיות הדוק וחזק, אבל זה אינו כל ענין מעשה אומן. וכן מוכח לשון הט"ז שכתב שאם הוא אומן, ממילא הוי חזק, ומוכח שאין הפי' שאומן הוי חזק אלא דאומן ממילא הוי חזק.

אמנם עיין בספר „תפארת ירושלים" שסובר דאליבא דהרי"ף בקשר מעשה אומן מהותו ופירושו הוא קשר דמיהדק היטב, ודבריו צ"ב כפי שכתבנו כאן. ועיין מה שהבאתי דבריו (באות ה' וכן באות י"א).

וכן מוכח גם מלשון „שלטי הגיבורים" שכתב וקשר שהוא מעשה אומן אין אנו בקיאין מהו. מיהו נראה מלשון הרי"ף שהוא מהודק היטב, ואם כך נראה מלשון הרי"ף מאי כתב בתחילה אין אנו בקיאין מהו, וראי' שגם לאחר שמשמע מלשון הרי"ף דאומן הוי מיהדק גם אז לא ידעינן מהו מעשה אומן (ובספר „ערוך השלחן" כתב שענין מעשה אומן הוא מלאכת מחשבת מיוחדת הידועה לאומנים העושים את הקשר באופן מיוחד הידוע להם).

ה) ויש לבאר את שיטת הרי"ף באופן אחר, ויבואר בכך גדר מעשה אומן מהו, וכן מקור מעשה אומן מהיכן לקוח באופן שכל דבריו יבוארו כהלכה. אי' בגמ' ג' חלוקות בענין קשר, קשר דבני מחוזא מותר לכתחילה, קשר דרבנן פטור אבל אסור, וקשר דאושכפי חייב חטאת. ומבאר רש"י דהחילוק בין הני ג' קשרים הוא דהחיוב הוא בדעתו לקשרו לעולם, והפטור אא"ס הוי בדעתו לזמן, והמותר הוי באם דעתו להתירו ביומו. והרי"ף חולק על רש"י וחילק את הג' חלוקות באופן אחר, וכתב דהחיוב הוי באם הוא לקיימא וגם אומן, והפטור אבל אסור הוי באם הוי אומן ואינו לקיימא, או לקיימא ואינו מעשה אומן, והמותר הוי באם אינו לקיימא וגם לא מעשה אומן. ובפשוט משמע דכיון דהרי"ף חילקם לג' חלקים אלו אין מקום לומר דלדידי' יש חילוק בין קיימא לזמן לקיימא לעולם, ויוצא דהחיוב חטאת והפטור אבל אסור בקיימא הכוונה רק בקיימא לעולם, אבל בקיימא לזמן אין לזה שם קיימא כלל ואם לא הוי מעשה אומן ונעשה לקיימא לזמן צריך להיות מותר לכתחילה, דמהיכי תיתי לאסרו דכיון דהוא למד דחיוב חטאת הוי בקיימא לעולם, אין לנו לאסור קיימא לזמן, ומה שהזכירה הגמ' אופן שפטור אבל אסור, כבר העמיד הרי"ף באופן אחר, וכן כתב הפמ"ג והביאו המ"ב (ס"ק ה'), וכן כתב האב"נ (סי' קע"ח), והוסיף דכן בדין, דדוקא לשאר פוסקים דבשל קיימא לעולם לחודי' חייב חטאת גזרו חכמים בקיימא קצת לאסור, אבל להרמב"ם כיון דאפילו של קיימא לגמרי אין חייב בזמן שאינו אומן, מעשה הדיוט וקיימא לזמן הוי גזירה לגזירה, והוכיח דהמ"א (ס"ק ג') ג"כ ס"ל הכי דכתב דהיתר קשר שאינו של קיימא לצורך מצוה על כרחין דהוא מעשה אומן דאל"ה בלא מצוה מותר, והקשה המ"א אמאי שרי במקום מצוה, יעשהו מעשה הדיוט, ודחק דאיירי באופן שא"א לעשות הדיוט, ואי איתא דבשל קיימא קצת אפילו מעשה הדיוט אסור, הא משכחת לה בכה"ג ואמאי בעינן לדחוקי, אלא וודאי באינו של קיימא לגמרי מותר לכתחילה מעשה הדיוט, וכן דעת המחה"ש (ס"ק י"ד).

ו) אמנם המאירי, והש"ג והברטנורא, והרב בשו"ע, וכן מוכח דעת הט"ז (ס"ק א'), סוברים דקיימא לזמן ואינו אומן הוי להרי"ף פטור אבל אסור, ועוד יותר מזה מצינו דכן מוכח מדברי הרמב"ם עצמו בפירוש המשניות.

ונפרט דעת כל אחד מהם, ומהיכן מוכח דס"ל הכי:

המאירי כתב בריש פרק א"ק דלגבי חיוב חטאת בעינן אומן וקיימא לעולם ולגבי פטור אבל אסור כתב הוא דכל שהוא קיימא או כעין קש"ק אבל אינו מעשה אומן פטור אבל אסור, וכוונתו כעין קש"ק משמע דהוי קיימא לזמן, ומוכח דס"ל דגם לשיטת הרי"ף יש לאסור קיימא לזמן וכן מוכח שם בהמשך דבריו.

וה„שלטי גיבורים" כתב כן בפירוש באם עושה קשר תחת העניבה במקום שעושים כך להתקיים שבוע או יותר וכו' ולכו"ע כל שעומד להתקיים ימים מה אסור אפי' אינו מעשה אומן ואפי' לדעת הרמב"ם והרי"ף.

והרע"ב כתב (בפירוש משנה א' בפרק א"ק) דקשר של קיימא ומעשה אומן חייב חטאת,

וקש"ק ואינו מעשה אומן או מעשה אומן ואינו קש"ק פטור אא"ס, ומשמע דס"ל כהרי"ף, ואח"כ במשנה ב' כתב שקשר שאינו של קיימא לזמן, פטור אבל אסור, וכתב ע"ז הרע"א בתוספותיו (אות קל"ה) דזה הוי לפי שיטת רש"י, והקשה עליו דא"כ ארכבי' אתרי רכשי, ונשאר בצ"ע. ומקושיית רע"א חזינן דהוא לא רצה כלל לעלות על דעתו שהרע"ב כתב זה לפי דעת הרי"ף ולכן הוקשה לו דארכבי' אתרי רכשי דכיון שהוא מצריך לחיובי' גם מעשה אומן א"א לומר שקיימא לזמן פטור אבל אסור, ודעת רע"א בזה דהדבר מוכרח, דאך אליבא דרש"י אפשר לומר כך.

והרב בשו"ע כתב בס"ב וז"ל: "וי"א שאין חייבים מן התורה אפי' על קשר העומד להתקיים לעולם אא"כ הוא מעשה אומן" וכו' וכו' והוא דעת הרי"ף והרמב"ם, והוסיף ע"ז אח"כ וכתב: "וכן כל כיוצא באלו הקשרים שהם מעשה הדיוט וכל אדם קושר אותם לקיימא פטור אא"ס מד"ס אפי' אינו עומד להתקיים לעולם אלא כשיעור שנתבאר", עכ"ל.

והשיעור שנתבאר כוונתו למ"ש בס"א דקיימא לזמן הוא פטור אבל אסור ושם כתב זאת לשיטת רש"י וכאן הוסיף דכן הוא גם לשיטת הרי"ף.

והתהל"ד רוצה לתרץ בתחלת דבריו שהרב סבירא ל' בשיטת הרי"ף שהוא פליג על רש"י בעצם הגדרת קצבת הקיימא, דרש"י סובר דקיימא בעינן לעולם, והרי"ף סובר דלזמן נמי הוי קיימא ולא רק לגבי איסור דרבנן אלא גם היכא דאיכא חיובא דאורייתא דהיינו שהי' גם מעשה אומן, גם בזה סובר הרי"ף דסגי קיימא לזמן, ודוחה זאת לבסוף וכ' דמשמע מכמה מקומות שגם לרי"ף בעינן קיימא לעולם דוקא וכן מוכח בדברי הרב.

וה"תפארת ירושלים" על המשניות הוא דעת יחידאה דס"ל הכי, שהוא מיישב קושיית הרע"א על הרע"ב וסובר דבקשר חזק שהוא מעשה אומן חייב חטאת להרי"ף גם אם ל"ה קיימא לעולם וסגי בקיימא לזמן, ולקמן נביא את דבריו (סימן ו' אות ד').

ומהט"ז (ס"ק א') ג"כ מוכח דס"ל הכי דכתב דלהרי"ף והרמב"ם אינו של קיימא הוי באם דעתו להתיר בכל יום, ומוכח דבאם הוי לזמן דינו דפטור אבל אסור.

והרמב"ם עצמו בפירוש המשניות (פרק א"ק משנה ב') כתב בקשרים שקשרם לזמן ידוע אסור לקשרם, והאמת דכל דברי הרמב"ם שם הם מופלאים, שלא הזכיר בדבריו כלל דבעינן שיהי' קשר מעשה אומן רק כתב בקשר של קיימא חייבין עליו ושאינו של קיימא אין חייבין עליו. וקשה דהרי הרמב"ם סובר כהרי"ף, ולפי מ"ש לקמן יתבארו דבריו אל נכון.

והאב"נ כתב דהמ"מ והראב"ד דפליגי בחבל של גמי תליא מחלוקתם בסברא זו, עיי"ש. אלו הם הדעות שסוברים שגם להרי"ף יש לאסור קיימא לזמן. והנה לפי מה שהסברנו לעיל, דבריהם טעונים ביאור, כי לפי ההבנה הפשוטה משמע ברור שאין מקום לומר כן.

ז) וליישב כל זאת נראה לומר בהקדם מה שהקשינו לעיל (אות א') מהיכן לקח הרי"ף לומר דבעי' נמי מעשה אומן שאינו מוזכר במשנה ובגמ', ונראה לומר דהרי"ף למד דדין מעשה אומן מדין קיימא אתינן עלה והוי חלק מחלקי הקיימא, ולפי"ז הוא פליג עם רש"י בביאור דברי המשנה שאמרה דאין חייבים אלא בקשר של קיימא, ובביאור גדר של קיימא פליגי רי"ף ורש"י, דרש"י ביאר דקיימא הוי אם עשהו לעולם ובכך לבד סגי ולא חשוב באיזה אופן עשהו ולא גפ"מ לן מאי מהות הקשר, אלא דאם הי' בדעתו שיעמוד לעולם זהו קשר של קיימא שחייבה עליו תורה, אבל הרי"ף סובר דכוונת המשנה באמרה קיימא לא היתה רק על הקיימא היוצאת מדעת הקושר בשעת קשירתו וגם לא על התוצאה היוצאת לבסוף שבאמת הקשר נשאר לקיום, דבהכי לא סגי, דהקיימא תלויה ג"כ במהות הקשר, דהיינו שבשעת הקשירה נעשה הקשר הזה באופן מיוחד והיינו שעושהו באומנות ובחוזק (כפי הסבר הט"ז) ובהידוק (כפי הסבר הש"ג), כך שלפי מהותו וצורת עשייתו הוא נעשה לקיימא וזה

כוונת המשנה במה שהצריכה קיימא, ובכך מיושב דהרי"ף חידש דבעינן מעשה אומן והוא הכניס את זה בכוונת המשנה וכמו שרש"י ביאר דברי המשנה דקיימא פירושו לעולם, כך גם הרי"ף פירש דהמשנה כוונתה מעשה אומן, וזה מודגש במה דנקט קשר הספנין והגמלין, ובכך מובן יותר גם מה שצריך הסבר מעשה אומן מהו (אות ג') וזה גם מה שכתבו הט"ז והש"ג דבעינן חזק ומהודק, כיון שכ"ז עושה את הקשר לקיימא.

ומעתה נבוא לבאר את דעת האומרים דקיימא לזמן אסור לעשותו אליבא דהרי"ף, ונאמר דהרי"ף ס"ל שקשר של קיימא לעולם ומעשה אומן בהא איכא חיובא דאורייתא, והטעם משום שזהו הקשר של קיימא הטוב ביותר שעליו נוכל לומר שאותו התכווגה תורה, אבל באומן לחודי' או קיימא לחודי' בזה סובר הרי"ף דפטור אבל אסור, משום דאף דהוי קיימא מצד שהוא קיימא לעולם או מצד שהוא מעשה אומן דהוא ג"כ חלק בקיימא, מ"מ אין זה קיימא כ"כ טוב, וע"ז לא חייבה תורה ולכן איכא אך איסורא דרבנן, ולפי"ז מבואר לפנינו דהרי"ף אוסר קיימא לעולם או מעשה אומן בלא קיימא משום דהוא קיימא ממוצעת, ומעתה אית לן למימר ברווחא דקיימא לזמן ג"כ נכנס בגדר של קיימא ממוצעת דהוי לן למיסר, והן אמת נכון הדבר דקיימא לעולם ואינו מעשה אומן הוי יותר מדבר שאינו של קיימא אלא לשבוע, מ"מ מאחר ששניהם נכנסים לגדר של קיימא קצת מהיכי תיתי לן לחלק ביניהם, ומי קבע לן מה שיעור בעינן בקיימא קצת כדי לאסרו, והשכל נותן דכיון דאמרינן דקיימא קצת אסור אית לן למיסר כל דבר שהוא קיימא קצת ואע"פ דלא מצינו לאחד מן המפרשים שיפרש כן, בכ"ז מוכרח דהרי"ף ס"ל כן, ומעתה מיושב גם מה שהערנו בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (אות ח') שלא הזכיר בדבריו כלל דבעינן מעשה אומן והזכיר לחיובא רק קשר של קיימא וזה שלא כדבריו ב„יד החזקה", ולפי מ"ש מיושב דכיון דאומן נכנס בגדר של קיימא היתה כוונתו בזה שכתב קשר של קיימא גם למעשה אומן.

ובדברי הלח"מ (פ"י מה"ש) מצינו שהוא סובר כן בפירוש, שעל דברי הרמב"ם שכתב שהקושר רסן של פרה פטור אבל אסור משום דהוא קשר של קיימא אבל ליכא מעשה אומן, והקשה ע"ז הלח"מ דבגמ' אי' דקטרא דקטרי בזממא הוא קשר שאינו של קיימא ומוכח דאיסורו הוא מצד שהוא מעשה אומן, ולא כמו שכתב הרמב"ם, ותירץ ע"ז וז"ל: „ונ"ל דכל דבר שאינו מעשה אומן קשר שאינו של קיימא קרי לי' בגמ', עכ"ל, ודבריו הם ממש כמ"ש.

ח) כתב ה„חיי אדם" בס"ב, דאם הי' בדעתו לעשות עניבה ובלא כוונה נהי' קשר מותר להתירו, והביאו ה„חזון איש" (סי' נ"ב אות י"ז). והחזו"א הביא דבריו באופן אחר שעשה עניבה לקיימא ובמשך הזמן גיתק העניבה ונהפך לקשר, וכתב ע"ז החזו"א דדינו כקשר שאינו של קיימא, והסבר דברי החזו"א הוא, דכיון דלא ניחא לי' בזה אין לזה שם קיימא, כיון דקיימא הוי באם הוי דעתו לכך והכא נהיה הדבר בלא דעתו. ולפי כל הנ"ל נראה שכל דברי החזו"א אמורים רק אם נתהוה קשר שאינו מעשה אומן והחשש הוא רק מצד קיימא, וע"ז אמרינן דבלא מתכוון אין לזה שם קיימא, אבל באם נתהווה קשר מעשה אומן או ב' קשרים זע"ז במהודק שיתבאר לקמן (סימן ג') דנכנס בגדר מעשה אומן, בזה אין לומר דמותר להתירו, דכיון דהוא מעשה אומן מה לי אם היתה דעתו לכך או לא, כיון דסו"ס מעשה אומן לפנינו וקשר מעשה אומן אסור להתירו, וכן כתב הרח"נ ב„קצות השלחן", דחידוש החזו"א לא הוי אלא באם נתהוה קשר של קיימא, אבל אינו מעשה אומן.

אמנם בספר „נזר ישראל" הביא דין זה בשם „שלחן עצי שטים", ומשמע מדבריו שגם בנתהוה מעשה אומן מותר להתירו וכתב להסביר הטעם משום שבהיות שהקשר נעשה שלא מדעת אין זה מעשה אומן, ולפי מ"ש לעיל בהסבר גדר מעשה אומן מובן היטב דברי השע"ש דענין מעשה אומן הוא ג"כ חלק מחלקי הקיימא והכל מיירי בקשר קשר של קיימא ולא די בזה שהיתה

דעתו לקיימא אלא שגם מצד עשיית הקשר הוכיחו מעשיו שדעתו לקיימא, ולכן באם נהיה הקשר בלא מתכוון כיון שאין דעתו לקיימא ממילא אין זה מעשה אומן. ומ״מ במעשה אומן בלא לקיימא איכא איסורא משום שעש׳ כגון דא נראית כמו שעושה לקיימא ולכן נאסר.

ולפי״ז ענין מעשה אומן אינו המציאות של אומן שאסורה, אלא זה תלוי בעשייתו, דכמו לרש״י ענין קיימא תליא בדעת הקושר, כמו״כ מעשה אומן הוא חלק מהמחשבה דבשעה שקושר חושב לקיימא ע״י שעושהו אומן, והאומן אינו מציאות שמחייבים עליו אלא חלק ממחשבתו והחלטתו בשעת עשיית הקשר.

והחזו״א שם סובר דב׳ קשרים זע״ז מותר להתירו אבל לא מהטעם הנ״ל. ולקמן נביא דבריו באריכות (סי׳ ג׳ אות ה׳).

ט) כתב השו״ע (סעיף ד׳): ״קושרין דלי במשיכה או באבנט וכיוצא בו אבל לא בחבל, והני מילי בדליים הקבועים בבור אבל דליים שלנו שאינם קבועים בבור אינו קשר של קיימא״. וכתב ע״ז המ״א (ס״ק י״ד) בטעם היתר דליים שלנו משום שאין עשוי לעמוד שם זמן מרובה, וציין מקור דינו מהתוספות, וכתב ע״ז המחה״ש דזה אינו בתוס׳ והמקור הוא מהרשב״א בשם התוס׳ (וכן הזכירו דין זה הריטב״א והר״ן והרב המגיד). והקשה המחה״ש מה היתר יש בזה שאין עשוי לעמוד שם זמן מרובה, והלא לדעת רש״י והרא״ש שהביא רמ״א (סימן א׳) אם יקשור קשר לזמן ממוצע, דהיינו ליותר מיום אחד לדעת הכלבו, או יותר מז׳ ימים לדעת המרדכי, נהי דחיוב חטאת ליכא מ״מ איסורא דרבנן איכא, ואע״ג דליכא מעשה אומן, הא לשיטתייהו מעשה אומן לא מעלה ולא מוריד. ותירץ המחה״ש שצ״ל דדינא דהכא הוא לפי הרמב״ם דלדידי׳ הפטור אבל אסור הוא באם הוא קיימא בלא מעשה אומן, ולכן בקיימא ממוצעת ליכא אפי׳ איסורא, וע״ז הוסיף המחה״ש והקשה דמ״מ היה לו להרמ״א להגיה כאן דדליים שלנו להרא״ש אסור כמו שהגיה בס׳ א׳. ותירץ דאליבא דאמת גם להרא״ש צריך להיות מותר משום דדליים שלנו עשוי להתיר ביומו, והרשב״א שכתב בטעם ההיתר משום שאין עשוי לעמוד זמן מרובה לא דק בלשונו, משום דלדידי׳ אין חילוק בין עשוי להתיר ביומו או לזמן ממוצע, משום דהוא ס״ל כהרמב״ם ובאם אינו קיימא לעולם או מעשה אומן ליכא אפי׳ איסורא. חזינן מהכא דדעת המחה״ש דקיימא לזמן ממוצע להרי״ף מותר לקשרו, ולא עוד אלא שגם דעת הרשב״א היא כן, ולפי״ז דעת המ״א היא ג״כ כך משום דהוא הביא את לשון הרשב״א. ולפי״ז יש למצוא כאן שהרשב״א פליג על כל האוסרין קיימא לזמן לדעת הרי״ף, ואפשר לומר שאין פלוגתא, ע״פ הבה״ל שכתב כאן על דברי הרשב״א, דלפי״ז נראה דלא בעינן להחמיר כדברי הכלבו דפליג עם המרדכי בשיעור קיימא ממוצעת אליבא דרש״י, וכתב הכלבו דשיעור קיימא הוא ביותר מיום אחד, והמרדכי סובר דשיעור קיימא הוא ביותר מז׳ ימים, וכתב הבה״ל דמדחזינן דהרשב״א ועוד ראשונים סוברים דאם אין עשוי לזמן מרובה מותר, מוכח דהם לא סבירא להו כדברי הכלבו, אלא כדברי המרדכי, ולכן פסק לדינא דאין צריך להחמיר כדברי הכלבו ומותר לקשור קשר לז׳ ימים.

ולפי״ז רואים שהבה״ל פליג עם המחה״ש בביאור דברי הרשב״א, שהמחה״ש הבין בדברי הרשב״א שכתב שאם אינו עשוי לזמן מרובה מותר לקשרו דלפי״ז אין דבריו עולים יפה עם דעת הכלבו וגם לא עם דעת המרדכי, כי הוא הבין בזמן מרובה הכוונה להרבה יותר מז׳ ימים ולפיכך הוצרך לתרץ דהרשב״א אזיל לשיטת הרי״ף וס״ל דקיימא לזמן מותר לקשרו, אמנם הבה״ל סובר דאין עשוי לזמן מרובה הכוונה שהקשר אינו עשוי לז׳ ימים, וזה הוי כוונת הרשב״א בפירוש זמן מרובה, ולפי״ז הרשב״א בא להוציא מדעת הכלבו בלחוד, ולפי״ז אפשר לומר דהרשב״א יאסור ג״כ להרי״ף קיימא לזמן, ולא בעינן לדחוקי שפסק כל הני פוסקים לא יעלה כדעת הרשב״א.

בענין היתר קשר לדבר מצוה כתב האב"ג (סי' קפ"ב) בזה דכ"ז לשיטת רש"י משום דאין זה קשר לקיימא אלא למצוה, אבל לפי הרמב"ם במעשה אומן בלחוד אסור, ונשאר שם בצ"ע אמאי מותר לקשור לצורך מצוה ומה נשתנה השבות הזה משאר השבותים. אמנם לפי מ"ש כאן דאומן הוא חלק בקיימא, יתיישב אל נכון. ועיין לקמן במערכת קשר לדבר מצוה אות א' שם באריכות.

י) כתב בספר „תפארת ירושלים" (הוזכר לעיל אות ה' וכן באות ד') על המשניות, שאם אחד עושה קשר של קיימא לעולם והוא מיהדק היטב, כו"ע מודו דחייבין עליו, משום דאין לך מעשה אומן גדול מזה, והוא מבאר שהמחלוקת בין רש"י והרי"ף הוא רק בקשר שאין קיימא לעולם והוא מעשה אומן, דלהרי"ף חייב כיון שהוא מעשה אומן, ולרש"י פטור.

ובדבריו יש הרבה להעיר, ונעמוד כאן על החידוש הגדול היוצא מדבריו, דפשטות דברי כל הפוסקים האחרונים המבארים את שיטת הרי"ף מוכח דכולהו ס"ל שהרי"ף בא להוסיף על דברי רש"י דלא סגי בהכי דקשר ע"ד שישאר לעולם, אלא דבעינן גמי שיהיה מעשה אומן, ולדברי התפא"י הנ"ל יש כאן פירוש חדש בדברי הרי"ף, דהרי"ף בא לשלול לגמרי שיטת רש"י וסובר דלא בעינן כלל שיהיה קיימא לעולם אלא אך במעשה אומן לחוד סגי.

והנה דבריו הם בגדר חידוש וגם יקשה על דבריו איך יפרש את המשנה לשיטת הרי"ף דהלא במשנה אי' דבעינן קשר של קיימא ולדבריו סגי לן במעשה אומן לחוד ולא זו בלבד אלא שקיימא אין לו שום צד חיובא. ולפי מה שביארנו בשיטת הרי"ף במעשה אומן אפשר גם לבאר את דבריו דמעשה אומן הוא חלק מהקיימא, ואנן דפלגינן על התפא"י סבירא לן שהרי"ף מפרש בדברי המשנה המצריכה קיימא ב' משמעויות, תחילה כפירוש רש"י והוא הפשוט דבעינן שיהיה לקיימא לעולם, וע"ז מוסיף הרי"ף וסובר דלא סגי בהכי ובעינן שהקיימא יהיה גם במהות הקשר וצורת עשייתו. אמנם התפא"י לשיטתי' יבאר שהרי"ף מפרש בכוונת המשנה קשר של קיימא הוא מעשה אומן וזוהי בלבד כוונת המשנה לומר דקשר שחייבין עליו הוא הקשר שמצד עשייתו הוא בטוב שיכול לעמוד זמן רב, אבל שתהיה כוונתו לכך שיעמוד זמן רב לא בעינן כלל. ולפי"ז אף אי נימא דמ"ש בהסבר הרי"ף אליבא דכו"ע אין זה כ"כ הכרחי לפרש כדברינו, הרי שאליבא דהתפא"י הכרחי הדבר, דא"א לפרש בדבריו פירוש אחר (אמנם זה צ"ב עדיין דהוא ס"ל לחייב בקיימא לזמן עכ"פ אבל בעומד להתירו ביומו אסור מדרבנן לרי"ף באם הוי מעשה אומן. וצ"ב מנין לחלק בהכי דהכל תליא באומנות).

יא) כתב המ"א (ס"ק ה') שדברי הרמ"א שאוסר לקשור ב' קשרים זע"ז אפי' ביומ' היא אליבא דהרמב"ם, אבל להרא"ש מותר, וכ"ה בהדיא בש"ג שם, והגמ' אורחא דמילתא נקט דאומן עושה לקיום דלא כע"ש, עכ"ל.

וביאור דבריו, דדינא דהרמ"א הוא משום דנסתפק אם ב' קשרים הוי מעשה אומן, אבל הרא"ש לא ס"ל דבעינן מעשה אומן ודעתו היא כדעת רש"י דבקיימא תליא מילתא, ולכן אם דעתו להתירו ביומו ליכא איסורא למיקשר ב' קשרים זע"ז וע"ז כתב המ"א דהוא דלא כע"ש משום דהע"ש יש לו שיטה מיוחדת בדעת הרא"ש וס"ל דשיטת הרא"ש היא דעת שלישית דלא כרש"י והרי"ף, והוא סובר דמעשה אומן לחודי' חייב וכן בקיימא לחודי' ג"כ איכא חיוב חטאת (ובדין זה דמעשה אומן לחודי' חייב חטאת כך סובר ג"כ התפא"י שהזכרנו לעיל והוא כתב כן גם לדעת הרי"ף עיי"ש). והוא מדייק כן מלשון הרא"ש, משום דבגירסת הרא"ש שלפניו הי' כתוב דלא כמו שאי' בגמ', וגבי תלת חילוקי בדינא דסנדל גרס הרא"ש חייב חטאת „בדטייעי" ולא גרס „בקטרי דאושכפי" כמו דאי' בגמ' ומזו למד הע"ש ראי' שהרא"ש מחייב חטאת בקיימא לחודי' ולא מצריך מעשה אומן ואח"כ בדינא דפטור אבל אסור גרס הרא"ש

בחומרתא דקטרי אינהו והוא כגירסת הגמ', והוקשה לע"ש דהא ניחא לגירסתנו דאוקמינן חיובא בדקטרי דאושכפי משום הכי בעינן למיגרס מציעתא בדקטרי „אינהו", אבל הרא"ש שבריש לא גרס אושכפי והוא למד גם הרישא באופן שהדיוט קושר ומשמע דלדידי' אין אומנות מוסיפה כלום אלא אך הקיימא ה"ל לאוקמי המציעתא באינה קיימא ולא לתרץ בדקטרי „אינהו" והלא גם הרישא הכי אירי, ומזה הכריח הע"ש דאומנות לחודי' אליבא דהרא"ש ג"כ מחוייב, ולכן מדייק בלשונו דקטרי אינהו להורותינו שכ"ז הוא רק באם עשאו הדיוט, אבל בעשאו אומן חייב. עוד הכרח הי' לע"ש שהביאו לפרש כן משום דהוקשה לו על הרמ"א שאסר ב' קשרים זע"ז והלא זה הוי אך ספק ואמאי אסר והלא הוי ספיקא דרבנן משום דדעתו להתירו ביומו, ומעשה אומן הוי איסור דרבנן באם אינו לקיימא ומיבעי למיזל לקולא, ולפי מה שביאר הוא את שיטת הרא"ש דמעשה אומן לחודי' מחייב, הבין את דברי הרמ"א משום דזה הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא.

יב) ועל מה שדייק הע"ש מלשון הרא"ש כתב הפמ"ג דברא"ש שלפנינו מצויה אותה גירסא כמו שבגמרא ונופלת כל ראייתו.

ומה שהכריח הע"ש מדברי הרמ"א והוקשה לו דבספיקא דרבנן בעינן למיזל לקולא תירץ הפמ"ג דבספק ידיעה לא אזלינן לקולא, והכא הספק הוא משום דאין אנו יודעים איזהו קשר שהוא מעשה אומן, ובזה גם בדינא דרבנן אזלינן לחומרא, ובטעם הדבר דבספק של חסרון ידיעה לא אזלינן לקולא יש לומר עפ"י סברת הר"ן בדרשותיו שהוקשה לו אמאי אזלינן בדרבנן לקולא והלא כל איסור דרבנן יש בו גם איסור דאורייתא של לא תסור. ותירץ שחז"ל קבעו דבריהם מלכתחילה שאיסורם יחול אך בכל אופן שהוא וודאי אבל בספק לא יחול האיסור ולכן ליכא לא תסור כי כל האיסור הועמד רק בוודאי ובספק הותר האיסור מכללו. ולפי תירוץ זה מובן שזה שייך לומר על ספק שנולד בדבר מסוים מצד שאין ברור אם נולדה סיבה שתאסור או לא וכיו"ב, אבל אם אנו איננו יודעים אם הוא איסור או לא מצד החסרון ידיעה שלא ביררנו די הצורך מהו האיסור, בזה לא שייך לומר שחכמים לא אסרו מלכתחילה, כיון שסו"ס את הדבר האסור הם אסרו ועלינו לברר ולדעת מהו האיסור.

יג) ולעיל הסברנו את סברת הרי"ף וסברת רש"י ושיטת כל אחד מהיכן נובעת, וכאן נבאר שיטת הע"ש, ונאמר דהוא ס"ל דבמלאכת קושר איכא ב' דברים נפרדים שאין להם שום שייכות כלל והוא קש"ק ומעשה אומן (אליבא דהרי"ף ביארנו דמעשה אומן יש לו שייכות לקיימא), וכמו דבמלאכת טחינה מצינו ב' דברים היכולים לחייב משום טוחן, או מצד מעשה הטחינה והוא בדבר שהוא ג"ק או מצד תוצאה המתהוית בדבר הנטחן והוא בדבר שאינו ג"ק שאף מצד מעשה טוחן אין לחייבו משום דאין טחינה אלא בג"ק מ"מ אם נתהוה תוצאה שהדבר הנטחן השתנה מכמות שהי' אז חייב, כדאי' בזה (סי' שכ"א), כמו"כ בקושר יש לחלק ולומר ששני דברים מסוגלים להביא חיוב במלאכת קושר, או שקשר קשר שהוא מעשה אומנות מצד איכותו ואז חייב משום מעשה הקשירה הטוב שעשה ואף אם אין כוונתו לקיימא כלל חייב משום המעשה עצמו גרידא. ויש עוד צד שיכול לחייבו והוא באופן שקשר את הקשר לקיימא ואז אע"פ שמצד מעשה הקשר אין הקשר כ"כ טוב והגון כמו קשר מעשה אומן, מ"מ חייב משום התוצאה שנגרמה שהקשר נשאר לקיימא (ויש לדמות את דבריו ודברי הרמ"ך שהביאו הכ"מ בפ"י מה"ש והזכרנוהו לעיל סימן ב' אות ג', שכתב שמעשה אומן אין לו שום שייכות לקשר של קיימא).

יד) ויש לשאול על הע"ש מהגמ' (דף ע"ד), שעל האוקימתא שהעמידו קשירה דמשכן, שכן קושרים יתידות אהלים, שואלת הגמ' שם ההוא קושר ע"מ להתיר הוא, וקשה על הע"ש ומה בכך אם הוא ע"מ להתיר והלא לשיטתו מחייב על מעשה אומן לחודי', וקושיא זו יש להקשות

גם על התפארת ירושלים שהזכרנו לעיל (סימן ב' אות ה') דגם הוא ס"ל דמעשה אומן לחודי' חייב, וצ"ע ליישב דבריו.

סימן ג'

ב' קשרים זע"ז

א) סעיף א' הג"ה: "וי"א דיש להזהר שלא להתיר שום קשר שהוא ב' קשרים זע"ז, שאין אנו בקיאין איזה מיקרי קשר של אומן, דאפילו באינו של קיימא אסור לקשרו וכן להתירו וכן נוהגין" (הגהות אלפסי פרק א"ק).

וכתב המ"א (ס"ק ד') ומיהו נראה מלשון הרי"ף שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. ומפשטות לשונו משמע דהוא קאי על דברי הש"ג, דעל מה שכתב הש"ג שאין אנו בקיאין בקשר של אומן בא המ"א להוסיף דמלשון הרי"ף נראה שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב. והקשה עליו המחה"ש דלשונו מהופך, כיון דהש"ג עצמו גם כתב כן, וז"ל: "וקשר של אומן לא נתברר לי היטב היאך הוא, מיהו מלשון הרי"ף משמע דהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב, ומכאן נ"ל שיצאה האזהרה כשקושרין ב' קשרים זע"ז שאין מתירין אותו בשבת וכו'", עיי"ש לשונו. ולפי"ז לשון המ"א אינו מדוייק וגם הוא כוונתו לומר דכך הם דברי הש"ג ולא בא להוסיף על דבריו.

והנה כבר כתבנו לעיל (סימן ב' אות ד') דאין לומר בכוונת הש"ג שהוא סובר דקשר שהוא מהודק היטב זה הוי מעשה אומן לשיטת הרי"ף, ולפי"ז פירוש מהותו של מעשה אומן הוי מיהדק דלא מסתבר כלל למימר הכי, משום דאי בהא להודי' תליא מילתא הי' לו להרי"ף לתפוס לשון קשר מהודק וכדו' ומאי כוונתו בזה דנקט לשון מעשה אומן ולפי"ז צ"ל דמעשה אומן יש לו פירוש וכוונה אחרת, ועיין שם לעיל שביארנו שכוונת הש"ג היא לומר דמעשה אומן מוכרח להיות שהוא גם מהודק ואם לא הוי מיהדק אין זה בגדר שאלה כלל וברור שזה לא הוי מעשה אומן, ובאופן שזה הוי מיהדק אז שייך להסתפק אם זה נכנס בגדר מעשה אומן, ולשונו ג"כ מוכרח הכי דבתחילת דבריו כתב דקשר אומן לא נתברר לנו מהו ואח"כ הוסיף דמלשון הרי"ף משמע שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב, ולכאורה דבריו סותרין, דאם מלשון הרי"ף משמע דאומן הוי קשר מיהדק מאי מספקא לי' בהכי וכתב דלא נתברר להו קשר אומן מהו והלא נתברר ונתברר. ולפי מה שכתבנו יבואר דהש"ג כותב בתחילת דבריו דמהות מעשה אומן לא ברורה לו מהו ורק זאת ידוע לו שאם הקשר הוא מיהדק זה דבר שאפשר להסתפק בו אם ישנו בגדר מעשה אומן ובאם אינו מהודק אין להסתפק בו כלל, כי אף שאין ידוע מעשה אומן מהו, מ"מ ידוע שמעשה אומן הוא מהודק.

ב) ומכל הנ"ל יש לנו לפשוט דמה שכתב הש"ג והביאו הרמ"א הכא לדינא בב' קשרים זע"ז דין זה אינו דין וודאי שאסור להתיר ולקשור ב' קשרים משום דהם מעשה אומן, אלא אך מצד הספק אנו אוסרים דשמא הם מעשה אומן, וכן נראה מפשיטות לשון הש"ג. אמנם בנקודה זו פליגי האחרונים ויש בזה דעות שונות. בספר "תפארת ירושלים" על המשניות כתב (עיין לעיל סימן ב' אות י' שהובא דבריו), שאם אחד עושה קשר של קיימא והוא מיהדק היטב חייבין עליו שאין לך מעשה אומן גדול מזה והוא מבאר דהמחלוקת בין רש"י והרי"ף הוא בקשר שאין קיימא לעולם והוא מעשה אומן, דלהרי"ף חייב כיון שהוא מעשה אומן ולרש"י פטור.

והנה מה שיש ללמוד בדבריו שיש בהם חידושים גדולים, עיין לעיל שם מה שהארכנו בביאורם, וכאן נעמוד על מה שנוגע לענין שלנו דמדבריו אנו למדים דס"ל דקשר שהוא מהודק היטב הוי ודאי מעשה אומן, ונראה לומר או דפליג על הש"ג שהוכחנו לעיל מלשונו דאף במיהדק היטב הוי אך ספק אם הוי מעשה אומן, או דגימא שהוא פירש את דברי הש"ג באופן

כזה דבתחילה נסתפק וכתב וקשר אומן לא נתברר לי מהו, ואח"כ כתב מיהו מלשון הרי"ף משמע שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב וכוונתו בזה לומר שבהכי התברר לו קשר אומן מהו.

ג) כתב ה„לבושי שרד" על המ"א (ס"ק ד') דב' קשרים אם הם מהודקים היטב הוי ודאי מעשה אומן ואסור להתירו ואם הוא מהודק מעט או אמרינן דאין אנו בקיאין ושמא זו מקרי מעשה אומן וחזינן מדבריו שהוא מפרש את דברי הש"ג באופן אחר והוא מבאר דמה שכתב הש"ג בתחילת דבריו וקשר אומן לא נתברר לי היטב מהו, כוונתו על קשר שאינו מהודק בחוזק אלא מהודק מעט, ובזה כתב הש"ג דלא נתברר לו אם הידוק קצת כזה הוא מעשה אומן או לא ונשאר בספק ואח"כ הוסיף וכתב מיהו מלשון הרי"ף משמע שהוא קשר שקושרין אותו הדק היטב, ובזה ברור לו שאם הוא מיהדק היטב הוי מעשה אומן ודאי.

ד) ספר „תפארת ישראל" בכלכלת שבת כתב שהיתר במקום צערא שמזכיר הרמ"א בסמוך הוא רק באם אינו מיהדק הקשרים היטב אבל במיהדק היטב לא הותר מקום צער ומוכח דהוא סובר כהל"ש, ומשו"ה הוא נחית לחלק בין מיהדק היטב למיהדק מעט, דמיהדק היטב שהוא ודאי מעשה אומן לא הותר במקום צער, והיתר מקום צער הוא רק בדבר שהוא רק בגדר ספק שמא הוי מעשה אומן (ולקמן בסימן ז' אות ב' ג' נבאר את זה ביתר אריכות), וכ"כ בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' מ"ד), וכתב שם בפירוש דהספק של הש"ג הוא רק בקשר שמהודק מעט אבל במיהדק היטב ברור לו שזה הוי מעשה אומן.

אמנם הרב (בסע' ב') פליג על כל זה וכתב בכל קשר אמין שהוא קשר הדק היטב יש להסתפק בו שמא זהו מעשה אומן, וב' קשרים זע"ז הוא ג"כ קשר אמין ומ"מ במקום צער אין להחמיר בד"ס ומותר להתירו וכו', עכ"ל. והוא סובר דגם קשר אמין והדוק נכנס בכלל הספק אי הוי אומנות.

ומדברי המ"ב (בס"ק י"ד) משמע שמפרש את דברי הש"ג שהוא מסתפק מהו קשר אומן ולא נתברר לי מהו ומסתברא דכל קשר שקושרין אותו הדק היטב הוי מעשה אומן והיינו שנאמר בודאות שמיהדק היטב הוי מעשה אומן, אין ברור להש"ג לומר כן אבל מסתברא דדינא הכי הוא.

ה) הכלל העולה מכל הנ"ל דבהאי דינא דב' קשרים איכא פלוגתא דרבוותא ואיכא דס"ל דדינא דב' קשרים הוי ממש דינא דמעשה אומן, ואיכא דס"ל דהאיסור הוא מצד הספק דיש לתלות שמא זה הוי מעשה אומן. ובעל ה„חזון איש" ז"ל פליג על כל האחרונים הנ"ל, וכתב בענין אחר וז"ל (בסימן נ"ב): „כתב המ"ב (ס"ק כ"ג) דאם דרכו בעניבה וניתק החוט ונעשה קשר דינו כקשר שאינו של קיימא ונראה דאפי' שלא במקום צערא מותר דהא דנהגו שלא להתיר ב' קשרים זע"ז זה חומרא בעלמא דהא מה דתנן ק"א ב' קושרת אשה מפתחי חלוקה כו' ע"כ בב' קשרים זע"ז אירי דבלא"ה לאו קשר הוא ובגמ' פריך פשיטא, ומשמע דא"א שיהי' בזה מעשה אומן ובעשה עניבה וממילא נעשה קשירה ודאי אין כאן מנהג כזה ויש להעמיד על הדין וכש"כ בנקשר מנעלו ויש לו צער וכו' וכן הגולל ס"ת בשחרית בשבת ונעשה קשר מותר להתיר לקריאת מנחה ויש כאן גם היתר של מקום מצוה", עכ"ל.

ותמצית שיטתו מתבררת דס"ל דכל האיסור של קשירת ב' קשרים זע"ז הוא רק מצד החומרא ומצד הדין אין מקום לזה כלל, והביא ראי' לדבריו מגמ', ועל יסוד חידוש זה יצא לו פסק להלכה דבנתכוין לעשות עניבה ונעשה קשר אין גם מקום לחומרא כיון דמצד הדין ליכא איסורא.

(ומה שהכריחו לפרש כן הוא משום דקשיא לי' דאף דמצד איסור קשר של קיימא יש מקום לומר דאין זה קיימא משום דלא נתכוין לקשר

כלל, מ"מ מצד דין מעשה אומן אמאי שרי להתירו והא מעשה אומן לא תליא כלל בכוונה. ועיין לעיל סימן ב' אות ח' מה שכתבו בזה וישבנו את השיטה על בורי').

ובמחילת כבוד ותורתו הרמה יש לנו מקום לומר דדעתו היא דעת יחידאה, מה גם שמלשון הש"ג שהוא מקומו הדין של הרמ"א מוכח בעליל דלא מצד חומרא אתי עלי'. ועיין בה"ל (ריש הסימן) על דברי הט"ז שכתב דמעשה אומן הוי אפי' אם יכול להתירו בא' מידיו ורק שאין נפתח לבד וממילא אית לן למימר ברווחא דב' קשרים אין נפתח לבד וגם בידו אחת קשה לפתוח זה; ומה שהביא החוו"א ראי' מהגמ' דקושרת אשה מפתחות חלוקה כל ראייתו בגוי' לפי מה שהבין הוא ז"ל את דברי הגמ' דאיירי בב' קשרים מהודקים היטב ולכן הוכיח שפיר דמותר לקשור, אבל האחרונים שהבאנו לעיל פירשו את הגמ' בענין שקושרת ב' קשרים ואינה מהדקת אותם. ולדעת הרב דלעיל דמהודק היטב גם הוא נכלל בהספק, נוכל לומר דלדעתו במהודק מעט ליכא איסורא וממילא נוכל להעמיד הגמ' לדידי' במהודק קצת, ובע"כ יש לנו לתרץ הכי דבלא"ה איך יכלכלו הנהו אחרונים את דברי הגמ'.

אמנם זה ישאר קצת קשה עליהם דהחזו"א הוכיח עוד מהגמ' שם דפריך פשיטא, ומאי הפשיטא אם יש אופן שב' קשרים יש בו איסור מצד אומנות ודאי יש בדבר חידוש שמחדש לנו דבלא הידוק מותר, אמנם גם את זה יש ליישב דהנהו אחרונים לשיטתם ס"ל דאף דבמהודק היטב איכא איסורא מ"מ לא ה' צריך להשמיענו דאינו מהודק מותר לקשרו משום דזה פשוט.

ו) על דברי הרמ"א כאן כתב השע"ת וז"ל: „וכתב „ברכי יוסף" בגלילותינו פשט המנהג לקשור שני קשרים בחגורתו אשר במתניו שאינו של קיימא והוא של הדיוט ולית דחש לה אלא מיעוטא דמיעוטא דבטילין במיעוטי', ודברי ה„ברכי יוסף" האלו אינם מובנים כלל, דאי גימא דכוונתו לחלוק על הרמ"א והש"ג וס"ל דמותר לקשור ב' קשרים יקשה מאד להלום את סוף דבריו שכתב ולית דחש לה אלא מיעוטא וכו' וכי הרמ"א והש"ג וכל האחרונים הסוברים כמותם הוי אך מיעוטא דבטלי, ובספר „רב פעלים" (ח"ב סימן מ"ד) עמד בזה ופי' שהחיד"א אין כוונתו על המחברים שהם מיעוטא אלא כוונתו כאן היא אחרת לגמרי והוא כתב דבגלילות שלו פשט המנהג לקשור ב' קשרים בחגורתו וע"ז הוא מוסיף דמכל אנשי הגלילות הנ"ל לית דחש לה להחמיר אלא מיעוטא דמיעוטא, דבטילין לגבי האנשים הנוהגים היתר, וע"ז מוסיף הרב פעלים, וכותב שהחיד"א לא בא להודיענו דעתו בעיקר הדין אלא בא להעמיד על המנהג שנתפשט בגלילותיו, וג"מ שאין למחות ביד המקילין במקומות ההם.

ז) אמנם נראה ליישב את דברי הברכ"י בדרך אחרת והיא פשוטה בתכלית, דהנה זה ברור דאיסור ב' קשרים הוא אך במהודק היטב ובאינו מהודק אין איסור (ולדעת הרב אפשר לומר דאף במהודק מעט אין איסור).

והנה יש לדייק בלשון הברכ"י שהוסיף בתוך דבריו וכתב „והוא של הדיוט" וכד דייקינן בדבריו יש מקום לומר שהוא מתכוין בזה להתנות תנאי דהאופן שהוא מדבר ומתיר לקשרו מיירי באופן שהוא אינו של קיימא וגם „הוא של הדיוט" דהיינו שאינו מהודק היטב, ולפי"ז לא בא החיד"א לחלוק על הרמ"א אלא להוסיף על דבריו שקשר שאינו מהודק מותר לקשרו ולית דחש לה אלא מיעוטא.

והנה ה„רב פעלים" הביא בתחילת התשובה את לשון הברכ"י והשמיט את התיבות „והוא של הדיוט" ומשמע דהברכ"י שלפנינו לא הי' הלשון הזה או שהוא העתיק את לשונו מתוך הזכרון, ואולי לכן הוא לא דייק בלשונו כמו שכתבנו. ובספר „קיצור הלכות שבת" „תיקון דוד ושאול" מביא לשון הברכ"י דלא כמו שנדפס בברכ"י עצמו, והוא כתב „כיון שהוא של הדיוט" ואם נתפוס לשון זה יש לזה משמעות אחרת, דהיינו שהוא נתינת טעם אמאי שרי להתיר

התגורה של ב' קשרים ונתן טעם לדבר מפני שהוא של הדיוט, והוא לא חש לדייק ולהביא את לשון הברכ"י כמו שהוא משום דלדעתו אין חילוק בין הלשונות. אמנם לפי מ"ש אין לשנות את הלשון כיון שע"ז משתנית המשמעות ולפי הלשון שאיתא בברכ"י אפשר לבאר שאין זה נתינת טעם אלא תנאי נוסף להאופן שמותרת הקשירה והיינו באופן שהוא אינו של קיימא וגם הדיוט כלומר שאינו מהודק.

ומצינו בספר „קהילת יו"ט" על ספר „זכרו תורת משה" (סימן ל"ב אות ב') שגם הוא מבאר את דברי החיד"א באופן זה והביא את לשון הברכ"י: „בגלילותינו פשט המנהג לעשות ב' קשרים בחגורתו אשר במתניו ורצונו לומר שאינו חזק כקשר של אומן ולית דחש לה וכו'", עכ"ל.

ח) הגי"ה שם: „ומ"מ נראה דבמקום צערא אין לחוש ומותר להתירו דאינו אלא איסורא דרבנן ובמקום צערא לא גזרו", עכ"ל. ובהסבר דברי הרמ"א כאן מצינו שני דרכים של האחרונים.

התהל"ד (אות ד') הקשה דלכאורה כיון דלצורך מצוה התירו להתיר, והלא מצטער עדיף מצורך מצוה (ועיי"ש ראייתו לזה) וא"כ אף בודאי מעשה אומן הי' צריך להיות מותר במקום צער. ומדברי הרמ"א משמע דדוקא בספק מעשה אומן מותר וכ"כ הרב בסוף ס"ב. ומשום קושיא זו מחלק התהל"ד דהכא לא דמי למצטער, דמצטער היינו צער הגוף שכואב לו באיזה מקום, וצערא דהכא הוא רק צער שצריך למלבוש.

וה„חוות יאיר" (בסימן קס"ד קצ"א) נקט דרך הפוכה בתכלית, והוא מקשה על הרמ"א איך התיר צערא והא מצינו רק בגונח דמותר לו ליגק משום צער, ושם הוי צער הגוף ואיך מדמה הרמ"א צער דהכא לצער הגוף, ומתוך קושיא זו הסיק החוו"י דכאן מיירי ג"כ בצער גדול דדמי לצער הגוף והוא בענין שאין יכול לישן או לעשות צרכיו וכדומה.

ט) והיוצא מכל זה שסברותיהם ממש הפוכות, ולהסביר דבריהם צריך לומר שהתהל"ד הבין שהרמ"א איירי הכי בספק מעשה אומן דב' קשרים זע"ז הוי אך ספק מעשה אומן, והוא אזיל בשיטת הרב בסס"ב כפי שהוא עצמו הביא דבריו ומשום הכי הוקשה לו, ולפיכך הוכרח להעמיד השמועה בצער שאינו צער הגוף, דאי בצער הגוף הי' לו להתיר גם וודאי מעשה אומן, אבל החוו"י לומד כשיטת האחרונים שסוברים שב' קשרים זע"ז הוי מעשה אומן ודאי, ולפיכך הוצרכו לומר דלא סגי לן בצער גרידא והעמיד דווקא בצער הגוף.

י) ולפי"ז יוצא שהחוו"י והתהל"ד פליגי במחלוקת האחרונים שהזכרנו לעיל (סימן זה אות ג' ד') והתהל"ד ס"ל כהרב, והחוו"י סובר כהל"ש. ולעיל (שם) הבאנו דעת ה„תפארת ישראל" בכל"ש ובהלכתא גבירתא שכתב דמה שהותר במקום צער הוא רק באופן שאינו מהודק היטב, ולפי"ז יוצא לנו עוד דרך בהבנת דברי הרמ"א שאפשר לומר דהרמ"א מחייב ב' קשרים מצד דין ודאי, אמנם היתר דמקום צערא מיירי באינו מהודק היטב, ולפי"ז גם לשיטת הל"ש אפשר להעמיד בצער שאינו צער הגוף.

מ"מ דבר אחד ברור שכל אלו החולקים פליגי אך בהבנת דברי הרמ"א, אבל להלכה ס"ל לכולהו דבודאי מעשה אומן בעינן צערא דגופא וספק מעשה אומן סגי גם בצער שאינו צער הגוף, ולפי"ז מובן גם שהמ"א בס"ק ו' הביא ספר הזכרונות שאוסר מקום צער והרב בשו"ע פסק כהרמ"א וזה שלא כדרכו שפסק תמיד כהמ"א ולפי הנ"ל ליכא כ"כ מחלוקת רק ספר הזכרונות למד דברי הרמ"א בודאי מעשה אומן ולפיכך אסר, אבל הרב שהעמיד דברי הרמ"א בספק מעשה אומן פוסק שבמקום צער מותר.

והגר"א בהגהותיו כאן ציין לסימן שט"ז סעיף ט' ונראה שהוא סובר כהחוו"י דהכא איירי דוקא בצער הגוף ולפיכך ציין לשט"ז ששם מדובר בצד פרעוש שזה הוי צער הגוף.

סימן ד׳

קשר לדבר מצוה

א) מחבר שם: „ולצורך מצוה כגון שקושר למדוד א׳ משעורי התורה מותר לקשור קשר של קיימא״. וכתב המ״א (ס״ק ג׳) דאיירי אפי׳ במעשה אומן דאל״כ אפי׳ בלא מצוה שרי. והקשה האב״נ (בסי׳ קפ״ב) מה נשתנה שבות זה משאר שבותים שדוחה אפילו תקיעת שופר כהא דתנן שופר של ר״ה אין מפקחין עליו את הגל וכתב ליישב קצת לפי פירוש הטור דס״ל כרש״י, דכמו שביום כיפור אמרינן דשאר עינויים חוץ מאכילה ושתיה מותרים באופן שאין כוונתו לתענוג, אף דההנאה היא פ״ר מ״מ כיון שאין עיקר כוונתו לכך לכן הוי זה שבות קל מאד והתירו עבור לקבל פני רבו ואפי׳ שומרי פירות עוברין במים עד צווארן, והכי נמי הכא הקושר קשר עבור מדידה וא״צ לקשר רק לשעה זו חשיב שאין כוונתו לקיימא והותר לצורך מצוה משום דהוי שבות קל. ודבריו מבוארים יותר עפ״י מ״ש לעיל דענין קשר הוי בזמן שהוא חיבור ולפי״ז אם כוונתו למצוה אין מהות הקשר נעשה לשם חיבור וכוונתו למצוה מפקיעה מידי חיבור. ובסוף דבריו כתב האב״נ דכ״ז יתכן לדעת רש״י אבל לדעת הרמב״ם דמעשה אומן אפי׳ שאינו של קיימא כלל אסור, צ״ע למה מותר לצורך מצוה טפי משאר שבותים. אמנם לפי מ״ש לעיל בהסבר דברי הרמב״ם דאומן הוי חלק בקיימא לא קשה כלל ויתבארו דברי הרמב״ם באותו אופן שמבוארים דברי רש״י, ונכתב דבר זה (בסימן ב׳ אות י׳).

מדברי האב״נ כאן עולה דהיתר לצורך מצוה מסתבר יותר לומר אליבא דרש״י ולפי הרמב״ם נשאר בצ״ע. והמ״ב (בס״ק י״ג) כתב בשם ה„בית מאיר״ להיפך דהיתר לדבר מצוה היא רק אליבא דרמב״ם ולא אליבא דרש״י ותוס׳ וברטנורא והרב כתב כלשון המחבר ולא חילק מידי.

ב) ולענין קשירה והתרה בספר תורה בשבת כתב המג״ש (סי׳ פ׳) דיש להזהר בגלילת ספר תורה בשבת במגחה שלא לקשור קשר ועניבה על גביו כיון שאינו עומד להתירו ביומו (והוא עפ״י המ״א והט״ז המובאים לקמן שאסרו אפי׳ עניבה כל שאינו ליומו). והוסיף עוד וכתב דהעולם אין נזהרים בזה ויש להודיעם שיש בזה חשש איסור. ולפי דבריו גם ביום ה׳ יהיה אסור לקשור עניבה ע״ג קשר דהא יצטרך להתירו בשבת וקשר שאסור לקשרו אסור גם להתירו. ולכאורה דברי המג״ש סותרים למה שכתוב כאן דקשר לדבר מצוה מותר לקשרו. אמנם עפ״י דברי המ״א (ס״ק ג׳) יבואר שהיתר דבר מצוה הוא אך בענין שא״א באופן אחר, אבל בגלילת ספר תורה אפשר גם בתחיבת הרצועות או בעניבה ע״ג עניבה ולכן אין לעשות עניבה ע״ג קשר. ובספר „בדי השלחן״ חלק עליו וכתב דיש ללמד זכות על מנהג העולם משום דזה הוי בכלל קשר של מצוה, כי אין זה כבוד לספר תורה לתחוב קצוות המטפחת בכריכה ולא לקשור וגם לפעמים המטפחת קצרה וא״א לתחוב. ויש להטעים קצת סברה בדבריו ולחלק בין מאי דכתב המ״א (ס״ק ג׳) דאם אפשר בענין אחר אסור לקשרו לדינא דאיירי הבד״ש, ונאמר דהמ״א לא אייירי במעשה המצוה גופא אלא בצורך מדידה ומדידה זו אינה גוף המצוה אלא פעולה לצורך מצוה ולפיכך אם אפשר לעשות באופן אחר, אף שהאופן האחר אין כ״כ דרך פשוט וטוב כבקשר חזק, מ״מ כיון שהמצוה יכולה להיעשות בלא האיסור, אין אומרים היתר זה, משא״כ בנידון דידן שענין הקשירה היא גופא מצוה של כבוד ס״ת, ע״ז יש לנו לומר דאע״פ שאפשר לתחוב ראש האבנט ולא לקשור, מ״מ אם הקשירה יש בה יותר כבוד אמרי׳ כמה דשפיר טפי מעלי, כי כל מה שעושה טוב ומעולה יותר, כ״ז נכנס בתוך המצוה.

אמנם כ״ז שפיר אם נאמר דהדין עמו דאין זה כבוד לתחוב ראשי אבנט, אבל דבריו אינם ברורים בזה דמהיכי תיתי לן למימר הכי דאין זה כבוד בתחיבה (אמנם במה שכתב דבאבנט קצר מותר לקשור משום דא״א לתחוב הדין

עמו). ולקמן עוד נאריך בזה (בסימן י"ג אות א' ו').

ג) כתב בספר „כף החיים" בשם ספר „רוח חיים", דס"ת שקשור בקשר של קיימא יקראו בספר אחר ולשבת אחרת יוציאוהו. וכתב ע"ז בספר „בדי השלחן" דצ"ע בטעם האיסור, דהא לצורך מצוה מותר להתיר, ואולי מטעם שאפשר להוציא ספר אחר לא הותר להתיר. ומסיק בסוף דבריו דכ"ז הוא למנהג הספרדים, שהס"ת מונחת בתיבה ואין קושרין אותה בשום פעם ואם אירע פעם שהתיבה היתה קשורה לא רצה להתיר. אבל למנהגנו שהס"ת תמיד קשורה בעניבה ע"ג קשר דאיכא איסורא דרבנן להתירו ואנו מתירין אותו משום דהוא במקום מצוה, ממילא אף אם נמצא קשור בב' קשרים זה ע"ג זה ג"כ אין להוציא ספר אחר. והנה הוא סתם ולא פירש מאי תליא זה בזה דמשום שנוהגים להתיר עניבה ע"ג קשר מותר להתיר גם ב' קשרים זע"ז, ויש להסביר כמותו דלמנהג הספרדים שאין מתירין אף פעם ס"ת אין זה בזיון לספר אם מחזירו (ואדרבה זה כבוד התורה שמקיימים מה שכתוב בה) אבל למנהג האשכנזים הנוהגים לסמוך על היתר מקום מצוה בעניבה ע"ג קשר (וכל זה לשיטתו במאי דפליג על המג"ש, דלפי המג"ש צריך להזהר ביום ה' שלא לעשות עניבה ע"ג קשר) באם לא נסמוך על היתר זה גם בב' קשרים, יחשב הדבר בזיון לספר, משום דבכל הספרים סומכין על היתר מקום מצוה ובספר זה אין סומכין.

סימן ח'

קשר א' בראש החוט

א) הג"ה שם: „והא דבעינן ב' קשרים זע"ז היינו כשקושר ב' דברים ביחד אבל אם עשה קשר בראש א' של חוט או משיחה דינו כב' קשרים" (סמ"ג).

דין זה שמקורו מהסמ"ג בא בעיקרו לחדש דלא תימא שענין קושר בכללו הוי רק באם קושר ב' קשרים אבל אם קושר קשר א' אינו נכנס בגדר קשר כלל דזה אינו אלא דגם קשר א' נכנס בכלל גדר קושר ומה שלא מצינו בקושר מתחייב בקשר א' טעם הדבר הוא משום שקשר א' אינו בר קיימא כלל, וגם אינו מחבר שום דבר בחיבור נאות ולפי"ז חידש הסמ"ג דכ"ז הוא בשני חוטים שאינם מתחברים בקשר א' אבל בקשר אחד בראש החוט בזה מתקיים הקשר שפיר ויש לו קיום.

ולפי"ז מה שכתב הרב (בסע' ג') דקשר א' בלא עניבה לא מקרי קשר כלל ומותר לקשרו ולהתירו אף אם עומד להתקיים לעולם. ולכאורה מוכח מכאן דס"ל דקשר א' לא נכנס כלל בגדר קשר, וזה שלא כהסמ"ג. והאמת דא"א לומר כן משום דהרב עצמו הביא בסוף דבריו את דברי הסמ"ג וכתב שבראש החוט יש לחייב גם על קשר א', ולפיכך צריך לומר דכוונתו לומר דקשר א' ל"ה קשר כלל משום דאינו בר קיום ואינו פועל שום חיבור, ומה שהוסיף הרב ואפילו עומד להתקיים לעולם אין כוונתו שזה מתקיים כמות שקשר בר קיימא מתקיים אלא לצורה ולדמות של קשר א' שאף שבאיכותו החלשה הוא מתקיים לעולם, מ"מ אין זה קיימא הדרושה לקשר והוא מתנתק בנגיעה בעלמא (וזה דוחק לחלק ולומר דבקשר א' בראש החוט אמרינן שזה נכנס בכלל קשר ובשני חוטים אינו נכנס בכלל קושר דמהיכי תיתי לומר כן אלא ודאי כדאמרן והחילוק הוא בקיום וחוזק הקשר).

וכמו"כ צריך לומר ג"כ בדברי הגר"א שכתב בהגהותיו על דברי השו"ע (סי' ו') דעניבה לאו קשירה אפי' אם עושה קשר א' למטה. וביאר הגר"א בטעם הדבר משום דקשר א' לאו כלום הוא ואין כוונתו לומר דקשר א' אינו נכנס בכלל קושר אלא כמו שביארנו בלשון הרב דקשר א' לאו כלום הוא משום דאינו מתקיים (ועוד נאריך בזה לקמן בסימן י"ג אות ב' ג').

ב) והנה הסמ"ג בא לחדש דקשר א' נמי מקרי קשר, אבל הוא לא נחית לפרש מה דינו לענין מעשה אומן, וגם הרמ"א שהביא את

דבריו לא כתב בבירור אם גם לענין מעשה אומן מקרי קשר. ולענין ב' קשרים כתב הרמ"א באופן ברור דבמהודק היטב יש לו דין מעשה אומן ואילו בקשר א' לא מצינו דעתו ברורה.

ועיין בש"ג שקודם שהביא את דעת הסמ"ג הסתפק בזה וכתב: „ומסופק אני אם דעת רבינו והרמב"ם לחייב בקשר א', וקצת נראה דודאי מחייבין אפי' בקשר א' העשוי לקיים כל עוד שהוא מעשה אומן". חזינן מהכא דהש"ג הסתפק בזה ונוטה יותר לומר דהרמב"ם והרי"ף מחייבים בקשר א' כל עוד הוא מעשה אומן, ופשוט משמע דכוונתו לומר דהם מחייבים כל עוד הוא מהודק היטב, וזה פירוש דבריו כל עוד הוא מעשה אומן. אמנם אח"כ הוסיף הש"ג וכתב „דקשר חוט בתפירה לא ידענא אי מקרי מעשה אומן או לא כיון דאפי' שאר בני אדם שאינם אומנין וחייטין עושין כך בראשי החוט של התפירה קשר א'", עכ"ל. ודבריו אינם ברורים די הצורך, דמשמע דאף דס"ל דקשר א' יכול להיות ג"כ מעשה אומן, מ"מ מספקא ליה בחוט שבראש התפירה וצריך הסבר מדוע דינו של חוט התפירה אחר והוא עצמו הסביר קצת משום דשאר בני אדם שאינם אומנין ג"כ עושין כך, והמשך דברי הש"ג בזה עיין לקמן (אות ה').

ג) והמ"ב בס"ק ט"ו כתב דקשר א' מקרי גמי מעשה אומן ובבה"ל הוסיף וביאר דאף שהסמ"ג לא איירי לענין מעשה אומן והוא אזיל בכלל בשיטת רש"י ולא הזכיר כלל את הרמב"ם, מ"מ כיון דחזינן שהוא סובר דקשר א' בראש החוט מהודק שפיר ונקרא קשר מדאורייתא כמו ב' קשרים, סובר הרמ"א דגם לענין מעשה אומן דינו כב' קשרים. וחזינן דעתו שהבין דהרמ"א הביא דברי הסמ"ג גם לענין מעשה אומן.

והיה אפשר לומר דהרמ"א נקיט זה מצד החומרא ולא מעיקר הדין משום שבדברי הסמ"ג לא מצינו שיהיה זה מעשה אומן אלא כיון דמצינו שהסמ"ג מחשיב זה לקשר מיהדק, לפיכך מצא הרמ"א מקום לומר דיש להחמיר אמנם מדברי המ"א (ס"ק ח') יש להכריח שגם הוא סובר כמו המ"ב והרחיק עוד יותר ופירש כן בדעת המחבר ולפי"ז הוא מעיקר הדין, דהמחבר כתב בס"ב: „נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור". וכתב ע"ז המ"א (בס"ק ח'): „פי' שלא יעשה קשר בראשו שלא ישמט דהוי קשר של קיימא כמ"ש בס"א". ולפי"ז סובר המ"א דגם המחבר ס"ל כהסמ"ג והמחבר הלא ס"ל כהרמב"ם דבעינן גמי מעשה אומן, ובכ"ז כתב שלא יקשור קשר בראש החוט וראיה שהוא סובר דזה הוי מעשה אומן, ואין לדחות ראיה זו ולומר דהכא מיירי שאם יקשור ל"ה איסורא דאורייתא אלא אך איסורא דרבנן משום דהוא לקיימא ואיכא איסורא דרבנן אף בשאינו מעשה אומן, זה אינו דהא כתב הרמ"א ע"ז ודווקא בלא טורח אבל אם צריך טורח אסור דחיישינן שמא יקשור ואי נימא דהכא הקשירה הוא רק משום איסור דרבנן קשה, אמאי באיכא טורח אסר הרמ"א דחייש לשמא יקשור והלא זה ה"ל גזירה לגזירה, ומשו"ה צריך להעמיד ההלכה דאם יקשור עבר איסור דאורייתא ויש לנו שפיר ראיה שמצד עיקר הדין ס"ל להמ"א דקשר א' בראש החוט הוי מעשה אומן. אמנם אחר כ"ז יש לדחות ולומר דאליבא דאמת האיסור כאן הוא אך מדרבנן ולא תימא דה"ל גזירה לגזירה משום דהכא רגילות לקשרו ובמקום שקרוב הדבר שיעבור גזרו גם על איסור דרבנן (ועיין פמ"ג על הט"ז ס"ק ד' שכתב ג"כ תירוץ כעין זה).

ד) ובתשובת „רב פעלים" (חלק ב' סי' מ"ד) כתב בפשיטות שקשר א' מהודק היטב הוי שפיר מעשה אומן והוסיף דהרי"ף שהזכיר מעשה אומן לא חילק כלל בין קשר א' לב' קשרים וכל דהוי מהודק היטב הוי מעשה אומן. והוא לשיטתו שהזכרתי לעיל (סימן ג' אות ד') דס"ל דב' קשרים מהודקים היטב אינם בגדר ספק אם הם מעשה אומן והוי ודאי מעשה אומן (ועיין בדבריו שם שיש לדקדק בזה ולהוכיח שהוא

ס"ל דאפי' שלא בראש החוט ג"כ אסור קשר אחד).

(ולקמן סימן י"א אות ה' נביא דברי הישועי"ק דס"ל דיש דעות הסוברים דעניבה ע"ג קשר הוי מעשה אומן).

ה) כתב הש"ג (הבאתי לעיל ראשית דבריו) בהמשך דבריו וז"ל: „וכתב הסמ"ג לאוין ס"ה, דיש קשרים שמתקיימין בקשר א' כגון שקושר חבל בראשו ואינו קושר ב' ראשים ביחד וכן נ"ל דה"ה לקושר הרצועה שנפסקה באמצעיתה כדי לעשותה שלימה שאע"פ שאינו עושה קשר ע"ג קשר שחייב כיון דעביד להתקיים כך לעולם ואם עושה ב' קשרים זה על זה ברצועה שנפסקת כדי לעשות שלימה חייב לדברי הכל, דהוי מעשה אומן וגם עביד להתקיים כך לעולם", עכ"ל.

חזינן בדבריו דבר חדש, שיש מציאות שיתחייב בקשר א' לא רק בראש החוט אלא גם באמצעיתו וכ"ז רק לדעת הרא"ש והוא משום דהוי לקיימא אבל לא לדעת הרי"ף משום דזה אינו מעשה אומן.

ודבריו אינם ברורים, דאיך יכול להיות מציאות שקשר א' באמצע החוט הוא קשר של קיימא. וכתב ע"ז הרח"ג ב„בדי השלחן", דהכא אירי שהניח ב' צידי החוט ביחד ועשה קשר אחד ובאופן כזה הוי זה קשר של קיימא, כי זה דומה לקשר אחד בראש החוט, ומעתה צריך הסבר אמאי מקרי זה רק קיימא והלא אם נוקי באופן זה מעשה אומן נמי בעי למהוי כי הש"ג עצמו בראש דבריו נוטה לומר דקשר א' הוי ג"כ מעשה אומן באם הוא מהודק היטב, ומסביר שם דהחילוק בזה יש לומר דבקושר ב' חוטים ביחד ל"ה מעשה אומן בקשר אחד לפי שאין דרך האומן לקשרו בקשר א' אבל בחוט א' גם האומן דריכו לעשות בקשר א' והוי מעשה אומן. ולהטעים את סברתו נראה לומר בטעמא דמילתא שב' חוטים אם מהדקם בקשר א' הם לא מתהדקים שפיר ולכן אין דרך האומן לעשותם, משא"כ בקשר א' בחוט אחד שהוא מתהדק שפיר, ולפי זה אין צריך להגיע לחילוקו ולומר שהטעם משום שאין האומן עושהו ויכולים לומר בפשיטות דב' קשרים בקשר א' אינם מהודקים ולכן אין הם מעשה אומן, משא"כ בקשר א' (וזוהי באמת כוונת הרח"ג והיינו הך).

והוסיף ע"ז עוד וכתב שהח"א הביא דין זה שאם הניח ב' צידי החוט זה ע"ז ועשה בהם קשר אחד דינו כב' קשרים כיון שיכול להתקיים. והוקשה לו אמאי לא הזכיר הרמ"א מאומה מדין זה וגם הרב בשו"ע לא הזכיר זה. ותירץ דע"פ מה שהסביר לעיל כל דינא דהחיי־אדם הוא אך ע"פ הרא"ש והחידוש הוא דזה הוי קשר של קיימא, אבל מעשה אומן אין כאן. ולפי"ז מובן מדוע לא הזכיר הרמ"א דין זה משום שכל מה שהוא הביא את דין קשר א' הוא משום דרצה לחדש דזה הוי מעשה אומן, אבל לחדש בדין קיימא לא היה נראה לו צורך להביא, והיינו טעמא דהרב בשו"ע שלא הזכיר זה.

ו) עיין שם בש"ג שכתב, שהרא"ם פליג על הסמ"ג בזה וסובר שאינו נקרא קשר של קיימא להתחייב עליו, אא"כ עשה קשר ע"ג קשר והלכך קשר שעושין בראש התפירה אינו חייב עליה אא"כ עשוי להתקיים.

אמנם ה„אבני נזר" (סימן ק"פ אות ג') כתב דהש"ג טעה בזה ולא ראה את ספר היראים עצמו, ובספר היראים לא פליג על הסמ"ג. והאב"ג סובר דהסמ"ג והר"ן פליגי בהבנת דברי ספר היראים, ומה שהסמ"ג סובר דקשר א' הוי קשר יצא לו מדברי ספר היראים, והר"ן הבין את דבריו באופן אחר.

ועיין שם באב"ג שהביא את לשון ספר היראים שכתב „ונראה לומר שאינו קשר דאורייתא אלא ב' קשרים זה על זה (במקום שאינו ראוי לקשר אחד) כדאמרינן בפרק כלל גדול התופר שתי תפירות, והא לא קיימי אמר רבה בר בר חנא אמר ר' יוחנן והוא שקשרן, פירוש שקשר קשר אחד וכיון דמחייבינן ליה משום תופר ולא משום קושר, ש"מ שקשר א' אינו קשר", עכ"ל. והסמ"ג והר"ן הביאו דברי היראים אלו, אך שינו זה

מזה בהבנת הראיה שהסמ"ג כתב לחייב בתופר גם משום קושר. והבין דהוקשה לו דאי בשקשרן לחייב גמי משום קושר, אמנם הר"ן הבין דהוקשה לו אמאי מחוייב משום תופר תיפוק ליה משום קושר והיינו שיהיה חייב רק משום קושר. והסמ"ג סובר דליכא לאקשויי תיפוק ליה משום קושר משום דהוא ס"ל דחיוב תופר לא ירד ולפי דעתו הוקשה להיראים דאי בשקשרן תרתי ה"ל לחיובי ומתניתין משמע דאינו חייב אלא אחת.

ז) בהסבר מחלוקתם כתב האב"ג שהם חולקים באיזה אופן מדובר שנעשתה שם הקשירה והוא מסביר שמפירוש רש"י והר"ן (וכן הוא בירושלמי ורמב"ם) משמע שעשה ב' קשרים בכל אחד מראשי החוט כדי שלא יצא, אבל לא חיברם יחד, וזוהי שיטת הר"ן באוקימתת הגמ' בשקשרן.

והסמ"ג מעמיד הקשירה כדברי הרא"ש (פ"ט דכלאים) דאיירי שקשר שני ראשי החוט יחדיו בקשר א', וזוהי דעתו באוקימתת הגמ' בשקשרן (ולקמן אות ט' נבאר באיזה אופן איירי קשר זה). ולפי"ז יוצא שלפי הסמ"ג נתהווה כאן חיבור של שני חוטים ולא רק חיבור של הבגדים, ולפי"ז מובן מפני מה סובר הסמ"ג דקושיית היראים היתה דבעינן לחייבו תרתי והיינו שעשה כאן ב' מלאכות בזה שקשר ב' הקצוות יש כאן מלאכת קושר ובזה שתחב בבגד עשה מלאכת תופר, אבל לפי הר"ן שהחוטים לגמרי לא נתחברו מוכרחים להעמיד את הקשירה בזה שנתחברו הבגדים, ליכא לחיוביה תרתי משום דענין חיבור בגדים הוא ג"כ גדר מלאכת תופר ודומה למשמר דאי אתרו ביה משום מרקד חייב ואי אתרו ביה משום בורר חייב. ומ"מ אם שימר אינו חייב אלא אחת אף דאם היה בורר ומרקד היה חייב שנים, אף דדמיין להדדי, כיון שהם היו במשכן, אבל משמר דמיא לבורר ולמרקד אינו חייב אלא אחת, דמלאכה אחת היא. ה"ה קושר ותופר דאף שבתכליתם אחת היא בחיבור בגדים (לשיטת הר"ן), מ"מ ב' מלאכות הם דהוו במשכן. אמנם אם יחבר שני דברים ע"י תפירה וקשירה ליכא לחיובי אלא אחת משום דלפי הר"ן באים לחייבו על פעולה אחת של חיבור בגדים וא"א לחייבו ב' דברים על פעולה אחת באופן ששני הדברים האלו תכליתם אחת, משא"כ לפי הסמ"ג אנו מחייבים אותו על שתי פעולות.

ולפי"ז יוצא דדינא דהסמ"ג אינו מוסכם עם כל הפוסקים והר"ן הנ"ל חולק עליו, כי הסמ"ג שהבין בדברי היראים דהכא אחרי שקושר שני חוטים זה בזה יכול להעמיד דקשר א' בראש החוט חייב, אבל הר"ן שאוקי דברי היראים בקשר א' בראש החוט וע"ז הוקשה לו תיפוק ליה משום קושר אינו יכול להעמיד דחייב על קשר זה ומש"ה לא הזכיר הר"ן כלל דקשר א' בראש החוט אסור לקשרו, אף שבלשון היראים משמע שהוא סובר כן משום דלפי הבנת הר"ן לא היה יכול היראים לסבור כך.

ח) והאב"ג שהסביר שהסמ"ג אוקי לאוקימתת הגמ' בשקשרן בקושר קשר אחד בשני ראשי החוט וע"ז הוכיח היראים דקשר כזה אינו כלום ומש"ה קשר א' בראש החוט שפיר הוי קשר, יש לעיין בדבריו באיזה אופן איירי שקשר ב' ראשי החוטים שתאחז התפירה ודוחק לאוקמי שקשר באופן רגיל בקשר א' כי זה לא בר קיימא כלל והיה נראה יותר לומר שזה מדובר באופן שהגיח ב' החוטים זה על זה וקשרם בראשם בקשר א' ואם נאמר שפירוש דבריו כך הוא, יש לנו בזה מחלוקת האחרונים, דהא הזכרנו לעיל (אות ו') דעת הח"א והביאו הרח"ג וסבר כמותו וגם דייק בלשון הש"ג שס"ל כוותיה שב' חוטים הקשורין באופן זה ה"ל קשר של קיימא.

ט) לעיל סימן א' הארכנו הרבה בגדרי מלאכת קושר והוכחנו דמהות קשר פירושו חיבור, שדברים שהיו נפרדים נתחברו. ועיי"ש שחלקנו בין קשר במלאכת שבת לקשר דתפילין שאינו משום חיבור אלא עצם דמות הקשר היא הנצרכת לחיבור. ומדברי האב"ג כאן יש יסוד

וסמך לדברינו שרואים בבירור שהוא סובר שענין קשר פירושו חיבור ב' חוטים ואליבא דהר"ן דחק ואוקי שהחיוב הוא משום חיבור בגדים, ואם לא כדברינו מה לו להאב"ג לדחוק ולאוקמי דלהר"ן החיוב משום חיבור בגדים וגם מהיכן ראייתו דהר"ן סובר דחייב רק משום תופר ואולי חיוב קושר להר"ן הוא על עצם קשירת ב' צדדי החוטים ואף שלא נתחבר שום דבר אליהם. ומוכח כדברינו, ובלא דברי האב"ג היה מקום להקשות על זה מדברי הסמ"ג שכתב שקשר א' בראש החוט חייבים עליו ופשטות דבריו מוכח דאיירי בלא נתחבר שום דבר ע"ז, אך לפי דברי האב"ג אפשר לומר דגם הסמ"ג איירי אך באופן שע"י הקשירה נתחבר החוט לאיזה דבר.

י) אמנם מלשון השפ"א מוכח שהוא הבין את הסמ"ג באופן אחר. והוא איירי על הגמ' בפרק כלל גדול (דף ע"ד ע"ב) שאוקי קשירה במשכן בקושרי יתדות אהלים. ופריך ע"ז הגמ' ההוא קושר ע"מ להתיר הוא. והקשה ע"ז השפ"א: ומנ"ל דשם היה ע"מ להתיר ודילמא הקשר היה תמיד וכשהיו נועצים את היתדות בארץ היו תוחבין את היתדות תוך הנקב שהיה נקשר כעין עניבה וכאשר פרקו את המשכן לא היו מתיריו את הקשר אלא היו מוציאין את היתדות מתוך הנקב והקשר היה נשאר לתמיד. ומסיק בסוף דבריו שמכאן יש הכרח לומר דאין חיוב קשירה אלא באופן שמחברים ב' חוטים יחד, אבל אם קושר חוט אחד בעצמו אינו חייב, ולבסוף חזר בו מדבריו מחמת שראה דברי הסמ"ג דס"ל שקשר אחד בראש החוט חייב. ולכאורה מאחר שהשפ"א רצה ללמוד שקושר שייך רק בב' חוטים אבל בחוט אחד לא וחזר בו מחמת שראה דברי הסמ"ג, היה אפשר לומר שהוא הבין שהסמ"ג מחייב אפי' במקום שאין מתחבר שום דבר, וראיה דהא קשירת חבלים ביתדות אינם חיבור ליתדות, כי בזמן שמפרקים את המשכן מוציאים אותם מתוכם, ובכ"ז הוכיח השפ"א דלפי הסמ"ג יש לחייב על קשר כזה והיינו משום דלפי הסמ"ג לא בעינן חיבור כלל. ועצם הקשור הוא המחייב ועדיין צ"ע בזה. והשפ"א עצמו נשאר בצ"ע שם. ויש לתלות שאלה זו בדבר שאנו רגילים לעשותו בשבת והוא חגורת הגארטיל סביב לגופו שעושים בסוף החגורה כעין קשר אחד שתוחבין קצה הגארטיל בתוך נקב ומושכין אותו ומתהדק, ואם נימא שהסמ"ג איירי גם באופן שלא מתהווה חיבור, א"כ גם אסור לעשות קשר כזה בגארטיל, אף דלא גורם שום חיבור, ואולי יש לדחות דבגארטיל אין הקשר מהודק כ"כ.

סימן ו'

דין החזרת רצועות בגדים בחדשים וישנים

א) סעיף ב': „נשמטו לו רצועות מנעל וסנדל או שנשמט רוב הרגל מותר להחזיר הרצועות למקומן ובלבד שלא יקשור".

וכתב ע"ז המ"א ס"ק ז': „נשמטו. אבל במנעל חדש אסור ליתן הרצועות בשבת דמתקן מנא וה"ה בסרבל ומכנסיים". וכתב ע"ז התלה"ד דלפי"ז מה דאי' לקמן בסי' ש"ג שכוס של פרקים מותר לפרקו באם הוא רפוי, דכ"ז בישן אבל בחדש שגומר עכשיו את מלאכתו אסור להחזירו גם ברפוי, ע"כ. ויש לעיין אם במנעלים שלנו ג"כ שייך איסור זה, ואפשר שיש לחלק ולומר דבמנעלים שלהם היתה הרצועה חלק מהמנעל ובלעדיו היה המנעל חסר ואינו גמור כי א"א ללכת במנעל בלא רצועה ולכן מקרי הכנסת הרצועה גמר מלאכת המנעל וה"ל מתקן מנא, משא"כ מנעלים שלנו שהמנעל נגמר כבר עוד לפני הכנסת הרצועה ובהכנסת הרצועה לא מתהוה גמר מלאכה. ויש להסמיך את זה לדין שלל של חייטים שהסתפק בו הש"ג והביאו המ"א (סימן ש"ב ס"ק ה') אם הוי מכה בפטיש להסירו מהבגד. והספק שם הוא משום שהבגד כבר נגמר ומה שצריך להוריד את השלל אין לו

שייכות לגמר המלאכה. ועיין לקמן (סימן ש"ח מ"א ס"ק כ"ח) שכתב לגבי מוקצה שמנעלים שלנו אע"פ שנפסקה הרצועה עדיין חזי ללבשה ותורת כלי עליה, דדוקא במנעלים שלהם שהיו פתוחים לגמרי מלמעלה וצדדיו של עץ או של עור קשה והרצועה נקשרה ע"ג הרגל ואם נפסק לא היה יכול לנעלו, משא"כ שלנו.

ב) מ"א שם: „אבל אבנט שרי להכניס במכנסיים דלא מבטל ליה התם ועשוי להכניס ולהוציא תדיר ולא מקרי מתקן מגא (ב"י סס"י זה) וא"כ אסור להכניס משיחה לשם דמבטל ליה התם", עכ"ל.

חזינן מהכא דיש ב' אופנים בהם שייך לאסור, דבבגד חדש אסור להכניס לשם רצועה אפי' בעומדת להכניס ולהוציא וטעם הדבר משום דעצם ההכנסה הוא גמר מלאכה של הבגד שעד עכשיו לא היה שם ומעכשיו נוסף לכאן הרצועה הזאת והיא משמשת את הבגד באופן זה שהיא נכנסת ויוצאת. ובבגד ישן מותר להכניס אם אינו מבטלו שם משום שהבגד עם כל אביזריו נגמר ומה שמכניס עכשיו על דעת להוציא אינו נקרא תיקון הבגד אלא רק תשמישו הרגיל, אבל אם מבטלו שם אסור להכניס משום שהביטול נחשב כמו תיקון מגא, וכך היא הבנת המ"א בדברי הב"י משום שהב"י הזכיר בטעם ההיתר והוא שעשוי להכניס ולהוציא ומשמע דבאם מבטלו שם ה"ל מתקן מגא.

והט"ז (בסוף הסימן בס"ק ח'), הביא את דברי הב"י הנ"ל והקשה דלא ידע למה הוצרך לומר דלא מבטל ליה ולפי"ז אם דעתו לבטלו שם ולא להוציא אסור. ולפי הנראה אין איסור אפילו בזה, כיון שאין שום קשר לא באבנט ולא במכנסיים עי"ז, וחזינן שהט"ז לא סבירא ליה כלל איסור זה של ביטול משיחה בבגד ישן ולפיכך הוקשה לו אמאי אסור והלא אין שום קשר.

ואפשר לומר שהט"ז לא פליג לגמרי על ענין מתקן מגא בבגד ישן אלא שהוא ס"ל שרק באם יש טורח להכניס אז אמרינן דה"ל מתקן מגא, אבל בדבר שנכנס בקל לא מקרי תיקון (וזה לשיטתו בס"ק ד' שדבר שיש בו טורח מקרי מתקן מגא ועיין לקמן מה שאכתוב בזה).

ולענין הכנסת חגורת עור למכנסיים אף שמבטלו שם ואין מוציאה ומכניסה תמיד, יש לעיין אם דינו כהכנסת משיחה שאסר המ"א משום שיש לומר שאני התם שהמשיחה נהיית כחלק מהבגד (כמו שמכניסים גומי במלבושים) אבל חגורה היא תמיד חלק נפרד מהבגד ועדיין צ"ע בזה.

ג) הג"ה: „ודווקא שיכול להחזירו בלא טורח אבל אם צריך טורח לזה אסור דחיישינן שמא יקשור", והט"ז (ס"ק ד') והמ"א (ס"ק ט'), הקשו על דבריו שתלה זה בחשש שמא יקשור וכתבו דביש בו טורח אין האיסור משום חשש שמא יקשור (ועיין פמ"ג על הט"ז מה שתירץ). והט"ז כתב דאם יש בו טורח הרי הוא כמתקן מגא, והמ"א לא הזכיר מענין מתקן מגא. וכתב הפמ"ג שהוא אוסר מטעם טורח גרידא וזה גורם האיסור משום שיש כאן טירחא. והפמ"ג כתב החילוק בין טעם המ"א לטעם הט"ז דמ"מ ע"י עכו"ם באי"צ לו כ"כ הרבה למ"ד מתקן מגא אסור ואם מפני טורח שרי. ויש למצוא עוד חילוק בין טעמיהם ע"פ המחה"ש (ס"ק ט') שכתב על דברי הט"ז דלפי דבריו אפשר דאם אין מבטלו שם שרי דלא הוי מתקן מגא כמ"ש מ"א ס"ק ו'. ויש מקום לומר דכ"ז הוא לדעת הט"ז דס"ל שהאיסור הוא משום מתקן מגא ומש"ה אם אין מבטלו התם שרי, אבל לדעת המ"א דמשום טורח בלבד אסר, אין לומר חילוק בין מבטלו ולא מבטלו. אמנם הפמ"ג עצמו כתב דגם לפי הט"ז, לא בעינן שיבטלו התם, וצריך להבין סברתו דהא ביררנו לעיל דמתקן מגא ליתא אלא או בחדש או בישן ומבטלו.

ועל מה שכתב הפמ"ג דטעם האיסור לסברת המ"א, דאסר משום טירחא גרידא, הקשה התהל"ד דבסי' שי"ג כתב המ"א דמותר להכניס ולהוציא כיסוי הכלים העשויים בשרויף משום דהם עומדים לכך, ואף דהכנסת הכלי עם

השרוף, יש לו דין תקיעה וזה הוי גבורה ואומנות, ומוכח מהתם שאין לאסור משום טירחא לבד באם אין כאן ענין מתקן מנא.

וליישב ב' קושיות אלו היה נראה לומר דיש לחלק בין איסורא דאורייתא לאיסורא דרבנן. דמה שאי' לעיל דאיסורא איכא אך במבטלו איירי באיסור דאורייתא. אמנם הכא שכתב הט"ז שטורח אסור משום תקון מנא אפשר לומר דהאיסור הוא אך מדרבנן ולפיכך כתב הפמ"ג דבאיסור דרבנן לא בעינן מבטלו והאיסור דרבנן הוי רק על הטורח עצמו דמשום הטירחא יש לזה דין מתקן מנא ולפי"ז בין לרמ"א ובין להט"ז האיסור משום הטורח רק שהט"ז סובר דרבנן נתנו לזה שם תיקון מנא מפני טרחתו. והמ"א סובר שנשאר לזה שם איסור משום טירחא שאסור בשבת. ולפי"ז אפשר אולי ליישב קושיית התהל"ד משי"ג, דהכא דאיירי באיסור דאורייתא ליכא למיסר משום טורח גרידא, אלא רק באם פועל תיקון בהכלי, אמנם תירוץ זה אינו עולה יפה משום דבשי"ג איתא דמותר בהדיא לסגור כלים אלו, ולפי הנ"ל איסורא דרבנן מיהא איכא. אמנם בהסבר דברי הפמ"ג אפשר אולי לומר תירוץ זה, אמנם לאחר כל זה דבריו מוקשים ועדיין צ"ע לבאר דבריו.

סימן ז'

קורע ע"מ לתפור

א) סעיף ג': „מתירין בית הצואר מקשר שקשרו כובס שאינו קשר של קיימא אבל אין פותחין אותו מחדש דמתקן מנא הוא".

וכתב ע"ז מ"א (ס"ק י') אין פותחין. והפותח חייב חטאת משום מכה בפטיש אבל משום קורע אינו חייב אא"כ עושה ע"מ לתפור (ב"י ועיין בכ"מ פי"ד דלא כע"ש).

הע"ש הקשה נהי דאין בדעתו כאן לתפרו אח"כ מ"מ צריך להיות חייב משום קורע דהא דבעינן קורע ע"מ לתפור הוא משום דבלא"ה הוי מקלקל וא"כ הכא דמתקן בקריעתו אפי' אינו ע"מ לתפור חייב. חזינן קמן שהב"י והע"ש פליגי בטעם מאי דצריך שיהי' קורע ע"מ לתפור, הב"י סובר דכל שאינו ע"מ לתפור אין בו חיוב אפי' במתקן והע"ש סובר דכל עיקר התנאי שיהי' ע"מ לתפור הוא כי היכי דלא לזוי מקלקל ובאם הוי תיקון חייב גם בלא ע"מ לתפור.

וצריך הסבר שיטות הב"י וע"ש במאי פליגי. ובענין מתיר איכא מחלוקת הראשונים בענין דומה אי בעינן ע"מ לקשור והתוס' (דף ע"ג ד"ה הקושר) כתבו דצ"ע בזה והוכיחו דדעת רש"י (בדף ע"ד) היא דל"ב ע"מ לקשור אבל ר"ח סובר וכן משמע בירושלמי דבעינן ע"מ לקשור. והרא"ש דעתו ג"כ דבעינן ע"מ לקשור. וכתב ע"ז ה„תפארת שמואל": „דהרמב"ם והסמ"ג לא חילקו וכתבו סתמא לחיובא וכן נראה מלשון המשנה כל קשר שאתה מחייבו על קישורו אתה מחייבו על היתרו משמע דבכל ענין מחייב, ועוד דאפילו הוי במשכן ע"מ לקשור מ"מ אין סברא לפטור שלא ע"מ לקשור דבשלמא סותר וקורע ומוחק כולן מקלקלין הם ומכח סברא אוקימנא אמלאכת המשכן דלא מחייב אלא כמו שהיה במשכן והיינו ע"מ לתקן אבל מתיר מלאכה בפ"ע היא ותיקון היא כמו שארי מלאכות, מאיזה טעם נצריך להיותה דווקא ע"מ לקשור לפי דהוה במשכן כה"ג, מ"מ היכא דליכא טעמא למילתא לא בעינן ממש כהתם, דהא התם דוקא קשירה בציידי חלזון הוא דהוי ואפ"ה אסורין כל הקשרים", עכ"ל.

ב) ומה שהקשה מפרק אלו קשרים דמלשון המשנה משמע דלא בעינן ע"מ לקשור אותה ראיה עצמה היה לו להביא מהמשנה דאיירינן בה בפרק כלל גדול דכתב קושר ומתיר בסתמא, והתוס' והרא"ש הזכירו את זה ותירצו את שיטתם דאין זה ראיה דה"נ כתוב בונה וסותר ולא כתב דבעינן ע"מ לסתור אע"פ דזה ודאי דסותר בעינן ע"מ לבנות ולפי תירוצם פה אפשר ליישב גם מה שהקשה התפ"ש מהמשנה מפרק

א"ק (ויש לתמוה על התפ"ש שלא שם לב לזה ואפשר אולי לומר דהמשנה פרק א"ק מוכח יותר משום דהמשנה כתבה כשם שחייב כך חייב ומשמע דדין קושר ודין מתיר הוא חד, ואין הראיה משום דהמשנה סתמא אלא יותר מזה דהראיה היא מזה שהשוו ביניהם כתדא).

ג) ובעיקר דברי התפ"ש שהקשה על הרא"ש דיש לחלק בין מתיר להיתר הדומים אליו משום דהם מקלקלין ואילו מתיר הוא מתקן ומצינו למדין דיש כאן מחלוקת יסודית בביאור מה דבעינן ע"מ בכל המלאכות הנ"ל וטעם הדבר מודו כ"ע דהוא משום שהמלאכות האלו נעשות בדרך השחתה וקלקול אלא דבהא פליגי דהרא"ש סבר משום שאין מלאכת סותר ומוחק מלאכה בפ"ע אלא כל חיובה הוא משום שהוא חלק מחלקי הבונה או הכותב ובזמן שהוא סותר ע"מ לבנות יש לו שם בונה ובזמן שאין זה ע"מ לבנות אין חייב אפילו באופן שהוא מתקן וכ"ז משום דהמלאכה נעשית בדרך השחתה. אמנם התפ"ש סובר דמה דבעינן ע"מ לבנות הוא בפשיטות משום דבלא"ה הוי מקלקל וממילא מה דבעינן ע"מ לבנות או לכתוב וכדומה הוי לאו דווקא אלא כל שהוא ע"מ לתקן ה"ז חייב. ובאופן שחלקו הראשונים בדין מתיר א"ב ע"מ לקשור כן תוסבר מחלוקת הב"י וע"ש שהב"י סובר שענין ע"מ לתפור הוא משום שכל חיוב קורע שייך אך בהיותו חלק מחלקי התופר ולכן אף במתקן אין חייב והע"ש סובר דבע' ע"מ לתפור לאפוקי מכלל מקלקל.

ד) מבואר מכל הנ"ל שהמחבר סובר דענין הע"מ הוא לא רק כדי שלא יהיה מקלקל ואף במתקן בעינן ע"מ ולפיכך מחייב בפותח בית הצואר משום מתקן מנא ולא משום קורע. וברש"י (ביצה דף ל"ד ע"א; שבת לא ע"ב; גיטין יט ע"א) מבואר דקורע בעינן ע"מ לתפור כי היכי דלא להוי מקלקל. אמנם מהתוס' (שבת דף ע"ג ע"ב), יש להוכיח דס"ל שקורע חייב דוקא אם זה ע"מ לתפור, שהתוס' כתבו (שם בד"ה וצריך לעצים) על הגמ' שם הזומר וצריך לעצים חייב שתים משום נוטע ומשום קוצר וכתבו התוס' דבא"צ לעצים אף לר"י דסובר במלאכה שא"צ לגופה חייב ג"כ אינו חייב משום קוצר משום דלא מקרי קוצר בעצים אלא בענין זה (שצריך לחם) מידי דהוה בקורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב, ומוכח מדברי התוס' דבעינן דווקא ע"מ לתפור וראיה זו הוכיח הבה"ל (סימן ש"מ), וכן הבין גם הגרע"א בהגהותיו שם. אמנם ברמב"ם מבואר בכמה מקומות דס"ל כרש"י, ובפ"י ובפי"ב מהלכות שבת כתב הרמב"ם: „וכן המפרק ניירות דבוקים או עורות דבוקים ולא נתכוון לקלקל בלבד ה"ז תולדות קורע וחייב", ומוכח דכל שלא מקלקל חייב אף שלא הוי ע"מ.

ה) ובסימן ש"מ סי"ד הביא המחבר דין זה של מפרק ניירות (והוא מלשון רמב"ם הנ"ל) ומוכח דס"ל דקורע שהוא מתקן חייב. ויש להקשות ע"ז מדינא דהמחבר הכא שכתב הפותח בית הצואר חייב. ולפי הסבר הב"י הטעם משום תיקון מנא וליכא לחיוביה משום קורע, משום דלא הוי ע"מ לתפור. ולפי"ז סותר הב"י עצמו ממ"ש (בסי' ש"מ), וקושיא זו הקשה הבה"ל (בסימן ש"מ).

והגרע"א בהגהותיו מקשה על התוס' איך ס"ל דבעינן דווקא ע"מ לחפור והלא בגמ' (שבת ק"ה) מבואר שקורע בחמתו או על מתו חייב אף דל"ה ע"מ לתפור.

ומכח קושיות אלו הכריח הבה"ל לומר דכו"ע ס"ל דלא בעינן ע"מ לתפור לבד הריטב"א שהביא הכ"מ בפ"י מה"ש שהוא סובר כן מפורש, ומה שהוכיח הרע"א מדברי התוס' בזומר וא"צ לעצים אין זו ראיה מוכרחת משום דהתוס' שיגרא דלישנא נקט ולא בעינן קורע ע"מ לתפור דווקא אלא ע"מ לתקן סגי ומה שתפסו התוס' ע"מ לתפור אינו למעט שאר תיקונים ומה שהשווה התוס' קוצר וא"צ לעצים לדין קורע אינו לומר דיש לזה ממש שייכות אחד לשני אלא דהתוס' נקטו דרך משל דכמו ששם צריך

תנאים מסויימים שבלא הם אין חייב במלאכת קורע כמו"כ בזומר וא"צ לעצים אין שם קוצר עליו לחיוב משום שאין עושה תיקון בדבר הנקצר גופא. ובדבריו יש הגדרה מיוחדת במלאכת קוצר שאם אין עושה תיקון בדבר הנקצר ליכא בהכי חיובא. וצ"ב מאין לו לומר דבעינן הכי בקצירה.

ו) והגר"מ זמבא בספרו „זרע אברהם" (סימן י"א) כתב להסביר לפי מש"כ תוס' (סנהדרין דף כ"ו ע"א) שקוצר עצים בשביעית פטור משום שביעית וחייב משום שבת משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה ומחשבתו משויא ליה קצירה, ולמד מזה הז"א דיש ב' גדרים במחשבה, דיש מחשבה המשלמת את המעשה ויש מחשבה המחדשת את המעשה, ומחשבה המשלמת את המעשה פירושה שעיקר החיוב ע"י מעשה שעשה והוא הגורם שהפך את המעשה למלאכה אלא שבאם חסר המחשבה א"א לחייב משום שהמחשבה חסרה לשלימות המעשה, משום דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ויש עוד מחשבה שהיא המחדשת את המעשה ובלא מחשבה זו אין המעשה נחשב למלאכה כלל והמחשבה היא שגורמת שמעשה זה יחשב למלאכה, ובזומר מצד המעשה אין לו שייכות לקצירה משום שהקצירה היא בפירות ולא בגוף העצים, ורק ע"י מחשבתו שחושב שצריך לעצים הוא מחדש כאן שם של קצירה ובזמן שא"צ לעצים אין זה קצירה ומובנים דברי התוס' אל נכון. וה„זרע אברהם" מביא ראיה לדבריו מגמ' שבת (דף ק"כ) דאי' שם שגרם כבוי שרי אף בפ"ר. ולפי דבריו מבואר דגרמא לא נחשב לעשיה בשבת רק המחשבה מחדשת כאן שם מלאכה ולכן באם אינו מתכוון ליכא לחיובי אפי' בפ"ר ורק במחשבה המשלמת את המעשה אמרי' דחייב בפ"ר משום דהפ"ר חשיב כמו מחשבה עבור השלמת המעשה (ובהסבר זה כתבנו בסי' שט"ז בשם האב"נ לבאר שיטת הרשב"א שמתיר לסגור הדלת על הצבי באם אינו מתכוון אף דהוי פ"ר, ומסביר האב"נ הטעם משום דזה הוי גרמא ומש"ה לא סגי בפ"ר לחיוביה ובעינן נמי כוונתו). ולכאורה יש לומר שסברת הז"א היא ממש כסברת ה„מגיד משנה" בקטימת קיסם שבאם אינו מתכוון מותר לקטום משום דהכוונה היא ההופכת את הקטימה למלאכה, וכן במצרף וכו', והיה לו ל„זרע אברהם" להסמיך דבריו לסברת המ"מ, שהיא מקובלת על הפוסקים.

ז) אחר כל זה צריכים אנו לבאר סתירת הב"י מסי' ש"מ לסי' שי"ז, ולפי הנ"ל כתב הבה"ל שם דמוכרח להיות דגם הב"י דדעתו כדעת כל הפוסקים וס"ל דלא בעינן ע"מ לתפור ומה שלא חייב בפתיחת בית הצואר משום קורע הוא, משום דשאני פתיחת בית הצואר שאין עליו שם קורע כלל. משום דגדר מלאכת קורע הוא שבעת הפעולה הוא מקלקל ומשחית, ורק אח"כ נצמח מזה תיקון (ולא בעינן דווקא תיקון של תפירה וסגי בתיקון אחר וכנ"ל) וכמו שהיה במשכן שיריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה, והקריעה לא מקלקלת יותר את היריעה אלא החיוב הוא משום שעי"ז אפשר לתפור יותר טוב. ולפיכך הקורע על מתו או בחמתו חייב דאף שיש כאן קלקול בבגד מ"מ נצמח תיקון ע"ז, משא"כ בפתיחת בית הצואר שעצם הפעולה בשעת עשייתה אין בה שום קלקול וממילא אין זה קורע, ומשו"ה כתב הב"י דחייב רק משום מכה בפטיש. עיין בספר „תועפות ראם" על ה„יראים", שכתם דהעו"ש שהביא המ"א, ג"כ ס"ל כהמ"ב והוכיח זה מלשונו של העו"ש.

ח) בסו"ד הביא הבה"ל את המ"א כאן, וכתב דלפי מה שבירנו הדין עם המ"א בפותח בית הצואר אבל לא בכל עניני קורע. ובאמת מדברי המ"א מוכח דהוא לא ס"ל כטעם שהסביר הבה"ל באיסור פתיחת בית הצואר מדכתב אבל משום קורע אינו חייב אא"כ עושה ע"מ לתפור משמע דזה הוא נתינת טעם מפני מה לא חייב הכא משום קורע משום דהוא אינו ע"מ לתפור. ולפי הבה"ל אין הטעם הזה נכון משום דבכ"מ אין

צריך ע"מ לתפור. ומצינו דגם האב"נ (סי' קפ"ו) לא סבירא ליה כהבה"ל והוא הבין את דברי התוס' בזומר וא"צ לעצים כדברי הגרע"א דמוכח מהתם דבעינן דווקא ע"מ לתפור. וכתב דיש להוכיח כן גם מדברי התוס' (גיטין דף י"ט ע"א ד"ה מוחק) שכתבו בדין סיקרא על גבי דיו שהמחיקה הזו חשובה ע"מ לכתוב. והסבירו התוס' בטעם הדבר משום דמסתמא עומד לחזור ולכתוב עליו בדיו ומה שהקשה הגרע"א מהגמ' דקורע בחמתו שחייב, כתב האב"נ ליישב עפ"י ה"לבוש", הביאו הט"ז (בסימן ש"מ) שאסור לפתוח ספר שכתוב על צידיו אותיות וחיובא גמי איכא משום מוחק, דהוי ע"מ לכתוב, משום שאח"כ יסגור את הספר וה"ל כותב. והנה שם לא הייתה הפתיחה לצורך הסגירה אלא לצורך שילמוד בו והמוחק אינו ע"מ לכתוב וחזינן מהכא שענין ע"מ לכתוב הוא דבר אחר ולא בעינן שהמחיקה תהיה עבור הכתיבה אלא בעינן שהדבר יעמוד לכתיבה וכמו שם שהמחיקה היתה בשביל ללמוד בספר והחיוב הוא משום שבסופו של דבר עומד הדבר לכתוב ומהתוס' גיטין הנ"ל ג"כ מוכח כך שכתבו דמסתמא עומד לכתוב ולא כתבו דמסתמא כתב בסיקרא כדי לכתוב עליו בדיו ולפי"ז מיושבת קושיית הרע"א דבקורע בחמתו על אף שהקריעה לא נעשתה לצורך התפירה מ"מ חייב משום דמסתמא עומדת הקריעה להתפר אח"כ משום שאין דעתו רק לשכך כעסו ואח"כ יתקן הבגד, ומכיון שהדבר עומד לתפור חשיב כבר ע"מ לתפור.

ט) ולפי"ז פליגי בזה אחרונים דהבה"ל סובר דדעת כל הראשונים דלא בעינן ע"מ לתפור, והאב"נ סובר דדעת תוס' דבעינן ע"מ לתפור וכן מוכח שסובר המ"א. ובישוב סתירת דברי הב"י יכול האב"נ לתפוס את תירוץ הבה"ל אבל אין זה ראי' דכו"ע הכי ס"ל ויש ליישב עוד עפ"י הפמ"ג שכתב לתרץ קושיית הע"ש הכא, דהכא לא הוי דומיא דמשכן שקורעין ביריעה גופא, משא"כ זה. וכוונתו לומר דקריעה במשכן היתה בגוף הבגד הנצרך לאדם וכאן הקריעה היא בדבר שא"צ ונחוץ להוציאו מהבגד ולכן ל"ה קורע ובכך מיושבת גם סתירת הב"י. אמנם לפי המ"א שביארנו לעיל דמשמע מדבריו דס"ל שהב"י סובר דבעינן דווקא ע"מ, צריך עיון ליישב את הסתירה. ויש להביא ראיה לשיטת האב"נ דהתוס' סבירא להו דבעינן דווקא ע"מ לתפור מתוס' (דף ע"ג ע"א ד"ה הקושר והמתיר וכן בדף ל"א ע"ב ד"ה הסותר) שכתבו במפורש דבעינן דווקא ע"מ ושם ליכא לדחויי כמו שדחה הבה"ל ראיית הגרע"א מתוס' בזומר וא"צ לעצים משום דהתוס' כתבו כן בפירוש. ולכאורה יש כאן קושיא לבה"ל בשיטת תוס' ושמא יש ליישב שתוס' התם כתבו כן בשם ר"ח ובשם רש"י הביאו דל"ב ע"מ ולא הכריעו דעתם לכאן ולכאן.

י) ואף שלענין פתיחת בית הצואר אין נפ"מ בין הבה"ל והמ"א והאב"נ דלכולהו איכא חיובא דאורייתא משום מכה בפטיש כל אחד לפי דרכו שלו. אמנם כל זה הוא בדיבא דפתיחת בית הצואר שהביא המחבר, והרמ"א הוסיף בהגהותיו ולכן אסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים התפורין יחד כדרך שהאומנין עושין אע"ג דהתפירה אינה של קיימא דאין חילוק בתפירה בין קיימא לאינו של קיימא, ובדין זה של הרמ"א ליכא לחיובי משום מכה בפטיש (ולקמן גבאר באריכות אמאי אין כאן מכה בפטיש) ובמ"ב (בס"ק כ"ה) כתב בטעם האיסור לנתק או לחתוך משום דחשיב כקורע ע"מ לתקן והוא אזיל לשיטתו דלא בעינן ע"מ לתפור. אבל הרב (בסי' ז') כתב שכאן איסור הקריעה הוא רק מד"ס משום שקורע אין לחייבו רק באם הוא ע"מ לתפור, וטעמו משום דס"ל כמו שמובן בדברי המ"א וכ"כ האב"נ דבעי קורע ע"מ לתפור.

ויש לדייק על שיטת המ"ב, דהרמ"א הביא בסוף דבריו חולקים על דין זה והם מתירין לקרוע תפירה שהיא אינה של קיימא, ולדעת הרב שהאוסרין איסורם הוא מדרבנן מובן שפיר שהחולקים סוברים דליכא איסורא כלל ומותר

לגמרי, אבל לדעת המ"ב שסובר שהאוסרין הם מדאורייתא אמאי סברי המתירין דמותר לגמרי ועכ"פ איסורא דרבנן בעי למהוי ולא אלים דין זה מדין קשירה שבאינו של קיימא איכא עכ"פ איסורא דרבנן. ואפשר ליישב שכל הדין שבתפירה צריך שיהיה קיימא הוא דבר חדש שאינו מבוסס כל צרכו כי רק בקושר מצינו דבעינן קיימא ומהיכי תיתי לומר כן גם בתפירה. אמנם לפי"ז צ"ב מהו טעם האוסרים ובמה תלויה מחלוקתם. אמנם לדעת הרב אפשר לומר היות שהאיסור הוא מדרבנן לפיכך יש מקום לומר דפליגי אם חכמים העמידו דבריהם רק במקום שהתפירה מתקיימת ובלא"ה לא אסרו (ולקמן נבאר עוד באריכות ענין קיימא בתפירה מה גדרו ומהיכן מקורו).

סימן ח'

קיימא בתפירה

א) הנ"ה ס"ג: ולכן אסור לנתק ולחתוך זוג של מנעלים התפורים יחד כדרך שהאומנין עושין אע"ג דהתפירה אינה של קיימא דאין חילוק בתפירה בין קיימא לאינה של קיימא (הגהות מרדכי פ' במה טומנין) ויש מתירין בתפירה שאינה ש"ק ואין להתיר בפני ע"ה (ב"י).

ופליגי בקריעת תפירה שאינה של קיימא אם דינו כקשר שאינו של קיימא ומותר לקרעו או שדין זה של קיימא אמור רק בקשר אבל בתפירה ליכא חילוק.

וכך דייקינן חזינן בדבריהם שמחלוקתם אמורה בקריעת תפירה לחודא אבל בתפירה לא מצינו דפליגי אם מותר לתפור תפירה שאינה של קיימא. ויש להסתפק בזה והדבר שמביא אותנו לספק זה הוא משום דלא מצינו בשום מקום דפליגי בפירוש בתפירה ומש"ה יש מקום ברווחא לומר דעניין קיימא אמור אך בקושר ולא בתופר וטעם הדבר משום דתופר הוא מלאכה חשובה והוא חלק מתיקוני הבגד, ודרך עשיית הבגד כך היא שגוזזים צמר וטווים אותו מנפצו ומלבנו עד שאורגו ובסוף תופרו וכל המלאכות האלו מביאים את הבגד לעולם, משום הכי יש מקום לומר דהתפירה כשלעצמה היא מלאכה חשובה ועצם עשיית התפירה הוא המקרי חיבור ואף שמתירו אח"כ, משא"כ בקושר שתקשר אינו מתיקוני הבגד ואינו מעצם עשיית הבגד והוא רק תחליף במקום החיבור האמיתי, והחיבור האמיתי הנעשה בבגדים הוא התפירה והחיבור שעושים בקשירה הוא חיבור ארעי במקום התפירה, ומש"ה אמרינן דאין מחייבים על עצם עשיית הקשר משום שהוא לא נחשב כלל מלאכה כי חיבו בא על התוצאה שהבגדים נתחברו וע"ז אמרינן דרק בקיימא מקרי שהבגדים נתחברו.

ולפי"ז באנו לספק דידן ולומר דרק בקריעת תפירה בעינן קיימא וכאן יש מקום לומר דאף דבתפירה ליכא כלל ענין קיימא, מ"מ בקריעתה בעינן קיימא ולא מבעיא לדעת הרב שסובר שהקריעה דהכא היא רק מדרבנן משום שהכא אינו ע"מ לתפור בודאי אפשר להבין אמאי בעינן קיימא דכיון דכל האיסור מדרבנן אפשר לומר דחכמים העמידו דבריהם רק במקום קיימא (וראיה לדבר מסימן שי"ד סעיף י' דאי' שם בסתימת פי התנור שמותר לסתרה וזה רק באופן שאינו לקיימא והב"י שם הסביר הטעם שהתירו סתירת דבר שאינו של קיימא שהוא משום שזה הוי סתירה גרועה ומדרבנן ולכן חילקו אבל בסתירה דאורייתא ליכא חילוקא ומשם ראיה לדברינו דאף במלאכות שאין בהם חילוק דין דקיימא מצינו שבדינא דרבנן איכא חילוקא. ועיין פמ"ג שם שכתב שהדינים של קיימא שם הם כדינים של קיימא בקושר). ואף לדעת המ"ב שסובר שהקריעה דהכא היא דאורייתא ג"כ אפשר להסביר דמלאכת קריעה והדומים לה הם מלאכות של השחתה וקלקול ולפיכך אסרו בהם רק בזמן שהקריעה היא בדבר חשוב כתפירה של קיימא וראיה לדבר מסימן שי"ד ס"א דאי' התם דחבית של מוסתקי אף דאסור לבנותה מ"מ מותר לסתרה והסבר הדבר הוא כנ"ל דמלאכת

בונה היא מלאכה חשובה ולפיכך אף שבונה דבר גרוע גם כן חייב, אבל מלאכת סותר שהיא מלאכה גרועה לא מחייבים עליה אלא בסתירת דבר חשוב (וכן הסביר ה„אבני נזר" בדברי רש"י שבת קמ"ה ע"א בסתירת חבית משום דהוי מקלקל ויישב בכך קושיית הר"ן על רש"י עיי"ש).

ב) והנה מדברי הרמ"א ליכא לאוכחי מידי משום דאף דהמחלוקת דהכא איירי לענין קריעה מ"מ אפשר דגם לענין תפירה דינא הכי ועוד יותר מזה יש לומר דהרמ"א סתם לשונו וכתב ויש מתירין בתפירה שאינה ש"ק ולא פירש אם כוונתו רק למאי דאיירי הכא והיינו קריעת תפירה או שכוונתו גם לתפירה ומש"ה סתם וכתב דהם מתירין בתפירה. אמנם מלשון הרב משמע דהם פליגי רק בקריעה משום שהוא כתב בס"ז „ויש מתירין בתפירה שאינה של קיימא לנתק או להתוך, ובפשוט מסתבר שהוא סובר דהם פליגי רק בקריעה".

אמנם האב"נ (בסימן ק"פ) סובר דהמחלוקת היא גם בתפירה ולפי"ז מחלוקתם היא עפ"י מה שכתבנו לעיל דהאוסרין סוברים דתפירה לא דמיא לקשר כמ"ש שם. והמתירין סוברים שתפירה וקשר דינם אחד וכמו שבקשר יש חילוק בענין קיימא כך גם בתפירה וטעם הדבר משום ששניהם מהותם הוא חיבור ולכן דינם אחד שרק בקיימא מתהוה חיבור, ויש להסמיך כאן את דברי האב"נ שם שהסביר בדעת הר"ן שא"א לחיובי תרתי בעשה קשירה ותפירה משום דאף שהם ב' אבות מלאכות מ"מ כיון שמהותן היא אחת והיינו חיבור בגדים מש"ה ליכא לחיובי אלא חד עיי"ש, ולפי זה אפשר לומר שזה סברת המתירין.

ג) ויש להביא ראיה לדעת האב"נ מדברי המרדכי שהביא את דברי המתירין. וכתב שראייתם היא מדף ע"ג במאי דפריך הגמ' והא לא קיימא וכו', ומוכח שבתפירה בעינן קיימא ומכאן ראיה מוכרחת שהמתירין ס"ל הכי גם בתפירה משום דהתם מיירי לענין תפירה.

אמנם אליבא דאמת ראיית המרדכי (מדף ע"ג) אינה מובנת משום דשם איירי בענין שמיד בתחילת התפירה עשה אותה באופן שאין לה שום קיום ובהכי כ"ע מודו דליכא חיובא ולא רק בתפירה אלא בכל מלאכות שבת אמרינן הכי וזה דינא דהרמב"ם בצובע בצבע שאינו מתקיים, ומאי דפליגי הוי בענין שתפר תפירה טובה שיש לה קיום, אלא שעומדת להתירה, וצ"ע.

ד) כתב המחבר (בסימן ש"מ סעיף ז'), אותם שהמהדקין הבגדים סביב זרועותיהם ע"י החוט שמותחין אותו ומתהדק אסור למתחו אא"כ יהיו הנקבים רחבים קצת וכו' וכתב המ"א דההיתר ברחבים הוא רק באם אינו עושה כן לקביעות, אבל אם נמלך לפעמים להניחן כך לעולם אסור להדקן בשבת ומזה מוכח דריש הדין שכתוב שאסור להדקן מיירי אף באינו של קיימא. והקשה התהל"ד שם דבסימן שי"ז הזכיר הרמ"א דעת המקילין בתפירה שאינה של קיימא ואמאי בסימן ש"מ סתם ולא הוסיף על המחבר את דעת המקילין. ותירץ דאפשר לומר שבקריעה הכריע הרמ"א כדעת המקילין ולכן הביא דעתם, אבל בתפירה ס"ל להחמיר כדעת האוסרין ולכן לא הביא דעת המקילין, ולפי"ז נאמר שדברי הרב כאן דמשמע מדבריו שרק בקריעה התירו דאף דמוכח דהמתירין פליגי גם בתפירה, בכ"ז לא תקשי על הרב משום דהוא נקט דעתם רק במה שנוגע להלכה ורק לענין קריעה פסקינן כוותייהו ומכאן יש לנו גם שדעת התהל"ד כדעת האב"נ רק שמוסיף דלענין הלכה יש חילוק בין קריעה לתפירה.

ה) וליישב דברי הרב יש לומר עוד עפ"י מה שכתב הרב בסימן ש"מ דתפירה שלא קשר בראש החוט אסורה מדרבנן ורואים מכאן שאף שהגמ' כתבה על תפירה זו דהיא לא קיימא וליכא איסורא דאורייתא מ"מ איסורא דרבנן איכא ולפי"ז א"ל דמה שהביא המרדכי ראיה למקילין מקושיית הגמ' בתופר והא לא קיימא כל זה הוי ראיה לגבי איסורא דאורייתא ומשם

הביאו המקילין ראיה לדעתם שבדבר שאינו של קיימא ליכא חיוב תופר מן התורה בין בתפירה ובין בקריעה, אבל לגבי איסורא דרבנן יש מקום לומר דגם המתירין סוברים דבתפירה איכא עכ"פ איסור דרבנן וכמו בלא קשר בראש החוט. ומה שכתב כאן שמותר לקרוע הוא רק לגבי קריעה, דשם אפי' איסורא דרבנן ליכא, וזה מ"ש הרב דהמתירין סוברים שמותר לנתק ולחתוך תפירה שאינה של קיימא והאמת שרק לנתק ולחתוך מותר אבל לתפור אף שאין חיוב תורה, מ"מ איסורא דרבנן איכא.

פימן ט'

בדין קריעת בגדים קשורים או תפורים ובדין ניתוק קשר שאין יכול להתירו

א) סעיף ג': „מתירין בית הצואר וכו' אבל אין פותחין אותו מחדש וכו'. הג"ה: ואפי' נפתח כבר רק שחזר האומן וקשרו או תפרו כדרך שהאומנין עושין (ר"ו ח"ד) ולכן אסור לחתוך או לנתק זוג של מנעלים התפורין יחד, וכו'. אע"פ שהתפירה אינה של קיימא וכו'", ע"כ. סעיף זה אינו מובן, דמתחילה אתי עלה מדין מכה בפטיש ומשו"ה אסור לפתוח בית הצואר (וכמ"ש המ"א ס"ק י'). וכן מ"ש הג"ה בשם הרי"ו לכאורה הוא ג"כ משום תיקון מנא. ולפי"ז צריך להיות דמה שסיים הרמ"א וכתב „ולכן אסור לנתק או לחתוך זוג של מנעלים" וכו' הוא ג"כ משום מכה בפטיש דהא הוא תלה דין זה בדרישא, אמנם מלשון החולקים בדבר האוסרין והמתירין לא משמע כן משום דהם פליגי בקריעת תפירה שאינה של קיימא ומוכח דהאיסור הוא משום קורע.

והרב בשו"ע והמ"ב ביארו כן בפירוש דדין קריעת מנעלים התפורין הוא משום קורע, רק דהם פליגי אם האיסור כאן הוא מדאורייתא או מדרבנן והמ"ב לשיטתיה סובר שזה מדאורייתא והרב סובר שזה הוא מדרבנן משום שזה ל"ה קורע ע"מ לתפור (וכבר ביארנו לעיל מחלוקתם). ובדברי המ"א והט"ז כאן מוכח דהם ס"ל הכי, שהביאו את דין הרש"ל שכתב שהכתונת שנתקשרו המשיחות ואינו יכול להתירן דמותר לנתקן. ומאי דאי' בסיפא דהסעיף שיש אוסרין לקרוע התפירה (ולפי מ"ש האיסור הוא משום קורע), לא אסרו אלא בתפירה אבל בקשירה מותר. והביאור מובן, משום דבקשירה יש חילוק בין קיימא לאין קיימא וכמו שמותר להתיר קשר שאינו של קיימא כמו"כ מותר לנתקו, משא"כ בתפירה, וזה ראי' שהאיסור מטעם קורע, ולא מטעם תיקון מנא שאסור גם באינו של קיימא כדאי' במחבר. והמ"א הקשה על הרש"ל מהרישא דהסעיף דאי' בחזר האומן וקשרו שאסור לנתק הבגד וע"ז תירץ המ"א דיש לחלק בין חזר האומן וקשרו לשאר קשירות, ולפי מ"ש מבואר החילוק דבקשרו אומן איכא מתקן מנא משום דשם איירי לפני גמר מלאכת הבגד ומשו"ה אסור לנתק, משא"כ בשאר קשירות דליכא מתקן מנא, ממילא גם קורע ליכא ומותר לנתק.

ב) ובסוף דבריו העלה המ"א וכתב: ומ"מ נ"ל דאם אינו רגיל להתיר הקשר של הכתונת אלא משבת לשבת אסור, והוא קאי על דינא דהרש"ל דמה שהתיר הרש"ל הוא רק בקשר העומד להתירו ולכן מותר ג"כ לנתקו, אבל בקשר העומד להתקיים משבת לשבת גם הרש"ל מודה דאסור לקרוע.

והתהל"ד הבין בדבריו שכוונתו לאסור משום מתיר ולפיכך הוקשה לו מאי מתיר שייך הכא, דאף שהקשר אינו עומד להתירו מ"מ ניתוק הקשר אין לו שייכות לפעולת של מתיר ומשו"ה חולק התהל"ד על המ"א וכתב דלדעת רש"ל מותר לנתק הקשר אף בעומד לזמן, משום דליכא הכא מתקן מנא, כיון דאיירי לאחר גמר מלאכת הבגד, וכן הקשה החזו"א.

ומה שהכריחו ללמוד כן בדברי המ"א דהוא אתי משום מתיר והלא המ"א קאי על הרש"ל וכמו שהרש"ל איירי מענין קורע גם המ"א איירי

מענין קורע, ובא לומר דאם עומד להתירו משבת לשבת אסור לקרעו משום קורע.

וצ"ל שהביאו לומר כן משום דהחילוק בין קיימא ולא קיימא שייך במתיר ובקורע לא מצינו חילוק כזה ולפיכך למד דהמ"א בא לאסור מצד דין מתיר ע"ז הוקשה לו, ויש לנו לומר עוד שהוא ביסס את דבריו על דברי הרב בס"ו שהביא את דין המ"א וכתב דאם אינו רגיל להתיר המשיחות אלא משבת לשבת אסור לחתכן והוסיף הרב עוד וכתב כמו שאסור להתיר, ומכאן מוכח דהאיסור הוא משום מתיר (וכן דרכו של התהל"ד בחיבורו להסמיך דבריו על הרב).

ג) וליישב את דברי המ"א, בהכרח עלינו לומר שהוא אתי עלה מדין קורע, ותלה דין קורע בדין מתיר דבמקום שמותר להתיר הבגד אין הבגד נחשב כמחובר וממילא אין זה קריעה, אבל במקום שאסור להתיר את הקשר חשוב המקום ההוא כקורע את גוף הבגד והדבר נכון מאד מצד הסברא דתליא הא בהא. ולפי"ז אין הוכחה מלשון הרב דאף שהוסיף וכתבו דאסור לחתכן כמו שאסור להתיר אין זה ראיה שהאיסור הוא משום מתיר אלא האיסור הוא משום קורע ותלוי דין הקריעה בדין מתיר, ואפשר לומר עוד דאדרבה דמלשון הרב מוכח דלא כהתהל"ד משום שהרב לא כתב דאסור לחתכן משום דהוי מתיר, אלא כתב כמו שאסור להתיר ומשמע דהאיסור הוא מטעם דבר אחר והוא אסור כמו שאסור להתיר.

ד) עד כאן ביארנו את דין הרמ"א, ודעת הרש"ל ודברי המ"א עפ"י המ"ב והרב הסוברים שניתוק המנעלים הוא משום קורע ולפי"ז מה שכתב המ"א בניתוק הכתנת הוא ג"כ משום קורע. ועל דרך זו רבו הדקדוקים, וכבר עמדנו בראשית דבריו דלפי"ז קשה הלשון שכתב הרמ"א „ולכן", דמשמע שדין ניתוק המנעלים יש לו שייכות לדין מתקן מנא ואף גם זאת יש לדייק שלא מצינו בכל הפוסקים שדנים בענין זה שיזכירו כאן ענין של קורע. וגם הרש"ל לא דיבר כלום מזה וגם המ"א והט"ז שמביאים דברי המהרש"ל לא הזכירו ענין של קורע, ויש מקום לדון בזה.

ולחזון־איש דרך אחרת בביאור הסעיף ולדרכו יתיישבו כל הדקדוקים, וז"ל בסי' נ"ב: „עיקרא דמילתא דניתוק הבגד דרך השחתה מותר כמו שובר חבית וכו' כיון שאין כוונתו עכשיו רק כדי שיוכל ללבשו אין ע"ז שם סותר. ולמש"כ (סי' ג"א ס"ק י"ג) אף בקורע שרי וכו' אבל אם תפרו אומן או קשרו באופן שעומד לחתכו ולא להתירו לעולם חשוב כלא נגמר מלאכתו וכשפותחו הוי גמר מלאכתו. ומהרש"ל שהביא המ"א (ס"ק י"א) שאם נתקשרו המשיחות מותר לנתקן, היינו שאינו יכול להתירן, אבל עומדין להתירן ולא לנתקן שימצא מומחה שיתירן, אבל אם עומד לניתוק זה דינא דרי"ו שהביא רמ"א וכו'". סבירא לי' שאין כאן כלל שאלת קורע ולפי"ז כל הסעיף מיירי מדין תיקון מנא ולפי"ז מאי דפליגי בתפירה שאש"ק אם מותר לקרוע מחלוקתם, שהמתירין ס"ל כיון דאינה של קיימא אין זה נכנס בגדר תיקון מנא והאוסרים סברי דגם זה מקרי תיקון מנא. ועל דברי הרש"ל שהתיר לקרוע המשיחות מסביר החזו"א טעם הדבר שאין בזה מתקן מנא משום שאינו עומד לניתוק אלא להתיר הקשר ובאם אינו רוצה לטרוח ומנתק אין בזה תיקון. ויש לדייק דפשוט מוכח שמהרש"ל מיירי באופן שהבגד נקשר ע"י כובס ואין הניתוק גמר מלאכת הבגד לפני הוצאתו מהאומן ועפי"ז יש חידוש בדברי החזו"א שגם באופן כזה אמרי' איסור מתקן מנא. ולפי הסבר החזו"א מאי דאי' ברש"ל שרק בתפירה פליגי ויש אוסרין ובקשירה כו"ע מודו, ההסבר שבתפירה קאי לניתוק משא"כ בקשירה. וכמו"כ לדבריו מאי דאי' במחבר שאסור לנתק קשר שאש"ק משום תיקון מנא אינו אליבא דכו"ע, דכמו בתפירה שאש"ק פליגי ברמ"א כן יחלוקו בקשר שאש"ק.

ה) נשוב לדברי המ"א, וכתבנו לעיל שהתהל"ד הבין בדבריו שהאיסור בניתוק הקשר משבת

לשבת הוא משום מתיר ולפיכך חלק עליו והסברנו מה הכריחו לתהל"ד ללמוד כך בדברי המ"א. אמנם ליישב דבריו היה בהכרח לבאר דהאיסור הוא משום קורע, אמנם לפי החזו"א דהכא גם מדין קורע א"א לחייב, דכיון שאינו עומד לקרוע אין בזה קורע, והחזו"א כתב כן על דברי המ"א שדבריו אין מובנים. ויתכן שהתל"ד שחלק על המ"א ולא רצה להעמיד דבריו משום קורע, ג"כ סברתו כסברת החזו"א.

והרב והמ"ב אף שהם חולקים על החזו"א וסוברים שהאיסור בגיתוק המנעלים הוא משום קורע, מ"מ יתכן שהם לא חולקים על החזו"א בעצם יסוד הדין שדבר שאינו עומד לקריעה אין בו קורע, ולפי"ז מוכרחים לומר דמה שכתב הרב לאסור בגיתוק הכתונת הוא משום מתיר ולא משום קורע (רק שיהיה צריך ליישב קושיית התהל"ד) או דגימא דהרב פליג על החזו"א וסובר דהאיסור הוא משום קורע, אף באופן שאינו עומד לכך.

אחרי כל זה יש להוסיף עוד דאפשר להעמיד המ"א דהחיוב הוא משום מתיר ועל מה שהתפלאו עליו החזו"א והתהל"ד דאין בזה משום מעשה ההתרה יש לומר דהמ"א הוא לא הראשון בזה וכבר קדמו הרמב"ם בדין פותל חבלים ומפרידן שחייב משום קושר ומתיר אף שהמעשה אינו מעשה קשירה, וע"כ מוכרחים לומר שהרמב"ם סובר דלא בעינן מעשה הקשירה ואפשר לחייב גם על התוצאה בלחוד ואף שהדבר מוקשה, אבל דינא דהרמב"ם כך הוא ולמ"א היה על מי לסמוך.

סימן י'

הפותל חבלים

כתב המ"א (ס"ק י"ב): כתב הרמב"ם פ"י הפותל חבלים מכל מין שיהיה, חייב משום קושר, ושיעורו כדי שיעמוד החבל בפתילתו בלא קשירה שנמצא מלאכתו מתקיימת וכן במפריד הפתיל חייב משום מתיר וכו'. והבה"ל (סימן שי"ד) הביא בשם רע"א שהקשה על דברי הרמב"ם הנ"ל וכן הקשה האב"ג, מהא דאי' בגמ' חותמות שבכלים מפקיע וחותך ומסביר רש"י דמפקיע הוא שסותר שרשרות החבל. ולפי הרמב"ם אמאי שרי והלא הוי מתיר. ותירץ הבה"ל שהרמב"ם יפרש דמפקיע היינו ג"כ חותך, רק שחותך הוי בכלי ומפקיע הוא ביד. והחזו"א (על הרמב"ם פ"י ה"ח) דחה דברי הבה"ל דליכא למימר דמפקיע הוי ביד משום שהגמ' אוקמי הברייתא דמתיר אבל לא מפקיע ולא חותך כר"ג שסובר אין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו ולפיכך א"א לקחת הכלי להפקיע ומוכח דמפקיע הוי בכלי, וממילא שוב תקשי מאי נ"מ יש בין מפקיע לחותך ואליבא דהרמב"ם ליכא לאוקמי דמפקיע היינו סותר שרשרות החבל.

ומתרץ החזו"א דבאמת כאן איירי בסתירת השרשרות ומ"מ מותר משום שההתרה כאן אינה נצרכת להחבית אלא עבורו כדי שיוכל להגיע אל המאכל וזה הוי דרך שימוש ולא דרך מלאכה וכמו בשובר החבית עבור גרוגרות שלא עסק בסתירת כלי אלא בהוצאת גרוגרות ולכן שרי, ואף שהתוס' והר"ן אוקי דינא דחבית במוסתקי או בבנין גרוע אבל הרשב"א סובר דאיירי אפי' בחבית שלימה וע"כ צריך לומר בדבריו כהסבר החזו"א.

ולעיל (סימן ט' אות ד') הבאנו דעת החזו"א בענין קריעת דבר שאינו עומד לקריעה שזה לא הוי קורע אלא השחתה ושיטתו אחת. שבהנהו מלאכות של סתירה וכיו"ב יש לחייב רק באם הדבר עומד לכך ואז מחשיב הסתירה למלאכה, אבל באם אין הדבר עומד לכך מגדיר החזו"א את הדבר הזה בב' אופנים, שם אומר החזו"א שזה אינו מלאכה אלא השחתה וכאן הגדיר החזו"א בענין אחר ואמר שבאם אין עומד לשבירה והוא שובר בשביל להוציא מה שהוא צריך זה לא הוי מלאכה אלא שימוש.

ויש לעיין עוד בדברי הרמב"ם שדבריו הם בגדר חידוש דפותל חבלים וכן מפרידם אין זה מעשה קשר, ומוכרח להיות שהחיוב כאן הוא לא על המעשה אלא על התוצאה המתהווית, ששני דברים נתחברו ודבר זה צריך עדיין ביאור, דלפי"ז נחייב בקושר על התוצאה בלבד בלא עשיית המעשה, והזכרנו לעיל בכמה מקומות דברים בזה.

סימן י"א

עניבה ע"ג קשר

א) סעיף ה': „עניבה מותר דלאו קשר הוא". הג"ה: „ואפי' אם עושה קשר א' למטה גוהגין בו היתר (אגור)", ע"כ. והמרדכי כתב בזה ובלבד שלא יעשה קשר למטה מן העניבה כלל אלא יעשה ב' עניבות וע"ז. ולכאורה משמע דהמרדכי והאגור פליגי וכן מוכח מלשון הד"מ שקאי על הב"י ומשמע דבא לחלוק עליו. ועל מה שכתב האגור דמותר לענוב גם אם קושר קשר א' מלמטה כתב המרדכי דיש לאסור.

והט"ז (ס"ק ד') והמ"א (ס"ק ט"ו) סבירא להו דמה שכתב כאן הרמ"א שאם עושה קשר א' למטה שרי, מיירי בעומד להתירו ביומו, אבל באינו עומד להתירו ביומו אסור. ויתכן לפי"ז שהמרדכי והאגור מר אמר חדא ומאמ"ח ולא פליגי והאגור שהתיר מיירי במתירו ביומו והמרדכי מיירי באינו עומד להתירו ביומו. ולפי"ז תרוייהו מודו שעניבה היא רק חסרון במעשה אומן ולכן באם עומד להתירו ביומו אין לחייב משום דאינו מעשה אומן וגם אינו לקיימא, אבל באם אינו עומד להתירו ביומו אית לן למיסר ואע"פ שעניבה אינה אומנות מ"מ אסור משום דהוי לקיימא.

ולפי"ז מחדש המג"ש דיש לאסור עניבת הספר תורה בשבת במנחה באם עושה קשר א' למטה, משום שאינו עומד להתירו ביומו ואי משום צורך מצוה יש אופן אחר שאפשר לעשות, והיינו בשתוחב קצות החגורה (וכבר הזכרנו זאת לעיל סימן ד').

אמנם הרח"ג בבדה"ש חולק עליו וכתב להתיר משום שהוא צורך מצוה ומה שכתב המג"ש שאפשר בענין אחר כתב הבד"ש שאין זה כבוד לס"ת שיתחוב קצות החגורה ועיין לעיל שכתבנו לדבריו צריך יסוד וסמך להחליט שאין זה כבוד הספר. ולכאורה היה נראה שהדין עם המג"ש ואסור לענוב הס"ת ובאמת צריך בירור אמאי אין נזהרין בזה (ועיין בהמשך סימן זה מה שאכתוב עוד בזה).

ב) אמנם ה„ברכי יוסף" חולק על המ"א והט"ז וסובר שהמרדכי והאגור פליגי אי מותר לקשור עניבה ע"ג קשר ואפי' לזמן רב. והוא מוכיח דכן משמע מפשיטות לשון הד"מ שהוא פליג על הב"י בזה. ומדברי הגר"א משמע שהוא ג"כ סובר כברכ"י שעל דינא דהרמ"א דהכא שכתב דאף בעושה קשר א' למטה גוהגין בו היתר, הוסיף הגר"א וכתב דקשר א' לאו כלום הוא ומשמע שהוא פליג על המ"א והט"ז שסוברים שטעם ההיתר הוא משום דאינו מעשה אומן ולכן מותר ליומיה, ומדברי הגר"א משמע דס"ל דטעם ההיתר הוא משום דקשר א' לאו כלום ולפי"ז אף בעומד לזמן רב ליכא לחיובי משום דלאו כלום.

ג) ולשיטת הברכ"י והגר"א צריך הסבר במאי תליא מחלוקת המרדכי והאגור וזה אין לומר דהם פליגי אם קשר א' נכנס בגדר קשר והאגור סובר דמותר משום דעל עניבה ליכא לחיובא ואף בעשה קשר א' ג"כ אין לחיובי משום דאין זה כלום. דזה א"א לומר משום שמצינו שהסמ"ק אסר בקשר א' בראש החוט ומשמע דאף קשר א' באם הוא מתקיים ג"כ נקרא קשר. והרמ"א שהביא כאן את דעת האגור להתירא הביא לעיל את דעת הסמ"ק לאיסורא,

וכבר הסברנו (לעיל סימן ה' באריכות) דבכל מקום שהוזכר בסימן זה שקשר א' לאו כלום הכוונה לומר שאין זה כלום מצד שאינו לקיימא ולא מצד שהוא אינו נקרא קשר, אלא קשר מקרי רק שאינו מתקיים.

ולפי"ז צריך להסביר המחלוקת באופן אחר ונאמר דהא דאמרינן דקושר חייב רק בב' קשרים ולא בקשר א' הוא מצד דב' קשרים הוא מיהדק היטב ובהא כו"ע מודו שע"ז התכוונה התורה באסרה קשר משום שהוא מיהדק היטב. וזה גם היה ברור לכו"ע שקשר א' אף דהוי בכלל קשר מ"מ לא זה מה שהתורה חייבה עליו משום שהוא בכלל לא מיהדק. אמנם עניבה ע"ג קשר הוא סוג חדש של קשר שאינו מיהדק כ"כ כמו ב' קשרים, אבל מאידך הוא יותר מיהדק מקשר אחד ובזה אית לן פלוגתא מה דינו של סוג קשר זה אם דינו כקשר אחד משום דגם הוא לא מיהדק כ"כ טוב כמו ב' קשרים, או שדינו כב' קשרים משום דעכ"פ הוא מיהדק קצת.

ד) ובהסבר מחלוקתם נראה לומר עוד דקשר אחד לתרווייהו נכנס בכלל קשר, רק שהוא אינו מתקיים. אמנם ע"י העניבה נגרם התחזקות לקשר באופן שהוא מתקיים, והאוסרין ס"ל דכמו דב' קשרים זע"ז אסור לעשותם משום דקשר זה מתקיים והקיום של הקשר הזה הוא ע"י שקשר א' מחזיק את הקשר הב' וה"ה כאן אף שהקשר התחתון מצד עצמו אין לו קיום, מ"מ כאן יש לו קיום מצד העניבה שמחזיקה אותו והוי ממש כמו דינא דב' קשרים שהקשר העליון מקיים את התחתון. אמנם המתירין ס"ל דחיוב קשר התורה הוא רק באם הקשר וקיומו הכל בא ע"י קשר וזה הוי בב' קשרים שהקיום של הקשר בא ע"י קשר, אבל באם הקשר מצד עצמו אינו מתקיים וקיומו בא לו מצד מעשה אחר שאינו בכלל קשר, דהיינו ע"י העניבה, ממילא אין לחייב ע"ז והיינו משום דעל הקשר אין לחייב משום שהוא אינו מתקיים ועל הקיום א"א לחייב משום שהוא אינו מעשה קשירה.

ולפי זה נאמר דהם פליגי אם עניבה יש לה שייכות לקשירה ומיחשב מעשה קשירה שהמתירין ס"ל שעניבה אינה מעשה קשירה והאוסרין ס"ל שעניבה באמת אינה מעשה קשירה בשביל לחייב עליה, אבל בשביל לקיים את הקשר ולחייב את הקושרו אמרינן דעניבה יש לה שייכות לקשירה (ולקמן נאריך בביאור סברא זו והיא לקוחה מדברי ה„ישועות יעקב") והואיל שעניבה היא באמת מעשה קשירה ומה שלא מחייבים עליה היא משום שלא היתה במשכן. וממילא מהני לחזק את הקשר דלמטה, כיון דסו"ס יש לעניבה שייכות לקשירה. ובאמת בדבר שאין לו שייכות לקשירה אפשר לומר דתרווייהו ס"ל שאין לחייב עליו אם יקשור קשר אחד ואח"כ יחזקנו בדבר אחר (ע"י חותם וכדומה) לא יהיה חייב עליו (ויש להסתפק בזה אם נימא דמחלוקתם אינה דווקא בעניבה אלא גם בדבר אחר).

ה) ושיטת ה„ישועות יעקב" ג"כ כשיטת הגר"א והברכ"י, רק שהוא נוקט דרך יותר רחוקה בהסבר המחלוקת וזה לשונו: „כתבו הרבנים האחרונים שהמרדכי חולק ע"ז, ונראה לי בירור הדבר ע"ד זה, דבאמת קשר א' חשוב קשר והא דבעינן ב' קשרים זע"ז כדי שיהיה חשוב קשר חזק וכ"כ הש"ג שם דמעשה אומן הייגו קשר חזק ואמיץ ולכן בעינן ב' קשרים זע"ז כדי שיהיה קשר אמיץ ולכך נראה כיון שעשה קשר א' למטה וזהו חשוב וכדי שיהיה קשר אמיץ די בעניבה שעושה למעלה מן הקשר שע"י העניבה ג"כ מתחזק הקשר שלמטה, זה דעת המחמירין. והמתירין סברי כיון דעניבה ל"ה קשירה לא מהני אף לחזק הקשר למטה". ובדבריו כאן הזינן שהוא מסביר מחלוקתם באופן שכתבנו לעיל (אות ד') שהם פליגי אם ע"י העניבה המחזקת את הקשר אפשר לחייב על הקשר.

אמנם המעיין בדבריו שם ובפרט בסוף הדיבור יראה שהוא מרחיק בשיטתו יותר וסובר דעניבה

ע״ג קשר מקרי אפי׳ מעשה אומן והוא ס״ל שעניבה היא ממש מעשה הקשר, רק שאין לחייב עליה משום שלא היה במשכן ומ״מ מהני לענין להחשיב הקשר דלמטה לקשר גמור.

ו) הסיכום העולה מכל הנ״ל הוא, שהמ״א והט״ז תרוויהו פליגי על ה,,ישועות יעקב״, הברכ״י והגר״א, ולפי המ״א והט״ז אסור לקשור עניבה ע״ג קשר באם הוא לזמן רב; ולפי הגר״א ודעמיה מותר לעשות (משום שהם סוברים דהאגור והמרדכי פליגי והרמ״א פסק כהאגור וממילא הכי הלכתא).

ואף שלענין הלכה יש לאסור לפי דעת המ״א והט״ז, אולם בקשירת ס״ת במנחה יש להמליץ על מה שאין העולם נזהרין בזה ולומר דבצירוף הסברא של מקום מצוה. וכדהעיר הרח״נ דחשיב כמו שא״א בענין אחר, וע״פ דעת תלת רבוותא המתירין גם שלא במקום מצוה. ה״ה הברכ״י והגר״א והישוע״י.

קיצור פסקים וחידושי דינים

בתוספת פסקי שו"ע הרב בעל ה„תניא"

(בדיני מלבן בשבת)

סימן ש"ב

א) לרש"י פעולת כבוס הוי אב, ולהרמב"ם תולדה, ולדעתו צ"ל דאב הוי אך בתיקון ופעולה שעושה בצמר לפני עבודו שאז פועל בגוף הצמר.

ב) ענין גדרי הנעור במקפיד ושחור וכו' וגם ענין שבהעדר הגדרים אין אפי' איסור דרבנן, יוסבר דהניעור אינו בעצם מלאכה אלא אנו עושים אותו למלאכה בצרוף הגדרים ובלעדם אין זה מלאכה כלל.

ג) ביאור אינו מקפיד, שיכול ללבשו בלא ניעור, והמ"מ כתב דבאינו מקפיד ל"ה פ"ר ובזה הוי ההיתר, וצריך להסביר דעתו או משום דאז אינו עושה בחזקה, וה„ישועות יעקב" מסביר דבאינו מקפיד הוי פ"ר דלא ניחא ליה, והרב הביא את המ"מ, אך לענין בגד שנשרה במים דבאינו מקפיד ל"ה פ"ר שיסחט.

ד) דעת המ"ב דסתם הוי מקפיד, ודעת הרב כהמ"א דסתמא ל"ה מקפיד.

ה) בטעם היתר הסרת גוצה מהבגד, כתב הרב משום דאינה דבוקה.

ו) המ"א הביא ספר הזכרונות לאסור הסרת נוצות, והרב והמ"ב לא פסקו כן.

ז) יש לעיין, אם בנעור שטריימל (שחור וחדש) אי הכי אסור מדאורייתא, ואף דדין כבוס אינו בשער, שמא בנעור יש גדרים אחרים, וא"צ שיהיה בולע, ואין לדמותו לנוצות דמים דבוקים ונוצות אינם דבוקים כלל.

ח) בהסבר מחלוקת הט"ז והב"י בדין מקפיד בהסרת יבולות, דהב"י כתב דאין מקפיד הכוונה במסירם דרך עסק, דלא כבס' א', והט"ז כתב דהכא הוי כבס"א, י"ל דמלאכת מכה בפטיש אינה מלאכה אלא מצד גמר מלאכת אומנין, והב"י ס"ל דאם עושה דרך עסק אין זה גמר, והט"ז ס"ל עוד יותר, דאי לא איכפת ליה אין הבגד זקוק לגמר זה, ול"ה גמר מלאכת הדבר.

ט) ספק המ"א בשלל שעושים חייטים, י"ל דאפשר דמכה בפטיש הוי אך גמר המלאכה באופן ישיר כתוצאה ממנה, כמו: ליקוט יבולות הנמשכת ממלאכת האריגה, משא"כ שלל דהוי דבר לחוד.

י) טעם שהתירו לקפל לצורך בפשוט, מטעם כבוד שבת, ומלשון הרב משמע עוד דאם א"צ לשבת, זה עצמו עושה למתקן.

יא) מחלוקת המ"א וה„באר שבע", אם מותר להציע המטות שעומדות בחדר, שגר שם הוא, דהרי נהנה בשבת, רק עיקר כוונתו למו"ש, והמ"א סובר שמותר, כיון שנהנה, והב"ש אזל בתר עיקר כונה.

יב) בזמן הזה אין שייך דין זה דאין מציעים לצורך הלילה, אלא מייפים ומסדרים לצורך היום, ואולי יש גם חיוב.

יג) יו"ט שחל להיות בע"ש, המהרש"ל התיר קפול הטלית ע"י עירוב תבשילין, ורעק"א התיר אף בלא ע"ת, וראייתו ממשנה, וסברתו שענין של הכנה שייך בדבר שמוכרחים לעשותו לפני שבת, אבל דבר שמותר לעשותו בשבת אין ע"ז שם הכנה ומותר לעשותה ביו"ט לשבת.

יד) מכבש שא״צ כלל התרה אי מותר לשמטו, רע״א והמ״ב התירו, והרב אסר.

טו) הבדל בין חלוק לסודר, חלוק הוא בגד תחתון, וסודר הוא עליון (רב).

טז) חלוק של פשתן סובר המ״ב שמותר בגלל שזה תחתון, וכמש״ל. אמנם הרב אסר, שפשתן ריכוכם זהו ליבונם.

יז) הבדל בין שפשוף טיט לנעור, היא: דבנעור לא נשאר כתם, ובשפשוף טיט נשאר, כ״כ המ״ב. ולפי״ז בלא נשאר כתם אסור גם שפשוף, וחלק על הט״ז והרב, והם מחלקים ואומרים שנעור כך דרכו, ושפשוף אין דרכו בלא מים. ולפי״ז במברשת הוי דרכו ואסור.

יח) שפשוף המגבעת בקצה השרוול, לפי הרא״ש אין איסור, ואולי אסור מטעם מחזי כמלבן, ואולי מטעם אולודי חיורא, והמ״ב כתב דאולודי חיורא שייך רק באופן שעושה ליבון בגוף הבגד, ולפי״ז כאן אין איסור, והרח״נ דחה המ״ב, וכתב: דרק באופן שאין דבוק אז אין אולודי חיורא, ולפי״ז בגד״ד דדבוק, שייך אולודי חיורא, ולשיטת רש״י לדעת המ״ב אם לא נשאר כתם ודאי אסור מה״ת, ולדעת הרח״נ יש לדון אם הוי דרכו. ועכ״פ מדרבנן ודאי אסור לשיטתו, דהוי אולודי חיורא.

יט) הט״ז כתב: בא״צ לדבר הנטחן אין זה טוחן, כמו שאין סוחט בא״צ לדבר הנסחט, והמ״א הזכיר רק דין של מלשאצל״ג, והרב בשו״ע הרכיב משניהם וכתב טעמא דפטורא מטעם מלשאצל״ג, והוסיף דאף לדעת מ״ד מלשאצל״ג חייב, הכא פטור, דא״צ לדבר הנסחט.

כ) כבוס בעור כתב המ״ב דהוי מדאו׳, וראייתו מגמ׳ זבחים, וכתב ליישב סתירת הרמב״ם דפסק דעור טעון כבוס לגבי קרבנות. ובהלכות שבת לא חייב על כבוס עור, עיי״ש תי׳. והרב בשו״ע כתב דכבוס עור הוי דרבנן. והאב״נ כתב ליישב הרמב״ם, דלגבי קרבנות טעון עור כיבוס, כי עור בולע, אבל בכ״ז אין לחייב לגבי שבת, בגלל שבליעה זו אינה מקלקלת העור כמו בשאר בגדים, ועיקר מלאכת הכבוס היא תיקון הבליעה.

כא) יש לדון אם מותר להסיר האבק מעל המנעלים, דאין כבוס בעור, ומטעם נעור יש ג״כ להתיר, דהא אין דבוק והוי כמו גוצות, ואולי י״ל דזה הוי דבוק.

כב) חילוקי הראשונים בדרך לכלוך ובבגד שאין עליו לכלוך, הם רק בדין שרייתו והו כיבוסו, ובדין כבוס יש ענין של מעשה המלאכה, ויש גם ענין של תועלת הנמשך, ודעת הב״י היא דכאן בעינן עכ״פ שיהיה לזה דמיון מצד התועלת, ולכן אסור רק בבגד מלוכלך. ודעת הרמ״א דענין שריה א״צ שיהיה תועלת, בגלל שזה דומה גם מצד המעשה, רק שהמעשה אינו חזק כ״כ כמו בכיבוס, ולכן דרך לכלוך מוריד מידי המעשה. ודעת הסמ״ג שיש הבדל בין מתכוין ואינו מתכוין, וגם כאן ההסבר כמ״ש דהמתכוין עושה זאת למלאכה, ודעת הסמ״ג דיש לחלק בין למעט לרב, ואין להקשות דח״ש אסור מה״ת, כיון שכאן אנו עושים זאת למלאכה, רק באופן שיש הרבה, כמש״ל.

כג) בדעת האומרים דהרוחץ ידיו טוב לנגבם, כתב המ״א דמדינא שרי דאין בו לכלוך, וזה רק מצד חומרא, אבל למ״ד דרך לכלוך שרי אין גם החומרא כי באם ההיתר הוא בגד שאין עליו לכלוך אז חיישינן שמא יהיה פעם לכלוך ולכן גזרו, אבל אם הוא דרך לכלוך, אין חשש גזירה.

כד) מ״ש המ״א (ס״ק כ״ב) דבדבר שאין מקפיד על מימיו אסור, אינו אמור כלפי ניגוב ידים בגלל שזה מעט מים, אלא דהמ״א כונתו בכלל שדרך לכלוך אתא לאפוקי מידי שריה, אבל לא מידי סחיטה.

כה) לדעת ר״ת שהתיר דרך לכלוך, כתב המ״א שצואה אסור. והח״א התיר, דמאי גפ״מ. והרב פסק כהמ״א דלכלוך יותר גדול אסור. והסברא כי לכלוך יותר גדול דרך להורידו גם

ע״י לכלוך. ואב״נ מסביר דצואה הוא בשביל תפילה, צריכים להוציא לכלוך הבלוע. ובמ״ר מספיק רק מלמעלה.

כו) המ״ב והרב פסקו דיש להחמיר כסברא האחרונה.

כז) הא דאסור לנגב במפה, זה רק במפה שמקפיד, ולכן מותר לקנח האף. ובספר „ערוך השלחן״ כתב, דבזמן הזה לא שייך דין זה דאין מכבסים מיד במקום, ואין נראים דבריו.

כח) דעת מהר״מ שאסור לנגב כוס גם משום סחיטה, וגם משום ליבון, ולדידיה מותר ליבון וסחיטה רק במים מועטין ודרך לכלוך, אבל אם אינו דרך לכלוך או שאינו מועטין, אסור מטעם שניהם. והשו״ע העתיק רק דין סחיטה דהוא ס״ל דאין ליבון בבגד נקי. ולענין סחיטה ס״ל ממש כמהר״ם.

כט) המ״א תי׳ ב׳ תירוצים, מדוע אסור לנגב הכוס: או משום ליבון ואף באין מתכוין אסור, או משום סחיטה והוי פ״ר. והרב נקיט כתי׳ הב׳ מדכתב כוס צר. והמ״ב הביא דעת הגר״א שגם כוס צר ל״ה פ״ר. ולדידיה אסור גם בכוס רחב, והוא נקט כתי׳ הא׳.

תכוצית נופסקי שו״ע הרב הגרש״ז בעל ה„תניא״

סימן ש״ב

א) אם נפל (בגד) במים אסור לנערו וכו׳, ואם אינו מקפיד מותר לנערו, שאף אם יסחוט המים הרי אינו מתכוין לכך. ודבר שא״מ מותר, אבל כשהוא מקפיד עליו ונערו, אזי הוי פסיק רישיה ולא ימות וכו׳.

ב) אם נפל (הבגד) במים אסור לנערו, והוא שהבגד חדש שמן הסתם הוא מקפיד עליו, וכו׳.

ג) אבל מותר להסיר הנוצות מן הבגד, שאין הנוצה דבוקה בבגד.

ד) אבל אם יש לו בגד אחר מקופל, אסור לקפל את זה, משום דעכ״פ נראה קצת כמתקן כלי בשבת.

ה) ואפי׳ היה מותר כבר מע״ש (המכבש) אסור לשמט ממנו בגדיו ללבשם בשבת, גזירה שמא יבוא להתירו בשבת.

ו) חלוק מותר לשפשפו וכו׳, שאין אדם מקפיד על ליבונו וכו׳, שהוא בגד תחתון, אבל בסודר שהוא בגד עליון ואדם מקפיד על ליבונו וציהלו אסור וכו׳.

ז) וי״א שלא התירו אף חלוק אלא כשהוא של צמר או משי, אבל של פשתן וכו׳ אסור לשפשפם, מפני שריכוכם הוא ליבונם.

ח) ויכול ג״כ לגרר הטיט בצפורן או בסכין, אפי׳ וכו׳ בד״א וכו׳, אבל אם אין שם אלא מראה הטיט ומגרד שם לבטל המראה וכו׳ מותר.

ט) בטיט היבש י״א שאסור משום שהוא מתפרר וכו׳ וה״ז כעין תולדת טוחן ואסור מד״ס, אבל מה״ת אין איסור, כיון שא״צ לגוף דבר הנטחן, ואף לדברי האומרים שמשאצל״ג חייב עליה, מ״מ שכיון שא״צ לגוף דבר הנטחן, אין פירור זה תולדות הטוחן, שאין דרך לטחון אלא כשצריך לגוף דבר הנטחן.

י) אבל אסור לשפשפו (את העור) שזה כיבוס גמור ואסור גם בעור מד"ס, אבל מה"ת אין חיוב אלא אם סחטו אח"כ.

יא) ואם יש על בגדו צואה ושאר דבר מטונף אסור להעבירו אף שהוא דרך לכלוך כיון שמעביר בזה לכלוך יותר גדול.

יב) כוס שהיה בו מים או יין וכו', שכיון שהכוס צר א"א שלא יסחוט קצת.

ציונים והערות לפסקי שו"ע הרב

סימן ש"ב

א) זוהי סברת המ"מ, והוא כתב זאת לגבי ניעור טלית מהטל וסברתו מוקשית קצת, שבנעור מהטל אף באין מקפיד הוי פ"ר, לכן כתב זאת הרב על בגד שנשרה במים וצריך לסחוט מים הבלועים, ואז הוי שפיר, ועיין מ"ש בשם ה"ישועות יעקב".

ב) פסק בזה כהמ"א שמן הסתם מקפיד עליו אמרי' רק בבגד שנשרה במים, אבל בנעור בגד מהטל אמרי' שסתם בגד אינו מקפיד עליו, והבה"ל חולק ע"ז והביא ראיות. ועיין בספר "קצות השלחן" מ"ש בדברי הבה"ל להצדיק דברי הרב.

ג) וכ"כ המ"ב, וחלק בזה על המ"א (שלא כדרכו) שהביא ספר הזכרונות שחשש לאיסור. וביאר טעם הרמ"א במה שמותר להסיר.

ד) בפשוט א"ל טעם ההיתר לצורך שבת היא מטעם כבוד שבת, ומלשונו כאן משמע עוד שאם הוא לצורך השבת אינו נראה כמתקן (כהט"ז סי' שכ"א ס"ק ד').

ה) והמ"ב בשם הרע"א אסר (בס"ק כ"א).

ו) כתב בזה הג"מ בין חלוק לסודר, וכ"כ המ"ב.

ז) והמ"ב פסק דחלוק של פשתן אסור אף שהוא בגד תחתון.

ח) כהט"ז, ודלא כהמ"ב שכתב דאם יורד כל הכתם אסור, וכתב בזה ליישב סתירת דברי רש"י שהקשה הרע"א בהגהותיו. והרב והט"ז יישבו כמ"ש הרח"נ והתהל"ד. ועיין בפנים מ"ש.

ט) הט"ז (ס"ק ו'), כתב דבאופן כזה אין כאן משום טוחן כלל, והמ"א התיר מטעם מלשאצל"ג, והרב הרכיב דעת שניהם דהפטור הוא מטעם מלשאצל"ג, אבל מטעמא דהט"ז גם מ"ד מלשאצל"ג חייב והכא פטור.

י) דלא כהמ"ב שכתב דכיבוס בעור אסור מדאורייתא, וכתב ליישב סתירת דברי הרמב"ם. והרב פסק דחוי דרבנן. ועיין באב"נ ישוב דברי הרמב"ם והובא בפנים.

יא) כהמ"א ומ"ש עליו הח"א כתב הרב ליישב כיון שמעביר לכלוך יותר גדול. ועיין בפנים מ"ש בביאור דבריו. והאב"נ כתב דהמעביר צואה אפי' בדרך לכלוך יביא חטאת שמינה.

יב) נקיט בזה כהתי' הב' דהמ"א. והמ"ב בשם הגר"א נקט תי' הא', ואין נפ"מ בין צר לרחב.

קיצור פסקים וחידושי דינים

בתוספת פסקי שו"ע הרב בעל ה"תניא"

(בדיני טוחן בשבת)

סימן שכ"א

א) הא דאמרי' אין עבוד באוכלין, אין זה דין במציאות, אלא דין הלכותי, וא"ל ב' אופנים: א) שהעבוד אינו חלק עיקרי בעצמות האוכל אלא צדדי; ב) דעבוד שייך בדבר העומד להתקיים ולא להאכל. ובכך תלויה מחלוקת הרמב"ם ורש"י, אי יש עבוד באוכלין, הרמב"ם דעתו כאופן הא', ורש"י כהב'.

ב) במלאכת העבוד נחלקו ראשונים ואחרונים אי טעם האיסור מצד שעושה כמו שמעבדים, או מצד שמעבד בעצם, או מצד שניהם, ובכך תלויה מחלוקת התה"ד, הט"ז והב"ח, ונהגו כהב"ח.

ג) המ"א והט"ז סברי דעצם ההנחה הוי כמעבד, אלא שהט"ז הוסיף הטעם מפני שא"צ לזה, ולמה יטריח עצמו בחנם, ולדעתם אסור להניח מסעודה לסעודה. והגר"א סובר שההנחה אסורה מטעם שמעבד בעצם, ולדעתו אסור, אך לימים רבים.

ד) דין מעבד הוא רק במלח ולא בדבר אחר, אף שמשנה המאכל וכובש יש גם בחומץ. ובמקרים אחרים יש ענין של מתקן.

ה) המ"א אסר להדיח בשר שחל ג' שלו להיות בשבת. והנו"ב והשבו"י חולקים.

ו) אין טחינה אלא בג"ק אינו כלל, אלא בדבר שאינו משנה את צורת הנטחן ואינו מועיל מאומה, משא"כ בדבר שעושה פעולה לטובה בדבר הנטחן בזה, א"צ לג"ק (רב, חז"א). והנ"א סובר א"ט אלא בג"ק אמור בדבר שאין דרכו בכך.

ז) גרירת הגבינה בשבת חוץ מעובדא דחול, א"ל דאסור מטעם טוחן, דמשנה צורת המאכל ועושה פעולה בגוף הדבר (להרב ולהחז"א והרב עצמו אינו סובר כן) וגם דרך לעשותו (להנ"א) וכן הדין במלח.

ח) להשקות התלוש שכבר נכמש פשיטות לשון המחבר משמע שאסור. ויש לדון לפי מ"א ס"ק ו' דמותר (עיין נו"ב). דין של אשווי אוכל אין לזה, כי היה לזה שם אוכל גם קודם לכן.

ט) מחלוקת רשב"ם ותוס' בחיתוך ירקות הוא: אם צריך שיפעל בדבר הנטחן, או שמספיק מעשה הטחינה.

י) ריסוק: לכאורה דינו כחותך ושייך בו לאלתר, וכן אפשר ללמוד בדעת המחבר. אבל החז"א הסביר את דבריו שריסוק הוא כמו שחיקה ואין היתר לאלתר, אלא אך שינוי.

יא) הסבר דברי הרשב"א בהיתר לאלתר לפי התוס' דבעינן תיקון ממילא ע"י שאכלו לאלתר אינו מתקן, ואף לדברי הרשב"ם שא"צ תיקון, בכ"ז צריך שיהיה לזה צורה חיצונית של תיקון. והט"ז דעתו בדעת הרשב"א דלאלתר הוי כל שאינו מטריח עצמו בחנם ויש לו סיבה שעושה עכשיו, בכך אינו מתקן, כי כוונתו לאכילה, משא"כ ביש לו ברירה לעשות אח"כ ועושה עכשיו, אז נראה כמתקן.

יב) החז"א סובר דפסקי כהרשב"א, אך בצרוף דעת הרא"ש דא"ט באוכלין, אבל בדבר שא"א לאכלו באופן אחר שהרא"ש מודה לא פסקינן כהרשב"א.

יג) אין טא"ט הוא רק בדבר שאינו משנה ומתקן, משא"כ בדבר שמשנה כעין גבינה במורג, או טיט בסי' ש"ב. וטעם אטא"ט שאינו מקובץ בתולדה. (אטא"ט אינו רק בדבר שצריך שיהיה ג"ק ואם נטחן אינו כבר ג"ק, אבל בדבר שא"צ שיהיה ג"ק לא אמרינן אטא"ט, לבד בעפר שגם אחר שנטחן הוי ג"ק) (א"ט).

יד) ענין של מעט מעט, אף אי נימא דיש איסור דאורייתא, אינו שייך לח"ש, כי מעט מעט הוי שינוי, כי אין דרך לעשות מעט (הרמב"ן הביאו א"ט וחז"א).

טו) בדבר דלאו בר גיבול, סובר הראב"ד שאף ר"י בר"י יודה שנתינת המים זהו גיבולו, כי ע"י נתינת המים גומר הכל, משא"כ בקמח שע"י נתינת המים עוד לא גמר הגיבול. והרמב"ם סובר שנתינה למים זה לא גיבול, אלא עירוב, ועל עירוב א"א לחייב.

טז) שלא יטרוף בכח בשום ושחליים. טעם ההיתר לפי הבה"ל דא"צ לגיבול, אלא דומה לגיבול. והחז"א כתב טעם ההיתר דבלא כה, אין מתגבל.

יז) מה שנוהגין לעשות ביצה ובצל ולגבלם בלא שינוי, ומהט"ז משמע דבעי שנויים, יש ליתן טעם כי לצורך סעודה אחת יש לזה דין מעט (תהל"ד).

יח) המהרש"ל סובר דדבר שאפשר לעשותו עיסה ואינו עושה א"א לחייב על ערוב בלבד.

יט) תפ"א אי מותר לדוכן, מחלוקת האחרונים, התפ"י אוסר, והחז"א התיר, דאין דיכה במבושל.

כ) כשקולף קליפות שאין יכול לאכול, בל"ז אפשר לומר דיש לזה דין בורר אוכל מתוך פסולת, ולפי"ז מותר רק ביד, אבל לא בסכין, ואפשר לומר שאין לזה דין בורר כלל, ואז מותר אפי' בסכין. ואף מאן דאסר בסכין, זה רק כשהסכין חותך הכל ולא כשמסייע בידים.

כא) וה"ה בגרעיני אבטיחים שמותר להסירם, מטעם שא"א לאכול בלא זה.

כב) קליפה של תפוחים, אף שאפשר לאוכלה, סובר המ"א שיש לזה דין פסולת.

תמוצית נפסקי שו"ע הרב הגרש"ז בעל ה"תניא"

א) מי מלח מעט מותר לעשות רק לצורך אותה סעודה, אבל לא מסעודה לסעודה.

ב) הט"ז כתב שאם יש צד שימליחנו עכשיו ממה שימליחנו אח"כ, אין איסור בדבר, ויש להקל בשעה שצריך לכך.

ג) אסור להדיח בשר שחל יום ג' שלו להיות בשבת, ואפי' ע"י נכרי אין להקל.

ד) אסור לחתוך תבלין (ומלח) אפילו לאכול מיד שאין דרך לאכלם אלא ע"י תערובת.

ה) כל דבר שראוי לאכילה כמות שהוא ואינו ג"ק כגון בשר מבושל וכו' מותר לחתוך דק דק מפני שאין טחינה ב א ו כ ל י ן.

ו) אבל בשר חי הואיל ואינו ראוי לאכילה אלא למי שדעתו יפה אין שם אוכל עליו.

ז) אסור לחתוך גבינה במורג חרוץ, דכיון שהכלי מיוחד לכך, ה"ז דרך חול.

ח) אסור לחתכו (את המלח) דק דק שכיון שאינו ראוי לאכילה אלא ע"י תערובות, הינו כתבלין ולא כבשר וגבינה, אע"פ שהוא ג"כ אינו מג"ק כמותם.

ט) חלות דבש שנתרסקו אסור לרסקן, ויש בזה משום מפרק, וגם משום בורר, אע"פ שמרסק לאכול לאלתר, כמש"כ סי' ש"כ.

ציונים והערות לפסקי שו"ע הרב

א) כהמ"א והט"ז, והמ"ב פסק כהגר"א שאסור להניח אף לימים רבים.

ג) כהמ"א, והנו"ב השיג על המ"א, וכן השבו"י, וכן פסק במ"ב.

ד) וכ"כ הפמ"ג והסבר הדבר כאן לא מועיל היתר לאלתר, כיון שניכר התיקון.

ה) וכ"כ החז"א וביארו בכך שיטת תה"ד, שהכלל אין טחינה אלא בג"ק, אמור רק לגבי אוכלין, כי אין פועל בהם השתנות.

ו) וכ"כ החז"א ועיין באות ה'.

ז) למ"ש לעיל דבעושה השתנות בגוף הדבר א"צ שיהיה ג"ק, אפשר לחייב גבינה משום טוחן, וכן כתבו הנ"א והא"ט, ואפשר דהרב ס"ל דגרירה זו ל"ה השתנות (והחזו"א סובר שריסוק הוי השתנות).

ח) כמ"ש לעיל שא"ט אלא בג"ק אמור רק באוכלין ומלח אינו נקרא אוכלין לענין זה מצד הסבר הרב.

ט) לשיטתו בסי' ש"כ שם כתב לענין סחיטת בוסר דהוי לבד מבורר גם מפרק, וכן כתב בסי' ש"כ לענין חולב, והמ"א הזכיר רק בורר. וכשיטת המ"א בסי' ש"כ דאפי' מטעם בורר לא התירו כאן לאלתר, ודלא כהט"ז שם.

מערכת דיני שהיה והחזרה (סימן רנ"ג)

סימן א'

השהיית תבשיל ע"ג כירה בע"ש

פתיחה

אסרו חז"ל להשהות בע"ש תבשיל וחמין ע"ג כירה, שמא יחתה בגחלים בשבת, ויתחייב משום הבערה שהיא אב מלאכה, ויש ו' היתרים בזה. א) שיהא התבשיל מבושל בשעת כניסת השבת. ב) קדירה חייתא, פי' שיהא התבשיל חי בשעת כניסת השבת. ג) שדא ביה גרמא חייא - הטיל בקדירה עצם חי. ד) שהיה ע"ג כירה גרופה. ה) שהיה ע"ג כירה קטומה. ו) שהיה ע"ג כירה שהוסקה בקש וגבבא. ויתבארו לקמן בס"ד. וכ"ז הוא ליתן הקדירה בע"ש, אבל בשבת וי"א אפי' בע"ש יש לזה דינים אחרים. [ויתבארו בס"ד לקמן סימן ב' וסימן ג'] וכ"ז הוא על גבי הכירה או תוכה, אבל לסמוך מבחוץ קיל טפי. ויש ג' כלים המבוארים במתניתין - תנור, כופח, וכירה, והשתא קאימנא לברר ההלכה בכירה, [דסתם כלים דידן נידונין ככירה, עי' רנ"ג ס"א רמ"א ומשנ"ב ס"ק כ"ח שם, ובחזון איש סימן ל"ז ס"ק ז'] אבל לתנור וכופח דין אחר. ולכך בכל נידון בכלי מחודש, יש לברר אם הוי ככירה.

פרט א'
בדיני תבשיל דבשיל

א. אסור להשהות בע"ש תבשיל ע"ג כירה שהוסקה בגפת ועצים ואינה גרופה וקטומה. ומיהו כשהתבשיל מבושל כבר, שרי להשהותו, (כמבואר י"ח: ובשיל שפיר דמי) דאז אין לחשוש לחיתוי, דמאחר וכבר מבושל למה לו לחתות, ופליגי חנניא ורבנן בזה, דחנניא סובר דכשהגיע לכמאב"ד כבר מותר להשהותו, ואין לחשוש תו לחיתוי. [ושיעור דכמאב"ד עי' בשו"ע הרב סעיף י"ג וקונטרס אחרון ס"ק י"ב והמשנ"ב (רנ"ג ס"ק ל"ח) כתב וז"ל: י"א שהוא חצי בישול, וי"א שליש בישול, והשו"ע לקמן בסימן רנ"ד ס"ב סתם חצי בישול, ובמקום הדחק אפשר דיש להקל] וטעם ההיתר בכמאב"ד כתב בשו"ע הרב (סעיף ח') ב' סברות דליכא למיחש, וז"ל: שאף בלא חיתוי יכולה להתבשל כל צרכה לצורך הלילה וכו' וגם היא ראויה כבר לחיאכל ע"י הדחק בבישול זה שמבעו"י ע"כ. ורבנן סוברים דדוקא כשמבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו, אז לא חיישינן לחיתוי.

ב. ובפסק הלכה פסקו הרי"ף והרמב"ם פ"ג מהל' שבת דקיי"ל כרבנן. וסברא פשוטה דבכה"ג דבשל כ"צ ומצטמק ורע לו יש להתיר, דאין לו שום צורך בחיתוי. ועי' ברי"ף ובמלחמות ביאור הראיות דהל' כרבנן, ומראיות העיקריות דהרמב"ן, היא דבדף ל"ז: בסיומא דסוגיין קאמר הש"ס דמצטמק ויפה לו אסור להשהות, והגמ' מבארת איזה תבשילים בגדר מצטמק ויפה ואיזה בגדר מצטמק ורע לו, וא"כ מסקנת הסוגיא דאסור

מצטמק ויפה לו, וכ"ש שיש לאסור כמאב"ד דודאי הוא בגדר מצטמק ויפה לו.

ג. אבל רש"י ל"ז: בד"ה ורב ששת, וכן תוס' בכמה דוכתין (י"ח: ד"ה ובשיל, ל"ז. ד"ה לעולם, ל"ז: ד"ה אמר ר"ש) פסקו דהלכה כחנניא. ולפי"ז שרי להניח בע"ש תבשיל שנתבשל כמאב"ד ואפי' אם הוא מצטמק ויפה לו. ומראיות עיקריות להך שיטה היא מל"ז: דאמר רבא מאי קמ"ל מתניתין היא, דהלכה כחנניא, וקי"ל בכל דוכתי כרבא דבתראי הוא, וחזינן דפשוט לרבא דהלכה כחנינא. [עי' מנח"כ - משמ"ה - שע"ש - פ"ה - שהקשה מרש"י י"ח: לפום מאי דפסק כחנניא].

ד. והרז"ה פסק כחנניא, ומיהו ס"ל דחנניא מתיר דוקא בתבשיל כמאב"ד שכשיגיע לכל צרכו יהא מצטמק ורע לו. אבל בתבשיל שהוא כמאב"ד וכשיגיע לכ"צ יהא יפה לו מודה חנניא דאסור. ובזה דוחה לראית הרמב"ן הנ"ל, דמה דאסיק הש"ס מצטמק ויפה לו אסור, קאי נמי לחנניא, דתבשיל כמאב"ד ויפה לו, אסור.

ה. נמצא ג' דעות בפסק הלכה, א) הרי"ף, ב) רש"י, ג) רז"ה, ובשו"ע (רנ"ה סעיף א') הביא בסתמא דעת הפוסקים לחומרא כרבנן, והדר הביא י"א וכו' והם הפוסקים כחנניא. וכידוע שהיכא דמביא השו"ע סתמא והדר י"א, עיקר ההלכה כדעה הסתמית וא"כ פסק לחומרא, מיהו עי' במנח"כ - משמ"ה - שע"ש - פ"ה - שהוכיח מסי' רנ"ד סעיף ד' דהשו"ע פוסק כחנניא. ועי"ש בביאור הלכה, ולדבריו אין משם ראיה, וממילא הדרינן למ"ש דהשו"ע פוסק כרבנן. אבל הרמ"א כתב דנהגו להקל כהפוסקים כחנניא. ופשטות דברי הפוסקים, דמה דשרינן כחנניא הוא אפי' במצטמק ויפה לו וכן העלה החזון איש (ל"ז ס"ק ג') [ולא כדעת הרז"ה, ובלשון השו"ע שמביא הי"א כחנניא ליכא למידק, עי' בהגה' רע"א לשו"ע] ועי' מגן אברהם דמשמע דמ"מ טוב להחמיר, ובמחצית השקל שם נראה דגדר החומרא הוא משום "מהיות טוב אל יקרא רע" ולא מדינא ממש ועי' ביאור הלכה (ס"א ד"ה ונהגו להקל וכו') שהעלה ג"כ בזה"ל: לכתחילה בודאי טוב להיזהר שיהא מבושל כל צרכו קודם חשיכה וכו' עיי"ש. אך עי' חזון איש דעיקר להקל וחולק על הביה"ל בפי' דברי הרא"ש, והעלה עוד: ואפשר דאין להחמיר אחרי שהגאונים לא החמירו לעצמן וכדאמר גם בגמרא כן עיי"ש (סימן ל"ז ס"ק ג') וע"ע בדעת תורה.

פרט ב'
קדירה חייתא.

א. שבת י"ח: האי קדירה חייתא שרי לאנותה ע"ש עם חשיכה, [יש גורסין בתנור"א] מ"ט כיון דלא חזי לאורתא אסוחי מסח דעתי' מיניה ולא אתי לחיתויי בגחלים וכו' בשיל ולא בשיל אסור. ואי שדי ביה גרמי חיי שפיר דמי. ופירש"י דלאו דעתיה למיכל באורתא, ע"כ. ובטור מבואר יותר היתירא דחייתא דלילה לא יועיל חיתוי. ולמחר א"צ חיתוי.

ב. וצ"ב דבמאי עסקינן, אם כשסובר לאכול בלילה, א"כ מה בכך שחייתא היא, מ"מ הוא נתן בשביל לאכול בלילה, וסובר דיתבשל, ולפום סברתו אית לן למיחש לחיתוי. ואם נותן בשביל אכילת היום, א"כ למה בעינן שיהא חייתא, דאפילו יהא בשיל ולא בשיל נמי יש לנו להתיר, דהרי לא יחתה לצורך הלילה,דאינו סבור לאכלו בלילה, ולמחר נמי לא יחתה, דודאי יהא בשיל כראוי.

ג. ודעת רוב הפוסקים דבבשיל ולא בשיל, אפילו כשנותנו לצורך מחר, אסור, דחיישינן שמא ימלך לאכול בלילה ויחתה, ולפי"ז א"ש דהיתר דקדירה חייתא הוא כשנותנו לצורך מחר, ואפ"ה דוקא בחייתא שרי, דאל"ה חיישינן שימלך. ואכתי צ"ב אם מותר ליתן בשיל ולא

בשיל (ע"ג כירה בע"ש) אם ידוע שלא יתבשל כל הלילה, אלא עד למחר, כגון מאכל שמתבשל רק בזמן מרובה. ומצד הסברא יש להתיר בכה"ג דלמה ליה לחתות. ולפי"ז מה שנקטה הגמ' "קדירה חייתא" דבדרך כלל דוקא קדירה חייתא לא מתבשל בזמן הלילה. מיהו אפשר דלא פלוג רבנן ואסור. פי' דמאחר וסתם בשיל ולא בשיל, עשוי להתבשל בלילה, לכך גם תבשיל כזה דלא יתבשל בלילה, אסור, דלא פלוג.

ד. אבל להפוסקים [עי' ביאור הלכה ריש רנ"ג ד"ה להשהותו עליה] דאם נותן לצורך מחר שרי, אפי' בבשיל ולא בשיל, קשה לפי"ז מהו דינא דחייתא, דהעיקר תלוי בכוונתו וי"ל דכשנותן בסתמא ואינו מחשב לכלום. דאז דוקא חייתא מותר, דבחייתא מסתמא כוונתו למחר. וגם לשיטתם יש לעיין בנותן בשיל ולא בשיל מסוגי התבשילים שלא יכולים להתבשל בלילה, ונותנו בסתמא, ולשיטה זו מסתברא דשרי, דודאי הוי כמכוין למחר, ופשוט. [דליכא למימר לא פלוג, דהא לשיטה זו הכל תלוי בכוונתו].

ה. ויש לעיין לדעת רוב הפוסקים דבעינן חייתא בדוקא וכתנ"ל, מה דין דנותן בסתמא, דליכא הכרח מהגמ' דבכה"ג מותר, דבשלמא למקצת הפוסקים, זהו כל היתר דחייתא-בסתמא, אבל לרוב הפוסקים צ"ע. ומיהו מסתברא דהוי ככונה למחר ושרי. וכ"ה פשטי' דהגמ' דקדירה חייתא שרי, ולא מוזכר דבעינן מחשבה מיוחדת למחר. ומשמע דבסתמא שרי. (וכשחושב לאכול החייתא בלילה מסתברא דאסור, דלפום טעותי' יחתה.)

ולענין דינא, קי"ל כרוב הפוסקים לחומרא, ולענין דיעבד יש לסמוך על המקילים, עיין ביה"ל הנ"ל שהעלה: דמדינא אין לסמוך על זה וכו' אלא שבדיעבד יש לסמוך על זה, שלא יהא רגיל לעשות כן ועי"ש עוד.

ו. **דינים היוצאים:** א' - אסור ליתן קדירה חייתא לצורך הלילה.

ב' - מותר ליתן קדירה חייתא לצורך מחר.

ג' - מותר ליתן קדירה חייתא בסתמא.

ד' - אסור ליתן קדירה בשיל ולא בשיל, בסתמא.

ה' - אסור ליתן בשיל ולא בשיל למחר, ויש מתירין וסמכינן עלייהו בדיעבד.

ו' - בשיל ולא בשיל שלא יתבשל בלילה צ"ע אי מותר*.

ועיין עוד חזון איש (סימן ל"ז ס"ק כ"ב ד"ה בביה"ל ד"ה מסיח וכו') ודו"ק.

ז. צ"ע להפוסקים כרבנן דחנניא ואוסרים להשהות אפי' מבושל כ"צ, אם מצטמק ויפה לו, אלמא חיישינן לחיתוי לצורך המצטמק ויפה לו, א"כ ה"נ בקדירה חייתא היכי שרינן, דנהי נמי דעד למחר יתבשל, מ"מ ניחוש שיחתה לצורך ההצטמקות, וצ"ל דבלילה יתבשל כ"כ שכבר יהא כ"צ ומצומק כראוי, עד שלא יהא צורך כלל לחיתוי. ועי' תוס' שבת (רנ"ג ס"ק ד') דכתב דאם בלילה גם לא יתבשל כ"צ, אז אסור ולהנ"ל צריך להוסיף דאפי' יתבשל כ"צ ומיהו לא יצטמק כדבעי, ג"כ אסור. וכ"ז לרבנן דחנניא, אבל למאי דנהיגנן כחנניא פשוט, דבמשך הלילה ודאי יתבשל כמאב"ד וליכא למיחש.

ח. בב"ח מביא פוסקים וכן דעת תוס' ל"ח. (לפירוש הב"ח בדבריהם) דבכירה ליכא היתירא דקדירא חייתא, ודוקא בתנור שחומו רב ודאי יתבשל בלילה, ואפשר דסוברים דנהי דכל הלילה יתבשל בכירה כ"צ, ומיהו עדיין אית לן למיחש לחיתוי בשביל הצימוק, עכ"פ במצטמק ויפה לו, אבל בתנור מותר דבמשך הלילה גם יצטמק כדבעי, ודעת החולקים וכן פסקו הב"י והב"ח דאפי' בכירה מותר, והסברא בזה, דבמשך הלילה גם יצטמק כדבעי, אפי' בתום הכירה, ומיהו צ"ע דתוס' פסקו כחנניא דכשהגיע לכמאב"ד ליכא למיחש לחיתוי, וא"כ צ"ב מפני מה אסרו בכירה,

דהא כמאב"ד ודאי יגיע בלילה, ולמאי ניחוש.

ט. במשנה ברורה (ס"ק י"א) כתב: דאפילו הוחם מותר כיון דעצם הבישול לא נתבשל כלל. והוסיף החזון איש (ל"ז ס"ק כ"ד) וז"ל: ונראה דס"ל דהוחם ולא הגיע ליד סולדת, אבל כל שהגיע ליד סולדת, היינו התחלת הבישול. ולכאורה נפל בבירא דין "קדירה חייתא", שהרי אי אפשר לצמצם ליתן סמוך לשקיעת החמה, וכשמקדים הרי בשיל קצת קודם שקיעת החמה, אבל השתא דבעינן התחלת הבישול שפיר נותן קודם שקיעת החמה, באופן שלא יהיה עדיין יד סולדת בשעת שקיעת החמה ע"כ.

י. והנה דברי המשנה ברורה וחזון איש הנ"ל הם עפ"י מ"ש המגן אברהם (ס"ק ב') דתלוי מצב הקדירה בשעת כניסת השבת. ועי' תורת שבת שפשוט ליה בהיפוך, דתלוי בעת הנחת הקדירה. ופשוט דלדינא נקטינן כהמגן אברהם משנה ברורה וחזון איש.

י"א. יל"ע בקדירה שיכולה להתבשל עד הלילה, אם יחתה בגחלים. האם דינא כחייתא, או נימא דמאחר וע"י חיתוי יכולה להתבשל, אם כן, חיישינן.

*. ונראה דאסור משום "לא פלוג" ובעינן שיהא חייתא בכניסת השבת, כן מוכח מדמצריך המג"א (ס"ק ב') שבכניסת השבת יהא חייתא, (וכמובן דלהמקילים שרי וכמ"ש).
הגהת הגרי"ט י"ל דשאני קדירא חייתא דבשיל קצת שוב תהא ראוי' אף מבערב משא"כ בדבר שידוע שאף דבשיל קצת לא יהא ראוי עד למחר.

פרט ג'
גרמא חייא

א. בגמ' (שבת י"ח ע"ב) ואי שדא ביה גרמא חייא שפיר דמי. ופירש"י דלאו דעתי' למיכלי' באורתא. וכן פירשו הפוסקים, וא"כ היתרא דגרמא הוא ממש כקדירה חחיתא, והרבותא דאפי' בעצם אחד בסתמא נחשב לכונה למחר, א"נ דלא חיישינן לאמלוכי, וא"כ כל מה שנתבאר לעיל בקדירה חייתא שייך נמי בגרמא חייא.

ב. אבל הב"י ד"ה ומ"ש ואם נתן, מביא פיה"מ להרמב"ם דמפרש דאפילו שדא בי' ירק שודאי יתבשל עד בין השמשות, גם הוי היסח הדעת ושרי. ופי' הב"י דבריו דהוא דין של היכר כקטומה. וצ"ב דבירק שבתבשיל ליכא לא היכרא ולא היסח הדעת, דהרי הירק עשוי להתבשל, וא"כ בנתינת הירק שוב ליכא היסה"ד כלל, והיכר נמי ליכא דכשיתבשל הירק, נסתלק ההיכר, ואתי לחתויי. ונראה לבאר שיטת פיה"מ, דהי' קשה להרמב"ם לפרש היתרא דגרמא חייא מצד שמסיח הדעת מלאכול התבשיל בלילה מצד הגרמא, דמסתברא דמשום הגרמא לא ימנע מלאכול שאר הקדירה בלילה, ואע"ג שעי"ז יפסיד את אכילת הגרמא בשבת, מ"מ יש לחוש שיהא עדיף לו לאכול שאר התבשיל בלילה, ויחתה. ולכך פירש דיסוד ההיתר הוא היכר, וצ"ל דדוקא ירק שלא יכול להתבשל עד הלילה, רק אם יחתה ויוסיף הבל, אז יתבשל ללילה. ואע"ג דעדיין הי' צריכים לחשוש לחיתוי דעי"ז יהא ראוי ללילה, מ"מ שרי, דמאחר ומניח אבר או ירק שאינו מעונין באכילתם, ועדיין לא מבושל, עי"ז יהא היכר שלא יחתה. ולדרך זו גם הרמב"ם מודה שאין להניח ירק שיכול להתבשל בלי חיתוי עד הלילה, דבכה"ג כשיתבשל, בטל ההיכר.

ג. ומיהו שאר פוסקים סוברים דכל ההיתר רק אם לא יתבשל הגרמא בלילה, דאז ודאי אין חושב לאכול התבשיל בלילה. והרמב"ם גופי' בהלכותיו חזר בו, עי' ט"ז ס"ק ב' שדייק מלשון הרמב"ם פ"ג שכתב "אבר" ולא נקט ירק, ויש לדייק גם מסיומא דלישנא דהרמב"ם שם דנעשה כל הקדירה כחייתא, משמע דהיתרא דגרמא הוא

כהיכרא דקדירה חייתא, והיינו כרש"י והפוסקים.

ד. ומסתבר דלדינא אף בדיעבד לא סמכינן על פיה"מ להרמב"ם, דהא הפוסקים חלקו עליו, ואיהו גופיה בפסקיו נראה דחזר בו.

פרט ד'
שהי' ע"ג כירה גרופה

א. ברמב"ם (פ"ג מהל' שבת הל' ד') כתב וז"ל: תבשיל שלא בשל כל צרכו וכו' אין משהין אותו ע"ג האש וכו' לפיכך אם גרף האש או שכסה האש באפר וכו' או שהסיקוהו בקש וכו' ה"ז מותר לשהות עליה, שהרי הסיח דעתו מזה התבשיל ואין גוזרין שמא יחתה באש, ע"כ. ובהלכה ו' כתב וז"ל: ולמה אסרו לשהות בתנור אע"פ שגרוף, מפני שהגורף אינו גורף אלא רוב האש ועצמה, ואי אפשר לגרוף כל האש עד שלא תשאר ניצוץ אחת, מפני שהבלו חם, שמא יחתה כדי לבער הניצוצות הנשארות בתנור, עכ"ל.

ב. ועיין בפמ"ג (א"א ס"ק ח') שפירש הרמב"ם (בהל' ו') שבתנור שייך חיתוי מפני שא"א לגרוף כל האש היות והבלו חם, פי' דמאחר והבל התנור חם ביותר א"א לגורף שיגרוף כראוי. אבל בכירה יכול הגורף לגרוף כראוי, ולא ישתיירו ניצוצות כלל, וממילא אין חשש לחיתוי. ולפי"ז יסוד ההיתר של גרופה, שאין מציאות של חיתוי. ומיהו קשה סיומא דלישנא דהרמב"ם בהל' ד' "שהרי הסיח דעתו" דמשמע דיסוד ההיתר הוא היס"ד. וצ"ל דזה קאי רק על קטומה וקש, אבל בגרופה, ההיתר משום שאין מציאות של חיתוי. ודוחק. ולכך נראה דהעיקר כפירוש הב' שכתב הפמ"ג שם וע' שו"ע הרב שהעתיק "ומפני" וע"כ כפי' הב' דהפמ"ג. וכן מוכח מדאסרו ב"ש בכירה גרופה משום שמא יחתה. וכן הוא בחי' הרשב"א ריש פרק כירה דמפרש ברמב"ם, דגם בכירה נשארים ניצוצות, אלא דבכירה אין לחוש שיחתה במעט הגחלים שנשתיירו, והטעם כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' ד' "שהרי הסיח דעתו מהתבשיל" וא"ש דקאי גם על גרופה, וא"כ יסוד ההיתר בגרופה הוא היסח הדעת.

ג. יש לדקדק בלשון הרמב"ם "מהתבשיל" דהרי רצונו לאכול את התבשיל, רק כשגורף מסיח דעתו מלחתות. והי' להרמב"ם לנקוט שהסיח דעת מהחיתוי. ועיין כ"מ הל' ד' שהביא קושית הרמ"ך וז"ל: "צ"ע היאך הסיח דעתו, שהרי בדעתו לאכלה בלילה, ומי לא עסקינן דאין לו תבשיל אחר כי אם זה וכו' ע"כ. ונראה ליישב כונת הרמב"ם, דודאי המניח הקדירה סבור לאכלה בלילה, ומיהו המציאות שע"ג גרופה, אין יכולה הקדירה להתבשל ולהתחמם כראוי, וכן אינה ממהרת לחמם ולבשל, וע"כ כשנתן הקדירה, סבור לאכלה כמות שתהא, וכן אינו מקפיד על מהירות הבישול, דהא ודאי שבגרופה לא תתבשל מהר וכראוי, ומאחר ולא מקפיד ע"ז, לא חיישינן לחיתוי, וכן משמע בחי' הר"ן ריש כירה. ולפי"ז עיקר ההיסח הדעת הוא מהתבשיל שיודע שלא יהא מבושל וחם כראוי - ומאחר ומסיח דעת מהתבשיל, ממילא לא יחתה. [ולפי"ז מה שבתנור לא מועיל גרופה, ע"כ צ"ל דאינו מסיח דעת מהתבשיל, דחום התנור גדול, ומשתמר ובצירוף הניצוצות שנשתיירו, יתבשל כראוי, וממילא יש לחשוש לחיתוי, דהא לא הסיח דעת מהתבשיל, וקשה דמה בכך שיתבשל התבשיל בתנור כראוי, דנהי דליכא היסח הדעת מהתבשיל, מ"מ יש היסח הדעת מהחיתוי, דכשגורף כל הגחלים לחוץ ודאי יש מעשה של היסה"ד מהחיתוי, ומה שנשתייר גחלים אינו כלום דהוא לא מתכון להשאירם, וזה דוחק לומר דאורחיה דתנור לגרוף ממנו ולחוץ וממילא ליכא בזה היסה"ד מחיתוי, דודאי לאו אורחי' דתנור לגרוף כל הגחלים לחוץ. וא"כ קשה. ומכאן מוכח דהרמב"ם סובר דבעינן דוקא היסח הדעת

מהתבשיל אבל כשסובר שהתבשיל יתבשל כראוי, יש חשש שיחתה.] וע"ע במרכבת המשנה פ"ג מ"ש שם.

ד. בחי' הרמב"ן פי' האיסור להשהות בתנור גרוף, משום גזירה אטו אינה גרופה, והוצרך לכך, דמדינא לא שייך לאסור בגרוף דאין מציאות של חיתוי, וא"כ מה שבכירה מותר, משום שאין מציאות של חיתוי אחר שגרף. ולית ליה להרמב"ן חשש דניצוצות שנשתיירו, דאין לחוש למה שנשתייר דאינו כלום. [ומיהו לפי מה שיתבאר לקמן בס"ד בקטומה, שיש היתר של "היסח דעת מהחיתוי" אליבא דהרמב"ן, פי' שאפילו כשאין היסה"ד מהתבשיל, מ"מ כשעשה מעשה של היסה"ד מהחיתוי, שוב לא חיישינן לחיתוי. א"כ יש לנו תי' מרווח במה דלא חושש הרמב"ן לניצוצות שנשתיירו, דאפי' נשתיירו מ"מ הוי הגריפה היסה"ד מהחיתוי וליכא למיחש, ולכך הוצרך לפרש האיסור בתנור משום גזירה. ולפי"ז שוב אפשר דבגרופה יסוד ההיתר להרמב"ן היסח הדעת מהחיתוי.]

ה. וכ"ז הוא לשיטות רוב הראשונים דצריך לגרוף הגחלים לחוץ, אבל דעת הרז"ה והסכים לזה הר"ן (בפסקיו על הרי"ף וכן בחידושיו הנדפסים ע"ש חי' הריטב"א אך כידוע הם מהר"ן). דאם גורף לחוץ מותר אפילו בתנור, דליכא מציאות של חיתוי כלל, ודינא דגרוף דהותר דוקא בכירה, הוא כשגורף לצד הכירה ואינו מוציאה לחוץ, ובכה"ג בתנור דאורחי' בכך ומציאות דחיתוי נמי איכא - אסרינן, וקשה לפי"ז למה בכירה מותר, ואין לומר משום דליכא תועלת מחיתוי הגחלים שבצידי התנור, דהא ליתא, דודאי איכא תועלת, דאפילו בסמיכה יש צד בגמ' דאסור משום חשש חיתוי, ותירץ הר"ן, דבגרף שרי "דעביד מעשה להיכרא" ולכאו' היינו סימן, דזה דבר משונה שאין הדרך בכך, וכשיבא לחתות יזכר שאסור. עוד אפ"ל דאין זה מצד סימן לחוד, רק הוא היסח הדעת מהחיתוי, רק צריך שישאר היכר שהסיח דעתו, וצ"ב.

ומיהו רוב פוסקים סוברים דכשגורף לצד אינו כלום ואסור להשהות עליה, ומ"מ יש לעיין לגבי דיעבד (פי' לאכול התבשיל) ואם יש לסמוך בזה על הרז"ה והר"ן.

ו. **היוצא מהנ"ל:** יסוד ההיתר בגרופה: א. היסה"ד מהתבשיל (רמב"ם) ב. דליכא מציאות של חיתוי. (פשטיה דהרמב"ן) ג. היסה"ד מהחיתוי. (בדרך אפשר ברמב"ן) ד. היכר (רז"ה ר"ן) (מיהו יתכן גם בדעתם דעיקרו משום היסח הדעת מהחיתוי, עי' בפנים).

פרט ז
שהי' ע"ג כירה קטומה

א. במתניתין (ל"ו ע"ב) עד שיתן את האפר. ולכאו' הכונה שיתן עד שיחלש כח האש ולא יהא בא מציאות של חיתוי, אמנם בראשונים משמע דא"צ קטימה כזו. והוכיחו מקטמה והובערה דמשהין עליה, וכן מגחלים עמומות. וכונתם: דא"א לומר דבעינן שלא יהא מציאות של חיתוי, דמהנך דהובערה ועוממות חזינן דאע"ג דיש מציאות של חיתוי מ"מ מותר. וכן מביאים מהירושלמי דא"צ לקטום כ"צ, וא"כ צ"ב בטעם ההיתר.

ב. ואפ"ל דהיסוד הוא היכר, דהיינו כשיש קלקול בגחלים, סימן הוא, וכשיבא לחתות יזכירנו הסימן שלא יחתה, ולפי"ז יקשה הדין בקטמה והובערה דמשהין ומחזירין, הא כשיבא לחתות לא יהא סימן שיזכירנו. וצ"ל דהפי' קטמה והובערה, דהוא הניח התבשיל במצב של היתר, דבשעת הנחה היתה קטומה, ובכה"ג לא חייבו חז"ל להסיר, ובהחזרה נמי מותר, דלא בטלה שהי' קמייתא, (כשיש תנאי חזרה) ושהי' קמייתא היתה במצב ובשעה של היתר, לא חייבו חז"ל

בכה"ג להסיר התבשיל, ועיין תורת שבת ס"ק ח'.

ג. ועדיין קשה מעוממות, דאין עוממות שינוי וסימן, ואין לתרץ דאירי בעוממות שכבר א"א לחתותן, דא"כ מאי רבותא דעוממות, ועוד "כבויות" הול"ל. [ואם נאמר דעוממות מצד היסח הדעת, א"כ גם בקטומה י"ל כן, וא"צ לטעם דסימן] ועי' בלבוש סעיף א' וז"ל "או קטם - דהיינו שכיסה הגחלים בעפר למעט חומם, שכיון שמיעט חומם גלי דעתיה דלא ניחא ליה שיצטמק יותר ובודאי לא יחזור ויחתה, ועוד דאית ליה היכרא ויזכור" עכ"ל. ומשמע דבקטומה תרוויהו אית בה סימן והיסח הדעת. ובעוממות והובערה, איכא עכ"פ היסח הדעת. וצ"ב דמאחר וטעמא דהיסח הדעת מועיל וסגי ביה, א"כ מנ"ל דיש היתר של סימן לחוד שיועיל, ואם נאמר דאיה"נ סימן לחוד אינו מועיל, א"כ למאי צריכים ההיתר דסימן, הא היסח דעת לחוד מועיל, וסימן לחודיה אינו כלום. ואפשר דהעיקר הוא היסה"ד, אלא דלרווחא בעלמא ולתוס' טעם כתב הלבוש דסימן נמי איכא בקטומה, ואיה"נ דלא צריכנא ליה, וצ"ב. (ועי' לקמן (סימן ז') גבי קטמה והובערה בביאור שיטת תוס' שם, ובזה יתיישב).

ד. ועי' לעיל דעת הר"ן בהיתר גרופה "עביד מעשה להיכרא" ואם נפרש כונתם מצד סימן, א"כ מסתבר דגם קטומה מצד זה. [ומה שבתנור לא מועיל סימן דקטומה, צ"ל דאורחיה דתנור בקטימה כדי שלא יחרוך התבשיל, וממילא ליכא סימן במידי דאורחי' בהכי, ועי' פמ"ג א"א ס"ק ח'].

ה. ופשטות ההיתר בקטומה הוא "היסח הדעת" וכ"מ ברמב"ם רמב"ן רשב"א וחי' הר"ן. אלא דברמב"ם ובחי' הר"ן וכ"מ בלשון הלבוש שהעתקתי לעיל, דהוא היסח הדעת מהתבשיל (ועי' ביאור זה לגבי מ"ש בגרופה) אבל ברמב"ן משמע דהוא היסח הדעת מהחיתוי, דז"ל "לפי שהמערב אפר ואש לגמרי סליק דעתיה מחיתוי האש וכבר קלקלו והסית דעתו ממנו" עכ"ל. ומשמע דאפי' ליכא היסה"ד מהתבשיל, סגי בזה שיש היסה"ד מהחיתוי.

ולפי"ז ניחא מה שהקשה הגרע"א בשו"ע סי' רנ"ג מדוע בפחות ממאב"ד התיר המחבר ע"ג גו"ק הרי יש חשש של מגיס כמבואר ברשב"א ולהנ"ל ניחא דלרשב"א יש רק היסח הדעת מהחתוי שהוא בגחלים ולכן חשש בגו"ק שמא יגיס היות ואין היסה"ד בתבשיל, אבל להרמב"ם שיש היסח הדעת מהתבשיל וכמו שההיסה"ד פועל שלא יתחה ה"ה שפועל שלא יגיס ודו"ק.

ו. נמצא דבהיתר דקטומה י"ל: א. סימן (ר"ן ואפשר לבוש) ב. היסה"ד מהתבשיל. (רמב"ם וחי' הר"ן) ג. היסח הדעת מהחיתוי. (רמב"ן).

ז. בדינא דעוממות הרי הם כקטומה (ל"ז ע"א) הוא מצד היסח הדעת, אלא דהיסה"ד בעוממות הוא בדרך ממילא, מדלא חיתה בשעת הנחה, אלמא שהוחלט אצלו שלא יחתה [ונראה דבעינן דוקא שבשעת הנחת הקדירה כבר יהא עוממות] ונראה, דלהרמב"ן דיסוד היסח הדעת דקטומה הוא מהחיתוי, א"כ עוממות הוא דרגה פחותה מקטומה, דכשקוטם מוכח ע"י מעשה שהוחלט אצלו שלא יחתה, אבל בעוממות לא הוחלט ע"י מעשה, אבל להרמב"ם דההיסה"ד הוא מהתבשיל, פי' דמשום כח האש החלש של קטומה, לא יתבשל כהלכתו, א"כ ה"נ כשמניח על עוממות הוי היסה"ד בדרגת היסה"ד דקטומה, ולדרך דקטומה מצד סימן, כבר נתבאר דצ"ע בדינא דעוממות.

ח. בטור כתב שיתן את האפר למעט חומם, ובספר "בית ארזים" פי' דחשש לשיטת רש"י שבכירה יש חשש הטמנה ובעינן שלא יהא מוסיף הבל, ולכך מצריך הטור למעט החום. ואינו נכון. אלא, להרמב"ם דיסוד הקטומה הוא היסה"ד מהתבשיל, פשוט דצריך למעט החום, כדי שלא יוכל התבשיל להתבשל כהלכתו, וגם לשיטת הרמב"ן דהוא היסה"ד מהחיתוי, מ"מ רק כשעשה

קלקול בחום, אז הוי מעשה דהיסח הדעת, ופשוט.

ט. יש לעיין אי נימא דיסוד הקטומה היסח דעת מהחיתוי, אם בעינן דוקא שיעשה מעשה קלקול בגחלים, אז הוי היסה"ד, או סגי בכל צורה שהיא הממעטת החום, דכבר הוי היסה"ד מהחיתוי. ולכאו' פליגי בזה הרמב"ן והטור, דברמב"ן נקט קלקול בגחלים, ובטור נקט למעט חומם, ודו"ק. ונראה דלהרמב"ם דהיסוד הוא היסה"ד מהתבשיל, ליכא נפק"מ, דהעיקר שיהא מיעוט השפעת החום. ואם קטימה מצד סימן, יש לעיין אי בעינן קטימה המקלקלת דוקא. ועיין לקמן בסימן ג' סוף פרט ב' בענין כיסוי פח הנהוג גבן.

י. יש לדקדק דלשון הרמב"ם (פ"ג הל' ד') "או שכסה האש" ובפוסקים נקטו שכיסה הגחלים. ולכאו' נפק"מ בזה דלהרמב"ם סגי כשמכסה השלהבת ואע"ג שהגחלים לא נתקלקלו ולהשו"ע בעינן שיעשה ריעותא גם בהגחלים. [ולדרך זו דכונת הרמב"ם - אש, לשלהבת אינו מובן סיומא דהלכה זו ברמב"ם "ואין גוזרין שמא יחתה באש" וקאי על גו"ק, והתם הרי ליכא שלהבת, וע"כ נתכון שלא גוזרים שיחתה בגחלים, וא"כ י"ל כן ברישא, ויש ליישב דמה דנקט הרמב"ם "אש" בסיפא, משום קש וגבבא נקט לה, דאע"ג דיש שלהבת מותר, ועי' לקמן לגבי "חשש חיתוי בשלהבת"] ויש להשוות הדיעות, דלעולם סגי שיקלקל, ולא נפק"מ שיעור הקלקול (פי' דלא בעינן שהקילקול יפעל להגחלים עצמם,וסגי בזה שע"י הקלקול מתמעט השפעת החום) דאם הי' בע"ש אש סגי בקלקול האש, ואם הי' בע"ש גחלים סגי בקלקול הגחלים.

יא. ומיהו קשה דבפיה"מ להרמב"ם משמע דשיעור הקטימה עד שיהיו הגחלים עוממות, ומאחר ובקטימת האש סגי, א"כ מוכח דגחלים כשאין בהם אש הם כבר בגדר עוממות, ובשו"ע דמצריך קטימה בגחלים, משמע דגחלים אינם בגדר עוממות. עוד קשה, דלהרמב"ם יסוד ההיסח הדעת שבקטומה הוא ע"י המציאות שאינו מתבשל כהלכה, א"כ גם כשיש אש דסגי בקטימת האש וכבר אין מתבשל כראוי, א"כ כשיש גחלים לא יצטרכו קטימה כלל. ולכך נראה דאיכא פלוגתא. דלהרמב"ם סגי בכיסוי השלהבת בלא ריעותא בגחלים, והפוסקים מצריכים ריעותא בגחלים. אלא דלפי"ז בגחלים בלי שלהבת להרמב"ם לא יצטרכו קטימה, וזה קולא יתירה. (דבגמ' משמע גחלים עוממות, וסתם גחלים בלי שלהבת עדיין אינם עוממות) ולכך נראה דמה שנקט הרמב"ם קטימת האש, היינו האדמומית שבגחלים, וא"כ בעינן ריעותא גדולה בגחלים. ובאופן זה הוא כבר עוממות, והטעם, דלהרמב"ם דוקא כשיש היסה"ד מהתבשיל הוי היסה"ד, לכך צריך קטימה מעולה כזו, דבפחות מכן עדיין לא פוגם כ"כ בתבשיל, אבל השו"ע לא הזכיר אלא ריעותא בעלמא בגחלים, ואפשר דסובר דמאחר וההיסה"ד מפעולת החיתוי, ולכך סגי בקלקול מעט.

מיהו אפשר דלשון "אש" הכונה לגחלים, וא"כ לא מבואר שיעור הריעותא, ולפי"ז אין הכרח לבנות פלוגתא בין הרמב"ם להפוסקים מכח דקדוק הלשון.

יב. מה דאסרינן בתנור כשהוא קטום י"ל דאורחא דתנור בקטימה כדי שלא יחרוך התבשיל וממילא ליכא סימן והיסה"ד מחיתוי. ולהרמב"ם צ"ל דמאחר ותומו רב לא הוי היסה"ד מהתבשיל.

פרט ו'
שהי' ע"ג קש וגבבא

א. צ"ב בהיתרא דשהי' ע"ג קש וגבבא. ונראה דלפי שאין בהם גחלת, וא"כ אין בהם כלל מציאות של חיתוי, דכשכלה השלהבת לא נשתיירו גחלים, ובמה יחתה. [וכשיש שלהבת א"צ או לחתות דבוער היטב, א"נ דאיה"נ בכה"ג

אסור, ויבואר לקמן בס"ד] וכ"ה לשון הר"ן "משום דקש וגבבא אין להם גחלת", וכ"ה לשון המאירי "מפני שקש וגבבא מתנונים והולכים ואין משאירים אחריהם גחלים דניחוש לחיתוי" וכ"ה בכל בו (בדפי הספר ל:) "לפי שאין בה חשש חיתוי שמיד שכלה שלהבת כלה הגחלת", ובשו"ע הרב סעיף ב' "לפי שאין בקש וגבבא ממשות כלל, ואין לחוש שמא יחתה בהם".

ב. וקשה, דבמתניתין ל"ח: מבואר דבתנור אסור בקש וגבבא, ואי אין מציאות של חיתוי, א"כ למה אסרו בתנור, וצ"ל דבתנור גזירה היא, דהרואה סבור דהוסקה בגפת ועצים, דמאחר והחום משתמר בתנור והבלו רב לכך גם כשהוסק בקש וגבבא מיחזי כהוסק בגפת ועצים, ובגפת ועצים שפיר גזרינן שמא יחתה (וכעין גזירה שכתב בחי' הרמב"ן ומסיק כן בחי' הרשב"א בטעם דלא מהני גרוף בתנור, ומיהו לגבי קש לא אשכחן בראשונים גזירה זו, ומיהו בא"ר (רנ"ג ס"ק י"א) סובר כן בדעת האוסרים קש וגבבא בתנור גם לאחר שגרף).

ג. ומיהו הר"ן גופי' כתב במתניתין דתנור בטעם האיסור דקש "דמפני שחומו רב חיישינן שמא יחתה" וכ"כ הכלבו גופי' גבי תנור "יש לחוש שמא יחתה האש המועטה של קש וגבבא", וכן בשו"ע (סעיף ד') כתב דבתנור חיישינן לחיתוי אפילו הוסקה בקש. וע"כ צ"ל בדעתם, דיש מציאות של חיתוי בגחלי הקש, פי' שנשתייר קש חרוך וכשמתפך מתרבה קצת החום, אלא דחיתוי כזה לא מוסיף חום רב, ובכירה שאין משתמר החום לא יחתה בשביל דבר מועט כזה, אבל בתנור שמשתמר חיישינן. אבל בדעת המאירי אפשר כהנ"ל.

ד. וברמב"ם (פ"ג הל' ד') משמע דשייך חיתוי בקש, ואם יחתה יועיל החיתוי, אלא שמסיח דעתו מלחתות, והיינו כשמשים קדירה ע"ג קש וגבבא שאין חומם רב, הרי דלא מקפיד על חימום דהתבשיל, ומאחר ולא איכפת ליה כ"כ בתבשיל, לא יחתה. וא"כ להרמב"ם גם בקש וגבבא יסוד ההיתר הוא "היסח הדעת" וכן מבואר בחי' הר"ן ריש כירה עיי"ש. [ולפי"ז מה דבתנור אסור גם כשהוסק בקו"ג, דבתנור שהבלו רב ומשתמר, לא מסיח דעת גם כשהוסק רק בקש וגבבא].

פרק ז'
חשש חיתוי בשלהבת

א. בביאור הלכה (רנ"ג סעיף א' ד"ה אפילו אינה לא גרופה) כתב וז"ל: "יש לעיין דבש"ס ופוסקים נקטו לשון שהסיקוהו בקש וגבבא, דמשמע דהי' אחרי ההיסק, ולהכי בעצים אסור משום שמשאירים אחריהם גחלים ואיכא למיחש משום חיתוי, משא"כ בקש שאינם משאירים אחריהם גחלים, ולפי"ז אפשר דאם הניח הרבה קש שבוער זמן רב, אפשר דאסור להשהות עכ"פ בשעה שבוער. או אפשר דהש"ס אורחא דמילתא נקט, שהי' דרכם להעמיד הקדירה אחר ההיסק, אבל ה"ה בשעה שמסיקים נמי מותר, והטעם דבשעה שבוער בלא"ה אין לחוש לחיתוי, דלמה ליה לחתות כל זמן שבוער, וא"צ לחתות כי אם בשנכבה, וזה אשמועינן דבקש כיון שנכבה לא יועיל חיתויו דכלה גם הגחלת, משא"כ גבי גפת ועצים לעולם אסור דיבא לחתות בגחלים אחר שיכלה האש. וצ"ע. עכ"ל. וביאור דבריו, דזה נקט הביה"ל בפשיטות דטעם ההיתר בקש, משום שאין מציאות של חיתוי כשכלה האש, [או עכ"פ שאין תועלת בחיתוי כזה וכדהתבאר לעיל בדעת הר"ן הכלבו והרב] וגם נקט הביה"ל לדבר פשוט, דכשיש שלהבת אז שייך מציאות של חיתוי בקש [ויש בזה תועלת אז] אלא דמספק"ל אם כשיש שלהבת יש חשש לחיתוי, או נימא דמאחר ואז בוער היטב, אין לו סיבה לחתות, דהרי בוער כראוי [ובכל דוכתי חשש חיתוי - הייגו בגחלילם

לפי"ז.]

ב. ונראה לפשוט ספיקא דהביה"ל מלשון הרמב"ם (פ"ג הל' ד') שכתב טעם להיתר בקש וגבבא, וסיים "ולכך גוזרין שמא יחתה **באש**" ע"כ. ומדנקט "**אש**" דהיינו שלהבת, אלמא דגם כשיש בקש וגבבא שלהבת ליכא חשש דחיתוי, והיינו, בקש וגבבא דוקא, אבל בגפת ועצים יהא חשש חיתוי בשלהבת. ויש לדחות (כמ"ש לעיל פרט ה' ס"ק י'-י"א) דהרמב"ם איירי בדליכא שלהבת, ומה דנקט אש היינו אדמומית בעלמא, א"נ דלגחלים קורא הרמב"ם אש, עיי"ש, ודיקא נמי, דהא הרמב"ם בהל' ד' מבאר גם טעם ההיתר בגרוף וקטום, ובזה ודאי ליכא שלהבת, וע"כ דכוונת הרמב"ם דאין לחוש לחיתוי הגחלים, [ואם נפרש דהרמב"ם איירי בשלהבת, נצטרך לומר דעיקר מה נקט הרמב"ם "אש" היינו בקש וגבבא] ועל כן ליכא למיפשט.

ג. ונראה לפשוט הספק מדברי הרמב"ם באופן אחר. דהרמב"ם מבאר ההיתר בקש וגבבא משום שהסיח דעת מהתבשיל, [והיינו דבלא"ה לא יתבשל התבשיל כראוי ע"י חום מועט, ומתיאש מלאכלו כראוי ולא יחתה] ומשמע דאם הי' בכח האש של הקש והגבבא לבשל, לא הי' מסיח דעתו, והי' צריך לחשוש לחיתוי, וקשה אימת ניחוש, דלאחר שדלק שוב אין גחלים, דמציאות הוא, ובשעה שדולק הא יש שלהבת ובוער היטב בלא"ה, ולמה יחתה. וע"כ צ"ל דגם בשעה שיש שלהבת יש חשש של חיתוי, ורק בקש מותר דמסיח דעת. ויש לדחות דלעולם ליכא חשש חיתוי בשלהבת משום דבוער היטב, ומה דהוצרך הרמב"ם להיסה"ד מהתבשיל, היינו לאחר שכבה. דס"ל להרמב"ם דיש מציאות [ותועלת] של חיתוי גם לאחר שכבה. [ונשאר הגחלים] הקש, ולכך צריכים להיתר דהיסח הדעת, [ובלא"ה צ"ל בתנור עכ"פ דחיישינן לחיתוי בשיירי הקש וכדלעיל.]

ד. נתבאר דלא מבואר ברמב"ם דין דחשש חיתוי בשלהבת. והוא ספק הביה"ל ומיהו הביה"ל הסתפק בזה לגבי קולת קש וגבבא, דאולי יש להחמיר בשלהבת של קש וגבבא, ומיהו יש להסתפק כספק הנ"ל לאידך גיסא, והיינו בחומרת גפת ועצים, יש להסתפק דאולי אם נותן הרבה עצים שיהא במצב של שלהבת [לפחות עד אחר זמן אכילה דלילה א"נ עד כמאב"ד וכ"צ והבן] דיהא מותר, דכשבוער היטב למה יחתה, והוא חידוש גדול לקולא.

ואם נימא דהרמב"ם איירי בשלהבת, ואפ"ה התיר דוקא מפני צד הקולא שבקש, א"כ יהא מוכח דיש חשש חיתוי בשלהבת דגפת ועצים, ומיהו אין הכרח דאיירי הרמב"ם בשלהבת וכנ"ל.

סימן בי

החזרת התבשיל בשבת ע"ג כירה

פתיחה

נטל הקדירה מע"ג הכירה, ובא להחזירה בשבת, בעינן ז' תנאים להיתר החזרה, א) שיהא התבשיל מבושל כ"צ, [מדין בישול] ב) שתהא הכירה גרופה וקטומה או בקש וגבבא ג) שיחזיר על גבה ולא על תוכה ד) שלא יצטנן לגמרי. ה) עודן בידו ו) דעתו להחזיר. ז) שיהא באותו מיחם, ויתבארו להלן בס"ד.

והנה תנאים ה'-ו'-ז' דעת הר"ן דלא הוצרכו אלא כשנטל מע"ש ובא להחזירה בשבת, אבל כשנטל מע"ג הכירה כשכבר היי שבת, שוב כשבא להחזירה בשבת א"צ לתנאים ה'-ו'-ז' וי"א בדעת הר"ן דגם תנאי ג' לא הוצרך ויתבאר לקמן בס"ד.

פרט א'
חזרת תבשיל שלא נתבשל כל צרכו

א. בראש ובראשונה כשבא להחזיר תבשיל ע"ג כירה בשבת צריך לידע שאין בתבשיל זה משום בישול, דאם יש בזה משום "בישול" לא יועיל גם כשגרופה וקטומה ועודה בידו וכו', דהרי עובר על איסור תורה של בישול וז"פ מאד.

ועיקר דיני בישול נתבארו בשו"ע סימן שי"ח, ומ"מ נעלה את העיקר הנצרך לידע בהחזרת התבשיל שלא יהא בזה משום בישול.

ב. הענין האחד הוא שיעור הבישול, שכשהגיע לאותו מצב אמרינן דתו לא מתחייבים עליו משום מבשל משום דאין בישול אחר בישול, ועד שלא הגיע לאותו שיעור, עדיין נחשב לאינו מבושל והמבשלו חייב עליו משום בישול.

עיין היטב בביאור הלכה (סימן שי"ח סעיף ד' ד"ה אפילו בעודו רותח) שערך את מערכת הראשונים בזה דהרמב"ן רבינו יונה, הרשב"א, הרא"ש הר"ן והמאירי כולם פוסקים דמכיון שנתבשל כמאכל בן דורסאי שוב אין בו משום בישול, ומותר להחזיר בשבת [כשיש תנאים הנצרכים להחזרה] אף שהוא חם, ויכול לגמור הבישול ע"ז, ולעומת זו הרמב"ם, האור זרוע, הריב"א התרומה, הסמ"ג, הסמ"ק והגה"מ ס"ל דעד שלא נתבשל כל צרכו יש בזה משום איסור בישול דאורייתא, והשו"ע (שם) פוסק כהרמב"ם וסייעתו דעד שלא נתבשל כל צרכו יש בזה משום בישול. וסיים שם הביאור הלכה וז"ל: ועל כן אין לזוז למעשה מפסק השו"ע ובפרט דהוא דאורייתא, ומ"מ נראה דבדיעבד אם החזיר וכו' [כשהקפיד על שאר תנאים הנצרכים לחזרה] אין לאסור התבשיל וכו' ע"כ.

[אמנם האגלי טל מלאכת אופה (סעיף ז' ושם ס"ק י') ערך מערכה להוכיח דז"פ דמדאורייתא, כיון שהגיע לכמאכל בן דרוסאי תו לית בזה משום בישול. ופלוגתת הראשונים אם יש בזה איסור דרבנן או לא, והעלה עוד דאם כבר היה על גבי האש ובא להחזיר, אז לכו"ע אין איסור דרבנן [כשמקפידים על תנאי החזרה] עיי"ש. אך דעת הביאור הלכה כהנ"ל דפלוגתייהו דהראשונים היא ביחס לאיסור דאורייתא, ולפיכך פשוט דאין סברא להקל בחזרה, ובעינן שיהא מבושל כל צרכו].

ג. עוד נחלקו בדבר לח שנתבשל [אף כל צרכו] אם יש בו בישול אחר בישול. וכל זמן

שעדיין היד סולדת בו, מוסכם לכו"ע דמכיון שנתבשל כהנ"ל אין בו משום בישול. אך כשנצטנן מרתיחתו ואין היד סולדת בו, בזה נחלקו, ועי' בביאור הלכה (סימן שי"ח סעיף ד' ד"ה יש בו משום וכו') שסידר גם בזה את המערכה דדעת הרמב"ם, הרשב"א והר"ן דשוב אין בו משום בישול אפילו נצטנן לגמרי ודעת רש"י, רבינו יונה והרא"ש והטור דאם נצטנן כהנ"ל יש בו משום בישול.

והשו"ע (שם) מחמיר כרש"י וסייעתו, והרמ"א מביא את המקילים, וסיים: דנהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי ע"כ. פי' דאף דרמב"ם וסיעת המקילים ס"ל להתיר אף אם נצטנן לגמרי, מ"מ לא נהגו להקל אלא אם לא נצטנן לגמרי. וכתב החזון איש (סימן ל"ז ס"ק י"ג) דמעיקר דינא אין מקום לחלק בין נצטנן לגמרי ובין לא נצטנן לגמרי, אלא דאנו תופסים כהמקילים, אלא שלחומרא מחמרינן שתהא החמימות ניכרת עי"ש בטעם החומרא.

ד. והנה בתבשיל יבש שמבושל כל צרכו אף אם נצטנן פשיטא דלית בזה משום בישול וכדנתבאר, אך עיין לקמן סימן ג' מ"ש בס"ד בשיטת המג"א (ס"ק ל"ו) דיש בזה איסור משום החזרה עיי"ש.

ה. ביאור הפלוגתא בשיעור דמבושל אי כ"צ או כמאב"ד, דבבישול התבשיל יש ג' חלקים, א) עד כמאב"ד, ב) מכמאב"ד עד כ"צ, ג) מכ"צ ואילך, והיינו פעולת ההצטמקות במצטמק ויפה לו. ואלו נקראים בישול, דמשנים במהות התבשיל, אבל חימום תבשיל כשמבושל לגמרי, אינו בגדר בישול כלל, דאינו פועל שינוי במהות התבשיל, וכל זמן שלא הגיע לכמאב"ד מודו כו"ע דאינו בגדר "מבושל", דאינו ראוי לאכילה באופן זה. וא"כ מה שנשתנה קצת, אינו כלום, [ויש בישול אחר בישול כזה] וכשהגיע לכמאב"ד דאז כבר יש שאוכלים אותו כך, לכך יש פוסקים שמחשיבים שכבר נתקן התבשיל במה דהוי כמאב"ד, ושוב אין בישול א"ב, ודעת החולקים, דמאחר ורגילות רוב בנ"א לאכול כשהוא מבושל כ"צ, לכך כל זמן שאינו מבושל כ"צ, לא נחשב למבושל, ויש עדיין איסור בישול. ומיהו כשמבושל כ"צ, ופועל הבישול רק את פעולת ההצטמקות, בכה"ג פשיטא דליכא חיוב, דמאחר וכבר מתוקן לאכילה, הוי בגדר מבושל, ואכ"מ להאריך דשייך בסימן -שי"ח- והובא כאן בגרר"א.

ו. ולחומר הענין נעורר בדרך אגב דכל זמן שיש עדיין איסור בישול ואסור להחזיר את התבשיל וכנ"ל, צריך להיזהר שאף לא ימהר את בישולו, כגון שלא יחזיר כיסוי על קדירה כזו, וכן לא יעביר את הקדירה למקום שחומה רב יותר מהמקום שמונחת, דכל כה"ג הרי הוא מקרב את בישולו וחייב וכמבואר בשו"ע (סימן רנ"ז סעיף ד') ויש להאריך ואכמ"ל.

פרט ב'
באיסור חזרה בשבת באינה גרופה וקטומה

א. לחנניא אסור להשהות בע"ש כשלא הגיע לכמאב"ד, ומיהו מועילים בהך תבשיל ג' היתרים דמתניתין, (קש, גרופה, קטומה) [ואע"ג דמתניתין אייריי לחנניא בהיתר חזרה, מ"מ ילפינן, מהיתר חזרה בכמאב"ד על היתר שהי' בפחות מכמאב"ד, מיהו יש לדחות, דמה שהותר בחזרה היינו משום שמבושל כ"צ משא"כ לגבי שהי', מ"מ אית לן למילף הנך היתרים ממ"ד דלשהות תנן דמהני הנך ג' היתרים, א"כ ה"ה לחנניא.] וכשהגיע לכמאב"ד מותר לשהות גם בגפת ועצים שאינם גרו"ק, ומיהו להחזיר תבשיל שהגיע לכמאב"ד אסור ע"ג אינו גרו"ק. ויותר מזה כתבו הפוסקים דאפילו מבושל כ"צ ומצטמק ורע לו, אין להחזיר אא"כ גרו"ק, [עי' רמב"ם פ"ג

הל' י' ובמ"מ שם, ועי' בר"ן ריק פירקין ובדף מ', וכ"ה הב"י בכמה דוכתין, מיהו בחידושי הר"ן שבת ל"ח מבואר דמבושל כ"צ ורע לו. מותר להחזיר בשבת גם כשאין גרו"ק. ובתוס' ל"ו: נראה כרוב הפוסקים דאסור, מדהוכיחו מר' אושעיא דאוסר במים, והרי מים מצטמק ורע לו ואפ"ה בעינן גרו"ק] וא"כ בהא דבעינן גרו"ק בהחזרת התבשיל בשבת, איכא חומרא דבתי מאשר בשהי', ואפילו לרבנן דחנניא דמחמירים בשהי' ומצריכים שיהא מבושל כ"צ, מ"מ במבושל כ"צ ומצטמק ורע לו, מודו מיהת דבע"ש שריא, אבל בשבת גם בכה"ג אסור. כללא דמילתא: אין מחזירים בשבת ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה לעולם. וצ"ב בטעמא דחומרא זו, דהרי בכמאב"ד ועכ"פ במבושל כ"צ ורע לו, ליכא לכו"ע חשש חיתוי, ולמה בעינן גרו"ק.

ב. בספר הישר לר"ת (סי' רל"ז) כתב וז"ל "אבל אם היתה הקדירה מסולקת מבעו"י כדרך שעושין לקדירה שבישלה כל צרכה, ובא בין השמשות להחזירה על הכירה כדי לחממה, אין בידי כח להתיר, ואפילו שהיא חמימה בין השמשות, החזרה אסורה, כיון שעכשיו הוא צריך לה אתי לתתויי בגחלים, (ו)כיון שהמחזירה (ו)הדבר ידוע שנצטננה וכו' השהיה ודאי קלה משתיהן, שהשהיה משמע דמשהא את הקדירה במקום בישולה ולא הזיזה משם, ולזו ודאי לא אתי לאחתויי כי ודאי רותחת היא שלא נסתלקה מעל הכירה, לפיכך מותר להשהות אע"פ שאינה גרו"ק וכו' עכ"ל.

ונראה כונת ר"ת, דהמשהה תבשיל שאינו מבושל כמאב"ד או כ"צ, חיישינן שיחתה כדי להשלים בישולו או למהר את גמר בישולו, ולכך כשבין השמשות הגיע התבשיל לכמאב"ד או כ"צ, שוב אין חשש חיתוי לצורך הבישול, אלא דעדיין יש חשש שיחתה לצורך רתיחת התבשיל כדי לאכלו חם, אלא דמאחר ושוהה מע"ש בכירה, א"כ ודאי חם הוא, אבל כשנטל הקדירה מעל האש - כבר מתחילה פעולת הצטננות דהקדירה [ולא חילקו חז"ל בין הצטנן מעט ונשאר ברתיחתו, לבין נצטנן הרבה, דמאחר ופעולת ההצטננות מתחילה מיד בשעת הנטילה מהקדירה, אסרו להחזיר, שמא יחתה כדי להחזיר הקדירה לרתיחתה] וחיישינן שמא יחתה, כדי להרתיחו, דאיה"נ לחתות לצורך הבישול, ליכא למיחש, דהא כבר נתבשל כמאב"ד או כ"צ, מ"מ בחזרה בשבת נוסף חשש של חיתוי לצורך הרתחת התבשיל,

ונמצא לפי"ז דיותר צריך לחשוש לחיתוי לצורך חמימות התבשיל, מאשר לחתות לצורך בישול כל צרכו [אליבא דחנניא] ודבר זה צ"ע שנאמר דעשוי לאכול כמאב"ד טפי ממאכל קר, או שעשוי להתבשל בקל טפי מלהתחמם, דזהו היפוך החוש לכאורה, [פי' דלב' הסברות דאיכא בכמאב"ד לעיל סימן א' פרט א' קשה].

ואם ר"ת סובר כהראשונים דגם במבושל כ"צ ומצטמק ורע לו אסרינן בחזרה, (לעיל ס"ק א') א"כ קשה דלמה יחתה, והרי נפסד עי"ז, וצ"ל דאדם עשוי לחתות כדי שיהא לו מאכל חם, אפילו אם עי"ז יפגום בהתבשיל. ומיהו אפשר דסובר ר"ת כדעת חי' הר"ן (שבת ל"ח) דבמבושל כ"צ ומצטמק ורע לו מותר להחזיר גם באין גרו"ק, והסברא בזה לר"ת דלא יחתה לצורך חימום אם עי"ז יפגום בתבשיל, וא"כ מהך מילתא דר"ת ליכא למיפשט דינא דמבושל כ"צ ורע לו.

ולדרך זו דר"ת מוכרח דיש איסור חזרה בע"ש, דהא כשנותן סמוך לשבת יש לחשוש שיחתה בשבת לצורך חימום. ופרטי חזרה דע"ש אכמ"ל ועי' לקמן סימן ו'.

ג. בשו"ע הרב (סי' רנ"ג סעיף ט"ו) כתב וז"ל "שאסור להחזיר לה בשבת בכל ענין גזירה שמא יחתה בגחלים, ואף שלהשהות מע"ש לא חששו לחיתוי במצטמק ורע לו, מ"מ לענין חזרה בשבת

עצמה החמירו יותר עכ"ל. מוכח דהחומרא בחזרה מצד שמא יחתה, ובאגלי טל - אופה = ס"ק מ"ח - אות ג' - תמה עליו מדברי הר"ן [מובא לקמן] דהאיסור מצד מיחזי כמבשל, עוד השיג עליו דאין סברא בזה שניחוש לחיתוי בחזרה טפי מבשהיה, ע"י"ש שמאריך קצת, ומיהו בכמה ראשונים מבואר כהרב דהחומרא בחזרה הוא מצד חיתוי, וע"כ דס"ל דבחזרה איכא למיחש טפי [כ"כ בחי' הר"ן בד"ה איבעיא להו וכו'].

ובס' הישר דלעיל נמי מבואר דהוא מצד חשש חיתוי, וכתב מילתא בטעמא, וכדלעיל. ומיהו א"א לומר סברת שו"ע הרב כר"ת, דלפי"ז יהא בהכרח לאסור חזרה בע"ש, ואנן קי"ל דעיקר הדין להקל, [רק שטוב להחמיר, ואילו בחזרה בשבת קי"ל לאסור במצטמק ורע לו, טפי מע"ש] וא"כ צ"ב בסברת הרב.

ד. ונראה ליישב, דמה שחיישינן בשבת טפי לחיתוי, הוא דבשעת הנחת הקדירה רגילים טפי לחתות, ולכך להשהות בע"ש מבושל כ"צ או כמאב"ד, דשם החשש לחיתוי שאחר שעת ההנחה, לזה לא חיישינן במבושל כ"צ או כמאב"ד, אבל כשבא ליתן בשבת חיישינן שיחתה בשעת הנחת הקדירה ע"ג האש. וכן משמע בחי' הר"ן בד"ה איבעיא להו וכו' איכא למיחש שמא יחתה כשהוא מחזירה וכו' עי"ש. וכ"מ בתוספת שבת (ס"ק מ"ג) ואע"ג שהתבשיל מבושל כבר, ולרוב הפוסקים אפי' כ"צ ורע לו, מ"מ דרך לחתות אז, ואפילו בלי מחשבה מיוחדת אם יש לו תועלת או לא, עביד לחתות [אמנם חי' הר"ן עצמו סובר (ל"ח) דבכ"צ ורע לו לא יחתה, וטעמו י"ל כשרע לו ודאי משגיח שלא יחתה, א"נ ליכא כלל רגילות ברע לו, מ"מ אליבא דשאר פוסקים, י"ל כן דיחתה מצד הרגילות שבשעת ההנחה] ועי' לקמן בשיעורים סימן ד' ביאור בדעת שו"ע הרב.

ה. ובר"ן מבאר טעם איסור חזרה טפי מבשהי', מצד מיחזי כמבשל. [כ"כ בכמה דוכתי, וכן הוא שיגרא דלישנא בהרשב"א מ': בתוך הדברים, ושם גם בחי' הר"ן כתב כן והיינו דלא כלעיל ל"ח, ומיהו בחי' הר"ן נראה עיקר מ"ש בדף ל"ח, וההיא בדף מ' לאו בדוקא ועיקר כונתו שם על תנאי החזרה ולא על גרו"ק] וכן האריך במנחת כהן - משמ"ה - שע"ש - פרק ז', וז"ל "שאסרו חכמים לתת שום מאכל או תבשיל ע"ג האש או כירה משום שנראה כמבשל בשבת [אע"פ שבאמת אינו מבשל, דכבר מבושל מע"ש] ולכן אסרו לתת עליהם אפילו תבשיל שנתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו, שאין שייך שם איסור בישול ולא גזירה שמא יחתה, משום דשפיתת הקדירה ע"ג כירה או ע"ג האש נראה דרך בישול, ומיחזי כאילו מבשל בשבת" עכ"ל. ועי"ש [וצ"ל דאע"ג שעושה כל תנאי החזרה, פי' שעודן בידו ודעתו להחזיר וכו' מ"מ כיון שאינה גרו"ק, איכא חשש דמיחזי כמבשל, וצ"ב].

ו. יש לעיין בגזירת "מיחזי כמבשל" דלכאו' הוא גזירה שמא ינית שם תבשיל שלא נתבשל כמאב"ד א"נ כ"צ, וא"כ גם בגרופה יאסר מה"ט, דהרי יש בכוחה לבשל. וי"ל דהמניח עצמו לא יבא לחילול שבת, דיודע שמניח מבושל כ"צ, ויודעים לחלק בין כ"צ לבין תבשיל שאינו מבושל, רק החשש מפני הרואים וע"ז י"ל דאם רואים שמניח ע"ג גרו"ק, יסברו שכבר מבושל ורק מניח לשמור החום, דהא על גרו"ק רגילים לתת מבושל, ואין רגילות כ"כ ליתן דבר שצריך בישול ע"ג אינו גרו"ק, אבל כשמניח על האש, יסברו שמניח דבר שאינו מבושל כ"צ, דהא על אש רגילים להניח דבר שאין מבושל. ולטעם זה מוכרח בסברא, דגם מצטמק ורע לו יש לאסור, דהא הרואים לא יודעים, [ומיהו לפי"ז הוא בגדרי איסורא דמראית עין, ובחדרי חדרים יהא בכלל פלוגתא דתנאי, ונראה דהכא משום חומרא דמילתא עבדוה לאיסור בעצם. רק שסיבת הענין שעשאוהו לאיסור בעצם הוא מראית עין, ושאר

מראית עין אינו ברור דעשו למצוה בעצם, ותליא לכאו' בפלוגתת הר"ן שבת במה מדליקין לגבי נ"ח דאין מברכין, ובתשובת רשב"א לגבי בן פקועה הנשחט דמברכים, מ"מ הכא ודאי דעשוהו לאיסור בעצם, משום חומרא דמילתא. ואשכחן בגאונים שהביא ר"ן ל"ח דבספיקא בזה גמי אולינן לחומרא, אלמא דהא מילתא, חמירא טפי ואכמ"ל].

נמצא ג' ביאורים באיסור חזרה דשבת עי"ג אינה גרוי"ק. א) חשש חיתוי להרתיח. ב) שמא יחתה בשעת הנחה. ג) מיחזי כמבשל. הגהות הגרי"מ: עי' מ"ב סי' שי"ח ס"ק צ"ח הביא ב' טעמים א. נראה כמבשל ב. שמא יחתה.

פרט ג'
חזרה בתבשיל שנצטנן

א. כתב הטור בהיתר חזרה "והוא שתהא רותחת". ועי' בב"י דמשמע דמפרש דהטור קאי על לח ומבושל כ"צ, דכשנצטנן שוב יש בו איסור בישול [עיין לעיל פרט א'] ולכך מצריך הטור שיהא רותח, אבל הב"ח מפרש דתנאי ד"רותחת" הוא מצד גדרי החזרה, ולכך גם יבש מותר להחזירו דוקא כשרותח [היינו שהיס"ב] ומיהו הסכמת שאר פוסקים כהב"י דדין זה אינו מצד גדרי חזרה, אלא מצד גדרי בישול, ולכך דוקא בלח, אבל ביבש שרי אפי' אינו רותח, וכ"כ מג"א ס"ק י"ט, וכ"ה במשנ"ב ס"ק נ"ד.

ב. ומיהו במג"א ס"ק ל"ו מוכח דסובר המג"א דנהי דמצד גדרי החזרה א"צ שיהא רותח (וכמש"כ ב"י) מ"מ בעינן שלא יצטנן לגמרי, אבל כשנצטנן לגמרי אז בטלה שהי' קמייתא, ואסור. ולכך גם ביבש שמבושל כ"צ, אם נצטנן לגמרי בטלה שהי' קמייתא, ואסור להחזיר. וכן הסכימו האחרונים, עי' מחצה"ש ס"ק ל"ו, ועי' שו"ע הרב סעיף י"ח, ועי' משנה ברורה ס"ק ס"ח.

ג. ומיהו מקור המג"א ס"ק ל"ו הוא מדרכי משה, ועי' בביאור הלכה סעיף ה' ד"ה ובלבד שלא וכו' שביאר הד"מ בע"א, והביא מביאורי הגר"א פי' אחר, ועיי"ש. וא"כ (אפשר) לדעת הגר"א בדבר יבש יש להקל אפילו נצטנן לגמרי, [החזו"א בסי' ל"ז ס"ק י' פסק מדברי המ"ב הנ"ל דלא כמג"א ואכמ"ל. ועי' תורת שבת ס"ק ל"ג וכהגר"א אבל המשנ"ב (ס"ק ס"ח) הביא להמג"א] ועי' מנחת כהן משמ"ה - שע"ש - פרק ז' - ד"ה ואמנם נ"ל וכו' דדן שם בדברי הב"י והב"ח הנ"ל. ומכריע כהב"י. ומשמע שם דס"ל דמצד גדרי החזרה ליכא איסור גם אם נצטנן לגמרי [מדמנה לתנאים, ולא פירש דבעינן שלא יצטנן לגמרי, ועוד משמעויות שם] ודלא כהמג"א, ולענין הלכה צל"ע אם צריך להחמיר.

ד. ובסברא צ"ע בדעת המקילים דלכאו' אין לך ביטול שהיה קמייתא יותר מנצטנן לגמרי וצל"ע.

פרט ד'
חזרה לתוכה

בגמ' ל"ז ע"א אמר רב חלבו א"ר חמא בר גוריא אמר רב לא שנו אלא על גבה, אבל לתוכה אסור, ושם במסקנת הגמ', דקאי דין זה על חזרה בשבת ע"ג גרו"ק, דהותרה דוקא על גבה ולא לתוכה, ויש לעיין בזה א. מהו מציאות דתוכה. ב. בסיבת החומרא.

א. במג"א (ס"ק כ"ב) ובמשנ"ב (ס"ק נ"ז) הביאו "ולא מיקרי תוכה אלא כשישבת הקדירה על קרקעית הכירה", ע"כ. ובשעה"צ שם "ובירושלמי מבאר שעד ג"ט בעומק הכירה מלמעלה למטה נקרא ע"ג, וביותר נקרא תוכה, וי"א שם עד החרין שעשוי בכירה, והובא בחי' הרמב"ן ובחי' הר"ן, שעה"צ. והוא לחומרא ממ"ש המג"א, עכ"פ יסוד מקומות אלו דנחשבים לתוכה

הוא משום דנפיש הבליה. עי' חידושי הר"ן (שבת ל"ז, ד"ה אי אמרת וכו') דתוכה כיון דנפיש הבליה וכו' והרי הוא כמי שמניחה ע"ג גחלים ממש, עכ"ל. וכ"ה בחי' רמב"ן (ל"ז, ד"ה הא דאמרינן וכו') "משום דנפיש הבליה והוי כמבשל בשבת" עכ"ל, וכ"ה בחי' ריטב"א אלא די"ל ב' סברות במה דהוו מוסיפים הבל, א', דקרוב מאד לגחלים, ב', דדפנות הכירה משמרות החום, והנה להמג"א הנ"ל דתוכה מיקרי דוקא כשיושבת הקדירה ע"ג קרקעית, משמע דנפיש הבליה מצד הקורבה לגחלים, דאי מצד שהדפנות משמרות, מאי נפק"מ אם אין יושבת, אבל להירושלמי י"ל הטעם דהדפנות משמרות, ומה דבג"ט העליונות מותר, משום דשם אין משתמר כ"כ החום, ומיהו ודאי אפי"ל גם להירושלמי דהטעם מצד הקורבה לגחלים.

ב. א"כ נתבאר מהראשונים דיסוד התוכה הוא - נפיש הבליה - אלא דיש להסתפק מה בכך דנפיש הבליה, הא גרו"ק הוא, ולמאי אית לן למיחש. ובר"ן ורמב"ן הנ"ל מבואר דהוא משום "מיחזי כמבשל" והיינו דבמקום שהחמימות מרובה, תולים הרואים שנתן לצורך בישול, אבל על גבה, שאין החמימות מרובה כ"כ תולים שנתן לצורך חימום, (עיין לעיל סוף פרט ב) ובספר תוספת שבת (ס"ק כ"ו) משמע דהאיסור בתוכה משום דחיישינן לחיתוי, ואע"ג דגרו"ק היא, אפ"ה אית לן למיחש לחיתוי, והיינו כשם שבתנור חיישינן לחיתוי גם בגרו"ק, אלמא שיש מציאות של חיתוי, ה"נ בתוכה הוי כבתנור. עי' מחצית השקל. וצ"ב דהא משהין ע"ג גרו"ק בע"ש ואפילו בתוכה ולא חיישינן לחיתוי, אלמא דמשום דהוי היסת הדעת וכו' ליכא למיחש לחיתוי, וגרע וקיל מתנור, וא"כ למה לגבי התורה חיישינן לחיתוי, וצ"ל דבשעת הנחת התבשיל רגילות טפי לחתות, ולכך אין לו להניח במקום דנפיש הבליה בשבת, דאז אפי' גרו"ק חיישינן לחיתוי בשעת הנחה. [וסברא זו בתוס"ש היא לשיטתו לגבי אינה גרו"ק ס"ק מ"ג, לעיל פרט ב' ס"ק ד'].

ג. במשנה ברורה (ס"ק נ"ח) משמע יסוד אחר באיסור תוכה וז"ל "דכיון שהוא מעמיד לתוכה כדרך שמבשלים בה תדיר נראה כמבשל. רשב"א ור"ן עכ"ל [ולע"ע לא מצאתי זאת ברשב"א ובר"ן] ונראה דר"ל דלא "נפיש הבליה" גורם להחומרא, רק שע"ג הכירה, פעמים נותנים לבשל, פעמים לחמם, ולכך אין על גבה מיחזי כמבשל, אבל בתוכה הוא רגילות רק לבשל ולא לחמם, דמי שרוצה לחמם, אין מניח לתוכה, ולפי"ז לו יצויר שיהא רגילות גם לחמם בתוכה, יהא מותר, דשוב אין בזה מיחזי כמבשל. אבל מהרמב"ן ריטב"א ור"ן הנ"ל דגורם החומרא הוא המציאות של - נפיש הבליה - א"כ גם בציור של כירה שרגילות ליתן לתוכה הן לחימום הן לבישול, ג"כ מיחזי כמבשל, דעצם ה-נפיש הבליה - הוא מיחזי כמבשל, דבקל מתבשל שם.

ד. בשלטי גבורים הביא מהריא"ז וז"ל "בתוכה לא יחזיר אע"פ שהיא גרו"ק. ונראה בעיני שלא אסרו להחזיר בתוכה אלא בכירה שיש לה תוך וחלל כעין תנור, אבל הכירות לנו שהן פשוטות ואין להם תוך וחלל, הרי תוכה ועל גבה אחד, ומותר להחזיר בה. עכ"ל. ובמשנ"ב (ס"ק נ"ח) ביאר הריא"ז עפ"י סברתו הנ"ל, דהרי בכירות פשוטות נותנים שם גם לצורך חימום, ושוב ליכא בזה מיחזי כמבשל. ומיהו למ"ש בשם הראשונים והתוס"ש דהנפיש הבליה גורם להחומרא, א"כ בכירות פשוטות, תליא בסיבת הנפיש הבלי', דאי משום דהוי על מקום הגחלים, א"כ ה"נ יש לאסור, אבל אם תליא בדפנות המשמרות, או עכ"פ צירוף תרוויהו עביד לנפיש הבליה, א"כ בכירות פשוטות יש להתיר.

ה. ובכירות שיש להם רק תוך, (כמו התנורים דזמנינו) ואין להם גב, א"כ להריא"ז נראה דג"כ מותר, דסו"ס אין שם אלא מקום אחד וא"כ

נותנים לשם בין לבשל בין לחמם וליכא מיחזי כמבשל, אבל להרמב"ן ריטב"א וחי' ר"ן ודאי דאסור, וגם אליבא דהריא"ז יש לפקפק בכה"ג על ההיתר, דבשלמא בפשוטות ודאי דהוי נמי מקום חימום וליכא מיחזי כמבשל, אבל כירות שיש להן רק תוך, א"כ מקום החימום י"ל דהוי בכירה אחרת, אבל תוך דהך כירה, הוא מקום בישול לבד, ואפי' להריא"ז אפשר דאסור, (וא"כ לענין דינא נראה דיש מקום להחמיר, עכ"פ היכא דליכא צורך כ"כ, ובשבט הלוי מהד"ת חאו"ח פסק להיתר על סמך הריא"ז, ולא הזכיר דלשאר ראשונים ותוס"ש יהא אסור, ועוד דהריא"ז התיר בפשוטות, ואין מוכרח כ"כ לכירות שיש להם רק תוך. ושם גם הביא דעת הרמ"א בהבנת הר"ן לסניף. ומיהו לכתחילה לא סמכינן על הר"ן, וכ"ש לענין תוכה דלכתחילה לא סמכינן על הד"מ בר"ן, עיין לקמן פרט ח, ומיהו בשעת הצורך אפשר דחזי לאיצטרופי צד ההיתר שבריא"ז עם דעת הרמ"א בר"ן, ואיכא נמי למיעבד סניף מהשמטת הרמב"ם וכדלקמן, ובשבט הלוי הביא מערוה"ש ודחה, ועכ"פ מהתורת שבת יש להביא סניף.) וצל"ע.

ו. הרמב"ם השמיט איסור חזרה בתוכה, והכס"מ ובב"י פירשו דגם הרמב"ם מודה לאיסור, וסמך על מה שהתיר דוקא על גבה, ועי' בערוך השולחן שרצה ליתן סמך וטעם להשמטת הרמב"ם מגמ' ל"ז. וא"כ להרמב"ם שרי לתוכה. ובשבט הלוי (מהד"ת מאו"ח מ"ח) דחה דבריו, ומיהו בספר תורת שבת (ס"ק י"ז) כתב מילתא בטעמא בהשמטת הרמב"ם.

ז. יש לעיין כשהוסק בקש וגבבא אם מותר להחזיר בתוכה ופשטות נראה לאיסור דכשם שגרו"ק אינו מתיק להחזיר לתוכה, ה"נ קש וגבבא וכ"ה להדיא בשו"ע הרב (סעיף ט"ז). וקשה דבגמ' (שבת ל"ז) פריך אי אמרת לשהות תנן מה לי תוכה מה לי על גבה, פי' דקס"ד דמקשה דדין דר' חלבו קאי ארישא דמתניתין דאיירי בשהי', וקשה, דלישני, דקאי ר' חלבו על קש וגבבא דרישא, דגם למ"ד לשהות תנן איירי בחזרה, וע"ז אמר ר' חלבו דלתוכה אסור. וי"ל דרישא איירי בין בשהי' בקש בין בחזרה, וא"כ ר' חלבו שאוסר בתוכה א"א לאוקמא אקש וגבבא, דשם איירי בשהי', ובשהי', מותר אפילו בתוכה, ועי' ראש יוסף.

פרט ח'
עודן בידו – הניחן ע"ג קרקע – דעתו להחזירה

שבת ל"ח: א"ר זריקא א"ר אבא א"ר תודאי אמר רב לא שנו אלא שעודן בידו, אבל הניחם ע"ג קרקע אסור וכו' הכי א"ר חייא א"ר יוחנן אפילו הניחן ע"ג קרקע מותר. וכו', ובהמשך הגמ' פליגי אמוראי בדעת ר' תדאי, די"א דהיתר דר' תדאי דוקא כשיש תרתי לטיבותא פי' שיהא בידו וגם דעתו להחזיר, וי"א דלר' תדאי סגי בחדא או שיהא בידו ואז מותר אפילו אין דעתו להחזיר, ובאופן שהניחן ע"ג קרקע, אם דעתו להחזיר, שרי.

א. ויסוד מה דמצריכים שיהא בדעתו להחזיר וכו', מבואר ברש"י שם דבלא"ה בטלה לה הטמנה קמייתא. [ומה דנקט רש"י הטמנה, היינו לשיטתו בכל פרק כירה, וה"ה לדידן צ"ל בטלה לה שהי' קמייתא] ונראה ביאור הדברים דיש ב' סיבות שמניחים ע"ג כירה, א'-לבישול ב'-לחימום. ובשבת יש איסור לבשל, אבל לא לחמם, וכשנותן נתינה מחודשת של תבשיל על האש, נראה כנותן לצורך בישול. ולכך אסרו ליתן נתינה מחודשת, דמיחזי כמבשל. אבל כל זמן שאינה דבר מחודש, א"כ הוי המשך של השהי' מע"ש, ולא נראה כנתינה של בישול, אלא נתינה של חימום, ופלוגתת האמוראים הנ"ל י"ל, דמ"ד דבעינן גם

בידו וגם דעתו, סובר דצריך שיהא המשך שהי' קמייתא הן בדעתו פי' במחשבה, שמצד המחשבה יהא המשך דשהי' קמייתא, והן מצד הקדירה עצמה שתהא מונחת בידו שהוא מקום המורה על המשך השהי', אבל החולק סובר דסגי במה שלא התבטלה שהי' קמייתא במחשבה או במקום הקדירה, דסגי בחד מיניהו שיורה על ההמשך דהשהיה. [ומיהו לעיל פרט ג בנצטנן לגמרי, דהוא גם דין של בטלה שהי' קמייתא, ואפשר דשם לכו"ע לא יועיל דעתו להחזיר, דשם בעצם התבשיל יש שינוי וראי' על ביטול השהי' קמייתא, משא"כ הניח עג"ק אינו שינוי בעצם התבשיל, וזה להמג"א אבל להגר"א קיל, כמבואר לעיל.]

ג. עכ"פ כשהתבטלה שהי' קמייתא, אסור לכו"ע להחזיר, דהוי כנתינה לכתחילה בשבת דלא התירו, דדוקא "מחזירים" בשבת, אבל לא נתינה לכתחילה, וטעם דאסור נתינה לכתחילה, בפשטות נראה משום "מיחזי כמבשל" וכ"ה בר"ן ושיגרא דלישנא בכמה דוכתי, אבל במג"א (סי' שי"ח ס"ק כ"ה) כתב וז"ל "דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחילה ואסור, דאפילו בדבר שאין בו משום בישול אסור להניחו ע"ג כירה דגזרינן שמא יחתה, עכ"ל. וכ"כ בתוספת שבת (רנ"ג ס"ק ל') "דאז בטלה הטמנה ראשונה והוי כמושיב לכתחילה בשבת, ויש לחוש שמא יחתה בשעת חזרה" עכ"ל. וכן מוכח במג"א (רנ"ג ס"ק כ"ז) בסופו כמובא בקונטרס אחרון דהרב (ס"ק ח') ומשמע דביטול שהי' קמייתא גורם לחשש חיתוי, וצ"ע מה שייך ביטול שהי' הקמייתא לחיתוי, וצ"ל דרגילות לחתות בשעת נתינת הקדירה ע"ג האש, ובפרט בנתינה מחודשת, רגילות טפי לחתות, ולכך אם בטלה שהי' קמייתא, אז הוי כנתינה חדשה דרגילים אז לחתות, ואם הוא המשך השהי', ליכא למיחש לחיתוי, דאין זו השתא שעת הנתינה. ואכתי קשה דהא אין שייך חיתוי מאחר דגרו"ק, וי"ל דודאי מציאות של חיתוי ישנה, כדחזינן מאיסור דתנור רק שבגרו"ק לא חיישינן, אבל הכא חיישינן מצד הרגילות. [ומיהו להרמב"ן בגרופה לעיל סימן א' פרט ד' דאין מציאות של חיתוי, ע"כ דטעם האיסור דלא כהמג"א, דהא הכא לא שייך גזירה דהרמב"ן] [וסברא זו של חשש חיתוי בשעת ההנחה מצד הרגילות צ"ל בתוספת שבת (ס"ק מ"ג) - לגבי אינה גרו"ק, (ס"ק כ"ו) - לגבי תוכה. (וס"ק ל') - ולגבי עודן בידו ודו"ק].

ד. בט"ז (ס"ק י"ג) וז"ל "ואיכא למידק למה אסרו להחזיר בגרוף אם הניח ע"ג קרקע וכיו"ב דהא כבר נתבשל כל צרכו, והר"ן כתב אפילו מצטמק ורע לו אסור בחזרה, והא אין כאן שום חשש, דהא אין שייך בישול אח"ז, וגם ליכא למיחש שמא יחתה, כיון שאין שם גחלים", [פי' דמקשה הט"ז דמה סיבת האיסור להחזיר כשהניח על גבי קרקע דליכא כאן חשש בישול - דהא מבושל כל צרכו, ולא חשש חיתוי - דגרוף וקטום. ולמאי ניחוש, ומצד מיחזי כמבשל לא דן כלל] ותירץ הט"ז "ובר"ן ראיתי תירוץ על זה, שכתב דאע"ג דכל הני מילי דרבנן נינהו, דכל שנתבשל כמאב"ד לית ביה משום מבשל דאורייתא, החמירו בדברים האלו מפני שהן קרובין לבא לידי איסור תורה וכו' עכ"ל. [והמעיין בר"ן יראה שהר"ן לא מקשה קושית הט"ז, דלהר"ן טעם האיסור בהניח ע"ג קרקע משום מיחזי כמבשל, רק דבפלוגתא דאמוראי בהניח ע"ג קרקע והי' דעתו להחזיר, אם שרי לאהדורה, הכריע להחמיר, וע"ז הקשה דמאחר וגבי דרבנן קיימינן א"כ בספק הו"ל להקיל, וע"ז תירץ מפני שקרובין לשל תורה, רק הט"ז לקח מהר"ן, רק את הפרט שאיסורי חזרה קרובין לשל תורה], וצ"ב בתירוצו, דאין קרובין לשל תורה מאחר ואין שייך חשש בישול או חיתוי, וצד דמיחזי כמבשל, לא זכר הט"ז כלל וצ"ל כונת

הט"ז, דאיה"נ בהאי גונא ליכא למיחש, אלא מאחר ועניני חזרה קרובים לבא לחיתוי או בישול, לכך עשו חז"ל הגבלות על החזרת תבשיל, והיינו שכל נתינה מחודשת, אסורה, וממילא לא יכשלו כ"כ בהחזרת תבשיל שאינו מבושל כ"צ. [והוא כעין גזירת חז"ל שבת דלגבי מוקצה, דאסרו לטלטל כלום, וחזרו והתירו, וה"נ הגבילו ככל היותר את היתרי החזרה] והוא גדר מחודש בענין החזרה.

נתבארו ג' שיטות בטעם האיסור בביטול שהי' קמייתא: א. מיחזי כמבשל. ב. שמא יחתה ג. הרחקות.

ד. ברמב"ם הכרי"ע דבהניחן ע"ג קרקע אסור להחזיר. ומשמע דאע"ג דהי' דעתו להחזיר, ובעודן בידו מותר, גם כשלא הי' דעתו להחזיר. וצ"ע דבשבת (ל"ח:) איכא תרי לישני, די"א דבעינן תרוויהו - בידו ודעתו, וי"א דסגי בחד מיניהו, ופסק הרמב"ם דלא כחד. וממנ"פ אי פוסק לקולא משום דספיקא דרבנן לקולא, א"כ כשדעתו להחזיר, הי' להתיר גם אם הניח על גבי קרקע, ואי משום שקרוב לדאורייתא לכך מחמירים בספיקא וכמש"כ הר"ן, א"כ גם בעודן בידו, הי' להרמב"ם לאסור אם לא הי' בדעתו להחזיר. ובב"י יישב בדוחק, ועיין בתורת שבת מ"ש בזה, והשו"ע סעיף ב' פסק כהרמב"ם.

עוד מספקא לגמ' הניחן ע"ג מקל ומטה מהו, אם הוי כהניח ע"ג קרקע, או כבידו, וברמב"ם משמע דפסק לקולא, וכ"פ השו"ע סעיף ב'.

ו. אבל הרמ"א (ס"ב) הוסיף ב' הגהות "ועודה בידו" "ודעתו להחזירה" ועי' מג"א (ס"ק כ'), ומשמע דר"ל, דנתכון הרמ"א במ"ש "בידו", לאפוקי מקל ומטה דאסור, וא"כ פסק הרמ"א לחומרא בכל הבעיות, דמקל דינו כקרקע, ובעינן ידו ודעתו. ועיין בלבוש. ובפמ"ג ביאר הבנת הלבוש ברמ"א בב' אופנים, [ובספר "בית ארזים" מבארם באריכות באר היטב] ודרך א' שם בפמ"ג היא דהרמ"א לא נחלק על השו"ע, רק שר"ל שעודן בידו - שלא הניח ע"ג קרקע, אבל במקל שרי, ומ"ש "ודעתו להחזירה" היינו שיחזיר כשתהא עדיין חמה, אבל לא שצריך דעתו. וצע"ג לומר כן ברמ"א, דא"כ הו"ל להניח השו"ע ככתבו. ודרך הב' בפמ"ג, דכונת הרמ"א - עודן בידו לאפוקי מקל שבמקל אסור אם אין דעתו להחזיר. ואח"כ על השו"ע "ולא הניחן ע"ג קרקע" הוסיף הרמ"א "ודעתו להחזירה" היינו דהשו"ע אוסר בקרקע, אבל במקל שרי, והוסיף הרמ"א שאם תלאן במקל בעינן שיהא דעתו להחזיר. ולדרך זו פסק הרמ"א מחודש, דכשבידו ממש - א"צ דעת להחזיר. ע"ג מקל - בעינן עכ"פ דעתו. ע"ג קרקע - אסור בכ"ע.

נמצא ג' שיטות בפסק. א. רמב"ם ושו"ע - דדוקא בהניחן ע"ג קרקע אסור. ואז לא מהני דעתו.

ב. הרמ"א (להמג"א) דלעולם בעינן - א. ידו ממש. ב. דעתו.

ג. הרמ"א (להפמ"ג ב') - ג' חילוקי דינים וכמ"ש.

ולענין הלכה פסק במשנ"ב (ס"ק נ"ו) שבשעת הצורך יש להקל כשתלאן במקל אם הי' דעתו, או כשבידו, גם אם לא הי' בדעתו. אבל בהניחן על גבי קרקע אסור. ועי"ש בביאור הלכה ושעה"צ. ונראה דבכה"ג הקיל המשנ"ב אף כשנטלן מבעו"י ובא להחזיר משחשיכה, אבל כשנטל משחשיכה בזה יש לדון משום סברת הר"ן (ועי' לקמן פרט ח') אבל החזון איש (סימן ל"ז ס"ק י"ב) כתב דכשנטלן מבעו"י ובא להחזיר משחשיכה א"א להקל, ורק כשנטלן משחשיכה ובא להחזיר משחשיכה אז יש להקל ואף בתלאן המקל ואין דעתו להחזיר מחמת צירוף סברת הר"ן (דלקמן פרט ח') ודו"ק.

פרט ו'
הערות ועניינים קצרים בענינים הנ"ל עודן בידו וכו'

א. כשאינו תלוי באויר, אלא מונח ע"ג קרקע, רק שלא סילק ידו, דעדיין אוחז בקדירה, צ"ע אי הוי כעודן בידו כיון שאוחז בשפת או ידית הקדירה או כהניח ע"ג קרקע כיון שמונח עליה ועיין תורת שבת מ"ש בזה, ועי' שו"ת מהר"ם שי"ק.

ב. בדעתו להחזיר - יש לעיין אם בעינן דעת חיובית, או דהעיקר שלא תהא מחשבה שלא להחזיר, ונפק"מ בסתמא, ובהגה' רע"א בסעיף ב' דן בנוטל קדירת חבירו בלי דעת הבעלים, אם אמרינן בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ותלה זו בפלוגתת הראשונים ומוכח דהיסוד לדעתו דבעינן שלא תהא מחשבה הסותרת לשהי', דאם בעינן מחשבה חיובית להחזיר, פשוט דכשנטל חבירו שלא ע"מ להחזיר, אסור, דגם אם א"א אדשא"ש, מ"מ מחשבה חיובית להחזיר לא הי' בזה, עיין בספר אבי העזרי מ"ש בזה.

ג. תלאן במקל, היינו דמאחר ופעמים מניחים עליו דמיא לקרקע קצת וחמור טפי מבידו. ויש לעיין במקל שאין דרך לתלות בו כלל, דלכאו' דמי לעודן בידו ממש ומותר, דאין למקל זה צד דמיון לקרקע וצל"ע. [ועי' חידושי הר"ן שבת ל"ח: דיניחו כר או מפה תחת הקדירה, וצ"ע אם נתכון לומר דאז הוי כמקל וקיל מקרקע, או דנתכון לומר דהוי כעודן בידו ממש, משום שאין דרך להניח כלל, ועיי"ש].

ד. כשמניח תבשיל ע"ג מיחם העומד אצל האש (עי' רנ"ג ס"ה) צל"ע אם דינו כמונח ע"ג קרקע, דהא דרך להניח, וממילא יאסר ליטול המיחם, ולהניח את התבשיל ע"ג האש, אע"ג דהויא גרו"ק, ועי' חוו"א (סי' ל"ז ס"ק י"א), או נימא דבשלמא קרקע הוי ביטול השהי', אבל מקום המיחם הוא נותנו לתימום ולא בטל בזה השהי', עי' שו"ת ישועות משה ועכ"פ גם אם לא בטל השהי' והוי כבידו, יש להזהר דבשעה שנוטלו מהאש להניחו אצל על המיחם, יתנו מיד, ולא יניח ע"ג קרקע דאם הניח עג"ק שוב בטלה, ועי' לקמן בשיעורים סימן ז'.

ה. בהערות בס' שמירת ש"כ, מביא חידוש דין מאו"ש פ"ג, דדין דהניחן ע"ג קרקע דוקא כשהניח ע"מ ליטול התבשיל מהקדירה, אבל אם הניח כדי לסדר וליתן אח"כ ע"ג האש לא הוי כהניחן ע"ג קרקע ויעוי"ש (ומיהו צע"ג משו"ע סי' רנ"ג ס"ג).

ו. בשמירת ש"כ (פרק א') דן בכמה דוכתי - שולחן למטה וספסל ולכאו' צ"ע, דגדר "קרקע" מקום שדרך להניח הקדירה וליטול התבשיל מתוכה, ולפי"ז שולחן אפשר דהוי כקרקע, ובשולחן השיש שבמטבח, אפשר דדמי לספסל ועי' בשו"ת או נדברו חלק ח' סימן י"ז, ס"ט.

פרט ז'
פינה ממיחם למיחם

א. בגמ' שבת (דף ל"ח ע"ב) נסתפקה פינה ממיחם למיחם מהו ע"כ. ופירש רש"י דהספק הוא: מי הוי כמטמין לכתחילה ואסור להחזירן לכירה או לא ע"כ. והיינו דהספק אם בטלה שהיה קמייתא כיון שהתבשיל בכלי אחר או לא. [ומ"ש רש"י "הטמנה" היינו לשיטתו דפרק כירה בדין הטמנה איירי, אך לדידן יש לפרשו על "שהיה" וז"פ]

ב. והקשו הראשונים דהכא דייניען להחמיר טפי במיחם שני, ובהטמנה דייניען בגמ' (דף נ"א) דפינן מימחם למיחם מותר, ועי' תוד"ה פינה מ"ש לתרץ בשם ר"ת, ובתו"י שם בשם ר"י, וע"ע בר"ן (דף י"ז ע"ב בדפי הרי"ף) מ"ש לחלק, והוסיף הר"ן פי' שני דהספק בבעיא זו בגמ' דילן: פינן

ממיחם למיחם, מהו להחזיר למיחם ראשון ולחזירה על גבי כירה, מי הוי כהניחו על גבי קרקע או לא ע"כ. ולפי' זה השני אם בא להחזיר עם המיחם השני אז מותר, רק כשמחזיר למיחם הראשון, דנמצא דהמיחם השני הוי כקרקע בזה מספק"ל.

