

ספר

דור דורים

חד"ת ופלפליט בסוגיות הש"ס

מאט מון הגאון

הרבי עקיבא גלנט וצ"ל
אב"ד קלוזנבורג

ועמו חלק החד"ת

מספר

עקביו הצעאן

ועוד מאמריהם



הוצאה

אריאל מפעלי תורה יהדות וחכירה בישראל
ירושלים, תשמ"ח

©
כל הזכויות שמורות

אריאל
ת"ד 16002, ירושלים

שם סור צילום
טל. 02-341595

תוכן העניינים

[הסימנים בסוגרים מושבשים, סימן הנקודתיים במחזורת הראשונה]

הקדמה /	
9	הרבי יצחק אלפוגול
	אין תורה כתורת ארץ ישראל /
11	הרבר שאר ישוב בחוץ
	מבוא מבן המחבר /
19	הרבי יהודה צבוגלאונר
	הקדמת הרבר המחבר /
31	לספריו "דור דורות"
	הקדמת הרבר המחבר /
49	לספריו "עקביו הצאן"
	הקדמת הרבר המחבר /
54	לספריו "דור רבי עלי"

ספר דור דורות

ג	סוגיא דחצצין (יב)
ט	סוגיא דאך מעירין באיסורי הנאה (כז)
ד	סוגיא דשמעו מינה מודר עקיבאatal (לט)
ז	סוגיא דפרקזנות (כב)
כח	סוגיא דחמן בדמנו - ו邇עה שבעה (טו)
לו	סוגיא דהזרזינו (לט)
	(בסוף תשובה מאבי המחבר)
מכ	הרזה גרי משה שמואל הלציל
כח	סוגיא דרגנשא וטעם בעיקר (ל)
כט	סוגיא דצעלי קדר (כח)
סג	הטמנת חמוץ ביום טוב של בערב שבת (טו)
כע	סוגיא דהשוחט את חפטה על החמן (ו)

פז	סוגיא דרטעה בדבר מצוה [ג]
ק	סוגיא דרישום נותר מילתא ושבירת עצם בפסח [מ]
קט	סוגיא דמצות מבטלות זו את זו [ה]
קבא	מהדרה תנינא
קדר	סוגיא ד"עתי" אפילו בשבת [לד]
קכח	סוגיא דמצות לא ליהנות ניתנו [ט]
קנב	סוגיא דמצות צרכות כוונה [ג]
קסו	סוגיא דתיים טוב של ראש השנה שהללה היה בשבת [לז]
קשו	סוגיא דאקא אשה אחרת מתקין לו [לה]
קעד	סוגיא דתספורת יום הכפרים [ח]
קפה	סוגיא דסוכה בשמיini [ג]
קצג	סוגיא דיש ריחוי אצל מצות [כג]
קצט	סוגיא דאתרג של ערלה [כו]
רג	סוגיא דמתנה על מנת להחזר [לז]
רו	סוגיא דעתיכם שנשרו מן הדקל [מא]
רטו	סוגיא דלבון רעפין [כב]
רבה	סוגיא דטהר תורה שבלה [יא]
	(בסוף תשובה מהורה"ג ר' אליעזר גרדנולד במה"ח קרן לדוח)
לה	סוגיא דקטן אוכל בבילות [לה]
רלה	סוגיא דטובת הנאה ממון [ב]
רמה	גיטין [לא]
רנו	סוגיא דשםאייחפה [ז]
רטו	סוגיא דיקלט גדור לבגט [יד]
רעד	סוגיא דקרדשה בגול [ו]
רפ	סוגיא ד"יאוש" [ה]
רפוא	סוגיא דתקטו כהן [כד]
שה	סוגיא דשוייא אנפשיה חתיכה דאיסור והפלגנן דיבורא [כ]
שת	סוגיא דקיימו ולא קיימו ביטול ולא ביטול [כה]
שיט	סוגיא דשייחלא קמא [א]
שבר	סוגיא דמשקין היוצאים ממן כמותן [יט]
של	סוגיא דנקצר ביום [לב]
שמד	סוגיא דתמורה בשל אחרים [כט]
שמט	

עקביו הצעאן**הלכתא רבתא לשbeta**

שסו	קידוש והברלה
שסט	קידוש על היין
שעג	זכירת יציאת מצרים בהפלאת שבת
שעד	שלש סעודות
שפדר	עבדות הקורש בשבת
שפחה	עכ"ס שבת
שצ'	מילה בשבת הוראה או הורתה
שצעה	סעודות טורים בשבת
שצז'	הדלקת וברכת הנר ביום הכהורות
תא	מקחו בעשור וביקור הפסח
תנה	מצה בזמן הזה
תיג'	מצות הגדרה
תטו	האי ארמאה דאבאיל' פסחים
תוי	מצות השופר
תכו	מעשה הקטורת ביום הכהורות
תלא	מצות הקהיל'
תלג'	עשה דוחה לא תעשה
תלו	איסור שיתוק לבן נח

זכרון יהודיה צבי**בסוגיא דזה זהה גורם**

(מחותנו של המחבר הרה"ג ר' יהודה

צבי בלום צץ"ל)

תמן

"המאור"

ברין מי שאחזו בולמוס וביאור בדיין

חוליה שמאכלין אותו הקל הקל

תנן

תש
תסא

קבלת גרים בארץ ובחוץ לארץ בזמן הזה
בסוגיא דככתה

מפתח הסטרלים

הקדמה

ביראת כבוד ובנפש חפוצה ניגשנו להכנת מהדורה חדשה זו של כתביו ההלכתיים של הגאון המחבר, הרב עקיבא גלזר זצ"ל.

ספר זה מבוסט בעיקר על ספרו ההלכתי הנודע "דור דורית", בכרוף החלק ההלכתי מספרו "עקבי הצאן".

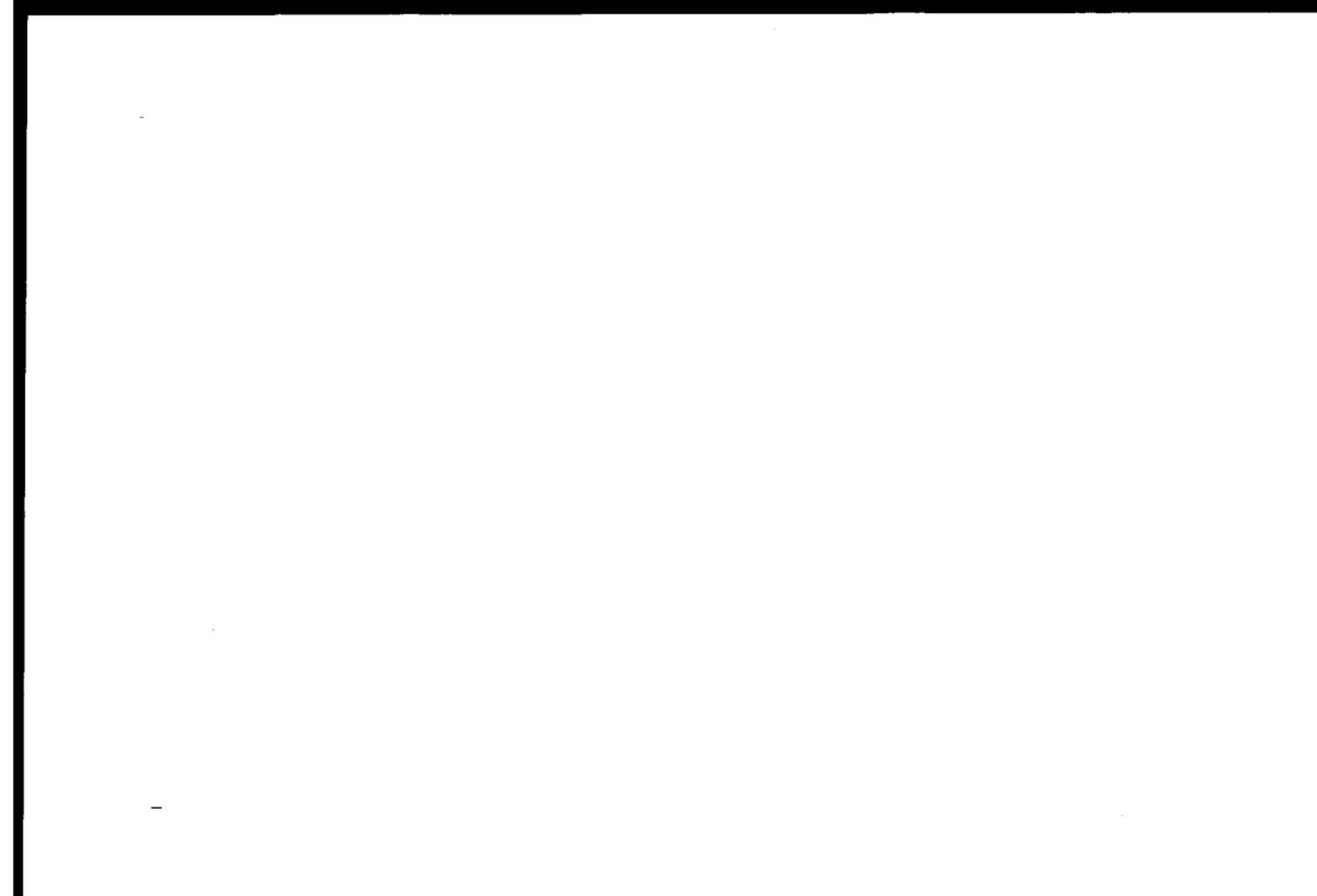
ראויים הם מעיונתו של המחבר זצ"ל שיפורכו חוץ ו Robbins רבים יישטו ממנה הרעיון, פלפוליה של תורה לעין, להלכה ולמעשה. מותך מחשבה זו מצאו לבן לערוך את הדברים באופן שיחיו פתוחים וקלים יותר להבנת הלומדים בני ימינו. סדרת את הטוויות בסדר נכון לפי סדר התלמוד, עשינו אונס לתרה, בציין מזוקן של מראי מקומות, בפיסוק נכון, בפתחית ראש תיבות, כל אלו דברים המקלים על המיעין ומסייעים להבנה של הטוגיא. כמו כן ערכנו מפתחות אשר גם הם יקלו בהדי על הלומדים למצוא את מובוקשם.

משתודלים אנו גם שהכל יהיה נאה וירחיב את דעת הלמד ברפוס נאה על מיר משובח ובכתב מוגה.

כמו כן הכללנו בספר זה את ההקדמה המפורסמת של אביו של המחבר זצ"ל מספרו "דור רביעי".

บทוחחים אנו שידיו הדברים נקראים ונשמעים בפי לומדי התורה וכוכות תלמוד תורה ו Robbins תעמוד לבני משפחת המחבר אשר טרחו בהוצאת ספר זה לאור יותר ויתברכו בכל מיל' דמייטב.

הרבי חזקאל טוגל
סגן נשיא



אין תורה - כתורת ארץ ישראל (ספריו ושם פרשת עקב)

מה נ cedar היום זהה בוהגלה לעיני מוחדר שאר תורהו של אחד מגודל הדורו, האי גברא רבה ויקירא, אהוב הארץ-ישראל, אהוב ישראל ומרקbn לתורה, הגאון מוהר ר' עקיבא גלען וציל רבה של קליזונבורג – בדמות ספרו הנרעד "דורידורים" המכיל בירורי ובאוורי סוגיות בש"ס בהלכה ובגנאה, ברוחם הדעת ובஹרות המוחשנה בכל ענפי התורה, בקביאות מפלאה ובחריפות היסטריא, מתח רגשיך ושפע של תורה ורביה חכמה הנקנים מתחך עמלה של תורה, ושימושם של תלמידי-חכמים מובהקים.

*
שושלת הרבנים לבית גלען וציל המתיחסת לשפחחת מרכן החותם-סופר וה"כתוב סופר" זיע"א, דרך הבית הגודל לתורה של משפחת הרבנים של מטרסדורף היא משפחחת עהרנפلد המעטירה וציל – קובעת ברכה לעצמה בתולדות יהדות התורה בהונגריה.

מצער אחר, הנציגו רבנית את רבנותם ברמה על פי שיטת פרשנובג המיווחרת ואת ישיבותם ניחלו על פי דרך הלימוד שהייתה מקובלת בישיבות הונגריה, על דרך ברור הסוגיה בסגנון הפלפלול. מן הצד השני פילסה שושלת זו לעצמה, דרך משללה – דין באלוות השעה והדור, והן בדרך למדモ מיזוחרת לה – עד שלפעמים נוצר הרושם כי יש כאן אול' עייבת דרך החותם-סופר וכינוי ותלמידיו ויצירת טגן חדש ובית-מורים מיוחד לעצמו. לאmittio של דבר היה זה וזה רושם מוטעה. כל המעמיך לעין וללבין ימצא כי יש סמרק לגישתם המיווחרת – בתורתם ובכתביהם של סמכם ורבם הגודל מרכן החותם-סופר שמכחו ומכחיכוחו המשיכו דרכם בקורס על משמרות התורה ומגנותיה, בקהלות המעטירה.

ראשון הרבנית של קליזונבורג מבית גלען היה הגאון רבי אברהם וציל – שהיה חתן בתו של החותם-סופר ובעלתה הגאנן הרב מוה"ר דוד צבי עהרנפلد וציל רבה של קהילת מטרסדורף, שגב ידווע בשם החותם סופר". הרב רבי אברהם וציל לא שימוש ברבנות שנים מרוכות ולהלך לעלaldo בגיל צער יהישטי.

בנ"י, מלא מקום, הגאנן רבי משה שמואל וציל החל ברבנותו בגין צער מאדר ונתרפס ערד מהורה בעלייה וגאנן עצום, וככעל דרך עצמאית ממש. ביחוד נתפרנס בעמדתו והמקורתה כלפי השאלה האקטואלית של חיבת ציון והציונות המודנית ובבני-הישוב בארץ ישראל, שהחלה להתחפה באוטה תקופה. עמדתו בשאלת זו הייתה קרויה לעמדתו של מרכן הגאנן הרב אברהם יצחק הכהן קוק וציל, שלימים היה מבאי-ቤתו בירושלים, הנאמן והקרוב.

אכן, דורש היה אומץ־רב ל��וט בעמדה זו, ביהדות־הונגריה של אותו הזמן. שם הייתה ה"ציונות" לשם נרדף לעזיבת דרך ישראל סבא חיללה – והנה רבה של קליזנבורג העיר הראשית בטראנסילבניה, וינו של החותמי־סופר, מעונף ל"מורחוי" וחומר ברענן הציונות המדינית – דבר שאפשר אולי את כניסה של הוועידה העולמית הראשונה של המזרחי בפרשבורג. העובדה, שנואן בתורה ובבעל עמדת במוהו, נתן ידו לתנועת־המזרחי, הדיחה לה השפעה גודלה בעולם הרובנות וביהדות החירות של הונגריה. הזרהוּתוֹ עם תענטת המזרחי הגיעו לידי כך שהשתתקף מטעה מהצעיר לكونגרס הציוני הר'ב באך־אלטבאדר, ואך הטיף למגן הרעיון של שיבת ציון במסעותיו ברוחבי גרמניה, אוסטריה, ווונצואלה. ראייה לעזין העובדה כי נשמרתה חומרת שהוציא לאור בשנת תרע"פ על הציונות ועל תופעות הלאו שלה בשטח הארץ, שהרעיון המרכז של ההנו: קיום התורה במלואה, מובוסט על מציאות של עם היושב על אדמתו – אגדת הקורש, ומתחפה שם בהפתחות טبيعית ובריאה, מבחינה רוחנית ומבחןיה לאומיות.

מפטייע לראות מטור העיון בחוברת זו עד כמה כבר או חש גאון זה ביצורך החיווני של מהפרק יסורי במחשבת התורה וההידות, כדי לאפשר קיומה של עצמאות הממלכויות ומדינות על פי התורה. הוא הקרים בחוזו את מנהיגת הבלט נשבח של הציונות והדרתית הרה"ג יל. הכהן מימון צ"ל, בהעלתו כבר או את רעיון חידוש הסנהדרין בימיינו ובמשנתו שבה היו "תורה עם ארץ לשלמות ארגנטית וויה."

אכן לא רק נאה־ידורש כי אם נאה מקים היה הגרם"ש גלוון צ"ל – ובשנת תרע"ג עלה לארכ'־ישראל והתיישב בירושלים, תורה תלמוד לתלמידי הכתה העליונה של בית־המדרש למורים של "המזרחי" והוא ביחסו יידיות עזומות עם מון הראייה צ"ל, כפי ששמעתינו בעצמי אישית מפי מ"ר הנואן רב' צביה־יהודיה הכהן קוק צ"ל. והתגorder בביטחון של הרב מימון צ"ל.

בשיטת למודו המיוחדת, בקש הרב דקליזנבורג לחזור בדרך למדים של הראשונים "לביר ולבן לחקר ולודורש אחרי האמת, בלי שם ממשוא פנים" (מהקדמותו בספרו "זוררביעי") הוא התנגד בדרך הפלפול שוגן זקט החותם־סופר, כידוע, שלאותה בחירתות, אך, באופן מאור מעין מביר את התפתחותו של הדרכו הזאת לרוח־הגולות. על פי שטחו, רוח כל דור ודור באה כדי גלי ב תורה שבע"פ שלו. בארכ'־ישראל היא "לאמתה של תורה" – אך בחשכת הגולות רוח אומות העולם נשב בה ולפעמים ממיית את רוח וקרוש שבותם – וזה, אול, הסברו המקורי למאמר חז"ל היודיע "במהשכים והשיבו כמותי מדבר – וזה תלמודה של בבל", מטור קר נעה גם גישתו לפטיקת ההלכה שבאה לידי ביטוי בקונטראיסו ההלכתיים החשובים בשאלות אקטואליות שונות מטור בהירות ומקורית כאחד. אכן, תורתו

היתה - תורה ארץ ישראל, גם כישיב בחול' ובודאי אחורי שעה לירושלים ונערץ בה. זכרוני מימי ילדותי ובחורותי שכסא הרבנות של היה שומר בבית-ההדרש של מהותנו האדמו"ר הצדיק ר' אברהם יעקב שפירא וצ"ל האדמו"ר מדורוביטש, שומר עליו מותך הערכה וחיבה אליו ואל שיטתו.

בט של תגמ"ש וצ"ל, הלא הוא מחברת הגאון ר' עקיבא וצ"ל, זכה להמשיך את דרך אביו - גם בעולמה של תורה - בדרך הלימוד הכרוך והפסיקה, וגם בדרך בהנחתת הציבור. הוא סד את ישיבת "חותם טופר" בעיר ועמד בראשה. הוא אשר יום והקיט מוסדות של חסיד וזרקה עboro כל יהודי הקדיל. את רכונו ניחל ברמה ובתכמלה בכין כרכבה של העיר קליאונבורג מגיל ל"ז שנה ועד ימי השואה והשמדת הקהילה ע"י הנסצים ימ"ש - הגר"ע גלונר וצ"ל נצל בחסדי זו ממחנה ברגנ-בלן. גם הוא היה איש תורה ארכ"ישראלי" בכל מadio - ואכן עליה לא רק בראשית ימי המודינה בשנת תש"ה, אך לא ונכח להתיישב בה. בגל מחלוקת שהפכה אותו פאלץ לחוזר לנולדה וחוי את שנותיו האחרונות בבית בתו מורת אסטור לינשטיין תחוי רעית ר' דניאל לויינשטיין ול' מציריך, שטפהה בו מסתרות רכה. כך שמנור תנאים מיוחדים שיצרה עבורה, המשיך עד שניים לא מעות את חייו ועבדות הקודש של על התורה ועל העבדה עד שנפטר בראשית שנת תש"ז והובא למנוחת עולמים בירושלים עיה"ק.

תבוא על הברכה על קר, ועל זכותה הנולדה, להמשיך במצאות כבוד אב בבחינות "מכברתו בחיו ומכברתו לאחר מותו" (קידושין ל"א), ביזמותה להרציא לאור את כתביו ואת ספרו זה.

את מאמר חז"ל "זוהב הארץ טוב - אין תורה שתורה ארץ ישראל", אף רגלי לפרש: מה בין זהוב לשאר מתרבות? הזוהב והמתכוות - היקרות נמדדות לא רק בנסיבות אלא, גם, ואולי בעיקר - באיכות - בקאראטטים ולא בגרמים.

תורת ארץ ישראל היא אותה תורה שבכתב ושבע"פ שאנו לומדים בחROL. קר מבחוינה כמוותית. אך, האיכות היא אחרת, בתוכנות הפעמית, בבהירותה, ובתוכנות אסוקי שמעתנה אליכא דהכלתא - המיוחרת לה היא מעטיינית ורק בארץ ישראל היא מגיעה לידי גילוייה העליון והשלם.

ציירותם של הגאנונים רבי משה שמואל וצ"ל ובט רבי עקיבא וצ"ל היה בבחינת "תורת-ארץ-ישראל" גם כאשר פאמרה ונכתבה בחויל', שרוחה ואוירה של ארץ הקודש הייתה מקפת אותה תמיד. היא מעטיינית בבהירותה ובנטוננה המיוחד וקובעת ברכה לעצמה בעולמה של תורה.

ידי רצון שתעמדו זכורה לוחזאי חלציהם, לטו ולכל בית ישראל, המזופים לשועה
ד' על עמו ומחלתו.

הרוב שאר ישוב כהן
החותפה"ק חיפה ת"ז
נשיא מוסדות "אריאלי"

לזכרון עולם

קרובי משפחתו של המחבר רבי עקיבא גלזר זצ"ל, אשר שכקו חיים
לכל חי ומות שנרגעו על קידוש השם ביום השואה.

אחוטו הרבנית איזיל אשת הרה"ץ מורה חיים צבי רייך זצ"ל, אב"ד
אסלאני.

אחיו ר' שמעון, נפטר כ"ג כסלו תש"ה ואשתו מרת שרה טויבא,
נפטרה ג' איר תש"ז, ובן מורה ר' אברהם, נפטר י"ז איר תש"ט
ואשתו לאה נפטרה בשנת תשל"ו.

אחוטו מרת דינה ובעה ר' ישראל מנחם בן הרה"ג יוסף וואלד. בם
ר' אברהם ד' טבת תש"א, בנם מרדכי הייד ר' יח סין תש"ה ובנותיהם
שרה טויבא, ביילא וריול הייד שנרגעו ב' שביעות תש"ד.

אחוטו הרבנית הינדל אשת הרה"ג משה בן הרה"ג חיים יודא סג"ל
ובניהם הרב ר' עוזיאל והרב ר' חיים יורא זצ"ל ובנותיהם איליה,
הodata ושולמית הייד.

אחוטו הרבנית אסתר אשת הרה"ץ מורה שמואל מנחם קלין זצ"ל
אשר הובלה לאושוויץ ט' מנחם אב תש"ב הייד.

אחוטו הרבנית גיטל אשת הרה"ג הצדיק מורה עקיבא הכהן קלין
זצ"ל, נספחה בשואה ח' טבת תש"ד; בתה הרבנית מרת ריזל שלזינגר
ע"ה, נפטרה י"ג כסלו תש"ג; בתה מרת דיאברוש הייד, נספחה
בשואה עם ג' ילדה כ"ה תשרי תש"ה.

אחיו הרב ר' בנימין הייד, עם זוגתו ביילא בת הרה"ג ר' משה רייך
ובנת הבוחר משה שמואל הייד שנרגעו ונשrapו בחודש סיוון תש"ה.

אחוטו מרת שיינDEL ע"ה, נפטרה י"ב תשרי תש"ו ובעה ר' אברהם
ב"ר גדרליה פינקלשטיין ע"ה.

אחד ר' יצחק, חתן הגאון ר' שמעון עהרנפֿל אב"ד מוהלברין,
נצח השואה, עלה ארץה בשנת תש"ה ופועל הרבה להחזרת משפט
הتورה, מלכ"ע ט' מרוחשן תשכ"ג; ובן הבוחר שמעון חיים בן
נתאל הכהן קצבורג, מלכ"ע בן כ"א שנים י"ב אלול תש"ה.

בתו מרת נעמי ובעלתה מו"ה דוב ובנם משה צבי, שנרגנו על קדושת
השם בשואה בחודש סיוון תש"ד, הד"ד.

חתנו מו"ה ר' דנייאל לונגשטיין ז"ל בן הרב טוביה רביה של ציריך.

מחותנו הרב הגד"ע מו"ה ר' חיים אהרון דוד דווייטש עם זוגתו הרבנית
שפרה ליבא ובנם הבוחר ישעיה הד"ד שעלה על המוקד בחודש סיוון
תש"ד.

ת.ג.צ.ב.ה.

לזכרון ולעלוי

נשחת אמי הרכבת הצרפת אשת המחבר
מרת מרים הינדל נג"מ

בתו הבכירה של הרב הגאון ר' יהודה צבי בלום נצ"ל, אב"ד האנשאוריין, בעל מתרבר ספר "שארית יהודיה", בן הגאון בעל "בית שעריס", נין ונבר להגאון הקדוש ר' עמרם חסידא, זצוק"ל (שמנוחתו כבוד בעפטע), וחותן הגאון הצדיק ר' ישעיה עהרבנפיעלד בעל מחבר ספר "שבט טופר".

אמנו ע"ה נטברכה בבינה יתרה וברעת ובחשכל וחכמת נשים בונתה ביתה. היא קנתה לה שם טוב עד להפליא בכל מקומות מושבותיה, גם הקדובים גם הרחוקים גמורו עליה את החלל.

כל ימיה היו קודש לעזר ולתמייקה לנצרcis, עמדת למן בעלה – אביכט צצ"ל – לא לאוות. תורתו ותורתה, כמו שמסופר על אשת ר' עקיבא, "כי מטייא לביה (אל רבי עקיבא בעלה) נפלת על אפה, קא מנשכא לה לברעה, הו קא מודחפי לה שמעיה, אמר לו (ר'ע) שבкова, של' ושלבם שלה הוא (כתובות טג, א), כן שורתה אימנו בנאמנות ובמסירות את בעלה רבי עקיבא.

עה רוחה ומסירות נפשה בא לגילו במחנה ברגן-בלזן, כשהלא רצvo לשחרר את זוגתי ובני בן השלוש, אמי התחננה בפֶּה מפקד המחנה בתביעה לשחרר את כלתה וכבדה, וכשהלא הוציאו תחנינה, ודרשה בתוקף שהיא תהייה בת ערובה במקומם, אבל לא הצליחה. אבא ואמא ואחותי שלומית בלילה שאחררו ובאו לשיזיריה בכ"ב אלול תש"ד וזוגתי הרכבת עם הילד משה שמואל נשארו שם וושחררו בכ"א כסלו תש"ה.

במשך שלושים שנה לאחר מות בעלה נשאה באלמנתו והיתה שרויה בעצב על בעלה, ובזאת נשאה את עצרה על אבדות בתה, אחותנו, נעמי, בעלה דוב ובני משה צבי שנחרנו ונשרפו על קדושת השם בחודש סיוון תש"ד, הד"ז.

בת צ"א הייתה במותה, מות נשיקה (ראה מו"ק כה, א) ביום שבת תשמ"ז, ומנוחתה כבוד לצר בעלה אמו"ר, בירושלים, סנהדריה.

בעת הקמת המזבח אמרותי בין היתר: "זובוא אברהום לספרד לשורה ולכחותה".
שואל המדרש שם מהיכן בא? מהר המוריה. ופירשתי המדרש על פי מאמר חז"ל
(ברכות י, א) נשים במאו זכין? באקרוי בניוו לבני כנישתא, ובאתני גבריהו כי
רבנן וונטרין לגבריהו עד דאותו מבירבןן." תפkor האשה וחולקה עם בעלה כמשיעת
לבולה ומהנהת על פי רוח ישראל טבא, וכך אצל שרה אמנה שהחדרה לבנה חינוך
של מסירות נשף עד ואפילה לעקירה, וזהו שהמדרשו מציין "מהר המוריה בא
אברהם", מספיד את שרה על עקידת יצחק בהר המוריה שהוא בתוצאה מהחיתוך
שנתנה לבנה יחידה וכן היה אצל אמי מורי בחיטוך בנותיה ובנה יחידה.

תג.צ.ב.ה.

"דור לדור ישבח מעשיך"

מבוא מבן המחבר

נודה לה' בכל לבב, על גודל חסדו וטובו שהגינו עד הולם, זוכני להוציא את ספרו של אמוריך זצ"ל "הדור דורות".

הנה חלפו ועברו שלושים שנה - שנות דור - מאז הסתלקות אבינו זצ"ל והספר אל שוק הספרים, והפרק לטחולת האספנים. והגם עברו לעלה ממחמשים שנה מאז שהודפס* הספר - ביזורי וביאורי סוגיות בש"ס - נוגעים גם לימינו אלו, כי התורה נצחית היא.

זה ספר תולדות אדם*, מלמד שהראשו הקוזшибורקה הוא דור דור ודורשי, דור דור וחכמי. כיוון שהגענו לדורו של רבי עקיבא שמה בתורתו ונתעכז במיתתו. אמר (תהלים קלט, יז): יול מה יקרו רעריך אל-

- בובאו להודפס את ספרו של רבי עקיבא - אבי צץ, אשר אנו שמחים בתורתו - בהדפסת ספריו - ומעתכבים במיתתו, רואים אותו עד כמה מתאים מאמרו של ריש לקיש על רבי עקיבא. גם בדברי המדרש שהקב"ה מראה לאדם דור דור ודורשי, מתאימים עם שם הספר "דורידורים".

עוד אמרו חז"ל¹: "זהנה שלשה דברים אמר רבי עקיבא וכו'. הוא היה אומר: האב זוכה לבן וכור ובסנים ובמספר הדורות לפני פניו (פעמים שהקב"ה מבתיח לאב לעשות טוביה לרונו לדור שלישי או לדור רביעי, והאב זוכה לאוות הדור שתבו איהם אותה הטובה, פירוש רע"ב) - ... ותאמיר²: 'דורו רביעי ישבו הנה'. והנה שוב

1. ביחד עם אחיו, מרת אקתר לונשטיין חי' ומרת שלומית בלמא ברג'ת חי'.
2. בדור עצה זו צורף החלק ההלכתי מספרו "עקי הצעאן", שהודפס בלונדון בשנת תש"ה.
3. נפטר בציירן, שווען, בכ"ט תשרי תש"ז בגל ע"א והובא למנוחות עלמיינ, בהתאם לנאואוואר, במנזרייה, ירושלים.
4. בשנת חוץ'יך בכליזובבורג.
5. סתודין לה, ב. וראה רשי' שמקשר את פסוק זו שם: "גלאי ראו עימך רעל ספרך כלם יכתבו, ימים צירו ולא אחד בהם" עם פסוק זה: יול מה יקרוא רעריך אל'.
6. עדויות ב. ט.
7. בראשית טו, טו.

קשר מוחות המאמר לאבי, ואל בנו יהירו⁸ וגם לאב-אבי, הגאון רבי משה שמואל זוקללי⁹, אשר שם ספרו "דור רבייע".

בעל התרבות תמיינה בפרשו לפוסק (בראשית טו, טז): "ודור רביעי ישבו הנה" מביא את דברי חז"ל (עדויות ב, ט): "זהאב זוכה לבן במספר הדורות לפני והוא הקץ שנאמר (ישעה מא, ד): 'קרא הדורות מראש', אף על פי שנאמר יעדורים ונעו אוטם ארבע מאות שנה' ונאמר ידור רביעי ישבו הנה". בהערה י" שם כתוב: "הרבה באורים נאמרו באגדה זו, ולגראה רוחכיה במספר הדורות היא מעין הזכיות האחריות האמורות עוד במסנה 'זהאב זוכה לבני' בטוי, בכח, בעושר, בחכמה, דעתו אם האב הוא בעל תואר, גברוע, עשיר או חכם הוא מודיש כוה (על הרוב) לבן, אך אם היה האב משפחה מיזחסת הוא מורייש זכויות היחסים לבן ולבן בניו שייתיחסו אחריו. וראייה מפסק זה, דApiKey לעל פישעבון ישראל תוליה הקב"ה במספר שנים, ארבע מאות שנה, אבל לשכיבואן קץ הגואלה יביברין הקב"ה לא במספר גובל העשנים רק בזכות אבותיהם. וכמו שכחתי ידור רביעי ישבו הנה, הנה תוליה הגואלה במספר הדורות ולא במספר שנים, ולפי הבואר הוה זכות זה מעין הזכיות הקדומות והממשך דבק עכל הדורבים".

את אופיו של אבא זצ"ל אפשר להכיר מתוך כתביו. לא כאן המקום לכתוב הניטים הגליים והמאורעות בקשר למאות כתבי היד שהצללו עמוק היכנא וنمיצאים תחת ידי¹⁰. במאמר הראשון שלו אמרו'ר זצ"ל הוא פותח: "פנס חידושי תורה, שמעתא

8. זכיתו להתקין אצל אבי הקדוש והויתו בעל מדוזתו התרומות והעלות, בדורות בן כ"ב שנים נתמגתי בסגן אב"ד ששמשתי בתפקידו ומה שנות תש"א ועד לשואה האימהה. שמשתי גם כסגן ראש הישיבה הגדולה "חו"ט סופר" בקליזנבורג, שהיתה באותה תקופה בית יציר למלعال'ה מאהת תלמידים מובהרים.

9. בסוף הקדמה לטפורה הניל' כובב וכי' זצ"ל: "וקראותי שם חיבוריו זה 'דור רביעי' באשר אני הראשון שבדור הרביעי להחות סופר זיל' ושמו הקדוש בקרבי" (כובוטו בראיו בשם הרראשון שם החותם סופר זוקללי¹¹).

10. ואני ארשא לעצמי לטפורה בקצרה על העצלי מיד הרוץחים הגרמנים י"ש שא באחישנה, אחר מענה לעת שבא לידי פטאות הספר "בן גורי" אחר תג הסוכות בשנת תש"ה. נס גודל געשה לבעצתי פטאות מחשבת אפילה וככנת הרג ושם, לאור גודל ולהחרת הביקע והגנטש. הכל בא לפטאות לד הער חוטס, עיר של תורה ותסירות לפני החובנן הנאיצ'. עמודה ל' זכותו של אדרמו'ת זקנ' זצ"ל שמעאותו שם את ספרו "בן גורי" באופן מカリ. הדבר הפich בי רוח חיימ' לאחר שכמעט פקע כוח סבל' וראיתי בו את ד' החשגה כדי גנאלאת ומישות לערבי ומכוונה על המשך לאבאק על חי".

לאחר חורשים מספר ביצאי רומייה (בדרכון ויפלומטי) לשowitzה להתחדר עם משפחתי והכרבים שהצלחי בכייס, העבער אבי זצ"ל על הרעיון בפסקוק זיך בעמי ה' המויהה להחסידיו" (ראה להלן הפרוש בಗוף המאמר).

ואגדרתא, קמא קמא דטמא לדוי כי הפיאורע, שהוחלתי לכתוב בשנת תרצ"ז לפ"ק פה ק"ב יע"א בעה"ת החון לאדם דעת".

הוא מתחילה בסוגיות כיצד מברכין¹⁰ וכן בעצם היסוד שבברכות (הנהן), שמקורה בתורת כהנים¹¹: "דרטו רבנן קורדש הלולים לה", הלומר זאת – מדיינ טישוט בשנה הרביעית, שהפירות טענות ברכה – היל – לפני הטיעמה, והלולים לאחריה.

אבי צ"ל צולל לחוץ הסוגיא ומביא ראשונים ואחרונים, מקשה ומתרץ, מדרמה אך אמר שМОאל "כל הננהמן מן העולם הזה באלא ברכיה באילו נהנה מקדרשי שמיים", הוא אוטו שМОאל שחולק על רב, ולא מבחין בין קדרשי בדק הבית לקדרשי מזבח, ומוכיח סברתו מאותו פסוק כאן בסוגיא בברכות "לה" הארץ ומלאה" (טהילים כה, א).

ותמצית הרעיון הוא שככל שהוא קדרשי דברים ייש לו – לכל פרט בעלים שאנו נהנין ממטו – דין בדק הבית, שישיך בו מעילה. ואע"פ שלא מתחייב בקרבן – אבל אישור גמור מהותרה להעתה בלבד ברכה, יש בו ברוראי. וזה כונת מאמרו של שМОאל בסוגיותו "כל הננהמן מן העולם הזה באלא ברכיה, באילו נהנה מקדרשי שמיים".

ובDrvך אגב, מראה אמר"ר אותו הרעיון גם בעניין ברכות המצוות שמברכים עובר לעשיןין, כיון שלפעמ' בברכה הרי גם חפץ המצווה איש שיר לו והוא בכלל הקדרש, ושיריך מעילה בו, אבל על ידי עשיית הברכה, מוציאו מהקדש לחולין, ואו שיר שטיעשה מצווה בחפץ שהוא הפך להווית שלו על ידי הברכה, כמו בשופר ללב וכדומה, שרק אחרי עשיית הברכה אפשר לעשותות המצווה.

כן במחלוקת אם ממצוות ערייקות כוונה, מתגלה אותו רעיון, שעל ידי עשיית הברכה מהתבלט האורם ומורה שהכל שיר לו יתברך, ואין לך כמו ברכיה – להוציאו החדר לחולין, ולגלות ההכרה שהקב"ה הוא אדון העולם ומלוכו בכל משלה.

החומרתי לשוחהיה על ידי מנהל הקהילה בשטווחולם והשגרירות הדומנית להיות לסייע לעזרה לאלפי הפליטים שהגיעו לשם אשר רוכם היו מטרנסילבניה ומורמורש. ואכן פעלו ליובכם של אלפי הפליטים. ובהיתוי מראשווי המערומים בהגצת וכסם של הקדרושים ובהעצת וכר מעמידם המתוועבים של האחים ימש. כן נעמנתי לעודי הנשיא אקרטור חבר הוועדה הממלכתית לחקיר השואה והמנחת צברה.

10. ברכות לה, א.
11. קדרושים פ"ג, פ"ג.

כ"י זהו בעcum אופיו של אבא צצ'ל. הרעיון להנוט מהעולם זהה לא היה אצל בבחינת הלבנה ולא למשעה, אלא כל חייו היו מוקשים להקב"ה, תורתו ואהבתו בירוריתו, וכל הנאות מהעולם זהה היה רך לאחר שבירך והורה להקב"ה תחילת, בחינת "כל הנהנה מהעולם זהה בלא ברכה כאילו גול להקב"ה ובכנת ישראל".¹²

מידת הטוב הייתה אופיינית לכל מעשיו והיה תמיד רגיל להורות תמיד לה' על כל תגמולוֹוד עלי. וזה יסוד חיזב הברכות, שלא ישכח האדם כי "לה' הארץ ומלואה", ולכן מצאנו שכאשר רצוי חוץ להחותות ולהכיר טוביה הסמיכו את ההודאה אל זהה מקרוא או אמר כדי שעלי-ידי זה יתעורררו בקרים ורגשי קרש ותצע ההודאה עמוקה הלב, שرك באופן זה היא יציה ומקובלת.

ומתוּך עברה נא לתאר כאן במקצת דמויות ורוחו הטהורה של מר אבא צצ'ל, בימים המרים של גוררות נראות ורדיפות אכזריות על ידי הרשעים הדרוזחים ימ"ש, או אאמ"ר התגבר בעוזו רוחו מכנהיג גדול לעוזר ולהישאר איתן וכטוח בתשעתה ה' ובטאולה קרובה. התוחזקות זו הדתה לה השפעה רכה, בפרט לאלה מיהינו בני ישראל שתקפם היוש, להшиб רוחם וישוב דעתם ולהשוו מחשבות של פליטה והצלחה, אשר עלתה לחורבה מותם.

ואביה עוד רעיון מתק ספרו "עקי העאן", לעין את אפיו של אבא צצ'ל¹³. המודרש הרבה על הפסק¹⁴ "זאת חקת הפסח" אומר: "זה שאמר הכתוב י"ה לגבי תמים בחקן", י"ה לגבי תמים בחקן, זה חקת הפסח וחקת פרה אדומה". כי שניהם דומים זה לה. המודרש לימד גורירה שוה חקת-חיקת, ואיזו חוכה גודלה יותר. על כן מביא המודרש משל משתי נסיכות, כשהן מחלבות, מלוחות אחת את השניה, הן נראות שות ואין אותה ידוע עירין מי מון מלזה את חברתה עד שSEGעות לביתה של האחת. כן בעניןינו איננו יודעים איזו חוכה גודלה, פסח או פרה. והמודרש מסיים, פרה גודלה מפסח, כי אוכל הפסח עריכין לפרה, שאינם יכולים לאככל הפסח בהיותם לא טהורין.

12. ר' צדוק הכהן צצ'ל במחשבת חרוץ עמ' 52 לעין "אל יתהלך חכם בחכמו" מפתח את הרעיון וכותבו: "לה' הארץ ומלואה וכו', כאן קודם ברכה וכו', והברכה היא הכרת האדים שהכל מחשם יברך, והוא שכך זה סבורו שהוא של, או השם יברך מוסר הכל לו, וזה יהואין נתן לבב אדם", וכך באשר וחשב שודאי היא חכמו וגבורתו, או אין מקום להחפלו כלל, ורשות יברך אומר, והכל ממען שהוא בראו והוא אין העלם".

13. בראשית הקרמותו לספריו כתוב אביו צצ'ל על התהונג לתהונג הקרומה "אשר על ידה מתבטאת אופיו, תכונותיו, ולן רוחו ונפשו של המחבר".

14. שמונה יט, ב.

אבי מורי ז'ל מקשר את הענין לטעם קריית פרה סמוך לפסח, והצורך בזמנינו להיחתר מטומאת מת, לא טומאה גופנית, אלא טומאת מת נפשית, בבחינת עני חשוב במת¹⁵, מרוב צרתו ורגשותיו. ובכן, בפסח חייבים את להטהר, היינו להתרומות ממלחץ והיאוש, כי אין נהוג את הפסח בחוiot שבורות ומודוכאים. וזהו בגורה שווה חקת חקת, והקשר לפסוק "יהי לבי תמים בחיקך", תמים-שלם ומרומם ומלא תקוה להשם יתברך שוציאתנו ויגאלנו מהגלות המורה.

וכך חש אבי זצ"ל את עיקר תפקייו לשורר ולודום את מצב רוחם של אנשי קהילתו לבב יפלן ליאוש בזמנים הקשים, ערב ובמשך פרוץ המלחמה.

וכשם שרבי יעקב בזמננו, כאשר עם ישראל חי תחת גירות איום מודרומים וסתאות הסבל הוגרשה, היה מעודד ומרומם את העם, וזאת הדיטה מטרות קשוויו עם בר כוכבא, להפיה תקופה בעם¹⁶, ולא מתחשב בתקופת השמד לאחר דיכוי המורד וממשיך להקihil קהילות ברבים ללימוד תורה ולא חש לאזהרוויות של פפוס בן יהודיה¹⁷, אך אבי מורי הקדוש, הקדיש כל ימו לתורה ולעבותה ה', עד למחרנות השמד ברגנ-בלזן. ועד לסוף ימי, בהיותו בבית החתן בשוויץ, ר' דניאל לעוונשטיין ז'ל ובתו אסתר תורה, רוחק ומונתק מסביבתו, ומושועז מהשואה, ולול תורה ה' שעשויו היה אובר.

מדת החסד והחמלה הייתה עצל אבי מורי זצ"ל מורשת מדור דורים,OKEN הפטאן הצידיק רבי אברהם גלאזונער זצ"ל. אהבתו לכל תלמיד חכם לא ידעה גבול ונפשו הייתה קשורה בנפש כל בן תורה לسعدיו ולתמכרו¹⁸.

חכונות נפש זו דളתה מורשת גם מזקיע הגאון רבי משה שמואל גלאזונר זצ"ל. עם פרוץ מלחמת העולם והאשונה בשנת תרע"ד (1914), הגיעו לקלייזנבורג רבנים רבים כפליטי מלחמה, ביניהם: הרבakan מתשוכח חתנו של הצדיק משיניאווע, הרב

15. ראה תירוץו השני של הוטספור ד"ה "אללא" בעבורה זורה ה', ה – התהשבות בדעתו ובכחו של העני, לאחרים, ולא אף שעהני מחשייב עצמו (ראה חרין נדרים ז, ב) ואולם לנין חשוב כמות, ולא עני דומה למת.

16. ראה רמביים וללבות מלכים א, ג.

17. ברכות סא, ב.

18. אני חשב שמותאים כאן להזכיר גם כן מה שוקי זק"ל בתשובה ר' בספרו שוויית דוד רבייע, כוחב: "מה שהתהממתי בתשובה ע"ד הימים הוא מפני שבאותו שבוע וכיט להכניס לערינו את יהודיך רבי הילל מקלאמי שליט"א והתאבון بيיתי כל משך הימים והוות פה, ואחר כך נסעתי לחותני ניי כדי למצו שמרגעו לנפשי העיפה מהלמור בישיבה ושאר טרכות הרבעות".

לכטנשטיין מקולמייה, הרוב שיפ מלויזענטק, הרוב אשכני מלמברג, הרוב מיכאלוביץ' מבוריי והרב פרידלנדר מבורגפרונד. זקני זצ"ל דאג לסייעם הראשי ופרנסתם עד שלב אחד מהם רכש לעצמו חוג אוחדים, חסידים ותומכים. בהמשך הזמן התפנסו כולם בכבוד ונשארו תושבי העיר עד סוף ימיהם. האדמוראים גם הם התיחסו לאבי זקני ולאמו זצ"ל בכל החיבה והכבוד הראויים ובאו לשימוש בכל שבת גודל ושבת שובה הדורשות שורש אבי זצ"ל בהעתוריות רבה.

אפשרית לדרכו של אבי זקני זצ"ל בקיוםמצוות מתוך התלהבות הנפש, והוא הפרוש שנורן אבי זקני לפוסק בפרש ואthanן (דברים ד, ז): 'ישמרות ועשיתם כי היא חכמהם וביתכם לעיני העמים אשר ישמעון את החוקים האלה'. ואמרו ר' חכם ונבון הגדי הנדרול הזה כי מי גוי גROL אשר לו אלקיים קרובים אלו וכו' ומ' גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים' וכו'. הנה כל הקורה מקראי זה ישתומים אשר אמר יאמיר כי בשםוע העמים את החוקים אשר צוה ה' לעם ישראל כלם מה אחר יטעו ויאמרו כי עם חכם ונבון הוא, הלא נהפרק היה כי בשמעם את דברי החוקים אשר המה בספר החותם ואין יורע פשר דבר, מודיע צוה ה' לא תלטש שעתנו, לא תאכל כל טמא וכן כלם, עוד ישפכו בו וקלין על בני ישראל המחויקם בהם באמרתם עט נבל ולא חכם. מה טעם יש במצוות זו ומה תعلות יש בה? ואין אתה יורע מה להסביר להם חروفתם אל חוקם – כאשר אמרו על חוקת הפרה שאומות העולם מונין בה את ישראל.

והוסיף כך אבי זקני זצ"ל ואמר בכוונות הכתובים דבר נפלא, כי הנה מצות התורה יזר כלם החוקיה ומשפטיה יפרדו והוא לשתי מחנות: המונה האחת המה כל מצות ה' אשר לא תעשנה ועלינו להשמר מהן, لكن בנבואה אוטן תחת סוג השמירה לאמר: השמר מהן, והמחנה השנית המה מצות עשה אשר חוץ ה' לששותם ואתן נקרא בשם עשייה. והנה, כאשר נפלאו בני האדם איש מרעהו באופני מרכיבותם ובתכונות נפשם, אלה יתעורררו חיש מהר לקראת כל דבר וועשים מעשיהם בזירותם כי חם לבם בקרים, גם ילכו שולח כי כל הדברים תוארו ואין מעזר לרוחם. ואלה קריין המוג לה לא ירדפו אחרי התארה כי נטרפים הם ויש מעזר לחרים, בן נמעא גוי (עמ') אשר שונה הוא מרעהו, אנשיו עזיז נש המה ודרם ירותה בקרבת נפשם תשאותם לעשות מעשיהם ביד חרוצים, ולהם נקל לקיים בזירותיהם יתרה את אשר עליהם לעשות, כי אותן כאש ערבת ותשאמ לכל דבר לא ייעפו ולא יגעו, אבל לעומת זאת כבד עליהם מאור להשמר מכל אשר יעשה האורם לחטוא כהנה, יعن לא יוכל לשולט ברוחם כי תבער כאש תאותם ואיכה ימנעו מחותם. וונפור ממנה האומה אשר אנשיה קריין המוג המה, נשטה גבורותם היו לנשים ונפשם תשאל למתה, לא נפלאת היא מותם להיות אחר נסוגים מלשעות הרע כי נפשם עליהם תשוחח ותמס בעש חמודם ולא יפנו אל רהבים, אבל לעומת זאת זה גם

את אשר עליהם לעשות יעשו בעצחים כל חמדה וירבעו תחת עולם הכבד מהם מנשוא, ואולם נפלאות נראת בעם ישראל כי קודש המה לה' ובעשהות את מעשה המראה תנשא נפשם ברגשיה להבות אש לעשות מעשיהם לבב ונפש חפיצה אם כן נראת כי בעלי נשף המה ותשוקתם לפיד תבער.

ובתלמוד אמרו: ישראל עוז שבאומות – ובכל זאת מכל משמר ישמרו את נפשם מלעשות אחת מכל מצות זו אשר לא תעשנה וינטו מהם בהחפה הרחק כמטחי קשת, אין זה כי אם רבתה משאות נפשם ביתר שאת והיא ידים כמו מתג ורטון להישיר דרכם לפני זו, וזאת הנפש אשר עשה אלהים להם פי שנים ברוחה להזות את יצור לבם לכל אשר חפץנו כי נשמה שדי חלק אליו ממעלה אשר טפח באפס תבינות את הדרך אשר לכו בו ותוליכם סדרים.

نم בדברי אמוריך צ"ל בא לידי בטוי המסירות נשפ בקיום המציאות, כפי שנמצא בכרב בפיירוש הכתוב "יקר בעני ה' המורה לחסידיו"¹⁹. המדרש תהלים מקשר הפסוק עם יעקב אבינו ומקשה: "קשה בעני לומר לע יעקב שירותו, שהרי عمل בתרזה כל ימיו וקידש שמי בעולם וכוי ואילולא ששאלו הצדיקים מיתה בפיהם לא היו מותם לעלם, כייד וכי יעקב אמר אמותה הפעם".

יעקב אבינו לא בכח כאשר התראה עם יוסף, כי קרא קריית שם²⁰ ועיקר קריית שמע היא מצות מסירות נשפ בכל לבך ובכל נשך ובכל מאורך²¹. ומעלת ערך וגדר מסירות נשפ תליה בערך חי אדם, כי ברודאי מי שחייו תלויים לו מגדר וטוב מותו מחיו המלאים צרה ויגן, ערך מסירות נשפ אינו גדול כל כך וביתר קלות יסורי נשפו כי חייו בעולם הזה הם רק על ומשא. ואולם מי שחייו מלאים תענג ושובע, קשה לו מאד להיפרד מהחיים, ואם בכל זאת מוסר פשו לה, הרי למסירות נשפ זו ערך וחסיבות גדור מאורך²² וכן יעקב שככל חייו היה מלאים צער ויגן, לא יכול היה לקיים מסירות נשפ בשלמות, אך כאשר זכה לראות את יוסף חי, הרגש בעצםיו כי

19. תהילים קטו, טו.

20. רשי בראשית מו, בט. ובנראה שהמקור הוא מסכת דרך ארץ יוסף פרק א' במחודורת הוגע. ווסף לא קרא קריית שם עלי העוסק במצבה פטור ממצחה, (כבוד אב ואם), ראה סוכה ד, א.

21. ברכות ד, א.

22. וראה רשי' שבת קה, ב ד"ה "ימים האריכו" – שככל ימיהם בטוב, דחשיב אריכות ימים, כדאמרין בסדר יומא עא, א, כי אורך ימים וshort ויטוף". וכי יש לך שמים של חיים ושימים שאנטם של חיים? אמר ר' אלעזר: אל יושבי צrifן והולכי מדבריות – חיון אין חיים ממשום שמחותרים הטאה.

מעתה וחיו חיים מלאים זיו ועונג רוחני ונשמי, ואמר: "רב עוז יוסף בני חי"²³. רצונן לומר החיים יהיו למלוי וערך רב, כי בני יוסף חי ומיטמי שלימה.

ולכן ודוקא שעה זו הייתה מוכשרה לעקב לקודאו קריית שמע במסירות נפש. על פי זה מתאים הפסוק "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". רצונן לומר המסירות נפש במתה - יקר בעיני ה' לחסידיו - כמשמעות הנפש באה מאנשים שהם חסידים, דהיינו שהחיהם בעולם הזה מלאים חסר ורוחניים מהקב"ה, אם הם שבעי רצון מוחיהם הגשומים והרוחניים, ככליהם כאמור "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו".

כبن אני רשאי לומר: "אשריך רבי עקיבא שאתה מומן לחיה העולם הבא" (ברכות טא, ב). "אשריך אברהם אבינו שעקיבא יצא מוחלץין" (ספריה בהעלותך ע"ה).

* * *

שורשת בית משפחת גלויר מתחילה עם הרה"ג הצוויק ר' אברהם גלויר צוקללה". נולד בעירה על-ID פרשבורג בשנת תקף' ה'ה'ד-1824 לאביו הרב יקוטיאל. בישיבת "כתב סופר" בה למד, התפרנס כעילוי ובעל מדירות ה"כתב סופר" הצעיר לאזרחות, אשות הרה"ג ר' זאב צבי ערנפלי, חתן ה"חתם סופר" שיקח לחתן לבתם את הר' אברהם וכן הותקשר אבי זקנינו עם ה"חתם סופר" זי"ע²⁴.

הרה"ג ר' אברהם שימש מחלילה כרב העיר יינק משך ר'א שנה, אחר כך עבר לחנן כרבבה של קליזונבורג ובזהוראת בעל ה"כתב סופר" הוא נdal את עדתו ברמה על יסודות הרובנות הפרסבוגנית, התהביב ונערץ על יהודיו העזיז והסביבה שנתנו בו בכך ה"חתם סופר". נפטר בשנת תרל"ה-1877, גיל נ"ב. בנו יהודו הרה"ג ר' משה שמואל מילא את מקומו אבי הגורל בדיזתו בן כ"א שנה בשנת תרל"ה. הרב משה שמואל נdal בשנת תרט"ז-1855, לאחר את רוב תקופה אצל אבי הגורל ולמד בישיבת דורו ה"כתב סופר" ונתרנס כעילוי וכגאנון מופל ובעל אופי עצמאי משלה.

23. בראשית מה, כה. וכן התרגומים אונקלוס: "סגי לחרא".

24. בעל ה"כתב סופר" ממילץ עליו במכחוב, וכוחוב בין היתר: "אם אממן כי כלטם אב מעיד וכו' והוא תלמיד וובייב על בון, מכל מקום לא אוחשה מלטיף מקצת שבתו, כי הוא מופל בגבורתו למד ושהה הרבה, רדי רב לו בפלפל טוכרה, ייאת ה' אווצר, חרד לדבר ה' יראתו נפלאה, לטבו ברעה לה' ווועה ווועה ה' בינה ווירה וכו'" (מכתביו ה"כתב סופר" - ספר אגרות סופרים ע' 16. קובץ מכתבי "אגרת סופר").

ואכן, בישיבתו בקליזנבורג שינה את דרך הלימוד שהיתה נהוגה באותה עת, שיטת הפלපול ו עבר לשיטת²⁵ העיון בלימוד הפשט, גمراה, רשי' ותוספות על הרף עם ראשונים בלבד. וכן בהלכה החבלת בשיטתו ובעכמאותו ובאומץ לבו, לפスキ ולחשובותיו ולמודלותו בתורה ובקיאותו בכל מקצועות ההלכה יצא שם בכל קהילות ישראל.

הכוננות של לא תגנו מפני איש" דagara להפליא, ובין היורם בחשופותו לבני הרעיון של ישוב ארץ ישראל, באשר לא חת ולא חשש לאמר את אשר בלבו וגם קים בגנוו את ישוב ארץ ישראל בעבו את כס רבנות קליזנבורג²⁶ ובשנת תרפ"ג 1922 עלתה ארעה והתיישב בירושלים. לאחר שלוש שנים שיבת בארץ ישראל נפטר מירית נשיקה תוך כדי ההקפות בשמחת תורה בשנת תרפ"ה. מנוחתו כבוד בדור הדתיים.

אמו"ר זיל בהסתדרו עללו בבית הכנסת הגודול בקליזנבורג, ציין הקשר שבמשמעו עצרת נכנסים שוב מדירתה העראי לדירות הקבע, קר המנוח זצ"ל בעבו את משרתו הרמה בחויל, בבחינת דירת עראי, והתיישב בארץ ישראל דירת קבע. וכן מהלך חיינו בעולם זהה הם עראים עד שמניגעים לעולם הבא, דירת הקבע. גם הזכיר בהסתדרו שהרופאים המומווים הווזיריהו לביל יעתק מגורי לאחן והקווש מחמת רפיוון בריאותו אשתו הרבנית ואשר חילוף של מוג האיר בהדרז ייך לה, אבל כ"ק זקני החזק באמונתו החזקה שלוחוי מצוה אינם נזוקן ובוכחות מצות ישוב ארץ ישראל תעמוד לה לאאריך ימיה. וכן הווה, שהאריכה ימים בירושלים עד כ"ב בטבת תרצ"ה.

לאחר עליתו של אבי זקן, ר' משה שמואל זצ"ל, לארץ ישראל, מילא את מקומו ברבנות קליזנבורג²⁷, בנו, אמו"ר ר' יעקב זצ"ל. אמו"ר זיל החל רכנתו בניל

25. מעת מספרו דור רביעי תשובה כ"א, המבטאת את דרך למודרו: "...אמם אתה אשר מוצא את עמו מחויב לאמר לו, והוא כי לפי דעתך לא יפה עשה מעלה נ"י במא שמשתמש כל בר אחראוני ואחרוני אחרים מה שטראה מוסכם מושכלו כל אחד ואחד לפי מה שחשנו זה, ובדברי גמורא רשי' ותוספות ושאר ראשונים, בהם נהגה וומר וללו לזרקם ברכיבות הקווושים עד שעדייט מגע. כי עליהם לדרכין להתחשך ונשנו לחסיר מעלהם כל תלונה".

26. נוראי בדורותיו השני בן 4 שנים ראייתי מזוודה של אלפי מטופחות יד מטופפים לשלים בתרחנת הרבבת כאשר יצא לארץ ישראל. מסופר שהשלטונות ערכו למסע ברכבת מיויחידה, עקב הקחל העצום שנתקנס ווושלחנות מכל המחו שבאו להחפר ממנו בדרךו לארצו הקדושה.

27. "זכות בהורתי בן ל' שנה להבחר בעורת ה', פה אחד וכל הותגנות" (מטער והקדומה בספר "דור דורם").

צעיר בעיר ציק סערודיא, ולאחר פטירת חותנו הגאון ר' יהודה צבי בלום צצ"ל עבר לכחן ברבה של הנשובין, צ'כוסלובקיה. כאשר נבחר כרבה של קלילזנבורג יסד אביו צצ"ל את ישיבת "חכם סופר" בעיר שטלאמיהה ויו מציגינים ומובהרים.

אמור"ר צצ"ל נשא את רכנתו ברמה ובआצלות. הוא היה דרשן בהסדר עליון, שאף לאיחזר הקהילה בדרכי טעם, בהקימו מוסדות צדקה וחסיד שישמשו סעד לכל חלקו האוכלוסייה ללא הברך השקפות. את גולת הכהורתה ראה אמור"ר צצ"ל בהגשתם חלומו, הקמת בית החולמים היהודי, שהיה מרכזו רפואי לכל אוצר טרנסלבניה ושימושו בו מגROL הרופאים היהודיים שבימים ההם.

לפני החגיגים ובמיוחד לפני חג הפסח השתוול בכל כוחותיו אצל מפקדי הצבא להעניק חופש ליהודים המשרתים, וגם דאג לשידור לאירוע בבתי היהודי, למען יחווגו את התהדים כדרת וכדרין.

אבי צצ"ל שימש כרב העיר קלילזנבורג עד להשמורת הקהילה היהודיית על ידו הנטעים ימ"ש. והוא עבר את יסורי התופת, ניצל בחסדי ה' ממחנה ברגן-בלזן ו עבר לשוויץ לבית חתנו ר' דניאל לויונשטיין, בן הרב מצייריך צצ"ל²⁸.

בשנת תש"ח (1949) זכה להגשים חלום נעריו ושאיפת חייו, כפי שבאה לידי ביטוי פעמים רבות בשיחותיו וספריו, ובמיוחד בהקדמה לספרו "נ"ר שבת ואளות ישראל" (בגרמנית) בעלותו לארץ ישראל, בה ראה את המקומות המתואימים ביותר לעברות ה' וללמוד תורה הקדושה מתרן שלמות אמיתית ומוסרנות נאמנה, כפי שהשרשו בו אבותותיו הקדושים. אך, לצערו הרבה ולאכזבתו העמוקה, עקב מחלוקת קשה אשר פקדה אותו ולא יכול היה למגנא לה מרפא בארץ, נאלץ לחזורც עבעור ששוה חרדים לשוויץ לבתמי, וכי את שנותיו האחרונות בחיק משפטו בעזיריך, שם נפטר בכ"ט תשרי תש"ז והובא למנוחות שלמים בארענו הקדושה. תנכ"ה וייד זכרו ברוך.

28. על לעizen כאן פרט מעין. נזהלי משא ומohn עם הממונה על בטיחון העיר מטעם שלטונות הרומנים, והויתו תכנית להעביר את אבי צצ"ל ואת כל משפחותו לוומניה. הבירה היהת מובטחת, ורקשי עם השלטונות היו מבוטשים אך אבי לא הסכים לתכנית בטישו "ברוח עמי אבוי ישב". ואכן חורי ואחותו שולמית בלמא חוגתי ובני נן השטנים גרשו יודע עם אלףם ברכבת משא ולאחר שבועיים של גיגנים הגיעו לברופשט ומשם לממחנה ברגן בלזן אשר שם שוחררו.

יזכרו לטובה ולברכה נות ביתי, זוגתי, הרבנית, שהוא לער בכל חי האיכותיים עד מלפני השואה ובמשך זמן יחיינו סגן אב"ד בקרליזנבורג, וגם בעבודתי לטובת שאירת הפליטה בשוווריה ובארה"ב עד הלום, ובפרט היה לה לסייע ולמשענת בסבלותי ובמחלותי, מרת דבורה תהוי, בתו הבכירה של מוריינ גהה'ק מרכן חיות אחרן דוד דיטש²⁹ של הרבנית שפורה לבא בת הגה'ק מן ר' ישע' זילברשטין אב"ד דקה' זואיטצען זוק'ל, מחבר ספר "מעשי למלא".

בניהם, המלומדים והמשכילים שביתם בית ועד לחכמים לתפארת אבותינו ברוח ישראל סבא, ר' משה שמואל, בני בכורי, ואשתו יעל ובנותיהם רות, שר ורנה; בני ר' חיים אהרן דוד ואשתו טוביה. ככל ייחוץ לאו"ט.

אפריוון נמיטה לאחיוות הייקורות, שהוא לער ולסייע להוירט בכל תקופת חייהם וגם דאגנו להדפסת ספר זה. ובזכות אבותינו הקדושים יצאו לאך טוב וחסד כל הדמים. אחיוות מרת אסתר לויונשטיין שתחוי ומרת שלומית בלמה ובעלה מרדכי ברג שיחזיו, בתרם רות ובעלה ר' יעקב גليس ובן ר' יעקב צבי ואשתו שושנה, ויחנכו את בנייהם ברוח ישראל סבא ויוראו דור ישרים מבורך ביהר עם כל משפחתנו, אמן כן ידי רצון.

* * *

הספר הזה כולל גם את ההקדמה המפורסמת של זקני הגאנן העדיק וצל מספרו "דור רביעי", לפי שחשבתי שיש המשכיות בין ספרו שהאב להה של הבן בדורם למודם, כמו שיראה הקורא אליו.

ה"שער תשובה" או"ח רב"ג סק"י מסופק אם יש לברך על הספרים היוצאים לאור והביא את הרדבי"ץ ח"ג שכטב לבך, וכן "מור וקצעה", אך לא מהג'ן. ואם גמר ספר בכתבבה בחידושי תורה וכל שכן בהדפסה, כתוב "מור וקצעה" שיברך ומה"ב כתוב שיברך בלבד שם ומלאות, שחייב להודות לה' שזיכחו לך. ובעל "גדול תרומה" בגמר הדפסת הספר דרש ברבים לשבח ה' שזכה לך כמו שכטב בספרו "בינה לעתים" עיר"ש.

²⁹. אדרמי"ה דה' אב"ד ור' דקה' זילאשאי-יארמוט, מחבר ספר "תבאות גורן" בן הראה' הגadol והמקובל האמתני מר' יוסף ישראל דיטש זצוק'ל אב"ד דקה' באלאשאי-יארמוט מחבר ספר "בן גראן" ונזכר הרהגה"ץ שור התורה קדוש ישראל אהרן דוד דיטש זצוק'ל, בעל מחבר שות' גורן דוד', אין ונזכר הआ nomine בעל "עתרת זקנים", בעל "צמה צדק" ומורה'ל מפארגן, מגוע הפלך דוד נעים ומורות ישראל.

וכן תודתי לה' על העבר וההווה ואצעק על העתיד שה' ברוב חסדו ובזכות אבותי הקדושים ז"ע, ישלח ל רפואי שלימה ונכח לעלות לארץ הקורש ואוכל להוציא לאור את כל כתבי יהוד של דברי תורה מאammo"ר ומוקני הגה"ק ולהוציא עוד הפעם את הספר "שביבי אש" ונכח יחד עם זוגתי הרבנית תה"י לראות נחת אמיתי לדור זורים ושנכח לדור רביעי ישבו הנה, Amen כן יהי רצון.

פה לאס אנדוושעלעס, يوم הא' לסודר כי מראש צורים אראנ... הэн עם לבדר ישכן
ובגאים לא יתחשב", התשמ"ג.

ירדא צבי גלאזנר

הקדמת הרב המחבר לספרו "דור דורים"

זיווך עם שם ולפי יהודור דורות

(חתימת עב, ח)

השתבעות הרוח תחת מסורת האבות – השוחרות הרוח מתחת השפעת והרגש

חוין נפרץ היה בין המחברים לעטר את ספריהם שמצואים לאור עם הקדומה בראשה, והוא מושחת בעין מבוא או יותר נבן – בשיגור הלשנת התלמודית בעין פרוזדור לפני הטركין, אשר על ידה מוטבṭא אפיו, תוכנות, הלהירוחו ונפשו של המחבר.

גם אני לא אשנה, אף זה לא עתה מן הדרך, אשר סלל אבותיהם ואשר נשאהה לט בעין מסורה מרובינו הקדושים. זכתי להיות עט – אם כי קטן ווד – של אילן הגודל שבגדולם, רבן של כל בני הגללה קדושת זקנין החותם סופר זוקל, אשר בצלו אונחן חוסים, ומוברו באמר מים חיים מקור טהרה – אשר לא יוכבו מימייו לעולם – את שوابים ושותים מים הדאטנים בכל העולם התלמודי. הרעיון הקדוש שראייתי בהקדמת תשובה ק"ז החותם לוייד – לקוחה מהתשובה האחורונה שבחלק אורח חיים – הוא היהיל לאבן-פנה, לסתור מוצק לשנת עלי עמודי הבניין, אשר אין חולך ובונה בתוך חוג הקדמת חברו.

הריאנסים והאחים עמדו על המחקר לתרץ את הסתירה הגלואה המתבלטת בין מה שאמרו ישראל במעמד הר טני "נעשה ונשמע" לשון שמלאכי השרת משתמשים בה, ובין מה שדרשו על הקרא, "ויתלבבו בתמימות ההר" מלמד שכפה עליהם הר בגאות וכו'. הנה הרבה קולמוסין נשברו וכמה ריו נשפף על עינן זה להמציא את ההתחמה הנכונה לשני ריעונות העומדים בנגד כ"ב זה לעומת זה.

ולפי השערתי התיrox הנכון והאמוני היה איפוא מה שמכואר במדרש תנומוא (פרשת נח סי' ג) כי על תורה שבכתב ענו ואמרו בריצון טוב נעשה ונשמע אך על תורה שבעל פה הותגנו מפני שיש בה צער ויגעה והיא עזה במות וקשה כשאל קנאחה ועל זה כפה עליהם הר בגאות. ונראה הכוונה כזו, כי בודאי הרכינו ישראל ראש להשעיבם לмерותה של תורה שבכתב מה שישמעו וביעיניהם ראו את הקולות ואת הלהיבים ואת כל מראה הגדול "זאנכי ולא יהיה לך מפני הגבורה שמענו", ותחת השפעת מעמד הר טני עם הניסים והנפלאות שנגלו שם לעיניהם, הלא ראתה שפהה עליים מה שלא ראה חזקאל במעשה מרcka, כל הופעת אל השפעו על נפשם וביצו עז המופרץ מזרק התלהבות עצמה אמרו באחד נעשה ונשמע על

תורה שבכתב. אולם התגנרו בכל התפקיד נגד תורה שבע"פ, נגד מה שנאמר כי יכולות בעלי מוגבל לאנשים קורצי חומר בשור ודם לפרש ולזרוש התורה כרצונם. אלה לא ابو להכנע ולהפוך את שותם הם, להשתרר עליהם מרות עילאית של אנשים קורצי חומר להזוויק לפקוברים ורצום, להיות נושאים עליהם על נבד וקשה, דבר זה היה בעימיהם ורומו למלחה מכח הסבל. והואלו איפוא להשתעד את עצם אל התורה אך לא לנשאה למוציאיה, היו בבריותה הן איני טפשאי זקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי רבנן (מכות כב, ב), והיינו שהביאו התהונמא הקרא קשה משאול קנאתה כי מקנתא איש ברעהו הטבועה בכל אדם הייתה טבעת התגנורות זה לקבלה תורה שבע"פ. והיות כי כל קיום התורה ונחיותה תליה ביסוד מוסד זה ובכמארם הכתוב (שמות ל, ז): "כִּי עַל פִּי הָדְבָרִים הַאֲלֵה בָּרְתִּי אֶתְךָ וְאֶת יִשְׂרָאֵל" لكن הרץ הקב"ה עליהם הר בניות זאת אמרת, בחוקיך י"ד.

וاعتיק בזה לשונו הטהור של החות"ס הקרים: "זה היא בעצמו נראה בכונת דברי חז"ל" (שבת דף פח, א) מכאן מודעה רבה לאורייתא והדר קבלתו בידי אוחשוש, והקשו בתוטפות הא הקירמו געשה לנשמע ואיך טענים אונסים והיטו, ותריצו הראשונים רעל תורה שבכתב הקירמו געשה לנשמע אך ל תורה שבע"פ היו צריכין לכפיית החר, ולדעתו דבריהם מרווחים בתורה, אחר שנבין סורתה הכתובים. במתן תורה אמרו (שמות כד, ז): "כִּי אָשָׁר דָּבָר הָנֶשֶׁן וְנֶשֶׁמֶן", ובפרשנות ואוחנן (דברים ה, כד) נאמר בהיפוך "ישמענו ועשינו"? והענין בזה הוא כי מה שהקירמו געשה לנשמע בזה הריאו עוצם אמוניים וכוחונם בה' במהذا אמר רבא לההוא מינא (שבת שם) אכן דמסיגין בהמנואת כתיב בן תומת ישרים תנחים, פירוש, את מאמנים בהקב"ה יתברך שמו ובוטחים בו שלא יטיל עליו כי אם דבר הטוב לנו כל הימים, ועל בטחון זה הקרמו געשה לנשמע, אבל שייחו מוסרים ביד חכמים לא ابو, לא רצו לקבל עליהם דברי חכמים מבלי שישמעו תקופה את דבריהם ומה שישבול דעתם יקבלו ומה שלא יטב בעיניהם לא קבלו, لكن אמרו למשה ריבינו ע"ה ושמענו ועשינו מתחילה נשמע ואח"כ נשעה, ומכל מקום הקב"ה יתברך שמו הגדול בפה עליהם ההר והכרחים לקלת תקנת החכמים מבלי שייהררו אחריהם אפילו אם יאמרו לך על ימין שמאל שהוא ימין נאמן ונבנה כי תבלת תקנותיהם ואחריות דבריהם ישגה מادر, כי הכל מיד ה' עליהם השביל. ודבר זה הוא יסוד גודל, אשר אנחנו נשענים עליו בכל צורותינו, והוא זכות עקידת יצחק שנעקד על גבי המזבח, וזה שאנו מתפללים "יעקרות יצחק לרעו תזכורו", ואין לנו אומרים ועקד שעקד אברהם כמו שמו כבר הברה והענין בו כי אברהם אבינו עליו השלום וגט יצחק בטע חכמים גודלים היו וניתק לא ירש מאברהם אך מעצמו השビル כל מה שהשビル אברהם, וכן יעקב, והיינו דאיתא במדרש, זוכריי את בריתך יעקב וגוי כל אחד כדי לעצמו ואני צירק לאביו. הנה האנשים האלה השכilio ענן סוד קרבנות

שהרי בנו מוחחות והקירו ידעו הדבר עד היכן מגע וכל מה שאפשר להשכל בו כי אעפ"י שנתן הרמב"ם ב"מורדה" טעמים על זה הוא רק להשיקט לב ההדריטים כאשר כתב בעצמו בסוף הלכות מעלה שענן והקרבתו הוא סוד וחק שלא נгла לנו, אך האבות שבנו מוחחות טרם נצחו על זה, הנה באו בסוד הקרבתו כאשר כתב הרמב"ן בפרשת ויקרא, והם ידעו והשכילה שא"א בשום אופן כלל שירצה הקב"ה בקרבן אדם, שאילו לא השכלו כן, כבר היה אברהם מזכיר את ישמעאל בנו בן יחידך וגוי והעלחו לו לעלה, היה יכול לחשוב שעה במושכלות, ומכיון שטענה אפשר הכל טעות גם במה שהתקוטט עם אנשי דורו על האמונה, ובכל זאת אברהם אבינו ע"ה בתום לבבו לא הרהר כלל אחר דבריו השيء' ואין מן התימה כל כך על אברהם אבינו שלא הרהר בדבר ציווי שהיה נגד השכלתו והקש סוד הקרבתו, אחורי כי שמע מפי הקודש ברור הוא בעצמו ומה לעשות כי פ' ד' דבר, אך התימה והגדולה והנפלאה על יצחק שוגם הוא הבן שדבר זה אי אפשר בשום אופן בעולם שירצה הקודש ב"ה להקריב אדם ולא שמע הצווים מפי הקב"ה מכל מקום האמין בדבריו אברהם דבר שהוא נגד שכלו ודעתו. הגיעו לטה כי אברהם אבינו עלו השלום בדבר זה והיה זו גזגנות אמונה תורה שבחבב, דיתנו מה ששמע מפי הקב"ה בצעומו, ויצחק מסר נפשו על התורה שבע"ט היינו מה ששמע מפי אברהם אבינו, لكن אנו מותפללים וunkדת יצחק תוכר לזרע המהוזיקים מעשייו בידם ומאמינים לתורה שבע"פ, ותקנת חכמים מכל להרהר אחר דבריהם, אבל מי שאינו בכלל זה אין לו חלק בתפלה זו" עכ"ל הטהור.

דבריו הקודושים אמיתיים הם כאילו ניתן מיטין וכאיilo השכינה עצמה מדברת מתוך גרטן של משה מן החות"ס צ"ל, וריעין נפלא זה מटבטה בדברי המדרש "שוחר טוב": "ביוון שבא הקב"ה ליתן התורה בא כרמל מאספמיא ותבור מבית אלם, זה אומר עליה שתשרה שכינה וזה אומר עלי נאה שתשרה שכינה, אמר להם הקב"ה למה תרצוון הריט גננים החר חמץ אלקים לשבתו זה סני, וסיני מהיכן בא? אמר ר' יוסי מהר המוריה נטלש בחלה מהעתה מקום שנעקד יצחק הנה החר אשר יבחר בו ה' למקומ התגלות השכינה ולקבלת התורה היה אבינו". הנה החר אשר יבחר בו ה' ה"כרמל", החר שהעתין להיות התורה מוכן ומיזעד להיות משמש בתור סמל החומה והמצער, היסוד והשתקן לחיות והמעזה כל משך שנות התפתחותה ונורודה. ולזה "הכרמל", החר שהעתין להיות מקום ללחימה קטאית ותית נגד הבוגרים, החר אשר עלי הכרייה והכיפה קנאת אלהו ואלישע את נבייא הבעל והאי מאמנים, החר שניהה למקור אותה הקטאה הדתית וההתמרות של אלפיים ורבבות מבני עמנ שמאירים בכוכבים מוהרים על אופק שמי היהודת לרוגלי כח עיזומים וחילם של מסירות הנפש במלחמות נגד המינות והכפירה שגברו במשך זמנים ועתים שלפעניטו, "הכרמל" זהה אשר היה מירע שעלי ישמע הקול "ה' הוא ואלקי" בצד חשב להיות ראי הנון ומכורש שעלי יופיע ה'

בחדיר גאנז. והר "התבור" שהיה מעודר שעל דיו ינצחו גבורי ישראל בכח גבורתם את אויביהם ולחכני עתידם את נגען אשר שם משך ברק את עשרת אלף איש מישראל שחרפו נפשם למוות, שם הלמו עקיבי סוס מדרירות אביריו, "התבור" בתור סמל הגבורה וחזק יד תבע לעצמו הכוחות ומשפט הבכירה להיות הדום לרגלו השכינה שתתגללה עליו לישראל ותונפי עלו נהרה אור תורה ומצוות.

ואולם, אם כי קנאה רתית וגבורה לאומית גם שתיהן שתות חזוקות הן לקיים עם ישראל שה בין הזרים, בכל זה סוד קיומה ונצחיותה של התורה לא בכח של אלו המודעות כמוס וטמון, כי הסכינה היוצר עצמה וגדולה להتورה והדרת היא התקדימות וההפתחות של העולם וההרבותי ממשך שנות דור ודור. רוח התקדימות על שודה כל ענפי החכמה, התגלות כוחות הטבע בהדר יפים, ריבושים וכיבושים ע"י האטישות והשתעיבורות לטובות כלל האנישות באופן מכihil ובמודה טראיה שלא שערוה דורות הקודמים, הולכו שלל את עולם המאוזינים ובתוכם גם חלק גדול מהנער היהודי להיבאים לדוי דעת נפסdotות ואמונהות כחוות לחיל את כל קדרשי האומה להבחיש את העבר המסורתי המזהיר שנתקדר ע"י דם של אלפיים ורבבות הנשף במסירות נטה על קדושת השם ומסורת האבות, נגד מחלת וסכנה זו אין לנו מזור ותרופה רק אחת: השתחבדות הבנים לרצון ומסורת האבות ע"י החיטוך, כדי שקדשי האבות לא יהיו מחוללים בעיני הבנים. החיטוך עפ"י אותה הרגוגמא של אברהום אבינו המאירה לט בעמוד אש בנסיון העקירה כשיצחק בן בן ל"ז שנים לא התנגד לדעת אבייו ולקבל ממנו תורה שבע"פ לחווית נקרב כקרבן בהמה על גבי המזבב. וזה היה תוכן הנסיון העשيري שאנו מזכירים עד סוף כל הדורות אשר רק אחרי שעמד בט"י נסונות הקודמים נתגשה עד בנסיון זה, כי גיגול וחיטוך הבנים שיבטלן מכל וכל את רצונות מפני רצון אביהם הוא הוא אבן-הובוזן המעד על כחם המוסרי של האבות, מפני שבאופן חינוך הבנים מותבטאת מידה ורעם הריראה שלהם, ולכן רק אחר מעשה העקירה אמר הקב"ה לאברהם "עתה ידעתו כי ירא אלקים אתה". מעשה העקירה שתתגללה בה התמסרותו יצחק לרצון אביו במדה בלתי מוגבלת. וזה נתנה על ראש אברהם את העטרה, את שם התואר "ירא אלקים". ולכן הר המוריה הנטלש והענקר ממוקומו בחילה מן העיטה והתחחד עם הר סיין, וההר זה דוקא חמרק אללים לשבתו וזכה לנינתה התורה עלי, מפני שההר המוריה הוא הטסל של משמעת והכגעה החליטית של הבנים תחת רצון האבות, העמוד והיור חזק וסוד קיומה ונצחיותה של התורה. ולכן נבונה והנתינו עפ"י דברי ק"ז החת"ס זצ"ל כי הר המוריה הוא סמל של קבלת התורה שבע"פ, ההכגעה והשתעיבורות תחת התורה המסורה לט פה אל פה מאבותינו ואבות אבותינו מדור לדoor שלא להדרר אחריו המסורה גם אם היא מתגננת לשכלנו ולהשערתינו, כמו שלא התנגד יצחק למה שמסר לו אביו אברהם פה אל פה גם שבקש ממו מסירת נפש על דבר שהוא נגד השגתו והשכלתו. ועל כן כאשר התנגדו אבותינו במעמד הר

סini מקבל תורה שבע"פ "ויתיצבו תחתית ההר" כלומר, הקב"ה הכניע אותם להשתعبد תחת הר שהיה נטlesh מהר המוריה אשר שם הכניע יצחק את רצונו דעתו והשפטו תחת תורה אברם שמסר לו על פה, תחת רעיון הקדוש הזה של הכנעה והשתعبدות הרycin הקב"ה את עם ישראל, תחת "זהר" שהוא הכוורת של האבות המכונים בשם "הר", כאמור, ועל "asha עין אל ההרים" (תהלים קכח, א) לעטר, ובדבר זה הכניע אותם להשתعبد תחת עלה של תשבע"פ לחיותה קדושה עצם כמו התורה שבכתב ששמעו מפי הגבורה, וכן אמר אברם ברוח בנותו, "המקום הזה י' יראה אשר יאמר היום בהר ה' יראה", כלומר יראה לעטר, דהיינו שיתגלה ה' על הר הזה לעיני כל ישראל כי מהר המוריה נטlesh הר סini אשר בו נאמר, "וזוד ה' על הר סינ'".

על פי מדרש זה נראה לי לפחות את הקריאה בפרש שמות (ג, ה), "של געליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עלייך ארמת קדש הו", וראוי להת לב על קשייא עצומה אשר כל רואה ישתחווים עליה, היתכן שהتورה תיחס קדושה לאדרמה שבוחן הארץ עפר העמים שמטמא, ואי שם שמה מקום היה מועד שתתגלה עליו השכינה ומיעוד לתzinת התורה, וזה נפאל פלאי ה' אריך נתנה התורה בחו"ל במקומות אשר אין השכינה שורה, וכאמור זל (כתובות קי, ב) כל הדר בחו"ל דומה כמו שאין לו אלה, ובמעווד קטן כה, אמרו על הקריאה "זהה יהיה דבר ה' אל יזקאל בן בזוי" ולכן שורתה עליו השכינה בבבל דמיון בחו"ל מפני שכבר היה בא", וא"כ הבשורתו להשראת השכינה נשכתת לו מא", וא"כ קשה למה לא הייתה ההתגלות האלקית הראשונה בא"? ועקר נתינת התורה הייתה מקומה להיות בא"י ולא בארץ טמאה, ארץ העמים.

אבל ענן נפלא נרמז בזה כי התורה נתנה בחו"ל בכוננה, שלא לתרן ייד ופה לומר שאין שמירת התורה בכלל מחייבת בחו"ל כי אדרעתה דהיכי לא קבלנה כמו שטענו באמצעות "עבד שמכרו רבו ואשה שגרשה בעלה כלום יש להם זה את זה" (סנהדרין קה, א) ולכן נתנה התורה במדרב ארץ ציה ושםמה שנרע כי אין עט בני חורין לחבטל ממנה אף בשעת גלותנו ונודוטן בארץ העמים וחיבור שמירתה מושלת עלינו בכל שינוי העמים והליפות הזמנים, אולם הדר דיקא אשר עליו חותה התגלות האלקית אל משה ונינת התורה היה באמת מקום קירוש כי הלא "הר סיני היה נטlesh מהר המוריה כhalbמן העיטה" ובדין אמר הקב"ה למשה, "המקום אשר אתה עומדים עלייך ארמת קדש הו" כי נטlesh מהר המוריה שהוא א".

על פי האמורaic לאמר לפרש מאמר חז"ל (תורת כהנים אמר, כג, ב) על הקריאה "אליה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם שתשים ימים תעשה מלאכה" וגדרו ודרשו סמכין, כי מה ענן מועדים אצל שבתותי? לומר כי כל דוחח את המועדים מעלה

עליו הכתוב כאילו חל לאל השבת. כוונת המאמר תהיה איפוא, הטעם שלא רצוי לקבל תושבע'ם מפני שקל היה בעיניו אדם דבר שמוחצבעתו מעשה בני אדם ומונח בטבע האדם להסתור מלכוף עצמו בגיןו אף אדם שהוא לא כארהה ברירה הדומה לו. ובכן רק לדבר שיסודותיו בהרדי קודש בלבד אמצעי ישור מהקב"ה עצמו והיינו תורה שבכתב והרינו את עצם ברענן טוב אבל מאטו לקבל עליהם מרות בלתי מוגבלת מבני אדם חוללונים כמוותם, סרכו לפני מגמה בזאת בכל תקופה כי מסאו לקבל משמעת כמוות אשר מתייחסת למרות אישיות – אפילו אם אקרים גביהם – כי על כן נעציריו ישראל לעט עורך עין שכאותם כי איתם סובל ומוואס בהחולט במשטר אישיות בלתי מוגבל. חזיל הגינו לפניו עיניהם תועפה טבעית זו בשאמרו, לדרבנן עשו חזוק יותר מஸל תורה, בהחשבם כי הדרבן יודה' כל בעיניו העם מפני שאיטו טובם באופן אי אמצעי מהקב"ה עצמו.

והנה על יסוד הקרה (דברים ז, יא): "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאלי", ניתן לחכמי ישראל כה כל מצרים לעשות עם התורה כנפיהם וכברעונם, לאמר על ימין שהוא שמאל ולהיפך, ככלומר שאין להרהור אחר דברי החכמים כי דעתש קערה מדעתם ואין אנו מוכשרים וגם לא מוצדים להבחין ולברך פועליהם והוראותם את הימינת ואת השמאלית, כי מי ייעץ להאמן ולהחלות ברדיונם אשר החכמים נשאי התורה יימין את השמאלי וישמאילו את הימין, אבל ודאי פשיטה שלא נתנה רשות לחכמים לדרוש את התורה במודיע ובכובון נור אמרתתא. ולה נקבע המשמעת כדי שלא יארע אשר כל איש הישר בעיניו יעשה. אולם אצל קביעה החדש שהוא נקודה המועצא לקביעה המועדים עם המצוות הכרוכות עמהם שון על פי רוב בעונש ברת, בגין זה לפלא ניתן להם כי לפי החשבון לא תחנן כאות נפשם, והם באמת יכולם עבר החדש והשנה אף כי לא תחנן לא תחנן כאשר אך הם רצעים, כי על כן אמר הכתוב: "אשר תקרוו אותם במועדים" – אתם אפילו שוגגן אפילו מוזיקן אפילו מוטעים. המועדים נקבעים על פירם ועל פי החלטתם. והפלא הוא כי גם הטעב מחותאים עמדו להחלטתם כמובא בירושלמי (כתובות ב, ב) "אמר ר' אבין אקרא לאלקים עליון לאל גומר, על בת שלש שנים ויום אחר ונמלכין ביד לעבורי הבתולין חזוריין ואם לאו אינט חזוריין", ובמודרש רבה פ' בא בגירות עירין מתגמא [דניאל ד'] אמר הקב"ה למלאכי השרת אני ואתם נסכים על מה שישראל גומרין ומעברין את השנה. ומעתה ב拈ול יש לשער כי ישראל עם קשה עורך יבעטו בדברי החכמים בגין זה של שמירת המועדים אשר קביעתם אפשר שתזהיה לא מבונית אם בטעות ואם במודיע, וחילול מועדים כאלה שישוט ושרשם איתן אמייתי מ"מ ימושך אחורי ברת כמו למשל חמץ בפסח או מלאכה ביום הכפורים, דבר זה עלול היה להחליש את זה ותווך קורשת היום טוב בעיניו ולת העם, משא"כ שבת שהוא קביעה וקיים מבראשת וקורשתה נמשכת מהקב"ה עצמו, וזאת מסרו עצם בלב ונפש, لكن העמידה התורה בראש המועדים

ובטמיות עליהם את השבת, כלומר המועדים אשר נראים לכארה כמעשה בני אדם בטעג לקביעת הזמן יהיו נחשים בעינן בכל תקופ וקרושם כאלו נתנו ונקבעו ממש בסיני כמו השבת עצמה.

ובדרך מליצה אמרתי לפרש בזה המשנה קירושין פ"ב (מא, א) "האיש מקדש בו ובשלוחו" מבואר במדרש כי הקב"ה מכונה בשם "איש", כדכתיב (שמות טו, ג) "ה' איש מלחמה", "אל תקרו עוד אישׁו", וכן הרבה. והנה הקב"ה מקדש את עמו ישראל "בשטוּר" דהיינו ע"י התורה כדאמרין אשר קדשו במצותו, ולכן אמר התנא "האיש מקדש" כלומר הקב"ה דמתקריא "אישׁ" מקדש את ישראל, "בו" בעצמו ע"י התורה שבכוננו. "ובשלוחו" ע"י החכמים, שהם שלוחי דרכמנא ודיחסו תורה שבע"פ. והלכה פסוקה היא "שלוחו בגפו" ר"ל הקדושה הנמשכת מתורת החכמים היא ממש כקדושה עצמה מותורה שבכתב כי מקור ומהעב אחד להן, ולהז אמרו (פסחים קי"ח, א) "כל המבואה את המוערות כאיל עבר ע"ז", ורש"י זיל מפרש דקיים על מלאכת חול המוער, ולולו דבריו הקדושים נראה ורקאי על כלל המועדים شيء שהמודע בזו אצלו וקיים מושם שקדושתו נובעת ממחסנת והחלעת החכמים ע"י קביעות החודש והשנה זה בכלל מלגלג על דברי חכמים, וזה למדו לא על עצמו בלבד בא אלא על הכלל כולו יצא לומר כל המבואה את הדברן כאיל פגע בראויריה, ולהז אין לו חלק עולם הבא.

והנה המطبع שבעו חז"ל לברכת התורה לפנייה היא, "אשר בחר בנו מכל העמים ונען לנו את תורתנו" ולאחריה קבעו "אשר נתן לנו תורה אמת וחוי עולם נטע בתוכנו", וזל הטור סי' קל"ט "תורת אמת פירושה תורה שבכתב וחוי עולם נטע בתוכננו תורה שבבעל פה וכटיב דברי חכמים כדרבנותם כמסמורות נטעים וכו'". ראייה לשימوت לב למה בברכה שלאחריה נכללות שתי הتورות גם יחד ובברכה שלפני רך תורה אחת דהיינו תורה שבכתב הלא דבר הוא, אך על פי המדרש שהקדמנו ניחא, כי על תורה שבע"פ הנינת על ידי כפיה ממילא לא ותacen לומר אשר בחר בנו ונען לנו דבר שלא קובלנו אותה ברצון טוב. ובגמרה עבודה וריה ב, ב דרשו על הקרא (דברים לג, ב) "ה' מסני בא זורה משעריך" וכו', מאין בעי בשער ומאי בעי בפארן, אר"י מלמד שהחוור הקב"ה לתורה על כל אומה ולשון ולא קבללה, וקשה דאי"כ איך מברכן אשר בחר בנו מכל העמים אחרי שהחזירה מוקדם על כל אומה ולשון והם סרבו לקבללה, ולא עד אלא דהא גם נגד ישראל הוכחה הקב"ה לעשות כפה על תושבע"פ ולמה לא הכריח את העמים ג"כ ע"י בפיית אונס כאשר עשה עם ישראל. אבל לפי אשר הקדמנו מובן היינו כי עין בפיית ההדר היהנה הנטענות וההתקנעות של הבנים תחת רצון האבות שהיה היסוד והביסיס של כל תורה שבע"פ, ודבר זה עומד לנו בחומה בצוורה ונזכר בrzל בירושה מעמידת יצחק אבינו, שהוא סמל של השתעבות הרוח תחת מסורת האבות מה

שלא מצינו כן אצל שאר העמים, וכך בחר בנו מכל העמים מפני שירשנו מודה גדרולה זו לבטל רצונו מפני רצון האבות להיות נכנים להם ולטורתם שמנחיהם לטן מדור דור.

וכה זה לדרוש ולפרש את המקראות על פי המדרות שהן יסוד תורה שב"ע לא היה יכול למסור לעמים מפני שחסרים להם אותן התנאים הנאותים הערכיכים לה כי שלא ייפכו דברי אלקים חיים מקעה אל קעה ולדרוש דרישות של רופי אחריו רצונות ותאות לבם אשר הם זונים אחרים, "בי הרצון מקור השבל" ומשפיע עליה להטוטו אחריו, והיות האדם בריאה מורה מוחמד ורוח נוף ונשמה ויצר רע מעוריו נטוע בו אשר ע"כ בכל מעשי בני אדם בולט שכן עשוי קרין מוחמר, ואביפלו במעשהיו הטובים והמעולמים יבא תכונתו תוכנות אדם לידי הבלטה, ואין לך יותר מן הזרקה שהיא בודאי מעשה מוסרי ירעא ממוקר נאמן ממדת הטוב להטיב לוללו ולחם על מי שטונן בצרה מ"מ יש בו קצת ממדת אגבויות היהת שמחמת רגשי לבבו רגש החמלה הנטער בקרבו למראה העני והדרחות של חייו לא ימצא מרגוע לנפשו עד אשר ייחס על העני ויתן מלחמו ליל, הרי גם במעשה ההזקקה יש בו איזה צד חומרי ונשמי שעשויה מהזקקה לחשקייט את רוחו, וכן הוא בעסוק בשאר מצוות אפילו לשם דברים מ"מ מעורב בה איזה צד פניה בהעלם ידיעתו כי סוף כל סוף עשויה הוא המוצה לה לא לטובת המוצה אלא לטובה ולהעלה עצמו בעולם הזה או בעולם הבא כדי להשלים את גוףיו רוחו ונשומו, ואין כאן מקום להאריך בעין מעלה הזה, ובכן מונח בטבע ובתוכנות האדם שככל מעשיו ותהליכיותו מתערבת איזה מחשבה ורזה פניה או נתיה לטובה עצמוני איש כפי מדרגתנו המשחדרת אותו ואת עיני שכלו עד שבנקל ייטה מקו השר האמתי לאיזה צד אם הימינה או השמאלה, וכן הוא בדעתות ובחשופות כי הארץ משוחר בהסכמהותיו ובחוליותיו מנדיית לבו ותאותיו המשפיעות עליו להיות טטה אחריהם בשיקול דעתו.

ויזכר הכל הטבע בהודו מובהר הכרואים חכמיה בינה וدرעת להבין ולהשכל למאס ברע ולבחור בטוב החולטי, כי ישם דברים שהם ערבים ומתקומים לחיק לפי שעיה אך אחריהם רע ומר כלענה ואיש הנבע מרעת כתיקן בן יומו יושיט את צדו להשיג את הכל מביל להבחן ולראות את הטעל, את הרע הנעמה לו מהתגעג הגשמי ויבוא לידי סכנה גופנית ואפיקת החיים, וכן ניתן באדם דעה שהוא כה המבדיל בין המר והמתוק בתוצאותיו בין הערב המועל והטוב, ולא רק בין הטוב והרע גלומות והמשיים הראים בחוש בהווה, אלא גם בין הטוב והרע הנשקף ועתיד לבוא ולהתגות עיי' מעשי באופן ישר או עיי' סיכה אמצעית, ועל האדם לעזoor بعد חורם ולקרם פni הרעה המוכנת ומזמנת לבוא ולסייע ולעוזר להטוב המקונה שיבוא, ודרע מה שבכתב השלי"ה הקדוש דטוב בחולם כיוני לתורה שבנגליה

וטוב במלואופם (– מתקד ב) כיינן לתורה שבנטהר, ואומר אני כי ה"ה טוב מעין הטוב הגשמי הנגלה ונראה לעינים בהירה, הטוב שבעלוויז, וטוב מלואופם מסמן את הטוב הנסתר העפנן ועתיד לבוא בעה"ז או בעה"ב, ולזה אנו אומרים בברכת המזון "וכל טוב ומכל טוב לעולם אל יחרנו" וככל ושינוי הלשון אך למורן כמונן, אבל הכוונה שאנו מבקשים מאת הש"ית להנחלת טוב הנגלה ובועלוויז, ומכל טוב אל חסרתו ונזכה גם לטוב העפנן לעולם הבא, ולא כחרושים שמקבלים שכר בעה"ז כדי להאבידם משבר עה"ב, וכן שאל יחרנו דעת ותבונה ונוהga מלאים תוקה ובוחן בשעת צרה שהעתיד יביא בכנפי הטוב והאושר אשר אלו אנחנו נשאים את נפשנו.

וכמו שהוא בחים הגשמיים שבכל יוזסי חיים דיים יומיים על האדם להשגיה ולהתבונן שכל תוצאות תנועותיו הילכו ומעשו תחינה לטובתו ותרעה לו, ועליו להתחשב תמיד עם פעולותיו לפלא ולשקל במאוש שבל כל צער וצער שלא יכשל בהם ולא יצמיח איזה הפסד או גרען אלא טוב יותר געופו רוחו או נשמו, להטיב את מעמדו ומצבו המוסרי או הכלכל בתוך החברה האנושית, כן הוא גם בחים הרוחניים, שכלי של האדם מתגעגע בעולם המשכלת ובכל מענווין והליך רוחו, דעתיו השקפותיו החלותויו ציריך התבוננות והייות יתרה ומרובה שלא יכשל באחת מהנה, שלא יבוא לידי מסקנא מוטעת המתגננת לאמת אלא ידע להבדיל בין האור והחשך בין האמת והשקר שלא תעלה בו איזה מחשבה זרה העוללה להעיר את מבטו הזך והזהיר ותרחקו מן האמת אשר גם אהרי החיפוש והגייעה והעמל קשה מאד להשגיה. האמת היא הטוב העצמי, חותמו של הקב"ה אמת. השגת האמת היא השגת החיים כי חיים הם ל모יצאים. בבחינות: "ויאתם הרבקים בה" אלקיים חיים כולכם היום", ולעומת זה השקר היא מקור הטומאה המות והכליה והאבדון, וע"ז אמר הקרה: "הנה נתני לטניך את הטוב ואת הרע החיים והמותות ובחרות בחיים". כל מה שמנגד להמשבת החיים והארור נקרא רע וכל מה שפערל להאריכת החיים דוא בבחינת טוב, הדיעת הברורה והזכורה האמתית, ההתקבבות והתחברות אל עמקי התורה דוא ווים כי התורה קראת סט חיים, עז חיים וטורת חיים, והקב"ה מדור חמי עולם וכל התרחקות מרenco האמת והתקבבות דיא סט רע מחליא ומفسיד פום וממית את הרוח ואת הנשמה. ובכן כל העוסק בתורה ובמושבות כשבא לחדרו בעמקי הכמה והמדוע וענפי המורובים לאלפים ורבבות ציריך התבוננות יתרה וشكול הדעת בהבנה מעלה ומרובה שלא יכשל ע"ז דעה כובנת בהשגותיו והשקבותיו והחולותיו, הן בטעג למשה וכן בטעג לעניין אמותות והודיעות או הנגנת כל האומה וצריכה, וע"כ הזריר נעים ומירות ישראל (תהלים קיא, י) כי "ראשית חכמה יראת ה", הערכות היותר בטוחה כדי שיזכה להציג החכמה האמתית והדין אמת לאמותו הוא הדרתבוקות בו יibrך ובמדותיו,

ההתקדבות אל מקור האמת ע"י תורה ו注明来源 וקדושות המדאות. וכבר אמר שלמה המלך (קהלת ז, ב) "און צדייק באָרץ אֲשֶׁר יִשְׂחַת טֹב וְלֹא יִחְטָא" ריל כי האדם קרוין מהומר עלול לחוטאו ע"י נעה מדרך האמת באיזה אופן שיהיה, במעשה, במחשבה או בדעה וכי מה שהוא, וכל שלא כוון אל האמת לאמתו באיזה עין שהוא ונוטה למקום החומר והאמתי והוא בכלל חטא כי החטיא את המורה, ויש אשר ישנה מקו החישר הוחלטי והאמתי והוא בכלל חטא כי החטיא את המורה, ויש אשר ישנה בזדון לעקל את הישר רישים את המישר לעקב, ויש אשר בלתי ידיעה קורמת בעלהמה או בשגגה יארע לו מכשול או תקלה לבוא לידי החלטה בחובת וכן טענה האמת שאיל יברא העולם שכלו שקרים ובמקום המשפט שם הרשות בזדון או בשגגה הן בדין שבין אדם לחבריו שאפשר שהברינו את הדין עפ"י טענות בחובות או עדות שקר שהעלימם את האמת מלפני הדיין וכן בכל הנסיבות שאדם מחייב בכל עניינו ובכל דעתו והשפטו, וזה כרשות של האדם שאית ניצול ממנה, ופרק חוי כי גם משה ארון הנביאים העידה על התורה שבא לכל טעות ונתעלמה ממנו הכלבה.

ומאיirc נIRON מה שפירש אאי' הגאון זצוק"ל על החקרא בפרשנת פנחס (במדבר כו, ה) "זוקב משה את משפטן לפני ה'" וכותב רשי"ז ול': "שנתעלמה ממנו הלכה וכאן נפרע על שנעל ערחה לומר והזכיר אשר יקשה מכם תקיריבון אל' ושמעתינו". ולפלא הדבר, אייה נטילת ערחה והתנשאות יש בויה במה שהרב אמר לתלמידיו שהדבר אשר יקשה להם מלביבינו ולהציגו יציעו לפני לשם עיטה ועל האלה זהה תעוזת הרב ללמד לתלמידו بما שקבעה דעתו מלביבין, ומפרש אאי' זצוק"ל דזהאי בפ' דברים כחיב ושם אין המודבר מדברים שקשה להבין או להציג אלא מעין אחר דחיכי כתיב שם: "לא תכירו פנים במשפט", קטון בגודל תשמעו ולא תגירו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא והדבר אשר יקשה מכם תקיריבון אל' ושמעתינו" ואם נפרש הדאי דבר אשר יקשה מכם כפשוטו על תוכן ואיכות העין קשה אייהו סמכיות יש להה עם מה שהקדמים להזuir לא תנזרו מפני איש, אבל הכוונה הוא שימושה עורר אותם שלא יגورو מפני איש להזות משוחח על ידו בהכרעת הדין אולם אם ירגישו בעצם שהם משוחדים ונוטים לאיזה צד מחתמת הכרת פנים או מORA או יחשיבו עצם מן הדין" תקיריבון אל' ושמעתינו" להזות דין על פי האמת בלבד מושא פנים כי לא יעשה עלי רשות לא אהבה ושנאה לא גדרות וקطنות של היבער, ובזה היה קצת התנשאות ונשלת ערחה כי היה לו לדע שככל אדם קרוין מהומר עלול להזות משוחח, ונגעש על זה כי בזות צלפחד שחוור את משה שוחר דבירים ומה שאמרו לו: "אבינו מת במדבר ולא היה בעdet קrho" וכו' אשר לכבודה אך למותו היה להם להקרים דבירים אלו שאין ענים כלל לכאנ, אבל כוות בזה להגיד כי אביהם דיה מאוהביו ולא התאחדו עם הנעדים עלן וקמו גנדו קרכח ועדתו ורצו לשחר אונן בזה שוחר דבירים, וכאשר שמע דברים אלו באמת הריגש בעצמו שנטפלם דבריהם שעשו רשות עלן עד שלא יכול עוד לזרן הדין אמת לאמתו והוכרה להקרים את משפטן לפני ה', ולזה כוות זל' באמרים שכן נגעש משה על שנעל

עטרה לומר ואת אשר יקשה מכם לחתוך הדין בלב נשיאת פנים תקירבן אל ושמעתינו, והראו למשה מן השמים כי גם הוא רכן של כל ישראל יכול להיות משוחח, והתורה מעידה כי באמות נתעלמה ממטו הכלכה, ואם באריזים נפלה שלחבת מה יעשה איזובי הקיר עכ"ל.

ומה מאי יש להבין על פי זה מאמרם ז"ל בשבת דף י, א"כ הון דין אמרת לאמתו געשה שותף להקב"ה במעשה בראשית" המאמר מוקsha דאייה שיות יש להה למעשה בראשית, והחותפות כתבו ואמתו לאמתו הכוונה לאפיקי דין מromeה, כי אפשר שהדין יהי מותעה ע"י טענות כובחות של בעלי הדין וגם העדים אפשר שהיעידו בשקר והוליכו שלל את הדיין, ואם מגלה הדיין את האמת ע"י הריצת שכלו ע"י מה שחוור לטער אמתה העמם ע"י שאלות שנותן וחיקרות ודרשות ורבות שעל דיין חורץ משפט אמרתי ולא רק אמרתו יהושע הנראה עפ"י הטענות אלא דין אמרת לפי אמתת הדברים, או הראה ברב חיל ועווזו כי גם בעולם העשיה יש אמת ובזה מחליש את בחה של טענת האמת שהתגנזה להבריאה ואמרה האמת שאל יברא, והקב"ה השליך את האמת הארץ וברא את העולם.ומי שדן דין אמרת לאמתו געשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שברא את העולם נגד טענת האמת שהעולם כלו שקרים והדין הזה שדן דין אמרת לאמתו ומגלה האמת האיזיופי, וזה הצדיק את הכרעת הקב"ה במאה שלמרות טענת האמת והתגנזהה ברא את התבַּל ומלאה.

ואם בדרכם קטנים של מה בכרך בין ארום לחבירו שזה בא בכרו וזה בתבתו כן הוא שהדין דין דין אמרת לאמתו עשה מעשה מעולה ונוחשבת לו לזכות גדרלה ב"כ עד שבשבילה מותעלת להתרומות להיות נקרא שותף להקב"ה במעשה בראשית אשר לויה אינו זוכה אלא איש שהוא מזוכך ונקי מכל סיג של שוחר ממון או דברים ויכול להגביה את עצמו ולעלות למעלה על כל דבר העולל לשחר את טוהר שכלו תלות רעיוןו, מכל שכן שני שמי שעוסק בחכמת התורה שdia חכמה געלמה וצריך להתחמק בה כדי למצוא דעת קדרושים ולהגיע אל נקודת האמת, והוא שרך מי שיראותו קורמת לחכמתו וחזר מלערוב כלאים, חול עם קודש ומרחיק מקברו כל הלאה העוללה להעכיר את מבטו וכחות שכלה, רק הוא יכול להגוע בדעתו ווהסכנותיו אל נקודת האמת, ולכן נמצוא בכל כתבי תנ"ך לשון: "חכם לב", "ובלב תעתה חכמה", וכדומה. ולכאורה זאת שיטות יש ללב שהוא משכן המדיות והוניות לרעד או לטוב עם החכמה שמקומה בראש ובמוחו, אבל בכך עפ"י קורמתנו כי השכל החכמה והתבונה מושפעים מנטיית הלב והרצzon, וכי שיש בו מורת האמת טוהר לב וחיקר המדיות או יכול לכובן האמת, וכי שלבו רע ומלא תוכנות רעות בכל השקפותיו ודעתו ומשפטיו עומדת תחת השפעת לבו ובכלל יטה מדרך האמת להפוך הקערה על פיה.

ואילו זה כוונת היירושלמי "מעשה בר' דיבד ניסתיה ובין מיניה אויריתא ולא היה ידע, אמרין לה ומפני דיבד ניסתך אמר לך דעתה בלבא תלא וללבא בכיכטא תלא" הכוונה כי הלב שהוא מקום החמדה והחטא יש לו ביט המכסה אותו כדי שלא ישחד את עיני שכלו של האדם, ואם אבד היכס מן הלב ותגלה הלב, ריל שהתגבור בו הנטיות והחומרות ועלותם למעלה לאיש ומשפיעות עלוי עד שהחלתו יאיך חפשיות מן המודעות הרעות שבלב, והיינו אם הלב מתגלה או הראיש, ריל מעין החכמה הבורה, נסתם ונפרש, וכן אמר ר' ברוך מליצה כי אבד ממו כי הלב, ריל שהרגיש בעצמו כי הלב התגבר להשפיע על שכלו להטותו מדרך האמתת ולבן לא היה דעתו צוללה כי נסתמו ממו על ידי זה מעין החכמה, ועל בן בכל דין שהיינו אין צריך להתחטלות ולהתגנשא על כל נטיות ורגשות הלב שלא להיותמושפע ונפעל מהם, ועל זה הזהירה התורה (שמות כח, ל) "ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפניו ה' תמיד" ריל והרצעת המשפט רק אז תתאים להאמות אם הרץ יגיביה את המשפט למלילה מנויות וחומרת הלב ורק אם "יראת ה' אצזרו" וקדושות המודעות עצורה בו או יזכה להשגת האמות בחכמת התורה כל השונות ובל' ותוחלת בצדקה וגונה האמתי, אבל בל' שלמות וטהרת המודעות תקבל צורה ומשמעות חדשה והאמתת תחפהך לשקר והאור לחושך, וזה בון ר' יהונתן בגמרא יומא (עב, ב) באמרו: "כתיב זר וקדרין זר, וכבה געשה לו זר, לא זבה געשה זרה היומנו" ריל, אם יחשירה לו לאדם זכות לבו וטהורת מורתו או תיעשה החכמה זורה ומשמעותה מתוכנה וגונה המקורי והאמתי, דיקא "הימנו" ריל על ידו, כי חכמי חומן צריכין לשמר את מקורותיה התורה ואת תזרעה המיויחדת כל שיטני כל דחו, שלא תשפט צורתה ותקבל צורה אחרת במסורת העתים ע"י תליפות החמנים והשנות והשफוטות בלתי אמיתיות, ועי' התרממות הלכבות ורער המדרות המושלות בהאדם ריל לרجل דרישות שאין מותאמות אל נקודת האמת בנקל תקבל צורה חדשה אשר לא שעורום אבותנו, וכן זוכה געשה לו זר. אם זוכה להזיות נקי מכל חולאה וסיג וממדות נטיות רעות ומלובש במלבושים פאים ע"י מדרות מפארות ותורומות או מעשית לו התורה זר, כי זוכה להציג הכוונה האמתית בתורה, וגעשית לו לפאר ועטרה. משא"ב אם לא זבה וככלו הטענו מדרות רעות ומשיחיות או משוחר ומוספע מהם בכל דעתו והשופתו באופן שמהזחק ע"ז מן מרכזו האמת ומכניס אל קושש הקושים תורה קדושה רוח ורזה וטמאה רוח שקר רוח סטריאו דמסבאותה.

ולזה כוונת ר' לייל באמרים (ספר ריש מטו) כי משה ארון כל הנביאים התגנבא באטקליליא המוארה ולכן התיגנבה בלשון "זה הדבר אשר צוה ח". הכוונה כי ידרע שכלי דבר שכלי ורוחני הנמסר מפה לפה ולחולאה אובד קצת מקוריותו ומעצימותו העיקרית וחיל בו שניי כל דחו או רב המובלט ממנה כפי תוכנת המקבל והמוסר להלתו איש כפי מדרגנו, וכמו השמן שהורך מכל אל כל חסר בכוותו ומדרתו

מן שבסכל הרקה נרכק ממעט בדרכני הכל' כן הוא באיכות הענן של תורה השקפה ודעיה שותאנך קצת מגונגה המקורית ע"י מה שהמקבל מطبع על הענן שמוסר לו להו את חותם עצמו כפי ערך הבנתנו והשגתנו אשר בהן תבוא לידי ביטוי גמור גם מדרגת שלמותו במדאות ותכונות המשפיעות תמיד על הרוח, ולבן משה ריבוט עליו השלום אשר בטהרת וקדושות המדרות הניגע אל מروس קצה של שלמות האדם שאין למעלה הימנה במין האנושי אשר ע"כ נקרא איש אלקים, רק הוא דיה יכול למסור את התורה שקבל מפי הגבורה בלשון "זה הדבר אשר צוה לך" דברים כהוויות וככערתן המקורית האלקית בל השנתונות בלי להטבע עליה חותם עצמו האנושי, בל נסיה והתחלפת אף בחותם השערה, זאת אומרות שלא התעורר בה אף גנוד זרות ונשארה כמוות שהוא בעל פגימה כל זהיו בזיו הורה והדרה העצמית, וזה מובנו הפשט של שכינה מודברת מותוק גרוינו, וכן אמרה תורה (דברים א, ג): "דבר משה אל בני ישראל בכל אשר צוה לך אותו אלהים", והמפרשים דקדכו דהאי תיבת אליהם לאכורה מיותר לغمרי, אבל ניחא כי הכוונה להציג כי משה דבר אל בני ישראל כל התורה בל' שום שיטוי ממש כמו שקבל הדרבים מפי השם בכל אשר צוה לך" אותו כך מסרם אליהם ר' לישראלי בל' שייהו מוטבע עלייהם חותם אנושי אלא באפסקלליה האמירה באור העצם של המצווה ית"ש.

ולכן אמרו זיל' (ויקרא רבא ט, ג): "דרך ארץ קדמה לתורה". היסודות העיקריים הוא הערבות הבci בטוח לקיום התורה באמצעותה המקורית, שלא תשונה או תתחלף, בין מן הזמינים ברוח זהה ונכירה הוא "הדרך ארץ", ר' ליל, שלמות וטהרת המדרות, המוסר הגבואה השומר וכותת שכיל הביריא ומshoreר את דעת האדם הלא-רירחו ושיקול דעתו מהשתעדרות אל הרעיון, הנכנע להלב, שהוא משכן החמדה והחטא. אשר משפיע לרעה את השקפותיו והחלהותיו.

"לא תעשו על במשפטם, במדה, במשקל ובמשורה" (ויקרא יט, טו) במדרשו הרבה מגילת רות (א, ז): "אם לדיין, כבר אומר לא תענה משפטי, ומזה המשפט השנוי כאן? אלא מלמד, כי כל המודד נקרא דיין ולא שיקר קורי בחמשה שמות ונגורם חמשה דרבים, מטמא את הארץ, מחלל את השם, מטלק את השכינה, מפיל ישראלי בחורב, ומגלה אותן לארצם. או ילו לדור שמשקלותיו שקרים דיין" אם ראתה דור שמשקלותיו שקרים מלכות באה ומותגרה" עב"ל.

הנה רעיון נפלא מתבטא בברבי המדרש, כי לא רק מי שדן את הדיין בין אנשים לתחבירו, רהיטו בין של' ושל', אלא כל המודד נקרא דיין, וכל אדם – מהתודת היו והוא – שייהו תמיד מודד ושוקל. החיים עצם מדידה ושוקל הדעת הם, אם ביחס אל החיים הארץיים או אל חי הנסכלות הנעלאות. על החיים מTEL עליון וחובות והזוכים עד אין מספר, נגד עצמנו, משפחתו, ובכלל נגד כל האנושות, והחוב היותר

గודול והקדוש הוא אשר הוטל עליו ביחס אל תורתנו הקדושה. בכל היקף החיים החלוניים כמו הרוחניים נפכים אנחנו בכל צער וצער עם חוכות ומצוות חיזיביות או שליליות. היצר הרע המוטבע באדם מתגדר לקיים חובתו אלה ומטיל אבוי נזק ומכשולים שונם על דרך החיים. עליון ללחום נזיו ולענחו, להסיר מדרךו את מה שעומד לפניו. ומלחמה זו דורשת מן האדם תמיד מאיין הפוגנות שכול הדעת, ככלומר שהוא שוקל ומודרך את מרות יבלטו ואיכות גבורתו הגופנית הרוחנית והחומרית, את היכלה והאפשרות ביחס אל התביעות והדרישות וכן הואimenti שעוסק במושכלות, בתורה ובחכמה ומכל שכן וכמזה יותר מרווחה באופן שעסקים בעניין הכלל, הראשים המנהיגים, החילונים והרווחנים גם יחד, תמיד בכל עת ועונה יום יום תעלינה להם על הפק שאלות וספקות שעריבות התורה, החלטה ופסק דין, אם להלכה או למעשה. ובכל החלטותיו והסתמוכותו ציריך שתקדם לו אין מידה ושקל הדעת כדי לפולס את כל הצדדים הטיבות והחטאונות וחוקי ומשפטו התורה אשר על פיזן יבריע ויקוב את הדיין. והכרעת השכל מחייבת את האדם עצמו ועיפויו עשויה מעשהו. הכרעת חכמי הזמן והמניגים תחביב בכפיה ואונס את העם,ומי שמתגדר להם ולהחלתו נוכה בגחלתו. הכה מוגבל הלווה מיטל אחוריות גדולה עליהם ולכך מה מאור נדרש מהאדם, החכם, המנהיג, המושל הפרטני, החילוני שידע להבחין להבדיל בין הקודש ובין החול בין המותר והאסור כדי שלא לנוטה בכל השקפותיו דעתו משפכו וhocratio מקו האמת והՃר. "לא תעשו על במשפט במשקל במויה" כל משפט כל מידה וכל שkol הדעת כל הסכמה החלטה והכרעה בדיון בכל ענפי החיים הפרטניים, הגשימים, הרוחניים והדתיים לא ימצא בהן און ועל נזיה מודרך האמת לאמתו. אויל לדור שמשכלותו שקרם, השק הרוא הסם המפשיע והמכלה והממית סם הטבע מנטיית הלב מוקור התאותה והחומרה המשפיע על בני אדם מכאה את אור עינו שבלם, מעכי מחשבות וגורות כלין ואבדון בכל העולם. אם ראתה דור שמשכלותו שקרים מלכות באה וمتגרה.

וכאשר אנשי כנסת הגדולה ראו ברוח נבואות התמענות הלכבות והורבן הזרות בעניין מוסר ויראת שמים, השחתת המדרות והתגבורות השקר, הזהירו את כל הזרות הבאים אחריהם בקהל וברעם גROL, ע"י הפתגס (אבות א, א) "עשו סייג לתורה", ריל תחום וגדר בין הקודש ובין החול בין החכמה הרוח והשכל ובין הלב החמור והחטאונה, סייג חומות ברזל לעצער بعد שם דבר חול המחשיך וזה האמת, שלא יתרוב בהשגת יסוד התורה וחילקה ובנהגנת כלויות האומה כדי לקיים ע"ז את התורה של בע"פ התלוי בהשגת והכרעת חכמי הזמן, בטוהר קדושתה בעצם אמרתתה בתוכנותה המקורית ובכזבונה האימזויף בחירות שמן זו כל שמרם שאית מתרעב עם משקים אחרים, כדי להעלות נר מצוה תורה אוור המפץ אוור צח ומוציאעה אוור בהיר על חשכת העולם וקיים לדור דורות, כאמור הכתוב (תהלים עב, ה), "ויראך עם שם ולפניך ירח דור ודור".

קראי שם חיבורו דור ודורים עפ"י הפסוק הנל "ויראך עם שמש ולפניך ירת דור דורוף" כי השם סמל תורה שבכתב שהוא אור העצם או רעלון מקור כל החכמתו, והלבנה שמקבלת השפעת אורה מהמשם היא סמל לתורה שבע"פ אשר יסודה ומוקורה בתורה שבכתב ונוסרה מדור לדור. טסף לה השם דור ודורים כלל שלשה דורות כי מיעוט רבים שנים הרי שלשה דורות, ואני הדור השלישי על כסא הרובות פה קליזיעבעורג תע"א, כי אכן הגאון הקדוש מרכז אברהם זוק"ל שהיה חתנו של הגאון הצדיק ר' דוד צבי החרנפערל זצ"ל שהיה חתנו של מרכז החת"ס זוק"ל ישב בראשונה פה משנת תרכ"ד עד שנת תרל"ח ושותל בעדרתו רוח קדושה רוח טהורה ונסתלק בדמי ימי מיתת צדיקים בן נ"ב שנים, ואחריו מלא את מקומו אמרויו הגאון העצום מרכז משה שמואל זוק"ל בעל מחבר ספר "דור רביעי" על חולין, בן כ"א שנים נתבנן פאר ושמש בכוהנה גודלה זו משנת תרל"ח עד שנת תרפ"ב, ואחריו שהתפשט מסcas הרכבות, כדי לעלות לאرض הקודש זכויות בהיווי בן ל"ז שנה להבחר בעה"י פה אחד ובבל התנוגות. בשנת תרפ"ג גוע יששים שר התורה עלה מבבל להתיישב בארץ הקדושה אשר שמה נכספה וגם כלתה נשוא ובשנת תרפ"ה בחג הקדוש בליל שmini עצרת מותך שמחת רוממות והשתפכות הנפש בפעל פתאות עליה נשמו הטהורה השמימה במיתת נסיקה ובוים שמחות תורה הגעה אליט השמואה הנוראה ושמחה נחפה לתוגה ולאבל בכל העיר והמדינה. ואחר עברו שבעת האבל נשאתי קינה והספד رب בביהכ"ג הנadol לפניהם קהלה עצום ורב אנשים נשים וטף ודרכי היחסר המה אוטי בכתובים, ובספר האגדה אשר ברעתי להוציאו לאור בעה"י אקבעם בדפוס. ומיד אחריו עברו ימי השבעה זכויות לשלות לארץ הקדוש במלאות ובשלחות הקלה להשתעה על קבריו אשר על הר היוויטים מכון נגר מקום המקדש ושם מנוחו כבוד ופרשת גודלו, קדושת אלקים. ומי לא ידע הוודגונויהם בתורה ובחכמתה, צרכטו וסדרת גודלו, קדושת וטהרת מזותתו אשר בהם מתעללה בחדר מקראי, וגאווי עולם העידן עליו כי מיר"ח של משה מרכז החת"ס זצ"ל לא קם כמשה אמרוי' הגאון זצ"ל בגנותות בתורה. וכוכו צהמוד לעדר לרועו ולזרע זרעו ולכל תלמידיו לאלפים וביחור לבני הקלה הנכירה והמנפואה אשר בתוכה אני יושב זה כשלש עשרה שנה בכבוד, ה' חיים ושמרים ויברכם באושר גופני ורוחני עד בית גואל זדק Amen.

ואשת חיל כאסתר ואביביל מי ימצעאasha בכל אלה לא מצאתיامي מורה עט"ר צפירות תפארה הרבנית צדקת מרת צביה שתחיה לאוירע. כמו אמר הדתנא ר' עקיבא שר אמר להלמיזו של ושלכם שלה הוא בן אני אומר והוא שעמדה לעוז לאאמו"ר הגאון זצ"ל שהיה יכול לשוב באלהה של תורה כל מפרק יהיא הקלה מעל שכמו את סבל התחלאות והדרגות הכרוכים לרגל הנגנת הבית, וגם באלמנתו לא זהה מאירין הקדושה ואת דירתה לא החליפה בדירת חוויל בטור חוג בניה ובונותיה להיות אם הבנים שמחה כדי שלא להתרחק מכך בעלה אמרוי' זצ"ל כי נשאה קשורה

בנפשו. אנא והשם האורך ימיה בשיבה טובה ימים על ימיה תוסיק בטוב ובנעימים אכזר.

ודמע תודע עיני שתי בכיות על הסתלקות גיסי הרכנים הגאנום העדיקים מורה שמואל מנחם קלין זצ"ל שהיה אב"ד דק"ק שעבעש וטשטושיטן, ומורה יעקב הכהן קלין זצ"ל שהיה אב"ד דק"ק טשאבה ואיזענשטירטה רבי צנתרי דרבנא שנבנה אורט בכא השם בערים נסתלקו קורט זומט בחצי ימיהם ה' בעל הרוחמים יסוכך באברתו על אחיוית האלמנטה וועל ירכאי חליציהם שייחיו לאו"ט בזוכות אבותיהם הקדושים נ"ע.

וחיביך אדם בכבוד חמיו אלה אוכבה ותשפר על נפשי על אבידה הגROLה שקרה לו בשנות תרע"ז לפ"ק נקטפ בעדו באבו בחצי ימי מוויח הרב הגאנן הגROL צדיק תמים מו"ה יהודה צבי בלוט זצוקל, שהיה אב"ד דק"ק הנושאיטן אחרי עבור כמשל חדשים אחרי שוכתי לדבק בזורע לשא את ברתו זוגתי הרובנית אשת חיל ייראת ה' מנשים באודול תברך מצוינה במוזהבה החרומיות מרת מרים היגאל תחיה. יד ה' נעעה בטו ובנערת חג מתן תורה שר תורה עללה השמיימה ועוז ואוחנו לאפותה, ובמשך ימי האבלות והתאספו רבינו המודינה וסדרנו הספר ואבל גROL ובתורן הדברים קוגניטי עלדי בדברי הכתוב (איוב ה, כו) "תבא בכלח אל קבר כעלות גריש בעתר, ר' יצחק אמר תבא לא אל קבר ורבנן אמרו תבא בכול אל קבר מלא שאינו חסר כלום". ובכבוד חמיו הגאנן זצוקל נתקימו שתיחן שנפטר כשהיה לה, צעיר למים בן מ"ה שנים ובכל זאת היה מלא שלא חסר כלום ממש בראש דראא דאובה, בעל הבית שעירים מין עמרם בלוום וללה"ה מלא וגדרש בתורה שם ללות נימים לא פסק פומיה מגירסא וצדקו וקדשו היה עד להפליא, תקצר היריעה מהיכל לטperf עיזו והילו לאוריינא ושלמותו בטוהרתו המדרות, צדקתו וחכותו תעמוד לט ולימין חמוטי הצדק מרת רבקה שתחיה בת הגאנן מו"ה ישע' עהרנפעל זצ"ל שהיה אב"ד פאטאק וטוראן יע"א תוכה לאירועים ימים ותעב בשיבה טובה.

שלש שנים משנת עוריית עד ורפי' זכויות לשב על כסא הרובנית בהקהלת המפוארה בהמושווינץ שהזקוק אוותי בכבוד גדול. בזכרן תורה אויך להם כס של ברכה שיתברכו כל אחד ממקור הברכות בבני חי ומזוי רווחא.

וזכרה אלקית לטובה את מחרתי החשובה והמפוארסה בכשרון מעשה עצעה בירכתה ביתה ירצה ה' היא תenthal מרת מרים היגאל תחיה אשר זכויות להבטה ממנה בגין יחיד מופלג בתורה ויראת ה' תורה בעל מרות חרומיות כמר יהודה צבי שיחיה לאלייט וזוכה לעלות מעלה על טולק העולה בית אל לחפארת אבוחוי, וחנוי ה' גם בשלש בנתת שלמות המדרות והמעלות של בנות ישראל הבתולה אסתר

ובהתוליה נעמי והילדה שלומית בלומה שותחה לאו"ט ואזכה לגדין ולהשיאן לת"ח
יראי אלקים וללאות בהם זרע ברך ה' דור ישרים יבורך אכ"ר.

טרם אכלה לדבר ימלא פי תקופה שבה והודיה לאורון העולמים הבורא ית"ש אשר שם חלקי בעוה"ז להיות מוחובי בייחמ"ד וכוכב לראות את חלק ראשון מילדי רוחי ופרי הבונוטו יוצאים לאור עלם קבועם ברכוס כלל בהדרם. על שדה חכמת התורה והמסורת נוגראלי, מדברה ומחלבה ינקתי ומפרה תגונתה שבעתינו מימי נוער עד היום, מחכמת זרים והרוחקי במתוחוי קשת, בין כותל בייחמ"ד ישני ומבورو של אותו הוקן אמרויר הנגן צע"ל יצקתי מים כי האצל מרווח הביר על והורה לדרכי הלימוד בשכל וסבירה וירושר הגין, והורך איך להתעמק בדרכי חכמים וחירומות. כי אכן ראיינו איך לקים את מאמר חוויל (זהר ב. קנה): "אדם כי ימות באחד, אין כל מוגבלת עד התפשטות הגשמיota, וכמעט לא משתי מאהל כל ימי געווי - חוץ ממשית שנים שוכתי ליהות מתלמידי הגאון בעל שבט סופר זיע בפרשבורג - ואאמויר צע"ל חיבב אותו בחיבכה יתרה עדעת כי בן זקנים בר חיכים דָּקִיתֵי לו, בן חכם ישמה אב בן יקו וילל שעשוים, ובילדותיו נבר התעציצה כי ההכשרה לבל טהרה להיות נשא על התורה, ע"ב על ברכו הריגל אותו באחבה מסורתו יצאת מן הכלל, אהבת התורה מוסר ויראת שמים נטע והרשיש בי נטע נאמנים אשר לא ימשו מעשות פרי עד היום ועד העולם. וכי שיקח את ספר תהת עין בקורות נאמנה כל נסיה של אהבה או שנאה המקללת את השורה אקווה שימצא בו כמה וכמה דברים אמיתיים בטיניים על ארני השכל וסבירה עמוקה והгинון ישר כפי מה שוכני מן השמיים.

וזהנה אם אספירה את כל התלאות וההרטפקאות רעדו על והשתרגנו על על צוארי מיום עליתי על כסא אבותי והקרושים נ"ע ואת כל הקורות היודעות ושאין דעתות בשער בת רבים תקצר והרעיון מהכל, כי ממש לא שליחי לא שקטוי ולא מחותי מללחמת חובה ומצוה כמו אמר הקרה (איוב ו. ב) "לו שkol ישקל בעס וחווי במזונים ישאו ייחד כי עתה מחול ימים יכבד" ובכל זאת בת"ה לא בטלתי בית המדרש בחשקות ותשוקה עצומה וזה פריה פרי התבונתי, ונתקיים כי מאמרים זל"א חכמי עמדזה ל, תורה שלמודתי באף היהנה למגן ולמחסה", ובעת אשר רבים קמו על שרירים רדפני חנוך אני קירמי בעצמי עצת רבוטינו זל"ז דום לה' והתחלל לו השכם והערכ עלייהם בבייחמ"ד, זוכות אבותי הדודים ובראשם ק"ז החותם זעוקל עמדויה ל שכל החיצים השטנים אשר ירו כי נתפרקעו על חומת הברזל של תורה האבות על המגן אשר לבשתי במעלן קרנת סופרים, ולול' תורה שעושע או אבדתי בעני, ותלי"ת הסערה כמה לדמנה ובתווך עמי אנכי יושב בכבוד גוזל בתוך קהלה קדשה מפוארה ומעוטרה במוסדות גדולים ונשגבים של תורה עבורה וגמ"ה אין

MASTER. ובברבי התנא האלקי ר' עקיבא אברכם, "המוחיה חיים יתנו לחם חיים ארוכים ומתקנים מבוכרים ומאושרים באישר גופני ורוחני". ובזה בשעה כשאנן נתן תורה לשענבר הנני ציעק על העמיד שיזכני ה' לעמדו על רום משמרתי ויתעללה ויתקדש שם שמיים על ידי, ע"י עבורה תמה ופורה לטובות התרבות הרוחנית והמוסרי של הקהילה בהרמת קרון התורה והיראה, ואזוכה להרבין חכמה ומוסר ולהעמיד דור ישרים יבורך דור אחר דור ושלל תמושת התורה הוואת מפי ומפי זרע זרע עד עולם ותחוינה עיננו בשוב ה' את שיבת ציון ברחמים גורלים ויוסוף וייגאלנו שנית גואלת עולם אכזר.

כ"ד הכותב בدمע על שבר בת עמי מצפה ללחמי שמיים פה ק"ק קלוייענברוג תע"א בירחא תליותאי שנת תרצ"ד לפ"ק.
המחבר

הקדמת הרב המחבר בספרו "עקבי הצאן"

קראיתי שם חיבורו "עקבי הצאן" כי שמי בכרבו. עיין מדרש רבא שר השירים א, ח: "אם לא תדרי לך היפה בנשים צאי לך בעקביו הצאן ורוי את גדיותך על משכנתה הרועים". רשי' שם: "אם לא תדרי לך לדין תלכי לרעות את צאנך את היפה בנשים, שחדר לו הרועה מל汗יג אותך, הסתבל בפשיטת דרך שהלכו הצאן והעקבים ניכרים לשוב על עקביו ואותו הדרך לכי". יערתו לקרבן תורה, שאינה בטילה לעולם כאמור חז"ל, ובזמן זהה שאין לטו לא מקרש ולא כהן הלמוד והעסק בתורה עומר תחת הקרכן, כאמור דל"ג כל הלמוד תורה עולה באלו הקרוב עוללה".

בשנת תש"ד, בין פסח לצערת, שודתי ע"י החיות הטורפות היהודים הארורים ימ"ש זוכרים, מהали תורה בתוך קהלה חרודית גדולה לאלאים בעיר הבירה קלוזש - קלוזעבורג בטרנסילבניה, בה ישבתי על כסא הרבנות משך עשרות שנים. בערבה פוריה, בייסוד מוסדות של תורה וגד"ח. [קהלתי הייתה בת 15000 נפשות אשר רובם הגROL השומר באש התופת, הרי']. בחמלת הד עלי ובהשגה פרטית זכית לי להיות אחד מן הניצולים, אוד מועל ממש, בזוכות אבותי הקדושים נ"ע ולכוא הנה עיר ציריך, בה הנני סמור על שולחן חתני המפואר והגבendar איש חמורות כ"ה דניאל לעונשטיין ובתי החשובה אשת חיל מרת אסתר היי, הם נתנים לי לחמי, פשתי זצורי ברוח נדיבת וביד פוחחה בכבוד גROL, ה' יאריך ימיהם בטוב ובנעימים.

روح הד' העיר אותו לחבר חיבוריו זה קרבן תורה על מזבח השם. זכוי מן השמים לבור עניינים שונים. דברים קשים בגידין, לפטור קושיות וחומרות המנסרות בעולם התורני. ירדתי אל גן התורה והתלמוד, קטפתני מלילות פרחים ושושנים, מאמראים נעלים מושכים את הלב, קבוצתים עםיר גורנה, ארגחות נימה אל נימה והוא לאחרים בידי לאגודה ולחטיבה אחת, והנני נתן לפני הקורא והשונה בין מעלה בן קומות הרבה, משלבות אשא אל אחותה.

מיד בראש הספר ימצא הקורא נקודה מרכזית שהוא אכן השיטה [תל אחד שהכל פונים אליו] שמננו הושתטו יסודי וכוטלי חיבוריו היא נקורת יסוד - "השבת". כמו וכמה אגדות והלכות ימצאו בחיבורו פתרון מחדאים האחד יעד על חבירו, ומפני שיחפש בחיבורו למצוא פלפולם, נג על נג בחירותו, לא יבוא על סיפוקו. התעמקתי וחזרתי בעה"י אל תוך תוכם של דבריו חז"ל הקדושים בהגין ישר ושביל בריא עד כמה שידי יד כהה מגעת ובכמה מקומות נראה שמקום הניחו ל' אבותי להתגרר בו ולהעלות פנינים כאשר יראה הקורא בעין חוררת ובוהנת.

במה אכפ' לאליך ובמה אקדם לאל הגמור על שנפל גורל' להיות אחד משארית הפליטה, האם אסתפק בامرירת ברכת הגומל שברכתי תיקף אחר שנצלתי משני הארויות וממלתעות הכהרים שאימיו על לבענין? האם מספקת סתם ברכה כשבה והויה על הנס והגול שקרה לי ולחלק חשוב ממשפחתי הגורה [שרווב נספה באש התופת]? התשකוט רוחי הסוערת ונפשי ההומיה בקרבן מנוח עני, מעת קמoch שלחן? לא. לא אסתפק ב'זינשלמה פרים שפנגו' אלא אנסה להקריב קרבן שמן; אקריב חלק מדמי - מדמי שנתמעט בשחוותי במוחנות ההשמדה - לאחר שההורשתי עתי ועטי לשמיים. אולי אזכה להבנות עיי' הרצאה לאור דברי תורה שנמשלו לשמן, אולי אזכה להשפי על חוגים ידועים, לוזק באמונותה' שנתרופה מאה, תחת השפעת הקורות בעתים הנוראים שעברו עלי. חוגים רחבים בעולם היהודי, בפרט הטער היהודי החולג' וגדל, צמאים ושואפים לדבר ה' זו הלהבה ואגדה. משתוקקים ונכשפים הם לרווח צמאמון ומהפכים פתרון לקשריות רבות המנסרות בעולם ומערכות לב כל חשב והגנה רדעת.

במשנה סוטה מה, כתוב: משורב בית המקדש פסקו אנשי אמונה. ובגמרא שם: "אי' אלעור Mai דכתייב (וכרייה ד, י' כי מי בו לו לום קטעתי" - מי גרם לעזריקים שייתובו שלחנם לעתיד לבוא, קטעתו שהיה בהם, שלא האמינו בהקב"ה". הרי דגם בין הנביאים האחוריים, בימי החורבן, טרוףפו עמודי האמונה אפילו עצדים, בגלל העזרות והתקופות שבאו, או על ישראל, וא"ב אנן יתמי דיתמי מה נענה בתורה, אם נארוים נפלת שלחבת מה יעשו אובי הקיר, באבדון שלוש מאחיהם בית ישראל, עצדים, חסידים, גורל התורה והמורע, קהילות, ישיבות, בתים אורפלפא לאלים ולרבבות שכולן על באש. האם אין לראות כתובאה מוחרכן הנורא הזה את התופעה המאדריבה והמעציבה, שוגם בין טובים וישראלים בלבדם, מוצאים אנשים כאלה שטרופפה אמונה וונשו קני אמונה בהתייחס דברים לפני מעלה למור לית דין ולית דין. על חורבן הראשון נאמר בתחילה עט, א: "זומור לאסף אקלים באו גוים בנחלתן", וכתבו התוספות קדרשן לא, ב ד"ה "דברי המודרש": "קינה לאסף מיביעי, אלא מזומר שפרק חמתו על עצים ואבניים ולא על ישראל". בימינו יש וקינה שפרק חמתו לא רק על עצים ואבניים אלא גם על חקל שלושי של כל ישראל, אהוי ואבוי! עיין גמר' חגיגה ה, ב על הפסוק (ירמיה יג, ז) "ודמע תרדע ותרד עני דמעה כי נשבה עדר ה" - אי' אלעור שלש דמעות הלו למה, אחת על מקרש ראשון ואחת על מקדרש שני ואחת על ישראל שגול' ממוקמן". בעה"ר והרמ"ה השלישית צורכת פי כמה מרמעות הראשונות, מי ימל את גודל האסון הנורא שלא די' כמווה.

מה גודל הצורך, מה זוקים את התקופה טראאה בזאת לכח הנביאים והקרושים כדי להשפי על העם ולהזק את אשיות הרוח, האמונה והבטחון בכל שדרות עטן.

במדרשי ליקוט פרשנות חקת על הפטוק (ויקרא): "ויאסף איש טהור את אפר הפרה", אמרו: "ואסף - זה הקב"ה, דכתיב ביה ונשא נס לגויים ואסף את נדיי ישראל, איש זה הקב"ה - דכתיב ביה כי איש מלכמיה, טהור וזה הקב"ה - דכתיב ביה טהור עינט מראות ברע, את אפר הפרה - אלו גלוויותיהם של ישראל". אפרן הטהור של ששת מלויינים של אהבי הkowskiים, שנהרגו ונסחרפו על קדושת השם הגדול, שנשאים ופורים השעתן הגורמנני ימ"ש לארכבע בנות הארון, את האפר הטהור והקדושים הזה, יצבור ויאסף הקב"ה - איש טהור, איש מלכמיה, בעל גבורות, אל נקמות, מעמיד ישועות - אל מקום טהור, מקום המקדש והמזבח, שם צבוריים אפרן של הקרבנות שהקריבו אדרם הראשון ואבות העולמי!

במדרשי רבה פ' מצורע פיסקא יה: "אריריאנטש שחיק עצמות שאל את ריב"ח מהدين הקב"ה מציע את האדם לעתיד לבוא, איל מן לו של שדרה, איל מן אין את מודע ל', אייתו יתיה קמיה נתנו במים ולא נמחה, טחנו בריחים ולא נתחן, נתנו באש ולא נשך, נתנו על הסדין והתחליל מקיש עליו בפטיש, נחלק הסדין ונבקע הפטיש ולא הויעל ממנו כלום". בנסחת ישראל, יצורר כפוי של הקב"ה, טמן ומכוסה איזה זיך ושביב של מעלה, עוזו וגבורה, גבורות הגוף והנפש שככל מיין העזרות והיסורים של אש, מים, רוחים, סדן ופטיש לא יעללו לאבוי ולכלתו. הוא "הלו" של שורת ישראל, הגוי והקדוש. את "הלו" הتسوي הטעמן בעמקי גופנו ונפשנו עלט להזין להברות ולהחיות כדי שלא יתעקלם. להעמידו, לתקפו, להחיזקו, להכניעו ולהרכינו תחת ארנונה אבינו שבשמיים!

ידעתו מרוי, חטאתי ופשעי שעוויתי ננד כל האומה היישראלית משך הארבעים שנה שישבתי על כסא הרכבות, אין נשאתי על שכמי על העצbor באמונה ובהתמסרות עד כמה שידי הכהה מגעת, אבל בזואי שלא מלאתי חובי ותקפידי במלואו ובכל הקיפו. ידוע מה שאמרו רובוטנו זל' בגמרא בבא קמא צה, ב: "הרועין והגבאין והמכוסין תשובטן קשה, ומוחירין למיכירין ושאין מכירין יעשה בהן צרכי צבור". הרועין תשובטן קשה - רועי ומונאי ישראל, צאן קדשים, תשובטן קשה. כבר הביא חזקאל (חזקאל ל, ט) הרים קולו בשופר על אותו רועי ישראל: "ירען הרים ואתם ואת צעני לא רע". כל רועה ומונאי המתרשל ומתעצב במלוי חוכותיו ננד צען מרערתו זו בא כל גולאת הרבים. בוגמרא ברכות לה אמרו: "כל הננה מעולם הזה בא ברכה כאלו גול הקב"ה ובכnest ישראל שנאמר גול אמו ואביו ואומר אין פשע וכו'". הכוונה, כי כל אדם נהנה בעולם הזה מברכת הארץ ומגדור שמים מעל, כל הברכות הגשמיות והרוחניות נתנות לו במתנה ממוקור הברכות, וכל אדם הוא בבחינת "מקבל מתנות". חוב קדוש מוטל איפוא על האדם, "המקבל מתנות", שלא ישאר כל ימי חלדו במדרגה תertia זו, אלא עליז להחוור מתנות אל שמקבל מהון ומפרנס לכל ע"י מה שהוא גופא יעשה ויתעלה למדרגת "משמעות" ומהנה משלו

לאחרים ולזולתו. והוא היזן למי שקבל מנהה יותר גורלה מהקב"ה, כל מלא דעת וחכמה תורה ומוסר להחזרו "מתנה טובה" זו להקב"ה ע"י מה שמשפיע, גורלה ומשקה מהוותו לאחרים ללמידה. וזה היה מطبع של אברהם אבינו. "ויהי ברכה", אמרו ז"ל תלמידים לרבך "ברכה אלא בריכתך", זאת אומרת כל אדם ישתדל להתאמץ להיות "בריכה" – ברכה, ישיפיע שפע ברכה גשמי או רוחני ומוסר כפי מה שהוא, איש במתנת ידו בברכתך הוא אשר נטע לך. וכל מי שמתרשל בקווים חובבו זה של החזרת "המתנה" שקיבל מיד הקב"ה, מי שימוש את עצמו ומתחמק מההשתתק בעשיית על הרבים, של העבר בגופו ובממותו והשפעה מוסרית רחונית כפי בחוץ שניתנו לנו מן השמים, ארם כהה הוא בכלל "ננה מעוז" בלא ברכה" ומעל בקדשו שמים מקור השפע וברכחות.

"שוא מנתנת יחיה" אמר החכם מכל אrets, שלמה המלך ע"ה, מי שהוא שונא ומוסר את עצמו מלהיות במדרגת "מקבל מתנות" יחיה, ראיו הוא לחיוות בעזה"ז ובעזה"ב, אדם משפיע המחויר מתנותיו קיבל ע"י מה שמנה מהנכסי, נכסים גשמיים או רוחניים, לאחרים, להציבור וככל ישראל. איש כזה נטע תוכן ותכלית מעלה לחיוו בעזה"ז זוכה להרים הנצחים בזה ובבא.

ואם כלל זה נאמר לכל איש יחיד ופרטיו קל וחומר וכן של קל וחומר לאיש שתעדותו וכחונו משמרות הקורש לעמוד בראש במנהיג צבורי, כהנים שלוחי דידן ושלוחי דרכמנא, כמו גודלים החובות העמוסים על שכמי המנהיגים ועסקיו העבר, מי יוכל להטאר ולהתהלך לומר וכי טהרתי, קימתי ומלאי חובי נדר העבר והאומה הישראלית, רעיית את צאנַי אבמונה בלי חסרון ומיום התוכחה הדורשה כדי מה נעשו ליום הדין בבואה תוכחה, אויל לנו מיום הדין ומיום התוכחה כששמעו קול ה' בכח: "הנגי אל הרועים ודרשתי את הצאן מידם" – את העצן קדושים שהה למאכלה אש של מקום החותפת וההשמדה, בשל מי הייתה הרעה הזאת, האם לא אנחת הרועים אשמים – עכ"פ במקצת – עבר הטגדודה הנוראה שקרתנו! השאלת הגודלה הזאת מנקרת את מוחנו, ולא תעת פוגה ומרגע שקט ומהנה לנפשנו ורוחנו הדומה!

הכחן הנדרל בשעשה את עלות העם בייחכ"פ כתיב ביה: "זכבר בעדו ובעד העם", אע"פ שכבר התוודה בשער החטאתי בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל. ולמה שמה להתוודות בעולת העם בעדו? אלא זה הויידי השמי מוסב על אותן החטאים שھטא הכהן המנהיג, בבחינת "כהן וממלול", ע"י התרשלות במילוי חובותיו נדר העם אשר עול ואותרו מוטלת עליו. וכך אמרו חז"ל "הרועין" ז"א "רוועי ישראל" תשובתן קשה! מה יעשו לתיקון הפגמי מוחזירין לרביבי צבור, עבדות הגבור, עבדות קודש בלב התרשלות, בלב שום תערובת של אנטיכויות, מסירות הנפש לטובות העבר, לטובות כל קדשי האומה הישראלית, מסירות הנפש לכבוד שמים ולכבוד ישראל גוי קדוש!

הרהורים ומחשבות אלו מנוקרים במוחי והומיטים בקרבי מיום שזכה לי להציג מלאע המות ולצעת מאפילה לאור גודל, דאגה זו שמא התרשלתי והתעצלתי בעבודת הקדוש שהיתה עמוטה על שכמי, שמא לא מלאתי את תפקידיו ולא ריעות את צאי נסערת את כל קרבי, שמא היהתי בכלל "נהנה מעוז" בל' ברכה". לא מזמן עזעה מלוכחותי אני כותב דברים אלו אלא מזור לב נשבך לרטיסים, "זאשכם בראשיהם" כתיב, ואני מתווה בגלי ובפומבי: "גוזתי" את צאן מרעיתי. עי' לא ראו מה שעודי לברא.

והנה כל ויזרו עיר שיתוף איזה מעשה בפועל שם לא כן או הוידי אין אלא פטפטן מיל' בעלמא, כמו שאמרו חז"ל במסנה תענית ב, "וירא אלקים את מעשיהם, את שקס ואת תעניהם לא נאמר אלא את מעשיהם". גב' גב' משודה בעודתי, משירותי ומשמעותי, איך ובמה אוכל עוד לעבוד ולפעול לטובות הכלל ולא אהיה כמו "נהנה מעוז" בל' ברכה", באיש מקבל מתנת חם ואני משפיע לאחרים? אך ורק "באותיות דר' עקיבא" באותיות מחכימות בכתב של אש דת חרות על להחות וטורים של חיבור, אשר אני טعن לפניכם היום ברכה. אולי אזכה באמצעות חיבורו להיות אחד ממנצ' הרבים, להגណיל התורה ולהأدירה, בחידושים שוכני מן השמים. אולי אזכה לחזק בלב הקוראים האמונה והבטחון שלא יהא אבד סברן ולא יתבטל סיכון לרגל המצע האitos והנרא אשר בו אנחנו ש��עים בהיום כששכננו העربים עמדים מזוינים הסכך לכלותנו ח'ז', כהיום שבגרול ארץ ישראלי נתונים בצרה ומצוקה ע"ז שואטינו ומנדינו. لكن אני קורא בקול גוזל, אל יאוש. ללא חת ופה, ובמאמנו של ר' עקיבא התנא האלוקי: "מקוה ישראל היא, מה מקוה מטהר את הטמאים, אף הקב"ה מטהר את ישראל" (סוף מס' יומא).

בהתפעלת חיבורו אני רוצה להוסיף נזכר אחד לבני הנדר והנפלה של אותה המקווה שתטהר ותגאל את ישראל בוגלה שלימה, מקוה שבה. תהיה עליה כל גופה של האומה הישראלית בת אחת, באחדות שלימה, בעלייה שאין עוד אחריה ירידה, ויתגאל ויתកרש שמה רבעה בועלמא היין בעגלא ובזמן קרייב אמן.

ציריך, בירחה תלתאי שנת תשט"ז לפ"ק.

המחבר

הקדמת המחבר בספר "דור רביעי" – ביאור על מסכת חולין

יוצר האור ובורא החשך, יתברך ותשבחו מן העולם ועד העולם, כי את זה לעומת זה עשה אלקם, כדי שיתגדר בו האדם, להבדיל ולהפריד בין האור והחשך, בין האמת והשקר. כי זה כל האדם כל זמן שהוא חי על האדמה, לדוחף ולדרוש אחר הנסתור והגעלם והריזוק והסתומים ממנו. והשתוקקתו זאת היא תכנית ותכלית ועיקר חיותו. כן הוא באדם בעל תאות גשמיות וכן הוא באדם המתואזה למלאות נפשו במושכלות וחיה רוח. כי מי שהשיג תאוותו ואין לו השתוקקתו יותר, חייו אינם חיים, ימייו נמים שאין בהם חפץ. כי עיקר החיים המתיחה את כל הבראה, והוא התשוקה העצומה למה שモונה וחוצה לו וקשה להשיגו, ואין אדם מות וחצי תאוותו בידו. ועל זה אמר החכם מכל אדם, "שלוש הנה לא תשבענה וגוי ארץ לא שבעה מים" (משל ל, טז) וגם אמר (קהלת ז, ז) יוגם הנפש לא תملא", ורצה לומר הן בארכיות והן במושכלות, אי אפשר להשיג מלאה כל זמן שהאדם חי על האדמה. ואולי לזה כוונת חז"ל במדרש שדרשו (חגיגה יב, א) על המקרא (בראשית א, ד): "וירא אלקים את האור כי טוב ויבדל" וגוי, שנגנו לעריקים לעתיד לבא, ובהו ימצאו תענוג חיים וכלה קיומם, להתעלות מנור ללבוה ולשואף בכוכף נש להשגה גבוהה מעלה גביה בעולם העשיה "אשר ברא אלקים לעשotta" (שם ב, ג).

ועין ברבינו ابن עזרא ז"ל שפירוש האי "לשעות" השרשים בכל המינים שנותן להם כח לעשות כדמותם ורשוי ורמכ"ן ז"ל מאנו בפירוש זה, מסתמא משום דהכת להליד, לא מקרי לעשות אלא לפרט ולרבבות, ועשה שיר רק על דבר חדש מיטードות ישנים (עין רמב"ן על הקרה געשה אדם) וכן רוחקו בפירוש האי לעשות. ול העני נראה לקים פירוש הרבינו ابن עזרא, אבל לא קאי על התוליה הטבעית שלולד ברומה לו, אלא קאי על האדם, ופירשו, שסמה שברא אלקים, יעשה האדם בשכלו ח:right>שות להוציאו הכהות העפונים בבראה לפועלות ידים. וכאשר פירש העקרים "דור לדור ישכח מעשיך" (תהלים קמה, ב), שהאדם משביח את מעשה ה' על ידי המיצאות חדשות, נפלאות שלא שורום הקורומים לו, ועל פעולה זו שפיר שיר לאמר לעשות. ומماוד יומתך לנערך בזה סוף התורה בתחלתה. כי כמו שהוא בחמת הטבע, שהאדם בשכלו ותבונתו מעניא חזשות מן היסודות הישנים, כן הוא בחמת תורה הקדושה. כי "אם שמווע בישן תשמעו בחודש" אמרו חז"ל (ברכות מ, א), וכונתם שמן התורה הישנה המזעית בידיתו, המתinge בה וממית עצמה עליה, יוכל להוציאו חזש שלא היה עד לעולמים, ובכיננה זו אמרו ז"ל שהקרוש ברוך הוא

הראה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחוש, כי בכה היה מונח בתורה כל מה שהוא עתיד להתחדש בכל דור ודור. כי האדם לעמל יולד וללאות טוב ולשםו בעמל, והוא בנה שמה חדש וממציא דבר בצרבי בני אדם והشمיים, וזה בנה שמו ציא יקר מזולג, או מבאר כל חמירא ומגלה מצפוני התורה, רוי אלקים חיים. וזה נרמז בדברי תורה הקדושה (בפסק אחורון), "ילכל היה החזקה ולכל המורה הגדול", שהוא נתינת התורה כפירוש רשי' ז", אשר עשה משה לעציו כל ישראל, רצה להזכיר שעשה משה בכתב, כדי שיעיני העדה, הנה העמלים בתורה, יעיננו בה תמיד וידרשו בה על פי המוראות שמנסרו להם, הוא ממש כמו "בראשית בראש אלקים את השמים ואת הארץ" (ובפסק הראשון), שבראם ומסרטם להאים "לעשות" לשכללם להשכחים מדור לדור, כן התורה אשר שם משה לפני בני ישראל, נסירה להם להשכחים ולשכללם תמיד. ואך על פי שהتورה חתומה תננה, ועליה אין להוטף וממנה אין לגרוע, ואמרו חז"ל (שבת קד, א): ואלה המצות כתיב שאין נביא רשאי לחוש דבר מעטה, כל זה אינו אלא שלא להוציא או לגרוע אבל לפרשנה ולהדרשה, ניתן רשות לכל בית דין הסמור. וגם בהז הוא דומיא דברה,杲ם שם אין בכה האדם לברא יש מאין, רק למוג ולהתיר כוחות ויסודות נפרדים על ידי הממעאת הקישור הפנימי והנעלם שביהם. הרי הדתורה והכריאה שווין בהז ואין חילוק רק בינה שהכריאה נסירה לכל בא עולם, וטורתיו הקדושה לעם הנבחר לבני ישראל, לנו היא, לחביבה ולשכללה, להזות בה במסורת הנפש, כדי להציג את המאוור שבה, שתגלה לנו אורות וחידושים תוקן לחיצות הזרהוניות.

זה לשון הרמב"ם ז"ל בהלכות ממרים (ב, א) "בית דין הגדול שורשו באחת מן המוראות כפי מה שנראה בעיניהם שהרין קר, ודעת דין, ועמד אוחרים בית דין אחר לסתורו אותן, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר אל השופט אשר יהיה בימים ההם, אין חייב לסתור אלא אחר בית דין שבימיך" עד כאן לשונו. ומה ששניט בעידות דעתך בית דין גודל בחכמה ובמנין כדי לסתור דברי הבית דין הקדום בזמן, כתוב הרמב"ם ז"ל שם בהלכה ב, רזה ודока בגוזה ותקנה, אבל לא בפירוש התורה. וזה נשא שם בכוף משנה, לפי דעת הרמב"ם, אין פריך הש"ס אמרו ואמרוא, ממשנה או בריתיא, עד שהוחצר לתרץ אני אמר כי ה'תנא, ואם לאו מסיק בתיבותא, ולמה לא נאמר דמץ פלאג, כיון דרשתות תנוה לדורות האחרזונים לחלק על הראשונים. וכותב על זה וזה לשונו: "יאפשר לאמר דמיוט החיתמת המשנה קיימו וקבלו שדרות האחרזונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו בחיתמת התלמוד, שמיות שנחותם לא ניתן רשות אדם לחלק עליהם" עד כאן לשונו. והנה יש להעיר על זה,adam כן הוא, כאשר כתוב הкус פשנה, אין לא הוחר עני גודל ונורא כזה, בכל הש"ס בבלי וירושלמי, דבר שהוא היסוד ההוראה שקבלו על עצם שלא לחלק על המשנה, ואחר כך קבלו כן על הגمراה, ולכל זה אין זכר ושרש לכארה.

ומה שעראה לפי עניות דעתינו בעין הרם והנשא הלווה, הוא על פי מה דעתה בgiatan (ס, ב), דתנא דברי רבי ישמעאל מניין לדברים שבעל פה שאיתך רשי אי לאמרם בכתב, שאמור בכתב לך את הדברים האלה, אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלוות וכן לעיל ורש רבי יהודה בן נחמני, כתיב כתוב לך את הדברים האלה, וכתיב "כי על פי הדברים האלה", הוא כיינר, דברים שכותב אי אתה רשי לאמורם על פה, ודברים שעל פה אי אתה רשי לאמורם בכתב. עיין ברשי זיל, וזה לשונו: "דברים שאמרתי לך בכתב אי אתה רשי למסרן לשראאל על פה" עד כאן לשונו. וראיינו בתורה תמיינה שנטקשה בדברי רשי זיל, למה זה וזוקא למוסתר לשראאל, והלא האיסור הוא לכל אוזד לעצמו. ולדעתי נראה דכמו בסיפא, בדברים שעל פה אי אתה רשי לכתבן, הוא וזוקא למסרן לשראאל ללימוד מהם, אבל לרשום לעצמו כדי שלא ישכח שרי, וכאשר כתוב הרמב"ם זיל בהקדמותו ביד החזקה זה לשונו שט: "ומיימות משה רבינו ועוד רביינו הקדוש, לא חברו חיבור של מלמדין אותו ברבים בתורה שבעל פה, אלא בכל דור ודור ראש בית דין או נביא שהיה באorts הדור, כתוב לעצמו זכרון השמעות ששמע מערכותיו, והוא מלמד על פה ברבים וכו'" עד כאן לשונו. הרי ועלצמו היה רשי לכתוב, כמו כן סובר רשי זיל איפכא גם כן, ורק ללמד על פה אסור בדברים שכותב, אבל ללמד לעצמו רשי, ומה שאיתך רשי לכתוב שלא מן הכתב, הדעת משומם וכל כתיבתו הווה כמלמד לאחרים מבונן. והנה הטעם שלא למד לאחרים על פה בדברים שכותבת נגלה לעין כל, כדי שלא יפלח חיללה איזה שינוי בלשונו, אבל הטעם שלא לכתוב תורה שבעל פה ללמד לאחרים טමזר בזה סברות רבות.

ובאמת חז"ל כבר ישבו על מדוכזה זו, דלמה נחלה תורה לשנים, בכתב ובעל פה ולמה לא נתנה כולה בכתב. והוא בגמרא עירובין (כא, ב): "אמר לה ר' חסדא להאי מרבען דזה קאי מסדר אגדתא קמיה, מי שמייא לך" חז"שים גם ישננים מהו. אמר לה אל מחות קלות ואל מחות חמורות. אמר לה וכי תורה פעםיים פעםיה נתנה, אלא הלו מובי תורה, והלו מובי ספרדים. ורש רבא מה דכתיב, יותר מהמה בני הזוהר עשota ספרים הרבה אין קץ,بني הזוהר בדברי ספרדים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהם עשה ולא עשה, ורבבי ספרדים, כל העובר על דברי ספרדים חייב מיתה. שמא תאמר אם יש בהם ממש, מפני מה לא נכתבו, אמר קרא עשות ספרים הרבה אין קץ" עד כאן לשוט הגמרא. והנה רשי זיל מפרש "דברי ספרדים" חידושים שנתחדשו בכל דור ודור לגדר גדר וסיג. אבל תוך כדי דבריו חזר מפרש זה, דבריה "יותר מהמה", פירושו, לעיל מניה כתיב דברי חכמים בדרכנותו, אל דבר תורה שננטשו למשה על פה, שנחלקו בהם חכמי ישראל לאחר שעתם ולב רשכו, כדכתיב בסיפא וקרא "נתנו מרווחה אחד" זה משה, וכתיב בתורה "יותר מהמה בני הזוהר" ומה שניתן בסיטין בכתב, שהוא עיקר, בני הזוהר באלו שבעל פה, שוגם הם עיקר, אלא לך לא נכתבו שכן קץ לעשות ספרים הרבה בכל אלה" עד

כאן לשונו. ואחר כך בד"ה "עשה ולא תעשה" חז"ר ומפרש אבל דברי סופרים חיביט מיתה על כלם. ברכתיו יופרץ גדר ישכנו נחש" עד כאן לשונו. והאי קרא ודאי על הנזירות והתקנות נאמר, ולא על תורה שבعل פה והוא פלא. ובפירוש רבי החנאל הטבט בಗלון הש"ס וילנא צין לברכות (יא, א), דאמרו לו לר' טרפון כדי היה לחייב בעצמך שעברת על דברי בית הילל, הרוי שלא קאי על גוררת ותקנות רק על תורה שבעל פה, אשר מזה דברך באן, דור' טרפון חשב להחמיר ולעשות בבית שמאי שדרשו "שבכבר" שציריך לשכוב, ולא סמרק אבית הלל שדרשו של זמן שכיבה קאי. והרבנן מוכח מותך הסוגיה בולה באן, דעל תורה שבעל פה הדברים נאמרים. דמתחלת דריש לעיל מניה: "חדשים גם ישנים", אמרה בנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, ריבינו של עולם הרבה גנויות גורתי על עצמי יותר ממה שנזרת על וקימיתים, ועל זה מביא אחר כך הא דאמר לה רבי חסדא להאי מרבען שדרש "חדשים" על מצות קלות שהמה דברי סופרים, ודברי סופרים - כתוב הרמב"ם - נקרא כל מה שדרשו על פי המזרות, כי על שם זה נקרא סופרים כאמרים בחגינה (טו, ב): "אה שוקל איה סופר", שוקל ששוקל קלות וחמורות בתורה, סופר שסופר אוותיות שבתורה. ועל תורה שבעל פה קפיריך ושם תאמר למה לא נכתבו ולא על הגוזרות והתקנות שאין להן אלא מקומן ושען, שנגورو ונתקט על ידי השעות העניות והאנשים והמעבים, בידען. אלא דרש" ז' למאי לפרש תורה שבעל פה שנמטרה למשה בסיני בהדי תורה שבכתב, תהיה קרוואה "חדשים" ולכן נדחק לפреш דמשום דברכני סופרים כולל גם גורות ותקנות لكن מכנה לכל מה שהסופרים אומרים בשם "חדשים" וזה ודאי ודוחק גדול.

ועל גוף המאמר קשה מאד, מה מתרץ על הקרשיה, וכי לא היה מצי ליתן לן ספר גROL כיר החזקה של הרמב"ם, ואיך מתרוץ הקרשיה למא לא נכתבו, במא שמשיב העות ספרים אין קץ. ועיין בתשובה חוות יאיר סימן קעב שהקשה בן, שהיה יכול ליתן לנו ספר גROL כל כל דיני התורה בכל ובפרט. ותוס' ז' שם בד"ה "מפני מה לא נכתבו" כתבו, זהה לשום: "זוגם בהלכה למשה מסיט לא נתנו כדי שלא ישתחוו" עד כאן לשונו. ועל דבריהם אלו הרבה די נשתפן. עיין בחוות יאיר שם ובחות השם והוא דוחק. דמלבד מה שזה נגר הכלל וכיל הרמב"ם ז', דהלה למשה מסיני לית ביה מחלוקת, אין להבדין דבריהם,adam עלולות להיות נשחים, ומה לא חשש לשבחת דני הלכה למשה מסיט שנטמו לך, וכחוות השמי רצח לאמר, adam כל תורה שבעל פה היה ניתן למשה מסיני, מוחמת הרובי היה השכחוה טפלת בה. אבל עתה דהלהכה למשה מסיני מעט מועיד הוא כמו שמנאן הרמב"ם ז' בהקרמותו לזרעים, ונשלמו באיזו מהן על ידי הבאים אחרים,תו אין השכחוה מציה בהן. ובזה יש לישב שלא יסתורו הותוט' דברי עצם ביבמות (עז, ב ד"ה "הלכה"), שכתבו שם כדעת הרמב"ם, דעל הלכה למשה מסיני לא מצינו חולק. ואם קבלה היא נקללה. אבל בכל אלו הדוחקים לא יצאנ עדרין מההובכה הגדולה כאשר יראה המעין בתשובה

הארוכה בחותם ייאיר שם. גם מה שקשה להו להחותם, למה לא נאמר הכל בהלכה למשה מסיני, הנה הלהה למשה מסיני קיל מורה שבעל פה שנדרשת על פי המדרות והרי אין למזרין קל וחומר מולבנה, גם אין לךין על הלהה, ועיין בטורו יו"ד סימן רצ"ד, דספוק עליה בחוץ לארכן מותר מפני שהוא רק מהלהה למשה מסיני, והגמ' שהbijת יוסף שם השיג עלי, מציט הרבה מהראשונים שסבירו ורלהה למשה מסיני דברי סופרים מكري, ורק במקום עיקר מפורש בקרוא ושיערו מולבנה, לךין, ואין רצוני בגין לאיאיר בויה, אלא לבאר כוונת הגמרא עירובין הניל.

אבל דעת, והנה חילוק הגדול והנגלע לעין כל שבין תורה שבכתב תורה שבעל פה הוא כי תורה שבכתב נטסהה למשה מלאה במלחה, מ"בראשית" עד "לעיזי כל ישראל", תורה שבעל פה נמסר לו הענן, ולא המלotta, ועל זה אמרו זל (ספר מטות ב): כל הנביאים נתנבאו בכہ אמר ה', והוסיף עליהם משה שנתנבא ב"כה" ובזיה והדבר", רצה לומר הנביאים לא יכול המלotta למסון לישראל אלא הענן, והם מסרו את הענן כפי הבנתם בלשון עצם, וזה "כה אמר ה'", אבל משה התנבא בכہ וכזה והדבר, דחוית תורה שבכתב "בזה הדבר" תורה שבעל פה "בכה אמר ה'", תורה שבכתב מלא במלחה כאשר קבלה, תורה שבעל פה הענן בלשון עצמו. והיית רואמי חזיל אין שי נביאים מתנבאים בסוגנון אחד, רצה לומר אותה נבואה עצמה, כל אחד ואחד אמרה ירמיה, שככל דברי הנביאים עליהם השלום דברי ה' המה, שוחשו בוקדמותו בספר ירמיה, ושני סוגנונו ובלשונו המיחורת לו. ואפילו אם נקבל דברי המלבי"ט בפיהם מלא במלחה, והנני סוגנונו רצון ה' הדיה, אבל תורה שבעל פה פשיטה שאין לאמר כי ה' מלות מסר למשה, כי המלotta אי אפשר למסור רק בכתב, וכאשר עינינו רואות באמות, דוחלה למשה מסיני לא נמסר לנו רק העניות, ומה רכינו מסר לנו מה שהבין מקבלה סיini. והנה כל ענן הנמסר על פה, בטבעו מונות שישונה בהבנתו מאיש לאיש, וכך אחד מכנים בו מעט מהשגותו והבנתו הפרטית, ועיין רשי כתובות ג', א, ד"ה "זה קא משמען לן" זהה לשונו: "אייכא למימר אל ואלו דברי אלקים חיים הם, דומינן דשייך האי טעמא, ומינך דשייך האי טעמא, שהחטט מתחפרק לפי שיטתי הוברים בשני מועט" עד כאן לשונו. ומהואי טעמא פסל ערד מפני עד, ודכין דהשותע לא ישמר המלotta רק הענן, ומסור לשלישי כפי הבנתו, ובכל שינוי העונות, וממלוא עשרה ששבטו דבר אחד, או ראו ענן אחד בכתב, כל אחד ואחד מבין אותו בסוגנון שלו כפי שכלו ורטעו, כי אין דעתם בני אוטם שוין.

ומעתה מי שאיתו רוצה לעקם האמות, יגיע להחללה, שמה שנמסר פירוש התורה על פה ונארס לרכתבה, והוא כדי שלא לשוווה קיום לדור דורות ושלאל לקשרו ידי חכמי דור ודור לפיש הכתובים כפי הבנתם. כי רק על אופן זה בין נצחית התורה, כי שיטוי הדורות ודעותיהם, מעבטים ומעמודים הghostמי והמוסרי ודורות שיטוי דיניהם תקנות ותיקונים. וראיתי בספר הכתב והקבלה, שטרח גם כן למצוות טעם למזה נמסרו רובי דיני התורה על פה, ולא עוד אלא שקשה לו יותר, כי הרבה פרשיות שבutorה

נשנתו מכל וכל על ידי ההוראה שבעל פה, שהוציאם מפשוטותם, ולמה לא כתבה לשון מברורת שלא תוחינה בה הבנות מתחלפות. וכותב דלדעתו הוא כדי לנסת את האדים אם יוכל פירוש האמיינית של חז"ל, עיין שם מה שஹירך. ובאמת איתן כדי להשיב על דברים בטלם כאלו,יפה היהתה שתיקתו מדיבורו, וכל התחנכותם בזה איטן אללא להושך תימה על תימא. אבל האמת הוא, שהיא חכמה נפלאה מהכמת התורה, שסורה לחכמי כל דור ודור פירוש התורה, כדי שתהייה התורה היה עם האומה ומתפתחת עמה, והיא היא נצחיתה, ובזה מהפרש בטוב טעם נסח ברכת התורה שלאחריה "אשר נתן לך תורה אמת וחיה עולם נטע בתוכנו" ועין בטור אithe סימן קל"ח ושור"ע שם, דפרש "תורת אמת" היא תורה שבכתב "זחי עולם" היא תורה שבעל פה, ועל פי האמור מובן היטב, כי תורה שבכתב נקראת אמת ואמת המוחלטת שאין חוספת וגורען וופסת בה, כי לנין היא כתובה, וספר תורה שחסר אותן או יותר אותן אחת פטולה, אבל פירושה שהיא תורה שבעל פה אינה נקיות אמת מוחלטת. רק אמת הסכמיית התלויה בהבנת השופט שבמינו. אבל מזאי טעמא גופא, נקראת חיה עולם הנטוועים בתוכנו, כי יבא רוח הח' של כל דור ודור לפועלות אדם, אשר על שם זה נקראת חיה עולם. וכי לענן חיוך (אטיאריסטע) להכמי התורה שבכל דור ודור, ושלא תפארת האומה לבנות שנות, ציונה התורה פרשת ז肯 ממרוד. וזה לשון החיטן מעה תע"ז אמרו זכرونם לרבה לא תסור וכו' ימין ושמאל, כלומר, אפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים, אין ראויין לך לחלק עליהם, אבל נעשה כתועם, וטוב לשבול טעות אחת וייהו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיישעה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה היה חורבן הדת וחילוק לב העם והפסד האומה לגמר וכו' עד כאן לשוט. וכען זה כתוב הרמב"ן על התורה שם וזה לשוט: "אפילו תחשוב לבבך שהם טועים והרבර פשות בעין כימין לשמאלי, תעשה במצוותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה, או איך אהרג האיש הנקי הזה, אלא תאמר כך צוה אותו האדון המצויה את המצוות וכו'" ועל ממשימות דעתם נתן לי התורה אףלו יטער" עד כאן לשוט. ובמדרש שמואל על פרקי אבות בפרק א' ד"ה "עשוו סיג לתורה" באוטו ויבור זה לשוטו: "ילכן אמר שזאת התורה מסורה להחשע, לעשות בה כמה שירעה כשיאמר על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין כי הזמן והמקום, בכל אלו הוא שלו, לעשות בה מה שירעה, וכן מסורה לקנים וכו' וזה אחת מהסתיבות, למה לא נכתב תורה שבעל פה אבל נתנה לבני דין הגדול לעשות כמו שירעה" עד כאן לשוטו. הרי לך מבואר כמו שכחתי דאך על פי שנמר למשה מסני תורה שבעל פה, כיון שלא נמסרו המלות אלא העניין, ולא נתן לכחוב, זאת מורה שרצון המוצה יתריך היה, שלא לעשות קיום לדורות פירוש התורה, למען לא יבא סתרה גליה בין החיים ובין נכחו, וזה הוא מה שתירץ הש"ס על הקושיה, אם יש ממש בתורה שבעל פה למה לא נכחוב, ותירץ, משועש עשות ספרים הרבה אין קץ, רצה לומר דיהי מוכחה לכחוב לכל זמן וזמן פירוש חדש משונה מכפי שהיה לפנים, כפי צורך המקום והזמן, דהיינו עטמא

נמי קרי לתורה שבעל פה "חדרשים", כי תורה שבעל פה אינה אמת הchlטִי אלא הסכמי, דרך מה שהסכימו עליו חכמי אותו הדור הוא האמת, אבל בשיטותיהם מה שוויה אמת עיר היום, נעשה פירושם החדש האמת, כי אין געטוין מאותו יתברך שלא נסור מן הדבר אשר יגידו לך חכמי אותו הדור ואפי' יעקר מה שהיה מוסכם עד עתה, וזה גם כן הכוונה במה שאמרו "אל ואלו דברי אלקים חיים" וכפרש"ז שהבאתי, וממנה בכך אותו יתברך אלקים חיים, וידוע מה שאמרו המקובלם "אלקים" בגמטריה הטבע, והוא כמו עולם שבברכת התורה ודרכך.

וזה הן דברי הרמב"ם שהעתיקתי למלול, רסבירא לה דכל בית דין בדורו אף שאינו גדול מן הקדום אלא קטן ממנה, יוכל להלך ולפרש ולזרוש הכתובים כפי הבנות ועל פי הכללים המוסכמים בין החכמים, שנמשרו למשה מסיני. כי על הלהכה למשה מסיני כתוב הרמב"ם דלא מצית חולק, ואפילה בית דין של יהושע היה מצית לחלוק על בית דין של משה ובית פירוש התורה והדרשות. אמנם זאת כתוב הרמב"ם מעיקר הדין, על פי מה שאמרה תורה אל השופט אשר יהיה בימים ההם, כדרכו של הרמב"ם זיל, והוא באמת הלכתא למשיחא, שם במשורה יבנה בית המקדש ושבו בנים לגבורם ותווחר עטרה לרושנה, להיות תורה שבעל פה רק על פה ויהיה אסור בכתב. כי זאת שימסר פירוש התורה לחכמי דור ודור מכל שיצרכו להשגich על פירושם הקודמים תלוי בויה, שתורה שבעל פה לא נכתבה ולא נעשה לה קיום בעט ברזל. אבל מעת אשר רבינו הקדושים וחכמי דורו עקרו את האיסור בדברים שעל פה אסור לכתבם, שיטיא שאסור לך לחלוק על מה שקבעו דורות שלפניו בכתב, למען יעמדו ימים רבים, כי זאת הדינה בונת היית הכתיבכה להחסום את הדרך بعد הזרורות הבאים לחלוק על בראשונים שקדומים. ורק בזה בין הרושע הנගוד שהיה בהיתר כתיבה זו, עד שאמרו זיל בתמורה, ד, ב, וכל הכותב הلكות כשרוף את התורה, ואמרו על היית הכתיבכה: "מוועט שתעקר תורה ואל תשכח תורה מישראל". זה אמרת שעקרו בגין ציווי התורה בקום ועשה, אשר לפי הכלל שבידינו אין כח ביד החכמים רק להוראת שעה ולא לדורות, אבל מצית עוד כגון עקרית דבר מן התורה בקום ועשה, למשל בגין באשה, שבתו התוס' ריש פרק האשיה רביה (יבמות פח, א, ד"ה "מטער חמור"), ומשום שיש קצת טעם בדבר משומן דיקי ומינשב אין זה כעקר דבר מן התורה, וכן בגין שבטל שלא בגין השליה, סמכו על אפקעניזו רבנן לקודשין מניה, עקרו בגין בן שמיטת כספים על ידי פרובול, וכן לא מצאו עילה להיתר כתיבת תורה שבעל פה, רק מכח הקרה שבקבלה, דעת לשעות לה' הפכו תורה שבעל פה, ולא עד אלא בראות האלה ברתוי אתק ברית. (ויעין במאורש"א בחידושי אגדות גיטין ס, א, שהקשה ולכואורה מקרא ד"על פי הדברים" איתן מוכח רק דאייכא גם תורה שבעל פה, אבל לא אסור לכתבה. וגם "כ"י על פי הדברים האלה" הוא נתנית

טעם על כתוב לך הדברים האלה, עיין שם איך נרחק. ואני פרשוני הדברים על פי מה שהבאתי לעיל בשם הרמב"ם ולדוקוט שחבר רבתו הקדרוש המשנה היה כל אחד ואחד כותב הדברים לעצמו לברון, אבל ברבים לא למד אלא על פה, ואמנם בכך פירשו דהאי קרא, כתוב לך הדברים" שקיי גם כן על תורה שבعل פה, ורק לך לבך כתוב אותך שלא תשכח, כי על פי הדברים האלה ברית את ברית, ולכן אכן אסור לכתובם לרבים למד מזאתם. ועל כל פנים קשה טוביה, דסוף כל סוף איתך אלא רשותה בעלמא. ולפי דעת הרמב"ם, הלא יש בח ביד בית דין להליך על דרישה זו גם כן, כמו עלשאר דרישות, ולמה הרעישו כל כך על היית כתיבה. אבל הדבר מובן על פי מה שכחטנו למעלה, דהאי היית כתיבה איננו בשאר מצוה או לאו שערקו, אלא על ידי היית כתיבה עשו מורה שבעל פה תורה שבכתב, והיינו שאסרו ידי הביתין הבאים אחריהם, שלא להליך על דרישות והכרעתם, רק לפרש דבריהם, כמו דין הבאים אחריהם. ואין לנו עריכים לדוחקו של הכספי משנה זיל, לאפשר דברפישין תורה שבכתב. וכך מוחלט שבדעת חתימת התלמוד קבלו עליהם שלא יבא דור שאחריהם לחליך, כי בהאי כתיבה בעצמו מונה האי קבלה, שלא להליך על מה שקבעו בכתב חתימת המשנה וחתיימת התלמוד קבלו עליהם שלא יבא דור שאחריהם ווגבל הראשונים. וקרוואו להזה עקרות התורה, ומשלל כתובי הלכות לשורפי התורה, מפני גROL העניין המסתובב מזה שנintel בכמיחמי דור ודור, לרוש וলפרש התורה כפי הבנתם. אבל ההכרה הנgrossת שאלו נצטוד לצעד הבהיר בתוצאותיו הלה והיה כמו שאמרו מوطב שתעקר תורה ואל תשכח תורה מישראל, כי אין אמת שרצין המצווה יתברך היה בימה שחילק התורה לשתים בכתב ובבעל פה, כדי שיבא רוח כל דור ודור לפעלת אדם בהבנת תורה וחיי עם שלם ומוגבל בעצמיותו מכל צד, שלא נתערב בה השוריה על ארומתה, וחיה חי עם שלם ומוגבל בעצמיותו מכל צד, שלא יתערב בה רוח אומות העולם. כי רק בקדושת האומה הישראלית המתפתחת בארץ הקדרושה בטיה, למסורת לה תורה כדי לפרש וליירשה כפי הבנת שופטי כל עת ועת, וזו הטעוע אלהם אפילו אמרו על מין שהוא שמאל, אבל לא על אומה המפוזרת בין האומות וחכמיה מועקים מעול גלות הגוך והנפש, וכל הרוחות שבאותות העולים מנשבות בדורם, וממנחות את רוח הקדרוש שביהם, עד שאמרו חז"ל (כתובות קי, ב): "כל הדור בחוץ לארץ דומה כמו שאין לו אלוק". ועיין רמב"ן ריש פרשת שופטים, שכבת דלפי דעתו ו意见 הרמב"ם זיל, אין חיוב כלל למנות שופטים בחוץ לארץ, וממילא מובן בכך להנימ בידם כי זה השנינה התורה להשופט שכבל עת ועת, ורבינו הקדרוש וחכמי דורו (ופלא תראה ברשי' שבעות ר, א, ד"ה "ומשנה לא זהה מקומה" דמשמע מניה דהרכה אחורי רבי נתבחרה המשנה). ועיין שם ברשי' מה שכבת בזו, וכן הוא ברש"י בבא מציעא לג, א, ועמדתי משותום) שראו התפשטות הגלות וצרות המתגבורות על האומה המימות רוחה, דאג על קיום התורה, כי מה תהא עליה, אם לא יעשה תורה שבעל פה קיום לדורות על ידי חיבור בכתב, ופחד שברבות הימים יבא בה רוח זר ומורע לט, רוח הזון של האומות המושלת בט, ותשכח תורה אמת מישראל, ולכן הסכימו לתרב תורה שבעל פה בכתב למטריה

ישראל כתורה חתומה, כמו משה מפי הגבורה, שלא ישולט בה חוספת וגערען אלא לפרש וולדרש, כמו שעד אותו הזמן היו מפרשין תורה שבכתב. כי על ידי שנותנה המשנה לשישראל המכילה בקרבה בלבד רוח ההלכה ומפרשים תורה שבכתב, אפשר שיזוק להם ולחפכו אותם רוח הגלות העכורה, כמו שהיתה מוקת לתורה שבכתב, הסובלת לטהר על פי המדotta השרצ' בק"ן טעםם. ואחריו רבנו הקדוש והבורהא קדישתא, באו רבינו ורב אשי, ואחריהם רבותינו הראשונים הרמב"ם ובבעל השוע"ג, וממצו כי הם צרכים לעשות כמותם, לבנות מעבר לתרות בית ישראל.

ובדברים שלמעלה פרשטי על נגן נסח ברכה ראשונה שבברכת התורה "אשר בחר בטע כל העמים ונען לך את תורתך" כי יפלא לאורה דהוא נגר מה שדרשו בעבודה זרה ב, ב, על המקרא, "ה' מסיני בא וזרח משער הופיע מוחר פארן". מי עי בשער, מי עי בפעאן, אמר רבינו יוחנן מלמד שהחזרה הקדושה הופיע דהוא לתרוה על כל אומה ולשון ולא קבולה, עד שבא לשישראל וקובלה. ואיך מברכין אותו שבחור בט' מכל העמים אחר שהחזרה על כל אומה ולשון ומאנן לקבלה. והנה בספרלו שם על האי קרא, מוסוף עוד דברים לאומר, דעתו שאל: מה כתיב בה, אמר להה לא תרצעת, אמרו לפניו כל עצמו של אותו אביהם רוץ הוא וכו', הילך אצל עמן ומואב, אמרו להה מה כתיב בה, אמר להה לא תבטף וכו', הילך אצל שמעיאל אמר להה מה כתיב בה, אמר להה לא תנגב וכו'. ולכאורה יפלא דוא הנ' ג' משבע מצות שמנטו בנח הם, אשר בלאו הци חיכים לשמרם, ועיין מה שכחתי בזה דבר נבען בשביבי אש על הפסוק הנ'ו. וכעת נראה לי זהנה ברור אצל בשמש, ולא לפשוט העם רק לחכמיהם הטהורים והדיסרים בלבוכות דבר ה', ولكن בחכמה השיבו כי לא יכול לקבל התורה מצד הדנו מוצאות שלשה, כי אם תמסר לחכמי האומה לרשות ולפרש הני לאוין, يولיכם רוח אומותם שלול להתייר אסורים, כמו שאמרו על רבוי מאיר שהיה יכול לטהר את השרצ' בק"ן טעמיים, וככתוב י"ל רשות אמר אלקים מה לך לטפר חוק, ותשא בחריתך על פיך, ואתה שנתת מוסר והשלך דבריו אחריך, אם ראיית גב ותרצ' עמו, ועם מנאים חלקך' (תהלים ג, טז), ופירוש אבי אודוני מורי ורבבי הגאון צע"ל כוונת הכתובים האלה, דיזוע שהרצון מקור השכל, ודעתו של האדרם משועבדים הרבה לרצונו ונטיתו,ומי שלבו להוט אחר התאהוה, بكل ימץיא יותר של הבל, ויזמה בנסחו כי בתורה הוא עשה. כי بكل ימצע האדם המתעסק, לטובות והאותו לטהר את השרצ' בק"ן טעמיים, כמו שאמר ז"ל בפסחים, נב, ב, ז' מקלו יגיד לו - מי שמקיל לו מגיד לו', וזה שאמר י"ל רשות אמר אלקים מה לך בספר חזק"י דהידיינו לדרש ולפרש דברי תורה, כי זה מקרי "ספר" כמו שדרשו אלה שברתי עמר, למסור התורה בידי חכמי דור ודור כדכתיב כי על פי דבריהם האלה בחרתי את ברית" ועל אותו הברית סמיינך לדרש דרישות של דופי, הילך לא עלך

על כיוצא בר היהת כוונתי בכירותת הברית, כי "זאתה שנות מוסר ותשך דברי אחריך" מאחר שהבר נעה אל התאה ושתאות מוסר, מילא תשך את דברי באך אותם "אחריך", רצה לומר שלא תורה הבנעם נגד רצונך כי השם אחיך עינייך אם ראית גב ותרץ עמו, ואם מנאים חליך" כי הלא תמצא יותר נס על גבנה וניאוף "פרק שלחת ברע וכור ובכן אמר תנן דופי" רצה לומר שבhalb פיך תחריב עלמות להתריר איסורים, ובחכמי התורה האמתיים הנקראים בני אמר. בניו אמרנו, בהם תנן דפי, ומהאי טעמא מאנו חכמי האומות לקבל את התורה, שידעו כי אצלם לא תהיה משומרת ומוסיגת מדרשות של דפי, המהיפות לעונה משפטינו ודברי אלקם חיים. אבל בני אברהם יצחק ויעקב המקודשים מרשנו במדות אבותינו הקדושים, בטוח ה' למסור לנו תורה הקודשה, מיעוטה בכח ורוכבה על פה, בל פחד שנחפוך הקורה על פיה חס וחיללה, ועל זה אנו מברכים "אשר בחר בנו מכל העמים וננו לנו את תורה" שנתנה לנו במתנה לעשotta בה באדם העשוה בתוך שלו. וכן בראשו חז"ל על המקרא (שמות לא, יח) "יזון אל משה בכלותך" אמר רבינו יהנן מתחלה למד משה תורה ושכחה, עד שנתנה לו במתנה, שנאמר "יזון אל משה בכלותך" (נדרים לח, א), ולפי האמור פירושו ומתחילה עליה במחשבה לפניו יתברך למסור לו על כל הזרות הכל בhalb למשה מסני בלי שיחיה לו רשות לדורש ולפרש ולחרש דבר, ولكن היה שכחה, שלא היה בכח זכרו לשמור את הכל, אבל אחר כך נתנה לו במתנה, שלא מסר לו בסימן רק המזות והכללים, ותן לו רשות לזרוש בהם ברצונו, זאת היה בכח זכרו להחזיק למשמרת עולם, וכמו שכוב בחות השני ה"ל.