ג. ובשו"ע ורמ"א לא הזכירו כלל דבעינן שיחזיר באותו מיחם עצמו, אך המגן אברהם (ס"ק כ') נתן לזה דין של הניחן ע"ג ספסל, דלהרמ"א מחמרינן בזה. ובשער הציון (ס"ק מ"ז) כתב: ולא הזכרתי פינה ממיחם למיחם וכו' משום דבלא"ה יש דיעות שמקילין במיחם שני עיין בתוס' ור"ן, ע"כ לפענ"ד פשוט דיש לסמוך על המקילין בבעיא זו ע"כ. ומ"ש שער הציון להקל עפ"י תוס' לא ידעתי לע"ע כוונתו, ומ"ש להקל עפ"י הר"ן, הנה אם יחזיר למיחם ראשון או ליכא לקולא זו [וכן אם יחזיר לתוך הקדירה מבלי מיחם כלל, כגון כשעירה מים לכוס, ובא לשפוך את המים בחזרה למיחם, דאז לפי' השני של הר"ן הוא בכלל הספק של הגמ', דאז מספקינן אם ההשהיה בכוס הוי כקרקע ודו"ק] וא"כ צע"ק למה השמיט המשנ"ב דין זה לגמרי. ועיין שמירת שבת כהלכתה (פרק א' הערה מ"ד) ויש להעיר בדבריו.

פרט ח'
דין חזרת תבשיל שהיה בבין השמשות ע"ג האש וניטל ממנה בשבת (שיטת הר"ן)

א. כתב הר"ן (שבת דף ל"ח ע"ב, דף י"ז ע"ב בדפי הרי"ף) וז"ל: בירושלמי משמע דכל הני פלוגתא [ר"ל חילוקים דעודן בידו והניחן ע"ג קרקע ופינה ממיחם למיחם ודעתו להחזיר] ליתנייהו, אלא בשטילקו מעט גבי כירה מערב שבת ולא החזירן עד שחשיכה, דגרסינן התם [בפירקין סוף הלכה א'] נטלו מבעוד יום - מחזירו מבעוד יום נטלו משחשיכה - מחזירו משחשיכה נטלו מבעוד יום וקידש עליו היום וכו' אם הניחו אסור לטלטלו וכו' תלאו ביתד מהו וכו'. ולפי זה דוקא בנטלו מבעוד יום הוא דמחמרינן אבל נטלו משחשיכה אפילו הניחו על גבי קרקע מותר להחזירו וכו' ע"כ.

ב. וקולא זו דהר"ן לגבי נטלו משחשיכה דמותר להחזירו משחשיכה צל"ב לגבי מה מקילינן, דבראש הסימן הובאו ז' תנאים הנצרכים להיתר, ומעתה י"ל כשנטלו משחשיכה באלו מן הז' תנאים צריכים להקפיד ובאיזה יש להקל לשיטת הר"ן.

ענין א' - שיהא התבשיל מבושל כל צרכו

זה התבאר לעיל פרט א', והוא משום דין בישול דאורייתא, ופשוט מאד דלא שייכא בזה קולת הר"ן כלל ועיקר.

ענין ב' - גרופה וקטומה

הא דהצריכו חז"ל גרופה וקטומה נתבאר לעיל פרט ב' באריכות, אם הוא מדין חשש שמא יתתה או משום מיחזי כמבשל. ומ"מ מתניתין (דף ל"ו:) דמחייבת גרופה וקטומה בחזרה, בודאי איירי גם כשנטל את הקדירה ממנה בשבת ולפי' רש"י בגמ' ל"ח: מחזירין אפילו בשבת, א"כ מבואר זה. וגם לפי' הר"ן גופיה בהך מימרא ל"ח: ע"ד הירושלמי דהיינו לא מיבעיא כשנטל בשבת, אלא גם כשנטל בע"ש עיי"ב, הרי דגם כשנטל בשבת בעי גרו"ק. וטעם שאין שייך כאן את קולא דהר"ן. נראה פשוט דהכא כשאינה גרו"ק אסורה בעצם, ולא משום ביטול שהיה קמייתא, ודוקא במקום שהאיסור מצד ביטול שהיה קמייתא, אז י"ל דאם היה ביהש"מ ע"ג כירה ונטל ממנה בשבת אז לא בטלה בזה שהיה קמייתא ודו"ק.

ענין ג' - שלא יחזיר לתוכה

פליגי בזה הב"י והדרכי משה, אם לדעת הר"ן מותר בכה"ג להחזיר אפילו לתוכה, וביאור זה עי' מ"ש לקמן סימן ח' בס"ד.

ענין די - שלא יצטנן לגמרי

בלח פשיטא דיש להיזהר, דאז יש בזה משום בישול, וכדלעיל. אבל ביבש אפילו נצטנן לגמרי אין בזה משום בישול, ועי' לעיל (פרט ג) דלדעת המג"א יש בזה משום ביטול שהיה קמייתא, ומסתברא דשייכא בזה קולת הר"ן, דאם נטל בשבת או אין השהיה קמייתא מתבטלת, אמנם מהמשנ"ב (ס"ק ס"ח) נראה דאין בזה את קולת הר"ן ועי' לקמן סימן ח' אות ט"ז וצל"ע. [אך לענין הלכה בלא"ה צל"ע עי' פרט ג' מ"ש בזה].

ענין הי-וי-זי עודן בידו - דעתו להחזיר - פינה ממיחם למיחם

הן הן הדברים שבהם דן הר"ן להקל, אם היתה הקדירה בין השמשות על האש, ונטלה משחשיכה דשרי להחזיר אף בהניחן ע"ג קרקע ולא היתה דעתו להחזיר ופינה למיחם אחר.

ג. ולענין אם סמכינן על שיטת הר"ן להלכה, עי' ברמ"א (רנ"ג סעיף ב') דנוהגין להקל וטוב להחמיר, ובשו"ע הרב (סעיף י"ט) דאין למחות במקילים, אך טוב להחמיר לפי שרבו האומרים דאין חילוק בין נטלה מבעוד יום לנטלה בחשיכה וכ"נ במשנה ברורה (ס"ק ס"ז) אך החזון איש (סימן ל"ז ס"ק י"ב) כתב דאין לסמוך על קולת הר"ן רק בצירוף שהיה חדא למעליותא או דעתו להחזיר, או עודן בידו דיש פוסקים המקילים בזה, אבל בדליכא חדא לטיבותא אין לסמוך להקל כלל. [והוסיף דמ"מ ראוי להחמיר בחזרה בהניחו ע"ג קרקע אפילו דעתו להחזיר שכן דעת רוב הפוסקים ע"כ ומשמע דעכ"פ בזה אין למחות דמכיון שיש מעלה שדעתו להחזיר חזי לאיצטרופי עם סברת הר"ן ואין למחות].

סימן ג'

חזרה בע"ש סמוך לחשיכה.

א. בשהי' שרי להשהות תבשיל שנתבשל כ"צ ורע לו, א"נ כמאב"ד, גם על גבי כירה שאינה גרו"ק, ומיהו להחזיר בשבת בעינן בכל ענין שתהא הכירה גרו"ק. (ואפילו במבושל כ"צ ורע לו נמי אסור לרוב הראשונים) ונחלקו הראשונים אם חומרא זו של חזרה בשבת, מתחילה דוקא בשבת ממש [ופשוט דמשקיבל הוא או הציבור שבת, כבר חלים עליו דיני חזרה] או גם לפני כן סמוך לחשיכה ג"כ נוהג חומרא דחזרה, ורש"י (ל"ח: בד"ה מחזירין וכו') משמע דחומרא דחזרה דוקא בשבת עצמו, וכ"מ ברמב"ם וכן בשו"ע (רנ"ג ס"ב) השמיט דין דחזרה בע"ש. אבל תוס' (ל"ו: ד"ה וב"ה וכו') וכן הסכים הרא"ש, וכן ר"ת בספר הישר (סי' ול"ז) סוברים דגם בע"ש סמוך לשבת הוי חזרה, וברמ"א (ס"ב) הכריע דעיקר דינא כהמקילים, אבל טוב להחמיר במקום שאין צורך כ"כ.

ב. ובתוס' כתבו ב' פירושים, בזמן איסור חזרה בע"ש, פי' א' כתבו דכל תבשיל שהוא צונן או קצת חם, וא"א שירתח עד כניסת שבת, מההיא שעתא אין להחזירו ע"ג אינה גרו"ק אבל תבשיל רותח אין נוהג בו איסור חזרה בע"ש, ופירוש הב' בתוס' [והוא פי' העיקרי בשיטות האוסרים חזרה בע"ש, עי' רא"ש ורמ"א] דבכל תבשיל, אפילו אם השתא הוא רותח, מ"מ אמדינן דאם הי' עכשיו צונן, אם הי' נרתח עד כניסת השבת, שרי, ואם לאו, פי' שלו הי' צונן לא הי' שהות שירתח עד כניסת השבת, נוהג בו דיני חזרה.

ג. טעם איסור החזרה באינה גרו"ק בשבת עצמו נתבאר (לעיל סימן ב' פרט ב') די"א משום חשש חיתוי לצורך חימום, עיי"ש, ולדרכם מובן טעם איסור בחזרה דע"ש, דחיישינן שמא יחתה בשבת לצורך חימום, ומיהו עדיין צ"ב דבשלמא לדרך א' שבתוס' לגבי זמן דחזרה דע"ש, א"ש, דמאחר וכשיגיע שבת אינה רותחת, איכא למיחש שמא יחתה למהר הרתיחה, אבל לתירוץ ב' דתוס' קשה, דהרי עד שבת ירתח התבשיל, ולמה יחתה בשבת הא כבר ירתח. [ולצורך הבישול ליכא למיחש, דאיירינן דכבר מבושל דאל"ה אסור לשהות] וצ"ל דלא פלוג רבנן אם נצטנן מעט או הרבה, ולכך גם כשהתבשיל נצטנן מעט ועד שבת ירתח, מ"מ גזרינן דילמא יצטנן הרבה ולא ירתח עד כניסת השבת, ולכך לא פלוג רבנן, ונתנו שיעור קבוע המבואר בתירוץ הב' דתוס'.

ד. ומיהו לטעם דאיסור חזרה מצד מיחזי כמבשל, [וכן לטעם שחוששים לחיתוי בשעת הנחת הקדירה] צ"ע מפני מה אסרו בע"ש, דמה שייך איסור דמיחזי כמבשל בע"ש, [וכן מה איכפת לן אם יחתה בשעת הנחת הקדירה] ובראי"ש ובטור פירשו, דגזרינן ע"ש אטו שבת, והיינו דאם יחזירו בע"ש יסברו שמותר להחזיר בשבת ג"כ, ולהחזיר בשבת אסור דמיחזי כמבשל [א"נ חשש חיתוי בשעת הנחה] ותמוה, דמהיכי תיתי שיטעו אינשי לעשות מעשה בשבת, מכח שבע"ש מותרת הפעולה, דאטו לא ידעי אינשי לחלק בין ע"ש לשבת, ויש לפרש דהגזירה היא שאם נתיר חזרה בע"ש, א"כ יתאחר להחזיר התבשילים, וכשמחזיר כבר חשכה ונמצא מחזיר בשבת, וא"כ החשש דוקא באותה קדירה שרוצה להניחה השתא בע"ש, דשמא יתאחר. אבל להא ליכא למיחש שיתירו כל עניין החזרה בשבת. וכן יש משמעות קצת בלשון הרא"ש (פ' במה טומנין סי' ב'), מובא בב"י (ד"ה ומ"ש רבינו) "שאם אתה מתיר להחזירה מבעו"י אתי להחזירה משחשיכה" משמע דהחשש על החזרת אותה קדירה ומיהו לשון הטור "דאי שרית להחזירה מבעו"י אתי נמי להחזירה כשנטלה בשבת" משמע דגזרינן שיתיר כל עניני חזרה. וצ"ב כהנ"ל. וי"ל דבשלמא דברים שנאסרים בשבת משוש מלאכה, א"כ אין שייך לומר דיאמרו מדמותר בע"ש ה"נ בשבת, דודאי יודע דבע"ש מותר לעשות מלאכה, ומיהו איסור חזרה, דהוי גם במבושל כבר ואינו מלאכה, סובר האדם דהאיסור בזה מצד שהוי נתינה של שבת, וא"כ בע"ש סמוך לחשיכה, דכבר אין צריך החימום לע"ש (דהא לא יתחמם עד שבת, ואפי' לפי הב' בתוס', מ"מ הוא לא פלוג, אטו נצטנן דשוב לא יתחמם עד שבת) וגם נחשבת הנתינה או לנתינה של שבת, ומדמותר בהא דע"ש, יסבור דודאי אין איסור נתינה של שבת, ויתיר להחזיר גם בשבת.

וא"כ נתבאר טעם איסור חזרה דע"ש, וטעם דשיעור הזמן שאין יכול לרתוח.

ה. והרא"ש סובר דאיסור חזרה בע"ש הוא גזירה ע"ש אטו שבת וחשש שיטעו הוא מסיבה הנ"ל דאינו מלאכה, ולפי"ז חידש הרא"ש דאיסור חזרה בע"ש (על אינה גרו"ק) הוא דוקא במבושל כל צרכו, שיש לחשוש שיטעו להחזיר בשבת, אבל כשאינו מבושל כל צרכו ליכא למיחש שיחזירנו בשבת, דידעי כו"ע דאסור לבשל בשבת, כן פי' הב"י. והב"ח השיג על פי' הב"י, א' דאדרבה מאחר ואינו מבושל יש בו איסור דאורייתא יותר הי' לנו לגזור. [וקושיא זה יש ליישב בפשיטות כמובן לעיל מתוך הדברים] ב', דדעת הרא"ש דתבשיל שהגיע לכמאב"ד הוי מבושל ואין בו שוב איסור בישול, וא"כ לדברי הב"י הי' להרא"ש לאסור להחזיר בע"ש משעה שהגיע לכמאב"ד, ולשון הרא"ש דעד שהגיע לכל צרכו עדיין מותר להחזיר. [והי' אפ"ל דכוונת הרא"ש "כל צרכו" לכמאב"ד, דמאחר והרא"ש סבור דכמאב"ד הוי מבושל, להכי קורא לו כ"צ,

ומיהו בספר תו"ש מקשה כהב"ח, וסובר דזה דוחק גדול לומר דהרא"ש קורא לכמאב"ד - כ"צ, ומיהו יעויין ברש"י (שבת י"ח: ד"ה ובשיל וכו') ומנחת כהן (משמ"ה שע"ש פ"ה) דמשמע דקרי לכמאב"ד - כ"צ, וא"כ ה"נ יש לדחוק בראש, וצ"ע] והב"ח פירש כונת הרא"ש בע"א, והיינו דעד שלא הגיע לכ"צ אינו דומה לקדירות של שבת, שהם מבושלים בדרך כלל, אבל כשהקדירה מבושלת אז דומה לשאר קדירות דשבת, ושייך לגזור בזה, דיבא להתיר בדמי ואפ"ל בסברת הב"ח דכשנותן בע"ש דבר שאינו מבושל אינו נחשב בגדר "נתינה לשבת" (שהרי הבישול הוא צורך ע"ש נמי, פי' דכשאינו מבושל אינו ראוי גם לע"ש) ונחשב נתינה לערב שבת, ובכה"ג לא גזרינן שיבא ליתן בשבת, דאטו ידמה ע"ש לשבת. אבל כשנותן תבשיל שכבר מבושל לצורך חימום, נתינה כזו היא בגדר "נתינה לשבת" דהרי לצורך ע"ש לא חסר כלום בתבשיל, וחסר רק לצורך שבת, ולכך גזרינן דיתיר להחזיר בשבת, דיאמר מאחר ואיסור מלאכה ליכא, רק איסור נתינה לשבת, ומדמותר זה בע"ש ה"נ בשבת, ולכך אסרינן ע"ש סמוך לחשיכה. וכ"מ בערוך השולחן ועי' שפת אמת בתוד"ה מחזירין.

ו. מיהו המג"א (ס"ק כ"ז) הביא סמ"ג וסמ"ק והג"מ דאסרו בחורה דע"ש גם אם אינו מבושל כ"צ. עי"ש. וצ"ב דמ"ט באמת חיישינן בזה, ואטו נגזור שיבא לבשל בשבת, דודאי לית לן למיחש, וצ"ל דעיקר הגזירה היתה על מבושל כ"צ או כמאב"ד דאין בזה איסור בישול, דגזרינן בכה"ג אטו חזרה בשבת, ולכך תיקנו חז"ל איסור חזרה בע"ש, ואחרי שקבעו איסור חזרה בע"ש, א"כ הכל בכלל, דלא פלוג רבנן. ומיהו לפי"ז קשה דהיתרא דקדירה חייתא נפל בבירא, פי' דהא היתר דקדירה חייתא הוא רק אם בכניסת השבת הי' חי (עיין לעיל פרט ב' ט' י') וא"כ איך נותנו סמוך כ"כ לשבת, והא אסור מצד גדרי חזרה.

וע"כ צ"ל דגם הסמ"ג דסובר דכשלא מבושל כ"צ גזרינן ע"ש אטו שבת ונוהג בזה דיני חזרה בע"ש, מ"מ מודה דבקדירה חייתא לא נוהג איסור חזרה בע"ש. וכ"כ המג"א הנ"ל בהמשך דבריו "אבל חי לגמרי שרי סמוך לחשיכה ממש" ע"כ. אלא דצ"ע בטעמא דמילתא, דלמ"ש לעיל, כל מה שנוהג חזרה דע"ש כשלא מבושל כ"צ הוא מצד לא פלוג, וא"כ חייתא נמי בכלל, וצ"ע.

מיהו אם נאמר בדעתם דאיסור חזרה בע"ש, אינו מצד גזירה ע"ש אטו שבת רק מצד חיתוי וכנ"ל אות ג', א"כ א"ש דבקדירה חייתא ליכא חשש חיתוי.

ז. המג"א (ס"ק כ"ו) כתב וז"ל "ובגמ' סו"פ במה מדליקין כתבו רש"י והר"ן שמותר להדביק פת בתנור סמוך לברכו אם יש שהות ביום שקרמו פניה קודם שתחשך, וכ"כ המ"מ ספ"ה דלא גזרינן שמא יחתה אחר ברכו, דהא לא אסור מדאורייתא וא"כ כ"ש שיש להקל בדין זה וכו' עיי"ש. והשיגו הא"ר והמנוה"ט דכאן הגזירה שאם נתיר בע"ש יבא להתיר בשבת עצמה, דיאמר מותר להחזיר, ואינו דומה להתם דהגזירה שמא יחתה בגחלים קודם שיקרמו פניה, והחשש זה רק על קודם חשיכה, דבחשיכה יקרמו פניה וליכא למיחש תו, אבל הכא החשש שיאמר שמותר להחזיר, וא"כ יחזיר בשבת עצמה, עיי"ש. ולפימ"ש לעיל אות ד' דהחשש דוקא על אותה קדירה, דיתאחר ויחזירנה בשבת, א"ש דברי המג"א, ומיהו עיי"ש שמדברי הטור נראה דהחשש לאו דוקא על אותה קדירה, אלא שיתיר איסור חזרה לגמרי.

ח. ויש להסתפק בדעת תוס' שאוסרים חזרה בערב שבת על גבי אינה גרופה וקטומה, אבל לגו"ק מותר להחזיר, אם צריך תנאי חזרה שנתבארו למעלה, דהיינו עודן בידו וכו' או דוקא בשבת צריכים תנאים אלו ולא בחזרה דע"ש.

והרא"ש (סוף סי' ב') כתב וז"ל "אמר ר' חלבו וכו' אבל לתוכה אסור וכו' אבל הניחן ע"ג קרקע

אסור וכו' וארב ששת דאמר מחזירין אף בשבת קאי, אבל מבעוד יום מחזירים בכל ענין עכ"ל, מבואר דתנאי חזרה נאמרו דוקא בשבת, אבל חזרה דע"ש נהי דבעינן גרו"ק, מ"מ א"צ תנאי חזרה, מיהו בפרק במה טומנין (סי' ב') כתב הרא"ש וז"ל "דאם הניח ע"ג קרקע אע"פ שדעתו להחזיר אסור, ואפילו בע"ש נמי אסור להחזיר וכפרישית", עכ"ל. והקשה בשו"ע הרב קו"א ס"ק ח' שדברי הרא"ש סותרין אהדדי והניח בצ"ע, מיהו לדינא סתם הרב סעיף כ"ב בדעת התוס', דבעינן תנאי חזרה, [ועי' תפארת שמואל במה טומנין ס"ק ב' וצ"ב בדבריו] ובביאור הגר"א סעיף ב' (ס"ק נ') כתב וז"ל "בגרופה מותר בכל ענין (היינו בע"ש סמוך לשבת) ואין חילוק בין הניחו ע"ג קרקע או עודן בידו, כמ"ש הרא"ש שם ואע"ג דבפ"ד לא כתב כן, שם העתיק לשון התוס' וכדרכו, אבל בעצמו ס"ל דמותר וכו' עכ"ל. א"כ נקט הגאון לעיקר דבע"ש לא בעינן תנאי חזרה, (ודלא כהרב) מיהו הקרבן נתנאל בכירה שם (ס"ק מ') כתב וז"ל "אבל מבעו"י מחזירין בכל ענין, אין הפירוש אפילו סמוך לחשיכה וכו' אלא קודם לזמן הזה מחזירין בכל ענין" עכ"ל. א"כ להק"ן גם הרא"ש בכירה מצריך תנאי חזרה בע"ש סמוך לשבת. [ועי' בק"ן במה טומנין ס"ק ו', ודבריו שם צע"ג דנראה דבגרופה א"צ תנאי חזרה אפילו בשבת, וזה אינו, דדבר פשוט הוא דבשבת כשאינה גרו"ק לא מועילים תנאי החזרה, ודוקא בגרופה בעינן] מיהו דוחק הוא, דא"כ פשיטא דשרי, ומה הוצרך הרא"ש לזה, אלא דלתומרת הסתירה דחק הק"ן, ובב"י (ד"ה ומ"ש ואפילו לא הניחה וכו') הביא דעת הר"ן דאיסור דחזרה כשהניחם ע"ג קרקע הוא דוקא כשנטל מבעו"י ומחזיר משחשיכה, וכתב הב"י: שאין כן דעת תוס' והרא"ש וסייעתם שהרי הם אוסרים להחזיר אפילו מבעו"י סמוך לחשיכה וכ"ש להחזיר בשסילק משחשיכה, עכ"ל. ומוכרח מדברי הב"י דלהאוסרים חזרה בע"ש, היינו דמצריכים תנאי חזרה, ולכך דייק דאם בע"ש בעינן תנאי חזרה כ"ש בשבת, אבל אם סובר דא"צ תנאי חזרה בע"ש, א"כ ליכא הוכחה כלל, ופשוט. ולדינא הכריע המשנה ברורה (ס"ק ע"ב) כהגר"א, דבע"ש דוקא גרו"ק בעינן, וא"צ תנאי חזרה. (אלא דיש לעיין אי דוקא א"צ שיהא בידו ובדעתו וכו' אבל לתוכה אסור, או דכולהו לא בעינן מלבד גרו"ק.)

סימן די

דין סמיכת קדירה ודין "כנגד המדורה"

א. שבת לז. מהו לסמוך וכו' ומסיק הגמ' דשרי לסמוך. והפוסקים כרבנן דתנניא מעמידים לבעית הגמ' על סמיכה דשהי' בע"ש, והספק בזה אם חיישינן לחיתוי או לא. ולמסקנת הגמ' דשרי, משום דלא חיישינן לחיתוי. עי' ריי"ף ורמב"ן במלחמות, ולדרך זו לא התבאר עדיין מהו לסמוך בחזרה, פי' לסמוך בשבת לכירה שאינה גרו"ק, דמדשרי בע"ש אין להוכיח דבשבת נמי שרי, דלגבי כמה מילי חמירי החזרה בשבת משהי' דע"ש, [ומיהו לאיסור נמי לא מבואר].

ב. ודעת הרמב"ם (פ"ג הל' י') "כל שמותר לשהותו ע"ג אש וכו' אסור להחזירו למקומו, ואין מחזירים לעולם אלא ע"ג כירה גרופה וכו' או בכירה וכופח שהוסקו בקש וגבבא וכו' ואין

מחזירין לתנור ולא לכופח וכו' וכל שאין מחזירין עליו, אין סומכין לו בשבת" עכ"ל. הרי מבואר דאסור לסמוך בחזרה בשבת ע"ג כירה (שאינה גרו"ק) וכן הביא המג"א (ס"ק ה' ו') משמי' דהרמב"ם, ולכאו' יש לדחות דהרמב"ם נתכון דוקא לכופח ותנור, ולא לכירה, אמנם פשטיה דלישנא קאי אכל מילי, וכן מביא המג"א הנ"ל דדעת הרמב"ם לאסור חזרה בסמיכה בשבת.

ג. ובריי"ף הוכיח מבעית הגמ' מהו לסמוך, דהלכתא כרבנן דחנניא, מדמסתפקת הגמ' אם מותר לשהות בסמיכה, אלמא דלהשהות ע"ג אסור, וקשה מה ראית הריי"ף דאפשר בעית הגמ' להחזיר בסמיכה, פי' דלהחזיר ע"ג כירה בשבת אסור, וספק הגמ' על סמיכה בשבת. ואפ"ל ב' דרכים. א. דהלשון בגמ' מהו לסמוך, תוכה וגבה הוא דאסור, אבל לסמוך שפיר דמי, וא"כ משמע דה"ק מאחר ואינה גרו"ק אסור ליתן בתוכה וגבה, ולכך יש להסתפק על סמיכה, ומשמע דאם הי' גרו"ק הי' מותר ליתן בתוכה וגבה, וע"כ איירי בע"ש, דאי בשבת א"כ אסור ליתן לתוכה גם כשגרו"ק. ב. אפ"ל דראית הריי"ף מדפשטה הגמ' היתר סמיכה, מהיתר סמיכה בשהי' דע"ש, ואי בעית הגמ' על סמיכה בשבת. א"כ איך מצינן לפשוט היתר בסמיכת שבת, מהיתר דע"ש, וע"כ דבעית הגמ' בסמיכה דע"ש.

אלא דלדרך א' הנ"ל בריי"ף, א"כ נהי דלא מבואר בגמ' הדין לגבי חזרה דשבת, מ"מ ליכא ראי' לאיסור, דאפשר דשרי סמיכה בע"ש וה"ה בשבת. אבל לדרך הב' בהכרח צ"ל דדעת הריי"ף לאסור סמיכה בחזרה דשבת, ועי' ברמב"ן במלחמות מוכיח מתרי ראיות הנ"ל, וע"כ דאוסר סמיכה בשבת (לאינה גו"ק).

ד. ובדגול מרבבה כתב בדברי המג"א הנ"ל, דודאי מוסכם הוא שמותר לסמוך גם בשבת לכירה שאינה גרו"ק, ומה שאוסר הרמב"ם, היינו סמיכה לכתחילה, פי' ליתן תבשיל שלא הי' בשבת כלל ע"ג האש [רק דהתבשל בע"ש] [ולכאו' ה"ה בהניחו ע"ג קרקע או כשאין דעתו וכו' שבטלה שהי' קמייתא והוי כסמיכה לכתחילה] זה אסור לסמוך בשבת, אבל אם הי' בשבת על האש ולא נתבטלה שהי' קמייתא, שרי לסומכו לכירה שאינה גרו"ק גם בשבת. והוכיח זה מל"ז. ב' כירות המתאימות דמבואר להדיא היתר חזרה ע"ג אינה גרו"ק, וע"כ מה דאוסר הרמב"ם הוא סמיכה לכתחילה, [ועי' הגה' רע"א שתמה על ראית הדגמ"ר ובביאור הלכה מיישבו על נכון.] ולפי דברי הדגמ"ר צ"ל בדברי הרמב"ם "כל שאסור להחזיר עליו אין סומכין לו" היינו סמיכה לכתחילה, וצ"ע דהרמב"ם קאי גם על תנור וכופח, שם אין סומכין כלל, וצריך לומר דלצדדים קתני, דתנור וכופח אין סומכין כלל, אפי' כשיש תנאי חזרה מאחר ואינו גרו"ק, [ואפי' גרו"ק, דבתנור לא מועיל גרו"ק] וכירה אין סומכין לכתחילה, אבל להחזיר בסמיכה איה"נ דמותר, ודוחק. ואפשר דיפרש ברמב"ם דסיפא דהלכה דאין סומכין לא קאי על כירה, רק על תנור וכופח, ומיהו א"א לומר כן, חדא דג"ז דוחק, ותו דא"כ אפשר דלהרמב"ם מותר אפי' סמיכה לכתחילה, והדגמ"ר שאוסר בע"כ שמפרש דברי הרמב"ם גם על כירה, וצריך לפרש לצדדים, וצ"ע.

ה. ובדעת הריי"ף תליא, דאם ראית הריי"ף מדקדוק לשון הגמ' וכדלעיל, י"ל דלגבי סמיכה בשבת, לא מבואר בגמ' הדין, ומיהו אם הוכחת הריי"ף מדפשטה הגמ' להיתר מסמיכה דע"ש וכהנ"ל, בע"כ שסובר דאסור להחזיר בסמיכה בשבת על אינה גרו"ק, וברמב"ן וברי"ן מבואר כן בראית הריי"ף, וא"כ מוכח דאוסרים סמיכה דחזרה בשבת כשאינה גרו"ק, וא"כ ה"נ י"ל בדעת הרמב"ם.

ו. וכן בדברי המג"א מוכח להדיא, דהבין ברמב"ם לאסור סמיכה בשבת לאינה גרו"ק בכל

גוני, א. מדלא הזכיר רמז כלל דהפלוגתא בין סברא ראשונה לשני' לגבי תנאי חזרה, ב. דבס"ק ו' כתב דבב' כירות המתאימות דמותר ליתן ע"ג גרו"ק, כתב המג"א דלדעת הרמב"ם אסור דבר זה בשבת מצד סמיכה לאינה גרו"ק, דהתם ודאי איירי בדאיכא תנאי חזרה, דאל"ה אסור לכו"ע בשבת אפי' ע"ג גרו"ק, וע"כ דאפילו בדאיכא תנאי חזרה, נמי אסר הרמב"ם, להמג"א, ג. דהמג"א תולה איסור סמיכה בשבת בהא דמספקינן אי הלכה כחנניא או כרבנן, ולהדגמ"ר מה תלוי זה בזה, דאפי' אי הלכה כחנניא, וגמ' איירי בהיתר סמיכה לאינה גרו"ק בשבת, מ"מ אפשר דבעינן תנאי חזרה. וע"כ מוכח מהמג"א דלהרמב"ם אסור סמיכה בשבת לאינה גרו"ק, גם כשיש תנאי חזרה, וכן מסיק בהגה' רע"א, וכ"פ שו"ע הרב (סעיף כ') בדעת הרמב"ם דאסור לסמוך בשבת לאינה גרו"ק, גם כשיש תנאי חזרה.

ז. **נתבאר:** דבדעת הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן פשוט דאין לסמוך בשבת לאינה גרו"ק, אפי' כשעודה בידו, ודלא כהדגמ"ר. ומיהו לדידן דקיי"ל כרש"י ותוס' דפסקו כחנניא א"כ משתנה דין זה.

ח. הפוסקים כחנניא דשרי להשהות בע"ש אפי' ע"ג, וכ"ש סמיכה דמותר, מפרשי לבעית הגמ' מהו לסמוך, דאיירי בשבת, דבע"ש ליכא ספק כלל ופשיטא דשרי, וא"כ מסקנת הגמ' להיתר היא גם על סמיכה דשבת, ומיהו יש להסתפק בהיתר חזרה דסמיכה לאינה גרו"ק, אם הוא אפי' סמיכה לכתחילה, או נימא דדוקא כשלא נתבטלה שהי' קמייתא, אז שרי לסמוך בשבת, אבל כשנתבטלה שהי' קמייתא אז אסור לסמוך בשבת, והדגמ"ר הנ"ל מתיר (אליבא דחנניא) וכ"ה בשו"ע הרב סעיף כ'. אבל בהגה' רע"א אוסר בזה ומצריך תנאי חזרה. עי' רמ"א סוף סעיף ה' דמשמע כרע"א דבעינן בסמיכה בשבת תנאי חזרה, והיינו לחנניא, ועי' ביאור הלכה שם.

ט. **ועולה מהנ"ל:** ג' דעות בסמיכה בשבת לאינה גרו"ק. א. רע"א ושו"ע הרב בדעת הרי"ף - דאסור, אפי' כשעודן בידו. ב. רע"א (בחנניא) הדגמ"ר (ברמב"ם) דמותר להחזיר בסמיכה על אינה גרו"ק דוקא אם יש תנאי חזרה. ג. הדגמ"ר ושו"ע הרב (בחנניא) דשרי סמיכה בשבת, אפילו לכתחילה (פי' שהניחן ע"ג קרקע, או לא עמדו בשבת כלל על האש).

י. יש להקשות להפוסקים כחנניא, ומעמידים בעית הגמ' בסמיכה בשבת, א"כ איך קס"ד לפשוט להיתר מברייתא דב' כירות המתאימות וכו' משהין ע"ג גרו"ק, אלמא דמותר לסמוך. ומאי ראי' בזה דברייתא איירי בע"ש, וא"כ איך פשיט להתיר בשבת מהיתר דע"ש. (עי' לעיל) וצ"ל דהגמ' מדמה לגבי סמיכה ע"ש ושבת, דסברא פשוטה לגמ' דלגבי סמיכה אין לחלק בין ע"ש לשבת, עוי"ל דעיקר ראית הגמ' מסיפא דברייתא דתנן בסיפא "וב"ה אומרים אף מחזירים" אלמא דמותרת סמיכה בשבת.

יא. והשתא יש להקשות בהיפוך דהאוסרים לסמוך בשבת. (רי"ף רמב"ם) והא מבואר בסיפא דברייתא היתר חזרה. (וזה כונת קושית הדגמ"ר, עי"ב ובביאור הלכה) ובהגה' נתיב חיים ובהגה' חת"ס תירצו דבב' כירות המתאימות יש צד קולא דמידלא, פי' שאינה סמוכה לגחלים אלא מוגבהת ושליט בי' אוירא, ולזכי קילא טפי ושרי לכו"ע להחזיר בסמיכה אפילו בשבת. ומיהו במג"א (ס"ק ו') מוכח להדיא דסובר בדעת הרמב"ם לאיסור אפי' בכה"ג, וא"כ איך יתישב בהך ברייתא, עוד קשה דהרמב"ן מבאר קושית הרי"ף על הפוסקים כחנניא, מדפשטה הגמ' שבת מע"ש, ולהנתיב חיים והחת"ס מאי קושיא, הא הגמ' פושטת מסיפא דאיירי בשבת עצמה, וצריך לומר דסיומא דמילתא דהברייתא "אף מחזירין" לא קאי כלל על ב' כירות המתאימות, אלא איירי בסתם כירה

גרו"ק (עי' תהלה לדוד) ועדיין צ"ב, דאיה"נ אסרו הרי"ף והרמב"ן להחזיר בסמיכה בשבת, דלא נתבאר ההיתר להדיא, דאפשר דסיומא דהברייתא לא קאי על ב' כירות, אלא דמ"מ איך מקשים מזה על הפוסקים כחנניא, דהא שפיר י"ל בדעתם דסיומא דהברייתא נמי קאי על שבת וצ"ב.

יב. ובעיקר היתר וצד קולא שיש בסמיכה, אפ"ל ב' אופנים, בשו"ע הרב סעיף ג' כתב "שאין חיתוי זה מועיל לה כ"כ משמע דיסוד ההיתר משום שאין חשש חיתוי, ומה שאיכא היתר בסמיכה בשבת (להפוסקים כחנניא) והא איכא מיחזי כמבשל, צ"ל דלא הוי מקום בישול, וכמש"כ המנח"כ, רק הרב סובר דמה שאינו מקום בישול אינו מספיק להסיר חשש חיתוי, דדוקא לגבי מיחזי כמבשל מועיל, ולכך פי' דלגבי חיתוי, שרי מטעם דליכא תועלת, ועי' לקמן סוף סימן ו'. אבל במנחת כהן (משמרת השבת - שער שני פרק ה') משמע דיסוד הקולא בסמיכה, משום דאינו מקום הרגילות של בישול, ולכך הו"ל היכירא ולא יחתה, וצ"ב להמנח"כ דיסוד הסמיכה משום דאינו מקום הבישול, א"כ פשיטא דלא יחתה וכדמוכח (מ':) דכנגד המדורה שרי ליתן, (כשאין חשש מצד דיני בישול) וטעמא משום דאינו מקום הבישול, וא"כ מאי מספק"ל בסמיכה, וצ"ל דכנגד המדורה אינו כלל מקום בישול ולכך פשוט דמותר, אבל סמיכה נהי דאינו מקום הרגיל דהבישול, מ"מ קצת בשעת הדחק משום בישול הוא, ולהכי מספק"ל ומ"מ מסיק הגמ' להיתר.

יג. לגבי סמיכה בשבת הובא לעיל ג' דעות. וצ"ב בהסבר פלוגתתם, וקודם נבאר אליבא דהמנח"כ דיסוד הקולא שבסמיכה משום שאינו מקום הרגיל דהבישול, והנה מה שבעינן בחזרה על גבה בשבת גם גרו"ק וגם תנאי חזרה (יש כמה דרכים בזה והתבארו לעיל סימן ב' באריכות) ויש שסוברים שגרו"ק מסיר חשש חיתוי, ותנאי חזרה - מסיר חשש דמיחזי כמבשל, והשתא סברת הדגמ"ר (ברמב"ם) ורע"א (בחנניא) א"ש דסמיכה מסיר חשש חיתוי, דמאחר ואינו מקום הרגיל והבישול אית ליה היכרא ולא יחתה. ולכך שרי בע"ש, וכן בשבת אם יש תנאי חזרה, אבל מיחזי כמבשל איכא דמאחר והי קצת מקום בישול, יש בזה מיחזי, ולכך צריך תנאי חזרה, להסיר המיחזי. (רק דצ"ב מפני מה "קצת מקום בישול" מהני לגבי חיתוי ולא מהני לגבי מיחזי כמבשל). וסברת המתירים סמיכה בשבת גם כשאין תנאי חזרה, והיינו הרב והדגמ"ר בחנניא, משום דסוברים דמאחר ואינו מקום הבישול רק בשעת הדחק, לכך מסיר גם חשש חיתוי וגם חשש מיחזי, ודעת הרמב"ם דאוסר סמיכה בשבת לאינה גרו"ק גם כשיש תנאי חזרה, י"ל דסובר דמה שאינו מקום הבישול, נהי דמסיר חשש חיתוי בע"ש, משום היכרא, מ"מ לא מועיל לגבי שבת דאיכא רגילות טובא לחתות בשעת הנחה, ולכך בשבת אינו מסיר את חשש החיתוי, וגם את חשש דמיחזי כמבשל לא מסיר משום דהוי מקום בישול בשעת הדחק, וכ"ז הוא להמצריכים גרו"ק מצד חיתוי, ותנאי חזרה מצד מיחזי.

יד. ויש המצריכים גרו"ק ותנאי חזרה תרוויהו מצד מיחזי כמבשל. (באריכות בסימן ב') ולפי"ז הגדר בפלוגתא לגבי סמיכה בשבת, דמה שאינו מקום בישול, מסיר חשש חיתוי, דאית לי' היכרא, וזה לכו"ע רק דהרמב"ם סובר דאינו מבטל החשש דמיחזי כמבשל, משום דבשעת הדחק הוי מקום הבישול, והמתירים סוברים דכשם שמסיר חשש חיתוי משום שאינו מקום הבישול, ה"נ מה"ט מסיר חשש דמיחזי, וסברת הדגמ"ר (ברמב"ם) ורע"א (בחנניא) צ"ב לפי"ז, דממנ"פ אי מסיר "מיחזי כמבשל" א"כ למה בעינן תנאי חזרה, ואם איכא בסמיכה מיחזי כמבשל, איך יועיל תנאי חזרה, וי"ל דכשם שבעינן גרו"ק ותנאי חזרה להסיר המיחזי, והיינו שהגרו"ק עביד שאינו אופן הרגיל

דהבישול, ואז בצירוף תנאי החורה שרי, ה"נ עושה הסמיכה שאינו מקום הרגיל דהבישול, וממילא בצירוף תנאי החורה שרי.

מח. ויש המצריכים גרו"ק ותנאי חורה תרוויהו להסיר חשש חיתוי, (התבאר גם זה שם בסימן ב') ולפי"ז הפלוגתא לגבי סמיכה בשבת, דהרמב"ם אוסר, וצ"ב דכשם שהסמיכה מסירה חשש חיתוי דע"ש, ה"נ דשבת, וצ"ל דבשבת דרגילות טפי לחתות בשעת הנחה, אין מסיר הסמיכה חשש חיתוי, ואפילו אם יהא תנאי חורה. וסברת המתירים פשוטה, דכשם שמסיר חיתוי דע"ש ה"נ דשבת. וסברת הדגמ"ר (ברמב"ם) ורמ"א (בחנגיא) צ"ב דהרי סמיכה מסיר חיתוי דע"ש, וכן חיתוי דשבת דאינה גרו"ק, וא"כ למה בעינן תנאי חורה, וצ"ל דכמו במעלת "גרו"ק" ה"נ מעלת ה"סמיכה" דמעלת הסמיכה, כמעלת הגרו"ק.

מט. ויש לעיין בשיעור המקום דנחשב לסמיכה.

מ': ת"ר מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה, לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפיג צינתן וכו', ומסקנת הגמ' א"ר יהודא אמר שמואל דמים ושמן שוים בזה, שיטת רש"י בביאור הגמ' דאיירי כשמניח במקום הראוי לבישול, אלא שמניח לזמן מועט שלא יגיע התבשיל ליס"ב, דבכה"ג שרי, ולמ"ד הפשרו זהו בישולו, אין להניח גם זמן מועט, אם יכול להפשיר באותו זמן ועי' חי' הרשב"א באריכות דתלוי במקום והייגו דבמקום שיכול להגיע לבישול, שם אין להניח אפילו זמן מועט, מחשש שישהה שם ויתחייב משום מבשל. וכונת הגמ' לא בשביל שיחמו היינו שלא יניחנו במקום שיכול להגיע לידי חימגום, וא"כ כל הנידון בגמ' שם הוא מצד גדרי "בישול", [דלרש"י קתני התם איסור בישול ולרשב"א גזירה אטו בישול] ומשמע דמצד גדרי החורה אין לאסור, דאע"ג דלאו גרו"ק התם, ותי' הרשב"א דמאתר ואיירי כנגד המדורה (ולא על גבה) א"כ אינו מקום בישול וליכא בזה איסור חורה, וכ"ה בר"ן עיי"ש.

נ. ולכאו' קשה טובא בענין זה. א' דבגמ' ל"ז. בעי מהו לסמוך, ומאי קמספ"ל הא בדף מ': מבואר דשרי, (כשליכא מבשל) ב'.כתבו תוד"ה ת"ש (שם) ומ"מ אין ללמוד מכאן לסמוך אצל האש, דשאני הכא דדופני הכירה מפסיקין בינו ולאש עכ"ל. וקשה דנהי דמכאן (ל"ז.) אין ללמוד היתר, מ"מ משם (מ':) יש ללמוד היתר אצל האש, ג'. דעת המצריכים בסמיכה תנאי חורה והא במ': משמע דלכתחילה נמי מותר, ויש לדחות דאיירי כשיש תנאי חורה, ודוחק, ועכ"פ יקשה להאוסרים סמיכה בשבת גם כשמצורף תנאי חורה.

נא. ונראה לומר דבסמיכה במקום שהיס"ב גופי' יש ב' מקומות, א', סמוך מאד להאש ולהדפנות. ב'. רחוק קצת מהאש והדפנות (ומיהו היס"ב), וסוגיא דל"ז. איירי במקום הקרוב, וסוגיא דמ': איירי במקום הרחוק, וזהו הלשון "כנגד". ולכך במקום הקרוב יש בעיא, אם מותר לסמוך ולמסקנא תליא בכל הפרטים שנתבארו לעיל באריכות, אבל בסמיכה במקום הרחוק, נהי דהיד סולדת שם, מ"מ שרי בכל גוני והיא סוגיא דמ': (אלא שיהא מבושל כ"צ) וזה הנראה בכוונת הרא"ש שהביא במשנ"ב (שי"ח סוס"ק צ"ב ושם ס"ק צ"ד) וכ"ה באגלי טל (מלאכת אופה ס"ק נ"ב) בדעת הרמב"ם והרא"ש ד"כנגד המדורה" פי' ברחוק מהמדורה ופי' שם עד"ז גם את דברי התוס' הנ"ל עיי"ש.

נב. אלא דצ"ב דלא נתבאר בגמ' מהו הגבול בין ב' השיעורים הנ"ל, פי' דעד היכן נחשב למקום הקרוב, ומהיכן הוי סמיכה רחוקה, ואפשר דכשסמוך להאש ולהדפנות ממש עד שמגיעים דפנות הקדירה לדפנות הכירה או לאש וזהו סמיכה קרובה דדף ל"ז. אבל כשיש אויר מפסיק וזהו סמיכה רחוקה דמ': וקצת משמע כן ברש"י

ל"ז. מהו לסמוך. אצל דופני הכירה. ע"כ. [ואפשר יש שיעור אחר בזה] ובחוו"א (סימן ל"ז ס"ק ט') בתוך דבריו שם דבנוגעת האש בקדירה אינו ענין לסמיכה.

כ. מיהו צ"ע, דבפוסקים לא מבואר דיש סמיכה קרובה וסמיכה רחוקה, ועל דרך כלל שנקטו סמיכה זכרו מקום שהיס"ב, ולא חילקו דהנה עי' בב"י (ד"ה ומ"ש רבינו דהא דאסור וכו') שהביא דברי התוס' הנ"ל לגבי סמיכה אצל האש והביא דבהגה' מרדכי כתבו דמותר לסמוך אצל האש, וכתב הב"י "ונראה ודאי דבמקום שהיס"ב איצטרכי למישרי, דאילו במקום שאין היס"ב אפילו בשבת עצמה שרי" ומשמע דמוקים לסוגיא דל"ז. ביס"ב, ולהנ"ל לא איירי רק בסמיכה הקרובה, וצ"ע. ועי' מנחת כהן (משמרת השבת שער שני פרק ה' בסוף הפרק, שהאריך טובא לבאר חילוק בין "כנגד המדורה" ובין על גבי כירה, ופלא שלא טרח להאיר את עיננו בחילוק הדק יותר שבין כנגד המדורה ובין סמיכה וצ"ע. וע"ע חזון איש (סימן ל"ז ס"ק ט') בזה.

כא. ועולה מהנ"ל: סמוך לדפנות או סמוך לאש - יש בו דיני "סמיכה" שנתבארו לעיל, אך רחוק מהדפנות או מהאש - הוא נחשב "כנגד המדורה" ולא גזרו בו כלל [ובלבד שלא יהא חשש בישול] כ"ה דרך הרא"ש ושו"ע עפ"י אגלי טל ומשנה ברורה. ומיהו לא איתברר לן השיעור הנחשב "רחוק" וצל"ע.

סימן ח'

בדין נתינת תבשיל ע"ג קדירה

א. בשו"ע (רנ"ג ס"ג) כתב "המשכים בבוקר וכו' יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית על פי הכירה, ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה ע"ג הקדירה ריקנית, ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע וכו' ע"כ. וטעם ההיתר בזה הביא המג"א (ס"ק ל"א) "דהוה ליה כירה כגרו"ק, שהרי הקדירה סותמת את פי הכירה" והוא מהגה' מרדכי. נמצא שהיתר הפסק קדירה, הוא דין קטומה, ולכך בחורה בשבת בעינן תנאי חזרה, כמו בגרו"ק.

ב. ובסעיף ה' כתב השו"ע "מותר לתת ע"פ קדירה חמין בשבת, תבשיל שנתבשל מע"ש כ"צ, כגון פאנדיש וכיו"ב לחממן לפי שאין דרך בישול בכך" ע"כ. ומבואר טעם ההיתר "שאין דרך בישול בכך". ומקור דין זה בחי' רשב"א ובר"ן שבת (מ':) וילפי לה מהיתרא דכנגד המדורה שאין דרך לבשל שם, והכא נמי ל"ש, וממילא א"צ תנאי חזרה, אלא אפי' הניח ע"ג קרקע שרי. וצ"ע מ"ש מסעיף ג' דדין הפסק קדירה שם כגרו"ק ותו לא, מבסעיף ה' דשרינן לגמרי.

ג. בשו"ע שי"ח סעיף ו' "כלי שיש בו דבר חם שהיס"ב, מותר להניחו בשבת ע"ג קדירה הטמונה" וביאור דין זה בסעיף ז' "יש מפרשים וכו' דאפילו כלי תחתון על האש שרי, וי"מ שאם כלי תחתון על האש לעולם אסור. ע"כ. והיינו דהי"א קמא סוברים דדין הפסק קדירה כמו נגד המדורה וא"צ תנאי חזרה, והי"מ בתרא סוברים דהפסק קדירה אינו אלא כגרו"ק. והשו"ע שם לא הכריע. וא"כ אינו לא כמ"ש סי' רנ"ג סעיף ג' (דשם הביא דכגרו"ק) ולא כמ"ש בסעיף ה' (דשם הביא דהוי כנגד המדורה) וצ"ע.

ד. ובסעיף ח' "להניח דבר קר (פי' יבש, דאין

בישול א"ב ביבש) ע"ג מיחם שעל האש, י"א שדינו כמניח נגד המדורה וכו', וי"א דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחילה ואסור וכו' וראשון נראה עיקר, ע"כ. פי' דהי"א קמא ס"ל דדינו כנגד המדורה ושרי, והי"א בתרא ס"ל דהפסק קדירה אין דינו אלא כגרו"ק, ובעינן תנאי חזרה. והכריע השו"ע דהפסק קדירה דינו כמו נגד המדורה, וא"צ תנאי חזרה. והיינו כמו שכתב ברנ"ג ס"ה.

נמצא בענין הפסק קדירה, ג' פסקים סותרים. א. רנ"ג ס"ה, שי"ח ס"ח, דהוי "כנגד המדורה" ב. רנ"ג ס"ג, דהוי כגרו"ק, ג. שי"ח ס"ז מובאים ב' הדעות, ולא מוכרע.

ד. המג"א (שי"ח ס"ק כ"ו) הקשה וז"ל "צ"ע למה לא הכריע הרב"י בסעיף ז' להיתרא, דהא הוא בעצמו כ"כ בסימן רנ"ג ס"ג, וי"ל דדוקא צלי (פי' יבש) מותר ליתנו לכתחילה ע"ג כירה גרופה, אבל מבושל (פי' לח) אסור ליתנו ע"ג כירה, אפילו הוא חם, שאין בו משום בישול, דגזרינן שמא יתן עליו כשהוא קר וכו', ומ"מ יש להקל וכו' דכיון שהקדירה מפסקת, עדיף מכירה גרופה, ע"כ.

וודאי שנפל ט"ס במג"א שכתב דברנ"ג ס"ג הכריע השו"ע להיתרא, דאדרבא שם הכריע לאיסורא. ורוב האחרונים הגיהו רנ"ג ס"ה, דשם הכריע השו"ע להיתר [תו"ש, מחצה"ש, לבושי שרד] וע"ז תמה המג"א למה בסעיף ז' לא הכריע להיתר כברנ"ג ס"ה. [וה"ה דהוה מצי לאקשויי משי"ח ס"ח דהכריע להיתר, עי' תו"ש ומחצה"ש בטעם שמקשה מרנ"ג ס"ה] וחידש המג"א בדעת השו"ע, דבדבר יבש דא"ב בא"ב, שרי בלי תנאי חזרה, ובזה איירי ברנ"ג ס"ה ובשי"ח ס"ח, אבל בדבר לח, דאע"ג שאכתי חם ורותח הוא ואין בו בא"ב, מ"מ יש לחשוש שיצטנן ויהא בו בישול, בזה לא הכריע השו"ע להיתר, וזה דינא דשי"ח ס"ז. וקשה, דלא מצינו בחז"ל גזירה שנחשוש בלח רותח לאיסור בישול מפני גזירה שמא יצטנן. וי"ל דהשו"ע מספקא ליה בדין הפסק קדירה אם נחשב לכנגד המדורה, או רק לגרו"ק, ועיקר דעתו להקל, רק שבמקום שיש בלא"ה עוד חשש, דהיינו אטו נצטנן, ואיה"נ ליכא גזירה זו, רק מאחר ואין הכרעה ברורה לדון הפסק הקדירה לכנגד המדורה, (אעפ"י שזה עיקר, מ"מ ליכא הכרעה ברורה) ויש עוד צירוף של חשש בעלמא, כבר לא הכריע השו"ע להיתר, והניח במחלוקת, וזה שסיים המג"א הנ"ל דמ"מ יש להקל, דמאחר ועיקר דהוי כמו נגד המדורה, א"כ יש להתיר, ואטו שיצטנן - אין לנו לגזור מדעתינו.

ה. ומיהו בכל הנ"ל לא נתיישב הא דברנ"ג ס"ג פסק השו"ע לאיסור (פי' דהוי רק גרו"ק) ובמחצה"ש משמע דבס"ג איירי השו"ע בלח, וכדברי המג"א אהא דבשי"ח ס"ז. ומיהו צ"ע דבשי"ח ס"ז לא הכריע השו"ע כלום, וברנ"ג ס"ג הכריע לאיסור, ושוב איכא סתירה, עוד קשה דהשו"ע רנ"ג לא רמז כלום שבס"ג איירי דוקא בלח, ובס"ה דוקא ביבש. דבשלמא בשי"ח ס"ז איירי להדיא בלח, ובס"ח איירי בהדיא ביבש. משא"כ ברנ"ג הי' להשו"ע לרמז דחילוק ההלכות משום דס"ג בלח וס"ה ביבש.

ו. ובפרי מגדים חילק בין ס"ג לס"ה, דס"ג איירי במניח ע"ג קדירה ריקנית, ובכה"ג מוסכם הוא דדינו כגרו"ק ובעינן תנאי חזרה, אבל בס"ה איירי במניח ע"ג קדירה מליאה, דאז הוי כנגד המדורה דא"צ תנאי חזרה. וצ"ב בטעמא דמילתא, דמאי נפק"מ אם מניח ע"ג מליאה או ריקנית, ונראה, דכשיש קדירה מלאה ע"ג האש, א"כ האש מובערת לצורך הך קדירה, ומתיחס האש לקדירה המליאה שעל האש, וכשמניח קדירה אחרת על קדירה זו, אין נחשב שמניח ע"ג האש, דהאש מתיחסת למה שעליה, ולא למה שעל גבי הקדירה, ולכך נחשב למניח כנגד המדורה, וא"צ תנאי חזרה, אבל כשמניח התבשיל ע"ג קדירה ריקנית, א"כ אין האש לצורך הך קדירה, רק

לצורך התבשיל שעל הקדירה, רק שהקדירה הוי הפסק, ולא עדיף הך הפסק מקטומה, ולכך בעינן תנאי חזרה, ודו"ק. ועי' כיו"ב בחזון איש (סימן ל"ז ס"ק ט').

ח. והשתא פסקי השו"ע כך הם. א. רנ"ג ס"ג - כגרו"ק, משום דאיירי להניח ע"ג קדירה ריקנית, ודבר זה מוסכם. ב. רנ"ג ס"ה ושי"ח ס"ח - פלוגתא, והכרעה להיתר, דאיירי להניח על גבי קדירה מלאה, ונותן דבר יבש ע"ג קדירה מליאה. ג. רנ"ג ס"ז - פלוגתא, דאיירי להניח על גבי קדירה מלאה, ונותן דבר לח וחם ע"ג המלאה, ובזה ליכא הכרעה בשו"ע, מיהו למאי דפסק המג"א הנ"ל, ליכא חילוק בין לח (שלא נצטנן) לדבר יבש, דתרוויהו שרי בלי תנאי חזרה. ומיהו הני מילי על גבי מליאה, אבל ע"ג ריקנית בעינן תנאי חזרה, כ"ה להפמ"ג מיהו המחצה"ש הנ"ל לא מחלק בין מליאה לריקנית. וא"כ למסקנת המג"א דאין חילוק בין לח ליבש, א"כ בכל הפסק קדירה, א"צ תנאי חזרה דהוי כנגד המדורה. וא"כ לפי' המחצה"ש איכא קולא רבתי לדינא. (דגם קדירה ריקנית דינו כמו נגד המדורה). מיהו המשנ"ב בביה"ל קלסי"ה לפי' הפמ"ג וגם בחזו"א הנ"ל נראה שמסכים לזה. וא"כ יש להחמיר דריקנית הוי רק כגרו"ק ואין להתיר להניח ע"ג אלא כשיתקיימו התנאים הנצרכים להחזרה ע"ג גרופה וקטומה, אבל ע"ג קדירה מליאה יש להקיל כמו דמקילינן - "כנגד המדורה" ודו"ק. [וע"ע בדגול מרבבה שפירש הלכה זו בפנים אחרות].

ט. ומיהו צ"ב בקדירה ריקנית דמועילה כקטומה, [וכן להסוברים במליאה דהוי כגרו"ק] דלכאו' יש לחלק. דקטומה הוי קלקול בגחלים, אבל קדירה ריקנית אינה מקלקלת בגחלים, וביתר ביאור, דיסוד היתר דקטומה הוא היסה"ד מהיתוי, וא"כ בשלמא כשנתן אפר לקלקל הגחלים הרי הסיח דעת מהחיתוי, אבל כשנותן קדירה ע"ג, אינו היסה"ד מהחיתוי, דבמה ניכר היסה"ד. וצ"ל דעיקר ההיסה"ד שבקטומה הוא מיעוט השפעת החום על התבשיל, וזה יש גם בקדירה ריקנית המפסקת. א"נ נהי שבקטומה ההיסה"ד מהחיתוי מצד הקלקול שבגחלים, מ"מ מדמים הפוסקים דה"ה ע"י מיעוט השפעת החום נמי הוי היסה"ד ושרי. ולהרמב"ם דעיקר ההיסה"ד הוה מהתבשיל, פשוט דיסוד הקטומה - מיעוט השפעת החום, ושפיר מדמינן קדירה לזה, ואם קטומה מצד סימן, פי' דע"י שיש קלקול בגחלים איכא סימן, ה"נ י"ל דדימו הפוסקים דה"ה אם ע"י שיש מיעוט השפעת החום,איכא סימן. (ועיין לעיל סימן א' פרט ה').

י. והשתא, כיסוי פח הנהוג אצלינו, למדוהו מדינא דקדירה ריקנית, דמקטומה בעלמא ליכא למילף, דשאני קטומה דמקלקל בגחלים, משא"כ פח, אבל מקדירה חזינן דסגי במיעוט השפעת החום. אלא דיש לחלק דטס דק של פח אין נחשב מיעוט החום שבזה להיסה"ד מהחיתוי או מהתבשיל, דדוקא הפסק קדירה נחשב מיעוט החום שעי"כ, להיסה"ד, ואין להוכיח מנעורת של פשתן דקה דהוי כקטומה, דשם הוי קלקול בגחלים, ולכך הוי היסה"ד, ועוד דפח מתלהט טובא. ועיין בשבט הלוי (או"ח סי' צ"א) שמביא חליפות מכתבים בינו להחזו"א בזה, וע"ע בחזון איש (סימן ל"ז ס"ק ט' וס"ק י"א) בנידון כיסוי פח, וע"ע לקמן סימן ו' בדין הפסק המעזיבה וצ"ב בהרחבה בנידון זה [ומלבד זאת יש לדון בעיקר דין כירת גז הנהוגה גבן איך נידונת לגבי דיני שהיה וחזרה, וגם יש לדון על כיסוי הפח, שבמקום החיתוי דהיינו הכפתורים ליכא היכרא, ועוד הרבה צדדים לדון, אך אכמ"ל כלל, ולא נגענו רק בנקודת הדמיון שבין פח לבין קדירה ריקנית].

וכל זה לגבי שהיה והחזרה ע"ג קדירה ריקנית, אבל על גבי קדירה מלאה [כשאין חשש איסור בישול] פשוט דמותר דאינו מקום בישול

כלל, ועדיף מגרו"ק, דגרו"ק אינו אופן הרגיל דהבישול, אבל מ"מ מניח על מקום הבישול, ולכך מצריכינן תנאי חזרה, אבל כשאינו במקום הבישול ליכא למיחש למידי, דלא מיחזי כמבשל ואית לי' היכרא ולא יחתה.

סימן ו'

הפסק מעזיבת התנור

יש לעיין בנתינת תבשיל ע"ג מעזיבת התנור, וי"ע בזה ארבעה צדדים אם הוי כקטומה או כסמיכה או דמי לכנגד המדורה, או דגרע מכולהו.

א. במג"א (ס"ק ל"א) הביא בדינא דהפסק קדירה ריקנית דדיינין ליה כגרו"ק "וא"כ י"ל שע"ג תנורים שלנו שרי ליתן אפילו האש בתוך התנור כיון שיש מעזיבה המפסיק בין האש וכ"מ סי' שי"ח סעיף ט"ו, ובמהרי"ל כתוב וז"ל אם מונח דף או עץ על תנור מותר להניח עליה וכו' משמע דס"ל דבעינן שיניח שום דבר עמה להיכרא, עכ"ל. ומדהביא מג"א דין זה על סעיף ג', משמע דדין מעזיבה כגרו"ק, אלא שמסיק דבעינן שיניח דף להיכר, ורק אז יהא כגרו"ק, ולפי"ז בעינן "תנאי חזרה" כשנותן לשם בשבת, וצ"ב בטעמא דלית במעזיבה קולא ד"כנגד המדורה" ויהא מותר אפי' לכתחילה, וצ"ל דכנגד המדורה אינו מקום בישול כלל, אבל ע"ג מעזיבה חשיב קצת מקום בישול, וקשה דעכ"פ יהא כסמיכה, ולכמה פוסקים שרי סמיכה לכתחילה בשבת, דהא דמיא לסמיכה, דמפסיק דופן בין הקדירה לגחלים, (פי' וא"כ להמנח"כ כשם שמשום הפסק הדופן אמרינן דאינו מקום בישול הרגיל, ה"נ נימא במעזיבה, ולהרב, דמשום הפסק הדופן ליכא תועלת בחיתוי ה"נ נימא בזה ע"י סימן צ' ס"ק י"ב וי"ל דמאחר ומשים התבשיל למעלה, וטבע השלהבת לחמם מעליה, טפי מבצדה, ולכך חומו מרובה וחמיר מסמיכה, וכן בדין, דלא עדיף מעזיבה מהפסק קדירה ריקנית. ומיהו השתא דכל היתרא דמעזיבה - דהוי כקטומה, א"כ צ"ע דיסוד הקטומה "היסח הדעת" מהחיתוי, ובשלמא היכי שעביד מעשה המראה היסה"ד, א"נ עוממות שעצם זה שלא חיתה בשעת הנחה הוי היסה"ד, אבל במעזיבה שקבוע שם תמיד, מה היסח הדעת יש בזה, ואין לתרץ דמה שלא נתן במקום בישול ע"ז אית ליה היכרא, דא"א לומר כן, דהשתא אולינן בדרך דמעזיבה כל דינה כקטומה, (וגרע מסמיכה) וקטומה ודאי נחשב למקום הבישול [ויש ליישב זה רק להרמב"ם דהקטומה היסה"ד מהתבשיל, ומעזיבה נמי כן הוא, ומה איכפת לן דקבוע שם, מאחר ומגרע בתבשיל] ונראה דמה"ט הוסיף המהרי"ל (שהביא המג"א) להצריך הנחת דף של עץ ע"ג המעזיבה, דבזה יש פעולת היסה"ד דקטומה, ועי' באגלי טל ס"ק נ"ד, [ומיהו אכתי צ"ב בדף או עץ אם עביד לקטומה, עי' לעיל (סימן ה' ס"ק י') לגבי הפסק פח, דמאחר ודק העץ לא דמי לקדירה, שיש הפסק גדול ע"י חלל קדירה המפסקת. וא"כ יהא מוכח דהפסק כטס מהני. ומיהו אפשר דמצריך המהרי"ל דף עבה טובא להפסיק, ועכ"פ ליכא הוכחה להפסק טס מפח שמתלהט, דמהרי"ל איירי בעץ].

ב. במנוה"ט משמע דר"ל דמעזיבה בעלמא דינה כסמיכה, וכשיש היכר של דף ע"ז הוי

"כנגד המדורה". ומה"ט הצריך המהרי"ל דף, כדי לעשות דינו כבנגד המדורה דא"צ תנאי חזרה. ולדעתו צ"ל דמעזיבה לא נחשב למקום הבישול, כבסמיכה, ואע"ג דהכא למעלה וסליק הבלא, מ"מ לא שנא, ולא קשה קושיות דלעיל דלא דמי לקטומה דקבוע התם, דהא לאו מדין קטומה אתינן עלה, אלא שאינו מקום רגילות הבישול. אלא דצ"ע דכשנותן דף להיכרא, איך נעשה עי"ז ל"כנגד המדורה" דהחילוק בין סמיכה לכנגד המדורה, דסמיכה אינו מקום הבישול, ומ"מ קצת מקום בישול הוא, (שעת הדחק) אבל כנגד המדורה אינו מקום בישול כלל, וא"כ מה פעל הדף או העץ. ודוחק לומר דמאחר ויש ב' מפסיקים הוי אינו מקום בישול כלל, וצ"ב. וי"ל דמאחר וקטם פי' הנחת העץ עושהו לקטימה א"כ הוי היסת הדעת מהחיתוי, ומלבד זו נותנו למקום שאינו מקום הרגיל דבישול, וא"כ דומה לסומך לגרו"ק דשרי בלי תנאי חזרה, וא"כ ההיתר הוא מצד סמיכה לגרו"ק, דדין סמיכה לגרו"ק שוה לדין דכנגד המדורה (ולאו חד טעמא אלא חד דינא) ומיהו בהא מילתא דנחשיב מעזיבה לסמיכה צ"ע דמה עדיף מהפסק קדירה ריקנית, דאינה אלא קטומה בעלמא (מיהו להמחצה"ש לעיל (סימן ה') קדירה ריקנית נמי נחשבת לכנגד המדורה, אלא דאכתי צ"ב מ"ש מעזיבה מסתם קטומה), וצ"ב.

ועיין בתורת שבת (ס"ק כ"ח) דדעתו דמעזיבה שרי דוקא כשעודן בידו וכו' אבל ע"י הדף הוי כמו נגד המדורה. (ואפשר דהיינו כהמנוה"ט, ואפשר דסובר דמעזיבה מעלתה כקטומה, וצ"ב דאם מעלת ההפסק לשוי' קטומה א"כ איך יהיה ע"י הפסק נוסף של הדף לכנגד המדורה, וצ"ל דאיכא ב' מפסיקים. וכהנ"ל).

ג. בשו"ע הרב (סעיף כ"ו) מביא דין מעזיבה דהמג"א על סעיף ה' דמותר נתינה לכתחילה, דהוי כנגד המדורה, והיינו שאינו מקום בישול כלל, ומה דהצריך המהרי"ל היכר הוא להסיר חשש חיתוי, עיי"ש. ומשמע דסובר דע"ג מעזיבה אינו מקום בישול כלל, וצ"ע מה עדיף מעזיבה מהפסק קדירה ריקנית, [מיהו למחצה"ש לעיל (סימן ה') נחשבת קדירה ריקנית ג"כ לכנגד המדורה, אלא דצ"ב מ"ש מעזיבה מקטומה דעלמא,] עוד קשה, דמאחר ודנים על המעזיבה כעל נגד המדורה דאינו מקום בישול כלל, א"כ ממילא הוסר חשש חיתוי. וכמו בגמ' (מ':) ושו"ע (שי"ח ט"ו) בדינא דכנגד המדורה דא"צ גרופה, ואפ"ה לא חיישינן לחיתוי, משום שאינו מקום בישול, ונראה דשיטת הרב דאינו מקום בישול מסיר רק חשש דמיחזי כמבשל. ומה דבכנגד המדורה לא חיישינן לחיתוי, הוא דמשום המרחק ליכא תועלת בחיתוי, אבל ע"ג מעזיבה דאיכא תועלת בחיתוי, לכך בעינן דף להיכרא להסיר חיתוי, ומיחזי כמבשל ליכא משום דמעזיבה לאו מקום בישול כלל. ואזיל בזה הרב לשיטתי' (לעיל סימן ד' ס"ק י"ב) דליכא חשש חיתוי בסמיכה, משום דליכא תועלת, ולא פי' משום דאינו כ"כ מקום בישול, (כדפי' המגח"כ) משום דזה לא מהני לגבי חיתוי.

והעולה מהנ"ל

א. מעזיבה בלי דף - י"א קטומה, וי"א כסמיכה, וי"א כנגד המדורה, וי"א דגרע מקטומה ולא מהני כלל.

ב. מעזיבה עם דף - י"א קטומה וי"א דהוי כנגד המדורה.

סימן ז׳

קטמה והובערה

א. ל״ז. קטמה והובערה וכו׳ מהשין עליה חמין שהוחמו כל צרכן וכו׳ ובהו״א דהגמ׳ דדינם כהובערה, ולכך דוקא כל צרכן, ודחי הגמ׳ דגם כשהובערה נשאר בה מעלת קטומה. וצ״ב בסברת ההו״א דמתבטלת הקטימה ובמסקנת הגמ׳ דלא מתבטלת, ויסוד הקטימה להרמב״ם היסה״ד מהתבשיל, (ועי׳ רש״י ל״ז: ד״ה שאני הכא) לעיל סימן א׳ פרט ה׳ ולפי״ז בהו״א דהגמ׳ אינה כקטומה, ואע״ג דהסיח דעתו מהתבשיל, מ״מ יש צד לאסור, דמאחר והשתא יש מציאות שהתבשיל יתבשל כהלכתו, א״כ אפשר דבהשתנות המציאות ישתנה ההיסח הדעת ששוב ירצה בתבשיל כהלכתו. ולמסקנת הגמ׳ הרי הוא כקטומה, דמאחר וכבר סילק דעת מהתבשיל, שוב לא חיישינן לביטול מחשבתו הקודמת, אע״ג דהמציאות השתנתה ויש להסתפק לפי״ז אם קטם לכתחילה קטימה שתובער אח״כ, ומסתברא דאסור, דבכה״ג לא הי׳ סילוק דעת מהתבשיל, דסבור שאח״כ יובער ויהא התבשיל כראוי, (מיהו אם יודע שיובער בזמן מאוחר, א״כ איכא היסח דעת, ויש לעיין) וכן מוכח ל״ז: מדהשהה רב יהודה משום שמטוכן, ולמה לא קטם באופן שיובער אח״כ, וע״כ דאסור.

ב. מיהו צ״ב, דבל״ז ע״א איתא לדינא דהובערה גם לגבי החזרה עיי״ש, והרי בהחזרה בעינן קטומה להסיר חשש דמיחזי כמבשל. (לכמה דיעות לעיל סימן ב׳ פרט ב׳) וכשהובערה הרי מיחזי כמבשל, ומה בכך שהי׳ קטום מע״ש, וצ״ל דמאחר ובתחילת נתינת התבשיל, הי׳ ע״ג קטומה, שוב לא אסרו חז״ל להחזירו, דהחזרה הוי המשך דשהי׳ קמייתא, ולכך כיון שהיתה שהי׳ ע״ג קטומה, שוב לא אסרו חז״ל את החזרה דהוי המשך דשהי׳, ועיין תורת שבת (ס״ק ה׳) כעין יסוד זה והשתא דאתית להכי, י״ל דזה גופא ההיתר בהובערה גם לגבי שהיה, דמאחר ותחילת נתינת התבשיל הי׳ ע״ג קטומה, שוב לא חייבו חז״ל לקטום. ומיהו יש לחלק דדוקא כשכבר שהה כל ע״ש ע״ג קטומה [פי׳ בכניסת השבת] אז לא אסרו חז״ל בחזרה, אבל כשבע״ש גופא הובערה, היו מחייבים לקטום, אם לא הטעם הנ״ל דכבר הסיח דעתו, וכ״ה ברש״י ל״ז: דגלי דעתי׳, הא לא״ה ליכא היתר. מיהו להשיטות דבעינן גרו״ק גם בחזרה מצד חשש חיתוי (לעיל סימן ב׳ פרט ב׳) א״כ פשוט היתרא דקטמה והובערה לגבי חזרה כבשהי׳.

ג. ולהרמב״ם דקטימה הוא היסה״ד מהחיתוי וכ״ה בפוסקים (סימן א׳ פרט ה׳) והיינו כשעושה פעולה שמסלק דעתו מהחיתוי, וסברת ההו״א דהגמ׳ דדינו כהובערה ומתבטלת הקטימה צ״ב, דהרי סילק דעתו מלחתות, וצ״ל דדוקא כשהקלקול נמצא שרי, אבל כשהסתלק הקלקול, קס״ד דיש לחוש להשתנות דעתו הקודמת ע״י השתנות המצב בגחלים ולמסקנת הגמ׳ שמאחר והסיח דעתו, שוב לא חיישינן שימלך. וכשקטם באופן שסופו להבעיר, צ״ע אם נחשב לסילוק דעת מהחיתוי, דהרי סו״ס קלקל באש. (ומסתברא דלא הוי היסה״ד ועי׳ לעיל מגמ׳ ל״ז: גבי רב יהודה) והיתר דקטמה והובערה לגבי חזרה, עי׳ לעיל מ״ש באות א׳ בדעת הרמב״ם.

ד. ואם היתרא דקטימה מצד היכר, דהיינו שהקלקול באש הוי סימן, צ״ב בדין דהוי כקטומה, והא ליכא סימן, וצ״ל דמאחר ובשעת נתינת הקדירה הי׳ במצב של "קטומה" שוב לא אסרו חז״ל בזה, וכנ״ל מתור״ש.

ה. וא״כ יסוד ההיתר בקטמה והובערה, א. היסח הדעת ב. דמאחר והשהה במצב של קטומה

שוב לא אסרו. ג. כמורכב מתרתי טעמי. כשהובערה בע"ש לגבי שהי' - מצד היסה"ד. ולגבי החזרה מצד ששוב לא גזרו.

ו. וכ"ז הוא בתי' א' דתוס' וכ"ה בחי' הר"ן וכן תפס חי' הרמב"ן לעיקר, מיהו תי' ב' דהתוס' גם למסקנת הגמ' אין דינה כקטומה ממש, אלא לגבי תבשיל שבישל כל צרכו שמותר להשהות ע"ג, אבל לא לגבי תבשיל שלא נתבשל כ"צ, וצ"ע ממנ"פ אם יש לזה דין קטומה, שיהא מותר לגמרי, ואם מתבטלת הקטימה, למה מותר בכ"צ.

ז. ונראה בדעתם, דחשש דשמא יחתה בשלא נתבשל כ"צ, הוא מצד התבשיל, הי' שהתבשל עדיין לא מבושל וא"כ להוט לחתות אז, אבל כשכבר מבושל כל צרכו אין הוא מצד הלהיטות, דכבר מבושל, רק מצד ההרגל שבחיתוי. והנה בקטימה יש ב' ענינים, א' סילוק דעת מהחיתוי, ב' היכר וסימן, וכלפי הלהיטות על התבשיל, אין מועיל סילוק דעת, דמאחר ולהוט אחר התבשיל, אין שייך שמסיח דעת, ובענין לזה דוקא היכר וסימן, וזהו כשמבושל פחות מכ"צ, ולכך כשהובערה וליכא סימן, אסור ליתן כשאינו מבושל כ"צ, אבל כשבשל כ"צ דאז חיישינן לחיתוי רק מצד הרגילות, ע"ז מועיל סילוק דעתו. ולכך גם כשהובערה וליכא סימן, מ"מ מועיל מצד ההיסח הדעת שבזה, (ולפי"ז יתיישב הלבוש דלעיל סימן א' פרט ה).

ח. עוי"ל דקטימה היא היסח הדעת מהתבשיל או מהחיתוי, ובגמ' יש צדדים לאסור בהובערה, והיינו כשנהי' השתנות באש, והוסר הקלקול, אז דנה הגמ' אם התבטלה סילוק דעתו מהחיתוי או מהתבשיל, ולדרך הב' דתוס' ס"ל דכשלא נתבשל כ"צ יש לנו לחוש יותר להתבטלות דעתו קמייתא, מכשמבושל כ"צ, דאז לא חיישינן כ"כ להתבטלות דעתו קמייתא.

ט. ועי' ברשב"א שסובר כדרך הב' בתוס', אלא דתוס' חילקו בין נתלבתה להובערה וברשב"א לא הזכיר חילוק זה, וכן ברמב"ן שהביא שיטה כתי' ב' דתוס' מוכח שם להדיא שאין לחלק בין הובערה לנתלבתה. (והרמב"ן עצמו ס"ל כתי' א' דתוס').

י. הערות קצרות בענין זה

א) יש לעיין אם הובערה קודם שנתן עליה התבשיל בע"ש, אם גם אז דינו כקטומה, או דוקא שבשעת נתינת התבשיל עדיין היתה במצב של קטמה, וכן מסתבר וצל"ע.

ב) לתי' הב' דתוס' דמחלקים בין נתלבתה והובערה (וצ"ע בטעמא) ולפי"ז יש לעיין בהיתר דחזרה אי דוקא כשנתלבתה או אפי' כשהובערה.

ג) ברמב"ם השמיט דינא דהובערה, אבל המג"א רנ"ג מביאו, ועי' פנ"י בטעם השמטת הרמב"ם ועי' ערוגת הבושם (סי' נ"ז).

ד) בהגה' רע"א לשו"ע הביא תי' הב' דתוס' להלכה. ובמג"א משמע כתי' א' דתוס' ועיין משנה ברורה ושעה"צ ולעיל דהרמב"ן כתי' א' דתוס'.

ה) כיסוי פח שעל כירת הגז שנפל, לכאו' קטמה והובערה, (אם נאמר דנחשב כקטימה ואכ"מ) וי"ל אי שרי להחזיר הפח. [ועיין חזון איש סימן נ' ס"ק ט']

ו) תבשיל שע"ג כירה, י"ל אי מותר ליתנו לכירה אחרת שקטמה והובערה, דאפשר דמה דלא אסרו חז"ל על כירה שהיתה גרופה, היא כלפי הקדירות שעמדו עליה ולא כלפי קדירות אחירות.

ז) ל"ז: גחלים של רותם. קס"ד דלא מהני בהו קטימה וקמ"ל דשייך בהו קטומה, וצ"ב למה לא יועיל קטומה, ולרמב"ן דקטומה הוא קלקול בגחלים י"ל דקס"ד דחומו רב ואינו ממהר לכבות, אין זה קלקול בגחלים, וקמ"ל דאפ"ה הוי קלקול. ואפשר דקטימה דרותם סופה להתלבות וע"ז דנה הגמ' אי בכה"ג שידוע שסופה להתלבות שרי, ועי' לעיל בדין דידוע שיובער.

סימן חי

מנהג המחזירים בשבת שנחלקו הב"י והדרכי משה בהיתר זה ובדין דהבלו מועט.

א. כתב הב"י (סוסי' רנ"ג) וז"ל: ולענין מה שנוהגין בקצת מקומות להחזיר התבשיל לתוך התנור בשבת, מהירושלמי שכתב הר"ן משמע דעד כאן לא אסר תלמודא, אלא כשנטלו מבעו"י ובא להחזירה משחשיכה, אבל כל שנטלו בשבת מותר להחזירו אפילו הניחן ע"ג קרקע, ואע"ג דהיינו דוקא להחזיר לכירה גרו"ק וכו' וכיון דבשעה שמחזירים בהם עממו גחליו הו"ל כגרו"ק וכו'. מ"מ משמע דאסור, משום דעד כאן לא שרי בגמ' להחזיר אלא ע"ג כירה אבל לא בתוכה, ועוד שלא התירו להחזיר אלא בעוד הקדירה רותחת וכו' ועוד דהירושלמי הזה לא קיי"ל כוותיה וכו' עכ"ל.

ב. וביאור הדברים, דהב"י הביא מנהג המקילים בחזרה בשבת, ומחזירים גם כשאין תנאי חזרה המובאים בגמ'. ויסוד ההיתר לזה הם דברי הר"ן שהביא ירושלמי, דדוקא כשנטל בע"ש ובא להחזיר בשבת אז הצריכו בגמ' תנאי חזרה, אבל כשנטל בשבת, שרי בכל גוני להחזיר (ע"ג גרו"ק) וע" תמה הב"י ג' תמיהות. א. דאפילו להר"ן מותר דוקא על גבה ולא בתוכה, ב. דבנצטננה ליכא היתר (והיינו אי בלח הוא איסור מבשל, ואפשר שנתכון לתמוה אפילו ביבש מ"מ מצד גדרי חזרה אסור, וחמור טפי משום דבעצם התבשיל הוי שינוי (וכדלעיל סימן ב' פרט ח) ג. דלא קיי"ל כהר"ן.

ג. ובדרכי משה כתב "ונראה דבדבר שעדיין חם אין לחוש כ"כ וכו', ומה שחילק בין נתינה על הכירה או לתוכה, זה לא נזכר בדברי הר"ן, אלא שהב"י חילק מעצמו בכך, ואפשר דלא סבירא לן לחלק בהא, ופוק חזי מאי עמא דבר, עכ"ל. והיינו שהד"מ סובר דהעולם סומכים על הר"ן, ואע"ג דשאר פוסקים חולקים עליו, מ"מ סמכינן עליה דהר"ן. (והיינו דבבלי לא מבואר דין זה, וברושלמי מבואר להיתר, וכללא בידן דבמקום שלא מבואר בבבלי סמכינן על המפורש בירושלמי, ובפרט הכא דהר"ן מפרש גם בש"ס דילן כהירושלמי.) ומ"ש הב"י דבנצטננה ליכא היתר, ע"ז מודה הד"מ לב"י, ומחייב באמת שיהי' עדיין חם בשעת ההחזרה (או מצד גדרי בישול ובלח, או מצד תנאי החזרה ואפילו ביבש, עי' לעיל סימן ב' פרט ג') ומ"ש הב"י דהיתרא דהר"ן דוקא בעל גבה ולא בתוכה, פליג הד"מ וסובר דהיתר הר"ן קאי גם לתוכה.

ד. וביאור פלוגתת הב"י והד"מ לגבי תוכה, י"ל דבהא דבעינן עודה בידו ושלא יניחנה ע"ג קרקע הוא כדי שלא תתבטל שהי' קמייתא, דאם מתבטלת שהי' קמייתא או אין להחזיר, אי משום דמיחזי כמבשל (סברת הר"ן) אי משום דאז איכא למיחש טפי לחיתוי, דכך היא הרגילות לחתות בשעת הנתינה המחודשת. (סברת המג"א שי"ח כ"ה) ובזה חידש הר"ן שביטול שהיה קמייתא שייך דוקא אם בכניסת השבת לא הי' ע"ג כירה, כגון שנטל בע"ש ורוצה להחזיר בשבת, אבל כשהי' בכניסת השבת ע"ג כירה, שוב לא שייך ביטול שהי' קמייתא, ומיהו סובר הב"י דחילוק דהר"ן שייך דוקא לגבי "עודה בידו" דשם יסוד האיסור הוא "ביטול שהי' קמיתא" אבל יסוד האיסור דתוכו הוא "נפיש הבליה" או "מקום הבישול" (עי' לעיל סימן ב') ולגבי זה אין לחלק בין נטלה ע"ש או בשבת, ולכך אין מועיל היתר הר"ן לגבי תוכה. אבל הד"מ סובר דיסוד ההיתר

דהר"ן הוא דכשהי' בכניסת השבת ע"ג הכירה, תו כשמחזירה אין חששות, לא חשש חיתוי ולא מיחזי כמבשל (אם הכירה גרו"ק) ולכך גם לתוכה דיסוד איסור דתוכה "נפיש הבליה" וע"י כך יבא לחיתוי או מיחזי כמבשל, לא חיישינן דלעולם כשעמד בכניסת השבת ע"ג כירה, תו לא שייך מיחזי כבישול או חיתוי. (אם היא גרו"ק) וצ"ב בסברתו, ולכך הד"מ מיישב מנהג המחזירים עפי"ד הר"ן, אבל הב"י סובר דלא סגי להתיר החזרה, על יסוד דברי הר"ן מכמה טעמים וכדלעיל.

ד. ובהמשך דברי הב"י: ומיהו אפשר וכו' היתר מצד אחר. וכמ"ש הכלבו וז"ל ובתנור שלנו דין חזרה בו כדין הכירה הגרו"ק, ואחר שהוציאו ממנו הפת או הפאנדש, שאם נשאר בקצת הבלו עד למחר, אפ"ל שהוא מותר לתת בתוכו פאנדש להתחמם שם באותו הבל המועט שבו, שהרי אין שם חשש חיתוי כלל שהרי גרפו מבערב, ואפילו לא קטמו, הרי נתאכלו וכבו כל גחליו, וא"צ שיזהר בזה שלא יהא שם גחלים כלל, ע"כ דברי הכלבו. והיינו שהב"י מצא סמך להמקילים בחזרה על יסוד הכלבו, דהיינו כשנתאכלו הגחלים והבל התנור מועט, שרי להחזיר, ומהב"י מוכח דבכה"ג שרי אפילו בתוכה ואפילו בנצטנן ואפי' להחולקים על הר"ן. והטעם דמאחר וכבו כל גחליו, והבלו מועט, שרי.

ו. נחלקו האחרונים בשיעור החום דהבלו מועט, דדעת רוב האחרונים דדוקא כשאין היס"ב שרי. ודעת הגר"א (עי' משנ"ב ס"ק צ"ג ושעה"צ שם) דאפילו כשהיס"ב נמי שרי להכלבו, משום דהבלו מועט. והנה, לדעת האחרונים סברת הכלבו פשוטה דכשאין היס"ב ליכא בזה שום דינים, דהוי כמניח בקופסא בעלמא, מאחר ובמצב כזה, אינו מקום בישול כלל, אבל להגר"א דאפי' היס"ב שרי, הוא חידוש דין, וסברת ההיתר להגר"א צ"ל דאין רגילות לבשל כלל בחום זה.

ז. שוב דחה הב"י היתר דהכלבו, וז"ל: אבל ליבי נוקפי בהיתר זה, משום דאמאי דאמר רב ששת לדברי האומר מחזירים, מחזירים אפילו בשבת, פירש"י אפילו ביום המחרת לא שרי להחזיר אלא בכירה גרו"ק דוקא ולא בתנור כלל, וכו' וכן נראה ודאי שלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים, עכ"ל.

וביאור ראית הב"י לאיסור, הוא, דבשבת ל"ח: מבואר דביום השבת שרי להחזיר לכירה, ומשמע דוקא לכירה אבל לתנור אסור, ואם נאמר כהכלבו דלמחר כיון שנתאכלו גחליו והבלו מועט שרי, דאין ע"ז שום דינים וקיל טפי מגרופה, ה"נ בתנור לישתרי, דנהי דבתנור ליכא קולא דגרופה, מ"מ בהבלו מועט הא ליכא שום דינים והוי כקופסא בעלמא, ומיהו יש ליישב הכלבו דדוקא בכירה א"נ בתנור דידן נעשה הבלו מועט, אבל בתנור דמשתמר חומו טפי, לא נהי' למחר הבלו מועט, והוי רק "גרופה" ולא מהני בתנור.

ח. עוד כתב הב"י דמצד הסברא ליתא להכלבו, דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים ולהגר"א הנ"ל מובן היטב, דמאחר והיס"ב ליכא לחלק אם הבלו מרובה טפי או פחות, דכ"ז שהיס"ב יש לנו לאסור, אבל לשאר אחרונים הנ"ל קשה, דלחלק בין היס"ב לאין היס"ב, אין זה בגדר נתת דבריך לשיעורין (משנה ברורה) ומיהו גם בדעת האחרונים נראה דמה שכתב הב"י לאסור הוא דוקא כשנשתייר חום בשיעור דאם יחתה יבא לידי היס"ב, לכך אע"ג דהשתא אין היס"ב, הוי בגדרי תנור וכירה, ולא נתנו לשיעורים, אבל אם גם ע"י חיתוי לא יכול לבא לחום שיס"ב, מסתברא דלכו"ע שרי.

ט. ברמ"א (סעיף ה') כתב וז"ל: ויש מתירים ליתן לתוך תנור שאפו בו מבעו"י דמאחר שלא הטמינו בו, רק אפו בו מבעו"י לא נשאר בו רק הבל מועט ואין לחוש לבישול וכו' ויש מחמירים בזה, ע"כ. ובפשטות ב' דעות שהביא הרמ"א הם

הכלבו והב"י דפליגי בהיתרא דהבלו מועט. ודעת המתירים היא הכלבו, ואין צריך לצרף דעת הר"ן להיתר זה. וכדמוכח בב"י הנ"ל, ודעת המחמירים היא הב"י שפקפק בהיתר הכלבו [ומה שהביא הרמ"א והמחמירים והרי בלא"ה יש להקל מצד דעת הר"ן שהביא הרמ"א ס"ב י"ל דהנפק"מ כשנטל בע"ש ובא להחזירה בשבת דבכה"ג ליכא היתרא דהר"ן, אבל להכלבו שרי, א"נ הרמ"א בא לומר שיש שלא סומכים להתיר מצד דין הכלבו, ואיה"נ יש להתיר מצד הר"ן, א"נ שמצד דברי הר"ן לחודיה, טוב להחמיר כמ"ש הרמ"א ס"ב].

י. אבל המג"א (ס"ק ל"ה) העתיק דברי הד"מ והקשה עליו "וצ"ע דהר"ן לא כתב היתר זה אלא כשהניחן ע"ג קרקע דלא הוי כתחילת הטמנה וכו' אבל לענין היתר דתוכה לא מהני זה [והיינו שהמג"א מצדד לסברת הב"י שהובא לעיל אות א',] וזה דעת המחמירין" עכ"ל. ומשמע דהמג"א מפרש דהיש מחמירין שהביא הרמ"א הוא דעת הב"י דסובר דהיתרא דהר"ן איירי לגבי הניחן ע"ג קרקע, ולא לגבי שריותא דתוכה ודעת המקילין היא סברת הרמ"א דשריותא דהר"ן גם לגבי תוכה, ולדרך זה יסוד ההיתר בזה הוא - כגרופה וקטומה, ולא קל מקטומה. ומה שמותר בהניחן ע"ג קרקע, הוא בצירוף היתר דהר"ן בס"ב. וא"כ "הבלו מועט" עביד לגרו"ק. והיתר הר"ן מועיל שא"צ תנאי חזרה, ועיין בתוספת שבת (ס"ק מ"ז) דמשמע כהמג"א.

יא. וב"הבלו מועט" דהוי כגרו"ק להמג"א ותו"ש הנ"ל, ודאי דאיירי כשלא גרף בע"ש, דאם גרף בע"ש פשוט דשרי. וצ"ע דהכלבו כתב "שהרי אין שם חשש חיתוי כלל שהרי גרפו מבערב, ואפילו לא קטמו הרי נתאכלו וכבו כל גחליו" הרי דאיירי הכלבו כשגרף, וע"כ היתרא דהכלבו, דלמחר עדיף מגרו"ק (אם גרף מבעו"י) וצ"ל דלדעת המג"א דינא דהרמ"א לאו דינא דהכלבו הוא, או י"ל דכוונת הכלבו "שהרי גרפו מבערב" לאו גריפה כראוי שמועילה מדין גרוף, רק שסילק עיקרי הגחלים, דהרי סיים הכלבו "ואפילו לא קטמו" משמע דלא גרף כראוי דאל"כ מאי הו"ל לקטום. עו"ל דהכונה בכלבו כך היא: "שהרי גרפו מבערב" פי' גרפה או קטמה, "ואפילו לא קטמה" פי' ואפילו לא גרף ולא קטם נמי שרי, ובכה"ג איירי הרמ"א להמג"א. וא"כ לב' דרכים האחרונות י"ל דדינא דהמג"א היינו דינא דהכלבו, די"ל דגם להכלבו הוי רק קטומה ותו לא. ומיהו אינו כהב"י בדעת הכלבו (ומיהו פשטא דהכלבו דמתיר טפי מקטומה, דהא שרי לתוכה, ודוחק לומר דסמיך עם צירוף הר"ן) וכן צ"ל בתו"ש שבס"ק מ"ד העתיק לשון הכלבו, ואפ"ה כתב (בס"ק מ"ז) כהמג"א וע"כ דסובר בכלבו דההיתר הוא בקטומה, וטפי לא.

יב. נמצא במ"ש הכלבו "שהרי גרפו" י"ל ג' אופנים, א) שמצריך גריפה מועילה, ב) גריפה מועטת, שאינה בדין גרופה, ג) שא"צ גריפה כלל.

ובדעת הב"י בכלבו ש"הבלן מועט" הוי היתר גמור, טפי מקטומה, נמי י"ל ג' דרכים הנ"ל בכלבו, (דאז הוי היתר גמור).

יג. והנה אם נימא דהב"י סובר בכלבו דאיירי כשגרף גרופה מועילה, ואז למחר הוי היתר גמור, והמג"א ותו"ש סוברים דאיירי כשלא גרף גריפה מועילה או שלא גרף כלל, ולכך הוי למחר רק כגרופה, א"כ יש ליישב הב"י והמג"א ולומר דמר אמר חדא וכו' ולא פליגי. והיינו שהב"י איירי כשגרף ולכך למחר מותר בכל ענין. והמג"א איירי כשלא גרף מע"ש ולכך למחר הוי כקטומה, (דלעולם נחית דרגא) [ומיהו אינו מוכרח דאפשר הב"י סובר דגם כשלא גרף מבעו"י מ"מ הוי היתר גמור למחר, וכן בהיפוך, להמג"א, אפי' כשגרף, מ"מ נשאר ע"ז דין גרוף].

יד. בשו"ע הרב (סעיף י"ט) "ויש נוהגין להקל עוד להחזיר למחר ביום לתוך התנור שאפו בו

מבעו"י אע"פ לא גרפוהו וכו' לפי שהגחלים שנשארו וכו' כבר כהו ועממו והרי הן כגרופות" עכ"ל. הרי שפירש להדיא דאירי באינו גרוף, וסיים "והרי הן כגרופות" ומשמע דכל היתרא דהכלבו לשוויה כגרוף וצ"ב דא"כ מי התיר בהניח ע"ג קרקע, ואיך נהגו להקל, וצ"ל דזה בצירוף היתרא דהר"ן, דכך סדר הרב, סעיף י"ט הביא הר"ן, ושוב הוסיף דיש נוהגין להקל עוד (היינו שמקילים גם כשלא גרף וסומכים גם אז בצירוף הר"ן) ועדיין קשה מי התיר להמקילים להחזיר בתוכה וצ"ל דהיינו נמי בצירוף הר"ן אליבא דהדרכי משה, וקשה דהרב הכריע לעיל דלענין תוכה "כל אדם יש לו להחמיר לעצמו" ואיך הביא היש מקילין, ולא העיר דכל אדם יש לו להחמיר על עצמו, ואפ"ל ב' אופנים א. דאיה"נ גם הכא יחמיר על עצמו, רק להמקילים על תוכה כהד"מ, כתב הרב דה"ה בלא גרף יש להקל למחר. ולפי"ז השו"ע הרב והמג"א שוים, ב. יש לחדש דאע"ג דכתב שו"ע הרב דהך היתרא הוא כקטומה, וא"כ לגבי הניחן ע"ג קרקע בעינן להיתרא דהר"ן, מ"מ לגבי תוכה א"צ להר"ן, וטעמא דכל חומרא ד"תוכה" משום דנפיש הבלא טפי, ובגונא דלא חממוהו למחר, שוב לא נפיש הבלא, ושוה תוכה לעל גבה.

מז. ולעיל התבאר בהיתר דהבלו מועט, אם הוא דוקא כשגרף מבעו"י, או גם כשלא גרף. (ולהצד שבעינן גריפה מבעו"י, ומשמע הא לא"ה אסור, ואע"ג דעממו, מ"מ יועיל החיתוי, א"נ כשלא גרפו, ממילא חומו מרובה ואינו בגדר עוממות, או עכ"פ דאין לקבוע אז היתר) ויש לעיין באופן שהטמינו בתנור לאחר האפיה מבעו"י אי בכה"ג נמי שרי או לא. וברמ"א כתב "דמאחר שלא הטמינו בו" משמע דאם הטמינו בו, אסור. וי"ל טעמו דאז חומו משתמר, וא"א ליתן הקביעות דהבלו מועט, עוד אפ"ל להגר"א דאירי הכלבו גם כשהיס"ב, ולפי"ז אפשר דההיתר דהכלבו מצד שאין רגילות לבשל בחום מועט, ולכך שרי דאינו מקום בישול, אבל כשהטמינו בו מבעו"י שוב הוי כמקום בישול ואסור. אבל מהב"י משמע דלדעת הכלבו אפילו הטמינו בו מבעו"י נמי שרי. וכ"כ המג"א משמיה דהלבוש (ועי' בלבוש סעיף ד' שהעתיק כהרמ"א והיינו לאיסור, ורק כונת המג"א להגה' שבסוף הסימן שבלבוש, ודו"ק) ומה"ט השיג הב"י על הכלבו משבת ל"ח: דאיתא שם מחזירים אפילו בשבת, ופירש"י ביום השבת למחרתו וכו', אלמא דביום השבת נמי אין דינו אלא כגרו"ק [דבתנור כה"ג אסור וכן מדמצרכינן תנאי חזרה ואסרינן לתוכה] ולהכלבו קיל מגרו"ק, ומיהו להרמ"א י"ל דהכלבו התיר דוקא כשלא הטמינו בו מבעו"י, אבל כשהטמינו י"ל דאסור, והיינו דעי"ז משתמר חומו טפי, א"נ הוי מקום בישול עי"ז, א"נ דכשמטמין, אז לכתחילה מבעיר כ"כ שלא יצטנן למחרת, (ואפי' אם נצטנן, לא פלוג).

מח. ומיהו אם חממוהו שוב לאחר האפי', מודה הב"י דהכלבו נמי אוסר, דבכה"ג א"א לקבוע דהבלו מועט, דבד"כ הבלו מרובה בכה"ג. [וברמ"א כתב בדין דהבלו מועט "ובלבד שלא נצטנן לגמרי" ובמג"א ביאר דבריו משום דכשנצטנן בטלה שהי' קמייתא. וצ"ב דכשם שבהניח ע"ג קרקע שרינן, אי מצד הר"ן, אי מצד הב"י דהכלבו, ה"נ נתיר בנצטנן לגמרי, דהא לא בעינן תנאי חזרה בהבלו מועט, וצ"ל ע"כ דהא דנצטנן לגמרי חמור טפי, והוי טפי כנתינה מחודשת וצ"ב, ומיהו הגר"א פי' הרמ"א מצד איסור בישול, ואירי בלח, וכשנצטנן לגמרי יש בא"ב וא"ש. מיהו הגר"א דוקא לטעמיה דאירי כשהיס"ב דאז שייך איסור בישול, אבל אי אירי הרמ"א, כשאין היס"ב, א"כ לא שייך איסור בישול].

מט. בהגה' רע"א על מג"א (ס"ק ל"ה) הקשה וז"ל: משמע דהיתרא דלא נשאר בו רק הבל מועט

היינו דזה הוי כגרו"ק ומותר בדרך חזרה וכדברי הר"ן דנטלו בשבת מותר להחזיר אף הניחה ע"ג קרקע, אבל נתנה לכתחילה אסור וכמ"ש במג"א (ס"ק ל"ו), וקשה לי דאיך כתב רמ"א (סעיף א') על הדין בתנור אסור אפי' גרו"ק כ"ז שהיס"ב, הא אף באין היס"ב ליתסר דהא בתנור לא מהניא גרו"ק. וכן קשה במ"ש בהגה' ותנור אין חילוק בין להחזיר, ודוקא במקום שהיס"ב, אבל אין היס"ב שרי, הא אף אין היס"ב לא עדיף מגרו"ק דלא מהני בתנור שבתלמוד וצ"ע, עכ"ל. וכונת הגרע"א, דבשלמא להבנת הב"י בכלבו ואם נפרש כן ברמ"א וכמ"ש לעיל לא תיקשי מידי, דהא כשהבלו מועט עדיף מגרו"ק, דאין בו שום דינים, רק להמג"א דמפרש הרמ"א דהוי היתר כגרו"ק, קשה. והנה לפי דעת הגר"א, לעיל אות ב', לק"מ, דהיתרא דתנור הוא כשאין היס"ב, משא"כ היתר דסעיף ה' דהוי רק כקטומה היא כשהבלו מועט, אבל היס"ב, ואיה"נ דכה"ג אסור בתנור, אלא דרע"א סובר כשאר אחרונים דהבלו מועט דסעיף ה' הוא כשאין היס"ב, ולכך מקשה.

יד. ונראה ליישב, דמעלת וחומרת התנור הוא מפני שחומה רב, ולכך לא מהני גרו"ק אבל כשלא נפיש הבליה דהיינו שאין היס"ב, שוב הוי ככירה, ובכירה מועיל גרו"ק ומיושב קושית רע"א. ומיהו י"ל דריע"א הקשה בטוב על המג"א, דאי נימא דבתנור משום דאין היס"ב איבד מעלת תנור, ה"נ בתוכה, כשאין היס"ב איבד מעלת תוכה, ואפ"ה אסר המג"א ליתן לתוכה (אי לאו היתרא דהר"ן) וע"כ מצד לא פלוג, דדין תוכה משום דבד"כ נפיש הבליה, ואפי' השתא לא נפיש, וא"כ ה"נ בתנור נשאר דין תנור, ואפ"ה התיר הרמ"א באין היס"ב. ומיהו אי יסוד החומרא דתוכה, משום דהוי מקום בישול ולא משום דנפיש הבליה (עי' לעיל סימן ב' פרט ד' וכן המג"א הביא השלטי גבורים) אז יש לתרץ דתנור שאין היס"ב דינו ככירה (גרו"ק) אבל "תוכה" גם כשאין היס"ב נשאר בו מעלתו וחומרתו, דהא חומרתו משום מקום הבישול.

טו. וצ"ע דמאחר והיתרא דהכלבו משום "הבלו מועט" א"כ מאי נפק"מ אם גרף מבעו"י או לא, וכן אם טמנו מבעו"י בזה, דלעולם ניזיל בתר החום, פי' דניחזי אנן אם היס"ב או לאו, ועוד דבב"י משמע דדוקא למחר התיר הכלבו, ומאי נפק"מ ניחזי אנן אי בלילה יס"ב או לאו, ואפשר דאיה"נ, אלא דאורחא דמילתא נקטו, דמתי הוא הבלו מועט היינו למחר וכו', ומיהו האמת נראה שבדוקא נקטו. והיינו דהב"י פקפק בכל היתר הכלבו דלא נתנו חכמים דבריהם לשיעורים, אבל הכלבו לא חש לזה, והיינו דוקא באופן שאפשר לקבוע שבדרך כלל הבלו מועט, אבל בלא"ה הוי נתינה לשיעורים, ולכך בעינן גרף ולא טמן וכו' וכדנתבאר בדעת הפוסקים, ומיהו כשאין היס"ב אז לדעת הגר"א בכל ענין פי' אפי' טמן ואפי' לא גרף נמי שרי דאין ע"ז דינים כלל, ולהכי ניחא מ"ש הרמ"א ס"א לגבי תנור שאין היס"ב דשרי, ולא הזכיר חילוק בין טמן וכו'. אבל להאחרונים כל הנך כללי נאמרו כשאין היס"ב, ומ"מ נראה דלדעתם הוא דוקא כשיכול לבא לידי היס"ב, פי' אם יחתה, וכמ"ש אות ב', הא לא"ה שרי בכל ענין, ומ"ש הרמ"א ס"א דבתנור שרי, י"ל לדעת האחרונים דדוקא כשלא טמן וכו' א"נ דכונת הרמ"א דחומו מועט כ"כ שאפי' ע"י חיתוי לא יבא לידי היס"ב ואז ודאי שרי, (ואם הפי' ברמ"א כן, א"כ מיושב גם בזה קו' רע"א הנ"ל).

ב. ועוד"ה מהני"ל כשהפיק תנור לאפי' דע"ש:

א. כשלא גרפו - הוי למחר כגרו"ק. (מג"א) ומ"מ אפשר דלתוכה שרי. (ע"ד אפשר בשו"ע הרב)

ב. כשגרפו - הוי למחר היתר גמור (ב"י בכלבו) ויש אוסרים, ולא עדיף מגרופה. (ב"י עצמו)

ג. והיינו דוקא כשלא הטמינו בו (רמ"א) וי"א אפי' הטמינו בו (לבוש)

ד. התמעט חומו עד שאין היס"ב הותר לגמרי אפי' כשלא גרף ואפי' הטמינו בו (הגר"א ומשנ"ב) והחילוקים הנ"ל דוקא כשהבלו מועט בשיעור שאין דרך לבשל כלל במועטת, אבל היס"ב (להגר"א והמשנ"ב). אבל דעת האחרונים דכשהיס"ב כל דיני כירה עליו, וכל החילוקים הנ"ל היא כשאין היס"ב.

ה. מ"מ נתמעט חומו עד שגם ע"י חיתוי לא יבא ליס"ב, שרי לכו"ע.

כא. ובכל היכא שהוכירו הפוסקים "מקום שהיד סולדת בו" - ע' שו"ע הרב (סעיף כ"א) שכתב: דהיינו שאם תבשיל זה שמחזיר היה צונן, היה יכול להתחמם שם כל כך עד שהיד סולדת בו ע"כ. ובקונטרס אחרון (ס"ק ד') חזר בו להחמיר דאם המקום עצמו יד סולדת בו אף שאין יכול להביא את התבשיל למצב כזה, אפ"ה נידון כמקום שיד סולדת בו. וכ"ה במשנה ברורה דדיינינן על מצב המקום. [ודוקא כשדיינינן על איסור בישול, אז תלוי במצב שיכול התבשיל להתבשל וכו', אבל כשדיינינן על איסור שהיה סמיכה וחזרה וכיו"ב תלוי בחום התנור כמ"ש בקונטרס אחרון שם וז"פ.]

הערות וביאורים בכמה מקומות בגמ'
בסוגיות דמוקצה

[נכתבו בתחילת ההשקפה קודם העיון,
ולא נדפסו אלא לעורר]

א.
שבת דף מ"ג ע"א ע"ב

א. א"ר יצחק אין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל. יל"ע בהנך ג' כלים המבוארים בקכ"ב: דלא היו בכלל גזירת נחמי' אם מותר לטלטלם לצורך דבר שאינו ניטל, אפי' לר' יצחק. דאפשר כשם שמותר לטלטלם שלא לצורך כלל, ה"נ לא גרע הך טלטול מטלטול שלא לצורך, או נימא דמאחר ומטלטל לצורך "מוקצה" הוי השתא כמטלטל מוקצה, וגרע משלא לצורך כלל.

ויש לפשוט זה דלקמן "ושני לי' בצריך למקומו" פי' דמאחר וכבר תפוס בידו יכול להמשיך ולטלטלו, ובשלמא אי אמרת דלא גרע מטלטול שלא לצורך, ניחא השריותא של "עודן בידו" דבכה"ג שרי לטלטל שלא לצורך, אבל אם נחשב זה לטלטול "מוקצה" א"כ מה בכך שצריך למקומו וכבר נמצא בידו, הא עכשיו מטלטלו לצורך מוקצה.

ונראה לדחות, דצל"ע בעצם ההיתר שאם כבר מטלטל לצורך מקומו יכול להמשיך בטלטולו, די"ל: א', דאיסור טלטול אינו אלא בעקירת המוקצה (ולפי"ז פשוט נדחה הפשיטותא) ב', דהמשך הטלטול של אח"כ, מתייחס לתחילת הטלטול של "צורך מקומו" (וגם לפי"ז יש לדחות הפשיטותא דנחשב בכה"ג להמשכיות הטלטול של "צורך מקומו" ואין מקבל שם של טלטול מוקצה).

ב. עי' ברשב"א מ"ג: מביא פלוגתת הרז"ה ושא"ר אם לר"ש שייך לומר הך דינא דאין כלי ניטל. ואפ"ל בביאור הפלוגתא, דבמוקצה שהי' בגזירת נחמי' קכ"ב: גם ר"ש מודה, וא"כ אם הך דינא דאין כלי ניטל אלא וכו' הוא איסור מגזירה קמייתא א"כ גם לר"ש אסור, משא"כ משום היסח הדעת, הא לר"ש אפי' במוקצה שמיוחד לאוצר שרי כיון שיש בו צד השתמשות, כ"ש בזה שכלי שמלאכתו להיתר הוא, אלא דהשתא מטלטלו לדבר שיש בו הקצאת הדעת, דשרי בזה.

ג. עי' בחי' הריטב"א דבכל הנך דשני לי' בצריך למקומו ומשו"ה שרי להמשיך לטלטלם לדבר שאינו ניטל, דאפ"ה מלאכה חדשה אין לעשות בהם, עוי"ל, דמה"ט במחצלת לא שני לי' בצריך למקומו, דאין זה היתר מספיק לפרוש המחצלת, (ואפשר דה"ג בפירכת הגמ' גבי מחצלות ע"ג אבנים, לא מהני מה"ט בצריך למקומו והוכרחה הגמ' לתרץ דאיירי באבנים מקורזלות) ואפשר דהך דינא דהריטב"א תלוי בהיתר ד"צריך למקומו" דאם ההיתר משום המשכיות הטלטול הקודם, א"כ י"ל דכשעושה פעולה חדשה, אין כבר המשכיות להתחלה, משא"כ אם ההיתר משום דאיסור מוקצה הוא "עקירת המוקצה" א"כ אין סברא לאסור כשעושה פעולה חדשה, וע"כ מוכרח מהריטב"א דמשום המשכיות הטלטול, שרי להמשיך בו.

ועי' בתוד"ה כופה עליה וכו' משמע דגם בכה"ג דמחצלת איכא היתרא בצריך למקומו. ויל"ע אם חולקים על עיקר מילתי' דהריטב"א, או דסוברים דבמחצלת שייך לפרוס בפעולה אחת, משא"כ הריטב"א דאוסר משום דבדרך כלל פורס בכמה פעולות, אבל כשנצרך לפעולה חדשה שיש בה כמה פעולות, אפשר דגם לתוס' אסור.

ד. מ"ג ע"א תוד"ה טבל וכו' הקשו אמאי יאכל נימא מיגו דאיתקצאי וכו', עי' בראשונים (רשב"א

ריטב"א מאירי) דמאחר ואיסור תיקון טבל דרבנן הוא לא אמרינן ביה מיגו דאיתקצאי. ואכתי צ"ב דגם כיבוי נר הוא מדרבנן להפוסקים כר"ש דמשאצל"ג פטור, וי"ל דעצם מלאכת כיבוי דאורייתא היא, אלא שיכול לעשותה בצורה שיהי' דרבנן כשינוי, משאצל"ג, אמירה לעכו"ם, וכו', שו"ר בתוראו"ש שפירש דהא דלא אמרינן בנר הך סברא דיכול לכבותה, משום דכיבוי דאורייתא וכגון בפתילה שצריך להבהבה ומשמע דווקא כשיש בפועל איסור דאורייתא אז אמרינן מיגו דאיתקצאי. מיהו בלשון ספר חי' הריטב"א משמע כמ"ש לעיל דאם שייך צד דאורייתא אמרינן בזה מיגו דאיתקצאי, ובלשון הרשב"א צ"ב. בתוד"ה טבל וכו' ועוד הקשה וכו' נימא מיגו דאיתקצאי וכו' לכאו' הו"מ לשנויי כמ"ש תוס' לעיל גבי ביטול כלי מהיכנו דשייך דוקא אם כמות "שהכלי עם הביצה אין לה היתר אבל טבל יש לו היתר ע"י תיקון" וה"ג לגבי מיגו דאיתקצאי אם יש בביהש"מ גופא היתר ע"י תיקון, לא אמרינן בהא מיגו דאיתקצאי (ואפי' אם בעבר וביקרו שייך מיגו דאיתקצאי, מ"מ במעשר לא אמרינן, דבהמה שאינה מבוקרת, סיבת המוקצה דידה משום אפשרות התמימות ועל צד זה ליכא היתר, משא"כ בטבל גם על צד שהוא טבל יש היתר ע"י תיקון) שו"מ כעין זה בשפ"א.

בא"ד. עי' פנ"י דבאוכלים מתוקנים פי' שראויים לאכילה אין שייך מוקצה, ומה"ט אם עבר ותיקנן מתוקן, ועי' פנ"י ס"ד ע"א לגבי כלים, דאם שם "כלי" לא הוה מוקצה, וה"ג גבי אוכלים לא הוה מוקצה. ועי' לקמן ביצה ב', אות ה' מ"ש בזה. ועי' מג"ש ופנ"י.

ד. תוד"ה בעודן עליו. הקשו למ"ד יש מוקצה לחצי שבת עיי"ב. ונראה דסוברים תוס' דבדין בסיס נמי אמרינן יש מוקצה לחצי שבת, (דבסיס הוי כמוקצה עצמו) ולכאו' הי' אפשר לחלק בין בסיס דלא אמרינן בי' מוקצה לח"ש לבין מוקצה עצמו. שפ"א, ועיי"ש עוד מה שתי' על קושית תוס'. עי' בשפ"א (בד"ה בא"ד וכתב הרשב"א וכו') ר"ל דכשמניח מוקצה ואח"כ מסתלק המוקצה, אע"ג דנאסר הכלי בטלטול משום מיגו דאיתקצאי, אפ"ה אין זה בכלל מבטל כלי מהיכנו, דהא אין איסור מוקצה בזה, אלא שהסיח דעתו, ואין איסור להסיח דעת מהכלים, עיי"ש. וצ"ב בסברתו, דהא בההיא שעתא דעודן עליו הוי מבטל כלי מהיכנו, אלא דאפ"ה שרי כמ"ש בתוס' דבידו להפריחן, והך טעמא שייך אם אח"כ יהא מותר, אבל אם גם אח"כ קאי באיסורו, א"כ הרי מבטל הכלי מהיכנו משום ההיא שעתא דעודן עליו.

ו. בחילוק שחילקו תוס' ד"ה בעודן עליו כל בין עששית לאפרוחים צ"ב, ועי' בחי' הריטב"א. ונראה לבאר, דאם לא נצרך להמצב דהשתא אלא בתורת אמצעי והכשר להמצב שאחרי כן, בכה"ג אם גומרו בידו שיכול להביא להמצב שאח"כ, לא הוי מוקצה, משא"כ אם רוצה בהמצב דהשתא, אעפ"י שיכול לסלקו, אפ"ה הוא מוקצה, (וכצ"ל באפרוחים ומ"ש "שיעלו וירדו" צ"ב ויש ליישב).

ז. מ"ג: תוד"ה דחשיב עלייהו וכו' וא"ת והא אסור לרדותם וכו' דמיירי ברדויות שם וכו', וקשה דאם רדויות א"כ חשיב עלייהו ומאי פריך הגמ' מוקצות נינהו, וצ"ל דרדויות ולא חשב עליהם.

ח. בתוד"ה כבר תירגמה וכו' וא"ת אכתי תקשה וכו' ור"י מתרץ וכו', נראה דר"י בא לתרץ קושיא קמייתא דתוס' דהקשו על שריותא דרב הונא והרי אינו ניטל, ועי"ז מתרץ ר"י דהפסד מרובה התירו (אבל אם כונת תוס' לתרץ קושיא בתרייתא דמאי מקשה מעששית, ועי"ז תירצו דבעששית הפמ"ר ולכך פריך למה אסור, א"כ הך פירכא אינה דוקא על ר"ה.)

ב.
שבת דף מ"ד - מ"ז

א. מ"ד ע"א, עי' בפנ"י שהאריך בגדרי מוקצה לאכילה ומוקצה לטילטול ועי' חת"ס מהד"ת עמ"ס ביצה בפתיחה שם, ובתחילת דברי הפנ"י ר"ל (וכ"ה בחת"ס) דמוקצה לאכילה משום והכינו הוא, דאין לאכול דבר שלא הי' מוכן, ומוקצה לטלטול משום גזירת נחמי' אטו הוצאה. עכ"פ הגדר הוא דדבר המוקצה מדעתו של אדם נאסר, ונאסר בטלטול אטו הוצאה, ונאסר באכילה משום והכינו, וי"ע דלמה הוצרכו לאסור באכילה משום והכינו, והרי מאחר שהוקצה מדעתו, א"כ ממילא נאסר בטלטול משום גזירת נחמי' וממילא אסור גם באכילה. ונראה, דגזירת נחמי' לא היתה על אוכלים, רק מאחר וכשהוקצה דעת נאסרו האוכלים משום והכינו. לכך שוב נאסרו בטלטול משום גזירת נחמי'. (דמאחר וכבר נאסרו באכילה מדין מוקצה דוהכינו שוב לא הוו כאוכלים, וחל עליהם מוקצה דנחמי'.) א"נ גזירת מוקצה דאכילה משום "והכינו" היא גזירת קדמונית טפי, ואח"כ גזרו נחמיה מוקצה דטלטול ולכך מוקצה לאכילה חמור טפי.

ב. מ"ד ע"א חוץ מהנר שהדליקו בו בשבת, ופירש"י מוקצה מחמת איסור, צ"ב בגדר מוקצה מחמת איסור. ולכאו' היינו כלי או שאר מילי, שנאסרו ההשתמשויות בו בבין השמשות מכח איסור, כגון נר הדולק שא"א בביהש"מ להשתמש בו מפני האיסור (מכבה ומבעיר).

ג. אבל כוס וקערה ועששית לא יזיזם ממקומו. ומוקי לה בגמ' בגדולים. ולכאו' דווקא בהנך דהיו עומדים לדלוק בכל השבת רק שכבו, אבל קטנים דהיינו שעומדים להכבות בשבת, וא"כ נשתייר מהם מה, ולכך שוב אין מקצה דעת מהנשאר, גם אם נשאר הרבה, כגון שכבה קודם זמנו. וי"ע בזה. ומיהו ברש"י ד"ה בזוטא וכו' סבר שיכלה השמן מהר ואשתמש בנר לכשיכבה. ע"כ. משמע דההיתר הוא להשתמש בנר, אבל בשמן אסור, והטעם דהשמן בדרך כלל כלה ולא חושב על זה, עכ"פ מבואר ברש"י חילוק דנר לעששית, דעששית היינו לכולי יומא, עיי"ב. ומיהו בהמשך הגמ' "תניא מותר השמן שבנר" מבואר להדיא דגם השמן שנשתייר מותר אליבא דר' שמעון.

ד. בתוד"ה שבנר, חילקו בין נר שבת, דהנשתייר אינו מוקצה, לבין נר חנוכה דהנשתייר מוקצה, והטעם דמצוות נ"ח חביבה לו יותר ממצות נר שבת, ולכך רוצה שיבער ויכלה כל השמן, משא"כ בנר שבת ניחא לו אם ישתייר, ומאחר וניחא לו דעתו ע"ז. ואפ"ל עוד, דהא הרגילות דמעט שמן נשתייר ומשו"ה כבר הותר כל מה שנשתייר, וזה דווקא בנר שבת דסובר כל מה שנשתייר עדיף לי', אבל בנ"ח בהיפוך טובר כל מה שלא נשתייר, טפי עדיף.

ה. מטלטלים נר חדש וכו' ואע"ג דכלי שמלאכתו לאיסור הוא, י"ל דאיירי לצורך גו"מ. א"נ כלי חדש לא מיתסר משום הזמנה, ודוקא אחר שכבר התחיל להשתמש בו למלאכת איסור או נאסר, וי"ע.

בפלוגתא דר"מ ור"ש, הא לכו"ע בשעה שדולק אסור משום בסיס, כמסקנת הגמ' מ"ז ע"א אלא חולקים אי אמרינן מיגו דאיתקצאי, או דמה שאסור בשעה שדולק, לר"ש הוא מדין בסיס, ולר' יהודא מדין מוקצה מחמת איסור ועוד חולקים אם אמרינן מיגו דאיתקצאי, וא"כ חולקים בתרתי, א', מוקצה מחמת איסור. ב', מיגו דאיתקצאי. העתקתי ממקו"א: במיגו דאיתקצאי דפליגי ר"י ור"ש, י"ל דהנה בגדר מוקצה דקבעו חז"ל יל"ע אם הוא גדר "מלאכה" או גדר ולזול בקדושת שבת כעין דיבור של חול. (ועי' מ"ש כבר בזה בריש מוקצה) ואם נימא דהוא כעין מלאכה, אז תליא בהכלי, דמלאכה יש לה התיחסות בכלי,

ולכך בכלי דהי' מוקצה ביהש"מ, שוב יש בטלטולו כל השבת משום מלאכה, אבל אם הוא גדר דזלזול בשבת, אז אינו תלוי כלל בכלי, ואז לא איכפת לן מצב הכלי בביהש"מ. ועי' בסימן י"ב בעצמות וקליפין מ"ש שם.

פמוט וכו' לא הדליקו עליו ד"ה מותר. וקשה הא כלי שמלאכתו לאיסור הוא, וצ"ל לצורך גו"מ. ועי' קכ"ב: דיש אמוראי דאוסרים לצורך גו"מ. והכא אין לומר דאיירי דלא הדליקו בהך פמוט, מדלא קתני פמוט חדש.

ו. מ"ה ע"א בגמ', כדאי הוא ר"ש וכו' עי' מהרש"א מה"ב ובראש יוסף.

ז. מ"ה ע"ב. במדבריות דהוו כגרוגרות, י"ל"ע דבגרוגרות איכא תרתי לגריעותא א) דחינהו בידים. ב) דלא חזו. ובהנך מדבריות ג"כ י"ל דמה דרחוקות דמיא ללא חזו, ומה דמניחן לילך לשם היתה כדחינהו דדחינהו בידים לאו דוקא בקעביד מעשה.

ח. מ"ה: קינה של תרנגולת וכו' עי' בראש יוסף דהוא בגדר חצוצרות ובפנ"י כתב (בדעת רש"י) דהוא בגדר "בסיס", ולכך חצוצרות לר"ש שרי עי' ל"ו ע"א בתוס', ובסיס לית לי' לר"ש עכ"פ כשנסתלק האיסור, עי"ב. ובתי' הגמ' דאית ב' אפרוח מת, דבכה"ג אסור מדין בסיס, אבל חי אינו מוקצה א"נ לא הוה בסיס בכך. עי' תוד"ה הכא וכו' ופנ"י.

ט. מ"ה: תוד"ה דאית ב' וכו' נתקשו בביצה בעומדת לאפרוחים, ובתו"י כתבו דמוקצה דחס"כ, ובתוס' דדחיא בידים, ולכאו' צ"ב דביצה בלא"ה אין בה צורך לטלטל וא"כ פשוט דיש "הקצאת דעת" מטילטולים. וי"ל דיש השתמשויות בביצה כגון לסמוך כרעי המטה. א"נ דאפילו אם אין בה השתמשויות, מ"מ אין ע"ז שם דמוקצה מחמת גופו, משום דחושב על הביצה, ואע"ג דאין השתמשויות בה, וממילא יש הקצאת דעת מהטילטולים, זה לא חשיב הקצאת הדעת, דאפשר דבכל זאת יטלטלנה, ודווקא מוקצה דחס"כ ומחמת גופו חשיב הקצאת דעת, וזה הגדר בחצוצרות דמותר לר' שמעון, ואע"ג דאין השתמשויות למידי אחרינא, דמ"מ משום הא לא נחשב הקצאת דעת גמורה מטילטולם דדוקא כשיש הקצאת דעת חיובית כמו חס"כ, או במקום שאין מחשב כלל על החפץ כגון מוקצה מחמת גופו, ועיין.

י. מ"ו ע"א, אר"י שרגא דמשחא וכו' דנפטא וכו', עי' בפירש"י בנפטא, דמסרת, אפילו ר"ש מודה דלא חזי אלא למלאכתו, ע"כ. ונראה דרש"י מבאר ד"משחא" כלי שמלאכתו לאיסור בעלמא הוא, ושרי לצורך גו"מ, אבל דנפטא הוא בגדר "חצוצרות" דאינו ראוי לתשמיש אחר. אלא דצ"ב ד"חצוצרות" נמי פלוגתא דר' יהודא ור"ש, וצ"ל דהכא דמאיס הויא כדחיא בידים, וגם לרש"י אסור. ועי' בראש יוסף מ"ש דמשחא כלי שמלאכתו להיתר, אבל נפטא כלי שמלאכתו לאיסור, ואסור אפילו לצורך גו"מ (דר"י לטעמי' קכ"ג:) וצ"ע. א', דמסתברא דעיקר מלאכתו דמשחא לאיסור. ב', דמה הוצרך רש"י לומר דנפטא מלאכתו לאיסור "דלא חזי אלא למלאכתו" דאפי' בלא"ה משום שעיקר מלאכתו לאיסור ראוי לאוסרו.

יא. מ"ו ע"א. א"ל הא איכא תורת כלי עלי' הא ליכא תורת כלי עלי'. וצ"ב דסו"ס תרווייהו חזו לכיסויי בהו מנא, וא"כ "הקצאת דעת" מטילטול איכא בתרווייהו, ומאי שנא. ונראה דבצרורות ואבנים אף בחול אין משתמש בהם לכלום, וממילא שנאמר שחושב עליהם משום כיסוי מנא לא אמרינן, דאין חושב כלל וכלל על צרורות, כיון דגם בחול אין עומדים לתשמישים, אבל בדבר שיש בו תורת כלי, וביום חול עומד להשתמשות, א"כ נהי דבשבת אינו ראוי להך תשמיש, אבל מ"מ כיון דחזי לכיסוי מנא, חושב הוא ע"ז, דסו"ס אינו מסלק דעתו לגמרי מהך

כלי, ולא דמי לאבנים שלא נותן דעתו עליהם כלל. וראית הגמ' מתכשיטים כמו"כ דאין ראויים להשתמש אלא על צד רחוק ואפ"ה אינם מוקצה, דכיון דחזי בחול, שוב אין סילוק דעת כ"כ מהם, ודמי לדנפטא, ואיה"נ יסוד החילוק בין "כלי" ל"צרורות" יש להוכיח מכל כלי שמלאכתו לאיסור, דעל עיקר תשמישו א"א לטלטלו, ואפ"ה שרי לטלטלם משום מידי אחרינא, משא"כ צרורות, רק דבזה יש לדחות דשם חושב על מידי אחרינא טפי מאשר בצרורות משום דראוי בטוב למידי אחרינא, ולכך מביא הגמ' מתכשיט דזה אינו ראוי למידי אחרינא טפי מצרורות, ואפ"ה שרי וע"כ משום דאיכא תורת כלי.

יב. בכיכר או תינוק דהותר דוקא למת, ובשו"ע (ש"ח ס"ה) די"א דבכלי שמלאכתו לאיסור נמי הותר ע"י כיכר או תינוק לטלטלו מחמה לצל, (ובמוקצה דחס"כ אפשר דמותר, יעויין שו"ת רע"א סי' כ"ב וישועו"י ש"ח) ואפשר לבאר אם נאמר דאיסור מוקצה משום עובדא דחול (עי' רמב"ם ובמ"ש כבר) דמוקצה דחס"כ שנקבע לו מקום, יש בטילטולו משום "עובדא דחול" אבל כשמניח כיכר ותינוק, והרי כשמטלטלו השתא לצורך, וכלי הוא ליכא בזה עובדא דחול, דכיכר שעליו עושה שלא יהי' בזה עובדא דחול, משא"כ בדבר שאינו תורת כלי, הוי עובדא דחול גם כשמטלטל עם כיכר, והבן. (ולכך לא התירו אלא במת.) והארכנו בגדר כיכר או תינוק לעיל סימן ו'.

ובמחלוקת רב אויא ורבא (עי' לעיל אות י"א מ"ש, וזה ע"ד שיסור מוקצה הוא "הקצאת דעת") אם נימא דמוקצה משום "עובדא דחול" יש לבאר, דמאחר והאדם הקצה דעת מהכלי שאין בו השתמשויות, ומאידך החפצא כלי הוא ואינו כאבנים בעלמא, ובזה הנידון אם אזלינן בתר הקצאת דידי' או בתר מציאות החפץ ולא הוי עובדא דחול.

עי' בחי' הר"ן במאי דס"ד דרבא דמשום דחזי לכיסויי מנא אינו ניטל, משום דלאו תשמיש חשוב הוא, (ולולא דבריו הי' לומר משום דתשמיש רחוק הוא,) ועי' בחי' הריטב"א.

יג. מחתה באפרה בקס"ד דגמ', דלא הוי בסיס, עי' ראש יוסף מאחר ואין צריך לו, ולא דמי לשלהבת.

בגדי עניים לעניים, אבל בגדי עניים לעשירים הוו מוקצה, ויל"ע דבדבר שהוא כלי גמור, אין נראה שיתבטל שם כלי ממנו בבית עשירים,אלא דהכא איירי בדבר כקורטין שאינו כלי בעצם, אלא שמאחר ושייך בו השתמשות הוי כלי, ולכך בבית עשירים אינו כלי. ויל"ע בכוסות של מאכלי חלב הנהוגים האידנא (כגון כוס של שמנת וכדו') ובד"כ בבית עשירים נזרקים לאחר השימוש בהם, מה דינם. והכא יש לצרף סברא להתיר דהרי כשהמאכלים בתוכם היו עדיין כלים, אלא שאח"כ אין בהם תשמישים אצל עשירים, וצל"ע.

מדין דבגדי עניים, מוכח לכאו' דשם מוקצה תליא באדם (ולא בכלי עצמו) ויש לחלק בין הכלים, פי' דכשהוא בבית עשיר נחשב לצרורות ולא לכלי, עי' בסמוך לעיל, דכשהוא כלי בעצם, אפשר דלא תליא בעשירים ועניים.

בגדר בסיס פירש"י דכלי נעשה בסיס לאבן וטפילה לו ובטל תורת כלי דידה, וצ"ב למה בטל תורת כלי, דאיה"נ טפל לאבן, אבל הוא בעצמו כלי.

עי' בחי' הר"ן, שכתב לתמוה דאיך יהא שרי לזה ואסור לזה, והנה אם מוקצה הוא משום עובדא דחול, ותליא בבנ"א, א"ש דתלוי כאו"א בדידי'.

ג.
שבת קמ"א:

א. קמ"א: במוציא את המת במטה, דהמטה טפילה למת, וצ"ב בגדר זה. וקודם יל"ע בהיתר

הוצאת בגדים דרך מלבוש, ואפ"ל הגדר בזה: דמותר לאדם לצאת לרה"ר אבל לא להוציא, וכל שהוא טפל לאדם, נחשב שהוא יוצא, ולא נחשב שמוציא, עוד אפ"ל דכל שהוא טפל לאדם, הרי הוא כגופו ממש, והרי הוא כחלק ממנו. (והביאור הראשון נראה נכון ומספיק גם במטה שטפילה למת, והיינו דנחשב שהמת יוצא).

ב. בגמ'. נוטל אדם את בנו והאבן בידו, פי' וא"כ ה"ה בטלטול התינוק אין נחשב שהוא מטלטל הכיס, אלא התינוק הוא המוציא הכיס והביאור בזה, דהמוציא אוחז בתינוק ולא בכיס, נמצא שלולא התינוק אין כיס יוצא, ולכך הוי התינוק מוציא. וי"ל באופן שמוציא התינוק ואוחז בכיס ובאופן כזה מוציא התינוק, אם בכה"ג נחשב להוצאת הכיס, או שאפ"ה התינוק גורר הכיס.

בקושית הגמ' דאי משום געגועין מה חילוק יש בין אבן לדינר, ובתוס' נתקשו דבלאו טעמא דגעגועים נמי, מה בין אבן לדינר, ותירצו דבדינר יש חשש שיביא משא"כ באבן בטל הוא ואינו מוקצה. רק השתא שמשום געגועין הוא, א"כ געגועים דוחים מוקצה. וא"כ לידחי ג"כ דינר. כ"ה קו' הגמ' לפי' תוס'. וצ"ב הא בדינר יש חשש שיביא כשיפול וכשמביא הדינר אחר הנפילה, אינו היתר דגעגועים, וצ"ל דהמקשה הבין דמשום געגועים נכלל גם היתר הלקיחה אח"כ, דכ"ז בכלל צורך התינוק, דאם יאסר אח"כ שוב יהי' געגועים, וע"ז תירץ התרצן דטילטול בידים לא הותר. ומשמע דבהא מודה להמקשן דהיתר געגועין קאי גם אחר נפילה.

עי' תוד"ה אי הכי וכו' ועי' ברמב"ן דמחלק בין אבן לדינר דבאבן בטל הוא לתינוק ובדינר דאין דרך ליתן לתינוק, הוי מסירה לאביו, עי"ב. וא"כ בהרמב"ן מבואר דאין הפטור מה שהוא מוציא את התינוק והתינוק מוציא את החפץ, דא"כ בדינר נמי שיפטר האב, דהתינוק הוא מוציא הדינר, רק החילוק דבאבן מוציאים בשביל התינוק ואין נחשב שהאב מוציא, אבל דינר מוציא בשביל האב, ונחשב כאילו מטלטל ממש, והתינוק כידא אריכתא כלפי זה. ועי' בס' חידושי הר"ן שמשמע כן. ועי' לקמן המוציא אדם וכליו עליו וכו' דהברייתא אירידי דהכלים של העליון ואז כשמלובש פטור, וכשאוחז בידיו חייב התחתון, ולא נקטא הברייתא "כלים" סתם, דהו"א דזה שבסיפא כשאוחז בידיו חייב התחתון הוא משום דאירידי בשל מוציא, ומשום דהוי כדינר, דהאדם העליון כידא אריכתא של המוציא, ולכך נקט "כליו" של העליון,דגם בכה"ג חייב, דלא מחלקינן בין דינר לבין אבן וכשמעתתא דסוגיין להרמב"ן, ועיין.

קמ"ב ע"א, בחי' חת"ס גבי ואילו הוציאן כמות שהן חייב וקשה הא שנים שהוציאוהו פטורים, וציין לצ"ד ע"א בתוס', וצ"ב דהתם קאירידי תוס' שהנושא את החי פטור, אבל הכא נשאו בגדים, ובהוצאת הבגדים נשתתפו שניהם.

בתוס' ד"ה ונשדינהו וי"ל דאינו צריך כ"כ טלטול התינוק. ע"כ. וצ"ב דהא כל ענין ההיתר בתינוק הוא מפני הגעגועים, ומה כתבו התוס' דאין צורך כ"כ, דהא כשאין צורך לא התירו, ועי' הכ"ש.

בתוס' שם, צ"ב במה שחילקו תוס' בין אבן לשיורי כוסות. ונראה דאבן מציאות בפנ"ע היא, משא"כ שיורי הכוסות, אינם אלא מה שנשתיירו מהמשקה ולכך בטלי, אלא דצ"ב דאם הם איסוה"נ אסירי, ואמאי סו"ס אינם אלא שיורי כוסות ולא אבנים.

ד.
שבת קמ"ב:

א. האבן שע"פ החבית וכו' ובגמ' דבמניח נעשה בסיס לדבר האסור, וצל"ע דהא בחבית יש

יין והו"ל בסיס לדבר ההיתר והאסור, ומסתמא היין חשוב מהאבן, ואמאי מיתסר.

עי' בלשון המאירי דבסבור לסלקו גם הוי בסיס, וצ"ב עיי"ש. וכן משמע דנידון דמתניתין בכה"ג וצל"ב.

ב. בגמ' פריך דנישקול האבן, דהא לב"ה במקום שהפסולת מועטת טרחינן באיסורא. וצ"ב הא הוי האבן מוקצה. וי"ל: א', דבתיקון האוכל ליכא איסור מוקצה, עי' חי' הרמב"ן. ב', דכשהפסולת מועטת מתבטלת להאוכל, ואין על הפסולת שם מוקצה. עי' תוס' בשם ר"ת. והנה אם הפסולת מרובה אסור ליטול את הפסולת גם לב"ה, ולפירוש א' היינו משום טירחא (אבל מוקצה ליכא דהא מתקן האוכל, ואפשר דמאחר ואסור משום טירחא, שוב יש בזה איסור מוקצה) ולפירוש ב' הוא משום מוקצה וה"נ בחבית דומה לפסולת מרובה, וטעמא דחשיב פסולת מרובה, לפי' א' י"ל דיש טירחא טפי אם נוטל האבן וכדפירש"י טעמא דמילתא (אלא דצל"ע דהא אם נוטל האבן, שוב יכול ליקח היין ע"י הטיית החבית לחוד, משא"כ כשמשאיר האבן צריך להגביה החבית ואח"כ לנערה) ולפי' הב' יל"פ דהכא אינו מתבטל (אפשר משום דלא מעורב אלא מונח מלמעלה) ויש ע"ז שם מוקצה.

וקושית הגמ' שיטול האבן, צ"ל דהיינו אם רוצה להטות החבית בשביל היין וכדפירש"י בגמ', ועכ"פ לפי הר"מב"ן צ"ל כן.

ג. בחילוק שבבו בין צריך לגופו או למקומו, עי' בספר חי' הר"ן דבצריך למקומה א"א לנער על המקום, דצריך את המקום. וקשה שינער קצת אח"כ וי"ל דמאחר עודנו בידו שוב מותר לטלטלה למקום שירצה.

ד. בסברת תוד"ה לא שנו וכו' י"ל דהו"א דמתבטל להחבית להיותו ככיסוי כמ"ש תוד"ה שאובל.

ד. קמ"ג ע"א, מסלק את הטבלא ומנערה. צ"ב דלעיל קמ"ב ע"ב היכא דאפשר בניעור, ינער, ולמה כאן רשאי לסלק את הטבלא. וי"ל דאינו רוצה ללכלך ביתו (ודמיא להיתה בין החביות א"כ כצריך למקומו גבי כר לעיל קמ"ב ע"ב) ואין הכי נמי דכשלא איכפת לו, צריך לנער במקום.

ה.
ביאור דעת רבי נחמיה
(דף קכ"ד ע"א)

קמו. (קכ"ד.) ר' נחמיה אומר אפילו תרווד ואפילו טלית ואפילו סכין אין ניטלים אלא לצורך תשמישן. ביאור דעת ר' נחמיה עי' בחי' הרשב"א קכ"ד ע"א ותוס' ל"ו ע"א שהאריכו בזה. ונמצא דאפ"ל ג' דרכים. א' - דסכין שמיוחד לחתיכת אוכלים, מותר לטלטלו לכל עניני חתיכה ולא לשאר תשמישים, ולעניני חתיכה מותר גם אם חתיכה זו לא שכיחא. (כ"מ שהבינו תוס' בכונת רש"י, והיא דעת י"מ שברשב"א) ב', - דסכין שמיוחד לחתיכת אוכלים מתירים דוקא חתיכת אוכלים, דזהו עיקר השתמשות דהסכין. (כ"נ ברש"י וכ"מ ברשב"א) ג' - דתשמיש הרגיל לעשות בו בחול אפילו אינו תשמיש המיוחד לו שרי, ולאפוקי תשמיש שאינו רגיל דאסור. (ר"ת) וקשה, למה נאסרו שאר הטילטולים שאינם לצורך תשמישו, והא ליכא הקצאת דעת מהנך טילטולים, ובשלמא בכלי שמלאכתו לאיסור אפ"ל דמאחר ויש הקצאת דעת מעיקר התשמישים ממילא נאסרו כל הטילטולים, אבל בכלי שמלאכתו להיתר דשם מותר לטלטל לצורך תשמיש המיוחד לו, וא"כ למה שאר טילטולים יהיו אסורים. [ואם חילוקי הדינים תלויים בהתחלקות הטעמים, אפשר ליישב] וצ"ל דלעולם הי' ראוי לאסור כל הטילטולים, אלא שא"א וקבעו חז"ל איסור רק על חלק מהטילטולים, (וכמו שנתבאר לעיל סי' ב' בדרך הב') ולדעת רבנן נקבע האיסור על מה

שנכלל בשם "מוקצה" והשאר מותר, אבל לר' נחמיה חילוף הדברים, פי' דכל הטילטולים אסורים רק שקבעו היתר על "צורך תשמישו", והטעם שקבעו היתר דוקא לאלו הטילטולים, י"ל דמאחר והם הטילטולים הנצרכים ביותר, לכך יש במניעת טילטולם ביטול עונג שבת ויו"ט. [וממילא פשוט דמוקצה מחמת גופו ודחס"כ ליכא בהו היתר] ופלוגתת הראשונים דלעיל, היא מה נכלל בהיתר של "צורך תשמישם"

ובקכ"ד. מבואר דר' נחמיה אלינא דדבא מתיר (עכ"פ) בכלי שמלאכתו להיתר לצורך מקומו, ומשמע דצורך מקומו נכלל בהיתר של "צורך תשמישן" והנה טלטול לצורך מקומו, לכאו', אינו השתמשות בהכלי, ואפ"ה מותר. ולדעת ר"ת אפשר להבין ההיתר דכל טילטולים השכיחים בהכלי הותרו, אבל לרש"י והי"מ ברשב"א דנראה דהתירו דוקא עיקר תשמיש דהכלי כגון סכין לצורך חתיכה דוקא, והיינו דהכלי נעשה לשם כך, א"כ צורך מקומו דאינו מתשמישי הכלי היאך שרי. ובתוס' ל"ו. הקשו זה ותירצו "דקערות אחר שאכלו בהן דדרך להסירם כל שעה חשוב צורך מקומו תשמיש המיוחד לו" ע"כ. (ולכאו' "קערות" שנקטו תוס' לאו דוקא) אלא דצ"ב מה בכך דרגילות, הא אינו מתשמישי הכלי. ולכאו' צריך לדחוק, דגם לרש"י והי"מ יסוד ההיתר הוא טלטול לדבר השכיח, וכר"ת, וא"צ שיהא מתשמישי הכלי שיעשה הכלי לשם כך, אלא דלר"ת כל התשמישים השכיחים הותרו, ולרש"י דוקא התשמיש העיקרי שהוא היותר שכיח, (והי"מ שהתירו כל עניני החתיכה משום דכולהו כחדא חשיבי) וא"כ לצורך מקומו שהוא גם שכיח מאד, ממש כשכיחות הטלטול לעיקר תשמישו, הוא גם בכלל ההיתר.

עוי"ל, דיסוד ההיתר בטלטול לצורך עיקר תשמישו לרש"י והי"מ הוא משום שהכלי נעשה לכך. וכפשטות שיטתם, ואפ"ה הותר לצורך מקומו, דמאחר ואחרי הישתמשויות בכלי, ממשיכים לטלטלו לצורך מקומו, לכך צורך מקומו הוא המשכיות דטלטול דצורך גופו, ולכך שרי לצו"מ. אלא דלפי"ז יקשה דבשלמא כשהכלי נמצא במקום משום שטולטל לעיקר תשמישו, אז צורך מקומו הוא המשכיות לעיקר תשמישו, אבל בסתמא איך שרי לצורך מקומו, וצ"ע, ואפשר דאיה"נ דוקא בכה"ג מתיר רבא בר' נחמי' לצו"מ.

ויל"ע בכלי שמלאכתו לאיסור, אם לר' נחמיה מותר לטלטלו לצו"מ. ועי' רשב"א קכ"ד ע"א ב' דעות. ולכאו' תליא בהנ"ל, דלר"ת דכל הטילטולים המצויים הותרו א"כ לצורך מקומו נמי טלטול שכיח הוא, אבל לרש"י והי"מ יל"ע, דלדרך א' לעיל דההיתר לצו"מ משום שהוא טלטול השכיח מאד, א"כ י"ל דבכלי שמלאכתו לאיסור אינו שכיח כ"כ, דמאחר ואסור לטלטלו להשתמשויות לר' נחמיה, א"כ נמצא במקום אחד בשבת, ואין כ"כ שכיח הטילטול לצו"מ בזה ואסור. או אפ"ל דמאחר וביום חול הוא מהטילטולים השכיחים ביותר, לכך גם בשבת הותר לצו"מ אפילו בכלי שמלאכתו לאיסור ובב' צדדים אלו (אי בעינן שכיח ביותר בשבת או סגי בזה שביום חול שכיח ביותר) אפשר דפליגי הראשונים שברשב"א אבל לדרך השניה דלעיל דההיתר בלצו"מ הוא משום המשכיות הטלטול דלצורך גופו, א"כ נראה דבכלי שמלאכתו לאיסור, אסור, ועיין. ואפשר דהב' דיעות בראשונים פליגי בזה (פי' אם ההיתר בלצו"מ מצד ששכיח או מצד המשכיות).

ו.
שבת קנ"ו: מחתכין את הדלועין

א. במתניתין מחתכין את הדלועין וכו' מחתכין את הנבילה, ור"י פליג, ויל"ע אם חולק

ואוסר גם בדלועים, והנה רש"י פי' דלועים התלושים, פי' דהיו תלושים מבעו"י, וא"כ אפשר דר"י מודה בזה להתיר. ומשמע מרש"י דדלועים שנתלשו בשבת, אסור גם לת"ק. וצ"ב למה גרע מנבילה, וי"ל: א) שמא יעלה ויתלוש. ב) מדלא תלשם בע"ש הוי כדחיא בידים. ותי' הב' הוא בתוי"ט, וקשה דגימא ה"ג בנבילה דהוא כדחיא בידים מדלא שחט, וי"ל דמה דלא שחט משום דטירחא הוא ואפשר לו נזדמן לו שוחט ולכך לא חשיב זה כדחיא בידים. ועי' ב"י ר"ס שי"ח ועי' תפא"י אות כ"ה. (ועי' בחי' רמב"ן, לקמן אות ג').

ב. בתורע"א כתב דחידושא דדלועים, דהוו מוכן לאדם ועומד גם השתא בשבת ליתן לאדם במוצ"ש, ואפ"ה מותר לר"ש, וכתב דר' יהודא פליג, והוא רבותא בדעת ר"ש דשרי גם בכה"ג, דאילו מסיפא דנבילה לא מוכח אלא דמוכן לאדם והשתא אינו מוכן אלא לכלבים דשרי, אבל לא מוכח דבאופן שבמוצ"ש יחזור לאדם גם מותר, ותמה על תוס' שפירשו חידושא דמתניתין משום אשוויי אוכלא. ואפשר לתרץ דדלועים ראויים לאדם, וודאי אינם מוקצה ולכך הוצרכו תוס' לזה. [העתקתי ממקו"א: בתוד"ה והא אר"י, עי' מ"ש בשפ"א, דלהמג"א דכשעומד במוצ"ש לאדם הוי מוקצה, עי"ש. ומיהו עיין במתניתין בתורע"א דאפ"ה היינו דסתמא אסור בטלטול, אבל כשמטלטל ליתן לכלבים לא הוי מוקצה.]

ג. ברמב"ן, נבילה שנתנבלה בשבת דלר"ש אינו מוקצה משום דדעתו עילוי' (אבל בלא"ה הוי כדחיא בידים) וצל"ע מחולין י"ד. דמדמה לשוחט בשבת עיי"ש, והרי שוחט בשבת אין דעתו ע"ז שישחוט הוא בשבת, והו"ל להיות מוקצה לכו"ע.

ד. תוד"ה והא אמר ר"י, נראה כללא: דדבר הראוי לכלבים וכדומה איזה השתמשות, אע"ג דאסור בטלטול בין השמשות, מ"מ לא אמרינן בזה מיגו דאיתקצאי, (וחילי' מפירות הראויים לעורבים שנתלשו).

ברמב"ן אי מוכן לאדם מוכן לכלבים, שרינן בהמה שנתנבלה בשבת. וצ"ב מה דנחשב מוכן לאדם, והא א"א לאדם לאכול הך בהמה דהיתה חי' בע"ש. ועי' פסחים פרק מקום שנהגו ובתוס' שם והכא.

בתוס', דראוי לכלבים כשהוא חי משכחת לה בעופות, ולכאו' אכתי מוקצה מחמת איסור, ואפשר דכלפי כלבים כבר לית ע"ז שם מוקצה ולהכי מחתכין לכלבים, וע"כ מה דאסר ר' יהודא משום דמוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים.

לר"י מוכן לאדם לא מוכן לכלבים. וי"ל כשמוכן לאדם אי הוה אמרינן דמוכן נמי לכלבים, אם הי' מותר לטלטל דוקא לכלבים, או דכיון דהותר הותר.

ה. צ"ב בהא דמוכן לאדם לא הוי מוכן לכלבים, דתוס' קנ"ו: ד"ה רבי יהודא וכו' כתבו דאופן דהי' ראוי בין השמשות א) ליתן חי לכלבים. ב) בעי"ט דראוי לשחוט. וא"כ צ"ב נהי דנתגבל מ"מ מאי מוקצה איכא בזה, וכמו דאם שחטה ראוי הוא לכלבים, פי' דשרי ליתן בשר שחוטה לכלבים, וצ"ל דזה הוי כשברי כלים שאין ראויים למעין מלאכתן דהוו נולד. וה"נ אם אמרינן "אינו מוכן לכלבים" הו"ל נולד כשברי כלים, וי"ל. ור"ש סובר דמוכן לאדם הוה מוכן לכלבים (עי' רמב"ן)והיינו דלר"ש לית לי' מוקצה, משום דעל הצד הרחוק ראוי, וא"כ כ"ש הכא דודאי ראוי לכלבים על הצד הרחוק. ומה"ט לית לי' נולד, דדעתו על צד רחוק. (לבד מנולד גמור יל"ע) והנה כשמוכן מע"ש לאדם ושוב אינו ראוי אלא לכלבים אבל במוצ"ש יוכל לתקנו לאדם, דעת מג"א מובא כאן בשפ"א דהוה מוקצה גם לר"ש, והיינו דמאחר ויש בזה תשמיש לאדם, הוי צורך הכלבים, כדבר שאינו דעתו לזה כלל ולכך אסור. (אם לא שרוצה ליתנם ממש לכלבים, עי' תורע"א לעיל).

ו. תוד"ה והא אמר ר"י וכו' (אפשר דמוקצה מחמת איסור דלא חזי למידי הוא כמוקצה דחס"כ, רק שלגבי נבילה איירי נמי בעוף שנתנבל דהי' ראוי לכלבים, ולכך נהי דהי' אסור לטלטל בע"ש, מ"מ אינו כמוקצה דחס"כ, ומה"ט סוברים תוס' דלא אמרינן בזה מיגו דאיתקצאי ולכך מקשים א"כ מנלן דלית לי' לר' יוחנן מיגו דאיתקצאי וע"ז תירצו וכו'. ועי' שפ"א דמקשה על תוס' דרצו לתרץ דאי אית לר"י מוקצה הו"ל לאסור משום מיגו דאיתקצאי, והקשה הא הי' בע"ש ראוי לכלבים וא"כ אינו מוקצה כלל ואין שייך מיגו דאיתקצאי. ובמ"ש ניחא דמוקצה מיהא הוי, רק חמור כמוקצה דחס"כ.)

ז.
ביצה ב' ע"א

א. אוכלא דאפרת - בתוס' "ואי בעי שחיט לי' ואכיל", והיינו בתרנגולת העומדת לאכילה, אבל בעומדת לגדל ביצים, מבואר בגמ' דהוי הך ביצה נולד (ותליא בפלוגתא אי נולד שרי) ומבואר דאפילו למ"ד מוקצה שרי, אפ"ה הויא הך ביצה (דאתיא מעומדת לביצים) נולד, וקשה, והא למ"ד מוקצה שרי מצי למישחט ולמיכל וא"כ הוי אוכלא דאפרת. וכתב המהרש"א דאפ"ה מאחר ואתיא ממוקצה, הויא נולד. וצ"ב, ובפנ"י ביאר דטעם מ"ד דמוקצה שרי הוא משום דלא מקצה אדם דעתו מדבר הראוי, ומיהו תליא במה שיתעביד בה ואז אמרינן דהוברר כן למפרע, וכגון "עומדת לגדל ביצים" יכול לשחוט (למ"ד מוקצה שרי) דאז הובר דמעיקרא עמדה לשחיטה, ומיהו כל זמן שאינו שוחטה הוי מוקצה ולכך הביצה אסורה. ולפי"ז חידש הפנ"י דאם שחט התרנגולת, אז גם הביצה מותרת משום אוכלא דאפרת (ועי' תורי"ד גבי אוכלא דאפרת, וכתוס').

ב. בעצם הסברא דקס"ד דמאן דלית לי' מוקצה אית לי' נולד, כתב רש"י דנולד לא הוי ידע דנהוי דעתי' עילוי', וצ"ע דהא ידע דיתליד לי', ועי' בחי' הרשב"א "אית לי' נולד, בנולד מן המוקצה אבל בעלמא לית לי'" עכת"ד. וצ"ב בכוונתו. (ור"ל דנולד מן העומדת לאכילה לאו נולד הוא אלא אוכלא דאיפרת).

ג. מ"ש תוד"ה דילמא ב"ש וכו' דבע"ח הוו מוקצה גם למאן דלית לי' מוקצה עי' מהרש"א ומהר"ם דדוקא דוגמת יוני שובך, אבל תרנגולת דהכא לא, (ומשו"ה הוצרכנו למ"ש אות א', דאי הו"א דהתרנגולת מוקצה לכו"ע, א"כ הוה א"ש דהביצה נולד.)

ד. מבואר בג' דביצה שנולדה מעומדת לגדל ביצים, הויא הביצה מוקצה ונולד. ומיהו כתב בעה"מ (הביאוהו בחי' חת"ס ושפ"א עי"ב) דדוקא כשעומדים הביצים לגדל בהם אפרוחים, אבל כשהנך ביצים עומדים לאכילה א"כ דעתו עליהם ולא הוו כלל מוקצה. ולדרך זו יש להבין רש"י שהבאנו אות ב'. (ועי' שפ"א שתמה על יש"ש ס' א' שהביא כלבו דהוא כבעה"מ ושם תמה בזה עי"ש) ועי' תורי"ד דמשמע דגם כשעומדת לגדל ביצים לאכילה אסור משום דלאו כל יומא עבידא להטיל ביצים, משא"כ עז לחלבה שרי דעומדת כל יום לחלבה, עי"ש.

ה. בתוס' ריש פירקין פשוט להו איסור טלטול בביצה שנולדה. ועי' פנ"י שטרח למצוא הוכחה לדבריהם דגם לר' שמעון דלית לי' מוקצה אסורה הך ביצה בטלטול. אלא שתמה מה טעם יש בזה. ועי' בחת"ס בהקדמה למהד"ת דבתחילה ר"ל דהוי כצרורות ואבנים מאחר ואסורה באכילה, ושוב הביא דהוא גזירה משום שמא יבא לאכלה. וחידש דלפי"ז אפילו בנגיעה (בלי טלטול) אסור, ועי' בספר שמחת יו"ט (להגאון מפלאצק) שכתב ג"כ כחת"ס. והפנ"י שנתקשה אזיל לטעמי' שכתב במס' שבת פ"ג דף מ"ג גבי טבל, דדבר הנאסר

באכילה מחמת איסורא דרביעא עלי' ולמוצ"ש יהא מותר בלי תיקון לא הוי מוקצה. ודוקא טבל דצריך תיקון הוי מוקצה, ולכך התפלא כאן למה אסור. ועי' פנ"י ד': ד"ה אושפזיכני' דמביא ג"כ סברא דמאחר ואסור"א שוב הוי כצרורות, ועי' צל"ח ב' ע"א ד"ה תוד"ה ביצה וכו' ושם ג' ע"ב ד"ה אין מטלטלים.

1. מוקצה בהנאה - עי' חת"ס בהקדמה הנ"ל (וציין להרשב"א שבת כ"ט) ועי' ראש יוסף ביצה ב' ד"ה והוי יודע וכו' ושם ציין להמג"א. ועיין עוד בשו"ע הרב סימן תק"ז, קונטרס אחרון ס"ק ד' באריכות.

ח.
חולין ט"ו

א. השוחט בשבת וכו' ובגמ' דאסורים באכילה ליומא. ור"ל בגמ' מטעם מוקצה, וראי' לזה מר' יהודה דאסר לחתך גבילה לכלבים, ודחי' הגמ' דמבעו"י לא עמד לכלבים, משא"כ במתניתין מבעו"י עמד לאדם, ומייתי ראי' מר' יהודא דאוסר שברי כלים שאין ראויים למעין מלאכתן, ודח' הגמ' דהתם נולד הוא והכא אוכלא דאפרת, וצ"ב דמאחר וקושיא קמייתא מגבילה לכלבים תירצה הגמ' דשוחט בשבת קיל דמעיקרא לאדם והשתא לאדם, א"כ מאי מקשה משברי כלים דאסורים והא איכא לשנויי דהתם מעיקרא למלאכה זו, והשתא שנשבר קאי למלאכה אחרת, משא"כ שוחט בשבת קיל דמעיקרא לאדם והשתא לאדם. ואפ"ל דשוחט בשבת נמי מעיקרא לגדל והשתא למאכל, ולכך מדמה לה הגמ' לכלי ושבר כלי, ותירצה דשוחט קיל דאוכלא דאיפרת) ונראה עוד דב' מוקצה א) לאכילה וזה ילפינן מוהביאו. ב) לטילטול, והוא דין בהקצאת הדעת וקושיא א' דהגמ' היתה דשוחט בשבת דמעיקרא נמי לאדם, הוא טפי בכלל "והכינו" מאשר גבילה לכלבים, דמעיקרא הי' לאדם, וע"ז מייתי הגמ' כלי שנשבר דהוא מוקצה לטלטול משום דמעיקרא הי' בו השתמשות אחרת מדהשתא, וא"כ גם בנידו"ד דשוחט בשוחט בשבת יש לו להיות מוקצה לטלטול, דמעיקרא לפני שבת לא הי' בו השתמשות דאכילה, וע"ז משני אוכלא דאופרת. מיהו בגמ' מייתי ראי' לזה ממשקין שזבו דמותרים וליכא בזה דין נולד וע"כ משום אוכלא דאופרת, והרי שם הגידון מצד "והכינו", ואפ"ה לולא אוכלא דאופרת לא הוי בכלל והכינו וע"כ דלא כהנ"ל.

ולכך נראה דסוגית הגמ' כך היא: דהגמ' דנה על הבשר שיהא מוקצה, ואע"ג דהבשר ראוי השתא, מ"מ לא עמד לכך מע"ש. וזה חידוש דסוגיין דדבר שראוי השתא יהא בכלל מוקצה משום שלא עמד לכך מע"ש, ומייתי הגמ' ראי' מגבילה לכלבים, ודוחה הגמ' דשם הוא מילתא אחריתא לגמרי, דמעיקרא לאו לכלבים, משא"כ שוחט לשבת, וע"כ מייתי הגמ' ראי' מדבעינן מעין מלאכתן ש"מ דבעינן שיהא עומד לאותה השתמשות ממש, ובשוחט בשבת לא עמד ממש לאכילה, וע"ז משני אוכלא דאפרת.

העתקתי מה ששייך לכאן: חולין, בסוגיא דשוחט בשבת דאסורה ביומא וקס"ד משום מוקצה, ואע"ג דהבשר בעצמותו ראוי, מ"מ מע"ש לא הי' דעתו ע"ז, ומייתי ראי' משברי כלים דאסר ר"י מעין מלאכתן, ולכאו' קשה והא שברי כלים בעצמותם מוקצה, רק שמותר משום אביהם ולכך בעינן מעין מלאכתן, ואפ"ל דקושית הגמ' מדין נולד. [וכלפי נולד לא איכפת לן אם השתא ראוי או לא, דמאחר ונתחדש בכאן יש לאסרו משום נולד].

ב. בגמ'. א"ל אביי מי דמי התם מעיקרא מוכן לאדם וכו' ביאור: דגבילה הוא דבר מחודש לגמרי, משא"כ שוחט בשבת. וע"ז ת' בגמ' בהמה בחייה לגדל עומדת ולאו לאכילה, וא"כ גם זה

דבר מחודש ולר' יהודא אסור. (ובהו"א דהגמ' י"ל דסברה דכל לגדל נמי לאכילה הוא, דסוף בהמה לשחיטה, וא"כ אינו מחודש כ"כ כבהמה שנתנבלה ודו"ק.)

ג. בגמ' שם. דבעומדת לאכילה ולגדל תליא בדינא דברירה. וצ"ב דמאחר ועומדת לאכילה גם כן, א"כ הוי מוכן וליכא הקצאת דעת, ומאי איכפת לן אם אין ברירה. וצ"ל דהבהמה עצמה אינה מוכנת ביחס לאכילה, ולולא דין ברירה אין הבהמה מוכנת (ואי משום הקצאת דעת, צ"ל דכיון שאינה מוכנת הרי היא מוקצית ויל"ע) אבל כשיש דין ברירה, א"כ הוי כחשב עליה בתחילה לאכילה, ונעשית בכך מוכנת, ויל"ע בזה.

ביאור הסוגיא דטלטול סולם בשבת וביום טוב (ביצה דף ט')

(שו"ע או"ח סימן ש"ח סעיף י"ט וסימן תקי"ח סעיף ד')

א. במתניתין בית שמאי אומרים אין מוליכים את הסולם משובך לשובך, אבל מטהו מחלון לחלון. ע"כ. בהא דרישא דאין מוליכין, איכא תרתי לריעותא, א) הולכה. ב) לשובך אחר, ובכה"ג אסרי ב"ש. ובסיפא דמטהו מחלון לחלון, איכא תרתי לטיבותא' א) הטיה. ב) באותו שובך עצמו. (דזה ודאי דמה דתנן מחלון לחלון היינו חלון אחר שבאותו שובך, עפרש"י, וההכרח לזה מדלא תנן מטהו משובך לשובך). ומיהו יש להסתפק ב' דינים בדעת בית שמאי. א) הולכת הסולם מחלון שבשובך זה לחלון אחר באותו שובך. ב) הטיית סולם מחלון שבשובך זה לחלון שבשובך אחר. דאם רישא דוקא, א"כ דוקא בדאיכא תרתי לגריעותא אסור אבל בהנך דחדא לטיבותא שרי, ואם סיפא דוקא א"כ דוקא בתרתי לטיבותא שרי אבל בהנך דחדא לגריעותא אסור. וצל"ע. מיהו ב"ה דמתירים פשוט דאפילו בהולכת הסולם לשובך אחר דאיכא תרתי לגריעותא, נמי מתירים.

ב. ב"ש אומרים אין מוליכים וכו'. אע"ג דהיו ב' סיבות שראוי להקל. א) דשובכו מוכיח עליו. ב) שמחת יו"ט, אפ"ה אסרי ב"ש. (וזה כונת רש"י, אלא דצ"ב מהו שכתב רש"י "קס"ד")

ג. ובית הלל מתירים. יש להסתפק ד' צדדים בהיתרא דבית הלל. א) דוקא בדאיכא תרתי לטיבותא דהיינו סולם של שובך דשובכו מוכיח עליו. ונוטלו לצורך שמחת יו"ט. ב) דעיקר שיהא שובכו מוכיח עליו ובזה סגי, ג) דעיקר שיהא צורך שמחת יו"ט ובזה סגי. ד) דמתירים בכל ענין, גם כשאין שובכו מוכיח עליו ואפי' שאינו לצורך שמחת יו"ט, ולקמן בגמ' יתבאר בס"ד. (עי' אות י"ב ואות י"ז)

ד. בגמ' אמר רב חנן בר אמי מחלוקת ברה"ר וכו' וב"ה סברי שובכו מוכיח עליו. ע"כ. מבואר דהיתרא דב"ה אינו בכל גוני אלא דבשובכו מוכיח עליו. מיהו אכתי איכא לספוקי אם דוקא בצירוף היתר דצורך שמחת יום טוב התירו, או דכששובכו מוכיח עליו שרי גם כשאינו לצורך שמחת יו"ט, ועי' לעיל אות ג' מ"ש.

ה. אבל ברשות היחיד דברי הכל מותר, ע"כ. הטעם משום דליכא גזירת הרואים ויש לבאר משום דברה"י מצויים שובכים ולכך יודע הרואה דלצורך שובכים הוא נוטל, אבל ברה"ר אסור דהרואה סובר דלהטיח גגו הוא צריך, דאילו סולמות השובכים מצויים ברשות היחיד ששם יש שובכים, והמטלטל ברה"ר אומרים דלהטיח גגו

הוא צריך, אלא דלפי"ז צ"ב בקושית הגמ' דמקשה איני והא אמר ר"י אמר רב כל מקום שאסרו משום מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור, ומאי קושיא דאפשר דוקא כשעושה דבר ברה"י שאם הי' אדם רואהו שם הי' בזה חשד אז אסרו חז"ל (או משום גזירה שמא יעשה כן ברה"ר, או משום שפעמים יראה אדם מעשה הנעשה בצנעא) משא"כ הכא גם אם יראוהו מטלטל סולם ברה"י יבינו דלצורך שובך הוא נוטלו, ובכה"ג לא אסרו משום מראית עין. וצ"ל דדינא דרב הוא דכל פעולה שכשעושה אותה במקום אחר יש בה משום מראית עין, אסרו חז"ל לעשות צורת פעולה זו בכל אופן, גם כשניכר שאין עושה איסור, ולכך מקשה הגמ' איך מותר ברה"י. [ולדרך זו מה שנקטא הגמ' רה"י ורה"ר בדוקא תליא מילתא, פירוש דברה"י אפילו אם בני רה"ר עוברים סמוך לזה ורואים לרה"י, אפ"ה ליכא חשש שיאמרו להטיח גגו הוא צריך, משום דברה"י מצויים שובבים ורגילים שם בטילטול לצורך השובבים. אבל ברה"ר אין רגילות לשלטל לצורך שובבים ואיכא מראית עין.] ועי' שבת ס"ה ע"א (תוד"ה אמר וכו') דהביאו תוס' י"מ דלית הלכתא כרב מדתנן בחולין לא ישחוט לגומא אבל שוחט הוא בגומא שבחצר, והרי לרב איך שרינן בחצר, והא כל מידי דאסרו ברה"ר אפי' בצינעא אסור, וע"כ דלא קיי"ל כרב. ודחו תוס' דהתם, טעמא דשרינן בחצר משום דהרואה מבין דלנקר חציר קעביד ולא לשם מינות עיי"ש. ובדעת הי"מ שבתוס' אפ"ל כמ"ש דאסרו חז"ל לעשות צורת פעולה בחצר, אם ברה"ר יש בה משום מראית העין, ואע"ג דאפילו אם יראוהו שעושה בצינעא ליכא חשד. (ומיהו אינו הכרח בי"מ ואכמ"ל).

מיהו פשטא דמילתא דאם הרואה ברה"י, לא הי' אומר דלהטיח גגו הוא צריך, א"כ לא הי' בזה סיבה לאסור, אפילו לדעת רב דמראית עין אסור בחדרי חדרים, דדוקא כשעושה ברה"י דבר שאם הי' אדם רואהו הי' בא לחשד, או אסרו בחדרי חדרים, וא"כ מדמקשה הגמ' על רב חנן דליאסר משום מראית עין, מוכרח דאם יראו ברה"י שנוטל סולם גם יהא חשד, וסיבת ההיתר דרב חנן ברה"י, ע"כ צ"ל משום דליכא אדם שיראהו. וכ"כ רש"י בהדיא, וכצ"ל בדעת תוס' הנ"ל. [ולפי"ז צ"ל דרה"י ורה"ר לאו דוקא, אלא הכונה מקום שפרוץ ונראה לבני אדם קרי לי' רה"ר, ומקום המוצנע חשיב רה"י, ודוגמא לדבר רה"י ורה"ר דלגבי סוטה חלוק מדלגבי שבת, עוי"ל דגם לפי"ז רה"י ורה"ר בדוקא הוא ותליא בגדרי רה"ר ורה"י דשבת, וטעמא דמילתא, דמסתמא הכי הוא דברה"ר איכא חשד וברה"י ליכא, ולא פלוג רבנן בגזירתם, ודוחק].

[ובמתניתין ב"ש אומרים וכו' אבל מסהו מחלון לחלון, ולפירוש רב חנן צ"ל דאירי ברה"ר, והוא ציור רחוק שיהיו מצויים שובבים ברה"ר, אבל למ"ש דלאו דוקא רה"ר, אלא כל מקום הנראה לבני אדם הוי רה"ר, ניחא].

ו. והא דאמר רב חנן "אבל ברה"י ד"ה מותר" אין מכריח לזה מה דפירש מחלוקת ברה"ר, דהא אפשר לאוקמי דאי"נ דפליגי ברה"ר וה"ה ברה"י, ויהי' תלוי זב"ז, דאם ברה"ר אסור, אז יאסר גם ברה"י משום מילתא דרב דחז"ל אסרו גם בחדרי חדרים, ועל כרחך מה שאמר רב חנן דברשות היחיד דברי הכל מותר היא מסברא חיצונית דהי' לרב חנן בר אמי דמראית עין לא נאסר בחדרי חדרים.

אלא דיש להקשות דנימא דפלוגתא דב"ש וב"ה היא דוקא ברה"י אם אסרו בחדרי חדרים, אבל ברה"ר לכו"ע אסור (וכלישנא בתרא דרב חנן, וליכא למימר דהוה פשיטא לגמ' בסברא דליכא שום תנא דסליק אדעתי' למיסר ברה"י, דא"א לומר כן, דהא פלוגתא דתנאי היא בשבת קמ"ו: ומייתי הגמ' זה לקמן, רק דלהלכה ס"ל לרב חנן דלא אסרינן בחדרי חדרים, אבל אכתי

הוה מצי לאוקמי פלוגתא דב"ש וב"ה בזה, וב"ש לאיסור וב"ה להיתר) ונראה, דאיכא תנאי דס"ל דמראית עין אסור בחדרי חדרים, וא"כ לדידהו פשוט דב"ה גם ברה"ר מתירים (דאל"כ, אפי' ברה"י הי' אסור), ומאחר דאיכא תנאי דס"ל דשרי ברה"ר, ולא אשכחן תנא דפליג בהדיא ואמר דברה"ר אסור לדעת ב"ה, ולכך הוצרך רב חנן לומר דפלוגתא ברה"ר, ולא הו"מ למימר דברה"ר לכו"ע אסור.

ז. בגמ' איני והא אמר ר"י אמר רב כל מקום שאסרו וכו' אפילו בחדרי חדרים. פירש"י וקשיא דרב חנן אדרב חנן, ואע"ג דרב אמורא הוה מקשי מינה משום דרב רשכבה"ג הי' וכו'. ומשני הגמ' תנאי היא דתניא שוטחן בחמה ור"א ור"ש אוסרים. ומבואר מהגמ' דבדין מחודש אין רב חנן יכול לחלוק על רב, אבל בהכרעה בפלוגתא דתנאים יכול רב חנן להכריע דלא כהכרעת רב. וצ"ב בחילוק שבין פסק בדין מחודש לבין הכרעה. דהנה אמורא א"א לו לחלוק על תנא, ואפ"ה להכריע בפלוגתא דתנא יכול, והיינו דכשיש פלוגתא בין תנאים א"כ נשאר הדבר לא מבורר והוה כדין מחודש, ובדין מחודש יכול אמורא לפסוק עפ"י סברתו דבמקום דאיכא פלוגתא הוה כדין מחודש, א"כ הכרעת רב הוה כפסק מחודש ואיך יכול רב חנן להכריע דלא כרב, והא הוי כאילו פוסק דלא כרב, וצ"ל דאחרי הכרעת רב שוב הוה הדבר כלפי רב חנן כאילו לא דנו כלל בדין זה, דהא כנגד דין דרב איכא תנאי דלא ס"ל כן, ושוב הוה כאילו ליכא פסק, ויכול רב חנן לפסוק בדין מחודש עפ"י דעתו, מיהו יותר נראה דהכרעה לחוד ופלוגתא לחוד.

ח. תנאי היא דתניא וכו' והיינו דאיה"נ לדעת רב, מחלוקת ב"ש וב"ה ברה"ר וה"ה ברה"י, אבל לרב חנן ברה"י ד"ה שרי. ובעיקר טעם הפלוגתא בין ב"ש לב"ה (דהיינו אם חיישינן לרואים או שסמכינן על מה ששובכו מוכיח עליו) שוו רב ורב חנן דזהו סברות הפלוגתא, רק נחלקו בסברא חיצונית אם מראית עין נאסר בחדרי חדרים, ופשוט.

ט. בגמ' איכא דאמרי, אמר רב חנן מחלוקת ברה"י וכו' אבל ברה"ר לכו"ע אסור, ופריך הגמ' מדרב דאסר בחדרי חדרים ומשני תנאי היא. והביא רש"י י"מ דהקושיא היא על רב דאוסר בחדרי חדרים והוא דלא כב"ה דמתירים ברה"י משום דלא נאסר בחדרי חדרים, וצ"ב מאי קושיא היא על רב, והא יכול רב לתרץ מתניתין באופן אחר מרב חנן, והיינו: דיאמר רב דהפלוגתא ברה"ר וה"ה ברה"י. וצ"ל דהכי מקשה, דודאי שייך ליישב מתניתין בע"א, רק לפום אוקימתא זו דרב חנן, ע"כ דהי' לו סברא פשוטה דשובכו מוכיח עליו אינו כלל סיבה להתיר, דאין זה מסיר את חשש הרואים, [דאל"כ למה פירש רב חנן מתניתין בענין זה דברה"ר לכו"ע אסור] ולפום הך סברא מקשה הגמ' על רב, (ואיה"נ דאם רב יחלוק על הסברא הפשוטה שהי' לרב חנן אז לא יקשה עליו, רק שלגמ' לא ניחא לפרש דרב חולק על מה שפשוט לרב חנן מסברא בעלמא. ועוד דא"כ יקשה בהיפוך על רב חנן דאיך נקט לסברא פשוטה דשובכו מוכיח עליו אינו סיבה להתיר, אם רב חולק על סברא זו, והבן)

ומשני הגמ' תנאי היא, לפום הך פירושא דהקשיא על רב, צ"ל דתירוץ הגמ' כך, דרב יאמר דאיה"נ לב"ה מראית עין הותר בחדרי חדרים, אלא דרב פליג על ב"ה וסובר כהנך תנאי ר"א ור"ש דאוסרים מראית עין בחדרי חדרים, ונמצא דפסק רב כב"ש ולא כב"ה, משום דר"א ור"ש קאי כוותייהו דב"ש. ועל פירוש זה הוקשה לרש"י דמה בכך דר"א ור"ש פליגי על ב"ה, דהא גם ב"ש פליגי על ב"ה, ואפ"ה קיי"ל דהלכתא כב"ה, ואיך יתכן שיפסוק רב דלא כב"ה. [ונראה דלדעת הי"מ דרב פסק כר"א ור"ש וכנ"ל, היינו

משום דלדעת ר"א ור"ש לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה, דאם הי' פלוגתא ודאי שגם ר"א ור"ש היו פוסקים כב"ה, וע"כ דלדעתם לא נחלקו בזה, וממילא שפיר פסק רב דאסור ברה"י כב"ש, משום דלר"א ור"ש דבר מוסכם הוא. וכעין זה כתבו תוס' ט: ד"ה בדעת ר' דוסא.]

מיהו רש"י פירש בע"א, והיינו: דודאי על רב לא קשיא ראיהו ודאי מוקי לפלוגתא דב"ש וב"ה ברה"ר (וה"ה ברה"י), רק מקשה בהיפוך על רב חנן דמוקי פלוגתייהו ברה"י אבל ברה"ר אסור לכו"ע, והא רב ודאי לא מצי ס"ל הך פירושא דמתניתין, ועל כרחך דמפרש בע"א וקשיא לרב חנן איך נחלק על רב (דהוא רשכבה"ג) בפירוש המשנה. וע"ז תירצה הגמ' תנאי היא, פירוש דנחלקו התנאים אם מראית עין אסור בחדרי חדרים, והנה, למאן דאוסר בחדרי חדרים (וכן דעת רב) פשוט דמוכרחים לפרש פלוגתא דמתניתין גם ברה"ר, אבל למאן דמתיר מראה"ע בחדרי חדרים מפרש איהו למתניתין דנחלקו ברה"י דוקא, אבל ברה"ר לכו"ע אסור.

אלא דצע"ג דמנליה לרב חנן לומר כן דברה"ר לכו"ע אסור ולא אמרינן שובכו מוכיח עלו, נימא דברה"ר נמי נחלקו אם אמרינן שובכו מוכיח עליו או לא, ואין לומר דסברא פשוטה היא לרב חנן דשובכו מוכיח עליו אין מסלק את חשש הרואים, דזהו אינו, דהא לדעת ר"א ור"ש דאוסרים מראית עין בחדרי חדרים א"כ ע"כ מבארים המחלוקת דב"ש וב"ה ברה"ר, וב"ה מתירים משום סברא דשובכו מוכיח עליו, ואיך יהא פשוט לרב חנן דליכא סברא של שובכו מוכיח עליו. ואין לומר דרב חנן נקט כאידך תנאי דשרי מראה"ע בחדרי חדרים, דזה אינו, דגם לדידהו אפ"ל דמחלוקת ברה"ר, דאין הכרח בדעת המתירים מראה"ע בחדרי חדרים שיפרשו דמחלוקת ברה"י, דאפשר יפרשו דמחלוקת ברה"ר. (ובשלמא לפי' הי"מ שברש"י א"ש, דרב חנן הי' לו סברא פשוטה דשובכו מוכיח עליו לאו מידי, ולא אשכחן מאן דפליג על זה, ואפילו הנך תנאי דאוסרים בחדרי חדרים גם מודים דברה"ר לכו"ע אסור, דשובכו מוכיח לאו כלום הוא, וכמ"ש לעיל, אבל לרש"י דהנך תנאי דאוסרים מפרשים מחלוקת ברה"ר א"כ מנליה לרב חנן לפרש בענין אחר מהתנאים) וכעין קושיא זו הקשו האחרונים על פירש"י, עי' פנ"י, ראש יוסף ומרומי השדה.

וצריך לומר, דהי' סברא חיצונית פשוטה לרב חנן דשובכו מוכיח עלו אינו טעם מספיק לסלק חשש הרואים, ולכך ברה"ר לכו"ע (גם לב"ה) אסור, רק דהנך תנאים דאוסרים מראית עין בחדרי חדרים אין יכולים לפרש כך בב"ה (דברה"ר אסור וברה"י מותר) והם צריכים להידחק דגם ברה"ר מותר משום דשובכו מוכיח עליו, משא"כ הנך תנאים דמתירים מראית עין בחדרי חדרים, א"כ אין להם להידחק ולהתיר ברה"ר, וודאי שברה"ר לכו"ע אסור, והתירו דוקא ברה"י.

[מתבאר, דללישנא קמא דרב חנן דמראה"ע מותר בחדרי חדרים הוא הסברא החיצונית שמזה נמשך פירוש המשנה, וללישנא בתרא דרב חנן הך דשובכו מוכיח עליו אינו מספיק להתיר ברה"ר זה הסברא החיצונית שמזה נמשך פירוש המשנה].

ד. בגמ'. אמר ר' שמעון בן אלעזר מודים ב"ש וב"ה שמוליכים את הסולם משובך לשובך, (ופירש"י דמשום צורך שמחת יו"ט התירו ב"ש. ונחלק בזה על תנא דמתניתין עי' מ"ש לעיל אות ב') וילע"ע במה שאמר רשב"א דלצורך שמחת יו"ט מתירים גם ב"ש, אם היתר זה דב"ש הוא דוקא ברה"י או אפילו ברה"ר, והנה, ללישנא קמא דרב חנן דהפלוגתא היא ברה"ר, א"כ פשוט דהא דמתירים ב"ש להוליך הסולם לצורך שמחת יו"ט זה אפילו ברה"ר, (דברה"י ליכא שום איסור, ושרי גם בדליכא שמחת יו"ט) אבל ללישנא בתרא

דרב חנן דנחלקו ברה"י , וע"ז קאי רשב"א דלהוליך התירו ב"ש, אבל ברה"ר דבזה שוו ב"ש וב"ה לאסור א"כ אפשר דע"ז לא קאמר רשב"א דהותר לצורך שמחת יו"ט, ונמצא דהיתר דרשב"א לשמחת יו"ט הוא ברה"י דוקא. (מיהו אינו מוכרח, דאפ"ל דאע"ג דרשב"א אמר להיתירו בדעת ב"ש, ה"ה דגם ברה"ר דשוו תרווייהו לאסור, מ"מ לצורך שמחת יום טוב מתירים כולי עלמא ואפילו ברשות הרבים, אלא דבפשטא דמילתא נקט רשב"א להיתרו ברה"י, א"א למילף דמותר גם ברה"ר) ולדעת רב דהפלוגתא דב"ש וב"ה בין ברה"ר בין ברה"י, א"כ י"ל"ע אם זה שב"ש מתירים משום שמחת יו"ט דוקא ברה"י הוא, אבל ברה"ר לא התירו, או דמשום שמחת יו"ט התירו גם ברה"ר, ופשטות דר"ש ב"א קאי אכולה מתניתין דהיינו בין ברה"ר בין ברה"י וע"ז אמר דלצורך שמחת יו"ט שרי גם לדעת ב"ש. [ונמצא דרשב"א לא חידש שריותא בדעת ב"ה, אלא בדעת ב"ש, לכולהו אמוראי, וא"כ יקשה אטו טעמא דב"ש קמ"ל, ואפ"ל דנקט כן, שלא נפרש בהיפוך דמחלוקת בהולכה אבל בחזרה אסור, והבן].

יא. לא נחלקו אלא להחזיר וכו' וב"ה אומרים אף מחזירים. (והיינו לרב בין ברה"ר בין ברה"י וכן לל"ק דרב חנן, ולל"ב דרב חנן רק ברה"י) וי"ל"ע אם היתר דב"ה הוא בכל טילטול, או דוקא בהחזרה משום דהחזרה נמי צורך הולכה, פי' דבכמה דוכתי אשכחן שהתירו בחזרה דאי לא שרית ליה מימנע וכו' וא"כ ה"נ אפשר דלדעת רשב"א לא התירו ב"ה אלא חזרה דוקא, וצל"ע.

יב. ובדעת תנא דמתניתין, דפלוגתא דב"ש וב"ה היא בהולכה, ולא התירו ב"ש משום שמחת יו"ט, י"ל"ע אם דוקא בהולכה נחלקו אבל בהחזרה לכו"ע אסור, דאפילו ב"ה דמתירים לא התירו אלא בצירוף שמחת יו"ט, ואם נימא כן יהא דעת ת"ק בהיפוך ממש מרשב"א דהיינו: דלרשב"א נחלקו ב"ש וב"ה בהחזרה והושוו בהולכה להיתר. ולדעת ת"ק נחלקו בהולכה והושוו בחזרה לאסור. ומיהו אפ"ל דנחלקו בין בהולכה בין בחזרה, ולדרך זו ליכא נפקותא לכאו' בדברי ב"ה בין ת"ק לרשב"א. (עוד יש להסתפק דאפילו אם נחלקו בין בהולכה בין בחזרה, וב"ה מתירים גם בחזרה, מ"מ בטלטול בעלמא שאינו חזרה אפשר דלא התירו, ותלוי פרט זה במ"ש לעיל אות י"א) ועי' לעיל אות ג', ד', והנה ללישנא בתרא דרב חנן דהיתרא דב"ה משום דמראית עין לא נאסר בחדרי חדרים וקאמר בגמ' דהיינו כתנאי דהתירו לשטוח בחמה, א"כ מוכיח דבכל ענין שרי אליבא דב"ה גם בהחזרה (ואפי' בטלטול בעלמא) דהא ברה"י ליכא טעם לאסור, דמראה"ע לא נאסר בחדרי חדרים, ואפילו בדליכא שמחת יו"ט, כדאשכחן בשוטחן בחמה. רק ללישנא קמא יש להסתפק, דלל"ק ההיתר אפילו ברה"ר משום דשובכו מוכיח עליו, ובזה אפשר דשובכו מוכיח עליו הוא היתר רק בצירוף טעמא דשמחת יו"ט.

יג. א"ר יהודה בד"א בסולם של שובך, אבל בשל עליה ד"ה אסור. י"ל"ע אם ר' יהודה אזיל על פלוגתא דב"ש וב"ה או על היתרא דרשב"א. פי' האם בא ר' יהודה לומר דב"ה דמתירים, לא התירו בשל עליה, או דאיה"נ ב"ה מתירים אפילו בשל עליה, רק ה"ק דזה שבהולכת הסולם מודים ב"ש לב"ה דמותר, זה דוקא בסולם של שובך, אבל בסולם של עליה לא התירו ב"ש בהולכה. ובגמ' לקמן אוסר טלטול סולם של עליה, ומבואר דר' יהודה קאי על מילתי' דב"ה, וה"ק: דאע"ג דב"ה מתירים מ"מ בשל עליה לא התירו. (ונראה דהגמ' דייק כן מדנקט ר' יהודה אבל בשל עליה "דברי הכל" אסור, ע"כ ו"דברי הכל" משמע בין ב"ש ובין ב"ה, וע"כ דקאי על היתרא דב"ה ובא לומר דבשל עליה ד"ה אסור). והנה ללישנא קמא דרב חנן וכן לרב דהתירו ב"ה אפי' ברה"ר משום דשובכו מוכיח עליו, א"כ פשוט דסולם של עלי'

אסור דבזה ודאי דצריכים לחוש שהרואה יאמר להטיח גגו הוא צריך. (וברש"י הלשון דההוא ודאי אמרי להטיח גגו הוא צריך. ע"כ. וצ"ל דפירש"י דודאי להטיח, ולמה ודאי הא אפשר נוטל לעלות בו לעלי', והו"ל לרש"י לפרש דודאי איכא למיחש, ואפ"ל דאה"נ והו כוונת רש"י. ואפשר יתבאר עפ"י הגדר בסולם של עלי') וברה"י, לרב חנן מסתבר דשרי דליכא מראית עין בחדרי חדרים, וממילא אפילו של עלי' מותר, ולרב מסתבר דאסור גם ברה"י משום מראה"ע אבל ללישנא בתרא דרב חנן, דב"ה איירי ברה"י וטעם ההיתר דב"ה משום דברה"י ליכא מראית עין, א"כ ה"ה בסולם של עלי', הו"ל למישרי ומ"ט דר' יהודה דאוסר, וצ"ל דר' יהודא מפרש מתניתין כר' אלעזר ור"ש דב"ה מתירים אפילו ברה"ר, וע"ז קאמר ר' יהודא דשל עלי' אסור (פי' ברה"ר וה"ה ברה"י, דמה דמפרש ר' יהודא כר' אלעזר ור' שמעון ע"כ משום דס"ל דמראה"ע אסור בחדרי חדרים וכנ"ל אות ט': דזה מכריח לפרש דפליגי גם ברה"ר) (מיהו להי"מ שהביא רש"י ברב חנן, א"כ ר"א ור"ש דאסרי, משום דפוסקים כב"ש, אבל גם לדידהו הפלוגתא היא ברה"י א"כ מה טעם בסולם של עלי' יאסר ברה"י, ואולי דאיסור טלטול סולם של עלי' ברה"ר הוא מראית עין דחמור טפי, ואפילו למ"ד דשוטחן בחמה דשרי מראה"ע בחדרי חדרים, מ"מ מראה"ע דסולם של עלי' אסור בחדרי חדרים. ואם נכון הוא א"כ יש ליישב גם לפירש"י כן, ואין צ"ל דר' יהודא סובר כר"א וכר"ש).

רשב"א דב"ש מתירים בהולכה משום שמחת יו"ט, יל"ע אם הותר משום שמחת יו"ט גם סולם של עלי' ועי' לעיל אות י' דלל"ק היתרא דשמחת יו"ט קאי גם ארה"ר, ולדעת ל"ב אפשר דלא קאי אלא על רה"י, וכ"נ לפום ריהטא דדוקא מאי דשרו ב"ה, בזה התירו ב"ש לשמחת יו"ט, אבל טפי לא אשכחן, וא"כ סולם של עלי' ברה"ר דלא התירו ב"ה, לא אשכחן דיתירו ב"ש משום שמחת יו"ט, ומיהו ברה"י ללישנא קמא פשוט דמותר וכמ"ש. ולרב פשוט דאסור וללי"ב לפירש"י מותר לב"ה וא"כ היתרא דרשב"א לשמחת יו"ט ע"כ קאי גם בסולם של עלי', ולמ"ש בי"מ א"כ של עלי' אסור לב"ה גם ברה"י וא"כ אפשר דלא הותר לשמחת יו"ט לרשב"א.

יד. ר' דוסא אומר מטהו מחלון לחלון. לקמן פליגי אמוראי בפירושא דמילתא דר' דוסא.

מז. בני ר' חייא וכו' סולם בא לידינו והתרנוהו. וכו'. מדקאמר ר' יהודא בסולם של עליה לא פליגי מכלל דת"ק סבר פליגי, פי' דלת"ק שרי של עלי', והנה מה דאסר ר' יהודא בשל עלי' אפ"ל בכמה גוני, א', דברה"ר הוא דאסר (ל"ק דרב חנן, ולפירש"י גם לישנא בתרא) ב', ברה"י נמי אסר (רב, להי"מ גם לישנא בתרא דרב חנן) ובני ר"ח סברו דרשב"א מתיר בשל עלי' כשם שמתיר בשל שובך, ואם הפלוגתא כל"ק ברה"ר, א"כ צ"ל דסברי דלרשב"א, לית להו לב"ה גזירת הרואים כלל (וכמ"ש להסתפק לעיל אות ג') ואם הפלוגתא ברה"י א"כ פשוט דיש להתיר בשל עליה.

מז. ולא היא, ר"י טעמא דת"ק קמפרש וכו' מדקתני משובך לשובך, והיינו דגם לרשב"א אסור של עלי', והטעם כמ"ש לעיל אות י"ג. בגמ' ואידך מי קתני סולם של שובך, משובך לשובך קתני ואפילו לכמה שובכים. וצ"ב מאי רבותא דשרינן לכמה שובכים, דמהיכי תיתי לומר דלשובך אחד שרי ולכמה שובכים אסור.

יז. בני ר"ח וכו' סולם בא לידינו והתרנוהו. ופירש"י הולכת סולם, ומשמע דדוקא להוליך סולם של עליה התירו, אבל להחזיר אסור, וקשה, מאחר דסברו בני ר"ח דלרשב"א לית ליה כלל חילוק בין של עלי' לבין של שובך, א"כ כשם שלב"ה מותר להחזיר של שובך ה"נ יש להתיר של עליה. ותירץ מהרש"א דאיה"נ לרשב"א ליכא

שום חילוק בין שובך לדעליה (לדעת בני ר"ח) מ"מ בני ר"ח פסקו כרשב"א רק בפרט זה דסולם של עליה דינו כסולם של שובך, אבל בפירוש הפלוגתא דב"ש וב"ה פסקו כמתניתין, ובמשנה נחלקו בהולכת סולם, אבל בהחזרת סולם לכו"ע אסור, גם לב"ה, ומבואר מהמהרש"א דהיתרא דב"ה במתניתין הוא היתרא דשמחת יו"ט (עי' לעיל אות ג') ומיהו קשה מנ"ל לרש"י לפרש דמתניתין שריא דוקא בהולכה משום צירוף דשמחת יו"ט, והא לעיל איכא תרי לישני דר"ח בר אמי וללישנא בתרא דהיתרא דב"ה בחדרי חדרים משום דליכא מראית עין א"כ פשוט דגם בחזרה מותר (דומיא דשולחן בחמה דהותר בלי טעם דשמחת יו"ט) וא"כ מאי דנקט תנא אין מוליכין הוא לרבותא דב"ש, דאפילו כשיש שמחת יו"ט אוסרים, אבל לב"ה אה"נ דגם בחזרה מותר, וא"כ מנ"ל לרש"י דללישנא קמא דרב חנן ההיתר הוא רק בהולכה. ואולי י"ל משום דפשטות דנקט תנא "אין מוליכין" לרבותא דב"ה דהלכתא כוותיהו וגם כח דהיתרא עדיף, ועל כרחך דדוקא הולכה שרי ב"ה אבל חזרה אסור. והיינו דההיתר משום שמחת יו"ט הוא, ואה"נ ללישנא בתרא דרב חנן א"א לומר כן אבל בלישנא קמא דאפשר אז מפרשינן כפשוטיה דדוקא משום שמחת יו"ט שרי. ועי' במהר"ם דנקט כתי' המהרש"א אלא דכתב בלשונו דבחזרה אפשר דאסור לתנא דמתניתין, והיינו דלאו מילתא דפסיקא דאסור, וכמ"ש דללישנא בתרא פשוט דשרי. ועי' במהר"ם שהוסיף דהולכת סולם של עליה אפילו לר' יהודא מותר משום שמחת יו"ט, דר' יהודא מפרש פלוגתת ב"ש וב"ה כרשב"א בחזרה, וע"ז הוסיף דשל עליה אסור, אבל בהולכה דמתירים כו"ע, ה"נ של עליה שרי. וקשה דא"כ למה א"ל ר' חייא צאו ואסרו מה שהתרתם דגם ת"ק מודה לר' יהודא דשל עליה אסור, והא זה ניחא בחזרה אבל בהולכה של עליה מותר אפילו לר' יהודה (להמהר"ם) וצ"ל דכל זה דוקא למאי דפירשו בני ר"ח דרשב"א לא חילק בין שובך לעליה, אז י"ל דבהולכה גם לר' יהודה שרי, אבל למאי דדייק ר' חייא דרשב"א קאמר מודים ב"ש וב"ה שמוליכין משובך לשובך, דבא לומר סולם של שובך, א"כ רשב"א בהולכה ג"כ מצריך סולם של שובך דוקא, וא"כ ר' יהודא ודאי דג"כ התיר אפילו בהולכה רק של שובך ודו"ק.

יח. לר' חייא אסור בשל עליה אפילו היטוי, וצ"ב. ולר' דוסא בשובך הותר דוקא היטוי, והיינו כב"ש דמתניתין, וקשה מ"ט פסק ר' דוסא כב"ש, ומיהו לפימ"ש בלישנא בתרא דרב חנן לדעת הי"מ א"כ כשם שר"א ור"ש פסקו כב"ש ה"נ ר' דוסא פוסק כב"ש, ודו"ק, אבל ללישנא קמא דרב חנן א"כ לא אשכחן מאן דפוסק כב"ש, וא"כ קשה לומר דר' דוסא פוסק כב"ש. ועוד לפירש"י (דלעיל שם) א"כ לא אשכחן דיפסקו כב"ש, וע"כ כתבו תוס' דלר' דוסא לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה.

פרט ב'
סולמות של בית

א. בדעת ב"ה מבואר דשרי טלטול סולמות של שובך, אבל אסור לטלטל סולם של עלי', ויל"ע בסולמות של בתים, האם דינם כסולם של עלי' או כסולם של שובך. ועי' ביצה ט': ד"ה מאי דקשרי וכו' ותימה דאמר בעירובין (דף ע"ז:) מטלטלים את הסולם, ובכולי שמעתין משמע דאסור לטלטל סולם של עליה, ור' דוסא אוסר אפילו סולם של שובך וי"ל דשני מיני סולמות הן, וכן משמע בהדיא בפרק חלון (ע"ז:) והתם מיירי בקטנים (וכגון סולמות של בית. מסוה"ש) והכא מיירי בגדולים, עכ"ל. ונראה בכוונת תירוצם דסולם של בית קטן הוא ולכך עדיף אפילו מסולם של שובך, דהא אין ראוי להטיח גגו, משא"כ סולם של

שובך גדול הוא וראוי להטיח אלא שצורתו מוכיחה דקאי לשובך. ולכך סולם של בית לכו"ע שרי, (דאין לפרש כוונת תוס' דסולמות של בית שווים לסולמות של שובך, דא"כ יקשה א', דלר' דוסא דאוסר בשל שובך, ואפשר דהלכה כר' דוסא כמ"ש תוס' לקמן, איך מותר לטלטל סולמות של בית. ב', וגם לשון תוס' "והכא" נראה דשל שובך נמי גודל הוא, אלא דבית דוקא קטן הוא ועדיף טפי. וכ"מ מהב"ח סי' תקי"ח ד"ה מותר לטלטל הסולם וכו' דלר"ת שרי לטלטל סולמות קטנים של בית שדרך לטלטלם מזוית לזוית וכו' ולא דמי לסולמות של שובך ושל עליה שהם גדולים וחזו להטיח בהם גגו וכו' אלא בשל שובך שרי וכו' משום דשובכו מוכיח עליו דניכר שהוא של שובך וכו' ע"כ מבואר כמ"ש. אלא דמלשון הטור סי' תקי"ח (מובא לקמן אות ג') מוכח דשובך קטן הוא, ומשמע דהיתר שובך משום דקטן הוא, עיי"ב.

ועי' בטו"ז תקי"ח ס"ק ד' דכתב דהיתרא דסולמות של בית לא משום קוטנו, אלא משום צורתו, פי' דניכר שעשוי לבית ולא לטוח גגות, (והיינו כעין מ"ש בהיתר סולם של שובך דצורתו מוכיחה בו.) נמצא. ההיתר בשל שובך יל"ע (א) צורתו מיוחדת (ב) קוטנו מתירו. ההיתר בשל בית יל"ע (א) צורתו מיוחדת (ב) קוטנו מתירו.

ועי' רמב"ם דשל עלי' מוקצה ושל סולמות של בית אינו מוקצה, עי' בהגה' הטור סי' ש"ח מהמהרל"ח, ובדבריו מסתבר כהט"ז דלאו בגדול וקטן תליא מילתא, אלא אם עיקרו לעלי' או עיקרו לטלטל מזוית לזוית.

ב. עוד כתבו תוס': והר"ר אברהם מבורגו"ל פירש דהתם מיירי בשבת דמאי טעמא אסרי לטלטל הסולם משום דמחזי דלהטיח גגו הוא צריך, ובשבת ליכא חששא שאסור להוציאו לחוץ, אבל הכא מיירי ביו"ט דמותר להוציאו לחוץ, וא"כ איכא הך חששא, ולפי"ז אסור לטלטל הסולם שלנו ביו"ט ואפילו בצורתו דשמא הלכה כר' דוסא, וצ"ע עכ"ל. ולפירוש ר"א מבורגיל איכא קולא דבשבת שרי לטלטל סולם של שובך אפילו לר' דוסא. ויל"ע אם היתיר ג"כ סולם של עלי', ולפום הסברא שכתב נראה דאפילו של עלי' הותר, דמאחר וא"א להוציא הסולם לחוץ, לכך לא גזרו.

ג. ויל"ע עוד אם לר"א מבורגי"ל אית לי' נמי היתרא דתירוץ ראשון דתוס', פי' אם מתיר בסולמות של בית משום דקטנים הם (דאע"ג דליכא ראי' לזה דהא תירץ את הקושיות בחילוק בין יו"ט לשבת, מ"מ מאחר וסברא הוא, אפשר דמודה) ואם נאמר כן, א"כ יהי' ב' קולות בדין סולם א', דסולמות של בית דקטנים הם מותר לטלטלם לכו"ע בין בשבת בין ביו"ט. ב', סולמות של שובך (ואפשר של עליה) מותר לטלטל בשבת עכ"פ לדעת ר"א מבורגיל. אמנם מסיומא דתוס' שכתבו "ולפי"ז אסור לטלטל הסולם שלנו ביו"ט ואפילו בביתו" וכו'. מוכח דנקטו דר"א מבורגיל לא ס"ל כלל היתרא דתי' קמא דתוס'. וא"כ סולמות של בית לדעת ר"א מבורגיל אסור לטלטלם ביו"ט. וצ"ע בסברא, דמאי גזירת הרואים שייך בסולמות של בית, ועי' בשו"ע הרב תקי"ח ס"ח דמ"מ אפשר שיסמכנו לזיזים היוצאים מהכתלים ויעלה עליהם להגג. ועיי"ש עוד שאפילו עכשיו בזמה"ז שאין לנו גגים טוחים בטיט מ"מ גזירת חכמים לא בטלה ע"כ.

ד. בטור סימן ש"ח כתב "סולם אפילו של עלי' והוא גדול מותר לטלטלו בחצר (והרמב"ם ז"ל אסרו, אבל של שובך מותר לנטותו ממקום למקום אבל לא יוליכנו משובך לשובך) עכ"ל. מבואר דהתיר הטור בחצר אפילו סולם של עלי' (אבל כתב שהרמב"ם אוסר אפי' בחצר, ולהטור ג"כ לא הותר אלא בחצר, אבל חוץ לחצר אסור, ובשובך דאסר הטור משובך לשובך נראה דא"א לומר דאיירי בחצר, דאז אפי' של עלי' מותר, אלא

איירי חוץ לחצר, ובאופן שיש עירוב. וא"כ פסק זה הוא כר' דוסא דשל שובך נמי לא הותר אלא להטותו, ועי' ב"ח שם שתמה בזה ומ"ש) והיתר זה הוא עפ"י ר"א מבורגי"ל דשבת שרי אפילו של עלי'. ומיהו בהלכות יו"ט כתב הטור "מותר לטלטל הסולם משובך לשובך אפילו ברה"ר וה"מ סולם קטן כגון של שובך אבל גדול כגון של עלי' אסור לטלטלו ואפילו בבית". משמע דסולמות של בית מותר לטלטל, דהרי קטנים הם, (והטור תולה הדבר בקטן וגדול.) וא"כ נקט היתרא דתי' ראשון של תוס' דשרי לטלטל סולם של בית (בין ביו"ט בין בשבת) וצ"ע איך נקט בסימן ש"ח את היתרו של ר"א מבורגיל, ובסי' תקי"ח את היתר תוס', וזרי נתבאר לעיל אות ב' דליכא למימר דמודים זה לזה.

ונראה דגם ר"א מבורגי"ל דסובר דבסולם של בית ליכא שריותא, היינו דלא הוי קיל טפי משל שובך, אבל ודאי לא חמור טפי משל שובך, רק תוס' דחששו לחומרא דר' דוסא לא התירו בשל שובך ולכך גם בסולמות של בית אי אפשר להתיר, (דלר"א מבורגיל דינם שוה לשל שובך) אבל הטור לא פסק כר' דוסא, ומותר בשל שובך, ולכך ה"ה דמותר סולמות של בית, דאי אפשר להחמיר בשל בית יותר משל שובך, עי' כ"ז בב"י. וא"כ מוחלט להטור דשל בית אינו חמור יותר משל שובך. ונראה דתלוי במ"ש לעיל אות א' בגדר "שובך" דאם ההיתר בשובך הוא משום דקטן הוא, א"כ ה"נ בסולמות של בית דקטנים הם א"א להחמיר טפי. וכ"ד הטור, אבל אם היתר שובך משום צורתו, אז אין הכרע להתיר בשל בית, דאפשר חמורים משל שובך דראויים עכ"פ לעלות על זיזים.

ד. במג"א תקי"ח ס"ק ז' כתב "מותר לטלטל סולם של שובך, דשובכו מוכיח עליו אבל שאר סולמות של בית אסור וכ"כ בי"ש והוסיף דאפילו בבית אסור לטלטלן, והמיקל בבית לא הפסיד. עכ"ל. עי' במחצית השקל דנקט דנתכוון המג"א לומר דהמיקל בסולם של בית ואפילו ברה"ר לא הפסיד, וכ"מ בי"ש עיי"ב. מיהו בשו"ע הרב ובמשנ"ב משמע דדווקא בבית. והטעם לזה דאז יש ב' סניפים להיתר. (א) דעת ר"ת דסולמות של בית שרי. (ב) לישנא קמא דרב חנן דברה"י מותרים כל הסולמות. ועי' בר"ן די"א דמראית עין שרי בתדרי חדרים כרב חנן בל"ק, אלא דלהלכה חולק הר"ן, ועכ"פ עשאום לסניף לר"ת דמתיר סולמות של בית.

ה. ש"ח (סי"ט) מג"א (ס"ק ל"ח) סולם של עלי' וכו' אסור לטלטלו, שאין עליו תורת כלי (רמב"ם) ונ"ל דהוי כאחד מדלתות הבית וכמ"ש ס"ח, ועי' במחצה"ש דמבאר דדלתות הבית אע"ג שהם כלים מ"מ לא הוכנו לטלטל, עיי"ב. ונראה לבאר: דיסוד האיסור בטילטול סולם של עלי' משום גזירת הרואים, רק אכתי הו"ל כלי שמל"א, רק מאחר וע"י הגזירה נאסרו כל הטילטולים של הסולם בטל מיניה שם כלי, רק שהי' מקום לומר דראוי הוא להשתמש כשהוא במקומו (וכמ"ש הרב תקי"ח דשרי בכה"ג) וא"כ ליהוי שם כלי, ע"ז ממתינן ראי' מדלתות הבית דגם כשראוי להשתמש במקומו לא הוי בזה שם כלי, דבעינן שיהא מוכן להשתמשות שמטלטלים לצורך ההשתמשות, ולכך הכא לא הוי כלי. ועי' בביהגר"א שמעתיק מספר עבודת הקדש להרשב"א.

וכתב דבזה מיושב קו' תוס', וביאור דבריו עי' במשנ"ב דאיסור טלטול סולם הוא דוקא השתמשות בהסולם, אבל טלטול בעלמא מותר, וממילא ל"ק מעירובין דשרי, דהתם איירי בטילטול בעלמא. וצ"ב דמאחר וכל השתמשות אסורה, א"כ הוי כלי שמל"א שאין בו שום תשמישי היתר וא"כ הוה מוקצה, ואפשר דמשום דיכול להשתמש במקומו, ובזה נחלקו אם השתמשות במקומו משויא לי' שם כלי. (וכשנמצא

וחמור טפי משיחת החול מהטעמים שנתבארו, לכך החמירו טפי].

ב. וצ"ע דבגמ' קכ"ד: מבואר בגמ' דטעם איסור מוקצה, משום גזירת הוצאה, עיי"ש. ובאמת זוהי השגת הראב"ד שהשיג וז"ל "עוד אמרו טלטול לאו צורך הוצאה היא, ועוד בימי נחמיה בן חכליי נשנית משנה זו שאמרו ג' כלים ניטלים על השולחן, נמצא כי מפני חיוב ההוצאה נגעו בטלטול מה שאסרו שהוא גדר להוצאה, עכ"ל. [וצ"ב מה נתכוין הראב"ד בהשגתו "דבימי נחמיה וכו' נשנית משנה זו" דאולי נאסרה או מטעמים שכתב הרמב"ם, ואיך מוכח משם שהוא גדר להוצאה, ונראה דמבואר דמה שאסרו בימי נחמיה משום שהיו פרוצים בחילול שבת, וכדי שימנעו מחילול שבת אסרו עליהם, ולכך מ"ש הרמב"ם משום "טלטול דחול" וכעין "הילוך דחול" וביטול טעם דלמען ינוח אינו גזירה של מניעה ממלאכה. וכן טעם ג' שתהא "שביתה הניכרת" אינו שייך למניעה ממלאכה, ואיה"נ טעם ב' דהרמב"ם נכון לזה, אבל זה דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור, והרי בימי נחמיה אסרו כל הכלים, וע"כ מוכרח דהי' טעם האיסור משום הוצאה.] ובדרך הראב"ד הלכו גם רש"י (ביצה י"ב ע"א ד"ה ליפלגו באבנים) והמאירי (בפתיחה לפרק כל הכלים).

ג. והב"ח כתב בריש ש"ח וז"ל "ועיין לעיל בריש סימן ש"א ס"ב דנראה דאף הרמב"ם מודה דאיסור מוקצה משום הוצאה, אלא כדי ליתן טעם לסמיכות דין איסור מוקצה לדין איסור הילוך (פי' דבפכ"ד מהל' שבת ביאר הרמב"ם דין הילוך ובפכ"ה דין איסור מוקצה, ובא ליתן טעם מפני מה סמכם) כתב דכי היכי דהזהיר הנביא שלא יהא הילוכך של שבת כהילוכך של חול, ה"נ לא יהא טלטול של שבת כטלטול של חול", עכ"ל. ודבריו צ"ע. א', דדוחק דיאריך הרמב"ם כ"כ בטעם שאינו מבואר, רק כדי ליתן ביאור לסמיכות, ב', דא"כ למה כתב עוד ב' טעמים, שאינם נצרכים ומועילים לענין הסמיכות, ג', דאדרבה יכתוב האמת ענין "הוצאה" ויסמיכם להלכות הוצאה, ד', דבב' פרקים אין מחובת הרמב"ם להסמיך ענין להדומה לו.

ד. והה"מ שם כתב ב' תירוצים על השגת הראב"ד. א', "ולא הזכיר רבינו טעם זה לפי שאע"פ שבתחילה נאסר הטילטול מפני גדר ההוצאה בימי נחמי' בן חכלי' שלא היו נזהרים בהוצאה, אח"כ התירו קצת כלים כמוזכר בגמ' שם (קכ"ג:) ונאסרו השאר מפני הטעמים שכתב רבינו. ומ"ש אטו טלטול לאו צורך הוצאה, רצו לומר כי סיבה ראשונה לאיסור טילטול מפני גדר ההוצאה, ואע"פ שבטל הטעם לא בטלה הגזירה, ע"כ. ולפי"ז בתחילה היתה הגזירה משום הוצאה, אבל אחרי ההיתר המבואר בקכ"ג: או נתבטל איסור מוקצה משום הוצאה, שכבר היו גדורים בהוצאה ובמילי דשבת, אלא שאסרו מפני טעמים אחרים שכתב הרמב"ם, וא"כ בתחילת הגזירה במוקצה, ואיסור מוקצה דהאידנא, ב' מילי ניגהו [1]. (אלא דיל"ע, דבגמ' שם איתא ג' היתרים "עד שאמרו כל הכלים ניטלים בשבת, חוץ" וכו', אם כבר בתחילת היתר הראשון או נתבטל כבר טעם ההוצאה, או שרק בסוף ההיתר שאמרו "כל הכלים ניטלים חוץ וכו'", או ביטלו את טעם ההוצאה.)

ה. עוד כתב הה"מ "שרבינו הזכיר טעמים אלו שחידש הוא ז"ל, ולא אמר שאין טעם אחרי' ע"כ ועיי"ש שהסכים הה"מ לזה הפירוש. וצ"ע א', דלמה השמיט הרמב"ם טעם שמפורש בגמ' ובחר לכתוב בפירושו טעמים מחודשים. ב', דאם מבואר בגמ' דחז"ל גזרו משום הוצאה, מנ"ל להרמב"ם שיש טעמים אחרים.

1. במרכבת המשנה תירץ וז"ל "והא דאמרו בגמ' אטו טלטול לאו צורך הוצאה הוא, היינו אליבא דב"ש דאוסר הוצאה שלא לצורך ביו"ט דשפיר הוי מיגדר מילתא שלא יטלטל דבר שלא לצורך או"נ, (ועי' במס' ביצה י"ב. ובתוד"ה

ודילמא ודו"ק) אבל עיקר איסור טלטול בשבת בהכרח יש לו טעמים אחרים וכמ"ש הרמב"ם, עכ"ל. וא"כ לדבריו, אליבא דב"ה מוקצה אינו גדר להוצאה וקשה, דלא תירץ בזה את הקושיא השני' שהשיג הראב"ד, (והתבאר קושיתו השני' לעיל ב') אבל בישועו"י (ש"ח סוף ס"ק א') כתב ג"כ דביו"ט אין שייך ענין הוצאה, ולכך הוצרך הרמב"ם לטעמים אחרים, ומיהו טעמא דהוצאה נכון הוא גם לב"ה, אלא שבע"כ יש טעמים אחרים, עיי"ש. (ולדבריו מיושבים ב' הקושיות של הראב"ד) ואולי גם המרכבת המשנה נתכון לכך. וכ"נ גם בשו"ע הרב ש"ח ס"א שהביא ב' טעמי הרמב"ם וגם את טעם הראב"ד, ומשמע דכולהו טעמא, אמיתיים. [ומיהו השמיט שו"ע הרב שם את טעם שכתב הרמב"ם משום שמא יתקן ויעשה בו מלאכה וצ"ב] וע"ע בפנ"י (שבת דף ל"ו ע"ב) ודברי הישועות יעקב הנ"ל קרובים לדברי הפנ"י שם וכן הביא בדעת תורה (ריש סימן ש"ח) משו"ת שואל ומשיב, [מיהו איהו לא ניחא ליה הבנה זו ברמב"ם עיי"ש] ושם מביא קושיות על טעם הראב"ד, ועי' גם במנורה הטהורה (ש"ח ס"ק א') שתמה על הראב"ד למה נאסר טלטול ביום טוב, דהרי הוצאה מותרת ביום טוב. וע"ע בערוך השולחן (ש"ח סעיפים א'-ה')

ז. ועי' רמב"ן במלחמות ריש פ"ק דביצה כתב בתו"ד בזה"ל: וכל עיקר לא דיברו חכמים במוקצה אלא כדי שיברור ויזמין לעצמו צרכיו מערב יום טוב ולא יצטרך למחר לחזור ולטרוח בסעודה, שמא יבא לעשות בה מלאכה או טלטול האסורין לו, ואסמכוה אקרא "והכינו", והרי יו"ט ראוי לגזירה זו ואין שבת ראוי לכך דלא אתו בשבת למיעבד מלאכות כאוכל נפש, והיינו טעמא דרב נחמן ע"כ, והנה יש ברמב"ן זה חידושים רבים בענין מוקצה.

ח. דהנה הרמב"ן פירש טעם גזירת מוקצה לאו דוקא משום חשש הוצאה, אלא ה"ה דחשש שאר מלאכות. וזה כעין הראב"ד שכתב דבימי נחמיה תיקנו מוקצה ופי' לעיל דכוונתו דהוא משום חשש מלאכות, ולא משום עובדא דחול ושביתה הניכרת, ובזה נתיישב ג"כ מה שהקשו על הראב"ד תינח שבת, יו"ט דהותרה הוצאה, מאי איכא למימר, אך בזה הונח לן דאיה"נ לאו דוקא משום הוצאה, אלא ה"ה חשש שאר מלאכות. אלא דצ"ב מה ענין טלטול אצל מלאכות דבשלמא הוצאה, ניחא, דכיון שמטלטל בביתו ובחצירו יבא לטלטל גם לרשות הרבים אבל איך יגרום לו הטילטול שאר מלאכות. ע"ז הסביר הרמב"ן דאם לא יכין צרכי סעודה וכיו"ב מבעו"י ויתחיל לחזר אחריהם ביו"ט, אז יבא מכח עיסוקו וטירדתו להכין, לעשות מלאכות הנצרכות לסעודה [וטעם זה כתב הרמב"ן דשייך טפי ביום טוב דמותר לבשל וכו' שאז יגרר לעשיית שאר מלאכות הנצרכות לו, מאשר בשבת, ועל כן החמירו ביו"ט טפי מבשבת].

והוסיף הרמב"ן דגדר הגזירה והאסמכתא דילה היא "והכינו" שיהא שימושו במוכן, ולא במוקצה, דהיינו בלתי מוכן. ולפי הרמב"ן קרובים טעם הגזירה לגדר הגזירה, דלפי שההתעסקות בבלתי מוכן היא הגורמת למלאכה ולהוצאה, לכך גדרו שיהא שימושו רק במוכן ולא בבלתי מוכן ודו"ק היטב.

והנה גם להרמב"ם שנתן טעמים כהנ"ל, מ"מ גדר האיסור הוא "מוקצה" - בלתי מוכן ועי' בהמשך דלקמן.

והעולה מהנ"ל:

א. רש"י ראב"ד ומאירי כתבו דטעם איסור מוקצה משום גדר להוצאה.

ב. והרמב"ן הוסיף דה"ה דחיישינן למלאכה, [ועי' בפנים בהסבר דטלטול מוקצה גורר מלאכות].

ג. עוד הוסיף הרמב"ן דזה שהגדירו איסורי טלטול בשם "מוקצה" משום שהסמיכו איסור

מוקצה על "והכינו" [ועי' בפנים דקרוב מאד טעם האיסור לגדר זה ד"והכינו"]

ד. הרמב"ם כתב ג' טעמים אחרים מדעתו, ולייישבו מהקושיא דזהו לכאו' נגד הש"ס נאמרו כמה דרכים. א. הריב המגיד בתירוץ הראשון - דתחילת הגזירה משום הוצאה, אבל האידנא היא מחמת טעמי הרמב"ם. ב. המרכבת המשנה - דגם מעיקרא גזירת מוקצה משום טעמי הרמב"ם, ורק לב"ש נאמר בש"ס דמשום הוצאה. ג. מסקנת הרב המגיד וכ"נ בפנ"י וישועות יעקב - דגזירה דמוקצה הן מחמת הוצאה הן מחמת טעמי הרמב"ם.

והנה מורגל דגזירת מוקצה בימי נחמי', אך בגמ' שבת פרק במה מדליקין אבא מת ומוטל בחמה מוכח דכבר נהגו בה בימי דוד ושלמה, ועי' בשו"ע הרב (סימן ש"ח) דחילק במה גזרו כבר בימי דוד ושלמה ובמה לא גזרו הם, וגזר נחמיה בן חכליה, עי"ש.

עוד צריכים אנו למודעי דנידו"ד הוא ביחס לגזירת טלטול מוקצה, ובגדר מוקצה לגבי אכילה, עי' פני יהושע (שבת דף מ"ד) וחת"ם סופר בפתיחתו למהדו"ת דמסכת ביצה, ויש להאריך.

פרט ב'
בטעם חילוקי סוגי המוקצה וחילוקי סוגי הטילטולים

א. יל"ע, דלפי הטעמים הנ"ל, א"כ מה טעם לחילוקי הדינים, דהיינו: מה טעם לחילוק בין טלטול לצורך גופו ומקומו ובין טלטול מחמה לצל ובין טלטול שלא לצורך. ועוד מה נפק"מ בין סוגי המוקצה: מוקצה מחמת גופו, מחמת חס"כ, כלי שמלאכתו לאיסור, כלי שמלאכתו להיתר, דהרי משום "הוצאה" יש לאסור כל הטילטולים, וכן מצד שלא יתעסק וכו' או מצד שביתה הניכרת. ובאמת בשבת קכ"ג: מבואר דבתחילה היו אומרים דרק ג' כלים ניטלים בשבת ולא יותר, עי"ש. אלא דאח"כ התירו וחזרו והתירו. והיינו, דהתירו ד' היתרים. א', כלי שמלאכתו להיתר לצורך גופו ומקומו. ב', כלי הנ"ל מחמה לצל. ג', כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גו"מ. ד', כלים כבידים הנצרכים לטילטולם ב' בנ"א ויותר. (כ"ה לרבא שם) וכל הנך בכלים, אבל מוקצה מחמת גופו, דהיינו אבנים וצרורות אסור אפילו לצורך גו"מ, וכן מוקצה מחמת חס"כ אסור לצורך גו"מ. ובכל הנך חילוקים שחילקו חכמים כשחזרו להתיר מקצת מן הדברים צ"ע בטעמם.

ורש"י ביצה י"ב ע"א כתב וז"ל: ומה שלא גזרו על כל טילטולים אפילו על אוכלים וכלים משום דאין גוזרין גזירה על הציבור, אא"כ רוב הציבור יכולים לעמוד בה עכ"ל. וא"כ, איה"נ ראוי הי' לאסור כל הטילטולים, אלא שא"א לגזור כ"כ על הציבור, ולכך הוכרחו לחלק ולהקל במקצת מן הדברים. (ובזמן נחמי' שהיו פרוצים בחילול שבת, הוצרכו בע"כ לכך) וא"כ מיושב שפיר מה שלא אסורים כל הטילטולים, אבל עדיין קשה מפני מה טלטול זה מותר וטלטול אחר אסור, וכן מפני מה מוקצה זה חמור ממוקצה אחר, וצ"ע. ונראה לבאר זה בד' דרכים:

דרך הא'

דמאחר וא"א הי' לאסור הכל, והוכרחו חז"ל להתיר מקצת מן הדברים. ובחרו להתיר הדברים הנצרכים ביותר, ולכך בתחילה התירו כלי שמלאכתו להיתר לצורך גו"מ, דהם התשמישים הנצרכים ביותר. שוב התירו בהנך כלים גם מחמה לצל, דג"ז שכיח ונצרך, ואח"כ התירו כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גו"מ, דאע"ג דלעיקר מלאכתם אין צריכים בשבת, מ"מ קצת צריכים להשתמש בהם לדברים אחרים, אבל מחמה לצל

אין שכיח בהנך כלים, דאין מטלטלים אותם כ"כ, וממילא לא שכיח כ"כ שבאים לידי הפסד, ולכך לא התירו בזה, אבל מוקצה מחמת גופו ודחס"כ שא"צ לטלטלם, לא התירום.

דרך הב'

דמאחר וא"א לאסור הכל, וכנ"ל, קבעו חז"ל גדר מחודש "מוקצה" וכל מה שנכלל בשם זה, נאסר בטילטול. פי' דבתחילת הגזירה הי' איסור טלטול כלים, ולא הי' תלוי כלל בהקצאת דעתו של האדם, אבל אח"כ חידשו האיסור רק על דברים המוקצים מדעתו של אדם. ולכך מוקצה מחמת גופו וחס"כ, אין דעת האדם להשתמש בהם כלל, ומה"ט אין שום היתר בטילטולם אפילו לצורך גו"מ, אבל "כלי" סבור להשתמש ולטלטלו, אלא דחילוק יש, דכשמלאכת הכלי להיתר סובר להשתמש בו בכל ענין, חוץ מלטלטלו שלא לצורך כלל. וכלי שמלאכתו לאיסור נמי נהי דיש הקצאת דעת מטלטול לצורך ע"ק תשמישו, אבל אין מקצה דעת משאר טילטולים דצורך גופו ומקומו.

אלא דצ"ב לדרך זו מפני מה בחרו חז"ל בשם "מוקצה", וי"ל דבדברים שבלא"ה מוקצים מדעתו, אין במניעת טילטולם ביטול עונג שבת ושמחת יו"ט, (וקרוב הוא לדרך א') שו"מ בחיי"א הלכות שבת כלל ס"ו שכתב ונ"ל להוסיף עוד טעם שכיון שראו חכמים לאסור המוקצה מטעמים הנזכרים, סמכו דבריהם על פסוק והכינו את אשר יביאו דאיכא מאן דיליף בגמ' מפסוק זה דמוקצה דאורייתא וכו' ואע"ג דלא קיימ"ל הכי" וכו' ע"ש אמנם דברי הרמב"ן (שהובאו לעיל) מאירים את הטעם שנקבע הכל לפי "הגדר של שם מוקצה". והנה בדעת הראב"ד ודעימי' (לעיל סימן א') מוכרח א' מהדרכים הנ"ל. ובדעת הרמב"ם (שם) ג"כ אפשר כן, פי' דקבעו "היתרים" או קבעו "מוקצה" מיהו בדעת הרמב"ם אפשר לפרש גם בע"א, וכדלקמן:

דרך הג':

דהרמב"ם הביא ג' טעמים לאיסור מוקצה, ואפ"ל דטעם א' שיבא להתעסק במלאכות היתר, ובטל טעם שאמרה תורה למען ינוח וכו' הוא סיבה לאיסור טילטול דמוקצה דחס"כ, דבד"כ אלו הדברים שיש בהם חס"כ צריכים טירחא יתירה מצד הזהירות הנצרכת בהם, וכן דברים כבידים שירא לטלטלם שמא ישברו הוי מוקצה דחס"כ עי' משנ"ב ס"ק ח', ודברים אלו צריכים טירחא יתירה. אבל שאר מוקצה לא נאסר מטעם זה, דאין כ"כ חשש שיתבטלו ממנוחת שבת ע"י התעסקו' בדברים רגילים, דהא אין טירחתם מרובה. וטעם ב' שכתב הרמב"ם הוא סיבה לאסור כלי שמלאכתו לאיסור דוקא, ופשוט. וטעם ג' שבעינן "שביתה הניכרת" הוא טעם לאסור טלטול כלים שלא לצורך (אפי' מלאכתן להיתר) דע"י שנמנעים מטלטול שלא לצורך, כבר שבתו שביתה הניכרת.

עוד אפ"ל בדרך זו, בע"א דבטעם א' שכתב הרמב"ם יש לדקדק בלשונו "שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו" משמע דהחשש שיתעסק בדברים שאינם צורך, ורק מחמת בטלתו יתעסק בהם, ולכך אפשר דמה"ט אסרו טלטול שלא לצורך (בכל הכלים, אפי' מלאכתן להיתר) ובטעם הב' הוא על כלי שמלאכתו לאיסור, ופשוט. ובטעם הג' שיהא שביתה הניכרת להבטלנים, אסרו משום זה חס"כ ומוקצה מחמת גופו, דע"י מניעת טילטולם יהא שביתה הניכרת, ולא הסתפקו שנאסור רק טלטול מחמה לצל וכדומה דבזה עוד לא ניכרת השביתה, רק כשלא מטלטלים לגמרי. ולדרך זו צ"ב במה שהותר בכלי שמלאכתו לאיסור, לטלטלו לצורך גו"מ ולא חששו שיבא למלאכת איסור, וצ"ל דדוקא כשמטלטלם בסתם, או לצורך הכלים דאיסור או חוששים, אבל כשמטלטל לצורך עניני ההיתר, ובפרט שיודע שהתירו לו דוקא לזה, לכך

בהא ליכא למיחש.

נמצא לדרך הג' כל חילוקי המוקצה וחילוקי הטילטולים תלויים בסיבות וטעמי הגזירות דהמוקצה, ועיין.

וקשה, א"כ בימי נחמי' למה אסרו כל הטילטולים. וי"ל דאז נאסר מטעם "הוצאה" וכמ"ש הה"מ בתי' א', (סימן א') אבל אח"כ בטל טעם זה, משום שהיו גדורים במלאכה. ומיהו אם נימא דתחילת הגזירה משום טעמי הרמב"ם, א"כ קשה למה אסרו כל הטילטולים, (וקשה להמרכבת המשנה דלעיל סי' א') וצ"ל או כב' דרכים הקודמים או דרך ד'.

הדרך הד'

במרכבת המשנה ביאר באריכות דברי הרמב"ם, וקיצור תו"ד: דבתחילה הי' איסור על כל הכלים משום טעם א' וג', אלא דא"א וכנ"ל, ולכך התירו דברים שיש במניעת טילטולם צער, והייגו כלי שמלאכתו להיתר לצורך גו"מ ומחמה לצל, וכן כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גו"מ אבל מחמה לצל לא רצו להתיר ואע"ג שיש במניעתו איזה צער, משום שחששו שיבא למלאכת איסור וכטעם הב', אבל מוקצה מחמת גופו (ונראה דה"ה חס"כ) אין סיבה להתיר, דאין במניעת טילטולם צער, דבלא"ה אין רגילות לטלטלם. (ועי"ש, דהאריך יותר כדי להסביר התירו וחזרו והתירו) ולדרך זו חילוקי הדינים בהמוקצה מורכבים מטעמי האיסור ומצורך הטילטולים, (מדרך א' וג').

ולכאו' נראה עיקר כדרך השנית כדנקטו חז"ל בלישנא דאיסורא "מוקצה" משמע דהכל תלוי מה שנכנס במוקצה - נאסר. וכן מבואר ברמב"ן ובחי' אדם הנ"ל, וכ"נ במנורה הטהורה ש"ח ס"ק א'.

פרט ג'
אם כלי שמלאכתו לאיסור מכלל "מוקצה"

א. הנה לעיל כללנו דין "כלי שמלאכתו לאיסור" בשם "מוקצה", ואף דין של "כלי שמלאכתו להיתר" גם כללנו בשם זה, ונתבארו פרטי דיניהם וכהנ"ל. אמנם ד"ז תליא באשלא רברבא דנחלקו אם שם מוקצה עלייהו, או דאין הם בגדר מוקצה כלל, אלא שאסרו חכמים לטלטלם משום גזירה, אף שהם בגדר "מוכנים", ואין הם בכלל האסמכתא ד"והכינו". ואם נאמר דאין הם בשם "מוקצה", א"כ חילוקי דיניהם כמו שפירשתי בשאר דרכים דלעיל.

ב. וא"כ בגדר חילוקי דיני הטלטולים ודיני המוקצה לפי"ז יש ב' חלקים (א) מוקצה מחמת גופו ומחמת חיסרון כיס וכו' - שעיקרם "מוקצה" וכנ"ל בדרך השנית ועפ"י הרמב"ן וכו' (ב) כלי שמלאכתו לאיסור וכלי שמלאכתו להיתר - דאינם "מוקצה" - אלא שהתחלקות הטלטולים מחמת הסברות שנתבארו בדרך א' [וכן בדרך ג' וד'] דו"ק.

ג. והחולקים בגדר כלי שמלאכתו לאיסור וכן כלי שמלאכתו להיתר אם הוא "מוקצה" או שאינם מכלל מוקצה, אלא איסור טילטול בפני עצמו, עיין בעל המאור ריש ביצה דכולל כלי שמלאכתו לאיסור בגדרי מוקצה, ובהשגות הראב"ד (שם ס"ק ב') בזה"ל: א"א כל זה שיבוש הוא בידו בדבר שמלאכתו לאיסור, מה שאסרו בו לא באו לו משום מוקצה, אלא משום דמיחזי דרוצה לעשות בו מלאכות דו"ק ותשכח עכ"ל - ובחיי אדם (כלל ס"ו) משמע דמדין מוקצה נינהו, גם במנורה הטנורה (ש"ח ס"ק א') נראה כן וכן משמעות המשנה ברורה בכל דכותי. לעומת זו בשו"ע הרב נזהר שלא לקרא לכלי שמלאכתו לאיסור בשם מוקצה, דו"ק היטב בסידור ההלכות

שם בסימן ש"ח ותישכח. [גם מיושב מה שדיקדקנו לעיל פרט א' אות ו' שהשמיט שו"ע הרב את הטעם של דרא דמלאכה שכתב הרמב"ם, והיינו משום שטעם זה בעיקרו על כלי שמלאכתו לאיסור, ואילו השו"ע הרב יורד לבאר בזה דין "מוקצה" ועוד לא נחית לפרש דין כלי שמלאכתו לאיסור עד סעיף כ"א עיין שם ודו"ק]. גם בביאור הגר"א (יורה דעה רס"ו ס"ק ג') כתב דכלי שמלאכתו לאיסור אין עליו שם "מוקצה" ודו"ק.

1. אפ"ל בע"א קצת מהה"מ, דהנה יל"ע בכל הכלים למה לא הוו מלאכתן לאיסור, דהרי עומדים להשתמש גם במקום אחר, וזה אסור משום הוצאה וי"ל כמה טעמים דלא נחשב מלאכתן לאיסור משום כך, דהיינו משום דהוי עכ"פ להיתר ולאיסור או שאין ההוצאה השתמשות דאיסור, עכ"פ אפשר דאי"נ בתחילת הגזירה בימי נחמי' הי' שדנו על כל הכלים כמלאכתן לאיסור, והיינו מלאכת ההוצאה, וכשחזרו להתיר וכו' היינו שלא דנים על ההוצאה כמלאכה לאיסור, ושוב דנים בכל כלי לפי מהותו, ובזה נתן הרמב"ם טעמים שלפיהם נדון בכל דבר.

ביאורים על סדר השולחן ערוך - סימן ש"ח

סימן א'
בענין מוקצה מחמת חיסרון כיס - (סימן ש"ח סעיף א')

פרט א'- בטלטול מוקצה דחס"כ לצורך גופו או מקומו

א. במתניתין קכ"ג: כל הכלים ניטלים חוץ מן המסר הגדול וכו' והיינו מוקצה דחיסרון כיס. ומדקאמר "כל הכלים ניטלים" ע"כ דגם כלי שמלאכתו לאיסור בכלל זה, ומה דשרי בכלי שמלאכתו לאיסור היינו לצורך גו"מ, וע"ז קאמר התנא חוץ מן המסר וכו' דאין ניטל, וע"כ דאפי' לצורך גו"מ אין ניטל. אלא דיש לדחות ד"מסר הגדול" וכו' לאו משום מוקצה דחס"כ בלחוד אתינן עלה, אלא משום שאינם ראויים כ"כ לתשמישים אחרים מצד עצמם ומהותם, ולכך דוקא בכה"ג אם מצטרף קפידא דחס"כ אז א"א לטלטל לצורך גו"מ. (וראי' דיש מקום לכזו סברא, דבקכ"ג, איתיבי' אביי לרבה מדוכה וכו' כיון דשמע להא דאמר וכו' סייכי זיירי ומזורי כיון דקפיד עלייהו מיחד להו מקום ה"נ וכו', וקשה מה התחדש לרבה בהך מימרא, והרי דינא דחס"כ מבואר במתניתין הנ"ל דמסר הגדול, וע"כ משום דבמתניתין הו"א דדוקא במסר וכה"ג אסור משום דאין ראויים וכנ"ל, ולכך דוקא כששמע לסיכי זיירי ומזורי דהנך משום מוקצה דחס"כ בלחוד הוו מוקצה, תירץ כן גבי מדוכה).

ומיהו פשטא דמילתא דמוקצה דחס"כ אסור גם לצורך גו"מ, וכ"ה פשטא דהגמ' קכ"ג. גבי סיכי זיירי ומזורי וכו' כיון דקפיד מייחד להו מקום וכו' וע"כ לא איצטריך ההוא טעמא אלא לאסור לצורך גו"מ, דמחמה לצל בלא"ה אסור, וכן משמע התם גבי קורנס של בשמים דתמיר מקורנס של נפחים, וע"כ דתומרתו היא דאסור אפי' לצורך גופו ומקומו.

ב. ועי' ב"י ריש הסימן ד"ה כל הכלים וכו' שהוכיח כן מדיוק ברמב"ם, והביא דכ"כ תוס' ותשובות הרא"ש לאסור בחס"כ גם לצורך גו"מ, ומה שלא הוכיח כן ממתניתין דמסר הגדול, י"ל

משום דאפשר לדחות וכמ"ש. אך בדרישה תמה על ב"י דהא גמ' ערוכה היא לאסור, וכונתו לקכ"ג. דאסר בקורנס של בשמים טפי מבשל נפחים, וע"כ דאסור לצורך גו"מ, ותי' הדרישה דמהתם איכא לדחויי, דמה דאסרינן בשל בשמים לאו משום חס"כ הוא, דאעפ"י שמלכלך אין בכאן חיסרון עכתו"ד, ודבריו צ"ע דאי תימא דבשמים לאו חס"כ, א"כ מפני מה נאסר הך קורנס לצורך גו"מ. ועפ"י מ"ש לקמן בס"ד יש ליישב כונת הדרישה (ועיין לקמן פרט ג').

ג. אבל אכתי צ"ע דלא הביא הב"י הוכחה גמורה מסיכי זירי ומזורי וכנ"ל. וי"ל דבתוס' קכ"ד: מחלקים בין השתמשויות חשובות, להשתמשויות שאינם חשובות, והי' אפ"ל דבסיכי זירי משו"ה אסורים משום דההשתמשויות בהם אינם חשובות, ולכך הוצרך הב"י להביא מדברי הפוסקים, דליכא היתרא דצורך גו"מ במוקצה דחס"כ. ובסברא זו דחשובות וכו' יש ליישב גם קושית הדרישה הנ"ל, דמשו"ה ליכא לאוכוחי משל בשמים ועיין.

ד. ומיהו דעת המרדכי סו"פ כירה דשרי לטלטל מטר הגדול לצורך גו"מ, עיי"ש. והרי מטר הגדול מוקצה דחס"כ הוא, ואפ"ה מתיר לצורך גו"מ. ודבריו צ"ע מראיות הנ"ל, ועיי"ש בבגדי ישע שהעתיק מביאורי המהרש"ל לסמ"ג שתמה על המרדכי. וכן במאמר מרדכי ש"ח ס"ק א' תמה בזה, ועכ"פ לדינא נקטו הפוסקים דאסור לצורך גו"מ, (רק אפשר דדעת המרדכי חזי לאיצטרופי כשיש עוד צירופים להיתר).

ה. והנה הסברא נותנת דאסור לטלטל מוקצה דחס"כ לצורך גופו, משום שיש "הקצאת דעת" מטלטול לצורך גופו, משום שע"י השתמשות בכלי עלול הוא להיפסד. אבל לצורך מקומו למה שיאסר לטלטל המוקצה דחס"כ, דלמה יסיח דעתו ממקום הכלי, והנה יש כלים שעצם הטילטול פוגמם וכהיא דמשנ"ב ס"ק ח', ובאלו הכלים ניחא שמקצה דעת גם ממקום הכלים, אבל ברוב הדברים עצם הטלטול אינו פוגם בהכלים. וצ"ל, דאע"ג שאין עצם הטילטול פוגם בהם, מ"מ ירא לטלטלם, שמא יגרום הטילטול להפסד הכלי, כגון סכין של מילה חושש מלטלטלו שמא יפול או שיבואו להשתמש בו, ולכך מקפיד שישאר הכלי במקומו, ונמצא שיש "הקצאת דעת" גם מטלטול דלצורך מקומו [וכ"ז צריך לומר אם יסוד התחלקות דיני המוקצה תלויים ב"הקצאת הדעת" א"נ אם תלויים בקביעת "היתרים", אבל אם התחלקות הדינים תלויים בטעמי האיסור, א"כ פשוט דבמחמת חס"כ ראוי לאסור כל הטילטולים, עי' לעיל בפתיחה פרט ב']

ו. ולפי"ז י"ל בכלים שהטילטול לא עביד לגרום להפסד, וחושש ומקפיד דוקא מהשתמשויות אחרות, אם בכה"ג גם יאסר לצורך מקומו, דהא הכא אין "הקצאת דעת" מטלטול דלצורך מקומו, דלא איכפת ליה לטלטל הכלי, אם יצטרך להמקום, אלא די"ל דאסור מתרי טעמי: א] דמאחר וקפיד בו על השתמשויות משום חס"כ, שוב לא פלוג רבנן בין מוקצה דחס"כ זה, למוקצה דחס"כ אחר, אלא כל שמקפיד על השתמשויות אחרות נכלל בשם "מוקצה דחס"כ" דאסור לצורך גו"מ. ב] די"ל דדוקא בכלים שרגיל להשתמש בהם לצורך גופו, וא"כ פעמים שנמצאים במקום זה ופעמים במקום אחר, וא"כ שכיח שיצטרכו לטלטלם לצורך המקום שמונחים עליו, אבל מוקצה דחס"כ שאין רגילים לטלטלו לתשמישים, וממילא נמצא במקום אחד כל הזמן, א"כ לא שכיח שיוצרכו דוקא למקום הזה. ולכך יש "הקצאת דעת" גם מצורך מקומו. וא"כ אין פשוט כ"כ להתיר בהנך כלים, מב' הטעמים, וצ"ע. עי' קנ"ד: חי' הרשב"א בדבר שאין לטלטל לצורך גופו אי שרי לטלטלו לצורך מקומו. דהרז"ה אוסר, והרשב"א מתיר. ובנידו"ד אפשר דלהרשב"א גם אסור מכח סברא א'.

ז. [והנה בגמ' איתא בסיכי זירי וכו' הואיל וקפיד וכו' מייחד להו מקום. וצ"ב מה צריכים לזה ד"מייחד להו מקום" תיפו"ל דיש "הקצאת דעת", ואפשר דכונת הגמ' לומר בזה טעם לאיסור בטלטול לצורך מקומו, וע"ז קאמר הגמ' משום דמייחד להו מקום. ומיהו ברש"י פירש גבי מייחד להו מקום. "מקצה להן בידים". ונראה דרש"י מבאר דכונת הגמ' לומר דאין זה סתם "הקצאת דעת" מהטילטול, אלא קובע להם מקום וכאילו אומר שהכלי הזה יהי' מונח כאן ולא יטולטל למקום אחר. ולפי"ז דדוקא כשמקצה בידים, נאסר הטילטול, א"כ מ"ש טעם הב' לאסור הטילטול בהנך כלים, משום דסבור שלא יוצרך לטלטלם כלל, יש לפקפק בזה, דעכ"פ הקצאה בידים לא הוי בכה"ג. ומיהו עכ"פ אפשר דאסור מצד טעם א'.

אלא שעצם דברי רש"י צ"ב, דמה צריכינן לזה דמקצה להו בידים, דמאי שנא מטילטול שלא לצורך בכלי שמלאכתו להיתר א"נ טלטול מחמה לצל במלאכתו לאיסור, דאסור משום שיש "הקצאת דעת" מהנך טילטולים, ואע"ג דאין הקצאה בידים מהם. ואפ"ל דרש"י בא לבאר דר"ש דלית ליה מוקצה ואפ"ה אוסר במוקצה דחס"כ, הוא מטעם "הקצאה בידים" דבכה"ג ר"ש מודה, כדאיתא בפרק כירה, ומיהו מה שצריכינן ל"הקצאה בידים" הוא כדי לאסור טלטול דלצורך גו"מ, דבהקצאה בעלמא לא נאסרים הנך טילטולים, אבל מחמה לצל ושלא לצורך כלל, בזה סגי גם לר"ש בהקצאת דעת בעלמא ולכך אסורים הנך טילטולים ואי נימא דכלי שמלאכתו לאיסור לאו מכלל מוקצה, א"ש עי' לעיל בפתיחה פרט ג'.]

ח. בחי' חת"ס (קכ"ג ע"ב ד"ה איתיביה ושוין וכו') בהא דהקשה אביי (דאוסר טלטול כלי דאיסור לצורך מקומו) לרבא (דמתיר בהנ"ל לצו"מ) מעלי דאסור לטלטלו, והקשה החת"ס דיתרץ רבא דטעם האיסור בעלי משום מוקצה דחס"כ. ותירץ דדוקא למ"ד דכלי שמלאכתו לאיסור אסור לצורך מקומו, אז יש לפרש האיסור בעלי משום חס"כ, אבל לרבא שמתיר לצורך מקומו בכלי שמלאכתו לאיסור, אין יכול לתרץ איסור טילטול העלי משום מוקצה דחס"כ. והטעם "אפילו נימא דבעליו מיחדים לו מקום מבלי לטלטלו לחוץ למקומו, מ"מ הך עלי כבר טילטלוהו חוץ למקומו שיחדו לו וקצבו עלו בשר לשמחת יו"ט, ונהי דאסור להחזירו למקומו הראשון המיוחד לו דהוה לטובת הכלי כמחמה לצל דאסור, מ"מ אם יארע שצריך למקומו של עלי, מ"ט לא נתיר להחזירו למקומו הראשון שיחד לו בעליו והוא ישמש במקומו שעומד העלי עתה" וכו' ע"כ. (וסיים שם החת"ס "ואמנם יש עיון בספר נתיב חיים סי' ש"ח) וא"כ חידש החת"ס הלכה דמוקצה מחמת חס"כ שנמצא שלא במקומו המיוחד, ונצרך להשתמש באותו מקום, מותר לטלטל המוקצה. דכל מה שנאסר במוקצה דחס"כ טלטול לצורך מקומו, הוא דוקא כשנמצא במקום המיוחד לו. ומיהו נראה דאפילו להחת"ס היינו דוקא כשבע"ש כבר עמד שלא במקומו, או בעלי שידוע שיטלטלוהו לקצב עליו, אבל מוקצה דחס"כ שאירע ושכחו האיסור וטילטלוהו, שוב אין להחזירו למקום אפילו אם צריך למקומו, והטעם, דבכה"ג הי' "הקצאת דעת" מכל הטילטולים, דהרי הי' סבור שהכלי יהי' מונח כל השבת במקומו המיוחד לו, ולא יטולטל כלל.

ט. ויש להקשות בדברי מרן החת"ס מיניה וביה. דהוא עצמו כתב "דאסור להחזירו למקומו הראשון המיוחד לו דהוה לטובת הכלי כמחמה לצל דאסור". וקשה, נהי בעלמא בכלי שמלאכתו לאיסור אסור לטלטל מחמה לצל, היינו משום דאינו סבור שיוצרך לכזה טילטול, ויש "הקצאת דעת" מכזה טילטול, אבל הכא דיודע שיטלטל העלי לצורך שמחת יו"ט, וכשהעלי לא נמצא

במקומו המיוחד לו עלול להיפסד, וא"כ יודע הוא שיהי' העלי במצב של הפסד ויוצרך לטלטלו, וא"כ ליכא "הקצאת דעת" מטלטול דמחמה לצל, ואפ"ה אסר החת"ס, וע"כ הטעם משום דרוב טילטולים של "חמה לצל" לא שכיחים בהך עלי, ולכך גם כשחשב על איזה טלטול של "מחמה לצל" אפ"ה לא פלוג ונאסר בטילטולו, א"כ ה"ה י"ל בלצורך מקומו מאחר ורוב טילטולים ש"לצורך מקומו" לא שכיחים בהך עלי, וא"כ גם כשחשב על איזה טילטול של "צורך מקומו" מ"מ יש לנו לומר לא פלוג, ולאסור. [בסגנון אחר קצת י"ל: דמאחר ונכלל ב"מוקצה דחס"כ" נאסר בלצורך גו"מ בכל גוני, דלא פלוג רבנן בין מוקצה דחס"כ זה למוקצה דחס"כ אחר, וכמ"ש לעיל (ס"ק ו') בצד אחד]

ה. ויש ליישב החת"ס, דהנה צ"ע בחילוק הטילטול דמחמה לצל בין כלי שמלאכתו לאיסור לבין מלאכתו להיתר, [ולקמן יבואר בס"ד בכמה אנפין,] וי"ל דלעולם כלי שמלאכתו לאיסור הי' ראוי לאוסרו לטלטל לגמרי, מפני שיש הקצאת דעת מעיקר תשמישו, ושאר הטילטולים שאין הקצאת דעת מהם הם טפילים לעיקר הכלי מאחר ואין הכלי עומד להם, אלא אעפי"כ הותרו לצורך גו"מ, משום דכשבא לטלטל לצורך גו"מ אנו מיחסים את הכלי להך השתמשות דהיתר, והוה ככלי שמלאכתו להיתר, אבל כשמטלטל מחמה לצל, אין טילטול זה מתשמישי הכלי, רק לצורך הכלי, ומאחר והכלי מצד עצמו הוא "מלאכתו לאיסור" אין שייך לדונו ככלי שמלאכתו להיתר כלפי זה, אבל כלי שמלאכתו להיתר מצד עצמו, אז שרי לטלטלו מחמה לצל ולביאור זה ניחא דברי החת"ס, דדוקא "לצורך מקומו" התיר החת"ס כשאין הקצאת דעת, אבל מחמה לצל גם כשאין הקצאת הדעת, אפ"ה אסור, משום שיש הקצאת דעת מעיקר תשמישו, ודו"ק בזה. [והנה כ"ז אם חילוקי הדינים במוקצה תלויים בשם "מוקצה" או ב"קביעת ההיתרים", אבל אם תלוי בהתחלקות טעמי האיסור א"כ אסרו בכל גונא מוקצה דחס"כ].

ו*. עכ"פ בהלכה זו דנפקא מחי' החת"ס, צל"ע מכמה צדדים, א', דאם חילוקי הדינים תלויים בטעמי האיסור, א"כ בכל גוני יש לאסור לצורך מקומו. (ומיהו נראה דבענין זה נקטינן לעיקר דתלוי בשם "מוקצה") ב', דאפשר דכל כלי שנכלל ב"מוקצה דחס"כ" שוב לא חילקו בו, ואסור בכל גוני לצורך גו"מ. ג', דמאחר ומרוב טילטולי "לצורך מקומו" יש הקצאת דעת, שוב גם אם יש איזהו צורך מקומו דלא הי' הקצאת דעת ממנו, אפ"ה אסור, וצ"ע.

פרט ב' - בכלי שמלאכתו להיתר וקפיד עליו, אם הוי מוקצה דחס"כ

א. בעולת שבת ש"ח ס"ק א' העתיק מתשובות הרא"ש כלל כ"ב וז"ל דהע"ש: "והרא"ש ז"ל בתשובה כלל כ"ב כלל כל דיני המוקצה בארבע חלקים וכו' המין הרביעי דבר המוקצה מחמת מלאכתו כלומר שיש עליו מלאכת איסור כגון קורנס של נפחים וכו' ויש מוקצה אחרת שמוקצה מחמת מלאכתו, והוי כמוקצה מחמת גופו והוא מוקצה מחמת חס"כ כקורנס של הזהבים [מ"ש זהבים הוא צ"ע מקכ"ג דמבואר דדוקא של בשמים איכא למ"ד דהוי מוקצה דחס"כ,] ובשמים שאסור לטלטל אפילו לצורך גופו עכ"ל הרא"ש. ומשמע מדברי הרא"ש דאין "הקצאת דעת" מפני החס"כ לבד גורמת לכלי להיות מוקצה, אא"כ הכלי מלאכתו לאיסור ויש בו מלבד ההקצאה שמפני האיסור עוד הקצאה מפני החס"כ, ובכה"ג דוקא הוי מוקצה דחס"כ, דכך משמע מלשון הרא"ש דיסוד מוקצה דחס"כ הוא כלי שמלאכתו לאיסור, רק מחמת שיש בו חס"כ, יש לזה דינים של מוקצה מחמת גופו, דאסור לצורך גו"מ.

ב. וצ"ב בהצטרפות דכלי שמלאכתו לאיסור עם הקפידא של חס"כ לעשותו מוקצה חמור. ונראה לבאר זה בב' דרכים. א) דהקצאת הדעת משום "חס"כ" אינה הקצאה גמורה כ"כ, דלפעמים מזדמן לו תשמיש חשוב ואז לוקח אפילו כלים שיחדן לסחורה, אבל כשעיקר תשמישו הוא לאיסור, א"כ מעיקר תשמישו יש הקצאת דעת, רק שמשאר תשמישים הטפילין ליכא היסה"ד דהם מותרים בשבת, ולאלו התשמישים סגי בהקצאת הדעת שמפני החיס"כ. ב) עפ"י מ"ש לעיל (פרט א' אות י') דלעולם כלי שמלאכתו לאיסור הי' ראוי לאסור בו כל הטילטולים, מאחר ויש הקצאת דעת מעיקר תשמישו, אלא דאפ"ה מותר לצורך גו"מ משום דאנו דנים עליו כעל כלי שמלאכתו להיתר, דסו"ס עומד גם לטילטולים אלו, אבל כשכלפי אלו הטילטולים יש לו קפידא מחמת חיס"כ שלא לטלטלם, א"כ א"א לדון אותם ככלי שמלאכתו להיתר כלפי אלו הטילטולים, דהרי מקפיד שלא לטלטל לשם אלו, וממילא נשאר כלי שמלאכתו לאיסור.

ג. ולכאורה נראה דכן הוא גם דעת רש"י. דבדף קכ"ג. מבואר גבי עלי דהוה מוקצה דחס"כ, וברש"י פירש גם לגבי מדוכה [ותליא בפירוש הגירסאות אי גרסינן "הא" או "הני" עי' שפת אמת שם] וא"כ מדוכה מוקצה דחס"כ היא, ולעיל פ"א, ד"ה מדוכה קטנה פירש"י מלאכתה לאיסור, אסור לטלטל, ע"כ. ובגהש"ס תמה "עיין לקמן קכ"ג ע"א ברש"י ד"ה הני נמי עלי ומדוכה, וצ"ע", ע"כ. פי' דשם פירש"י כלי שמלאכתו לאיסור, ובקכ"ג, פירש"י דמוקצה דחס"כ הוא. וכדי ליישב זה צריכינן למימר דיסוד מוקצה דחס"כ הוא כלי שמלאכתו לאיסור וכהרא"ש, עי' תהל"ד שכ"ב. ומיהו יש לדחות, דאיה"נ בקכ"ג. פירש"י דמוקצה מחמת חס"כ, מ"מ אין זה מוסכם בגמ' דכל הכלים, דיש בהך פרק ד' פירושים לאיסור דעלי א) מוקצה דחס"כ, ב) מחמה לצל, ג) קודם התרת כלים, ד) דאתיא כר' נחמיה, ורש"י בדף פ"א שכתב דמדוכה כלי שמלאכתו לאיסור אזיל כשאר ג' הפירושים שבגמ', וא"כ אין להכריח ברש"י כהרא"ש.

ד. מיהו בכמה דוכתי משמע דאם קפיד על הכלי הוי מוקצה דחס"כ, גם אם מלאכתו להיתר, עי' מג"א ס"ק ג' שכתב "ומקפיד עליהם, אבל אם אינו מקפיד עליו שרי" והוכיח המג"א דבר זה מסי' ש"י ס"ב, וביאר המחצה"ש ראיית המג"א מדאיתא שם דפירות העומדים לסחורה לא הוו מוקצה ומותר לאכלם בשבת, ומה לי פירות העומדים לסחורה או כלים העומדים לסחורה וכו' ע"כ. ומדמוכיח המחצה"ש מפירות מוכח מזה דגם בכלי שמלאכתו להיתר, הוה מוקצה דחס"כ אם קפיד עליו. וכן מבואר להדיא במנוח"ט ריש ש"ת דבכלי שמלאכתו להיתר ג"כ נופל מוקצה דחס"כ, ומיהו מבואר התם דלעיקר תשמישו שרי לטלטלו, וכגון גביע של זהב, יהא מותר לטלטלו לשתות בו, דליכא הקצאת דעת מהך טילטול, אבל לשאר השתמשויות יהא אסור משום דמהנך יש הקצאת דעת.

ה. ובשו"ע הרב סעיף ד' כתב וז"ל וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם וכו' ואצ"ל כלים היקרים ביותר אע"פ שאינם לסחורה אלא שמלאכתם לאיסור וכו' אסור לטלטלו וכו' ע"כ. ומשמע מדבריו, דמוקצה דחס"כ נופל דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור, ומיהו בכלים העומדים לסחורה אע"ג דמלאכתם להיתר, גם הוו מוקצה דחס"כ, וביאור סברא זו, דלדעת שו"ע הרב הקצאת דעת דחס"כ היא הקצאה גמורה, אלא דבכלי שמלאכתו להיתר, מאחר ואין הקצאת דעת מעיקר תשמישו, לכך גם משאר תשמישים שמקצה דעת, אין נופל בזה מוקצה, ולכך כלי שמלאכתו להיתר אלא שעומד לסחורה דיש הקצאת דעת מעיקר תשמישו (אע"ג דהוא היתר, מ"מ קאי לסחורה) ולכך הוה מוקצה דחס"כ, ולפי"ז ה"ה

תמונות נוי וכדומה דמלאכתן להיתר, אלא שאין עומדות לטילטול, דההשתמשות בהם אין צורכת טילטול, ומשאר תשמישים יש הקצאת דעת מפני החיס"כ, ולכך לדעת הרב נראה דאסור בכה"ג[1]. והשתא דאתינן להכא, אפשר דגם המג"א והמחצה"ש דמשמע מינייהו דבכלי שמלאכתו להיתר נופל מוקצה דחס"כ, אפשר דבכה"ג דעומדים לסחורה דוקא, או הוו מוקצה דחס"כ, וכדעת הרב.

ו. נמצא דיש ג' צדדים בזה:

א.] הנראה מתשובות הרא"ש, דיסוד מוקצה דחס"כ הוא כלי שמלאכתו לאיסור, אבל בכלי שמלאכתו להיתר, אפי' עומד לסחורה לא הוה בכך מוקצה דחס"כ.

ב.] דעת המנוה"ט, דכל כלי שמלבד ההשתמשות העיקרית שבו, מקפיד שלא להשתמש בו תשמישים אחרים, הוי כלפי התשמישים האחרים מוקצה דחס"כ, וכגון גביע של זהב (ואפשר של כסף ג"כ) אין לטלטלו מלבד לשתיה[2].

ג.] דעת שו"ע הרב: דיסוד מוקצה דחס"כ הוא כשאינו עומד לשום טילטול, ויכול להיות אופן זה בכמה צורות. 1. כלי שמלאכתו לאיסור. 2. עומד לסחורה. 3. ההשתמשות בו היא בלי טילטולים כגון תמונות נוי, ותכשיטי הבית המונחים בארון.

ז. הוספות בענין זה.

א) בדעת המג"א והמחצה"ש יש להסתפק אי כהמנוה"ט אי כשו"ע הרב. עי' תוספת שבת ס"ק י"ט, ובדעתו יש להסתפק אי כהרא"ש אי כשו"ע הרב.

ב) מ"ש בדעת הרב. כן מבאר ג"כ בתהל"ד [ואולי י"ל דלעולם דעת הרב כהרא"ש, רק דבכלים שמלאכתו לאיסור נכללים גם כלים דהיתר העומדים לסחורה, משום ד"סחורה" מלאכת איסור. וי"ל בסברא זו.]

ג) בדעת הטור נכתוב לקמן בס"ד ביאור מחודש, דכשהקפידא מחיסרון כליכלוך וכדומה שאין בו פחיתות דמים, אז הוא מוקצה רק בכלי העומד לאיסור או אפשר גם באופנים כתמונות נוי וכדו' שכתבנו לעיל, וי"ל בזה.

ד) מ"ש דעת המנוה"ט, הנה י"ל לפי דעתו אם שרי לטלטלו לצורך מקומו (כשאינו עומד במקום המיוחד לו) דהא ליכא הקצאת דעת מטלטולו לצורך המקום שמונח עליו, ולא מיבעיא למ"ש החת"ס בחידושיו הובא לעיל פרט א' ס"ק ח', אלא אפי' למ"ש דאפשר דאסור משום לא פלוג עיי"ש, אפ"ה הכא אפשר דשרי, דלעיל יש הקצאת דעת מעיקר הטילטולים וא"כ אין לחלק בין טלטול זה לאחר, אבל הכא דמעיקר תשמישו ליכא הקצאת דעת ומותר לטלטלו, לכך יש סברא נכונה דכל הטילטולים שאין "הקצאת דעת" מהם יהא מותר לטלטל, ומה"ט י"ל דאפי' מחמה לצל יהא מותר לטלטל לכלי זה, דהא שכיח בו שיהא צורך לטלטל שלא יפסד הכלי.

ה) לכאורה נראה דלענין הלכה א"צ להקפיד כהמנוה"ט, ואין להקיל כהדיוק מתוס' הרא"ש, אלא כדעה הממוצעת דשו"ע הרב עי' בספר ברית עולם.

ו) יש להעיר בסכין של מילה דמובא בפוסקים דהוה מוקצה דחס"כ, ולכאו' הוא כלי שמלאכתו להיתר דשרי למולו בשבת, ואפ"ה הוי מוקצה דחס"כ. ונראה, דסכין של מילה הוי ככלי שמלאכתו לאיסור, רק שדוחה המילה לאיסור השבת. ואין להקשות סו"ס עומד להטלטל. די"ל דמאחר ומלאכתו לאיסור, נקבעים עליו דינים של כלי שמלאכתו לאיסור, (כעין שכתבנו לעיל פרט א' ס"ק י' לגבי החת"ס) הא למה זה דומה לכלי שמלאכתו לאיסור דמותר אצל פיקו"נ, ועדיין צ"ב בכל זה.

ז) אריכות נאה בנידו"ד עי' בגליונות "מעין התורה" (פרשבורג) תשל"ה (כ"ד, כ"ה, כ"ו,

כ"ח).

פרט ג' – בביאור מציאות "חיסרון הכיס" שמסיבתו הוי הכלי מוקצה

א. נראה דאיכא ב' סוגי חסרונות שעשויים להתהוות בכלי. (א) פגימה שיש בה פחיתות דמים. (ב) פגימה שאין בה פחיתות דמים כלכלוך וכו'. והנה כלי שחוששים בו לענין הא' ודאי הוי מוקצה דחס"כ, אך יל"ע אם ענין הב' גם נחשב על ידי זה למוקצה דחס"כ.

ב. דהנה ברמב"ם פכ"ה הל' ט' נקט "שמא יפחתו דמיו" ובפשטות כן הוא גם במילי דמתניתין קכ"ג: מסר הגדול וכולהו מילי בגמ' שם דפירש"י משום דמפגמי. ובמאירי שם כתב שאם יתקלקלו הפסידן מרובה. וכ"ז הוא ענין א'. ומיהו ענין הב' גם מבואר בקכ"ג. לגבי סירי זיירי וכו' פירש"י דקפיד עלייהו האומן שלא יתלכלכו ושלא יתעקמו. וכ"ה במאירי שם. [וז"ל: וכל אלו הוא קפיד עלייהו ביותר אם ללכלכן אם לפגמם, שאם יפגמו יצא מהן קיסמין ויקרעו הבגד או המשי וכן ללכלכן גורם לכלוך לבגד או למשי וכו'] עוד איתא שם לגבי קורנס של בשמים דהוי מוקצה דחס"כ ופירש"י שלא ימאס. ולכאו' נראה דענין הב' הוא פלוגתת אמוראי אם הוי בכלל מוקצה דחס"כ. דעי' בשבת קכ"ג. דפליגי בקורנס של בשמים, אי הוי מוקצה דחס"כ או לא, ובמאי פליגי, ונראה דחולקים בהנ"ל אם בפגימה שאין בה פחיתות הדמים, [כמו קורנס דבשמים שאפשר לנקותו מלכלוכו] ולענין הלכה דנקטו הפוסקים לחומרא בקורנס של בשמים, א"כ מוכח דמוקצה דחס"כ הוי גם כשלא נפחתו דמיו.

ג. מיהו הרמב"ם (שם) כתב וז"ל: "כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו כגון כלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהם שמא יפסדו, אסור לטלטלן בשבת וזהו הנקרא מוקצה מחמת חס"כ. כגון המסר הגדול וכו' ויתד של מחרישה, וסכין של טבחים וחרב של אושכפין וחצין החרשין וקורנס של בשמים[3] וכיוצא בהן עכ"ל. והנה הזכיר הרמב"ם רק ענין א' דמוקצה "שמא יפחתו דמיו" ומשמע דדוקא בכה"ג הוי מוקצה, ויש לתמוה א"כ איך העתיק דקורנס של בשמים הוי מוקצה דחס"כ, והרי אפשר לנקותו ואין בזה פחיתות דמים. וצ"ל לכאו' דהרמב"ם סובר דבקורנס דבשמים דקפיד עליו, הוא גם משום שמא יפחתו דמיו ע"י פגימה או ע"י ליכלוך שאינו יכול להתנקות "אלא דא"כ צ"ע בביאור הפלוגתא דאמוראי הנ"ל בקורנס דבשמים, דלפי"ז למה לא יהא כסכין של מילה ממש, ומ"ט דמאן דשרי, וצ"ל דבהא גופא פליגי, אם חוששים אנשים בקורנס של בשמים לפגימה שיש בה פחיתות דמים, או דלא שכיחא כ"כ כזו פגימה ולא חוששים לה.

ד. בלשון הטור ריש ש"ת יש לדקדק דז"ל שם "כל הכלים נוטלים בשבת, חוץ וכו' כגון סכין של מילה וכו' [והיינו מוקצה דחס"כ] כלי שמלאכתו לאיסור יכול לטלטלו וכו' [והיינו כלי שמלאכתו לאיסור] דבר שמקפיד עליו שלא לעשות בו אלא מלאכתו כגון קורנס של בשמים שחושש עליו שלא יתלכלך אסור. [והיינו דהטור חזר לבאר מוקצה דחס"כ] עי"ב. וצ"ב למה הפריד הטור קורנס של בשמים מסכין של מילה, וביאר דין דהקורנס לחוד אחרי ההלכה של כלי שמלאכתו לאיסור והי' נראה דהטור סובר דב' ענינים דמוקצה דחס"כ לעיל, חלוקים בדיניהם, פי' דכשיש בחיסרון פחיתות דמים א"כ יש הקצאת דעת גמורה, ובזה לחוד הוי מוקצה, אבל כשאין פחיתות דמים, אלא פגימה שאפשר לתקנה כליכלוך, בזה לא הוי מוקצה אא"כ הוא כלי שמלאכתו לאיסור, דרק בהצטרפות תרוויהו יש "הקצאת דעת" גמורה ולפיכך כתב הטור ברישא מוקצה דחס"כ שיש בחיסרון "פחיתות דמים"

דבכה"ג הוי מוקצה בכל ענין גם בכלי שמלאכתו להיתר. ואח"כ כתב כלי שמלאכתו לאיסור ואח"כ הוסיף מוקצה דחס"כ שאין בחיסרון "פחיתות דמים" דזה מועיל עכ"פ להיות מוקצה, אם הוא כלי שמלאכתו לאיסור. (ועי' לעיל פרט א' ס"ק ב' מ"ש בדברי הדרישה, ועפי"ז יש ליישב דכונת הדרישה דאין ללמוד מוקצה דחס"כ דמלאכתו להיתר, מקורנס דבשמים דמוקצה דחס"כ בהצטרפות כלי שמלאכתו לאיסור) ועי' מ"ש לעיל בס"ד אם מוקצה דחס"כ נופל בכלי שמלאכתו להיתר. מיהו השו"ע ש"ח סעיף א' הביא לקורנס של בשמים בהדי סכין של מילה, ומשמע דסובר דחד דינא אית להו, ואין חילוק בין חיסרון שיש בו פחיתות דמים, לבין חיסרון דלית ביה פחיתות דמים.

ד. נמצא לכאו' ג' שיטות בזה. א) דעת הרמב"ם - דמוקצה דחס"כ הוא דוקא כשיש בחיסרון פחיתות דמים. ב) דעת השו"ע ופשטות הראשונים - דמוקצה דחס"כ הוא גם כשאין בחיסרון פחיתות דמים. ג) דעת הטור - דכשיש חיסרון שיש בו פחיתות דמים הוי מוקצה בכל ענין, וכשאין בחיסרון פחיתות דמים, אז הוי מוקצה דחס"כ, עכ"פ בכלי שמלאכתו לאיסור. וכמדומה שלענין הלכה ודאי דיש לנקוט כדיעה ב' שהיא פשטות הראשונים ודעת השו"ע, ועוד דב' השיטות האחרים לאו בפירוש איתמר, אלא מכללא.

ו. אמנם צל"ע במה שפגימה דלית בה פחיתות דמים הוה מוקצה לדעת השו"ע, אם עצם הפגימה היא הגורמת "הקצאת הדעת" משום דיש לו טירחא לתקן הפגימה, או דדוקא במקום שהפגימה (שאין ע"י פחיתות דמים בהכלי) גורמת לו להפסד ממון, כ"ז שלא מתקנה, והיות שחושש שיתעכב מפני הטירחא לתקן את הפגימה וישכח, ועי"ז יפסיד ממון, משום כך יש מהקצאת דעת". והנפק"מ היא בכלים העומדים לנוי הבית ואם ישתמש לענינים אחרים, עשויים להתלכלך, אלא שאפשר לנקותם (ע"י טירחא) אם הוי מוקצה דחס"כ, דהא בכה"ג לא יגרם מהליכלוך הפסד דמים. ועי' בלשון המאירי שהובא לעיל (אות ג') שמשמע שדוקא אם יגרם מהליכלוך הפסד דמים אז הוי מוקצה, דהרי טרח המאירי לפרש דמקפיד על הליכלוך משום שיפסידו את בגדי המשי, עיי"ב. ויש לדחות דהתם בסייכי זיירי וכו' דעצם הנקיון מצד הכלים עצמם לא איכפת לו, לכך הוכרח המאירי לפרש דאיכפת לו מצד ליכלוך הבגדים, ופשוט ועי' לקמן דמוקצה דחס"כ דוקא בכלים יקרים שאס הפסידם מרובה, וא"כ שאר כלים דהפסידם מועט לא הוי מוקצה, וא"כ מסתבר דכ"ש אין ענין הליכלוך וכדומה שאין בזה פחיתות דמים כלל, אלא טירחא בנקיונים ודאי דלא הוו מוקצה, דלא עדיף ענין הטירחא שאין בה שום פחיתות דמים, מפחיתות דמים מועטת, וע"כ צ"ל דמה שהוי מוקצה בפגימה דענין הב' כלכלוך וכו' הוא משום דע"י הטירחא ירא שישכח ויתעצל לנקות ויגרם לו הפסד ממון מרובה, כגון אם לא ינקה הקורנס יגרם הפסד ממון בבשמים. וכן יש להעיר מהלשון "חיסרון כיס", וצ"ע.

ז. עוד צל"ע במה שענין הב' דלא יתלכלך וכו' הוי מוקצה משום הטירחא, (ועי"ז יכול לבא לידי הפסד דמים) אם דוקא כשצריך טורח גדול להניקוי, או נימא דאפי' אם סגי לתקן הפגימה בקל, ג"כ הוי מוקצה. והנה, תליא בנידון הקודם, דאם הקפידא מצד הליכלוך והפגם בעצמו, ודאי דכשאפשר לתקן בקל, לית ליה קפידא ולאו מוקצה הוא, אבל אם הקפידא משום דע"י הליכלוך דהכלי, יכול לצמוח הפסד ממון, אז יל"ע אם דוקא כשהטירחא מרובה, חושש הוא שיתעצל ואח"כ ישכח, או אפילו בטתם ליכלוך ופגימה חושש שמא ישכח ויגרם לו הפסד ממון, ולכך יש צד דגם בכה"ג הוי מוקצה דחס"כ, ולשון

הדרישה ס"ק ב': צ"ע אם יש היתר טפי בקורנס של נפחים (תיבת "נפחים" ט"ס בדרישה, וצ"ל "בשמים" עי' א"ר) שלנו, שהוא של מיני מתכות ובקל מדיחים אותו אף אם יתלכלך כי שמעתי בשם מ"ו שהתיר לפצוע בו אגוזים. עכ"ל. נראה דהסתפק הדרישה בזה, ופסק מ"ו להקל, והסברא כנ"ל דאע"ג דאם לא ינקה, יהי' הפסד ממון, מ"מ לא חושש שיתעכב בנקיון, דהא בקל מנקהו.

והעולה מהנ"ל:

פגימה שאין בה פחיתות דמים, כליכלוך וכדומה, היא גם סיבה שיהי' הכלי מוקצה דחס"כ, ומיהו דוקא אם ע"י פגימה זו יוכל להתהוות הפסד ממון כ" שלא מתקן להפגימה (וצ"ע) ודוקא אם תיקון הפגימה יש בו טירחא.

פרט ד' – כלים שאינם יקרים

א. כלי שע"י השתמשויות אחרות עלול לבא לפגימה המפחיתה מהדמים התבאר לעיל דזה הוי מוקצה דחס"כ בבירור. מיהו נראה דדוקא אם עלול לבא לידי פחיתות דמים שיש בזה הפסד מרובה, דמשום כך נמנע מהשתמשויות אחרות, אבל אם עלול לבא רק לידי הפסד מועט אין בזה כלום. ודברים אלו מתבארים במאירי קכ"ג: ד" המשנה השלישית וכו' שבכלים אלו הוא קפיד וכו' שאם יתקלקלו הפסידן מרובה, עכ"ל. ונראה דבזה גופא יסוד הדין ברמב"ם פכ"ה הל' ט' [הובא לעיל פרט ג' אות ג'] דדוקא "כלים היקרים ביותר" הוו מוקצה, והיינו טעמא, משום דבהני יש בפגימת הכלי הפסד מרובה, אבל כלים סתם, אין בפגימתם הפסד מרובה. [ומה שפגימה שאין בה פחיתות דמים גם הוה מוקצה דחס"כ, צ"ל לפי"ז דדוקא אם עלול על ידי הפגימה לבא לידי הפסד ממון וכמ"ש לעיל] ואע"ג דבשו"ע לא השכיר "דמיהם יקרים" מ"מ הובא במג"א, שו"ע הרב, חיי", (מלבד בסחורה יבואר לקמן בס"ד) ואפשר דהשו"ע לא הזכירו משום דהוא דבר הלמד מענינו סכין של מילה וכו'.

ב. אלא דלפי"ז צ"ע במג"א ס"ק י' וז"ל: "כתוב בשלטי גבורים פ"ח דנייר חלק הוי מוקצה, ונ"ל דהוי מוקצה מחמת חיסרון כיס דכיון דעומד לכתיבה קפיד עלייהו וכו' עכ"ל, והרי ניירות העומדים לכתיבה אין דמיהם מרובים, וא"כ למה הוו בכלל מוקצה דחס"כ, ומקור דברי המג"א הם מהשלט"ג שכתב דנייר הוי מוקצה, והמג"א ביאר דבריו משום מוקצה דחיס"כ, ולכאורה לולא המג"א הי' מקום לומר דכונת השלט"ג, מצד מוקצה מחמת גופו, דאין על הנייר תורת כלי, וכן הקשה בא"ר על המג"א, אלא דהא"ר תירץ דעת המג"א דנייר ראוי לצור עפ"י צלוחיתו ולכך יש תורת כלי לנייר, וזה הכריח למג"א לפרש מוקצה דחס"כ, ומיהו לולא דבריהם הי' אפ"ל דמה שראוי לצור, אין זה נותן תורת כלי והוה מוקצה מחמת גופו, אבל מאחר והמג"א ושאר הפוסקים האחרונים נקטו דהוי מוקצה דחס"כ, א"כ דינא הוא, והדרינן לתמיהה דידן דהא אין דמיהם יקרים. וצ"ע.

ג. וצ"ל דיש כלים שההשתמשויות בהם פוגמים בודאות או בקרוב לודאי, ויש כלים שאין ההשתמשויות ודאים (או אפי' קרובים לודאי) שיפגמו בהכלי, רק עלול להוצר פגימה. ולכך בכלים פשוטים הוו מוקצה דחס"כ רק אם השתמשויות בהם פוגמים בודאות או בקרוב לודאי, משא"כ כלים יקרים דהפסידן מרובה הוו מוקצה גם אם אין ודאי שיפגמו ע"י ההשתמשות. ובזה ניחא ניירות העומדים לכתיבה, אם ישתמשו בהם לצור עפ"י הצלוחית וכדומה, יפסדו בודאות, ולכן הוו מוקצה דחס"כ, (ועדיין צל"ע בסכין של סופרים שכללו השו"ע סעי' א' והרי אין דמיו יקרים כמ"ש התורת שבת ס"ק ב', ואפשר דביסוד הנ"ל, מתיישב גם זה, דההשתמשויות השייכות בסכין של סופרים

פוגמים בו בודאות, ודוחק, ובמקומאחר כמדומה שראיתי דסכין על סופרים דמיו יקרים וא"ש).

ד. ומלשון הרמב"ם (סכ"ה הל' ט') יש לדקדק דכלים העומדים לסחורה, גם אם אין דמיהם יקרים ביותר הוו מוקצה דחס"כ וצ"ב בטעמא, וי"ל ב' טעמים, א', דיסוד "כלים היקרים" משום "הפסד מרובה" ובסחורה מה שימנעו מלקנותם הוה כהפסד מרובה, ב', דבכלים רגילים, אם ההשתמשות פוסדת בהם בודאות גם הוה מוקצה דחס"כ, ובסחורה, כל השתמשות קרוב לודאי שמפסידה בהכלים שימנעו לקנותם.

פרט ה' - קביעות מוקצה זה עפ"י דעת הבעלים

א. נראה דכל מה שנתבאר בזה לעיל היינו בסתמא, פי' שעדיין לא עמד בדעתו אם הוא מקפיד על כלי זה או לא, אבל אם יש דעת מיוחדת, או נשתנו הדינים, ונראה דיש בזה להקל ולהחמיר, פי' דגם בדברים אלו שהתבאר לעיל דהוו מוקצה דחס"כ (כגון פגומה שיש בה הפסד ממון, כלים יקרים, עומדים לסחורה וכו') זה דוקא כשמקפיד עליהם או בסתמא, אבל כשאין מקפיד עליו, דהיינו שיש לו דיעה מיוחדת לזה, שלא איכפת לו להשתמש בזה להשתמשויות אחרות, בכה"ג לא הוה מוקצה דחס"כ, וזה כונת המג"א ס"ק ב' "אבל במקום שאין מקפידים עליו שרי" ע"כ. (ואע"ג דלשון המג"א "במקום" ומשמע דתלוי במנהג המדינה דשם, עי' במחצה"ש שכתב דאפשר דלשון המג"א לאו בדוקקא, דאפילו מקפידים באותו מקום רק אותו אדם אינו מקפיד ג"כ שרי. וכ"מ בפמ"ג א"א ב' דתלוי בדעתו. כף החיים. וכ"מ בלשון המשנ"ב ס"ק ו' דתליא בדעת עצמו). אלא דיל"ע דהמג"א כתב זה לגבי "קורנס של בשמים", ואפשר דלגבי שאר מילי כסכין דמילה וכו' בכל ענין הוו מוקצה גם כשאין מקפיד עליו, ומיהו מסתברא דאין לחלק, ובתורת שבת להדיא לא מחלק, ולגבי סחורה משמע ברמ"א נמי דדוקא כשמקפיד, וא"כ ה"ה כלים יקרים, ובחיי" (כלל ס"ה סעיף ג' אופן ז') משמע דבכולהו כשלא מקפיד לא הוו מוקצה.

ב. וכמו"כ נראה דיש בדבר להחמיר, דגם כלים שאינם יקרים וכו' מ"מ אם הוא מקפיד ע", הוה מוקצה דחס"כ. וכ"כ התורת שבת ס"ק ב' "סכין של סופרים, אף שידוע שאין דמיו יקרים, אפ"ה שייך בו מוקצה דחס"כ" וכו', והיינו משום שמקפיד עליו. ואין להקשות דא"כ דהכל תלוי בדעתו הן להקל הן להחמיר, א"כ מה כל האריכות דלעיל בסוג החסרונות - דמים יקרים - הפסד מרובה - סחורה וכו' - י"ל דכל התנאים שנתבארו, באלו סתמא ג"כ הוו מוקצה דחס"כ, משא"כ דברים שאין דמיהם יקרים וכו' בסתמא לא הוו מוקצה דחס"כ, ובזה מסתלקת תמיהת התורת שבת ס"ק ב' על המג"א עיי"ש. דזה שהצריך המג"א כלים יקרים, היינו בסתמא, וכן מדוייק בלשון הערוך השולחן.

פרט ו' - הערות שונות בענין מוקצה זה

א. בענין ביטול מוקצה דחס"כ, עי' מור וקציעה ועי' בהגה' רע"א ש"ח ס", ועיין בשו"ע הרב סעיף ד'.

ב. צל"ע אם במוקצה דחס"כ הותר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר א"נ כלאחר יד, ופשטות לשון הרא"ש בתשובה כלל כ"ב (לעיל פרט ב' אותא) דהוה כמוקצה מחמת גופו, אבל לא יותר חמור, וממילא מותר ועוד דמסתבר להקיל בו טפי מבצרורות דסו"ס תורת כלי עליו, אבל עי' ב"י בהקדמתו שמנה במוקצה מחמת גופו י"ג דרכי היתר בטילטולם, וקודם לכך כתב דבמוקצה מחמת חס"כ ליכא צד היתר בטילטולו, א"כ

מבואר דאסור טלטול מן הצד, ועי' תורת שבת ס"ק א' דאוסר. מיהו במג"א ס"ק א' מוכח דשרי וכ"ה בשו"ע הרב סעיף ה' וכן העתיק המשנ"ב. וכן מצדד בתהלה לדוד ומסתברא דלדינא שרי.

ג. עי' תהלה לדוד (ס"ק ט') חילוק בין כלי שנשבר בשבת, ובין כלי שבאמצע שבת מייחדו לתשמיש דחיסרון כיס.

1. בתמונות נוי בלא"ה י"ל דמשום שאין עומדים לטילטול, הוו מוקצה, גם אם אין מקפיד עליהם מפני החס"כ, משום דאין עומדים לטלטל ע"י שע"ת ש"ה ס"ק ה', חזון איש סימן מ"ג ס"ק י"ז, ושם סימן מ"א ס"ק ט"ז. ואכמ"ל.

2. אפשר דגביע שאני שלא הי' בכלל הגזירה, וצל"ע בזה.

3. ע"י ב"י שהביא משמיה דהרמב"ם דקורנס של נפחים מוקצה דחס"כ, ותמה עליו דדוקא של בשמים, ועי' מאמר מרדכי ס"ק ב' דגירסא מוטעית נדחמנה להב"י, אבל עיקר דגם להרמב"ם של בשמים דוקא הוי מוקצה דחס"כ. ע"י"ש ופשוט.

סימן ב'

בענין כלי שמלאכתו לאיסור - (שם סעיף ג')

פרט א' - בדין טילטולו לצורך גופו ומקומו

א. בגמ' שבת דף קכ"ב ע"ב אמר רב יהודה קורנס של אגוזים לפצע בו את האגוזים, אבל של נפחים לא, קסבר דבר שמלאכתו לאיסור, אפילו לצורך גופו, אסור, ע"כ. וקשה, דנתבאר לעיל בפתיחה פרט ב' דיסוד איסור טילטולי מוקצה תלוי ב"הקצאת הדעת", והרי ליכא הקצאת דעת מטילטול דצורך גו"מ, דהרי כלי דאיסור ראוי להרבה תשמישי היתר. [ובשלמא למ"ש שם אפשרות בדעת הרמב"ם דהתחלקות הדינים תלויים בטעמים, וטעם איסור הטילטול בכלים שמלאכתם לאיסור, הוא שמא יבא למלאכת איסור, ניחא, דלכך אוסר רב יהודה כל הטילטולים בהנך כלים, שמא יבא למלאכת איסור, ואע"ג דכתבנו לעיל שא"צ לגזור בטלטולים דלצורך גו"מ, מ"מ אין סברא זו מוכרחת, ורב יהודה חולק בזה. וכן למ"ש שם דרך דיסוד הכל ב"קביעת ההיתרים" גם י"ל דכלי שעיקר תשמישו לאיסור אין נצרך כ"כ לשבת, ולא התירוהו.] וצ"ל דמאחר ויש "הקצאת דעת" מעיקר תשמישו, שהוא תשמיש איסור, משום כך נאסרו כל הטילטולים אע"פ שאין מהם "הקצאת הדעת", דמאחר ולעיקר תשמיש הכלי אין לטלטלו, שוב לא חילקו, ואסרו כל הטילטולים [והיינו: דלרב יהודה אין דנים על כל טילטול וטילטול בפנ"ע אם יש הקצאת דעת ממנו אלא דנים על עיקר הכלי, אם יש הקצאת דעת מזה, או נאסר. ומ"מ אם אין הקצאת דעת מעיקר הכלי, אבל יש הקצאת דעת מאיזה טילטולים גם אסור דמה"ט בכלי שמלאכתו להיתר אסור שלא לצורך וכו'.]

ב. והקשו תוס' דדעת רב יהודה הכא, היא בסתירה למה שאמר רב יהודה עצמו בק"ג. כלי קיוואי מותר לטלטלם בשבת. (פי' שאינם מוקצה כחצוצרות וכחס"כ, כ"נ דצריך לבאר הגמ' אליבא דתוס') ואע"פ שמלאכתן לאיסור, וע"כ צ"ל דאיירי לצורך גו"מ וא"כ מוכח דשרינן בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך גו"מ, וכן הקשו משרגא

דמשחא בדף מ"ו. דשרי לטלטל, ומסקי תוס' דלא אסר רב יהודה אלא דומיא דפיצוע אגוזים שהיא מלאכה גרועה לגבי קורנס דמיוחד למלאכה חשובה וכו' אבל כלי קיואי ושרגא דמשחא מותר לטלטלן לצורך גופן דמלאכה שלהן חשובה יותר מפיצוע אגוזים. ע"כ. וצ"ע דמאי נפק"מ, דהרי אין "הקצאת דעת" מהשתמשות דפיצוח אגוזים בקורנס של נפחים, ומה איכפת לן דאין חשוב הך פיצוע, וע"כ משום דיש הקצאת דעת מעיקר תשמישי הכלי, א"כ שרגא דמשחא נמי ליתסר משום שיש הקצאת דעת מעיקר תשמישי הכלי.

ג. ונראה לפרש בב' דרכים, א) דכלפי תשמישים שאינם חשובים א"א לדון אותם בפנ"ע ולומר מאחר שאין הקצאת דעת מהם מותרים, אלא אם מעיקר התשמיש יש הקצאת הדעת, ואסור לטלטל לשם עיקר התשמיש, נגררים התשמישים הטפילים לעיקר התשמיש, אבל תשמישים חשובים אנו דנים עליהם בפנ"ע ואם אין הקצאת דעת מהם אינם נאסרים. ב) דלעולם אזיל רב יהודה בתר עיקר תשמיש דהכלי, אלא שאם בא לטלטל לצורך תשמיש חשוב, אנו דנים באותה שעה כאילו נעשה הכלי כלפי תשמיש זה, ומאחר ואין הקצאת דעת מהך תשמיש, מותר, אבל אם אינו תשמיש חשוב, א"א לנו לדון וליחס את הכלי, לתשמיש שאינו חשוב.

ד. הוספות בדעת רב יהודה,

א. יל"ע אם רב יהודה אוסר כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו.

ב. בסתירת המימרות דרב יהודה, ע"ע רש"י קי"ג. ובגהש"ס שם, ועי' רמב"ן, ריטב"א, חי' הר"ן ושפ"א, וקצת יבואר לקמן בס"ד.

ה. ומיהו אביי ורבא חולקים בזה על רב יהודה, ובקב"ג: ובקכ"ד. מבואר דדעת אביי דכלי שמלאכתו לאיסור הותר לצורך גופו דוקא, אבל לא לצורך מקומו, אבל רבא סובר דמה לי צורך גופו ומה לי צורך מקומו, ואם הותר לצורך גופו בע"כ שהותר נמי לצורך מקומו. וצ"ב בפלוגתת אביי ורבא. והנה אם יסוד חילוקי הדינים תלוי ב"קביעת ההיתרים" א"כ מבואר בפשיטות, דלאביי לא התירו אלא צורך גופו, דבביטול טילטול לצו"ג איכא טפי ביטול עונג שבת וממילא הצריכו להתיר יותר צו"ג. ורבא סובר דטלטול לצו"מ נמי צורך גדול הוא, דבלי זה נמנע ממנו ההשתמשות במקום הכלי, ובעינן להתיר גם זה, (ואם דיני כלי שמלאכתו לאיסור תלויים בטעם שיבא לידי מלאכה צ"ל דרבא סובר דמאחר ונאסר עליו מחמה לצל, והתירו לו רק לצרכי עניני היתר זכור הוא, אבל לאביי אין זה מספיק להזכירו, אא"כ מצמצמים עליו ההיתר מאד) אבל אם חילוקי הדינים תלויים ב"הקצאת הדעת" יקשה דהא ליכא הקצאת דעת מצורך מקומו, כשם שאין הקצאה מצורך גופו, ומ"ט דאביי. [מיהו לדעת הסוברים דכלי שמלאכתו לאיסור לאו שם מוקצה עליו, ניחא. וקושייתינו בזה להסוברים דשם מוקצה עליו, עי' בפתיחה למערכת המוקצה פרט ג']

ו. וי"ל דאביי סובר דהי' ראוי לאסור בכלי שמלאכתו לאיסור לגמרי, וכסברת רב יהודה לעיל כיון שיש הקצאת דעת מעיקר תשמישו, אלא דכשעושה השתמשות בהכלי אז מתייחס הכלי גם למלאכה זו, והוי ככלי שמלאכתו להיתר. (ולאביי גם כשאין צורך גופו חשוב, בכ"ז מתייחס הכלי למלאכה זו משא"כ לרב יהודה) וזה שייך דוקא בטילטול לצורך גופו, אבל "צורך מקומו" שאינו תשמיש דהכלי, וא"א ליחס שהכלי נעשה בשביל המקום, וצ"ב השתא בסברת רבא, ואפ"ל ב' אופנים, א) דרבא חולק על יסוד זה, אלא דן כל טילטול ושילטול אם יש הקצאת דעת ממנו, ואם אין הקצאת דעת ממנו אז שרי, אעפ"י שיש הקצאת דעת מעיקר תשמישו. ב) דגם רבא מודה לזה שצריך התיחסות דהכלי לצורך הטילטול, אלא דסובר דגם כשמטלטל לצורך

מקומו הוי תשמיש בהכלי, ומתייחס הכלי לטילטול זה, אלא דקשה איך אפ"ל דבר זה, דהרי אין שייך לומר שהכלי נעשה בשביל צורך המקום, וצ"ל דמאחר והרגילות לפנות הכלים אחר ההשתמשות בהם בשביל צורך מקומם (וכעין שכתבו תוס' בדף ל"ו) לכך דנים על הכלי בשעת הטילטול לצורך מקומו כמו שדנו על הכלי בשעת הטילטול לצורך גופו. דטלטול דלצו"מ הוא המשכיות הטלטול דלצו"ג, ומאחר ובטילטול לצו"ג התיחס הכלי למלאכת היתר, כמו"כ אנו דנים עליו בשעת הטילטול לצו"מ, כעל כלי שמלאכתו להיתר, אלא דלפי"ז היתר דלצו"מ, דוקא אם הכלי מונח במקום זה משום דהוצרך בכאן למלאכת היתר, והא ודאי ליתא, דודאי דבא מתיר לצו"מ ללא קשר עם סיבת הימצאות הכלי במקום זה. וצ"ע.

פרט ב' - בדין טילטול מחמה לצל

א. בכלי שמלאכתו לאיסור בין לאביי בין לרבא אסור לטלטלו מחמה לצל ולדעת אביי מבואר משום דלא עדיף מטילטול לצורך מקומו לכל הטעמים דלעיל, אבל רבא דמתיר לצו"מ ואוסר במחמה לצל, צ"ב, ואין לומר דמטילטול דמחמה לצל יש "הקצאת דעת" דא"כ למה בכלי שמלאכתו להיתר שרי לטלטל מחמה לצל, והרי יש "הקצאת הדעת" דאינו סובר דיבא הכלי לידי הפסד.

ב. ובמנוה"ט (ש"ח ס"ק א') נתקשה בזה וכתב לבאר בכמה דרכים. א) דכלי שמלאכתו להיתר תדירא ביה ההשתמשות וממילא קרוב לבא לידי הפסד ולכך אין "הקצאת דעת" מטילטולים דמחמה לצל, דמע"ש נותן דעתו על אפשרות שיהא הכלי במקום המסוכן לו. אבל במלאכתו לאיסור, לא תדירא תשמישתיה, וממילא לא עלה על ליבו שיצטרך לשומרו, ב) עוד כתב, דאיה"נ בין במלאכתו להיתר בין במלאכתו לאיסור, ב"הקצאת הדעת" כלפי טילטולים מחמה לצל, שוה בתרוויהו, רק כלי שמלאכתו להיתר דכל שעתא ושעתא עומד לטילטול אין נכלל כלל תחת שם "מוקצה", משא"כ כלי שמלאכתו לאיסור דנכלל בשם "מוקצה" ולכך אסורים בו כל הטילטולים שיש מהם "הקצאת דעת" ובכלל זה גם טילטול מחמה לצל. (רק דיל"ע לפי"ז למה נאסר טילטול שלא לצורך כלל בכלי שמלאכתו להיתר, ואיה"נ דיש מתירים, מ"מ עיקר דעת השו"ע והפוסקים להחמיר, וצ"ל לפי"ז דאינו מצד מוקצה, רק ע"ז נשאר גזירה קמייתא). ג) דאיה"נ ראוי הי' לאסור טלטול מחמה לצל גם בכלי שמלאכתו להיתר משום שהוא טלטול שיש בו "הקצאת דעת", אלא דאם לא נתיר לטלטל לצורך שימור הכלי, ימנעו מעונג שויו"ט דלא ירצו להשתמש בכלים, אבל בכלי שמלאכתו לאיסור לא שכיח ההשתמשות כ"כ וכן ההפסד, לכך לא חששו דיבא למניעת עונג שבת. עי"ש במנוה"ט וכמדומה שמ"ש ג' הדרכים הם כונתו.

ג. והנה כ"ז צריכים לומר רק לדרך א' שכתבנו לעיל (פרט א' ס"ק ו') בהיתר דרבא לצו"מ, אבל לדרך הב' שם מבואר בפשטות, והיינו: דלעולם כלי שמלאכתו לאיסור הי' ראוי לאסור טלטולו לגמרי, מפני שמעיקר תשמישו יש "הקצאת דעת", ושאר הטילטולים שאין הקצאת דעת מהם הם טפילים לעיקר הכלי מפני שאין הכלי עומד להם, אלא אעפי"כ הותרו בו לצוגו"מ, משום דאז כשמשתמש בו להיתר דנים ע"ז כאילו הכלי עומד ומיוחד לזה, והוי בההיא שעתא ככלי שמלאכתו להיתר, אבל כשמטלטל מחמה לצל, אין טלטול זה מתשמישי הכלי, רק לצורך הכלי, והכלי בעצמותו "מלאכתו לאיסור" הוא, וא"כ אין שייך לדונו ככלי שמלאכתו להיתר כלפי זה, אבל כלי שמלאכתו להיתר, מעיקרו להיתר ולכך שרי מחמה לצל. ודו"ק.

והנה כ"ז צ"ל אם התחלקות הדינים תלויים בשם "מוקצה", אבל אם יש בזה "קביעות היתרים" אז פשוט י"ל דיותר נצרך להתיר במלאכתו להיתר מחמה לצל, מאשר מלאכתו דאיסור מחמה לצל. והיינו כעין סברא א' וג' שכתבנו לעיל מהמנוה"ט ועיין.

פרט ג' – ביאור כמה הלכות התלויות בסוגי הטילטולים דלעיל. (נכתב לפום ריהטא קודם העיון)

א. בכלי שמלאכתו לאיסור דנאסר טילטולו מחמה לצל, אבל הותר לצוגו"מ, ויל"ע כשעומד בחמה, ורוצה לטלטלו כדי שלא ישבר, ומפני שאסור לטלטלו, רוצה גם להשתמש בו לצו"ג, אם מותר בכה"ג, דהייגו הערמה אי שרי בזה, עי' מג"א ס"ק ח' דמביא מהירושלמי להיתר, וציין לקכ"ד: ועי' תהל"ד ס"ק ה'.

ב. ובגמ' קכ"ד: איתא, רב כהנא איקלע לבי רב, ואמר אייתו לי' שותא לכהנא דליתיב עלה, ומבאר בגמ' דהא דהוצרך רב לפרש "דליתיב עלה" ולא אמר סתם "אייתו שותא", משום דמחמה לצל הוא, ולכאו' כונת הגמ' דרב נתכון להציל את השותא מההפסד דהחמה, אלא דרך הערמה אמר אייתו לי' שותא לר"כ דליתיב עלה, פי' שאמר רב לעשות השתמשות בהשותא, דבאופן זה מותר לטלטל מחמה לצל ולכך אמר "דליתיב עלה" לאפוקי מחמה לצל בלחוד דאסור. וא"כ סיעתא מזה להמג"א הנ"ל דשרי בכה"ג.

ג. מיהו, אפ"ל בפירוש הגמ' בע"א, והיינו: דרב נתכון בטלטול השותא לצו"ג, דהיינו כדי שישב רב כהנא ע"ז, רק כדי שלא יחשוד הרואה שרב מטלטל מחמה לצל, לכך פירש רב "דליתיב עלה" דעיקר כונתו לצו"ג. ולפי פירוש זה מוכח בהיפוך דכשעיקר כונתו מחמה לצל, אסור, (דאל"ה ליכא חשד). וברש"י כתב "ואי לאו דפריש בהדיא ליתיב עלה, מאן דחזי סבר דמחמה לצל שרי" ע"כ. משמע כפירוש הב' דלעיל, וא"כ צ"ע על פסק המג"א.

ד. ואין להקשות על פירוש הב' דממנ"פ אי איירי דהי' לר"כ מקום אחר לשבת, הי' צריך לאסור הטילטול, דהא הוי הערמה בכה"ג, ואם לא הי' באפשרות לשבת במקו"א, א"כ מה הוצרך רב לומר "דליתיב עלה" הרי ניכר שמטלטלים לצו"ג. די"ל הי' לר"כ מקום רק לא כ"כ באופן נאות, ורב נתכון לטלטל לר"כ, רק אם לא הי' מפרש, הי' מקום לחשד שיאמרו מעירים הוא.

ה. עוד צל"ע בפסק המג"א, מהגמ' שם, רב מרי בר רחל הו"ל ההיא בי סדיותא בשימשא עי"ש דנתקשה רבא למצא היתר לטלטל הנך סדיותא מחמה לצל, ולהמג"א הא אית לן עצה פשוטה שישב על הסדיותא אח"כ, ונהי דהי' לרב מרי אחריני ולא צריך לזה, עכ"פ ע"ד הערמה הי' יכול לעשות כך, שישתמש בהם, ועי' מחצה"ש.

ו. עי' תהל"ד (ס"ק ה') בכמה ענינים אם נחשבים בגדר טילטול לצו"ג. כגון שנוטל מחמה לצל כדי שלא ישבר ויוכל להשתמש בו לבו ביום, וכן להדיח כלים שמלאכתן לאיסור כדי להשתמש בהם, ונוטה לומר דזה מיקרי לצו"ג. ומיהו אינו ברור לכאורה, דבכה"ג הטילטול הוא לצורך הצלת הכלי, אלא דרוצה שיהא הכלי ניצל, בשביל צו"ג, ונמצא שהטילטול פעל "הצלת הכלי" אבל ההשתמשות בכלי היא לא מכח ה"טילטול" (והוי כעין גרמא דגרמא, דהטלטול פעל "הצלה" וההצלה פעלה "השתמשות", ואולי לא הותר בלצו"ג רק כשהטלטול פועל השתמשות באופן ישיר).

ז. ומיהו מפשטא דהגמ' קכ"ד: בבי סדיותא דהם כלים שמלאכתם להיתר, ואליבא דרבה ואביי אסור לטלטלם מחמה לצל, ואפ"ה אם נצרכים אח"כ לו או לאורחים, שרי להצילם, ומדרבה נילף לדידן בכלי שמלאכתו לאיסור.

(אלא דיש לדחות דשם עצם הטילטול הוא לאורחים, אלא שהשתא אינם לפנינו, והוי טילטול לצו"ג ממש, אלא דאינו לאלתר רק לאח"ז, אבל בנידו"ד אין הטילטול לצורך ההשתמשות דאח"כ, רק שלא ישבר, ולכאו' תלוי בנידון דלעיל גבי "הערמה", ואכתי אין ברור ענין זה) ועי' בחי' חת"ס שם, דהי' פשוט לו מסברא דבנידון דלעיל אין לטלטל מחמה לצל, והקשה מזה על ההיתר בגמ' אם "חזי לאורחים", ועי"ש מה שמפרש בגמ'. עכ"פ דעתו דהחת"ס נראה לאיסורא בגונא דלעיל. אלא דיל"ע בחת"ס דאוסר אם הוא מטעמא דידן דלעיל (דהוי כגרמא דגרמא) או משום דסובר דלא הותר לצו"ג, אלא בנצרך השתא לצו"ג. עי"ש.

פרט ד' – ביאור הכלים שדינם כלולים ב"כלי שמלאכתו לאיסור"
(ג"ז כהנ"ל לפום ריהטא)

א. כלי שמלאכתו לאיסור ולא חזי למלאכת היתר אחרת כלל, או שראוי למלאכת היתר רק על צד רחוק מאד. עי' ל"ו. תוד"ה הא רב יהודה וכו' לגבי חצוצרות ועי' מ"ד: בתוספות שם, דתליא בפלוגתת ר' יהודה ור"ש. (אלא דבדף ל"ו משמע מלשון תוס' דגם אם ראוי מעט למלאכת היתר, אפ"ה נכלל בזה הגדר) ועי' מג"א ותורת שבת.

ב. ועי' קי"ג. בכלי קיוואי דכתב רש"י בטעם שמותר לטלטלם, דהוא משום דאין גרדי מקפיד עליהם ולא הוי מלאכתן לאיסור. ע"כ. וצ"ע דמה בכך שאין גרדי מקפיד עליהם, סו"ס עיקר תשמיש דהכלי קיוואי לאיסור הוא, ואיך כתב רש"י דאין זה בגדר "מלאכתו לאיסור". ובהמשך הגמ' שם כובד עליון וכובד תחתון מהו, ופירש"י דיש בזה סברא לאסור משום דלא חזו סתמייהו לתשמיש אחרינא, והו"ל דבר שמלאכתו לאיסור, ע"כ. וג"ז קשה כהנ"ל, דמשמע מפירש"י דמשו"ה הוי כלי שמלאכתו לאיסור משום דליכא בזה תשמיש היתר, וקשה דבלא"ה נמי כלי שמלאכתו לאיסור הוא, דעיקר ורוב תשמישו לאיסור. וצ"ע. מיהו אם נאמר דאיכא ב' סוגי כלי שמלאכתו לאיסור. א', כלי שעיקר מלאכתו לאיסור, ומיהו ראוי גם לתשמשים אחרים דהיתר. ודיניו כהנ"ל. ב', כלי שמלאכתו לאיסור, ואינו ראוי לשאר מילי, והיינו נידו"ד, ודינו חמור דאסור לצו"ג או מקומו, עכ"פ לר' יהודה, והיינו נידון דהכא, וכונת רש"י בקי"ג. במה שנוקט "מלאכתו לאיסור" היינו הגדר הב' דאסור אפי' לצו"ג ומקומו. ו"מלאכתו להיתר" היינו שאינו בכלל גדר הב', ושרי עכ"פ לטלטלן לצו"ג. (אע"ג דכלי שמלאכתו לאיסור דגדר א', אפ"ה קרי לי' רש"י מלאכתו להיתר כלפי גדר הב') ואם נכון דרך זה ברש"י, מיושב תמיהות הנ"ל.

ג. ועי' גהש"ס שם שציין לקכ"ב: תוד"ה ריתת וכו' ונראה דכונתו, דאליבא דרש"י בקי"ג מתיישב קושית תוס' שם, דהקשו דרב יהודה אוסר בקכ"ב: כלי שמלאכתו לאיסור אפי' לצו"ג, ובקי"ג, מתיר בכלי קיוואי, ונתכון גהש"ס דאליבא דרש"י דקרי לכלי קיוואי כלי שמלאכתו להיתר, ל"ק קו' תוס'. ומיהו אם נתכון רש"י כהנ"ל, א"כ גם לרש"י יקשה קו' תוס' בקכ"ב: ועיין.

ד. ולפי"ז בסוגיא דשופר וחצוצרות בל"ה: ל"ו לא פליג רש"י אתוס' דשם. ומה דקרי לחצוצרות דוקא מלאכתן לאיסור, היינו כהנ"ל דחצוצרות הוא בגדר הב' של מלאכתן לאיסור, דאסור אפי' לצו"ג או מקומו. משא"כ שופר מלאכתו להיתר, פי' דרק בגדר הא' של מלאכתו לאיסור.

ה. ובזה יתבאר הגמ' מ"ד: קינה של תרנגולים מהו וכו' כלום עשוי אלא לתרנגולים וכו' ופירש"י הלכך הו"ל מלאכתן לאיסור, ע"כ. ותמוה דמה בכך, הא שרי לצורך גו"מ. וצ"ל

דמאחר ואין משתמשים בו כלל לדבר אחר, לכך אסור גם לצוגו"מ. ומה שתולה הגמ' דין זה דקינה בר' יהודא ור"ש, הוא משום דגם בכה"ג דאין ראוי לדבר אחר, שרי אליבא דר"ש, כמו לגבי חצוצרות ל"ו ע"א, ועי' ראש יוסף שכ"כ בביאור הגמ' וציין להפנ"י שפי' כן בגמ', אך נתקשה לפרש כן ברש"י, אך למ"ש הכא דרגילות דרש"י לקרא "מלאכתו לאיסור" למה שאין ראוי לשום מלאכה אחרת, א"ש.

ו. שו"ר בשו"ת אבני נזר (או"ח ח"א סי' נ"ה) כתב דיש ג' חילוקים (א) שעומד גם למלאכת היתר אלא עיקרו למלאכת איסור, ובזה אסור רק מחמה לצל (ב) שאינו ראוי למלאכת היתר אלא בדרך רחוק ובזה לרבי יהודה הוי מוקצה גמור, ולר"ש לא אסור אלא מחמה לצל (וקיי"ל במוקצה כרבי שמעון) (ג) שאינו ראוי למלאכת היתר בשום ענין, ובזה גם לרבי שמעון אסור לטלטלו אפילו לצורך גופו ומקומו.

ענינים שונים בענין כלי שמלאכתו לאיסור

ז. ועוד יל"ע בכלי שמלאכתו למלאכה שמצד עצמה אין בה איסור, אלא שהמלאכה אסורה מצד שכרוך בה איסור, נראה דהוי בכלל כלי שמלאכתו לאיסור, עי' קכ"ד: מיכבדות של מילתא דעומדים לכיבוד הבית, שכיבוד הבית מצד עצמו היתר הוא, אלא שנאסר הכיבוד מצד שמשוה גומות ומשום פסיק רישיה בדשא"מ שאסור. ומוכח כהנ"ל.

ח. עי' ביאור הלכה ש"ח סעיף ג' ד"ה קורדום לחתוך וכו' שהעתיק להפמ"ג דסובר דתלוי ברוב תשמישים היתר או רוב איסור, והשיג עליו הביה"ל דאם מיוחד להיתר אע"פ שרוב תשמישו לאיסור, הוי בכלל מלאכתו להיתר, והשאיר בצ"ע, עי"ש.

ט. כלים שאסור לצאת בהם לרה"ר שמא יטלטלם בידו, עי' שבת ס"ד: בתוספות, מהרש"א ופנ"י שם. וע"ע לגבי תפילין (ובשו"ע הרב ש"ח סי"ט)

י. בקושית תוס' קכ"ב: בסתירה מדרב יהודה אדרב יהודה (הובא לעיל פרט א') ברמב"ן כתב לתרץ דשרגא דמשחא דמתיר ר"י בדף מ"ו לאו מלאכתו לאיסור הוא שאינו אלא בסיס לפתילה ולשמן ואין עושין מלאכה וכו' ע"כ. (כ"כ בשם הראב"ד) מבואר דדעת הראב"ד דכלי המשמש להניח בו מוקצה ובדומה, אינו בכלל כלי שמלאכתו לאיסור. אלא דיל"ע דאולי כתב הראב"ד זה דוקא ברב יהודה דאוסר במלאכתו לאיסור אפילו לצורך גו"מ, וע"ז כתב דהך חומרא אינה אלא בכלי שעושים בו מלאכה, אבל "מחמה לצל" אפשר דגם בנר וכדומה, אסור. ובלא"ה לענין הלכה נראה דאין להקל, דאין דעת הראב"ד מוסכמת בראשונים, דמקושית תוד"ה רחת קכ"ב: משמע דדינו ככלי שמלאכתו לאיסור, וכן מהרמב"ן והריטב"א (קכ"ב:) נראה דלא קים להו כסברת הראב"ד, עיי"ש.

יא. ומיהו צ"ע בסברת הראב"ד דמה בכך שאין נעשית מלאכת איסור בנר, סו"ס יש "הקצאת דעת" מהנר, (ואין לומר דהקצאת דעת מכלי מגר אינה כלום משום דדמי למקצה דעת מכלי שמלאכתו להיתר דלאו כלום הוא, דא"א לומר כן, דבשלמא כשמקצה דעת ממלאכתו להיתר אין זה הקצאת דעת גמורה, אבל בנר, הקצאת דעת היא מכח האיסור, דא"א להשתמש בו מפני האיסור, והוי ממש כקורנס וכו' ומה בכך שאין הנר עושה את המלאכה). ואפשר דתוס', הרמב"ן והריטב"א שחולקים על הראב"ד, משום סברא זו הוא, ואפ"ל בדעת הראב"ד דסובר דכשרבנן קבעו איסור "מוקצה" על מה שיש בו "הקצאת דעת" לא אסרו בסתמא כל מה שמקצה הדעת וליתן תורת כל אחד ואחד בידו שיאמר אני איני

מקצה מדבר זה וכו' אלא קבעו בזה דברים קבועים "מוקצה דחס"כ" "כלי שמלאכתו לאיסור" וכו' וקבעו היתר ב"כלי שמלאכתו להיתר", ולכך גם אם יארע שמקצה דעת מכלי שמלאכתו להיתר, אינו אסור. וכן בהיפוך כשיארע שלא מקצה דעת מכלי שמלאכתו לאיסור, אפ"ה אסור. ולכך, בכלי המשמש בסיס לאיסור, הרי הוא בכלל קביעות ההיתר של "כלי שמלאכתו להיתר" ואע"ג שיש הקצאת דעת ממנו. ואפשר דהראשונים הנ"ל ג"כ מודים ליסוד הנ"ל שחז"ל קבעו גדרים קבועים לאיסור ולהיתר וכנ"ל. ואפ"ה אוסרים בגר, משום דסוברים דאע"ג שאינו עושה הגר את מלאכת האיסור, אפ"ה נכלל ב"כלי שמלאכתו לאיסור" דסו"ס הוי בסיס לאיסור, והקצאת הדעת מהך כלי היא מכח איסור, ועדיין צ"ב.

שו"ר בקני המנורה (ש"ח ס"ק ד') כתב וז"ל "קורנס, משמע לכאו' דדוקא כלים כאלו דעבידי מעשה הוא דהוי מלאכתן לאיסור, משא"כ מנורה וכדומה דמינח גייתא, אלא דהוי בסיס לאיסור וכו' וכמ"ש הרשב"א לחד תירוצא בר"פ כל הכלים, אלא דמדברי רוב הפוסקים משמע דלא קיי"ל הכי וגם דאין טעם מרווח לתירוץ הזה, וגם הרשב"א י"ל דלא כ"כ אלא להאוסר כלי שמלאכתו לאיסור גם לצורך גופו, ועיין במנוה"ט ש"י ס"ק ג' עכ"ל.

יב. הרמב"ן שם, לאחר שהביא דברי הראב"ד, כתב וז"ל "ולי נראה שנרות משמשי שבת הן, ואין מלאכתן לאיסור, אלא כגון קורנס ורחת שאין להם תשמיש קבוע בשבת" ע"כ. וג"ז חידוש דין שכלי שמשתמשים בו בשבת, אע"ג שאינו עומד לטילטול בשבת, אין דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, וגם בזה י"ל"ע אם דוקא חומרת רב יהודה לצורך גו"מ ליתא בהך כלי, אבל מתמה לצל אסור, או שדינו ממש ככלי שמלאכתו להיתר, ובלא"ה להלכה נראה דאין להקל, א', דמתוס' מוכח דלא כסברא זו, וכדלעיל ב', דהרמב"ן בהמשך דבריו כתב תירוץ אחר דהדר ביה רב יהודה והכריח כן מכלי קיוואי קי"ג. וא"כ אפשר דהדר ביה מהך סברא דמשמשי שבת, (וכן מסתבר דהא ליכא ראיה לזה).

יג. ומיהו גם סברא זו דהרמב"ן צ"ע, דסו"ס יש הקצאת דעת מטילטולו מכח שמלאכתו לאיסור. ומה בכך ש"משמשי שבת" הם ולכאו' נראה דלפום הך תירוצא דהרמב"ן גדר מוקצה הוא שיש הקצאת דעת מתשמישי הכלי, ולא כפשטא דמילתא שהקובע הוא הקצאת הדעת מטלטול הכלי, ותוס' שחולקים י"ל משום דסוברים דתליא בהקצאת דעת מטלטול הכלי, וצ"ע.

ואפשר דגם להרמב"ן יסוד מוקצה תלוי בהקצאת דעת מטלטול הכלי, אלא דסובר דכשהכלי מתשמישי שבת או נתונה דעתו עליו, וממילא סובר להשתמש בו שאר תשמישים, (משא"כ בסתם כלי שמלאכתו לאיסור יש בו יותר הקצאת דעת) וצ"ע.

סימן ג׳

בענין התחיל בטלטול המוקצה אם מותר להמשיך (שם)

א. בשכבר המוקצה בידו מותר לטלטלו לכל מקום. ועי׳ משנ״ב ד׳בשכח ונטל (באיסור) דעת המג״א להיתר, ודעת הגר״א לאיסור, ועי׳ תורת שבת ס״ק ד׳ לאיסור, אלא דהגר״א ברס״ו סעיף י״ב חולק גם על הרמ״א מה״ט, ואילו התור״ש מודה לדינא דהרמ״א שם, ועי״ב ביסוד הך היתר.

עוד שם במשנ״ב דבמוקצה מחמת גופו דעת האחרונים לאיסור, ועי׳ שו״ע הרב סעיף י״ג.

ב. בישועו״י (ס״ק ט׳ וטוס״ק א׳) חידש דכשנעמד, שוב הוי עקירתו טלטול מחודש ואסור, ומיישב בזה גמ׳ גבי שופר (שבת ל״ה:), ובדין להעבירו מיד ליד עי׳ בכף החיים לאסור, וכ״ה בתוס״ש, ובתור״ש (ס״ק ד׳) מתיר, וכ״ה בחכ״ש להרש״ק, אלא דהרש״ק מתיר אפילו מאדם לאדם, אבל התור״ש אפשר דאוסר בזה, ועי׳ בחי׳ הריטב״א (שבת מ״ג:) במילתא דעודן בידו, דאפ״ה לעשות פעולה שצריכים לזה כמה פעולות כגון פריסה אסור, ועי׳ מ״ש בזה (בסימן י״ד בביאור הגמ׳ שבת דף מ״ג) ועי׳ לקמן אות ו׳.

ג. ועי״ש בחכ״ש דכשנטל במויד, אסור לו להמשיך.

ד. וי״ל״ע בהך היתרא דעודה בידו, כלפי מוקצה דחס״כ, (פי׳ האם דומה לכלי שמל״א ושרי׳, או למוקצה מחמת גופו ואסור, ואפילו להגר״א דאסר בשוכח, מ״מ נפק״מ היכא דלקחו דרך היתר כמילה או פיקו״נ).

ה. בלבוש סעיף ג׳: ״וכיון שמותר לו ליטלו משם מותר לו להניחו אח״כ באיזה מקום שירצה שהוא משתמר שם ביותר״, ע״כ. ומשמע דדווקא כשיש צורך ד״חמה לצל״ בהמשך הטלטול אז שרי, דנהי דלכתחילה אסור מחמה לצל, מ״מ כשהתחיל לצורך גו״מ אז שרי בהמשך דחמה לצל, והוא דין מחודש.

עוד יש לדקדק בלשונו כהגר״א, דדווקא משום דמותר ליטלו, לכך מותר להמשיך.

ו. בתוס״ש בסעיף י״ח מביא דדין עודה בידו היא היתר להמשיך בטלטול, אבל אין לו להשתמש בזה, (והיינו במוקצה מחמת גופו) ועי׳ לעיל אות ב׳.

ז. בביאור הגר״א (או״ח סימן רס״ו) מבאר דההיתר דוקא בכלי שמלאכתו לאיסור, משום שתחילת נטילתו בהיתר, משא״כ במוקצה מחמת גופו שתחילת נטילתו באיסור. ובביאור הגר״א (יור״ד סימן רס״ו) כתב סברא אחרת דדוקא כלי שמלאכתו לאיסור דאין ע״ז שם ״מוקצה״ כלל, יש היתר כשעודה בידו, משא״כ במוקצה מחמת חיסרון כיס וכיו״ב דיש ע״ז שם ״מוקצה״ לא אשכחן היתרא היכא דעודה בידו.

פימן די
כלי שמלאכתו להיתר - (שם סעיף ד')

אם הותר בו טלטול שלא לצורך כלל

א. קכ"ג: ת"ר בראשונה היו אומרים ג' כלים ניטלים בשבת וכו' [ותו לא, רש"י] התירו וחזרו והתירו וכו', אמר רבא התירו דבר שמלאכתו להיתר בין לצו"ג בין לצו"מ וחזרו והתירו מחמה לצל, ע"כ. מבואר דבכלי שמלאכתו להיתר יש ג' היתרים לטלטלו, א') לצורך גופו, ב') לצורך מקומו, ג') מחמה לצל.

ב. ויל"ע אם מותר לטלטלו שלא לצורך כלל, והספק בזה, הוא, דפשטא דלשון הגמ' דהתירו "מחמה לצל" אבל שלא לצורך כלל הרי הוא בכלל הגזירה קמייתא דבימי נחמי' [וכן דיקדק בביאור הגר"א] או דנימא דכוונת הגמ' דבכלי שמלאכתו להיתר התירו כל הטילטולים, ומה שנקטא הגמ' "מחמה לצל" לאו דוקא, ואגב שרוצה הגמ' לומר דמלאכתו לאיסור, אסור אפי' "מחמה לצל" נקטא הגמ' דההיתר במלאכתו להיתר הוא "מחמה לצל" ואיה"נ דאפי' שלא לצורך גם מותר. או דנקטא הגמ' "מחמה לצל" משום דסיבת ההיתר דחז"ל בשלא לצורך היתה משום "חמה לצל".

ג. ובסברא נמי יש מקום לספק זה, דודאי יש "הקצאת דעת" מטלטול שלא לצורך, רק די"ל דמאחר ומעיקר הטילטולים בכלי שמלאכתו להיתר ליכא הקצאת הדעת, לכך כבר התירו לגמרי הך כלי, ולא קבעו בזה שום איסור. [וכן אם יסוד החילוקים הוא "היתרים" וכמ"ש לעיל בפתיחה פרט ב', גם יש ספק בסברא, אם שלא לצורך כלל דאין סיבה להתיר, נשאר באיסורא קמייתא, או דמאחר והתירו מפני הצורך את עיקר ורוב הטילטולים, לכך כבר עקרו לגמרי את האיסור].

ד. ולשון הרמב"ם בזה: (פכ"ה הל' ג') "כל כלי שמלאכתו להיתר וכו' מותר לטלטלו בשבת בין בשביל עצמו של כלי בין לצו"מ בין לצו"ג וכו' (הל' ד') כיצד מטלטל הוא את הקערה של עץ לאכול בה או לישב במקומה, או כדי שלא תיגנב, וזה הוא בשביל עצמה, וכן אם טלטל אותה מן החמה כדי שלא תתייבש ותשבר, או מן הגשמים כדי שלא תתפח ותפסד ה"ז מטלטל בשביל עצמה ומותר, מפני שמלאכתה להיתר עכ"ל. ולפום ריהטא ליכא הוכחה מהרמב"ם טפי מהגמ', כלומר, דהגמ' נקטא ההיתר בלשון "מחמה לצל" ואפ"ה איכא למימר דלאו בדוקא הוא, ובכל ענין שרי, ה"נ הרמב"ם נקט "כדי שלא תיגנב" וכו' וה"נ נימא דלאו בדוקא הוא, ועיין במ"מ הל' ג' שכתב "ודע דמדברי רבינו נראה שאין לטלטל שלא לצורך כלל" וכו', ובהמשך דבריו הביא שכן דעת הרשב"א פרק כירה ודייק כן מהגמ', ודחה ליש מי שמתיר שלא לצורך כלל, עיי"ש. ותמוה דמנ"ל להכריח בדעת הרמב"ם טפי מדברי הגמ' עצמה. (תהל"ד) וי"ל מדנקט הרמב"ם ג' דוגמאות א') שלא יגנב. ב') מחמה לצל, ג') מפני הגשמים. ואי ס"ד דהותר לגמרי ואפי' שלא לצורך כלל, לא הי' להרמב"ם להאריך בכל הנך [ואיה"נ דהשתא דההיתר "מחמה לצל" בדוקא, גם צ"ב באריכות דהרמב"ם, אבל אפשר להבין שהאריך הרמב"ם כדי לבאר היטב הביאור ב"מחמה לצל" שלא יאמרו דוקא מחמה וכו' שהוא היזק מצוי וכדומה] ועוד דבגמ' י"ל דנקט "חמה לצל" אגב דנקט כן לאיסורא בכלי שמלאכתו לאיסור, לרבותא דאפי' מחמה לצל נאסר בהא, ולכך נקט נמי בכלי שמלאכתו להיתר הך לישנא ד"מחמה לצל"

משא"כ בהרמב"ם שלא הזכיר בכלי שמלאכתו לאיסור את האיסור במחמה לצל, ואפ"ה בכל שמלאכתו להיתר נקט מחמה לצל, ע"כ דבדוקא הוא.

ד. מיהו בס' חידושי הר"ן (ידוע שאינו מהר"ן) פירש "מחמה לצל" כלומר בכדי עיי"ש, וא"כ דעתו דבמלאכתו להיתר מותר אפי' שלא לצורך, ובשו"ע ש"ח ס"ד פסק כדעת רוב הראשונים: הרמב"ם, ה"ה, הרשב"א, הר"ן, לאיסור בשלא לצורך, (ודלא כחי' הר"ן).

ה. וי"ע בדעת האוסרים, אם כל הכלים אסורים בטלטול שלא לצורך כלל, או דוקא בכלים שהיו בכלל גזירת נחמי', אבל מה שלא הי' בכלל גזירת נחמי' מותר לטלטל אפי' שלא לצורך כלל, ועי' בספר חי' הריטב"א (שהוא מהר"ן) וכ"ה בר"ן שעל הרי"ף דמבאר דכלים שהיו בכלל הגזירה, והותרו "מחמה לצל" מ"מ על טלטול שלא לצורך כלל לא מצאנו היתר, ונשאר באיסורא קמייתא, אבל אוכלים וכתבי הקודש שלא היו מעולם בכלל הגזירה, מותרים בטלטול גם שלא לצורך כלל. אלא דיש להסתפק בדעת הר"ן, דהיינו: הא פשיטא שאוכלים וכתבי הקודש שרי לטלטל שלא לצורך כלל, (להר"ן) והא נמי פשיטא דכלים שהיו בכלל הגזירה והותרו, אסור לטלטל שלא לצורך כלל. אלא דצל"ע בכלים שמעולם לא היו בכלל הגזירה (כגון ג' כלים המבוארים בקכ"ג:) מי נימא דדמיא לאוכלים וכתבי הקודש או נימא דדמו לשאר הכלים, ובשלט"ג פשיטא לי' להיתר דז"ל שם: "ולפי"ז כוסות קערות וצלוחיות מקצוע של דבילה ווהמא ליסטרא של קדירה וסכין קטנה שע"ג השולחן נ"ל שיהיו מותרים לטלטלם שלא לצורך כלל, כיון שמתחילה לא נאסרו כדאיתא בגמ' ותוס'" וכו' עכ"ל. מיהו במאמר מרדכי לא ברירא לי' דעת הר"ן בזה, ובחי' החת"ס קכ"ג: נקט בפשטות להיתרא כהשלט"ג, וכן בחי' זרע יעקב קכ"ד ע"א, עיי"ש.

ו. מיהו ברמב"ם נראה דגם בהנך כלים, אסור לטלטל שלא לצורך. דבפרק כ"ה הל' א' כתב הרמב"ם יש כלי שמלאכתו להיתר וכו' כגון כוס לשתות בו וכו' וסכין לחתוך בו בשר" וכו', ובהל' ג' וד' מבאר דין דכלי שמלאכתו להיתר, כנ"ל, ומתבאר שם דשלא לצורך כלל אסור וכמ"ש, וא"כ משמע דקאי אהנך כלים דבהל' א' ג"כ, והרי בהל' א' מנה הרמב"ם גם כלים שלא היו בכלל הגזירה (דסכין לחתוך בו הוא מג' כלים, וכוס מסתבר דג"כ לא הי' בגזירה למ"ש תוס' קכ"ג:) ועליהם ביאר את הדין דשלא לצורך כלל אסור, והשתא דאתינן להכי בדעת הרמב"ם, א"כ גם בדעת הר"ן אפ"ל כן דכלים שלא היו בכלל הגזירה דנחמיה אסורים שלא לצורך כלל. ודוקא באוכלים וכתבי הקודש מתיר הר"ן, וליכא הכרח לשלט"ג.

ז. נתבאר דג' שיטות בדבר. א') דעת ספר חי' הר"ן דכלים שמלאכתן להיתר שרי לטלטלם שלא לצורך כלל, ב') דעת הרמב"ם דכל הכלים (אפי' מה שלא הי' בגזירת נחמיה) אסור לטלטלם שלא לצורך כלל. ג') דעת השלטי גבורים ממוצעת, דכלים שהיו בכלל הגזירה אסור לטלטלם שלא לצורך, אבל כלים שלא היו בכלל גזירת נחמיה מותר לטלטלם אפילו שלא לצורך כלל. ומיהו כתבי הקודש ואוכלים נראה דלכו"ע שרי לטלטלם שלא לצורך כלל, (ובדעת הר"ן אין הכרע אם סובר כהרמב"ם או כהשלט"ג).

ח. וצ"ע בדעת הרמב"ם, דכלים שלא היו בגזירת נחמי', מאי טעמא יאסרו שלא לצורך כלל, דלא מצינו גזירות נוספות על גזירת נחמיה אלא אדרבה התירו חלק ממה שאסר נחמיה, וא"כ הנך כלים שהיו מותרים בזמן נחמיה, מ"ט יאסרו בשלא לצורך, וי"ל על ב' דרכים, א'. המאמר מרדכי כתב דכשקבעו בהיתר "כלי שמלאכתו להיתר" דמותר מחמה לצל, כללו בזה כל הכלים,

וממילא נכללו בכלל זה גם כלים שלא היו בזמן נחמי' בכלל הגזירה, מ"מ בשעה שהתירו מקצת אז קבעו לכל הכלים חד דינא, ב'. התהל"ד כתב דגם בזמן נחמיה שהיו מותרים מקצת מן הכלים, בכ"ז מחמה לצל הי' אסור לטלטלם, ודוקא לצורך גו"מ היו מותרים. שו"ר בשו"ע הרב סעיף י"ז שכתב וז"ל: כלים אפי' כוסות וקערות וסכין וכיוצא בהם, כולם היו בכלל הגזירה שגזרו גם עליהם שלא לטלטלם כי אם לצורך תשמישו ולא לצורך מקומם ולא לצורך גופם כשאינו תשמיש המיוחד להם וכו' ואח"כ כשהתירו וכו' לא הותרו אלא לטלטלן לצורך הכלי, אבל לא שלא לצורך כלל עכ"ל - ומתבאר דסברת הרמב"ם דהכל הי' מעיקרא בכלל הגזירה, ודלא כסברת השלט"ג היא דהנך כלים לא היו מעיקרא בגזירה ודוק.

י'. וצ"ע בדעת השלט"ג דסובר דבמה שלא הי' בכלל הגזירה שרו לטלטל שלא לצורך כלל דא"כ מאי פריך הגמ' בקכ"ד ע"א הני קערות היכי מטלטלינן להו וכו' ואם מה שלא הי' בכלל הגזירה שרי לגמרי, מאי קשיא, ועי' בחי' זרע יעקב דמוכיח מהכא דקערות וכלי האכילה דלא היו בכלל גזירת נחמיה היינו דוקא בשעת אכילה, אבל אחר הסעודה שוב הוו ככל הכלים, עי"ש שהשאיר הדבר בצ"ע. ובאופן אחר קצת אפ"ל דקערות המאוסות ואין ראויות במצב כזה לאכילה, הם היו בכלל הגזירה אבל מה שראוי השתא להשתמשות דאכילה לא נאסר גם בימי נחמי', עכ"פ היתרא דהשלט"ג מצומצם לפי"ז.

י"א. עו"ק קכ"ד: בי סדיותא דהוו בשימשא וכו' והרי מסתבר דעל בגדים וסדינים וכדומה לא גזרו איסור טלטול, [א. דהוצרכו ללבוש, וכשם שהבגדים שלבשו לא נאסרו כמו"כ שאר בגדים, דכן הוא הטעם בכוסות וכו'. ב. דבכולהו גזרינן משום הוצאה אבל בגדים עיקר הוצאתן דרך מלבוש ושרי. וה"ט י"ל דגם בתכשיטים לא גזרו, אלא דיש לחלק דתכשיטים רגילים להוריד ויש בזה סרך הוצאה, ולהכי הוו בכלל הגזירה] וא"כ לישתרו אפי' שלא לצורך כלל, כ"ש חמה לצל, וצ"ע.

י"ב. ובטו"ז (ש"ח ס"ק ב') תמה על מנהג העולם שמטלטלים סכינים שלא לצורך. עיי"ש באריכות. ובחי' חת"ס (קכ"ג:) כתב דמאחר וסכינים הם מהג' דברים שלא היו בכלל הגזירה לכך שרי לטלטלם שלא לצורך כלל, עיי"ש. והנה החת"ס אזיל ע"פ מ"ש השלט"ג, אבל בדעת הרמב"ם נראה דאסור, וכמ"ש, ואפשר דמשו"ה תמה הט"ז, ועי' מ"ש משמי' דהזרע יעקב ולדבריו שפיר משיג הטו"ז אפילו להשלט"ג, ומיהו למ"ש בשינוי ובאופן אחר א"ש מנהג העולם להשלט"ג וכמ"ש החת"ס, ודו"ק.

י"ג. קכ"ג: תוד"ה מקצוע של דבילה וכו' כתבו דלא נקט אלא הנך שאין להם בית קיבול. וצ"ב דמאי איכפת לן ביש להם בית קיבול. ואפשר דכונת תוס' דהנך כוסות וקערות דמונח בהם האוכל פשוט דהותרו, דהוו כאוכלים ממש. ובזה יש ליישב קושית השפ"א דמקשה על תוס' דהא זוהמא ליסטרון אית להו בית קיבול, דהשתא ניחא דמ"מ אין מניחים האוכלים בזה, רק הוו כסכינים שמכינים על ידם את המאכל, ולכך הוצרכה הברייתא לפרש בזה ההיתר. (ובזה יש ליישב דקדוק אחר והוא דבקערה וכוסות לא מצינו חילוק בין קערה לקערה, אבל גבי סכין נקטא הגמ' "סכין של דבילה" ואע"ג דלאו דוקא של דבילה, מ"מ משמע קצת דלא כל הסכינים הותרו, והשתא ניחא דכוסות שמניחים בהם אוכל, בזה לא אסרו כלל) ועי' בחי' הריטב"א מ"ש לגבי כוסות וקערות. ולמ"ש אפשר דתוס' והריטב"א נתכונו לדבר אחד.

י"ד. הטו"ז תירץ על מנהג העולם בטילטול הסכינים, דמטלטלים משום צורך שיכול להזדמן לו, עיי"ש, וי"ל כה"ג מהו בכלי שמלאכתו לאיסור דשרינן לצורך גופו, אם יכול לטלטל כל

היום קורנס של מסמרים כדי שיהא מוכן לו לפצח אגוזים שיזדמנו לו, ובפשטות נראה דאסור, דקולא זו לא שמענו, וע"כ דדוקא כשיש לפניו אגוזים וצריך לפצחן, או אם ידוע לו שיביאו אגוזים במשך היום, אז מותר. אבל לטלטל כל היום על ספק אם יזדמן לו, אין זה בכלל צורך גופו, וא"כ למה בכלי שמלאכתו להיתר מותר בכה"ג, דהא בתרוויהו הותר טלטול "לצורך גופו" ומנ"ל לחלק בפרט זה ביניהם, וצ"ע. עכ"פ נראה מהט"ז דבכלי שמלאכתו לאיסור בעינן שיהא בדיוק "לצורך גופו" או ל"צורך מקומו" וכל שאינו בכלל לצורך גו"מ או אסור, אבל במלאכתו להיתר הוא בהיפוך, דבעינן שיהא איזה צורך, דכל שאינו לצורך כלל אסור, אבל כשיש איזה צורך אז מותר ולא איכפת לן במה שאינו "לצורך גופו", וצ"ב מנלן חילוק זה, דהא בקכ"ג: מבואר במלאכתו להיתר ג' היתרים א', לצו"ג, ב', לצו"מ. ג', מחמה לצל. וטלטול שאינו בכלל הנך מנלן דשרי, וצ"ל דכל טלטול שיש צורך קצת ואינו שלא לצורך כלל, הרי הוא בכלל חמה לצל, ולהכי דוקא במלאכתו להיתר שרי, וצ"ב.

מז. יל"ע במה דנהגו העולם דממשיכים בטלטול המפתחות גם כשידוע שלא ישתמשו בהם באותו היום, וכן מטלטלים מפתחות של בתי מגורים בעיר אחרת, ויל"ע א) אם יש למפתחות תורת כלי (ובפרט כשאין יכולים לפתוח בהם במקום זה, רק בעיר אחרת), ב) טלטול שלא לצורך. דמצד ענין א' אם אין למפתחות תורת כלי א"כ דמי לבקעת ביו"ט, דנהי דמותר להסיקה, אפ"ה לא ברור היתר טילטולה לשאר מילי, ובענין הב' יל"ע אם היו בכלל הגזירה, דאם לא היו בהגזירה, אז תליא במ"ש לעיל באריכות.

סימן די

בענין תפילין בשבת (שם סעיף ד')

א. מנחות ל"ו: תניא ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה, ימים ולא לילות, מימים ולא כל ימים פרט לשבתות ויו"ט דברי ריה"ג, ר"ע אומר לא נאמרה חוקה זו אלא לפסח בלבד, וס"ל לר"ע דלילה זמן תפילין הוא, מ"מ ר"ע נמי מודה דשבת ויו"ט לאו זמן תפילין הוא, ונפקא ליה התם מקרא אחרינא דתניא ר"ע אומר יכול יניח אדם תפילין בשבתות ויו"ט ת"ל והי' לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, מי שצריכים אות, יצאו שבתות ויו"ט שהם גופם אות.

ב. והנה אע"ג דכולי עלמא מודו דשבתות ויו"ט לאו זמן תפילין הם, מ"מ איכא בינייהו דלריה"ג דממעט להו מקרא דמימים ולא כל ימים, ומהא גופא ממעט נמי לילות וקרא דושמרת אתרוויהו מיעוטי קאי בין דלילות בין דשבתות ויו"ט, ואם הניחן עובר בלאו או בעשה, כדאמר אדר' יוסי הגלילי במניחם בלילה, כדאמר התם אר"א כל המניח תפילין לאחר שקיעת החמה עובר בעשה, ר' יוחנן אמר עובר בלאו, וכיון דבלילה עובר באזהרת דושמרת ה"ה נמי דבשבתות ויו"ט עובר באזהרה זו, אבל לר"ע דמוקי לקרא דושמרת לפסח, ושבתות ויו"ט דאינם זמן תפילין נפקא ליה מקרא אחרינא דוהי' לאות, מחיובא הוא דממעט להו קרא אבל איסורא ליכא, ואם רצה להניח בהם תפילין הרשות בידו, דהא בהאי קרא ליכא אזהרה, עיין כ"ז בשאג"א

(סימן מ"א) ובמחצית השקל (סי' ש"א ס"ק י"ב) ובמניח לשם מצוה גם לר"ע יש איסור דבל תוסיף כמובא במג"א ובמשנ"ב ס"ק ה', ויל"ע באיסור ד"ושמרת" לריה"ג אם הוא גם במניח שלא לשם מצוה. [דאם דוקא במניח לשם מצוה א"כ במאי פליג אדר"ע, וי"ל דלר"ע דוקא "בל תוסיף", ולריה"ג ג"כ "ושמרת"].

ג. בשו"ע (סימן ל"א סעיף א') כתב "בשבת ויום טוב אסור להניח תפילין מפני שהם עצמם אות ואם מניחים בהם אות אחר הוי זילזול לאות שלהם" עכ"ל. וביאור דברי השו"ע, דהשו"ע סובר דאע"ג דקיי"ל כר"ע דיליף דשבת לאו זמן תפילין מדא"צ אות, אפ"ה איכא איסורא בהנחת התפילין בשבת משום זילזול באות, ומיהו צ"ע אם האיסור דוקא כשמניח לשם מצוה, דבזה הוא זילזול לשבת, או אפילו כשמניח שלא לשם מצוה גם אסור מה"ט דזלזול באות.

ד. ויש להוכיח דבכל גוני אסור מה"ט, דאי תימא דדוקא כשמכוין למצוה הוי זילזול באות, א"כ מה הוצרך בשו"ע לומר הטעם מפני שהם זילזול באות ולא קאמר דאסור משום בל תוסיף, דהוא לאו גמור, משא"כ זלזול באות, איסור בעלמא הוא. וע"כ דבכל גוני אסור מטעמא דהשו"ע. אבל במשנ"ב ס"ק ה' כתב וז"ל "וגם עובר בבל תוסיף, והוא שהניחם לשם מצוה, אבל במניחם שלא לשם מצוה אין בו משום בל תוסיף וגם משום זילזול אין בו, אם לא שמניחם בפרהסיא, דאז אסור מדרבנן" וכו' ע"כ, וע"ע בביאור הלכה שם ד"ה הי' זלזול, ומיהו צ"ע לפי"ז למה נקט השו"ע טעמא דאות ולא נקט טעמא דב"ת, וצ"ע. ואולי י"ל דהמניח תפילין בשבת כדי לזכור כי בתוזק יד הוציאנו ה' ממצרים, אבל מכוין לא לקיום מצות תפילין, דבכה"ג בל תוסיף ליכא דאינו מכוין לשם מצוה, אבל זלזול באות איכא ודו"ק. בהמשך דבריו מביא המשנ"ב שם "ויש מחמירים בכל גוני" פי' גם כשלא מכוין לשם מצוה, והיינו כמ"ש דמוכח כן בדעת השו"ע. והמקור לדעה זו ציין בשעה"צ לט"ז ש"ח ס"ק ג', ובאמת בטו"ז שם אין מבואר כלל דין הנחת תפילין בשבת שלא לשם מצוה, רק המשנ"ב מדייק את זה מדכתב הט"ז שם דדין תפילין ככלי שמלאכתו לאיסור, והבין המשנ"ב מהא, דאסור להניח התפילין גם כשאינו מכוין לשם מצוה, מיהו למ"ש בשו"ע הרב סעי' י"ט "אין התפילין כלי שמלאכתו להיתר, הואיל והם מיוחדין ללובשן לשם מצוה, ובשבת אסור ללבשם לשם מצוה", א"כ אפשר שגם דעת הטו"ז כן, דשלא לשם מצוה ליכא איסורא, ואפ"ה נחשב מוקצה.

ה. בדעת המשנ"ב דלעיל מבואר דתפילין אינם מוקצה, אא"כ אסור להניחם אפילו שלא לשם מצוה, ולכך דייק מהט"ז וכנ"ל. וכ"מ בהדיא בביאור הלכה ד"ה אסור להניח. וצ"ע דהרי גם אם האיסור רק במניח לשם מצוה, מ"מ תפילין עיקרם לשם מצוה, וא"כ הו"ל כלי שמלאכתו לאיסור, וכסברת שו"ע הרב דלעיל.

והנה אם טעם איסור מוקצה בכלי שמלאכתו לאיסור הוא משום גזירה שיבא לעשות מלאכת איסור יש ליישב המשנ"ב, דהכא בתפילין אם איסור הנחתן בשבת הוא רק במכוין לשם מצוה, אין עלינו לגזור שמא יניחם בשבת מכמה טעמים, א) דלמה יניחם לשם מצוה אם איכא איסורא, ולא דמי לטילטול קורדום וכדומה דיש לגזור שיבקע בו וכדו', ב) דדוקא שיבא למלאכת שבת גזרינן, אבל המניח תפילין לשם מצוה איסור בל תוסיף הוא ומשו"ה לא גזרינן, ודוקא אם אסור גם במניח שלא לשם מצוה משום זילזול דשבת, א"כ איסור דשבת הוא, ולכך גזרינן בזה, (וי"ל בחילוק זה דגם לצד זילזול דשבת מסתפק הביה"ל דיאסר דוקא במניח לשם מצוה, ואז לא יהי' מוקצה) ומיהו בפשטא דתלוי בהקצאת דעת צ"ע דברי הביה"ל והמשנ"ב.

1. ולכך נראה ביאור הענין, דכלי שמלאכתו לאיסור, היינו כלי שעשוי לתשמישים, וכשמשתמש בהם עשה השתמשות דאיסור, כגון שמבקע עצים בקורדום היא מלאכת איסור, אבל תפילין לאחר שנתחייבו במצוה זו הוי כלבוש, (וכן מוכרח, דהפוסקים דנים על תפילין ככלי שמלאכתו לאיסור (טו"ז ומג"א) ולא דנים ע"ז כעל מעות ובקעת דמוקצה מחמת גופו, וע"כ דלבוש הוא) וא"כ הנחת תפילין אע"ג דאסורה בשבת א"א לקרא לזה מלאכת איסור, דלבוש הוא והרי זה כלבישת בגד, ולכך דן הביאור הלכה דאם תפילין אסורים גם כשמניחם שלא לשם מצוה משום וילוול בשבת, א"כ הלבוש גופא איסור הוא, ולכך הוי כלי שמלאכתו לאיסור, משא"כ אם דוקא כשמניחן לשם מצוה אסור, א"כ רק "מצות התפילין" היא איסור, אבל "לבוש התפילין" היתר הוא, ובכל קיום מצוה יש גם לבוש דתפילין, ולכך א"א לומר דהוא כלי שעיקר מלאכתו לאיסור, ודו"ק.

סימן ו'

טלטול מוקצה אגב כיכר או תינוק [מדוכה אגב שום] (שם - סעיף ה')

א. כיכר או תינוק דמונח ע"ג מת התירו טלטול המת עי"ז, אבל בשאר מוקצה מחמת גופו לא מהני ע"י כיכר או תינוק. ובכלי שמלאכתו לאיסור דעת הרא"ש בתשובות להתיר. עי' שו"ע ש"ח סעיף ה'. ועי' בשו"ת רע"א כ"ב לגבי מוקצה דחס"כ, דאפשר דהרא"ש מתיר גם בכה"ג משום דכלי, או שאסור משום דחמיר טפי מכלי שמל"א, ועי' ישועו"י (ס"ק ח') דהוכיח מסי' רע"ט דמנורה לא הותר ע"י כיכר או תינוק וש"מ לאיסור, ומיהו יש לדחות דהתם הוא בסיס למוקצה מחמת גופו, ודין הבסיס כדין המוקצה שעליו.

ב. בב"י ד"ה ומ"ש כלי שמלאכתו וכו' מביא משו"ת הרא"ש היתר טלטול בכלי שמלאכתו לאיסור ע"י כיכר או תינוק וכמו שהתירו במת, ומקור היתר זה בשבת קכ"ג ע"א מדוכה אם יש בה שום מטלטלים אותה, וי"ע טובא. (א) דבשלמא כשהי' מונח ע"ז מלפני שבת או אפילו כשמונח בשבת בשביל שצריך האוכל להכלי, דאז י"ל שמתבטל הכלי להאוכל, דנעשה הכלי תשמיש להאוכל, משא"כ כשמניח כיכר על הקורנס ואין הכיכר צריך להקורנס, מהיכי תיתי שיחשב הקורנס כמשמש להכיכר. (ב) דדווקא שום במדוכה שתכלית המדוכה לשום, אז נחשב המדוכה כמשמש להשום אבל אם יניח כיכר על מדוכה וכדומה (אפי' אם יהא נצרך הכיכר להמדוכה) אין מוכח שנחשיב המדוכה לתשמיש הכיכר, דהא תכלית המדוכה אינה להכיכר.

ג. בהמשך דברי הב"י הביא "ויש מי שמתרץ וכו' מפני שהמדוכה לשום כקדירה לתבשיל שהוא תשמיש לשום מבעו"י" וכו', ובזה שכתב "שהמדוכה כקדירה לתבשיל שהוא תשמיש לשום" נתכוון לב' השגות הנ"ל. (וצ"ב מהו "מבעו"י" דנקט, ואפשר לאפוקי הנותן שום במדוכה לא מפני צורך השום אלא להתיר הטלטול דאז אסור, דחסר פרט א' הנ"ל) וא"כ לדעת הך יש מי שמתרץ, דווקא בב' תנאים שרינן בהיתר ד"אגב שום" א', שהשום ניתן במדוכה לצורך השום, ב', שהכלי מיוחד לצורך השום.

ד. ובסברת הרא"ש אפ"ל דבכה"ג שמטלטל המדוכה להשום הוי לצורך גופו, פי' דמטלטל

הכלי להשתמשות של העברת אוכלים עליו, (ואע"ג דהוי הערמה, מ"מ מציאות הוא שעושה "העברת אוכלין" ע"י הך כלי) וזה הדמיון למת, דבמת שהוא לא כלי, א"א לומר דמשתמש במת להעברת אוכלין, ותו דמוקצה מחמת גופו אסור לצורך גו"מ, אלא דבמת יש היתר מיוחד שהתירו חז"ל, והיסוד להיתר זה הוא שהחשיבו את המת ככלי, וממילא בכלי כה"ג הוי צורך גופו ושרי. וזהו היתרא במדוכה שהיא כלי, ובכלי שרי לצורך גופו. (ולגדר זה בדברי הרא"ש, פשוט דבמוקצה מחמת חיסרון כיס אסור, דהא אסור בו לצורך גו"מ).

ד. עוי"ל דגם הרא"ש מודה דלא נחשב טלטול לצורך גו"מ, ואפ"ה שרינן, דטעמא דכלי שמלאכתו לאיסור היא שמא יבא למלאכת איסור ובכה"ג תו לא חיישינן, אלא דלפי"ז אין מובן איך נלמד הך היתרא דכיכר ע"ג מדוכה, דשם ודאי אינו מה"ט. (ולטעם זה פשוט דאין להתיר מוקצה דחס"כ.) ומיהו עיקר הוא מ"ש לעיל.

ו. והנה במוקצה מחמת חס"כ לא ברירא אם שייך שריותא דהרא"ש, (עי' לעיל אות א') וי"ל במקום שמיוחד לכך אי שרי, פי' דלהיש מי שמתרץ דסובר דהיסוד ד"אגב שום" היא התבטלות הכלי אל האוכל (ודווקא כשיש ב' תנאים שנתבארו לעיל אות ב') א"כ נראה דה"ה במוקצה מחמת חס"כ המיוחד ליתן בתוכו אוכלים, שייך ה"ט דמתבטל לאוכל ושרי לטלטלו, אבל הרא"ש ביאר ההיתר במדוכה אגב שום מצד כיכר או תינוק וכנ"ל, א"כ מוכח דלא ס"ל להרא"ש ענין של התבטלות הכלי אל האוכל להחשיבו כמשמשי האוכל, ומיהו נראה דדווקא בשום שבמדוכה סובר הרא"ש דאין מתבטל המדוכה להשום, משום שאין המדוכה עשוי' להשהות בה השום אלא לדוך בה, ולכך אין הימצאות השום במדוכה מתשמישי המדוכה, ולכך סובר דהגדר בזה בע"א וכנ"ל, אבל בקדירה ותבשיל שבה, דעשוי' הקדירה להשהות התבשיל בה ודאי מתבטל הכלי להתבשיל, וכה"ג יהא מותר גם במוקצה דחס"כ. וי"ל"ע.

ז. רש"י קכ"ג. סובר דמדוכה היא מוקצה מחמת חס"כ, ואפ"ה שרינן אגב שום, וע"כ דיסוד "אגב שום" היא התבטלות המדוכה לשום, ולא מצד "צורך גופו" (דהעברת אוכלים) או אפשר דהוא היתר בעלמא. ועי' גירסת התוס' "הא" ולא קאי אלא על עלי, משא"כ מדוכה לא מוקצה דחס"כ הוא. ועי' שפת אמת.

ח. ברע"א דקדק מהרא"ש דכתב גבי ארנקי שיש בה מעות דמתבטל הארנקי להמעות ולכך ליכא היתר דכיכר ותינוק, הא לא"ה הי' היתר דכיכר אע"ג דהוי בסיס. ופי' הוא טעמא דבבסיס שייך היתר דכיכר ותינוק משום דהוי כלי, ולכאו' כוונת הרא"ש דליכא היתר דכיכר משום דהוא בסיס, ומה שייך לדקדק דאם לא הי' מתבטל שרי, הא אם לא מתבטל לא הי' מוקצה כלל דלא הי' בסיס.

ט. יל"ע באגב שום, אי שרי בזה לטלטל אפי' שלא לצורך כלל (פי' דבאוכלין שרי שלא לצורך כלל, אבל בכלים שמלאכתן להיתר לא שרי שלא לצורך כלל, עי' מ"ש בזה באריכות בסימן ד') ואת"ל דדווקא מחמה לצל (עי' לשון שו"ע סעיף ה') יל"ע אם דווקא כשהוא צורך השום (ג"כ) ופשטא דגמ' אפי' אם הוא צורך המדוכה, ועי' היטב בזה בלשון שו"ע הרב. וע"ע בענין זה ברשב"א, מאירי וחידושי הר"ן.

סימן ז'

פרט א' - דין טלטול דלתות הבית והכלים ושברי כלים*
(שם סעיפים ו'-ז'-ח')

א. קכ"ב. במתניתין, כל הכלים ניטלים בשבת ודלתותיהן עמהם, אע"פ שנתפרקו בשבת וכו'. ובגמ' מסקינן, דנתפרקו אפילו בחול שרי וכ"ש אם נתפרקו בשבת, ויל"ע בהיתר טלטול דלתות הכלים, אם שרי דוקא כשראויין למעין מלאכתן, פי' לכסות בהם הכלים, או סגי בראויים לכעין מלאכה, או א"צ שיהיו ראויין כלל, וצ"ע.

ב. וביאור הספק: דבמתניתין קכ"ד: לגבי שברי כלים מבואר דכשראויין למעין מלאכתן שרי לכו"ע, אבל כשנשברו וראויין למלאכה אחרת, תליא, דאם נשברו מע"ש מותר לכו"ע, אבל נשברו בשבת, פלוגתא, לת"ק שרי לטלטל ולר' יהודה אסור. והשתא אם נדמה דלתות הכלים שנתפרקו לשברי כלים יהי' דינם שוה. אלא דאפשר דדלתות הכלים היות ועומדים להחזירם למקומם, לא בטל מהם שם "כלי" כלל, ולכך א"צ שיהיו ראויים לשום מלאכה.

ג. ובספר חי' הר"ן כתב, וז"ל: דאע"ג דכשנכנס שבת לא היו הדלתות דביקין עם הכלים, ולא חי' בהם תורת כלי, מ"מ ראויים הם להטלטל בפני עצמן שהרי יכולים הם לעשות מעין מלאכתן הראשונה לכסות בהן השידה והתיבה, וכ"ש אם נתפרקו בשבת דהן מוכנים אגב אביהם, ולא מיקרי שבר כלי כל זמן שראוי לכלי קצת, והרי ראויין הן לאותה מלאכה שהותקנו מתחילה לכסות בהן השידה והתיבה או למלאכה אחרת. ע"כ. והנה בדעת חי' הר"ן נראה ברור דההיתר בזה הוא "מעין מלאכתן" (והיינו דבכה"ג אפילו ר' יהודה מודה, אבל לת"ק סגי במעין מלאכה, ופשוט.) דהא לא הזכיר כלל הך ענין דעשויין להתחבר עם אביהן, ועוד דכתב להדיא דטעם ההיתר משום דראויין למעין מלאכתן. ומיהו צ"ע, דאיה"נ מובן מה דשרינן בדלתות, אבל מה עדיפותא ופשיטותא להיתרא כשנתפרקו בשבת, דלקמן קכ"ד: משמע איפכא ונראה, דמשום כך פירש חי' הר"ן דאיירי כשראוי למעין מלאכתן, דדוקא במעין מלאכה הוי גריעותא בנתפרקו בשבת, דאז הוי נולד, אבל במעין מלאכתן אז נתפרקו בשבת הוי מעליותא. וצ"ב, דגהי דנתפרקו בשבת ליכא גריעותא בכה"ג,מ"מ מאי מעליותא איכא, וי"ל דהרי ז"ב דשברים בין בראויים למעין מלאכה, בין בראויים למעין מלאכתן. היתר טילטולן הוא בצירוף התיחסותם לאביהם, ולכך נשאר עליהם שם כלי. (דהרי צרורות ואבנים אינם מקבלים תורת כלי משום שראויים למלאכה) ו"חילוק ימים" הוא גורם לבטל ההתיחסות אל המצב הקודם, ולכך יותר יש התיחסות לאביהם, כשנתפרקו בשבת [עוי"ל בהא דמותר טפי כשנתפרקו בשבת, משום דעומדים להתחבר, וה"ט מועיל להתיר טפי כשנתפרקו בשבת, כדמשמע בתוס' וחי' ריטב"א לקמן, ומיהו סיבת ההיתר ודאי כדלעיל משום "מעין מלאכה". עוי"ל דבמקום שהכלי קיים ונשבר רק דלת או כיסוי הכלי, יש יותר להתיר בנתפרקו בשבת כבמאירי, לקמן].

ד. ולשון פסקי הריא"ז: "ואע"פ שנתפרקו דלתותיהן, מותר לטלטלם בשבת, לפי שראוי לכסותם על הכלים, ואע"פ שאסור לתברם שם, הם ראויים לתשמיש אחר" וכו' ע"כ. הרי דסובר בעיקר מילתא כחי' הר"ן דההיתר הוא מצד "מעין מלאכה, מעין מלאכתן". והא דנתפרקו בשבת הוא סברא להיתר טפי מבנתפרקו בחול, יש ליישב

כתנ"ל בר"ן.

ד. ובמאירי כתב: "ומתורת שבר כלי אי אתה אוסר, שהרי ראויים אף הם למלאכתן ראשונה לכסות את השידה וכו' בנשברו בע"ש היתירן פשוט יותר זו אינה אלא כשנשברה שאין לומר בהם מוכנים אגב אביהם שהרי הכלי גופו נשבר, אבל משנתינו בנתפרקו, שלא נשבר הכלי אלא שהדלת נתפרק ובזו ראוי לומר הואיל ומוכן אגב הכלי וכו' אדרבה וכו' בין נתפרקו בשבת בין נתפרקו בחול מותר לטלטלן אף הדלתות". ע"כ. מבואר דדעת המאירי בעיקרא דהיתרא כחי' הר"ן וריא"ז דבעינן "מעין מלאכה, מלאכתן", אלא דהמאירי מבאר טעם שיותר פשוט ההיתר כשנתפרקו בשבת מאשר נתפרקו בחול, משום דבמקום שהכלי עצמו קיים, רק שנתפרק חלק ממנו, אז יש יותר התיחסות לאביהם אם נתפרק בשבת. (וצ"ב בטעמו).

ה. נתבאר דדעת חי' הר"ן הריא"ז והמאירי דגם בדלתות הכלים בעינן שיהיו ראויים למעין מלאכתן, מלאכה. (ומה דעומדים להתחבר עם אביהם אינו סיבה להתירם) אבל בפסקי הרי"ד כתב, וז"ל: "הכא אע"ג דלא חזו לשום מלאכה שרו, מפני שהוא יכול להחזירן שם, שאין בניה וסתירה בדבר שאינו צריך מעשה אומן. אבל השברים אינו יכול להחזירם לכלי ולהדביקן, הלכך אי לא חזו למלאכה אסור", ע"כ. הרי מבואר להדיא דהיתרא דדלתות הכלים שנתפרקו, משום שראויים להחזירם, וא"צ שיהיו ראויים לשום מלאכה, אלא דתוס' רי"ד סובר דמה שראויים ועומדים להחזיר אין מספיק אלא אם מותר להחזירם בשבת אבל אם הי' אסור להחזירם ס"ל דאז דומה לשברי כלים דבעינן ראויים למעין מלאכה, ומה שבדלתות הכלים אינם מוקצה, משום שמותר להחזירם והשתא יש להקשות על המאירי ודעימי' דמצריכים מעין מלאכה, מלאכתן, בדלתות הכלים, ואמאי, והא אפשר להחזירם בשבת עצמה, ודבר שאפשר להחזירו בשבת פשוט בסברא דאינו מוקצה. וצ"ל דהראשונים הנ"ל סוברים דאסור להחזיר הדלתות בשבת (אפשר משום שמא יתקע ואפשר מטע"א) וכן מבואר בהדיא בריא"ז דאין להחזירם בשבת.

ו. ובתוס' קכ"ב: כתבו וז"ל: "אע"ג דלקמן בפירקין אמר איפכא גבי שברי כלי חרס דשרי לטלטל יותר כשנשברו בע"ש משנשברו בשבת, לא דמיא דהכא אכתי כלי הוא שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי להתחבר הכיסוי עם הכלי, אבל לקמן לא חשיב כלי אלא מחמת שעומד למלאכה אחרת, הלכך כשנשבר בשבת אסור טפי, משום נולד", ע"כ. ויש להסתפק בכונת תוס', דאפשר לפרש דבריהם בתרי אנפין: א', דזה הי' ברור לתוס' עיקרא דמילתא בהיתרא דדלתות משום שראויין למעין מלאכתן, והיינו דיסוד ההיתר בדלתות שנתפרקו הוא כשברי כלים, רק שהקשו תוס' דאיה"נ דמותר, אבל מהיכי תיתי דכשנשברו בשבת יש טפי היתר, והא לקמן משמע דכשנשברו בשבת הוא גריעותא. וע"ז תירצו דדוקא התם שעומד למלאכה אחרת ולכך הותר, א"כ כשנשבר בשבת הוא גריעותא דהוי נולד. משא"כ הכא ליכא גריעותא שהרי ראוי למעיין מלאכתן וליכא בזה נולד, ואדרבה מעליותא כשנשבר בשבת "שעדיין עומד למלאכה ראשונה וראוי (אולי צ"ל שראוי) להתחבר הכיסוי עם הכלי", וענין זה דראוי להתחבר וכו' מייחס את הדלת לאביהם, פי' אל הכלי, וזה יותר מתייחס כשנשבר בשבת, דאם נשבר מע"ש דהי' באפשר לתקן, תו אין מתייחס כ"כ. ב', הי' ברור לתוס' דהיתר טלטול דלתות הכלים בכל ענין, (משום דראוי להתחבר עם אביהם) גם אם אין ראויים למעין מלאכה. וע"ז הוקשה לתוס' דאיה"נ אינם מוקצים, אבל מה מעלה יש כשנתפרקו בשבת, והא לקמן חזינן דנשברו בשבת הוא גריעותא. וע"ז תירצו דהכא שיסוד ההיתר משום

שעומדים להתחבר אגב אביהן, יותר מסתבר שיהי' התיחסות כשנתפרק בשבת, משא"כ בכלים שיסוד ההיתר משום שראוי למלאכה אחרת, לכך כשנשברו בשבת גרע טפי.

ועי' בספר חי' הריטב"א. שנראים דבריו כתוס', ויש להסתפק בו, וכהנ"ל. (אלא דשם מבאר הטעם שכשנתפרק בחול גרע "כיון שלא החזירום מבעו"י", וכן י"ל בתוס' וכנ"ל).

ה. העולה מהנתבאר:

דדעת המאירי, ריא"ז, חי' הר"ן, תוס' רי"ד, דגם דלתות הכלים שעשויים להתחבר עם אביהם, לא הותרו אא"כ ראויים הם למעין מלאכתן או מעין מלאכה, מלבד דלתות שעשויים להתחבר עם אביהם ומותרים להחזירם בשבת, בזה שרי לטלטל גם אם אין ראוי למעין מלאכה אבל אם אסור להחזירם בשבת או בעינן מעין מלאכה אע"ג שעומדים להתחבר אגב אביהם, ובדעת תוס' וחי' ריטב"א יש להסתפק אם מודים להנ"ל, או דמקילים טפי דאם ראויים להתחבר עם אביהם ועומדים לכך, מותר לטלטלם גם אם אין ראויים למעין מלאכה (ואפי' אם אסור בשבת להחזירם).

ו. י"ל בדלתות וכדו' שמותר להחזירם בשבת לאביהם, דכתבנו לעיל דאינם מוקצים, אם בעינן גם שיעמדו להחזירם, או סגי במה שמותר וראויים להחזירה, וכן למ"ש דאפשר לתוס' אם ראוי להחזירם לאביהם שרי (גם אם בשבת אסור להחזירם) אם בעינן שיעמדו להחזירם, או סגי במה שראויים להחזירם, את"ל דבעינן עומדים להחזירם, י"ל אם דוקא כשעומדים להחזירם לאביהם או גם לכלים אחרים, וצ"ב.

ז. כפתור שנפל בשבת או בע"ש מן הבגד, אם מותר לטלטלו, הנה אם ראוי למעין מלאכה מותר, וכמדומה סתם כפתור (בפרט קטן) אינו ראוי וא"כ למאירי ודעימי' פשוט דהוה מוקצה, ובדעת תוס' יש להסתפק וכהנ"ל. ולכאו' לענין הלכה הו"ל להחמיר, דלא שבקינן מה דפשוט לן בכל הנך ראשונים, ולמיעבד קולא על סמך ספק בדברי תוס', ומיהו למעשה צ"ב בספרי הפוסקים (ועי' מ"ש לקמן סי' ח' פרט א').

פרט ב' - שברי כלים

א. במתניתין. כל הכלים הניטלים בשבת שבריהם ניטלים עמהם ובלבד שיהיו עושים מעין מלאכה וכו'. י"ל אם בכל ענין דראוי למעין מלאכה שרי, או דוקא שעומד קצת לזה, אבל כשלא עומד כלל להך מלאכה, אע"ג דראוי אסור, וצ"ע.

ב. ועיין בגמ' לגבי שברי כלי חרס ברה"ר דקאסרי אמוראי, ורבא דמתיר היינו משום דבחצר אית ליה שם כלי, וכיון דאית ליה שם כלי, תו לא פקע, ומשמע דבלא"ה אסור. והיינו טעמא משום דאינו עומד שם להשתמשות דליכא כלים ברה"ר, אלמא דאע"ג דראוי לכסויי כלים, מ"מ מאחר ולא עומד לכך, אסור.

ג. מיהו אכתי י"ל, דאיה"נ כשאין במציאות השתמשויות הנצרכות להך שבר, אז אסור, ולכך ברה"ר דאין שם כלים הנצרכים לכסוי, הוה מוקצה. אבל במקום שיש כלים הנצרכים לכיסוי, אלא דאין צורך לכיסוי ע"י שברי חרס, משום דיש כיסוי טוב יותר, דאפשר בכה"ג שרינן.

ד. ונפק"מ האידנא דלא שכיחא שישתמשו בשברי כלים לכסות הכלים, משום דיש כיסוי פקק המיוחד לזה, דאפשר דמותר משום דסו"ס צריכים הכלים כיסוי, אלא דלשבר אינם נצרכים, וצ"ע. (עי' לקמן סי' ח').

ה. במתניתין, ובלבד שיהיו עושים מעין מלאכה וכו' מעין מלאכתן. ובגמ' בקס"ד דהפלוגתא כשנשברו מע"ש אבל נשברו בשבת ד"ה מותרין. וביאור הגמ' דלכאו' קשה למה צרורות ואבנים מוקצין, והרי ראויים למעין מלאכה, ועכ"פ הראויים למעין מלאכה למה

אסורים. וע"כ דמשום זה שראויין למעין מלאכה, מלאכתן, לא מקבלים שם כלי דדוקא דבר שהי' כלי גמור ואח"כ נשבר, בזה פליגי ת"ק ור' יהודה מתי בטל שם כלי ממנו, דלר' יהודה דוקא כ"ז שראוי למעין מלאכתן נשאר עליו שם כלי ולת"ק כ"ז שראוי למעין מלאכה עדיין שם כלי עליו. (וכה"ג אשכחן בכמה דוכתי דלקבל שם צריך ע"י דבר חזק יותר מאשר נשאר מדבר שכבר הי' ע"ז שם) ובזה קאמר הגמ' דדוקא כשנשבר בע"ש אז כשאין ראוי למעין מלאכתן פקע מיניה שם כלי, לר' יהודה. אבל כשנשבר בשבת א"כ הי' בשבת גופיה ראוי, ואז לכו"ע כל זמן שראוי עדיין לאיזה מלאכה נשאר שם כלי, דדוקא כשנשבר בע"ש דאז אין השתייכות חזקה של השבר אל הכלי הקודם, אז בעינן שיהי' ממש מעין מלאכתן, לר' יהודא, דבלא"ה הוי כסתם צרורות ואבנים. (ובכמה דוכתי אשכחן דחילוק הימים מבטל את ההתיחסות למצב הקודם, והכא איכא גם טעמא בזה עי' לעיל פרט א' אות ז' מהריטב"א).

ו. ודחית הגמ' דשברי כלים אין מסיקין בהם ביו"ט, וע"כ איירי דנשברו ביו"ט ואפ"ה אסורים וע"כ משום דאפילו כשנשברו בשבת בעינן מעין מלאכתן. (ומשמע מהגמ' דבנשברו בעיו"ט ודאי מותר להסיקם, והטעם, דאפילו נחשיבם לעצים בעלמא, הרי עצים בעלמא מותרים ביו"ט ופשוט).

ז. ומסיק בגמ' בהיפוך, דפלוגתא דר' יהודה ורבנן כשנשברו בשבת, אבל נשברו מבעו"י שרי לכו"ע אם ראוי עכ"פ למלאכה, וביאור הסברא דמסקנת הגמ': דהשתא ס"ל דדבר שהי' כלי גמור, לא פוקע ממנו בקל שם כלי, וכ"ז שראוי לאיזה מלאכה, אין יכול להיפקע שם כלי ממנו. וגם ר' יהודה מודה בזה, (ובזה חלוק מהתו"א, דלמסקנא לכו"ע כ"ז שראוי לאיזה מלאכה לא נפקע שם כלי) רק כשנשברו בשבת מצריך ר' יהודה שיהי' ראוי דוקא למעין מלאכתן, והוא מטעם מחודש של "נולד", פי' דאם ראוי למעין מלאכתן א"כ מתיחס להכלי הקודם ואין זה דבר מחודש, אבל אם ראוי רק למלאכה אחריתי. נהי דההיתר בה מצד שהי' לפני כן כלי (דבלי זה הוה כצרורות) אבל מ"מ השתא כלי אחר הוא, ויש בזה נולד. ות"ק ס"ל דגם כשראוי למלאכה אחריתי שרי, ויש להסתפק אם משום דקסבר ת"ק דאין זה נולד, משום דמעיקרא כלי והשתא כלי, וזהו לשון הגמ' מר סבר מוכן הוא, פי' דמע"ש מוכן כבר להשתמשות ולכך אינו נולד. ואפ"ל דגם ת"ק מודה דהוי נולד, אלא דס"ל דליכא איסור נולד עכ"פ בשבת. (עי' ריש מס' ביצה).

ח. מהב"י (ד"ה ומ"ש רבינו שנשברה בחול וכו') מהב"ח (שם) מהלבוש, טו"ז, א"ר, תוס"ש, תור"ש שפ"א משמע דמבארים מר סבר מוכן הוא פי' שאינו נולד, אבל אם בנולד אוסר גם ת"ק, אבל המג"א, שו"ע הרב, מאמר מרדכי ועי' קני המנורה הסכימו דה"ק מוכן הוא, דנולד שרי. ועי' חזו"א (סימן מ"ג ס"ק י"ד) ונראה דהוא פלוגתת הראשונים דתוס' סוברים כת"ק לית לי' נולד, וכמג"א וכמו שכתבנו לקמן אבל מהרי"ף משמע כהב"י ודעימי', וכמו שהוכית בחזו"א ואע"ג שיש לדחוק בתוס' כדעת הב"י עפ"י חילוק הב"י, ב"ח ותור"ש ועוד, מ"מ אין זו פשטות הדברים [במאי דשרינן בשברים הראויים לכיסוי פי הפך וכיו"ב, יל"ע אם כשהכלי הי' שלם לא הי' ראוי לזה, אם גם שרינן בכה"ג ולהמג"א (ס"ק ט"ו) דההיתר במעין מלאכה משום דנולד שרי א"כ מסתבר להתיר, אך להסוברים דההיתר משום דלא הוה נולד יש להסתפק, ולכאו' יש מקום לאסור גם להמג"א, דהא מעין מלאכה בעינן כדי שיהא תורת כלי על השבר, וא"כ אפשר בכה"ג אין תורת כלי. ומיהו לענין הלכה מסתבר דשרי, והטעם דא"צ שיהא פרטיות הכלי שוים, וסגי בזה דמעיקרא כלי והשתא כלי, עי' לקמן סימן ח' פרט ג'].

ט. יל"ע בברייתא דמסיקים בכלים ואין

מסיקים בשברי כלים, כמאן אתיא, פי' דלר' יהודה ודאי ניחא משום דהוי נולד, אבל יל"ע אם ת"ק דמתניתין מודה לזה, והנה לפי דרך הב' דלעיל דת"ק סובר דנולד מותר, א"כ פשוט דהברייתא לא קאי כת"ק, דלת"ק מותר להסיק בשברי כלים, וכדאיתא להדיא לקמן בגמ' דלר"ש דסבר נולד מותר, מסיקים בשברי כלים. אבל לדרך א' דלעיל דת"ק גם מודה דנולד אסור, אלא דס"ל דאין זה נולד, יל"ע דאפשר זה דוקא בשברי כלים הראויים למעין מלאכה דמעיקרא כלי והשתא כלי, זה לא נולד, אבל שברי כלים הראויים להסקה, מודה דהוי נולד, משום דמה שראוי להסקה אין נותן לעצים שם "כלי" דאיה"נ ראויים להסקה הוא היתר טלטול, אבל אין ע"ז שם כלי ודו"ק.

[9] שו"ר בחזו"א (סי' מ"ג ס"ק י"ד), ונראה דנקט כן בפשיטות, אלא דמכח זה הקשה דא"כ בהו"א דקאמר בגמ' דמחלוקת בנשברו בערב שבת אבל נשברו בשבת לכו"ע שרי וע"ז דוחה הגמ' מדאין מסיקין בשברי כלים ביו"ט ואירי בנשברו ביו"ט, וע"כ דבנשברו בשבת פליגי ע"כ הגמ', והקשה החזו"א דמאי קושיא דדוקא שברי כלים העומדים להסקה לאו כלים נינהו והוי נולד, משא"כ שברי כלם הראויים למעין מלאכה שם כלי ע"ז ולא הוי נולד והכרית החזו"א מראי' זו כהמג"א ודעימי' דגם שברי כלים הראויים למעין מלאכה נולד הם, אלא דבקס"ד דלכו"ע מותר, הוא משום דנולד שרי, וע"ז פריך הגמ' מדאין מסיקין בשברי כלים אלמא דנולד אסור.

[10] ומיהו אם נימא דת"ק דשרי בשברי כלים הראויים למעין מלאכה, לאו משום דשם כלי עליהם, אלא דכל זמן שיש אפשרות השתמשות לאו נולד הוא, (עי' מ"ש לקמן סי' ח' פרט ג') א"כ א"ש דחית הגמ' מדאין מסיקין בשברי כלים העומדים להסקה, (דאי סגי במעין מלאכה להסיר דין נולד א"כ גם בעצים להסקה לאו נולד).

אלא דלפי"ז יקשה מה שמקשינן לקמן, ומה שתורץ דמוכרח הגמ' לאוקמי כר"ש, משום דעצים להסקה ודאי נולד הוו, זה אינו, דאי סגי באפשרות השתמשות א"כ עצים להסקה נמי איכא למימר דלאו נולד נינהו דו"ק.

[11] ועי' בתוד"ה ורבא וכו' שכתבו דנשברו בשבת וראויין למעין מלאכה הוו נולד, ומשמע מדבריהם דלכו"ע הוו נולד, וע"כ דמפרשים תוס' דברי ת"ק שמתיר בשבת משום דלית לי' נולד, ועי' מ"ש בזה השפ"א לקמן גבי חרס קטנה.

ועי' לקמן בגמ' דמוקי לברייתא דמסיקין בשברי כלים כר"ש דלית ליה נולד. והנה לדרך זו דהיתר דת"ק משום דלית ליה נולד, והיינו ר"ש, א"ש דמוכרחים להעמיד כר' שמעון. אבל לדרך א' הנ"ל, דת"ק דמתניתין גם מודה דנולד אסור, אלא ס"ל דכל זמן שראויים למעין מלאכה לאו נולד הוא, קשה דנוקמי לברייתא דמסיקין בשברי כלים. אפילו לר' יהודה דאית ליה איסור נולד, ומ"מ שרי דמשום דראויים למעין מלאכה לאו נולד הוא, וה"נ ראויים להסקה. ולפמ"ש לעיל ניחא, דדוקא כשראויים למלאכה ס"ל לת"ק דלאו נולד, אבל כשראויים רק להסקה בכה"ג הוי נולד.

ענינים שונים בדין "שברי כלים"

[12] בגמ'. הני ליבני דאשתיור מבנינא שרי לטלטולינהו, שרגינהו ודאי אקצינהו וכו'. משמע דאע"ג דלא חשב בהדיא לשבת ע"ז אפ"ה אינו מוקצה, מדקאמרה הגמ' "דחזי למיזגא", משמע דמצד שראויים בעצמותם לשבת, וא"מ מחשבה לזה, "שרגינהו אקצינהו" נראה דאיירי כשאוספים בסתמא דשוב עומדים לבנין, ויל"ע אם חושב עדיין לישב עליהם, אלא שסידרם שלא יתפזרו, דאפשר דלא הוי מוקצה.

[13] בגמ'. אמר ר"נ אמר שמואל חרס קטנה

מותר לטלטל בחצר אבל בכרמלית לא, ור"נ דידיה אמר אפילו בכרמלית אבל ברה"ר לא, ורבא אמר אפילו ברה"ר. ופירש"י: "בחצר דשכיחי בה כלים שהחרס הזה ראוי להם לכיסוי ותורת כלי עליו. אבל לא בכרמלית אפי' בתוך ד' אמות דלא שכיחי בה מאני ולא חזי לכיסויי, אפילו בכרמלית, הואיל ולאו רה"ר הוא שכיחי דאזלי ויתבי התם וחזי לכסות בו רוק. ורבא אמר אף ברה"ר. כיון דבחצר כלי הוא, בעלמא נמי לא פקע שם כלי מיניה, עכ"ל ונראה הביאור בזה, דכל צרורות ואבנים נמי ראויים לכיסוי, ואפ"ה לא מקבלים משום כך שם כלי, ודוקא כלים שנשתברו אז לא בטל מהשברים שם כלי כ"ז שראויים למעין מלאכה. ומיהו בעינן שיהא אפשרות השתמשות בהנך שברים, ולא סגי במה שראויים להשתמשות אם אין אפשרות לזה. פי' דכשמכסים כלי בכיסויו יש ב' דברים א) הכיסוי. ב) הדבר הנצרך לכיסוי וכן בשארי מלאכות. וז"ב דבשברי כלים צריך שיהא חלק א', דהיינו שיהא ראוי לכסות בו. אלא דצריך נמי לחלק הב', דהיינו שיהא אפשרות להשתמש בכיסוי ע"י שיש דברים הנצרכים לכיסוי. ומיהו צ"ב מפני מה בעינן חלק הב', דהרי אין זה חיסרון בכלי כשאין מי שנצרך לו. וצ"ל דמאחר והוא שבר כלי, לכך כשחסר חלק הב', פקע מיניה שם כלי, ובזה נחלקו אמוראי, דלרב נחמן א"ש בעינן שיהא שכיח הדבר הנצרך להשברים, וזה בחצר דוקא דיש שם כלים, משא"כ בכרמלית אינו שכיח. ולרבה א"צ שיהא שכיח כ"כ, מיהו מלשון רש"י נראה דלכו"ע בעינן שיהא שכיח הדבר הנצרך להשבר, אלא דבחצר שכיח שצריכים לכיסוי כלים, ובכרמלית זה לא שכיח, דאין כלים בכרמלית, אבל עכ"פ שכיח כיסוי הרוק. ולפי"ז צ"ע במה נחלקו דסו"ס בכרמלית שכיח לכסות הרוק, ולמה ר"נ א"ש אוסר הכרמלית, ואפשר דמצריך כעין מלאכה חשובה ודעת רבא דמתיר אפילו ברה"ר, נראה מפירש"י דגם רבא מודה דבעינן שיהא אפשרות השתמשות בו, (דהיינו החלק הב') אלא דא"צ שיהא אפשרות ההשתמשות במקום שנמצא השתא שברי הכלים, דסגי בזה שיש מקום שבו יש אפשרות השתמשות, ובזה כבר נשאר שם כלי לשברים.

מז. ולשון רבינו חננאל בזה "בחצר, הואיל וראוי לכסות בו כלי שבחצר, אבל בכרמלית שאין בו כלי לא ורב נחמן סבר כיון שהמוציא מרה"ר לכרמלית או המוציא אינו חייב וימנין דעייל לה לחצר וחזי ליה, ורבא סבר אפילו ברה"ר חזי לכיפוריה ביה טינא ושרי לטילטוליה בטעמיה. עכ"ל. והיינו: דכו"ע מודים דבעינן שיהא אפשרות ההשתמשות (דהיינו חלק הב' דלעיל) במקום שנמצאים השברים, אלא דשמואל סובר דדוקא כשמונחים השברים בחצר נחשב לאפשרות השתמשות, דבחצר שכיחי כלים. אבל ר"נ סובר דגם כשמונחים השברים בכרמלית נחשב לאפשרות השתמשות דהא ליכא חיוב חטאת במכניסם לחצר, וצ"ע דסו"ס אסור להכניס. ונראה, דמאחר וליכא חיוב חטאת במוציא מכרמלית לחצר, נחשב החצר והכרמלית למקום אחד. ובכה"ג נשאר שם כלי על השברים, ודו"ק. ורבא סובר דגם ברה"ר יש אפשרות להשתמש לכיפורי ביה טינא. וצל"ע בפלוגתת רבא עם שמואל ור"נ, דהא ודאי שכיח השתמשות דכיפורי טינא ברה"ר ולמה יחשב מוקצה, ואפשר דלא הוי השתמשות שכיחא, ולכך שמואל ורב נחמן סוברים דאין זה היתר, ורבא לא מצריך השתמשות שכיחא. (או אפשר פליגי אם בעינן מעין מלאכה חשובה).

מח. בהמשך הגמ', אילו בחצר הואי מי לא הוה חזיא לכיסויי ביה מנא, ה"נ חזיא לדידי. ע"כ. והיינו סברת רבא להתיר בשברי כלי חרס ברה"ר, ולר"ח א"ש הלשון "חזיא לדידי" דזה סיבת ההיתר משום דראוי לכיפורי ביה, אבל

לרש"י דטעם ההיתר משום שבחצר שם כלי עליו, צ"ב בלשון הגמ', ונראה דלפירש"י ה"ק: אילו בחצר הוא מי לא הוה חזי לכיסויי ביה, פי' דהרי בחצר ודאי שם כלי הוא, ולמה יפקע השתא שם כלי מיניה, אלא דצ"ב מה הוסיף רבא "ה"נ חזיא לדידי". וצ"ל דה"ק מאחר ובחצר שם כלי, והשתא נמי ראוי קצת, ולכך הוי כלי, וא"כ גם לדעת רבא אין מועיל מה שבמקום אחר ראוי להשתמשות, אא"כ ראוי קצת גם במקום שברי הכלים.

יז. סיכום (למאי דקי"ל כרבא): לדעת רש"י: בעינן אפשרות השתמשות בשברים, ושתהא השתמשות מצויה, אלא דא"צ שיהא זה במקום הימצאותם של השברים, דאפילו אם השברים במקום אחר, גם מותרים, ועכ"פ צריך שיהא קצת השתמשות (פי' אפי' אינה מצויה) במקום השברים לדעת ר"ח: בעינן אפשרות השתמשות במקום השברים, ומיהו א"צ שיהא השתמשות מצויה, (ואפשר דמצוי' בעינן אלא דא"צ שתהא חשובה).

ומה דבעינן "אפשרות השתמשות" יש לחקור אם בעינן שיצטרכו להשברים עצמם, או שסגי שנצרכים להשתמשות אשר השברים ראויים לה, עי' לעיל אות ג'.

יח. חרס קטנה וכו' במתניתין פליגי ר' יהודה ורבנן אם בעינן מעין מלאכתן או סגי במעין מלאכה, והכא איירי דראויים לכיסוי הכלים או רוק עי' פירש"י, או לקנח עי' פיר"ח והיינו מעין מלאכה ואפ"ה שרי. והיינו כת"ק. א"נ כשנשברו בערב שבת ואתיא ככו"ע, ובמשנה מבואר דכעין מלאכה היינו לכסות בהם פי הפך, וברש"י כתב בטעמא דר"נ דשרי בכרמלית משום דחזי לכסות רוק, וברי"ח כתב כסברת רבא דשרי ברה"ר דחזי לכיפורי. וצ"ע דממתניתין משמע דכעין מלאכה חשובה קצת בעינן ככיסוי הפך ומנלן להתיר גם בכעין מלאכה פחותה. ועיין בחי' שפ"א דרצה לחדש דלהתבטל שם כלי, לא מתבטל כ"ז שראוי לאיזה מלאכה שהיא אפילו ככיסוי רוק, אבל אם ראוי רק למלאכה פחותה, הוי נולד לכו"ע, דדמיא לעצים בעלמא, ולכך אם נשברו בשבת, בעינן גם לת"ק כעין מלאכה חשובה קצת, דאל"ה הוי נולד, אבל כשנשברו בע"ש, דליכא נולד בזה רק דבעינן שישאר שם כלי עליו, ולזה סגי גם במלאכה פחותה, וא"כ הך דחרס קטנה ע"כ כשנשבר בע"ש איירי. עוד ר"ל שם, דדוקא בחרס קטנה דראויה רק למלאכה פחותה בהתיא פליגי אמוראי בסברא אם מאחר וכלי הוא בחצר, שרי ג"כ ברה"ר, אבל שבר הראוי למלאכה חשובה, לכו"ע מדבחצר מנא ברה"ר נמי מנא הוא עיי"ש. ודבריו צ"ע לכאו' דהרי להדיא מבואר ברש"י דאיירי הכא דראויים לכסות כלים שבחצר, ואפ"ה פליגי אמוראי (עיי"ש שבפוסקים לא הזכירו חילוק בין כעין מלאכה חשובה לפחותה).

יט. יל"ע בהא דאמרינן דכיון דבחצר כלי הוא תו לא פקע שם כלי ברה"ר, אי איירי דוקא כשנשבר בחצר ואח"כ הובא לרה"ר, (דאז כבר הי' על השבר שם כלי ולכך לא פוקע מיניה) או אפילו אם נשבר במקום שאין ראוי להשתמשות אפ"ה חשיב כלי, ונראה, דבכל גוני שרי אליבא דרבא, דהרי התיר רבא לקנח בחרס שנמצא ברה"ר, ואע"ג דלא היתה ידיעה שנשבר בחצר (דמסתמא מצא בסתם לחרס וקינח) והשתא יל"ע בהיפוך, דהנך אמוראי דפליגי על רבא, אפשר דהיינו כשנשבר ברה"ר, אבל כשנשבר בחצר מודו, דכיון דהי' שם כלי עליו תו לא פקע.

כ. קכ"ד: מגופה שנכתתה, היא ושבריה מותר לטלטלה בשבת, פרש"י היא, המגופה ושבריה, של חבית ניטלים בשבת דחזי לכיסוי מגא, ע"כ. מבואר מפירש"י דדוקא מגופה שלימה או שברי החבית שרי לטלטל, אבל לא שברי המגופה. וטעמא צ"ל דמגופה כששלימה גם אין כ"כ שם כלי בזה, ולכך על שבריהם כבר ליכא לגמרי שם כלי, וכ"ה בפסקי הרי"ד, ומיהו פשטא דלישנא

דהגמ' משמע דשברי מגופה נמי ניטלים. (אם ראויים למעין מלאכה) וכ"ה בס' חי' הר"ן.

כא. שם. ואם זרקה לאשפה אסור, פירש"י "אם זרק מגופה זו". נראה דרש"י אזיל לשיטתו לעיל דשברי מגופה אסורים משום דכיסוי הכלים אינו חשוב להתיר השברים וכנ"ל, לכך סובר דכשזורק לאשפה מתבטל ליה שם כלי, אבל לחי' הר"ן דשברי המגופה נמי מותרים, א"כ המגופה עצמה, תורת כלי גמור עליה, ומסתמא לא מתבטל שם כלי מהמגופה ע"י זריקה לאשפה וצל"ע.

[ואולי אפ"ל צד מחודש דגם לפירש"י יהיו שברי מגופה מותרים אם החבית עכ"פ שלימה, ואז כשהחבית שלימה ויזרוק המגופה, אפשר לא יתבטל שם כלי.]

כב. בגמ' מתקיף לה רב פפא, אלא מעתה זריק ליה לגלימא וכו' אם זרקה מבעו"י אסורה. ע"כ ויעויין קכ"ה ע"א תוד"ה אם זרקה וכו' עד סוה"ד. וצ"ב.

ונראה ביאור הגמ', דאם בכניסת השבת הי' מוכן עדיין למעין מלאכה, א"כ נשאר עליו שם כלי, ואם בכל זאת זרקה לאשפה אסור, א"כ ה"ה הי' לנו לומר בזורק גלימתו לאשפה, ומדלא אמרינן הכי ש"מ דאין זריקה לאשפה מבטלת שם כלי. אבל אם זורק השברים מבעו"י, א"כ "חילוק הימים" מבטל את השתייכות השבר אל הכלי, ונהי דבעלמא כל זמן שראוי למעין מלאכה עדיין משתייך להכלי, מ"מ כשזורק לאשפה, או ודאי בכח "חילוק הימים" לבטל את השתייכותו להכלי, וממילא הוי כצרורות ואבנים, ואין דמיון השתא לזורק גלימתו שהיא כלי בעצם, משא"כ שברים הוו כלים רק מכח התיחסותם לאביהם, ובמקום שזורק לאשפה שוב אין מתיחסים לאביהם, ודו"ק.

כב. קכ"ה. מחצלת גופא למאי חזייה לכיסויי בי' עפרא וכו' עי' תוס' ומהרש"א ועיין רשב"א ולדבריו דין מחודש, דבהנך שברים שרגילים לזורקם, אז שרי דוקא בנשברו בשבת וגם ראויים למעין מלאכתן, עי"ב היטב. ועי' מאירי מביא ב' תירוצים שיש בהם חידוש דין, א', דשבר הראוי למען מלאכתן שרי לטלטל לכל צורך, אבל הראוי למעין מלאכה, שרי רק לצורך אותה מלאכה. ב', דדבר שלפני עשייתו הי' עומד לשריפה, בזה בעינן בשבריו מעין מלאכתן, ועי"ש שדחה, ומסיק כתוס', ולכאו' תוס' לא ס"ל כלל הנך חילוקי דינים. ועיין בחי' הר"ן, וא"כ סובר כתוס', ויל"ע בכ"ז. (ועי' מ"ש לקמן בזה סי' ח').

כג. עי' תהלה לדוד (ס"ק ט) חילוק בין כלי שנשבר בשבת, לבין כלי שבאמצע שבת מייחדו לתשמיש דחיסרון כיס.

כד. הערות בענין "זרקה לאשפה" - (לגבי שברי כלים)

א. נראה דלאו דוקא "זרקה לאשפה" אלא לכל מקום שזורקן להשברים בטל מהם שם כלי.

ב. יל"ע בנשבר ע"ג קרקע או ע"ג אשפה והניחם שם, האם ג"כ בטל מהם שם כלי, או דוקא כשעשה מעשה וזרקם, שו"מ בביאור הלכה עי"ש.

ג. יל"ע אם זריקה לאשפה מבטלת מהם שם כלי, אפילו אם ראויים למעין מלאכתן הראשונה, עי' תהלה לדוד (ס"ק ט') ועי' ב"י דשיורי מחצלאות שזורקן לאשפה אסור, והרי הם ראויים למעין מלאכתן הראשונה. ויש לדחות דשיורי מחצלאות תשמיש גרוע ניהו.

ד. בספק נזרקו בשבת ספק נזרקו בערב שבת, עי' בהגהות רעק"א (ש"ח סעיף ז') וביאור הלכה (שם) ועי' חידושי שפת אמת (קכ"ד ע"ב).

* נכתב אחר הלימוד גפ"ת וראשונים, קודם לימוד השו"ע והפוסקים, ועי' בסימן ח' מה שנוסף בזה בעזה"י עפ"י דברי הפוסקים.

מימן חי

הוספות בענין שברי כלים והמסתעף

פרט א' – דין טלטול כפתור (שם סעיף ו')

א. עי' מ"ש בסי' ז' סוף פרט א' להסתפק בטלטול כפתור בשבת דאע"ג דעומד להתחבר אגב אביהם מ"מ בעינן שיהא ראוי למעין מלאכה כדמשמע בראשונים, אמנם הפוסקים עיין שו"ע הרב סעיף ל"ד נקטו דדלתות הכלים א"צ שיהיו ראויים למעיין מלאכה משום דעומדים להתחבר אגב אביהם, וכנראה שביארו כן בדעת תוס'. אלא דבהיתר טלטול כפתור יש להסתפק מצד אחר. א', דאפשר דוקא בדלתות הכלים דאין צריכים אלא החזרה למקומם אז שייך לומר דהוו אכתי כלי אגב אביהם, אבל במקום שצריך תיקון אפשר דליכא בזה היתרא דאגב אביהם. וכעין זה נסתפק בתהל"ד (ס"ק י"א) לגבי שברי כלים העומדים לתקנם. ב', דדלתות הכלים עומדים להחזירם למקומם הראשון, אבל כפתור לא מחזירים דוקא לאביהם, אלא נותנו לבין שאר הכפתורים, וכפתור אחר נותן למקום שנחסר, ואע"ג דהכפתור שנפל עומד להתפר לבגד אחר, מ"מ אפשר דבעינן דוקא לאביהם. (אמנם יש כפתורים שרגילים להחזירם למקום שנפלו, כגון של חליפות וכדומה, ובאלו יש לעיין רק מצד א').

ב. שו"מ בקובץ "אהלה של תורה" מביא מקצוה"ש (סי' ק"ט ד' ה') דכפתור אסור דאין לידע אם יחזירוהו לבגד הקודם. עי"ב. וא"כ בנידון דידוע שיחזיר למקום אחר פשוט דאסור. אבל הנך כפתורים העומדים להחזירם למקומם תליא בספק התהל"ד. הנה גם אם נתיר כפתור (העומד לחזור למקומו) ולא ניחוש לספק התהל"ד דהכא צריך תיקון, מ"מ נ"ל דבנידון דהתהל"ד דשבר כלי שצריך הדבקה ותיקון, אסור, משום דפנים חדשות באו לכאן, דדוקא הכא דאינו אלא חיבור כפתור לבגד אינו פנים חדשות, אבל חיבור שבר הוי ע"י החיבור יצירת כלי, וי"ל בזה.

ג. ובדין כפתור חדש עי' מנ"ש דהוי מוקצה מחמת גופו, וקצוה"ש דהוי כלי שמל"א.

פרט ב' – בדין שברי כלים דבעינן רגילות להשתמש בהם (שם)

א. עי' מ"ש לעיל ס' ז' פרט ב' בדין שברי כלים שראויים למעין מלאכה אם בעינן שיהיו רגילים קצת להשתמש בהם. עי' בשו"ע הרב סעיף כ"ט "דרך הוא לפעמים לייחדה לכיסוי פי כלי קטן מבואר דבעינן שיהא דרך ליחד, ולא סגי בזה שראוי ליחד [וקצת משמע משו"ע הרב דאפי' אם רגילות קצת לכסות בזה ואח"כ זורקים, לא מהני, ודוקא אם רגילות קצת לייחד את השבר למלאכה, אז שרי] ונראה דכל זמן שדרך העולם לפעמים לייחד את השבר למעין מלאכה, לא פוקע שם כלי מהשבר ע"י מה שהבעלים מחשבים לזורקה, ודוקא ע"י מעשה של זריקה לאשפה פוקע שם כלי מיניה ודו"ק.

ב. וי"ל בהיפוך, דהיינו כשדרך העולם לזרוק את השבר, אבל איהו מייחד לזה (כלומר: שמחשב במחשבתו לקיים את השבר למלאכה) ועיין בתורת שבת (ס"ק ט"ו) דמשמע מיניה דשרי, וחידש טפי דכשנשבר בע"ש ולא זרק לאשפה, מסתמא הוי כיחוד, עכ"פ כשייחד במחשבתו להדיא משמע דשרי.

ג. וי"ל באופן דאין דרך העולם לייחד לכך,

אבל ראוי למעין מלאכתן וצ"ע. שו"מ ברשב"א קכ"ה. לגבי מחצלת, ומשמע דבהנך שברים שרגילים לוורקם, אז שרי דוקא בנשברו בשבת וגם ראויים למעין מלאכתן ומיהו לתוס' שם דנתקשו מ"ט בעינן מעין מלאכתן בשיורי מחצלאות, וכתבו דאיה"נ סגי במעין מלאכה, אפשר דלית להו סברת הרשב"א.

פרט ג' - בפלוגתא דת"ק ור' יהודה אי בעינן מעין מלאכתן - (שם)

א. במתניתין (קכ"ד ע"ב) ובלבד שיהו עושין מעין מלאכה וכו' ר"י אומר מעין מלאכתן. עי' מ"ש בזה לעיל סי' ז' פרט ז'.

ב. ועי' בתורת שבת (ס"ק י"ג) מבאר פלוגתא דת"ק ור' יהודא באופן זה: דכלי שלם יש בו ב' דברים (א) כללות הכלי, (ב) פרטיות הכלי, פי' כללות הכלי - היינו שכל ההשתמשויות שיכול ואפשר להשתמש בזה. ופי' פרטיות הכלי הוא ההשתמשות המיוחדת שבו כגון כוס לשתות בו. וכשנשבר הכלי, וראוי השבר למעין מלאכה שהיא, הרי יש בשבר ממעלת הכלליות של הכלי השלם, אבל אין בו כבר את המעלה הפרטית של הכלי בשלימותו ובכה"ג סובר ר' יהודה דהוי נולד, דכבר נחשב לדבר מחודש, אבל לת"ק לא הוי נולד, דאכתי מעלתו הכללית של הכלי נשתיירה בהשבר.

ג. משמע בתור"ש שם דבעינן שיהא שם כלי על השברים, והי' נראה לפרש עפ"י דרכו אלא דא"צ שם כלי והיינו דיש בכלי השלם השתמשות כללית והשתמשות פרטית, וכשנשבר נשתנתה ההשתמשות הפרטית, אבל אם ראוי אכתי למעין מלאכה נשאר ההשתמשות הכללית ובזה פליגי ת"ק ור"י אם הוי נולד (ועי' מ"ש סי' ז' פרט ב' בישוב קו' חזו"א עפי"ז)

וביאור זה דהתור"ש הוא להמבארים בדעת ת"ק דנולד אסור, אלא דזה לא הוי נלד, אבל להמג"א דמבאר דת"ק מתיר נולד, א"כ ביאור הפלוגתא דת"ק ור"י היא אם נולד מותר או אסור, ופשוט.

ד. מיהו בכ"ד בפוסקים נקטו בלשונם דהוו השברים כלי (עי' שו"ע הרב סי' ל"א) ומשמע קצת דלא סגי באפשרות השתמשות, ויל"ע.

פרט ד' - טלטול שברי כלים לצורך גופו ומקומו (שם)

א. עי' פמ"ג (משבצ"ז ס"ק ה') שכתב והוה יודע דשברי כלים הראויים למעין מלאכה מותר לטלטלם מחמה לצל, ואם אין ראויים לשום מלאכה אז מחמה לצל אסור ולצורך גופן ומקומן כתב הפרישה דשרי דאתו מכלי. וכ"מ מהלבוש (ונראה דכוונת הפמ"ג למ"ש הלבוש סעיף ו' דמותר לטלטל שברים במקום שיש סכנה חדא דבמקום סכנה לא גזרו, ועוד דהיינו טילטול לצורך מקומם, ע"כ. מבואר דמותר ליטול שברים לצורך מקומם וסובר הפמ"ג דת"ה לצורך גופם. ומיהו הי' מקום לחלק ולומר דשריותא דהלבוש דוקא לצורך מקומם, והטעם בזה: דגדר טלטול לצורך מקומם הוא השתמשות בכלי כלפי מקומו, וא"כ אכתי לא בטל הך השתמשות מהשברים גם כשאינם ראויים לכלום ולא דמי לצרורות דעלמא דאין דעתו עליהם כלל. משא"כ טלטול לצורך גופו אפשר דאסור, דכבר פקע מהשברים כל צורך השתמשויות שבעצם השברים)

ב. ועי' בפמ"ג דמקשה על הלבוש מרבא דנטל שבר כלי לכיפורי ביה טינא, ומבואר שם ברש"י דהיתר משום דראוי לכסות בו כלי בחצר, הא לא"ה אסור, ולהלבוש הרי כל שברי כלים מותר לצורך גו"מ. אבל למ"ש לחלק בין צורך גופו למקומו לק"מ, דהתם טילטלו רבא לצורך גופו ובהא מודה הלבוש לאסור. (אלא דא"כ יל"ע

בהיתר דלצורך מקומו באופן שלא הותר לצורך גופו, עי' רשב"א קכ"ד וקנ"ד בפלוגתא דהרז"ה והרשב"א) ואפילו בדעת הדרישה דמתיר גם לצורך גופו, נראה לחלק דלאו כל צורך גופו הותר, אלא דוקא השתמשויות שהיו עליו בעודו כלי בזה שרי גם השתא, דאכתי לא התבטלה השתמשות הקודמת, אבל השתמשות שהתחדש ע"י שנשבר, בזה לא התיר הפרישה (אם אינו ראוי למעין מלאכה) והשתא ל"ק מטלטול השבר לכיפורי בי' מנא דאסור אי לאו משום דחזי בחצר לכיסוי מנא, דהתם כשהי' הכלי בשלימותו לא עמד כלל לכיפורי בי' טינא, ולכך השבר אסור ליטלו להך מילתא, אם לא שראוי למעין מלאכה).

ג. ולדינא עי' בפמ"ג ובביאור הלכה דשברי כלים שאין ראויים (למעין מלאכה) הוו ממש כצרורות ואבנים, ואין לטלטלם כלל.

פרט ה' – שברי כלים שמלאכתם לאיסור, העומדים למעין מלאכה דהיתר, ובהיפוך. (שם)

א. עי' בעולת שבת (ס"ק י"ד) בכלי מוקצה דחס"כ שנשבר, והשברים מלאכתן להיתר, או כלי שמלאכתו להיתר שנשבר, והשברים מלאכתן לאיסור דבכל גונא אולינן לחומרא. דבדין א' אסור משום דאיתקצאי לבין השמשות. (אלא דיל"ע על טעם זה דבשלמא בדבר שבשבת ובע"ש הוי דבר אחד א"כ מאחר וחל תורת מוקצה על הכלי בע"ש תו לא פקע מהכלי שם מוקצה, משא"כ הכא כלי מחודש הוא, פי' דהך שבר כלי דבר שנתחדש הוא, וע"ז לא הי' המוקצה שבע"ש. ויש לעיין בזה).

ב. ובחי' שפ"א (קכ"ד.) יש סברא אחרת לאסור משום דא"א להתיר השבר שכל היתרו מכח התיחסותו להכלי השלם טפי מהכלי השלם, (וצ"ב בסברא זו, דהא מכח התיחסותו להכלי השלם, יש על השבר תורת כלי, ובמציאות כלי שמלאכתו להיתר הוא) והעולת שבת מדקדק מלשון הרמב"ם שברי כלים הניטלין משמע דוקא שברים של כלי היתר, (ובאמת הוא לישנא דמתניתין קכ"ד:) ובשפ"א דייק מלשון "עמהן" דתנן במתניתין, דמשמע דוקא כפי כח ההיתר בטלטול אביהם, ובמתניתין תני ב' הלשונות "הניטלין" ו"עמהן" וברמב"ם כתב רק "הניטלין" ובטור השמיט לתרוויהו, ובשו"ע הרב הביאם, וצ"ב בכל זה.

ג. ועי' בפמ"ג (משבצ"ז - ס"ק י"ד) וז"ל: מריש הו"א הא דתנן כל הכלים הניטלים שבריהם ניטלים (שבת קכ"ד.) למעט מלאכתו לאיסור. [פי' דלכך תנא "הניטלים" דדוקא כלי שמלאכתו להיתר שבריהם מותרים, לאפוקי כלי שמלאכתו לאיסור אין היתר בטלטול שבריו] והמחבר בסעיף ו' השמיט ניטלים. [פי' וקשה, דמהשו"ע משמע דשברי כל הכלים מותרים לטלטל, וא"כ למה נקט תנא דמתניתין "הניטלין" דהא גם שברי כלים שאינם ניטלים כגון שמלאכתן לאיסור גמי שרי לדעת השו"ע] י"ל למעט מוקצה מחמת חיסרון כיס [פי' דלכך נקט תנא דמתניתין "הניטלין" להזורות דשברי כלי של מוקצה דחס"כ אין ניטלים בשבת, אבל השו"ע השמיט תיבת "הניטלין" שלא נטעה דשברי כלי שמלאכתו לאיסור אסורים, לכך השמיט לומר דגם הם מותרים] עיין מג"א י"ט, א"ר י"ד [דבמג"א מבואר דשברי כלים המוקצים מחמת חס"כ אין ניטלים] ומוכח מכירה דניטלו שתיהן או חד (קל"ח:) דשמא יתקע, הא לא"ה שבריהם ניטלים. [פי' דמבואר בגמ' שם דכירה שנשמטו שתים מרגליה או אפילו אחד אסור לטלטל הכירה שמא יתקע, ומשמע דבלאו הך גזירה שרי לטלטל הכירה, ואע"ג דדין הכירה השתא כשבר כלי, ואפ"ה משמע דאין לאסור משום זה, ש"מ דשבר כלי אפילו מכלי שמלאכתו לאיסור שרי לטלטל דהא כירה מלאכתה לאיסור]

וכי תימא אחד ראוי לסמוך ומעין מלאכתן, הא מעין מלאכה בעינן ניטלין ממש [פי' דאת"ל דשברי כלי שמלאכתו לאיסור אין ניטלין כלל בשבת, ואפ"ה כירה שנשמטה אחת מרגליה אינה אסורה מצד שברי כלים (רק מצד שמא יתקע) משום דכשנשמטה אחת מרגליה אכתי ראויה למעין מלאכתה הראשונה ולכך שרי, אבל שברים שאינם ראויים למעין מלאכה אין היתר לטלטלם אלא דוקא בבאים מכלים הניטלים לגמרי, דהיינו כלי שמלאכתו להיתר] דא"כ ת"ק דאמר שתים אסור שמא יתקע כפירש"י שם, הא בלא"ה אסור. [פי' דא"א לומר כן, דהרי כירה שנשמטו ב' רגליה אוסר גם ת"ק שם בגמ' משום שמא יתקע, ומשמע דבלי הך גזירה הוה שרי, ואע"ג דבנשמטו ב' רגליה לא חזי למעין מלאכתן, אלא סתם למעין מלאכה, וש"מ דשברים של כלים שמלאכתם לאיסור מותרים אפילו אם ראויים רק למעין מלאכה סתם]. וקשה דילמא ת"ק נמי משום שאין עושין מעין מלאכתם בשתים ולא לחלק ביתקע בין אחד לשנים. [פירוש, דמקשה הפמ"ג על פירש"י דביאר האיסור בנשמטו ב' רגליה משום שמא יתקע, והקשה דמנליה זאת, דהא אפשר דהאיסור משום שברים של כלי שמלאכתו לאיסור ואינם ראויים למעין מלאכתן והוו מוקצה, ובנשברה אחת דמותר לת"ק משום דהוה מעין מלאכתן. ולמה הוצרך רש"י להידחק בת"ק ולחלק דבחד לא גזרינן שמא יתקע, ובתרי גזרינן, עכ"פ מדלא פירש"י כן מוכרח דשברים של כלי שמלאכתו לאיסור מותר אע"ג דאין ראויים למעין מלאכתן הראשונה] וצ"ע כעת בזה, ובר"מ פרק כ"ה הלכה י"ב העתיק הניטלין. ושברי תנור שבת קכ"ה ע"א יש ראיה. עכ"ל הפמ"ג שם עם תוספת ביאור.

ד. אלא דבפמ"ג שדן בשברים של כלי שמלאכתו לאיסור אם מותר לטלטלם, יש לפרש בב' פנים. א. דהא פשוט דשרי לצורך גופם ומקומם, רק שנסתפק אם מותר מחמה לצל ג"כ משום דעכשיו ראוי ועומד למעין מלאכה דהיתר או דלא עדיף מעצם הכלי דהי' אסור מחמה לצל ולכך גם שבריו אסורים, וספק זה הוא דהעולת שבת וכו' שכתבנו לעיל א'. ב. דהפמ"ג מסתפק (אפילו) על טלטול לצורך גופם ומקומם של השברים, דמי נימא דשרי משום שאכתי שם כלי עליהם, או נימא דנהי דהתירו חז"ל את הכלים גם אם מלאכתם לאיסור, מ"מ דוקא כשהם בשלימותם הותרו, אבל כשנשברו כבר אין היתר בשבריהם.

ה. ומה שהוכיח הפמ"ג משבת קל"ח דבכירה שנשמטו רגליה אסרינן משום שמא יתקע ולא משום מוקצה, כן הוא לפירש"י שם, אבל המאירי וחי' הר"ן פירשו דבזה האיסור משום מוקצה, וא"כ ליתי' לראית הפמ"ג. ומיהו גם לדבריהם יש לקיים ראיית הפמ"ג דהר"ן ומאירי פירשו דהאיסור משום מוקצה דאין מייחדים למעין מלאכה, ולא פירשו המוקצה משום שברים של כלי שמלאכתו לאיסור, ומשמע דשברים של כלי שמלאכתו לאיסור נמי לאו מוקצה, אם ראויים למעין מלאכה.

ו. וע"ע בנידון דהעו"ש במג"א (ס"ק י"ט) והגה' רע"א (שם) ופמ"ג בא"א (שם ובס"ק כ"ד), ומשבצ"ז (ס"ק ה') ואלי-ה זוטא (ס"ק ה') ותהל"ד (ס"ק ז') וס"ק י"א) ועי' משנ"ב.

פרט ו' - שבר מכלי שנשתייר בשלימותו (שם)

א. בב"י ד"ה ומ"ש רבינו שנשברה בחול וכו' חידש דכשנשבר חלק מכלי ונשתייר הכלי בשלימותו בכה"ג הוי נולד לכו"ע, ודוקא כשנשבר כולו לא הוי נולד, ועי' בלבוש ביתר ביאור וכתב דראוי להחמיר בזה, ונראה לבאר: דכלי שנשבר כולו, א"כ מעיקרא כלי לתשמיש זה והשתא כלי לדבר אחר, וא"כ לא נתחדש בו

מידי, אלא הוחלפו ההשתמשויות, אבל כשהכלי נשתייר בשלימותו ומשמש למלאכה ראשונה, א"כ הכלי נשאר בהשתמשות הקודמת, ולא שייך לומר דהוחלף ההשתמשות, דאדרבה ההשתמשות הקודמת קיימת, והשבר שעומד לדבר אחר הוא ענין מחודש ולכך הוי נולד לכו"ע.

ב. והפוסקים חלקו עליו בזה (עי' ב"ח ומג"א ס"ק י"ז ושא"פ) וטברתם מבואר דסו"ס מעיקרא כלי והשתא כלי (עי' לעיל פרט ג' דבכלליות הכלי לא נשתנה) ומה שהוכרח הב"י לחדש דין זה מכח דברי הטור, עי' ב"ח, דרכי משה, פרישה (ס"ק ז'), טו"ז (ס"ק ו'), מג"א (ס"ק י"ז) לבאר בענין אחר.

ג. ועי' מגוה"ט (ס"ק ד') דאפילו כשראוי השבר למעין מלאכתן, אסור בכה"ג לדעת הב"י, אבל מהתוס"ש (ס"ק כ"ח) נראה דבכה"ג דראוי השבר למעין מלאכתן מודה הב"י דמותר, וכן מסתבר למ"ש בביאור הב"י, ומיהו כשנשאר השבר ממש בהשתמשות הקודמת כגון ספסל שנחלק וראוי לישב על החלק שנחלק, י"ל דגם להב"י לא הוי נולד, דהכלי דהשתא הוא הכלי דמקודם, וא"כ גם במעין מלאכתן י"ל דשרי, והבן. וסברת הב"י היא דוקא למה שסובר בטעם שמתיר ת"ק בראויים למעין מלאכה משום דלאו נולד, אבל להמג"א (ס"ק י"ז) דטעם דשריותא דת"ק משום דלית ליה נולד, א"כ אין לחלק בכל זה.

פרט ז' – דין פתילה
(שם סעיף ז' ומג"א ס"ק י"ח)

א. כתב המג"א "ופתילה מיקרי כלי וכו' וא"כ מותר לטלטל פתילה שלימה לצורך גופו ולצורך מקומו", עי' בתהל"ד דהיתר טילטולה לצורך מקומה תליא בפלוגתת הרז"ה והרשב"א (חי' רשב"א קכ"ד קנ"ד) בהיתר טלטול לצורך מקומן בכלי שאין בו השתמשויות היתר, (וממילא ליכא בו טילטולים לצורך גופו ולכך נחלקו אם יוכל לטלטל לצורך מקומו) עי"ב. ונראה דלא הוקשה לתהל"ד מ"ש המג"א דשרי לטלטל לצורך גופו, דפעמים יש איזה צורך גופו דהיתר בפתילה, אלא דהוא צד רחוק מאד, ולכך הוקשה להתהל"ד היתר דלצורך מקומו, דסו"ס פתילה חשיב כלי שאין בו השתמשויות היתר של צורך גופו, משום דהוא צד רחוק, והבן, עכ"פ להבנת התהל"ד צ"ל דהמג"א נקט כהרשב"א.

ב. בהמשך המג"א: "מקום שנוהגין וכו' שמביא נר שעוה בידו וכו' דמחשבה מתרת לטלטל המוקצה וכו' ולי נראה דאין הנידון דומה לראיה וכו'. עכ"ל. לפום ריהטא נראה, דהך טלטול דהקטן הוי לצורך גופו, ובן הרשב"ץ נתקשה דהוי מוקצה מחמת גופו ואיך שרי לטלטלו, ותירץ דחשב על זה מע"ש ושוב אינו מוקצה. וע"ז תמה הב"י דמה שייך בזה מחשבה והרי אין חושב להשתמש בו אלא לטלטלו, ולכך נשאר מוקצה מחמת גופו ואסור, אלא דא"כ קשה, דהא מסיק המג"א דפתילה הוי כלי (אלא שמלאכתו לאיסור) ואיך דנים השתא על נר שעוה כעל אבנים, ולכאו' צ"ל דהביאור בזה: דטילטול הקטן את הנר הוא להדלקה במוצ"ש וזה לא חשיב צורך גופו, ולכך הוקשה לבן הרשב"ץ, דאיך מטלטלים כלי שמלאכתו לאיסור שלא לצורך גופו ותירץ דחשב לטלטלו, וע"ז מקשה הב"י דדוקא לחשוב להשתמש מועיל, אבל לחשוב לטלטל אין מועיל.

ג. בגידון התהל"ד (דלעיל אות א') עיין בקני המנורה (ס"ק ט"ו), דר"ל דבפתילה יש השתמשויות אחרות לצורך גופו כגון לכרוך בה דבר, וממילא דינה ככלי שמל"א דשרי לצורך גו"מ, משא"כ נר שעוה אין בה השתמשויות לצורך גופו, ולכך אין לטלטלה כלל (אבל התהל"ד הביא בזה פלוגתא וכדלעיל) ולדבריו דהקנה"מ יש לבאר דברי הב"י (דלעיל אות ב')

כדרך ראשונה (דלעיל ב') בהבנת הב"י, ועיין.

[והנה גם אם נאמר דפתילה נחשבת כלי שמל"א משום שראויה להדלקה, אפ"ל דנר שעוה אינו כלי, דהא עצים בעלמא מסתבר דאינם כלים בשבת, דבזה שראויים להדלקה אין ע"ז שם כלי וא"כ ה"נ חלב ושעוה, משא"כ פתילה אינה בשביל שתבער, אלא משמש כלי לשאיבת השמן ולכך י"ל דדוקא פתילה הוי כלי ולא חלב וי"ל].

ד. ועיין מור וקציעה [מובא במשנ"ב] דנר לא חשיב כלי דלא חזי לאכילה ולתשמיש, ולכאו' ס"ל דמשום שראוי להדלקה לא מקבל שם כלי, וה"ה בפתילה י"ל כן, אבל כלי שמלאכתו לאיסור שאין בו השתמשויות אחרות דהיתר, אפשר דהוי כלי (ודינו ככל כלי שמל"א) [ובאהלה ש"ת (-כ'- מערכה ב' - ענף ג' -) מבאר טעמא דהמור וקציעה משום שאין בנר תשמישים של צורך גופו דהיתר וכהקנה"מ דלעיל - ועי' חזו"א (סי' מ"ד ס"ק י"ג) כסברת הקנה"מ וסמך על הגמ' דסיכי זיירי ומזורי שבת קכג. דהיינו מוקצה דחמ"כ ויעו' שו"ת אבני נזר ח"א או"ח סימן נ"ה דכלי שמלאכתו לאיסור, ואין בו צד של תשמישי היתר אסור לטלטלו אפי' לצורך גופו ומקומו. ואכתי צ"ב].

ד. קיצוה"ד: בנר שעוה יש לדון מב' דברים דלא ליהוי כלי, א', משום דעיקרו להסקה, ומשום השתמשות דהסקה לא חשיב כלי (וזה אפשר טעמו דהמו"ק) ולפי"ז אפילו אם יש אפשרות של השתמשויות אחרות, כגון בפתילה לכרוך בה, אפ"ה לאו כלי הוי. ב', משום דאין בנר השתמשויות דהיתר, ולא חזי אלא למלאכת איסור. (ועי' קנה"מ דכתב דבפתילה דאית בה השתמשויות אחרות שרי, ובנר אין השתמשויות ואסור וכ"ד חזו"א ביסוד הך דינא דכשאין השתמשויות דהיתר דצו"ג לא הוי כלי והוי כמוקצה מחמת גופו, והתהל"ד הביא בזה פלוגתא דהרשב"א ורז"ה).

ז. עי' מ"ש לעיל אות ב', ועי' תור"ש ס"ק י"ז דזה שמביאים לביהכנ"ס דהוי מצוה חשיב צורך גופו ונראה דסובר דהוי כלי אלא שמלאכתו לאיסור, דאי נימא דאינו כלי, א"כ ליכא היתר דלצו"ג.

ז. במג"א, ומכאן מרגליה בפומא דאינשי, עי' משנ"ב ס"ק ל"ד.

פרט ח' - דלתות הבית וכיסוי בור ודות - (שם סעיף י')

א. בתהל"ד (ס"ק י"ב) כתב דאיסור דלתות הבית שנתפרקו הוא גם אם ראויים למעין מלאכה, משום דעדיין מתיחסים לאביהם, ואין על אביהם היתר טלטול, וכן מדוקדק בלשון הרמב"ם פרק כ"ה (המובא במג"א ס"ק י"ט) ומדין זה הוציא התהל"ד דה"ה נמי בשבר כלי מוקצה העומד להתחבר לאביו, אע"ג דראוי השתא למעין מלאכה, מ"מ אסור דאכתי מתייחס להכלי המוקצה. אלא דנסתפק דאפשר יש לחלק בין דלתות הבית דמחוסרים החזרה בעלמא, לשבר כלי דמחוסר תיקון, דבכה"ג אפשר דלא מיוחס לאביו ואינו מוקצה. ופסק זה הוא נפק"מ א) בנשבר בשבת, לדעת המתירים שבר של כלי מוקצה כשראוי למעין מלאכה, עי' מ"ש לעיל אות ה', דלדידהו י"ל בכה"ג דעומד להתחבר להמוקצה, ב) בנשבר בע"ש. אבל בנשבר הכלי בשבת לדעת המג"א (ס"ק י"ט) ודעימיה בלא"ה אסור, גם אם אין עומד להתחבר עם המוקצה.

ב. בתהל"ד שם ר"ל דגם בנתפרקו הדלתות ביום חול מ"מ אסורים משום דעומדים להתחבר אגב אביהם ואין על אביהם שם כלי. ולפי"ז דלת שנשבר ולא עומד להתחבר א"כ אם ראוי למעין מלאכה שרי לטלטלו. ויש לדחות, דכל ההיתר בשברי כלים הראויים למעין מלאכה הוא בצירוף ההתייחסות לאביהם, משא"כ שברי דלתות הבית

דאין על אביהם שם כלי אפשר דאסור, ולפי"ז לא הוצרך התהל"ד לדון לאיסור בדלתות הבית דאסורים משום שעומדים להחזרה, דבלא"ה נמי אסור.

ג. בגדר האיסור בדלתות הבית עי' ביאור הלכה (סעיף י') ובחזו"א (סי' מ"ו ס"ק ד').

ד. במג"א ס"ק כ"ג כתב דכיסוי בור ודות כשאין להם בית אחיזה הוו מוקצה. וצ"ב דלכל היותר הוו כלי שמלאכתו לאיסור, אבל כלי מיהת הוו. ועי' משנ"ב ס"ק מ"ב שכתב ד"אינם מן המוכן לטלטל אע"ג שתורת כלי עליהם". וביאור הלכה שם שהוא דמיון לדלתות הבית שכתב הרמב"ם דתורת כלי עליהם אלא שאינו מן המוכן לטלטל. וע"ע בלבושי שרד (במג"א ס"ק כ"ג) מ"ש בזה. (ולכאורה כיסוי בור עדיף מדלתות הבית, דהא דלתות הבית כשמחוברים לאו כלי הם, ולכך גם כשנתלשו לאו כלי).

ה. המשנ"ב ביאר עפ"י מ"ש בהבנת דלתות הבית בדעת הרמב"ם דכן הוא הגדר בכיסוי בור ודות, דאע"ג דכלים הם מ"מ אינם מן המוכן לטלטל, דאסורים בטלטול כשהם מכסים. ולפי"ז חידש דלדעת רש"י (הנ"ל שם) מותר לטלטל, עי"ב. מיהו אפ"ל דדלתות הבית אינם כלי משום דמחוברים, וה"ה כיסוי בור ודות שאין להם בית אחיזה אע"ג דתלושים, מ"מ נראים כמחוברים, והוה כאילו מחוברים (ואע"ג דכשהוא פותח - מטלטלם, אז הוי כאילו סותר מהבור ודות, ואח"כ כשמחזיר, הוא כמחברם, ונמצא שאע"ג שאינם מחוברים בעצם, מ"מ דיינינן להו כמחוברים) ולכך אין עליהם תורת כלי, דומיא דדלתות הבית, אבל כשיש עליהם בית אחיזה ניכר שאינם מחוברים לבית, והוו כלי.

כעין זה כתב החזון איש שם "דתשמיש מחובר כשאין לה בית אחיזה לא חשוב כלי כלל" וכו', ולכאורה ר"ל דתשמיש מחובר כמחובר, ואין על זה שם כלי, אלא דקשה על זה אם כן כשיש בית אחיזה למה הוי כלי, אבל למ"ש לעיל ניחא.

ו. עוד הי' אפ"ל ד"כיסוי" אינו כלי גמור, ולכך כלי גמור שמלאכתו לאיסור שרי בטילטול, אבל כיסוי שאינו כלי גמור, אז כשמלאכתו לאיסור אינו כלי, דוגמת עצים בעלמא אע"ג דראויים בחול להסקה, מ"מ בשבת לאו כלי נינהו, וכן מעות, אבל כשיש להם בית אחיזה, א"כ כלי דהיתר הוא.

(יל"ע בשו"ע הרב סעיף ל"ו) (בהא דמחובר לקרקע לאו כלי' הוא אפ"ל (א)דקרקע לאו כלי. (ב)דלגבי שבת דבר שלא עומד לטלטל לאו כלי).

עי' משנ"ב (ס"ק מ"ד) דמהני מחשבה בכיסוי הכלים, ועי' קני המנורה (ס"ק י"ח) לאיסור אפילו בנשתמש בעוד יום, ועי"ש במנורה הטהורה (ס"ק ה').

דר' יהודא היינו בסתם שברי תנור, פי' בתנור שנשתבר כולו, וה"ה בנשבר חלק וכה"ג איכא נפקותא גם לר"מ.

בלשון הרמב"ם פכ"ו צ"ב - והובא לעיל (פרט י' ס"ק ח')

פרט ט' - מחט של יד (שם סעיף י"א)

א. דעת רבא (שבת קכ"ג ע"א) דמחט שניטל חורה או עוקצה טהורה ואינה ניטלת בשבת מדלענין טומאה לאו מנא לענין שבת נמי לאו מנא.

והנה בקנה של זיתים אינה מקב"ט, ואפ"ה ניטלת בשבת וכן פשוט הדין בכלי אבנים וגללים דאינם מקב"ט, ואפ"ה ניטלים בשבת. ועי' ר"ן שביאר דדוקא לגבי שברי כלים אמרינן האי כללא דלעיל, אבל לגבי כלים בתחילת עשייתם נהי דאינם מקב"ט, מ"מ לגבי שבת הוו מנא.

ב. ובגולמי דמחט, מודה רבא דניטל בשבת, אע"ג דאין מקב"ט, וד"ז לכאו' ברור, דכמו לגבי

קנה של זיתים לא תליא בטומאה וכדלעיל ה"נ גולמי. (דדוקא שברי כלים תלוי בטומאה) ומיהו בתוס' נתקשו בגולמי מ"ט ניטלים בשבת והרי אינם מקב"ט, ותירצו דנהי דאין מקבלים טומאה השתא, מ"מ ע"י יחוד מקבלים טומאה. וביאר המהרש"א דתוס' מדמים גולמי לשברי כלים, דגולמי לא נגמרה מלאכתו ודומה לשברי כלים, ולכך צריך שיהא ראוי לטומאה, אלא דחידשו תוס' דגם לרבא א"צ שיהא בפועל מקב"ט, וסגי בזה שע"י יחוד יוכל לקבל טומאה.

ג. ולפי"ז מחט שוטל חורה או עוקצה שלדעת רבא הוי מוקצה, עכצ"ל דאין מקב"ט גם אם מייחד וצ"ב בטעמא דמילתא, ובחי' הריטב"א כתב: אדם זורקה לתוך הגרוטאות פי' ובכה"ג לא מהניא מחשבתו דכיון שנראית ונדחית שוב אינה חוזרת ונראית במחשבה אא"כ תיקנה. עכ"ל. ואפשר דזה נמי כונת תוס', [אלא דיל"ע בכונת חי' הריטב"א בטעמא דלא סגי ביחוד בעלמא, אם הוא משום שדרך לזורקה לבין גרוטאות דוקא, ואז יש להבין בתוס' כהריטב"א דשאר שברים שאין דרך לזורקה, אז מקב"ט ע"י יחוד, או שכונת הריטב"א משום "שנראית ונדחית" ואז לא מועיל יחוד, וממילא אין להבין בתוס' כהריטב"א דא"כ בכל שברי כלים לא יועיל יחוד].

ד. נמצא ב' דינים (ברבא) א', כלי שנשלם מלאכתו - אינו מוקצה,ואינו תלוי אם מקב"ט. ב', כלי שלא נשלם, או שברי כלים - אם ע"י יחוד יקבלו טומאה אינם מוקצה ואם לא הרי הם מוקצה.

ה. ובדין הב' עי' בחי' חת"ס חידוש דין, דאע"ג דע"י יחוד יקבל טומאה וממילא השתא נמי הוי כלי (קודם שייחד) מ"מ דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ועי' תהל"ד ס"ק י"ח ומ"ש לקמן אות ט"ז.

ו. ועי' בחי' הריטב"א חידוש דין (בדין הב') וז"ל : דטומאה ושבת כי הדדי נינהו מיד שהוא מחשב עליה ליטלו כדי להשתמש בו הוה לי הכלי ומותר לטלטלו, וה"ה נמי דלאחר מכאן הו"ל כלי נמי לענין טומאה, אבל כל שלא חשב עליו ונגע בו טומאה טהור. ולפי"ז כי קתני מותר לטלטלה בשבת דוקא לצורך גופו משום דההיא מחשבה משויא ליה מנא, אבל לצורך מקומה לא, אא"כ חשב עליה בתחילה", ע"כ.

נמצא בשבר כלי או בדבר שלא נשלמה מלאכתו, פשטא דמילתא שרי לצורך גו"מ, והחת"ס מחמיר מחמה לצל וחי' הריטב"א מחמיר אפילו לצורך מקומו וכנ"ל.

ז. ואפשר דיש לחלק דדוקא בגולמי, היינו דבר שלא נשלמה מלאכתו איתא לב' חידושי הדינים (ריטב"א וחת"ס) אבל שברי כלים דאתו מכלי י"ל דבזה שראויים לקב"ט ע"י יחוד כבר שרי.

ח. ועי' מל"מ פי"א מהל' כלים הל' י"ד שר"ל דבגלמי ובמחט שניטל חורה אם ייחד אז יקבל טומאה, ואפ"ה מחט שניטל חורה הוי מוקצה משום שאין רגילות לייחד, ושוב הביא מתוס' דמחט לא מועיל יחוד בלי מעשה (ולכך הוי מוקצה) והיינו דבתחילה רצה המל"מ לומר דלעולם בעינן בשברי כלים ובגולמי שיהא ראוי לקב"ט, אלא דבמחט העומדת להיזרק, לא הוי שם כלי לגבי שבת, אע"ג דע"י יחוד יוכל לקבל טומאה, אבל אח"כ הביא תוס' דבמחט לא יועיל יחוד לקב"ט, ולכך אין ע"ז שם כלי לגבי שבת.

ט. ועי' מג"א ס"ק כ"ד דמביא מחלוקת תוס' אהדדי, בגדר האיסור במחט שניטל חורה, אם בשביל שדרך לזורקה ולכך גרע משברי כלי, או משום שלא יועיל למחט גם יחוד, ולכך גרע משברי כלי, וספק זה הוא ספק המל"מ הנ"ל.

י. וצל"ע לכל הנ"ל דא"כ שברי כלי עץ ליהוי כמוקצה מחמת גופו וליתסרו, דהא ע"י שמייחדים אותם להסקה ג"כ לא יקבלו טומאה, ובכה"ג הוי דומיא דמחט שניטל חורה דהוי מוקצה. ונראה,

דכל סוגיא דידן גבי מחט דבעינן שם כלי לגבי טומאה אם יהי' יחוד, הוא דוקא בדבר דוגמת מחט שניטל חורה, שאינה בעצם ליטול קוץ אלא שאפשר לייחד את זה לקוץ, וכן שאר שברי כלים ראויים ודרך ליחדם, אבל אינם כלים בעצם למעין מלאכה, או בעינן שם כלי וכנ"ל. אבל עצים, דכל עצים להסקה קיימי, א"כ יש בהם השתמשות דהסקה בעצים, ובכה"ג שיש בזה השתמשות, א"צ שיהא ע"ז שם כלי.

[והשתא לגבי נולד אפשר נמי י"ל דמה"ט אינו נולד (לחד מ"ד) דכשם שכלי הראוי למעין מלאכה לאו נולד הוא (לחד מ"ד) דכשהי' כלי הי' ראוי למלאכה, והשתא נמי שם כלי עליו דראוי למלאכה, א"כ הכא דא"צ "שם כלי" אלא שמציאות דמשמשים העצים להסקה, וכשהכלי שלם נמי הי' אפשר לזה א"כ לאו נולד הוא].

יא. ובמחט שניטל חורה (או עוקצה) וייחדה לקוץ, י"ל בדינה לגבי שבת, דאפשר א"צ שיהא ראוי לקב"ט ע"י יחוד, אלא בסתמא, אבל כשכבר ייחד לזה, א"כ אפשר דהוי כעצים דכתבנו לעיל דמאחר וכולם להסקה קיימי והוו כמיוחדים לזה, א"צ תנאי דקב"ט.

יב. עוד אפ"ל דמה שבעינן שיקב"ט ע"י יחוד, אינו משום דבעינן שם "כלי" לגבי שבת, אלא סימן הוא, דאם ע"י יחוד ראוי הוא לקב"ט, זה מוכיח שיש על מה שראוי להשתמשות חשיבות של השתמשות, וכך לגבי שברי כלים (עצים להסקה) נהי דאינם שם "כלי" דלא יקבלו טומאה משום הסקה, מ"מ א"צ לסימן, דהא עומד להסקה הוא, ויש לזה חשיבות של השתמשות.

ב'

יג. בשו"ע הרב (סעיף ל"ט): ומ"מ אם ייחד מחט זו לאיזה תשמיש נעשה עליה תורת כלי ומותר לטלטלה, כדין כלי שמלאכתו לאיסור אם ייחדה לתשמיש המותר בשבת, ע"כ. וצ"ע מה הוכחה מיחוד המועיל בכלי, למחט, והא מחט לאו כלי הוא וכצרורות דמיא, שו"מ בתהלה לדוד ס"ק י"ט שנתקשה בזה.

יד. ונראה: דבדבר שבעצמותו צרורות ורוצה לעשותו כלי יש לייחדו ע"י מעשה דוקא, ודבר שכלי הוא ורוצה לשנותו סגי במחשבה, ומה"ט כלי שמל"א ורוצה לעשותו היתר א"צ מעשה. [ובעומק הדברים: דכלי שמלאכתו לאיסור, במציאות מונחים בכלי גם תשמישי היתר, אלא החיסרון בזה מה שמיוחד לאיסור, ולכך כשמייחד להיתר שרי, משא"כ בצרורות לא מונח שום תשמישים] וה"נ במחט הרי אם הי' חושב על המחט קודם שנשברה, שישתמש בה אח"כ לקוץ, ודאי דאכתי שם כלי לא פקע מיניה, וא"כ גם כשלא חשב קודם לכן, מ"מ מונח במחט השבורה השתמשות, והחיסרון בזה הוא מה שרגילים לזרוק לאשפה, ולכך כשמייחד, שוב אינו עומד לאשפה, והוי בעצמותו כלי, דהא מונח בזה השתמשויות דמחט.

טו. ביאור הלכה (סעיף י"א) נסתפק במחט שלימה שעדיין אין לה חוד, אם גם בכלל היתרא דהגמ' בגלמי, עיי"ב. ולכאו' פשוט לאיסור דהא למאי חזיא. וצ"ל דרוצה להשתמש בה ליטול קוץ, ונהי דלגבי טומאה לא יקבל טומאה בכה"ג, דבכה"ג א"א שיחשב כלי (לגבי טומאה) של נטילת קוץ, מ"מ לגבי שבת אפשר דהוי השתא כלי, משום דהך מחט עומדת להעשות בה חוד וא"כ אית ביה בהמחט השתא השתמשות של נטילת קוץ דאח"כ, ונהי דלגבי טומאה לא נחשב לכלי, מ"מ לגבי שבת אפשר דשייך כבר להחשיבו לכלי.

טז. תהל"ד (ס"ק י"ח) דן במחט חדשה שלא ניקבה מעולם, אם מאחר וכל מה דהוי כלי הוא משום שעומדת אח"כ להשלים וממילא לא עדיפא השתא מיניה, והוי כלי שמל"א, ומצדד שם דהוי כלי שמלאכתו להיתר, דאפילו מחט שלימה כל

זמן שלא תפר בה הוי כלי שמלאכתו להיתר, ונראה דאפשר לחלק. דגם אם נימא דמחט שלא תפר בה הוי כלי שימלאכתו להיתר, היינו משום שהמחט בעצמותו כלי הוא, וכל זמן שלא נקבע בה האיסור ע"י השתמשות, הוי כלי שמלאכתו להיתר, משא"כ גולמי שאינה כלי, אלא משום שאח"כ ינקוב בה, וכונתו אח"כ לנקוב בה לשם האיסור, א"כ א"א ליחס בה יותר היתר, מכלי שמל"א.

יז. בלבוש (סעיף י"א) כתב: אבל חדשה אעפ"י שלא ניקבה עדיין מותר לטלטלה שעומדת להיות כלי, ועוד לפעמים אדם נמלך עליה ולא נקיב לה וחויא לקוץ והו"ל כלי, עכ"ל. וצ"ב מהם ב' הטעמים, דבגמ' איתא רק לטעם הב' וימנין דמימליך. עי"ש בפירש"י.

יח. בחילוק בין גולמי לניטל חורה, ע"ע בעו"ש (ס"ק כ"ח), ובמג"א (ס"ק כ"ה) ובמאמ"ר (ס"ק י"א).

יט. תורת שבת (סעיף י"א): ניטל חודה או חור שלה וכו' אם לא שיחדה לתשמיש מע"ש דאז גם היא מותרת בטילטול לצורך גופה או מקומה ע"כ - ומשמע קצת דמחמה לצל אסור גם כשייחדה וצ"ב. (ועי' תהל"ד (ס"ק י"ח) דר"ל דנטילת קוץ כדרך בחול אסור משום הוצאת דם ופ"ר, ולכך הוי כלשמל"א ודחה זה. וכ"ה בתור"ש (שכ"ח ס"ק ל"ז) וא"כ ודאי מלאכתו להיתר).

פרט י' - שיורי מחצלאות ומטלניות (שם - סעיפים י"ב-י"ג)

א. בגמ', אמר בר המדורי אמר שמואל, קרומיות של מחצלת מותר לטלטלם בשבת, מ"ט, אמר רבא ב"ה אסברא לי, מחצלת גופא למאי חויא לכיסויי ביה עפרא הני נמי חזיין לכיסויי ביה טינופא. ויש לדקדק א', מאי קמ"ל דכשראויים לכסות טינוף שרי, פשיטא. ב', משמע דמותר דוקא משום שראוי לכעין מלאכת המחצלת, והא קיי"ל דסגי במעין מלאכה.

ב. ונראה, דלכסות בו טינוף אינו השתמשות קבועה, ואפשר להשתמש (ועכ"פ הרגילות להשתמש) רק פעם אחת, וקמ"ל דאפ"ה שרי. (ומיושב דקדוק א') ואפשר דבכה"ג בעינן דוקא מעין מלאכתן (ומיושב דקדוק הב') ומיהו תוס' כתבו דא"צ הכא שיהי' מעין מלאכתן ולרוחא דמילתא אמר הן. עכ"פ דקדוק א' יש ליישב בזה, [ומתוס' נראה דס"ל כהראב"ד לקמן אות ז' ודלא כהרמב"ם ודו"ק].

ג. עוד אפ"ל דהרי בעינן שיהא השבר ראוי לקב"ט ע"י יחוד כמבואר בגמ' דמחט קכ"ג ע"א בתוס' שם. והני שיירי מחצלאות אינם ראויים לקב"ט גם ע"י יחוד וקמ"ל דאפ"ה אינם מוקצה, ואיכא רבותא, וטעמא דלא הוי מוקצה, משום דמחצלת גופא עומדת לכסות העפר ואין מקב"ט, וכל כה"ג שהכלי עצמו אין ראוי לקב"ט, לא בעינן ג"כ שיהא השבר ראוי לקב"ט, (ומיושב דקדוק הב') אלא דמתוס' לא משמע כפי' זה דא"כ שפיר נתנה הגמ' טעם דמחצלת גופא למאי חויא, דמשו"ה אין היא מקב"ט. ועוד צל"ע בעיקר מ"ש דדבר שלכסות טינופא אינו מקב"ט, דצריך לברורי דין זה.

ד. שו"ר בחי' הרשב"א דפירש דהכא דרך לזורקן לאשפה ואין דרך העולם לייחד שיורי מחצלאות לכיסוי טינוף, ובכה"ג הוי בעלמא מוקצה, וטעמא דהכא שרי משום דראויין למעין מלאכתן ובכה"ג לא בעינן שיהא דרך ליחוד. ועי' כעין זה במנוה"ט ס"ק ו'. (וכבר כתבנו הרשב"א לעיל פרט ב' אות ג', ובסימן ז' פרט ב' אות כ"ב).

ה. ועי' במאירי שר"ל דכל שברי כלים שאין ראויים אלא למעין מלאכה אינם מותרים אלא לכעין מלאכתן, אבל בראויים למעין מלאכתן

מותרים לטלטל ככל הכלים, ומשו"ה נקיט הכא דראויים שיירי המחצלאות למעין מלאכתן [ולפי"ז חידוש דין לחומרא בשברים שאין ראויים למעין מלאכתן, ויל"ע אם כונת המאירי דבכה"ג אסור מחמה לצל ולצו"ג ומקומו מותר, או דלא הותר אלא לעיקר תשמישו וכדעת ר' נחמי' בכל הכלים, כך לדידן בשברי כלים אלו. וטעם לזה משום שאינם כלי רק שיש בזה השתמשות דוגמת עצים להסקה ביו"ט] עוד הביא המאירי שם דקס"ד דהדרא למילתא קמייתא ולשריפה קאי, ולכך בעינן מעין מלאכתן, עיי"ש, מיהו לדינא לית לי' להמאירי כל הנך חילוקים.

ועי' בפמ"ג (משבצ"ז ס"ק י"ב) דר"ל דבעינן שיהי' מעין מלאכתן, דאז מותר גם באין בהם גע"ג, ואינו כמטלניות דבעינן גע"ג כדלקמן, והיינו לפי הרמב"ם.

ו. שיורי מטלניות, עי' ב"י דכתב דמטלניות שלא של מצוה שרי לטלטל גם אם אין בהם ג' על ג' אצבעות. ודעת הרמב"ם דאפ"ה אסור עיי"ש. ובב"ח ביאר טעמא דהרמב"ם משום דמוקצה לפקוק את המרחץ ולנער את הקדירה ומשו"ה אסור, וצ"ב, דליהוי כלי משום הך מילתא גופא דראוי לפקוק ולנער בו. ואין לומר דהוי מלאכתו לאיסור ושבר שמלאכתו לאיסור לא הותר, דזה אינו דהא שברי תנור לטפקא נמי מלאכתן לאיסור, ואפ"ה מותר לצו"ג ומקומו. ולפקוק מרחץ מצינו למימר דלאו כלי הוא, דהא דרך בנין הוי ולא דרך השתמשות, [דוגמת לבינה דמשום דראוי לקבעה בבנין משו"ה אינה כלי, ויל"ע] אבל לנער את הקדירה צ"ע.

ז. עי' לשון הרמב"ם פכ"ו הל' ו' שיירי מחצלאות שבלו ה"ה ככלי שמלאכתו להיתר מפני שראויין לכסות בהן טינוף, ע"כ. צ"ב מהו "ככלי שמלאכתו להיתר", וביותר צ"ב שם "שברי התנור מותר לטלטלן וה"ה ככל הכלים שמלאכתן להיתר". וצ"ב דהרי מעשה טפקא, מלאכת איסור.

ח. וביאור מחלוקת הרמב"ם וראב"ד אפשר דחולקים אם בעינן דרך ליחוד או סגי בראוי ליחוד. ועי' ערוה"ש (סעיף ל') דמפרש טעם האוסרים משום דתשמיש בזוי ולכך לא הוי כלי וצ"ב דמה בכך דתשמישו מבוזה.

ט. בשו"ע סי"ב שיירי מחצלאות מותר וכו', ובסי"ג שיירי מטלניות אם יש בהם גע"ג וכו', משמע דשיירי מחצלאות אין חילוק בין יש בהם גע"ג או אין. ועי' פמ"ג (משבצ"ז ס"ק י"ב) וכ"ה בא"ר דבפחות מג' נמי שרי במחצלאות, אבל בתור"ש ס"ק כ"ג כתב בהיפוך דמחצלאות תמירי טפי עיי"ב. [ובשו"ע הרב סעיף ח', מ"א, דמחצלאות לקולא וכהפמ"ג] וכבר כתבנו לעיל סוף אות א' טעם ההיתר במחצלאות טפי.

י. הראב"ד הוכיח להיתר בשיירי מטלניות שאין בהם גע"ג מחרס קטנה, ועי' בתור"ש ס"ק כ"ד דליכא ראי' מחרס, דהתם עיקר היתירו משום דבחצר תורת כלי. (ועי' מאמ"ר ס"ק י"ב) ואפשר דאיה"נ לא סגי בחזי לכיסויי טינופא בחרס, אבל הכא מחצלת עדיפא משום דהוי כעין מלאכתן, (ועי' מ"ש בסימן ז' פרט ב' בשם ר"ח ולדידי' היתר חרס לאו משום דבחצר תורת כלי אלא משום דחזיא לכיפורא ביה, וא"כ י"ל בדעת הראב"ד ג"כ כר"ח ולכך מוכיח שפיר).

(ומ"ש הרב סעיף מ' שיירי מחצלאות וכו' אע"פ שאינן ראויות לישב עליהן וכו' ע"כ, דמשמע דתשמיש המחצלאות לשבת וא"כ לא הוו מעין מלאכתו, וצ"ל דהמחצלאות עשויות לכסות, את העפר כדי שלא יטנף בישיבתו עליהם.)

פרט י"א - מנעל (שם סעיף י"ד)

א. בגמ' קמ"א ע"ב מבואר דטילטול האימוס הוי טלטול דלצורך מקומו, ותליא בפלוגתת אביי ורבא, ולכאו' י"ל דסתמא טלטול לצו"מ אפ"ל דלא מחשיב ליה אביי להשתמשות דהכלי, מאחר

ואינו אלא מסלק הכלי, משא"כ במנעל דכן הוא מלאכת האימוס ליתן בהנעל ואח"כ לסלקו למה לא יותר כמו טלטול דלצורך גופו, והנה במשנה אחרונה (כלים פכ"ו מ"ד) פי' דפלוגתא דת"ק ור"א אם המנעל חשוב כלי אירי בדלא שהה כ"צ באימום עיי"ש, ולדבריו יש לבאר דמאחר ולא נגמר המנעל, א"כ אין ההוצאה ממלאכת האימוס והוי ככל צורך מקומו.

ב. במנעל המונח באימום דשרי ליטול המנעל ואע"ג דמטלטל בכך את האימום, משום דהאימום כלי שמלאכתו לאיסור, ושרי לצורך מקומו. ויש להסתפק ג' צדדים בזה:

(א) דכשרפוי מותר ליטול דוקא המנעל, ואז לא מטלטל את האימום כלל, ובאינו רפוי שרי ליטול המנעל אע"ג דעי"ז מנענע את האימום משום דא"א בע"א, וכ"נ בפרישה.

(ב) דברפוי צריך ליטול המנעל דוקא ואז לא מטלטל כלל האימום, ובאינו רפוי שרי ליטול את המנעל אע"ג דמנענע את האימום בכך, מ"מ א"א בע"א, ומאחר וגם כשנוטל את המנעל מנענע את האימום, תו שרי גם ליטול את האימום עצמו, כ"כ א"ר דאפשר בדעת הב"ח.

(ג) בין ברפוי בין בשאינו רפוי שרי ליטול בין המנעל בין האימום. כ"ד הטו"ז ס"ק י"ג.

ויל"ע בכל הנך לצורך גופו דהאימום, ע"ע בזה בתור"ש (ס"ק ה').

ג. בקנים שתוחבים בהם הבגדים. ב"ח פירש דאין הבגדים בסיס לקנים משום דההיתר מונח על האיסור, עיי"ב. והי' אפ"ל טעם אחר לזה, והוא: דהאיסור משמש לבגדים, ולא הם לאיסור, ונפק"מ: כגון במקלות הכביסה דהאידנא דהאיסור מונח על ההיתר, [באופן שהכביסה בביהש"מ לחה ויש בה טופח ע"מ להטפיח א"כ היא מוקצה, ואדרבה מקלות הכביסה דינם לכאו' ככלי שמלאכתו לאיסור, וקילי טפי מהכביסה, ואז יל"ע בהיפוך ולומר דכיון דהמקלות משמשים הכביסה, נעשים המקלות מוקצה מדין בסיס, אעפ"י שהם מונחים על הכביסה]. אלא דהאיסור הוא המשמש להיתר, ועי' תור"ש (ס"ק כ"ה) "דלא נעשה המנעל בסיס לדפוס לפי שהדפוס תשמיש המנעל הוא כמ"ש רש"י ור"ן" עכ"ל. מבואר דעיקר בסיס כשהיתר משמש לאיסור. שו"מ בפמ"ג - משבצ"ז (ס"ק י"ד) כהתור"ש וכמ"ש.

פרט י"ב - סנדל (שם סעיף ט"ו)

א. סנדל שנפסק (שבת קי"ד ע"א), לכאו' אין לדונו כדלתות הכלים אשר מחמת שעומדים להחזיר אחר שבת, שם כלי עליהם, דהתם הכלי גופי' נשתייר שלם, לכך מותר השבר אגב הכלי השלם, משא"כ הכא שהסנדל אינו ראוי ולכא' אין לדונו כדלתות הכלים.

ב. בגמ' שקול גמי לח דחזי למאכל בהמה, ובלא"ה אסור וטעמא פירש"י משום מוקצה. ומהרמב"ם (פ"י הלכה ד') משמע משום קושר.

ג. בנפסקה החיצונית בטל שם כלי, ואע"ג דרוצה וראוי לילך בזה ע"ין גמ', מ"מ אין המנעל נעשה כלי בכך, דודאי דוקא משום דקאי בכרמלית הולך ע"י גמי, אבל כשיגיע לביתו לא ילך בזה ע"י גמי, ועי' בסמוך ד'.

ד. ברשב"א מקשה, א', סנדל חזי למעין מלאכה, וקיי"ל דבהכי סגי, ב', בהיתר טלטול המנעל במקום דלא מינטר, והא הפסד מועט הוא ואיך התירו משו"ה. ותירץ דמאחר ואינו מייחדו למעין מלאכה, אלא מייחדו לתיקון, משו"ה אין היותו ראוי למעין מלאכה גורמת שם כלי, דהא לא מייחד לזה. אבל במקום דלא מינטר משתמש ליה ע"י גמי ומשום כך הוי כלי. (ודלא כמ"ש בסמוך לעיל ג') ועי' במאירי מביא ג"כ פי' זה. ומפרש גם בע"א והוא פי' ר"ח דההיתר משום הפסד ממונו וכמו לגבי מי שהחשיך וכו', ומה דלא שרי משום מעין מלאכה, משום דקיי"ל כר'

יהודא דבעינן מעין מלאכתן עיי"ש.

ד. ובדין נפסק במקום שאינו משתמר ונעל ע"י גמי והגיע למקום המשתמר. לדעת ר"ח נראה דוודאי הוי מוקצה. (אלא דיל"ע משום היתר דעודן בידו) אבל להרשב"א יל"ע דאפשר מאחר ונשבר במקום דלא מינטר ושם הוה עליה תורת כלי ע"י תיקון בגמי, ואפשר דתו לא פקע מיניה בחצר דמינטר שם כלי או גימא דמאחר ובחצר דמינטר, אינו נועלו, ממילא פקע.

ו. [רש"י פירש בנפסקה חיצונית טהורה משום דאין מתקן לה, דגנאי הוא דמינכר התיקון, ולפי"ז קשה מ"ש הרשב"א דלכך לא ראוי למעין מלאכה משום דאינו מיחד הנעל לשום מלאכה אלא לתיקון, והרי אין עומד זה לתיקון לפירש"י וצ"ע. ולכאו' נראה דלהרשב"א עומד לתיקון ואפ"ה הוי בחיצונה מוקצה, ובפנימית דלא הוי מוקצה צ"ל דראוי בלי תיקון ע"י גמי. וצ"ב. (מ"ש דאפי' שעומד לתיקון מוקצה הוא, עי' לעיל אות א') והשתא יקשה על פירש"י דהרי לא עומד לתיקון, ולמה יהא אסור והרי ראוי למעין מלאכה, ועי' לקמן אות ח', ואפשר דס"ל כר"ח. א"נ ס"ל לרש"י דלא משתמשים בנעל אפי' למעין מלאכה דמאוס. שו"מ כן בב"י. ובמג"א (ס"ק כ"ח) הקשה מסנדל המסומר דמטלטלים לכסות בו כלי, ועי' בית מאיר (סט"ו) ובנהר שלום דלק"מ דסנדל המסומר כלי הוא (אלא שמל"א) לכך שרי לטלטלו כל טילטול אפילו למה שאין דרך כן מפני מאיסותו, משא"כ ליתן לשבר דין כלי, א"א אא"כ עומד לכך, וג"ל דגם המג"א מודה ליסוד זה, רק שמקשה מדנקטא הגמ' סנדל לכסות כלי, אלמא אורחיה בהכי, וא"כ ליהוי כלי משום זה, ובב"י צ"ל דלאו אורחיה ואעפי"כ נקטא הגמ' זה לדוגמא בעלמא].

ז. בנפסקה החיצונית פשוט בגמ' דלר' יהודה דלית ליה סברא דהפוכי לא הוי מעין מלאכתן (עי' ב"י אי הוי מעין מלאכה, אבל מעין מלאכתן פשוט דלא הוי) ואפ"ל דאע"ג דחזי לאפוכי של ימין לשמאל, מ"מ מאחר ובעי תיקון תו לא הוי מעין מלאכתן, כגון שנפסקה החיצונה דימין, והשתא רוצה להופכו לשמאל ולתקן, תו אין התיקון דשמאל מלאכת התיקון דימין ולא חשיב מעין מלאכתן. (דומיא דעושה מעשה טפקא דלר"י לא הוי מעין מלאכתן) דאיה"נ סתם דימין לשמאל אפשר חשיב מעין מלאכתן, מ"מ כשנצרך לזה גם תיקון, אין התיקון אחד.

ח. סנדל שנפסקה במקום דלא מינטר, התירו טלטולו, ולהרשב"א מטע"א ולר"ח מטע"א, וצ"ב בטעם ר"ח דהרי בנפסקה חיצונית לא חזי לתקנו ומאי פסידא איכא בזה. והנראה, דוודאי אינו נזרק אלא הופכו לשמאל, אלא דבטל שם כלי מיניה, משום דהפיכתו לשמאל היא עשיית מנעל חדש (ואינו תיקון הכלי, אלא כלי חדש) ולכך במקום דלא מינטר, חושש על הכלי, והתירו לטלטלו, (והשתא י"ל דרש"י דלעיל "שאינו הגון לתקנו" גם מודה דמתקן באופן הנ"ל שעושה מנעל חדש, וא"כ אפשר דרש"י ורשב"א בחד שיטתא קיימא).

ט. בלבושי שרד (על מג"א ס"ק כ"ח) פירש דמינעל שנפסק דרך לזורקו, עיי"ש, ויקשה כנ"ל מפני מה התירו בדלא במינטר, אבל במחצה"ש כתב דאין דרך לייחדו לדבר אחר, וזה מתאים להרשב"א, א"נ כב"י (לעיל אות ד') ובמשנ"ב (ס"ק נ"ח) כתב כלשון הלבו"ש וציין בשעה"צ להתוס"ש ולבוש, וצ"ע דא"כ בדלא מינטר למה הותר.

י. קני המנורה (ס"ק כ"ו) הקשה על פי' הרשב"א: "דהא גם כלי שלימה ראוי ועומד לכיסוי כלים", [וי"ל דאיה"נ, ומיהו שברים שרוצה לתקנם, מצניע לתקן ולא משתמש בזה מידי אחרינא]. "דאל"כ ראוי הי' לאסור כל שברי כלים מחמת מוקצה דאיתקצאי לבין השמשות ועי' מ"ש בס"ק י"א" [ג"ז י"ל דאע"ג דכששלם אין עומד לזה, אפ"ה מאחר ואם ישבר ראוי חלק הכלי

לכיסוי כלים, לא אמרינן בזה מיגו דאיתקצאי.] "וגם דא"כ, דהפוכי אינו מעין מלאכתן הראשונה, הי' הדין לרבנן דנטהר מטומאה ראשונה דמה שמהפכה הוי כעושה כלי אחר" [ג"ז י"ל דלרבנן איה"נ דלא נחשב כלי אחר, משא"כ למאי דקיי"ל כר' יהודא נחשב הפיכתו לכלי אחר] עכתו"ד בתוספת מה שיש להעיר בו.

פרט י"ג - כירה שנשמטה רגלה (שם סעיף ט"ז)

א. בגמ' (קל"ח) פשוט דבנשמטו ב' רגליה אסור לטלטלה, ורב אמר דאפילו בנשמט אחד אסור, שמא יתקע, ויש לעיין בנשמטו ב' רגליה מ"ט אסור. ובב"ח משמע דבכה"ג גזרינן שמא יתקע, ונמצא דהפלוגתא היא אם דוקא בנשמטו תרי חיישינן שמא יתקע או אפילו בחד נמי, אבל במאירי וכ"ה בחי' הר"ן, דטעם דאסור לטלטל הכירה בנשמטו ב' רגליה הוא משום דבטל תורת כלי מינה, ואע"ג דשברי כלים הראויים למעין מלאכה מותרים, תי' הר"ן דהכא משום שעומד לתקן הכירה, לא מייחד למעין מלאכה. (עי' לעיל סנדל פרט י"ב אות ד' מ"ש מהרשב"א).

ב. והנה ברש"י משמע כהב"ח דבנשמטו שנים ג"כ האיסור בזה משום שמא יתקע. דז"ל רש"י: שמא יתקע, בחוזק והוי בונה, אבל ת"ק היכא דלא נשמטה אלא אחת לא חייש למיתקע כולי האי, ע"כ. משמע דר"ל דת"ק בנשמטה אחת לא חייש, ודוקא בנשמטה תרי חושש לשמא יתקע ודו"ק. ועי' בגירסת הרש"ל, ונראה דלדבריו גרס רש"י בגמ': נשמטה אחת מותר לטלטלה, שתים אסור, אמר רב משום שמא יתקע. (וליכא פלוגתא וכו"ע אוסרים בתרתי) וע"ז פירש"י: אבל היכא דלא נשמטה אלא אחת לא חייש למיתקע כולי האי. ע"כ. ולפי"ז בגמ' גופא מבואר טעם האיסור משום שמא יתקע, ועי' כן גם בשו"ע הרב סעיף מ"ז. [ועיין שער הציון ס"ק ס"ח].

ג. ובסברת רש"י וב"ח דבנשמטו ב' רגליה לא הוה מוקצה י"ל א', דראוי עכ"פ בשעת הדחק, ב', דחזי לתקן, וכל היכא דעומד לתקן, באופן דלא הוי פנים חדשות ע"י התיקון, לא בטל שם כלי מיניה. (וזה דין מחודש, וצל"ע לדינא). ולסברא א' י"ל דא"כ למה גזרו שמא יתקע והא ראוי בדחק, וצ"ל דאפ"ה גזרו, וא"כ מ"ט בחד לא גזרו, וצ"ל דבחד ראוי בקל טפי.

ד. בתרומת הדשן סי' ע"א (הובא בב"י סוסי' שי"ג וברמ"א ש"ח) לגבי ספסל שנשמטה אחת מרגליו, ודן בזה משום חששא דשמא יתקע, והצד שיש להקל משום דראוי להשתמש בספסל ע"י סמיכה לספסל אחר, ומסיק דהמתמיר תע"ב, והרמ"א מביא לאיסור. ומצד דין מוקצה לא נסתפק התה"ד לאסור, ולכאו' משום דמפרש הגמ' כרש"י וב"ח, ודלא כמאירי וחי' הר"ן, ומיהו י"ל דגם למאירי ליכא בספסל מוקצה, משום דחזי ע"י סמיכה, ולכך דן רק על גזירה (משא"כ כירה לא שייכא כ"כ ע"י סמיכה והוי מוקצה).

ועי' לעיל פרט ה' שהעתקנו הפמ"ג משבצ"ז (ס"ק י"ד), ועיי"ש באות ג', ד', מ"ש בזה.

ה. משקפיים שהוסרה ידית אחת, י"ל"ע אם מותר לטלטל המשקפיים או דחיישינן שמא יתקע. ולכאו' אסור לטלטל דהא אפי' בנשמט חד קיי"ל דאסור. אך בנשברה הידית או נאבדה יש להתיר עפ"י מ"ש הטו"ז (ס"ק י"ד) (ואע"ג דהטו"ז התיר דוקא לצורך משתה של שבת והתור"ש העתיק לצורך סעודת מצוה, מ"מ בשו"ע הרב והמשנ"ב נקטו להתיר בסתמא) ואין לומר דדוקא בספסל שראוי לסומכו יש היתר בנאבד, דהא גם בזה אפשר להשתמש בשעת הדחק בידית אחת. מיהו בנשברו ב' הידיות י"ל"ע דבזה אין ראוי להשתמשות, ורק יש היתרא דהטו"ז דנשברה, וי"ל"ע אם היתר זה לחודא סגי, [ולמאירי וחי' הר"ן י"ל"ע בכה"ג גם משום מוקצה] וי"ל"ע בידית

קיימת אלא דהבורג אבד, אם בכה"ג נמי איכא היתרא דהטו"ז, ולפום ריהטא היתרא דהטו"ז קיים נמי בהא, וצ"ב.

ו. בס"ת שנפל העץ חיים, אסור להחזירו שמא יתקע, וי"ל אם שרי לטלטל הספר או דגזרינן שמא יתקע, ובנשמט העץ חיים בצידו העליון נראה דשרי לטלטל הס"ת, דכשם שלא מצינו בדלתות הכלים שנשמטו, שאסורים הכלים בטילטול שמא יתקע, והטעם הוא משום דראויים הכלים להשתמשותם גם בלי הדלתות, ה"ג הכא ראויים לקרא בס"ת. אבל בנשמט העץ חיים בצד שלמטה דא"א להגביה הס"ת י"ל. ונראה דשרי, מאחר והשתמשות הס"ת היא הקריאה. ולזה ראוי בטוב, ואע"ג דא"א למיעבד כל חלקי ההשתמשות ליכא בזה גזירה שמא יתקע. ומיניה איכא למידן לכמה מילי, כגון דלת שנשמט בצד אחד המנעול, דשרי לפתוח ולנעול הדלת מאחר ועיקר הדלת היא להיות הבית נעול (ע"י הדלת), וזה ראוי גם השתא, הלכך ליכא למיגזר בהא וי"ל לדינא, ובהשתמשו פ"א מבעו"י ממילא מותר כבספסל.

ז. בתהל"ד (ס"ק כ"ב) כתב "עי' בהרב (סעיף מ"ז) שכתב לצורך גופה, משמע דלצורך מקומה מותר, דדוקא לצורך גופה שרוצה להשתמש בה אסור דחיישינן שמא יתקע", ע"כ. והביאור דדוקא כשבא להשתמש בזה הכלי איכא למיחש לתקיעה לתיקון הכלי. [עי' באהלה ש"ת (י"ט-כ') ענף ו' שכתב דדוקא הכלי אסור בטלטול אבל הידית או הרגל שנשמטה, שרי, ויש ראי' לזה מתהל"ד דהכא. אבל במשקפיים שנשברו ב' הידים, אפשר דאין לטלטל הידית, דאפי' אם ליכא גזירה דשמא יתקע, מ"מ בכה"ג הוה גוף הכלי מוקצה לר"ן ומאירי, (ולרש"י וב"ח י"ל) וא"כ ליכא בזה היתרא דאגב אביזן, דראוי להתחבר שרי רק אם אביהם כלי, וי"ל טובא].

פרט י"ד - בליבני דאשתיור

מבנינא (שם סעיף י"ז)

א. בגמ' (פכ"ד ע"ב) שרגינהו ודאי אקצינהו לכאו' הוה מוקצה מחמת גופו, דאע"ג דעומדים שוב לבנין לא הוו כלי וכעצים דקיימו להסקה. וי"ל אם דוקא במעשה של סידור הוי מוקצה, או גם בלי מעשה, אלא דבסתמא ליכא הקצאת דעת, וכשסידרם מסתמא מקצה דעת, והאידנא דאין רגילות להסב ע"ג לבינים א"כ בלי שרגינהו נמי הוו מוקצה מחמת גופו, כ"נ לכאורה ועי' תור"ש.

ולשון הגמ' "דאשתיור מבנינא" משמע דקודם הבניה ודאי לבני' קיימו ולאו כלי נינהו, [וא"כ האידנא בקבלן הבונה ונשאר לבינים דרגילים לבנות במקו"א בזה, הוי כליבנא דקודם הבני', ועוד טעם לאיסור דאין רגילות להסב וכדלעיל].

ב. ועי' שעה"מ (פכ"ו מהלכות שבת הל' ב') דביאר ב' דרכים בהך מוקצה, א', אקצינהו בידים, ב', מוקצה דחס"כ, ולדרך א' מסתברא דדוקא שרגינהו דקעביד מעשה, (היינו בדינא דגמ', אבל האידנא דאין רגילים להסב, אפשר דגם לשעה"מ הוי מוקצה מחמת גופו) ועי' מג"א (ש"ח ס"ק ל"ו) משמע דמשום מוקצה מחמת גופו הוא, (ואפשר דהיינו דרך א' דשעה"מ) וכן העתיק בשו"ע הרב.

ג. עי' תשובות הרא"ש כלל כ"ב (ד"ה הדרך הי') שכתב "וליבני דאשתיור מבנינא דחזו למיזגא עלייהו, סגי בגמלך עלייהו לזה משום דלהני עבידי גמי". ע"כ. ובא"ר (סעיף י"ז ס"ק מ"ד) דקדק מיני' דאפילו ליבני דאשתיור מבנינא אינו מותר, אא"כ גמלך לישיבה, (אבל מפשטא דשו"ע דקדק באו"ר דמסתמא חזי למיזגא וכתב דכן מוכח ש"ס (קכ"ד:) וא"צ אפילו גמלך אלא מאחר ואשתיור כבר שרי). וכתב שם הא"ר דבשרגן אפילו מחשבה לא מועילה, (דלהרא"ש בנשתיירו מבנינא בעינן מחשבה, וא"כ בשרגינהו לא מהני מחשבה, מיהו להשו"ע אפשר דבשרגינהו

נמי מועילה מחשבה). ועי' תוס' שבת (ס"ק נ"ז).

ד. במשנ"ב הביא להיתר בטלטול מחמה לצל בליבני דאשתיור מבנינא, (ובא"ר משמע דדייק בפרישה לאיסור) והנה להרא"ש דאירי בנמלך להיתר פשוט דשרי, ואפילו למ"ד דא"צ נמלך, מ"מ עומד להיתר, (אבל בדעת הא"ר צ"ל דאירי דלא נמלך ולכך נשאר עליו קצת חומרא מהשם הקודם).

פרט ט"ו - קוץ ברה"ר
(שם סעיף י"ח)

א. להתיר טלטול קוץ משום סכנה בעינן: א', מקום שהולכים בלא מנעלים. (תור"ש ס"ק ל"ג) א"נ שכיחי תינוקות (קנה"מ ס"ק כ"ט). ב', אינו ניכר. (ריב"ש קנ"מ שם, תור"ש שם.) ג', לא הי' מונח שם בע"ש. (מג"א, ויש חולקים ע"ז).

ב. "שלא יזוקו בה רבים", יל"ע במקום חשש להיזקא דיחיד אם גם איכא שריותא, עוד יל"ע בקוץ בביתו אם הוי נמי בכללא דהיזקא דרבים, דאין ידוע מי ינזק. ואפשר דהיחיד גופי' כדי שלא יוזק, אית ליה שריותא, משא"כ לאחר לית לי' היתרא אלא דוקא כשאיכא היזיקא דרבים. ועי' בחי' ריטב"א (לר"ן) מייתי בה"ג דשרי לכבות גחלת גם באופן דאיכא איסור תורה אם יש חששא דרבים, דנזקא דרבים כספק נפשות חשיב ליה, עיי"ש. וצ"ב, ואפשר דר"ל דביחיד לא צריכים לחשוש שיארע הנזק באופן דפיקו"נ, משא"כ בנזקא דרבים, אפשר שאחד ינזק באופן דפיקו"נ, והבן. ועי' פמ"ג (א"א- ס"ק ל"ז) מה דמחלק לדינא בין היזקא דרבים לדיחיד ולענין איסור כרמלית ואיסור מוקצה.

ג. מג"א (ס"ק ל"ז) כתב "נראה דלא התירו אלא בדבר שלא הי' מונח שם מע"ש דלא הו"ל לסלקו מאתמול". ואפ"ל הטעם משום דלא התירו לו רק אם חושש לזה אבל כשלא איכפת ליה בהיזקא דרבים, ורק משום דקיל עליו איסור שבת מסקל האבנים, לא התירו. אלא דלפי"ז הי' נראה לאסור דוקא על מי שהי' שם בע"ש ולא סיקל. אך אפ"ל דהוא סימן, פי' דמאחר וחזינן דאינשי לא מתקני לרה"ר מהנך תקלות, הרי דלא חיישי אינשי לסכנה מאלו, ולכך לא התירו, ועי' תור"ש (ס"ק ל"ג) שנתקשה על המג"א דלמה נקנוס הרבים, משום שלא סיקל אחד בע"ש עיי"ש, ולמ"ש ניחא.

ד. ומ"ש המג"א ראיה דיהא מותר לסקל רה"ר בשבת, לכאו' הי' אפשר לחלק, דודאי לא התירו לסקל מהדברים המצויים להיות תמיד ברה"ר, אבל כשיש דבר שינוי העשוי להזיק, אפשר דמותר, דבד"כ בחול רגילים לסקל הך מילתא.

ה. בשו"ע הרב (סעיף מ"ט) "קוץ וכו' ובכרמלית מטלטל כדרכו (לכאו' ר"ל דא"צ לטלטלו מן הצד, דלא כעו"ש ס"ק ט"ו) אפילו הרבה בעקירה אחת (פי' וא"צ לטלטל בכרמלית פחות פחות מד' אמות, והוא ראיה להערה דלעיל דא"צ לצמצם באיסור, דמאחר וסכנה הוא, התירו בו איסורי דרבנן) וכו' ובמקום היזק רבים לא גזרו על שבות טלטול ד' אמות בכרמלית או פחות פחות מד"א ברה"ר וטלטול מוקצה (משמע דגם טלטול מוקצה הותר דוקא במקום היזק דרבים, ועי' פמ"ג - א"א ל"ז שרצה לחלק בזה) ובתורת שבת (סעיף י"ח) כתב "אם אינו יכול להסירו ברגליו מותר לטלטלו בידיו" ע"כ. משמע דצריך לצמצם באיסור.

ו. עי' תוס"ש (ס"ק נ"ח ד"ה וכתב הריב"ש) ביאר כמה פרטים, ועיקר היוצא מדבריו דבכל דוכתי שאינו ניכר, או ניכר ויש חשש היזק כגון במקום קטנים, ובתוה"ד שם דבמקום חשש היזק דבני ביתו די, ולכאו' אינו היזקא דרבים ואפשר כהפמ"ג, ואפשר דכל כה"ג שירא מהיזקא דב"ב חשיב כהיזק דרבים. וי"ל"ע. ועיי"ש בתוס"ש ביאור ופלפול בעדיפות שבות על ב' שבותים,

פרט ג' - בגדר ישיבה מבעוד יום על החריות

א. בגמ' (שם) חריות של דקל וכו' צריך לקשר רשב"ג אומר א"צ לקשר וכו' רב אסי אמר ישב אע"ג שלא חשב אע"ג שלא קשר. והיינו דלרב אסי בעינן שישתמש בהם, ופירש"י שלא חישב עליהם לישב למחר גלי דעתי' דלישיבה קיימי. ע"כ. מבואר דגדר הישיבה ע"ז מבעו"י דהוא גילוי דעת דהנך חריות נוחים לשמש לישיבה, וא"כ אפשר דדוקא כשישב על זה משום דחושב בדעתו שנוחים וראויים הם לישיבה, אבל אם הזדמן שהוכרח לישב, ולא הי' לו מקום אחר אלא אלו החריות, לאו הכנה הוי. ולשון המאירי בזה: במעשה בלא מחשבה כגון ישב עליהם מבעו"י במקרה ולא בכוונה ומחשבה לישב עליהם למחר או לייחדן לישיבה, הרי הם מותרות לישב עליהם ולטלטל וכו' ע"כ. משמע קצת דבכל גווני שישב ע"ז כבר הוכה שהנך חריות כלי הם.

ב. ובגדר הישיבה מבעו"י נראה דאינו משום יחוד, אלא דכשהשתמשו בחריות לישיבה א"כ כבר נעשה במציאות פעולה של ישיבה בחריות והי' בשעת ההשתמשות שם כלי של ישיבה על החריות, ואע"ג דליכא יחוד על להבא, מ"מ כבר הוי החריות כלי. (ומיהו אם יבטל את החריות פי' שיהי' מחשבה שלא להשתמש יותר בזה אלא להסקה, אפשר דגרע דאז מתבטלים החריות מתשמיש הישיבה, ונשארים למאי דקיימו מעיקרא להסקה) ובדעת ת"ק ורשב"ג החולקים וס"ל דלא סגי בהשתמשות מבעו"י, נראה דלא סגי להו במה דהוי מוכן מצד הכלי, אלא דבעינן שיהי' מצד הגברא מיוחד לתשמישים, ולכך בעינן שייחד זה ע"י מחשבה או מעשה. ואפשר לומר בענין אחר קצת, דיחוד - הוא ביטול המוקצה מצד האדם. וההשתמשות מבעו"י הוי ביטול המוקצה מצד הכלי, ועשיית מעשה בהחריות הוי ביטול המוקצה הן מצד האדם (דמייחד לעולם) והן מצד הכלי, עיין לשון רש"י לקמן ד"ה כרבן שמעון וכו' שאין מעשה המוכיח שעומד לעשות צרכיו, ע"כ. מבואר דבעינן דוקא מעשה שיש בו הוכחה. ואפשר דזה משום חלק דהכנת הכלי, ולכך בעינן הוכחה, דאז הוי כלי.

ומעשה בעלמא לא מהני. ונראה דכתיבת שמות האנשים על החריות כלומר דזה מקומו של פלוני וכו' הוי מעשה ועי' לשון הטור "או שקשרם לישב עליהם" משמע דצריך קשירה עם מחשבה ע"מ שישב, אבל סתם קשירה לא מועילה. ועי' בירושלמי בקרבן העדה אם בקשירה גמורה צריך מחשבה. ובזה נחלקו אם בעינן מצד האדם או מצד הכלי או תרווייהו. ולפי"ז אם ישב ע"ז בע"ש וגם יחשוב א"כ יש בזה מצד הכלי וגם מצד האדם, ושוב אפשר דמהני לכו"ע. (אך אפשר דמצריך דוקא מעשה דהוי פעולה טפי מצד הכלי). (ועיין לקמן פרט ט').

פרט ד' - קשירת החריות

פשוט דשייך ישיבה ע"ג חריות גם בלי קשר, כדמוכח לקמן יושב אע"פ שלא קושר, וכן פשוט דאל"ה איך ישב ע"ז בשבת, ומיהו אפ"ה יש בקשירה תועלת לישיבה ועוד דכשקושר מוכח שאינו להסקה, ולכך הוי מעשה המבטל מתורת מוקצה, דאל"ה אלא הוי מעשה בעלמא שאינו מוכיח כלום לא הוי מבטל מוקצה, ופשוט.

פרט ה' - פרטים באופן הייחוד דהמוקצה

יל"ע דודאי המייחד חריות דחבירו לאו כלום, ומיהו המייחד בדעת בעה"ב הוי יחוד, אלא דהמייחד על דעת שיסכים בעה"ב אח"כ יל"ע אם מהני היחוד, וכן המייחד התריות כשהם ביד

המוכר ואח"כ קנה אותם אם מהני היחוד. (עוד יל"ע אי מהני יחוד דקטן או נימא דקטן לאו בר כוונה הוא, וכן יל"ע אי מהני מעשה דקטן, דאפי' אם לאו בר כוונה, מ"מ מעשה אפשר דיועיל. ובזה עיין בתוספת שבת (ס"ק ס"ט) דר"ל דמחשבה דקטן מועילה בצירוף השתמשות מבעו"י, ותלה זה בפלוגתא דרש"י ורע"ב, אבל מעשה דקטן הוי מעשה. עוד יעוי"ש אם בעינן דיבור או סגי במחשבה).

פרט ו' - אי מחשבה עדיפא מישיבה

דעת רוב הראשונים (תוס' רא"ש רשב"א ר"ן) דמחשבה עדיפא מישיבה מבעו"י, ונמצא דרב אסי דסגי ליה בישיבה מבעו"י כ"ש דמחשבה מהניא, אבל הרמב"ן כתב דהישיבה בע"ש חשוב מעשה כל דהוא ועדיף מחשב, ולדבריו רשב"ג מקל טפי מרב אסי. וכתב דהמעשה כל דהוא מהני גם בדליכא מחשבה, עיי"ש. וזה שלא כשיטת תוס' דמחשבה עדיפא מישיבה, ולתוס' רב אסי מיקל טפי מרשב"ג. ועי' שפת אמת שהקשה על תוס' מנא להו לומר דישיבה גריעא מיחוד במחשבה. ומיהו נראה להוכיח זה א') לישנא דרב אסי יושב אע"פ שלא חשב, משמע דאי חשב ודאי מהני. ב') רבא בריש סוגיין דאי טמן אכתי הוה מוקצה, אבל כשיחדן שוב אינו מוקצה. (ותוס' הקשו למה נקט צבען או שיצא מבעו"י ולא נקט חשב או שיצא מבעו"י, דהרי מדיצא מבעו"י מהני כ"ש חשב מהני, וא"כ למה נקט "צבען" דהוי מעשה ולא אמר רבותא טפי דמחשבה. ולהרמב"ן ניחא, דאיה"נ מחשבה גרידתא לא מהני, דדוקא יצא מבעו"י דעדיפא ממחשבה זה מועיל. ועי' בתוס' מה שתירצו. וברשב"א תי' דכדי שיהא ניכר שלצורך מכתו הוא נושאו אבל בלא צבען מיחזי כמוציא משאו). ועי' בס' חי' הריטב"א שהביא ראי' דלא כהרמב"ן מלעיל מ"ה: מיטה שיחדה, אלמא דיחוד אוסר טפי מהשתמשות, וצל"ע דהתם מה דאסור היינו שהי' גם יחוד וגם השתמשות כדאמרינן ויש עליה מעות. ולשון המאירי לגבי השתמשות מבעו"י: מעשה בלא מחשבה כגון שישב עליהם במקרה. ע"כ. ואפשר נקט כדעת הרמב"ן דהשתמשות מבעו"י הוי מעשה כל דהוא, אלא דהמאירי משמע דיחוד במחשבה עדיף ממעשה דישיבה מבעו"י, עיי"ב.

פרט ז' - היתירא דבית האבל או בית המשתה

בגמ' מאן תנא דפליג עלי' דרשב"ג, ר"ח בן עקיבא וכו' עיין ברמב"ן דולא ידענא אי משום בית האבל אי משום בית המשתה דר"ח בן עקיבא עצמו אמר שזה סיבת ההיתר, דאל"ה מנ"ל להגמ' דאפשר דבכל מקום מתיר (עוד הביא י"מ דע"כ דוקא בבית המשתה סגי במחשבה, דאי בעלמא סגי במחשבה א"כ בע"כ בבית המשתה אפילו מחשבה לא בעינן, וכתב הרמב"ן דאין זה נכון עיי"ב. ועכ"פ לכו"ע איכא היתרא דבית המשתה ובית האבל וצ"ב. ואפ"ל דזה שבעינן מעשה ולא סגי במחשבה, משום דלא נהפך לכלי ע"י מחשבה לחוד, דאין המחשבה קובעת ע"ז שם כלי, (דעלול לחרטה) משא"כ בית האבל והמשתה דמסתמא עומד לזה, דצריכים שם מקום לישב על זה, א"כ מחשבה שם עדיפא מבעלמא, וזה הי' אפ"ל גם בדעת הי"מ דלעולם בית המשתה עדיפא ואם בעלמא סגי במחשבה, א"כ הכא בסתמא נמי יועיל מה"ט, אבל הרמב"ן דחה לזה דאין זה הכרח דבלי מחשבה ג"כ יועיל, ומתוך דברי השפת אמת לקמן הוא סברת ספר חי' הר"ן, גבי מידי דלאו בר מעשה, משמע דמה"ט בית האבל א"צ מעשה דמאחר וטרודים חשוב כלאו בר מעשה וסגי במחשבה. והביאור בסברא זו, דמה שצריך מעשה

משום דבלא"ה איכא כאילו הוכחה דאינו מייחדו, מדלא קעביד מעשה, אבל בדבר שאינו בר מעשה, אין העדר מעשה מפריע. ולכך בית האבל גמי אינו מפריע והבן, ועי' רא"ש סי' ח' בהג"א שם "מיהו לצורך מצות בית המשתה וכו' שרי". דמשמע כפשוטו דלצורך מצוה הקילו. ולכאו' צ"ע דהרי לא הותר איסור מוקצה במקום מצוה.

פרט ח' - כר וסדין על גב המיטה והשתמשות שלא כדרך

הקש שע"ג המטה וכו' או שהי' עליו כר וסדין מבעו"י, פירש"י ששכב עליו מבעו"י, ע"כ. ונראה דר"ל דלא אירי שהניח הכר והסדין כדי לשכב אח"כ על זה, דא"כ היינו יחוד דקשר, פי' שהרי יש יחוד במעשה במטה (ואפילו אם יניח רק לשבת אחת, מ"מ נראה מרש"י דכשעושה מעשה לשבת אחד סגי) ואיך מדמה הגמ' למילתא דלית בי' מעשה. ועל כן פירש"י שהכר וסדין הי' מונח לא להשתמש בזה אח"כ, אלא מאחר וכבר השתמש בזה מבעו"י לשכב, הי' מונח ע"ז. ובהיות כן יקשה בהיפוך דאם שכב כבר מה צריכים לכר וסדין, ומכאן נראה דהשתמשות שלא כדרך לא חשיב השתמשות. ודו"ק. מיהו במאירי, כתב דה"ה אם שכב בלא כר וכסת אלא שדיבר בהווה עיי"ב.

פרט ט' - בקולא שבחריות טפי מבגיזי צמר

בחי' הר"ן: כתב הרא"ה ז"ל דחריות לא דמו כלל לגיזי צמר דלעיל, דגיזי צמר חזו לעבידתי' דלעיל טפי מחריות לישיבה, אלא דגיזי צמר חשיבי וחריות לא חשיבי, להכי איכא דמחמיר בהני טפי, ואיכא דמיקל בהו טפי, ע"כ. ולכאו' אם נדון מצד הכלי אז יש להקל בגיזי צמר טפי דיותר מונח בהם השתמשות של הטמנה, מאשר בחריות השתמשות של ישיבה. אלא דאם נדון מצד האדם או גיזי צמר חמירי טפי. דחשובים יותר. ובדין דחריות הוא מצד הכלי ונחלקו בזה אמוראי אי בעינא חשב, קשר, ישב, יש לומר דגם בישב שזה השתמשות בלי יחוד במחשבה, מ"מ מחשבה איכא, דאע"ג דאינו חושב בפועל מ"מ הוי כמחשבה. ובזה מובן מ"ש תוס' דאי ישב מועיל כ"ש חשב ולכאו' קשה מה ענין חשב דהוי מצד האדם לישב דהוי מצד הכלי, אבל למ"ש דגם ישב יש בזה מצד האדם ניחא.

פרט י' - מחשבה להשתמשות מבעוד יום

תוד"ה ואם יצא בהן וכו' מבואר בקושית תוס' דאי מהני השתמשות מבעו"י, כ"ש דמהני מחשבה, ולמ"ש לעיל סוף פרט ג' צ"ב דמה ראי', דהא דמהני השתמשות משום דיש בזה מצד הכלי, אבל מחשבה דהוא מצד האדם אפשר דלא מהני. ולכאו' מתבאר דתוס' ס"ל ביאור הפלוגתא בע"א. ועיין לעיל פרט ט' מ"ש.

ומדסברי תוס' דבציפא מהני השתמשות וכ"ש מחשבה, הוכיח במרומי השדה דתוס' סוברים כרמ"א ולא כשו"ע. (פי' דנחלקו השו"ע והרמ"א אם דוקא בכעין חריות דחל המוקצה ע"י מחשבה אז מהניא מחשבה לבטל מחשבה קמייתא, אבל מוקצה בעצם, לא מהניא מחשבה לבטלו מתורת מוקצה, או דבכל גונא מהניא מחשבה, והרמ"א ס"ל דבכ"ע מהני מחשבה) דהא ציפא לאו משום מחשבה נחית לה תורת מוקצה, אלא דבסתמא מוקצה היא, ואפ"ה כתבו תוס' דמחשבה מהני לאפוקי מוקצה.

בתירוץ תוס' דצבען לילך בהן מבעו"י. פי' דכשעושה מעשה מועיל גם כשלא הי' יחוד לעולם

(ואפילו לא יחוד לשבת) משא"כ כשהוי מחשבה, בעינן שייחד לשבת (או לעולם) אבל הרא"ש חולק וסובר דא"צ שיהא מחשבה לשבת ואפילו מחשבה לחול מהניא. בטור ושו"ע פסקו לקולא כהרא"ש ועי' בקני המנורה ס"ק ל"ג והקשה שם דמ"ש השו"ע דחישב לישב בחול הוי כ"ש מיושב אינו מדוקדק, ע"כ. ובשו"ע הרב סעיף נ', ביאר הפירוש בנמלך לישב בחול: "שיהיו עומדים ומיוחדים לישיבה עד עת שיצטרך לפנותם הרי מחשבה זו מוציאם מידי מחשבה הראשונה אם נמלך קודם השבת ונעשה עליהם תורת כלי, ומותר לטלטלם בשבת לסדרם לישב עליהם, אעפ"י שבשעה שנמלך עליהם בחול לישיבה לא הי' בדעתו בפירוש גם בשבת אלא נמלך כן על ישיבת החול". ע"כ. מבואר דסתם מחשבה לישב בחול לא מהני, אלא בעינן יחוד עד עת השריפה, אלא כשמיחד עד עת השריפה, לא הי' דעתו על ישיבה מסוימת רק ישיבה בחול. וגבי מחשבה לשבת, כתב שו"ע הרב: ואפילו אם לא נמלך עליהם שיהיו עומדים ומיוחדים לישיבה, אלא שחשב עליהם מבעו"י לישב עליהם למחר בשבת". ביאור: דא"צ בכה"ג יחוד שיהיו מיוחדים לישיבה, אלא סגי במחשבה לישב. כ"נ לכאו', ומיושב קושית קנה"מ דלכך חישב לישב בחול מועיל טפי מהשתמשות סתם בע"ש, דאינה סתם מחשבה לישב פעם אחת בחול, וכדלעיל, ולפי"ז בחשב לישב בחול פעם אחד ולא מייחדם כלל, הוי מוקצה, אך אפשר דאחרי שכבר ישב ע"ז אז מהני מדין ישב, דכשישב מועיל. ודו"ק. ולכאו' לדרך שו"ע הרב ליכא פלוגתא בין תוס' להרא"ש, דמה שכתבו תוס' דמחשבה לחול לא מהני היינו שחשב לישב עליהם בחול בלא יחוד כלל, ומה שכתב הרא"ש דמועיל היינו בגונא דהרב. (וקצ"ע א"כ מה השיג הרא"ש על פירוש תוס') ואי פליגי צ"ל דפליגי בזה: דכשחשב לישב עליהם מחר ואח"כ לא ישב עליהם אז לכו"ע אסור, וכשחשב לעולם ודאי מותר, וכן כשחשב להדיא שישב ע"ז מחר ויהיו מיוחדים כל זמן שיוצרך ג"כ מותר. רק נחלקו אם בסתמא כשחשב לישב מחר יש בזה גם יחוד דשו"ע הרב. (ואפשר דתוס' נחלקו גם על ציור דשו"ע הרב, וסוברים דבעינן מחשבה לישב ע"ז בשבת דוקא.) ועי' תהל"ד ס"ק כ"ו.

פרט י"א - יחוד בקרן זוית לקופת עפר

בגמ' מכניס אדם מלא קופתו עפר וכו' כמאן כרשב"ג וכו' וצ"ב דהא לרשב"ג מחשבה נמי מהניא ולמה צריך יחוד בקרן זוית, וצ"ל דאיה"נ אם הי' העפר מונח כבר בקרן זוית הי' מספיק מחשבה, רק מאחר ונמצא במקום מדרס רגלים, א"כ יש בו במציאות השתמשות של קרקע דהוא מוקצה, ובכה"ג אין מועיל מחשבה, דדוקא בגיזי צמר וכל הנ"ל דאינם משמשים השתא לתשמיש מוקצה, אז מועיל מחשבה לייחדם לתשמיש היתר, אבל אם משמשים בפועל תשמיש מוקצה, אין מועיל מחשבה. ועי' שפ"א דף מ"ט ע"א (בד"ה ברש"י ד"ה נוטל וכו') דתשמיש אבן ארעאי הוא ואיזה אבן שמזדמן לו באותה שעה מניחה עליו לכן לא מיקרי יחוד. ועי' שפ"א מ"ח ע"א בגמ' אמר ליה וכו' מפני וכו', ומה"ט נראה דר"ל ההיא דקמ"ב: דהוי מוקצה, ולא הוי כיצא שעה אחת מבעו"י דבטל מוקצה, ובזה אפשר לומר טעם דבעפר בעינן ייחד לו קרן זוית, דבלא"ה הוי העפר דומה לאבן, אבל עי' ברש"י ומאירי טעם אחר דבטל לבית וצ"ל דהכא ליכא טעמא דאבן, דהוי השתמשות חד פעמית ואם הכין העפר לזאת ההשתמשות תו לא הוי מוקצה, אבל אבן מה שהכין לזאת ההשתמשות לאו מידי הוא מטעם הנ"ל בשפ"א. ולכך הוצרכו רש"י והמאירי לפרש טעם אחר בעפר דבעינן יחוד בקרן זוית.

פרט י"ב - מידי דלאו בר מעשה

בגמ', דבמידי דלאו בר מעשה הוא אפילו רבנן מודים דסגי במחשבה. וצ"ב בטעמא, ואפ"ל ב' דרכים (א') דבדבר שיש בו מעשה, א"כ כשחשב לבד אין בזה אכתי גמירות דעת, דאם גמר בדעתו למה לא עושה מעשה, משא"כ בדבר שאין בו מעשה, המחשבה לבד יש בה גמירות דעת. (ב') דלעולם מצד המחשבה אין חילוק, אלא דבמקום ששייך לעשות יותר, הצריכו חז"ל שיעשה הכנה מעליא, ובמקום שאין שייך לא הצריכו. ולכאו' נפק"מ בדבר שיכול להשתמש בו מבעו"י אם צריך להשתמש בו עכ"פ. דלצד א' המחשבה יש בה גמירות דעת אבל לצד ב' דלעולם אינו הכנה מעליא אלא שלא הזקיקוהו כשאינו יכול, אבל כשיכול עכ"פ להשתמש, צריך להשתמש. עי' לקמן אות כ'. (ועכ"פ איכא נפק"מ לשיטת הרמב"ן דישיבה הוי מעשה כל דהוא ועדיפא ממחשבה, אבל לתוס' יש לפקפק דאפשר דמאחר ואיכא מחשבה, אין תועלת אם יצטרף לזה השתמשות מבעו"י דגריעא ממחשבה).

ועיין שפת אמת שמביא בהא דבבית האבל לא הצריכו מעשה, דדייק בגמ' דוקא בית האבל ובית המשתה, אבל בעלמא בעינן מעשה, והקשה מנלן אפשר דבעלמא לא סגי במחשבה אלא בעינן השתמשות, אבל מנלן דבעינן מעשה. ותירץ (א') שיטת התוס' דמחשבה עדיפא מהשתמשות, ואם בבית האבל נצרך מחשבה א"כ בעלמא על כרחך בעינן חמור והיינו מעשה. (ב) עפ"י שיטת חי' הר"ן דהיתרא דבית האבל משום דאי אפשר יותר, והוי כמידי דלית ביי' מעשה, ואם היו צריכים בעלמא השתמשות, א"כ גם בבית האבל הי' צריך השתמשות.

ומנפק"מ ב' שכתב השפ"א גראה דסבר כצד הב' דלעיל, דאי כצד א' דבמחשבה כבר יש גמירות דעת, לא הוה בעינן השתמשות ודו"ק.

פרט י"ג - פירוש ר"ח בפיקורין ובציפא

תוד"ה בפירוקין ובציפא. פר"ח כיפה שיש בה שער וכו', וקשה דא"כ למה צריך יחוד וצביעה בשמן וכו' הא מיוחד לזה, ואטו כלי צריך שישתמש בו מע"ש, וצ"ל דלא איירי בכיפה המיוחדת ללבישה, אלא כעין גיזת צמר, ולכך צריך שישתמש בזה מע"ש, או שיכין זה. שו"מ בתוספתא פ"ו הל' ב', בחסדי דוד שם שהקשה, וכתב והא דבעינן צביעה בשמן משום דדרכם הי' לסוך גם שער ראשם בשמן. ומיהו צ"ב דא"כ התם שם כלי על הפאה (אלא שאפ"ה צריך לסוך או עכ"פ לצאת מבעו"י) ואיך מוכיח הגמ' לחריות דאינו כלי כלל.

פרט י"ד - מוכין וגיזין

לעיל מ"ח ע"א מבואר דאע"ג דטמן במוכין מ"מ נשארו מוקצה. וקשה לסוגיין דטמן בגיזי צמר בטל שם מוקצה (אליבא דאוקימתא דרבינא) ועי' רמב"ן דמוכין יקרים מדצמר והוו כהפתק דלא מהני הטמנה בלא יחוד, עוד כתב הרמב"ן דלעולם מוכין וצמר שווים, אלא דהתם איירי לשבת אחרת, פי' דע"י הטמנה של שבת אחת לא בטל שם מוקצה ממוכין (וה"ה מגיזי צמר) אלא דבאותה שבת שהטמין בטל שם מוקצה, אבל הכא איירינן על אותה שבת שהטמין, ובזה לא הוה מוקצה, אבל הפתק חמור טפי ואפילו באותה שבת הוה מוקצה, (והנה ביחדן להטמנה מבואר בגמ' דעדיף מהטמין, והרי הטמין ודאי דהוי יחוד לאותה שבת, ועל כרחך דיחדן הוי לעולם.) והנה יל"ע דלישנא קמא דרבא דבעינן יחדן ולא סגי ב"הטמנה" לכאו' דלא כרב אסי לקמן, ורבינא דסגי ב"הטמנה" לכאו' היינו רב אסי דלקמן. וא"כ בישב ע"ג החריות מע"ש בטל שם מוקצה

מיניה (לכאו' לעולם ואולי רק לאותה שבת) ומאי גרע הטמנה בשבת זו שאינו מועיל לשבת אחרת מישב ע"ג חריות בע"ש דמועיל לשבת וצ"ב. עי' בריטב"א בד"ה ורב אסי בסוף הדיבור, חילוק בין יחוד ליומי' ליחוד עולמי, ומשמע דנידון דחריות היינו ביחוד ליומי', אבל יחוד עולמי אפשר דמהני לכו"ע. וצ"ב.

ועי' תוס' שבת מ"ח ע"א בסתירה שבין גיזין למוכין ועי' בחי' הריטב"א דנקט כרמב"ן בפרט זה דלא מהני לשבת אחרת.

פרט ט"ו - פסק כרבא או כרבינא

בפלוגתא דלישנא קמא דרבא ורבינא, עי' בריי"ף שהביא לישנא קמא והיינו דהטמנה לא מהני ובעינן יחוד, וברשב"א תמה דהו"ל לפסוק כרבינא. ושם מייתי בה"ג ודבריו צל"ע דמשמה רבינא עם זה שבגיזי צמר בעינן יחוד, ותמוה כאשר תמה ברשב"א שם.

פרט ט"ז - בהנחת אבן ע"ג החבית

קכ"ה: פלוגתא דרב אמי ורב אסי במניח אבן ע"ג החבית, אם נתבטל בכך שם מוקצה, ובגמ' מדמה שפשוף באבנים (הסדורים לבנין) להנחת אבן ע"ג החבית. והנה שפשוף הוי מעשה כל דהוא, ולכאו' צ"ל דגם הנחת אבן ע"ג החבית הוי מעשה כל דהוא, ועי' תוס', ומתבאר מדבריהם דהנחה גרועה ממעשה כל דהוא, אלא דבאבן דמוכן בלי מעשה כלל, א"צ אלא מחשבה (הנחה) אבל באבן צריך שפשוף עיי"ב. ובדבר שבלא מעשה אין ראוי להשתמשות לכו"ע לא נתבטל מוקצה אא"כ עביד מעשה כדמוכח במתניתין "ואם לאו אין ממלאין בה" ובגמ' דאפילו למ"ד א"צ מעשה, הכא דבלא מעשה אין ראוי, אז ודאי צריך מעשה. רק נחלקו בדבר שראוי להשתמשות בלי מעשה אם צריך מעשה או סגי במחשבה (או מעשה כל דהוא קרי ליה מחשבה) וצ"ב מ"ש לעיל ג' ע"א סגי במחשבה, והכא מ"ט נחלקו (ודוחק לומר דהכא נחלקו כרשב"ג לעיל, דלהפוסקים כרב אסי לעיל סגי בהשתמשות וכ"ש במחשבה, כמבואר תוס' שם) ולכאו' הי' אפשר לחלק בין אם רוצה לשנות השתמשויות דע"ז הסוגיא בג' ע"א כגון עצים העומדים להסקה ורוצה לשנות ההשתמשויות וזה קיל טפי, לבין אם רוצה לעשות כלי מדבר שלאו בר השתמשות הוא וזה סוגיא דהכא וחמור יותר, אלא דבאבנים דהכא פירש"י הסדורות לבנין וא"כ בר השתמשות הם, ואפ"ה נחלקו אי בעינן מעשה. וחילקו תוס' בין חריות לאבנים, דחריות מוכנים טפי לישיבה הלכך קיל ליחדם, ועי' בס' חי' הריטב"א. ועי' במאירי "ונראים הדברים בחריות של דקל מתוך שראויים הם ביחוד לבד, נעשה כהונח מע"ש על דעת כיסוי קבוע ומתוקן לכך". היינו דאפי' המחמיר בכיסוי של חבית הוא משום דבאבן לא מונח כ"כ השתמשות של כיסוי ולכך צריך מעשה, אבל בחריות מונח טפי השתמשות של ישיבה, ולכך מצד הכלי לא חסד מידי, וסגי ביחוד. ובמג"א ס"ק מ' הביא סברת המ"מ פכ"ה דבשלמא חריות איכא דקיימו לישיבה ואיכא דקיימו לעצים וכאן לא נאסרו אלא מפני מחשבתו שקצצן לשריפה, ומפני כך מחשבת ישיבה מוציאה מידי מחשבת שריפה, אבל נדבך של אבנים הם מוקצה בעצם דהא ליכא דקיימו לישיבה, עמ"ב והוא סברא אחרת מסברת תוס', ועי' בהגה' נתיב חיים שם.

ועי' בעל המאור דהלכתא כרב אסי דע"י הנחת האבן על החבית לשם כיסוי הוי כלי וכתב דדוקא כשראוי לכסות בקביעות ומניח על דעת כן, אבל כשאינו מניח לקביעות לא נעשית האבן לכלי, ומוכיח כן מסו"פ במה טומנין דכיסהו בדבר שאינו ניטל הוה מוקצה. עוד כתב דשם איירי בכיסה בזה את התבשיל ולא את הקדירה.

ונראה כוונתו ג"כ על דרך זה דאילו הי' מניח להקדירה שייך שיהא בקביעות והוי כלי, אבל כשמניח לתבשיל, וכשכלה התבשיל זורק הכיסוי, ולכך לא הוי כלי. (ולכאו' נראה דא"צ שיניח ע"מ להיות קבוע, אלא שיהי' ראוי לקביעות, וראי' מחריות של דקל דישב אע"ג שלא חשב, והרי בישב ע"ג חריות נזוי דראוי לקביעות מ"מ ליכא מחשבה לקביעות, וע"כ סגי בראוי לקביעות, והקשה בעה"מ מדר' יוחנן דבעי תורת כלים, אלמא דבהנחה לחוד לא נעשה כלי, ותירץ דה"מ לטלטלה בחצר ממקום למקום. עוד תירץ דאיירי כשבא לעשותו כיסוי בתחילה בשבת. (ולתירוץ א' נראה דאע"ג דע"י הנחה נעשה כלי, אין מותר לטלטלו אלא במקומו דשם השתמשיותיו, אבל סתם לטלטלו בחצר אסור).

וע' ברמב"ן (במלחמות) דפלוגתא דרב אמי ורב אסי באבנים לא דמי כלל לסוגיא דחריות, והיינו דבחריות הנידון ליתן תורת כלי על החפץ, אבל הכא באבנים ע"י הנחה על החבית ודאי דלא הוי כלי, רק דאפ"ה שרי רב אסי לטלטל לצורך המלאכה שהתחיל בה, אבל לתשמישים אחרים אסור עיי"ב. וע' בשו"ע הרב סנ"ד פסק דלימדום מהני רק להתיר טלטול דלצורך הישיבה.

(בטור נקט חריות וכו' מותר לישב עליהם בשבת וצ"ב למה לא נקט מותר לטלטלם ולכאו' דרק לעניני הישיבה מותר וכמו סברת רמב"ן במלחמת, ומיהו א"א לומר כן, דהא לגבי חריות פשוט דאיירינן להיתר גמור דטילטול, וע"כ דלאו דוקא לישב.)

והביאור נראה: דהיתר טלטול כלי לשאר תשמישים שאינו מיוחד להם, משום דבכלי מונחים גם שאר תשמישים, ושייך ליחס את הכלי גם לשאר תשמישים, משא"כ האבן מאחר ועדיין אין לה תורת כלי, א"א לייחס אותה לשאר תשמישים, דא"א לומר שבאבן מונחים שאר תשמישים, ודוקא מה שהכין והתחיל להשתמש אפ"ל דהאבן שייכת להך תשמיש.

פרט י"ז - בפלוגתא דגשוש או סויאר

בפלוגתא דסואר של גשוש אי מהני מעשה כל דהוא, אפ"ל דנחלקו אם הוא מוקצה דחס"כ, אבל בדבר שמוקצה דחס"כ לכו"ע לא מהני מעשה כל דהוא, או נימא דנחלקו אם במוקצה דחס"כ סגי במעשה כל דהוא.

פרט י"ח - בטעמא דנעשית החבית בסיס לאבן

עי' במאירי שפירש טעמא דהחבית נעשתה בסיס לאבן, דלכאו' האבן היא המשמשת להחבית ולא בהיפוך, ותירץ דמ"מ מניח ג"כ אדעתא דישתמש בהאבן לכשיצטרך, עיי"ב. וכ"כ לגבי האבן שבקרוי' אם אין ממלאין בה עיי"ב. וא"כ כשהאבן מונחת שם ואין יכול למלאות, לולא המאירי הי' הביאור דמונחת משום דפעמים שיכול למלאות בזה, אבל בהמאירי מבואר דמונח שם בשביל להשתמש דבר אחר וע"ז תמוה דא"כ למה הוי מוקצה והא מייחד עכ"פ או לתשמיש זה או תשמישים אחרים, אבל מ"מ מיוחד הוא (ובשלמא למאן דבעי מעשה ניחא אבל באבן שבקירוי' אמרינן דלכו"ע הוי מוקצה, ואמאי הא מוכן לתשמישים) וכן בקושית הגמ' אם ממלאין בה ואינה נופלת אלמא דלא הוי מוקצה, צ"ב דודאי שאני היכא דאין נופלת דאז ודאי הוי כלי, ועוד צ"ב מה חילוק יש בין הדקה ללא הדקה, ועוד מה חילוק בין יש בו מעשה או אין בו מעשה, דלעולם יש להיות תלוי אם נצרך לתשמישים אחרים בזה או לאו. וע"כ נראה גם במאירי דמניח בשביל להשתמש באבן בשעה שיצטרך או ימלא בזה

וכדלעיל.

פרט י"ט - בגדר לימוד האבנים

צאו ולמדום אמר להם. דעת רש"י בגמ' היינו שיסדרום ולא יטלטלום למחר, אבל הלימוד אינו בגדר מעשה, ועי' רמב"ם פכ"ה הל' כ"א במ"מ שם דמשמע דמבאר ברמב"ם דהלימוד הוא הוא המעשה. אבל בכס"מ העתיק שם פירש"י. ולשון השו"ע "אלא א"כ למדם" פי' דאז שרי לשבת עליהם אבל לא לטלטלם והוא כפירש"י, והמג"א ס"ק מ"א העתיק המ"מ על השו"ע. ובשו"ע הרב סעיף נ"ב נקט נמי דהלימוד הוא מעשה רב. ועי' בחזו"א מ"ב ס"ק י"ב שכתב דבלשון הרמב"ם מוכרח כן, ולא ביאר ההכרח בזה. עיין מג"א ס"ק מ"א נתקשה דמותר לישב ע"ג מוקצה גם אם מתנענע המוקצה בכך, וא"כ מה צריכים ל"לימוד" באבנים, והכרח מקושיא זו כפירש"י דצאו ולמדום היינו כדי שלא יצטרכו ליגע בהם, ועי' במג"א שפירש כן גם בדעת הרמב"ם, והנה לשון הרמב"ם פכ"ה הל' כ"א נדבך וכו' מותר לישב עליהם וכו' חריות של דקל וכו' מותר לטלטלם, ע"כ. וצ"ב למה באבנים נקט היתר לישב ובחריות נקט לטלטל. והי' אפ"ל דבאבנים אע"ג דקעביד מעשה מ"מ לא הותר אלא לצורך ישיבה. (דוגמת הרמב"ן במלחמות ושו"ע הרב) רק שנתקשה המג"א כנ"ל דטלטול ע"י הישיבה בלא"ה מותר, וע"כ פירש כהנ"ל. ובזה א"ש, דאיה"נ אסור לטלטל את האבנים, ורק צריכים ל"לימוד" כדי שיוכלו לישב בלי טלטול. וא"כ אם נפרש כפירש"י ברמב"ם יהא מדוקדק לשונו.

פרט כ' - יחוד אבן לפציעת אגוזים

ברשב"א ח"א תשנ"ו ובח"ה רכ"ה נשאל במיחד אבן שבחלון לפצוח אגוזים (ומשמע דאבן המונחת סתם ע"ג קרקע פשוט דאין בכח המחשבה לבטל תורת מוקצה, וכעין זה אשכחן בקופת עפר דבעינן יחד לה מקום, ויל"ע) ועי' שם דמסיק להתיר באבן, רק שכתב דמ"מ אפשר דבעינן שישתמש בה מבעו"י. וצ"ע שימוש זה מבעו"י מה טיבו ולמה נצרך, מאחר ודימהו הרשב"א לחריות דסגי במחשבה ויש בזה ב' אפשרויות לבאר. (א') דמה דא"צ מעשה, משום דהוה מידי דלא בר מעשה, ולכך מה דא"א אין צריך, אבל להשתמש בזה שהוי בר השתמשות זה בעינן, ולכך כתב הרשב"א דעכ"פ ישתמש מבעו"י. ועיין מ"ש לעיל אות י"ב להסתפק בזה, ומשו"ה נקט רשב"א "אפשר דבעינן". וכן נקטו כמה מהפוסקים דיסוד היתרא דהרשב"א משום דלאו בר מעשה הוא, עי' תוס"ש, ועי' מנוה"ט סוס"ק ח'. (ב') דחשש הרשב"א לשיטת הרמב"ן ברב אסי דלא סגי במחשבה אלא בעינן השתמשות מבעו"י, ולדרך זו יסוד ההיתר דהרשב"א משום דינא דרב אסי (ולא משום מידי דלאו בר מעשה, דאדרבה איכא למימר דאבן בר מעשה ואפ"ה סגי במחשבה) ודרך זו נקט התהלה לדוד. (אלא דלשון הרשב"א "כי היכי דליהוי בי' היכרא" מוקשה ואינו מתיישב לב' הדרכים. ובפרט בתשובה תשנ"ו כתב "כציפה ופיקורין" והתם מצד דין אחר הוא דמיחזי כמוציא משאוי, ומה שייך זה באבן.) ועי' בר"ן הביא להרשב"א ולי נראה וכו' והיינו דלהר"ן אבן רגילות לפצוע בה אגוזים, ולכך סגי ביחוד לשבת אחת משא"כ לכסות בה כלים אין רגילות. ואפשר דבאבן הרגילות לפצוע ולהשליך האבן דוגמת עפר לכסות הרוק וכיון שזה דרך תשמישה, סגי ביחוד לשבת אחד. ובתשו' תשנ"ו משמע כדרך א', וברכ"ה כדרך ב', עי"ב. וצ"ע. ובשו"ע סעיף כ"ד בסופו הביא די"א דלא סגי במחשבה לחוד. ובמג"א תמה דאיה"נ להוציאם לרה"ר לא סגי בהא לחוד, מ"מ לטלטל בביתו ליסגי במחשבה לחוד, (דהמג"א הבין דהנך י"א הם שיטת רבינו

יונה המובאת בר"ן דף נ' דבעינן השתמשות דבלא"ה מיחזי כמוציא משאוי) ובא"ר רצה לומר דכונת השו"ע להחמיר אינה משום שיטת רבינו יונה דמיחזי כמוציא משאוי, אלא משום דינא דהרשב"א בתשו' דכתב דאפשר דבעינן שישתמש מבעו"י, (ולדרך התהל"ד הוא דעת הרמב"ן דהשתמשות עדיפא ממחשבה) וא"כ צ"ע תירוץ זה, דהא בסעיף כ' גבי חריות לא חייש השו"ע כלל לדינא דהרמב"ן, ותמה בזה התוספת שבת ס"ק ס"ט, ותהל"ד ס"ק ל"ב. ובתוס"ש רצה לומר המצאה בשו"ע, דטעם האיסור משום דינא דסימן ש"ג דבדבר שאסור לצאת לרה"ר, אין להתקשט בו בביתו ולכך אסור, ובתהל"ד נתקשה דלהתקשט אסור, אבל בטלטול מותר וא"כ אמאי נקט השו"ע ההיתר דהשתמשות כלפי טלטול, ועי"ש שמקשה עוד על עיקר דינו דהתוס"ש בזה.

פרט כ"א - יחוד לעולם

בשו"ע סעיף כ"ב אסור לכסות פי החבית באבן וכו' אא"כ ייחדן לכך לעולם, והוא דינא דהרשב"א הנ"ל, ובגדר יחוד לעולם נראה דכל שהוא לזמן הוי השתמשות ארעית, ולא נהפך המוקצה לכלי, אלא אדרבה הוי כמשתמש במוקצה, אלא דיל"ע אטו צריך לחשוב שכל חייו יהא אגיד בי'. והביאור: דכמו בכלי רגיל אינו חושב שאח"כ לא ישתמש, אלא חושב להשתמש בו, ואח"כ כשיארע סיבה שמפסיקה את ההשתמשות אז מפסיק להשתמש, אבל עכשיו לוקח להשתמש בלי מחשבה שאח"כ לא, וה"נ ביחוד מוקצה לעולם, ולפי"ז ה"נ במיוחד אפילו לשבת, פי' דמייחד להשתמש בלי הגבלות, אלא שיודע שיארע סיבה שיסלק האבן, זה לא הוי מוקצה. ועי' ברשב"א תשנ"ז דבאבן בעינן יחוד לעולם כבעפר, והיינו דבעפר הוה לעולם, דהשתמשות דמכליא בהך השתמשות הויא לעולם, א"נ דהקופה היא לעולם.

פרט כ"ב - בדברי הב"י לגבי חריות

מג"א ס"ק מ"ד אבנים שטומנים וכו' מידי דלאו בר מעשה. עיי"ב. וא"כ צ"ב ברמ"א שציין לרנ"ט דייחוד מהני, ומשמע דר"ל דלא בעינן מעשה, ומאי ראי' מהתם דלאו בר מעשה, וצע"ק.

ב"י ד"ה חריות וכו' דבאבן שיחדה (לעולם) לא גרע מעפר, והיינו דבעפר גם היינו יחוד עולמי, ואע"ג דאינו אלא לתשמיש חד פעמי, מ"מ הוי לעולם, דכל זמן שישנו לעפר משתמש בזה לכסות רוק. ואבן לפצוע אגוזים דכתב הרשב"א דאורחי' בהכי. אפ"ל הכונה דהוא כעפר שדרך להשתמש בו ולהשליכו ולכך סגי ביחוד לחד שבת, ומיהו מהב"י שדימה ענין החריות לאבן לפצוע אגוזים נראה דהביאור בזה: דכל דבר שרגילים להשתמש בו לענין זה, בזה סגי ביחוד לשבת אחד. ולפי"ז באם לא זרק את האבן יכול להשתמש בה עוד. (משא"כ למ"ש לעיל אפשר דאסור) בסוה"ד הביא הב"י משבת ס"ה: דסגי במחשבה, ולכאו' נימא דאיירי ע"י מעשה, וצ"ל דס"ל להב"י דאי בדקעביד מעשה המטבע נמי הוה מהני. (אלא דלכאו' הי' אפ"ל דאפי' ע"י מעשה לא מהני במטבע אא"כ יחדו לעולם, אבל באבן דשרי הוא ע"י מעשה, ומיהו הב"י נראה דסובר דע"י מעשה מועיל גם במטבע).

פרט כ"ג - בדברי הטו"ז לגבי חתיכת ענף מהמכבדות

סעיף כ"ג. מותר לחתוך ענף מן הדקל מבעו"י וכו'. צ"ב בלשון מותר מבעו"י וכו' דמהיכי תיתי דאסור, ועי' לשון השו"ע הרב ומתוקן, בט"ז ס"ק י"ז אסור לומר לעכו"ם לתלוש מהמכבדות ממנ"פ אם אינו כלי הרי אסור לטלטלו, ואם כלי הוא

א"כ משוי מנא. וטעם דנסתפק הטו"ז דאפשר לאו כלי משמע במאמר מרדכי דמשום קוטנו אפשר לא חזי, ובפמ"ג משבצ"ז משמע דמשומדאתיא מכלי שמלאכתו לאיסור אפשר בכה"ג לא התירו שברי כלים, עכ"פ במאמ"ר נקט עיקר דהוי כלי, אלא דאסור לומר לעכו"ם משום דמתקן מנא (וכ"מ בשו"ע הרב דנקט עיקר דהוי כלי ואסור משום אשוויי מנא, וכתב המאמ"ר דלפי"ז אם עשאו העכו"ם מעצמו, מותר בטילטול דהא אינו מוקצה, וכתב הטו"ז דלכך צריך שייחד. ובתוספת שבת תמה דבלא"ה בעינן יחוד כמו חריות, וחילק הפמ"ג בין דקל דצריך יחוד ולבין מכבדות דאין צריכים יחוד אי לאו טעמא דהטו"ז.

במג"א ס"ק מ"ה והיינו כיון דיחדו לכך, ע"כ. והנה בציור דהשו"ע דחתך לצורך סילוק הזבובים א"כ א"צ כלום, דזה לאו מוקצה, רק ביאור דברי מג"א עי' בלבושי שרד דבאופן דקצץ לשריפה ומייחד דמועיל, ואם הדרך להשתמשות זו בעינן יחוד לשבת א', ואם אין דרך בעינן יחוד לעולם. ובתוס"ש לכאו' צ"ע דכתב חילוק זה בין אם דרך, להשתמשות או לא על ציור השו"ע, והרי בזה לאו מוקצה וכנ"ל.

פרט כ"ד - במחשבה ליקח הנר לחתן

ביאור הב"י דנחלק על דינו של בן הרשב"ץ נראה, דכשמייחד מוקצה לתשמישים דהיתר, א"כ נהי' המוקצה כלי המיוחד לאותם תשמישים, אבל מה שמייחד הנר להבאתו א"א לומר דהוא כלי המיוחד להבאה ועל כרחך דנשאר בו שם נר ונר הוה מוקצה ודו"ק.

סכ"ב. י"א שצריך שיעשה בה שום מעשה של תיקון מבעוד יום, נראה דקאי אפילו על יחוד לעולם דאפ"ה לדעה זו בעינן תיקון (דהרמ"א צ"ין לרנ"ט דבייחוד סגי והתם איירי ביחוד לעולם. ועי' לבוש וא"ז שם) וכשעושה תיקון לכאו' סגי בזה וא"צ יחוד לעולם. אלא דאפשר דאיירי בתיקון כל דהוא כשיפשפום ואו מועיל לדעה זו ובלבד שיהא מייחד לעולם, וצ"ב.

סימן י"

דין עורות ונסרים (שם סעיף כ"ה-כ"ו)

א. בגמ' (דף מ"ט ע"א) וקמבעיא להו שלחין של בעה"ב תנן אבל של אומן כיון דקפיד עלייהו לא מטלטלינן להו או דילמא של אומן תנן וכ"ש של בעה"ב. ופשטינן בגמ' להיתרא גם בשל אומן, אפ"ל דמספקא לגמ' אם האומנים מקפידים או לא, אבל אם מקפידים ודאי דאסור. וע"ז פשוט בגמ' מדר' יוסי דהוה אומן ולא קפיד ש"מ דלא מקפידים הם ושרי. (אלא דק"ק דתסתפק הגמ' במציאות, ואפשר דיש מקצת אומנים דקפדי ויש מקצת דלא קפדי והנך דקפדי אסירי ובהנך דלא קפדי שרי, אלא דבעית הגמ' בסתמא שלא כוון דעתו בזה. אלא דלפי"ז צ"ע בפשיטותא דהגמ' אבא שלחא הוה וכו' אלמא דלא מקפיד, ומה ראי' דאיה"נ ר' יוסי לא הקפיד אבל אחר אפשר דהקפיד. ובשלמא לפיר"ח שהביאו תוס' דר' יוסי התיר טלטול שלחין דאומן בשבת, א"כ מייתי ראי' דמותר בשבת, אבל לפירש"י דבחול הוה, מאי ראי' איכא. וגם לפיר"ח ק"ק דמנלי' להגמ' דר' יוסי הי' מסתם אומנים,) ואפ"ל דמספקא לגמ' אי שרינן או לא, אבל זה פשוט דאומנים

מקפידים, אלא דאפ"ה מספקא לגמ' אי קפידתם אוסרת הטילטול, (וצד זה מוקשה דאי קפדי ודאי ליתסר).

ב. עיין בלבוש (סעיף כ"ה) וז"ל: עורות בין של בעה"ב שאינו מקפיד וכו' בין של אומן דקפיד עלייהו אפ"ה מותר לטלטלם שאין הקפדתו מבטלן מהיות כלי שסתמן עומדין להכי, ע"כ. ומבואר דפירש הגמ' כצד האחרון שכתבנו. (ומשמע דאין הנידון אם הוי העורות מוקצה דחס"כ או לא, דא"כ א"א לומר דאין הקפדתו מבטלן מתורת כלי, ועל כרחך דליכא כ"כ קפידא שנאמר דהוא מוקצה דחס"כ. רק השאלה אם מתבטל תורת כלי והוי מוקצה מחמת גופו, וע"ז פשטינן דלא בטל שם כלי) ועיין בעולת שבת (ס"ק נ"א) כתב כדברי הלבוש. וצ"ב דאפי' אי קפיד לא מבטל תורת כלי מ"מ ליהוי מוקצה דחס"כ. וצ"ל כמ"ש דלא קפיד כ"כ. מיהו בשו"ע הרב (סעיף נ"ח) כתב: מותר לטלטלם וכו' בין שהם של בעה"ב בין שהם של אומן וכו' שאף הוא אינו מקפיד". (ועי' ברב סעיף נ"ט גבי נסרים של אומן דהוה מוקצה דחס"כ וכ"ה במשנ"ב, ומשמע דבעית הגמ' אי קפיד או לא, ומשום מוקצה דחס"כ נגעו בה). וא"כ ב' הדרכים שפירשנו בבעית הגמ' נחלקו בזה הלבוש ושו"ע הרב.

ופשטינן בגמ' להיתרא דאבא שלחא הוי, ואמר הביאו שלחין ונשב עליהן. ולרש"י איירי בחול ולתוס' בשבת. עי"ב. וברמב"ן מקשה על פירש"י דמה ראי' מדנשתמש פעם אחת, עי"ב. וצ"ל דאע"ג דישיבה ע"ג חריות וכדומה מהני כדלקמן נ' ע"א, הייגו התם דמוכח דראויים לישיבה, משא"כ הכא דודאי חזי למיזגא אלא שמקפיד משום חס"כ, ולבטל חששא דקפידא דחס"כ לא מהני בזה. (וזה להשו"ע הרב, אבל להלבוש יל"ע).

עי' פנ"י דכתב הכרח לפירש"י מדפריך הגמ' ת"ש גבי נסרים דאומן דאסירי, ואי כתוס' דבהדיא התיר ר' יוסי א"כ מה שייך להקשות והא ר' יוסי תנא הוא, אבל אי בחול אירי שפיר מקשה דאלמא דאסור ואע"ג דלא קפיד, עי"ב.

ועי' מ"ש לעיל מהלבוש, ולפי"ז צ"ע מאי פשיטותא דהגמ' מדר' יוסי דאמר להביא שלחין לישב עליהם אלמא דלא קפיד, דא"כ היכי פשיט דאפי' בגונא דקפיד שרי. ובשלמא לפי' תוס' דר' יוסי התיר בשבת א"ש דא"כ חזינן דבשבת שרי.

ג. ופשיט הגמ' לאיסור מנסרים של אומן דאסירי, ודוחה שאני נסרים דקפיד עלייהו. וצ"ב מעיקרא מאי קסבר דמאחר וכן הוא דנסרים קפיד עלייהו, פשיטא דליכא למילף עורות מנסרים. ואפשר דיש ב' קפידא (א) דמאחר ועומד לסחורה מקפיד עליהם דאין רוצה להשתמש במה שסוחר בזה, או שירא שיתלכלך, ועכ"פ ליכא חששא דחיסרון כיס. (ב) קפידא דחיסרון כיס. ומדוי"ק חילוק זה בלשון רש"י וקצת יותר במאירי. ובקס"ד לא חילקנו בין הקפידות, ומדאסר בנסרים משום קפידא דחס"כ יש לאסור בעורות משום קפידא דיתלכלך, וע"ז משני דשאני נסרים דאיכא חיסרון כיס ולכך מקפיד, וקפידא כזו גורמת להיות מוקצה, משא"כ קפידא דעומדת לסחורה אינה גורמת להיות מוקצה (ואפשר דאם כו"ע הוו קפדי הי' גורם ג"ז למוקצה, רק מאחר ואית דלא קפדי ואית דקפדי, בזה אמרינן חילוק בין קפידא דמחמת חס"כ) וחילוק זה משמע קצת בר"ח.

ועיין בחי' שפת אמת, אי חילוק בין נסרים לשלחים קאי גם למסקנא או לא, ותלה זה בפלוגתא דרש"י ותוס', וכתב דהפוסקים דמחלקים להלכה, מוכח דסוברים כרש"י, [להלבוש הנ"ל יל"ע מה החילוק בין נסרים לעורות, דבגמ' אמרינן דנסרים קפיד, ולהלבוש הרי גם בעורות כן.

ד. בגמ', ואם חישב ליתן עליהם פת מותרים, וצ"ב דלקמן נ' ע"א נחלקו אם מהני מחשבה או

דבעינן מעשה, ונראה דשאני הכא דאצל בעה"ב שרי ולא מוקצה הוא, רק שאצל אומן משתנה דינו, אבל כשתושב ליתן פת ממילא הוי כבעה"ב ושרי ודו"ק, ויש להעמיס כוונה זו בחי' המאירי עיי"ב. ולדרך זו אין מחשבה זו בגדרי "יחוד מוקצה" אלא דעי"ז הוי כבעה"ב, וממילא אין להסתפק בזה אי בעינן יחוד לעולם או לשעה, אלא עיקר דמילתא שאינו מקפיד ולכך שרי. (ואפשר דהוא כן מגדרי יחוד מוקצה, ומה דקשיא לן דליבעי מעשה י"ל מאחר ואצל בעה"ב שרי, א"כ קיל טפי ומהני בו מחשבה.)

ויש לתלות ב' הצדדים בפלוגתא דהלבוש ושו"ע הרב, דלהלבוש גדר ההיתר בזה מדיני "יחוד", משא"כ להרב כשאינו מקפיד ממילא מותר, והבן.

ד. סעיף כ"ה בהגה' הרמ"א (לגבי עורות לחים) אא"כ חשב לישב עליהם מבעו"י, ע"כ. ה"ק שחשב מבעו"י לישב עליהם ולא נתכוון הרמ"א שחשב לשבת ע"ז בע"ש, וכן הוא לשון הלבוש "חישב עליהם מבעו"י" ובחשב לשבת ע"ז בעו"י נתבאר לעיל.

ואם נפרש דה"ק: שחשב לישב מבעו"י, נוכל לומר דאע"ג דבחריות צריך למחשבה מבעו"י יחוד כמ"ש לעיל משו"ע הרב, מ"מ הכא סגי במחשבה סתם לישב ע"ז וטעמא דהכא קיל טפי. א', דהתם הי' מחשבה קודמת להסקה, משא"כ בעורות לחים. ב', דעורות הרי עומדים למיזגא עלייהו אלא כשלחים אין נח בזה, אבל כשכבר חשב עליהם אפי' פ"א מבעו"י תו לא הוי מוקצה. ובזה הוה ניחא מה שהקשה תוס"ש (ס"ק ב') אמאי לא נקט הרמ"א רבותא טפי דהשתמשות מבעו"י מועילה, ולמ"ש ניחא דאדרבה דינא דהרמ"א חידושא טפי.

ויל"ע אם בנסרים שחישב ליתן פת בעו"י גם נימא כנ"ל דמועיל, ואפשר דלהלבוש יועיל, ולשו"ע הרב לא יועיל דאכתי ליכא בזה ראי' דלא מקפיד, וכמ"ש הרמב"ן (לעיל אות ב') דהשתמשות סתמא של פעם אחת אינה ראי' שלא מקפיד ע"ז.

סימן י"א

דין עצמות וקליפים (שם סעיף כ"ז)

א. פלוגתא דר"י ור"ש אי שרי בטלטול, ומרש"י משמע דגם כשאינו ראוי לבהמה שרי, והקשו תוס' ע"ז דבכה"ג ודאי אסור (ביצה ב', שבת קמ"ג) ובפנ"י ביצה ב' ע"א תירץ (א') דהוי כגרף של רעי, ואפ"ה דוקא ר"ש מתיר, אבל ר"י מחמיר דיכול לטרוח בהיתר, וכעין זה עיין במגיני שלמה וחי' חת"ס בסוגיין, (אלא דביארו פלוגתא דר"ש ור"י קצת בע"א, והיינו אם הותר לטלטל גרף של רעי בידים או דוקא ע"י כלי), (ב') "אע"ג דלא חזי למידי, כיון שעיקר הטלטול אינו אלא לסלקו מעליו, ושמעינן לר"ש דלא מקצה איניש דעתי' ממאי דצריך דחזי לי', וה"נ כיון דלא סגי בלא"ה להעבירם מעל השולחן, א"כ מאתמול הוי דעתי' עילוי", ויש ב' נקודות בדבריו. א', דעתו עילוי. ב', שמטלטלו לסלק מעליו. (ועי' בהמשך דבריו דימה זה למשאצל"ג דפטור לר"ש. ועי' בהקדמה למערכת המוקצה, בהערה שם מ"ש אם מוקצה גדר מלאכה הוא) ואפ"ל כעין תי' ב' דפנ"י, והיינו דסילוק הקליפות מהשולחן מכלל טילטול דאכילה הוא, ואפשר דזה נמי כוונת הפנ"י, ועי"ש דמסיק דפי' א' דגרף של רעי נכון הוא.

אבל רוב הראשונים סוברים דבעינן שיהא ראוי עכ"פ לבהמה, (עי' ספר הישר לר"ת, תורי"ד ושם הוסיף דאיירי שיש לו בהמה, ועי' בחי' רשב"א) ועי' חי' שפ"א דגם רש"י שפיוש דהיתר בעצמות גם כשלא ראוי לבהמה היינו קודם דהפיך ר"נ למתניתין עיי"ש, אבל לבתר דהפיך אסור.

ב. מנער את הטבלא. עי' ברשב"א ביצה ב' ע"א, כמה דינים השייכים לבסיס. ברש"י פירש

שיש תורת כלי עליה, וצ"ב מה הוצרך לכך, ואפשר דאם לא שיש לו תורת כלי, נהי דמוקצה לא הוי, מ"מ בקל נהי' בסיס, כגון גם אם לא הי' ע"ז המוקצה ביהש"מ.

ג. עי' רשב"א דכתב טעמא דטבלא אינה בסיס משום שאינו מניח שם לכולי שבת, ועיי"ש דמקשה על תוס' ומיישב בדוחק, ועיי"ש דכתב דגיזי צמר שטומגים בהם הקדירה, היות והם נמצאים לשמש הקדירה לא הוו הקדירה בסיס, דלעולם המשמש להמוקצה הוא הבסיס. עוד כתב התם ברשב"א דקליפים שאינם חשובים כלל ואין מניחם על השולחן לצרכן, בכה"ג לא הוי בסיס, והטעם י"ל בזה כדלעיל.

דין ביטול כלי מהיכנו

ביאור הסוגיא שבת דף קנ"ד ע"ב (סימן רס"ו סעיף ט')

א. בגמ'. אמר רב הונא היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ומתיר החבלים והשקים נופלים, פירש"י טעונה כלי זכוכית שאין ניטלים בידו להניחן בארץ, ע"כ. וצ"ב דהא אכתי לא מסיק הגמ' דאיירי בכלים שאין ניטלים, ולמסקנא מוקמינן כך, ואיך פירש רש"י בתחילת הסוגיא כן, ונראה דכונת רש"י כמ"ש בחי' הרמב"ן ד"ה והא אנן תנן, דודאי ר"ה בכלים שאין ניטלים איירי אלא משום דבכלים שאין ניטלים נמי לא ניחא לן מילתי' דר"ה, דהא מבטל כלי מהיכנו, לכך מקשה הגמ' ממתניתין דנוטל את הכלים הניטלים, לומר דלא ניחא ליה לא בכלים הניטלים ולא בשאינן ניטלים, עיי"ש.

ב. ופריך בגמ' והאנן תנן נוטל את הכלים הניטלין בשבת, ומשני כי קאמר רב הונא בקרני דאומנא, ע"כ. פירש"י שאין ראויים בשבת לכלום לפי שמאוסים משמע דאין לטלטלם אפי' לצורך גופם, וחמירי מכלי שמלאכתו לאיסור, ולכך הוצרך רש"י לפרש שאין ראויים בשבת לכלום, וקשה דבדף מ"ו ע"א מבואר דכלים מאוסים פלוגתא, דר' יהודה אוסר, ור"ש מתיר הואיל וחזיין לכסויי ביה מנא, וא"כ לר"ש הרי מותר לטלטל את הקרני דאומנא, ובתוס' רי"ד פירש דקרני דאומנא מודה דחס"כ נינהו, והיינו דלא כרש"י, ולדבריו ניחא, דבמוקצה דחס"כ גם ר"ש מודה, ולישיש רש"י צ"ל דהכא אתיא כר' יהודה, א"נ הכא אפי' ר"ש מודה משום דאינם ראויים לכסויי מנא דמתירא שמא ישברו, או דכ"כ מאוסים עד שאפי' לא מכסים בהם. כ"כ בראשונים, עי' חי' רמב"ן ובעה"מ. [וטעם זה דאינו מכסה משום שישבר לכאו' הוא צירוף מוקצה מחמת מיאוס עם מוקצה דחס"כ, ואפשר דבכה"ג אין החומרא דבמוקצה דחס"כ, דהיינו: דאי תימא דמוקצה מחמת מיאוס שרי לטלטלו לצורך מקומו, גם בזה יהא מותר]

ג. ופריך בגמ' סו"ס איך מותר להניח הכרים, והא קמבטל כלי מהיכנו, ומתרץ הגמ' דאיירי בשליפי זוטרי. פירש"י: שליפי זוטרי משואות קטנים ששומט הכר מתחתיהם ונופלין על הכר השני וכן עד שמגיעין לארץ, ע"כ. מבואר דמשאות גדולים שא"א לשומטן, אסור להניחם להכרים תחת המשאות, דמבטל את הכרים מהיכנם. וטעם האיסור בביטול כלי מהיכנו פירש"י כאן "מבטלן מהיכנן דשוב לא ישלם משם ודמי לסותר". ובכירה מ"ב: פירש"י "אסור לבטל כלי מהיכנו להושיב כלי במקום שלא יוכל עוד ליטלו דהוי כקובע לו מקום ומחברו בטיט ודמי למלאכה" משמע דהוי כבונה, ועי' מ"ג, תוד"ה דמבטל כלי מהיכנו. ונראה ליישב דבפרק כירה לא שייך סותר, משום דעדיין אפשר להשתמש בכלי במקומו, ומשום שא"א לטלטלו למקום אחר לא הוי סותר, אבל בונה הוי מאחר וכקבעו בקרקע, אבל בגמ' דידן גבי כרים לא הוי כבונה דאין דרך לחבר כרים וכסתות לקרקע, משא"כ סותר הוי דמבטלם מתשמישם שו"מ בפנ"י שפי' כן. ועי' בחי' חת"ס שפי' בהא דבכרים לא שייך בונה כמ"ש. ומה דבכירה לא הוי סותר פי' בע"א והיינו דביטול לשעה הוי בונה ולא סותר עיי"ש. ואיידי דעסקינן במבטל כלי מהיכנו נביא בכאן אגב גרר"א כמה ענינים בזה.

עי' שפ"א (מ"ג) מ"ש דאם מע"ש חשב לבטל את הכלי להמוקצה, ליכא בכה"ג בשבת, איסור

דמבטל כלי מהיכנו, וכעין זה נראה לדייק מלשון הלבוש רס"ו סעיף ח' "מפני שמבטל אותם מהיכנה, שאין הכרים עומדים לזה". משמע דכשעומדים הכרים להניח תחת מוקצה, ליכא בהם איסור דביטול כלי מהיכנו [ואין להקשות דבכרים שמיוחדים למוקצה בלא"ה אסור לטלטלם, די"ל דזה הוי צורך גופו, ואפילו ת"ל דאסור, מ"מ נפק"מ בצריך למקומם דהכרים ועיין] והגה לטעם דרש"י משום סותר א"ש, דכך היא השתמשותו ואינו סותר הכלי, אבל טעם בונה שייך גם בכה"ג, ובכרים נתבאר דליכא בונה, וא"כ י"ל דדינא דהלבוש דוקא בכרים וכיו"ב.

בעניינים אלו עי' בפמ"ג (רס"ו א"א ס"ק י"ד) דמבטל כלי מהיכנו ג' טעמים, א', בונה ב', סותר ג', שעושהו מוקצה. ועיי"ש דביטול מהיכנו לשעה שייך רק טעם דעושהו מוקצה, ומיהו עי' מ"ש לעיל מחי' חת"ס. עוד בפמ"ג דכלי שיש בו בית קיבול אין עושהו מוקצה דיכול להשתמש בו. עיי"ש.