ומיה רבתא יש לי על הרמב"ם ז"ל, ריש הלכות חובל ומזיק, אחר שביאר עין תחת עין על כוורת פירושו ממון, כתוב בהלכה ר' וזה לשונו: "זיאוף על פי שרברבים אלו נראה מעין תורה שבכתב, ובכל מפורשין הן מפני משה רבינו טהין, כלון הלהה למעשה אין בידינו, וכזה ראו אבותינו דין בית דין של יהושע, ובבית דין של שמואל הרמתי, ובכל בית דין שעמדו מימות משה ורבנו עד עכשוו", עד כאן לשונו. וקשה לי טובא, דמנא לה דלא דיין ביאו זמן באיזו זמן מן הזמנים עין ממש, כיון והוא ז"ל בעצמו כתוב בדברות חז"ל, ישכח להולך על בית דין שלפניו, האlein זה הלהה למעשה מסני אשר לפדי דעת הרמב"ם אין חולק עליהם, אלא שחויל ודרשו כן מסברא ומחלוקת תחת חבורה, כמו שכוב שם הרמב"ם, וככני זה בוראי היה כה לאיזו בית דין באיזו זמן חולק. אלא רלבאורה כוונתו למה שהאריך בהקדומו לזרעים, דברים שהיו נהגין כן מימות עולם, מעולם לא נפל ספק, כמו אם פרי עין הדר הוא אטרוג או פלפלן וכדומה אלה דפליגו מןין לו מקרה. והגמ' שעיל זה נפה קשה הרבה, כמו שהאריך בתשובה חותת יאיר הנ"ל, דמצינו הרבה פלוגות גם בכעין אלה, כמו דבני בתירא שכחו אם פסח דוחה שבת, דבר שהוא של עיבור ונעשה בפומבי, ושמאיו והל דפליגו בנידה אי מטמאה למperfao לו לא, ובפטול וחולק במקורה, דלשנאי לית לה כלל, דבר הנודע בכל יום ובכל אשה ובכל אדם בזמן

שנהגו בטומאה וטורה, ורבי יהודה סבירא לה דגדי הנשה איתו נהוג אלא בשל ימין וכדרומה אין מספר, כמו שראה החותות יאיר. ולא עוד אלא גם בזמן השופטים והנביאים מצטו כזה, דעתן ברמביין על התורה פרשת בחוקתי, בקרא "דכל חרם אשר יהרם מן האדם לא יפירה מות ימות" (ויקרא כז, בט) ופירשו, דביוועצ לאחרג אמר אחד ערכו על הכתוב מדבר, או שאר דודשים, אבל יפתח טעה בפסק זה שבר לחשולתו בטו לעולה, ואמרו זיל דיפתח ופחס על ידי גולדט לא רצוי לילך זה להה, כדי להתייר נדרו ונגענו שניהם. וכן בדור המלך, רצוי לפסלו מפני שהוא מעדר אמו ממאוב והיה רעש גROL על זה, עד שדרשו "עמוני ולא עמוניות מואבי ולא מואבית", וכן עד שדרשו "זוח בם ולא שימות בהם" היו שותחים בשחת ולא עמדו על נפשם אף אם השונא בא עליהם והורום, ומסתמא דגם בשבל חוליה שיש בו סכנה לא חללו את השחת, והם דבריהם הטהורים בכל יום. אבל חוץ מכל זאת, בגין עין תחת עין בוניגת אשא הרה כתיב, זיאם יהודה אסון, ונתת נשף תחת נשף, עין תחת עין וכו', והנה בנפש פלייגי אי נש משמש או ממון, ותליי בפלוגנטא דרי' שמען ורבנן, בנטכון להרונג את זה וחרג את זה, אי פטור או חייב, ואיך יפרנס הרמב"ם פלוגנא זו דאם בעין בעין, דיעו באיזו דרך דע כל בתיה דינימיות משה עד עתה, למה בפרש בנפש לא ידעו איך לדען, ופליגי ביה, ומה תאמר כיון דאו כבר בטל סנהדרין ולא דע דיני נפשות, בבש"ס סנהדרין (מא), שארכבעים שנה לפני החורבן בטלו דינ נפשות, אם כן גם בעין עני נמי לא דעת אז, רוזה הו גם כן דען נפשות, במקצת נפליגי ר' ישמעאל ורבנן, וגם אפשר דיניות בליךות אבר, עין או יד או רגל, ובמלךות פלייגי ר' ישמעאל ורבנן י, א, אבל עין תחת עין דאתקס לשפש בנפש, אי עין ממש ואיך דהוה דוקא בבית דין של ב"ג, ובלשכת הגויות, כשאר דיני נפשות, אם לא שונאמר דמהה גופה שהו דינין או בחבלות עין יד ורגל בכםון, שמע מינה דמעולם היו אותו בממון, ואם כן בנפש נמי נאמר כן דעתו בממן ואיך פלייגי אם חייב מיתה או לא, ולא עוד אלא דאמרין שם בהחוליל (ביבא קמא פר, א), דרכבי אליעזר קאמר עין ממש, ופרק עין ממש סלקא דעתך, אך פליג על כל הני תנאי אלא דשאין בעין דזMock ולא ברנוציק, והני תנאי פליג עליו ואיך איפליגו אי בדנוציק או בדמוציק, כיון יידיעו מעשה בית דין שלפניהם, גם זאת היה צעריכים לדעת אי בדמוציק שמו או בדנוציק. שוב ראוי בנהגת מהר"ץ חיות זיל בביבא קמא פר, א, שמנפרש גם כן בדברי הרמב"ם אלו כמו שפרשתי דכוונתו, דהוה כמו הני לפופות ופרי עץ הדר וכדרומה, ומפרש דהיטו דקשייה על רבבי אליעזר, איך קאמר עין ממש. אבל הירושות שהקשתי ושהקשה החותות יאיר עידין במקומן עומדות. אלא דבלאו הכי יש מבוכה גROLה בדעת הרמב"ם דקרי לכל מה שנדרש בגין מודות דברי ספרדים ומוחלך ביטם להלהה למשה מסני ובכמה מהם על כוורתך אל צעריכים לאמר דינים ממש כמפורט בקרא, כמו קידושי בסוף אף על פי דקרי להה ודברי ספרדים, עין ריש הלכות אישות. ובגוף הענין הלא הרמב"ם לשיטתו סבירא להה דכל דרבנן איתיה לאו דלא תסור, והוא דספיקא

ורבען לפחות, משום בכך אמרו דיהיה ספק שליהם מותר, ואם כן במה שדרשו מן המדות לגמרי עשו כראוייתא, ויש להם לכך זה מקרה דלא תסור כמו לרמב"ז ודעתיה, דקרה שלא תסור וידקה על פירושי המקראות קאי. וכל מה שכתבתי בענין זה הוא רק בדרך אפשר, ואם שגתי חללה, ה' הטוב יכפר עלי.

ומחוור לעניינו: דעל ידי עשיית קיום לתרורה שבעל פה בכתבנו אומרים, ואפלו יאמרו על ימין שמאל, דאמורה תורה על אותו דורו, שהמוסע משועבר להכרעת הרוב, קאי וקיים – מיום חתימת המשנה והתלמוד וכדומה, גם מדור לדור, שאם דור אחר חתימת המשנה ימצא שבעל המשנה טעו, וכן דור אחר חתימת התלמוד ימצא שבעל התלמוד טעו, אין לנו אלא מה שהסתכנו הראשונים הן לחומרה והן לקלאל, כמו שכטב החינוך דמותב לט לשוב לטעות אחת בהלכה אחת, מלשתור מהלכות שחייב הכל' יב יג יז אין לנו להוציא על הטרפות אלו כלל, שככל שAYER לבנהה היה ועף חוץ מלאו שמעו חכמי דורות הראשונים, והסתכנו עליהם בכתיב דיני ישראל, אפשר שתחיה, ואפלו נדע לט מדרך הרפואה שאין סופה לחיות, וכן אלו שמננו ואמרו שכן טרפה, אך על פי שיראה מדרך הרפואה שבירדיט שמקצתן אין ממיתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמעו חכמים דקאמר על פי התורה אשר יורוך עד כאן לשוט הזוב. ובוא וראה עד כמה רחוק דעת הרמב"ם מדעת הרשב"א בתשובה סימן צ"ח, שרווחה להכחיש הממציאות שנראה לעין כל, מכח קיבל חוץ, אבל הרמב"ם דעת אחרת עמו באמרו מאחר שנטקבול הדרכר בכתיב דיני ישראל, ועל ידי הכתיבה עשו לדבר קיום לדורות, אין לנו אלא מה שאמרו חכמים בין להקל ובין להחמיר, ומה שאמור בגמרא גמרא דאי בdry לה טמא היה, דרך דחויה בعلמא אמר, והרואה דבן הוא, דהלא בגין רצוח אנו דין על פי אומוד הרופאים בין להקל ובין להחמיר, ואין לנו משגיחים על קבלת חוץ בטראות דבכמה, עיין מה שכתבתי בזה בארכיות בפתחה עיקר י' לפיק אלטו טריפות). וכן תראה מה שפסקין בא"ח סימן ט"ז סעיף ט' דהוזרג כנה בשבת פטור, וכן ביר"ד סימן פ"ד דמותר לאכול פירות וגבינה שהתליש, כל זמן שלא פרשו התולעים, והונ דין נבנו על הסכמת חוץ שבת ק"ז, ב. וכך אללו מעצמן קרבו ואנן פרון ורבין, והש"ס מקשה שם וכנה איתך פרה ורבה, והוא אמר מר יושב הקירוש ברור הוא וזה מקרני ראמים עד ביצי בנים, ונרחקו לתרץ מינא הוא דמקרי ביצי בנים ובאמת במננו מוסכם בחכמת העבע, דליך בעל חיים בל פרייה ורבהה ועל ידי הטלת ביצים, ומכל מקום לא נסתר דעתך אפלו להחמיר נגד הכרעת והסכמת חכמים ז"ל. וכתמים של נה פחות מכך ריסות תולין במסאולות, עיין בשוו"ת מעיל עזרקה דמאוכלת שלט אףלו חלק רביעי אין בדומה, וצריך לומר רנטקטו הרכבה, ומכל מקום גם בזמנ

זהו אונ תולין בה אף על פי שבתחום מגוף האשה קאתא, עיין שם. ועינן במשנה יומא פג, א: ר' מתיא בן חרש אמר דמי שנבכו כלב שוטה מאכילין אותו מוחצער הכלבר של וחכמים אסוריים. וכותב הרמב"ם בפירוש המשניות דאין הלכה כר' מתיא נ' חרש אלא בחכמים דסבירו אין עובירין על המצות אלא ברפואה בלבד, רצה לומר בדברים הרפואיים בטבע וכו', אבל לא ברכיר שהוא רק מדרך סטלה וכו' והוא עיקר גודל עין שם. ועינן בתוס' שבועות טו, ב, ד"ה אסור להתרפאות דמשמע שלא סבירא לה סברת הרמב"ם, ולא יידעת למה השמייטו כל הפסוקים והרמב"ם בכללם, דין זה אסור להאכיל מוחצער הכלבר של כלב שוטה. ועל כל פניהם לפי מעמד חכמת הרפואה שבמננו, אין זאת מדרכי הטוגלה כמו שודימה הרמב"ם, אלא רפואה בטבע כדיוען הפאטיוריסטיעם, ועוד מלפנים מן האימפרונג של הילדיים נגר הבלאטערן. ועינן רmb"ן על התורה פרשנות חקיק על הפסוק "ויעש משה נחש נחשת" שכחוב, כי הוא מדרכי התורה שככל משיח נס בתורה נס תסיר הנזק במזיק והרפאה החולית במלחיא וכו' עין שם. ובאמת הוא מדרכי הרפואה לפאטות חולית הארס בארס עצמו. דין אמרת כי הסכנות חכמי הטבע נס כן אינה אמרת מוחלתת, ואפשר עמוד דור יותר מושכל ויסטורו לבניינו הקודמיים, אבל גם זאת אמרת, כי אם לא היה הסכמתה חכמי החולמו עליהם השלום מכורתם אונתו, הדינו דין על פי מעמד החכמה במקומות ובזמן ההוא, כמו שהראיתי דאנן דין רוצה על פי אומד הרופאים שבכל זמן וזמן, ואם יאמרו שלמבה זו אין תרופה, נהרגו את הרוצח, ולא נאמר להם, גמירי וכי בדרוי לה סמא, שכן ابو מכיריים אותו עתה, חי, כי על זה אמרו: "יאאל השופט אשר היה בימים ההם" (דברים יז, ט). וכן פשיטה אdam חז"ל היו עומדים או על מעמד חכמת הטבע ודוחו, לדע שבל בעל חיים פריה ורבה, לא היו מתיירין להרוג כנה בשבת ולא כלב גבינה מתולעת רק בשבל שעדרות הקודמין לסתם דו טוביים שתני בעל חיים מניחו קבלי ונתנוו מעצםם וכמו שכחוב הרמב"ם זיל, דבית דין מותר לסתור וב Rei בית דין הקודמים בזמן איפילו אית גודל בחכמה ובבן. ואפילה בפירוש הכתובים ומכל שכן בדברים החולמים בחכמת הטבע, לא היו חושים לסתור דבריהם, משום דשםא דמה דיו חכמים ביזור ויידעו מה שאנן ابو יודאים, דמה בבר, הלא על זה נאמנו: "יאאל השופט אשר יודיה בימים ההם". והרי תראה דאמרו זיל בעיירובין יג, ב, לדמה לא קבע הלכה כרב מאיר, משום שלא ירדו לטוף דעתו. אמן כל זאת אפשר כל זמן שלא הייתה הקבלה והشمועה בתוכה וחומרה בטע ברזל וצפורן שמייר, אבל מאחר שההכרה העצום הביבא לידי קר לעשות לתורה שבעלפה קיום לזרות, אין לנו רשות לשנות אף בקרכזו של יוד בהסכמתם והברעתם הן מה שטונגע לפירוש הכתובים, והן מה שטונגע בחכמת הטבע, כי כל תורותם קדוש והוא לנו, ואכן לו ממנה וכמו שכחוב הרמב"ם בהלכות שחיטה הנ"ל.

אבל דע, כי ענן זה אחורי שעברו עליו אלף שנים גלות ונדרדים, המית בתוכו את ההגון השר וכח הביקור, והוליד דרך פלפול והירוק מדרך החכמה, כרחוק מזרחה ממערב וכביר צוחזו על זה רבותינו גROL גולד האחרונים אשר ראו בשבר בת עמנ, אך היה לבן וקלין בעיניו כל בעל דעה ישרה. ולא אביא בונה דעת המבקרים החורשים שאן לעסך בהם ועםם ובهمו. אבל נאמנו על דברי צדיק ונאמן, גדול להודים החורדים, עמוד ההוראה שכדור אחרון, הוא הוא קדושת זקי בעל החותם סופר זצ"ל, מה שכתב ענן זה, והוא בתשובה הנדרסת בסוף חドשי מסכת כתובות, והוא לרבות אחד מפולפל שרצה לדוחקו לכטוס עמו בפלפלא רבה, זה לשוט הטהורה: "מאן שמשתי גדר מפני מבלי השב על קוישיה כי אם פעם אחת וכור ואלפים קוישיות מרגוללים כתעת בעוניותם הרבים בתמי מדרשות בכל יום כי לקרו צכלנו אין אתנו יודע עד מה וכור. אמרנו לבבדו הגודל אשוב רך על אופן שביל פלפול, לא על העיקר. כי מה זה דרך לאמר: תדע מכח קוישית מחבר פלוי שהוא סבור כמו, אדם לא תימא דבר לא היה פלוי מקשה מידי, ודמנתוא אקמיאז שוגם מעלה ידייך חשוב וספנן אצלך כמו אורתו שהביא ראייה ממני, אלא שאין שכלה טטה לקבל הסברא יאמRNAה מי שיאמרנה. ואין משוא פנים בהלכה. ועתה שאלחו יודיעני אלו הוה המחבר הזה קיים ועמד לפמי, והקשה ל קוישיה של, הייתי מהחר לזכור סברתו. והבאתי ל ראייה דאם לא כן תקשה קוישית פלונית על התוט. ועל הריא"ז" סברתי אשר הסברתי, יודיעני ואודה לך, ובלבך שתרכזו יהיה גם כן סברא ואפלל מדורחך, כי הדוחקים רובם אמותיהם, אמרנו השכלים והמציאות רובם שקר, והם המכיסים פניהם האמת וגורמים לבעלהם להחזיק בשקר בתורתך". כי רע בעיניהם להודאות על האמת ולעוז החורפות שלם וזהו המכשלה תחת יד החופש. וזה לשון הריב"ש (רבינו יצחק בן ששון) בתשובה סיון רבי' לטבעו מנהם הארוך זה לשונו "אמנם תדע ותשכל כי ראייה לכל חרף ומפלפל לשמרן מאי את הדרך עז החומר, פן בפלפלו ואגב חורפי יהיה למיטים מן השרה נטפל, ומה בעז עם הרבה פיפויות בידו, חרב חל הגזול, חרב החזרות יורדת וונכבת עד התהום ובחרות מדורות ותודה האמת נדרת - הלא כל ישע וכל חפצ' להעמיד התורה בירושה על שמו אל געלמו ממענו דברי התוט, והקשה אם כן, גם המשנה למלך יהיו געלמים חס וחיללה, ועל כורח אמר שזכרים לפרש פירוש אחר בתוט. בחוי, כי הראה לך אחד מתלמידי כי הרגיש שער המלך שדברי תוכ' אל געלמו ממשנה למלך, ותמהני על מעלהו וכי מפני כן מעקש עלייך את דברי התוט' מפשוטם חס וחיללה, והקורושים האלה, רצה לומר הביטה שמואל והמשנה למלך, הם בעמא וקשות וניתן לך שניציא שגיאות, כי שגיאות מי יבין, ולא חס וחיללה שייגרמו לט' לעות דיוישר ולעקס דברי התוט' מפשוטם ואמותיהם, וכן לא יעשה/, עד כאן לשוט הטהורה. מתרן

הדברים האלה תראה עד כמה בחליה נפשו הטעורה בהאי דורך עקלתון, שכדי לקיים דברי אחרים נעם הורך לפреш ובורי הראשונים באופין רחוק מן השכל והפשט ואמור על ימין שהוא שמאל.

והנה בדבריו הקדושים ציריכים קצת ביאור, כי אכן כסותוריין את עצמן שכתב שיקבל סברא אפילו מזרחך, כי הרוחקים רובם אמיתיים, והוא טיריה גליה מניה וביה, רסבירה היא תולדה שכלה ואם הוא דוחקה, אינה סבאה. ולא עד אלא דבוסף דברי קדרשו מתרעם הוא עצמו, על הדוחק שורעה השואל להעmis בדברי התוטס להוציאו הדרבים מפשעתם. אבל רע כי לעולם הסברא הישרה והיתה הגבירה שאית אפשר להיסירה ממושלתה, וכי לקיים את הסברא שאית אפשר להכחישה, נידחן בלשונות הקדומים שהיו מורים לכוארה להיפך. כן היה תמיד מימות המשנה ולאחריה כן אנו רואים שעשו חכמיינו זל' בעל התלמוד עם המשנה והבריתא, מאחר שלא היה לנו רשות לחלוק עליון, אם מעצא בהן טיריה למירא ומתורה, וטורכו "חסורי מחסרא" וכו', או "נעשה כמו שאומר" וכו' וכוכנו בדורותים בלשונות המשנה כדי להעמיד סברות הישרה והברורה להם. וזה כוונת החותם סופר بما שכתב שהחוקים רובם אמיתיים, רצה לומר הרוחקים בלשון הראשונים שאנו דוחקים בהם, כדי להעמיד סברת האמת של האחוריים, הם לרוב אמיתיים, רצה לומר אמרת הסכמיה. אבל כל זאת אנו עושים ורק במקומות שנשגר עליון הדרך רק לחלוק ולסתור הסברא, אבל כדי להעמיד דעת איו אחרון שאין סברתו מוכחת, ורק כדי שלא נשוויה בכוונה נקבעו בדעת הראשונים נגד משמעות לשונם או שניחח את הסברא הישרה, ובנבה בג על גג להמציא דבריהם שלא היו ולא נבראו, רק כדי להמתיק לשונו של חכם קרמונן, כנגד זה שפרק הנגן זל' סוללה, והוא אמר אלו היה האי אחרון בחיים עומד לפנייט, פשיטה שחוייט וזחין סברתו מכח לשון התוטס או הרשב"א, ועתה בשbill שמת ורביו נקבעו בדפוס, הרי הם מוקדשים לנו, ולא נחן לסתור אותם לא מגמי ולא מסברא, אין לך שבוש הדעות יותר מזה.

ועיין בנדע ביהודה קמא חלק או"ח סימן ל"ה, ד"ה "מה שננטפק" וזה לשונו: "והנה אף אם החותם יארו היה פוסק כן, ואטו כל מה שנמצא בתשובות האחוריים נחלט להלכה, הלא חיך אוכל יטעם, ואם דבריו לא נזרין מאן משגיח בהו", עד כאן לשונו. עד עין בנדע ביהודה תנמא י"ד סימן צ"ז מה שכתב הגאון זל' על הגאון העצום ר' וואלף אלעטקער זל' וזה לשונו: הנה חבורו עידין לא ראייתי אבל את המחבר הכרחי והיטב, ואם כי היה מופלג גדול ועצום בתורה ועוצם התמדתו היה דבר פלא בצירוף גודל חריפותו ובקיאותו, ידעת כי כאשר יבוא דבריו בדפוס, יפרוץ הרבה בדבריו הטוסקים הראשונים. כי אף שהיה צדיק סוד עולם וחסיד ופרש גודל היה לו לב אמץ בגבורים. ולא נשא פנים לגודל הראשונים, והוא נקל בעיניו לסתור דבריהם ולהזרס יסודותיהם, כאשר תראה אשר הוכחותיו בחדורי נדע ביהודה קמא חלק או"ח סימן ל"ח, ואמתם לעת עתה הוא בגין עזן העליון בישיבה

של מעלה, ובכל ספק הוא משתעש שם עמהם, אף כי השיג עליהם, כי כוונתו הייתה לשם שמים, עד כאן לשונו הווה.

הרי תראה כי עוד בימים ההם היו דרכי לימוד של הגאנטים האמתיים לביר ולבן לחקר ולזרוש אחר האמתת כל שום משוא פנים. אבל מאז ועד עתה אין נבלע מאה ועשר מעלות אוחוריינית. כי אין דרש ואין מבקש, אין חוקר ואין מבקר ואין סותר, רק בונה גג על גג. כי ככל מה שטפס שוחר על בבי לבן עליין אין להшиб, וההדרפה מצויה לכל מאין דהוא, והסתפרים החדרשים יציצו כשב השורה. ואם המצא ימצא איש אחד יוצא מן הכלל הרוצה לברר את הקוזצים, ולנחש את הפסלת, הרי הוא מדוין בזקן ממורה, וכקוץץ בנטיעות חס וחיללה. ועל ידי כך מלאה הארץ חנפה לבבוש הדעת תחת יד בעל זרוע ולשון מדברת גודלות המוכנס בכל עת להכות בשבט אפס, את כל מי שמנגד לרעתם, וכל דיאלט גבר. בחום לחום ארט המעלת בכל נשך האמת והשכל והסביר, תחת לסתור דבrio בראיות נכוחות, ותחות להעמיד למוד נגר למוד, מחשבה מול מחשבה, המה מסתפקים ליצאת נגרו במצח נחרואה במלשינות, רכילות לשון הרע וכדומה, מהאמצעים השפלים של אנשים חסרי מוסר ונודרי דעתו שלמה.

ואני הגבר נסתיי בכל אלה, כי רב בזו שבעתי בימי חי, ותוילה לה' יתברך לא מצאו כי ובכני ביתוי כל און, כי קמו כי לדרפני, אבל רק מפני שדרך למורי לא יטעם לחיכם וקשה עליהם לשם היגיון המבקר רעת שלפניהם כל משוא פנים, על כן חברו על רכבים לרדפניהם. ואני על כל גל וגול גענתי ראשי והייחתי תמיד מן השומעים חרופתם ואינם מшибים, אבל בשיטות למורי עמדתי בעמוד ברזל ולא הנחתה בשבליהם יילחטם של אלו, ואדרבא בו מצאתי חדי רוחוי נוחם ונופש על כל התחלאות, ותוילה לה' יתברך לא געטי לrisk, כאשר יראה כל המעין בערך בחבירו זה אשר אני נתן לפני החכם השלמים ונבונים המבקשים האמת ולאהבת האמת, צrisk אני להחזיק טוביה להני המחרפים, כי על ידי התנגורותם, טרחותי ויגעתי לחזק העוניים בראיות כראי מושכות ותוילה לה' יתברך עלתה בידי. ואל ייחשدني הקורא והמעין בחיבור זה, כי אדרמה בנפשי שבכל מקום שהשגת עלי רבודתו הקודמים לנו זיל' בונתי האמת, כי רמות רוחא כו' הוא בערות מאין כמוות, ובפרט שהוא סותר את דרכי מכל וכל. כי מה שהרבותי בנפשי עוז לחשוג והוא בנה על היסודה, שכל ארט עלל לטעות, אפילו הגרול שבגדולים, שהרי משה רבנו גופיא טעה במא שן מעצמו, בשעיר של אהרן ואחרון העמידו על האמת. הרי דאין אדם בארץ שלא יהיטיא המערה לפעמים, ואין זאת גנאי לשום אדם אם יטעה, אם הטעות היא מלטה דלא שכחאו אצלו ועל דא סמיכתי לבקר ולהשיג לפי שכל ובונתי. אבל אין רצוני שיקבל דברי גם אחר הבאים בדפוס ואחריו שתאסף נפשי, כאשר יעלה ברענן הבורא יתברך. אבל אדרבא ייכdro אחריו עד מקום שדים מגעת, ובכל ספק ימצאו דברים רבים שלא בונתי בהם את האמת אשר מלחמת שהאדם משוחר מדבריו

ומריעונותיו גם אני לא יכולתי להשמיר מירושת הטיעות הפרושה לרגל כל אדם. אבל כך היא דרכה של תורה, זה בונה והשני בא אחריו ומבקר דבריו. ומוציא הפסלה מוחך והאכל כדי למצוין את האמת והאהובה מכל, ואם שכלו, השוגן, וראיתיו מכירויות אותו לסתור בינו של ראשון, הוא סותרו ואינו עושה שקר בנפשו ובנפשו המחבר, לבנות בין על בין רעיון הלה, גג על גג, כי בזה מזיך להענן ומזיך גם להמחבר ההוא, המציג בעולם האמת, שגרם על ידי טעותו להזיק בשקר. וכן אמרו חז"ל במסנה דאבותה ה, ד: מדרות ביישבים לפני חכמים, ספוג ומשפר משמרות ונפה. ומורה הטובה שכוכב נפה שמצוינה את הקמה וקולטה את הסלת, דהיינו שمبرר את הפסלה מוחך האוכל, ועיין בהקדמתו "לקוטי חבר בן חיים", שהביא בשם רבו החכם סופר זיל שמדرك איך נתנים החכמים פסלה לפני תלמידיהם עין שם מה שכתב. אבל הדבר פשוט שאי אפשר לבב אלא תבן, והחכם בעצמו אינו יודע לברר דבריו עצמו, שלא יערכ בהם פסלת מעט, וזאת היא מעשה התלמיד המשבל. אבל ש מי שקולט הכל לkrbo, כל מה שראה ולמד וקרא ואינו מבחין בכך טוב לרע בספוג שקולט את הפסלה ומשליך העיקר והוא משמרות.

ועיקר תבליתי שאני רוצה להציג על ידי חבריו זה הוא, למד לבני יהודה קשת, איך צריך לבקר ולהקור ולדרש בדברי חז"ל הקדושים, כדי למצוא את האמת, כדי להבין עמוק ותובנותם, ובפרט איך צריך לדرك בלשונות הרמב"ם זיל אשר להבין עמוק ותובנותם, ולהבין ערכם צraft וזל, וכן לדرك בן פרשי ודברי התוס. כיב בכל מקום דפלו תמצוא שכל הטוגיה מתפרשת באופן אחד וחדר, ולאו רוקא באוטו מקום ופליגי. ועיקר עבורתי היה באור שיטת הרמב"ם זיל, שלרוב פעמים נתקו פסקי מפני שריגלים אלו לפרש הטוגיה על פי פרשי ותוס' שלפנינו, ואין איש שם על לב שיש דרך אחרת בפירושה, אשר בה דרך הרמב"ם. ואני משכני נפשאי בעיני אחר עין עד שאדרמה שבאורות ד"ה יתרבר כוונתי לאויה הדרך, ומילא פסקי הרמב"ם מוכחהים. והרבה פעמים נראה לפום רהיטא כי פסקי הרמב"ם מכוונים עם פסק חכמי צraft וזל, ועל ידי זה נתקו פסקי מכאן למקום אחר, עד שגם הכסף משנה לא ידע פשר דבר, והאחרונים אחורי זה אומר בכמה זהה בכמה, ממציאים סברות ומויצאים דינם חדשניים, ואני הראיתי כי מעיקרא אין התחלה לשום קושיה, כי פסק הרמב"ם בדינא וטעמא, חלק מפסק יותר הראויים. גם על דברי רשי' ותוס' טרחות הרבה להבינם, ולמצוין תמיד סדר ומשמעות בפלוותם, וזה חשוב מושך על כל המסתכתה ויתר מקומות בש"ס.

והנה הרاش יוסף והלב אריה, שני מאורות הגדולים על מסכת זו, היו לי לעיני, כי ליל שוכני לראות דבריהם, לא הייתה בא לכמהם הרבה וככלם גודלים אבל בכלל זאת לא נשאתי להם פנים במקומות שמצאתם דבריהם אינם מחוורים. וביתר האחרונים לא עסקתי בקביעות רק לפעמים, או בשנתעוררו על דבריהם לאחר החכמים או התלמידים, אבלן אפשר שתוכנאנא סברות והערות בחבירו זה, שכבר קדמוני

אחרים, ואקוּה שלא יחשدني שום אדם, למתחעף בטלית שאינו של. וכן לעומת זה אם המשמעת טיריה לדברי הספרים האחוריים ו"ל הלא והדבר אשר דברתי, שכן אנו אחוריין וערבאיין לדברי אחרוניים זיל, אף שלא עלה על דעתך לחשב שהגעתי לגדולתם ובקיוריהם - כי חיך יכול יטעם כמו שכותב הנודע ביהודה בן ניל, וכן אנו משועבדים להם לכבות דעתינו בחזק הדוד, במקומות שדברינו לחודשינו בראשונים או וסברתייט אמותי מסברתם. אבל אפילו אם תמעז טיריה לחודשינו בראשונים או באיזו מאמר בש"ס שלא הרגשתי בהם, ולחם את משועבדים וכן בכחן לחלק עליהם, הלא זה הדבר אשר דבר הארון החתום סופר זיל ובכל מקום שהסבירו וascal הישר מכך שהוא כך, לא סברא כריסט אלא סברא מבוארת לכל בר דעת, אז אנו מהחיבים לישב לשון הראשון החואן או המאמר בש"ס, אפילו בדרךך, למען לא נוצר לווז מסברתייט הישרה והאמתית, וכאשר דרכך דרך זיל והדומינו זיל, וdochokim בכלל רובם אמותים, רצה להזכיר הסכמי.

אמם להלכה ולמעשה, ודאי אכן לו זו מדברי והסכמות הפסיקים המקובלם אצל מדור דור, אף שלפי באורתו והבנטינו יש לפקסם בדרכיהם. אבל מכל מקום מהני אין בירור הפסק הלווה, נגר המוסכם בפסקים לצרפו במקומות שיש עד מקום להקל וכדומה. ובפרט נחוץ מאר לעל כל דבר הוראת איסור וידור, אם הנדרן הוא דאוריתיא או דרבנן, ובדבר זה נסתם כל חזון ונתערבו הפרשיות והתחומין, עד שקשה מאד לידע, עד היכן הוא דאוריתיא ומתי מתחיל הדרבנן, ובש"ס גופיה וברשותם המשמע פלונות נעראות בזה. ועל כל זה נתני לך בחבירו זה, לבירר וללבין עד מקום שידי יד כהה מגעת. ובתפלה למשה אסימ ידא רעוא קדם אבוח דשמייא יתברך, שלא אכשל בדבר הלכה, ושלא אומר דבר שלא ברצוינו יתברך, בוכחות אבותוי והקדושים נשפש עין אמן וכן ידי רצון.

איתא בירושלמי פרק ר' דפסחים, כל תורה שאין עמה בית אב אינה תורה. ונראה לנו כי מלפניו זאת בישראל שرك יהושע כהונה ולי היה מורים לעם וכרכיבים בקריא (דברים לג, י): "יורץ משפטיך ליעקב וטורתק לשושאל", וכתיב (מלאכיב ב, ז): "כי שפטינו בהן ישמרו דעת תורה יבקשו מפייהו", כי בשבט הליי בחר ה' להיות החכמה העלומה שופעת עליהם טופר טוף חלק או"ח מה שכתב להגאון מהר"ץ לוז ולהרוות. וכך בתשובה חותם טופר טוף חלק או"ח מה שכתב להגאון מהר"ץ חיות. וכך על פי שכתר תורה וחכמה מונח לכל מי שירצה לזכות בו, בכל זאת מצהה לבחלה על כל פנים בכחנים ולויים, וכן נדרש על הקרא, אל הכהנים הילאים ואל השופט אשר יהיה וכור, מצהה בכחנים הילאים ואם לא ימצא בהם מי שרואין רק או. ועל השופט. וגם זה היה להיות תורה שבבעל פה, כי מסתמא ברא ברא ואבאוו וילך בעקבות אבותוי. ולכן גם אחר שגילת מארצינו, ונintel בתר הדרורה מעל ראש הכהנים, מכל מקום ראיינו שההתורה הייתה מהוחרת על אבשינה שלה, דור אחר דור. ויש לדודוש סמכין אל הכהנים הילאים ואל השופט, שופט דומיה דכהנים, מה כהנים

מיוחסים, אף השופט שהוא ממיוחסים שבישראל. זה כונת היירושלמי הניל רכל תורה שאין עמה בית אב, אינה תורה, וכן אמרו במדרש: למה נמשל ירושל לגפן, מה הגפן היא חייה ונשענת על עצים מתים, כך ישראל הם חיים ונשענים על המתים, (מדרש רבה שמota פרק מ"ד) וכן מדרכי מחברתו להקדושים לפני סכלם, ותולותיהם וקורותיהם למען יידע מבטן מי יצאו הדברים, ולא אשנה גם אני את מנהגם, ובפרט שמצוות כיבוד אב ואם שאנו מוחייבים בה גם לאחר מותם, מכיאתנו לידי כך, לספר מקצת שבחי אבי אדרוני מורי ורבי הגאון ר' אברהם בן אידל ז"ל שהיה גם כן רבינו מובהק, גם למען יהיו דברי אלה מדרכיו של אבי אדרוני מורי ורבי הגאון ז"ל מוצאים וקיים, לזכר עולם להזאי חלצי, בני ובנותיו, חתני וכלהו ולבנייהם אחריהם, ושמרו דרך אהבותם לעשות צדקה ומשפט, ולא עמדו קרטולום מדרך התורה והמצוות, למען ישב להם ولבנייהם אחריהם.

אבי אדרוני מורי ורבי זצ"ל נולד בשנת תקפ"ה בכפר קטן סמוך לדודענברג (בסלאוואקייע) אביו מהז' קויהיל ואמו מרתה אידל עליה השלום, שניהם היו צדיקים וישראלים, תמיימי דרכם, וגלו את בנייהם בעשור וכבודו, על ברכי התורה והוראה. ובבנם אברהם בעודו בילדותו נראו בו טהרת הנפש וחך לבב, כי היה מסור בכל גוףו ונפשו ומארדו לתורה ולעבודה ולגמלות חסדים, עד בימיו נעורייו. חוות מהתמדות הנפלאה הצעירין ביראת אלקים, וזהה לפלא בבית מדרשו של רבנו הרראשון הגאון האדריר מה"ר בער מיקאלאש זצ"ל בתהילותיו ובתפלתו שהיתה רטובה מבכי ודמעות בוזיות בית המדרש, והוא לומפת לכל בני גילו. גם עד מימי בחרותו בפ"ב בטבילות, דבר שהיה או לפלא וווראמן הכלל. וחוץ מיראותו ובקבוקו בה' ובתורתו, הצעירין בענטה רוח וטובות לב, ויצא מגדר הממושען. תמיד ביקש בחברות עם חברים עניים וולדם, ועשה עמהם דרךה וחסר בכל עת. מנהגו היה לחתת בכל שנה בגדרו – מחלוקת וער בוגר העליון – לבחורים עניים. ועם חבריו אלה גם אחר החותנו, כאשר בבר ישוב על כסא ורכנות בק hillet קודש יין, התהלך באוהבה ואחווה, וכבר אותן שלא זכו לפרנסת מרווחת במוhow, ושלוח לחם בכל רgel ורגל מנה יפה יותר מכדי יכולו. נפשו הדתית בעפר כל ולא דתמה גנאי בעינו לשמש אורח יהוה מי שיריה, והוא תמיד מן הנעלבים ואינם עלבים.

עד בימי בחרותו היה מנהגו, לרשותם בפנקס כל מעשיו מידי יום ביום. בו בא לחשבון עם נפשו, בו מצא אחר כך מראה חייו הפנימיים, כי אפילו מחשבה לא טוביה רשם שםיה. ואספירה מעשה שהיה כפי ששמעתיה מפי אבי אדרוני מורי ורבי זצ"ל כשהלמוד אצל רבו האחרון קדרשת דורי בעל הכתב סופר זצ"ל, והוא או כבן עשרים, נתן רבו זצ"ל עיניו בו לטובה, כי היה מן הכהורים המשולמים במדועים ונם מתנגד בחסידות, ורצה רבו לחתות על קנקן לראות אם תחכו כברו, וכן כאשר נשע בקץ לערגען על אייה שביעות, קרא לו שיטע עמו, חוות מהבהיר המשמשו. אבי אדרוני זצ"ל נרעצה בשמחת הלב, להזית בצעותה חדא עט רבו. וודי היום ואבי אדרוני

יצא מן החדר שדרו בו, בעת שרבו היה ישן מעט אחר העצים ושכח לסגור את הארגן אשר בו הוה מונה הפנסים הנ"ל. וידי בבואו החזרה אחר עברו זמן מה, וימצא את רבו קורא בಗלווןתו וחזרה גROLLA, ובכמעט פרחה נשמו מבהלה. כי מוקן מלאו כי שם נשמו עניינים שונים ומחשבות שונות, כי באמונה שלמה חשב עם נפשו, ושמרים בסוד ולא היה מראהו לשום אדםبعد כל הון وكل וחומר לרבו. ובפרט שהיה כתוב בו שהוא משתוקק לשא את אהות רבו. אשר בימים מעטים אחר כך שבקה לו חיים בעודה באביה בתולה בת חי' שנים). ויפול לפני רבו ויבק ומתחנן לו שלא יעשה כזאת לקרא הדברים. ורבו לא קם ולא עז ולא השיב לו מאומה. כאשר ראה כי כלתת אלוי הרעה מאית המלך, ושב אל חזרו וחשב כי עתה יהיה מוכרכ לברוח מפ"ב, וגעה שם בভכיה. רבו לא קם משבכו עד שקרה כל הכתוב בפנס מורייש עד גמרא, ובאשר השליט קרייאתו יצא ויבא אל חדר הסמור ומסר את הפנסים ליד תלמידיו ונשקו על ראשו ואמר לו בזה הלשון: "בולם יפה ומוט אין בר" ומאותו שעה ואילך היה תלמידיו זה אש סורו זועץ הפנימי בכל עניין הישיבה ושער עניינים, וכאשר שאל אותו גיטו זקי הבזון הגדול מורתן הרבה ריזול עללה שלום ע"פ ז"ל, האם כשר הדבר בעינו شيئا בטו הבכירהامي מורתן ריזול עללה שלום לאיש הזה לאישה, השיב לו: דע כי אם היה לי בת שהגענו לפרק לא הייתה בא למורה זו לשאול ממי עזה בדבר זה.

התנהגוו בעבודת ה' הייתה בהצענו לבת ובתשוכה גROLLA אחר המצוות פעם אחת לא היה בנמצא בפתח חזרות (סלאט) שהוא מוצהן המובהך למרור מכובא בשו"ע או"ח סימן תע"ג, ונתן לטרייבוהיזגערענער דיטר זהב بعد איזו קליחס סאלאט. וכשנודע זאת לרבים על ידי המוכר, לעוז עליו בני עירו ונגען הרבה על שנדע הדבר.

בניסעותו על הדורך שהיה בימים ההם לרוב בעגלת, היה תמיד מחוץ לחתפלל בעשרה, אף על פי שהוא מוכרכ להתעכ卜 על ידי זה שעיה או שתים, ולהוסיף לבעל העגלה כמה דינרין על שכרו. ואף אם לא עלתה בידו אחר כל הטראה להמעיא עבור לחתפלל, שמח על כל פנים על שחשב לעשות מוצה. וזה ריגל לפרש בזה אמר נפלא בברכות מו. ב, אמר רב הונא תשעה וארון צטרפין, אמר לה רבי נחמן וארון בברא הווא, אלא אמר רב הונא תשעה ונראן בעשרה מצטרפין, אמר לה כי מכני ואמרי לה כי מבדרי, ופרש"ז זיל סתום וחותם, והמאמר צריך באור, ואמור הוא ז"ל בכונת רב הונא שבא לפרש דבריו הראשונים דתשעה וארון מצטרפין. רהנה הרבה פעמים באים תשעה ייחד למנין, ואם ייחס להם אחד הם מתפזרים לבקש ולחזור אחר העשiry, ובתווך כך בא אחד, אבל הנה מפוזרים אתה ואני ועל די כן נתפרדו בთוך כך יבא אחד ולא ימצאים וילך לו אבל העשiry לא בא ונותבל המןין, ואלו דיו מוחדים אחרים, הי' מוצאים אחד להשלט המןין. שמא תאמר

שאלות ואלו לא יקבלו שכר כאשר كانوا התפללו בעשרה, על זה קאמר רב הונא דליהא, דעתה כהאי גונא מצערפין, ודבר זה למדנו מן הארון, ואמרו זיל שם דף מ, ב, דלחות ושבבי להחות מונחים בארון, וילפו מהה שיזהרו בזקן שכבה תלמודו, דכל שטחנו ולא עלתה בידו חשבין להה כאשר עשו, ואם כן גם לבני תפלה העבור כל שהו תשעה והתעמעטו להשלמים המנין ולא עלתה בידם, על ידי מה שלמן מהארון מצערף לחושב כאשר היו עשרה. ורב נחמן דלא הבין המליצה הללו, נתקשה בדבר וכי ארון גברא הווא, ופירש לו רב הונא דבריו דכובונו על תשעה שנראין עשרה, והיכי דמי, או דמכנפי וממויניס שעיה או שתים על העשרו ולא בא, או דמכורדי לחזור אחר העשרו ועל ידי זה נתרפה החביבה, כי בנתים בא אחד והלך לו, כיון שלא מעצם במקומם בכל אופן מצערפים כאשר היו עשרה, מארון, דילפין מניה השב לעשות מוצה ולא עשה מקבל שבר כאשר עשרה. (ועין Tos' שבת הל, ד"ה "על שקורין לארון הקודש ארנא" שכובנו: אף על גב דכל דוכטתי קרי לה תיבנה כמו העובר לפני התיבה, והורד לפני התיבה, אמר ר' אשכנז נמי דקרי לה לארון כדאמר תשעה וארון מצערפין, עד כאן לשונו. ולפי פירוש אבי אדרוי מורי ורבי זיל, אין מכאן ראי הדכה על ארון דמשה קאי שם נלמד חשב לעשות מוצה וכו').

ואותי בט ייחדיו כל בחותיו הרוחניים פור על להדריכני וללמודני וקיים בי מצות ושנותם לבניך לדבר בס בבל יכלתו. בבר ד' שנים הייתי כאשר התחליל למדני האלפא ביתא ולא רצה למסור דבר זה למלאוי בית הספר החדשנים מטעם הידוע. וכמה פעמים ספר לשבאשר הראה לאות שיין ואמר ל': ראה בני לאות זה יש ג' ראשין והוא נקראת שיין אמרתי לו מניה וביה קל וחומר ממניא שיש לי ר'ך ראש אחד, על השין שיש לה ג' ראשין דרך הלהנה לענן אחד, ואמר לאמי עליה השלום: מובייטני שבננו והייתה גדול בישראל, כי מי שמע מלך בבר ארבע שנים למדו קל וחומר שהוא תיקש שכלי מודעתא ודבשיה. חז' כמה שלמדו בחדר חומש רשי' וגמרה, למד הוא גם כן עמי, ואשר הייתי בן תשע בבר ישבי בין הבחרים לשםוע שעורי. ובחדרושים מן העת וההייא הביא כמה פעמים קושיות ופלפולים ממני. לא פעם אחת שמעתי מאחורי הדלת אחר השער באמרו לאמי עליה השלום "אשרי يولחו". רגיל היה לאמור לשלא יהוה לבני גס על שעאני מצליח בלמודי, ואמר: רע כי אבותיך בבשו לפניך הדרך והמה טרכו ויגעו בעבורך והתורה מחזרת על אבסניא שללה. ופירוש בזה דברי המורשת: "צדריק בתמר יפרח כארוי לבטן ישנא אל בני לי, שתולים בבית ה' אלוי תיתקות של בית רבנן, בחצרות אלקיינו יפריחו - שעומדים ומשמשים בעורה. וכאר הוא בונטו דבני לי שנטקרים מבטן בטרם נצראו, بكل יגיעו מדרוגה למדרגה בעלי عمل וטורח הרבה עד שנעשה גדולים בעודם עולימם, מה שאנן כן מי שאיתו מבני לי אף על פי שיגעתי ומצאתי תאמין, אבל רק אחורי יגעה שנים רבות, ורק לעת וקנתו יזכה לגודלה. וזה שאמר צדריק בתמר יפרח, דהנית שמתוחול לפרוח ומיד כארו לבבנון ישנא, בעודו באבו יתרגדל שמו. אבל זה

אינו רק בبني לוי המיועדים לכך מהוריון ולידה, כי בהם תמצוא. "שותלים בבית ה' אל תנוקות של בית ר' בן" אטמל ראייתי אותם בכית ר' בן בדור הנזקוט, ולמהר בחצרות אלקינו יפרחו שעומדים ומשמשים בעוזה" עומדים בראש העם ותורה תבוקש מפייהם, והיטין יפרחו את אחרים. וכן מצינו בנה ואברהם כי מכח שהיה חטא מגע עדיקות ושירותים למך ומתחשלה, מתחלת ימי חייו נקרא צדיק, וצדיק תמיד, וכחוב ונח מצא חן בעיני ה', מזיאה מעא שבא צדקו בלא عمل ווינעה, אבל אברהם שהיה בין תרח היה צדיק לעמו רבעשר נסיבות עיר שקרו הוא יתברך ירא אלקים, כי בעקידה נסיכון העשירי בתיב עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה. ומה מאד יומתcko בוהה דברי המדרש סוף פרשת נח: אמר ר' סימון כי מזיאות מעא הדקרוש ברוך הוא בא עלם אברהם, דור, וישראל. אברם דכתיב ומצעת את לבבו נאמן לפניה, דוד דכתיב מצאת את דוד עבדי, וישראל דכתיב בענבים במדבר מצאתו לשראל, איתוביךבריא לר' סימון, הלא כתוב ונח מצא חן בעיני ה', אמר להם הוא מעא אבל הקדוש ברוך הוא לא מעא, עד כאן לשוטן. והכונה מבוארת. באברהם הקדוש ברוך הוא מעא עניין מזיאה הבאה בהיחס הדעת כי דרשו עליו במדרשו מי יתן תהור מטהמא, אברהם מתרח, וכן דוד שהיה אדמוני, ואמרנו עליו שכן שפהה הוא וمعد אמרו מואבי עיר שהוצרכו להחריו לבא בקהל. ולזרוש מואבי ולא מואבית, וכי היה יכול לחשב עליו שייהינה נעים זמירות ישראל, לו המלוכה, וייחי במציאות לפני הקדוש ברוך הוא. וכן ישראל במדרשו כי עם לווע יצא ממערים ובעוור ימים היה יהודיה לקדשו ישראל ממשלווי. ואמרנו במדרשו על זייזי בשלח פרעה, מי צוחה ווי, פרעה צוחה ווי בראותו את העם דגלים דגלים, טסעעים ביד רמה להיות מלכת כהנים וגוי קדוש, והמשל הדבר לבעל שדה שבו תל ומכוון בזול והלוקח הטייר התל וסקלה ונטעה, עד שנעשה גן הרים, ומתרץ ליה ספרי, היא מעא כי בל עמל וכח להיות חשוב מנה דכתוב ונח מצא חן, ומתרץ ליה ספרי, היא מעא כי בל עמל וכח להיות חשוב בעיני המלך אבל הקדוש ברוך הוא לא מעא בו מזיאה, כי מעתוד היה להיות צדיק ונאמן מעד מה שטרחו אבותיו בשביבו.

סדר למודו של אבי אדרונן מורי ורב ז"ל היה מסכת ר'יה ווימת או סוכה בכלל ותשורי, מגילה על פורים, פסחים על פסח, שבועות על חג השבעות, תענית על תשובה באב וככל עם פסקי הרא"ש ז"ל, בכל לילה קודם עליה למטה פרק משניות, ובכל יום שעור עין, חז' משאלות ותשובות הבאים לפני מהומבקשים תורה מפיו. ורבו השני הגאנן העזום מה"ז שלמה קוועטש ז"ל, כאשר הצעיך לפני איזה שאלה בפלפולא רבה בעודו צער למים רב בקהלת קורש ינק יצ"ו, השיב לו בוהה הלשון: מוכטחין בר' שבימים לא בקרים תהיה מהנהשלים. מעת שהייתה בן עשר היה למד עמי כל עניין עמוק שבא לפניין חן באיסור והיתר והן בתקנת עגנות, גיטין וקידושין. ואף שגעגועיו על הוו גודלים באשר הייתה לו בן יחיר היה דרכו לעוררני משנית הילדים כמה שעות קודם עלות השחר והביא למטחיים לרוחצה וקappaען חם,

יחסבטו אחר כך ללימוד יהוד, כל דבר בעיון גמור אפילו עניינים העמוקים והרחוקים מודעת יליים, עד שיבלחי לפלפל אם הרבנים ותלמידיו חכמים שעברו ודרך עירנו בשנות גיטין ותקנת עגנות, עניינים שאין יד כל בחור משתמש בהם, עד לפני שעשתי בר מצוה, עד שהaganן הקדוש מוריינו הרב מרדכי פאנעט זצ"ל מרעהש שלח ל כתוב חבר לבר מעזה נגד רצין אבוי אדרוני מורי ורבי זיל, ורוכבי היה לפלפל עם הרבניים שדרשו בבית הכנסת, עד שהaganן הקדוש ר' היל' לש זצ"ל, בקש ממני שלא לעשותת אין עמו כי עיקר תכלית ודרשו דברי מוסר ולא פלפל להבה. ודברי קדרשו בלהבת קדוש בכל יום ספר מוסר כי לא המדרש עיקר אלא המעשה. ודברי קדרשו בלהבת קדוש עשו על רוחם גדור.

אבי אדרוני מורי ורבי זיל בבר ערךתו גור אמר להשיינוי אשא בן יח' שנים לקיים דברי חז"ל בן שמנה עשרה לחופה ואני נולדתי ב'ב"פ כ"א אדר ראשון טרטז' ובשנת תרל"ד בל"ג בעומר נכנסתי לחופה עם זוגתי הצדקת המפורסתת בקשרון מעשה ומודותיה מרת עביה תהיה. ואחר שלש שנים ומחוצה בערב חנוכה תרל"ח נבחרתי לרוב פה קהליי יציז', למלאות מקום אבי מורי זיל שנפטר ביום כ"ב כסלו שנה הניל', בן נ"ב שנים, אחרי שישב ברבנותה ביינק י"א שנים ופה עירטו י"ד שנים. תהא נשוא צורורה בצרור החיים וכוכתו יגן עליו ועל כל ישראל Amen.

מצד אמי אני דור רביעי מהחותם טופר זיל. זקנתי הצדקת המפורסתת מרת היינל עלה השלום, הייתה בתו הגדולה, ואני מורותי מרת רוזל עלה השלום, הייתה בכירה לאמה, ואני הייתה בראשון שבדור הרביעי להחותם טופר זיל. אמי מורותי עלה השלום הייתה בת י"ב שנים בעת פטירת החותם טופר זיל, והיתה אהובה עליו בזוטר, ובכל ליל שבת קודש בשעת זמירות אשת חיל, תפס בידה וטיל עמה בחזרה. היא הייתה מוחכמת ביותר ולומדת, אהובת תורה בכל לבה כאשר אתה זאת בבית אביה, והיתה משגחת על מאד שלא אבטל זמני. והרבה פעמים היהת קובלת על בעלה באמרה אילו: רואה אני אין זה במלוךך עם התלמידים והן בנסיוין אין משגיח על בנק ייחיך בראו. והרבה פעמים היהת קובלת על לפני אבי אדרוני מורי ורבי זיל לאמר לו: דע כי לאחר הצהירים בעת שישנת, לא למד בנק מאומה, כי על דברת חוטס' אחד פלפל עם הבוחר החזר עמו על הפשט, ובזה עברו ב' שעות יקרות, ולמה אתה נתן לך בדור שאים יודע להסביר לך יתברך לאילנא רבא. בעת פטירת אבי זיל הייתה אמי מורותי עלה השלום בת מ"ט שנים, ונשארה אלמנה ל"א שנים, ולא רצתה להנשא שנית רק להשאר אצל, בנה ייחודה ואצל בתה יהודתה, אהוותי והקראה אשת חיל המפורסתת בעקבותה מרת מרים גיטל תחיה שורה ברעש וכעת פה, ונפטרה אבי מורותי עלה השלום ביום י' מרחשון שנת תרס"ט. והנה מקורות חי אבותי וקורות חי, אלו היהת כונתי לפרטן ולספרן כלן, היהת צריך לחבר חבור גדור, אבל לא בזה חפצתי ורק ראשי פרקים נתני לפני הקורא כדי

להודיע כי מגע גודלים אני ונתקלתי בבית מלא תורה ויראת ה' וכל תורה, מראשית למוּדי, קיבלתי מבני אדרוני מורה ורבי זיל, כי חוץ מאיזה חרשים שהייתי בפרשבורג בסוף ימי קדושות דודו בעל הכהב סופר זיל, לא שמעתי אצל שום ר' אחר ומעת בזאת הנה עם אבותוי זיל בגין שבע שנים, לא עובתי את עיר ר' רק באקרוא. ואם מלא תורה לבני קהלוּתך הן לאותם בעל בתים שכבר שבכו ל' חיים והן לאותם שותם חיים אתנו ה' יאיריך ימיהם, כי של' ושל אביו זצ"ל שלהם. ואני רוצה להזכיר שמנות פרטיטים מכמה טעמים, אבל דרך כל אברכם בברכה שלשלשת והוא רעוא שיתקיים בהם ובורעם אחריהם הנ' הבתוות שכפי דברי חז"ל התנבאו נביאנו עליהם, שכן אמרו: כל הטעות שהתנבאו היו למחזיק תורה ומכבריה. וקרואתי שם חברוי זה "דור רביעי" באשר אני הראשון שבדור הרביעי להחחות סופר זיל, ושמו הקדוש בקרבי, ואוקה שלא ימוש כי וברותרי אפילו אם שגתי לפעמים, וכך על פי שהשגתني גם על דבריו הקדושים, אלא דברי קדשו שהבאתי לעיל וזה של לעיניהם ולילדים כסמכיטה. וכוכתו הגדול והכוח שאר אבורי הקדושים אחורי יעמור ל' שלא אבוש ולא אכלה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, ואוקה לסדר ולהוציא שאר חדשיו וڌהיטו על רוח סוגיות הש"ס, וככמה מאות שאלות ותשובות ודבורי אגדה, שם אותי בכתביהם ושלא תמש ההוראה הזאת מפי זראי וזרע זראי עד עולם אמן וכן ייחי רצון.



דור דורים

מאת מREN היגאון
הרב עקיבא גלזנר זצ"ל
אב"ד קליזנבורג



סוגיא דחיצין

איתא בוגרא עירובין ד, א: "אמר ר' חייא בר אשי אמר רב שיעורין חיצין ומחייב זולכה למשה מסיני", ומקשה בוגרא: "חיצין דאוריתא נינחו דכתוב" ורוחץ את כל בשרו במים". (בקרא כתיב "רוחץ במים את כל בשרו", וכבר הגיה כן המגיה) שלא היה דבר חוץ בן בשרו למים ובי', וממש כי איצטרכ' להלבטה לשערו וכורבא בר' הונא אמר רב בר' הונא נמא אחת קשורה חוץצת וכו', ומקשה שערו נמי דאוריתא, דתני' "רוחץ את כל בשרו את הטפל לשברו וחוץ עריו, וממש כי אתא הלכטה אירובו ומיעוטו ולמקפיד ושאטן מקפיד וכדר' יצחק וכו'". ורבו הקושיות וההמיוחות בסוגיא זו ואסדרם אותה אל אחר.

א. בסוגיא זו עירובין ילך רין החיצה מקרה ויקרא טו, טז, דכתיב גבי בעל קרי "רוחץ במים את כל בשרו" ובסוכה ו, א ובכא קמא פב, א הביא הש"ס קרא דכתיב במצורע ויקרא יד, ט' "רוחץ את בשרו במים", ואינו מבורר מאייה קרא דרשין באמות ולמה לשוי מקרים הללו.

ב. Mai מקשה בגין שערו נמי דאוריתא ורנה לומר החיצה בשערו מודכתיב "את" הטפל לשברו וזה שערו, דלמא עיקר הקרא בעין על הא גנפא ושערו בעי נמי טבילה, דהוינו שייהיה מכוסות במים, אבל עדין אין יודען דחיצעה פוסלת בהן, וראיini בפני יהושע על מס' טוהה שכבר הקשה בן, וכותב לרוץ דכין דבהאי קרא גופא ודרשין מיניה דחיצעה פוסלת בכשו, כתיב נמי "את" לדרבות השער, ממילא דיעקין דחיצעה בן בן פוסלה בו, וכפי שיבורא בדרכו לקמן תראה שאין זה מוכחה, יותר קשה לפי שיטת הגאנונים, וכן פסקנן בשוע' י"ד קצה, ה דרוב שעיר לבך חוץץ, וזה רואי לא נשמע מן הקרא, ואם בן שיפור איצטרכ' ההלבטה דרוב שעיר לבך העטרפות הגוף חוץץ, וזה תימה ורבתא.

ג. שיטת רשי' דההלבטה דרוכו ומকפיד, אשערו אתי, אבל בשרו חוץץ איפלו מיעוט שאיתן מקפיד, כן הביטו הנותן ד"ה "דבר תורה" בשיטת רשי'. ואולם הריטב"א עירובין כתוב בכוונה רשי', דשערו אשמעין דחוץץ ברובו אף על פי שאין חיצה בשרו, אבל בשרו נמי בעין רוכו ומקפיד, וכן היה לקושטא דמלטה ודיה שיטת הגאנונים נגד שיטת הרמב"ם והכי פסקין בשוע', וסבירא לה לרש'י דכל זה נלמד מההלבטה. ואם אמר בן או לא תקשה מה שהקשיט באות (ב) דודאי המתוך נמי להו כוון דעתך הhalbטה לשערו אירובו ומקפיד, מה שלא נשמע מההרא לבד, אלא דהנותן אולץ בשיטה אחרת ולא נחיה להו בשיטה זו בפירוש רשי', והקשוט עלה מסוגיא דביבות עת. א. בمعברת שונתניתה בנה אין צריכה טבילה, ומקשה אי מדר' יצחק העט מייל' ברובו, אבל בכולו מורה, ולרש'י יותר הוה ליה למימר ולר' יצחק נמי רק בשערו אבל בגנו לא אמר. הנה קושיא וזה מקום לישב על פי מה שכתב הרין סוף הלבטות נדה דכין דלא אמר אלא הלכטה לרובו, משמע דלא חור מהא דמתוך איקושא ראשונה דההלבטה אשערו קאתי. ואולם אי גרסין אלא, או באמת אין אין מקום לשיטת רשי', ובין ותליה באלו ב' הנורשות, אז יש לומר דהסוגיא דביבות אולה בשיטה דגرسין אלא, והוא על בורחך אין מקום לשיטת רשי' בnal, והפני יהושע כפי הנראה נעלם מטעו לפי שעה הריטב"א עירובין, וגם דברי הרין סוף הלבotas נדה.

אולם הירושיא השניה שהקשו הטעוי שם מואה זוחחים ואמר רבא בגין גבר ואם של טבה אינו חוץץ, זה על כורחך ולא בשיטת רשי', והוא פיריכ' גמורה, ופלא דזהותן' כאן הקשו רק ממיירה ורבא ולא הקשו מהמשניות מקוואות פ"ט משנה ה' בגין חוץין בכללים, ומיטים זה והכל אינן מקפיד איטו חוץץ, ואחר בר' ראייתי בתוiso סוכה ד"ה "זרב תורה" באמות הקשו מכל הני מקומות אלא ולענין ברעת קשה להפוך על שיטת הטעוי והפסקים שהוקבעו כן להלכה לkolא דמייעוט המקיד' איטו חוץץ, ורבו אינן מקפיד נמי איטו חוץץ מהתורה, וקשייא של דבר אתה ההלכה לחקל ננד קרא מפורש "חווץ" במיאת כל בשוו' ואין מקרא יוצאת מידי פשוטו, ולול ההלכתא ודאי דמייעוט שאינו מקפיד על כורחך מותר מהתורה דלא' בתנה תורה למלאכי השרת, ואם נאמר דמייעוט המקיד' חוץץ, לא התנת' בית וכו', אבל אדר' יובל ויעסוק בטחרות ויבנש למקרש וכדומה, ואחר בר' ימצע על גנוו או בראשו כל שהוא שהיה עליו בשעת טבילה ויטמא למפרע, וזה ודאי אי אפשר, אבל על כל פנים ברובו ואדי דאנן בקרא שם רמייה ולמר דרבו שאינו מקפיד איטו חוץץ ואיך אתה ההלכתא לחקל ננד קרא מפורש, עיין בסוכה ג' א בהגוזות ר' צבי חיות שהルכה לתמונה והויה בערך עין גודל ואיך אתה ההלכתא וגונעה אטאפע דהא אמרין בגין' סוטה ט', א', בשלשה מקומות ההלכה עוקבת הקרה, ומשמע רק באוון הג' מקומות, ואיך גרעיה ההלכתא ודופן הטוכה. והנה קושיא זו איטו קשה כל בר', וזה רופני הסוכה אינם מפורשים בקרא אלא מדרישה ודרישן סוכות סכת ומילא אין ההלכתה ננד קרא מפורש, כמו וכסדר עperf דכתיב בפירוש יבל בשרו', הגם דומוקמין שייאו כל גנוו עולה בתה אהת, גם זה רק דרשוה היא, אבל פשנות הקרה הוא שירוחץ ממש את כל הנגע בימים ולא רק חלק הנגע, ואם יש בו חיצעה לא רוחץ אותו מקום בימים, ואיך באה ההלכתה לחקל דרוב איטו חוץץ ומשום שאינו מקפיד, ופלא שלא ראייתי מי שנטעור בו.

ד. הרמב"ם בה' מקוואות ב', וזה כתוב בשם הגאנומים דרוב שער לבן חוץץ, והוא זיל חולק עליהם ובתיה לראיו חוץץ אל' באשמשלים לרוב הנגע, עי"ש שהראיב"ד מסכים לשיטת הגאנומים והכי סבירא לה' כל הפסקים, ושיטת הרמב"ם ייחידאה היא ומרחה מההלהנה. ואף על פי שאיתו מבואר מקור הפלוגה במה פלגי הגאנומים והרמב"מים, נזהה ברור כי שיטת הגאנומים מבוונת עם שיטת רשי' לפני הבנת והריטב"א בסוגיא דאנן עוסקין בה, דזהולכתא כאה על זה דרוב שער חוץץ ולחומרה לא' בעין רוב הנגע נמי אל' די ברוב שערות מהתורה, וכן כתוב בסידרי תורתה בסימן קצ"ח, ומעתה תקשה מנ"ל הא מהתורה, דהוא מן הקרה לא מוכח מידי, והוא דדרישין את לדרכות הטעל והחיטן שערו. כבר כתבעו דהיא לעין דם השערות ביע טכילה, אבל אכתי לא נדע דרוב שערות חוץץ, ועל כן צריך לומר לדור וההלהנה כן אהא, דשער ובשוו חוץין ברובו ומקפיד, וקשה דמנא לא' לומר וההלהנה אתה בר' לעשות השער בעיקר הנגע דבר שהוא רק טפל לנוף, ואיזה סמרק נמצא על זה בקרא. כל זה צריך ביאור והסביר גדול.

עתה מעתיק סוגיא דבית הסתורים נה' ט', וקדושים כה, א, השיקן לסוגיא וחוץין, ומתוכו יתבארו כמה וברים. הנה מקור הרין והוא במשנה טוף פרק א' דמקוואות בית הקטנים ובית הסתרים אין צורך ביאת מים, הנה משנה זו הלכה פטקה, ובנידה ט', ב, מקשה הגמ' אהא אמר רבא דעלעלם למד אדם בטור ביתו שתזהא אשה מודיעה בית קטניה ומקשה הש"ט

משמעות דמוקוואות הניל' ומתרץ נדי דבריאת מים אין צרי אבל וראויה לבייאת מים בעין, ומשען דהוא מהטורה ולא רק חומרא דרבא,adam לא כן לא הוה מקשה מידי ארבע, והנותן קדרושין כה, א, ד"ה "בל הרואין" כתבו כן בפירוש, והקשו דמנא ל' דבע על כל פנים ראייה לבייאת מים, וכותבו דמקרה דוחוץ כל בשורו ורשין לרבות בית הסתרים, ומודכתיב "וירוי". לא שף במים" ודרשין מיניה מה ייזו מאיבוראי, ממעיטין בית הסתרים מכל מקום כיון ואיכא כל "זרםרבין אפללו בית הסתרים, איכא למירר להכי מרביתן ועל כל פנים ראייה לבייאת מים בעין. ועל שיטת התוטס' כוה יש חבל קשות ואסదם את זהה: א) אין אפשר דשעתה התוטא מלשנות עיקר הדין כשנה הקולא ובית הסתרים אין צרכין ביאת מים, והויה לה להתנאה להשלים המימרא והדין אבל ואיה לביאת מים בעי כיון שהוזה והוא קושיא גזולה לא ראוי מי שבתערור בה. ב) בגין אין שום זכר לדרשו זו וכל בשורו אתו לרבות בית הסתרים, אדרבה דרישין מיניה שייא כל ווועו עלה בבטחתה, ואיך מדרוש מיניה גם זו דרבית הסתרים בעי ראייה לביאת מים, וכבר הקשו קושיא זו בהגחות הש"ס קדרושין, וגם קדושת זקנין החותם סופר בשורת י"ד הביא קושיא זו בשם מהר"ע, עי"ש. ג) הקשו כל המפרשים כיון דמייעטו אפללו מקפיד אונז מהטורה ואם כן אין אפשר לרבות מכל בשורו בית הסתרים ולא כל בית הסתרים ביחס אינט אלא מיעוט, ומהטורה איט חוץ, ועין בסידורי טורה קצ"ח סק"ג שהביא משורית "זוכרין יוסוף" שהרכبة לפלפל בעין זה ובכתב הסידורי טורה דהקוושיא לא קשיא מידי דנעבקא מיניה לעין בית הסתרים משלם את הרוב. ולידי לא קשה מידי ולשיטת הגאנזים כמו דרבין שער מאית בשורו וסבירא לה דשערו הויה בעיקר הגוף, וברובו חוץ, למה לא נאמר הוא הדין בית הסתרים דדרשין מכל בשורו, ומילא דבית הסתרים בלבד הגוף וחוץ.

וכדי לבחאר כל חמירה הסכת ושמע בירור הלכה זו כדי ד' הטובה עלי, ומוקודם אקרים לך הקדימה אותה, והיא דלבאורה קשה ל' קשיא גזולה דאריך ודרשין "מאית בשורו" העפל בשורו על חיצעה בשער, וכמו שמכוח ב' בגין, הדיא אחיצעה קימין ועליה מקשה בגין' חיצעה בשער נמי דאויריתא, מדרכתיב "את" וכו'. הריד דעליה קאי אחיצעה, וקשייא לאל דמנא לה הא, דילמא עירך קרא אה גזפה ושערות בעי טבילה, והיינו שייחיה גם כן מכוסים במים, ולול' הקראי הויה אמיאת דשערות מפני שהם טפלים לנוף ואינם בכלל בשורו יכולן להחוט חוץ למים, ועל זהatoi הקראי "אות" לרבות שערין טבילה וב' כמו גוף הבשר, אבל עידין חיצעה מנא לה, אבל טראה ברור דלה לא בעי קרא כלל, ומהנה נפשך אי השערות אינט עריכן טבילה מילא הויה להזין חיצעה על הבשר, הדיינו מקם שורשם וחיבורם אל הגוף, וכן אם היה שם על מקום הראש איזה דבר אשר חוץ. ואם כן הוא, על זה לא צרייך קרא מיויחד וביע שיחיו מכוסה במים, ודיל חיצעה מהכא, או שנאמר שהחיצעה בטילה לנמי. הגוף, מכל מקום הכל מכוסה במים, ודיל חיצעה מהכא, או לרוחה דעלתה כתוב כן הסידורי טורה סי' קצ"ח עי"ש, ומעתה על ברוחך לא בעי קרא מיויחד על זה וגם השערות יהיו מכוסים במים ואם בן לאיזה צורך ריבבה הכתוב בפירוש את הטפל דחוית שער, אלא ואיזה זה ריבבה והטורה את השער לשומעין וشعורת תחשבות בגוף הבשר, ומילא ירעין וחדיצעה פוטל בהזין כמו בשארבשר הגוף, וזה ברור ואמת.

עוד אקרים לך מה שכתב רשי"כ בע"ק פג, ב' בד"ה "בשור במים": "משמע שיגע בשור במים".

הנה כוונת רשי זיל ודרשין חיצעה מרכתייב תיבת בשרו עם תיבת בימים בסמיכות ממש בלבד הפסיק, משמעו שלא יתא בין בשרו לימים שום הפסיק על ידי דבר חוץ, ודיןך כן מודהה מני למכתב ורוחן בימים את כל בשרו, ומולא כתוב כן אלא "ורוחן את כל בשרו בימים" על כורחן כדי להסימך תיבת בשרו אל תיבת בימים להורות דבענן שיגע בשרו במים, וזה ברור.

ומעתה מקרא דבעל קרי אשר שם כתוב בשרו בסמיכות למים, שפיר למדין חיצעה בגוףו, ומרכתייב "את" הטפל אשערו שפיר ידען נמי דשעורו בגוףו ובכלל,adam לא כן לאיה צורך רבתה התורה שערו. ואם כן אם אמר ותיבת "את" עם תיבת "בשרו" זהה אבל הם יחוין הרבה שלם, והאי סמיכות של תיבת בימים דקאי על "את בשרו" גם על שניהם יהווינו אט למזהן וחיצעה גם בשערו פוסלה, ואולם מהה אט יכולן למור רך וධישר משללים לנוף וחיצעה פוסלה בדם, והיינו בשיטת הרבנים, אבל מנא לך עוד לומר דשער פוסל בו חיצעה גם כל העטרות הנוגה, על זה נאמר דכינן דכתיב בקרא המוקדם במצווע "ורוחן בימים את בשרו", ושינה הקרה לשונו וכותב תיבת "במים" מוקודם ועל כורחן כדי לסמכו בסמיכות אל תיבת "את" אשר מיניה דרשין את הטפל לבשרו והיינו ע"ש פירוש סמיכת "במים" אל תיבת "את" הדיחו השער הטפל לנוף, והיינו בשיטת הגאנונים, יש מהה ראה ברורה בביבור ודרשות פוסלה גם כל העטרות הנוגה, ועל הא גופא דום שערות ע"ש טבילה לא בעי קרא, דמהה נפשך בעין הכתובים הכל על בנין, ועל הא גופא דום שערות ע"ש טבילה לא בעי קרא, אלא ואיא שהוא מוכסם אפילה לי לאו בגופו דמי, לאלה מב החיצעה בעי שתודה מכוסה במים, ואלא דרשין מאת הטפל דשער הזה בגופו ופוסלה בו חיצעה, וזה היה ידיעין מקרא דבעל קרי ורוחן את כל בשרו בימים, ועל כורחן על כל פנים בעטרות הנוגה פוסלה בו חיצעה, ומהשינה בקרא דמצוער וכותב "במים" בסמיכות אל תיבת "את" הדיחו השער, מוכח דשער יזון בפי עצמו וחיצעה פוסלה בו ללא העטרות הנוגה, וזה בנין ואמת בשיטת הגאנונים, ושיטת הרמב"ם זיל דחויה.

אולם שמע קושט אמרוי אמרת, אבל זה אמרין hei בפירוש הקרה הוא רק אחר דעתך לא להלה למשה מסני ודין בשער וזה בכרש חוץ, אבל כלל להלה למשה מסני וזה מפרשין הקרה דאת הטפל לבשרו מכח הקושיא דלעיל, DAGNEFA לא בעי קרא דצרך טבילה, והזה אמרין וההתורה ריבתה את הטפל קללא, לאשמעין דשער איט חוץ נוף ואיט צרך גילה ומותר לטבול בשער ובצפרנים מכל גלחות ואitem וחוץין, אף על פי דבבשרו חוץן וזה כתיב "במים" בסמיכות אל "בשרו" אבל שערות איטם וחוץין, וזה אמרין העטם מושם דהם ורק מיעוט הנוגה ומיעוט איט חוץן ובטל לבבי הנוגה, וממילא זהה מוכח מקרא ומיעוט הן מקפיד וזה איט מקפיד איט חוץן, זהה לא חילקה התורה אלא התורה לטבול לכל אדם בשערותיו אף על פי שברטענו לגלחים לחרור, וזה דבבשרו חוץן והיינו ברונו, אבל שער שם מיעוט איט וחוץין, הריך ומפשטות הקרה גופא הזה מוכח דמיוט אפילה מקפיד איט חוץן, אולם עתה באהה להלה למשה מסני לומר ולהחמיר דום שערות ע"ש טבילה וחיצעה פוסלה בהם כמו בוגר, וגם בהם חוץן רוב כמו בוגר, וזה חמורא לצד פשנות הקרה ולא קללא, ומעתה משתנה פשוט הקרה מכובן להלה וחייב חיצעה פוסלה בשער, ועל זה ריבתה התורה "את". אולם רק ברונו ומ侃יד ולא במיוט, ואין זה קולא, זהה כלל להלה למשה מסני בוראי הזה מפרשין הקרה דמיוט המקפיד איט חוץן, אשר זה מוכח מודחות תורה לטבול בשערות,

ורק על ידי ההלכה אנו יודע דום שערות בעי טבילה והצעיצה פוטלה בהם אולם רק ברוב, ועיין בויה כי נבן ועמוק מאר. ואל תקשה דודאי מן התורה ליל ההלכה נמי הוה דעתך דמייעטו איתו חוץ. אבל אכתי איך באה ההלכה על רוחו ואיתו מקפיד דאיתו חוץ שהוא נבר משמעת הקרא, DSTOM בשרו משמעו אפילו איתו מקפיד, וערין ההלכה באה לקלא. אבל לא קשה מידי, דהא כבר כתבו הרואשונים בעטמא ומולתה ולכן איתו מקפיד איתו חוץ ממשם רבטל לבני הנוף, וככבר ייחס, עיין בתפארת ישואל על המשניות זבחים פרק ח' שהאריך בזה. ובין שכן רבו שאיתו מקפיד עם מיעוט והמקפיד שקללים הן וכי הודי נינהו, דמייעטו המקפיד הוה באיכות כמו רוב שאיתו מקפיד בכמות, וכיון דההורה התורה מיעוט המקפיד, ונשמעו זאת מהא רמותר לטבול בשערות. מילא רוב שאיתו מקפיד שקל ואיתו חשב יותר, דמה שיש שיעור חשוב בכמות גרען באיזותו שקל עם מיעוט המקפיד כי הדרי, וזה ברור.

ומעתה תראה דמה שהקשה הפני יהושע דמאי מקשה בגין שערו נמי דאויריה, דילמא בעי קראי לעיקר הדבר דבעי טבילה, ועודין החיצה מנא אין. וכותב הוא זיל דזה מימלא מוכח משום דבאי קראי נופא ודרשן מניה החיצה כתיב נמי "את", לפי מה שכתבתי לא צרכין לכל זה אלא אטבלת גופה לא בעי קראי כלל. ובלאו הכי ייען ממילא דשרורת בעי טבילה, וחיצה לשער גלמוד מקריא ואת, דאי לאו הכי למאי כתבה תורה, ומדכתי בטמיות מיוחדות ולא בכלל הכל "את בשרו במים" אלא בחדוד בקראי "זרוח" במיניו, מוכח בשיטת הגאנונים לאיסטר החיצה בשערות בלבד בל העטרות הנוף. היוצא לנו מכל זה דשיטה רשיי לפי הבנת הריטב"א שהוא שיטת הגאנונים היא השיטה המתוורת ומוכנות להלכה בnal.

והנה תורה ולפי ביאור הרוחב הניל אין מקום כלל למה שכתבו הtos סוכה ו, א, שהקשו דכין ולהלכתה באה על החיצה מהו ל קריא דכל בשרו, ותירצו דבעי על בית הסתרים. הנה הקושיא לית לה החילה כלל, דילכא באן שום יתרו מivid על החיצה והא רק מסמכות התיבות דרשין החיצה וכמו שכתב רשיי בפרק פב, ובפרט ודרשן האי "כל" לא דעריך שיאן כל גטע עליה בכת אחת, ולכן גם מה שתריצו דעריך האי ריבוי בבית הסתרים, לא ניתן לומר, ובגמ' לא מצין כלל דרשה זו על בית הסתרים, ובכר כתבי דשיטה זו דבית הסתרים בעי וראיה לביאת מים מההורה הוא שיטת מוקשה מאר, יותר נראה שיטת הריטב"א בעירובין דרך מדורבן בעי וראיה לביאת מים, יותר אני מתקפל לא פלי שיטת התוס, והרי נאמר דollow דכתיב יוזדי"ו למעט בית הסתרים האמ' מכח ריבוי וכל בשרו דזה אמרין בית הסתרים ציריך ביאת מים ממש, הלא לא ניתנה תורה למלאכי השרת ומה יעשה שכוא המים אל הקטנים או בית הסתרים, וכי יפתח את פיו או כドומה, וזה דבר שלא תנן לה Amar, אולם היה מקום לומר שלא יעשה בכוון אליו בבר המעכבר לכנס מים בבית הקטנים או לבית הסתרים, אבל גם זה קשה רדמה נשך אם בל האי מעשה היינו נבניטים הימים לשם באמות מנא אין רמותר לעשות כן.

ואני חרטתי ראי פלו בחיצה אף על פי דמייעוט שאיתו מקפיד איתו חוץ, או מההורה אפילו במקפיד, הדינ' דזקא בשלא הניח שם החיצה בכונה כדי לעכבר ביאת מים על אותו מקום, אלא דיש שם אייה דבר מחמת רפואה או כドומה, אבל בהניח בכונה כדי שלא יבואו המים לשם או וראי אפילו מיעוט המקפיד חוץ, ואולם מההורה. ובזה יש לשיב מה שהרבה לתמונה התפארת ישראל שם, למה בקפוצה יודה או עצמה עינה חוץ, דהו מין בכינוי שאיתו

חווץ. והוא Ziel תירץ על פי התוטס' סוכה דורך בך איטו חוץן כשהוא מין
במיוט אבל דבר שאון דרכו בך חוץן אפילו מין במנע, ולידי בלאו המכ', לא קשה מידי
ועצמה עימה בכוננה שלא יראו המשט למשת הסתרים מורה לחוץן כל אופן, ולפי זה נראה
ליאנו וכשיש איזה מכחה ואספליית עלייה בכוננה כדי שיחוץן בינה לבין המים, נראה של
חווץן מהתורה. והנה בבית הסתרים אי בעי ראייה לביאת מים הוא פלוגטה ורנטא בתוספתא
פ"ח, ה, דמקוואות באספלנית ומולגמא רבוי ור' יוסי ביר יהודה. והרמב"ס בה' מקוואות ב, ט,
פסק ברבי וכן בהלכה שלפני זה בנגנו צוררות וקסמן. ולכוארה היה מקום לומר וככל עלה
סבירא לה דבעי ראייה לביאת מים ופליג רק בזה משום וחזה חותמי דרבנן, מיעוט המקפיד
ובית הסתרים, ופליג בזוה אי חוץן או לא, עיין במקנה קדושין שהרבה לתהומה לשיטת
הריטב"א איך גוזר גוזר לגוזר תורתני ורבנן, ולפי עניות דעתך לא קשה מידי והוא חדא גוזרה
שגורו על בית הסתרים במיעוט המקפיד וזה ברורו. על כל פנים נראה דשיטה זו של הריטב"א
מחוורת יותר ליזט.

סוגיא דין מערבין באיסור הנאה

בגמרא עירובין כו, ב' במשנה: "בכל מערבין וכרי' מערבין לנוי בין ולישראל בתמורה סומכוס אומר בחולין". וכתב רשי' זיל ואף על גב ולא חז' לדייה חז' לאחרינא, הנה פשיטה להה לשדי' דעתמא דחכמים משום דעת כל פנים חז' לאחרינא אבל חז' לדייה לא בעין, ואף על גב לאפשר דחויה גם לדייה הואריאי איבר חז' לדייה לא בעין, סבר רשי' זיל בפשיטה דעתמא דרבנן ולא בעי חז' לדייה. אלא דרש' זיל סותר דברי עצמו רבפסחים כב, א, דמקשי בגין' והרי תמורה וכרי' ותנק מערבין לתיר, וכותב רשי' דהואול וביעו יויתשל עליה הוה קדידה עי'יש. וכבר תמהנו על טהורת דברי רשי' עיין בהגחות רע"א על המשנה בעירובין, ולפואורה לקושיא זו כוותנו גם התוט' שם במקומו ד"ה "מערבין" שכברבו ובעירובין פרק בכל מערבין מפרש עטמא משום דאי' על גב ולא חז' לדייה חז' לאחרינא, אלא וקשה לומר כן בכנות התוט' דאם כן היה להה למימור הבי' ולהביא פירוש הקונטרס ולקיים עליו כרכבתם, וחומר נראה דהווט' הקשו על השם' דומה קשה להתקשן תמורה דין מערבין באיסור הנאה לפני הסלקה דעתא כיוון דעת כל פנים חז' לבchan, אלא דלא בתבוי ואת בתימה כיוון דהה דסגי בעירוב אלבא דרבנן אי חז' לאחרינא לאו יכול עלמא סבירא להה הבי', וזה אמר שם בעירובין כת, א, אמר ר' יהודה וכרי' משםיה דרב דמערבין בגדריות ומקשעה והרניא גרגניות מרובי בנים יאכל' וכרי' ומתרץ תרגמא במורבי בנים, ואי בעית אימא לחשובי בנים ומשום חז' למורבי בנים מי לא תנן מערבן וכו', עי'יש. הרוי לדל'שנא קמא לרבע נמי בעי חז' לדייה ולהבי מוקי לדרב מרובי בנים, ואם כן ללשנא קמא על ברוחiao דמערבין בתרומה היינו ממש דגס לדייה חז' על חד הואריא, ולהבי מקשה שפיר אי נאמר דתרומה אסורה בהטא או על ידי הואריא לא מקיד עזין חז' לדייה, וקשה טובא ודמאי שנא וכרכבו דלטומכוס דבעי דוקא חולין לא פלוג בנחיר משום דעת ידי הואריא כיוון חז' לדייה, ומה לא נאמר כן אלבא דרבנן בתרומה ומקרי חז' לדייה על ידי הואריא כיוון סבירא להה כרבי דלא גרו כן השמות על שבתו, ואם כן Mai' מקשה בגין' פטחים והרי תמורה, דהה שפיר מערבין מכח הואריא.

ומה שכברנו שם עוד בתוט' ולא פריך הכא אלבא דמאן ואמר אין מערבין אלא לדבר מעזה ומכוות לאו להינתן נתגע, וכוכנותם די' מכוות לאו להינתן מינו א' שפיר דמערבין בתמורה אף על פי ואסורה בהטא, זה אין להבן בשום אופן, אשר מהה נראה דהווט' סבירא להה דקושית הגמ' היה דין מערבין הוא נהנה מאיסור הנאה על ידי שמערב בו, ולהבי הקשו דא' מכוות לאו להינתן נתגע, וזה רימה דאם כן ודאי אין שום שחר למה שכברנו בתחולת דבריהם דבעירובין אמרו חטעם משום חז' לאחרינא, דסוק כל סוף מאי מהני הוא והוי לאחרינא כיוון דלייהויה על כל פנים אסורה בהטא איך מערב באיסור הנאה ויוננה, ועל כוורך לומר דחוקשיא בגין' היה דין מערבה אסורה בהטא או יערב בדבר שאינו שלו, ואם כן שפיר הקשו אפילו למאן ואמר מכוות לאו להינתן נתגע ולא מקיד נהנה מאיסור הנאה, אבל על כל פנים איך יערב בדבר שאסור בהטא ואינו שלו, ولكن דברי התוט' נבלאים וכי בחחכם ידע פשר דבר. על כל פנים הקושיא במקומה שעמדות דמאי מקשה והרי תמורה, נימה דמכח סברת הואריא מיחשב נמי בדידיה חז' להה פטלו אי תמורה אסורה בהטא.

והנה בעירובין דף ל, א, אמר ר' הונא אמר רב שבורה שלא יוכל בכור מעובין בה, בכור זו על אין מעובין, ומסקנת הגמ' דתמי תנאי אלבבא דרי אללעורו, ר' אללעור דבריתא איתא לה דאפילו בכבר זו ועל מעובין בה אלא בכבר וז dockesh אין מעובין, וופרש רשי' לרחלבי בכבר זו על אין מעובין ממש דמשמע דכל דבר הדנא אסר על עצמו, והתו ט' הקשו על רשי' ר' אדם בן נון לפולג ולהתו בנדר גופה אי אסור רק האכילה או גם ההטאה, ועוד ר' אדם בן נון אמר דאמור דאית לה מוצאות להעתה ניתנו. ולפ' הפuous טראה ודרישיא זו השנה של החותם לא קשה מורי דאפילו אי נאמר דמבה מוצאות לאו להעתה מיתנו היה מותר לערב בכבר שאסור לו בהטהה, אבל על כל פנים איך יערב בדבר שאיתן שלו, ואם בן שפיר אמר ר' אללעור בכבר זו ועל שאסור בחנותה אין מעובין בו, אלא דלפי זה תקשה איך איתת לה דרי אללעור דבריתא דמעובין בו דתאי אין הכלר של ואיך יערב בו, ואוי משום דחויה לאחרריא אבל על כל פנים להמערב אסורה ואיך יערב, ובכן קשה על החותם שכטב למסקנא בשבורה שלא אהנה נמי יכול לערב משום דאיתן זומה להקרש ותקשה הוא איתן שלו.

ונראה ללבאר העניין, הנה ענין העירוב הוא לאוקנות שכיתה שם במקומות הנחתה העירוב על ידי העירוב שהוא מן שתי סעודות ואו זומה אבל דר שם בעל העירוב, בש"ע א"ח לת', ז כתוב המחבר: "במקומות עשיית העירוב את רואין באלו דר שם". וראה במגן אברהם ס'ק י"ג, ומעטה יש להו העירוב שייחיה נראה באלו בעל העירוב דר שם שני תנאים: א) שיית העירוב של המוניה, או למ' שמינוחן לערבו. (ופלא והוא בדוחות תפארת יעקב על הגאות תפארת ישראל במשמעות על משנה זו ריש פרק בכל מעובין שהוא נבר כזה כי העירוב ציריך שייחיה של המוניה, ולפי עניות דעתו הוא דבר פשוט בכוונה, והוא עצמו הביא ראייה מסוימת פרק ט' דערובין תחן שם ציריך שייחיה מודעתו וכור, ועינן גם כן שם פ. א, דפלגיא ר' רשותיאל או עירובי תחומיין ציריך לזכות, ומיסיק ר' נחמן והלכטנא בעירובי תחומיין נמי ציריך לזכות עי"ש הדיטב). ב) שייחיה העירוב דבר הרואי לאכילה, ובזה איכא פלוגא לסתומכוס סבירותו לאיה דבכי ראיו לאכילה בעל העירוב עצמו, ולרבנן איכא בא' לשוטות לישטמא קמא בעי חד לדיריה, ולשונן אחר זו אם חד עלי נטם לאחריותו, והסבירו הוא ר' ריבנן דעל כל פנים העירוב הוא של וקנית שיכל להזמין לשולחנו על כל פנים אחרים אפילו קטנים, שפיר מカリ מקום הנחתה העירוב ביחסו ושלחן. ועוד יש מאן דאמר והחינו בית שמאי בדף ל, ב, לציריך שייחיה שם כל תושביהם, אלאandan לא פסקין הכוי, אבל על כל פנים ציריך שייחיה מカリ דירה של.

ומעתה נראה עד כמה ציריך שייחיה קבנע, ודראי אין ציריך ממש של כמו בללב דכתיב בתורה "לבם", אלא שייחיה לו בעירובו אינה זכות וקנית שייחיה לוআיה شيוכת אל עירוב זה מה שאנן להם לאחורים אשר על ידי כך קונה העירוב לו שביותה כմבוואר, ועתה נעמוד על המחקר מה זכות וקנית יש לו לאדם באיסור הנאה, דבר אשר כבר דשוו כל גועל ראשונים ואחרונים, ופלוגא ישנה היא אי איסורי הנאה יש לו בעילם או לא, והזרין והרטב'יא ורמב"ן סבירא לה איסורי הפה אין לו בעילם ולא מカリ שלו, אלא הריטב'יא בסוכה איתת לה דשפיו מカリ של עי"ש, ועינן במחרה"ם שיק א"ח תשובה רשי' שהאריך בפרט זה.

והנה הורין כתוב בדברים פרק ד' סוף סוגיא דטובת הפה, דמי שאסור על עצמו פירחותיו יכול אחרים לטילן בעל כורחו עי"ש, ולפי שיטתה זו פשיטה ואסר על עצמו בכור בחנותה איך יוכל לעזרב בו, דא אין לו בכבר זה שום זכות וקנית, ואחרום יכול לטלו ואיך ידרה מカリ

העירוב של דבר האיסור לו בהטאה על שמו עד שיזא קומה לו שביתה כלל ודר שם דבר שהרים יכולן לנבוא ולטלט משם בעל ברחו, זה פשט וברור, ועין בטעספה יומם טוב בכבא, אמנם, כי הבא בשם הרין דאסטור לעתן איסטור הנאה אלא הוה כהפרק ואחרים נעלמים מעצמן, ולהביה יוסף מורה אפלו לעתן בשחרורין שהוא לו איסור בהטאה דאו אין מוחיקין לו טובות וגם הוא אינו נהנה עי"ש, אבל לבטל עלמא על כל פנים לא מקרי של ומילא איך ערבע בו, אולם כי אמר בדעת הריבע"א דאסטור הנאה יש להם בעלים ומקרי שלו אלא שאסור למכור וכדומה אבל על כל פנים מקרי שלו, או שיר נכל לומר דזוכל לעורב בו האין כבר שאסור לו בהטאה דעל כל פנים שלו מקרי וקומה לו שביתה אם מערב לדבר מצחה ומצחות לאו להיתרנית. מעתה אני אומר דבזה פלגי העי תחוי אלבאבא ורי אליעזר ולמאנן אמר איסטור הנאה אין לו בעלים ביןין ואמר כבר זה עלי איך ערבע הוא איתן שלו, ואו משום הוואיל די עי מיתישל עלה, הלא כבר כתוב הרין שם בנירדים ולא מהני האי הוואיל ודמסתמא לא מיתישל עלה, הגם דהכא זהה מקום לחקל ולומר ובין דמניחו לעירוב הרוי גלה דעתו אבל רוצה לחתול עלו ומילא מקרי שלו מכח האי הוואיל, אבל זה איתן דסוף כל סוף ביןין דלא איתישל עלה על כל פנים איתן שלו ואין בו קמן וחוכת ואיך ערבע בו, ועוד עיין בחידוש קורות וקנו החותם סופר וציל על פרק לולב הגוזל דף ל"ה, א' בסוגיא דאתරוג של ערלה שכטב שם בר"ה "זיהקה בתשובות" דرك ברכר שהוא שלו, על ידי הוואיל לא זיהקה אמריקן הוואיל ומעריב בו, אבל דבר איסטור הנאה איתן שלו, ועל ידי הוואיל כל זיהקה בשלו רק לעין חמן שאני, עי"ש בדבריו הקודושים והאמותים. ולכן שיטה איסטור הנאה אין להם בעלים שפיר אית להה לר' אליעזר דרכר זו על אין מעריב בו, אולם לשיטה איסטור הנאה יש לו בעלים ומקרי שלו, או סבירא להה ל"ר אליעזר דמערבן בו ומהני הוואיל להזחית מקרי וראי לאכילה לעצמו ורוק בקדושים אין מעריבן בין דלא חז לאכילה להאיל אף להידייה וכמו שכטב התוטס דף ל. ב, סוף ד"ה "ולפרוש". ובירושלמי פלגי וסבירא להה אמריקן הוואיל אף בהקדושים עי"ש, ועין בעירוב פ. א, רב הוא מאן וסבירא להה דבעירובי תחומיין ציריך לזכות, והכא רב הונא ממשיה דרכ בראם לשמעתנה וזוק. לפיו זה מה מאור מישוב קושית התוטס' ד"ה "כבר זו על" שוקשו דאין אמרו דכלו עלמא אית להו מצחות לאו להיתרנית יתנתן ומעריבן רך לדבר מצחה הוא ר' אליעזר בסמור אית להה דרכר זו על אין מעריבן בו ועל כורחן משום קושית להונת נטע, ולפי הניל' מיה דטעמא דידיה הוא משום דאנוו שלו, וסבירא להה איסטור הנאה אין לו בעלים, וזה ברור.

ומעתה נבין על בניית הגמג' בפסחים כב, א, הנה וראי אי תרומה מותרת בהטאה ואו הווא דמקרי התמורה שלו של הוואיל דהוא אית להה על כל פנים טובת הנאה והויה אמרה "אייש את קושיו לו זיהה", הרי דיש לו בתמורה וכותן וקמן אלא ואינן ראי לאכילה אלא לאחררים או אפלו ליזיה על ידי הוואיל, ولكن שפיר אמריקן דמערבן בו, אבל אי אסורה בהטאה או לאן חזרמה שלו ואיך ערבע ברבר שאיתו שלו, ואי משום הוואיל להחשב והוואיל לא מהני לאכילה נמי, אבל באיסטור הנאה לא מהני הוואיל להחשב בשלו ובמו שכטב החותם סופר ציל בחחדושיו בפרק לולב הגוזל שהבאותי לעל, זו קושית הגמג', ואין צורך להה שכטבו התוטס' לא מגשאה אלבאבא ומאנן דאית להו להונת נטע, דזואי אפלו להאי מאן דאמר מקשה שפיר, ולא מכח הנאה העירוב אלא ואיך מערב בדבר שאיתו שלו, והוא

הזהן והזהה יכול לחייבת נמי למאן דאמר ולא בעין אלא חד לאחרים, אבל היזנו רוקא כדבר שמותר בהנהה והזהה שלו, אבל באיסור הנטה שאית של לא מהוי מה רוחוי על כל פנים לאכילה לאחרים, בסוף כל טהו איטן קונה לו שביווה דבר שאית של.