עי' מ"ג בגמ' דטבל אע"ג דמוקצה מ"מ אין איסור דביטול כלי מהיכנו בנתינת טבל ע"ג כלי. וצ"ב בטעמא דמילתא וצ"ל דכלפי שנחשיב דהכלי נקבע למקומו (עד שהוי כבונה או סותר) לא אמרינן אלא אם אין שייך לתקנו, (ואפשר דאפ"ה לא מקילינן אלא במידי דאוכלא ואיסורא הוא דרביעא עליה, ולכך אם יכול לתקנו, אינו ביטול מהיכנו.) ועיי"ש תוד"ה טבל מוכן. [בענין ביטול כלי ע"י טינוף עי' לקמן ס"ק ט'] [ברש"י (שבת מ"ג.) ד"ה מפני שמבטל כלי מהיכנו שהיה מוכן לטלטלו וכו' והיינו בונה או סותר כבתוספות. ואע"ג דהכלי ראוי להשתמש בו במקומו, אפ"ה ביטל חלק מתשמישי הכלי, דכל סותר כלי ראוי אכתי לחלק מההשתמשויות, ומיהו אם משום בונה ניחא טפי, ואם הכלי לא עומד להשתמשויות אין שייך האיסור דמבטל הן בונה הן סותר דבלא"ה אינו עומד להיטלטל.]

ד. ויש לעיין מאי פריך הגמרא על רב הונא - והא קמבטל כלי מהיכנו, דמאי קושיא דילמא רב הונא אירי בכלי שמלאכתו לאיסור, ובכה"ג ליטול בידיו אסור, אבל להניח כרים תחת הכלים שרי, דאינו מבטל להכרים מהיכנם, חדא, דיכול כל שעה לטלטל הכרים לצורך גופם ומקומם. ועוד דיכול לטלטל הכלים שעליהם לצורך גופם ומקומם. ולכאורה מוכח דגם בכלים שמלאכתם לאיסור, אם מניחם על גבי כרים וכיוצא בזה הוי מבטל כלי מהיכנו, ולכך פריך הגמ' היכי שרי ר"ה להניח כרים. מיהו מרוב הראשונים מוכח דליכא בכה"ג מבטל כלי מהיכנו, דבגמ' לעיל קרנא דאומנא מבארים הרז"ה וחי' הרשב"א דא"א לטלטל את הכלים דהאומן אפי' לצורך מקומם ומשו"ה הוי מבטל כלי וכו'. (ויבואר בס"ד לקמן) ומוכח דבכלי שמלאכתו לאיסור דיכול ליטלו לצורך גופו ומקומו לא הוי מבטל כלי מהיכנו. וכ"מ בתוס' רי"ד להדיא. ולכאו' מוכח כן גם מרש"י גבי קרנא דאומנא דפירש שאין ראויים בשבת לכלום. ומשמע דלא הוה ניחא לרש"י לומר דהוו כלי שמלאכתו לאיסור, והיינו משום דבכה"ג לא הוי פריך הגמ' והא קמבטל כלי מהיכנו, אמנם יש לדחות, דרש"י סובר דכלים שמלאכתם לאיסור מותר ליטלם בידים מע"ג הבהמה, דג"ז בכלל צורך מקומו, ומדלא התיר ר"ה אלא ע"י כרים, ע"כ דלא אירי בכלי שמלאכתו לאיסור. ומיהו איה"נ אפשר דכלי שמלאכתו לאיסור גם יש בו ביטול מהיכנו, ועי' בחי' הרמב"ן שמאריך בסוגיין טובא ומפרש בכמה אנפין דליכא בזה ביטול מהיכנו, אלא דבסוף דבריו פירש דרך אחרת דיש בכלי שמלאכתו לאיסור ביטול כלי מהיכנו, עיי"ש. עכ"פ להראשונים דלית בזה ביטול כלי מהיכנו, צ"ע אמאי לא מוקמינן מילתיה דר"ה בהכי. וצ"ל דכלים שמלאכתם לאיסור מותר ליטלם בידים מע"ג בהמה, משום דהוי טלטול לצורך מקומו, וע"כ דר"ה לא אירי

בזה. ולפי"ז יקשה על הרמב"ן (בסוף דבריו) הנ"ל דמוקים לר"ה בכלי שמלאכתו לאיסור, דא"כ למה לא יטלם בידיו. וי"ל: א', דצורך מקומו היינו דוקא כשרוצה להשתמש במקומו, משא"כ הכא א"צ להשתמש ע"ג הבהמה. ב', דר"ה איירי כשאין צער לבהמה, ולכך לא חשיב צו"מ. ועיין בלשון הרמב"ן שם, וא"כ ב' דינים תלויים בביאור הגמ' א', אם ע"י כלי שמלאכתו לאיסור הוי מבטל כלי מהיכנו. ב', אם טילטול מע"ג בהמה הוי בכלל צורך מקומו, ולהראשונים דמפרש דאין שייך ביטול מהיכנו בכלי שמלאכתו לאיסור מוכרח דליטול מע"ג בהמה שרי דהוי לצורך מקומו. [דאם אסור, א"כ שתעמיד הגמ' מילתי' דר"ה בכלי שמלאכתו לאיסור] ולהרמב"ן דשייך ביטול כלי מהיכנו במלאכתו לאיסור, יל"ע אם מע"ג בהמה הוי צורך מקומו ומה דאסר ר"ה ליטול בידים היינו כשא"צ לבהמה דאינה מצטערת, או דזה לא הוי צורך מקומו. כ"נ לכאורה, וע"ע לקמן מ"ש בזה.

ובביאור הפלוגתא אם בכלי שמל"א הוי ביטול כלי מהיכנו, יל"ע דהא יכול לטלטל הכרים והכלים לצו"ג ומקומם, ולמה יחשב ביטול מהיכנו. ואפ"ל דמאחר ואין לטלטל השתא את הכרים והכלים מחמה לצל, וא"כ ממעט בהיתר טילטולם, וגם נחשב ביטול מהיכנו. ואפ"ל טע"א דהכרים שהם משמשים להכלים שעל גבם מתבטלים לגמרי ואין בהם היתר טלטול אלא לצורך הכלים שעליהם, ומאחר שביטל מהכרים היתר טילטולם (בשעה שהכלים עליהם) הוי מבטל מהיכנו. (וזה אפשר הביאור במאירי שכתב וז"ל: "וא"ת אף ברברבי יביא כרים וכסתות ויטלם אח"כ ביד לצורך מקומו שהוא הכר והכסת שצריכים לו, יראה שמאחר שהוא עושהו בסיס לכך לכתחילה, אין מתירים עוד בגוף הכרים לצורך מקום אחר שהוא בעצמו עשאו בסיס" וכו', עי"ש) ויש לעיין.

הרשב"א מבאר דקרני דאומנא איירי דמאוס ואין ראוי לשום השתמשות, אבל לצורך מקומו ראוי הוא כמובן, והקשה דא"כ למה הוי מבטל כלי מהיכנו, והא יכול לטלטל הכלים לצורך מקומם, והביא משמי' דהרז"ה דדבר שאין לטלטל לצורך גופו אסור לטלטלו גם לצורך מקומו. אבל הרשב"א חולק דלצו"מ מותר לטלטל, וא"כ לדידי' קשה למה הוי ביטול מהיכנו. ותירץ דהכא שהביא הכרים לצורך הכלים המוקצים, שוב אין לטלטל הכלים לצורך הכרים, וצ"ב בטעמו, ואפ"ל דיסוד היתר דלצו"מ משום דהוי השתמשות בהכלים לצורך מקומם, אבל כרים שהובאו לצורך הכלים, א"א ליחס השתמשות דהכלי לצורך מקום הכרים, דאדרבה הכרים הובאו לכאן ליתן עליהם הכלים, עוד תירץ הרשב"א דהוי כחוכא, דליטול הכלים לא היתרנוהו, והטרחנו להביא הכרים, והשתא נתיר ליטול הכלים. עי"ש. וי"ע בדין מי שנטל כרים בידו לצורך מקומם וכדו' ואח"כ (כשעודן בידו) הניחם תחת הכלים המוקצים, אם בכה"ג יהי' מותר לטלטל הכלים המוקצים לצורך מקומם, לדעת הרשב"א, דאפשר דהכא שרי משום דלא נחשב שהובאו הכרים לצורך הכלים המוקצים וכן אפשר דליכא כ"כ חוכא, וי"ע. ואי נימא דשרי, א"כ יחלוק הרשב"א על מ"ש תוס' מ"ג: דהעמידו לסוגיין דאייר כשהכרים כבר בידו, עי"ש.

ויש להקשות למה אין נוטל את הקרני דאומנא מע"ג הבהמה בידיו משום שריותא ד"צורך מקומו", ובשלמא להרז"ה י"ל דאסור, דכל שא"א לטלטל לצו"ג, אסור נמי לצו"מ, אבל להרשב"א קשה, וצ"ל דזה לא הוי "צורך מקומו" דאינו משתמש ע"ג בהמה. ומיהו לעיל הכרחנו בדעת הרשב"א דהוי בכלל צורך מקומו, וצ"ע.

ד. ואכתי יל"ע בקושית הגמ' דמבטל כלי מהיכנו, דמאי קושיא והא אם לא יניח כרים תחת הכלים, ישתברו ויהא הפסד מרובה, וא"כ אפשר

דמה"ט שרי ר"ה להניח כרים תחת הכלים כדי שלא יהא הפמ"ר ובכה"ג ליכא איסור דביטול כלי מהיכנו, ואין לתרץ דהכא איירי בכל גונא גם בדליכא הפמ"ר, דזה אינו, דבהדיא מבואר לקמן בגמ' דמילתא דרב הונא בהפמ"ר איירי, והדבר מוכרח.

וצ"ל דאיסור דביטול כלי מהיכנו הוא בכל גוני אפילו בהפסד מרובה. ומיהו לקמן בסוגיא נראה בזה פלוגתא בראשונים ובפוסקים אם גזרו על ביטול כלי גם בהפמ"ר ולדעת המקילים קשה מאי פריך על רב הונא. (וביאור הפלוגתא יתבאר לקמן בס"ד) ותירץ המג"א (רס"ו ס"ק י"ד) דיכול לפורקם בנחת. עיי"ש. ביאור דבריו: דאיה"נ אם כשלא יניח הכרים, ישברו הכלים, דאין לו הצלה אחרת, ודאי דמותר לו לבטל הכרים משום הפמ"ר. ומיהו בסתמא דמילתא יש לו הצלה אחרת, והיינו ע"י פירוק המשא בנחת, ולכך אין לו רשות לבטל כלי מהיכנו. וקשה, דמה ראית להעמיד דברי ר"ה כשיכול לפרק בנחת ולהקשות והא קמבטל כלי וכו' נוקמי דא"א לפרק בנחת ולכך שרי לבטל כלי משום הפמ"ר. וצ"ל דסתמא דמילתא אפשר לפרק בנחת, ועי' רמב"ם (פכ"א הל' שבת הל' י') "אם היו שקים קטנים מביא כרים וכסתות וכו' שהרי אם ירצה לשלוף הכר שולף וכו' היו השקים גדולים ומלאים כלי זכוכית וכיו"ב פורק בנחת" וכו'. מבואר דאינו רשאי לבטל כלי מהיכנו אלא יפרוק בנחת, ומשמע דהיכי דא"א לו לפרוק בנחת שרי לבטל כלי מהיכנו משום הפמ"ר. [ועיי"ש בה"ה ובלח"מ] ולדרך זו דעת הרמב"ם כהפוסקים דמתירים ביטול מהיכנו במקום הפמ"ר. והנה דעת חי' הרמב"ן לקמן דאסור אפילו במקום הפמ"ר ועי' בספר חי' הריטב"א בסוף מכילתין שכתב "מדברי הרמב"ם ז"ל באה שהוא מפרשה כדברי הרמב"ן ז"ל" ע"כ. ועי' בחוו"א (סי' מ"ח ס"ק ז') דמבאר, דהריטב"א פירש להרמב"ם דה"ק אלא יפרוק בנחת, ואם ישתברו ישתברו, והיינו דהרמב"ם אוסר לבטל כלי אפי' בהפמ"ר, ולכן מוכרח להפיל הכלים ע"ג קרקע, ועצה טובה יהיב ליה, דיעשה בנחת.

ו. תירוץ הגמ' בשליפי זוטרא, דבכה"ג יכול לשמוט המוקצה מהכרים וליכא ביטול כלי מהיכנו ושרי. וקשה והרי מבטל כלי מהיכנו עכ"פ לשעה, פי' עד שישמוט אותם מהכרים, וצ"ל דאיסור ביטול כלי מהיכנו היינו דוקא שמבטלו לכל השבת, א"נ לעולם אסור ביטול כלי אפי' לשעה, ומיהו הכא דאיכא הפמ"ר אם לא יניח הכרים, לכך בכה"ג שרי לבטל לשעה (ועי' בראשונים דנחלקו בדין ביטול כלי מהיכנו לשעה, עי' בעה"מ ורמב"ן במלחמות ובחידושיו, ועי' בחי' הרשב"א ובחי' הריטב"א, ועי' מג"א (שם) דפסק לחומרא, וביאר הגמ' דידן דמתיר בשליפי זוטרא משום הפמ"ר, ועי' בשו"ע הרב ובקו"א (ס"ק י"א) מ"ש לחלק אם יכול לשולפם מיד בשעה שנחים על הכרים עיי"ש] ומכאן קשה על המג"א דפירש דיכול לפורקן בנחת, וא"כ למה הותר לבטל כלי מהיכנו לשעה, והא ליכא הפמ"ר, דיכול לפרוק בנחת, ותי' המג"א שם דעדיף ביטול כלי מהיכנו לשעה מפריקה בנחת. ונמצא להמג"א חומרת האיסורים כך: א) ביטול כלי מהיכנו לכולי שבת. ב) פריקה בנחת. ג) ביטול מהיכנו לשעה. [וצ"ב מה איסור יש בפריקה בנחת, ועיין שו"ע הרב ועי' חוו"א מ"ח ס"ק ז'] ולדעתו דהמג"א דבהפמ"ר הכל שרי, ר"ק שכשיכול יעשה הקל הקל, (ומיהו לשא"פ לעיל אות ה' איירי דא"א לפרוק בנחת וא"ש טפי).

ויל"ע מהו ביטול כלי מהיכנו לשעה ומהו ביטול לכולי יומא, דאפ"ל בזה א) דאם יכול לשמוט הוי ביטול לשעה. ב) דוקא כשדעתו לשלוף בפועל הוי ביטול לשעה. ג) אם בסתמא, אז אם יכול לשמוט הוי ביטול לשעה, אבל כשיש כונה להשאיר לכל היום, זהו ביטול לכולי יומא,

ועי' בזה בבעל המאור ובשא"ר ובקונטרס אחרון לשו"ע הרב רס"ו ס"ק י"א שמבאר זה.

בענין זה יש עוד לבאר ולהעיר: דודאי יש סברא דביטול לשעה קיל מביטול לכולי יומא דאי משום בונה, א"כ ביטול לשעה דמי לבנין ארעי דקיל מבנין גמור. וכן משום סותר י"ל דלשעתא לא הוי סתירת כלי. והנה פשטא דסוגיא בפרק כירה מ"ג. דנותנים נר לקבל ניצוצות וכן סומכים הקורה בארוכות המטה וכופין סל לפני אפרוחים משמע דשרי לבטל כלי מהיכנו לשעה עיי"ש. ומאידך גיסא מבואר שם מ"ב: דאין נותנים כלי תחת תרנגולת לקבל ביצתה ומפרש רב יוסף דמבטל כלי מהיכנו, ואע"ג דיכול לנערה כל שעה. משמע דאסור לשעה, ודעת בעה"מ בישוב זה דלעולם שרי ביטול לשעה, רק כשמקצה בדעתו לכולי יומא, זה הוי ביטול לכולי יומא ואסור ולכך אין נותנים כלי תחת תרנגולת דמסתמא מקצה בדעתו לכולי יומא. אבל הרשב"א וכ"ה בחי' הריטב"א הוכיחו מדאין נותנים כלי תחת תרנגולת וכו' דביטול לשעה אסור. (אם לא בהפמ"ר דאז שרי כדמוכרח בסוגיין בשליפי ווטרא) ולפי"ד צ"ב בניצוצות וכו' דמותר לשעה. והנה מסמיכת הקורה בארוכות המטה יש ליישב דמאחר ואין הקורה נמצאת בארוכות המטה, אלא דנשענת ונסמכת ע"ז אפשר קיל טפי ולשעה לא אסור, אבל עכ"פ משאר מילי קשה. (ומניצוצות נמי יש ליישב דאין בהם ממש ולא הוי ביטול אפי' לשעה) ותי' בחי' הריטב"א "דכיון דבידו להפריחם כל שעה שירצה ואין צריך לטלטלם אפילו מן הצד לאו ביטול הוא שאם לא יעלו לקיניהן יתפזרו אילך ואילך ויאבדו" עכ"ל. ונראה דט"ס יש כאן, וב' תירוצים תירץ א', דהכא אפילו ביטול לשעה לא הוי דיכול להפריחם בקל וא"צ אפי' טלטול מהצד. ב', דהפסד מרובה יש בזה ושרי בכה"ג ביטול לשעה. וכעין זה ממש ברשב"א, אלא דלשון הרשב"א "כיון דעשויין לירד מעצמם וא"צ לטלטלם ואתיא מן הצד" ע"כ. ומ"ש ואתיא מן הצד אינו מובן, ואפשר כונתו דא"צ לטלטלם אפילו מן הצד, ואפשר דכן יש להגיה "ואפילו" מן הצד וכלשון בחי' הריטב"א. גם חלוק קצת שבריטב"א "ובידו להפריחם", וברשב"א "עשויין לירד מעצמם" עכ"פ מבואר בדעת הרשב"א דסתם ביטול לשעה לא הותר רק בהפמ"ר, ולפי"ז צ"ב מ"ש בסוגיין "וא"ת כיון שהכא מלאכתו להיתר למה לא יטלטלנו אפילו משום הפסד מועט כיון שהוא יכול לנער בכל עת שיצטרך לו, י"ל דלענין הצלה חששו שמא יביא כלי דרך רה"ר" וכו'. וקשה. א', דהא מבטל לשעה ולכך אסור, ומאי קשיא ליה להרשב"א ב', מהו שנקט הרשב"א דהכא מלאכתו להיתר, והא במוקצה עסקינן.

ז. בגמ'. מיתיבי היתה בהמתו טעונה טבל ועששיות וכו' והשקין נופלים ואע"פ שמשתברין. פי' וקשיא לרב הונא דמתיר להניח כרים תחתיהם. וקשה דנוקמי בשליפי רבדי דאסור משום דמבטל כלי מהיכנו לכולי יומא, ולהמג"א דלעיל ניתא דבהפמ"ר לא אסור, מיהו לשא"ר דאוסרים בהפמ"ר מאי קשיא. ועי' תוס' מ"ג: וריטב"א (כאן) דאיה"נ הו"מ לשנויי בשליפי ורבדי, ועי' רשב"א וחי' שפת אמת.

ח. ומתרץ הגמ' דהך ברייתא איירי בכולסא, ומהו דתימא להפסד מועט נמי חששו קמ"ל. פירש"י בכולסא - חתיכות רחבות של זכוכית שאינם כלים ועושין מהם חלונות, וכיון דליכא פסידא (כלומר הפמ"ר) בשבירתן וכו' לא שרי להביא כרים ולהניח תחתיהם, ע"כ. מבואר דאפלו בשליפי ווטרא אסור להניח כרים תחת המוקצה, אם לא בהפסד מרובה. וקשה מ"ט אסור והא אינו מבטל כלי מהיכנו, דיכול לשמטו כשירצה, ויש בזה ג' ביאורים בראשונים א', הרז"ה סובר דמשום דינא דר' יצחק (מ"ג.) דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל, ואע"ג דלא

קיי"ל כר' יצחק ושרינן לטלטל לצורך מוקצה, צ"ל דדוקא לצורך כלי מוקצה מותר, אבל לצורך מוקצה דעששיות שאינם כלי אסור. עוד צ"ל לפי"ד בעה"מ דאיסור דמבטל כלי מהיכנו חמור דאסור אפי' בהפמ"ר, משא"כ אין כלי ניטל וכו' אינו אסור במקום הפמ"ר. [ולדעת המג"א הנ"ל דהכל שרי בהפמ"ר, מ"מ איסור מבטל כלי חמור מפריקה בנחת, ואיסור דאין כלי ניטל, קיל מפריקה בנחת] והרמב"ן לא ניחא ליה בזה א', דלא מסתבר לחלק בדינא דאין כלי ניטל בין אם נוטלו לצורך מוקצה שאינו כלי, לבין אם נוטלו לכלי מוקצה, דאי שרית בהא שרי נמי בהא. ב', דהגמ' מקשה על ר"ה והא קמבטל כלי מהיכנו ולמה לא תירץ הגמ' דבהפמ"ר מותר, דהא בלא"ה צריכינן לומר דמתיר ר"ה דינא דאין כלי ניטל משום הפמ"ר, עיי"ב. ובדעת בעה"מ נראה, דגדר אין כלי ניטל לדבר שאינו ניטל הוא משום דהוי טפל להמוקצה שאליו מטולטל, ולכך אם מטלטלו לכלי מוקצה, א"כ נשאר דין כלי על מה שמטלטל והרי במציאות הוא כלי שיש בו השתמשות, וממילא אינו מוקצה. ודוקא כשמטלטל לצורך מוקצה שאינו כלי, אז בטל שם כלי מהחפץ שמטלטלו ועיין. וקושיא ב' יש ליישב דמבטל כלי מהיכנו הוא שבות דבונה או סותר, והי' פשוט לגמ' דאין להתירו במקום הפמ"ר, אבל אין כלי ניטל וכו' הוא משום דרירא דמוקצה וכנ"ל, והרי אינו ממש מוקצה, ולכך יש להקל בהפמ"ר, ואפשר דהרמב"ן סובר דדין דאין כלי ניטל וכו' אינו משום דהוה טפל להמוקצה אלא דלא הותר מכלל גזירת נחמי', אלא לצורך היתר, ולכך הוא שבות גמור ועיין. ולדרך זו דבעה"מ מוכח דליכא איסורא בביטול כלי מהיכנו לשעה, דהא כל האיסור הכא רק משום דינא דר' יצחק. ועי' מ"ש לעיל ס"ק ו'.

ב', חי' הרמב"ן ו"ל דהאיסור הוא משום ביטול כלי מהיכנו "ואע"פ שאפשר לו לגער הרי דעתו להניחן כל שעה ודמי לכלי תחת התרנגולת לקבל ביצתה", והיינו דביטול כלי לשעה לא הותר אלא בהפמ"ר, והכא הוי ביטול כלי לשעה, אלא דמשמע מהרמב"ן דביטול לשעה היינו דוקא כשדעתו להניחן כולי יומא, אבל כשסבור לנערו לא הוי ביטול כלל ושרי לכתחילה. ולדרך זו לא צריכינן לומר כלל דאית לן דר' יצחק, אלא לא קיי"ל כוותיה. ומיהו לא ניחא להרמב"ן גם בדרך זו דהרי הכא דעתו ליטלו משם מיד ואינו דומה לכלי לקבל ביצה דשם דעתו לכל היום, משא"כ הכא דדעתו ליטלן ליכא שום איסורא. [ומאי דפסיקא להרמב"ן דהתם דעתו לכולי יומא והכא דעתו ליטול, משום דהביצה זקוקה כולי יומא להכלי, משא"כ הכלים צריכים להכרים רק בשעת הנפילה]

ג', ופי' הרמב"ן בע"א דהאיסור הוא טורח טלטול הכלים במקום הצלה בשביל הפסד, והטעם מפני שאדם בהול על ממונו ואי שרית ליה אתי לאתויי כלי דרך רה"ר, או משום דהוי כעובדא דחול, ועיי"ש דביו"ט דאין שייך שיביא כלי דרך רה"ר מ"מ אסור משום עובדא דחול, ומה"ט קיל הך מילתא ביו"ט טפי. ודבר זה מסתבר לרמב"ן שיש לחלק בו בין הפמ"ר להפסד מועט, משום דאינו שבות גמור, משא"כ איסורים גמורים כגון ביטול כלי מהיכנו, או אין כלי ניטל אליבא דר' יצחק לא אישתרי במקום הפמ"ר. אלא דהקשה הרמב"ן דהרי ר"ה בפרק כירה אית לי' מילתא דר' יצחק דאין כלי ניטל לגבי מת, וא"כ הכא אית לן למיסר אפי' במקום הפמ"ר. ובתורי"ד כתב דר"ה הדר בו מההיא ובתוס' לעיל כתבו דהכא איירי בצריך למקומו. ומאחר וכבר נטל הכרים בידו, תו לית ביה משום אין כלי ניטל עיי"ש (מיהו הרי"ף ע"כ לית לי' תירוצא דתוס', דהרי"ף הוכיח מגמ' דידן דלית הלכתא כר' יצחק, וע"כ דלא ס"ל לאוקמי בצריך למקומו, ואפשר משום דדוחק הוא, ואפשר עוד עפי"מ

שכתב בס' חידושי הריטב"א מ"ג: לגבי מחצלת דאין שייך היתרא דצריך למקומו משום דצריך לפרוש המחצלת, ואפשר דה"נ בכרים דכוותה, ומיהו יש להקל בכרים טפי ממחצלת דבכרים א"צ פרישה כ"כ, ויל"ע) והרמב"ן כתב דיש דלא גורסים בפרק כירה ר"ה, עוד כתב הרמב"ן דמילתא דר' יצחק סובר ר"ה דוקא במת משא"כ לשאר מילי דמוקצה מותר, וקשה דהרמב"ן דחה את פי' הרז"ה דלעיל משום דלא ניחא לי' לחלק בין מוקצה שאינו כלי, לבין כלי דמוקצה, והכא מחלק הרמב"ן, וי"ל דדוקא גבי מת ניחא לרמב"ן לחלק, דמת אין בו טלטול כלל דאין שייך בו השתמשות, ולכך כשמטלטל כלי למת, נהי' טפל הכלי למת, והוי כמת שאין בו תשמיש כלל, משא"כ סתם מוקצה, אם יש בו השתמשות אינו מוקצה, ולכך לא גרע הכלי שנוטל לצורך המוקצה דיש בו השתמשות מהמוקצה עצמו, עי' ברמב"ן עוד שפירש סוגיין בכלי שמלאכתו לאיסור, ובזה מיושב דאין שייך הכא מילתא דר' יצחק, דהא ודאי דכלי ניטל לצורך כלי שמלאכתו לאיסור.

נמצא דהאיסור להניח כרים תחת הכולסא הוא: א) אין כלי ניטל לצורך מוקצה, ב) ביטול כלי מהיכנו לשעה, ג) טורח טלטול כלים לצורך הצלה.

והנה הרי"ף והטור השמיטו דין דעששיות, פי' דין דבהפסד מועט אין לו להניח כרים אפילו תחת שליפי זוטרי. וצ"ע. ועי' רס"ו דרישה ס"ק ג', ומג"א ס"ק י"ד. ועי' חי' שפ"א.

מ. בגמ', חמורו של ר"ג היתה טעונה דבש וכו' מתה, ופריך והאנן תנן נוטל כלים הניטלים וכו' כשהדביש וכו' ופריך ויפלו שקים ומשני מיצטרו זיקי, ופריך ויביא כרים וכסתות ויניח תחתיהן, ומשני מטנפי וקמבטל כלי מהיכנו. [משמע דין מחודש דטינוף בגד בשבת בכלל איסור דמבטל כלי מהיכנו, הוא ומיהו אפשר דסתם טינוף אין בזה ביטול כלי, ודוקא הכא דהוא ביטול לשעה דאסור בהפסד מועט עכ"פ, ונהי דבהפמ"ר שרי, זהו אם אח"כ יהא ראוי, מ"מ הכא דגם אח"כ אינו ראוי, אסור] ופריך הגמ' והאיכא צעב"ח, ומשני קסבר צעב"ח דרבנן.

וצ"ב בקושית הגמ' והאיכא צעב"ח, דסו"ס מאי הו"ל לר"ג למיעבד. והא אין יכול ליטול הכלים בידו (דמוקצה) ולא להניח כרים (דמבטל כלי מהיכנו) וברש"י כתב "וליתי דאורייתא ולידחי דרבנן ביטול כלי מהיכנו" ע"כ. מבואר דקושית הגמ' דיבטל הכרים מהיכנם, כדי למנוע צעב"ח, אבל לא יטול בידיו, דאיסור מוקצה חמור ממבטל כלי מהיכנו, כדמוכח קכ"ז: ע"ש. ואכתי קשה דמי התיר לו לבטל כלי מהיכנו, דאי משום צעב"ח, א"כ יתיר החבלים וישתברו הכלים, ובמג"א רס"ו ס"ק י"ד מוכיח מהא דשיטת רש"י דשרי לבטל כלי מהיכנו במקום הפמ"ר. (ומה דבמילתא דר"ה משמע מהגמ' דלא הותר לבטל אע"ג דהתם הפמ"ר הוא, היינו משום דאפשר לפרק בנחת, עי' מ"ש לעיל ס"ק ה').

אבל הריטב"א פירש ברש"י, וכ"ה בחי' חת"ס דקושית הגמ', והאיכא צעב"ח ומשו"ה נתיר ביטול כלי מהיכנו, ואע"ג דבעלמא אסור ביטול כלי מהיכנו אפי' במקום הפמ"ר, מ"מ שאני הכא דאין לו להפסיד ממון משום צעב"ח, דכל שהוא צורך האדם, ליכא בזה משום צעב"ח, וא"כ הו"ל להניח המשא על הבהמה, אלא דיש לו אפשרות לבטל כלי מהיכנו ולמנוע צעב"ח, ולכן אי צעב"ח דאורייתא מחוייב לבטל כלי מהיכנו, דמדרבנן הוא. ולדרך זו אסור ביטול כלי מהיכנו אפי' בהפמ"ר, ומ"מ משום צעב"ח הותר, וקשה דא"כ מאי פריך לעיל אדרב הונא והא קמבטל כלי מהיכנו, והרי מותר משום צעב"ח, וי"ל דהגמ' לעיל פריך אליבא דמ"ד צעב"ח דרבנן, ודוחק, דהא קיי"ל צעב"ח דאורייתא. ובחזו"א סי' מ"ז ס"ק ח' תירץ דר"ה איירי גם בדליכא צעב"ח כגון

במשאות שאין מכבידים עליה ולכך פריך והא קמבטל מהיכנו. (מדלא הזכיר ר"ה דההיתר משום צעב"ח) וקשה דא"כ בשליפי זוטרא למה הותר, והרי ליכא צער לבהמה ומאי הפמ"ר יש בזה, ותירץ דהבהמה שוברת הכלים שעליה.

אבל הרמב"ן פירש הגמ' והאיכא צעב"ח וישבור הכלים, ומשני צעב"ח דרבנן, ולכך במקום הפסד לא חיבוהו לשבור הכלים, והותר לר"ג להניח עליה. אבל לבטל כלי מהיכנו ליכא היתרא לא משום צעב"ח ולא משום הפמ"ר, נמצא: ביטול כלי מהיכנו, א. לדעת מג"א - הותר בהפמ"ר. ב', לדעת ריטב"א - לא הותר בהפמ"ר, אבל הותר משום צעב"ח, ג', לדעת רמב"ן - לא הותר לא משום צעב"ח ולא משום הפמ"ר.

ע"ע בתורת שבת, ביאור הלכה רס"ו סע' י"ד, חזו"א מ"ח ס"ק ז'.

9. תניא רשב"י וכו' מניח ראשו תחתיה ומסלק לצד אחר והוא נופל מאליו. צ"ב בהיתר דטלטול ע"י ראשו.

ועי' ר"ן וכ"כ בס' חי' ריטב"א (דההיתר הוא טלטול במקצת לצורך בע"ח) ועי' רשב"א ("דמשום הפסד בהמתו ועוד דטלטול מן הצד הוא שאינו מטלטלו בידי אלא בראשו התירו" וי"ל"ע אם מילי מילי תנא, פי' דב' היתרים בזה או משום הפסד מרובה או משום טלטול מן הצד, או דדוקא בהצטרפות תרוויהו, מתיר הרשב"א) ועי' ברמב"ן (דר"ל דההיתר משום צעב"ח ודחי לזה וכתב "משום דלא הוי טלטול כאורחיה הוא דשרי ליה משום צעב"ח, ויותר נראה לומר דמכניס ראשו תחתיה אפילו בעלמא בדליכא צעב"ח שרי משום שכל טילטול בגופו לא גזרו בו רבנן" וכו') מתבאר דהיתר טלטול ע"י שינוי תלוי בפלוגתא דלרמב"ן שרי, לדעת הר"ן אסור, וברשב"א יש לעיין.

ואולי י"ל דגם להר"ן שרי, ומה דלא מתיר משום כך י"ל משום דסובר דלפרוק משאות בראשו אינו שינוי מספיק. [ומה די"ל דשינוי קיל מטלטול מן הצד, הוא דטלטול בידו מן הצד הוי מלאכה אלא שאינה כדרכה הרגיל ביותר, משא"כ טילטול בראשו וכדו' לאו דרך מלאכה כלל בהכי].

מערכת דיני שהיה וחזרה

סימן אי
בדין שהיית תבשיל

שבת ל"ו ע"ב כירה שהסיקוה בקש ובגבבא נותנים עליה תבשיל בגפת ועצים לא יתן. גמ' איבעיא להו האי לא יתן לא יחזיר הוא אבל לשהות משהין אעפ"י שאינו גרוף ואינו קטום ומני חנניא היא דתניא חנניא אומר כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר להשהותו ע"ג כירה אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום, או דילמא לשהות תנן.

הנה מבואר דפחות ממאב"ד לכו"ע אסור להשהות, אלא חולקים ממאב"ד עד כ"צ דלחנניא שרי להשהות ולרבנן אסור להשהות, ובדעת רבנן נחלקו אמוראים אי אסור להשהות רק עד כל צרכו או גם במצטמק ויפה לו, ועיין בחוו"א סי' ל"ז ס"ק ב'. וצ"ב סברת מחלוקתם.

והא דבפחות ממאב"ד אסור להשהות, היא משנה מפורשת בדף י"ט ע"ב אין צולין בשר בצל וביצה אלא כדי שיצולו מבעו"י, אין נותנין פת לתנור עם חשיכה ולא חררה ע"ג גחלים אלא כדי שיקרמו פניה מבעוד יום, ובגמ' נתפרש וכמה, אמר ר' אלעזר אמר רב כדי שיצולו מבעו"י כמאכל בן דרוסאי וכו' תניא חנניא אומר וכו'. וצ"ב מדוע נאסר עד מאב"ד.

ובגמ' י"ח ע"ב לא תמלא אשה קדירה עסיסיות ותורמסין ותניח לתוך התנור ע"ש עם חשיכה וכו' לא ימלא נחתום חבית של מים ויניח לתוך התנור ע"ש עם חשיכה וכו' לימא ב"ש היא ולא ב"ה, אפילו תימא ב"ה גזירה שמא יחתה בגחלים, וכתב רש"י למהר בישולן. וכתבו תוד"ה גזירה שמא יחתה וא"ת מעיקרא דלא ידע האי טעמא תיקשי ליה מתניתין דבשר בצל וכו' וי"ל דהתם ידע שפיר דהוי טעמא משום שמא יחתה שאין דבר מפסיק בינו לגחלים. וצ"ב מה ההבדל בין מפסיק ללא מפסיק.

ונראה דיש לבאר דהחיתוי נובע משני סיבות א' דמתוך שמעיין בתבשילו ורוצה למהר בישולו בא לחתות, ב' הנחת התבשיל על האש גופה גורמת לחיתוי דכן הוא דרך המבשלים. ובהו"א ס"ל דדוקא דכשהתבשיל מונח על הגחלים יש מקום לחשוש דאז הוא הדרך לחתות, אבל בקדירה אין הדרך ורגילות לחתות, ונתחדש במסקנא דאף בקדירה שייך חיתוי מחמת שרוצה למהר הבישול.

והנה בבישול יש ג' דרגות, א', שלא נתבשל המאכל ואינו ראוי. ב', ראוי ע"י הדחק. ג', מצטמק ויפה לו.

והמחלוקת בין חנניא לרבנן לפי המתירים לרבנן במצטמק ויפה לו דחנניא ס"ל דהא דאדם בהול על מאכלו ורוצה למהר בישולו הוא דוקא כשאינו ראוי כלל אבל אם ראוי ע"י הדחק אינו בהול כ"כ ויזכור ששבת היום ולא יחתה, ורבנן ס"ל דהיות ורוב בנ"א לא אוכלים כן, עדיין נחשב לבהול ויש חשש של שמא יחתה, אך בנתבשל כ"צ תו לא חיישינן למידי, והאוסרים במצטמק ויפה לו ס"ל הגם שמצד התבשיל כבר אין חשש שיהי' בהול, אעפי"כ יש לאסור היות ורוצה שיתבשל יותר, ע"כ יש מקום לחשוש שיחתה.

והנה דין החזרה הוא דין אחר משהי', דזה האיסור מצד התבשיל, שהתבשיל זקוק להתבשל וחיישינן שמא מרוב בהילותו יחתה. ודין החזרה הוא דין אחר שיש איסור להחזיר, וא"כ לחנניא דס"ל דמה שמבואר במשנה העצה של גרו"ק הוא

כלפי איסור חזרה, ולא מצאנו שתועיל עצה זו להגן על מאכל שלא נתבשל כמאב"ד שיהא מותר להשהותו ולא נחשוש שיחתה מתוך הבהילות שימהר להתבשל.

אבל לרבנן שלומדים את המשנה לגבי שהי' דאז החשש הוא דמתוך שהוא בהול על מאכלו חיישינן שמא יחתה וע"ז נתנה המשנה עצה שמועיל גרו"ק להציל מהבהילות, א"כ אין נפק"מ בין מאב"ד לפחות ממאב"ד.

ובחידושי הרשב"א נסתפק בפחות ממאב"ד אי מותר להשהות על גבי גרופה וקטומה, וכתב דלרבנן דין המשנה הוא להשהות א"כ המשנה הוא גם בפחות ממאב"ד, אבל אי מתניתין להחזיר תנן, וכחנניא, א"כ דין המשנה הוא דוקא בכמאב"ד, דבפחות מזה גם בגרו"ק יש איסור להחזיר וע"כ המשנה במאב"ד, א"כ אין לנו שום מקור דבפחות מכמאב"ד יועיל גרו"ק, וכתב ומיהו הראשון נראה עיקר, משום דבגרוף מיהא ליכא למיחש ולמיגזר מידי, וצ"ב דמנלן לחדש היתר בפחות מכמאב"ד דלא מבואר במתניתין.

והנה במתניתין תנן ב"ש אומרים חמין אבל לא תבשיל וב"ה אומרים חמין ותבשיל כתב רש"י בש"א נותנין עליה חמין אחר שגרפה דלא צריכי לבשולי דליכא למיגזר שמא יחתה אבל לא תבשיל דניחא ליה בישולי ואתי לאחתויי, ובגדר חמין דהתירו ב"ש מבואר ברשב"א דהוא דוקא במצטמק ורע לו דמדחזינן דבתבשיל אסרי ב"ש, ע"כ ס"ל דגם בגרו"ק שייך שמא יחתה א"כ מדוע שרו בחמין וע"כ משום שמצטמק ורע לו לא גזרי שמא יחתה, ובתבשיל גזרינן שמא יחתה, אע"ג דגרף כל הגחלים, וטעמא, משום דחיישינן שמא נשאר ניצוצות ויחתה בגחלים להיטיב המאכל.

ושם בהמשך ב"ש אומרים נוטלין אבל לא מחזירין וב"ה אומרים אף מחזירים, כתב רש"י לא מחזירין בשבת דמיחזי כמבשל ולפי"ז אפילו חמין שמצטמק ורע לו יש איסור היות ומיחזי כמבשל, וצ"ב במה נחלקו ב"ש וב"ה, וצ"ל דהנה להניח לכתחילה בשבת אסור לב"ה אפילו מצטמק ורע לו דזה ודאי מיחזי כמבשל רק אם הי' מונח ע"ג הכירה ולא הסיח הדעת (ופרטי ההיסח הדעת יבואר אי"ה) נחלקו ב"ש וב"ה אם כשנטל יש המשכיות ואין זה נתינה חדשה או שנפקע ההמשכיות. והנה כשהכירה אינה גרו"ק ודאי אמרינן שאין כאן המשכיות ואין זה אלא נתינה חדשה, ומיחזי כמבשל, רק כשהוא גרו"ק נחלקו ב"ש וב"ה אם הגרופה וקטומה פועלת היכר שהוא המשך ואין נראה כמבשל או לא.

ולפי"ז ניחא שיש המשך למחלוקת של גרו"ק אם מועיל בתבשיל לדין חזרה, דלכאו' הם ב' דברים דהא דלא מהני גרו"ק בתבשיל הוא מחשש שיחתה ודין החזרה הוא דין של מיחזי כמבשל, ובגמ' משמע דהם תלויים בסברא אחת, דלישנא דהגמ' וכי היכי דפליגי בלהשהות פליגי נמי בלהחזיר, משמע דהוא אותו מחלוקת, ולהנ"ל ניחא דכמו בתבשיל אמרינן שאין ההיכר של גרו"ק מועיל שלא יחתה דאין ניכר, ה"ה שאין ניכר עד כדי כך שיבטל את המיחזי כמבשל, [הגם שכלפי חמין אין חשש שמא יחתה, מ"מ לא אלים להוריד את המיחזי כמבשל,] ולב"ה גרו"ק הוא היכר חזק שאינו מעשה כירה, ודו"ק.

רק שלפי"ז נתחזקה הקושיא על הרשב"א דמנלן להמציא היתר בפחות מכמאב"ד אליבא דחנניא, הרי כל מה שמבואר במשנה הוא רק כלפי החזרה שניכר, אבל שיוכל להצילו מבהילות שיתבשל לא מצאנו היתר של גרו"ק. וכן קשה דהרשב"א רק דן אם המשנה מדברת בפחות ממאב"ד ואם היינו יכולים להעמיד המשנה לחנניא בפחות מכמאב"ד הי' ניחא, וזה תמוה דהרי המשנה לא דנה כלפי שהי', רק כלפי חזרה.

ונראה ליישב דהנה בגמ' אמרינן חסורי מחסרא והכי קתני כירה שהסיקוה בקש מחזירין עליה תבשיל בגפת ובעצים לא יחזיר עד שיגרוף

או עד שיתן את האפר, אבל לשהות משהין אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום. ומה הם משהין ב"ש אומרים חמין אבל לא תבשיל וב"ה אומרים חמין ותבשיל. הנה מבואר שכל המחלוקת הוא בלהשהות תבשיל באינה גרו"ק דבחמין לכו"ע שרי באינה גרו"ק ובתבשיל פליגי, והנה יש להסתפק בתבשיל וגרו"ק אי שרי לב"ש או אסור ובפשטות משמע דשרי דרק באינה גרו"ק פליגי, אבל בתבשיל בגו"ק לא נחלקו, ועי' חזו"א סי' ל"ז ס"ק א' שכן משמע בדבריו, ובהנ"ל ניחא דהרי לב"ש בתבשיל מה שאסור לשהות הוא שמא יחתה כמו לב"ה בפחות מכמאב"ד, ומב"ש נלמד לב"ה דכמו לב"ש שרי בגרו"ק אחר מאב"ד ה"ה לב"ה בפחות מכמאב"ד, וע"ז דן הרשב"א דשמא לב"ש רק ממאב"ד שרי היות וכבר ראוי לאכילה אבל פחות אסור וע"ז כתב דהסברא של גרו"ק אין לחלק דאי שרי גרו"ק אין מסתבר לחלק בין מאב"ד לפחות ממאב"ד ודו"ק.

סימן ב'
בדין חזרת תבשיל ע"ג כירה

א. בסימן הקודם ביארנו דיש איסור להשהות תבשיל פחות מכמאב"ד לחנניא, ולרבנן יש איסור להשהות תבשיל שמצטמק ויפה לו. וטעם האיסור הוא מחשש שמא יחתה למהר בישולו. והנה חוץ ממה שאסרו שהיית המצטמק ויפה לו אסרו לתת בשבת שום תבשיל ע"ג כירה או בתנור אפי' גו"ק ואפילו הוא מבושל כל צרכו ומצטמק ורע לו שאין שם גזירה שמא יחתה באש לגמור בישולו או לצמקו. וגם אין בו חיוב בישול לדברי הכל, כיון שהוא מבושל כל צרכו. ואפילו לחנניא דמתיר להשהות יש איסור הנחה לכתחילה בשבת, אמנם אם נטל הקדירה בשבת מע"ג הכירה או התנור, פעמים שמותר להחזירה, ופעמים אסור. אם הכירה הוסקה בגפת או עצים ואינה גרו"ק, וכן תנור אפילו הוא גרו"ק אסור להחזיר שום תבשיל, אפילו שאין שם איסור בישול ולא גזירת שמא יחתה. אך אם הכירה הוסקה בקש וגבבא או אפילו בגפת ועצים והיא גרו"ק מותר להחזיר הקדירה.

והנה איסור שהי' ביארנו שהוא משום שמא יחתה, וא"כ צריך לבאר הטעם למה אסור להחזיר קדירה על גרו"ק, הרין אין חשש של שמא יחתה, וגם אין איסור משום בישול.

והר"ן ביאר הטעם באיסור חזרה וז"ל איבעיא להו האי לא יתן לא יחזיר הוא משום שמחזיר בשבת נראה כמבשל. ע"כ מבואר מדבריו דאין החשש משום שמא יחתה אלא משום דמיחזי כמבשל עכ"ל.

ובביאור דברי הר"ן אפשר ללמוד בב' אופנים.

אופן א' דהאיסור הוא משום מראית עין שנראה כמבשל, וכן מבואר סברא זו בספר מנחת כהן (במשמרת השבת, שער שני, פ"ז) וז"ל שאסרו חכמים לתת שום מאכל או תבשיל ע"ג האש או כירה או בתנור משום שנראה כמבשל בשבת (אע"פ שבאמת אינו מבשל כיון שהוא בדברים דלא שייך בהם בישול) ולכן אסרו לתת עליהן אפילו תבשיל שנתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו שאין שייך שם איסור בישול ולא גזירה שמא יחתה משום דשפיתת קדירה ע"ג כירה או ע"ג האש נראה דרך בישול ומחזי כאילו מבשל בשבת, עכ"ל.

והדברים צ"ב דאם משום שמיחזי כמבשל הרי בגרו"ק ג"כ שייך בישול דהרי יש איסור מה"ת להניח תבשיל שלא נתבשל ע"ג כירה גרו"ק, א"כ למה מותר להחזיר בכירה גרו"ק, הרי יש לחשוש שנראה כמבשל. וצ"ל דכיון דאין דרך לבשל בגרו"ק אין חשש דמיחזי כמבשל, וא"כ צריך להבין מדוע אסרו להניח לכתחילה ע"ג גרו"ק הלא לא מיחזי כמבשל.

והנראה דכירה גרו"ק אי"ז מספיק הוכחה דאין ברצונו לבשל אלא בצירוף ההחזרה דפעולת ההחזרה מורה דרצונו בהמשך החמימות, אבל כשמניח לכתחילה אין הוכחה דרצונו בהמשך החמימות ע"כ חיישינן שוב למיחזי כמבשל.

אופן הב' יש לפרש שדברי הר"ן דאין החשש משום מראית עין, שנראה כאילו הוא מבשל כעת, אלא דחו"ל עשו הרחקה שלא יבואו לזלזל באיסור בישול דכשיראו שמותר להחזיר יכול לבוא לידי בישול לכן התירו רק שלא דרך בישולו, דהיינו בחזרה ובגרו"ק שהוא דרך חימום אבל כל מה שנראה דרך בישול אסרו משום הרחקה.

ב. ובספר הישר לר"ת סי' רל"ז כתב וז"ל והחזרה אסורה כיון שעכשיו הוא צריך לה, אתי לחתויי בגחלים (ו)כיון שמחזירה (ו)הדבר ידוע שנצטנגה וכו' השתי' ודאי קלה משתיהן, שהשתיה משמע שמשהה את הקדירה במקום בישולה ולא הזיזה משם, ולזו ודאי לא אתי לחיתויי, כי ודאי רותחת היא שלא נסתלקה מעל הכירה, ולפיכך מותר להשהות אע"פ שאינה גרו"ק, עכ"ל[1].

וביאור דבריו, דהמשהה תבשיל שאינו מבושל החשש של שמא יחתה הוא כדי להשלים ולמהר בישולו, ולכן כשבין השמשות הגיע התבשיל למאב"ד, א"נ כל צרכו לרבנן (כפי שביארנו) שוב אין חשש חיתוי לצורך הבישול, אלא דעדיין יש חשש שיחתה לצורך רתיחת התבשיל משום שרוצה לאכלו חם, ע"ז אמרינן היות ושוהה מע"ש ע"ג הכירה א"כ ודאי חם הוא וא"צ לחתות מפני החום (ואם מותר להחזיר בע"ש יבואר אי"ה) אבל כשנטל הקדירה מע"ג האש, מצטנן התבשיל בנטילתו וחיישינן שמא יחתה כדי להרתיחו, ונהי שמחמת שרוצה לגמור בישולו לא חיישינן דהא כבר נתבשל, אבל יש לחשוש שמא יחתה עבור הרתחה (ולא חילקו חו"ל בין הצטנן מעט ונשאר ברתיחתו, לבין נצטנן הרבה, אלא מאחר וכשנוטל מתחיל להצטנן, לכן אסרו) ונמצא לפי"ז דיותר עשוי אדם לחתות כדי שיהא לו מאכל חם, מאשר לחתות מאכל שנתבשל מאב"ד ומצטמק ויפה לו, לחנניא.

ובחידושי הר"ן כתב בד"ה איבעיא להו וכו' וז"ל לא יחזיר והתם הוא דבעי גרו"ק דכיון שהוא נטלה מעל האש ונצטננה בנטילתו איכא למיחש שמא יחתה כשהוא מחזירה, אבל לשהות משהין אע"פ שאינה גרו"ק, דכיון שהוא נתנה בכירה מבעו"י ולא נטלה משם ליכא למיחש דילמא אתי לאחתויי וכו' עכ"ל. מבואר מדבריו דאין רגילות לחתות כשמונח ע"ג האש כמו שרגילים לחתות בעת ההנחה, ולכן חזרה אסור היות ובעת החזרה רגילים לחתות[2].

פימן ג'
בדין חזרה בע"ש בכירה שאינה גרו"ק

שבת ל"ו ע"ב ב"ש אומרים נוטלין אבל לא מחזירים, וב"ה אומרים אף מחזירין, וכתבו בתוד"ה וב"ה וכו' ולמאן דאסר להחזיר אסור אפילו בחול לב"ה כשאינה גרופה. ולב"ש אפילו בגרופה מדקאמר בגמרא לדברי האומר מחזירין, מחזירין אפילו בשבת, משמע דעיקר פלוגתא הוי בחול. ביאור דבריהם, דמאיצטריך בגמר' לחדש דבשבת ג"כ נחלקו, משמע דנחלקו בע"ש רק שהחידוש הוא דגם בשבת שרי להחזיר, ולכאורה הדין של חזרה בשבת וע"ש הוא מאותו סיבת איסור לאוסרים. וכן מאותו סיבת היתר למתירין.

ובסימן הקודם ביארנו גדר איסור חזרה לכירה שאינה גרו"ק דלהר"ן האיסור הוא משום מיחזי כמבשל, ולחי' הר"ן האיסור הוא שמא יחתה בשעת ההנחה, ולר"ת האיסור הוא מחשש שמא יחתה לחמם בישולו[3].

והנה לסברא של מיחזי כמבשל אין מקום לאסור בע"ש דהרי אין איסור של בישול רק

בשבת ועיין בסימן ה' הארכנו בביאור דברי הרב בקו"א[4]. וכן לחי' הר"ן אין לאסור בע"ש דהרי כל החשש הוא בעת ההנחה, וההנחה היא בע"ש רק לסברת ר"ת יש מקום לאסור, דלר"ת אין חשש שמא יחתה מחמת שרוצה בבישולו אלא גזרינן שמא יחתה עבור חימום התבשיל. א"כ כמו לרבנן דאסור להשהות בע"ש מחמת שחיישינן שיחתה למהר בישולו ה"ה יש לאסור לחנניא להשהות שמא יחתה למהר חימומו[5].

ונמצא לפי"ז דתוס' ס"ל דסיבת איסור חזרה, הוא שמא יחתה למהר חימותו, ולפי"ז כמו שלרבנן אם יתבשל כ"צ בע"ש ובשבת יגיע למצטמק ורע לו, אין איסור להשהות בע"ש דהרי אין לחשוש שמא יחתה, א"כ ה"ה לדידן אם נצטנן מעט ועד שבת יספיק להתחמם אין לחשוש שמא יחתה, וכן כשזה חם ולא נצטנן, אין מקום לאסור חזרה דהרי לא שייך שמא ימהר חימומו דהרי התבשיל חם ולא יבא לידי חיתוי, וכן מבואר בתוס' לתירוץ א' דז"ל וא"ת מה שיעור הוא נותן לאסור בע"ש, דהיכא דסילקו בהשכמה פשיטא דשרי להחזיר, ואומר ר"י דמשעה שלא יוכלו להרתיחו מבעו"י אסור להחזיר, והוא כמ"ל.

רק שתוס' חידשו שם ומיהו בשבת אפילו רותח אסור להחזיר למאן דאסר, דאי לאו הכי מנא ליה דרבי אושעיא סבר מחזירין אפילו בשבת דלמא קומקום של חמין רותח הוה, מבואר דלתוס' ברותח בע"ש אין איסור דאין חשש שמא יחתה היות ועוד רותח הוא, ואפ"ה בשבת אסור, וצ"ע מצד מה יש לאסור דהרי אין שום חשש של שמא יחתה.

ונראה סיבת האיסור להחזיר רותח בשבת דאע"פ שהוא חם עכ"פ נצטנן מעט והרגילות לחתות בעת ההנחה אבל בע"ש מותר דהרי בשעת ההנחה מותר לחתות.

רק שלפי"ז יש ב' טעמים לאיסור חזרה. א', שמא יחתה בזמן שיהא ע"ג האש, וזה אף אם מניח מבעו"י, ב', שמא יחתה בשעה שמניח וזה רק בשבת וזה קשה דמהגמ' משמע דבע"ש ושבת לשניהם טעם אחד, (עיין בסוף שביארנו את האיסור בדרך אחרת).

ובאמת שבראי"ש דייק כן מלשון הגמ', דכתב בפ"ג סי' ב' וז"ל ומיהו השתא צריכים למימר דע"ש חלוקה משבת, דבשבת אפילו הוא רותח אסור להחזיר למאן דאסר וכו', ולישנא דמחזירין אף בשבת משמע דכי היכי דפליגי בשבת פליגי בע"ש, הלכך נראה דבע"ש נמי אפילו הוא רותח אסור להחזירו כל היכא דאם הי' קר לא הי' יכול להרתיחו מבעוד יום עכ"ל, וכדבריו כתבו התוס' בפירוש ב' ועוד אומר ר"י וכו', עיי"ש.

וצ"ב בגדר האיסור, ונראה דהיות וכשמוריד מהאש מתחיל להצטנן אז אפי' שעדיין אין חשש שמא יחתה אעפ"כ אסרו דלא רצו לחלק בכמות ההצטננות ונתנו לזה שיעור כל זמן שיכול להתחמם אם הוא היה קר לגמרי, ולפי"ז מה שאסור להחזיר בשבת באינה גרו"ק אירי אפילו ברותח שאין חשש שמא יחתה, דלא פלוג בין נצטנן מעט לנצטנן יותר שיש חשש שמא יחתה, (ואין דומה לנתבשל כמאב"ד דלא אמרינן לא פלוג דשם זה מוגדר, משא"כ נצטנן אינו מוגדר).

ויעויין בב"י סי' רנ"ג דכתב דהרמב"ם וסייעתו פליגי אתוס' וס"ל דבע"ש מותר להחזיר.

ומ"ש דלהרמב"ם מותר להחזיר למד כן מדבריו בפ"ג הי"ח דכתב כל שמותר להשהותו ע"ג האש כשנוטלים אותו בשבת אסור להחזיר למקומו. ומדכתב כשנוטלים אותו בשבת וכו' משמע דכשנוטלים אותו בע"ש אין איסור להחזירו למקומו ודלא כהתוס' ופשוט.

והנה הא דדייקינן דבע"ש מותר להחזיר הוי דוקא בקדירה חייתא או במצטמק ורע לו דבכה"ג איירי שם הרמב"ם וכמ"ש המ"מ להדיא ועלה קאמר דבשבת אסור להחזיר ומינה דייקינן דאלו האופנים מותרים בע"ש. וא"כ הב"י דכתב דזה

דלא כהתוס' היינו דס"ל דלהתוס' אף בקדירה חייתא ואף במצטמק ורע לו אסור להחזיר אף בע"ש.

ולכאורה בקדירה חייתא ודאי לא פליגי התוס', דהרי כיון דבהאי קדירה אין חשש שיתתה כדי שיתבשל וכמבואר בפוסקים א"כ כ"ש שאין חשש שיתתה כדי שיתחמם, ובע"כ דמ"ש הב"י דהתוס' והרמב"ם פליגי אהדדי כונתו לתבשיל שנתבשל כ"צ ומצטמק ורע לו, דלהרמב"ם מותר להחזיר ולתוס' אסור, והנה לתי' הא' בתוס' דכשהקדירה חמה מותר להחזירה הלאה אין מחלוקת בין הרמב"ם והתוס', ובע"כ דהב"י איירי לתי' הב' בתוס' דאפי' קדירה רותחת אסור להחזירה ועלה קאמר דפליגי התוס' והרמב"ם דלהתוס' בכל גוונא אסור ולהרמב"ם אם מצטמק ורע לו מותר.

ולכאו' צ"ע מנ"ל להב"י דהתוס' אסרי אף במצטמק ורע אולי התוס' איירי במצטמק ויפה לו אבל ברע לו מודו להרמב"ם דשרי להחזיר.

והנראה דהב"י הוכיח כן מדאסרו התוס' אף בקדירה רותחת בע"כ דהתוס' נתנו לקדירה רותחת דין קדירה צוננת דלא רצו לחלק בכמות ההצטננות וכמש"ל ובקדירה צוננת תמיד הוי יפה לו דהלא רוצה עתה בחימומו וא"כ בהכרח דהתוס' דאסרי בקדירה רותחת כוונתם אף אם נמצטמק ורע לו דהלא השוו רותחת לצוננת ובהא תמיד הוי יפה לו, וא"ש דברי הב"י דנחלקו התוס' עם הרמב"ם דלהתוס' במצטמק ורע לו נמי אסור ולהרמב"ם מותר ודו"ק.

ובחי' הר"ן דף ל"ח ע"א ד"ה אמר רב ששת לדברי האומר מחזירין מחזירין אפילו בשבת פי' דלא תימא מחזירין דמתניתין עם חשיכה בשעה שגרף וקטם אלא אפילו בשבת דא"ר אושעיא וכו' אע"ג דמתניתין מיירי בגרופה ואיהו קמייתי מחמין וסתם חמין מצטמק ורע לו וכל מצטמק ורע לו מותר להחזיר אפילו בשאינה גרופה וכו' מ"מ הא דר' אושעיא בשאינה גרופה היא ומדחמין באינה גרופה, תבשיל נמי שרי בגרופה להחזיר. וצ"ב מה הדמיון, דבמצטמק ורע לו אין חשש שיחתה ובתבשיל יש חשש שיחתה. ונראה דודאי לא חששו שיחתה דהרי זה גרו"ק, רק שהספק הי' שמא כשמחזיר בשבת יש מיחזי כמבשל, והרחיקו כל מיחזי כמבשל בשבת עצמה, וע"ז הביא ראיה דגם במצטמק ורע לו התירו רק חזרה, אבל לא להניח לכתחילה היות ומיחזי כמבשל, ואם שרי להחזיר במצטמק ורע לו סימן שאין בחזרה איסור מיחזי כמבשל. אבל תוס' ס"ל דאסור דהרי הביאו ראיה מכאן דגם ברותח אסור, וכ"ה להדיא בפוסקים דאף במצטמק ורע לו אם אינו גרו"ק אסור להחזיר, והוא או דשייך מיחזי כמבשל אף במצור"ל כ"ז שאינו גרו"ק או משום רגילות לחתות כמ"ל.

פימן די
בדין החזרה בע"ש לשיטת הרא"ש

כתב הרא"ש בסי' ב' וז"ל וג"ל הא דאסור מבעו"י להחזיר לב"ש אף בגרו"ק, היינו מבעו"י דומיא דמשחשיכה, דכמו משחשיכה דהיינו אחר שנתבשלה נתנה בכירה להשהותה שם, כן נמי מבעו"י דאסור להחזיר היינו אחר שנגמר בישולה ומניחה עומדת על הכירה עד לערב להחזיק חומה ואם נטלה אז מן הכירה אסור להחזירה אטו שבת וכולה חדא גזירה היא דכיון דאינה מתבשלת עוד על הכירה הוי כתחילת שהיה ואי שרינן להחזיר מבעו"י אתי נמי להחזירה משחשיכה, אבל כל זמן שלא נתבשלה כל צרכה, נוטל ומחזיר כל היום.

והנה כל דברי הרא"ש הם לב"ש כדכתב להדיא, ויש לעיין האם מב"ש משמע לב"ה דבגוונא דאסרו בשבת גזרו ע"ש אטו שבת או לא, (ונפק"מ למשל במאכל שלא נתבשל כמאב"ד דבשבת אסור להחזיר האיך הדין בע"ש).

ומה שהביא דברי התוס' דאסור להחזיר בע"ש מעת שאין ראוי להתחמם אם הי' צונן, אין ראי' דגזרינן ע"ש אטו שבת דכבר ביארנו לעיל סימן נ' דהחשש הוא שמא יחתה למהר חימומו וגזרינן רותח מעת שהי' ראוי להתחמם אם הי' צונן דלא פלוג, וא"כ אין ראי' דגזרינן ע"ש אטו שבת.

והנה כל הסברא דגזרינן ע"ש אטו שבת הוא דוקא לב"ש דאוסרים להחזיר חמין בשבת הגם שהוא מצטמק ורע לו וגרו"ק ואין חשש שמא יחתה וגם לא מיחזי כמבשל דהרי הוא גרו"ק ואעפ"כ אסרו להחזיר בשבת אטו שאינה גרו"ק שמיחזי כמבשל וכשם שמצינו דגזרו גרו"ק אטו שאינה גרו"ק כמ"כ גזרו ע"ש אטו שבת, אבל לב"ה שלא גזרו אטו שאינה גרו"ק ה"ה שלא גזרו ע"ש אטו שבת, וממה שכתב הרא"ש אבל כל זמן שלא נתבשלה כל צרכה נוטל ומחזיר כל היום. אין ראי' דלא גזרו ע"ש אטו שבת דאיירי התם לב"ש דגזרי ע"ש אטו שבת והי' מקום לגזור כל חזרה בע"ש הגם שלא ישהה בשבת, ע"ז כתב הרא"ש דלא גזרינן, היות וניכר שאין מחזיר עבור שבת אלא עבור בישול שמבשל בע"ש, משא"כ בשכבר מבושל ואינו משאיר רק עבור שבת ע"ז יש לאסור ע"ש אטו שבת ודו"ק.

ולפי"ז יהי' לב"ש אסור להניח אפילו בחצות היום אם מנית עבור השבת, דכל מה שכתב הרא"ש בשם התוס' דיש חילוק בין ראוי להתחמם זה רק לב"ה דהחשש הוא משום שמא יחתה למהר חימומו, ע"ז כתב דיש חילוק בין הניח בחצות היום, שאז אין חשש שמא יחתה למהר חימומו להיכא דאם הי' קר לא הי' לו שהות להתחמם קודם השבת דאז יש חשש שמא יחתה, אבל לב"ש דגזרו ע"ש אטו שבת אין שום מקום לחלק בין ראוי להתחמם ללפני זמן זה דהרי הכל הוא משום גזירה ע"ש אטו שבת ודו"ק.

אלא שבטור סי' רנ"ג כתב שם וז"ל ואם אינה גרופה וקטומה אסור להחזירה לא מיבעיא בשבת אלא אפילו מבעו"י אחר שנגמר כל בישול הקדירה ומניחה לעמוד על הכירה עד הערב לשמור חומה אם נטלה מן הכירה אסור לו להחזירה אפילו בעודה רותחת אם הוא כ"כ ערב שאין שהות ביום להרתיח אם היתה קרה דגזרינן אטו היכא שנטל בשבת, דאי שרית להחזירה מבעו"י אתי נמי להחזירה כשנטלה בשבת. אבל כ"ז שלא נתבשלה או אפילו נתבשלה ויש שהות ביום להרתיחה אילו נתקררה מותר עכ"ל.

הנה הטור כתב דין זה לב"ה דהרי נפסק כב"ה דגרו"ק שרי, ואפ"ה כתב דאסור בע"ש אטו שבת, וא"כ לכאו' לב"ה יש לאסור להחזיר תבשיל כמאב"ד אטו שיבוא להניחו בשבת. וכן צ"ב מדוע נאמר שיעור של כדי שיתחמם מבעו"י הרי הגזירה הוא אטו שבת, ולא משום שמא יחתה למהר בישולו, ולגבי אטו שבת אין חילוק אם יש זמן להתחמם או לא, וכן צ"ב מה ההבדל אם עוד לא מבושל כ"צ דשרי הרי יש לגזור שמא יבא לבשל בשבת.

ובביאור דברי הטור כתב הב"י וז"ל והא פשיטא דלא אתא הרא"ש לפרושי טעמא דב"ש אלא משום דמב"ש בגרופה נשמע לב"ה באינה גרופה. ונ"ל דטעמא, דכ"ז שלא נתבשלה כל צרכה מותר להחזיר אפילו סמוך לחשיכה ולא גזרינן דילמא אתי להחזיר משחשיכה משום דאם היה מחזיר משחשיכה הוי מבשל בשבת ופשיטא דמיזדהר בהכי אפילו אי שרית להחזיר מבעו"י עכ"ל.

והקשה הב"ח וז"ל ותימא אדרבה טפי הוה לן למיגזר בלא נתבשל כל צרכה דלא ליתי לידי איסור דאורייתא, כי היכי דגזרו וחששו לשמא יחתה דהוי נמי איסורא דאורייתא ועוד דאף בלא נתבשל כל צרכה אם נתבשל כמאב"ד ליכא משום מבשל להרא"ש כמ"ש בסמוך וא"כ איכא למיגר לפי דעת ב"י.

ובספר תוספת שבת ס"ק ל"ג תי' על קושיית

הב״ח הראשונה וז״ל וקושיא זו יש לדחות ולומר דודאי בשבת עצמה שייך למיגזר שמא יחתה בשוגג ויבא לידי איסור דאורייתא, אבל למיגזר ע״ש אטו שבת ודאי לא מסתבר למיגזר הכי דומיא דכל המלאכות דשרי לעשותן סמוך לחשיכה כמ״ש סי׳ רנ״ב דלא גזרינן שמא יעשה כן בשבת משום דהכל יודעים שהם מלאכות גמורות ולא יטעו בזה וכו׳ ולכן לא גזרו אלא במבושלות כל צרכה דבזה שייך שפיר לגזור ע״ש אטו שבת, כיון דיש מקום לטעות בזה להתיר גם בשבת וכו׳.

אך יעויין שם שהסכים עם קושיא השניה של הב״ח להשיג על הב״י וז״ל ודבריו תמוהים דטעם זה א״ש לדעת הטור בסימן שי״ח דס״ל דאף כשנתבשל כמאב״ד עדיין שייך בישול עד שנתבשל כל צרכו. אבל לדעת הרא״ש דס״ל דאחר בישול כמאב״ד תו ליכא משום בישול ואפילו איסור דרבנן אין בו, כמ״ש הב״י בסי׳ שי״ח, א״כ למה כתב הרא״ש דדוקא כשנתבשל כ״צ הוא דאסור, דהא גם בכמאב״ד נמי שייך לגזור ע״ש אטו שבת, ואין להתעקש ולומר דמ״ש הרא״ש כ״צ ר״ל כמאב״ד דזה מיקרי כ״צ לדידיה, דהא ודאי לישנא דכ״צ משמע להדיא דהיינו שנגמר בישולה ממש וכו׳ עכ״ל. (עיי״ש שהאריך בראיות שכ״צ הכונה מבושל לגמרי).

עכ״פ בדברי הב״י ודאי דצ״ל דס״ל דכוונת הרא״ש כ״צ כמאכל ב״ד ואז כבר גזרינן אטו שבת והמעיין ברא״ש ובטור יראה שמותר להחזיר אפילו נתבשל כל צרכו ורוצה לתקן המאכל דהרי דייקו דהאיסור דוקא אחר שנגמר הבישול הקדירה ומניחה לעמוד על הכירה עד הערב לשמור חומה, משמע דדוקא אם מניח לשמור החום אבל אם מניח שיתבשל מותר. וכן צ״ב מה הרוחנו במה שיש איסור לבשל הרי יש לגזור שמא אחר שיגמר להתבשל בשבת יבא להחזיר, דכמו שהחזיר בע״ש יבא להחזיר בשבת, ודוחק לומר היות ויודע שיש איסור להחזיר בשבת ידע שיש חילוק בין ע״ש לשבת.

לכן נראה דיש לחקור בגדר הגזירה האם הגזירה הוא היות ורואה שמותר להחזיר בע״ש יבא להחזיר כשנוטל מן הכירה (הקדירה) בשבת, או דנימא שזה אין לגזור, רק שחוששים שאם נתיר לו להחזיר בע״ש יבא מתוך זלזול באיסור ויחזיר בשבת עצמה היות ויסמוך שמותר להחזיר וישהה עצמו מלהחזיר ויחזיר בשבת, ואם נימא כסברא הב׳ יובנו דברי הב״י דכל החשש הוא רק באיסור דרבנן וגם בדבר שכבר מבושל שאין לו צורך עוד שיהי׳ על האש, אבל בדבר שיש בזה איסור מה״ת או שצריך שיתבשל בע״ש אין לחשוש שיתאחר לשבת דהרי לא יחלל שבת וגם בדבר שצריך להניח בע״ש לא יאחר, ולפי״ז יהי׳ ניחא מה שנתנו לו זמן כדי שיתחמם היות ורצו שבשבת כבר יהי׳ חם שלא יזלזל בהנחה לכן נתנו זמן של חמימות קדירה זו אם היתה קרה ודו״ק.

רק שא״א ללמוד כן דהטור כתב טברת האיסור דגזרינן אטו היכא שנטל בשבת דאי שרית להחזירה מבעו״י אתי נמי להחזירה כשנטלה בשבת, א״כ מוכח דהגזירה שיטול בשבת. ובב״ח כתב לתרץ וז״ל אבל לפענ״ד מדברי הרא״ש דהכי קאמר דבלא נתבשל כל צרכו עוסק הוא בבישולה מבעו״י ורגיל ליטלה מן הכירה ולהחזירה כמה פעמים עד שתתבשל ובקדירה זו לא חששו חכמים לאסור חזרה מבעו״י אטו חזרה בשבת דהחזרה בשבת מסתמא אינה אלא בקדירות שכבר הן מבושלות כל צרכן ונתנו בכירה להשהות שם עד זמן האכילה, ואם היו גוזרין זו שאינה מבושלת כ״צ ומבעו״י אטו שבת הו״ל גזירה לגזירה, אבל קדירה שמבושלת כל צרכה ומבעו״י הניחה עומדת על הכירה עד לערב להחזיק חומה דמיא להך קדירה שהיא כבר מונחת בכירה ונכנס השבת דאם אתה מחזיר זו שמבעו״י

דאינה מתבשלת עוד על הכירה והוי כתחילת שהיה, אתא להחזיר גם זו בשבת דמיא לה וכולה חדא גזירה היא ודו"ק.

וביאור דבריו, דעל קדירה שלא נתבשלה כל צרכה לא גזרו היות ובשבת לא רגיל שיהי' קדירה שאינה מבושלת כל צרכה, וע"ז אין צורך לגזור, א"כ קדירה שאינה מבושל כ"צ אין צורך לגזור בע"ש דסוג זה לא יהיה בשבת, רק שיש לגזור תבשיל שלא נתבשל כל צרכו אטו קדירה שנתבשל כ"צ והוי גזירה לגזירה, אבל תבשיל שנתבשל כל צרכו יש לחשוש אטו נתבשל כ"צ והוי חדא גזירה. ודבריו תמוהים. א', מדוע תבשיל שלא נתבשל כ"צ אינו אותו סוג של תבשיל שנתבשל כ"צ שנקרא גזירה לגזירה הרי זו גזירה אחת שמא יחזיר תבשיל. ב', הרי שייך שיחזיר גם בשבת קדירה שלא נתבשל כ"צ א"כ שייך לגזור אטו שבת, הגם שאינו שכיח אין נקרא גזירה לגזירה, דאם שייך לגזור מסתבר דזו חדא גזירה. ג', הרי גם מה שגזר ע"ש אטו שבת הוי גזירה לגזירה דהחזרה בשבת ג"כ אסור שמא יחתה בגחלים, א"כ הוי בע"ש גזירה אטו שבת, ובשבת גזירה שמא יחתה, א"כ הך איסור דע"ש הוי גזירה לגזירה.

ועיין בשפ"א על התוס' בד"ה וב"ה וכו' כתב וז"ל ולולי דברי התוס' הי' נראה דפי' לשהות הוא כשהניחו כדי להתבשל או להתחמם בעוד יום וממילא רשאי להשהותו גם כשקידש היום, אבל במניחו בכונה רק לצורך השבת אסור, והיינו היכא דבשעה זו שמניחו אין בו צורך להיות על הכירה שהוא מבושל וחם, ועיקר הנחתו הוא רק להיות בשבת על הכירה אסור, אבל אם בלא"ה צריך להניחו אפילו אם יסלקנו קודם הלילה יש בו צורך בהנחתו על הכירה כה"ג מותר להשהותו בלילה כנ"ל, שוב ראיתי דהרא"ש כתב כעין מ"ש.

וביאור דבריו דאם היה אסור להשאיר בשבת גם אם הי' מניח בערב שבת ע"כ מה ששם אינו עבור השבת אלא דרוצה לבשלו בע"ש ולכן שרי להשהותו דאין ההנחה עבור השבת, אבל אם היה איסור להשהות לא היה מניח בע"ש מוכח דכונתו היא רק עבור השבת ולכן אסור. ולפי דבריו ע"כ צ"ל דהוא משום גזירה דאי משום מיחזי כמבשל אין מקום לאסור דהרי זה בע"ש, וכן משום שמא יחתה בשעת ההנחה אין לאסור, רק שיש לאסור ע"ש אטו שבת. רק שכל זמן שכונתו עבור ע"ש אין לזה שום דמיון, דזה צורך בישול וזה צורך חימום ואפילו כשמניח עבור שיתבשל בשבת, אין מקום לגזור ע"ש אטו שבת, דאין לזה שום התיחסות. רק כשמניח עבור שבת יש לזה התיחסות ויש מקום לגזור ע"ש אטו שבת. רק שלפי"ז צ"ל דענין הזמן שראוי להרתיח דזהו הזמן שאסור להחזיר, דבמשך זמן זה ניכר שהוא עבור השבת, דלפני זה נחשב כאילו לצורך ע"ש. ונצטרך לומר דהוי כולה חדא גזירה היות וגזרו על תבשיל שמוחזר לצורך השבת, ששייך לפעמים שמא יחתה, ונוכל להעמיס כונה זו בדברי הב"ח וס' תו"ש.

רק שסברא זו קשה מאד דהכל הוא חד גזירה, לכן נראה דתנניא מודה לרבנן דשייך חשש שמא יחתה גם בתבשיל שנתבשל כמאב"ד ומצטמק ויפה לו, רק שבע"ש היות ומבשל לשם בישול, דהרי אפילו אם נאסור לו השהיה היה ג"כ מבשל בע"ש, לכן לא חייבו אותו להוריד שמא יחתה היות ובשעה שהניח לא היה עבור השבת, אבל אם היה אסור להשהות לא היה מניח ונמצא שכל ההנחה היא עבור שבת, א"כ יש לאסור דהרי יש חשש שמא יחתה, וההנחה היא עבור שבת והוי מעשה לשבת.

רק שא"א להסביר כן דברי הטור. א', א"כ מדוע נאסר תבשיל בפחות ממאב"ד דהרי גם בתשביל שנתבשל מאב"ד ומצטמק ויפ"ל שייך חשש שמא יחתה, ומה שהותר הוא היות ולא עושה

מעשה עבור שבת, א"כ גם בפחות ממאב"ד יש להתיר דהרי לא עושה מעשה בשבת דהרי מבשל בע"ש, א"כ למה חייבוהו להוריד מהאש מחשש שמא יחתה. ע"כ במקום שיש חשש שמא יחתה גם לחנגיא יש לאסור. ב', א"כ אין זה גזירה ע"ש אטו שבת אלא הוא אותו איסור שיש בשבת שמא יחתה, כן יש לאסור בע"ש משום שמא יחתה. (ודוחק לתרץ קושיא א' דבפחות מכמאב"ד הוי מעשה עבור שבת, דא"כ אם הניח לבשל בע"ש וחשב שיגיע למאב"ד לפני שבת, וקרה שלא נתבשל אין צורך להוריד, וזה לא נזכר בפוסקים).

מכל הנ"ל נראה דהחשש שמא יחתה לחנגיא אינו חשש קרוב דלרבנן יש לחוש שמא יחתה ממאב"ד כמו בפחות ממאב"ד ולחנגיא בפחות ממאב"ד יש לחשוש שמא יחתה היות והוא בהול שיתמהר בישולו, משא"כ ביותר ממאב"ד שאין בהול לא גזרו חכמים איסור להניח משום שמא יחתה היות והוא חשש רחוק, אבל בשבת עצמה משום חומרת שבת החמירו משום חשש שמא יחתה, היות ושייך חשש שמא יחתה, אסרו עליו בשבת לעשות מעשה שקרוב למעשה חיתוי, אבל בע"ש שאינו זמן של איסור חיתוי לא אסרו להניח שמא יחתה בשבת.

ולפי"ז ניחא דבע"ש לא גזרו להניח עבור שבת היות ואינו זמן איסור חיתוי, אבל בזמן איסור חיתוי גזרו משום שמא יחתה ג"כ על צד הרחוק, ולכן גם לאלו האוסרים להשהות בע"ש משום שמא יחתה, ובמצטמק ורע לו אין איסור, אעפי"כ בשבת עצמה אסרו משום שמא יחתה וכן כתב בשו"ע הרב סעיף ט"ו וז"ל תנור שהסיקוהו וכו' ואפילו הוא גרוף וקטום שהשהה עליו ע"פ א' מדרכי ההיתר שנתבארו למעלה, אסור להחזיר הקדירה בשבת אע"פ שעודה בידו וה' דעתו להחזירה ואפילו הוא מצטמק ורע לו וכו' לפי שדינם ככירה שהוסקה בגפת ועצים ואינה גרו"ק שאסור להחזיר לה בשבת בכל ענין גזירה שמא יחתה בגחלים, ואף שלהשהות מע"ש לא חששו לחיתוי במצטמק ורע לו, מ"מ לענין חזרה בשבת עצמה החמירו יותר עכ"ל. הנה כוונת הרב הוא לרבנן שאסרו להשהות במצטמק ויפה לו אפילו בע"ש דחיישינן שמא יחתה ולא אסרו במצטמק ורע לו דאין חשש שמא יחתה אעפי"כ בשבת אסרו. וצ"ע מה האיסור, ואין לומר דהחשש שבעת שמניח הרגילות לחתות, דא"כ בע"ש אין מקום לגמרי לאסור, והרב כתב שרק בשבת החמירו, משמע דיש מקום להחמיר גם בע"ש, וע"כ צ"ל דעל חשש הרחוק יש מקום לחשוש שמא יחתה, כגון שבשעת החזרה יראה שנצטנן מעט ויש חשש שמא יחתה, והחשש הזה חששו רק בשבת שהוא זמן איסור חיתוי, משא"כ בע"ש לא גזרו. (ולולי סברא זו היה מקום לומר דבשבת אסרו משום לא פלוג או גזרו מצטמק ורע לו אטו מצטמק ויפה לו, אבל הרב לא ס"ל סברא זו רק שכתב דהחשש הוא שמא יחתה ודו"ק היטב בדבריו).

ולפי"ז ניחא דברי הטור עם ההסבר הנ"ל דבאמת תבשיל שמבשל עבור ע"ש לא גזרו ע"ש אטו שבת, דאין לו שום התיחסות, רק תבשיל שניכר שעושה עבור השבת, יש מקום לגזור ע"ש אטו שבת, רק אחר שנאסר, לא נאסר מחמת שבת רק מחמת עצמו, דגם באוכל שמשהה מע"ש שייך חשש שמא יחתה כמ"ל, רק שלא היו גוזרים עליו היות ואינו זמן איסור, רק היות ואם נתיר מע"ש יתירו בשבת לכן אסרו גם בע"ש משום שמא יחתה בתבשיל זה והוה כולה חדא גזירה ודו"ק.

ולפי המ"ל אפשר להעמיד דברי התוס' כביאור דברי הטור דהוא משום גזירה הגם שלא ביארו דבר זה, א"כ כל האיסור הוא משום גזירת ע"ש אטו שבת, וב' התירוצים הם בגדר הזמן שיכולים לטעות א"כ אין לנו ראיה שיש חשש שמא יחתה עבור חימום, רק שמספר הישר מוכח דיש חשש שמא יחמם דהרי חילק בין חזרה לשהיה, דבחזרה

ידוע שנצטנן והחשש שמא יחתה, ובשהי' אין חשש שמא יחתה, דהוא מונח בכירה והקדירה עדיין חמה.

נמצא דלר"ת יש איסור חזרה ממאב"ד היות ויש חשש שנצטנן ויבא לחתות כדי לחמם, ולתוס' יש מקום להסתפק שמא ג"כ ס"ל האיסור כר"ת, והרא"ש ס"ל דכל האיסור דוקא שנתבשל כל צרכו, ומניח עבור שבת דגזרינן ע"ש אטו שבת.

ונראה דלר"ת אין צורך לאסור מכח הדיוק, דאפילו אם לא היה לנו דיוק מהגמ' יש לאסור דהרי סברת ר"ת דשמא יחתה עבור חימום הוא כמו איסור שהיה לרבנן, רק שלהרא"ש דאסר משום גזירה ע"ש אטו שבת ושזה נקרא חדא גזירה לכאורה לולי הדיוק מהגמ' לא היה לנו לאסור ע"ש אטו שבת, ובזה מבואר מש"כ הב"י דהר"מ לא ס"ל כתוס', דביאר הגמ' דהאיסור החזרה הוא בשבת. ולעיל בסי' ג' ביארנו דהר"מ לשיטתו דאסר שהי' בע"ש לכן הוכרח ללמוד איסור חזרה בשבת עיין בדברינו לעיל, ולהנ"ל ניחא נהי שבאמת אין לנו הכרח שהר"מ חולק על תוס' רק היות ואין לו דיוק בגמ' שוב אין לנו לחדש גזירות מעצמינו.

(ולפי"ז יש לאסור אפילו אוכל שלא נתבשל כ"צ להניח על כיריים חשמלי שהופסק החשמל ע"ש ומניח אם ידלק אח"כ דניכר דאין רצונו עבור ע"ש אלא עבור השבת ויש לגזור ע"ש אטו שבת, ובפרט שכאן יש יותר חשש לגזור שמא יניח בשבת עצמה לפני שנדלק, רק שלב"ח יש מקום לדון דשרי, היות והגזירה היתה דוקא במאכל שנתבשל כ"צ).

סימן הי
תנאי החזרה בחזרה דע"ש

כתב הרא"ש בפ"ג סוף אות ב' וז"ל אמר רב זריקא אמר רב אמי אמר רב תדאי לא שנו אלא עודן בידו אבל הניחן ע"ג קרקע אסור וכו' וארב ששת דאמר מחזירין אף בשבת קאי. אבל מבעוד יום מחזירין בכל ענין, וכתב בק"נ ס"ק מ' וז"ל אבל מבעו"י מחזירין בכל ענין, אין הפירוש אפילו סמוך לחשיכה דהא כבר מסיק דר"ש סבר דב"ה אסרי להחזיר סמוך לחשיכה בשיעור אם היה קר שלא יתחמם התבשיל קודם שבת אלא קודם לזמן הזה מחזירים בכל ענין וכו', ועוד סייעינן להך פירושא לקמן בפ' במה טומנין סי' ב' דאלת"ה קשיא דברי רבינו אהדדי. ע"ש וז"ל שם ולחד לישנא דר"ח משמיה דאביי דייקינן מינה לעיל פ' כירה (דף ל"ח ע"ב) דאם הניח ע"ג קרקע אע"פ שדעתו להחזיר אסור ואפילו בע"ש נמי אסור להחזיר כדפרישית לעיל וכו'.

והנה הב"ח הביא דברי סה"ת והטמ"ג והסמ"ק שאסרו להחזיר בע"ש אפילו לא נתבשל כ"צ אלא כמאב"ד. ועיי"ש באריכות הדיוק שדייק וכתב בסוף מיהו בתבשיל חי או נתון בה חתיכה אחת חיה אין ספק דמותר להחזירה מבעו"י לדברי הכל דאין לגזור בזה אטו חזרה בשבת, וכ"כ במג"א ס"ק כ"ז. וצ"ב מה החילוק בין אוכל שנתבשל כמאב"ד לבין קדירא חייתא דלא גזרינן אטו שבת. ובשו"ע הרב סעיף כ"ג כתב וז"ל ואם הוא חי לגמרי מותר אפילו להחזירו ע"ג כירה שאינה גרו"ק סמוך לחשיכה ממש לד"ה, שבחי אין לחוש לחיתוי, כמו שנתבאר למעלה.

וכתב שם בקו"א ס"ק ח' וז"ל לד"ה שבחי וכו' מדברי הט"ז מבואר דאיסור החזרה בגרוף הוא ג"כ משום חיתוי וכ"מ קצת מלשון הרא"ש סימן יו"ד, ואפשר דהמג"א ס"ל נמי הכי ולהכי התיר בחי אבל לפמ"ש (בפנים) בשם הר"ן דהטעם הוא משום דמיחזי כמבשל לכתחילה, אין להקל בחי סמוך לחשיכה, אא"כ נאמר דלא גזרו כלל סמוך לחשיכה בהנחה ע"ג הקרקע ואין דעתו להחזיר, ולא משמע הכי מדברי הפוסקים (ועי' רא"ש פ"ד

סי' ב' שסותר למ"ש בפ"ג סוף סי' ב' וצ"ע) ומלשון הרמ"א ע' הגמ"ר, ומיהו כיון דלהר"ן בלא"ה שרי מתרי טעמי חדא דלא ס"ל כלל לאסור מבעו"י, ותו דגם בשבת מתיר אם סילקה משחשיכה וכן המנהג, א"כ פשיטא דאין להחמיר בזה סמוך לחשיכה. (ולכן סתמתי בפנים) עכ"ל.

והנה דבריו צ"ב מדוע אם נאמר דהאיסור הוא משום שמא יחתה ניחא ולא גזרינן ע"ש אטו שבת ואם האיסור משום מיחזי כמבשל יש לאסור ע"ש אטו שבת, ואם מותר להחזיר כשמונח ע"ג קרקע ניחא. וכן צ"ע מדוע לא התיר מכח ב' הטעמים בהניח ע"ג קרקע בע"ש.

ונראה בביאור הדברים, דאם איסור חזרה הוא משום שמא יחתה ניחא כמו שביארנו בסימן ד' דכל הדין שאסור להחזיר בע"ש הוא משום שמא יחתה את הקדירה הזו רק שלא היינו גוזרים לולי היינו גוזרים שמא יחזיר בשבת. והנה כ"ז דוקא בתבשיל שיכול לבא לידי חיתוי אבל בקדירה חייתא אין חשש לחיתוי לכן אין מקום לאסור. אבל אם כל האיסור הוא משום מיחזי כמבשל א"כ לכאורה אין מקום לאסור בע"ש דהרי אין לגזור אטו שיחזיר בשבת דהוי גזירה לגזירה. וצ"ל דלפי הר"ן שאסור מיחזי כמבשל מה שנאסר בע"ש אינו משום שמא יחזיר בשבת אלא שמא יניח תבשיל זה בשבת דכמו שנתיר לו סמוך לחשיכה יתיר לעצמו להניח אח"כ. ולפי"ז יש ג"כ לאסור בתבשיל חי דהרי יש לגזור שמא יניח בשבת. ולכן כתב דאם לא הוה אסרינן בהניח ע"ג קרקע בע"ש ניחא דהרי כל הדין מה שאסור להחזיר אחרי שהניח ע"ג קרקע אינו משום שמא יחתה דהרי האיסור הוא בגרו"ק ושם אין חשש שמא יחתה רק שהאיסור משום שמיחזי כמבשל ואעפ"כ יש איסור להחזיר בע"ש ע"כ דחיישינן משום שמא ישהה מלהניח ויניח בשבת, א"כ ה"ה בקדירה חייתא יש לחשוש שמא יניח בשבת, אבל אם היינו מתירים ע"כ שאין אנו חוששים שמא ישהה מלהניח והיה מקום להתיר להניח קדירה חייתא סמוך לחשיכה. (רק שבאמת יש מקום לומר דבקדירה חייתא אין לזה לגמרי שם חזרה, דזה תחילת הבישול וכל הגזירה היא רק בהחזרה ולא בתחילת הבישול,) וניחא מה דהתיר הרב בקדירה חייתא בצירוף ב' הצדדים לפי הר"ן, ובהניח ע"ג קרקע הביא דעת האוסרים. (ובסוף יתבאר בעז"ה עוד טעם).

וז"ל בסעיף כ"ב וכ"ז להחזיר בשבת עצמה אבל עקר הקדירה מע"ג הכירה מבעו"י ונמלך להחזירה סמוך לחשיכה קודם קבלת שבת אע"פ שכבר הניחה ע"ג הקרקע ואפילו נצטננה לגמרי ואפילו פינה לקדירה אחרת יכול להחזירה וכו' וי"א שכל שהוא סמוך לחשיכה כ"כ שאם היתה הקדירה צוננת לא היה אפשר להרתיחה מבעו"י אסור להחזירה לא לכירה זו ולא לכירה אחרת אף שעכשיו היא רותחת אלא ע"ד שמותר להחזיר בשבת עצמה, משום גזירה שמא יבאו להחזיר אף בשבת עצמה וכו' וצ"ל לפי הרב שהגזירה שמא יחזיר קדירה זו בשבת (דהרי הוא לא סובר הסברא בהניחה ע"ג קרקע שיש חשש חיתוי כמו שנבאר בס"ד).

ובביאור הגר"א כתב וז"ל דינו כמו בשבת עצמו לאו דוקא אלא דאסור בשאינה גרופה וקטומה, אבל בגרופה מותר בכל ענין ואין חילוק בין הניחו ע"ג קרקע או עודן בידו כמ"ש הרא"ש שם, ואע"ג דבפ"ד לא כתב כן, שם העתיק לשון התוס' וכדרכו, אבל בעצמו ס"ל דמותר, ע"כ. הנה הגר"א ס"ל דלהרא"ש שרי ולכן פסק דמותר, וצ"ב במה נחלקו התוס' והרא"ש.

ונראה דיש להקדים ביאור דין איסור חזרה בשבת עצמה בהניחה ע"ג קרקע.

והנה הרב בסעיף י"ד הבין דכל האיסור הוא משום שבטלה שהיה קמייתא, הגם שאין איסור של בישול, מ"מ אסור משום מיחזי כמבשל בשבת ולא כתב שום חשש של חיתוי, רק שבט"ז ס"ק י"ג

הקשה וז"ל ואיכא למידק למה אסרו להחזיר בגרוף אם הניחו ע"ג קרקע וכיוצא בו דהא כבר נתבשל כ"צ, והר"ן כתב אפילו מצטמק ורע לו אסור בחזרה והא אין כאן שום חשש דהא אין שייך בישול אח"ו, וגם ליכא למיחש שמא יתחה כיון שאין שם גחלים, ובר"ן ראיתי תירוץ ע"ז שכתב דאע"ג דכל הני מילי מדרבנן בעלמא נינהו דכל שנתבשל כמאב"ד לית ביה משום מבשל דאורייתא, החמירו בדברים הללו מפני שהם קרובים לבא לידי איסור תורה עכ"ל, ממילא ה"ה להרא"ש אחר בישול כ"צ יש ג"כ טעם זה, עכ"ל.

וצ"ב בדבריו דאיך קרובים לשל תורה מאחר ואין שום חשש בישול ואין חשש חיתוי ומש"כ הר"ן דמיחזי כמבשל, לא זכר הט"ז לגמרי. (ומה שהביא הט"ז שמצא תי' על קושיתו בר"ן, הנה המעיין בר"ן יראה שהר"ן לא הקשה קושית הט"ז דלהר"ן טעם האיסור בהניח ע"ג קרקע משום מיחזי כמבשל, רק דבפלוגתא דאמוראי בהניח ע"ג קרקע והיה דעתו להחזיר אם שרי לאהדורה, הכריע להחמיר, וע"ז הקשה דמאחר וגבי דרבנן קיימינן א"כ בספק הו"ל להקיל וע"ז תירץ מפני שקרובין לשל תורה, אלא דהט"ז לקח חלק מדברי הר"ן שאיסורי חזרה קרובין לשל תורה).

וביאור דברי הט"ז נראה, דחכמים אסרו כל עניני בישול היות ורצו להרחיק את האדם מבישול, היות והאדם קרוב לזה מחמת ההכרח, ולכן התירו רק כשאין הנתינה מחודשת וזה המשך למה שהיה, ולא אסרו בכה"ג דלא יכלו לאסור לגמרי, אבל כשיש נתינה מחודשת החמירו, דרצו להרחיק את האדם מבישול וחיתוי ודו"ק, (ואין האיסור מחמת שנראה כמבשל בקדירה זו או חשש חיתוי בקדירה זו, רק שגזרו שאם נתיר לו, לא יהא חמור בעיניו איסור בישול וחיתוי, ואחר שאסרו כל מה שיש לו קשר של בישול מחודש, עי"ז הרחיקו את האדם ממעשה בישול וחיתוי ודו"ק).

ובזה נראה לבאר דברי הרמב"ם שאסר הגסה ע"ג האש וכתב הה"מ שאיירי שלא נתבשל כ"צ ותמוה דהרמב"ם איירי בכל הסעיף בנתבשל כ"צ ולהנ"ל ניחא היות והוא סוג חדש של בישול בזה לא התירו ע"י גרו"ק. וניחא מה שסמך דין זה לדין שאסור להעביר מהטמנה לבישול. ומבישול להטמנה ודו"ק.

אלא שבקונטרס אחרון בשו"ע הרב ס"ק ח' הבין בדברי הט"ז דאיסור חזרה בגרוף הוא ג"כ משום חיתוי, וצ"ל הגם שהט"ז הקשה דבגרוף אין חשש שמא יחתה, צ"ל בתירוץ דהחשש שמא נשאר ניצוצות ויבא לחתות כמו בתנור. ודבר זה צ"ב דאם יש חשש של שמא יחתה א"כ גם כשלא הסיח דעת נחשוש, ואם אין חשש שמא יחתה היות וזה גרו"ק א"כ גם כשהסיח דעתו יש להתיר. וצ"ל דבנתינה מחודשת יש חשש שבעת שיניח יחתה, דכך הוא הרגילות בנתינה מחודשת, וכל המחלוקת היא מה נקרא נתינה מחודשת, די"א היסח הדעת מלהניח וי"א דגם צריך שיהא מעשה של היסה"ד ודו"ק. ועיין בספר תוספת שבת ס"ק מ"ג וס"ק כ"ו וס"ק ל' דמבואר דהחשש שיחתה בעת החזרה והוא כנ"ל.

והנה לפי סברא זו אין לאסור בע"ש דהרי החשש הוא שמא יחתה בעת ההנחה, ובע"ש אין איסור לחתות, ונראה דעל צד הרחוק שייך חשש שמא יחתה גם בעת שמונח, רק שלא היינו גוזרים משום חשש זה רק מאחר שבשבת יש איסור להחזיר משום שמא יחתה בעת ההנחה, ובע"ש יש לגזור אטו שיחזיר בשבת שוב גזרו גם על ההנחה בע"ש שמא יחתה כמו שביארנו את דברי הרא"ש ודו"ק. (ועיין בט"ז סי' רנ"ג ס"ק ט"ו וצ"ע).

לפי"ז יוצא דאם לאסור בע"ש להחזיר בהניח ע"ג קרקע תלוי בגדר האיסור של החזרה בשבת דאם האיסור הוא משום מיחזי כמבשל, אין שום מקום לאסור (רק אם נלמד דהגזירה הוא משום שמא יאחר להניח, וכבר הבאנו דמהטור משמע

דלא חיישינן לגזירה זו, עי' לעיל סי' ד') וזו היא שיטת הרא"ש לדעת הגר"א, ושיטת תוס' דאוסרים בע"ש ע"כ דס"ל דמה שאוסרים חזרה בשבת הוא משום שמא יחתה בשעת הנחה ושייך לגזור ע"ש אטו שבת, והרב ס"ל דגם הרא"ש סובר סברא זו, לכן פסק דגם להרא"ש יש איסור, רק שבקדירה חייתא אין מקום לאסור דבזה לא חוששים שמא יחתה בשבת ודו"ק, וניחא מה שחילק בין קדירה חייתא שהתיר דיש כמה צדדים להתיר. א', ב' צדדי הר"ן כמבואר שם בקו"א, ועוד דלרא"ש אין מקום לאסור משום גזירה שמא יאחר רק שיש לגזור במקום שיכול לבא לידי חיתוי, כמ"ל, (ולעיל הבאנו עוד סברא לחלק).

סימן ו'
בדין קדירה ע"ג קדירה

שבת נ"א ע"ב, מניחין מיחם ע"ג מיחם, וקדירה ע"ג קדירה ומיחם ע"ג קדירה וכו' ולא בשביל שיחמו אלא בשביל שיהיו משומרים, וכתב רש"י ולא שיחמו שיהא העליון צונן ונתנו כדי שיחום מחומו של תחתון אלא שיהיו משומרין שהיו שניהם חמין ונתנו על גביו של זה, כדי שיהא חומו משתמר בהן.

ובב"י סי' רנ"ח כתב וז"ל כתב ר"י בח"ג שי"מ דמיחם ע"ג מיחם דשרי אפילו כלי התחתון על האש שרי, וי"מ שאם כלי התחתון על האש לעולם אסור דהוי כמניחו לכתחילה על האש, והא דשרי ליתן מיחם ע"ג מיחם, כשאין כלי התחתון על האש, דוקא הוא דשרי וכתב עוד שם וז"ל להניח שום דבר קר שנתבשל כ"צ ע"ג מיחם שע"ג האש, יש מהגדולים שכתבו דדינו כמניח כנגד המדורה וכל דבר שמותר להניחו כנגד המדורה במקום שהיד סולת בו כגון יבש שכתבתי למעלה, מותר להניחו ע"ג מיחם שע"ג האש וכ"כ הרא"ש, ויש מהם שכתבו דהוי כמניח ע"ג כירה לכתחילה ואסור אפילו אם נתבשל כל צרכו ואפילו אם מצטמק ורע לו אפילו אם נותנו שם לשמור חומו, וראשון נראה עיקר, ומ"מ אם הוא תבשיל שיש בו רוטב ומצטמק ויפה לו, אסור לדברי הכל עכ"ל ומ"ש שהרא"ש סובר כסברא ראשונה לא ידעתי היכן כתב כן וכו', וכן דעת הר"ן שכתב בפרק כירה גבי הא דת"ר מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה שמותר ליתן על פי קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל כל צרכו כגון פאנדיש וכיוצא בהם לחממן ואע"פ שהיד סולדת בו, לפי שאין דרך בישול בכך, ואע"פ שהקדירה נתונה על האש עכ"ל הב"י, ויש לעיין באיזה גדר נחלקו ב' השיטות. (ומה שהביא לעיל ב' דינים, עי' שי"ח מג"א ס"ק כ"ו).

ונראה דתלוי בגדר איסור חזרה דאם האיסור הוא משום שמא יחתה בעת ההנחה, וכמו שביארנו בסי' הקודמים, או דהאיסור הוא משום מיחזי כמבשל. ונראה דבזה תלוי ב' השיטות, דאם נאמר דכל האיסור משום מיחזי כמבשל אין שום מיחזי יותר כשמונח הקדירה הראשונה ע"ג האש דהרי אין זה דרך בישול, ומה שנתבשל הרי גם כשאין מונח ע"ג האש יש מיחזי כזה דהרי גם כשאינו על האש יש דין בישול ומה שהותר היינו משום דאין רגילות במצב כזה לבשל, א"כ ה"ה כשמונח ע"ג האש ג"כ מותר היות ואין דרך בישול בכך, ונראה דהר"ן לשיטתו דס"ל דאיסור החזרה הוא משום מיחזי כמבשל ולכן מתיר גם כשזה ע"ג האש. והרא"ש הרי ס"ל דאיסור חזרה הוא משום שמא יחתה וא"כ לכאורה יש לאסור גם בקדירה ע"ג קדירה, ושמא בגרו"ק מודה שהאיסור הוא משום מיחזי כמבשל, (כמו שביארנו בסי' ד') ולכאורה תלוי איך סובר הרא"ש בחזרה בגרו"ק בע"ש כמו שביארנו, ונראה דר"י ס"ל דהרא"ש מתיר בע"ש וע"כ אין חשש שמא יחתה אלא משום מיחזי כמבשל, ולפי סברא זו אין מקום

לחלק ודו"ק.

והנה המעיין יראה שבדין כנגד המדורה פליגי הרשב"א והרא"ש בגדר ההיתר. ודבריהם הם ע"ד הגמ' בשבת דף מ' ע"ב דאיתא התם ת"ר מביא אדם קיתון מים ומניחו כנגד המדורה לא בשביל שיחמו אלא בשביל שתפוג צינתן, וכתב רש"י לא בשביל שיבשל, שלא תניחנו שם כדי בישול שתהא היד סולדת, משמע מדברי רש"י דלהניח במקום הראוי להתבשל אין איסור רק שיסלק התבשיל לפני שיגיע ליד סולדת, ובגמ' דנה אם שמן שרי להניח עד יד סולדת ואי שייך בישול בשמן, ועיין בגמ' באריכות.

ובחי' הרשב"א האריך להקשות וסבירא ליה דאם מניח במקום שראוי להתבשל, יש איסור להניח אפילו שבשעת הנחה כוונתו שלא יתבשל, שמא ישהא ויניח. (ונראה דאין כאן חיסרון של אין מתכוין, דדין אין מתכוין הוא על המלאכה, אבל בבישול החיוב הוא על ההנחה רק שצריך להיות תנאי בהנחה שיתבשל, אבל החיוב הוא על ההנחה גרידא, והיות ועל הנחה במקום הראוי לבישול היה לו כונה, רק שלא היה לו מחשבה שהתנאי יתקיים ואח"כ השהה הקדירה, נראה דזה מלאכה גמורה, ועי' אג"ט ושה"ש) לכן כתב דכל ההיתר הוא להניח במקום שאין ראוי להגיע לידי יס"ב, עיי"ש באריכות וכתב שם וז"ל ומ"מ מסתברא דאינו אסור כנגד המדורה ולא בכלי ראשון אלא צונן שלא נתבשל וגזירה הפשר אטו בישול, אבל צונן שנתבשל, אפילו בכלי ראשון או כנגד המדורה ואפילו במקום שהיס"ב מותר, והוא שלא יתן ע"ג האש או ע"ג כירה ממש. ותדע לך דהא תניא כל שבא בחמין מלפני השבת שורין אותו בחמין בשבת כלומר אפילו בכלי ראשון, ואע"ג דתולדות האור כאור והמבשל בה חייב חטאת כמבשל על האש ממש, ואע"פ שאסרו להחזיר ע"ג כירה שאינה גרופה וליתן לכתחילה אפילו בגרופה וקטומה ואפילו דבר חם ומבושל לגמרי, התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל לפי שדרך בישול בכך, אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון "שאין דרכם של בני אדם לבשל כן רוב פעמים" אינו נראה כמבשל אלא כמפיג צינה. והלכך כל היכא דאיכא למיגזר באותו דבר ממש, משום בישול כמים או שמן שלא נתבשלו וכיוצא בהן אסור גזירה שמא ישהה ויבא לידי בישול, אבל מה שנתבשל לא גזרינן שמא יבא לבשל בעלמא, וכו' וכללא דמלתא כל מקום שאין בא שם לידי בישול וכל דבר שאין בו משום בישול בין בכלי ראשון בין כנגד המדורה מותר, ולא אמרו דסולדת אסור אלא במים יין ושמן וכו' ועוד מדאמרינן הכא שמן אע"ג שהיס"ב מותר, קסבר שמן אין בו משום בישול, ואמרינן נמי גבי עובדא דרבי דאמר לרבי יצחק בר אבדימי טול בכלי שני ותן ש"מ שמן יש בו משום בישול דאלמא אם לא הי' בו משום בישול, אפילו כנגד המדורה במקום שהיד סולדת או בכלי ראשון מותר וכו' ולכאורה כונתו להביא ראיה דכמו שמותר בשמן אם אין בו משום בישול להניח כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו, ה"ה גם בתבשיל מבושל שרי כנגד המדורה במקום שהיד סולדת בו.

אלא שדבריו צ"ב דלכאורה דוקא בשמן שאין דין בישול לגמרי א"כ יש מקום לומר דלא שייך גזירה אטו בישול היות ולא שייך דין בישול בזה, אבל תבשיל שנתבשל היות ובתבשיל הזה הי' שייך דין בישול שמא שייך לגזור, ושמא הרשב"א דייק מדהותר בשמן רק כנגד המדורה אבל ע"ג המדורה אסור הגם שאין איסור בישול ע"כ שגם בדבר שלא שייך בישול ג"כ שייך לגזור, רק נגד המדורה לא גזרו היות ואינו דרך בישול וע"ג המדורה אסור היות וזה דרך בישול, ומסברא הנ"ל כתב הרשב"א וז"ל ומכלל דברים אלו מותר לתת ע"ג קדירה בשבת תבשיל שנתבשל מע"ש כל צרכו, כגון פאנדיש וכיוצא בהן כדי לחממן

ואפילו תהא היס"ב ואע"פ שהקדירה נתונה ע"ג האש לפי שאין דרך בישול בכך, ואינו אלא כנותן בצד המיחם או כנגד המדורה, והרי אין כאן משום חשש בישול, ע"כ.

והנה לפי דבריו כל ההיתר הוא היות ואין זה מקום בישול א"כ יש מקום לחשוב שכונתו עבור חימום לא עבור בישול ולכן לא אסרו משום מיחזי כמבשל. ולפי"ז אפילו כשאין לו מקום להניח, כגון שסמוך לאש ממולא בקדירות, אפ"ה אין איסור להניח כנגד המדורה וכן ע"ג הקדירה מותר אע"פ שאין לו מקום להניח ע"ג האש, היות ואין ההיתר מצד היכר, אלא היות ואין הוא דרך בישול ובמקום זה אין רגילים לבשל ודו"ק. רק שבראי"ש פ"ג סימן י' כתב וז"ל וי"ל כיון שהצריכו חכמים להרחיק מן המדורה מדנקט כנגד המדורה ולא נקט אצל המדורה איכא היכרא ולא אתי לחתויי, מבואר מדבריו דהיות ויש היכר לכן הותר, ולפי"ז אם אין היכר כגון שכאן מלא קדירות, שאין שום היכר וכן ע"ג קדירה במקום שאין יכול להניח ע"ג האש היות ואין מקום יהי' אסור היות ואין היכר.

ונראה דתלוי בסיבת איסור חזרה, דמהרשב"א מוכח דכל האיסור משום מיחזי כמבשל ולכן דימה דין זה להנחה בכלי ראשון דשם לא שייך שמא יחתה רק מיחזי כמבשל ובזה חילק דהכל תלוי ברגילות אם רגיל להניח שם כדי שיתבשל יש לאסור משום מיחזי כמבשל, ואם אין רגיל הגם שאין לו עצה רק להניח כאן, אין איסור, היות ואין בזה מיחזי כמבשל. אבל הרא"ש ס"ל דאיסור החזרה הוא משום שמא יחתה כמו שמשמע מלשונו כאן (וכן דייק בשו"ע הרב בקו"א ס"ק ח') א"כ צריך להיות דוקא היכר שלולי ההיכר יש לחשוש שמא יחתה, א"כ לפי"ז יש לאסור להניח ע"ג הקדירה בשבת היות ויש חשש שמא יחתה וכמ"ל, רק בהחזרה ז"א בהניח ע"ג קדירה יש מקום להתיר כמ"ל וגם כשיכול להניח ע"ג האש אבל כשאין לו מקום ומניח ע"ג קדירה אין זה היכר ודו"ק.

(והמעיין בראי"ש יראה שעיקר דיוקו הוא מכח מה שהותר להניח כנגד המדורה במקום שיכול להיות היס"ב ולכן כתב שלפי הירושלמי לא קשה, ומה הקשה השפ"א שיש ראיה משמן, צ"ל דבשמן אין גזירה היות ולא שייך בו בישול כלל, ולהרא"ש אפשר שבשמן למאן דס"ל דלא שייך בישול שרי ע"ג המדורה. ועי' חי' הרמב"ן מובא בר"ן).

סימן ז'

בקדירה המונחת מע"ש ע"ג קדירה, אם מותר להניחה בשבת ע"ג הכירה

כתב בחוו"א סי' ל"ז ס"ק י"א וז"ל שהי' דנהוג בארצינו הק' שפתילת האש למטה תחת הפטפוט ושופתין הקדירה למעלה על הפטפוט, והאש תחת שולי הקדירה דינו ככירה שאינה גרופה, ואף אם מעמידין פח של מתכת ומשימין הקדירה בתוך הפח, מ"מ לא חשיב כדין נתן קדירה ריקנית על הכירה להפסיק, דהכא לא הוי רק ככיסה את הכירה בכיסויה והעמיד הקדירה על הכיסוי דזה חשיב על גבה וכמש"כ לעיל ס"ק ט' ואם העמיד קדירה ע"ג קדירה, קדירה העליונה נוטל ומחזיר, דע"ג קדירה אין בו משום איסור שהי' וכמש"כ בס"ק ט', והילכך כל שאין בו משום איסור בישול כגון שהוא דבר יבש שאין בו מרק או תבשיל שהוא רותח ואפילו נצטנן אבל לא נצטנן לגמרי מחזירין ע"ג קדירה, ואפילו הי' טמון נותנו ע"ג קדירה העומדת על הפטפוט ולא חשיב כמשהה בתחילה בשבת, נטל את ב' הקדירות ורוצה להחזיר את העליונה תוך הפח אסור אפילו יעמיד קדירה ריקנית להפסיק דחשיב כמשהה בתחילה בשבת, רצה להחזיר את התחתונה נותן קדירה

ריקנית להפסיק ומתזיר וכו' עכ"ל מבואר מדבריו דקדירה ע"ג קדירה אסור לו להוריד הקדירה העליונה ולהניחה על הכירה אפילו גרו"ק היות וזה נתינה חדשה. וקודם שנגרר דין זה יש לעיין בדין נתינת קדירה ריקנית.

כתב המחבר בסי' רנ"ג ס"ג וז"ל המשכים בבוקר וראה שהקדיחה תבשילו וירא פן יקדיח יותר, יכול להסיר ולהניח קדירה ישנה ריקנית ע"פ הכירה ואז ישים הקדירה שהתבשיל בתוכה על גבי הקדירה ריקנית ויזהר שלא ישים קדירתו ע"ג קרקע ושתהי' רותחת. רמ"א, וכבר נתבאר שנוהגים להקל אף אם נתנם ע"ג קרקע, עכ"ל. מבואר דדין קדירה הוא להציל מדין אינו גרו"ק, וע"י הקדירה ריקנית הוי כגרו"ק, ותמוה, דהרי המחבר כתב בס"ה וז"ל מותר לתת על פי קדירה חמין בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבת כל צרכו כגון פנאדיש וכיוצא בהן לחממן לפי שאין דרך בישול בכך.

וכבר נתעורר בזה בפמ"ג בא"א ס"ק ל"ג וז"ל בסעיף ג' להושיב ע"ג קדירה ריקנית שנותן עתה ואף הי' שם מאתמול, מ"מ כיון שריקנית היא לא הוה רק ככירה גרופה וקטומה, מ"מ לכתחילה אסור כיון שריקנית היא ולכך בעינן שלא יתן ע"ג קרקע להמחבר, ולדידן מע"ש ודאי אסור וה"ה אם נצטנן לגמרי דהוי כמושיב לכתחילה, עכ"ל. ודבריו צ"ב מה ההבדל בין מליאה לריקנית. ולכאורה ביאור הדברים דכשיש קדירה מליאה ע"ג האש, הרי האש מתיחס להך קדירה, וכשמניח קדירה אחרת ע"ג קדירה זו, אין נחשב שמניח ע"ג האש, דהאש מתיחסת לקדירה שעליה ולא למה שעל גבי הקדירה, ולכך נחשב כמניח כנגד המדורה.

רק שלכאורה תלוי בגדר ההיתר של כנגד המדורה דלפי הרא"ש שביארנו לעיל דהוא מדין היכר ניחא דדוקא בקדירה מליאה הוי היכר שאין זה דרך בישול, אבל בקדירה ריקנית שכל האש הוא עבור הקדירה המליאה העליונה א"כ יש לזה דין כמו כל גרו"ק שאינו היכר גמור להתיר להניח ע"ג האש ומיחזי כמבשל היות וכל האש נעשה עבור העליונה. אבל לרשב"א שההיתר אינו מצד היכר רק היות ואין כאן מקום בישול, א"כ צ"ב מה ההבדל בין מליאה לריקנית, הרי אין רגילות ע"ג קדירה.

ונראה דהחילוק הוא דכשהניח ע"ג קדירה מליאה, אין הקדירה חלק מהאש כלפי העליונה היות והיא קדירה מתבשלת, רק שלהניח צונן אסור היות ומתבשל מהאור, אבל בהניח ע"ג קדירה ריקנית, הרי הקדירה היא ג"כ חלק מהכירה, והרי היא כגחלת, רק שכלפי חשש חיתוי הוי גרו"ק, אבל משם תנור לא נפקע היות והאש מתיחסת כלפי מעלה הרי הקדירה התחתונה היא המשך של הכירה, משא"כ בקדירה מליאה אין כאן המשך של הכירה, והוי הקדירה העליונה כמו כנגד המדורה משא"כ בקדירה ריקנית, הרי הקדירה ריקנית היא הכירה, והקדירה שעל גבה אין לה דין של כנגד המדורה ודו"ק.

ובחזו"א סי' ל"ז ס"ק ט' ד"ה הקשה המ"ב הביא דברי הפמ"ג וכתב ע"ז וז"ל ואפשר שאם יש חום עולה לקדירה עליונה להרתיחה כגון שאם התחתונה גדולה ומליאה וכבידה להרתיח, והעליונה קטנה ונוחה להרתיח, היתה העליונה מרתחת קודם לתחתונה, ודאי חשובה כעומדת על הכירה, אלא הי' כאן היתר של הגהמ"ר, ודוקא להחזיר אבל לא ליתן לכתחילה בשבת, אבל באמת כל שהתחתונה מליאה היא בולעת חום הכירה, ואין החום עולה לעליונה אלא מחום הקדירה, והלכך גרע ממפסיק הקדירה ריקנית דהתם חום הכירה סלקא למעלה, עכ"ל. ודבריו צ"ב מה הם ב' הצדדים. ונראה דבתחילה הבין שהקדירה הראשונה מתבשלת והחום שבקדירה הראשונה מעביר חום לקדירה הב' ומתבשל מכחה

והוי כנגד המדורה, ובהו"א הבין שאם הקדירה העליונה מתבשלת לפני כן, ע"כ כח האש הגיע לפני הקדירה הראשונה, ואח"כ כתב שהכל בא מקדירה א', ודבריו צ"ב דהרי הכל כח האש ויש בזה איסור מבשל, ולפי דברינו ג"כ אין חילוק בין אם מתבשל אחר הקדירה שע"ג האש או לפני זה ודו"ק.

הנה לפי המבואר לעיל דהקדירה העליונה אין לה התיחסות לגבי האש ויש היתר להניח ע"ג בשבת א"כ זה ודאי שאם בשבת הניח ע"ג קדירה, שיש איסור להניח אח"כ ע"ג כירה בשבת דהוי הנחה בשבת כל מה שיש לדון בהניח ע"ג בע"ש אם יש היתר להניח אח"כ בשבת. והנה שאלה זו מתחלקת לב'. א', בהניח קדירה קרה בע"ש או קדירה שהיתה מונחת ע"ג קרקע ואח"כ הניח ע"ג קדירה דאז יש לדון דהוי הנחה חדשה בשבת. ב', יש לדון בקדירה שהורידה מע"ג האש והניחה ע"ג הקדירה, האם ג"כ יש לאסור להניח ע"ג הכירה שהיא גרו"ק בשבת. ויש להקדים ביאור דין חזרה בהניחן ע"ג קרקע ובעודן בידו.

שבת ל"ח ע"ב א"ר זריקא א"ר אבא א"ר תדאי אמר רב לא שנו אלא שעודן בידו, אבל הניחם ע"ג קרקע אסור וכו' הכי א"ר חייא א"ר יוחנן אפילו הניחן ע"ג קרקע מותר וכו' ובהמשך הגמ' פליגי אמוראי בדעת ר' תדאי, די"א דהיתר דר' תדאי דוקא כשיש תרתי לטיבותא פי' שיהא בידו, וגם דעתו להחזיר וי"א דלר' תדאי סגי בחדא או שיהא בידו ואז מותר אפילו אין דעתו להחזיר, ובאופן שהניחן ע"ג קרקע אם דעתו להחזיר שרי.

ויסוד מה דמצריכים שיהא בדעתו להחזיר וכו' מבואר ברש"י שם דבלא"ה בטלה לא הטמנה קמייתא (ומה דנקט רש"י הטמנה היינו לשיטתו בכל פרק כירה, וה"ה לדידן צ"ל בטלה לה שהי' קמייתא) ונראה ביאור הדברים דיש ב' סיבות שמניחים ע"ג כירה. א', לבישול, ב', לחימום. ובשבת יש איסור לבשל אבל לא לחמם, וכשנותן נתינה מחודשת של תבשיל על האש נראה כנותן לצורך בישול ולכך אסרו ליתן נתינה מחודשת דמיחזי כמבשל. אבל כל זמן שאינו דבר מחודש הוי המשך של השהיה מע"ש, ולא נראה כנתינה של בישול אלא נתינה של חימום, ופלוגתת האמוראים הנ"ל י"ל דמ"ד דבעינן גם בידו וגם דעתו סובר דצריך שיהא המשך שהי' קמייתא, הן בדעתו פי' במחשבה שמצד המחשבה יהא המשך דשהיה קמייתא, והן מצד הקדירה עצמה שתהא מונחת בידו שהוא מקום המורה על המשך השהיה, אבל החולק סובר דסגי במה שלא התבטלה שהי' קמייתא במחשבה או במקום הקדירה דסגי בחד מינייהו שיורה על המשך השהייה. ובנצטנן ס"ל למג"א דאפילו עודה בידו ולא הסיח דעת אסור להחזיר, וביאור הדבר דבנצטנן יש שינוי בעצם התבשיל והוי ביטול בעצם בשהי' קמייתא, משא"כ בהניח ע"ג קרקע או הסיח דעת אינו שינוי בעצם התבשיל, ודו"ק.

ובב"ח סי' רנ"ג ד"ה כירה שהיא גרו"ק וכו' רצה לחדש וז"ל ומדברי רבינו שכתב ונטל הקדירה מעליה אפילו בשבת מותר להחזירה, משמע דדוקא בנטל בשבת מותר להחזירה, אבל בנטל מבעו"י אסור להחזירה בשבת דאם מותר אף בשבת הכי הול"ל ונטל הקדירה מעליה מותר להחזירה אפילו בשבת דהוה משמע שפיר דכשנטל מבעו"י לא מבעיא דמותר להחזירה מבעו"י אלא אפילו בשבת מותר להחזירה, אבל השתא משמע דה"ק לא מיבעיא דבנטל מבעו"י דמותר להחזירה מבעו"י, אלא אפילו נטל בשבת מותר להחזירה, אבל בנטל מבעו"י אסור להחזירה בשבת.

מבואר מדבריו דיש ג' סוגי חזרה א', מצד האדם שמסיח דעת ונראה מצידו שמיחזי כמבשל. ב', מצד הקדירה, כגון שמונחת ע"ג קרקע דנראה מכך שהסיח דעתו מהשהיה. ג', מצד הימים, דהיות והוא יום אחר, הרי נראה שזה פעולה

חדשה, דהימים מחלקים. ולפי הב"ח אפילו אם נאמר דלאסור צריך שיהי' היסח הדעת מצידו, אבל כשהיום מחלק אסור אפילו שאין היסח הדעת מצידו וגם אין מונח ע"ג קרקע, דעצם הדבר שהוא יום אחר יש כאן מיחזי כמבשל, ודו"ק.

ובר"ן ג"כ מבואר שעיקר הגורם הוא הימים המחולקים ובלא זה אין לאסור אפילו בהסיח דעת והניח ע"ג קרקע, רק כשנטל בע"ש ובא להניח בשבת יש לאסור עם התנאים הנ"ל. מבואר מדבריו דהנחה ע"ג קרקע והיסח הדעת הוא תנאי שיראה נתינה מחודשת, אבל כל זמן שאין ימים מחולקים אין זה נקרא נתינה מחודשת דהכל המשך מהמצב הקודם, רק שבימים מחולקים אם לא הסיח דעת, אין כאן נתינה מחודשת מצידו, וכן אם לא הניח ע"ג קרקע אין כאן היסח הדעת מצד הקדירה ודו"ק. (ומש"כ הב"י דהרא"ש ותוס' לא ס"ל כהר"ן הקשה בדרישה ס"ק ט' דתוס' והרא"ש איירי באין גרו"ק והר"ן איירי בגרו"ק, ונראה דכל הדיוק של תוס' לאסור מכח מה שדייקו מהגמ' (אסור להחזיר בשבת) דעיקר המחלוקת בחול, ולפי הר"ן אין מקום לדיוקים, כיון דל' אפילו מתפרש שדעתו אף כשנטלה מבעו"י והר"ן לשיטתו דלא ס"ל כתוס', ובחוו"א ביאר דברי הב"י (בע"ז ע' סי' ל"ז ס"ק י"ב).

והנה כל זה הוא מצד היסח הדעת של התבשיל ונראה כנתינה מחודשת. והנה בנתן ע"ג קדירה או כנגד המדורה הרי רצונו לחמם וניכר ממעשיו שרוצה לחמם, ואם הי' איסור לחמם, אז ודאי שהי' אסור להניח כנגד המדורה או ע"ג קדירה, וכל ההיתר היות וניכר שהוא כנגד המדורה, א"כ צ"ב מדוע נאסר לו להניח אח"כ ע"ג הכירה, הרי ניכר שמחזיר עבור חימום. ואין דומה לקדירה שהיתה טמונה בדבר המוסיף הבל ורוצה להניח ע"ג הכירה דזה ב' סוגי הנחות, דהטמנה אינה פעולת האור כשהי', אבל כנגד המדורה, הרי זה ממש כמו ע"ג כירה רק שמוכח שאין כוונתו לבשל רק לחמם, רק שיש לדון בשבת שהניח כנגד המדורה אי שרי להניח אח"כ ע"ג הכירה, (הערת הרב יעקב מילר: הנחה ע"ג קדרה גרועה מכנגד המדורה דהתם אי יס"ב מחמת המדורה מותר להחזירה ע"ג כירה גו"ק כשם שהתיר בחוו"א מסמיכה לע"ג. אולם ע"ג קדרה סתמא אין היס"ב מחמת האש שתחתי' אלא מחמת חום הקדרה וכה"ג הוי הקדרה תולדות האור ומתולדות האור לע"ג כירה ודאי אסור להחזיר דאין שם שם שהוי הדומה לחום האש שבכירה, ואכמ"ל). די"ל דחזינן את כל הפעולה מתחילה, ויש לזה דין כמניח לכתחילה ע"ג כירה, אבל בהניח בע"ש לשם חימום יש מקום לומר דאין איסור להניח ע"ג הכירה, ובפרט צ"ע דהחזו"א עצמו כתב בס"ק י' וז"ל סי' רנ"ג ס"ב בהגה"ה ואפילו לכירה אחרת, ובמשנ"ב שם בשם הרמב"ם אפילו אם הבלה מרובה מראשונה, ונראה דאפילו מסמיכה לעל גבה מותר דלא אסרו בירושלמי אלא מהטמנה לשיהוי, אבל כל שיהוי אחת היא. (רק יש לדון דס"ל דדין סמיכה אסורה בשבת, ויש בזה אריכות דברים ואכמ"ל).

והנה כ"ז במניח דבר קר כנגד המדורה, אבל בנטל מע"ג האש ושם ע"ג קדירה יש לדון דבגמ' מסתפקת בתלאה במקל, ולכאורה הספק היות ולפעמים הרגילות להניח ע"ג מקל הוי היסח הדעת, והנה זה רק ע"ג מקל, אבל בהניח ע"ג הקדירה לכאורה אין זה מעשה היסת הדעת, רק שיש מקום לומר דדוקא שיכול להגיע שם חום יס"ב אין בזה מעשה היסה"ד, אבל אם לא מגיע ליס"ב אין זה מקום שאין בו היס"ב, וגם בזה צ"ע (הערת הרב יעקב מילר: לדעת שו"ע הרב סי' רנ"ג סי"ט ומ"ב ס"ק נ"ו דמבואר מדבריהם דהתר חזרה שבשו"ע כאן ס"ב הוא אף בנטל מבעו"י, א"כ לפמש"כ במ"ב שם להקל כשהניח ע"ג ספסל ודעתו להחזיר ודאי הנחה ע"ג קדרה עדיפא מהנחה ע"ג ספסל וכל שדעתו להחזיר ולא הניח

הקדרה מידו משעת נטילתה מע"ג כירה עד הנחתה ע"ג קדרה מותר, ועיקר טעם החזו"א שאסר כה"ג אף שדעתו להחזיר מבואר ממש"כ בסי' ל"ז ס"ק י"ב דבנטלה מבעו"י אין שום התר להחזיר משחשכה אף בעודן בידו ודעתו להחזיר. וכל דיני חזרה המבוארים בס"ב מיירי בנטל משחשכה, עי"ש. וכעי"ז כתב הב"ח לדעת הטור).

הגהות הגרי"מ

1. בספר הישר מיירי שנו שהיתה הקדרה מסולקת מבעו"י ורוצה להחזירה בין השמשות, אכן בסי' רל"ה הזכיר איסור חזרה בנטלה משחשיכה כשאינו גו"ק משום גזירת חתוי אולם לא ביאר מדוע יש לחוש לחתוי כה"ג, ובשעה"צ סי' רנ"ג ס"ק ל"ז פי' דבריו דפעמים שמצטננת קצת ולכך חיישינן שמא יחתה עי"ש.
2. מש"כ בחי' הר"ן "שמא יחתה כשהוא מחזירה" אין הכרה לפרש כוונתו בעת ההנחה דוקא אלא אף לאחמ"כ כיון שנצטננה יבוא לחתות לחזור ולחממה. ויש לכוון דבריו למש"כ השעה"צ בסי' רנ"ג ס"ק ל"ז בפי' ספר הישר שציינתיו לעיל במקומו.
3. כבר ציינתי לעיל דיש לפרש לכוון דברי ספר הישר וחי' הר"ן עי"ש.
4. מדברי הרב בסי' רנ"ג בקו"א ס"ק ח' מבואר דאף לטעם דמחתי כמבשל יש לאסור בע"ש עי"ש.
5. בספר הישר סי' רל"ה הביא איסור חזרה מבעו"י ויש לפרש דבריו שם דכיון דאיסור זה הוא רק כשלא תרתית הקדרה קודם שבת כמבואר בתוס' כאן, כה"ג יש לחוש לחתוי בשבת עצמה למהר רתיחתה.

בגדרי דין בורר

סימן אי
בדין הוצאת פסולת סמוך לאכילה

שבת ע"ד ע"א ת"ר היו לפניו מיני אוכלים בורר ואוכל בורר ומניח ולא יברור ואם בירר חייב חטאת. מאי קאמר אמר עולא הכי קאמר בורר ואוכל לבו ביום ובורר ומניח לבו ביום ולמחר לא יברור ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה ר"ח וכי מותר לאפות לבו ביום וכי מותר לבשל לבו ביום אלא אמר ר"ח בורר ואוכל פחות מכשיעור בורר ומניח פחות מכשיעור, מתקיף לה רב יוסף וכי מותר לאפות פחות מכשיעור.

והקשה בחידושי הריטב"א (וכן בחידושי הרמב"ן) וז"ל מתקיף רב יוסף וכי מותר לאפות פחות מכשיעור. וא"ת ורב דנאדי מאוקמתיה דעולא משום מאי דאתקיף עלה ר"ח וכי מותר לאפות לבו ביום היכי לא אסיק אדעתין דאוקימתא דיליה מצינן לפרוכי נמי האי פירכא וכדאתקיף ר"י לר"ח. י"ל דהוה קס"ד דר"ח דכל שאינו בורר אלא פחות מכשיעור לאו בורר מיקרי אלא כאוכל ונמצא פסולת בתוך התיכה שמפריש הפסולת מתוך האוכל ואוכל שהוא מותר. ורב יוסף לא ניחא ליה בהכי משום דדרך ברירה נמי בהך הוא שכל הבורר קימעא קימעא הוא בורר עד שמצטרף לחשבון גדול עכ"ל (וכן הוא בחידושי הרמב"ן).

וכונת תרוצם כתב בחזו"א סי' נ"ד ס"ק א' וז"ל ונראה דכונתם שמוציא מפיו הצרור שבחתיכה וסבר ר"ח דטעם ההיתר כיון שהוא שיעור מועט לא חל עליו שם בורר והיינו נמי דוקא ביד. אבל בכלי ודאי הוי כחצי שיעור דעלמא. ולא יתכן לפרש דאוחז בחתיכה בידו קדם שנתנו כפיו, דודאי למאי דמסקינן דאינו מותר רק לאלתר ודעת רה"פ דדוקא אוכל מתוך פסולת מותר וכו'. הדין נותן דגם החתיכה שהוא נותן לתוך פיו אסור לבוררה דלא מצינו חילוק בין חתיכה גדולה לקטנה ובין לאלתר ובין לאלתר של רגע לאלתר של שעה עכ"ל. וצ"ב הדמיון בהו"א בין הוצאת פסולת מתוך פיו לבורר מעט.

ובמ"ב בבאה"ל בסי' שי"ט ס"ג ד"ה הבורר פסולת כתב וז"ל ויש להסתפק אם שם בורר מונח דוקא כשבורר מקודם ומכין לאכול לאלתר אבל אם בעת האכילה גופא שאוחז בידו ורוצה לאכול מוציא הפסולת ומשליכו לא שייך בורר אף שעושה דבר זה קודם האכילה דזהו דרך מאכל או דילמא לא שנא אלא צריך להשליכו אחר שיאכל דוקא וכו' ובינותי בספרים ומצאתי שהראשונים פליגי בסברא זו, דהנה בחידושי הרמב"ן וכו' (הבאנו דבריו לעיל) הרי דהרמב"ן נקט זה למילתא דפשיטא דזהו לאו דרך ברירה וכו' עכ"ל.

וכתב עליו בחזו"א וז"ל ובמ"ב שם פי' דעת רמב"ן דאפי' חתיכה שאוחז בידו לאוכלה מותר לברר ממנה הפסולת ולא נראה כן דא"כ אפי' יש בחתיכה פסולת הרבה וקובע עצמו לבוררה מותר ומהיכן פסיקא לן דזה מותר עי"ש שהאריך להקשות על הבאה"ל ולכן ס"ל בפי' הרמב"ן דמוציא הפסולת מפיו וצ"ב במה נחלקו המ"ב והחזו"א.

ב. בגמ' שם אלא אמר רב המנונא בורר ואוכל אוכל מתוך פסולת בורר ומניח אוכל מתוך פסולת פסולת מתוך אוכל לא יברור ואם בירר חייב חטאת. וכן נפסק להלכה בסי' שי"ט ס"ג

וצ"ב מה החילוק בין אוכל מתוך פסולת לפסולת מתוך אוכל.

ומדברי התוס' ד"ה בורר ואוכל וכו' משמע דתלוי ברגילות וז"ל משמע דאוכל מתוך פסולת אין דרך ברירה בכך. וקשה דבריש פרק תולין אמרי' דרכו של בורר נוטל אוכל ומניח פסולת. וי"ל דהתם בפסולת מרובה על האוכל הוי אוכל מתוך פסולת דרך ברירה וכו' ומשמע מדברי תוס' דכל דין אוכל מתוך פסולת הוא דוקא כשהוא מרובה היות ואין רגילות לברר המרובה אלא המועט.

וברמב"ם בפ"ח מהלכות שבת סתם דבריו ולא חילק בין מרובה למועט משמע דס"ל דאין חילוק. וכן כתב הב"י בביאור דבריו והביא שכן פסקו רה"פ וכתב שם ז"ל ומ"מ לענין בורר אוכל מתוך פסולת משמע דבכל גונא שרי בשבת לפי שיטה זו ואפי' פסולת מרובה וכו'. מתבאר דנחלקו הרמב"ם והתוס' מן הקצה לקצה. דלתוס' בפסולת מרובה אם בורר האוכל הוה ליה דין ברירה ואסור ולרמב"ם מותר ולברור הפסולת בפסולת מרובה לאלתר לדעת התוספות שרי ולרמב"ם אסור וברמ"א סי' שי"ט ס"ג פסק כהרמב"ם, ויש לבאר במה נחלקו ויש להקדים ביאור גדר בורר.

ג. ירושלמי שבת פ"ז רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה. וכל דבר שהוא מחוסר לרוח חייב משום זורה (פי' שהרוח מחסרו ומפררו לחלקים דקים חייב משום זורה) והבורר א"ר יודן יש שהוא בורר צרורות כל היום ואינו מתחייב יש שהוא נוטל כגרוגרת ומיד מתחייב היך עבידה היה יושב על גבי כורי וברר צרורות כל היום אינו מתחייב נטל לתוך ידו כגרוגרת ובירר חייב. וכתב באגלי טל מלאכת זורה (א) ס"ק ד' דהבבלי חולק על הירושלמי דאיתא בבבלי ע"ג ע"ב היינו זורה היינו בורר היינו מרקד (והלא כולן מלאכה אחת דמפריש אוכל מן הפסולת, רש"י) משמע דזורה הוא הפרדת המוץ מהתבואה. ולירושלמי זורה הוא הפרדת חלקים ע"י הרוח.ונראה דפליגי בגדר מהות יסוד דין בורר, דמצינו שני סוגי מלאכה בשבת. א', שהחיוב על הפעולה עצמה, דעצם עשיית הפעולה נחשבת למלאכת שבת, כגון מלאכת קוצר וכיו"ב רוב המלאכות בשבת. ב', שאין חיוב על הפעולה מצד עצמה, ואין עצם הפעולה נחשבת למלאכת שבת, עד שתיעשה המלאכה, כגון מבשל, דהפעולה היא הנחת התבשיל ע"ג האש ואין ע"ז חיוב עד שתתבשל הקדירה [עי' היטב שבת דף ד' ע"א בגמ' התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי חיוב חטאת].

ובמלאכת בורר יש לדון באיזה סוג נכללת מלאכה זו, האם החיוב על עצם פעולת הברירה, דסילוק הפסולת היא הפעולה והיא גופא נחשבת למלאכת שבת, כשם שפעולת הקצירה נחשבת לעצם מלאכת שבת. או נימא דמלאכת בורר כבישול, דרק עם השלמת היוצא פועל של הפעולה, דהיינו שנתברר האוכל מתוך פסולת, או נעשתה כאן מלאכת שבת וחייב, אבל על עצם פעולת הברירה כסילוק הפסולת א"א לחייבו, דאין זה אלא כמניח קדירה ע"ג אש, שאין חייב עד שתתבשל.

והנה מן הירושלמי משמע דדין ברירה אינה כמלאכת קצירה וכיו"ב, דאין עצם הפעולה דסילוק הפסולת נחשבת למלאכת שבת, והחיוב הוא רק על היוצא פועל דהרי איתא בירושלמי: "יש שהוא בורר צרורות כל היום ואינו מתחייב", חזינן דחיוב דבורר אינו על עצם הפעולה, אלא על התוצאה דברירת האוכל, ולכן כל זמן שאין הכרי מתברר אין כאן בורר, ולכן ס"ל לירושלמי שאין לחייב זורה משום בורר דהרי נשאר בתבואה צרורות (ועיין אגלי טל ס"ק י"ד). אבל הבבלי שסובר דזורה היה יכול להיכלל במלאכת בורר, עכ"פ ס"ל דדין בורר הוא בעצם פעולת הברירה, וכמו במלאכת קוצר וכיו"ב שהחיוב הוא בעצם פעולת הקצירה, ולכן אף שלא נתברר האוכל

לגמרי מ"מ חייב הוא על עצם הפעולה. (ועיין באגלי טל שביאר את הספק אם בורר הוא באוכל או בפסולת.

ד. ולשיטת הבבלי יש לדון בגדר מלאכת בורר אי דומה לכל המלאכות דבכל מלאכת שבת הוא השתנות ע"י המלאכה כגון מבשל היא מלאכה שמשנה את מצב האוכל. וכן זורע הרי נפעל בזרע כח הגידול וכן קוצר הוא השתנות מצב של חיבור לנפרד וכן ביתר המלאכות הרי ההשתנות היא המלאכה. והנה בבורר הרי כל חלק הרי הוא נפרד לעצמו, והרי האוכל מצד עצמו הוא מבורר וראוי לאכילה רק שפועל הפרדה שמפריד הפסולת מהאוכל ועצם ההפרדה אינו שינוי במציאות האוכל אלא התפרדותו מן הפסולת ואינו ככל מלאכות.

או דנימא דאין דין בורר רק בדבר הנבלל שאין האוכל מופרד בפני עצמו ואין ביכולת לאכול האוכל רק ע"י תקון הברירה והוי כמבשל. וז"ל האור שמח בהלכות שבת פ"ח הלי"א דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול בזה אם בורר מאתו פסולת מתוך אוכל או בשני מינים הוי בורר והוי מלאכה, אבל בדבר שאינו בלול לא שייך בורר עיי"ש באריכות. ונראה לבאר דבריו דדין בורר שייך דוקא בדבר כשהוא בלול הוא אחד כגון צרורות בתוך התבן שהוא מעורב והוא אחד והברירה הוא השתנות המצב משא"כ דבר שלא נבלל ואין לו שם אחד אין ע"ז שם בורר אלא מפריד ודו"ק היטב שם.

ואי נימא דדין בורר הוא הפרדה צריך לומר דאוכל מתוך פסולת אינו דרך הפרדה אלא דרך אכילה ולא אסרו דרך אכילה, ואין דומה לקינון ותמחוי שאינו דרך אכילה. ונראה דבסברא זו פליגי תוס' והרמב"ן דהתוס' ס"ל דדין בורר הוא ההפרדה ולכן כשרוב הוא פסולת הרי פעולת ההפרדה היא אוכל מתוך פסולת דכן הוא דרך ההפרדה ולכן אסור ליטול האוכל, אבל הרמב"ן ס"ל דדין בורר הוא דרך תקון, ותקון באוכל הוא רק כשמוציא הפסולת מתוך האוכל אבל כשמפריד האוכל מתוך הפסולת אפילו כשהפסולת מרובה אין זה דרך תקון באוכל ולכן שרי לאלתר.

ולפי"ז יש לדון בתרוץ הרמב"ן שהקשה על תרוצו של ר"ח בורר ואוכל פחות מכשיעור והקשה הרמב"ן והריטב"א דהרי ר"ח הקשה ע"ד עולא וכן יש להקשות על דבריו וכי מותר לבשל פחות מכשיעור. ונראה בביאור תרוצם דהרי לאלתר שרי היות ואין זה דרך תקון וכן בפיו שרי להוציא הפסולת הגם שמתקן האוכל רק היות ואין כאן תקון באוכל דחל עליו כבר שם אכילה אין ע"ז שם תקון, ה"ה כשבורר פסולת מתוך אוכל פחות מכשיעור אין שם תקון על האוכל דאין ע"ז שם חשיבות תיקון אלא הוי דרך אכילה. ולמסקנא לרב יוסף אין חילוק בין מתקן הרבה או מעט. א"כ ה"ה יש לאסור סמוך לאכילה דהרי מתקן האוכל דכל זמן שאין האוכל תוך פיו הרי מתקן האוכל משא"כ שהאוכל בתוך פיו אין על האוכל שם תיקון ודו"ק וזו היא שיטת החזו"א דאסר אפי' בשעת אכילה לברור פסולת מתוך אוכל.

ואם נבאר גדר בורר דהוא מדין הפרדה ואוכל מתוך פסולת אינו דרך הפרדה א"כ לכאורה גם כשהאוכל בתוך פיו ג"כ הוי דרך הפרדה שמפריד הפסולת מתוך האוכל, וע"כ מה שהתיר הרמב"ן היות ואין זה מתקוני אוכלים לא חל ע"ז שם הפרדה א"כ ה"ה פחות מכשיעור לא חל ע"ז שם הפרדה. ולמסקנא פחות מכשיעור חל ע"ז שם הפרדה אבל בתוך פיו גם למסקנא שרי דאין לזה שם הפרדה אלא שם תקון מאכל ולכפי תקון מאכל אין נפק"מ בין בתוך פיו או סמוך ממש לאכילה ודו"ק. וזו היא שיטת המ"ב בבה"ל שהבין ברמב"ן שסמוך לאכילה מותר להוציא פסולת מתוך האוכל.

[ועיין בביאור הלכה (סימן ש"מ ד"ה ומלקט) שהביא דברי הירושלמי ולא הזכיר שש"ס דילן חולק, ומשמע דתופס דלא נחלקו בזה, וא"כ חיובא דבורר רק כשנתברר מהאוכל כל הפסולת. ומיהו צל"ע ביישוב ראית האגלי טל דגמ' דילן מחשיבה זורה מעין בורר, אף דאכתי איכא צרורות המעורבים בתבואה. ועיין עוד בביאור הלכה (סימן שי"ט סעיף ג' ד"ה לאכול מיד) הביא מ"ש הישועות יעקב לחלק בין בורר פסולת גמורה מאוכל דבזה החיוב מצד מתקן המאכל, ובין בורר שני מיני אוכלין זה מזה דהחיוב מצד עצם פעולת ההפרדה, והביאור הלכה ס"ל דגם בשני מיני אוכלים המעורבים מתיפה כל אחד ע"י ברירת חבירו ממנו עיש"ה. ומשמע דהביאור הלכה אזיל כשיטת הירושלמי דאין החיוב על עצם הפעולה אלא על מה שנתקן המאכל, ומשמע דס"ל דלא פליג ש"ס דילן על הירושלמי וצל"ע]

סימן ב'
בגדרי היתר לאלתר ואיסור לאחר זמן

א. שבת ע"ד ע"ב א"ר פפא האי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן כתב רש"י מחתכו הדק, וכתב הרשב"א בתשובה הובא בב"י סי' שכ"א וז"ל מסתברא דהא דפרים סילקא דוקא במחתכן דק דק כדי לאוכלו למחר או אף לבו ביום לאחר שעה לפי שדרך סילקא לחתכו דק דק בשעת בישולו וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה, הא לאכלו מיד שרי לא אסרו על האדם לאכול מאכלו חתיכות גדולות או קטנות. וכדאמרי' פ' כלל גדול (שבת ע"ד) היו לפניו שני מינין בורר ואוכל לאלתר בורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור ואם ברר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת דאלמה כל שאוכל מיד כדרך שבני אדם אוכלים, אע"פ שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת כשמניח לאחר זמן ואף לבו ביום, והכי נמי דכוותיה. וכו' עכ"ל הרשב"א בתשובה.

ובהשקפה ראשונה יש לבאר דברי הרשב"א דכל דרך אכילה אין איסור, ותמה עליו בש"ג דמי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר (עיין מ"א סי' ש"כ ס"ק ז') ומאריכות לשון הרשב"א ג"כ אין נראה שכונת ההיתר הוא היות והוא סמוך לאכילה.

ונראה דזה ודאי מותר לאדם ללעוס אע"ג דהוי טוחן דהיות וכל מלאכת בורר וטוחן הוא הכשרה לאכילה והתקון הוא באוכל שיהא ראוי לאוכלו ולכן כשבורר או טוחן דרך אכילה לא הוי בורר וטוחן, משא"כ יתר המלאכות כגון קוצר אין המלאכה הכנה אלא הקצירה הוא המלאכה ולכן אם יקצור דרך אכילה יעבור על המלאכת קוצר היות וזה עצמו המלאכה, משא"כ בורר וטוחן שלא אסרה תורה בורר וטוחן דרך אוכל אלא דרך תקוני אוכל ז"א תקון האוכל שיהי' ראוי לאכילה.

וכשחותך הירק הרי החיתוך נעשה לשם אכילה והרי לחתוך חתיכות גדולות שרי היות ואין זה מלאכה א"כ כשחותך דק אין זה פעולת תקון באוכל אלא דרך מאכל דהיות והתורה התירה לו לאכול ע"י חתיכה שחותך גדולות דאין זה פעולה שמשנה את הירק רק חותכו. ה"ה שאין לאסור לחתוך דק דאין זה שינוי בירק רק חותכו ואין בזה שום מלאכה.

רק שצ"ב ההבדל בין לאלתר לאחר זמן. ונראה דלמד הרשב"א דין זה מדין בורר דבורר אוכל מתוך פסולת שרי לאלתר ולאחר זמן חייב חטאת. וההסבר דהיות ובשעת האכילה שרי לאכול האוכל מהפסולת היות ואין זה פעולת ברירה שאין זה תקון במאכל אלא דרך אוכל ה"ה כל שסמוך לסעודה הוי דרך אוכל ולא הוי תקון במאכל (ופסולת מתוך אוכל אין נקרא דרך מאכל) וה"ה במחתך הירק דק אמרינן שאין על

הירק שם טחון רק כשהוא חתוך לאוכלו לאלתר הרי זה דרך אכילה, אבל כשמניחו לאחר זמן הרי אין החיתוך דרך אכילה והוי תקון באוכל וחייב משום טוחן.

והרא"ש כתב וז"ל הטוחן אמר רב פפא האי מאן דפרים סילקא בשבת חייב משום טוחן פר"ח ז"ל עצי דקלים שעומדים שיבי שיבי כעין נימין שכשמתפרק הנימין הללו יוצא מביניהן כמו קמח לפיכך המנפצו חייב משום טוחן ופי' הגון הוא וכו' ומה שפירש"י דפרים סילקא שמחתך ירקות דק דק פירוש תמוה הוא דבר שהוא אוכל ומחתך אותו דק דק אין שייך ביה טחינה.

ולכאורה ס"ל לרא"ש דדק דק אינו טוחן וזה אינו כמבואר שם בק"נ ס"ק ח' דהרא"ש ס"ל בפ"ד דביצה סימן ד' דהמבקע עצים דק דק חייב משום טוחן. וצריך לומר דהרא"ש מחלק בין חותך ירק לחותך עצים דק. דהיות וחיתוך הירק הוא עבור אכילה הרי פעולת החיתוך אינו שינוי בירק אלא מחתכו לאכול דק, משא"כ בעצים שמחתכו דק הרי טחנו וחייב משום טוחן.

וכן משמע מדברי הרמב"ם פכ"א מהלכות שבת הי"ח וז"ל המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו הרי זה תולדת טוחן וחייב. משמע דרק כדי לבשלו חייב משום טוחן אבל לאכול שרי והוא כנ"ל דהוי דרך אכילה ורק לבישול חייב היות וחתכו להכנת תקון אוכל והוי מלאכת טוחן.

ומפשטות לשונם משמע דגם לאחר זמן שרי וצ"ב ההבדל בין בורר דאסור ומחתך הירק דשרי. ונראה דבורר הוי שנוי מצב דלפני המלאכה היה מעורב בפסולת וכשהוציא האוכל מהפסולת תקן המאכל משא"כ במחתך הירק הרי לא נשתנה דמקודם היה גוש לאכילה וכעת הוא גוש לאכילה רק שהגוש הוקטן ופעל שיהי' חתוך ויוכל לאכלו כרצונו ולכן ס"ל דגם לאחר זמן נקרא דרל אכילה. ושמא גם הרמב"ם והרא"ש יודו לרשב"א דלאחר זמן הוי טוחן רק שדנו בלאלתר וצ"ע.

ב. כתב המחבר בסי' ש"כ ס"ה וז"ל יש מי שאומר דהוא הדין לבוסר שמותר לסחטו לתוך האוכל ור"ת אוסר בבוסר (הואיל ואינו ראוי לאכילה) וכתב במ"א ס"ק ז' וז"ל ואינו ראוי לאכילה ה"ל כבורר אוכל מתוך פסולת וכו' כתב הע"ש דיש להתיר לסחוט לצורך אותו סעודה כמ"ש בסי' שי"ט כו' ע"ש. ל"נ דלא דק דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר וכ"כ הש"ג פ"ז דשבת, אלא הטעם דבורר בידו לאכול לאלתר לא מקרי ברירה דהוי דרך אכילה. וכן הטעם במחתך לאכול לאלתר כמ"ש סי' שכ"א סי"ב ע"ש בב"י. ולהכי בקינון ותמחוי אסור לברור אפי' לאכול לאלתר וכן פסולת מתוך האוכל אסור. ומכ"ש דאסור לסחוט בוסר וכו' עכ"ל ודבריו צ"ב מדוע סחיטת בוסר לא הוי דרך אכילה.

ונראה לפי מה שכתב בחזו"א סי' נ"ז ד"ה ואמנם וז"ל ואמנם כשחותכו לאכלו מיד בזה דעת הרשב"א והר"ן דשרי לכתחלה. ויש לתמוה על זה מהא דתני' בתוספתא אין מרסקין דבילה גרוגרות וחרובין לפני זקנים. וכו' ולכן נראה דלא התיר הרשב"א רק חיתוך דק דק כיון דעיקר החיתוך הוא דרך אכילה אין חילוק בין חתיכות קטנות וגדולות והכל מקרי דרך אכילה. אבל ריסוק היינו כתישה כמעשה הטחינה ממש ואין זו דרך אכילה אלא תיקון המאכל על צורה אחרת אין אכילתו מיד פועלת כאן כלום, ע"כ.

וביאור הדברים דכל גדר מחתך שהותר ביארנו לעיל דהוי דרך אכילה דהחיתוך אינו שינוי בעצם הירק דרק הקטין הגוש. [וגם לגבי ברכה, אין החיתוך מפסיד שם פרי ומברכינן ברכתו הראויה] משא"כ בכתישה ששינה מציאותו הרי נשתנה מציאות האוכל והוה תיקון באוכל ומה לי מה שנעשה סמוך לאכילה. ולפי"ז ניחא דברי המ"א דכשסוחט הבוסר אין זה חיתוך הבוסר אלא שנוי מצב ממה שהיה שמדבר גוש נעשה נוזל

והוי בורר דשינה מציאותו. ועל שינוי ממה שהיה לא הותר גם לאלתר ודו"ק.

בדין קילוף קליפות

ג. כתב הב"י סוף סי' שכ"א וז"ל גרסינן בירושלמי פרק כלל גדול האי מאן דשחיק תומא (פירוש שכותש שומים) כד מפרק ברישיה (פי' שמפרר ראשי השומים) חייב משום דש, כד מתבר בקליפותא (הפירוש שנוטל אותם מן הקליפות) חייב משום בורר. וכתבו סמ"ג וסמ"ק והתרומה דאפ"ה אין לאסור לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר דההיא דירושלמי לא מיירי בקולף לאכול לאלתר אלא בקולף להניח וכו' עכ"ל.

והקשה במ"ב בבאה"ל בסוף סי' שכ"א בד"ה לקלוף וז"ל ולכאורה יש לדקדק דכיון דקולף בכלל בורר הוא ליתסר אפילו לאכול לאלתר, דהא מי שקולף תפוחים ושומים ובצלים נוטל הפסולת ומניח האוכל. וכבר נתבאר לעיל בסי' שי"ט דפסולת מתוך אוכל אפי' לאלתר חייב. וגראה דכיון דא"א בענין אחר ודרך אכילתו בכך לא מקרי פסולת מתוך אוכל שאינו אלא לאכול התוך וכל שהוא לאלתר שרי, אבל להניח אסור דלא עדיף מאוכל מתוך פסולת (מאמר מרדכי) עכ"ל. וביאור הדברים דדין מלאכת בורר הוא הכנה לאכילה אבל בדרך אכילה עצמה אין איסור היות ודין מלאכה לא נאמר על דרך אכילה ועוד צ"ב בגדר זה.

ובחוו"א סי' נ"ד ס"ק ב' כתב בתחילה לבאר באופן אחר וז"ל ובהא דאיתא בשו"ע דאף לאלתר לא שרינן אלא אוכל מתוך פסולת אבל לא פסולת מתוך האוכל. יש לעי' אי זה דוקא בפסולת שאינו מחובר לאוכל שאפשר לו ליטול את האוכל ואפשר לו ליטול את הפסולת ובזה אמרינן דכשנוטל את האוכל לא חייל עלי' שם בורר, אבל אם יטול הפסולת חייל עלי' שם בורר. אבל כשהפסולת מחובר לאוכל וצריך להחזיק בשתי ידיו כדי להפרידן בזה אין קפידא אם מחזיק את האוכל ומושך את הפסולת דגם זה דרך אכילה כיון דעוסק בידיו גם באוכל ומסתבר דאין קפידא בזה. וראיה מהא דאיתא בס"ס שכ"א בקולף בצלים דלאלתר מותר, וקשה דהא אין היתר לאלתר בנוטל פסולת, וקולף נוטל הפסולת, אלא כיון דמחזיק האוכל בידו שפיר מקרי דרך אכילה.

אבל יש לדחות דהתם ודאי דרך אכילה היא שאי אפשר בענין אחר וכ"כ במ"ב שם בשם המא"מ. ומ"מ למדנו שאם דרך אכילה ליטול הפסולת מותר לאלתר אף בנוטל הפסולת. וה"נ בפסולת הדבוק לאוכל ומפרידו בשתי ידיו כיון דאין דרך להקפיד אם למשוך יד המחזקת את הפסולת או למשוך את האוכל בכל אופן מקרי דרך אכילה וצ"ע עכ"ל.

ויש לעיין בגדר ספיקו של החזו"א מה הצד לאיסור ומה הצד להיתר. ולכאורה לפי מה שביארנו דגדר איסור פסולת מתוך אוכל הוא היות ומתקן האוכל ואוכל מתוך פסולת אינו דרך תקון, א"כ לכאורה העיקר שלא יעשה תקון באוכל א"כ מה לי אם האוכל מונח על השולחן או על כף ידו הרי פעולת הוצאת הפסולת מהאוכל היא תקון.

וגם מה שדימה סברא זו למ"ב גם אינו מובן דסברת המ"ב היות וכן הוא דרך האכילה ואינו יכול להגיע ע"י דרך אחרת לכן הוי לקיחת האוכל, משא"כ כשמפריד נהי שאין קפידא איך להפריד אבל הכרח אין ויכול להפריד האוכל מהפסולת. והאמת שגם סברת המ"ב צריכה ביאור דמה לי מה שאין יכול להגיע לאוכל רק ע"י קליפת הקליפות הרי הוא עושה פעולת תקון באוכל.

ולכן נראה לחלק בין פסולת מאוכל לקליפת

בצלים ושומים. דבאמת יש חילוק בין פסולת באוכל שאינו דבוק בתולדה דבמציאות הם ב' גופים נפרדים וכשמוציא פסולת מאוכל הרי הוא מתקן האוכל, משא"כ בקליפה הדבוקה בפרי מתולדה הרי הוא חלק מהפרי והוה כהפרי עצמו. א"כ כשמקלף הפרי הרי זה כחותך הפרי לב' חלקים, רק שבזה נחלק דינו, דהרי במציאות כשהם מחוברים הרי הם ג"כ ב' גופים. א"כ יש לנו מציאות גוף אחד שהוא ב' גופים. ונראה דתלוי באופן הברור דכשמקלף לאכול הרי מיחס את הפעולה למעשה אכילה והרי זה כחותך האוכל לב' אבל כשמקלף להניח הרי אין מקלף לשם אוכל אלא להפרידו לעצמו והיות והקליפה היא ג"כ גוף נפרד הרי זה כבורר ב' גופים ודו"ק.

ד. כתב המחבר סי' תק"י ס"ב הבורר קטניות בי"ט בורר כדרכו וכו' בד"א כשהאוכל מרובה על הפסולת אבל אם היתה הפסולת מרובה על האוכל בורר את האוכל ומניח את הפסולת וכו' ולוזים ובטנים שנשברו ועדיין בקליפיהם לא מקרי הקליפה פסולת כיון דאורחייהו בהכי והקשה במג"א ס"ק ד' וז"ל צ"ע דהטור כ"כ לשיטתו שכ' עם הפסולת מרובה אסור לטלטלו וע"ז כ' דלוזים שרי לטלטל. אבל הש"ע פסק כהרמב"ם דלעולם שרי לטלטלם אלא שיש חילוק בברירה וא"כ מ"ש לוזים ובטנים משאר מינים דהא אפי' בשני מיני אוכלים שייך ברירה כמ"ש בסי' שי"ט.

וביש"ש כתב וז"ל אכן נראה דאינו דומה לבורר אוכל מאוכל דהיינו משום שהם ב' מינים או פסולת ואוכל אבל הכא מין א' הוא ואין שם פסולת עליו ובאיזה ענין שמתקן האוכל מתוך השומר תיקון אוכל בעלמא הוא ואין שם מלאכה עליו עכ"ל וצ"ע דהא כ' הב"י בסי' שכ"א בשם הירושלמי הקולף שום ובצלים הוי בורר וכו' עכ"ל המ"א וכ' בא"ר וז"ל והנה מ"א הקשה מס"ס שכ"א וכו' ונ"ל דלק"מ דשם מיירי שעושה להניח דבזה גם הכא אסור אבל כשקולף לאכול לאלתר מותר אף לברר הפסולת כמו שקולף הקליפה.

וביאור הדברים הוא כמבואר לעיל דהקליפה היא חלק מהפרי ואין עליו דין בורר גם כשנוטל הפסולת היות והוא אחד הרי זה כמחתך הפרי, רק כשמניח לאחר זמן הרי רצונו להפריד את האוכל להיות בפנ"ע והוי הפרדת ב' גופים ודו"ק לעיל.

ד. בשו"ת הריב"ש סי' קפ"ד נשאל מהו לגרוד הגבינה בשבת בכלי שהוא מורג בעל פיפיות וכו' וכתב הריב"ש דעתי נוטה לאסור דהוה ליה כההיא דרב פפא דהאי מאן דפרים סילקא חייב משום טוחן, ואף אם נאמר דהיינו לצורך מחר או לבו ביום אבל לאלתר שרי כדעת הרשב"א ז"ל ונאמר שהתיר אפילו בכלי לאלתר היינו בכלי כגון סכין שאינו מיוחד לטחינה, אבל המורג חרוץ שמיוחד לטחינה זו הרי היא כנפה וכברה לבוררו וכו' עכ"ל והדברים צ"ב דחיתוך הירק דק דק הרגילות ג"כ לעשות בסכין א"כ הוי רגילות וצריך לאסור כנפה וכברה.

ונראה דלעיל ביארנו הגדר מה שהותר לחתוך הירק דק היות ועומד לאכילה ולחתוך חתיכות גדולות אין איסור וקטנות הרי כלפי איש זה הוי כגדולות דהרי הוא עושה דרך אכילה. והנה סכין הגם שדרכו לחתוך דק אבל דרך הסכין לחתוך בשעת אכילה דדרכו לחתוך גדולות וקטנות הרי הסכין פועל פעולת היד והוי דרך אכילה. משא"כ כלי המיוחד לטחינה ולברור אין ע"ז שם דרך אכילה דאין דרך כלי זה להשתמש לצורך אכילה לחתוך גדולות וקטנות אלא דרך מלאכה והוי טוחן.

וניחא דבורר בנפה וכברה דאסור אפילו לאלתר דגם בורר שהותר לאלתר היות והוא דרך אכילה אין לאוכל שם בורר דהוא פעולת אכילה כמ"ל אבל בנפה וכברה אין זה דרך אכילה אלא דרך תקון המאכל ודו"ק.

רק שלפי"ז צ"ב משכ"כ בשו"ת הרא"ש כלל כ"ב ס"ק ט' (ונפסק בשו"ע סי' שי"ט סט"ז) וז"ל

וששאלת מים שיש בהם תולעים אם מותר לשתותן על ידי מפה בשבת מי הוה כבורר או משמר. מותר הוא לשתות דלא שייך בורר ומשמר אלא במתקן הענין קודם אכילה או שתיה שיהא ראוי לאכילה או שתיה זהו דרך מלאכה, אבל אם בשעת שתיה מעכב הפסולת שלא יכנוס תוך פיו אין זה מעין מלאכה ומותר עכ"ל וצ"ב הרי ביארנו דבנפה וכברה אסור לאלתר וא"כ גם במסננת יש לאסור.

אבל להנ"ל ניחא דכל הדין דבנפה וכברה אסור היות ואין זה דרך אכילה ומה שחושב לאכול לאלתר לא עושה את המלאכה לדרך אכילה. משא"כ כשבורר דרך שתיה ודאי שעושה את המלאכה לדרך אכילה ואין איסור בורר.

סימן ג'
בדין מפרק לצורך אכילה

א. שבת ע"ג ע"ב אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק, רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך, ואין דרך פריקה בכך. כתב רש"י זרק פיסת רגבים לדקל ואתר תמרי השיר התמרים, תולש תולדה דקוצר, מפרק תולדה דדש שמפרק תבואה משבליה וכו' ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות.

והקשה בר"ן (ובחידושי הרמב"ן) וז"ל ולא נהירא דאי הכי מאי איריא תמרים, בוצר וגודר ומוסק ואורה נמי לחייב תרתי אלא דווקא בתמרים הוא דמיחייב תרתי לפי שהם באילן כעין אשכול וכשהאשכול נתלש מן האילן חייב משום תולש וכשגחבט בקרקע ונפרקין התמרים מן האשכול חייב משום מפרק (ועיין בחידושי הרמב"ן).

ונראה דהבינו ברש"י דעצם מה שנושל מהעץ הוי תולדה דדש א"כ בכל הפעולות יש לחייב תרתי, לכן ס"ל דבמה שאין רגילות להוריד אשכולות רק להוריד אחד אחד לא שייך מלאכת דש, וחיוב מלאכת דש הוא רק בדבר שרגילים להוריד עם פסולת ואח"כ להפריד האוכל מן הפסולת, כגון בתבואה שהרגילות להוריד תבואה בשבליה, ולכן בתמרים שהרגילות להוריד אשכולות ואח"כ לדוש אותם מהאשכול הוי מלאכת דש. (ועיין סברא זו באגלי טל מלאכת דש אות ב' ס"ק ד' ה')

ובהגהות הב"ח על הרי"ף הקשה וז"ל ועדיין יש לדקדק דמאי איריא תמרי, באשכול של ענבים נמי לחייב תרתי. ואולי כמ"ש התוס' וז"ל בשם רבינו שמואל שיש על התמרי קליפה העליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מן האשכול. ועיין באג"ט אות ב' ס"ק ג' דהבין ברמב"ן וברי"ן דס"ל שלא כתוס', ומה שהקשה הב"ח מאשכול ענבים נראה דגם באשכול ענבים שייך מפרק רק שהגמ' תפסה תמרים, ומה שהקשו ברמב"ן ור"ן לשיטת רש"י הוא דלאו דוקא אשכול אלא כל פעולות הורדה כגון אורה וגודר ומוסק שייך דין זה ודו"ק.

ולפי"ז דין דישה אינו דוקא כשסובב הקליפה את הפרי אלא הפרדה מן הפסולת המחוברת לאוכל. רק שמדברי רבינו שמואל המובא בתוס' משמע דדין דישה הוא דוקא כשהקליפה מסובבת את הפרי. וכן כתב בפמ"ג מש"ז סי' של"ו ס"ק ח'. ועיין באג"ט דפשט באות ב' ס"ק ו' דדין דש הוא גם כשאין מקיף את הפרי.

ב. ויוצא לפי"ז דלהוריד ענבים מהאשכול יש איסור דש והקשה באג"ט אות ג' ס"ק א' דמעשים בכל יום שאוכלין. וכתב שם בס"ק ב' וז"ל והנראה עפ"י מה דאיתא בש"ע סוף סי' שכ"א דמותר לקלוף שומים ובצלים לאלתר ואין איסור רק כשקולף להניח וכו' ואף דבסי' שי"ט מבואר

בשרביטין וכן בקליפה עליונה שעל אגוזים דחשיב דש אף לאכול לאלתר, צריך לומר דשאני הכא משום שדרכו לקלפו בשעת אכילה, משא"כ באגוזים שקליפה העליונה הדרך לקולפה קודם שעת אכילה. וכן במלילות דאסור בפ"ק דביצה אף לאכול לאלתר משום דדרך תבואה לדישה בכרי, והיינו טעמא דמותר לפצוע אגוזים בשבת ולא חשוב דש ואפי' בכלי שרי, ומשנה שלימה שנינו בפרק כל הכלים קורנס לפצוע בו אגוזים ע"כ הטעם כיון שדרך לעשותה רק בשעת אכילה, וה"נ באשכול ענבים וכיוצא בו. (ועיין שע"צ סימן שי"ט ס"ק ט"ו מבואר דמפרק אין הבדל בין מיד לאח"ז מיהו יתכן דברי השעה"צ בדברים שדרך לקולפם קודם שעת האכילה, דבזה לא יועיל אם יקלפם לאלתר, אבל הכא קאמר האג"ט דבדברים שדרך לקולפם בשעת האכילה באלו אין מלאכת דש).

ודבריו צ"ב דמה החילוק אם יש הכרח לאכול כן דכן הוא הרגילות שרי וכשאין רגילות יש איסור לאלתר, דכמו בבורר שרי לאלתר ולא מסתכלים אם הוא רגילות להיות בתוך הפסולת דכל דרך אכילה שרי א"כ לכאורה יש להתיר בדש, ואם לא מדמינן לבורר א"כ מה לי מה שרגילות לפרקו בעת האכילה.

וביותר כתב שם באג"ט בס"ק ג' וז"ל ויש להסתפק אם מותר לפצוע אגוזים ולהוציא האוכל מתוכם שלא בשעת אכילה רק כדי לאכול לאלתר כמו בבורר דלאכול לאלתר חשוב דרך אכילה, וכו' וכתב בסוף ס"ק ה' וז"ל וא"כ מצד הסברא נראה דמותר לפצוע כדי לאכול לאלתר כמו בבורר, וכן הוא להדיא בד"מ סי' תרי"א ס"ק ב' שכתב דלהוציא האגוזים מהקליפות הוי דש. ומ"מ הותר כדי לאכול לאלתר עי"ש. וכן משמע ברמ"א ס"ס שכ"א בקליפת שומים ובצלים דמותר כדי לאכול לאלתר. ובס' התרומה שהעתקנו דאף דבירושלמי איתא כדמפרך בראשייא משום דש, מ"מ לאכל שרי. הנה דבמינים הנ"ל שדרך לקולפם בשעת אכילה מותר ג"כ סמוך לאכילה דלאלתר משמע כמו בבורר דהיינו תוך שעה לאכילה. וצריך לבאר גדרי הפטור של דרך אכילה.

בדין אותיות שעל גבי אוכלין

ג. כתב הרמ"א בסי' ש"מ ס"ג אסור לשבור עגה שכתוב עליה כמין אותיות אע"פ שאינו מכוין רק לאכילה דהוי מוחק. והקשה בט"ז ס"ק ב' וז"ל ולא הבנתי זה דהא אפי' במקום שיש אב מלאכה כגון בורר אין שייך במקום אכילה כיון שהוא עושה כן לצורך אכילה כמש"ל וכן בטוחן. כ"ש בזה שהוא מקלקל וכו' למה יהי' אסור דרך אכילה וכו'.

ובפמ"ג מש"ז ס"ק ב' כתב וז"ל עמ"ש מבורר וטוחן בסי' שי"ט ס"א וכו' התם י"ל אין דרך בורר בכך. ובסי' שכ"א סי"ב ומ"א ט"ו דרך אכילתו ולא שם מלאכה עליה משא"כ שובר אותיות. ועיין בחזו"א סי' ס"א האריך וז"ל ומש"כ הט"ז להתיר דרך אכילה כמו שמותר בורר וטוחן דרך אכילה תמוה דאכילה תמידית היא דרך ברירה, ודרך טחינה, ולא חייל עלי' שם עובדא ועמל מלאכה. והלכך אף במכין סמוך לסעודה לאו טוחן ולאו בורר הוא אלא נטפל לאכילתו, אבל אין אכילה התמידית דרך מחיקה. ומלאכת מחיקה שפיר מלאכה היא בדרך אכילה וכש"כ במשבר אפי' סמוך לסעודה עכ"ל.

ובהר צבי חאו"ח סי' רי"ד הקשה ע"ד החזו"א וז"ל הנה גם הוא מתמה על הט"ז אבל רק מכח סברא שאין בהם כדי לדחות דברי הט"ז דמה שהוא אומר דעיקר אכילה הוא דרך טחינה לאו דוקא הוא, דהרי באכילת פת אין בה דרך טחינה כלל דהא אין טוחן אחר טוחן. וא"כ אכילה לא שייך למלאכת טחינה, גם מש"כ דעיקר האכילה

הוא דרך ברירה אין זה מוכרח.

רק שהקשה שם על הט"ז מגמ' סוכה ל"ז ע"ב דאית' התם, ואמר רבה הדס במחובר מותר להריח בו אתרוג במחובר אסור להריח בו. מ"ט הדס דלהריח קאי אי שרית ליה לא אתי למגזייה אתרוג דלאכילה קאי אי שרית ליה אתי למגזייה. וכתב רש"י אבל אתרוג וכו' ואף אם אוכלו במחובר אין לך תולש גדול מזה. והקשה בהר צבי דלדעת הט"ז דכל דרך אכילה לא הוי מלאכה א"כ גם באוכל בפיו יש לפוטרו ממלאכת קוצר ע"ש.

ד. במגן אברהם ס"ק ו' הביא בשם הר"ש לוי וז"ל וכ' ע"ש דדוקא כשכותבין על עוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי. ולכן אוכלים העוגות שיש עליהם ציורים עכ"ל וצ"ב. וביאור הדברים כתב במש"ז ס"ק ב' שעושה האותיות ע"י הבצק וצ"ב דמה לי נעשה ע"י דבר אחר לנעשה ע"י הבצק.

ובמ"ב ס"ק ט"ו כתב וז"ל שכתב עליה ודוקא כשכותבין על העוגות אותיות מדבר אחר אבל כשהכתיבה היא מהעוגה עצמה בדפוס או בידים שרי או דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה וכו' ובחוו"א סי' ס"א הביא דברי המ"ב והקשה עליו וז"ל ומש"כ במ"ב דכשהאותיות מהעוגה עצמה מותר אינו מובן דהעושה כן בשבת ודאי מקרי כותב אלא אם אינו מתקיים אין כאן חיוב ולכן סיים המ"א וצ"ע וכו'.

והנה יסוד הדין של ר"ש הלוי הביא הדגול מרבבה מגמ' פסחים ל"ז ע"א וז"ל ע"ד הר"ש הלוי ודאי דבריו נכונים שאם יש איסור באותיות גם בצורה יהי' אסור וזה א"א שהרי אמרו יוצאין בסריקין המצויירין בפסח והרי יוצאין היינו בלילה ראשונה שהוא יו"ט אף לכתחילה לא אסרו עשייתן רק משום חימוץ, אבל אם כבר עשוים יוצאים בהם לכתחילה וכו' ולכן אם איתא לדין ע"כ מוכח להיות חילוק של הר"ש הלוי דדוקא כשכותב מדבר אחר אבל אם היה מהעוגה עצמה שרי כנלע"ד. ובחוו"א דחה הראי' מהגמ' וז"ל ויותר נראה דצורה על הלחם לא חייל עלי' שם צורה אלא זהו תמונת הפת.

וצ"ב בדבריו דמה לי שהפת ציורו על הפת או שהוא עצמו ציור. וכי יש היתר לכתוב צורת אותיות או צורות שהם עצמם הכתב ואינם כתובים על דף. וכשם שיש איסור לכתוב כן יש איסור למחוק, ואם נאמר דהאיסור הוא למחוק היות ויש צד כתיבה על מקום המחק וכשאינו כתוב על העוגה אין צד כתיבה. א"כ כשאוכל העוגה והציור ג"כ אין לאסור היות ואין ראוי לכתוב דהרי נאכל מקום הכתיבה ודו"ק.

ונראה לבאר דברי הר"ש דכשעושה הכתב ע"י הבצק הרי נעשה הבצק עצמו אוכל הגם שהוא כתב אין ע"ז שם כתב דאחרי שנכתב יש ע"ז שם אוכל וכשאוכל אינו אוכל בגדר מחיקה רק בשם אוכל ואין לזה לגמרי שם מלאכת מוחק דכשהוא אוכל מתבטל מזה שם כתב רק יש ע"ז שם אוכל דהרי נעשה גם לשם אוכל.

ונפק"מ כשנאכל בתור סגולה כמו שהביא שם בדגול מרבבה דיש איסור מחיקה דשם הרי הכתב הוא לשם כתב וגם המחיקה אינו בתורת אכילה אלא בתורת מחיקה ויש מקום לאסור. ולכן מותר לאכול לחם שנעשה כצורת צורה היות והאכילה אינה בתורת צורה אלא בתורת אוכל ואין ע"ז שם מוחק ודו"ק. וכשתוקק ג"כ עיקר הוא האכילה מסביב לחקיקה ואין ע"ז שם כתיבה. ונראה דהחזו"א חילק דדוקא אם הכל הוא כתב הרי כונתו רק לשם אוכל ועשה אוכל מצוייר. משא"כ שמצייר ע"ג העוגה הרי עיקר האוכל הוא העושה ואין על הכתב שם אוכל אלא כתב היות ועיקר נעשה לשם כתיבה ודו"ק. ועוד נראה לפרש דברי החזו"א שנעשה צורה שאינה מבטאת שום דבר רק שכן צורת שעושים על הלחם ואין ע"ז איסור כתיבה דהרי אין כותב שום כתב רק שאסור

לצייר ציורי לחם במדה שמא ישהה ויחמיץ ודו"ק אבל מדין כתב אין איסור דהרי אין מצייר ציור מוחשי רק יופי הלחם ואין בזה איסור כותב ודו"ק.

ונראה דגם הט"ז שהקשה דהוי דרך אכילה הוא כשהאותיות הם מהבצק או ע"י דפוס. והקשה מבורר ודש, ונראה דבאמת בכל האיסורים לא ניתר ע"י אכילה רק בבורר ודש. וביאור הדברים דבדש היות וכן הוא הרגילות לקלוף סמוך לאכילה חל על הפסולת ג"כ שם אוכל ואין זה פעולת דישה דדישה הוא דוקא הפרדה של אוכל מהפסולת הדבוק בו אבל הפרדת אוכל מאוכל אין ע"ז שם דישה. וכן בבורר אם הוא דרך אכילה כגון אגוזים קלופים אין ע"ז שם בורר היות ואינו פסולת אלא הוי כהפרדת אוכל. ולכן הקשה הט"ז דהבצק שעומד לאכילה יש ע"ז שם אוכל לא שם כתב ואין ע"ז שם מחיקה אלא שם אכילה דכמו בבורר ודש אין ע"ז שם המלאכה היות ויש ע"ז שם אוכל והוי דרך אכילה ה"ה בכתב שאוכלו דרך אכילה חל על הבצק שם אוכל ולא שם כתב.

ונראה לפי"ז לבאר דברי האג"ט המ"ל באות ב' דיש חילוק בין הקליפה העליונה שאין רגילות בשעת אכילה לקליפה הקשה שהרגילות לקולפו בשעת האכילה דבקליפה שהרגילות לקולפו בשעת האכילה חל שם אוכל על הקליפה והוי מין אחד והרי זה כמפריד אוכל לשנים. לפי"ז דין המהרש"ל ביש"ש באגוזים קלופים דשרי הוא דוקא בשומר שהרגילות לקולפו סמוך לאכילה. ואין דומה לחולב וכן סוחט שאסור לאלתר דשם אין הפרי בטל למשקה וכן אין הבהמה טפילה לחלב והם ב' מינים נפרדים וחל שם מפרק. משא"כ בקליפת האגוזים שהם בטלים לאגוז ומשמר האוכל הרי זה כהאוכל עצמו. וכמפריד האוכל לשניים ודוק. וסברא זו מוכרחת לפי מש"כ במ"א בסי' שי"ט ס"ק ח' בהיתר השרביטין וקשה מסוחט ודו"ק.

בדין קילוף בוטנים

ד. בדין קילוף בטנים בשבת האריך בשבט הלוי סי' פ"א והביא וז"ל ויש מי שרצה ללמוד זכות על פתיחת הבטנים משום דאין דש אלא במין ובקליפה שהדרך לדוש זמן מה לפני האוכל כעין חיטים. ולפי דרכו גם הירוקה של אגוזים וכן לענין קטניות שדרך להוציאן מתוך השוטין (לא בשעת האכילה) משא"כ בבטנים וכיו"ב דמעבירין הקליפה בשעת אכילה וכן הקשה של אגוז והו"ל כקולף בעלמא דאינו נכנס בגדר מפרק ודש אלא בגדר בורר דמותר עכ"פ לצורך אותה סעודה כמבואר (סוס"י שכ"א).

וכתב על סברא זו אמנם באמת גם סברא זו צ"ע, חדא דגם הקליפה הקשה של עץ שבאגוז הדרך להסיר לפני האוכל בהמונים וכו' וכן לענין בטנים וכו' והו"ל דישה גמורה כמו בתבואה וכיו"ב ומאן מפיס לחלק ביניהם עיי"ש שהאריך מדברי הגמ' שאין חילוק בין רגילות לפרק בהמון לפירוק אחד אחד, דגם אחד אחד שייך דש.

והנה הבין שמה שרגיל לפרק סמוך לאכילה הוי בורר ולא דש ובבורר יש היתר סמוך לאכילה. אבל לפי מה שביארנו לעיל מבואר באג"ט דהיות והדרך לקלוף סמוך לאכילה הותר גם בדש ואין בזה חילוק אם יש כאלה שמפרקים לפני האכילה היות והדרך גם להשאיר בלתי מפורק סמוך לאכילה הרי חל על הקליפה שם אוכל דמשמר האוכל וסמוך לאכילה הוי כמפריד אוכל (ובשבט הלוי הבין דמה שרגילות לדוש בהמונים יש לזה שם דש הקשה היות ויש רגילים לפרק האגוזים והבוטנים חל על הפירוק שם דש).

ומש"כ בסוף ובטעם הדבר שפתיחת בטנים אינו דומה להיתר המבואר בב"י ושו"ע סוס"י שכ"א לענין קלוף פירות לצורך אכילה. ועי' לשון המ"ב סי' שי"ט ס"ק כ"ד. הנה באג"ט הנ"ל הביא מכאן ראי' דסמוך לאכילה מותר גם

במפרק. ומלשון המ"ב לא הבנתי מה כוונתו.

סימן די
בדין הוצאת עצמות

כתב המ"ב בבה"ל סי' שי"ט ס"ד ד"ה מתוך האוכל דבספר מאמר מרדכי אסר להוציא עצמות מן הדגים דהוי פסולת מתוך אוכל וכתב עליו וז"ל ואמרתי לחפש זכות וכו' והוא משום כיון דהעצמות והבשר הם חבור אחד שייך בענינו מה שהביא המ"א בסי' תק"י בשם הי"ש לענין לוזים ובטנים וכו' (ביארנו דברי הי"ש לעיל) ואף הכא גמי תיקון אוכל בעלמא הוא ואין שם מלאכה. אפילו כשקולף וחולץ העצמות מעל הבשר ובלבד שיהי' לאלתר וכמו שם לענין קולף שומים, אף דגם שם הקליפה הוא הפסולת אפ"ה קיי"ל בסוף סימן שכ"א דהיכא דקולף כדי לאכיל לאלתר דמותר, "וע"כ משום דלאלתר אין שם פסולת על הקליפה אלא תיקון אוכלא בעלמא". ואין דומה לפסולת דעלמא שהוא פסולת גמור שהוא נפרד מן האוכל, משא"כ זה שהוא מחובר ביחד עם האוכל, וה"נ בענינינו היכא דכונתו לאכול לאלתר אמרינן דתיקון אוכל בעלמא הוא ואין שם פסולת עלייהו כיון דעדיין לא נפרדו ומחוברים ביחד וכו' עכ"ל.

ודבריו צ"ב מה שדימה דין קליפת שום ובצל לדינו של הי"ש דהרי בשום הותר היות ואין ביכולתו להגיע לאוכל רק ע"י הסרת הקליפה לכן הוי דרך אכילה, משא"כ בעצמות שיכול להוציא בשר הדגים א"כ לא הוי דרך אכילה בהסרת העצמות. וכן צ"ב מש"כ דלאלתר נפקע שם פסולת מנייהו דבמה נפקע שם פסולת. וכן צ"ב דמדוע צריך לסברא שנפקע שם פסולת מנייהו דאפילו נשאר שם פסולת ג"כ יש להתיר היות והוא דרך אכילה כמ"ל.

וכן הקשה בחוו"א סי' נ"ד ס"ק ב' וז"ל במ"ב סי' שי"ט ס"ד בבה"ל ד"ה מתוך, צדד להתיר להוציא העצמות מן הדגים קדם הסעודה ודמה אותו לקילוף בצלים דמותר לאלתר אע"ג דנוטל הפסולת. ולא נראה כן דודאי שאני התם שאין שם שתי דרכים, אבל דגים ועצמות דיש בו ב' דרכים אפשר ליקח הבשר מעל העצמות ואפשר להוציא העצמות מתוך הבשר הרי זה כשאר פסולת ואוכל דלא הותר לאלתר רק בנוטל את האוכל ומניח את הפסולת.

וכתב החזו"א ומיהו בעצמות הקטנות שאי אפשר להפרידן אלא בשתי ידיו אפשר שאין נפקותא אם מושך ימינו או מושך שמאלו כמש"כ לעיל עכ"ל ודבריו צ"ב מה לי עצמות קטנים שהרגילות בב' ידיים להוציא, לעצמות גדולים שאין רגילות להוציא בב' ידיו, דהרי כל הסברא להיתר הוא היות ומה שנשאר בידו הוי כמוציא אוכל מתוך פסולת א"כ מה החילוק בין גדולות לקטנות.

ושמא ס"ל להחזו"א דדבר שאין צורך לאחוז בב' ידיו הרי מה שמונח על כף ידו הוי כמונח על השולחן דהיד אינה פועלת ואין כאן הוצאת האוכל אלא הוצאת פסולת דהרי אין לו צורך בכף היד לצורך הברירה והאוכל הוא כמונח על השולחן, משא"כ בעצמות קטנים שזקוק לפעולת ההוצאה את ב' ידיו א"כ מה שנשאר האוכל בידו הוי כהוצאת האוכל מהפסולת.

רק שדברי המ"ב צ"ב כמ"ל. ונראה דהוא כמו שביארנו לעיל דגדר קליפת שומים ובצלים היות ומתולדה נעשה עם הפרי הרי הוא אחד ויש לו דין של חותך פרי רק שאם חותך עבור סעודה אחרת הוה בורר, א"כ ניחא דבעצמות היות וכך הוא מתולדתו הוי אחד עם הדג וכשמוציא כדי לאכול לאלתר אין ע"ז שם פסולת אלא חותך הדג לב', (ומה שהקשה במ"ב מסי' ש"כ ס"ה כבר ביארנו לעיל דיש חילוק בין אם נשאר באותה צורה לנשתנה מדבר גוש לנוזל).

סימן ד'
בדין רחיצת פירות

כתב המחבר בסי' שי"ט ס"ח אין שורין את הכרשינין וכו' דהיינו שמציף מים עליהם בכלי כדי להסיר הפסולת דהוה ליה כבורר וכו'. וכתב במ"ב בס"ק כ"ט וה"ה תפוחי אדמה וכל כה"ג לא יתן עליהם מים כדי להסיר האבק והעפר מעליהם. ולכאורה לפי מש"כ בבה"ל בסי' שכ"א דההיתר בקליפת שום הוא היות ואין יכול להגיע למאכל רק ע"י קליפה הוי דרך אכילה א"כ ה"ה גם בשטיפת פירות המלוכלכים שאין ביכולתו לאכול רק ע"י שטיפת הפרי, יש להתיר דהוה דרך אכילה.

ולפי מה שביארנו לעיל בגדר ההיתר של קליפת שום ניחא, דדוקא קליפה שמתולדה היא מחוברת בפרי יש לה דין של הפרי ושרי מדין חיתוך הפרי ולא הוה בורר. משא"כ בלכלוך הנדבק שאינו מחלק הפרי ודאי חל דין בורר אפילו לאלתר דהוה פסולת מתוך אוכל.

רק שראיתי בספר אגרות משה חאו"ח סי' קכ"ה שכתב בדין פירות המלוכלכין, הנה האיסור בורר אף שהוא ברירת הפסולת אסור אפילו לאלתר פשוט שכיון שא"א ליקח האוכל ודרך אכילה הוא לרחוץ הפסולת מותר כדי לאכול לאלתר כמו דמותר לקלוף שומים ובצלים לאכול לאלתר וכו'.

וכתב שם שמא מותר גם לאחר זמן דרק ליתן לתוך כלי שיש בו מים כדאיתא בברשינין שזה הוא מעשה בורר וכו' אבל ליתן עליהם מים הוא דרך רחיצה ולא דרך בורר, ורחיצה לא נאסר בפירות כמו שלא נאסר בכלים, עי"ש באריכות.

ודבריו תמוהים דמדוע כשמניח הפירות בכלי הוי דרך בורר ולא דרך רחיצה, ומה שנאסר היות ונברר הפסולת מהאוכל. א"כ ה"ה יש לאסור ע"י רחיצה היות ונברר הפסולת מהאוכל ע"י רחיצה.

ועוד דלדבריו יש איסור להניח כלים בתוך כלי מים וזה לא שמענו מי שיאסור, וביותר תמוה דלא משמע מהפוסקים שיחלק באיסור רחיצת כרשינין בין לאלתר לאחר זמן, ולפי דברינו ניחא דהאיסור הוא גם לאלתר, היות ואין זה דבוק מתולדה, אבל לשיטת החזו"א קשה.

ונראה דגם להחזו"א כל ההיתר הוא דוקא בפסולת שהוא מתולדה, דמה שכן הוא דרך אכילה לא הותר להוציא פסולת מתוך אוכל רק בפרי שהפסולת הוא מתולדה ואין יכול להגיע לפרי רק ע"י הסרת הפסולת הרי הפסולת הוא חלק מהאוכל דכן הוא דרך אכילה. וכל זה רק כשאין יכול להגיע להאוכל רק ע"י הסרת הפסולת, אבל כשיכול להוציא האוכל מהפסולת שוב חל על הפסולת שם פסולת, אבל פסולת הנדבק לאוכל לא שייך לומר שעל הפסולת חל שם אוכל היות ואין יכול להגיע לאוכל רק ע"י הפסולת ולכן נאסר רחיצת כרשינין אפילו לאלתר.

סימן ו'
בדין בורר לאכול לאלתר
ע"י כף ומזלג

כתב בספר אגרות משה חאו"ח סי' קכ"ד, בדבר בורר בשבת לאכול לאלתר אוכל מתוך פסולת ע"י מזלג וכף אם נחשב כבורר בכלי שאסור. הנה פשוט לע"ד דאם ע"י המזלג והכף נברר בנקל מבידו שנמצא שמסייעים למעשה הברירה יש להחשיב זה בורר בכלי ויש לאסור כמו בקנין ותמחוי, אבל אם אין עושים להברירה כלום יותר מבידו אלא מחמת שאינו רוצה ללכלך ידו או מחמת שהוא מרחוק ואינו יכול להגיע שם בידו או מחמת שהוא דבר לח ואינו יכול ליקח בידו הוא רק כבורר בידו שמותר לאלתר וכו'

ע״ש באריכות שכתב דאם אין ביכולתו לקלוף רק ע״י סכין הוי דרך אכילה.

ודבריו צ״ב דמה לי מה שמסייע בבריה והוה בורר, ומה לי שאין יכול להגיע רק ע״י סכין ולא הוה בורר. ונראה כונתו מש״כ מסייע כגון מזלג המוציא בשר מהכלי ומעלה בשר ומרק, ונוזל המרק דרך נקבי המזלג דבפעולה זו אין רק הוצאה גרידה אלא שנברר הבשר מהמרק ואין זה פעולת היד, משא״כ כשחותך הקליפה אין זה אלא פעולת כוחו שנעשה ע״י סכין ואין זה פעולה שנברר האוכל ע״י הכלי, (לכאורה כל הדין דוקא בכלי שיש בו בית קבול שעולה גם מרק ובשר ונתברר אבל במזלג המוציא רק הבשר לכאורה אין בורר דאין הדרך גם לברור המרק בזה וצע״ב).

ונראה דלפי מה שביארנו לעיל בדברי הריב״ש דהחילוק בין נפה וכברה לסכין, דנפה וכברה נאסר היות ואין זה דרך אכילה, דדרך אכילה הוא דוקא אם משתמש דרך אכילה, אבל אם דרך של ההשתמשות אינו דרך אכילה אלא דרך מלאכה אסור אפילו לאלתר. א״כ במזלג המוציא את האוכל נהי שפועל פעולת ברירה אעפ״כ יש מקום לומר היות ובמזלג הרגילות גם לקחת דרך אכילה יש מקום לומר שיהי׳ מותר היות ונוטל דרך אכילה וצע״ב.

ועל מה שכתב הריב״ש דבכלי המיוחד אסור גם לאלתר הקשה האג״ט במלאכת בורר אותו ו׳ ס״ק י: וז״ל וא״כ צא ופרנס מתני׳ ר״פ כל הכלים קורנס של אגוזים לפצע בו את האגוזים. הרי דאפי׳ בכלי המיוחד לפצוע מותר, אך לק״מ דבפציעה עדיין לא הוברר האוכל מתוך הפסולת. ואה״נ שאם הי׳ בכלי מיוחד לברר האוכל מתוך הפסולת לגמרי הי׳ אסור וכו׳.

והנה לפי איך שביארנו לעיל יש מקום לדון דהוי דרך אכילה היות ואין ביכולת לפתוח אגוזים רק ע״י כלי שוב הוי דרך אכילה, דכל הדין שבנפה וכברה אסור הוא רק כשיכול לאכול דרך אכילה בלא נפה וכברה, אבל סוגי אוכלים שאין יכול לאכול רק ע״י הכלי המוכן הוי דרך אכילה. ואגוזים שאין נאכל רק ע״י פתיחה בכלי הוה דרך אכילה ודוק.

סימן ז׳
בורר אוכל מתוך פסולת לכבוד אורחים

כתב בספר רב פעלים ח״א סי׳ י״ג וז״ל ודע כי נסתפקתי בבורר שיעור למלאות הקערה כדי להניחה לפני האורחין לאלתר. ויודע הוא שאין האורחים אוכלים כל מה שמניח בקערה ובודאי ישאר, אך הוא בורר שיעור למלא הקערה מפני הכבוד דגנאי להביא לפני האורחין קערות חסרים, שאין זה שורת דרך ארץ אי שרי בכה״ג או לא. וברור אצלי מסברא כל כהא לית לן בה, דגם זה נחשב צורך אותה סעודה דלאלתר, ואע״פ שהוא מביא הקערה מלאה מפני הכבוד דוקא בכך, הנה גם זה צורך כמו אכילה עכ״ל.

והדברים תמוהים דהרי כל ההיתר של דרך אכילה היות ואין איסור לאכול א״כ כשמניח עבור אכילה אין זה תיקון במאכל אלא כמו שאוכל האוכל מתוך פסולת. א״כ כל זה שעושה עבור אכילה אבל כשעושה עבור כבוד אורחים הרי זה כבורר לאוצר דהוי תקון אוכל דהרי מתקן המאכל לנוי.

ואין לומר דההיתר היות ואין ידוע איזה הוא לצורך אכילה ולכן הכל מותר, דלפי״ז יהי׳ מותר לברור סמוך לסעודה יותר ושישאר לסעודה אחרת היות ואין ידוע איזה יאכל ומפורש כתב בטור סי׳ ש״ט וז״ל היו לפניו אוכלין עם פסולת שלהם בורר בידו לצורך אותה אכילה. ואם בירר יותר אפי׳ לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב.

חזינן הגם שבשעת ברירה אין ידוע איזה הוא לצורך אכילה ג"כ נאסר.

רק שבדברי הטור אפשר להעמיד שקודם האכילה מברר חלק לסעודה אחרת ולכן חייב דבשעת הברירה חל על חלק שם בורר, אבל אם יניח הכל בסעודה רק שיודע שישאר מהסעודה ע"ז לא דן הטור. ובנד"ד הרי הכל הוא לשם הסעודה, רק שברב פעלים לא דן מצד סברא זו רק מדין דרך אכילה ולכאורה לא שייך בזה דרך אכילה.

ואפילו לשיטת הי"מ בחידושי הר"ן דף ע"ד שכתב בד"ה ולענין פסק הלכה וז"ל מ"מ דה"מ בדברים שדרכן לבוררן לאוצר דכל דמנח להו מיחזי כמאן דמנח להו לאוצר. ולפי' צריך לאוכלן לאלתר, אבל דברים דלאו אורחייהו לאניחיהו לאוצר אפי' לבו ביום שרי דהא ליכא למיחש למידי, ולפיכך מי שבורר גרעיני רמונים מתוך קליפתן אפילו לבו ביום שרי.

וביאור הדברים דהיות ואין עשוי לאוצר רק לאכילה לא הוה תיקון באוכל אלא נברר דרך אכילה דנעשה רק לאכילה, משא"כ בנד"ד שלא נעשה לאכילה אלא לצורך תקון כדי לפאר הקערה הוה כבורר לאוצר. וראיתי בקובץ קול סיני שכתב שאין להתיר לברור עבור לפאר הקערה. וסברת הרב פעלים י"ל דלנוי הוי כדרך אכילה, דהפירות עומדים גם לנאות את הקערה וכו', אך תמוה דעיקר הפרי עומד לאכילה, והקילוף הוא תועלת לאח"כ והוי כבורר לאוצר.

סימן חי
בדין בורר בב' מיני אוכלים

כתב בתה"ד שאלה נ"ז חתיכות דגים מונחים על לוח אחד או בקערה, מופרדות זו מזו. כמו שרגילין להניח כך. ובשבת כשבא לאכול מהן רוצה לאכול מקצתן ולשייר מקצתן לסעודה אחרת האיך יברור אלו מאלו שלא יבוא לידי חיוב בורר.

וכתב בתוך התשובה וז"ל אמנם נראה דמאד היה כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המרדכי פ' כלל גדול לא משמע הכי דכתב הילכך יזהר אדם משני מיני פירות שנתערבו וכו'. משמע דוקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים, אבל בכה"ג אע"ג דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו.

אפס הואיל וכתב הסמ"ג דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפי' בורר לאלתר חייב חטאת אין לחלק ולהקל בלא ראי' ברורה ולא להתיר "אלא שיקח משני המינים להשהותם לסעודה אחרת". אם לא ירצה לברור אותן שיאכל עתה, ונראה דבכה"ג לא חשיב בורר הואיל ובורר משני המינים הוה כאילו בורר ממין אחד וכו' עכ"ל.

והנה מפשטות דבריו משמע דמספיק מה שנוטל מב' המינים ומשאירם לסעודה אחרת, אבל כלפי מה שנשאר לסעודה זו לא דן ולכאורה צריך לאסור אם נשאר מין א' היות וב' המינים נחשבים כפסולת ובורר פסולת מתוך אוכל. ואין דומה לדין הט"ז בסי' שי"ט ס"ק י"ג דהתיר ליטול הזבוב שנפל לתוך מים שהתיר ליטול עם קצת מים, דשם המים מקיפים את הזבוב ואין זה נטילת הזבוב, אלא נטילת מים והזבוב ניטל ממילא. משא"כ שהם ב' מינים מעורבים לא שייך לומר שהמין הב' מקיף את המין שאינו אוכל ודו"ק.

במ"ב בבה"ל סי' שי"ט ס"ג בד"ה ומניח כתב דהרמ"א ס"ל דבב' אוכלים יש איסור ליטול האוכל שרוצה להשאיר לסעודה השניה דהוה נוטל פסולת מתוך אוכל, רק שדן בדברי הרמב"ם פ"ח מהלכות שבת הי"ב שכתב הבורר אוכל מתוך פסולת או שהיו לפניו שני מיני אוכלין ובירר מין ממין אחר בגפה וכברה חייב בקינון או בתמחוי פטור, ואם בירר בידו לאכול לאלתר

מותר ונסתפק אי הרמב"ם התיר ליטול בידו אפילו האוכל שאין ברצונו לאכול בסעודה זו.

והביא דברי המא"מ דבשני מיני אוכלים אע"פ שלא אכל מה שבירר אלא מה שהיה בורר בידו הניחו לבו ביום או למחרת ואכל המין הנשאר שרי, דלא אסרינן זה אלא בבורר פסולת גמור מתוך אוכל משא"כ הכא דהוי ב' מיני אוכלים וכל שבורר כדי לאכול לאלתר שרי עכ"ל וצ"ב בגדר ההיתר דמה זה אחרת מפסולת שאסור ליטול פסולת מאוכל.

כתב המחבר בסי' שי"ט ס"י יין או מים שהם צלולים מותר לסננן במשמרת, הג"ה ואע"פ שיש בו קסמין דקין הואיל וראוין לשתות בלאו הכי וכו'. מבואר דדין בורר הוא דוקא שאין ראוי לאכילת בני אדם, והקשה בספר תהלה לדוד ס"ק ט"ו וז"ל וד"ז צ"ב דלכאורה אף דנימא דהואיל וראוין לשתות בלא"ה לא מיקרי פסולת מ"מ כיון דעכ"פ אינו רוצה לשתות הקסמים להוי כשני מיני אוכלין דאותו שאינו רוצה לאכול עתה מיקרי פסולת וכו', ובשני מיני אוכלים ובפרט שני מיני דגים קשה לצייר שא"א לאכול בלי ברירה וכו' עכ"ל (דמסתמא יכול לאכול ב' מינים ביחד).

וכדי לישב הנ"ל נראה דיש לעיין בגדר בורר אם המלאכה היא הכנה ז"א דבמלאכת בורר שהיה במשכן כגון בורר טממנין הרי הסממנין עצמן עוד לא היו ראויין למלאכתן רק שמעשה הברירה פעל שיוכל לעשות בו הפעולה הראוי', וכן בורר לאוצר אין מעשה הברירה עצמו תקון רק הוא מטרה שמנקה האוכל כדי שיוכל להכניסו לאוצר, או שנאמר דמלאכת בורר אין החיוב היות והכשירו למלאכה שיעשה בו אלא החיוב הוא מה שתיקנו, דזה מה שיכול ליעשות בו מלאכה הרי זה תקון בחפץ עצמו, ונראה דשני היסודות הנ"ל נכנסים בגדר מלאכת בורר. א', שנתקן בעצמו. ב', שהוא הכנה למטרה מסויימת.

ויש לעיין בגדר מלאכת בורר אם הוא תקון הכרי והמלאכה היא בפירות שנתקנו, או דהמלאכה היא הוצאת הפסולת (עיין אגלי טל מלאכת זורה ועיין באריכות לעיל סימן א' מ"ש בזה.) ונראה דזה תלוי בב' ההגדרות המ"ל דאם נימא דבורר הוא מה שמכין את הדבר למטרה הרי אין החיוב מה שתיקן את המאכל אלא החיוב הוא על הוצאת הפסולת שבזה הכשיר את האוכל למטרה שרוצה בה. ואם החיוב של בורר הוא שתיקן את הפירות הרי חיוב בורר הוא בכרי עצמו ודו"ק.

ונראה דכל הדין שמבואר במשמרת שמותר היות ויכול לשתות עם הקסמין הוא דוקא בדרך תקון אוכל ז"א כשהמלאכה אינה למטרה אלא תקון בעצמו בזה אמרינן דאין נקרא מתקן כשיכול לשתות עם הפסולת, דהרי כל מעשה המלאכה הוא תיקון באוכל, וכאן היות ויכול לשתות עם הקסמין אין נקרא שמתקן האוכל. משא"כ כשהוא בורר לצורך הכנה ז"א למטרה הרי אין הפעולה באוכל אלא הפסולת ואז אסרינן אפילו כשיכול להשתמש עם הפסולת דהרי מתקן ע"י הוצאת הפסולת שיהי' ראוי יותר למטרה ודו"ק. (רק שלפי"ז נצטרך לאסור לשמר לאוצר ולא מצאנו בפוסקים מי שיעורר ע"ז שו"ר באג"ט מלאכת מרקד סעיף ד' דן בזה).

ולפי"ז ניחא דברי המא"מ המובא בבה"ל דהרי בב' אוכלים כל מה שנאסר הוא דוקא כשלוקח האוכל מתוך האוכל להניח דאם נוטל האוכל בכדי לאכול הסוג הנשאר אין נקרא בורר פסולת מתוך אוכל דהרי כל האיסור של בורר פסולת הוא היות וע"י נטילת הפסולת נתקן האוכל. ובב' מיני אוכלים שיכול לאכול את שניהם הוי כקיסמין דאין איסור מצד תיקון המאכל כמ"ל, רק יש לאסור שנוטל האוכל לאוצר הרי חל על האוכל שנוטל שם בורר. (ועיין בביאה"ל הנ"ל דס"ל דאין התיקון באוכל הניטל והוא לא כמו

שביארנו. וצ"ע דהרי שייך תקון בזה היות ומפרידו ומכינו ועדיין צ"ע).

ונראה דגם התה"ד מורה לדין זה רק שס"ל דכשבורר המין הב' מתוך האוכל נהי שכל שכלפי הנשאר לא חל דין בורר אבל כלפי המין הב' שמשאיר לסעודה השני' הרי חל ע"ז דין בורר לאוצר דהרי בוררו כדי לאכול לסעודה שני'. לכן כתב שיברור מב' המינים והעצה היא רק כלפי מה שמוציא שלא יקרא בורר אבל כלפי הנשאר אין חוששים שנברר היות ואין זה בורר לאוצר. (ועיין מעין זה באג"ט מלאכת בורר סעיף ח' שכתב, כשבורר האוכל שרוצה לאכול ויש לו כונה לאכול סוג הב' בסעודה אחרת יראה להשאיר הרבה גם מהסוג שבורר דאחרת יש דין בורר על מה שמשייר ע"ש).

ונראה דעל קו' התהל"ד יש לישב דדוקא בקסמין שהרגילות שיש כאלו שרגילים לשתות עם היין הרי זה בכלל היין דאלו שאין מקפידים מחשיבים את זה ליין ויש לזה שם יין ולא הוה בורר, אבל ב' מיני אוכלין הגם שאין קפידא לא לאכול שניהם אבל אין רגילות לאוכלם דהם הרי ב' מינים ומה שיש שאוכלים אין זה בגלל שנתבטל אחד לשני אלא שאוכל ב' מינים בבת אחד דרך אגב.

ולפי"ז חלוק דין ב' מיני אוכלין לקסמין וצ"ל בכונת התה"ד שגם מה שנשאר הם ב' מינים ואין כונתו רק שמוציא ב' מינים. וכן משמע בשו"ע הרב סי' שי"ט ס"ו דהכונה שנשאר ג"כ מב' המינים. ועיין בבה"ל סי' שי"ט ס"ג ד"ה לאכול דגם בב' מינים שייך תקון אוכל א"כ לפי"ז ירד כל סברתינו ולסברא זו באמת אסור ליטול האוכל שרוצה להשאיר דהוה פסולת ודו"ק. וכ"כ בבה"ל לעיל דלתה"ד ולרמ"א אסור ליטול האוכל דהוה פסולת וכן הוא ההלכה עי"ש.

סימן מי
בדין הוצאת זבוב ממשקה

א. כתב הט"ז בסי' שי"ט ס"ק י"ג וז"ל ועמ"ש בסי' תק"ו דלהראב"ד יש איסור כשנופלים זבובים לכוס שלא יוציא הזבובים לבדן מן הכוס דהו"ל כבורר פסולת אלא יקח מן המשקה קצת עמהם ע"ש עכ"ל ובחוו"א סי' נ"ג הביא דברי הט"ז וכתב שם וז"ל ונראה דודאי סברת מהרי"ץ אמת דכל שצף ועומד בפ"ע אינו בכלל בורר ואין בורר אלא בדבר המעורב וע"י הברירה מתחדשה צורתו לברורה ונקיה.

ודבריו תמוהים דגדולה מזו מצינו בתה"ד והביא הרמ"א להלכה שכתב ב' מינים דגים וכל אחד מופרד וניכר שאסור לברור אע"פ שכתב דמסברא לא שייך דין בורר רק בדבר הנבלל אבל שכל אחד ניכר אין לאסור אעפ"כ נשאר שאסור לברור, (ושמא יש לחלק בין מעורב בתוכו לצף מלמעלה).

ועיין בבית מאיר שכתב וז"ל וכן נמי דקסמין בקמח מפני שצריך לבדוק אחריהם תוך הקמח שהם מכוסים מהעין יש מקום לומר דמחזי כבורר אבל דבר הצף על גבי משקים והוא נאה לעין לענ"ד אין שום מקום להחמיר. ובאג"ט במלאכת בורר ס"ג ס"ק ז' חילק וז"ל עוד כתב הבית מאיר טעם להתיר ליקח הזבוב משום שנראה וצף על המשקה. והנה אם היה הזבוב מונח על פני המשקה שלא היתה מקצתה משוקעת היה ההיתר נכון וכו' אבל עינינו הרואות שאינו כן ועכ"פ מקצתה משוקעת על כן אין להתיר להוציא את הזבוב עכ"ל.

והנה מה שפשוט לאגל"ט שאם אין משוקעת אין זה בורר היות ואין בלול והוא כעין סברת החוו"א, דק שבבה"ל משמע דגם זה נקרא בורר דכתב בסי' שי"ט ס"ג ד"ה לאכול דכשמין אחד מונח על השני מותר להוריד העליון ולהגיע

לתחתון וכתב שם וז"ל ולענין פסולת מתוך אוכל שאני שמתיפה האוכל ע"י ברירתו משא"כ בזה שאינו מתיפה המין שלמטה וכו' חזינן דס"ל דגם מה שאינו מעורב אסר.

והמעיין בב"מ יראה שאין כוונתו להתיר ליטול הזבוב רק מצד שצף על המים, רק דעיקר ההיתר הוא היות ואין זה דרך ברירה דהוא לח רק שהיה קשה לו דגם בקמח הוה לח והיה צריך להתיר וע"ז כתב דאסור מדרבנן היות ושייך ברירה ששם על השולחן, ועוד כתב דאסור מדרבנן היות וצריך לחפש הגם שאין דרך ברירה ביד רק היות ואין ניכר לכן אסרו מדרבנן, משא"כ בלח וצף לא גזרו ודו"ק.

ועל העצה שכתב הט"ז שיקח עם קצת משקה הקשה בחוו"א וז"ל ולכאו' בכל בורר פסולת מתוך אוכל אף אם יקח קצת מן האוכל עם הפסולת אסור כל שדעתו על האוכל נשאר שיהא ברור אלא שאינו חש לדקדק שלא יעלה מעט מן האוכל עם הפסולת. וה"נ הרי פעולתו מוכיחה עליו שאין כוונתו לחלק המשקה לב' כלים אלא דעתו לנקות את הכוס מן הזבוב ובמה נגרעה מלאכתו במה שלוקח קצת מן המשקה ואשר כל כונתו בזה מפני שאסרוהו להוציא הזבוב לבד.

ולכאורה כונת הט"ז דהיות וכאן מקפיד להוציא מים שהיה רוצה שישאר ואין בורר הצירעה רק שבורר המים והצירעה גברת מאליה ומה ששופך המים אין עושה את המים לשם פסולת.

ומש"כ החוו"א לבאר הט"ז תמוה דכתב שם וז"ל ואמנם יש מקום לומר שהיין שמטפח על הגוף הזבוב שם תערובת עליה והלכך ס"ל להט"ז שאם יקח הזבוב עצמו ע"כ חשיב בורר להיין שהיה טופח על גופו ובין סנפיריו והלכך יקח קצת משקה עמו והמשקה הנשאר ודאי לאו שם בורר עליו שהזבוב לא היה מעורב בו כלל. ודבריו צ"ב דהרי בורר הוא כשרוצה לברור וכאן הרי המים שבתוך הזבוב הרי אין רצונו שיזוב דאין לו בו צורך וקשה לומר דהוה פסיק רישא דבבורר עיקר המלאכה כשרצונו לברור. אבל כאן שאין צריך כלל למשקים אלו שבתוך הזבוב, א"כ אין כאן מציאות של אוכל, ואין זה בורר פסולת מתוך אוכל, דמכיון שאין מתייחסים כלל למשקין אלו, אין שם אוכל כלל.

והרב בסידור בהל' רבתא לשבתא כתב שלא לסמוך על היתר הנהוג להוציא הפסולת בכף עם משקה יחד כי יש בזה חיוב חטאת וסקילה ח"ו ונראה דמה שמחמיר הוא פעולה בזבוב רק במים וזה קשה לצמצם. אבל לכאורה בדבר גוש כגון בפסולת הנדבק לאוכל כגון הנייר הדבוק בחלה שיכול להוריד עם קצת חלה דהרי גם מה שמוריד החלה יש ע"ז שם אוכל ובפסולת לגמרי לא נגע. ומה שאסר הרב בכף נראה דבידיו שרי עם קצת מים בין לט"ז בין למהריט"ץ דהרי אין זה דרך ברירה. ובאגלי טל ס"ג ס"ק י' פסק ג"כ להיתר רק שכתב שההיתר של הט"ז הוא דוקא לאלתר אבל לאח"ז אסור. וגם במ"ב ס"ק ס"א התיר וכן בחוו"א משמע דמותר, רק שלחזו" יש להסתפק בזבוב שאינו צף אלא בתוך המים אם יש היתר, ליטול בכף דהרי הוא לא ס"ל ההיתר של הט"ז וגם לא שייך הסברא שהדבר ברור.

סימן י'
בדין מסננת שעל גבי ברז

א. כתב בחוו"א סי' נ"ג וז"ל ולענין ברזא שקשרו בגד בפיה כדי שלא תפול זבוב לתוך הכוס בשעה שמקלחין את המים מן היורה דרך הברזא. נראה דיש להתיר כיון שאין חשש של זבובין הרבה שיעכרו המים, אלא לפעמים אפשר שנמצאת זבוב או זבובין בהמים. ובשביל זה אין שם בורר על כל המים אלא על מעט המים

המרוכזין בסביבות גוף הזבוב וכו'.

ודבריו צ"ב בשלמא בזבוב שצף ע"ג המים דבורר בידו אמרינן כל זמן שצף על גביו ואין צריך לחפש אחריו אין ע"ז שם בורר. אבל בבורר ע"י נפה שאין כאן מעשה ברירה שביד אלא שהכלי בורר האוכל מן הפסולת א"כ מה לי אם צף הרי הכלי עושה את מעשה הברירה. ועוד דביורה סגורה שאין יכול להגיע ביד ודאי כלפי זה הוא כמעורב ויכול להתברר רק ע"י המפה. וביותר בברזא שנפתח הרגילות שמתערב הזבוב במים ואינו צף מלמעלה א"כ הוי ככל בורר ומניין לנו לחלק.

ונראה דהחזו"א התיר דוקא כשהמים כבר בתוך היורה שאין עושה שום פעולה להכניס המים למסננת הרי מה שפותח הברזא אין עושה שום פעולת בורר, דהמים מצד עצמם אין זקוקים למסננת ומה שנברר הפסולת אין זה על ידי מעשיו. אבל לכתחילה לתת מים וזבובים במסננת פשיטא דאין מקום להקל דאין זה אחרת מנתינת מים ע"ג השמרים דאסור אם נתן השמרים בשבת.

ב. וכן מה שכתב בענין עלי התה שכתב שם מן האמור נלמד וכו' ולפ"ז אם נעכרו העלים בתוך המים ע"י תנועה חזקה אין לערות בשעה ההיא עד שיחזרו ויצללו. ומיהו אפשר כיון שאין כאן שימוש בכברה ממש אף שיש בפנים כנגד חוטמה של כלי כעין רשת לעכב העלים מ"מ י"ל דלא הוי רק כדין ברירה ביד דמותר כשנוטל אוכל מתוך פסולת כדי לאכול מיד.

ודבריו צ"ב דא"כ יהי' מותר לכתחילה לתת לכלי של עלי תה דאין זה נפה וכברה, ולכן נראה דוקא בנידון זה שכבר מונח מערב שבת ואין כאן פעולה של הנחה בנפה וכברה. רק מה שיש לאסור הוא פעולת הברירה והיות ומוציא אוכל מן פסולת שרי.

רק שלפי"ז יצא שמותר לנפות אם היה מונח האוכל והפסולת מערב שבת בנפה וזה לא מצאנו. לכן נראה דדוקא בכלי זה שהוא עשוי לשמוש גם בלא ניפוי שוב הוי דרך אכילה מה שבורר האוכל מן הפסולת ולפי"ז יותר גם בשבת להניח בכלי זה וצ"ע.

ג. והנה בדין החזו"א במסננת שעל גבי הברזא היה מקום להסתפק דדוקא שגם המסננת היתה מערב שבת, אבל כשמניח המסננת בשבת הרי זה כמכניס האוכל לתוך המסננת. ובחזו"א כתב במפורש כשנפל המסננת בשבת יכול להחזיר דרך עראי משמע דאין איסור להניח המסננת, א"כ לכאורה ה"ה דמותר לשים המים בתוך היורה לכתחילה בשבת.

ונראה דיש נפק"מ לשם מה מניח המים דאם מניח כדי שיסתנן א"כ הוה כנפה וכברה ואסור ואם מניח דרך השתמשות א"כ לכאורה מותר גם בשבת דהרי אין מניח כדי לסנן ומה שמסתנן הוה אוכל מתוך פסולת.

והנה לפי מה שביארנו לעיל קשה להבין דברי החזו"א דכתב דלא שייך דין בורר, דהרי במציאות נברר וגם מה שמונח מערב שבת הוא סברא תמוהה ואין דומה לשמרים דשם אין לגמרי בורר משא"כ בנד"ד המציאות היא פעולת בורר, רק מה שיש מקום להתיר דהוה דרך אכילה א"כ נמצינו למדים דבנפה וכברה דרך אכילה אין איסור, וצ"ע.

ב. לפי"ז כל ההיתר דוקא לאלתר אבל לאחר זמן יש איסור ליטול מים מהברז דהרי כל ההיתר היות והוא אוכל מתוך פסולת והיתר של אוכל מתוך פסולת הוא דוקא לאלתר.

סימן י"א
בדין סחיטת פירות

א. שבת קמ"ד ע"א סוחטין בפגעין ובפרישין ובעוזרין (דלאו אורחייהו בהכי ואין כאן משום דש) אבל לא ברמונים, ושל בית מנשיא בר מנחם

היו סוחטין ברמונים (היו רגילין לסחוט רמונים בחול אלמא איכא דסחיט להו הלכך בשבת אסור) וכו' אמר רב נחמן הלכה כשל בית מנשיא בר מנחם. א"ל רבא לרב נחמן מנשיא בן מנחם תנא הוא, וכי תימא הלכה כי האי תנא דסבר לה כשל מנשיא בן מנחם הלכה כמותו. מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא (דמשום איהו לחודיה נשווי דרך רמונים לסחיטה) אין דתנן המקיים קוצים בכרם ר"א אומר קדש (מקדש את התבואה משום כלאים דזריעה הוא) וחכמ"א אינו מקדש אלא דבר שכמוהו מקיימין. וא"ר חנינא מ"ט דרבי אליעזר שכן בערביא מקיימין קוצי שדרות לגמליהם. מידי איריא דערביא אתרא הכא בטלה דעתו אצל כל אדם. וכתבו תוס' ד"ה מי דמי וכו' הו"מ למיפרך הניחא לר"א לרבנן מאי איכא למימר וכו' מבואר מדבריהם דלחכמים אפי' אם מנשיא בר מנחם היה אתרא ג"כ אין לאסור היות וההלכה היא כחכמים. (ועוד יבואר אי"ה)

שבת צ"ב ע"א איתמר המוציא משוי על ראשו פטור, ואת"ל אנשי הוצל עושין כן בטלה דעתן אצל כל אדם. וכתבו תוס' משמע דעל אתרא נמי אמר בטלה דעתן וכו', וקשה דבפ' חבית גבי של בית מנשיא היו סוחטים ברמונים וכו' דפריך מי דמי ערביא אתרא הוא הכא בטלה דעתו אצל כל אדם, וי"ל דהתם חשוב מנהג ערביא דלכל העולם נמי אם היה להם רוב גמלים הוו נמי מקיימי אבל בית מנשיא דחד גברא בטלה דעתו, אע"ג דלכל העולם אם היה להם רמונים הרבה היו סוחטין. המתבאר מדברי התוס' דאפילו אם יש לזה ערך משקה דאם היה לכל העולם רמונים הרבה היו סוחטין ג"כ אמרינן בטלה דעתו, וצ"ב מה שייך לומר בטלה דעתו הרי גם לכל העולם אם היה רמונים הרבה היו סוחטין א"כ יש לזה שם משקה.

ונראה דסוחט הוא תולדה דדש ובדש הוא מפרק ב' מינים האוכל מן הפסולת, וכן בסוחט הוא מפרק המשקה מן האוכל דההלק שראוי להיות משקה והאוכל הם ב' מינים. והנה ברמונים הגם שאם לכל העולם היה רמונים בריוח היה לזה שם משקה היות ועומד להסחט, אבל כל זמן שאין רגילות לסחוט אין ע"ז שם ב' מינים ואמרינן בטלה דעתו והוי מין אחד. וע"ז הביאה הגמ' ראי' מכלאיים דקוצים אינו זרע אעפ"כ היות ובערבי' הוא זרע אמרינן שהוא זרע לכל העולם. ודחתה הגמ' דערבי' אתרא הוא והיות וכלפי מקום אחד נקרא זרע ה"ה לכל אחד נקרא זרע היות ואם היה רבוי גמלים היו זורעים ולכן הוי זרע ויש לזה דין כלאיים.

ב. גמ' שם קמ"ד ע"ב אלא היינו טעמא כדרב חסדא דאמר רב חסדא תרדין שסחטן ונתן במקוה פוסלין את המקוה בשינוי מראה. והא לאו בני סחיטה נינהו אלא מאי אית לך למימר כיון דאחשבינהו הוה להו משקה ה"נ כיון דאחשבינהו הוה להו משקה. רב פפא אמר משום דהוי דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה וכל דבר שאין עושין ממנו מקוה לכתחילה פוסל את המקוה בשינוי מראה.

וצ"ב מה מוסיף מה דמחשיב הסוחט הרי בטלה דעתו, ומה שהביא הגמ' ראי' מסחיטה למקוה לכאורה אינו מובן, דשם הוי משקה אחר שהוציא מהפרי היות והחשיבו, אבל לומר שבתוך הפרי יש לזה שם נפרד היות ויחשבו בשעת הסחיטה והוי ב' מינים הרי אמרינן בטלה דעתו ואין זה ב' מינים כמש"ל. ונראה דאחשבינהו פועל שיקרא שם משקה ואין האיסור משום מפרק אלא משום גזירה שמא יסחוט זיתים וענבים דאם נתיר לסחוט משקה מפירות הללו יבוא להתיר משקה יין ושמן.

ולהנ"ל ניחא שיטת רש"י שכתב בד"ה כר"ח וכו' והכי מפרש רב נחמן לברייתא דלעיל סוחטין בפגעין ובפרישין למתק הפרי ולא לצורך המשקה אבל לא ברמונים ואפי' למתקן דשל בית מנשיא היו סוחטין בחול לצורך משקה הלכך בשבת אסור אפילו למתק הואיל ואיכא חד דעביד לשם משקה

ולא משום דמנשה רובא דעלמא אלא חישינן אי שרית לית למתק אתי למעבד לשום משקה וכיון דאיהו מחשב ליה הוי משקה ומיחייב אבל בפגעין ליכא למיחש דאין אדם עושה אותו למשקה עכ"ל והוא כמ"ל דכל התרוץ של אחשבינהו שע"י שמחשיבו חל ע"ז שם משקה ואם יש לזה שם משקה חל ע"ז גזירה אטו סחיטת זיתים וענבים א"כ אפילו בדבר שאין רגילות לסוחטו רק היות והוא החשיב את המשקה חל ע"ז שם משקה ונכנס בכלל הגזירה אטו זיתים וענבים, ואין זה גזירה לגזירה אלא הכל גזירה אחת עיין פמ"ג.

ובחידושי הרמב"ן הביא שיטת רש"י וכתב שם וז"ל ולא מחוור לי אלא תרדין כתותים ורמונים ובכולהו אמרינן דלאו בני סחיטה נינהו כלומר שאין סתמן לסחיטה כענבים והיינו דאמרינן אנא כדר"ת כלומר ה"ט דחישינן לבית מנשיא בן מנחם מפני שזה נהג כמנהגו ואחשבינהו וכדר"ת דאמר תרדין שסחטן פוסלין את המקוה בשנוי מראה והא לא בני סחיטה נינהו דרובא דעלמא לא סחטי להו, אלא כיון דאיכא מיעוטא דסחטי להו וזה נהג מנהג אותו מיעוט וסחטן למשקין וחשבן הו"ל משקין. ואלו בשאר פירות שאין שום אדם סוחטן למשקין אע"פ שזה סחטן בטלה דעתו אצל כל אדם וכו' עכ"ל.

ודבריו צ"ב דהרי הקשה בגמ' אטו מנשיא בן מנחם רובא דעלמא. ועוד דלדבריו תרדין הוי דרך לסוחטו ולא משמע כן. ועיין בב"י שהקשה כן ותירץ דאוקימנא כר"פ דאין הפסול משום אחשבי'. וצ"ל דמנשיא בן מנחם היה אתרא. ועיין בט"ז סי' ש"כ ס"ק א' שהקשה דמניין לנו להמציא תרוצים דלא כתיבי ועיין במג"א ס"ק א' וכתב שם וז"ל ודוחק לומר שהמקשן והתרצן יהיו מחולקים במציאות כמ"ש הרב"י.

ונראה לישב דהנה בתחילה הבינה הגמ' דהחלק שעומד למשקה יש לזה שם נפרד היות ומנשיא בר מנחם היו רגילים לסחוט הרמונים, ולכן הוי מפרק וע"ז הקשתה הגמ' דמנשיא בר מנחם אינו אתרא. והנה כ"ז הוא דוקא בהו"א אבל לפי רב חסדא שאחשבינהו עושה את הנסחט למשקה הגם שלפסול את המקוה אין צורך שבתוך הפרי יהי' לזה שם משקה דמספיק אם כשיוצא יש לזה שם משקה פוסל את המקוה. ולענין דש צריך שיהי' לזה שם בפנ"ע בתוך הפרי שעומד למשקה. וצ"ל דהיות ואחר הסחיטה יש לזה שם משקה, ואם שאנשים שרגילין לסוחטו שוב לא אמרינן בטלה דעתו היות ולבסוף יהי' לזה שם משקה. ואם אין שום אחד שסוחט אע"פ שאחשבינהו לא נקרא שיש ע"ז שם משקה בתוך הפרי ולא נקרא מפרק דאינו ב' מינים. ואין דומה לקוצים דלחכמים אין לזה שם זרע אע"פ שיש מקום שמגדלים לזרע דבכלאים צריך זרע והיות ואין נקרא זרע לכו"ע גם כשיגדל לא יקרא זרע ואמרינן דאין לזה שם זרע ובטלה דעתו. אבל בנד"ד דיקרא לזה אחר הסחיטה שם משקה רק צריך שיהי' לזה שם משקה בתוך הפרי לכן כשיש בני אדם שסוחטין חל ע"ז שם משקה כמ"ל.

וכן מבואר במג"א סי' ש"כ ס"ק א' וז"ל אלא ע"כ טעמא דאחשבינהו לחוד לא מהני אם לא שמקצת ב"א סוחטין אותו ג"כ דאפי' אינן עיר שלימה, ודוקא בעינן שאם היה לכל העולם פירות הרבה כאלו היו סוחטין אותן אבל בלא"ה אפי' בחד מקום אמרינן בטלה דעתן ולכן בשאר פירות שרי וכו' והוא כנ"ל דשם משקה יש לו רק ביציאה אבל צריך שיהי' לזה שם משקה בפרי והוא דוקא אם היה לכל העולם פירות הרבה היו סוחטין נקרא משקה.

ג. כתב הרמ"א בסי' ש"כ ס"א ובמקום שנהגו לסחוט איזה פירות לשתות מימיו מחמת צמא או תענוג דינו כתותים ורמונים וכו' והקשה במג"א ס"ק א' וז"ל לכאורה צ"ע דהרב"י כתב ואם נודע לנו שבשום מקום סוחטין פרי א' אסור לסחטן כדאשכחן ברימונים שאסורים לסחטן משום דבי

מנשיא שהיו רבים וכדחישינן למנהג ערביים גבי מקיים קוצים בכרם עכ"ל א"כ משמע דאם במקום אחד נהגו לסחטו אסור בכל העולם לסחטו ולמה כתב רמ"א ובמקום וכו' משמע דבאותו מקום אסור ובשאר מקומות שרי. אבל נ"ל דמשה אמת ותורתו אמת ודברי הרב"י תמוהין דהא שקלא וטריא בגמ' אליבא דר"א ואנן קיי"ל כחכמים כו' דדוקא באותו מקום שמקיימין קוצים אסור לקיימן ובשאר מקומות שרי א"כ ה"נ הדין כן עכ"ל.

ונראה לישב שיטת הב"י דבהו"א דתלינן במחלוקת ר"א וחכמים דלכתחילה ס"ל דשם משקה הוא ע"י שיש ע"ז שם משקה לסוג בני אדם וזה תלוי במחלוקת ר"א וחכמים. אבל למסקנא דעיקר האיסור הוא היות והסוחט מחשיבו למשקה ר"ק שצריך שיהי' לזה שם משקה בתוך הפרי כמ"ל וע"ז ס"ל להרב"י דגם חכמים מודים לר"א דיש ע"ז שם משקה שיוכל לחול שם מלאכת דש דהרי העיקר הוא מה שהסוחט מחשיבו למשקה ודו"ק.

ועיין בבה"ל סי' ש"כ ס"א ד"ה ובמקום שנהגו שהביא דברי המג"א דדוקא אם היה לכל העולם רוב פירות אסרינן בעיר זו וכתב עליו וז"ל אכן עיקר דינא דהמ"א אינו ברור דאפשר לפי המסקנא דאחשיבנהו תו לא צריכינן לכל זה גם להתוס', ולכאורה לפי"ז מספיק אחשיבנהו וע"כ לא מספיק אחשבינהו לחוד דאם סגי מה צורך למנשיא בר מנחם אלא ע"כ שצריך שיקרא משקה. ולפי מה שביארנו ניחא דהעיקר הוא מה שהסוחט מחשיבו למשקה וע"ז י"ל דאם יש מקום שמחשיבים את זה למשקה שוב חל על הפרי ב' מינים ודו"ק. וי"ל להמ"א גם להמסקנא צריך שיהי' לזה חשיבות שאם לכו"ע היה פירות היו סוחטים.

ד. וביסוד המחלוקת רש"י והרמב"ן הנ"ל, נראה דפליגי בגדר איסור סחיטה. דבדף קמ"ה ע"א איתא אמר רב זייא בר אשי אמר רב דבר תורה אינו חייב אלא על דריסת זיתים וענבים בלבד וכתב רש"י כלומר אסרה תורה מלאכה ודריכת זיתים וענבים הוא דהויא מלאכה אבל שאר דריכות לאו אורחייהו בהכי ולאו מלאכה ניגהו. ודבריו צ"ב הרי כשיש הרבה פירות הרי הדרך לסוחטן, וצ"ל דהיות ומצד הפרי אין הדרך לסחוט רק כשיש יתרון אין ע"ז שם דש דהוא דוקא כשרגילות לסוחטו מצד הפרי. ולדבריו צ"ל דמה שאסרו בפירות לא שאמרו שזה דרך סחיטה אלא משום גזירה דאם נתיר ביתר הפירות יבואו להתיר גם בזיתים וענבים, ולכן כל פרי שסוחט נכנס בגזירה זו כמ"ל.

אבל הרמב"ן ס"ל דאין האיסור בזיתים וענבים היות ובזיתים וענבים הדרך לסחוט ובשאר פירות אין הדרך לסחוט אלא כמו שכתב הר"ן בד"ה כבשין וכו' וז"ל למימיהן פטור אבל אסור לפי שאינו חייב אלא על דריכת זיתים וענבים בלבד וכדאמרינן לקמן, אבל שאר פירות היוצא מהן לא חשיב משקה להתחייב עליו. וביאור הדברים היות וזיתים וענבים בתחילת ברייתן עומד למשקה הרי זה ב' מינים ושייך דין דש, רק שבפמ"ג א"א בהקדמה הביא מחלוקת בין רש"י לר"ן בהגדרת איסור סוחט וכתב שם וז"ל ומר"ן גבי כבשים משמע דזיתים וענבים הוה משקה (מזיין משקים) משא"כ מי פירות לאו משקין הוה ואף דלאו אוכלים הוה וכו' מ"מ שם אוכלים עלייהו וכו', וביאור הדברים היות והתורה נתנה לזה שם משקה הרי יש עליו דין ב' מינים ושייך דין דש.

לפי"ז נראה מה שגזרו חכמים ביתר פירות אינו משום גזירת שמא יסחוט אלא נתנו דין משקה כל מה שרגילים לסחוט עבור משקה וחוי ב' מינים מדרבנן. ולכן בפירות שאין רגילות לסחוט הפרי הגם שהסוחט מחשיב למשקה אעפ"כ אין חיוב דאין ע"ז שם משקה ואין נקרא ב' מינים. וכתב בשו"ע הרב סי' ש"כ ס"א וז"ל אבל שאר פירות מותר לסחטן מן התורה להוציא מימיהם מפני שכל מי פירות אין עליהם תורת משקה אלא

היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד וכו' ומד"ס אסור לסחוט אפי' תותים ורמונים מפני שמקצת בני אדם שיש להם הרבה תותים ורמונים הם סוחטים אותן לשם משקה כזיתים וענבים וכו' לפיכך כל מי שסחטן לשם משקה מועלת מחשבתו להיות שם משקה עליהם וכו' עכ"ל וביאור דבריו הוא כמש"ל.

וכתב שם ברמ"א אבל אם נהגו לסחטו לרפואה לבד אין לחוש. ובשו"ע הרב ס"א תלה דין זה בב' השיטות, דאלו האוסרים בכל הפירות ה"ה יש לאסור גם לרפואה. ודין הרמ"א הוא רק לשיטת המתירין. וצ"ב מה תלוי דין זה בב' השיטות, ונראה דאם האיסור לסחוט הוא משום שמא יסחוט זיתים וענבים א"כ כל מה שסוחט ונעשה נוזל נכלל בגזירה זו וא"כ ה"ה כשסוחט עבור רפואה יש לאסור, אבל למתירים ביארנו לעיל דצריך שיהי' לזה שם משקה בפרי דאחרת אין זה מפרק וס"ל לרמ"א דלרפואה אין לזה שם משקה היות ואין זקוק דוקא לנוזל דאין לו נפק"מ אם הרפואה תהי' גוש א"כ אין ע"ז שם משקה אלא חלק אוכל ולא נכלל בכלל הגזירה של דש דרבנן ודו"ק.

ד. כתב הרשב"א בחידושיו קמ"ד ע"ב ד"ה מי דמי וז"ל ערביא אתרא הוא כלומר אתרא דגמלים היא וכיון שיש שם רוב גמלים שפי' קא מקיימי דכל מקום שגמליהם מרובין צריכין לקוצין ומקיימין אותן אבל רמונים אין דרכו של אדם לסוחטן ובית מנשיא שסוחטין הרמונים בטלה דעתן אצל כל אדם והבין הבה"ל הו"ל באות ד' דהרשב"א פליג על תוס' וביאור דבריו דלתוס' צריך שאם לכל העולם יהיה רוב פירות יסחטו והרשב"א ע"כ שכתב אבל רמונים אין דרכו של אדם לסוחטן וכו' משמע דס"ל מה שבית מנשיא סחטו לא מצד רוב פירות ואם לכו"ע היה רוב פירות ג"כ לא היו סוחטים. אלא בית מנשיא ללא קשר מצד הפרי היה להם רצון לסחוט רמונים וע"ז לפי המסקנא מספיק לאסור היות ואחשבינהו וגם יש שסוחטים. וז"ל החזו"א סי' נ"ה אות ט' ד"ה ובמ"ב וכו' וטעמו דברשב"א וריטב"א משמע דאינן מחלקין בין יחיד לרבים אלא במקום שסיבה ידועה לזה שהוא עושה ואילו היה לכל העולם כן היו עושין כמותו אף ביחיד סגי ושל בית מנשיא לא היו להם רמונים יותר משאר אינשי.

ואם כן למסקנא הכא באחשבי' אף ביחיד סגי אע"ג שהוא בתנאים שוים עם כל העולם, מיהו הדבר תימא דכל פלוגתא דר"י ורבנן הוא במקרה שהיה נמצא אחד בעולם שהיה סוחט ואסר במעשיו את העולם כולו ונמצא דאין תותים ורמונים חלוקין בטבען לזיתים וענבים שמשקה היוצא מהן דעתן של בני אדם קרובה עליהן, והא דקרו לי' את בית מנשיא בשמן אינו אלא הוראה שזו שימוש נאה והרבה בני אדם היו עושין כן וא"צ לחקור אחר הדבר, אלא משום שהוא תשמיש מועט בעינן אחשבי' ומהני לי' אחשבי' אבל אם סוחט מין שאינו ראוי לזה לא מהני אחשבי' ואף אם יהי' יחיד שמשנה דרכו בטלה דעתו.

ומיהו מפני שהדבר תלוי בטבעת בני אדם וטבע הפירות שבכל דור אפשר שישתנה מין מן המינים בזמן מן הזמנים לתותים ורמונים ובזה אנו דנים שאם מקצת בני אדם עושים כן והמשקה היוצא חביבה על רוב העולם דינינן להו כתותים ורמונים, אבל אם חביבה המשקה הנסחט על יחידים או על בני מקום אחד הוי כשאר פירות ומותר, וכדעת המ"א וזו גם כונת המ"א, ולעולם כשמקצת בני אדם בכל מקום סוחטין אותן זו ראי' שנוטין בטבען לסחיטה, אבל כשאדם אחד עושה או מקום אחד צריך לחקור אחר הסיבה דלפעמים האיש הזה משונה או בני מקום זה משונין, ול' הרמב"ם שמקצת בנ"א סוחטין אותן כזיתים וענבים הייינו מקצת בני אדם בכל מקום מפני שטבען נוטה לזיתים וענבים עכ"ל.

ודבריו צ"ב בתחילה כתב לדברי הרשב"א דאילו היה הרבה פירות ג"כ לא היו סוחטין רק

שיש בנ"א הסוחטין ובצירוף אחשביה יש לזה תורת משקה. ואח"כ כתב שלכל העולם יש לזה שם משקה א"כ צ"ב מדוע צריך אחשבי' וגם מניין שצריך שיהי' ראוי לכל העולם, וגם בל' הרמב"ם שהביא הבה"ל ג"כ לא נזכר מזה.

ונראה דזה ודאי אחשבי' לחוד לא עושה שיקרא ב' מינים ויהי' ע"ז דין של ב' מינים, ובכדי שיהיה לזה דין של ב' מינים צריך שיקרא שם משקה בפרי, ואם רק כמה בני אדם רגילים לשתות ודאי שלא נחשיב את המשקה לשם משקה דבטלה דעתן. וביותר דגם באותו עיר שרגילים לסחוט בטלה דעתן היות ואין ע"ז שם משקה, רק צריך להיות שיהי' ראוי למשקה לכל העולם ויקרא ב' מינים, רק שבזה נחלקו תוס' והרשב"א דתוס' ס"ל דלא מספיק מה שיש ע"ז שם משקה לכל העולם שרגילים לשתותו אלא דצריך להיות שמצד הפרי אם היה לבנ"א הרבה פירות היו סוחטין הרי זה ב' מינים מצד הפרי והוה דש. אבל הרשב"א ס"ל דאין צורך שאם יהי' הרבה פירות יסחטו דשמא אין רצונם לסחוט, רק העיקר שיחשיבו את זה למשקה ע"י שמסכימים לשתות משקה זה ווה עצמו עושה שיקרא ב' מינים וכו"ק.

שימן י"ב
בגדרי דין בורר ודש

א. שבת קמ"ד ע"ב אמר רב יהודה אמר שמואל סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה כתב רש"י לתוך הקדרה של תבשיל לתקנו דמוכחא מילתא דלאו למשקה בעי לה אלא לאוכל ואין זה דרך פריקתו והוי כמפריד אוכל מאוכל. אמר רב חסדא מדברי רבינו נלמד חולב אדם עז לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה וכתבו בתוס' ד' ע"ג ע"ב ד"ה מפרק וז"ל ולפירוש הקונטרס א"ש דמעיקרא כשהיה בדדין חשוב אוכל וכשחולב לתוך הקדרה נמי הוי אוכל ולא דמי לדש שנשתנה. ביאור הדברים דדש הוי השתנות שמשנה מצב של אוכל למשקה, וכשנכנס לאוכל אין עליו שם משקה אלא שם אוכל.

קמ"ד ע"ב בתוס' ד"ה חולב אדם עז כתבו וז"ל נראה לר"ת דהיינו דווקא בי"ט דחויא בהמה לאכילה הוי כמו אוכלא דאיפרת אבל בשבת לא חזיא לשחיטה כמו דש חשיבא שהבהמה היא כפסולת וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת וכו' ומיהו סחיטת זיתים וענבים דשרי לעיל לתוך הקדירה היינו אפי' בשבת כיון דאשכול חזיא לאכילה. וכתב במהרש"א וז"ל הוא מגומגם דבתחלת דבריהם נראה דתולדה דדש הוי חולב בשבת כיון דלא חזיא לשחיטה. וכ"כ התוס' בפ' כלל גדול דחולב הוי משום מפרק והוי תולדה דדש, אבל ממה שכתבו בסוף דבריהם וכשחולב הוי כנוטל אוכל מתוך פסולת והיינו תולדה דבורר, ובמרדכי נמי לא זכר דהוי כדש אלא דנוטל אוכל כי' ע"ש וכ"ה לשון הר"ן למאן דאוסר הכא בשבת חולב לתוך הקדירה כיון דמ"מ ה"ל כבורר האוכל מתוך פסולת עכ"ל ודו"ק. והדברים צ"ב דמה אחרת דין בורר מדין דש דאם נימא דהבהמה היא פסולת א"כ יש לזה דין דש, ואין לומר היות ונכנס לאוכל א"כ אין ע"ז תורת משקה ולא שייך דין דש, דהרי דין דש הוא בעיקר בגוש בחיטין שמוציא הבר מהמוץ.

ומדברי התוס' ביבמות משמע דדש ובורר דומים בגדריהם דז"ל בדף קי"ד ע"א ד"ה וקסבר וכו', חולב אדם עז לתוך הקדירה אבל לא לתוך הקערה ולפי' הקונטרס ניחא דטעמא משום דכשחולב לתוך הקדירה הוי משקה הבא לאוכל ואוכל הוא ואין זה בורר אבל לא לתוך הקערה דבורר משקה מאוכל ודומה לדש שבורר אוכל מתוך פסולת. משמע דס"ל דבורר ודש דיניהם שוים שמפריד האוכל מן הפסולת וצריך להבין

את החילוק בין המלאכות. ונראה לפי מש"כ בספר פע"ח הובא בספר הר צבי בטל הרים במלאכת דש.

וז"ל שבשתי מלאכות אלו דש ובורר בכל א' מעליותא וגריעותא. במלאכת דש גריעותא דשניהם הוו כגוף אחד וא"כ לכאורה לא הוה אלא כמחתך אוכל לשנים, מ"מ מעליותא הוי שהביאו לתכליתו. וגבי בורר הוא להיפך מעליותא הוי דלא הוי כמחתך אוכל לשנים כיון דהוי גופין נפרדין, וגריעותא הוי דהא לא הוציאן מכח אל הפועל להביאן לתכליתו דמתחלה נמי היו נפרדין וניכרין בפועל והיו ראויין ג"כ לאכילה מתחילה. ושרש הדברים "דמלאכת דש הוא תיקון אוכל כמלאכת בישול וכו'" משא"כ מלאכת בורר לא הוי תיקון אוכל אלא הכנה לאכילה וכו'.

ובזה הוא מסביר את הטעם דסחיטה היא תולדה דדש ולא תולדה דבורר, דבורר הוא בב' גופין נפרדין משא"כ סחיטה הוא גוף א' מובלע בחבירו וא"כ צריך למעליותא דדש הנ"ל שיביאו לתכליתו כנ"ל וכו', ועיין בהר צבי שהאריך להקשות על דבריו.

ונראה דדין בורר הוא הפרדה ז"א מפריד מין אחד ממין הב' אבל דש אין זה הפרדה אלא מחתך ומחתך את הפסולת עבור תיקון האוכל. והנה בבהמה בשבת נהי שיש לה דין פסולת היות ואיסור שבת רובץ עליה אבל א"א לומר דיש לה דין פסולת כמו במלאכת דש, דבמלאכת דש הבר הוא האוכל והמוץ הוא פסולת מצד עצמו שהדרך לדוש את המוץ. משא"כ בבהמה בשבת איננה פסולת בעצמותה רק יש לה דין פסולת מצד דיני שבת הרובצים על הבהמה ולא שייך דין דישה דאין כאן הפרדת אוכל מפסולת דבמציאות אין הבהמה פסולת, רק שיש לחייב מדין בורר דדין בורר הוא הפרדה מין ממין הב' והיות והבהמה אסורה הרי זה כמין אחר כלפי החלב ויש ע"ז איסור בורר.

בדין נתינת ביצה במסננת

ב. שבת קל"ט ע"ב ונותנין ביצה במסננת של חרדל וכתב רש"י ונותנין ביצה במסננת שהחרדל נתון בה להסתנן וקולטת את הפסולת ואף הביצה החלמון שלה נוטף ומסתנן עמו והוה ליה לחרדל למראה, והחלבון שהוא קשור נשאר למעלה וכו'. ובגמ' איתא שם תני' יעקב קרחה לפי שאין עושין אותה אלא לגוון, וכתב רש"י למראה שהחלמון יפה לגוון ולא החלבון הלכך אידי ואידי אוכל הוא ואין כאן ברירת פסולת מאוכל ועיין בטור סי' שי"ט שביאר כרש"י.

והקשה בב"ח וז"ל ואיכא לתמוה מה טעם הוא זה לומר שאין בו משום בורר שאין עושין אותה אלא לגוון דמ"מ בורר הוא. ותו למה לן למימר עוד טעם ששניהם אוכלין הם. ותו דהלא גם בשני מיני אוכלין איכא משום בורר. ונראה ליישב דתלמודא קשיא ליה כיון שהחלמון יורד עם החרדל והחלבון נשאר עם הפסולת אע"פ ששניהם אוכלים הם ה"ל בורר דהחלמון שהוא חפץ בו עתה לאוכלו עם החרדל חשיב כאוכל והחלבון חשיב כפסולת, וקמאר דאין החלמון חשיב כבורר אוכל מתוך הפסולת כיון שאין עושין אותו אלא לגוון ולא לשם אכילה. ולא אמרינן בב' מיני אוכלין דאיכא משום בורר, אלא כשבורר מין אחד מתוך מין אחר כדי לאכלו. (ע"ש באריכות)

מבואר מדבריו דיש ב' דינים על ברירת חלמון מחלבון. א', דוקא לגוון אבל לאכילה אסור דהוה כבורר מין אחד דיש איסור לברור בב' מיני אוכלין. ב', דדוקא כששניהם אוכלין שרי כדי לגוון אבל כשיש פסולת לא שרי לגוון. והביאור דבורר הוא הפרדה מין ממין הב' ומתקן את הראוי שלא יהי' מעורב עם שאינו ראוי, וכשהמין הב' הוא פסולת אסור אפי' לגוון דהרי בורר הראוי מן הפסולת. והנה כבר ביארנו דלברור בב' מיני אוכלין הגם שאין תיקון באוכל דהרי יכול לאכול

ב' המינים אעפ"כ יש איסור היות ומה שרוצה לאכול הוי תיקון שמתקנו שיוכל לאוכלו. והנה דין בורר זה הוא דוקא שחל התיקון על האוכל יש עליו דין בורר אבל כשנעשה לגוון הרי לא חל שם תקון על האוכל ואין ע"ז שם בורר אלא מחתך משא"כ כשיש פסולת הרי במציאות מתקן הראוי שאינו ראוי ואסור ככל בורר ודו"ק.

ג. ובמ"א סי' שי"ט ס"ק ט"ז כתב וז"ל אבל אם הם עושים אותו כדי לאכול החלמון אסור דמה שאינו רוצה לאכול מקרי פסולת והוה ליה בורר (ב"ח לבוש) עס"ג דכתב דבמין א' לא שייך ברירה. וצ"ל דהכא מיחשב ב' מינים וכ"מ בב"ח ולבוש, אבל ממ"ש ס"ג בשם המ"מ משמע דזה מקרי מין אחד כמו מחבץ ומשמר כ"מ בסי' ש"כ דלא אסרו סחיטה משום בורר שהכל מין אחד.

וביאור הדברים כתב במחצה"ש וז"ל אבל כו' משמע דזה מיקרי מין אחד דהמ"א ס"ק ה' הביא בשם מ"מ שהקשה מ"ש דבריות עלין המעופשים שאינם אוכל כ"א ע"י הדחק אם בררן מן הירק ליכא כ"א שבות. ומחבץ ומשמר דמפריד הקום מן הגבינה או החמאה, או משמר דמפריד היין מן השמרים הוי איסור תורה. והא גם הקום והשמרים הם אוכלים ע"י הדחק. ומאי קושיא בשלמא עלין עם הירק הם מין א' אבל קום עם הגבינה או השמרים עם היין שנו שני מינים. אע"כ דס"ל דגם הקום עם הגבינה והשמרים עם היין הם מין א' כיון דמחוברים יחד מתחלתן א"כ ה"ה החלבון עם החלמון מה"ט יקראו מין א' ולית בהו משום ברירה.

ובספר תוספת שבת הקשה על המ"א וז"ל ואיני מבין דבריו דהא כ' בשם מ"מ דה"ט דמחבץ ומשמר אסור אף שהוא מין א' כיון שהם דברים לחים וא"כ מה"ט גופי' ראוי לאסור גם הכא גבי חלבון וחלמון וכו' וכתב המחה"ש ולענ"ד לק"מ דכבר כתבתי לעיל ס"ק ה' הסברא לחלק בין דברים לחים לדברים יבשים דדברים לחים הם מתערבים זע"ז וה"ל ברירה גמורה כיון דנבללים וע"ז, משא"כ דברים יבשים אפי' מעורבים כיון דאין נבללים זע"ז לא שייך בהו ברירה (במין אחד) א"כ בחלבון וחלמון ניהו שהם דברים לחים מ"מ אין נבללים זע"ז וכל חד לחודי' קאי ויש להם דין דברים יבשים.

וביאור הדברים דדין בורר הוא פעולת הפרדה ובמעורב זע"ז הרי אפילו במין אחד נקרא הפרדת חלקים וחייב. משא"כ במין אחד אין כאן הפרדת חלקים אלא מחתך אין לזה שם בורר. ולהנ"ל ניחא מש"כ הרב בסי' שי"ט ס"ק כ"ב דכשמפריד החלמון מהחלבון אפי' לאכילה נאסר רק מד"ס (כמו שנאסר מד"ס בעלין מעופשין) ובמחבץ כתב דהוי בורר. ולהנ"ל ניחא דדוקא במחבץ שמעורב זע"ז הוי בורר היות ומפריד חלקים המעורבים, משא"כ בביצה הרי אין כאן עירוב רק חיבור והחיתוך אסור רק מד"ס.

ד. ולכאורה לדברי המחה"ש אין מושג של דברים לחים אלא כל שמעורב זע"ז הוי בורר א"כ לכאורה בסוחט הענבים למ"ד מבלע בליעי הרי מעורב המשקה בתוך הפרי א"כ היה מקום לחייב משום בורר. ונראה דדוקא במחבץ יש איסור ברירה דמפריד חלקי החלב, אבל ביין ושמן אין זה הפרדה אלא מהפך בשר הפרי למשקה ואין ע"ז שם מפריד אלא מהפך ולכן לא שייך דין בורר. רק שאסור מדין מלאכת דש דזהו מלאכת דש כשרוצה להפוך חלק מהפרי למשקה ומוכרח לדוש חלק זה מהחלק השני זהו דישה (ודוקא, כשמהפך למשקה אבל גוש אין דין דישה ולכן בסוחט לאוכל אין איסור וכבר נתבאר דין זה בסי' י"א).

וכל זה שייך דוקא בזיתים וענבים דיכול לאוכלם והמשקה היוצא מהם הוא מה שנהפך הפרי שראוי לאכילה לדרך שתיה. אבל בבוסר שאין ראוי מצד עצמו נחלקו הראשונים הובא בטור סי' ש"כ. אי נאסר לסחוט הבוסר לאוכל דר"ת אוסר ור"י מתיר וסברת המתירים הוא דגם

בבוסר אין זה בורר דאין כאן הפרדה אלא שמהפך הבוסר למשקה. ור"ת ס"ל היות ואין ראוי רק למשקה אין נקרא שמהפך הפרי למשקה אלא הוי הוצאת משקה מהפסולת ושמא גם ר"ת מודה דאין כאן בורר אלא דחל ע"ז שם דש דאפילו אם נאמר דמהפך הבוסר למשקה ואין נקרא בורר דאין זה הפרדה אבל מדין דש יש לחייב היות ומחתך המשקה מן הפסולת הגם שסוחט לאוכל ונקרא גוש אעפ"כ אסור דהוי כהפרדת הבר מן המוץ, והמתירים נראה דס"ל דדוקא בתבואה שהבר הוא אוכל בפנ"ע רק שצריך להפרידו מן המוץ הוי דש. משא"כ בבוסר הרי המשקה נעשה מעצם הפסולת הרי כשמכניסו לאוכל הרי הוא כחלק מן הפסולת דאין כאן השתנות. ואין חיתוך האוכל מן הפסולת אלא הפיכת פסולת לאוכל ואין זה מלאכת דש ודו"ק.

בדין בורר בכלים ובגדים

ד. היוצא מכל הנ"ל דבורר הוא הפרדה שמפריד האוכל מן הפסולת שבזה הוא מתקנו בהפרדת החלקים וכדי לגוון היות וההפרדה לא עבור תיקון האוכל אין ע"ז שם בורר ולפי"ז היה נראה למצוא היתר בבירית כלים ובגדים וספרים מה שהאריך בערוך השולחן סי' שי"ט ס"ק ז' ח' ט' וכתב שם בס"ק ט' וז"ל ותשובת דבר זה משני פנים האחד דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא וכו' ואין לומר הא גם שני מיני פירות נראים לעין כמו תאנים וענבים, דאינו כן דמתוך קטנותן וריבויין צריכין לברור זה מזה, משא"כ בבגדים וכלים וספרים.

והשני שהרי יתבאר דבשעת האכילה יכול ליטול אוכל מתוך הפסולת ולאכול שאין זה דרך ברירה ודרך האכילה בכך, וממילא דבכל הדברים שאנו צריכין כעת ללבוש הבגדים ולהשתמש בהכלים וללמוד בהספרים הוי כשעת אכילה ולא שייך בזה ברירה. (ובודאי לברור ספרים זה מזה כדי להעמידן על מקומן או בגדים זה מזה כדי לתלותן וכן בכלים אין היתר לטעם זה, אבל לטעם הראשון אין איסור בדבר ויש לעיין בזה ודו"ק) עכ"ל.

ודבריו צ"ב מש"כ דבדבר הנראה לא שייך ברירה כבר כתב סברא זו בתה"ד סי' נ"ז בברירת ב' מיני תתיכות גדולות של דגים וכתב ע"ז בזה"ל אין לחלק ולהקל בלא ראי' ברורה. וכן לפי"ד יהי' אסור לרחוץ כלים דכאן אין הסברא דניכר והוי ככרשינין דמבואר בסי' שי"ט ס"ח דאסור לשרות כרשינין. ואפי' לפי מש"כ באג"מ דהאיסור להכניס הכרשינין ביורה א"כ לפי"ז אסור להכניס הכלים ליורה מלאה מים ולא שמענו מי שיחמיר בזה. וגם מש"כ דהוי בשעת אכילה הרי היתר זה הוא דוקא אוכל מתוך פסולת ולהרבה פוסקים גם בב' מיני אוכל א"כ לא מצאנו שום רווח דהרי הרגילות להוציא ע"י מה שבורר הספרים שאין לו צורך, וכן לדבריו אסור להוציא ספר מהארון כדי ללמוד לאחר זמן, וגם יש איסור למיין הכלים אחר הרחיצה ולהכניסם על מקומם, וכן גם אסור למיין הספרים להכניסם לארון.

ונראה לחדש (לא הלכה למעשה) דגדר בורר הוא דוקא דרך תקון שנפל לפסולת שצריך לתקנו הרי זו מלאכת בורר, אבל אם הרגילות הוא להשתמש בזה ע"י עירוב ואח"כ ממיינים ואין זה מתקון הכלי אלא על דרך השתמשות אין זה בורר. ולכן ברחיצת כלים שאין זה דרך בורר אלא הדרך להשתמש בכלי ולרוחצו ואין זה מתיקוני הכלי אין זה בורר וכן מיון הכלים אין זה בורר אלא דרך השתמשות ודו"ק.

והנה מקור הדין דשייך בורר בכלים הוא מגמ' שבת ע"ד ע"ב אמר רבא האי מאן דעביד חביתא חייב ז' חטאות וכו' האי מאן דעביד חלתא חייב י"א חטאות ופרש"י בחביתא יברר הצרורות

הגסות מתוכן הרי שתיים ובחלתא כתב כוורת של קנים וכו' בירר יפות ה"ז בורר. ולהנ"ל הוא דוקא שהוא צורך תקון ז"א שצריך לברור הגסות וכן בקנים שצריך לברור היפות, אבל כשזה דרך השתמשות וההשתמשות הוא בעירוב ואח"כ מכניס על המקום אין זה דרך תקון.

הערות למערכת הבורר

(א) בסימן א' ס"ק ד' חוקר אם מלאכת בורר מצד שינוי במצב האוכל, או שאין כאן שינוי במצב האוכל רק עצם הפרדת הפסולת ממנו הוי בגדר מלאכת בורר ע"כ.

ועי' ביאור הלכה (ריש סי' שי"ט) לגבי בורר בשבת דגאסר בדיעבד לאותה שבת ועי' סי' שי"ח ס"א ביאור הלכה (ד"ה אחת משאר מלאכות וכו') במלאכה שלא נשתנה בה הדבר מכמות שהיה אם קנסינן ליה עיי"ש. ומשמע דבבורר פשיטא ליה דחשיב נשתנה.

(ב) סימן ב' סוס"ק א' דן דהיתר הרמב"ם והרא"ש לחתך אוכלין דק דק משום דרך אכילה, ומסביר דאף לאחר זמן מיקרי בזה דרך אכילה. ואח"כ חוזר להסתפק דאולי לא הקילו אלא בדרך אכילה - לאלתר, ע"כ. והנה מהרא"ש דדחה את פירש"י מוכח דמתיר גם לאחר זמן, דאל"כ א"ש פירש"י באופן דלאחר זמן. גם סתמי' דהרמב"ם מוכח כן.

(ג) סימן ב' סוס"ק ג' העלה דהיתר קליפת שום ובצלים וכיו"ב הוא רק בפסולת שבתולדה, אבל פסולת שאינה דבוקה בתולדה איכא בורר, אף בכה"ג שאין דרך להוציא את האוכל מהפסולת, ע"כ.

ולכאורה ראי' מהמשנה ברורה (סי' שי"ט ס"ק ט"ו) והביאור הלכה (שם) שנתייגע טובא בהיתר הסרת בגדים העליונים כדי להגיע לבגדים שתחתיהם, ולמה לא השתמש כלל בסברא זו דאין כאן דרך לברור האוכל, רק דרך להוציא העליונים, ומשמע דלא סמך המשנ"ב בזה בדבר שאינו מצוי בתולדה.

(ד) סימן ג' סוף ס"ק א' מביא בידון הפמ"ג והאג"ט אם יש דישה במתוברין, באופן שאין הפסולת מקיף את האוכל. ע"כ. ובחידושי המאירי כתב דדישה רק כשהאוכל מובלע וכהפמ"ג.

(ה) סימן ז'. מקשה על היתר שו"ת "רב פעלים" לברור לפאר את השולחן, ומאריך בזה.

ולפענ"ד י"ל דכל שבורר לצורך שימוש מיידי מיקרי דרך אכילה, ומה לי שימוש אכילה, מה לי שימוש נוי. דגם הנוי דרוש לנוי, שיהא מבורר, וא"כ זהו שימושו.

שוב הבנתי דבקילוף או הבדירה פעל ב' תיקונים א) לנוי, וביחס לזה איכ"ל דהוי "דרך אכילה" וכדלעיל. ב) לאכילה, וביחס לזה הוא "דרך מלאכה" שהרי אין שימושו מידי. ומעתה שנפעלו כאן ב' תיקונים א) דרך אכילה ב) דרך מלאכה, י"ל מה שם נקבע על פעולתו זאת. ולכאו' יש להוכיח דמכיון שרצונו עכשיו במעשיו לשם נוי (אף שפס"ר דניחא ליה גם ענין האכילה) וחל ע"ז שם של "דרך אכילה" - גורם להפקיע מכאן שם של "מלאכה".

ושוב הבנתי דהקושיא על הרב פעלים, משום דאין לקבוע שם של "דרך אכילה" מחמת שימוש נוי שהוא שימוש טפל, ושפי ראוי לקבוע שם של מלאכה, מחמת שימוש האכילה, דהוא העיקר. ומ"מ יש ליישב דהרי כוונתו בבדירה השתא לנוי השולחן, ולכך זה מכריע את שם הפעולה וצל"ע.

(ו) סימן ט' בסופו מביא דעת הרב בסידורו דיש בהוצאת זבוב עם משקה חיוב חטאת ואסברה לה מילתא בטעמא. עי' בפנים.

ולפענ"ד יתכן דסברת הרב, כהחזו"א דלא מהני לקיחת מעט משקה, כמובא בפנים. אלא דהחזו"א מסכים להיתר משום סברת הסוברים דזבוב הצף לא מיקרי מעורב. ואילו דעת הרב בסידורו דמיקרי מעורב. ולפי"ז ביחס למדביקה שע"ג הלחם, הנה מתייחסת הבדירה לבירור המדביקה מן הלחם ואסור, אא"כ נדון דהמדביקה אינה מעורבת בלחם, וכסברת החזו"א לגבי זבוב הצף במרק, והכא אולי עדיף וצל"ע.

(ז) לסוף סימן י"ב ועיין אור שמח (פ"ח מהל' שבת הל' י"א) מ"ש בדין ברירת כלים. ולעיל (סימן א' ס"ק ד') הובאו מעט מדבריו בזה.

זה מה שהערתי בעת עיוני בדבריו הנפלאים של כת"ר מו"ר שליט"א.

בדין מעמיד בהמתו ע"ג עשבים
(שו"ע או"ח סימן שכ"ד סי"ג)

בדין מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו

א. כתב המחבר בחו"מ סי' שצ"ד ס"ג: המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו המעמיד חייב לשלם מה שהזיקה, וכן אם הכישה (פי' הכה אותה) עד שהלכה לקמת חבירו והזיקה זה שהכישה חייב. הגהה: ואפי' הפירות ברשות הרבים דהוי כמזיק בידים (המ"מ פ"ד מנזקי ממון וב"י בשם הרשב"א) וכו' עכ"ל. וכתב בסמ"ע ס"ק ח' ואע"ג דבהיזק שן ורגל נתבאר בסי' שצ"א דאם הזיק בהן בר"ה אין בעל הבהמה משלם אלא מה שנהנית, שאני הכי כיון דהעמידו שם ה"ל כמזיק הפירות בידים וכדמסיק ומ"ה משלם עכ"ל.

ובספר אבן העוזר או"ח סי' שכ"ח הקשה מדברי המחבר באו"ח סי' שכ"ד סי"ג דמעמיד אדם בהמתו ע"ג עשבים מחוברים ולא חיישינן שמא יתלוש מהם. וקשה דהרי בנזיקין פסקינן דמעמיד בהמה ע"ג הקמה נקרא מזיק בידים. וכיון דלענין היזק מקרי מזיק בידים ולא גרמא א"כ אמאי שרי לעשות כן בשבת. ותי' וז"ל וע"כ צ"ל דלענין נזקין הכל תלוי אי ברי הזיקא אי לא לכן בהעמיד בהמתו ע"ג קמת חברו חייב משום דברי הזיקא וכו', אבל בהעמיד בהמתו ע"ג מחובר דאין כונתו ומחשבתו על שום מלאכה רק שבהמתו תאכל ותמלא כריסה ואין מחשבתו על המלאכה כלל לכן פטור, כיון דהוא אין עושה כלום וגם מחשבתו לא היה על המלאכה כלל.

ודבריו צ"ב, דהרי כשמניח הבהמה ע"ג עשבים הרי רוצה שתתלוש ותאכל וא"כ הרי זה כמו שהוא תולש ומאכיל לבהמתו. ואם נאמר דהבהמה אוכלת מצד עצמה ואין מתיחס למעמיד א"כ גם בנזיקין היה צריך לפטור ברה"ר דאין זה היזק של המעמיד רק של הבהמה. דהרי כמו שהוא אסור לו לאכול במחובר שנקרא קוצר, א"כ יש לאסור להעמיד הבהמה שתתלוש ותאכל.

והנה מכח תירוצו כתב האבן עוזר לחזק את דברי המ"א בסי' שכ"ח ס"ק נ"ג שפסק דלהעמיד עלוקה שתמצוץ דמו הוי איסור דאורייתא. דהרי כוונתו שהעלוקה תעשה חבלה. ומעשה החבלה מתיחס אליו כמו בנזקין. וצריך ביאור בין מעמיד בהמה ע"ג עשבים, למעמיד עלוקה וכן החילוק בין נזיקין לשבת במעמיד בהמה.

ביאור מדוע מחמר אין נקרא המעשה על שמו

ב. ונראה לישב בעז"ה בהקדמת דברי הרמב"ן בחידושיו בשבת דף קנ"ד ע"ב בד"ה והלא מחמר. שהקשה מה ההבדל בין מחמר שזה איסור לאו ואין זה כאילו האדם מוציא המשא ואין חיוב מלקות דזה לאו הנתן לאוהרת מתת ב"ד, ובין חורש שחיובו סקילה אע"פ שנעשה המלאכה ע"י הבהמה, דמתיחס הפעולה לאדם. ותירץ וז"ל: ונאמר בזה שמפני שהחורש בבהמה הוא נותן עליה עול והוא כובש אותה תחת ידו וברשותו היא עומדת, כל המלאכה על שם האדם היא, ובו היא תלוי' ואין הבהמה אלא ככלי ביד האומן, ואין דומה למחמר שהבהמה היא הולכת לנפשה אלא שיש לה התעוררות מעט מן המחמר עכ"ל. ולכאורה כוונתו שבחרישה עיקר הפעולה נעשית על ידו משא"כ במחמר עיקר הפעולה נעשתה ע"י הבהמה. והקשה הגר"א גארדון בשו"ת ר"א ח"א סי' י"ב וכן הובאה תשובה זו בשדי חמד בקונטרס

באר שדי (בסוף התשובה) דהרי בחורש יש לפטור מכח ב' שעשאוה, ועי"ש שהאריך בקו'.

ובביאור דברי הרמב"ן כתב הגר"א הנ"ל וז"ל: ואסביר את דברי הרמב"ן בטוב טעם, היינו דזה ודאי במעמיד בהמה על גבי עשבים מה שהבהמה תאכל את הפירות הוה כמו אש, כיון דדרכה לאכול הוה כמו רוח מצויה כמו שרצו תוס' לומר (בב"ק נ"ו) וכו' אשר הוא באמת סברת הרשב"א וכו' והוה כאילו המעמיד עושה המעשה בכוחו דאשו משום חציו, אלא דבעינן שיעשה איזה מעשה בהיזיק האש היינו או שיקרב הדבר אצל האש או האש אצל הדבר. וה"נ הבהמה הוא כמו אש. אמנם בעינן שיעשה מעשה בהיזיק האש היינו שיקרב הפירות אצל הבהמה או שיקרב הבהמה אצל הפירות היינו שמושך את הבהמה בידיו ויעמידנה על הפירות. והכי נמי בחורש בבהמה. דודאי מה שהיא הולכת ומושכת את המחרישה הוה כמו אש כיון שדרכה בכך הוה כמו רוח מצויה, אמנם בעינן שהאדם יעשה מעשה בהכנת האש היינו שידחוף את הבהמה שע"י זה תחרוש, ואף שהבהמה חורשת בכחה, מ"מ כיון שדרכה בכך והיא בודאי תחרוש הוה כמו רוח מצויה גבי אש. וזהו שכתב הרמב"ן מפני שחורש בבהמה הוא נותן עליה עול והוא כובש אותה תחת ידו, כלומר שהאדם עושה כל ההכנה לחרישה וגם עושה מעשה בגוף האש, היינו בגוף הבהמה שדוחף אותה בהעול שתלך ותחרוש והוה ממש כמו מקרב אש אצל הדבר.

ובמחמר נמי אלו הי' מושך את גוף הבהמה וע"י זה היתה הולכת ונושאת המשא שעליה הרי הוא עושה מעשה בהאש היינו בגוף הבהמה, שהרי ע"י שמושך אותה בודאי שתלך ותשא המשא שעליה או שלאחריה והוה כמו רוח מצויה באש וכו', אבל היכי שאינו מושך את הבהמה בידיו רק מחמרה בקול וע"י זה היא הולכת לא מקרי שעשה מעשה בגוף האש היינו בגוף הבהמה וכו' אלא שהמחמר עושה התעוררות מעט מן המחמר וכו' עכ"ל.

והנה הוא הבין שהאש היא הבהמה ומה שמושך את הבהמה הוי כמדליק האש. והמעיין ברמב"ן יראה שבאריכות דבריו לא כיון לזה. דלפי דברי הגר"א הנ"ל היה לו לרמב"ן לחלק חילוק פשוט שבחורש עושה מעשה בגוף הבהמה ובמחמר לא עושה ועי"ש הייטב דהאריך בלשון במלאכת חורש. ועוד דמיד שמניח המשא ע"ג הבהמה ויודע שתלך הוי כעושה האש דעצם ההנחה ע"ג הבהמה הוי כיצירת האש דמניח משא שע"י רוח מצויה יהי' מעשה הוצאה. וכן כשהניח את כלי המחרישה הוי עושה האש א"כ מה צריך למשוך הבהמה ודו"ק.

וביותר יש לתמוה דבכל מקום האש ישנה והרוח מצויה רק מעבירה את האש למקום ההיזק, אבל אם הרוח מצויה עושה את האש אין חיוב לרמ"א כמבואר בחו"מ סי' ת"ח ס"ט לבה ולבתו הרוח חייב. הגה: וי"א דאין המלבה חייב אלא כשיש בליבוי שלו כדי ללבות ואין ברוח לבד כדי ללבות. אבל אין בכל א' כדי ללבות או שיש בכל א' כדי ללבות פטור וכו'. וכתב הסמ"ע בס"ק י' דאין המלבה חייב וכו' ואע"ג דלענין הזורה בשבת והרוח מסייעתו חייב שאני התם דמלאכת מחשבת אסרה התורה, והרי מלאכת הזרייה דרכה בכך ע"י הרוח שמסייעו, משא"כ כאן דה"ל הוא רק גורם להיזק ופטור וכו' עכ"ל. וביאור הדברים מבואר בתוס' דף ס' ע"א ד"ה ליבה וז"ל: ואם אין בליבויו כדי ללבות אע"פ שגם ברוח אין כדי ללבות פטור, דלא מיחייב משום אשו אלא א"כ עשה כ"כ בפני עצמו בלא סיוע הרוח או דבר אחר שיוכל להזיק ברוח מצויה אחר גמר המעשה שלו. דהכי משמע המבעיר את הבערה שבפני עצמה עשה את הבערה שיכול להזיק ברוח מצויה, ולכך כאן פטור דבלאו ליבוי לא היתה יכולה להזיק והליבוי דהיינו גמר עשייתה לא עשה המלבה

בפני עצמו עכ"ל.

ולפי"ז תמוהים דברי הגר"א הנ"ל דנהי דבחורש יש סברא הנ"ל היות ובשבת יש דין של מלאכת מחשבת וכך הוא דרך החרישה, הרי אותה סברא שכתב לענין חרישה כתב בביאור דברי הרמ"א לענין נזיקין שלכן חייב בהעמיד ע"ג קמת חבירו היות והוי אשו. והביאור דהאש הוא האכילה הטבעית של הבהמה, והרי האכילה כעת איננה בעולם, דהרי אפי' שיקרב את השן למאכל הרי אין עוד המזיק עד שהבהמה תאכל. ונהי שיש כאן רוח מצויה שתאכל הרי זה כרוח מצויה שמלבה את האש. ולפי הי"א שברמ"א אין עליו חיוב ובמעמיד פסק הרמ"א שחייב ברה"ר ודו"ק.

ג. ונראה לישב דברי הרמ"א בהקדמת ביאור דברי הרמב"ן. דהנה יש ב' סוגי התיחסות המעשה לאדם. סוג א' שהמלאכה נעשית ע"י האדם ע"י כלי אומנות, ואע"פ שהכלים מסייעים אין זה נחשב לפעולה משותפת אלא הכל מתיחס אל האדם. ויש סוג ב' שעיקר העבודה נעשית ע"י אחרים רק שנעשה בפיקוחו. והנה חרישה אע"פ שהבהמה עושה את המעשה החרישה, אבל היות ואם הבהמה תחרוש לבד לא יהי' מזה חרישה וצריך פיקוח מתמיד על כל תנועה, ומרוב פיקוח שצריך על הבהמה הרי הכל מתיחס אליו והבהמה נחשבת לכלי אומנות. משא"כ במחמר עיקר העבודה היא לשאת המשא למרחק ואת העבודה עושה הבהמה, ומה שצריך האדם לזה הוא לפקח שתלך למקום הנכון וגם לעוררה, אבל את פעולת המשא עושה הבהמה ללא עזרה, א"כ אין למשא שום יחס לאדם, ואפי' אם ימשוך את הבהמה לא יתחייב דהרי לא מושך את המשא רק שמושך את הבהמה והבהמה מושכת את המשא, ואין זה מתיחס אליו היות ומה שמושך הוא רק לעורר את הבהמה ולא להוליכה.

ולפי"ז ניחא מה שהאריך הרמב"ן בחורש שהוא הנותן העול והוא כובש אותה תחת ידו וברשותו היא עומדת, כל המלאכה על שם האדם ובו הוא תלוי ואין הבהמה אלא ככלי ביד האומן, כל האריכות הוא לבטל את חלק הבהמה במעשה החרישה ועיקר הפעולה מתיחסת לאדם משא"כ במחמר כתב שהבהמה הולכת לנפשה, כוונתו עם המשא שאין מתיחס נשיאת המשא לאדם אלא שיש לה מעט התעוררות מן המחמר הכונה שמפעם לפעם צריך לעוררה שתלך אבל עצם ההליכה מתיחס אל הבהמה ודו"ק (ואין דומה הוצאה לזורה שהרוח מסייע דבזורה כן הוא דרך המלאכה שהזרייה נעשית ע"י האדם בשיתוף הרוח משא"כ בהוצאה, דרך הוצאה או שהאדם מוציא לבד או שהבהמה מוציאה לבדה ודו"ק ועיין בחזו"א או"ח סי' ל"ו ס"ק א' שכתב סברא זו בחורש דכן הוא דרך חרישה בשיתוף האדם והבהמה וכן הוא דרך המלאכה).

וראיתי בחזו"א או"ח סי' ל"ו ס"ק ב' ביאר דברי הרמב"ן בדברים סתומים ושמא לזה כיון וז"ל אלא שתשובת הרמב"ן סתומה, ולכאורה מחלק הרמב"ן בין מחזיק את הבהמה ע"י העול שנתן עליה, ובין משא שעל הבהמה ואין האדם מחזיק בה, ולפ"ז גם במחמר אם נתן עליה עול ומחזיק בה והוציאה מרה"י לרה"ר חייב חטאת וזה לא שמענו, ואפשר דדוקא בחורש שמחזיק את הבהמה לתלמיה ואינו נותן לה להטות על צדה וגם לפניה אי אפשר לה להלוך אלא א"כ תעקור רגבי עפר במחובר וחשיבה כקשורה למחובר, ובאמת החרישה מכבדת עליה יותר משאר נשיאת משא ובזה נחשבת ככלי אומן וכו' עכ"ל. ולא ירדתי לסוף דעתו ושמא עיקר סברתו ובשנויים קצת התכוון למה שביארנו (ולעיל בס"ק א' בד"ה החורש כתב סברא אחרת היות וכן הוא דרך החרישה רק שכאן ביאר סברת הרמב"ן ודו"ק).

ביאור מחלוקת תוס' והרשב"א במעמיד בהמה

ד. ב"ק נ"ו ע"ב המעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו חייב, וכתבו התוס' וז"ל ואע"פ שאין הבהמה שלו חייב מטעם שן ורגל דאע"ג דכתיב בעירה כדידי' חשיבא הואיל והוא עשה כמו מדליק פשתנו של חברו בגרו של חברו, ביאור דבריהם דכמו באש אין צורך שיצירת ההיזק תהי' שלו דיכול לעשות אש ע"י אש של חבירו, ה"ה יצירה של שן ורגל אין צורך שהוא יהי' הבעלים של השן ורגל אלא מספיק שהוא היוצר. ומכח סברא זו כתבו התוס' דדוקא במעמיד ברשות הניזק אבל ברה"ר פטור.

ועיין בחזו"א ב"ק סי' א' ס"ק ז' דביאר את דברי התוס' וז"ל: ונלמד מעמיד ק"ו מבעלים דלא שמרו והוא בכלל שן. ודבריו צ"ב, דהרי דיני מזיקין זה דין מיוחד בבעלים ומה שייך ק"ו, ונראה ביאור הדברים דבמזיקין יש ב' פעולות: א) המזיק עצמו. ב) השמירה שלא יזיק, והנה על יצירת המזיק אין צורך בבעלות, רק על דיני השמירה שייך דין בעלות שהתורה לא חייבה שמירה רק על בעלים, ולכן באש שעשה מגר שלא שלו חייב, היות ויצר מזיק ועל יצירה אין צורך בבעלות, ואחרי שנתהוה על ידו המזיק יש כבר עליו דיני שמירה היות והמזיק הוא שלו. ולכן בשן שהניח על גבי קמה יש עליו חיוב היות והוא יצר את השן. ופטור ברה"ר דיש עליו כל דיני שן.

וצ"ב דלפי"ז יש לחייב לאו דוקא בהכישה לקמה אלא אפילו בהוציא את השור מרשותו של בעה"ב שילך ויזיק דהרי עצם ההוצאה היא יצירה של מזיק, דהרי ברוח מצויה ז"א עפ"י טבעה תגיע לקמה ותאכל, וכן מצינו שפסק הרמב"ם בפ"ד מנזקי ממון ע"ש במ"ע שביאר כונת הר"מ דפורץ גדר לפני בהמת חבירו שתלך ותזיק חייב (ולכאורה דוקא ברשות הניזק, אבל ברה"ר יהי' פטור דלא שייך לחייבו יותר ממה שהיה בהמתו) ותוס' נ"ה ע"ב ד"ה אילימא פליגי על הר"מ דוקא שלא עשה מעשה בידים אבל בגד"ד שמוציאה ע"מ שתזיק שמא יודו לר"מ. והדבר תמוה דמשמע דוקא הכישה לקמה חייב. (ושמא דוקא בבהמה שכבר נמצאת ברה"ר מתחייב דוקא בהכישה לקמה והחידוש דאפילו שיש כבר המזיק שן נתחייב ודו"ק).

והרשב"א חולק על התוס' וז"ל דאעפ"י שאין הבהמה שלו, כיון שהעמידה על הקמה הרי הוא כאלו מאכילה בידים, ומשום הכי פריך פשיטא, ומינה דאלו העמיד בהמתו ואפילו בהמת חבירו על פירות חבירו ואפי' ברה"ר חייב וכו' וצ"ב במה נחלקו תוס' והרשב"א.

ונראה דהנה לעיל ביארנו דבחורש עם בהמה הפעולה מתיחסת לחורש, ובמחמר מתיחסת הפעולה לבהמה, ולכאורה במעמיד הבהמה ע"ג הקמה יש כאן ב' צדדים: א'. בפעולה ז"א האכילה. ב. בנפעל שהוא ניזוק. והנה מצד הפועל ז"א האכילה מתיחס המעשה לבהמה ואין נקרא שהמעמיד מאכילה דהבהמה אוכלת מעצמה. והוי כמעמיד בהמה ע"ג עשבים בשבת. רק שכלפי הנפעל ז"א ההיזק מתיחס המעשה כלפי המעמיד והוי הבהמה ככלי אומנות. שכלפי מעשה ההיזק לא שייך לומר שהבהמה הזיקה אלא האדם שכיון את הבהמה הוא המזיק. ושמא זה כונת התוו"א או"ח סי' ל"ו ס"ק א' בד"ה החורש וכו' מיהו במלאכה שעיקרה בכחו אינו חייב על מעשה בהמתו דהא אמרו שבת קכ"ב א' מעמיד אדם את בהמתו ע"ג עשבים בשבת אע"ג דלענין נזקין מעמיד חשיב אדם המזיק לדעת הרשב"א וכו' אלא דבמזיק שנאוי לפני המקום הנזק. ובשבת שנאוי לפני המקום טורח האדם במלאכת חול וכו'. וצ"ב בדבריו מה לי ששנאוי לפני המקום הנזק הרי אין הנזק נעשה על ידו אלא ע"י גרמא. ונראה בביאור

דבריו כמ"ל, דבשבת אין הנדון על הנקצר דהתורה לא אסרה שיהי' קצור אלא אסרה שהאדם יקצור, ואין אנו דנים על הנפעל אלא על הפועל והפעולה מתיחסת לבהמה. משא"כ בנזקין הקפידה התורה על הנפעל שלא יוזק וצריכים לדון מי עשה את הנפעל וע"ז אנו אומרים שהנפעל נעשה ע"י האדם והבהמה היתה רק כלי אומנות והוה כעשיית האדם.

ונראה דתוס' ס"ל דאולינן בתר הפועל והיות והפעולה עושה הבהמה נקרא המעשה ע"ש הבהמה רק דבזה מודו התוס' לרשב"א דכלפי הנפעל מתיחס המעשה למעמיד, ולכן ס"ל לתוס' דמעשה השן מתיחס למעמיד היות והנפעל מתיחס אליו הוי הבעלים על מעשה האכילה והוי שן שלו, וניחא דדוקא במעמיד או שהכישה לקמה מתחייב שהמעשה מתיחס אליו דהוי כלי אומנותו, משא"כ בהוציאו שתזיק אין הנפעל מתיחס אליו דהוא לא כיון הבהמה שתזיק רק שגרם שתזיק והגרם אינו עושה שהפעולה תתיחס אליו ודו"ק.

ונראה דדוקא במעמיד ע"ג עשבים מתיחס לבהמה היות וזה המאכל שלה ומתיחס המעשה אליה, אבל בעלוקה שאין מאכלה דם אדם, ומה שמניחים אותה הוא עבור החבלה, הרי הפעולה עצמה מתיחסת למעמיד דאין נראה שהעלוקה אוכלו אלא מחבלת והחבלה מתיחסת למעמיד ודו"ק.

ד. ונראה דכל מה שדנו החסד לאברהם והתפארת יוסף בטוית ציצית ע"י מכונה. נראה דזה רק במכונת טויה שהיה בזמנם שהופעל ע"י מים אבל היה צריך פקוח מלא, וגם היה צריך למשוך בעגלות ולהשגיח הייטב על כל פעולה ולכוון את המכונה שיפעל כראוי, ואם לא היה משגיח ומכוין לא היה פועל את הטויה. ופעולת הטויה היה כעין פעולת חורש שהארכנו בביאור הרמב"ן דנקראת הבהמה כלי אומנותו ומתיחס כאילו חרש בידיו. וכמו שנקרא פעולתו לענין חרישה ה"ה דמועיל הלשמה שחושב בשעה שמכוין את המכונה ומשגיח עליה. והחולקים ס"ל דרק לענין שבת נקרא פעולתו היות ולענין שבת העיקר הוא מלאכת מחשבת, וכן לענין נזיקין יש ליחס הפעולה אליו דחייבה תורה שלא ינזק ע"י פעולותיו. משא"כ בלשמה זה דין מיוחד של יחוד הפעולה ויחוד הפעולה לא נעשה רק מה שנעשה מכוחו ממש ולא במה שמתיחס אליו. והנה בפועל לכו"ע לא מהני מחשבת בעה"ב שאין מעשה הפועל נקרא כלי אומנותו היות והפועל הוא בעל בחירה, משא"כ בהמה מתבטלת הבהמה ונקרא כלי מלאכתו.

והנה כל זה בזמנם אבל בזמנינו שאין צריך להשגחה והמכונה מופעלת מעצמה י"ל דהוי כמחמר דהפעולה נעשית מאליה, ומה שצריך להשגחתו אינו לעצם הפעולה אלא פקוח כמו במחמר שאין ההשגחה על עצם ההוצאה אלא לכוין את הבהמה באיזה דרך שתלך שאין נקרא כלי מלאכתו.

והנה אין דומה ההנחה על המכונה כמו שמניח העור בתוך הסיד לשמה דמהני, דשם הרי ההנחה בסיד הרי זה כמו שמכניס לתוך האש בעצמו, דהרי מכניס למקום שמתעבד בטבעו והרי כל הפעולה מתיחסת אליו משא"כ בטויית ציצית ע"י מכונה, אין ההנחה על המכונה נחשבת כהנחה בתוך האש דהרי המכונה הוא גולם שאינו פועל מעצמו ואין כאן שום פעולה שתתיחס אליו. ומה שפותח המכונה אין נקרא שהכניס למקום שיגמר מאליו ומה שדימו ההכנסה למכונה שפועלת ע"י השגחה ופקוח מתמיד לעיבוד, דכמו בעיבוד הגם שהסיד הוי כאש אבל עכ"פ עצם העיבוד נגמר מאליו, ה"ה במכונה הפעולה מתיחסת למפעילים אעפ"כ הפעולה נגמרת מאליה והוי כעיבוד ודו"ק הייטב. ועיין במרב"ח ח"ב מש"כ באריכות בענין לשמה ע"י מכונה וכל המסתעף.

בגדרי איסור רבית

יש לעיין במהות דין רבית קצוצה שאסרה התורה. וחלקי העיון הם ג'. א. מהות הקציצה מהי, מדוע יש הבדל בין קוצץ מתחילתו למוסיף לו בלא קציצה. ב. האם חל חיוב ושעבוד על הלוה ע"י הקציצה. ג. מה דין הרבית אחר שהגיעה ליד המלוה וחייבתו תורה להחזירה, האם המעות שלו או גזולות הן בידו. וזה החלי.

א. קדושין ו: המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת ואסור לעשות כן משום הערמת רבית. האי הנאת מלוה ה"ד, אי דאמר לה ד' בה' רבית מעלייתא הוא, ועוד היינו מלוה. וכתב ע"ז הריטב"א וז"ל, פי' לישנא בעלמא קא מקשי לי', היכי קרי לי' הערמת רבית, אבל ודאי אפילו ברבית גמורה אם כבר פרעתו לו וחזר וקדשה בו מקודשת, דמעות דרביתא שפרעם ליה למלוה קנגהו לגמרי וממון גמור הם לו אלא שיש עליו חובה להחזירו וב"ד מוציאין ממנו ואם מת אין בניו חייבים להחזיר, ע"כ. חזינן דס"ל שלאחר שבא הרבית לידו הוי ממון שלו לגמרי לקדש בהם אשה, רק שיש מצוה על גופו להחזיר. וצריך לעיין מה דעת הריטב"א אם יש חיוב ושעבוד על הלוה קודם הנתינה. וממה שכתב שקושית הגמ' רבית מעלייתא הוא לישנא בעלמא נקט אמאי קרי לי' הערמה, מוכח דס"ל שיש חיוב ושעבוד על הלוה, באופן שאילו הי' הדין שמקדשים במלוה הי' אפשר לקדש גם ברבית זו אף שלא באה לידו. וכגון דא כתבו להוכיח האבני מילואים בסי' כ"ח, אב"ג יו"ד קל"ח וחלקת יואב יו"ד כ"ד. והסבר הענין, עפ"י המבואר בכמה מקומות, מהם במכות ג. במשנה, שיש ערך ושווי להמתנת זמן, רק התורה אסרה למלוה לקחת מהלוה תשלום ערך זה, ולפיכך אם הוסכם אצלם שישלם לו עבור המתנת הזמן סכום כסף שהוא נכון מבחינת ערכו, יש לזה תוקף מצד דיני התחייבות ושעבוד, ואף שהתורה אסרה ליתן מ"מ לא הופקע בזה השעבוד, ולכן יכול המלוה לקדש בזה באם הי' אפשר לקדש במלוה. וג"מ למעשה יתכן, במקדש בחוב רבית שיש לו על אחרים דמקודשת, ועוד נ"מ יתכן שיכול המלוה לתפוס מיד הלוה בכח השעבוד שיש לו (וכ"כ האב"נ שם והחלקת יואב חולק ע"ז).

אמנם החזו"א בסי' ע' חולק על האחרונים הנ"ל וכתב שא"א לומר כן, דודאי אין הרבית חשוב חוב משום דרחמנא אפקרי' ואין הלוה חייב כלום, עי"ש שהאריך להקשות, ומסיק פי' אחר בדברי הריטב"א, דס"ל שאין חיוב על הלוה לפני הנתינה, ומ"מ סובר הריטב"א שלאחר הנתינה הוי ממון של המלוה, וסיים "וכל מה שכתב אינו אלא לאחר שכבר קנה הרבית במשיכה".

ב. ובענין זה מצינו עוד ריטב"א בב"מ דף ס"ה. דאי' מחלוקת אביי ורבא במאן דמסיק זוזי דרביתא בחברי' ויהיב לי' גלימא בגוויהו, סובר אביי דלא מפקינן מיני' הגלימא אלא זוזי, ורבא סובר שצריך להחזיר הגלימא משום דהוי דבר המסוים ולא לימרו גלימא דריבתא מכסי וקאי. וכתב ע"ז הריטב"א (הובאו דבריו בשמ"ק) דממון של רבית ממון גמור הוא וקני לי' מאי דשקיל לי' ואין יורשיו חייבין להחזיר, אלא דרחמנא רמא עלי' לשלם, הלכך קני' אלא דהוא חוב עליו לשלמו, ואילו קדש בו אשה מקודשת, ואם אסר נכסיו בסתם אף זה בכלל. מדבריו אלו חזינן שוב

דס"ל שלאחר שהגיע ליד המלוה הוי ממון שלו. וכלפי השאלה אם יש חיוב על הלוה, ג"כ יש להוכיח מדבריו שם, וכ"כ המל"מ בפ"ח מהל' מלוה ה"א (והביאו הא"מ שם) וז"ל, ויש להסתפק בעלמא במי שתבע לחברו דינר והודה לו ונתן לו חפץ בשביל הדינר, ושוב טען ואמר שטעה בחשבונו וכו' וברר הדבר ותובע החפץ, והלוקח טוען שאף שטעה בחשבונו המקח קיים ויתן לו דינר. ולכאורה נראה דהדין עם הלוקח, וראי' מסוגין דאע"פ שהמוכר לא הי' חייב ללוקח אפ"ה המקח קיים וה"ה הכא. ומיהו נראה דל"ד לסוגין, דשאני מוכר חפץ בשביל רבית שזה הרבית חוב הוא שנתחייב הלוה וכו', ולפ"ז אם מכר בדמי הרבית המקח קיים וכו', אבל בעלמא שכשנתברר שטעה בחשבונו הודה למפרע שלא הי' חייב וזה לא מכר אלא בשביל החוב וכיון שנתבטלה הסיבה נתבטל המסובב וכו', עכ"ל (ועיין במח"א סי' ב' מ"ש בזה). משמע מדבריו שיש להוכיח מהריטב"א שיש חיוב על הלוה דבלא"ה אין המכר חל. ולפ"ז קשה על החוו"א שכתב שא"א לומר פי' הריטב"א בקידושין שיש חיוב על הלוה, הא חזינן שהריטב"א בב"מ כתב כן.

בר מן דין צ"ב שיטת החוו"א אמאי הוי שלו באם אין התחייבות, וקשה לומר שזה שלו משום הנתינה שנתן לו אף בלי שהי' לו חיוב לתתו, דהרי יכול לטעון שלא הי' בדעתו ליתן אלא מפני שחייב עצמו ואם אינו חייב לתת הרי זו היתה נתינה בטעות, וכמ"ש התוס' בב"ק קי"ב שרבית הוי מעות גזל, ופליגי על הריטב"א שסובר שזה ממון שלו, ופשוט משמע שמחלוקת התוס' והריטב"א תלוי' בזה אם יש חוב על הלוה או לא.

ג. ולפני שנבא לבאר דברי החוו"א, יש לעמוד על דברי החדושי הרי"מ שג"כ צ"ב, שמקשה על התוס' בב"מ דף ע"ב ד"ה שטר, אמאי חייבה תורה לא תשימון וגו' הרי שימה זו אינה כלום דאינו מחוייב כלל ליתן הרבית, ועי"ש שהאריך, ומתרץ עפ"י דאי' שרבית קצוצה יוצאה בדיינים מהפסוק וחי אחיך, מוכח מזה שהמעות הם שלו ואינם גזולות בידו (כשיטת הריטב"א הנ"ל, והחי' הרי"מ אינו מזכירו), וכל זה הוא מפני השימה שע"י השימה אין זה גזל אלא המעות הם שלו אחר שקבלם מהלוה שהרי התחייב ליתנם לו, וזה האיסור שאסרה התורה. הרי לנו מדבריו שסובר שא"א שיהיו המעות ממונו של המלוה בלי חיוב ושעבוד ע"י השימה. ולפי דבריו מוסיף שם לבאר טעמא דמ"ד שלאו דשימה מתלא תלי וקאי אם יבא לידי גביי', והטעם משום דהשימה עצמה אינה כלום ורק אחר הגבי' יש תועלת בזה שהי' שימה אבל מקודם אין ממשות בשימה זו כיון שאינו מחויב לתת. ואח"כ כתב שם ועוד י"ל שגם בשעת השימה יש תועלת, דמ"מ יש חיוב על הלוה כשאר חיובים ואם תפס המלוה מעות של הרבית קונה רק מצות עשה להחזיר משום וחי אחיך ואין יורדין לנכסיו וכו'.

והנה בתירוץ הב' של החידושי הרי"מ דעתו כדעת האחרונים הסוברים שיש חיוב ושעבוד על הלוה. אמנם התי' הא' צריך ברור, שבתחילה כתב שהממון הוא שלו, דע"י השימה יש התחייבות, ובסוף מסיים דאין עובר בשימה זו עד שיגבה משום דקודם לכן אין תועלת מהשימה. ואי נימא שיש התחייבות, שוב יש תועלת ע"י השימה בזה שיכול לתפוס וכנ"ל.

אשר ע"כ נראה לומר שהחידושי הרי"מ והחוו"א בחדא שיטתא אזלי, וסוברים שע"י הקציצה חל חיוב ושעבוד על הלוה אך משום האיסור אין לשעבוד תוקף. אבל אם נתן למלוה הרבית אמרינן שנכנס לרשותו מכח השעבוד של אז. ולכן סובר החי' הרי"מ שהממון הוא של המלוה מכח ההתחייבות, ומ"מ אין לא תשימון עד שיגיע ליד המלוה. וגם מתורצת הקו' על החוו"א מהריטב"א בב"מ, שחוו"א חולק על המפרשים דברי הריטב"א בקידושין שעוד לפני שבאו

המעות ליד המלוה הוו שלו לקדש בהם אשה, אבל בהא מודה שבשעה שנותן הלוה למלוה את מעות הרבית יש לזה תוקף ונעשים שלו מצד הקציצה. והדין של הגלימא איירי בזמן שנותן למלוה את הגלימא תמורת הזוזי, ומכיון שחייב הלוה עצמו לתת את הזוזי קונה המלוה את הגלימא.

ד. העולה מכל הנ"ל. בדבר השאלה הג' בדין הרבית אחר שהגיעו המעות ליד המלוה, הריטב"א סובר שהם ממון שלו (והשעה"מ פ"ה מאישות סובר שכן היא דעת התוס', וחולק על המח"א האומר שהתוס' פליגי על הריטב"א). השאלה הב' אם יש חיוב על הלוה, בזה פליגי האחרונים. יש הסוברים שלדעת הריטב"א יש חיוב ושעבוד, והחזו"א פליג ע"ז (וכן החי' הרי"מ לפי דברינו לעיל). ולפי"ז נבא לשאלה הראשונה בהגדרת רבית קצוצה מה טעם יש בזה שדוקא אם קוצץ לפני כן שייך לאסור, וכי איסור דיבור יש כאן.

אמנם לפי הנ"ל יאמר הטעם משום שע"י הקציצה מתהוה חיוב ושעבוד, ודוקא זה אסרה תורה שלא יחייב את הלוה ע"י מתן ההלואה, משא"כ במוסיף לו אח"כ בלא קציצה הוי מתנה בעלמא. והמחלוקת של האחרונים אי איכא חיוב ושעבוד על הלוה היא לאחר שאסרה התורה, ופליגי אם ע"י איסור התורה פקע השעבוד, אבל בטעם איסור התורה כו"ע מודו משום דאי לאו האיסור יהי' כאן חיוב מצד דיני שעבודים. אמנם החת"ס בליקוטי שו"ת סי' כ"ו כתב שאין שום צד לומר שיש אפשרות של חיוב ושעבוד מצד דיני שעבודים, ואיסור התורה שייך גם בלי החיוב ובאם נותן לו מרצונו הטוב (והביא דבריו החלק"י שם וכן מהר"ש ענגיל ח"א סי' ג').

ומצינו לעוד אחד מגדולי האחרונים שסובר כמו החת"ס, והוא הבית מאיר, על תשובת רש"י שהתיר ללוות ברבית ע"י שליח ומחזיר הרבית ע"י שליח, והב"י והט"ז פליגי ע"ז, והרמ"א והש"ך מתירין, ויש בזה אריכות דברים בביאור המחלוקת, ומה ששייך לנידון דידן, האב"נ בסי' קנ"ד כתב בטעם המתירין משום שאין שליח לד"ע, וע"י קציצת השליח לא נתהווה שום שעבוד והתחייבות על הלוה, ולכן אין כאן רבית קצוצה. ואם שולח הרבית ע"י שליח ליכא אפילו איסורא דרבנן, עיין בדבריו באריכות. והבית מאיר ג"כ מאריך מאד בענין זה וכתב בתוך דבריו שאין למצוא היתר משום שקציצת המשלח לא עשתה כלום, וז"ל שם, לו יהא כן דהפסיקה כמאן דליתא, נחזי אנן, אטו בשלוה בעצמו בפסיקת ר"ק מי הועיל הפסיקה בדינינו מאומה להשתעבד ברבית, ומ"מ עבר אדאורייתא אף שעל הרבית לא נעשה לוה מעולם כיון שהקרן לוה הוא, וה"ה הכא, עכ"ד. הרי לנו דס"ל כהחת"ס שקציצת רבית לא עושה שום התחייבות ואין משום כך גריעותא ע"י שליח.

ובטור סי' ק"ס ס"ה מובאת מחלוקת בין הרמב"ם והגאונים. הגאונים כתבו שלוה שמחל ברבית שנתן או שעתיד ליקח לא מהני המחילה, והרמב"ם התיר. ופליגי הראב"ד והמ"מ בדעת הרמב"ם. הראב"ד סובר שהרמב"ם פליג על הגאונים גם ברבית שעתיד ליקח דמהני המחילה ואין איסור ליקח, והמ"מ סובר שהרמב"ם חולק רק על החזרת הרבית שאם מחל א"צ להחזיר, אבל על הלקיחה אין מועיל מחילה. והרא"ש והטור מוכח דסברי שהרמב"ם פליג בתרווייהו ומתיר ליקח רבית אם הלוה מוחל. וכתב באבן האזל שהגאונים סוברים שיש כאן איסור תורה והרמב"ם סובר שאסור מדרבנן, והוכית כן מכמה מקומות. ולפי הנ"ל תתפרש מחלוקתם כך: הרמב"ם סובר שטעם רבית קצוצה משום ההתחייבות, ולכן אם נותן שלא מכח ההתחייבות אלא מצד מחילה ליכא ר"ק, והגאונים סברי דאין הטעם בר"ק משום ההתחייבות, ועצם רצונו זה אסרה תורה, ולכן אין להתיר גם אם מוחל משום דכל רבית אסור בכה"ג.

ד.ולשיטת הסוברים שברבית לא תופסת ההתחייבות צריך הסבר מ"ט אסרה התורה רק ר"ק ומה יתרון לקציצה ממוסיף בלא קציצה. ואפשר לומר שהגדר של ר"ק שהתורה אסרה הוא תוספת שהותנתה בגוף ההלואה, שמוכן להלוותו בתנאי שיוסיף לו רבית. וגדולה מזו אי' במל"מ פ"ח ממלוה והובא בחו"ד סי' קס"א שמלוה שהלוה בר"ק יכול לבטל ההלואה ולטעון שהי' כאן מקח טעות, כי בדעתו להלוות רק עבור הקציצה, ובהיות שאין מועיל משום האיסור הריהו חוזר בו. ובזה מובן היטב שרק בקציצה אסרה תורה, משום שהוא תנאי בגוף ההלואה ובלעדי הרבית יש בכוחו לחזור, ד"ז רצתה תורה לאסור שלא יתלה ההלואה ברבית, אבל אם מוסיף לו בלא קציצה הר"ז הוספה שאין לה שיכות לגוף ההלואה ולא נאסר (וביותר יובן הדבר עפ"י מ"ש האב"נ בסי' קפ"ה להוכיח שעיקר איסור רבית הוא כדי שילוהו בחנם ע"ש).

אמנם המח"א בסי' י"ח כתב שהאומר אם ארצה אתן לך רבית ה"ז ר"ק כיון שאמר כן בשעת ההלואה. וצ"ל דלא ס"ל מ"ש בטעם איסור הקציצה, דכיון שאומר אם ארצה אתן לך שוב אין כאן תנאי בגוף ההלואה. וא"כ שוב צריך הסבר מהו ענין הקציצה, אם אנו רואים שהתורה אסרה אפי' באופן שאומר אם ארצה, אמאי לא אסרה אם מוסיף לו אח"כ, דשניהם שוים.

וליישב זה נראה לומר, דהנה בסי' קס"ו הביא הטור ב' דעות בדין מוסיף לו בעוד שמעותיו בידו. יש סוברים דזה הוי רבית מאוחרת, וי"א שרבית מאוחרת הוי רק במוסיף לו אחר הפרעון, אבל בעוד שמעותיו בידו אסור. וכ' ע"ז הדרישה שאסור מה"ת, והש"ך פליג ע"ז וכתב שכונתו לומר שאין זה רבית מאוחרת אלא א"ר. והנה סברת הש"ך משום דס"ל שאין כאן קציצה משום דמוסיף לו אח"כ. ובשיטת הדרישה צ"ל דהוא ס"ל שאין ברבית התחייבות, וס"ל טעם איסור התורה בר"ק משום שהקציצה מוכיחה שכונתו עבור ההלואה, ולכן כל שיש לנו הוכחה שנתן עבור ההלואה באמת אסרה תורה, וברבית לאחר הפרעון אין איסור כי אז אין לו ההלואה. ולפי"ז צ"ל דהמח"א יסבור כהדרישה דאה"נ אין הבדל בין קצץ בתחילה ללא קצץ.

והנה הב"י בסי' ק"ס מסתפק לדעת הסוברים שרבית מאוחרת אסור אפי' בסתם מה יהי' דינו בפירש, אי הוי ר"ק או א"ר. ואין פי' אחר לספיקו אם לא דנימא דס"ל כשיטת הדרישה והמח"א.

חידושים וביאורים בהלכות רבית

מומר מותר להלוותו ברבית

(פי׳ קנ״ט סעיף ב׳)

נבאר כאן בעז״ה שיטות הראשונים בדין מומר והנ״מ היוצאת לדינא.

א) שיטת ר״ת הנמ״י ב״מ (דף מ״ב מדפי הרי״ף ש״ט וילנא), מביא ב׳ דעות הראשונים, וז״ל: ונשאל ר״ת ז״ל על בן מומרת לעכו״ם אחת אם מותר להלוות לו ברבית והתיר משום דקי״ל דמומרין לעכו״ם מורידין ולא מעלין, וכיון דגופן כן ממונן לא כ״ש. וכ״ת הרי מוסר לאנסים דגופו היה שרי וממונו אסור למ״ד בפ׳ הגוזל דממון מסור לאנסים, אסור לאבדן ביד. ל״ד, דהתם הוא דחיישינן דלמא נפיק מיניה זרעא מעליא, אבל במומר לעכו״ם ליכא למיחש להכי, כיון שנטמע בין העכו״ם״, עכ״ל. הסבר דבריו שהיתר ההלואה ברבית הוא מצד סברה, כיון שגופו הופקר לעשות בו כחפצו, כ״ש ממונו, ומשום כך הדברים נכונים, אך בזמן שאין בממונו שום טעם יותר מגופו, אבל בזמן שיש סברה בממונו שאין להשחיתו מטעם זרעו, שוב אין הק״ו. והטעם שמותר הוא משום שנטמע בין העכו״ם.

ב) שיטת הרמב״ן לשון הנמ״י שם: ״ודעת הרמב״ן ז״ל נמי להתיר, דהא בפ׳ אין מעמידין קי״ל שמורידין לא מקרי אחיך, וברבית כ׳ אחיך, ואע״ג דמסור לאנסים היו מורידין ואסור להלוותו, התם לאו משום דלא מקרי אחיך הוא אלא משום דהוי כרודף, אבל במומר לעכו״ם לאו אחיך מקרי״, ע״כ. הסבר דבריו, שהטעם בהיתר הלואה למומר ברבית אינו אך מצד שמותר להפקיע ממונו ק״ו מגופו, אלא שיש כאן מיעוט מגופא דקרא, שציותה איסור רבית רק על אחיך, לא ותשיך לאחיך וחי אחיך עמך, ומומר כיון שמורידין אותו לא מקרי אחיך.

וראיית הרמב״ן מגמ׳ ע״ז דאי׳ התם מומרין (לתאבון) הם מהמורידין. ומקשה הגמ׳: ״אני שונה לכל אבידת אחיך, לרבות את המומר, ואת אמרת מורידין״. ומשני: ״סמי מכאן מומר (לתאבון)״. שואלת ע״ז הגמ׳: ״ולישני לי כאן במומר לתאבון כאן במומר להכעיס, ומשני קסבר מומר להכעיס מין הוא״. ומקשה שם התוס׳ מאי ראיה מכאן שאין מורידין, והרי אפשר לומר שמורידין ובכ״ז צריך להשיב אבידתו משום בניו, וכמו דמצינו במסור שהוא מן המורידין ומ״מ אסור לאבד ממונו משום זרעו (והסבר הקושיא דנימא כוונת הפסוק לרבות מומר — עבור זרעו כמו במסור, ולקמן אכתוב בעז״ה מה שמיישבים תוס׳ קושיא זו). אמנם הרמב״ן מכח קו׳ זו הוכיח דס״ל להגמרא שכל שמורידין לא מקרי אחיך, ולפי״ז מובנת הקושיא שא״א לומר שמומר הוי מורידין, דאי נימא הכי שוב לא מקרי אחיך ולגבי השבת אבידה קראתו התורה אחיך. ולפי״ז מומר להכעיס, דמסקנת הגמ׳ שם שא״צ להחזיר אבידתו וגם מורידין, לכן לא מקרי אחיך, ולפי״ז מותר להלוותו ברבית וכנ״ל. ורק במסור יש דין מיוחד שמורידין אותו ומ״מ מקרי אחיך, משום שהורדתו היא מצד רודף (וה״ה באם רודף ע״י ממונו שמותר לאבד ממונו). והנ״מ בין ר״ת לרמב״ן מוכח ונראה בעליל שהוא במומר להכעיס, לפי ר״ת אסור להלוותו משום זרעו ורק במומר לעכו״ם מותר, ולרמב״ן גם מומר להכעיס מותר להלוותו ברבית, דלא מקרי אחיך. והדבר טעון הסבר, דאם יש חשש עבור הפסד זרעו, אמאי אין חוששין זאת לפי הרמב״ן. והסבר הדבר הוא, שלפי ר״ת ענין שמותר להלוותו ברבית הוא מכח סברה, גופו כ״ש ממונו, וסברא זו שייכת כ״ז שאין רואים טעם בממונו יותר מגופו, אבל

אחר שמצינו שממונו עדיף מגופו, דגופו מצוה לאבד, אבל ממונו מוחזק עבור בניו, שוב אסור להלוותו ברבית. ברם כגון דא צריך לאודעי, שענין הדאגה לזרעו אינה מצד גזל ממון בניו, דהם עדיין לא זכו בממון זה ואינו שלהם כלל, רק האיסור הוא לקחת ממנו עצמו, משום שהוא מחזיקו עבור בניו. כ״ז שפיר לפי ר״ת, אבל לפי הרמב״ן ממועט מומר מעצם האיסור רבית, ומה שחידשה התורה שאין לקחת רבית אין מתיחס כלל כלפי מומר, ולכן מותר ליקח ממנו, ומה לי לדאוג עבור בניו בזמן שאני לוקח ממנו, וכדלעיל, שהאיסור מצד בניו אמור כלפיו ולא כלפי בניו, וכאן התירה התורה.

והטעם שר״ת לא ניחא ליה בטעם הרמב״ן, א״ל בב׳ פנים: או דס״ל שברבית מוזכר אחיך רק לגבי החזרה ולגבי לקיחה לא מוזכר. ומ״ש לא תשיך לאחיך מדובר בלוה ולא במלוה, ולמומר אסור באמת לתת רבית (ואין להקשות, דא״כ לפי הרמב״ן מדוע אסור לתת למומר רבית, והלא לא מקרי אחיך, ע״ז כתבו האחרונים דגם בזה יש נפ״מ בין ר״ת לרמב״ן, שלר״ת הנותן רבית למומר עובר בלא תשיך ובלפני עור, ולפי הרמב״ן עובר רק משום לפנ״ע, שהמומר אסור לו ליקח והנותן מכשילו). ועוד אפשר לומר, שר״ת לא ניחא ליה בדעת רמב״ן, לפי מ״ש לקמן אמאי לא סברי תוס׳ כרמב״ן.

ג) **שיטת תוס׳** (ע״ז דף כ״ו ע״ב), על הקושיא שהזכרתי (לעיל אות ב׳) מתרצים בתוס׳ שא״א לומר בפירוש הפסוק שאע״פ שמורידין מ״מ מחזירין אבידתו משום דבהשבת אבידה נכלל גם השבת גופו ואם נאמר שהפסוק מדבר גם במומר שוב לא יתכן לומר דמורידין, משום שמצוה להשיב גופו, ואח״כ מסקי התוס׳ לגבי רבית, שמומר להכעיס מותר להלוותו ברבית משום דכתיב וחי אחיך ומומר אי אתה מצווה להחיותו ולא קרינן ביה וחי. ולא הזכירו שם בדבריהם ענין זרעו אי אסור להלוותו משום זרעו. אמנם לענין השבת אבידה הסתפקו בסו״ד אם צריך להשיב עבור זרעו והסבר הספק, דבגמ׳ ב״ק מוזכר שמסור אסור לאבד ממונו בידים משום זרעו והשבת אבידה אין זה אבוד בידים, ובזה יש להסתפק אם ג״כ נאסר אם לאו.

וצריך בירור ועיון, אמאי לא הזכירו תוס׳ לענין זרעו ברבית. והנה לדעת ר״ת מותר להלוות ברבית, אך למומר שגטמע בין העכו״ם, והתוס׳ הזכירו בתוך דבריהם וז״ל: „ומיהו מומרין של זמניהם להכעיס הן דשבקי היתרא ואכלי איסורא ומטמעי בין העכו״ם וכל להכעיס א״א מצווה להחיותו״. ומדהזכירו מטמעי לעכו״ם, משמע שרק בכה״ג התירו להלוות ברבית. אמנם אין לומר כן משום דפשטות לשון התוס׳ בתחילת דבריהם מוכח דאיירי בכל מומר להכעיס. ומה שהזכירו כאן מטמעי בין העכו״ם, ניישב לקמן בעז״ה (באות ו׳) עפ״י דברי הב״י.

וגם אין לומר דשיטת התוס׳ היא כשיטת הרמב״ן דאין לדאוג עבור זרעו, משום דלא מקרי אחיך, ראשית משום שהתוס׳ הזכירו הטעם משום שא״א מצווה להחיותו, ועוד, דא״כ אמאי טרחו להסביר קושיית הגמ׳ מהשבת אבידה, דהשבת אבידה כלול השבת גופו, דעפ״י הרמב״ן מוסברת היטב הקושיא שהיא משום דלא מקרי אחיך, דאליבא דהרמב״ן אית חד טעם לתרוייהו, אמאי אין משיבין אבידתו ומותר להלוותו ברבית משם דלא מקרי אחיך. ולפי התוס׳ ברבית הטעם משום דא״א מצווה להחיותו וברבית כתיב וחי אחיך. ובהשבת אבידה הטעם משום שמורידין, וכל שמורידין א״א מצווה להשיב גופו וממילא גם ממונו. ומדלא מיישבים התוס׳ כהרמב״ן, משמע דס״ל דאע״פ שמורידין, מ״מ אחיך מקרי, וכ״כ האב״נ ס׳ קמ״ג.

ולייישב שיטת התוס׳ שלא הזכירו מטעם זרעו, צריך לומר שהיא בדומה לשיטת הרמב״ן, דכמו שהוסבר לעיל אליבא דרמב״ן שאין לדאוג לזרעו משום שהתורה מיעטה מומר בפירוש מדין רבית, כמו״כ לתוס׳ איכא מיעוטא בקרא מצד וחי אחיך וא״כ אין מקום לדאוג לזרעו.

ד) **שיטת הרא״ש**: הרא״ש בגמ׳ ע״ז כתב וז״ל: „שמעינן מהכא דמומר אוכל נבילות

להכעיס לא קרינא ביה לכל אבידת אחיך. נראה דמומר שכפר בעיקר מותר להלוותו ברבית, מדאמר באיזהו נשך וחי אחיך עמך אהדר ליה דניחיה בהדך, ובמומר לעכו"ם ל"ש למימר הכי, דא"א מצוה להחיותו", עכ"ל. והרא"ש בב"מ (סי' ע') כתב וז"ל: „ישראל שיצא מן הכלל וכפר בעיקר מותר להלוותו ברבית, דאין מצווין להחיותו ולא קרינא ביה וחי אחיך עמך", ע"כ. והטור אזיל ג"כ בשיטת אביו וכתב וז"ל: „מומר שכפר בעיקר מותר להלוותו ברבית, כיון שא"א מצווה להחיותו", ע"כ. והנה הרא"ש בדומה לתוס' סובר טעם היתר הלואה מטעם שא"א מצווה להחיותו, ובכ"ז הדגיש בב' מקומות אלו, שדוקא מומר שכפר בעיקר מותר להלוותו, והייגו מטעם שמטמע בין העכו"ם וביותר מוכח בראש בע"ז שבתחילה דיבר מענין השבת אבידה וכתב שמומר אוכל נבילות, א"צ להשיב אבידתו, ואח"כ בבואו לדבר מענין רבית, הדגיש מומר שכפר בעיקר שמותר להלוותו ברבית, וכ"ז מוכיח שדוקא בכפר בעיקר דאין לחשוש דילמא נפיק מיניה זרעא מעליא (ואין להקשות דא"כ גם בהשבת אבידה יהיה אסור במומר להכעיס, ואמאי התיר הרא"ש, והאמת שהגמ' כתבה כן בפירוש. וכבר עמדו בזה האחרונים, המל"מ פ"ה מהל' מלוה ולוה וה„שבות יעקב" ח"ב סי' ע"ג, והסבירו שרבית הוי כמאבד ממונו בידים, משא"כ אבידה שאינו בידים), וכן בדברי הטור ג"כ מודגש דמיירי במומר שכפר בעיקר.

ולפי"ז נופל מ"ש לעיל שאם נלמד טעם ההיתר משום שא"א מצווה להחיותו שוב אין לדאוג עבור זרעו כשיטת הרמב"ן, דהרא"ש ע"כ סובר הטעם כרמב"ן כנ"ל. ומ"מ התיר רק במומר שכפר בעיקר. והדבר טעון הסבר ועיון, אמאי אליבא דהרמב"ן מובן שפיר שא"צ לדאוג עבור זרעו ואליבא דהרא"ש אין היתר רק במומר שכפר בעיקר, מאחר דתרוייהו ממעטי מומר מדין הפסוק.

ה) שיטת הב"י: והב"י כתב על דברי הרא"ש הנ"ל וז"ל: „והוי יודע שמ"ש רבינו וגם הרא"ש מומר שכפר בעיקר מילתא פסיקתא נקטו דסתם מומר שכפר בעיקר הוי להכעיס וה"ה דאפי' לא כפר בעיקר אלא שאוכל נבילות להכעיס מותר להלוותו ברבית, כמו שכתבו התוס' והגהות במקומות הנזכר שם", עכ"ל. אמנם הב"ח חלק עליו וכתב וז"ל: „ונראה דדקדק הרא"ש דווקא באותן מומרין שיוצאין מן הכלל שכופרין בעיקר ומטמעין בין העכו"ם דומיא דכותאי, התם הוא דהסכימו רוב רבותינו שמותר להלותן ברבית, אבל מומר שאינו יוצא מן הכלל וכו', אסור דלא גרע ממסור וכו'", ע"כ. ולכאורה הצדק עם הב"ח ומנין לקח הב"י לומר שהרא"ש ל"ד נקט ובפרט לפי מ"ש הדיוק מהרא"ש בע"ז (ועיין מל"מ פ"ה מהל' מלוה הל"ב בתוך דבריו שהקשה כן על הב"י וכתב שדברי הב"י דחוקין). אמנם אחר כל הדוחקים מוכח בעליל שמצד סברא זו לקח הב"י לומר כן שהרא"ש ל"ד נקט, דכיון שס"ל הטעם דמותר להלוותו משום דא"א מצווה להחיותו שוב ליכא למיחש לזרעו. וכמו אליבא דהרמב"ן והוכחה לזה משיטת התוס' דמשמע מדבריהם שכל מומר להכעיס מותר להלוותו ברבית מה"ט דא"א מצווה להחיותו, ולא הזכירו כלל דאגת זרעו, ואפי' החולקים על הב"י בהסבר שיטת הרא"ש והטור והם המל"מ והב"ח, ג"כ מודו בזה שהתוס' ס"ל כמ"ש הב"י. והנה התוס' והרא"ש תרויהו ס"ל טעם ההיתר להלוותו מטעם דא"א מצווה להחיותו ושפיר הבין הב"י שמומר שכפר בעיקר לאו דוקא (ועוד יש להדגיש שהרא"ש כתב רק מומר שכפר בעיקר לא מדגיש טעם מיוחד שיש בו משום שנטמע ואין לו זרע כשר כמו שמזכיר ר"ת שהביא הנמ"י). ומכאן יצא לו לב"י מה שפסק בשו"ע מומר מותר להלוותו ברבית ולא הזכיר מאומה מזרעו, וגם לא הזכיר שמדובר דווקא במומר לעכו"ם ומשמע שמדבר בסתם מומר להכעיס וכ"ז לפי שיטתו, כנ"ל.

ו) שיטת הב"ח: והב"ח שחולק על הב"י וסובר בדברי הרא"ש שדוקא נקט שכפר בעיקר צריך לומר שס"ל דמדנקטי מומר שכפר בעיקר

נראה דמיירי בהכי דוקא, ומה שהקשינו לעיל, מדחזינן אליבא דהרמב"ן שאין לדאוג לזרעו, א"כ ה"ה לדידהו ע"ז, אפש"ל שסובר הב"ח שהרא"ש פליג על הרמב"ן בזה וסובר דאפי' אם מעט' קרא בהדיא, ג"כ צריך לדאוג לזרעו והיא תקנה מיוחדת עבור זרעו. ואולי תקנת חכמים היא, שאפי' שהתורה מיעטה אותו מכל וכל, בכ"ז אסור ליקח ממנו רבית משום זרעו. והאב"נ (סי' קמ"ג אות א') כלל שיטת ר"ת בהיתר רבית עם שיטת הרא"ש וכתב דלטעם גופו ק"ו ממונו, וכן לטעם א"א מצוה להחזיותו לתרוייהו מומר אוכל נבילות להכעיס אסור להלוותו ברבית, משום זרעו, ולפי כל הנ"ל מוכח דזה רק אליבא דהב"ח, אבל אליבא דהב"י לפי טעם הרא"ש הוי דינו כפי שיטת הרמב"ן (עיין באב"נ אות ב'), ולפי הבנת כו"ע בדברי התוס', מודו כל החולקים שס"ל לתוס' שמומר מותר להלותו ברבית ואפי' סתם מומר להכעיס. וכתבנו (לעיל אות ג') שיש לדייק מדברי התוס' שכתבו בתוך דבריהם שמומרין של זמניהם להכעיס הן דשבקי היתרא ואכלי איסורא ומטמעי בין העכו"ם, ולכן מותר להלוותן ברבית. ומהו ענין מטמעי בין העכו"ם שהזכירו. אמנם אפשר ליישב זה עפ"י דברי הב"י (ד"ה וכתבו התוס') שהקשה ע"ד התוס', דכיון דמיירי הכא במטמעי בין העכו"ם, מה להם להוסיף שבקי היתרא ואכלי איסורא, והא בלא"ה מומרין הם במטמעי בין העכו"ם. ותירץ שרצו לחדש כאן דין חדש במומר שנטמע בין העכו"ם לאונסן, אפ"ה מקרי להכעיס, מאחר שבידו להמלט. ולפי"ז רואים שיש כאן כוונה מיוחדת בדברי התוס' ולא באו לומר כאן דוקא נטמע בין העכו"ם מותר להלוותו, ועי"ש בב"י, כי קיצרתי.

ז) סיכום הנפ"מ בין השיטות: בסיכום כל הנ"ל איכא נפ"מ בין ג' השיטות: תוס', רמב"ן ור"ת. א) במומר להכעיס לתוס' ורמב"ן (והרא"ש לב"י) מותר להלוות ברבית — לר"ת אסור; ב) בנותן רבית למומר, לפי הרמב"ן עובר על לפנ"ע ולא על לא תשיך. ולפי תוס' ור"ת עובר גם על לא תשיך; ג) במסור לפי הרמב"ן אסור להלוותו דדינו כרודף, לפי ר"ת ג"כ אסור להלוותו, ולפי תוס' מותר להלוותו, משום שא"א מצוה להחיותו והזכיר נפ"מ ג' זו רע"א בהגהותיו.

ח) שיטת ה„חכם צבי". ובשו"ת „חכם צבי" סימן מ"ג דן בענין הלואה ברבית למומר לערלות, ומסיק דמותר משום דא"א מצווה להחיותו. ופליג על הב"ח שכתב שאסור להלוותו משום זרעו, וכתב ע"ז וז"ל: „גלע"ד דאין הנדון דומה לראיה דדוקא באבוד ממונו שלא מדעתו הוא דאיכא משום צדיק ילבש, אבל בנותן מדעתו ליכא למימר האי טעמא דאטו אי בעי מומר או מסור ליתן שלו לאחרים ולהניח את בניו, אין מה שעשה עשוי בתמיהה. וכיון דמדעתיה יהיב ליה רביתא אף דבישראל אסור וכו' במומר מותר לרוב הפוסקים ז"ל וכו'", ע"כ. (ובשו"ת „שבות יעקב" ח"ב סי' ע"ג חלק עליו וכתב דלקיחת רבית הוי כאינו מדעתו ולגבי השבת אבידה שייך לומר דמותר משום שלא עשה בידים. ועיין לעיל אות ד' מ"ש בזה). ובדברי החכ"צ יש לעיין טובא, שכתב שאיסור רבית אין שאלה של זרעו ומכל הנהו ראשונים שהזכרתי לעיל, משמע שס"ל שגם באיסור רבית יש לחשוש כן וכל חד וחד התירו, מפני טעם מיוחד, וכנ"ל. ולפי"ז נ"ל שהחכ"צ הסביר שיטת התוס' והרא"ש הטור והב"י בענין אחר, שהוא ראה להתוס' והרא"ש עפ"י הסבר הב"י שהתירו להלוות למומר מטעם דא"א מצווה להחיותו ולא הזכירו כלל מזרעו. וכן כתב הטור ולמד בדבריהם כפי' הב"י של"ד מומר שכפר בעיקר אלא גם במומר להכעיס. אמנם בהסבר הדברים לא למד הח"צ כמו שכתבנו לעיל, דלכך אין לחוש לזרעו משום דמיעטה התורה בפירוש והוא מסביר בענין אחר שמשו"ה לא הזכירו כל הראשונים הנ"ל מחשש זרעו, משום שס"ל שרק בידים אסור לאבד, אבל ברבית שנותן לו בדעתו, א"צ לחשוש לזרעו, ולכן הסתפקו התוס' בהשבת אבידה אי יש לחוש לזרעו וברבית לא דיברו כלל. והכל

משום טעמא דהח"צ (והאמת שבדבר זה יש לחקור טובא אם ענין רבית הוה ענין של מדעתו ויש הסוברים ומוכיחים מראשונים שכל רבית אפי' מדעתו אמרי' זוזי אנסוהו, הוי כלא מדעתו, ואכמ"ל. ולפי הנ"ל אפשר לומר דהראשו' דהכא ג"כ פליגי בזה). אמנם כ"ז לשיטת הראשונים הנ"ל, משא"כ ר"ת סובר בפירוש שאיסור רבית שייך גם בחשש זרעו, ולכן התיר להלוות ברבית רק במומר לע"ז, וגם הרמב"ן א"א להלביש בדעתו סברת החכ"צ, ראשית משום שהנמ"י מסמיך שיטת הרמב"ן לשיטת ר"ת אמאי ברבית אין חשש משום זרעו ומביא עיקר הדגש משום דלאו אחיך, ומשמע שהיא הנותנת ומשום כך מותר להלוותו ועפ"י מה שהסברנו לעיל. ועוד יותר מזה מוכח בדברי הרמב"ן עצמו שכתב דכ"ז במומר, אבל מסור אסור להלוותו ברבית משום זרעו, ומוכח בפירוש שס"ל שבאיסור רבית שייך ג"כ חשש זרעו ולפי"ז יוצא שמחלוקת החח"צ וה"שבות יעקב" הוא המשך מחלוקת הראשונים.

ט) ואפש"ל דכל מחלוקת הרמב"ן ור"ת הוא דוקא כשהמומר אינו רוצה לתת הרבית והישראל לוקח בכח מכח ההתחייבות בזה פליגי אי מותר או אסור, אבל כשהמומר נותן מדעתו אין שום אחד שיאסור, דהרי נותן מדעתו ואי משום זרעו אין בזה איסור, דאין שום איסור לפתות המומר לקחת ממנו ממון מדעתו משום יורשיו. והשתא דאתינא להכי אפשר דגם ר"ת מודה דמן הפסוק גלמד אחיך ולא מומר. ולא חיישינן לזרעו דהתורה לא אסרה לקחת רבית ממומר ואין צורך לדאוג לזרעו. רק שנחלקו אי רבית כשאין איסור תורה הוה חוב או לא (ונחלקו בזה האחרונים והארכנו במקום אחר). ר"ת ס"ל דאין חוב, א"כ כשלוקח בכח הוה גזלן, א"כ צריכים לחשוש משום זרעו כמו כל מזיק. והרמב"ן ס"ל דיש חיוב א"כ כשאין איסור יכול לקחת בכח, דלאו אחיך ומחוייב לתת הרבית. ומה שכתב המחבר (סי' קנ"ט) דמומר מותר להלותו ברבית, הכונה שלא בכח, דזה לכו"ע מותר, ובכח לא דיבר, ובזה פליגי ר"ת והרמב"ן.

רבית שאינה נולוה לנולוה

(ובלבד שלא יחזור ויקחנו)

(פימן ק"ס סעיף י"ג)

מותר לומר לחברו הילך זוז וכו' והוא שלא יחזור ויקחנו מהלוה וגם שלא יאמר וכו'. וי"א שצריך שלא יפייסנו וכו'".

המחבר התיר כאן בב' תנאים ונבארם במקורם ועפ"י דברי הפוסקים:

א) שלא יחזור ויקחנו מהלוה. מקור הדין מובא בראש. הב"י מסמיך לזה תשובת הרשב"א, ותוס' (קידושין דף ו'), דאי' התם בגמ': „המקדש בהנאת מלוה מקודשת, ומיירי בארווח לה זימנא". ומפרשים התוס' דאיירי הכא שהיתה חייבת מעות לאדם אחר והגיע זמנו לפרוע ובא זה ונותן למלוה פרוטה לארווחי לה זימנא וקדשה באותה הנאה. ומקשי התוס': „וא"ת ואמאי אסור לעשות כן מפני הערמת רבית, והא אמר בפרק א"נ שרי ליה לאינש למימר וכו', וי"ל דהיינו שאין הלוה נותן כלום לנותן, אבל אם היה נותן היה נראה כשלוחו ואסור", ע"כ. ולפי"ז יש מקור לדין זה מגמ' קידושין עפ"י הסבר התוס'.

והמל"מ והשעה"מ הכריעו שגם הרמב"ן שפליג בפייסו (יבואר לקמן אות ד') מודה הכא דאסור,

וכן משמע גם לשון המחבר שכתב וי"א דמותר רק על דין דפייסו, ובספר חידושי מהרא"ל מקשה עליהם דהרמב"ן והרשב"א חידשו לאסור באומר כל הנותן אינו מפסיד וע"כ לא אסרו אלא האומר לו מתחילה שיפרע לו אבל אם לא הקדים לומר כן מותר, והנה המל"מ עצמו ג"כ נתעורר לזה, וכן הקשו הג"ת ומעדני יו"ט על הרא"ש, והם תירצו שהחידוש בדין זה הוא דמיירי אפי' שאין רוצה לפרוע לו בסופו, מ"מ אסור משום ההבטחה גרידא, וע"ז כתב המהרא"ל שתי' זה אין לו שחר, דאטו ברמאי עסקינן שיטעה את חבירו, ומקשה עוד כמה קושיות ע"ז. וגם האב"נ (סימן ק"נ) עמד בזה וכתב דתי' זה לא ניתן להיאמר מכמה טעמים, ומכח זה חולק מהרא"ל וסובר שהרמב"ן חולק גם בדין זה וס"ל שמותר, ומה שהוכיח הב"י מתשובת הרשב"א ותוס' קידושין דוחה המהרא"ל דיש לומר שהתוס' אינו ענין כלל לכאן משום דהתם מיירי שבאותה שעה שנותן פרוטה למלוה עבור הארכת הזמן, בה בשעה הוא מקדשה בזה והוי כנוטל ממנה עכשיו פרוטה ונותן למלוה והוי כשליח הלוה, אבל כשנתן מעצמו שלא יהיה רשאי הלוה להחזיר לנותן לא שמענן מידי מהתם, עכ"ד. והמחבר (ויתר האחרונים) משמע דסברי דכמו דבהבטיחו לשלם עבור זה סובר הרמב"ן דאסור, משום דהוי כשליחו, ה"ה הכא נמי הוי כשליחו ע"י שנוטל אח"כ מהלוה. והחוו"ד כתב (ס"ק ז'): „ומ"מ נראה דאינו אסור רק כשלוקח מהלוה קודם ההלואה דאז כשנוטל ההלואה מחמת השכר שנתן נטל מש"ה אסור, אבל אם קיבל ההלואה ואח"כ מחזיר הדינר מרצונו למי שנתן נראה שמותר, כיון שבשעת הלואה לא היה סרך רבית ואחר שנעשה ההלואה שוב אין המלוה שייך בגוה", ע"כ. ומסביר דבריו האב"נ (סימן ק"נ): „דדבריו נכונים שאין לאסור רק באם נטל מהלוה לפני נטילת ההלואה דבכה"ג הוי אגר נטר ליה, שאם לא היה מלוה לו היה מחויב להחזיר המעות לנותן והנותן ללוה, נמצא דע"י הלואה ממון הלוה מתחסר".

ולפי"ז מובן היטב אמאי השוה המחבר דין שלא יחזור ויקחנו עם התוס' קידושין, ולא קשה קושיית מהרא"ל, משום דאף לסברת מהרא"ל גם שם לא מיירי דוקא שהאשה שלחה אותו לתת פרוטה למלוה, ומ"מ ס"ל דכיון שבפעם אחת ע"י שנתן למלוה נטל מהאשה, נחשב בכך לשלוחה, והיינו משום שהארכת הזמן גרמה לכך שהאשה תתן פרוטה, כמו"כ לפי חילוק החוו"ד והאב"נ ההלואה גרמה לכך שהלוה יוחסר הממון והוי כשלוחו.

ובענין זה יש מקום לומר שיתכן שהמהרא"ל לא פליג על החוו"ד והאב"נ בזה וגם הוא מודה שאם לוקח מהלוה לפני ההלואה דאסור, ומה שחלק על המחבר הוא משום שהיה ג"ל שהמחבר אסר בכל גווני. אמנם לאחר העיון נראה דיש כאן מחלוקת יסודית בין המהרא"ל והחוו"ד, והמהרא"ל סובר שאין לאסור אלא בגוונא דאיירי תוס' קידושין, וכאן מותר בכל גווני.

ב) והסבר מחלוקתם נראה לומר, דפליגי בהגדרת האיסור ליקח מהמלוה, החוו"ד והאב"נ סוברים שטעם האיסור הוא משום שיש כאן העברת כספים מלוה למלוה ובאו לגדור גדר שלא יפרצו איסור רבית, ומשו"ה כמו שאסרו התוס' שם, משום שע"י הארכת זמן ההלואה הועברו כספי הלוה למלוה, כמו"כ הכא גרמה ההלואה להעברת כספי הלוה. ומהרא"ל סובר שהאיסור הוא משום מ"ע, פי' שהרואים יבואו לומר שנתן רבית, ויש מקום לומר שד"ז שייך רק באם הדבר מתהווה שבאותה שעה שמעביר השליח לידי המלוה פרוטה גוטל מהלוה פרוטה, אבל באם היתה נתינת השליח למלוה לפני שנתן הלוה לשליח, אף שבסופו של דבר שילם הלוה עבור זה, מ"מ אין זה ניכר ובולט ולא אסרו.

ולפי הסבר זה נבין תוצאה הפוכה ממש המובאת בדין האמור בסעיף ט"ז „דמותר לומר לחברו הילך זוז ואמור לפלוני שילוני וכו'". ובהג"ה: „י"א דאסור למלוה ליקח ממקבל זה הזוז שלא יבואו להערים". ומקור דין זה מגיד

משנה פ״ה, והמ״מ כתב שם דלקח זה מתוס׳ קידושין הנ״ל שכתבו כן. והנה דין זה יש לו שייכות לענין דעסקינן דתרוייהו מיירו בקשר בין המלוה ללוה ע״י שליחים. והאב״נ (סימן קנ״ג) כתב דמצא חולק על המ״מ והתוס׳ והוא הריטב״א שהובא בשטמ״ק וז״ל: ,,תמיהה לי ל״ל טעמא דשכר אמירה קשקיל, תיפוק ליה דאינו רבית הבאה מלוה למלוה, וי״ל דהא קמ״ל דאע״ג דההוא מלוה לא בעי לאוזפינהו אלא להההוא גברא והההוא הוא דהדר מוזיף להו ללוה, אין כאן רבית ואפי׳ רבית מוקדמת אין כאן, כי הוא לא נתן לו ע״ד שילוה לו אלא על שכר אמירה בעלמא ושכירות בעלמא הוא, ודוקא דקדים ויהיב ליה זוזי מעיקרא, דאל״כ כיון דמדידיה שקיל השתא זוזי הלואה מחזיר נוטל שכר מעותיו, א״נ הא קמ״ל כי אע״פ שלא נתרצה המלוה לאיש ההוא עד שיתן לו אותו הזוז אין בכך כלום במה דיהיב ליה לוה להההוא גברא שכר אמירה הוא ולאו אדעתא דליתבנהו למלוה ומאי דיהיב איהו למלוה מדידיה יהיב וכל כי האי רביתא ניכול״, עכ״ל הריטב״א.

(אגב אורחין נראה מסוגיית הגמ׳ כתי׳ הא׳ של הריטב״א, דאיתא שם: ,,דא״ל רבנן לרב ספא אכיל בריה דמר רביתא, ואמר להם כל כי האי רביתא ניכול משום דשכר אמירה קשקיל״, והנה רבנן דא״ל הכי לא ידעו מטעם דשכר אמירה, ולפי התי׳ הא׳ של הריטב״א, עיקר החידוש דשכר אמירה כדי שלא יקרא השליח המלוה ונוטל רבית ושפיר א״ל רבנן אכיל בריה דמר. אמנם לתי׳ הב׳ בלא הטעם של שכר אמירה היינו באים לאסור על המלוה משום שמעות הלוה באים לידו, וה״ל לרבנן לטעון אכיל מר רביתא ולא בריה דמר).

וכתב ע״ז האב״נ שהתי׳ הב׳ של הריטב״א הוא שלא כדברי התוס׳ והמ״מ, וכתב ליישב ולהשוות דברי הפוסקים דריטב״א מיירי שהלוה יהיב שכר אמירה אף באם לא ילוה לו ואין הלוה נותן עבור ההלואה כלום, והתוס׳ והמ״מ מיירי בלא יהיב ליה הלוה שכר אמירה אלא אם יפעל באמירתו שילוה לו וכשמקבל הדיגר וחוזר ונותן דיגר למלוה נמצא שבהלואה הלוה מתחסר והמלוה מרויח ואסור. והריטב״א בע״כ לא מיירי בהכי, דאם כן איך נוכל התירוץ הראשון שבריטב״א הלא כשהמלוה לא רצה להלוות ללוה צריך הוא להחזיר הדיגר שלקח מהלוה ושכר הלואה שהלוה לו בעצמו שקיל, עכ״ד האב״נ. ויש כאן בדבריו חידוש לדיגא שהאיסור המובא בהגה״ת (סעיף ט״ז) איירי רק באופן שהכסף לא הוחלט עבור השליח אלא בתנאי שישיג עבורו ההלואה ובלא״ה מותר, וכדברי הריטב״א. וכדבריו כתב גם החוו״ד (ס״ק ז׳).

והנה מ״ש האב״נ להכריח בדברי הריטב״א דמיירי שהכסף הוחלט עבור השליח, דאל״כ תקשי לתי׳ הא׳ דהריטב״א, עמד בזה המהרא״ל ג״כ שהקשה דאי נימא שיכול לתבוע כספו בחזרה הוי ממש נוטל שכר מעותיו לפי תי׳ הא׳ דריטב״א, וכתב ג״כ כאב״נ שהריטב״א בע״כ מיירי כנ״ל (בדברי הריטב״א בתי׳ הא׳ וקושיות האב״נ ומהרא״ל עיין לקמן אות ז׳). אמנם לגבי הדין הב׳ של הריטב״א הכריע המהרא״ל שהמ״מ והריטב״א פליגי, ולא נחית לחלק כהאב״נ, ויוצא מדבריו נפ״מ להלכה שהדין המובא (בס׳ ט״ז), מיירי אפי׳ באם הוחלט הכסף עבור השליח מדחוינן שסובר שהמ״מ פליג על הריטב״א, והריטב״א הלא מיירי בכה״ג, וכנ״ל. ולכאורה נראה מכאן שסברותיהם הפוכות, דלעיל כתב המהרא״ל בדין שלא יחזור ויקחנו שיש לומר בדעת התוס׳ שמותר, ובזה חולקים האב״נ והחוו״ד ואוסרים, ואילו כאן החליפו שיטותיהם, שהמהרא״ל נקיט יותר לאיסורא אפי׳ באם הוחלט הכסף עבור השליח, והאב״נ והחוו״ד התירו בכה״ג, ולפי מ״ש לעיל יובן, ובהקדמת הסבר שיש חילוק מהותי בין דינא דסעיף י״ג לסעיף ט״ז, שבסעיף י״ג מדובר שהנתינה מהלוה לשליח היתה לאחר שכבר מסר השליח למלוה, משא״כ כאן שהלוה נתן לשליח ממון עוד לפני שבא לתת למלוה. ובזה נבוא להסבר הענין שהמהרא״ל סובר בטעם האיסור הכא והתם משום מ״ע, ולכך התם אין לאסור אלא בגוונא דקידושין

שמוכח שנראה לעין שמועבר כסף מהלוה למלוה ע"י השליח, אבל באם נתן השליח למלוה ואח"כ נטל מהלוה ליכא מ"ע, משא"כ בסעיף ט"ז שהלוה נתן לשליח עוד לפני כן ובזה שהשליח מעביר למלוה איכא מ"ע דמחזי שנותן בשליחות הלוה ואעפ"י שהלוה לא חשב כן, דהוא החליט הכסף עבור השליח, אפי' אם לא ישיג הלואה, מ"מ כלפי הרואים איכא מ"ע. והאב"נ והחוו"ד סברי בטעם האיסור שהוא מטעם גדר וסיג לאיסור רבית אצל הלוה עצמו ומשו"ה התם יש לאסור אף שלוקח מהלוה אחר שכבר נתן למלוה, אבל בתנאי שעדיין לא קיבל ההלואה וכנ"ל. וטעם האיסור משום שההלואה גרמה חסרון אצל הלוה ושייך בזה למיגדר. ולפי"ז בסעיף ט"ז ג"כ אין שייך לאסור אלא באם ההלואה גרמה חסרונו של הלוה ובאם החליט הכסף עבור השליח אין לאסור, כיון שללוה עצמו ברור וידוע שאין כוונתו לתת למלוה, ואין כאן צורך גדר וסייג, ורק באם לא הוחלט עבור השליח אלא בתנאי שיפעל ההלואה, אז גרמה ההלואה לחסרונו ושייך למיגדר. והמעיין באב"נ (סימן ק"נ וסימן קנ"ג) יראה שנקט בתרוייהו אותו סגנון לשון בטעם האיסור.

ג) אגב אורחין יש לעמוד בכאן במה שהזכרנו לעיל שהאב"נ והמהרא"ל הקשו דאי נימא דאסור בחוזר ולוקחו למאי הוצרכו לחדש שאסור בכל הנותן אינו מפסיד דהא בלא"ה אסור, ולא ניחא להו בתי' המל"מ שמיירי שלא מקיים הבטחתו ואפ"ה אסור, ומשום קושיא זו חולק מהרא"ל על המל"מ. אמנם האב"נ מתרץ עפ"י דרכו שמחלק בין חוזר ולוקחו קודם ההלואה או לאחריה. ולפי"ז אפשר להעמיד שהוצרכו לחדש דין דכל הנותן אינו מפסיד באופן שמשלם לו אחר ההלואה, ובלא ההבטחה היה מותר, ובאו לחדש דאסור משום ההבטחה, ולפי"ז צריך לומר שהמל"מ והג"ת שלא תירצו כן סברי שבכל ענין אסור ליקח מהלוה, וא"כ חילוק האב"נ והחוו"ד קאי רק אליבא דהמחבר ולא אליבא דהמל"מ, וכן מוכח בעליל באב"נ שם שכתב כן לתרץ שיטת המחבר ואילו על המל"מ נשאר בקושיא.

עוד זאת יש להעיר כאן דמאי דכתבנו שחולקים מהרא"ל והאב"נ בדין המ"מ האמור בסט"ז והאב"נ סובר שהאיסור רק באם לא הוחלט עבור השליח, והמהרא"ל סובר דמיירי גם בהוחלט עבור השליח, וכנ"ל. ועפי"ז יש ליישב מה שמקשים על הט"ז (ס"ק ז') שכתב: „נראה פשוט דכ"ש שלא יקדים לו הלוה לנותן מתנה דרך שכירות וכו' דרבית גמור הוא". והקשה בספר „יד אברהם": „דמאד יש לתמוה במחילת כבודם לא עיינו שדין זה מביא רמ"א בסמוך ס' ט"ז", ונשאר בצ"ע. בר מן דין יש להקשות שהט"ז כתב שיש בזה איסור גמור ומשמע דהוי איסור תורה, ואילו לשון הג"ה משמע דאסור מטעם הערמה והיינו דרבנן. אמנם החוו"ד (חידושים ס"ק י"ב) כתב, דאף לפי הט"ז אינו אלא א"ר וצ"ל מ"ש איסור גמור התכוון לומר דאין רק משום הערמה אלא ש"ש בזה גם איסור גמור של א"ר. ולפי הנ"ל יש ליישב שדין המ"מ שאסר משום הערמה מיירי באופן שהוחלט הכסף עבור השליח ולכן אין בזה אלא משום הערמה. והט"ז בא לחדש דבר שאינו מוזכר בשו"ע, דהיינו שאם נתן לשליח באופן שלא הוחלט עבורו, שבזה יש איסור גמור ולא רק משום הערמה, אלא א"ר ממש, והיינו משום שע"י ההלואה נחסר הלוה ממון (ובספר „שורש מיעקב", הובא ב„דרכי תשובה", חולק על החוו"ד וסובר שבכה"ג יש בזה איסור תורה), כ"ז מתרץ שפיר את דברי הט"ז. אמנם המהרא"ל לא כ"כ דלאחר שכתב כן על הריטב"א הא' דאי מיירי בלא הוחלט עבור השליח הוי אגר נטר, כתב המהרא"ל דעל המ"מ לא קשה למה לא יאסר מדינא, כיון שלא נקנה הדינר עד שילוהו ונמצא שנותן לו משל הלוה, די"ל כיון שאין הלוה נותן אדעתא דהכי וכו', ליכא איסור רק מצד הערמה, ע"ש. משמע שסובר דגם באופן הנ"ל ליכא אלא הערמה. ובספר „שורש מיעקב" הנ"ל עמד בזה והקשה על המהרא"ל דעפ"י הט"ז יש בזה איסור גמור.

רבית שאינה גלוה למלוה

(דין פייסו)

ד) וגם לא יאמר הלוה למלוה פלוני יתן בשבילי, וי"א שצריך ג"כ שלא יפייסנו וכו'.

הנה בדין פייסו ליתן עבורו פליגי הרא"ש והרמב"ן, הרא"ש סובר שבכל א' מג' תנאים אלו אם חסר התנאי הוי כשלוחו ואסור, והנמ"י כתב שהתירו האחרונים אפי' לפייס לחבירו וכו', כיון שאין מבטיחו לפרוע לו. ובחי' הרמב"ן מוסבר יותר שכתב דאם משלו הוא נותן ואין הלה משלם מה לי פייס ומה לי לא פייס והאיך הוא נעשה שליח אם משלו הוא נותן למלוה, ומכאן מקור המחלוקת המוזכרת בשו"ע די"א שצריך ג"כ שלא יפייסנו, והש"ך (ס"ק י"ח) הביא בשם הב"י דלענין הלכה הרוצה לסמוך על דברי המתירין רשאי כיון דאיסור דרבנן הוא ומסתבר טעמייהו, והמעיין בדבריהם רואה דפליגי בענין שליחות אי בזה שפייסו שישיג עבורו הלואה, אבל מ"מ השליח גותן המעות משלו אי מקרי שליחו בכך או לא, ועפי"ז מקשה הג"ת על הב"י אמאי פסק לקולא, משום דהוי איסור דרבנן דאי נימא דהוי שליחו צריך לאסור מדאורייתא. ותי' שצ"ל שהאיסור לא משום דהוי שליחו ממש, אך משום דמחזי כשליחו. ובספר שעה"מ (פ"ה מהל' אישות) תמה על הג"ת איך הסתפק בזה. ומתוס' קידושין מוכח בעליל שהאיסור הוא מדרבנן. והאב"נ (סימן קנ"א) מיישב זה בטוטו"ד. וכאן המקום לציין שראיתי בחכמ"א (כלל קל"א) דאפי' בהבטיח לשלם לו דכו"ע אסרי, דאיסורו הוי ג"כ אך מדרבנן.

והאב"נ (סימן קנ"א), תירץ קושיית הג"ת דאפי' אי נימא דהוי שליחו ממש, מ"מ הוי תרבית בלא נשך, דהא הלוה לא נחסר מאומה. ואין לומר דמה שחשליח מתחסר הוי כאילו המשלח מתחסר, דשליחות לא אמרי' אלא במידי דמעשה כמ"ש הרא"ש בכתובות, הובא בקצה"ח (ריש הל' שלוחין). ומה שמתחסר הוי מילי דממילא נחשב כאן שהמשלח חיסר ממונו של שליח, אבל לא כאילו חיסר ממון עצמו, וכמ"ש הקצה"ח שם בענין הנחת תפילין דלא מהני שליחות מטעם זה, דחשיב כאילו מניח על ראשו של שליח, כיון דשליחות לא אמרי' רק לענין המעשה. עוד כתב האב"נ לתרץ לפי מה שכתב הריטב"א, הו"ד בשטמ"ק, דענין רבית שאסרה תורה הוא משום דהוי כעין לאו דגזל משום שמעותיו אנסוהו, וא"כ לגבי השליח ליכא אונס, ולכן אין איסור תורה. ולפי הג"ת והאב"נ חזינן שהסבירו מחלוקת הרא"ש והרמב"ן דפליגי אם גזרו חכמים בד"ז משום דדומה לשליחות ולא הוי כשליח ממש.

אמנם החוו"ד נקט כאן דרך אחרת לגמרי וכתב: „וטעם מחלוקתם נראה לי דמאן דאסר בפיוס סובר כיון דאסור ללוה לעשות שום הנאה למלוה אפי' קודם ההלואה בדבר ששוה כסף משום רבית מוקדמת, וה"נ הפיוס שוה כסף למלוה וכו'", ע"כ. ומחלוקתם היא דהכא מיירי שהמלוה כלל לא יודע בשעה שמפייס, ופליגי אי איכא איסורא דרבנן דרבית מוקדמת על הלוה, ויש בזה מחלוקת, יש סוברים שאיסור דרבנן הוא רק על המלוה ואילו הלוה עובר אך על לפנ"ע, ובזמן שהמלוה אינו יודע ליכא איסורא כלל, ויש סוברים שגם על הלוה נאסר, ובזה מסביר החוו"ד מחלוקתם כאן, הרא"ש אוסר בפייס משום רבית מוקדמת אף בלא ידיעת המלוה, דס"ל שאסור גם על הלוה, והרמב"ן דמתיר ס"ל כדעה האחרת כנ"ל. (ובדבריו יש לנו חידוש דרבית דברים דאסור — שייך אפי' במוקדמת, ויש לעיין בזה, ואולי לא הוי רק רבית דברים, דמתוך שזה שוה ממון אצל המלוה הוי זה יותר מדברים).

ה) ועכשיו נבא לדין הב' דשו"ע שאסור לו לומר למלוה פלוני יתן בשבילי, ומלשון המחבר

נראה שהרמב"ן פליג בדין פייסו מודה בדין פלוני יתן בשבילי דאסור, והמל"מ פליג ע"ז וכתב דנראה שגם בזה מתירין הרמב"ן וסייעתו, דכיון שאין הלוה נותן כלום, מה לי שיפייס הלוה לאדם אחד שיתן בשבילו מה לי שיאמר למלוה אני לא אתן לך, אבל פלוני יתן לך בשבילי, דכיון שאין הלוה נותן כלום שרי. והמהרא"ל ג"כ עמד בזה וכתב דמדברי המחבר משמע דלא כמל"מ, וכתב ונראה ודאי דלומר למלוה אסור דלא גרע מרבית דברים דאסור אף לאחר הלואה, כמ"ש בשעת הלואה. ולשיטת החוו"ד דבריו נכוחים, שרק בפייסו שייך לומר דהתיר הרמב"ן משום שאין המלוה יודע ואין איסור ללוה בלא המלוה, וכ"ז שייך רק התם, משא"כ כאן שמדבר עם הלוה עצמו ואיכא איסורא משום לפנ"ע (ואעפ"י שבתחילת דבריו מביא החוו"ד דברי המל"מ צריך לומר שהמחבר שכתב בענין המחלוקת בפייסו מיירי אליבא דהמחבר, דאליבא דמל"מ תקשי דהל"ל דכו"ע אסרי משום שמדבר עם המלוה עצמו). והרב בשו"ע (סעיף ט') פסק ג"כ כך שכתב שמותר לשלוח שליח באם השליח נותן משלו, אבל אסור לומר לו פלוני יתן בשבילי.

ו„שער המלך" (פ"ה דאישות) הוכיח מדברי ספר התרומה שהביא לשון הראב"ד, וכן בספר „בית מאיר" הוכיח מראב"ד בשטמ"ק שכתב שהאוסרים בפלוני יתן עבורי, ס"ל דכ"ש פייסו דאסור וס"ל דפייסו גרע טפי. וא"כ הרמב"ן דפליג והתיר בפייסו ודאי שחולק בפלוני יתן עבורי, וזה דלא כמל"מ. ועכ"פ חזינן הכא דעות נוגדות בענין זה, יש הסוברים שדין פייסו הוא חמור יותר ויש הסוברים שדין פלוני יתן בשבילי הוא יותר חמור, וצריך הסבר במה תלוי המחלוקת. ולפי מה שכבר הוסבר לעיל יובן היטב שהסוברים שפייסו חמור יותר והוא הראב"ד דעתם שענין האיסור בפייסו הוא מטעם שליחות שנראה כשלוחו והוא עפ"י שיטת הג"ת והאב"נ שהזכרתי לעיל. והאמת שלדבריו אפשר לומר שגם בדין דבר עם המלוה שפלוני יתן עבורו ג"כ שייך למיסר משום דמחזי שעושה שליחות הלוה, ובפרט יובן הדבר לפי הסבר הג"ת שתמה מאי שייך לאסור באם אמר למלוה פלוני יתן עבורי, והרי הפלוני נתן מדעתו ובלא שום ציווי מצד הלוה והוי ממש כדין הגמ'. וע"ז מסביר הג"ת דמיירי שאומר למלוה אמור לפלוני שיתן לך עבור זה שהלוית לי ממון, ולכן שייך ג"כ לומר דבזה מחזי כשלוחו של הלוה, אבל מ"מ מובן היטב מה שמוכח בדבריו שפייסו הוא יותר חמור, משום שאז מחזי יותר כשלוחו, יען כי דבר עם השליח בעצמו.

וסברת החולקים וסוברים שהרמב"ן התיר רק בפייסו ואוסר בפלוני יתן עבורי, דסברי שענין הפייסו הוי מצד שעצם הפיוס הוי רבית מוקדמת מצד הלוה למלוה וכהסברו של החוו"ד, ולפי"ז רק בפייסו יש להתיר משום שאז מיירי שהמלוה לא יודע, וברבית מוקדמת יש דעות שאין לאסור על הלוה בלא ידיעת המלוה, משא"כ במדבר עם המלוה עצמו שוב אין לומר שאין המלוה יודע. ועוד, שאז אין זה רבית מוקדמת אלא רבית בשעת ההלואה, וכן דייק מהרא"ל בדבריו. (ובמק"א כתבנו בזה די"ל שרבית דרבנן בלא מוקדמת כו"ע מודו דנאסר הלוה בלא המלוה, וע"כ צ"ל כן דאל"ה תקשי לפי החוו"ד אמאי אמרו שלא יחזור ויקחנו, והלא מיירי הכא שאין המלוה יודע, וחזינן דרק במוקדמת אמרי' כן).

ומצאנו בחזו"א (סימן ע"א) שהזכיר ב' סברות אלו, וכתב וז"ל: „אלא טעם הראב"ד שפיוס הוי כאדבר עליך לשלטון וחשוב שוה כסף, והרי ע"י דיבור הלוה הרויח המלוה זוזי", ע"כ. ודבריו אלו הם בדומה לדברי החוו"ד שטעם האיסור משום שעצם דיבורו הוי נתינה, והחוו"ד כתב בהסבר מחלוקתם דפליגי אי איכא איסורא ללוה בלא המלוה, אמנם החזו"א כתב ענין אחר בזה וכתב דמ"מ אינו רבית מעיקר הדין, שהרי אין המלוה מוזיף בשביל השתדלותו, אלא בשביל הד' זוזי, וכי משתדל הלוה לעצמו משתדל וחגע בעצמך, הרי שהשתדל הלוה למצוא ד' זוזי ונתנם למלוה ברבית, היש כאן בהשתדלות משום רבית וכו', עכ"ל. ולפי"ז מובן היטב טעם המתירין. אמנם האוסרים צריך הסבר טעמם

מהו. בסו"ד כתב החזו"א בשם הראב"ד משום דמחזי כשלוחו, והיינו הסברא הב' שהזכרנו לעיל, ועיי"ש בחזו"א שכתב שיטה ג' עפ"י הגר"א שטעם האיסור משום דין עבד כנעני, ועיי"ש ג"כ הסבר נמרץ מ"ט דהסוברים שאין שייך כאן דין, ע"כ.

ו) וכשנרד לעומק הדברים יש להבחין במקור הדברים ב' שיטות אלו, דהנה דין דפייסו ושלא ידבר עם המלוה מקורו בראי"ש, וצריך לעיין מנין ידע הרא"ש להמציא איסור זה. ולכאורה נראה לומר, שהוא משוה זה לדין הג' שלא יחזור ויקחנו, ודין זה גלמד מגמ' קידושין (דף ו' ובתוס' שם), וכמו שהוזכר באות א'. אמנם זה א"א לומר, דהא הרא"ש בקידושין פירש הגמ' כרש"י ואין לג' דינים אלו מקור מהגמ' שם, וצ"ל דס"ל להרא"ש לאסור בפייסו ובדבר עם המלוה משום דהוי כמו רבית מוקדמת, והמחבר דפסק באבן העזר ג"כ כרש"י, ג"כ צריך לומר כן ולכן פסק דאסור בדבר עם המלוה משום רבית מוקדמת ורק בפייסו הזכיר היתר, משום שהמלוה אינו יודע וכו'. אמנם החולקים עליהם סוברים כהתוס' והדין שלא יחזור ויקחנו מקורו בגמ' קידושין שם (והרמב"ן ג"כ סובר בקידושין כתוס') והגמ' שם אוסרת מטעם הערמת רבית, והערמה זו אפשר להסבירה משום דמחזי כשלוחו.

ובעמדנו בזה נראה להוסיף פי' אחר במחלוקתם והוא עפ"י מה שיש לדייק בגמ' שכתבה בטעם ההיתר משום דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה, ויש לדייק אמאי הוצרכה הגמ' לטעם חדש והיתה יכולה לומר בטעם ההיתר משום שיש כאן תרבית בלא נשך, ועוד יש לדייק מאי האי דאמרה הגמ' לא אסרה תורה וכו', דבכך לא סגי, והלא בהרבה דברים איכא איסורא דרבנן, ולואת נאמר דחדא מתורצת בחברתה, דלכך באמת לא אמרה הגמ' הטעם משום דהוי תרבית בלא נשך, משום שבהכי איכא עכ"פ איסורא דרבנן, ומאחר שרצתה להתיר לגמרי, אמרה הטעם של לא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה כדי ללמדנו שאין שום איסור ואפי' מדרבנן, והטעם בזה שרבנן הוסיפו לאיסור רק באם יש איזה שייכות בין הלוה והמלוה, היינו שהלוה קיבל מעות הלואה מהמלוה ועכשיו בא לתת לו רבית ע"י עקיפות שונות, אבל באם אין שום יחס מצד לוה למלוה לא ראו חכמים צורך לאסור, ולפי"ז יתכן לפרש הטעם שהרא"ש אוסר במפייסו, משום שסובר שבאופן כזה כבר ראו חכמים צורך לאסור, משום שכאן יש כבר התייחסות בין הלוה למלוה ע"י ששלח אותו ללוות עבורו ורק הרבית נתן השליח וזה הוי כמו תרבית בלא נשך. והנה בביאור הגמ' נראה דהדברים נכונים מאד, אבל בביאור שיטת האוסרים בפייסו, המפרשים לא כ"כ, ומשמע דלא קיבלו זאת לנכון.

ז) לעיל (אות ב') כתבנו שיטת הריטב"א שמקשה על הגמ' ב"מ ל"ל טעמא דשכר אמירה קשקיל, ת"ל דאינו רבית הבאה מלוה למלוה. ומתרץ ב' תירוצים, ובתי' הא' כתב וז"ל: „דהא קמ"ל דאע"ג דההוא מלוה לא בעי לאוזפינהו אלא להחוא גברא וההוא הוא דהדר ומוזיף להו ללוות, אין כאן רבית ואפי' רבית מוקדמת אין כאן, כי הוא לא נתן לו ע"ד שילוה לו אלא על שכר אמירה בעלמא ושכירות בעלמא הוא ודוקא דקדים ויהיב ליה זוזי מעיקרא, דאל"כ כיון דמדידית קשקיל השתא זוזי הלואה מחזי כנוטל שכר על מעותיו", ע"כ. (ועוד מתרץ שם תי' ב', הארכנו בהם לעיל). ועפ"י תי' מסיק מהרא"ל דא"א לומר דמיירי היכא שנותן לו שכר רק באם יפעל הלואה ובאם לאו יחזיר דאי אמרי' הכי שוב אין הממון נקנה לו עד שילוה לו, ולפי הריטב"א מיירי שהשליח הוא המלוה ועי"ז במה שמלוה לו קונה מה שנתן לו הלוה ורבית גמורה הוא והוה כאילו יש לו פקדון בידו ולקחו עכשיו עבור ההלואה. ומוכח שהריטב"א מוקי שנותן לו שכר אמירה בלחוד ואפי' לא ירצה להלוותו, ובזה שפיר י"ל אע"פ שהוא מלוה אח"כ לא הוה אפי' רבית מוקדמת, כיון שכבר קנה מה שנתן לו עבור האמירה. והאב"נ (סימן קנ"ג אות ג') כתב ג"כ כדבריו. אמנם אח"כ

(באות ד' בסופו) כתב שאפשר לדחות זה עפ"י הש"ך בנקה"כ (סימן ק"ע ס"ק ג') שחולק על הט"ז שם וסובר שמותר לקבל שכר מהלוה להיות ערב שלוף דוץ עבורו (פי' הערב מתחייב בשטר למלוה ומעביר את הכסף ללוה) ולאו שכר הלואה הוא נוטל רק שכר מה שמתחייב הוא עצמו עבור חבירו, ה"נ נוטל הדינר עבור מה שנעשה הוא לוה כדי להלוות לו (ובדברי האב"נ האלו עוד נבאר לקמן).

ובספר בינ"א (הג"ה ב', מוסב על כלל קל"ב ס"א), מביא מחלוקת הש"ך והט"ז בערב שלוף דוץ ומסיים שהם לא ראו הריטב"א הנ"ל שהתיר שכר אמירה אף שבסופו של דבר הועבר הכסף ע"י השליח. וכתב ע"ז הבינ"א „שמוכח מלשון הריטב"א שדוקא בכה"ג מותר, משום שהלוה לא ביקש ממנו שיהיה עבורו שלוף דוץ, אלא שידבר עם המלוה והשליח מדעתו ומרצונו עשה כן, אבל ליתן שכר שיהיה עבורו שלוף דוץ אסור. וכן משמע לכאורה, דאל"כ הוה ליה לרבא למימר אימא ליה לפלוני דלוזפין לך ואתה תלויני, א"ו דבכה"ג אסור, אבל אם עשה מדעתו מותר", עיי"ש. ולכאורה יש לראות כאן מחלוקת האב"נ והבינ"א בדברי הריטב"א, שהאב"נ מסמיך דברי הש"ך ומסביר בכך שיטת הריטב"א, והבינ"א סובר שהריטב"א סותר דברי הש"ך.

אך כד מעיינינן בדברי הבינ"א יש לתהות בדבריו, דאין לומר שהבין דברי הריטב"א דמיירי באופן שלא הוחלט הכסף עבור השליח, אלא באם ישיג ההלואה, דאי אמרי' דגם בהכי מיירי הריטב"א, אין להבין כלל מאי חילוק יש בין זה הדין לשלוף דוץ, דהבינ"א תמך יתדותיו משום דהכא מיירי שהשליח עשה כן מדעתו ומרצונו בלא בקשת הלוה, כ"ז שפיר וניחא אם נימא שהחליט הכסף מתחילה עבור השליח, ולכן לא איכפת לן במאי שהשליח נהפך להיות המלוה, אבל באם הכסף עדיין לא הוחלט מקרי כמו שעדיין לא נתן הלוה לשליח מאומה והעיסקא שבינם מקבלת תוקף רק בשעה שמשיג עבורו ההלואה או בזמן שמוסר לו בעצמו הכסף שהשיג אצל המלוה ואז הוי כמו שהלוה מבקש ממנו במפורש שילוה לו כסף זה שהשיג מפלוני ליתן לו עבור זה שכר והוא ממש כשלוף דוץ, ועכצ"ל שהריטב"א מיירי באופן שהכסף הוחלט עבור השליח, אף אם לא ישיג ההלואה, וא"כ אין כאן מחלוקת בין האב"נ והבינ"א, אלא שיש לעיין ממאי ברור לו להבינ"א דהריטב"א מיירי בהוחלט הכסף עבור השליח ולשאול קושיא על הש"ך, היה יכול ללמוד בריטב"א דמיירי בלא הוחלט ושוב הוי ראיה מהריטב"א לש"ך, ואולי לקח עיקר הדברים מדברי רבא שהיה לו לומר ברווחא דשרי לומר לו קח מפלוני והלוה לי.

ובספר „דעת כהן" פסק שאם המלוה תובע ממון עבור איזה טרחה שטרח בהבאת הכסף שאסור, ומוכיח דכאן בגמ' אי' לא אסרה תורה אלא מלוה למלוה ושכר אמירה וכו', ומשמע דבעי תרוייהו, אבל מלוה עצמו אסור לו ליטול עבור שכר אמירה. ולכאורה יש להוכיח כנגדו מענין שלוף דוץ שגם למלוה עצמו מותר ליטול שכר עבור מה שמתחייב. אמנם מאידך יש להוכיח כדבריו מסגנון האב"נ, שעל הריטב"א הוקשה לו שאי אמרת שהכסף לא הוחלט אסור לו להיות המלוה, ולא ניחא ליה לאב"נ לתרץ, דמ"מ מותר לו ליקח שכר עבור זה שאמר, אלא רק בזה ניחא ליה שכאן מותר לו ליטול שכר משום שנהיה לוה עבורו, דכן הוא לשון האב"נ בסיום דבריו: „ה"נ נוטל הדינר עבור מה שנעשה הוא לוה כדי להלוות לו", ולפי"ז יש מקום לומר שסובר האב"נ בשיטת הש"ך שרק עבור זה שהוא מתחייב עבור הלוה מותר ליטול שכר, משום שדבר זה מוכיח שהוא אינו המלוה האמיתי, משא"כ בזמן שאין כאן מלוה אחר, אין לו ליטול שכר עבור שכר אמירה גרידא. ועדיין צריך עיון ובירור, ואי"ה בסימן ק"ע נאריך בזה.

דין ערב ברבית

(שו"ע יו"ד סימן ק"ע)

סעיף א': ישראל שלוה מעות מעכו"ם ברבית אסור לישראל אחר להיות ערב וכו'. וי"א שאינו אסור אלא בערב שלוף דוץ דהיינו שאין דין המלוה עם הלוה כלל שהוא יכול לדחותו אצל הערב.

סעיף ב': וכן עכו"ם שלוה מישראל ברבית אסור להיות לו ערב.

אלו דברי המחבר ובדינים אלו יש חמש פלוגתות וטעונים הסבר:

א) הרשב"א ורש"י. רש"י סובר שהאיסור דאי' בש"ס להיות ערב לגוי עבור ישראל אמור גם בערב קבלן — פי' שמתנה שיוכל לתבוע ממי שירצה; הרשב"א (בשיטמ"ק ובתשובה המיוחסת לרמב"ן סי' רכ"ג) סובר שהש"ס מיירי בערב של"ד — פי' שאין לו פרעון אלא מהערב.

ב) הב"י הט"ז והש"ך סוברים, שהאיסור האמור בש"ס הנו איסור תורה שהערב הנוטל מהלוה קרן ורבית נחשב כנוטל ר"ק; הרמ"א והב"ח לדעת הרי"ק סברי שהאיסור גם בערב של"ד הוא מדרבנן.

ג) מחלוקת הט"ז והאחרונים (עיין מהרא"ל) לפי הרשב"א, אם הלוה ישלם הקרן והרבית לגוי בלא אמצעות הערב — הט"ז מתיר בס"ק ב', ואחרים אוסרים.

ד) הט"ז הש"ך והחו"ד חולקים אם מותר ליתן שכר כדי שיהיה עבורו ערב. הט"ז התיר בקבלן, הש"ך אף בערב של"ד, והחו"ד פליג עלייהו וכ' שאין להתיר.

ה) הר"ן והרשב"א — הר"ן אע"פ שהתיר בס"א להיות ע"ק בעכו"ם שהלוה לישראל, סובר שבישראל שהלוה לעכו"ם אסור לישראל להיות ע"ק עבורו; הרשב"א סובר שגם כאן נאסר, אך בשל"ד ובע"ק מותר.

כל אלו הפלוגתות טעונים הסבר בטעמו של כל אחד, וכדי לבארם היטב ראוי להאריך במהות דין ערב והתחייבותו.

א.

גדרי דין ערב

קידושין ד' ע"א: אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב. לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעביד נפשי' האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשא.

ובדף ח' ע"ב: התקדשי לי במנה תנם ע"ג סלע אינה מקודשת. והקשו הראשונים מ"ש מדין דלעיל שמקודשת בתן מנה לפלוני מדין ערב, וה"נ הכא הו"ל להיות מקודשת שנתן על הסלע ע"פ דבריה.

שיטת הרמב"ן, וז"ל: „איכא למימר דהתם שאני דכיון דמפיק ממונא אפומה ואם קבלה עלי' מדין ערב חייב לשלם, ממונא שקלא מיניה', אבל הכא היא לא שקלא כלום ואיהו נמי לא אפיק כלום לשקול ממונא וליזול, אבל הדברים מראין שאם אמרה לו השלך מנה זו לים ואתקדש אני לך וזרק מקודשת וכן בדין ערב מתחייב בקבלן וכו', אבל בירושלמי אפי' תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך פרשו משום שזוכה לאשה וחוזר וזוכה לעצמו ולא אתיא אליבא דגמרין וכו'". ומסיים שם: אבל השלך לים או תן לחרש והוציאם עדיין אני אומר שהוא חייב שעל פיו הוציא. נמצינו למדים מדבריו: א) חיוב ערב

בא רק אם ה' הוצאה ממשית על פיו ולכן בהניח ע"ג קרקע שבידו להחזיר וליטול משם אינו נחשב כהוצאה; ב) באם הוציא על פיו בצורה שא"א לחזור וליטול, כגון זרוק לים, שייך בזה התחייבות של ערב; ג) ומה דמובן מירושלמי שדין ערב הוא בנתן המעות לבן דעת והחיוב בא מצד שהמקבל זכה עבור הערב וחוזר וזוכה לעצמו — פליג הירושלמי על הבבלי. ומה שהביאו לומר דפליגי, הוא משום שבתלמוד בבלי אי' בסוגיין שלא מטא לידי ערב כלום.

ומלבד פרטי דינים הנ"ל מצינו הגדרה מהותית בדין ערב ובצורת הקידושין הנלמדים מדין ערב, והכוונה למ"ש בתוך דבריו „דכיון דמפיק ממונא אפומא ואם קיבלה עליה מדין ערב חייבת לשלם ממונא שקלא מיניה". וכן מה שסיים „אבל השלך לים וכו' אני אומר שהוא חייב, שעל פיו הוציא". ומדבריו אלו עולה, היות שערב מתחייב לשלם עבור מה שציוה למלווה, עצם חלות חיוב כזה יש בו הוכחה שמייחסים הוצאת ממון זה אל המצוה, להוציא ממשמעות פשוטה שהערב אין לו שום יחס אל הפעולה המבוצעת והפעולה שייכת לעושה אותה לבדו, רק שהערב מתחייב בתשלומיה. ובהדגשת הרמב"ן אנו למדים שהתחייבותו נובעת מיחוס הפעולה אליו, וחיובו לשלם הוא בדומה לבעה"ב המצוה לפועלו שיעשה עבורו פעולה והוא חייב לשלם עליה, משום שנחשב כקיבל הפעולה שנעשתה עבורו. כמו"כ נחשבת כאן הוצאת הממון על פיו ועשיית רצונו בממון זה כבאה אליו פעולת הוצאה זו. ואין זה ממש כשכירות, דהתם מייחסים את הפועל וגוף הפעולה לבעה"ב וכאן מייחסים את תוצאת הפעולה, דהיינו מה שהחסיר הנותן את ממונו ונתן לאחר.

שיטת הרשב"א וז"ל: „ומסתברא דלעולם אינה מקודשת אלא בשפשטא ידה וקבלתו או שאמרה ליתנו לבן דעת שהיא מתקדשת מדין ערב כאילו קבלתו היא וכו', אבל אמרה תנהו לכלב שאינו שלה ואתקדש אני לך והניחו ע"ג הסלע וכו' אינה מקודשת וכו' מדין ערבות, דאין דין ערבות אלא במי שנותן לבר זכיה על דיבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיית הלוה, דמשאמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, אע"פ שהמקבל אינו מתחייב עליה בכלום, דהא מתנה הוא דקשקיל, מ"מ היא מתקדשת באותה הנאה הבאה לאותו בן זכיה בדבורה, אבל כשהמקבל אינו בר זכיה, אין כאן דין ערבות וכו' וגרס' בירושלמי וכו' א"נ משום דעני זוכה לאשה וחוזר וזוכה לעצמו ולא זוכה ממש לאשה אמרי', אלא עשאוהו כזוכה לאשה וכו'".

חזינן דהרשב"א סובר דדין ערב שייך רק בנותן לבן דעת וכדאי' בירושלמי. ובהגדרת ענין ערב והשוואת קידושין אליו מצינו בדבריו שסובר שחיוב ערב בא משום שזכה המקבל את המעות עבור המצוה ואח"כ זוכה עבור עצמו. אמנם אין להבין מכאן שיש למצוה זכיה גמורה ובעלות מכח זכיית המקבל דזאת הדגיש הרשב"א בסו"ד „ולא זוכה ממש לאשה אמרי אלא עשאוהו כזוכה", פי' שקבלתו נחשב כזוכה עבור האשה אבל בלא שתהי' לה בעלות ממונית על החפץ. ולכן פי' הרשב"א כן שאין זה זכי' ממש, משום דבש"ס אי' שלא בא ליד ערב מידי.

ובהיות כן צ"ב במאי מקדש את האשה דאין לומר שמקדשה בחפץ גופו דבאין לה זכיה בחפץ איך מקדשה בו. לזאת מדגיש הרשב"א בתוך דבריו: „ומ"מ היא מתקדשת באותה הנאה הבאה לאותו בן דעת בדיבורה", פי' שכאשר זכה המקבל בחפץ פעל בזה ב' מושגי זכיות את גוף החפץ זכה לעצמו והנאת קבלת החפץ מתייחסת לאשה שציותה ליתן לו את החפץ. וביתר ביאור נראה דדין ערב הוא רק בקבלת חפץ, ז"א ע"י נתינת חפץ למקבל מתייחסת הפעולה למצוה, אבל בשטר או ביתר הקניינים, לא אמרינן דין ערב. דדין ערב נאמר רק בהנאה, ז"א שקבלת הנאה של פלוני מתייחסת למצוה, דזה נקרא הנאתו, אבל לא בעלות בעצם הממון, אלא שהגיעה אליו הנאת הממון.

והנפק"מ בין הרשב"א לרמב"ן, שלרמב"ן בא חיוב ערב מצד יחוס פעולת הנותן על המצוה, ולכן גם בזורק מנה לים שייך קידושין. ולרשב"א

החיוב בא מיחוס הזכי' של המקבל, וזה שייך בגותן לבן דעת לאפוקי חרש וכן בזרוק לים.

שיטת הריטב"א (בדף ז'), וז"ל: „ערב לאו אע"ג דלא מטא הנאה לידיה משתעבד, פי' לאו למימרא דלא מטי ליה שום הנאה, דא"כ במאי משתעבד, אלא לומר דאע"ג דלא מטי ליה הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב כסף ולא שוה כסף, אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי לי' במה שהלוה לזה על אמונתו, דהנאה בכל דוכתא חשיבא בכסף, כדפרישנא בכמה דוכתי, הכא נמי אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו מקניא נפשה בההיא הנאה דשויא פרוטה, דיהיב מנה לפלוני בדיבורא". חזינן דסובר הריטב"א שהשוואת קידושין לערב מתייחסת להנאה שיש למצוה בזה שקויימו דבריו, וכשם ששעבודו של ערב בא מכח הנאה זו, כמו"כ אפשר לקדש בזה.

ולפי"ז נראה לכאורה דפליג על הרמב"ן והרשב"א וסובר שהפעולה שייכת אך לעושה ואין שום התיחסות אל המצוה, וחיובו בא מתוצאה צדדית והיא נגמרת ע"י ההנאה שהוסבה לו. וזה בדומה לשיטת הרמב"ם (פי"א מהל' מכירה הט"ו) שכ' „המחייב עצמו לאחר בלא תנאי כלל אע"פ שלא היה חייב לו כלום, ה"ז חייב וכו' שהרי חייב עצמו כמו שישתעבד הערב". מוכח דס"ל שחיוב ערב בא מצד דיבורו שחייב עצמו. וכתב ע"ז המח"א (הל' ערב ס' א'), דסוגיית הגמ' בב"ב שהצריכה בערב בההיא הנאה לא תקשי לרמב"ם, דהרמב"ם מודה ג"כ דבעי' הנאה כדי שלא יהיה אסמכתא, רק שסובר שההתחייבות עצמה באה מכח דיבורו וא"צ קנין. ולכאורה בנקודה זו פליגי הריטב"א והרמב"ם, שהריטב"א סובר שההנאה היא תגרום להתחייבות. אמנם מ"מ נראה שתרוייהו בחדא שיטתא אזלי, שהפעולה אינה מתיחסת אל הערב.

ונראה לומר שאין מסתבר להסתפק בזה ולהסביר הריטב"א והרמב"ם באופן הנ"ל, דנראה מתוך הענין שחיוב ערב בכ"מ אינו חיוב גרידא בלא התייחסות הפעולה אליו ומדויק בלשון הריטב"א (דף ח') וז"ל: „דהכא לאו מדין חצר וזכיה בידה אתינן עלה כלל, אלא מפני שהוציא ממנו על פיה וכו' ה"ה באומר לחבירו תן מנה לפלוני ואתחייב אני לך ונתנו על פיו בההיא הנאה ואב לכולן ערב וה"ה והוא הטעם באומר לחבירו זרוק מנה לים וכו' חייב, דמידי הוא טעמא, אלא מפני שהוציא ממונו מרשותו על פיו נשתעבד לו באותה הנאה וכו'". חזי' בדבריו בעליל שסובר שערב פי' שהוציא מרשותו על פיו ומשועבד משום כך. ולפי"ז נראה לומר שסובר הריטב"א בדומה לרמב"ן שחיוב ערב בא משום שהפעולה מיוחסת אליו, אלא שהתיחסות זו אין באה לכלל חלות בלא הנאה שבאה לו ע"י שקיימו דבריו, דהנאה זו היא הפועלת גמירות דעת, שאכן מתכוון להתיחס אל הפעולה ולחיות חייב עליה והיא הגורמת לכל דין ערב, ולגבי קידושין יהי' ההבדל בין הריטב"א לרמב"ן, שהרמב"ן סובר שהקידושין הם בעצם הפעולה שיוחסה עבורו; והריטב"א סובר שהקידושין הם בהנאה שבאה לה כתוצאה מקיום דברי'.

וראי' נוספת שכן היא שיטת הריטב"א משיטת הריטב"א בשטמ"ק (ב"מ דף ס"ט ע"ב; והו"ד במח"א הל' שכירות ס' י"א) שסובר שהמלוה לחבירו ומתנה עמו שיתן לפלוני זוזי ברבית שמפקינן מהלוה כל הזוזי דנחשב כאתא לידו מדין ערב. והמח"א כ' שדברי ריטב"א אלו סותרים דבריו בקידושין, שהתם סובר הריטב"א שלא הגיע לערב רק הנאת ש"פ ולפי"ז כד מפקינן מינ' דמלוה הו"ל לאפוקי ערך ההנאה שיש לו בזה שקיימו דבריו. אמנם למ"ש גם הריטב"א מודה שמיחסים כל ההוצאה אליו ועניין ההנאה הוא הקנין שעל ידו באה ההתיחסות הזו.

אמנם לפי"ז צ"ב אמאי כתב הריטב"א שקידושי האשה הם „דמקניא נפשא בההיא הנאה דש"פ", ואם כדבריגו שוב היה יכול לקדשה בעצם ההוצאה שנעשתה על פיה ונחשב כקיבלתו. אשר ע"כ נראה לבאר דבריו בצורה אחרת, שז"ל שם: „ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידי' משתעבד, פי' לאו למימרא דלא מטי

ליה שום הנאה דא״כ במאי משתעבד״, פי׳ דבריו דסובר שחיוב ערב בא משום שנחשב שההוצאה היתה עבורו, וע״ז קאי דברי הגמ׳ שמייחסים הפעולה לערב אע״פ שלא מטיא לערב הנאה, וע״ז הוקשה לריטב״א דאין לומר שאין לו הנאה כלל וכלל דאי הכי אין מסתבר לומר שמתייחסת הפעולה אליו בדיבור בלבד ובלא קנין. ולכן מוסיף הריטב״א דעכ״פ הנאה שקיימו דבריו אית ליה והנאה זו היא הגומרת דעתו בהתיחסות הפעולה אליו ואז נחשב כקיבל כל המנה. ועפי״ז מוסיף הריטב״א וכתב עוד ״הכא נמי אע״ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו מקניא נפשא״, פי׳ מקניא נפשא בהתיחסות הפעולה אלי׳ ונחשבת כקיבלה כל המנה, אע״ג דלא מטי הנאה לידה. ואל תתמה מכח מה מיוחס הוצאת כל המנה אל האשה, ע״ז מוסיף הריטב״א ״בההיא הנאת דש״פ דיהיב מנה לפלוני בדיבורא״, ואין כוונתו במילים אלו לומר שמקדשה בההיא הנאה, אלא לבאר שבההיא הנאה נחשב כל הפעולה כמיוחסת אלי׳ והוה כקיבלה מנה.

ושו״מ בחזו״א (חו״מ ליקוטים סי׳ י״ז) כתב דברים בשיטות הראשונים בדין ערב, וכתב ביאור שיטת הרמב״ן בדברים קצרים ויש להעמיס בדבריו מ״ש לעיל. ובריטב״א מפרש כמ״ש שנחשב כקידשה בכל המנה. וכלפי מה דמשמע בדברי הריטב״א שמקדשה בהנאת ש״פ, מתרץ החזו״א באופן אחר, ע״ש לשונו. ומוכח שהבין שסובר הריטב״א שאין לומר שהגיע לערב הנאת מנה, אלא היות והנאת ש״פ אינה יכולה לבוא אלא בנתינת מנה, אז נחשב כקיבל הערב כל המנה. וכן בקידושין בזה שנתן לאחר מנה ומגעת לה הנאת ש״פ, נחשב כקיבל הערב כל המנה. ומ״ש הריטב״א שמקדשה בש״פ כוונתו לכל המנה ותפס תחילת הענין, ע״ש בדבריו. ובדבריו יש לדייק דלכאורה מה בכך שמגעת לה הנאת ש״פ ע״י הוצאת מנה, סו״ס לא קיבלה אלא ש״פ ואמאי נחשב כקיבלה מנה, אבל באם נוסיף שגם החזו״א מבין בדבריו כמ״ש בהסבר דברי הרמב״ן יובן שהריטב״א סובר כרמב״ן שמייחסים פעולת ההוצאה אל הערב, אלא דפליג על הרמב״ן וסובר שאם אין לערב שום הנאה מהוצאה זו אין מסתבר ליחס ההוצאה אליו, דהרי לא קיבל מזה כלום, רק משום שיש לה הנאה בהוצאת המנה מייחסים הפעולה אליה, דע״י ההנאה נחשב דקיבלה ההוצאה.

והבדל יסודי יש בין דברי החזו״א לדברינו. שלדברינו ענין ההנאה באה כדי שיהיה קנין וגמירות דעת ליחס הפעולה אליה ולחזו״א ענין ההנאה כדי שיהיה חלות התיחסות ההוצאה אל הערב. רק שקצת תימה לפי״ד החזו״א מדוע צריך שיהיה הנאה שו״פ, אפילו פחות משו״פ נקרא בא הנאה לידה ולאשה זו שוה ההנאה מנה.

ובב״מ (דף ע״ג ע״ב) איתא: ״אמר רב חמא האי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה כדקא אזיל אפרוותא דזילשפט״. פי׳ נתן לו מעות לקנות לו יין בזמן הזול ולא קנה, צריך לפצותו וליתן לו כשיווי היין בזמן הזול. וכתב ע״ז הריטב״א בשטמ״ק בטעם החיוב בשם מורו: ״דהכא אע״פ שלא קיבל עליו תשלומין כלל, כיון שנתן לו מעותיו ליקח לו סחורתו, ואלמלא הוא לוקח ע״י עצמו או ע״י אחרים אלא שזה הבטיחו שיקח לו וסמך עליו וכו׳ הרי הוא חייב לשלם לו וכו׳ דבההיא הנאה דסמיך עלי׳ וכו׳ משתעבד מדין ערב״. והנה בדין דהתם אין שייך בו דין ערב שהרי משלם לו מה שהי׳ יכול להרויח ואין שייך לומר במעות אלו שהוציא על פיו. וצ״ל שכוונת הריטב״א לומר כמו בדין ערב אמרי׳ שהנאה דאית ליה נחשב כקנין והתחייבות, כמו״כ התם חל חיוב עליו משום הנאה זו וזה ראיה למ״ש שענין ההנאה של הריטב״א הוא עבור הקנין, ולכאורה לא כמ״ש החזו״א.

אמנם ב״חידושי הרי״ם״ מובא שם דהריטב״א אזיל מטעם ערב ממש ומתחייב לו על מה שבדיבורו הוציא ערך הטמון במעותיו שהי׳ יכול להרויח בהם. ואע״פ דדמי למבטל כיסו ש״ח,

מ"מ שייך בזה דין ערב משום שהתחייב לפני כן, עי"ש בדבריו באריכות. ולפי"ז יתיישב גם דברי החזו"א שההנאה שבאה לו בזה שסומך על דבריו כרוכה בהפסד של ערך הרווחים שהיה יכול להוציא מהממון ולכן נחשב כקיבל כל ממון זה וכשיטתו בקידושין, ושו"ר בחזו"א (ב"ק סי' כ"א) שכתב כן מפורש בהסבר דברי הריטב"א (רק שמדברי הריטב"א, בשטמ"ק דף צ"ט, בד"ה וז"ל הריטב"א משמע דזה קנין דשם אין משלם עבור הנאה אלא התחייבות אונסים, ודו"ק).

ובשט"מ (ב"מ דף ס"ט ע"ב) כתב הריטב"א בדין האומר אלוך ע"מ שתתן לפלוני י' זהובים, דחשיב כאילו בא לידי המלוה כל הממון מדין ערב ומוסיף ע"ז וז"ל: ואפי' א"ל זרוק דינר לים ואלוה לך מנה הרי הוא כאילו הגיע לידו וחזר וזרקו לים, כיון שזה על פיו זרק וכן פירש רבנו בשם רבו הרמב"ן, עכ"ל. ודבריו ממש כמו שכתבנו בביאור שיטת הריטב"א בקידושין שבצוותו זרוק לים מתיחסת הפעולה אליו וזה כוונת הריטב"א בדבריו „הרי הוא כאילו הגיע לידו וזרקו לים", אבל לחזו"א שביאר דהנאת ש"פ שיש לו בקיום דבריו נחשבת כהנאת מנה לא יתישב דברי הריטב"א במש"כ דנחשב כאילו זרק הוא המנה (וכן אין ללמוד בדברי הריטב"א דהחיוב מדין מזיק דאין כאן מעשה היזק).

ולפי הנ"ל יתכן שגם הרמב"ם מודה לרמב"ן שהפעולה מתיחסת אל הערב ומה שהזכיר שזה חיוב דברים וכו' כוונתו שהחיוב ויחוס הפעולה אליו באים בלא שום קנין והנאה וכיו"ב, אלא דברים בלבד הם המייחסים הפעולה אליו (ודברי הרא"ש ג"כ נראה בדומה לריטב"א שמקדשה בהנאה שבאה לה, אלא דס"ל דבעי' הנאה חשובה ובנותן לבן דעת עפ"י צוויה יש לה יותר הנאה ולא בזרוק לים, ועפ"י הסברים הנ"ל בריטב"א ורמב"ם יתכן גם להסביר ברא"ש שמודה שהפעולה מיוחסת אל הערב).

ובקידושין (דף ז') מביא הרשב"א דברים בדומה לדברי הריטב"א וכתב וז"ל: „כלומר חוזר הוא ואומר לה התקדשי לי בהנאה זו שאני נותן במתנה זו ליה בדיבורך, דערב נמי בההיא הנאה דקא מהימן לי' משתעבד ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו". ובדבריו רואים שס"ל שכל ענין ערב הוא בהנאה שקיימו דבריו. ודבריו אלו צ"ב משום שלהלן (בדף ח') כתב דברים אחרים לגמרי, שמקדשה בהנאה שבאה לפלוני ולא בהנאה שבאה לה ע"י קיום דבריה. וא"א לתרץ ברשב"א כמו שתירצנו בריטב"א שבעי' הנאה כדי ליחס הפעולה אליו, דרק לריטב"א שייך לתרץ כן שההנאה מייחסת הפעולה למצווה, אבל לרשב"א (בדף ח') שמחדש שזה זכי' עבור הערב, א"כ תרתי למ"ל. וליישב זאת נימא שבדף ח' מביא הרשב"א כמה אופנים עד שבא לכלל שיטתו, וכנראה מה שהביא בדף ז' היה לפני המסקנא בדף ח'. והחזו"א שם מיישב הרשב"א באופן אחר.

ובשו"ע (סי' ק"ס סעיף י"ד) איתא דין המחבר המלוה מעות ע"מ שיתן רבית לפלוני הוי ר"ק ונלמד מדין ערב, ובש"ך שם הביא שהמעות שבאו לידי פלוני נחשב כקיבלם המלוה ומוציאין ממנו כל המעות. ובאם נלמד בריטב"א מה דנראה לכאורה בדבריו הי' נראה לומר שבדין זה פליגי הראשונים, ולדברי הרשב"א נחשב כקיבל המלוה כל המעות, וגם לדברי הרמב"ן נחשב כן לפי שהנתינה לפלוני מיוחסת אליו. אבל לריטב"א שהערב מתחייב מכח הנאה גרידא מה שבא לו ע"י שנתן לפלוני שקיימו דבריו א"כ רק שווי הנאה זו שייך להוציא ממנו, אבל לפי מ"ש בדברי הריטב"א והרמב"ם מובן שבזה כו"ע מודו שנחשב כקיבל המלוה כל המעות.

ב.

בדין ערב לענין רבית

ב"מ ע"א: „ת"ר אל תקח מאתו נשך ותרבית אבל אתה נעשה לו ערב, ערב למאן, אילימא לישראל וכו', אלא לנכרי וכיון דדיני' דנכרי דאזיל בתר ערבא איהו ניהו דקשקיל מיני' רביתא, אמר ר"ש שקיבל עליו לדון בדיני ישראל".

בביאור הגמ' פליגי רש"י והרשב"א (הנ"ל פלוגתא א'), והעולה — דעכו"ם שהלוה לישראל וישראל אחר ערב אם הוא קבלן לרש"י, ושל"ד לרשב"א אסור, והוכיחו הרבה פוסקים דסוגית הגמ' מיירי באיסור תורה מדקאי קו' הגמ' על הברייתא שדרשה הפסוק אבל אתה נעשה לו ערב, ואי נימא שהאיסור להיות ערב הוא מדרבנן מאי קושיא על הברייתא שהתירה והלא הוא מיירי מאיסור תורה.

ואיסור תורה האמור כאן לפי הרשב"א בערב של"ד דאע"פ שהעכו"ם נתן המעות לישראל הלוה, מ"מ נחשב שהלוה אותם לישראל הערב והוא הלוה אותם לישראל הלוה, ושאלת הרבית שייכת לפי הט"ז (פלוגתא ג' לעיל) באם הערב פורע לבסוף לעכו"ם ואח"כ נוטל מישראל מה ששילם עבורו זה נחשב כנוטל ממנו ר"ק עבור מה שהלוהו בתחילה, ולפי המהרא"ל גם אם הלוה ישלם ישירות לעכו"ם בלא הערב נחשב כפורע עבור הערב והוי ר"ק.

ולרש"י גם בקבלן דינו הכי שנחשב שהערב הוא הלוה של העכו"ם, ולרש"י ע"כ צ"ל שהחלטה זו שהערב נחשב ללוה באה אך לבסוף כאשר פורע הערב לעכו"ם דאין לומר שנחשב שהוא הלוה, דהרי המלוה סמך על שניהם בשוה, ולכך צ"ל לרש"י שהדבר תלוי ועומד עד שיפרע החוב ובפרוע הערב את החוב הוברר הדבר שסמיכות ההלואה מתחילה היתה עליו ושוב הוי הוא הלוה של העכו"ם ומלוה של ישראל ואם נוטל ממנו הרבית הוה ר"ק (והרשב"א הבין ג"כ בשיטת רש"י שסובר שהוא ר"ק, מדפריך על רש"י דלדבריו הו"ל למימר שערב עובר בכל הלאוין של מלוה ולוה וכו', ומוכח שדין רש"י הוא מה"ת וכ"ז משום שאין מסתבר להעמיד סוגית הגמ' במילי דרבנן).

והדבר צ"ב טובא דעפ"י שיטות הראשונים הנ"ל בדין ערב אפשר להבין שיש עליו דין לוה כלפי העכו"ם כ"א לפי שיטתו, אבל איך חל עליו דין מלוה כלפי הישראלי השני, דהא אין לו שום זכיה במעות. דלפי הרמב"ן חיוב ערב מצד שמיחסים פעולת הנותן אליו וזה אינו עושהו בעלים על הממון ואע"פ שאפשר לקדש בזה אשה, כ"ז סגי להחשיב כבא לידה קבלת דבר כתוצאה מעשיית הפעולה, אבל אין זה אומר שיש לה בעלות על ממון זה, וזה אין מסתבר לומר שמלוה נקרא גם מי שאין לו בעלות על הממון וסגי להחשיבו מלוה בעצם הדבר שהפעולה מיוחסת אליו, דאי נימא הכי אמאי רק בשל"ד איכא איסור תורה (לרשב"א) דגם בערב קבלן נראה דמיוחסת הפעולה אליו, ובזה כו"ע מודו דאין הוא המלוה. ומזה ראיה דהתיחסות הפעולה אליו יכולה רק לפעול שיהיה חייב, אבל להחשיבו כמלוה צריך שיהיה לו בעלות גמורה על הממון וקשה כנ"ל איך יש כאן דין ר"ק.

ולשיטת הרשב"א לכאורה היה מקום לומר שיש כאן דין מלוה עליו מדברי הירושלמי שהמקבל זוכה עבור הערב וכמו"כ כאן נימא שהמקבל זוכה עבור הערב ונחשב למלוה ממש, אמנם זה אינו משום שהרשב"א הדגיש בדבריו שאין כאן זכיה ממש אלא דין התחייבות הנאת קבלת החפץ על הערב.

והריטב"א והרמב"ם לפי מה שהסברנו דאזלי בדומה לרמב"ן וקשה כנ"ל, ולפי המחנ"א בודאי קשה מאד איך שייך לקרותו מלוה דהרי חיוב ערב בא מכח התחיבותו ואין לו שום התיחסות עם הפעולה. ונראה דמכח זה סובר הרמ"א (לפי הבנת כמה פוסקים) והב"ח בשיטת הרי"ק (המובא בטור) שהאיסור כאן אינו איסור תורה (זו היא פלוגתא ג' שהוזכר לעיל) אלא מדרבנן משום דנחשב כאילו הערב הוא המלוה. ובפרט לשיטת רש"י שהמדובר הוא בע"ק רבו הדיעות דהוי מדרבנן, עיין ש"ך ועיין בס' ב"מ.

ולשיטת הסוברים דהוי ר"ק, נראה לומר שכל השיטות בקידושין מיירי בערב סתם וקבלן, אבל בערב שלוף דוץ האומר למלוה תן לפלוני ואתחייב אני לך בהיות שהחיוב לשלם מוטל רק עליו, בצירוף מה שכל הפעולה מתיחסת אליו, א"כ כל מה שנוטלם הלוה הוא עבור הערב דאין לו רשות גישה אל המעות האלו לעצמו דהרי כשהערב משלם חייב הלוה לשלם

לערב, ולכאורה במה נתחייב לו, וע"כ דהלוה מיד בקבלתו מקבל עבור הערב והוא לוה כסף זה מהערב, ולכן צריך לשלם לערב, כי המלוה לא יתבע מהלוה אלא מהערב וקבלת מעות מעין זה פועלת זכי' ממשית עבור הערב וזכה בהם והם שלו. ויתכן שזכיה זו שיש לו בהם אינה באה מדין ערבות אלא מדין קנין גמור שזכה עבורו הלוה כמו שאחד יכול לזכות חפץ עבור חברו. אמנם זכיה זו באה אחר שמדין ערב הערב הוא החייב לפרוע ולא הלוה, אחר זאת גורמת קבלת הלוה להתחייב אל הערב, וזו היא שיטת הרשב"א בערב של"ד שהוא ר"ק, (ולא ע"ק דאין מוכרח לזכות בכסף זה מכח הערב דזוכה מהמלוה עצמו דנקרא לוה של המלוה). ואין להקשות ע"ז דגם בקידושין הוי כעין של"ד משום שמתחייבת האשה להתקדש עבור מה שנתן לאחר, דשם אין נקרא של"ד דהרי מיירי שנותן לאחר מתנה ואין שום התחייבות מצד המקבל לפרוע זאת לא לנותן ולא לערב, ולכן אין נחשב כנוטל מהמקבל כזכי' עבור האשה אלא זכיה עבור עצמו. וזה מדויק בדברי הרשב"א מ"ש בתוך דבריו: „אע"פ שהמקבל אינו מתחייב עלי' בכלום דהא מתנה הוא דקשקיל מ"מ היא מתקדשת" ואין פירוש אחר לדבריו דמהו הרבותא באם המקבל מתחייב ע"ז או אינו מתחייב אלא עפ"י מ"ש שכתוצאה מזה שהוא מתחייב בנטילת הממון נחשב כזוכה עבור מי שנתחייב לו.

ולפי"ז מובן פשוטו שגם אם הלוה ישלם ישיר אל העכו"ם יש בו ר"ק, כי הלוה חייב רק לערב ומשלם לעכו"ם עבור הערב וזה ר"ק. וכן בלשון הרשב"א עצמו בתשובה הנ"ל דלא כט"ז אלא כמהרא"ל. והט"ז סובר שבאם ישלם הלוה עצמו אין בזה איסור תורה, וצ"ל שסובר הט"ז שהן אמת שבכוחו של המלוה לחייב רק את הערב, אבל הברירה ביד הלוה שאם יחפוץ מרצונו הטוב לשלם יחשב זאת לפרעון של לוה ויחשב הוא הלוה. וע"כ כשפורע למלוה פורע בשביל עצמו ולא בשביל הערב (עיין אב"נ סי' ק"מ בדומה לזה), וההבדל בין ע"ק לערב של"ד לפי הט"ז יבואר, שבקבלן בהיות שמסתמך על שניהם בשוה ומלבד זאת הנהנה בממון הוא הלוה ולכן נחשב דזוכה עבור עצמו ולא עבור הערב, ובשל"ד דכל הסתמכות המלוה הוא על הערב, א"כ עיקר הלוה הוא הערב והלוה זוכה עבור הערב שעליו הסתמכות של המלוה, אלא שהברירה בידו להתחייב ג"כ באם ירצה. וקבלן סובר הרשב"א בהיות שלא הסתמך בשעת ההלואה רק על הערב, א"כ קבלת הלוה לא היתה זכיה עבור הערב אלא דינו כערב סתם שיש התיחסות הפעולה אל הערב כתוצאה מקבלה זו ובשעה שקיבל הלוה מעכו"ם אין נחשב שהערב הלוה לו, דדין ערב אינו זכיה בממון אלא יש בזה דיני זכיה, ז"א ההתחייבויות הנובעות מזכיה חלים על הערב. א"כ אע"פ שחל עליו דיני זכיה, דהיינו שחל עליו חיובים, אין זה עושה את הערב לבעלים על הממון שיהי' לו דין מלוה. ורש"י סובר שבקבלן תלוי ועומד ואם לבסוף משלם הערב הוברר שהכל היה בהסתמכות על הערב ונחשב למפרע שהיתה זכיה גמורה עבור הערב.

וע"י הסבר זה נתוסף לנו הסבר בפרט אחר שצ"ב מכח מה מתחייב הלוה לשלם לערב מה ששילם עבורו לעכו"ם, וכמה פוסקים כתבו שזה בא כתשלום עבור מה שפרע הערב עבורו, והסבירו בדעת הרי"ק דאחר ששילם עבורו מותר לו ליקח מן הלוה דנוטל מה שמוזק. אבל להסבר שכתבנו, התחייבות הלוה לערב באה מכח שזכה עבורו וקיבל החפץ עבור שיתחייב לערב והוא חייב לערב אף בלא תשלומי הערב אל העכו"ם.

ומה שיש להקשות ע"ז הוא מדברי התוס' (דף ע"א ע"ב, ד"ה בשלמא סיפא) שכ' שא"א לזכות עבור ישראל אחר במעות של נכרי עי"ש, ולפי"ז קשה איך זוכה המקבל עבור הערב, דהרי הנותן הוא עכו"ם, ושוב תקשי אמאי נחשב הערב למלוה של הישראל.

ולתרץ זה צריך להאריך בביאור הסוגיא בגמ' בב"מ שעליה קאי דברי התוס' הנ"ל.

ג.

דין העמידו אצל נכרי

אי' התם: „ת"ר מלוה ישראל מעותיו של נכרי מדעת הנכרי אבל לא מדעת ישראל, כיצד ישראל שלוה מעות מן הנכרי ברבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר וא"ל תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו אסור, ואם העמידו אצל הנכרי מותר, וכן נכרי שלוה מעות מישראל ברבית וכו' מותר, ואם העמידו אצל ישראל אסור. בשלמא סיפא לחומרא, אלא רישא כיון דאין שליחות לנכרי איהו דשקיל מיבי' רביתא, אמר ר"ה ב"מ משמיה דרב אחא בריה דרב איקא, הב"ע כגון דא"ל הניחם ע"ג קרקע והפטר וכו'".

והעולה מסוגיית הגמ', שהקושיא והתי' ברישא ובסיפא נוגע להעמידו אצל המלוה דאם העמידו אצל ישראל אסור ואם העמידו אצל עכו"ם שרי. ובתחילה הובן בין ברישא ובין בסיפא ענין העמדה התופסת להיתר ולאיסור בא ע"י זכיה גמורה שבאה למלוה ע"ז ולכן נחשב שפרע לו החוב בזה שהביא הממון לידי בעלות המלוה. ולרש"י הזכיה באה ע"י שהלוה נהיה שלוחו של המלוה (וצ"ב דעדיין במה נהיה ממונו), ולתוס' דאמרי' שהמקבל הוא שלוחו של המלוה לזכות עבורו. וע"ז הוקשה לגמ' דבשלמא סיפא אמרי' דנחשב הוא המלוה מכח דאמרי' שליחות לחומרא, ונחשב הנכרי שלוחו של ישראל לרש"י, ולתוס' המקבל שלוחו של המלוה (וע"ז קאי קושיית תוס' הנ"ל אמאי אך לחומרא, ולא אמרי' שהיא רבית גמורה, שהמקבל זוכה עבור המלוה, ותי' שמה"ת א"א לישראל לזכות עבור אחר במעותיו של נכרי). אלא רישא כיון דאין שליחות לנכרי, א"כ אין לגוי שום זכיה בממון ונחשב שהישראל הלוה לחבירו וכיון שעודנו חייב לגוי, א"כ מה שפורע הישראל הב' לגוי הוא עבור ישראל המלוה שפוטרו ממה שחייב לעכו"ם והוי ר"ק. ומשני הגמ' באומר הניחם ע"ג קרקע והפטר, ומסבירים תוס' דמיירי אע"ג שלא הפקיר המעות בהניחו אותם ע"ג קרקע, מ"מ שרי משום שהלוה נוטל המעות בצווי הגוי להתחייב לו קרן ורבית.

והרמב"ן בחידושיו סובר ג"כ כתוס' שהמעות אינם הפקר וחולק על תוס' בנקודה אחת, שתוס' מוסיפים שה"ה באומר לו תן לחברך והפטר דהו"ל להיות מותר אלא שנאסר משום מראית עין דגראה כנותן לנכרי מכח התנאת ישראל. והרמב"ן סובר שיש בזה איסור גמור ומסביר הדבר בשיטה מיוחדת לו, ואכמ"ל.

וצ"ב הגדרת הניחם ע"ג קרקע והפטר בכללותו מהו. וגם צ"ב לפי שיטת ראשונים זו שאם הפקיר המעות איך יכול הנכרי לצוות על הישראל האחר ליטול הכסף ולחייבו קרן ורבית, ומה שייכות יש לו בכסף זה. וגם צ"ב דהן אמת שע"י שאמר לו והפטר שוב אין לומר שהתשלום שנותן הישראל לנכרי נחשב כנתן עבור הישראל משום שהוא כבר פטור ברגע שהניח ע"ג קרקע, אמנם מ"מ אמאי לא יחשב כנותן עבורו מצד דין ערב המוזכר שם בתוס' ד"ה ומצאו, (ובסי' ק"ס סי"ד הנ"ל), שאפי' באין הישראל חייב לנכרי מ"מ הרי כסף זה ממונו ונותן לישראל עבור שיתן מה שהעכו"ם מצוה והוי רבית מדין ערב (וקושיא אחרונה יש ליישב דהכא אין דין ערב משום שלא אמר למקבל כלום ונותן לנכרי ביזמת הנכרי ואין לו שום חלק באמירה זו, וכ"כ חוו"ד סי' קס"ט. וצ"ב בדין זה דהרי אין שום זכיה לעכו"ם וכל הזכיה באה מכח מה שנותן הישראל רשות לעכו"ם להתנות הוה כאילו התנה הישראל, ויש עוד לעיין בדבר).

והרשב"א בשטמ"ק פליג על תוס' והרמב"ן וסובר שאם מניחם ע"ג קרקע ולא הפקירם אסור משום דנחשב כנותן לישראל המניח מדין ערב (כנ"ל וכנראה סובר שאע"פ שלא התנה עמו במפורש מ"מ כיון שבא מכוחו נקרא נתינה עבורו), ולכן מעמיד תי' הגמ' בהפקירם אחר ההנחה ואין למניחם שום שייכות לזה.

וצריך הסבר במחלוקת הרשב"א והרמב"ן, ונראה לומר שביאור התי' בגמ' תליא בפלוגתת הרמב"ן והרשב"א בדין ערב, ועיקר תי' הגמ' בא לאפוקי מהמקשן שהי' סבור שיש כאן זכיה גמורה למלוה ועי"ז היה הפרעון של החוב, אלא

דכאן היה הפרעון של החוב בלא זכיית המלוה בממון.

ובחו״מ (סי׳ ק״כ) אי׳ דין הניחם ע״ג קרקע והפטר שדיגו כפרעון, וצ״ב פרעון זה במה הוא מתהוה דהא לא הגיע ליד המלוה, והתם יש מפרשים שעצם הנתינה אינה פרעון רק מה שא״ל והפטר הוי מחילה שא״צ קנין. אמנם לפי הרמב״ן בקידושין (הג״ל) שזרוק מגה לים יש בו דין ערב, נראה להסביר שפרעון זה בא ע״י שבאמר לו הניחם ע״ג קרקע מתיחסת אליו הפעולה באופן שיוצרך לשלם עליה אח״כ ושייך לומר שזה פרעונו של החוב בזה שיהיה הפעולה אליו, היות ופעולה זו מחייבת לפי ערכה והתשלום שוה את ערך החוב, א״כ במה שנתן לו פעולה זו הוה פרעון החוב וא״צ לשלם.

ולפי״ז יובן מחלוקת הרמב״ן והרשב״א כאן, שהרמב״ן ותוס׳ סברי שגם אם לא הפקיר המעות שרי, ותמהנו מה לעכו״ם ולמעות אלו שמתנה עליהם קרן ורבית. ולרמב״ן יוסבר שאע״פ שלא באו לידו יש לו כח להלוותם ולהתנות עליהם משום שהלוה התכוין ליחס ההנחה עבור המלוה ולהוותה כפרעון, והסבר הדברים שהרי הנחה ע״ג קרקע אינה נחשבת כעשיה על פיו לפי שיטת הרמב״ן שאם הניח באופן שיכול לחזור ולקחתם אין זה נחשב כעשה על פיו, וכאן נחשב נעשה על פיו בזה שמרשהו לעשות ככל שיחפוץ במעות וליתנם למי שירצה. וההנחה ע״ג קרקע בצירוף הוספה שאין זו הנחה סתמית, אלא הנחה שכתוצאה ממנה נוטל המלוה או בא כוחו את הממון וכח זה נותן לו דין ערב, ומשום כך ביכולתו לחייב את נוטל הממון קרן ורבית עבורו.

וביותר יובן הדבר אם נוסיף את דברי ה,,תורת גיטין (גיטין דף ע״ד), בפרעון בע״כ דאע״פ שאינו ממון של המלוה מ״מ אין המעות הפקר לכל מי שיחפוץ היות והוא ממון הלוה, רק שיש על חפץ זה שעבוד למלוה, רק שכל השעבוד שהיה למלוה על כל נכסי הלוה נשאר רק על ממון זה והוי כאפותיקי מפורש. כמו״כ כאן בצוותו הניחם ע״ג קרקע שיסולק משעבוד גופו על החוב דהרי נסתלק מהחוב מדין ערב וחל כל השעבוד על חפץ זה דמהיכי תיתי יסתלק השעבוד מחפץ זה. ובזה יובן יותר זכות של המצוה בממון זה שמחייב את הנוטל ע״י שנטילה זו באה מכוחו ובזכות השעבוד שיש לו בממון זה.

ומשום כך סובר הרמב״ן שגם בלא הפקיר המעות אין איסור משום שהתחייבות אל העכו״ם בא מכוחו של עכו״ם והוא המחייב קרן ורבית ואין ללוה שום התערבות במעשה ההלואה.

אבל הרשב״א הסובר בקידושין שדין ערב שייך רק בנותן לבן דעת, א״כ בנותן ע״ג קרקע אין שייך בו דין ערב דאין להנחת ממון זה שום התיחסות למצות, א״כ במה יסתלק מהלוה כל שעבודו דהרי החוב שחייב למלוה נשאר, כי ע״י ההנחה ע״ג קרקע לא נהיה פרעון דמסתלק משעבודו ומתפיס כל השעבוד על הממון המונח ע״ג קרקע, וגם אין למצוה שום בעלות שיוכל להלוות הממון, היות ואין לו שום התיחסות לממון זה, לכן צריך הרשב״א להעמיד דהניחם ע״ג קרקע והפטר שמוחל לו החוב. והחיוב שמתחייב הישראל השני הוא התחייבות לגוי בלי דיני קניגים אלא התחייבות סתם.

ולפי כל הסברים הנ״ל, נבוא לתרץ הקושיא איך נחשב הערב כמלוה מכח שהמקבל זכה עבורו והלא סותר דברי התוס׳ שא״א לזכות לאחר במעות של גוי. ולפי הנ״ל חזינן שהתוס׳ כתבו דיגם לפי ההו״א של הגמ׳ שהפרעון לא מדין ערב אלא מדין זכיה גמורה שבאה אל המלוה, ובזה מסתבר לומר בהיות שהגוי בא לאפוקי נפשיה מה שחייב לישראל ע״י שישראל האחר יזכה המעות אל המלוה, בזה חידשו שא״א לזכות מנכרי כי בהיותו צד במעשה הפרעון מכחיש הזכיה עבור הישראל. אבל באם אין לגוי מטרה להביא המעות לידי זכיית המלוה וסגי לו בזה שנותנם לישראל הב׳ בלא שיזכה למאן דהוא, ומצותו של הגוי מתחייב בזה שמיחס לעצמו פעולת הגוי אליו מצד דין ערב, לכן אין הגוי שום צד פעיל בנתינה לישראל הב׳ דלא איכפת לי׳ כלל בזכיית השני, ולא זו בלבד

שאין הוא מעורב כאן, אלא דיש גורם נוסף להחשיבו כאינו פעיל בפעולה זו באשר פעולתו זו מיוחסת כפעולת המצוה כדין ערב בכ״מ ולכן אין נחשב שהגוי הוא הנותן, ולכן מהני זכיית הישראל עבור הערב ואין מעכב בעלות הגוי, ובזה יובן אמאי נחשב הערב למלוה משום שהמקבל זוכה עבורו וכנ״ל.

ובהסבר תי׳ הגמ׳ הניחם ע״ג קרקע והפטר, כתבו התוס׳ להסביר איך יבואר הרישא דשרי עפי״ז, אבל לא הסבירו במה מיירי הסיפא לפי אוקימתא זו. והרמב״ן נגע בנקודה זו, וכ׳ שגם הסיפא מיירי בכה״ג והאיסור הוא מדרבנן שאע״פ שהישראל המלוה מתנה על הרבית מכוחו וכמ״ש שיש לו שעבוד בממון, מ״מ אין זה מלוה גמור שיתחייב עליו רבית מדין תורה דאין זה דרך הלואה אלא דהאיסור הוא מדרבנן דמחזי כמלוה (וזה חידוש שיש מציאות שיכול לחייב חבירו ברבית מ״מ אינו מלוה דאורייתא).

ולפי מה שהעלינו כאן נוכל להבין את הרמב״ן רק אם נלמד בדבריו שאין כוונה למקבל לזכות עבור הנותן, אבל באם יתכוין לזכות עבור הנותן כסף זה ואח״כ ללוות מהזוכה יהיה בזה ר״ק משום שכה״ג מודה שאפשר לזכות מגוי.

ומה שהקשו התוס׳ בפשיטות דנימא שזוכה המקבל עבור המלוה ומנ״ל שמדובר בהתכוין לזכות עבורו, משום שהתוס׳ קאי לפי ההו״א של הגמ׳ שטעם האיסור מפני שיש לישראל זכיה גמורה במעות ומוכרחים לקבוע שזכיה זו באה ע״י כוונת המקבל לזכות עבור הנותן, ולפיכך הוקשה לתוס׳ אמאי אין איסור תורה בזה ותירצו כנ״ל. אבל לפי התי׳ שאין כאן זכיה גמורה אלא פרעון ערב ע״י הנחה ע״ג קרקע, שוב א״צ להעמיד דמיירי במתכוין לזכות עבור המקבל ולכן אין איסור אלא מדרבנן וכמ״ש הרמב״ן.

ולפי כל הנ״ל נראה ליישב הרמב״ם המוקשה בסוגיא זו שכ׳ (בפ״ה מהלכות מלוה ולוה ה״ד): ,,עכו״ם שלוה מעות מישראל ברבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לו ואני מעלה לך כדרך שאתה מעלה לישראל הרי זה מותר, ואם העמידו אצל ישראל אע״פ שנתן העכו״ם המעות בידו הואיל ומדעת ישראל נתן הרי זו ר״ק״, עכ״ל. והקשו עליו המפרשים שבגמ׳ מבואר דהאיסור הוא מצד שיש שליחות לחומרא. ולפי הנ״ל אפשר לומר דמאי דאי׳ שהאיסור מצד חומרא זה בעת שבאנו לאסרו מצד זכיה גמורה, וזה לא שייך רק בשליחות והוה האיסור מדין שליחות לחומרא (וע״פ הסבר התוס׳) אבל אחר דאתינן עלה מדין ערב נימא שהרמב״ם קאי לפי אוקימתא דהניחם ע״ג קרקע והפטר, ויש ב׳ אפשרויות הסברה, או דנימא שסובר, היות שיש לישראל זכות לקיחה ושעבוד במעות המונחים ע״ג קרקע סגי בזה להחשיבו כמלוה ממש ולא בעי׳ בעלותו הגמורה עליהם (ופליג בזה על הרמב״ן), ובאופן אחר י״ל שהוא מעמיד גם כאן באופן שהמקבל זוכה עבור המלוה, וכאן כו״ע מודו דיכול לזכות מהגוי.

ובאב״נ (סי׳ קפ״ח) נוגע בשאלה הנ״ל איך נהיה הערב המלוה דאין לו זכיה במעות, ובפרט לתוס׳ הנ״ל שא״א לזכות מגוי. ומחדש שהגורם הנאה לחבירו ויש לו הוצאה כספית בגרם זה נחשב כהלוה לו מעות אלו. ומוכיח כן מראשונים ומסביר עפי״ז גם מה זכות יש לעכו״ם המונחים ע״ג קרקע להתנות קרן ורבית, עי״ש בדבריו.

ובספר ,,מקור מים חיים״ מסתפק באם ישראל הלוה לישראל ועכו״ם הוא ערב של״ד, אי שרי ברבית דנימא כמו שלאסור אמרי׳ שנחשב ישראל הערב הלוה והמלוה כמו״כ להיתרא נאמר שהישראל הלוה לעכו״ם והעכו״ם הלוה לישראל, ונשאר בספק. ולפי מ״ש הוא דוקא בישראל, היות והישראל זוכה עבור הערב, אבל לזכות לעכו״ם א״א, דאין שליחות לעכו״ם וא״כ לא זכה ישראל עבור הערב ונחשב כלוה מהישראל ואסור. ובר מן דין יש לתמוה על המקומ״ח איך נסתפק בזה, דעכ״פ מדרבנן בעי להיות אסור מדין התוס׳ בישראל שנתן לישראל ועכו״ם התנה הרבית דאסור אפי׳ בהפקיר המעות, היות ויש מראית עין, וכמו״כ אפי׳ שהעכו״ם הוא של״ד מ״מ יש מ״ע כי הלואה היתה מיד ליד

בב' ישראלים וכן לט"ז דיש צד בשל"ד דהלוה יהי' לוה, א"כ ודאי שיש איסור דרבנן.

ד.
אם מותר לתת שכר עבור של"ד

כתב הט"ז (ס"ג ג') שמותר ליתן שכר לאדם כדי שיהי' ע"ק עבורו, ואפי' לרש"י שאוסר לע"ק ליטול מהלוה מה ששילם עבורו, כ"ז באם בא ליטול מהלוה הרבית ששילם לעכו"ם, אבל באם ההלואה היתה בלא רבית ומתחילה הוסכם שהערבות תהי' בשכר שרי, אבל בערב של"ד אסור. ובנקה"כ פליג על הט"ז והתיר ליטול שכר גם בערב של"ד. והקשה עליהם החו"ד וז"ל: "ותמוה מאד ואפי' א"ל הי' ע"ק בעדי ואשלם לך מה שתפסיד בשבילי אסור, כ"ש שירוית אנה השכל שיגזור כן וכו', וביותר תימא הנקה"כ" וכו'.

ולייישב דעת הט"ז, יובן עפ"י מ"ש שמהות האיסור לרש"י דבשעת ההלואה מסתמך על תרוייהו ועדיין לא ברור מי נחשב הלוה וזה מתברר בעת שמשלם, ואם הערב משלם הוברר שהוא הלוה של העכו"ם ומלוה של הישראל, ולכן אם לא דובר בתחילה שכר ומשלם רק אם הערב שילם עבורו אסור, משום שאז כבר ידוע שהערב הוא המלוה ומשלם לו עבור ההלואה (ומלוה אין לו ליטול רבית בטענה שהפסיד), משא"כ במתנים מתחילה שכר שעדיין לא חל שם מלוה על הערב וגם אם לבסוף ישלם הלוה ג"כ יתן לו, א"כ מוכח ששכר זה אינו אלא עבור מה שכתוצאה מהתחייבות הערב קיבל הלוה מעות ואינו עבור ההלואה ומה לי אם לבסוף הוברר שהערב הוא המלוה דאין איסור לאדם ליטול שכר על ענין מסויים ואח"כ להלוות לנותן השכר ממון (ושו"מ הסבר זה באב"נ בכמה מקומות).

וכלפי קושיית החו"ד על הש"ך בערב של"ד, יש לתרץ לפי שיטת הט"ז שהזכרנו לעיל שאם משלם לבסוף אין איסור כי נחשב שמשלם עבור עצמו, לכן בשעת קביעת השכר עבור הערבות אין החלטה גמורה שהשכר הוא עבור מה שהערב מלוה לו, דגם אם לבסוף ישלם הלוה ג"כ קוצב לו שכר זה, וזה מוכית שהשכר אינו עבור ההלואה אלא עבור עצם הסכמתו להיות ערב נותן לו שכר.

ולשיטת המהרא"ל יש לתרץ, דהלוה שדיבר עם הערב של"ד ברור דלא איכפת ליה אם ישיג עבורו ההלואה בערבות סתם או שלא יהיה ערב כלל, אלא יפעל ההלואה באמירה גרידא (ומה שמוכן לשלם עבור אמירה היות ויודע שהמלוה אין רוצה להלוות רק אם הערב יהי' של"ד והשכנוע צריך מאמץ רב, וכן יכול להיות שיצטרך להיות של"ד לכן מוכן לשלמו, אבל אם סוף סוף ישכנע את המלוה וילוהו סתם ג"כ ישלם השכר) ולכן אמרינן שכוונת הלוה בהתנאת השכר באה עבור שישתדל עבורו הלואה, משא"כ באם משלם לו עבור מה ששילם עבורו מכח של"ד בזה הוא נעשה מלוה שלו ואין ליתן שכר אף שיש לו סיבות שמגיע לו שכר זה.

והחו"ד אחר שהקשה כנ"ל כ': "ואפשר דמיירי שאמר ליתן שכר שישתדל לו הלואה בין שיצטרך להיות ע"ק עבורו בין שלא יצטרך, היינו אפי' כשילוה לו בלא ע"ק מחויב ליתן לו שכ"ט", וזה בדומה למ"ש. אמנם בדברי החו"ד מוכח שהתיר רק באינו ידוע מתחילה שרוצה הלוה דוקא שהשליח יהי' עבורו ע"ק, ושלחו הלוה בסתמא שיקבל עבורו הלואה ולכן שרי. ומלשון הש"ך אין מוכח כן, משום דמשמע שהתיר ליתן שכר עבור שיהי' של"ד עבורו, ומוכח דגם בידוע לפני כן שרי. ומ"ש לעיל לתרץ שונה מדברי החו"ד, דלדברינו מותר אפי' בידוע שכן הוא רצון המלוה ונותן לו במכוון עבור זה וההיתר משום שהלוה אינו משלם עבור ערבותו בדוקא, אלא עבור מאמץ ההשתדלות הזקוקה להלואה זו, וגם אם לא יהי' ערב מוכן ליתן לו שכר זה (דמה איכפת לי' אם הוא של"ד או לא הרי הוא צריך לשלם, ואין לו פטור אם השני של"ד דצריך לשלם לערב).

וב"בינת אדם" (כלל קל"ב) הקשה על הש"ך מדברי הריטב"א בשטמ"ק (דף ס"ט ע"ב ד"ה

אמר רבא הילך ד' זוזי ואימא לפלוני דלוזפין לי מ"ט שכר אמירה נוטל). והקשה הריטב"א ת"ל שזה אינו מלוה לו כלום. ותי': „דקמ"ל דאע"ג דלא נתרצה זה ללוות אלא לזה, והוא מלוה ללוה אין כאן אפי' רבית מוקדמת כי הוא לא נתן לו ע"ד שילוה לו אלא על שכר אמירה בעלמא הוא, ודוקא דקדים ויהיב לי זוזי מעיקרא דאל"כ כיון דמדידי' שקל השתא זוזי וכו' מחזי כנוטל מעותיו". ומשמע דדוקא אם לא ביקש ממנו שיהי' של"ד, אלא מדעתו ורצונו עשה זאת, אבל ליתן שכר שיהי' של"ד אסור. וב„אהלה של תורה" ח"א עמדנו בזה מהיכן דייק החכמ"א להוכיח (וכתבנו הסבר), ונראה שהוכיח כן מרחיטת לשון הריטב"א שכ' „כי הוא לא נתן לו ע"ד שילוה לו אלא על שכר אמירה בעלמא", ומוכח שההיתר משום שלא נתן אדעתא דהכי ולכן סבור הבינ"א שזה סותר דברי הש"ך, דבש"ך מיירי באופן שיודע שיהי' של"ד עבורו.

ולפי מ"ש בדברי הש"ך אפש"ל שאין סתירה לדברי הש"ך שכוונת הריטב"א „הוא לא נתן ע"ד שילוהו אלא על שכר אמירה", פי' אפי' אם מסתפק או יודע מתחילה שהמלוה יעשה וילוה לערב מדלא איכפת לי' אם יעשה כן הוה רק שכר אמירה ולכך שרי.

רק דלכאורה קשה על הש"ך מדברי הריטב"א דכתב ודוקא דקדים ויהיב ליה זוזי מעיקרא, דאל"כ כיון דמדידי' שקיל השתא זוזי הלואה מחזי כנוטל שכר על מעותיו וכו', משמע אחר שנעשה מלוה אסור לקחת אפי' כסף שנוטל עבור שכר ערבות היות ונראה שנוטל עבור ההלואה, א"כ בשל"ד יש מקום לאסור לתת שכר אחר שנעשה ערב של"ד, ונראה לחלק דכל האיסור כתב הריטב"א משום דמחזי כנותן עבור ההלואה, אבל בערב של"ד באמת אין הוא המלוה למראית העין אלא יש לו דיני מלוה מדין תורה והיות ואין נראה שהוא המלוה והשכר אין נותן עבור ההלואה א"כ הנתינת שכר אין מראית עין שהוא רבית עבור ההלואה, אלא ניכר שהוא שכר עבור קבלת ערבות והשתדלות עבורו (וב„אהלה של תורה" ח"א הבאנו מספר „דעת כהן" שאסור למלוה ליטול שכר עבור טרחות והוצאות שהיו לו, ותמהנו מערב של"ד שהתיר הש"ך ליטול שכר ושם נשאר בצ"ב. ולמ"ש אין זה ענין למלוה שנוטל עבור ההלואה במה שהיה לו טירחא דהרי כשלא ילוה לא יתן עבור הטירחה, משא"כ בערב של"ד שהשכר אינו עבור ההלואה).

ה.
בדין הלוה לעכו"ם וישראל ערב קבלן

ומעתה נבוא להסבר הרשב"א והר"ן דפליגי (פלוגתא ה') בישראל שהלוה לעכו"ם וישראל אחר ערב קבלן, שהר"ן סובר דאע"פ שאם הלוה עכו"ם לישראל מותר לישראל אחר להיות ע"ק, בדין זה שישראל נעשה ע"ק אסור. ובב"י ביאר החילוק בין ב' הדינים דבדין ע"ק עבור הישראל והמלוה הוא עכו"ם, היות וכדי לאסור צריך שיהי' עליו שם מלוה. וע"ק אינו מלוה לכן מותר, ובדין שהמלוה ישראל והישראל הוא ע"ק אסור, היות שבזה הע"ק נחשב ללוה סגי לאסור.

וצ"ב במחלוקת הרשב"א והר"ן במה תלויה, וגם צ"ב אמאי לכו"ע שרי להיות ערב סתם, ולא אמרי שהערב הוא הלוה של הישראל. ונראה לומר דאולי לשיטתם בקידושין, שהר"ן בקידושין הביא דברי הרמב"ן ולרמב"ן חיוב ערב נהי' ע"י שפעולת המצטוה מיוחסת אליו והוי כעין פועל ושכיר שחייב השוכר בפעולת שכירו, וחיוב זה בא על הערב עם ביצוע הפעולה. ובע"ק שמתחייב לשלם הוא היות ועפ"י ציווין נעשתה ההלואה והי' הוצאת הלואה על פיו א"כ חל עליו החיוב, והלוה חייב לשלם היות והוא לוה כסף זה, א"כ החיוב הוא על שניהם רק שיכול להוציא רק מאחד דאם יוציא מהערב שוב אין יכול להוציא מהלוה דכבר שולם מה שהוציא על פי הערב, ואם ישלם הלוה אין הערב צריך לשלם דכבר שולם מה שהפסיד על פיו. היוצא מהסבר זה שחיוב לוה חל על שניהם על הערב

וגם על הלוה, ובבואו להטיל חיוב רבית על מי משניהם עלינו לחקור רבית זו מהי, דהרבית שמחייב את הלוה הוא מה שתובע ממנו שכר המתנת מעות דיש לו זכות תביעה על מעות שלו שהופקעו ממנו לזמן ע״י הלוה, ורבית שמחייב את הערב צ״ל שהם ג״כ מסיבה דומה שבהיות שבשעה שהלוה התחייב הערב לשלם עבור יחוס הפעולה אליו, ומצד זה מחייבו רבית על ערך הזמן שהיתה ההלואה וזו היא ר״ק.

וביתר ביאור נראה, דהנה דין הוציא ממון על פיו כגון זרוק מנה לים או תן מנה לפלוגי שייך לומר דהוציא על פיו היות והפסיד ממון זה ע״י המצוה, משא״כ בהלואה לא שייך לומר שהפסיד ממון דהרי יקבלו בחזרה מהלוה, א״כ במה מתחייב הערב.

ונראה לומר שההלואה נחשב כהוצאה על פיו גם אם מתחייב הלוה שישלמה. משום שממון זה יוצא מרשות הבעלים ונכנס לרשות הלוה ונחשב זה כהוציא על פיו לכל דבר ומתחייב עליו הערב.

וההבדל בין ע״ק שאסור וערב סתם שמותר לפי הר״ן לכאורה צ״ב דהרי גם בערב סתם נעשה לוה כשהלוה אינו משלם. ולפי הנ״ל יוסבר, דלפי מ״ש לעיל הוצאה על פיו של הלואה אינה פשוטה כמו בכ״מ דסו״ס הלוה מתחייב להחזיר, ולפי״ז י״ל דיש ב׳ סוגי התחייבות של ערב המצוה להלוות, דין ע״ק שמתחייב על מה שהוציא ממון, ואע״פ שאין הפסד רק החיוב דהוציא ממון מרשותו ונכנס לרשות הלוה להוצאה וע״י ההוצאה נתחייב מיד הערב, והיות ונתחייב מיד בקרן א״כ נחשב השכר שנותן הוא עבור המתנה שממתין לו על החוב שחייב לו. ודין ערב סתם הוא התחייבות על ההפסד ממון ולא על ההוצאת ממון, והחיוב חל בשעה שהלוה אינו רוצה לשלם החוב שהמלוה מפסיד ע״ז, והערב מתחייב היות וע״י ציווי נפסד המלוה וחל עליו חיוב. ואפי׳ אם נאמר שאז מתחייב הממון למפרע, מ״מ בהיות שרק בשעת ההפסד חל החיוב הנה אז כבר חייב הערב לשלם כל מה שהלוה צריך לשלם ואין השכר עבור המתנת מעות של הערב דהרי מיד שנתחייב צריך לשלם (ואולי לענין הרבית צריך קנין (ועיין בשו״ת הב״ח הישנות סי׳ ל״א בסוף בחילוק בין ערב סתם לע״ק, בערב שאינו רוצה לשלם בטענה דשמא פרע הלוה. וכ׳ הב״ח שבערב סתם הוי דינו כמו איני יודע אם נתחייבתי ולכן פטור, וע״כ נחשב כאומר איני יודע אם פרעתיך ולכן חייב. וראי׳ למ״ש שערב סתם חל החיוב רק בעת שלא פרע הלוה. ובע״ק חל החיוב מיד עם הוצאת הממון).

ושיטת הרשב״א שגם ע״ק אין איסור, וצ״ל שהרשב״א לשיטתו בקידושין דס״ל שהחיוב הוא מצד חידוש התורה שקבלת הלוה מיוחסת אליו וחייב. וצריך ביאור דא״כ בע״ק שמחייב תרווייהו בשוה קרן ורבית מכח מה מתחייב הע״ק לשלם רבית. ונראה דכמו שמחייב את הלוה עבור הרווחת זמן שיש בו ערך ממוני, א״כ כמו שחל חיוב על הערב על הקרן כמו״כ בכוחה להחיל על הערב סך ערך המעות לזמן שהוא טמון בקבלה זו ומיד עם קבלת הממון חל על הערב חיוב השבת קרן ורבית.

והן אמת שאת הלוה אסור לחייב ליתן ממון זה אע״פ שיש לו תביעה כספית על ערך שווי הרווחת זמן משום שזהו גופו של איסור התורה להעמיד בהלואתו תביעה כזו. אבל על הערב מותר לו להעמיד חיובים כאלו דהרי הוא אינו לוה אלא מתחייב ע״י דינים שנתנו עליו דיני לוה, אין איסור התחייבות רבית. ורק בערב של״ד אוסר הרשב״א משום שהערב הוא המלוה כנ״ל וצריך להוסיף שהאיסור לרשב״א בס״ב הוא רק משום שליחות לחומרא, דהרי הוא ערב לעכו״ם והעכו״ם זוכה עבור הערב ועי״ז חל עליו שם לוה.

דין איסור מכירה מוזלת בהקדמת מעות

(שו"ע יו"ד קע"ג)

סעיף ז': אם קונה דבר ששוה י"ב בי' בשביל שמקדים המעות אם ישנם ברשות המוכר וכו' מותר ואם אינם ברשותו אסור, (ויבואר בו גם דין המקדים מעות בדלועין, ודין עיזי חולבות, ודין פרדיסא, סעיפים ח' ט' י'). ובט"ז ס"ק י' כתב טעם הדבר, ביש לו פי' הב"י בשם הריב"ש כיון דמן התורה מעות קונות ואם חוזר בו מקבל מי שפרע הוה לענין ריבית כאלו קנאם קנין גמור מעתה אבל כשאין לו אנו חוששין שמא יתיקר ומרויח בהקדמת המעות, ע"כ.

וצריך הסבר מהו ההבדל בין יש לו לאין לו דהא הדין דהכא מיירי ביצא השער כדאיתא ברמ"א ובט"ז וש"ך ע"ש ובזה הלא סברי התוס' (ס"ב: ד"ה אע"פ) וכן פסק הרמב"ם שהפוסק ביצא השער שחל קנין למי שפרע, וא"כ ה"ה באין לו היה צ"ל מותר כמו שהביא הט"ז בשם הריב"ש בטעם ההיתר ביש לו משום שחל קנין ה"ה באין לו דינא הכי.

והפני יהושע על התוס' דר"נ דקיראה (ס"ג:) בתוך דבריו כתב וז"ל בודאי בלא מימרא דר"נ דקראי דהכא לא הוי ס"ד לאסור כלל למכור ביוקר כשיצא השער דסד"א דהא דאסר במתני' לפסוק על הפירות כשלא יצא השער וגם אין לו פירות הטעם בזה משום דאין כאן מקח כלל שהרי זה אין לו פירות משלו עכשיו וגם בשוק אינם מזומנין לקנות וכו' דאפילו מי שפרע לא שייך בכה"ג וכו' וה"ל זוזי הלואה גביה ומש"ה אסור באם יתייקרו אח"כ, משא"כ כשכבר יצא השער ס"ד דמותר למכור אפי' בזול שכל שיצא השער כיש לו בביתו דמי וכו' והדבר ידוע דביש לו בביתו מותר למכור אפילו הרבה פחות מהשער וכו' ומש"ה מותר למכור אפילו בפחות מהשער עכ"ל. חזינן בדבריו מ"ש לעיל דאף ר"נ היה מסתבר להתיר בפחות.

וא"כ באמת אמאי אסר ר"נ, והנה בדין טרשא דר"נ שנאסר למכור ביוקר אם יצא השער עכשיו בפחות גם שם היה נראה לכאורה לשאול מהו האיסור דאמאי לא נימא שנוטל ביוקר עבור המכירה ולא נאסר לאדם למכור חפצו באיזה יוקר שירצה אמנם התם ניתן להבין מהות האיסור דאמרינן דסו"ס איכא התם המתנת מעות דאינו משלם מיד ויש מקום לתלות שהיוקר הוא עבור ההמתנה אבל בדין דהכא אי נימא שמיד חל הקנין למי שפרע שוב אין סרך המתנה והוי כקונה ריגיל וכי תעלה על דעתך לומר שאסור לאדם למכור חפצו בפחות.

ב. ובהסבר הדבר צ"ל דאע"ג שקונה למי שפרע אין זה כמו כל קנין, משום שהפסיקה אינה על חפץ מסוים, וענין המי שפרע הכא הוא על ההתחייבות המוטלת עליו לקיים ההבטחה להעמיד לו, אבל לא הועברה כאן שום תמורה למעות בשעת הפסיקה ולכן יש מקום לתת לזה שם הלואה ואסור להוויל משה"ז (ולפי"ז צ"ב אמאי מותר לפסוק ביצא השער בשוויו דהא לא יצא מידי הלואה ובזה נאריך במק"א אי"ה), ומצינו הסבר כזה בדברי רע"א על המשנה (ע"ב:) אין פוסקין עד שיצא השער והקשה בתחילת דבריו אמאי לא הותר משום דמעייל נפשיה לשכר והפסד ותירץ שהתוס' ד' (ע') כתבו שהיתר זה שייך רק בדרך מכר ולא בהלואה, והקשה ע"ז מהא דאי' מה שעיזי חולבות מכור לך דמותר מטעם דמעייל נפשיה לשכר והפסד והתם איירי שהחלב עדיין לא בא לעולם ולכאורה מקרי זה הלואה. וכתב לתרץ וז"ל ומזה היה נראה דמה שעיזי חולבות

למחר לא מקרי לא בא לעולם דמצוי הוא דעבידי דאתו בודאי וכו' ומש"ה לא הוי כלל שם הלואה, רק דבעי טעם קרוב לשכר ולהפסד דלולי זה היה אסור להוזיל גביה מטעם יש לו "משום דמ"מ כיון שא"א לו ליתן מיד אסור", וגדולה מזו כתבו התוס' ב"ב וכו' דהא דמרבין על השכר היינו דוקא בנבנס מיד אגל בלא"ה לא ע"ש, אף דמ"מ כבר נקנה הבית וכו' ואף לדעת הרשב"א וכו' שחולק היינו דוקא בבית וכו' שבידו ליתנו עכשיו משא"כ בחלב של מחר שאין בידו ליתנו מעכשיו אבל בפסיקה דלא נתפס הקנין כלל אסור דהוי הלואה, חזינן מהכא מ"ש לעיל דכמו שחידש רע"א בדין דבר שלא בא לעולם רק דעבידי דאתו שקונה קנין גמור ומ"מ מקרי הלואה משום דאין בידו ליתן עדיין כמו"כ ביצא השער טעם האיסור להוזיל משום שאין בידו ליתנו לו ומקרי הקדמתו הלואה והזלתו רבית.

ג. ועדיין צריך הסבר מהו ההיתר ביש לו דאיתא בט"ז משום שקנה למי שפרע, ויש לצדד בג' אופנים א' דביש לו הוא קונה החפץ הזה עצמו למי שפרע ולפי"ז באה לו מיד התמורה לכספו ולית צד הלואה כלל. ב' אפילו אם נאמר שאינו קונה דוקא החפץ זה וכל ענין היש לו הוא רק להיתר פסיקה ויכול ליתן אחרים, אע"ג שלפי"ז מקרי ג"כ שאין מעביר לו מיד התמורה מ"מ מותר משום דהעמדת הפסיקה היתה על היתר מסוים ואז הוי פחות מחזי, ג' בדרך האמור בסברה ב' גראה להוסיף הסבר לפי דברי רע"א דבאין לו אסור משום שאין בידו ליתן לו אף אם ירצה, משא"כ ביש לו שבידו ליתנו לו מיד, ואם ננקוט כמו סברת הב' והג' יובן היטב טעם האומרים שביש לו אסור אם תפרש מעכשיו בפחות והטעם משום שהקנין אינו ממש על החפץ הנוכחי וכל ההיתר משום שביש לו אין כ"כ מחזי או משום שבידו ליתנו אבל במפרש יש לאסור אבל לפי הצד א' שכתבנו לא יובן כ"כ טעם האוסרין דסו"ס קנה קנין גמור מעכשיו, ונראה דאסור משום המתנת מעות.

ומצינו בהגהות מרדכי שכתב "ודוקא דיהיב ליה הני קיראי דאינהו בשעת הפסיקה אבל אי זבין להנהו דהוו ליה בשעת הפיסוק לאינש אחריני ולהאי גברא יהיב אחריני אסור עכ"ד". ויתכן שזהו טעמו משום דנקיט כדרך הא' שכתבנו דלכך מותר לפסוק ביש לו משום שקונה הקראי האלו דוקא ובלא"ה אסור שנחשב כאינו נותן לו התמורה עכשיו והוי כאין לו, אמנם הב"י (והו"ד בש"ך ס"ק כ' ובט"ז ס"ק י"ג) הביאו דברי הגה"מ לדין קרי (שהובא בשו"ע ס"ח) שמותר לפסוק על בני זרתא ע"מ ליתן לו בני גרמידי שבדין זה שרי רק אם נותן לו אותם קרי ולא אחרים. וצ"ב שבעוד שבהגה"מ מוכח דין הזה לגבי קראי מביאים הפוסקים דבריו לדין קרי ולא מזכירים כן בקראי. ויתכן לומר שהיה להב"י גירסא אחרת בדברי הגה"מ וס"ל שרק קרי בעינן שיתן לו מאותם דוקא משום דהתם איכא ריעותא אחרת יותר מהכא דהרי אין לו בני גרימדא וההיתר הוא משום דממילא קרבו ע"ז סובר הגה"מ ששיך להתיר רק באם נותן לו הם עצמם דשייך לומר ממילא קרבי אבל ביש לו קראי שרי אף אם נותן לו אחרים. ועיין בחוו"א סי' ע"ה שהקשה על מהרי"ט מהגה"מ זה אמנם לפי מה שהועלה כאן שהגה"מ מדבר אך בקרי ולא בקראי וככל ההסברים דהכא לא קשה מידי למהרי"ט. (ועיין ג"ת ח"ד אות מ"ג שמדייק בדברי הגה"מ דלא הצריך שיתן לו ממש אותם מסוימים שעליהם פסק אלא שיתן לו מאותם שהיו בני זרתא בשעת הפסיקה ולא מאלו שאז לא היו בכלל).

דין היתר מכירה של דלועין

והנה בהיתר מניהו קרבי דדלועין, יש למצוא ב' סברות עפ"י שטות הפוסקים, דמקשי אמאי

נאסר למכור פירות הפרדס (המוזכר בשו"ע סעיף י') ולא אמרינן ביה ממילא קרבי כמו בדלועין וכתב המ"מ פ"ט מה"מ ה"י ליישב זה בב' תירוצים תירוץ הא' כתב שבפרדס יש עבודה והרי המוכר חסר בכך, ותירוץ הב' משום שאין דרך לקנות פירות פרדס קודם שיגמרו ודרך ליקח קישואין ואבטיחין בקטנן, הסבר דבריו, שבקישואין כך הדרך לקנותם כשהם קטנים ולקוצצן משום דראוין כבר לאכילה וא"כ הוי ממש כקונה הקישואין ועשה לו המוכר חסד שמרשה לו להשאיר קישואין שלו בשדה ומה שצומחים יותר הוי קרי שלו שצמחו משא"כ בפרדס שאין הדרך למכור כך וגם א"א לקוצצן בהיותן בוסר, והסבר האיסור בפרדס נראה משום שמחזי יותר כרבית משום שאין הדרך כך נראה כמוזיל גביה ולא כצמחו עבורו, והלבוש מסביר הענין בצורה אחרת קצת והוא לא מזכיר כאן ענין דלועין שראוין כבר לאכילה ואפשר לקוצצן ובפרדס א"א לקוצצן, אלא הוא נחית לענין שבפרדס אין הדרך למכור כך משום דהתם ההקדמה הוא לזמן מרובה וההוזלה ג"כ מרובה משא"כ בקישואין שההוזלה היא בכמה ימים ואין מוזילין הרבה ובפרדס משום שאין הדרך מחזי כרבית.

ולפי הלבוש יוסבר פירוש בדברי התוס' ד"ה מה שעיזי שהקשו בתחילה לרב דקשה על הדין דאסר רב בפרדיסא מ"ש מעיזי חולבות שמותר משום דמעייל נפשיה לשכר והפסד ותירצו בדומה לתרוץ הלבוש דע"י שמוזיל טובא א"כ אין שכיח שיפסיד כמו בעיזים. ובתירוץ השני כתבו התוס' דטעם דרב אסר משום דאיירי באומר לו כך וכך שיעלה הפרדס ובזה גם בעיזי חולבות אסור ואח"כ הסיקו התוס' דלא תקשי על רב מלישנא בתרא דדלועין שהותר אפילו לומר כך וכך היות וממילא קרבי ותי' דצ"ל דרב מיירי שלא יצא הפרי כלל, ויש לעיין אמאי רק בתי' הב' העלו התוס' הקושיא על רב מדלועין אבל בתי' הא' לא הוקשה להם כ"ז. אמנם לפי הסבר הלבוש הנ"ל יובן דכמו שהעלו לכתחילה דע"י שמוזיל גביה טובא שוב אין הטעם דמעייל נפשיה להפסד כמו"כ יתורץ בזה שאין היתר דממילא קרבי בדבר שאין דרכו למכור, והטעם דאין דרכו למכור הוא משום הך טעמא דמוזיל גביה טובא, ועיין במהרא"ל שג"כ מסביר זה בצורה דומה וכתב שבדלועין הוי בחינת זה נהנה וזה לא חסר דהמוכר בלא"ה היה קוצצן וא"כ מאי איכפת ליה אם מכר לזה שרוצה להשאירן שיגדלו משא"כ בפרדיסא שלא ראויין לקוצצן ואח"כ כשבא לידי מכירה ומפסיד עי"ז נמצא המוכר חסר ולכן נאסר, וטעם הב' של המ"מ מזכיר הרמ"א.

הנה כאן יש להקשות בהיתרא דדלועין וכו' דמחוסר ג' ליכא היתר דיש לו. וכאן מחוסר ג'. ועיין בחו"ד שתירץ שחסרון זה שייך באינו מסוים דוקא דלועין אלו, וההסבר בסי' קע"ה עיי"ש. אבל במסוים אפילו חסרון ג' מלאכות נחשב כיש לו עיי"ש ההסבר, והאב"נ לא ניחא ליה בהסבר זה, ולכן העלה דההיתר לא מטעם יש לו אלא מטעם שאין המוכר מפסיד וכו', החו"ד מסביר דחסרון ג' מלאכות נוגד את יש לו לפי הסברו בסי' קע"ה, האב"נ סובר דחסרון ג"כ מפקיע ענין היש לו דהוי כאילו עדיין לא בא לעולם שגם לחו"ד אסור בזה כל שעדיין אינו בעולם אף במסוים.

ועל התירוץ הא' של המ"מ כתב האב"נ סי' ריי"א דלכך מתנו התוס' (לשיטת האב"נ שם) לומר כן משום דעפי"ז דאם שווי הפרי בשעת הפסיקה בצרוף עם העבודה שעליו עוד להשקיע לא יהא יותר יקרים מהמעות שנתן לו לכאורה היה צ"ל מותר ופשטות האיסור הוא משום ששווי הפירות בשעת הנתינה הוא יותר ושוב לא עולה יפה תי' זה של המ"מ, וליישב זה נראה לומר דהחסרון בתי' הא' בדומה למ"ש בתי' הב' דלכך

מותר בדלועין משום שכבר קנה קנין גמור וכמ"ש בתירוץ הב' שטעם האיסור בפרדס היה משום שהתם עדיין עליו להוציא הוצאות לכן נחשב זה כעדיין לא נמכר ומחזי כמוזיל גביה.

והנה התוס' ג"כ הקשו קושית המ"מ ותירצו בתי' הב' שרב מיירי באופן שעדיין לא יצא הפרי כלל ובלא"ה הוי שרי. ויש מקום לומר בטעם ההיתר דממילא קרבי דעי"ז מקרי יש לו. דבגי זרתא הלא כבר מצוים בידו בהתהוותם לגרמידי בא ממילא לכן נחשב כיש לו, והמ"מ כנראה סובר דאין זה דומה ליש לו משום שעדיין אין בידו ליתן, ולפי סברת המ"מ יובן היטב טעם הגה"מ אמאי צריך ליתן לו מאותם דוקא משום דלדבריו כל ההיתר הוא משום דנחשב כקנאם ממש רק שמונחים עדיין בשדה המוכר ואם יוכל ליתן לו אחרים ג"כ שוב אין שייך כלל היתר זה, אמנם לתוס' דלא ס"ל כהמרדכי מותר ליתן אחרים, ולפי"ז בניד"ד גם המ"מ מודה דאין צריך ליתן אותן דוקא משום דהכא איירי ביש לו. ולפי"ז באמת זהו טעם הב"י שהביא הגה"מ רק על קרי ולא על קיראי, ועיין מהרא"ל ס"ק י"ח שמדבריו עולה שדין הגה"מ תליא בב' סברות הנ"ל, ואפילו אי נימא שהתוס' ג"כ ס"ל כהגה"מ וסברי שבדין דקרי צריך ליתן לו דוקא מאותם ג"כ שייך לחלק בין התם להכא דסו"ס התם אין לו אלא מכח ממילא קרבו לכך בעינן שיתן לו דוקא מאותם דקרבו אחר הפסיקה, ובלא"ה אין לזה שם יש לו כלל. והאב"נ סי' ר"א פליג על כל הנ"ל וכתב להכריח שגם התוס' לא אזלי מטעם יש לו ומביא ראיות שא"א להתיר מטעם יש לו דבמחוסר מלאכה איתא בסי' קע"ה שאין שייך היתר זה, אמנם אי נימא כמ"ש לעיל יש ליישב קושיתו דשאני התם שכל היש לו הוא רק להיתר פיסוק ואינו נותן לו מאותם דוקא לכן קאמרי א"א לפסוק דמחוסר מלאכה אבל כאן מיירי שקונה אותם ולכן שייך היתר ממילא קרבו ועיין חו"ד ס"ק י"ב דנראה שכן כוונתו שם.

בדין פרדיסא

ד. תוס' ד"ה מה שעיזי חולבות מקשה על רב הסובר שאסור למכור פרדיסא בזול מ"ש ממשכנתא דסורא דשריא אפילו לכמה שנים לאוזלי גביה וכו' ומתרצים וי"ל דשאני משכנתא דסורא שקונה קרקע מעכשיו וכו' לפירותיה וכו' אבל פרדיסא אינו זוכה בשום דבר והוי זוזי הלואה גביה עד הבצירה. ועוד במשכנתא דסורא קנוי לו הקרקע לכל דבר אפילו למשטח בה פירי וכו' אבל בפרדיסא אינו מוכר לו אלא יין בלבד.

ותרוצי התוס' צריכים באור, וגם צ"ב מה ההבדל בין ב' התירוצים, ובר מן דין יש להקשות דפרדיסא מיירי שיש בוסר ואמאי לא חל ע"ז קנין והו"ל להיות מותר כמו במשכנתא לתי' הא' של תוס', ולפי דברי רע"א הנ"ל יובנו דברי התוס' דהתוס' בא לחלק ולומר דאפילו דנימא שחל קנין על פרדיסא מ"מ אין זה דומה למשכנתא דהתם בידו ליתנו מיד ולכן אין זה שם הלואה ובפרדיסא אין בידו ליתן מיד, ותי' זה צ"ב דבמשכנתא דסורא עשה זה לכמה שנים ופירות שנה האחרת אין בידו ליתנם והוה כמו פרדיסא ושמא יש לחלק. ועיין תוס' הרא"ש שכתב ב' התי' כהדדי, וב' תירוצי התוס' יתיישבו כך שבתי' הא' סוברים התוס' דבמשכנתא חל על הקרקע קנין גמור וג"כ בפרדיסא הוי כן וההבדל שבפרדיסא א"א לו ליתן מיד ובמשכנתא בידו ליתן מיד, וזה מדויק בלשון התוס' שבפרדיסא אינו זוכה בשום דבר והוי כהלואה פי' אף דנימא שחל קנין מ"מ כיון שאין בידו ליתן מיד מקרי שעדיין לא זכה בשום דבר, ובתי' הב' בא תוס' לחדש דאפילו אם נימא שבנתינת הממון אינו עושה שום קנין על הקרקע מ"מ אין ע"ז שם הלואה משום שיכול מיד להשתמש לשטוח בה פירות ומקרי המעות תשלום

על זכות שמוש ולא הלואה, באופן שעפ"י דברי רע"א ודאי דברי התוס' מבוארים היטב.

ובתוס' שם הקשו קושיא אחרת על רב מ"ש פרדיסא מעיזי חולבות דבתרוייהו מעייל נפשיה לשכר והפסד. ותירצו בתי' הב' וז"ל, ועוד י"ל דרב לא אסר פרדיסא אלא דוקא כשאמר ליה כך וכך הינין מכור לך וכו' ואפ"ה שרי שמואל משום תיוהא שהיין יהיה רע ולא שוה הדמים שנתן, והכא וכו' מודה שמואל דל"ש ביה תיוהא, ולאיכא דאמרי נמי שרי רבא כיון דממילא קרבו אתיא אפילו אליבא דרב ואע"ג דהתם נמי ממילא קרבו איכא לאוקמי דהתם מיירי בפרדיסא כשלא יצא הפרי כלל עכ"ל. ומקשה ע"ז הב"י דלפי"ז קשה על שמואל אמאי שרי והלא אע"פ שיכול לבא תיוהא מ"מ אין כאן מכירה דה"ל דבר שלא בא לעולם וא"צ לקבל מי שפרע, ומתרץ דכאן מיירי שחנטו האילנות ושוב חלה המכירה, ומ"מ אין להקשות דנימא ממילא קרבו ושרי לא"ד דיש חילוק בין פירות גמורין וחנטה, ובתי' הב' תי' הב"י שמיירי במוכר דקל לפירותיו שחל בו קנין אף דלא בא לעולם, ע"כ דבריו בקיצור. והנה בתירוצו הא' ס"ל כמו שהבאנו לעיל שגם בדבר שחל בו קנין גמור שייך לומר איסור לענין רבית כיון דלא הועברה התמורה. אמנם בקושיתו יש לעמוד, דלכאורה לפי חידושו של הרע"א אפילו בלא יצאו הפירות כלל מקרי מכירה משום דעבידי דאתו ובעי להיות מותר לשמואל משום דמעייל נפשיה להפסד דתיוהא. ויתכן דפליגי בזה הב"י והרע"א, או דנימא שיש לחלק בין עבידי דאתו דחלב שהוא ליום אחר ובין פרדיסא שהוא לזמן ארוך וצ"ב בזה. ונראה דהרע"א באמת יעמיד בעיזי חולבות בעו לפירותיה שבזה מותר באם עבידי דאתו וזהו באמת כתי' הב' של הפ"י. ומצינו שהחו"ד פליג עם הרע"א והפנ"י, דבסי' קע"ה כתב החו"ד (בס"ק א') בסו"ד שהאיסור בפרדיסא בלא יצא הפרי לפי רב הוא משום שלא חל קנין כלל משמע דס"ל שבדבר שחל בו קנין אין לאסור מכירה מוזלת ולא ס"ל כהאחרונים הנ"ל, והפנ"י הכריח דחל בו קנין בפרדיסא דאל"ה תקשי אמאי היתיר שמואל משום תיוהא וביאור דבריו דאם לא חל קנין כלל ויכול לחזור בו לא מקרי שהכניס עצמו להפסד בתיוהא דהא היה בידו לתבוע כספו בחזרה וז"פ. וצ"ב לפי החו"ד אמאי באמת היתיר שמואל. ובתחילת דבריו כתב שם החו"ד בדין חסר ג' מלאכות דמקרי דבר שלא בא לעולם כלפי פסיקה על השער ביש לו, דזה אמור אך בקשר להיתר פסיקה ויתן לו אחרים תחתיהם ולכן אסור אבל באם פוסק על דבר מסוים שיתן לו דוקא ממנו שרי אפילו בחסרון ג' מלאכות דמקרי דבר שבא לעולם וחל ע"ז קנין, ויתכן לומר דלשיטתו בדבר שחל בו קנין מותר להוזיל גביה א"כ גם באופן דחסר ג' מלאכות שרי אף להוזיל גביה, (אע"ג שהרא"ש אסר להוזיל גביה ביש לו וחסר ג' מלאכות כ"ז אך ביש לו שבא להיתר פסיקה וכנ"ל) ויש לעיין לפי הרע"א והפנ"י שסברי שאף בדבר שחל קנין שייך לאסור הוזלה באם אין בידו ליתן כגון בחלב דעיזי ופרדיסא אם יתן לו רק מאותם ומ"מ אסור, דלפי"ז הפוסק על ביצים מסוימים בחסרון ג' מלאכות שמותר לפסוק עפ"י החו"ד הנ"ל, מ"מ להוזיל יהיה אסור משום שאין בידו ליתן מיד, ושמא יש לחלק דהא דנאסר הוא רק בחלב ופרדיסא שאע"פ שחל קנין מ"מ הדבר אינו בא לעולם אבל בביצים שגוף הדבר מצוי בעולם וחסר רק עבודה שמא מותר, ועוד יש להוסיף דמצוי הוא בידו לעבד הדבר מיד שוב נחשב כבידו ליתן וצ"ב בזה.

ד. ועל שיטת רע"א בהסבר עיזי חולבות שההבדל בינו לפסיקה ביצא השער הוא שביצא השער מקרי הלואה ובעיזי חולבות מקרי מכירה מצינו חולק, החו"ד (באורים ס"ק י"א) שהעלה דגם בעיזי חולבות לא חל קנין כלל וכתב וז"ל

דדוקא בפוסק על הפירות שהחוב על הגוף להעמידו דמיא להלואה ואינו מותר רק במקום דקני ליה למי שפרע, אבל במכר דבר ידוע ואינו מקבל חוב ע"ע אף שלא נתקיים בשום קנין ונתייקר אח"כ מותר לקיים המכירה וראיה לזה וכו' וכן מהא דהולך לחלוב עיזיו וכו' שכתב השטמ"ק ואף דלא קני ליה מ"מ מותר לקיים המקח. ומכח זה מסביר החו"ד הדין דרמ"א שבסעיף זה דלא יקשה עליו קושית הט"ז איך שרי להוזיל באין שומתו ידוע וגם לא יצא השער ומ"ש מהא דאין פוסקין על הפירות וכתב ע"ז וז"ל דהכא נמי מיירי בכה"ג שאינו פוסק ומקבל ע"ע להיות הדבר חוב עליו רק שמוכר לו דבר ידוע כשיגיע לידו וכשלא יגיע לידו יחזיר הדמים וכו' משא"כ בשומתו ידוע שאסור דאפילו בטרשא אסור בשומתו ידוע עכ"ל.

סיכום לדינא עפ"י החו"ד א. במתחייב להעמיד לו, אסור אפילו באין שומתו ידוע וכו' וזהו הדין של המשנה אין פוסקין. ב. באינו מתחייב להעמיד לו בזה תלוי אם אין שומתו ידוע עכשיו מותר לפסוק ובאם שומתו ידוע ומוזיל גביה אסור. ודבריו צריכים הסבר דלכאורה איפכא מסתברא דאם פוסק על פירות ומתחייב מכח זה להעמיד לו מקרי יותר מכירה דהעברת המעות פעלה התחייבות ובאם ע"ז נתינת המעות לא באה שום התחייבות יותר דומה להלואה (ודומה לזה כתב הנמ"י בסוגיא דתקפה סד. דאינו דומה לפסיקה על השער מכח סברא דומה למ"ש כאן ואכמ"ל).

ולבאר שיטתו נאמר כך, דזה צ"ב מהות איסור פסיקה על הפירות ולכאורה ההבנה הפשוטה היא בהיות שאינו מקבל הפירות על אתר לכן נחשב נתינת המעות להלואה ואח"כ כאשר מתייקר מקבל לפי הקביעה המוזלת נראה כרבית. אמנם החו"ד לא כן דעתו והוא יסבור במהות האיסור משום שנתן לו על פירות מעות ונתחייב מכח נתינת המעות לתת לו את פירות הללו ונחשב הדבר כאילו כבר קנאם ומה שאינו מעמידם מיד נחשב לו כהלואה גביה. ואם אח"כ נותן לו פירות לפי שער הזול נחשב שעושה כן עבור שהמתין עד שיתן לו הפירות, (והן אמת שעי"ז דומה הדבר לסב"ס שבמק"א הארכנו דסב"ס יש לו דמיון לאיסור פסיקה בכמה וכמה פרטים) אבל אם אינו מתחייב לא נאסר משום שע"י אי ההתחייבות אין להחשיבו כמלוהו הפירות ונחשב שבשעה שנתן לו הפירות אז הוי הפסיקה ואז נקבע למכור לו, ואע"פ שנותן לו אז זול יותר משער של אז אין איסור לאדם למכור פירותיו בפחות. ומה שנותר לשאול הוא אמאי לא נאסר משום שיש לתלות שההסכמה למכור לו בזול הוא עבור הקדמת המעות ע"ז התי' שההקדמת מעות נעשתה בדרך מכירה ולא הלואה, ובמכירה שייך היתר דמעייל נפשיה לשכר והפסד דהרי גם אם היה מוזיל השער אח"כ היה מוכר לו לפי מה שנקבע בשעת הפסיקה והיה הפוסק מפסיד, ובאופן שמתחייב להעמיד לו הפירות בזה לא יועיל סברא דמעייל נפשיה משום דנחשב להלואה והזכרנו לעיל דברי רע"א שמביא התוס' ד' ע' שכתבו שהיתר מעייל נפשיה שייך רק במכירה ולא בהלואה, (והסבר דברי התוס' דבמכירה כל שיש לנו לתלות שטעם ההוזלה משום סיבה מסוימת שוב אמרינן דשרי דלא נטל בזול משום ההקדמה דכן הוא דרך מוכרים ולוקחים לעשות עסקים כאלו ולפעמים מרויח או מפסיד, משא"כ בהלואה הן אמת שהיה יכול להפסיד מ"מ בשעה שמרויח הרי נוטל בפירוש שכר המתנת מעות וזה פשוט).

ולפי כל זה יוצא לנו ההבדל בין רע"א להחו"ד שרע"א סובר שרק באם נאמר שחל קנין גמור אז שייך ליתן לזה שם מכירה שהתירו עפ"י התוס' אבל באם אין חל קנין שוב הוי הלואה, ולכן הוצרך לומר שבעיזי חולבות חל קנין, (והחו"ד סובר דלא בעי קנין, וגם בלי זה יש לזה שם

מכירה משום שנתן המעות עבור מכירה ומהני ביה ענין דמעייל נפשיה לשכר והפסד ורק אם מתחייב ליתן פירות בזה נחשב הדבר כהלואת הפירות שנתחייב לו דבר, וזה לא מקרי מכירה משום דהמכירה נגמרה בעת שהתחייב לתת הפירות ומאז והלאה יש כאן הלואה).

והחו"ד סובר של"ב שיחול קנין וס"ל הבדל אחר שבאופן שנתן המעות עבור מכירה שייך בו ההיתר דמעייל נפשיה ורק באם מתחייב להעמיד לו פירות אין להתיר משום שהמכירה נסתיימה ברגע שהתחייב ליתן הפירות ומעתה והלאה נחשב כהלואת הפירות ולכן לא מהני היתר הנ"ל, ובאם אינו מתחייב להעמיד לו נחשב שהפסיקה שנתן מעות עבור מכירה היא עדיין תלויה ועומדת עד שיתן לו התמורה ועד אז שם מכירה חלה ע"ז, אמנם כ"ז שרי רק במה שעיזי חולבות אבל אם יאמר לו מה שעיזי חולבות בכך וכך מכור לך אסור דאף דהוי מכירה מ"מ גם במכירה אין להתיר ריוחים שאין להסבירם אם לא מכח ההקדמה וכן אוסר החו"ד לפסוק בלא התחייבות ולהוזיל בשומתו ידועה דהוזלה זו אין לה הסבר אם לא משום ההקדמה.

בדין חבית ששוה דינר ומכרה בשתיים בזמן הקיץ

שו"ע סי"ד: חבית של יין שהיא שוה עתה דינר ומכרה לו בשתיים עד הקיץ על מנת שאם תארע בה תקלה הרי היא ברשות המוכר עד שימכרנה הלוקח הרי זה מותר, שאם אבדה או נשברה אינו משלם כלום, ואם לא מצא למכרה ולהרויח בה הוה ליה להחזירה לבעלים. וכן אם מכרה לו בשתיים ואמר ליה היתר על שתיים יהי' בשביל שאתה מטפל למכרה ואם לא תמצא למכרה כמו שתרצה החזירה לי ה"ז מותר, אע"פ שאם אבדה או נגנבה או התמיצה תהי' ברשות לוקח. כל הסעיף הוא לשון הרמב"ם ויש כמה פירושים בבאור הענין בכללו וגם פירוש ההבדלין בין ב' הדינים המוזכרים.

א. שיטת הב"ח והט"ז. הב"ח מפרש שדין הא' מיירי באופן שיש כאן מכירת החבית אלא שנקבעו זמנים שעד אז יכול הלוקח לחזור בו והזמן הוא עד הקיץ. ולאחר מכאן שוב אינו יכול לחזור בו, וגם קבע עמו שאם ימכור לאחר ג"כ קיימת המכירה ושוב לא יכל לחזור. והדין הב' עפ"י הב"ח מיירי שלא קבע זמן החלטי שבו יחול המכירה ותמיד יכול להחזיר החבית לידי הנותן ולפי"ז אין לזה שם מכירה כלל אף שהלוקח הוא סרסורו של הנותן ומוכר עבורו החבית.

ומכח הקדמה זו עולה ההבדל המובא בשו"ע, שבדין הא' אי' שהאחריות עד זמן המכירה צריך להיות על המוכר. ובדין הב' יכול להיות האחריות על הלוקח. משום שבדין הא' אם יהי' האחריות על המקבל נאמר שהסיבה שחייבה אותו בכך היא משום שכבר קנאה ושייך איסור מכירה בהמתנה דריש הסימן, משא"כ בסיפא אמרי' שהלוקח הוא אך סרסור ונטילת האחריות באה לו משום שכרו שנוטל עבור פעולתו ושכרו הותנה שאם יצליח למכור ביותר שיהי' הריוח שלו, והוי דינו כש"ש שמקבל ע"ע אחריות גניבה ואבידה והחמיצה. ולכאורה תינח גניבה ואבידה שש"ש חייב בהם אבל החמיצה אונסין מקרי ופטור בהן. וצריך להוסיף בדברי הב"ח שבזה הוי החיוב מצד מתנה ש"ש להיות כשואל. ולפי"ז צ"ב דגם ברישא יהי' מותר ליקח הלוקח אחריות ואין לומר שכבר קנאה, דנטילת האחריות באה לו מצד היותו מתנה ש"ח להיות כשואל ע"ז נימא דאינו כן. דבזה אי' בסי' קס"ז והוזכר בחו"ד על סעיף דנן, מלוה אדם לחבירו מנה ע"ת שיעסק בו לטובת המלוה עד שיהא ב' מנים ויהי' באחריות המלוה עד אותו זמן וכו'. ובט"ז שם פליג על הדרישה שרצה להתיר אפי' אם יהי' עד אז

באחריות המקבל משום מתנה ש"ח להיות כשואל. ודחה הט"ז דבריו והעלה שבאופן שלבסוף יהי' הדבר הלואה גמורה אם יקבל האחריות יחשב הדבר מעכשיו להלואה. ומקור הדין הוא טרשא דר"ח בגמ' ובהסבר הענין נאריך עוד במק"א ואין כאן המקום. והסבר זה הוא גם בב"ח, שזהו ההבדל בין דין הא' לדין הב' שדין הא' מיירי שלבסוף יוחלט הדבר בתור מכירה - לכן אם יקבל ע"ע אחריות יחשב כמכירה כבר מעכשיו ושייך איסור טרשי, משא"כ בדין הב' שאין בא לכלל מכירה לעולם ונחשב כסרסורו של הנותן ולכן אם קבל אחריות נחשבו כמתנה ש"ח להיות כשואל.

(ובאופן אחר הי' נראה אולי לחלק שדין מתנה ש"ח להיות כשואל שייך רק למי שהוא בגדר שומרין שיכול לזכניס עצמו להיות כשואל, למשל מי שכבר חל עליו דין ש"ח או ש"ש יכול ליקח ע"ע להיות שואל ג"כ, ולפי"ז בדין הא' אינו שומר על החבית ובדין הב' מקרי שומר ע"ז כי מקבל שכר על טרחתו וגם שישמרנו וכ"ז לפלפולא אבל האמת נראה כמ"ש לעיל) זוהי שיטת הב"ח בתוספת ביאור.

ב. והט"ז ג"כ טובר כמו הב"ח, ובתוך דבריו בא להסביר נקודה נוספת הטעונה הבהרה דלפי מאי דאמרי' שהחלטת המכירה נקבעת גם אם לא יחזירו עד סוף זמן הקיץ אמנם אם ימכרנה לאחר לפני כן יוחלט ג"כ שם מכירה. לפי"ז יש לדייק דתינח אם המתין לזמן הקיץ דבזה שרי כיון שנחשב שאז חלה המכירה ואז שוה ב' ומותר ליקח סך זה. אמנם באם מכר לאחר בזמן ששוה א' איך מותר ליקח ממנו ב' ומ"ש מאיסור טרשא דסעיף א'. ע"ז כ' הט"ז ליישב וזה תמצית דבריו, שהמוכר מכר לו ע"מ שיחכה לזמן ששוה ב' ועד אז הוא באחריותו ובידו להחזיר ולכן תובע ב', והלוקח שמכר לפני כן עשה כן מדעתו ואיהו דאפסיד אנפשי' והאיסור דאי' בס"א הוא בזמן שהמוכר קובע ומכריח לקנות בעת ששוה א' במחיר ב' אבל באם העמיד המכירה מלכתחילה לזמן ששוה ב' והלוקח מדעתו הכניס עצמו להפסד ומכר לפני כן בזה אין איסור, ע"כ תמצית דברי הט"ז בתוספת ביאור.

וצריך הסבר מהו ההיתר בזה, והחו"ד (ביאורים כ"ב) הקשה ע"ז עוד דכיון דמקרי כאומר אל תמכרנה בפחות מב' והוא מכרה בפחות שוב הוי דינו כגולן וא"צ לשלם עבור החבית אלא כפי שהי' שוה בעת המכירה. ולהסביר דעת הט"ז הי' נראה בהשקפה ראשונה להעמיד לזה דעת רע"א בסי' ק"ס ס"ט שהלוקח ממון חבירו שלא מדעתו שמותר לו לתבוע הימנו כל מה שהי' יכול להרויח בממון זה ואין בזה משום רבית משום שהתורה אסרה רק במלוה מדעתו, ויתכן שזהו ההסבר בט"ז שאין איסור לתבוע הימנו ב' משום שלא נתן לו רשות למכור לפני כן והוי כשולח יד בממונו.

ולכאורה הי' נראה למצא כאן, מחלוקת דין החו"ד ורע"א, דמהחו"ד משמע שא"א לתבוע מגולן כל מה שהי' אפשרי להיות שווי הגזילה. ורע"א סובר שאפשר לתבוע ממנו הרוחים שהי' יכול להרויח וצ"ב בזה בהלכות גניבה. ומאידך יש מקום לומר שאין כאן פלוגתא משום שענין המדובר בחו"ד הוא בדבר ששוה פחות והעילה לתביעה יותר גדולה היא מחמת שישוה בעוד זמן, משא"כ בדין רע"א שהתביעה מהגזלן אינה על זמן מאוחר יותר אלא על מניעת רוחים שארעו לו בשעה שהמעות היו גזולות בידו וההבדל ברור. והעולה מהנ"ל הוא שחידושו של רע"א מועיל להסבר הט"ז מהי סברתו אבל כלפי קושיית החו"ד אין למצא תי' עפ"י רע"א הנ"ל.

ג. ונראה לומר הסבר אחר בט"ז, שעל פיו לא יקשה קושיית החו"ד. דהמוכר לא איכפת לי' מתי ימכור החבית רק שמתנה עמו שיתן לו עבורה ב' באופן שלא יהי' איסור. ובענין האיסור בטרשא

אי' דאעפ"י שהי' יכול המוכר לטעון שאינו עושה כן משום המתנה ומוכר ביוקר בלא"ה מ"מ נאסר משום דסו"ס ידועה שומתו עתה בזול ואנן תלינן שעושה כן משום ההמתנה, ולכן בנידו"ד יש מקום להתיר משום דחזי' שהמוכר עשה כל הצעדים כדי לא לעבור איסור חכמים ומכח זה אינו מוכן למכור אלא בקיץ ונוטל אחריות עד אז וכו'. א"כ הוכיח הוא ע"ע שאינו נוטל ב' עבור ההמתנה לכן אפי' אם הלוקח החליט המכירה במחיר ב' בזמן שוה א' ע"י שמכר לאחר בזמן הזול מותר למוכר לחיבו עבור זה ב' משום שאז לא אסרו חכמים ולא תלינן שנוטל עבור ההמתנה.

והחו"ד לא הבין כן בט"ז ולכן הוקשה לו ולמ"ש יובן טעמו של הט"ז. ומ"ש החו"ד עוד וז"ל ולדבריו (של הט"ז) יכולין לכוין להתיר טרשא שיאמר לו אין אני מצוה למכור בפחות מסך כזה ביוקר גדול ומחמת שיצטרך למעות בודאי ימכור אותו בפחות ויצטרך ליתן כפי שקצב עמו עכ"ל. לכאורה בא להקשות כאן על הט"ז שלדבריו יש למצוא היתר במכירת טרשא, ואם אמנם כן כונתו להקשות לא יובנו דבריו דהיתר כזה שייך רק באופן שמתנה שיוכל להחזיר כל אימת שירצה וגם נוטל אחריות וזה אינו מצוי שכ"א ירצה לעשות כן, ואם לא אמר כן אין שייך לומר היתר בזה דמאי זכות יש לו לצוות עליו שלא ימכור בפחות והוא כבר יצא מרשותו לגמרי. ואפי' אם הלוקח ימכור אח"כ ביוקר יותר ממה שקנה ג"כ יש איסור בזה כי סו"ס בשעה שלקח הימנו הי' שוה דינר ושילם בעבור ההמתנה, וצ"ב בכוונת החו"ד בזה.

ד. בתחילת דבריו הביא הט"ז דברי הלבוש שכ' בהסבר הרמב"ם בהתירו הראשון וז"ל דלאו משום המתנת המעות אוקיר גבי' אלא משום שאם אבדה או נשברה לא ישלם לו כלום ואם לא ימצא למכרה יחזירנה לו, ואם מכרה והפסיד בה איהו דאפסיד אנפשי' עכ"ל. וכ' ע"ז הט"ז וק' א"כ גם בדין דריש סימן זה דאסור למכור ביוקר בהמתנה נימא כן דאיהו דאפסיד אנפשי' וכו'. ונראה שהט"ז הבין דברי הלבוש שע"י שנוסף אחריות מקרי שהמכירה חלה בעת היוקר ומה שהזכיר הרמב"ם ואם לא מצא למכרה ולהרויח בה הי' לו להחזירה כונתו לתרץ דהא תינח אם ימתין לזמן הקיץ דאז שוה ב', אבל אם מכרה לאחר בעת ששוה א' שוב הוי כאן מכירה ביוקר ולזה תי' איהו דאפסיד אנפשי'. וע"ז הוקשה לט"ז שבכ"מ מצינן למימר איהו דאפסיד אנפשי' דמי אמר לו ליקח היוקר.

ולישב הלבוש נראה עפ"י מה דמדויק בדבריו פי' אחר לגמרי שהלבוש לא למד ברמב"ם כמו שהעלינו עד כה שהיתר האחריות מחשיב שנמכר לזמן היוקר דהאמת מקרי שמוכרו כבר מעכשיו ומ"מ מותר אעפ"י שעתה שוה א', - דכ"ז בחבית סתם כך ערכה בפחות אבל חבית שבעה"ב נוטל עליה אחריות היזקות וגם נותן ברירה להחזיר באם יוזל, דבר זה עצמו נותן לחבית ערך יקר יותר. והעצה לפי זה דיש כאן מכירה בהמתנה שמוכר לו עכשיו ומקבל המעות אח"כ אמנם אין איסור, משום שאין מוכר לו ביותר משוויה. ובכלל מסתבר לומר שהחבית זולה עכשיו ויקרה אח"כ משום ה"ט שהממתין לזמן מאוחר סובל נזקים וסיכונים ולכן בזמן מאוחר מתייקר מחירה והמוכר בזמן מוקדם ונוטל ע"ע כ"ז א"כ זהו שווי החבית. ולפי"ז כוונת הלבוש בסו"ד ואי מכרו והפסיד איהו דאפסיד אנפשי' פי כך, שחבית זו שולם עבורה ב' עבור הזכות הזו עצמה להחזירה לבעלים ואם הלה לא ניצל זכותו ולא החזירו לבעלים לא יהי' המוכר מש"ה מוכר ביותר משוויה ונאסר עליו דהלוקח אפסיד אנפשי' בזה שלא עשה כן, ולפי הסבר זה תרד קושית הט"ז על הלבוש וזה פשוט.

והש"ך ס"ק כ"ט ביאר הרמב"ם בדרך אחרת וסובר שיש כאן ב' דינים נפרדים, הדין הא'

מצריך שיהי' אחריות על המוכר ואין מוזכר כלל שצריך שיוכל להחזירה. הדין הב' מצריך שיהי' ברשות להחזיר ובזה סגי אף שהאחריות על המוכר, ובדין הא' לכאורה ההיתר מצד שהאחריות על המוכר לכן נחשב כמוכר לו בזמן המאוחר. וא"כ קשה אמאי א"א לו להחזירה דהא עדין לא חלה המכירה. ואפשר ליישב בב' אופנים, או דנימא כמו שכתבנו לעיל שענין היתר קבלת אחריות שייך אפי' אם נקבע שהמכירה חלה מיד, ומ"מ אין זה מקרי מכירה ביוקר משום שעצם נטילת האחריות נותנת לחבית שווי יותר. ובאופן אחר אפשר ליישב דנחשב כעושה קנין עכשיו שיחול לקץ ולכן א"א לחזור מ"מ המכירה נחלטת לזמן הקץ, ועיין בס' בית מאיר, תמצא שם כמה דברים שהעלינו לעיל.

ד. והפרישה דרך אחרת לו בבאור הענין וכ' לדמות דין זה של הרמב"ם לדין המובא בשו"ע סעיף ט"ו (וכן בסי' קס"ז) שהנותן לחבירו סחורה במקום הזול ע"מ שימכרנה במקום היוקר, ואח"כ ישתמש במעות לצרכו לזמן מסויים שמותר לעשות כן רק אם האחריות עד אותו המקום הוא על המוכר, אבל אם האחריות על הלוקח אסור משום דנחשב כאילו התחילה ההלואה במקום הזול. ולא תקשי מפני מה עושאתו האחריות להלואה דסו"ס אסור לו להשתמש בסחורה עד שימכרנה במקום היוקר ואי משום האחריות אין בזה מלוה משום כך דהא אחרי' מתנה ש"ח להיות כשואל. והת' ע"ז שדין מתנה ש"ח שייך להתירו רק אם לא בא הדבר לבסוף לידי הלואה משא"כ בדבר שעתה נוטל אליו אחריות ולבסוף יצא הדבר לידו בתורת הלואה נחשב הדבר כהלואה כבר מיד.

ועפי"ז מסביר הפרישה ב' דיני הרמב"ם שהדין הא' מדובר באופן שהתנו שאחר שימכור את החבית יהיו המעות הלואה אף מיד כשימכור יחזיר לו המעות ליקח. (ולכאורה יש כאן מקום לדייק שהפרישה בס' קס"ז הו"ד בט"ז שם סובר שגם בבא לידו לבסוף בתורת הלואה צ"ל מותר משום האי דינא דמתנה ש"ח, והט"ז שם הקשה עליו ודחה דבריו משום ה"ס גופא שבא לידו לבסוף בתורת הלואה. אמנם כד דייקת יש למצא ישוב לזה שהפרישה שם מוסיף דמיירי שמשלם לו עבור זה שנוסף האחריות וצריך עדיין עיון בזה). והחו"ד ס"ק כ"א הביא הפרישה ובאר דבריו כנ"ל, ובס"ק כ"ב הק' על הט"ז והב"ח שביארם ברמב"ם אין לו עיקר בש"ס משא"כ לפי הפרישה שיש לזה מקור בש"ס שזה הוה כדינא דטרשא דרב חמא המובא בדף ס"ד. שהותר לו לתת להם סחורה שימכרנה במקום היוקר רק באם האחריות עליו אבל אם האחריות עליהם אסור והטעם כנ"ל שנחשב משום האחריות כנתן ההלואה במקום הזול.

בדין המוליך חבילה ממקום למקום

אי' בברייתא בב"מ ע"ב ע"ב המוליך חבילה ממקום למקום מצאו חבירו וא"ל תנה לי ואני אעלה לך כדרך שמעלין באותו מקום ברשות מוכר מותר ברשות לוקח אסור.

ופי' ר"ש" - ממקום למקום - מקום הזול למקום היוקר. תנה לי: ואוליכנה ואעשה צרכי במעות עד זמן פלוני. ברשות מוכר: אם קיבל עליו מוכר אחריות הדרך, מותר דאין כאן מלוה עד שתמכר וכל מה שנמכר ביוקר של בעלים הראשונים הוא. ברשות לוקח אסור: דמהשתא הוא מלוה גבי' ויהיב ליה טופיינא מדמיה בריביתא. וההסבר הפשוט בברייתא זו הוא כפי שכתבנו לעיל היות ובסוף משתמש במעות בתור הלואה לפיכך אם יהיה אחריות על החבית יחשב כהלוה לו מעתה. ולפי"ז זהו מקור הרמב"ם בגמרא, משא"כ לט"ז והב"ח הקשה החו"ד שאין לרמב"ם מקור בש"ס לפי דבריהם. אף שמצינו בגמ' היתר

מכירה בהמתנה כה"ג ואף שיש לדחוק כן מדינא דהכא מ"מ הרמב"ם אין דרכו להביא רק מה שכתוב בגמ' בפירוש.

וליישב זה נראה לומר דיש לדייק בדין המוליך חבילה ממקום למקום אמאי הוצרך רש"י להסביר כה"ג דברי הגמ' ויש לפרש באופן אחר שהשאלה כאן היא לא משום שבא לידו בהלואה לבסוף וכנ"ל ומיירי אפי' באופן שאינו מלוה לו המעות כלל ונימא שדין זה מקרי שמוכר לו החבית וע"ז אומרת הברייתא דתלוי אם האחריות היא על המוכר עד מקום היוקר נחשב שהמכירה חלה במקום ההוא ושפיר נוטל סכום זה. משא"כ אם האחריות עד שם היא על הלוקח שוב נחשב כמוכר לו במקום הזול ואם יטול מחיר של מקום היוקר הוי מכירה בהמתנה ביוקר ואסור. ולפי"ז יש לרמב"ם מקור בש"ס באותו מקום שמצא החו"ד מקור לדעת הפרישה. והגדרת ענין הלואה ומכירה כאן הוא דאי מקרי הלואה יכול להחזיר לו כל אימת שירצה ואם לא יעלנה למקום היוקר יחזירנה כמו שהיא ואין עליו כלום, משא"כ בהגדרת מכירה מיירי שמיד כשבא החבית לרשותו קנאה וכבר א"א לו להחזיר ומוכרח לשלם כשער של מקום היוקר. ונפק"מ בין פי' רש"י לפי' הרמב"ם בברייתא יהי' דאם נאמר שזה הוי מכירה שרי אפי' אם לא יצליח למכור במקום היוקר במחיר יקר מ"מ מותר לו למכור בשער כזה ואין זה מקרי מכירה ביוקר כיון שכן הוא השער במקום זה, אמנם אי נימא כרש"י וטעם ההיתר משום שמלוהו במקום היוקר א"כ כל ההיתר שיך רק באם אמנם יצליח למכור במקום ההוא בשער היוקר אבל אם לא הצליח בכך אסור וזה פשוט.

ועיין רע"א בהגהותיו על שו"ע סעיף ט"ו שהקשה על הש"ך ס"ק ג' שהביא דעת בעה"ת ור"ח שמותר למכור בהמתנה ביוקר אם אומר לו לזמ"פ בשער של אז ואינו מפרש סכום, דקשה ע"ז אמאי אסור הכא באחריות לוקח דהא הכא מיירי שאין מפרש סכום אלא אומר כשער מקום היוקר ועי"ש מה שתרץ. ולכאורה לפי רש"י אין מקום כלל לקושיתו דהיתר של הר"ח הוא רק במכירה אבל אם נאמר שהשאלה כאן היא משום דנחשב כהלואה בזה שלוה המעות לבסוף וכנ"ל שוב אין למצוא היתרו של הר"ח וזה ברור שאסור להלוות ולומר תפרעני כשער של זמן הפרעון והר"ח לא התיר בזה אלא במכירה. וההבדל בין מכירה להלואה ברור מאד. (בפרט לפי ההסברים בר"ח שביארנו במק"א. שהיוצא מכל ההסברים הוא שמכירה כשער של אז אין ניכר כנוטל הימנו יותר עבור המכירה וכ"ז אין שייך להתיר בהלואה וז"פ).

וצריך ע"כ לומר שקושיית רע"א היא לא אליבא דרש"י אלא שהוא הבין לפי הרמב"ם הפי' בגמ' כמ"ש לעיל שכאן השאלה היא מכירה בהמתנה ולכך הוקשה לו דהו"ל להיות מותר מטעם הר"ח. (ועיין בס' בית מאיר שמוכח שם ג"כ כמ"ש לעיל בתוך הדברים).

ויתכן לומר עוד שהגהת רע"א שייכת לסעיף י"ד ואז בהשאלות מובן שהוא קאי לשיטת הרמב"ם. ויוצא כאן פלוגתת האחרונים הנובעת מהסבר הדין בברייתא. החו"ד והפרישה מחד הב"ח הט"ז ורע"א מאידך. החו"ד והפרישה יפרשו כרש"י וס"ל שכן הוא דעת הרמב"ם. והיתר יסברו שהרמב"ם ורש"י פליגי והשו"ע אזיל בשיטת הרמב"ם. (ועיין שטמ"ק בשם הריטב"א כאן שכ' שאין זה ר"ק אלא א"ר משום דהוי זביני וכנראה כונתו כמ"ש).

ו. ובסעיף ט"ו אי' דין דמוליך חבילה ממקום למקום שאסור להלות לו כשער היוקר באם האחריות על הלוקח, וכתב ע"ז הט"ז ס"ק כ"ב שדין זה אסור אפי' באם מתנה הלוקח שמיד עם המכירה יפדנו ולא יטול לעצמו המעות כלל, והוא עשה כן משום שנצרך לו הסחורה להראות בה עשיר עד שימכור.

והחו"ד ס"ק כ"ג מסביר ענין זה שהשוכר חפצו של חבירו ע"מ להתראות בו יש בו איסור אם יהי' האחריות עליו דמקרי בזה הלואה, ודמי השכירות הוה רבית וכן אי' בסימן קע"ו. - ומקשה ע"ז החו"ד דהא תינח בדין האמור בקע"ו דנחשב דמי השכירות רבית משא"כ כאן דמיירי שאין משלם לו עבור זה ואם יש מקום לומר שיש כאן רבית הוא משום שטורח למכור עבורו בשכר שהתראה בו. ולפיכך קשה דהא בשו"ע אי' שאפי' במשלם לו דמי טרחו אסור אם האחריות ברשות לוקח. עיי"ש מה שמתרץ אליבא דהט"ז ס"ק כ"ד שדמי הטירחא אמורין כאן הם מועטין וכו'. ובדברי החו"ד נכתוב עוד.

אמנם כד מעייגינן נחזי שקושיית החו"ד שפיר עומדת רק לפי שיטתו שמסביר שכאן זה ענין הלואה אבל לפי מה שהסברנו שיש לומר שכאן מקרי מכירה אין כאן קושיה כלל, - ונסביר דברינו דהנה באופן המדובר בשו"ע בכלל לא הקשה החו"ד מידי שבזה ברור שיש כאן רבית עצם מה שנותן לו דמי היוקר של החפץ ואין לו ליטול כנ"ל משום שכבר במקום הזול בא הדבר לרשות לוקח ולכן יש כאן רבית חוץ מדמי הטרחא, משא"כ באופן שהחפץ נשאר הלאה ברשות המוכר ורק להתראות הוא ברשות לוקח א"כ מה שמוכר ביוקר ונותן למוכר סך היוקר לא מקרי רבית ושוב תקשי אמאי אסור. אמנם כ"ז לשיטת החו"ד האומר כאן משום דנחשב כהלואה בזה אעפ"י שכל ההלואה היתה ע"מ להתראות ולא עבור דברים אחרים וברגע שמוכר החבית מיד נחשב כמוכרו עבור הראשון, ומגיע לו שפיר דמי היוקר ואין בהם שאלת רבית אבל אם נלמוד כמ"ש לעיל שזה ענין של מכר שמוכר לו החבית במקום הזול, לו יהי' שכוונת הלוקח במכירה זו היא רק להתראות ואח"כ יחזירה בעין מ"מ מיד בשעת המכירה בא הדבר לגמרי לרשותו ובשעה שמוכרה נחשב כמוכרה עבור עצמו ובזה שמיד אחרי המכירה פורע עבור החבית אין שום היתר משום שעצם המכירה לא התייחסה לנותן הראשון אלא למקבל והוי כמוכר חבית בהמתנה ביוקר ועיין מ"ש מהרא"ל בזה ס"ק כ"ז.

ז. עוד אי' בסעיף ט"ו בהמשכו, שאם באחריות המוכר מותר והוא שיתן לו שכ"ט על הולכתה למקום היוקר. והטעם אי' בפוסקים כי היכי דלא להוי רבית מוקדמת שטורח לו בשכר הלואתו ופסק הש"ך ס"ק ל' שצריך ליתן לו שכרו משלם, אמנם הט"ז ס"ק כ"ד פליג ע"ז והביא דעת המ"מ שהביא מרדכי בשם א"ז שא"צ לשלם שכ"ט כלל.

וכתב הט"ז להסביר שיטתו וז"ל דהלוקח טרח בשביל עצמו כדי שיגיע מעות לידו ואין זה שכר הלואה אלא הוא טורח לעצמו ומשתדל לו מן הפירות מעות ואע"ג דגם למוכר יש הנאה מזה אין זה אוסר במידי כיון שגם ללוקח יש הנאה וזה פשוט לקמן סי' קע"ז דלא איכפת לן בצירוף הנאת שניהם והגע עצמך דאטו יש איסור במי שמלוה לחבירו איזה חפץ שיש לחבירו למכור וקוצץ עמו באיזה סך ישלם לו אם לא יחזירנו בעין וזה הלך ומכרו ומשלם לו אח"כ סך שקצץ עמו וכי נאמר שיש בזה רבית במה שטרח במכירתו פשיטא שכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילו עכ"ל. ובסו"ד נטה הט"ז מדעה זו ופסק מכח הפוסקים הסוברים שצריך ליתן לו שכ"ט שצריך ליתן לו שכר מעט עכ"פ, ולא שכר משלם כמו שפסק הב"י.

ויש לעיין בדברי הט"ז שבא לחזק דבריו ודומה זו להמלוה חפץ לחבירו וכו' וזה נראה דברור לו לט"ז דהתם ל"ב שכ"ט כלל דאל"ה מאי ראי' הביא וא"כ איך בסופו של דבר נטה מראי' זו והכריע דבעי' שכ"ט מועטת. ונראה לומר דיש חילוק בין דין דהכא לדין ראית הט"ז, דהתם מיירי באופן שתובע ממנו דמי החבית כפי שלווה כאן והשאלה באה מכח מה שע"י הלואת החבית מרויח שא"צ לטרוח ולמכור בזה שייך לומר שהי'

מוצא בקל למוכרה ועוד יותר מזה דיש באפשרותו לא להלותה לאדם זה אלא למכרה לו בהמתנה ואז היה חוסך לעצמו הטרחה באותה מידה שחוסך ע"י ההלואה ואין לומר שמרויח כאן משום ההלואה (וכ"ז בצירוף עם סברת הט"ז שהלוה משתדל עבור זה) משא"כ בדין השו"ע שנוטל עבור החבית במקום הזול כסך מקום היוקר וכל מה שיש בידו ליתן הוא משום שיכול להעלותו לשם ולמכור אותה בסך זה ואין אפשרות לזה בלי טורח ואף דנימא שעושה הלוה עבור עצמו מ"מ יש למלוה טובה ג"כ ואין ראי' מדין הג"ל.

ואדרבה צ"ב מה ההו"א של הט"ז לדמות אלו הב' דינים. ויתכן שלמד דהתם נמי סכ"ס אין מכירה עכשיו אלא מלוה ומרויח הטרחא והטעם דשרי משום שעושה עבור עצמו אמנם למסקנא יש לחלק כמ"ל. ולפי"ז נראה לחדש דהא דאמרי' שצריך לשלם שכ"ט הוא רק על טרחת הבאת החבית למקום היוקר אבל על המכירה עצמה במקום היוקר הי' יכול לקבוע שמוכרה לו בהמתנה ול"ד להלואת דמי' והוי ממש כדוגמת דין הט"ז כאן שמלוה חפץ לחבירו ע"מ שיחזיר לו מעות.

והנה הפרישה שהבאנו לעיל מפרש הדין דסעיף י"ד כמו הדין דסעיף ט"ו עי"ש באריכות שכוונת הרמב"ם שם כמו הדין האמור בסעיף ט"ו. והוסיף לחדש שרק בסעיף ט"ו בעי' שכ"ט אבל בסעיף י"ד א"צ ליתן משום דהתם אין לו טרחא כ"כ שהרי החבית במקומה מונחת ועוד טעמים עי"ש. ולכאורה לפי דברי הט"ז ברוחא אפשר למצא הסבר אמאי אין נותן לו שכ"ט משום דמיירי שהחבית היא באחריות נותן עד זמן היוקר א"כ נחשב שההלואה מתחלת בשעת המכירה ושוב אין לאסור הטרחה שטורח למכור עבורו משום שעושה כן עבור עצמו. ועוד שא"צ לקבוע דוקא שמלוהו המעות וטורח במכירת החבית עבור כן אלא דנימא שנחשב כהלוהו החבית ומתנה עמו שיחזיר לו דוקא מעות וכדברי הט"ז כאן. אם לא דנימא דהפרישה פליג על הט"ז מכל וכל וצ"ע בזה.

בדין חמרין שמעלין במקום היוקר כמקום הזול

סעיף ט"ז: היו החיטים במדינה ד' סאין בסלע ובכפרים ו' בסלע, מותר ליתן סלע לתגר כדי שיביא שש סאין מהכפר לזמן פלוני והוא שיהיו באחריות לוקח אם נגנבו או נאבדו בדרך וכו'. הג"ה ויש מתירין בפירות אפי' אחריות הדרך על התגר המביאם בלבד שיתן לו שכר טרחו ועמלו. וכתב ע"ז הש"ך ס"ק ל"ג דאין כאן מחלוקת, שהמחבר שאסר כוונתו בלא משלם שכ"ט והג"ה שהביא יש מתירין בא להוסיף היתר אליבא דכו"ע באם נותן לו שכ"ט.

וצ"ב מה ההיתר שנותן שכ"ט, דלכאורה שאלת הרבית כאן הוא בהיות שאחריות הדרך בחזרה היא על התגר נחשב שהלואה מסתיימת בשעת העברת הפירות לידי הבעה"ב במקום היוקר ואם נותן לו כשער הזול ה"ז רבית, וא"כ מה מועיל שכ"ט דענין שכ"ט יכול לפצות שאלת מה שהם טורחים עבור בעה"ב אבל כאן השאלה היא יותר מזה, ואדרבה שאלת טרחא אין כאן כלל דכיון שההלואה עדין לא נסתיימה א"כ הרי הם טורחים בשלהם ורק בסוף בבואם ליתן כשער הזול מתעוררת שאלת רבית שנותנין עבור סכום קטן פירות ששוים יותר. ולבאר ענין זה נאריך בבאור דברי הגמ' ושיטות הראשונים בזה.

בדף ע"ג ע"א אי' דינא החמרין מעלין במקום היוקר כמקום הזול ואינן חוששין, מ"ט רב פפא אמר ניחא להו דמגלו להו תרעא. ר"א ברי' דר"א אמר ניחא להו דמוזלי גבייהו. פי' התי' המובא בגמ' שהחמרין ניחא להו לעשות כן עבור

הבעה"ב משום שיש להם טובה בזה שנראים סוחרים גדולים עם מעות הרבה ויש להם בזה טובת הנאה. פירש"י שם בתוך הדברים וז"ל - ואפי' לא ה' זה ממתין להם שום זמן אלא להביא לו מיד נוח להם לטרוח ולהיות שלוחים לקבל עליהם אחריות הדרך על כך עכ"ל. וסובר שמשום ה"ט מותר לעשות כן אפי' אם אחריות הדרך בחזרה היא על החמרין. - והנה התוס' הקשו על פרש"י מטרשא דר"ח ונבאר קושייתם אח"כ.

אמנם הי' נראה להקדים להקשות על רש"י בלא קושיית התוס' ומבלי שנדע מדין טרשא דר"ח שאין מובנים דבריו. דהחמרין הלא לוו מעות במקום היוקר, והנה הם לוו הכסף עבור שמוש בו - ומהו השמוש בכסף - אחד מצורות השמוש מתבטא בזה שע"י המעות הם נראים סוחרים. וא"כ מה הטעם דאמרו בגמ' דניחא להו דמגלו להו תרעא וכו' דזהו בעצם מטרת ההלואה וזהו גופו איסור רבית שאסור ליטול שכר עבור הנאה שהיתה בהלואה. והביאור בזה שרש"י מסביר בגמ' דנחשב שהלואה היתה משעת קבלת המעות במקום היוקר ועד קניית הסחורה במקום הזול, והפרעון מתהוה בעת הקני' שאז קונה עבור המלוה וזוכה עבורו את החפץ הנקנה ומכאן ואילך אין עליו שם לווה, ומה שהאחריות נשאר עליהם זה הוי כמו ש"ח שמתנה להיות כשואל ולכן שאלת רבית שנותן במקום היוקר סחורה במחיר זול כבר אינה שייכת כי בא לרשות המלוה במקום הזול. והשאלה היא אך מצד רבית מאותרת שבשכר ההלואה טורחים לקנות עבורו וגם טורחים בדרכם בחזרה ולא עוד אלא שהאחריות עליהם. וזוהי שאלת הגמ' מ"ט שרי, וע"ז משני דשרי משום שהאחריות והטורח בדרך חזירתם אינו עבור ההלואה אלא עבור עצמם. פי' כדאי להם לקנות עבור הבעה"ב ולעשות הפרעון בגוונא דא על כל הכרוך בזה, דאם לא יאבו בזה יאמר להם הבעה"ב שלא יקנו כלל עבורו אלא יחזירו המעות ושוב יפסידו ענין מגלו להו וכו'. ופי' זה מדויק מאד בלשון רש"י שכ' "נוח להם לטרוח להיות שלוחים לקבל עליהם אחריות הדרך על כך".

ב. וכאן מקום לבאר קושיית תוס' על רש"י - שהקשו דבטרשא דר"ח מיירי בצורה דומה לכאן אך באופן הפוך שנתן להם חפץ שימכרו עבורו במקום היוקר ואחר המכירה תתחיל ההלואה ואמרי' דשרי אך באופן שהי' אחריות עד המכירה על הנותן דבלא"ה מיד במקום הזול התחילה ההלואה. ולכאורה גם בזה הי' שייך לומר דמה בכך שנטלו אחריות נימא שההלואה מתחלת במקום היוקר ומה שנטלו אחריות הוא מצד התנאת ש"ח להיות כשואל, ואין לשאול דהוי רבית מוקדמת דע"ז איתא התם דניחא להו דשבקי להו מיכסא וכו'. עכצ"ל ביאור הענין שבהיות שהמעות יבואו בסופו של דבר לידי הסוחרים בהלואה גמורה לכן לא אמרי' בזה דין מתנה ש"ח, ולכן אם יקחו ע"ע אחריות נחשב כמתחלת ההלואה מיד - ועפי"ז מוקי התוס' דכה"ג הכא בצורה הפוכה בהיות שעד מקום היוקר הי' המעות הלואה אין שום סברא לומר שבשעה שקונים כבר נהי' הפרעון, דבמה חזי' דהוי פרעון כיון שהאחריות היא גם עכשיו עליהם כמו עד עתה ובזה אין היתר מתנה ש"ח להיות כשואל. וביותר מסבירים התוס' דכאן מסתבר יותר לאסור דהתם הי' מקום לומר דמשום הטה"נ שיש בסחורה זו נחשב שבמקום הזול יש לה יותר ערך, אבל כאן א"א לומר שיש ערך יותר למעות שנתן במקום הזול משום טה"נ שבהם, משום שזהו עצמו גופו של איסור רבית ולפיכך פליגי התוס' על רש"י וסברי דהאחריות בחזרה הוא על הנותן ולכן יש מקום לומר שבאמת הפרעון הי' במקום הזול כי הדבר מוכיח שהרי קיבלו ע"ע אחריות, וכל השאלה היא רק דהוי רבית מאותרת שטורחים עבור ההלואה שהיתה כבר וע"ז משני הגמ' דניחא

להו.

וליישב קושיית התוס' על רש"י כתב הרמב"ן דמשום שאם בבואם למקום היוקר יוזלו החיטים יותר מאשר מקום הזול יפסידו השולחים ויוצרכו לשלם להם לפי מה שקנו משום זה עצמו יש כאן שם פרעון ויש על מה לחול ענין הפרעון. ובס' ערך ש"י מסביר באופן אחר עיי"ש.

ובכלל יש מקום לחלק בין ראיית התוס' מטרשא דר"ח לדין דהכא - שבדין דר"ח כאמור בענין הפוך ויש מקום לומר שרק שם אסרי' דהתם גותן להם סחורה ויוציאה לדרכן ולא תחזור אליו עוד ולכן אם יקחו האחריות מעכשיו א"כ במה נחשב שזה עדיין שלו, משא"כ כאן שסו"ס מביאים את הדבר עכשיו אליו ומשום כך נחשב ברשותו על אף שהאחריות עליהן. והתוס' לא ניחא להו משום דסו"ס אין על מה לחול שם פרעון. ובדומה לזה כתב המהרא"ל סוף ס"ק ל"א בד"ה ועוד נ"ל ליישב פרש"י ע"פ פשוטו.

ג. ומעתה נבא לדין הרמ"א שהוא סובר כתוס' שהאחריות הוא על הגותן ומ"מ בנותן לו שכ"ט מותר והטעם משום דכל עיקר קושיית התוס' היא דאין על מה לחול שם פרעון ובמה נחשב שמעתה הוא ברשות הנותן. אבל באם נותן לו שכ"ט על הדרך בחזרה זה עצמו מוכיח שהדבר ברשות הנותן וענין האחריות הוי התנאת ש"ח וכו'.

ועיין רמב"ן (וריב"ש סימן ש"ו הביאו) שג"כ הקשה על רש"י קושיית תוס' ואפ"ה התיר באם נותן לו שכ"ט. ומדיוק לשונו מוכח שעל עמלו וטרחו נותנים לו שכ"ט וזה עושה לפרעון וש"ח שהתנה. אלא שהוסיף עוד על עצם קבלת האחריות אינו נותן שכ"ט אלא ע"ז אמרה הגמ' דעשוין כן משום מיגלי תרעא. ולכאורה יש לדייק דאמאי לא סגי בשכ"ט גם על קבלת האחריות. וע"ז י"ל דאה"נ אם יתן לו שכ"ט הרבה שיהי' מתאים גם לעמלו וגם לאחריות שפיר, אלא שהגמ' באה לחדש שאין צריך ליתן לו כ"כ הרבה דשכ"ט מועט בהכרח צריך ליתן דבלא"ה אין על מה לחול שם פרעון וכנ"ל. אמנם על קבלת האחריות א"צ לשלם דע"ז סגי שעושין כן עבור דניחא להו דמגלי להו תרעא, (ועיין היטב לשון הרמב"ן והריב"ש ותמצא כדברינו).

ואין להקשות דהתם בדין דר"ח אסור אפי' באם יתן לו שכ"ט, וכן אי' בתוס' על הא דמוליך חבילה וכו' שהוא דין דשו"ע סט"ו דאפי' אם נותן לו שכ"ט צריך שיהי' אחריות על הנותן ובלא"ה אסור, ואמאי לא נימא שעצם קבלת השכ"ט תוכיח שעדיין לא התחילה ההלואה עד מקום היוקר ומה שנטלו אחריות הוא מצד התנאת ש"ח וכו', ולכאורה זה באמת כוונת הט"ז ס"ק כ"ח בקושיתו שם (ולקמן נוכיח שאינו כן כוונת הט"ז) ולישב זה נראה למ"ש לעיל דמוכח דיש חילוק בין הנהו ב' דינים דדין דר"ח יש טעם יותר לאיסור. ואע"פ שהתוס' השוו ב' הדינים היינו משום דבא להוכיח דכמו שהתם אמרי' שההלואה החלה מיד כמו"כ במה נוכל לתת כאן שם פרעון, אבל אין סוברין שב' הדינים הם ממש חד, ואליבא דאמת גם הם יכולים להודות (ובפרט הרמב"ן שאעפ"י שהקשה על רש"י כקושיית התוס' אמנם לא הזכיר מאומה ראי' מר"ח) שאם ניתן שכ"ט התם לא יועיל משום דע"י שכבר לא יחזור אליו מיד נחשב כיוצא מרשותו והשכ"ט לא יועיל, ושכ"ט יועיל רק לשאלה במה חל כאן שם פרעון דאירי הכא דסו"ס מביאים עכשיו החפץ אליו וכמ"ש לעיל.

והט"ז שהקשה קושיא דומה בס"ק כ"א כלל לא העלה ע"ד לשאול באופן ששאלנו דע"ז שפיר יש לחלק. רק הט"ז הקשה עפ"י אופן האמור בט"ז ס"ק כ"ב דמיירי שנוטל החפץ עד מקום היוקר ושם יהי' הפרעון ולא יבא כלל לידי הלואה וכל ההלואה היתה רק ע"מ להתראות. דהנה במקום זה לא נטלו החפץ ממנו ע"מ להוציאה לצרכן ולא נחשב כיצא מרשותו אלא שעדיין ברשותו ועומדים למכרו עבורו רק שבנתיים יש ע"ז שם

הלואה שמתראים בו, וזה השווה הט"ז להכא דכמו שהכא אמרי ע"י השכ"ט נחשב כבא כבר לרשותו א"כ גם שם אמאי נימא שיצא מרשותו כי אינו עומד לצאת כלל מרשותו ומה בכך שהאחריות עליהם. ע"ז מיישב הט"ז דהתם אין גלוי תרעא - ועיין חו"ד כאן בס"ק כ"ב שהרבית היא משום שנוטל שכ"ט מועט עפ"י ט"ז ס"ק כ"ד, וראי' נמרצת לכ"ז - דבסי' קס"ז כ' הדרישה להתיר בענין דומה משום שנוטלין שכר על קבלת האחריות וזה כפי הסברא שהעלינו לעיל. והט"ז חלק עליו - וכ' שכל שבא הדבר לבסוף לרשותו אף אם יטול שכר על קבלת האחריות יחשב כנותן לחבירו שכר עבור שילוה ממנו ואח"כ יטול ממנו רבית דאסור ע"ש. וראיה שכל ענין השכר דיו שנאמר בו שנותן שם פרעון, אבל לא שנאמר שעדיין לא התחילה ההלואה.

ולפי הנחה דלעיל נראה עוד הא דאי' בסעיף י"ח בהגה"ה שהמלוה לא' י"ב דינרים שיקנה בהם סחורה ושיתן לו בחזרתו י"ג דינרים (חלק מהרוח שהי' בסחורה) שמותר בתנאי שיהי' אחריות הבאת הסחורה על המלוה. ושם לא הוזכר להתיר באם נותן לו שכ"ט כמו שהוזכר כאן ונראה דהתם לא מהני היתר זה משום שאין מביא לו הסחורה עצמה אלא דמים ובזה דמיא לטרשא דר"ח דע"י שאין מובא לו הסחורה עצמה אם יהי' האחריות על המקבל יחשב כעדיין נמשכה ההלואה משום שאין לו חלק בסחורה. ומשום ה"ט אי' התם דלא סגי בנוטל אחריות אלא צריך גם שיביא הסחורה לביתו משום דנותן לו מעות ולא סחורה.

בדין ביטוח

שו"ע סי"ח י"ט. להלוות דינר זהב השוה כ' דינרים על אחריות ספינה ההולכת מעבר לים ושיתן לו בשובה כ"ד דינרים אסור. לתת כ' ליטרין למי שיבטיח ק' שיש לו בספינה מותר.

ב' הדינים המובאים כאן מקורם בריב"ש, וצריך כאן באור מה ההבדל ביניהם. שהדין הב' כתב הריב"ש להתיר והתם מיירי בעסק בטוח (בצורה הנפוצה גם היום), שהמפרש לים מבטח סחורתו השוה ק' אצל סוכן ונותן לו כ' זהובים. והנה אם לבסוף הי' הפסד בסחורה ונותן לו הסוכן ק' הי' כאן שאלה של רבית דגראה שנותן לו ק' עבור הקדמת כ' זהובים. והתי' ע"ז שאין כאן הקדמה כי נתינת הכ' בתחילה לא כהלואה היא אלא נתינה שמגיע לו בתורת מכר שהסוכן בהיותו נוטל ע"ע אחריות וסכונים הריהו כמוכר אחריות זו עבור הכ' זהובים ולכן ממילא כשמשלם ק' אין זה עבור המתנה אלא מכירה ממש. ולפי"ז צ"ב אמאי נאסר בדין הא' - דהתם מיירי בא' שהלוה לחבירו כ' דינרים ומתנה עמו שאם יהי' בהם הפסד לא יחזיר לו כלל ואם לא יופסדו יתן לו כ"ד. והן אמת שהוכיח הריב"ש שכ' דינרים אלו נקראים הלואה על אף העובדא שהם באחריות המלוה. וכדאי' בסי' קע"ו שהתם אי' שגם מעות שהם באחריות המלוה נחשבים להלואה מטעם שנותן לו אחרים כמותם היות ולהוצאה עומד נחשב הלואה עכ"פ מדרבנן, מ"מ אמאי לא נימא שיש כאן ביניהם ב' עסקים נפרדים. בתחילה הלוה לו כ' ע"מ שיחזיר לו כ' ולא יותר ואח"כ בא המלוה אל הלוה ועושה עמו עסק רגיל של בטוח (וכדין הב') ואומר לו אותם הכ' שהלויתך הרי הם ברשותך והרי אני מוכן לקחת ע"ע סיכוני הפסדים, עבור זה תשלם לי באם לא יהי' הפסד סך כ"ד, כ' עבור ההלואה וד' עבור הבטוח שהואלתי להפסיד באם לא תרוית.

וליישב זה צ"ל בענין בטוח הוא שהמבטח נותן למבוטח אחריות וע"ז נוטל ממון. וממון זה אינו נק' הלואה אצלו, אלא חלופי האחריות שנתן והוי מכר, ומודגש כן לשון הריב"ש שכ' שנוטל הפסדי כספו של חבירו. ובניד"ד אילו הי' המלוה מעביר הכסף לרשות הלוה ומתנה עמו שאם יאבד הממון

ילוהו ממון חדש והפסד הממון הראשון יהי' עליו יתכן דשרי ג"כ דהוי כמו בבטוח. משא"כ בגוונא דאיירי הריב"ש אינו מתנה ליתן לו ממון אחר על ממון שהפסיד אלא מתנה שאם יאבד הממון יחשב כלא הלוהו ומוותר על החוב וענין בטוח זה הוא דנחשב כמלוהו ע"מ שיחול עליו חוב רק אם תבא ההלואה לידי הגשמה אצל הלוה והן אמת שהלואה מעין זו יש לה יתר חשיבות מהלואה רגילה מ"מ לא הותר ליקח ע"ז ממון דסו"ס נוטל שכר הלואתו.

והנה הרמ"א הביא כאן דעת יש מתירין להלוות י"ב שיקנה סחורה וכו'. והקשה ע"ז הט"ז ס"ק ל"א דמלשון יש מתירין מוכח דפליג על דין המחבר והאמת דבזה גם הריב"ש מודה ע"ש בדבריו. ויש לדייק דטובא יש להקשות דאפי' נימא דלא פליג מ"מ מוכח דדין זה יש לו שייכות לדין הריב"ש והלא זה הוי בדומיא לדין החמרין שמותר אם הסחורה באחריות הקונה. והן אמת שיש כאן חידושים שאינם בדין החמרין והזכרנו לעיל דהכא מותר אפי' שאר סחורה. ומאידך הכא מותר רק אם מביאם לביתו דבל"ז אין מקרי שבא לרשות הלוקח בהיות שנותן לו מעות ולא הסחורה. אמנם מ"מ אין זה שייך לכאן.

ונראה לומר שהשייכות של דין זה לכאן משום שהיתר הוא רק אם קיבל ע"ע האחריות וגם מביאו לביתו ועי"ז מקרי שבא לרשות הקונה, ולכאורה אמאי צריך לזה אפי' דתימא דאין מקרי שבא לרשותו ג"כ הי' צ"ל מותר ונימא שהזוז הי"ג אינו עבור ההלואה אלא עבור זה שהבטיח אחריות הסחורה. ועפ"י מ"ש לעיל ניחא גם כאן דבאמת אם יקבל ע"ע אחריות שאם הסחורה תאבד ישלם לו שווי הסחורה כמות שהיתה שוה בשעת האבוד ואפי' אם תהי' שוה יותר מסכום ההלואה זה ודאי מסתבר דשרי גם בלא שמכניסה לביתו משום דהוי כמו כל בטוח. אמנם הכא מיירי שמבטח על אחריותו הסחורה שקנה, וזה בא הרמ"א לחדש שכמו דסובר הריב"ש שאסור לבטח בצורה שהעולה מהביטוח הוא, שהלוהו בצורה בטוחה וכנ"ל כמו"כ כאן אם הלואה בטוחה עד כדי כך שאפי' אחר שכבר הביא הממון לידי סחורה מ"מ אם תאבד הסחורה לפני שיספיק להרויח ממנה לא יחשב כהלוהו וזה אסור. ורק אם בנוסף לאחריות מביאה גם לתוך ביתו אמרי' דנחשב שהסחורה היתה שלו וקנה עבורו ולא הי' כאן שום הלואה.

ולפי ההבנה שהעלינו בדברי הריב"ש הדין הב' עולה שהמבטח מוכר אחריות למבוטח אמנם הגר"א כאן מסביר הענין בצורה אחרת וכ' שמקרי שהמבטח קונה אצל המבוטח את הסחורה שיש בספינה. ואין לאסור משום דמוזיל גבי ומוכר שוה ק' בכ', דעפ"י מאי דאי' בסעיף י' מותר למכור עגל בזול מבואר שכל שיש סיכונים יתכן שיופסד לגמרי לא מקרי מוזיל גבי'. ובדין הא' אסור משום שהבטחת הכ"ד אינה מגוף ספינה ע"ש.

ויש לדון בחידוש הריב"ש מנקודת מבט אחרת ולומר דלכך נאסר עליו ליקח דמי הבטוח משום דפתיק בי' גם הלואה ומאן מסהיד דנטל דוקא עבור הבטוח דמחזי שנוטל עבור ההלואה (וכמו שיש לדייק שהיתר נטילת שכר האמור בסי' ק"ס ט"ו הוא רק לאדם אחר אבל מלוה עצמו אין לו ליטול שום שכר אפי' עבור דברים אחרים ועיין בזה מהרש"ם ח"ג רכ"ו, ודובב מישרים ח"א ס' י' שהביאו תשובות האחרונים דפליגי בזה (עיין ב"א סי' מ"ו). ועיין בדין השכרת מעות.)

דין השכרת מעות

אי' בגמ' ס"ט ע"ב: "ר"ח הוי מוגיר זוזי בפשיטא ליומא (פי' רש"י בלשון שכירות ולא בלשון הלואה הנני משכיר לך זוז היום וכו') כלו זוזי דר"ח (ירדו לטמיון כדאמרי' לקמן שהמלוין ברבית נכסיהם מתמוטטין) הוא סבר מ"ש ממרא (הלא רשאי אני להשכיר כלי) ולא היא מרא הדרא בעינא וידיע פחתי' זוזי לא הדרי בעיניהו ולא ידיע פחתי'". ופליגי רש"י ותוס' בהבנת תי' הגמ' ולפי תוס' (וכן ההלכה) פי' הגמ': "מרא אינה מלוה כי לא נתנה להוצאה ולהחזיר אחרת אלא צריך להחזיר בעינא והשכר אינו שכר מלוה, א"נ הי' נותן המרא להוצאה ולעשות בו כל חפצו ולשלם אחרת אעפ"כ מותר ליטול שכר ואין ללמוד היתר משם לאגורי זוזי דבמרא השכירות אינה בעבור הלואה שיש לו רשות להוציאה אלא נותן לו השכירות עבור הפחת שתפחות ע"י מלאכה אם יחזיר השוכר בעינא, אבל זוזי דר"ח הי' מלוה ולצורך הוצאה משכירם לו ולא בשביל קבלת שום פחת", עכ"ל התוס' העולה מדבריהם דאיכא תרי טעמי וכ"א מהם סגי לטיבותא א. כל דבר שאינו עומד להוצאה והדר בעינא מותר להשכירו אפי' אין בו פחת. ב. כל דבר שעומד להוצאה מותר להשכירו רק באם שייך בו פחת.

ומכאן יצא הדין בשו"ע קע"ו שבס"א אי' שאסור להשכיר מעות אם עומדין להוצאה ובס"ב שכלי מותר להשכירו אפי' עומד להוציאו.

והראשונים העלו סברות שונות מה הי' ההו"א של ר"ח שרצה לומר דזה הוי שכירות והנמ"י (ועוד ראשונים) כתב וז"ל: "הי' משכיר זוזי ונוטל שכר מהם לפי שהשוכר לא הוי מחויב באונסין כלום כ"ז שלא הוציאם אלא היו בידו כדין שוכר שפטור מן האונסין ועל אותה שעה הי' נוטל שכרו". ולפי דבריו ההסבר בדחיית הגמ' שדבר העומד להוצאה עיקר נטילת השכר הוא עבור ההוצאה ולא עד ההוצאה ורק בכלי בהיות שעד ההוצאה יש בו פחת בזה יש מקום לומר שנטל השכר עד ההוצאה משום שיש מה לחול לומר שנוטל שכר עד ההוצאה, ובאופן אחר אפשר לומר שבהיות שהי' כאן הוצאה לבסוף אין מספיק במה שנטל אחריות אונסין וצריך גם משהו מוחשי ותמידי יותר שיוכיח בעלותו עד ההוצאה שנאמר שנטל שכר עד ההוצאה.

(ולפי הסברים הנ"ל בדברי תוס' עולה שכלי כסף וזהב שאין בהם פחת אסור להשכירם באם יש לו רשות להוציאם אח"כ, ויש מהאחרונים שלמדו פי' אחר בדברי תוס' ולפי"ז האיסור האמור כאן הוא רק בזוזי ולא בכלי כסף ועיין אש"ת ח"א מ"ש בזה).

ובשו"ע סי' קע"ו ס"א בהגה אי' שיטת ת"ה שטעותו של ר"ח הי' בזה שקבל עליו אחריות אונסין בלבד ולא קבל ע"ע גם גניבה ואבידה, אבל אם יקבל ע"ע גם גניבה ואבידה שרי דהוי ממון שלו ממש, ובשיטת ת"ה בכללותה נאריך אי"ה אח"כ, ולשיטת הת"ה יש לברר אם היתר כה"ג שייך באם א' יתן לחבירו מעות ע"מ להוציאן, ועד ההוצאה יקבל עליו כל האחריות ז"א אונסין גניבה ואבידה.

ב. והתו"ד ס"ק ב' כתב שהיתר הת"ה במקבל עליו כל האחריות מהני רק אם קבל כן גם אחר ההוצאה (והסבר ד"ז יבוא אי"ה אח"כ) אבל באם יקבל עליו רק עד ההוצאה וכדינא דר"ח לפי ביאור הראשונים לא יועיל גם אם יקבל כל האחריות. אמנם עיין אב"נ סי' רט"ו אות ט' שבאר שאם יקבל עליו גם גניבה ואבידה דשרי,

ומסביר באריכות ההבדל בין מרא שמותר בו אפי' לא הי' מה לחול פחת ומיד הוציאה, מטעם שהי' לו ברירה להשתמש בה, לבין זוזי שאין לומר בפשטות משום שנוטל ע"ע פחת, משום דכאמור שרינן במרא אפי' הוציא מיד, ומסביר האב"נ בדרך משלו דיש לתלות שנוטל שכר עבור ההלואה ולא עבור עד ההוצאה משום דאי נימא שההלואה היא בחנם למ"ל להשתמש כך ולשלם יתכוין לקנות לעצמה דהוי כהוציאה ויהי' פטור משכר, ומדלא עביד הכי מוכח שבלא השכר אינו מוכן להלוותו בחנם, וא"א לומר שבאמת יכול לקנותה לעצמו רק שלא עושה כן משום שאינו חפץ שאחריות אונסין יהיו עליו דאונסין לא שכיח, ובזה מובן הבדל בין כלי שיש בו פחת, דבכלי כזה יותר חפץ לשלם שכירות ואינו רוצה להכניס הכלי לרשות עצמו משום הפחת, ולפי"ז העלה האב"נ שאם יקבל עליו גם אחריות גניבה ואבידה דשרי ליטול שכר, דאז נתלה השכר עד ההוצאה וכאן אין לשאול מדוע אין קונה החפץ לעצמו משום שיש לתלות שאין עושה כן משום שאינו רוצה להתחייב בגניבה ואבידה שהוא שכיחא.

ולפי"ז נראה שבד"ז פליגי החו"ד והאב"נ אם יועיל נטילת כל האחריות עד ההוצאה במעות וכה"ג אמנם האמת שאין כאן מחלוקת, שהאב"נ מזכיר בדבריו שם ס"ק י' (ועיין גם בס"ק י"ד) את החו"ד, ומוכח מדבריו שהבין את החו"ד באופן אחר, שהחו"ד הבין שהש"ע מיירי באופן שלא השתמשו במעות עד ההוצאה להתעטרות וכיו"ב ולכן לא מהני נטילת כל האחריות, אבל באם יש לו הנאה מהדבר גם לפני ההוצאה שרי, והאמת שכן נראה מלשון החו"ד שהקשה על סברת הנמו"י קשה להבין שודאי נותן השכר ע"מ להוציאם ושכר מלוה הוא, והדבר אינו מובן מהיכן החליט לחלוק על הנמו"י שאין לתלות שנוטל עד ההוצאה ובזוזי אפשר עוד להבין זה משום שיש לתלות שמקורן להוצאה, אבל מה יאמר בכלים בכה"ג שאז עומדים הם באותה מדה לשמוש ולהוצאה, וזה ראי' שהחו"ד הבין שהנמו"י הסביר הו"א של ר"ח בזוזי אפי' באופן שלא מתעטר בהן ועומדין אך להוצאה (או שנטל עבור עצם העמדת המעות ברשותו שאם ירצה יוציאן, ועיין בחי' הרי"ם ואכמ"ל) ובזה הוקשה לו שאין סברא להתיר אפילו אם יטול כל האחריות.

ג. הת"ה פי' ההו"א של ר"ח דאוגיר זוזי בצורה אחרת מהנמו"י לעיל, והוא קאי על התוס' שם שכתבו מקבל הי' עליו אחריות אונסין ולפיכך הי' ס"ד דשרי, וכתב ע"ז הת"ה סי' ש"ב וז"ל: "בגליון תוס' פ' הרבית וכו' ונראה דהיכא דכל האחריות על הנותן שרי אפי' לקצוץ דאין כאן מלוה אלא פקדון ושכר מעותיו נוטל וכו' והשתא מדברי הגליון מבורר דכל היכא שהנותן אינו חושש כלום על אחריות הקרן דשרי אפי' לקצוץ, והתוס' נמי דאוקמי ההיא דר"ח שהי' מקבל עליו אחריות אונסין ואפ"ה אסור י"ל ודאי דוקא משום דל"ה מקבל עליו רק אחריות אונסין ולא שאר אחריות כמו גניבה ואבידה אבל אם הי' ר"ח מקבל עליו אחריות גניבה ואבידה הוי שרי", והיתר הת"ה הוא באופן שונה מהנמו"י לעיל, שבעוד שהנמו"י מדבר מקבלת אחריות עד ההוצאה, הת"ה מדבר מקבלת אחריות זו גם אחר ההוצאה ובהיות שדבר שניתן להוצאה ונתינת הרשות להוצאה מראה שהדבר ברשות המקבל, לכן לא סגי בקבלת אונסין ובעינן קבלת כל האחריות ואז לא מזיק ענין היתר ההוצאה. (או בכלי שיש בו פחת שרי ג"כ דתלינן שנטל עד ההוצאה וכנ"ל) והרמ"א בסי' קע"ו פסק כת"ה אך באיסור אמנם בסי' קע"ז סעיף ו' פסק כת"ה אך באיסור דרבנן והש"ך בסי' קע"ז ס"ק כ' העלה כת"ה גם באיסור תורה, (והגר"א בסי' קע"ו פליג על הת"ה מכל וכל. והסבר המחלוקת יש בו אריכות ואכמ"ל).

ד. ודברי הת"ה צ"ב מהו ההיתר בזה והנראה מתוך דבריו שע"י שנוטל כל האחריות מקרי המעות פקדון אצל המקבל והוי כמו שליחו להכניס המעות בעסק והרוחים עבורו, אמנם עדיין צ"ב דהא תינח באופן שהתנה שהנותן יקבל חלק מהרוחים, בזה אמרינן שהמקבל הוא שליחו לעשות העסקים, אבל הת"ה מיירי גם באופן שהותנה שהנותן יקבל סך קצוב בלא התחשבות אם הרויח המקבל וכמה הרויח ולפי"ז יכול המקבל לעשות במעות מה שלבו חפץ ומה שהרויח במעות זה ריוח פרטי שלו, ואיך שייך לומר דהוי שליחו של בעל הממון, דאחריות באופן כזה אינה מורה על בעלות הנותן על הממון והוי בזה ר"ק, וצ"ל שסובר הת"ה שכמו ששייך להשכיר ע"מ להחזיר בעין ומקרי החפץ ברשות הנותן וקבלת השכר היא עבור השתמשות בחפצו של הנותן כמו"כ כאן נתן בחפץ שלו זכות שמוש כה רב עד שיכול אפי' להוציא ומה שצריך אח"כ לשלם לו זה אינו בתורת פרי"עת חוב דהלואה, דהתם מיד נכנסו מעות ההלואה לרשות המקבל, וכאן הפרעון הוא החזרת החפץ של הנותן, וראי' לבעלות היא קבלת כל האחריות. ולתוספת הסבר נראה לומר דז"ב שאם אחד יקבל ע"ע אחריות סחורתו של חבירו אין לומר שעי"ז נהי' החפץ שלו, אלא אמרינן רק שחיובי מקרים של החפץ נכנסו לאחריותו בלי התייחסות אל גוף החפץ, והקובע לכך הוא שחיובי' כנ"ל לא יבואו עליו בלא קנין שישעבד עצמו לזה משא"כ הכא שהנותן חייב באחריות גם בלא קנין, והטעם משום שמיד בהעברת החפץ השאיר הכל בבעלותו ולא נתן ללוקח אלא לשמוש וממילא נשאר האחריות עליו.

ה. ובאופן אחר נראה להסביר דברי הת"ה ולומר שבאמת החפץ שייך למקבל ומ"מ שרי ליטול שכר משום קבלת האחריות, ואינו נוטל עבור ההלואה עצמה אלא עבור בטוח הסחורה מפני סיכונים. ומדברי המבי"ט ח"א סי' ו' נראה שהעלה ענין זה. והשאלה שם מוסבת על ראובן שהלוה לשמעון מנה ולעת הפרעון נתן לו שמעון סחורה שיוליך לעיר אחרת וימכרנה ויקח מעותיו ונתן לו פרח וחצי (מטבע מסוים) בעבור שקיבל עליו אחריות הדרך, והשאלה אם יש להחשיב השכר עבור ההלואה. והשיב בתחילת דבריו שהשכר לא בא עבור ההלואה אלא עבור האחריות והוי כאלו הלוהו ע"מ שימכור לו חפץ פלוני בשוויו דמותר, והמשך לשון המבי"ט: "ועוד אני סובר לענין הלכה שאפי' הי' קוצץ הפרח וחצי על ההלואה (פי' שלא דובר כאן על ב' עסקים, הלואה ובטוח אלא כורך יחדיו הבטוח וההלואה וקוצב עליהם שכר) כיון שקבל עליו אחריות הדרך על הסחורה שנתן לו שימכרנה ויקח מעותיו הריהו כאילו קיבל אחריות על המעות עצמם דשרי כדמוכח עובדא דר"ח וכו' וכמו שכתבו גדולים בתשובה (וכנראה כוונתו לת"ה) וא"כ הכא דקיבל עליו אחריות הדרך דמשמע בין גניבה ואבידה בין אונסין שרי והרי הוי כאילו קיבל אחריות על המעות עצמם, כיון שיחד אותה הסחורה לפרעון. יראה הרואה בדבריו שא"א לפרש בהם כפי' הא' שהעלינו בטעם היתר בקבלת אחריות משום שעי"ז נחשב כהסחורה שלו, דהא תינח במקבל אחריות המעות עצמם, אבל בנידון המבי"ט בין אם המעות יהיו ביד המקבל או יאבדו בענין רע אין למלוה אחריות עליהם רק קיבל אחריות על סחורה שנתן לפרעון, ועכצ"ל שההיתר בא משום שנוטל שכר על קבלת האחריות, ומ"ש המבי"ט שקבלת האחריות על הסחורה הוי כקבלת אחריות המעות, כוונתו לומר דכמו דאמרינן שמותר לקבל שכר באם מקבל ע"ע אחריות המעות אע"פ דלכאורה נראה כמקבל עבור ההלואה כמו"כ מותר במקבל שכר על בטחון שהוסכם בעת פרעון ההלואה.

ומצינו בזה חולק על המבי"ט והוא הריב"ש בתשובה סי' ש"ח והו"ד בשו"ע סי' קע"ג סי"ח

שאסר להלוות דינר זהב השוה כ' זהובים על אחריות ספינה ההולכת מעבר לים ושיתן לו בשובה כ"ד דינרים פי' מלוהו כ' זהובים אסור ליטול שכר אפי' באם ביטח המלוה את הסחורה על אחריותו. ועיין מח"א סי' ל"ו שכ' הריב"ש ומבי"ט פליגי.

וי"ל ב' טעמים בטעם האיסור על הריב"ש, או דנימא שבהיות שכורך ענין ההלואה והבטוח יחדיו נראה כנוטל שכר על ההלואה ומאן מוכח שנוטל על הבטוח. ועוד טעם אפשר לומר שאסור כעין דאי' בס"ס ק"ס שאסור להלוות ע"מ שיעשה אצלו מלאכה, וכמו"כ כאן מלוהו ע"מ שיבטיח אצלו אחריות הסחורה, ובאמת שדבר זה צ"ב מהו טעם המבי"ט להיתר זה, והוא עצמו כתב דהריהו כאומר אלוך ע"מ שתמכור לי חפץ פלוני בשוויו שלכאורה ע"פ האמור אסור.

וליישב זה נראה לומר דשאני התם שקובע שיעשה עמו מלאכה וכיו"ב דבר שאין לו שייכות עם ההלואה ואין רגילות לעשות כן, ויתכן שאחריות בטוח הוא דבר ההווה וריגיל שהלוה מבטח זאת אצל המלוה ולכן שרי ועדיין צ"ב.

ולתוספת הסבר דכאן שרי יותר משום שקבלת האחריות היא חלק בענין ההלואה, שסידר ההלואה מלכתחילה באופן כזה שאחריות נשארת עליו ונוטל ע"ז שכר, משא"כ במלוהו בתנאי שיתן לו מלאכה שאינו שייך לכאן כלל.