ומעתה נבוא לדייא, וכיון ואכן פסקין ברוב הפוסקים דייסור הנטה אין לו בעלים, עיין בש"ע או"ח תרמ"ט בהגיה לענין מorder הבאה מלובו דאייא ייזבבו, והוא מחותש בתורת הנותס' שחלקו רק בין שאמר בלשון שבונה או בלשון קומם, ופלאה נשגבה בעזות שכן פסקו הנותס' עי"ש וכן נקבע בש"ע שפו, ח להלה בנסבע שלא יהנה מערכין בו, ווימה רבתה לאיך מערב כברור שאיתו של ביןין דייסור הנטה אין לו בעלים, ואין לומר רמקל מקום על כל פנים מכח הוואיל מקרי בשלו במון לענן חמץ,adam כן לא מקשה בגמי מיד בפסחים בג, א, וזה ברורה. ואולץ יש לומר דבנסבע שלא יהנה מהמכבר בין רשותה חול אגbara ולא אחפהaza אפללו לשיטת הסוברים דייסור הנטה אין לו בעלים היזנו רוקא באיסור חפצא, אבל באיסור שבורה שהוא אגbara לא, וצריך עיין גודל.

מקום אתי לחיצע מה שהערותי בגמי בעירובין ז, ב תוס' ר"ה "ויאת אקסניה" דמאי כתבו בשם רשי"ז דמייר בישראלם, מיהו בירושלמי איכא פלונגה דאייא דמויק לה בנברים ואפללו הци איצטערך לאשמעין דמאכליין אוטון דמאי, לטבל אסורה בהנהה ובכמאוי הקילו, הדנה וראי לטבל אסור בהנהה של כליה כמבואר במס' שבת צי' וילפין מתרומה עי"ש בתוס', אולט הא רפשטייא לה להנותס' להאכיל לאקסניה נברים אסור משום והיזנו הנטה של כליה, לפי עניות רעתן צריכה רכה וכבלונגה תליא. והנה במשבה תרומות יא, ט, תקן "ישראל שכיר פרה מכח הרוי זה יאכילה ברישוי תרומה וכחון שכיר פרה מישראל אף על פי שמונותה עלי' לא יאכלנה ברישוי תרומה". הנה פשיטה דישראל לא יאכיל בהחמתה עצמו ברישוי תרומה רווה ודאי מקרי הנטה של כליה אף על פי ואין גנו עצמו נהנה בגין על ידי סיכה או חימום מכל מקום אם מתחשר על ידי זה ומרכה הווט שפיר מקרי הנטה של כליה. וזה פשטוט, אולם אם הבהמה אינה של אלל הכהן אמרקין ומהות להאכילה מפני שהיא קניין כספו של הכהן, ולפי זה מותר להאכילה אפילו אם מונותיו על ישראל, וכן בתגובה הנותס' בפרישותם ביבמות רף ס"ז ר"ה "ישראל" ודרישא נמי מיריד במונותה על ישראל ואפללו הци מותר להאכילה מפני שהיא קניין כספו יושראל איטן נהנה אל הרומים והדרים של. לפי זה אני אומר ומה שזכרנו באכמנה דהיזיט חיל של מלך של ישראל לרעתם מלה לא תאמור והזהה אבל מכר התרומה לחמלך, ומה איכפת לה אם המלך תנוט להבהמה או לבני אדם נברים לאכיל סוף כל טהו האי ישראל איתן נהנה אל הרומים, ומאי שמא מסתה מוכר תרומה לנבר או לישראל והנבי או הינמי או כובל בחיתר או באיסור, וכי המוכר והישראל מקרי נהנה הנטה של כליה וזה וואי לתה, אבל רבאות שיטת הנותס' גופא דרישא דהאי משנה מירידי במונותה עלי' איטן בזרחה. והנותס' גופא במס' עבודה זורה טו, א, ר"ה "ישראל" כתבו בשם ר"ז גופא אולץ הוא ר"י אחר דמייר באין מונותה על ישראל ולהבי שרי, דאי מונותה עלי' ודאי אסורה, ולכארה לפי שיטה זו היה מקום לומר דבאותם אי מונותה עלי' אסור משום ואין מקרי נהנה של כליה אף על פי שאין הגען נתנה.

אולם לפי עניות דעתך נראה אדאיילו לשיטה זו און הטעם משומן דמカリ על ידי זה הנטה של כליה בין רמוונתיה עליו אלא הטעם משומן דפורה חוכו בממותו של כהן וזה אסור ואולר רק מדרבן, אבל פשוטא דמאכלי להמתחו שאונה שלו לא מקרי הנטה של כליה אלא אסור משומן פורע חוכו באיסורי הנאה, וכן מצאתי בפירוש בדברי החותש' ברכות מז, א, ד"ה "מאכליין", שכתרו העעם דמאכליין אכטנה של נברים דמאי, ואשמעין רלא זהה בפורע חוכו בממותו של כהן, ורק דברי החותש' כאן בעירובין שכתבו דاشמעין דבטל היה אסור משומן דזהה הנטה של כליה נפלאו ממן, וציריך עיין גורל.

עיין בעירובין לא, ב, ומקשה בגין על הא דין מערביין בטבל פשוטא, ומשי דמיiri בטבל הטבל מדרבן. ולכארה קשיא ל' טובא, ודסוף כל סוף פשוטא בגין רעל כל פנים איתך ראוי לאכילה אין יכול לעורב בו, וזה פלא. וראיינו בהגחות מהרש"ש שהקשה לפי שיטת הרשב"א דמותר לאככל לקטן ייסור דרבנן אם כן אמן אין מערביין דומייא זום וככפרים בגין דחוי לקטנים, וכרבב והוא זיל ששמען לתרץ דעתל איתך ראוי לאככל לקטנים דזהה הנטה של כליה דאסור בטבל עי"ש. ולפי מה שכתבתי בשיטת החותש' על זה דמוכה בגין מונותה עלי' לא מקרי הנטה של כליה ובמונותה עלי' או זהה רק בפורע חוכו בממותו של כהן גול השבט, אם כן הלא על כל פנים יכול לאככל לקטנים שאינם שלו וזה וראי לא מקרי הנטה של כליה, אלא דעתל כל פנים אסור לאככל מגד גול השבט, וממילא מושב קושיתו דاشמעין הוא גופה שאסור לאככל לקטנים אפילו אינם שלו וזה נבון.

סוגיא דשמע מינה מדר' עקיבא תלת

גמרא פסחים ה, א: "תניא נמי הци אך בום הראשון תשכיתו שאור מבתיכם מערב יומ טוב או איט אלא בום טוב עצמו, תלמוד למן לא תשחט על חמץ דם ובו לא תשחט את הפסה ועדין חמץ קים, דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר איט ציריך הוי והוא אומר אך בום הראשון תשכיתו שאור מבתיכם וכותיב כל מלאה לא תעשו ומיצט לhubura שהוא אב מלאה, וכו' אמר רבא שמע מינה מודר' עקיבא תלת, שמע מינה אין בירור חמץ אלל שrifpa, ושמע מינה הבURA לחילק יצאה, ושמע מינה לא אמרין הואיל שהותרה לזרוך הותרה נמי של לא לזרוך". וכותב רשי" בדר' שמע מינה: "מדלא נפקא לה דהאי יום הראשון ערב יומ טוב הוא אלא משום ואסור להבער ביום טוב שמע מינה סבירא להה בר' יהודה ואמר ל�מן בפרק שעה אין בירור חמץ אלל שריפה ולפי לה מתחר, ואדי השבתתו בכל דבר סברא לה ליקמיה בום ויבערתו בדבר אחר אייכילו לכלבים או ישלכט לסת". והקשתיו דלמא ציריך הבא קרא דאן בום הראשון תשכיתו בינו ודקאי על ר' ישמעאל, והוי וזה לה למימר איט ציריך רעה לומר לדירוש הקרא דלא תשחט, אלא כיון ודמצט להבער שהיא אב מלאה ממלא ערב יום טוב קאי ואיז דמיירא בפני עצמו הדיא ולא סמיך אודברי ר' ישמעאל, אם כן הוה לה בערב יום טוב או איט אלא בום טוב, והראהה ר' יוסי באמות הци קאמר, והוא קדרוק עצום לכאורה, והנהה לפוי עניות דעתיה זהה ר' עקיבא הוה סבירא לה לשון הקרא דתשכיתו מורה על hubura מן העולם, ולא כמו שפירשי דתשכיתו כוננותו ביטול, אלא רעה לומר לשון תשכיתו החמץ מלחיות בעלם. עיין בירושלמי פרק כל שעה סוף הכלבה א' שופרש לשון תשכיתו על שריפה כדי שלא יזיהה ולא ימצא בעולם. ומהעתה זהו כוונת ר' עקיבא והלא בבר אמר אך בום הראשון תשכיתו" והחיט hubura ומיצט להבער שהוא אב מלאה, וזה נבן וברור.

ואם כנים אמרו בדרכו אלה יתיישבו על נבן כמה קושיות בסוגיא זו.

א. אמר רבא שמע מינה מדר' עקיבא תלת, דאן בירור חמץ אלל שריפה וכותב רשי": "מדלא נפקא אלא מדמצט זוכו ואסור להבער ביום טוב". וכבר הקשו המפרשים הצעlich ואורחות חיים ולמה כתב רשי' זאת בלשון שללה ולא כתב בלשון חיובי מדנפקא לה ר' עקיבא מואסור להבער ביום טוב.

ב. קושיא העמוקה המפורסמת מהאגאן ר' שלמה קועוטש צצ'יל והיא דילמא לפי הסקא דעתך דתשכיתו הדיא בום טוב ממש, אז אין הци נמי דעת בוחן את ציריך לומר רסבירה לה ר' עקיבא אין בירור חמץ אלל שריפה, אבל באמות אחר שזכית לין כי ביום הראשון רכטיב היה ערב יום טוב ומיצט דום ואילך, שב מיצט למימר רסבירה לה השבתתו בכל דבר בחכמים ר' יהודה, דהנה בפסחים כת, א, ליפ' ר' יהודה מטעמר דהמץ בשrifpa והשיבו לו חכמים اسم תליי וחטאות העף הדבָא על הספק לברך יוכיחו שון בבל תוחירו שאנו אומרים בשrifpa ואתה אומר בקבורה וכו', והקשו שם בתוס' ר' יוסי "אמרו ל" תמא לדשביא לבריהם

דרבן דסבירי שמדובר בשורפה אמאו לא ילי חמצ' מנותר, ותירצו האחוריים זיל דרבנן דר' יהודה וסבירי חמץ לאחר הפסח מותר יש להם פירכה בלאו הבי דמה לטhor שהוא איסור עלם האמור בחמץ שאית אסור ליותר הפסה, והנה אם פסקין במקצת כר' מאיר ובמקצת כר' שמען חמץ לפני זמנה אטור כר' יהודה ולאחר זמנה מותר כר' שמען משום דלא אייתר לא אלא חד קרא ומוקמינ להה הפלני זמנתו, וכותב שם הרא"ש. "חד קרא דמייתר מוקמינ להה אלף זמנה ומוקמינ להה הפלני זמנתו". בונתו בוה ראי לא הוה וחיק שצotta התורה להשבית את החמצ' בערב יומ טוב לא היה מסתבר לאוקמיה חד קרא דמייתר הלפני זמנה אלא יותר וזה מסתבר לאותקמיה לאלאר זמננו, ומעתה דילמא אף ר' עקיבא סבירא להה כרפנסקין אין ואית להה רק חד קרא יתריא, ואם כן אי תשיבו קאי איט טוב ממש, אז מסתבר והה לאוקמיה אלף זמנה זמאן זמאן כנור עולם בונטור ושפיר לפיקן מיניה שחמצ' גם כן בשורפה וכકשיית התוט' ולעל החכמים דר' יהודה ושפיר קאמור ר' עקיבא איך אפשר לשורפו ביום טוב, אלא על כורחך האי ראשון ערב יומ טוב הווא, ובין דמקומין תשבייתו ערבע יומ טוב שב לבא מליל'ק מנותר שייהיה בשורפה דדה איטן איסור עולם, והאי קרא יתריא אלף זמנתו מוקמינ להה כמו תשיבו וכבדרי הראייש שהברטן, ואם כן לפי האמת דתשבייתו ערבע יומ טוב מנאן לרבא דר' עקיבא באמות סבירא להה כר' יהודה דאין בעיר חמץ אלא שריפה. זה חוכן קושית הנאן.

ג. הביא הפטן יהושע הקשיא מר' משולם, דמןא להה לדכא דלטה לה לר' עקיבא מונע, דילמא שני חמץ בגין דמנטור לפיקן ובונטור גופא לא אמריק מונע דבא הכתוב ליתן בוקר שמי לשורפה.

אבל לפי דוחתנו לא קשיא מידי כל אל הכספיות, דודאי ר' עקיבא לאו מונטור ליפך דאין בעיר חמץ אלא שריפה כמו יהודה אלא מותבשיטו גופה דהלהון תשבייתו עצמו היינו ביעור מן העולם, וכך לא קשה קושית ר' שלמה קועעתש זיל' ולא קושית רבינו רבי מושלם שהביבא הפטני יהושע דר' עקיבא באמת לאו מונטור ליפך דאין בעיר חמץ אלא שריפתו לאו מלשון תשבייתו, ומעתה היה מושב לשון רשי' על הבן, דריש' רצה לשול ולתרח' שלא יהודה קשה קושית ר' שלמה קועעתש, דאי גם ר' עקיבא וק מונטור ליפך הויה ליה למיפורך דומה לטעור שאין איסורו איסור עולם, אלא על כורחך מוכת דר' עקיבא לאו מונטור סבירא להה דאין בעיר חמץ אלא שריפתו דאם כן מה לה למפרק ודראי תשבייתו ערבע יומ טוב משום דאם לא כן אסור להביער ביום טוב, הלא מודה גופא חמץ איתיקש לטהור איכא למילך וכמו דאין שרופין קדרשים ביום טוב דבא הכתוב ליתן בוקר שני לשורפה מבואר בשבת כד, ב, והנה בירושלמי שבת ב, א. הביא בשם רב חסדא דהא דאין שרופין קדרשים ביום טוב לאו משום איסור מלאכה הוא אלא דהאיסור הוא שהקפידה התורה שלא יתבערו קדרשים ביום טוב להבי איסור להביער אפלו בערב יומ טוב כדי שלא ידלוק ביום טוב, ומובואר בירושלמי שם כיון חמץ מונטור לפיקן הוא הדין חמץ מי איסור לשורף בערב יומ טוב כדי שידלוק ביום טוב עיי'ש. ואם כן מכל שכן דאסור להביער ביום טוב, ואם כן קשה להה לדי' עקיבא למילך דתשבייתו ערבע יומ טוב משום דמצין להבערה שהוא אב מלאכה, הבי הוה לה למירר דאסור ביום טוב משום דאיתיקש לנטור ואפלו בערב יומ טוב אסור כדי שידלוק ביום טוב, אלא וראי דר' עקיבא לאו מכח לפותח דעתו סבירא להה דאין בעיר חמץ אלא שריפה וכקשיית ר' שלמה קועעתש זיל'

רומה לנתר שן אין איסור איסור עלם, ואפילו וכי סבירא לה אין ביעור חמץ אלא שריפה משום רסבירה להה תשביתו והיט בעור מן העולם, וממילא על בורחך אי אפשר למליך לה ותשביתו מערב יום טוב אלא מודאסור להבעיר, וחוץ כונת רשי' מROLE נפקא דתשביתו מערב יום טוב אלא משום רסבירות להה תשביתו לא הוה דיקון מר' עקיבא רסבירה לה אין ביעור חמץ אלא שריפה הוה נפקא להה מטהור לא הוה דיקון מר' עקיבא רסבירה לה אין ביעור חמץ אלא שריפה וכקושית ר' שלמה קוטענש זיל, אבל מדונפקא להה סתם מודאסור להבעיר ביום טוב, על בורחך לאו מטהור ילק' אלא משום ותשביתו לשון בעור הא, זה בפטור ופוחת תחללה לה' יתברך, ומה שבתב רשי' וילך לה מטהור היינו אליבא דר' יהודה ור' עקיבא נמי קר' סבירא לה דאיין ביעור חמץ אלא שריפה אבל לא מטעמיה דר' יהודה ומעתה לפי זה רשי' רסבירה להה לעל ותשביתו היינו ביטול לא כתב כן אלא לרי' יהודה וילך מטהור ולידיה על בורחך ותשביתו לאו ביעור ממשמע, להבי איצטירך לה לפתחה דעתור, אבל ר' עקיבא לית לה לפתחה דעתור, ואפילו וכי סבירא לה אין ביעור חמץ אלא שריפה ועל בורחך מלשון תשביתו, ומושב על נכו' קושית הנותס' שהקשו פטחים ד. ב, ד"ה "מדאוריותא" על רשי' מהא דר' עקיבא דמוכח ותשביתו היינו הבעירה, והמפרשים הקשו והסבירו הנותס' למה לא הקשו מר' יהודה גופא, ולפי הנתווינו ייחוא דMRI' יהודה לא קשה, ודואו ר' יהודה על בורחך סבירא לה ולשון תשביתו לאו שריפה ממשמע ולבן הקשו מר' עקיבא דמוכח רסבירה להה דלשון תשביתו היינו ביעור וככני, אבל לפי זה הkowski לא קשה מידי, גם רשי' רק אליבא דר' יהודה קאמר כן ולא אליבא דר' עקיבא וזה נבון מאור בעורת ה' יתברך, ואחריו זמן מצאתי שבעיר החירוש כונתי לישע הגאון העצום בעל חירושי הריים שווית חלק או"ח סימן ר' עי"ש הדעוב וברכת הברכת הבנין שובייתי לבונן לדעת קדרשו בעורת ה' יתברך.

סוגיא דפרקدونות

גמרא (פסחים ה, ב): "תיר' שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר ולא יראה לך חמצ' בכל גבורך, לפי שנאמר לא יראה לך שאור שלך اي אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבורה יכול יטמן ויקבל פקרונותן מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא וכו'. אמר מר יכלה יטמן ויקבל פקרונותן מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא הא אמרת רישא שלך اي אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבורה, לא קשיא הוא וקוביל עליה אחריותה הא דלא קובל עליה אחריותה וכו' הנחיה למאנ' ואמר דבר הגורם לממון בממון רמי, אלא למאן דאמר לואו בממון דמי מאוי איכא למאמר שאב הבא אמר לא ימצא, איכא ואמרי הנחיה למאנ' דאמר לואו בממון דמי הינו דארצטראך לא ימצא, אלא למאן דאמר בממון דמי לא ימצא למה ליא, איצטראך סדי' הוואיל, וכי איתא הדר בעיניה לוא ברשותה קאי קמי'.

הסוגיא מוקשה טובא ואעתיק לשון הרמב"ם ושיטותו שהיא מתנגרת לגמרי לסוגיית הש"ס כדי לבער כל חמירות דאייא בשיטה זו וזה לשון הרמב"ם בה' חמצ' ומגנה ד, א: "כטב בתרה לא יראה לך חמצ' יכול אם טמן אותו או הפקיד אותו בד עכ"ם לא יהיה עבר תלמוד לומר שאור לא ימצא בבתיכם אפילו הפקידי או הטמנו, יכול לא יהיה עבר אלא אם כן היה החמצ' בבתו אל אם היה וחוק מביתו בשירה או בעיר אחרת לא יהיה עבר, תלמוד לומר לא יummer בכל גבורך בכל רשותך, יכול יהא חייב בער מרשותו חמצ' של עכ"ם או של הקדר ותלמוד לומר לא יראה לך שלך اي אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים או של בבורה, ובהלכה ג' כתוב "עכ"ם שההפקיד חמוץ ועל ישראל אם קובל עליו ישראלי אחריות שם אבד או גנב ישלם לו דמיו והרי זה חייב לבערו הוואיל וקבל עליו אחריות נעשה בשלו וכו'". ובה' ר: עכ"ם אנט שההפקיד חמוץ אצל ישראל אם יודע והישראל וכור ווכופחו ואונסו לשם ע"פ שלא קובל אחריות הרוי והחייב לבערו שהו נהשכ באלו הוא של מפט שמחיבו האנט באחריותו. והנה הקשיות על שיטת הרמב"ם רבו ואסדרם אותה אל אחת:

א. מה שבtabב הרמב"ם יכול אם טמן אותו או הפקיד אותו בד עכ"ם, בש"ס זילן לכא שום רמו רמייא על דין זה של הפקיד חמוץ בד עכ"ם. אלא אמרו יכלה יטמן ויקבל פקרונותן מן הנכרים ומנא להו לרבב"ם לשנות את טעמו ולהפוך את סוגיית הש"ס מקבל פקרונות מיד עכ"ם. אבטנית פקרונות בד עכ"ם.

ב. הרמב"ם למד דין זה של המפקוד בד עכ"ם מקרה ולא ימצא בבתיכם, וזה מבהיר את הטעין דאייך תוכל ללמד דין זה מקרה שכותב מפורש "בבתיכם" שהוא ממש סותר את הדין של המפקוד בד עכ"ם, וכלא המכילהה שהביא הרא"ש מקרה וזה גופא סיל דמותר להפקיד החמצ' בד עכ"ם בין דכתיב "בבתיכם", והוא באמת דרשעה פושטה, ושיטת הרמב"ם אי אפשר להלmo, ורבבי הר' המגיד ול' אינם מבוארין עי"ש.

ג. מה שכותב הרמב"ם יכול לא יהיה עבר אל אם היה החמצ' בבתו וכו', כבר עמדו הלחם משנה על לשון הרמב"ם דכיון שכבר ריבקה שההפקיד אותו בד עכ"ם אם כן כל שכן כשהוא

בשורה או בעיר אחרת, וזה פלאה נשגבה, ותירוץו של הלחם משנה אותו מספיק שכתב دائ תאו דרבנן מבעל גובל עיר ושודה לא זהה מרבנן מבעליים והוא דחוקי ביד עבריים, ומילחם ויקן זאת.

ד. הקשו המפרשים ולפי סוגיות הש"ס צריכין תרי קראי בחמוץ של נבר בא קבל לעלו אחירותה זו בנבר שלא בכשותו וחדר בנבר שכbastו והרמב"ם לא מזכיר תרי קראי וטעמא בעין.

ה. הרמב"ם כתב בהלכה ג' דין וקבע לעלו אחירותה על חמוץ של עכורים ולא הביא שום קראי על חוויב של קיבול לעלו אחירות, ולפי סוגיות הש"ס דרשין זאת מקרה דלא ימצא ללשנה קמא ומום ללשנא בתורה אליכא מאן דאית לה דבר הגורט לממן לו כממון דמי, והרמב"ם פסק כן וזה להיא הורשה ולא ימצע לרובי קבל לעלו אחירות, ולא עד אלא שכתוב סתם ודוואיל וקבע על עצמו געשה בשלו, וזה מנק לו שהוא בשלו כיון דאית לה דבר הגורט לממן לו כממון דמי, ודראוי מלא ימצע מוביק מה שהוא מחייב עצל ע"פ שאיתו של, וכל הסוגיא מוכח היכי ואיצטרך קרא על קובל לעלו אחירותה הן ללשנא קמא והן ללשנא בתורה עיין ותמצוא שכן הוא וזה פלאה נשגבה ועלא שהמפרשים העלו מען מהה.

ו. הרמב"ם חידש הדין דאלם ואנט הרין זה החיב לבعرو, ובבר השיג עלי הראב"ד ושאר מפרשים ראשונים ואחרונים. ולא ראיתי תירוץ מתקבל ומכoon אל מרכו האמת, וגום בתלהה זו של עכורים אלם כתוב הרמב"ם האיל לשנא שהוא מחש כאל הוא שלוח פלא והפלא דמנא להה זה.

ז. הלחם משנה בהלבה ג' הרבה לתמונה שהרמב"ם לא הביא כלל זו וזה ריחיך לו בית, ולפי הש"ס דרשין זאת מקרה דלא ימצע בכתיכם והרבה להאריך בשיטת רשי' ור"ת, ומכל הארכיות לא נער למה העלים הרמב"ם עין מכל סוגיא זו, ועוד יותר אני מותמייה דרישיות הרמב"ם דאית לה חמוץ בקידול לעלו אחירות געשה בשלו, א"כ פשיטה עציריך לחיב עלו אפילו בברתו של עכורים כמו חמוץ דחיב עלו בשופקיו עצל עכורים רסל' הרמב"ם ודחיב, וזה גנד הש"ס דமמעתיק ייחור לבי מקרה דלא ימצע, עין בו והמצע שכן הוא. ובכן שיטת הרמב"ם בזה צריכה ביאור וחוב, ועל כל זה נתני את לבי להעמק בדברי חכמים והידותות תילית' יגעתי ומצעתי תאמין נתקיים כי בעוהית' בזכות אבותי הקדושים וזה החלל.

כדי לבוא אל תכילת המכוון אונטוף ידי לבאר המכילה שהראי' שהרמב"ן זיל בפירוש החומש וכל הפטקים הארינו כל אחד למיניהם בדברי המכילה זיל: "בכתיכם למא אמר לפי שנאמר בכל גובל שומע אני כמשמעו תלמוד לומר בכתיכם מה בתיכם ברשותך אף גובלך ברשותך יצא חמוץ של ישראל שהוא ברשות נבר ע"פ שכובל לבعرو איטי ברשותו" וכו'. ומפרש הרמב"ן זיל וכחות המכילה דאי לאו בכתיכם היה מפרשין מל' "בכל גובל" גבול ישראל דחוית גובל ארץ ישראל ע"פ שהוא עצל נבר או ישראל שקיב עלי, لكن בא הכתיב בכתיכם לומר ונובל ארץ ישראל אין הכוונה על גובל של ישראל שלך דחוית לאפוקי אם הוא ברשות שאיטו שלו, יצא חמוץ של ישראל ביד עבריים, בן מפרש הרמב"ן זיל כוונת המכילה והוא נכון מאך. אלם רשי' זיל מפרש הקרה באופן אחר דיפר מפירוש

המכילה א דבכתיים בא למעט חמוץ של נבי ביד ישראל ומה בתיכם ברשותך, יצא חמוץ של עברים שאיתו של, והרומבנ' זיל הקשה עליו ודובר זה ממעוט כבר "מלא ריהה לא'" שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, עין שם. וממצאי במויריה שכטב פירוש נבן ואמתני בשיטת רשי' זיל ואני בא"ה כוונתי לדעתנו והדרולח ואכטוב פירושי ביוטר ביאור ואנו בנין על נבן פלגנתה המכילה עם שיטת רשי' שהוא לפי דעתו שיטת הרמב"ם ושיטה המהוורת.

הנה דע ותיבת "רשעות" יש לו שני פירושים: א. מה שמצוין את המקומות באיזה מקום שמותנו אויה חפץ, והיינו ציין מקומי. ב. שמצוין את החוכות והכח שיש לאדם לעשות עם החופץ ברגעתו והיינו ציין משפטו, וכן מכתב "בהתיכם" יכול לומר את המקומות שמותנו והחמצ שם או שמצוין את יחס המשפטים והיינו שהוא מומון וכמו שמצוין "ליד בית" שרצו לומר כי בספרו. "ישמש בריה" דהיתנו נבטי, וכן "אייש כי יקדרש את ביתו" איתנו מצעין ודקה את הבית אלא כולל כל נבטי. ועיין שם בספרא והוא ג"כ ירושלמי יכול בבית דירה הכתוב מדבר כבר נאמר וגם המקדים יגאל את ביתו אלא נבטי עי"ש. ועוד בכמה מקראות ואין זה צריך לראייה כי שם בית נפל ג"כ אבpsi אדם בבכל.

ולפי זה האי קרא ולא ימצא בהתיכם יש לפרשו בשני אופנים. א. שלא ימצא החמצ בהתיכו ממש שמצוין את המקומות שהחמצ מונה, ולפ"ז ממעוט מה שפיר חמץ ממעוט אבל עברים שזהו איתן נבל בתיבת בתיכם, או שנפרש תיבת בהתיכם מלשון נבטים ואו כולל האי תיבת בתיכם כל נבטים שהם שלט וכוונת הקרא שלא ימצא בין נבטים שלט חמץ אבל איתן מצעין את המקום איפה שהחמצ מונה אלא אפילו מונה בכל מקום שהוא בין שהחמצ הוא ממנה בין נבטים שלם והיינו בהתיכם ערבין עלו.

ומעתה מפורשין בשלה שיטת המכילה ושיטת רשי', הנה המכילה ס"ל ופירוש "בהתיכם" מצעין את המקומות שהחמצ מונה והמילא שפיר ממעוט מתיבת בתיכם שהחמצ מונה אבל עברים דאיינו עובר עלו. ומהו דעת לפשר גם תיבת "בכל גבולך" היינו גובל שלך ולא נפש גבולך גובל של ישראל ע"פ שאיתו גובל שלך. אלים ש"ז זיל שעה ארורה היה לו דתיבת "בהתיכם" מצעין יחס המשפטים שלא יהוא בין נבטים שלם חמץ ומילא או אפשר למעט מתיבת בתיכם שאם מונה אצל אחר אין עובר על דרכין דתיבת בתיכם מצעין דירוס המשפטים והיינו נבטים שלך וא"כ אין בין שום מיעוט ע"ז איפה יהוא מונה החמצ, אלא אפילו אם יש לו נבטים בסוף העלם לא ימצא בין כל הנבטים חמץ.

ומה מאי מישוב בויה שיטת הרוי שתביא הרוא"ש זיל שחולק על המכילה וא"ל לרעלום בראשות המפקיד הוא ועובד עלו, והביא ראייה מקרה דוגב מבית האיש ולא מבית הירוש, והרא"ש זיל כתב עלי ולא הבניין אייתה, ועיין בהגותה הב"ח ושאר מפרשיות שערחו לישב שיטת הרוי, ולפעניך מקום הניחו לך גדור בו, ושיטת הרוי מבוררת שהוא שיטת רשי' והרמב"ם דמביא ראייה דתיבת בתיכם פירושו נבטים ולא המקומות איפה שהחמצ גונת. ועל זה מביא ראייה מהא דוגב מבית האיש ולא מבית הירוש אשר מזה ממעתיק נבטי הירוש מכפף ע"פ שהנבטים מכוונים בבית המקירים ולא ביד הגובר אפילו הכט פטורים מכפף, ועוד מושם דמפרשין הא מבית האש מנבטי האש על יחס המשפטים ולא על יחס המקומיי, כל שהוא בכלל נבטי הירוש אין זה עוד נבטי האש ומילא פטור ע"פ שהוא מונחים בשעת הגנבה

בבית הבעלם, וא"כ ה"ה הכא בחמץ מפרשין לא ימצא בתייכם" היוו בנכדים שלם לא תחא מצוי חמץ ושוב עבר על חמו ע"פ שהפקודו ביד עכ"ם, וכל הקושיות שהקשׁו על הראי"י סרו מחר מן הדרך זה אמת לאמתו של תורה.

ולשיטה זו כוון רשי"ז' בשמפרש דמקרה דלא ימצא בתייכם מ幽默 חמץ של נבי שאים שלו ע"ג ולא כתוב בקרא תיבת ול', מ"מ מ幽默 שיפור מתיבת בתיכם שפירשו נכסים שלם אלא של אחרים וזה ברור, ומה מאר מישב בו דקרוק עצם שעורני עלי' בן אחחותה הב' המופלג מוי' היהה הלוי נ"י למלה כתבה התורה עצל "גבולך" שהוא כל' יראה כל' המתיבת לא יראה שאפר שידיה לו חמץ בסוף העלים כי יש שם בית גובל ולא יראה כל' כל' המתיבת "בתיכם" שהוא מצין יותר בית שדר בו ממש כתבה תיבת לא ימצע, יותר היה נכון לכך בקרא גבול ולא יראה כל' יואר בית בתייכם, והוא דקרוק עצום, ולפי הנחתינו מיהא דאורכה תיבת בתיכם הוא ככל יותר אם נפרשו על הנכסים ולא על המקומות, וזה נבנ'.

הנה דבר זה אי נפרש הדאי תיבת בתיכם על צין הנכסים או על צין הדמוקם תלי' בוה איר נפרש הקרי דאר ביום הריאשן תשביתו שאמר מתייכם, כי שם יש לט' ב' דרכים לפירוש תיבת בתיכם על המוקם או על הנכסים, ופירושים אלו תלויים זה בזה כאשר אמר בס"ר, הנה בפסחים ד' ו' ב', אמר ר' אליעזר שע"ד דברם אינם ברשותו של אדם ועשה הבהיר כאלו אין ברשותו חמץ ובורר ברשות הרבים. עין רשי' שהגיה או מפרש אינם של', וזה פשוט כי הכוונה על יחס המשפט, דבין שלול זמן האיסור ואסור החמץ, בהנחה בלואו הכל' אינו של' ועל החמץ של אחרים אינו עבר ואפי' וכי על חמץ זיריה עbor, א"כ זהה איסור כל' יראה וכל' ימצא בחמץ זיריה חזוש, והעליה השאגת אריה סוף סימן ע"ז דכל זה אית' אל' אלבא דר' יהודה דחמצן אחר זטן נמי אסורה, וא"כ חמץ זיריה נמי לאו זיריה הוא לאח' זמן איסורו, ומאי שנא מוחמץ של אחרים ושפיר יהה חזוש. אבל לר' שמעון דוחמצן לאח' זטן מותר א"כ אין כאן שום חזוש דשאג' חמץ זיריה דיש לו שיורנו ממן אחר הפסחה וא"כ רוצה בקיומו ודבר הגורם לממן הוא, ואפיל' למאן ראמור דהגורם לממן לאו במנון דמי שאינו הכא והتورה אמרה לא ימצע" המני' אצל', ושיפור אמרה התורה דעתך עלי', והנה דמקרה מעד עשה ותשביתו והא גורם לממן, ולפיע"ד אין בוה השגה ודודאי אי לכא לאו דבל' יראה לאכ' עשה דתשביתו והא בוה תלי' ורש להאריך בוה הורבה ואין מוקומו. אבל עכ"פ זאת וראי' אמתה דר' שמעון חמץ לאח' זטן מותר ממלא שפיר עbor על בל' יראה על חמץ זיריה ממש דרועה בקיומו שיגרום לו לממן אחר הפסחה, עין בשוע"ס ת"ז במגן אביהם וט' ופרק חדש ושאר אהרכוים בדין רוצה קיומו, ושווית מהרי' שיק סי' רכ'ה.

ומעתה אומר אני דלא' שמעון לאח' זטן מותר וחמץ זיריה עbor על בל' יראה מושם דגורם לא ממן אחר הפסחה, שפיר אפשר לפרש והקרא ותשביתו שאמר מתייכם דהיתם ביטול בעלמא, כי עיי הביטול וההפקר לא יהא עוד חמץ של' ולא יראה שוכ' רוצה בקיומו כיוון שכבר ביטול, ואו מילא נפרש תיבת מתייכם דהיתם מנכדים. ופירוש הקרי שע"י הביטול ישבות החמץ עד מגנה בין נכסיו אבל לר' יהודה דחמצן לאח' זטן אסור

ובלאו הכי לאו זרודה הוא, اي אפשר לפרש תשビות דהית ביטול, דמה מוסיף מעשה הביטול של חמן שבלאו הכי לאו זרודה יהה לאחר זמנו אסור, וא"כ למה לו לבטל, אלא על כרחך התשビות הינו שורפה שלא יהיה מצוי עוד ביבתו ובעלם, ואו ממליא על כרחך לפרש תיבת מבטים דהית צין המקום שיבער החמן מלחות עד מותו ביבתו והיינו ע"י שורפה, משא"כ אם רק יבטל החמן או עדין ישאר בכיבו במקומו, זה ברור שימוש בעחרים.

והרי ויצה מכל התנ"ל כי דבר זה אי נפרש קרא דלא ימצא בתיכם על ציון המקומות או על יחס המשפטים דהית הנכסים תלוי בפלגנות דר' שמעון ור' יהורה בהא דחמן לאחר זמנו אי מותר או אסור, ולר' שמעון ע"כ הכוונה על ביטול מהנכסים, ולר' יהורה על ביטול מן הבית ע"י שריפה.

ומעתה אמר אבי הדא דצרכין קרא מיהר אתמן שקבל עליו אחריות הוא רוקא אלבא דר' יהורה דחמן לאחר זmeno אסור והוא דעבר עליו על לייה הוא חירוש דמאי שטא חמן של אחרים או חמן זרודה, אלא דעכ"ח גורה התורה שעריך לבער חמן זרודה ועל ידי בישור מן הבית, וכין שהוא חדש אין לממוד ממנה שקבל עליו אחריות דאן לך בו אלא חדש, אך גורה התורה על חמן ויללה לא ריראה לך חמן, אבל מנ"ל לחיבנו בס על חמן שאטו של אלא שקבל עליו אחריות, ובכן ספר איצטראק קרא מיהר דהית "אל ימצע" כל שמעיו אצל באיה אופן שהוא אפילו איתן של ממש עיריך לבعرو מן הבית, אבל לר' שמעון דחמן לאחר זmeno מותר ולא הרה חירוש מה שעבר על חמן של צין ונורם לו ממון אחר הפסח ורוחנה בקיומו, א"ב קבל עליו אחריות נמי גורם לו ממון ורוחנה בקיומו שלא יצטרך לשלם, וא"ב אין שום חילוק בין חמן של ממש או קבל עליו לאחר אחריות, דחמן של נמי לאו דירודה הוא אלא שחייב עליו ידי קיומו שלא יצטרך לשלם, ואם כן בלא דרשא ולא ימצע טעם דחמן שקבל עליו אחריות נמי עבר עליו כמו על חמן זרודה דמאי טאג, וזה אמת וברור בס"ד.

ומעתה סרו מהר כל הקושיות שהקשו התנוס' דף ב, ד"ה "מדאוריתא" אפריש"י דמויאוריתא בביטול בעלמא טגי מזכותיב "תשביות", והקשו התנוס'iao לךן בשמעתין אמר ר' עקיבא דתשביות והיינו העברה, ועוד ולאחר זmeno איסורו הלא לא מונוי ביטול. ולפי ביאורו אין כאן שום קושיא, והכא אלבא והלבטה קיימין דבתוכם וויתנו נכסים שלא יהא עוד בנכסים שלט חמן וזרודה אלבא דר' שמעון ואו תשביות ביטול כי גם ע"י הביטול וההפקר איתן עוד בכלל נכסים שלט, אבל ר' עקיבא אלבא דר' יהורה דחמן לאחר זmeno אסור, ואו תשביות ע"כ שריפה דהית לבער מן הבית שלא יהא מוצי בתוך ביטוח ועל כן היינו שריפה, זה ברור אמת וצורך בעוזירות, ומעתה שמע קושט אמר אמת בביאור שיטת הרבבים שהוחלט בה.

הסוגיא שלט אולה בשיטת ר' יהורה דחמן לאחר זmeno אסור וכן צרכין קרא מיהר אקובל עליו אחריות ובכוו שביארט ואו ממלא תיבת "בתוכם" מעצין את המkos וואו הנכסים, ובכן מצרכין לדורש הקרא דשלך אי אתה זהואה דאן לט קרא אחר על מיעוט חמן של אחרים דתיבת בתיכם את המkos מעיין ולא את יחס המשפטים, ואלבא דר' יהורה אין לממוד קבל עליו אחריות מהחמן שלו ולכן צרכין קרא דלא ימצע אהמץ שקבל עליו אחריות וממליא

אולה הגם' בשיטת המכילהא והמפקיר חמוץ ביד עכו"ם איתו עובר דממעוט מהתיכם, ומרבה חמוץ שקבל עליו אחריות מל"א ימצע, וכיון דכתיב בקרוא ולא ימצע בתיכם שפיר אית ליה לר'ת בסוגיא דียור לו בית בשיטת ר' יהודה, אבל לשיטת הרמב"ם בקיטו של נבוי איתו עובר עליו דהא בתיכם כתוב, אלטס כל זה בשיטת ר' יהודה, אבל לשיטת הרמב"ם דפסק בחמוץ של אחר זמור בר' שמעון וממילא ע"כ פירוש הקרא דרשביו שאור מהתיכם היינו על ידי בטול וכונת בתיכם היה נכסיכם שלא יהא נמצוא בין נכסיכם חמוץ ואו תשביתו היהין בטול, ובתיכם היה נכסיכם מונגנום, וא"כ אין בגין קרא שעריך שהיה החמוץ מותח ברשותו דוקא אלא בכל מקום שהוא בגין שהוא בכלל ממון שלט עבריין עליו, ולכן ספר התחל והרמב"ם שיטו שהטמן או הפקיד ביד גוי נהרבה לחזוב מל"א ימצע בתיכם דהוכונה בגין נכסיכם לא ימצע חמוץ בכל מקום שהוא, ומפרש רשותו גובלר הרי מהו לנו"ן דבתיכם אין פירושו המקומ דהיטן הוא מותח שם, אבל בגין דכתוב גובלר הרי מותח דהא כתיב גובלל עיר ורודה, אלא ע"כ דפירוש שהחמצץ ציריך שיש מאונה רוקא בבית דהא כתיב גובלל חיטין עיר ורודה, בתיכם היה נכסיכם ושפיר מומעת חמוץ אפילו הטמיין או הפקיין ביד עכו"ם.

והנה בעל המאור כתוב דהא ומערכין הכא תרי קראי אבכשו ולא כבשו היהין מושם דכתיב לא ימצע ומרבעין מה שמזכיר בירך, והוא אמרית ובכרי שכבשו נמי מצוי עצמן מקרי, ולפי זה הרמב"ם בשיטת רשי"ו ואלבא דר' שמעון ולא מרבעין מל"א ימצע קבל עליו אחריות ולא ודרשין כלל דאי דמגני בירך, היה דלא בעי תרי קראי אבכשו ולא כבשו, ושפיר מישב גיב מה שלא דרש הקרא ולא ימצע קיבל עליו אחריות וזה רק אללבא דר' יהודה ובניל', אבל לא אללבא דין רפסקין דחו ר' קרא אללבא עליו אחריות וקיביל עליו אחריות היה כמו שמעון ולר' שמעון לא ציריך קראי מיזוח איקיב עליו אחריות וקיביל עליו אחריות היה כמו חמוץ של שגיב איתן חייב עליו אלא מושם דגורם לו ממון לאחר הפסחה, וזה שיריך הרמב"ם חמוץ שקיביל עליו אחריות הויה בשלו, ורק דכמו דחייב בחמוץ של מושם שנורם לו ממון ורעה בקיומו ה"ה בחמוץ שקיביל עליו אחריות חייב עליו דחמצץ שלו וחמצץ שקיביל עליו אחריות חד טעמא אית להו רעובר עליו מושם גורמי לו ממון ורודה בקומו, וזה ברור בסיד.

ומעתה נבן מה דכתב הרמב"ם כן ממש בעכו"ם אלם או אנס דauseif שלא קבל עליו אחריות אבל בגין שיודיע שעכו"ם אלם יאנס אוותו לשלם שוב רוצה בהיקום החמוץ שלא יגורום לו להפסד ממון והוא ממש אללבא דר' שמעון ולהלכה במו חמוץ של שגם כי אנט עבר עליו אלא מפני שגורם לו ממון אחר הפסח בגין דחמצץ לאחר ומטר מותר, וא"כ ה"ה אלם או אנט חד טעמא אית להה כמו חמוץ שקיביל עליו אחריות או חמוץ שלו ממש ושפיר עובר עליו, והוא כפטור ופרח בעוזה"ת, וכן יבואר על נבן מה שלא הביא הרמב"ם הוא דียור לו בית דאיתן עבר עליו, והוא דמעתיקן קיביל עליו אחריות על חמוץ של עכו"ם בקיטו של עכו"ם הוא רק אם אנו מרבעין קבל עליו אחריות מל"א ימצע, ממילא בגין דכתיב עצל לא ימצע בתיכם ובכוננה ציין מקום הר' בפירוש אמרה תורה דעתו עובר על חמוץ שקיביל עליו אחריות אלא בקיטו של ישראל ולא בקיטו של עכו"ם, אבל הרמב"ם דפרש בתיכם על הנכסים, ועל קבל עליו אחריות איט' ציריך קראי מיהיר אלא עובר עליו מושם דהוא ממון ורודה בקומו כמו חמוץ דיזיה וא"כ אין בגין קרא שום מיעוט על זה שלא יהא עובר על חמוץ שקיביל עליו אחריות בקיטו של עכו"ם, וכן כל הסוגיא דียור לו בית היא שלא אללבא דהלהא דהיטן

אלבנא ר' יהודה אבל לא אלבנא ר'ין דפסקין כר' שמעון ובניל', ודע שלא תקשה כיון דהרמב"ם אית ליה דבר הנורם לממן לאו בממן דמי אם כן על כורחן לומר גם דגמ' לחץ שלחו חידוש, ומאו שנה חמוץ דידייה או של אחרים. ואע"פ ואחר זמנו מומר חמוץ מ"מ אין זה אלא גורם לממן, ולרבנן לאו בממן רמי וא"כ ה"ה חמוץ של דעverb עליו חידוש וגויירות הכתוב וליבא למולך מיניה חמוץ שקיבל עללו אחריות. אבל זה אינו ודודאי אין לשאול קושיא לאלקינו למה יהוא עבור על חמוץ דיליה ולא על חמוץ של אחרים, כיון דיש חילוק בין דיזיה לשאל אחרים וזה חמוץ שלו גורם לממן ורובה בקיומו ולכן אסורה התורה, מה שאין כן של אחרים שאין לו אל החמן שם שכונות והחאה בקיומו, אבל לר' יהודה דאחים זמנן אסור ואו באמת אין לו שוב שם הנטה בקיומו, א"כ מאין טמא בין חמוץ דיליה או חמוץ של אחרים, ודורך ותמעצע שבן בנין.

ובדרך פלפל נראה לתרץ שיטת הר"ף והרמב"ם והרא"ש שלא הביאו הא דמצערך רבעא תרי זימני לך אבורי שלא בשתו ונבר שבחשותו, ומשמע דפסקו באבי והוא תמה, והר"ף והרא"ש הביאו הביבריאטה בעורתה והشمיטו דברי יום וגם רבעא וגם הרמב"ם כתוב סתם דרכ"ם שיד ישראאל שולעת לעלי נמי מומר לזראות ולא כתוב דיליפין קן מדרכ"ב לך', יותר תגמל התיימה דברך כב. א, אמרין ביפורש לדרבנן ולהלא לך כתיביו וחדר לנבר שבחשותו, וא"כ זראי קשה להא השmitt זאת הרמב"ם. ונלעפ"ד לתרץ דהנתה התוט' הקשו ולמה להרי קראי לנבר שבחשותו ושלא בשתו דבל' מקום לא מעריכין תרי קראי, וניל' דרש' זיל' כתוב על חמוץ של אחרים בגין של נברים, עיין בפני יהושע וצ"ה שו"יקו מדברי רשי' אל' דעל חמוץ של ישראאל עבור אבל קובל עליה אחריות ומשום דהכל מעזין לעלי לבعرو כדורי להצליל את המפקד מאיסור כל יראה. ואומר עני זראי ר'ין אמרת אחרי שכבר דיעין דמקפיד חמוץ ביד אחרים עבור על בל רואה או ממילא הנפקד חייב לבערו מושום דהכל מעזין לעלי בערו, אבל מקודם זידענין הלבחה זו וא"ז הוה אמרין אבל אתה רואה של אחרים והיינו אבל קובל עלי' דודישין מלא' ימצע ואסור להפקיד חמוץ אצל אחרים, ממילא ע"כ דחאי אבל אתה רואה של אחרים ודקה של נברים אבל לא של ישראאל והכל מעזין לעלי בערו כדי שלא יעבור המפקד על בל יראה ובבל ימצע. ומעתה ייל' בסברא דדורר וה אי יש להקל בין נבר שבחשותו ונבר שלא בשתו תלי בזה אי נאמר זראי שלך Ai אתה רואה כול' של ישראל תברוי נמי או לא, זראי נפרש הדאי לא רואה לך אף' של ישראל חבירו ואבילה' שלא קיבל את הוראות, ואו ע"כ פירושו של האי תיבת "לך" דחויתן של ישראל וכאל' אמרה תורה לא יראה חמוץ של ישראל בכל גבולך, ואו זראי זראי חילוק בין בשתו ללא' בשתו, דאטנו נבר שבחשותו לאו עכבר'ם הוא. וע"כ ממוצע מל' של ישראל דמשום שהישראל יכול ליקח ממונו בחוזק די' משום זה עירין לא מקרי חמוץ של ישראל, אבל אם נאמר דעל חמוץ של ישראל שלא קיבל עלי' אחריות נמי אית עבור עללו, או ע"כ פירוש הקרה לא רואה לך' והיינו חמוץ הרדי' ולא הקפידה התורה על חמוץ של ישראל יהיה מה שיראה אלא הקפידה על החמן שלא יהא ממונו דקה. ואו שפיר היה סברא חיצונה למור חמוץ של נבר שבחשותו גם זה בכלל מטעו תשוב כיון שיוכל ללקחו בחוקיך, וזה בנון בסברא, ולפי זה מתוחין הדיבר קושית דהנות' זראי רבא דאמר ארישא קאי היה מוקדם ודרשין קרא לא' ימצע לאסור להפקיד חמוץ אצל אחרים ואו ממילא מומר לראות של אחרים אבילה' של ישראל תברוי כיון דהמקפיד אכן עבור עללו, וממילא היה הנפקד דהא בהוא תלא' וכמו שכתוב הפני הדשע וא"כ פירוש הקרה לא'

יראה לך שלא יהיה ממונע חמוץ ואו שפיר רוחה אמיינא דנכרי שכבשו נמי בכל ממונע הוא וצריך לך למעט נכרי שכבשו דלאו ממונע הווא, משא"ב גבי ביריך או דגנער שם פירשו דגן או בית של ישראל דוקא ואו ממילא ממוועט נכרי שכבשו נמי דהוא אין בכל ישראל אל אולם כל זה מקמא ויזיען מודרשא דלא ימצע לאסօר חמוץ שהפקיד ביד אחריהם, אבל אחריו דשמעין דאסօר להפקיד חמוץ ביד אחרים ומילא והנפקד חיב לבعرو כדי להציל את המפקיד א"ב הא זודרישון שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים הפריש של ישראל אי אתה רואה, או ממילא ליכא סברא לכלול בהו גם של נכרי שכבשו ולא צעריך על זה קרא מיהוד.

והנה רשי"ז ול כתוב דשווין hei לך לא ימצע ודרישון אפיקל במצו אצלך בעין שלך, והותס' ג. ב. ד"ה "מושום" הקשו על פירושי ודמיינורא דליך גופא נמי מצין למיעוט. והנה קושיא זו אינה סובבת על רשי"ז דעתך לומר דשווין hei לך לא ימצע דהא בבריותא אמרו כן אין לך אל בנכרי שלא בשתו בשתו מניין תיל לא ימצע, הרוי בהריותא גופא הביאה הקרא דלא ימצע, ועל הבריותא קשה קושיא התוט' לרמה לא דרש מה מלך גופא לרבות נכרי שכבשו, ותוירצטו דמלך גופא לא הוה ודרישון רוחה אמיינא ואתוי לדרשא אחוירתי עיי"ש. ולא זכיתו להבין בבריותם הקדושים ראי'ב הא גופא קשיא ומנא אין לשודות hei לך לא ימצע ולמעט עכברים' שכבשו ביןidis לדרשו על עין אחר ולא ימצע איצעריך לנפוחה א"ב מבני למעט נכרי שכבשו. ולולו שני כדא' הדיבר אמר דבר חדש בפירוש הגמור' והוא לפי מה שהעלתי החלוך שיש קרא דלא ימצע לאסօר חמוץ של ישראל שהפקיד אצל אחרים, שב און לנו שם סברא לחלק בין בשתו לא בשתו ובניל', א"ב ויל' דזחוו בונת השיס' תיל לא מנגא פירוש ודרישון מיניה לאסօר העטגה, ומילא דאסօר ליתן פקדונות ביד ישראל אחר, ומילא דבם הנפקד חיב לבعرو ואפיקלו בא' קבל עליו אחרות ואו ואיא לך ממעת אפיקלו בשתו, ורק מלא ימצע אונז יוזען דפירושו של לך הווא של ישראל ומילא ממוועט נמי חמוץ של נכרי שכבשו, ומה מאור מינשב בזה קושית הצל"ח שהקשה ולמה ממותין בווא דאנק לי עכברים' שכבשו ולא דרש מיד בתחולת הבריותא כן, ולפי תניל' ניחא דכל זמן שאין לנו ודרשא דלא ימצע לאסօר הטמנה אין לדרוש ולמעט עכברים' שכבשו ובניל', ולכן דרמב"ז ול למיטקנא לא וחצץ להביא דרשעה דליך לך תרי זמני, דאחויר ודרישון מלא ימצע לאסօר הטמנה ולהפקד פקדונות ביד אחרים שוב ליכא סברא לחלק בין בשתו לא בשתו, ומודוקך בלשון הרמב"ז זיל שכתב מתחלקה בהלבה א' והדין לאסօר פקדונות ביד ישראל עליו, ונראה לך לא מודת וכור' לא כתב בזה שום חידוש דין רק הוא דעכברים' שיד' ישראל שלטת עליו, וזה רעל זה קאי לשון "זה לא למורת" וROL' דכין לאסօר להפקד חמוץ ביד אחר ממילא נלמוד דהה חמוץ על עכברים' שכבשו נמי מותר לראות דעתך שו סטברא לחלק ובניל'. וודוק' הדיטב.

סוגיא דחמצן בזמננו – ומצה שבעה

משנה פסחים כח, א: "חמצן של נברי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ושל ישראל אסור בהנאה שנאמר לא יראה לך שאור". גמ': "מני מתניתין לא ר' יהודה ולא ר' שמעון ולא ר' יוסי הגליל, מייא היא דתניא חמצן בין לפני זמנה זמן עבור עליו בלאו, תורה זמנה עבור עליו עליו בלאו וכתר דברי רבי יהודה, ר' שמעון אומר חמצן לפני זמנה וללאו זמנה אין עבור עליו באלו כלום וכור, ר' יוסי הגליל אומר תמה על עצמן הדיאך חמצן אסור בהנאה כל שבעה ומינן לאוכל חמצן משש שעות ולמעלה שהוא עבור בלבד תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמצן דברי ר' יהודה, אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר לנו כן והלא בבר טאמר לא תאכל עליו חמצן שבעת ימים תאכל עליו מוצות, אם כן מה תלמוד לומר לא תאכל עליו חמצן, בשעה שישנו בком אכול מעה ישנו בבב תאכל חמצן ובשעה שאיתנו בком אכול מעה איין בבב תאכל חמצן וכור, ר' יהודה שפיר קאמר ליה ר' שמעון ור' יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אף' בזמן זהה וכו'" עד כאן שקלא וטריא של הסוגיא. הסוגיא קשה טובא אין יוצא ואין בא, ואיבור אל העין.

הרמביים בה' חמצן ומצה א' ח כתוב: "אסור לאכול חמצן ביום י"ד מחוץות הימים ולמעלה וכור, וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן מוחturnה, שנאמר לא תאכל עליו חמצן, כלומר על קרבן פטה, אך למדו מפני השמועה בפירוש דבר זה, לא תאכל חמצן משעה שרואהו לשוחיות הפסח שהוא בין הערכיהם, והוא חצי היום", והוא בר' יהודה הנדר ר' שמעון מבואר בסוגיא דיל'. ומקודם עירורך על לשון הרמביים שכובב וכל האוכל בזמן הזה למאוי נפקא מינה ותיק לכתוב בזמן הזה, ונראה כובנו בו זה לשולש של אמור דברין ותלול הכתוב האי איסור אכילת חמצן בקרבן פטה דזהינו "עליל", אם כן טבל לטעות ולומר חמצן לפני זמנה זמן דוקא בזמן דאייכא פטה וממי שמקירב קרבן פטה, אבל בזמן הזה או מי שאיתו מקריב קרבן פטה באמת Ai לוכה אוחמן לפני זמנה, ובמו דמקרה בגמי לעיל ה, א, ארבעה דידיק איסור חמצן משש ולמעלה מקרויא "דלא תשחט", ומקשה ואימא כל חד וחדר כי שהיע, ומתרץ זמן שחיטה קאמרא. הכי נמי אמרין דהאי עליו אין הכרונה על מי שישתט משם קרבן פטה אלא אומן שחיטה קאי, ומימילא דהוא הרין בזמן הזה דאין חילוק וזה ברור בכוונות הרמביים ז' ל'.

והנה בה' חמצן ומצה ו, א, כתוב דמצות עשה מוחturnה לאכול מצה בلال ט' שטאמר "בערב תאכל מוצות" בכל מקום ובכל זמן, ולא תליה אכילה זו בקרבן פטה. והקשה בלחם משנה כין דפסק הרמביים בפ' א בר' יהודה דחמצן לפני זמנה לוכה. ואם כן הלא מבואר בסוגיא דיל' יהודה מפקין מעליו דשבועת ימים תאכל עליו מוצות לקובעו חובה בזמן הזה ורק לר' שמעון דרשין קרא ובערב תאכלו מוצות אומן הזה, ואם כן הרמביים לא היה לו להביא כאן קרא ד"בערב תאכלו מוצות". ועל קושיא זו נאמרו הירחאים אין מספר לא נתישבו על הכלב, ואעננה גם אמי חילוק בזה כדי ד' הטובה על.

וכרי שנבא למוטרטע צרכין אונחן לבאר פלוגתא ר' יהודה ור' שמעון. והkowskiיא היותר גודלה היא וכפי המבואר בסוגיא, פלגי בפירוש הקרא דילא תאכל עליו חמצן שבעת ימים

תאבל עליו מצותה", ר' יהודה מוקי האי עליו אשוחיטה הפסח, ולאו זוקא אשוחיטה אלא אומן שוחיטה הפסח, ר' יהואי "עליז" הוא מתייר לוגמי, ומעתה פלגי אי יהודה ר' לא תאבל עליו חמץ" קאי אומן שוחיטה או אומן אבלה, וסבירא לה' לר' יהודה ואומן שוחיטה קאי, ועל זה השיב לר' שמעון דהא בבר בתיבר "לא תאבל עליז חמץ שבעת ימים ואבל עליז מצותה", אם כן מה תלמוד לומר "לא תאבל עליז חמץ". והנה רשי' לא פירש כל בכוונה ר' שמעון בפיריכא, ובפשיטות הכוונה דכינן דאיכא הדיש, ובשעה שישטו בкомם אכל מעיה ישנו בבל תאבל חמץ, אם כן אין לדרש האי "עליז" על מנת השוחיטה אלא על זמן האבלה, ועל זה דקשו הצל"ח והפני והושע חודא והאי חיקש הלא ודרשין לבמה דרבirs, דאיינו יעבא רק בדוקן של חמשת המינים ברבר הבא לידי חמץ, ולחייב נשים באכילת מצה. ואי משום ואין דקש לממחזה ועל כורחך לרודש החיקש גם למעט חמץ ממש ומלעללה, אז אין מקום לקשיית השיס ודר' שמעון מעיה בזמנן הזה מנא לה', דמזההיקש גופה במ' ר' שמעון ולף דכל דשיך איסור אכילת חמץ שיר' חיזוב אכילת מצה, ואני מוסיף בתימא דהאי עליז לר' שמעון מה דריש ביה, דבשלמא לר' יהודה שפיר' דרש אומן שוחיטה הפסח, אבל לר' שמעון לא נבחוב כלל האי "עליז" ומילא נרע וליכא איסור אבלה קודם זמנה, ולא נטרך כלל לדרש החיקש למעט בזמנן.

והנה תחוטס כה, ב, ר' מה "אם כן" כתבו בשם הרשב"א דרושית ר' שמעון דיחיה והאי עליז על כורחך לאו אשוחיטה קאי, מדכיביך "תאבל עליז מצותה", והאי "עליז" על כורחך אכילת חמץ ולא אשוחיטה הפסח קאי. הנה גם לפירש זה קשה מאידך אך אין מאי משוני בגמ' זהה דמקשה שפיר' קאמר לה' ר' שמעון לר' יהודה, מתרץ' ואיצטער' לקבעו חובה, דסוף כל סוף קשה ר' יהודה מפרש האי עליז ד"שבעת ימים תאכל עליז מצות" אכילת הפסח, ועליז "דלא תאבל עליז חמץ" מפרש אשוחיטה הפסח, ולפирוש הרשב"א זה היה עיקר הקושיא דר' שמעון אר' יהודה ועל זה לא תירץ' בולם, ורקבעו חובה איצטער' עליז ואיצטער' החיקש, סוף כל סוף איך מפרשין עליז חמץ משונה מעלי' רמצה, וזה קושיא עצומה. ועוד יש כמה דוחוקים שעריכין אונ' לטבל בפירוש הסוגיא לפיריש' ותוס' אין יצא ואין בא לפירש ולחזר הכל כלל דוחוקם. אשר מכח כל זה נראה שיטת הרמב"ם מחותמת, והסתבך ושם קושט דברי אמרת שכחתי לה' בזכות אבותי הקדושים אחורי עיין רב בעורת ה' יונבר.

ואען ואומר, הנה הפני יהושע בגין בסוגיתנו העלה דרב' חרש והוא דרייך מלשנאו דר' שמעון דאמר בשרה שעשה שישנו בkom אכל מעיה ישנו בבל תאבל חמץ, ובשעה שאיתו בkom אבל מצה איתן בבל תאבל חמץ, למעט קודם זמנה ואחר זמנה מלאו לאו תאבל חמץ, מזה מוכחה דסבירא לה' לר' שמעון דכל ימי הפסח איכא מצהה לאכול מגה, וכפשתא ذקרה ד"שבעת ימים תאבל מצות", דהא ואמר דין לפקון קב. א, אין חיזוב מצות אכילת מצה אלא בלילה וראשתה, לא ידעין אלא מומריא ذקרייא, כתוב אחר אמור "שבעת ימים" וכחוב אחר אמור "שבעת ימים ואבל מצות". ואם כן לר' שמעון אפשר דדריש האי רומייא ذקרייא למלהא אחריתא לעין חדש ווין, ווין תוס' מנותתו טו, א, ובתוון הקשו עי"ש בפני יהושע.

הנה הפני יהושע גלא לדרכיה ונפל נהורא, ודבר גודל דבר הנביא, אבל מקום הנחיה של הפעוט למלאות את דבריו הקדושים. הנה מה שכתב דר' שמעון לית' לה' דרשעה זו דשות ימים ושבעת ימים שהוא רשות, הנה לפי עניות דעתינו אפילו אם נאמר כן קישה לט' סוליות הכתובים מצד אחר, דהיתם במקומות אחד אמר הקרא "בערך תאכלו מצות" ומשמעו דאין חיזוב אלא לה'

וז, ובמוקם אחר אומר "שבועת ימים תאכל מצות". ועל בורחן לומר ולהלך בין שבעת הימים ובין לילה הראשונה. אשר על כן נראה לי דודאי גם ר' שמעון מורה דמצוה חיבת לאכול מצחה הוא רק בלילה ראשונה, ברכתי"ב "בערב תאכלו מצות", (והדרישה נסמכת על מה כתיב בערב ולא מערב, dazu הוה משמע בכל הימים הם שווים, אבל מדכתיב בערב הרי לילה זו משווה לשאר הימים והלילות). ואולם בשאר הימים ליכא מיצה חיבת אלא מצחה רשותית, והציג אם רגה איט אוכל מצחה אלא קלילות וגנוזים, אבל אם אוכל מנה או מוקים מצחה דאורייתא. וכן הוא בסוכה דבלילה הראשונה וחובה ובשאר הימים שות ודרישת מצחה רשותית. וסוכה הלא ילפק מצחה, עיין במסכת סוכה כל זה. ועל בורחן לומר כן,adam לא כן האי קרא ד"שבועת ימים מצות תאכלו" למאית אהא, וכי בכדי כתבה התורה האי פסק בכמה מקומות, בפרשタ בא ובפרשタ משפטיים, בפרשタ אמרור ופרשタ פחס ופרשタ ראה, וכבר כתוב כן הגרא בא בפירוש בחיבורו מעשה רב, דאכילת מצחה מצחה דאורייתא רשותית. וכן כתוב החזקוני הביאו קדרות זקי החותם סופר וצל בחידושי י"ד תשובה קצ"א, וכן מוכח מבעל המאור שהקשה בסוף ערכי פשחים למה אין מברכן בשאר יומי על אכילת מצחה כמו דembercin בשאר יומי אסוכה, ומתרץ דעתך ציריך לקיס בשאר יומי מצות סוכה על כל פנים בשינה די אפשר לעמור ג' ימים בלבד שנייה, מה שאין כן בפסח אפשר שלא לאכול מצחה כל שבעה עי"ש.

והנה לפי עניות דעתו תירוץ זה איתם מספק, והוא גם בפחס על כל פנים ציריך לאכול חזע מלילה הראשונה גם ביום מצה שהוא יום טוב, וחיבת לאכול פת, אם כן אי אפשר שלא לאכול מצחה חזע מלילה הראשונה, וצריך עיון. על כל פנים מROLא משני בעל המאור בפשיותם ובפחס ליכא מצחה רשותית משאין כן בסוכה, על בורחן גם בעל המאור טבירוא לה' ואיכא כל יומי מצחה רשותית על כל פנים, ועיין בשדי המכ שheiaya בויה הענן חבל בראשונים ואחרונים ורוכבים טבירוא לוון כן דaicaca מצחה, והא דלא מברכן כל ימי הפחס כמו בסוכה, עראה לה טעם נבן, דכין דחו"ל החמירו באיסור חמץ בחומרות שונות עד שرك בוזירות היותר גודלה יוכל להמלט מאיסור חמץ דרבנן, בגין חמץ ומצה ליכא רק כל שעואה, ואם כן על כל כיון מעה יש על כל פנים ספק רחוק דילמא איכא בה נבדך איסור חמץ, ואיך יברך עליו. ובשלמא להה הראשונה שהוא מצחה חיבית כיון שהיא זיהיר בכל הצורך, אפילו אם איכא בהיה איסור דוחה המוצה את האיסור דרבנן, אבל מצחה רשותית דאיתו דוחה איסור כל הגם וליכא רק ספיקא, ולא אסרו לאכול מצחה כל ז', אבל על כל פנים לא קבע ברכה על המוצחה שלא נפקו מיידי ספק חמץ דרבנן בבירור גמו. ופק חוו שיש קדושים שפורים מלאכול מצחה כל שבעה מהאי טעמא חזע מלילות הראשנות. ואני אומר דאם הוא קובעים ברכה כל פחס על אכילת מנה בדוראי לא והוא פורשים מלאכול מעה ברכחה כל ז', ואם כן על כל פנים על ידי שלא קבעו ברכה, נתנו חזע כל מקום להחמיר למי שרוצה להנצל מכל חשש ונדרוד חמץ שלא לאכול מצחה כל ז', וזה טעם נבן קרוב למרכז האמתו.

ועל כל פנים היוצא לנו מזה, ר' שמעון וראי אית להה הци דכל ז' איכא על כל פנים מצחה רשותית לאכול מצחה כל ז', ולכן שפיר אמר בשתה שישנו בком אכול מצחה דהיזיט מצחה רשותית, ואם כן אין מן הצורך לעשות פלוגטה רחקה וגדולה לומר ר' שמעון אית להה דaicaca מצחה חיבת כל ז', אלא עד שנתמוך דaicaca על כל פנים מצחה רשותית, מה שאין כן

בללה ראשונה איכא מזותה חווובית, וכן רומייא דקראי ודשות ימים ושבעת ימים וכן דבר בערב תאכל מזות ושבעת ימים תאכלו מזות מתישיבים הכי, אבללה ראשונה איכא מזותה חווובית ובשאר הדמים מזותה רשותית. והנה הגם כי כל זה נראת פשט וברור, בא וראה כי דבר זה בפוגוא דרי' שמען נכל לומר כן, אבל לא אלמא דרי' יהודה שהוא בר פוגוא דרי' שמען, והוא ירושלמי מפורש בפ"א דמס' פסחים ה"ב ואעטיק לשון ירושלמי: ר' מאיר אומר לא תאכל עלי חמץ על אכילהן, ר' יהודה אומר לא תאכל עלי חמץ על עשייתון, ר' יהודה אית להה עשה לא תעשה על ביכילתו, עשה ולא תעשה על בערו, עשה על אכילהו שבעת ימים תאכל עלי מזות ולא חמץ, כל לא תעשה שבא מכח עשה, לא תעשה על אכילהו לא תאכל עלי חמץ".

הנה הירושלמי הביא הא דרי' יהודה דעתה להה עשה ולא תעשה על חמץ ביחס ובהתאם עם מה בסבירא להה ר' יהודה שלא תאכל עלי חמץ על אכילהן, אשר מזה נראה בערך בשני דינים אל חמץ לפני זמנו עמו הוא לחוייב על אכילהו עשה ולא תעשה מישך שיבוי אהדרי. ראמ' לא כן לאיזה צורך הביא הכא דמיירי מפוגוא דחמץ פמי' זמנו, האי דרשא דaicא עשה ולא תעשה על אכילת חמץ, וזה בירור כמשמעותו, ומעתה צריך להזכיר איזה שכבות יש לשני דינים אלו ולמה תליין זה בוה. ועוד יש לזכור למה הביא ירושלמי הא דaicא עשה על אכילת חמץ דיקא מהאי דפרשת דברים. והלא כמה קראי כתבי מקודם בפרשタ בא ובפרשタ אמרו ר' שבעת ימים מזות תאכלו" אשר נכל לדרש מיניה וממצות תאכל ולא חמץ שהוא לאו הבא מכלל עשה. אבל שמעו קושט דבר אמרת, דרבי יהודה הוכיח מקרא וזה נגיד ר' שמעון להבריה ר' ינאי ד"עליז" ודראי אעשייתו ולא על אכילהן קאי. והוא דודא ודאי פשיטא דכיוון דבוחך קרא כתיב "לא תאכל עלי חמץ שבעת ימים תאכל עלי מזות", על בוחך צריך לפיש "עליז" ודרישא וסיפה בהר אונן או שנדם על אכילהן, או שניהם על עשייתו. ומעתה ר' יהודה ומפרש עלי"ו" רדרישא על עשייתו דהינו איסור חמץ בלבד משש שעות ולמעלה, מימלא ד"עליז" של תאכל עלי מזות נמי פירושו על עשייתו דהינו משש שעות ולמעלה, ואם כן על בוחך אי אפשר לפריש הקראי דבשבעת ימים תאכל עלי מזות אמרת רשותית, דרואי לייכא מזותה רשותית ומכל שכן לא חוויבת לאכול מעזה מבعد זום. אלא על בוחך לפריש האי קרא דשבעת ימים תאכל עלי מזות לאו אמרותה אלא אරשות, דהינו מזנה ולא חמץ, ולאו הבא מכלל עשה. ואו שפיר אמרה תורה שבעת ימים תאכל עלי מזות דהינו על עשייתון תוכל לאכול רק מעזה אבל לא חמץ, ואם אותו מפרשין בן הקרי או מילא לאכוא לדרש ריש מזותה רשותית, דשי' דברים אלו הם דרישת המתגננות וסתורות זה את זה, דאמ' בא הקרי למזותה דaicא מזותה קאי, ולכא לדרשך רק הוא דבוחך לכא מזות אבל איסור מנא פאן דבר שמייה, ולא למזותה קאי, ולא דרישן הקרי למיעט חמץ אסור לאכול חמץ, או מילא לאכוא ול והוא הדין להיפך אם אנו דורשין הקרי למיעט חמץ אסור לאכול חמץ, לאפוקי חמץ שהוא למידרש למזותה כל כיוון דהקרא בא ללמדך הרשות לאכול מעזה לאפוקי חמץ שהוא באיסור, אבל מזותה מנא לו וזה בורר. ודריש על בוחך האי "עליז" דתאכל עלי מזות גם באשיתון, וחמץ אסור ממש שעotta ולמעלה. דריש על בוחך האי "עליז" דתאכל עלי מזות גם באשיתון, והחמי דמש שעotta ולמעלה מותר לאכול רק מזות ולא חמץ, ואם כן מזותה רשותית פאן דבר שמייה בהאי קראי. אבל ר' מאיר ור' שמעון סבירא להה דיליכא איסור עשה כלל על חמץ אלא והאי שבעת ימים תאכל עלי מזות נמי למזורה רשותית קאי, ומילא דעליז

אכלתו ודרך בלהה יש מצوها לאכול מצהה, וכיון שכן על כורחך דריש גם עליו ודריש על אכילתו ולא תאכל עליו חמצן הכוונה גם בן בלהה אבל לפני זמנה ומחר.

הרי מבואר וסבירו לך ברור בשמש איך שני דינוט אלו דחמיין לפני זמנה ואכילת מצהה כל זה אם הוא מצואה או לאו הבא מכלל עשה תליים זה בזה, ודרשין "עלוי" דקרא שיזהו והרשא והסיפה שווים. ואעתיק לשון התשבי"ץ זיל בספרו זוהר הרקיע על תהי"ג מצותה ווונען לך, זיל הקדרש: "זאני לפַי עניות דעתני מוסיף מצואה אחריה והוא פירוש מאכילת חמץ זיל ימי הפסח, וכן אמר בגמ' דברי מערבה בפסחים, שבעת ימים תאכל עליו מצואה ולא חמץ ולא הבא מכלל עשה עשה. וכן כתוב הרב זיל זה היירושלמי לענין ביטורו, ואני תהה למה לא למד ממן לענין אכילת חמץ, ושם הוא דוחה אותו מפני התלמוד שלו שהפרק הוא רשות, ובין שהוא רשות לא נא ללמד שיזהה אסור עשה באכילת חמץ והרבנן גרא בהתקין, שאלוי היה עשה קבוע בעצמו לא הוא דושך ממנה לאו הבא מכלל עשה לאיסור חמץ, שככל עשה הקבוע בעצמו, לגופיה ציריך ולא לדורשה, אלא מפני שהירושלמי מסכים עם הבבל שהוא רשות דרישין לאיסור חמץ שיזהה בעשה, ודומה ל'אותה האכל'ו' בהמה תורה, שאיתן חיב לאככל אותה אלא לאיסור בהמה טמאה ולאו הבא מכלל עשה". הנה ברור יותר מthan רבריו הקדרושים אכן לדורש הקראו על שניהם על מצואה רשותית וגם על לאו הבא מכלל עשה. אבל מכל מקום נראה והירושלמי פולג עם הבבל, דהה ואמרנו מה שביעי רשות, לאו רשות גמור אלא לבני חיזוב רשות קרי לה, אבל על כל פנים מצואה איבאה, וכן סבירא ליה לרמב"ן, ואם בן אי אפשר לדורש הקרא גם לאלו הבא מכלל עשה. בן זהה שיטת הרמב"ן זהה ברור אמרת עצך.

ועל פי הדברים האלה מראה דסוגיא דילן על כורחך לא תלבה בשיטה זו, ר' יהודה איתת לה ד"שבעת ימים תאכל עליוי" הוא על לאו הבא מכלל עשה, אלא דסבירא ליה בפשיטות ר' שמعلن ור' יהודה לא פלאג זהה, ובכלל עלמא סבירא לה ווהאי "שבעת ימים תאכל עליוי" למנזה רשותית קאי, וממילא ר"עלוי" על כורחך על אכילתון קאי לכלול עלמא ולכך ספר הקשה ר' שמعلن לר' יהודה וככפי פירוש הרשב"א דארך נדרוש עליוי" דרישא ד"לא ואככל עליוי חמץ" על החזות היום, דמה נעשה ב"עלוי" דסיפא רשם על כורחך לזרם קאי על אכילתון, ומורא משני ר' יהודה לר' שמعلن ר"עלוי" דסיפא גם כן על קודם זמנה קאי, ולאיסור לאו הבא מכלל עשה, הרי דלא סבירא ליה תלמוד הבבלי בשיטת היירושלמי, ולכן חוכחה הש"ס לובנס בתירוץים דחווקים על הקושיא רישפר אמר לה ר' שמعلن לר' יהודה האיי לקובעו חוכה וכו', וכל השקלוא וטוראי בסוגיא דילן, והיינו משות ותלמוד בבבל זהה סבירא לה דב' ר' יהודה מהה באה לר' שמعلن ר"שבעת ימים תאכל עליוי" למצואה רשותית קאנט, וממילא ר"עלוי" קאי על אכילתון ולא על עשייתו כמו רישא דקורא. אבל לשיטת היירושלמי לר' יהודה איתת ליה ד"שבעת ימים תאכל עליוי מצותה" ולא חמץ בלבד הבא מכלל עשה, ספר מישבת קושית ר' שמعلن ווהאי "עלוי" דסיפא נמי על עשייתו קאי ולאיסור עשה קאי, ואנן לט מAMIL צורך לובנס בדורח כדי לתרץ קושיא ספר קאמר ר' שמعلن, וממילא לר' יהודה לקובעו חוכה לאו "עלוי" דרישין אלא "מבערב תאכלו מוצות" ובמסקנת הש"ס דילן ברף קב. והבן כל זאת כי הוא לפי עניות דעתך אמרת לאמתה של תורה בכונות ויישוב הרמב"ם זיל כל דוחק כל וכל לא.

ומה מادر מושב בזה מה דיביאו הירושלמי אורה דלאו הבא מכלל עשה, דיקא האי קרא דפרשת דברים ולא מקראות הקורומים, משומם ובכל הגז אפשר לפרש דמליצה רשותית רקאי, אבל האי קרא דכתייב בה עלי"ו וקאי על כוורת אשעת עשייתו, דחויטו משש שעתה ולמעלה, והאי קרא אי אפשר לפרש למוצה רשותית, דברום וזהו לכט מצוח כלל, אלא על כוורת לאו הבא מכלל עשה, משאן בן שאר הפסוקים, וזה אמרות וצדק בעורת הז'ינברן.

ומעתה חל עלינו חותם הביאור לר' שמעון האי עלי"ו תאבל עליו חמץ" למה נאמר ואין לך שם פירוש, ואי לאו דכתייב האי עלי"ו לא הוות ציריך לדוחש הוקשא ודבעה שישנו בוקום אבל מצח למעט לפני ומטו. אבל הסכת ושםען, לר' שמעון ודרשין האי עלי"ו שאסור לאבל את הפסח עם חמץ, וועל"ז פירשו עלי"ו ממש, ובמנין דאית לה עלי"ו ממש ולא עלי"ו בסמור, ויעין פסחים טג. ב. ושאר מקומות הדמויותים שם. ואם בן פשיטה דקרה שלא יאבל את הפסח עם חמץ, ואם תקשה הלא חמץ בפניהם ובלא הפסח נמי אסור בכרת, ולמאי נפקא מינה אסורה התורה ביחס של לא לאבל הפסח עם חמץ, הנה הגם דבלאו ה כי לא קשה מידי דעתך בכמה מקומות בכנן דא ולפירושו בלאות לעבור עלי"ו בשני לאוין. אבל בגין אין גע עריכין לה, דבלאו ה כי יש נפקא מינו לבנין פסח שני דאו חמץ עמו בבית, כמבואר במשנה צ, א, ואין אישור אכילת חמץ שיר בפסח שני, אבל מכל מקום אסור לאבל הפסח עם חמץ בפסח שני נמי, אבל מוצות שבגופו נהוגם בפסח שני גם כן, ואם בן שפיר היה צריך לאסור לאבל חמץ עלי"ו הפסח, ונפקא מינה לעגין פסח שני.

ובזה מעטאי ישוב בנין לדרכי רשי' שבtab בפרשנות בהעלין (במדבר ט, ז) "פסח שני חמץ ומעה עמו בביית ואין אישור חמץ אלא עמו באכילהו". וראיתי במנחת הילך מוצה שפ"א שחרבה לתמונה על רשי', ובמשנה אית' מבואר אלא חמץ עמו בביית, אבל שהיא אישור באכילת חמץ מנא ל' והניח בצריך עין. ולפי עניות דעתינו לשיטת ר' שמעון הוא כן, לדיזיה פירוש הקרא "דלא תאבל עליו חמץ" והוא שלא לאבל הפסח עם חמץ, וכמה מן הפסוקים ודפסוק לומדי בר' שמעון מילא שיפור כתוב רשי' דרבפסח שני אישור חמץ באכילת הפסח, ויעין בירושלמי הניל' במפרשים קורבן העודה ופni משה ומותוך דביריהם נמי משמע דפירשו כן מאי שהוא שיטת ר' שמעון "לא תאבל עליו" אכילהו. רצה לומר באכילה שלא באכילה הפסח עם חמץ, וזהו נור השיס ודל' ואמרין דרי' שמעון האי באכילה עליו חמץ" שלא לאבל הפסח עם חמץ, זהה לנו השיס ודל' ואמרין דרי' שמעון האי "לא תאבל" מיבעי לה לתוך ומטו, אבל לא קשה מידי, דבלאו ה כי על כחך לומר דזהיא "שבעת ימים" שבקרה קאי למטה ולמעלה, דחויטו באלו בתיב לא ואבל עליו חמץ נשר על קרא "לא תמן כספר בנשך ובמרובית לא תמן אכל" דהוא בנשך ובמרובית קאי אל מעלה ולמטה עי"ש. והוא הרין הכא הכוונה לא ואבל עליו חמץ שבעת ימים ושבעת ימים ואבל עליו מטו. ועליו דרכות להו מהו וורש ר' שמעון ונסוף על אכילת חמץ כל שבעה אסור לאבל הפסח עם חמץ. ואול' להכי אין לךן על לאו וזה שלא לאבל פסח עם חמץ ממש דرك מותרו ודרשין מוכטיב עלי"ז. אבל עקר קרא ולא תאבל בעי שלא לאבל חמץ תוך ומטו חז"ק היטב.

והנה מכל הביאור הרחב הזה עלה ליזאנ ולשיטות הרומיים ופסק כר' יהודה בלפני ומטו, על כוורת סבירה לה ד'שבעת ימים ואבל עליו מטו' הוא לאו הבא מכלל עשה ולא

למעוזה רשותית. וזה לבאורה סותר למה שמבואר בלשון הרמב"ם בכמה מקומות דעתך לה' גם כן ואכילה מעה כל שבעה הוא מוצה, חודא מהה דכתיב בה 'חמצ' ומזה ה', ב', דין ציריך לחם עמי אלא בללה הראשונה בלבד, מלשון זה על כוחך מוכחה דעתך לה' רשותך יומי נמי איכא מוצה,adam לא כן מה ציריך להשמיען ולא בעין לחם שמי בשאר הימים כוון לדלא מוצה כלל בשאר יומי אלא רשות לאטוקי שלא לאכול חמץ. וזה ראייה נבונה וברורות, וכן ממה שכבר בסוכה דרצה טעם פירוט וחוץ לסוכה וכריין אכילת מעה, הרי שהשוויה שניהם ייחד ואין חילוק בין מוצה ובין סוכה, הרי דמוצה וסוכה שוון.

אולט נג' החלתו זו ומזה כל ז' הוא מוצה ולא רישקן הקרא ר' שבעת ימים תאכל עלי' מוצה" וכן שאיר קראי לאלו הבא מכלל עשה, אלא למעוזה רשותית נג' זה עומר.

א. פישטיא ל' דיידרשין קרא "שבעת ימים תאכל עלי' מouston" ללא הבא מכלל עשה, און לרשות מההיקש ר' לא ואכל עלי' חמץ שבעת ימים תאכל עלי' מouston" לא לחויב נשים במצוות מעה, ולא להא דאיתו יוצא בתהא אלא בחמשת מיט' דן וברים הבאים לידי חימוץ. כיון וקריא לא מירך כל מינותת אכילת מעה אלא מאיסור אכילת חמץ, והיחס מצתת ולא חמץ, ואיך מלמד מקריא זה דמי' מouston אכילת מעה, אתמהה?

ב. בסוגיא דחולת תורה לה', א. דפלג' רבה ור' יוסף ורביה סבירא ליה דאיתו יוצא מושום ושמרחות את המונות יצתה חולות תודה שלא שמן לשם מוצה. עי"ש בפרש"ז, ור' יוסף סבירא לה' מוצה האכלה לשבעה בעין, שטאמר "שבעת ימים תאכלו מouston". ולפי מה שבכתבי ברור דהאי דרשא דר' יוסף און לה' מוקם. אלא בשטאמר ודכל שבעה יש מוצה באכילת מעה, אבל אי יק' מוצה אלא ללה' ראשונה אריך מטל מעזה מפני שאינה ראייה לשבעה, האי שבעה איזה שיקות יש לו למצוות מעה. והוא פלאה נשגבא, וביעוינו ראיות שבירושלמי באמת איט מביא על חולות תורה רק דרשא ודרביה ושםו לשם מוצה בעין, ולא דרשא דר' יוסף. עלה בר吐ו דוויירושלמי לשיטתו דעתך לה' האי "שבעת ימים תאכל עלי' מouston" אלאו הבא מכלל עשה, באמת לא ודריש הא בעין מוצה ראייה לשבעה, ولكن הביא רק טעמא דרביה, ואחר החיפוש באחרוניים מצאתי במנחת החטף מוצה 'בערב האכלו מouston' שברר קדמוני בהז, ורצה לומר על פי חז"ש הפני יהושע ודוקא ל' שמען דעתך לה' חיזב מוצה כל שבעה, בעין מוצה ראייה לשבעה וכן סבירא לה' ר' יוסף. אבל רבה לא סבירא לה' הכוי, ולהבי לת' לה' דבעין מוצה ראייה לשבעה עי"ש. הנה דבר קשה לזכור דרביה ור' יוסף פלגי בפלוגתא דרבגיא, וכי חילוק רבה האכל תני ודרשות שהראיינו עליהם לעיל, על דרשא וחיזב נשים, ועל הא דאיתו יוצא אלא בה' מיט' דן, ולא כל דרשאות אל אין און יכולן לזרוש רק א' נאמר, דשבעת ימים למוצה, על כל מכם למוצה רשותית אהא, ולא לאלו הבא מכלל עשה.

וכל זה נתני אל לבי עד שהאייך ד' את עמי למצוות דעת חכמים בעין ולזה. והוא, הדואי פשוטיא ל' דכל הוי קראי שבפטשת בא ושאר פרשות ר' שבעת ימים תאכלו מouston" בול' עלמא מרודה ולמצוות קאתי ולא לאלו הבא מכלל עשה, וככל עלמא מודו דאייכא מוצה רשותית על כל פנים בו' ימי הפסח לאכול מוצה, כמו בסוכה. ולשיטת הפני יהושע אליבא דר' שמעון אפילו מוצה חיובית איכא כל שבעה וליזין על כל פנים מוצה רשותית. אולם הפלוגתא שבן ר'

שמעון ור' יהודה רבי בפירוש האי קרא ד"ל תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מוצות". דר' שמעון האי קרא נמי ממצוות של ממצוה קאיירדי וממילא קאי עליו היליל, והיינו אכילת חמץ ולהעשה, ולר' יהודה האי קרא ד"שבעת ימים תאכל עליו" לא בא לממצוה אלא אכילה ולא על עשה, ולר' יהודה האי קרא ד"שבעת ימים תאכל עליו" דקאי על שולול אכילת חמץ והיינו לאו הבא מכלל עשה. והכבריה זאת מוכח חיבת "עלוי" דקאי על עשה, כמו רישא דקרא ד"ל תאכל עליו חמוץ" דקאי הלפני זמנו ואם בן הוא חזין" שבעת ימים תאכל עלוי מוצות" נמי קאי העשיה, וממילא דלאו לממצוה קטאי, דמכל שאור קראיอาทיה לאו הבא מכלל עשה. ומיילא לר' יהודה שניות אמרת, דמכל שאור קראיอาทיה לאו הבא מכלל עשה רשותית על כל פנים כל ז', ומקרה ד"שבעת ימים תאכל עלוי מוצות" דריש לאו הבא מכלל עשה, ובכירושלמי.

לפי זה אנו אמר רכל הגי ודרשות דרשין לחיב נשים באכילת מצה, וכן ראיינו יוצא אללה בה מניין דגן, ודרשן זאת בגין מוחיקא ד"ל תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עלוי מוצות" כל זה הוא אליבא דר' שמעון וולדיריה האי "שבעת ימים תאכל עליו מוצות" לממצוה ולא לאו הבא מכלל עשה קטאי. אולם לר' יהודה גם כן אף על פי דילבכה למדרש האי והיקש מקרה ד"ל תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מוצות", דלידיה לאו לממצוה אלא לאיסטור חמץ ATI, מכל מקום יש אליבא דר' יהודה דרשא אחררת להיקש, והיינו "כל ממצוות לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מוצות". בחר קרא בתיבי חמץ ומוצה, ועיין לעיל דף ה' הביא אבוי באמות האי הקיש לאדרשה ואתיקשת חמץ למוצה, והיינו על ברכות אליבא דר' יהודה ושאר סטמי דריש' דרבנן הדיקש מקרה ד"ל תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עלוי מוצות" כולם סתמא אליבא דר' שמעון ולא אליבא דר' יהודה קיימי, וזה ברור כשםש, וחוללה לה' יתברך.

וזנה אחריו החיפוש והיעון מצאתי מיצאה גדרלה ורבתה, וששתי בעל כל חזן עלייה. והוא בפרשנת בא בפרשנת קדר בתיבי שנקיי רזה אחר זה, והיינו "שבעת ימים תאכל מוצות ובוים השבעי חג לה", מוצות יאכל את שבעת הימים" וכבר הנה נקבע דבר אחר בשתי מקראות זה אחר זה שלא מציין דוגמתו. ובמכלולה שס' כל זמן שיש חגינה יש מצה כל זמן שאין חגינה אין מצה. תלמוד לומר מוצות יאכל". הרי והמכלולה דייקא למה נקבע הקרה ואמר עוד הפעם "מצות יאכל את שבעת הימים". אולם עוד איתא שם במכלולה: "מצות יאכל את שבעת הימים למה נאמר, לפ' שלא למזרן על החמן שהוא אסור משש שעות ולמעלה מןין שהוא אסור משש למלעל", חלמוד לומר מוצות יאכל את שבעת הימים". והגריא הגדה באופן דחוק מאד את לשון המכלולה. ולפי עניית דעתך אין צורך להגיה כלל, וכוננות המכלולה והנה כבר הדואיתו לך לעיל שפטות הקרה ד"שבעת ימים תאכל מוצות" שככל הפרשות על ברכות הכוונה לממצוות רשותית לכל שבעה, ואז מミילא ליבא למידרש ממקומות אלו לאו הבא מכלל עשה לאיסטור חמץ ובנ"ל. ואם כן כיון וכוננות התורה היה לנשות מצוה רשותית מאכילת מצה כל שבעה, וגם לאיסטור באיזור לאו הבא מכלל עשה חמץ, הוכרכה התורה לכפוף כאן אחריה שבתבה שבעת ימים תאכל מוצות לממצוות רשותית, כתבה ערד הפעם "מצות יאכל את שבעת הימים" לאו הבא מכלל עשה על איסטור חמץ. ולכן שניתה התורה וכובבה זאת בלשון נבעל "יאכל" לחזרות שכן הכוונה לממצוות אלא על השליליה, מוצות תוכל לאככל אבל לא חמץ, ובכל מקום שכתוב בלשון נבעל בא על שללה ולא על מצוה חיזובי. זהה כל דיעך לכל בעל הלשון, וכן דרשין מהקרה "כבית אחד יאכל לא ותוציא מן הבית" וכו'. דרשין שלא לאככל בשתי

תבוריות. וכן דרשין הקרא רמותות תאכל במקום קדוש במנחה בפרשת צו, עמי"ש במלאים סימן ל' שהאריך לבאר כל מונח זה. ועיין במסכת יבמות מ' עמי"ש בארכיות. וכן הcppל הקרא לומר עדר הפעם בלשון נעל "יאבל" לאסור בלשון שללה אכילת חמץ בלאו הבא מכלל עשה. והויסיף לומר "את שבעת הימים" שלא נאמר כן בשום קרא ורק "שבעת ימים" לחור וכאן הוסיף לומר "את שבעת הימים" מפני שרוצה להויסיף ששות וחוץ שבעת הימים. והיינו ביד' משש שעות ולמעלה. ובכל מקום ודרשן מזутה שבעת הימים" דהויסיף שלא לאכול חמץ משש שעות ולמעלה. ולהה כוון בפירוש המכילהא שהבאתי. ואין מן העורך לשום והגהה וזוחק כלל, אלא דקראי הרាសון בא לחיב אכילת מצה בו' ימי הפסח למצוות רשותית, והכתוב היב' בא לאסור אכילת חמץ משש ולמעלה ומשך כל ימי הפסח בלאו הכא מכלל עשה. וזה תורה אמת בעורות ה' יתברך.

והיווצא לנו מכל היביאור הרחב, דר' יהודה ור' שמעון פלייג בקרא "דלא תאכל עליו חמץ שבעת ימים ואכאל עליו מצות", דר' יהודה סבירא לה דהאי "שבעת ימים תאכל עליו" נמי רק ללאו הבא מכלל עשה אתה. ויש לו הברה לה מהכ חיבת עליו ודקאי לשיטתו על כורח העשית הפסח, כמו עליו "דלא תאכל עליו חמץ" ודרשו, ור' שמעון סבירא לה דהעלא, על אכילתיו קאי דין ברישואthon ובספאה דקראי, וממליא דקאי לפреш קרא ו"שבעת ימים ואכאל עליו מצות" לרשות, ולשלול אכילת חמץ באיסור לאו הבא מכלל עשה, אלא למצוות רשותית, או לחוביות לשיטת הפנוי יהושע קאיטי, אולם מאחר דיש לנו כאן בפרש בא' בתובים הבהאים כאחד בזה אחר זה, דין לר' שמעון והן לר' יהודה אין כאן מבויא אחר אלא לומר דשניהם אמת, וקראי הרាសון בא לעשות אכילת מצה למצוות רשותית על כל פנים לי' ימי הפסח, וקראי השני בא לשלול ולאסור אכילת חמץ משש שעות ולמעלה במשך כל ימי הפסח. ועיין בפרש ויקרא במלאים אות קל"ח, שכותב לשלוט מוסר היבא דיש שני מאמורים זה אחר זה האחד אורה, והשנ ציוו הסטור אל אורה. אז העציו אינה מצוה ורק רשות. ווביא לדוגמא גם הקראי ד"לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות" שהוא רשות. וכן "לא יגש את רעהו את הנבר ותגוש" עמי"ש. ואמ תקשו למה לי קראי וזה השני אליבא דרבנן יהודה, הלא בלאו הכי אפללו לאו אייכא בלפנוי זטנו, הנה הגם שאין זה קושיא וכמה דברים מעין שאסור בלאו ועשה ונפקא מינה לענק דחיה וכדוםה. אבל חוץ מזה אני אומר ונפקא מינה לענק חמץ טקשה. למאנן דלית לה דחמצ נטשה לוקע עליו. וכן פסקו רוב הפוסקים, מכל מקום כיוון דממעניין מ"שבעת מזутה יאבל", חמץ, הוא הדרין רמותוע ממוץ טקשה. (עיין במנחות ריש פרק כל המנותות ודרשין מזגה תחיה ולא נוקשה ורו"ק) וכך על פ' ולא הוה חמץ, על כל פנים מצה נמי לא הוה, וכל דלא הוה מצה ממוצע באיסור לאו הבא מכלל עשה. וממליא הוא הדרין דלשיטה זו אפילו בערב פסח משש ולמעלה אסור טקשה מההתורה כיון דממעניין "מצות יאבל את שבעת הימים" ולא חמץ, או טקשה משש שעות ולמעלה. וכדרשות המכילהא, וזה נוקשה נפללאה. וקושיא ותימה גורלה על גורל הפסוקים שהעלמו עיק מהה. ומוקם הניחו לחתוגדר בה. ועיין בש"ת נרע ביהודה קמא או"ח סיון כ"א שהאריך בזה, והעליה בפשיות טקשה בערב פסח מותר והוא פלא. ולפי עניות דעתינו בפשיות לאסור אפילו מההתורה.