ובר מן דין הט"ז שם פליג על המחבר בזה וגם הש"ך חולק דלא בכל אנפין אסרי ע"ש, וכ' שרק במתנה כל מלאכה נאסר דבלא ההלואה לא ימצא להשתכר, אבל במתנה ע"מ שתמכור לי חפץ בשוויה אין איסור דלא נהנה הימנו כלום, ויש למצוא מקום סברא שבטוח הוי ג"כ כה"ג כמו מכירת חפץ.

ז. לענין הלכה בפלוגתת המבי"ט והריב"ש המחבר פסק כריב"ש, ולכאורה כן הוא הדין אמנם עיין מהרש"ם ח"ג סי' קכ"ד שפסק כמבי"ט וכן בספר דובב מישרים ח"א סי' י', והם הביאו תשובת בית אפרים סי' מ"א שנטה להתיר וגם הביא דעות אוסרין, ולא הזכירו מאום מריב"ש זה שפליג על מבי"ט וצ"ב דהלא דבר הוא.

אשר ע"כ נראה לומר שהמבי"ט והריב"ש לא פליגי, דיש להבחין ב' סוגי בטוח, איכא בטוח שהמלוה נותן ללוה כ' זהובים ואומר לו באם תבוא הספינה בשלום ותצליח להפיק רצונך מההלואה זו תשלם לי כ"ד זהובים, ובאם תטבע הספינה בים ולא תבוא ההלואה לכלל בצוע הרי אתה פטור מלפרוע לי אותה, ובזה אע"פ שיש כאן בטוח מ"מ אסור כיון שאינו מבטח הסחורה אלא מבטח לו ההלואה שקובע עמו שמלוהו הלואה בטוחה פי' מתנה עמו שרק אם יתגשם רצונו תחשב היא להלואה ובל"ז לא יחול ע"ז שם הלואה, ולפי"ז אין היתר בזה שכמו שלא הותר ליקח שכר על סתם הלואה כמו"כ אסור ליטול שכר על הלואה בטוחה, ובאופן זה איירי הריב"ש, (והריב"ש עצמו כ' להתיר בטוח רגיל של סחורה, והוזכר בסעיף י"ט שם) ולפי"ז הריב"ש והמבי"ט לא פליגי שבאופן דאיירי המבי"ט מתנה עמו שנוטל אחריות על סחורת הפרעון ואין לבטוח זה שייכות למעות ההלואה כי אפי' אם המעות יהיו בטוב אצל הלוה ג"כ יפסיד המלוה ולכן כו"ע מודו דשרי.

בדין השכרת כלים לענין רבית

שאלה:

מנהג הסוחרים להשכיר כלים עבור שמחות וכיו"ב ונוטלים שכר עבור השימוש. וגם מחייבים את המקבל באחריות אונסין, ואם נשבר כלי צריך המקבל לשלם תמורתו. וצ"ב אי אוריך למעבד כה"ג.

תשובה:

א) שו"ע סי' קע"ו סעיף ג': „מקום שנהגו לשכור את הספינה וליטול שכרה ואם נשברה שמין לו מה שפחתה ומשלם יתר על שכרה ז"ז מותר וכן מותר להשכיר סיר של נחושת וכיו"ב ונוטל השכר ודמי מה שפחת ממשקלו וכן כל כיו"ב. הגה"ה וי"א דוקא כלים כאלו דאפי' מה שנשאר נפחת קצת ובעד זה גוטל שכר, ולכן אם נשבר משערין כמה היה שוה בשעת שבירה", ע"כ. ובדומה לזה כתב המחבר (סעיף ד') גבי פרה, ע"ש. ומקור הדין הוא גמ' (ב"מ ס"ט ע"ב): „ספינתא, אמר רב אגרא ופגרא, א"ל רב כהנא ורב אסי לרב אי אגרא לא פגרא ואי פגרא לא אגרא" (ופרש"י: מאחר ששמאה בדמים שאם תשבר יש לה דמים הויא ליה מלוה גביה והויא שכרה רבית) ובמסקנא מסיק הגמ' טעם ההיתר לרב משום דלא עשאה דמים מחיים אלא לאחר מיתה ורק משום טעם זה מותר (והסבר התי' של הגמ' יבואר לקמן אות ג').

ושאלת הגמ' צריכה ביאור: מה איסור יש בקבלת אחריות. דהנה גדר הלואה מקרי שהחפץ נכנס לרשות המקבל והוא שלו לכל דבר והפרעון בסיום ההלואה אינו חזרת החפץ שהתקבל, אלא תשלום עבור העברת החפץ למקבל, וגדר שכירות הוא העברת החפץ למקבל באופן שעדיין נשאר ברשות הנותן והתשלום בסיום השכירות הוא החזרת החפץ עצמו. ובכך מובן היטב הבדל מהותי בין גטילת שכר בהלואה לבין גטילת שכר בשכירות, שבהלואה מהות השכר הוא פיצוי עבור ההמתנה וזהו פירושו של „אגר נטר" או „שכר המתנה", פי' תביעה עבור מה שהמתין, משא"כ שכירות מהות התשלום עבור שימוש בחפץ של הנותן ומקרי „שכר שימוש" וכ"ז ברור ומובן. והשאלה המתעוררת בנידון אגרא ופגרא היא משום שכאן אין ברור מהות העברת החפץ אם שכירות יקרא שמה או הלואה, והפרטים הקובעים העברה מהי תלויים בב' צדדים: א) האחריות — כלומר מקרי ההפסד שיבואו בחפץ על מי לשאתם. בהלואה, ברור שהאחריות על הלוה והטעם פשוט משום שהחפץ נכנס לרשותו כליל והפרעון הוא תשלום חדש, א"כ האחריות היא תוצאה הבאה מאליה. ובשכירות — הדין הרגיל הוא ששוכר פטור מאונסין; ב) אפשרות שימוש החפץ לכל מה שיחפוץ מקבלו. בהלואה — רשות לעשות בה כל חפצו ואפי' לאבדה מן העולם, משא"כ בשכירות שצריך להחזיר גוף החפץ לגותנן והוא מוגבל בשימוש הדבר.

והענין שאנו דנים בו זומה לשכירות מצד הדבר השני שהזכרנו כי אסור לו להוציא את החפץ וחייב להחזירו באם עודנו בעין, אך מצד הפרט הראשון שהזכרנו יש כאן שאלת הלואה משום שכאן גוטל המקבל ע"ע אחריות אונסין. וזוהי שאלת הגמ' שהיה צריך להיות אסור אגרא ופגרא, אך באם נעיין יותר נראה שעדיין אין זה ברור שאע"פ שהוזכר לעיל שסתם שכירות פטור המקבל מאונסין מ"מ תתכן שכירות שיש בה אונסין ובכ"ז אינה יוצאת מגדר שכירות. והוא עפ"י גמ' (ב"מ דף צ"ד ע"ב) דאי' התם מתנה ש"ח להיות כשואל ומסקנת הגמ' אליבא דר' יוחנן שא"צ לזה קנין ומספיק בההיא הגאה

דנפיק עליה קלא דגברא מהימן הוא, ולפי גמ' זו יוצא באור חדש בהגדרת שכירות שגם מי שמקבל ע"ע אחריות אונסין יכול להקרא בשם שומר ואין זה אומר לגבי בעלותו על החפץ וזה נראה לכאורה שגם שוכר יכול להתנות כנ"ל דלמה נאמר שיגרע כוחו משומרין אחרים (אמנם מצינו ראשונים שלומדים כן בסוגיא דהתם שהדין דמתנה ש"ח אינו שייך בש"ש ובשוכר אבל כנראה שאין הדבר כן להלכה). ולפי"ז קשה סוגיית הגמ' מה הוקשה כאן על דין אגרא ופגרא ולא נמצא היתר אלא משום דלא עשאה דמים מחיים דבלא"ה ג"כ היה צריך להיות מותר.

ובקושיא זו עמד הפנ"י וכתב שעפ"י הרשב"א ורש"י לא קשה משום שהם ביארו קושיית הגמ' דהכא מיירי שהתנה עמו שאם ישבר ישלם לו כשעת השכירות ואעפ"י שעכשיו הוזל. וע"ז הוקשה שפיר לגמ' משום ששואל עצמו אינו משלם אלא כשעת השבירה (ולקמן אות ג' יוסבר יותר עפ"י הרשב"א). אמנם כ"ז מיושב רק לשיטת הרשב"א ורש"י, אבל הטור כאן (שהרמ"א אזיל בשיטתו) אזיל בשיטת הרמב"ן דמיירי הכא שמשלם כשעת השבירה ולפי"ז שוב תקשי מה קושיית הגמ' לאסור משום רבית והלא הוי מתנה ש"ח וכו' וע"ז נשאר הפנ"י בצ"ע.

ב) ולישב הקושיא על הטור נאמר דמצינו כאן מחלוקת בין הראשונים אם אפשר להתנות ע"ע חיובים שאפי' שואל אינו חייב בהם, כגון מתה מ"מ, והקצוה"ח (סי' ש"מ ס"ק א') מוכיח שזה תליא בב' תרוצי התוס' (ב"מ דף נ"ח ע"א), ולתי' א' א"א לקבל ע"ע כנ"ל אלא ע"י קנין. ותי' אחר סובר שג"ז נכלל בתוך הדין של מתנה ש"ח, ושם בגמ' מצינו דפליגי בזה הרמב"ן והרשב"א, ובסוגיתנו מצינו בזה פלוגתא, רבנו יהונתן שהובא בשיטמ"ק סובר שאפשר להתנות והריטב"א (דף ע' ע"א) בסוגיא דמעות יתומין מותר להלותן קרוב לשכר כתב שהמקבל ע"ע מתה מ"מ דינו כהלואה ורק המקבל אונסין דינו כפקדון. והסבר המחלוקת בזה בביאור הגדרת מתנה שומר חנם בכללותו ואין כאן המקום להכנס לזה.

ולאור זאת יש מקום לומר שלסוברים שאין זה נכנס בגדר מתנה ש"ח. שוב מי שיקבל ע"ע חיובים כאלו דינו כלוה (והסבר הענין יבוא באות ג'), ולפי"ז יתכן שיטת הטור שלמד דסוגיית אגרא ופגרא מיירי באופן שקיבל ע"ע לשלם גם אם תשבר מחמת מלאכה. והנה הפנ"י עצמו ג"כ ס"ל שמתה מ"מ אינו נכנס בגדר מתנה ש"ח שכ' בתוך דבריו שעל דין דודא דמר עוקבא אין לשאול מהו האיסור דהתם מיירי שהמקבל לקח ע"ע פחת וזה מקרי מתה מ"מ ולכן דינו כלוה ורק על דין הספינה הוקשה לפ"י על הטור. ולכאו' קשה טובא אמאי לא מיישב הפ"י שהטור מיירי הכא שנשברה מחמת מלאכה, ונראה ליישב שיש ב' סוגי מתה מ"מ: סוג א', חיובי אחריות הפחת וסוג ב' שבירה או מיתה מחמת מלאכה. ויש סברה לומר שהפ"י לומד שרק מתה מ"מ, כגון בדודא דמר עוקבא שהפחת של השימוש היה על המקבל באופן כזה אין לזה דין שואל אלא הלואה, אבל בדין מתה מ"מ שנשברה הספינה אפי' דתימה שזה מקרי מתה מ"מ מכל מקום מי שמקבלה ע"י תנאי אין לו שם שואל, ויתכן שבנקודה זו פליגי הפ"י והטור. שהפ"י סובר שזה לא מקרי הלואה אלא פקדון, והטור סובר דהוי הלואה. וההסבר בזה הוא שענין הפחת הוא דבר העומד להיות באופן רגיל ע"י ההשתמשות ואין אפשרות לחייבו מצד שואל דאם נותן לו רשות להשתמש ולא זו בלבד אלא שנוטל שכר ע"ז ודאי שאין לחייבו בפחת. ואם חייב עצמו בכך ה"ז מצד הלואה, משא"כ בנשברה שזה מקרה אונס שלא היה מוכרח להיות, ע"ז אמרי' שדינו כשואל שקיבל ע"ע חיובים יותר גדולים משואל רגיל.

וראיה ברורה לחילוק זה מרבנו יהונתן בשטמ"ק וז"ל: „וחקשו אי אגרא לא פגרא, כלומר כיון שנוטל שכר מאותן מאה פרסאות וכו', למה כשנשברה נותן כמו שהיה שוה בשעת השכירות הלא ע"מ כן שכרה לו שתפתח מדמיה הראשונים וכו', אבל לא מקשי' משום דהוי מתה

מ״מ, דהא תנן מתנה ש״ח וכו׳ ומתנה שואל לשלם הכל, ואפי׳ מתה מ״מ״, עכ״ל. רואים בדבריו שלמד פי׳ הגמ׳ ,,אי אגרא לא פגרא״, שאם נוטל שכר אין יכול לחייבו על פגרא, היינו הפחת דאינו יכול לחייבו ע״ז באם נוטל שכר, אבל על השבירה לא הוקשה לגמ׳ האיך מתחייב והלא מתה מ״מ. דע״ז ג״כ אמרי׳ מתנה ש״ח וכו׳, והנה הפ״י הזכיר שענין הפחת ג״כ מקרי מתה מ״מ, ולמה ע״ז לא הזכיר הר״י שחיובו בא מצד מתנה ש״ח וראיה מכאן שס״ל שלא כל גווני דמתה מ״מ שוין, ויש מתה מ״מ שאם יטול ע״ע יקרא הדבר הלואה ויש שיקרא פקדון.

ג) וכאן המקום להסביר ב׳ אופנים הנ״ל שהוסברו בקושיית הגמ׳ — הפנ״י לפי הרשב״א שמקבל ע״ע משעת השכירות וההסבר עפ״י הטור שמקבל ע״ע מתה מ״מ מדוע באופנים אלו מובן כבר קושיית הגמ׳ שיש כאן שאלת איסור רבית.

והנה בתוס׳ (ב״מ דף ג״ח ע״א) מוכח שכל החיובים הבאים מצד מתנה ש״ח אינם צריכים קנין ומספיק מאי דא״י בגמ׳ (דף צ״ד) בהחיא הנאה וכו׳. וכל הדברים הבאים שלא מצד מתנה ש״ח צריכים קנין גמור. והסבר הענין עפ״י המובא בשטמ״ק שם: ,,הקשה הראב״ד אמאי קשה לגמ׳ דלא סגי בדברים בלבד להתגות ע״ע חיובי שואל והלא כל תנאי שהוא בשעת מעשה מתקיים בלא קנין״ ומיישב ע״ז הרשב״א ,,שלא מצינו אדם שיתחייב אלא מחמת שנהנה מחבריו בהלואה או שנעשה לו ש״ש או שואל שכל ההנאה שלו וכו׳. וא״נ בקנין שהוא כחליפין וכו׳ ואדרבה יש לתמוה ש״ח שחייבה תורה בפשיעה, אלא כיון שקבל ע״ע וזה נשען על שמירתו ונאבד בפשיעתו ה״ז קרוב למזיד, אבל להתחייב באונסין במה יתחייב הלכך לשמואל עד שיקנו מידו ולר״י משום דחשיב כמקבל הנאה להתחייב על ידה והוא שיוצא עליו שם אדם נאמן״, עכ״ל. ביאור דבריו בהקדם הא דא״י בתוס׳ בכתובות שהאמת שכל שומר יכול להיות חייב על כל הדברים ומה שמוצאין בתורה דין מיוחד לכל שומר הוא משום שירדה תורה לסוף דעתן של בנ״א שמן הסתם כך רצונו של ש״ח וכו׳, ולכן כל שומר שרוצה לקבל ע״ע יותר א״צ שום קנין ע״ז דכיון שכבר נכנס לגדר שומרין צריך רק גילוי דעתו שניחא ליה בקבלת אונסין. אמנם לגמ׳ לא סגי בכך משום דכ״ז שאין לו הנאה אין כאן גמירות דעת שבאמת הסכים בכל לבו להתחייב באונסין ובההיא הנאה דנפיק עליה קלא דגברא מהימנא הוא זה נותן גמירות דעת ומהני קבלת האונסין. ולפי״ז מסקי התוס׳ ב״מ (דף נ״ח) שדברים שאין נכנסים בגדר שמירה כגון עבדים וקרקעות צריך בהם קנין ממש ואין מספיק בהם בההיא הנאה, ולפ״ז אם נלך בדרך שהזכרנו לעיל שמתה מ״מ אין לו שייכות להתנאת ש״ח יהיה פי׳ הדבר שהרוצה לחייב עצמו ד״ז צריך לחייב עצמו בקנין וכמו״כ לפי הרשב״א מי שרוצה להתחייב משעת שכירות צריך ע״ז קנין.

וכיון שכן אין החיובים הבאים עליו מצד שואל ושומר ולכן יש עליו שם לוה משום שע״י שקיבל עליו אחריות זו נהיה דינו כבעה״ב ולא כשומר. וביתר רוחא נראה לומר שאפי׳ אם נרצה לומר שעצם קבלת אחריות ע״י קנין אינה עושאתו ללוה מ״מ בגונא דילן יש לזה שם הלואה משום שכאן מקבל אחריות זו עבור הנאתו ומכניס החפץ לרשותו כדי להשתמש בו ולכן יש מקום לומר שקבלת אחריות כה גדולה שאינה שייכת כלל בשומרין, בתוספת הסבר שמטרת קבלת האחריות הוא עבור הנאה ושמוש בחפץ ד״ז הלואה מקרי. וזוהי גם שיטת הרשב״א שהנוטל חפץ ומחייב עצמו לשלם כשעת השכירות ומטרתו בזה היא הנאה ושמוש בגוף החפץ ד״ז מקרי הלואה. וכיון שהגענו לכך, אפשר להוסיף דא״צ לומר שהשוכר התחייב כאן בכל האונסין ע״י קנין משום שזה דוחק להעמיד כן שלא הוזכר כלל, ואפשר עפ״ז לומר שהוא התחייב בכ״ז ע״י קנין הלואה פי׳ שהכניס החפץ לרשותו עבור הנאה וקיבל ע״ע כל האונסין כמו לוה. ואע״פ שהוא מוגבל בשימוש

החפץ שצריך להחזיר גוף החפץ, יתכן באמת שמשום כך אין בזה ר"ק (וגם זה אינו דבר מוסכם שהרמב"ן והריטב"א בשטמ"ק כתבו שיש בכה"ג ר"ק). ויתכן לומר לשיטתם שהחזרת החפץ הזה עצמו הוא בתור פרעון ותשלום אלא שהיה כאן תנאי שיחזיר דוקא החפץ הזה עצמו (והסבר זה שכתבנו שענין האיסור כאן משום שקיבל לשימושו והנאתו כמעט מוכרח דאל"כ יסתור הפ"י עצמו שכתב כאן שאם מקבל לשלם כשעת השכירות דינו כלוה ובסוגיא דנכסי צ"ב כתב הפ"י ליישב קושיית תוס' על רש"י שם, משום שיש שם צד לומר שאין אפי' איסור דרבנן משום דהוי מתנה ש"ח וכו' ויש להקשות דהלא נכסי צ"ב אחריות הזולא על המקבל ואיך כתב פנ"י שיתכן לתת לזה שם מתנה ש"ח, וע"כ ראיה שרק בעת שקבלת האחריות היה עבור הנאת שמוש בחפץ, משא"כ בצ"ב שרק לוקח ולדות, אבל בצאן עצמו אינו משתמש, לכן היה הו"א שזה ג"כ בכלל מתנה ש"ח).

והוכחה למ"ש מצינו בריטב"א (דף ע') שהוזכר לעיל ונעתיק מקצת לשונו שם: „דהני זוזי פקדון נינהו גביה והאי דמקבל עליה כל ההפסד משום מצות יתומים הוא דקעביד כדקא אמרי' מתנה ש"ח להיות כשואל והכא נמי יכול להתנות לקבל עליהן כל האחריות מפני היתומים. ואית דמפרשי אפי' בהלואתו וכו' והנ"מ בין הנהו תרי טעמי דאי בתורת פקדון ומתנה ש"ה להיות כשואל אם נאבדו החובות שלא בפשיעה פטרי דהוי ליה כמתה מ"מ דפטרי בשואל אבל אי בתורת הלואה בכל ענין חייב". ולכאורה יש לדייק בדבריו אמאי בתורת פקדון א"א להיות חייב במתה מ"מ והלא אפשר לעשות קנין ע"ז ולחייב עצמו בכך, אלא ע"כ חזינן דס"ל שזה עצמו מקרי דרך הלואה אם יביא ע"ע חיובים שאינם בשואל.

וכאשר הגענו לנקודה זו יתכן מאד לומר שאין הכרח לומר לשיטת הטור דמיירי שקיבל ע"ע מתה מ"מ ג"כ, ואפי' אם נאמר שקיבל ע"ע רק אונסין וזה נכנס בגדר מתנה ש"ח וכו' ג"כ יש מקום לאסור דאע"פ שמצינו שאין לזה שם הלואה מ"מ כ"ז הוא בש"ח שאין לו הנאה בהכנסת החפץ לאחריותו (וגם ש"ש לא נחשב שיש לו הנאה. משום שאין לו אלא הנאה צדדית), אבל אם קבלת האחריות נעשתה עבור הנאה המקבל ד"ז אסור עכ"פ מדרבנן משום דנראה כמלוה — ועיין חו"ד (סימן קע"ג ביאורים ס"ק כ"ד) שכ': „אבל כשיש למקבל הנאה כגון להתראות בו וכו' הוי הטורח שלהן כנותן שכירות עבור זה ושוכר אסור לקבל כל האחריות", ע"כ. ויתכן שכוונתו למ"ש, והאמת שיש הכרח לתרץ כנ"ל משום שהטור אזיל בשיטת הרמב"ן והרמב"ן ס"ל (דף נ"ח ע"א) שהמקבל ע"ע מתה מ"מ נכנס בגדר מתנה ש"ח ושוב אין שייך לתרץ כאן כמ"ש לדעת הטור, עכצ"ל דס"ל שעצם הכנסה לרשותו עבור הנאה מקרי הלואה (ועוד יותר מצינו שיטת הרמב"ן שזה איסור תורה כמו שהזכרנו לעיל).

ג) ולפי"ז נבוא לדון בשאלתנו. הנה מדברי המחבר מדוייק שכלי שיש בו פחת והפחת על הנותן מותר להשכירו ולפי מה שהבאנו סוגיית הגמ' חזינן שקבלת הפחת הוא כדי שיחול ע"ז ענין לא עשאה דמים מחיים אלא לאחר מיתה, והסבר תי' הגמ' הוא שאע"פ שקבלת האחריות נותנת לזה שם הלואה, מ"מ מותר משום שעד השבירה נוטל הנותן הפסדי הכלי, והטור האריך כאן בביאור תי' הגמ', וכ' שענין קבלת הפחת והזולא ע"י הנותן גורמת שההלואה מתחלת בשעת שבירה ועד אז שם שכירות יש לזה וגם לפי התי' שכתבנו לעיל שהטור מיירי הכא במקבל ע"ע מתה מ"מ ולזה יש שם לוה, מ"מ שייך היתר הנ"ל משום דאע"פ שיש כאן התחייבות של לוה, מ"מ עד השבירה יש לזה עדיין שם שכירות, ג"כ מצד התחייבויות הנותן.

ולפי הרשב"א טעון תי' הגמ' הסבר יותר רחב משום שלפי הרשב"א אם ישבר משלם כשעת השכירות ואז דינו ממש כלוה, והן אמת שהרשב"א מסביר פי' הגמ' להיתר משום שאילו היה מחזיר בעין היה מפסיד הנותן, מ"מ מה בכך, סו"ס עכשיו נשבר ומשלם כשעת השכירות

ואיך נוטל ע"ז שכר. והרשב"א עצמו עמד בזה וכ' וז"ל: „ואע"פ שמשלם לו כשעת משיכה, כיון שאינו חייב בתשלומין אלא אם מתה או נשברה ועומדת היא לחזור בעינה וכ"ז שחוזרת בעינה מחזירה לבעלים כמות שהוא, אין זה כמלוה אלא שכירות, אלא שמתנה לשלם לו אם תמות הבהמה או תשבר הספינה ואע"פ ששאר שוכרין אינן חייבין בכך, הרי אמרו מתנה ש"ח להיות כשואל", עכ"ל, ודבריו צ"ב, איך שייך לומר שיחול התנאת ש"ח להיות חייב כשעת השכירות, והלא אפי' במתה מ"מ איכא פלוגתת ראשונים אם יכול להכנס בגדר מתנה ש"ח, וכאן נראה דכו"ע מודו שתשלום כשעת השכירות אין לו כלל שייכות לדין מתנה ש"ח, ובפרט שנראה מאד שהרשב"א (דף נ"ח) סובר שגם במתה מ"מ אין דינו כמתנה ש"ח. ועוד קשה א"כ אמאי צריך לומר שרק אם תשבר ישלם כשעת השכירות, אבל אם מחזיר בעין מפסיד הנותן נימא דאפי' כשמחזיר בעין שיהיה מותר מצד דין מתנה ש"ח, וצריך לומר בדעת הרשב"א שאין כוונתו לומר כאן ממש דין דמתנה ש"ח — אלא אך באופן מושאל דכמו דחזי' שש"ח יכול לקבל ע"ע כשואל כמו"כ יש אופנים אחרים שמחייב עצמו בחיובים יותר משואל והוי כמקבל ע"ע חיובי הלואה (ע"י קנין או בלא קנין) ומ"מ אין נעשה ע"ז לוה. ולכן בדין ההו"א של הגמ' דאיירי שלקח ע"ע ממש הכל ואפי' אם הכלי בעין ג"כ מפסיד הלוקח בזה, ס"ל שדינו להיות כלוה ובמסקנא שיש לנותן עדיין בעלות על החפץ שבהיותו בעין חוזר אליו על ההפסדים שבו, א"כ אין המקבל נקרא לוה ע"ז אלא שוכר שקיבל ע"ע חיובים כמו לוה, אבל מ"מ מידי שכירות לא נפקא.

ולפי כל הנ"ל יוצא לנו דבר ברור ללא שום מחלוקת שכלי שיש בו פחת צריך שיהיה על הנותן ובלא"ה אסור. והביאור שלא עשאה מחיים תלוי בפחת, הוזכר בתוס' בדודא דמר עוקבא שהתם אי' שצריך להיות על הנותן חוסכא דנחשא ולא סגי זולא ולמדו תוס' מכאן שגם בספינה צריך שיהיה הקלקול על הנותן. והנה הב"י דייק מכאן שכלי שאין בו פחת אסור לפי תוס' (ובדין זה נדון לקמן אות ד') ודייק עוד הב"י שרש"י בדין ספינה לא הזכיר כלל ענין פחת אלא אך שזולא על הנותן ולכן משמע מדבריו שכלי שאין בו פחת מותר להשכירו, ונראה לומר דאע"פ שרש"י אינו מזכיר כלל שצריך להיות הפחת על הנותן, מ"מ הא בדין דודא דמר עוקבא הוזכר בפי' שהפחת יהיה על הנותן, וצריך לומר שרש"י הסתפק בהזכרת זולא משום שבהכי סגי באם אין שאלה של פחת אבל באם מתעוררת שאלה על מי לשאת פחת גם רש"י מודה שהנותן צריך ליקח זה. וביתר רוחא נראה לומר דלרש"י ענין הפחת הוא חלק מזולא וכמו שהנותן צריך ליטול ע"ע זולא באם יהיה זולא כמו"כ צריך ליטול ע"ע פחת, דמה לי אם הוולה מחמת שער השוק או מחמת פחת תרוייהו זולא מקרי. והתוס' שהזכירו ענין פחת חוץ מזולא, הם ס"ל שצריך שהנותן יקח ע"ע פחת ובאם אין פחת אסור וענין הפחת אין לו שייכות לזולא ודין הפחת הוא הכרחי שבלעדיו אסור להשכיר. ולפי"ז מחלוקת רש"י ותוס' המובא בב"י הוא בכלי שאין בו פחת שלרש"י מותר ולתוס' אסור ויבואר זה לקמן (וראיה לפי' זה ברש"י, עיין בחידושי הר"ן ובריטב"א שהובא בשטמ"ק שיש לדייק בו בב' מקומות).

ולפי"ז יש לתמוה על „הר צבי" (סי' קל"ו) שדן בשאלת כלים שיש בהם פחת ואין נוטל הנותן הפחת והעלה דפליגי בזה הפוסקים רש"י ותוס' ופסק דיש להחמיר ולפימ"ש הפי' ברש"י אין לזה שייכות לכלי שיש בו פחת שכו"ע מודו שאסור (ומדי דברי בדברי ה„הר צבי", מאד יש לדייק בלשון השאלה שם דמיירי שבעה"ב קוצב בשעת נתינה סכום לשלם אם ישבר וא"כ זה מותר רק לרשב"א אם הפחת על הנותן וכשהפחת על המקבל גם לרשב"א אסור, ולטור ויתר הפוסקים אין כאן צד היתר כלל).

ד) ועכשיו נבוא לשאלת כלים שאין בהם פחת. הב"י כתב שבזה פליגי רש"י ותוס' והוסיף

שכלי כסף וזהב דינם ככלי שאין בו פחת ופשוט שכלי זכוכית ג"כ דינם כך. והרמ"א פסק כתוס' שכלים שאין בהם פחת אסור להשכירם באם האחריות על המקבל. ולפי"ז יוצא שבדבר זה ההלכה שאסור.

ולפני שנבוא למצוא צדדי היתר, נמנה כאן שיטות הפוסקים הסוברים להתיר השכרת כלים שאין בהם פחת:

א) **שיטת רש"י**: שהוזכרה בב"ק, לפי ההסבר שכתבנו לעיל, ענין הפחת הוא רק דבר שאם יש בו פחת יש להטילו על הנותן, אבל אם אין פחת אין חסרון בזה.

ב) **לפי הרשב"א**: הרי דרך כלל המנהג לתבוע שווי הכלי כפי ששוה בשעת השבירה, וא"כ לפי הרשב"א אין בזה שום שאלה של רבית, משום שע"ז הדין מתנה ש"ח.

ג) **המהרא"ל**: חלק על רמ"א והבין בתוס' עצמו, מ"ש שבספינה צריך שיהיה אחריות הפחת על הנותן, זה רק בכלי שיש בו פחת והשאלה מי נושא הפסדי הפחת זה אסור שיטול המקבל דאם יטול נמצאת ההלואה מתחלת מיד ואין שייך התי' לא עשאה דמים מחיים, אבל בכלי שאין בו פחת מה בכך שאין מפסיד הנותן הפחת סו"ס כל ההפסדים הראויים לבא בכלי הזה הם על הנותן ואין ע"ז שם הלואה, אמנם הרמ"א הבין בתוס' בצורה אחרת שכוונתם לומר, היות שבהשבר הכלי משלם המקבל תמורתו והויא בזה חשש הלואה, לכן צריך שיהיה האחריות שעד השבירה באופן בולט וברור וגם בצורה ששייכת באופן תמידי ולכן לא סגי בזולא שזה דבר מקרי ואינו ניכר, ולכן רק בכלי שיש בו פחת מותר ובכלי שאין בו פחת אסור מטעם הנ"ל.

ה) והנה כל שיטות המתירין הנ"ל, אינם מועילים לנו לדינא, מאחר שפסק הרמ"א עומד לגגדם, וכן פסק הרב בשו"ע סעיף ל"ה: „שבכלי כסף וזהב יש מחלוקת הפוסקים וטוב לפסוק כמחמירין". וכן מוכח שפסק הט"ז בס"ק א'.

וכדי למצוא צד היתר, אפשר לומר דאם ינהגו שישלם שכירות הכלי רק באם לא נשבר ואם ישבר אינו משלם אלא את שיווי הכלי, ולפ"ז יהיה ביניהם כמין תנאי שאם נשבר ה"ז הלואה ואין משלם לו השכירות ואם לא נשבר ה"ז פקדון.

ויש לעיין בהיתר זה אם נכון הוא, עפ"י דברי התוס' (דף ס"ד ע"א, ד"ה תקפה) שהקשו על הגמ' שם: „דשרי ליה לאינש למימר הילך זוזי אחביתא דחמרא אי תקפה ברשותך אי יקרא או זילא ברשותי", וטעם ההיתר משום דשקיל עליה זולא, והקשו ע"ז התוס' וז"ל: „תימה דהיכי מיירי דאי בשמשך, א"כ אפי' א"ל אי תקפא או זולא ברשותך ואי יקרא ברשותי הוה שרי, שהרי מתנה עמו שאם יוקיר יהא המקח קיים מעכשיו ואין המעות הלואה אצלו ואי תקפה או זילא יהא המקח בטל ויהיו המעות הלואה ויחזירם לו ומה רבית יש כאן וכו'". ותירצו וי"ל „דלעולם איירי בשמשך ואפ"ה אסור וכו' דחשיב קרוב לשכר ורחוק להפסד כדאמר לקמן גבי עיסקא דאסור, אע"ג דיכול להתנות שאם יבוא הפסד בעיסקא יהיו כל המעות הלואה ואם יבוא ריוח יהיו כולם פקדון, אלא ודאי כיון דאחריות ההפסד על המקבל לא מהני אפי' בתנאי להחשיבם פקדון", עכ"ל. מבואר בדבריהם שאפי' במקום שעושה מכירה גמורה מעכשיו רק שמתנה תנאי שלא יצטרך להפסיד ג"כ אסרו חכמים ועשו זה כהלואה. וא"כ גם כאן אע"פ שעושה הדבר לשכירות בתנאי שאם ישבר יהפך להלואה, יש מקום לומר דמ"מ נאסר דנחשב כקרוב לשכר.

ובשו"ת הריב"ש (סי' י"ט, הביאו ב"י סי' קס"ב והרמ"א שם ס"ב) דן בשאלה שא' נתן חיטים לקהל והתנה שאם יוזלו החיטים יחשב כאילו מכרם מעכשיו וישולם לו כשעת הנתינה. ואם יוקרו החיטים יחשב כהלואת סאה בסאה ויקבל החיטים כשעת היוקר. ובתנאי שיש לו מעט חיטים או ביצא השער, שאז מותרת הלואת

סב״ס, והעלה שלכאורה צריך להיות מותר מטעם שמתנה כנ״ל. אך בסוף דבריו הסיק וז״ל: „זה אינו שלא הותרה הלואת סב״ס ביש לו או בשיצא השער, אלא כשהוא קרוב לשכר ולהפסד שכמו שאם יוקרו החיטים יהיה שכר למלוה, כן כשיוזלו יהיה לו הפסד, שהרי אין זה חייב לו אלא חיטים וכו׳, אבל בגידון זה שאם יוקרו יטול חיטים ואם יוזלו יטול דמיהן כשעת היוקר זה ודאי אסור שהרי קרוב לשכר ולא להפסד הוא כדאמרי׳ גבי חביתא דחמרא וכו״, עכ״ל. והסבר דבריו שענין היתר סב״ס ביש לו הוא דעשאוהו חכמים כמו שקונה החיטים שאצל הלוה וברשותו הוקרו, א״כ יש לזה דין כמו במכירה, ובהיות שבמכירה ג״כ הדין שאם אינו נוטל ע״ע שום חיוב ואפי׳ הזולא שאסור, כמו״כ כאן אין לו דין טוב מסתם מכירה.

ויש מקום עיון בדברי הריב״ש שבתחילת דבריו העלה צד ההיתר משום דנחשב כמתנה שאם יוזלו מוכרן ואם יוקרו הוה מלוה. וכל קושייתו מוסבת דההיתר של הלואת סב״ס ביש לו אין שייך כאן, וכנ״ל. ויש להקשות עליו דתיכף בתחילת דבריו הו״ל להקשות כן בלא להכנס לשאלת יש לו. דעצם הדבר שמתנה תנאי ואמר שאם יוקרו שיהיה לזה שם הלואה — ולו יהיה שהלואה זו מותרת — מ״מ מידי הלואה לא נפקא, וא״כ איך אפשר לתת לזה שם מכר אם הוזל, דכיון שהתנה שאם יוקר יחשב להלואה נחשב הדבר להלואה ושוב אסור לו ליטול מחירן הקודם דאם יוזלו, וכמו דאמרי׳ בחביתא שהנותן מעות שאסור ליקח החפץ באם הוקר, כיון שבדעתו להחיל ע״ז שם הלואה באם יוזל, כמו״כ אסור לתת חפץ ולתבוע מחירו הקודם באם יוזל, כיון שאם יוקר דעתו לעשותו להלואה.

וליישב זה נראה לחלק ולומר דס״ל לריב״ש שענין האיסור בחביתא דחמרא הוא משום דאף אי נימא שיש מקום לומר כדברי התוס׳ דנחשב כקונה החבית מעכשיו ומתנה תנאי שאם יוזל יבטל המכירה, מ״מ חכמים גזרו שהתנאי פועל שנתינת ממון זה אינה נחשבת לקנין אלא להקדמת מעות והוי הלואה ונתנו לזה שם שחלות המכירה נחשבת בשעת מסירת החבית, ולפי״ז מהות האיסור הוא דנחשב כמקבל חבית יקרה במחיר זול עבור זה שהקדים מעות. אמנם בגוונא דריב״ש מיירי בנותן חיטים ומתנה שרוצה או למכרן או להלותן והנה אם החליט בסופו של דבר למכרן אין לנו זמן אחר להחיל את זמן המכירה אלא על זמן הראשון. א״כ בשעה שהחליט למכור אין לדבר זה שום סרך של הלואה, רק שהיה יכול להיות כאן שם הלואה באם יתיקר, אבל מ״מ עכשיו שלא יתיקר אין כאן שם הלואה. וחכמים אסרו רק באופן שנוכל להלביש ע״ז שם הלואה כגון בנותן מעות על חבית, שאז אמרי׳ שנתינת המעות יש לה שם הלואה אפי׳ באם מחליט שקונה החבית לבסוף.

ואם כנים אנחנו בענין זה, מצינו לומר שוב צד ההיתר בהשכרת כלים באופן שמתנה שהכלים שישברו יהיו הלואה והשלמים יקראו מושכרים. ואין להקשות מדברי התוס׳ שאסרו בתנאי דעפ״י ההסבר בדברי הריב״ש, כל איסור התוס׳ הוא רק במקדים מעות, משא״כ כאן שדמי לדין הריב״ש שאם יוחלט על חלק מהכלים שהם מושכרים חל עליהם שם השכרה למפרע.

אמנם עדיין אין זה ברור משום שהתוס׳ כתבו להוכיח דלא אמרי׳ דין תנאי מדין עיסקא שאסור, אע״פ שיכול להתנות שאם יבוא ריוח בעיסקא יהיו המעות פקדון ואם יבוא הפסד יהיו הלואה. ובעיסקא הוה כעין דין הריב״ש דהרי אם יוחלט דהוה פקדון הוה למפרע. ואעפ״כ אסור, א״כ יורד כל ההסבר שאמרנו בדברי הריב״ש וליישב זה נראה לומר, שהחילוק שכתבנו הוא שריר וקיים, ומ״מ בעסקא אסור ואע״פ שמתברר למפרע שהיה כאן פקדון, משום דעיסקא גרע מדין חבית דבחבית נותן מעות עבור קניית החבית ולבסוף קונה את החבית, ובזה אין שום צד לומר שהחבית לא נכנסה לרשותו בתורת מכר, ולכן שייך לומר שאין למצוא צד איסור דרבנן בזה רק בדבר שנוכל לתלות בו שהמכר חל בשעת מסירת היין ועד אז הוי מסירת המעות הקדמה והלואה. ולכן בדין הריב״ש שהחלטת מכירת החבית מתבררת

למפרע ואין לנו שום אפשרות להחיל ע"ז שם הלואה משא"כ בדין עיסקא שנותן לו סחורה ע"מ להוציאה בעסק ויהיה למוציא רווחים מעסק זה יש מקום ברוחא לומר דזה מקרי הלואה, וגם יש מקום לומר דהוי פקדון, וב' ברירות אלו יכולים לחול על העברה זו באופן שוה. ולכן יש מקום לומר איסור דרבנן שאם אינו נוטל אחריות מקרי הלואה ולא פקדון כי יש מקום להחיל ע"ז שם הלואה, ומה שהשוו התוס' דין עיסקא לדין חביתא הוא מצד הדין המשותף שמצינו בהם שאין אומרים שהדבר שיכול להתנות הוי מכירה או פקדון אלא דמצינו דתנאי מבטל שם פקדון ה"ה דמבטל שם מכירה. אמנם לגבי כל דיניהם אין הם שוים כלל, משום שצריך איזה מציאות שנוכל להחיל ע"ז שם הלואה ובמכר שייך לומר ע"ז הלואה רק באם מקדים מעות ובעיסקא תמיד שייך להחיל ע"ז שם הלואה משום שאינו נוטל אחריות, וגדולה מזו מצינו כאן שהתוס' תירצו בתי' הב' דאיסור דחביתא מיירי בלא משך. וכתב הרע"א בתשובות (בתשובה סי' נ"ב) שתרי תי' התוס' פליגי ותי' הב' סובר שרק בלא משך אסור, אבל במשך מועיל תנאי (והחזו"א פליג עליו בזה ויש להאריך בהסבר הענין ואכ"מ) ולפי התי' הב' יקשה טובא, דאיך סובר שבמשך מהני תנאי והלא בעיסקא ג"כ משך ואעפ"כ לא מהני תנאי. חזינן מהכא שדין עיסקא הוא דין מיוחד. אלא דבזה פליגי תירוצי התוס': תירוץ אחד סובר כמו שהסברנו לעיל שאילו היה מועיל תנאי היה גם בעיסקא צריך להועיל ולכן כתבו להוכיח מהתם, אבל אין הם דומים לכל הפרטים כנ"ל. והתי' הב' מרחיק יותר וסובר שעיסקא אינו דומה כלל לחביתא, ובעוד שבחביתא במשך מותר בעיסקא אסור. והטעם משום שנותן לו מעות ע"מ להוציאן, א"כ ה"ז ממש כמו הלואה, וכל מה שמבדילו מהלואה הוא נטילת האחריות ובאם גם זה אין חפץ ליטול, ממילא נהפך הדבר להלואה גמורה.

וכ"ז שפיר ליישב הריב"ש כי היכי שלא יסתור את דברי התוס', אמנם בנד"ד לפי"ז לכאורה לא יועיל תנאי. ואין למצוא צד היתר בשכירות משום שכאן ג"כ שייך ליתן שם הלואה על שכירות זו וא"כ לא יועיל תנאי וכמו בעיסקא (ואין לומר דכאן הוה תנאי או מכר או שכירות ולא יהיה כאן בתנאי שם הלואה, דבעיסקא גם יכול לעשות תנאי זה או מכר או פקדון ודו"ק). אמנם לאחר העיון יש לומר שאין זה דומה לעיסקא, משום שהתם נותן ע"מ להוציאה ולכן באם אינו נוטל אחריות אין מועיל תנאי. והעיסקא נחשב להלואה וכמו"כ בהקדמת המעות אמרי' שהם נקראים הלואה משום שהמעות ניתנו להוצאה. משא"כ בנד"ד שענין מסירת הכלים בעצמותו דומה יותר לשכירות מאשר להלואה משום שאינו עומד להוצאה, וחכמים נתנו לזה שם הלואה משום שאינו נוטל אחריות וכמ"ש לעיל, לכן שייך לומר דכ"ז רק באם החליט שאינו נוטל אחריות על הכלים ורוצה ליטול שכרן, אבל במתנה שהכלים שלא יטול אחריותן לא יטול שכרן והם יהיו הלואה, אפשר דמהני תנאי.

וביתר רווחא נראה לומר, שיאמר המשכיר לשוכר שאינו מחליט עכשיו בבירור מה בדעתו לעשות כאן אם הלואה או השכרה ואומר שלבסוף יחליט אם להשכיר ולא יתחייב באונסין ויטול שכר, או להלוות ויהיה חייב באונסין ולא יטול שכר. ולבסוף בעת החזרת הכלים מחליט הנותן שהכלים שנשברו אין נוטל עבורם שכירות והם יהיו הלואה, והכלים השלמים עליהם יחול דין שכירות. ובזה יש למצוא הבדל וחילוק בין התנאי המובא בתוס' לאופן זה די"ל שרק באם כובל עצמו לתנאים קבועים שאם יוזל יהיה הלואה וכיו"ב אז נאסר משום שהכבלתו לתנאי זה מחשיב הדבר להלואה. משא"כ באם עושה באופן שאין קובע לכתחילה שום תנאים מוסכמים שיחליטו אם יהיה שכירות או הלואה אלא שמשאיר ההחלטה כרצונו, א"כ יתכן שאין לאסור זה דאם החליט על כלי מסויים שעליו יהיה שם שכירות אין לו שום שייכות להלואה.

וראיה שאומרים סברא כעין זו מצינו בחו"ד (ס"ק ד') שכתב שם הסבר בדברי הטור שכ'

בתחילה „שקוצב לו דמיו בעת הנתינה", וסיים „שמשלם כשעת השבירה", ותמהו ע"ז הב"י והט"ז דרישא לאו סיפי' דאם משלם כשעת השבירה מפני מה צריך לשום שויו בשעת הנתינה, ותי' החו"ד דמיירי שקבע עמו שאם ישבר ישלם כשעת השכירות ואם יחזיר בעין ישלם כשוויו בשעת ההחזרה ולפי הטור ג"ז אסור לעשות (דלא ס"ל כרשב"א שהתיר בזה) ומ"מ אם בסופו של דבר הוא חוזר בו ורוצה ליטול כשעת השבירה וגם ליטול שכר שומעין לו, ואין מזיק מה שדובר בתחילה שיקח כשעת השכירות כיון שעדיין לא נגמר באופן החלטי שאכן כך ישלם לו דהבריר בידו שיהיה ע"ז עוד דין שכירות ע"ש ולפי"ז יתכן גם היתר בדומה לזה אפי' אם ישלם לו כשעת השכירות (כסברת הרשב"א) דהוי תנאי ביניהם דאם ישבר יהיה מכירה ואם לא ישבר יהיה שכירות והתנאי היה שגם המכירה לא החלטית אלא יכול להיות שיטול רק השכירות והאחריות על הנותן וזה תלוי ברצון הנותן.

ואם נאמר כמו שכתבנו לעיל ששאלת איסור רבית שייכת רק באם מקבל ע"ע מתה מ"מ שזה חורג מגדרי מתנה ש"ח וכו' יש למצוא עוד צד היתר עפ"י ה„נתיבות" (סי' ש"מ) שכ' שאפי' הסוברים שיש הגבלות בחיובים שלוקח שומר ע"ע מ"מ כו"ע מודו שהשואל יכול לקבל ע"ע מתה מ"מ בלא קנין „דדוקא בדברים שאיש אחר שאינו שומר אינו חייב אין יכולת להתנות אבל במתה מ"מ שאילו לא היה שואל ודאי היה מתחייב מדין מזיק ר"ק שיש לפטרו כאן מטעם ששאלו לעשיית מלאכה והרשהו לכך, אבל כשהתנה עמו שיתחייב בנזק שיעשה מחמת מלאכה הוי כאילו התנה שאם הבהמה תהיה נזוקית שלא יהיה לו דין שואל שיהיה כאלו לא שאלו לו וכו'", ולפי ה„נתיבות" לכאורה אין מקום לתי' שכתבנו בדעת הטור שהכא הוי הלואה מטעם שלקח ע"ע מתה מ"מ שהרי הוא העלה שחיובי מתה מ"מ הם גם בלא קנין והוי כמשתמש בלא רשות. אמנם לאחר העיון נראה שאין זה נכון והתי' שלנו קיים ועומד, דהרי כאן נוטל שכר עבור השימוש וא"כ א"א לומר דהוי כאילו התנה שיהיה דינו כאלו לא קיבל רשות דהרי נוטל שכרו (ועיין בשיטמ"ק שזה באמת פי' הגמ' אי אגרא לא פגרא דאי נוטל אגרא א"כ ע"מ כן נותן לו להשתמש וא"כ למה נוטל פגרא), אלא בע"כ הוי כתנאי שיהיה לזה דין הלואה. אמנם כ"ז הוא רק בנוטל ממון גם עבור הכלי שנשבר, אבל אם יסכימו ביניהם שאין נוטל שכר עבור הכלי שנשבר, א"כ שוב יש מקום לומר שעל כלי זה בא החיוב מצד מזיק, ויתכן שגוונא דהשו"ע דאסור מיירי רק באופן שנוטל גם עבור הכלי השבור, אבל אם יתנו שעל השבור אינו נוטל שרי. והנה עד כמה שסברא זו מגעת לדינא עדיין צ"ב, אבל הסברא הקודמת שכתבנו נראה מאד שאפשר לעשות כן ומועיל לדינא, ולמעשה צ"ב.

והנה צד היתר זה לכאורה הוא דוקא בכלים שעומדים להשכרה ורוצה את הכלים השלמים בחזרה, משא"כ באותם שיש להם כלים למכירה וחלק מהם מיועדים להשכרה ולא איכפת לו אם לא יוחזרו אפילו בהיותם שלמים. לכאורה דין זה מבואר (סי' קע"ו ס"א) שאסור להשכיר מעות ע"מ להוציאן ואפי' האחריות על הנותן וכ"ש בגונא דידן שהאחריות על המקבל והט"ז (ס"ק א') השווה כלים שאין בהם פחת למעות. וכאן אין למצוא היתר כמ"ש לעיל שמשאיר ברירה להחליט אם הכלים יהיו שכירות או הלואה ובסוף הוא קובע, דזה שפיר רק לגבי קבלת אחריות שע"ז אפשר לומר שהדבר מתברר לבסוף משום שענין האחריות הוא דבר מקרי, שקורה בכלי אונס, משא"כ בנותן לו רשות להוציאן מקרי הלואה, אע"פ שלא הוציא משום הרשות שנתן לו להוציא הוי הלואה, ולכן אף בכלים שהוחזרו כמות שהן הלואה הם ואין שום אפשרות לומר שגותן להם שם שכירות ודמי השכירות הוה רבית.

ואולי י"ל צד היתר ולומר שנידון שאלתנו אין דומה לדין השו"ע דשו"ע מיירי בכלים שגותן לו בכוונה ע"מ להוציאן, ולכן נחשב

להלואה אפי' שלא הוציאן, משא"כ כאן שעיקר כוונתו בנתינת הכלי הוא עבור השימוש בו, רק שלא איכפת לו אם מוציאו וע"ז אפשר לומר שכ"ז שלא הוציאו לא מקרי הלואה, ושוב שייך לומר שבסוף מבורר שהכלים שנשארו שלמים לא הלואה מיקרי. ויש להוכיח סברא זו מש"ך (ס"ק א') שכ' על דין דשו"ע אם שכרם כדי להתלמד בהם מותר: וז"ל: ,,מיהו אם הוציא המעות וכו' אסורין הגמ"ר, וכ' ב"י והיינו ודאי בשכרן להתלמד וכו' דאי להוציאן אפי' לא הוציאן נמי אסור וכו', ע"כ". והקשה עליו השע"ד מסי' קע"ז, עי"ש. ונראה לומר בהסבר הש"ך דמירי הכא שנותן לו עבור התלמדות ומ"מ לא איכפת ליה אם יוציא ולכן אם הוציאן מקרי הלואה ולא קשה מקע"ז דשם לא רוצה כלל שיוציאן. ואם נכון שכן הפי' בש"ך יבואר כמש"ל, שבגוונא דלא איכפת ליה לא מקרי הלואה, אלא בהוציאן ושוב שייך היתר הנ"ל.

סיכום לדינא

א) **בכלי שיש בו פחת** — מותר להשכירו רק באם הפחת על הנותן ובאם הפחת על המקבל אסור.

ב) **בכלי שאין בו פחת** — פליגי הפוסקים — המחבר משמע שמתיר ורמ"א אוסר. הרב פסק שיש להחמיר. וא"כ אסור להשכיר כלי כסף וזהב וכנראה גם כלי זכוכית לבד באופן ההיתר שהצענו לעיל יתכן דשרי. וגם עפ"י צדדי היתר עיסקא יש כאלו צדדים שכאן מותר.

בדין תיקון אותיות בתפילין ומזוזות

א.

בנדבק יו"ד האלף בתו"ם לענין תיקון

בנדבק יו"ד האלף ונעשה קו משוך בשוה אם מועיל תיקון בתו"מ כתב הפמ"ג במש"ז סי' ל"ב ס"ק כ' וז"ל והוי יודע אם נגע פני הא' ביותר אין תקנה למשוך ולהעבות את היו"ד כמ"ש א"א אות ל"ג וכו' דמ"מ שלא כסדרן הוה ול"ד ליוד"י השי"ן שאין פרידתן ניכר להדיא, וכאן כו"ע ידעו שאין זה צורת אל"ף וכל דבעי כתיבה לתקן צורת האות שלא כסדרן הוה עכ"ל.

ובגדר ההיתר של תיקון האותיות בתו"מ כתב הפמ"ג בא"א בסוף סימן ל"ב בפתיחה לאותיות ד"ה השני. וז"ל שתפילין ומזוזות צריכין שיהיו כתובים כסדרם מן התורה דכתיב והיו הדברים כסדרן בין הקדים וכו' אות לאות פסול אבל התגין והקוצו של יו"ד מבואר בסימן ל"ו בט"ז ומ"א דיש לתקן אפילו אחר שנכתבו דכל שהאות צורתו עליה אע"ג דבלא קוצו של יו"ד (השמאלי) פסול לר"ת, וגם תגין י"א דפסול אם לא חייגן מ"מ והיו הדברים "גוף הדברים" כסדר נכתבו. וכן להפריד נגיעות בין אות לאות שרי אח"כ (ועיין באב"נ חאו"ח סי' י' אות כ"ט הביא דברי הפמ"ג וחזר בו ממש"כ בסי' ט' וכן ממש"כ בחיו"ד סימן שע"ב וכן הביא המ"ב סברא זו להלכה בסימן ל"ב ס"ק קי"ד וכן בקיצור כללי שלא כסדרן).

ויש לעיין בדברי הפמ"ג אם ב' הדינים דין התיקון במופסקים ודין הגרירה בנגיעה בין אות לאות שכ"ס האם שניהם הותרו ממקור אחד או דזה ב' דינים נפרדים, די"ל דמה שמועיל תיקון גרירה שכ"ס הוא היות ופסול נגיעה אין זה חיסרון בכתיבה אלא חיסרון בהכשר האות ותיקון כשורות האות אין ע"ז חסרון של שכ"ס, משא"כ בתיקון האות שהחסרון הוא באות ד"א שצריך להוסיף בכתיבה בזה י"ל דהוה חיסרון של שכ"ס. (וחילוק זה כתב הב"י באו"ח סימן ל"ב ד"ה כתוב בהגהות מיימון).

וי"ל דדין הגרירה ודין תיקון מופסקים הם ממקור אחד דכמו שגרירה מועיל ואין חיסרון של חק תוכות היות והחיסרון הוא בתמות האות ה"ה לענין תיקון שכ"ס אין חיסרון אם החיסרון הוא רק בתמות האות.

ב.

ובחסר רגל ימין ליו"ד אפי' שהתנוק קורא יו"ד רוב הפוסקים אוסרים לתקן בתו"מ, וצריך לחלק בין אם האות יש עליה הצורה רק שחסר פרט בצורה ד"א שחסר פרט קטן שאינו מורגש הגם שהוא חיסרון באות אעפ"כ אין זה נקרא שקורא האות ע"י סימן היות וכללות הצורה ישנה ואין העולם מרגישים שיש כאן חיסרון בצורה ע"כ פרט זה אינו בעיקר הצורה. משא"כ בחיסרון הניכר כגון רגל ימין אע"פ שאינו אבר גדול אעפ"כ היות והוא אבר מורגש בכללות הצורה חסרונו הוי חיסרון בעצם צורת האות והתיקון הוי שכ"ס. ומה שהתנוק קורא לאות אין זה מחמת הצורה אלא ע"י סימני האות.

ובנדבק יו"ד האלף ס"ל להפמ"ג דאין מועיל תקון ע"כ ס"ל להפמ"ג דאין לתוספת דין של תוספת פרט בצורת האות אלא ס"ל שהחסרון הוא בעצם צורת האות והוי כחסר רגל היו"ד שאע"פ שהחיסרון הוא מועט הוי חיסרון בעצם צורת האות.

ובשו"ת מהרש"ג ח"א סימן א' שאלה ב' האריך לבאר דברי הפמ"ג דבנדבק יו"ד האלף דאין מועיל תקון הוא לשיטתו בדין תיקון מופסקים. דהפמ"ג התיר לתקן רק בהפסק כל דהו שאינו ניכר, אבל בהפסק הניכר להדיא פוסל לתקן (כמשי"ת לקמן) ולכן בנדבק יו"ד הא' שניכר החיסרון והוי כמו נפסק להדיא. אין מועיל תיקון (ועי"ש במהרש"ג שנקט כהפמ"ג במופסקים). יוצא לפי"ז לדידן שפוסקים כהגרע"א כמבואר בביאה"ל סימן ל"ב סכ"ה יועיל תיקון ביו"ד הא' שנדבק היות והוי חיסרון שאינו בצורת האות, וזה אינו דהרי המ"ב וביאה"ל בדין נפסק מתיר לתקן כהגאון רע"א ובדין נדבק יו"ד הא' פסק כהפמ"ג דאין מועיל תקון. וע"כ הבין לא כהמהרש"ג (ויתבאר אי"ה באריכות דמדברי הגרע"א מבואר לא כהמהרש"ג).

ובשו"ת בית שלמה חיו"ד סי' קס"א דן בנו"ן כפופה שראשה כוי"ו הפוכה וכתב וז"ל לענ"ד קשה להקל כי עינינו הרואות שאין לה תמונת נו"ן כלל. ולא דמי ליודין שבשינין וכיוצא שאין נוגעים ואין פרידתן ניכרת להדיא ותינוק דלא חכים ולא טיפש קורין אותן כתיקונן דמועיל תקון ולא הוי שלא כסדרן, דלא מיבעי אם נאמר דטעם פסולן הוא משום דלא הוי כתיבה תמה כמ"ש התה"ד סי' ר"ל ורל"ו בשם הגמ"י משום הכי שפיר מועיל תקון כיון ששפיר מיקרי אות שצריכה להיות רק דקודם התקון לא הוי כתיבה תמה משום הכי לא הוי שלא כסדרן, כמ"ש בספר גט פשוט סי' קכ"ה סקע"ב וכו'. אמנם אף להך צד שכתב התה"ד שם בשם הרא"ש דבכה"ג חשוב נשתנה צורת האות ואעפ"כ נוטה דעת התה"ד סימן מ"ח דגם להרא"ש מהני תיקון אף בתפילין ולא חשיב שלא כסדרן כמ"ש הב"י סי' ל"ב ועכצ"ל דטעמא דלא הוי שלכ"ב משום דלא הוי נשתנה צורת האות לגמרי, ועיין בתשובת נטע שעשועים סס"י פ"ד וכו' והעיקר תלוי בהא שאין ניכר להדיא פרידתן, ועיין בהרב פמ"ג במ"ז סק"כ דבכה"ג לא נשתנה צורת האות לגמרי מש"ה לא הוי שלא כסדרן וכו' ולפי חו"ד קשה להכשיר בתפילין ומזוזות אף ע"י תיקון עכ"ל.

מבואר מדבריו שמה שלא התיר לתקן הוא לשיטת הפמ"ג במ"ז שבנפסק להדיא אין מועיל תיקון ולכאורה לדידן דמועיל תיקון בניכר להדיא כמבואר בפוסקים יש מקום להתיר ויש לבאר במה נחלקו הפמ"ג והגרע"א בנפסק להדיא אם מועיל תיקון.

ג.

כפסול של אותיות מופסקין

כתב בתה"ד סימן ר"ל וז"ל שי"ן ועי"ן שבגט אם היודי"ן שבתוכה אינן נוגעות בהן אבל הם סמוכים כ"כ שהתינוק קורא האות בלי גמגום יש קפידא כה"ג או לאו, תשובה נראה דלכאורה מוכח מדברי הגאונים דיש קפידא בכה"ג אפילו לעכב, שהרי כתב בא"ז הגדול וז"ל וצריך לכתוב בגט כתיבה גסה ולא משיטא, ואפילו קוצין של יו"ד מעכבין בגט, ע"כ. ובהגה"ה גדולה במיימון בהלכות תפילין כתב וז"ל והנה מורי רבינו שי' פסל לי תפילין בשביל קצת האלפין לא היו נוגעים בגוף האות וכתב דלא גרע מקוצו של יו"ד דבעינן כתיבה תמה ושלימה ולא פסוקה ושבורה, ואין לומר אדרבה מדלא פוסל מהר"ם אלא משום דכתב וכתבתם כתיבה תמה ולא שבורה ופסוקה וגבי גט לא בעי כתיבה תמה, די"ל דמהר"ם חרי טעמא קאמר, וכך ר"ל חדא דלא גרע מקוצו של יו"ד ובעינן לכתוב האותיות כמו שנתנו בסיני כל האותיות מחוברים גוף אחד חוץ מן הה"א והקו"ף וכו', ועוד אפילו אי הוה קוצו של יו"ד לא מעכב, הכא מעכב

בתפילין משום דבעי כתיבה תמה, ולפי"ז נהי דמשום כתיבה תמה לא מעכב מ"מ חיפוק ליה מטעם ראשון דבעי לכתוב האותיות כמו שנמסרו מסיני וכו' עכ"ל.

העולה מדבריו דנסתפק בסיבת הפסול של נפסק אם הוא חיסרון תמות, או חיסרון בצורת האות. ודימה דין מופסקים לחיסרון עוקץ שמאל, ודבריו לכאורה צ"ב דבשלמא עוקץ שמאל הוא אבר מסויים באות וע"י שמחסר אבר זה יש חיסרון בצורת האות, משא"כ בנפסק דאין שום חיסרון אבר אלא חיסרון בשלימות ותמות האות.

ונראה דהתה"ד הבין היות והאות צריכה להיות גולם אחד א"כ יוצא שבמקום שיש הפסק יש חיסרון דשם הרי צריך להיות כתיבה לחבר החלקים וע"י שנחסר הוי כחיסרון אבר. ולכן דן אם חיסרון מועט הוי חיסרון בצורת האות או חיסרון בתמות האות, ונפק"מ לענין גט דאם הוא חיסרון בצורת האות גם בגט יש לפסול, ואם חיסרון מועט אינו חיסרון בצורת האות אין לפסול בגט.

ד.

והנה יש לדון אם נסבור דחיסרון של נפסק הוא חיסרון מדין תמות האם זה דוקא שאין ההפסק ניכר להדיא או אפילו בניכר, וצדדי הספק האם אמרינן היות וקוי האות הם בשלמותם והחיסרון הוא מועט במקום שהיה צריך להיות מחובר בזה אמרינן שחיסרון מועט כזה אין זה חיסרון בצורת האות אלא בתמות, אבל אם יהיה הפסק גדול הניכר להדיא י"ל היות ובמקום ההפסק היה צריך להיות חיבור ע"י כתב וע"י ההפסק נחסר חלק ניכר מהאות הרי בחיסרון זה יש חיסרון בצורת האות, - או דנימא היות ומצד שיעור אברי האות לא נחסר ע"י ההפסק רק שנחסר בחיבור קוי האות וחיסרון חיבור אינו חיסרון בצורה אלא חיסרון בתמות.

ובביאור הלכה סימן ל"ב סכ"ה האריך והביא מחלוקת בין הפמ"ג להגרע"א בדין מופסקין דלפמ"ג אין מועיל תיקון בנפסק רק בהפסק שאינו ניכר להדיא, והגרע"א מתיר לתקן גם בהפסק שניכר להדיא.

ובביאור המחלוקת אפשר לפרש בב' אופנים, אופן הא' יש לדון דנחלקו בהיתר התיקון אם הוא דוקא בחיסרון תמות האות או גם בחיסרון בצורת האות.

ונחלקו בזה החינוך בית יהודה והזכרון יוסף, דהחב"י בסי' ע"ד האריך דמה שהתירו לתקן קוץ השמאלי ביו"ד הוא היות והיו"ד צורתה שלימה בלי הקוץ רק שיש חיסרון בדקדוקי האות וע"ז מועיל תיקון שלא כסדרן אבל באות שיש חיסרון בצורה לא יועיל תיקון. ובספר זכרון יוסף סי' ב' האריך לחלוק עליו וכתב דגם בחיסרון בצורת האות מועיל תיקון.

ואפשר לפרש דבזה נחלקו הפמ"ג והרע"א דלכו"ע בניכר להדיא י"ל דהוי חיסרון בצורת האות. הפמ"ג ס"ל דרק בהפסק דק שלא ניכר החיסרון בצורת האות מועיל תיקון היות ואין כאן חיסרון רק בתמות, משא"כ בנפסק להדיא שחסר בצורת האות בזה לא יועיל תיקון והגרע"א י"ל דסובר דדין התיקון אינו רק על תמות אלא גם על חיסרון צורה.

ולסברא זו נצטרך לחלק בין הפסק הניכר להדיא להפסק גדול שניכר מרחוק, דהרי גם להגרע"א יש היתר רק בחיסרון מעט בצורה, דהרי בנחסר רגל ימין ביו"ד אין מועיל תיקון וע"כ צריך לחלק כמו שהארכנו לעיל דיש הבדל אם רק חסר מעט מצורת האות לחסר אבר יסודי א"כ ה"ה יש לחלק בין הפסק מועט אע"פ שניכר להדיא לבין הפסק גדול שהוא חיסרון הניכר בצורת האות, ועיין בביאה"ל סימן ל"ב סכ"ה ד"ה מכירם שחילק בין הפסק הניכר להדיא להפסק

הניכר מרחוק. (ויש לדון באותיות ארוכות מאד אם ההפסק מתיחס לפי הכתב או לפי ההיכר מרחוק).

ואפשר להסביר באופן אחר דנחלקו הפמ"ג והגרע"א בגדר חיסרון תמות, די"ל דאם נחסר בצורת האות גם הגרע"א יודה דלא יועיל תיקון רק דס"ל היות ובשיעור קוי האות אין חיסרון ע"י ההפסק וגם התינוק מכיר את צורת האות י"ל דאין בהפסק חיסרון בצורת האות אלא שהחיסרון הוא רק בתמות האות, והפמ"ג ס"ל דחיסרון הניכר להדיא אינו חיסרון בתמות האות אלא בצורה כמו שהארכנו לעיל.

רק שלפי סברא זו היה צריך להיות שיועיל תיקון אפילו בנפסק הפסק הניכר במרחק, דהרי בקוי האות אין חיסרון שיעור, וגם צורת האות ניכרת לתינוק א"כ מדוע לא יועיל תיקון, ונראה דגם הגרע"א יודה כשיש חיסרון הניכר מרחוק הוי חיסרון בצורת האות היות ובמקום ההפסק צריך שיהיה כתב רק שהגרע"א ס"ל דכמו לפמ"ג אמרינן שהפסק דק אינו נקרא חיסרון בצורת האות ס"ל להגרע"א שכל שאינו ניכר מרחוק אין נקרא חיסרון בצורת האות דלא נקרא חיסרון המורגש והוי חיסרון דק בתמות וביאור הדברים היות ודרך רגילות הקריאה לא להתיחס להפסק זה ואינו מורגש לחיסרון א"כ יש לזה דין כמופסק הפסק דק.

ה.

בתיקון מופסקין לכתחילה

בביאור הלכה ד"ה מכירם כתב וז"ל ועכ"פ נראה לסמוך ע"ז בשעת הדחק להקל דמהני תיקון וכמו שכתב הגרע"א בחידושיו דהורה כן למעשה בשעת הדחק, עכ"ל, הרי שלא התיר הביאה"ל לכתחילה רק בשעת הדחק, רק שהמעיין בביאה"ל יראה שראה את החידושי רע"א על השו"ע שיש בו השמטה וחיסרון ולכן הבין שהגרע"א התיר רק בשעת הדחק, אבל יש שו"ע עם חידושי רע"א שהודפס במילואו וז"ל, מג"א סקל"ז דאין התינוק, אף דמ"מ לא הוי בירור שהתינוק מכירו, והא דבאלפין ועיינין ושינין אם אין היודין נוגעין בעי תינוק מכירו צריך לומר דהתם מיירי דניכר להדיא פרידתן, וכן הוריתי באות ך שהגג הוי רחב מרגל וניכר ותינוק מכירו למשוך הרגל בשעת הדחק ולא הוי שלא כסדרן אף דניכר ודלא כמו שראיתי בפמ"ג בסימן זה בסוף דיני צורת האותיות דכתב דבנחלקה הרבה וניכר פרידתן גם באלפין ועיינין לא מהני תינוק מכירו וכו' עכ"ל.

הנה המעיין בדברי הגרע"א יראה שמש"כ בשעת הדחק הכונה להתיר לתקן בכף פשוטה שגגה רחב מרגלה, אבל על דין מופסקין משמע דפליג על הפמ"ג והתיר לתקן לכתחילה.

רק שצ"ב מה דימה דין זה של כף פשוטה שגגה רחבה לדין הפסק הניכר להדיא. ונראה דלפי הפמ"ג כל חיסרון הניכר הוי חיסרון ולא מועיל תיקון אפי' כשתינוק קורא כתיקונו. א"כ לפי"ז בכ"ף פשוטה שגגה רחבה מרגלה שהוא חיסרון הניכר להדיא לא יועיל תיקון אפי' כשהתינוק קורא לאות כף. וע"ז כתב הגרע"א שהורה להתיר לתקן הכ"ף בשעת הדחק היות ובעיקרון חולק על הפמ"ג.

א"כ לפי"ז מש"כ בשעת הדחק אין כונתו על דינו של הפמ"ג בנפסק להדיא דבזה כתב בפירוש שמועיל תיקון אפילו לכתחילה. רק בכ"ף פשוטה התיר בשעת הדחק, דבאמת יש מקום גדול לחלק בין נפסק להדיא לכף פשוטה שגגה רחבה, דבנפסק להדיא אין חיסרון באברי האות רק שחסר מקום החיבור, ואפילו בניכר אין החיסרון בעצם האברים אלא בחיבור, משא"כ בגגה רחבה

הרי יש חיסרון אבר דחסר באורך רגל הכ"ף והוי כחסר רגל ימין של היו"ד.

ומה שהתיר הגרע"א בשעת הדחק יש לפרש דס"ל שמה שאין האות ניכרת מצד עצמו רק ע"י שהאות רגלה יוצאת חוץ לשורה וניכרת ע"י אותיות אחרות אין הפסול מצד האות אלא מדין כתיבה תמה ולכן מועיל תיקון. ולפי"ז צ"ל דפליג על המ"א סימן ל"ב ס"ק כ"ו דהתיר לגרור בשם (והארכנו בדפי השיעורים בביאור מחלוקת ר"י הלוי והגינת ורדים) ע"כ דס"ל להמ"א דאין ע"ז צורת האות וכן סתמו רוב הפוסקים, וצריך לומר דמה שהתיר דבשעת הדחק הוא בחיסרון צורה. רק שיש לדון אם יתיר בשעת הדחק גם ביו"ד שחסר רגל ימין כמו שהתיר בביאור המרדכי ובצמח צדק מלובביץ חאו"ח סימן י"ז, והנה רוב הפוסקים פוסלים כ"ף פשוטה בגגה רחב יותר מרגלה ולא הביאו שבשעת הדחק יש להקל ע"י תיקון ובנפסק להדיא הרבה מהפוסקים מתירים ע"כ שחילקו בין הפסק להדיא לגגה רחב.

ו.

רק שלכאורה יש להקשות שדברי הגרע"א סותרים למה שכתב בחידושיו על שו"ע יו"ד סי' רע"ו סי"א, דהביא דברי הגינת ורדים שבשם צריך לכתוב כסדרן וכתב שם שדינו רק בשם הוי' אבל לא בשם אלקים והביא ראיה מדברי האליהו רבה שהתיר לתקן א' של שם אלקים שהיו"ד נעשה קו משוך בשוה להוסיף ראש חזינן שבשם אלקים אין חיסרון של כסדרן, מבואר מדבריו דאם היה צריך להיות כסדרן לא היה יכול להוסיף. ולכאורה לפי המהרש"ג הו"ל באות ב' דס"ל דמה שאסר הפמ"ג לתקן יו"ד האלף הוא לשיטתו שבחיסרון הניכר להדיא לא מועיל תיקון. אבל להגרע"א שמתיר בנפסק להדיא יועיל תיקון א"כ לכאורה איך הביא הגרע"א ראי' שבאלקים א"צ כסדרן הרי הוא לשיטתו גם בתפילין ומזוזות שצריך כסדרן מותר לתקן ביו"ד האלף כש"כ בשם. ועיין בשו"ת בית שלמה חיו"ד סימן קמ"ה שהביא ג"כ ראי' מדברי הא"ד שא"צ בשם כסדרן (רק שלא חילק בין שם הוי' לאלקים).

וז"ל שם שאף אם נאמר דשלא כסדרן פוסל בשם הק' אף בס"ת מ"מ ע"כ לא חמיר משלא כסדרן בתפילין ומזוזות שהוא מן התורה, רק שלכאורה צ"ב מה ההבדל בין מופסקין להדיא לחסר בליטת הא' ועיין בספרי מרבה חיים ח"א עמ' מ"ד (רק שבעמ' מ"ח ביארתי שם שלא איירי בקו משוך בשוה ממש).

ובבית שלמה האריך לחלק בין חיסרון קוץ שמאלי ביו"ד שמועיל תיקון ואין חיסרון של שלא כסדרן לנדבק יו"ד האלף וז"ל פסקו חב"י והאחרונים דאם לא עשה הקוצין וכתב אח"כ יוכל לעשות אח"כ הקוצין ולא הוי של"כ א"כ כ"ש בשמות שבס"ת אבל ביו"ד שבאלף שנוגע גופו בהגג דפסול כמפורש בשו"ע סי' ל"ב סי"ח ומבואר בשו"ע שם סכ"ה דאם כ' אח"כ וחזר ותקנם הוי של"כ ופסול. לאו דוקא אם גרר ותיקן כמ"ש המ"א שם סקל"ה וע"ש באחרונים. ודאי דה"ה אם הוסיף והעבה אח"כ היו"ד שבראשו ע"ז שכ' הא"ר ודאי הוי נמי של"כ כיון שהיה פסול גמור מתחלה (אף לדעת הא"ר שגמגם למחוק באותיות השם משום דדמי להך דריא"ס היינו שכ"ע קרי לי אלף נראה כמוחק השם) אבל ודאי דכמו שהוא אינה אות כלל ופסול אף בגט כמבואר בב"ש סימן קכ"ה ס"ק כ"ח ובודאי אם תקנה ועשה לו ראש חדש הוי של"כ "ועוד דהא עתה הראש שמקודם נעשה רגל ופנים חדשות באו לכאן ובלי ספק הוי שלא

כסדרן ופסול" לזאת ראי' ברורה מדברי הא"ר דאין פיסול לס"ת משום של"כ אף בשם הק', עכ"ל, ודבריו צ"ב מה ההבדל בין ב' החילוקים, ומדוע באמת הוי של"כ דהרי ע"י תוספת מעט הרי נכשר ולפני התוספת ג"כ כו"ע קוראים א' כמש"כ מפורש.

והנה כסברת הבית שלמה כתב בזרע אמת ח"ב סימן ק"כ והוסיף שם בסברא וז"ל דשאני הני פסולי של פירוד יו"ד האלפין ושינין ועיינין וכיוצא דאי לאו קרא דוכתבתם דדרשינן מיניה בפ' הבונה כתיבה תמה ושלימה ולא שבורה הו"ל למיכשר דבאמת צורתה עליה כתיקונה המסורה לנו מסיני כיון דיודין סמוכין כ"כ לגוף האות דנקרא עם האות, אבל כשאין צורת האות עליה אע"ג דתינוק דלא חכים ולא טיפש קורא אותה מ"מ אנן סהדי דאין צורת האות עליה ולא מיקרי כתב כלל ואין הכי נמי דיפסל משום שלא כסדרן וכו' והאריך דיו"ד שנדבק באלף נתבטל לגמרי הצורה וכ"כ בשו"ת רבינו חיים כהן בחיו"ד סימן מ"ט ובשו"ת חתם סופר חיו"ד סימן רס"ט וצ"ב בדבריהם.

ונראה לבאר דבריהם דהנה כל הדין דמועיל תיקון בחסר קוץ השמאלי וכה"ג הוא היות והחיסרון אינו ניכר להדיא והתיקון אינו בהויית הדברים דהרי עצם האות ישנו רק שחסר פרט ובחיסרון כל דהו אין חיסרון של שלא כסדרן. והנה ביו"ד האלף שנדבקה ונעשה קו משוך בשוה הרי ניכר באות שאין חסרון של אבר, דניכר שהיה כאן יו"ד רק שנפסלה ונתקלקלה וא"כ למראית העין בצורת האות אין חיסרון רק קלקול שנתקלקל גג היו"ד והרגל, ואע"פ שאפשר לתקן ע"י תוספת אין זה כתיקון קוץ השמאלי שהתיקון הוא על חיסרון כל דהו. אלא הוא תיקן בעצם האות, והרי זה כמו שכתב ר' וצריך ד' שאין יכול להוסיף ריבוע ולא אמרינן שחסר רק הריבוע והוי חיסרון מועט היות וע"י תיקון זה משנה את כל צורת האות, ה"ה בנד"ד כשנדבק יו"ד האלף נתבטל מזה צורת האות ומה שתינוק קורא אלף היות וניכר שהיה כאן יו"ד ונתקלקל ולכן קורא אלף אבל אנן סהדי שהיו"ד נתקלקלה, רק שע"י תוספת בליטה משנה הקלקול ונתהוה צורת יו"ד האלף והרי זה כתוספת ריבוע לרי"ש שהתיקון הוא שינוי גמור ואסור לתקן משום שלא כסדרן, וזו סברא ראשונה של הבית שלמה.

והסברא השניה ביאורה דלפני התיקון היה לזה שם ראש יו"ד האלף ולא היה ע"ז שם רגל עם חיסרון בליטה וע"י התוספת נעשה שינוי ונתבטל מזה שם ראש ונעשה רגל א"כ לא שייך לומר דלפנ"כ היה חסר רק בליטה, דבאמת לפנ"כ לא היה חסר בליטה דהראש הוא הבליטה אלא שרצונו שהראש יהיה רגל ויוסיף בליטה א"כ אין זה תוספת אלא יצירה חדשה ופנים חדשות באו לכאן. והחילוק בין ב' הפירושים דלפי' א' יש כאן רק חיסרון מועט אבל החיסרון משנה את הכל. ולפי ב' יש כאן חיסרון של ראש ורגל וע"י התיקון יוצר יצירה חדשה. (ובדפי השיעורים שנאמרו ע"י משמרת סת"ם הארכתי לדחות הראי' מהגר"א וכן הארכתי שאם נדבק יו"ד האלף צריך לגרור מהפסול ואילך אע"פ שיש עוד מקום להוסיף בבליטה דאם אין מוסיף צריך לגרור מהפסול ואילך ואינו דומה לכ"ף פשוטה שעשה גגה רחב).

ז.

נו"ן כפופה שעשה ראשה הפוך

באות ב' הבאנו דברי הבית שלמה בנון כפופה שעשה ראשה כוי"ו הפוכה והאריך שם דאין מועיל תיקון בתפילין ומזוזות, ובגה"ק יו"ד סימן רע"ד ס"ק י"ז דן בדבריו וז"ל ובתשובות בית שלמה ח"ג קס"א

בתפילין שהיה בהן ג ראשה הפוך לא מהני תיקון למשוך הראש קצת גם לצד שמאל דהוי שלכ"ס כמ"ש תשו' רש"ל שנ' הפוכה אינו אות לגמרי, וזה אינו דכמו כן כתב בצורת האות ולהפוך ראש הנון. והיות וכשראשה הפוך נתקלקל צורת האות לא מועיל להוסיף בליטה דההוספה הוי כמוסיף ריבוע לרי"ש לעשות דלי"ת, (ולפי"ז יש לדון לפוסלים צדי"ק ביו"ד הפוכה שלא יועיל להוסיף בליטה לצד שמאל וניכר שנתכוין להפוך ואין כאן חיסרון. ויש לחלק ואין כאן מקומו).

והגה"ק לשיטתו דס"ל בכמה דוכתי די"ל ביו"ד האלף שנדבק ונעשה קו משוך בשוה דיועיל תיקון ע"כ ס"ל דאע"פ שניכר קלקולו היות והחיסרון הוא מועט וניכר הצורה מועיל תיקון ה"ה בנו"ן שראשה הפוך אע"פ שניכר שנתכוין לעשות ראש הפוך היות והצורה ניכרת והחיסרון מועט מועיל תיקון. אעפ"כ למעשה חשש לדעת הבית שלמה לענין תיקון. וגם ביו"ד האלף חשש להפמ"ג שלא יועיל תיקון עיין גה"ק כלל ט"ו אות ג.

ונראה לפי"ז דדוקא שעשה ראש הנו"ן הפוך וניכר שבכונה שינה צורת האות אבל בעשה בליטה בצד ימין ובצד שמאל ג"כ יש היכר שיש חיסרון כגון שהרגל נמשך לאמצע הגג רק שאין היכר חזק של בליטה לצד שמאל דע"י שיפוע הגוף נראה הגג כהמשך הגוף בזה יועיל תיקון. היות וניכר שהוא נו"ן רגילה רק שחסר היכר של בליטת שמאל היות ונבלעה בגוף וע"ז מועיל תיקון להוסיף, (ועיין מהרש"ג ח"א סימן א' שהאריך לחלק בין ל' שהראש הפוך לנו"ן שהראש הפוך דבנון אין לזה לגמרי צורת נון ודבריו הם רק שהגוף יוצא מצד שמאל שעי"ז נאבד הצורה משא"כ שהגוף יוצא מאמצע רק שחסר נקודה להבליט את הגג לצד שמאל, ושמא למהרש"ג האות כשרה בלי תיקון, והארכתי בדפי השיעורים, וגם למק"מ באות נ' ס"ק ג' יש מקום לתקן ועיין לקמן באות ח').

ומש"כ הגה"ק שלתה"ד עיקר מה שמועיל תיקון שלכ"ס הוא רק בחיסרון תמות אבל בחיסרון צורה אין מועיל תיקון נחלקו בזה החינוך בית יהודה בסימן ע"ד והזכרון יוסף סימן ב'. דהחב"י ס"ל דרק בחיסרון תמות מועיל תיקון אבל בחיסרון צורה אין מועיל תיקון והזכרון יוסף חולק וז"ל ולפי פירוש זה אין מקום למ"ש בחנוך בית יהודה דלדעת הריא"ס לא סגי במחיקת הקוצין לבד משום דנעשה צורת יו"ד ע"י חק תוכות כיון דמיקרי יו"ד זולת הקוצים יע"ש, דהרי באמת אין צורת היו"ד עליה אפילו לדעת ריא"ס בלא הקוצות דלמה יגרעו הקוצין מגוף היו"ד והמה שוין לענין פסול האות אם לא נעשו כלל וכך קיבלם משה מסיני כתמונת גוף האות, וא"ת משום דלא באו אלא לרמז סוד מנלן לחלק בזה דאימא שייכין לגוף תמונת היו"ד, ועוד גוף צורות האותיות כולם המה רומזים ג"כ על סודות עליונות וכו', ומש"כ הריא"ס בשם הגמ"י דמיקרי יו"ד זולת הקוצות היינו דבלשון מיקרי יו"ד דהיינו דהתינוק קוראו יו"ד ומש"ה מותר לתקנו אח"כ עכ"ל מבואר דדין התיקון מועיל אפילו בחסר בצורת האות.

ובביאור הלכה במשנ"ס על אות נו"ן כפופה דן אם עשה ראש נו"ן כפופה רק לצד שמאל ולא בולט לצד ימין אם מועיל תיקון והאריך להתיר לתקן בתפילין ומזוזות. וז"ל ולענין תיקון לנו"ן כפופה שעשה ראשו כצורת וא"ו עיין במש"כ בפנים דמהני תיקון אפילו בתו"מ וכו' ולא שייך בזה שלא כסדרן דצורתן עליה מיקרי דהכל מורגלין בנון כזה, ואמינא לה מהא דכתב הפמ"ג

באות כ"ף פשוטה שעשאו למעלה מרובע דאפילו להפוסקים הפוסלים דס"ל דאין לחלק בין הפשוטה להכפופה אפילו בדיעבד מודו דמהני תוספת דיו לעשותו עגולה אפילו בתו"מ ואין בזה משום שלא כסדרן דצורתה עליה מיקרי דהכל מורגלין בכ"פין כאלו א"כ פשוט דה"נ בנו"ן כפופה דמהני תיקון כיון דאפילו בלא תיקון נמי הכל קורין אותה נו"ן, ובאמת ק"ו הוא הכא מהתם דשם מה שהכ"ף כפופה צריכה להיות עגולה גמרא מפורשת היא בשבת ק"ג ע"ב ואל"ה אין תמונתה עליה וא"כ להפוסקים רש"ל בישו"ש פ"ב דגיטין סס"י כ"ד במופסק י' הא' מהקו אינו אות לגמרי ואפשר פסול בגט ע"ש ואפ"ה קי"ל בש"ע ל"ב דהתיקון בזה אינו שלכ"ס, ונ"ל דהרש"ל ס"ל כדצדד בת"ה ר"ל ורל"ו בד' הגמ"י דגם כשנאמר דפירוד י' הא' מגופה לא משום דאינו תמה לבד פסול אלא אינו אות כלל אף בגט מ"מ התיקון אינו שלכ"ס כיון דניכר האות לכל ע"ש (וע' תשו' נטע שעשועים סי' פ"ד ד"ה ואמנם) לכך אף שכ' רש"ל שאינו אות לגמרי כשהפוך, י"ל דהיינו לענין שגם בגט אפשר דפסול או כשיתקנו בגרירה יהי' כח"ת, אבל מ"מ התיקון בכתיבה אינו שלכ"ס כיון דמ"מ ניכר לכל וכו'.

מ"מ לדינא יש פנים לדעת הבית שלמה מהבנ"י ונו"ב דס"ל דאות הפוך אף משום יתור אינו פוסל דהוי כשריטה בעלמא דלדבריהם הוי התיקון שלכ"ס, בפרט דהתה"ד תופס עיקר כצד הב' בהגמ"י דמש"ה מהני בתו"מ תיקון ליוד"י הא' המופסקין משום דפסולו רק משום דלאו תמה ולא הוי שלכ"ס ובגט כשר ע"ש, ולפ"ז אות הפוך כיון שכ' רש"ל שאינו אות לגמרי ובגט אפשר דפסול כנ"ל אפשר דהוי התיקון בתו"מ שלכ"ס ועדיין צ"ע עכ"ל הגה"ק.

והנה מדבריו נראה שאינו ברור לו, ונראה דס"ל דאע"פ שהחיסרון ניכר היות וכללות הצורה ישנה אין חיסרון של שכ"ס, וביו"ד שחסר רגל ימן גם לגה"ק אין מועיל תיקון עיין מק"מ בצורת האותיות באות יו"ד ס"ק ח', וצריך לחלק דחיסרון רגל ימין הוי חיסרון בכללות הצורה והוי רק סימן משא"כ בנון שעיקר צורת הקריאה ישנה רק שיש חיסרון ניכר בכשרות האות שחסר בליטה לצד שמאל ועל חיסרון זה מועיל תיקון.

ונראה דהבית שלמה והגה"ק הם לשיטתם דלעיל ביארנו דיו"ד האלף שנדבק אין מועיל להעבות היות וכ"ז שלא תיקן לא ניכר שיש חיסרון אלא שיש כאן יו"ד האלף מקולקלת וע"ז אין מועיל תיקון, א"כ ה"ה בנון שעשה ראשה הפוך הרי כל רואה האות רואה ששינה צורת האות לעשות שינוי דס"ל דאפילו בכ"ף פשוטה שעשאו מרובע יש לפסול בדיעבד דאין לחלק בהתמונה בין כפופה לפשוטה כיון דשניהן שם כ"ף עליהן היה נראה לכאורה דע"י הריבוע אבדה צורתה דתו אין שם כ"ף עליה ואפ"ה כתב הפמ"ג דמהני תיקון דמיקרי עדיין צורתה עליה כיון דהכל מורגלין בכ"פין כאלו וא"כ כ"ש בענינינו דאפילו בנו"ן פשוטה שהחמיר הר"ן עכ"פ אין לנו מקור מהגמרא דלא ליהני תיקון באם עשאו למעלה כצורת וא"ו עאכ"ו דאין לנו להחמיר בצורת נו"ן כפופה אם עשאו למעלה כצורת וא"ו דלא ליתהני תיקון כנ"ל פשוט עכ"ל.

ודבריו צ"ב מדוע לא הביא ראי' שהתירו לתקן בקוץ השמאלי של יו"ד וכן במופסקין. וע"כ צ"ל דהבין הביאה"ל דבקוץ השמאלי ומופסקין י"ל שאינו בצורת האות אלא בדין תמות, משא"כ בנו"ן י"ל דהוא מצורת האות, וע"ז הביא ראיה מכ"ף פשוטה דשם הריבוע אינו מדין תמה אלא חלק מצורת האות ובחיסרון הריבוע הוי חיסרון בצורה ואעפ"כ התיר הפמ"ג לתקן היות והכל מורגלין ע"כ שחיסרון שאינו מורגש אע"פ שהוא חיסרון בצורת האות אעפ"כ מותר לתקן.

ולכאורה לפי פירוש הביאה"ל בפמ"ג יש להתיר בתוספת בנו"ן וכן בריבוע הכ"ף יותר מנפסק להדי"א, דהרי בנפסק להדי"א כתב הפמ"ג שאין מועיל תיקון היות וניכר ההפסק וביארנו לעיל באות ד' דהפמ"ג ס"ל דרק בחיסרון תמות מועיל תיקון אבל בנפסק להדי"א דהוי חיסרון בצורה לא מועיל תיקון א"כ לכאורה לפי הבנת הביאה"ל בפמ"ג משמע דגם בחיסרון בצורה מועיל תיקון, וצריך לומר דגם בהפסק מועט הוי חיסרון בצורה היות וצריך שיהי' מחובר בלי הפסק כמבואר בתה"ד ומה שמועיל תיקון הוא דוקא בחיסרון שאינו ניכר.

ולכאורה מבואר סברא זו בבית שלמה המובא לעיל אות ב' לאחר שהאריך לפסול נו"ן כפופה שעשה ראשה כוא"ו הפוך כתב שם וז"ל והעיקר תלוי בהא שאין ניכר להדי"א פרידתן, ועיין בהרב פמ"ג במ"ז סק"כ דבכה"ג לא נשתנה צורת האות לגמרי מש"ה לא הוי של"כ, וכן יש לצדד להקל בנו"ן פשוטה שעשה ראשה כמין וא"ו אף שצריך להיות ראשה כמין זי"ן מדינא הש"ס כמ"ש הראשונים ז"ל בפ' הבונה אעפ"כ נראה דמועיל תיקון גם בתו"מ ולא הוי שלא כסדרן כיון דלא נשתנה צורת האות לגמרי וכ"ש בנו"ן כפופה שראשה כמו וא"ו וכו' עכ"ל הנה דימה דין נו"ן פשוטה כוא"ו ארוכה להפסק שאין ניכר להדי"א פרידתן. ולכאורה צ"ב דהרי ניכר להדי"א חיסרון הבליטה, וע"כ צריך לומר כנ"ל היות והכל מורגלין בזה ואין מורגש חסרונו הרי זה כהפסק שאינו ניכר להדי"א.

ולולי הביאה"ל היה אפשר לפרש דברי הפמ"ג שהתיר לתקן כף פשוטה שאין ההיתר לפוסלים אע"פ שחסר בצורת האות, אלא היות ויש מתירים האות לכתחילה ע"כ צריך לומר שאין זה חיסרון בצורת האות דודאי אין לומר שנשתבש הצורה כל כך שיש מתירים לכתחילה, וע"כ צריך לומר שבעיקר הצורה לכו"ע אין כאן קלקול אלא שנחלקו בדקדוקי האות והוי כקוץ השמאלי (והארכתי בסברא זו בדפי השיעורים, ובזה יש לחלק בין רגל ימין של הה"א שאין בו שיעור אות קטנה שאין מועיל תיקון בתפילין ומזוזות ובין הרגל השמאלית דהתיר המ"ב לתקן וסיבת ההיתר היות ולרא"ש מותר לכתחילה ע"כ שאין חיסרון בצורת האות).

ולפי סברא זו ניחא מה שפסל הפמ"ג לתקן בנפסק להדי"א דזה הוי חיסרון בצורת האות ודו"ק. ואע"פ שגם במופסקים יש מתירים לכתחילה י"ל דאירי בלא נפסק להדי"א, ועוד י"ל שהמחלוקת לא בתמונת הצורה אלא בעיקרון אם ע"י ההפסק נחסר הצורה ובזה י"ל שלפוסלים נקרא חיסרון צורה משא"כ כשנחלקו בתמונת צורת אות.

ויש מתירים לכתחילה בחיסרון אבר באות בזה צ"ל היות ונחסר אבר המקובל ויש מתירים לכתחילה ע"כ צ"ל שגם לאוסרים אין זה אבר מצורת האות אלא מדקדוקי האות ודו"ק.

ח.

בי"ד האלף שחסר רגל לענין תיקון

במרבה חיים עמ' מ"ח נסתפקתי בי"ד שעל האלף שנעשה קו משופע שאין ניכר ראש בפני עצמו אלא שלמעלה רחב ולמטה צר ובו"ו ויו"ד אין ע"ז שם גג ופסול אם יש להכשיר בא'. והחילוק הוא דבי"ד וי"ו היות ואין לזה מושב א"כ אין ניכר שיש כאן ב' אברים גג וגוף אלא נראה אבר א' שהוא עב למעלה ודק למטה. משא"כ בי"ד הא' שתחת הי"ד יש גוף הא' א"כ ע"י הגוף ניכר חלל בין מקום העב שביו"ד לגוף הא' ומקום הצר שביו"ד נחשב לרגל וניכר שיש ביו"ד

ב' אברים וכמו בכ"ף כפופה שהיא מורכבת מג' אברים גג מושב וגוף המחבר ולא אומרים שהעיגול נחשב לחלק מהגג או המושב ה"ה ביו"ד הא' יש להחשיב שכנגד החלל הרחב הוא הראש ואיפה שמתקצר הוא חלק הרגל (ולפי"ז יש להכשיר בנו"ן כפופה שהגוף יורד בשיפוע מאמצע הגג רק שאין ניכר בליטה בצד שמאל, היות והחלל ניכר שהחלק העליון הוא הגג וכנגד החלל הוא הגוף. ועיין לעיל באות ז).

ובמקדש מעט בצורת האותיות באות וא"ו ס"ק ג' כתב אם עשה למעלה עב ומשפע ויורד למטה דק פסולה וכו' וגם אין בזה צורת ראש, וכן משמע ברמ"א סימן ל"ב סעיף ח"י שפוסל בנדבקו יוד"י השי"ן והצד"י בגוף האות וכ' דהגרירה הוי ח"ת וכ"ש בוי"ו כנ"ל דאין לך נדבק הראש לגוף האות טפי מזה והוי שינוי בצורת האות.

ולכאורה הבין שיו"ד האלף נעשה הנגיעה בשיפוע וזה תמוה דמניין להביא ראיה דשמא דוקא בנעשה קו משוך בשוה נפסל אבל אם נעשה בשיפוע שמא לא נפסל, ובפרט לפי מה שכתבנו אין לגמרי לדמות יו"ד ווי"ו ליו"ד הא'. ובהכרח למק"מ אין להם דין א' דהרי על דין השו"ע נוטה המק"מ דמועיל תיקון והוספה ואין חיסרון של שכ"ס, וביו"ד ווי"ו לא מועיל תיקון דהרי ע"ז דן שם המק"מ דוי"ו בלי ראש אין מועיל תיקון בתו"מ.

ונראה כונתו דכמו בנדבק יו"ד האלף אע"פ שניכר שהיו"ד נדבקה לא אמרינן שיהיה מותר לגרור הדבוק כמו שמתירים גרירה בדיבוק אות לאות היות וכאן נאבד צורת היו"ד. ה"ה ביו"ד ווי"ו ג"כ ע"י שנתחבר לגוף נאבד צורתו. ועיין בסבא קרישא דיש מתירים לגרור ביו"ד הא' ועיין ד"ק סימן ל"ב אות כ"א, ונראה דגם למתירים לגרור ביו"ד הא' הנגיעה בוי"ו ויו"ד שנדבק הראש ונעשה עב למעלה ודק למטה לא יתירו לגרור והחילוק הוא פשוט. דבא' החלל הוא חלק קטן מהאות והיות וניכר שיש כאן נגיעה יכול לגרור כמו בנגיעה בין אות לאות, משא"כ בוי"ו ויו"ד שבליטת הראש הוא חלק עיקרי באות והיות והוא נתבטל ע"י נגיעה לא מועיל להכשירו ע"י גרירה. וזה כונת המק"מ דאם בנדבק יו"ד האלף מתבטל צורת היו"ד ולא הוכשר ע"י גרירה כש"כ בוי"ו ויו"ד שנפסל ולא יותר ע"י גרירה.

ועכ"פ ביו"ד האלף שהוא עב למעלה ומשפע ויורד נראה דמועיל תיקון דהרי הכל מורגלין בא' כזו ואין כאן לגמרי שינוי צורה וצורתו עליו יותר מנו"ן פשוטה שעשה כוי"ו ארוכה דהבית שלמה מתיר לתקן. ואפילו אם בנו"ן פשוטה לא נתיר לתקן בנד"ד יש להתיר היות ואין ניכר שום שינוי צורה.

ולכאורה לפי המ"ל באות ו' שיו"ד האלף שנדבק אין מועיל תיקון והבאנו ב' סברות של הבית שלמה א' דהיוד נתקלקלה ולא שחסר בזה אבר. ב' שע"י התוספת פנים חדשות באו. הנה כ"ז בנתקלקל היו"ד אבל כשלא נתקלקל כגון בראשי השי"ן ששכיח שעושה ראשים וע"י משיכת הגוף אין ניכר בליטה לצד שמאל וכל שאין בקי בדקדוקי האותיות אינו מבחין שום חיסרון לכאורה יש מקום להקל להוסיף גם לדעת הבית שלמה דהרי גם בתוספת לא עושה מהראש רגל אלא ע"י התוספת מבליט את הראש ואחר התוספת גם הראש נקרא ראש וגם אין זה תוספת על קלקול אלא תוספת על חיסרון שאין ניכר.

ומה שמבואר בשו"ע סי' ל"ב סי"ח בנדבקו ראשי השין שנפסל ולכאורה אין מועיל תיקון איירי שנדבק וניכר שנתקלקל צורת הגוף כנדבק היו"ד שבאל"ף.

וביותר נראה דאם עשה ראש ליו"ד האלף ויש הפסק מעט ולראש אין רגל ותינוק קורא א' י"ל דיועיל תיקון דאין רגל יו"ד האלף כרגל ימין של היו"ד אלא כקוץ השמאלי ואינו דומה לחסר ראש היו"ד דראש היו"ד הוא אבר מורגש, והנה כל המבואר לעיל הוא רק לענין תיקון דחיישינן לדעת המחמירים שרק בחיסרון כל דהו מועיל תיקון. אבל לענין חק תוכות וביטול צורת האות לזה צריך לחשוש דכל שנשאר צורת האות שהתינוק מכיר שזה האות נכלל בגדר שנעשה האות ע"י ח"ת ואין נקרא שביטל צורת האות (ומה שנראה ממשמעות הפוסקים לענין האלף שנתמלא היו"ד מספיק לגרור רק היו"ד אם נעשה בסוף ויו"ד שהקוץ השמאלי ארוך שמהני גרירת הקוץ לכמה פוסקים ובמ"ם פתוחה שנסתמה לגרור למעלה מהמושב יתבאר באריכות אי"ה).

ושוב ראיתי בחוברת העדות גליון טז (ניסן תשנ"ד) מאמר מהרב מנחם הכהן דוידוין שיחי' בדיני שלא כסדרן והכריע למעשה באות ג' באלף שהיו"ד נתעבה ונעשה קו משוך בשוה שיכול לתקן בתו"מ, והנה בעל המאמר לא דן בכל הפוסקים הנ"ל: הזרע אמת, רבינו חיים כהן, החת"ס והבי"ש המובאים באות ו' שלדעתם האלף פסולה ולא מועיל תיקון, ובאות ז' הארכנו דגם המק"מ לא התיר למעשה לתקן בא' בתו"מ, וכל ראיותיו שהביא במאמר הנ"ל כבר דנתי באריכות בדפי השיעורים שנאמרו ע"י משמרת סת"ם ודחיתי כל ראיותיו.

היות ודיני סת"ם הם הררים התלויים בשערה לכן אין ברצוני לקבוע במאמר זה הלכה למעשה אלא רק דרך משא ומתן והצעת הדברים.

בדין שלא כסדרן

תשובה למאמר של הרה"ג ר' מנחם דוידוביץ

ראיתי בחוברת עדות גליון ט"ז מאמרו של הרה"ג ר' מנחם הכהן דוידוביץ שיחי' בענין שלא כסדרן, ובאות ג' האריך בדין אל"ף שנדבק היו"ד ונעשה קו משוך בשוה אם מהני תיקון בתפילין ומזוזות, והביא דברי המק"מ בסימן ל"ב ס"ק ק"ז שנוטה שיכול לתקן, והאריך בדברי המהרש"ג ח"א סי' א', שתירץ מה שהקשה לו השואל על המק"מ מדברי החת"ס בסימן רס"ז דמשמע דלא הוי אות כלל, וכתב עליו המהרש"ג דמה שייך להקשות מהחת"ס על המק"מ דהרי אינו משועבד לסבור כהחת"ס, רק שקשה על המק"מ משו"ע או"ח סי' ל"ב סעיף כ"ה דמבואר בלי חולק דבתו"מ אין תקנה, ואח"כ דן שם שמהחת"ס לא קשה על המק"מ דהרי יש מתירים למחוק בשם אפילו בנגיעה דקה, ובדברי המחבר תירץ לפי הלבושי שרד שלא היה מקום לתקן, והמק"מ איירי שיכול לתקן, והאריך במהרש"ג דמסתימת השו"ע משמע דלא מהני תיקון, והטעם היות ולשיטת הפרמ"ג לא מועיל תיקון בנפסק להדי"א, א"כ ה"ה בחסרון הניכר לא מועיל תיקון, ונקטינן כהפמ"ג, ובעל המאמר האריך אחרי שנקטינן כדעת הפוסקים שבהפסק הניכר להדי"א מהני תיקון, ה"ה באל"ף שנדבק היו"ד מועיל תיקון, זה תוכן דבריו בקיצור.

הנה בעל המאמר הבין שהמהרש"ג פסל

לתקן האל"ף היות ופוסק כהפמ"ג, והמעיין במהרש"ג יראה שפסל לתקן את האל"ף מסתימת לשון השו"ע והפוסקים כמשי"ת.

שו"ע סי' ל"ב סעיף כ"ה "כל אות שהיא כתובה שלא כתקנה ואין צורתה עליה כגון נגע רגל האל"ף בגג האל"ף או פני האל"ף בפנים בגג שתחתיה, או שהיה רגל הה"א או רגל הקו"ף נוגעים וכו' ואחר שכתב לפניו חזר ותקנם הוי שלא כסדרן ופסולין," מפשטות לשון השו"ע משמע שאין מועיל תיקון, דהרי בסיפא דן המחבר "שאם לא היו מקצת יודי"ן שעל האלפי"ן וכו' נוגעים בגוף האות ותינוק דלא חכים ולא טיפש מכירם, שאע"פ שכתב לפניהם יכול לחזור ולתקנם דכיון דצורת האות היתה ניכרת ליכא משום כתבן שלא כסדרן", מבואר מדברי המחבר דברישא אין מועיל תיקון היות ונפסדה הצורה, ובסיפא שניכר הצורה מועיל תיקון ואם היה חילוק בין נגיעה שיש מקום להוסיף לנגיעה שאין מקום להוסיף היה לו להמחבר להדגיש כמו שחילק בסוגי הפסק של אותיות.

ובסעיף י"ח כתב המחבר "אם נגע רגל האל"ף בגג האלף או פני האל"ף בפנים הגג שתחתיה פסול ואין תקנה בגרירה להפרידה דהוי כחק תוכות אלא יגרור כל מה שנעשה בפסול, וכתב הרמ"א וכן הדין ביוד"י השי"ן וכו' אם נגעו בגוף יותר ממקום דבוקם", ועיין במג"א בס"ק ל"א, וה"ה רגלי התוי"ן, וכתב בלבושי שרד "רגלי התוי"ן ר"ל שנעשה כל רגל השמאלי ישר ואין עקום למטה לחוץ, וכן הוא בכונת רמ"א ביוד"י השי"ן כו' שנעשה מקל קו ישר, וצ"ע למה צריך לגרר כל הרגל ואטו אם כותב רגל השמאלי של התי"ו עב הרבה פסול זה לא מצאנו, א"כ נתעבה הרגל של התי"ו יעקם עוד למטה לצד חוץ, וכן צ"ע ביוד"י השי"ן שברמ"א, ואולי כשהוא עב הרבה יותר מדאי אין צורת האות עליו שאין מקום לעקם עבור האות שאחריו וכן בשי"ן וצריך לעיין בזה".

הנה בסעיף י"ח לא דן המחבר והרמ"א על תקון אות שנפסלה מדין שלא כסדרן אלא המחבר דן כשגורר הפסול לא מספיק שיגרור הפסול לבד אלא כל מה שנעשה בפסול, וע"ז כתב בלבושי שרד מדוע צריך לגמרי לגרוד הרי יש לו עצה להוסיף על האות, וע"ז תירץ דהמחבר איירי במקום שלא יוכל להוסיף, והנה בסעיף כ"ה לא דן הלבושי שרד מדוע לא יועיל תיקון לאחר שכתב, ולא כתב דאיירי שאין מקום להוסיף, ע"כ שהבין שהמחבר איירי אפילו במקום שיכול להוסיף, וקשה לומר דאיירי רק במקום שא"א להוסיף דא"כ המחבר היה צריך לחלק חילוק זה כמשנ"ל.

וזה כונת המהרש"ג דמדברי המחבר משמע דלא כהמק"מ, וז"ל "אך מ"מ להלכה נראה דאין לסמוך עליו נגד סתימת השו"ע וכל האחרונים דנקטי דבכה"ג הוי אין צורת האות כלל ולא מהני בזה תינוק לענין שיועיל תיקון", הנה בתחילה כתב שמכל הפוסקים משמע שע"י הנגיעה נפסלה צורת האל"ף ולא מועיל תיקון, ואח"כ כתב הטעם וז"ל "ונראה הטעם דבכה"ג הוי כמו נפסק האות וניכר פרידתן להדיא דמבואר בפמ"ג שם דגם בפסיקת האות לא מועיל תיקון משום דהוי שלא כסדרן, ופסול של נגיעת היו"ד בגוף האל"ף עם פסול של נפסק האות וניכר פרידתו להדיא דינן שוה ולא מהני בהו בתו"מ תיקון בנכתב אח"כ משום שלא כסדרן אף שניכרין לתינוק "ונראה דמכאן הוציא בפרמ"ג דינו שכתב דבניכר פרידתן להדיא לא מהני תיקון אף שהתינוק מכיר אותו כהלכתו, והוא משום דמדמי לה לנגיעת גוף היודי"ן באלפי"ן עכ"ל. מבואר מדבריו שהדין שלא מועיל תיקון באל"ף שהיו"ד נעשה קו

משוך בשוה הוא מוסכם ודבר פשוט, ואדרבה מזה למד הפמ"ג דיינו שבנפסק להדיא לא מהני תיקון, היינו שדבר זה לא מפורש בפוסקים וצריך מקור, וכתב המהרש"ג שהמקור הוא מדברי המחבר, ולא כבעל המאמר שהבין שהדין של תיקון יו"ד האל"ף תלוי בדין הפרמ"ג, ולפי"ז לפוסקים שלא כהפרמ"ג יכולים לתקן גם ביו"ד האל"ף.

והנה זה ברור דגם להמהרש"ג המתירים לתקן בנפסק להדיא לא יתירו לתקן ביו"ד האל"ף שנעשה קו משוך בשוה, רק שלמתירים צריך לחפש טעם אחר מדוע באמת לא יועיל תיקון ביו"ד האל"ף, (ומש"כ המהרש"ג שמכאן לקח הפמ"ג דינו, עיין במש"ז ס"ק כ' שהביא מקור אחר ולא הזכיר מיו"ד שעל האל"ף).

ועיין בבית שלמה חיו"ד סימן קמ"ה שהאריך לחלק בין חיסרון קוץ השמאלי ביו"ד שמועיל תיקון ואין חיסרון של שלא כסדרן, לנדבק יו"ד האל"ף שלא מועיל תיקון וז"ל "פסקו הב"י והאחרונים דאם לא עשה הקוצין וכתב אח"כ יוכל לעשות אח"כ הקוצין ולא הוי של"כ וכו' אבל ביו"ד שבאל"ף שנוגע גופו בהגג דפסול כמפורש בשו"ע סי' ל"ב סי"ח ומבואר שם בשו"ע סכ"ה דאם כ' אח"כ וחזר ותקנם הוי של"כ ופסול, לאו דוקא אם גרר ותיקן כמ"ש המ"א שם סקל"ה וע"ש באחרונים, ודאי דה"ה אם הוסיף והעבה היו"ד שבראשו ע"ז שכ' הא"ר ודאי הוי נמי של"כ כיון שהיה פסול גמור מתחלה (אף לדעת הא"ר שגמגם למחוק באותיות השם משום דדמי להך דריא"ס, היינו שכ"ע קרי ליה אל"ף נראה כמוחק השם) אבל ודאי דכמו שהוא אינה אות כלל ופסול אף בגט כמבואר בב"ש סי' קכ"ה ס"ק כ"ח, ובודאי אם תקנה ועשה לו ראש חדש הוי של"כ. "ועוד דהא עתה הראש שמקודם נעשה רגל ופנים חדשות באו לכאן ובלי ספק הוי שלא כסדרן ופסול" וכו', עכ"ל. ודבריו צ"ב מה ההבדל בין ב' החילוקין, ומדוע באמת הוי של"כ דהרי ע"י תוספת מעט הרי נכשר, ולפני התוספת ג"כ כו"ע קוראים לזה א'.

והנה כסברת הבית שלמה כתב בזרע אמת ח"ב סימן ק"כ והוסיף שם בסברא וז"ל "דשאני הני פסולי של פירוד יו"ד האלפי"ן וכו' דאי לאו קרא דוכתבתם דדרשינן מינה בפ' הבונה כתיבה תמה ושלימה ולא שבורה הו"ל למיכשר דבאמת צורתה עליה כתיקונה המסורה לנו מסיני כיון דיודי"ן סמוכין כ"כ לגוף האות דנקרא עם האות, אבל כשאין צורת האות עליה אע"ג דתינוק דלא חכים ולא טיפש קורא אותה מ"מ אנן סהדי דאין צורת האות עליה ולא מיקרי כתב כלל ואה"נ דיפסל משום שלא כסדרן" וכו' והאריך שם דיו"ד שנדבק באל"ף נתבטל לגמרי הצורה.

ונראה לבאר דבריהם דהנה כל הדין דמועיל תיקון בחסר קו"ף השמאלי וכה"ג הטעם הוא היות והחסרון אינו בצורת האות אלא בפרטים שבאות שאינו ניכר, ובחסרון כל שהוא אין חסרון של שלא כסדרן, והנה ביו"ד שעל האל"ף שנדבקה ונעשה קו משוך בשוה הרי ניכר באות שאין חסרון אבר, וניכר שהיה כאן יו"ד רק שנפסלה ונתקלקלה, וא"כ למראית העין בצורת האות אין חסרון אלא קלקול שנתקלקל גג היו"ד והרגל, ואע"פ שיכול לתקן ע"י תוספת, אין זה כתיקון קוץ השמאלי שהתיקון הוא על חסרון כל דהו, אלא הוא תיקון בעצם האות, והרי זה כמו שכתב ר' וצריך ד' שלא יכול להוסיף ריבוע אחרי שכבר כתב, ולא אומרים שחסר רק קוץ היינו ריבוע, היות ותיקון זה משנה את כל צורת האות, ה"ה בנד"ד כשנדבק יו"ד האל"ף נתבטל מזה צורת האות, ומה שתינוק קורא אל"ף היות וניכר שהיה כאן יו"ד ונתקלקל, אבל אנן סהדי

שהיו"ד נתקלקלה, רק שע"י שיוסיף בליטה ישגה את הקלקול ויתהוה צורת יו"ד האל"ף, והרי זה כתוספת ריבוע לרי"ש שהתיקון הוא שינוי גמור ולכן א"א לתקן דהוי שלא כסדרן.

והסברא השניה של הבית שלמה ביאורה, דלפני התיקון היה לזה צורת אל"ף רק שהיה לזה שם ראש האל"ף שהיא מודבקת, ואע"פ שלא נאבדה צורתה לגמרי הוי התיקון שלא כסדרן, היות וע"י התוספת נעשה שינוי ונתבטל מזה שם ראש ונעשה רגל א"כ לא שייך לומר דלפני כן לא היה חסר רק בליטה, דבאמת לפנ"כ לא היה חסר בליטה, דהראש הוא הבליטה אלא שרצונו שע"י התוספת יתהפך הראש לרגל והתוספת יהיה ראש וא"כ אין זה תוספת אלא יצירה חדשה ופנים חדשות באו לכאן, והחילוק בין ב' הפירושים הוא דלפי' א' נתבטל גם לפני התוספת צורת האל"ף ומה שהתינוק קורא הוא קריאה ע"י סימנים, והאל"ף פסולה לגט. ולסברא השניה כל זמן שלא הוסיף לא נתבטל צורת האות ושמא אל"ף כזו כשירה לגט רק שלא מועיל תיקון היות וע"י התיקון הוי שינוי בכל צורת האות.

ונראה דהמק"מ ס"ל היות ולפני התיקון היה לזה צורת האות שוב אין חסרון של שלא כסדרן אע"פ שע"י התוספת נתהוה צורה חדשה, וכן מבואר במה שכתב בקונטרס הא - ב באות א' ס"ק י' וז"ל "ואם עשה יו"ד הפוכה ר"ל שראשה משוך לצד ימין וירכה בשמאל פוסל בס' ברוך שאמר וכו' אבל בתשו' פנמ"א ונו"ב תנינא סימן קע"א הכשירו בלי תיקון וכו' ולכו"ע מהני לתקן להפריד משהו מהירך דשמאל מהקו, ולעשות לה ירך בימין", ביאור דבריו דלגרור לגמרי הרגל השמאלית לא יועיל היות וע"י הגרירה נתבטל הצורה של הא' ולא יועיל תיקון, ומה שמועיל תיקון הוא היות וההפסק הוא מועט וניכר שזה אל"ף, והנה התיקון הוא לא במקום שניכר שזה א' דהרי לא מתקן בירך השמאלית אלא אדבה מתקן בצד ימין ועי"ז מבטל את הירך השמאלית שע"י שהוסיף רגל בצד ימין וצרף התינוק את הירך השמאלית לאות האל"ף, וא"כ לכאורה קשה הרי כלפי הרגל הימנית הרי לא היה ניכר לפני התיקון שחסר בצד ימין תיקון, וכל מה שהיה ניכר הוא רק כלפי הירך השמאלית וא"כ איך מועיל תיקון לתקן את הירך ימין וע"כ דהמק"מ ס"ל דדין תיקון שלא כסדרן לא נמדד באיברים היינו שהאבר שתיקן שיתוקן רק חסרון כל דהו, דלפי"ז לא יועיל להוסיף באל"ף שנעשה קו משוך בשוה כמ"ל, וכן לא יועיל להוסיף ירך בצד ימין, אלא זה דין בצורת האות דכל זמן שלא נתבטל צורת האות מהני תיקון בחסרון כל דהו, אע"פ שע"י התיקון יתהוה יצירה חדשה של אבר האות ואין זה תיקון של חסרון כל דהו והבית שלמה פליג ויכול להיות שאפילו בלי מקור בשו"ע ופוסקים ס"ל להבית שלמה שאין סברא שיועיל תיקון, ובפרט שכך מוכח בשו"ע והפוסקים כמו שכבר נתבאר, וביותר דבאל"ף שהיו"ד נדבק בשוה הגה"ק לא הכריע הלכה למעשה שמועיל תיקון עיין בכלל ט"ו אות ג'.

ב.
אל"ף של שם, שהיו"ד נעשה קו משוך בשוה

נתבאר לעיל ב' טעמים שאי אפשר לתקן ביו"ד האל"ף שנעשה קו משוך בשוה, א. שנפסלה הצורה והתיקון הוא יצירת צורה מחדש, ב. דאע"פ שלפני התיקון לא נפסלה הצורה אעפ"כ א"א לתקן היות והתיקון מהפך את הצורה הקודמת, דלפנ"כ זה היה ראש

ועכשיו נעשה רגל ובזה לא אומרים שמועיל תיקון, ולכאורה יש נפק"מ בין ב' הטעמים חוץ ממה שהבאנו שלטעם א' גם בגט יש לפסול, ולטעם הב' י"ל שלא הוי פסול לגט, י"ל שיש עוד נפק"מ אם יהיה אל"ף כזו בשם אם יהי מותר למחוק, דאם נאמר דאין זה אות אל"ף א"כ הוי רק סימן לאות ובסימן לאות אין איסור מחיקה, ולטעם הב' דכל זמן שלא תיקן יש בזה צורת האות י"ל שבשם היות ויש לזה צורת אות אל"ף יהיה אסור למחוק.

וספק זה הוא לכאורה מה שנסתפק באו"ר בסימן ל"ב סי"ח אות ל"ג, וז"ל "נשאלתי בס"ת שנמצא שגגעה יו"ד העליון באל"ף של אלקים אם מותר לגרור היו"ד, תשובה: י"ל דדמי למ"ש רמ"א ביו"ד סימן רע"ו, בה"א של שם שרגל ה' נוגעת בגגה מעט דיש לספק בדבר, והטעם בב"י וש"ך דאף שפסול מ"מ כיון שהעולם קוראין לה ה"א נראה כמוחק השם, א"כ ה"ה הכא באל"ף אף שיו"ד נוגע ממש מ"מ העולם קוראין אותה אל"ף", וכו' עכ"ל. ועיין בזרע אמת ח"ב סימן ק"כ שהאריך בביאור צדדי הספק, ועיין בשו"ת רבינו חיים כהן חיו"ד סימן מ"ט ובשו"ת חת"ס חיו"ד סי' רס"ז ובסימן רס"ט ועיין במהר"ם שיק חיו"ד סימן ע"ד וסימן ער"א, שהאריכו בזה.

וזה לשון רבינו חיים כהן "לענ"ד לא דמיא כלל דהתם תלוי כחוט השערה ונראה כאילו לא נפסדה צורתו ושפיר יש לאסור דנראה כמוחק את השם, אבל הכא אף שנראה לכל העולם שהוא אות אל"ף כמו"כ נראה לכל העולם שנפסד צורתו ומותר במחיקה, ובשו"ת חת"ס סימן רס"ז כתב וז"ל "מ"מ נראה לי דלא פליגי אלא בתליית הה"י שאפשר לקרותו עכ"פ בלי גרירה אבל היכי שנשתנה האות לגמרי כגון בנדון שלפנינו לית דין ולית דיין שיכול למחקו וכו', אע"פ שלא נזכרת צורת האל"ף בש"ס מ"מ כך קבלנוה ממשה בסיני וכך הוזכרה צורתו בספרי הגאונים שמפיהם אנו חיים", וכו' עכ"ל, וכן מבואר בזרע אמת. מבואר מדבריהם דאפילו לאוסרים למחוק בגדבק רגל ההי"א בשם, באל"ף לכו"ע יש להתיר למחוק היות ונפסדה צורת האל"ף.

והנה המהרש"ג כתב דמה שהתיר החת"ס למחוק בא' הוא לדעת המתירים למחוק בה' שנדבק בדקות, וכנראה לא עיין בחת"ס בפנים, דהרי החת"ס התיר לגרור את יו"ד האל"ף אפילו לאוסרים לגרור בנגע רגל ההי"א, וחילק בין ההי"א לאל"ף דבאל"ף נתבטל לגמרי צורת האל"ף, והנה להמהרש"ג אין נפק"מ בביאור החת"ס היות ובלא"ה להלכה נקט דאי אפשר לתקן ולכן לא עיין בדברי החת"ס, אבל בעל המאמר שדן להתיר בא' כזו להוסיף בודאי מדברי החת"ס ויתר הפוסקים הם סתירה לפסק זה, דהרי להם פשוט שיו"ד האל"ף שהקו נעשה משוך בשוה הוי שינוי צורה ובודאי לא מועיל תיקון, ועיין במק"מ בקונטרס הא"ב באות א' ס"ק ה' שתמה על רבינו חיים כהן.

ג.
בביאור דברי הגר"א

בביאור הגר"א סימן ל"ב סעיף י"ח ס"ק ג"ג הביא מקור לדברי המחבר שפסל בנגע יו"ד האל"ף, וז"ל "אע"ג דאין נדמה משום זה לאות אחרת י"ל דהוי שינוי בצורה וכמש"ל סי' ל"ו ס"א, וכמו קוצו של יו"ד לפי' תוס' כ"ט ע"א ד"ה קוצו" עכ"ל, מבואר בדבריו דיש כאן ב' פסולים. א. שינוי צורה, ז"א לא חסרון אבר אלא דנשתנה צורת הא', ונהי שלא נשתנה לאות אחרת ג"כ נקרא שינוי צורה, והביא לזה מקור מדברי המחבר בסימן ל"ו ס"א שכתב

"צריך לדקדק בכתיבת האותיות שלא תשתנה צורת שום אחת מהן ולא תדמה לאחרת, הנה מבואר במחבר שיש ב' פסולים א. שלא תשתנה צורת האות ב. ולא תדמה לאות אחרת, וע"ז ביאר הגר"א כשנדבק יו"ד האל"ף נהי שאין לפסול מצד שנשתנה לאות אחרת אבל מצד החסרון של שינוי צורה יש לפסול.

ואח"כ כתב שיש לפסול לשיטת התוס' במנחות כ"ט ע"א, והנה שם נחלקו רש"י ותוס' בביאור הסוגי' של שתי פרשיות שבמזוזה מעכבות זו את זו, ואפילו כתב אחד מעכבן, פשיטא, אמר רב יהודא אמר רב לא נצרכה אלא לקוצו של יו"ד, וכתב רש"י קוצו של יו"ד רגל ימיני של יו"ד והקשו תוס' וקשה דהא פשיטא דאין זה אות, ומפרש רבינו תם דהוא ראשו כפוף, מבואר דנחלקו רש"י ותוס' אם כל הפרטים שבאות מעכבים.

והנה גם לרש"י לכתחילה צריך קוץ שמאלי אלא שרש"י ס"ל שמספיק שיש צורת האות ואין כל הפרטים מעכבים, ור"ת ס"ל שכל הפרטים שנתקבלו בצורת האות הוא לעיכובא, והנה זה פשוט שרגל ימין גם לרש"י הוא לעיכובא היות ואין זה חסרון בפרט אלא בצורת האות.

והנה בא' שהיו"ד נעשה קו משוך בשוה יש לדון בחסרון הבליטה אם הוי כחסרון רגל ימין והוי שינוי צורה או דהוי כחסרון פרט היינו עוקץ שמאל ונפסל רק לרבינו תם, ולכן כתב הגר"א ב' טעמים לפסול א. די"ל דהוי שינוי צורה ויפסל גם לשיטת רש"י, ב. יש לפסול אם נאמר דלא הוי שינוי צורה מדין חסרון פרט באות כשיטת רבינו תם.

והנה בעל המאמר דימה דין קו משוך בשוה לחסרון קוץ השמאלי, דכמו בחסרון קוץ השמאלי מועיל תיקון ה"ה ביו"ד האל"ף מהני תיקון, ולא שם לב דהגר"א כתב ב' מקורות מקור א' הוא סימן ל"ו ס"א דשם אין הפסול מצד חסרון אבר אלא מצד שינוי צורה ובשינוי צורה לכו"ע לא מהני תיקון, וגם למקור הב' היינו לשיטת רבינו תם ג"כ יש לחלק, נהי שבקוץ השמאלי מועיל תיקון זה רק כשחסר פרט, אבל בנדו"ד הרי ניכר שהיה כאן ראש והחסרון הוא רק מה שנתקלקל היו"ד אבל אין זה חסרון אבר, ונהי שלרש"י י"ל שלא נפסל בחסרון ראש, כש"כ שאין לפסול אם נתקלקל הראש אבל לר"ת שנפסל בחסרון הראש ה"ה שיש לפסול כשנתקלקל הראש, ובזה לא יועיל תיקון כמבואר בבית שלמה היות ופנים חדשות באו לכאן ונתבאר לעיל באריכות.

נתבאר שלרבינו חיים כהן ולזרע אמת ולחת"ס ולגר"א במקור שהביא מסימן ל"ו ולבית שלמה בסברא ראשונה, יו"ד האל"ף שנעשה קו ישר נפסל דהוי שינוי צורה, בודאי לא מועיל תיקון, אלא אפילו למש"כ הגר"א דהפסול הוא לר"ת נתבאר שלא מועיל תיקון כמו שדייקו הבית שלמה והמהרש"ג מדברי המחבר, וצריך לומר כסברא הב' של הבית שלמה דכאן החסרון מצד פנים חדשות כמשנ"ל באריכות, ועל מש"כ ראיה מהרמ"א הארכתי בכתבי השיעורים שנאמרו ע"י משמרת סת"ם.

ד.
בשלא כסדרן בחצי האות

בעל המאמר הביא מחלוקת הפמ"ג והאב"נ אם אומרים שלא כסדרן במקצת האות וכתב שנתפשט ההוראה כפמ"ג ובמסגרת השיעורים הבאנו דברי גה"ק בכללים כלל ד' בסוף אות י"ב שדין כתב ע"ג כתב שאינו כתב זה רק אם התחתון הוא אות אבל אם אין ע"ז צורת אות הכתב העליון הוא הכתב א"כ יש עצה לצאת ידי כולם לבטל צורת האות ולהעביר קולמוס כסדרן א"כ הכתב העליון הוא הכתב ונכתב

כולו כסדר.

והגם שיש להאריך ולדון בזה עצה זו עדיפא מלבטל רק צורת האותיות, רק שבעצם הדין יש לי אריכות דברים שצריך לבטל לגמרי צורת האות ושלא יוכר לאיזה אות זה שייך, ועדיף שגם לא ישאר אבר שלם (ועיין בשו"ת שמש צדקה חלק יו"ד סימן מ"ג מ"ד שדן בענין לגרד מהפסול ואילך, והאריכו שם בענין ביטול צורת האות והעברת קולמוס ע"ש) ומה שיש משמעות בפוסקים שמספיק לפסול האות, הארכתי ששם יש סברות ואינו כלל לכל פסול ואי"ה נבאר הדברים באריכות (כל הנכתב הוא רק למתירים אבל לחוששים לאב"נ יש עוד מקים לדון עצה זו ויתבאר אי"ה).

בדין מוקף גויל ע"י זכוכית מגדלת

בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' א' דן בס"ת שיש נגיעה בשם הק' ואינו ניכר הפירוד רק ע"י זכוכית מגדלת אם זה הוא בכלל מוקף גויל שלא יהי' צריך תיקון או דילמא הוי נגיעה וצריך לגרור.

וכתב שם ולדעתי נראה כיון דלפי חוש הראות נראה שהוא נגיעה ממש שפיר חשוב בכלל נגיעה, ויותר מזה מצינו בש"ע או"ח סי' ל"ב סעיף י"ג לענין הדין שצריך שיהי' הקלף שלם שלא יהא בו נקבים כדי שלא תהא האות נראית בו חלוקה לשתיים. ואם אינו ניכר הנקב בראות עין רק נגד השמש דעת המג"א ס"ק ט"ו בשם הב"ח דכשר, אלמא דל"ח הפסק אם אינו ניכר לעין א"כ ה"נ חשיב בכלל נגיעה כיון דלפי חוש הראות נראית הנגיעה.

ואפי' לדעת הט"ז שם דגם אם הנקב נראה נגד השמש פוסל דהוא משום דלא משגחינן על חוש הראות לבד אלא חישינן גם למה שהנקב נראה נגד השמש, אבל ודאי שהעיקר הוא חוש הראות. וא"כ בכאן שהנגיעה היא הפוסלת ולפי חוש הראות נראית הנגיעה ודאי דהוי נגיעה ופוסל דראות העין הוא העיקר וממילא מותר לגרור.

ועי' במשנה נגעים פ"ד מ"ד בהרת ובו שער לבן או שחור טמא א"ח שמא מיעט שער שחור את הבהרת מפני שאין בו ממש. ופי' הרמב"ם מובא בתוי"ט שם לפי שהנקב אשר יצא ממנו השער מעט מזעיר ואין לו שיעור מוחש שימעט השיעור עי"ש, וה"נ כיון שאין לו שיעור מוחש ל"מ להיות נחשב מוק"ג עכ"ל.

ובספר שארית ישראל להגרי"ז מינצברג סי' י"א כתב להגאון מטשיבין וז"ל ואיני מבין דמיון כ"ג לשם דאפי' לדעת הב"ח ומג"א אם אינו ניכר הנקב בראות עין רק נגד השמש דכשר אין הטעם דלא חשוב הפסק אם אינו ניכר לראות עין. רק עיקר הטעם כמ"ש הר"י אסכסנדרי מובא בב"י שם, דנקב שמעביר עליו הקולמוס בדיו ונסתם שאין האות נחלקה בו לשנים אינו נקרא נקב וכותבין על גביו. אבל אם יש הפסק אפי' כחוט השערה שאין החוש הראות רואה אותו רק ע"י זכוכית מגדלת מקרי הפסק לענין מוקף גויל. ובסי' י"ב במלואים הביא מהסופר המובהק הרה"ח מר"ה יודא אשר ראטה שהעיד שכן נהגו הסופרים מובהקים שבפעיה"ק ת"ו (ירושלים) להכשיר בלי שום פקפוק ע"י הפסק שבין אות לאות כל שניכר אפי' ע"י זכוכית המגדלת.

ועל הראי' מפי' הר"מ בנגעים כתב הגרי"ז להביא ראי' מגמ' מנחות דף ל' ע"א דאיתא התם בין אות לאות כחוט השערה חזינן דאפי' חוט השערה שכתב הר"מ שאינו מוחשי לבין אות לאות מספיק. (וראי' זו תמוהה דבסוגי' שם מובא דינים שהם רק לכתחילה מצד נוי ושבין אות לאות הגמ' תביא דין של דיעבד דודאי לכתחילה צריך שיהיה ניכר בין אות לאות וע"כ כוונת הגמ' שיהי' ניכר מוחשי כחוט השערה).

ובסי' י"א דחה דין המשנה ברורה בבאה"ל בסי' ל"ב סכ"ה ד"ה אות אחת שכתב בסופו, ודע עוד דאם ההפסק דק מאד שאין נראה רק כנגד השמש כשר אפי' לדברי הפמ"ג וא"צ שום תיקון דבודאי לא גרע

הפסק מאם היה נקב כזה באותו מקום, ולענין נקב הלא קיי"ל שהדיו עובר עליו אינו נקב ואפי' נראה כנגד השמש וכמ"ש לעיל במ"ב ס"ק ל"ב. ובודאי אפי' איתרע זה בצד"י בין יו"ד לנו"ן וכה"ג ג"כ לא חשיב נקב, דאל"ה אמאי אמרו (בשבת ק"ח ע"א) כותבין תפילין על גבי עור של עוף טהור אף דהעור חלחולי מחלחל משום דהוי רק נקב שהדיו עובר עליו, ליחוש דילמא איתרמי הנקב בצד"י בין היו"ד לנו"ן או בשי"ן במקום שנחלקו לעיי"ן זיי"ן וכה"ג. א"ו דנקב כזה לא חשיב נקב כלל, והרוצה להחמיר בהפסק דק כזה די שיחמיר להצריכו תיקון אבל חלילה לפסול התפילין משום זה עכ"ל הבאה"ל.

וכתב עליו בשארית ישראל הנה גם הוא הביא סמוכין לדינו ממה דקיי"ל דנקב שהדיו עובר עליו אינו נקב ואפילו נראה נגד השמש, אבל כבר כתבתי ששם עיקר הטעם מחמת שהדיו עובר עליו הוי כנסתם משא"כ בהפסק דק אפילו אינו נראה רק כנגד השמש הוי הפסד וצריך תיקון.

הארכתי להביא דבריהם היות והם הררים התלויים בשערה, ולפני שנידון בדבריהם יש לבאר גדר מוקף גויל, ופסול אותיות מופסקין.

סימן א'
בדין נקב בחלל האות

כתב המחבר בסימן ל"ב סט"ז אם לאחר שנכתב נקב בתוך הה"א או המ"ם כשר. אפילו נקב כל תוכו שהנקב ממלא כל החלל. אבל בירושלמי משמע שגם בפנים צריך שיהא מוקף קלף ע"כ, ולכאורה מפשטות לשון המחבר משמע דבנקב שלפני הכתיבה לכו"ע פסול, וכן כתב בא"ר אות כ"א וז"ל נקב בתוך הה"א כו' מדכתב הלבוש לכתחילה לא יכתוב כך במקום נקב משמע דאם עבר ועשה כשר, ומסיפא דקאמר אבל אם לאחר שנכתב נקב וכו' משמע דאם נקב קודם שנכתב ועבר וכתב פסול. וטעמא אפשר נמי כדלעיל משום דבשעת כתיבה לא היתה תמה, גם דמיא לסוף סעיף ט"ז, וכן משמע בב"ח סעי' י"ב עכ"ל.

וכונתו לסעיף ט"ז דאיתא התם הא דמכשרינן כשנפסק אות דוקא כשנכתב ואח"כ נפסק אבל אם מתחילה כשנכתב היה שם נקב ונפסק בו, וכן אם רגל הכ"ף פשוטה או כיוצא בה מגיע לסוף הקלף בלי היקף קלף מתחלתו פסול, ולזה כונת הא"ר דדין המחבר בסעיף ט"ז הוא אותו דין מסעי' ט"ז, ולפי"ז הירושלמי שהביא המחבר דפליג ע"כ אוסר אפילו בנקב אחר הכתיבה.

ובט"ז ס"ק י"ד כתב ע"ד המחבר הא דמכשרינן, וז"ל בב"י הוכיח זה דהוקשה לו אמה דמכשרינן בנפסק שום אות ע"י נקב והא אמרינן בהקומץ כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחותיה פסול. ותי' דלא אמרינן כן אלא היכא שנדבקה האות בחבירתה, אבל היכא דאיפסק בנקב לא והכי דייק לשון רש"י כו' ועוי"ל הא דמכשרי' בנפסק ע"י נקב היינו דוקא בנפסק אחר שנכתבה וכמ"ש כאן בשו"ע.

וביאר שם הט"ז והנה מדברי הטור משמע דלא ס"ל כהתירוץ השני דהא כתב ובירושלמי משמע שצריך גם מבפנים מוקף גויל הילכך אם ניקב כל תוכו פסול. ולתי' השני אמאי פסול בנקב הא אפילו ניקב מבחוץ כשר כיון שנכתב תחלה בכשרות אלא ע"כ ס"ל כתי' הראשון ע"כ, ולכאורה היה מקום לומר דדין הירושלמי הוא בניקב לפני הכתיבה וכתירוץ ב' ונחלקו הבבלי והירושלמי בניקב תוך האות לפני הכתיבה.

ונראה דהט"ז דייק בלשון הטור שכתב ואם לאחר שנכתב ניקב בתוך האות כשר, י"א אפילו ניקב כל תוכו, בירושלמי משמע שצריך גם בפנים מוקף גויל הילכך אם ניקב כל תוכו פסול ע"כ, משמע דהמכשירים התירו לאחר הכתיבה וגם ע"ז פליג אירושלמי וס"ל דפסול וע"כ פליג על תירוץ ב', ובפמ"ג הקשה על דבריו וז"ל ואמנם מ"ש הטור סובר תי' א' לא זכיתי להבין דפשיטא קשה, אפי' ניקב בחוץ אין פוסל כ"א נדבק אות לאות דוקא כ"ש ניקב בפנים.

והט"ז הקשה ע"ד המחבר וז"ל אלא דצ"ע דהא דברי הש"ע סתרי אהדדי דבסעיף ט"ו כתב דלירושלמי פסול ניקב כל תוכו כדברי הטור. ולפ"ד כאן כשר בזה אפי' בחוץ, וכונתו להקשות דבסעיף ט"ו מחמיר כהירושלמי דאפילו בניקב אחר הכתיבה פסול, וכאן אסר דוקא בניקב לפני הכתיבה אבל בניקב אח"כ מותר.

ובנוב"י מ"ק חיר"ד סי' ע"ה הביא דין הירושלמי ודייק בשו"ע כפי שדייקנו לעיל וכן הביא דברי הט"ז ותמה שם תמיהת הפמ"ג. וכתב לישב וז"ל אמנם כוונת הב"י בתירוץ הראשון ג"כ לאו דוקא נדבקה אלא שצריך שבין אות לאות יהי' מוקף גויל שגויל יהי' מפסיק בין אות לאות ואם נדבקה אין שום דבר מפסיק, ואפי' לא נדבקה שאות רחוק מחבירו אלא שכל הגויל ניטל בין אות לאות נמצא שאין מפסיק בין אות לאות רק אויר ולא גויל זה ג"כ פסול. ואין חילוק בין היה מתחילה נקב בין אות לאות ובין נעשה אח"כ כיון שהנקב נתפשט בכל הריוח שבין אות לאות פסול, וס"ל לירושלמי דהה"ד באותו אות עצמו צריך שיהי' גויל מפסיק בין צד זה לצד זה. ולכך אם ניטל כל תוכו של המ"ם הוה כאלו נדבק צדדי אות המ"ם זה לזה כמו אות שנדבק לחבירו.

ונמצא לכל אחד מהתירוצים יש קולא וחומרא, וממילא הב"י בשולחנו חשש לחומרא של כל אחד מהתירוצים ולכך בסעיף ט"ו פסק כהירושלמי ואפילו ניקב אחר שנכתב והיינו חומרא של תירוץ הראשון. ובסעיף ט"ז חשש לחומרא של תירוץ שני ולכך אפילו לא נפסק רק למטה בנקב ואינו מגיע עד אות אחר אם נעשה מתחילת הכתיבה פסול ואין מקום לתמיהתו של הט"ז דהרב"י מספקא ליה ואזיל הכא לחומרא והכא לחומרא, וכ"כ הדרך החיים בה' קה"ת אות כ"ז.

משמע מדבריהם דלתי' ב' אפילו ניקב החלל בין אות לאות ג"כ כשר וצריך ביאור במה נחלקו ב' התרוצים. ונראה לפי איך שביארנו בקובץ אהלה של תורה ספר ראשון בסי' ג' דדין היקף גויל הוא מדין תמה שתהי' האות נכרת ב. מדין ספר, שהאות יהי' מוקף בגויל ושמא זה מדין הלכה למשה מסיני (וכן מבואר בב"ח ובאב"נ חאו"ח סי' י"ב), ונראה דתירוץ א' ס"ל דדין גויל הוא מדין הלכה למ"מ ולא מדין תמה. (ושמא מודה דיש דין תמה רק ס"ל דאין חור חיסרון בתמות רק מדין גויל שהוא מהלמ"מ) ובזה אין חילוק בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה, עיין פמ"ג מש"ז ס"ק ח'. ולדין גויל ס"ל לתי' א' דאין החור מפסיק בין האות לגויל אבל עכ"פ צריך שיהי' גויל אחר האות דהרי הוא מהלמ"מ ואין להחשיב את החור לגויל. ותי' ב' ס"ל דאין דין גויל מהלמ"מ אלא מדין תמה וכשהחור סמוך לאות יש חיסרון בתמות אף שיש גויל אחר החור כמבואר בחזו"א יבואר לקמן, רק שדין תמה הוא דוקא לפני הכתיבה ולא אחר הכתיבה.

ולפי"ז אם נדבק האות לאחר הכתיבה אין חיסרון בתמות לפי שיטה זו וכן הבין במ"ב בבאה"ל סעיף ט"ו ד"ה והכי הילכתא. ובחזו"א חאו"ח סי' ח' מבואר באריכות

חילוקי דינים וז״ל באות ב׳ ואות הנוגעת בחברתה. נראה דאף לאחר הכתיבה פסול, שהרי בירושלמי מכשיר לאחר שכבר נגמר האות. והמרדכי כתב דלא קיי״ל כן דגמ׳ דידן לא ס״ל הכי דאמר סתם כל אות שאינה מוקפת גויל מד׳ רוחותיה פסולה. וכתב ב״י שזו דעת כל הפוסקים שלא חילקו בדבר, ועיי״ש שהאריך לסתור דברי הבאה״ל. ולחזו״א נראה דעל דין תמה אין חילוק בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה. וע״כ שדין הלמ״מ נאמר רק לפני הכתיבה. ונחלקו ב׳ תירוצי הב״י לתי׳ א׳ אין דין של הלמ״מ אלא דין תמות ונקב אינו חיסרון. ותי׳ ב׳ ס״ל דדין גויל הוא הלמ״מ ונקב הוי חיסרון והחיסרון רק בתחילת הכתיבה לא אחר הכתיבה. ובנגיעה החיסרון מדין תמות ודו״ק. (ועיין באהלה של תורה כרך א׳ סי׳ ד׳ דכן ביארנו רק שבחזו״א לא נחית לגמרי לסברות הנ״ל עיין באהש״ת כרך א׳ סימן ג׳.)

ובדין נקב בין אות לאות הביא בס״ק ג׳ דברי הנוב״י והדה״ח וכתב שם וז״ל והם דברים מסתברים דזה שאין הנקב פוסל לאחר הכתיבה, ופוסל בשעת הכתיבה הוא ענין מחודש וכו׳, והטעם דחסרון נקב הוא מחמת שאין ניכר איפה גמר האות דבגויל מקיפה גמרה ניכר, וצורתה מסויימת. אבל בנגמר אצל הנקב עין הרואה מספקת דלמא נחסר מקצת האות. ולפי״ז יש לחלק בין נשתייר מקצת קלף ללא נשתייר, דבנשתייר קלף אף אם נמלא את כל הנקב דיו אכתי איכא ריוח בין אות לאות, אבל בנקב הממלא את כל האויר מראיתו מספקת דילמא נפסק מקצת האות ובמקום הנקב היה המשך האות והוו ב׳ האותיות אות אחת. דב׳ אותיות הנוגעות פסולן משום דנחשבות כאות אחת בצורה חדשה, ואין לנו ראיה להכשיר זה אחר הכתיבה למאי דקיי״ל דנגיעת ב׳ אותיות פוסלות לאחר הכתיבה.

ביאור דבריו. לפי מה שביארנו באהלה של תורה המ״ל, דדין מוק״ג יש בו ב׳ דינים א׳ שיהי׳ תם מצד עצמו, ב׳ שתהי׳ אות נפרדת. והנה הדין של ניקב לאחר הכתיבה שהותר הוא דוקא לדין של תמות מדין האות או לדין של הלמ״מ, אבל בדין אות נפרדת לא הותר. והנה הוא ס״ל דגם לתי׳ הב׳ לא הותר בניקב בין אות לאות רק שנשתייר היקף גויל, וצ״ל דגם תי׳ ב׳ ס״ל דיש דין של תמות שתהי׳ נפרדת רק שנחלקו אם האות יש לה דין תמות בעצמותה. או מדין הלמ״מ כמ״ל.

ובנוב״י והדה״ח כתבו בפירוש דלתי׳ ב׳ בניקב כל החלל כשר דהרי כתבו דלכל אחד יש קולא וחומרא ולתי׳ ב׳ אפילו ניקב כל החלל כשר. ובאמת שדברי החזו״א קשה להבינם, דהרי בנקב בין אות לאות הרי האותיות מופרדות רק שהעין הרואה מסופקת שמא זה אות אחד. ונהי שזה חיסרון יותר גדול מדין תמות שהחיסרון מחלקי האות שזה באמת הפסול של נקב שנשאר קלף ולכן חילק החזו״א וכתב דדוקא חיסרון של ספק באות עצמה הותר אחר הכתיבה, אבל בספק שמספק שמא אין זה אות נפרדת ע״ז לא מצאנו שהתירו.

ודברים אלו קשה להבינם אחר שבמציאות אין זה כנדבק אות לאות אחר הכתיבה דשם במציאות ב׳ האותיות דבוקות והם אות אחת, משא״כ בנקב בין אות לאות במציאות אינם אות אחת ומה שעין הרואה מסתפקת הוה חיסרון בתמות של האות עצמה דמסתפקים שמא חסר כאן החיבור. ומש״כ הנוב״י שהנקב פועל כאילו ב׳ הקוים מחוברים הוא מדין תמה שעין הרואה מסתפקת, ואם מתירים דין תמה של נקב לאחר הכתיבה ה״ה יש להתיר בנקב בין אות לאות. רק שיש לפרש דדין תמות שלא יראה כאות אחד זה דין שיהיה כחוט השערה בין אות לאות ועיין בבית הלוי עה״ת בסוף

אות ה' ובגה"ק כלל י"א אות י"ד ועיין מה שהארכנו בסימן ב' במקורות וביאורים.

סימן ב'
בדין כ"ף פשוטה שהאריך עד סוף הקלף

בב"י סי' ל"ב הביא תשובת רלב"ח וז"ל בתשובות הרב רבי לוי ז' חביב ז"ל כתוב הלכה למעשה בימי הסופר המובהק הרב רבי יוסף הכהן נשמתו עדן באו לפני פעמים רבות תפילין שרגל הכ"ף פשוט שלהם היה מגיע לסוף הקלף בלי היקף גויל מתחילתם ופסלתי אותם לפני הרבנים הזקנים נ"ע ע"פ סברת קצת פוסקים שכתבו כן בפירוש ולא היה פוצה פה. ואע"פ שמדברי הרמב"ם אין לנו להכריח וכו' הרי הירושלמי שהביא בעל ההגהה שצריך היקף גויל תוך האות כשניקב העור שם וכ"ש שצריך היקף גויל בכל צדדי האות מבחוץ, וכן הוא מבואר שם בירושלמי. והרב המאירי בספרו קרית ספק כתב בהדיא אם ניקב קודם כתיבה אם הדיו אינו עובר עליו פסול, אבל אם ניקב אחר שכתבו אמרו על זה בגמ' ניקב תוכו של ה"א כשר ירכו אם נשתייר בו כמלא אות קטנה כשר ואם לאו פסול וכו' ע"כ נראה שלדעתו גם לדעת הרמב"ם כן הוא הדין מדלא הביא סברתו כלל וכו' גם הרמ"ה בפ"ב דגיטין כשבא לבאר שאין דיבוק האותיות פוסל בגט תפס במוחלט שחסרון היקף גויל מצד שניטל הגויל פסול בתפילין וס"ת כמו חסרון גויל מצד דיבוק אותיות עכ"ל הב"י ומכח זה פסק המחבר בסעיף ט"ז רגל הכ"ף הפשוטה או כיוצא בה מגיע לסוף הקלף בלי הקף קלף מתחלתו פסול.

ובמשנה ברורה בבאה"ל ד"ה ואח"כ נפסק הביא את דברי הנוב"י והדה"ח שפוסלים בניקב כל הגויל בין אות לאות לתי' א' של הב"י והקשה מדברי הרלב"ח וז"ל. תמיהני דא"כ אם רגל הכ' מגיע לסוף בלי היקף קלף פסול אפילו לתי' א' לדבריו וזה אינו כדמוכח בב"י דתשובת הרלב"ח דפוסל בזה לא אתיא רק כתירוץ ב', ואפילו אם תרצה לדחוק בהב"י דלכו"ע כתב דינא דהרלב"ח אכן מד"מ הארוך מוכח בהדיא דלתירוץ א' כשר בזה ע"ש. ולפנ"כ דייק בבאה"ל שם מלשון השר"ע עצמו וז"ל ופליאה נשגבה על דברי הדה"ח א"כ למה כתב או אם רגל וכו' בלי היקף קלף מתחלתו אפילו אם הקלף שסמוך להאות נחתך אח"כ צריך להיות פסול לדידיה דשמא הלכה כתירוץ הא' ולא מחלקינן בין קודם לאח"כ וכו'. ומכח דיוקים הללו ס"ל למ"ב שלכאורה בניקב בין אות לאות אחר הכתיבה כשר לכו"ע.

ובקובץ אהלה של תורה ספר א' סי' ד' – ה' הארכנו דאפילו ניקב אחר הכתיבה ג"כ יש לפסול דהרי הרלב"ח הביא ראיתו מהרמ"ה בגיטין דנקב הוה חסרון מוקף גויל. ולכאורה ראיתו היא דהרמ"ה הביא דדבוק האותיות בגט כשר וז"ל הריב"ש סי' נ"ו גם מה שכתבת שנמצאו בגט אותיות דבוקות וכו' תשובה הרשב"א כתב בתשובה שבאותיות דבוקות אין קפידא והביא ראי' ממש"א בפרק המביא תניין (כ' ע"ב) גבי בין שיטה לשיטה מהו וכו'. ועוד דפסול דבוקה בס"ת מפני מוק"ג מד' רוחותיה ואי בעינן בגט הכי היכי בעי בין שטה לשטה, הרי כיון שהניר שבין שטה לשטה הוא לבעל. הנה לא נשארו האותיות מוקפות גויל מד' רוחותיה ומאי קא מיבעי' ליה, אלא ודאי אין בגט פסול דבוקה כל זה כתב הרמ"ה עכ"ל ועיין ברלב"ח הובא במלואו.

ולכאורה מכאן מוכח כהדה"ח דהרמ"ה ס"ל כתי' א' שבב"י דאם נימא כהמ"ב א"כ אין דין הרמ"ה כב' תרוצי הב"י דהרי בגט בשעת הכתיבה הרי היה מוקף גויל רק בשעת הנתינה נחסר הגויל ונעשה נקב. ולתי' א' הרי נקב אין בו חיסרון, אלא ע"כ שלתי' א' נקב

בין אות לאות נפסל גם אחר הכתיבה ולכן הביא ראי' דבגט אין צורך בגויל דאם היה צריך לא היה לגמרי ספק בין שורה לשורה דהרי נחסר אחרי הכתיבה כל הקלף בין אות לאות. וכדי לישב קו' המ"ב מהד"מ דמשמע דלתי' א' לא הינו פוסלים וכן הדיוק מהמחבר דאם קילף הקלף אח"כ כשר, נראה דלעיל בסי' א' הבאנו דב' תרוצי הב"י נחלקו בגדר מוק"ג דאם הוא רק מצד חיסרון תמות או דזה מדין הלמ"מ דתירוץ א' ס"ל דחיסרון תמות שייך דוקא בנגיעה ולא בנקב, ובנקב החיסרון הוא מדין הלמ"מ שצריך להיות גויל ואין הנקב הפסק בין האות לגויל. ותי' ב' ס"ל דאין זה הלמ"מ אלא דבנקב יש חיסרון תמות, וחיסרון תמות של נקב שייך רק בתחילת הכתיבה לא אחר הכתיבה (משא"כ בנגיעה כמ"ל דהוא מדין אות מופרדת).

והנה לדין של הלמ"מ שצריך להיות מוקף גויל י"ל דאם חל שם אות על האות כגון שכתב כ"ף פשוטה והיה לה שיעור חל על הקלף שם גויל (כמבואר ברשב"א בדין נגיעה בסוף האות ועיין מג"א סי' ל"ב ס"ק ג') דדין גויל הוא על אות ומה שממשיך לכתוב אח"כ הרי זה ככותב על הגויל ואין חיסרון של מוק"ג (ועיין באחש"ת שם בסי' ג' בביאור הרשב"א) רק שכל דין זה הוא דוקא לענין נקב שלתי' א' אין חיסרון של תמות רק מדין גויל שוב אמרינן היות וחל דין גויל על האות וראוי לגרור נקרא שיש ע"ז שם גויל. משא"כ בנגיעה בסוף האות דפסקינן דפסול היות ושם החיסרון הוא מדין תמות ותמות נפסל גם אחר שנשלם האות. (הגם שבאחש"ת שם בסי' ה' כתבנו סברי הפוכה יש מקום לומר כמו שכתבתי כאן).

וכל זה שייך דוקא אם כבר היה אות והיה לזה גויל אחר גמר האות וראוי להגרר, אבל בניקב בין אות לאות במקום שלא נגמר האות נהי שנעשה הנקב אחר האות וראוי לגרירה אעפ"כ נפסל דדין גויל אין כאן. דהרי מקום זה שצריך לגרור לא היה ע"ז שם גויל היות ובשעת הכתיבה לא חל ע"ז עוד שם אות, משא"כ בכ"ף פשוטה שהאריך שכבר חל על המקום שם גויל שוב אמרינן שמה שיש ע"ז דיו לא מבטל שם גויל. וניחא דברי הרמ"ה שהביא ראי' שבגט אין צורך בגויל דהרי כשאומר בין שורה לשורה הרי החור פוגע במקום שלא נגמר האות והוה חיסרון גויל. (ונראה לבאר דברי הריב"ש דבתחילה הביא דין דיבוק דהוא מדין תמה והביא פירוש רש"י דמעורה הוא דיבוק. ומש"כ ועוד אין כונתו עוד ראי' אלא דבס"ת חוץ מתמות יש דין שצריך להיות גויל וגם זה אין צריך בגט ודו"ק).

ולפי"ז בכ"ף פשוטה שהאריך ופגע בסוף הקלף לתרוץ א' שבב"י היה מקום להתיר דהרי יש לזה דין גויל, רק לתי' ב' של הב"י דהחיסרון מדין תמה יש לפסול דכל זמן שלא הרים את ידו הוה ככתיבה אחת לדין תמות שנפסל בשעת הכתיבה. ולכן בכ"ף פשוטה שאין גויל פסול לתי' ב', ואם נקלף אח"כ כשר לב' התרוצים ומיושבים דברי דה"ח והנוב"י מהשגות המ"ב. ובמ"ב הבין כמו שהארכנו באהלה של תורה דאדרבה על דין של הלמ"מ מסתבר שכל זמן שלא הרים ידו עוד אין ע"ז שם הק"ג.

רק שהחזו"א דרך אחרת לו ח"ל שם באות ג' אחרי שהביא דינו של דה"ח כתב ובאמת לפ"ז יש לפסול בנגמר הך' בסוף הקלף אפי' האריכו אחר שסילק ידיו דהתם נמי הוי כמלא הנקב כל האויר, ומיהו י"ל דסוף הקלף עדיף שאין הצורה חסירה כל כך כיון דאין כתב אחר לפנינו. וכבר הכריעו אחרונים ז"ל לאיסור כמש"כ ב"י, אבל מה שחילקו בין האריך בשעת כתיבה להאריך לאחר שכבר סילק ידיו צ"ע דהא בירושלמי מבואר דכל שנגמר שיעור אות בהכשר

מקרי לאחר כתיבה וכו' ואפשר דמשום דקשה לעמוד על צמצום שיעור רגל הך' ועושין עד שיוצא הספק מלבו והלכך א"א להכשיר באינו מוקף גויל דילמא הוא שיעור מצומצם.

ביאור דבריו דדין תמה שייך רק במקום שיש כתב אחריו דעין הרואה מסתפקת שמא אין כאן אות מופרדת, אבל בסוף הקלף שאין מקום להסתפק אין דין של תמה גם לכתחילה רק שלכתחילה פסול היות ועוד מסתפק על שיעור האות. (ולפי"ז בב' אותיות בסוף הקלף סמוכות יפסל היות ועין הרואה מסתפקת שמא יש להם חיבור מלמטה.) רק שדברי החזו"א קשה להבינם דמדוע נחשוש על מעט גויל שהוא יהי' הקובע באות כ"ף, וכן מהרלב"ח מבואר דתלוי בדין אם נקב הוה חסרון מוקף גויל ולחזו"א בסוף הקלף לכו"ע לא הוי חיסרון, וכן מבואר בד"מ הארוך דהרלב"ח ס"ל כתירוץ ב' ולחזו"א אין שום ראי'.

והחילוק בין לפי איך שהסברנו בדה"ח ולחזו"א, בב' שורות שניקב כל החלל רק האות ארוכה וחל על הגויל שם מוק"ג ואח"כ ניקב בין אות לאות כשר היות ודין הגויל עוד נשאר רק שהוא מכוסה. וכן באותה שורה במקום שכבר נגמר צורת האות, ובבאה"ל מבואר כדברינו וז"ל שם. ואף שכל זה ברור בעזה"י מ"מ צ"ע למעשה אחרי שהדה"ח והנוב"י מחמירין בדבר ועכ"פ בהצטרף עוד איזה קולא כגון שהאות גדול יותר משיעור ונקב נעשה בסופו באופן שאפילו אם ינכה מקום הנקב ושיעור דהקפת גויל ג"כ ישאר שיעור הראוי לאותו אות יש לצדד להקל ולצרף לזה דעת הרד"ך שהובא בסימן זה במג"א סק"ג כי אפילו לדעת הדה"ח והנו"ב הנ"ל איננו רק ספיקא דדינא דשמא הלכה כתירוץ א'.

ולפי המ"ל גם הדה"ח והנוב"י מודים דלכו"ע כשר רק שלחזו"א ההיתר בסוף הקלף אבל בין אות לאות או בין שורה לשורה בניקב כל החלל פסול ובבאה"ל כתב וז"ל ויותר טוב לגרור מעט מעובי הקו של האות ויהי' מוקף גויל דזה מהני בכל גווני וכו'.

סימן ג'
בדין נקב שהדיו סותמו

חולין קי"ט ע"ב מתקיף לה רב אחא בר יעקב אלא מעתה תפילין היכי כתבינן הא בעינן כתיבה תמה וליכא (אי חלחולי מחלחל תפילין היכי כתבינן וחלא העור חלול כנגד השער ובעינן כתיבה תמה שלמה ולא פסוקה דכתיב וכתבתם שיהא כתיבה תמה רש"י) אשתמיטתיה הא דאמרי במערבא כל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב. ובב"ח סי' ל"ב הביא ורב דימי מנהרדעא אמר קולמסא בדיק לה. ונראה כשמעביר הקולמוס בדיו וכותב אם אין נקב נרגש בשעת כתיבה אינו נקב וכשר וכו' ולפיכך אפילו נראה נקב דק כנגד השמש בין לפני הכתיבה בין גם לאחר הכתיבה כשר דלא בעינן אלא דבשעת כתיבה תהא תמה ולא פסוקה.

ודבריו צ"ב דמתחילה משמע כל שלא נרגש בקולמוס אין לזה דין נקב ובסוף דבריו משמע דבשעת כתיבה צריך להיות שנסתם הנקב ואין מורגש, וצ"ב החילוק בין שעת כתיבה לאחר כתיבה.

ולכאורה בדין זה נחלקו הט"ז והמג"א באו"ח סי' ל"ב דכתב הט"ז בס"ק ז' וז"ל אלא בעי שיהי' שם נקב קטן כ"כ שהדיו סותמו ואינו נראה כלל נגד השמש והיינו בשעת כתיבה. ובמג"א ס"ק ט"ו כתב וז"ל דהיינו שלא כו' ואז אפי' ניכר הנקב נגד השמש כשר. וכתב בלב"ש נגד השמש חולק אהט"ז סק"ז, ונ"ל דאם הנקב נסתם מהדיו אף שכנגד

השמש ניכר מקום הנקב מחמת שהקלף נקוב שם ומאירין זהרי חמה דרך הדיו הט״ז מודה דכשר, ולא מיירי הט״ז אלא שגם הדיו נפל מהנקב רק שלרוב קטנות הנקב אינו ניכר אלא נגד השמש עכ״ל וצ״ב במה נחלקו הט״ז והמג״א.

ובפמ״ג א״א ס״ק ט״ז הביא דהמג״א פליג על הט״ז וכתב דבנסתם גם לט״ז כשר אפילו נקב שלא בתולדה כל שהדיו עובר עליו כשר שאין הקולמוס מרגיש, אבל לא מהני דיו עב עם גומן שנסתם הנקב כיון שגדול כ״כ שמרגיש הקולמס. חזינן אע״פ שמדין האות אין חיסרון היות והיא אחידה אעפ״כ נפסל היות וחדיו שנסתם בגומן דינו שצריך להיות כתוב בקלף וכאן חסר קלף. א״כ תמוה מדוע בנקב דק כשר דוקא שנסתם, ממ״נ אם יש לזה דין נקב א״כ יש חיסרון של כתיבה על הקלף ואם אין נקרא נקב אפילו שלא נסתם יש להכשיר.

ובפמ״ג שם הביא וז״ל ומ״ש שלא יהא ניכר נגד השמש הנמ״א בשם הב״ח חולק והיינו אפילו נפל הדיו במקום החוא ונקב ממש הוה וכו׳ ומיהו אם בצידו כן או נפסק לרוחב אפשר יודה הב״ח בזה ע״כ וצ״ב מה יש לחלק בין תוך האות לצדי האות.

ובב״ח כתב שם דלא כאביי דפוסל אם יש נקב בפועל שנפל בו ע״י דבר אחר ואע״פ שהדיו והקולמוס עובר עליו ואינו נרגש. דס״ל לאביי דלא אמרו במערבא דכשר אלא כשהנקב הוא בתולדה כגון בבהמה דכל נימא ונימא חלחולי מחלחל דמינקב נימא לעור ויורד על הבשר וכו׳ אבל כשהנקב הגיע ע״י ד״א פסול אפי׳ הקולמוס והדיו עובר עליו וכדמוכח בפ״ח שרצים דהכי ס״ל לאביי. ולית הילכתא הכי אלא כרב דימי וכסתמא דאמרי במערבא דכל נקב אפי׳ הגיע על ידי דבר אחר נמי אינו נקב כשהדיו עובר עליו ואפילו נראה נקב דק כנגד השמש וכו׳ ע״כ וצ״ב במה פליגי אביי ורב דימי, (ועיין מס׳ מנחות ל״ה ע״א).

ונראה דבדין הכתיבה יש ב׳ דינים א׳ דין כתב שיהי׳ כתוב. ב׳ דין שיהי׳ כתוב על הקלף. וס״ל לאביי שנהי באמת כשיש חור דק יש דין של כתב על האות היות ואין ע״ז שם של הפסק אבל כתיבה על הקלף חסר בזה. ולכן ס״ל לאביי דדוקא בנקב שבתולדה יש על הכתב דין שנכתב על הקלף היות וכך עשוי הקלף הוה כתיבה על הקלף. ורב דימי ס״ל דנקב דק אפי׳ ע״י דבר אחר אינו חיסרון בקלף היות ועצם האות כתובה על קלף אין נפק״מ מה שבמקום הנקב יש חיסרון.

ונראה דמכאן לקח המג״א דהב״ח ס״ל דאין צורך שיסתום הנקב דאם היה צריך לסתום הנקב ע״כ דהוא מדין אות א״כ היה צריך להיות פסול היות ואין כתוב על קלף, אלא ע״כ שאין דין כתיבה על חלק זה ומה שכתב שצריך להיות סתום הוא דין בשיעור הנקב, דאם לא נסתם ראי׳ שהחור הוא גדול ואפילו ניכר החור קודם שנגמר האות ג״כ כשר, העיקר שבשעה שעובר על החור נסתם ודו״ק. וכן מדוייק מלשון הב״ח בסופו וז״ל ומ״ש עד כשמעביר עליו הקולמוס בדיו נסתם וכו׳ אין פירושו דבעינן שיהא נסתם שלא יהא נראה אחר הכתיבה הנקב דק כנגד השמש וכו׳ אלא בע״כ האי נסתם פירושו ,,דבשעת כתיבה נסתם שהדיו עובר עליו ואין הנקב נרגש בקולמוס, כשר, ואע״פ שנראה נקב דק כנגד השמש כיון שאין האות נראית חלוקה לשתיים וכו׳ עכ״ל.

והט״ז ע״כ ס״ל דאין כל האות צריכה להיות כתובה על הקלף אלא אם יש לזה דין גולם אחד הרי זה נקרא כתוב על הקלף וביאור הדברים היות והקלף הוא הגורם שהדיו ישאר על החור הוה כתיבה על הקלף ולכן אם נסתם ע״י גומן נפסל דאין הקלף

גורם שישאר הדיו. והנה כ"ז דוקא לדין על הקלף אבל לדין מו"ג יכול להיות שגם המג"א מודה דחור דק אינו מוקף גויל דאין ע"ז שם גויל דרק לגבי כתב הוה כתיבה על הקלף היות והאות כתובה על הקלף אין החור הפסק בכתב, אבל לענין מוקף גויל שצריך שהאות תהי' מוקפת גויל אין ע"ז שם היקף (ועוד יבואר אי"ה).

ושוב מצאתי בלבושי שרד שכתב ביאור בדברי הב"ח וז"ל על ביאור דברי המג"א ס"ק ט"ו עסט"ז צ"ל עסט"ו. וכונתו דאחר שנכתב כשר וכמו שכתבתי באות י"ט ומביא ראי' לב"ח דאף שנפל הדיו מהנקב כשנתייבש מ"מ כיון שכתב את הנקב בעודו לח א"כ היה כשר בעת הכתיבה וכן משמעות הב"ח ע"ש. (ולכאורה כונתו לדיוק שדייקנו לעיל) והט"ז דפוסל בזה כמ"ש באות י"א, ס"ל דזה לא הוי נכתב בכשרות כיון דעתיד ליפול כשיתייבש. אבל אם גם כשנתייבש אינו נופל כתבנו דמודה הט"ז דכשר, ואפשר דבה"ג אף אם בהמשך הזמן נפל נמי מודה הט"ז דשפיר הוי כה"ג נכתב בכשרות כיון דגם כשנתיבש היה סותם, ע"כ.

חזינן דס"ל דהמג"א והט"ז לא פליגי אם אם החור הוה לעיכובא דודאי הוה לעיכובא אלא נחלקו אם דיו העתיד ליפול הוה כתב או לא. ובגה"ק סי' ל"ב ס"ק ז' הרבה לחלוק על הפמ"ג ולב"ש וז"ל ובמח"כ אין פירושם נראה כלל דאי מטעם דהוי כניקב אחר כתיבה קאתי עלה הב"ח למה התנה שהנקב ניכר רק נגד השמש. הא איהו מכשיר לקמן בנעשה אחר כתיבה אפי' ניכר ההפסק לעינינו כל שתנוק מצרפו. ועוד דהב"ח הקדים דקיי"ל כר"ד דקולמס בדיק לי' ופירש שכשמעביר הקולמוס בכתיבתו והדיו עוברת עליו ואין מורגש לו נקב סגי, ומינה דייק הב"ח דאף אלו הי' ניכר נקב נגד השמש כשר, דאל"כ מה מהני בדיקה של העברת הקולמוס ולא הרגיש נקב שמא אלו מנסה נגד השמש ניכר נקב.

ולכן כתב שם בגה"ק ומזה מוכח להדיא כוונתו דאפי' אי בעוד שהדיו לחה לא איכפת לן מה שניכר נגד השמש. וכו' ול"נ ברור דהב"ח ס"ל דכל שיסתם הנקב בהדיו בדרך כתיבתו והדיו עובר עליו כעל שאר הקלף, אף אלו ע"י טצדקי הי' ניכר הנקב משהו גם אז בכגון אלו היה מבחין נגד השמש היה נראה נקב כשר. ולפי מה שביארנו לעיל הוא כהגה"ק דגם חור דק אינו מעכב רק הדין שבשעה שעובר עם הקולמוס צ"ש החור דאחרת אין זה חור דק כמ"ל.

סימן ד'
בדין נקב בעובי האות

כתב המחבר בסי' ל"ב סי"ג יהי' הקלף שלם שלא יהא בו נקבים שאין הדיו עובר עליו דהיינו שלא תהא האות נראית בו חלוקה לשתיים. וכתב הט"ז בס"ק ח' לכאורה משמע דאם יש נקב בתוך גג האות או ירך שלו אע"פ שנראה חלל הנקב מכל מקום כשר כיון דהנקב באמצע ודיו מקיפו דאז אינו חלוק לשתיים. ולכאורה צ"ב מה הפסול של חלוקה לשתיים ושמכח זה רצה הט"ז להתיר נקב באמצע גג האות.

ויש לבאר בב' אופנים: א. דאין האות שלימה היות והיא ב' חלקים שאינם מחוברים, ובנקב שהדיו סותמו הוה חיבור למג"א אפי' שיש חלל נגד השמש דאין נקרא ב' קוים מחולקים ואפי' שהנקב הוא במקום חיבור שמפסיק האות לשתיים כמ"ל ממ"ב באה"ל ולט"ז צריך שיהי' עכ"פ שיסתם, ואם ניקב אח"כ יש מקום לפסול דהרי אין כאן אות מחוברת, משא"כ בניקב באמצע האות שיש לו חיבור מהצדדים. ועיין בפמ"ג הר"ל ס"ל

דלמג״א יש לפסול בניקב כל רוחב האות ויבואר אי״ה שיטתו בזה. ויש לבאר דהחיסרון מצד מוקף גויל חיות ויש כאן הפסק בין חלק לחלק שוב נחסר גויל לכל חלק, משא״כ אם הדיו מקיפו מכל צד הרי בעצם האות יש גויל על כל חלק ודו״ק.

ובמסקנא כתב שם הט״ז אלא ע״כ דאף שהדיו מקיפו מ״מ מקרי חלוק לשתיים שם אותו מקום וכו׳. אבל אם אחר שנכתב ניקב בתוך האות כשר כמ״ש הטור ושו״ע בסמוך לענין ניקב תוכו. וצ״ב בגדר הפסול ולכאורה הוא דין של אות מופסקת ויש בזה חיסרון תמות א״כ מנין לנו להתיר אחר הכתיבה דהרי באות מופסקת שנפסק לאחר הכתיבה פסלינן וקו׳ זה הקשה בהגהות רע״א.

ובבאה״ל על סי״ג כתב ח״ל האות חלוקה לשתיים עיין מ״ב סוף ס״ק ל״ב במה שכ׳ אם לאחר הכתיבה וכו׳ רואים אם יש בו צורת אות וכו׳ ואם הנקב שנעשה לאחר הכתיבה הוא רק באמצע עובי האות אפשר דיש לצדד להקל כהט״ז אפילו אם אין בו שיור אות עד המקום ההוא כיון דלא נשתנה צורת האות ע״ז, ומחידושי רע״א בד״ה אבל שנשאר בצ״ע על הט״ז נראה שמפקפק בזה להחמיר וכו׳ לכן דין זה צ״ע.

ודבריו צ״ב מאיזה דין יש לפסול הרי יש כאן אות שלימה. ונראה לבאר דבריו די״ל דעד החור יש קו דק שאין בו צורת קו, וכן בצד השני של הנקב יש קו דק שאין ניכר לבד רק ע״י חיבור ב׳ הקוים יש ע״ז שם קו ובזה ס״ל לט״ז דאם קודם הכתיבה היה הנקב אין מצרפים ב׳ הקוים, אבל לאחר הכתיבה מצרפים ואין דומה לדין הב״ח דשם נפסק לגמרי משא״כ בנדון זה שיש חיבור למטה הוה חיבור אם נכתב בכשרות ודו״ק.

ולפי״ז צ״ל דט״ל להט״ז דיש שיעור לעובי האות רק שבמ״ב בבאה״ל בסט״ו ד״ה רגל ימיני נסתפק אם צריך שיעור לעובי האות ובחזו״א סי׳ ח׳ אות ה׳ פשיטא ליה דאין שיעור לעובי האות. ושמא אייר שאם יהיה רק הקו דק ישתנה צורת האות ויבואר אי״ה שיש פוסלים בזה.

ולפי״ז אין כאן נידון של דין היקף גויל אלא דין של אות מופסק כמו שביארנו בפי׳ א. רק שמהאליהו רבה אות כ״ב משמע דניקב באמצע האות כשר מדין ניקב בחלל האות והוה חיסרון של מוקף גויל. ודבר זה צ״ב דהרי הט״ז בעצמו ס״ל דבניקב תוכו שפסל בירושלמי הוא דוקא שלא נשאר קלף אבל בנשאר קלף כשר א״כ כאן שנשאר קלף ודאי שכשר ושמא הקלף שתחת האות אין משמש גויל לנקב, דרק בנקב בחלל אמרינן שאם יש קלף מציל על הנקב.

חזינן דכל הפסול מדין מוקף גויל ולכאורה מדין גויל אין לפסול דהרי יש גויל סמוך לאות אלא ע״כ צ״ל דהוא חיסרון בתמות דעין הרואה מסתפקת ודבר זה מהדינים שאין לשכל השגה לחלק בין חור לחלל ריק שיוצר בתוך גג האות דזה פשיטא דאין פסול עיין גה״ק סי׳ ל״ב ס״ק ח. אלא דכן היה השגת חז״ל בגדר תמה שחור שאין הדיו ער״ע הוה חיסרון בתמות ועין הרואה מסתפקת.

ובשו״ע הרב סט״ז כתב בביאור הט״ז וז״ל כיון שאנו חושבים הנקב לפיסוק בגוף האות א״כ אין שם היקף גויל לאורך האות שעד הנקב וכן לעובי שבצדדי הנקב אין שם היקף גויל במקום הנקב והאות צריכה להיות כולה מוקפת גויל מכל רוחותיה שלא יהיה משהו ממנה בלא היקף גויל והגויל שבסיום העובי שמצד זה של הנקב אינו מועיל להעובי שמצד זה מפני שהנקב מפסיק ביניהם וחולקם לשנים וכו׳ עי״ש באריכות.

המתבאר מדבריו דאין החיסרון מדין תמות שנעשה ע"י הנקב אלא דהחיסרון שהנקב מפסיד הדין של מוקף גויל ולכאורה לתי' א' של הב"י אין לפסול דהרי נקב אין מעכב כמ"ל רק לתי' הב' יש מקום. ולכאורה לעיל ביארנו דלתי' ב' כל החיסרון מדין תמה לא מדין גויל וכאן הרי אין חיסרון תמות. וע"כ צ"ל דלהרב גם תי' הב' ס"ל דיש דין גויל ותי' א' לא ס"ל דין גויל כמ"ל בדברי הבאה"ל ולכן כאן נפסל לתי' ב' היות ואין גויל סמוך לאות היות והנקב מפסיק.

סימן ה'
בניכר הפסק בתוך עובי האות

כתב המחבר בסי' ל"ב סכ"ה כל אות שהיא כתובה שלא כתקנה ואין צורתו עליה וכו' או שהיתה אות חלוקה לשתי אותיות כגון צד"י שכתב יו"ד נו"ן וכו' ואחר שכתב לפניו חזר ותקנם הוי שלא כסדרן ופסולין. וכו' אם לא היו מקצת יודי"ן שעל האלפי"ן וכו' נוגעים בגוף האות והתינוק דלא חכים ולא טיפש מכירם שאע"פ שכתב לפניהם יכול לחזור ולתקנם דכיון דצורת האות היתה ניכרת ליכא משום כתבן שלא כסדרן.

ובדין צד"י שנפסק כתב המג"א בס"ק ל"ו ובכל הני אפי' תינוק יכול לקרות פסול כיון שנראית כב' אותיות וה"ה אם לא עשה רגל הימין של יו"ד וכו' וכתב בפמ"ג א"א וז"ל משמע כן דהחילוק הוא דכל שיש להם צורת ב' אותיות אעפ"י שתינוק קורא צד"י והיא סברא לומר יותר מועיל מאלפי"ן שוודאי יקרא אל"ף אפ"ה כאן גרע דהא רואין שהן אותיות פרודות זו שמה יו"ד וזו נו"ן כשמחברן כותב שלא כסדרן. משא"כ יודי"ן שבאלפי"ן ושיני"ן כו' אע"ג דיו"ד בפ"ע צורתה עליה מ"מ השאר אין צורת אחרת מהני בתינוק דלא ליהוי שלא כסדרן וכו'.

ביאור הדברים דבמופסקין שבאלפין נהי דחלק מהאות היא אות בפנ"ע והיה מקום לאסור מדין תמה רק היות והחלק השני אין לו צורת אות ע"כ הוא חלק מהאות הזו ומקשרת את החלק הנראה כאות בפני עצמו להקרא אתו והיות ותנוק מכיר האות שוב יש ע"ז צורת אות, רק שפסול מדין אות מופסקת שפיסולה מדין תמה כמו שביארנו באריכות באהש"ת ספר שני סימן ה' אות ב' דדין מופסק הפסול היות וחסר בדיני האות ובדיני האות מהני שלא כסדרן כמו שמהני גרירה בין אות לאות.

ובניכר הפירוד להדיא כתב שם במ"ז ס"ק כ' ויראה דווקא שאין פרידתו ניכר להדיא הא פירוד רב שנשתנה האו' לא מהני תינוק וכו' והוה כותב שלא כסדרן נ"ל. וכ"כ בסוף סי' ל"ב בא"א, ולכאורה הסבר דבריו דיש ב' סוגי פסול א' מדין אות מופסקת ב' מדין חיסרון באות דחסר חלק מגופו כגון יו"ד שחסר רגל ימין. ובהפסד דק אין חיסרון בגוף האות היות ויש שלימות בכל הגוף, משא"כ בניכר להדיא הרי חסר חלק מגוף האות ונפסל. ובצד"י שנפסק מעט אפי' אין ניכר להדיא יש מקום לבאר את הפסול בב' אופנים. א. דהוה חיסרון בתמות היות וכל אות נראית בפנ"ע והוא פסול בגוף האות שהשתנה צורתו. ואפש"ל דהוה חסר חלק בגוף האות היות וחלק זה מחלק בין יו"ד נו"ן לצד"י הרי זה כחסר חלק מהאות ונפסל מדין ניכר להדיא. (ואי"ה במקום אחר נאריך באריכות בפרטים היוצאים מחילוקים הנ"ל).

ובבאה"ל האריך להביא ראיות שלא כהפמ"ג ועיקר ראיתו מדברי הר"י אסכסנדרני שהובא בב"י וז"ל אם כתב בתפילין ומזוזות אות אחת חלוקה לב' אותיות כגון צד"י שכתבה יו"ד נו"ן וכו' אינו יכול לחברם אח"כ שנמצאו כתובים שלא על הסדר וכ"כ הרא"ש על ה"א וקו"ף שדבקו בתפילין

שאין להם תקנה בתיקון כי צריך לכתבן כסדרן. הרי שפסל לתקן אפי' הקו"ף אע"פ שאין דיבוקה מדמה אותה לאות אחרת כ"ש פירוד שמדמה לשתי אותיות וכו' ע"כ.

והביא הבאה"ל דאין לפסול באין ניכר רק בעיון אפילו בצד"י והביא ראי' מהרי"א וז"ל דא"כ מה ראי' מייתי לזה מקו"ף דהא ע"כ טעם הקו"ף דלא מהני תיקון ובשאר אותיות שאינם נוגעים שלא הפסידו עיקר צורתן מהני תיקון כמו שכתב הרי"א בעצמו ע"כ הטעם כמו שכתב הב"י מתחלה בשם תה"ד משום דתיקונו הוא ע"י מחיקה וע"כ יתבטל עיקר צורתו לעין הכל א"כ אין ראיה מזה לצד"י שכתבה יר"ד נו"ן ולא היתה ניכר פרידתו להדיא עד שיסתכל בהן היטב ותינוק קראה לאות. ואף דיכול לדחוק ולחלק דשאני צד"י וכו' שאינם נוגעים משום דבעצם הם ב' אותיות אחרות כ"ז שלא חברן ביחד ע"כ יקרא זה כשאר אות שהפסיד עיקר צורתו, עכ"פ אין ראיה לזה מקו"ף וכ"ש דק"ו ליכא.

אלא ודאי דכונת הרי"א לפוסלו הוא דוקא כשחלקו עד שניכר ונראה לעין כשני אותיות ע"כ מיתי שפיר ראי' מקו"ף שבעת הכתיבה לא נדמה לאות אחרת ע"י דיבוקו וגם בעת התיקון שצריך למחקו מתחלה עד שיתבטל צורתו ג"כ לא תדמה עי"ז לאות אחרת ואפ"ה פסול לתקן. וכ"ש בצד"י שכתב יר"ד נו"ן והוא נראה לעין הכל כשני אותיות שבודאי אין להם עדיין שום תמונה של צד"י שאין יכול לחברן אח"כ. ובזה מיירי ג"כ המ"א שכתב דלא מהני קריאת התינוק בזה כיון שנראה לעין הכל כב' אותיות א"כ הפסיד הצד"י עיקר צורתו והוי כאל"ף שחסר לו יו"ד אחד, אבל אם אין ניכר פרידתו עד שמסתכל בה היטיב מותר לתקנה דעדיין עיקר צורתה עליו והתינוק יקראנו לאות וכו' ע"כ.

וצ"ב בדבריו מה ראיית הרי"א ומה ההו"א שיועיל תיקון. ונראה דאם הינו מתירים לתקן צד"י שכתב יו"ד נו"ן הינו מגדירים את דין שצריך להיות כסדרן שמספיק אם ניכר מהכתיבה שהכותב התכוין לאות צד"י ואע"פ שאין ע"ז לגמרי שם אות צד"י אעפ"כ הותר לתקן. א"כ כש"כ בה"א וקו"ף שגראה ה"א וקו"ף וידעינן ודאי שכונת הכותב לאותיות הללו שיוכל לתקן ואעפ"כ ההלכה שאין יכול לתקן משום שכ"ס א"כ ה"ה בצ' שנפסק שאסור לתקן וראי' זו היא דוקא בניכר הפירוד שאין על האות שם צד"י, אבל בהפסק דק שפוסלים אינו מצד שניכר שאינו אות אלא דמדיני האות היות ויש עליו צורת ב' אותיות נפסל או מדין תמה או מדין חיסרון אבל אין זה דומה להה"א וקו"ף כמו שביאר הבה"ל. (ועיין בכנסה"ג בסי' ל"ב הובא בגן המלך סי' ק"ב דמתיר לגרור רגל הק' ואין חיסרון של שב"ס)

סימן ו'

בהפסק בעובי האות הניכר מרחוק

כתב הבאה"ל בסי' ל"ב סכ"ה ד"ה מכירם, היכא שהפסקו גדול כ"כ עד שניכר ונראה לעין כל מרחוק דבזה הרי אנו רואין שאבד צורתו לגמרי ולא עדיף מצד"י שכתבו יר"ד נו"ן ולא מהני לזה תינוק. וכעין זה ראיתי באחרונים שהביאו בשם תשובת פמ"א ח"ב סי' ט"ז שכתב אם ברחוק מכירים שהוא ריוח ואינו מגיע לגוף האות לדעת הב"י בסי' ל"ו ברחוק ד"א ולדעת הב"ח ברחוק אמה ודאי אין לסמוך על תינוק וכו' עכ"ל. ודבריו צ"ב מה החילוק בין ניכר מרחוק ללא ניכר.

והנה כל חילי דהבאה"ל הוא מהפמ"א והמעיין בפמ"א יראה דהתיר אפילו אות פסוקה לכתחילה כל שתינוק קורא כתיקונו ופליג אמהרי"ק וריב"ש דס"ל דצריך לתקן ועל דין זה כתב דוקא אם אין ניכר ההפסק מרחוק אבל בניכר פסול. וביאור דבריו דלא ס"ל דיש פסול של כתיבה תמה ולא שבורה.

וכן לא ס"ל דחסר חלק באות אלא כל שתינוק קוראה הוה האות עצמה, וצ"ב מה החילוק בין ניכר מרחוק ללא ניכר הרי התינוק מצרפם.

ונראה דדיני האות הוא לפי הקריאה ואם כשנקרא אין ניכר הפסק אין נקרא שחסר חלק מחלקי האות דעיקר חלקי האות שיקרא, אבל כשניכר הפסק הרי חסר כאן חלק ונקרא רק ע"י רמזים. ומה שתינוק קורא הרי גם כשיהי' חסר רגל ימין תינוק יקרא לה כתיקונה ואעפ"כ נפסל היות וחסר חלק מחלקי האות, ולדידן דפסלינן בנפסק האות כמו שיבארנו טעמי הפסול בספר אהלה של תורה סי' ה' אות ב', עכ"פ לזה מודינן לפמ"א דכל שניכר מרחוק הוה חיסרון בעצם האות.

ובחזו"א או"ח סי' ח' אות ז' כתב ע"ד הבאה"ל וז"ל אבל מה שתלה הדבר בגודל ההפסק אינו מוכרע, שאין לנו שיעורים בגודל ההפסק ואין לקבוע כאן ב' הלכות ניכר להדיא חד שיעורא. וניכר בהסתכלות שיעור שני, דבר שלא הוזכר בגמ' ופוסקים. וכל הפסק הניכר לעין חדא הוא, אלא הכא בהכרעת המבט הדבר תלוי וכו' ע"כ. נראה דס"ל דאין החלל מחסר בחלק מהאות, דלו יצוייר שתקרב קוין ישאר עליו צורת האות א"כ אין כאן שום חיסרון בחלק מחלקי האות אלא רק פירוד שמהני תיקון. (ושם האריך שאין לחלק בין ניכר להדיא לניכר ע"י עיון אבל על דין הזה לא הזכיר ויש לעיין אם גם בזה חולק. ואין מחלק דאפי' ניכר מרחוק ג"כ דינו ככל הפסק או שמא בזה יודה ועדיין צ"ע).

ולפי"ז בנחסר חלק מהאות שאם תקרב הקוים ישתנה צורתו כגון במקום עיגול הכ"ף כפופה שתינוק יקרא כ"ף מכח הכפיפה שלמעלה ואי ריבוע למטה, אבל במציאות אם תקרב הקוים יראה כאות ב' הרי חסר כאן קוי המכריע של כ"ף כפופה. וכן שתדבק הקוים יתבטל צורתו כגון וי"ו שנפסק וכשתקרב הקוים יראה כיו"ד יש מקום לומר דגם לחזו"א יש לאסור, וכן גם למ"ב יש מקום להחמיר בנדון זה במקום שאין ניכר מרחוק, ושמא אם מרחוק נראה צורת האות שוב אין ע"ז הפסול של חיסרון כמ"ל.

ובאב"נ סי' ו' דן בה"א שנפסק רגל הימין באמצע ואם נסלק מה שתחת ההפסק יראה כקו"ף כתב בסוף וכלל כייל הרמב"ם וכו' כל אות שאין התינוק וכו' יכול לקרותה פסול ואם יכול לקרותה הלא מועיל תיקון ולית בי' משום שלא כסדרן, ואף שפרמ"ג כתב דהא דמהני תיקון בתינוק יכול לקרותו היינו דוקא באין ניכר פרידתן להדיא, אין שום מקור לדבריו, וכדומה לי שפוסקין להיפוך ע"כ. ולכאורה אם נקרב הקוים יפסל מדין קו"ף.

ונראה דבאמת יש כאן קוי הה"א רק שיש חיסרון שהרגל הפנימי הוא ארוך וע"י ההפסק יראה כקוף אבל אין הקוים בעצמם פחות מכשיעור. א"כ כל החיסרון הוא היות ואם תקרב תשתנה צורתה ע"ז אמרינן היות ובמציאות לא נשתנה צורתה ואין חיסרון בשום חלק מחלקי האות שנחסר לכן התיר, ושמא לדין זה יודה המ"ב דאפילו ניכר מרחוק היות ואין כאן חיסרון בעצם האות אלא להציל שלא יראה כאות אחרת. ועיין באב"נ באריכות שהאריך בסברא הנ"ל.

סימן ז'
בדין הפסק דק בעובי האות

בבאה"ל המ"ל כתב דהפסק דק שנראה כנגד השמש אין צריך תיקון וראייתו מגמ' שבת הובא לעיל בשאלה דנקב שחדיו עובר עליו אינו מעכב ובחזו"א חאו"ח סי' ח' ס"ק ח' כ' וז"ל ואמנם אם קו האות דק כל כך שכל האות נפסקה לשתיים ע"י הנקב כשנפלה

הדיו, ובזה נראה דפסולה, דלא אמרו כל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב אלא שהנקב הוא כקלף, אבל לא עדיף מקלף ואילו היה קלף במקום הנקב ונפסק הדיו הרי היא פסולה כדלקמן סכ״ה. וכמו כן בנקב פסולה, ועיקר הדיון בנקב שהדיו עובר עליו הייגו שיהא דינו כנקב ולא כקלף וממילא אפי׳ כשנסתם ע״י הדיו אכתי האות כפסוקה דמקום הנקב לא חשיב כתב כיון דהדיו באויר ולא על הקלף.

וכן כשהנקב בצד האות היה בדין שיפסול משום חסרון מ״ג, ובזה אמרו כל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב אלא חשיב אוירו כקלף עצמו. ואם באמת סתמו הדיו חשיב כדיו ע״ג קלף, ואם הנקב בצד האות חשיב מ״ג, אבל אם נפל הדיו הרי נפסקה האות. ומה מאד תמוהים דברי המ״ב בזה שכתב בבה״ל שם דהפסק בגודל נקב שהדיו עובר עליו אינו הפסק וכו׳ והרי בבח״ל שם פוסל הפסק שאינו ניכר להדיא אלא ע״י הסתכלות, וזה ודאי דיו עובר עליו עכ״ל.

ודבריו צ״ב בשלמא נקב בתולדה יש מקום לומר דהוה קלף ואפי׳ לדין מוקף גויל אבל נקב הנעשה ע״י ד״א מהיכי תיתי שיקרא ע״ז שם קלף ושיהי׳ ע״ז דין של מוקף גויל או דין שנכתב על הקלף. ונראה לפי איך שביארנו בסי׳ ג׳ דכל הדין של הנקב שהדיו עובר עליו הוא היות וצדדי האות אוחזים את הדיו הרי הקלף שמצידי הנקב יש להם דין קלף לגבי הכתב, ושמא גם לענין מוק״ג צידי הנקב ז״א הקלף שבצד השני של הנקב נחשבת לגויל וכן מבואר בגה״ק סי׳ ל״ב ס״ק ח׳.

והנה כ״ז לדעת הט״ז דצריך שיסתום הדיו את הנקב, אבל לדעת המג״א דס״ל דאפילו ניכר החור ג״כ כשר וביארנו לעיל דס״ל למג״א דחור קטן אין מעכב שיקרא אות מופרדת א״כ ראי׳ לדברי הבאה״ל, רק שהחזו״א הבין במג״א ג״כ שצריך שהנקב יסתם בשעת הכתיבה דז״ל שם בס״ק ח׳ ע״ד המחבר בסי׳ ל״ב סי״ג יהי׳ הקלף שלם כו׳ במ״א בשם הב״ח דאפי׳ נשאר נקב דק כשר. ובט״ז כתב שלא יהא נקב כלל, והדברים סתומים. ויש כאן ב׳ ענינים. אחד כשקו האות עב והנקב באמצע עביו או צדו, ובזה הנידון בפסול היקף גויל, ובזה יש להכשיר כיון דבשעת כתיבה הדיו עובר עליו וסותמו, ואם נפל הדיו אח״כ הו״ל כניקב ירך האות לאחר כתיבה דכשר. ואמנם אם קו האות דק כל כך שכל האות נפסקה לשתיים ע״י הנקב כשנפלה הדיו, ובזה נראה דפסולה ע״כ.

חזינן דס״ל דניקב חלל עובי האות הוא דוקא בנסתם והוא כמו שביארנו דברי הט״ז לעיל ולכן נשאר באי הבנה בדברי המג״א. אבל המ״ב מתיר אפילו בניקב בשעת הכתיבה ולכן נתחדש לו דינו כמ״ל. ובאהש״ת ספר שני סי׳ ה׳ אות ב׳ הארכנו בביאור פסול אותיות מופסקים, דהפסול היות ונתקבל שהאות תהי׳ גולם אחד ז״א אחידה ולא מופסקת. ובזה פליגי המ״ב והחזו״א אי שיעור קטן בנקב שהדיו עובר עליו אי חשיב אות מופסקת דהמ״ב ס״ל דאין ע״ז שם הפסק, והחזו״א ס״ל דיש ע״ז שם הפסק.

ולפי״ז יש לישב דבריו דכתב בס״ק א׳ וז״ל ולמש״כ לק׳ דאם הנקב ממלא את כל האויר פסול אף בניקב לאחר הכתיבה י״ל דהא דאמר כל נקב שהדיו עובר עליו אינו נקב הייגו כשהנקב ממלא בין אות לאות דחשיב כגויל. ודבריו צ״ב דהרי נקב שהדיו עובר עליו אינו מוחשי א״כ חסר בתמות שנראה כב׳ אותיות דבוקות ויש ע״ז שם אות אחת. ולהנ״ל ניחא דכל הדין של מוק״ג הוא לדעת סיום האות ושלא נחשוב שהיא אות אחת, אבל אם מצד הדין אין לזה שם אות אחת ויש ליזה דין אות מופסקת א״כ יש ליזה

סיום וניכר ע"י עיון שאין זו אות אחת, משא"כ למ"ב י"ל דהוה חיסרון של תמות.

ובדעת קדושים ס"ק ז' כתב ע"ד המחבר בסי"ג וז"ל שלא יהי' בו נקבים כשיעור נקב שער"ע דיו, צל"ע אם הכוונה שהנקב הוא משך יותר מעובי האות ואף שצ"ל מוק"ג ושם אין דיו לכסות הנקב, מ"מ ההלכה הוא שכל שאלו הי' כאן דיו הי' עובר עליו, אין כאן קרע בקלף וה"ז כלא חסר כאן כלום, וממילא ה"ז בסגנון מוק"ג. אך לפי"ז מדוע יגרע נגיעה כל שהוא מנקב שהרי הלכה רוחת שנגיעה כל דהו פוסלת אף אם אין בה שיעור נקב שאין דיו ער"ע. ולזה נראה שהכשר נקב שער"ע הוא רק באמצע עובי האות ודיו מקיף הנקב מכל צד ויש היקף גויל היטב מכל צד וצד, וכיון שהנקב נסתם ע"י דיו ה"ז כלא היה וכו' עכ"ל.

וביאור דבריו דנקב קטן שהדיו עובר עליו הוה הפסק רק שלגבי דיני מוקף גויל אין חור כזה הפסק לגויל דכל הדין שחור הוה הפסק לגויל הוא רק שקלף אחד מרוחק מהשני אבל כשדבוקים אחד על השני ואין הפסק מוחשי כו"ע מודו לתירוץ ראשון של הב"י שאין החור הפסק לגויל שאחרי החור ודר"ק וביאור זה הוא לפי ההו"א של הד"ק.

ובגדולי הקדש ס"ק ח' כתב וז"ל מה שהקשה הד"ק ז"ל מאי שנא מנגיעה דקה יש לדחות דשאני התחברות של אותיות ע"י קו מדיו, דאף שהוא קו דק מ"מ דיו הוא ומחברן ואין כל א' מוק"ג. משא"כ נקב דק כל כך שתוכל הדיו לעבור עליו הוי כקלף שלם ממש והוי שפיר מוק"ג שמצדו של הנקב.

והא דלא הקשה הרב ממ"ש הפוסקים דכשיחדי"ן דהא' נפסקו אפי' ההפסק דק כשערה פסול וכו' והרי ההפסקה כשערה פשיטא דאלו יעביר עליו דיו יסתם ויתחבר, וא"כ בנקב כשערה נימא דלא יועיל מה שדק כ"כ שאלו יעביר עליו דיו יסתם, דזה לק"מ דהרב ז"ל כאן לא חקר אלא לענין אי הוי זה מוק"ג דהוי כקלף שלם, וכגון שיש נקב כזה בצד האות שנוגע בו והאות עצמו אינו מופסק, אבל אם ההפסק בגוף האות נהי דנחשב הקלף כשלם. עכ"פ הדיו של האות מופסק ואין האות גולם א'. ופשיטא שאינו כשר אלא כשהעביר עליו דיו ונסתם. להב"ח כדאית ליה דסגי שנסתם לעינינו דהוי כל דיו האות גולם א'. ולהט"ז כדאית ליה שיהי' נסתם אף נגד השמש וז"פ עכ"ל. ועיי"ש שהתיר גם במופסקת כל עובי האות.

יוצא דבדין אחד שוים המ"ב והגה"ק בנפסק כל רוחב האות בנקב. והפמ"ג והחזו"א ס"ל דברוחב האות הוה הפסק. ולכאורה צ"ב להגה"ק דס"ל דנקב דק בעובי כל האות לא הוי מופסק וגויל הוה הפסק. ונראה לכאורה לבאר דבריו לפי המבואר בספר עקבי חיים סי' א' וז"ל.

לכאורה יש לתמוה טובא על הר"מ במסכת נגעים (פ"ד מ"ד) שכתב ששיעור הנקב אשר יצא ממנו השער מעט מזעיר ואין לו שיעור מוחש עד שימעט השיעור מ"ש ממאי דקיי"ל במנחות (כ"ט) דכל אות שאין גויל מוקף לה מארבע רוחותי' פסולה, ואפ"ה קיי"ל שם (ל') דבין אות לאות כמלוא חוט השערה. הרי דחוט השערה יש לה שיעור מוחש שיהא נקרא כבר בשביל זה מוקף גויל.

שנלע"ד ברור דיש הפרש וחילוק גדול בין אם שיעור חוט השערה הוא בחיוב, לאם שיעור חוט השערה הוא בשלילה. דבשלמא במנחות. הרי שם השיעור הוא בחיוב דהיינו דבעינן שיהא שיעור הקפת גויל כשיעור חוט השערה ודבר זה הלא החוש מעיד שהעין שולטת בזה השיעור מה שאין כן בבהרת כשחסר משיעור כגריס כשיעור חוט השערה

שהשיעור הוא בשלילה, דהיינו שחסר משיעור הגריס כשיעור חוט השערה, אז ודאי אין לו שיעור מוחש דכשאנו מסתכלים על שיעור הגריס אין מוחש כלל חסרון שיעור חוט השערה משיעור הגריס ודבר זה הוא ברור בחוש ובנסיון. עכ"ל.

ובתחילת ההשקפה גראה בביאור הגה"ק דיש חילוק בין אם יש קלף מפסיק והוי ממשות ז"א חיובי ולכן בא' שנפסק כחוט השערה הוי הפסק משא"כ כשיש חור שאין כאן ממשות המפסיק אלא שיש כאן חיסרון קלף והחיסרון אינו מוחשי וכאינו וממילא אין האות מופסק רק שלפי"ז אם יהי' נקב באות עצמה ולא יעבור בדיו על הנקב ג"כ לא יקרא שיש הפסק באות.

והמעיין בלשונו יראה דגם זה הוי הפסק דכתב אבל אם ההפסק בגוף האות נהי דנחשב הקלף כשלם עכ"פ הדיו של האות מופסק ואין האות גולם א' ע"כ איירי בניקב בנקב שהדיו סותמו שהוי כקלף ואעפ"כ נפסל מצד שאינו גולם א', א"כ צ"ב מש"כ ופשיטא שאינו כשר אלא כשהעביר עליו דיו ונסתם להב"ח כדאית ליה דסגי שנסתם לעינינו. ודבריו צ"ב דהרי בחור אין דיו, דניכר נגד השמש א"כ מה ההבדל בין לפני שהעביר דיו לאחר שהעביר דיו. וקשה לומר דלפנ"כ ז"א לפני שהעביר דיו החור גדול וע"י הדיו הוקטן דלא משמע כן בב"ח שהדיו סותם חלק מהחור עיין בגה"ק ס"ק ז'.

ונראה בביאור דבריו דהחור שהוא כחוט השערה ניכר לפני שהעביר דיו ע"י הגויל שבצידי תוך החור ז"א אם לא יעביר דיו על הנקב רק יכתוב עד הנקב הרי הגויל שתחת האות גראית בחור וגויל זה הוי הפסק שלא יקרא גולם א' דניכר ההפסק (ונהי שאין נקרא חסר קלף דנקב שהדיו סותמו אין נקרא חסר אעפ"כ יש לזה דין של אות מופסקת כמבואר). וע"י שמעביר דיו על הנקב משחיר הדיו את סביבות תוך הנקב ואין ניכר הגויל ונעשה כאות אחת.

והנה כשהנקב סמוך לאות מבואר בדבריו דהוי מוק"ג ובפשטות ביאור דבריו דנקב קטן שהדיו עובר עליו הוה הפסק לאות אם לא יעבור בדיו רק שלגבי דיני מוקף גויל אין חור כזה הפסק לגויל דכל הדין שחור הוה הפסק לגויל הוא רק שקלף אחד מרוחק מהשני אבל כשדבוקים אחד על השני ואין הפסק מוחשי כו"ע מודו לתירוץ ראשון של הב"י שאין החור הפסק לגויל שאחרי החור ודו"ק. ונקב שהדיו עובר עליו אינו נקב שיקרא הפסק לגויל. רק שלפי"ז אם יהי' נקב בין אות לאות לא יהי' ע"ז שם מוק"ג אבל לפי מה שביארנו לעיל דהגויל שבתוך הנקב נקרא גויל א"כ יכול לשמש הגויל שבנקב להק"ג של האות כמו שביארנו לעיל בדברי החזו"א.

ולפי"ז יובן דברי הד"ק בסי' ל"ב ס"ק ו' הובא במק"מ סוף ס"ק ל"ג שאם הקלף שלם רק שהדיו ניקב כ"כ בדקות שאין ההפסק ניכר רק נגד השמש אפשר דיודה הט"ז שכשר, והוא משולל הבנה דמה חור שאינו חיובי אלא שלילי הוי הפסק, ואין החיסרון מצד שאינו כתוב על קלף דהרי איירי בנקב שהדיו סותמו שאין חיסרון של קלף אלא חיסרון של תמות, א"כ כש"כ שיש קלף והוא חיובי ודאי שיהי' חיסרון בתמות כמ"ל.

ולפי הנ"ל ניחא דבנקב שהדיו עובר וניכר נקב נגד השמש היות שלפני שכתב בדיו היה ניכר הגויל מתוך הנקב והיה לזה דין הפסק כמ"ל ס"ל להט"ז דאם לא נתמלא כל הנקב בדיו אין ע"ז שם אות א' היות ולנקב היה דין הפסק ולא נתחבר ונהי שיש לזה שם קלף כמ"ל אבל גולם א' אינו. אבל בנדון הד"ק איירי שהגויל אינו ניכר רק נגד השמש וכן ה"ה בנקב שניכר רק נגד השמש יודה

הט"ז דאינו נקב. חיות ואין ניכר הגויל שבתוך הנקב.

ונראה דגם הבאה"ל איירי בגויל ונקב שניכר רק נגד השמש וכן בדובב מישרים איירי שהגויל נכר רק נגד השמש יוצא דהבאה"ל והדובב מישרים הם כהד"ק.

ולפי הנ"ל יובנו דברי הגאון מטשיבין שהביא ראי' לדינו שגויל שנראה כנגד השמש אינו מוק"ג מהמ"א שמתיר אפי' שלא נסתם הנקב ולכאורה איך מביא ראי' משלילי על חיובי', ולפי הנ"ל ניחא דהרי לפני שעבר בדיו הרי הנקב היה ניכר בגויל והוי הפסק א"כ במה נסתלק מהנקב שם הפסק ע"כ היות ולא ניכר אין ע"ז שם הפסק, א"כ ה"ה לגויל היות ולא ניכר אין ע"ז שם הפסק ודוק. (ויש עוד לעיין בזה רק שלא הכריח דינו מכח הראי' רק מסברא פשוטה).

דין מוקף גויל ע"י זכוכית מגדלת

לאחר שנתברר בעז"ה יסודות דין מוקף גויל ע"י זכוכית מגדלת והארכנו דלפי הד"ק והגה"ק והבאה"ל דאם היה הפסק דק שנראה רק כנגד השמש אינו נקרא הפסק, ולפי"ז אם באות עצמה אין נקרא הפסק ה"ה שאין ע"ז דין של מוקף גויל רק שלפמ"ג והחזו"א דס"ל דהוי הפסק באות ולפי"ד יש מקום לעיין אם כזה גויל דק שניכר ע"י זכוכית מגדלת אם נקרא מוקף גויל ובפרט שהוא לא מחלק בין ניכר נגד השמש לניכר בעיון.ועיין בסימן ב' בדין נקב הסמוך לאות שהבאנו את ב' השיטות.

ולכאורה בשם שיש הפסק דק שניכר רק ע"י זכוכית מגדלת יש מקום להתיר לגרור היות ולרוב פוסקים אין נקרא מוק"ג, ואפי' אם נחשוש לשיטות שגויל הניכר ע"י זכוכית מגדלת נקרא מוק"ג יש להתיר לגרור היות ולגרור מקצת מהאות בשם הוא מדרבנן ולצורך תיקון שלא לגנח היריעה יש להתיר ועיין באבני נזר חאו"ח סי' ח' ס"ק ח' ובחיו"ד סי' שס"ז ושו"ת רע"א מהד"ת סי' י"ד ובחידושיו על סי' ל"ב סט"ז.

כל זה נכתב דרך משא ומתן ולא הלכה למעשה, ולמעשה ישאל מורה הוראה מומחה בעניני סת"ם.

ביאור מחלוקת הפוסקים בצורת מושב הלמ"ד

כתב המחבר באו"ח סימן ל"ו. צריך לדקדק בכתיבת האותיות שלא תשתנה צורת שום אחת מהן, ולא תדמה לאחרת, הגה. ולכתחלה יכתוב בכתיבה תמה כמבואר בטור ובשאר פוסקים, והוא ידוע אצל הסופרים, מיהו אם שינה בצורת הכתב אינו פוסל, וכתב המשנה ברורה בס"ק ד' וז"ל "אם שינה וכו', היינו שלא כתב תמונת האותיות המוזכרים בספרים, אבל תמונת האות מיהו צריך, כמו שכתב המחבר שלא תשתנה. וכו' וכ"ש שלא ישנהו לאות אחר, כגון מדלי"ת לרי"ש, או מבי"ת לכ"ף וכדומה. והכוונה כמו שכתב הנוב"י סימן פ', דיבר שאין לו שורש בגמ' אין לפסול האות עבור זה".

ביאור דבריו, כל אות מורכבת מאברים. כגון גג וירך, וכן בלמ"ד הצואר הוא אבר מאברי האות, והנה. כל אבר שנתקבל מחז"ל שהוא אבר מאברי האות. אע"פ שהוא אבר קטן שאינו מורגש כ"כ, אעפ"כ אם נחסר מהאות נפסל. כגון קוץ השמאלי של היו"ד לר"ת, הוא אבר שנתקבל כחלק מהאות ולכן אם חיסר הקוץ נפסל האות, ובאותיות המורכבות. כגון מ"ם שהיא מורכבת מ- כ' ו', ורואים שבמשך הדורות לא הקפידו על ההרכבה שהיא תהיה בדוקא כ"ו. בזה דן הנוב"י בסימן פ' שאינו לעיכובא. ולכן אם האריך חרטום המ"ם סתומה ויצא מכלל ו' לא נפסל. והנה כל זה רק שלא נשתנה עי"ז צורת האות. אבל אם נשתנה צורת האות מבואר במחבר שנפסל.

ויש לדון בצורת האות למ"ד, איך נתקבל מסיני. והאם הלמ"ד שנהוג כיום הוא הלמ"ד שנתקבל מסיני. וז"ל הברוך שאמר הראשון באות למ"ד. "והא לך דברי רבינו טורדוס הלוי. אשר כתב על הלמ"ד בספר אוצר הכבוד, במס' חגיגה ס"פ אין דורשין, וז"ל.

והנני מעיר את לגבך אולי ידאג בקרבך לדרוש ולתור בחכמה, ואשמיעך בצורת האותיות דבר חכמה נעלמה, ואל יעלה על דעתך שצורת האותיות שנתנו למשה מסיני שהיא הצורה שבידינו היום, אחר שעברו עלינו כמה זמנים, ובאו הסופרים שבכל דור ודור לפי אורך הזמן ורחוק המקומות, וחשבו ליפות האותיות ותקנום, ותקנתם היא קלקלתם, ומהם לא למדו עט סופר מהיר ונתעוותה הצורה מאליה עד שנשתנית צורתה העליונה. מיד ליד, ממקום למקום, עד שכמעט נהפכה לצורה אחרת. וכו', ואכתוב לך צורת הלמ"ד לבדה כפי הקבלה הנכונה, כיון שבאתה לידינו וזו היא צורתה ממש המקובלת, "דל"ת וא"ו ארוכה על גבה". וזה סוד סתום וחתום אשר לא ניתן ליכתב עכ"ל רבינו טורדוס הלוי ז"ל.

ומפשטות אריכות דבריו, כל ההקדמה שהקדים, הוא לבאר שהלמ"ד נשתנה מחמת אורך הזמן ורחוק המקום, עד שכמעט שנהפכה לצורה אחרת. ע"ז כתב שהצורה היא וא"ו ארוכה ע"ג דל"ת, והנה על הוא"ו הדגיש ר"ט שצריך שיהיה וא"ו ארוכה, ובדלת לא הדגיש שום דגש. משמע שהדל"ת היא דלת רגילה. ז"א רגל ישרה ולא עקומה דאחרת היה לו להדגיש פרט זה.

ובברוך שאמר האריך ביסוד הלמ"ד, ובתוך דבריו כתב וז"ל "אך שבעונותי אין לי כח ורשות לכתוב הלמ"ד כדל"ת כקבלת רבינו טורדוס הלוי ז"ל "אחרי שנשתכחה בעונותינו

צורה זו לגמרי מכל אדם, וגם בעוה"ר יחיד ועני אני בתורה ובמעשה שאיני רשאי ליגע בו יד". אך אני סומך על השי"ת, ועל קבלת החסיד ז"ל שכתב שהלמ"ד מן האותיות עגולים בלי זויות וכו', וכן כתב רבינו שמחה ז"ל משמו. וכו' וכדאי לסמוך עליהם בשעת הדחק" עכ"ל.

והנה אחר אריכות דבריו לא נתברר במה נשתנה הלמ"ד שהיה מקובל בזמנו מהלמ"ד שבקבלת רבינו טורדוס ז"ל. ואין לומר שעיקר השינוי הוא שהלמ"ד של ר"ט היא מרובעת כד', והלמ"ד שנשתנה הוא עגול כרי"ש. והחילוק הוא שלר"ט הלמ"ד מורכבת מ-ו' ד', ולב"ש הלמ"ד מורכבת מ-ו' ר'. אבל בענין הרגל אין הבדל ביניהם. דמאריכות לשון הב"ש משמע שהשינוי הוא שינוי שאין ביכולתו לשנות היות וצורה זו נשתכחה לגמרי מכל אדם, ואם כל החילוק הוא בריבוע ועיגול, הרי חילוק זה הוא חילוק דק, ומה שייך לומר שנשתכחה מכל אדם. הרי דבר זה לא מורגש ומדוע א"א לשנות. והמעיין בכת"י הקדמונים יראה שתמונת הלמ"ד אין לה אחידות, דאפילו גדולי עולם כגון הכת"י המקובל שהוא של המהר"י אבוהב, או של רבינו סולימאן אוחנא, או של בעל הגדולי תרומה אין להם אחידות בעיגול הל'. דיש לפעמים שנכתב כמעט מרובע, ויש לפעמים שהוא עגול היטב. כך שהשינוי בין עיגול למרובע הוא אינו מורגש. וא"כ מה כל הפחד לשנות מהכתב המקובל.

וכן לא שייך לומר שברגל עצמו לא חל שינוי. והן לר"ט והן לב"ש הרגל היא ישרה, או מעט עקומה, דהמעיין בכתבים יראה שינויים גדולים מכתב אחד למשנהו, ואפילו בכת"י אחד יש שינויים בסגנון הכיפוף. בכת"י שאומרים שהוא מבעל הג"ת נראה כמעט שאין כיפוף והוא נוטה ללמ"ד של רבינו טורדוס, ובכת"י שאומרים שהוא של מהר"י אבוהב יש כבר שינוי. ויש שדומים ללמ"ד של רבינו טורדוס, ויש שנוטים יותר לכיפוף. ובכת"י שאומרים שהוא של רבינו סולימאן אוחנא יש כבר שינוי ניכר ע"י שהזנב מכופף היטב. ובפרט בלמדי"ם שלנו הוי שינוי צורה לגמרי, וא"כ לא מסתבר לומר שברגל עצמו לא היה שינויים, ואדרבה יותר מסתבר לומר שכל מה שהרעיש רבינו טורדוס שחל שינוי בצורת האות למ"ד, כונתו על רגל הלמ"ד שחל שינוי במשך הזמן.

ולכן נראה, שכוונת הב"ש דנשתנה בזמנו צורת הלמ"ד, מקבלת רבינו טורדוס בב' ענינים, א. שינוי צורה הניכרת. ב. שינוי צורה שאינו ניכר. השינוי הראשון הוא, דלר"ט הלמ"ד הוא מורכב מ-ו' ד'. ז"א שרגל הלמ"ד היא ישרה. ובזמן הב"ש נשתנה הרגל והיה לזה כבר צורת כ"ף. והלמ"ד היתה מורכבת מ- כ' ו'. וצורה זו היתה משונה מקבלת ר"ט, ולא היה בכח הב"ש לשנות ל-ו' ד', היות וצורה זו נשתכחה מכל אדם. ולכן כתב שאינו רשאי ליגע בו יד, היות ולמ"ד של ר"ט בזמנו היה שינוי צורה. ושינוי השני. שהלמ"ד של ר"ט היה מרובע, ובזמן הב"ש היה רגילות לעגל, שינוי זה היה הב"ש יכול לשנות. רק שסמך על החסיד, שכתב שהלמ"ד הוא מהאותיות שאין להם זויות.

ב. מקורות בחז"ל בצורת ירך הלמ"ד

וזה לשון המדרש תדשא פ"ב "כשם שלמ"ד באמצע אותיות כך כרובים באמצע. והם עומדים על רגליהם כאות ל' שאין לו ישוב", מבואר שהלמ"ד הירך ישר. וכמו שהלמ"ד עומדת על רגל ישרה, כך הכרובים עמדו על רגליהם בלי ישוב וזה לשון הזהר חדש. שיר השירים. על הפסוק עיר קטנה. "ודא איהי עיר קטנה ואנשים בה מעט. וכו'. ובא אליה מלך

גדול דא את ל'. וכו' וסבב אותה באת חד דאיהי ט'. ט' ל' הות, ובההוא סיבובא דקא מסבב סחור סחור אתעביד בעגולא ט"", מבואר מדברי הזהר שאין הלמ"ד מורכבת מ-ו' ד', אלא היא מורכבת כהרכבת האות טי"ת. רק שבטי"ת ב' ההרכבות הם בשוה. ובלמ"ד ההרכבה אחד ע"ג השני, והנה בטי"ת. האות מורכבת מכ"ז, כמבואר בב"ש הובא בב"י. (ולפי האר"י כ"ו) או מפ' ז' כמבואר באגור.

ולכאורה המחלוקת בין ר"ט, ורגילות העולם בצורת הלמ"ד, הוא מחלוקת מדרשים, דלפי המדרש תדשא. הלמ"ד הירך הוא כרגל הדל"ת. ז"א בלי ישוב. ומנהג העולם הוא כהזהר חדש, שמושב הלמ"ד הוא כראש הימיני של הטי"ת שהוא דומה לכ'. ולולי דמסתפינא היה נ"ל לומר שלא נחלקו המדרשים, דז"ל רבינו טורדוס בספרו אוצר הכבוד עמ"ס חגיגה דף ט"ו, ד"ה איה סופר את המגדלים. וכו'. "ודע שהצורה הזאת רומזת לזמן שב"ה קיים, ועכשיו שאין השם שלם ולא הכסא שלם, יש שינוי דק מאד בצורתה מורה על החורבן ועל הגלות ואיני רשאי לציירה משום כבוד אלקים הסתר דבר". עי"ש.

מבואר מדבריו הק' שהלמ"ד יש שינוי בצורתה ממה שנתקבלה, דלפני החורבן נכתבה אחרת. ולאחר החורבן נכתב אחרת, ומסתימת לשונו שם משמע שאין השינוי ברגל הלמ"ד, ונראה דיתר הראשונים ס"ל שבאמת השינוי בלמ"ד נעשה ברגל הלמ"ד, ונהי שבקבלת צורת הלמ"ד בסיני היה ברגל ישרה, זה היה צורתה לפני החורבן, אבל לאחר החורבן נשתנה צורתה ונעשה רגלה כפופה ומושכבת, ונראה דבתחילה נתקבל הצורה בסיני. שלפני החורבן יהיה צורתה ברגל ישרה, ולאחר החורבן ברגל כפופה, לפי"ז יוצא שצורת הלמ"ד נתקבלה בסיני בב' צורות, למד ברגל ישרה, ולמ"ד ברגל כפופה.

ולפי המבואר נראה דלא נחלקו המדרשים, אלא שכונת המדרש תדשא שהכרובים היו עומדים על רגליהם כאות ל' שאין לו ישוב, הכונה כצורת הל' שלפני החורבן שאין לו כיפוף, ולא כל' שלאחר החורבן שהרגל כפופה, והזוה"ח מסביר לפי ציור הל' שלאחר החורבן, שצורתו כט', היינו שהמושב הוא ככ"ף, ובזה עצמו י"ל שנחלקו במשך הדורות בעלי הקבלה. אם הכונה שנשתנה לגמרי כטי"ת, או שהשינוי הוא מעט, ושמא בזה עצמו יש סודות גדולים שאין לנו ידיעה בנסתרות, והמעיין בכת"י ישנים של גדולי עולם יראה שאין בזה צורה אחידה. יש שעשו כיפוף היטב. ויש שעשו כיפוף מועט. אלו ואלו דא"ת. ואפילו אם נאמר שלא היה השינוי בזמן החורבן, שמא גם בזמן התנאים כתבו את הלמ"ד בשני צורות, היו כאלה שכתבו ו' ד' והיו שכתבו ו' כ', ולכן כתב המדרש תדשא שהכרובים היו כלמ"ד שאין לו ישוב.

ג. צורת כיפוף רגל הלמ"ד

בשו"ת הרדב"ז ח"ב סימן פ"ב. דן בתפילין שהיה כתוב ב"פ בחזק, האם מותר לגרור ולהמשיך את גג הק', והאריך דאין לעשות כן מב' טעמים. א' דצורת הק' היא, שהרגל הוא כנגד סוף הגג, ולא כנגד אמצעה.

ב. דהק' צריך שיראה ככ' ואם יאריך את הגג יתבטל צורת הכ', וזה לשונו "ותו לפי סוד צורת האותיות. צורת הקו"ף היא כ"ו, והיא מאותיות שם היחוד, וכן כתוב באגור, ואם כן היאך אפשר שיהיה גג העליון של הכ"ף ארוך כל כך והתחתון קצר. אין זה צורת כף וזה

פשוט, ולפי זה אפילו אם היה מותר למחוק רגל הקו"ף ולהמשיכו כגון בספר תורה, אין ראוי לעשות כן, לפי שנפסדה צורת האות, ואין לו תקנה אלא שיאריך גם הקו התחתון, וכן הדין בלמ"ד בזמן שבא להאריך אותה, שגם צורתה כ"ו כמנין היחוד". מבואר דס"ל שמה שנתקבל שהלמ"ד הוא כ"ו הכ"ף הוא לעיכובא, ולכן אם האריך את הקו העליון צריך להאריך גם בקו התחתון.

ובספר גן המלך (נדפס בשו"ת גנת ורדים) אות קי"ד, חלק על הרדב"ז. וז"ל "ולע"ד אין דברים אלו מחוורין, שאע"פ שצורתה היא כ' ו', אינו ר"ל שכך צורתה בהחלט, אלא לומר שקרוב להיות צורתה כך", וכו', עכ"ל, והנה בעקרון בודאי לא נחלק גן המלך על הרדב"ז שיש לעשות הק' כ' ו', אלא נחלק על מה שדן הרדב"ז שהכ' שבק' הוא לעיכובא, ע"ז כתב שאינו לעיכובא ודי שיהיה לזה נטיה לכ', ושמא לכתחילה יודה שיש להדר לעשות הל' כ"ו, היות וזה מרמז על היחוד, ומה שיותר ברור עדיף. טפי.

והנה כשחז"ל רצו לרמז בצורת אות שחלק ממנו דומה לאות אחרת, ואם יעשה ממש כאות אחרת יפסל, כתבו בלשון שאין לעשות כאות השניה, ומזה גלמד שיש לעשות רק מעין האות השניה, עיין שבת ק"ג ע"ב, וכתבתם שתהא כתיבה תמה. שלא יכתוב אלפי"ן עייני"ן, ועיין בב"י סימן ל"ו. בא"ב השני שבב"ש. באות א'. מה שהביא מהרא"מ, ובאות ט' מה שהביא מר"ת, ואם נתבאר בראשונים שהלמ"ד מורכבת מ- כ' ו'. אם כוונתם היה שלא יעשה כ"ף ו', אלא מעין כ', היו צריכים להזהיר שלא יעשה כ' ו', ומינה נשמע שיש לזה דמיון לכ'. או שיכתבו מפורש שלא יעשה כ"ו רק כעין דמיון כ"ו, היות ורומז ליחוד השם.

ד. בביאור דברי המשנת סופרים באות למ"ד

ועיין במשנ"ס שהביא מחלוקת הפוסקים באופן כתיבת קו התחתון של הלמ"ד, וז"ל אך אם צריך להמשיך הקו התחתון של הכ"ף שיהיה שוה עם הקו העליון, יש דיעות בזה בין הפוסקים, די"א דצריך [רדב"ז סימן פ"ב, ותורת חיים פ' חלק] וי"א דאדרבה לא ימשיכו רק מעט [ספר קהלת יעקב בסופו בהשו"ת, עיין שם שכתב שגם שמע כן בשם הגר"א] ונהגו הסופרים כדעה זו, ועיין בביאור הלכה". עכ"ל.

ולכאורה דבריו נראים קצת סותרים, דכתב דהמנהג לעשות את קו התחתון מעט, א"כ ע"כ ס"ל שאין לעשות את הלמ"ד ככ"ף אלא כדמיון כ"ף (דזה ודאי בכ"ף אם יעשה רק מעט יפסל דאין לו צורת כ') א"כ היה לו למשנ"ס להדגיש דלפי המנהג יש להקפיד שלא יראה ככ"ף, ולא די שלא כתב קפידא זו, כתב להיפך, וז"ל שם באות למ"ד "תמונת הלמ"ד היא כמו כ"ף כפופה ועליה וא"ו, ומהאי טעמא תהיה יריכה עגולה מאחריה לצד ימין וכפופה היטב לפניה כצורת כ"ף כפופה" עכ"ל. מבואר מדבריו שיש קפידה שהאות למ"ד תראה ככ' ו'.

וכן כשהביא את מחלוקת הפוסקים. אם צריך שיהיה קו התחתון שוה לקו העליון, היה צריך יותר להדגיש, שהמחלוקת ביניהם הוא אם יש לעשות את הלמ"ד ככ' ו', או שרק יהיה לזה נטיה לכ' ו'. ולכן לדעת הרדב"ז צריך להשוות קו התחתון לקו העליון. היות וצריך שיהיה כ'. ולהגר"א צריך שלא יראה ככ', אלא שיהיה לזה נטיה לכ'. ומדברי המשנ"ס משמע שעיקר המחלוקת הוא אם יש להשוות קו התחתון לקו העליון, אבל בעקרון לכו"ע יש לעשות את הלמ"ד כ"ו, דהרי כתב שם, וז"ל "אך אם צריך להמשיך קו התחתון של הכ"ף שיהיה שוה עם קו העליון יש דיעות בזה", משמע שעיקר המחלוקת שנחלקו, אם יש להשוות

הקוים. רק שאח"כ כתב דאדרבה לא ימשיכו רק מעט, ולשון זה לכאורה סותר את דבריו הקודמים במש"נ. ויש לבאר במה נחלקו הרדב"ז והגר"א.

ה. בשיעור מושב הלמ"ד

כתב הביאה"ל באות למ"ד. וז"ל "ונהגו הסופרים כדעה זו, (כונתו כדעת הגר"א שממשיכים את המושב רק מעט) ועיין ג"כ בפמ"ג שכתב. דמה שאמרו ביריכו של ה"א הימיני אם יש בו כמלא אות קטנה והוא היו"ד כשר, נראה לי דה"ה לשאר אותיות כגון ד' למ"ד וכו', אם נשאר מירך הימין כיו"ד די בכך, וג"ל שבלמ"ד כוונתו לענין קו התחתון הזה שאפילו אם לא המשיכו מלמטה רק כיו"ד די, דאין לומר שכוונתו להקל אפילו בקו העגולה האמצעי שמצד ימין, א"כ אין בו תמונת למ"ד כלל". עכ"ל. מפשטות דבריו נראה דכתב דברי הפמ"ג על מה שנהגו הסופרים למשוך את קו התחתון רק מעט. וע"ז הביא דברי הפמ"ג שצריך כמלא או"ק, והכונה הוא על המושב, ולכאורה מה נוגע דברי הפמ"ג לדעת הגר"א, מדוע לדברי הרדב"ז לא שייך דין זה. ואין לומר דאין זה שייך למחלוקת א"כ מה היה צריך לציין דין זה על ונהגו הסופרים כדעה זו.

ונראה דהביאה"ל בכונה כתב דין זה רק למנהג שנוהגים כהגר"א, היות ולדעת הרדב"ז לא יועיל כמלא או"ק, דהרי הרדב"ז כתב מפורש שלא מועיל בק' מה שיש בזה כיפוף מעט אפילו אם נשאר כמלא או"ק א"כ ה"ה בל', דהרי לדעת הרדב"ז צריך שיהיה שוה קו התחתון לקו העליון שיהיה לזה צורת כ"ף, א"כ כמו שבכ"ף, הדבר פשוט שאם הגג הוא רחב והמושב הוא כמלא או"ק, הכ"ף פסולה היות ואין לזה צורת כ"ף. ה"ה בלמ"ד יש לפסול אם נפסל צורת הכ"ף, דמה מועיל מה שיש בזה שיעור או"ק הרי חסר מצורת הכ"ף של הלמ"ד.

רק שדברי הביאה"ל צריכים ביאור, דהרי כל הדין של כמלא אות קטנה הוא רק באותיות ארוכות כגון ד' או ר', אבל באותיות קצרות כגון י' בזה אין צורך שישאר כמלא אות קטנה, דהרי כל השיעור הוא אות קטנה, וא"כ מה שייך לומר שישתייר כמלא או"ק, וע"כ שבזה מספיק שהתינוק מכיר שלא נפסל צורת האות, א"כ במושב הלמ"ד שלכתחילה השיעור הוא מעט מדוע צריך שישאר כמלא או"ק. ולכאורה היה צריך להיות דינו כיו"ד. שיועיל אם נשתייר שיעור שלא נשתנה צורתו וניכר לתינוק. וכן צ"ע, דלא מצאנו מלא או"ק רק ברגלי אותיות ולא בגגות ומושבות, ואם נאמר שיש דין של מלא או"ק גם במושב, א"כ גם במ"ם פתוחה היה לו לבאה"ל לכתוב שצריך כמלא או"ק במושב, וכן במושב העי"ן והצדי"ק (ובמושב העי"ן יש לדון, דהרי בא' כתב היריאים שלא יעקם בצד ימין שיראה כע', ומעט צריך. ושמא בעי"ן מספיק כדי שיהי' ניכר שזה מושב, ובא' ליראים צריך שלא יעשה כשיעור שבעי"ן היה נראה במושב, ועיין בדפי השיעורים שהארכתי. דיכול להיות שליראים יש לפסול רק אם האריך ביותר, אע"פ שבפחות לא נפסל העי"ן).

ונראה לבאר דברי הביאה"ל, דהנה יש לדון במושב הלמ"ד, האם הלמ"ד הוא מאותיות דיש להם מושב, או מאותיות שאין להם מושב, והמושב שעשו הוא ירך הלמ"ד שנתעקם, וכך נהגו לעקמו כמשנ"ל כדי שיראה ככ"ף, והנה ר"ט כתב, שהלמ"ד הוא וא"ו דל"ת. ע"כ הלמ"ד אינו מהאותיות שיש לו מושב. ולכאורה גם הב"ש מודה שהל' בעיקרון אין לו מושב, רק שנשתנה כמו שהארכנו לעיל, וס"ל להב"ש שהשינוי הוא, שחלק מהירך נתכופף ונעשה

כמושב, והנה צורת הכתיבה הוא כמושב. אבל דינו כירך. שצריך שיהיה לו שיעור כמלא או"ק, וס"ל לביאה"ל שהחלק העגול לא שייך לומר שיוכשר ע"י כמלא או"ק דהרי ניכר שהוא חסר ואין לו צורת למ"ד, ולכן צריך שיהיה שיעור כמלא או"ק במושב.

וכן מיושב מדוע צריך כמלא או"ק, הרי באות קטנה כגון יו"ד אין צורך שישאר כמלא או"ק, ומדוע במושב לדעת הגר"א צריך כמלא או"ק, ולהנ"ל ניחא היות והדין כמלא או"ק הוא מדין ירך הלמ"ד. וירך הלמ"ד בודאי בעיקרון לא היה השיעור רק כיו"ד. ולפי"ז ניחא מה שתמהו על הביאה"ל שהצריך כמלא או"ק במושב הלמ"ד. הרי לר"ט אין ללמ"ד לגמרי מושב, ולהנ"ל ניחא, דלר"ט ניכר הל' ע"י הירך, וביך בודאי לר"ט צריך שישתייר לכה"פ כמלא או"ק. כל הנדון הוא בלמ"ד שיש לו מושב, שההיכר של הירך הוא רק במושב, ס"ל לביאה"ל שצריך שיהיה השיעור במושב עצמו. רק שלכאורה דברי הביאה"ל צ"ע מדוע לא נחשיב את המלא או"ק מתחילת הירך.

ו. שיעור אות קטנה ברגל הק'.

ונראה לישב דברי הביאה"ל, דהביאה"ל הוא לשיטתו במשנ"ס באות פ"א פשוטה וז"ל "גם צריכה להיות ארוכה לכתחלה, כשיעור שתהא ראויה לעשות פ"א כפופה אם תכפפנה, ובדיעבד אם יש ברגל ימיני מכנגד מקום הנקודה ולמטה כמלא יו"ד די בכך, [הפמ"ג כתב סתם כמלא יו"ד מהירך, והכוונה כאשר כתבנו, דאל"ה אין צורת אות עליו"] עכ"ל. ודבריו צ"ב, דאיזה דין יש ליציאה מכנגד מקום הנקודה, הרי הירך מתחיל מגג הפ"א, וא"כ השיעור נמדד מהגג. ומהיכי תיתי למדוד מכנגד הנקודה, ולכאורה אם יש כמלא או"ק ואין עליו צורת פ"א פשוטה צריך להאריך עד שיהיה לזה צורת אות ויהיה ניכר לתינוק, (ובפמ"ג לכאורה היה מקום לומר דאיירי שעשה הנקודה הפנימית קטנה ודקה, וע"י שיעשה הרגל כמלא או"ק יראה כפ"א פשוטה).

וכן כתב במשנ"ס באות קו"ף וז"ל "ואם אורך הרגל השמאלי הוא רק כמו יו"ד מכנגד מקום הכפיפה ולמטה כשר בדיעבד". ודין זה צ"ב. דע"כ איירי שניכר שהוא ק', דאם יש לזה צורת ה"א ע"י שלא עיקם ירך הימיני היטב, לכאורה יפסל לאות קו"ף אפילו אם יוצא כמלא או"ק. (ולענין אם נפסל לאות ה"א, באב"נ חאו"ח סימן ו' פסל, והארכנו בדבריו בשיעורי משמרת סת"ם) וע"כ איירי שכיפף ירך הימיני היטב ואין ע"ז צורת ה"א רק צורת קו"ף. א"כ אפילו ביציאה של פחות מאו"ק מהכיפוף ג"כ יש לזה צורת קו"ף. א"כ אפילו אם נאמר דיש דין שאין אבר פחות מאו"ק. לכאורה בק' אין מקום לפסול, היות ואין הירך מתחיל מכנגד סוף רגל ימין אלא מראשו. א"כ מדוע לא נמדוד את האו"ק מהראש שנכנס בחלל הק'. ואיפה מצינו שצריך שיעור מחלק היציאה שמנגד רגל ימין, ולכאורה מצד הסברא אם יש שיעור והתינוק קורא ק' אין מקום לפסול.

וכן באות צד"י פשוטה כתב המשנ"ס, וז"ל "ושיעור ארכה שתרד למטה מדיבוק הראשים לכתחלה בכדי שיהא ראוי לעשות צדי כפופה, ובדיעבד פסק הפמ"ג שאם הוציא ממקום דיבוק היו"ד לנו"ן רק כמלא יו"ד כשר, אבל אם לא נשאר כמלא יו"ד צ"ע" עכ"ל, ולכאורה יש להקשות כנ"ל הרי האבר של הצד"י מתחיל מגוף הנו"ן ויש יותר ממלא או"ק, רק שבצד"י י"ל, דהחלק היורד ממקום החיבור, הוא גוף לב' החלקים העליונים. ז"א ירך וב'

ראשים, עד מקום החיבור נקרא ראש, וממקום החיבור הוא אבר חדש ז"א ירך, וירך זה צריך שיהיה מלא או"ק, ושמא זה עצמו נסתפק הפמ"ג אם הירך הוא בפנ"ע וצריך כמלא או"ק, או שאין זה ירך בפנ"ע וא"כ הוא נמדד מלמעלה ומספיק שיהיה לזה צורת אות, (ועיין במרכה חיים ח"א עמוד מ"ד מש"כ, מה שיש לדון בזה) והנה כ"ז בצד"י פשוטה, אבל בק' שאין על חלק היציאה שם אבר בפנ"ע, מדוע שנצטרך כמלא או"ק, ולכאורה מספיק שיצא משם ה"א ויקרא קו"ף. (ואין לומר היות והק' הוא חד כרעא, והרגל מתחילה מהחלק שיוצא מכנגד רגל ימין, דא"כ גם בשי"ן נצטרך לעשות שהחוד יהיה כמלא או"ק).

והנה מקור המשנ"ס הוא מהפמ"ג בפתיחה לצורת האותיות בסוף סימן ל"ב, וז"ל "קיי"ל ניקב רגל הה"א ונשתייר מלא יו"ד כשר, ויראה לי ה"ה שאר אותיות ד', ה', ז', ח', למ"ד, פ"א פשוטה. צד"י פשוטה. קו"ף, רי"ש, תי"ו, אם נשאר מירך הימין כיו"ד די בכך", ומדברי הפמ"ג אלו כתב במשנ"ס באות ק' דצריך שיצא מכנגד מקום הכיפוף של רגל ימין כמלא או"ק, וז"ל כן נ"ל כונת הפמ"ג במה שכתב לענין הקו"ף וכו' ומה שסיים אם נשאר מירך הימין משום אחריני נקט.

ודבריו צ"ב, דמדוע א"א להסביר בדברי הפמ"ג, דאיירי על רגל ימין, דהרי הק' מצד הדין צריך שיהיה ירך עקום. רק שנהגו לעשות ככ"ף (עיין בביאה"ל אות קו"ף וידיכה הימנית וכו'), א"כ מדוע א"א להסביר את דברי הפמ"ג שצריך כמלא או"ק ברגל ימין. ולדידן שאנחנו עושים כמושב לבאורה נמדוד את היו"ד או מתחילת כתיבת הרגל, או המושב עצמו, כמש"כ הביאה"ל באות למ"ד. ואפילו אם נאמר שהמשנ"ס ס"ל דירך ימין אין לו שם ירך רק זנב הגג ולא צריך שיהיה כמלא או"ק, ולכן לסברת הפמ"ג איירי בירך שמאל. מי יימר שהכונה שנמדד מהיציאה. שמא מספיק שהרגל השמאלי יהיה לו שיעור או"ק מראשו. אם יש לו צורת קו"ף.

ונראה דהמשנ"ס ס"ל. דדין אבר נמדד ממקום ההיכר, ז"א בק' עיקר ההיכר שהוא ק' הוא ממקום היציאה שאם לא יוצא הירך אין לו צורת אות כלל. וכן בפ"א פשוטה עיקר ההיכר שזה פ"א פשוטה, הוא ביציאה מכנגד הנקודה, ולכן מלא או"ק נמדד מכנגד הנקודה דממקום זה יש לו שם ירך, ולפי הנ"ל נראה דגם בלמ"ד ס"ל לביאה"ל דעיקר היכר הלמ"ד הוא במושב, דבלי המושב אין לזה צורת אות כמבואר בביאה"ל, והיות ועיקר הצורה הוא במושב לכן צריך כמלא או"ק במקום ההיכר. ודינו כפ"א פשוטה וק'.

ז. בגדר שיעור אות קטנה

יש לעיין בגדר מלא אות קטנה אם זה דין באברי האות, ז"א שפחות ממלא או"ק אין ע"ז שם אבר, או דבפחות ממלא או"ק אין לאות צורת אות.

ומקור הדין של מלא אות קטנה, הוא במנחות כ"ט ע"א, ניקב תוכו של ה"א כשר, יריכו אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר, ובברוך שאמר בסוף תיקון תפילין כתב, וז"ל "אבל אם נשתייר ירך קטנה כמו יו"ד קטנה כשר, כי התינוק דלא חכים ולא טיפש יכול לקרותה ה'", וכן כתב היראים, וז"ל "אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה ואם לאו פסול, פי' אות קטנה כמו יו"ד דבהכי קרי ליה ינוקא דלא חכים ולא טיפש כדמעיקרא", וכן הביא הרד"ך בבית א' חדר ל', וז"ל "וכדכתב הסמ"ג כשהביא דברי אשיאן, שלא כתב שיעור אלא כתב, וז"ל "נקבה

בירך של אות עד שנפסקה מביא תינוק דל"ת ול"ט ויקראנה כהלכתה כשר, נראה דסבר דמאי דקאמר הגמ' אם נשתייר וכו'. היינו משום דבלא נשתייר אין התינוק מכירה".

ולכאורה במושב הל', וכן בפ"א, וצד"י, לא שייך לומר דהתינוק לא יכירה, דבשלמא בירך האות נתקבל שהתינוק אינו מכיר אם אין בו כשיעור או"ק, אבל באותיות הנ"ל הרי אין חיסרון באורך האות, אלא שהם פרטים בדיני האות. שהירך נמדדת מהמקום שהוא ניכר שהוא ירך, ולכן חסר בשיעור הירך. ולכאורה זה דינים בדיני האות. והרי התינוק לא שם לב לפרטי דיני האות. אלא לצורת האות. והרי באותיות הנ"ל לא נשתנה צורת האות בחיסרון או"ק עד שהתינוק לא יכירה כנ"ל. וע"כ דהמשנ"ס הבין דדין אות קטנה, הוא לא מחמת שעי"ז יוכר האות, אלא דס"ל דזה דין בצורת האות שירך האות צריך להיות כמלא או"ק.

ונראה דהמשנ"ס למד דין זה מדברי הרמ"א בסימן ל"ב סעיף ט"ו, דהמחבר כתב, ניקב רגל הפנימי של ה"א אפילו לא נשאר ממנו אלא כל שהוא כשר להרא"ש, וכתב ע"ז הרמ"א אבל שאר פוסקים מצריכין כמלא אות קטנה והכי הלכתא, ולכאורה צ"ע בדברי הפוסקים שמצריכים כמלא או"ק, הרי בירך ימין של ה"א לכו"ע מספיק שישאר כמלא או"ק. וא"כ כשהרגל ימין היא קצרה הרי הרגל השמאלית היא יותר קצרה. דהרי היא צריכה להיות מופרדת ושיהיה ניכר פרידתה. ומוכרח להיות שהיא קצרה ממלא או"ק. א"כ צ"ע מה סברת הפוסקים המצריכים כמלא או"ק ברגל השמאלית. (ועיין בחזו"א חאו"ח סימן ז' שהאריך בראיות שלכל הדיעות אין צורך כמלא או"ק ברגל שמאל של ה"א).

ונראה דמכאן למד המשנ"ס דדין או"ק אינו מצד שעי"ז יוכר האות. אלא זה דין באברי האות, דהרי זה ברור שאם נשאר ירך ימין של ה"א כמלא או"ק, וברגל שמאל יהיה כל שהוא ודאי שהתינוק יקרא לזה ה"א, א"כ מדוע נפסל בחיסרון כמלא או"ק הרי לא נפסל צורתו, וע"כ צ"ל שמדיני האות. שהאברים (ז"א הירך) יהיה כמלא או"ק, ופחות מזה הוה חיסרון באבר, ולכן ס"ל להמשנ"ס בלמ"ד, וכן בקו"ף, שצריך כמלא או"ק. ממקום שניכר שהוא ירך, וס"ל להמשנ"ס שהאבר מתחיל ממקום שניכר שזה הוא האות כמשנ"ל.

ח. בביאור שיטת הגר"א במושב הלמ"ד

לעיל באות ד' הבאנו דברי המשנ"ס. שהביא דעת הקהלת יעקב שאין להמשיך מושב הלמ"ד רק מעט, ותמהנו דמלשון הראשונים משמע דיש לעשות ככ"ף. ואפילו אם נאמר שאין זה לעיכובא אלא שצריך מעין כ"ף. עכ"פ לא מסתבר שאם יעשה כ"ף יפסל, דהרי כתבו יעשה ככ"ף. וכדי לישב מדוע הקפיד שיהיה המושב מעט, יש להביא דברי הקהלת יעקב.

וזה לשונו בסימן ד', שאלה: במה שנהגו קצת סופרים לעשות תמונת הלמ"ד למטה כפוף הרבה כמו "כף ממש". ועליו וא"ו אי שפיר עביד או לא. תשובה: דבר זה פשוט מבואר שטעות הסופרים בזה. הוא מה שכתב הב"י ז"ל סי' ל"ו, ותמונת הלמ"ד הוא כמו כ"ף כפופה ועליו וי"ו, אבל המדקדק בדבריו יראה להדיא, שלא כתב שיהא כמו כ"ף, רק לענין שיהא ראשה עגול וצד ימין וזנבה יהא עב וכפוף, וכמו שכתב הברוך שאמר ושאר הפוסקים, והבט נא וראה שלא כתב כ"א כמו כ"ף, ולא כ"ף ממש.

ותמונת הלמ"ד מבואר בזוהר חדש שיר השירים, שהוא כעין תמונת טי"ת, רק שהוי"ו הוא עומד למעלה, ובטי"ת הוא עומד בשוה. עי"ש שביאר שם פסוק עיר קטנה ואנשים בה מעט

ובא אליה מלך גדול וסבב אותה וגו', ומבואר מזה "שלא כמו שנהגו הסופרים לעשות גג התחתון רחב כמו העליון". אלא צריך להיות הגג התחתון עב וכפוף לפניו מעט כעין גג העליון של טי"ת, שאינה רק כעין יו"ד למעלה בימין, וכפוף לפניו, כן צריך להיות הגג התחתון של למ"ד עב וכפוף לפניו שיהיה נראה כמו כ"ף, אבל לא כף ממש ועליו וי"ו, דא"כ אין שוה כלל לטי"ת.

ושמעתי בשם הגאון ר"א זי"ל מוילנא שפסל תפילין שהיו נכתבין הלמדי"ן כ"ף וי"ו "ממש". ומהזהר הנ"ל ראיה לדבריו. וכן מבואר מתוך כתבי האר"י לכן יש להיזהר בזה" עכ"ל.

ומדברי הגר"א הנ"ל שמעתי שיש מחמירים שמושב הל' יהיה קצר. ואם האריך עד שנראה כצורת כ"ף דנים בזה שלגר"א יש לפסול. ודבריהם תמוהים, דנהי שאין לפסול אם לא עשה ככ"ף, דמה שכתב בב"ש ככ"ף הוא כדמיון כ"ף, כמבואר בגן המלך, בודאי שא"א לומר שרק כעין כ"ף יעשה, ואם יש לזה צורת כ"ף יפסל, דהרי תמונת הלמ"ד הוא כעין כ"ף א"כ איך נפסול אם הידר וכתב כ"ף, ואם היה קפידא שיהיה לזה נטיה לכ"ף ולא ממש כ"ף, היה להם לראשונים להדגיש שלא יעשה הלמ"ד כ"ף, כמו שמצינו בא' לדעת היראים שלא יעשה אלפי"ן עייני"ן, שהכונה שיעשה כעין עי"ן הפוכה ולא עי"ן ממש, ומדלא הזהירו הראשונים שלא יעשה כ"ף משמע שאין בזה קפידא, וכבר התבאר לעיל די"ל דלכו"ע יש הידור שיראה ככ"ף.

וביותר יש לתמוה, דאפילו בכתבים שהידרו לכתוב הלמ"ד בלי מושב. (וכנראה דחששו לקבלת ר"ט) באות קו"ף לא הקפידו, וכתבו מושב רחב כעין כ"ף. (עיין צורת אות ק' בכת"י שאומרים שהוא של בעל הגי"ת) ובק' דעת הביאה"ל שמספיק ירך עקומה ואין צריך מושב. (והארכנו בדפי השיעורים דכך משמע מלשון הראשונים, וגם בכת"י הנ"ל נראה דלא הקפיד שיראה כסמ"ך, ואעפ"כ הרחיב המושב ככ"ף).

והנה בקהלת יעקב האריך דהחומרא הוא שיראה כראש הימיני של הטי"ת שהוא כעין יו"ד, הנה בראשונים לא מוזכר לגמרי שהטי"ת הראש הימיני הוא כיו"ד, אלא שהרכיבו את האות טי"ת. או כפ' ז'. או ככ' ז', ובב"ש שהובא בב"י כתב. טי"ת יהיה ראשה קצת ארוך כי תמונתו כמו כ"ף וזיין. וכו'. ומש"כ קצת ארוך, היות וא"א לעשות ראש הימיני ג' קולמוסים, דהרי הראש השמאלי הוא כזיי"ן. וא"כ חצי קולמוס הוא עבור הראש השמאלי, וכן צריך להשאיר חלל בין הראשים שיהיה ניכר שהוא ט' ולא סמ"ך, ולכאורה מספיק חצי קולמוס עד קולמוס כמו בהפסק של רגל הה"א, וע"כ גג הימיני של הטי"ת הוא מקולמוס וחצי עד ב' קולמוסים, ועיין בברוך שאמר בא-ב החמישי שכתב וז"ל "טי"ת צריכה להיות ראשה הראשון ארוכה ב' קולמוסין ועגולה מכל צד" וכו', מבואר שהגג יהיה ב' קולמוסים והוא כנ"ל כדי שיראה ככ"ף או כפ', וכ"כ בלבוש, וז"ל "טי"ת יהיה ראשה הימין קצת ארוך וכו' והסוד שבתמונה זו היא מחוברת מכ"ף וזיי"ן". וכן באחרונים כתבו להאריך הגג עיין אמת ליעקב לדוד אמת וכו'.

ומש"כ בשו"ע הרב באות ט', וז"ל "אבל ראש ימין לכתחלה יהיה עגול כוי"ו". לכאורה הוא לא כמבואר בראשונים ולא באחרונים. וביותר דגם המשנ"ס העתיק לשון זה, וגם את לשון הראשונים שתמונת הטי"ת היא כ' ז', וז"ל "אבל הראש הימיני יהיה עגול כוא"ו, וגם למטה מצד הימיני תהיה עגולה. כי תמונתה כמו כ"ף וזיי"ן, הנה צירף ב' הלשונות, וע"כ

שאין כונתו, שיעשה רק כקולמוס. רק הכונה שלא ירחיב הגג, היות וצריך שיהיה היכר שזה ט' ולא ס', ולכן נראה כוי"ו וכ', והנה כל זה רק בעשה טי"ת רגילה ז"א ג' קולמוסים, אבל אם הרחיב את הטי"ת, בודאי יש להדר להרחיב את הראש הימיני, דבזה אין לחשוש שיראה כסמך וא"כ יכול לעשות גג בג' קולמוסים.

ונראה דגם הקהלת יעקב איירי שעשה ל' ג' קולמוסים, ובזה כתב שיעשה המושב כעין יו"ד, שיהיה ראוי לעשות טי"ת, אבל בלמ"ד רחבה יודה שירחיב את המושב ג' קולמוסים כמו בטי"ת רחבה, וביאור הדברים, דהרי ביאר שמקור הקפידה שהקפיד הגר"א הוא מהזהר, והנה בטי"ת נתבאר לעיל שא"א לעשות כ"ף בגלל הראש השמאלי, וס"ל להגר"א שגם בלמ"ד צריך להשאיר מקום שאם היה עושה את הו' למטה היה ניכר כט', וצריך שיהיה ראוי להושיב שם צואר, וגם ישאר חלל בין הימיני לשמאלי, וע"ז כתב הקה"י שיעשה כעין יו"ד, כונתו שיהי' ניכר החלל בין הימיני לשמאלי, ואין כונתו שלא יראה, ככ"ף דכבר ביארנו שאדרבה יש הידור שיראה ככ"ף.

המתבאר מדברי הקה"י. שכל החומרא שלא יאריך המושב הוא כדי שיראה כאות טי"ת, ושיהיה ראוי להושיב שם את צואר הלמ"ד, ולא דן מצד שינוי צורה, והנה זה פשוט שלרבינו טורדוס דס"ל שהלמ"ד מורכבת מוי"ו דל"ת, אין הבדל אם הכיפוף הוא ככ"ף או שהכיפוף הוא כיו"ד, דזה פשוט שאם יכופף ד' או ר' כיפוף של קולמוס יאבד צורת הד' או הר', ובודאי שאין זה נקרא רגל, וגם בעי"ן וצד"י כפופה אם יעשה מושב כיו"ד לא יהיה נקרא שאין להם מושב. וע"כ מה שהקפיד הגר"א הוא רק שלא יהיה גג התחתון שוה לגג העליון כדי שיהיה יכול לעשות שם את צואר הל', אבל אם הניח מקום לכתוב את הצואר. וגם יהיה ניכר החלל בין הימיני לשמאלי. בזה לכו"ע יכול להרחיב, ואדרבה יש בזה הידור שמיטיב את צורת הכ"ף כמש"נ, (וכן אין לפסול, היות ועי"ז מקצת האות תהיה כאות כ"ף. חוץ ממה שהבאנו שהראשונים כתבו שיעשה כעין כ"ף, הרי המ"ב בסי' ל"ז ס"ק ג' הביא שדעת הגר"א, שאין לפסול מקצת האות כאות אחרת).

ומדוייק הלשון בקהלת יעקב שדן בשאלה. אם שפיר עבדי מה שנהגו מקצת הסופרים לעשות כ"ף "ממש", וכן בתשובה הדגיש שלא כמו שנהגו הסופרים לעשות גג התחתון רחב כמו העליון. וגם מש"כ ושמעתי בשם הגאון וכו' שפסל תפילין שהיו נכתבין הלמדי"ן כ"ף וי"ו "ממש". וכן מבואר בספר מאיר עיני סופרים סימן ז' אות למ"ד וז"ל "וצריך להיות גג התחתון עב וכפוף לפניו מעט כעין יו"ד" ויש פוסלין אם נכתב גג התחתון רחב כמו העליון", ואני קבלתי מאדמו"ר רמ"מ שליט"א (הוא הצמח צדק) שלא ימעט רק קצת מרוחב גג העליון". מדוייק מלשונו דעיקר מה שפוסלים הוא רק כשעשה גג התחתון שוה לגג העליון, והטעם צריך לומר כנ"ל היות ועי"ז לא יוכל לעשות מהלמ"ד טי"ת, ולכן ס"ל להצ"צ שימעט מעט, כדי שיוכל להכניס את צואר הלמ"ד וגם שישאר מעט חלל, ובזה יצאנו שגם יהיה ראוי לט' וגם ישאר צורת כ"ף. ועיין בצילומים המובאים בילקוט צורת האותיות, בתפילין של הרה"ק בעל מאור עינים זי"ע, מכתיבת יד הרה"ק ר' אפרים סופר זי"ע שהלמדי"ן המושב הוא כמעט שוה לגוף העליון. וכן במזוזות של האור פני משה. וכן בס"ת של הרה"ק א"א מקאמרנא זי"ע, וכן בתפילין של בעל הדרכי תשובה. (ונראה דאין צורך שיוכל להכניס זיי"ן אלא מספיק וי"ו. דהרי הצואר הוא כוי"ו ודו"ק) ועיין בצילומים שהביאו

מכת"י של הרה"צ ר' נתנאל תפילנסקי זצ"ל, שהלמדי"ן הקו התחתון הוא כמעט שוה לגג העליון. והוא כנ"ל שלכתחילה יש להדר שיהיה לזה צורת כ"ף ממש, רק שהקפיד למעט קצת מרוחב גג העליון והוא כנ"ל מהצ"צ.

רק שבספר תורה שמיוחס לסופר של הבעש"ט זי"ע הרה"ק ר' צבי סופר זי"ע, יש הרבה למדין שהקו התחתון שוה לקו העליון. וכן ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל שנה ג' גליון ג', הובא כתב יד קדש של מרן האדמו"ר הזקן זי"ע מקרלין. בספר תורה ב' המושב התחתון שוה לגוף העליון. נראה דלא חשו לחשש הקהלת יעקב. וס"ל שאין צריך להיות ראוי לכתוב הצואר, דהרי במציאות לא כותב הצואר למטה, או שיכול לעקם מעט הצואר ויראה כט', וכן מבואר בברוך שאמר באלפא ביתא החמישי, וז"ל באות למ"ד, "וגופה עם רגלה יהיה עקום ועגולה היטב, נגד כל גופה יעקם למטה ג"כ בשיפוע". עכ"ל. מבואר מדבריו שאת הקו התחתון יש לעקם כנגד כל הגוף, ומש"כ בשפוע, אין הכונה שכל הרגל תהיה משופעת דהרי כתב ועגולה היטב, אלא הכונה למושב שיהיה בשפוע, ועיין בכת"י המיוחס לרבינו סולימן אוחנא זי"ע שכתב את המושב בעיגול ומשופע.

ונראה פשוט דגם לסוברים כדעת הגר"א שלא יעשה המושב שוה לגוף העליון אין לפסול התפילין, אלא יכול לגרור מעט מהמושב רק שישאיר כמלא או"ק לצאת דעת הביאה"ל דס"ל דאו"ק מעכב במושב הלמ"ד (ועיין מה שהארכתי בדפי השיעור שנאמרו במסגרת משמרת סת"ם בענין מקצת האות כאות אחרת אם מועיל גרירה, ועי"ש שדנתי שמש"כ הפמ"ג בה"א שרגל השמאלית כנגד אמצע הגג שאפשר לגרור מהגג שיהיה שוה לרגל, הוא גם לדעת הפוסלים, וא"כ כש"כ בנד"ד שאין ברור שהגר"א פסל מצד הדין, די"ל שפסל רק למגדר מילתא, ולכאורה כך נראה מדברי המשנ"ס שלא הביא שלגר"א נפסל האות למ"ד).

מ. בביאור שיטת ר"ח בצורה אות טי"ת

באות הקודם הבאנו דלא מצאנו בראשונים שהאות טי"ת הראש הימיני יהיה קצר, ולכאורה דעת ר"ח בשבת ק"ד ע"ב. שהטי"ת ראשו קצר כנו"ן. וז"ל הברוך שאמר בא"ב השני באות נו"ן כפופה "ותהיה למטה עגולה. כי כתב רא"ם שכל האותיות הכפופות צריכות להיות עגולות למטה, שאם תפשטנה תהיה פשוטה, וכן משמע בפרק הבונה דהיא עגולה, דאמרינן נתכוון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתים, ופר"ח נתכוון לכתוב ט' ולא הדביק ירכו לצד שמאל וכתב נו"ן זי"ן" עכ"ל, מבואר מפירוש ר"ח שהאות טי"ת מורכבת מנו"ן זי"ן, ולפי"ז לכאורה היה לנו מקור לדברי שו"ע הרב, והקה"י, והמשנ"ס, שהראש הימיני של הטית נראה כוי"ו.

רק שלאחר העיון נראה שאין ללמוד מפירוש ר"ח שראש הימין של הטי"ת הוא כראש הוי"ו, דהרי האותיות שעטנ"ז ג"ץ הם מרובעות, עיין במשנ"ס אות טי"ת וז"ל "אם הראש השמאלי לא היה תמונתה כזיי"ן שראשה היתה עגולה, אך שהיתה תגין עליה צ"ע בדיעבד. לפי מה שהביא הב"י לקמן בשם הגה"מ בשם הרא"ם, דמה שאמרו בגמרא דשעטנ"ז ג"ץ צריכה ג' זיונין, הייגו לא בתגין, אלא שלא יעשה ראשיהם עגול, אלא משוך, שיהא לכל ראש ג' פינים ולעיכובא הוא, כדמוכח בב"י בסוף סימן ל"ו, אם ע"י תגין מתכשרת או לא, ואין להביא ראיה מפמ"ג שכתב דבדיעבד כשר אם לא היה כזיי"ן, דאפשר שלא היה עובר מב' צדדים כזיי"ן, אבל לא עגולה, וצ"ע להרא"ם, וגם אולי אין הלכה כהרא"ם בזה" וכו' עכ"ל.

מבואר דהאותיות של שעטנ"ז ג"ץ הם מרובעות. והספק אם זה לעיכובא. ואם נאמר שזה לעיכובא, א"כ קשה לפירוש ר"ח איך ע"י ההפסק של הטי"ת נעשה נו"ן זי"ן. הרי הטי"ת למעלה הוא עגולה. ונפסל הנו"ן היות והיא לא מרובעת.

ויש לעיין בפירוש ר"ח, באיזה אופן כתב את הראש הימיני של הטי"ת, האם בעיגול, או בריבוע. ובגה"ק כלל ט"ו אות כ"ח הבין שהטי"ת נכתבה כהלכתה היינו בעיגול, וז"ל "ובנו"ן כפופה שעשה ראשה כוי"ו פשיטא דאין שינוי עי"ז לאות אחר, וקשה לי על הא"ב שבהב"י שכתב באות הנ', יהיה ראשה כז' ותהיה למטה עגולה, וכו', וכ"מ בפ' הבונה דפי' ר"ח כותב אות ועלו בידו שתים, שכתב ט' והרחיק ירך שמאלי ונעשה נ' ז', וכו'. וימין הט' למטה היא עגולה. וש"מ דגם הנ' למטה עגולה ע"ש, והרי מהך הוכחה גופא מוכח דגם הראש הנ' מימין עגולה כוי"ו. ולא כז' וכמ"ש בהא"ב שם. וצ"ל דעכ"פ דיעבד כשר כשעשה ראש הנ' כוי"ו, אלא להידור מצוה כתב לעשות כבז"" עכ"ל.

מבואר מדברי הגה"ק דהר"ח מפרש שעשה הטי"ת כראש הוי"ו, וכשנפרד נעשה נו"ן כשירה, והוכרח לפרש בדברי ר"ח שעשה הראש עגול היות וכך הוא דרך כתיבת הטי"ת. ודבריו צ"ע, דהרי הב"ש הביא ראיה שהנו"ן למטה עגולה מפירוש ר"ח, ואם נאמר שלפירוש ר"ח איירי בנו"ן שאינה מהודרת אלא שהיא כשירה. א"כ מניין לנו שכותבים נו"ן כפופה למטה עגולה, שמא לכתחילה כותבים מרובעת, רק שכשר עגול, ולכן בטי"ת שנפסק נעשה נ' ז', דהרי זה פשוט שאפילו אם נאמר שהנו"ן נכתב מרובע, אם יעשה עגול יהיה כשר, א"כ בטי"ת שרצה לכתוב טי"ת ונפסק ולא חיבר נוצר מהכתיבה נ' כשירה. וכמו שלא לומדים מהעיגול העליון כנ"ל, ה"ה שאין ללמוד מהעיגול התחתון.

ולמשנ"ס המובא לעיל, מוכרחים לומר שכתב את ראש הימיני מרובע, דאל"ה יש להסתפק שמא נפסל הנו"ן, ועיין בביאה"ל באות נו"ן כפופה. שביאר את פירוש הר"ת. שמדובר שכתב את הראש מרובע, מטעם אחר. דבמשנ"ס באות נו"ן כפופה הביא וז"ל "אם עשה הנו"ן כפופה למעלה צורת וא"ו. דהיינו שמשך הצואר מקצה ראשו. הניח הפמ"ג בצ"ע". וכו'. ובביאה"ל כתב וז"ל "הניח הפמ"ג בצ"ע, וחכם אחד מחכמי הזמן הביא ראיה לדברי המכשירין בזה. מהא דאמרינן בשבת ק"ד ע"ב נתכוין לכתוב אות אחת ועלה בידו שתיים חייב, ולפיר"ת, וכו'. קאי זה על אות ט', דנתכוין לכתוב טי"ת ולא הדביק הירך לצד שמאל וכו', ונעשה נו"ן זי"ן, ואי אמרת דלעיכובא הוא אפילו בדיעבד דאין עליו שם נו"ן כלל, אמאי חייב בזה בשבת שתים, הלא הנו"ן שבטי"ת זה מסתמא עשהו כשאר טי"ת שאין מושכין צואר הנו"ן כ"א מצדו ולא מאמצעו.

ולענ"ד יש לדחות, דבלא"ה לפי המסקנא דגמרא שם, מסיק הא דבעי זיוני וכו', אנו מוכרחין לומר דהברייתא זו מיירי דעשה לחטי"ת הנו"ן שבה זקוף למעלה. וגם מזויין. ודלא כמו שאר טיתי"ן דצריכה להיות הנו"ן שבה בלא זיון, וגם כפוף מעט לתוכה כמו דמסקי הפוסקים, א"כ נוכל לומר גם כן דמיירי שעשה לנו"ן שבטי"ת זה משוך מאמצע וראשו כמו נו"ן ממש ולא כשאר טי"ת, ולהכי חייב גם משום נו"ן עכ"ל. ולפי"ז יתישב מה שהקשינו הרי בשטנע"ז ג"ץ צריכים האותיות להיות מרובעות, שמדובר שכתב את הראש הימיני של הטי"ת מרובע.

רק שלכאורה דבריו צ"ב, דלפמש"כ איירי שעשה טי"ת לא כמו שרגילים לכתוב, אלא

כתב טי"ת שהיא כשירה. א"כ איך הביא הב"ש ראיה שהנו"ן כפופה היא עגולה למטה מפירוש ר"ח, הרי הטי"ת הזו של פירוש ר"ח לא נכתבה כמו הרגילות. ושמא הטי"ת נכתבה למטה מרובעת, דהרי זה פשוט שאם כתב טי"ת מרובעת לא נפסל, והיא כשירה לכתחילה, א"כ נאמר כמו שעשה שינוי בחלק העליון שכתב מרובע ה"ה כתב בחלק התחתון גם מרובע. וא"כ אין ראיה שהנו"ן כפופה היא עגולה למטה, שמא היא צריכה להיות מרובעת ואיירי שכתב את הטי"ת מרובע למטה בצד ימין.

וע"כ מוכרחים לומר שהטי"ת למעלה היא עגולה וארוכה דהרי הב"ש בא"ב השני, הובא בב"י. כתב באות טי"ת וז"ל "ט' יהיה ראשה קצת ארוך כי תמונתה כמו כ"ף וזי"ן כמו שאפרש בעזה"ש, ומשפיל ראשו קצת מפני שגם גופה משוך תחתיו באכלסון, ואז יטב תמונת הכ"ף, ועוד שאז יעשה הראש עגול למעלה ולא יהיה ראוי להושיב עליו כתרי התגין," וכו' עכ"ל. מבואר שראש הטי"ת הוא ארוך קצת ועגול, וכן ביתר הא"ב שחיבר מודגש שהטי"ת מורכבת מכ' ז', ולא הזכיר דעת הר"ח שהטית היא מרובעת והיא כ-נ' ז'. ורק באות נו"ן הביאו בדרך אגב לראיה לעיגול הנו"ן למטה. וזה דבר פלא שלא יזכיר שלדעת הר"ח הטי"ת מורכבת באופן אחר.

וכן צ"ע דברי הגהות מיימוניות בפ"א מהלכות תפילין, וז"ל "ט', אמרינן בפרק הבונה שלא יעשה טיתי"ן פיפי"ן, מכאן אומר ר"ת שצריך לכפול מעט ראש ימין לתוך חללה כמין פ"א קצת, ולכך קאמר שלא יכפול יל כך עד שתהא נראית כמו פ"א... ובפרק הבונה אמר נתכוין לכתוב אות אחת ועלה בידו שתים. פירש רבינו חננאל נתכוון לכתוב ט', ולא הדביק יריכו החיצון שמאל, וכתב נ' ז' שהם שתים. ואלפא ביתא דר' עקיבא מפני מה ט' טמון ידו וזקוף ראשו וקושר קשר" וכו' עכ"ל, בתחילת דבריו הביא שהטי"ת צריך להיות מעט כפוף לחלל, וכן בסוף, א"כ צ"ע איך הביא דברי ר"ח באמצע לסתור דהרי לר"ח הטי"ת מורכב מנ' ז', היינו שאין שום כיפוף דהרי הנו"ן היא ישרה. וא"כ היה להגה"מ לפרש שהר"ח חולק, ומפשטות לשונו משמע שהר"ח מודה בזה, דהביא כל הג' לכאורה שצריך להכניס לחלל, וגם בספה"ת הביא באופן שהביא הגה"מ, רק שלא כתוב אצלינו שנעשה נ' ז', ובמק"מ באות טי"ת ס"ק א' הביא מספה"ת נ"ז, ובדפוסים שלנו לא נמצא, וז"ל ספה"ת ט, הא אמרינן בפרק הבונה וכו' אומר רבינו יעקב מכאן משמע שצריך לטי"ת לכפול וכו' ובפ' הבונה נמי, דקאמר נתכון לכתוב אות אחת ועלו בידו שתים פירש ר"ח נתכוין לכתוב טי"ת ולא הדביק ירכו השמאלית חיצון, וכתב, ובאלפא ביתא דר"ע וכו' הרי כלל כל הג' כאחת.