עד לאלהקה מלין. הנה מלשון "לחם עוני" ורשון דאיינו יוצא במצה עשויה וכן הלאה. ועין בא"ח תעא, ס"ה שהביא בשם הב"ח דמעת פסה עם מים יוצא בה בדיעבד, וטמא כין דכא לדי חמץ אינו ממוצע מהקשא "לא האבל עלוי חמץ" וכו'. והמן אמרם דזה דבריו. עיין לעיל בסימן תשב ובחק יעקב ושאר אהרונים שיש פלפל בוה, ולפי עמותות ועתיקרא דידייא דמעת עשרה ממוצע מלחם עמי והיטו דוקא ל"י שמעון דסבירה לה דקרה וה"דשבעת ימים האבל עלוי מצה לחם עוני" למצוות קαι, שפיר יש לדרש מיניה לממעט דאיינו יוצא בה. אבל ל"ר יהודה וכל הקרא אתי לרשوت, ולאסור חמץ בלבד הבא מככל עשה ולא למצות, אם כן אין נדרש מהאי קרא לממעט ואינו יוצא במצה עשרה, והוא על בוחך לומר דאין זה אלא אסמכתא ומורבן, וזה נקודה נפלאה.

וננה קום אתי לעורר על דבר הנער בירושה קמא תשובה כי או"ח שהעה לשיטת הרמב"ם איך לאו דבל יראה ובל ימצע מיד מוחזות ואילך, עי"ש בארכות. ולפי ענות דעת יש להביא ראייה בירושה לברור מלשון המשנה פסחים צה, א, וממה שכותב הרמב"ם בה קרבן פסה ג. א. "מה בין פסה וראשון לפסה שוי, הראשון אסור בחמץ בבול יראה אבל ימצע ואילך נשחט על החמץ" וכו'. הנה כתוב בפירוש דפסח ראשון אסור בבול יראה ובל ימצע, והאי פסה ראשון על כוורתך אין הכוונה על ימי החג כיימי החג נקראים חוג המצות, שם פסה קאי על יומ ארבעה עשר וכרכתייב בירושה "ובארבעה עשר לחושך פסה לה" הדר דינ' י"ד נקרא בתרורה בשם פסה, ובם מוכח מדברי הרמב"ם ומיררי משהו הפסח, ומה שכתב אחר מה שאמר ואיסור בבול יראה ובל ימצע והוסוף לומר ואילך נשחט על החמץ, הורי שלך לפני, וזה ראייה בירושה בעורת הי יתברך. וכן מוכח מהא דאמריק שם בגמ' צה, א. תיר' "ככל חוקת הפסח, יכול בשם שהראשון אסור בבול יראה כר שנ"י". וכי נאמר דבל יראה איכא רק בלילה, אם כן אין הוה עולה על דערש דפסח שני גם כן ייזה איסור בבול יראה כין דבם בפסח ראשון איט איסור אלא בללה ומשם ואילך. אלא ודאי דעובר בבול יראה מבعد יום, וכן אמר דיבול דבפסח שני גם כן תלמוד לומר וכו', וזה ראייה נבונה.

עוד לאלהקה מלין לעורר על מה דלא כתיב איסור אכילת חמץ לא בפרשת אמר שם עקר המועדים, ולא בפרשת פנחס והוא תימה גודלה. אבל ברור בשמש דבפרשת אמרו כתיב "שבעת ימים מצות תאכל". ובפרשת פנחס כתיב "שבעת ימים מצות יאכל", ופשיטת דחר קרא בא למצוות מצה וחדר קרא דבפרשת פנחס לאיסור אכילת חמץ בלבד הבא מככל עשה, דהיינו מצות יאכל ולא חמץ, וזה ברור.

הוספה. הנה הוטס יום טוב בריש המסתכת שעמד על הריווק למה נקראת מסכת זו בלשון רביט טスキים, ועין חוטס' בריש פרק ערבי פスキים. ד"ה "ערובין" ורבוב וחשם בלבד פסה ראשון ופסח שני. ומיל לא יבין הוווקח בוה. ונראה לי על פי מה שרואית בהגחות תוכ' חדשית במשניות החשובות שותקשה בשם הנאון והדורש בעל קידושת ל"י ומה נקרא היום טוב בתרורה בשם חג המצות, ובילשנא דגמרא בישן פסה, כמו ששנינו במסנה ערבי פスキים, או בראש השנה בר' פרקים נהין בפסח על התבואה. והוא דיקוק נפלא, ולפי עמותות דעתנו נראה הנה השם פסה בלשון ה Kapoor גם כן נמאניא אלם לא על הום טוב של שמונת הימים אלא על יום י"ד ניסן, חורי Kapoor מלא דבר הכתוב "אללה מועדי ה' וכו' בארבעה עשר יום בחושך דראשון פסה לה", הדר יום י"ד נקרא בלשון ה Kapoor בשם פסה. ועין בכך ירושע וריש פרק מקום שבנו

שהביא ראייה ידי' אסור בעשיית מלאכה מסוימת שhortora קראו ל'ום ייד בשם מועד, והוא נכן, ואם כן אסור בעשיית מלאכה מorthora. ואני הושפתי והוא שטנו שלא לעשות מלאכה קומס חוץות והוא משום ואיכא בובחים יא, ב, תנא ר' יהודה בן בירוא דבריא לה דפסח ששחוטו קודם חוץות כשר, אף על פי דאן לא פסקין hei אבל על כל פיטים יש מקרו למונוג שלא לעשות מלאכה אפילו קודם חוץות משום לרוח מען ואמר קודם חוץות נמי זמן שhorta הוא, על כל פיטים בלשנאDKRA יומס ייד בשם פסח, ומימלא נקרא והיום טוב שמתחילה בט"ז בשם תרג המועות. אולם בלשון המשנה בפרט אחר החובבן שלא נג' קרבן פסה, נתן חזיל שם פסה לחוים טוב של חג המועות. ולפי זה יש לנו שם פסה על יומס ייד בלשון התורה, ושם פסה על היום טוב בלשון המשנה, וכיין שהמסכתא בוללת דיני חמץ ומצה של היום טוב שנקרה בשם פסה בלשון המשנה ובם דיני שחיטתת הקרבן ביר' שנקרא בשם פסה בלשון הקראי, נקראת המני' בשם פסה דקראי ופסח וידין ודוחין דיני חמץ ומצה ודינ' קרבן פסה, וזה נכון וברור בעורת ה' יתברך.

הוספה: ומקום אותו להציג על מה שנתעוררתי למה נקרא סדר המשניות מועד בלשון יהוד וכל שאור הסדרים בלשון ריבים ווריים נשים וכו', ובנאה לעל פ' מה שאמרו בມרא עירובין ד, ב, על הפסוק משלו ז' אמרו לחכמה אהובי את ומודע לבינה תקראי" אמר רבא עשה מועדים לתורה, וכותב רישי קבע עתים לתרורה, וכותב חמורתא זיל בחירותי אגדות ומודע מלות הפוכות כמו בסבב ושמלת' ושלמה, ואם כן מפרש רבא הקראי באלו היה כתוב ומועד לבינה תקראי, וודיעו דשם בינה מצין חכמת המולות וקביעת המועדים ובמו שדרשו זיל על הקראי כי היה חכמתכם ובינתכם איזה חכמה שהיה בינה וזה חשבן תקופות ומולות, שבת עת, א. וכן הקראי בדברי הימים א, יב "ירדי בינה לעתים", וכיין שכן הררי לנו קרא מפורש אומר ומועד לבינה תקראי באלו אומר שהמסכתה הבלתי בינה והיינו קביעת המועדים תקראי בשם מועד, והוא רמו נפלא בעורת ה'.

סוגיא דהורהינו

פסחים ל, ב: "תנן נברי שהולה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה", וכותב רשי' זיל דלקמיה בגמרא מוקי לה שהרדריתו אצל בינו ושותה אצל הנבר כ严厉 הפסח דברין דמיינן זוניה ולא פרעה וכור' איגלאי מלטה למפרע' וכו'. באחרונים הרבו לתמהה, דמהה נפשך בשיטת מי אויל רשי', או לאבי דסבירה לה למפרע גובה או הלא אפיילו בלא הרהיט נמי מותר וכדמשמע בגמי' אמריקן בשלמא לאבי אמעו להכי מותר בהנאה היי דלאבי אפיילו דרבנן נמי מזחא, ואיז איזיל רשי' בשיטת רבא או לא סג' בהרדרית וכורמסיק בגמ' כיוון דרבנן מישראל לא קי' משכון ובש' מעכשוי. והנה ראיות באחרונים שתרוצ'ו כולל סגנון אחד ולטנסקן לאבי נמי יפה בעי הרדרית על כל פנים, ורש' רצה לפרש המשנה אלבא דבלוי עלמא לבן נקט דמייר בהרדרית שוואן בגין לאבי ובן לרבא עי' בדרירותם, ובמחילת בגין תורתם תירוגם איתן עללה יפה דעתין בגין מ, ב, וכחותות ט, ב, שהביא הגמ' מירמא דרכא דהקרש חמץ ושחרור מפקיע מידי שעבורו, והקשה רשי' ממונני דהכא דמותר בהנאה, ומתרץ רשי' דמתני' מיראי בהרדרית, ובאן בראי קשה דהא אלבא דרכא קימינן ולמה איתן מפרש רשי' דבעי נמי מעכשוי. ובאן לא יעדמו דבר האחווניס דהא ארבעה קאי. וכן להבן שיטת רשי' בזה נעתיק עצמנו אל שיטת הרמב"ם ומינה תפיסים גם שיטת רשי', ומקרים שאבואר שיטת הרמב"ם אסדר הוקשיות שהקושו על שיטתו אחת אל אחת.

א. הקשה ربנן הרא"ש על שיטת הרמב"ם שפסק בה חמצ' ומעה ד, ה דהא דרבני שהולה את ישראל על חמצו מותר בהנאה בהרדרית ובמעכשוי והוא דוקא אם העיגן זונטו קודם הפסח, והקשה עלו זיל הא חזון דלאבי דסבירה לה למפרע גובה הוה נחוא לה להש' אפיילו אם הגיע זונטו אחר הפסח, אם בן מכל שן אמר מעכשוי למה לא והני אפיילו בהגען זונטו אחר הפסח, וען בשורית פנים מאירות תשובה מו שורה בהנאה על הרא"ש דילמא לשיטת הרמב"ם דבעי העגת זון קודם הפסח לאבי נמי כי מיראי, עיין בא"ח. אולם הקושיא לא קשה מידי, דכוונת הרא"ש הוא דומה דשלקין וטירין בסוגיא אלבא דאביי וכבר מזה מוכחה על כוורת דמייר בהגען זונטו לאחר הפסח, וגם לא בן מי נפקא מינה אייכא בגין למפרע גובה או מכאן ולהבא גובה בגין דבלאו הכא הוחלט קודם הפסח לחיות של גוי, ומדתנית השיס' לתץ' אלבא דאביי ולקשוט אלבא דרכא על כוורת מוכחה דמייר בהגען זונטו לאחר הפסח, וזה ברור בכוננות תמיית הרא"ש על הרמב"ם.

ב. הקשה בלעם משנה דמאי דוחק א' דגמ' לאוקמי מותני' בהרדרית, לוקמי בהגען זונטו קודם הפסח בגין דאיתי לא אסיק אורעתיו דרבנן מישראל לא קי' משכון.

ג. הקשה הרוב המגיד לדמה לא הביא הרמב"ם בהלכתיו סיוף ומוטיב' ישראל שהולה את הנבר כ严厉 הפסח דברין דמיינן זוניה פלוגתא בה בבריותא, אם בן הויה לה להכريع להקל או להחמיר, והיא קושיא עצומה. עיין באחרונים שטרחו הרבה לששב סוגת השיס' דהכא אלבא שיטת הרמב"ם וכמה מן הורחק צרך לטבל לפני דרביהם. אבל הут אזמין ושם עיקש דברי אמרת מה שהoir ד' עיינ' בזה לבאר כל חמירא והכל יתיישב על אופנו בל' שם דוחק.

דנהה הרמב"ם בה' ערךין ז, ר"ד פסק DSTOTM הקדרש מפקיע מידי שיעבוד אבילו קדושות דמים, עין משניות טף פ"ז פאה ייעי"ש, והנשאי כלים הקשו דברך שום הדוחמים משמען דרכ' בדבר מיעוט צרע לפדות כרי שלא יאמרו הקדרש יוצא בלבד פירון, והבسف משנה מהיש דבריו עי"ש. אולם בהגחות ייומנו עין שם סוגיא רהכה ואמרין דהיכא ואקדיש להה בולע עלמא לא פלגי דעתוי מלחה ופרק ומcause מוכח בפירוש דאן הקדרש מפקיע מידי שיעבוד ורש"י באמת הקשה מואה על רבא ואמרור והקדרש מפקיע מידי שיעבוד אלא דמותל בין קדושות הגוף ובין קדושות דמים, אם כן הרמב"ם דלית לה הילוק זה מה ענה לסוגיא רהכה ודוכח על כויהך דאן קדושות דמים מפקיע מידי שיעבוד. ועוד קשייא לי ולמא להה לש"ס להביא על האי משנה פלוגטה דאביי ורבא, דעיקר פלוגתתן זווא בקרקעות ולשיות המלחמות הכא בסוגין במטטלל לא פליגו כלל וגם אבוי מודה לרבא, הלא יותר היה להש"ס להביא מימרא הרבה שאמר בפיירוש דחמן מפקיע ידי שיעבוד ולא קשות עלוי מתחני דהיכא וכמו שהקשה רשי"י באמת ולחרץ בהרדיות, וכן היה יכול להקשות אחר קר מהבריתא ולחרץ כמו שבירץ. כלל דמלטה כל השקל וטראי זהה יכול לעשות אם היה מביא האי מימרא דרבא דחמן מפקיע מידי שיעבוד, והוא לבארה קשיש חמורה. עין עוד בפני ירושע וצל"ח שהקשו למאי נפקא מיא אמר רבא הוא דחמן מפקיע מידי שיעבוד דאי בחדרין הלא באמת איתן מפקיע מידי שיעבוד וכמו שכח רשי"י, ואילו הדרהיט בלוא כיüber בין דרבא סבירא להה מכאן ולהבאה גובה, ובפני ירושע מתרץ דיכל להזיות באפטוקי ממושך והוא דוחק כמכובן, אשר מכח כל זה היה הרמב"ם סביר לכל סוגין דהיכא לעלך רק לא יעד עוד כלל מהא דרבא דחמן מפקיע מידי שיעבוד ולכן שפיר אמרו לכל היכא ואקדיש להה כלל עלמא לא פליגו דעתוי מלחה ופרק, והיינו מקודם DIDUNIN מהא דרבא דהיכר דחמן ושהזרו מפקיע מידי שיעבוד ולא קשה קושית רשי"י אשר מכבה הובירה לחלק בין קדושות הגוף וקדושות דמים, ואיל תשבנן ועל כל פנסים איך לא רודע מהרי משניות וביריותה שהביאו והוציאו גען אשר מכח על כויהך כרבא, דזה איתן דזה לא לשיטת התוס"ט דאביי לית להה הא ורבא הקדרש חמן ושחרור מפקעת, אם כן לדיזיה על כויהך צריך לישב דוש משניות וביריותה, אם כן כמו כן יש לישב אליכא דרבא נמי ווה פשות, וכן לא קשה מידי השיטת הרמב"ם דאיו מהקל בין קדושות הגוף ובין קדושות דמים משמעתין, דסוגיא דהיכא אוילו מקודם DIDUNIN מהא דרבא, ולכן לא חובייך כאן כלל האי מימרא ורבא דחמן מפקיע מידי שיעבוד דאביי לא רודע מיניה וממיילא הוה סבירא להה לרמב"ם דהא דמסיק הש"ס הכא דבהרדיות ובמעצשו מותר החמן היינו מקודם DIDUNIN מהא דרבא, אבל בגין דגילה לנו רבא דחמן מפקיע מידי שיעבוד או הדרהיט ומעצשו נמי לא מהני וצעריך דוקא הגעת ומן קודם הפסח דאו והחולט עצל הגוי ואין אישור החמן יכול להפקיע, ולכן כל השקל ואטריא כאן קאי מקודם DIDUNIN מהא דרבא ואו שפיר מירי בדגיע זמן אחר הפסח ולא קשה קושית הראי"ש על הרמב"ם ולא קושית הלחים משנה, דהא דפסק הרמב"ם דבעי הגעת זמן קודם הפסח והוא רק מבה מימרא דרבא, והכא בשמנועין על כויהך לא ידע עוד מהאי מימרא, ומיעש בעם גם כן קושית הפני ירושע דוראי אי לאו דרבא היה מותר החמן במעצשו אפילו הצע זמן אחור הפסח, אבל רבא חירש דחמן מפקיע מידי שיעבוד ולא מהני אלא בדגיע זמן קודם הפסח.

ומעתה נראה איך יתרוץ הביריתא לפי המקנא דביריתא פליגו בישראל שהולה את הנברא על חמצו, ובנבראי שהולה את ישראל דברי הכל עבר, הנה לפי שיטת הרמב"ם דבעי הגעת זמן

קדום הפסח אם כן על כורחן לאוקמי מותני בהכוי, וזהו הzin הסיפה בישראל שהלה את הנבר נבי מירי בהגיע זמנו קודם הפסח ואstor הדוא והחולט אצל ישראל, אולם בהגע זמנו לאחר הפסח יש לומר בסבירותה וזה רחמן מפקיע מיד שיבור ודי בן לקלא בין לחומרה אמרת רומייא דהקס ושהדור, ואם כן בהגע זmeno אחר הפסח נמי מטור החמן אפילו בהזרען ובמצעשו וזה החמן מפקיעו מיד שיבור ולא הרה של ישראל אלא אל כל נבר, אלא דיש לומר מטעם לסייע בחמן רק לחומרה מפקיע ולא לקלא והיינו בנבר שהלה את ישראל מפקיע ובעי ודוקא הגעת זmeno קודם הפסח אבל בישראל שהלה את הנבר אין החמן מפקיע, ועתה ודי מתחנין מירי בהגע זmeno קודם הפסח או ודי ישראלי שהלה את הנבר על חמוץ אסורה בהנאה, אבל הבריתא מירי בהגע זmeno אחר הפסח וכן בישראל שהלה את חמוץ פלגי, רתיך סבירה לה דאית עbor עלי' ביל יראה והחמן מפקיעו מיד שיבור דאפיון לקלא איתמר בא דרבא, ר' מאיר סבירותה לה דיבור מושם סבירותה לה דלקלא לא אמר והחמן מפקיע מיד שיבור, אבל בסיפה בנבר שהלה את הנבר על חמוץ דברי הכל סבירות לה דיבור עלי' בין רחמן מפקיע מיד שיבור, והסת אונן ושמע איך מוכחה וזה מתוך לשון הבריתא דמייר על כורח בהגע זmeno לאחר הפסח, דהנה לשון הבריתא משונה מלשון המשנה בכמה דברים. א' במשנה מירי מאיסור הטה ובריתא קט לשון עbor, ולמן דבר בסיטרא דשמי מודבר רשי' זיל שכט עבר אם נהנה. ב' במשנה קט "אחר הפסח" ובבריתא לאחר הפסח בלמ"ד, אבל אם כבורטן הכל מודוקך יפה, דהנה בבר הביאו הפסוקים בשם הירושלמי דלא קנסו בחמן שעבור עלי' הפסח אלא בחמן שלן אבל בחמן שעבור עלי' מכח קבל עלי' אחריות לא קנסו ועיין במ"א סי' תם ובחק עקב, ולכן במשנה דמייר זmeno קודם הפסח ובן בישראל שהלה את הנבר על חמוץ והחולט קודם הפסח להיזה של ישראל, ומילא בין וזהו של ישראל אסור בהנאה אחר הפסח, אבל בבריתא זינוי ביהיגע זmeno אחר הפסח ואם כן קודם הפסח עירין לא החולט להיזה של ישראל ואיתן עbor עלי' מאיר רק מכח לא ימעא ואו אחר הפסח מטור בהנאה וכרתעת הירושלמי, ואם כן על כורח שבר לענן ביל יראה מכת השיבור אבל בהנאה באמות מורה, ובין והוכחה לשנות לשון קט עbor מכח ר' מאיר מילא הוכחה לקוטר גם בסיפה לשונא דברו, אבל באמות הוא הzin רבנה נמי אסור בין דמייר בהגע זmeno אחר הפסח וחמן מפקיע מיד שיבור, אם כן זהה ממש בדריתה ואstor בהנאה נמי לאחר הפסח. ותווע דעת כורח בלשנא דבריתא האיל לאחר הפסח קאי הלמעלה, וזה בסיפה קט בפירוש אבל נבר שהלה את ישראל על חמוץ לאחר הפסח דברי הכל שעבור עלי', הרה והאי לרלה בריתא תיבת "דברי הכל" מפסק בין לאחר הפסח ובין עbor עלי', ואם כן על כורח הוכונה בהאי לאחר הפסח ורקאי הלמעלה זמוני חמן הפרען, ואם כן הוא הzin בראשא נמי הכי הוכונה ומירי לרלה בריתא בהגעת זמו' לאחר הפסח, מה שאין כן המשנה מירי שפיר בהגע זmeno קודם הפסח וכן נקט אחר הפסח בלבד למאי', וזה נכו' וברור אמרת לאמתה של תורה בסיטרא דשמי, ומיושב מילא מה שלא הביא הרמב"ס בהלכאות האיל דינא וישראלי שהלה את הנבר על חמוץ ואstor בהנאה, רלשיתת הרמב"ס המשנה אלבא דמסקנא מירי בהגע זmeno קודם הפסח ואם כן בישראל שהלה בין רחמן אצל פשיטה דבר עלי', אלא והמשנה קטה דבר והיפכו אבל הרמב"ס לא הוצרך להביאו, אבל

זהה מקום לחיי רינא וישראל שהולה בהגעה זמנו אחר הפסח דבוח פלגי ת'ק' ו/or' מאיר אי אמרין דחמן מפקיע מידי שעבוד נם למפרק או לא, והרמב"ם שלא רצה להבריע בינויהם שתק מיניה בן נראה לפי עניות דעתך. וביריתא דרבנן דרבנן שחדוחן פת פורן אצל ישראל דאיתו עבור, על כורחך לומר נמי דמייר בהגעה זmeno אחר הפסח ואיתו עבור מושם דחמן מפקיע מידי שעבוד וכטיק' דביריתא, ואם אמר הגעתרך עבר היטן אם היה המשבחן כדי חובו ואמר לו שיקנה אותו מעכשי שהוא יותר משעבוד והוא איטו מפקיע החמן מידי שעבוד, ועיין במלחותם בסוגיא זו.

ולפי דברינו אל מולחן הרמב"ם חולק הוא על שיטת התוטס' דסבירא ליה בגין מי' דאבי דסבירא לה למפרק גובה ליה להא לרבעה ומיחן שעבוד וזה ליתא לשיטת הרמב"ם וזהן דאלבא דרבנן מפקיע מידי שעבוד, ובמיעבשו, ובמיעבשו מורה רבה דלמפרק גובה, ועוד כל שכן הוא ואם כן הוא הורין דאבי נמי מורה והקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שעבוד, ולא קשה קושית התוטס' דאבי הארץ יתרכז היריתא כיון דלמפרק גובה ולא קשה מידי גום איבי מורה וחמן מפקיע מידי שעבוד, ובזה יש לישב על נcumן קUSHIT וחותט' בגבאו קמא לא, ר' א' "אלכא בניניה" בהקדישנו נזק והקשו לאבוי דסבירא לה למפרק גובה למה הקדישנו נזק איתו קודש עיי' שוחקו בתירוץם, ולפי הניל' הדבר כפתור ופרה דמה דאמרין כאן בסוגיא בפסחים ולאיי הקדישנו מלוא קודש, הוא מקודם ודיעין מהא והקדש מפקיע מידי שעבוד, אבל לבתור ודייעין והקדש מפקיע מידי שעבוד ויכל הלה להקדש אז איפלו לאבוי אין המלה יכול להקדישו, דאין נצמר והלה וגם המלה גם שניהם יכולין להקדישו, לבן לפי המסקנא שפיר אמריך איפלו לאבוי וההנוק וההיט המלה אין יכול כל בוזו, וממילא נמי זהא צעריך השיס' לומר בעטמא דרבנן דקדושה מלוא איתו קודש ממש דיכל לשלוק בוזו, והינו מקומא ודייעין מהא והקדש מפקיע מידי שעבוד, אבל לבתור ודייעין מהא דרבנן אז בלאו המכ אין המלה יכול להקדיש יכול להקדיש וכמו לאבוי דאמרין נמי דאי המלה יכול להקדיש מהמת שיש בח להלה להקדישו והקדש מפקיע מידי שעבוד זהה ברור, ויש לישב בזה כמה קושיות ועוד נבר מהה לeken בסיניאו דשניאו.

ואחריו שוכינו לפרש שיטת הרמב"ם בלב סובל שום רוחק בואה אל שיטת רשי'. הנה נראה לנו ברור דגם רשי' מורה לשיטת הרמב"ם דאבי מורה והקדש חמץ ושחרור מפקיע מידי שעבוד ולא בשיטת התוטס', ועיין בפני יהושע ובצל"ה שעהל' ג' ברש'י חולק בזה אשיטת התוטס', וא'ב' הוא אז ע"כ לומר דאפיל' במיעבשו נמי בחמן מפקיע וסוגיא דהaca שלא אליבא דחלבתא וכשיטת הרמב"ם, אלא דרש'י פלג ארמבים' בחרתי, חדא טלי' לדוקא קדרותה הבני' ולא קדרות דמים מפקיע ולהבי תירץ רשי' סוגיא בשמעאן אליבא לרבעה והקדש מפקיע מידי שעבוד, הנם דגם רשי' סלי' דאבותי לא דייעין מהא דרבנן, אבל כוון רשי' סלי' לדחלבתא דאיין קדרות דמים מפקיע משמעאן מהא דרבנן, אבל כוון רשי' סלי' לדחלבתא דאיין לרשי' דאן אסמכתא בעב'ם וכדעת הראג'יד, וא'ב' לפי המסקנא בחמן מפקיע לא מהני מעכשי, וע"כ לומר דמייר בהגעה זמן קורם הפסח וכדעת הרמב"ם, ובו נמי הורדתו שלא ייה חמןו של עכו"ם ביר ישראל, ولكن שפир נקט רשי' בכל המקומות הרהיטו דיקא ולא בעי מעכשי, דהא דבעין מעכשי היה מדורם דידייעין מרבע, וא'ב' מידי שפир בהגעה זמן אחר

הפסח ובעי מיעבשו, אבל למסקנא ע"כ מيري בהגע זמנו קורם הפסח והרדייט בעי שלא יהיה חמצו של עברס ביד ישראל, אבל מיעבשו לא בעי דריש"ס ג'ב' אכן אסמכתא בערכ"ם.

ומה מאר מישב בזה דא רלא הקשה דש"ס הכא ממונתי' ארבא דאמר חמן מפקיע מידי שיעבו והוא ננד המשנה דיתן חמץ מוותר בהטהה, וע"כ לתרץ בחרדיטו כבמו שמתוך הש"ט, וא"כ למה לדש"ס להקשوت מרבא ואמר מכאן ולהבא גובה דפלוגתיחו אירי לעין קרעות ושבק מימרא דרבא ואמר. בפירוש חמץ מפקיע מידי שיעבו, וכן ראיית מקשה הפמי"א בתשובה מו עי"ש ולקמן בדבר מהו, אבל לפ"ת ניחא דודש"ס ע"כ לא עין מיה דרבא חמץ מפקיע لكن לא מקשה מיניה הכא, וגם מישב קושית החומרה שהקשה לא'ב' רט"ל למפרט גובה מה מカリת שטרות איט אל' דרבנן הא למפרט גובה עי"ש, והירושיא לא'ורחה סובבת על דבורי החוטס' ב"ב עז, ד"ה "קנ'" שהקשה בין דוקען נקנית בכיס בשטר ובחזקה א"כ למה לא יכול למוכר השטר, ותירצ'ו וכבמו ואיתו יכול להזכיר וכדו אמרין הכא בפרק כל שעיה, כבמו כן איתו יכול למוכר, אלא מודרבנן תקע שיוכל למוכר אבל לא שיכול להזכיר עי"ש, וא"כ לא'בי דאמרין שיכול להזכיר התמלוה מהה לא יכול למוכר ג'ב', אבל לפ"י הציעינו ניחא ולא קשה מיר' דודאי נט לא יכול להזכיר והמלה לפ"י המסקנא דהקדש מפקיע מידי שיעבו, וככון והלהה יכול להזכיר מילא' אין התמלוה יכול להזכיר ואיתו יכול למוכר ג'ב' ומודרבנן תקע שיוכל למוכר בין ודלהה בלאו הכי לא יכול למוכר, וזה בגין מאור בס"ד.

ודע ולכאורה כל הבנין הגיל"א"ל לומר רק לפירוש הבעל המאור שומפרש דמעבשו לא הויה יותר, אלא עדי' מיעבשו גובה למפרט וכבמו לא'בי אבל קניין גמור מעתה, אז שפר' יש למדר חמץ או הקדש מפקיע השיעבו, אבל מה נשעה לשיטת הרמב"ן שומפרש במעבשו הוא קניין גמור מעתה וכבמו מכר על מנת, והביא ראייה ממשנה דאיתו שך והפירוט של ולוקח ולא הויה רבית משום דזהה קניין גמור עי"ש, מלחשון הרמב"ן הכא בה חמץ ומעתה דכתב שאמר לו אם לא הבatoi לך מעתה עד יומ פלמי קנה גמור דמעבשו והוא קניין גמור וא"כ איך נאמר דחמן מפקיע, וкосיאו זו קשה ממילא' על כל האחרונים שתברבו כולם בסוגנן אחד ולהובי לא מהן מיעבשי בדורג'ו צמו אחר הפסח משום דמפקיע וקשה כנ"ל, ובספק' האחרונים ראייתו שהרגישו בזה, אבל הנלעפניד בזה ולא קשה מידי, דהנה בהאי מיעבשו יש לומר בו שני כוונות, א' שבאומר קנה מיעבשו קנה באמות קניין גמור ורק שם הלוה משפט אוח"כ ללהמלוה הה בכוונה מיניה, או ייש לזר שום במעבשו לכ'א עד קניין גמור מעתה אלא ישלם או יהיה קונה אותו למפרט להזיהות כשלו מזאו. יש להביא ראייה ללה כוונה השנייה מכמה צדדים, א' דודאי בלמפרט גובה הגם קונה אותו למפרט אבל הפירוט מ"מ אitem שלו, והובי נאמר דלא'בי גובה גם את השבח שהשבה בין השיעבו ובין התקין ועין, בר"ח א"ח סימן ט"ז דפשיטה לה' דאיתו גובה את השבח, אולם אם אמר מיעבשו קנה בודאי יש לו מיר דם הפירוט של למפרט, וזאת הויא ראייה שהבא הרמב"ן לדבורי ננד רעת הבעל המאור שומפרש מיעבשו לעין למפרט גובה כמו לא'בי, וזה ננד המשנה באיזו נשך ס"ד ויהלו ה' על השורה דאם לא פרע לו ביום הפרען הפירוט של' ולא הויה רבית משום דע"כ הויה במכור למפרט, משא'ין בן למד' למפרט גובה לתל' לה פירות, אולם מזה גפוא מוכח ג'ב' דמעבשו אית' קניין גמור מיר אלא שיש לו לולה רשות לקטנו בחזרה, דהא מבואר ברמב"ם בה' מלחה ולוה ו, ד' אם הביא המועת תורה' ג' שנים או אין ללוח פירות, ואם נאמר דמעיקרא

זהה קניין ממש, למזה לא יהיה לו פירוט עד איזו ומן, אלא לדבאוורה מ"מ היה לומר רמי'ר זהה קניין ממש אלא שאם פרע הרוי עוקר את הקניין למפרע ולהבי ליה לתה פירוט, אבל זה איתך דברשר שאפשר שיטבל לבראי איך נאמר שהל מיד קודם שנתגלחה אם יטבל או לא יטבל, והרי בחולין לਮוכתרת ודרבא ודפסק בריש לית לה איגלאי מילטא למפרע וכותב שם הנמווי יוסף הטעם משות ודבר שרואו מוכרת להיוות לא אמריק איגלאי מילטא למפרע, וא"כ מכל שכן ולא יוכל לומר בדבר שאותו מוכרת להיוות שהיה חל מושש לכל הדברים עד קודם שתנברור אם יעקר או לא, ובאמת מצינו בו התענין אי חל מושש מיד או לא שערוריה גורול בפוסקים גויאז ואבאר בויה ביר'ה הטובה על'.

המה הרמב"ם בה' גירושין ח, א כתוב במגרש על תנאיadam נשאת קודם קיום התנא לא תצא, וכל הנושא כולם הקשו על' דאין אמר דלא תצא והלא נשאת באיסור ואפיקו יתקיים התנא לא תהיה מגורת לmprע וכמו שמאՅו זאת גם הרמב"ם בה' אישות ו, א דרך משעה שיתקיים התנא הוא מקודשתות וכותב דבן הוא סב לענין גירושינורי ממנות, ובשו"ת ד"ח סי' טו הביא שיטת הרמב"ם בזה ומכביא בש"ס תורה גיון שכותב דבר התחילה הגירושין מיד ונמנין בשעת קום התנא, אבל לפעניך עדין לא העלה ארוכבה בה דחן אמרת גם בסוף פרק ח פסק הרמב"ם ואם קדרשה אחד קודם קיים התנא מקודשת אשר מוה ע"ב ונראה דיש התחללה גירושין מיד ואם לא כן איך יחול הקירושין שקדשה קודם קיים התנא, אבל מ"מ נראה דיש להה כמה סתיירות דהנה בקדושין פסק הרמב"ם בה' אישות ו, טז הדמוקרש על תנאי וקדם קיים התנא קדרשה שי הי קדושין חילן ומקודשת לשני, וסיטים שם הרמב"ם בון הרין לגיטין, ובאמת בגירושין חז"ק ולא היה הכל אדם גירשה על תנאי חילן הקדושין וזה סתיירה להא קדרשה על החמי, וכן מבואר שם ז, יא בקדושין לאחר ל' יומ זמן בא ממילא ואפיקו הכל מקודשת לשני גירושין. ובאה דפסק הרמב"ם בסוף פרק ח רביירהה על תנאי חילן הקדושין קודם קיים התנא ואינה מגורתת רק אחר קום התנא ואיך סאמיר שחול הקדושין שע' קודם קיים גירשה על תנאי וממשו ואם נשאת לא תעא אם אחר קדרשה זונתה עם אחר פשיטה ואינה נרונית התנא, וגם לשוטטו ואם נשאת לא תעא אם גירשה זונתה עם אחר פשיטה ואינה נרונית להונה מכח הקדושין של השני. אלא נאה ל' ברור דהא וחול הקדושין היינו אם קדרשה שחול הקדושין אחר קיום התנא, דהgom ולענין גירושין אמריק ביבמות וב, א, ואם אמר לשאנה לבשאננסנה אגרשנה לא מהני משום דאין בירוי לבונסה, וכן אם אמר שורה זו לאשה לאשא קדרשה לא מהני במקומות שאין בירוי ללקחה, מימ' הכא בירישה על תנאי על כל פנים מהני שיכול לומר לבשאננסנה מגורתת תקידש ל, אבל זאת שלא תעא אם נשאת עיון לא שמענו, וכן בקדשה על תנאי ורוצה לרשות קודם קיים התנא שהאריך בה במשנה למילך בה' גירושין פרק ג, נמי היה מקום לומר לרשות קודם קיים התנא שהאריך בה במשנה למילך איזה מאוחר קיים התנא. אבל זהה אי אפשר לומר משני טעמיים, חדא דגבוי גירושין בעי' זיהה מבורר בשעת כתיבה אפילו ביריה לא מהני, ולא עוד אלא דא"כ איך יכול קדושין ישן לנקרו את קדושי הראשון אדרבה נאמר דמכח קדושי ראשון לא יהולו כלל קדושי השן, כלל ומלאה הדבר עדין צריך תלמוד גורול בזה הענין.

אולם כל זה בטחון יירושין או קדושין על הנאי, אבל במעבשו ולאחריו ליום ובא שב' וקדשה סתם פסק הרמב"ם בה' אישות ו, יב דמקודשת מספק והוא כרב דפסק ולפפיא הוא אי תנאה

או חורה זהה, והוא מסווגא וקדושין ט, ב, רשותא ס"ל דוראי תבאה זהה אולם ר' יוחנן ס"ל ולא תבאה ולא חורה זהה אלא דעתה מתחילה קדושין ונגמרה לבסוף, כן כתבו התוס' ביבמות, הנה מהו נסאתה דרך ל' יוחנן הותה תחולת הגירושין בעמכי, אבל بلا מעכשי ליכא אפילו החלה. ועיין בפ"ב מחלוקת מカリיה ה"ט לענין משור פרה ובכسف משנה שם, ויש כאן דעתו הרבה אי הרובין כבר או בשם של ר' יוחנן, ולפענ"ד געלמו מכל hei ראשונים לפ' שעה דברי הרמב"ם בה ערךין ו, ט שבב ואם הקיש שור מעכשי ולאחר שלשים יומם וחמשו בתרון שלשים אסור בהחאה זם הקיש בתרון השלשים למובח איננה מוקש, והרי מוכח מה בפירוש הרמב"ם פסק בשם של ר' יוחנן מזוהה הוא ולהבי אותו מוקש כל, רב Ai רב' יוחנן על כל פנים קדוש מספק וזה ליה ליהות, אבל ודאי דפסק בשם של ר' יוחנן מזוהה, אבל בגי קדושין מהומר אישר אשר איש פסק לחומר. מכל זה יש לראות ומה מעכשי לא דוחה קנון ממש מעכשי אלא אם יתקיים התנאי אז דוחה קנון למפרע, אך נאמר בקדושין או בירושין דחל ממש אלא שאח"כ עוקר קדושין אם אותו מקיים התנאי, ואיך יכול לעוקר קדושין אם לא בגט, אלא ודאי נראה ברור דמעכשי היה שאם לא יתקיים התנאי אז לא יהולו קדושין או הגירושין, וכיון שכן הוא בגיןו מAMILך ר' הו נמי במכירה או בהלואה והחייט שאמ לא קיימים התנאי יהיה של למפרע, וכן מורה הלשון שאמר שתולה את חלות הקנן בתנאי ולא שתולה עקיירת הקנן בתנאי, ומAMILך כיון שלא חול עדין הקנן אלא שם לא יקיים התנאי אז חול למפרע שיפור יש לומר דהקדש חמץ ושהזרו אותו יכול להחול הקנן, ומAMILך שפיר יכול להזכיר דלהה אפילו בעמכי וAMILך והמלאה איתן יכול להקל ולומר דבזון דAMILך בא באמת אותו מערכת אדם והקירו למובח אותו מוקש צעריך להקל ולהריך להזכיר, והוא דפסק הרמב"ם בפ"ז יכול לדקוריש הלהה, אבל הכא דיש בידו לטולקי בווזי מותני דנאמר חמץ מפיקיע מיד שיעבוד, כן".

ודע ולשיות הרמב"ם תקשה מאר הא דפסק בה' ערךין ו, כת דבשודה זוםכתני לך אין קדוש אלא משטרפה, קשה עלי' דכיוון דפסק ודקוריש מפיקיע מיד שיעבוד אפילו קדושת דמים א"ב למה לא תקש מיד, ועיין בכתבות נט, ב, שם וצ"ג.

ראיינו לרשום כאן דבר הידוש שראיתו בביבה מ, א, ודילנו רב בשם של רשות אצל חבריו, דרב ס"ל דהוא כרגל הנפקד ושומויל ס"ל כרגל המפקיד. ומקשה שם בגבי' ממותני' דתנן ואם ערב הוא פירוטי במותו, ומשי דמייר בייחור לו קאן זווית עי"ש. והנה בהשכמה ראשונה נראה לאכורה דפלגנות המכילה והוא"ש בראש מס' פסחים לענין הפקר שראל חמוץ אצל עכרים תלי בהא פלוגתא דרב בשם של מכילה רם פקדי חמוץ אצל עכרים עותר ולחכי היה כרגל הנפקד, ושומויל ס"ל כרגל השאל ל' בירחו עמו והזה להה של המפקיד וכשיטת הריא"ש, וא"כ וזה קשה דהוא הכא פסקין און רב ולא בשומויל, ולכוארה והיה נראה מכאן נראה לאכורה דאמור שדבאי הרין' דרב ואמר כרגל מי שהפקרו אצל היינו אף ברגלו אבל פשיטה גם כרגל המפקיד היה, עיין בפני יהושע וא"כ לא קשה כלל, וזה וביעון הכא יהו לא קאן זווית וניתן כדי שלא יהיה של הנפקד, אבל להא שיהה של המפקיד לא בעין חד לו קאן זווית, אולם מה געשה ודוא הריא"ש והרמב"ם לא ס"ל לפענ"ד והרא"ש ס"ל דעובר היישראל, אבל בנפקד ישראל כיון דעובר הנפקד ע"כ מכח קבלת

אחריותתותו לא עבר המפקד, אך נאמר שיעבורו שניהם על חמש אחד, ולא דמי לשוטהין דכל אחד יש לחלק בחמש כמובן, ולמן הכא במפקד פירות אצל חבירו תק וධיתן אצל ישראלי שפיר אמרין דהם כרגע הנפקד אם לא ביחס לו קון זיוות, וזה ממש הפך רעת הלבוש דס"ל ואם המפקד עובר הנפקד איתו עבר, ועינן בזות.

הוספה: תשובה בעין זה מאאמנו"ר הגאון צוקל.

בן גואלה לנואלה תעלה מעלה מתוך תורה ועובדת תהה אתה בני רוחמי מחמד
לבי ה"ה הרב האברך חייב טובא מלא ברכת ד' כשי"ת מ"ה יעקב שיחי' רב זק"ק
ט"ס והגלוות יב"י.

אחדשה"ה ע"ג קובלוי מכתבך וטעמיהן הדמיטעים שעשית לאביר בסוגיא וחזריתו שאנו
עסקים בה, והאגם דאין העת מסכימים אותי להשתתפש אתרך בכתב באשר אורנה נשוי אבל קעוזו
תראה מהה שאושום לך בזות.

והנה יפה כתבת דסוגיא זו נראת שלא נתה לה אדרemer רבה הקדש חמץ ושחרור מפקיעין
מידי שיעבוד, אבל מה שרצית לישב בו שיטת הרובנים' וביען הפקעת חמץ קודם הפסח
done במעבשו מפקיע איסור חמץ את השיעוב כמו לאבוי בלטפרט גובה בזה קוצרת טובא כי
דבר זה תלי אם נפרש האי מעבשי ואמר או בעל המאור אי ברובין במלחותו, לדעת כל
המורא אמר מעבשי היה הגביה מה שתגנבה לבסוף ע"י שומת ביד, ובזה גם רבא מורה
ולמפרוע גובה בזון דפירוש בן בפירוש, ואם כרבו כי הוא דכין דחמן מפקיע מה מהני מה
שאומר בפירוש מעבשי. אבל לדעת הרובין זיל' דמעבשו הדינו ואמר לה שיריה מכור
מעבשו ולא יהיה כאן הלאה כלל, איך יעלת על הדעת דחמן מפקיע כן גמור והוא בכדי
בזונה כל' עלמא מוחים דיכול המלה להזכיר כמו במנזר על תנאי דיכלה להתקשרות קודם
קיים התנאי, עיין ברמב"ס סוף פרק ח מה' גירושין, וכל מעבשי קנה זהה בשלו ממש רק אם
לא יתקיים התנאי נטבילה המשעה למפרע, ובזה תבין דבר המלחמות שמשיג על בעל המאור
זיל' וככתוב דמה מהני למפרע הוא גובה לרבה כיון דסוף כל סוף מצי מסלך לה בזון וזיל'
מקשה לנפשיה דמה מהן קנה מעבשי בין סוף כל סוף מצי מסלך לה בזה ויטבלן הקנן
דמעבשי, אלא שהחולוק מבואר וכאשר ביארתי פלוגת אבוי ורaca עפי דבר הלב אורי
בחולן ול', א דעל טעם הקנין כי"ע סיל' דאנגלי מלוא למפרע כי הוא כמו שחיטה דישנה
מתחלת וער סוף, אלא אם דעתן על דבר אחר המסתלק כמו מהמת בטנקה הדם בין סיכון
בזה פלאן אי מותם, ולמן אי קידיש לה לכ"ע אתה מולה ופרק משום ראי' שבא לדידי
גביה, הר' יאנג'ל דהתחל הגביה או שוחט א"א שיחול מכירה או הקדש של הלה נרד האי
גיליא, אבל בהקדש או מבואר המלה בזה פלאן כמו דפליג ר' יוחנן וריש לקש בחולץ
למעברת ובאשר מבואר זאת בשביבי אש.

והנה שם בלקוטים דף פ' ביארתי עוד בשם הר' ריש פרק גערה המאורסה ויש חילוק בין
קדשה על מנת שאין עליה נדרים ולהלבאה אה'כ אצל חכם להטורן ומקורת למפרע, ובין דפר
אחד וקיים אחד ע"פ ששאל אה'כ על הקמות והפר באוטו יומם ולא מהני משום וקידושין

מעשה שלמה אלא ונדרים שעלה עוקרים המשעה ולבן מהני השאהלה למפרע סלקל המנעה, משא"ב בקיטים אחד והOPER אחד שאין בהפרה דוחר שום מעשה המועל ולבן לא מהני היגיון כמו בחיליאת לערבת או במקצת שחתה ובכל אל אין בעשיה זו שום תועלת ולא מונע היגיון דבר אחר המסתלק, ואיב' הכא דבכחותה בואר קנה מעבשי על תנאי אם לא אפרע לך מעות הרוי ייכא בגין מעשה שלמה אלא דפרטין שלאות"ב עקר הרוי מעשה שלמה, וכן כל שלא פרע המעשה במקומה עומד ומהוי גם למפרע אפיל אדרר המסתלק, משא"ב בלמפרע הוא נובח דיש לגיביה החילה וסוף נידור לענן גוף והגביה מהוי גם לדרבו לזרם רбел חד מעשה בשל למפרע, אבל דזוק ליזן על זה מכאן ולהבא ולא אלמפרע וכן שפיר השיב הרמב"ן על בעל המאוור אבל על עצמו לא קשה להו חניל והוא זה מציאות מציאה רבתה להובין פסק הרמב"ס זיל בה גירושין ח, א רהמגרש על תנאי אם מות הבעל או טבר או נשך הגט קודם התנאי איינה מגורתת ולכתחלה לא תנשא עד שירקיעים הדתני ועם נשאות לא יצא וכו' אבל במעבשו אינו כן עיי"ש.

וכל הראשונים והאחרונים נלאו למצוות פתרון הרבר אין פסק הרמב"ס זיל דבנשאת קודם קיומ התנאי לא תצא כיון דעתיך לא נתגרשה עד שתקיימות התנאי, עי"ש בהרבה המגיד וכבף משנה, ולפי העצטינו משה אמרתו כי הרמב"ס מסביר שם חטיב בריש פרק ט' ענן התנאי של "אם" שחולק ממנגש לאחר ומון קבעו שקבעו אז תולה בעשיה ואומר לא תחרשוי בו עד שתנתן לך מאתהים ובהניא לא התהוויל הגירושין כלל עד אותו חוםן או קיומ העשיה ולפיך ציריך הגט להזיות ברשותה או ומילא אם נשאת קודם לנו תצא והחול ממנה, משא"ב בගריש על חטאיהם ואם תחן ואם לא תחן יש שם גירושין משעת תנית הגט ונוגרים כשיתקיים התנאי ולפיך אם הגט קיים מתגשות בו ע"ש שבא לידי בתורת גירושין וכן אם נשאת קודם קיומ התנאי לא תצא. והרי הדבר מובהר דבני גורשין מתחילה מיד ונוגרים לבסוף וניחנו דאם טיקשנה בנתים אין וקדושים חלן ולא מהני היגיון שלבסוף אדרר המסתלק, אבל להיפך דזינתה תחת בעלה זה אינה דוא איגלויה מלחה דמיר התהוויל הגירושין ובזה מתפרש הסוגיא דפרק הcobut על בנין והודබרים עתקים ואתא תבימם אחריו שבר שמעת ממי עירך.

עתה נזהה אין זדא הרמב"ס בכאן בדלות חמן ומוצה כותב בפירוש קרעת הרמב"ן דאמר לה' אם לא הבatoi לך מעות קנה מעבשי ולא הזכיר כלל לשון הלוואה אלא ישראל הרוחן את חמוץ אצל הנברי ואמר לו וכו' הרי דזוה מכירה ממש מעבשי רק ואפשר לשלקי לה McMירה זו בזוזה וזה לא מותני מידי והרי בכחוי גוותא דאייכא מעשה שלמה אמריק אגלאי מלאה למפרע אפלו אדרר המסתלק כאשר ביארטן, ומילא גורשין ולא שירך בגין חמן מפיקע מידי שיעבוד והוא אין כאן שיעבוד אלא רק גמור.

וזן אמרת דלפי זה קשה ומה קמ"ל רחמן זה מותר בהנאה לאחר הפסח אפילו אם הגיע זמני לאחר הפסח, ובכל שכן לרמב"ס דבעין הגעת זמן קודם הפסח, ורקשה לומר דקמ"ל ולכא מושום אסמכתא במעבשו דמה ענן זהstell דיני פשת, מ"מ הרוי הרמב"ן ורמב"ס מפרשים כן האי מעבשו דקנה מעבשי קיין גמור אגמר ווירוק. והננה יש לטל"ת אריכות דברים בסוגיא זו ואיה באשר אגמור חדוש בפסקא אשלה לדרך הפנס אבל כתעת לזרר אפי ציריך והנני איבך הפטמן ודושיתן.

ה"ק משה שמואל

סוגיא דנוקשה וטעם בעילר

(פסחים ריש פרק אלו עוביין)

הרמב"ם בה' חמץ ומצה א', וכתב ראין חיבורן על תערובת חמץ בנון בותח הבהיר אלא מליקות ודוקא כאשר כל בותח כדי אכילת פרט, והרביה די' נשפר וכמה קולמוסין נשברנו לשיבת הרמב"ם בזה עם סוגית הש"ס פסחים, אשר במחלת הראות נראה שזהה לו שיטה חדשה שאכן זכר לה בכל הסוגיא, וגם אני העזיר נתתי אל לבי לתור לדריש אחרוי מקור הרדברם. וזה אשר העלה מזרות, ומוחללה אנטפף כדי לאכילת הרמב"ם בין טעם בעילר ואו ירוחה לט להבון גם פסק הכלבה, בה' מאכילות אסורות טו, ב' כתוב הרמב"ם: "כיצד חלב הכללות שנפל לתוכן הגрисין ונמוה הכל טועמן את הגריסין אם לא נמצאו בהם טעם חלב הרי טעמו ולא מצאו הרי אלו אסורין מדברי טופרין", ובhalbca ג' כתוב: "כיצד הוא נושא בהם אלו מותרין ואם נושא הרי אלו אסורין מדברי טופרין". וזהו שמי' הרמב"ם מביא בותח טעם והחלה בותח כל שלוש ביצים מן התערובות וכו' הרי זה לךה שהרי טעם האיסור ומושא קיים" וכו'.

הנה שיטת הרמב"ם בזה נבנה על מימרא דרי' יוחנן בעבורה זורה דעתמו וממשו לזמן זהו כיון בתוך כדי אכילת פרט, תעמו ולא מצאו אסור ואין לךין. ומפרש הרמב"ם את המימרא כבשוטו, דתרתני ביעין שייאל בותח בתוך כדי אכילת פרט מן התערובות ובם היה בו תעמו, אבל אם איתך נושא טעם האיסור אף על פי שיש בו בותח בתוך כדי אכילת פרט או שנגש הטעם אלא שאין בו בותח כדי אכילת פרט שוב איינו אסור מהטוראה, וזה מוכחה מלשון הרמב"ם שכטב בתחולת דבריו סתם חלב שנפל לתוכן הגריסין טועמן את הגריסין אם לא נמצאו בותח טעם חלב הרי אלו מותרין, הרי מירין סתום מחלב שנפל אפילו שימוש יותר היותר גודל אין צריך רק טעימה ואם לא נמצאו בו מותר התערובות ואין צורך לעמוד על כמה שיעור החלב שנפל, הרי ואפלו היה בו בותח בתוך כדי אכילת פרט אם אין בו טעם איסור הרי זה מותר, וכן משמע בפירוש מדבריו בה' טירות ה', וכתבו שם: "נתערבין זין וכיוצא בו בדבש ואין שם טעם זין והרי זה מותר לבייר, לא יהי זה חמוץ מחלב ודסם". הרי גמי' דנקט סתום זין שנפל לתוכן הובש ולא הותנה שלא ידיא בו בותח בתוך כדי אכילת פרט, וכן ראוי בפerry חדש סימן תמא' ב' שכטב זין בשם הרשב"א בסוגיא זורעו בשלה. והנה אין בער ולא אדע דודאי לשיטת הרשב"א דסבירא דטעם בעילר הוא מהטוראה שפיר יש סברא לומר דבזאת בתוך כדי אכילת פרט צריך שיזיה בו גם כן טעם האיסור, אבל לשיטת הרמב"ם דסבירא לה דטעם בעילר אותו אלא מדרבן, מנא לך' לומר דבעי' שיזיה בו טעם האיסור מה מוסף הזה כה שנגש בו הטעם שיאיט אסור אלא מדרבן, והוא פלאה נשגבה, והפרי חדש גופא הקשה שם לששי' דסבירא להו אליבא דרבנן דטעם בעילר איתן אסור אלא מדרבן ואפלו דמי מקשה בגין' פסחים אליבא דרבנן דרי' אליעזר ואי' בזאת בתוך כדי אכילת פרט דאוריתא Mai טעמא דרבנן דפלגי עליה בכותח הבהיר, הרי אליבא דרבנן נמי דלית לה טעם בעילר המכאי אפשר דבזאת כדי אכילת פרט דאוריתא, אם כן הוא הדין לאוון השיטות דסבירא טעם

בעיקר ואוריתא נמי נכל לומר ואפלו אינו נרגש העטם, מכל מקום היהו תורה כדי אכילת פרס ואוריתא, ונשאר בדוחוקים. גם השער המלך הביא קושיא זו ובשם הפה חדש וכותב שהוא קושיא עצומה, ומטרו ביאורתו ותישוב קושיא זו במן חומר, ולא אפסיק בזה את הענן, אבל זאת ברור לשון ר' יוחנן דנקט טעם וממשו, וכן לשונו של הרמב"ם מכרה את הדין דכזאת בתוך כדי אכילת פרס אם אוינו נרגש העטם, מטור מהторה, וכן אם העטם נרגש אלא שכן בו כוית בתוך כדי אכילת פרס נמי מטור מהتورה, אולם יש חילך בין שניהם דעתם בלבד על כל פנים מודרךן אסור, אבל ממשו והיינו כיון בתוך כדי אכילת פרס بلا טעם אפילו מודרךן מטור, שכן מבואר סתום ברמב"ם דכל שלא נמצא טעם מטור ולא הוסיף לומר מטורתו, ובמחלוקת ניריות כתוב סתום מטור, וכן מוכחה ממימות ר' יוחנן דנקט טעם ולא משמש אסור ולא הוסיף לומר אם אוינו ממשו ולא עטמו, ולפי זה מן מביתו בלה חמור דבריו שישם מודרךן ומין בשאיינו מיט אינו נרגש העטם מטור ולא בעי ס', והוא לבארה תימא שיריה מן במשיח חמור ממין בשאיינו מיט, אבל עירק לומר ודבמינן במיט על כורחן הוכרחו להשות מדורותיהם בין דגירה אלו אוינו אוין מיט וסתם תעם נרגש עד שניים, אבל באינו מיט שיכלטם לumed על תעמו כל שאיט נרגשתו לא גורו, וכן צירק לומר לאוון השיטות שסבירו בתרומותיהם איתו מיט מהנה קפלאו אפילו ללא שישים כמובן, ועוד שמענו מלשון הרמב"ם ואפלו איכא כיון בתוך כדי אכילת פרס איתו חייב קרת אלא מלכות וрок אכילת איסורי קרת בעין חיבור ברת, ויש בזה פלפל בין הראשונים גופא אבל שערת הלשון מורה לדילא ורק מלכות ולא ברת, ולפי עניות דעתינו הדבר מוכחה לומר כן וזה בהא תלاء, דרישות הרמב"ם דעתם בעירק רק דרבנן ואינו חייב מהטורה אלא על אכילת בותך כדי אכילת פרס על כחך לומר לדילא אלא לאו בעלמא ולא ברת, ובבאר כדי ה' הטובה על.

הנה נחוי אן ליל שהיה לנו קרא רמשרת או שאר בתובים על טעם בעירק, ולול שהיה לנו להכח למשה מסני דכויות בתוך כדי אכילת פרס בתערובות נמי אסור, אלא סתום קרא דלא יאלל והכח למשה מסני שעירא אכילה הוא כיון בתוך כדי אכילת פרס או פשיטה, ופשיטה דרודה אמרין דכויות איסור שבפל לתוכו רוב דוחתך הן במשיח וזה בשאיינו מיט באופן שאיינו יכול לטללו מטור החיתור בטל ברוב מכח הקרא ואחר רבים להחותו ולא הוה מהליך בין יבש ביבש ובין מיט ושאיינו מיט, ובכל אופן וזה האיסור בטל ברוב, ומהעה אם נאמר והכח למשה מסני אותו לא רק רק אכיות בעין בתוך זמן כדי אכילת פרס, אלא אפלו אכיות בתערובות תוך כדי אכילת פרס והכחלה באהה לפרש את הקרא ולא יאלל חן בעין והן על ידי התערובות, והוא הדין בני דלא הוה מהליך בין מיט לשאיינו מיט והכחלה סתמא אותה על כוית בתוך כדי אכילת פרס ואמרין והכונה זו בעין חן על ידי התערובת, אבל מנא לנו ומהכי תיוי נחلك בין מיט לשאיינו מיט, הלא באינו מיט נמי הוה לך למימור בטל ברוב אלא והכחלה ATI ואפקיה ממשמעותיה, אם כן הוא הדין במשיח נמי לא הוה בטל והוה כוית תוך כדי אכילת פרס במשיח נמי לאינו מיט, אבל אי אמרין תעם בעירק ואוריתא אז ודאי לא נאמר והכחלה אותה לעשות גוירות הכתוב שלא יבטל איסור ברוב במשיחnder הקרא ואחריו רבים להחותו, והוא דעתו בטל באינו מיט והיינו משום דעת ידי העטם מקרי נבר האיסור ולא שייך ביה ביטול.

הנה הרשב"א בסוף הסוגיא חזרוע בשלה באמת הקשה אין אפשר לומר דכowa תורן כדיacci'ת פרט דו-ורוייה Niema דברל ברובו, ותו"ץ בינו' נציג השם הויה האיסור בען, וזה סברא נפלאה ממד. אם כן הוא תינח Ai ידיען דעתם עיקר מהתורה יש לט' סברא לחילך בין מיטו לשאיו מיטו, אבל מסקא דיזענן דעתם עיקר מהתורה ואפ"ל ה' כי בoit מיטו כדיacci'ת פרט בתערובות אסור מהתורה מכח הכלאה, או על כוחך אין חילך בין מיטו לשאיו מיטו ואפ'ן שיש יכולת בו' כדיacci'ת פט אסורה, ובזה ישבעי קושית התוס' שהוקשו ואיך מקשה בגמי' ממוקבות וקופות שהוא מן במינו ובועל ברובו, ולפי הכל נח' מאיד דודאי מקודם דיזענן דעתם עיקר, ואפ"ל ה' כי סברא לה' להש' דכowa תורן כדיacci'ת פרט דו-ורוייה אפ'ן בטורן התערובות ממילא לכא נפק מיטה בין מיטו לשאיו ואפ'ל בmittו אית' בעל ברוב. כל ואת קיימתי מדעתו דעתשי, ואחר כך ואיתי שכונתי בו' להעת גורלים בעל היפי ירושע זיל דבר ברור לאמתו של תורה.

ואם כנים אמרנו בדברינו אלה יתיישב על נגן סוגיא רפסחים מג'. א' דפליג' ר' אליעזר ורבנן בתערובות חמץ, ר' אליעזר דורש כל ורבנן לאדרשי כל, ואומר אני בתחלת הסוגיא וערין לא עישר דכowa תורן כדיacci'ת פרט אפל' בתערובות דו-ורוייה, והוא סברא לה' דההלה לאathy ר'ך על איסור בען או גם ר' אליעזר ודרש כל לאדרשי אלא על חמץ בoit בתערובות בטורן כדיacci'ת פרט ואכל את כל הפרט כלו, אבל לא ורק כו' קז' מיט' התערובות דאו' גם ר' אליעזר לא' כלום הויה בין' דיעין לאי' דיעין שבאה גם על התערובות בטורן כדיacci'ת פרט וחותמת מזבחה לא תפשת. ורבנן פלגי גם על' זה ואפ'ל' אבל את כל הפרט נמי antis' לך', ומושם ולאדרשי כל' הדיכא ולא מסתבחר זהה וזהDOI לא מסתבחר בין' דזה' לה' לימיםר שיבטל ברוב בין' דאת' לא' דיעין מכו'ת תורן כדיacci'ת פרט בתערובות ובם לא' מתעם כעיקר, וכן שפיר מקשה בגמי' וב' כל' על תערובות דלחיב' ברת, וגם' סיימה בקשי'א אשר מותר להרעץ, ונראה לא' דלפי המסקנא מותרין חזישא, דעתה לא' ביר' כי בין' ר' אליעזר ורבנן יש כאן פלגנתא מודהף' להעפר', ורבנן לאדרשי כל' הדיכא ולא מסתבחר כמו שבכבר התו' אבל כי כל' דמי', ולר' אליעזר טאה' דדרש' לא' אפל' הדיכא ולא מסתבחר אבל כי כל' לאדרשי אל' היכא'Dמסתבחר, וזה מוכחה מהגמ' דמסחה ול' אליעזר לר' נמי' לחיב' דטרוח' כי כל' למברת, ומוקשה וכו' תמא' כי כל' לאדרשי והרי עלה על רעת המקשן למור' דר' אליעזר לאדרשי כי כל' וcosa מהרבנן לאדרשי כל' אפל' ה' כי כל' ר' אליעזר דדרש' כי כל' אליעזר לאדרשי כי כל', אבל' וראי' לא' תל' זה בזה' ואפ'ר' ופלג' מודהף' להעפר' ור' אליעזר לאדרשי כי כל' אל' היכא'Dמסתבחר لكن' מוחלה' קדם' דיעין דההלה באה' על' כו' מיט' בטורן כדיacci'ת פרט בתערובות, ממילא' נס' ר' אליעזר לאדרשי כל' דר' למחרן' לחיזיר' מצערף לאיסור, אלא בין' דמי' ואכל את כל' הפט' מסתבחר לדריש' הא' כי כל' לחיב' ברת, אבל לפ' המסקנא דיזענן כו' מיט' בכדיacci'ת פרט בתערובות מוחלה, אם כן על כוחך ר' אליעזר דרש' הא' כי כל' לחיב' ברת אפל' אכלי' כו' מיט' מהתערובות ובזה וזהDOI לא מסתבחר לדריש' כי כל' לחיב' ברת אפל' אכלי' כו' מיט' מהתערובות, וזה נבן ממד. ומעטה שיטת' פשוטה הגמי' לקמן' כך הוא' דרב' דמי' גלה לאכלי' כו' מיט' מהתערובות נמי' דו-ורוייה מכח' החיר' מצערף לאיסור כמו' כתבו' נמי' לו, ב' ד"ה 'אי ה' כי', ומעטה על כוחך הקרא' לחיזיר' מצערף לאיסור קאתי' ר' אליעזר דכowa תורן כדיacci'ת פרט לא' בעי' דההלה.

על כל האיסוריןatoi ומאי שנא חמץ משאר איסורין, ורקן משמע דפלו' אר' אלעוז אפילו' אכל את כל הפרט, וכמו שכתו הוטס נoir הג'ל, ומילא שפיר מקשה רבקה ראיתן ל' הלכה על כיון כהן כדי אכילת פרט בערובות, אך פלי' רבקה וסבירא לה עלי' עירום בלא כלום, ועל זה הזכיר הש"ס לתץ דינה לבותה הבבל דلتה ביה כיון כהן כדי אכילת פרט, ומעתה כיון ראיתן ל' הלכה על כיון כהן כדי אכילת פרט על כוורתה האי' משורת או להיזהר מצערף לאיסור קאי או לטעם כעיקר לחיזבו על כיון מן התערובות, ועל זה קאי פלפל הש"ס בסוגיא רפסחים, ותוצאות הסוגיא הוא דבויות בטור כדי אכילת פרט בערובות הלכה למשה מסני הדיא ומילא הווא והזין דכורת נמי איכא בכל איסורי ברות, ורי' אלעוז מחויב מלוקת על כיון מן התערובות ובבן דפערוי אפיקלו' אבל כל הפרט על כוורתה ממשום דמקורי שלא כדרון, אבל אביהו מן התערובות אפיקלו' לר' אלעוז לבא ברת ולא דריש כי כל החיכא דלא מסתבה, ומילא משורת על כוורתה להיזהר מצערף לאיסור או לטעם כעיקר אותו ובגיל.

אולם רבא ודוחי לאבי בחולין קה, ורי' יוחנן בעבורוה זורה סבירא לה רטעם כעיקר לאו דאורייתא כי כך משמע מפשות לשוטן של ר' יוחנן על כיון הוכחת הורמ'ם הוא מרמא, שלא סבירא לה לדרבא דיש לנו הלכה על כיון תוך כדי אכילת פרט בערובות, וכן מוכח מרמא בפרק התערובות ומחלוקת בין מין בmittah לשאות מינו, ואוי רק הלכה איתן ל' אכיות תוך כדי אכילת פרט בערובות, או איך חילך בין מין בmittah לשאות מינו כיון ראיתן ל' טעם כעיקר דרבנן, וכאן כמה נטעה קושית הרשב'א בסוגיא זורע בשילה אפיקלו' באינו מיט' בתבעל ברוב, ואוי מכח ההלכה אז אין לנו לחלק בין מיט' לשאות מינו, אלא ודאי דמאן דעתה לה טעם בעיקר דרבנן לית ליה כל הדאי הלכה אכיות תוך כדי אכילת פרט בערובות, ומילא על כוורתה לומר דמשרת אתה אכיות תוך כדי אכילת פרט בערובות, ושפирו דרשין מיניה כיון בכדי אכילת פרט דמשרת משמע תערובות איסור והיזהר וכיון דציריך לאכלה הכוויות בזומן של כדי אכילת פרט ממילא גם בערובות ציריך לאכלה בטור כדי אכילת פרט בערב, וממשרת דרשין לכל איסורין שבורה לאסור וכיון תוך כדי אכילת פרט בערובות מכח הקל והומר, דמה נoir שאין איסורו איסור עולם וכור' ואין והוא אלג' גלוי מלואה ומילקין עלי' אבל ברת מנא לה ולחייב וכיון דאין לנו רק קרא ומשרת, ומעתה שי לנו סתרה בגין שען המקראות דאוריית ריבס להשות וקרא ומשרת שאסור את התערובות, וכידי להשות זאת על כוורתה להילך בין נרגש העטם ובין לא נרגש, ובילא נרגש העטם בעל ברוב זה במינו וזה בשאות מיט' ובנרגש לא בטל מכח קרא ומשרת, ועל זה נשנה מימרא דרי' יוחנן דבעינן טעמו וממשו דכין וטעם בעיקר אינו אלא מרבנן, ולית לנו ולכח למשה מסני לע כיון תוך כדי אכילת פרט בערובות על כוורתה נרדש הקרא דמשרת להכין, ורק אם אכל את כל הפרט ומה תפשת מורהה לא תפשט, אבל אם אינו נרגש העטם והזרען לקרא דאוריית ריבס להשות דעתם בערוב זה במינו וזה בשאות מיט' ובcoresheit הרשב'א הניל, ומעתה נפלת מאליה קושית הפרי החדש שבאהתי בתחלת דברי, דודאי מסוגית הש"ס בפסקים ממשמע ותוכן כדי אכילת פרט גלוי לא נרגש העטם הינו מקמא יידען טעם בעיקר דאורייתא, והזה סבירא לה דאפיקלו' מין בmittah וכיון תוך כדי אכילת פרט דאורייתא, אשר ממשום הבי' תקשה מהאי' רמווכות וקופות, אבל לפני האמת כמי' סוגיות ועבורה זורה וחולין ולית לנו להלכה למשה מסני על זה ווק' קרא ומשרת, אבל רק אם נרגש העטם אסור, מה שאינו כן אם איינו נרגש בטל מכח אחריו ריבס להשות, אמתן כן על רשי' תנ格尔 התימה ודרשי' סבירא לה דהאי משורת רק אסמכה באעלמא הוא וסבירא לה דאיתן ל' הלכה

למשה מסיטי אכזיות תוך כדי אכילת פרט אם כן תקשה קושית הרשב"א دائיר נחלק בין מיט לשאיינו מינו, וצריך לומר גם רשי' רצה להשות הולכה שלא תתגער לחקרא ומוקי והקרא ואחריו רבים במקן אליכא מאן דסבירה ליה מין במקן בטול ווהולכה מירא מאית מיט, כן צריך לרבר לשיטת רשי'.

ומעתה נראה הדין בחמץ, הנה ודאי אי בותח תוך כדי אכילת פרט בתערובות הלכה למשה מסיטי דיאו, אז אי אפשר לחלק בין חמץ לשאר איסורין והולכה סתמא קאתי, אבל אם רק מושרת יעדין דכויות תוך כדי אכילת פרט בתערובות אסור אז שפיר יש לחלק בין חמץ לשאר איסורין לא רק בכוחה הבבלי וכדומה משום שהם קיוחה בעלמא כמו שבתב טהור, אלא בססתם תערובות חמץ מפני יש לחלק לשאר איסורין בפרט אי סבירה לה נקשה רק דרבנן, ושיאור נקשה מקרי משום וזה חימצוי נגמר, מAMILא הוא הדין יש לומר כן בכל תערובות חמץ.

הנה בתוס' בפסחים לה, ב ר"ה "מי פירות" נקשה לרשב"א دائיר קחשיב חמץ האדרומי לחמץ דין גמור על ידי תערובת דהא מי פירות אפילו עם מים לא זהה רק חמץ נקשה, ותירגנו ומيري ששוריין השערוני תחלה בימים. אולם הר"ף שהוא נמשך בוה אחר היירושלמי לא סבירה להה קר אלא דמי פירות עם מים הזה חמץ גמור כדמשמע ברמב"ם, ה,ב, וכן שיטת הר"ץ, אם כן תח לא צריך לדמי פירות תחלה בימים כיון דמי פירות עם מים מהימצין חמוץ גמור שפיר הוה חמץ גמור על ידי תערובות. ועינן בירושלמי ובရ"ף שכתו על המשנה וכחולו על ידי מים דאי לא זהה מי פירות, הרי ודלא סבירה לה כשית התוטס אלא דמיירי שיש בו גם כן מים ואז מהימצין חמץ גמור, זהה ברורה.

ולפי זה הט אונק לאפרכסת ושם, הנה התורה, או הלכה למשה מסיטי, נתנה לנו שעור איןיה חימצן מקרי חימוץ גמור וכמו שאמרו במסנה הסימנים של שאור וסידוך, ואם לא הגיעו החימוץ לשיעור זה או לא זהה רק שאור וכגן שחכסיפו פניו לר' מאיר ואם גם לא הכליפו פניו או מותר וחכמים נתנו שיעור זה דאו מתחילה להחימוץ ופחוות מכשיעור זה אין כאן שום חימוץ, והנה חמץ ומיצה שניים מעם אחד נתנוו דוחיינן מקומם ומיטים, אבלadam לא נפה מד ששה שיעור חימוץ גמור העיטה חמץ דוחיינן כללה טעם חמץ, הרי דעתך שהקבירה התורה הוא על טעם החימוץ, והראיה דאם לא תחימוץ לגמרי אלא הכליפו פניו לא זהה רק שאור, ולמטה מזה לגמרי מותר ולפי זה נחיזי אך בכל הני דמתני' ולפירוש היירושלמי ר"ף ורמב"ם דמיירי שענגןן כמהו או שענרים בטור התערובות ושם נתחמצו פשיטה ופשיטה כי לא יהיה החימוץ חימוץ גמור כמו ללא תערובות כי מיד מתחקל כה טעם החימוץ לכל התערובות, ואם כן כבשו דוחיינן דהתורה שאור לר' יהודה למרי ולר' מאיר רק בלבד משום שאיתו חימוץ גמור, אם כן הוא הדין נמי בחמץ שתעהווה בתערובת נמי אין טעם החימוץ חמץ גמור כיון שהוא מתחקל על כל התערובות ואם כן זהה דעת משם שאור, ולפי זה בשלהמא בשאר איסורין שהם עצם איסור לא איבכתל כל התערובות אם אית בה כוית בכדי אכילת פרט, ועל כל פנים יש כאן כוית האיסור בכמות, אבל בתערובות חמץ הקפידה התורה גם על איכות החימוץ וכיון שהוא בתערובות זו אין לו טעם חמץ גמור אלא זהה כמו שאור. ולול רמסטפניא דהויתי אומר דאבל אם נתערוב חמץ גמור נמי דינא הכி דוחמץ לא נעשה עצם האיסור כמו בכרש בחלב ואפללו נחתט טעם הולב אסור משום דאפשר לסתותו אסור דיש לנו גלי קרא על

זה אבל בחמץ אם היה בידנו להרוויח טעם החמץ לנMRI היה באמת מותר, וכך בתערובות חמץ של פנו מחלש טעם החמץ שוב לא והוא חמץ גמור ואינו דומה לחלב ודם.

וראה זה מצאתי בירושלמי בסוגיא דילן והביא שם הבריתא ועל חמץ ברור עטש ברת ועל עירבו בלאו, ועלה אמר רב זה שאור וזה נחתה הבבל וזה שכיר המוי עי"ש, ולפי מה שכתבנו תחכון להה רתערובות חמץ ושואר חרוא מלטה וכמו שהסבירו לעמלה, אלא דאי מכח הלכה קאצינן עליה או אין לחלק בין האיסורין ולהלכה סוגמא קאוני, אבל או רק מקרא ומשורת דעת דכיות תורה כדי אכילת פרט בתערובות זהה או לרשותו או שפיר נכל לחלק ולומר חמץ בלבד מנור דשאניג חמץ בתערובות שנעשה כמו נקשה שאין וימרכז גמור ואצל חמץ בלבד לכא מליכך מנור דשאניג חמץ והוא העצם, ובזה היה מישוב קושית התוס' בשם הרשב"א ודלאה לא אמר רנייר וחמץ זהה שט כתובים הבאים כאחורה, ולפי הניל ייחא חמץ מנור לכא למילך דעל ידי התערובות נעשה כמו נקשה, ומיר מוחמץ ודאי לכא למילך וקיל הוא, וכן ראי סוגית הש"ס ופסחים וזה סבירא להה רכיצית תורה כדי אכילת פרט הזה הלכה למשה מסיני וממלא דלא דריש רבן כל לחיבר אכיות מן התערובות ולא מסתבר לו לומרש להבי, אבל אליאב מאסקנא דש"ס חולין ובעורוה זהה דפирשו התערובות דעתם בעיקר לא הרה רך ורבנן, על בורוזק למור דמשורת דכיות תורה כדי אכילת פרט בתערובות קאוני, אלא חמץ זהה אמיינא דלא נולך מיניה ובכ"ל, لكن שפיר ודרשין כל אפילו אליאב ורבנן ודראי מסתבר לדריש אכיות בכדי אכילת פרט בין דכבר מצין משרת לאסור בשאר איסורין, אלא וזה אמיינא לחלק בין מיר וחמץ, ושפיר ודרשין כל מוחמצע אכיות בתוך כדי אכילת פרט בתערובות אפילו אליאב דרבנן, لكن לפי האמת הבריתאית השניה זדרשה סתם כל מוחמצע איתיא אפילו אליאב דידן והולכת בבריתאית הראשונה דפליג בה ר' אלעזר ורבנן, ושפיר פסק הרמב"ס בהזאת בריתאית שנייה דחויבין על תערובות חמץ באכל את כל הפרט יכול מכח קרא לכל מוחמצע, וכן מישוב מה שוקשו אויך פסק הרמב"ס בה' איסורי מזבח ה, א רכל שאור לעירבו אפילו אל שעואה, ודראי אי לאו ודרענן דכיות בתוך כדי אכילת פרט בתערובות אסור לא היה דריש רבן כל אכיות היותר מעטרף לאיסור אבל השטא ודרענן בכל האיסורין מכח קרא ממשורת מסתבר ולמדרש כל אפילו אכויות והיותר מעטרף לאיסור. ויעני במחרש"א שריצה לתחרן קושית דותנס' זעירו זה לא כאבי ולא כרבא, וככתוב המהרש"א דאין לומר זעירו סבירא להה כרבא ורבא גנפא נמי בעי השלמת השואר לכיות על ידי היותר דומטן לעליימר כן, ונעלם ממן לפי שעיה שהרמב"ס באמות מפרש בר שיטת רבא, דאי לאו הכיבי קשה אויך פסק וڌייב אכל כל שעואה בגין דאן הקטרה לפחות מכך, אלא וראי דהרמב"ס מפרש מימרא דרבא כשהשלים הכל שהוא לכיות על ידי היזר, וזה ברור.

החותש כתבו ויש לנו קרא מיותר גבי תורתה ומונחות על חמץ נקשה ולא כתבו איזה יתרו, ולפי קט שכלי נראה רבפירוש אמר קרא קר גבי מונחות דכטיב "לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטרו מטנוASAASHA", הרי והטורה אמרה וכלן אסור להקטיר חמץ מפני השואר וההבש, ועל בורוזק למור ומיריע שעשנו חמץ על ידי דבש והיזר מי פירות ואסר להקטיר מפער הרבש שבו והטורה קראה חמץ הרה ונקשה מקרי גם כן חמץ, וזה ברור ונכון.

הטור כתוב דטקשה לר' אליעזר בלאו, וכבר הקשו עליו וכוטעת ליהרוץו של המשנה למילך ובקצת שתי, ודראי מוחמצע יש לומר דהיזר תערובות חמץ ובמו דרשין תנחמן מוחמת דבר

אחר אבל איך נאמר והיינו נקשה דתיבת מוחמצת וראי אינו מורה על חמץ רע או שלא חמץ כל צרכו, וכן מביא ראייה מבריתא דריש מוחמצת והיינו תעורבותה ועל כן נקשה למה ל, אבל למסקנא דדרשין מכל ממלא יש לרבות נמי חמץ נקשה, עיין בוה ודר'ק.

הלחם משנה הקשה ולמה כתוב הרמב"ם בתערובות חמץ בלבד ולא בכרת ולמה חזי שיעור דנמי מרובין מכל וזה באיסורה ולא בלבד, ותירוץנו נון וש להטעים קעת, על פי מה מה שבתב המשנה למילך בפרק י"ג מהלכות שננות, דבראותם כל ריבוי היא לאיסורה ולעונש אלא כל זהicia ויש מיעוט אמרוין דמענט מעונש ורבו לאיסורה, ולפי זה בשלמא לבבי חזי שיעור יש מיעוט מושום רכתייב "לא תאכלו" וסתום אכילה בכויה, אבל הכא בתערובות אין לנו שם מיעוט ולכן שפיר רבי גם כן לעונש, אלא רלפי זה תקשי דברת נמי לחיב בcoin דין דין ואול של לומר דם שכן אית לנו מיעוט אדמונית בגין דהו תערובת אכילת שלא כדרך וכן נקשה הוא רע לאכילה וממלא שפיר אימעדי להו מלא חאכל ואימעדי לבירת ונטרבו למלקות ולאיסורה וחוזק הדעת.

סוגיא דעתן קדר

א

פסחים משנה לט, ב: "אין משלין את הפסח לא במשקין ולא במירiorות אבל סכך ומוטבלין אותו בהן", וכתר רשי זיל סכך בשעת צלייתו ומטבלין בשעת אכילתו, ופה פירוש דעתן היינו בשעת צלייתו וטלשון סכך מורה על בר דמייר קודם או בשעת צלייתו, וללאו צלייתו בשעת אכילתו מקרי בלשון מטבלין, וכן משמעו ממשנה לפקון עה, ב. סכך בשמן של תרומה, אם חבורת הכתנים יאכלו, אם של ישראל הוא אם כי ירוחן. הרוי סכו נפל על בשור החיה, והוא רבקת אח'ב ואם צל' והוא קלוף את מקומו פירושו שכבר נצל' אחר שסכו אותו, ולא מהני לה' הדחת. ולפ"ז וזה פירוש המשנה אם סכו אותו בשמן של תרומה אם עדתן כי הוא טיג בחדחה, ובפי הרואה החותם לא פירושו כן כוונת התנא שכברו שם בר' יאסם צל' הווא" רבעל עמן מיריד בין חמ בין צוק דמטור שהוא רק בולע ע"פ שאיתו חמ. הרוי ולחוטס' היה משמעו והאי סכו בשמן אם באצל' משמעו שסכו אותו לאחר שנצללה, וכיון רקבתי סתם צל' משמעו אפללו לאחר שנצלען, וכן הוחרכו לומר דמטור שהוא רק בולע. ובאמת לפי מה שבתני ליהיא דמייר שסכו אותו כששהוא וח'ך עלאו אותו ומילא בעל וגעריך קליפה, אבל אם סכו אותו לאחר העלילה שנצענק למרי מטא לזרם דבר בעל דמייר שמא שמא צוין, בר היה נאה לפום רוחטה. אלא ולכוארה, קשה והוא נגר הש"ס ואמרין לפקון בשלמא לרב אמר עילאי גבר אמרתו לה'י טיג בקליפה. ואנו נאמר דמייר שסכו אותו קודם והל' למלה יהא טיג בקליפה הוא חתנו רמחום את הכל. והחותם כתבו שם באמת דמייר בוגן שסכו אותו לאחר שנצללה דאם לא כן ע"י רותיחת התנור והיה בולע אפללו למאן אדרום עלייע' גבר, אלומ אחר עיזן מעט נראיה ולא קשה ממי', והנה כבר קידוע מהכלל שכבר לו השיטה מקובצת ובכל מקום ואמרין בשלמא צירק למצוא איה קושיא שודה קשה מב להנא והר' רק שיש לתנשו. וא"כ הכא נמי צירק לבקש דמאי קושיא דוה קשה אלבא דרב, ולפי מה שבתני נזהר, ולכוארה גם אלבא דרב קשה ואיך מהני קליפה בגין עצלאו אחר הסוכה געשה חם בתם וצערן שיאסרו הכל, אלא דרב יש לומר דמייר באמת שסכו אותו אחר העלילה וכמו שבתנו החותם, וכיון רעלאי גבר טיג בקליפה. אבל לשומואל אפללו אם נקי למטען דמייר שסכו אותו אחר הצלילה קשה דסוף כל סוף וחטא גבר ייאסרו הכל, ועל זה מתניתן שני סוכה דמשחו עבדי ליה ומילאיל אפללו לשומואל טיג בקליפה, ומילאיל בגין דאיתין לה'י למסקנא זו, יש לומר דמייר שפדר אפללו אלבא דרב נמי שסכו אותו קודם הצלילה ובכל זאת טיג בקליפה בגין סוכה ממשחו עבר לה' ולהן אין צירק לה'א שכברו החותם לעיל' דבר כל כל פדר קושיא דמייר שסכו אותו דרשפר מיריר שסכו ע"י הדחתה, ודבר זה בנין מادر בס"ר.

ודע ולכוארה דוה מקום לומר דהיא בשלמא הכוונה ולכוארה היה קשה לר' ולא לבעיא אפללו קליפה בגין דילאי גבר, אבל זה אית' דהרי החותם נקט לשון אמרתו לה'י טיג בקליפה, ואין אמר דקושית הש"ס והיה לר' אפללו קליפה לא תיבעי הויה לה למירר אמרתו לה'י בעי

"קליפה", וווחק לומר דלהבי נקט לשון "סגי בקליפה" משום דזה"כ מנסה לשמואל דלא חסיגי בקליפה, אבל כי מה שכתבתי הוא נכון מאד.

והנה בפירוש המשניות להרמב"ם כתוב אבל סכך ומובלין אותה אחר שנצלחה, ומשמעו דעתה נמי רק לאחר צליה מותה, והיה עד משמע דעתה שיר אפלו לאחר עזלה, ואם תוקדק בלשון הפירוש משניות תראה כי לא יזכיר כלל ממים אלא הביא הפטוק שאמר השם יתרך ובשל מבריש במים, ולפי שכתובת, שיופיע בא למינו לאסורה בישולו במים פירות אבל סכך סכך אקודם צליה קאי דזה באמות פסק כן הרמב"ם דמותר לסור הפטח בין ושם ורבש ושאר משקים, וע"כ דמיורי שם קודם העלילה כוון אה"כ אבל מותר לטבל אחר שנצלחה במסקיים ובמי פירות, הרי דמקודם דבר אקודם צליה ע"כ לומר נן מומני דף עה, ב, ודסכו בשמן של תרומה אם חבורת הכהנים יאכלו הרי דמותר לסור, ולפי זה הוא דנקט הרמב"ם סכך,DOI ואילו כוונתו אקודם צליה, ולא הוזכר לומר דמיורי קודם צליה דסתם סכך כוון, אבל גבי מובלין נקט בדיק לאחר שנצלחה להشمיעין ויטבול דוקא לאחר צליה מותר אבל קודם צליה אסורה, משאן אין סיכה שהוא ממשו אפיקו קודם צליה מותה.

ובין שכן הוא אביה תמה על העל"ח שרצה להעמיס בדברי הרמב"ם במה שפסק בה קרבע פחה ח, ה, דמותר לסור בין ובשן ורבש ושאר משקין חוץ מן המים, ותמה הוא דמאי שנא מים משער משקין, ורצה להודיעו הרמב"ם מירוי לענין שצלאו כבר ולכן שאר משקין קל דין מזווירין מן הדין, מטה"ב קודם העלילה כוון דאייכא העשה "די כי אם צל' אש" א"כ ליקון עליו ואיז באמות און חילוק עי"ש. ודברים אלו במחוללת בבוד תורתו אי אפשר להולם, דואז מזכרתו הרמב"ם אה"כ ומותר לטבל הבשר אחר שנצלחה במסקין ובמי פירות ע"כ דמקודם אייר קודם צליה, ועוד ראוי שיחידוש בדבריו שכח לתמונה לרמה נקט מוגני משקין וכי פירות ושירות מים, ותירץ דמשום דנקט אה"כ אבל סכך ומובלין והיינו דוקא במסקין וכי פירות אבל לא במים, ולא זכיתו להבן הא מוס נמי בכל משקין הוא וזה מה שכח הרמב"ם ומותר לטבל במסקין ומית פירות נמי מים בכלל, ורק קודם צל' כוב הרמב"ם דאפשר סוכה במים אסור, ולפי זה כוון לדלהי הרמב"ם סוכה נמי אסור במים קודם צליה א"כ היא ודקתי במתני' אבל סכך ומובלין ושם קאי אבל המשקין ומים בכלל, لكن הוכחה הרמב"ם לשיטתו לומר בפירוש המשנה דהאי סכך ומובלין הוא לאחר שנצלח, די קודם צליה אסור סוכה במים, אבל רשי כתוב בפירוש דהאי סכך צליה ומשמעו אפילו במים, א"כ הרי לך בפירוש לולואה בין הרמב"ם ובין רשי לענין סוכה במים קודם העלילה. ובאמת פלא דמנא ליה להרמב"ם חדש דין זה ובמים אפלו סוכה נמי אסור, כוון דבמנני נקט התנא סתום משקין וברובו מים נמי, וגם לשון סוכה מורה אקודם ליה, ומצתאי בדברי הרמב"ם אל הוא גוטפרא מפורשת במסכתנו ה. ט: "פסח שasco יין ושםן ע"פ שמנטף מלמעלה למיטה אין בו משום בישול". וכן מירוי קודם צליה דהיא כאמור ע"פ שמנטף מלמעלה למיטה ואומר שasco בין ושםן וחסר מים ומשמעו ובמים אפלו סוכה נמי אסור. ועיין בפרש"ח חז"י דוד"ר שכח דהיא ותוספותהอาทיה כרבו, וללבך שאר משקין חמור ממים, אבל לבי כוון דשאר משקין לא אටיא אלא מרבו, ומיטים כתיב בקראי מפורש لكن במים אפלו סוכה נמי אסור. עכ"פ מותספתא זו מוכחה בפירוש דעתה במים קודם צליה אסור, וראיתי בהגחות על הש"ס רפוס ווילנא מאת הג"י יהוזה בכרך

שכתב ג'ב' דמותני נקט משקן ומיל פירות ושיר מים, משום ורעה לשול ולסוך אפלו בימי נמי אסור, והיו זוקא לרבי, אבל לרבן כל שכן ובמים מותר,ומיישם שם בזה דעת הרמב"ם דפסק רבינו משום רשם מתני' בטוריה עי"ש. וכמי הנראה גם הוא סבר כמו שסובר הצל"ה המשקן אותו כולל מים וזהו פלא, וגם לא ראה את הטעופה, אבל יפה בתב דעת הרמב"ם במוה שהחולק בסוכה קודם צלה בגין משקן למים, לרבי אייתר ול' הא בימי לומר ובמים אפלו בישול כל זהו נמי שרי, אלא וקצת קשה לומר שהזאת ואוריה ודואג פשיטה דבישול לא שיך אלא בקדורה ואם סכו בימי את הפסח וצלהו על האש אך אמר דמカリ בשול כוין שהחש שואב את הכל, ועיין במלבים על החורה שבת רכפי הלשון של "זבשל מבושל" מורה על בשול כל דחו, אבל גם זה ע"כ זוקא אם נבשלה מעט בקדורה אבל שלא בקדורה אך אמר דמカリ בשול. ופלא תורה בלשון הרמב"ם פ"ח מה' קרבן פסח כשבמיאה האי דיאו של משנה סכו בשן של תרומה אם כי ידוחנו מוסוף שם על לשון המשנה תיבת "זונגב" משום ואילו לשיטתו ואstor לטור בימי, ועיין בפירוש משניות על המשנה ריש כייד צולין ושם משמעו בפירוש ואפלו סיכה בימי נמי אסור ודוק' הדיבר.

ב

אמר רב כהנא הוא מני ר' יוסי והוא דתני' יוצאנק ברקיק השורי ובבושל שלא נמוות דברי ר' מאיר ר' יוסי אומר יוצאנק ברקיק השורי אבל לא במboseל אע"פ שלא נמוות, עלאל אמר אפלו תימא ר' מאיר שאני הכא ואמיר קרא ובשל מבושל עכ"ל הגמ' .תבה בענין זה אני רואה מכובча נזלה וארחוב קצת והזירר ומתרח דברנו יוצאנקו כמה עניינים: ראשון תhalb נבאר דברי התוט' שום מקשי הבננה. הנה התוט' ד"ה אמר רב כהנא" הקשה תימה זורב כהנא דמוקי לה בר יוסי לרבן הדיא בשל מבושל מאי עבידי לה, דצלאו ואחריך בשל לא נזיך קרא ומסברא דיעין ובישול מבטל העלה כראמר ר' יוסי גבי מצה, ויל' דר' כהנא טבר דרי' ולפ' מבושל מבושל מבטל האפהה עכ"ל. דברי התוט' אלול לא זוביי להבאים ואיב' ר' יוסי גופא לא ולפ' לה ובישול מבטל האפהה אללא מבושל מבושל, איב' מאי משני אהא. דמוקשה אללא צלאו ואחריך בשלו הא צל' הזוא, הרי ואיתא ול' טברא לומר ובישול לא יבטל העלה, ואיב' מאי משני. רב כהנא הוא מני ר' יוסי והוא סוף כל סוף ר' לא ולפ' לה אללא מבושל מבישול ואם יש ספרק לקושיתו הוא צל' אש הזוא, איב' גם אר' יוסי תῆקה קושיתו ואיך תלי תניא בדלא תניא. ובאמת קשה אגוף הקושיא שתקשו התוט' ארבע כהנא, וליזידה רבן מאי עבידי לה הלא שפיר יש לומר דרבנן ע"כ סברדי בר' מאיר ובמו שכתב באמת הלט משנה ברעת הרמב"ם ולע"ש. ובתוט' ד"ה "עלאל אמר" בתבו התוט' דהכא מדמי פסח לבישול מגבה והזינן דלא כמסקנת הש"ס ברכות דשאול מגבה דבעין טעם מגבה וליכא וכו' עי"ש. והמהוש"א והרבה להבונה דרכם וביעין טעם מגבה היה דבעין טעם צל' תלפא. ובאמת עד יותר וזה לו להבונה דהא התוט' גנמא כתבו לעיל דר' יוסי ולפ' מגבה מפסח ושכחו דברי עצם וכנתנו ולפי המסkeptא לכ"א מליף פסח מגבה, הלא נהפרק הוא ואדק ליפפין מגבה מפסח, ועיין בשווית בית חפרים" או"ח תשובה מג' שכתב שם דברים מותקיים מודבש לתערץ קושית המהוש"א על התוט', אולם כל זה אינו שווה לנוין ואיך הפטכו התוט' ובריחם ומתחלה כתבו לוגבימעה גופא לא דיעין אלא מפסח ואחריך כתבו דלפי המסkeptא אין להחות פסח ומגנה, דשאני מגבה והוא פלא.

ובאה אמריקן שם דבוקין טעם מוצה ולכא, ראיית ג'כ' מובכה גROLDA, ורש"י זיל כתוב דבטל מהורת פט ולא לחם מקר', וכן כתוב הרמב"ס זיל דאין לו טעם פט. אבל הרשי שם בברכות הביאו הגותה הרא"ש זיל כתוב דעתמא הוא משום דזהו מצה עשרה, ובאמת צרכיון לתרי עטמא וכמו שכחטו חתוט' הכא בבללו רכה כיוון דאין עליו שם לחם עד שטאפה ואיב' כוון שטבשל אה"ב ובישול מבטל האפיה בטל מזורת לחם, וכשבכללו עבה אבוי אפליל אם נטבשל מקר' בטורת לחם וכמו שכחטו חתוט' ל', ב. ר'יה "לחם" א'כ בשטבשל אחר האפיה אפליל אם נארט דבישול מבטל האפיה סוף כל סוף אפליל אם היה נטבשל מזוחלה נמי זהה בכל לחם, וכן ציריך לומר לדין אין יוצאיין בו משום דזהו מצה עשרה, לפ"ז בגין דס"ל דוציאין במצו עשרה ה'ה דיזואין במצו מבושלת, וזה שיטת הר"ת. אלמן הר"ש בפ"א מה' חלה בלב דפליל עבה אם נטבשל אה"ב לא מカリ לחם אם היה מתחלה דעשו לבשל, והביא ראייה מהא דר' יוסי סיל דאין יוצאיין ברקיק המבושל, ול' הר"ש דזהיינט טעמא דנטק מזורת לחם, וכן הבין בדבריו הפוי יושיען בגין בסוגיא דילן, ובכתב שם הר"ש דודא דחביבא מפרק ביצה מברכין מיריד בלא נטבשל וללא שישות רשי', וזה דתנאיini בני הרים הוכנס חיטים טחנה ואפאה ואה"ב בשלחה בזמנן שהפרוטות קיימות היהי כי מאייר אבל לדי' יוסי אין מברכין על' ברכת המוציאין, והנה שם שיטות אלו הביא ג'כ' הראיש בברכות וכן באפסחים, ובאמת אני רואה כאן תימה גורלה על המחתימות.

הנה כפי מה שטוראה לשיטת הרית דס"לadam בבללו עבה אפליל נטבשל נמי מカリ לחם, אז ע"כ לומר דהוא ודאין יוצאיין ברקיק המבושל היטין משום דזהו מצה עשרה, אבל לשיטת הר"ש דס"ל דעוי בישול אפליל בבללו עבה לאו תורה לחם עליה א'כ ה'ה מצה מבושלת נמי אין יוצאיין בה משום דנטק מזורת לחם כיוון דבשל מבטל האפיה, וא'כ קשיא ל' טובא דתנאי הרמב"ס בלב וטעמ' בגין מבושלת משום דאין לו טעם פט והיין שיטת הר"ש, וכן באית' כסח, יג, הביא המחבר ב' שיטות לענן פט שבשל, ושיטה ראשונה הוא שיטת הר"ש והרמב"ס דלא מカリ לחם, וכיון שכן קשיא ל' טובא איך אמרין בחביבא דנא ייש לו תריהא דנהמא מברך עליה המוציא ע"פ שטבשל, וזה שיטת רשי' ואון פסקין המכ' בסימן הניל סעף י', וזה תריה דסתי. וזה חווין דהור'ש כתוב במתן דזאי חביבא מיריד בלא נטבשל וגמ' הא הרכוס חיטים אתייא שלא אלבא דהלהכטא, ואון פסקין הוא דכויס חיטים נמי, ועיין ברמב"ס פ"ג מה' ברבות ובנשאי כלו' שם. ופלא כי לא ראיית מי שנעהר בזוה, וצע'ג, ועיין באפסחים ל', ב. לחם עני פרט להלוט ולאששה, והקשו חתוט' ד"ה "פרט" ומשמעו דלשם הויה ולקמן ממעידן מחלוקת חלהת המוסורת והיינו חלט של בעל הבית משום ולא הויה לחם, והחותן ייריבו דמיידי בבללו עבה להבי הויה לחם ולקמן מיריד בבללו רכה עי"ש. והרא'ש הביא דברי הותס אל' ובקרבן נתנו אל כתוב לשיטת הר"ש עי"ש תקשה, ותירץ דמיידי בשנמלך ומורה דמברך עליה המוציאין, וזה דאין יוצאיין ברקיק המבושל היטין משום בטלל' ביטים וכן בחביבה עי"ש. וכן כתוב וב'ת, אבל המגן אברם בסימן קס'ית סקל'ב דזהו דבריו עי"ש, ובאמת לשיטת הר"ש כדי לתרץ דבריו מחלוקת לא צרכין לתריזו של הקרבן נתנו, ובאמת ייל' דטם כן מל'ם ממעידן חלוט, ומעוי אשישה, וכן הביא הר'ן תירץ אחור עי"ש.

ולל שאני כדי התייחס אומר רבר חדש בפירוש הגמ' שם בברכתה בהמה ואמרין שם דברין טעם מענה והוא. והנה לסתן רף קב. ב. אמר רבא דעתה בומן זהה אם אכל לאחר החזות לר' אליעזר בן עזריה לא ייא ומקשה שם בגמ' פשיטה כיון דאיתקש לפסח בפסח דמי, ומשי מדו החמא הא אפקיה קרא מהוקsha קמל עי"ש. ומהו משמע בפרש דמצח אתיקש לפסח, ועיין בשאגות אריה סימן ק דלמוד מכח האי הקרא דעתה בעי בזית ולא איצטער על זה קרא לחודא, עין תוס' ריש ערבי פשיטים דה"ז "עד שתחשך" ור' ק. ואע"פ שבתבו התוס' רף קיט. ב. ר'ה"ז אמר רב' דלא לכל מיל איתקש, מושום דברמת און זה והקש גמור דכין דצעריך לאכלי פסה עם מענה ומורו ע"כ היה צרך למתבסם בחור קרא, אבל מ"מ הא חזיק ולכמה דברים מקשין לה, וכן מעצין ודרשין האי והקשא לעמץ ומורו עין בפסחים לט, איב, ונסמי כתוב רשי" בפיירוש ודמורו איתקש למצוה, ולפי זה אומר אני דה"ה דמקשין מעזה מבושלת לפסה דכין דיש לך ריבוי גבי פסה דאם עצאו ואח"כ בשלול דוחיב, א"כ היה מי דמעזה שפאיית ואח"כ תנחשלה דאיינו וצא בה מכח היקש של מעזה לפסה, ולכן מודחי הגמ' בברכות דאן למלוד מעזה לענן שלקות דשאנו מעזה דבעינן תעט מעזה מכח דאיתקש לפסה, וזה ריבאה ל דבר חדש. אלא ולפי זה והזה לנו לומר רה"ה להיקר מעזה שבשלחה ואח"כ אפקה בתנור נמי איינו יוצא בה רומא פפסח, ובאמת זה ליהא וזה מזקן בפיירוש בגמ', יבמות מ, דאם חלעה מעקרוא וחדר אפקה בתנור ויזע בא ידי חותמו. אבל נזהא לי, והנה התם ע"כ מירי בבללו רכה וכמו שבתבו התוס' ודקורם אפיקתו לא חשיב להם כלל והזה ולא מקרי מעזה עשרה, ולאחר אחר אפקה מקרי להם והזה נמי לחם עוני, וכן כתוב הרא"ש זיל' דבלבלתי עבה אם תנשלה מקודם והזה מעזה עשרה, לא שנא אפקה בתנור וחלטה, לא משני לא אפקה עי"ש. ולפי כיוון רהורם ע"כ מירי בבללו רכה ודקורם אפקה לא מקרי לחם כלל, א"כ כמו רה' החליטה לא משני לה לעשירה בין דערין איטי לחם כלל א"כ היה נמי דלא אריא במא שבשל מקרים לענן שהיא עליון דין בשלול אח"כ עצאו, דהא כל זמן שאית לחם לא אריא בואה שחולו מקרים, ובשלמא בבללו עבה רעוי הבישול מקרי לחם לפי שיטת הר'ת' וגם במילך לפי שיטת הר'ש א"כ היה דהוה אסור מהמות בשלול ואח"כ עצאו, אלא דויא שוב לא צרכין להאי טעםיא בין דבללו דכי אין יוצאי בה מעבד מעזה עשרה, אבל בבללו רכה דערין לא לחם, כלל Mai ארי' בואה שחולו רכה לא איבכפת לך במא שחולו בויון דערין אין עליון טעם לא לחם ולא מקרי מעזה שבשלו ואח"כ אפקו כמו דלא מקרי נמי מעזה עשרה אע"פ ורחוליטה מסויה לה למצוה עשרה בין דאנכתי לאו לחם, וזה בנון וברור בס"ד.

ודע מהוא ואמרין חלוט שאח"כ אפקה בתנור יוצא בה ידי חותמו אין לדירק ריש אפקה אחר בישול יהוא נפקא מינא לענן שבת דהביא המחבר בס"י ש"ח סע' ה' בשם יש מי שאמר דרבנן שאפאה או שנעלאה אם בשלול אח"כ במשקה יש בו מושום בישול, ובתב שם המגן אברודם דה"ה דיש צל' אחר בישול לא הביא שם ראה לרבנן, ולכבודה זהה מקום למור דכין דחוינן חלוט שאח"כ אפקו בתנור מקרי לחם הרוי ריש אפקה אחר בישול, אלא ובאמת זה איתו דכין דמיירי שם בבללו רכה ואכתי לאו לחם זהה ועי"י האפקה נעשה לחם פשיטה ריש אפקה אחר בישול, ולא עוד אלא דבאותן כזה אפיקו בישול יש אחר בישול דהוא בウン דבר לא דבמעטמק ויפח לו חביב, ועיין בטז' כאן, ואדרבה יש ראייה להפוך, דהא כתוב הרא"ש דבלבלתי עבה אם יתבשל מקרים בין דנעשה מעזה עשרה אפקה א"כ מקרי מעזה עשרה, הרי הדאפקה

אינו מבעל את הבישול, רק דעל זה היה קומם לומר ואיתו מבטלו למורי אלא במקצת, וכן אפילו לאחר אפיה מקרי מגה עשרה, אלא רמצחתי דיש לבארה מקום להבירה ראייה להא שכותב המגןابرיהם דהה"ד יש צל' אחר בישול מהה וחוון והחולט גבי בלוטו עבה ודשיות הריש לא מקרי לחם, ואפלו הוי אם אפאו אח"כ מקרי לחם, והוא דיש אפיה אחר בישול, אבל גם בוה יש לשות נרגא דשامي בוה כוון דעת"ה האפיה גמר הפת ומלאכת מחשבת אסורה התורה ובמו שכתב הטז' אבל מוה לא ידענו עוד דהיכן שע"י הבישול נגמר הדבר למורה ואח"כ אפאו שוויה בו משום איסור שבת זאת לא מזגנו עוד ראייה ברורה.

ואיתו באשל אברם שהושג על המגןابرיהם במזה שכתב ויש אפיה אחר בישול מזא אמריקן הכא בפסחים דבשלמא בשלו ואח"כ צלאו הא בשלה, הרי הדאפה איט מובלט הבישול, וכותב האשל אברם דשם שי לומר ואיתו מבטלו למורי לנו מקרי שע מובלט וגם חיבר לענן שבת, אבל כי מה שכתבתו למלען אין שם לה שפיר ואפלו אם אמר דיש צל' אחר קימין דטל' הטעם ממשום הפת טעם, ולכן מקשה לה שפיר ואפלו אם סוף כל סוף בבר בישול מזא הוא בשלו וכבר מוגג הטעם ומה מוסך לחות בח מה שצלאו אח"כ סוף כל סוף בבר תנבלש ומוגג טעם הפסה, ובוה יש לשוחב על נבן מה שזרקתי דרבינו בשלו ואח"כ צלאו אמר הא בשלה וגביה צלאו ואח"כ בשלו נקט לשון הא צל' אש הו, ולמה לא נקט מעיקרא נמי הא מובלש הוא. ולפי הניל ניחא, דורי המקסן וזה סובר ופעלה השניה איטו מובלטה פעולה הראונה ולכן מקשה דבשלמא בשלו ואח"כ צלאו אין לנו נפקודה אם הפעלה השיה מובלטה פעולה הראונה ומקרי צל' אש או לא, סופו כל סוף הוא בשלו והפיג את טעמו, אבל לגבי צלאו ואח"כ בשלו כוון דאין דאש נקיי צל' אש, ולכן נקט מעיקרא לשון דהא בשלול ולומר דאפלו אם נאמר וצלה מה מובלטה את הבישול לא תקשה לך למה יהא חיבר משום צל' אש דהא סוף כל סוף בשלו וכבר הפיג את טעמו, ומושב נמי והלשן בשלה, ועוד'ק דריש כי הוא בנון מאור בס"ד.

תוס' ר'יה "איכא בגיןו צל' קדר" פירוש אי לךה עליו או לא אבל לבול עלמא פטול הוועה נמי אית בה צל' מהמות דבר הוא כדאמרין נטף מרוטבו על החרס וכבי יטול את מקומו, עכ"ל, הנה התוטס' בתבו בגין שני דברים, ובצל' מהמות דבר אחר יש עשה, ופטול העשה הוא דרכין דכתיב ואכלי את הבשר צל' אש" מילאו אית בגין עשה, אלא דמותה וההיה לאכלו את הפסח אם עכ"פ אוכל בזאת דרב אחר והוית משות דכתיב "אל תאכלו מנות כי אם צל' אש" משמע אסור לאכלו בעין אחרת. הנם דהוטס' סיל' דהאי "אל תאכלו" לא קאי על צל' אש אלא בגין מבועלו או נא, מ"מ עכ"פ איסור עשה אית ביה, והביאו לה ראייה מהא דכיצער צולין ושם תן דעתך ליטול את מוקומו ואי נאמר וلت ביה איסור עשה למה יטול את העשה בבר שיש חוץ מכדי דלית ביה איסור עשה למה יטול הקלה מהמות איסור עשה. ולפי זה צרך להזכיר סור ההלשון נתילה, אלא ודאי לאכלו הקלה מהמות איסור עשה. והביאו לה ראייה מהא דכיצער צולין שבתוטס' דהraiיה מכיצער צולין לא עיריך לה ראייה בה עשה אלא לה דפסול הוועה, ולה שפיר היביא ראייה מהא דעתך נתילה או קליפה, ובוה בראה ליישר על בון מה שהקשו המפרשים דלמה הצעיגו התוטס' הקשייא איזן מזווירין מן הדין והוא אמר אח"כ צל' קדרה דהא מיד והה יכול להקשوت על הבריתנא גופה, עין באור חדש. ולפי הניל ניחא, וכי לא הוה ידיעין מזא

דכל شيئاו צל' אש יש בו איסור עשה, שפיר היה אמרין זהא רמותרו רבנן לשאר משקין מקי' הוא דעתו דיש בו עכ"פ אסור אכילה ולא רק עשה בעלמא. וכי אין כאן אלא עשה בעלמא היה יכול לאככל ממושל בשאר משקין אם יוכל עכ"פ בויות אחת שהוא צל' אש, שכן לא זהה יתבל להקשות מיד אבריזיא אין מוזהירין מן היסוד דמןין ימור ל' דליך, אבל מכיוון שהוקידמו התוס' דכל شيئاו צל' אש בלאו הכי יש בו איסור אכילה מצד העשה, וכמו שהביריא ראייה לה המשנה ובצד צולין, וא"כ כיוון דכלו הכי יש במושל בשאר משקין איסור אכילה הוא רמותרי להה מה קי'ו, וזה לענין מלכות מרבי לה, ושפיר הקשו הוא אכן מוזהירין מן היסוד. וזה בגין מה המשך דברי התוס', וזה לאככל לתקשות ובכלל זאת היי יכולן הנותן להעמיד דבריהם אדרבי רבנן. דיש לנו ולחכמי העמינו דבריהם על צל' קדר משות והראיה שסבירין לרביהם "מכינ' צולין" מירוי נמי מצלי מחמתם דבר אחר, וצל' קדר גמי הוה צל' מחמתם דבר אחר למאן דלא מרבי צל' קדר מושל מושל, ולפ"ז צריך לומר והרמב"ם ומשמע מהלכותו ולא לך אצל קדר, ולכואורה הנותן שפיר הכריחו דעיב מירוי לענין מלכות, צריך לומר והרמב"ם סיל דשפיר אשמעין והאוכל צל' קדר עובר גמי אילאו דלא ואככלו מושל חזק מהאיסור עשה, ונפקא מיניה לכמה דברים אם עבר איסור עשה לחוץ, או אילאו.

וחע, ומה שבכתב רשי' כיוון דלמאן דלתה לה מקי' הכא שרי ומשמעו למג'רא לאו בדין אמרן אין זודאי דיט' בצל' מחמתם דבר אחר עכ"פ, ועיין בהגותה מראה כהן על הש"ס שבכתב בכונות רשי' דכאן מירוי מעלאו ואוח"ב צל' קדרה, ולתיק לא זהה בשול ושרי, ולרב' דזהה בישול ממילא חיב מלכות, עי'יש. וזה נאה ל' ברבר זר, וחוא רפשיטה דלאחר צלה צל' קדר אין דיט' בבשול דכיוון דאין עד נפליטים שומן ומיט' איר' יהוד' דיט' בבשול, ובפרט לפ' מה שכחתיו למלחה לדרבוי איזהו האי בימי למעט צל' ואוח"ב צל' קדר, ולא עד אלא דאתני הא לא דיעין מואה דעתלו ואוח"ב בשלו חיב, ולכן דבריו הקורושים נפלאו ממי ודו"ק הטב.

ובאמת נהאה להביא עוד ראייה ברווח לשיטת התוס' דכל شيئاו צל' אש איסור עשה יש כי, מהא אמרין לקמן גבי היי יכול יהא מותר תלמוד לומר' כי אם צל' אש. הנה לא הקשה דיכיל יהא יוצא בו דזאת פשיטה לה דהא בתיב' יאככל את דבש' לריל' הזה צל' אש', אבל הקשה דיכיל דעל כל פנים יהא מותר אם יוכל חוץ מהה בויות צל', ועל זה הביא הקרה דבי אם צל' אש, ורש"י פירוש זהאי מאן דאמר ס"ל אין לךן על לאו שבכבות. ואולם הנותן לשיטתו דבלאו הכי אין לךן על לאו דבי אם צל' אש גבי היי א"כ מפורש אוומר דבי אם צל' אש אונא לאיסור עשה וכל شيئاו צל' אש יש בו איסור עשה לאככלו, ופלאי כי הרמב"ם בשוביא דין זה של היי נקט הקרה של צל' אש, ובאמת הוא שלא בדוקך דבנמי' הביא הקרה דבי אם צל' אש רמזה נשמע איסור עשה, ודרכ' הטיב.

ת"ד יכול צל'או כל צרכו והוא חיב תלמוד לומר' צא ובשל מושל בmittah' נא ובשל מושל אמרתי לך ולא שצל'או כל צרכו, וכותב רשי' זיל' יכול צל'או כל צרכו ואוח"ב בשלו יהוד' חיב, והוא תנא הוא דאמר לעל' צל'או ואוח"ב בשל' חיב. וכותב עד רשי' פירוש זה איט' כלום דהאי תנא כיוון דרבוי צל'או ואוח"ב בשל' מה לשוו חריכא מה לא שוויא עכ'ל. הנה לפי מה שכחתי לעל' לדרבנן וס"ל דעתמא של הקרה הוא משום הפגת טעם ובכלל כיוון שנכלה פעם אחת זהה אמיינא דוט' לא מפני הבישול טעם הבשר, וזה היה סברת המקשן דמקשה הא צל'

אשר, ועל זה הביאו לו ר' כהנא ר' יוסי דס"ל דברישל מבטל את האפיה וממילא וזה דרמיג טעם, לפיו זה יש לומר והוא דס"ל לר' יוסי דברישל מבטל את האפיה וממיג את טumo של הבישול הינו זוקא ללא שוויא חירוכא, אבל בשוויא חירוכא וראי סברא אלמתה הוא דתו אין יכול הבישול לשעות שם פעללה על הבשר בין שבר געשה חירכה, ולכן לפי שיטת רבנן דורש העטם של הקרא ממש הפנת טעם שפיר אמרין דכינן דגעשה חירכה שוב און הבישול מעלה או מוריין, ולפי"ז היה נמי דזהה מצין למירר דאייסטר נמי לית ביה וויאצה בה נמי אלא דם"ט כיון דזהה קל באש ולא צל אש איטין יאנצ ואית ביה נמי אייסורה, אבל כל זאת לא מצין למירר רק אליכא דרבנן דס"ל ממש הפנת טעם, אבל לרבנן מצע גוירות דכטבב א"כ באמותן אין חילוק בין צלאו או עשאו חיריכא ואוח"כ בשלו, דסוף כל סוף בשלו אוח"כ, ולא עוד אלא דם לדרבנן הוא דאן הבישול מגיג את טעם הבשר אחר שנצללה כל צרכו הדיט זוקא מים שפעלתה הדמים הוא שקולתאות את בכ' הבשר ומחייב טעם הבשר ועיי מגיג טעמו, אבל בשאר משקן שחוץ ממה שמצויצין את טעם הבשר עד נתנוון טעם אחר דהינו טעם עצמן ובמלפני טעם הבשר, ולבי זה אין נפקא מינה בין צלאו קצת או כל צרכו דסוף כל סוף נתנוון טעם שלחם בהבשר ומפיגין את טעמו, ולפי"ז היה ראייה להיפיך מימה שכחוב הצל"ח זילא כל צרכו ואוח"כ בשלו בשאר משקן מיררי כאן ולבן מותה, ואדרבה לפי מה שכחובו הוא לדופן, ובשאר משקן לרבע חמור לענן הפנת טעם ממשום הדמים אין יכולן להוציא טעם הבשר אחר שנצללה כל צרכו, ושאר משקן נתנוון בברשות טעם של עצמן מגיג את טעמו של הבשר, וזה"ק הטב.

ג

הרמב"ם בה' קרבן פסח ח, ז, כתוב: "מבושל שהוזיריה עלוי התרעה בין שבשל בימי בין שבשל בשאר משקן או بما פירות שנאמר וכשל מבושל ריבכה הכל", ואוח"כ בהלכה ח': "צלאו ואוח"כ בשלו או שבשלו ואוח"כ צלאו או שעשאו צל קדר ואבלו וחיב". הנה כל אנשי חיל נלאו למגואה פשר לשיטת הרמב"ם הנראה שמנגדת לטעינה וילך והקשיות רבו מאד ואסדרם אותה אל אחת:

א. דקשה הכסף משנה דאן פסק הרמב"ם דחויב על צל קדר בין דפסק דעתלו ואוח"כ בשלו וחיב והזיריה ברבן, ובסוגיא דילג דרבנן מוקי לו להאי ובשל מבושל עצלאו ואוח"כ בשלו לרבען צל קדר מותר וכוראמרו איכא בגיןה צלאו קדר, וא"כ אירק פסק הרמב"ם לחיב בעל קדר ובצלאו ואוח"כ בשלו, زي אמרו דרבנן באמות מרביתן מבושל חרוט צל קדר והמ צלאו ואוח"כ בשלו ג"כ תקשה דאן פסק הרמב"ם כרבני ולא ברבן, ואחרורוים והוסיפו בקשיא דוא בכלאי את אין דהלהכה כרבני מחבירו ולא מחבירו, וא"כ ודי דהו לה פסקון ברבן ורלא כרבני, ומה שתירין הכספי מסנה ודורמבי"ס פסק כרבנן וסיל לרבען ממי חיב אצל קדר אלא בדש"ס אמרו דמכה הקל וחומר ליבא לחיב אצל קדר אבל בין דאית לה הדרשה ובשל מבושל ואדי משותמע שפיר גם צל קדר ממש וдол כל, הנה לפענד זה לא ניתן להאמור כלל, חדא ודורמבי"ס מורה שאו משקן מדרישה ובשל מבושל לאן הקל וחומר, אם בין הדר מוכחה בפירוש פסק כרבני ולא ברבן, ועוד דא"כ הוא קל וחותמר מיותר לנומר בין דהו הין צל קדר והן צלאו ואוח"כ בשלו בכל היריבו דבשל מבושל, והיה שאר' משקין, וא"כ לאיזה צורך ודרשו רבנן האי קל וחומר שהוא. לא צורך כלל.

ב. ואנו מוספק בתימא דרך ליקון על צל קדר ועל צלאו ואח"כ בשלו וזה על שאר שטורבו מוזאי קרא, הלא כולו אתיה רך מרובי, וככלא כיל ס' רכבי הרמב"ם ז"ל וכל דאתיא מרובי הכתובין אין ליקון עלי' כמו על חצי שיעור. ועיין במסנה למל' בפי' מה' שנות פלפל ארוך ועתם בענין זה אי דוקא היכא דאיכא מעיט אין ליקון ומושום דאמירין ריבוי לאיסור ומוטען למלקות קטתי, או אין ליקון אפילו והוא דיליכא מינוטא ביון דוקא מרובי קטתי, אבל יהיה אף שייהיה זה באן אידא ריבוי ומיעוט זהא מימים ממיעטן שאר משקין וכן צל קדר ממיעט מימים מבונן.

הן אמרת ולכוארה היה מקום לחלק לומר והוא דאן ליקון היכא דאיכא מינוטא הינו דוקא היכא דאי' כלול את דבר הבתרבה בערך הקרא, כגון חצי שיעור מרוביין מכל וממעט מאכילה, דאבלה בoit משמע. וכך כיוון דאי' כלול בכלל אכילה א"ב ע"כ שהלעטו מליקות ולרבות לאיסורה, אבל הכא בנידון דין יש לומר ושפריר יש לכלול שאר משקין בכלל מים, ועיין בספר הכתב והකלה ותיבות מים בכלל כל דבר הנפרש כגון מי זוב וכי רעה ובזרמה, אלא ובזיהוק פירושו דוקא מים, וא"ב כיוון דאיתא ל' איזה ריבוי קל וחומר או בשל מboseל מרוביין מיניה שאר משקין שפיר הוה בכלל מים כל שאר משקין ותיבה וסובלת בכלל כל המשקין ושפיר ליקון ישוב אין לנו מיעוט בפירוש, וכן צל קדר נמי בכלל בכלל מboseל במים פין ורשומן ומהל הנפלט המהבר נמי בקרא מים מ' פירות ומאי שנא מ' פירות מבשר אחר או מבשר המותבשל עצמו, וא"ב גם צל קדר נבל מים של שאר משקין. ולפי ואיל' לה' כוונת התוט' שהקשוו דהה אין מוזהיין מן הדין וαι' ליקון על שאר משקין. ולפי דעת קושיא זו סובבת גם אריבוי דאי' ליקון על מה ייליפין רק מרובי הכתובים, ותוורצ'ו דאן זה אל' גלי' מלהתא בעלמא. ולכוארה קשה להבון, ולפי הקדמתנו ניחא דיל' הדין דאיתא דבשלה תיבות מים גם שאר משקין להבי' לך' ואו עיקר הדרישה חסר במובן, ולכן טעמא עי' איך ס' לרמב"ם ודילקה אל' הטע צל קדר שאר משקין וצלאו ואח"כ בשלה.

ולפענ' שיטת הרמב"ם נבונה וכרא' מוצקת והכל על מקומו יבוא בשלה. והנה אקדים לך' בהקדמות: א) המהירוש"א הביא קושית הרא"ם דלמה לא שתק הקרא מלכתחשב מים אשר מיניה יש למעט שאר משקין מיניה ולא ניבעי ריבוי דבשלה מboseל, עי'יש שהקשה דלמה לא הקשה הרא"ם קושיא זו גם ארבען דלא לכתוב מים ולא גצטרך לדרוש הקל וחומר, וייפה כתוב על זה המהירוש"א בהגחותיו דלרבנן לא קשה מידי. דוואי בעין האי במשם כדי למעט מיניה צל קדר ולרבנן ביון דאי' מפני טעם אית' חיב'. וממושעת מתיבת במים שהוא לכוארה מיותר ובלאו היכי יעדען דמboseל היין משקין. אלא ודאי דבאה למעט צל קדר, קר ס' לרבנן, ולהבי' לא הקשה הרא"ם אלא אליבא ריבוי ולא אליבא דרבנן זהה נבן וברורה. ב) אקדים לך' רשם בישול חל גם אצל וגם הבישול באיזה משקה, וגם זה ביאר על נבון הכתב

והקבלת, ומזכין שם בישול אצל פירות והכונה שטגנר ומנשה ראיו לאכילה ע"י איה סיבת ופעולה או מן הטבע עי"ש ולמן מזין גבי פשת ובשלת ואכלת והיתן צל, אלום ברזיק ובפרט אם נכתב סמור גבי צל, ממילא נרע דהכונה לא על צל אלא על בישול בלבד במים. ודזיך בכל זה כי הוא שכן עפי' טגבון הלשון.

והנה ברור מכל האמור כי הוא דבעין ריבוי על שאר משקן והוא עלי' קדר הדיטן ודזוק משום דהאי תיבת במים הוא מיותר וداع"פ בשם בישול מורה גם על צל אבל מ"מ כיוון דכתיב בקאו גופא נמי ים צל אש ממלא נכח ובשל מבושל הכוונה בישול במים או באיזה משקה ומילא דה"ה צל קדר דמ"ש בישול במים או بما פירות דהיתן שומן משאר בשור או שומן הנפלט מעצומו במוקן, ולכן אין לא היה כתיב האי תיבת במים בקרא, ממילא היה הכל בשל מבושל שאר משקן וצל קדר כמו בישול במים, אולם אחר דכתיב במים שהוא מיותר וע"ב בא למעט איזה דבר שפיר אמרין ומהעת שאר משקן וממעט צל קדר, וזה ברור אמת עצך, ומעתה אם נמצוא דהאי במים איתו מיותר ממילא ואתו ממעט לא שאר משקן ולא צל קדר כמובן.

ועתה הסכת ושמי, הנה המכילה פרשת בא על הוא ובשל מבושל במים ודרש בוה הלשון: זובשל אין בשל אלא צל שנאמר ו בשל ואכלת" וכו. והנה מכילה זו לבוארה מהוסרת הגדנה למורי, ולפי זה איך אمراה התורה אל תאכלו מנות נא ו בשל הדיטן צל, ועינ' בהගהות הגו"א שבפי הנראה מפני קושיא ו לגיה שמכילה זו שייכת לרשותה של פניה שדרשו לחיב על העצל המברשל הדיטן צלאו ואח"כ בשל, ואו נבונה הדרישה לדחיתן ו בשל ר"ל צל לא יאכלנו" מבושל במים" אם אח"כ בשל במים עי"ש היטוב ותמציא, ולפי זה הוא פשוטות הקרא, אל תאכלו מנות נא הדיטן שאיתן צל למורי אל כדי חיצ' צליתהו, ו בשל ר"ל או אפיקו כשהוא צל למורי לא יאכלנו בשחווא מבושל במים, ומילא משמעו הן שהשלו קודם או אחר העלילה לא יאכלנו כי אם צל אש לדבו יהה בל שום בישול, והרי לך בפירוש הקרא בל דרשא אלא משמעו הפשוטה שהקרא בא לחיב על צלאו ו בשל ביחס קודם או אחריו.

ומעתה נמצוא דהאי במים איתו מיותר דאך יאמר הקרא "ובשל מבושל" שהזו סתירה מיניה וביה דפירושו של "ובשל" יהוה צל בכפי פירוש המכילה ופירשו של מבושל יהוה מבושל בקדורה, אבל כיוון דכתיב "מבושל במים" ממילא שפיר מפרשין "ובשל" דכתיב מקודם לו הדיטן צל אלא שבשל אח"כ במים וזה ברור. ומעתה בין הדאי במים איתו מיותר כל דבאי למלמד שהכוונה על בישול בקדורה אחר הגלילה, ממילא איתו ממעט מהאי קרא לא שאר משקן ולא צל קדר דג"כ הוא בכלל בישול דמאי שנא בשאר משקן או בשוקן של עצמו, וא"כ לפי זה שפיר לךأكل הנני, אצל קדר, ואשרו משקן, וגם על צלאו ואח"כ בשל דלא מרובי הכתובים נדרוש זאת אלא צלאו ואח"כ בישול ולא בפירוש קאמיר קרא "ובשל מבושל במים" הדיטן צלאו ואח"כ בישול וכפירוש המכילה, וצל קדר ושאר משקן כיוון דאן כאן מיעוט במים מלילא לא צריך ריבוי, והרי לך שיטת הרמב"ם שוחיב מלחת כל הים שלשה צל קדר, שאר משקן, וצלאו ובישול, אלא עדערין צריך לפרש ולכואורה שיטה זו נגד שיטת הש"ס דבעי ריבוי אכל הנני, אבל הסכת ושמי.

הנה בש"ס אמר ר' כהנא לא מני ר' יוסי דאית לה דאין יוצאין בריק המبرشל, וכותבו התוט' דעתך לע"כ לומר דר' יוסי גופא אית לה דרשה ובשל מבושל, ولكن ס"ל במנגה גופא דאין יוצאין, וועליא אמר אפילה תימא ר' מאיר שני הכארכטיב ובשל מבושל מ"מ, ע"כ לשון הש"ס, ונרבב רשי' דזהו לה למברוב רק מבושל אלא שאוי הכא דגירות הכתוב הוא לחיב על צלאו ואוח"כ בשלו עי"ש, וקשה ל' קושיא עצומה, דאגה נמצוא דוגמא לה בש"ס סתירה ולהויה דעתה אית לה ל' מאיר ודוץאנין הר' ולא מכח קרא אלא מכח סברא ס"ל קלוא דיזאנן בריק המبرشל ואיך סובר ממש להיפר לחיב מלוקת על צלאו ואוח"כ בשלו מכח דרשה ובשל מבושל מ"מ, ולעשות ממש גיורת הכתוב דבר שנית מפורש בקרא, ועלא ראיות מי שתגעורך בה. אבל לפי הקדמתנו ניחא, דכאן במסקנת הש"ס אלבבא דר' מאיר נחות לה הדרשה של המכילהה והאי ובשל הוא מיותר ענ"כ הכוונה נארה של צל וכמו שדרשה המכילהה וא"כ בפירוש אמרה חזרה לחיב על צלאו ובשלו, ס"ל ל' מאיר דזה הוה גיורת הכתוב אבל אין ללמדו ממנה על מקום אחר ובישול מבטל האפיה ואין עלי עד תורה לחם, אלא ובפסח גיורת הכתוב הוא וכל שבשלו ענ"פ שצלאו ג"ב שוב לא יאלכלן, וכיון שהוא מסקנת הגם' שפיר פסק בן הרמב"ם, אלא רלבבי מנה פסק לחומרא וכבר יוסי דאין יוצאין בריק המبرشל, אבל לבוי פoch פסק במסקנא דר' מאיר וכדר'יה, וזה נכון וברור.

הטמנת חמין ביום טוב של ערב שבת

על דבר הטמנת חמין ביום טוב של לחדות בערב שבת קורש, اي צריך להזכיר לחטמין מבעוד יום שיהיא שוחות שיתבשל המאכל במאכל בן דורשיי מבשר יום, או יכולן לחטמין טמוך להשיכה כמו בסתם ערב שבת קורש.

הנה לאכורה דבר זה פשוט ומובואר בסוגיא "חוואיל" בפסחים מו, ב, דפסקין ברכה, האופנה מיום טוב לחול איט לקה משומ ואמרין הואיל ומיקלע אוירחות, וגם פסקין דעתך שבת נעשן ביום טוב מהטורה, ואם כן לאכורה בכל אוף היה מותר לחטמן, וכי יש שהות שיבאו אוירחות הרץ מהטורה מותר לבשל, ומדרבנן מהני לה העירוב הבישילו, ואיך אכן שהות שיתבשל, הלא גם בלי סברת "חוואיל" לצרכי שבת נעשן ביום טוב מהטורה והו שיטת הרמאנס שפסק ריבכה בר' יומ טוב א, ובדי יומ טוב ג, א. דעתך שבת נעשן ביום טוב. אולם המגן אברחים תק"ז סק"א הביא שיטת הרץ שאור ראשונים וסבירא לה דליין דפסקין כרבבה בחוואיל, איתן אין לצרכי שבת נעשן ביום טוב מהטורה, ואם כן אסור לבשל סמוך להשיכה כיון דאו ליכא סברת הוואיל וכמו שכחוב התוס' פסחים מו, ב, דה ריבכה, ועיין במחузת השקל שראהיך לבאר השיטות בזה. ולפי דברי המגן אברחים היה מקום לומר הדתמנת חמין ערך שיהיה גם כן מבעוד יום בעוד שיש שהות לחתבשל להאכילה לאוירחות. וראיתי בהגחות קדושת זקי החותם סופר סימן ה' שהביא בשם הפמי מגירים בפתייה כללת הלכות יום טוב סעי' ח, שבאמת נתקשה בזה ושב על מודכו זו ואיך טומנין חמין בערב שבת קורש ביום טוב, כיון שלא שירץ "חוואיל", ואם כן היה ערך לחטמן בעוד היום גחל שעתיים לפחות החשיכה, ולא מצא מענה אחר רק אם נאמר דבאמת מהטורה לצרכי שבת נעשן ביום טוב. ואצמורייד הגאנן זוקעל ריצה לחרש דבלאו האבי יוזח על פי מה שכחוב רשוי זיל בסוגיא הוואיל דעתמא דהאי מאן דאמר דאית לה לצרכי שבת נעשן ביום טוב הוא ממש דסבירא לה שבת יום טוב חדא קורשה זהה, ולמאנן דאמר אין גשען ביום טוב על כורחן ממש דשתוי קדושים זה וממילא לא מצי לחזיב על מה שבישיל ביום טוב ולא תנבשל במאכל בן דורשיי אלא בללה בשבת דמשום מבשל בשבת רובי ואיך דאית חיזיב, דוא לא עשה שם מעשה בששבת. אבל גם ממש מבשל ביום טוב אין לחזיב וזה לא אמר הובישיל ביום טוב דשתוי קדושים זה, ואין כאן אלא איסור דרבנן, ולזה מהני העירוב הבישילו. ולפי זה אדרבה יש לחזיר לחטמן ודוקא סמוך להשיכה כדי שלא יוגמר ביום טוב, דאו לא יעבור האיסור דאוירחות של בישול ואין שהות להאכילה לאוירחות.

הנה אחריו העין והחיפות מעטאי במנחת חיטר הלכות יום טוב מצוה רצ"ח בסוף הסימן שכרבן בפסחים ואעתק לשוטו הטהרה: "ווננה לפי שיטת רובי ואשונים ואחרונים דעתכי שבת איטם נעשים ביום טוב ולוקין במקומות דלא שירץ הוואיל, נראה לא מכל מקום אם הדבק פת בתהרע ביום טוב ער בערב שבת סמוך להשיכה ולא נאפית כל ביום טוב רק בשבת ברואי פטור, כי על מלאת יום טוב איטץ חיזיב כי אין עשרה מלאכה כלל כמו שבתבי הליל, אף בשבת סמוך למוציאי שבת אף שעתן בתנור בשבת מכל מקום על האפיה וחיבת הטורה, ואפלו בשבת עצמו

אם לך מן התנור קודם שטפה לא עשה מלאכה כלל, ועל מה שטפה בשבת לא חייב כי עשה מבועד יום כמו בכל שבת שמורה להדביק פת כוון שלא עשה מעשה בשבת, איתן חייב על מלאכה אם עשה בשבת מעצמה, (אם מדרבן אפשר שאסור) אם כן בודאי הדמי נוטא לא עשה אישור דאוריתא כלל, וכן בני שבת ויום היכירום סמכים זה לזה ועשה מלאכה לאחר מהם ולא גמורה לו לא הוחילה כמו בnidzon שביארתי בהדבק פת ולא אפה עד הלילה, ודאי פטור, מטעם שבת פטור כי לא היה מלאכה, ומטעם יום היכירום כי לא עשה ביום היכירום. וכן איפכא ביום היכירום קודם לשבת ועין בכיריות ט', א. דרי יהושע סבירא ליה אדם עשה מלאכה בין השמשות בין יום היכירום לשבת פטור, דאמירין חצי עשה ביום זה וחצי עשה ביום זה ואינו מצטערן. אך שם בודאי אסור מטעם חצי שעיר, אך כאן טאהה לי לדעתו דאוריתא כל ומכל מקום ציריך עיין אין דבר זה ואינו דרומה לכללים ועודומה, אם היה מלאכה באיסור או אפילו בהוחלה חייב לבסוף אפילו ללא עשה מעשה, ורקא שם דהלאו אפילו ללא מעשה, אבל בשבת לא אסורה התרוה כלל והוא יותר גמור אם איות עשה מעשה בשבת, ופושט. עיין מנהגות צט, ב, גבי שעיר יום היכירום והבלמים אבלחו כי בחיל יום היכירום בערב שבת ממש שלא היו יכולם לבשלו לא ביום היכירום ולא בשבת, ציריך עיין לאכורה למה לא עשו באסון שכטבנו עלשות ווחלה הבישול ביום היכירום ויגמר בשבת דליך איסור מהתרוה על כל פנים וציריך עיין". ולפי זה פשיטא לציריך להטמין החמין ביום טוב דוקא בסמוך לחסיכה כדי להנעל מאיסור מלאכת יום טוב שלא לצורך. אלא דהראיה שהביא המנתה היטר ממשנה דכירות ט', א, לפי ענות דעתינו ראייה, אדרבה ממשנה זו גופא נפרק דין וחידשו של המנתה היטר, דהנה ממשנה שם פלאג' ר' אליעזר ור' יהושע בשבת יום היכירום ועשה מלאכה בין השמשות ואינו יודע באיזה מון עשה, ר' אליעזר מהייב חטאות ור' יהושע פטור, "אמר ר' יוסי לא תלוקו על העשה מלאכה בין השמשות שבת יום היכירום ואינו יודע אם שבת עשה אם ביום היכירום עשה וכו', אך יהודה פטור היה ר' יהושע אף ממשת תלי". והנה בעשה מלאכה בין השמשות יש ג' ספיקות במברא מסוכת שבת לול, א שמא עשה מלאכה ביום, ב) שמא בללה. (2) שמא עשה מקטצת ביום ומקצתה בללה, ועין בהגחות המהרש"ש שבת לה, ב, שתמה לדלאורה בעשה מלאכה בשני בין השמשות אך חייב חטאות הא יש ספק שמא עשה מקטצת ביום ומקצתה בללה ואין בגין מהה נפשך, ומתרחץ דלכן כתוב רש"י זיל בעעלם אחר, ודיחס שמעטרוףין היב' מלאכות עשה בין בין השמשות ורק אז יחייב רבעי העלם אחד, וזה אמרת ובورو. ולפי זה בעשה מלאכה בין בין השמשות שבין שבת ויום היכירום ויש בגין ג' ספיקות דילמא עשה המלאכה בשבת, שמא עשה ביום היכירום, והספק השלישי שמא עשה מקטצתה בשבת ומקטצתה ביום היכירום, אם כן על כורחך לומר דרי פטור אבל באשם תלוי ואין דחיב, ולזה על כורחך מודה ר' יוסי, ואם כן קשה איך אמר ר' יהודה פטור היה ר' יהושע אף ממשת תלי. ועל כורחך לומר דרי יהודה קאי או ר' יהודה פטור או מלאכה ביום יהוד ור' יהושע אם שבת או ביום היכירום, או דקאי בני את'ק אליבא דרי יהושע לרلت לה הוא דפטור בעשה מקטצת מלאכה ביום דפטור, אלא סבocial לה דחיב, ואם כן שפיר דפטור אף ממשת תלוי בין דחיב עשה מלאכה בעשה מקטצת מלאכה בשבת ומקטצתה ביום היכירום, ואם כן היה ר' לוי יהודה אליבא דרי יהושע חיב בעשה מלאכה בין בין השמשות שבין שבת ויום היכירום, אלא

ראפיילו הבי פטור מוחטא מושם זאינו יודע אי מלאכת שבת או מלאכת יום הכהיפורים עשה, ומילא דפטור מושם תליי בין דודאי יש כאן חטא. וראה שמעצמי אין מפורש ברמב"ס בה' שוגות ח. ח. "שבת ויום הכהיפורים ועשה מלאכה בין השמשות שבינין הרי זה פטור מקרובן ואית מביא חטא, שהרי איתן יודע עצמו של חטא כמו שביארטו, ואית מביא אשם תליי שהוא יודע בודאי שחטא". הרי שלך לפניך דעשה מקצת מלאכה בשבת ומקצתה ביום הכהיפורים ודלא במנחת חיטר והכל, וזה ברור. ובוואז דאי נחלק בין שבת ויום הכהיפורים ובין יום טוב ושבת דמאי שנא כמוני, אם לא שנאמר דבויום טוב ושבת בין דפסקין רשות קדושים הין וכן פסק הרמב"ס בה' עירובין ח. חיט ובעת פטור בעזה מלאכה מקצתה ביום טוב ומקצתה בשבת, מה שאין בין ביום הכהיפורים ושבת אפשר ורקודה אתן הין ולחייב חיב. וזה היה חידוש דין לא מציאות גליי דעת בפסקים נחלק בהכי.

וגם בגין הדין שכטב המנתה חינוך ועשה מלאכה באפקוי יומא בשבת ונשכחה לموظאי שבת, כגון הרביב פט בתנור בשבת סמוך למוצאי שבת, ופשיטה לה דפטור, ומחלק בין זורע דחיבך אף על פי שאינו נקלט אלא לאחר שבת מושם דענן ורעה הוא נתינת החרע לתנור הקruk ובה נגמירה המלאכה. מה שאין כן אופיה ומשבל, לא על שפיטת הקדרה על התנור או דביקת הפת בתנור נפל שם מלאכת אפיה ובישול, אלא על גמור המלאכה, ולהבי באופה בשבת סמוך לחישכה ולא נגמירה דאיתו אלא בלילה למוצאי שבת, פטור. ועיין בארכיות במנחות חיטר בהלכות שבת כל זורע, ובhalbנות יום טוב מעזה רציח שהאריך בענין זה. כמה מן האחרונים פלפל בדברי המנתה חיטר וגם אני אונפק ידי לבאר מה שיש לך לענן זה.

הנה לבוארה לפי חז"ש של דמויו יוסוף בבבא בסוגיא דאשו מושם חציו בב', ב' דכל שנעשה מכך או ממשיכים הכל באלו נעשה ונגמר או בשעת עשייתו, لكن מותר לעשות מלאכה בערב שבת ואף על פי שהולכת ונגמרה בשבת, ואם כן לבוארה קשה ומהאי טעםא גוף נימא דאם הדקיק פט בתנור בשבת סמוך לחישכה והולכת ונגמר במווצאי שבת יהא חייב ומשום זהה שבין לה באלו המלאכה כבר נגמרה בכחו בשבת, ומה אמרין סברא זו לפחות מכל שכן שנאמר כן לחומרא, ובאמת מציאות שכתב כן בהגדות מהרש"ש שבת עג. א. על המשנה "חוורע", דמרומי מלאכת אופיה למלאכת זורעה ובשניות פטור אם לא נגמרה הקילטה, דדריתו שהגביה זורע מן הקruk בעקבות פטור על הורעה כמו ברודה הפת מן החשור קודם שטאפה, והוא הדין דבשנת סמוך לחישכה חייב על האפיה אף על פי שנגמרה רק בלילה במוטאי שבת עי"ש. ולפי עניות דעת הagan זל לא נחית לעמק הדין, ופשיטה דהדין עם הagan בעל מנתה חיטר דחיבך על הורעה אף על פי שקלט זורע מן הקruk קודם שנשרש, והואפה בשבת סמוך לחישכה באופן שנגמרה האפיה במוטאי שבת פטור.

הנה בזרע פשיטה דגמירו מעשו במה שמניח הורע בקרוקע, אך על פי זאם לא נקלט לא מעשה מהשבותו, כיון שלא בעיןתו שום מעשה והכל נעשה מאלל. וכי לא תימא הבי אפיילו אם נקלט ולא צמח או לא נגמר היפוי נאמר דפטור על הורעה, דכל ההורע אדעתא ולקוצר זורע, ואם תקקים בו זורע רב תוציא ולא תאסוף hei נימא דפטור על ההורעה בשבת, וזה פשיטה דליתא, ומילא דהוא הדין בלבד נקלט כל נמי חיב, ומשום דעתם מעשה ההורעה כללה מלאכתו מיד בשעה שהപל ההורע בקרוקע. אולם באפיה ובישול אין כן, DSTAM אפיה ובישול ציריך אין עוד לטלקו מן האש, כי אם יניח הפת בתנור ישרפֶּף או על כל פנים יתקלקל לגמרי,

וכן בİŞוש על פי רוב צריך לottage את הקורה שלא ישרף התבשיל, וכן מלאכת האפיה או התבשיל לא נגמרת עד אחר גמר האפיה והבİŞוש. והנה המנתה חיטר במלאת אופה מביאו קושא על הא דשדי סכחא לאותיא, שפירשי זיל דשי יתר לח כי ליבשו, אפיה כו' שישוף יהוא חיב ממשום מבשל, וזה דזה פסק רישא, וכן קשה מיבמות ל', ב', דקאמר שם הקורה הבURAה היא, ורקשה דה קודם שנשרפו האימורים הר' מבושלים ואיכא ממשום מבשל, ובירושלמי באמות איכא מאן דאמר דוחיב ממשום מבשל, וצעריך לומר רוחש רילע סובר דליכא ממשום מבשל דזהה פסק רישא דלא נזואה לה עד כאן תורף ובר הנטה חיטר. אולם אמרoir הגאנן צץ לתרץן תירץן אומי, דמבשל לא מקרי אלא אם שופת את הקורה או הפת בתנור כבוניה כדי לטלוקו ממש אחר גמר התבשיל והאפיה, אבל מי שנותן אימורים על האש או שדי סיכנא באותיא כדי שישוף שם אוף על פי שחונבSEL בוניטם מטהה זה לא מקרי מבשל אלא מבער או שופך, ולא שירך כאן פסק רישא דזאך זה כל בİŞוש או אפיה רק מעשה הבURAה. עיין בלחם משנה ב' שבת יב, א' שכטב דברמת חיב נדי ממשום מבשל, ובפ'יב, א' כתוב דוחיב ממשום הרמ'ב'ס פרט, ד' רוכטב דמחם גחלת חיב ממשום מבשל, ובפ'יב, א' כתוב דוחיב ממשום מבער, וכותב הוא זיל דעתן חיב וחללה ממשום מבשל ואחר כך ממשום מבער.

והנה מהירושלמי אין שום ראייה לפ' עניות דעת, ויהירושלמי שם בפרק בהמה מליקין ראיית מקן דאמר רהmbער ובİŞוש חיב שתים, הינו בהជית אש תחת הקורה, אבל במקטור אימורים באמות אוטו חיב על התבשיל רך אלבא דרי יוסי ממשום דסבירה לה הבהה לאלו יצאת, אבל לחץן וחויב גם התבURAה באמות אוטו חיב ממשום בİŞוש, והר' דבבİŞול ואפיה בעין המונה לטעמו ולחדיאו מן התנור כדי שקריא בשם בİŞוש, ומעתה נדי דפשיטא אם הדבק הפת כדי לאפטות ולהדיאו מן התנור בעתו ובומנו ואחר כך שבורו ונשוף ונתקלל דמכל מקום חיב על האפיה דאם לא כן איך התירו לו לרחות הפת בשבת ה' ולמה לא אמרו שניחטו בתנור עד שיתקלל ואז יפות, ולא עוד אלא דברם אמר דאם שאור בתנור ונתקלל איטו וחיב, חור לא נגמרת המלאכת עד שיידעה את הפת ואם כן הדריה היה גמר המלאכה ולא יתחביב האופה אם אחר רודה את הפת, זהו וודאי דבר שאיט, טעמא דהא מלאכת ממשום דכל שהדריך על מנת לדודתו הר' גנמר וטאפה ונעשה מחשבתו, ובזה נגמרת מלאכת האפיה אפייל אס מנינו אחר כך בתנור, אבל כל זמן שלא לטלוק לא משומם אופה ומברש מקרי אלא מברע או מפטי שמי שנותן בתנור על מנת שלא לטלוק לא משומם אופה ומברש מקרי אלא מברע או מקלל. וכיון שכן מובן היטב במלאת אופה ומברש בעין שוגמר האפיה והבİŞול מבעוד שבת, כי בשעת הדריך ביעין עם בוגוט על כל פנים בוכונה, ונדי ריש מיציאות באופה ומברש שאין כאן חום יותר רק כפי צורך האפיה והבİŞול, וממילא אלא רודה וטלוק מן האש נמי לא יתקלל המאכל או האפיה והבİŞול, וממילא איטו כן, ולכן בכל מלאת אפיה ובİŞול גם גמר, מה שאן כן במלאת זורע ולא בעין מצד הזורע שום מעשה עד לעורך הנמר, וזה בנין גמור ואמת.

ולפי זה אומר את דבמלאת אפיה ובİŞול איכא החלה וגמור, והציגו העתינה על האש והטלוק מן האש אחר גמר התבשיל והאפיה, וממילא צריכין גם שפיטום שייעשו בשבת, וכן בהתחל בערב שבת אף על פי שנגמר בשבת פטור, וממילא בהתחל בשבת ונגמר במוצאי

שבת מהאי טעמא גופא פטור. אבל למלאכת זורעה אין לה המשך להתחלה ונגמר, אלא מעשה של זוריקת הזרע לקרקע דיאם המלאכה, וממילא אפילו אם נלקט הזרע מן הקרקע חיב, וזה ברורו.

והנה ראייתי בחינוך במצוות תקמ"ח בסוטו כתוב דוגמ בכלאי זורעים חיב מיד קודם והשרשה ואם כן הוא הדין לענין שבת דמאי שגא. ומצואתי בתפורת ישראלי בקונטרוס "בתי כלאים" הנרפס בסוף הסדר של זורעים כל מג' שבתב גם כן היכי, ובתוכן הדברים ראייתי פלא שהביא ראייה לזה מכלאים א, ז, ואסאר לחרכיב יוק באילן אף על רב שאון מוחאץן, אפילו היכי משחריכיב נתחיב מיד. ופלא והיכי נאמר לחיב בזורע כלאים אפל במקום דאייט ראיי להחשיש, וזה ראי לא יתכן לומר, ואפילה נאמר לחיב על הזרעה מיד, הדיבר ודוק בראיו להחשיש, אבל במרוכב רדק באילן על בורוקע תעט אחר את ביתה, והדיבר ממשום כדי שיתודה הזרעים יונקין מוחדי ולא בעי שימוש על ידי הזרעה מבין שניהם איזה מן חרש. ועל גוף הרבר אני דין אם יש ללמדך דין זורע בשבת מכלאים, וזודאי אוו הוה בתוב בתרורה בפירוש לא תורע בשבת כמו דכתיב "לא תורע כלאים" או על בורוקע להשותות זיניהם, אבל כיון וככל מלאת שבת רק ממשון לפיקן, ואופן הזרעה ממשון היה שנקלט גם כן, ולא רדק זורעה כלל קליטה, הוא הדין לענין שבת שעריך שהיה בראיו קליט. והמנחת חירע גופא הביא סברא זו לישוב שיטת רשי" דסבירא לה דזרעה לגבי שבת בעי שעור כגרגורות, שלא ברמב"ם ונתוץ. וכבר שם כר"ה "הנדה" רשי" סבירא לה דאין ללמד מכלאים או מHALAITN, משום דבר שבת לא בתיב בפירוש לא תורע, עיישי. ואם כן דכוותה דלא לפיקן מזינה דכבי זורעה וקליטה, ואפילה לרמב"ם ותוס' דלגבוי השיעור סגי להו בכל שהוא דילפין מכלאים והדיבר טעמא משום דבראו היכי לא נכל לדמי זומיא דומיא דמשKen, דאמן בכנגורות נמי לא תסגי ממשום דבמשון יותר היו זורען לעזרה הטמנין, אבל אופן המלאכה דאי לפיקן ממשון, ובמשון היה זורעה והשרשה.

ונראה על פי סבירא לחילק בין כלאים למלאכת שבת, דגבוי כלאים הווי אסור נט לקיים כלאים מכובא בריש מועד קtan, וכן פסק הרמב"ם בפרק א' מטלבות כלאים הלה ג', ובסתירה פרשנות קדושים ודרשין זאת באילן נבתב שרך כלאים לא, ולפי עניות דעתינו הפירוש בונה שהתרורה אסורה שלא תהא המצעיות שיתזהה כלאים בשדה, ולכן אפילו זורע חיב לעקור ואפילה קודם השושה כדי שעכב שלא צמח כלאים בשדה, על זה הקידר הקרא, וכן שפיר אמרין דמיד כשורע והיה המצעיות בעולם שיתזהה כלאים חיב. אבל בשבת דליך סבירא זו באממת אינן חיב בגנומה והשרשה אפילו בחו. כן היה מקום לזרם. אלא שמעאות נגיד סבירא זו הרמב"ם פסק בה' כלאים א, ג, דמותר לנטר לנטר להזרע לו כלאים, והראב"ד משוג עלי' דהרי אסור להישראל לקיים כלאים אפלואם ורטע העכבים ואפלו לא צווי הישראל. וכותב הכסף משנה לישב דԶא דאסור לקים הוא רק אחר שהשריש ומוקדם יכול למברר לנברר בדומים יקרים, עיישי. אבל מצד אחר נראה להביא המכון ראייה נגיד דעת החינוך ובאמת חיב על הזרעה ללא השרשה, והראב"ד שם הקשה עוד על הרמב"ם ואיך פסק דמותר לנטר להזרע כלאים, הלא בגני בבא מעיעא צ, א, איבעי דלא אפשרא דיאם אי אמרה לנברר בשאר איסורין מותר או לא, ואיך פסק הרמב"ם כאן לקלוא והוא בעצמו פסק בשאר מקומות להזרומה. ואם נאמר דעל הזרעה ללא השרשה אין חיב, היה מקום לזרם דכין ובשת

מעשה אין כאן עוד איסור לאו, ורקם שיוורש בלאו הכי ידוה מוכrho למכרו, אם כן אין איסור זה דומה לשאר איסורים רמייד בשעת מעשה גמור האיסור. וזה היה נון לישב שיטת הרמב"ם. ידיה אין שיש לה על כל פנים בשבת פשוטה דחיב על הזרעה מיר עד קיום השורה, ואפלו אם נלקט הזורע מן הקרקע. מה שאין כן באופה ומבלול, ועוד ראוי תיזהא גדרלה שם במנחת חיטין שעלה על דעתו לומרadam זרע בשבת גם ונרשך בו ביום דיש מציאות על זה כמו שבואר שם, אם היה שוג והה לו ידיעה בין הזרעה להזרעה והזורה ושכח חיב שווי חטאות, והבאה ראייה ממשנה דשביעית דכך על פי שורע קודם שביעית חיב לעקר עי"ש. ולא זכתי להזכיר דבריו, דמה נפרש אם נחיכו על הקלטה או היה לטחחיב אפלו אם זרע בחול ונשרש בשבת ומכור בשבעית, ועל כורח לומר לדחיב פטור ממשום בשבת אתו מזכה על שביתת הארץ אלא מוחדר על מעשייו, ואם כן איך נחיכו על הזרעה בפני עצמו ועל הזרעה בפני עצמו דאי מושם והזרעה באהה על ידי מעשיו דהיתם מעשה הזרעה, הלא על זה בבר נתחייב, ורבינו הקדושים ממש בספר החותם.

אולם כל מה שבתנו בזה הוא רק במלאת זרעה שנגמרה מלאכתו בשעת הזרעה, אבל במלאתו בישול ואפיה יש לה התחלה וגם ר, ומילאינו חיב אלא בהתחילה ונגמר בשבת, ואין לה שיות אל סברת הנומי יוסף ובכלי. אולם יש שורמן מלאכה שיש לה התחלה וגם ר, ואפלו וכי חיב מיד אחר שעשה התחלה עד קיום שגמירה ומילא אפלו נגמר בחול חיב, והיינו בזוק חץ מרשות הזרע לרשות הרובים, דכאן ודאי נכל לומר דאחרי שנחח חיב למפרע משעת העקירה, כיוון ודהחנה בבר היה בכח בשעת העקירה. ואין זה דומה לבישול רשם עירע עד יוזה מעשה לתחלת גמר המלאכה ולכן אין לחיכו למפרע, אשר על כן צריך שתוגמר המלאכה בשבת, אבל בזוק חץ בשבת וזה במוץאי שבת בין הזרקה פעלת בטוח גם על ההנחתה, חשב באלו עשה כל המלאכה בשעת העקירה שהיתה בשבת, ולכן חיב על הזרקה אף על פי שמה בחול. ודבר זה מבואר בסוגיא רשות קב. א. פרק הזרק במשנה "הזרק ונוכר מאחר שיצתה מיד", קלטה אחר, קלטה כלב או שנשraphה פטור. וזה הכלל בכל חיב טאות איט חיבין עד שתהא תחלתן וסומן שנגה". ומקשה בגמרא "יא נהה חיב ונזכר ותנק כל חיבי חטאות וכו', אלא אמר רבא בעמבריך אבל בזוק באמת חיב" וההסביר הוא על פי סברת הנומי יוסף והניל ממשום דבזוק נגמרה המלאכה למפרע מיד בשעת העקירה, ובין דאי היה שוג שפיר חיב חטאתי. אלא דבמסקנא לא קא כי אלא סבירא לה דפטר מחתאת אפלו בזוק, ורק בחור שכח ונגמרה המלאכה בשוג או חיב חטאתי, ומסקין בגמרא דאפלו בשוג בשתי אמות והזיר בשתי אמות ואחר כך רק שוג בשתי אמות, חיב בזוק ופטור בעמבריך, וכן פסק הרמב"ם בה' שגנתו ר, ת, אף על פי דאן פסיקין כרבנן דיש וייעה לחצץ שיעור, בשבת קו, א, בכותב שתי אותיות בשתי העלומות דפטור, אפלו וכי בזוק חיב ומשום דאי ביזו להחויר. וההסביר נון מאד על פי סברת הנומי יוסף דבזוק לא מקרי השתי אמות הראשונות חצץ שיעור ממשום דבזוק ונדבר נמי דבזוק נגמרה מיד, ומעתה לבארה קשה דמאי שכא דבזוק ונזכר פטור ימא נמי דבזוק נאל נגמרה המלאכה מיד בתחלת הזרקה, ולמה בחור שכח חיב ולא אמרין והייעה מהלخت, ועל כורח ממשום דוחשכין נאל נגמרה מיד. אבל בראה ברור דלא קשה מידי זוראי על גוף המלאכה אמרין שפיר וחשכין נאל כבר נגמרה המלאכה בשעת העקירה, וכן מוכח מהא דוחשכין לא, ואמר ר' אבון זוק מתחלה ארבעה לסתוף ארבעה וקורע שיראיין בהלחת

פטור, דכבר איכא חיזוב שבת מיד אחר שזרקו, וכן כיוון שהעקריה והחנוכה היה בשוגג אי אפשר לחלק המעשה לשנים. אבל הדוכא שנזכר והיה אונס בהחנות החץ, אם כן באונס נגמרה המלאכה ופטור. ולפי זה הוא הדין אם זוק בשוגג ונזכר ונעשה מיד פטור מהחנוכה ולא דסוף פרק החוץ רדא רtanן ומוכר היטו שנעשה מזיד ייעי"ש. ומשמע אם זאם היה אונס באממת חייב, ובש"ס דילן מבואר בפירוש רפטור רדא בהכי מיריע שם ר, א, שבא לשאל אם מותר לו לרדרות השפת מן התנור. ולפי גונגל לא קשה מידי, רדא ואמר בירושלמי דמייר בשם נודה ונודר מהחנוכה. והיטו דלא מהני להה בפירה בחנותין כיון שהחנוכה מידי לבסוף, וכמו שהחנוכה שם ראה מהז דורך חז' במידה להרגז דלא מהני מה שנעשה אחר כך שוגג. אבל בשוגג ואחר כך נזכר ולא נעשה מזיד אלא אונס, לא אמר רלא מהני להה בפירה בחנותין, אלא דלא בעי החנותין, ומשום ומה מלאכה נגמרה בגונס וזה ברור. היוצא לנו מכל הניל דמלאכה שיש לה המשך כמו בישול ואפייה וכבדו לבעה לא תוגמר ודאי פשיטה זו אין לחיבוי על החנותה. והיטו דהבדיק פת בתנור בשבת סמוך להשיכה והחולכת ונופתת בליל מוצאי שבת פשיטה רפטור, דבר זה אין לומר מכח סברות הנמקוי יוסף שנחשבת כאלו נגמרה המלאכה בשבת כיון ודובל להפסיק את המלאכה ולבטלה שלא תיגמור, אלא ואפילה הכל ביום טוב ושבת הסוכון ועשה מקצת מלאכה ביום טוב ונגמרה בשבת כפי הנראה ממשנה דכrichtות, יש בו איסור ואוריתיא על כל פנים.

הען כל זה נראה דוראי דלא על מלאכת שבת אלא על מלאכת יומם טוב חייב כיון דעתך המעשה עשה ביום טוב. אלא ונגמרה בשבת, איך נהייבו על מלאכת שבת כיון דבשבת גופא לא עשה מעשה כלל, ולכן פשיטה דעל מלאכת יומם טוב הוא חייב. ועל כל זאת נראה כמה שכבת בהגותות חותם טופר דיש לישיב המהונג שנחנו שלא לתקך יומם טוב והסמור לשבת להטמין מבعد יומם. ואאמ"ר הגאון וזעיר לומר העלה בחוזורי על מה שבתוון התוטס' פסחים מוב, ב, ר"ה "רבה" דמייר בדורה סמוך לשקיעת החמה דלא חוו לאורחים, דוראי כתית מן הדרבש גם הוא בעצמו יכול לאכל, ולמה לה אורחים, אלא ללחעתו על כורחה צרך "חוואיל" על כל הבורות ועל כל הפת שטפה לחול, ומיריע ואיכא הרבה עד שהחוא ובוי ביתו אימם יכולם לאכלו בועל, ולכן בעין דוקא אורחים, דשאי מסוכנת דסגי ביכול לאכל בזיה שמוסים דאי אפשר לכזית בשר בלבד שחתינה, ושם באממת לא ציר או רחים רק שיתיה שחותן לעצלת ולאכול בזיה, אבל כאן בכורת או באופה מים טוב לחול והחייב על כל גנוגנות, צרך להזיה "חוואיל" על הכל, דאין לומר כיון רפטור אחרא שיעירא שוב פטור על הכל, דריבוי שערירין ביום טוב שר' לכתולחה ובמו שכבת הרץ זו' בכרצעה, והיטו דוקא באופה ליום טוב עצמי, אבל באופה לחול ואחרא שיעירא מביא לא מיפטר אלא מושם "חוואיל", לא שירק הזרע זה דרבבי בשיעורין וدسברת "חוואיל" הוא קר' ואם באממת יבואו אורחים ואכלו היומם, גם ר' חסידא מורה ומיפטר מושום דהלא או לא נשוא רק בונטה שhortה לצורח חול אבל לא מעשה, דהלא באממת נאכל ביום טוב, ולכן טבירא להה לרבה רבל שאפשר שתהבטל המעשה על ידי אכילה שאחר כך לא מצין לזריב בם נאכל לבסוף, אבל אם באממת אי אפשר שhortה נאכל הכל אפילה אם יביא מי שאכל מקטוץ. עדין המעשה עם ומה שבסבה קימות שכון לבשל לצורך חול ונאכל גם בן מקצתו על כל פנים בחול, ולכן בעין אורחים שיכל לאככל הכל. אלום ואtot דוקא לשיטת התוטס' ולית לה מתרך באלו צורך קצת, ואין כאן אלא הזרע של "חוואיל", אבל

לדעת רשי ויל דעתית לה סברת "מותך" אפללו בלא צורך כלל, ולא ציריך "זהו אל" רק אחר שסעד באופן דפשיטה ולא ציריך היום למיידי. והמגני שלמה מפרש שיטת רשי ויל רכל זמן ואיכא צורך עוד והום למלאכה זו פטור עליה אפללו בשעשרה שלא לצורך כלל, אבל אם אין עוד במציאות שהיה לו צורך במלאכה זו לא אמריק "מותך", ולפי זה אם יש לנו מציאות אפללו על כוית אחד מכח "זהו אל"תו אמריק השאר סברת "מותך". ולרבינו ציריך לדור וזהו הפופה מיום טוב לחול מיריד דוקא באופן שאין לו צורך אפללו לבזות, אפללו על צד הווזק ולחלו לך, אבל בסתמא כל שיכל לאכבל כוית והוא או בני ביתו, שוב יכול לאפות ולבשל גם לחול מהתורה משום "מותך", וציריך לומר לפי זה מה ודפרק רבה לר' חסדא אין אופן מיום טוב לשבת, הקושיא קאי על אותו ייחד ולא ציריך היום למיידי, אבל לא אסתם בישול שלנו.

לפי הדאמר נמצוא פסקן של דבריהם, לדעת רשי ופלגי רבה ור' חסדא בקדושהอาท' או ב' קדושים ואנן קיימא ל' בעירובין דשת קדשותין, וממלאה היה מקום לחומרת המגן אברוחם שלא לבשל סמוך ללה משות וצרבי שבת אין גשין ביום טוב, אבל לשיטת רשי ויל לא שייך כלל איסור זה מהתורה אלא במציאות רוחקה בשאינו צורך עוד היום אפללו בזאת לא הוא ולא בני ביתו, דאמ' לא כן הלא איכא "מותך" מהתורה. ולחות' דבעינן "זהו אל" על כל הטאפה, ובעינן וזקא אורחים ואסור בסמוך להשיכה ביוםandi אפשר עוד شبאוו אורחים, והלא התוט' בסוגיא דזהו אל בד"ה "זאי אמרות" פלגי ראש"י, וסבירא לה דטעמא דר' חסדא וצרבי שבת גשין ביום טוב אית' מטעם דתורת קדרשה הן, אבל דעתות אכילת שבת הזה כמו אובל ונש דיים טוב והחותס' בוה לשיטותיו דסבירא ליה וצורך קצע סי' "במותך", ואם כן לדידחו אפשר למייפסק בר' חסדא וכמו שכטב הבית יוסף, ובאשר נראה כן מתרך לשון הרמב"ם ריש פרק י' מהלכות יום טוב כמו שכטב הדמי מגדים גם כן שם בפתחה כוללת, ואם כן לא קשה כלל על המנוג שאל' חששו להקרם בהטמה מעדר יום, וכאשר כתוב כן קדרות זקי החותם סופר זוק"ל בהגנות שהבאתי לעיל ותחילה לאלוקי מרום.

סוגיא דהשוחט את הפסח על החמץ

א

המשנה בפסחים סג, א: "השוחט את הפסח על החמץ עובר בלבד תעשה רבי יהודא אומר אף התמיד, ר' שמעון אמר הפסח בארכעה עשר לשמו חיב ושלאל לשמו פטור, גמ': "אי"ר שמעון בן ל קיש לעלם אית חיב עד שיתא החמץ לשוחט או לזרוק או לאחד מבני החבורה וער שידוא עמו בעוריה, ר' יוחנן אמר אף על פי שאון עמו בעורה, בגין קמיילני אילמא בעל בסמור דרי" שמעון בן ל קיש סבר על בסמור, ר' יוחנן סבר לא בעין על בסמור וכור, בעי מיניה רב אורשעיא מרבוי אמר אין ל' לשוחט על חמץ כתיב, אמר לו אי כי איפיל לאחד בסוף העתים תשוחט על חמץ, לא תשוחט על חמץ כתיב, אמר לו אי כי כתיב לא אמר להא קרא לא תשוחט ולא ילין, אמר רב פפא הליכך כהן המקטר את החלב עבר בלא תשוחט הוואיל וישנו בכלל הלנת אימוריין". הנה סוגיא זו מוקשה טובא, וגזרל האחרונים במחילה בדור תורמים לא יצאו ידי חובבם, ומן השם זכוני להתגרר בסוגיא זו בזכות אבותי הקדושים, ואסדר הקשייתאות אל אחת.

א. כל רואה ישוחטם על תנא דמתני' דאייה חירדש דין משמעינו התנא קמא דבר שרואו קרא מפורש "לא טובח על חמץ רם זבחין", ואין זה מדריך התנא לחזור ולשונת דבר מפורש בתרורו שככתי, אלא להוציא ולפושט. וזה רק לומר ובשביל ר' יהודא ור' שמעון שמוסיפים תמיד ושאר זבחים נקט בדבר התנא קמא ולא פוקי מדריך יהודה ור' שמעון, דאייה חיב רק אפסח בלבד,iao עיקר החירדש חסר מדריכי התנא קמא. עיין בשיריו קרben על הירושלמי שבתוון הדברים מעניר על זה וכותב: "איירבה עני אמר חזון כוונת התנא במותני' התנא השוחט וכו' עבר בלא תשוחט דמקרא מלא הוא, ועיקר כוונתו למעט דעתו חיב בשני לאוין, עיריש". ו גם זה מן הרוחק דמי טניה לה לסתה השוחט וכו' סופג ארבעים, אם היה כוונתו להשミニען דעתו חיב שמונימ.

ב. בתורה כתיב ב' פעמיים לאו זה, כתוב אוור בפרשת משפטים (שםות ב'ג, י"ה) "לא טובח" וכותב השני בפרשתי תהוא (שםות ל"ד, כ"ה) "לא תשוחט על חמץ". ולא ידענו מי תור קראי למלה, Dai כדי לחזיב שמותנאים לא לשומיט שום תנא דסבירא לה ריחיב שמונימ. וכבר תמהרו המפרשים על מה שכתב המהרשי"א בכוונת התוט' והפסח כשר משום ללא שנה עלי הכתוב לעכב אף על פי דתורי קראי כתיבי משום וביעי לעבור עלי בשני לאוין עיריש. זהה מן התימוא דלא נמצא כן בשום מקום ובשום פוסק לומר כן, ופלא על האורי'ו' שכתב דלהבי ב' לאוין כדי שיכל ללקות על כל פנים מי, כיון דaicaca עשה דרשビינו וזהו לאו הנתקע לעשה, אלא דאין חד עשה מנתקה חורי לאוין עיריש. וזה בן פלא לאו מזען לאו הנתקע לעשה כוונ, והעשה דגבוי חמץ כתובה ודאי מנתקה לאו דבל ריאיה של חמץ, אבל הכא ממכות קרבן פשת והוא שלא לשוחט אותו על החמץ, ואיך יתתקח האי לאו על די עשה דתשביינו, והוא פלא לפי עניות דעתו. על כל פנים אמרת מה שכתבו הותס' דאין כאן שנה הכתוב לעכב, ואם כן

התמיהה במקומה עומרת רואה באמות איכא תרי קראי ולמה ל', והן אמות שכתב בקול הרומי' על המשניות וחוד קרא בעי על מה דדרש רבא לעיל דף ה' לאיסטר חמץ משש שעות ולמעלה, מל' מקום תקשי אבל הי' חמי' ואמרואי דלא ורשו הוא קרא להבי ואית לו רשות אהיריתא איסטר חמץ משש שעות ולמעלה איך יונצטו הני תמי' תרי קראי למה ל'.

ומתhalbת עליה ברעתה לומר לדתנא קמא בעי חד קרא אשחו שלא לשמו דוחיב ודלא כר' שמעון, לר' יהודה רעי חד קרא אתמי', אבל אחריו העוון ראי אפשר לומר כן, רהן אמות דלפי מה שברבנן רשי זיל העטם דפטור ר' שמעון בשחו שלא לשמו מושם דוחה שחויטה שאינה ראייה, יש מקום לומר לדתנא קמא אית לה דשחויטה שאינה ראייה שמה שחויטה, ומילא חיב, אבל לוי עניות דעתך אי אפשר לומר כן, ונראה לברור בשמש דגס לתנא קמא פטור בשחו שלא לשמו, ומטעם דכל שאן הקרבן בש' יהה מאיה טעם שישחה ממילא פטור, "זובחין" כתוב, והיין זבח בש', וכודורש בירושלמי ראייט נפסל החב' מחמת שחויטה על החמצ', מכל שכן דכל שנפסל מחמתו שלא לשמו או טעם אחר דודאי איתו חיב, וגם הסבריא עונתת כן, והתרורה אקרבן בש' קפודה שלא לשחויטה על החמצ' והיין הקרבן שיוצאת ידי חובת פטה, אבל כל שהקרבן בלוא ה כי' נפסל מסיבה אחרת, מה איכפת לו שחויטה על החמצ', וכל ותו אמר הו' שמעון גופא, דמה ר' שמעון ומחיב בשאר זבחים אפילו ה כי' פטור בפסח שלא לשמו, מכל שכן לתנא קמא דמחיב רק אפסח, איך נאמר דמחיב שלא לשמו, בגין דעל ידי זה בלוא כי נפסל מלחויות פטה, עיין במשנה למילך שעמד על המחקר בזה אם נפסל הקרבן מחמת דבר אחר מייחיב על לא התשחט, והעליה גם בן בפשיותו ואיתו חיב, אלא דראיתי בשער המלך הביא קושיא מהרב הדרין מפרק שחקה' ודם בן אין איך דמחיב התנא קמא בשחו שלא לשמו, במחלוקת בבד תורתו לא ודק ובאמתם שלtnא קמא טורה, ואין בזה שום פלוגותא בין קמא ל' שמעון, והוא צריך לר' שמעון לומר דבר זה, מה דגס להנתנא קמא פטור, לא כדי להשמעינו האי וינא גופא נקט כן, רק כדי להשמעינו איך דיא, דבמועד הרא לדרין, דלשו פטור בדין נפסל הוא, ושלא לשמו חיב בין דוחה שלמים על כל פנים, אבל כוונתו בשלא לשמו כל' עלמא מורה דפטור, ומטעם דבלוא ה כי' הקרבן פטול, והתרורה מקרבן בש' מירוי. ודברי רשי זיל באמת תמורהם מאיד בה שפירש הטעם לר' שמעון דפטור בשלא לשמו משום דשחויטה שאינה ראייה הוא קשים להולם, בפשיותו הוה לה לימי' משום והתרורה רק מקרבן בש' דיברה, ובלאו ה כי' כבר תמהו התנס' תמייה קימת אדרבי רשי אל' בחולין פה, א', עי"ש.

וראייה מכורתת לכל הניל, והרמב"ם ביד החזקה לא הביא בהלכתיו דחיב אשחו שלא לשמו, ואי נאמר דדין זה בפלוגותא דתנא קמא ור' שמעון תלוי, הזוה לה לרבם' להביא ההלכה בתנא קמא לפסק בפירוש בתנא קמא דחיב בשלא לשמו, וזה ראייה מבורתה למה שכטבנו דכולי' עלמא מורה דפטור, ואין בזה שום פלוגותא, ולהכי לא הביאו הרמב'ם, וכן תראה בפירוש המשניות דמפרש דברי ר' שמעון בהא ומחיב אשר זבחים ולא מפרש כלל תחלת הדרין דבשלא לשמו, והיינו על כורח' משום דוחה סבירא לה דין רין זה פלוגותא כלל, ופלא שלא נתה לה גROL' האחרונות זיל והגינו ל' מקום, ولكن אי אפשר לומר בשום אופן וצריך חד קרא אשלא לשמו לחיבו, דזה אית דכובל' עלמא מורה דפטור, עיין בזבחים פרק ב' משנה ג' "ובכלב שיקרב הדמثير במגעתו", הרי ליכא פסל פגול כל שהוא בלאו ה כי' פסול, ובמשנה האחורונה פסק חביבים דכל שהוא מחשבת חוץ למקומו ומט בכת

אותה או בזה אחר זה פסול, ואין בו ברת. ואם כן דבworthה הכה נמי דכל שעחו לשלא לשמו ומילא פסול הוא הדין אפילו עובר על לא תשחט, וכמו כן אי אפשר לומר דאלבאד דרי' יהודה בעין חור קרא לחיבו אתמיד וכמו שכברנו האחרונים, דרי' יהודה לא מירורא וקרא קדרש לחיבו אף על התמיד, אלא מודלא כתבה התורה בפירוש לא תשחט דם פטחי וקראו י'ובחי' על כורחך לדרש ולכלול גם את התמיד, והרש קרי וכתיב, דהכתיב היא לא לשון רבים זבחני שבכל פסה ותמיד וחקי זבחני המיוור ל', ממעט שאר זבחים, וכן מוכח גם בירושלמי עי"ש, וכן אין כאן מקום לומר דורי' יהודה איתור חור קרא אתמיד, וגם כן הקשייה במקומה עמדות לכללعلماء הארי קרא שני למה איתור.

ג. הרמב"ס בפרק ב' הלכה א' מהלכות חמץ ומיצה כתוב דילפין מלא תשחט על חמץ אסור שהיה חמץ משש שעות ולמעלה, והקשה הב' בס' תלי' לדמה נגיד הרמב"ס זיל' משיטת רבוי הריך' זיל' דעתך דרשת אבי וילפין חמץ משש שעות ולמעלה אסור מאך חלק, עי"ש שהאריך ולא העלה דבר המתישב.

ד. החיטר במצוה פ"ט כתוב: "שלא לשוחט ששה פטח ביד ביןין בעוד ישיה החמצ קיים ברשותו עד חצי יום כמו שדרשו זיל' אך חלק, שאמור לא' טובח על חמץ דם זבחוי' ובא הפירוש בו לא תשחט ששה פטח ועודין החמצ קיים ברשותך, ובכפלה זאת המינעה בלשון אחר בתורה, וגם כן שמענו בכלל הפירוש שלא' יהזה חמץ עצל השוחט אותו, וכו'". נבהיר למראה עשי שכותב דבר חרש שלא' עלה על דעתנו מעולם שהפטוק בא להזuir שלא' נשחט את הפטח קורם החזות חיים, והמנחת חיטר כתוב כי לשונן קצת מגומגם דלא מצינו וזה גם איתנו מוכחה. ואנו אומר דלא רק שמנוגנים הלשון אלא פליה נשגה למזר רבר חדש כוה שהוא ננד כל הסוגיות המפורשות, והקרא על אחר חזות הו ששהוחט את פטחו ויש לו חמץ ברשותו לדי' יהוקן, או בעורה לדיש לkish עובר. ולא לשתחמיט שום תמא למר אין שעבור על לאו בשוחט את הפטח על חמץ קורם החזות, ולא עוד אלא והוא לבאו הכי פסול וכקדאייה בפירוש במסנה שחונו קורם החזות פסל, ממש שטאמר בין העברים, וכבר בתבונת מלעלת בזומט, והרמב"ס בה' קרין פטח פשיטה דעתן עבר עלו לבב' עלמא והרין דשחטו שלא בזומט, והרמב"ס כתוב מה דלא כתוב במסנה שהוא לבאורה לא צורך, אבל על כל פנים כרב בפירוש להוציא מלבן של הטועין לומר אין רחיב אם שחט קורם חזות על החמצ, ומה עינה החינוך שכותב כן באמות דבר שלא' עלה על דעת שום אדם מעולם, ופלא על כל המפרשים שהעלימו עין מזה.

וכדי להגיע אל תוכן ועומק הסוגיא, גנטיק הסוגיא בדף ה. א. חמץ מ"ר' שעות ולמעלן הכול עלי מא אסור ממנו לך, ופליגו תאי ואמוראי, ולבלולה האי "אך ביום הראשון תשביתו" הפירוש מעיר יום טוב. והוא הרין לרבעה דדרש מלא תשחט נמי על כורחך הכוונה דיקער ילפוחת הוא "מאך ביום הראשון", אלא דעת ידי הקרא "ירלא תשחט" נשמע דהאי "ביום הראשון" על כורחך הכוונה מעיר יום טוב, וזה מוכח מהברייתא דרי' ישמעאל דדרש נמי הקרא "אך ביום הראשון", אלא מוכחה מקראי ולא תשחט שלא נאמר דבריהם הראשון ביום טוב עמו משמע, וכן תמצוא ברמב"ס בה' חמץ ומיצה ב. הא ביא הקרא ד"ב ביום הראשון תשביתו" על איסור חמץ ומושש שעות ולמעלן, דמפני השמועה למרטן שהוא יומ' י"ד, אלא רבקראי גנפיא לא כתיב מתי צריך להשבית החמצ, באיזה שעה של יומ' י"ד, ועל כורחך למר

דקודות שמהווים זמן איסור אכילה והיינו בחוץות ולא תאכל עליו אשჩיות הפסח קאי, וצריך להשבית מוקדם, "וראיה לדבר זה מה שבתוכה בטורה" וכוי מה הלשון של הרמב"ם שכטב בדף ו/or נוכח דלא סבירא לה דנוף הקרא דלא תשוחט לחיי בא למלמד ממנה דעת ראייה לדבר וכו' מוכח לא אמר כלל לרアイיר שהיית חמץ צריכה תורה להודיעו דאסטר להשות חמץ, וזה איתן נתן להאמיר כלל לרアイיר שהיית חמץ צריכה תורה להודיעו לנו במקומו וכי דמייר מודיע חמץ, אבל לא בקרא דמייר מודיע קרבן פסח, ורק בדף ראייה כתוב הרמב"ם דמקרה זה מוכח דכשיגע זמן שהיות הפסח אין לו להיות עוד חמץ, ומילאנו נוע וڌائي קרא דאר תשביינו הדינ' ביד' קודם חמוץ, עיין שם בכף משנה שמשפטן כן דברי הרמב"ם הבודדים, ועל כל פנים מוכח גם רבא לא סבירא ליה דעקר קרא דלא תשוחט בא לאיסור שהיית חמץ אחר חמוץ, ولكن לא קשה מידי קושית הפני יהושע ושאר אהרונים רמנא לען לדבא וڌائي קרא לאיסור שהיית חמץ אותו, דילמא עיקר קרא רק משומן לתא פסח, אבל מי שאין לו פסה באננות מורה בהשיית חמץ בערב פסח. ולדייד לא קשה מידי, דבאמת וזה היה קושיתו הגם אדרשא דרבא שחשקו ואימא כל חד וחדר כי שהיט, והכוונה רמנא אין ללמד מהכא איסור שהיית חמץ, דילמא לא נאמר קרא אלא למאנן ושחת את הפסח שלא יתיה עד חמץ ברשותו, אבל מען דלא שיט, או בזמנן היהת מותר להשות חמוץ אחר ר' שעוט. ועל זה תירץ זמן שהיתה קאמර וחטמא, והכוונה כמו שבתוכה התוס' דכין ומציעו השבתה דצטامر, בשווה לכל אדם נמי, על ברוך פירושא מי שעת ולמעלה. על כל פנים מוכח מכל הניל, ודילא לימייד דגוף הקרא אוטי לאשעמיך דאסטר להשות חמץ משעת שהיות הפסח, אלא דוק נגמ' מכאן פירוש הקרא ד"א"ר בזום והראשון, וכל מה שכטב בקהל הרמי' לתרץ וחוד קרא דלא חובה מוקמין אגופה וחוד קרא לכרכרא לאיסור שהיית חמץ, אין לו שחר בזופן כזה. אבל שמע קושט דברי אמת בפשט הסוגיא ויבואר כל מימוא, עיין בא"ח שהביא חבל קושיות בזה אין מן הצורך להכפלים כאן ומתקן דברנו יתבאר בסיעות דשמעיא הכל בדין חומר.

הנה כלל גודל בש"ס וכל דאי לא כתוב רחמנא, ואם כן קשה וڌائي "לא תשוחט על חמץ דם ובהיר" בא להזכיר על אחר חמוץ, וקשה חמץ מנא אין הלא כלל הפסח צער שידא חמוץ מושבת עד העיטה מהתורה לשיטת רשי' והרמב"ם דהפריש של "איך בזום והראשון" הוא אקורדים חמוץ. עיין במנחות חינוך שהאריך לבאר בזה שיטת רשי' ותוט', ובין דבלאו פסח אסור להשות חמץ אחר חמוץ, האי "לא תשוחט על חמץ" אודיכא קאי, כיוון דבלאו היבי אין לו חמץ ברשותו אחר חמוץ. ובזרק דוחק היה מקום לומר דמייר בנתחמצן לו עיסה על פי סיבה אחר חמוץ, ודווקא לומר דהקרא להכי קאי, וכן מן הדוחק לומר דבאמת לרבעך ר' קרא גנופה דלא תשוחט נשמע דאסטר להשות חמץ ושבתו מערב וום טוב הוא, דהלא כבר כתבתי דעיקר קרא וڌאי לא להבי אתני, ואין לומר דاعיל דיני קרבן פסח משמעינו דוני איסור שהיות חמץ, וڌאי דרכ' אגב נוכל למלמד מוזיא פסח אודינ' חמץ, ולומר דמלא תשוחט נשמע ועל כורחך בחוץות צער להשות חמץ, אבל לומר דעיקר קרא אודיכא קאי והוא דבר זו לכל מבין, וכן

האמות יורה ררכו דפשותו הני תורי קראי וכן פשוטות המכילהו, וגם' דילן שדרשו לא תשחט את הפסח וערין חמץ קים. דפירוש הפשטו הוא רואנן קאי שלאל תשחט את הפסח בעד שהחומר קים בעלם בהיותו, רדיינו קודם חצאות, אלאadam בן תקשה מהה לקרא על זה, כיון דבלאו הבי פסול, דלא בון הערביים כתיב, ובמובאך במשמעותו דשחטו קודם חצאות פסל מושם שנאמר "בין הערביים". כמו פעמים שניה עליו הכתוב לעכבר, עיין זבחים ח, ב בתוס' ר"ה "לשם טולו" ולמה לה קרא שלא ישחטו קודם חצאות, ולא עוד אלא אבל לשחתם שום תנא שיטיבור דלוקה בשחתו קודם חצאות. על זה ענן ואומר לך.

הנה בזבחים דף יא, במשנה פלגי ר' יהושע ור' יהודה בן בתירא בפסח שהחטו שלא לשמו בשחרית ד', דר' יהושע מבשר, ור' יהודה בן בתירא פיסול, ובגמ' פלגי אמרוי בא דר' יהודה בן בתירא לגביה שהחטו שחורת ד' לשמו, דר' אלעדר אמר ר' אורשעא סבירא להה דמכשיר היה ר' יהודה בן בתירא ממשום דכלו זמאן, ושקל ותרי בגמ' ההא "בן הערביים" כתיב ומשני בין שני ערביים, ומקשא אם בן בתמיד נמי נמא דכלו זמאן כשר אף על פי דכתיב "בין הערביים" ומשי שאני תמייד כיוון דכתיב "את הכבש אשר תעשה בבורך" מכלל דברין הערביים ממש קאמר, וו' יונתן חולק וסבירא להה דפוטל ר' יהודה בן בתירא בן לשמו ובין שלא לשמו. ומעתה אומר אני דלרי יהודה בן בתירא אלבא דרי אלעדר אמר ר' אורשעא דבשר בפסח שהחטו לשמו בשחרית, וראי על בורחך ודוקא בדיעבד אית להה וכשר, אבל לכתהלה מורה דלא ישחטו בשחרית, והיינו טעמא ממשום דקרא מפורש אמר ר' דלא תשחט על חמץ רם זבחין, והפירוש שלא ישחט את הפסח בזמנן שהחטני קים בהזיהר, והיינו קודם חצאות, דם ר' יהודה בן בתירא לא חולק על קרא מפורש, ופשתא דקראvrן הוא שלא ישחט פסה כשביעין חמץ קים, אלא בסבירא להה דמל' ממשום שהחטו בדיעבד כשר, דלא הזרה קראנו "זבחין" הרוי דאך על פי שהחטו קודם חצאות שהחטני קים מכל מקום כשר, וכן מוקי להאי ד"בין הערביים" בין שתי ערביים, דבל הויו כשר ומטח הווא, אבל לכתהלה אמור לשחטו ממשום דאיכא קרא מפורש שלא ישחט קודם חצאות כשביעין חמץ קים, וראה זה מעוצאי מפורש בן בפסחים קה, א בתוס' ר"ה "עטמא קסבר רב שתת" שכתבו דבם לר' יהודה בן בתירא על כל פיסים לכתהלה אסור, ממשום לא תשחט וכרי עד ו' שעוט, ולא אשכחן תנא דפליג, (គונת החותס) דלא אשכחן תנא דיסכבר דמותר לשחוט את הפסח לכתהלה קודם ו' שעוט). ועיין בדוחות מהרש"ש שהקשה רמנא אין דכוונת הקרא עד ו' שעוט דילמא לא בא אלא להזיהר שלא ישחטו על חמץ וכל אחד לבער ולשחות. ונדריך לתוךן. ובאמת לא קשה מזיח, רהא לא כתיב על הפיצך רק "על חמץ" והיינו לא תשחוט כל זמן שיש הזרה חמץ, וכן שאמרו בגמ' דחיב אם יש לאחד מבני החברה, ממשום לא כתיב חמוץ, אלא דמקשה אי הבי אפייל לאחד בסוף הועלם נמי, וקיים לא קשה אי נמא דאקורדים חצאות קאי, אזו ודיvrן הוא באמות דכל זמן שיש חמץ בעלם וזהו שעת הזרה חמץ לא ישחוט דהיזנין קודם חצאות. ובאי ערד המהראש"ש שם שיטת הירושלמי דלר' יהודה בן בתירא באמות אמור אכילת חמץ כל היום, והוא לא כוארה פלאה גודלה, דלר' יהודה בן בתירא על בורח פירוש והקרא שלא ישחט לכתהלה קודם חצאות בשעת הזרה חמץ, אם כן אדרבא מוכח מקראי דההמץ עד ו' שעוט מותר, ועריך לומר וורי ריק מדרבן אית להה ואסור באכילה קודם חצאות אבל מהזרה מותר וכן נמי מותר לקיימו אפלו מדרבן קודם חצאות.