ולכן נראה דצריך לגרוס בר"ח כמו שמובא בדפוסים שלנו פ' ז', ולא נ' ז'. וזה כונת הגה"מ, שלכו"ע צריך להכניס לחלל הטי"ת, רק שלר"ת הכניסה היא מועטת, ולר"ח יכול להכניס כאות פ"א. ולפי הנ"ל ניחא דברי הב"ש שלא הביא דלר"ח הטי"ת הוא כנ' ז', היות והגירסא פ' ז', והרי הפ' ס"ל להב"ש שהוא כנ', והטי"ת שנראית כפ' היא ג"כ עגולה כנ"ף.

רק שקשה, איך הביא הב"ש ראיה מהר"ח, שהנו"ן כפופה היא עגולה למטה, דאם הגירסא היא פ' ז'. א"כ אין לנו שום מקור מהר"ח שהנו"ן היא עגולה, ונראה לישב, דז"ל הב"ש ותהיה למטה עגולה כי כתב הרא"ם שכל האותיות הכפופות צריכות להיות עגולות וכו' וכן משמע בפרק הבונה דהיא עגולה וכו' נראה דהראיה היא לא על עיגול הנו"ן, אלא על הדין של הרא"ם שכל הכפופות צריכות להיות עגולות. ע"ז הביא הב"ש ראיה מהאות פ"א כפופה

שהיא עגולה, דלפירוש ר"ח כשנפרד הטי"ת נעשה פ"ז א"כ מוכח שהפ"א היא עגולה. וסיבת העיגול בפ"א הוא היות והיא כפופה, ומזה יש ללמוד גם לנו"ן כפופה שהיא עגולה היות והיא כפופה, ומדוייק הלשון בב"ש שכתב וכן משמע. שזה הולך על מה שהביא קודם דברי הרא"ם שכל האותיות הכפופות צריכות להיות עגולות, ולהנ"ל ניחא מה שנסתפק הפמ"ג בנו"ן כפופה שעשה כוי"ו, והגה"ק רצה להביא ראיה מפי' ר"ח שלא נפסל, ואם הגירסא פ"ז אין שום ראיה.

ולפי גירסא זו אין לנו שום מקור שראש הימיני של הטי"ת הוא כוי"ו, ואפילו אם נגרוס בדברי הר"ח נ"ז אין להסיק שהטי"ת הראש הימיני הוא קצר כו', דהרי הבאנו דברי הביאה"ל, שאיירי שכתב הטי"ת לא כרגיל. וא"כ אין ראיה שהטי"ת שנכתב לכתחילה אינו ככ"ף, רק שבמק"מ בצורת האותיות באות טי"ת ס"ק א' כתב דלפי' ר"ח הט' מורכב מנ' ז', וצ"ע אם גם בט' רחבה ס"ל למק"מ שלפיר"ח יעשה ראש קצר כנו"ן, ולפי מה שנתבאר לעיל גם למק"מ הנו"ן כפופה היא כזיי"ן, והיינו שהראש הוא מרובע, א"כ מה שבטי"ת הראש הימני הוא בעיגול. היות ובעיקרון הראש הימני הוא ככ"ף, רק היות והטי"ת הוא רחב ג' קולמוסים וגם יש חלל בין הראשים הרי הראש הימני הוא כקולמוס וחצי, וע"י שנפסק הז' יש לו יותר נטיה לנו"ן. ולכן פי' ר"ח שע"י ההפסק יש כאן ב' אותיות נ' ז', אבל בטי"ת רחבה לכו"ע יש לעשות ראש הימני של הטי"ת ככ"ף כמו שנתבאר לעיל דעיקר ההרכבה של הטי"ת הוא כ' ז', או פ' ז'.

צורת הלמ"ד שכתב מרן החזו"א

בספר ארחות רבינו בהוספות לחלק א'. מביא צילום של הס"ת של מרן החזו"א זצ"ל, והלמ"ד שמרן החזו"א בעצמו כתב, ולפי הצילום הלמ"ד נראה כב"ף, כי המושב רחב יותר מחצי. וכן יש שם למדי"ם רחבים כמעט ב' קולמוסים. ויש שהוא רחב כמעט שני שלישי, וכן מביא את תמונת הפרשיות של מרן זצ"ל. ויש שם למדי"ם מאד רחבים. ולפי הצילום כמעט המושב שוה לקו העליון. וכנראה מצורת הכתיבה של מרן שהקפיד שיראה כב"ף כמבואר בראשונים.

ובספר הנ"ל עמ' מ"ד מביא. שספר לו הרפ"ש ז"ל, שלמרן החזו"א זצ"ל היה ס"ת קטן שקרא בו, והאות למ"ד בחלקה התחתון היה כב"ף כפופה ממש דהיינו הקו התחתון היה שוה לקו העליון, ושאל את מרן דהא מובא בשם הגר"א שפסל למ"ד כזה, דדעתו דהקו התחתון יהיה משוך רק מעט, מרן שתק ולא ענה. והסיק משם דמרן הכשיר לכתחלה צורת למד שהיא כב"ף ממש.

והמעיין בצורת הלמ"ד שמרן כתב יראה שלא הקפיד שיהיה ראוי להוריד הצואר ושיהיה חלל גדול בין הכ' לו', דהצואר כתב מרן עבה מאד ואם היינו כותבים ו' כזו למטה היה הפסק דק, וע"כ צ"ל שמרן לא חש שיהיה ראוי לעשות טי"ת ושיהיה ניכר החלל, ושמא הבין שעיקר הקפידא שלא יהיה שוה ממש, אע"פ שלפי"ז לא יהיה לנו שום מקור מדוע פסל הגר"א, דבשלמא אם צריך להיות ראוי להכניס צואר הלמ"ד י"ל שמקור הגר"א הוא מהזהר, אבל אם זה לא מעכב מדוע מעכב כששוה, ומסתבר דמרן החזו"א ס"ל שהגר"א לא פסל מצד הדין אלא למגדר מילתא.

וכן נראה ממכתבו שהובא בספר צדקת הצדיק עמ' ע"ז, וז"ל: "וכבר נתבאר במ"ב סי' ל"ר, דברים שצריך לגעור במנהג הסופרים שפוסלים דיעבד, כן בלמ"ד נזהרין שלא לעשות כ' ולכך מקצרין קו התחתון, ובמ"ב הביא כן בשם קה"י בשם הגר"א" עכ"ל, מבואר מדברי מרן שאין כאן פסול אלא רק זהירות, ומש"כ נזהרין שלא לעשות כ', ולכך מקצרין. אין כונתו שיקצרו שלא יקרא כ"ף, אלא הכונה שיקצרו מדרך הרגילות שרגילים לכתוב את הכ"ף. היינו שהרגילות לכתוב קו התחתון שוה לגג העליון. ובלמ"ד יש ליזהר לקצר שלא יהא שוה. ומדוייק לשונו ששינה מלשון המשנ"ס. שכתב מקצרין היינו לקצר מהגג העליון היינו שלא יהיה שוה. ולא כתב לשון המשנ"ס להמשיך המושב מעט, וע"כ שכונת מרן להסביר כונת המשנ"ס להמשיך המושב מעט, הכונה שעיקר הזהירות הוא שלא יהיה המושב שוה לגג העליון.

וראיתי בקובץ בית אהרן וישראל שנה ג', גליון ד', שכתבו צורת האותיות שכתב אדמו"ז רבי אהרן מקרלין זי"ע וז"ל "ל' מורכבת מן כ"ף ו"ו, מושבה משוך בשוה עד כנגד פני גגה יותר משני קולמוסים, ופעמים כשני קולמוסין, פרט למקום שהוצרך להרחיב הלמ"ד מפני סידור השיטה שאז גגה עובר על מושבה, ואז מושבה רחב יותר מחציה". וציינו את הרדב"ז סימן פ"ב, תורת חיים בפ' חלק. מלאכת שמים כלל כ"ו כ"א, וז"ל בבינה ס"ק כ"א "כף כפופה, זה איתא בס' ב"ש ומביאו ב"י", וכתבו כן בשם גדולים אחרים, ומזה משמע שהקו התחתון של הלמ"ד צריך להיות ארוך ממש כמו קו העליון כדי שיהיה כך"ף כפופה, וכ"כ בספר גן המלך, וכו'. סימן קי"ד בשם הרדב"ז בתשובה, אלא שהוא חולק עליו ודעתו שמה שכתבו הפוסקים שצורתה כ"ף עם ו"ו מחוברת בה, אינם רוצים לומר שכך צורתה בהחלט, אלא לומר שקרובה להיות צורתה כך, וכו', אמנם לכתחלה פשיטא שיש ליזהר לעשותם כמ"ש הפוסקים הנ"ל לעשות שטחה התחתון ארוך כעליון כך"ף כפופה".

וכ"כ בקה"ס סימן ה' בלשכת הסופר ס"ק י"ח וז"ל "וראיתי בס' עבודת היום שכתב ויש פוסלין אם נכתב גג התחתון רחב כמו העליון וכו' עכ"ל. ולא ידענא מאן נינהו יש פוסלין אלו. והרי דעת הרדב"ז בהיפוך ממש, ואף בעל ג"ה לא כתב אלא דאינו מעכב אם אינו רחב כמו צד העליון, אבל פשיטא דגם להיפוך אינו מעכב "והנך רואה שכל הפוסקים כתבו שחמונתה כמו כ"ף ו"ו," ועיין מ"ש הב"י בשם זהריא"ס, וא"כ מאן ספין למיפסל" עכ"ל לשה"ס, ונראה דמרן החזו"א חש לזה. ולכן כתב הלמ"ד, שהחלק התחתון, יהיה דומה לכף כפופה.

היוצא מכל הנ"ל. דאין שום מקור לאלו הרוצים לפסול אם עשה מושב הלמד יותר מכנגד חצי הגוף היות ונראה כך"ף, והוא להיפך ממש"כ הראשונים שיעשה כך"ף, ותולים עצמם בדברי הגר"א, וכבר נתבאר שלעולם לא פסל הגר"א אם הלמ"ד נראה כך"ף, וכל מה שיש לתלות שפסל הוא רק כשהמושב שוה לקו העליון, וביארנו סיבת הפסול היות וא"א לעשות מזה צורת אות טי"ת, היות וא"א להוריד את צואר הלמ"ד למטה, (וגם נתבאר די"ל שהגר"א לא פסל מצד הדין, רק למגדר מילתא, ונראה דגם החזו"א נקט כן בדעת הגר"א) והנה עי"ז הם באים לידי קולא להקל שלא מצריכים שיהיה במושב כמלא או"ק, וטעמם שהביאה"ל כתב דין זה רק לרדב"ז, ולא לדעת הגר"א, וכבר נתבאר שלרדב"ז לא יועיל כמלא או"ק היות וס"ל שצריך להיות כך"ף כפופה, ובכ"ף כפופה פשיטא שלא יועיל אם המושב הוא כמלא

או"ק דנשתנה צורת האות, וביותר דהרי ע"ז דן שם הרדב"ז, דאפילו כשיש כיפוף מעט והיה ע"ז צורת כ"ף ג"כ פסל כשהאריך גג הק' היות ונפסלה צורת הכ"ף כפופה. וכל מש"כ הביאה"ל שמהגי מלא או"ק הוא רק לדעת הגר"א, ונתבאר לעיל טעם הביאה"ל, והנה השינוי שמשנים יכול לבוא לידי קלקולים גדולים, חוץ ממה שלא יוצאים ידי הרמז, גם יכול לבוא לידי שינוי צורה לפעמים, כשרוצים לצאת ב' הדיעות מרחיבים את הלמ"ד כדי לעשות מושב מלא או"ק לצאת שיטת הביאה"ל, וגם רוצים שיהיה כיפוף מעט לכן מרחיבים את הקו העליון. ועי"ז כותבים אותיות אחרות צרות כגון ד' וכ' שנעשה עי"ז שינוי צורה. והחכם עיניו בראשו לראות שלא יבואו ע"י שינוי לידי קולא ופסול.

הארכתי לבאר דברי הראשונים ולא יצאתי מידי פשט הפשוט, וזה הכלל בהלכות סת"ם שמה שכתוב מפורש אין לנו לחפש דקדוק על דקדוק ולשנות את משמעות הפשוט של הראשונים. והנה כמו שהאריכו הפוסקים שאין לשנות מהמקובל בכדי לכתוב סודות, בודאי אין לשנות מהמקובל ע"י דקדוקים דקדוק ע"ג דקדוק והרכבת שיטות לחברם לשיטה אחת ועי"ז לגרוע ולכתוב אחרת מהמקובל, וכבר נתבאר שגדולי עולם כתבו הלמד במושב רחב, עיין בספר ילקוט צורת האותיות כת"י של הרה"ק מהר"ר אפרים סופר מבראד זי"ע, וכן קבלנו רשות מהאדמו"ר ממכנובקה שליט"א לתועלת הרבים לצלם הס"ת של הבעש"ט זי"ע. שכתבו הרה"ק ר' צבי סופר זי"ע. מובא שם שהלמ"ד נעשה במושב רחב. וגם הכת"י של הרה"ק בעל אור פני משה זי"ע ג"כ המושב רחב ושל הרה"ק מקאמרנא זי"ע והתפילין של בעל דרכי תשובה זי"ע המושב רחב, וכן כתב הרה"צ ר' נתנאל תפילנסקי זצ"ל, וכבר הארכנו דגם מרן החזו"א זי"ע לא הקפיד על מושב רחב שבלמ"ד. וע"ז נאמר "צאי לך בעקבי הצאן".

בסיום המאמר בא לפני והיה לנגד עיני תשובתו של כקש"ת הגה"ק מצנז שליט"א (ה' ירפאהו ויחלימהו במהרה) מכת"י מיום י"ז בכסלו תשל"ז, וראיתי שבדבריו הקצרים כלל הרבה ממה שהארכנו, וראיתי להעתיק תמצית דבריו הנוגעים להלכה למעשה.

בתחילת דבריו פתח "ובאות למ"ד הרבה יש להאריך בזה" והביא דברי גן המלך שהביא דברי הרדב"ז שצריך כ"ף ממש ולמעלה ו' כנגד השם הקדוש, כ"ו, והגן המלך כתב שא"צ כ"ף ממש אלא כעין כ"ף, ואח"כ הביא דברי קה"ס סימן ה' בלשה"ס ס"ק י"ח, וכתב הגה"ק בתו"ד "ואם שחששו להאומרים שהוא ד' ו', הלא גם בכה"ג שאנחנו עושין אין הוא דל"ת כלל". ואח"כ דן בדברי המשנ"א סי' כ"ג סעיף ע' שהביא מחיבור קהלת יעקב בשם הגר"א לפסול שהיו הלמדין כעין כ"ף ממש, וכתב ע"ז הגה"ק שליט"א וחפשתי ומצאתי במאיר עיני סופרים סי' ז' שמביא יש פוסלין בנכתב למטה כמו למעלה, וכתב (בספר הנ"ל) ואני קבלתי מרמ"מ שליט"א שלא ימעט רק קצת מרוחב גג העליון, ויש עליו הסכמות מהרש"ק והגאון מהרי"ש.

וסיכם הגה"ק שליט"א במכתבו "וא"כ נראה שמזה הורגל בעולם לעשות למטה קצר שלא יהיה לגמרי כ"ף כמו כ"ף כפופה, כיון שלהגן המלך בכל אופן עכ"פ כשר, וכיון שתמונת האותיות אינה מעכבת, ועפ"י הלכה יש לנהוג כן עפ"י עדותם של הגר"א והגאון רמ"מ יחדיו שכן ראוי לעשותו, וכך נהגו כל הסופרים ודו"ק" הרי שנקט שדברי הגר"א ודברי הגרמ"מ הם שיטה אחת, וכן הארכנו באות ח', רק שביארנו דלשיטת הגר"א יש מהדרים לכתחילה שיהיה ראוי לכתוב טי"ת ושיהיה ניכר החלל, ובל' שהרוחב הוא ג' קולמוסין יש לעשות המושב

בערך כחצי רוחב הגג. ובלמ"ד רחבה גם להגר"א יש להדר לכתחילה שיהיה ככ"ף היינו ג' קולמוסין, ושיהיה ראוי לעשות ראש ושיהיה חלל ניכר. והמקצרים את המושב בלמ"ד רחבה עד כדי שינוי צורה לא כראוי עושים לא ככתב ועליש ולא ככתב המקובל, ובעיני ראיתי למ"דין שנחשבו בעיני הקונה למהודרות ובקושי היה אפשר להכשירם.

סימן ב.

ביאור סוגיית הגמ' ספל קפל

בבא בתרא קס"ו ע"ב. אמר רב פפא פשיטא לי ספל מלמעלה וקפל מלמטה הכל הולך אחר התחתון. בעי רב פפא קפל מלמעלה וספל מלמטה מאי מי חיישינן לזבוב או לא. תיקו, ובביאור ספל וקפל יש כמה פירושים עי"ש. ובאלפא ביתא הארוך באות ק' ביאר וז"ל "פי' קפל הוא קב ופלגא. וספל הוא סאה ופלגא וגבי שטר הכל הולך אחר התחתון, לכן בעי היכא דכתב בשטר חוב למעלה קפל ולמטה ספל אי צריך ליתן לו סאה ופלגא או אי חיישינן לזבוב. כלומר שמא היה למטה כתוב גם קפל וזבוב משך רגל הקו"ף הקצר נגד רגל הארוך עד שנראה כמו ספל" ונחלקו שם הראשונים מה החשש, תוס' והרשב"ם ביארו שאין החשש שהזבוב יאריך אלא יש לחשוש שמא הזבוב יחסר היינו שיחסר מרגל הקו"ף ויהיה לזה צורת סמ"ך. ובסמ"ע חו"מ סימן מ"ב ס"ק כ"א ובביאור הגר"א ס"ק כ"ד הבינו בדעת הרמב"ם וכן במחבר דכמו שיש לחשוש שהזבוב יחסר ה"ה שיש לחשוש שמא יאריך. ועי"ש בט"ז שהאריך שלא מצאנו חשש שמא יאריך. והחשש הוא רק שמא יחסר, ועיין בתומים ס"ק ט' שהביא שמדברי ר"י החסיד המובא בב"י או"ח סימן ל"ו מבואר להיפך דאין חשש שמא יחסר אלא כל החשש הוא שמא יאריך. מבואר דיש לנו ג' שיטות בביאור הסוגי' א. שהזבוב רק מחסר ולא מאריך. ב. שהזבוב יכול לחסר וגם יכול להאריך. ג. שיטת החסיד שהחשש הוא רק שמא הזבוב יאריך ואין חשש שמא יחסר. ועיין בר"י מיגש שמבואר להדיא שכמו שיש חשש שהזבוב מחסר ה"ה שיש חשש שמא יאריך והוא כהסמ"ע והגר"א.

ב. בביאור דברי החסיד באות קו"ף

וז"ל החסיד בכתרי האותיות "קו"ף יעקם זנבו מלמטה ולא פשוט כנגדו" לא נתבאר מה כונתו שיעקם זנבו, אם הכונה שיכופף את הרגל ימין ויעשה לו מושב, או שאין הכונה שיעשה מושב, רק שלא יעשה רגל ישרה כרי"ש אלא שיטה את הרגל כלפי שמאל, ונראה דנחלקו בזה הגהות ב"ש והאלפא ביתא הארוך המובא בב"י. וז"ל הגהת ב"ש "לשון החסיד ז"ל ק' יעקם זנבו מלמטה ולא פשוט כנגדו, מדקאמר בגט פשוט קפל מלמעלה וספל מלמטה מהו מי חישינן לזבוב או לא, משמע שאין להאריך רגל הקו"ף כי אם מעט אם ימשיך זבוב רגל הקצר של הקו"ף לקבל רגל הארוך שיהיה נראה כס' ושניהם צריכים להיות עגולים מאחוריהם עכ"ל. פי' רגל ימין ימשוך נגד רגל שמאל וגם רגל שמאל ימשוך נגד רגל ימין, כי בענין אחר איני יכול להבינו" עכ"ל הגהת ב"ש, מבואר דלחסיד הרגל השמאלי של הקו"ף הוא קצר ויוצא רק מעט ולא כמבואר שם בתקון תפילין

שרגל שמאל יהיה ארוך שלא תדמה לה', וע"כ צ"ל דלתקון תפילין אין לקו"ף מושב ולכן צריך להאריך רגל שמאל שלא יראה כה"י, ולהגהת ב"ש בביאור החסיד יש לקו"ף מושב ולכן אין צריך להאריך את הרגל השמאלית היות ע"י יציאה מועטת יש לזה צורת קו"ף.

ומש"כ רגל ימין ימשוך כנגד רגל שמאל וגם רגל שמאל ימשוך כנגד רגל ימין, נראה שביאורו כמש"כ באלפא ביתא החמישי וז"ל "ק' צריכה להיות עגולה בצד ימין מלמעלה ולמטה, ומעוקם היא היטב כי תמונתה ג"כ כ"ף וי"ו וכו', כדברי רז"ל בפרק גט פשוט דמשמע דקו"ף צריכה להיות קצת דומה לסמ"ך ע"י רגל שמאלי של קו"ף וכו'. ומכאן נמי לי ראיה שרגל השמאלי צריך להיות כמו וי"ו הפוכה ומעוקם למטה נגד העיקום של ימין, ולא יהיה כמו נו"ן פשוטה כי ע"י תמונת הוי"ו יהיה דומה קצת לתמונת הסמ"ך. וילך לפני הרגל ועיקום של ימין כעובי קולמוס, ועי"ז תמונת הקו"ף כ"ו", ביאור דבריו דע"י שיתחברו ב' הקוים יראה כסמ"ך, ונראה דגם להגהת ב"ש צ"ל שמש"כ רגל ימין ימשוך כנגד רגל שמאל הכונה שיהיה לזה כיפוף ומושב כנגד רגל שמאל, ורגל שמאל ימשוך כנגד רגל ימין הכונה שיהיה לו כיפוף נגד רגל ימין והוא כוי"ו הפוכה. (ולכאורה הו' לא תהיה ג' קולמוסין אלא ב' קולמוסין וחצי. ורק כעובי קולמוס (שהוא ראש הוי"ו) ומשהו יבלוט למטה).

רק שבאלפא ביתא הארוך המובא בב"י משמע שביאר דברי החסיד באופן אחר וז"ל "קו"ף כתב החסיד מדבעי בפ' גט פשוט (קס"ו:) קפל מלמעלה וספל מלמטה מהו מי חיישינן לזבוב או לא, כלומר שמא היה למטה כתוב גם קפל וזבוב משכה רגל הקצר נגד רגל הארוך עד שנראה כמו ספל, אלמא שדרך לעקם רגל ימין עד דאפשר לזבוב לדבקו לרגל שמאל, ומהאי טעמא יש למשוך רגל שמאל קצת באלכסון כנגד רגל ימין וכו', ואותו רגל הארוך השמאלי יהיה למעלה עב ולמטה דק כי תמונתה כמו נו"ן פשוטה וכו', ומהאי טעמא יהיה שיעור ארכה כאורך ג' קולמוסין וחצי וכו', ואע"ג שפירשתי שראוי להיות אורך של נו"ן פשוטה כעובי ארבע קולמוסין הכא לא יאריך בו יותר כדמוכח בפרק גט פשוט שקרוב צורתה לסמ"ך כדפי' אלמא שאין דרך להאריך רגל שמאל, וכדי לקיים דברי שניהם יעבור רגל שמאל לפני רגל ימין שני קולמוסין" עכ"ל.

הנה בדברי האלפא ביתא יש שנוי לשון מלשון הגהות ב"ש, דבהגהות ב"ש כתב שרגל השמאלי אין להאריך רק מעט, ובאלפא ביתא כתב שיאריך ב' קולמוסין שהוא אורך של רגל רגילה בלי ראש, וכן ביארנו בדברי ההגהות שיעקם את הרגל השמאלית כוי"ו הפוכה, ובאלפא ביתא כתב שיהיה עב למעלה ודק מלמטה והוא כנו"ן ישרה רק שכתב שיטה הרגל באלכסון. רק שצ"ע בדברי האלפא ביתא באיזה אופן ע"י הדיבוק יראה כסמ"ך. דאם נאמר דגם לא-ב רגל הימין יש לו מושב א"כ לכאורה ע"י שנדבק רגל הימין לרגל השמאלית יצא ממקום הנגיעה כעובי ב' קולמוסין, וקשה לומר דמה שיוצא ב' קולמוסין אינו חיסרון בסמ"ך דא"כ מדוע אם יצא ב' קולמוסין וחצי יאבד צורת הסמ"ך.

לכן נראה דהאלפא ביתא הבין בדברי החסיד שלא איירי שכיפף את הרגל הימני לעשות לו מושב, אלא שהרגל הימני כפוף היטב לצד שמאל וע"י נגיעה שיגע בשיפוע מרגל ימין לרגל שמאל יהיה לזה צורת סמ"ך, ולכן כתב שיצא רק ב' קולמוסין ולא ב' קולמוסין וחצי היות והחצי קולמוס הוא משמעותי כשהנגיעה הוא בשיפוע. ולפי"ז מש"כ האלפא ביתא וכן מוכח בספר התמונה שרגל

ימין יהיה עקום היטב כי תמונת רגלה כמו כ"ף, הכונה שיעקם הרגל היטב ויהיה לזה נטיה לכ"ף.

ג. בביאור דברי הבית אהרן

בספר בית אהרן האריך וז"ל "ק'. ב"י סי' ל"ב כתוב כי תמונתה כמו כ"ף והרגל כמו נו"ן פשוטה תלוי בו וכו'. ובס' הגדול מגן דוד כתוב וצורתה עיקר והנכון ר' ו' וכו' ולשון החסיד גגה שוה וירכה עקום היטיב, ונראה שתהוי צורתה כמו רי"ש רק שתהוי הקצה של רי"ש עקום לשמאל, וכן נראה מס' מגן דוד, ובזה מתורץ קו' הב"י מפ' גט פשוט" (בס' יש ט"ס ותקנתי לפי הבנתי) ובביאה"ל הביא ס' הנ"ל וכתב רק שתהיה הקצה של רי"ש עקום לשמאל כמו למ"ד, והנה בס' הנ"ל לא כתוב כמו למ"ד רק ציור, ולכאורה קשה לומר כהביאה"ל דהרי כתב שיעשה כרי"ש ורק הקצה עקום, ונראה לכאורה שכונתו כמו שביארנו באלפא ביתא שסוף הרגל עקום לצד שמאל, וביאור דבריו, דלכאורה קשה על המגן דוד שכתב שהק' הוא כרי"ש נו"ן הרי מסוגיית הגמ' בב"ב משמע שהק' יש לו נטיה לסמ"ך, וע"ז תירץ היות וקצה הר' עקום לצד שמאל אע"פ שאין לו מושב ג"כ יכול להתהוות סמ"ך ע"י נגיעת הזנוב, כמו שביארנו באלפא ביתא שע"י שיגע בשיפוע יראה כסמ"ך (ואם היה כר' ברגל ישרה לא היה לזה נטיה לסמ"ך ע"י נגיעה, היות ובצד ימין במקום הנגיעה לא יהיה עגול, משא"כ שהרגל נוטה לצד שמאל יש לזה ציור של עיגול ע"י הנגיעה).

וסיים שם בס' בית אהרן וז"ל "ולצאת הכל יעשה גגה ארוך כצורת רי"ש ולמטה כפוף כעין כ"ף" וכו' ביאור דבריו שיעשה הגג והרגל כרי"ש היינו שהרגל תהיה ישרה כר' רק שבסוף הרגל יכופף ויעשה מושב ויראה גם כר' וגם ככ', ולא יעשה ככ' לבד היינו שהכיפוף יתחיל מאמצע הרגל ולא יהיה ניכר הר', רק שלפי ציור זה לכאורה יצטרך לקצר רגל השמאלי דאל"כ לא יהיה ראוי להיות סמ"ך ע"י נגיעת הזנוב כמו שנתבאר לעיל וא"כ לא יוכל לעשות נו"ן פשוטה, ונראה דכל מה שדן הוא רק על גג הקו"ף שיראה כר' וככ' לצאת ב' הסודות, ומה שנתקשינו הרי ע"י הנגיעה יצא ב' קולמוסין ולא יראה כסמ"ך, י"ל שבזה נסבור כשיטת הראשונים הר"י מיגש ולדעת הסמ"ע והגר"א זו היא שיטת הרמב"ם והמחבר שהזנוב יכול לעשות ב' פעולות גם לחבר וגם לחסר, ולכן לא דן הב"א ברגל דאפשר לסמוך שהזנוב יחבר ויחסר ויראה כסמ"ך דסומכים על רוב הראשונים שהזנוב מחסר, רק שלפי"ז אין צורך להקפיד לעשות ג' קולמוסין וחצי ויכול לעשות ארבע קולמוסין.

ובכתיבה תמה כ' וז"ל "ק' כתב בספר התמונה כי תמונתה היא כ' ונו"ן פשוטה וכו' והרגל לצד ימין מעוקם ומכופל כמו כא"ף, ושיעור הכפיפה ב' קולמוסין לצד הרגל, וכו' ורגל השמאלית תלוי בה וכו' וארכו כשיעור באורך ג' קולמוסין וחצי" וכו' עכ"ל וכן הביא המשנ"ס את לשונו בשינוים קטנים, ולכאורה משמע שהבינו באלפא ביתא שיש לקו"ף מושב ואעפ"כ כתבו להאריך את הרגל השמאלית ולפי מה שנתבאר לעיל כשיש מושב צריך שיצא רק מעט, ושמא ס"ל שאין חיסרון בסמ"ך אם יוצא ב' קולמוסין וצ"ע.

ד. הבדל בין רגל הלמ"ד לרגל הקו"ף

המעיין בלשון האלפא ביתא הארוך והקצר יבחין שיש הבדל בלשון שנקט ברגל הלמ"ד ללשון שכתב ברגל הקו"ף. דברגל הלמ"ד כתב בקצר וז"ל "וזנבה יהיה עב וכפוף לפניה היטב" הרי שלא הזכיר שיש ללמ"ד ירך רק זנב, ופירוש ההגדרה של זנב הוא סוף, ולכאורה יש חילוק אם כתוב זנב על אבר הכונה על סוף האבר. ואם כתוב זנב על אות הכונה על אבר שהוא סוף האות. וז"ל ספר המקנה באות למ"ד "למ"ד יכתוב הצואר בפשיטות והראש עב כמין ו"ו ארוכה, וזנבה עב ולא דק" כונתו לסוף הו"ו היינו במקום החיבור של סוף הו"ו לגוף, ואח"כ דן שם על יתר אברי הלמ"ד, ואין כונתו בזנב לכיפוף הרגל דעדיין לא דן על הרגל ולא כמו מי שראיתי שטעה בזה.

והנה מש"כ האלפא ביתא בלמ"ד זנבו עב כונתו שהלמ"ד יש לו אבר בסוף הנקרא זנב והאבר הזה צריך שיהיה עב, כמו באות גימ"ל שכתב שראשו יהיה עב הכונה לאבר שהוא בראש האות שצריך שיהיה נוטה לשמאל. והאבר הזה צריך להיות עב, ה"ה בלמ"ד הכונה האבר הנקרא זנב ו"א האבר האחרון צריך שיהיה עב. ואין הכונה זנבו סוף הרגל דהרי לא דן על הרגל אלא על הלמ"ד, ומש"כ בתקון תפילין "והזנב טוב ועב שיהיה נראה לעינים", כונתו לאפוקי מסופרים שרגילים לעשות זנב דק ואינו נראה כאבר בפנ"ע אלא כגמר רגל שהוא עקום וע"ז כתב שהזנב הוא אבר ניכר ועב שיראה כאבר בפנ"ע, וברגל הקו"ף כתב באלפא ביתא "קו"ף יהיה גגה שוה, ואחוריה יהיה יריכה עקום היטב" שינה את הלשון ממש"כ באות למ"ד. שבלמ"ד כתב זנבה ובקו"ף כתב יריכה היינו רגל (וכ"כ בארוך).

ומש"כ בתקון תפילין ובאגור ובספר המקנה בקו"ף. "גגה יהיה ארוך והזנב לצד פנים מעוקם" הכונה לזנב הגג, היינו שסוף הגג יהיה מעוקם לצד פנים היינו שיכופף מהגג, (ולפי הגדרה זו שאין זה רגל אלא זנב הגג ניחא מש"כ הביאה"ל במשנ"ס באות קו"ף שרגל שמאל צריך כמלא או"ק ומשמע שרגל ימין אין צריך שיהיה כמלא או"ק ולכאורה תמוה מה זה אחרת מירך הלמ"ד שצריך כמלא או"ק. ולהנ"ל ניחא דרגל הימני אינו רגל אלא סוף הגג שמתעקם כלפי פנים) ומש"כ בהגהות ב"ש קו"ף יעקם זנבו למטה ונתבאר לעיל כשכתוב זנב על אות הכונה שהזנב הוא אבר בפנ"ע, א"כ בקוף ג"כ צריך שיהיה לקו"ף אבר, לפמש"כ לעיל באות ב' ניחא, דלהגהת ב"ש באמת זנב הקו"ף הוא אבר בפנ"ע דיש לו מושב. (רק שיש לדון לפמש"כ באות ג' דדעת המשנ"ס דגם לא-ב יש לקו"ף מושב).

ועיין באלפא ביתא הארוך המובא בב"י באות למ"ד וז"ל "ותמונת למ"ד כמו כא"ף כפופה ועליה וי"ו, ומה"ט כתבתי שיהיה זנבה עב וכפוף היטב לפניה ושמעתי קוראי תגר אם יהיה הזנב עב יהיה הכתיבה שבורה ולא תמה, וליתא. כי הכא"ף עצמה תוכיח שדקה באמצעית, וכן צואר הלמ"ד עצמה דקה בין ראשה לגופה, וכן קבלנו שזנבה יהיה עב ומסכים לאשר פרשתי שתמונתה כמו כא"ף ומה"ט תהיה עגולה מאחוריה" ונראה לבאר דבריו לפי מש"כ לעיל שהזנב הוא אבר בפנ"ע דכמו שיש לאות ראש יש לאות זנב, והזנב הוא המושב וע"ז כתב הא-ב שהזנב יהיה עב כמש"כ בגימ"ל שראשו יהיה עב היינו עובי קולמוס ה"ה בלמ"ד הזנב יהיה עובי קולמוס, ואח"כ האריך שנהי שהרוחב של האבר הוא כגג היינו קולמוס אעפ"כ יראה לכופף רגל הלמ"ד לצד פנים

היינו שע"י שיכופף בשיפוע את רגל הלמ"ד יצא שהמושב היינו הזנב יהיה כמעט שוה לגג ויראה ככ"ף, דהרגל יכנס בשיפוע כעובי קולמוס של גג הלמ"ד וע"י שיעשה את הזנב כעובי קולמוס ורוחב קולמוס יראה כאילו שיש ללמ"ד מושב של ב' קולמוסין ויהיה נראה ככ"ף, וע"ז כתב האלפא ביתא ושמעתי קוראי תגר אם יהיה הזנב עב יהיה הכתיבה שבורה היות וחלק מהמושב הוא שיפוע הרגל ונראה עי"ז שהמושב חלק ממנו דק וחלק ממנו עב, וע"ז כתב האלפא ביתא, דגם בכ"ף הרגילות שחלק מהגוף מתעגל ונחשב כמושב ואינו עבה כהמושב עצמו. ואין זה נקרא אות שבורה היות וכך הוא דרך הכתיבה.

סימן ג.

בצורת האות ה"א וקו"ף

א. צורת האות ה"א

מנחות כ"ט ע"ב מפני מה נברא העוה"ז בה"י מפני שדומה לאכסדרה שכל הרוצה לצאת יצא, ומ"ט תליא כרעיה, דאי הדר בתשובה מעיילי ליה, וליעול בהך לא מסתייעא מילתא, כדריש לקיש דאמר ר"ל מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן, בא לטהר מסייעין אותו בא לטמא פותחין לו. וכתב המהרש"א בד"ה ומ"ט וז"ל, "ולזה מבואר ששינה ר"ל בלשונו שאמר גבי הבא לטהר מסייעין וגבי הבא לטמא פותחין כמ"ש התוספות, כי הבא ליטהר הוא שיצא כבר לצד פתוח לצפון ונטמא ועתה כשבא לחזור ולשוב א"א לו באותו צד דלא מסתייעא כדקאמר, ע"כ צריך סיוע להוריות לו הדרך לסובבו לצד אחר לפתח קטן אשר שם. אבל הבא ליטמא ועוד במקום טהרה בין ג' המחיצות ורוצה לצאת יש לו פתחון הרבה לצד צפון כי הוא כולו פתוח וא"צ סיוע לצאת כי הצדדין שוין לעומד תוך המחיצות". וכן מבואר באותיות דר"ע עי"ש. ויש לעיין אם הפתח למטה שיהיה כאכסדה והפתח מהצד שהוא פתח קטן אם זה מעכב. ושמא אפילו לכתחילה אין חיוב שיהיה התחתון כאכסדרה ומהצד כפתח קטן.

מנחות כ"ט ע"א אמר אשיאן בר נדבך משמיה דרב יהודה ניקב תוכו של ה"י כשר יריכו אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול, ועיין ברש"י ב' פרושים בניקב תוכו של ה"י, פירוש א. שתוך האות א"צ מוקף גויל, פירוש ב'. תוכו הכונה לרגל הפנימית שאין צריך שישאר כמלא אות קטנה. ועיין בב"י שנחלקו בזה הראשונים ובשו"ע או"ח סימן ל"ב סעיף ט"ו נחלקו המחבר והרמ"א, שיטת המחבר שמספיק לרגל הפנימי כל שהוא כשיטת הרא"ש, והרמ"א פסק כהראשונים שגם רגל הפנימי צריך שישאר כמלא אות קטנה. ובב"ח כתב דדעת הטור דגם לפירוש הב' של רש"י אין צריך שיהיה לרגל הפנימי שיעור של כמלא אות קטנה. וכן נקט החזו"א או"ח סימן ז' וחידש שם שגם לכתחילה יכול לכתוב רגל הפנימי כל שהוא. וז"ל "אבל ברגל השמאלית אם כשר פחות מאות קטנה מסתבר דכשר לכתחלה, שאם היתה צריכה שיעור היה השיעור מעכב".

והנה לדעת המחבר שהוא דעת הרא"ש ולשיטת הב"ח והחזו"א דין אכסדרה ופתח קטן מהצד אינו לעיכובא דהרי אם כותב נקודה ברגל השמאלית הרי האות פרוצה מב' הצדדים בשוה, וביותר דיכול להיות שמהצד הפתח יהיה יותר רחב מהפתח התחתון אם כתב ה' צרה וארוכה, ועשה רגל שמאלית כל שהוא. החלל שבין הגג לנקודה הוא יותר ארוך מהחלל שבין ב' הרגלים. ובכתבי

השיעורים שנאמרו ע"י משמרת סתם הארכתי שמשמעות הגמ' והראשונים שהרגל השמאלית אינה נקודה אלא רגל ז"א דופן שלישית, וא"כ קשה איך התיר החזו"א לכתחילה לכתוב נקודה. ונראה דהחזו"א ס"ל דאע"פ שרגל הפנימי של הה"י הוא דופן. אעפ"כ יכול לכתוב לכתחלה את הרגל כנקודה, והטעם היות ובדיעבד אם נשתייר כל שהוא כשר ע"כ אין הדופן מצורת האות ודינו כסודות שנאמרו בצורות האותיות שאין חיוב לעשותם לכתחלה. ומה שכתב בהגהת ברוך שאמר באות ה', וז"ל ונ"ל לפי קיצור דעתי שמלשון והרא"ש משמע שרגל השמאלית של הה"א דינה להיות בסוף גגה של ה"א ולא באמצע הגג, כי בענין אחר אינן דומין בכתיבתן כי אין חילוק בין ח' לה' רק שרגלו של החי"ת מחוברת למעלה בגגה שלה, והה"א תלויה כמו קוף., וכן מבואר באלפא ביתא הארוך המובא בב"י. באות ה"א. ולכאורה לשיטת החזו"א שמספיק שיכתוב רגל הה"י כנקודה א"כ אין לזה דמיון לח', ונראה דלחזו"א אין הכונה שהדמיון הוא מצד שדומין בכתיבה, אלא היות ויכול להתהוות ע"י הנגיעה שיראה כאות חי"ת ע"כ שמקום הנקודה הוא במקום שעומד רגל החי"ת. רק שמלשון הגהת ברוך שאמר על אות ה' משמע שלכתחילה צריך לכתוב רגל השמאלית כדופן, וז"ל "לשון החסיד ז"ל. אין לו להרחיק לא ירך ה"א לא ירך ק' מן הגג אלא כשיעור עובי הגג. ויפריד בין הירך ובין הגג שיראה הלובן שביניהם ברחוק אמה". מבואר שלכתחלה צריך שיראה הרגל כדופן של הגג ויראה כחלק מהגג ולכן לא ירחיק.

ונראה דאפילו אם נאמר שמדין רגל צריך שיראה כדופן מופסקת. אין זה מדין שצריך שיהיה פתח קטן אלא שצריך לכתחלה שיהיה לה דופן ז"א רגל מופרדת. וביותר דגם לשיטת הרמ"א שהרגל השמאלית צריך שיהיה כמלא אות קטנה אין סגנון הפתחים לעיכובא, דהרי גם לרמ"א מצד הדין רגל השמאלי סגי שיהיה כמלא אות קטנה. ואם יעשה ה"י צרה וארוכה כגון שהרוחב הוא ב' קולמוסין וחצי והאורך ה' קולמוסין והרגל השמאלית הוא כמלא אות קטנה. כשתמדוד את החללים החלל מהצד הוא ב' קולמוסין וחצי אחרי שתוריד את המלא אות קטנה והגג. ומהצד ישאר חלל ב' קולמוסין ומשהו, א"כ חוץ ממה שהאות נראית פרוצה גם מהצד היות והרוב פרוץ הרי החלל בהצד הוא יותר רחב מהחלל שלמטה. ובפרט לפי איך שנהגו לעשות את הרגל כקוביא א"כ בודאי אין לחלל שלמטה שום עדיפות על החלל שמהצד. וע"כ שגם למחמירים ברגל השמאלית אין סוגי החלל לעיכובא. ונראה שאפילו לכתחלה אין ענין להקפיד על הפתחים (כמבואר בחזו"א לענין הרגל) וכל מה שמובא להקפיד הוא על הרגל השמאלית שתיראה כדופן הה"י ויהיה ניכר שהוא דופן מופרד, ולכן צריך לכתוב את הרגל השמאלית סמוך לגג.

ב. בצורת אות קו"ף

שבת ק"ד ע"א קו"ף קדוש וכו' ומ"ט כרעיה דקו"ף תלויה דאי הדר ביה ליעייל, וליעול בהך מסייע ליה לריש לקיש, דאמר ר"ל מאי דכתיב אם ללצים הוא יליץ ולענוים יתן חן בא ליטמא פותחין לו, בא ליטהר מסייעין אותו, לשון הגמ' באות קו"ף כלשון הגמ' באות ה"י ועיין במהרש"א שבת וז"ל "מייתי ליה הכא לגבי הק' כו' על הכונה זו, ובפ' התכלת מייתי ליה ג"כ לענין הה' דכרעיה תלויה ושם מפורש" ולעיל באות א' הבאנו דברי המהרש"א מדוע בה' הפתח שלמטה פתוח לגמרי ומהצד הוא פתח קטן, ולפי"ז גם בקו"ף צ"ל שהחלל למטה הוא פתוח לגמרי ומהצד הוא

פתח קטן. ועיין בספר המנהיג שדימה ב' האותיות ה"י וקו"ף מכח ב' הסוגיות.

ולכאורה מסוגי' זו משמע שלקו"ף אין מושב דהרי הפתח התחתון הוא כפתח הה"י והוא פרוץ כאכסדרה. וכן מדוייק לשון רבינו ירוחם שכתב "יזהר בין ה"א לקו"ף שיאריך רגל הקו"ף" משמע שכל ההבדל בין ה"א לקו"ף הוא באריכות הרגל ואם היה דין שלקו"ף יש חיוב לעשות מושב לא היה לקו"ף דמיון להי" דלה" אין מושב. ואפילו אם לא היה מאריך אלא שהיה יוצא מעט ג"כ היה ניכר שזה ק', ועיין בתקון תפילין שכתב ג"כ כלשון זה וז"ל "ורגל שמאל יהיה ארוך שלא תדמה לה"י" וכן מבואר באגור, רק שבהגהת ברוך שאמר כתב שאין להאריך רגל הקו"ף. ולכאורה נחלקו אם יש לעשות מושב, (וכמבואר בסימן ב' אות ב' ע"ש) לתיקון תפילין ולאגור ולר"י אין דין של מושב ולכן יש לחשוש שיראה כה"י. ולהגהת ברוך שאמר הקו"ף הוא עם מושב ולכן ביציאה מעט כבר ניכר שזה קו"ף, ולכאורה מסוגיית הגמ' מבואר שהקו"ף אין לה מושב דיסוד האות דומה להי", ושמא גם להגהת ב"ש מצד הדין אין צריך מושב רק שנהגו לעשות מושב מצד הסוד שיהיה לזה דמיון לכ"ו, והביא מקור למנהג זה מב"ב קס"ו ע"ב.

ועיין בספר מגן דוד להרדב"ז שכתב שהקו"ף מורכב מ-ר"ן, וז"ל האבני נזר תאו"ח סימן י' ס"ק ב' "צורת קו"ף הוא רי"ש וקו שמאלי העומד בפני עצמו אף בלא עיקום של תחתית רגל ימיני כלפי קו השמאלי וכו'. מעתה נתבונן מה הבדל בין ה"א לקו"ף וכו', נמצא שהחילוק בין ה"א לקו"ף שה"א אין רגל השמאלי יוצא למטה מרגל ימין, וקו"ף יוצא למטה, וכן משמע להדיא בפע"ח פ"ד משער עולם היצירה ד"ה והגה". מבואר מדבריו שבקו"ף מדין אות לא צריך שיהיה מושב, וכן מבואר במקדש מעט בקונטרס א-ב באות קו"ף ס"ק ג'. וכן מבואר בביה"ל במשנ"ס באות קו"ף שכתב ובדיעבד נראה דאפילו כפוף מעט די. וכונתו שאין צורך במושב אלא שיהיה לו נטיה לצד שמאל (שיוכל להיות סמ"ך ע"י נגיעת הזוב).

ומה שסיים באגור "ואני המחבר קבלתי שהוא מן האותיות כמספר השם המיוחד כי דינה כמו כ"ף וי"ו, הרגל כמו וי"ו והגג כמו כ"ף", לכאורה חזר בו ממש"כ בתחילה שיש להאריך את הרגל שיצא מכלל ה"י, וע"כ שבתחלה כתב בצורת הקו"ף שצריך להיות מצד הדין היינו שיהיה לזה צורת ר"ן שיאריך הרגל היטב. (ולכאורה וי"ו לא מספיק דלפעמים לא יצא מצורת ה"י) ואח"כ כתב איך שצריך להיות מדרך הסוד היינו שהקו"ף יהיה לו מושב ויראה ככ"ף, ולזה מספיק שיהיה לרגל צורת וי"ו דיציאה מועטת כבר מוציאה את זה מצורת ה"י לקו"ף.

מבואר מכל הנ"ל נהי שהקו"ף מיסוד צורתו הוא כה"י והחלל למטה הוא כאכסדרה. אעפ"כ כדי לצאת גם את המקובל על דרך הסוד מספר התמונה שיהיה כמו כ"ף לא מקפידים על האכסדרה, וכמו שביארנו כבר באות א' שאפילו לכתחילה לא צריך להקפיד שיהיה אכסדרה. וגם אין נקרא שמקצת האות כאות אחרת דכל מה שנתקבל מספר התמונה בהרכבה אין חיסרון של מקצת האות כאות אחרת, ואע"פ שלסוד האות וכדי להדר לכתוב כספר התמונה מספיק שיכתוב מעין כ"ן ואין צורך שיעשה כף ממש, אעפ"כ היות וסוד האות הוא רמז לכ"ן אין חיסרון שיעשה ממש כ"ף גו"ן, ושמא יש הידור לעשותו ככ"ף, וכן הבינו הפוסקים ברדב"ז שבקו"ף יש לעשות המושב ככ"ף ממש. ואע"פ שצריך לכתוב רגל ולהשאיר פתח צריך לומר שיעשה המושב עד כמעט שוה לגג. ועיין בכת"י המיוחס לבעל הגידולי תרומה רבינו עזריה פיגו זי"ע. שהקו"ף המושב מגיע עד קרוב לקצה

הגג והוא ככ"ף, ואע"פ שבלמ"ד כתב כרבינו טורדוס היינו בלי מושב. בקו"ף עשה מושב.

והנה באות למ"ד בהגהת ברוך שאמר הביא דברי רבינו טורדוס שהלמ"ד הוא מורכב מ-ד"ו ובהגהת ב"ש כתב שאינו יכול לכתוב כרבינו טורדוס היות ונשתכחה צורה זו לגמרי מכל אדם. והארכנו דנחלקו בזה המדרשים. דבמדרש תדשא משמע שהוא עומד כרגל ישרה. ובזוה"ח מבואר שהלמד הוא כט"ת היינו שאם יוריד הצואר יראה כט"ת. וביארנו דגם למדרש תדשא י"ל שהלמ"ד הוא כט"ת רק שגם בזמן התנאים היה ב' צורות ללמ"ד, כמו בזמנינו כתב האשכנזי וכתב הספרדי, וע"ז כתב המדרש שהכרובים היו עומדים כלמ"ד הנכתבת בלי מושב.

וזה לשון המדרש תדשא פ"ב "כשם שלמ"ד באמצע אותיות כך כרובים באמצע. והם עומדים על רגליהם כאות ל' שאין לו ישוב". מבואר שהלמ"ד אין לו ישוב. וראיתי מי שרצה לומר שאין ראיה מהמדרש תדשא דיש ללמ"ד רק קו פשוט וישר של רגל ללא שום כיפוף כלל. די"ל דגם אם הלמ"ד כפופה מעט נקרא שאין לה ישוב, והראיה דהרי גם אדם שעומד על רגליו נקרא עומד בלי ישוב (כמו בכרובים), אע"פ שכשעומד הרי כף הרגל היא מושכבת ואעפ"כ נקרא עומד בלי ישוב, א"כ ה"ה בלמ"ד אם היא כפופה מעט נקרא שאין לה ישוב (והרי זה ככף הרגל). וכמה חלי ולא מרגיש שאין לזה דמיון. דאם נדמה מושב הלמ"ד לכף רגל א"כ כמו שכף הרגל הוא כמעט כפליים מהראש של האדם ונקרא עומד. ה"ה נאמר בלמ"ד שאם המושב יעבור את ראש הלמ"ד יקרא עדיין עומד. אלא ע"כ כל אחד יש לו את העמידה שלו בלי ישוב. אדם נקרא עומד בלי ישוב שרגליו עומדות ישרות בלי כפוף על כפות הרגלים, והאותיות נקראים עומדים כשהם ישרים בלי כיפוף, וכשהם כפופים אפילו פחות מכקולמוס נקרא שיש להם מושב. ולכו"ע אם יכופף את הדלי"ת או את הרי"ש אפילו פחות מקולמוס כבר נאבד צורת הדלי"ת והרי"ש. ובאותיות מ"ם פתוחה ועי"ן וצדי' כפופה ופ"י כפופה ודאי שמספיק מושב כקולמוס ועוד, וזה נקרא יושב ולא עומד. וע"כ כונת המדרש שהלמ"ד היתה עומדת כאותיות העומדות על רגל ישרה.

והנה אפילו אם נאמר שלמדרש תדשא הלמ"ד מורכבת מ-ד"ו אין חשש פסול אם יעשה מושב, היות ולזוהר חדש הוא מורכב כאות ט' היינו כ"ף ו"ו. וגם לספר התמונה הוא מורכב מ-כ"ו. וכל שבספר התמונה נתקבל כרמז להרכבה שוב י"ל שיש הידור לעשות מה שיותר נוטה לסוד האות ואפילו שעיקר צורת האות הוא בלי מושב, וכמו בקו"ף שרגל ימין ביסודו אין לו מושב אעפ"כ עפ"י הסוד מהדרים לעשות לו מושב, ה"ה בלמ"ד, וחלילה להטיל מום בקדושים. ובקובץ בית אהרן וישראל גליון נ"ג הארכנו די"ל שלדעת הזוה"ח יש להקפיד שיהיה ראוי להוריד הצואר ושיראה כאות ט"ת.

ג. בצורת רגל הפנימי של הה"א

כתב באלפא ביתא הארוך המובא בב"י באות ה', וז"ל "ועוד שתמונתה כמו דל"ת ויו"ד, ומהאי טעמא כתבתי שתהיה הנקודה למעלה דק ולמטה עב ועקומה קצת לצד ימין ולא לצד שמאל פן תדמה לתי"ו" עכ"ל, דימה העקימות לצד ימין כמו רגל התי"ו לצד שמאל שהרי כתב שלא תדמה לתי"ו, ובכתבי השיעורים שע"י משמרת סתם כתבתי בסיכום, הנקודה תהיה דקה למעלה ועבה

קצת למטה ולא יאריך בעיקום כדי שלא יאבד צורת האכסדרה של הה"י שצריך להיות פתוח כל החלל ולא כהעושים יו"ד רחבה וקו דק למעלה דע"י שעושים יו"ד רחבה נסגר חלק מהאכסדרה. ושוב ראיתי שאפילו שיעשה יו"ד צרה. וביותר אפילו שלא יעשה שבירה אלא שיעשה דק מלמעלה ועב למטה ג"כ נשאר החיסרון של סגירת האכסדרה, דאכסדרה נקרא שפרוץ כולו וכשעב למטה נסגר חלק מהאכסדרה. ועיין בשו"ע יו"ד הלכות מזוזה סימן רפ"ו סעיף ו'. שאכסדרה והוא מקום שיש לו ג' כתלים ותקרה פטורה ממזוזה, ולכאורה זה פשוט שאם יהיה דופן בצד דק ולבסוף הוא מתעבה לצד פנים אע"פ שאין שבירה יהיה חייב במזוזה היות והעובי מכסה חלק מהאכסדרה דלעומדים בפנים הרי חלק הפרוץ מתכסה ע"י מחיצה, ועיין בעירובין י"ט ע"ב. היתה שם אבן מרובעת רואין כל שאילו תחלק ויש בו אמה לכאן ואמה לכאן. וא"כ גם בה"י החלק הדק שיך לדופן בצד והחלק העב סותם את האכסדרה.

רק שלפי"ז לכאורה קשה על האלפא ביתא איך כתב שיעשה עב מלמטה. וכן כתב עקומה משמע שיש לזה שבירה דאחרת היה צריך לכתוב עב מלמטה לצד ימין, וכן באלפא ביתא השלישי כתב "ה' כתב בספר התמונה שתמונתה כמו ד' ובתוכה יו"ד הפוכה" מפורש בדבריו שהוא כיו"ד, ואפילו אם נאמר שאין הכונה כיו"ד ממש. גם לא הרוחנו כמו שנתבאר לעיל דע"י שהוא עב מלמטה נתבטל שם אכסדרה, וראיתי מי שרצה לומר שיעשה עובי קטן של ראש היו"ד, ולא הרויח בזה כלום דהרי כל שנכתב לשם שיכנס לימין מבטל שם אכסדרה. ובמזוזה באופן כזה חייב במזוזה. ונראה לפי איך שנתבאר לעיל באות א' שאין האכסדרה לעיכוב ואפשר שגם לכתחילה אין צורך להקפיד על אכסדרה. ובאות ב' הארכנו שכדי לצאת סוד תמונת הקו"ף מבטלים את האכסדרה ועושים לו מושב. ה"ה בה"י כדי לצאת סוד צורת האות ה' יעשה לו יו"ד הפוכה כדי לצאת סוד התמונה. (וע"ד הדרוש יש לישב בפשיטות שהעולם נברא בה"י של שם השם. והכותבים על דרך הסוד כותבים ה"י של השם רגל ישרה. ובה' של שם השם החלל הוא אכסדרה ואין לו עביות לצד ימין).

ומה שחששו למקצת האות שהוא כאות אחרת ולכן כתבו לעשות יו"ד צרה לא הרויחו מאומה. דהרי לפוסלים מקצת האות כאות אחרת החיסרון הוא מצד חיסרון תמות היות ונראה חלק ממנו כאות אחרת, א"כ אין הבדל אם עושה יו"ד רגילה או שיעשה יו"ד צרה. ואפילו אם נסביר באלפא ביתא שלא יעשה יו"ד ממש אלא כעין יו"ד ג"כ יש חשש של מקצת האות, עיין משנ"ס באות ט"ת שאין לכופף לתוכה הרבה היות ויראה כפ"י. ואע"פ שפ"י כזו פסולה היות ואין הכיפוף לצד פנים, אעפ"כ נקרא מקצת האות כאות אחרת היות ויש לזה דמיון לפ"י א"כ ה"ה לדבריו יש לחשוש כשעושה דק למעלה ועב למטה שיראה כמקצת האות לאות יו"ד.

ומש"כ באלפא ביתא הארוך והנקודה תהיה כנגד סוף הגג מפני שאם ידבק למעלה תהיה דומה לחי"ת וכו' ואילו יהיה הנקודה באמצע לא ידמו כלל, ולכאורה אם יעשה כיו"ד הרי יראה כפ"י, וקושיא זו שייך גם להקשות גם לאלפא ביתא דהרי כשלמטה עב ולמעלה דק ע"י נגיעה יראה כפ"י, וע"כ צ"ל שהנגיעה תמלא את כל עובי הרגל יראה כחי"ת א"כ ה"ה בה"י שלנו ג"כ שייך שיתמלא כל עובי היו"ד ויגע בגגה ויראה כחי"ת.

ד. בצורת רגל הפנימי של הקו"ף

כתב באלפא ביתא הארוך המובא בב"י באות ק' וז"ל "ואותו רגל הארוך השמאלי יהיה למעלה עב ולמטה דק כי תמונתו כמו נו"ן פשוטה כמו שאפרש בעזה"י, ומהאי טעמא יהיה שיעור ארכה כאורך ג' קולמוסין וחצי כדי שיהיה ראוי לכוף ולעשות נו"ן כפופה, וישאר צוארה שני קולמוסין ומושב קולמוס וחצי, ואע"ג שפירשתי שראוי להיות אורך של נו"ן פשוטה כעובי ארבע קולמוסין הכא לא יאריך בו יותר כדמוכח בפרק גט פשוט שקרוב צורתה לצורת סמ"ך כדפי', אלמא שאין דרך להאריך רגל שמאל יותר, וכדי לקיים שניהם יעבור רגל שמאל לפני רגל ימין ב' קולמוסין" עכ"ל.

מאריכות דבריו משמע שהרגל הפנימי צורתו כנו"ן פשוטה עם כל הפרטים, ומצד סוד צורת האות היה צריך להקפיד לעשות ד' קולמוסין שיהיה צורתה ממש כנו"ן פשוטה. רק שחשש לסוגית הגמרא בב"ב ולכן כתב לקצר את אורך הרגל בחצי קולמוס, ולכאורה חוץ מחסרון פרט זה אין עוד חיסרון בנו"ן הקו"ף, דאחרת היה לו לאלפא להבליט את החיסרון ואת סיבת החיסרון כמו שהאריך בסיבת החיסרון של אריכות הרגל. (עי"ש במנחת סולת) וראיתי מי שדייק מלשון הב"ש שכתב ראשו עב שאין צורך שיעשה לרגל ראש כנו"ן פשוטה. והוא דבר תמוה דא"כ היה לו לאלפא ביתא להדגיש פרט זה ולא שנלמד פרט זה מדיוק. וביותר דאם בראש אינו דומה לנו"ן וכן אינו דומה באורך א"כ היה לו לב"ש להדגיש שאינו רק כעין נו"ן שארוך ג' קולמוסין וחצי ועב מלמעלה. ולא לכתוב בתחילה כי תמונתו כמו נו"ן פשוטה. ואח"כ כתב ומהאי טעמא יהיה שיעור ארכה. ואם כל מה שנקרא נו"ן הוא בגלל האורך א"כ לא שייך לומר מה"ט. הרי זה כל מה שהוא נראה כנו"ן.

וכן אם נאמר דאין לרגל ראש. א"כ איך נשער את העובי של הג' וחצי קולמוסין. דהרי זה ברור שכל רגל נמדדת לפי הראש, וכשאין ראש אין במה ליחס את אורך הרגל עיין באבני נזר תאו"ח סימן י"א ס"ק ג'. ואין לומר שנמדוד את אורך הרגל לפי עובי קולמוס של גג הקו"ף. וזה אינו דבשלמא כשאנו דנים על שיעור אורך הרגל מצד ההלכה שצריך כמלא אות קטנה בודאי מודדים לפי גג האות היות והוא רגל של הגג ומתיחס לגג לכן צריך שיעור אות קטנה לפי עובי הגג. משא"כ כשאנו דנים לגבי הרגל בנפרד שיהיה לו צורת נו"ן בזה אין אנו מיחסים אותו לגג אלא כלפי עצמו, דהרי זה ברור אם יעשה הגג בעובי קולמוס קטן. וראש הרגל יעשה עבה מאד ואורך הרגל יהיה ג' קולמוסין כלפי הגג. וכלפי הרגל יהיה ב' קולמוסין בודאי שכלפי הרגל זה נקרא ז"י"ן ולא נו"ן פשוטה, נהי שכלפי הגג כשדנים על האות אנו מיחסים את הרגל לעובי הגג, אבל לגבי הרכבה כשאנו דנים על חלק ההרכבה אנחנו דנים לפי האבר בנפרד.

אפילו אם נאמר דשייך ליחס את אורך הרגל לפי הגג זה רק אם היה קו פשוט. אבל כשראש הרגל הוא עב א"כ יש חלק באות שהוא עב והרי העין נמשכת באורך לפי עובי של ראש האות, ואם העובי הוא חצי קולמוס א"כ יש למדוד לפי חצי קולמוס. וא"כ שייך שיהיה רגל הקו"ף יותר מד' קולמוסין ומדוע כתב באלפא ביתא שיאריך רק ג' קולמוסין וחצי, ועוד אם נאמר שנמדוד את האורך לפי הגג א"כ אין לרגל צורת נו"ן פשוטה דהרי הרגל בולט רק מצד אחד ובאות ו"ו כשארוך יותר מג' קולמוסין עדיין לא יצא מצורת אות ו"ו, דרק בז"ין שעשה ג' קולמוסין וחצי

נעשה נו"ן פשוטה, היות וכל ההבדל בין זי"ן לנו"ן הוא האריכות, אבל וי"ו שיש ב' הבדלים א, אריכות ב'. היציאה מב' הצדדים מסתבר שארוך יותר מג' קולמוסין נשאר צורת וי"ו. ואין לומר בכונת האלפא ביתא שיהיה עב מב' הצדדים שיראה כנו"ן. דפרט כזה היה לאלפא ביתא לדהגיש שיהיה עב מב' הצדדים, דבשלמא אם נאמר שכונת הא-ב שיהיה לו ראש כנו"ן בזה אין צורך להסביר שיבלוט מב' הצדדים דהרי הרגל הוא כנו"ן פשוטה. משא"כ אם נאמר שצריך שיהיה רק כעין נו"ן.

ובספר כתיבה תמה כתב "והרגל השמאל בפנים יהיה ראש למעלה עב כחצי קולמוס. ומראשה ימשוך דקה וכו' כמו נו"ן פשוטה וארכו כשיעור ג' קולמוסין וחצי. וכ"כ במשנת סופרים "ורגל השמאלית תלויה בה וזיא כצורת נו"ן פשוטה אך שקצרה מעט וע"כ יהיה ראשו עב ומתמעט והולך כמו בנו"ן" והמעיין בלשון המשנ"ס יראה שכונתו שיעשה נו"ן קצרה, ואין לומר שהמשנ"ס התכוין שיהיה עב ולא ראש, דדבר זה היה למשנ"ס לכתוב. ובפרט שהמשנ"ס העתיק כמה פעמים דברי הכתיבה תמה ואם היה חולק עליו היה לו להדגיש פרט זה. ועיין במקדש מעט בקונטרס הא-ב באות ק' ס"ק ה' וז"ל "וא"ב הארוך מפורש כי תמונתו כנו"ן פשוטה ולפ"ז בעי לעשות לו ראש כעין נו"ן".

ולא מצאנו לא בראשונים ולא בפוסקים מי שיזהיר שלא לעשות רגל הקו"ף כנו"ן ממש או כוי"ו ממש, ובאל"ף ובט"ת האריך האלפא ביתא הארוך מובא בב"י שיש להשגיח שלא יאריך בעיקום האל"ף שלא יראה כעין, ובט"ת כתב שלא יאריך בכפיפה שלא יראה כפ"י, ובקו"ף כתב שהתמונה ככ"ף נו"ן ולא הזהיר שלא יעשה כ"ף או נו"ן ממש. וכבר נתבאר שבכת"י המיוחס לבעל הגי"ת הקו"ף יש לו מושב כמעט עד הסוף (ואע"פ שבלמ"ד כתב כר"ט בלי מושב) ובכת"י המיוחס לרבינו סולימאן אוחנא זי"ע מגורי האר"י הקו"ף כשהוא צר המושב הוא קצר, אבל כשהקו"ף רחב המושב הוא כשני שליש מהגג וכן בכת"י המיוחס למהר"י אבוהב זי"ע הק' המושב הוא בשיפוע וסותם כשני שליש והוא ככ"ף ולא מצאנו שחששו למקצת האות כאות אחרת. ובקו"ף הרי נתבאר שעיקר הצורה הוא כה"י ואעפ"כ לא הקפידו לשנותו לכ"ף, ולא חשו שנסתם האכסדרה. והטעם היות ונתקבל מספר התמונה שהקו"ף מורכב מכ"ף נו"ן או שנתקבל בקבלה כ"ף וי"ו. וגם בספרי דוונקי חזינן שעשו ראש לנו"ן. עיין בילקוט צורת האותיות שהביאו תפילין של בעל מאור עיניים שנכתבו ע"י הרה"ק ר' אפרים סופר זי"ע, ובקובץ בית אהרן וישראל גליון נ"ג מובא כת"י מהספר תורה של הבעש"ט זי"ע שנכתבו ע"י הרה"ק ר' צבי הירש סופר זי"ע ושם נכתב רגל הקו"ף עם ראש (רק שבספרו של הבעש"ט ראש הרגל הוא כו' ומבנה גוף הרגל הוא כנו"ן) וכ"כ הגה"צ ר' נתנאל תפילנסקי זצ"ל. וכדי שיראה כסמ"ך ע"י נגיעת הזבוב יש לעשות הגג צר שע"י נגיעת הזבוב יתמלא ויהיה כקו פשוט וידבק לגג ולצדדים, וגם כשיעשה רגיל יכול להיווצר סמ"ך ע"י זבוב, ובפרט שלשיטת הר"י מיגש בב"ב דף קס"ו ע"ב הזבוב יכול לעשות ב' פעולות גם להאריך וגם לקצר. וכן הוא דעת הרמב"ם והשו"ע חו"מ סימן מ"ב סעיף ז'. עי"ש בסמ"ע ס"ק כ"א ובביאור הגר"א ס"ק כ"ד.

בענין חק תובות והיקף גויל

פימן א'

ביאור במחלוקת הרא"ש והסמ"ק

א) הרא"ש בגיטין (פ"ב אות י"ט) כתב וז"ל: „ואם יש בו אותיות דבוקות יכול להסיר הדיו שביניהם ולהבדילם אבל אם נפלה טיפת דיו לתוך האות ואינה ניכרת האות אינו יכול להעביר הדיו ולתקן האות דהוה ליה ח"ת", ע"כ. ובסמ"ק (סי' קנ"ג) פסק ואם נפלה ט"ד קודם שנגמרה האות ולא היתה האות נכרת ואח"כ נפל דיו או כמו"כ אם לא היתה מוקפת גויל בתחילת עשייתה דאמרינן דפסול ואח"כ נטל הדיו הוי כח"ת ופסולה אבל אם כבר נכתבה כתקונה ואח"כ נפל הדיו עליה ישלנו כדאמרי' בירושלמי. ובמחבר (שו"ע או"ח סי' ל"ב סי"ז) פסק כהרא"ש וז"ל: „אם נפלה ט"ד לתוך האות ואינה ניכרת האות אין תקנה לגרור הדיו וע"י כך יהיה ניכר האות דהוי ח"ת ופסול משום דבעינן וכתב ולא וחקק וה"ה אם טעה וכתב דלית במקום ר"ש או בי"ת במקום כ"ף אין תקנה למחוק התג לתקן האות משום דהוי כח"ת", ע"כ. ולכאורה צ"ב: א) דכתבו נפלה ט"ד תוך האות, משמע דוקא בתוך האות, אבל בצידי האות אין ח"ת, וביותר מדויק בדברי המחבר שבתחילה כתב „נפל ט"ד לתוך האות" ואח"כ כתב „דלי"ת במקום ר"ש ולא כתב נפל ט"ד ונעשה ד"", וביותר מדוייק בספה"ת (אות ר"ה) שכ' וז"ל: „והיכא שנפלה ט"ד בתוך חלל אות בית והיא עתה כמו פ"א או אין שם בית עליה או ט"ד נפלה בחלל אות אחרת וכו', או טעה וכתב דלי"ת במקום ר"ש או בי"ת במקום כ"ף, אין תקנה למחוק התג לתקן האות, הנה כתב בנפלה דוקא לתוך חלל אות", ולענין צידי האות כתב דוקא כתב; ב) צ"ב, דהמחבר כתב דהחסרון היות וכתוב וכתב ולא וחקק. לכאורה יש כאן כתיבה רק היא מכוסה וע"י החקיקה תתגלה האות הכתובה ומה זה אחרת ממה שפסק המחבר בס"ג „זרק עפרות זהב על האות מעביר הזהב וישאר כתב התחתון וכל זמן שלא העביר הזהב פסול", (עיין מ"ב שם), אעפ"כ ע"י הגרור נכשר ולא הוי ח"ת, היות והכתב התחתון נעשה ע"י כתיבה לא ע"י חקיקה, ולכאורה זו סברת הסמ"ק.

והנה הט"ז (אבהע"ז סי' קכ"ה ס"ק ט') דימה נפלה ט"ד לתוך האות למה שמבואר בחו"מ סי' ת"י בסתם בור חברו בעפר ופתח אמרי' נסתלק מעשה ראשון ח"ה כאן בנפלה ט"ד נסתלק כתב הראשון. ודבריו צ"ב, דבבור החיוב מצד פעולת מזיק שעשה וע"י שנתמלא עפר נסתלק מעשה המזיק, משא"כ בכתב הדין שצריך ליעשות ע"י כתב וע"י נפילת ט"ד לא נתבטל הכתב רק שנתכסה וע"י שמגלה נתגלה מעשה ראשון.

ונראה דלעיל דייקנו בנפלה ט"ד דהפסול דוקא שנפל תוך חלל האות דהחלל שייך לאות, כמבואר בפוסקים (בדין המובא בסט"ו לענין ניקב החלל) וכל אות שיש לה ג' דפנות הרי החלל שייך לאות ובנפלה ט"ד לתוך החלל הרי קלקל את האות עצמו ושינה את עצמותו והרי זה כמילא עפר דנסתלק מעשה ראשון. ואין דומה לזרק עפרות זהב דנתכסה רק הכתב, אבל עצם משמעות האות נשאר, לכן לא נתבטל הכתב הראשון. (ומצאתי באב"נ או"ח סי' ד' ה' שהאריך בסברא זו) ובצידי האות יפסל משום מ"ע כמבואר בסי' ב'.

ב) הרא"ש והסמ"ק פליגי בתרי: א) בנפלה ט"ד תוך האות דלרא"ש פסול ולסמ"ק מהני

גרירה; ב) בנדבק לפני גמר האות, דלרא"ש מהני גרירה ולסמ"ק לא מהני, וצ"ב בביאור מחלוקתם.

והנה מקור דברי הסמ"ק הם מירושלמי פ"א דמגילה (הלכה ט' דף י' ע"ב) דאיתא שם: „ר' זעירא בשם רב ניקב ביריכו של ה"א אם גורדו וגשתייר שם ירך קטנה כשר ואם לאו פסול, ר"ז בשם אשיין ב"נ ניקב נקב באמצע בי"ת, אם היה הגויל מקיפו מכל צד כשר ואם לאו פסול. אמר ר"ז אתיא דר"ח כרב ותרויהון פלגין על שטתיה דאב"נ, חבריא אמרי אתיא דאב"נ כר' יוחנן דתני עירב את האותיות אית תני תני כשר אית תני תני פסול, ר' אדא בר שמעון בשם ר' יוחנן, מ"ד כשר מלמטן מ"ד פסול מלמעלן כגון ארצנו תפארתנו, וכו'", ע"כ. והסמ"ק למד דאין חילוק בין למעלה ללמטה רק מצד שנגמרה האות ומהני גרירה, וה"ה בנפלה ט"ד ושינתה צורת האות ג"כ מהני גרירה, ולמטה ג"כ מחוייב לגרור. עיין בחוז"א (יו"ד סי' ק"ס אות ה') ובאו"ח (סי' ח') שכתב כן.

והרשב"א חולק על הסמ"ק וס"ל בפירוש הירושלמי דלמעלה נפסל ולא מהני גרירה ובסוף כשר וא"צ לגרור א"כ אין ראיה בנפלה ט"ד וטשטשה האות שיועיל גרירה. ולכאורה צ"ב מנין לקח הרשב"א להתיר אפי' בלא גרירה. ועיין במאירי (קי"ס ע"מ מ"ג) שהרבה לחלוק עליו. ונראה דהרשב"א הוכרח לדין זה, דהרשב"א בחידושיו בשבת (דף ק"ד ע"ב) כתב בחטריה לגגו של ח"ת ועשאה ב' זיינין דלא הוי ח"ת היות והאות נעשתה ע"י כתיבה. ועיין ב„בית מאיר" (אבהע"ז סי' קכ"ה ס"ח) דהקשה דדברי הרשב"א סותרים, דבתשובות ס"ל דבנדבק למעלה אסור לגרור והוה ח"ת, ובחידושיו מתיר אפילו כתב אות ח"ת לגרור ולעשותה ב' זיינין. וכתב דהאיסור לגרור הוא מדרבנן ומקור האיסור הוא מהירושלמי דבוק למעלה עי"ש. ולכאורה ההסבר דחיות ופסול כמו שהוא וניתר ע"י גרירה, יש מראית עין כאילו נעשה ע"י ח"ת, משא"כ למטה שאין חיוב לגרור א"כ אפילו שיגרור לא יראה כח"ת, היות ויכול להשאיר בעין כמו שהוא, א"כ לא די שאין דברי הרשב"א סותרים אלא מסייעים זה לזה.

ובשיטת הרא"ש הסביר החזו"א באות ו', דאחרי שלא הוזכרה דין גרירה בירושלמי, לכן התיר לגרור כל זמן שניכר האות וחייב לגרור למטה דבדין זה נחלק הבבלי דסובר דצריך מוק"ג גם למטה, עי"ש. וזה תמוה: א) דבירוש' כתב דלמעלה פסול ופסול משמע דאין לו תקנה ע"י גרירה וכן הבין המאירי (קי"ס עמ' מ"ג מ"ד) דלמעלה נפסל ולמטה צריך גרירה, וכן הבין הסמ"ג (דף ק"ד ע"ג) דהביא הירושלמי שפסל שכתב דלבבלי יותר ע"י גרירה. ומצאתי ברד"ך שאין דיוק מהסמ"ג. ועיין ברמ"ע מפאנו (סי' ל"ו) שהכריח בפשט הירושלמי דלא מהני גרירה. ב) מנין לנו שהבבלי חולק על הירושלמי שמא גם לירושלמי צריך להיות מוק"ג למטה רק שלמטה מהני גרירה ולמעלה לא מהני גרירה. ולבבלי יהיה אסור לגרור גם לאחר גמר האות.

ע"כ שלרא"ש היה הסבר אחר בדברי הירוש', וז"ל הק"ע: „אתיא דר"ח דאמר בגרידה מהני כרב ושניהם פליגי אאשין דאמר דגרידה לא מהני, עירב את האותיות כגון שנכנס רגל ד' של שיטה עליונה בתוך טי"ת של שיטה תחתונה וכו' תנא חדא כשר ותנא חדא פסול, כלומר ולא פליגי מ"ד כשר שעירבבן מלמטן כגון שכתב תפארתנו כזה ג"ו שהוי"ו בתוך הגו"ן כיון שהוי"ו בתוך המשך הנו"ן שלמטה כשר מ"ד פסול מלמעלן כגון להמשיך למ"ד לתוך ה"א שבאה לתוך ה"א עצמה פסול אע"ג שיכול לגרור הלמ"ד אפילו הכי פסול והייגו כאשיין, עכ"ל.

ולכאורה צ"ע, דהרי מחלוקתם אם מהני גרירה לעשות הק"ג א"כ במה תלוי מחלוקתם בדין ר' יוחנן, וכן צ"ב מה ההבדל בין נכנס לתוך ה"א או להמשך גו"ן. ונראה דהמחלוקת בין רב ואב"נ אם הגויל הוא חלק מהאות וכשנשתנת צורת האות ע"י החור פוסל האות ולא מהני גרירה, או שהגויל מהלכות ספר ואינו דין

של האות ואינו פוסלו ומהני גרירה. רב ור״ח סבירי ליה דהגויל אינו מהאות ומועיל אפילו נשתנה האות ואב״נ ס״ל דהגויל חלק מהאות ולא מהני גרירה היות ונפסל בעצם האות. וחבריא ס״ל דאב״נ סובר כר״י דבאמת בגויל שחוץ לאות מודה אב״נ דאינו מחלק האות, אבל תוך האות שייך לאות ואם נשתנה ע״י החור נפסל כמו בלמ״ד לתוך ה״א שפוסל דוקא בנשתנה ולא מהני גרירה, משא״כ בוי״ו לתוך המשך הנו״ן דבהמשך אין תורת חלל לא פוסל את הוי״ו (ושמא צריך לגרור כמו בזרק עפרות זהב) ומכאן למד הרא״ש את הדין בנפל ט״ד תוך האות דלא מהני גרירה.

סימן ב׳

בל׳ הנכנס לד׳

א) הק״נ בפ״ב דגיטין הבין בלשון הרא״ש (באות י״ט) בדין מעורה כתב גבו של למ״ד בתוך ה״א וח״ת ומדלא קאמר לתוך דלי״ת משמע דנפסל, היות ונשתנה לצורת ה״א. וכן פסק הרמ״א באבהע״ז (סי׳ קכ״ה סי״ח) וכן כתב המ״א (סי׳ ל״ב ס״ק מ׳). ועיין בקה״ס חקירה ג׳ דכל הפסול הוא היות והתחיל לכתוב מלמעלה והיה ע״ז שם ה״א, לכן אע״פ שאח״כ ניכר היות ורואים שנדבק לשורה התחתונה אעפ״כ פסול. והנה לפי שכתבנו לעיל (סי׳ א׳) דכל הדין של הרא״ש שחולק על הסמ״ק הוא היות והחלל שייך לאות א״כ בד׳ שאין החלל שייך לאות דאין בו ג׳ דפנות א״צ לפסול. ונראה דנפסל משום מראית עין וכן כתב הגאון רש״ק מובא בספר „רב פעלים״ (ח״ב סי׳ י׳) וז״ל: „בהיכא דנדבק רגל הכ״ף פשוטה בגג הדלי״ת שבשורה שתחתיה מצד ימין של הגג דנראית אות כ״ף כמו אות בי״ת ארוך, נראה דמותר לגרור הדבוק להפרידם ואין בזה משום ח״ת וכו׳״, עי״ש שהאריך לפי הגאון רש״ק דכל האיסור לגרור משום מראית עין וכאן שנראה שזה ב׳ שורות אין מ״ע עי״ש.

והנה דבריהם צ״ב, דהרי האות כ״ף פשוטה אינה נקראת לתינוק דהרי נשתנה צורתו וע״י גרירה ניכר הצורה, א״כ יש לאסור משום מ״ע וצ״ל דהיות ואנו יודעים דזה ב׳ אותיות נפרדות ושנשאל לתינוק ונאמר לו דהם ב׳ אותיות נפרדות, יכיר כל אות, לכן מהני גרירה ואין בזה מראית עין, ונהי דלעיל ביארנו דבנפל לתוך אות שיש לו חלל נפסל מה״ת בנפל לתוך אות שאין לו חלל האיסור הוא מדרבנן משום מ״ע דנראה כח״ת.

וכן מבואר במהרש״ם (ח״ג סי׳ רי״ב) דנשאל בתפילין שנדבק האות זיי״ן של בחזק ואין ידוע היכן הזיי״ן והיכן החי״ת וע״י המקל ניכר והתיר לגרור ע״י היכר זה (בצירוף דעת הסמ״ק). והביא מהנחל״א (סי׳ א׳) דאפילו למ״ד לתוך ריי״ש אין לחוש, דניכר דאין זה ה״א, דהרי הה״א מרובעת, עי״ש. וסברא זו שייך לומר רק אם האיסור מדרבנן משום מ״ע, אבל אם זה דין שאם אינו ניכר לא מהני גרירה, הרי כאן לא יודע להבדיל בין הזיי״ן לחי״ת וגם בלמ״ד לריי״ש יקרא ה״א. ועיין מק״מ (סי׳ ל״ב ס״ק צ׳) דאם נדבק היו״ד לנו״ן בדקות ותינוק מכיר יכול[1] לגרור. והנה בנוב״י (מה״ק האבהע״ז סי׳ פ״ה) מבואר בגט שנפל למים ומלחלוחית המים נעשה כעין רגל באות ריי״ש ונעשה כת״ו נפסל, אע״פ שאם לא נשתנה לאות אחרת כשר ונקרא מוק״ג, היות וניכר האות ע״י שחרותו החזקה, אבל בנשתנה לאות אחרת, אפילו ניכר האות ע״י שחרות פסול. דהרי בכתב אות ת״ו חציו בחזק וחציו בחלישות, האם אין זו אות. וכן מבואר בשו״ת ב״ש (חיו״ד ח״ב סי׳ ק״ע) וגם בד״ק מבואר באריכות (בסי׳ ל״ב ס״ק ט״ו), דאם נדבק אות לאות בדקות וניכר גם ע״י סימנים לא מועיל גרירה, א״כ יוצא לנו[2] מחלוקת הפוסקים בנשתנה האות לאות אחרת וניכר אם מותר לגרור. ולכאורה המחלוקת במראית עין.

ונראה דהדין של ה„נאות דשא״ (סי׳ קמ״ו) בתג הנכנס לדלי״ת ותינוק קוראו דלי״ת, אע״פ שה״א[3] כזו כשרה (אפילו שתינוק קורא דלי״ת, היות ואין בקי בכתיבה דקה), אעפ״כ התיר

לגרור התג או להשאירו, דע"י שמחובר לאות התחתון, הרי זה כמחק התג. ולכאורה לגוב"י ויתר הפוסקים הנ"ל יהיה פסול, היות ונשתנה לאות ה"א. ונראה דבזה יודו דה„ערוך השלחן" (סי' ל"ב ס"ק ל"ו) כתב וז"ל: „אמנם טיפה שעשתה מן הדלי"ת ה"א, נראה דמהני גרירת הטיפה, שהרי עומדת בפנ"ע ולא קלקלה את הדלי"ת אלא ששינתו לה"א, ועתה נוטלו ממנו והדלי"ת כמקודם. ויש לעיין בזה. ולדינא גלע"ד כמ"ש", עכ"ל. ונראה דסברתו דאות ה"א אינה ניכרת מצד עצמות האות, דהרי אנו רואים דלי"ת והתלי' שבתוך הדלי"ת הרי אינה בעצם האות וכשרותה, דע"י אומדנה במה שיש תוך האות קיו הרי הוא שייך לאות וזו צורתה, כ"ז לענין הכשר האות, אבל למסול האות שנכתבה כראוי ולאסור לגרור משום מראית עין אין סברא, היות והדלי"ת ניכר, ובנפל טיפת דיו תוך הבי"ת לא התיר, היות ותוך האות שייך לאות וע"י שנעשה הנקודה בתוכה, הוה הכתיבה בתוך האות. והגם שלמעשה אין אנו מתירים בנפלה ט"ד לתוך דלי"ת כמבואר בשו"ע הרב (סי' ל"ב ס"ק כ"ב) ובפמ"ג (מש"ז ס"ק י"ו). וכן פוסלים בנכנס למ"ד לתוך דלי"ת, כ"ז דוקא כשנראה כה"א, אבל בתג שאין נראה כה"א והדלי"ת ניכרת, מהני גרירה, אע"פ שה"א כזו כשירה, היות ולא נעשה פסול בגוף הדלי"ת, כמש"נ.

סימן ג'

בגדר דין מוקף גויל

ביארנו את הירושלמי לסמ"ק והרשב"א והרא"ש, אבל בסמ"ג ס"ל כהרא"ש דלבבלי מהני גרירה דז"ל (בחלק מ"ע דף ק"ד ע"ג): „וכל אות ואות צריך שתהא מוק"ג מד' רוחותיה ואם נגעה אות לחברתה יועיל תיקון ולא מקרי ח"ת, אבל בירושלמי מכשיר נגיעות אות לאות למטה ופוסל נגיעות מלמעלה ומסופק אם נוגעות באמצע", עכ"ל. ומלשונו משמע דבירושלמי פוסל ואין לזה תקנה, ובפרט שמסוגית הירושלמי משמע דלא מהני גרירה כמבואר ברמ"ע מפאנו, צ"ע איפה מבואר בבלי אחרת מהירושלמי. ונברר קודם דין של היק"ג ודין חור לענין היק"ג, ויתבאר מחלוקת הבבלי והירושלמי.

בחזו"א (אות ד') כתב דדין הק"ג אינו דין מיוחד, אלא היות וצורת האות נעשית ע"י ב' שותפים, הדיו והקלף. ועי"ש שהאריך בכל הסימן, דענין הק"ג הוא לדעת סיום האות. ועיין באות ג' שם. ונברר בעז"ה לפי הראשונים בדין הק"ג.

א) בגמ' גיטין (דף כ' ע"ב): „ת"ר, הרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת וכו'. בעי רב פפא, בין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה מאי תיקו. ותיפוק ליה דספר אחד אמר רחמנא ולא שניים ושלושה ספרים, לא צריכה דמעורה", וכתבו התוס' (ד"ה לא צריכה): „מכאן מדקדק ריב"ם דאין צריך בגט שתהא כל אות ואות מוקפת גויל מארבע רוחותיה כדאמר הכא. ור"י אומר דאין מכאן ראיה דהא דקאמר דמעורה היינו רגל הק' של שיטה עליונה בט' של שיטה שתחתיה או ראש למ"ד בה"א או בחי"ת שלמעלה הימנה. ומ"מ נראה לר"י דאין צריך ראיה להכשיר דדוקא בס"ת וכו' בעינן שיהו האותיות מוקפות גויל, כדאמר בפרק הקומץ דכתיב בהו וכתבתם כתיבה תמה, אבל בגט ליכא קפידה וכו'", ע"כ. ומתוס' משמע דהפסול מדין תמה.

ובספה"ת (הל' גיטין אות קי"ד) כ' וז"ל: „ואע"פ שצריך שתהא כל אות מוק"ג, מ"מ אין מנהג לזיין את האותיות וכו' כמו שעושין בס"ת, ויכול להיות דכשנוגעת לחברתה אין נראית אות למי שאינו מכיר מה מין אות זה ומה מין חברתה או אם שתיהן אות אחת לפיכך הורגלו להפרידו. אבל בלא תגין נקראת שפיר אות וכו'", ע"כ. משמע מדבריו דדין מוק"ג שתהיה כל אות ניכרת. ונראה לפי דבריו דאם נדבק מעט שגיכר להדיא לא הוה חסרון מוק"ג. וכן מבואר ב„מאירי" (בקי"ס) וברשב"א (מנחות), ועיין מ"א (סי' ל"ב ס"ק ג') ובהל' תפילין

(אות ר"ה), כ' וז"ל: „פרק הקומץ אמר רב יהודה אמר רב, כל אות שאין מוקף לה מד' רוחותיה פסולה וכו'. ובירושלמי פרק היה קורא אמרינן עירוב האותיות אית תני כשר ואית תני פסול, אמנם בתלמודינו לא מפליג בין נוגע למטה או למעלה ופוסל בכל ענין אם אינה מוק"ג מד' רוחותיה ובמס' סופרים קתני אל יקרא בו, ואולם מפק בדבר אם יכול להפריד את האותיות המחוברות בסכין דאולי הוי כחק תוכות דפסול כדפרישית לעיל, או שמא בשביל שנוגעת אות לחברתה לא אבד שם האות שעליה ויכול להפרידה בסכין וכו'", ע"כ. וגראה בטעם ספיקו דבסי' א' הסברנו דיש ב' סוגי פסול: א) שנתכסה האות כגון בזרק עפרות זהב על האות שנפסל וע"י גרירה ניתר ולא הוי ח"ת; ב) שנפל ט"ד תוך האות ומבטל את האות ונפסל וא"א לחקוק היות והחלל שייך לאות ונתקלקל וע"י החקיקה נתקן האות (ומחוץ לאות לא מהני גרירה משום מראית עין). והנה במוק"ג יש מקום לחקור, האם הק"ג הוא חלק השייך לאות דעל ידו ניכר האות וכשנוגע בחברו הוה כנפל ט"ד תוך החלל שמקלקל האות עצמו ונפסל האות, או דהיקף גויל אינו מחלק האות, אלא שצריך הק"ג שיוכר האות הכתובה ובחסרון של הק"ג הרי זה כנתכסה האות, דהרי האות בעצמותו ניכרת רק שחסר היכר להדיא והרי זה כזרק עפרות זהב דמהני גרירה ודו"ק (ועיין ברשב"א מנחות דף כ"ט ודו"ק לכאן).

ובסמ"ג המובא לעיל התיר לגרור ולא חילק בין נגיעה דקה לעבה. ובהל' גירושין (דף קכ"ט ע"ג) כ' וז"ל: „הכותב גט צריך לעשותו כתקון ס"ת שתהיה כל אות ואות מוק"ג שלא תגע אות לאות ולא מטעם שגט נקרא ספר וכו' אלא מפני שאינה נכרת יפה כשהיא מחוברת לחברתה, ובדיעבד אור"י שאין לפוסלו בשביל כך שהרי אין כתוב בו וכתבתם כתיבה תמה כמו בתפילין ומזוזות", ע"כ. והנה מלשונו משמע שיש ב' דינים למוק"ג: א) מדין ספר וגט אין לו דין ספר אפילו לכתחילה; ב) מדין כתיבה תמה שבגט לכתחילה צריך שיהיה ובדיעבד אין פוסל, ובס"ת הפסול מב' צדדים מדין ספר[4] ומדין כתיבה תמה, ומצד ב' הדינים מהני גרירה דאין זה כשרות בגוף האות.

והרשב"א בתשובות (סי' תרי"א) כ' בס"ת שאותיות שבו אינן מוקפות גויל, הביא דין הירושלמי וחילק בין נדבק למעלה שנפסל וא"א לחקוק בין נדבק למטה שא"צ לגרור דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת. לכאורה סברת הרשב"א דחסרון תמות הוא רק קודם שנגמר האות, אבל אחר שנגמרה האות אין חסרון תמות דאחרת היה נפסל כמו למעלה, א"כ מה צריך לגדר של כל הראוי לבילה, הרי מצד הדין אין צורך בהק"ג אחר שנגמרה האות. ובחזו"א אות ה', יצא לחדש בדברי הרשב"א דאין כוונתו לדין כל הראוי לבילה, אלא שם מושאל דהכונה דאם יגרור ממקום הנגיעה תשאר צורת אות, הרי זו אות גמורה וא"צ הק"ג. ודבר זה קשה: א) דהפוסקים לומדים ברשב"א מדין כל הראוי לבילה, וקשה ללמוד אחרת מהפוסקים; ב) דמלשון הרשב"א עצמו משמע דזה מדין כל הראוי לבילה דאריכות דבריו מוכחת דז"ל: „אבל כשנדבקו מלמטה לו"ו של תפארתנו וארצנו, אחר שנגמרה צורת האות הוא שנדבקה ומתחלתה כשרה היתה, ואם בא עכשיו לגורדה אין זה כחק תוכות והילכך אפילו אינו גורד כל שהוא יכול לגרוד כשר וכדרבי זירא דאמר כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו וכו'", עכ"ל. והנה לפי החזו"א אריכות דברי הרשב"א למותר אלא היה צריך לכתוב ואם בא עכשיו לגורדה אין זה ח"ת וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת ודו"ק ע"כ לרשב"א מצד מצוה היה צריך לגרור ואמרינן כל הראוי לבילה, א"כ נשארת הקו' דמהיכי תיתי נחייב לגרור.

וגראה דהנה הריב"ש (סי' נ"ו) הביא ראיה דא"צ בגט מוקף גויל מגמ' גיטין (כ' ע"ב) וז"ל: „גם מה שכתבת שנמצאו בגט אותיות דבוקות וכו', תשובה, הרשב"א כתב בתשובה שבאותיות דבוקות אין קפידא, והביא ראיה ממש"א בפרק המביא תניין גבי בין שיטה לשיטה מהו וכו', ועוד דפסול דבוקה בס"ת

מפני מוק"ג מד' רוחותיה, ואי בעינן בגט הכי היכי בעי בין שטה לשטה, הרי כיון שהנייר שבין שטה לשטה הוא לבעל, הנה לא נשארו האותיות מוקפות גויל מד' רוחותיה ומאי קא מיבעיה ליה, אלא ודאי אין בגט פסול דבוקה. כל זה כתב הרמ"ה ז"ל", עכ"ל. והנה לחזו"א דדין מוק"ג אינו דין מיוחד, אלא להכיר את סיום האות, א"כ צ"ע מה ראיית הרמ"ה, דמה לנו אם ההק"ג של הבעל, הרי האות ניכרת, דבמציאות האות מוק"ג, אלא ע"כ צריך לומר דזה דין מיוחד בספר שהאות צריכה להיות מוק"ג והגויל צריך להיות לאות מהלמ"מ, לכן הביא הרמ"ה ראיה דבגט א"צ מוק"ג, דאם היה צריך מוק"ג הרי אין הגויל שייך לאות דשייך לבעל ודו"ק. ובדין זה מודה הרשב"א דמדין ספר צריך שיהיה לאות הק"ג ולמצוה שיהיה מגולה, דהקלף יהיה שייך לאות וכל הראוי לבילה שראוי לגלותו אין מעכב, ובמציאות ההק"ג שמוסתר תחת הדיו הוא ההיקף של האות, רק שמכוסה.

וכן משמע מלשון הרא"ש בתשובות (כלל ג' סי"א), וז"ל: „דבקות פוסל בס"ת דבעינן שתהא כל אות מוק"ג, ובענין אחר אינה קרויה אות, ואם גירד הדבקות בסכין הוכשרה", עכ"ל. ולכאורה דבריו סותרים: בתחילה כתב דאות שאין מוק"ג הרי זו אינה אות, וכוונתו אע"פ שהאות ישנה, אבל אות בספר אין כאן, א"כ איך מהני גרירה, הרי דין זה כמו שהדביק אות על ספר שפסול, דכמו שלומדים וכתב ולא חקק ה"ה נלמד וכתב ולא הדביק וכשגורר האות הרי עושה כעת שהאות תהיה על ספר מכח גרירה. ונראה דדוקא אם ידביק גויל על יד האות יהיה פסול, כמבואר בב"ח וט"ז (יור"ד סי' ר"פ), דשם האות אינה על ספר וע"י שמדביק האות לספר נפסל מדין וכתב ולא והדביק. אבל כשגורר הרי הספר ישנו, רק שמכוסה והאות מוקפת בספר, רק שפסול היות ומכוסה, וע"י שגורר מגלה את הכשרו ואין זה מדביק האות לספר אלא מכשירו וזה אין ח"ת (ולפי"ז תרד תמיהת הרע"א במהד"ת סי' י"ד על הב"ח, דמה החילוק בין הדביק גויל לגורר האות ודו"ק).

היוצא מכל הנ"ל דבדין הק"ג יש ב' דינים: א' מדין תמה וזה רק בתחילת הכתיבה פסול, וספה"ת מסתפק דשמא לבבלי גם בסוף פסול (ושמא רק משום מ"ע), ואחר שנגמר האות צריך להיות מוק"ג מדין ספר. ולרא"ש צריך לגרור ולרשב"א אמרינן כל הראוי לבילה.

והסמ"ק שהביא מהירושלמי ע"כ לא למד מדין תמה, דא"כ מה הראיה שמא אחר שנגמר צורת האות אין חסרות בתמות. ונראה דלמד דהחסרון באותיות דבוקות מצד דין תמות, דכמו באותיות צריך להיות גולם א' וכשמופסק פסול, ה"ה באותיות צריך להיות מופרד וע"י שגדבק אינו מופרד, וכמו באות ה"א שהרגל צריכה להיות מופרדת ואם נדבקה פסול ולא מהני גרירה, ה"ה בנדבק אות לאות לא מהני גרירה, ולזה אין חילוק בין תחילת הכתיבה לסוף, דהאות צריכה להיות תמיד מופרדת, ואם הירוש' מתיר לגרור, ה"ה בנפסדה צורת האות ג"כ מהני גרירה. (ולסמ"ג יתבאר דהירושלמי חולק על הבבלי בסי' ד').

סימן ד'

בדין חור סמוך לאות לענין מוק"ג

א) בגמ' מנחות (דף כ"ט ע"א): „אמר אב"ג משמיה דרב יהודה ניקב תוכו של ה"א כשר; יריכו, אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול, אגרא חמוה דר' אבא איפסיקא ליה כרעא דה"א דהעם בנוקבא אתא לקמיה דר' אבא א"ל אם נשתייר בו כשיעור אות קטנה כשר ואם לאו פסול. רמי בר תמרי וכו' איפסיק ליה כרעא דוי"ו דויהרג בניקבא אתא לקמיה דר"ז, א"ל זיל אייתי ינוקא דלא חכים ולא טפש, אי קרי ליה ויהרג כשר וכו'". כתב רש"י וז"ל: „תוכו של ה"א, רגל שבפנים יריכו, רגל הימנית ל"א תוכו הגויל והחלק

שבתוכו וכו', וי"ו דויהרג כל בכור אירע במקום נקב ונראה כמין יו"ד", ע"כ. מדכתב דוי"ו במקום נקב משמע דאין חסרון בנקב מצד מוק"ג, א"כ צ"ע מה החידוש בניקב תוך הה"א שכשר, הרי חור לא הוה חסרון של מוק"ג ואפש"ל ב' אופנים: א) דלרש"י חור בין אות לאות ג"כ נפסל, דהרי מתורת ספר צריך הק"ג רק שחור לא הוה הפסק בין האות לגויל והוה ספר, והחידוש שבתוך האות א"צ מוק"ג לגמרי; ב) דיכול להיות שבפנים יש סברא דצריך מוק"ג, היות והחלל הוא חלק מהאות וזה החידוש דבפנים א"צ וכ"ש מבחוץ.

והרמב"ם (פ"א מהל' תפילין הל"כ) כ' וז"ל: „עור שהיה נקוב לא יכתוב על גבי הנקב וכל נקב שהדיו עוברת עליו אינו נקב ומותר לכתוב עליו, לפיכך מותר לכתוב על גבי עור העוף שנתעבד. ניקב העור אחר שנכתב אם ניקב בתוך האות כגון תוך ה"א או תוך מ"ם וכן בשאר אותיות כשר, ניקב בירך של אות עד שנפסקה, אם נשתייר ממנה מלא אות קטנה כשר וכו'", עכ"ל. וחילוקו בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה הוא מאב"נ. ודין של אב"נ הוא אחר הכתיבה. והנה הר"מ לא חילק בהיה אחר החור מוק"ג דאחרת היה כותב. ועל ההיתר דאחר הכתיבה לא התנה שיהיה קלף אחר החור, ודו"ק.

ב) בב"י (סי' ל"ב) הקשה: „וא"ת והיכי מכשירין באיפסיק שום אות בנוקבא והא אמרינן בהקומץ כל אות שאין גויל מוקף לה מד' רוחותיה פסולה, וי"ל דלא איתמר אלא לפסול היכא שנדבקה באות אחרת, אבל היכא דאיפסיק בניקבא לא, והכי דיוק לשון רש"י וכו' ועי"ל דהא דמכשרינן באיפסוק בניקבא, היינו דוקא בנפסק אחר שנכתב, דכיון דכשנכתב היתה כשירה, שהיה גויל מקיפה מד' רוחותיה, אם נקבה אח"כ כשרה, כיון שתחילתה היה בכשרות, אבל כשבתחלת כתיבתה היה שם נקב ונפסקה בו אע"פ שיש בו שיעור אות פסולה, משום דמעולם לא הקיפה גויל וכן נראה בהדיא מדברי הרמב"ם ז"ל בפ"א", עכ"ל.

והנה בריב"ש (סי' ג"ו, הובא לעיל בסי' ג') הביא ראיה מגיטין דא"צ מוק"ג דהרי בין שיטה לשיטה הוא של הבעל. והנה לב' התירוצים לא יתישבו דבריו: לתי' א' דחור לא הוה מחוסר גויל, הרי כאן אין זה נדבקה אלא דין חור; והתירוץ הב' של הב"י דיש חילוק בין בשעת הכתיבה לאח"כ, ג"כ אינו סובר דהרי בשעה שכתב את הגט הרי הכל של הבעל, א"כ האות מוק"ג בשעת כתיבה ונעשה מחוסר גויל אחר הכתיבה בשעת נתינה, אלא ע"כ ס"ל כמו שהסברנו ברש"י דצריך גויל רק שחור לא הוה הפסק בין האות לגויל (ושמא ילמוד אחרת בגמ').

ולעיל הבאנו ג' טעמים בהק"ג: א) מדין תמה; ב) מדין ספר; ג) מדין אות נפרדת. ולכאורה חור המבדיל בין אות לאות יכול להיות הפסול מדין ספר, היות וחסר גויל. וגם מדין אות נפרדת דחור הוה כב' הקוים מחוברים, עיין פמ"ג מש"ז (סי' ל"ב ס"ק י"ד). אבל מדין תמה לא מסתבר שנפסול היות והאות נכרת. אבל בחוז"א מבואר דגם מדין תמה יש חסרון, דהעין מסתפקת שמא אין זה האות, שמא נחסר חלק. ולפי דבריו דוקא חור כזה שיכול לשנות צורת האות, כגון בחור בין אות לאות, אבל אם נמלא החור לא ישתנה צורת האות ויש גויל לאחר החור לא יפסל. והנה ב' התירוצים של הב"י לכאורה לסברא של תמה אין סברא לחלק בין תחילת הכתיבה לסוף, דהרי אין אנו סוברים כהרשב"א. ולסברא שהקוים מתחברים ג"כ אין סברא לחלק בין תחילת הכתיבה לסוף, וכן כתב החזו"א באות ג', אלא ע"כ ב' החילוקים שייך רק בדין ספר, דתירוץ א' סובר דחור לא הוה הפסק, אבל צריך גויל אחר החור, ותירוץ ב' סובר דהעיקר בשעת הכתיבה, אבל אחר הכתיבה לא נתבטל שם ספר במה שנחסר גויל.

והנה בירושלמי פסל בנקב בתוך האות ולמדו הסמ"ג וספה"ת דהפסול משום דהירושלמי סובר דדין גויל לגלות שהאות נפרדת, לכן בנדבק למעלה פסול, היות ואין האות מופרדת ולמטה

כשר, היות ומהני גרירה דהרי כבר נכתבה האות והיא ניכרת. והיה לזה שם אות פרודה ומהני גרירה, ושמא צריכה להיות מופרדת רק בשעת כתיבת האות, אבל בסוף לא. אבל הבבלי דמתיר בניקב תוך הה״א ואפי׳ בתחילת הכתיבה, דהרי לא הזכירו חילוק בין תחילת הכתיבה לאחר הכתיבה, עיין סמ״ג (דף ק״ד ע״ג) וכן בספה״ת (אות ר״ה) הביא מחלוקת הבבלי והירושלמי. וכן הביא המאירי בק״ס ושם כתב מפורש דלבבלי אפילו בתחילת הכתיבה כשר. (ולכאורה לירושלמי צריך לומר דוקא[5] בניקב מתחילה, אבל אם ניקב אח״כ, הרי זה כנדבקו למטה. ואם הם כתבו דהבבלי חולק ע״כ בניקב לפני הכתיבה), וא״כ ע״כ לבבלי דין הק״ג אינו מדין אות מופרדת, אלא מדין תמה או מדין ספר, לכן מהני גרירה ודו״ק. ובזה יתישב מה שהקשינו (לעיל בסי׳ ג׳), מנין שהבבלי חולק על הירושלמי, וכ״ז רק לסמ״ג ולספה״ת דס״ל דניקב תוך האות כשר לבבלי, אבל הרא״ש לומד ניקב תוך הה״א רגל שמאלי. והרא״ש ילמד בירושלמי כמשנ״ל בסי׳ א׳.

סימן ה׳

בדין חור בין אות לאות

א) הב״י הביא מתשובת הרלב״ח (סי׳ ק״ל) וז״ל: „בתשובת הרב רבי לוי ן׳ חביב כתוב הלכה למעשה בימי הסופר המובהק הרב רבי יוסף הכהן נ״ע באו לפני פעמים רבות תפילין שרגל הכ״ף פשוט שלהם היה מגיע לסוף הקלף בלי היקף גויל מתחילתם ופסלתי לפני הרבנים הזקנים נ״ע, ע״פ סברת קצת פוסקים שכתבו כן בפירוש ולא היה פוצה פה וחולקים בדבר כלל, ואע״פ שמדברי הר״מ אין לנו הכרח חזק לפסול וכו׳, הרי הירושלמי שהביא בעל הגה״ה שצריך הק״ג תוך האות כשניקב העור שם. וכ״ש שצריך הק״ג בכל צדדי האות מבחוץ, וכן הוא מבואר שם בירושלמי. והרב המאירי בספרו „קרית ספר״ כתב בהדיא אם ניקב קודם כתיבה וכו׳, אבל אם ניקב אחר שכתבו אמרו ע״ז בגמ׳ ניקב תוכו של הה״א כשר; ירכו, אם נשתייר בו כמלא אות קטנה כשר ואם לאו פסול וכו׳, נראה שלדעתו גם לדעת הרמב״ם כן הוא הדין מדלא הביא סברתו כלל גם בדברי טוא״ח יש לדייק שדעתו היא כן, גם הרמ״ה (בפ״ב דגיטין) כשבא לבאר שאין דיבוק האותיות פוסל בגט, תפס במוחלט שחסרון מצד שניטל הגויל פסול בתפילין וס״ת כמו חסרון גויל מצד דיבוק האותיות״, עכ״ל. ומדברי הד״מ הארוך משמע דדין הרלב״ח הוא לתי׳ ב׳ המובא בב״י (בסי׳ ד׳ ס״ק ב׳) דז״ל: „עוד נראה מדברי הרמב״ם בפ״א דהא דנפסק האות ע״י נקב כשר, היינו כשכתב כתיקונה ואח״כ נפל בו הנקב, אבל אי הוי שם נקב תחילה פסול, שהרי מעולם לא היה מוק״ג, אבל מדברי רש״י (פ׳ הקומץ) משמע שאין לחלק ואין פסול כשאין מוק״ג אלא כשנוגעת באות אחרת, אבל בתשובת ר׳ לוי בן חביב פסק הלכה למעשה לפסול כשהיה כף פשוטה מגיע לסוף הקלף בלי הק״ג וכ״כ המאירי לפסול אם היה הנקב בתחילה, כדברי הרמב״ם וכת׳ שם שכן משמע מדברי הרמ״ה וא״ח״, עכ״ל. ומכח זה דייק המ״ב (באה״ל סט״ז ד״ה ואח״כ), דאפי׳ נקב בין אות לאות כשר לתי׳ א׳ דהרי בכ״ף פשוטה אין גויל אחר החור, וקודם נברר דין הרלב״ח, הנה הב״י והד״מ הביאו דין הרלב״ח בדין כ״ף פשוטה לפסול ודיוק לשון המחבר והוא מהרלב״ח דדוקא בתחילת הכתיבה. אבל אחר שנכתב נקלף הגויל כשר. ודיוק דבריו הוא המאירי והרמ״ה והר״מ. והנה לעיל (סי׳ ד׳ ס״ק ב׳) הבאנו הריב״ש דהוא דיוק הרמ״ה (הובא דבריו ברלב״ח) אין יכול לסבור כהר״מ, דהרי בגיטין זה נעשה מחוסר גויל אחר הכתיבה ואעפ״כ פסל. וגם המאירי שהביא לכאורה תמוה דהר״מ מוכרח לחלק דיש לו מקור לדין זה מאב״נ וכל דין אב״נ הוא אחר כתיבה, משא״כ למאירי שהסביר אחרת דברי הגמ׳ והתיר אפי׳ לכתחילה בדין אב״נ מניין לחדש בין תחילת הכתיבה לאחר הכתיבה. ועיין בחזו״א (אות ג׳) שכתב דאם לא היה לנו מקור לדין זה שיש

חילוק בין לפני כתיבה לאחר כתיבה לא היינו מחדשים חילוק זה.

וז"ל המאירי בקי"ס (בעמ' ס"ז; הובא במלואו ברלב"ח): „ושאלו בה וכו' שהרי אף בניקב אמרו שאם ניקב מתחלתו, ר"ל קודם כתיבה וכו', אבל אם נקב אחר שכתבו אמרו ע"ז בגמ' אמר ר' אשיין בר נדבך, ניקב תוכו של הה"א כשרה, ירכו פסול. אמר רבי זירא לדידי מפרשא ליה משמיה דרב יהודה ניקב תוכו כשר, ירכו, אם נשתייר בו כמלא אות קטנה כשרה ואם לאו פסול וכו'. יש מפרשים תוכו רגל השמאלי שהוא בפנים מן האות וירכו רגל הימני ולא מחוור וכו', אלא תוכו הוא הגויל שבחלל האות ומאחר שאין הנקב נוגע באות כשר ואפי' מתחילה יכול לכותבו בדרך זה וכו' וניקב מחללו מיהא שהוא כשר פירוש אף כשהוא סמוך כ"כ לרגל הה"א שלא נשאר גויל סביבו שלא הוצרכנו לגויל מקיפה מד' רוחות, אלא ברוחות שסביב כל אות מבחוץ, אבל מבפנים לא. ובירושלמי נראה להפך וכו'", ע"כ. והנה הרואה יראה דהמאירי לא חילק בין תחילת הכתיבה לסוף, דרק בהתחלה למד באב"ג שיש חילוק בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה, אבל למסקנא לא חילק (ואת שאר הסוגיא למד אחרת מהר"מ עי"ש. ועיין בב"י שהביאו). א"כ מנין לנו לחלק בין תחילת הכתיבה לאחר הכתיבה, דבר שאין לנו מקור מהגמ'.

ונראה דהרלב"ח לא דן בב' תרוצי ב"י, אלא דן אם חור הוה חסרון מוק"ג או חור לא הוה חסרון, ודייק מהרמ"ה דחור הוה חסרון, וגם מהמאירי הביא ראיה דמדמה דין חור בתוך האות שכשר, היות וא"צ מוק"ג בתוך האות, משמע דחור לא הוה מוק"ג.

והנה מהרמ"ה והמאירי אין ראיה לענין כ"ף פשוטה, דשמא דוקא בין אות לאות פסול, דהוה כנדבקו ראשי הקוים, אבל בכ"ף פשוטה שמא יסבור דאין צריך לגמרי גויל, דהרי אין אות תחת הכ"ף, וזה הביא הרלב"ח ראיה דהמאירי בתחילה חילק בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה. ואם החסרון לא מדין ספר אלא מדין תמה, א"כ גם אחר הכתיבה צריך להיות תמה כמבואר במאירי (עמ' מ"ג) וגם אם מצד נדבקו ראשי הקו אין לחלק בין תחילה לאח"כ, אלא ע"כ דוה מדין ספר, ז"א שצריך להיות מוק"ג מדין ספר, אע"פ שבגמ' למד פשט אחר, אבל דין גויל מדין ספר לא חזר בו. וכן ברמ"ה הארכנו (סי' ג') דהפסול רק מתורת ספר לא מדין תמה, דשם במציאות יש קלף ולכן בכתב בתחילה הכ"ף פשוטה עד הסוף פסול לכל הפוסקים הנ"ל, אבל אם נעשה אח"כ שלרש"י כשר וגם לר"מ, ושמא המאירי ג"כ יודה אפילו בלי מקור רק מסברא, אע"פ שלרמ"ה פסול, לא היינו פוסלים. וגרירה לעשותו ספר מהני, כמ"ל בסי' ג'.

ובחזו"א (אות ג'), הקשה בכ"ף פשוטה, הרי זה נעשה חסר מוק"ג אחר שנגמר האות, דלרשב"א אם נדבק בסוף אפילו שלא משך ידו מהקולמוס כשר, דכבר נעשה האות, א"כ ה"ה כאן נתיר, דהרי האות כבר היתה גמורה. ונראה דיש חילוק דלרשב"א כל החסרון מצד תמות ואם היה לאות שם אות, שוב לא נפסל מצד תמות, משא"כ לר"מ החסרון מצד ספר ודין ספר הוא גויל שיהיה מסביב לאות, וכל זמן שלא משך ידו מהאות שוב לא חל ע"ז גויל בתורת ספר, ודו"ק.

ובחזו"א (אות ג'), דחה דברי הבאה"ל שהתיר בחור בין אות לאות, דשם הפסול מצד ב' הקוים מחוברים, וגם רש"י יודה דפסול, ולפי מה שהסברנו (סי' ד') אין חילוק בין נקב תוך הה"א לנקב בין אות לאות, ואם מתירים נקב בתוך הה"א, ע"כ דין גויל הוא לא משום שנקרא קוי האות מחוברים ע"י חור ודו"ק.

סימן ו'

בדין נפלה ט"ד סמוך לאות לענין מוק"ג

א) בסי' ה' הבאנו דגם שיטת המאירי דצריך הק"ג מדין ספר, א"כ קשה דהמאירי בקי"ס (עמ' מ"ג) כתב וז"ל: „וכן דוקא שדבוקה

לגמרי, אבל אם בא תג אחד מזו לחברתה ומחברן, הואיל וניכר שאינו דבוק על ידי עצמה, אלא ע"י תג אחד שמחברן לא פסל", ע"כ. וכן מבואר ברשב"א (מנחות דף כ"ט) דמבואר שם ג' דינים: א' בנדבק כל הרוח פסול, אפי' נדבק אחר הכתיבה (לפי"ז תוסר תמיהת הדה"ח על הא"ר, שכתב דאם נדבק למעלה ג"כ אמרינן לרשב"א כל הראוי לבילה, א"כ קשה איך ניישב דברי הש"ס מגחות כל אות שאין מוק"ג פסול וכ"ז בא לדה"ח שלא ראה הרשב"א במנחות, דשם כתב ליישב דהפסול דוקא אם נדבק כל הרוח מצד אחד עי"ש), ולפני הכתיבה נפסל בדיבוק עב ודין ג' כתב דבדיבוק דק לא נפסל, ולכאורה כוונתו שם אפי' נדבק לפני גמר האות, עי"ש. וקשה דהרי ע"י הדיבוק חסר כאן גויל ואין נקרא ספר.

ונראה ליישב, דהגוב"י מה"ק האבהע"ז תירץ קושיית הח"מ על הרמ"א באבהע"ז (סי' קכ"ה ס"ח) שכתב בנפל ט"ד תוך האות דיש מחמירין אפי' אם האות ניכר לפסול ותמה בח"מ (ס"ק י"ב) דאם הכוונה שיש להחמיר לכתחילה לא היה צריך לכותבו היות וכבר כתב לפני זה דאין להפריד האותיות אם נוגעין ומשמע אף שהאותיות ניכרין היטב אין להפרידן ואם בנגיעה אות לאות מחמירין לכתחילה, כ"ש בטיפת דיו על האות ואם הכוונה להחמיר אף בדיעבד הנה זה לא נמצא בתשובת מהרי"ק דהא סיים וכתב ולכל הפחות יש להחמיר בדבר וכן נהגו כל ישראל וכו' ולא ראיתי מי שהקל בזה לכתחילה, וכ' הגוב"י דדין הרמ"א הוא בנפל דיו רק שאין שחרותו כמו שחרות האות וניכר האות הוה האות מוק"ג אעפ"כ לכתחילה יש מחמירים ופוסלים. ולכאורה תמוהים דבריו, דהרי מוק"ג ביארנו לעיל דזה מדין ספר וצריך להיות מגולה ולא אמרינן כל הראוי לבילה. ונראה דדוקא בעצם האות לא אמרינן כל הראוי לבילה, היות והכתב שייך לאות שוב לא הוה מוק"ג, משא"כ בטיפת דיו שאינו שייך לאות אמרינן כל הראוי, דהיות וידוע שיש כאן גויל והגויל הוא שייך לאות, שוב הוה ספר וא"צ שהגויל יהיה מגולה.

וזה דינו של המאירי דדוקא תג שניכר שאינו מהאות הכשיר היות ויש גויל תחת התג שוב לא נפסל מדין ספר.

ודבר זה לכאורה צ"ע, דהנה הגוב"י שם הק' על הח"מ דהב"י (הובא לעיל בסי' ד') תירץ ב' תירוצים: א) דמוק"ג החסרון דוקא בנדבקו ב' אותיות; ב) דאם נחסר אחר הכתיבה לא הוה חסרון מוק"ג, ודין הרמ"א הוא בנפל ט"ד אחר הכתיבה ואינו מדובק מאות לאות, א"כ אין מקום לפסול וזה כוונת הרמ"א שלכתחילה פוסלים גט זה. ולהנ"ל בטיפת דיו סמוך לאות ג"כ צריכים להכשיר, דהרי ניכר שהוא טיפת דיו והוה מוק"ג וכשר אפי' נפלה קודם. וב"קסת הסופר" (חקירה ב' בסוף) כתב דאות שנכתבה כתיקונה ונוסף על האות ע"י ט"ד הוה חסרון מוק"ג, והביא דברי הגי"פ שהתיר (עיין מק"מ יו"ד סי' רע"ד ס"ק י"ט) ומחלוקתם הוא בטיפה הנגררת אחר האות ומתבטלת לאות, א"כ לא שייך לומר דבמקום הטיפה הוה מוק"ג, משא"כ דין הגוב"י הוא בט"ד שאינו מחלק האות, דהרי מקור דין הרמ"א הוא המהרי"ק (שורש צ"ח) ושם מדובר דהט"ד אינו מחלק האות דז"ל (בס"ק ג'): "ועוד ראיתי בגט הנ"ל והנה כל רגלי הקו"ף שבו מתחילה נדבקו בגג שלהם ושוב נפרדו בסכין וכו' והנה דבר ידוע הוא כי בס"ת היה פסול בכה"ג לדברי או"ז וטור יו"ד וכ' בסמ"ג שיש לעשות הגט לכתחילה כתיקון ס"ת וא"כ פשיטא שיש להקפיד בגט שלא יגעו רגלי ההא"א והקו"ף לגג שלהם. ואע"ג שגם בס"ת כתב במרדכי שמתחילה פסל הר"צ להפריד בסכין כה"ג ולבסוף חזר בו והכשיר, מ"מ לא משמע כן מלשון או"ז ויו"ד דלעיל שכתבו בסתם שהוא פסול ולא אמרו שיועיל בו תיקון, משמע לכאורה דס"ל דלא מהני ביה הפרדת הסכין כדברי הר"צ הראשונים משום דחשיבי לו כח"ת דפסל ליה תלמודא בהדיא במסכת גיטין וכן כתב רבינו פרץ (הל' גיטין) וז"ל: ואם יפול דיו בתוך האות שלא לתקן ע"י מחוקה עכ"ל, משמע דפסול אפילו היתה האות ניכרת וכו', והכא נמי לא שנא, ולכל הפחות יש להחמיר

בדבר וכן נהגו כל ישראל, עכ"ל (ע"ש שפסל מצד המנהג). והנה בדברי הר"פ שפסל הוא מצד הדין כמו בה"א שנגע רגלה דזה פסול באות, וצ"ע מדוע נפסול את האות אם היא ניכרת. ונראה דהט"ד נפלה על האות ונתוסף בצורת האות ואחד שאינו בקי בצורת האותיות יתבלבל (כמבואר בספה"ת בהל' גיטין בנדבקו האותיות, הובא בסי' ג'). ולהרד"ך נפסל אות כזו, היות ומשנה צורתו, ואע"פ דתינוק דלא חכם ולא טפש קוראו כתיקונו, היות ונשתנה מעט צורת האות נפסל וזו שיטת הר"פ דהוה שינוי בצורת האות. א"כ יוצא דוקא בט"ד שקלקל בצורת האות, אבל אם המשיך את קוי האות ונשאר האות כצורתו, אין מקום לפסול. ועל דין זה הולך הנוב"י וסובר דאם נפלה קודם הכתיבה נפסל מצד מוק"ג. וקשה, דהרי הט"ד ניכר דאינו מהאות, א"כ הוי מוק"ג דהרי א"צ שיהיה מגולה.

ונראה דדין מוק"ג יש ב' דינים, מדין תמה, ז"א שצריך שיהיה האות ניכר להדיא אפי' לתינוק טיפש דמשהו קל מטשטשו, ולכן בנדבקו האותיות פסול (כמבואר בספ"ת), ולכן בט"ד כאן נפסל היות וחסר בתמות ומהני גרירה כמ"ל וזה כוונת הנוב"י בתירוצו הראשון, דאם הדיו חלש מהאות מצד תמות אין לפסול היות וניכר האות. ומדין ספר ג"כ אין לפסול דמדין ספר א"צ שיהיה הגויל מגולה מספיק שבמציאות יש גויל; ותי' ב' דלב"י הפסול דוקא בנדבקו האותיות הוה כאות אחת ארוכה, וזו שיטת המאירי (עמ' ס"ח) בנפסק האות בנקב אע"פ שתינוק טיפש אינו יכול לקרוא מחמת בלבול האות, אעפ"כ כשר דאע"פ שנתקלקל צורת האות מעט כשר. ובעמ' מ"ג פסל בנדבק אפי' למטה מדין תמה אפי' שתינוק מכיר, והחילוק דבנדבק גם אנו רואים שנשתנה, דהרי במציאות נדבקו ב' האותיות, משא"כ שנשתנה קצת לא הוה שינוי באות עצמה. ולתי' ב' שבב"י דדוקא בנעשה לפני הכתיבה נפסל וכאן נפלה ט"ד אחר הכתיבה. ואם היה נופל קודם הכתיבה היה[6] נפסל היות ומקלקל מעט צורת האות ודו"ק, וזה דינו של המאירי בנדבק בדקות דכשר דמצד תמות אין לפסול, היות וניכר דהם ב' אותיות ומדין היק"ג אין חסרון דא"צ שיהיה מגולה (ולפסול מצד שהאות צריכה להיות נפרדת, לא ס"ל למאירי וגם לא ס"ל דין הרד"ך).

ובאב"נ חאו"ח (סי' י"ב ס"ק ג' ד') חלק על הנוב"י בתרתי: א) דמוק"ג צריך להיות גויל ממש; ב) דהוה נדבקו האותיות והוה אות אחת. ולעיל הבאנו דדין גויל יש ג' סברות: א) מדין ספר וע"ז יש מקום לדון אם צריך להיות מגולה והחולקים על המאירי דאפי' בתג מחובר צריך לגרור כמבואר במג"א (סי' ל"ב ס"ק ג') ה"ה כאן צריך להיות מגולה; ב) מדין תמה, שאין ניכר סיום האות, א"כ לכאורה בנד"ד ניכר; ג) דהאות צריכה להיות מופרדת ויש מקום לדון דהיות והאותיות מחוברות על ידי דיו, אע"פ שניכרים פסול, היות ואין האות מופרדת. ולעיל ביארנו דרוב הפוסקים אין סוברים סברה ג', א"כ אין מקום לפסול רק מדין ספר דצריך להיות מגולה. ולעיל ביארנו דדין ספר הוא רק בתחילת הכתיבה, אבל אחר הכתיבה אין נפסל, א"כ בנפלה ט"ד אחר הכתיבה שיש לפסול רק מדין תמה מהני, מה שהדיו דיהה מהכתב.

והנה במהרש"ם (ח"ג סי' רצ"ח) הבין ברשב"א במנחות דבדבוק מעט לא נפסל ואפי' אם האות עצמה נדבקה ואפי' בתחילת כתיבה, ע"ש, ושמא ברשב"א דייק שכתב שם נדבק האות מעט. אבל במאירי מדוייק דוקא תג שניכר שאינו מהאות, ושמא הרשב"א ס"ל דמדין ספר א"צ שיהיה כל האות מוקפת, דאם מעט נדבק לא נפסל, היות וס"ל הדין של כל הראוי לבילה, אבל המאירי לא ס"ל הדין של כל הראוי במוק"ג.

סימן ח'

בדין נדבקו ראשי השי"ן

א) המאירי בקי"ס (ע"מ מ"ג) כתב וז"ל: „ודוקא כשנדבקה באות אחרת, אבל אם דבוקה בעצמה כל שלא נפסדה צורת האות כשרה וכו'", עכ"ל.

וכן דייק הרלב"ח (סי' א') מדברי הרמב"ם שפסק וז"ל: „י"ד שנגעה אות באות, ט"ו שנפסדה צורת אות א' עד שלא תקרא כל עיקר או תדמה לאות אחרת". ומזה למד הרלב"ח דנדבק האות לעצמה אינו נפסל, ובהגהותיו ע"ד הר"א צרפתי (בס"ק י"ח עמ' ג') כתב דבקו"ף שנדבק לגגה ג"כ כשר, וברד"ך (בית א') האריך לחלוק עליו דהוה נשתנה צורת האות.

ב) המחבר (סי' ל"ב סי"ח וסכ"ה) פסק דבנדבק רגל הה"א או הקו"ף נפסל ולא מהני גרירה, ובב"י כתב דהחילוק בין נדבק אות לאות, ובין נדבק רגל הקו"ף דכאן הפסול הוא בגוף האות.

ולעיל בסימנים הקודמים הארכנו בפסול דבוק אות לאות: א) מצד תמה שאין ניכר אם זה אות א' או ב' אותיות, א"כ אין סברא לפסול בנדבק לעצמה; ב) מצד דין הק"ג ולעיל כתבנו דבתוך האות א"צ הק"ג, וכן צ"ב מדוע דלא יהיה מהני גרירה.

ג) והנה הרד"ך האריך מכח מהר"ם שפסל בנפסק יו"ד האל"ף, אע"פ שתינוק קורא האות, היות ונתקלקל צורתה וה"ה בנדבק יו"ד האל"ף בדקות ג"כ פסל. והמג"א (סי' ל"ב ס"ק כ"ט) כתב דבנדבק בדקות לא נפסל. ועיין בפמ"ג שצריך לגרור ע"כ לא ס"ל כרד"ך, דהוה שינוי צורה, א"כ צ"ע מדוע בנדבק רגל הה"א והקו"ף נפסל, ונראה דכמו באותיות המופסקים נפסל האות, אע"פ שתינוק קוראו, היות ונתקבל שיהיה גולם אחד וכשמופרד אינו גולם אחד, ה"ה בה"א וקו"ף נתקבל שיהיו ב' גופים וכשמחבר הוה גוף אחד ונפסל (והמאירי בנפסק האות הכשיר כמ"ל א"כ ה"ה בנדבק רגל הה"א והקוף ודו"ק ונראה דאם יש נגיעה דקה שרואה רק ע"י ז"מ כשר דהוה כנפרד בדקות). ולגרור לא מצי היות ועושה את האות שצריכה להיות ב' גופים ע"י גרירה והוה ח"ת ודו"ק, אבל באלף שנדבק עוקצה אין נפסל, דהרי האלף דינה להיות גולם אחד ואין נפסל במה שנדבק שלא במקומו, רק דצריך לגרור מדין הק"ג.

ד) באגור בצורת האותיות באות א' כתב וז"ל: „ואם היה נוגע הרגל בגג האל"ף למטה או היו"ד שלמעלה נוגעת אל הגג למטה בצד שמאל פסול", ע"כ. והביאו הרד"ך ראיה לדינו דאם נדבק אע"פ שניכר צורת האות פסול. ודין זה הביא הב"י בשם האגור, וכן פסק בשולחנו (סי' ל"ב סי"ח): „דאם נגע רגל האל"ף בגג האל"ף בפנים הגג שתחתיה פסול ואין תקנה בגרירה להפרד דהוי כח"ת וכו'. הגה"ה: וכן הדין ביו"ד השי"ן והצד"י והעי"ן והפ"א אם נגעו בגוף האות יותר ממקום דבוקה", ע"כ. ולכאורה מבואר דין הרד"ך דנפסל ע"י דבוק דק היות ונשתנה צורתו, ונראה דהמג"א למד בדברי המחבר שדוקא בנדבק כל עובי היו"ד נפסל כמבואר בפמ"ג (ס"ק ל"א) דפסל ביו"ד האל"ף שנעשה קו ישר, אבל בנדבק בדקות אין נפסל, וצ"ל הסברא דבקיו ישר באל"ף חסר חלק מהאות והוה כיו"ד שחסר בו רגל ימין, אבל כשנדבק בדקות שניכר גג היו"ד לא הוה חסרון באות אלא דין דבוק אות לאות, ודין המג"א פסק הרב (סי' ל"ב ס"ק כ"ו) ובמ"ב (באה"ל סי' ל"ב).[7]

ה) ובנדבקו ראשי השי"ן נחלקו הפוסקים, ובמ"ב במשנת סופרים (אות שי"ן) פסק דבתו"מ דנפסל שכ"ס מהני גרירה, ובס"ת יבטלנו מצורת אות, ולכאורה אנן דפסקינן כהמג"א א"צ גרירה אפי' בס"ת, דהרי השי"ן גולם אחד והדבוק הוה כדבוק אות לאות, ונראה דראשי השי"ן הוה כרגל הה"א, דכל ראש הוא בפנ"ע מופרד מחברו, אבל ביו"ד האל"ף אין לו דין של מופרד מהגוף אלא דצריך להיות הק"ג (ובשו"ע הרב משמע דגם גרירה א"צ) ודו"ק.

סימן מ'

בנדבק ראש האל"ף להוסיף לענין שכ"ס

א) בפמ"ג (סי' ל"ב א"א בסוף ס"ק א') כתב וז"ל: „אם נדבק יו"ד העליונה או יו"ד התחתונה

בקיו האמצעי ההולך באלכסון ונתבטל צורת יו"ד מעליה שנעשה קיו שוה אין תקנה למחוק ולגרור וכו' כפי מ"ש הט"ז שם ואני במ"א כ"ג י"ל הדין כך אם נדבק יו"ד העליונה והשלימה הכל אין תקנה בגורר יו"ד עליונה לבדה ומשלימה כ"א מה שנכתב בפיסול אח"כ ג"כ וכו'. וע"ש בלמ"ד ואם נכתב בכשרות ואח"כ יו"ד עליונה וכו' ימחוק היו"ד ומשלימה ושפיר, ואם אירע יו"ד נדבקת באל"ף אלקיך א"ר בל"ב אות ל"ג צידד בזה למחוק אסור וכו', ותקנה שימשוך היו"ד למעלה ויעשה לה הגג, ומה בכך שירך עבה יע"ש וכו'. והנה למ"א למ"ד הפרש יש ביו"ד תחתונה יעשה כן ובעליונה שנדבק קודם שכ' האל"ף ונגמר כך אין תקנה שימשוך כפי מה שפקפק הט"ז (באה"ע קכ"ה) דלא מהני מה שהשלימה מה שנכתב בפסול, ודוקא נו"ן ו"ו מורכב שאחד נכתב בכשרות הא לא"ה לא, וקצת דמדומי ראיה מרי"ש במקום דל"ת או להיפך צריך לגרור הכל יע"ש בפנים", עכ"ל. ודבריו צ"ב, דהרי ברי"ש במקום דלי"ת פסק הט"ז (ס"ק ט"ז) דמהני להוסיף דיו לעשות דלי"ת וכן במ"א כ"ד וכן הסכים הוא בעצמו במש"ז ובא"א ומדוע באל"ף יפסל ע"י תוספת, וכ"כ בא"ר בפירוש דבריו, ואין דומה לט"ז באבה"ע דשם גפלה ט"ד ואח"כ השלימה דשם חלק האות לא נעשתה ע"י כתיבה.

ב) בביאור דברי הפמ"ג, נקדים דברי המג"א (ס"ק ל') שכ': „כל מה שנעשה בפסול, הייגו מה שכתב באותו אות אחר שעשה הנגיעה". ועיין פמ"ג דמדיוק לשון המחבר משמע דיגרור מהפסול ואילך, והביא דמלבוש ומאבה"ע משמע דא"צ לגרור ע"ש, וצ"ע דמהיכי תיתי נקרא נפסל האות דהרי כאן קיו ישר וחסר רק הראש, א"כ מדוע נקרא נעשה בפסול, האם מוכרח לכתוב האות כדרכו, הרי יכול לגמור האל"ף בסוף ע"י תוספת הראש.

ג) וכן צ"ב בדברי הפמ"ג שהסביר דברי המג"א (ס"ק ל"א) שכ' והפ"א אם נגעו וכו' ה"ה רגלי התוי"ן וכ' הפמ"ג וז"ל „דהייגו השי"ן יודי"ן בתוכה, אם נעשו קיו ישר ולית צורת יו"ד וכן תי"ו רגל שמאלי נעשה ישר ולא יצא למטה לחוץ וכו'", ע"כ. והנה דמיון תי"ו לפ"א ושי"ן אינו דומה דבתי"ו הרי נעשה ע"י קיו ישר אות חי"ת לכן נפסל, משא"כ בשי"ן לא נשתנה האות, ונראה דבתי"ו לא נדבק ישר, דזה פשיטא דפסול, אלא דנדבק ונעשה כאילו סוף הרגל עבה ולמעלה נעשה יותר דק ואע"פ שאין דומה לחי"ת ותינוק קוראו תי"ו ג"כ פסול, היות ואין יוצא לגמרי, והבליטה נראית כבליטת המשך הרגל.

ד) ולהנ"ל אפשר להעמיד דברי הפמ"ג באל"ף שנדבק היו"ד הוא בנדבק עד שנראית כבליטה מהקיו האמצעי, ונתבטל מצורת ראש ונראה כחסר גוף הראש. ולכן אע"פ שתינוק קורא אל"ף נפסל היות וחסר כאן חלק אות, ז"א גוף ראש האל"ף והוה כאל"ף שאין בו יו"ד העליונה, אע"פ שתינוק קוראה, פסול והתיקון הוה שלכ"ס.

ולהנ"ל ניחא כל דברי המג"א דכאן נעשה בפסול שהיו"ד העליונה נפסלה מלהקרא גוף ראש האות, א"כ שוב נפסלו יתר החלקים, ואין להקשות היות ויכול להוסיף לא נקרא נפסל, דהרי ברי"ש גם יכול להוסיף (וה„לבוש" החולק על המג"א ס"ל דכאן הדבוק עושה חסר יו"ד ואין נקרא פסול, אבל ברי"ש יש אות אחרת), וניחא דנפסל כאן בהוספה בסוף, דכל הדין ברי"ש שיכול להוסיף היות ורגל הרי"ש הוא כרגל הדלי"ת ואין נעשה מאליו רק שחסר תג ואח"כ משלימו, משא"כ כאן שמוסיף ראש בקיו הרי זה כאילו עושה מחלק הקיו האמצעי להיות יו"ד ונעשה מאליו, דמקודם היה גוף ועכשיו ע"י תוספת נעשה גוף הראש וזה ח"ת ודו"ק.

וכוונת הפמ"ג שצריך למחוק הרי"ש, הכוונה אע"פ שיכול להוסיף א"כ מדוע צריך לגרור הכל, אעפ"כ כ"ז שלא להוסיף נקרא פסול, ה"ה כאן אע"פ שכאן החסרון שאין כאן ראש ואין

פסול באל"ף עצמו, אעפ"כ נקרא נכתב בפסול, היות וראש האל"ף שנכתב נפסל ואין משמש למה שנכתב ודו"ק (ואם יוסיף ראש חדש, ז"א גוף והראש גם הפמ"ג יודה דמותר).

ה) והאחרונים למדו בפמ"ג דאל"ף שנעשה קיו ישר אין יכול להוסיף והסברא דהוה כחסר רגל ימין של יו"ד, ודבר זה צ"ע דבעוקץ שמאל של יו"ד מעכב, ואעפ"כ יכול להוסיף אח"כ ואין חסרון של שכ"ס, ואין לומר דע"ש אינו מהאות ודינו כתגים וו"א. דהרי בתגים פסק המחבר דאינו מעכב, ובע"ש מעכב, ע"כ שע"ש הוא חלק מהאות ואעפ"כ מהני תיקון, ונראה דבאמת מה זה אחרת מרגל ימין דלא מהני תיקון אח"כ, וצ"ל דבחסר רגל ימין גם התינוק רואה שחסר כאן חלק מהאות רק שדן עפ"י חכמתו שזהו אות הכתיבה, אבל בע"ש שהוא מדקדוקי האות ואין תינוק מבחין בחסרונו, לכן מהני, א"כ ה"ה באל"ף הראש הוא רק מדקדוקי האות.

ואין לומר דהחילוק אם הוא חסר מעט שאינו ניכר לחסר חלק ניכר, דהרד"ך הביא ראיה מנפסק האותיות דפסול אע"פ שתינוק קוראו, ה"ה בנדבק האות נפסל היות ונשתנה צורתו. והמחבר פסק (סי' ל"ב סכ"ה) דמהני תיקון ולא הוה שכ"ס, א"כ ה"ה להוסיף ראש מותר. הגה לפמ"ג ניחא דהוא סובר דדוקא פירוד דק מהני תיקון, א"כ לא ניכר חסרונו, לכן מהני תיקון, אבל אנן דפסקינן דאפי' ניכר בהדיא ג"כ מהני תיקון ואע"פ שמורגש החסרון אעפ"כ יכול לתקן ואין חסרון של שלכ"ס. ועוד מי יימר[8] דבאל"ף צריך שיהיה ניכר להדיא הראש שמא מעט ג"כ מהני וכן משמע במ"ב (סי' ל"ב אות פ"ז), אלא ע"כ כנ"ל דבאל"ף ניכר האות לתינוק ואין רואה שום חסרון, דכן כתיבת א'. ויכול להוסיף והפמ"ג כוונתו כמשנ"ל דאין ניכר גוף ראש האל"ף.

ו) ובשו"ת „משיב דבר" (סי' ה') פסק דשי"ן שעשה קיו ישר כשר, דעיקר הצורה ישנה, ודקדוקי האות אינם לעיכובא וכתב דכן פסק הר"מ והמחבר עי"ש והגם שקשה להקל כדבריו דלכאורה זה תלוי במחלוקת רש"י ור"ת במנחות לענין ע"ש ואנן פסקינן דע"ש מעכב, רק שאין חסרון של שלכ"ס.

וה"ה במ"ם פתוחה צריך להיות כוי"ו, וקיו ישר נפסל, וראיתי בספר „שבט הלוי" להגר"ש ואזנר שליט"א (סי' ט"ו ס"ק ב') שרצה להתיר בקיו ישר. ולכאורה לר"ת נתקבל צורת וי"ו. והביא ראיתו ממ"ם סתומה דאין מעכב, ולכאורה אין זה ראיה דיש הרבה דברים דבכפופה אין מעכב ובפשוטה מעכב, א"כ לכאורה וי"ו המ"ם הוא כיו"ד האל"ף, אבל באמת צדקו דבריו לפי מה שפסק בספרו (סי' ז' ס"ק ט') במ"ם פתוחה שלמעלה לא עשה הפסק אלא המשיך הגג כמ"ם סתומה כשר, וחלק על המק"מ דפסק דנפסל דצריך להיות ניכר ב' חלקים, א"כ יוצא לפי"ד דאין זה רגל בפנ"ע אלא ממש כמ"ם סתומה, אלא דזה פתוח וזה סתום, וכן מצאתי ברלב"ח (דף א' ע"ב) שכ' וז"ל: „והאמת יוכל המתעקש לדון מדברי הרשב"א ז"ל, כי מ"ם שנסתמה אינה צריכה שום תיקון, כיון שכבר נגמרה צורתה כשנדבקה כדינה ממש בב' אותיות שנדבקו למטה, כי כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. אבל אין שום בעל שכל ודעת ישרה סמוך לבו לא ירא מלומר היתר בזה מפני היותה דומה למ"ם סתומה, ואף שאם נדבקו פ"א וי"ו למטה, לא הזכיר הרב בהם תיקון והרי שתיהן דומות לאות טי"ת הנעשים כדעת ר"ת ז"ל וכמו שהזכיר לפנים, עכ"ז באות מ"ם פתוחה, כיון שהחילוק ביניה למ"ם הסתומה אינו כי אם באותה הסתומה לבד, בודאי צריך תיקון וכו'", עכ"ל. וע"כ במ"ם פתוחה אין צריך להיות פתוח למעלה, דא"כ יש היכר ברור בין פתוחה לסתומה וזו ראיה חזקה לדבריו.

ולפי"ז היה נ"ל בצד"י פשוטה שעשה רגל קטן כמלא או"ק ותינוק קרא צד"י כפופה כשר, דאין חילוק בין כפופה לפשוטה, אלא דזה כפוף וזה פשוט, וכאן עינינו רואות שזה פשוט ודו"ק.

הגהות לקונטרס חק תוכות והיקף גויל

1. סימן ב – ועיין במק"מ שלא כתב כן למעשה רק שכתב דמשמע מהפוסקים שמועיל גרירה ואם נדבק לאחר הכתיבה כתב שאפשר לסמוך על הסמ"ק ומותר לגרור ועיין בגה"ק ס"ק כ"ח.

2. סימן ב' – במקום אחר הארכתי שאין הכרח שהמהרש"ם ורב פעלים לא ס"ל דין הנוב"י והבי"ש, דהמהרש"ם ורב פעלים איירי בנגיעה בצדדים וכל אות בפנ"ע ניכרת והיות וב' חלקי האות נכרים הייטב אין הנגיעה פסול, משא"כ בדין הנוב"י והבי"ש התוספת הוא באות עצמו, ובתוספת לבד אין ניכר צורה בפנ"ע והוא נטפל לאות ודו"ק (ואע"פ שהנגיעה בצדדים היתה לפני גמר צורת אות השניה אעפ"כ כך הוא דרך כתיבה וניכר ששייך לאות אחרת ודו"ק).

3. בדין של הנאו"ד שכשר לה"א הארכנו במקום אחר כשקוי האות גסים וחלק א' דק נראה דיש פוסלים. ונאריך אי"ה במקום אחר.

4. סימן ג' – מה שביארנו מדין ספר בב"ח ביאר שמוק"ג הוא הלכה למשה מסיני וכן מבואר באב"ג חאו"ח סי' י"ב, וההגדרה של ספר והלמ"מ היא אותה הגדרה לכל הפרטים.

5. סימן ד' – מה שביארתי דלירושלמי איירי שניקב לפני הכתיבה מפשטות לשון הירושלמי משמע שניקב לאחר הכתיבה וכן במחבר סי' ל"ב סט"ו משמע דלירושלמי נפסל בניקב אחר הכתיבה רק שבמ"ב שם ס"ק ל"ז ובבאה"ל ד"ה אבל משמע שלירושלמי דין הנקב בחלל הוא כמו לבבלי מחוץ לאות ויש להאריך בביאור הסוגי' בירושלמי.

6. סימן ו' – ולכאורה לפי"ז ה"ה אם ע"י הכתיבה יצא קצת ותינוק טיפש יתבלבל יצטרך למחוק מצד תמות והרי אנו לא ס"ל כרד"ך ומתירים אפילו להשאיר הקוץ וצ"ל לנוב"י היות ויש בלבול בצורת האות לתינוק טיפש הוי חיסרון בספר וזה חידוש, וצ"ע דמנין לחלק בדבר שאין מבואר. ועיין במק"מ יו"ד סי' רע"ד ס"ק י"ט שאין צריך לגרור מסברא אחרת דהטיפה בטלה לאות, וגם אמרינן מב"מ אינו חוצץ, אבל במש"כ לא דן.

7. סימן ח – למעשה האחרונים הבי"ש חיו"ד סי' קע"ד ומהרש"ם ח"ג סימן רח"ץ כתבו דלכתחילה צריך לחוש לשיטת המחמירים הרר"א הצרפתי והרד"ך ובשם ובתו"מ נקטינן כהרלב"ח, ויש שרצו ללמוד במ"א שרק אם נגע ע"י קוץ מיותר אבל אם י' הא' נגע בדקות פוסלים גם למ"א, והנה כמעט כל הפוסקים שדנו בנגיעה של המ"א לא הזכירו חילוק זה מפורש הלכה למעשה והמחמירים מדייקים מלשונות האחרונים שדנו בענינים אחרים ודרך אגב דנו במ"א ודייקו מלשונותיהם. וקשה שחילוק כזה לא יזכירו הפוסקים מפורש. וגם בבי"ש בקע"ד שדן לחומרא הוא לפי הרר"א הצרפתי והרד"ך שלדבריהם נפסל גם ע"י קוץ. ולפי סברת הרלב"ח אין מקום לחלק כמבואר בדבריו שנגיעה באות עצמו אין לפסול רק שדנו שיש חילוק בין ה"א לא', ועיין באריכות בשו"ת סבא קדישא למהר"א

אליפנדרי או״ח סי׳ א׳, ואי״ה במקום אחר נאריך ובעיקר מה שדייקו מלשון החת״ס הארכתי ופירשתי בב׳ אופנים א׳ שהעוקץ נבלע בגוף הא׳ דהיות והוא קטן וע״י הנגיעה בגוף נתבטל ואם היה צריך עוקץ שמאל בי׳ הא׳ היה אסור לגרור דמגלה ע״י הגרירה את העוקץ והרי זה כמו שנעשה קו ישר שאסור לגרור לגלות הי׳. ב. שי׳ צריך עוקץ וע״י הנגיעה קיבל שם רגל ונתבטל שם עוקץ ולא היה מועיל גרירה דעושה מרגל עוקץ ועיין בחזו״א חאו״ח סי׳ ח׳ ס״ק ז׳, ובבית שלמה חיו״ד סי׳ ק״נ איירי שכל עובי הגג הי׳ נדבק לגוף הא׳ ובאגור ובמחבר הביאור שנגע בצורה כזו שנראה קו ישר ובאמצע הקו יש חלל של קלף ולא ניכר צורת י׳ ואי״ה נאריך בביאור הפוסקים בדין זה. ובפמ״ג ובמק״מ ובמ״ב ביארו דברי האגור שנעשה קו משוך בשוה וכן ביאר בשו״ת סבא קדישא. ולמעשה יעשה שא״ח.

8. סימן ט׳ כל מה שנדון בסימן זה איירי שהי׳ שעל הא׳ נעשה קו בשיפוע ז״א שלא ניכר ראש בפנ״ע אלא שלמעלה רחב ולמטה צר ובו׳ וי׳ אין ע״ז שם גג ופסול רק שלא׳ היות ולא ניכר החסרון גם לגדול שאינו בקי בהלכות ולכן אין חיסרון בתיקון משום שלכ״ס (וי״ל דיועיל גם בלי תיקון ואי״ה נאריך בזה) אבל אם נעשה קו ישר עבה בזה רוב הפוסקים פוסלים ולא מועיל תיקון, דאין כאן חיסרון אבר דהרי ניכר שיש כאן גג הי׳ רק שהאבר נפסל (ועיין בסבא קדישא הנ״ל שיש מתירים לגרור דהוי כנגיעה בין אות לאות) רק כשמוסיף גג מתבטל הגג הקודם ונעשה גוף וע״ז אין מועיל כמו שהארכנו בפנים לפי הפמ״ג ושמא גם בפמ״ג אפש״ל שנעשה קו עבה וניכר שהיה כאן גג, ואי״ה במקום אחר נאריך כשגג הי׳ ישנו וניכר רק שחסר הרגל המחבר אם יכול לתקן אם זה כרגל ימין של י׳ או כעוקץ שמאל. ובכל הפרטים האלו כבר הקדמתי בהקדמה שהם הרים התלוים בשערה וצריך בכל פרט בנדון זה לשאול מורה הוראה מובהק בקי בהלכות סת״ם.

בדין קדושת האזכרות

סימן א'

קדושת השם וכתיבתו

א.

בדין כתיבת השם לשמה

דין איסור מחיקת השם חמור הוא מאד. ואע"פ שהבאתי כאן סברות לקולא, אין זה להלכה, רק לברר שיטות הפוסקים. ולא כתבתי שיטות הפוסקים למעשה אלא לפלפולא.

הרמב"ם (בפ"א מהל' תפילין הלכה ט"ו) פסק: „הכותב ספר תורה או תפילין או מזוזה ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב אזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן פסולין". וכן (בפ"י) שמנה עשרים דברים הפוסלים בס"ת הדבר הי"א הוא: „שכתב האזכרות בלא כוונה". וכתב בכס"מ דמקור הדין הוא מגיטין (נ"ד ע"ב) דההוא דאמר ס"ת שכתבתי אזכרות שבו לא כתבתים לשמן ופסל רבי אמי הס"ת, ומוכח התם דאפילו באזכרה אחת שכתבה שלא לשמה מיפסיל. והנה מהרמב"ם משמע דרק באזכרות בעינן לשמה ובס"ת אמרינן סתמא לשמה. וצ"ב מה החילוק בין כתיבת ס"ת לכתיבת אזכרות.

תוס' (מנחות מ"ב ע"א, ד"ה ואל ימול כותי), הקשו: ותימה ספרים תו"מ למה לי למעוטי עובד כוכבים מוקשרתם וכתבתם תיפוק לי' דסתמא לאו לשמו קאי, דבפרק הנזיקין פסל אזכרות שלא כתב לשמן, דאמרינן התם ס"ת שכתבתי אזכרות שבה לא כתבתי לשמן, משמע אלא סתמן כתבן, דאיבעי' למימר שכתבתי שלא לשמן. וי"ל דאיצטריך משום עבד ואשה, א"נ לא דק ובעי למימר שלא לשמן וכו'. אי נמי נראה דאזכרות לבד בעינן כולי האי ואיצטריך למעוטי אי כתב בלא אזכרה. יוצא מדבריהם דלתירוץ א' ס"ל סתמא לאו לשמה בין בס"ת בין בשמות. תירוץ ב' ס"ל סתמא לשמה בין בס"ת בין באזכרות. תירוץ ג' סובר דבס"ת סתמא לשמה רק באזכרות בעינן לשמה. וצ"ב במה נחלקו הג' תירוצים. ולכאורה הרמב"ם סובר כתירוץ ג' דרק באזכרות בעינן לשמה.

ונראה דהנה מקור הדין דאסור למחוק השם הוא מהספרי (פרשת ראה) דאי' התם „מניין לנותץ אבן אחד מן ההיכל ומן העזרות שהוא בל"ת ת"ל ונתצתם את מזבחותם לא תעשו כן לה' וגו'. ר' ישמעאל אומר מניין למוחק אות אחת מן השם שהוא בל"ת שנאמר ואבדתם את שמם וגו'. רבן גמליאל אומר וכי תעלה על דעתך שישראל נותצין למזבחותיהם ח"ו, אלא שלא תעשו כמעשיהם ויגרמו עונתיכם ומעשיכם הרעים למקדש אבותינו שיחרב". משמע דקשה לו על נתיצת המזבח אבל על מחיקת השם לא נתקשה. ולכאורה קשה וכי נחשדו ישראל שימחקו ח"ו את שמו.

וכתב הרמב"ן בפירושו על החומש ודברי ר"י סמך של אגדה הם אבל הכתוב כדעת רבותינו אזהרה למוחק את השם וכו'. ודברי ר"י אינם במחלוקת, אבל הם ביאור כי מוחק את השם כנותץ המזבח. הנה הוא ס"ל דאין חילוק בין מחיקת השם לנתיצת המזבח ושניהם איסור אחד להם.

ובמזרחי כתב ע"ד הרמב"ן וז"ל: „ונ"ל דאיכא למימר דר"י חולק על ת"ק בנותץ שהוא סובר שהאזהרה הזאת היא על המוחק לבדו ולא על הנותץ וכו' שבא לחלוק ע"ד ת"ק שאמר שהיא אזהרה למוחק ולנותץ ואמר הוא שא"א שיהיה אזהרה לנותץ, דבשלמא למוחק מצינו למימר שלא כיון למוחק דרך השחתה אלא מפני שנכתב שלא במקומו או שלא בכבודו מחק אותו כדי לכותבו במקומו או בכבודו שהוא לש"ש ולא לדרך השחתה, אלא הנותץ אבן מן המזבח או מן ההיכל שאינו מוזהר בו אלא כשנותץ אותו דרך השחתה בעלמא, כמש"כ הרמב"ם והסמ"ג ז"ל בהדיא, איך אפשר שיעלה על הדעת שישראל נותצין למזבחותם, אלא ע"כ לומר שלא בא הכתוב להזהיר אלא שלא תעשו כמעשיהם וכו'. וראי' ע"ז שהרי דברי ת"ק הן על המוחק ועל הנותץ ור"י לא חלק עליו אלא על הנותץ וכו'". עכ"ל. והנה לפי המזרחי נחלקו ת"ק ור"י בגדר איסור מחיקה אם הוא מדין נתיצת המזבח כמש"כ הרמב"ן או מדין מחיקה סתם, וצ"ב מדוע בנתיצה דוקא דרך השחתה ובמוחק השם אפי' שאינו דרך השחתה.

ונראה לפי מה שכתב ה„אור שמח" (הלכות תפילין פ"א הט"ו) וז"ל: „אמנם נראה דאזכרות קדושה איכא בהו ואינו כשאר מצוות דנזכר בהן לשמה רק שהן קדושים ולכן אמרו המוחק שם אחד לוקה משום לא תעשו כן וכו' וכן אמרו שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים, ולכן אמרו לשיטת הראב"ד (פ"ב דנדרים) דנודר באזכרות שבהן הוי דבר הנזור שהאזכרות נדורים הן ע"י כתיבה לשם קדושה, דייק דוקא אזכרה דעליהן חלה קדושה של שם, אבל שארי ס"ת אם כי בעי כתיבה לשמה קדושה לא בעי דהוי כמו לשמה דציצית דבעי שיהיו נטווין לשמה ואטו ס"ד דהמתפיס בציצית יהא מתפיס בדבר הנדור", עכ"ל.

לפי"ז יוצא לנו דמחלוקת ת"ק ור"י אם איסור מחיקת השם הוא מצד איבוד הקדושה או מדין בזיון, ז"א שמאבד שם השם ולכן לת"ק אם אין מוחק דרך השחתה אין איסור, היות ואין זה נקרא איבוד הקדושה, אבל אם בא מדין מחיקה, שאיסור למחוק השם הוא אפילו אם אינו דרך השחתה, יש איסור.

ולפי ה„מזרחי" צריך לומר דבמחיקת השם גם ת"ק מודה לר"י דאסור מצד איבוד שמו, רק שבנתיצת אבן מן המזבח נחלקו. דהרי הרמב"ם הביא את דברי ת"ק ודברי ר"י דז"ל (בפ"ו מהלכות יסוה"ת הל"א): „כל המאבד שם מן השמות הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מה"ת שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה'", ובהלכה ז' פסק: „הסותר אפילו אבן אחת דרך השחתה מן המזבח או מן ההיכל או משאר העזרה לוקה שנאמר בעבודת כוכבים כי את מזבחותם תתוצון וכתוב לא תעשון כן לה'", א"כ לכאורה ס"ל דמזבח אסור רק דרך השחתה והוא כת"ק וס"ל דאסור למחוק השם סתם והוא כר"י. ונראה דת"ק מודה לר"י דיש איסור מחיקה מיוחד על שם השם והוא מאבדתם את שמם ל"ת. ויכול להיות שיש עוד איסור מצד נתיצת מזבח, ז"א איבוד קדושה ואיסור זה הוא בדרך השחתה.

ונראה דהמאירי (בספרו קי"ס) סובר דהאיסור הוא לא מצד איבוד הקדושה רק מצד איבוד שמו, דכתב (בעמ' ג"ה) וז"ל: „ושם אמרו שאם נתכוין לכתוב כל השם וכתב חציו והרגיש שטעה ונמלך, אם מה שכ' הוא שם אסור למחוק כגון קל מאלקים י"ק מהשם, שהרי יש באלו שם אזכרה, אעפ"י שכוונתו היתה לשם כולו, אבל ש"ד וכו' ה"ז נמחק וכן כל שכיוון לכתוב את השם וטעה וחסר ממנו אות אחת, אם אין בנשאר שם לשום אזכרה ה"ז נמחק, ואפי' כתב יק"ו הואיל ואין בנשאר שום משמעות לשם נמחק וגורר או מוחק וכותב הראוי לכתוב. משמע דיכול למחוק כל השם אע"פ שכבר יש כאן שם שלם", עכ"ל. ולכאורה מדוע מותר למחוק, הרי יש כאן שם, ואין לומר היות ונתכוין לשם שלם ועוד לא נגמר דמותר למחקו, דא"כ גם י"ק שיהי' מותר למחוק כמו בכתב

י״ה מיהודה שמותר למחוק. אלא ע״כ ס״ל דכל איסור מחיקה אינו מצד איבוד קדושתו אלא מצד איבוד שמו, ואם כתב י״ק שיש כאן שם הוה מחיקה ואסור. אבל כשכתב יק״ו אין כאן לגמרי שם ואין איסור מחיקה והוא כר״י (ועיין מק״מ סי׳ רע״ו ס״ק פ״ב שכתב דכתב יק״ו אסור למחוק). ולפי הנ״ל נראה דלמאירי יש איסור במחיקת השם לא מצד איבוד הקדושה רק מצד איבוד השם ולשיטת הרמב״ם יכול להיות שיש עוד איסור מצד איבוד קדושה.

נשאר לברר מתי חלה הקדושה. דלכו״ע איסור מחיקת השם הוא דוקא בשם שנתקדש. אם הוא דוקא ע״י כוונתו, או אפי׳ בסתם, רק שמגיע כאן שם השם מתקדש השם. ונראה דבזה פליגי ב׳ התירוצים בתוס׳, דלתירוץ ב׳ בתוס׳ אמרינן סתמא לשמה, הכוונה שחל הקדושה על תיבת השם אפי׳ בסתם, ואז חל איסור של איבוד קדושתו. ותירץ ג׳ ס״ל נהי שלענין ס״ת אמרינן סתמא לשמה שכותב לשם ס״ת, אבל קדושת השם לא חלה בלי כוונתו, לכן כשכתב שלא לשמה היות ואין איסור למחוק הוה כחסר תיבה, דאין כאן שם השם ונפסל הספר (ושמא אין זה נקרא חסר תיבה, רק מאחר שהתורה כתבה ל״ת כן לה׳, וזה רק בנכתב בקדושה, מסתברא שזה הולך על שם הכתוב בס״ת, דלא מסתבר דשם הכתוב בספר אין עליו האיסור ודו״ק).

ב.

בדין אם מספיק כוונה, או צריך לקדש

לעיל ביארנו דדין איסור מחיקת ה׳ הוא מצד איבוד שם קדוש. וצ״ב אם הקדושה נעשית ע״י כוונת המקדש וצריך שיכוין לקדש השם, או דע״י הכוונה של הכותב חלה קדושה על תיבת השם. ולכאורה לראב״ד המ״ל דס״ל דהוה דבר הנדור משמע דהקדושה באה ע״י המקדיש, דאם אין הקדושה באה ע״י אדם אין זה נקרא דבר הנדור. דז״ל הראב״ד (בהלכות שבועות פי״ב ה״ד): ,,אבל אי נקיט לית בידית דעתיה האזכרות שבו ואזכרות כדבר הנדור הוא שעל ידי הכתיבה והכוונה לשם קדושה הם קדושות, משמע דהקדושה חלה מצד כוונתו״, ע״כ. ומלשון הרמב״ם שכתב (בפ״י) דהפסול הוא כשכתב השם בלא כוונה, משמע דכל דין הלשמה היא הכוונה.

ונראה דפליגי אי לשמה הוי מהתורה או דזה חיוב דרבנן. דהנה המבי״ט (בקי״ס) בהלכות תפילין (מצוה כ״ג) כתב: ,,הכותב ס״ת תו״מ וכתב אזכרה אחת מהן שלא לשמה פסולין, נראה דבעינן אזכרות לשמן משום זה אלי ואנוהו כדמשמע בפ״ב דגיטין, אבל מדאורייתא לא פסילי, דלא ילפינן כתיבה כתיבה מגט, הואיל וסתם ס״ת לשמו הוא, משא״כ באשה דסתם אשה לאו לגירושין קיימה. ונראה דכן מדוייק מהרמב״ם (בפ״א מהל׳ תפילין) דכתב הכותב ס״ת או תו״מ ובשעת כתיבה לא היתה לו כוונה וכתב האזכרה מן האזכרות שבהן שלא לשמן פסולין, לפיכך הכותב את השם אפילו מלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו״, ע״כ. וצ״ב מניין לקח[9] הרמב״ם דס״ל דזה רק מדרבנן, והנה הדין דמלך ישראל שואל בשלומו לא ישיבנו הוא היות וצריך לכתוב לשמה וכשישיב למלך ישראל יש לחוש דיסיח דעת ויכתוב אח״כ שלא לשמה. ולכאורה צ״ע דזה ודאי אין בזה איסור תורה להפסיק באמצע שם, ובפרט כ״ז שעוד לא נכתב השם דלא גזרינן שמא ישכח, ואם ישכח ג״כ אין בזה שום איסור תורת, אלא ע״כ מה שאסור להשיב שלום הוא מדרבנן, א״כ תמוה מדוע אסרו חכמים לענות שלום למלך שיש מצוה שיהא מוראו עליך משום חשש שמא ישכח ויסיח דעתו. ונראה דהיות וחז״ל פסלו אזכרות שנכתבו שלא לשמה הוא מצד החסרון של זה אלי ואנוהו, דההמירו בכבוד השם, לכן אסרו לענות שלום, דאתה והוא חייבים בכבוד השם, ואין זה מכבוד השם שישיבנו, אבל אם דין הלשמה דצריך לכוין שכותב השם שיחול הקדושה ולא מדין כבוד השם, אין סברא שיהי׳ אסור להשיב למלך. ומדתלה הרמב״ם דין איסור

לענות למלך מכח חיוב לכוין באזכרה, משמע דהכוונה הוא מדין כבוד השם, וזה רק מדרבנן, ודו"ק.

רק מתוס' במגחות משמע דדין לשמה הוא מה"ת, דהקשו מדוע צריך פסוק למעט עכו"ם מכתיבה, הרי סתמא לאו לשמה, ואם לשמה הוא מדרבנן אולא קו' התוס', דהרי מה"ת סתמא לשמה.

ונראה דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד. דהרמב"ם ס"ל דמסתמא לשמה גם בשם, רק מדרבנן משום כבוד השם חייבו אותו לכתוב לשמה ומספיק מה שמכוון לשם השם. והראב"ד ס"ל דהלשמה הוא מה"ת, דבלי הלשמה לא מתקדש השם, לכן היות והקדושה חלה ע"י כוונתו, לכן צריך גם להקדיש שיקדש השם. ונראה דאין הכרח דתוס' סבירי כהראב"ד דצריך לקדש, דשמא כ"ז שלא כתב לשמה אין כאן לגמרי שם השם, דמי יימר דזה שמו, ולכן מותר למחוק והוה חסר תיבה, אבל הראב"ד ס"ל דשמו נקרא אפי' בסתמא, רק שחסר הקדושה וע"י מה שכותב לשם קדושת השם חלה הקדושה על השם.

ג.

בדין אם צריך לקדש בפה

כתב המחבר (סי' ר"ע"ו ס"ב): כל פעם שכותב שם מהשמות שאינם נמחקים צריך לומר שכותב לשם קדושת השם ואם לא עשה כן פסול. ובטור כתב אע"פ שאומר בתחילת כתיבת הספר שכתבו לשם קדושת ס"ת, בכל פעם שכותב שם צריך לחשוב שכותב לשם קדושת השם ואם לא עשה כן פסול. וכתב הב"י ומ"ש רבינו צריך לחשוב הוא לשון הרא"ש בהלכות ס"ת, ואע"ג דהרא"ש ורבינו כתבו צריך לחשוב, נראה מדברי הרא"ש שם דלא סגי במחשבה וצריך להוציא בשפתיו וכ"כ סמ"ג וספה"ת.

וכתב הט"ז (סי' ר"ע"ו ס"ק א') בביאור דברי הטור, דבאמת א"צ להוציא בפיו, היות ואמר בתחילה שכותב לשם ס"ת הוה כתיבת האזכרות בכלל זה, דהרי ג"ז מחיוב ס"ת רק שצריך כוונה בשעת כתיבה. רק שכתב דיפה פסק בשו"ע דצריך להוציא בפיו מדברי המרדכי, ובנקה"כ האריך לדחות דברי הט"ז.

ומקור דברי הט"ז הוא ממרדכי (הלכות קטנות סי' תתקמ"ט) דכתב: „וצריך שיאמר בפיו אני כותב בס"ת דסתמא לאו לשמה, והר"א ס"ל דסתמא לשמה קיימא וכו', ולרש"י נראה דס"ת סתמא לשמה קיימי, דמה"ת דפסולה כשכתב ישראל בסתם, דסברא הוא מסתמא כיון שכותב ס"ת לקרות בו או ללמוד בו, אבל האזכרות ודאי צריך להזכיר בפירוש לשמן דבעינן שיכתבם לשם קדושת השם מה שאין כן בשאר ס"ת, ונ"ל להביא ראי' מההיא דפרק הבונה היה צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלי"ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו, אלמא דבשם צריך בפירוש לומר לשם קדושת השם, אע"פ שכתבו לשם קדושת הספר דומיא דשאר הספר פסול, עכ"ל רש"י", ע"כ. והנה הרואה יראה בכל דברי המרדכי דאם צריך כונה לשמה צריך להזכיר בפירוש בפה, א"כ תמוהים דברי הנקה"כ שכתב דא"צ אמירה בפה, דהרי הב"י דחה ראיית הר"ש דצריך כוונה, אבל אם צריך כוונה צריך אמירה בפה (ועיי"ש בביאור מהרמ"ב).

ונראה דהנה הב"י (בסי' רע"ד) תמה על ראיית הר"ש וכתב: „וראיה זו אינה כלום כמבואר לכל מבין וכו', דשאני התם שנתכוין לכתוב יהודה שאינו כתוב בספר במקום ההוא והו"ל נתכוין לכתוב תיבה שאינה מן הספר". וכתב עליו הט"ז (בסי' רע"ו ס"ק א') דראיית הר"ש, דהרי ביתר התיבות אם נתכוון לתיבה אחרת וטעה וכתב התיבה הנכונה א"צ למחוק, היות וא"צ כוונה לתיבה מסויימת ומספיק שיכוין לשם ספר, רק בשם צריך כוונה מיוחדת, ע"ש. ועיין בנקה"כ דדחה הראי' מכאן דצריך אמירה בפה דילמא מספיק כוונה.

ונראה דהר"ש ס"ל דכל הדין דשם הוא קדוש ואסור למחוק מצד קדושתו, הוא רק ע"י שמקדיש את תיבת השם, אבל אם היה

האיסור מצד איבוד שמו ולא מצד איבוד קדושתו, אז אפילו שלא כיוון ג"כ אסור למחוק, היות ונקרא כאן שמו, דהרי נקרא השם ולא יפסל במה שלא כיוון לשם השם, ודו"ק.

ונראה דגם הר"מ דס"ל דהאיסור מצד איבוד שמו, מודה דבלי כונה לא חל ע"ז קדושת שם. השם, רק דס"ל דהכוונה אינה לשם הקדש, אלא דהכוונה הוא יחוד, ז"א שנכתב לשם תיבה זו ועי"ז חל ההקדש. דז"ל (בפ"ו מיסוה"ת הל"ח): „כתב כתבי הקדש וכו' אסור לשורפם וכו' במה דברים אמורים בכתבי הקדש שכתבם ישראל בקדושה, אבל אפיקורס ישראל שכתב ס"ת שורפין אותו עם האזכרות שבו, מפני שאינו מאמין בקדושת השם ולא כתבו לשמו אלא שהוא מעלה בדעתו שזה כשאר דברים, הואיל ודעתו כן לא נתקדש השם, ומצוה לשורפו כדי שלא להניח שם לאפיקורסים ולא למעשיהם", עכ"ל. משמע דאם היה מתקדש השם היה איסור לשורפו, דלא היינו מתירים איסור תורה, דרק לשרוף כתבי הקודש דהוא איסור דרבנן התירו. ובכתב אפיקורס השם הרי לא מדובר דכתב לשם ע"ז דזה ודאי היה חיוב לשרוף, לא מדין שלא יזכר אלא דנעשה הספר לשם ע"ז ואין זה כתבי הקודש, אלא ע"כ שכתב האפיקורס לשם תורת ישראל, ז"א שהעתיק תורת ישראל, רק שלא מאמין בשם ובודאי לא כתב לשמו אלא כמתעסק ולכן התיר הרמב"ם לשורפו אע"פ שהשם במקומו. וזו ראיה חזקה לשיטת הש"ך שכ' דכתב שם שלא לשמה מותר למוחקו.

ומש"כ לעיל דהלשמה הוא מדרבנן ודייקנו מדברי הרמב"ם, נראה דכוונת היחוד ז"א דכותב רק לשם השם, ושלא ישתמש תיבה זו לתיבה אחרת זה מדרבנן, אבל שידע שכותב שם השם זה מה"ת, דאם לא יודע שכותב השם לא חל ע"ז לגמרי שמו, דהרי נכתב כמתעסק ולא חל ע"ז קדושה ואין איסור למחוק.

וכן מבואר בנקה"כ שכתב וז"ל: „ואה"נ דלהר"ר אלחנן יש לתרץ דבאזכרות יכול לומר ששכח מלחשוב", ע"כ. והנה הרי"א ס"ל דסתמא לשמה, א"כ מה צריך מחשבתו, אלא ע"כ דידיעה שכותב שם צריך, רק דלא צריך ליחד שיהיה דוקא לשם השם, וכותי לולי הפסוק היה ג"כ יכול לכתוב, דכותי יודע שכותב שם רק אין מיחד ולכן למ"ד דצריך לשמה נפסל, אבל ידיעה בעלמא שייך בעכו"ם וכן בגט צריך שיהיה רק לשם אשה זו (והש"ך לשיטתו דשם בלא כוונה נמחק). והש"ך ס"ל דאנן לא סבירי לן דצריך לקדש אלא מספיק כוונה, לכן א"צ לומר בפה שכותב לשם השם ודו"ק.

ובחזו"א (יו"ד סי' קנ"ט ס"ק י"ג) האריך לתמוה על הש"ך וכתב בפשיטות דצריך אמירה בפה, והוא לשיטתו דדין הלשמה כאן הוא חלות קדושה, דז"ל שם: „והנה יש ב' קדושות באזכרה קדושה האוסרת מחיקה וזה אפי' נכתב על ידות הכלים, ובזה כל שכותבו לשם שם הוא באיסור מחיקה. אבל שם בס"ת יש בו קדושה נוספת ובזה צריך שיכוין לקדשו בקדושה של שם הכתוב בספר", ע"כ. והנה הוא ס"ל דדין הלשמה הוא שיקדש לשם שם הכתוב בס"ת. והנה דבר זה לא מצינו בשום מקום שתיבת השם תצא מיתר תיבות התורה ויצטרך כוונה מיוחדת לשמה לשם ס"ת.

ונראה בביאור דבריו דהנה לעיל ביארנו דבאיסור מחיקת השם יש ב' איסורים, א' מדין איבוד שמו וזה אפילו לא קידש שם השם. ב' מדין הקדושה עובר אם מבטל הקדושה. והיות ויש סוג לאו האוסר לבטל קדושת שם השם ושייך להקדישו ואם שייך להקדישו מסתמא בס"ת דשם הוא עיקר קדושתו דצריך לקדשו, ודו"ק. ולכן צריך דיבור, רק שבחזו"א קשה לומר שכיוון לזה, דמתוך דבריו שם משמע דזה דין מיוחד לשם ס"ת.

רק דהש"ך ס"ל דדין הלשמה אינו מדין הקדש אלא דכונתו שכותב לשם שם עושה שיחול על השם קדושה ואין הקדושה חלות שמתפיס האדם. א"כ אין זה כמו הלשמה שכותב לשם ס"ת דזה חלות של האדם וכן בגט. משא"כ הלשמה בשם הוא שמכוין לשם שם וכשמתכוין לשם שם חל ע"ז הקדושה, ולכן א"צ אמירה בפה אלא מספיק כונתו דע"י כונתו חלה הקדושה.

ד.

בדין קידוש האוכרות בתחילת כתיבת הספר

בט"ז (סי' רע"ד ס"ק א') כתב: „ובסמ"ג כתב שיאמר עוד וכל האזכרות שבו לשם קדושת השם, ע"כ. ונראה שכן נכון דשמא אח"כ לקדש השם במקומו", עכ"ל. וכן מבואר במרדכי (בהלק"ט סי' תתקס"ו) דכתב וז"ל: „ובתחילת הכתיבה בס"ת תפילין ומזוזות צריך שיאמר בפירוש אני כותב הכל לשם תורת ישראל והאזכרות לשם קדושה", ע"כ. משמע דמספיק מה שמקדש בתחילה דאחרת מה צריך לומר בתחילת הכתיבה. וכ"כ בספר האשכול (בהלכות ס"ת סי"ג) וז"ל: „אבל אם בתחילת הכתיבה אמר הריני כותב לשם קדושת ס"ת ולקדושת כל השמות הקדושים, ושכח אח"כ לקדש שמות לא מפסל", עכ"ל. הנה כתב בפירוש היתרו של הט"ז.

ולעיל (אות ג') ביארנו מחלוקת הש"ך והט"ז אם צריך לקדש בפה, דנחלקו בגדר הלשמה, אם הוא דין דצריך לקדש, ז"א להקדיש התיבה לשם השם. או דע"י שמחשב לשם השם חלה הקדושה, ושיטת הט"ז וכן מבואר במרדכי דצריך להקדיש, ולפי"ז שפיר כתב הט"ז דמספיק אם מקדש בתחילת הזכתיבה, אבל לשיטת הש"ך דצריך כוונה מיוחדת דעי"ז יחול הקדושה, לא מספיק מה שמקדש בתחילת הכתיבה, דהרי צריך לכוין לשם השם וכוונה לא היתה.

רק שצריך לברר לדעת הט"ז אם צריך שיידע שכותב השם, דשמא לא שייך שיחול קדושה על שם שאינו שם, ותיבת השם אין הכרח שישתמש לשם שם, דהרי יכול לעשותה לתיבה אחרת ובמה תתקדש. ולכאורה ידיעה שכותב שם השם צריך שיידע, רק שלט"ז מספיק ידיעה, ולש"ך צריך כוונה מיוחדת שכותב לשם השם, אבל בכותב ולבו בל עמו גם לט"ז אין מתקדש.

ולכאורה זה תלוי בדין אם כתב השם בלי כוונה אם מותר למחוק, דאם מותר למחוק היות ואין ע"ז שם שם, א"כ לא שייך לומר שע"י שקידש בתחילת הכתיבה יחול ע"ז קדושה, דקדושה חלה רק על שם. והש"ך (סי' רע"ו ס"ק י"ב) כתב דשם שנכתב שלא בקדושה מותר למוחקו, וכן הביאו הבני"ז בס"ט. ובחוו"א (יו"ד סי' קס"ד ס"ק ג') נסתפק למ"ד סתמא לשמה, שמא אפי' כשאין יודע שכותב השם אסור למחוק, א"כ כשמקדש בתחילה אפי' לא ידע שכתב השם ג"כ יחול ע"ז קדושה, וכן כתב האב"נ (חיו"ד סי' שע"ד) דהיתרו של הט"ז אפילו לא כיוון בשעת כתיבת השם (ומה שהביא ראי' מהפמ"ג דבמחשבה סגי בדיעבד אפילו לא אמר בפה וכשאמר בתחילה אפילו כשלא חישב ג"כ כשר, לכאורה שם החילוק אם מכוון לשם השם חלה הקדושה ולא סגי שיודע שכותב השם, וזה החילוק בין אם קידש מתחילה או לא. דאם קידש בתחילה אפילו לא כיוון רק שיודע שכותב שם השם חלה הקדושה והיחוד הוא מצד שקידש בתחילה ואם לא אמר בתחילה צריך מחשבה לשם השם. אבל כשאין יודע שכותב לשם השם, לכאורה לכו"ע לא חלה הקדושה).

ובספר „בית שלמה" (חיו"ד ח"ב סי' קס"ג) משמע דמחשבה צריך בשעת כתיבה וכן נטה בגה"ק (סי' רע"ו ס"ק ג').

והנה באו"ח (סי' ל"ב סי"ט) כתב המחבר: „בתחילת הכתיבה יאמר בפיו אני כותב לשם קדושת תפילין, ומלבד זה בכל פעם שכותב אזכרה צריך לומר שכותבה לשם קדושת השם". וכתב הרמ"א: „וי"א דסגי כשמחשב שכותב האזכרות לשמן הואיל והוציא בתחילת הכתיבה בפיו סגי בהכי". משמע מדברי הרמ"א דהדיבור בתחילה הוא הדיבור לענין השם וכאילו קידש השם, היות וכותב לשם תפילין, והשמות צריך לקדש, הרי כאילו אמר במפורש שמקדש השמות, וכן משמע מפמ"ג (א"א סי' ל"ב ס"ק ל"ב). א"כ צ"ע מדוע צריך מחשבה הרי קידש בתחילה. ולפי מה שנסביר (בסי' ב' אות ב') דהרא"ש ס"ל דדין קדושת השם לא תלוי בקדושתו, אלא במחשבתו ולכן צריך כוונה, רק שלכתחילה צריך לקדש. לכן מספיק מה שאמר בתחילה לשם

תפילין, דזה נקרא שמקדש את האזכרות, ולכתחילה צריך לקדש בפה, היות והסמ"ג והמרדכי לא ס"ל כהרא"ש דמה שאומר לשם ס"ת הוה כמקדיש האזכרות, ודו"ק עיין פמ"ג.

ובקידש בתחילת הכתיבה ובשעה שהגיע לשם השם כיוון לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל דל"ת, כתב הב"ש (סי' קס"ג) דאסור למחוק היות וקידש בתחילה ואין מבטל הדיבור שדיבר בתחילה. והנה דבר זה תמוה, דכל הדין של דיבור מבטל דיבור או מעשה, הוא כשהעשיה נעשית היפוך הכוונה, אבל כאן שכותב לשם יהודה הרי אין סתירה, דהרי יכול לשמש תיבה זו לשם יהודה, ע"י שיקצוץ את התיבה ויטלה במקום שצריך להיות כתוב יהודה (עיין ד"ח ח"ב חיו"ד סי' קכ"ב). וביותר דהרי כשקידש בתחילה הרי נתכוין לקדש השם אבל לא נתכוין לקדש תיבה שרוצה לכתוב לשם יהודה, ודו"ק. ובמק"מ (סי' רע"ו ס"ק ע"ו) חלק על הב"ש.

ובכתב סתם וקידש בתחילה, כתב המק"מ דאסור למחוק, ולכאורה זה דוקא אם נאמר דחל הקדושה כמ"ל, אבל אם אינו קדוש מהיכ"ת נאסור. ונראה דיכול להתנות בשעה שמקדש בתחילת הכתיבה, דאם ישכח ולא יידע שכותב השם שלא יתקדש, רק מקדש את השמות שידע שכותב השם, ואם לא ידע שכותב השם יהי' מותר למחוק ועוד צע"ב.

ה.

בדין נמחק אות אחת מהשם ובקידש בסוף השם

ב„בני יונה" (סי' רע"ו ס"י) כתב: „שם קדוש שנמחק קצתו מאליו או ע"י אדם אפ"ה אסור למחוק הנשאר ממנו, דכתב רחמנא ואבדתם את שמם גו', דמינה שמעינן דצריך לשרש הע"ז, וכתיב ל"ת כן לה' אלקיכם אפי' כבר נשתרש ממנו אסור לשרש אחריו יותר". ובתשובות רבינו חיים כהן (סי' מ"ג) כתב דאפשר למחוק דנתבטל קדושתו. והביא ראי' דכ"ז שלא גמר השם יכול למחוק, ה"ה אם נתבטל אות אחת הרי נתבטלה קדושתו. ואין לחלק בין לפני שחל השם לאחר שחל עליו השם, היות וצריך לקדש בתחילת הכתיבה.

ונראה דפליגי בדין קדושת השם אם זה מדין קדושת הכותב, ז"א שע"י קדושה שמקדיש הכותב את האותיות חלה הקדושה, או דע"י הכוונה שכותב לשם השם חלה הקדושה ואין לכותב שום פעולה בחלות הקדושה. והנה זה פשוט דהקדושה שהכותב מקדש אין מקדש את תיבת השם, דהרי אפילו אם יכתוב אות רחוקה מהשניה רק שכותב לשם קדושת השם ואח"כ יקרבם שלא ע"י כתיבה, חל ע"ז קדושת השם כמבואר ב„פתחי תשובה" (סי' רע"ו סק"ה) מחמ"ד שכתב בשם שנראה כב' תיבות יכול לחתוך הקלף באמצע ולחברם ויהיו תיבה אחת, אע"פ שכ"ז שלא חיברם יכול למחוק את תיבת השם (ובב"ח סי' רע"ו משמע דאסור למחוק וצ"ע סברתו ועיין חת"ס רס"ג ושמא זה כוונתו). והנה בחיבור לא עשה שום מעשה כתיבה בקדושה, ובכ"ז חלה הקדושה, ע"כ דדין הקדושה לא תלוי בכתיבת תיבת השם אלא בכתיבת האותיות לשם קדושת השם, ואם מתחברים האותיות חלה עליהם קדושה (ויש חולקים וס"ל דפסול משום תולמ"ה).

ונראה דבזה פליגי הבני"ו והרח"כ, דהבני"ו ס"ל היות והקדושה באה ע"י מה שמקדש, א"כ חלה קדושה על כל אות, א"כ כל אות הוא מחלק הקדושה ואפילו נתבטל שם השם, אבל חלק מקדושת השם עוד בעין ויכול להצטרף אם יוסיף את האות החסרה. וע"ז חולק רח"כ וס"ל דאם נאמר דכל אות הוא מחלק הקדושה א"כ חל ע"ז קדושה קודם שנעשה שם, א"כ צריך להיות איסור למחוק אפי' קודם שנגמר השם, אלא ע"כ אין קדושת השם ע"י מה שמקדש האותיות, אלא הקדושה חלה ממילא מגבוה, והיות והקדושה חלה רק על שם שלם ולא על מקצת השם, וכשבטל שם שם מתבטלת

הקדושה. ואין דומה לע"ז דצריך לשרש אחריה, דשם כל חלק הוא ע"ז דגעשה ע"ז ע"י אדם. והבני"ו ס"ל דכ"ז שלא נגמר השם לא חלה הקדושה מגבוה על מעשיו. ועל קדושתו לבד אין איסור, אבל אחר שחל הקדושה על מעשה קדושתו שוב לא פקעה הקדושה מהאותיות ואסור למחוק (ולפי"ז נראה דגם הבני"ו יודה דבתפילין שנמחק אות אמצעית מהשם דיכול למחוק, היות ואין יכול להשאיר כן דצריך לכתוב כסדרן ואין בזה איסור מחיקה היות ואין זה דרך השחתה כמ"ל).

ובזאת תרד תמיהת הב"ש (חיו"ד ח"ב סי' ק"כ) דהקשה על הבני"ו דאם כר"ע דכתב דצריך לשרש בע"ז אחריה ובשם אסור לשרש, א"כ מש"כ במ"ס ובספרי, דהביאו אזהרה למוחק אות אחת מהשם משום דכ' ואבדתם את שמם וגו' ל"ת כן לה' וגו', ואם נאמר דילפינן מאבד תאבדון דאסור כע"ז, אין איסור עד שימחוק כל השם. ונראה ליישב דברי הבני"ו, דלעיל (באות א') ביארנו דיש שני סוגי איסור, א' מצד איבוד שמו; ב' מצד איבוד קדושת אותיות. ובאיבוד שם השם עובר באות אחת דכבר נאבד השם. אבל מדין איבוד קדושת האותיות שמא אין איסור עד שיאבד לגמרי (וכשמאבד אות אחת אסור מדין ח"ש).

רק דלפי"ז יהיו דברי הבני"ו סותרים א"ע דכאן משמע דכל אות חלה עליו קדושה מצד מה שמקדש האותיות, ובסי' רע"ו ס"ג כתב וז"ל: „כתב איזה אותיות מהשם בסתם ולא קידשם ונזכר כשרצה להשלימו וקידשו כשר, דקידושו וגמרו באים כאחד, ואם כ' אותיות ראשונות בכוונת תיבה אחרת לא מהני תוספתו לשמו ולקדשו", עכ"ל. ולכאורה צ"ל דהבני"ו ס"ל דדין קדושת השם שמקדש אין הקדושה בכל אות, אלא רק בסוף שחל ע"ז שם שם, ולכן מהני מה שמקדש בסוף. א"כ דבריו סותרים להדין המ"ל דלעיל ביארנו דהבני"ו ס"ל דכל אות מתקדש, א"כ צריך לקדש כל אות. וכן צ"ב מדוע ברצה לכתוב יהודה וגמר לשם השם נפסל, הרי העיקר בסוף וכ"ז שלא נגמר השם אין לאותיות שם יהודה, א"כ מדוע יפסל, אלא ע"כ דצריך לחול קדושה על כל אות ובנתכוין לשם יהודה לא יכול לחול קדושה.

ונראה דהקדושה חלה במה שאומר לשם ס"ת חלה הקדושה על האזכרה כמ"ל (באות ד') בדברי הרא"ש, רק דכוונה צריך דבלי הכוונה לא חלה הקדושה, וזה מה שכתב הבני"ו דאם כיוון לשמה בסוף חלה הכוונה על השם שיהיה לשם השם, וממילא חלה הקדושה במה שקידש בתחילה. והבני"ו נוטה דא"צ לקדש בפה.

סימן ב'

בדין כתב ע"ג כתב

א.

ביאור הסוגיא כעג"כ

בגמ' (גיטין דף כ' ע"א): „אמר רב חסדא, גט שכתבו שלא לשמה והעביר עליו קולמוס לשמה באגו למחלוקת רבי יהודה ורבנן. דתניא הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו, דברי ר"י. וחכמים אומרים אין השם מן המובחר. אמר רב אחא בר יעקב דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם דבעינא זה אלי ואנוהו וליכא, אבל הכא לא". והביאו הראשונים דברי הירושלמי בשבת, דלר"ת מה שאמרו חכמים אין השם מן המובחר לדברי ר"י קאמרי והם פוסלים מצד הדין. ולראב"י לדבריהם קאמרי ומהתורה כשר בהעביר קולמוס.

וצריך ביאור במה נחלקו ר״י וחכמים לר״ח ולראב״י.

ודין כתב ע״ג כתב מבואר בגיטין (י״ט ע״א) ובשבת (ק״ד ע״ב) דאין ע״ז שם כתב. דאיתא שם בגיטין (י״ט ע״א): ,,איתמר המעביר דיו ע״ג סיקרא בשבת ר״י ור״ל דאמרי תרוייהו חייב שתיים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק, דיו ע״ג דיו סיקרא ע״ג סיקרא פטור״. ובתוס׳ (ד״ה דיו) הקשו דכאן משמע דדיו ע״ג דיו פטור ולקמן משמע דפליגי ר״י ורבנן אי הוה כתב. ותירצו דדיו ע״ג דיו סתם אם לא מוסיף בכתב לכו״ע לא הוה כתב, רק בגט וס״ת דחסר הלשמה הוה תועלת בכתיבה השניה וזה הוה כתב לר״י ולראב״י.

וכתב מהרש״א, דהאיבעי׳ בגמ׳ ששאל ר״ל לר״י ,,עדים שאין יודעים לחתום מהו שיכתבו להם בסיקרא ויחתמו כתב עליון כתב או אינו כתב, א״ל אינו כתב והלא לימדתנו רבינו כתב עליון כתב לענין שבת, א״ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה״. משמע דכל הבעי׳ הוא אליבא דר״ח לחכמים דלא הוה כתב ע״ג כתב, אבל לר״י ולראב״י דהוה כתב הוה חתימתן חתימה. וכתב ב,,תורת גיטין״ וז״ל: ,,ולפע״ד נראה דאף שכתבו התוס׳ דהוי כתב כשמתקן מ״מ לא הוי רק כמתקן כתב הראשון וכתב הראשון הוא ואין כאן כתב ידו של העדים רק הכתב של הראשון. והא דמדמי הש״ס עדים לשבת, הוא למאן דס״ל דחייב שתיים, אחת משום כותב ואחת משום מוחק, וכיון דהוי מוחק כתב הראשון וכותבין כתב השני הוי כתב ידי עדים, אבל במקום דלא הוי כמוחק כתב לא הוי רק כמתקן כתב הראשון״, ע״כ. וכן מבואר באחרונים (עיין אב״נ או״ח סי׳ ר״ד; ובחזו״א על מס׳ גיטין דף י״ט ע״א; ובמק״מ בכללים כלל ד׳ ס״ק א׳) דהאריכו בביאור דברי הראשונים דס״ל, דאם כתב על כתב חק תוכות לכו״ע לא הוה כתב, היות וכל הדין של כתב ע״ג כתב לתקן התחתון, ואם כתב התחתון אין לו דין כתב לא מהני כתב עליון לעשותו כתב, וכן מבואר מפורש בספר ,,התרומה״ (סי׳ ר״ד), עי״ש.

ולכאורה כל הדין דמהני העברת קולמוס הוא דוקא בגט שכתב סתם, דחסר הלשמה מהני העברת קולמוס דמוסיף הלשמה. אבל בכתב לשם אשה אחרת לא מהני העברת קולמוס, היות וכתב התחתון נעשה לשם אשה אחרת, לא יכול כתב העליון לעוקרו והוה ככתב על חק תוכות, וכן מבואר בפנ״י (גיטין כ׳ ע״א), א״כ קשה בנתכוין לכתוב יהודה וכתב השם מדוע מועיל הע״ק הרי אינתיק לשם יהודה. ונראה לפי מה שכתב הט״ז (יו״ד סי׳ רע״ו ס״ק א׳) דבס״ת אם כיוון לתיבה וכתב תיבה אחרת כשר, דאין דין דצריך כוונה בכתיבת התיבות, רק צריך כוונה לכתיבת ס״ת. רק שבשמות צריך כוונה מיוחדת לשם השם. וכשלא כיוון וכיוון לשם תיבה אחרת לכאורה, אין ע״ז דין של כוונה לתיבה אחרת, דבס״ת אין דין כוונה של תיבות, אלא דיש לזה דין של סתם ולכן מהני הע״ק, משא״כ בגט דצריך כוונה למה שכותב לאשה זו, לכן לא מהני הע״ק.

ונראה להסביר מחלוקת ר״י וחכמים אם השם מן המובחר, דהנה בסי׳ א׳ אות ג׳ הארכתי להסביר מחלוקת הראשונים אם צריך לקדש השם, או דמספיק מה שמכוין לשם השם, דנחלקו בגדר הלשמה. דאלו הסוברים דצריך לקדש, סברתם דכ״ז שלא מקדש לא חלה הקדושה על התיבה. ואלו הסוברים דא״צ לקדש, סברתם דצריך כוונה, דבלי הכוונה לא חלה הקדושה, דאין זה שם השם אלא ככתוב דברי חול (ומצאתי אח״כ סברא זו בחזו״א עמ״ס גיטין כ׳ ע״א). א״כ יוצא דלאלו הסוברים דצריך לקדש אין במשמעות השם שלא לשמה משמעות חול רק שחסר בו הקדושה, ולמ״ד דא״צ לקדש יש בו משמעות חול והוה כחסר תיבת השם.

ונראה דבזה פליגי ר״י וחכמים, דר״י ס״ל דדין קדושה הוא שצריך לקדש האותיות, א״כ כשנתכוין לשם יהודה לא חלה כוונתו כמ״ל, רק שחסר מה שלא קידש וע״י שמעביר קולמוס מקדשו. וזה כוונת רש״י (דף כ׳ ע״א) טעה ולא

הטיל בו דל״ת הרי השם כתוב, כוונתו דיש ע״ז שם שם רק חסר ההקדש והקדושה חלה בהע״ק (ויכול להיות דלר״י אסור למחוק השם, היות ויש לזה שם שם רק חסר הקדושה). אבל חכמים ס״ל דדין הלשמה הוא שהתיבה תהי׳ לשם השם, וכשחסר הלשמה הרי זו כתיבת חול, ואין זה מן הכבוד שתיבת חול תעלה אח״כ לשם השם, משא״כ אם דין זה דין הקדש יכול להקדיש אח״כ את האותיות התחתונות ע״י העליונות ודו״ק.

ונראה דגם חכמים מודים לר״י דצריך לקדש, רק דזה מדרבנן אבל מדינא מה שצריך לשמה אינו מדין קדושה אלא מדין כוונה. ולפי״ז יתישבו דברי הרא״ש בתשובות (כלל ג׳ אות י״א) שכתב וז״ל: ,,וגם בשם אם גרד הדבקות כשר, וא״צ להעביר עליו קולמוס ולקדשו כי נכתב כהלכתו בקדושת השם (ונראה מכאן דאם העביר קולמוס כשר ולא הוה מגומר ועיין ברע״א בתשובות סי׳ ע), אלא שהאותיות לא היו כהלכתן וכשתקן האותיות הרי השם בקדושתו״, עכ״ל. ולכאורה משמע דאם היה צריך לקדש השם היה מהני העבורת קולמוס וכר״י. ובגיטין (פ״ב אות י״ז) פסק כר״ת וכדברי חכמים דלא מהני הע״ק, ונראה דהרא״ש ס״ל דדין הלשמה הוא דצריך לכוין וע״י שמכוין חלה הקדושה. וזה ודאי אם נתכוין לכתוב השם ונדבקו האותיות חל ע״ז קדושה, דהרי דין אותיות דבוקות הוא פסול בס״ת ולא בכתיבת השם. אלא דלכתחילה צריך לקדש את תיבת השם, והיה הו״א דאם נפסל השם לס״ת לא חלה הקדושה מה שצריך לקדש, והיות ונפסל צריך לקדש פעם ב׳, ובזה כו״ע מודו דיכול להע״ק היות והשם נכתב לשם השם רק שחסר הקדושה שצריך לקדש ויכול להע״ק.

וכן נראה להסביר דברי הרדב״ז (ח״א סי׳ ע״ז) שכתב וז״ל: ,,ומ״מ מודה אני שאם כתב השם סתם בלא כוונה שאסור למוחקו, מפני שכתיבת האותיות מוליך אותם לקדושתם, דומי׳ דשוחט הזבחים סתם דאמרינן סכין מוליך אותם למה שהם וכו׳. אם היה צריך לכתוב שם וכתבו סתם בלא כוונה נתקדש ממילא ומעביר עליו הקולמוס, ואפי׳ לדברי חכמים והיינו דלא פליגי אלא בזמן שנתכוין לכתוב יהודה. דאי לא תימא הכי ליפלגו בכותב השם בלא כוונה ולאשמועינן דאפילו בכי האי לא הוי מן המובחר וכו׳. פשטא דמילתא משמע דאם היה צריך לכתוב השם וכתב אותו סתם נתקדש״, ע״כ. ולכאורה לדבריו מה שמובא בגיטין (דף נ״ד) בההוא דאתא לקמיה דר״א ואמר ס״ת שכתבתי אזכרות שלו לא כתבתים לשמן, הוא שאמר בפירוש שכותב שלא לשם השם, ולא סתמא, דאם היה סתמא היה יכול להעביר קולמוס לכו״ע לפי ההר״א שלא ידעו דין מגומר, ולפי״ז אין לנו שום מקור דסתמא לאו לשמה. ומכח הראי׳ דיכול להעביר קולמוס משמע דסתמא לשמה דיש ע״ז דין שם ואסור למוחקו, וכן מבואר בפמ״א (סי׳ מ״ה) שהביא ראי׳ זו דסתמה לשמה, א״כ מה שצריך להע״ק הוא מדין דרבנן דצריך לקדש וע״ז מהני הע״ק ודו״ק (ועיין בסי׳ א׳ אות ד׳ בביאור דברי הרא״ש אם צריך לקדש בפה).

ולפי״ז היה נ״ל דאם היה האות של השם מופסקת וחיבר ולא קידש דמהני הע״ק. דהרי מצד הדין של כוונה לשם השם הרי אם האות ניכרת לתינוק כבר חל ע״ז שם השם, והמוחק עובר על לאו דהרי זו תיבת השם, רק שאינה תמה, שיכול להיות שקדושה לא חל ע״ז, היות ואינה תמה ומהני הע״ק לקדשו (ועיין בסי׳ ה׳ שהארכתי בביאור גדר אותיות המופסקים). וה״ה לענין עוקץ שמאל ותגין, ודו״ק, וצע״ב.
(ובנקה״כ סי׳ רע״ו לא משמע כהרדב״ז וס״ל דאפילו בסתם לחכמים לא מהני העב״ק).

ב.

בדין להעבות שם שנכתב שלא לשמה

בשו״ת ,,שאלת יעב״ץ״ (ח״ב סי׳ כ״ז) כתב בנדבק רגל ההי״א בדקות וגרר הדבק, דיכול להעביר קולמוס על הרגל ולהעבות הרגל, הוה הרגל ע״י התוספת כתיבה לשמה. וכן הביא

המק"מ (בסי' ל"ב ס"ק ע"ז) מספר „מאמר מרדכי". ועי"ש בגה"ק (ס"ק כ"ה) שכתב דהתוספת בטלה לאות ולא מהני לעשותו רגל לשמה. ומלשון הפוסקים משמע ג"כ דלא ס"ל האי היתירא. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סימן קי"ד) דנטה דאם מעבה האות לשמה נכשר. ונראה דפליגי בגדר כתב ע"ג כתב.

התשב"ץ (ח"א סי' קכ"ז) כתב וז"ל: „קתני או שכתב האזכרות בזהב הרי אלו יגנזו, ובודאי דלא מהני בהו תיקון שאם תאמר יעביר עליהם דיו הא א"א מתרי טעמי, חדא דהוה מוחק את הכתב התחתון ואסור למחוק את השם, והכי אמרינן (בפרק המביא תניין י"ט ע"א) המעביר דיו ע"ג סיקרא ר"י ור"ל דאמרי תרוייהו חייב שתיים אחת משום מוחק ואחת משום כותב, וכ"ש למאי דאסיקנא התם דדוקא לענין שבת אמרי' דכתב עליון הוי כתב אבל לענין חתימת עדים לא סמכינן למימר דכ' עליון הוה כתב, וכ"ש לענין מחיקת השם דכ' תחתון הוי כתב ועליון לית לן דהוי כתב והוי מוחק את השם", ע"כ. ובגה"ק (כלל ד' ס"ק ד' ה') האריך בביאור התשב"ץ והבין בדבריו דכתב עליון הוה מחיקה לכתב תחתון אבל העליון אינו כתב רק מוחק. ולכאורה לדבריו הדין של כתב ע"ג כתב הוא אם כתב העליון נחשב כתב או אינו כתב, דהרי לכו"ע הוה כאן מוחק השם. וצ"ב לדבריו במה נחלקו ר"י וחכמים בגדר כתב ע"ג כתב, דהרי לא ס"ל כמו שהסברנו לעיל (באות א') דשם ביארנו דכתב התחתון ודאי שנשאר כתב אפי' למ"ד כתב ע"ג כתב לא הוי כתב רק המחלוקת אם יכול לשפר את התחתון ואין זה בגדר מוחק השם.

ונראה לפי מה שכתב הנוב"י מה"ק (תאהע"ז י' פ"ה) וז"ל: „בד"ה באופן: כתב ע"ג כתב כיון שכתב התחתון הוא, שוב אין העליון מועיל כלום, ואף שדיו ע"ג סיקרא מהני משום שדיו ע"ג סיקרא מקרי ג"כ מוחק כתב התחתון וכו', וכיון שאזל כתב התחתון ממילא כתב העליון מקרי כתב. אבל דיו ע"ג דיו לא מקרי מוחק בשביל שהעליון משחיר טפי, אדרבה מצחיר הוא את התחתון ומאיר האותיות יותר, ולכך לא מקרי כותב בכתב העליון", ע"כ. ומדבריו משמע דדוקא ע"י שנמחק התחתון חל על העליון שם כתיבה, ונראה בביאור דבריו דכתב הוא ע"י הדיו הניכר בקלף והפעולה היא ע"י הכתיבה. ואם האות ניכרת מחמת הכתב התחתון אין נקרא כותב אלא צובע התחתון דאין שום היכר בפעולת הכתיבה, לכן צריך לבוא לסברא דהתחתון נמחק והוה הכתיבה העליונה כתיבה על הקלף.

ונראה דבזה פליגי ר"י וחכמים אם הכתב העליון הוה מוחק התחתון והוה כתיבה חדשה, או דלא יכול לחול ע"ז שם כתיבה חדשה היות ולא ניכר שום דבר בכתיבה החדשה, דבשלמא אם כותב דיו ע"ג סיקרא הרי נמחק התחתון וניכר העליון שכתב כתיבה שלימה, אבל בדיו ע"ג דיו אין ניכר שעשה מעשה כתיבה דלא הוסיף שום דבר בכתיבתו, אבל הכתב התחתון לכו"ע נמחק דהרי הדיו העליון מכסהו (רק דלענין שבת אין נקרא מוחק היות וניכרת האות הקודמת ולא הועיל במחיקתו. ומצאתי סברא זו ב„שבט הלוי" להגר"ש ואזנר שליט"א בס"י). ולכן כתב התשב"ץ דלמ"ד כתב ע"ג כתב הוה כתב נקרא מוחק התחתון וכ"ש למ"ד שאינו כתב א"כ אין כאן לגמרי שם דהרי התחתון נמחק והעליון לא נקרא כתב.

ונראה דתוס' לא ס"ל יסוד זה, דתוס' (בגיטין י"ט ע"א ובשבת ק"ד ע"ב) כתבו דלר"י אם אין הכתב העליון מוסיף לא הוה כתב התחתון כתב. ולכאורה אם נאמר כהנוב"י דכל הדין של כתב ע"ג כתב הוא דהוה מחיקה לתחתון והוה כתב אין נפק"מ בין אם מוסיף או אין מוסיף (ולכאורה דברי הנוב"י הוא רק למ"ד כתב ע"ג כתב אינו כתב ודיו ע"ג סיקרא הוה כתב). ועיין בשפ"א עמ"ס שבת (ק"ד ע"ב) דכתב דלר"י הוה כתיבה כתב ע"ג כתב אפילו שאינו מוסיף ויש בזה גם ואנוהו דהוה כתיבה חדשה, רק שלחכמים לדברי ראב"י כתב, דהוה כתיבה רק שמוסיף על התחתון. א"כ הוה מחלוקת ר"י

וחכמים לרא"י אם כתב על גבי כתב הוה כתיבה חדשה, או דהוה תוספת על התחתון וחסר באנוהו, ולתשב"ץ צ"ל דלכו"ע אין הכתב התחתון כתב דגמחק כמ"ל.

ולפי"ז בהעבה את הכתב וניכר הכתב החדש הוה כתב, דאין כותב על הדיו אלא על הקלף, דהרי כל החסרון בכתב ע"ג כתב דאין כותב על הקלף אלא על הדיו, אבל בכותב על הקלף לכו"ע הוה כתב, וכן כתב המהרש"ם המ"ל. אבל למ"ד דכתב ע"ג כתב אין העליון כלום רק מוסיף בתחתון, אין נפק"מ בין אם כותב על האות או מרחיב, כמבואר בגה"ק הנ"ל.

והנה יסוד הנ"ל קשה לומר דהנה התשב"ץ כתב שם וז"ל: „ואם נפשך לומר דבהעברת דיו ליכא למפסליה מטעם מחיקת השם, ותסתייע בזה מדאקשי' בפ' הנזיקין ולי'עבר עליה קולמוס, ואיצטרכי לאוקמיה משום מגומר אלמא דדוקא מהאי טעמא, אבל מטעמא דמחיקה ליכא למפסלי', הא ליתא דשאני התם שהאזכרות לא נכתבו לשמן וכיון שלא נכתבו לשמן לא קדשי כלל וכיון דלא קדשי שרי במחיקה וכו', אין זה מוכרח מכאן משום דהתם אמרי' דדיו ע"ג דיו פטור", ע"כ. והביא האב"ג (או"ח סי' ר"ד ס"ק ג') דהתשב"ץ ס"ל דכתב ע"ג כתב בטל לתחתון, דאם לא בטל לתחתון א"כ מדוע מותר להע"ק הרי הוא מוחק התחתון, עי"ש. ועוד דאם נאמר כפשטא, א"כ מדוע נפסל הס"ת, הרי יכול למחוק השמות, דהרי התיר להע"ק אע"פ דהוי מוחק השם.

ונראה דהנה במק"מ (סי' רע"ו ס"ק ז') כתב, דאם כתב השם בכתב שאינו מתקיים כגון במי פירות או על מידי דלא מתקיים כעלה ירק, יש איסור למחוק מדרבנן כבד"ק ס"ק ז' (וכמו ברשב"ץ), וכן הביא השד"ח דאסור למחוק מדרבנן. ונראה דלכן אסור להעביר דיו ע"ג הזהב דהוה מוחק צבע הזהב דהוה כמוחק כתב שאינו מתקיים דמוחק צבע הכתב. ולכן בגיטין (ג"ד) התיר להעביר דיו מב' סיבות: א', דאין זה מוחק, היות ומהתורה מותר לא הייו אוסרים להע"ק, היות ויש מעט ספק שמא לא קידש. ולמחוק ממש אסור, היות ושמא קידש ולא יכול למחוק. ב', דהוה דיו ע"ג דיו דאין מוחק צבע הכתב.

ולפי"ז יוצא בשם שנדלק אור בתוך אותיות השם ומזהיב את אותיות השם אסור לכבות, דאע"פ דאין זה כתב, אבל דין מי פירות יש ע"ז, וכמו דאסור לכתוב על כתב זהב, ה"ה אסור לכבות דהוה מוחק צבע הזהב.

ג.

בדין נפלה טיפת דיו על קוי האות

בפמ"ג מש"ז סי' ל"ב כתב וז"ל: „דע דבאה"ע (סי' קל"א סעיף ה') וב"ש (אות ה') דיו ע"ג דיו אין כתב עליון כלום ואין פוסל לכהונה כלל, כי דיו ע"ג דיו לאו כלום וכו'. אבל י"א שם דחוששין יע"ש, וא"כ כתב תפילין ונפל אח"כ על האות דיו שלא בכיון וצורתה עליה, או העביר דיו שלא לשמה עליהם, באנו למחלוקת להר"מ כשר ולי"א פסול", עכ"ל. ומדברי הפמ"ג משמע דאם כתב סתם נפסל, היות ולא כתב לשמה, דכמו בנפלה ט"ד שלא בכוונה נפסל למ"ד כתב ע"ג כתב הוה כתב, ה"ה בכתב סתם. ובאב"ג (חיו"ד סי' שע"ג) חלק וכתב דבכתב סתם אפילו נכתב ע"י קטן ג"כ כשר, רק אם כתב מפורש שלא לשמה נפסל לכו"ע דהעליון מבטל לתחתון (ע"ש באות ד').

ובנפלה ט"ד כתב באב"ג (אות י') דאפילו למ"ד דאין כתב ע"ג כתב, נפסל. דכל הדין דאין נפסל בכתב העליון היות והוא כתב, אבל בדיו שאינו כתב נפסל. ונראה דהפמ"ג ס"ל דכל הסברא דכתב ע"ג כתב לא הוה כתב, היות ואין ע"ז שום דין של כתב, ולכן הוא בטל לתחתון, א"כ כאן בנפלה דיו דאין ע"ז שם כתב מתבטל הדיו לכתב ונקרא כתב. ואין דומה לדין המבואר באו"ח (סי' ל"ב ס"ג) בזרק

עפרות זהב שנפסל האות אע״פ שהאות ניכרת, דשם הפסול היות והאות נשתנתה מראיה למראה זהב.

ונראה דזה כוונת המ״ב בבאה״ל (סי׳ ל״ב סי״ז, בד״ה ואינה ניכרת) וז״ל: ,,עיין במ״ב ס״ק ס״ב לענין אם נפל על קווי האות ממש וניכר האות דכתבנו שם להקל בזה, אף דהפמ״ג (במ״ז בס״ק ט״ו) מצדד להחמיר בזה מטעם כתב ע״ג כתב. מלבד שהוא דוחק גדול אין להחמיר בזה אחרי שרוב הפוסקים מקילים אפילו בכתב ע״ג כתב ממש וכ״ש בזה הטפח דיו שנפלה מעצמה שאין שייך שם כתב עליו״. ולכאורה זה כוונתו, היות ואין ע״ז שם כתב, הרי הוא מתבטל לתחתון לכו״ע, אפילו למ״ד כתב ע״ג כתב הוה כתב, ג״כ אין על הט״ד שם כתב, אלא הוא דיו שנפל על הכתב ומתבטל לכתב.

ובבאה״ל הנ״ל כתב דאפילו אם נאמר דנפסל מטעם כתב יש עצה, דז״ל: ,,ועוד נ״ל בזה עצה אחרת אפילו בכתב ע״ג כתב ממש והשני היה שלא לשמה דיעביר עוד קולמוס עליו לשמה וממ״נ מהני ולא מקרי שלא כסדרן לכאורה מאחר דמעת כתיבת הראשונה צורתו עליו״ וכו׳, עכ״ל. ולכאורה דבריו צ״ב דהנה אם נאמר בנפלה ט״ד על האות ולמ״ד כעג״כ הוה כתב א״כ הכתב העליון הוא הכתב, והוה כתב זה שנעשה ע״י נפילת דיו ולא מהני להעביר עליו קולמוס ולקדשו, כמו שביארנו לעיל (אות א׳ ב׳) דאפילו למ״ד כעג״כ הוה כתב אין יכול להע״ק על כתב הנעשה ע״י ח״ת. ונראה דאם נסביר דכעג״כ מעלה את הכתב התחתון א״כ אין לגמרי לפסול בנפלה דיו דהדיו בטלה לאות. אלא אפילו לשיטה המבוארת באות ב׳ דהוה מוחק התחתון ונשאר רק כתב העליון ג״כ יש עצה זו דהוא ס״ל דכתב עליון ע״ג ח״ת הוה כתב. רק דלסברא זו צריך לחדש דהיות וצורת האות היה כסדרן אע״פ שהאות היא שלא כסדרן כשר ודו״ק (ומצאתי בספר ,,שבט הלוי״ ס״י להגר״ש ואזנר שליט״א שכתב סברא זו).

ונראה דלפי האב״נ המ״ל דבכתב בסתם על האות כשר, א״כ ה״ה בנתכוין להעביר קולמוס על השם וחשב שזה יהודה דכשר. ואין דומה למה שכתב שם באות ד׳ דאם כתב שלא לשמו דמבטל הלשמה. דשם כוונתו הוא בידע שכתוב כאן שם ורוצה לבטל השם מקדושתו וע״ז אמרינן אתי מעשה ומבטל מעשה. משא״כ בכתב לשם השם והעביר קולמוס לשם יהודה ולא נתכוין לעקור השם מקדושתו דכפי מה שביארתי בסי׳ א׳ דבס״ת אין דין לשמה בתיבות, ז״א שכתב לשם תיבה מסוימת דאין דין תיבה בס״ת, דהעיקר הוא כתיבה לשם ס״ת, א״כ בנתכוין להעביר קולמוס לשם יהודה לא חל ע״ז שם יהודה אלא דין סתם והיות והתחתון נכתב לשם השם מתבטל העליון לתחתון.

ואפילו בידע שהוא שם ורצה לעקרו צריך עיון דמה שדימה האב״נ לגט נראה דיש מקום לחלק, דבשלמא בגט הלשמה הוא חלק מהגט, דחלות הגט נעשית ע״י כוונתו, והכוונה מונחת בגט, א״כ כמו שכוונתו עושה את חלות הגט ה״ה דיכול לבטלו, משא״כ בקדושת השם דאם נאמר דעיקר הלשמה הוא כוונה והקדושה באה מגבוה, א״כ אין לכותב שום מעשה חלות במעשה הקדושה, א״כ לא שייך לבטלו, אלא אפילו להסוברים דצריך לקדש ביארנו בסי׳ א׳ דעיקר הקדושה היא מגבוה דחל ש״ש על תיבת השם ולא שייך לבטל קדושה זו דלא נעשית ע״י הכותב ודו״ק.

ובמ״ב בבאה״ל המ״ל הביא דלכאורה אפי׳ בכתב ע״ג כתב שלא לשמה מהני להעביר קולמוס לשמה. ולכאורה לפי דבריו דין זה בנפלה טיפת דיו על השם לא יועיל דהרי לראב״י כתב ע״ג כתב הוה כתב, א״כ הכתב הב׳ הוה כתב לבטל הראשון, ולחכמים אסור להעביר קולמוס משום זה אלי ואנוהו (ולאב״נ דבטל לגמרי שם השם אפי׳ לר״ח לא יכול להע״ק, דהרי השם נתבטל ולא יכול להע״ק). ונראה דהיות וכתב ע״ג כתב הוא מחלוקת ודין זה אלי ואנוהו הוא מדרבנן (כמבואר בהרבה פוסקים), סמכינן מספיקא דרבנן שיכול להע״ק.

ד.

בדין זרק עפרות זהב

באו"ח (סי' ל"ב ס"ג) כתב המחבר: „אם זרק עפרות זהב על האותיות מעביר הזהב וישאר כתב התחתון וכשר אבל אם זרק הזהב על אות מאזכרות אין לו תקנה שאסור להעביר הזהב משום דהוי כמוחק את השם", ע"כ. ודבר זה צריך ביאור מצד איזה סיבה אסור לגרור הזהב. ובפמ"ג (סי' ל"ב במש"ז ס"ק ב') כתב וז"ל: „והנה מ"ש כאן כמוחק השם דמוחק ממש לא הוה דנשאר כ' תחתון ומשמע מכאן אפילו זרק זהב שלא בקדושה השם אסור למחוק, דלא כש"ך (יו"ד רע"ו י"ב) יע"ש וצ"ע". והביאו המ"ב בבאה"ל. והנה צ"ע מה ראיית הפמ"ג, דבשלמא דין הש"ך הוא בכתב השם שלא בקדושה לא חל ע"ז שם שם, לכן מותר למחוק, משא"כ בזרק עפרות זהב דמתבטל הכתב העליון לכתב התחתון, א"כ חל על העפרות זהב קדושה אפילו בלא כיוון לשם שם.

ונראה דראיית הפמ"ג הוא מדין זרק עפרות זהב, דבשלמא אם היה כותב במי זהב או שנפל מי זהב, היה הדין דבטל כתב העליון לכתב התחתון דשניהם סוג אחד של כתיבה, אבל בזרק עפרות זהב דהזהב הוא גוש והכתיבה שע"י גוש אינו מסוג הכתיבה שע"י דיו ואין בטל כתב העליון לתחתון, דהתחתון הוא כתיבה והעליון נעשה ע"י שהדביק האות, ולכן הביא הפמ"ג ראי' דלא כש"ך דהכתב העליון לא בטל לתחתון ואעפ"כ אסור לגרור, היות וגורר את השם, אע"פ שלא נכתב בקדושה, ודו"ק.

וב„דעת קדושים" (סי' רע"ו ס"ק ד') כתב דאיסור לגרור הזהב, היות ויגרור מעט מהשם (וזה פסיק רישא). ולפי מה שאבאר בעז"ה בסימן ג' דאין איסור לגרור מעט מהשם לצורך תיקון, א"כ לכאורה אין מקום לאסור לגרור הזהב (ואין לחשוש שמא יבטל האות דזה לא פסיק רישא). ומה שהביא הבאה"ל (בסי' ל"ב ס"ז) דבנטף שעוה אסור לגרור שמא יגרור מעט מהשם, י"ל דהאיסור היות ויש עצה ע"י שיחמם השעוה ולא יצטרך לגרור מהשם, אבל כשאין עצה לכאורה יש היתר.

ובמהר"י אסאד (חיו"ד סי' ער"א) כתב דאסור לגרור העפרות זהב היות ונראה כמי זהב ומי זהב אסור לגרור, משום מוחק ה' לכן אסור לגרור העפרות זהב היות ונראה כמי זהב, ומי זהב אסור לגרור משום מוחק ה' לכן אסור בכיוון לשם השם גטה דלא הוה קדוש. ונראה סברתו דהיות ובזריקת העפ"ז לא כיון לשם כתיבת השם אלא ליפות האותיות (ונראה דעפ"ז הוא נקודות נקודות ואין כאן כתב), אין ע"ז שם כתב אלא יפוי, ויפוי מותר לגרור לשם תיקון, וכל האיסור כאן הוא משום מראית עין. וקשה דבהיה צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל דל"ת מותר למחוק, היות ולא כיוון לשם השם ולא חיישינן למראית עין. וכאן שנשאר שם השם שיהי' אסור משום מ"ע. ונראה דיש לחלק, דבשלמא בדין הש"ך דאין כאן לגמרי שם, א"כ כשמוחק ניכר שלא כיוון לקדש ולכן מוחקו, אבל בנד"ד דיש כאן שם רק שזרק עפ"ז בזה אין היכר אם זה עפרות זהב או מי זהב ודו"ק.

ולפי דברי המהרי"א הנ"ל ניחא דבזרק עפרות זהב גפסל הספר כמבואר ביו"ד (סי' רע"ו ס"ה) ובנטף שעוה על האות פסק החו"ד בדה"ת דהספר כשר (ונחלקו בדין זה הפוסקים). ותמוה מה החילוק בין שעוה לעפרות זהב דשניהם מכסים האות, ואין לחלק דשעוה אינו כתב רק כיסוי, דגם עפ"ז אינו כתב. ונראה דבעפ"ז נפסל הספר משום מראית עין דאין ידוע דזה עפ"ז דשמא זה כתב הנכתב במי זהב, משא"כ בשעוה דידוע דאין זה כתב אלא כיסוי אין לאסור משום מ"ע.

סימן ג׳

בדין מחיקה ע״מ לתקן

א.

בנפלה טיפת דיו על השם

במסכת סופרים (פ״ה ה״ו ה״ז): ,,המוחק אות אחת מן השם עובר בל״ת, א״ר שמעון לכך נאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשו כן לה׳ וגו׳ אבל הדיו שנטפה ע״ג הכתב מותר למוחקו שלא היתה כוונתו אלא לתקן״.

ובש״ג במסכת שבועות הביא המ״ס ומכח זה כתב וז״ל: ,,ונראה דאפי׳ עושה מעשה אלא שמכוין לתקן שפיר דמי כדאיתא בהלכות סופרים וכן משמע בהגהות מימי׳ וכו׳, אבל דיו שנפל על הכתב מותר למוחקו שלא היתה כוונתו אלא לתקן, ע״כ. הרי דאע״פ שהוא מוחק שם השם להדיא אפ״ה שרי כיון דכוונתו לתקן״.

וב,,משאת בנימין״ (סי׳ נ״ז) הקשה ע״ד הש״ג דמניין דלמחוק ע״מ לתקן מותר שמא דוקא בנפלה ט״ד שכבר נמחק ואין מוחק אחר מוחק לכן מהני תיקון, אבל כשמגולה מניין דמותר לגרור לשם תיקון. ונראה דגם הש״ג יודה דכשהשם מגולה יש איסור מחיקה וכל היתרו הוא דוקא בנפלה ט״ד וגם זה דוקא לצורך תיקון. דהש״ג ס״ל דבשם יש ב׳ איסורים שמוחק, א׳ שמאבד הקדושה וזה דוקא דרך השחתה, ב׳ מדין איבוד שמו וזה אסור אפילו דרך תיקון, ובטיפת דיו כשנפל על השם מהני תיקון אע״פ דמאבד קדושת האותיות שמתחת לט״ד, מהני תיקון היות ואין דרך השחתה. ולפי״ז בשם שלא במקומו ונפלה עליו ט״ד אסור למוחקו להציל הס״ת כמש״כ שם בש״ג דאפשר שיהיה חילוק בין היכא לתקן אותו השם עצמו שמוחק ובין היכא שמוחק כדי לתקן הס״ת, ז״א בנפלה בשם שכתב שלא במקומו דגורר לתקן הס״ת ולא כותב במקום שם דאסור, היות ומאבד אותיות שנתקדשו בקדושת השם.

ובש״ג הקשה שם: ,,וא״ת אי מירי שהדיו מוחק את השם פשיטא שיכול למחקו כיון שהוא מחוק. וי״ל דאעפ״כ אצטריך סד״א כי היכי דאשכחן מחמץ אחר מחמץ ומסרס אחר מסרס שחייב הכי נמי מוחק אחר מוחק לחייב קמ״ל, וא״ת ומניין שאינו כן, ועוד אם אינו כן למה צריך תנאי, וי״ל דטיפת דיו שנפלה על השם הוי דומיא דמטיל מום בבעל מום דאיתא בפ״ה דבכורות, הכי נמי האי דיו משוי ליה לשם מחוק, וכי היכי דהתם אם אי אפשר לרפאות הבכור בלא הקזת דם במקום שעושה אותו מום, ובעלמא שאינו בכה״ג מדאורייתא שרי להטיל מום בבעל מום ומדרבנן אסור והכא משום דאיכא פסידא שאם לא יקיזוהו במקום שעושהו בעל מום ימות שריגין ליה להקיזו במקום שעושהו בעל מום, הכי נמי גבי דיו שנפל על השם אע״פ שהשם מחוק ומדאורייתא שרי למוחקו מדרבנן אסור, מיהו כשמכוין לתקנו אע״פ שמוחקו מדרבנן נמי שרי, כיון דאין דעתו אלא לתקן״.

ובספר ,,בית דוד״ (סי׳ ז׳) הבין בדברי הש״ג דכל ההיתר למחוק היות ואיסור מחיקה הוא מדרבנן, וכשרוצה לתקן אין איסור מחיקה, לפי״ז יהי׳ הדין בכתב הנטפל להשם בטעות יהי׳ מותר למחוק, היות וכל איסור מחיקת נטפל הוא רק מדרבנן, ולהש״ג איסור מחיקה מדרבנן הותר לצורך תיקון השם. והאריך להקשות על הש״ג בלשון קשה דאין דומה למחמץ אחר מחמץ דכל שלא נלמד מפסוק אין איסור ואין לנו לבדות איסורים מעצמינו. ודבריו שם תמוהים מיניה וביה, דהרי מחמץ אחר מחמץ אין פסוק לאסור אלא דזה גזירת חז״ל, א״כ הש״ג למד מהמסכת סופרים דרק לתקן באותו שם מותר, אבל למחוק אסור ואיסור מחיקה זו היא מדרבנן, כמש״ת.

וכ״ז בא לו היות ולמד דהש״ג סובר דיש איסור למחוק שם מחוק, וזה באמת תימה, דמדוע שיהיה אסור למחוק, הרי כבר נמחק השם, ואין דומה לבכור דאסרו להטיל מום, היות ויש בו עוד מקדושת בכור ובבכור אסור להטיל מום לכן אסור מדרבנן אפילו בבכור בעל מום, אבל בשם שנמחק מה״ת לאסור דהרי הוא כבר מחוק. ולהמ״ל ניחא, דבאמת יש ב׳ איסורים, א׳, מדין איבוד שמו; ב׳ מדין איבוד קדושת אותיות השם, וכשנפלה טיפת דיו על השם נמחק קריאת שם השם אבל קדושת האותיות נשארו דקוי האות קדושים, דלו יצוייר אם יחקוק יתגלה קדושת האותיות. וע״מ לתקן אין איסור של השחתה, ואפילו בנפלה ט״ד על שם שלא במקומו יהיה מותר למחוק לגמרי, היות ואין זה דרך השחתה רק דבזה ס״ל להש״ג דיש איסור מדרבנן דאסרו חכמים לבטל קדושת האותיות רק לצורך השם. וזה כוונתו דהוא אסור מדרבנן הכוונה בע״מ לתקן יש איסור דרבנן וחכמים התירו במתקן לצורך השם, היות ואין עושה דרך השחתה.

וברדב״ז (ח״א סי׳ ע״ז) כתב דמחיקת השם שלא דרך השחתה אין איסור ולתקן בשם עצמו אין איסור ודבריו צ״ב מה החילוק בין מתקן בשם עצמו דלא אמרינן שיסלק היריעה וכשאין מתקן בשם אלא בס״ת אמרינן דעובר היות ויכול לסלק היריעה (ועיין בשו״ת הרמ״א סי׳ ק׳ ס״ק י׳ דמבואר דכל האיסור הוא רק בדרך השחתה).

ב.

בדין נדבקה אות לאות בהשם

כתב המחבר (ביו״ד סי׳ רע״ו סי״א): ,,נדבקה אות לחברתה באותיות השם יש לגרדו״, ומקור דין זה הביא ב״י ממרדכי ותשובות הרא״ש וז״ל הב״י: ,,אומר ר״י שאם הדביק אות של שם יכול למחוק אע״פ דאזהרה למוחק שם מלא תעשון כן, הא תיקון הוא ושרי, וראיה מ״ש במסכת סופרים, ובסוף הלכות כתב וז״ל: בשם אם דיבק האותיות מסלק אותה יריעה שא״א לתקן. ודוקא דיו שנטפה על השם כההיא דמ״ס ודלא כפי׳ ר״י שמתיר כמו כן להפריד האותיות ז של שם ואין הנדון דומה לראיה (ז״א מה שהתיר במ״ס לגרור הובא בסי׳ ג׳), דהא כבר נתקדש השם כשנטפה עליה דיו ומצוה היא לתקנו, אבל הכא בפיסול נעשה מתחילתו ולא מן השם הוא זה, עכ״ל. וכתב הב״י דיכול לגרור דכדאי הר״י והרא״ש לסמוך עליהם״.

ודברי המרדכי דחילק בין שם שנכתב כהלכתו ונטף דיו דמהני גרירה בין שם שנפסל מתחילתו דלא מהני גרירה צריכין ביאור. דממ״נ צריך להיות מותר לגרור דאם שם זה פסול ע״י הנגיעה א״כ ודאי דמותר לגרור, דהרי אין ע״ז שם שם, ואם לא נפסל א״כ מדוע שלא יהיה מהני גרירה.

ונראה דהמרדכי פליג על ר״י דס״ל דכל הדין של המ״ס הוא דוקא בנפלה ט״ד שאין על הט״ד קדושה דהרי לא נכתב לשם שם, אבל אם הנגיעה היתה ע״י כתיבה א״כ כשגורר גורר בשם עצמו וזה אסור ודו״ק. והחולקים ס״ל דגם בנפלה ט״ד חל קדושה על הדיו מדין נטפל רק שלצורך תיקון מהני, היות ואין זה דרך השחתה ה״ה בנגיעה ע״י כתיבה מהני גרירה דאין גורר דרך השחתה.

ובנוב״י תניינא (סי׳ קס״ט) כתב דאיסור מחיקה של מקצת השם הוא מדין נטפל דלא שייך לאסור מצד איבוד שם השם, דהרי שם השם קיים, רק שאסור מכח קידשו השם. וכתב שם דאם יש חור או דנדבק אחר הכתיבה אסור לגרור, היות וזה תלוי בב׳ תרוצי הב״י בדין מוק״ג ולחד תירוץ א״צ לגרור, שוב אסור לגרור, כמו שאסור לגרור נטפל להשם, עי״ש בדבריו.

והמהר״ל הו״ד בספר ,,חנוך בית יהודה״ (סי׳ ע״ה) כתב דאין לאסור לגרור מעט מהשם מדין נטפל דהרי נשאר השם שלם, ומדין נתיצת אבן מהמזבח לא שייך לאסור דבמזבח גם אין איסור בנטל משהו מן האבן, דהאיסור הוא רק ליטול

אבן מהמזבח. וביאר דהאיסור הוא מצד אכחושי מצוה, וכל שהוא לתיקון האות לא הוה אכחושי מצוה, עי״ש באריכות. ויש לכאורה ראיה לדבריו מדברי הש״ך (סי׳ רע״ד ס״ק ד׳) דהתיר ליטול הדיו מהשם שיתמהר להתיבש ואין בזה משום אכחושי מצוה, ואם כנוב״י דהאיסור לגרור מעט משם השם הוא מדין נטפל, יש לאסור ליטול מהדיו מדין נטפל. ועיין בבני״ו (סי׳ רע״ד סעיף ה׳) דחלק על הש״ך ואסר ליטול הדיו. ולכאורה ס״ל כהנוב״י.

והרמ״ע מפאנו (סי׳ ל״ו) ועה״ג (סי׳ צ״ה) כתבו דהא דאסור למחוק מעט מהשם הוא מדין חצי שיעור שאסור מה״ת, ובב״ש (סי׳ קל״ב) כתב דכל הפוסקים לא נחתי לאיסור זה והסביר לפי השאג״א (ס״י פ״א) דהיות והאיסור הוא בנקודה אחרונה ולא צריך לצירוף מה שמחק מקודם, דהא אף אם איש אחר ימחוק הנשאר יתחייב, דהא קלקל צורת האות משם שלם, ומש״ה לא שייך בזה חזי לאיצטרופי ואין בזה איסור תורה.

ובגה״ק (סי׳ רע״ו ס״ק כ״א) הביא ראיה לדברי הרמ״ע משבת (צ״ד ע״ב) בג׳ שערות לבן בנגע ותלש אחת ר״נ מחייב דאהני מעשיו, דאי ניטל אידך ניתק סימן טומאה, ר״ש פוטר דהשתא מיהא עדיין יש סימן טומאה, וכמו דהתם הקפידא הוא שלא לקלקל הסימן, הכי נמי הקפידא שלא לקלקל קדושת השם, דלר״נ הוי מקלקל הסימן בהך שערא ומחייב מלקות, ור״ש דפוטר וקי״ל כן היינו רק ממלקות, אבל איסורא איכא, וכ״פ הרמב״ם. ולכאורה זה מדין חצי שיעור, וה״נ כאן בגרירת מקצת האות אהני מעשיו שאם יתמחק הנשאר נמחק לגמרי ע״י מה שזה מחק ועשאו דק, עי״ש שהאריך בדין הרמ״ע.

ויש מקום לחלוק על סברתו דזה ודאי להוסיף דיו בהשם אין איסור, אע״פ שמקרב את מחיקתו, היות ואם יוסיף עד שיתבטל צורת אות הוה מוחק את השם ואין אסור מדין חצי שיעור. ונראה דיש ב׳ סוגי איסור: א׳ איסור על עשיה שעצם המעשה אסור לעשות; ב׳, דעצם המעשה אין בו איסור מצד עצמו אלא מתוצאה של עשיה זו נעשה איסור, והמעשה הוא סיוע לאיסור, שבלי המעשה לא יחול האיסור. וזה החילוק בין נתוק נגע למחיקת שם השם. שבניתוק הנגע עצם הניתוק הוא האיסור, דאסור להוריד סימני טומאה, אבל באיבוד שם השם אין האיסור למחוק האותיות מצד עצמם, אלא האיסור לאבד קריאת שם השם, ומחיקת האותיות הוא אמצעי לעשות האיסור של איבוד קריאת שם השם. ולא שייך ע״ז איסור של חצי שיעור, דכמו לקיחת הסכין לגרור לא הוה איסור מדין חצי שיעור, אע״פ שבלי הסכין לא יכול לגרור, דאין זה מעשה באיסור, ה״ה בגרירת חלק מאותיות השם אין זה פעולה בקריאת השם, ואין איסור של חצי שיעור.

והנה כ״ז הוא דוקא לענין האיסור של איבוד שם השם שאיסורו לאבד קריאת שם השם, אבל מחיקה דרך השחתה שהאיסור הוא באותיות דאסור להשחיתם שייך לאסור מדין חצי שיעור. ולפי זה יובנו דברי הרמ״ע דאסר מדין חצי שיעור אע״פ דהוה דרך תיקון, היות ושם יש עצה אחרת ע״י גרירת הרגל שוב אסור לגרור חלק מאותיות השם דהוה דרך השחתה. אבל כשנפסל השם לס״ת ע״י נגיעה שוב הוה הגרירה תיקון ואין זה דרך השחתה. ואין לאסור משום חצי שיעור. ועיין ב,,מאיר נתיבים״ (עמ׳ מ״ה) ובב״ש (סי׳ קל״ב) דהתירו לגרור בין נדבק קודם הכתיבה בין נדבק אחר הכתיבה והסברא הוא כמ״ל, היות וזה דרך תיקון אין שום איסור וכן מבואר בשו״ת רע״א תנינא סי׳ י״ד.

ולהמ״ל ניחא דברי הש״ך שהתיר ליטול דיו מהשם שיתמהר להתיבש אע״פ שקידשו השם, היות וכל האיסור הוא מדין חצי שיעור, היות וקירב מחיקתו, ובנד״ד לא עשה שום מעשה קירוב, דהרי תמיד אם ימחוק התחתון ממילא יתבטל העליון, א״כ אין לזה שום מעשה קירוב, ודו״ק. ולהמ״ב והט״ז שיבואר לקמן דהאיסור של נטפלין הוא מדין כינוי, צריך לומר דהאיסור לגרור מעט מהשם או מדין אכחושי מצוה או מדין חצי שיעור.

ג.

בנדבק רגל הה"א בשם

כתב הרמ"א ביו"ד (סי' רע"ו סי"א) : „ה' של שם שכרעה נוגעת בגגה, אם נוגע ממש עד שנראית כח' מותר למחוק או לגרד ולתקנה, אבל אם נוגע רק מעט יש לספק בדבר אם מותר", ע"כ. ומקור דין זה הוא מרי"א המובא בב"י. ועי"ש בלשונו שכתב דהאיסור היות וכל העולם קוראין אותה ה"א.

ולכאורה כל איסורו הוא מצד דכל העולם קורין אותה ה"א, והנה סברא זו היא רק לשיטת המהרי"ק המובאת בב"י אה"ע דה"א שנדבק הרגל הוא אות ה"א לענין גט. דלאסור משום מראית עין לא מסתבר, דהרי אפילו כתב שם במקומו, רק שנתכוין לכתוב יהודה מותר למוחקו ולא חיישינן למ"ע, כש"כ איפה שאין כתב רק שנקרא שם ע"י סימן שאין איסור משום מ"ע. רק דלמהרי"ק דזו אות ה"א, לכאורה יש מקום לאסור היות ויש כאן כתב שם השם. וזה אינו דהיות ובס"ת נפסל שאר כתב, א"כ לא רצה לכתוב כאן כתב סתם רק כתב אשורית, ולענין כתב אשורית הרי זה כאין כאן אות ה"א, רק סימן של אות ודו"ק (רק שלענין גט לא מקפיד דוקא אשורית, ואם יצא לו אות כזו גם מסכים שיהיה כתוב כן).

וברמ"ע מפאנו (סי' ל"ו) כתב וז"ל : „אבל אם נכתבו האזכרות כהוגן ואח"כ נפסלו בדיבוק הדיו מן הרגל לגג שהוא דיבוק האות בעצמה אחרי שכבר נקרא שם ה"א עליה, בכל אופן שיהיה אין לנו אלא דברי הרי"א הובאו ב„בית יוסף" שאמר יגגזו „כי חויבנו להזהר מאד באותיות השם מנגוע בקצהו".

וסברא זו לחלק בין תחילת הכתיבה לאחר הכתיבה צ"ב, דכמו דלפני הכתיבה אין נקרא אות ה"א היות והרגל אינה מופרדת מהגג, ה"ה בנדבק אחר הכתיבה נתבטל מהרגל שם רגל, היות ואינו מופרד, ונראה לפי מה שהסברנו לעיל דאיסור מחיקת השם הוא מצד ב' סיבות: א' מדין איבוד שמו וזה רק בשכתוב שם השם ומגולה דאסור אפילו לתקן; ב', מצד איבוד הקדושה, ואיסור זה הוא רק בדרך השחתה, אבל כשעושה ע"מ לתקן אין איסור. וס"ל להרי"א דזה דוקא שלא ניכר שהיה כאן שם, ולאסור מכח שיש תחת הט"ד שם השם, לא אסרינן היות ועושה ע"מ לתקן. אבל כשניכר שם השם אסור לאבד הקדושה משום דנראה משחית קדושת השם, דהרי בשם זה יש קדושה דלא נתבטל קדושתו, וגם נקרא כאן בפי כל העולם שם השם. ונהי שלענין מחיקת השם אין כאן איסור, היות ועושה ע"מ לתקן, אבל משום מראית עין שמבטל קדושת השם החמירו. ואין דומה לנתכוין יהודה וכתב השם דמותר למחוק, היות ואין ע"ז לגמרי קדושה לא אסרינן משום מ"ע, משא"כ בנד"ד דיש ע"ז קדושת השם וגם ניכר השם, אסרינן משום מ"ע ודו"ק.

ד.

בנדבק הה"א בשם אחר הכתיבה, אם מותר לגרור הנגיעה

בנדבק הה"א כחוט השערה אחר הכתיבה, כתב המ"ב בבאה"ל (סי' ל"ב סי"ח) ד"ה רגלי הה"א : „ובמקום הדחק ואין תקנה במחיקת האות כגון שכתב שם הקדוש אח"נ, ובידוע שגעשה נגיעה דקה זה אחר שנגמר האות בהכשר, אפשר דיש לצרף לזה דעת הסמ"ק המובא בטור בדין נפלה ט"ד ע"ש, דסובר להקל בזה ע"י גרירה וצ"ע", ע"כ. ובשו"ת ב"ש (יו"ד ח"ב סי' קמ"א) כתב דאין לצרף דעת הסמ"ק אחר שפסק הב"י בשו"ע כדעת החולקים וגם בנדבק הה"א בדקות נקטו הפוסקים דאין זו צורת האות והתירו לגרור בשם שנדבק הה"א בתחילה בדיבוק מעט, ה"ה הרדב"ז (סי' תקצ"ו) והמהר"ל הובאה תשובתו בספר „חנוך בית יהודה" (סי' ע"ה) וברמ"ע מפאנו הנז"ל, וכן בקה"ס ובב"ש הנ"ל, ע"כ קשה להקל מכח ס"ס.

ובדרדב"ז (סי' תקצ"ו) כתב וז"ל: „הילכך אם נתברר שהאות נכתבה כתקנה ואח"כ נפסלה, כגון שנתפשט הדיו ונדבק, א"נ כגון כשבא לעשות התג שעל גג הה"א נמשך למטה וחיבר רגל הה"א עם גגה, בזה רואה אני לסמוך על האומרים שמפריד הרגל מהגג כל שהוא ואין זה ח"ת כיון שהאות נכתבה כתקנה בהכשר כאשר כתבו בעלי סברא זו, וזה יותר טוב ממה שיגרור כל רגל הה"א שנכתב בהכשר וכו'", ע"כ. ולכאורה כוונתו לסמ"ק שמתיר לגרור אחר הכתיבה. ועיין ב„בנין ציון" (מבעל „ערוך לנר") סי' צ"ד שכתב דהרדב"ז לא ס"ל כסמ"ק, דבספק מתי נדבק התיר לגרור אע"פ דלסמ"ק הוה חשש מוחק השם, רק דמצרף הסמ"ק לס"ס.

ונראה דהרדב"ז התיר לא מכח הסמ"ק אלא מסברתו. דהנה ב„אהלה של תורה" (ח"א סי' א') הארכנו בביאור דברי הסמ"ק, דמתיר לגרור, היות והאות נעשה ע"י כתיבה, והט"ד הוה כשעוה המכסה את האות דלכו"ע מותר להסירה, וביארנו שם דהרא"ש מודה לסמ"ק באות שאין לה ג' דפנות (רק שבב' דפנות הפסול משום מ"ע) וביש לה ג' דפנות הפסול הוא משום דהחלל הוא חלק מהאות וע"י נפילת הדיו נתקלקל צורת האות, עי"ש.

לפי"ז בגד"ד יש מקום לומר דהרא"ש מודה לסמ"ק דמהני גרירה, דבה"א שנדבק הרגל לגג יש ב' פסולים: א' דחסר החלל בין הרגל לגג; ב' דהרגל אין לה דין רגל היות ואינה מופרדת. ולגרור את הרגל מהני לפסול הא', היות וח"ת הוא רק על כתב, דהכתב לא נכשר ע"י ח"ת, אבל חלל יכול לעשות ע"י ח"ת, רק שלפסול הב' לא מהני ע"י גרירה, היות והרגל נעשית ע"י ח"ת.

ובנכתב הרגל בכשרות והיה לזה כבר שם רגל ונדבק אח"כ, לסמ"ק מהני גרירה, היות והרגל נכתבה כדין, אלא אפילו לרא"ש יש מקום לומר דמהני גרירה דדוקא שנשתנה צורת האות לא מהני גרירה, דבאות יש שני מושגים: א) קוי האות; ב) צורת האות. ובנפילת ט"ד על קוי האות ואיבדה צורתה לא נתבטל מקוי האות שם קוי האות, רק שנתבטל צורתו, וגילוי הצורה ע"י ח"ת ג"כ נפסל (ואין זה כשעוה המכסה האות, היות והביטול בא מחמת שנתקלקלה האות בעצמה), ובה"א שנדבק הרגל לגג אחר הכתיבה מהני גרירה, היות וקוי האות נכתבו כתיקונם וכבר היה ע"ז שם רגל ומהני גרירה. ומדין ביטול צורה אין לפסול, דהרי תינוק קורא לאות זו ה"א, א"כ לא נתבטל צורתו, דכל הדין הנז"ל דאין לזו צורת ה"א הוא בגלל שאין לו רגל מופרדת, אבל כאן שיש לו רגל מופרדת רק שמכוסה, מהני חקיקה היות וצורת אות הנקראת ה"א נשארה.

ולפי הנ"ל היה נ"ל בשם שנדבק אחר הכתיבה וניכר שזה רק דבוק, היות והדבוק הוא חלש מהכתב דמותר לגרור, דהגוב"י התיר אות שהיתה דבוקה לאות אחרת והדיו היה חלש דזה הדיו נקרא מוק"ג, היות וניכר שזה אינו מחלק האות, א"כ ה"ה בגד"ד דכל הדין שנדבק נפסל היות והרגל צריכה להיות מופרדת, א"כ אם ניכר שאין זה מחלק האות שוב הוה הרגל מופרדת, ועיין באהש"ת (ח"א סי' ו') שהארכתי בדין הגוב"י והבאתי דהאב"ג (בחאו"ח סי' י"ב ס"ק ג' ד') חלק על הגוב"י בתרתי: א' דמוק"ג צריך להיות גויל ממש; ב' דהוה נדבקו האותיות והוה אות אחת, א"כ בגד"ד לכאורה ג"כ יפסל. ושמא דוקא אם נעשה בתחילת הכתיבה הוה נדבק, היות ולא היה ע"ז שם רגל, אבל שנכתב בכשרות והיה ע"ז שם רגל לא מתבטל שם רגל מופרדת ע"י הדיו, היות וניכר דזה ט"ד, ובפרט שב„בנין ציון" הסכים לרדב"ז דמהני גרירה בנדבק אחר הכתיבה.

והנפק"מ בין מה שביארנו דברי הרדב"ז ל„בנין ציון" והבאה"ל שהתירו מכח הסמ"ק, הוא באם כתב ה"א וכבר גמר רגל הה"א, רק שלא הגביה הקולמוס ונדבק הרגל כחוט השערה, דלסמ"ק מהני גרירה יועיל גם בנדון זה. ולפי ביאורנו לא יועיל, היות ועוד לא היה ע"ז שם רגל הה"א, דכ"ז שלא הגביה הקולמוס

לא נגמרה האות כמבואר בשו"ע או"ח (סי' ל"ב סט"ז).

ה.

בדין ה"א שנדבק רגלה כחוט השערה בס"ת

בבאה"ל (סי' ל"ב סי"ח ד"ה רגלי הה"א) כתב וז"ל: „ואמנם אם נמצא כן בס"ת שרגל הה"א והקו"ף נגע למעלה ותינוק דלא חכים ולא טיפש קוראה כתיקונה, ג"ל דאין להוציא אחרת עבור זה, דבאמת בדין זה יש פלוגתא דרבוותא למעיין בב"י (אה"ע בסי' קכ"ה) והרא' מדמכשרינן לזה במקום עיגון עי"ש, א"כ לענין להוציא אחרת יש לצרף לזה דעת הרמב"ם לקרות בס"ת פסולה והוי ס"ס וכו' ודע עוד דהגר"א בביאורו מסכים לשיטת המרדכי [וכ"ש של הקו"ף כדמוכח למעיין בו] אינגו רק למצוה במקום דמנהג הסופרים לעשות החי"ת בחטוטרת וא"כ יש היכר יפה בין חי"ת לה"א, עכ"ל.

ומדבריו משמע דכל היתרו היות ובגט מכשרינן נחתינן לסברא דה"א כזו כשרה והמעיין בב"י (באה"ע סי' קכ"ו) יראה דנסתמך על המהרי"ק (בשורש ע"א). ובמהרי"ק כתב דנהי דלס"ת פסול יש מקום להתיר בגט, היות וגט נכתב בכל לשון, וכן ביאר דבריו הרמ"ע מפאנו (סי' ל"ו), (וכן אפשר להסביר דברי התשב"ץ ח"ב סי' פ"ג), א"כ אין לנו ראי' להתיר בה"א שנדבק רגלה לענין ס"ת. ומאחר שביארנו דהרבה פוסקים ס"ל דמותר לגרור הה"א של שם שנדבק כחוט השערה, א"כ לכאורה קשה לעשות ס"ס. ושמא יש לחלק בין גרירת רגל של שם לענין להוציא ס"ת. ובמג"א (סי' ל"ו סק"ב) משמע דצריך להוציא ס"ת אחר וכן כתב שם בפמ"ג.

וראיתי בספר „מצוות היום" להגר"מ שטרנבוך שליט"א, שהאריך לחלק בין ס"ת לתו"מ, דהביא שם מתלמיד הגר"א הגאון ר' שמואל מלצן זצ"ל בספרו „אור חדש" וז"ל: „הכתיבה ע"פ ספר ב"ש, והיה מזהיר שהלמ"ד לא יהי' למטה כמו כ"ף רק מעט כפוף, כמ"ש וונבה יהי' כפוף, ואם כתבו כמו כ"ף היה פוסל, והשינין שמשנין בתמונות וכן הצדי"ק כפופין ועקומין לאחוריו היה פוסל, והוי עובדא דהביא לפניו חתנו הרב המגוח מ' משה זצ"ל פרשיותיו כתובין בשי"נין וצדי"ק כנז"ל וחתכו בעצמו. והיה אומר דגמירא ליה דבא טעות בכתב יד על ידי תלמידי ה„צבי שבור" שהעתיקו כן בתוך כתב יד האריז"ל", עכ"ל. והביא שם דהגר"ח מוואלוזין עלה לס"ת שהיה צדי"ק יו"ד הפוכה, ולכאורה להגר"א הצדי"ק פסולה והוי ס"ת פסול.

ויצא לפי"ז לחדש לפי המבואר במגילה דספרים נכתבים בכל לשון, והיות וכתב ועליש המנהג דבצדי"ק כותב יו"ד הפוכה הוה כתב זה כתב לענין ס"ת, ולדבריו לכאורה גם בנדבק רגל הה"א בדקות כשר לס"ת לכתחילה, דהרי הוה כתב לענין גט (ולחולקים דס"ל דאינו גט, ה"ה בכל שינוי בכתב אשורי). ובמהרי"ק (שורש צ"ח אות ג') מבואר דה"א שנדבקה רגלה כחוט השערה פסול לס"ת, וכן מבואר ברמ"ע מפאנו (סי' ל"ו) דבס"ת פסל מהרי"ק ורק בגט מכשיר. ובבאה"ל התיר רק מכח ס"ס אבל לכתחילה לקרוא בספר זה אין היתר. וצריך ביאור מה החילוק בין גט לס"ת.

ונראה לחלק לפי המבואר בב"י באה"ע (סי' קכ"ו) וז"ל: „ושמעתי שיש מגמגמים על גט הכתוב בכתב פרובינצאל משום דלא מקרי כתב וכו', דלא דמי לכתב אשורי והוא עצמו אינו קרוי כתב אלא שבדו ההדיוטות מלבם לכו"ע אין כותבין הגט בו ואם כתבו הגט פסול, ואינו מחוור בעיני, דהא כיון שנהגו לכתוב בכתב פרובינצאל כתבינן ושטרות וספרים ודאי מכתב העכו"ם שגם הם כתבים הסכמיים", ע"כ.

ולפי"ז החילוק בין גט לס"ת, דבס"ת אם יכתוב בכתב המקובל ואח"כ יתבטל כתב זה, לכאורה יתבטל מזה שם ס"ת היות ונתבטל כתב זה. דהרי כתב זה אינו כתב בעצם כמו כתב אשורי או שבעים לשון, דהלשון הוא מצד

עצמו לא מצד הסכמה שקיבלו עליהם, דאפילו אם יפסיקו לכתוב בלשון זה ישאר ע"ז שם כתב, א"כ לא שייך להתיר לכתוב ס"ת בכל לשון דהרי צריך שיהיה לזה שם ס"ת לדורות ואם יכול להתבטל לא שייך לומר דזה כתב לס"ת. אבל בגט וקנין דאין צריך שישאר לאחר הגירושין או הקנין, דהגט פעולתו על שעת הגירושין, והשטר פעולתו על שעת המכירה, ואם בשעת הגירושין או הקנין יש לזה שם כתב, חל על הגט שם גט או שטר, משא"כ בס"ת צריך שיהיה לזה שם כתב לכל הדורות ודו"ק.

ונראה דגם הגר"א ס"ל דצדי"ק ביו"ד הפוכה כשר (דכבר הצדיקו את הצדי"ק כל הפוסקים, ומש"כ בב"ש דפסול עיין ב"גדולי הקדש" בכללים כלל ט"ו על אות צ' שהאריך בראיות דכשר והסביר כוונת הב"ש), דקשה לומר דהגר"א פוסל מדינא דס"ל היות וכך נתקבל צורת האות, היות ובלוחות היו"ד היתה ישרה והוה לעיכובא, דלפי"ז ה' שנדבק הרגל בגג צריך לפסול, דזה ודאי בלוחות היה מופרד כמבואר בהקומץ רבה (כ"ט ע"ב) דתליית הרגל הוא לרמוז לבעל תשובה שיכול להכנס דרך פתח זה, ובודאי בלוחות נכתב עם כל הרמזים ואעפ"כ פסק הגר"א (בסי' ל"ב ס"ק נ"ב) והביאו הבאה"ל הב"ל דה"א שנדבק כחוט השערה כשר, חזינן דס"ל דלא כל מה שהיה בלוחות הוא לעיכובא, א"כ כש"כ דצדי"ק ביו"ד הפוכה הוא רק למצוה לא לעיכובא (ובב"ש פסל ה"א שנדבק רגלה, חזינן דמש"כ הגר"א לכתוב לפי הב"ש הוא רק לכתחילה).

ונראה דמה שפסל הגר"א התפילין הוא משום למיגדר מילתא, היות וחשד לסופר שכתב עפ"י ספרי קבלה, והוא ס"ל דשלטו ידי זרים בספרים הללו לכן פסל, ובחזו"א הלכות ס"ת (סימן קס"ב ס"ק ו') הביא דעיקר המנהג בצ' הפוך ע"פ המקובלים הותחל ע"פ האר"י ז"ל כאשר פשטה חכמת הנסתר על פיו זצ"ל וכמבואר בלשון החת"ס, משמע דהם ס"ל דזה הוא מקבלת האר"י, א"כ יכול להיות דגם הגר"א יודה דמצד הדין כשר.

סימן ד'

בגדר נטפל לה'

א.

בדין קדושת הנטפלין

בגמ' שבועות (דף ל"ה ע"ב): „ת"ר כל הטפל לשם בין מלפניו ובין מלאחריו ה"ז נמחק, לפניו כיצד לה' וכו' לאחריו כיצד אלקינו נ"ז נמחק וכו' אחרים אומרים לאחריו אינו נמחק שכבר קדשו השם, אמר ר"ה הלכה כאחרים".

ובסברת האיסור לגרור הנטפל מבואר בריטב"א דכתב: „והלכתא כאחרים בלפניו אפילו אחרים מודו שהוא נמחק, ואין לומר כיון שנכתב השם קדשוהו שמים לשלפניו דלא מיקרי קדשוהו שמים אלא בשקדשוהו בשעת כתיבה שכבר היה נכתב השם", ע"כ. ולכאורה כוונתו דהיות והוא נטפל להשם הוה קדוש וכל הסיבה דלפניו נמחק היות ולא היה כתוב שם. ולכאורה בכתב השם ואח"כ כתב הנטפל לפניו אסור למחוק היות וקידשו השם. וה"ה בכתב הנטפל לאחריו ואח"כ כתב השם יהיה מותר למחוק. וז"א דהרמב"ם (בפ"ו מיסה"ת) פסק כל הנטפל לשם מלפניו מותר למוחקו וכל הנטפל לשם מאחריו אינם נמחקים, ולא חילק מתי כתב הנטפל וכן בשו"ע (יו"ד סי' רע"ו ס"ט) פסק כן ולא חילק. ונראה דדין קידשו השם הוא מדרבנן כמבואר בפוסקים והיות ורגילות לכתוב השם כסדרם לכן גזרו לאסור הנטפל לאחריו, אבל בשלפניו לא גזרו.

ובמאירי (בקי"ס עמ' נ"ד) כתב: „ואמרי שם ג"כ כל הנטפל לשם לאחריו כגון אלקיכם אותן אותיות של הכינוי והם כ"ף מ"ם אין נמחקין", ע"כ. הנה כתב דסיבת האיסור מצד כינוי וצ"ב מה כינוי שייך בזה. ונראה דהנה אלקים פירושו מנהיג ואלקינו הפירוש מנהיג עלינו ופירושו חלות הנהגה עלינו והוא פירוש על אלקים. ויש ע"ז דין כינוי רק שכינוי מותר למחוק. אבל כשהוא נטפל לה' הוה חלק משם ואסור למחוק ונטפל לפניו לא שייך על הוראת אלקות.

ויש לחקור בדין קדושת הנטפלין, אם יש ע"ז רק דין קדושה, ז"א שהשם מקדשו וחל ע"ז דין הקדש, או דגם חל ע"ז שם השם וכשמוחקו הרי זה כמאבד השם. ולכאורה למאירי דדין נטפלים הוא דין כינוי, א"כ יש ע"ז שם השם דזה חלק משם אלקים הוראת אלקותו עלינו. אבל לריטב"א דזה דין הקדש שהשם מקדשו לא שייך לומר דחל ע"ז שם השם, דאין זה שם רק שהשם מקדשו. ומסתבר דלריטב"א יש ע"ז רק קדושת אותיות השם. וכן מדוייק מלשון הרמב"ם (בפ"ו מיסה"ת הל"ג) שכתב: „וכל הנטפל לשם מאחריו אינם נמחקים והרי הם כשאר אותיות של שם מפני שהשם מקדשם", ע"כ. ולכאורה יש כאן שפת יתר דהו"ל לכתוב דהוה כהשם, אלא ע"כ דאין ע"ז דין השם בכללות אלא רק דין קדושת האותיות. ולפי מה שביארתי (בסי' א' אות א') דהמאירי ס"ל דכל האיסור של איבוד שם השם הוא מצד איבוד שם השם ולא מצד איבוד קדושה צ"ל דנטפל יש לו דין שם ואסור למוחקו מדין איבוד שמו, רק שיש מקום להסתפק אם זה מה"ת או מדרבנן.

ב.

בשכח היו"ד של אלקינו

ב„משאת בנימין" (סי' נ"ז) נשאל בשם אלקינו ששכח הסופר היו"ד וכתב אלקנו אם יכול למחוק הנ"ו. והביא שם מבנו הר"ר אברהם דמותר לגרור היות וכל הדין שאסור למחוק נטפלין הוא היות והשם מקדשם וכאן שחסר היו"ד אין כאן שם ולא נתקדש הנטפל. ועוד היות ומוחק ע"מ לתקן ודאי דמותר כמבואר בש"ג דאפילו בשם עצמו מותר למחוק ע"מ לתקן. והוא חלק עליו וכתב דהיות ויש משמעות של שם בלי היו"ד מאן יימר דלא מקדש הנטפל, ומה שהביא מהש"ג תמה שם על הש"ג דבמ"ס הוא דוקא בנפלה דיו על השם ונמחק, אבל כשהוא מגולה אין שום היתר.

ולכאורה הם חולקים במהות קדושת נטפלין דהר"ר אברהם ס"ל דדין נטפלין הוא מדין קדושה, ז"א שהשם מקדשו וזה לא שייך לומר בשם שחסר בו יו"ד דאין בו קדושתו שיוכל לקדש הנטפלין, דהרי הוא נפסל, דלעיל ביארנו דנטפל לפניו אפילו כתב אחרי שנכתב השם לא נתקדש, היות ואין דרך לכתוב כן לא נתקדש, ה"ה בלא כתב יו"ד לא שייך שיתקדש, היות ולא נכתב כתיקונו.

ונראה דזה כוונת המהר"ם מלובלין בתשובות (סי' קי"ב), דהתיר לגרור הנ"ו בלי שום חשש איסור, היות והיו"ד היא שרשית א"כ כשחסר היו"ד לא מקרי אותיות נ"ו נטפלים להשם דהיו"ד חסרה ואין שייך להטפיל הנ"ו, והרי זה כמטפיל נ"ו לקל. וההסבר הוא כמ"ל, היות ואין כאן שם שיקדש הנטפלין, לא שייך שיתקדש. וסברא זו אפשר לומר אפילו כשהיו"ד אין שרשית כמ"ל רק דהוא ס"ל דהיא שרשית וביתר רוחא שייך להתיר לגרור.

והמ"ב ס"ל דדין נטפל לא מדין קדושה שנתקדש אלא מדין כינוי, ז"א דזה חלק משם השם כמ"ל, והאיסור הוא מדין איבוד שם השם, א"כ אפילו אם היו"ד היא שרשית וחסרה אסור למחוק היות ושם השם נקרא עליו, דשם אלק אסור למחוק, א"כ לנ"ו יש דין כינוי ואסור למוחקו. ובט"ז (סי' רע"ו) הסכים למ"ב שאסור למחוק הנ"ו, ועוד יתבארו דבריו בעז"ה.

ובמהר"ם מלובלין כתב דאפילו אם נאמר כהמ"ב דיש לו דין נטפל דמקדשו השם,

אעפ"כ מותר לגרור הנ"ו כדי לתקן, והביא מהש"ג דהתיר לגרור בשם עצמו לצורך תיקון, ואפילו המחמירים בשם עצמו אבל בנטפלין יש מקום להקל דאין איסור מה"ת, ובמ"ב חלק עליו וכתב דאין דומה דין הש"ג לכאן, דדין הש"ג השם מחוק וכאן השם מגולה.

ונראה דלעיל הסברנו דכל דין קדושת נטפלין למ"ד דהוא מדין קדושה אין זה בגדר של איסור איבוד שמו, היות ועצם השם נשאר ולא שייך לומר שאיבד השם רק דאסור מצד השחתת קדושת אותיות השם. והנה איבוד הקדושה האיסור הוא רק דרך השחתה כמ"ל (בסי' א' אות א') אבל לצורך תיקון אין איסור. א"כ כמו בנפלה ט"ד על השם מהני גרירה, אע"פ דמשחית קדושת האותיות כמ"ל (בסי' ג'), ה"ה דמותר למחוק נטפל לצורך תיקון, היות ואין זה דרך השחתה. ואפילו המחמירים דאוסרים בשם עצמו לצורך תיקון (עיין סי' ג' אות ג' בדברי הרי"א), כ"ז בשם עצמו, אבל בנטפל יודו דמותר לגרור. דבשם היות ויש איסור איבוד שמו ואסור אפילו דרך תיקון, החמירו גם על קדושת האותיות כקדושת השם. אבל בנטפלין דאין ע"ז אף פעם איסור למחוק דרך תיקון, מותר כשעושה ע"מ לתקן. והמ"ב דס"ל דדין נטפל אין איסורו מדין קדושת אותיות אלא מדין איסור איבוד שמו כמ"ל, לא שייך להתיר לצורך תיקון דלאבד שמו אסור אפילו דרך תיקון.

ג.

בהיה צריך לכתוב אלקיכם וכתב אלקיהם

בשו"ת רבינו חיים כהן (סימן מ"ד) כתב דאם היה צריך לכתוב אלקיכם וכתב אלקיהם יכול לגרור הנטפל ולתקן והביא את הש"ג דלצורך תיקון מותר לגרור. ובספר „בית דוד" (סי' ז') האריך לדחות דברי הש"ג ואסר למחוק הנטפל, היות והוה מוחק את השם, והביא המ"ב ועי"ש (בסי' ח' וט') שהאריך דרוב האחרונים לא ס"ל הכי.

ולפי המ"ל דנטפלים דין קדושה יש בהם ולא דין שם השם וכל האיסור הוא רק מדין השחתת קדושת האותיות, א"כ היה מקום להתיר, היות ואין זה דרך השחתה אלא דרך תיקון, והתיקון הוא בשם עצמו כמבואר בש"ג דכשהתיקון בשם עצמו לא גזרו רבנן לאסור הגרירה. ומה שהביא הב"ד דברי המ"ב והט"ז, הנה ביארנו לעיל דהמ"ב והט"ז ס"ל דאיסור נטפלין אינו מדין קדושה אלא מדין כינוי ואסור למחוק אפילו לצורך תיקון, אבל רוב הפוסקים ס"ל דזה דין קדושה לא דין כינוי.

ובבני"ו (סי' רע"ו ס"ט) נטה דמותר לגרור הנטפל רק שהביא דה„עבודת הגרשוני" אסר למחוק הנטפל דכתב (בסי' צ"ד) וז"ל: „מ"מ נלע"ד שס"ל להרמב"ם שדוקא לענין מלקות יש הפרש בין אותיות שרשיות ובין הנטפלות, אבל לא לענין אחר כלל, שהרי דייק בלישניה וכתב וז"ל: וכל הנטפל לשם מאחריו כו' אינם נמחקים והרי הם כשאר אותיות של שם מפני שהשם מקדשם, ואע"פ שנתקדשו ואסור למחקם, המוחק אלו אותיות הנטפלות אינו לוקה, אבל מכין אותו מכות מרדות, עכ"ל. הרי כתב מתחילה שאסור למחקם ואח"כ הוסיף לומר לא לענין מחיקת האותיות לחוד קידשם השם רק לכל דבר קידשם השם והרי הם כשאר אותיות השם, רק לענין מלקות יש הפרש ביניהם והדין עמו, כי כל מקום שיש לנו לומר כל מה דתיקנו חכמים כעין דאורייתא תיקנו אין לנו לחלק ביניהם מדעתנו, וכן משמע במ"ב, עכ"ל עה"ג. והנה הביא ראיה מהמ"ב, ולכאורה המ"ב לא ס"ל כותי' דס"ל דנטפל יכול לתלות ולעה"ג אין חילוק בין שם לנטפל, דכל דתיקון כעין דאורייתא תיקון. ומה שדייק מלשון הרמב"ם (לעיל באות א'), הבאנו דמיתור לשון הרמב"ם משמע דאין לזה דין של שם אלא דנתנו לזה

דין קדושת האותיות ולא דין שם השם ובקדושת האותיות מותר לגרור לצורך תיקון.

וביותר מבואר בט"ז (סי' רע"ו ס"ק ז') דהביא ראיה למ"ב בשכח היו"ד של אלקינו דאסור למחוק הנ"ו מגמ' שבועות, דמחלוקת ת"ק ואחרים אם מותר לגרור הנטפלין לאחריו ואירי בנטפל בטעות, ואעפ"כ אסרו חכמים לגרור הנטפל, ואם כהמהר"ם מלובלין דבחסר יו"ד מהני גרירה כ"ש בנטפל בטעות. ותמוהים דבריו, דבנטפל בטעות הרי השם שלם וקידש הנטפל, משא"כ בחסר יו"ד הרי חסר בשם שיקדש את הנטפל. ונראה דהביא ראי' דשם אין לו דין קדושה אלא דין כינוי, דאם נאמר דנטפל הוא מדין קדושה, א"כ בנטפל בטעות צריך להיות מותר לגרור, היות והוא לצורך תיקון (והכ"ש היות ובחסר יו"ד הרי צריך להיות נטפל זה), אלא ע"כ דין נטפל הוא מדין כינוי. והיוצא מהט"ז דאם נלמד דדין נטפל הוא מדין קדושה בחסר יו"ד מהני גרירה ומותר לגרור בנטפל בטעות.