ומעתה נאמר דיל' יהודה בן בתירא אלבָא דר' אלענור אמר ר' אושעיא פשطا רקרה דילא תשחט" הדית קומות החוט, ולבחלה דוקא, אבל בדיעבד שר דברן העבריים מקרי. והיהורה קראו "זוביי". הרי דביעבדبشر. והיהיט טעמא ולא לך אם שחוטו קודם החוט משום וזה התורה נגפא קראו "זוביי". הרי דביעבד זמנ מקרי ולמה לך, וכן זאי "זוביי" באמת להבי ואתא דלא לך, אלט' ר' יהושע דפליג ארא' יהודה בן בתירא והכי קימא ל' להבלטה כת'ק' ווילא כר' יהודה בן בתירא בין לשמו ובין שלא לשמו ווזיין לחומרא, אבל אי היה פסוק בר' אלענור דמחייב היה ר' יהודה בן בתירא קודם החוט לא היה פסק כר' יהודה בן בתירא לקלא' וזה בדור. הוא סבירא לה' זהיין בין העבריים זוקא אחר החוט הוא ולא קודם החוט וויליקן מקרי נגפא, בגין ואמרה התורה לא תשחט וערין חמץ קיטים אם כן מקראי זה מוכחה דבכונת התורה בין העבריים הוא זיקא לאחר החוט, ואפלו בדיעבד. וממילא אם שחוטו קודם החוט פסול נמי הזה, ושוב איט' לך בין דבלאו הци פסל, אלא די לאו קרא "דלא תשחט" זהה דרשין נמי האי "בן העבריים" בין שני ערביהם, ואיט' קרא ולא רק לבחלה כר' יהודה בן דיבין העבריים זיקא אחר החוט, ואפלו בדיעבד ולא רק לבחלה כר' יהודה בן בתירא, ומעתה נאמר זורי זורי עיקר זקראי לאתי אין לי' יהודה בן בתירא חוץ לי' השוע ולזין ולכלל עלמא שלא ישחות את הפסק קודם החוט, לי' יהודה בן בתירא לבחלה ולזין אפילו בדיעבד, זקראי השני בא באיט' עמן על קודם החוט תבוח לאחר החוט כששות או זוקק וש לאחר מבני החבורה חמץ. אבל כל ואת לא נדרש רק מודיאת ל' ב' בתובים, ולול' קרא השני לא היה מוקמין לחייב את השותות אחר החוט על חמץ אלא אקודם החוט שהוא פשطا זקראי ובניל', ולפי זה לא קשה מידי מה שהקשו רכל די לא כתוב רחמנא, זורי עיקר זקראי אקודם החוט ואומן היתר קאי. ועל השנות זקראי פעם שען מוקמין לה' אחר החוט, ולפי זה תא רמתני' משמעינו חזירש דין גודל, והיהיט רכינן דתנא במשנה הקורת דשחוטו קודם החוט פסל, ממילא נשאר ל' קרא שען לדע' דשות את הפסק לאחר החוט עbor בלא תעשה, והיינו דהוסיפ' הרמב"ם תיבת "זומנו" כי זה עיקר חזירש של התנא דמשנה, אלא דבמשנה ממלא נשמע דמיירי אחר החוט בין דמקורו תנא דשות קודם החוט פסל, ואם כן על כרח זראי השותות את הפסק על חמץ דריש לאחר החוט, ובchein של' או ברשותו. וראה איך דפרק התנא לומר השותות את הפסק על החטן בח"א הידיעה, והיינו משום דמיירי באחר החוט, ובמי שיש חמץ ידוע ברשותו או בעוריה, אבל לעיל דף ה' לא תשחט הפסק וערין חמץ קיטים. לא נקט חמץ בח"א הידיעה, וממשום דמיירי מזמנ היתר חמץ כל שיש חמץ בעולם אבל לא בחטן זorida, זהה נבן וברור ועמוק.

ועתה הסכת ושם עוקם פשט דברי רבא לעיל דף ה'. זורי כולי תסאי את לה' זראי "אך ביום הראשון" והיינו מעריב יומ טוב. וגם רבא על כוחך הци סבירא לה' וכמו שבתיו לעיל. דאסיר שחיית חמץ בערב פסה מחוטות ומעליה צריך שיחיא נכתב במקומו, במקומות דמיירי מאיסיר חמץ, אבל לא בקרא "דלא תשחט", מקום וממיירי שם מדריני קרפן פסה. אבל רבא אתה רק להחץ קשות הגمرا ואומנא מצפרא, וכל זה תירץ אבוי "אך" חילך, וגם רבא מורה בוה לאכבי וסבירא לה' זראי "אך" בא למעת את זמן האיסור, דילול' "אך" היה אמיינא דכל يوم י"ד אסור, וכן בא "אך" למעת,ongan איזה זמן מיט' י"ד ממוצע, ועל זה בא רבא להבי ראה מוכחת דהאי אך על כוחך על החוטות הדום קאי, וממשום דמיירי במקומות אחר רחמנץ

קודם חוץות מותר בהאי קרא דלא תשחט הפסח ועדין חמץ קיים, ומודצתויה התורה לשחוות בין הערכבים הרוי דעד חוץות החמן מותר, ואם כן על כורחך hei אף תשביתו הכוונה בחוץות יהא החמן מושבת, ועל זה מקשה ואיימת כל חור וחוד כי ישחוות, פירוש ולמלא באמת נס קורת חוץות אסור דוחמצ, והיינו למי שישחט קודם חוץות, ונימה דמותר לשחוות קודם חוץות ואיי עבר חמוץ בשחוות הפסח, וממי שישחט לאחר חוץות יבר או את חמוץו, וכי שאיו שישחט כלל פסח, או במנין הזה באמת החמן מותר, ומנאן לא עוד איסור שרשות חמן בזמנן הזה, או למאן דלית לה פסח, ועל זה מתרץ זמן שחוותה קאמר וחדמנא, והתורה לא מירוי מיחידים אלא מהכלל שקבעה התורה זמן השחוותה בפסקוק זה, ואמר לא תשחט על חמץ" היינו זמן השחוותה לא יהיה בשעת זמן היטור החמן, ואם כן על כורחך לומר לקודם בין הערכבים שציווה תורה לשחוות יש זמן היטור חמץ, וזה דבר חדש. וממילא מושב קושית התוס' על נבנ' שהקשוו הדא באמת מוקמינן קרא לא' ונשחט על כל חור וחוד כי ישחוות בפי תמיד נשחט פסחים סג. ב, וזה לא קשה מידי, והיינו קרא השנו מוקמינן באם איין ענן לקובוט חוץות תנחו ענן לאחר חוץות, לכל חור וחוד כי שחוות לא יהיה בראשון חמץ, אבל קרא הראשון מוקמינן בששותו אומן שחוותה שהטוריה קבועה בקראי זמן השחוותה אחר חוץות ולא קודם חוץות, כל זמן חמץ קיים בעולם בהטור ובכnil, ולפי זה האבי ורבא לא פלייג כלל, וככל עלמא אית לזו האי דרשה ד"איך ביום הראשון", ולכן הביא הרו"ף ובם החינוך האי דרשאה דארך חלק, כיון דבאמת נס רבא מורה להה ובכnil וזה ברור.

ועין בצל"ח דף ד' שהקשה על הא דרבא ודיתנן לדריש כן לר' יוחנן דעתית להה חמץ אף על פי שאין עמו בעורה, ואם כן קפוד קרא של לא יהא חמץ מותר, ומילא צרך להשיבו, אבל לרש לקיים לצערך שחוותה בעורה הרוי לא קפוד חרמאנא שלא יהיה בעולם, ואם כן מנא לה ללמד מהכא השבותה חמץ מן העולם. ולפי ביאורו אין שם והזהלה לפרשיותו, ורבא למד דיתן מהאי קרא קמא דמוכחה מיניה דוחמץ מותר קודם חוץות, ובחוותה זמן השחוותה מתחילה איסור החמן, וכלן אסור לשחוות קודם חוץות ואין זה שירק לפלוגת ריש לקיש ור' יוחנן דפלוגי בקראי השווי דבאה לאסור לשחוות אחר חוץות את הפסח כל אחד על חמוץו. ואין זה שירק לרשות רבא דסבירא להה דקראי קמא על כורחך בא לאסור שחוותה קודם חוץות, ומוכחת מיניה דעד חוץות מותר ואחר חוץות אסור החמן, וזה בדור אמת וצורך. ועוד הקשה שם הצל"ח ולפי הרמ"ז לצערך חור קרא ללימוד של רבא, מאי מקשה ואיימת כל חור וחוד כי ישחוות, הא זה גופא ודרקא שמעין, עי"ש שתירצוו בנין אבל לא עזיר להה, דבלאו היכי לא קשה מידי דרישית הנגי' קאי אהא פטמא ורימא גומ קודם חוץות מותר לשחוות בשטבער חמוץ, ומילא הוא הדין גם לאחר חוץות רק למי שישחוות פטח אסור להיוות לו חמץ אבל לאחורים מותר. ועל זה מתרץ זמן שחוותה קאמר חרמאנא. רבה לומר דבל הקרו בא להגביל את זמן שחוות הפסח, שניער דבין הערכבים פירשו רק אחר חוץות ולא כל היום וכסבירא להה באמת ר' יוחנה בן בתירא על כל פנים בדיעבד, ובכnil. וכיון דורך כלל אמר כורחך לא תלי בכל וייחיד בשחוות, על כורחך לומר דrhoמן מוגבל מוחצות ואילך, ומוקדם יש היטור חמץ ואיסור לשחוות הפסח, ומילא נדע דארך תשבירו הייט מחוצאות ואילך ומוקדם דהייט מעפרא מותר, וזה אמת לאמתה של תורה וממן השמים זכרי לחשיג דברי חכמים ומירושב הכל על בנין בפטור ופרא בעורתה ה' יתברך.

וأماكن אתי להציג כאן מה שהערתי בפרשת שלח (שמות טז, יב), "בין העברים תאכלו בשאר", וקשה ליאמר בפסוק ג' "בתת ה' לבם בערבبشر", עיין באבן עזרא ורמב"ן בפרשת בא"ה שוחטו אותו בין העברים", שהעריו על דבר זה, ולפי עניות רעתי רמו על סעודה שלישית בשבת והיו מודכחים ג' פעמים וחמש "אללו היות כי שבת ה' הו, והו לא תמצאו בשדה", ולכודורה קשה הוא רק ב' סעודות היו רגילין לאכול, ובוקר אתה ובערב אתה, ואם כן מאי ל' הסעודה שלישית, אבל נבון לרביבה השבת היה מוקדמן לאכול הסעודה של לל מזואי שבת שבת בין העברים קודם יציאת השבת, והיו ליבור השבת, וכן נקט לשנא דבר העברים לרמו על סעודה השלישית בשבת שהודיעו לאכול סעודת הלילה קודם יציאת השבת. ובכון.

ב

א. הנה פסחים סג, א, חנא קמא ור' שמעון פלגי בשוחט את הפסח שלא לשם, להנא קמא חיב ור' שמעון פטור. ובtbody ור' זיל הטעם משומם דהוה שחייטה שאינה ראויה. ועל זה הקשו התוט' חולין פה, יא, ד"ה זיין דין" קושיא עצומה, וזה פסח קדרים הוא ולמה לא ילך ר' שמעון קדושים מקדושים של שחוטין חוץ ושחיטה שאינה ראויה שמה שחייטה. וקושיא זו חמורה מאד במעט אין עליה תשובה אמרתית. הנהו ראיינו בצל"ח שעמדו על רשי' זיל במה שכותב והכי אית ליה ר' שמעון בכל דוכני בכיסוי הדם" וכו'. דמה בעי רשי' זיל בזה שמונה והולך כל המקומות ואית ליה ר' שמעון שחייטה שאינה ראויה שמה שחייטה, וכותב רישי זיל ריצה לשאול בו קשות התוט' דיל' שמעון אין למדור קדושים מקדושים, בגין דבחילן לא שמה שחייטה הוא חזין בקדושים ואין חלק בין הפקרים, וכמו שכותבו התוט' אלבא דרי מאיר לגב' ד' וה' דכתיב בה טבחה, ואפלו וכי לא לפיקן מיניה דעתן לחלק בין הפקרים. ורבינו לא ראיין ל', ודואי בחולין נטא אריך נחלק בין הפקרים אלא משום ומצין לשון טביה ולשון שחייטה יש לנו ספק אם נלמדו משוחוטין חוץ או טביה מה"טבוח טבח וה.bn", אבל דלא חולק קדושים לחולין מנא ל', ומהסוגיא דחולין פא, ב, נשמע גם כן בפירוש דרי שמעון סבירא לה בקדושים שחייטה שאינה ראויה שמה שחייטה, אלא באוות ואת בנו בקדושים שקל טורי בגין דלא לחיב כיוון ועיקר קורא בחולין כתבי, אבל בגין סתם קדושים לחולין ודאי דיש לנו חלק אלבא דרי שמעון. ולפי דרך הצעיה היה נראה יותר לומר הרבה במאמות בשחיטה פסח על החמץ מזין בכל הכתובים לשון שחייטה וטביה, ובפרשתי כי תשא (שמות כג יז) כתיב: "לא טובח" וירוע לודע לשון דכוביה או בזיה היטח הך. ובפרשתי כי תשא (בז) כתיב: "לא תשחט", ומעתה יש לנו שם דרכים, או ללמדו שחייטה משוחוטין דשוחוטין חוץ ואמר רישחיטה שאינה ראויה שמה שחייטה, או ללמדו קדושים מחולין טביה מטביה ולא שמה שחייטה, ואף על פי לא לילך ר' שמעון חולין מקדושים, אבל להנperf קדושים מחולין וראי יש למדור בחולין שחייטה שאינה ראויה לא שמה שחייטה, מכל שכן בקדושים. ואם כן יש לפניו שמי דרכים או ללמדו קדושים מקדושים, על ידי שחייטה משוחוטין חוץ, או קדושים מחולין על ידי טביה מטבוח טבח וה.bn, וכך כיוון שיש ללמדו תבי וה.bn, סבירא לה לר' שמעון דאולין בתר עיקר הדין וסבירא החיצונה בכל מקום שחייטה שאינה ראויה לא שמה שחייטה כמו שמצוין בכמה מקומות שכתב רשי', אלא רבשא קדושים על כורזון רשםה שחייטה, אבל הכא דמצין גם לשון טביה שוב לפיקן מחולין וסבירא החיצונה ולאו שמה שחייטה בניל. אבל כל זה

איש שווה לו, כי הקושיא של התוס' צריך למצוא לה תירוץ אמיוני שלא תהיה הקושיא קשה מעיקרה.

ב. בוגם: אמר ר' שמעון בן לקיש לעולם איתן חיב עד שהוא החמן לשוחט או לזרק או לאחד מכך חברה ועד שהוא עמו בעורה, ור' יוחנן אמר אף על פי שאין עמו בעורה. ובתבו התוס' ד"ה "או לאחד מבני החברה" ולא מחייב בעל החמן אלא השוחט והזרק, ולא תשוחט אמר ר' רחמנא, ועוד איך יתחייב לר' יוחנן הוא לאו שאין בו מעשה עכ"ל. דברי התוס' אלו נפלאים ממש מאור, דמה שבתבו וראייה דעתך לומר הרבה החברה שיש לו חמץ יתחייב כיון שלא תשוחט אמר ר' רחמנא, קשה שבתבו ולא קשיא לאו קושיא זו ממש על הזרק, אך יתחייב הזרק כיון שלא תשוחט אמר ר' רחמנא. ואין לומר דגם הזרק הוא בכלל לא תשוחט וזה במקביל לא מיתרנו ואיך דוד ודרשין לחייב את הזרק, עיין רשי' שכתב גבי מקטריך אף על גב דתיכיב לא תשוחט ווריקה איטרנאי מודם אוינו נמי הקטרה וכו', עיי'ש. הרי ודרשין מכח ההיקש לחייב גם את הזרק אך על גב ודאות בכלל לא תשוחט, ואם כן למה לא תוכל לחייב גם את בעל החמן. וכי נאמר וכוכנת התוס' ולהיכי איתן חיב בעל החמן משום ודאות בכלל לא תשוחט, וגם אין דרשנה אחרית לחייב את בעל החברה, קשה גם כן דלהה לא נחייב מכח הדיקש כמו שמחייבין את המקטריך כן נחייב את בעל החברה, אבל שיש לנו יישบาล תשוחט, וממלא לירוש לקיש רבבירה לה לאו שאין בו מעשה לוקין עליון באמות יתחייב גם בעל החברה מלוקין. ואולם התוס' הרցשו זהה ולהיכי כתבו "יעור איך יתחייב לר' יוחנן" וכו' הרי ודרש לא פליש אפיילו אם אמר דוד ודרש לחייב באמות חיב, אבל על כל פנים לר' יוחנן איך יתחייב כיון שהוא לאו שאין בו מעשה. ואחר כך ראיינו שקדרמי בקשריה זו והארוי, ולא העלה תירוץ אמיוני בהה. ומרוש"י ד"ה "עד" משמע וככלין עבורין אף בעל החמן, ולא בתוס'. ואני הוסיף עדר בוגמא, דבירושלמי פלייג לר' יוחנן וריש לקיש, הרי יוחנן בברוא לה דהשוחט והרב חי על פי שאיתו מבני החברה, וריש לקיש סבירא לה דאיתו חייב אלא השוחט שהוא מבני החברה, ואם יש לבני חברה ואיתו לשוחט שניהם שיווין דוחיב השוחט לר' יוחנן אף על פי שהוא איתן מבני חברה, ולריש רק באוגון שהוא מבני חברה, והנה אכן פסקין כר' יוחנן אכן צירק שיאו השוחט מבני החברה, וכן פסק הורמ"ס בה' קרבן פשח א, והוא, וקשה המכח הדיקש הזה לה לפסקון כריש דרכ' מי שיריך בהלט בשער חייב על לא תשוחט, אבל מי שאיתו בכלל ילקין דוחינת שאיתו מבני החברה לא יתחייב כלל על לא תשוחט מכח הדיקש אכן היקש למחלוקת, וכן ספק אצל דוחינת טעמא וריש לסבירא לה שצעריך שיאו השוחט מבני חברה ממש דודש והיקש, ואם כן מאי טעמא דרי' יוחנן דפלג עלייה. וגם אכן דפסקין דמקטיר חייב הרי ודרשין והיקש, ואיך פסקין כר' יוחנן ולא צירק שהוא השוחט מבני החברה, והוא תימה רבתה ולא ואיתו מי שנבעור בהה.

ג. שם בוגם "בעי מיניה ר' אושעיא מר' אמי אין לו לשוחט וש לא לאחד מבני חברה מה הוא", ובתבו רשי' ז' דינה דפשיטה לה לירוש לקיש בעי לה לר' אושעיא. והוא פלא מודר ולא מצין דוגמא להה בכל הש"ס, ואפיילו אי נזהה בדברי רשי' דינה דפשיטה להה לירוש לר' אושעיא מיביע להה, מכל מקום אמסדר הש"ס קשה כיון והסביר באפשרות דברי רשי' שקיים אין יביא אחר כך איבע על הא דברה הביא בשם ריש לקיש בפשטנות, ואי משום ורבה להודיעין

הטעם, והוא להה לחייב בדרך דרך מאי טעמא דרי' לקיש וכו', אבל להביא בדרך איבען הוא תמורה מאורן.

ד. שם בגמרא: "אמר ר' פפא הילך כהן המקטר שבר בלא העשו הויאל יושט בכל הלנת אמרוין", הנה בדברי רשי זיל נטלבטו בה רכיבים ומשמעו וסבירא לה רוזרא "ילא אילן זבח חג הפסח" רק אבשר קאי ולא אמרוין, וקשה רוחא לעיל ט, ב, מוקי לה לשיט בפירוש אמרוין, דרב ספרא מקשהiao הא עד הבקר לין והוא אין חלי חול קירビין ביט טוב, עניין שם ד"ה "ילא עלת" בתוס' שהקשו סתירה ודשנו סוגיות אלל טורי אהדר, והכא מוקי לה אבשר, ושם נט, ב, מוקי לה אמרוין. ומה שתריצו התוטס' וקאי אשניהם על בשור ועל אמרוין, לפי עניות דעתינו מופרך הוא, מהר דלעל מיניה דמקשה רבי כהנא כתיב "ילא אילן חול תען עד בקר" וכותיב "עליה" השלם, וקשה ווילמא מיריע רוזרא באימורי פסח נמי, שם לבא עשה רודשלמה ויאחוור הדרבר כתיב, עיין במשנה למך בה' קרבן פסח א, ומקשא על הרמב"ם דנקוט מהאי קרא שלא לחולין יימורי פסח, וקשה מהאי גמי'adam נקי לאימורי פסח ליבא עשה דהשלמה. ונראה ברור דקוישיא זו לא קשה מידי, ודואז עקר קרא לשאר אמרוין בא, דהא בהאי קאי לא איזכר כלל פסח, ובמ' כתיב בה' "חוג", אלא וממילא נבל גם אימורי פסח כין דעניטא דקרא מפסח מיריע, "זלא טובוח" אפסח קאי, וממילא נבל כלול הלב גם אמרוין פסח. אבל מכל מקום שפיר מקשה רבי כהנא כין דעקר הקרא בשאר אמרוין מיריע, ציריך לבונן אתך דיקרא וקרא וא עד הבקר לין, שיתה שיר בשאר אמרוין דמיינה אייר עקר קרא, ואיל סבירא להה לרבי כהנא כי' שמעון דומוקי להיא קרא אשר זבוזם לחיב עלהם מושם לא תשחט, ולא מיריע כלל בפסח מה שאין כין לדין דומוקין שוי המקאות בפסח, שפיר נקט הרמב"ם האי קרא על אמרוין פסח. אבל בלוא הци נמי ניחא וכמו שבתו ליל כין דעקר קרא בשאר אמרוין מיריע ממילא על כורחן נמי החיק אהאי קאי, וממילא הקרא שלא אילן זבח חג הפסח דעקר קרא בבשר מיריע, וכטוגיא דיל'. גם הלא "זבח" כתיב, והחינו הבשר, אלא דיש לכלול בה נם האימוריין. אם כן עקר קרא לשבר בא ולהקיט כדי לחיב אם יש לאחר מכן חברה, אם כן על כורחן גם הדיק על עקריא וקרא, וכיוון ר' עקיבא סבירא לה דפסח נאבל עיר השחר, אם כן איך מקשה שם נט, ב, וזה אין חלי חול קירビין ביט טוב, כין דעקר הקרא על בשור קאי. וזה קושיא גודלה על תירוץ התוטס' וקושית התוטס' במקומה עומדת דתורי סוגיות אלל סותרות אהדר.

ה. הקשה הא�"ח דיל' אלענור בן עזירה דסבירא להה הפטח איטן נאבל אלא עד החוצה, ולזרעה על כורחן اي אפשר לומר דקרא דילא טובוח" בשער מיריע, דלזרעה קשה הקושיא הא עד הבקר לין הא איתו נאבל אלא עד החוצה, ועל כורחן באימוריין מיריע, אם כן לדזרעה קשה קושית גומי' אי הци איפלו לאחור בסוף העולם נמי, ולזרעה לא שיר תירוץ הגם' וזה הקרא לא בגין חברה מיריע.

ו. שם בגמרא: "אללא וא ווא ר' שמעון" הקשה הצל"ח דמאי לשון "אללא" זה לא תירץ עריך כלום על הקושיא דורמינהו, ובצל"ח תירץ רוחור מהא ואמר ר' פפא "הילך" דמשמע דתלאה זה בוה וביבריהו, האחרונה הלא מפורש אכן המקטר חיב אף על פי דמקיש לגבי הא דלא יהא חמץ אלא על בני החבורה, עי"ש. וכי לא ירגיש יודעה דקורשיותו קשה מادر אבל

תירוץו איתך עולה יפה, דהא מכל מקום הבריתא הראשונה דמחיבת את המקטיר והוא ראייה לר' פפא, כמו שאמרו בוגמי' תניא בותחים, אלא דהבריתא שנייה חולקת וסבירות דהמקטיר פטור ואם כן סוף כל סוף יש ראייה לר' פפא מבריתא הראשונה, ולכן אין תירוץ של הצל"ח עלה יפה והודוקך ולמה נקט אלא במקומו עמו.

ז. קשה קשותה התוטס' דלמה מוקי' ברייטה בר' שמעון והלא גם ברבן אתייא, ובפרט לפירושי נקט להבי עוף משום דלא שייך ביה עשה דהשלמה ודרבו לעכבר עד אחר התම"ר.

ח. קשה קשותה התוטס' דה' "ואיכא דלא מקיש". ראמן כן יהאי מאן דאמר קשה אי הכי אפילו לאחר בסוף העולם, וחילוק שמחלק התוטס' הוא דחוק, וכן מה שבתנו בוה' המהראש"א והמהרש"ל מי לא יודה כי צורך לשבול דוחק הרבה, וכייד' לישב כל את אען ואומר מה טאהה לפי עניות דעתך לחשיך כל תלונה ברוך האמת ויתישב הכל בל דוחק כל וככל, ומקום הניחו לי להתגדר בסוגיא זו, ועשה אונק באפרכס ושם.

גונה הא דמקשה בגמו "אי הכי אפילו לאחר בסוף העולם", לבאורה און להבן דאייך טבל להעלאת על הזרעת והשוחט היהה תיב' משום שיש חמץ לאחר בסוף העולם, ולאו הוא דבר שאי אפשר שלא ימציא ישראל אחד בכל העולם שלא יהיה חמץ בושה ברשותו. אלא על כורחך הכוונה כמו שבכתב רשי', שאם אחד שאיתן מבני החבורה הוא בעוראה בשעת שחיטת הפסח, והוא אמריא דהטורה הקפידה שלא ימצא חמץ בעורה בשעת שחיטת הפסח אפילו אינו אצל אחד מבני החבורה, אלא כל שיש חמץ באחר שהוא אין שוחטן הפסח. וכן בא החקש לממדינו דאיינו חייב אלא אם יש חמץ עצל אחד מבני החבורה ורקימי "בבל לין", ואכמת הלשון "לאחד בסוף העולם" איתן מודוקך והוה לה למימור לאחד מ"סוף העולם" יוןן דמייריו שהוא בעורה, אבל לשון דב"סוף העולם" משמע שהוא חוץ לעורה, ודוקדק זה ציריך ישוב. וממילא אמר דהא תינח לישך לדסבירה להה על בסמור, עציריך שייהה חמץ בעורה אבל איש אחד אף על פי שאיתן מבני החבורה, וכן על כורחך צריך לירוש החיקש לממדין דזוקא אם נמציא חמץ אבל אחד מבני החבורה הני רקימי עליה "בבל לין" והוא דחיב, אבל שנמנצעה עצל אחד שאיתן מבני תבורה אף על פי שהוא מותר לשוחט עלין את הפסח, אבל ליר' יוחנן דסבירה להה לא בעין על בסמור, חייב אף על פי שאיתן בעורה. אם כן בגין דחיב אף על פי שאין לו חמץ לשוחט, בגין דחיב חמץ מAMILא מעד לאו החקש רעל כל פנים אבל אחד מבני החבורה עציריך שייהה חמץ, והבכי אמר מותר לאו החקש רעל כל פנים בגין דחיב הוא דבר המנע, ולכן יוחנן דסבירה להה ולא בעין על בסמור, כיון ולא בתיב על חמץ, בלאו יהיו גרע ורך הני ורקימי עיליה בל יואה, ובלאו הבכי לא קשה הקושיא זאי הכי אפילו לאחד בסוף העולם, ולכן יוחנן לשיטתו דסבירה להה דלא בעין על בסמור אין כן שם הכרע צורך לדרש החיקש, וזה ברור כמשמעותם ואמתה לאmittio של תורה.

ועל פי המכח זו אני אומר דהא דפלגי בירושלמי ריש לקיש ור' יוחנן אי מוחיב השוחט אף על פי שאיתן מבני החבורה, הלכו בזה לשיטומם, וריש לקיש דסבירה להה דבעין על בסמור, ולדיזה על כורחך און מכורחין לדרש את החיקש, וממילא בגין דאין דיקש למוחיצה ניקוש נמי להוא דאין השוחט ההורק חיבין אלא אם הם מבני החבורה, ורקימי בבל לין, אבל לא'

יווחן דבלאו הcci לא דרש את ההיקש ובניל, מAMIL שפир סבירא ליה ורשות חיב אף על פי שאיתו מבני החבורה, ואף על פי שאין לו חמץ כלל כתיב חמץ, והיקש ליה לה כובון. ומהו נגמה לנו גם כן פלוגטה חדשה בין ר' יוחנן וריש לירוש, דריש לקיש ודרש את ההיקש, וכיוון דאיתו לה היקש ממילא משקין גם לענן וזה דוגם בעל החבורה חיב, אבל שיטנו בבל לילך ישן ללא תשחט, וכיוון דריש לקיש איתו לה לאו שאין בו מעשה לוקין עליי, הוא הרין בעל החבורה לך אם יש לו חמץ מכח היקש וכל שיטנו בבל לילך ישן בכל לא תשחט, אבל לר' יוחנן ולא דרש את היקש, ממילא הוא הרין ועל החבורה איתו חיב בין לדלא תשחט כתיב, ומעתה יש חומרא וקولا דין לר' יוחנן והן לריש לירוש. קולא לריש לירוש דרשות חיב אלא אם הוא מבני החבורה, וחומרא דוגם בעל החבורה חיב, ולר' יוחנן להיפוך קולא ובעל החבורה איתו חיב, וחומרא רשות חיב אף על פי שאיתו מבני החבורה, ומעתה מה דכתב רשי זיל בთחולת הגמ' דה "עד שיאו" דכובל ערבין. דמשמע מיניה דוגם בעל החמץ חיב, והינו אליבא דריש לירוש, אבל לא אליבא דריש יוחנן דאן פסקין כוותיה ולא בעינה על בסמור.

והנה לבאורה איתו לה פירכה והחותוט דה "לא אמרין" בתבו דرك ודזיכא ואיתו לה סבירא סבירא לה ר' יוחנן ולא בעין על בסמור. ואם כן אי לית לנו היקש, בין ר' כתיב סתום חמץ ומושמע אפללו של אחרים, ממילא היה מסתבר לרשות על בסמור שייהי החמץ בזורה אף על פי שאיתו של אחרים. אבל טאהה של ברור דעתמת זהה שבorth ר' פפא וסיבורא לה ר' הזמתקער חיב אפללו אליבא דריש מאיר, אבל מסכתת הש"ס דיאיכא תנאי שלא מקיש, ושיטת הירושלמי שהוא גם בן שיטות ר' יוחנן לא מוכיח כלל את היקש על כורחן ממשום אליבא דריש יוחנן לא דרשין היקש, ומושום דריש יוחנן על פי סבירא הייעונה סבירא לה ר' הקפירת התורה לא זהה שלא יהוא החמץ בעורה. אלא שלא יהוא ברשות, בין דעבורין עליו על כל יודא, זהה היה הסברא ולא סבירא לה ר' יוחנן וביעון על בסמור, ומAMIL כיון שלא כתיב חמץ שפיר דעתין ועל כל פנים אבל אחד מבני החבורה צריך שייהי, וזה ברור ואמת.

על פי הקדמה האmittית הללו אומר אני, רהא דאמר ריש לקיש עד שייהא לאחר מבני החבורה, הכוונה דווקא בעל החבורה נמי עורה. והוא שלא פליו בירושלמי נמי גם בזה, והינו ממשום רהא ברור תלא, וכיוון דפלני בהזאת השותה שעריך יהוא מבני החבורה, וזה גופא תלאו או בעל החמץ שבר או לא. ועהה הסכתה ושמע והודאי רק זה דרשות חיב אם יש לאחר מבני החבורה, לריש לקיש סבירא לה על בסמור על כורחן הטעם הוא ממשום דריש, ולכל היקש הזה לה לומר ועוד שמנצעה חמץ בעורה אסור לשחוט, וכיוון דאיתו חיב עד שייהי לאחר מבני החבורה ממילא בדע מיניה דוגם בעל החבורה חיב מהאי טעמא גופא, ומקשין דמאי ואית בבל לילן איתיא בכל לא תשחט. וכן מי מראה ורשות חיב רק שייהי מבני החבורה, ועל כורחן הוא מעסם ודרשין את היקש נמי מוכח דוגם בעל החבורה חיב. אבל הוא ורשות חיב אף על פי שאין לו אלא לאחר מבני החבורה ואת לא נכל להזכיר מהו בעל החבורה חיב. ודוזיא בעל החבורה חיב מכח היקש, אבל עידין מנא לנו ורשות חיב אם אין לו חמץ, וזה לא מהויקש ודרשין אלא מודלא כתיב חמץ, וזה ברור כמשמעותם. ומה תראה איך אין לנו צרכין לדוחק של רשי זיל שבtab דומה דPsiṭṭa לה לריש לירוש ר' ואושעאי מיבעי לה, והוא דוחק גROL מאור, ודוזיא זה אפשר דמה דPsiṭṭa לה לריש לירוש ר'

אורשואן מביע לה, אבל הקיים הוא על מסדר הש"ס איך אחורי שהביא את דבריו ריש לkish שאמור בפתרונות או לאחד בני החבורה הביא איבעדי דרי אורשואן, ואילו שם דרצה להוציאנו. העם רמי כתבי חמאצ'ר, לא הוה לה למסדר הש"ס להביא זאת בלשון איבעדי בשם דרי אורשואן. אלא הוה לה לחשות מי עטמא רישי לkish ולתץ מי כתיב חמאצ'ר ונוי, אבל לא בדרך איבעדי. ולפי הצעתו ניזח מאדר, מסדר הש"ס הוה לומד בדברי ריש לkish בהא דאמר או איבעדי. לאחר מכן הוכיחו הכוונה ובבעל החמן חיב. וריש לkish לשיטותו ובמו שהוכחנת לעיל, דריש לחש מחייב את בעל החבורה מכח הוכיח. אבל מזה לא דען יותר ששהוחנת יהא חיב אם אין לו עצמו חמן אלא לאחד מבני החבורה, להכי איצטיך הורשה דמי כתיב חמאצ'ר, וכן ספר אובייה לה, ודרשה זו דמי כתיב חמאצ'ר הכל מודים בה זו ר' יוחנן והן ריש לkish. בשינויים סבירא לחו' דהשוחט חיב שאך על פי שאין לו חמן, ובירושלמי בפירוש אמר כן ר' יוחנן גוף לאחד מבני חבורה אף על פי שאינו שוחט עי"ש.

ומעתה נרא איך הרין לגבי המקטיר, הנה ר' פפא אמר דהלא ריש לkish כיוון ורמקשין הקרא לא תשחת להמי וקימי לביל אילן, ממש לא הוא הדין רם המקטיר חיב מכח הוכיח גופא, ועל זה הביא תנייא בותיה דברייתא והראשונה מבואר בפירוש רם המקטיר חיב ומילא ואוי הולכתה בותיה דרי פפא כיוון דמיביא בריתאתה רתמייא בותיה, ואוק על פי הולכתה כר' יוחנן ולא בעין על בסמור, ולזרידה לא צער הוכיח, ואם כן מנא לן לחיב את המקטיר, מכל מקום הזה סבר רב פפא רם ר' יוחנן אף על פי שאיתו ציר הולתק על בורחו, אבל אפשר דאפשר היבי דריש לה, ומילא ומתחייב נמי את בעל החבורה ובריש לkish לא פלייג לא בעל בסמור, אבל גם ר' יוחנן דרוש את הוכיח אף על פי שלא היה לדיווחה הכלח על זה, מכל מקום דריש כמו דריש לkish, ועל זה מביא הש"ס דתנייא בותיה דרי פפא בבריתאתה דהמקטיר חיב, הריה רם לר' יוחנן נמי דרשין הוכיח, ולהבי חוויב גם המקטיר איפלו אליבא דין ודפסקין כר' יוחנן, ועל זה מקשה ורמגנוו דשנינו בפירוש בבריתאתה שנייה דאין המקטיר חיב, ועל טורחן משום דאלבא דרי יוחנן באמת לא דרשין הוכיח כל, ולמן משני אל לא הוא ר' שמעון, וכחות התרין במה דקאמר אל, דחוור מהה שהיה סבור עד עתה רם לר' יוחנן דרשין הוכיח ובר' פפא אלא דבליל עטמא מודה דלי' יוחנן ולא בעין על בסמור ממש לא דרשין הוכיח כל, ולרי יוחנן באמת המקטיר פטור. ומעתה תורה איך קושית ההורש' ודלה לא מוקי לה כרבנן בבריתאתה ראשונה אין לה התחלה, דאי יכול לאוקמי בבריתאתה ראשונה כרבנן כיוון דאלבא דהולכתא אליבא דרי יוחנן המקטיר פטור ובבריתאתה שניית דהמקטיר חיב, אלא ודאי בבריתאתה ראשונה גם כן שלאל אליבא דהולכתא הווא, והוא סבירא לה כריש לkish דבעין על בסמור, ולהבי על בורחן לדרשון הוכיח ומילא המקטיר נמי חיב, ובבריתאתה שנייה סוברת כר' יוחנן ולא בעין על בסמור ולא דרשין הוכיח, ולהבי המקטיר פטור. ואוק להקשוט דסוף כל סוף למה לא ווקי לבריתאתה ראשונה כרבנן, ואיפיל היבי המקטיר חיב משום דריש הוכיח אף על פי שאיתו מובח לדרשו ובמו דסבירא ליה באמות לר' פפא, אבל זה לא קשה כלל וזה אמר כן נצומה פלוגתא חרושה בבריתאתה ראשונה סבירא לה אליבא דרי יוחנן ודרשין, ובבריתאתה שנייה דהיא נמי אליבא דרי יוחנן כיוון לזרידהanca הברה לדריש הוכיח, וחאת אל אפשר אלא אליבא דרי יוחנן כיוון לזרידהanca הברה לדריש הוכיח, משאן כן לדיש לkish וככל, ואם כן אי נקי בבריתאתה ראשונה כרבנן על בורחן יוצמה לנו פלוגתא חרשה אליבא דרי יוחנן אי סבירא הוכיח אף על פי שאיתו הברה או לא, ובכל גודול הוא ואפרשי

פלוגתא לא מפשין, ולכן אמר אלא ריש לקיש ווראי אלבבא דר' יוחנן לא ורשון והזקן הכל. והי שתי ברירות ברי' שמואן שלא אליכא והלכטה. וביריתא ראשונה סוברת בריש ל קיש ולחייב המקטיר חיב וביריתא השניה אתיא ברי' יוחנן ודלא בעין על בסמור ולא דרשון הוקיש כלל, וממילא אין התחלת לקושית הנותן דבין דלא מקיים הקטירה לשוחיטה אם כן אפיילו אחד בסוף העולם, זה איתן דהא הא תנא אלבבא דר' יוחנן אמר למולטייה, ואלבבא דר' יוחנן לא קשה כלל קושית הגמי' דאי הכי אפיילו אחד בסוף העולם, כיון דלא בעין על בסמור וככайл, וזהו כפטור פורה בעורתה ר' יתרון. ודע דם ואיתן אין להקשורה דאתכי למה לא מוקי לה אלבבא דרבנן ביריתא הראשונה רק דפלויג בעל בסמור. וזה איתן דאם כן מעציט תנא דבריתיא דאתיא רבנן וסבירא להה בריש ל קיש ועל בסמור משמעו, וזה גנער הולכתא, لكن על כורחך לאוקמי כהלהטה.

ולפי כל ביאורנו נצמזה לטוי כי מסקנת הגמי' הוא דלא כרי' פפא. ואלבבא דר' יוחנן ביל' עלמא מודים דלא ורשון את הוקיש כלל, וגם כן הוה לו לפסק להלכה והמקטיר פטור. וננד זה עומר שיטת הרמב"ם דפסק בה' קרבן פסה א', דוגם המקטיר חיב, ולפי ביאורנו הווא ננד המשקנא ודלא כהלהטה, אבל בא עמי ואראך אנק דרומב"ם ציל' דוחה תלמוד מיפוי תלמוד ירושלמי וכמו שעשה כן בכמה פקומות, דבירושלמי אין זכר לכל הוקיש והוא ממשום רשותם ירושלמי ר' יוחנן שפהה, ולידייה לא דרשון כלל הוקיש, ואפיילו הכי הביא שם הירושלמי דברוקטיר על החמצן פלייא, דאיתנית חיב ואתנית פטור, ומאן אמר חיב דריש דם מכל מקום, ומאן דאמר פטור וריש זבח למיעוט הקטירה שאינו מעכבר את הוקטרה עי"ש, הרי ואפיילו או לית לנו הוקיש איכא לדובי את המקטיר לחיזיבו מיריביו דם, ופסק הרמב"ם בחאי מאן דאמר דחיביב כיון דום ר' פפא קאי בוחתיה, ולא עוד אלא ולפי שיטת הירושלמי ייחסבו הביריתא בריך מרוחה יותה, ביריתא ראשונה במתות רבנן אתיא דריא וומקטיר חיב ממשום דארתראכי מדים, וביריתא שנייה אתיא ברי' שמואן וממעט את המקטיר מרכטיב "ובח", וממילא פסק הרמב"ם ביריתא ראשונה דאתיא בגין וכקושית הנותן לאמת, וזה אמת וברורה.

ומה מאור מושב לפי זה קושית הנותן לעיל נט. ב' ד'ה "וילא עולת", והני שתי סוגיות סותרות זו ואלה זו, ווראי הכא אלבבא דריש ל קיש קימין, ומכח הקושא דאי הכי אפיילו בסוף ה'עלום נמי מוכחה לאוקמי הקרא דלא ליין אבשר, ולחרוש מיניה הוקיש אבל הני בני חברה דקימין עליו בבל ליל', אבל לפי האמת וڌית אלבבא דר' יוחנן דפסקין כוותיה, לא דרשון כלל את הוקיש ולית לנו הברה לאוקמי הקרא דבשר אלא כפשותו דמיין באימוריין, והקרא בול' בהקרבה מירוי ולא בדעת אכילת קרבן פסה, וכיון שכן הש"ס דף נט. ב', אלבבא דהלהטה ודאי לא הווקי להזאי קרא אלא לאימוריין, ושפיר מקשה מיניה הא כל הלילה לילן הא אין חלי חול קרבן בום טוב, וכן לא קשה מידי קושית האות' אלבבא דר' אלעוזר בן עוזיה ואיתו נאבל עד חצויות ואי אפשר לאוקמי באימוריין, נשא'er קושית הגמי' אי הכי אפיילו לאותר וכו' במקומה שמדות. אכן לתרץ בתירוץ הגמי' לזריה ולפי הניל לא קשה מידי דום ר' אלעוזר בן עוזיה. יסבירו כרי' יוחנן בעל סמור ולא תקשי לה קושית הגמרא כלל.

ומעהה שמע קושט דברי אמת, איך מושב שיטת הרמב"ם במה שמאיה הקרא "דלא ליין חלב חגי" אימורי פסה, והקשה עליו המשנה למיל' שהוא גנער הש"ס נט. ב', דרב בהמא רמי הא עד הבוקר יילן וכותב אחד אומר "עללה השלים". ואיברמב"ם דאפסת קאי, הא בפסח

ליכא עשה דהשלמה, ולפי הנ"ל לא קשה מידי. זודאי הקרה דלא יlein בכל האימוריין מיר בiamiory פסח, וכן שפיר נקט הרמב"ם הקרה על אמרוי פסח, אולם היינו דקא לה'ך דמוקי שני המקרים דלא טוביה ו"לא תשחט" גם שווים אפסח, חד אלשומו וחוד אשלא לשמו, מミלא מכח ענייא דקרה מוכח דהאי לאילן קאי גם אפסח. אף על פי דקרה חגי כתוב, מכל מקום רישא דקרה מירי מקרבן פסח, ומミלא על כורחך דסיפא דקרה אמיורי פסח נמי קאי ולא רק על אימורי שאר ובוחים, וקרא השען על כורחך מוקי לה לקרה קמא לאילא אייכר בייה בפרטש קרבן פסח אשאר בוחים, וקרא השען דרביב בה' לאילן וזה חגי הפסח" מミלא גם רישא דקרה ולא תשחט מקרבן פסח מיר, ואם כן בקרה הראשון לא מיר כבל מקרבן פסח אלא הוא לא טוביה קאי אשאר זבחים, ואם כן אין עקי טיפה דקרה דלאילן חלב חגי גם אמיורי פסח כינן וחגי כתוב והאי קרא לא מיר כבל מקרבן פסח אלילב דרי' שמעון, וכן לרי' שמעון ודאי דהאי לאילן רק אשאר אימוריין קאי, ולכן הוה סבר הרמב"ם דרב כהנא והוא אויל בשיטותה דרי' שמעון והוה שלאילב דהבלטה, וכן מוקי על כורחך להאי קרא דוקא אמיורי שאר קרבנות, וכן קשיא לה שפיר הא עד הבוקר ולן הוא "עליה חשלם" כתוב, אבל הרמב"ם דפסק בתיק' ומויק ריש דקרה אפסח ממי לא חייל לאילן כולל גם פסח עמו, ושפיר נקט הרמב"ם האי קרא אמיורי פסח, וזה נבען מאי בסיטואציה דשנית.

עוד לאלקה מילן, מה שראיתו בעליך דמקשה כיון דעתך לך היקש לחזיב את המקטרו למלה לך האי דם לרבות את הזרק, תיופק לה' מהך הזרק, זודאי גם דום הוא אבל ונפלש לזרקה עי"ש. והוא לבוארה קושיא נואה. אבל לפ' עניות דעתך לא קשה מידי. זודאי היקש את הכרה לדרשו והרואה ואיכא תענאי דלא דרש את הזרק, וכן אין לאו דעתך דם לרבות את הזרק לא הוה דרישן את הזרק שלחיזיב את המקטרו דודא "אל תשחט" כתוב, ואיך נבלל גם המקטרו, אבל כיון דכתוב "דט" זהה על כורחך לרבות את הזרק קאתה, הרי דלא תשחט לאו דוקא מミלא ורישן גם היקש לחזיב גם את המקטרו אף על פי שאיתו בכלל לא תשחט. אלא דלבוארה זה איתך, וזה כן יש לנו הבהיר לדריש את היקש מכח קושית הגמ' דאי הכל אפילה לאחר סוף העלום, וכיון שיש לנו הבהיר לדריש הזרק ממי לאילן כורחך דגמ' המקטרו חיב, ושוב קשיא למה לנו "דט" לרבות את הזרק, ואפשר דקורשא זו רצה לתרך רשי' ול' במא שכרבן דמקטרו וויב מכח היקש דלאילן חלב חגי ולא כתוב דמכח היקש דלאילן לבוקר זבח הפסח" דבאמורין נמי מיר וכבודו מגמ' נט, ב'. ולפי הניל' חמא ועל כורחך אי אפשר לומר ונילוק מכח וויב וזה גם המקטרו כיון רעל וויב וויב זיה וויאת לך הברע לדרש מכח קושית הגמ', אם כן קשה קושית העליך דלאילן חלב חגי ול' במא אלא זראי דמקטרא זה אי באשר למלוד על המקטרו דכינוי דעיקר קרא על הבשר הו, אם כן אפשר דרך לעיקר הקרה אתי היקש דהוינו על בני החבורה אבל לא על המקטרו שהאמורין רק בדרך טפל נבלילן בזה הקרה, וכן מורה רשי' להביא הקרה "דלאילן חלב חגי" ולהאי היקש לא לטע הברע דבלמוד מיניה דהמקטרו חיב, ואי לאו דעתך לך דם לא הוה דרישן האי היקש כל לחזיב המקטרו כיון זראיון בכלל "אל תשחט" אבל השטה דאיונרבאי הזרק על כורחך מבדיביך דם אף על פי דאיון בכלל "אל תשחט", שפיר ורישן גם את היקש לחזיב את המקטרו וזה פרפרת נאה מואד.

עד ראייתי כי לפि ביאורנו יתיישב מה דריש' ופירוש המשניות לדמ"ס נקטו בפירוש המשנה ורשות על חמץ עbor בלא תעשה הקרא השני דילא תשוחט על חמץ" שוהוא בפרשנ' כי תשא, והרמב"ס ביד' חזקה נקט קרא הראשן דילא תובח על חמץ דם זיהוי". ועינ' מה שכתב בוה הצעלי". ולפי מה שבתบทי נהואה מאך, ולפי ביאורנו תיק' ור' שמעון פלגי או הפסוק הראשון דילא תובח" קאי אשא זבחים או אשוחות שלא לשם. והיינו על כורח בפסק' זבח פסה, אלא בקרא ראשון דלא מיר' כל מפסח אלא כתוב 'אל' תובח על חמץ דם זבח ולא יlinן חלב חגי עד בוקר". בוה פלגי דתיק' סבירא לה דקי אשוחתו שלא לשם, ור' שמעון סבירא לה דקי אשא זבחים, ولكن במשנה ומבראש בפירוש הפלוגנתה ותיק' ור' שמעון אריגטור לחייב הקרא וקיי על פסה נם אלבא דרי' שמעון, אבל ביד החזקה דנקט ר' ההלכטה ופסקין בתיק', שפיר הביא הקרא דלא תובח שהוא רק אלבא דתיק' קאי אפסח ששוחתו שלא לשם מה שאין בן לר' שמעון, ואם בן נקט ההלכטה, וזה כפטור ופורה בעורת ה' יתברך.

סוגיא דטעה בדבר מצוה

תנן בפסחים עא, ב, במשנה: "הפסח ששוחטו שלא לשמו בשבת חייב עליו חטאota", וכותב רשי זל' זוכבורה בשם שמותר לשמו כך מותר שלא לשמור. וכותב המהרש"א והין והין דרישה מוצי למיומר שנעלם ממנו שהוזע שבת וכמו שכותב רשי' בהוא דאין ואוין. ולכארה היה נראה לומר בפשיות דאי מיריד דעתלים ממנו שהוזע שבת או פשיטה חהייב עללה חטאota מכל שוגג ועלמא, וכן ראיות בצל"ח שכובן כן. וכותב עד בכותות רשי' ולא מיריד שכובר שמותר לשוחטו בשבת שלא לשמו, אלא כוונות רשי' היא שסבירו שמותר לשנותו לשם תמיד, אלא דחקשה שם דיעיטה מינה וזה לה לחש לפרש דעתה וסבירו שהזע תמיד עייש. והוא פלא, כי כי הדראה חס ושלוט נעלם מעיניו הבודחיים וגם מוקי לה בעורק, וכי בטועה אז הקרבן בשער דעקירה בטעות לא שמה עקריה, ומילא נמי מה שכותב בכותות רשי' דמותר לשנותו ואף על פי כן זהה פסח דכשר אפללו שלא לשמו גם זה לא ניתן להאמר, דכין דמייר בעורק אם כן הובי בשפוטני עסיקין שישודע שהזע פסח, וגם אם יכוון שלא לשם פסח נמי יהוה פסח, אם כן למאי מכובן לשם שלמים או דבר אחר, אבל בכותות רשי' הוא על כורחך בפשוטו שסבירו דכין דהשחת נין להחות אצל אותו שה, הוא הדין דמותר לשחותו לשם דבר אחר נמי. ועיין באור חדש שכתב גם כן כמו שכותבת לעיל דעתלים ממנו שהזע שבת אין שם סברא לזרם דפטור, אבל באין ואוין, כיון דעשה מצואה היה סברא לומר דפטור אף על פי שנעלם ממנו שהזע שבת, ולOLUMN נדרב מהו בסיטואציה דשמעיא.

והנה בגמי (שם) עג, א, מקשה דלמה למתני הא דהשוחט שלא לשמו בשבת, ומשוו משום פלונטה רדי אליעזר ור' יהושע נקט לה. ולכארה קשה טובא, הא בתוטפהה (פסחים ה, ד) באמת פלא ר' מאיר וסבירא לה דהשוחט פסח שלא לשמו נמי פטור. (עי"ש) בפרק ה דרשותין שם רדי מאיר סבירא לה באינו ראיין ואוין והוא הין פסח שלא לשמו פטור, ואם כן טובא אשמעין רבוותה גנד ר' מאיר. אלא עציך להבן, דbamota Mai סבירא לה ר' מאיר דפטור. וראייתו שם בתוטפהה במנחות בכוריות שכובב ופסח שלא לשמו משום וטריד בהקורבן, ולכארה הוא פלא, והוא על כורח בעורק אייר, בטועה באמת שר הקרבן, ופשיטה זרדי מאיר מאופן שכור הקרבן לפסח הוימא דראויין ואין ואוין. והשוחט לשם חטאota ההבור, ואם כן על כורח בעורק אייר, ואין שירק בבי עקי טריד בהקורבן. אבל נראא לא ברור דהמחלוקת בכוריות הזה סבירא לה רדי מאיר מיריד באמת בטועה, והוימא דאין ואוין וראיין וסבירא לה דעקירה בעותה הזה עקריה, ומיריד שוחט הפסח לשם תמיד שסביר שהזע תמיד. ומילא פטול הקרבן, אבל כיון דעת ידי הטרידא שהזע טריד בהקורבן והתמיד והפסח בא כלל טעות, סבירא לה לר' מאיר דפטור ולא בע עשה מונח, וטעי בטירידא לחוד, אבל לדין ופסקין דעקירה בטעות לא שמה עקריה וכשר הקרבן, על כורח מיריד מותבון בעורק, והקרבן פסול ולכון לא טירידא דמצואה ולא עשה מצואה פשיטה דחויב חטאota. דמוהיכי תחתי לפטור, וזהו הכל אומר מותר דפסקין וחייב חטאota בגין, כמו כתינוק שנשבה בין העכברים שבת סח, ב, בפרק כל גROL עי"ש. וכך שיפור מקשה בגמי דהאי רשא Mai אשמעין, ומשני דאגב והפלונטה של ר' אליעזר ור' יהושע נקטה לה ודריך.

אשר על פי זה נראה ללבש על נון וקדוק עצום במשמעותו, ואמר ר' אליעזר לר' יהושע אמרוי ציבור יוכלוו שון מותרין והשותט לשמו חיב, והתקשו המפרשים ומהן לה ל' אליעזר לר' יהושע מהшиб בשוחט לשם אימורי ציבור, ולמה סובר ר' יהושע כי מאייר שפטור, וכן לומר ודיק זאת מתקן השוחט את הפסח שלא לשם, دمشמע אפייל לשם אימורי ציבור, ודין זה הוא ורבו הדונא דמותני שהיה רב. אבל לא דבר ר' יהושע ואם כן מנא לה ל' אליעזר ולא סבירא לה ר' יהושע כר' מאיר ופטור אפיקו השוחט לשם אימורי ציבור. עיין בפרק המשניות לומב"ס ומפרש דואז והשותט לשם אימורי ציבור ומקשה מיניה ר' אליעזר אר' יהושע דמייר בשוחט את הפסח לשם אימורי ציבור. עי"ש. ובבר עמדו המפרשים בהז דומה הכריזו להרמב"ס לפשר המתני' בפסח שהשותט לשם אימורי ציבור, ולא כדמשמע סתמא דמתני' בשוחט סתום זבחים לשם אימורי ציבור. ומתחלת היה נראיה ל' לומר והזה קשה לה להרמב"ס לדתמה וקשה ר' אליעזר אדובי ר' יהושע דמתליך בן שנונה לדבר המותר לשינתו לדבר האסור מהא ואימורי ציבור, אלא מפלוגתיהם גנפה הוה לה ל' למperfיך דכין דלבריוו ר' אליעזר קמשנו לה ר' יהושע דאייט מחק בין שקר לטועה, אם כן מאי פקא מינה בין ראיין לאיאין. והחותט (עב, א) בדר' ל"ז' הקשו קושיא וא' יהושע בדבר המותר אית מלעה לפטור רק בטועה, ואם כן ל' אליעזר דאייט מחק בין שקר לטועה לא הוה לדבר המותר שום מעלה, ותריצו ר' יהושע מכח תרתי לטיבוטא קמשני לה ל' אליעזר, דעתו דלא שעי לה ל' אליעזר בין שקר לטועה. ורבו הותט לא זכיתו להיבט בשום אופן, חדא ולדבר האסור, ושיפא טעונה ולדבר המותר. ר' יהושע דאיתו בינו להיבט ולפיה זו עיקר חסר מן הספר, והזה לה ל' יהושע להוביר וא' בטועה ולא עוד אלא ומדבריהם ממשע ר' יהושע דשע לה ל' עיקר לטועה סבירא לה דאפיילו בטועה לדבר האסור גמי פטור, אלא דקאמר לה ל' אליעזר וזהה לא על כל פנים בטועה ולדבר המותר, וזה הפלא ומפלא, חדא כל מעלה טעונה לפטור הוא רק אם טעונה לדבר המותר, והוינו אם מחשבתו היה לדבר המותר רק על ידי הטירודא ובוחלתו נתחלף לו דקרבן, אבל אם הוא טעונה לדבר האסור ושוחט פטח לשם שלמים משומם דסובר שהוא שלמים או הוה טעונה גרען לבני עוקר, דגבוי עוקר יודע שהוא פסח אלא שסובר בינו שניין שבת לחות א' אף אוות הפסח מותר לשוחטו אפיקו לשם שלמים, אבל בטועה שהוא שלמיםஇיה התמגנות יש לו והזה בשוגג דעלמא, ואם כן הוא ר' יהושע לא שמי לה בין עיקר לטועה על בורחך ודוקא בטועה לדבר המותר, ואם כן ל' אליעזר ולא שמי לה בין עיקר לטועה, והוינו על בורחך משומם דלית לה כלל טעונה ברבב מצוות, ואם כן גם בשינה לדבר המותר למה לא יהא חיב. וקושית הותט' בדוכתייה קאי בראי מוצקת. עיין ב מהרשל' ו מהרש"א ו נימוקי הגרא"ב ו תורה כי גם הם אול' בשיטת הותט' ולא נתנו לה בטועה לדבר האסור הוא גרוד מעיקר ופלא הוא. ולול ברב הותט' זיל הקדרושים, היה נראה לתרוץ ובריחם בפשיותו יותר, ודראי עיקר העטם של ר' יהושע ופטור בראיין הוא משם וסבירא לה בטועה ברבב מצויה פטור ואיכין ראיין לא הוה בכלל טעונה, כמו שכחוב רשי זיל, ור' אליעזר לת לה בטועה ברבב מצויה ולכן מחייב אפיקו בראיין, ומקשה ר' אליעזר אר' יהושע ודראי פטור בראיין הוא קל וחומר מפסח שהשותט שלא לשם וחיב, ומכל שכן בשוחט שאור זחים, ואם כן הוא דוחהך לשנתו לר' אליעזר לאו להען טעם על הוא דפטור בראיין אל' כדי למperfיך הק' וחומר אתה ר' יהושע, והוינו ואמרדק בגין, ל'ז' לא דמי רישא בעוקר ושיפא בטועה, דהיבט דמשום הכי פטור בסיפה משום זהותו

טוועה בדבר מצוה, אבל לרי אליעזר דלא סבירא לה טועה בדבר מצוה, ומחייב ברואין נמי, אלא דמקשה אר' יהושע מכח קל וחומר, על זה משפט לה לרי אליעזר ולכא קל וחומר, וזהו שינה לדבר האסור והכא שינה לדבר המותר וממילא נפרק הקל וחומר. אבל לא ריצה ר' יהושע בוה ליבוריה את ר' אליעזר שיסבור דעתו ברואין, וגם ר' אליעזר לא גביה לפירען טעמו של ר' יהושע. אלא ר' אליעזר הקשה על ר' יהושע דהא חיב ברואין נמי מכח קל וחומר מפסח שהטענו שלא לשם, ועל זה משפט ר' יהושע דהקל וחומר זהא מופער, דברישא הווע שינה לדבר האסור ובסיפא שינה לדבר המותר, ולכא קל וחומר זהה ברור בכוונות הדש', ואול יש להעמיז זאת גם בכוונות החוטש.

ודע דלפי זה מה דאמר לה אחור כך ר' אליעזר אמרדי דיבור יוכחו, בזה לא ריצה לפירען את ר' יהושע מכח קל וחומר, אלא עתיקרא ודיתא פריך לה ר' יהושע פטור ברואין מכח טעה בדבר מצוה, על זה פריך ר' אליעזר והוא בשוחט לשם אימורי זיבור חייב, ועל זה משפט ר' יהושע דהומ ש לוי קעבה והכא אין לוי קעבה, אבל כל זה החוץ לשנתו ליזידה גוףנא נמי, ולא רק לדברי ר' אליעזר, דגס ליזידה רשות לה בון עקר לטועה נמי קשה דהא בשוחט לשם אימורי צבור אפללו בטועה נמי חייב, וקשייא לר' יהושע, וכל זה משפט ר' יהושע שפיר דיש חילוק בין יש לו קעבה ואין לו קעבה, ומישוב על פי זה מה יש לו פירוש הרמב"ם דוממי לה בשוחט את הפסח לשם אימורי דיבור, ואם כן על כורחן מיריב בעוקר, ובטועה כשר הרכובן, ואם כן למה ללי' יהושע לחיל הכא בין קעבה לאין לו קעבה, חיטוק לה דהכא מיריב בעוקר ולא בטועה, ואין לנו לומר לדלובי ר' אליעזר משפט, דלא שמי לה בון עקר לטועה, ועוד בין יש לו קעבה ואין לו קעבה, על כל פנים הדרן לךמן איר יהושע לא קשה מידי, דשפירות משע לה לר' אליעזר לפירען את הקל וחומר שלו, ודישא מיריב בשינה לדבר האסור ובסיפא מיריב בשינה לדבר המותר, אבל זאת על כל פנים נמי לא תקשה, למה לא תקשה ר' אליעזר מידינו של ר' יהושע ולמה מחיב באין ראיין, ולמה הקשה מאימורי דיבור, ויש לנו לומר דזאת שפיר הבן ר' אליעזר דשם לא מקרי טעה כיון דהכל יוציאן, מה שאין בין בשוחט לשם אימורי צבור שפיר יכול לטועה, ומקשה מיניה ומשע לה החילוק בין יש לו קעבה לאין לו קעבה. והרמב"ם אפשר דלא ניחא לה בהאי תירוצא, ולכן סבירא לה דהאי השוחט לשם אימורי זיבור מיריב בשוחט את הפסח לשם אימורי דיבור, וממילא לא קשה דלמה אינו מקשה מאין ראיין כיון דשם מיריב בדבר האסור שעשוו לדבר המותר, אבל בפסח שעשוו לשם אימורי דיבור יש תורה לטעבונא שינה לדבר המותר וגם הוא עצמוני דבר המותר. אלא דלפי זה קשה קטעת מה לא מקשה ר' אליעזר אחור כך מאין ראיין, דשם אין לו קעבה, כיון דהרמב"ם לא ניחא לה בהא דרבנן ר' אליעזר דבאיין ראיין לא שמי טעה בדבר מצוה.

ולכן נראה לפיה עייפות דמעני דמכח קושיא שהתחלט בה הכוורת הרמב"ם זיל פירוש המשמה דמייר דבר חיב, דילמא פטור בשוחט לשם אימורי זיבור ר' אליעזר ר' יהושע סבירא לה דשוחט לשם אימורי זיבור, אבל פטור בשוחט לשם אימורי ציבור במו ר' מאיר דעתו בamatת אפללו בשוחט לשם אימורי צבור. אולם קושיא זו קאי דזקא אם נאמר דמייר בשוחט טעם זבחים לשם אימורי צבור בהאג סבירא לה לרי מאיר דעתו משום דמייחלף, אם כן שפיר

יש לומר ור' יהושע נמי מורה ביה, דסבירא לה טעםם דמייחל' כמו ר' מאיר אבל אם נאמר דמייר בשוחט פטח לשם אימורי ציבור, שפיר מקשה ר' אליעזר לר' יהושע, וכך על פי דבזה נמי מצין ר' מאיר פטור בפירוש בתנופהו, ואולם היהו דוקא ר' מאיר ומשום דמייר בטועה, דסבירא לה, דעקריה בטועות שמה עקריה, אבל לדין דסבירא לה דעקריה בטועות לאו שמה עקריה, ואם כן לכ"א לאו קמי שוחט פטח לשם אימורי ציבור בטועה דאו כשר נמי הוה, ועל כורחך דמייר בערך הפטח לשם אימורי דיבור, משום דבר ומותר לשונת, וכזה ודאי כל עלא מודין וڌיב, ר' מאיר נמי פטור לאו משום דסבירא לה דמייר בטועה, עקריה בטועות שמה עקריה. אבל לפ"ז זה עדין תקשהכנ"ל, ר' מאיר מקשה ר' אליעזר כיון דמייר בערך ולא שיר ביה טועה בדבר ממצוה, וגם ר' יהושע למא לא השיב לו דשאינו שוחט פטח לשם אימורי ציבור ממשם דעקריה אי, ובכך לא שיר טועה בדבר ממצוה, וכן אמרו בפירוש דאי בערך מה ל ראיין מה ל אין ראיין, וכתרב רשי וטעק לו טועה בדבר ממצוה הוא. ועיין במורהש"א מה שכותב על קושית המהירושיל' ודרלאם גמ' ר' יהושע לא שמי לה בין ערך לטועה, אלא דמובחר לモקי רישא בערך ממשם ובטענה כשר הקברן, אבל אם היה במציאות לאוקמי ציבור לאו יהושע נמי חיב. הנה ערך אני להרחב קצת הדיבור זהה. קושית המהירושיל' בטועה אפילו בטועה נמי חיב. בכל דרי יהושע אית' לה טעה בדבר ממצוה פטור, אבל בכל מקומות שנייה לדבר המותר פטור, אבל ברישא לאו ממשם הכי חיב ממשם דמייר בערך, דאפייל בטועה היה חיב. וכן לא כתות המהירושיל' לה דטועה לדבר האסור הוא גרע מעקר, لكن הוכחה לשנות דמשום הכי פטור ממשם ושינה לדבר המותר, אבל על זה יפה הקשה הנימוקי גרייב בהגחות על המורהש"א, אז מהא דחיב באין ראיין מוכח על כורחך דעתה לה טעה בדבר ממצוה ומטעם טעה בדבר ממצוה פטור בראיין, ולהבי חיב באין ראיין מוכח דשם לא זהה בכל טועה, וכן שכותב רשי' ז Hochel יודען, ואולם המורהש"א זיל', שלא יירץ בתריזן של הממויקי הגרייב הפיטוי מואוד, ראה שהרבנן באפ"ן אחר קושית המהירושיל', והוא דמייא דדרלאם סבירא לה לר' יהושע דאפייל בערך נמי שיר טעה בהר' ממצוה, ואף על פי דבכל מקום אומר מותר בשוגג וצין לה, כמו בתייניך שנשבה בין העכברים דפסק הרמב"ס דחיב חטא. ואולם יהי' זוקא בדבר הרשות, אבל אם הוא טעה בדין ואומר מותר בדבר ממצוה אפשר פטור נמי בין דעל כל גנט לא דמייא לעבדה רהה ולפין מניה לכל ייבגי חטאות, וממלא אם נאמר דאומר מותר בדבר ממצוה נמי פטור אף על פי שהוא זוקא, אם כן לא קשה מאין ראיין וڌיב, דאפשר דעתות כהה ודחיינו לטועה על עגל שהוא פטח וכדומה, אז גרע משותט פטח שלא לשמו מפני שבboro' שמורתו לשונתו, דעתות על עגל שהוא פטח הוא דבר הידוע ונראה לכל ואין טוען בה, מה שאין כן באומר מותר בדבר ממצוה פטור, כך הבין המורהש"א זיל' קושית המהירושיל'. וכך בעי לחורצי תירוץ אחר, וזהו דבערך לא שיר טעה בדבר ממצוה אלא בטועה, וחוזה זהה דבר פטוח לש"ס כמו שהוא בתייניקת, דמייר בטועה, ומיניה לפין לכל טעה בדבר ממצוה, ועל רורה ברשי' (שם) ר'יה "על מה נחלקו" שכותב שם דוקא סלקא וטעק דר' יהושע מהייב בשמל את שניותם על ידי שסביר ששניהם בכר הגיע זמן וכו'. וסיפא פטור ממשם דטריד בשלה שבת, והוחלף לו של אחר, זוקא ודאי לא אפשר שלם את שניותם דהוא לא טיע אינשי בהבי וכיו' עד בגין לשונו. וכובנת רשי' בגין דמייר שהוא סביר דמותר למול את שניותם בשבת, אבל אם אחד הוא של אחר השבת לא טיע בהבי, וכובנו זוזה הכל יודען דין יל' של ז' ראיין למול. ורבבי רשי' הם נפלאים מאי דהוא זוזה ממש אמרו

מותר דמיינו עוקר ומה שיר בזה טעה בדבר מצוה, ובלאו ה כי חייב אפילו אם מל תחלה את של עבר שבת וקשה למה לא פירושי" דמייר בעיטה בלבד והוא דפטור בסיפה באמתו זה היה קושיא של המקשן ותסבירותו וציריך עיון גדול.

ונזoor להא שכתב המהר"ש" א דבעוקר לכא טעה בדבר מצוה, וכותב דזיא כוותת הדותש' הוא לא דמי ישא בעוקר דאפיילו שינה לדבר המותר נמי חייב בזין שהוא עוקר. הנה דברי התוס' פשוטים לבוארה אין לך להם הבנה, וזה הקושיא לא קאי איזדייש דלמה חיב. ועל זה לא בעי תירץ דחייב בככל שהוא, אבל הסיפה בעי להזכיר דלמה פטורה, ואם כן, על ברוח ציריך לומר דקושית הגמ' והיתה על מה רגען טעם, ולחייב פטור בסיפה משום דשינה לדבר המותר, זה איתך אמרת וזה דבר המותר איתך מעלה הפוטרת בחוללה אלא אם הוא טעה, ואם כן למא לו ה כי רהטעם הוא משום טעה ומילא נמען דזיאito לדבר המותר לטועה לדבר האסור אדרבה גרעע מעוקר וכמו שכתחתי למלעל, והוא הרין נמיadam היה מתרץ כן לא היה קשה הקושיא מאין ראיין דחייב, בזין דזהה אמינה נמי דלא זהה בכל טעה, אבל עתה שמתרץ ולהזכיר פטור משום דשינה לדבר המותר מקרי, אם כן תקשי יאין ראיין נמי יהא פטור, ועל זה ממש שפיר ולבירוי ולרי' אליעזר משני ה כי דמייר ודרי' יהושע לא רצעה בו להעת טעם על הא דפטור בראיין אלא לסתר את הקל והומר של ר' אליעזר, ומילא יפה אמר דכאן שינה לדבר האסור וכן שינה לדבר המותר וזה ברור.

וזהו רקמן, ולדברי הרמב"ם, דמייר בשוחט את הפסח לשם אימורי ציבור ועל כוחך מיידי בעוקר, לשני לה ר' יהושע ולהכי חיב משום דהוא עוקר. וליכא למימר לדבורי של ר' אליעזר משני לה ה כי, וזה לא' אליעזר בין יש לו קעבה ואין לו קעבה נמי איתך מלך, בזין דעתו מלך בין עיקר לטעה, ומראה לפי עניות דעתו הרמב"ם שembr מקרשא זו וסבירא לה דרי' אליעזר לאו עיקרא דידייא של טעה בדבר מגונה מפלפל עם ר' יהושע אלא הכא נמי מקשה ר' יהושע מכח קל וחומר, דמה אם שוחט פטה שהוא דבר המותר לשם אימורי ציבור שהוא דבר המותר ואיפילו ה כי חיב, מכל שכן דחייב בשוחט דבר האסור, ולא ניתן שבת להחות עצלו והיינו שאור זבחים אלא שוחטן לדבר המותר לשם פטה ודאי חיב. ועל זה מתרץ ר' יהושע לדבריו דרי' אליעזר ולית לה בין עיקר לטעה, דהקל והומר נפרק דאימוריו ציבור הם דבר שיש להם קעבה, ורשוי כתוב ולא היה לטעתה בכך, והרמב"ם פירש דלפי שום ידועם במנין, ואין רשות לכל אומן לשוחט רקיע יהא חיב ומילא נפרק הקל והומר דאי זומה אימורי ציבור לשוחט שאור זבחים לשם פטה, אבל באמתו לר' יהושע עיקר העטם היא משום עוקר זהה ברור.

ומעתה נראה איך פסק הרמב"ם בזה העיין ביד החזקה של, הנה הוא והשוחט את הפסח שלא לשמו בשחת דחייב לא נקט הרמב"ם כלל בפסק כי מוחלכות שגנות והגל"ח תמה בזאת, תלכורה בזין דבגמ' מקשין פשיטא אלא דמשני נקט לה משום פלגנא דרי' אליעזר ור' יהושע, אם כן הרמב"ם לא הוצרך להשמעינט הא ושוחט שלא לשמו חיב ריכין דפסול הו, ורק מילא דחייב. אלא זהה איתך, וזה בגמ' אמרין ושלאל לאכלו ונקט במתנית נמי פשיטא, ורק אגב שוחט שלא לשמו נקטו ובכל זאת נקתה הרמב"ם בהלכה ייב, ולא עד אלא הרמב"ם נקתה בחלוקת אותה עם הוא דראיין ואין ראיין, וכותב דאם אין ראיין חייב שהוא איתך ראייה

לקרכן פסח וכן אם שג וחטא שבת שלא לאוכל לו וכו', ומשמעו דמהר תעמא חיב ובמו זואיכא רכובות באין ראיין דחיבך נך איכא רכבותה באהו ושוחטו שלא לאוכללו. ובאמת לפ' פירש"י מירדי הני תרי רינא בחוד גוואר, ובאיך ראיין פירש"י בגין שענלים ממו שחוואר שבת, או קסביר שמותר לשות אחרים לשם פסח שבת, וכן גבי שלא לטוענה ומילא לאלא הוי הוה שוגג בזון דמיידי שחוואר סבור שחוואר פסח, ואני הוספתי בתימא שרש"י זיל סייט שם דלא הוה טעה בדבר מזוה מושם שהכל והעין דעתך זה כשר לפסח מזוה איכא סתריה מינה וביה, דכין דריש"י נקט המשל בעקר, אם כן בלאו הוי לא הויה טעה ברבר מוצאה בזון שחוואר עקר, וכדריפיש רשי"י בפירוש ליקמן, אבל מלשון הרמב"ם משמע דלא מוקי להו תר בבא בחוד גוואר. דבתחלה כתוב שhot זבחים אחרים לשם פסח בטעתה וקאמר זאת דרך כלל, ואחר כן אמר דרך פרט אם ראיין אין בו. ואם אין ראיין אין בו. והר ביריש דמוקי לאלא דעתך ראיין זאי נמי בטעות ובש"ס דעל, ואחר כתוב וכן אם שג וחטא שבת שלא לאכללו, והרי שוגג משמע כפירש"י, או שענלים ממזנו שחוואר שבת או דקסבר שசבר הוא, ואם כן מירדי על כורח בעקר, ואם כן קשה ולמה נקתה הرمבי"ם להאי יידיא בחוד בכא ובתב לשון וכן.

ובאמת קשה על העש"ט דלמה לא מקשה מעיקרא פשיטה אורדשא, ודחיינו אשוחות פסח שלא לשמו, וראייתו במירש"י שעמד בזה, אבל לא זכיתו לתיכון תירוץו. וכן יש לקודק דאללא לאוכללו אמר בלשון פשיטה, ואומרוני דשות את הפסח שלא לשמו מקשה רק בלשון, והוא גטעא למלה ל, וגם איתו מזוכן כל קר כוותת דבמי' בדא ודקבייע לאיפליג ר' אלעוזר ווי ירושע, ואול והה מוקם לממר דבשות את הפסח שלא לשמו איכא קצת ובודאות דבערך לא שיר טעה ברבר מזוה, דהיתו אומר מותר בברבר מזוה לא מקרי טעה ברבר מזוה ולכטורה היה מקום לומר זמאן דילוף מעכורה זהה ומה התם לא טריד או לא עידי מזוה הוא הין נמי דמציק למייר זמאן דילוף מעכורה זהה ומה התם לא עיין לעין דבר מזוה, במשלמא באומרו מותר בברבר מזוהות וכגן תינוק שמשבה בין העכורים, וסביר דעתך כן איסור שבת זה מקרי שוגג וחיב קרכן, אבל אם טעה וסביר שמותר לשות את הפסח איפליג שלא לשמו וזה מציק למייר דרבנן מזותע בזון דלא הוה זומיא ודעורה זורה, ולכן אשמעין דאיפליג ר' יהושע מודה בהבי הוהי, ומושום דסבירותא לה דטעה ברבר מזוה לא מקרי אלא אם על ידי טירודת וכבדות התמחה בא לכל טעתה במעיאות ולא לטעתה בדין, שאינו בא עיי' בחולתו, ואפשר דזוזו בדורות הש"ס דמושום דקבייע איפליג ר' אלעוזר ווי יהושע בטעה ברבר מזוה בטוענה אשמעין, דבטועה בדין הכל מזדים דלא מקרי טעה ברבר מזוה, אבל בשלא לאבללו וו לכא שם רכבותה, דאי מירדי בענלים שחוואר שבת פשיטה, ואי דקסבר שחוואר כשר זאת ברבר השמעינו ברישא בשוחט את הפסח שלא לשמו, וכן על כל מתרץ דאגב הדחשא קטעה, והע דעל כורח למר דASHמעין במשנה זאת רק בענין השיך לטענה ברבר מזוה ולא רכבותה אחרית ולא שיר למשונינו, דאם לא כן למה לא משני אשמעין בשלא לאוכללו ולא הוה מקלקל, ובמו דמקשו באמת בזון מא תיקן ואן לומר דמתני דלן סבירא לה מקלקל בחבורה חיב, דהוא ברבר כתבו התוטס' (עב, א), דיה "לדבר האמור" דאיפליג לר' שמעון דסבירותא לה חיב בעי' קצת תיקון, דהיתו אלבא דרי יוחק עי"ש, אלא וואי מהו והטא במונגי טגע לטעה ברבר ביצה. ועל כל פנים לפי זה צדק מאור וברי רשי' שלא כתוב ברישא דמיידי שענלים ממזנו שחוואר שבת, דבזה לכא שם רכבותה ושיך לטעה ברבר מזוה, ותגמל הקשייא על הرمבי"ם דלא נקט הא דשות

את הפסח שלא לשלו בשבת חיבח חטאנו, ולפי דעתינו מוחורורא דכין דנקט בהלהה יא' ושהחט את הפסח בשבת שלא לשמו בטעות פטור. משמע בפירוש דאם לא בעות שחוטו חיבח, ולא החצרך להשמעינו בהלהה מוחורורא דבעוקר חיבח דמילא נשמע זאת, ובשותח הפסח לשם אימורי ציבור דחיתט דרכן שנזכר במתני' ובמפרש רומרוב'ם בפירוש המשנה, לא חוצרך לאשמעין דכין דבעוקר מיידי וכמו שכתבתי לעל'. ואם כן הוא בכל הפסח שעשוו שלא לשמו שלא בטעות והזה נשמע מכללא וכודעל', ושותח שאור זבחים לשם אימורי ציבור זה לא נזכר במסנה אבל חיבח משום דעתית לה קעבה, וזה בכל מה שאמר הרמב'ם בהלהה יג' וכן שוט יתר על חותם היום, וכמו שכותב הכסף משנה. וודרך היטב בכל הדברים שכבתבי.

עיין שם במסנה: "שחוטו ונמעז בא על מום חיבח, שחוטו ונמעז טרפה בסטור פטור, שחוטו ונמעז שמשכו הבעליים את ידים פטור, שחוטו בשותח". הנה שינה בלשון, דגב' בא על מום טרפה נקט לשון "ונמצא" וגב' משכו הבעליים את ידים נקט לשון "ונדע", והוא ממשם ושלשן "ונמצא" איתו שירך אלא על מציאותו גשמי' שיש להעין לדאות, ולכן גבי בא על מום טרפה קאי' האי "ונמעז בא על הפסח" גופא, ושפיר שירך לשון ונמעז, ודחיתט שהפסח נמעז שהוא טרפה, אבל גבי משכו הבעליים את ידים, דאק זה דבר חזיר בעעם נוף הפסח אלא זרעה שכלת המשנה דין הפסח, ולכן נקט לשון "ונדע", ועיין ברטב'א יבמות ל', א, דה' יור' מאיר אלבא דמאן', שהקשה גבי כהן שנמעז הוא בגין חילצה ואבל תרומה ולפרט מעתם אנטש. דחיתן היה לה לאסתוק רעתה שהוא פסול, וש' לומור דמייר דנפיק עליה קלא מקודם, ודרקא נמי דקנוי וודע לא קרבני וממעז עי'יש. לא זכתי לביקן דבריו והקורושים זאג' האה במתני' גבי משכו הבעליים את ידים נמי כתני' לשון "ונדע" ולא לשון "ונמצא" אף על פי שלא היה לו שום דעתה או בית מeousה מקרים, אבל הדבר ברור לדשן "ונמצא" איתו שירך אלא על דבר גשמי' ולא על ידעה שכלה'.

וש' למקום עיין בהאה דחיבח בעעל מום, וכברב רשי' דשוגג הוה ודהוה לה לבורך ולא אונוס. דחיתן חוא אם זהה לו מום מקודם זמן רב ולא בקרו פשיטה דשוגג הוא, ודהוה לה לבקרו מוקדם, ובפרט כיון רטען בקרור ר' ימים מקרים, אבל מה נעשה אם נעשה בעעל מום בערב הפסח ועל ידי ביהילת המועזה לא בקרו למה לא ייזא פטור, וכי גרע מכחן שנמעז בגין חילצה ואפלו הכי פטור מושם זומק בחול ואיתן מפרק בדורוק, ובפרט לפי מה שפירש הרטב'א דמייר דנפיק עליה קלא מקודם, ולא עוד אלא דחיתן לאו על ידי ביהילת המועזה לא בדורוק, דחוא קודם והפסח נמי אבל תרומה ואפלו הכי פטור. ומכל שכן וככא אם בקר את השה כוריא ובערב הפסח נעשה בעעל מום ועל ידי ביהילת המועזה לא בקרו עוד הפעם למה לא יפטור מעתם טעה בדבר מצווה. ובשלמא לר' שמעון דברי טעה בדבר מצווה ועשה מצחה שפיר, וככין דמעצא בעל מום מAMILא לא עשה מצחה ולהכי חיבח, אבל לר' מאיר דלא בעי עשה מצחה, ואפלו הכי אמר ר' יוחנן מורה היה ר' מאיר בעעל מושם דלא מיחלפי ולא מטריד טרי'ו, ועיין שם ברשבי דה' "ונזר" דכל ימי הפרשות בעלו ועטוק ואומר מותי אקריבנו. ואם כן למה לא ימאמ' הכי בעעה בערבע הפסח. ונראה לה ברור דבאמת לא מירי אלא בעעל מום שהה יודע מקרים שהוא בעל מום, רעהה נעלם זאת ממן על ידי בהחלתו, או שלא צע על כל פנים מקרים שאית בעל מום, באותן החריב. אבל אם נעשה בעל מום בערבע פטה פשיטה דפטור לר' מאיר ואולי גם לר' שמעון כיון דבאותו פטה בעצמו נעשה המום, שההו לו לשוחות

ולא נחלף לו בגוף אחר ולא בעי באופן כזה עשה מעה, וכמו שוחלקו גם התוספות ד"ה י"ל, הושען הגם שאיתו דומה לפסח ששחטו לשם שהיה ראוי באמות, ונחן שבת ללחות עצל, אבל על כל פנים לר' מאיר פשיטא דעתור. אין אמת שלישון הרמב"ם לא משמע כי שכטב בחולכה י' שהיה לו לבורך ואחר בר' לשחותו, ומשמעו דברות הרמב"ם אבדקה שקדום השחיטה ואפללו הבי חזיב, הגם ריש לומר דמשום ולא עשה מעה חייב, אבל הלשון משמע דעתם הוא מפני שלא בדק, ובאמת זה צריך עין. ועל הא ושחטו ונמצאו טרפה או שימושם הבעלים את ים דעתור, פירושי דעתור מטעם אנטס, ולכודאה לשון המשנה מורה כן, ועוד אמר מפני ששחוט ברשות והייתו עשה בחזון ולא היה לאסקי דעתיה על זה, אז גם בסוכה מא, ב, גבי החזיא את הלב לבリスト הרבים אמרין במתני' מפני שהוזיא באישות, ושם אי אפשר לומר כן, ואיזה היריך יש לו על הוזיא, ושם רב' רשי שהוזיא ברשות המוצה והיית על ידי שטרוד במצהה על ידי זה באהו לו אזאת שבחה שהוא שבת ולין פטור. ורב' רשי אל למדורי דעתה בדבר מוצה נקרא בכל מקום הדיכא שהמצהה נרמה לו שבא לכל הטעות ואילול המצוה לא היה בא כלל טעות, וממנו לידי חילול שבת, וכן כיוון ועל ידי מצאות ללב בא לידי שבת שבת פטור ודמצואה גרמה לו זאת, אבל כאן בנידועו לשם שמשבו הבעלים את ים לא על ידי המצואה בא כלל הטעות, מאות כי כלל חילול שבת והוא לא היה שוחט היום, אבל מ"מ אין בעינן שעל ידי המצואה יבא לכל טעות על ידי הטעות לידי חילול שבת, ולכן פירוש רשי' הכא מפני ששחוט ברשות דיאונס והוא שלא על רשות שצעריך לבורך, אולץ התוט' מיאנו בוה בסוף הסוגיא עג, א. ד"ה "שחטור" וכתבו דלאו מטעם אנטס הוא. והכיאו ראייה מש"ס דמקשה לר' אליעזר דלית לה טעה בדבר מוצה חטאנו בגין לחזיב הר' רלא מקרי אונס. והגם דבש"ס רק אונדגע שימושם הבעלים את ים קאי, מ"מ סבירא לה לאלה דוחטיב וטמא טרפה ומצעה טרפה והמשבו הבעלים חד טעמא אית לה ובאמת במשנה חלקם זה מזה. אבל הרמב"ם נקעה בחור בבא, והנה והנות' לא פירושו לדמה לא היה בכלל אונס, ובאמת אין אונס יותר גודל מזה ששחוט פסה ברשות וחיזיו הזרה, ומה הוה לה למיעבר, וכן נבי תיעט שנשבה בין העכרים פלייגי שבת דף ל, ב, וסבירא לה לרב ושמאלו דוחטיב חטאנו, וכן פסק הרמב"ם ור' יוחנן ורשף לקיש טבria לה דעתור, וכותב רשי' מושט דסבירי אונס הוא, ומשמע דפלוי ביה או מקרי אונס או לא, ולחותו שם ד"ה "אבל תינוק" לא בראה זה וכתבו דעתמייזו כמנובע עיי'. ובעשה בהוראת בית דין נמי פסקין בחכמים דוחיב קרן ולא מקרי אונס (ונבי בא על אשתו של אלא בשעת וסתה מקרי אונס ופטור מקרין עין בשותה נדע ביהודה תינאי זיד סי' צי' שהאריך בענין זה). והמascalל לפועלו תרומה חייבן דוחהו כושגין כן פסק הרמב"ם בפרק י' מהלכת תרומות, י. ריש בענין זה כמה וכמה סתיירות וצריך להקל בחילוקים דקים כדי להקל בין הנשאים, וראיינו בתשובות פנים מאיירות חקל ג' תשובה יט שכטב, דמי שאכל שעף ואח"כ נמצוא טרפה דלא בעי בפירה, והביא ראייה מואה ושחט וטמא טרפה בסתר דעתור. ולcheid לבוארה אין ראייה, ריש לומר זו דוקא מוחטאת פטור אבל בעי בפירה, ועיין בספרא פרשת אחריו ודרש הקרא גבי שער המשתלה והזרה על כל עותם ומכפר על טפיקותיהם וגונסיהם וונגוניותם עיי', הרי דם על אונס צערך כפורה, ואולץ יש לומר דאן הכרומה על אונס ממש אלא על אונס בדעתו וכogen אומר מותר דמקרי נמי אונס, וכן כתבו הרטל' נמי בוגדים כה, ב, ד"ה "שוגן" ואoa דמן מעטון ההוא אונס רהיטו אומר מורה, תעוזין הדבר צערך עין. ודריך והיטב.

ועתה נ בא לבואר פסקי הרכמ"ם בסוגיא זו שמדובר קשים מאד ונראית בהם כמו וכמה סתיירות באשר אבאר בסיטעתא דשמא.

בר' שגנות בח, כתוב: "כל העשה מצוה מן המצות ובכל עשייתה נעשית עבירה וכו' פטור מהטאת מפני שעשה ברשות". והולחן משנה ותיק מלשונת של הרכמ"ם ר' קאמרו "העשה מצוה מן המצות" דמשמע דפסק בר' שמואן, דברי עשה מצוה. ובchein שכן הקשה למה נתן הרכמ"ם טעמא להחכי חיב בעבאל אשתו נה מפני שלא שאללה, חיפוק להה וחדיב מפני שלא עשה מצוה. והולחן משנה כתוב הרכמ"ם סבירא להה ודה מצוה וללא כתוש, אלא והוה מצוה הבאה בעבירה. וראיינו בשווית מהר"ס שיק' או"ח סיון ר' רבייה שהעללה שם ורבשוג לא היה מצוה הבאה בעבירה, והביא ראייה מהרא דבעל בכתמו נה דהמקרי עשה מצוה. עי"ש בארכיות. ובכפי דמבואר שם בתשובהנו יזא. דוחות הכא לא חשבו אשתו נה למצתה והוא מושם ודה מצוה הבאה בעבירה לשיטותם. עי"ש. על כל פנים הרכמ"ם אפשר לדסביר להה מצוה אשתו נה דהמקרי ביוון דוחה בשוגג, וכן שבכתב המהר"ס שיק' הנייל. ושפיר בעי לטעמא שלא שאללה, אלא לרפי עניות דעתינו לחיפוך, דכינן דבעת נהתא אסור לבא עליה והחיב ברורה, אם כן איך שיר' כאן טעה בדבר מצוה, אבל אם והיה יודע שהיא נהתא עליה והחיב ברורה, אם כן איך שיר' כאן טעה בדבר מצוה הא אמרין לעיל בגין מילהadam קדם ומיל ששבת בערב שבת ומיל את של ערב שבת שבת חיב למלל' עלמא מפני שלא ניתן שבת לדוחות, וכרב רשי' דאך על פי דלפי טענות עדין לא מל את של שבת והוה טריד, מכל מקום כין ולא ניתן שבת להחות והיחס ולא רמייא עליה מצות מילה חיב, והרי דודוק אם יש עלוי מצוה והוא טריד מחותמת מצוה ההולה עלוי באמות או פטור, אבל אם רק על פי טענות שחייב במצווה ומחותמת מצוה בטיעות הוא טריד לא מקרי טעה בדבר מצוה, והוא מפני שלא ניתן שבת לדוחות, ואם כן הואר הון הכא בגין נה אמרן כיון שבאמת איינו חלה עלוי המצווה כיון שהיא נהתא ורק על פי טענות שאינה נהתא עוסקת במצווה, ואם כן הוה ממש כהוא רלא ניזון שבת לדוחות ולמה היא פטור. וכן קשה זאת בגין תרומה כיון דהאי כהן רק על פי טענות סובר שחייב לאכול תרומה, אם כן למה היא מקרי טעה בדבר מצוה, יהיה כמו הוא דלא ניזון שבת להחות אויל, ורביה זה ערך עיין גודל אויל. ולא בעני שהרבמ"ם התזהל כאן לפרש העיגן של טעה בדבר מצוה והבאי דין וזה של ייבומו נהתא בראשונה אשר לא כארורה איתו מוכן, וגם בגין' מקשה ורי' יוחנן במאן ולא ממציא שום תנאה שישبور טעה בדבר מצוה בעין הא דרי' יוחנן ובאמת לפי שיטתה זאת של ר' יוחנן הנה ל' לפסק בשם הינוקות דאפייל' קדם ומיל, (של שבת בערב שבת ואח"ב מל') של ערב שבת בשבת אפילו וכיון דלפי טענות הוה טריד, אבל הרכמ"ם פסק בפיורשadam אין אחר מודם ראי למלול שבת חיב החטא אбел אם שניהם ראיין אין או פטור, אלא חילק בין קדם ומיל תחליה את של שבת או לא, ופוסק גם כן לפטור אויל בשל אחר השבת אף על פי שלא עשה מצוה. עיין בלחם משנה שנתקה השרכה בהוה. ואני נתוני אל לבי לישב דברי הרכמ"ם אלו, והוא לך מה שלulta בידי, ומתחלה נציג מה שוקשתי מדינשאי ומצעתי אחר בר' שכונתי וזה להונאן ר' יעקב עמידין שודקהה כן בספרו לחם שמים על המשניות. הנה בכירויות יט בסוגיא דמתעתק, מקשה רבא אדרשומאל לדסבירא להה מתעתק בששת פטור מושם דמלכתה מוחשבת אסדרה וורה והרי פינתקה... והביא הרכמייא דרי' מאיר דפליג' בשל אחר השבת ומושם דפטור ודוקא מושם טעה בדבר מצוה והוא הוה מתעתק, ומושם הנה לתיקנת רביון דמקלקל בחבורה חיב מתעתק בחבורה נמי חיב, וכבודת

הגם' על פי הותוס' חוגגה י. ב, ד"ה "מלאת" רמשמע דמקלקלין פטורין גמי מושם מלאכת מחשבת הוא, ואם כן כיוון דמקלקל בחבורה חיב הר' דלא בעין מלאכת מחשבת, מミילא הוא חזין' ומטעסק גמי חיב, על כל פנים לפי זה לדין. וכן פסק הרמב"ם ויל' דמקלקל בחבורה פטור מעתסק גמי פטור, ואם כן למה לא פסק הרמב"ם גמי תינוקת וכן גמי פסק דמי' הוה דומיא' דמתעסק, וכן כתבו הותוס' ד"ה "לבדרי האומר" דמקלקל בחבורה פטור' ופטור מטעם מטעסק, והוא לכוארה קושיא עצומה. וכבר ליישב זאת ציריך אן להעתיק את עכמתו לשוגא דמתעסק שם בכיריות אשר היא עומקה מואר, ובספר מגן אבות האביר מואר וממעט לא הניא עקץ של יוד של פירש, ואני לא באתי אלא ללקוט מה דשיך לעניינה.