ד.

היה צריך לכתוב אלקים וכתב אלקיכם

ב„עבודת הגרשוני" (סי' צ"ה) נשאל, בהיה צריך לכתוב אלקים וכתב אלקיכם, ופסק וז"ל: „שיעשה הסופר מן הכ"ף כפופה מ"ם סתומה, ורשאי כי מעלה הכ"ף בקדוש כי מתחילה היה מן הנטפלים ועושה אותה שרשיות, ולאחר שעשה מן הכ"ף מ"ם סתומה תו לא שייכא המ"ם סתומה שנכתב כבר להשם כלל, כי א"א עוד לקרוא אותה עוד עם השם" וכו'. וב„מעיל צדקה" (סי' נ"ה) חלק עליו וז"ל: „ואין אני מסכים עם דעתו שאסור למחקו, גם תוספתו לעשות מן הכ"ף מ"ם סתומה מחיקה מקרי, וגדולה מזו כתב בתשובת מ"ע (סי' ל"ו) דלכתוב דל"ת למעלה מן השם לעשותו יהודה מחיקה מקרי".

ובביאור דברי המעי"צ הבינו החת"ס יו"ד (סי' רס"ג) ובגה"ק (סי' רע"ו ס"ק כ"ב), דהאיסור הוא מצד איבוד קדושת המ"ם שמבטלה משם השם, וליישב דברי עה"ג, נראה לפי מה שביארנו דבאיסור מחיקת השם יש ב' צדדי איסור: א' מדין איבוד קריאת השם, ב' מדין קדושת אותיות השם.

והנה דין הרמ"ע והתשב"ץ בכתב שם ותלה אות המבטלת קריאת השם, הנה דבר זה יש לאסור רק מכח איבוד קריאת שם השם, אבל מדין איבוד קדושת האותיות אין לאסור דהרי הקדושה נשארה באותיות, דלו יצוייר אם ימחוק את האות שהוסיף, הרי תתגלה הקדושה שהיתה על האותיות, א"כ דין עה"ג אין דומה לדין הרמ"ע והתשב"ץ, דבנד"ד אין מתבטל קריאת השם רק שמשבחו דמעלהו מנטפל לאות שרשית, רק שכ"ז שאין ע"ז שם השם אסור למחוק המ"ם כנ"ל (בסי' זה באות ג') דעה"ג ס"ל דנטפלין יש להם דין כינוי ואסור למחקן אפילו לצורך תיקון דמאבד קריאת השם, משא"כ כאן דאין מאבד שם השם רק שמשתבח אין שום איסור (ומה שבשעת התיקון יש זמן שאין נקרא לא כ"ף ולא מ"ם אין זה ביטול קריאת שם השם, היות וכותב השם. ואין זה כדמיון מחיקה דמבטל לגמרי קריאת שם השם, עיין גה"ק ס"ק כ"ב).

ובגה"ק (ס"ק כ"ב) אחרי שסילק תמיהות האחרונים ע"ד עה"ג, הקשה עליו דאיך מותר לגרור המ"ם הרי לא נתבטל הקדושה מהאות מ"ם כמו שביארנו לעיל (בסי' א' אות ה') בנשאר אות אחת מאותיות השם דפסק הבני"ו דאסור למוחקו דנשאר עליו קדושה, ונראה דהרי כאן הוא לצורך תיקון, ואיסור לאבד הקדושה הוא רק דרך השחתה, רק שכ"ז שלא עשה מהכ"ף מ"ם ס"ל לעה"ג דאסור למחוק המ"ם מדין כינוי כמ"ל (ונראה דיותר טוב לקלוף המ"ם, לפי מה שפסק החת"ס ביו"ד (סי' ר"ס), עי"ש שכתב שיכול להיות דאין איסור לקלוף הנטפל לבדו, ופסק למעשה בנטפל בטעות דיכול לקלוף הנטפל, עי"ש).

ה.

בכתב אלקיך וצריך לכתוב אלקיכם

ב„מעיל צדקה" (סי' ג"ה) נשאל בכתב אלקיך והיה צריך לכתוב אלקיכם, אם רשאי לעשות מהכ"ף פשוטה כ"ף כפופה, וכתב: „אבל לעשות כמו שכתבת לתקן מכ"ף פשוטה לכ"ף כפופה א"א מכמה טעמים, האחד שהרי יצטרך עכ"פ לגרור הקו המתפשט למטה, ועוד יראה כשירצה לעשות מתחילה הכפיפה ואח"כ למחוק הקו יהיה פסול שיראה כחק תוכות וכו'. ועוד כבר עמדתי על מ"ש בספר עה"ג אין אני מסכים עם דעתו וכו' (הובא באות א' במלואו), והאמת כי בנטפלים אל השם לא כן עמדי" (כוונתו דמתיר למחוק בנטפל בטעות כמ"ל בסימן זה אות ג') בביאור דבריו שפסל לעשות מכ"ף פשוטה כ"ף כפופה, הבין קה"ס בלשה"ס (סי' י"א ס"ק י"ז), דע"י שעושה מהכ"ף פשוטה כ"ף כפופה נסתלק הכ"ף פשוטה וגורם לכ"ף פשוטה שתאבד, ובגה"ק (רע"ו ס"ק כ"ב) האריך לדחות דברי קה"ס וז"ל: „וזה טעות דמה מחיקה הוא לכ"ף מה שמוסיף לעשותה אות אחר נטפל לאותו השם, אטו הכותב אלקיכם אינו רשאי להתחיל ברגל ארוך קצת ולגמרה בכפיפות, ומי שם חוק לסופר כיצד יתחיל הכ"ף כפופה וכיצד לסיימה, וכן מ"ש בקה"ס חשש דכשמתחיל לעשותה כפופה בטרם שהשלימה הוי רגע זו מחיקה להפשוטה אינו כלום, דאין זה מחיקה רק גומר האות והולך. וכוונת המעי"צ לדחות התיקון שכתב השואל, כי מה שיעשה מושב הכפופה מאמצע אורך הרגל ועי"ז נדחה חלק התחתון מהרגל ויהיה צריך לגררו, ועשיית המושב הוה ממילא מחיקה לחלק התחתון", עכת"ד.

והנה מה שכתב בביאור דברי המעי"צ דהאיסור הוא מה שמבטל הקו התחתון, וכמו שלכתחילה אסור למחוק חלק התחתון, ה"ה ע"י גרם שיצטרכו למוחקו ג"כ אסור, דבריו אינם מובנים, דבדין עה"ג מסלק כל האות והוה מוחק אות שלימה, משא"כ בנד"ד דעושה מהכ"ף פשוטה כ"ף כפופה גורם שמקצת האות יצטרכו לגרור והוה צורך תיקון. ובסי' ג' אות ב' הארכנו דבמקום תיקון אין איסור לגרור מקצת האות. ע"כ ההסבר כקה"ס דע"י שעושה כ"ף כפופה מבטל את כ"ף הפשוטה, ואין דומה לאם עושה מכ"ף פשוטה לכ"ף כפופה, שאין ניכר לגמרי שמבטל הכ"ף פשוטה דכותב כ"ף כפופה גדולה והוה דרך כתיבתו, משא"כ כשמתחיל מאמצע הגוף את הכפיפה, א"כ ניכר כאן הכ"ף פשוטה וביטולו, וכמו שאסור לבטל את המ"ם של אלקיכם (כנ"ל) ה"ה דאסור לבטל את הכ"ף פשוטה.

רק דלפי"ז יכול לעשות מהכ"ף פשוטה כ"ף כפופה. ובקה"ס רצה לומר דגם בזה לא יועיל. ולכאורה אין ראיה לאסור, והביא דברי ה„שואל ומשיב" שהסכים למעשה לעשות מהכ"ף פשוטה כפופה, ותמה על המעי"צ שלא עלה על דעתו זה, ונראה דהמעי"צ לא נטה לעשות כ"ף כפופה, היות והיה צריך להאריך הגג והמושב, ושמא לא היה מקום לזה.

ו.

בדין איסור לבטל קריאת שם השם ע"י תוספת אות

בשו"ת רע"א (סי' ס') דן בס"ת שנמצא כתוב בפרשת ויחי, בויאמר יעקב אל יוסף א־ל ש־ד, היה כתוב ויאמר יעקב א־ל ש־ד, וב' תיבות אל יוסף נחסרו, ואין ידוע אם קידשו או דנתכוין אל יוסף, וכתב דיתלה יוסף א־ל ויקדשו, ואע"פ דע"י שיתלה א־ל הרי מבטל את תיבת א־ל הראשונה ועושה אותה חול, אין איסור בזה, היות ואין עושה מעשה בגוף האות. ובחת"ס (סי' רס"ג) כתב דהוה מחיקה ואין נקרא גרם מחיקה, דגרם מחיקה נקרא שאין עושה שום מעשה בידים, רק שגמחק מאליו ע"י המים, אבל כל שעושה מעשה אפילו אינו עושתו בגוף השם, מ"מ כיון דסוף סוף ע"י מעשה

שלו נמחק, הו״ל מחיקה גמורה, ונראה דהגרע״א ס״ל דכל איסור מחיקת השם הוא מדין איבוד הקדושה (כנ״ל ברדב״ז), וכשתולה אות נוספת אין מאבד קדושת השם ואין איסור, אבל הבאנו לעיל דחוץ מאיסור איבוד קדושה יש איסור של איבוד שם השם וע״י תליית האות עובר באיסור זה.

ובגה״ק (סי׳ רע״ו ס״ק ט״ו) כתב: ,,ולענ״ד איפכא מסתברא דאפילו לס״ד דשבת (ק״כ) דאסור לטבול משום גרם מחיקה, התם ע״ז נמחק השם מהעולם, אבל הכא אותיות השם כדקאי קאי ולא נאבדו בעצמותן, ואילו חוזר למחוק האות שהוסיף, נשאר משמעות השם כמקדם ואין כאן שום השחתה באותיות השם״, ע״כ. ולכאורה אין כוונתו היות וקדושת האותיות נשארו, אלא דגם שם השם נשאר, היות ותיבת השם ישנה רק היא מכוסה ע״י אותיות אחרות, והרי זה כשם מכוסה דאין נקרא מוחק.

ומהמאירי בקי״ס הובא לעיל (בסי׳ א׳ אות א׳) מבואר דע״י תוספת אות נתבטל שם השם, דכתב שם בכתב י״ק מהשם אסור למחוק, היות ויש כאן שם השם, אבל בכתב יק״ו יכול למחוק הכל, היות ואין כאן קריאת השם, ואם נאמר כהגה״ק דהשם נשאר רק שהוא מכוסה, א״כ מדוע מותר למחוק, הרי שם י״ק נשאר כתיקונו, ומה שיש ו׳ הרי זה כמו שהי״ק מכוסה באות ואין היתר ע״ז למוחקם, א״כ ע״כ דס״ל דהו׳ מוחקת את הי״ק.

וברע״א הביא ראיה מתשובת עה״ג הנז״ל (באות ד׳) בכתב אלקיכם והיה צריך לכתוב אלקים דהתיר לעשות מהכ״פ מ״ם, אע״ג דע״י מה שעושה מהכ״פ מ״ם מבטל המ״ם. חזינן דאין נקרא מוחק, ולכאורה אין זו ראיה, היות ואין מוחק שם השם, אלא מעלה את הנטפל לשם שרשי. וכן הביא שם ראיה מתשובת הב״ח (סי׳ קי״ג) שדן בנמצא כ׳ של אלקיכם תלוי דאין לפוסלו, וסיים מיהו לכתחילה הייתי מורה שלא לתלות אלא לסלק היריעה, משמע דחשש לכתחילה לדעת הסוברים דגם נטפלים אסור לתלות, ולא חש דהוה מחיקה דתחילה היתה המ״ם שרשית ועתה טפילה, ע״כ דס״ל כיון דאיגו עושה מעשה בגוף האות לא מקרי מחיקה. ונראה דכוונת הב״ח הוא דוקא בנתכוין הסופר לכתוב אלקיכם וטעה ולא הטיל כ״ף, א״כ נתכוין שלא לשם אלקים ואין ע״ז איסור מחיקה.

רק דלפי״ז צ״ב מדוע היה מצוה לסלק היריעה, הרי יכול למחוק המ״ם, כמו בנתכוין לכתוב יהודה והיה צריך לכתוב השם וטעה ולא הטיל דל״ת דיכול למחוק היות ולא נתכוין לשם השם. ונראה דדוקא היכן שלא נתכוין לשם השם מותר למחוק היות ואין ע״ז לגמרי קדושת השם, אבל בנ״ד דנתכוין לשם השם ויש ע״ז שם השם רק שנתכוין לנטפל שוב יש איסור למחוק, וק שבתליה אין שום איסור, היות וזה דרך כתיבת השם ואין מוחקו ודו״ק (ושו״מ בלשה״ס סי׳ י״ב ס״ק ח׳ שכתב כעין סברא זו, עי״ש).

ז.

בדין אם כתב חלק מאות השם שלא לשמה

בדין עה״ג בשכח וכתב אלקיכם והיה צריך לכתוב אלקים שפסק דיכול לעשות מהכ״פ מ״ם, תמהו האחרונים (העט״ח סי׳ כ׳ וכן באב״ג וקה״ס) דהרי הכ״פ נכתב לשם נטפל והוה לגבי כתיבת השם שלא לשמה וגומר לשמה, וכתבו לפי הבני״ו היות וגמר לשם השם מתקדש כל האות (עיין לשה״ס סי׳ י״א ס״ק י״ז ובגה״ק רע״ו ס״ק כ״ב) ודבריהם צ״ב דלעיל (בסי׳ א׳ אות ה׳) הבאנו דברי הבני״ו דאם כיון לשם יהודה וגמר לשם השם אין מתקדש, א״כ ה״ה בנד״ד דנתכוין לשם נטפל וגמר לשם השם צריך ליפסל. וקודם נבאר דין נפלה טיפת דיו והשלים לאות.

במג״א (סי׳ ל״ב ס״ק כ״ג) כתב: ,,ובב״ה כתב נפלה טיפת דיו והיא עשויה כמין חצי אות, לא אשכחן מאן דשרי להשלים האות על ידי

כתיבה, אבל הב"י בא"ע (סי' קכ"ה) מכשיר, וכ"פ רמ"א שם (ס"ד)". והקשה בפמ"ג א"א וז"ל: „ומ"מ קשה לי דהא חצי האות שלא במתכוין נכתב בגפילת דיו, ואנן כתיבה לשמה בעינן בתפילין כמ"ש (סעיף י"ט) וצ"ע. ועיין ט"ז אה"ע (קכ"ה ס"ד ובאות ט' י') פוסל כך שאין האות כולו ע"י כתיבה", וב„לבושי שרד" הקשה ע"ד הפמ"ג דבגט נמי בעינן לשמה ונראה בביאור דברי הפמ"ג דהלב"ש הבין דהחסרון מצד שלא לשמה. ולכאורה אם יטיף דיו לשמו ויגמור גם הפמ"ג יודה שכשר, וז"א דהרי הביא דברי הט"ז באה"ע, ושם כתב דהחסרון דצריך שהאות תהיה כתובה כל חלק וחלק. ולכאורה החילוק בין גט לסת"ם הוא כמבואר באב"ג תאו"ח (סי' ט') וז"ל: „דגט דכשר בכל כתב, רק שיהיה לשון גירושין ואין האות עיקר רק הקריאה, וכל שלא נגמר האות אין לו שום קריאה, הרי במה שגמר האות ועושה שיהיה נקרא הוא עושה כל האות, אבל בסת"ם דבעי כתב אשורית דוקא, וכיון שמקצת תמונת האות נעשה בח"ת פסול, דמה בכך שעושה קריאה לאות, הלא בקריאה לבד אינו יוצא, רק בתמונת האות ומקצת התמונה נעשה מאליה", עכ"ל. וזה כוונת הפמ"ג דכמו דצריך לשמה בכל חלק מהאות, ה"ה דצריך כתיבה בכל חלק מחלק האות.

וב„אהלה של תורה" (ח"א בסי' י') הבאתי מחלוקת הרלב"ח והרד"ך, אי אמרינן בכתב שנעשה ע"י כתיבה רק שנפסל אי יש חסרון של ח"ת, דהרד"ך ס"ל דיש פסול של ח"ת, והרלב"ח ס"ל שעל חלק מהאות אין חסרון של ח"ת אם נעשה ע"י כתיבה, וכן כתב הט"ז באה"ע (סי' קכ"ה ס"ד) ע"ד הרמ"א שפסק ולא מקרי חק תוכות אלא כשכל האות נעשה כך, אבל אם צריך עדיין לתקן שיהיה אות כשר, וכתב הט"ז: „אבל אם עדיין צריך לתקן, פי' שצריך לכתוב כ"ף כפופה וכתב נו"ן כפופה, ונמשכה רצועה מקצה אל קצה וצריך למחוק הרצועה, ועדיין נשארה נו"ן וצריך למשוך ולעשותה כ"ף זה לא מקרי חק תוכות, דלא הוי ח"ת אלא במחוסר מעשה כההיא דמ"ם פתוחה שטעה וסתמה, וכשיגרור הסתומות ה"ל ממילא פתוחה", עכ"ל. משמע מדבריו דס"ל כרמ"א. ובסק"י פליג על דין זה. ונראה דהחילוק הוא דשם בס"ק י' הוא בנפלה טיפת דיו והשלימה, דחלק האות נעשה מאליו שלא ע"י כתיבה, ולכן נפסל בהשלמה דהוה חסרון באות, משא"כ בנד"ד דחלק האות נעשית ע"י כתיבה רק שנתקלקלה, ובחסרת הקלקול אין בזה ח"ת ומהני השלמה לצורת אות.

וה„פרי חדש" באה"ע הקשה וז"ל: „ויש לדקדק על הב"י שהרי כתב בא"ח (בסי' ל"ב) וז"ל: אם עשה רי"ש כמין דל"ת יגרור הירך לבד או הגג לבדו ויחזור ויכתבנו כמין רי"ש וש"ד דמאחר שביטל צורת האות לא הוי תוכות, אלא שיש לפקפק ולומר דל"ד למ"ם פתוחה דהתם כיון שצורת גו"ן שבה נעשה בהכשר, כיון שגרר החרטום שנדבק וכתבו כשר, אבל אם עשה רי"ש כמין דל"ת שבין הגג בין הירך נעשה בפיסול, אפשר דלא סגי בגרירת א' מהם, וצריך שיגרור את כולה והכי נקטינן, ע"כ לשון הב"י. והשתא תיקשי ליה להב"י, למה בעשה רי"ש כמין דל"ת צריך שיגרור את כולה, והלא בגרירת מקצתה סגי, דכיון שנגמר האות ע"י כתיבה שפיר מקרי חק יריכות וכו', הדין הוא ברור כדברי המהרד"ך דבין לענין ח"ת ובין לענין לא לשמה לא שאני לן בין כל האות למקצת האות והכי נקטינן" עכ"ל. ודברי הפר"ח צ"ע, דבשלמא הרד"ך ס"ל דגם במ"ם שנסתמה לא מהני גרירת החרטום דחלק מהאות ג"כ נפסל בח"ת, אבל אנן דס"ל דבמ"ם מהני גרירת החרטום, ע"כ דס"ל דמקצת האות לא נפסל בח"ת, א"כ מצד מה יפסול ע"י השלמת האות.

ולייישב דברי הב"י מתמיהת הפ"ח, נראה דמקור הדין דצריך לגרור הנעשה בפסול הוא מתשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רל"ו), דכתב דאם נדבק בגג צריך לגרור הכל, ואם נדבק בגוף צריך לגרור הצד שהפסול בו, והנה הרשב"א לא ס"ל דהוה ח"ת, דהרי התיר

לגרור רק הגוף ולהשאיר הגג, ע"כ אין נפסל מדין ח"ת. אלא ע"כ הפסול הוא היות ונכתב בפסול דזה דין מיוחד שנכתב בפסול הוא חסרון באות (עיין גה"ק בכללים כלל ה' ס"ק ה') והוה כחסרון לשמה, ואין הכשר במה שגורר מקצת האות היות וזה חסרון בקוי האות דיש ע"ז שם פסול, וצ"ב מניין לקח הרשב"א דין זה. ונראה דמקור הדין הוא מהירושלמי במגילה ובברכות הובא ברשב"א (סי' תרי"א) דגרסינן התם: „עירב את האותיות אית תנויי תנו פסול ואית תנויי תנו כשר, רב אידי בר שמעון דמר כשר מלמטן מאן דמר פסול מלמעלן". וביאר הרשב"א: „נראה לי פירוש מלמעלה פסול לפי שעד שלא נעשית אות נפסלה צורתה, והלכך אם בא לגרור הרי זה כחק תוכות ופסול, שלא נעשית אות מעולם עד עכשיו שהוא גוררו", עכ"ל.

ולכאו' דברי הירושלמי צ"ב, דאם נדבק למעלה במה נפסל דל הכתיבה שגדבקה, וכאילו לא היה כתוב והיה כאן הפסק, ומהני תיקון אפילו בתו"מ כמ"ל (בסי' ה'), א"כ מספיק שיגרור מקום הנגיעה ויתקן, ונראה דמכאן מקור הרשב"א לפסול כל הנעשה בפסול, דהתם הרי נפסל האות היות ונעשה בפסול, ונפסל עי"ז כל האות ודו"ק, והפסול הוא כמו שיש פסול של שלא לשמה, ה"ה יש פסול שנעשה בפסול בכתיבת האות.

ונראה דכל הדין של נעשה בפסול הוא רק שיש כבר אות גמורה, דחל ע"ז שם אות פסולה, דיש על האות כבר דיני פסול, משא"כ כ"ז שלא נגמר האות דאין עוד ע"ז שם אות אלא קוים בעלמא, ולא שייך על הקווים דיני פסול, ולכן אם גרר כ"ז שלא נגמר צורת האות כתב הט"ז דיכול להשלים דעוד לא חל על האות דיני פסול, אבל כשעשה רי"ש במקום דל"ת דכבר יש כאן אות וחל על האות דיני פסול שוב נפסלו קוי האות.

ובחת"ס חאו"ח (סי' קע"ח) נשאל בס"ת שנמצא בו טעות שנכתב כ"ף פשוטה במקום ה"א, והסופר לא שאל וגרר מכ"ף פשוטה עד שנעשה דל"ת ועשה בתוכו רגל שמאלית ונעשה ה"א, והביא שם קושיית הפר"ח ותירץ וז"ל: „ולהנלע"ד מסברא דודאי כשמחק מה שצריך, וגומר האות בכתיבה תו לא מקרי ח"ת כסברת תה"ד, אך מה יועיל זה עכ"פ כל האות לא נכתבה בקדושת ס"ת ותפילין, שהרי היה צריך לכתוב דל"ת וכתב רי"ש, ואותו הרי"ש לא הועיל לה כוונת קדושת הכתיבה, דה"ל כמתפיס בעלי מומין למזבח וכו', וא"כ תיגח בס"ת תפילין ומזוזות דאית בהן קדושה, משא"כ בתה"ד מיירי בגט דלא שייך ביה קדושה מודה כו"ע דסגי בשיגמור אותו האות ע"י כתיבת כל דהו", עכ"ל. ודבריו צ"ב דלעיל (בסי' א') הבאנו דין הט"ז דדין כוונה בס"ת איגו כוונה על התיבה, אלא דצריך כוונה לשם ס"ת, ובהיה צריך לכתוב דל"ת ונתכוין לשם רי"ש וכתב דל"ת כשר, ואין חסרון של לשמה א"כ צ"ב מדוע נפסל מה שעשה כאן רי"ש במקום דלי"ת. וכן לדבריו יהיה אסור להוסיף על הרי"ש ולעשותו דל"ת היות והיה כאן כוונה לשם רי"ש. ובט"ז (סי' ל"ב ס"ק ט"ז) ובמג"א (ס"ק כ"ד) מבואר דיכול להוסיף, ונראה דגם החת"ס ס"ל דאין זה חסרון בלשמה, אלא דזה דין מיוחד דאם יש בו פסול הוה חסרון בקדושה והוה כלא לשמה, ולכן להוסיף אין חסרון, דהוה דרך כתיבתן ואין ע"ז שם פסול, אבל כשגורר מהרי"ש ומשאיר הפסול א"כ ירד מזה קדושת האות ודו"ק.

והנה כ"ז הוא רק לענין כתיבת האותיות דמהני הלשמה, דאין דין מיוחד שצריך לשמה רק לשם ס"ת, אבל בתיבת השם דצריך לכתוב לשם השם, יש מקום לפסול היות ולא נתקדש האות לשם השם, ונראה דבכותב חצי האות שלא לשם השם והגמר היה לשם השם, דע"י הגמר נעשה צורת האות, ודאי יש איסור למחוק מצד ל"ת כן, היות וצורת האות נעשית לשם השם, רק שחסר מחלק מהאות קדושת השם. ולפי מה שכתבנו (בסי' ב' אות א') דלענין הקדושה מהני העברת קולמוס, יכול להעביר קולמוס ולקדשו. ונראה דלכו"ע מהני הע"ק קודם גמר האות,

דיעביר קולמוס ויעבה מקצת האות ויגמור לשם השם, דהרי העברה זו מוסיף בקו (ועי״ש באות ב׳), רק דלפי״ז לכאורה יהיה הדין בכתב לשם יהודה וגמר לשם השם דיהיה מותר למחוק האותיות שנכתבו לשם יהודה, דאם נאמר שיש ע״ז שם השם מדוע פסל הבני״ו בכתב לשם יהודה וגמר לשם השם, הרי יש עצה להעביר קולמוס ולקדש את האותיות שנכתבו לשם יהודה, ושמא האיסור למחוק היות ויש אוסרים גם בנתכוין לשם יהודה וטעה וכתב השם, היות ומחזי כמוחק השם, ובפרט כאן שנגמר לשם השם, ולא מהני העברת קולמוס היות והאותיות הם אותיות חול, משא״כ בנד״ד שעוד לא היה ע״ז שם אות, לכאורה מהני הע״ק.

סימן ה׳

בדיני תגין

א.

בדין עוקץ שמאל ותגין לעיכובא

בגמ׳ (מנחות כ״ט ע״א): „שתי פרשיות במזוזה מעכבות זו את זו ואפילו כתב אחד מעכבן. פשיטא (רש״י: פשיטא דאות אחת מעכבתן דכתיב וכתבתם כתיבה תמה). אמר רב יהודה אמר רב לא נצרכה אלא לקוצה של יו״ד״. ופרש״י רגל ימיני של יו״ד. והקשו בתוס׳ לשיטת רש״י דקוצו של יו״ד הכוונה על רגל ימין, פשיטא דפסול, דהוה חסר אות. לכן פירש ר״ת דקוצו של יו״ד הוא עוקץ שמאל. ולכאורה המחלוקת בין רש״י לר״ת אם עוקץ שמאל מעכב דגם לפי רש״י בעינן עוקץ שמאל כמבואר שם (כ״ט ע״ב) דיו״ד ראשו כפוף וכן מובא במכילתא דיו״ד יש לה נקודה למטה. ונראה דפליגי אם תגין מעכבין.

איתא להלן (כ״ט ע״ב): „אמר רבא שבעה אותיות צריכות ג׳ זיונין ואלו הן שעטנ״ז ג״ץ״. וכתב הרמב״ם (בפ״ה מהל׳ תפילין ה״ג) דאם לא עשה תגין לא נפסל, וכן פסק המחבר באו״ח (סי׳ ל״ו ס״ג). ותמוה דהרי רבא אמר דצריך משמע דזה לעיכובא. ונראה דמקור הדין דאין מעכב, הוא מגמ׳ שם: „אמר רב יהודה אמר רב בשעה שעלה משה למרום מצאו להקב״ה שיושב וקושר כתרים לאותיות״. וכתב רש״י (בשבת פ״ט ע״א) דהכתרים אלו התגין של שעטנ״ז ג״ץ. ולכאורה הכתרים אינם מחלק האות אלא מנוי האות (וכן מבואר במרדכי בהלק״ט סי׳ תתקנ״ג) וניחא מה שהרמב״ם והמחבר פסקו דאין התגין מעכבים.

ור״ת הובא באו״ז והגה״מ ס״ל דתגין מעכבים דלא גרע מעוקצו של יו״ד. ולכאורה ס״ל דהתגים הם חלק מהאות. ומה שראה משה שעלה למרום שקושר כתרים אין הכוונה על תגין של שעטנ״ז ג״ץ, אלא תגין אחרים וכן מבואר במרדכי בהלק״ט הנ״ל.

ולכאורה מחלוקת רש״י ור״ת בעוקץ שמאל היא אותה מחלוקת של רש״י ור״ת בדין התגין. דלרש״י אין מעכב דאינו חלק האות ה״ה עוקץ שמאל. ולר״ת הרי זה חלק מהאות ולכן מעכב. ולכאורה הרמב״ם שכתב דתגין אין מעכבים ס״ל דעוקץ שמאל של יו״ד אין מעכב. וכן מבואר ברד״ק (חדר א׳ סי׳ ל׳) ומש״כ הרמב״ם (בפ״א מהל׳ תפילין ה״א) דאפילו קוץ של אות אחת מארבע פרשיות אלו מעכב את כולן, הכוונה על רגל ימין.

רק שמהכס״מ שם משמע דהרמב״ם יכול לסבור כר״ת דקוצו של יו״ד הכוונה על עוקץ שמאל, וכן משמע בסמ״ג (הלכות תפילין) שהביא דברי הרמב״ם והביא שם דראשו של

יו״ד צריך להיות כפוף (וברד״ך נדחק בפירוש הסמ״ג). ונראה דהרמב״ם חלוק על רש״י בדין עוקץ שמאל וס״ל דאין זה דין תג, אלא דזה מצורת האות דיו״ד ראשו כפוף, א״כ אין זה דין של תג אלא צורת האות וזה לעיכובא.

וב„יראים״ ביאר דין תגין כעין זה. דכתב (בסי׳ שצ״ט) „פי׳ זיונין שלא יעשה ראש עגול אלא משוך שיהא לכל ראש האות ג׳ פינין, וראיתי בני אדם שעושין תגין למעלה ג׳ נקודות ארוכות וטעות היא בידם שלא בא רבא ללמדנו אלא גוף האות האיך גמסרה עשייתה למשה מסיני״. א״כ חזינן מדבריו דמה שמגוף האות הזה לעיכובא.

ובתוס׳ (מנחות כ״ט ע״ב) כתבו ג׳ פירושים בתגין: „יש מפרשים ג׳ זיונים השנים לצד שמאל אחד מלמעלה ואחד מלמטה והאחד לצד ימין. ובפי׳ שבת כתיבת יד רש״י צייר אחד מימין ואחד משמאל ואחד מלמעלה. עוד פי׳ שיש עושין שלשתן למעלה״. וכן הובא בראי״ש ג׳ שיטות ולא פסק כאחד מהם. ולכאורה לר״ת שתגים מעכבים, א״כ היה צריך להכריע כאחד מג׳ השיטות. ונראה דנתקבל ג׳ תגין על ראש האות ובדיעבד אין נפק״מ איפה שיעשה התגין ויכול לעשות איך שירצה וכמו באל״ף שכשר ביו״ד הפוכה אע״פ שנתקבל יו״ד ישרה.

ב.

בדין אותיות מופסקות

בטעם פסול אותיות מופסקים ובגוגע רגל הה״א כתב הריב״ש (בסי׳ ק״כ): „דכל האותיות צריך שכל אות ואות יהיו כל קויהן מחוברין כדי שלא יראו כשתי אותיות או כשני חצאי אותיות, זולתי באות ה״א וקו״ף שצריך שרגל השמאלי מהם יהי׳ נפרד מן הגג, ואם שינה בהפריד אותם הקוים שצריכין להיות מחוברין או בחיבר אותן שצריכין להיות נפרדים פסל, והראיה מן הברייתא שהביאו בפי׳ הבונה (ק״ג ע״ב) וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיגין, ההי״ן חתי״ן, ובודאי דכל אלו לעיכובא קאמר ואם שינה פסול, ולמדנו שהמרחיק רגל האל״ף התחתון מן הקו האמצעי פסל, שזהו שלא יכתוב אלפי״ן עיני״ן בהרחיק הרגל ההוא מן האמצעי נראית עי״ן הפוכה, וא״כ בה״א וקו״ף שחיבר הרגל השמאל לגג פסל דהא קתני בברייתא ההי״ן חתי״ן בהדי הנהו אחרינו דהוו לעיכובא, וקו״ף וה״א חד טעמא אית להו לתליית רגליהן וכו׳״, עכת״ד הריב״ש, והנה הרואה יראה מדבריו דפסול ה״א שנדבק רגלה הוא אותו פסול כמו באותיות מופסקים. ולכאורה הפסול הוא מצד כתיבה תמה,[11] ו״א דלא נקראת בודאות על אות זו היות ויש מקום להסתפק (ואפי׳ על צד הרחוק) שזו אות אחרת, כגון בא׳ מופסקת יש לו דמיון לעי״ן הפוכה.

ובאותיות מופסקים פסק המחבר באו״ח (סי׳ ל״ב סכ״ה): „אם לא היו מקצת היו״דין שעל האלפי״ן נוגעים בגוף האות והתינוק דלא חכים ולא טפש מכירם שאע״פ שכתב לפניהם, יכול לחזור ולתקנם דכיון דצורת האות היתה ניכרת ליכא משום כתבן שלא כסדרן״, ע״כ, משמע מדבריו דאע״פ שאות מופסקת פסולה מצד חסרון תמות, אבל שם אות יש ע״ז דהרי יכול לתקנן ואין חסרון של שלא כסדרן. ויש לזה דין של נדבק אות לאות שיכול לתקן בסוף, דדין תמות לא צריך להיות כסדרן. א״כ לכאורה גם בה״א שנדבק הרגל לגג היה צריך להיות שיהי׳ מותר לגרור הנגיעה דהרי האות ניכרת לתינוק רק שאינה תמה, ודין תמות הרי לא נפסל אם נכשר ע״י חקיקה וגם א״צ כסדרן. ובב״י חילק בין נגיעת אות לאות דמהני גרירה היות ואין הפסול בגוף האות וכאן הפסול הוא בגוף האות, וכן מבואר ברד״ך בית א׳ (חדר י״ט) ד״ה וטרם החלי, עי״ש.

וב„אהלה של תורה״ (ח״א סי׳ ח׳) הארכתי דאנן פוסקים בתו״מ דאפילו נדבקה האות לעצמה ג״כ מהני גרירה, וצ״ב מדוע לא מהני גרירה בה״א. וביארנו שם החילוק דבה״א חלל האות הוא ג״כ חלק מהאות וכן הובאה סברה זו ברד״ך

המ"ל וז"ל: „א"כ החלל הזה הוא גוף האות כמו כמה דברים שהם בצורת שאר האותיות אשר הוא גופם, וצריכה האות לחלל הזה כמו שצריכים שאר האותיות למה שהיא כגופה", ע"כ. וכן כתב הרמ"ע מפאנו (תשובה ל"ו) וז"ל: „וממילא משמע שהמפריד בסכין הוי ח"ת, כיון שאותו התוך שאנו קוראים אותו פתח קטן אי ליתיה כלל הרי הוא מעכב", ע"כ, א"כ משמע מדבריהם דחלק מכתיבת הה"א הוא שהרגל לא תהי' מחוברת ויהי' חלל בין הרגל לגג. וכשהרגל מחוברת הוה חסרון דאין זו רגל הה"א, היות והרגל צריכה להיות תלוי', ואין עצה בחקיקה דהוה ח"ת, וכן כתב המהר"ל בתשובה, הובא בספר „חנוך בית יהודה" (סי' ע"ה) וז"ל: „ולפי"ז צריך להיות דתוי עיקר צורת האות במה שאין נוגע הרגל בגג", ע"כ.

ולפי הנ"ל יש חילוק בין אותיות מופסקים לגגיעת רגל הה"א, דבאות מופסקת הפסול דאין כאן האות כתיקונה, ז"א דעצם האות אין חסר בו שום חלק רק שיש חסרון בדיני האות דצריך להיות גולם אחד, ודיני האות יכול לכתוב גם שלא כסדרן, משא"כ בה"א דבוקה חסר חלק מהאות, ז"א הרגל, היות ואין הרגל מופרדת, הרי זה כחסר הרגל. והריב"ש שדימה ב' הדינים בחדא מחתא, ע"כ או דס"ל דאות מופסקת אין נקרא אות, דזה רק סימניות ולא אות ולא יועיל תיקון שלא כסדרן, או דיסבור דגם ה"א נקרא אות והחסרון הוא מצד תמות, ומה שלא מהני גרירה הוא היות והפסול באות עצמה, ומפשטות לשון הריב"ש משמע שם דהחסרון דאין זה אות היות ואין זה האות המקובלת שנמסרה מסיני, ע"ש היטב.

ובתה"ד (סי' ר"ל) כתב: „שי"ן ועי"ן שבגט אם היודי"ן שבתוכה אינן נוגעות בהן אבל הם סמוכים כ"כ שהתינוק קורא האות בלי גמגום יש קפידא כה"ג או לאו. תשובה יראה דלכאורה מוכח מדברי הגאונים דיש קפידא בכה"ג אפי' לעכב, שהרי כתב בא"ז הגדול וז"ל וצריך לכתוב בגט כתיבה גסה ולא משיטא, ואפי' קוצין של יו"ד מעכבין בגט, ע"כ. ובהגה"ה גדולה במימון בהלכות תפילין כתב וז"ל והנה מורי רבינו שי' פסל לי תפילין בשביל קצת האלפין לא היו נוגעים בגוף האות וכתב דלא גרע מקוצו של יו"ד דבעינן כתיבה תמה ושלימה ולא פסוקה ושבורה. ואין לומר אדרבה מדלא פוסל מהר"ם אלא משום דכתב וכתבתם כתיבה תמה ולא שבורה ופסוקה וגבי גט לא בעי כתיבה תמה, די"ל דמהר"ם תרי טעמא קאמר, וכך ר"ל חדא דלא גרע מקוצו של יו"ד ובעינן לכתוב האותיות כמו שנתנו מסיני כל האותיות מחוברים גוף אחד חוץ מן הה"א והקו"ף דלדרשא אתיא. ועוד אפילו אי הוה קוצו של יו"ד לא מעכב, הכא מעכב בתפילין משום דבעי כתיבה תמה, ולפי"ז נהי דמשום כתיבה תמה לא מעכב, מ"מ תיפוק ליה מטעם ראשון דבעי לכתוב האותיות כמו שנמסרו מסיני. והכי משמע באשירי שכתב ויזהר שירחיק רגל הה"א וכו', והשתא נראה להוכיח דע"כ סבר אשירי דפסול בדיעבד אם הדביק רגל דשאר הה"א, אכן בתוס' פ' המגרש אהך מילתא משמע איפכא וכו', ואף כי האשירי כתב בהלכות ס"ת שאם לא הדביק אלו היוד"ן באותיותיהן נשתנו צורת האות, אלמא דפסל ולא מטעם דבעינן כתיבה תמה ולא שבורה, וא"כ בגט נמי יש קפידא מש"ה", עכת"ד.

העולה מדבריו דנסתפק בסיבת הפסול של נפסק ובנדבק אות ה' אם הוא מדין תמה או דנפסד צורת האות. ולדבריו לכאורה לא יועיל לתקן האות אחר הכתיבה, היות ואין זו צורת האות רק סימן בעלמא, וכמו דלגבי גט אין לזה שם אות ה"ה שאין נקרא שכתב כאן אות זו. ולפי"ז דמתיר לתקן באותיות המופסקים ע"כ פליג על הרא"ש, וכן כתב בסי' מ"ח דהאשירי יכול להיות שחולק על מהר"ם וס"ל דלא מהני תיקון דהוה שלכ"ס (וצ"ל לפי"ז דרק לענין תפילין התיר מהר"ם דנקטינן דהוה צורת אות, אבל בגט נסתפק התה"ד שמא גם מהר"ם אוסר משום חומרא של חשש ממזרות יש לחוש דלא הוה אות ונפסל).

ובמחבר (סי' ל"ב סכ"ה) פסק כדברי מהר"מ ובה"א פסק כהרא"ש וכתב ב"י וז"ל: „ומיהו היכא דרגל ה"א וקו"ף נוגעין למעלה, כ' הרא"ש בהלכות ס"ת דבתפילין אין להם תקנה לפי שצריך לכתבן כסדרן, ובעל תה"ד כתב (בסי' מ"ח) די"ל דלא פליג אהר"מ דשאני הני דאין להם תקנה במחיקה לחודה שיפרידנה מגגה משום דהוי ח"ת, אבל ביודי"ן שעל האלפי"ן שאינם נוגעים לגוף האות אפשר דס"ל להרא"ש נמי כהר"מ דמצי לתקן ולא הוי שלא כסדרן. ואע"פ שכ' דאפשר דאשרי קאי נמי אהא דכ' בתר הכי דצריכין היודי"ן שעל האלפי"ן להיות דבוקים ור"ל דבהני נמי א"א לתקן ופליג אהר"מ, מדבריו משמע שיותר נראה לומר דלא פליגי", ע"כ. וכן מבואר ברי"א, מובא בב"י וכן מבואר באגור (סי' פ"א), א"כ מכל הני חזינן דיש חילוק בין נפסק האות לנדבק רגל, דבה"א שנדבק הרגל החסרון באות דאין החלל בין הרגל לגג ובאותיות המופסקים הוא חסרון בדיני האות.

ג.

בדין אם צריך לכתוב תגין ועוקץ שמאל ואותיות מופרדים לשמה

בעוקץ שמאל ותגין פסקו הט"ז והמ"א באו"ח (סי' ל"ו) דיכול לכתוב אחר שנגמרו התפילין ולא הוה שלא כסדרן, כמו שפסק המחבר (סי' ל"ב סכ"ה) בנפסק יו"ד האל"ף ותינוק קורא כתיקונו יכול לתקן ולא הוה שלא כסדרן. ולעיל (באות ב') הבאנו ב' סברות מדוע יש לפסול אותיות מופסקות, או דהחסרון מצד שאין בזה צורת אות וגם לגט נפסל, או דצורת אות יש ע"ז רק שנלמד מפסוק וכתבתם שתהי' כתיבה ישרה ולא שבורה. ולכאורה אם יכול לתקן ואין חסרון של דלא כסדרן ע"כ דהוה צורת אות. ושמא י"ל דכל הקפידא של כסדרן שיהי' נקרא כסדרן אע"פ שהאותיות פסולות ג"כ יכול לתקן. וה"ה בחסר באותיות חלק ניכר ג"כ יכול לתקן אם תינוק יכול לקרוא. ולאופן הב' הסברא דיכול לתקן היות והאותיות כתובות רק שחסר בדיני האות, ודיני האות א"צ כסדרן כמו הק"ג שיכול לגרור אחר הכתיבה. ובהגהות ב"ש כתב וז"ל: „אמנם נ"ל שיש תקנת לתיקון האותיות ואין בזה שלא כסדרן, דקודם שניתקנו נמי הוי אותיות דתינוק דלא חכים ולא טפש קרי להו, אלא שלא נדבקו כדינם אז יכול לחזור ולהדביקן", ע"כ. וע"כ הכוונה דדין הדבוק הוא רק מדיני האות.

והנה בדיני האות, ז"א הק"ג כתב המג"א (סי' ל"ט ס"ק ו') דלכתחילה צריך לגרור לשמה, אבל בדיעבד מהני אפי' אם גרר שלא לשמה, א"כ חזינן דדיני האות אין צורך לעשות לשמה, א"כ לכאורה תגין ועוקץ שמאל וכן תיקון אותיות מופרדים א"צ לשמה, דהרי דיני האות אין צריך לעשות לשמה.

ונראה דמוכתבתם נלמד שיהי' כתיבה תמה שיהי' מוק"ג, וכן נלמד שתהי' אות שלמה ולא שבורה, וכשהאות אינה מוק"ג אין זה חסרון שחסר במעשה הכתיבה אלא דזה חסרון באות שהיא אינה מוק"ג, אבל לא חסרון בעצם מעשה האות. ולכן אין צורך בלשמה דאפילו מעשה קוף ג"כ מהני, אבל באות שבורה וכן בעו"ש ותגין הוה חסרון במעשה הכתיבה, וההשלמה היא חלק ממעשה הכתיבה וצריך לשמה, כמו שצריך עיבוד לשמה ה"ה כל מעשה שצריך להוסיף באותיות צריך להיות לשמה, רק שהק"ג א"צ לשמה דהוא דבר דממילא ודו"ק.

והיה מקום לומר דכל זה הוא רק בתגין שחסר באות דיני האות, משא"כ באותיות מופרדים וכן עוקץ שמאל שאין החסרון רק בצורת מעשה הכתיבה, דהרי כל האות ישנה רק שאין הכל גולם אחד וכן עוקץ שמאל הוא דין שיהי' ראשו כפוף לרמב"ם שהבאנו (באות א'), א"כ כל החסרון הוא שאין ראשו כפוף, והיה מקום לומר דא"צ לגמרי כתיבה, אלא אפי' מעשה קוף ג"כ יהי' כשר, דהרי נתהוה שאין האות מופרדת וגם הראש אין ישרה, וכן אפשר לומר

שמהגי לגרור מהראש ולעשות כפוף ודו"ק. רק שבמ"ב (סי' ל"ב אות צ"ג) כתב דכשמתקן אותיות הנפרדות צריך לכותבן לשמן, ובד"ק (יו"ד סי' רע"ד ס"ק א') כתב דעוקץ שמאל צריך לכתוב לשמן.

והנה כ"ז לר"ת שכתב דעוקץ שמאל הוא חלק מהאות וכן התגין, אבל לרש"י דתגין וע"ש הוא דין כתרים, לכאורה א"צ לשמה. ולרמב"ם חלוק דין תגין מדין עוקץ שמאל דתגין א"צ לשמה, ועוקץ שמאל צריך לשמה, דהרי עו"ש הוא חלק מהאות כמבואר לעיל. ועיין במק"מ על ד"ק (בסי' רע"ד ס"ק א' במוסגר) שכתב דתגין א"צ לשמה. ודין זה הוא רק לרמב"ם ולמחבר דתגין אינם לעיכובא. ולר"ת דדין תגין הם מחלק האות, צריך לכתוב לשמה.[12]

ד.

בדין תגין מופרדין מאותיות השם אם מותר למוחקן

במג"א (סי' ל"ו ס"ק ג') הביא מרמ"ע מפאנו (סי' ל"ח) „דצריך שיהיו התגים נוגעים בגוף האותיות וכו'. אם אינם נוגעים בגוף האותיות פסולים, מיהו אם ידענו שכתבן מומחה תלינן שנפרד אחר שנכתב". והקשה בפמ"ג: „לא הבינותי דאם אין התג נוגע פסול דיעבד א"כ מה יושיענו שהיה דבוק בשעת כתיבה ונפרד נפסל ולא מהני תיקון. ולמ"ד מהני אפי' היה כן מתחילת כתיבה", ע"כ. ומדבריו משמע שהבין דהפסול הוא היות ונפרד ולא מהני תיקון. וב„יד אפרים" ישב דברי הרמ"ע שכתב: „ולפענ"ד נראה בטעם הדברים דבשלמא אם נכתב בתחילה נפרד בפני עצמו אז חל על התג שם אות קטנה. ושוב לא מהני אף שיתקן וימשוך על האות, דהו"ל כמחבר עוד אות אחר שנכתב בפסול על האות הזה, ואין חוזר להיות שם תג עליו ע"י שגמשך ונתחבר על האות. משא"כ אם תלינן שנפרד אחר שנכתב כשר ואע"פ דודאי גם זה צריך תיקון למושכו ולחברו אל האות, מ"מ כיון שבשעת כתיבה נתחברו על האות וחל עליו שם תג תו לא פקע ע"י שנפרד ומועיל בו תיקון", ע"כ. לכאורה הדבר תמוה דזה ודאי כוונת הכותב הוא לעשות תגין. רק שנראה כאותיות, א"כ מדוע אח"כ יהי' אסור, דאפילו בהיה צריך לכתוב דל"ת וכתב רי"ש כתב הט"ז (בסי' ל"ב ס"ק ט"ז) דיכול להוסיף ולא אמרינן נכתב פסול.

בסי' ל"ח כתב הרמ"ע: „עוד דקדקתי אחרי קצת מסופרי מקומנו שאינם מדביקים התגים לאותיות בס"ת תו"מ וגערתי בהם בנזיפה רבה. כי אפילו לדעת הרמב"ם שאין התגים מעכבים, היינו בין אינו לישנו כהוגן אבל תג שאינו נוגע נראה בעיני יתרון אותיות קטנות בין השיטין ופוסל. וראיה גדולה היא אלי ממאמר חכמים דקרי ליה קשירת כתרים לאותיות, ופשוט הוא וצויתי לתקן". וצריך ביאור מה צריך ראי' דהתגין צריכים להיות מדובקים לאות דמה זה אחרת מהאות דצריכה להיות גולם אחד (ולמאירי דס"ל דא"צ גולם אחד ה"ה דא"צ בתגין שיהיו מחוברים). ונראה דבאות א' הבאנו מחלוקת הרמב"ם ור"ת אם תגין הם חלק מגוף האות או דהוה כתרים לאות ואינם מחלק האות. א"כ לר"ת ודאי דצריך שיהי' מחובר לגוף היות ותם חלק מהאות. אלא דלרמב"ם דהוה כתרים היה מקום לומר דהכתר א"צ להיות מחובר לאות, ולא נפסל משום אותיות מיותרים היות והכתרים שייכים לאות, לכן הביא ראי' מלשון הגמ' דקרי ליה קשירת כתרים, וקשירה הוה דבוק, ז"א דהכתר צריך להיות דבוק לאות, וכשלא דבוק הוה כאן אות מיותרת ונפסל, ולא ניתר היות וא"צ תגין. ולר"ת חוץ ממה שיש כאן פסול של אותיות מיותרות נפסל היות ויש חסרון באות.

והוסיף שם הרמ"ע: „וכבר קלסתיך באומגות התגין באזני שאר הסופרים וחיבבתי מעשיך בפניהם. ועם היותי פוסל כל שאינו עשוי בתיקון הזה, מ"מ אם בכתיבתך או במעשה שאר מומחים בכך אמצא איזה תג נפרד תלינן בטשטוש אחרי

שנעשה בהכשר ומכשרנא", ע"כ. גלע"ד דדוקא במומחה תלה בטשטוש ולולי התליה בטשטוש היה פוסל, דאם לא היה של מומחה היה תולה באי דיוק הכתיבה והיה מתיר לדבק כמו באות מופסקת, וכן כתב לעיל דציווה לתקן תגין מופסקין ולא חשש שמא מתחילה היו מופסקים, דאפילו היו מופסקים ג"כ מותר לתקן. רק שבמומחה אין שכיח להוציא מתחת ידו דבר שאין מתוקן. וע"כ אם היה תג מופרד הוא משום דס"ל למומחה דאין התג חלק מהאות אלא דהוא כתר לאות כמו דס"ל לרמב"ם, א"כ לא כתב התג לשם אות אלא לנוי וכתר ונפסל. ולחבר א"א היות וחשש לר"ת דהתג הוא מחלק האות, א"כ חסר בכתיבת, היות ולא נכתב התג לשמה, ולכן תלה בטשטוש.

ובאזכרות שהתגין הם פרודים אם נתכוין לשם אות רק שלא חיבר, א"כ גם לרמ"ע מותר לתקן. ואם בכוונה לא חיבר היות וסובר דהתגים הם כתרים ואינם מחלק האות לכאורה מותר לגרור, דאין זה מחלק האות. ומספק מה שנתכוין הסופר יש מקום לומר דמותר לגרור כמ"ל (סי' ג' אות ב'). 13

* * *

הגהות לקונטרס קדושת האזכרות

9) סימן א' אות ב' חסר - שדין איסור להשיב למלך והוא מחמת שצריך לכוין באזכרות וע"כ דס"ל דדין הכונה הוא דרבנן כמש"י.

10) סימן ג' אות ד' - ועי"ש באריכות דבריו דמשמע דההיתר בנוי מכח הסמ"ק.

11) סימן ה' אות ב' - והמעיין בריב"ש שהפסול הוא מצד שנכתב לא כפי שנתקבל ולא כמו שכתבתי דהרי כתב שם במם שנפסק דפסול וע"כ אינו מצד שלא נקרא בודאות אלא דנשתנה ממה שנתקבל.

12) סימן ה' אות ג' ובמקום אחר הארכתי בדברי הגה"ק סי' ל"ב ס"ק י"ט שדימה דין התגים לעוקץ שמאל ולפי מה שביארנו זה ב' דינים מחולקים.

13) אות ד' מה שנתבאר דיכול לגרור התגים כמו שביארנו בסי' ג' אות ב' יש לחלק דשם אין גורר שום צד באות רק מעט מאברי האות משא"כ בנד"ד מוחק אבר מסויים ז"א התגים אע"פ שהצורה נשארת אבל על האבר יש שם מחיקה ודו"ק וצ"ע דשמא לשם תיקון היות ועיקר הצורה ישנה אין איסור.

בדין צדי״ק שהיו״ד הפוכה

בסימן ג׳ אות ה׳ הבאנו מספר מצות היום להגר״מ שטרנבוך שליט״א שהביא מתלמיד הגר״א שהגר״א פסל צ׳ ביו״ד הפוכה והארכנו שאין הפסול מצד הדין. ובחזו״א חאו״ח סי׳ ט׳ האריך שבברוך שאמר מבואר להדיא לפסול ביו״ד הפוכה בצ׳.

וז״ל הגהת ב״ש באות צ׳. לאפוקי מסופרים שבארץ ביירן שהיו בימי שאינם עושים שום רגל ליו״ד של הצד״י, אך שמדביקים פני היו״ד לצואר הצ׳ כמו שכותבים במחזורים וכו׳ ובזה הם פוסלין מלאכתם ומחטיאים את הרבים באות אחת בתרי טעמי, חדא שמפרידים בין רגל של היו״ד ובין הצואר של הצ׳, וכל האותיות צריכים להיות אדוקים בלי פירוד וכו׳. ועוד שמדביקים פני היו״ד לצואר שלא כדת, כי היקף גויל בעינן כמו בראשי השי״ן וכו׳ שאם נדבקו הראשים אפילו כחוט השערה נ״ל לפי קוצר דעתי שפסול גם הכא לא שנא וכו׳ עכ״ל.

והנה המעיין בב״ש יראה שדבריו צריכים ביאור שבתחילה כתב שהסופרים אינם כותבים שום רגל משמע שליו״ד אין לגמרי רגל רק שמדביקים פני היו״ד בלי רגל ואח״כ כתב שהחיסרון מצד שמפרידים הרגל מהגוף משמע שליו״ד יש רגל רק שהוא מופסק. ואם נאמר שכונתו שחסר רגל א״כ אין הפסול מצד אותיות מופסקים אלא מצד חיסרון אבר, דחסר בצד ימין רגל (ומדבריו משמע דאם אותיות מופסקים היה כשר לא היה נפסל).

ונראה דבמחזורים היו רגילים לעשות י׳ הצ׳ בלי רגל רק היו מדביקים פני הי׳ לצואר הצ׳, והסופרים היות ונתקבל שהצ׳ הוא י׳ נ׳ לכן היו עושים שני הכתיבות היו כותבים הצ׳ כעין המחזורים שהיו מדביקים פני היו״ד בצואר וגם היו עושים לי׳ רגל ימין והרגל הגיע עד סמוך לצואר וכתבו כן שיהי׳ י׳ נ׳ וגם שיראה כצ׳ שבמחזורים.

וע״ז כתב הב״ש דמחטיאים את הרבים בתרי טעמי א׳ שהרגל מופרדת. ב׳ חיסרון הק״ג בפני הי׳. ומש״כ לאפוקי מאותן שאין עושין שום רגל כונתו דלו יצוייר שהיו עושים י׳ הפוכה א״כ הרגל השמאלית היא הרגל ואע״פ שאין הי׳ ישרה אין זה חיסרון (כמבואר בפוסקים) אבל בנד״ד בצד שמאל אין רגל רק מדובק בפני הי׳, ואת הרגל ימין א״א להחשיב לרגל דהרי היא מופסקת א״כ יוצא שאין לצ׳ שום רגל כשירה לא בצד שמאל ולא בצד ימין, וזה כונת הגהות ב״ש שאין לו שום רגל כונתו דאין לה שום רגל כשירה.

לפי״ז לא רק שאין מבואר בב״ש לפסול בצ׳ בי׳ הפוכה אלא אדרבה מבואר להכשיר כמ״ל. ומה שכתב דהחיסרון הוא מצד הק״ג. דייקו מדבריו הפוסקים דנדבקו ראשי השי״ן החיסרון מצד הק״ג ומהני גרירה. ולפי המבואר לעיל אין הדיבוק ע״י תג אלא פני הי׳ נדבק וזה ראיה להתיר בנדבקו ראשי השי״ן אפי׳ שלא ע״י תג אלא שנדבק בגופו ועיין לעיל בהגהות על היק״ג.

בביטול צורת האות

א) במהר"ם אלשקר (סי' ה') נשאל, במ"ם פתוחה שנסתמה אם צריך למחוק את כולה, או סגי שיבטל צורת אות ויוסיף, ופסק שם דצריך לגרור כל המ"ם, דכשמוחק מקצת האות הוה הגשאר כתיבה ע"י ח"ת, דכמו בנפלה ט"ד ונעשה חצי אות אין יכול לגמור ולעשות אות שלם, ה"ה כאן כשנדבק הוה כל האות כטיפת דיו וע"י שמוחק נשאר חלק מהט"ד ומשלימו בכתב, ודבריו צ"ב דבה"א וקו"ף דנדבק בדקות הביא מחלוקת רש"י ור"ת ורשב"ם, דרש"י סובר דאם נדבק רגל הה"י צריך לגרור כולה, ור"ת ורשב"ם וכן הרשב"א ס"ל דסגי בגרירת הרגל, היות והגג כדין נכתב והוא הסכים לפסק זה, ובמ"ם כתב לגרור כל המ"ם, אע"פ שחלק מהמ"ם נכתב כדין, ולכאורה דבריו סותרים, דהרי בה"א ג"כ נפסלה האות, א"כ הוה כט"ד וניתר ע"י ח"ת.

ונראה דהנה הוא כתב לחלוק על הריב"ש בהיה צריך לכתוב דלי"ת וכתב ריש"ש דהריב"ש הכשיר להוסיף מעט דיו ולעשותה דלי"ת, והוא חלק עליו מאותה סברא שאסר לגרור, ונראה דהוא סובר דאם נעשה כאן אות אחרת, הוה כט"ד לאות אחרת, וא"א להשלימה, דע"י ההשלמה הוכשרה חלק הפסול והוה כח"ת (ומסתבר דזה רק מדרבנן) אבל בה"א וקו"ף שגיכר דזה ה"א וקו"ף רק שנפסלה, היות והיא צריכה להיות נפרדת, א"כ אין הפסול באות אלא בתיקוני האות, לכן צריך לגרור רק הרגל, היות והרגל צריכה להיות מופרדת, ולגרור רק את הנגיעה הוה ח"ת דנכשר ע"י חקיקה. והדלי"ת לא הוי ח"ת דהוא דלי"ת של ה"א.

ב) והרלב"ח (סי' א') כתב, דאין חילוק בין מ"ם לקו"ף, דכמו בקו"ף מהני גרירה למה שנעשה בפסול, ה"ה במ"ם מהני גרירה למה שנעשה בפסול. וברד"ך (בית א') הירבה לחלוק עליו מכח הרא"ש והסמ"ק דהוה ח"ת, היות ונפסלה האות הוה כנפלה ט"ד תוך האות ונתקלקלה, דלא מהני גרירה, ולא נחת לסברא, היות ויש כאן כתב לא הוה חקיקה, עי"ש באורך.

ונראה דהרלב"ח הבין דיש ב' סוגי חקיקה: א) חקיקת קוי האות; ב) התגלות האות, וכמו שחקיקת האות נפסלת, ה"ה בחקיקת התגלות האות נפסל, ודין התגלות האות הוא דוקא התגלות כל האות, אבל התגלות חלק האות לא הוה התגלות, ולא הוי חקיקה, והוא כמו שעושה האות חלקים חלקים וחיברם דכשר, אע"פ כשעושה חלק מהאות אין לו עוד צורת אות, אעפ"כ לא יחלוק שום אחד דיכול להשלים, ואין זה ט"ד, דהרי נכתב. ומה שאינו מגולה כבר ביארנו דחלק מהכתב א"צ שיהיה מגולה.

ג) ובמחבר (סי' ל"ב סי"ח) פסק, דרי"ש שעשה דלי"ת יש להחמיר ולגרור כל האות. והקשה בחזו"א (או"ח סי' ח' אות ו') דקשה לעמוד על חילוק הדבר בין מ"ם לדלי"ת, ולרלב"ח ראוי להקל גם ברי"ש. ועיין בשו"ע הרב (סי' ל"ב ס"ק כ"ה) שכתב וז"ל: „שלא די כשיגרור הירך לבד או הגג לבד וכו', מפני שבין הגג ובין הירך נעשה בפיסול, שכן דרך הסופרים שכותבין תחלה הגג עם התג שמאחוריו ואח"כ הירך למטה, ונמצא שגם הגג נעשה בפיסול שעשה לו תג מאחוריו ואצ"ל הירך שנעשה אחר עשיית התג, ולכן צריך לגרור שניהם, וכו'", עכ"ל. וה"ה מדלי"ת שעשה ריש"ש הפסול הוא בגג ודו"ק, יוצא לדבריו דאם נדבק הרי"ש בצד לא בגג ונתבטל צורתו, אין צריך למחוק כל האות אלא הצד וכן מבואר בשו"ת הרשב"א דא"צ לגרור הגג.

ד) אבל בט"ז למד פירוש אחר במחבר דכתב (ס"ק י"ז) דהחילוק בין מ"ם לדלי"ת דמ"ם נעשה בב' כתיבות, ודלי"ת נעשית בכתיבה אחת, ובחזו"א הג"ל הקשה על דבריו, וז"ל: „ואין הדברים מובנים דמידי מגהגא מששא אית בו לשגות הדין והרי מותר לעשות אות בכתות הרבה ומותר לעשות מ"ם פתוחה בכח אחד, וסוף סוף חד טעמא לתרוייהו אי נימא דבשעה שנעשה דלי"ת או מ"ם פתוחה בטלה כתיבה ראשונה ודאי צריך למחוק הכל, ואם נימא דחצי

הראשון בהכשרו קיים, א"צ למוחקו", עכ"ל. והנה לא על הט"ז תלונותיו, אלא על שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רל"ו) דפסק דאם נדבק באמצע הכ"ף פשוטה צריך לגרור כל הצד, וזה תמוה, דמהיכי תיתי נפסול מה שכתב עד שנפסל, ואם מצד שנפסל האות צריך לגרור, א"כ צריך לגרור כל האות, ומדוע הגג א"צ לגרור, וע"כ צ"ל דהגג א"צ לגרור היות והוא צד מסויים, והרשב"א לשיטתו דבנגמר האות ונדבקה, אע"פ שלא הגביהה הקולמוס הוה גמר, ה"ה כאן שגמר צד מסויים הוה כהגביה הקולמוס, אבל אנן דס"ל דכ"ז שלא הגביהה ידו הוה כתיבה אחת, שוב הגג והירך נקרא כתיבה אחת, ומיושב היטב דברי הט"ז דבמ"ם הגביה הקולמוס, דכן הדרך, ואם כתב בכתיבה אחת, צריך לגרור הכל.

ה) וז"ל הרד"ך (בית א' חדר כ"ג) בדברי הרשב"א, „דנראה שסברת הרב היא דכי היכא דנדבקה למעלה אפי' אם כבר נגמר הצד החי' אלא שלא התחיל לכתוב הצד השני דגורר את כולו דלמעלה דקאמר הירושלמי דפוסל קודם שיתחיל לכתוב הצד השני קאמר וקאמר שלמעלה שנדבק פסול דפוסל קודם שהתחיל לכתוב הצד השני קאמר, וקאמר שלמעלה שנדבק פסול וכו' הכי נמי יש לנו לדון בכל צד הנדבק כל זמן שלא נדבק האות דגורר כל הצד ההוא וכו', ומסופק אני בדברי הרב אם כתב צד מסויים מהאות כדין, כגון שכתב גג כ"ף פשוטה והפסיק ידו מלכותבה וקודם שהתחיל לכתוב הצד השני נפלה ט"ד והדביק הגג ההוא לאות אחרת אם נאמר דהוא והטפה נפלה קודם שנגמרה האות (ז"א הצד) הוה למעלה וגורד את כולו וכו', או נאמר דכי היכי שאם התחיל לכתוב הצד השני ונדבקה אעפ"י שלא נעשית אות מעולם שנפסלה צורתה קודם שנגמרה שאינו גורד הצד המסויים אשר כתב הואיל מהצד ההוא נכתב כדין, הכי נמי אם כתב הגג לבד ונפל דיו והדביקו אות אחרת שאינו גורד אלא הדיו (עם הירך) ולראשון דעתי נוטה דנראה שדעת הרב היא שלא יקרא הצד הראשון נגמר, אלא א"כ התחיל לכתוב הצד השני, אעפ"י שהפסיק ידו ממנו, הואיל ואין כאן צורת אות", ע"כ. ויש ללמוד ב' פשטים ברד"ך: א) דאם הפסיק ידו באמצע צד פשיטא דאין נקרא צד וכל הספק הוא במקום המתעגל; ב) דהבעיה אם הפסיקה ידו נקרא צד מסויים. ולראשון דעתי נוטה, דכן משמע מפשט לשונו. וצריך לברר אם הפוסקים מסכימים לדעתו.

ו) במג"א (סי' ל"ב ס"ק רכ"ה) כתב וז"ל: „אם כתב מתחלה רי"ש ואח"כ טעה ועשה בו תג כעין דל"ת סגי לה כשיגרור הגג או הירך עם התג ויחזור ויכתבנו כמין רי"ש כנ"ל להלכה והמחמיר תע"ב", עכ"ל. וכן פסק בשו"ע הרב (סי' ל"ב ס"ק כ"ז), ועיין בפמ"ג שתמה מדוע המחמיר תע"ב דהרי בקוף מהני גרירה עי"ש, ונראה דהנה לרד"ך דהצד שייך לגג לכאורה הוא שייך לב' הצדדים, וזה ברור דצד אחד צריך לגרור, דהרי בו הפסול, וכאן שהפסול בב' הצדדים לכאורה צריך לגרור הכל, לכן כתב והמחמיר תע"ב, אבל להלכה נקטינן דגורר איזה שירצה, ולכאורה צ"ב מדוע איזה שירצה. ונראה לכאורה דא"צ לגרור כל הגג והירך אלא לבטל צורתו, דהרי ב' הצדדים כשר, ושמא צריך לגרור צד שלם, וכן משמע מסתימת לשון הפוסקים וכצד ראשון שכתבתי בספק הרד"ך, ומסתימת הבאה"ל (סי' ל"ב סי"ח ד"ה כל החרטום) שכתב וז"ל: „ונ"ל פשוט דדוקא שנדבק בעת כתיבת החרטום, דהחרטום נעשה בפסול, אבל אם נדבק לאחר הכתיבה אין צריך לזה דוקא גרירת החרטום, דה"ה דיכול לגרור מהנו"ן עד שיבטלנו מצורת אות", ע"כ. ולכאורה משמע דא"צ כל הנו"ן, ואולי דבנו"ן יש ג' צדדים ויכול לגרור צד א' ולבטל צורת מ"ם, אבל מסוף דבריו שחקר אם צריך לגרור כל החרטום, וכתב דתלוי אם בעלמא כל החרטום הוא לעיכובא במ"ם, משמע דא"צ לגרור כל הצד וכפשט הב' שכתבתי בספק הרד"ך דאם הפסיק ידו שוב א"צ לגרור קיו זה, ואין זה נוגע לדין גרידת כל הרי"ש. ובחזו"א כתב דתלוי בפלוגתא זו, ולהנ"ל ניחא דברי הבאה"ל לדברי השו"ע.

הלכות סת״ם

כל מה שנכתב הוא רק דרך משא ומתן ואינו הלכה למעשה

סימן א׳
בגפלה טיפת דיו וספג ע״י גיר

בשו״ת הר צבי יו״ד סי׳ רכ״ח נשאל בגפלה טפת דיו על אות ראשונה של שם הק׳ והסופר מיהר ליבש את הדיו וחזרה האות להיות ניכרת למראית עין וכו׳ וע״ש שפסק דאם הניח גיר שהוא סופג את הדיו ועי״ז נתלבנה ונתמעטה שחרוריתו עד שהאות נראית לכל קורא נה הרי זה דומה לדברי השו״מ מהד״ת ח״ד סי׳ קע״ה שמביא עובדה דנפלה ט״ד על אות והסופר לקח קנה של שבלת ומצץ בהקנה את ט״ד והאות חזרה לאיתנה וכו׳ ונקט בכלל בדין חק תוכות דלא חשיב ח״ת א״א עושה מעשה בגופו בידו או בפיו או בלשונו אבל בנ״ד דבכוחו הסיר המונע כשרות האות זה לא חשוב ח״ת ע״כ. ומזה מסיק דהניר שסופג אין עושה מעשה בגופו דהניר סופג ולא הסופר והתיר בשעת הדחק עכת״ד. ולכאורה משמע מדבריו דאפילו נשאר שחרות בקלף רק שניכר האות ג״כ כשר.

ולכאורה צ״ע דהרי האות נתקלקלה ונעשית ט״ד ואפילו אם אין זה נקרא ח״ת, הרי כתיבה אין כאן דהרי הכתב הקודם כבר בטל. וא״א לומר דכ״ז שלא נבלע אין ע״ז שם כתב והרי זה כשעוה על האות דא״כ כל אות נחשוש שמא לא נבלע עוד בקלף וא״כ שיבלע יהיה שלא כסדרן. ועוד יותר תמוה דשם בתשובה משמע דאפילו נשאר רושם ג״כ כשר ושם כבר נבלע הדיו א״כ מהיכי תיתי נתיר.

ועיין בשו״ת שו״מ מהד״ת ח״ג ת׳ קכ״ב דנשאל במם של אלקים נתמלא ע״י טשטוש ולקח המורה את הבית יד והעביר על האות ונפל הטשטוש. ח״ל להלכה נראה לפע״ד דאין בזה משום ח״ת דכל שא״צ שום תיקון וגרירה ע״י סכין ופימס הרי ניכר שאינו בא מכח הדיו והוא רק טשטוש בעלמא ושבה לקדמותה כאשר היתה ומידי דהוה עם היה נדבק מעט עפר וצרורות וכל שנשף בו והולך לו אינו מפסיד. ול״ד לקנקנתום דצריך לעשות מעשה בידים ע״י סכין וכדומה וכו׳ ולכאורה צ״ע איך יהיה אם יוכלו למחוק אות ע״י בגד האם יקרא אות. ולכאורה כל האותיות הישנים אפשר להעבירם ע״י בגד האם יפסלו. וקשה לחלק בין אות שהיתה דבוקה כראוי דחל עליה שם אות, ואח״כ שנתישן לא נתבטל ממנה שם אות אבל אם לכתחילה נעשית האות כן אין לה שם אות. ומאד קשה לחדש דין זה לפסול אות אם יכול להעבירו ע״י הבית יד.

ונראה לפי דבקי הגרש״ק המובא ברב פעלים ח״ב אר״ח סי׳ י׳ וז״ל כי ח״ת לא נחשב כי אם בשעת הכתיבה לא חל עליו שם אות עדיין אבל אם בשעת הכתיבה היה אז כדבעי וחל עליו שם אות אף דאח״כ נשתנה מותר למחותו מן הדין דהוי רק הסרת נזק ומבריח ארי בעלמא. ומה דאמרו בנפל ט״ד על האות הייגו רק מדרבנן מכח מראית העין דנראה כח״ת ומכח מראית עין הוא דאסור. ולפי הנ״ל יתישבו דברי השו״מ הנ״ל דמה שאין רגילות להעשות בחקיקת אות לא נכנס בגזירה של מראית עין דכולם יודעים דאין זה חקיקת האות. למשל למצוץ ט״ד כולם יבינו שהיה כאן אות ומצץ רק את הט״ד דאין נעשית אות ע״י מציצה. וכן שמוחק בבית יד כו״ע ידעי שזה ט״ד דהאות עצמה אין רגיל לרדת ע״י הבית יד. ועיין בשו״ת בית שלמה יו״ד ח״ב סי׳ קל״ו קל״ז פסק שלא כשו״מ

במציצת הדיו. ויכול להיות שאין סובר כמו הגרש״ק דהוי דרבנן, ושמא הוא סובר דאין זה ידיעה ברורה שנגיד שלא יהיה כאן מראית עין. ועיין באהלה של תורה קובץ א׳ שהארכתי דבאות שיש לה תוך נפסל ע״י נפילת ט״ד לא מדין מ״ע ויהי׳ נפק״מ לנד״ד.

ונסתפקתי לפי״ז היות ויש ב׳ סוגי מוחקים אחד חוקק ויכול למחוק הדיו ואחד אין יכול למחוק הדיו. אם מחק ע״י המוחק שאין מוחק את האות האם יש לזה דין של בית יד. או דילמא היות ויש סוג מוחק שמוחק גם את הדיו נשאר האיסור דרבנן מצד מראית עין. וכן יש לדון כשמכסים בגיר או בפחם גרפי את האות או חלק מהאות אם לא נתבטל צורת האות וע״י שמוריד את הגיר הוי ח״ת ועיין מק״מ סי׳ ל״ב ס״ק ח׳ ובכללים כלל ח׳ ובשולחן מלכים כלל י׳ אות ק״ל ושמא גיר ופחם גרפי יותר גרוע מנדון דלעיל ואי״ה במקום אחר נאריך.

סימן ב׳
ביו״ד שנדבק עוקץ שמאל לרגל

באות יו״ד שנדבק עוקץ שמאל בנגיעה דקה לגוף היו״ד ואחרי הנגיעה ירד מגוף האות בצד ימין וניכר האות י׳ האם מותר לגרור הנגיעה. ולכאורה עוקץ שמאל לר״ת הוא לעיכובא והוא חלק מהאות וכמו שא״א לחקוק את האות ה״ה דא״א לחקוק חלק מהאות.

ולכאורה יש להסתפק בתגים של שעטנ״ז ג״ץ אם מותרים ע״י חקיקה. ונראה לכאורה שזה תלוי במחלוקת הראשונים אם תגים מעכבים. שיטת ר״ת שתגים מעכבים היות וזה חלק מהאות א״כ גם חקיקה יפסול, אבל לשיטת הר״מ שסובר דתגים זה רק למצוה יכול להיות שיהיה מותר לחקוק. ועיין בס׳ גה״ק סי׳ ל״ב אות י״ט (באמצע) אלא דלענ״ד דוקא במחסרה רגל ימני דיו״ד דהיא מגוף האות כמ״ש התוס׳ פ׳ הקומץ אבל במחסרה קוץ שמאלי נ״ל דהסרת הטפה לא ח״ת דהא קוץ זה מתורת ר״ת הוא והוא אמר בחסרו תגים דשעטנז גץ פסול דלא גרעי מקוצו של יו״ד וכו׳ ומינ״ה הוכיח בד״ק דקוץ שמאלי דיו״ד אינו מגוף האות ולא עדיף מתגין. ולא מצינו שבנפסד צורת תגין לר״ת דפסול לא יוכשר לגרור הטפה משום ח״ת דהא אינם בכלל גוף האות וגם ל״ש בחסרון תגין וקוץ שמאלי שלכ״ס.

ובדברי הגה״ק צ״ע א) דתגים אינם מעכבים כמבואר בשו״ע סי׳ ל״ו וקוצו של יו״ד מעכב ע״כ דאנחנו סוברים דתגים אינם מגוף האות וקוצו של יו״ד מגוף האות א״כ איך יוכשר ע״י ח״ת. ב) צ״ע מדברי המג״א סי׳ ב׳ ס״ק כ״ט דכתב דאם נגעה יו״ד שעל האלף בדקות כשר דאין צריך עוקץ שמאלי ועיין בפמ״ג שכתב שעכ״פ לגרור צריך ומשמע מדבריו דאם היה צריך ע״ש לא היה מועיל גרירה משום ח״ת ועיין בגה״ק כלל ט״ו אות א׳ דהסביר כן דברי המג״א א״כ סותר א״ע. ג) צ״ע מה שכ׳ היות וכשר בלי ע״ש מצד שכ״ס א״כ לפי דבריו אם האות מופרד דמותר לתקן אח״כ ואין חסרון של שכ״ס כמבואר בסי׳ ל״ב ס׳ כ״ה. אם נפל ט״ד על הפרוד הזה או שיחקוק חלק זה האם יוכשר, וזה לא מסתבר.

ונראה לישב דהטור הביא ב׳ שיטות בנפלה טיפת דיו על האות שיטת הסמ״ק דמותר לגרור אם נפל ט״ד על אות גמורה. והרא״ש סובר דאסור. והארכתי במקום אחר בביאור מחלוקתן דחולקים בגדר ח״ת דמה נקרא ח״ת האם מה שהאות נוצרה ע״י חקיקה זה ח״ת, או במה שהאות נתגלתה לנו זה הוי ח״ת, הסמ״ק ס״ל דאיסור ח״ת ע״י מה שנוצר האות ע״י חקיקה, וכשהאות היתה גמורה ונפלה עליה ט״ד הרי האות לא נעשתה

ע"י הט"ד. ושיטת הרא"ש דמה שהאות נתגלתה זהו ח"ת לכן כשנפלה ט"ד נתבטל צורת אות ואח"כ ע"י חקיקה נתגלתה. (ואפשר דהפסול משום מראית עין היות ונתבטל האות נראה כאילו יוצר את האות) וביארתי דלשיטת הרא"ש דאם עצם האות גלויה רק חסר הכשרה וההכשרה נכתבה כהוגן רק שנכסה מהני גרירה. ועיין באהלה של תורה ספר שני סימן ג' אות ד'.

ולהנ"ל ניחא דאם יפול ט"ד ויעשה מזה תג או ע"ש ע"י חקיקה יהיה פסול דצריך כתיבה והתורה הכשירה אות רק ע"י כתיבה. והגה"ק שהתיר לחקוק דוקא בשנכתב הע"ש רק שנפלה ט"ד על הע"ש. וע"ז כתב דאפילו להרא"ש מותר לחקוק היות ועצם האות גלוי ואם חסר ע"ש יכול להוסיף אח"כ ואין חסרון משום שכ"ס א"כ החקיקה באה רק להכשיר את האות ומהני חק תוכות אם נכתב הע"ש כדינו.

ובזה יובן המג"א הנ"ל דאם ביו"ד שעל האל"ף היה צריך להיות ע"ש ונכתב מיד בלי ע"ש דנדבק בשעת הכתיבה א"כ ע"י החקיקה נעשה דבר שלא היה בתחילתו וזה ח"ת.

ובמ"ב סי' ל"ב אות ס"ג כתב וז"ל וה"ה בשאר אותיות ואפילו אם ע"י הטיפה נחסר רק קוצה של יו"ד בין ימין או שמאל, והמעיין בפמ"ג ימצא כהמ"ב. ונראה דדוקא בע"ש ס"ל לפמ"ג שלא מהני חקיקה אבל בתגין יודה ועיין באהש"ת ספר ב' סי' ה' אות א' חילוק בין תגין לע"ש. ועוד צע"ב ובנד"ד יש לעיין אם הוה כנדבקו ראשי השי"ן דבתפילין מתיר המ"ב לגרור בנגיעה דקה (ועיין בסי' ל"ב ס"ד בבאה"ל), או דהוה כאי שמובא במג"א המ"ל דאם היה צורך בע"ש לא היה מהני גרירה.

סימן ג'
באות ה' וק' לענין רגל שמאל

בדעת קדשים סי' ל"ב אות ל"ז כתב טעם השו"ע בנפסק האות מהני צירוף כגון אלף שנפסק היו"ד דנלמד מאות ק' או ה' שנקרא אות א' אע"פ שזה מב' כתיבות נפרדות. ולהנ"ל שרק בהשטה גורם עדות החבור י"ל שאם רגל הק' אינה נכנסת לתוך השטה פסול וכ"ש האות ה' ולא פסלו ע"י כניסת כתב לתוך הד' או ר' ומשתנה הצורה עי"ז לה' רק בנכנס לתוכה ע"כ ועיין במק"מ בצורת האותיות על אות ה' סק"ח שהביא ספיקו של הד"ק באות ה' אם רגל שמאל מתחיל מסוף רגל ימין ותינוק קורא ה' אם כשר ופסק שם להיתר. והביא ראי' מגמ' מנחות בנתקצר רגל ימין ונשאר רק כאורך י' כשר משמע דרגל פנימי ארוך יותר מהימני שהרי מטרם שנתקצר הימני היה רגל פנימי ארוך יותר כיון שהימני נתקצר ע"כ. וצ"ע מה ראייתו הרי שם הרגל נכנס מעט לתוך רגל הימני ונכנס בתוך השיטה ושמא המק"מ הבין שהספק הוא שנכנס רגל שמאל מעט, רק שמלשון הד"ק משמע שהספק הוא שלא נכנס לחלל.

ומכח ראי' זו פסק במק"מ באות ק' ס"ק ח' דבק' אם רגל פנימי לא נכנס לחלל הר' שכשר. ולכאורה לדבריו בל' שראש הל' מתחיל מסוף רגל הר' צריך להיפסל היות ונעשה עי"ז אות ק' או אות ה' אם יכסו שורה התחתונה.

ונראה דמקור הדין בל' הנכנס לד' שנפסל הק' האב"ג בחאו"ח סי' ג' אות י"ב דמדוע יפסל הרי התינוק יקרא ד' ול' אם לא יכסו שורה התחתונה. ותירץ דהיות והסופרים רגילים להתחיל מלמעלה וקודם שנדבק לשורה התחתונה היה לזה שם ה' ונתבטל שם ד' וכשנדבק לשורה התחתונה פנים חדשות באו לאות ד' עי"ש באות י"ג י"ד ט"ו. וכל יסוד זה הוא רק בנכנס תוך הד' דמשנה צורת הד' היות ורגילות חלל הד' להיות ריק וכאן נכנס הל' לד' וקיבל צורת ה' משא"כ בל'

שראשו מתחיל מסוף רגל הר' הרי לא נשתנה מדרכו ולא שייך לומר שנתבטל ממנו שם ר' דהרי הר' לפנינו ולא נעשו בו שום שינוי וגם התינוק יקרא לזה ר' אם לא יכסו חלק התחתון ולא שייך לומר פנים חדשות באו לכאן וזה דומה לבור מגולה שכיסוהו וחזר וגילהו דלא אסתלק מעשה ראשון (ועיין היטב באב"נ הנ"ל ודו"ק) וביתר שאת נראה לפרש לדעת המק"מ דמתיר בק' אפי' שלא נכנס לחללה הרי יש מקום להסתפק בק' כזה אם חו' שייך לשורה העליונה או לתחתונה דהרי השורה שבין שורה לשורה שייכת לשורה העליונה וגם לשורה התחתונה א"כ תמיד בק' שהו' נכנס לחלל מבורר ששייך לשורה העליונה, משא"כ בק' שהרגל מתחיל מהסוף נשאר לנו בספק לאן שייך ואין לנו ידיעה רק בסוף דאם נתחבר לשורה התחתונה סימן ששייך לתחתונה, ואם לא נתחבר הוא שייך לעליונה. א"כ לא שייך לומר בל' שנכתב בסוף הר' דבתחילתו נשתנה לק' דהרי הו' בספק עד סוף הכתיבה, משא"כ בנכנס תוך חלל ר' הרי בתחילת הכתיבה ידעינן שהוא שייך לשורה העליונה, ולכן נפסל מיד בתחילת הכתיבה (רק שלסברא זו צ"ע אם רגל הר' קצרה ויתר האותיות ארוכות ונכנס ו' הל' אם זה נקרא שנכנס לשורה עליונה וצ"ע). ומדוייק בזה לשון הרמ"א באבהע"ז סי' קכ"ה ס"ק י"ח וז"ל שלא ימשוך ראש אות שלמטה לתוך חלל אות שלמעלה או להיפך ואם עשה כך ונשתנה צורת האות כגון שמשך ראש למ"ד לחלל ר' שאז נראה כה' ופסול עכ"ל משמע מדבריו דוקא תוך אות אחרת בתוך החלל ודו"ק.

ובעצם יסודו של המק"מ דאם כתבו רגל שמאל מסוף רגל ימין פסק באב"נ שם לאיסור בפשיטות ואם נכנס מעט ויוצא מעט דן אם יש לפסול עי"ש א"כ פשיטא של' שמתחיל מסוף ר' שכשר.

סימן ד
בדין עשאה כקובה

בגמ' מנחות ל"א ע"ב אתמר נמי אמר רבה בב"ח אמר ר"י וכו' מזוזה שעשאה שתיים ושלש ואחת כשרה ובלבד שלא יעשנה כקובה ובלבד שלא יעשנה כזנב. ופי' רש"י שלא יעשנה כקובה כאהל רחב מלמטה וקצר מלמעלה דהיינו אחת שתיים ושלש זנב שלש שתיים ואחת. ועיין בפי' התוס' בד"ה שלא וכו' וז"ל כעין שפי' הקונטרס כאן יש לפרש הא דאמר בב"ב גבי כרם שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב שאחד בשורת שתים ולא כנגד אויר שבין שתי השורות שתים שתים. ובשיט"מ למד אחרת מפירש"י דזנב הכונה כנגד שני האוירים, ועיין בנמ"י בהל' מזוזה שכ' וז"ל כלומר שכותב בשיטה אחת וכו' כקובה שכתוב בעליונה והיו ובשניה הדברים האלה ובשלישית אשר אני מצוך וכו'. ונראה דתוס' והשיט"מ נחלקו בפירוש כזנב רחב מלמעלה וצר מלמטה או שמספיק שמצד א' יהיה עב וצר. תוס' ס"ל שמספיק מצד א' והשיט"מ ס"ל דצריך מב' הצדדים.

בגמ' שם אמר ר' זעירי אמר ר"ח אמר רב מזוזה שכתבה שתים שתים כשרה פרש"י שיטות קצרות שיטה שיטה בת שתי תיבות. איבעי' להו שתים ושלש ואחת מהו פרש"י ר"ל ב' בזו וג' בזו וא' בזו מאי אמר ר"נ כש"כ שעשאה כשירה פרש"י כש"כ דכשרה שעשאה כשירה דאז ישיר משה שיטה אחת ארוכה ושיטה אחת קצרה שאין ממלא כל השיטה. מיתיבי עשאה כשירה או שירה כמותה פסולה כי תני' ההיא בס"ת אתמר נמי וכו' מזוזה שעשאה שתים ושלש ואחת כשרה ובלבד שלא יעשנה כקובה ופרש"י שתים שלש ואחת היינו כשירה. משמע מדברי הגמ' דדין קובה וזנב הוא כעין כתב כשיר מדנקטו בכללא חדא מזוזה שעשאה שתים שלש ואחת כשרה וזה כשיר. וע"ז מסיים בעל המימרא ובלבד שלא

יעשנה כקובה ז״א באותם התיבות רק בסדר אחר ז״א אחת שתים ושלש.

ובצורת שירת הים פסק המחבר ביו״ד בסי׳ ער״ה שירת הים כותבים וכו׳ שורה ראשונה כדרכה ושאר שיטות אחת מניחין באמצע ריוח אחד ואחת מניחין הריוח בשני מקומות באמצע וכו׳ ונמצא ריוח כנגד הכתב וכתב כנגד הריוח עכ״ל.

ולכאורה הדין שאסור לכתוב כזנב הוא כעין כשירה שיוכר הריוח לא מבעי׳ לנמ״י ושיט״מ שמבואר מפורש שצריך להיות תיבה א׳ ב׳ תיבות ג׳ תיבות ז״א שיוכר בהבלטה שנעשה כזנב אלא אפי׳ הראשונים שלא מזכירים מגין התיבות נראה שצריך להיות ניכר. ואם אות אחת יוצאת משורה ארוכה ומשורה ב׳ יוצאת ב׳ אותיות ומשורה ג׳ יוצא ג׳ אותיות אין נראה שיהיה לזה דין כזנב. דהרי הגמ׳ מדמה לעשאה כשיר והאם יהיה בס״ת או בתפילין אות א׳ יצא וישאר חלל כנגד האם יפסל, ומאד תמהתי על הגה״ק סי׳ רע״ג ס״ק ב׳ בסוף דבריו דמשמע דזה נקרא כזנב אפי׳ באות א׳ וצ״ע (ומלשון השו״ע והסמ״ע אין לדקדק דהם לא דברו בשורות ארוכות) ולמעשה צ״ע אם יש להקל מאחר שבגה״ק החמיר (והפוסקים לא הזכירו ציור הגה״ק וזה שכיח מאד והיו צריכים להזהיר וע״כ צריך שיהי׳ ניכר בתיבות וזה לא שכיח ודו״ק).

סימן א

בדין נקב שהדיו סותמו

א. כל נקב שהדיו עובר עליו ואין הנקב נרגש [א]בקולמוס אע"פ שנראה הנקב כנגד השמש לפני הכתיבה מותר [ב]לכתוב עליו, [ג]ואין צריך לבדוק הקלף קודם הכתיבה דסומכים על הרגשת הקולמוס.

ב. אם העביר קולמוס ולא הרגיש. ונראה נקב נגד השמש לאחר הכתיבה. והנקב הוא במקום עב. והדיו מקיף את הנקב מכל צד [ד]כשר. ויש מי [ה]שפוסל, ומוב [ו]להדביק קצת קלף מבחוץ ולמלא את הנקב דיו.

ג. אם הנקב מפסיק את כל עובי האות ונחלק האות לשתיים וניכר הנקב רק כנגד השמש [ז]יש מתירים, ויש [ח]פוסלים, ואפילו שנסתמה בשעת הכתיבה ובדרך

מקורות וביאורים

בדין נקב שהדיו סותמו

א. מנחות ל"ח ע"א ואמר אביי האי קילפא (קלף) דתפילין צריך למיבדקי דילמא אית ביה ריעותא (נקב) ובעינן כתיבה תמה וליכא, רב דימי מנהרדעא אמר לא צריכא קולמוסא בדיק לה, משמע דכל נקב אפילו שניכר ע"י בדיקה אם הקולמוס סותמו אינו נקב, ובשבת ק"ח ע"א ובחולין קל"ט ע"א איתא כל נקב שהדיו סותמו אינו נקב, וכנראה זה שיעור אחד מה שאין מרגיש בקולמוס ומה שהדיו סותמו.

ב. ובשו"ע סי"ג כתב יהיה הקלף שלם שלא יהא בו נקבים שאין הדיו עובר עליו דהיינו שלא תהא האות נראית בו חלוקה לשתיים, וביאור הדברים שלא יהיה נקב גדול שיהיה ניכר בכתב ובטי"ז ביאר באופן אחר ויבואר אי"ה בדין נקב שאין הדיו סותמו.

ג. מקי"מ ס"ק ל"ב.

ד. בי"ח מ"א ס"ק ט"ז שו"ע הרב סי"ז מק"מ סי"ג מ"ב ס"ק ל"ב וסברתם דכל נקב שאין רואים במוחש אינו נקב ועיין באריכות בגיהי"ק סי' ל"ב ס"ק ז' שביאר דין זה בהרחבה.

ה. ט"ז ס"ק ז' ועיין כלבי"ש שביאר שיטת הט"ז דאפילו נסתם הנקב רק שבשעת כתיבה היה עומד ליפול ג"כ נפסל רק אם בשעת כתיבה לא עמד ליפול ואחר שנמר האות נפלה הטיפה שעל הנקב גם לט"ז כשר.

ו. קה"ם כלל ז' אות ב'.

ז. גה"ק סי' ל"ב ס"ק ח' ע"ש באריכות (ועיין בר"ק ס"ק ו' שרצה לחלק בין נקב שנפסל, להפסק קלף שכשר ע"ש) באה"ל סי' ל"ב מכ"ה ד"ה אות והחסבר דלא רק שהנקב אין ע"ז שם נקב אלא באילו אין כאן נקב ושפתי הנקב דבוקים וחיות והדיו מקיף את הנקב הרי זה כאילו האות דבוקה לגמרי.

ח. פמ"ג א"א ס"ק ט"ז מש"ז ס"ק ז' ובקה"ם כלל ז' אות ב' שארית ישראל סי' י"א י"ב ובחזו"א חאו"ח סי' ח' ס"ק ח' וכתב שם בחזו"א דנקב שהדיו עובר עליו יש ע"ז שם קלף ובמקום שצריך קלף אין הנקב פוסל. אבל במקום שהקלף עצמו פוסל גם נקב פוסל ובנחלק כל עובי האות שאם יפסק העובי ע"י הקלף יקרא האות חלוקה לשתיים ה"ה שנפסל בנקב דנעשה חלוק

מקרה נפל חדיו לאחר ח*גמר האות.

ד. בניקב כל עובי האות והחדיו סותמו ט"כשר, ואף שנגד השמש ניכר מקום הנקב י'ומאירין דרך החדיו זהרי חמה.

ה. ואם ניכר הנקב כנגד השמש ואין החדיו מקיף את כל הנקב אלא שהנקב הוא בצד האות וע"י הנקב יש חיסרון שאינו מוקף גויל י"איש להחמיר, ורוב י"בהפוסקים סוברים שכשר שיש לאות היקף גויל, מ"מ כיון שקצת גדולים מחמירים בזה י"גטוב להחמיר ולתקן, ויעביר קולמוס במקום הנקב, ויהיה הנקב י"דבאמצע עובי האות, ואם חושש שיתקלקל האות ע"י תוספת דיו ט"יניח מטלית.

ו. אם הרגיש בנקב ע"י הקולמוס, אלא משום שהחדיו עבה (ע"י ט"זגומן י"זכדומה) נסתם הנקב י"חפסול.

מקורות וביאורים

לשתיים, (רק שצ"ע בדבריו שכתב שם בס"ק ח' דאם הנקב באמצע עובי האות לא נפסל חיות ונסתם בשעת כתיבה ומה שנפל אח"כ זה כמו שניקב לאחר הכתיבה, והרי איירי שם בנקב שהחדיו עובר עליו א"כ אפילו לא סתמו חרי הנקב הוא כקלף ואי"כ חרי זה כקלף באמצע עובי האות שלא שייך לפסול מצד חיסרון מוק"נ; ומדוע כתב דלא נפסל חיות וזה כניקב לאחר הכתיבה).

ח*. ע"ש בחוז"א. חיות והוי כנחלק לשתיים א"כ אין חילוק בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה ועיין באות כ"א.

ט. עיין ניה"ק סי' ל"ב ס"ק ז' ועיין בחוז"א סי' ח' ס"ק ח' באריכות. דהנקב הוא כקלף והרי זה ככותב על חקלף וחיות והדיו סותמו אין כאן שום חיסרון, דהרי האות היא גולם א' ולא מסוקה.

י. לבושי שרד על הט"ז ס"ק ז'.

יא. קה"ש כלל ז' אות ב'.

יב. ניה"ק סי' ל"ב ס"ק ח' בית חלוי ס"ק י"ב ועיין באריכות בספר פת"ם חלכות תפילין סימן י' חוז"א סי' ח' ס"ק ח' ועיין בחוז"א ס"ק א' שחידש שאם לא יהיה גויל בין אות לאות רק נקב שהחדיו עובר עליו יש לנקב דין קלף ונקרא שהאותיות הם מוקפ"ג ולבאורה א"א לומר דהגויל שבעובי הנקב יקרא מוק"ג דהרי בכל אות שנגמרת בסוף הקלף נאמר שיש גויל עובי הקלף ובסט"ז כתב המחבר שאם גמר חך עד סוף הקלף יש חיסרון של הק"ג וע"כ העובי אינו נקרא מוק"נ וצ"ל לחוז"א שעובי הקלף של האות השניה היא החק"ג של האות הזו ושמא ס"ל להחוז"א שהנקב עצמו יש לו דין קלף עיין חת"ס חיו"ד סי' רס"ו וספר הסת"ם הלכות תפילין סי' י' שס"ל שמקום הנקב כממולא בגויל ע"ש. ועיין בגה"ק כלל י"א אות טו"ב.

יג. מק"מ ס"ק ל"ז.

יד. גה"ק כלל י"א אות טו"ב.

טו. לפי סברת הגרע"א בחידושיו בסט"ז.

טז. פמ"ג א"א ס"ק ט"ו.

יז. מלאכ"ש כלל ז' אות ג'.

יח. וז"ל הפמ"ג א"א ס"ק ט"ו ואפי' נקב שלא בתולדה כל שהחדיו עובר עליו כשר שאין הקולמוס מרגיש בו אבל לא מהני דיו עב עם גומן שנסתם הנקב כיון שנדחל כ"כ שמרגיש הקולמוס ועיין במלא"ש כלל ז' אות ג' מביאו ום"ל דאין דין שהחדיו סותם הנקב אלא שזה מגלה שאם נסתם ידעינן שהנקב הוא דק, והנה כל זה בדיו רגיל בזמן חז"ל, אבל כשאין הדיו רגיל רק יש לו דבק א"כ אין ראי' כמה שנסתם לחתיר. דהרי זה כסותם נקבי הקלף ולא מצינו שאפשר לסתום ע"י דיו.

ועיין בדי"ק ס"ק ז' האריך לחלוק על הפמ"ג ועיין גם בס"ק ז' שדן באיזה דיו משערים ועיין במק"מ ס"ק שדן ג"כ בזה. והנה הם הבינו שהחדיו סותם את הנקב וסתימת החדיו מכשירה את האות ובאמת חרי אין דין שהחדיו סותם דלא מצינו סתימת נקבים ע"י דיו אלא זה דין שכל זמן שהחדיו סותמו אנו יודעים שהנקב הוא קטן ואין ע"ז שם נקב וס"ל לפמ"ג שההבחנה זו היא רק בלי גומן אבל עם גומן אין החדיו מבחין.

והנה גם הפמ"ג מודה אם לא מרגיש את הנקב אין

ז. אם לא הרגיש בנקב ע"י הקולמוס, אלא שאנו רואים שהדיו יצא דרך הנקב אל עבר השני של הקלף "פסול, ויש לעיין אם נפסל גם בשנסתם הנקב.

ח. אם הקלף דק ואין נראה שום נקב ועבר הדיו לצד השני נוטה מרן הגר"ש ואזר שליט"א (בהסכמה למאסף) שאין מקום להחמיר דגם בניר דק עובר הדיו.

בנקב שאין הדיו עובר עליו

ט. נקב שאין הדיו עובר עליו והוא בתוך עובי האות אעפ"י שהדיו מקיפו מכל צד פסול[כ].

מקורות וביאורים

נפסל ע"י סתימת הדיו. כמדוייק בלשונו הר"ן וגם במלא"ש דקדק דוקא שמרגיש הקולמוס א"כ מה יועיל לנו שיקח דיו עב אם מרגיש את הנקב ונראה דהד"ק והמק"מ ס"ל כל ששפתי הנקב אוחזים את הדיו הרי זה נקרא נכתב על הקלף ואחיזת הדיו תלוי בסוג הדיו ועיין בחידושי דינים א.

יט. מלאכ"ש כלל ז' אות ג' וע"ש בבינה ומק"מ סי' ל"ב ס"ק ל"ד ומקור דין זה הוא מהירושלמי, והנה הפוסקים לא הביאו דין זה לכאורה לא ס"ל ונראה דהפוסקים ס"ל דדין הירושלמי הוא לקולא לא לחומרא דאיירי שכתבו על קלף עבה ובדיו עבה (לא עבה לגמרי) וס"ל להפוסקים שאם נוזל דיו הוא נקב יותר גדול ממה שאין נרגש בקולמוס. ואם כתב בקלף דק ובדיו דליל גם לירושלמי אין לפסול דמה שנזל הדיו אין זה מחמת גודל הנקב אלא מחמת שהדיו דליל והקלף דק, ובנקב כזה בקלף עבה לא היה נוזל ולא היה נפסל.

וו"ל ספר האשכול הלכות ס"ת סי' ט"ז אם יש נקבים במקום הכתב עד שדיו יוצאה מבין הנקבים פסול וכו' וכל נקב שדיו לח כמו שכותבים בו (הכונה למעוטי עבה ממש) עובר עליו ואינו יוצא בצד האחר אינו נקב, אבל אם יוצא לא יכתוב עליו שהרי האות נחלק לב' ואינו כתיבה תמה עכ"ל הובא במק"מ ס"ק ל"ד וביאר המק"מ דבריהם וז"ל מדברי הירושלמי והאשכול נשמע נדר נקב שדיו ע"ע היינו שהנקב דק כ"כ שהדיו עוברת על נבו ולא נבלעת בתוכו לבצבץ ולצאת מעבר לקלף וכשהדיו מבצבץ ויוצאה מעבר לקלף הנקב פסול.

ואצלינו באשכול בהלכות ס"ת סי' ט"ז מובא וז"ל אם נקבים בקלף במקום הכתב עד שדיו יוצא מבין הנקבים פסולה, כיצד עושה (לסתום הנקב) לוחכה בלשונו והיא עומדת (שע"ב מתרכבת העור ונסתם הנקב) ושמא למק"מ היה נוסח אחר בספר האשכול.

לכאורה י"ל שהירושלמי היא קולא שע"י הנזילה דוקא ניכר שהאות חלוקה לב' אבל אם עובר הדיו ולא נוזל אפי' שמרגיש את הנקב לא יפסול היות והדיו לא נפל והנה לט"ז י"ל דלדידן צריך שיסתום הנקב ולירושלמי דוקא שנזל ויש כאן נקב המחלק את האות ולמ"א י"ל לדידן אם יראה הנקב באות מוחשי אע"פ שהדיו סתם חלק מהאות נפסל ואפי' לא הרגיש את הנקב בקולמוס ולירושלמי שמא דוקא שהדיו נפל דרך הנקב אבל אם סתם את הנקב וניכר רק כנגד השמש גם לירושלמי י"ל שאין זה נחלק לב' וד"ק וכפרט שגורם את הנזילה הוא רבוי הדיו הדליל והקלף הדק ודו"ק ולמעשה צ"ע אם אפשר להקל.

והנה לסברא שהבאנו בשיטת הד"ק היות והנקב אוחז הדיו נקרא שכותב על הקלף א"כ לכאורה שנוזל הדיו חוזר שאין הקלף אוחז הדיו, וזה אינו א' שאוחז חלק מהדיו א"כ מניין לנו שצריך לאחוז את כל הדיו ב. שלפעמים גם כשאין נקב נוזל הדיו דדקות הקלף גורמת נזילה ע"י רבוי דיו ובנד"ד אם היה כותב במעט דיו היה סותם הנקב ולא היה נוזל א"כ מה שריבה בדיו זה לא מכרא שיגרום פסול.

כ. ועיין באות הקודם שהארכנו שלכאורה כשנסתם הנקב אפי' שניכר כנגד השמש שהיה כאן נקב ג"כ לכאורה יש להתיר.

ועיין בניחו"ק סי' ל"ב ס"ק ח' שנקב כגודל שערה נקרא נקב שהדיו ע"ע וכתב שם שנקב שנראה נגד השמש הוא פחות מנקב שהדיו ע"ע דכתב שם שנקב שהדיו ע"ע סמוך לאות אם נקרא מוק"ג והביא דחפמ"ג נסתפק אפי' בנקב שניכר נגד השמש משמע שנגד השמש הוא פחות מנקב שהדיו עובר עליו.

י. אם לאחר שנכתב האות בהכשר ניקב שם הקלף (או ניטל הדיו והקלף שלם) ונפסק האות ונחלק לשתיים אם נשאר שיעור אות עד ההפסק כשר ואם לאו פסולכא.

יא. אם לאחר שנכתב ניקב באמצע עובי האות אם הנקב בתוך שיעור האות רוב הפוסקים מתירים רק שבבאה"ל כבנסתפק.

יב. באות שיש לזה חלל (ג' דפנות) וחנקב בעובי האות כנגד החלל וכלפי חוץ קוי האות שלימים כגלשיטת הבבלי האות כשירה, ואפילו לשו"ע שחושש לדעת כדהירושלמי לדעת המקדש מעט האות כשירה.

מקורות וביאורים

ועיין בחוו"א סי' ח' ס"ק ח' שכתב דנקב שניכר ע"י עיון הוא ודאי נקב שהדיו ע"ש והנה הם לא חילקו בין קלף עבה לדק משמע שגם בדק אם הנקב הוא ניכר רק כנגד השמש נקרא נקב שהדיו ע"ש, א"כ בקלף דק שניכר הנקב לפני הכתיבה רק כנגד השמש י"ל דגם לירושלמי אין לפסול ולמעשה יעשה שא"ח.

כא הב"ח מתיר אבל רוב הפוסקים נקטו כהט"ז שפסול ולעניין תיקון יבואר אי"ה בדין אותיות מופסקין ועיין בגיה"ק ס"ק ז באריכות בדעת הד"ק שיש נפק"מ בין לפני הכתיבה שנפסל בנקב קטן שניכר נגד השמש היות וזה נקרא חסר הקף גויל רק אם נעשה לאחר הכתיבה שאין חיסרון היקף גויל רק מדין אות מופסקת בזה אמרינן שנקב נגד השמש אינו חיסרון בתמות האות. ולפי"ז כתב דאם היה הפסק דק שנראה רק כנגד השמש והקלף שלם אפי' בנפסק לפני גמר הכתיבה ג"כ כשר. ובבאה"ל סי' ל"ב סכ"ה ד"ה אות התיר בהפסק דק רק שבשארית ישראל סי' י"א י"ב ובחוו"א סי' ח' ס"ק ח' פוסלים אפי' בהפסק דק והקלף שלם. ולפי"ז הגויל שניכר נגד השמש גם לד"ק אינו נקרא גויל עיין בסימן ב' במקורות אות ד' ה'.

כב. הבאה"ל בד"ה האות, הביא קו' הגרע"א על הט"ז דהתיר בנקב בעובי האות לאחר הכתיבה הרי הט"ז לא התיר בנפסק האות לאחר הכתיבה. ונראה דהגרע"א הבין דנקב בעובי האות החיסרון בחיסרון של נפסק כל עובי האות ולפי"ז גם לאחר כתיבה פסול, ובחוו"א סי' ח' ס"ק א' הבין שהפסול מצד מנומר, ולפי"ז כתב דאפילו הנקב אחר שיעור האות ג"כ נפסל היות ויש חיסרון מנומר.

והבאה"ל הבין שאין הפסול משום מנומר אלא דהאות צריך שיהיה קו אחד ובשחקו מחולק לב' חוי בנפסק כל הקו היות ואינו קו אחד. וכמו כשנפסק כל עובי האות אם יש שיעור עד ההפסק לא נפסל מה שיש תחת ההפסק עוד חלק וגם החלק התחתון מצטרף לאות דאין בזה פסול ה"ה כל הפסול שהקו מתחלק לב' הוא רק עד השיעור אבל אם הקו מתחלק לב' אחר השיעור חוי כנפסק חלק מהאות שאין פוסל וזוק.

ולפי המ"ב אם יהיה חיסרון דיו באמצע עובי האות ויראה לבנונית של הקלף בתוך שיעור האות יש לפסול היות וקו האות מתחלק לב' וחוי כנפסק עובי האות, ולדבריו יש גם לפסול אם קפץ הדיו גם לאחר כתיבה ודבר זה תמוה דבספרים ישנים לא שמענו מי שיפסול בזה (ובקפץ דיו ונשאר לבנונית קלף נסתפק הד"ק בס"ק ז' ועיין בגיה"ק שאין מקום להסתפק והד"ק כתבו רק לחדודי ע"ש).

והנה בא"ר הבין שנקב בעובי האות חוי כנקב בחלל האות עיין באריכות בגיה"ק ס"ק ז' ובשו"ע הרב כתב דחוי חיסרון של מוק"ג דכל חלק מהאות צריך שיהיה מוק"ג וכן הביאו המאיר עיני סופרים ובבינת סופר ועיין מק"מ ס"ק ל"ו ונם בחוו"א ס"ק א' נשאר שנקב בעובי האות החיסרון הוא מצד חיסרון מוק"ג כמו בכל נקב חסמוך לאות, ובנקב הרי יש חילוק בין ניקב לפני כתיבה לאחר כתיבה וזוק.

כג. עיין במק"מ ס"ק ל"ו ובגה"ק ס"ק ז' דדל הקוים שתחת לנקב ומתיחסים רק לקוים מעל לנקב דהרי אין שיעור לעובי האותיות ולפי"ז הנקב נמצא בחלל האות.

כד. בגה"ק ס"ק י"ב כתב דלירושלמי בניקב בצד א' פסול רק שבזה השו"ע לא נקט כהירושלמי רק שבניקב כל החלל נפסל ואי"כ בדין זה לירושלמי פסול רק לפי השו"ע נקט בניטל כל החלל יש לחוש ובניקב בצד לא נפסל ע"ש באריכות ועיין בסי' ב' אות כ"א הארכנו בזה, ולבאה"ל בד"ה אבל בירושלמי נקט שאם נעשה לפני כתיבה יש להחמיר לירושלמי ע"ש.

סימן ב

בדין נקב הסמוך לקוי האות

א. כל אות בין ספר תורה בין תפילין ומזוזות צריך להיות מוקף גויל [א]מארבע רוחותיה, ואם יש [ב]נקב סמוך לאות פסול משום שמחוסר גויל.

ב. אם יש גויל כל שהוא סמוך לקוי האות אע"פ שניכר רק ע"י [ג]עיון היטב. ואחר הגויל יש נקב או סוף הקלף כשר דאין שיעור להקף גויל.

ג. אם ניכר הגויל רק ע"י זכוכית מגדלת או רק ע"י שמסתכל כנגד השמש נחלקו הפוסקים יש [ד]פוסלים, ויש [ה]מתירים.

ד. אם בשעת הכתיבה לא היה שם נקב ואחר זמן נעשה נקב, בזה יש חילוק, אם כל הקלף שבין אות לאות נטל על ידי הנקב או [ו]פסול, אבל אם נשתייר מקצת קלף בין שתי האותיות, והאותיות מופרדות זה מזה ע"י הקלף העומד ביניהם, אע"פ שסמוך לאות ממש נחסר קלף כשר כשנעשה הנקב לאחר הכתיבה.

מקורות וביאורים

בדין נקב הסמוך לקוי האות

א. מנחות כ"ט ע"א.

ב. בב"י בסי' ל"ב הקשה בניקב ירך ההי"א אם נשאר כמלא אות קטנה כשר וקשה הרי ע"י הנקב נחסר הגויל ותירץ ב' תירוצים. א'. דע"י נקב לא נקרא שהאות מחוסרת גויל. ב. דחיסרון של היקף גויל הוא רק בשעת הכתיבה, אבל אם נחסר גויל אחר גמר האות לא נפסל, ובניקב ירך ההי"א שכשר בנשאר כמלא אוי"ק איירי שניקב אחר גמר האות.

ג. אבי"נ חאו"ח סי' ד' ס"ק י"ז וי"ח ובאה"ל סי' ל"ב סכ"ה ד"ה אות, וההגדרה היות והגויל משמש לסיום האות וגויל הניכר אפי' בעיון יש לו דין של סיום האות וכשיש הפסק כזה באות הרי זה אות מופסקת ונקראת ב' חלקים.

ד. דובב מישרים ח"א סי' א.

ה. שארית ישראל סי' י"א י"ב, ולכאורה גם לחזו"א נקרא מוקף גויל עיין חאו"ח סי' ח' ס"ק ח' שכתב שכנגד השמש ובהסתכלות בעיון דינם שוה, וכתב בשא"י שהעיד הרה"ח ר' יהודא אשר ראשה שנהגו הסופרים המובהקים בעיה"ק ירושלים להכשיר בהפסק דק בין אות לאות כל שניכר אפי' ע"י זכוכית מגדלת (ושמא המנהג היה היות ונהגו עפ"י הגרי"ז מינצבר"ג שהיה מורה הוראה זמן רב).

וזה ברור שכל מה שנדון בזכוכית מגדלת זה דוקא הגדלה שהיא מראה מה שנראה כנגד השמש ולא יותר, ועיין בשבט הלוי חאו"ח סי' ז' אות ח' שאפשר להשתמש בזכוכית מגדלת לראות מה שעין רגילה רואה ע"י עיון היטב, ובמקום אחר הארכתי בנגיעה שנראה רק ע"י זכוכית מגדלת, ובאחש"ת חוברת י"ז כתבתי דהדי"ק והגה"ק הם בשיטת השא"י ובמקום אחר חזרתי והארכתי בראיות שאדרבה סברתם הוא כהגאון מפשיבין. ועיין בסימן א' במקורות אות כ' וכ"א.

ו. נוב"י מהי"ק חיו"ד סי' ע"ה והחי"ח חל' קריאת התורה בדין על איזה טעות מוציאין ס"ת אות כ"ז, רק

וטוב [ז]לכתחילה לגרור מעט, ובשם הקדוש [ח]אסור, ויניח [ט]ממלית ואם לא הניח ממלית כשר, ויש פוסלים.

ה. יש מי 'שמתיר בניקב בין אות לאות לאחר כתיבת האות ובבאה"ל בהצטרף עוד קולא מתיר בלי גרירה וז"ל ועכ"פ בהצטרף עוד איזה קולא כגון שהאות גדול יותר משיעור, ונקב נעשה בסופו באופן שאפילו אם ינכה מקום הנקב ושיעור דהקפת גויל ג"כ ישאר שיעור הראוי [י]לאותו אות, יש לצדד ולצרף לזה דעת [יא]הרד"ך שחובא בסימן זה במ"א [יב]ס"ק ג' וכו' ויותר טוב אם יכול לגרור מעט מעובי הקו של האות, ויהיה מוקף גויל.
ולחזון איש סימן ח' ס"ק ג' יש חילוק אם הד' הוא בין השורות וניקב כל החלל שבין השורות ואין גויל כחוט השערה בין הד' העליונה לאות התחתונה [יג]פסול.

מקורות וביאורים

שבטעם הפסול נחלקו בטעמם דהנוב"י לפי הנה"ק בכללים כלל י"א אות י"ד הבין דהיות ובין אות לאות צריך שיהיה מופרד כחוט השערה שלא יראה כ' האותיות כאות א', ומ"ל להנוב"י דאם הנקב ממלא את כל החלל בין אות לאות ואין כחוט השערה גויל מפריד הרי זה כמו שנגעו ב' האותיות ובדרך החיים אות כ"ז הבין בדרך אחרת שגם לתירוץ א' צריך שיהיה גויל ממש רק תי' א' מ"ל דאין הנקב חוצץ בין האות לגויל ועיין בספר בית הלוי (עה"ת בסוף) או"ק ח' שדן בכ' סברות הנ"ל ועיין בנה"ק כלל י"א אות י"ג י"ד שהביא ג"כ ב' הסברות ע"ש באריכות.

והנפק"מ בין ב' הפירושים בהאריך כף פשוטה עד סוף הקלף דלפי תירוץ א' לנוב"י לא נפסל היות ואין כאן ב' אותיות א"כ אין צורך שיהיה כחוט השערה המפריד בין אות לאות, אבל לפי הדרך החיים שגם לתי' א' צריך גויל רק שאין הנקב חוצץ א"כ בהאריך הכף עד סוף וזקלף נפסל היות ואין גויל אחר הנקב. ועיין בבית הלוי או"ק ו' ועי"ש בנה"ק.

וכן נפק"מ בנחתך הקלף בסוף או בצדדים ואין גויל אחר הנקב לנוב"י כשר לב' התרוצים היות וכשעת הכתיבה היה גויל, ומה שחסר כעת הרי לתי' ב' לא נפסל וכן לתי' א' כשאין אות סמוכה לא נפסל ולדה"ח נפסל היות ולתי' א' צריך גויל אחר הנקב ואין חילוק בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה.

ובשיטת הפוסלים למעשה נחלקו הבאה"ל והחזו"א דהבאה"ל בסעיף ט"ז ד"ה כשנכתב ס"ל כהדה"ח ולכן בכ"ף פשוטה שנחתך הקלף אחר הכתיבה כתב שיגרור מעט ובחזו"א הארי"ח סי' ח' אות ג' נקט כסברת הנוב"י ועוד יבואר אי"ה.

ז. משנ"ם בכללי מוק"ג לפמ"ג.
ח. חידושי הגרע"א על שו"ע סט"ז וכשו"ת מהד"ת סי' י"ד.
ט. הגרע"א שם ועיין שם באריכות לענין מוק"ג ע"י ממלית. ועיין בספר סתם הלכות תפילין סי' ט' ו' שאפילו ניקב אחר הכתיבה יניח ממלית ע"ש באריכות, והביא שיטת אהעז"ז שצריך גויל גם אחר הכתיבה ובנה"ק כלל י"א הביא ג"כ שיטות שצריך גויל אחר הכתיבה.
י. לבושי שרד ופמ"ג הובא בבאה"ל.
יא. וצ"ע אם מספיק שיעור שתתינוק יקרא או כל זמן שיש לו מפק חוי כלא נגמר האות כמו שיבואר בשיטת החזו"א.

יב. וז"ל המ"א בס"ק ג' אם האות גדול ונדבק במופו באופן שאם נגרר מה שדבוק מ"מ ישאר צורת אות כשר.
יג. ולכאורה מפשטות לשון הבאה"ל היתר זה הוא דוקא כשיש שיעור באורך האות לפני הנקב ז"א שבשעת הכתיבה היה לזה כבר הכשר אות לפני שנפסל, אבל אם ניקב בגג או בצדדים ויש שיעור באות שאם יגרר מעט ישאר צורת אות לא התיר הבאה"ל אע"פ שסברת הרד"ך שמתיר היות ומ"ל כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת א"כ גם בגג יש סברא זו ונראה דהבאה"ל לקח את הסברא של הרד"ך לא מדין כל הראוי אלא על הדין שאפילו לא הרים את הקולמוס נקרא שנגמר האות ודו"ק.
יד. ויבואר אי"ה הנפק"מ בין הבאה"ל לחזו"א לדינא.

ו. אם רגל הד' וכיוצא בה מגיע לסוף הקלף פסול, ויכול לגרור הרגל ואין חיסרון של חק תוכות, ואם נחתך הקלף לאחר שנמר האות [ט]לנוב"י אין צורך לגרור מרגל הד' ולדה"ח צריך לגרור מרגל הד' (ועיין באריכות במקורות וביאורים או"ק ו').

ז. וכתב במשנה ברורה ס"ק נ"ז ונקט רגל הד' לרבותא אף דבעת כתיבת סוף הרגל כבר נגמר צורת האות כראוי אפילו הכי כל זמן שלא סלק ידו מן האות מקרי דבר זה בעת הכתיבה [יא]ובעינן לכל האות הקפת גויל.
ובחזון איש ס"ק ג' האריך לחלוק על המ"ב וחתיר אם סוף הקלף הוא במקום שרגל הכ"ף יכולה להסתיים [יב]ללא חשש שמא אין לה שיעור וישאר גם קלף, בזה אפילו לא סלק ידו וכתב עד סוף הקלף כשר.

מקורות וביאורים

טו. עיין באריכות באו"ק ו'.
טז. וכן מבואר בנה"ק סי' ל"ב ס"ק י"ח ובבאה"ל הביא מקור לדבריו מדברי הגר"א סי"ח, והנה הגר"א הביא רק את לשון הירושלמי שמזה דן החזו"א להיתר ועיין בבית הלוי או"ק י"א שהבין בדברי הרלב"ח כהגה"ק והבאה"ל, ותמה עליו שמניין לו דין זה (ועיין בבית הלוי שהאריך שם) ועיין בבית שלמה חיו"ד סי' ק"ם שפ"ל כהגה"ק והבאה"ל ועיין באהלה של תורה כרך א' סי' ח' שישבנו את שיטתם מקושיית החזו"א.
יז. והנה מקור המ"ב הוא השו"ע בסט"ז שפסק בכ"ף פשוטה שאם האריך בשעת כתיבה פסול, ועיין בבית הלוי שנדחק בשו"ע שאירי בד' מצומצמת ובחזו"א ס"ק ג' תירץ וז"ל ואפשר משום דקשה לעמוד על צמצום שיעור רגל הד' ועושין עד שיצא הספק מלבו והלכך אי אפשר להכשיר באינו מוקף גויל דלמא הוא שיעור מצומצם עכ"ל.
ודבריו צ"ב הרי יכול לכסות מעט לפני סוף הקלף ולשאול תינוק, ואפשר היות והוא מאריך האות עד כדי שיצא הספק מלבו לא חל על האות גמר האות היות והוא בספק, ולפי דבריו צ"ל דלירושלמי מה שנסתפקו בארצך ותפארתך, אין הכונה שאין צורת ד' במקום הנגיעה אלא אירי שכתב צ' גדולה וכן ת' עם רגליים ארוכות והד' במקום הנגיעה נקרא לתינוק לאות ד' רק היות ובשעת הכתיבה היה ספק לכותב אין זה נגיעה אחר גמר האות והוא דבר חידוש שלא מוזכר.
ולפי החזו"א אם האריך בשעת הכתיבה ויודע שכבר האות גמורה וממשיך עד סוף הקלף לא נפסל האות מצד חיסרון מוק"ב.
חילוקי דינים יש בין הבאה"ל והחזו"א ונסכם הדינים, אם הנקב חוא בין ב' שורות מאות עליונה לאות תחתונה לבאה"ל אם היה שיעור של הרגל כדי שינכה את האות וישאר שיעור אות יכול להשאיר את האות ואין צריך לגרר מצד הדין (ואם הוא בשם אסור לגרור) ואם אין הנקב בין אות לאות אלא יש כחוט השערה לפני האות השניה, ובשעת הכתיבה פגע בנקב ולא הרים לפנ"כ את הקולמוס אע"פ שיש שיעור כדי לנקות הגויל פסול דחיישינן לתירוץ ב' שהנקב חוצץ בין האות לגויל ואין זה נקב אחר גמר האות.
ולחזו"א אם הנקב בין ב' שורות וחוא בין אות לאות ואין כחוט השערה אפילו הרים ידו מהקולמוס וגמר האות והמשיך האות עד הנקב נפסל היות ואין כחוט השערה בין ב' האותיות ועי"ש בחזו"א שלפ' התירוצים נפסל אפ' לאחר כתיבה (וכן מבואר בנה"ק כלל י"א אות י"ד) ולדבריו צריך להוציא ס"ת (ובדה"ח כתב דאין צריך וגם בגוב"י כתב שלתי' ב' לא נפסל) וכן בשם יכול לגרור, ואם יש גויל אחר הנקב אם יש שיעור אות שיצא מידי ספק עד סמוך לנקב כשר אע"פ שלא הרים הקולמוס והמשיך לכתוב עד הנקב.
ויש לעיין לחזו"א בב' אותיות סמוכות שנגמרו עד סוף הקלף אם דינם כנקב בין אות לאות שאין כחוט השערה דגם בנידון זה יש להסתפק שמא הם היו מחוברים למטה והם אות א' ונחתכו ויש מקום לחלק דרק כשרואים בחוש שב' האותיות מחוברים ע"י הנקב.

בדין נקב בחלל האות

ח. כל אות שיש לה חלל כגון תוכה של ב״ת או ה״א יהיה לכתחילה מוקף גויל סמוך [ח]לקוי האות ולא יהיה שם נקב המחסר את הקלף ואם כתב האות סמוך לנקב שבחלל לבבלי כשר ולירושלמי פסול ורוב הפוסקים פסקו כהבבלי ולכתחילה יש להחמיר כהירושלמי.

ט. כל אות שיש לה ג׳ דפנות נקרא אות שיש לה חלל אבל כף [ט]פשוטה וכ״ש ו״ו וכדומה לאו תוך מקרי.

י. בשיטת הירושלמי שצריך מוקף גויל יש מן הפוסקים דס״ל דזה רק בניטל כל [י]החלל אבל אם יש גויל אחר הנקב גם לירושלמי [יא]כשר. ובבאה״ל כתב שלירושלמי צריך שיהיה מוקף גויל בכל צדדי האות אם היה נקב לפני הכתיבה.

יא. ניטל בפנים רצועה מהגויל מקו של האות לקו שכנגדו הרי זה כניקב כל תוכו ולירושלמי [יב]יש לפסול ויש לעיין בניטלה הרצועה באלכסון.

מקורות וביאורים

יח. במ״ב ס״ק ל״ד נתקשה בדברי המחבר שכתב אם לאחר שנכתב ניקב בתוך הה״א הרי לבבלי כשר גם בניקב לפני הכתיבה וכתב וז״ל ואיי דנקט אם לאחר שנכתב ניקב משום דלכתחילה אין לכתוב אפילו אם הנקב באמצע חללו ואין ממלא את תוכו, ויש שדייקו מתחילת לשונו באמצע חללו שמשמע שאפילו סביב קוי האות יש גויל ג״כ יש להקפיד שכל החלל יהיה גויל וזה תמוה שלבבלי תוכו יהיה יותר חמור מבחוץ, שבחוץ מספיק שיהיה גויל סמוך לאות וכפנים יצטרכו כל החלל, וביותר דגם לירושלמי שצריך היקף גויל בפנים אינצורך רק שיהיה גויל בסמוך לקוי האות ואין שום דין שהחלל של אות יש לו חשיבות שיהיה חלל עם קלף, (ומה שבפמ״ג מבואר דחלל האות חמור מחוץ לאות שגם לאחר שנגמר האות אם ניקב פסול היינו לירושלמי וגם רק מסביב לקוי האות לא בחלל עצמו ולבבלי גם הפמ״ג מודה שחוץ לאות יותר חשוב מחלל האות) ונראה דכוונת המ״ב שלכתחילה צריך שיהיה מסביב כל קוי האות גויל ואין מספיק שיהיה בחלק ממנו גויל וזה ביאור דבריו דלכתחילה אין לכתוב אפילו אם הנקב באמצע חללו ואין ממלא את תוכו, העיקר הסיפא שהנקב הוא באמצע לא בכל החלל ולא נתכוין ממש באמצע אלא העיקר שלא נחשוב שאם אין הנקב ממלא כל החלל יכול לכתוב לכתחילה ודו״ק, הארכתי היות ויש מקפידים ע״ז ונראה שהוא טעות.

יט. מ״ב ס״ק ל״ה מק״מ ס״ק מ״ב.

כ. ולבבלי אפי׳ לפוסלים בניטל הקלף בין אות לאות בתוך החלל לא נפסל עיין בגה״ק סי׳ ל״ב ס״ק י״ד ובחזו״א סימן ח׳ אות ד׳ דן בזה.

כא. ועיין באריכות בגה״ק סי׳ ל״ב אות י״ב וכללים כלל י״א ולמעשה פסק דאם לא ניקב כל החלל חגויל שאחר הנקב מציל ועיין מק״מ ס״ק מ״ג.

כב. מק״מ ס״ק מ״ד והנה במק״מ לא החליט לפסול רק כתב וי״ל, ולכאורה מקור דין זה שאם יש גויל לא נפסל הוא בט״ז ס״ק ח׳ וחט״ז כתב וז״ל וחטעם נראה דכל הגויל שבתוך האות הוי כחלק א׳ וע״כ אע״פ שנפסק הגויל בתוך האות מצד א׳ מגין עליו מה שנשאר מצד שני וכו׳ לכאורה לדבריו אם ניטל רצועה יש להכשיר דהרי נשאר כנגד הרצועה רצועה של גויל ומספיק רצועה א׳.

יב. כתב במקדש מעט ס"ק מ' כשנמצא נקב בצד קו האות בחוץ אף שהיה מקודם כתיבה יכול להעבות הקו בדיו סביב הנקב שעי"ז ישאר הנקב בתוך כ"חחלל (ועיין במקורות וביאורים).

מקורות וביאורים

וסברת המק"מ נראה דגם בפנים כל חלק מקוי האות צריך גויל רק שהנקב אינו חוצץ, וכשניטל רצועה הרי חסר גויל לקו שכנגד הרצועה דהרי הנקב עד הקו השני.

וצ"ע אם ניטל רצועה מהקו עד פתח האות האם נכשיר דרק מקו אל קו פסול היות ואין גויל אחר הנקב אבל בנד"ד הרי יש גויל אחר הנקב, ושמא גם בזה יש לפסול היות והגויל הוא מחוץ לחלל האות ובפנים האות צריך גויל מחלל האות. ועיין בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' רמ"ו שכתב בניטל רצועה מקו לקו בתוך החלל שכשר לשיטת הט"ז, וכתב שם בביאור הט"ז דהגויל שמחוץ לנקב כאילו סותם הנקב ונעשה כאילו יש שם קלף, ורק קלף שבתוך החלל מציל ולא קלף שחוץ לחלל. (ועיין בספר פת"ם להגרש"ק הלכות תפילין סי' י' שג"כ הבין שכאילו יש בנקב קלף.) והנה הגם שבעצם הדין נחלק החת"ס ום"ל שבניטל רצועה מקו לקו כשר ובמק"מ נוטה לפסול ולפי מה שיתבאר כן מדוייק בירושלמי אבל על הספק שנסתפקנו אם הגויל שחוץ לחלל מציל על קוי האות שבחלל אפשר לפשוט מדברי החת"ס.

ונראה דהגה"ק נסתפק לשיטתו דס"ל דלירושלמי נפסל אפי' בניקב מצד א' רק שבזה אנו לא פוסקים כהירושלמי עיין בדבריו בניה"ק אות י"ב ובכללים. והנה דבריו שם צ"ע כמו שכבר כתב בחוז"א סי' ח' אות ד' דלא שייך לחלק היות ולירושלמי נפסל כל החלל נפסול לבבלי חלק דאין לזה שייכות ע"ש והמעיין בנוב"י ודה"ח יראה דהבינו בט"ז דלירושלמי נפסל דוקא בכל חללה וז"ל הנוב"י ום"ל לחירושלמי דהה"ד באותו אות עצמו צריך שיהיה גויל מפסיק בין צד זה לצד זה וכו' מבואר דלירושלמי נפסל רק בניטל כל החלל וכן בשו"ע הרב האריך בסי' ל"ב סי"ט דלירושלמי נפסל דוקא בניטל כל החלל ע"ש.

רק שקשה מה שהקשו הרבה אחרונים ועיין גם בבאה"ל שהקשה על הט"ז מדיוק הירושלמי בפ"א דמגילה פ"א ה"ט דאיתא שם ניקב באמצע הבית אם היה גויל מקיפו מכל צדדיו כשר ואם לאו פסול מבואר דאם ניקב אפילו צד אחד פסול, (ועיין בבית הלוי וקה"ס) ולתרץ הירושלמי נראה דהירושלמי איירי אם ניטל רצועה מקו לקו דנפסל היות ואין לכל צד מקוי האות גויל הגם שבחלל האות יש גויל אבל לכל צידי האות אין גויל דכנגד הרצועה אין לקו גויל אחר הנקב. וזה כונת הירושלמי אם היה הגויל מקיפו מכל צדדיו ז"א אחר הנקב יש גויל לכל צדדי האות ודו"ק, ולפי"ז דין המק"מ מוכרח בירושלמי לכן כתבנו בפנים לפסול לירושלמי ובחת"ס חו"ל הכשיר בניטל רצועה ויש גויל אחר הנקב.

רק שצ"ע אם ניטל הרצועה באלכסון דלכאורה היק"נ נמדד בקו ישר ז"א שמכל צד בקו ישר יהיה היקף גויל א"כ בניטל רצועה באלכסון הרי כל חלק מחלקי האות בקו ישר יש לו היקף גויל, ושמא י"ל דצריך שיהיה היקף גויל גם בשיפוע שמכל צד יהיה גויל ודין זה עדיין צ"ע וכן יש לחסתפק לשיטת הדה"ח שאין הנקב חוצץ בין האות לגויל אם הנקב יהיה בין אות לאות באלכסון ולנוב"י מסתבר שנפסל גם באלכסון דיש ע"ז דין נגיעה ודו"ק.

כג. ודבריו צ"ע אם כוונתו דוקא בס"ת והחידוש הוא שאם הנקב בתוך עובי האות כנגד החלל לא נפסל אפי' בתחילת הכתיבה א"כ היה צריך לכתוב שדין זה רק בס"ת לא בתו"מ ופשטות שדין בהלכות תפילין כוונתו שאפילו נמצא בתו"מ ג"כ יכול להעבות האות, ודבריו צ"ע דהרי כשיש נקב באמצע עובי האות באות שי"ל חלל שלא נפסל לבבלי היות ואין שיעור לעובי האותיות ואנו דנים שעיקר הפתב הוא למעלה מן הנקב ותחת הנקב אינו עיקר האות, וא"כ בנד"ד שקו זה שלמעלה מן הנקב לא היה בשעת כתיבה, ומה שמוסיף הרי מוסיף בעיקר צורת האות דהוא העיקר במ"ל, ואין דומה לאותיות מופסקים שמבואר בסכ"ה שאם נשאר צורת האות רק שחסר בדיני האות מועיל תיקון ואין חיסרון של שלא כסדרן, דשם קוי צורת האות ישנם רק שחסר בדיני האות שצריך שיהיה גולם אחד, אבל בנד"ד קוי הצורה ז"א עיקר קו האות הרי הוא פסול דאין לו גויל ולכן מוסיפים קו שהוא עיקר צורת האות והוא צורה חדשה ואין לה שייכות לצורה הישנה ולכאורה על צורה זו יש חיסרון של שלא כסדרן, ויש ליישב בדוחק ולמעשה צ"ע רב אם להקל כהמק"מ.

יג. במקדש מעט יו"ד סי' רע"ד ס"ק ל"א נסתפק בניקב כל הגויל החלק שבין רגל פנימי דה' לבין גגה דהשתא אין ניכר אם זה היה ה' או היה ח' אי מהני לגרור משהו מחדיו שסביבותיו של הנקב ויהיה מוק"ג וגם יהיה ניכר ע"ז שהוא ח' כיון שיהיה גויל חלק משהו בין ראש הרגל לבין הגג, או נימא כיון דכשהיה הנקב מתחילה לא היה ניכר אם הוא ה' או ח' הוי כנפסד צורת האות ולא מהני להחזירו לצורתו בגרירה דהוי ח"ת וצ"ע (ועיין במקדות וביאורים כד).

יד. נדבקה אות לאות בין קודם שתגמר בין אחר שנגמרה פסול ואם גרר והפרידה כשר ולא מקרי ח"ת מאחר שהאות עצמה כתובה כתקונה. וכתב בבאה"ל סי' ל"ב סי"ח ד"ה ואם כה"דאין להקל בו אלא בתפילין ומזוזות דכדיעבד דמי דאם היה צריך מחיקה היה נפסל משום שלא כסדרן אבל בס"ת וכן בתו"מ אם לא כתב עדיין התיבות שאח"ז לא מהני גרירת הדביקות לבד אם נדבק קודם שנגמר האות ונמר האות בפסול.

מקורות וביאורים

כד. ודבריו תמוהים מאד דמפשטות לשונו משמע דהתינוק אינו קורא ה"א ונפסד הצורה והספק הוא היות ויש כאן כל המבנה של הה"א לכן נסתפק שמא יועיל גרירה ודבריו צ"ע דהרי הרמב"ם בפ"י מהלכות פ"ת שמנה עשרים דברים המעכבים כתב במפסיד הט"ו שנפסדה צורת אות אחת עד שלא תקרא כל עיקר, או תדמה לאות אחרת כין בעיקר הכתיבה בין בנקב בין בקרע בין במשטוש, וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' ר"ם ס"א. ומפורש שאם נפסדה הצורה נפסל.

ואולי בדוחק י"ל שמסתפק אפילו בניכר לתינוק וצד הספק שהעין מסתפקת שמא היה כאן אות ח', דא"כ בכל נקב סמוך לאות יש להסתפק שמא היה כאן אות אחרת וכן בנקב בין כ' לו' יש להסתפק שמא היה מ' וכן בין כ' לז' שמא היה ט', ואפי' בנקב סמוך לו' יש להסתפק שמא היה ז'. וביותר דאפילו נמל הגויל ע"י הנקב בין ב' אותיות שנפסל מותר לגרור דאע"פ שנפסל דחסר בתמות שהעין מסתפקת שמא זה אות א' כל זה לדין תמות האות אבל דאי היות ולא נשתנה צורת האות מועיל תיקון לגרור. א"כ מדוע בה"א לא נתיר לגרור.

ושמא המק"מ הבין ברמב"ם שפסל בקרע דוקא שהקרע הוא בגוף האות אבל אם הקרע הוא סמוך לאות היות ובגוף האות לא הגיע הקרע לא נפסל היות ובצורת האות אין שינוי. וזה אינו דבגה"ק סי' ל"ב ס"ק ל"ג דן בנפלה טיפת דיו סמוך לאות ולא נגע באות אם נפסל ושם דן רק בחוץ לאות אבל בפנים נפסל דהרי נפלה ט"ד בתוך הכ' נפסל אפילו לא נגע באות א"כ ה"ה בה"א.

ונראה דהספק הוא כשהתינוק מכיר שזה ה"א רק יש לדון דחלוק נקב בין ב' אותיות לנקב בין הרגל לגג, דבנגיעה בין אות לאות מועיל גרירה ואין ח"ת ובנדבק רגל הה"א בדקות ואפילו ניכר להדיא שזה ה"א לא מהני גרירה וחחילוק בין נגיעת אות לאות לנגיעת רגל הה"א, דהגויל שבין אות לאות אינו מצורת האות אלא מדיני האות שצריך שיהי' גויל בין אות לאות ועל דיני האות אין דין ח"ת, משא"כ החלל בין רגל הה"א לגג הוא מצורת האות שהרגל תהיה מופרדת ושתהיה ב' חלקים וע"י שגורר את הנגיעה מכשיר את הצורה ע"י ח"ת, והיות וחחלל הוא חלק מצורת האות נסתפק המק"מ שמא כשניקב בין הרגל לגג הוי כנגיעה ולא יועיל גרירה ועיין בנה"ק כלל י"א אות י"ד שדן שנקב בין אות לאות הוי כנגיעה בין אות לאות ע"ש באריכות.

כה. ובבאה"ל כתב ועיין בביאור הגר"א ולא ביאר מה שיטת הגר"א ובמקום אחר ביארנו דמהגר"א משמע דבנגיעה כל זמן שלא הרים הקולמוס לא מהני גרירה. ועיין בקה"ס, רק שבבית שלמה חיו"ד סי' קל"ט ובמק"מ ס"ק ס"ח כתבו שבמדינות אלו נהגו להקל וכיום שהוקל מלאכת הגרירה נוהגים להחמיר.

טו. ויש לעיין לפוסלים לגרור רק את הדיבוק אם נגע לפני גמר האות, אם הנקב הוא במקום שלא נגמר האות אם מועיל לגרור רק ליד הנקב ולעשותו מוקף גויל או דינו כדין נגיעה. שצריך לגרור האות היות ונעשה בפסול והגרירה היא חק תוכות. ומהפוסקים כו משמע דמספיק לגרור מעט ליד הנקב. ובנישל כל הגויל בין אות לאות יש מקום להחמיר כשהנקב לפני גמר האות.

מקורות וביאורים

כו. ובמקום אחר ביארנו נלמד מדין נקב שאין הדיו עו"ע א"כ אין ראי' דדין תמות נפסל בשעת הכתיבה דתמות זה חלק מצורת האות והגרירה הוא חקיקה בצורת האות משא"כ בנקב שאינו דין בצורה אלא מדין הלמ"מ או מדין ספר א"כ אין זה בצורת האות אלא בדיני האות ועל דיני האות אין דין ח"ת לכו"ע. רק לפי הגה"ק בכלל י"א אות י"ד והחזו"א בסי' ח' ס"ק ג' דנקב בין אות לאות דינו כנגיעה בין אות לאות לפי"ז י"ל שאם הנקב הוא בין אות לאות כל החלל והנקב הוא לפני גמר האות יש להחמיר לפוסלים בנגיעה לפני גמר האות לגרור את האות שנפסלה,

(ועיין בספר סתם הלכות תפילין סי' י' שאם יש נקב הפסול הוא רק מדרבנן והמעיין בדבריו יראה שרק אם יש גויל אחר הנקב החיסרון הוא מדרבנן אבל כשניקב מאות לאות הפסול מה"ת ולפי"ז י"ל שרק בניקב מאות לאות יש להחמיר בניקב לפני גמר האות אבל אם יש גויל אין צורך) ועיין במק"מ ס"ק ס"ו שמהני גרירה דלא קי"ל כהרשב"א ואהעו"ז משמע דלשיטתם יש לפסול ועיין בירושלמי מגילה י"א ע"א דנקב דינו כנגיעה לפסול ועיין בבית שלמה חיו"ד סי' קכ"א שלרשב"א אם היה נקב נפסל האות ולא מהני גרירה.

סימן ג

בדין מטלית

א. נוהגים [א]המופרים שאם יש נקבים בקלף או לעת הצורך שחותכים מן היריעה איזה טעות ונשאר נקב מדבקין שם מטלית מבחוץ ומתקנין אותו יפה יפה וכותבים על המטלית מה שחסר [ב]ויש אומרין, והמחמיר לעצמו בס"ת שלו הרי זה משובח ותבא עליו ברכה, אבל המנהג הפשוט להתיר ויש לחם על מה שיסמכו.

ב. ובלבד שיכתוב כל האות על המטלאי אבל אם כתב מקצת אות על היריעה ומקצתו על המטלאי [ג]פסול.

מקורות וביאורים

בדין מטלית

א. לשון קה"ם כלל י"ח אות ו', ויש כ' סוגי מטלית **א.** שמניח המטלית בעובי היריעה ובשטח היריעה המטלית והיריעה הם בשטח אחד והמטלית דבוקה היטב ע"י קלף מלמטה, וסוג שני שהמטלית דבוקה מלמטה ביריעה נראה בחלון והמטלית נראה דרך חלון היריעה. ובסיבת החיתר של מטלית כתב החזו"א תאו"ח סי' י"א ס"ק א' וז"ל על כרחך כשמכשרינן לדבק את הקרע הוא משום דלא חשיב כתפור אלא הוא קלף אחד ממש, שכל קרום קלף הוא המתחבר זה לזה בטבעו ומה לי דבק בידי שמים מה לי בידי אדם וכו' וכבר הכריע המנהג את ההלכה.

ב. עיין במהרי"ק שרש קכ"ב באריכות ובב"ח סי' ר"פ.

ג. ויש לעיין בטעם הפסול כמבואר בט"ז דהרי המטלית בטלה ליריעה ולכן מכשירין לכתוב על מלאי ואין זה כחלק תפור דב' דפין בעמוד אחד נפסל ע"י תפירה א"כ מה שמכשירים הוא היות ומטלית אין לה דין של תפירה אלא שנעשה קלף אחד ועיין באות א' שהבאנו את החזו"א שנעשה ממש קלף אחד א"כ מדוע אסור לכתוב מקצת על היריעה ומקצת על המטלית. ובטעם הפוסלים נחלקו האחרונים הרעת קדושים בסי' ר"פ ס"ק כ' והחזו"א בסי' י"א למדו דהפסול הוא היות ובמקום חיבור המטלית ליריעה יש סדק וסדק זה לפעמים הוא נקב שאין הדיו מותמו לכן נפסל וז"ל החזו"א בס"ק ו' ד"ה ש"ך ס"ק ז' והכי נמי בטלאי על נקב שיש בו חיסרון וכתב אות אחת מקצתו על היריעה ומקצתו על הטלאי אי הוי כנקב שאין הדיו עובר עליו פסול, ומשום שקשה לחכריע ראוי להחמיר עכ"ל ביאור דבריהם דהרי במקום החיבור של המטלית ליריעה הרי יש דבק מעם והנה הדבק אינו קלף והוי כסדק, ואין חיסרון שאין המטלית קלף דע"י שהוא דבוק נעשה המטלית בטל ליריעה אבל אין הדבק נעשה קלף רק שאין הדבק חוצץ דכך מבטלים מטלית ליריעה ע"י דבק, אבל זה ודאי שעל הדבק א"א לכתוב א"כ מקום הסדק הוא נקב, וכשמכניסים המטלית בעובי היריעה יש סדק סביב המטלית וכשמניחים מטלית מאחורי היריעה הסדק הוא במקום החיבור המטלית לחלון היריעה דמקום שנדבק אפי' שנדבק היטב יש שם סדק דק, רק אם הסדק הוא דק שהדיו עו"ע אין חיסרון דהרי הכלל כל נקב שהדיו עובר עליו אינו פוסל. רק דחוששים שמא יהיה סדק גדול שהדיו לא יעבור עליו.

ובגינזולי הקדש סי' ר"פ ס"ק ד' כתב בטעם הפוסלים דדיבוק מועיל רק לענין שהספר תורה לא יקרא חסר אות, אבל מה שהאות צריכה להיות מוקפת גויל אינו מועיל ע"י דבק דהגויל הוא ע"י דבק ולא מעצמות

ג. אם כתב כל האות כולו על היריעה אלא שמקצת הדיו מצד אחד של האות עובר גם על הטלאי לא מהני הקפת גויל [1]שבטלאי להאות שנכתב על היריעה, אלא צריך להיות מוקף גויל ביריעה עצמה בלא טלאי וגם אות הנכתב על הטלאי צריך להיות מוקף גויל בטלאי עצמו בלא היריעה.

ד. ובט"ז ביו"ד סי' ר"פ ס"ק ד' נחלק על הדינים דלעיל, ויש הרבה פוסקים שסוברים כהט"ז וז"ל הט"ז אם לא היה עדיין פסול אלא חסרון יש בקלף והוא מדביק שם קלף מבחוץ ונעשה מתוקן ומוכשר קודם הכתיבה, וכשבא לכתוב על אותו הדיבוק הוי ליה ככותב על שאר היריעה דנעשה גוף אחד ע"י הדבוק כי טוב הוא ועל כן ודאי [2]יכול לכתוב אות אחד קצתו על היריעה וקצתו על הקלף.

ה. ובפרי מגדים אשל אברהם ס"ק כ"ב כתב דאפילו לשיטת הט"ז אם כתב ד' עד סוף הקלף לא [3]מועיל להדביק מטלית היות ובשעת הכתיבה היה חסר קלף, וכל החיתר של הט"ז הוא דוקא בהדביק המטלית לפני הכתיבה.

מקורות וביאורים

היריעה, ביאור דבריו, דהגויל הוא חלק מהאות והיות והאות נכתבה על היריעה צריך שיהיה הגויל חלק ממנה ודיבוק מטלית אינו עושה שהמטלית והיריעה הם ממש אחד, רק שאין נקרא שהיריעה חסירה ודו"ק. הגם שהיא סברא שאינה כ"כ מובנת אבל פשטות משמעות הפוסקים משמע כגה"ק ועיין בב"ח וש"ך דמשמע כהגה"ק.

ונפק"מ בין הגה"ק לחזו"א אם הכניס מטלית בעובי היריעה וסידר באופן שלא ניכר לגמרי סדק דלחזו"א יכול להיות שכשר לכו"ע לכתחילה ולגה"ק יש לפסול לב"ח וש"ך, דהרי כאן לא ניכר לגמרי נקב א"כ אין כאן צד שיקרא נקב שאין הדיו ע"ע דהרי לגמרי לא ניכר הסדק רק כשהמטלית דבוקה מלמטה קשה לדעת כמה גודל הסדק משא"כ כשהיא בעובי היריעה ובשטח לא מורגש הסדק א"כ אין מקום לאסור (רק שלא יהיה דבק בסדק שע"י הדבק או גיר נסתם לגמרי) ולגיה"ק גם באופן כזה אין מועיל לכתוב חצי על היריעה וחצי על המטלית.

ד. דין זה תלוי בהבנת האחרונים לפי הד"ק והחזו"א דהחסרון בחצי על היריעה וחצי על הטלאי הוא מצד נקב שאין הדיו סותמו א"כ נכנס דין זה לדין נקב הסמוך לאות שתלוי בב' תירוצי הב"י וצריך שיהיה דוקא נקב שאין הדיו ע"ע דבדיו ע"ע רוב הפוסקים סוברים דנקרא מוק"ג, אבל לגה"ק ומשמעות רוב הפוסקים אין הדיבוק של המטלית מתיחס לאות שביריעה א"כ ה"ה בכל סוג מטלית לא יועיל המטלית לעשותו הק"נ.

ה. ובמשנת אברהם סי' כ"ב אות ה' ו' הביא שיטת האוסרים ושיטות המתירים וכתב שם וז"ל ונלע"ד דהמחמיר לעצמו להתפלל בבתים דוקא מעור אחד וכו' יכול להחמיר לעצמו גם בזה בס"ת שחצי אות על הטלאי דחד טעמא הוא דע"י דיבוק לא חשיב עור אחד, אבל לפי מנהג רוב העולם דבתים שלהם אינם מעור אחד אין להחמיר ולפסול ג"כ בחצי אות במטלית. ונקרא כסיל בחשך הולך, ועכ"פ הסופרים יזהרו מאד לכתחלה שלא לכתוב חצי אות על הטלאי שלא להכניס במחלוקת.

והנה לד"ק והחזו"א אין מחלוקת בין הש"ך והט"ז אלא דלב"ח והש"ך חיישינן שמא יהיה נקב שאין הדיו סותמו וע"ז צריך להשגיח גם לט"ז שהמטלית תהיה הדוקה היטב ליריעה ולא יהיה לה סדק שהדיו לא יעבור ולא יסתום, (וצריך להשגיח שגם הדבק לא יתפוס מקום בסדק שיהי' סדק דק מאד.) ולגה"ק וכן נראה דעת רוב הפוסקים הט"ז והש"ך חולקים אם מטלית בטל ליריעה לכל הדינים (ועיין באריכות במשנת אברהם בשער התשובה חצי אות במטלית).

ו. ועיין בחידושי רע"א על שו"ע סט"ז ובמחד"ת סי' י"ד שהקשה מדוע שלא יוכל להדביק מטלית דכמו שמותר לעשות חיקף גויל ע"י גרירה ואין פסול של ח"ת א"כ יש להתיר להדביק מטלית דההדבקה אין בה חיסרון יותר מהגרירה וכמו שגרירה מותר ה"ה להדביק רק שלמעשה כתב איך יעלה בלב אינש כמוני

ו. גם למתירים לכתוב חצי על הממלית וחצי על היריעה צריך להשגיח מאד שהסדק בין הממלית והיריעה יהיה דק מאד ושהדיו יסתום את הסדק. והממלית עצמה תהיה הדוקה היטב על היריעה ושלא 'יורגש הדבק לגמרי אלא הכתיבה תהיה רק על היריעה והממלית ושלא יורגש הסדק בקולמוס בשעת כתיבה (ומה שמרגיש את עובי הנקב של היריעה אין חיסרון).

מקורות וביאורים

להרים ראש נגד אריות אלו אך בנדי"ד יש עוד מקום לחקל מאיזה סניפים וגו' יש לסמוך על הממלית וכו'.

ועל קושיית הגרע"א כתב בנחי"ק סי' ר"פ ס"ק ד' דשאני כשרוצה לחחזירו למוק"ג ע"י גריזה משחו שאין זה כמחוסר מעשה כי"כ להטיר מעט דיו שע"ז ס"ל להרשב"א דכל הראוי לגריזה כשר בעוד שלא גרר, משא"כ כשצריך לעשות מוק"ג ע"י מעשה חדש דדיבוק קלף זאת לא מהני אחר שכבר נפסל, ומברא זו היא לט"ז אבל לב"ח והש"ך אין צורך לזה אלא היות והממלית נעשתה ע"י חיבור ואינו מעצם היריעה אין זה חק"ג. (ועיין ברע"א שרן שם באריכות לפי הב"ח והש"ך.)

ולכאורה דינו של הפמ"ג שאין לעשות ממלית בכף פשוטה שכתב עד סוף הקלף לכאורה לד"ק והחזו"א שרי, דהרי לכאורה יש לתמוה מדוע אין עובי הקלף נחשב למוק"ג, ואין לומר דהעובי לא נחשב כגויל דא"כ אות שמסתיימת לד' נקב שאינו מפולש יקרא שחסר גויל היות ועובי הקלף אין נחשב כגויל וע"כ צ"ל דהעובי ג"כ נחשב כגויל היות ונשאר עוד קרום דק של קלף רק שבנקב מפולש אין העובי נחשב לגויל והחסבר כמו שהאריך בגיחי"ק סי' ר"פ ס"ק ד' וז"ל וי"ל להד"ק דשאני כשרגל אות עד סוף שטח הגויל דעובי החוד כעבר ב' דקלף, ואף בגט דא"צ מוק"ג אם כתב אות בסוף שטח הקלף והשלימו על עובי החוד מסתמא פסול ע"כ, ובשיש נקב בקלף ואינו מפולש כתב וז"ל ונם תיקשי למה באמת כשר הכתיבה כשיש שם מעלות ומורדות, וי"ל וכו' דעובי השיפוע של איזה גומא שבקלף אינו פסול לכתיבה כי קלף אפי' הוא רק קרום דק כשר לכתיבה, ולכן כל שנשאר בהגומא קרום דק שלצד השער שלם כשר, לכתיבה לצד בשר ע"ל הנה מבואר בשיש קלף דק העובי הוא ג"כ קלף ולכאורה מדוע שלא יהיה לסוף הקלף בעובי שם גויל עד מקום הקלף הדק וצ"ל היות והנקב מפולש יש ע"ז שם באילו מאחורי הקלף וכשיש קלף דק הרי העובי מצד הכתיבה.

ולכאורה כששם ממלית על הנקב או על סוף הקלף נעשה העובי ג"כ בגויל דז"ל הנחי"ק שם משא"כ במדביק טלאי תחת נקב כשנאמר דע"י הדיבוק נעשה הכל כקלף אחד הרי עובי הקלף דשפת הנקב כאמצע שטח הקלף שיש בו לפעמים מקום שפל דא"א לקלף להיות חלק כברהיטני, ולא איכפת לן מה שעובי שפת הגומא מפסיק באמצע דמ"מ הוי הכל כפנימיות הקלף ע"ל רק שהיה מקום לומר דהעובי מתייחס לגויל שצריך להיות תחת האות שגם תחת קוי האות צריך גויל וכל הגויל שבעובי כנגד הכתב שיך לכתב ודו"ק היטב, רק שבנחי"ק ס"ל שהוא המשך לאות. ולכאורה לפי"ז כששם ממלית בסוף הקלף מתגלה שהעובי שהיה בשעת הכתיבה מתגלה שהוא גויל וכמו שבנגיעה אמרינן שמגלה את הגויל שהיה ואין זה ח"ת א"כ לכאורה גם בזה י"ל שמתגלה הגויל שהיה רק שיש לחלק דבנגיעה במציאות יש גויל רק שנתכסה משא"כ בנקב מפולש לפני שהניח הממלית היה לזה שם של עבר הקלף וע"י הממלית נעשה הגויל של שטח זה וגם זה נכלל בדין שא"א לעשות גויל לאות ע"י הדבקה.

רק שלכאורה לד"ק והחזו"א אם יעשה הגויל בשפת הקלף לפני שיכתוב האות יש להכשיר לכו"ע דהרי כל מיבת הפסול בממלית הוא היות ומקום דבוק הטלאי יש פרק יש לחשוש שהוא נקב שאין הדיו עובר עליו, וכן לענין גויל נקב זה חוצץ בין האות לגויל וא"כ זה רק כשהאות כתובה עד הסדק הרי יש כאן חיסרון שהאות אין לה גויל אבל בכ"ף פשוטה שמגיע לסוף הקלף ויש בסוף הקלף ממלית הרי העובי נעשה גויל לפני הכתיבה ע"י הממלית וגם חיסרון של סדק אין דהרי הסדק הוא אחרי עובי הגויל א"כ מדוע שיפסל. והנה כ"ז לד"ק והחזו"א, ולפי מה שכתבנו לעיל שכנגד הכתב שיך לקוי האות ניחא דלא שייך שהעובי יהי' המוק"ג ודו"ק. אבל לנחי"ק י"ל דכמו שאין הממלית עושה שיהיה גויל לאות ה"ה אין הממלית עושה שעובי הנקב יהיה גויל ומפורש בנחי"ק שם דלהניח ממלית אי אפשר ונראה שם שלפי הד"ק היה משמע שכן צריך להועיל ע"ש.

ז. עיין באריכות באות ג.

ז. אם ניטל הקלף בין אות לאות ע״י נקב והנקב נעשה לאחר הכתיבה ואין יכול לגרור או בשם י״ל דיועיל להניח מטלית ובשיח סופר כלל ט׳ וכספר מאיר עיני סופרים סימן ח׳ אות ד׳ אסרו להניח מטלית.

ח. וכן בניקב חלל האות ואין יכול לגרור נ״ל דיניח מטלית ואם לא ניקב כל החלל רק בצד קו האות ואין ניטל רצועה אמקו לקו נראה דלכתחילה יכול להניח מטלית וכן אם ניקב בעובי האות שיש לה חלל והנקב כנגד החלל וקוי האות החיצוניים הם שלמים יניח מטלית וימלא דיו.

ט. מותר להמשיך הר׳ או הד׳ על הטלאי אחר שנכתבו כהוגן עם הקפת גויל על היריעה. וזה דוקא בענין דגם אם היה הריוח לא היה כשיעור פרשה ואף שהיה

מקורות וביאורים

ח. הנה לד״ק והחוו״א הרי המטלית הוא חלק מהיריעה, רק שאם המטלית היא לפני הכתיבה יש חיסרון של נקב חוצץ בין הגויל לאות. אבל אם הנקב נעשה אחר הכתיבה הרי אין חיסרון שהנקב חוצץ א״כ כאן אין הנקב חוצץ. רק שלכאורה יש לפסול לעשות מטלית היות ועושה גויל ע״י דיבוק והארכנו באות ו׳ שלעשות גויל יש פסול ח״ת א״כ כאן נעשה הגויל ע״י הנחת המטלית.

רק שלאחר העיון נראה דאינו דומה דרק כשחפר גויל לאות מדין מוקף גויל י״ל דהוי חיסרון שעושה הגויל ע״י ח״ת (ז״א דיבוק) אבל בניקב בין אות לאות לנוב״י שזה רק דין שצריך שיהיה כחוט השערה בין אות לאות אין זה מדין גויל אלא מדין הפסק ולדין הפסק לכאורה ודאי אין צורך שיהיה ע״י כתיבה אלא יכול להיות ע״י ח״ת, דכמו ב׳ תיבות סמוכים זה לזה דשרי לגרור ואין חיסרון ח״ת ה״ה שיהיה הפסק בין אות לאות שיוכר אין צורך ע״י כתיבה ודו״ק.

הגם שזה פשוט שגם הכחוט השערה צריך להיות ע״י גויל ולא מספיק שידביק נייר שיפסיק בין האותיות וגם המטלית צריכה לחיות דבוקה בדבק כשר, דזה פשוט דכל מה שצריך לאות מדיני פת״ם צריך להיות הכל ע״י קלף וקלף עם כל פרטיו, אבל שיהיה דוקא ע״י כתיבה זה רק דין בדיני כתיבת האות, משתבר היות וגויל זה אינו מדין כתיבת האות כמשי״ת אלא מדיני פת״ם אין צורך לעשות דוקא ע״י כתיבה ומועיל ע״י חקיקה.

רק שלדח״ח דס״ל דלתי׳ א׳ של הכ״י נ״כ צריך גויל רק שאין הנקב חוצץ ולתי׳ א׳ אין חילוק בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה לכאורה א״א להניח מטלית היות וצריך גויל והוי כמניח גויל על אות שביארנו לעיל דנפסל. רק שלעיל במימן ב׳באות י״ז ביארנו דשיטת המחבר דד׳ שהגיע למוף הקלף אם חתך אחר נמר האות לא נפסל ע״כ לא ס״ל כהדה״ח וכ״כ בגיהנ״ק בשיטת הנוב״י וכך ס״ל לחוו״א א״כ אין צורך בגויל רק לשם הפסק בין אות לאות ועל הפסק בין אות לאות מהני מטלית, וביותר דהבאה״ל ס״ל דבהצטרף עוד קולא אפשר לצרף בניקב בין אות לאות, ובהנחת מטלית אחר הכתיבה מצרף הר״ע״א לפניף לעוד קולות א״כ אפשר לצרף את הגרע״א ג״כ לנד״ד ע״כ לכאורה נ״ל דבניקב בין אות לאות אחר הכתיבה יכול להניח מטלית רק שלמעשה יש לעשות ״שאלת חכם״ (ועיין בספר פת״ם הלכות תפילין פ׳ ט׳ ו׳ דגם לפ״ז אם היה גויל בשעת כתיבה ואח״כ ניטל יכול להניח מטלית ע״ש באריכות).

ט. בניקב כל החלל יש מקום לכאורה להחמיר לפי הפמ״ג שבתוך החלל לירושלמי יותר חמור דגם לאחר הכתיבה נפסל אע״פ שבחוץ כשר אבל הבאה״ל בד״ה אבל בירושלמי כתב וז״ל ומ״מ לדינא במקום הדחק שלא נזדמן לו סופר שיוכל לקלוף בטוב מעט סמוך לנקב כדי שיהיה מוקף גויל נ״ל שיוכל לסמוך על הפוסקים שמכשירין אפילו נקב כל תוכו וכו׳ ויותר טוב שיניח מטלית דלפי הגרע״א מטלית יש לזה דין גויל.

י׳. אע״פ שבבאה״ל ס״ל דלירושלמי בניקב בצד חלל האות נפסל אפי׳ לאחר נמר האות כבר האריכנו בדין נקב הסמוך לאות באות כ״א דהפוסקים ס״ל שלירושלמי כשר ויש שהכשירו כן לכתחילה ע״כ טוב שיניח מטלית.

י״א. לפי מה שביארנו שם באות כ״ב דזה בונת הירושלמי שיהי׳ הגויל מקיף מכל. צד ולפי״ז יש להחמיר לגרור.

בו כשיעור ג' יודין מ"מ מותר לעשות כן, אבל אם היה הריוח בין התיבות כשיעור פרשה ט' אותיות, או בתיבה א' כשיעור אות קטנה בענין דפסול בלי חיבורן אז אסור לעשות כן [ב]לדעת האוסרים לכתוב חצי על היריעה וחצי על המטלאי.

י. לכן אם רואה שיש לו נקב בקלף ואם יעשה קוי האות רגילים יגע הקו סמוך לנקב או שהנקב יהיה בעובי האות טוב שיניח מטלית ויעשה קוי האות דקים (דהרי אין שיעור לעובי האותיות) וישתדל [ג]שהאורך והרוחב יהיו כשאר אותיות ויניח גויל סביב קוי האות ואח"כ יכול להעבות הקוים אפילו על המטלית.

יא. ואם זה אות שיש לה חלל יותר טוב שהמטלית תהי' [ד]בתוך החלל ויכתוב קוים דקים וישאיר גויל מהקלף סמוך לקוי האות בחלל ואח"כ יעבה הקוים, וזה

מקורות וביאורים

ב. משנ"א סי' כ"ב אות ד' מספר סת"ם הלכות תפילין סימן ד' וז"ל ספר הסת"ם הנה ע"ד שאלתו וז"ל אם מותר להמשיך הרי"ש או הדל"ת על המלאי אחר שנכתבו כהוגן עם הקפת גויל על היריעה אם מותר להמשיך אח"כ האות ולהאריכם על המלאי כדי שלא ישאר ריוח הרבה שיהיה נראה כב' תיבות או שלא יהי' ריוח בין התיבות הרבה עכ"ל שאלתו בתוספת נופך שחוספתי כדי לברר הדין על מכונו. הנה לפענ"ד הדין כך דאם עושה כן שלא יהי' ריוח בין ב' התיבות בזה ודאי מותר בענין דגם אם הי' הריוח לא הי' בו כשיעור פרשה ערך ט' אותיות או מותר דמה בכך דעתה אינו מוקף גויל רק ע"י המטלית ולדעת הב"ח הוא פסול מ"מ מתחלה הי' מוקף גויל כהוגן ולאחר שנכתב מותר לעשות כן ואף שהי' בו ריוח כשיעור ג' אותיות מ"מ מותר לעשות כן דהוי ס"ם דלמא אין זה שיעור פרשה ואת"ל דיש בו שיעור פ' ופסול דלמא כדעת המובירים דמהני הקפת גוילע"י מטלית ולכן בזה מותר לעשות כן אבל אם הי' הריוח בין כל התיבות כשיעור פרשה ט' אותיות או בתיבה אחת אם יש ריוח כשיעור אות קטנה בענין דפסול בלי חבורן אז אסור לעשות כן והוא פסול מכח ממ"נ אם בתר השתא אזלינן הרי אינו מוקף גויל רק ע"י מטלית אם בתר מעיקרא אזלינן שהיה הקפת גויל הרי אז הי' מרוחק בענין שהוא פסול ולכן בזה אסור לעשות כן.

והנה דבריו צ"ב דלפי החזו"א שסובר דאפילו אם לא נמר האות אלא שיש שיעור אות אמרינן שנגמר האות ולא נפסל מה שהניע לנקב עיין סי' ב' אות ט"ז י"ז ואע"פ שהנה"ק והמ"ב פליגי וספירי שכל זמן שאוחז הקולמוס נקרא באמצע כתיבה היות ולא נמר האות.

משא"כ בנר"ד שמצד האות גמורה רק מצד התו"מ צריך להאריך האות ואין ע"ז חיסרון בצורת האות אלא בדין התו"מ, ולכאורה דין זה הוא כמו שכתב אות ונמר ולפני שכתב האות השני' ניקב סמוך לאות האם יפסל, א"כ מה לי מה שצריך להאריך האות הרי מדיני האות אין צריך להאריך רק מדין התיבה, וביותר מבואר בשו"ת הרדב"ז סי' פ"ב שהתוספת הוא טשטוש בעלמא ולכאורה אין צורך לכתוב לשמה ועי"ש שאיגו חלק מהאות (רק שבמהרש"ם ח"ג סי' רנ"ג דן אם צריך להוסיף אם יש חיסרון מצד שכ"ם ואי"ה נאריך בזה במקומו) והיות ובספר סת"ם נקפ לפסול ובמשנת אברהם הביאו קשה להקל.

ג. היות והאותיות צריכים להיות כולם שוים חוץ ממה שכמסורה קטן או גדול, ולכאורה אפי' יקטין נ"כ כשר אע"פ שברצונו להאריך אין נקרא באמצע דהרי בספר סת"ם כתב שיש חלל ג' אותיות מותר לעשות עצה זו ואע"פ שרוצה להאריך לצאת ידי ספק האוסרים בג' אותיות, ואין בזה חיסרון שזה באמצע האות א"כ לכאורה כשיש צורך הרי מותר לעשות אות קטנה כדי לא לפסול הספר א"כ כשעשה אות קטנה ואח"כ יאריך לכאורה יש ג"כ להתיר אעפ"כ למעשה יש להתיישב ועכ"פ שעושה קוים דקים ובאורך האותיות הרגילים אין ע"ז שם אותיות קטנות. (ואע"פ שמלשון האב"ח חאו"ח סי' י"א משמע דהכל תלוי בעובי הקולמוס וכן בנשמת אדם בהלכות מגילה כתב שכתב בעובי קולמוס זה הגם שיאריך אין נקרא שעושה אותיות גדולות אעפ"כ נראה כשעושה כתב דק באותו שיעור אורך ורוחב ניכר שאין זה אות קטנה או גדולה).

ד. דלכבלי בתוך חלל האות אין צורך בגויל.

מועיל אפילו שהמטלית על כל חלל האות.

יב. אם השרטוט ניקב נקב מפולש צ"ע אם יכול לשים מטלית ולכתוב תחת [ט]השרטוט ואח"כ להעבות הקו עד השרטוט.

יג. כתב בדעת קדושים סי' ר"פ או"ק ב' שאות חצי על המטלית וחצי על היריעה לט"ז גם בתו"מ כשר ועיין בנה"ק שם ס"ק ה' [ט]שפקפק אם אפשר לגמרי לכתוב על המטלית בתפילין ומזוזות, וזה רק לענין לכתוב אות על המטלית אבל לענין הצירוף של "היקף גויל שביארנו בדינים לעיל בזה גם הנה"ק יודה שמועיל בתפילין ומזוזות.

יד. דין המטלית דוקא שמדביק בדבק [י]כשר אבל אם הדביק בדבק שאינו כשר [יא]או שתפר המטלית ליריעה פסול, וצריך [יב]לשרטט המטלית לפני שכותב עליו.

טו. כתב האות וצריך לעשות תגין והתגים יגיעו לתחילת הקלף צ"ע אם טוב שיניח [יג]מטלית לפני הכתיבה ולכן טוב שיניח מטלית ויעשה תגים קטנים מאד ואח"כ יכול להאריך התגים עד סוף הקלף.

טז. אם כתב אות ל' והתגים של הל' מגיעים עד גג הקלף ואין היקף גויל, בשם יכול

מקורות וביאורים

טז. עיין דעת קדושים סי' רע"א סוף ס"ק ז' דהרחקה של שערה א' או ב' יכול להרחיק א"כ לכאורה ירחיק שערה א' ויהי' גויל משהו, רק שצ"ע אם מועיל א' דהמק"מ נסתפק שם בס"ק ל"ג אם יכול להעבות, ועוד דהוא בשעת כתיבה בספק אם לא יצא יותר מהשיעור וכמו בר' ס"ל להחזו"א דאם כתב ובשעת הכתיבה היה בספק אין זה נמר האות ה"ה בנד"ד היות והוא ספק אין זה נמר האות ועיין בסי' ב' אות י"ז וצ"ע.

טז. וכן בנה"ק סי' ל"ב ס"ק י"א.

יז. דכל החיסרון מצד כתיבה על ב' עורות וזה דין בכתיבה אבל לענין היקף גויל שאינו בכתיבת האותיות בזה אין חיסרון של מטלית דהרי למברא שמועיל ח"ת או לעשות הפרדה בין האותיות אין זה דין בצורת האות ודו"ק.

יח. שו"ע או"ח סי' ל"ב ממ"ז ברמ"א ועיין חזון איש סי' י"א ס"ק ט' שיוצא מן הארץ וגדוליה מותר.

יט. חזון איש הארוך סי' י"א ס"ק ב' דכל ההיתר של ב' עורות בעמוד אחד זה רק ע"י דבק ולא ע"י תפירה.

כ. מהר"ם שיק חיו"ד סי' רנ"ט דאפילו אות א' צריך לשרטט ועיין בספר פת"ם הלכות ס"ת סי' מ"ח כמה אותיות צריך שרטוט.

כא. דהנה במק"מ סי' רע"ד ס"ק כ' וז"ל ואף לאעו"ז דנגיעה שאחר סלוק ידו מהאות א"צ גרירה אולי ביון שדעתו היה לעשות התגין הוי כלא מילק ידו מהאות כעין מה שפי' תוס' רי"ד בפ' הבונה הא דבעי זיוני שרוצה עוד לתייג ולא נגמר עדיין האות ע"ש עכ"ל והנה כל ספיקו רק לענין תגין היות והתגין הם חלק מכתיבת האות אע"פ שהמחבר פסק בסי' ל"ו שאינו מעכב היות ואינו מצורת אברי האות, אבל עכ"פ הרגילות שאותיות אלו יש להם תגים והיות ורצונו לעשות האות כתיקונו חרי זה כאמצע האות, משא"כ כשגומר את כל צורת האות רק רצונו ליפות האות או לקרב האות שלא יהיה הפסק של ג' אותיות בזה אין נקרא אמצע האות שבצורת האות אין שום חיסרון

להניח [כב]מטלית, ואם התגים גדולים קצת כתב המהרש"ם ח"ג סי' רח"ץ שיכול לגרור בקצה מהתגים מעט לעשותו מוק"ג ועצה זו יותר טובה ממטלית.

יז. כתב בשיח סופר כלל י"ח אות ה' והמחמיר על עצמו בס"ת שלו שלא תהיה נכתבה על גבי הטלאי כלל וכו', ומזה נתפשט המנהג אצל בע"ב ליזהר שלא יהיה שום מטלית אף בהגליונות וחושבים שדינא דגמרא הוא, אך לא כן, אלא מותר לדבק מטליתים על נקבים בהגליונות למעלה או למטה בהיריעות או בין דף לדף ואפילו בין תיבה לתיבה מותר להיות מטלית רק שלא יהיה גדול כ"כ עד שיהיה שם שיעור סתומה.

יח. יש סופרים כשנעשה נקב לאחר גמר הכתיבה אין מניחים מטלית היות ומפחדים שלא יקנו ולכן משאירים את הנקב גלוי והוא שלא כדין, ולכן יסבירו לקונה שמצד הדין יש להחמיר להניח מטלית היות ויש פוסקים דגם בניקב לאחר הכתיבה צריך שיהיה מוקף גויל, (הגרע"א בשו"ת מהד"ת סי' י"ד ספר סת"ם הלכות תפילין תשובה ט' בית אפרים חאו"ח סי' ג' ועיין באריכות בנה"ק בכללים כלל י"א).

מקורות וביאורים

וד"ק היטב. רק שממוך לשרטוט צ"ע דאפילו אם בדין התגין אין נקרא אמצע האות ממוך לשרטוט יותר חמור היות ואין רצונו באות עסולה והרי זה כאמצע ועדיין צ"ע.

ולפוסקים שהתגים הם חלק מהאות ודאי שצריך שיהיה גויל ועיין במ"ב בבאה"ל סי' ל"ב ס"ד ד"ה צריך ועי"ש במק"מ שביאר במ"א ביאור אחר מהבאה"ל.

כב. וצ"ע באות של חול אם יניח מטלית או שיגרור התגים דשמא יותר טוב שלא יהיה תגי הל' ממה שיניח מטלית ויי"ל דהוי חסרון מוק"ג לאות.

בגדד נכסי צאן ברזל

א) יבמות ס"ו ע"א המכנסת שום לבעלה כתב רש"י נכסי צאן ברזל ששמה לו בכתובתה והיו בהן כלים ודבר המסויים וכשגירשה ובאתה ליטול כתובתה, היא אומרת כלי אני נוטלת והוא אומר דמים אני נותן, וכתב רש"י כמו שקבלתי עלי בשומא ומאו הן באחריותי ושלי הן. רב יהודה אמר הדין עמה (ותטול בליה) ור' אמי אמר הדין עמו.

ר"י אמר הדין עמה משום שבח בית אביה דידה הוי, ר"א אמר הדין עמו כיון דאמר מר אם מתו מתו לו ואם הותירו הותירו לו הואיל וחייב באחריותן יאכלו, אמר רב ספרא מי קתני והן שלו הואיל וחייב באחריותן קתני ולעולם לאו דידה נינהו.

מפשטות לשון הסוגי' משמע דנחלקו ר"י ור"א אם קבלת אחריות עושה את המקבל לבעלים על חפץ, או דהבעלות נשארת לנותן וקבלת אחריות אין לזה דין בעלות שיהי' למקבל אלא התחייבות שמתחייב לתת כל האונסים לרבות כחש ופחת, רק זה אינו, דאיתא שם במשנה אלמנה לכה"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, הכניסה לו עבדי מלוג לא יאכלו בתרומה עבדי צאן ברזל יאכלו. וכתבו התוס' בד"ה אלמנה וכו' אפילו למ"ד קנין פירות כקנין הגוף דמי לא חשיב בהכי קנין כספו כיון שאין הגוף שלו, חזינן דלאכול בתרומה צריך שיהי' לו בעלות על גוף החפץ ואי נימא דצאן ברזל זה התחייבות צדדית הוא כנכסי מלוג וכן מבואר שם בריטב"א בע"ב וז"ל לאו למימרא דסבר רב פפי דמשום חיוב אחריות בעלמא מאכילה ואע"ג דלא הוו קנינו ושלו דהא ודאי ליכא למימר שהרי הכתוב אומר קנין כספו, אלא כך י"ל דלגבי אכילת תרומה בקנין כל דהו דחיוב אחריות זה סגי להיות קנינו ולאו דלהוו שלו לכל דבר.

ולדבריו המחלוקת אם קבלת האחריות מקנה לו בעלות גמורה או רק קנין כל דהו וצ"ב במה הם חולקים. והנה קבלת אחריות של גניבה ואבידה פשיטא דאין לזה שום קנין בעלות כמבואר שם דאם מקבל אחריות כזו אין יכול להאכיל כרשיני תרומה. כל הנידון בקבלת אחריות של כחשא ז"א ששם הפרה כמה היא שוה ואם הופחת צריך לשלם כשווי של עכשיו, רק שנחלקו אם כשהפרה בעין אם יכול לסלקו בדמים, או שיכולה לתבוע את הפרה. וביותר מבואר בדף ס"ז דגם לר"י דנוטלת את כליה אם הכניסה לו שני כלים באלף זוז ושבחו ועמדו על שני אלפים אחד נוטלתו בכתובתה ואחד נותנת דמים ונוטלתו,חזינן דאע"ג דיש להם קנין בעצם הכלי הוא רק ליטול את עצמות הכלי אבל המקבל קנה את ערך הכלי, וצ"ב במה נחלקו ר"י ור"א.

ונראה דזה פשוט דאין שייך התחייבות של כחשה ופחת אם לא שעשה קנין דבשלמא ש"ח יכול להתחייב באונסים מדין מתנה ש"ח להיות כשואל אבל להיות חייב מה שהוזל דאין תלוי לגמרי בשמירה שלו ובמה יתחייב ע"כ שקנה החפץ להיות שלו ומכח קנין זה נתחייב לשלם את ערך החפץ רק שעשה את החפץ אפותיקי על החוב שיגבה מחפץ זה. ובזה נחלקו ר"י ור"א אם מה שנשאר אפותיקי הוא שיור בבעלות ז"א שמקנה למקבל בקנין הלואה ולכן כל השבח והרוחים הם של המקבל רק שמשייר לעצמו בעלות על גוף החפץ. דר"י ס"ל דמדין שבח בית אביה אמרינן ששיירה בעלות על החפץ והוה שלה, ולכן נוטלת את כליה היות ונשתייר בעלות בגוף החפץ ור"א ס"ל דאין מושג של שיור בעלות דאם המקבל קיבל קנין של הלואה את החפץ

נעשה החפץ שלו לגמרי רק שיכול לעשות את החפץ אפותיקי אבל כשנותן מעות יכול לסלקו ודו"ק.

ולפי"ז ניחא דברי הריטב"א דבשלמא קבלת אחריות של שומרים אין בכוחו לתת בעלות שיוכל להאכיל בתרומה היות והבהמה שייכת לנותן והמקבל יש לו דיני התחייבות מדין השומרים לקבל אחריות, אבל בצאן ברזל שאין זה התחייבות אלא קנין הלואה בגוף החפץ הוה קנין כל דהו שנותן לו רשות להאכיל בתרומה דהוי קנין כספו.

בדין צאן ברזל לענין שבת

ב) ובש"ג הביא דברי ריא"ז וז"ל וכן כהן שקבל פרתו של ישראל בשומא הואיל וחייב באחריותה וגם אם פיחתה פיחתה לו ואם הותירה הותירה לו הרי היא כשלו ומאכילה כרשיני תרומה. וכן אני אומר בעובד כוכבים שקבל בהמתו של ישראל בשומא הרי היא כשלו ואין ישראל מצווה על שביתתה עכ"ל. והמחבר בשו"ע או"ח סי' רמ"ו ס"ד הביא ב' שיטות וז"ל "ישראל שהשכיר שוורים לעכו"ם לחרוש בהם וחורש בהם יש מתירים אם קבל עליו העכו"ם אחריות מיתה וגזילה וגניבה ויוקרא וזולא וי"א דכיון שאין עכו"ם יכול למכרה אם ירצה נקראת בהמת ישראל".

והמקור דין המתירים הובא בב"י ס"ס רמ"ה בשם הריצב"א וז"ל "וזאת תשובת ריצב"א וששאלת על שיש לו עם העכו"ם שדות בשותפות ושוורים, בשביל השדות אין איסור וכו' אבל מחמת השוורים יש לאסור דאדם מצווה על שביתת בהמתו. ואיני מוצא תקנה להתיר אם לא שימכור אותם לעכו"ם האריס, או שילוה לו אותם בהלואה גמורה שיהא רשות ביד העכו"ם להוציאם שלא ברשות ישראל אם ירצה, ויזקוף הדמים על העכו"ם ואחריות השוורים על העכו"ם ולא בתורת שאלה כי אם בתורת הלואה בדפרישית. ועוד נראה בעיני שאפילו לא יהא רשות ביד העכו"ם להוציאם שלא ברשות ישראל יש למצוא תקנה כגון שיזקוף הדמים על העכו"ם במלווה ויחזור העכו"ם וימשכן אותם לישראל ולא ימשכנם להרהן אצלו אלא שיעשם אפותיקי כל זמן שלא יפרע לו מעותיו דבענין זה לא יצאו מרשותו כלל ואפילו אם יהרנהם אצלו יש להתיר אלא שלא יאמר לו מעכשיו" וכו' עכ"ל. וכתב בב"י "ובס"ס רכ"ז אכתוב דברי סמ"ק בישראל שהשכיר שוורים לעכו"ם וחורש בהם בשבת דיש מתירים אם קבל העכו"ם אחריות ויש אוסרים אם אין רשות בידו למכרם ופשוט הוא שדברי ריצב"א שהתיר אפילו אין רשות בידו להוציאם כדעת המתירים", עכ"ל הב"י.

והקשה עליו בספר פנים מאירות סי' י"א וז"ל "מאוד נפלאתי על גברא הב"י שאגב שיטפה לא דק בדברי הריצב"א דהוא לא התיר תחילה אלא ע"י מכירה ר"ל מכירה גמורה שיקבל הישראל מעותיו או בהלואה שיש להאריס רשות להוציאם בלתי ידיעת ישראל וכו' וכתב עוד, נראה כונתו אפילו אם לא יהי' רשות לגוי להוציא השוורים בלתי רשות ישראל קודם שיתן לו מעותיו שזוקף עליו, אבל אחר נתינת מעות אין הישראל יכול לעכב עליו וכו' כיון דאי בעי מכר לאחרים וכדידי דמי ואין זה בהמת ישראל, אבל דעת המתרין אפילו אינו בתורת הלואה רק שיקבל הגוי אחריות אונסא וכל זמן שהוא בעין מחוייב הגוי להחזיר זה לא עלה על דעת ריצב"א" וכו' ובספר לחמי תודה למהר"י באסן סי' כ' תמה על הפמ"א דאישתמיטתיי' סוג' דפ' אלמנה לכה"ג דמפרש טעמא בגמ' דהיינו משום דכיון דנתחייב בכחשה ופחיתי' דמיה דידי' היא כמבואר למעלה עיי"ש באריכות וביאר דעת האוסרים רק משום מ"ע,

ולכאורה דברי הפמ"א נאמרו בצדק לפי איך שביארנו באות א' דלר"י יכולה ליטול הכלים שהביאה דהוי שיור בבעלות ואעפ"כ יכול העבד לאכול בתרומה דהוה למקבל בחפץ קנין הלואה והוי קנין כל דהו,א"כ בשלמא לענין תרומה מספיק קנין כל דהו, אבל להתיר שביתת בהמתו צריך שיצא לגמרי מרשותו והיות ונשאר לו בעלות על גוף החפץ, שוב נשאר האיסור מדין שביתת בהמתו.

ונראה דפליגי בהגדרת שיור הבעלות אם הוא עיקר הבעלים ז"א שבאמת החפץ שייך לו רק שהמקבל הוא מעין שותף דיש לו בבהמה קנין הלואה דהוה מעין קנין זכות שעבוד, רק שבשעבוד אין זה בעלות בגוף החפץ רק זכות בחפץ משא"כ בקנין הלואה הוא קנין בגוף החפץ ויש לו השבח וגם מתחייב הפחת. וזו סברת הפמ"א דעיקר הבעלים הוא הנותן דשייר לעצמו הבעלות על גוף הבהמה. ומהר"י באסן ס"ל דעיקר הבעלים הוא למי שיש זכות ההשתמשות ואפילו למ"ד ק"פ לאו כקנין הגוף אבל בצ"ב שיש לו קנין בגוף החפץ לכו"ע הוה עיקר הבעלים רק שהבעלים שיירו לעצמם זכות בבהמה שיטלו את גוף הבהמה והוה מעין שעבוד בגוף החפץ, ואין ציווי על בעלות כזו משום שביתת בהמתו.

בדין צאן ברזל בבכור

ג) בכורות ט"ז ע"א המקבל צאן ברזל מן העובד כוכבים ולדותיהן פטורין, כתב רש"י ששם לו עובד כוכבים בהמותיו בדמים קצובין ולתת לו אותן דמים עד עשר שנים בין מתו בין הוזלו ואותן ולדות שיהיו להן עד אותו זמן יהיו בניהם. ולדותיהן פטורין מן הבכורה ולדותיהן של אותן צאן ברזל כשיגדלו ויבכרו יפטרו מן הבכורה. וטעמא מפרש בגמ' דכיון דאי לא יהיב ליה זוזי לעו"כ תפיס בהמה ואי לא משכח בהמה תפיס ולדות אישתכח דשייכא יד עו"כ באמצע. מבואר מדברי רש"י דצ"ב ששם הצאן במעות ונתחייב לתת החוב עד עשר שנים ועד אותו זמן נוטל מחצית השבח ואעפ"כ נפטר מן הבכורה היות ואם לא ישלם החוב יגבה העכו"ם מן הצ"ב והוה יד נכרי באמצע אע"פ שאינו קנין גמור.

והקשו בתוס' ב"מ ע' ע"ב וא"ת מ"ש מבהמת ארנונא דחייבת בבכורה לל"ק בפ"ק דפסחים היכא דמצי ישראל לסלוקיה בזוזי וה"ג אי לא יהיב ליה זוזי לא תפיס לא לבהמה ולא לולדות. וי"ל דהתם עיקר הבהמה של ישראל מתחילה אלא דמשועבדת לארנונא וכיון דמצי לסלוקי בזוזי לא יצאת מרשות ישראל ולא חשיב יד נכרי באמצע, אבל הכא דמתחילה הבהמה של נכרי כל זמן שיש לו לנכרי כח זה דאי לא יהיב זוזי תפיס לבהמה לא יצאת מרשות הנכרי ומקרי יד נכרי באמצע דלא נסתלק לגמרי. משמע מדברי התוס' דצריך שיהי' לו קנין בעלות בגוף הבהמה הגם שאינו קנין גמור אבל קנין בגוף הבהמה צריך שיהי' לו. והנה כל שעבוד זה זכות תביעה אבל אין לו קנין בחפץ אבל כשמשייר לו זכות תפיסה הוה שיור בעלות ממה שהיה לו והוה קנין בגוף הבהמה.

והנה כל הסוגי' הוא בנכסי עכו"ם שמסר לישראל, אבל בישראל שמסר צאן ברזל לעכו"ם לכאורה פשוט דפטור דהרי צאן ברזל הוה קנין כמ"ל באות א' והוה ודאי יד עו"כ באמצע. ובמהר"י ויל סי' קע"ד נשאל בבעה"ב עני לקח פרה חולבת בחובו ומסרה לערל לפרנסה והפרה ילדה בבית הערל כתב שם אע"ג דקבל הגוי אחריות הפרה מ"מ לא חשיב כיד גוי באמצע כיון דעיקר הפרה היתה מתחילה של ישראל א"כ לא יצתה הפרה מרשותו ובחזקת מרא קמא היא וחייבת בבכורה דהא המקבל צאן ברזל מהגוים אע"ג דישראל מקבל אחריות פטורה מן הבכורה מה"ט כיון דהבהמה מתחילה של גוי היא לא

יצאתה מרשותו ולא נסתלקה ידו וא"כ מה"ט מקילינן ופטרינן מבכורה כ"ש דנחמיר ג"כ ונחייבה בבכורה היכא דמתחילה היתה של ישראל. ובמשאת בנימין סי' ל"ה האריך לחלוק עליו מכח פשטות לשון הסוגי' דמה שקיבל אחריות הוי יותר קנין ממה ששייר לעצמו זכות לתפוס הבהמה וודאי פטור מדין יד נכרי באמצע. ובפנים מאירות ח"א סי' י"א כתב וז"ל והיכא דקיבל נכרי אחריות בהמות של ישראל פשוט אצלי דחייבת בבכורה כיון דאין לגוי שייכות בגוף הבהמה ולא הוי אלא כשומר בעלמא, ובכהן ששם פרה מישראל כיון דשבח הפיטום דידי' הוא מותר להאכילה דהוי כמו קנין כספו וכו'.

הנה מבואר דגם לענין בכור ס"ל לפמ"א דהוה של הנותן היות ושייר לעצמו גוף הבהמה והקנה למקבל זכות בבהמה בקנין הלואה אבל אין לו בגוף קנין רק לענין השבח ואין זה בעלות על גוף הבהמה להפטר מן הבכורה רק דיכול להאכילה תרומה היות ויש לו קנין בגוף לענין השבח והוה קנין כספו כל דהו . ולפמ"א ומהרי"ו זה יותר גרוע משותף בראש אזנו, וכונת מהרי"ו להביא ראי' מגמ' בב"מ הוא כמ"ל בדברי התוס' דאם זכות תפיסה משיירת לו כח בעלות אע"ג דנתן לגמרי להוצאה וכו' ע"כ הסברא היות והוא בעלים על הפרה ואם משייר לו זכות הוה עוד בעלים על הפרה כש"כ שאם רוצה בחזרה הוה עיקר הבעלים ודו"ק.

בדין נכסי צאן ברזל לענין רבית

ד) ב"מ ע' ע"ב אין מקבלין צאן ברזל מישראל מפני שהוא רבית. כתב רש"י כל אחריות הנכסים על המקבל ושם אותם עליו במעות וכל זמן שאין נותן לו מעותיו חולקין השכר. מבואר מדבריו דיש כאן מכירה רק כל זמן שאין משלם חוב המקח נוטל חלק. בולדות וכן מבואר ברשב"א בשיט"מ בביאור דברי רש"י. ולפי"ז צריך להיות דהוה ר"ק היות ונוטל מחמת החוב של המקח חלק מהולדות, ובתוס' וביתר הראשונים כתבו דלרש"י הוה אבק רבית. וצריך לומר דלרש"י המכר יחול בשעת נתינת המעות ועד המכר שייר לעצמו בעלות והאיסור היות ועומד למכר וקיבל עליו אחריות הוה כאילו התחילה החוב ונוטל שכר אגר נטר וכל זה הוא רק מדרבנן היות ואין חוב רק בשעת נתינת המעות.

ולכאורה משמע מרש"י דאם לא יחול מכירה אלא מקבל אחריות אין בזה שום איסור, וכן מבואר בשיט"מ בשם הריטב"א בד"ה למימרא דברשותא דמקבל קיימא וכו' ולפי דברי רבינו, אע"פ דאיתא לבהמה גופיה מצי מסלק ליה מקבל בזוזי השומא שקבל אבל במטלטלין אחרים אינו יכול לסלקו, ולא מן הבהמה עצמה ולא אפילו מחלקו של וולדות. וכאפותיקי הם אצלו לענין זה וכו' דבנכסי צאן ברזל של אשה אפילו למ"ד שנוטלת כליה, הייגו משום שבח בית אביה והכא ליכא למימר הכי וכו' מתבאר מדבריו דדין צאן ברזל הוא קנין גמור שיכול לתת מעות והחפץ הוא אפותיקי עבור החוב,אבל אם יחזיר החפץ עצמו אין בזה איסור אגר נטר,ולפי המ"ל באות ב' הוא פלוגתא בין הפוסקים אם מחזיר החפץ לנותן והמקבל קבל אחריות כחש ופחת אי הוי קנינו, ועי"ש בביאור הגר"א באו"ח סי' רמ"ו ס"ד.

ובתוס' הביאו בשם ר"ת דהכא איירי ברבית דאורייתא שפסק דמים על הצאן וגם פסק דמי השבח וקבל עליו לתת בכל שנה דבר קצוב בין יהי' שבח בין לא יהי', וצ"ב בדבריו דמה הר"ק הרי אם לא פסק סך מסויים הוי א"ר היות ושייר לעצמו בעלות ונוטל מכח בעלותו א"כ ה"ה שיכול ליטול שכר דהוה כמשכיר, ואי נימא דהוי הלואה בקבלת אחריות א"כ אפילו לא קצב ג"כ הוי ר"ק היות ונותן עבור ההלואה, והרי זה

כמלווה לחבירו שאם ירויח יתן לו רבית האם אין בזה איסור מה"ת.

ונראה לפי איך שביארנו לעיל דאפילו למ"ד כשמחזיר החפץ ג"כ קבלת האחריות הוא קנין הלואה אין בזה איסור רבית אם נוטל רוחים לא מבעי' אם מתנה שיחזיר לו את הבהמה עצמה הרי שייר לו בעלות בבהמה ומכח זה נוטל רוחים שיש בבהמה, דשייר לעצמו בעלות שחלק מהשבח יהי' שלו ואין זה עבור האגר נטר אלא שיור בעלות אלא אפילו שאין נוטל גוף הבהמה אלא עשאה אפותקי ג"כ נקרא שיור בעלות כמ"ל אות ג' ומכח זה נוטל השבח, אבל כשקוצב לו סכום אפילו שלא יהי' שבח ע"כ אין זה משיור הבעלות אלא הוא שכר עבור החוב והוי אג"נ, ולפוסקים דאפילו כשמחזיר הבהמה עצמה ג"כ נקרא קנין הלואה אם מקבל אחריות של כחש ופחת אם קוצץ סכום אפילו כשלא יהי' שבח הוי ר"ק.

והנה כל זה דוקא בצאן שניתן רק להשביח אבל בחנוני או שנותן לו מעות ומקבל עליו אחריות של יוקרא וזולא הוי ר"ק אפילו אם מתנה שיטול ריוח מיני' דהרי כל הסברא דהסברנו לעיל דאין זה ר"ק היות ואין זה אגר נטר דהוי שיור בעלות וסברא זו שייכת דוקא כשנשאר החפץ של הבעלים דמכח החזקה שהיתה לו שייר לעצמו בעלות כמ"ל באות ג'. אבל כשניתן להוצאה הרי נפקע כבר הבעלות מהחפץ ונשאר חוב ומה שנוטל רוחים הוא עבור החוב.

ודוחק לומר דשייך גם בנדון זה שיור בעלות דמה שנשתייר מבעלותו על החפץ הועבר לכסף ודו"ק. וכן מבואר בחידושי הריטב"א דף ע' דאם מקבל עליו מתה מחמת מלאכה הוה ר"ק.

סימן ב'

בדין מתנה שומר חנם להיות כשואל

א) ב"מ צ"ד ע"א תנא ומתנה ש"ח להיות כשואל, במאי בדברים (בתמיה) אמר שמואל בקנו מידו, ור' יוחנן אמר אפילו תימא בשלא קנו מידו בהתיא הנאה דקא נפיק ליה קלא דאיניש מהימנא הוא גמיר ומשבעד נפשי'.פשוט דלשמואל דס"ל דבעי קנין הוה קנין על גופו ו"א התחייבות והוה כמתחייב לתת מתנה רק שמתנה תנאי ע"מ שירדו גשמים ה"ה בנד"ד שמתנה ש"ש להיות כשואל הוא והתחייבות בתנאי שיקרה אונס. וז"ל תלמיד הר"פ בשיט"מ "וא"ת על מה חל הקנין קנין דברים בעלמא הוא וי"ל דחל הקנין על גופו דגופו משועבד להיות כשואל", ולכאורה כונתו למה שביארנו

רק בדינו של ר' יוחנן יש לדון אם זה דין בקנין השומרים ו"א היות ובדיני שומרים יש קנין להתחייב הרי יכול מכח קנין השומרים להתחייב כשואל. ולפי"ז אין ביכולתו להתחייב יותר משואל (ועיין בקצוה"ח סי' ש"מ ס"א) או דנימא דבהתיא הנאה מתחייב על גופו אפילו חיובים שאין על שומרים, וז"ל הנמ"י "אפילו תימא שלא קנה וקי"ל כר"י דלא בעי קנין דכיון דכבר הוא בחיוב השומרים יכול להתנות אפילו בדברים להתחייב יותר,אבל דבר שלא היה בדין השומרים כלל בעינן קנין כדאמרינן פרק הזהב דף נ"ח ע"א גבי השוכר את הפועל לשמור את הזרעים".

ב"מ ס"ט ע"ב אמר רב אגרא ופגרא אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב אי אגרא לא פגרא אי פגרא לא אגרא וכתב רבינו יהונתן בשיט"מ וז"ל "אמר רב אגרא ופגרא כלומר מותר לשכרה ולתת לו מיד שכרה וע"מ שאם תשבר ישלם אותה כמו שהיתה שוה בשעת השכירות. והקשו אי אגרא לאו פגרא כלומר כיון שנוטל שכר מאותן מאה פרסאות שמוליך בה סחורתו למה כשנשברה נותן כמה שהיתה שוה בשעת שכירות הלא ע"מ כן שכרה לו שתפחת מדמיה הראשונים שא"א שלא תנקב מחמת המים ושלא תתרועע מחמת הדריסה שבני הספינה דורסים אותה בסחורה שלהן בכניסה וביציאה, אבל לא מקשי משום דהוי מתה

מחמת מלאכה דהא תגן מתנה ש"ח להיות כשואל ומתנה שואל להיות משלם הכל ואפילו מתה מחמת מלאכה והכא הא אירגן שהתנה לו בפי' שישלם לו אם תשבר, ואי פגרא לא אגרא כלומר מאחר שהוא רוצה שישלמנה לו כפי שהיתה שוה בשעת שכירות יחזיר לו שכרו שנתן לו", וכו' עכ"ל והביא בקצוה"ח סי' ש"מ ס"א ראי' דמתנה שואל לחייב הכל.

רק כשנעיין בדברי ר"י מוקשים דבריו מיני וביה דאם שייך הדין מתנה שואל לחייב הכל א"כ מה הקשו ר"ב ור"א לרב אידדי פגרא לא אגרא דהרי אגרא יכול לקוחת מדין שואל ופגרא הוא מדין מתנה שואל לשלם הכל. ולכן נראה דאדרבה דר"י ס"ל דאין דין דמתנה שואל לשלם הכל, רק במתה מחמת מלאכה יכול להתנות כמבואר בנתיבות סי' ש"מ ס"ק ב' וז"ל ולפע"ד דלב"ע השואל יכול לחייב עצמו במתה מחמת מלאכה דדוקא בדברים שהשומר חייב במה שאיש אחר שאינו שומר אינו חייב אין יכול להתנות בחיוב וכו', אבל במתה מחמת מלאכה שאילו לא היה שואל ודאי דהיה מתחייב מדין מזיק רק שיש לפטרו כאן מטעם ששאלו לעשות מלאכה מדעת המשאיל והרשהו לכך, אבל כשהתנה עמו שיתחייב בהנזק שיעשה מחמת מלאכה הוי כאילו התנה שבאם יהיה הבהמה ניזקת שלא יהי' לו דין שואל שיהי' כאילו לא שאלו לו, וכו'.

ונראה דזה הביאור בדברי הר' יהונתן דלא הוקשה לר"ב ור"א שיהי' פטור היות וזה מתה מחמת מלאכה, היות והוי כלא הלוהו הרי נתחייב מדין מזיק, אבל לשלם גם דמי שכירות וגם מתה מחמת מלאכה הוא תרתי דסתרי דכל החיוב שכר הוא אם נאמר דלא היה כאן שכירות רק דין מזיק אבל מדין השכירות ודאי שפטור מטעם מתה מחמת מלאכה.

וכונת ר"י שישלם כעת שנטל אין הכונה שהוזל אלא שישלם כמה ששוה הספינה בשלמותה ומיד שהתחילה להפחת חל עליו שם מזיק.

וכתב שם בר"י וי"מ מאי פגרא לא אגרא מאחר שאם תשבר ישלם דמיה ה"ל מלוה גביה והוי שכרה רבית וכו' נראה דהחילוק בין ב' הפירושים דלפירוש הא' הוא מדין מזיק ואין לזה דין שכירות, ואם הוזל ישלם. והי"מ ס"ל דאין החיוב מדין מזיק אלא שקנה את החפץ בהתחייבות ולפי"ז צריך לשלם כשעת הקנין, וע"ז הוקשה בגמ' אם קנה החפץ מה שייך לשלם דמי שכירות.

ולפי"ז שאלת הגמ' אי פגרא לא אגרא הכונה אחר שנשבר דאין על מה שיחול חוב השכירות אבל כל זמן שלא נשבר שנשאר הבהמה של הנותן והרי השוכר משתמש בבהמה הוה דמי שכירות, ואין כאן עוד קנין, וצריך ביאור בדברי הגמ'.

בדין אגרא ופגרא

ב) ס"ט ע"ב השם פרה לתבירו ואמר לו הרי פרתך עשויה עלי בשלשים דינר ואני אעלה לך סלע בחדש מותר וכו' אמר רב ששת לא עשאה דמים מחיים אלא לאחר מיתה. אמר רב פפא הלכתא ספינה אגרא ופגרא. כתב רש"י הרי פרתך עשויה עלי בל' דינר אם לא אשיבנה לך, ואני אעלה לך בשכר שאחרוש בה סלע בחדש, מותר, ואין זה רבית כדמפרש לפי שלא עשאה דמים מחיים שאם יוזלו פרות בשוק ויעמדו דמיה על עשרים לא ישלם אלא לאחר מיתה שאם תמות או אם תשבר, אלמה כל כמה דלא קביל עליה זולא לאו מלוה היא גביה, וגבי ספינה לא קביל עליה זולא.

הנה מלשון רש"י משמע דאם יהי' על המקבל אחריות זולא יש בזה איסור, ונראה דהפחת נכלל בכלל זולא. וצ"ב אם יש בזה איסור ר"ק דיש מקום לומר היות וצריך להחזיר את ספינה אחרי השימוש הוה גוף הספינה לבעלים ונותן לו דמי שכירות, ותלוי בב' הדעות הו"ל סי' א' דלשיטות בצ"ב שנתן לנכרי יש איסור כמבואר בפמ"א וכן

מהרי"ו לדין בכורה הוה החפץ של הנותן ואין בזה איסור ר"ק, ולבי" ומהר"י באסן יש בזה איסור ר"ק דהוי הלואה גמורה.

ושמא לדין ר"ק כו"ע יודו דהוה רבית דבאמת גם במכירה ושכירות היה צריך להיות דין רבית באגר נטר, רק שהתורה אסרה דין הלואה ולא מכר ושכירות א"כ בצ"ב שיש קנין הלואה ובמציאות יש כאן הלואה לזמן מה לי אם גוף הבהמה שייכת לנותן, היות ויש כאן כל דיני הלואה הוה ר"ק היות ונותן לו שכר אגר נטר (ואינו שכירות דגם בהלואה יש לחייב מדין שכירות כמו שביארנו במקום אחר,) וכן מבואר ברמ"א סי' קע"ו ס"א וז"ל אבל אם לא קבל המשכיר אחריות כלל הוי ר"ק,ולכאורה הוא דין המוסכם לכו"ע.

ובדין ספינא אגרא ופגרא נהי שקנין ההתחייבות לאונס ומתה מחמת מלאכה הוא מקניני הלואה כמ"ל אות א' אעפ"כ אין בזה אפילו איסור של א"ר היות וגוף הבהמה שייכת לנותן וגם מקבל עליו אונסים עד השבירה הרי זה לכו"ע הבעלות היא לנותן והכסף הוא דמי שכירות נהי שהקנין הוא קנין הלואה, וז"ל הטור בסי' קע"ו, מותר להשכיר כלי ולקצוב דמיו ולהתנות שאם ישבר באונס שישלם לו דמיו. אע"פ שמן הדין הוא פטור מן האונסים א"כ כיון ששם אותו בדמים ומתחייב באונסים הרי הדמים בהלואה אצלו והשכר שנותן לו מחזי כריבית, אפ"ה שרי, כיון שאינו מתחייב בדמיו אלא א"כ ישבר וכל זמן שהוא בעין הוא מחזירו כמו שהוא ועד שעת שבירה הוא ברשות הבעלים לזולא וגם הוא נפתח נמצא שעד אותו שעה הוא אצלו בתורת שכירות ובתורת שכירות הוא נותן ואע"פ שנשבר ונעשה עליו בהלואה מתחייב בשכירות קודם שנעשית הלואה וכו'.

וביאור דבריו דהלואה למעשה נעשה כשנשבר דהרי קנה בקנין הלואה אעפ"כ לא נפק מתורת שכירות היות ועוד נמצא תחת בעלותו של הנותן, ודמי הפחת ג"כ צריכים להיות על הנותן דכמו יוקרא וזולא על הנותן ה"ה דמי הפחת דזה הגורם שיקרא שם הבעלים עליו, לכן כתב שם הטור וז"ל הילכך לכשישבר אינו מתוייב אלא בדמים שהיה שוה בשעת שבירה.

כתב הרמב"ם בפ"ח מהלכות מלוה ולוה הי"ג השם פרה מחבירו ואמר לו אם מתה הרי היא עתה עלי בשלשים דינרים ואני אעלה לך סלע בכל חדש מותר לפי שלא עשאה מחיים אלא לאחר מיתה. וכתב ה"ה ודברי הרב ז"ל כדברי קצת המפרשים שפירשו שעכשיו הם שמין לה דמים אם תמות וישלם אותן אפילו לא היתה שוה כן בשעת מיתה ואעפ"כ מותר לפי שלא עשאה דמים אלא לאחר מיתה וכו'.

ונראה דפליגי בדין צ"ב אם הוא שייך לבעלים היות וכשישנו בעין חוזרת הספינה לבעליה, (וזו היא שיטת הפמ"א ומהרי"ו) ונראה דזו היא סברת הרשב"א והרמב"ם דהיות וכשישנו בעולם הוה הספינה של בעליה, רק שנתחייב בקנין של הלואה לשלם כשעת הקנין, ואין בזה איסור הלואה היות ושייר לעצמו בעלות שכ"ז שהספינה תהיה בעין מקבל ע"ע פחת ויוקרא וזולא. והקבלה הזו פועלת שלא יהי' למעשה הקנין דין הלואה שיהי' בזה איסור ר"ק, משא"כ הטור י"ל דס"ל דגם בצאן ברזל אין נקרא בעלים כמבואר במהר"י באסן. א"כ כשמקבל אחריות בכל, יוצא מרשות הנותן לגמרי והוי מעשה הלואה, ואין בזה רק קנין הלואה אלא גם מעשה הלואה, רק כשמקבל עליו פחת ויוקרא וזולא הרי שייר לעצמו בעלות ושיור זה גורם שיקרא בעלים,ואם עשה מעשה קנין הלואה למפרע וכל האחריות חלה ההלואה למפרע הרי זה מעשה הלואה למפרע והוי רבית.

דהרי לפי הרשב"א כל החיוב שמתחייב בערך ששוה בשעת הקנין הוא היות וקנה החפץ בקנין

הלואה, ונוטל שכר עבור האגר נטר א"כ לכאורה צריך להיות ר"ק, רק שבאמת דין ההלואה כאן ביארנו לעיל הוא היות ויש כאן מעשה הלואה, דהרי באמת החפץ שייך לבעלים רק שיש כאן מעשה הלואה היות וכל האחריות על המקבל יש ע"ז שם הלואה, אבל כשמקבל יוקרא וזולא הרי עצם הבעלות שיש לו על החפץ וגם שיור בעלות ליוקרא וזולא נותן למעשה תוקף של מעשה שכירות. והנה כל הסברא היא רק אם נסבור ששיור קבלת החפץ משייר לו את הדין בעלות כלפי דינים אחרים כגון בשבת ובכור, משא"כ אם נאמר דאין לו דין בעלות א"כ הוי הלואה מיד בקבלת אחריות רק כשמשייר לו אחריות יוקרא וזולא ופחת הרי שייר לעצמו בעלות הוה בעלים. הנה כ"ז דוקא שהאחריות עד השבירה אבל אם מקבל אחריות רק בתנאי שלא ישבר אבל כשישבר יחול האחריות על המקבל למפרע הרי חל על המקבל שם לוה למפרע ואסור ליטול אג"נ משום רבית ויכול להיות דלטור הוה ר"ק.

בהשכרת כלי זהב

ג) ע' ע"א ההוא דוא דבני מר עוקבא דהוה בי מר שמואל, תקיל ויהיב ליה תקיל ושקיל ליה. שקיל אגרא ושקיל פחתא אי אגרא לא פחתה, ואי פחתה לא אגרא. כתב רש"י דבני מר עוקבא יתומים היו, תקיל ויהיב ליה תקיל ושקיל ליה, היה משכירה לאחרים ושקלה כשהוא מוסרה להם וחוזר ומקבלה במשקל אם חסר נחושתה משלמין לו דמי חסורנה ויהיב ליה דמי אגר. פחתא חסרון נחושתה ואי ס"ד אסור להלוותן ברבית אי אגרא לא פחתא למה נותנין שכר הואיל ומקבלין עליהם השוכרין פחת נחושתה.

וכתבו בתוס' ד"ה דקא מקבלי עלייהו וכו' משמע אע"ג דקא מקבל נותן עליה זולא ויוקרא הוה אסור משום דאחריות על המקבל אע"ג דאחריות לא הויא אלא משעת שבירה אלא דוקא משום פחת דחוסכא דנחשא שרי וכו', ומדברי התוס' דייק הב"י בסי' קע"ו וו"ל, ולפי דבריהם דבר שאינו פוחת ע"י שמשתמשין בו כגון כלי כסף וכלי זהב אסור להשכירן אם מתחייב השוכר באונסין וכ"כ ר"י וכ"כ בהג"א וכו' ומיהו נראה מדבריהם דלרש"י שכתב טעמא דשרי משום דכיון שאם היה בעין מחזירה בין הוקרה בין הוזלה לא הוי הלואה מותר להשכיר כלי כסף וכלי זהב בענין זה.

ודברי הב"י תמוהים דמנין לקח לאסור דבשלמא כשיש פחת ואין מקבל עליו הרי זה כמפרש שאין משייר ע"ע כל היוקרא וזולא ומחזי כהלואה ולכן אסור, אבל כשאין לגמרי פחת כגון כלי כסף וזהב ומקבל ע"ע יוקרא וזולא ועל המקבל אין שום התחייבות מניין דהתוס' ס"ל לאסור. ונראה לפי איך שדייק הב"י בדינו של רש"י וו"ל משום דכיון שאם היה בעין מחזירה בין הוקרה בין הוזלה לא הוי הלואה, הכונה דהרי גוף החפץ צריך המקבל לתת לנותן רק אם מקבל המקבל אחריות הוה מעשה גמור של הלואה (כמ"ל שוו שיטת הב"י)ואם משייר לעצמו בעלות לכו"ע אין זה הלואה אלא שכירות.

והנה תוס' כתבו שם לחלק בין קבלת אחריות בשכירות לקבלת אחריות במקח, וכתבו התם שאני דמכר גמור, חזינן דיוקרא וזולא מספיק רק למכר ולא להלואה. ולכאורה דבריהם תמוהים דמה החילוק בין דין מכר לדין שכירות שניהם אין לזה תורת הלואה, ונראה לפי המ"ל דבאמת מה שצריך להחזיר גוף החפץ אין מוציאו מתורת הלואה א"כ קבלת האחריות עושה את פעולת השכירות להלואה, רק ששיור הבעלות נותן לו דין בעלות שיחול על הפעולה דין שכירות. ובזה מחלקים תוס' דבמכר שהמעשה הוא מעשה מכר רק שקבלת האחריות עושה שיהי' כעין הלואה מספיק שמקבל ע"ע יוקרא וזולא, משא"כ בנד"ד, שהמעשה הוא מעשה הלואה רק ששיור הבעלות

נותן לזה דין שכירות ס"ל לתוס' דקבלת יוקרא וזולא אינו שיור מספיק שיקרא בעלים.

ולפי"ז ניחא דברי הב"י דאם שיור יוקרא וזולא אין נותן לזה דין שיור בעלות א"כ מה לי אם יש פחת או אין ראוי להיות פחת דעצם יוקרא וזולא אין עושה דין שיור בעלות, דאם היה עושה דין של בעלים הרי היה ע"ז דין של מכר דמדין שכירות היה יכול ליטול אג"נ והיה מספיק יוקרא וזולא להורייד מזה שם הלואה. ורש"י ע"כ פליג על תוס' דס"ל דמספיק ששייר לעצמו דין יוקרא וזולא שיקרא בעלים,ולדברי רש"י א"צ לקבל פחת ודו"ק.

והנה כ"ז הוא רק לשיטת הב"י אבל לשיטת הפמ"א דהחזרת גוף החפץ קובעת שהוא הבעלים רק שלענין הלואה נקרא קבלת אחריות מעשה הלואה י"ל דאם משייר לעצמו כל סוג יוקרא וזולא מספיק ובכלי זהב מספיק יוקרא וזולא ובספינה צריך גם פחתא דאחרת אין זה קבלת חלק אחריות וסברא זו עוד צ"ע.

רק שיש לדון מדברי רש"י ס"ט ע"ב במרא ידיע פחתי' כתבו בתוס' דלרש"י כוס של זהב דאין בזה פחת אסור להשכיר ולפי דברי הב"י לתוס' יש איסור ולרש"י מותר. ודברי תוס' הללו הביא המהרא"ל ראי' דתוס' אסרי רק איפה שיש פחת ואין מקבל עליו אבל בכלי זהב אין איסור, רק שצ"ע מדברי רש"י דסתרי אהדדי.

ונראה לישב דבאמת גם לרש"י יש חיוב לשלם דמי שכירות כשמקבל עליו זולא רק שס"ל שכל החילוק בין הלואה לשכירות, דדמי השכירות הוא עבור ההשתמשות ולא איכפת לן אם רגילות להיות פחת או לא עצם ההשתמשות מחייבת שישלם דמי שמוש,משא"כ הלואה אין זה זכות השתמשות אלא קנין בגוף החפץ ועל קנין בגוף החפץ יש איסור לקחת דמי שכירות. וכששוכר כסף ע"מ להתראות או כלי כסף להתראות שאין משתמש בחפץ רק ששוכר גוף הכסף שיחשבו שזה שלו ואין משתמש בהם ס"ל לרש"י שהוא מעין הלואה ויש בזה איסור אפילו אם מקבל יוקרא וזולא.

ובתוס' נראה דהב"י ס"ל דכשהגוף צריך להחזיר לבעלים ואין מעשה השתמשות אין נקרא הלואה דהרי לא משתמש וגם הגוף חוזר, משא"כ בדודא דנוטל להשתמש הרי יש כאן מעשה הלואה ואין מספיק מה שמקבל עליו יוקרא וזולא ודו"ק. ונראה דיוקרא וזולא צריך לקבל דאחרת הוה צ"ב וקובע לו שכר ודו"ק (הגם שבתוס' יש לדחוק הרבה דוחקים דהלשון דהיתר גם בקטלא שהוא השתמשות אבל כדי לישב הב"י צריך לדחוק סברא הנ"ל ובדברי התוס' יש לדחוק).

ולענין השכרת כלים עם קבלת אחריות לכאורה אם כשישבר לא ישלם דמי שכירות יש היתר היות ומשכיר על תנאי דאם ישבר יחול קנין הלואה ואם לא ישבר יהי' לזה דין שכירות וצריך להחזיר לו גוף החפץ ונוטל דמים עבור שמוש בחפץ ואין איסור.

וכן מבואר בחו"ד ביאורים סי' קע"ו ס"ק ד' ושמא יש לומר היות וישבר יהי' ודאי הלואה כבר חל ע"ז שם הלואה בתחילה משא"כ בספינה אין ודאי דשמא יותר כדאי שישאר שכירות. אבל בנד"ד דודאי יותר כדאי שיהי' הלואה א"כ אין בזה צד שכירות.

רק שנראה דאם משכיר לו החפץ ומתחייב לו בקנין שאם ישבר ישלם אין בזה איסור היות והחפץ הוא של הבעלים ומצד קנין החפץ אין חייב באחריות ומשתמש בחפץ של חבירו. ומה שנתחייב לשלם אם יאנס הוא התחייבות צדדית ואין זה בעצם הקנין של השכירות, אלא מדין התחייבות וכן יש לעיין שמא יש היתר זה בכל קרוב לשכר ורחוק מהפסד ושמא גם זה נכנס בגדר הגזירה.

רק שיש לחלק בין מכר לשכירות דמכר קבלת האחריות גורמת שלא מסלק החפץ מרשותו והוה

כעין הלואה, ומה לי אם שייר ההתחייבות בגוף החפץ או בקנין, משא"כ בשכירות כלים דמן הסברא הוה שכירות היות וגוף החפץ של הנותן רק שקבלת האחריות עושה שיהי' לו בחפץ קנין הלואה ויש לו דין לוה, משא"כ בנידון דידן אין לו שום התחייבות רק שבקנין נתחייב. ונראה דבצירוף ב' הסברות יש מקום להקל שיתחייב רק אם לא ישבר ואם ישבר ישאיר הבירה בידו אם ירצה שישאר לזה דין שכירות או התחייבות, ואת ההתחייבות יעשה בקנין נפרד לא מדין השכירות ולמעשה עוד צריך להתישב בדבר.

ובהר צבי חיו"ד סי' קל"ו נשאל בכלים חדשים שלוקחים בשכירות מהחנות, ובעל החנות מתנה שאם יפגם איזה כלי לא יקחהו בחזרה, אלא מחיר הכלי הנפגם,וקוצב מחיר, וביחד עם זה משלמין לו שכר תשמישן, אם אין בזה חשש רבית כיון דאחריות אונסין הוא על זה שנוטל את הכלים ונתחייב במחירם. והאריך בשיטת רש"י ותוס' ע"ש וכתב דלרש"י שבכלי זהב מותר ה"ה בנד"ד, משא"כ לתוס' אסור ונשאר דיש להחמיר. ודבריו תמוהים דהרי לרש"י דוקא אם הוא חפץ שאין בו פחת אבל כשיש פחת ומקבל ע"ע הפחת הרי זה כמקבל חלק מיוקרא וזולא כמ"ל, וכן אם קוצב מחיר הרי לא מקבל עליו זולא א"כ לכו"ע הוה איסור רק שלרשב"א יש מקום להתיר רק אם מקבל פחת ודו"ק.

בדין מכירת שטרות

ד) איתא בתוספתא פ"ד ב"מ ובירושלמי פ"ה ה"א יש דברים שהן רבית ואינן רבית לוקח אדם הלואתו של חבירו בפחות ושטרותיו בפחות, ונפסק כן להלכה בסימן קע"ג סעיף ד' וכתב המור שמי שיש לו שטר על חבירו או מלוה על פה יכול למוכרו לאחר בפחות ואין בו משום רבית ובלבד שיהא אחריות של השטר והמלוה על הלוקח וכו' וכתב בפרישה ובלבד שיהא אחריות של השטר כו' דאל"כ לא הוי מכר אלא הלואה וריבית גמור הוא. משמע מדבריו דהוה הלואה ממש והיתר שנוטל הוה ר"ק.

ובהה"מ פ"ה הי"ד כתב וז"ל אבל אם קיבל עליו המוכר אחריות בין מכל החוב בין ממה שמכרו ה"ז אסור לפי שהוא קרוב לשכר ורחוק להפסד וכ"כ הרמב"ן ז"ל בתשובה בראיות ברורות עכ"ל חזינן דס"ל דהוה א"ר מדאסר מדין קרוב לשכר ורחוק להפסד, ויש לבאר דין מכירת שטרות שהוה כעין רבית.

ונראה דבמכירת שטרות יש הסתלקות המלוה מהחוב ומכירה לקונה, וכשנשאר האחריות על המלוה אין כאן מסירת החוב היות ויש עליו אחריות. ואין דומת למכירת חפץ באחריות דשם מוכר עצם החפץ וקבלת אחריות הוא תנאי בקנין ולכן אוסרים מדרבנן דנראה דלא נתפס קנין המעות בחפץ והוה הקדמת מעות הלואה ונתינת החפץ הוה פרעון וכשמתיקר נותן לו בזול עבור ההלואה ומחזי כרבית, אבל במכירת הלואה אין כאן נתינה רק הסתלקות מהמלוה והעברת החוב ואם נשאר עליו האחריות הרי אין כאן שום סילוק רק הלואת כסף והחוב הוא פרעון עבור ההלואה וזו הסברא ס"ל למהרי"ט בח"ב סי' ל"ט, וכן לכאורה הוא שיטת הפרישה.

והמתירים מתירים אפילו בקבלת אחריות, עיין מהר"י בן לב ח"ג סי' ס', נראה דמחלקים בין חביתא להלואה, דבחביתא אין על מה לחול שם מכר אם שייר אחריות, אבל בנד"ד אין משייר בקנין שום דבר דהרי מכר לו שעבוד הגוף, וחלות המכר חל דהרי הוא משועבד לו, רק האחריות היא על דבר צדדי ז"א שאם לא יפרע לו יתבטל המקח אין זה אחריות בעצם מעשה המכר. או דנימא דקבלת אחריות מדין ערב ולא מדין ביטול מקח.

והרמב"ן ובעה"ת ס"ל דיש כאן קנין כמו סברא הב' רק ס"ל דהוה קרוב לשכר היות וכאן המכר

הוא השעבוד והשעבוד בעיקר הוא עבור הפרעון וכשיש אחריות על הפרעון הוה חיסרון במכירת החוב והוה המעות הלואה ודו"ק. ונפק"מ במכירת חוב של דולרים עם יכול לקנות באחריות וקבלת על עצמו יוקרא וזולא, דאם נימא דאין זה מכירה היות וקיבל אחריות לא מספיק מה שקיבל עליו יוקרא וזולא דעדיין לא יצא מתורת חוב עיין תוס' ב"מ ע' ע"א בדין דודא דמר עוקבא, אבל אם נאמר דנקרא מכר רק שהאיסור שקרוב לשכר ורחוק מהפסד, א"כ בשטר של דולרים הרי הם כאן בארץ כיין ומקבל עליו יוקרא וזולא יש מקום להתיר. ועיין בביאור הגר"א סי' קע"ג ס"ק ט' שכתב ע"ד השו"ע בס"ד ובלבד שיהא אחריות השטר והמלוה על הלוקח וכתב שם וז"ל "ובלבד כו' אבל כו' כמש"ש ס"ד ע"ב האי קרוב לשכר כו' דהוי כעין הלואה א"ל כיון כו' וה"נ כן". ע"כ ס"ל דהוא דרבנן והוי מעין מכר, ובשט"ח של דולרים לדבריו אין איסור, רק שמלשון הרב בשו"ע משמע דאינו מכר והוי הלואה, ושמא דבר שיש בו יוקרא וזולא שייך דין מכר, ולכו"ע הוי מכירה.

מפתח כללי

הלכות שבת

בדין מלמול מוקצה במוחזר לבית עמ' א

בדין ספק פסיק רישא עמ' ט

בדין מירוח בשבת עמ' יג

בגדרי מלאכת קושר

סימן א' – קשר של קיימא עמ' טז

א) דין קשר של קיימא, מקורות הגמ' והמשנה דבעינן קיימא; ב) הסבר ענין קיימא עפ"י האב"נ דהוא מצד דין מלאכתו מתקיימת בכל מלאכות שבת; ג) האב"נ חוזר מדבריו דלעיל, הוכחת האב"נ שקיימא הוא חסרון בעצם הקשר; ד) האב"נ כתב שבתפילין ג"כ בעינן קש"ק; ה) הסבר למנהג העולם שלא הקפידו ע"ז; ו) שיטת הט"ז דקיימא תליא בדעת הקושר, הבה"ל סובר דתליא בדרך העולם. ישוב שיטת הט"ז; ז) הסבר נוסף בדברי הט"ז עפ"י דבריו בשי"ח, ולפי"ז מוסבר מג"א בסי' ש"כ הסובר שפ"ר דלג"ל הוא אך במלאכת שבת; ח) הסבר שיטת הבה"ל עפ"י הנ"א בענין קיימא משום שאינו דרך המלאכה — הסבר דיש ב' דרך המלאכה מצד הפועל ומצד הנפעל; ט) ביורים בדעת הבה"ל. נפ"מ בין הבה"ל והט"ז לדינא, ספק הח"א במחשבת אדם אחר. דיוק דהח"א לא ס"ל כבה"ל ודיוק בדבריו; י) ראיה להסבר בבה"ל עפ"י תהל"ד; יא) ראיה מסעיף ו' דלא כט"ז וישוב הקושיא; יב) קושיית הבה"ל על הט"ז מדברי הכלבו, הסבר האב"נ בכלבו ולפי"ז מיושב; יג) שעור קיימא לפי הפוסקים, והסברים בזה.

סימן ב' – מעשה אומן עמ' כד

א) מקור מעשה אומן בגמ'; ב) כנ"ל; ג) גדר אומן מהו, פליגי בזה הט"ז והבה"ל; ד) דיוקים בבירור גדר מעשה אומן; ה) דעת אחרונים שקיימא לומן מותר לפי הרי"ף; ו) שיטת החולקים ע"ז; ז) לפי מחלוקת הנ"ל ביאור גדר אומן; ח) דין הח"א בקשר שנתהווה בלי כוונה מה דינו לגבי אומן וביאור בזה; ט) דין השו"ע בקשירת דליים סותר הסוברים שקיימא לזמן מותר ותי' ע"ז. תי' קושיית האב"נ בקשר לדבר מצוה אמאי אין בו שאלה מצד אומן; י) התפא"י סובר שאומן בלא קיימא חייב חטאת וקשיא ע"ז; יא) שיטת העו"ש שקיימא לחודא ואומן לחודא חייב חטאת לרא"ש; יב) הפמ"ג דחה

ראיותיו מהרא"ש; יג) הסבר שיטת הע"ש עפ"י ההסבר בדעת הרי"ף; יד) קושיא על הע"ש.

סימן ג' – ב' קשרים זה על זה עמ' לב

א) דקדוק בדברי המ"א שלא הביא הש"ג כראוי והסבר דברי הש"ג; ב)מהש"ג משמע דמיהדק הוי ספק אומן; ג) דעות אחרונים דהוי ודאי אומן; ד) עוד דעות בזה; ה) החוו"א פליג על זה וסובר דהוי אך חומרא; ו) בירור בכוונת הכרכ"י שמותר להתיר ב' קשרים; ז) ביאור דבריו; ח) ביאור תהל"ד בהיתר צורך מצוה בב' קשרים. שיטת החו"י בזה; ט) הסבר בזה; י) המשך הסבר בפלוגתא זו.

סימן ד' – קשר לדבר מצוה עמ' לו

א) קושיית האב"נ אמאי הותר לדבר מצוה, והסברים בזה; ב) בענין קשירת ס"ת במנחה; ג) אם נמצא ס"ת קשור קש"ק מה לעשות.

סימן ה' – קשר א' בראש החוט עמ' לז

א) שיטת הסמ"ג בקשר א' והסבר בדברי הרב בשו"ע עפי"ז; ב) חקירה אם קשר א' בראש החוט הוי מעשה אומן, ודעות בזה; ג) המ"ב מביא ראיה לזה ודחיית הראיה; ד) עוד דעות בזה; ה) הש"ג כ' שגם באמצע החוט שייך קשר א'. הסברים בזה. הסברים עפ"י הש"ג; ו) הש"ג סובר שהרא"ם פליג על הסמ"ג, והאב"נ חולק עליו; ז) הסבר האב"נ במחלוקת יראים ור"ן; ח) המשך כנ"ל; ט) ראיה שקשר הוא ענין חיבור; י) הסבר השפ"א בדברי הסמ"ג. ספק בראשי הגארטיל אי שרי.

סימן ו' – דין החזרת רצועות בגדים בחדשים וישנים עמ' מא

א) דבר הח"א באיסור נתינת רצועות במנעל חדש. בירור אם גם במנעלים שלנו שייך איסור זה; ב) דברי המ"א והט"ז בהכנסת משיחות לבגד וספק אם בחגורת עור ג"כ הדין כן; ג) הסבר האיסור באם יש טורח.

סימן ז' – קורע ע"מ לתפור עמ' מג

א) הסבר בגדר מאי דבעי ע"מ לתפור; ב) תי' בקושיות התפא"ש בזה; ג) הסברים בענין הנ"ל; ד) פלוגתת מ"ב ורע"א בענין ע"מ לתפור; ה) ביאור בזומר וא"צ לעצים; ו) הסבר סתירת הב"י מסי' ש"מ לסי' שי"ז; ז) הבה"ל הכריע כמ"א אך בפתיחת בית הצואר ודיוקים בזה; ח) הוכחה דהאב"נ פליג על הבה"ל; ט) דיוקים בדברי הבה"ל מסיום דברי הרמ"א.

סימן ח' – קיימא בתפירה עמ' מז

א) הסבר הפלוגתא א"ב קיימא בתפירה; ב) ספק אי פליגי אך בקורע או גם בתופר; ג) ראיה לדעת האב"נ הסובר שפליגי גם בתפירה; ד) קושיית התהל"ד שהרמ"א סותר עצמו; ה) ישוב הקושיא.

סימן ט' – בדין קריעת בגדים קשורים או תפורים ובדין ניתוק קשר שאין יכול להתירו עמ' מט

א) ביאור הרב והמ"ב מהו איסור קריעת מנעלים תפורין; ב) חקירה באיסור

ניתוק קשר; ג) הכרח שהיא מצד קורע; ד) לחוו"א דרך אחרת בביאור הענין;
ה) הסבר נוסף בענין זה.

סימן י' – זיפות' חבלים עמ' נא

הסבר באיסור פתילת חבלים שכ' הרמב"ם

סימן י"א – ענינה ע"ג קשר עמ' נב

א) מחלוקת אם יש לאסור באינו עומד ליומו. ונפ"מ לגבי ט"ת במנחה;
ב) הברכ"י והגר"א פליגי על המ"א והט"ז בביאור פלוגתת הראשונים בזה;
ג-ז) המשך כנ"ל; ה) הישע"י מסביר הסבר חדש בזה; ו) סיכום לדינא.

קיצור פסקים בדיני מלבן בשבת עמ' נה

קיצור פסקים בדיני טוחן בשבת עמ' נט

מפתח למערכת "שחיה וחזרה" (סימן רנ"ג)

סימן א' – השחיית תבשיל על גבי כירה בערב שבת

פתיחה עמ' סב

פרט א' – בדיני תבשיל שכבר מבושל עמ' סב

פרט ב' – קדירה חיותא עמ' סג

פרט ג' – שדא ביה גרמא עמ' סה

פרט ד' – בהיתר "גרופה" עמ' סו

פרט ה' – בהיתר "קמומה" עמ' סז

פרט ו' – הוספה בקש ובגבבא עמ' סט

פרט ז' – אם חיישינן לחיתוי בשלהבת עמ' ע

סימן ב' – החזרת התבשיל בשבת על גבי כירה

פתיחה עמ' עב

פרט א' – החזרת תבשיל שלא נתבשל כל צרכו עמ' עב

פרט ב' – באיסור החזרה לכירה שאינה גרופה וקמומה עמ' עג

פרט ג' – להחזיר תבשיל שנצטנן עמ' עו

פרט ד' – חזרה לתוכה עמ' עו

פרט ה' – עודן בידו – הניחן ע"ג קרקע – דעתו להחזיר עמ' עח

פרט ו' – הערות וענינים קצרים בענין דלעיל עמ' פא

פרט ז' – פינה ממיחם למיחם עמ' פא

פרט ח' – דין חזרת תבשיל שחזה בבין השמשות ע"ג האש וניטל ממנה בשבת (שיטת הירושלמי עפ"י הר"ן) עמ' פב

סימן ג' – חזרה בערב שבת ממוך לחשיכה (שיטת תוס' ורא"ש) עמ' פג

סימן ד' – דין "סמוכה" ודין "כנגד המדורה" עמ' פו

סימן ה' – בדין החזרת תבשיל על גבי קדירה מלאה וריקנית עמ' צא

סימן ו' – הפסק מעזיבת התנור עמ' צד

סימן ז' – קטמה והובערה עמ' צו

סימן ח' – מנהג המחזירים בשבת לתוך התנור (פלוגתת הב"י ודרכי משה) ודין החזרה לתנור שהבלו מועט עמ' צח

מפתח למערכת המוקצה

הערות וביאורים בכמה מקומות בגמ' בסוגיות דמוקצה
[נכתבו בתחילת ההשקפה קודם העיון ולא נדפסו אלא לעורר]

א. שבת דף מ"ג ע"א וע"ב עמ' קד

ב. שבת דף מ"ד ודף מ"ז עמ' קו

ג. שבת דף קמ"א ע"ב עמ' קח

ד. שבת דף קמ"ב ע"ב עמ' קט

ה. שבת דף קמ"ו ע"א עמ' קי

ו. שבת דף קנ"ו ע"ב עמ' קיא

ז. ביצה דף ב' ע"א עמ' קיג

ח. חולין דף ט"ו ע"א עמ' קיד

ביאור המוגיא דטילטול מולם בשבת וביום טוב עמ' קמו

(ביצה דף ט' ע"א שו"ע סימן ש"ח סעיף י"ט וסימן תקי"ח סעיף ד')

פרט ב' – דין מולמות של בית עמ' קכא

מפתח למערכת המוקצה

פתיחה

פרט א. בטעם איסור מוקצה עמ' קכה
שבת דף קכ"ד ע"ב ושאר מקומות, רמב"ם פרק כ"ד מהלכות שבת הלכה י"ב וראב"ד שם, רמב"ן במלחמות ריש מסכת ביצה.
פרט ב. בטעם חילוקי סוגי המוקצה וחילוקי סוגי הטלטולים עמ' קכח
פרט ג. כלי שמלאכתו לאיסור אם בכלל איסור "מוקצה" או גזירה בפנ"ע עמ' קל

ביאורים על סדר השולחן ערוך

סימן ש"ח

סימן א' – בענין מוקצה מחמת חיסרון כיס (סימן ש"ח סעיף א)

פרט א. לצורך גופו ומקומו עמ' קלא
פרט ב. בכלי שמלאכתו להיתר עמ' קלד
פרט ג. במהות חיסרון הכיס עמ' קלז
פרט ד. כלים שאינם יקרים עמ' קלט
פרט ה. קביעות מוקצה זה עפ"י דעת הבעלים עמ' קמ
פרט ו. ענינים שונים בהנ"ל עמ' קמ

סימן ב' – בענין כלי שמלאכתו לאיסור (שם סעיף ג')

פרט א. לצורך גופו ומקומו עמ' קמא
פרט ב. מחמה לצל עמ' קמג
פרט ג. בכמה ענינים אם נחשבים טלטול לצורך גופו עמ' קמד
פרט ד. בכמה כלים אם נידונים כמלאכתן לאיסור עמ' קמה
ענינים שונים בענין כלי שמלאכתו לאיסור עמ' קמו

סימן ג' – התחיל בטלטול המוקצה אם מותר להמשיך – (שם ובנו"כ)

עמ' קמח

סימן ד' – כלי שמלאכתו להיתר – (שם סעיף ד')

עמ' קמט

סימן ה׳ – בענין תפילין – (שם סעיף ד׳) עמ׳ קנב

סימן ו׳ – מלמול מוקצה אגב כיבר או תינוק (מדוכה אגב שום) – (שם סעיף ה׳) עמ׳ קנד

סימן ז׳ – מלמול דלתות הבית ושברי כלים – (שם סעיפים ו׳–ח׳) עמ׳ קנו

סימן ח׳ – הוספות בנידון דשברי כלים והמפתעף עמ׳ קמד

פרט א. דין מלמול כפתור – (שם סעיף ו׳) עמ׳ קמד

פרט ב. דבעינן בשברי כלים שיהא הדרך ליחדם – (שם) עמ׳ קמד

פרט ג. בפלוגתא דתנאי אי בעינן ״מעין מלאכתן״ (שם) עמ׳ קמה

פרט ד. מלמול שברי כלים לצורך גופו ומקומו – (שם) עמ׳ קמה

פרט ה. שברי כלים הראויים למעין מלאכה דאיסור וכן שברי כלים שמלאכתן לאיסור הראויים למעין מלאכה דהיתר – (שם) עמ׳ קמו

פרט ו. בחילוק מרן הבית יוסף בכלי שנשבר כולו לכלי שנשתייר – (שם) עמ׳ קמז

פרט ז. דין פתילה ונר – (שם סעיף ז׳ מג״א) עמ׳ קמח

פרט ח. דלתות הבית וכיסוי בור ודות – (שם סעיף י׳) עמ׳ קמט

פרט ט. מחט של יד – (שם – סעיף י״א) עמ׳ קנ

פרט י. שיורי מחצלאות ומטליות – (שם – סעיפים י״ב–י״ג) עמ׳ קנג

פרט יא. מנעל – (שם סעיף י״ד) עמ׳ קנד

פרט יב. מגדל – (שם סעיף ט״ו) עמ׳ קנה

פרט יג. כידה שנשממה אחת מרגליה – (שם סעיף ט״ז) עמ׳ קנז

פרט יד. ליבני דאשתיור מבנינא – (שם סעיף י״ז) עמ׳ קנח

פרט טו. קוץ ברשות הרבים – (שם סעיף י״ח) עמ׳ קנט

פרט טז. שברי תנור ישן (שבת דף קכ״ח ע״א) עמ׳ קפ

סימן ט׳ – בדיני ביטול שם מוקצה ע״י ייחוד וכו׳ – (שם סעיפים כ׳–כ״ד)

פרט א׳ – ייחוד בגיזי צמר דהפתק. (שבת דף מ״ט:) עמ׳ קפא

פרט ב׳ – חריות שנדדם במתמא – (שם דף נ׳ ע״א) עמ׳ קפא

פרט ג׳ – בגדר ישיבה מבעוד יום על החריות, וביאור בפלוגתא אי בעינן מעשה (שם) עמ׳ קפב

פרט ד׳ – קשירת החריות (שם) עמ׳ קפב

פרט ה׳ – פרטים באופן הייחוד דהמוקצה (שם) עמ׳ קפב

פרט ו׳ – אי מחשבה עדיפא מישיבה (שם) עמ׳ קפג

פרט ז׳ – היתירא דבית המשתה ובית האבל (שם) עמ׳ קפג

פרט ח׳ – כר ומדין על גבי מטה והשתמשות שלא כדרך או מועילה (שם) עמ׳ קפד

פרט ט׳ – בקולא שבחריות טפי מבגיזי צמר ובהיפוך. (שם) עמ׳ קפד

פרט י׳ – מחשבה להשתמשות מבעוד יום (תוס׳ ורא״ש שם) עמ׳ קפד

פרט י״א – יחוד בקרן זוית לקופת ענר (שם) עמ׳ קפה

פרט י״ב – מידי דלאו בר מעשה (שם) עמ׳ קפו

פרט י״ג – פירוש ר״ח בפיקודין ובציפא (שם) עמ׳ קפו

פרט י״ד – מוכין וגיזין (מ״ח ע״א) עמ׳ קפו

פרט ט״ז – פסק כרבא או כרבינא (דף נ׳) עמ׳ קפז

פרט ט״ז – בהנחת אבן ע״ג החבית (דף קכ״ה ע״ב) עמ׳ קפז

פרט י״ז – פלוגתא דגשוש או סוואר (שם) עמ׳ קפח

פרט י״ח – במעמא דנעשית החבית בסים לאבן (שם) עמ׳ קפח

פרט י״ט – בגדר ״ליתוד״ האבנים (שם) עמ׳ קפט

פרט כ׳ – יחוד אבן לפציעת אגוזים (תשובת הרשב״א) עמ׳ קפט

פרט כ״א – יחוד לעולם (שו״ע סעיף כב) עמ׳ קצ

פרט כ״ב – בדברי הב״י לגבי חריות עמ׳ קצ

פרט כ״ג – בדברי הט״ז לגבי התיכת ענף מהמכבדות (סעיף כ״ג) עמ׳ קצ

פרט כ״ד – מחשבה ליקח הגר לבית הכנסת עמ׳ קצא

סימן י׳ – עזרות ונסרים (שם סעיף כ״ה–כ״ו) עמ׳ קצא

סימן י״א – עצמות וקליפין – (שם סעיף כ״ז) עמ׳ קצג

עד כאן הבירורים בסימן ש״ח, מכאן ואילך בשאר מקומות

דין ביטול כלי מהיכנו –

(ביאור המוגיא שבת דף קנד ע״ב, וסימן רס״ז סעיף ט׳) עמ׳ קצה

ונתבארו בתוך ביאור זה גופי הלכות אלו:

א) טלטול כלים מאומים בקרנא דאומנא לצורך גופם – אות ב׳

כ) ביטול כלי מהיכנו אי משום בונה או משום מותר וכמה הלכות בענין זה – אות ג'

ג) ביטול כלי מהיכנו ע"י כלים שמלאכתם לאיסור – אות ד'

ד) ביטול כלי מהיכנו במקום הפסד מרובה וצער בעלי חיים – אות ח', ט'

ה) ביטול כלי מהיכנו לשעה – אות ו', אות ח'

ו) ביטול כלי מהיכנו ע"י סינוף – אות ט'

ז) מלטול על ידי שינוי – אות י'

ח) מלטול מעל גבי בהמה לצורך הבהמה, אם נחשב לצורך מקומו – אות ד'

ט) כלי שאינו ניטל לצורך גופו, אם מותר לצורך מקומו – אות ד'

י) מלטול לצורך מקומו דהבמים – אות ד'

יא) אם כלי ניטל לצורך דבר שאינו ניטל – אות ח'

יב) איסור מלטול כלים להצלה – אות ח'

מפתח לשיעורי עיון בהלכות שחיה והחזרה

סימן א' – בדין שחיה עמ' רג

סימן ב' – בדין חזרה עמ' רח

סימן ג' – בדין חזרה בערב שבת עמ' רז

סימן ד' – בדין חזרה בערב שבת להרא"ש עמ' רח

סימן ה' – בתנאי חזרה בערב שבת עמ' ריג

סימן ו' – בדין קדירה על גבי קדירה עמ' רמז

סימן ז' – אם מותר להחזיר קדירה המונחת ע"ג קדירה ולהחזירה בשבת ע"ג הכירה עמ' ריח

מפתח למערכת בורר ודש

סימן א' – בדין הוצאת פסולת ממוך לאכילה עמ' רכג

סימן ב' – בגדרי היתר לאלתר ואיסור לאחר זמן בדין קילוף קליפות עמ' רכו

עמ' רכח

סימן ג' – בדין מפרק לצורך אכילה	עמ' רל
בדין אותיות שעל גבי האוכלין	עמ' רלא
בדין קילוף בטנים	עמ' רלג
סימן ד – בדין הוצאת עצמות	עמ' רלד
סימן ה' – בדין רחיצת פירות	עמ' רלה
סימן ו' – בדין בורר לאכול לאלתר ע"י כף ומזלג	עמ' רלח
סימן ז' – בדין אוכל מתוך פסולת לכבוד אורחים	עמ' רלו
סימן ח' – בדין בורר בשני מיני אוכלים	עמ' רלז
סימן ט' – בדין הוצאת זבוב ממשקה	עמ' רלט
סימן י' – בדין ממנת שעל גבי מז	עמ' רמ
סימן יא – בדין מחיטת פירות	עמ' רמא
סימן יב – בגדרי בורר ודש	עמ' רמו
בדין נתינת ביצה בממנת	עמ' רמז
בדין בורר בכלים ובגדים	עמ' רמט

בדין מעמיד בהמתו על גבי עשבים

(שו"ע או"ח סימן שכ"ד סעיף יג)

א. בדין מעמיד בהמת חבירו על קמת חבירו	עמ' רנא
ב. ביאור מדוע מחמר אין נקרא המעשה על שמו	עמ' רנא
ג. ביאור מחלוקת תוספות והרשב"א במעמיד בהמה	עמ' רנד

הלכות רבית

בגדרי איסור רבית	עמ' רנו
מומר מותר להלוותו ברבית	עמ' רס
רבית שאינה מלוה למלוה (ובלבד שלא יחזור ויקחנו)	עמ' רסד
רבית שאינה מלוה למלוה (דין פיסו)	עמ' רסח
דין ערב ברבית	עמ' רעב
גדרי דין ערב	עמ' רעב

בדין ערב לענין רבית	עמ' רעו
דין העמידו אצל נכרי	עמ' קכט
אם מותר לתת שכר עבור של"ד	עמ' רפב
בדין הלוה לעכו"ם וישראל ערב קבלן	עמ' רפג
דין איסור מכירה מוזלת בהקדמת מעות	עמ' רפה
בדין היתר מכירה של דלועין	עמ' רפו
בדין פרדימא	עמ' רפח
בדין חבית ששוה דינר ומכרה בשתים בזמן הקיץ	עמ' רצא
בדין המוליך חבילה ממקום למקום	עמ' רצד
בדין חמרין שמעלין במקום היוקר כמקום הזול	עמ' רצז
בדין ביטוח	עמ' ש
בדין השכרת מעות	עמ' שב
בדין השכרת כלים לענין רבית (עיין מש"כ בדין קבלת אחריות לענין רבית עמ' ת"ז ובעמ' ת"ם)	עמ' שו

בהלכות מת"ם

בדין תיקון אותיות בתפילין ומזוזות	עמ' שמז
בפסול של אותיות מופסקין	עמ' שיז
בתיקון מופסקין לכתחילה	עמ' שיט
גו"ן כפומה שעשה ראשה הפוך	עמ' שכא
בי"ד האל"ף שחסר רגל לענין תיקון	עמ' שכד
בדין שלא כמדרן (תשובה למאמר של הרה"ג ר' מנחם דוידוביץ)	עמ' שכו
אל"ף של שם שהי"ד נעשה קו משוך בשוה	עמ' שכט
שלא כמדרן בחצי אות	עמ' שלא
בדין מוקף גויל ע"י זכוכית מגדלת	עמ' שלג
בדין נקב בחלל האות	עמ' שלד
בדין כ"ף פשוטה שהאריך עד סוף הקלף	עמ' שלז
בדין נקב שהדיו מותמו	עמ' שלט
בדין נקב בעובי האות	עמ' שמא
בניכר הפסק בתוך עובי האות	עמ' שמג

בהפסק בעוני האות הניכר מרחוק עמ' שמד
בדין הפסק ד"ק בעובי האות עמ' שמה
דין מוקף גוי"ל ע"י זכוכית מגדל"ת עמ' שמט
ביאור מחלוקת הפוסקים בצורת מושב הל"מ"ד עמ' שנ
מקורות בחז"ל בצורת ירך הל"מ"ד עמ' שנא
צורת כיפוף רגל הל"מ"ד עמ' שנב
בביאור דברי המשנת סופרים באות ל"מ"ד עמ' שנג
בשיעור מושב הל"מ"ד עמ' שנד
שיעור אות קטנה ברגל הקו"ף עמ' שנה
בגדר שיעור אות קטנה עמ' שנו
בביאור שיטת הגר"א במושב הל"מ"ד עמ' שנז
בביאור שיטת ר"ח בצורת אות מ"ת עמ' שם
צורת הל"מ"ד שמתב מרן החזו"א (המאמר נכתב בחזי כ"ק האדמו"ד מקלויזנבורג זצ"ל ולא שינתי) עמ' שמג
ביאור סוגיית הגמ' בפל' קפל' עמ' שמו
בביאור דברי החסיד באות קו"ף עמ' שמו
בביאור דברי הבית אהרן עמ' שמח
הבדל בין רגל הל"מ"ד לרגל הקו"ף עמ' שמט
בצורת האות ה"א וקו"ף עמ' שע
בצורת אות קו"ף עמ' שעא
בצורת רגל הפנימי של ההי"א עמ' שעג
בצורת רגל הפנימי של הקו"ף עמ' שעה

בדין דיקף גוי"ל וחק תוכות

בירור מחלוקת הרא"ש והמ"ק בנפל"ת ט"ד על האות עמ' שעז

יבואר דין נפלה ט"ד לתוך האות, והחילוק בין אות שיש לה חלל, וכן ההבדל בין תוך האות לצידי האות, ובדין נגיעה בין אות לאות ובביאור הירושלמי במגילה לשיטת הסמ"ק הרשב"א והרא"ש.

בל"מ"ד הנכנס לד"ל"ת עמ' שעט

בל"מ"ד הנכנס לד"ל"ת אם הפסול משום מראית עין, וכן' הנדבק לשורה התחתונה ונשתנה לצורת ב' וכן בחזק הז' נדבקה לח'. ובדברי הגוב"י בר'

שע״י שנתלחלח במים נעשה כעין רגל של ת׳ וניכר שזה ר׳ ובתגין שנכנסו לד׳ ועיין בהגה״ה חילוק בין נגיעה בדקות בין אות לאות כגון י׳ ונ׳ ובין החיסרון בגוף האות

בגדר דין מוקף גוי״ עמ׳ שפ

בשיטת הסמ״ג בנגיעת אות לאות, בהגדרת מוק״ג לחזו״א סוגיית הגמ׳ בגיטין כ׳ ע״ב, ובנגיעה בגמר האות, ובענין הדבקת מטלית לענין מוק״ג לאחר כתיבת האות לשיטת הט״ז

בדין נקב ממוך לאות לענין מוק״ג עמ׳ שפב

ביאור הסוגי׳ במנחות כ״ט ע״א ניקב תוכו של ה״א ביאור חיסרון מוק״ג ע״י נקב לפי ב׳ תירוצי הב״י

בדין נקב בין אות לאות עמ׳ שפד

בכ״ף פשוטה המגיע לסוף הקלף, שיטת הרלב״ח ביאור דברי הבאה״ל בנקב בין אות לאות וחילוק בדין נגע בסוף גמר האות שנקרא גמר אפי׳ לא הרים הקולמוס לרשב״א ולענין נקב לא נקרא גמר האות. (מש״כ שרק בהו״א הבין המאירי שיש חילוק לאב״נ בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה, ולאחר העיון נראה דגם למסקנא יש הבדל דהרי מבואר בגמ׳ שנקב שהדיו סותמו כשר, וע״כ כשאין הדיו סותמו פסול ואע״פ שהתינוק מצרף וע״כ צ״ל שיש הבדל בין לפני הכתיבה לאחר הכתיבה ועיין באורים גדולים למוד ח׳ מש״כ בזה)

בידן נפל״ה טיפת דיו ממוך לאות לענין מוק״ג עמ׳ שפה

ביאור בדברי המאירי בנדבק אות לאות ע״י תג, ביאור בדברי הנוב״י מה״ק באה״ע סי׳ פ״ה אם הט״ד דיהה מהכתב אם יש חיסרון של מוק״ג, וכן בט״ד שנפלה סמוך לאות אם יש בזה חיסרון מוק״ג ונפק״מ לפני הכתיבה ולאחר הכתיבה.

בדין נדבקו ראשי השי״ן עמ׳ שפז

אם יש חילוק בין נדבק אות לאות לנדבק האות בעצמה, מחלוקת הרלב״ח הרר״א הצרפתי הרד״ך ההבדל למג״א בין נדבק הה׳ לנדבק י׳ הא׳ בדקות, ביאור במחבר בנדבק י׳ הא׳ ההבדל בין נדבק י׳ הא׳ לנדבק ראשי השי״ן ועיין בהגה״ה שיש מדמים בנדבק י׳ הא׳ כראשי השי״ן ובס״ת יש להחמיר ובשם ובתו״מ שכתב אח״כ מהני גרירה, וע״ש שאין לחלק בין נגיעה ע״י קרן, או גוף הי״ד נגע בדקות וניכר שזה רק נגיעה. ואם יש נגיעה ונכרת רק ע״י זכוכית מגדלת ר׳ בדין נקב הסמוך לאות (סי׳ ב׳ ובמקורות וביאורים) ולמעשה יעשה שא״ח.

בנדבק ראש האל״ף אם יכול להומיף לענין שלכ״ם עמ׳ שפח

בביאור דברי הפמ״ג בא״א סוף סי׳ ל״ב וביאור דברי המ״א ס״ק ל׳ ופמ״ג א״א ס״ק ל״א ובדברי האחרונים שהסבירו אם נעשה קו משוך בשוה א״א לתקן. ועיין בהגהות שביאור הדברים בסי׳ זה הוא בי׳ שעל הא׳ שנעשה משוך בשיפוע שאין ניכר החיסרון בא׳, אבל אם הוא משוך קו שוה הוי

חיסרון ניכר שהראש דבוק, שאין חילוק בין מ׳ פתוחה לסתומה רק הפתח, ובין שעשה לה רגל קטן.

הגהות על דין חק תוכות והיקף גוי׳ עמ׳ שצא

לכתוב (מה שנתבאר בהג״ה מס׳ 8 עיין באריכות בעמ׳ שט״ז כל המאמר וכן בעמ׳ שכ״ו)

בקדושת האזכרות

בדין כתיבת השם לשמה עמ׳ שצג

יבואר דין סתמא לשמה, וגדר קדושת שם השם, ואם כתב יק״ו אם מותר למחוק

בדין אם מספיק כונה, או צריך לקדש עמ׳ שצה

יבואר אם מה שצריך לקדש הוא מה״ת או מדרבנן.

בדין אם צריך לקדש בפה עמ׳ שצו

יבואר מחלוקת הפוסקים אם צריך לקדשה בפה או סגי במחשבה, וגדר מחשבה לשמה.

בדין קידוש האזכרות בתחילת כתיבת הספר עמ׳ שצח

יבואר אם צריך כונה בשעת הכתיבה, וכן אם כיוון לשם יהודה וכתב השם וקידש בתחילת הספר. וכן יבואר בלא כיוון כלום אם נתקדש.

בדין נמחק אות אחת מהשם, ובקידש בסוף השם עמ׳ שצט

יבואר מחלוקת הפוסקים בנמחק אות אחת מהשם, אי מותר למחוק יתר האותיות. וחילוק בין ס״ת לתו״מ. וכן יבואר אם קידש בסוף השם אם מהני וחילוק בין נתכוון לשם יהודה או כתב סתם.

בביאור דין כתב ע״ג כתב עמ׳ ת

ביאור מחלוקת ר״י ורבנן וכן יבואר בכתב סתם אי מהני הע״ק. וכן יבואר באותיות מופסקין ותגין ועוקץ שמאל שתיקן סתם אי מהני העברת קולמוס. ועיין בסי׳ ה׳ בפרטי דינים אלו.

בדין להעבות שם שנכתב שלא לשמה עמ׳ תב

יבואר מחלוקת הפוסקים בכתב שם סתם אי יכול להעביר קולמוס ולהעבות האותיות לשם השם ויבואר הדין בחשמל הנדלק בתוך אותיות השם אי מותר לכבות.

בדין נפל״ה טיפת דיו על קוי האות עמ׳ תד

יבואר דין נפלה ט״ד על האות אי נפסל האות. ויבואר הדין בהעביר קולמוס על האות סתם. וכן אם כיוון בפירוש שלא לשמה אי נפסל. ואי מהני להע״ק.

בדין זרק עפרות זהב עמ׳ תו

בזרק עפ״ז על השם אי מותר לגרור. וחילוק בין עפ״ז לשעוה.

בנפלה טיפת דיו על השם עמ' תז

יבואר מחלוקת הפוסקים במוחק ע"מ לתקן וחילוק בין שם גלוי לשם מכוסה ובנפלה ט"ד על שם שלא במקומו אי מותר לגרור. (בעמ' ת"ז יש טעות במקום דהרי מחמץ אחר מחמץ אין פסוק, צריך להיות דהרי מטיל מום בבעל מום אין פסוק)

בדין נדבקה אות לאות בהשם עמ' תח

יבואר גדר איסור מחיקה מקצת מאות השם. ויבואר אי שייך איסור חצי שיעור.

בנדבק רגל הה"א בשם עמ' תי

יבואר אם נדבק רגל הה"א בדקות ונראה שזה אות ה"א אם מותר למחוק, וחילוק בנדבק לפני הכתיבה ובין נדבק לאחר הכתיבה.

בנדבק הה"א בשם אחר הכתיבה אם מותר לגרור הנגיעה עמ' תי

יבואר דעת הבאה"ל והבנ"צ לצרף שיטת הסמ"ק וביאור בדעת הרדב"ז והנפק"מ למעשה בין ב' ההסברים.

בה"א שנדבק רגלה כחוט השערה בס"ת עמ' תיב

יבואר אם ה"א שנדבק רגלה כשר. וחילוק בין גט לס"ת. ודין שס"ת נכתב בכל לשון ודווקא בע' לשון, בין ס"ת לשטרות, ודין צדיק ביו"ד הפוכה שהגר"א פסל הוא רק למיגדר מילתא. (ולענין הצדיק עייק עמ' תכז)

בדין קדושת נטפלין עמ' תיג

יבואר גדר קדושת נטפלין וחילוק בין נטפל לפניו לנטפל לאחריו

בשכח היו"ד של אלקינו עמ' תיד

יבואר מחלוקת הפוסקים אם מותר למחוק הנ"ו

בהיה צריך לכתוב אלקיהם וכתב אלקיכם עמ' תמו

יבואר מחלוקת הפוסקים אם מותר לגרור הכ"ם

בהיה צריך לכתוב אלקים וכתב אלקיכם עמ' תמז

יבואר מחלוקת הפוסקים אם יכול לעשות מהכ"ף מ"ם

בכתב אלקיך וצריך לכתוב אלקיכם עמ' תיז

יבואר אם יכול לעשות מהכ"ף פשוטה כ"ף כפופה

בדין איסור לבטל קריאת שם השם ע"י תוספת אות עמ' תיז

יבואר אי תוספת אות הוה גרם מחיקה

בדין אם כתב חלק מאות השם שלא לשמה עמ' תיח

יבואר בכללות בנפלה טיפת דיו והשלימה לאות, ובחקק חלק מאות שנעשית ע"י כתיבה אי יכול להשלים, וגדר הנעשה בפסול דבעי גרירה, ואי מהני העברת קולמוס. (ובמחלוקת הרלב"ח והרד"ך עיין עמ' תכח)

בדין עוקץ שמא"ל ותגין לעיכובא עמ' תכא

ביאור גדר תגין אם הוא חלק מהאות או כתרי האות, ומקום תליית התגין.

בדין אותיות מופסקין עמ' תכב

יבואר גדר פסול אותיות מופסקין אם הוא מחסרון תמות או דהוה חסרון באות, ובדין התיקון אי הוה שלא כסדרן בתו"מ וכן יבואר פסול ה"א שנדבק רגלה. (ועיין מש"כ בעמ' שט"ז בדין תיקון אותיות)

בדין אם צריך לכתוב תגין וע"ש ואותיות מופרדים לשמה עמ' תכד

ביאור בדברים הצריכים לשמה, דגרירה א"צ לשמה בדיעבד, וחילוק בין גרירה לתיקון האות.

בדין תגין מופרדים מאותיות השם אם מותר למוחקן עמ' תכה

יבואר סיבת הפסול בנמצא תג מופרד, ונפק"מ באיזה מקומות יכול לחבר התג. ובשם אי מותר למחוק תג שנמצא מופרד.

הגהות לקונטרס קדושת האזכרות עמ' תכו

בדין צדי"ק שהיו"ד הפוכה עמ' תכז

בבטו"ל צורת האות שנפסלה עמ' תכח

בנפסל האות אם צריך לגרור כולו, בר' שנעשה ד' אם יכול להוסיף ולעשות ר', ביאור בדברי הרד"ך חדר כ"ג אם תלוי בב' כתיבות או בצד הפסול ביאור במג"א עשה תג לר' אחר שגמר ר' וצריך ר' אם צריך לגרור כולו. או מספיק צד א' או מספיק שיבטל רק צורת האות.

בהלכות מת"ם

בנפלה מיפת דיו וספג ע"י גיר עמ' תל

בנפל ט"ד וספג ע"י גיר ונשאר רושם. בדברי השו"מ והבית שלמה במצץ הדיו ע"י קנה. וכן אם יורד השחורות ע"י בית יד, וספק לפי"ז אם אפשר להוריד ע"י מוחק, וכן אם נפסל אם מלבין האות ע"י גיר או פחם גרפי ונתכסה חלק מהאות ואם מה שמוריד הלובן הוי ח"ת.

ביוד שנדבק עוקץ שמא"ל לרגל עמ' תלא

אם תגין או ע"ש שרי ע"י חקיקה. וחילוק בין נכתב כדינו רק שנפלה ט"ד על תגין וע"ש וגורר הטיפה לעושה התגין והע"ש ע"י חקיקה

באות ה' וק' לענין רגל שמא"ל עמ' תלב

בה' שהרגל השמאל הוא לא בחלל כנגד רגל הימין רק מתחיל מסוף רגל ימין וכן בק'. וקשה מל' שמתחיל מסוף רגל ר' וחילוק בין ל' לחוך ד' לסוף רגל הד'.

בדין עשאה כקובה עמ' תלג

ביאור בסוגי' במנחות ל"א ע"ב דמשמע דהחיסרון הוא ע"י שניכר לפי התיבות, ובגה"ק משמע שאם יוצא אות א' ג"כ יש ע"ז חשש של כזנב ומהפוסקים שלא הזהירו ע"ז לכאורה משמע דלא ס"ל כהגה"ק ולמעשה צ"ע.

בדין נקב שהדיו מותמו עמ' תלד

כשהנקב ניכר נגד השמש לפני הכתיבה, אם ניכר אחר הכתיבה, אין צריך לבדוק הקלף לפני הכתיבה. בנקב דק שמפסיק כל עובי האות, נקב דק בצד האות לענין מוקף גויל נסתם הנקב והרגיש בקולמוס. יצא הדיו לעבר השני.

בנקב שאין הדיו עובר עליו עמ' תלז

נקב שבתוך עובי האות והדיו מקיפו מכל צד חילוק בין ניקב לפני הכתיבה לניקב אחר הכתיבה, באות שיש לה חלל והנקב בעובי האות כנגד החלל.

בדין נקב הסמוך לקוי האות עמ' תלט

בנקב הסמוך לאות רק שיש גויל דק סמוך לאות וניכר בעין, אם ניכר רק ע"י זכוכית מגדלת. חילוק בין ניקב לפני הכתיבה לאחר הכתיבה, בניקב אחר הכתיבה והנקב בין אות לאות, ברגל הך' שמגיע לטוף הקלף, אם תחך הקלף אחר הכתיבה, אם יש שיעור לרגל הך' לפני הסוף רק שלא הרים הקולמוס.

בדין נקב בחלל האות עמ' תמב

מחלוקת הבבלי והירושלמי בניקב בחלל האות. בדין לכתחילה לבבלי, בנקב באמצע החלל ויש גויל סמוך לאות לכתחילה לבבלי יכול לכתוב. בנקב בצד האות בחלל ויש גויל אחר הנקב. ניטל רצועה של גויל מקו לקו. אם ניטל הרצועה עד פתח האות, באות שיש לה חלל והנקב מחוץ לאות אם יכול להעבות הכתב ושהנקב יהי' בעובי האות כנגד החלל, ואם מועיל גם בתפילין ומזוזות. בניקב החלל באות ה"א בין הרגל לגג. בדין נגיעה בין אות לאות לפני שגמר האות י"א שלא מועיל גרידת הדיבוק וכס"ת צריך לגרור האות. בדין נקב הסמוך לאות לפני גמר האות למחמירים אם צריך לגרוד האות. ועיין בקה"ס בלשה"ס חקירה ו' דס"ל ג"כ כהבי"ש שאם הנקב הוא בתחילה או באמצע הוי כנגיעה עי"ש.

בדין מטלית עמ' תמו

אם יש היתר להניח מטלית, בחצי אות על הקלף וחצי על המטלית, בדין היקף גויל ע"י מטלית, שיטת הט"ז וההבדל בין הדבקת המטלית לפני הכתיבה או בשעת הכתיבה, וכן שצריך שיהי' המטלית אדוקה היטב ושלא יורגש הקולמוס בסדק בין היריעה למטלית. שיהי' דבוק בדבק כשר, ולא תפור. בניקב לאחר הכתיבה בין אות לאות אם מותר להניח מטלית, וכן בנקב בחלל האות, אם כותב עד סמוך לנקב ורוצה לקרב האות לאות אחרת אם יכול להניח מטלית ולהרחיב האות חילוק דינים בזה. עצות למי שרואה כשיכתוב האות כרגיל יפגע בנקב. וכן נפק"מ אם הנקב הוא בשרטוט (וצריך להשגיח בשרטוט דלפעמים הוי נקב מאות לאות ע"י שהשרטוט מפולש) דין מטלית בתפילין ומזוזות. וחילוק בין לענין לכתוב אות או לענין היקף גויל.

אם ע"י שיכתוב התגין לא יהיה קלף בתחילה. בתגים שבל' של שם שאין גויל אם טוב להניח מטלית ואם מותר לגרור. ולהוכיח שלא טוב מה שנהגו בעה"ב שלא יהיה לגמרי מטלית דלפעמים זה מביא לידי קולא.

הלכות רבית

בגדר נכסי צאן ברזל — עמ' תנג

בדין צאן ברזל לענין שבת — עמ' תנד

בדין צאן ברזל בנכסי — עמ' תנה

בדין נכסי צאן ברזל לענין רבית — עמ' תנו

סימן ב'

בדין מתנה שומר חנם להיות כשואל — עמ' תנז

בדין אגרא ופגרא — עמ' תנח

בהשכרת כלי זהב (ועיין באריכות בדין השכרת כלים לענין רבית עמ' ש) — עמ' תס

בדין מכירת שטרות — עמ' תסב