הנה שם בכיריות יט, ב, פלגי אבי ורבא בנתקין להגביה את התולש וחזר את המחוור לכולל לעלמא פטור, ובנטכוין לחזור את הtolsh וחזר את המחוור פלייג, ואבי סבירא לה דחיב דהא נתכוין להחיכה, ובבא סבירא לה דפטור דהא לא איבכוין להחיכה דאסטרוא. ופלגי שם רשי' ותוס', דרש"י סבירא להה ונתקוין לחזור את התולש וחזר את המחוור מיר' בשני גופים אבל בנתקוין לחזור את התולש ונמצאו שהו מוחור הר' נעשית מחשבתו וחיב, אבל הותוס' פלייג וכנתבו דבשני גופין אפילו נתקוין להחיכה דאסטרוא גמי פטור כיין' ודלא נשעה מחשבתו, אבל הפלוגתא הו בגוף אחר ומיר' במתעסק בהיטור. ונראה לה דחיבא ראה ברורה לשיטת הותוס',adam נאמר דפליג שני גופין אם כן סבירא להה אבוי' נתקוין לחזור את התולש וחזר מוחור אחר דחיב' וקשה דהא לא נעשה מחשבתו, ואפלו אם נאמר ומיר' בתוד מיין. מכל מקום הוה מעתסק בධיתר ואיך פליג אבוי' על זו, לא עוד אלא רמה אמר רבא משום ולא נתקוין להחיכה דאסטרוא ומשמע דאי' נתקוין להחיכה דאסטרוא זהה חיב, הא לא העשה מחשבתו וגם איתו מפורש דמייר' ודקא בחוד מיטא. لكن שיטת הותוס' היא היותר ברורה. ונראה זום הרמב"ם פסק כן עין' בפרק ב' מחלבות שננות הלבה ו', ובפרק ז' הלכה יא, ובפרק א' מחלבות שבת הלבה ח', שם ברמב"ם תמעא עד מיבורם זאת דакן פסקין אבל מותעסק באיסור בשני מיניהם, נתקוין ללקוט ענבים שחורות ולקט לבנות, ואפלו נתקוין לנקוט אלא שהפר הסדר מכמו שכובן גמי פטור, אולים בחוד מינא בגין שניות או שנתקוין ללקוט תאנה זו ולקט תאנה אחרת פסק הרמב"ם וڌיב. עיין בגין מושנה שתיקשה. ועיין בגין אבות ובמגני' שלמה שהעל' בוה רעל בורח' למור דבחד מיאס כיין' שאית מקפיד על קר' שלא ללקוט את האחרת כיין' שהוא חד מינא הגם שנתקוין לו מכל מקום כיין' דאיתו מקפיד ודייקא על זה העשה מחשבתו, משאן אין בשני מינים ודאי' מקפיד על מן' הזה ומוקשי שפיר לא נעשה מחשבתו עי"ש בבריחם האורוכים מואר, על כל פנים והרצעא לנו מה' מפסק' הרמב"ם דאבל' מותעסק באיסור בשני מיניהם פטור, ובמפני איזה מקום שאין לו נפקואה מקי' געשית מחשבתו.

ומעתה צרך אני להזכיר שtoi' הדורות, חר' דשיני תינוקות מקי' מותעסק באיסור הגם שהוא מכובן עצמו לדבר שהוא מותר ודוחט למול את של שבת, מכל מקום כיין' דגוף' העשה הוא מלאכה אסורה אלא דהתורה מצוות מילה זהה שבת, אבל מכל מקום מותעסק באיסור מקרי, כן תעל' שני אידי' הלבנן המגניב שלמה והחומר סופר בחירותם על מסכת שבת פרק כל' גודל עי"ש. עוד ציריך אן לזרקם דהא ואם לא נעשה המלאכה במחשבתו לא מקרי מלאכת מחשבת, היינו ודוקא אם גוף' ועטם הענין לא נעשה ברכשות, אבל אם רק מחתמת האיסור של שבת לא נעשה כרצותו לא מקרי לא נעשית מחשבתו, ואם כן גמי

כל מתעסק נימא שלא געשית מחשבתו רוחה הוא לא רצעה לחלל את השבת, והרי התוס' שט בכרחות ובסתורין סב, ב, ובשאר מקומות כתוב ביפורש דעתכון לוחן את החולש ונמא שחווא מוחרר מקרי געשית מחשבתו הב שווא לא רצעה לחלל את השבת, אלא ודי הדעיקר שהוא אם השיג אורה תבלית אשר רצעה להשיג ולא השיגו אז קרי מתעסק ולא געשית מחשבתו ופטור, וזה ברור אמרות צדק. ומעהה נראה איך הדבר עמוד אצל התינוקות, אבל האחרונים דמו זאת לחוד מיטא. ואולם אומר אני בסבירותה דבריהם הוא דמקרי חור מיטא, אםandi לפניו תינוק של שבת ושל ערבית שבת, והוא הלא שניהם בבר הגועם ומזכיר למל את שעיהם ומקרים מעריה אפלו עם של ערבית שבת, ורק מהמת איסור שבת אינן רוצעה למיל הימים את של ערבית שבת, אבל לא איסור שבת אין לו שם פגא מינה בין שני תינוקות אליו, אז מקרי שפיר מתחשק באיסור ובחד מיטא וחיבך אי לאו משום טעה בדבר מצווה, אבל אם תינוק אחד הוא של אחר השבת או הלא בודאי מקידר שלא יכול את של אחר השבת, וכן דבmittel הוא מוצאות מליה במליה שלא בזומן, ועיין בויה אריכות דברים בשאגת אריה שהעללה דבmittel קודם זמת בעיל מצאות מיליה. וכן משמעו גם כאן בוגם' דאמור דלא עבד מצווה. ואין צורך הקפודה אחר מהה שם ימול את של אחר השבת יבעל המוצאות עשה ואם כן אין זה חד מיטא לא מקרי מלאת מתחשקת. הן אמתה וצריך להבין ומהן אין קימות זמת מולה, ודנמא דבריהם המשמש רק למוצאות אתה ולא לעכב וכמו דבmittel אחר השמיוי הוא בכל המול ימול כל צבר, הוא הרין נמי דבmittel קודם קדרם השמיוי הוא בכלל, ובזה ציריך עיון. אבל על כל פנים זוין דין אמתה דבmittel מוצאות מליה אם מל את של אחר השבת בשבת, ואין לך לא געשית מחשבתו אחר גורל מזויה, ומעהה מושוב על נגן מה שהקששו המפרשים שם בכירויות דלמה והקשה רבא לא' נחמן מרביותא דמל את של אחר השבת ולא הקשה ממונתי דשבת במיל את של ערבית שבת, ולפי הגיל נחאה, ודקsha מאחר השבת דמקרי לא געשית מחשבתו, ואוכל מכל מקום היה יכול להקשוט מרישא המתני' בשבת דהכל מודרים בשל אחר השבת וצריך עיון.

על כל פנים לפי הצעתי יוצקו מאור דברי הרמב"ם בהא דפסק בשני תינוקות דפטור, ולא חילק בין של ערבית שבת ובין של אחר השבת, כיון והוא זיל בעי עשה מצווה, ובשל אחר השבת לא עבד מצווה, ולפי הניל' הדבר כפטור ופרט, ודמאי לבני מל של ערבית שבת כיון דמקרי מתחשק באיסור ובחד מיטא היה חיבך מעד מתחשק, ולהבי בעי העטם דטענה בדבר מצווה, אבל לגבי של אחר השבת כיון דזהו כשי מיניהם בלאו הכל פטור מעד ולא געשית מחשבתו ובלא טעה בדבר מצווה פטור, וזה דנקט הרמב"ם הטעם משום דטענה בדבר מצווה הוא משום של ערבית שבת, וධיא נמי דחרומבא"ס בהולכה זו נקט הדין של מתחשק ואחר כך דינא של טעה בדבר מצווה, משום דבעי לה לנען מל את של אחר השבת ודבר זה הוא נגן מאור בסינטיא דשמייא, מעהה מושוב על נגן הא דפסק הרמב"ם גבי שפוד של טוהר וצלל דחיבך כיון שלא עשה מצווה, וגבי תינוקת פסק לרפטור אפלו בשל אחר השבת, ולפי הניל' נחאה דגבוי תינוקת פטור מעד מתחשק, אבל גבי ציל' ונתור אי אפשר לפטרו מעד מתחשק והוא מתחשק בחלים ועריות חיבך שכן נחנה. ומעהה נראה איך יעמודו דברנו במסנה ופסחים, הנה החוספה עג, א, כד"ה "לבדי ואומר" כתבו דמתני' היינו מתחשק דשותות זבח זה וקסבר שחויא אחר. התוס' הילכו בה לשיטום לדביו לא לה דרבנן לחזור את החולש ומצעה שהוא מוחרר הויה מתחשק, אם כן קא נמי קסביר שרוא פסה ומצעה שהוא שלמים הויה מתחשק. אבל אחריו העין לאורה קשה טובא דהנה התוס' סנהדרין סב, ב, דה"ה "להגביה" הקשו דלמה לשמואל מתחשק פטור

משום מלאכת מחשבה תיפוק לה דפטור משום דכיבת בה, ויתרנו צורך בכתוב אנטכריון להתרוך את התלוש ונמען שהוא מוחבר ונישית מחשבתו ואיתו ממוקעת מללאכת מחשבה, עיין בתשובה ר'יע'א סימן ח' מה שהעה לשלב קושית התוס', על כל פנים מדברי התוספות אלל מוכחה ואם נעשית מחשבתו והיינו שעשה אותו מעשה ממש שרצה או אינו ממוחעת אלא מבה, והיינו פטור למתחעך בהיותו, עיין היטוב בתוס' ברכות ובוחמן סופר שבת דף עה, ולפי זה בין ישוחט את הפסק מקרי מתחעך באיסור וכמו שככבר הוחזם סופר והמגנוי שלמה, ובמתחעך באיסור אינו פטור אלא משום שלא נעשית מחשבתו, אם כן האין כבבו הדוטס' ישוחט את הפסק וממען שהוא שלמים מכיר מתחעך באיסור בחוד גוף, וגזריך לחלק ולומר ודסוף כל סוף מכיר לא נעשית מחשבתו בין שהוא רצה לשוחט גופא. לשוחט את הפסק וממען שהוא שלמים אשר לא רצה לשוחט, מילא ממוקעת נמי מללאכת מחשבת אף על פי שהוא חド גוף, ואולם הרמב"ם כפי הנאה מכאן בה דהא לדידיה כיוון דפסק מוקלקל בחבורה פטור אם כן הוא הרין דמתענץ הדוטס' הא הוה ממש מתחעך באיסור לשוחט את הפסק וממען שהוא זבח אחר, מכיר מתחעך ואך על פי שהוא רצה לשוחט באיסור ובחד גוףא, מכל מקום פטור משום דமירעט מללאכת מחשבה, אם כן גבי כל הין דמתני שפסק הרמב"ם בפרק ב מהלכות שגותה וזה לפטור מעד מתחעך ולפטור אפילו בגין ראיין, בין דסוף כל סוף לא נעשית מחשבתו. וכן נראה וזה מירעט סבירא ליה לרבי מתחעך אחר, אבל אם אין טבון אלא בשני גוףין והוא טעה וסביר שזו לא ישוחט את זה ונמען שהוא אחר או ראי הוה מתחעך ופטור, אבל הכא מירעט שוחט את זבח זה מפני סבירות שהוא פסק וכמו שככבר רש"י וממען זבח זה שוד בעורה וקסבר שזו אפסה ושוחט, אם כן הוה מתחעך באיסור ונעשה מחשבתו ואינו פטור אלא מטעם טעה בדבר דעתה, והראיה שכן הוא דודא רבא אמר בכיריות דלחכי פטור בנוכחות להתרוך את התלוש וממען שהוא מוחבר משום ולא איכיון לחכינה דआיסורא, הרי ולא פטור באורו גוף לא מעד מתחעך בהיותו, אבל מתחעך באיסור בגין אחר אפיו אם לא נעשה מחשבתו חייב, אלא הדוטס' סבירא ליה דבחכינה החמוהר באמות מקרי ונעשה מחשבתו, וכן הזכר רבע לטעמא דלא נוכחין לחכינה דआיסורא, משאין בין גבי פסק בין ונמען שהוא זבח אחר באמות לא נעשית מחשבתו ופטור, אבל הרמב"ם עיבר פליג אשיות התוס' בזה וסבירא ליה וזה מקרי מתחעך באיסור ונעשה מחשבתו בין דמיiri בגוף אחד, ולהבי בעי טעמא דעתה בדבר דעתה.

אלל דערין תקשה לפי זה באם קדם ומיל את של שבת תחולת ואחר כך מל את של אחר, וככברתי לעיל דפטור, מטעם מתחעך ולא נעשית מחשבתו בין שכטיל מצות עשה של מילת, אם כן בין דבר מל את של שבת תחולת ואין בין אלא של אחר השבת והוא גוף אחד, אלא שסביר שיאשר שבת והוה גוף אחד ומתחעך באיסור ולמה יפטור בגין היב. אם לא שאמור דבראמת באונן בזה חייב ואינו פטור אלא במל תחולת את של אחר השבת דיש לפניו שני גופין, והרמב"ם לא הזכיר לפרש זאת. עידין הדבר צרך עיון, דבר מה שככברתי על כדורי הרמב"ם פליג אהוטס', ולפי התוספות הוה כל הין דמתני מתחעך, אלא ולמן ומתרני חייב משום בסבירא ליה דמקלקל בחבורה חייב, אבל להרמב"ם דסבירא ליה פטור, והוא להה לפטור בכל

הני דמותנו אפלו بلا טעם דעתה בברור מצוה, ולפי חומר הטושא אין כאן מבוא אחר ממה שבתוביי למעלה.

וזע רלאכורה היה מקום לומר לדלר דהרבנן'ם בלאו הבי היה מותען בדעתו. רמה שבתוביי המגנוי שלמה והוחתם סופר ושוחית הפסח ומיליה וכדומה אף על פי שבתוכהןamus מכל מקומות כיוון וגוף המלאכה אסורה, אלא דבירות פנוי המצווה שפיר מカリ מותען באיסור, היה מקום לומר ודחייט ווקא למאנ' דסבירא להה מקלקל בחבורה הייב, ואם כן היה המלאכה בעצם מלאכה אסורה אלא שנחיתת לנו שפיר מカリ מותען באיסור, אבל לשיטת דהרבנן'ם דסבירא להה מקלקל פטור אם כן היה גוף המלאכה מורה אלא דחיב משום דהוה מתון, דהיתן תיקון מצווה. אם כן כיון דאי לאו המצווה בלאו הבי היה פטור משום מקלקל אם כן אייך נחלק זאת לשנים, ובשלמא בגין שחיתה והוה תיקון ללא המצווה, והיתנו תיקון לחיציא מידי אמר בין חמי וכדומה, ואולא שלומר וזה לאו על ידי המצווה של ובוים השמיינ' מカリ מותון, אלא מצד המצווה בעצם של המול ממול כלם כל זכר, והראיה דמカリ מותון אפללו במקומות ומבטל המצווה ובמו שוחיכה השאגת אריה, لكن שפיר מカリ מותען באיסור, אבל שאר פטקי הרובנ'ם גני שחות ובעא טרפה, וכן שענדו שמשכו והעלם את ידם, ערדין הקושיא במקומה עמודרת דלמה והוא פטור כיון שלא עשה, רדי אייר עין.

וזע אעורר אהא דפֶלְגָן ר' יהודא ור' יהודא בשבת קל', א, דחוור אמר דבעשה מצוה כל

- עלמא לא פֶלְגִי דפטור, כי פֶלְגִי בלא עשה, וולף לה מעבודה זרה, וחדר טבria להה דבלא עשה מצוה לבול עלמא חיב אלא בעשה מצוה פֶלְגִי, עי"ש דוטב. וקשייא ללביריא דרי מאיר דסבירא להה דבלא עשה מצוה פֶלְגִי ור' אלעווור מהייב משום מה עבדה זרה ואם כן מנא לן לפטור בעשה תעבור הבי נמי. דחוור דסבירא להה דזורה הוה דרמא דעבודה זרה ואם כן מנא לן לפטור בעשה מצוה, הבי נמי נמא הא דחמנא אמר לא תעבור, וזרע קשיא לדלהה נתפור טעה דבר מצוה בחולבים ועריות, ולא נימא דכין דנהמה יהא חיב וכמו דאמירין ובו מותען דחיב שכן מנה, הבי נמי נמא לגב טעה בברור מצוה. ומצעתני בהגחות מהרש"ש סוכה מא, שנטעורה בהה וחקשה דלמה לא משוי הגבי' שם דашמעין גבי' עולת עוף שנמעא בין האגפים ופטור, אף על פי שהנהמה הוה דומייא בחולבים ועריות, וציריך עין בהה. שי לומר, דבאות מעד טעה בברור מצוה היה חיב בחולבים ועריות כיון שננהמה, אולם אם עשה מצוה פטור, כיון דאי יש לומר דמצאות לאו להונאות נתנו, והרבנן'ם סבירא להה והטהה בהדי מצוה נמי שירק בהה מצאות לאו להונאת נתנו, עי"ש בסוגיא זו שיטת הפטוקים בהה, והדבר ציריך עין ולא באתי רק לעורר.

סוגיא דshimaesh נותר מילטה ושבירת עצם בפסח

משנה פסחים פג, א: "העכמתות והגירין והטהור ישרפו בשעה עשר". גמרא: "אמר רב מר כי בר אבוח אמר רב יצחק עצמות קדושים ששימשו נותר מטמאן את הדרים הוואיל ונעשה בסיס לדבר האטור, נימה מסיע לה, העכמתות והגירין והטהור ישרפו לתי", דהיינו עצמות דמי אילמא רלהת בהו מוח למזה בשורפה ישדיתו וכוי אלא לא שמע מינה שימוש נותר מילטה היאו". וشكل וtier בגמי וักษא אחר כך "מייתבי כל עצמות הקדושים אין טענון שריפה חוץ מעכמתות הפסח מפני התקלה, והני עצמות הדרי דמי וכו' אמר רב ממן בר יצחק הכא במאי עסקין בגין שמצען חלוץין וכו', רב זבדי אמר הכא בא עסקין בגין שמצען צבורין". עי"ש. עד סוף הסוגיא וכן כל הסוגיא דף פ"ד השוכר עצם בפסח הטהור לך עי"ש.

הרמב"ם בה' קרבן פסח י, א כתוב: "השוכר עצם בפסח טהור לך שנאמר ועצם לא תשברו בו וכן אמר בפסח שני ועצם לא ישברו בו. (בלשון הרמב"ם מפרש בעיות גם בקרא בפסח שני לא תשברו בו). אבל פסח שבאותה אמ שבר בו עצם איתך לך מפי השמועה למדו לא תשברו בו בטהור ולא בטמא, אחד השוכר את העצם בליל טיז או שבר בו עצם מבועז יומ או שבר אחר כמה ימים הרי זה לך". ובהלכה ב: "לפיכך שורפין עצמות הפסח בכל הנטור מבשרו כדי שלא יבוא בה לדוי תקללה". ובזה פסול המוקדשין, ט כתוב: "כל עצמות הקדושים שאין בהן מוח אין טענון שריפה חוץ מעכמתות הפסח". ומהשנה למילך בה' קרבן פסח י, א הרבה לתמה על שיטת הרמב"ם שהיא מונגרת למזרי לסוגיות הש"ס, דאי איריד הרמב"ם בעכמתות דלית בהם מוח הלא בכך משום שבירות עצם, ובפירושו אמרו בוגני דאי לית בהו מוח לשידינו למזה לו שריפה, ואי דאית בהו מוח תפוק לה' ובבלאו היכי בלבד תקללה בגין שריפה ממש ורמות, ובם משום שימוש נותר וכמפורש אומר בסוגיות תלמוץין, עי"ן במסנה למילך שהאריך, ובמהלכו פסול המוקדשין ט, ט הביא הרקשייא דלי' הסוגיא דיביג' צלען אל מצטו מקום לחולק בין עצמות הפסח לעכמתות קשטים אלא אליבא דרי' שעמן דאית לה' לא שטא בין שיתודה לו שעת הכוורת ובין שלא היהת לו שעת הבושר אין בו משום שבירת עצם, ולהרמב"ם ודלא סבירא לה' כרי' שעמן לא הוה לה' לחולק בין עצמות קדושים ובין עצמות הפסח, ובמהר' דהראב"ד השיג על הרמב"ם וכותב בגין חלוץין מפסול קדושה, ובבביס' משנה ביאר כוונות הרaab"ד שכונתו לחשיג על הרמב"ם שהוא גבר הש"ס ומוקי להבריחו בעכמתות שמצען חלוץין מהמות שבhem, ובקונטרס מנתת עיי הנטרס בסוף החיבור של מנחת חיטוך והאריך בפלול גדול ליישב שיטת הרמב"ם ואחריו שאר האחרונים, ומבחן רולם לא מצאותי ישוב בגין ומקומן הינוzo לישב שיטה זו בול' שום דחק כלל וכלל.

הנה מסווגיא ופסחים פג, ב מוכח בפירוש עצמות שיש בהם מוח איתם נותר ושימוש נותר, וקשה ל' טובי. דראי שיך במוח שבעצמות נותר כיו' ראיינ' ראיין לאכילה, דודא אית בעכמתות איסור שכירת עצם ובם כן מתחילה איהם עומדין לאכילה' ואיך שיך בהו לאו דעתור וכן בעכמתות דין שימוש נותר, וכן כתוב רשי' בפירוש בסוגיא דדבר האיטה לאכילהה לא שיך בהו דין נותר, ודבר זה פשוט בכמה מקומות בש"ס ואין ספק בו, עי"ן מנחת

חיטיך מצוחה ח' שהאריך בענין זה, והקשוחן כן מדרבשאי ואחר כך מצאתי שכבר ישבו על מודכו וז' האחרונים עיין בסמן רוקח על פסחים וגם הוגאנן בעל ערזות הבושים על או"ח האריך בקושיא זו, והאריך בפלפל על דרך היוזר, והבראה לפ' עינות דעתו בזה הוא.

זההנה בסוגיא פ', ב, הביאה הגמרא הביריתא אכן ימנין על מוח שבקלות, ומקשה דעתינו גומרתא וניחות עליה ובזקא למוח דידיה ונימני עליה, והוא תניא אבל השורף בעצמות והמהחרת בגידין אין בו שום שריר עצם ומתוךן אבוי שום פקע ורבא אמר שום הפסד קדושים דילמא אכלל מורה דידיה, וכותב רשי' זיל' שום פקע שמא מחתמת הגחלת יפקע במקומות אחר ואין זה שריפה אלא שרירה, ועל רכא פירשי' זיל' שפפסיד המוח ושרופו בידים ומוטוב שיפסל מלאלו.

ואמר אני דודאי לפי שמי הטעמים שום פקע ומשום הפסד קדושים אין כאן אלא חשש רבנן, דעתמא ואבוי שמא יפקע ודאי לית בה החשש דראורייתא אפילו אם יפקע, חדוד רוחה דבר שאיתו מתכוון דאיתו מתחוו לשבירה כל', ופסק רישא שמא יפקע במקומות אחר, וריש' נפוא כתוב רק בלשון פסקא שמא יפקע במקומות אחר, ולא עד אלא לפי מה שבירתי בברור גמור דבל מעשה אדם שאיתו נשעה ונגמרת ביוי אדם אלא שנעשה מאלי' אף על פי שתוחוה על ידי מעשה אדם רק פסק רישא לא מקרי רק גרם ובמו רפטור בשבת על גורמאנן בכל שאיר איסורי לאו, עין מה שבתרבון בארכיות בחיבורו הנכני בסוגיא טפער תורה שבלה וחביבים ברורים. ורבותה הוי נמי אף על פי שAKER הגולת אל העצם וסוטו אפשר שתשבר העצם כיו' דאיתו פסק רישא לא מקרי רק גרם, ואם כן שיטטה ולאי' לבא רק חשש וחומרא דרבנן בעלמא שם תשרב העצם, וכן לבא אמר שום הפסד קדושים אין בו אלא חומרא בעלמא ומורבן, ופשיטה לה דבל עצימות איסור הפסד קדושים נגמחות רק מהועשה של מצות אכילת קדושים או מצר לא תעשן כן לה' אלקי', וכל היכא דילכא עשה דאכילה ובלאו הוי וזה עמוד לשורפה ולא עד אלא שאיתו מכון להשחתה אלא אדרבה להצליל או איתו בכלל מפסד קדושים, עין עברודה זרה אי, א בתוס' ר' עקרין למלאים' ומבוואר כן בסוגיא דר' חייא סגן הכהנים דרשוףן תורה טהורה עם הטמאת, ומסיק בגמרה טו, ב, דר' מאיד ורי' יוסי לא פלגי אלא אבל בשבע דברי הכל מודרים כיו' דבלאו הוי שריפה מהטוררה מילאלו שופין הטהורה עם הטמאת אף על פי שטמאתה בידים, ועוד יותר מבוואר שם בסוגיא הניל דר' יוסי אית לה דבל ספק תרומה טמאה מותר להטחה במקומות התורפה, ובבבירות לד' מסיק העטם דר' חזושע אית לה הראיה לך' שמור. ומסיק בגמר' בסוף סוגיא דר' חייא סגן הכהנים והיכא דaicא פסידא דחולין אפילו בידים מותר לטמאות, ובמו' דעתברא להה לר' יהושע בתורמות ח, ט, ו' וא' בנסברה חבירות ועליזה בנת ותחיה חולין טמאין, מותר לטמאות בד' כדי להצליל חולין. והנה מזה מוכח דמהטורה מותר לטמאות אפילו בלא הפסד חולין, וזהו שום הפסד ממון לא התייר איסור דאוריתא כמו שכתוב בפסחים מו, ב, בסוגיא דהוואיל, וכן פסקין אכן הכר' יהושע, הרי מבוואר לך' מותר לטמאות בידים תרומה טהורה כיו' שופנה שתפקיד בלאו הוי לתוך חולין טמאין, ואם כן הוי נמי בפדיון דיין כיוון שהוא עצם אסור לשברו ועל כורחך לך' המוח שבו לאיבוד, ריצה להמר. לשורפה, אם כן למה לא ייחי גומרתא עלי' כיוון שעיל דיין וזה הלא מצעיל המוח המשאיר מן השורפה, וכל וחומר הוא מהא דר' יהושע מתייד לטמאות בידים אפילו מדורבן שום הפסד

חולין, ואיך לא נтир להפsector קצת מן המוח כרי להצליל לצורך אכילה מוח והנשואר, אשר על כן אמר אני דרבניתן מן התורה ודאי דרמותר להזען גומרתנא ולבא זהה משום הפסד קדרשים כלל, אלא דחכמים חיששו נקב יונר גודל לשף מהמוח יותר ממה שצער בבל אופן כדי שיבול להוציאו המוח כי לא צמצם בדילוק לעשות נקב ודקא נקב קטן דק, ואם עשו נקב גודל ושף מהמוח יותר ממה שמכורחה שמוכרכה לעשות זהה ודאי איכא הפסד קדרשים, והוא דילמא על נובן מה שאמר רבא בא בשעתו דילמא אכיל טרא ממוח זידיה, והאי דילמא אין לו פירוש לכארה דרא ודאי שחרף קצת מוח על ידי מה שעשו נקב בגומרתנא, וכן כתבו החוטס' בחרות זו, אבל מה קט רבא לשון ספיקא דילמא אכיל ובור, אלא והאי דרא גודל לשף עלמו אכיל טרא יותר מן החוץ וואי איכא הפסד קדרשים, אולם כל זה איתן אלא חששא בעלמא ומדרבנן, ואל תשיבני מה מה שבכתבו החוטס'ות ולרבא ודאי איכא הפסד קדרשים ולא רק ספק, וכן על כורחן כוונת הכא בפסחים פה, א"ד "בשוחוא אומר" דמתחרץ רבית חים לקושית והשב"א דלחכמי לא מקרי אפשר לקיום שנייהם על ידי גומרתא דיניאו לרבעה והכא הפסד קדרשים, וכן אין אפשר לומר דרך מדרבקן אסור ועודין תקשה רשביר מカリ אפשר לקיים שנייהם, ובוגהותה הב"ה באמת עמד בזה וכותב והאי ייכא הפסד קדרשים לא כרבא לעל זקאמו דילמא אכיל טרא, אלא סבירא להז דודאי איכא הפסד קדרשים עב"ל הב"ה. ולפי עיון לא צריך להז דבלאו הכי ניחא דהכא אולין בהזה אמיינא מקודם דידיעין מקרי דפסח שי דלא אמריקן עשה דוחה לא תעשה בשברית עצם, ואו הו האמיינא דמותר לשבר העצם כדי לקיים את העשה וזאכלו את הבשר, ועל זה הקשה הרשכיא ולמה יעבור על הלא תעשה הלא יכול להוציאו על ידי גומרתא ולקיים שנייהם, ועל זה שפיר תירין הרבינו חים ולא מקרי אפשר לקיים שנייהם כיוון דאיכא הפסד קדרשים וזה יכול להוציאו המוח בל גומרתא מעדר עשה דוחה לא תעשה וכיוון שכן איתן עמוד המוח לשריפה ושפיר שיר ביה דין מאבד קדרשים אם מוציאו על ידי גומרתא ולא מקרי אפשר לקיים שנייהם, ולהכי ציריך קראי דפסח שני דלא אמריקן עשה דוחה לא תעשה, ומעתה כיון דסביר דרבב ידען דאין עשה דוחה לא תעשה בשברית עצם, וכן בגין מנוס אחר אלא או שלאל אtot המוח כל לשוטרו בכל הנתר או להוציאו אלא החשא דרבנן דילמא אכיל טרא ממוח יותר ממה שעריך ובבלאו הכי נמי ירך לאיביך אחר שכבר יודיעין מקרי דפסח שני דאין עשה דוחה לא תעשה בשברית עצם וזה האי חששא והפסד קדרשים רק חששא דרבנן בעלמא, וזה ברור ואמת לאמתה של תורה בעודירות.

ועל פי הדברים דחששא דפרק והפסד קדרשים רק חומרא דרבנן וחששא בעלמא הוה, מצעא דמה תורה יכולן למונת על מוח שבCKERות ווקח הרים גוזר של למונת וכתחלה אבל בודיעבד אם נמינה נמינה, דהוא מה תורה יכול להוציאו המוח על ידי גומרתא ורק מדרבן אסרו והיית לכתהלה אבל לא בודיעבד שיבעל ממעוצה, ובודיעבד אם נמינה באמת יכול להוציא אפרות על ידי גומרתא ולאבלו, וכן מבואר בפירוש בירושלמי בסוגיא דיל' דר' יעקב בר אהא בשם ר' יוחנן אית לה דאם נמינה נמינה, ומקשוח דרישוף ומינה רכין ובודיעבד אם נמינה נמינה על ברוחך העטם משום דיכולין להוציאו המוח על ידי גומרתא אם כן למה לא ימינה לכתהלה, ומשי משום אבן קדרשים, הרי של פניך דעתמא דרבא דמשום הפסד קדרשים לא יוצא על ידי גומרתא הינו רק לכתהלה, ועל ברוחך משום דלא הוה אלא חששא דרבנן אבל מה תורה מוחר ומלילא בודיעבד אם ימינה, אולם שם בירושלמי גופא שמואל חולק א"ר יוחנן

וסבירא לה דלא ימינה כלל אפיקו בידיעבר, ועל כוחך הטעם משום דאסור להוציאו מהו על ידי גומרה מלהורה ולא רק משום חששא ודרבנן, והטעם הוא משום וסבירא לה לשם אל דשורף זהה בסובב, וכן מבואר בפירוש שם זאמר ר' אימי בשם ר' אלעזר מה טעם אמרו העצמות והגין והטוהר ישפטו לשעה עשר שהשורף יש בו משום שובר, ומפרש הפוי משה וקרבן עודה והקושיא היה בקשריות הגמר דיל' ולמה אמרו העצמות שיש בהן מוח יעשו עתיר ישפטו לשעה עשר יוציאו המוח על ידי גומרה, ומתרץ והשורף נמי יש בו משום שובר, ובתבוי הפוי משה וקרבן העדרה והאי תנא חולק ההאי תוטפותה דהביא השיס דיל' והשורף בעצמות אין בו משום שובר, וסבירא לה לשם אל' ר' אלעזר דשורף נמי הזה שובר, והקרבן עודה הקשה Adams בן דשורף בשובר איך ישפטו העצמות לט'ז, ומתרץ והאי תנא אית לה בובבש ולא בפטול וכרי' שמען ודלא כרי' ענק דמחלק בין הדיטה לו שעט החדר ובין לא הדיטה לשעת הבושר, אלא דתמה Adams בן בט'ז לא ישפטו אלא ישברנו יהיה מן העצם, ומתרץ דמשום שימוש נותר ציריך לשופט.ומי לא ירגיש החוזק בוה דישימוש נותר בירושלמי מאן דכר שנייה, ולא עוד אל' דסוף כל סוף איך יחולקין שמואל ור' אימי בשם לעוד שותם אמראים התוטפותה מפורשת והשורף בעצמות והמוחת בגינ' אין בו משום שבירות עצם, והוא קושיא גדול. אבל רנאח לא בדור בשמש בעחרים וזה אמראי זהה סבירא לה דאך על פי דודאי והשורף בעצמו אין בו משום שבירות עצם היינו ודוא' בט'ז בשופט העצמות למג'רי, אבל להניא גומרה ולעשות נקב בעצם על ידי שריפה זה ודי בכל שבירה חשב וחיב עלו' כמו על שובר ממש, וחולק זה מהkick השבל הדישר וההיגון דשם שבירה איתן נפל אלא אם נשארים אחרי השבירה חלקי הדבר שהזה שלם מתחילה ועתה אחרי השבירה נשארו חלקם שבורים, ואם כן מי שטא אם שובר ממש או עשה נקב על ידי שבירה או שריפה כל שנפם העצם ונעשה בו נקב שיש בו או אין בו חסרון הוא בכל שבירה, אבל אם אין שופט זהה דבר וכלה ואבדר מן העולם למזר, אךordan מעשה זו לשבירה מפני שקדם שנשפך מותבקע ונפקע מוחות חזש, וזה בשום אופן אין לככל בכלל שבירה בין שאור נקב אחר ברך וכלה ואבדר מן העולם, והילוק זה בנון ואמתת בסבירא, וראייה ברורה לה מוחא אמרו בגמר' יבמות לג, ב, דור שמשיח חייב, ומקשה בגמר' במאית חייב אי בדוקטוריה הא אמר ר' יוסי ובURA לאו' יצאת, וקשה דעתמא חדיב משום מבשל דהא אמראים קודם שנשפך נעלין מתחילה ואחר בר נעשן גחלים אבל קודם שנעישן נחלת הלא נעלין ונהבל מתחילה, אבל ראייה שהולך ונעשה לאפר מה שבין בר ובין נקב בשל מוקרי בין שאור ומי' ובן רכottaה הכא נמי כל שנשפך למורי מה שבין בר ובין נקב שלא מקרי שבירה אלא שריפה זהה ברורה שאין עלייה תשובה, ואם כן שפיר סבירא לה להבי אמראי שבירושלמי שמואל ור' אימי בשם ר' לעוד דשורף על ידי גומרה ועשה נקב בעצם וזה כשובר וחיב עלי' מלהורה, אבל השורף בעצמות בט'ז דהיהם ששורף למורי העצמות בזה אין כאן שכירת עצם אלא שריפה, אבל שם ש"ס דלן הכא בסוגיא דישימוש נותר וגום בסוגיא דשבירת בעצמות ואין בהם משום שבירות עצם, סוגיא זו על כוורתך לא הויה סבירא לה הכא, וכן נמי שיש דחולין ייב בסוגיא דרוב דמקשה דינחות גומרה ונברוק אי נקב קרום של מוח, והוא תעיא והשורף בעצמות אין בו משום שובר, אבל הסוגיות על כוורתך לא הויה סבירא לה הולוק הניל, אבל הירושלמי דהיהם שמואל ור' אימי חולקין בוה התלמידא דין וסבירא לה דאך על

פי הדשורף בעכמתו למרי אין בו ממש שבירית עצם אבל לששות נקב על ידי גומרתא הוה שבירה ממש חייב לעלו מהותהה, כל זה ברור ואמת בשיטת הירושלמי, והאי מאן דאמר סבואר להה ממילא ואפלו בדיעבד אם ממנה על מוח שבקולית איטו נמבה, דהיא מהותהה אסור להניא גומרתא דשורף והימט ממש שובר.

ומעתה נאמר דבר ויהי רין תנור במוח שבעכמתו הפסח תלוי בפלוגתא שבין תלמודא רין ותלמוד ירושלמי, ותלמודא רין דעתה להה ושורף על ידי גומרתא בגין בשבור הוה, ואם כן מהותהה יכול להוציא המוח על ידי גומרתא, ורק מהומרה ררבנן לא יצא המוח על ידי גומרתא ומילא רק לכתולילה לא מינה אבל בדיעבד אם ממנה ימינה וכשיות ר' יוחנן שכירושלמי, ואם כן שפיר ומהותהה המוח שבעכמתו הם בכלל המזווה דואכל את הבשר ושפיר שיר בהו רין תנור, אבל להן אמוראי שכירושלמי דוחלךין בגין שורף על ידי גומרתא ועשה נקב ובין שורף לנמר, ועשה נקב על ידי גומרתא מהותהה חיב עלי מושום שכירית עצם ואין שם מזיאת שהמוח שבעכמתו יהא אכל, וכן אףלו בדיעבד אם ממנה איתנו נמבה, ואם כן באמות אין המוח בכלל תנור ולא שיר בעכמתו דין שמושם תנור, וכן פירוש בענין מה השעמורת לקשיא בתהלה ברבט ואיר שיר תנור במוח בגין שאיתו ראייה לאכלה בשום אופן וזה לא קשה מידי לשיטת תלמודא רין וסבירא להה ומהותהה יכול להוציא המוח על ידי גומרתא, אבל הרמב"ם היה סבירא להה דשיטה זו היא שלא אלבָא דהלהתא וסבירא להה כהני אמוראי שכירושלמי דעשה נקב על ידי גומרתא יש בו ממש שבירית עצם מהותהה, ממילא הקשייא לאמת שיר ונור ושמוש תנור בעכמתו הפסח, וכן הילך בשייטה חדשה בכונת הבריטיא ועל עצמות קדשים אין טועון שריפה חזק מעוגנות הפסח כאשר יבואו בסעיטה דשמייא לךן.

אשר על פי כל הכליל יש לישב באופן בטטור ופרט קושית התוטס ר' ישחוא" שחקשו ולמהן קרוא דפסח שני לעצם שיש בו מוח לדשמעינו דאין עשה דוחה לא תעשה תיפוק להה דבלאו הבי איטו דוחה וביעדרו ודמעיקר הלאו לא מקים העשה, והותנס לא תירוץ כלום על קושיא זו, והט אונק ושמעו קשות דברי אמת בפשט הנמרא, ואקדים לך מה שכתב רשי' בברכות ב.ג, בסוגיא דכבוד הבריות דמלה לא נילוף מכח ונמיר וכבוד הבריות דוחה לא תעשה אפיקל בקום ועשה ווירץ דשאני נoir וכחן דכשנחבת איסור טומאה מעיקרא לא נחבת לקרובן, ע"י' שהקשו התוטס ר' יש' שב' ר' ואם כן אמר כן בכל עשה דוחה לא תעשה רםיעקראי דשנחבת הלא תעשה לא נחבת במקומ שיש עשה זאמורתי דקרשית התוטס לא קשה מיד' זכונות רשי' היא כיון דכבודה פרשה גופא היכא דכחיב איסור טומאה לה'ין נחבת החירות למת מצעה, ממילא מעיקראי לא נאמר האיסור לגב מות מצעה ולא בעין לבני מות מצעה טעמא ונדרחה הלא תעשה אבל אם לא נחבת העשה באותה פרשה גופא היכא דכחיב הלא תעשה בגין איסור שבת דכחיב לא תעשה מלגאה ושם לא נחבת בגין החירות למול בשבת או גבי מלת צערת וכדומה או על בורחן און מוכרכן לברות דחיה ולא קשה מידי קושית התוטס, ואחר כך מצאתי שכונתי לעת קידשו של הפרי מגדים והגחות ר' צבי חיות ז' ושותי בעל כל הון.

ומעתה וחוי אין הכא כתיב בפרשת קרבן פסח יואכלו את הבשר', ובפרשנה זו גופא כתיב

"יעצם לא תשברו בו" ומעתה יש לפניו טירה. ריש שמי אופנים כדי להשווות המקראות, או שלא יאכל את המוח שבעטם כדי שלא לעבור על הלא תשווה וקיים העשה של "זאכל" בלבד המוח, או שישבר העטם ויאכל המוח כדי לקיים העשה של "זאכל" גם עם המוח, ריש לפניו בכנות הקרה שי דרכיס שאמרו "זאכל את הבשר" כולל גם את המוח שבעטם והלא תשווה של "יעצם לא תשברו" קאי ריק על עצם שכן בו מות, או טבל למור להזיף והקרה ודועצם לא תשברו בו ככל אפייל עצם שיש בו מות, ורק איט אל באשר שבתוך העטם נמי יקיים המוצאות עשה ונקי הלא תשווה של עטם באין בו מות, וקאמור ואל תומנה שהרי יבוא עשה וכרי נראת כוונתו דכין דאית לפניו שמי דרכיס לככל בתרך העשה גם את המוח שבעטם או להיפר לכלול בתרך הלא תשווה גם עצם שיש בו מוח מעטה כיון דכללו הוא בתורה בכל מקום רעשה דוחה לא תשעה חרוי אב לומדין מה דהעשה חרוא יותר המור מלה לא תשעה, אם כן מכח סברה זו אטן מכירען את הספק בכנותו שני המקראות לטובות העשה דהינו שהעשה במלת גם את הבשר שבתוך העטם והלא תשווה אינה כוללה רק עצם שכן בו מות, אבל כל דיני עשה דוחה לא תשעה לא צרכין בגין, וזה לאו מטעם עשה דוחה לא תשעה קאותין עליה ובחדך פרשה בתבן תשעה והלא תשעה, רק מכח סברת העשה דוחה לא תשעה דוחה והעליה מן הלא תשעה נלמוד לישוב טורתה והכתובים לטובות העשה, אבל לא מטעם דוחה כמו בכל עשה דוחה לא תשעה דעלמא, ולא קשה מידי קושית התוט' במוקן, וזה בגין ברורו בסיטעתה דשמייא ומוקם הנחו לו. וכן צריך לומר הכונה בגמרא זוחים צו דמקשה רבא דבימא עשה דוחה לא תשעה ומתרץ דאין עשה דוחה לא תשעה שבמקודש, ולפוארה מכאן יש טהרה לדברת והכא לא מזכיר כלל טורתה הכתובים ומקשה בפשיותו ובימא עשה דוחה לה לא תשעה והזה לה לתרץ בפשיותו ולא הוה בעידנא ומהנה לנו לדייך דבר חדש דאין עשה דוחה לא תשעה שבמקודש וזעירין קושית התוט' במקומה עמוות, אבל נל בדור דגמ' הכא צריך לומר כן דרושיות הגמורא דבימא מעד הכלל שבידינו דעתה לא תשעה שבכוונות הקרה דעננט לא תשברו בו קאי העטם שיש בו מוח נמי, ועל בחרוך לומר בן דאמ' לא כן אין מקשה הקרה וכי קושיא לאלאקיט, אלא ודאי דכין דאין זה מבורר בקרה אי הכונה על עצם שכן בו מוח או הכונה מ' על עצם שיש בו מוח מכח הכלל שבידינו דעתה לא תשעה בבריע ובודעת הקרה היה על עצם שכן בו מות, אף על פי והכא גופא לא שיר דין דעתה לא תשעה מצד דלא הוה בעידנא, מכל מקום בגין דאיכא ספק בכנות הקרה ואיבא למימר הכא ואיכא למימר הכא נברע ספק וזה על פי הכלל שבידינו דעתה לא תשעה, ועל זה מתרץ דאין עשה דוחה לא תשעה שבמקודש, רוצה לומר דבפרק לא שיר הכל הוה דהעשה חמור מן הלא תשעה והקרין לסבירה חיזונה והלא תשעה חמור משוזוא בקום עשה ומילא אמרנן דכוונות הקרה ולא תשברו קאי נמי על עצם שיש בו מות, בניל בגין וברור בסיטעתה דשמייא.

אולם קרשיא והשניה שבתוכפתה שהקשה הרשב"א עוזין עומדת. דסוף כל סוף למה לא קראי דבפסח שני, תיפוק לייה דאפשר לקיים שנייהם על ידי גומרתו וליכא שום סתירה בכתביהם, אבל לא קשה מידי לפ' ביירונט ודרישה על ידי גומרתו לשיטת והירושלמי היא ממש בשובר, ולכן ציריך שפיר קראי דבפסח שני כדי שלא נאמר רואכל את הבשר ככל אפייל מה שבתוך העטם, "יעצם לא תשבר" איט בול ריק עצם שכן בו מות, ועל בחרוך ציריך שתי המקראות, וזה יהיה

שיטת הרמב"ם בפירוש הגמרא ומכח בריתא זו גופה הכריה הרמב"ם את שילתו נגד שיטת אבי ורבא, ולשיטות תקשה קושית הרשב"א, והירוגם של התוס' וווחק אפללו לפ' ביאורנו לעיל בישוב קושית הגותה הביה', מכל מקום נראה להרמב"ם לא קשה מידי בכך העשוה נקב על ידי שריפה הרי הוא כשובר, וקושית התוס' מעירא לא קשה מידי בכך בסיעטה דשמייא. וראה ותודוק בלשון הרמב"ם בה' קרben פסה י', שכחוב ואין מנין על מוח שביקולות והוא העצם הטחום משני ראיינו יכול להוציאו אלא בשברות עסם עכ"ל, ולמה שתק הרמב"ם מלומר דב' על ידי גומרה אי אפשר להוציאו משם פקע או משום אבלן קדשים, אלא על כוורתך דהרמב"ם סבירא לה' רג'ם בגומרה אייכא שבירת עסם מהטורה כירושלמי וכן שפיר כתוב שבשות אופן אי אפשר להוציאו המוח אלא על ידי שבירת עצם זה ברור.

והנה מותוך ביאורנו שלמעלה עדין לא הוחלט רק לברר שהרמב"ם לא יכול לפреш בזנות הבהירנו דמחלקת בין עצמות קדרותם לעצמות של פסה בשיטת תלמודא רידן, ולפי שיטת הירושלמי וכן פסק הרמב"ם דשורף יש בו משום סובר אין על המוח שביקולות דין נתר וממלוא לא על העצמות דין שימוש נזהר, ומכח זה הזכיר הרמב"ם לפреш הבהירנו באופן אחר משיטת שיש בבל ובאופן פשוט מאד בדריכו של הרמב"ם, ואפרש שיטתו בעורת דין יתברר.

ומקורות שנבו לברר שיטתו נקיים את דברי החיבור במצווה קמו שהביא גם המשנה למיל' י' בה' קרben פסה י': "העצמות של קדרים אין טעוני שריפה חוץ מעצמות הפסה לפי דין באזהרות ועטם לא תשבר בו תשר בו ברוב מעת בשער עלי' מאימות השבירה ולפיך אמרו עליהם דרך כל כיילו שיזוז טעונן שריפה". הנה החיבור העלה עטם חדש ולהבי טעונן עצמות הפסה שריפה מפש שעיל' י' רוח י' עליהן בשער, ומהטעם סבירא לה החיבור הדני עצמות צריין שריפה מפנ' הבשר עליהן אלא חלקו חכמים והעריבו שריפה לבולן ומשום לא פולג. הנה סברת החיבור ברווח ונבונה מאד אלא שמתנגדת לשיטת תלמודנן ובמו שהשיגו עטם המשנה למיל' ושאר אהרכנים, אולם בכונת הרמב"ם בשום אופן אי אפשר להעמיד שיטה זו של החיבור, חז"ה והרמב"ם בתב' בלשות הזהב כדי ייבוא לידי תקלת ולשיטת החיבור ולא התקלה מוזמת לפניו וכקושית המשנה למיל' שיש בשער על העצמות, וגם לשאינם דליק שכתב הרמב"ם לא יתייחס לפ' זה כמובן, אבל שמע נא דבר נפלא בשיטת הרמב"ם שהה סובר וחוויל' מעאו מקום לגור איסור הטהה ומילא חיוב שריפן על העצמות של פסה דין שיש בדין או שאין בדין מוח מהגעם שלא ייבוא לידי שבירת עצם, אך ייח' מותר להעתה מהעצמות או וראי ישתול להסתיר כל הבשר מעל העצמות כדי ישכל ליהנות מהעצמות לצורך עצמו, ואי יהיה עליהם בשער נזהר פשיטה ואסורי להנחת מהן, ואם כן אם ייח' עצמות מותרים או יקלוף הבשר עד העצם ממש ויבוא לידי שבירת עצם דשברת העצם הוא פגימה בכדי חגורת צפון וכבר שמעון בן ל קיש בחולין יט, ואם כן בנקל ייבוא לידי תקלת זו שעה פגימה בעצמות על ידי מה שישתול קלוף את הבשר למורה מהעצמות כדי שתשתארנה העצמות בלבד בשער ויזהו מותרים לו בהנאה לצורך עצמו, וכן גורו חולל על כל העצמות איסור הטהה וחיבר שריפה כדי שלא יהיה לו שום דראיה והגנתה ממון ישיתול עבורי קלוף בעצמות את כל הבשר מעל העצמות, ומילא צריכין כל העצמות שריפה מכח האיסור

הנה זרביע עלייו מדרבן כי שלא לבודא להקלת האכיליה וככל. ובין שאמרו בירושלמי מובא גם ברוט' פטחים ע, א ד"ה "לאו חובה" דלחבי הפסח נאכל על השובע כי שלא יבוא לידי שבירת עצם שידיה לחות לאכילה ויקלוף ממש הבשר מעל העצם ובנקל יעשה על ידי זה פגימה בהעצם, ומילא hei נמי אם היה מטור להחתה מהעצם והברך היה לחות קלוף הבשר מלעדי שתשתאר העצם בלבד איסור נור ער ועל ידי זה יבוא לידי שבירה מבוקן. אולם כל זאת ניזה אי טאמר ואסור לשבור העצם גם בנטור ובטע או יש החשש שאם יהיו העצמות מוחדרין בחטא בוא לידי שבירת עצם על ידי קלפת הבשר מעל העצמות, אבל או יה אמרין שבירת עצם בעדי מטור דבר ולא בפסול, אם כן לא הוה בגין מקום לחשתה ולנוריה דלמה יקלוף הבשר ביד ובטוי כישן עליו אמת השבירה הלא יכול להחינה הבשר על העצמות עד יומ ט"ז ואו יכול לקלוף בזמנים את הבשר ואין עד איסור שבירת עצם וככל קלוף בטוי ולהבות מן העצמות בעלי שם תקלף, אבל כוון ודקהים הרובים שבירות עצם שייך ונם אחר כמה ימים לפיכך מצאו וחיל מקום לגורו איסור הנחה וחוב שריפה על העצמות בכלל הנתר מבשרו, רצה לומר כמו שיש חיזב לשורף הנתר יש חיזב לשורף העצמות של פסח כדי שלא יבוא בהם לדרי תקלפה רצה לומר לשבירת עצם בשעת אכילה ודוחית שיקלוף למגרי את הבשר כדי שיוכל להנות מן העצמות, אבל עתה שבלאו התי העצמות ציריך שריפה לא ידקק בקלפת הבשר ממש עד העצם וחיל מתקלף שבירות עצם בשעת אכילת הפסח, וזה כוונה עמוקה בשיטת הרובים. אשר על פי זה אנו אומר דמכח בריתא זו ואטייא נבונה אלבא דר' יעקב דיקא ואית לה איסור שבירת עצם בנתר, מהו גופא היה להרוביים הכרה לפסקו כר' יעקב נרד ר' שמען בפירוש הדרשא דבר ולא בפסול, דמבריתא זו דשורפני עצמות הפסח מוכחה כר' יעקב ובכל שבירותו לעללה. ועוד' הדיבר כי הדברים עתקין וקלירין לעינן בעודות

עד לאלקה מלין עין בזבחים צו, וזה ר' שמען בן מנשייא מקראי דועcum לא תשברו בו דחادر עצם שאין בו מוח ואחד עצם שיש בו מוח, ולא היבא כלל קרא רפסח שנ' במו בבריתא דסוגיא רפסחים אשר מזה מוכח דבלא קרא רפסח שנ' נמי יש לדושך הקרא העצם שיש בו מוח, וקשה דמנא לה דילמא מורי קרא רקס בעטש שכן בו מוח, ונראה לפי עניות דעתך דהאי תנא ודוחית ר' שמען בן מנשייא הויה טבריא לה רותיבתו בו פירשו בשבל, ובדרוקן הלשון יש ב' בשבלו כמו יומתו בו כי יחוללהו' הכוונה ומתו בשבלו אם יחוללו, והכי נמי הכוונה לא תשברו בו רצה לומר בשבלו ודוחית בשבל כדי לקיים המצהה לאכול את הפסח לא תשברו עצם, ואם כן לא צריך שום יתרור קרא אללא מותיבתו בו לחודר יש לדושך דמיירי בעטש שיש בו מוח ואמרה הורה שבשלב לאכול את המטה לא תשברו עצם. מזיאו בן מפוסח המכילה פרשת שמות על הקרא דועcum לא תשברו בו ומקשה בו למלה לה, [עין בגהות הגר"א שהגיהה בן הלשון המכילה ומוכח בן מענית ומסוף דברי המכילה] עי"ש שדרש מותיבתו בו על עצם שיש בו מוח, ובשיטה זו אויל ר' שמען בן מנשייא בזבחים צו, אשר על פי זה יש לישב על בון הקיים שהביאו ואחרונים על הא דילפין וושאילן ווושין שלשים ים קודם הפסח מודעם משה בפסח ראשון והזוהר על פסח שני ועייש בתוס', ולפי בריתא הניל הלא הוצרך לדרוש לפסח שני "ויעצם לא ישברו בו" למדו ממן על פסח ראשון חמיב גם על עצם שיש בו מוח, ולפי הניל יש לומר דתנא דהאי בריתא הוה סבירא לה המכילה וכו' שמען בן מנשייא ולא צרך דאי קרא רפסח שני אלא ילפין מפסח ראשון גופא מותיבתו בו שלא ישברו העצם בשבל אכילת המטה וזה בנון, וכן יש לומר רותק. ר' יהודה ופלגי אי דרשין בו ולא בפסול או

הסמכות של בית אחר יכול לענין שבירת עצם בפסול, תלוי בהאי פלוגתא דברייתא ומכלתא למאי זדרשין "בו" בשכilio, ומרבה עצם שיש בו מוח, ממלא אין לזרוש ולמעט מהאי בו ולא בפסול שהוא דרשה והטורת דרשה דבו בשכilio לרבות עצם שיש בו מוח, וכך הורה רבי לזרוש פטורה דעתם של טמא מהסמכות דרבנית אחר יכול, אבל כתיק והוא סבירא לה כתיק דברייתא זדרשין עצם שיש בו מוח מקרה דפסח שני ושפир יכול לזרוש בו ולא בפסול, ובאשר זכינו למדנו כן נוכה לדרכו ולעשותו במורה בימינו Amen.

סוגיא דמצאות מבטלות זו את זו

גמרא פסחים קטו, א: "אמר רבי עיר אמר ל' רב משורシア בריה זר' נתן ה כי אמר הכל משמעיה
דגמרא לא לברוך איש מצה ומרור בחורי חורי" וכו'.

הטוגיא בולח מוקשה מאר ויש בה עירוב השיטות, ובבואר תחולת את השיטות כל אחת לפי
דרךה ומה רשייא אין בגורה.

א. שיטת הרשbis ויל הוא, דמותה סבר והשס דהיל ורבנן פלגי בהא, דזה ליל סיל אין מעות
מבטלות זו את זו ולחייב היה בורח, ו/or יוחון סבר אליכא דרבנן דסיל מעות מבטלות זו את זו
וממילא דעתיך דוקא זה בפני עצמו וזה בפני עצמוו, ואהא מקשי רב אש דאי מאי אפלל,
דכיוון מעות מבטלות זו את זו וממילא אסור לברוח, ועל זה תירץ רב אש דרבמתה רבנן
דרביהו סיל מעות אין מבטלן זו את זו ומהודו לדבוחלה בעי בריכחה, אלא דרביעיד מותר
בלא כריבכה, אולם אפילה הא כי חולקין עלוי חבירו במקומות אחר וסיל מעות מבטלן זו את זו
וממילא דעתיכו דראפלען איטז ייזא אלא בלא כריבכה, ולפי שיעיה ורבנן דרביהו כההיל ולא
פלגי כל, וכן רעלמא סיל אין מעות מבטלן זו את זו אבל יש איה בגין דאמר במקומות אחר
דאית לה מעות מבטלן זו את זו, וזה שיטת הרשbis, וכמי שבאה היא מאובנות עם שיטת
בעל המאור שהקשה על הרוי"ף שהביא להלכטה זו דאמר ר' יוחון חולקין עלוי חבירו על
היל דתניא וכו', ובאמתות לפי מסקנתו רב אש נזהה האי ר' יוחון ואוקמי להאי דרביהו כההיל
עייש, ותונה על שיעיה זו קשה כמה קשותות ובבר מחו להיא אמוהה חרמבה"ז ולבמלחותו שלל,
זהא דרביהו זו על ברכות סיל לדבוחלה ייטה בפני עצמו וכן היא שיעיות הלשון, ועוד דאייך
אמורו בגמרא והשתאג דלא אמר הילכתה לא כההיל ולא רבנן, הא לא פלגי כל, עי"ש היבט
במלחותו.

ובאי מוסף לתקשות, במה וכותב הרשbis ורבנן וסיל זה בפני עצמו, מושם חדשו
"יאכלחו" שהוא יותר לשון כינון וביבר בתוב "ואכלל" ברישא וקריא, הנה מהו נאה והרשbis
היה לירטא בשס ודידיק זה בפני עצמו מקרויא קמא דפרשיש בא, דשם בתוב "ואכלל" את
הבשר בלילה הזה צל אש ומצתה על מורותים יאכלחו, והאי "יאכלחו" הוא באמת מיותר.
אבל תמה אמי איך יאמר הרשbis ודרשו רבנן והאי "יאכלחו" על זה בפני עצמו וזה בפני
עצמיו, דהוא פשיטה וڌה אי "יאכלחו" רק אפסח קאי ולא אמרת מהו כל אחד
בפני עצמו, ואיה הברע ט להבן לרושן בן מהאי יתורה, ולא עד אלא וליכא יתרוא כל,
דרבכלהו ודרשו והאי "יאכלחו" על הא ואכילת פחסים מעכבה ולא בכילת מצה וממור, עיין
ברמב"ש בה' קרבן פסח ח, ב, ובכיסוף משנה בהלכה ג' היביא ודרשו והאי "יאכלחו" והפסח
פאלל על השובע, ואין מכלחה תחת ידי, אבל נראה זה הרמב"ש שלא בדורו נקט בהלכה ב'
הקרא ד"על מעות ומרוחים יאכלחו", דשם לאכיא שם יותר אלא מקרויא קמא דרשיה המכלהו
דשם הוא מיותר, וממילא בגין וליכא שם יתורה מניל לרבן לדרוש דאפלו זה בפני עצמו,
והוא פלא גודל.

ב. שיטת התוספות ר"ה "אלא", דרבashi מורה לר' יוחנן דרבנן חולקין על חביריו, אלא ובבז
וזשיבותה זהה סבירי דרבנן אסרי לברור, ועל זה הקשה ר' אשיש א"ב מאי אפיקו, ומתרץ אלבא
דר' יוחנן דרבנן נמי בדיעבד בריכה שפיר דמי ולכתחלה זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, ולהלך
לחותך, לכתהלה בעי בירכה ובתיעבר בעל' בירכה נמי שפיר דמי. ועיין במוהש"א שהקשה
רמאנן אין לומר ולהלך בדיעבד בל' בירכה נמי שפיר דמי ולמא אף לעיבובא קאמר, ונראה
וללא קשה מזדי, וזה בקריםים בעי שנה עלי' הכתוב לעובב, וכן היל' רותייט בירכה
וממילא רק למצועה ולא לעיבובא כינון והיל' הכתוב לעובב, ורקם ודרשו "על'" בסמוך
ולא על ממש, וגם בן רוק לכתהלה למצועה ולא לעיבובא, אלא דעל זה הקשו התוספות דאי'ב
מנא לה לומר וסיל היל' מצאות אין מבטלות למלא שאני האה דגלו קרא, ותוירטו וכינון
דבעלמא אית לה און מבטלות א"ב בא' האיג גלו' קרא דעל' הזה ידעין דביעבר צא, אלא
וזאי דASHMEINUK קרא דאפיילו לכתהלה שפיר דמי, ולרבנן ליהפנ', עי' ש' היל' בעוטפות. הנה
שיטה זו גיב' מוקשה מזדי, וזהאי להלך שפיר יש למזר דכאן קפודה התורה לבירור דבלא קרא
לא היה כוואר, דאי'ב דאין מצאות מבטלות זו את ז' אבל מ"מ מי עישה כן לכתהלה, ולכן בעי
קרא שמצוה לבירור, אבל ליזיפר לרבקן סיל' מצאות מבטלות אויך נאמר ודרשי הקרא דביעבר
אם ברך יצא, והוא נגד השכל והסבירא שhortiorה תורת ביעבר דבר שהוא נגד הסבירא
והתלהנה דמצוות מבטלות, ולא מציאות דבר כוה אצל מצואה, והוא פלאה נשגבנה, ולא עד אלא
זהה לה לרבנן ללמוד מזו ואמרה התורה לברוך דמצוות אין מבטלין וממילא וממצוה
לבירור, אבל ליזיפר הוא נגד סבירא הישירה.

והנה לפ' שיטה זו וזה לה לפוסק לרבקן כרבנן דמצוות מבטלות זו את ז', ולא ידעת מה לא
אייפס הלכתא בזה ומما שמא משאר פלוגותא שבש"ס.

ג. שיטת הרדי'ף בפי הגדת הרמב"ן ולמסקנת רבashi כובל' עלמא אית לה און מצאות
מבוטלות זו את ז' אלא להלך צרך בירכה ורבקן לכתהלה בין בירכה בין בפני עצמו.
והנה שיטה זו לאכורה שיטה חזורתה כי שיטה לשון הסוגיא ומסקנת רבashi דקאמר אלא
האי תנא מורה רטайд מהיא דאמר רבינו אהילו ורבנן פלי' בהא דמצוות מבטלות זו את ז',
וסל' לדבashi דלא פלי' כל זהה אלא לביל' עלמא מצאות אין מבטלות' ופליג בפשט הקרא
אי דוקא בירכה לכתהלה או אפיקו וזה בפני עצמו וזה בפ' לכתהלה, אלא דלא גלה לו'
הרמב"ן זיל' במאי פלי' היל' ורבנן דשניות מקרא אחד דרשו, היל' ארכינה ורבנן לה' בפני
עצמו וזה בפני עצמו ובמה תלא פלוגותם.

ד. התוור והרא'ש זיל' לא ביארו שיטות בפירוש הגמרא אי ברש"ס אי בטורשא, אבל זאת
נראה לדבר ברור ודلت לו' שיטת הרמב"ן רבל' עלמא אית להו מצאות אין מבטלות זו את ז',
ולשיטת הרמב"ן זיל' לכוא תנא וחולק וסיל' מצאות מבטלות זו את ז' אלא רבקן אלבא
ורבנן, אבל לרבי אש דחוילך ארבעינו כובל' עלמא סיל' דמצוות אין מבטלות זו את ז' וא"ב פסק
החולבה נמי בקר הוא וכרבashi אש שהוא בתראי. בוגן דיא הויה לה' לה'ריא'ש והטור שום פוסקים
ולא רק מעתיקים להשמענו, ולא עד אלא לערען איסטורין פסקו בס"י צ"ח (עיין בית יוסוף)
בריש לקיש רונטור טמא ופוגל שבילן בזה פטור ואיסטורין מבטלין זו את ז', ואמרנו שם
בגמרא זבחים ע"ח, א' ע"ט, א' צפלגא אר' אלעוזר דאמור כשם שאין מצאות מבטלין זו את ז' כר'
אין איסטורין מבטלין זו את ז'. ומשמעו ודרש לקיש סיל' מצאות מבטלין זו את ז' ולהיכי גם

ऐstorין מבטלן, ואיב' כיוון דהטור והורא"ש פסקו ביריש ע"כ לית להו דוא דהיל רמצאות אין מבטלן זו את זו. זה אמרת דקושיא זו אהרא"ש והטור בלטיו הבי קשה, ואפילה אם אמר דלא סיל בשיטת הרמב"ז, אבל על כל פנים כיוון דאמור בגמורא ודוחשא לר' אמרת הילטיא לא כהיל ולא כרבנן וכור' עשין מספיקא לעצאות אליבא דרבול' עלמא, הרי דלא איפסק הילטיא בזה אי מעותות מובלות זו את זו או לא, איב' למה פסקו לקלוא ביריש לקיש דאיסטרין מבטלן זו את זו. וזה אמרת דהחו"י בס"י תע"ה תירץ על זה ודריש לkish לא סיל דהוי שני זינטס דמצאות מובלות זו את זו ואיסטרין מבטלן זו את זו תילא חרוא באיך, ואע"ג דמצאות אין מבטלן מ"מ איסטרין מבטלן, מ"מ הוא גנוף קשייא למה פסקו לקלוא ביריש בספקא דאוריתא באיסטרן לאו, והוא פלא.

ה. שיטת הרמב"ם היא שיטה חדשה של' טחו בה רבם גודלים טובים. הנה הווא זיל פסק דסוד האכילה היא לבורר מצאה ומורור ביהוד או לאכול כל אחד בפני עצמו ואח'ב' אוכל מבשר החגינה ואח'ב' מבשר הפסה, ולבסוף הסעודה אוכל בזאת פסה, ובזמן זהה ואוכל חלה מצאה ואח'ב' מරור ואח'ב' אוכל מצאה ומורור בכירכה צור למקרש עי"ש. הנה הרמב"ם במתוק לשוט הוהוב שינה מש"ס וילן דאמור דאח'ב' בורר מצאה ומורור צור למקרש כהיל, והרמב"ם כתוב טהום צור למקרש, אשר מזה נראה ברור בשמש בעזרה דהרבנן ואח'ב' ומעריך כירכה סיל בשיטת הסוגיא זוג אליבא דרבנן נמי ציריך בכירכה ולא משום דפסק כהיל, ולכן תימה גודלה בעני על השנת הראב"ד שבגב' דהרבנן פסק כהיל, ובשיטה זו בדעת הרמב"ם הלו גם הרוב המגדיר והלחם משנה והוא פלא והפלג, ועל מה שכוב הראב"ד דמי' הסדר לא ויזק, כתוב זלחם משנה דכוונתו דהרבנן היה לו לכתוב זוג פסה ברך שלשות פסה מצאה ומורור, ולשיטו רסל' בדעת הרמב"ם דפסק כהיל וראי אמרת דזהיל כירכה סיל שלשות פסה מצאה ומורור וכן מבואר בפירוש בירושלמי פרק קמא דחללה, אבל כוונת הראב"ד לא כוון בזה הלחם משנה ואיב' זהה להה לראב"ד להשיג כן בפירוש. אבל לפ"י עניות עתיו ברור דכוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם שכוב ואחר אכילת מצאה ומורור אבל אליבא דרבנן וקר' אה'ב' אבל את הפסה זהה וראי של' בס"ד, ולכן דעל כל פנים צורק לאככל את הפסה טהור לאכילת מצאה ומורור וכואהר באאר לקלון בס"ד. ולכן השיג הראב"ד שהוא שהכניס אכילת חגינה בין אכילת מצאה ומורור ובין אכילת הפסה הוא שלא כסדר, ואול' כוון לה נם הלחם משנה אלא שאין לשונו מברור כיב', אבל גם על הראב"ד קשה ואם אך כוונתו או יותר זהה לה למימר ולא רק הסדר שנייה אלא שימת בענף הדבר כיוון דהילל בעי רירכה שלשלתן.

אשר מכל זה נראה בעילל דהרבנן לא פסק כהיל אלא כרבנן, אבל דלא ידעין איב' למה ברך מצאה ומורור. והפלחי בס"י כתוב דהרבנן פסק בירושלמי וכור' יוחנן. עי"ש שהעליה דבר ור' שקשה להבן, הגם שבנוף הרבר ודיין אמרת שהרמב"ם זיל סמן אסוגיא וירושלמי אבל לא כוון את שיטת הרמב"ם לכל סעיף, ואעתק לשון הירושלמי חלה א, ומזה ורקשייא ולגנזה:

"הפגנול והטוהר ששוחקן ר' יוחנן אמר לא בטלו זו את זו ור' שמעון בן לקיש אמר בטלו זו את זו, אמר ר' יוסי וכו'. הל הוקן היה ברך שלשות אחת, אמר ר' יוחנן חולקן על היל הזוקן, והא ר' יוחנן ברך מצאה ומורור, בגין בשעת המקורש ובאן שלא בשעת המקודש, ואפילה התאמיר

באן וכאן בשעת המקשר שט' דברים רבים על אחר ומובלין אortho, ר' יוסי בשם ר' אלעוז בשם שאן איסוריין מובלין זו את זו בר' אין המצוות מובלות זו את זו.

הנה הירושלמי לא הזכיר כלל על מה ספק חיל שכיר ומה דרישו חביריו שחולקן, והנה הירושלמי מקשה והוא ר' יוחנן ברך מה טראה בעילן דלא בישיטת הרמב"ן זיל דילכלה' עלמא מצוות אין מובלות, וגם לרבען כורך לכתחה' או זה בפני עצמו זהה בפני עצמו, דאי'כ' מאוי מקשה והירושלמי מהא דברך ר' יוחנן, ואורבה כיון דזום לרבען בירכה לכתחה' שפיר דמי כמו וזה בפני עצמו בודאי יפה עשה ר' יוחנן שכירך ליצאת גם ירי היל ודיבע' ודקא בריכת, אלא ודאי דלהת לה הירושלמי כלל לשיטת הרמב"ן, ועל זה מתרחץ הירושלמי כאן בשעת המקשר ובאן שלא בשעת המקדש, ומפרש הפני משה דבשעת המקדר' הילוקין משום רסל' ודואורייתא מבטל אורייתא, אבל שלא בשעת המקדר' דמורר ורבנן לא מבטל לאורייתא להחבי ברך ר' יוחנן, וזה ממש להזוף משיס' דיל' ולא יידעתי מנא לה לחפש משה לפרש באוון כוה כד' לשעות פלחותא בין בבל וירושלמי, וחומר היה לו לפרש נבו' שפרש הרידב'ז, דבשעת המקדש כיון ואיכא שלשה פסח מצה ומרור מבטל אהורי, ולבן חולקין רבנן וס'ל' דכל אחד בפני עצמו, אבל כמן היה דלבא אלא שיט' מצה ומרור, לא מבטל אהורי, ותוירץ שני ס'ל' דבשעת המקדש נמי היה כורך על כל פיט' מצה ומרור אבל לא פסח, כן הוא כוונת הרידב'ז.

והנה בירושלמי לא תנא דמכח ספיקא דלא אמרו הלכתא ובם בעין למיעבר זכר למקשר וכו', וגם לשון ר' אלעוז מושונה ממה שאמר בבל ובש"ס דיל' אמר ר' אלעוז בשם שמעות אין מובלין בר' איסוריין אין מובלין ותול' האיסוריין במצוות, ובירושלמי היפך ואמר בשם שאן איסוריין מובלין נמי מצוות אין מובלין ותול' מצוות באיסוריין והאי שני טעם באע.

מכל מה שכתבנו וראה כי יש סבר גודל בשיטות הראשונים, ועשה אורך אפרטשת ושמע קrost דרכי אמת بما שוכנו ומקומן הניחו לברארא הסוגיא בל' שום וڌוחק כל', וזה החל בעורת ה' יתרבר.

הנה רביינא זיהו סובר בפשטויות דהיל' שהיה כורך פסח מצה ומרור סבירותו אין מובלות זו את זו, וקשה לו על זה קושיא עצומה דמנא לה הא, הא פסח מצה ומרור הוא וזה מצווה והעיקר הוא הפסח, והמצווה והמרור הם טפלים לפסה, עיין ברמב"ם 'ה' חמץ ומצה' ז, ייב' שכתב שמצוות אחת לא יכול פסח על מצוות ומרורים עי'ש, וזה פשוט וסביראר לכל בא שער הלבנה, וכיון שכן מנא אין לומר דמוכרך תל' פסח מצה ומרור ס'ל' מצוות אין מובלות זו את זו, וכיוזה מצוות יש כאן, מצווה אחת יש כאן, וסהדי במרומיים כי הักษוי בן מדינשאי ואוח'כ' מצאטי ב'תבטאות הדשודה' שובייא קושיא ובס' 'ב'יאור מרדכי' שאיתו תחת ידי, ומה שתירץ ב'תבטאות הדשודה' ואורבה כיון דהם טפלים בערך וכורך הטעיל עם העיקר מוכחה מצוות אין מובלות זו את זו, מי לא ירים השוו' בהה דסוף אין לטעם מהה דעתוות שאן להם שוויות זה וזה נמי לא יבעלו וזה את זה.

וכדי להבין את העין על בוריין ציריך אני להזכיר איזה הנקמות, דע דלקמן דף קיב, א, פלאג רבא ור' אהא בר יעקב, רבא טבירא לה' מיצה בזמנ' הוות ואורייתא מודכטיב' בערב התאכל' מצוות', אבל מזור מודרבנן מודכטיב' על' מצוות ומרורים' בזמן ואיכא פסח איכא מזור אבל

מזה אהדריה קרא, ואומר דודאי אין הכוונה דרכא סבירא ליה ذקרא זה ד"בערב תאכל מזות" נכתב אומן החורבן הוכא דליך קרבן פסה, דלא מציט בזאת בכל התורה דאתה קרא אומן חורבן, אלא ישם מזותת התלויות באוצר ואוthon אין שיבות בזאת הזה בין דתלויות באוצר ובקדושת הארץ, ושיטם מזותת שטם חובת הגוף ונוהגות בין בפני הבית בין שלא בפניהם הבית, אלא דמזהה ודראי דוחותת הגוף היא ובלא קרא תורה יודיעין דחיבת מזותה זו וכל תלוות עיין, אלא בזון רוכבת "על מזות ומרורים" זהה אמיינא דמצוחה זו של מזהה תלוי בקרבן פסה ומימילא הוכא דליך קרבן ואיתו אבל פסה איתו אבל טבפל של מזהה ומורה, לה אמר ר' רבא בגין רוכבת קרא מיעוד "בערב תאכל מזות", הרי דמצותה אינה תלואה בשום מזותה אחרת והרי הוא בשאר מזותת שטם חובת הגוף וחיבת באכילת מזוחה בכל זמן ועדין, וזה ברור בשמש בעזרים. ונגם מלה מזה רום בזון הבית היה באכילת מזוחה בפניהם עצמה מצד הקרא ד"בערב תאכל מזות", וחוץ מזה היה דרכו שיע לאלכול הפסח על מזות ומרורים, והאי הוכא דמזהה ומורהו, ודאי דרך טפל הוא לפסה, וכשבטל מזות פסה בטל החיזב של הטפלים של מזהה ומורהו, אבל חיזב של "בערב תאכל מזות" נשאר מקודם כי חיזב מזוחה זו לא תלאה הכתוב במצות פסה.

ומה מאור מירוש בזזה מה שריאתי מובה קושיא בשם מהר"ס ברבי דההיל רוכך פסה מזוחה ומורהו למזה ל' קרא דנשימים חיבות במזוחה, הא' בגין דחיבין בפסח מילא וחיבין במזוחה דדא ציריך לברוך הפסח עם מזוחה ומורהו, ובאוור הקרוישיא מעיקרא לחתא, ודודאי חיבות במזוחה ומורהו הטפלים לפסה אבל מנא ל' וחיבות במזות עשה דבערב תאכל מזות שהוא מזוחה מיזוחת בפני עצמה ואין לה שום שייכות עם מזות קרבן פסה, לה ציריך דרשוה לרבות נשים, וזה פשוט וברור.

ומעהה הסכת ושםען, הנה בפסח ואישן בפרשת בא י"ב, ח', כתוב כלשון הזה: "אבל את הבשר בלילה הזה צל' אש ומזהות על מרורים ואכללו", ובפסח שני כתיב "על מזות ומרורים יאכללו", ועיין רמב"ן על התורה שכתב דלחבי שינה הבתרוב ולא כתוב גם בפסח ראשון "על מזות ומרורים יאכללו" מושום ובפסח שני היה מזוחה ומורה ר' טפל לפסה, אבל בפסח וראשון והוא מזוחה בפני עצמו לא ר' טפל לפסה ולכך כתיב "יאכלו את הבשר צל' אש ומזהות", והוא מזוחה במדרגה אחת עם פסה ור' ומורה הוה טפל, עיין גם ב מהר"ש בתגורותו על ש"ס ר' קט"ז שמיшиб קשות השאגת אריה על הרוא"ש דמנא ליה דבערב תאכל מזות אתה על מזוחה בזון הוה דלמא איה לא לשמעין דבעי בזית משום לא והה ייעין דבעי בזית ולא כתיב ביה אכללה כמו במרור, וחירץ המהרא"ש דלא קsha מידי, והאי "יאכלו" בפסח ראשון, קאי גם אמזהה לא' כמו בפסח שני דכתיב "על מזות ומרורים", ודודאי דבורי נבונים ואמותים, ואנו אוסר רק דברמת הוא בזאת תליא, דבפסח שני באמת לא בעי מזוחה ומורה בזית בגין דלא כתיב בזון אכללה, ומושום ורק טפלים הם ומזהה אותה הוה עם פסה, אבל בפסח ואישן בגין דבערב תאכל מזוחה ומזהה דאכילת מזוחה בל' פסה הוה מזוחה מילא דבעי בזית ואי לא הוה רק טפלת לפסה לא הוה בזון רק כתיב בזון.

ועין בשוו"ת חותם סופר חלק אוית סי' מ"ה שכתב ג' בזזה מובן למה שכתב רם"ב וה מהר"ש אלא דלא ביאורו בכל העורק ואני אבאר אחריזם למילא את דבריהם. הנה ביאורנו

רבפתוח ראשון יש שתי מוצות, דהיינו מוצות בערב תאכלו מוצות ומוצות לאכול את הפסק על מוצות ומרורים, וזה מוכח מפסק שני שציוויה התורה לאכול רק את הפסק, וא"כ כיון דלגי מוצות הפסק אין חילוק בין פסח ראשון לשג, גבי פסח ראשון נמי המוצה לאכול את הפסק על מוצות ומרורים, וחוץ מזוה יש מוצה לאכול מצה בלילה ראשון של פסח, ומעתה יש לפניו שני זרכים, א. ומוצה לאכול כוית מזוה כד' לקים המוצה של ערב תאכלו מוצות, וא"כ בשאול את הפסק ג'ב' מזוה לאכול הפסק על מוצות ומררים, אבל ש לפניו דרך אחר לומר אדם אבל מזוה עם הפסק יכול לכון לקים שתי המוצאות יאללהו", הנה ואין עושין מוצות מוצות' ומילא מקיים ג'ב' מזוה על מוצות ומררים יאללהו", וזה ואין עושין מוצות חבילות מ"מ אין זה אלא מדרבן כי שלא יהה נראה עליו במשאו, ולא עד אלא וכי שביארט הלא התורה גופא רמה בכאן בזה שבtabה בפסח ראשון יאכל צל' אש ומוצות' והיט מצת חוכה של עבר ובמו שבtabה הרמב"ן, וגם המוצה טפלל לפסח, וכוון שהتورה גופא מורת לעשות לקים שתי המוצאות בייחור א"ב לא שייך בו אין עשיין מוצות תhilות, כמו שבואר באחרונם ולא שייך אין עשיין מוצות תhilות אלא אם באקראי באו לדוד שתי מוצות לרוגה לקים אותן ביחור אבל לא במקום שהتورה גופה אמרה שנעשה כן, וזה ברור ופושט.

הנה בסוגיא דין מפטירין אחר הפסק אפיקומן קי"ט, ב', עין בתוספות וברא"ש ור"ף ומרדיכי ורמב"ם, שם תמצא ב' שיטות בזה, דיש אמורים דהיל גם כן אבל בתחלת הסעודה מצה וברך עליה וא"כ בסתום הטսורה היה אוכל פסח על מזוה ומררים, ופלא וכי החוטפות סברו לפי שיטה זו ועיקר מזוה היה מעיה האורה רך ברך בתחלת דין יملא ברטו וא"כ בירך, והוא פלא והפלא שנטו מדבר פשט ודודאי אבל מזוה בתחלת הסעודה כד' לקים חותבת מזוה של "בערב תאכלו מוצות" וא"כ אבל הפסק עם מזוה ומררים לקים מוצות פסח, אבל שיטה האורת בתוספות וכן ריבנו מאיר שובי הראמי סיל' דלא אבל שני פעמים מזוה, ובתחלת הסעודה היה אוכל סוגנן ורבשין ובאהרונה אבל פסח עם מזוה ומרר וקדים שתי המוצאות של "בערב תאכלו מוצות" ו"על מוצות ומררים יאללהו" בייחור, ועיין עד לקמן מזה.

עד הקרים אחת אקרים לך והוא, וזהו "על" יש לו משמעות בסמוך ומשמעות "על" ממש, ועיין בהזה פלוגתא דתנאי באש שאל וחכמים במינוחה כי", צ"ז, צ"ז וצ"ה. הראמי ס' פסק שם כאבא שאל דהיזו מנייחן את הביצין סמור למערכת לחם הפנים ולא ממש דלא בחכמים דסבירא לחו "על" ממש, ועיין בפסחים טג, ב, בסוגיא דרישות את הפסק על החמץ שבתו החוטפות ריבור המתחול "לא" דהיכא דaicא סברא יכול עלמא סבירא לה עלה כל פנים בסמור ולהר מאן דאמר אפילו על ממש, עי"ש היטב.

ואחרי שהקדמוני כל זאת דע אונר ושמע, דודאי מכח הקראי ופסח שני דכתוב "על" מוצות ומררים יאללהו" והזה מזוה ומררים טפלים לפסח, ואיכא סברא דעל כל פנים בסמור יאכלם, או אפילו ביחס, מהא ודאי לכוא למשמע מיניה כלל הוא דין מוצות מבטלות זו וזהו, אבל גבי פסח ראשון דכתיב "יאכלו את הבשר צל' ומוצות" אם אמר דהיל היה מקיים שתי המוצאות ביחס ואכל מזוה לתחלת ואכללו הци הלה הל' כורכים ואכלו ביחס פסח מזוה ומרר ומשום דריש "על", דהיינו על ממש אז ע"כ לומר דסבירא לה מוצות אין מבטלות זו את זו, דהיינו המוצה של "בערב תאכלו מוצות" והמוצה של פסח, ולהיכי מסתתרב לה

לזרוש "על" ממש, אבל אי זהה סבר דמצאות מובלות זו ואת זו או בשמות אונן לא היה סבר ד"על" ממש מפני שהוא נגיד הסבירא, ומילא ריביתו משימה דהلال או בשייטה זו, והلال לא היה אוכן מתחילה מצה להזרה לקיים מצאות "בערב ואכלו מצות", שכן שפר ויק דהלה סבר ע"כ דמצאות אין מובלות זו ואת זו, ולכן היה מסתיר לה לדרוש "על" ממש, אבל רבנן חלוקין על סבירא להו דמצאות מובלות, וא"כ איך ייכלן יותר לקיים המוצה של "בערב ואכלו מצות" והמצואה של "על" מצות ומרוחים ייכלוהו" בחזרה, הוא מצאות מובלות זו ואת זו, אלא ע"כ והאי על לאו "על" ממש אלא "על" בסמור, ומילא צרך להגיה דרבנן ודוקא מקראי בפרשנות בא ייאכלו את הבשר צל' אש וממצות על מרוחים" ודרשו ורשות מוכחה לדחיאו "על" על כרחך לאו "על" ממש הוא, אלא "על" בסמור לך שיטות, אבל היל סבר במו בפסח שני "על" ממש הוא, ובפסח ראשון ג'ב "על" ממש, וא"ג דגבי פסח ראשון לא כתיב אך "על" מרוחים" וממן לה דעריך לבורך גם המוצה, וזה לא קשה מידי, ודודאי לפיקן לפסח ראשון מפסח שני וכחיב "ככל חוק הפסח", ועוד'ך. ופלא תורה כי הרשיבות נוגה בכפי הנאה משלשו דכתוב ורבנן דריש "אכלוחו" מודכטיב כבר "יאכלו" ע"כ והיה לו גירסתה הכל דמקריא קמא דריש, וכפי מה שבארנו הווא האמת, ולקמן רף קב. ב, אמר רבר ואכל מצה בזמן ההו אחר החזות לא ירא, מי טעם כיון ודאיתקס לפסח, עי"ש ברשבות שבtab דאיתקס לפסח וכחיב "על" מצות ומרוחים ייכלוהו, זהה פלא בדקדוק בתב, והאי קרא בפסח שני בתוב ושם לא איתקס רק מצה הטפלה לפסח ולא מצת חובה של זמן הזה, אבל בקראי קמא בפרשנות בא דכתייב "וממצות" וזה ע"כ המוצה של חובה שפריר איתקס גם מצה של זמן הזה לפסח, וזה ברור.

אבל רב אש נאיד מהא דרבינא משימה דהلال, וסבירא להו צרך לאכול מצה לחזרה לשם מצה של חובה של "בערב ואכלו מצות", ואח"כ בסוף הסעודה גומר הסעודה באכילת פסח על מצות ומרוחים, וא"כ פלוגתא דהלה ורבנן לא תל כל במצאות מובלות או אין מובלות זו ואת זו, וכકישיות שעמדו בה לעיל ואו פסח מצה ומרוחר חרוא מצה דיאו, ופלגא רק במשמעות "על" דלהלה הדינו "על" ממש במו דסיבורא לה לחכמים גבי בזיכין במנחות, ורבנן סיבורא לה דיאיכא סברא לאן ולכאן, וכרכבה מפני שהוא סוף כל סוף מצה אהת ואיכא סברא להו יריך של לאו יריך. ביחס הטעפה עם העיקר, لكن יוצא בכל אופן רשותיהם מסתירום, ובזה לא איפסק כאן הילכתא لكن לבדוק לצאת די שניות מתחילה מצה ביפוי עצמה ואח"כ מדור ואח"כ בריכה בחלה ודוקא שהיה מקפיד אבריכה, דרבנן אפילו זה ביפוי עצמו, דבל ואיכא סברא לה כי ולחכי "על" משמעו בכל אופן איפלו ממש.

היזוצא לט' מזה, ודרך אשיו שהוא מסקנת הש"ס אין עניין זו של בירכה שירך כל לדין דמצאות מובלות ומילא ליכא שם פלוגתא בזה, וזה הוא במקצת בשיטת הרמב"ן דס"ל דרב אש נאיד לגמורי מרביבא וסבירא לה דכolio עלמא איתו להו מצאות אין מובלות זו ואת זו. ואני אומר דרב אש נאיד משום דסיבורא לה דאכלו מצת חובה בתרחלה ואח"כ אכלו פסח מצה ומרוחר, ומילא לא שירך פלוגתא זו דהלה ורבנן כל להו דמצאות מובלות.

ומעתה נראה דסוגיא זו בחום מכוון משם סוגיא זו, והאי ר' אליעזר דמוכיח הוא דאין איסורין מובלין זו את זו מהא דמצאות אין מובלות ומוחלט היה מורה, והוא סיבורא לה כרבינא, דפלוגתא דהלה ורבנן תלא בפלוגתא דמצאות מובלין או אין מובלין ופסק בחיל נגיד רבנן, ומילא שפיר מוכחה מיהה והוא הרין אין איסורין מובלין ותולח זה בזה, אבל ריש לקיש

על ברוחך לא סיל הכי וההלו ורבנן פלגי במצוות מبطلות, דאי'כ' גם דוא והוא תולח ריטן דאיסורין מבטלין וזה את זו בזה דמצוות מبطلות וזה את זו ברבנן, ומודאמר סתום איסורין מבטלין וזה את זו, מובהך דריש לkish היה סובר במסקנת ר' רב אש' וליכא פלונגה כל' בהא דמצוות מبطلות זו את זו. וא'כ' איך יתלה דין של איסורין מבטלין בדלא תניא, אכן אמר דין זה דאיסורין מבטלין מכח טברא בעלמא, ולגביה מצוות מبطلות או אכן מبطلות לית לך שום גלי' דעת של תנאי ואמוראי.

ומעתה עלין פסקי הטור והרא"ש בקנה אחד כפטור ופרוח והוקשא שהקשו עליו נתפסנה לראייה מברחות לשיטותם, דהרא"ש והטור פסקו כברוראי כרב אש' וכמסקנת הש"ס, דההלו ורבנן לא פלגי כל' בהא דמצוות מبطلות, ומושום דעתיך לאככל תחולת קודם הטעודה מצה של חובה להיאבן ואה'כ' אככל גוגנה ממשך הסעודה, ובטסף על השובע אככל פטח מהנה מרורה, וכןין ולא איפלגי כל' בהא דמצוות מبطلות, פסקו כריש לkish ואיסורין מבטלין, שאoil' ג'כ' בשיטת רב אש' הכא, ודלא כר' אליעזר בזוכחים שהלך בשיטת רביינא.

ותראה איך אול הרוא"ש בזה לשיטתו בהאי בריריא דוטספנין ודובשנין מללא אדם כרטסו מהם ובلدער שייכבל בזיה באחרונה, וסבירא להו להרא"ש והאי בריריא נאמורה אומנם הבית, אבל בזון הזה אי לית לה ר' כוית מצה משומרת יאכלהנה בתחולת לתייבן, ועל ברוח סבירא להו להרא"ש הכא, רהא פסק כרב אש' בסוגיא דיל' אשר לשיטתו בזון הבית הוי עשיין שאככל מתחוללה מעיה להיאבן לקיים חובת מצה דבער奄תאככל מצות, ואה'כ' בסוף העשרה אככל על השובע פטח מצה ומורה, ולכן כשלא היה לו ר' כוית מצה משומרת לא אככל בתחוללה אלא לבטסף עם מצה ומורה כדי ליגעת די שני המצוות בבבאתה, אבל בזון הזה דליך פסהח וליכא מצה דעל מצות ומורהים יאכלהו אלא מצה דבער奄תאככל מצות, וזהו ופשיטה דעתיך לקיים המוצה דאויריא כהלהנה ולאככל מצה ואויריא להיאבן, ולכן סבירא להו ג'כ' דמצה שאוכבלין בזון הזה בסוף העשרה לאפיקומן הו זכר לרפסח ולא למצה הנאבלת עם הפסח, ואתה ריה היל בורך בסוף העשרה, אלא וראי דיבעה של אפיקומן הו זכר לר' לפסתה.

ומה שהקשו על הרוא"ש מהא דהביא בהלמומיו הוא דאמר ר' הונא פסחים מ', א', בעקצת של נקרים מללא אדם כרטסו מהם ובلدער שייכבל בזיה באחרונה, וסבירא להו ר' דרי' וליכא למימור דמייריה בזון הבית, עיין קורבן תנאל ועין ב"ח או"ח סי' תפ"ב שעמד בזה ותיריצו נבון, רהא הונא לא נהית לזריק כ"ג, כיון דוק מאיסור חמץ מיריע וכא לחשמענו דרביציות של נברם לית בדור איסור חמץ, אבל בריריא דוטספנין מצוות מצה מיריע, דבאה להשמעינו ובמצה עשרה אי'וועץ יידי חוביו, א'כ' הא באחרונה בבריריא בדיק' נשמה ותירוץ זה נבון.

ופלא תראה שם פסחים דף. מ, א, כתוב ר' ש"ז זיל ד"ה "באחרונה": "מצאות אכילהה שעם הפסח היא חובה אכילהה כרכותו קרא על מצות ומורהים יאכלהו ובכענות נרש שמות ר'יג כי האי קרא בפרשנות בהעלין כתיב) ופסח אככל על השובע", הנה מוששי זיל מבואר בפרשנות דמייריה ר' הונא גם אומן המקדר קאי ואו ליכא קושיא כל' להרא"ש, ואם נאמר דגם ר' הונא מיריע באפין דיל' להא חרוא בזיה מצה דמייריה, או'כ' יאכבל באחרונה האי בזיה כדי בעעלין דביבון דמשם מוכח דמצה טפלה לפסתה, א'כ' יאכבל באחרונה האי בזיה דיאית להה כדי לקיים שתי המצאות של "בער奄תאככל מצות" ו"על מצות ומורהים יאכלהו" גם יחוין.

ודע דיש לי לעורר בזה دائم רבע דאכל מעה בזמנן וזה לאחר חצאות לא יצא משום דאיתקס לפסה, ובבר כתבעו לעיל דאיתקס בקרא בפרשת בא דשים כתיב י'ocablu את הבשר בלבד הזה צל' אש וממצות', והיינו מצה דחויבה, וכן שכבת הרמב"ן והחומר ספר בתשובה והגהת מוחרש"ש, ולא כרב"ב ששביא הקרה דפסח שני, אולם כל זה וזה לא לשיטת רכיבא עפ"י השיטה שבסוגיא דאין מופטירין, והלך לא אכל מתחלה מצה של חובה, וע"כ משום דדרש הכי הקרה דהאי "וממצות" כלל מצה של חובה וגם המצה של טפלה לפסה, וא"כ בפיוריש איתקס מבנה של חובה לפסה ושפיר צירק לאכל בזמנן הנה קדום חצאות, והא בזמנן הביצה נמי הוי אוכלן מצה של חובה ביחס עם הפסה וקורות חצאות לר' אליעזר בן עורייה, אבל למסקנת החס' בסוגיא דילן והוא שיטה האחראית בסוגיא דאין מופטירין, והיו אוכלן תחילה מצה של חובה קדום שאוכלן הפסה עם מצה ומורור, וטעמיהו ודאי משום דאין שעין מצאות חבילות, ומהו כי תניינש הקרה דבי' לעשות מצאות חבילות ולקייםathy שמי מצאות נפרדות ביחס, וא"כ ליזוזו ולהנני שיטות קשה למה שינה הקרה בפרשת בא ולא כתב כמו בפסח שמי לאכלן הפסה על מצאות ומורורים. ומ"בעבור ואוכלן מצות' שפיר היה ידעין דיש חוץ ממצה של מצה ומורור עד מצה מיהודה לאכלן מצה, ואין בגין מבויא אחר אלא לומר דהני סבירא ליה ואמת רתורה רמהה בגין למצאות פסה גם על הא מצה מיהודה ע"י' ששתינה לשונה בפסח שני, וכמו שכבת הרמב"ן, והתורה עשתה זאת ורק כדי להקש ע"ז המצה של חובה לפסה, אבל לא לממוד מזה לאחד שתי המצאות ולקיים כאחד, ולפי זה לבולע עלמא איתקס מצה של חובה לפסה וזה ברור.

ועוד רגע את אברב בזה, דפלייג' רשב"ם ורא"ש בחא דאין מופטירין אחר מצה אפיקומן, דרש"ם פירוש ואוכלן מצה לאפיקומן זכר למצאה הנאבלת עם הפסה, ורא"ש ס"ל דהוא וכבר לפסה, ולכוארה היה נואה זהה תליא בפלוגה שבארתוי, אך אמר דהוי אוכלן תחילה מצה חובה ואחר' אכלו פסה מצה ומורור, א"כ שפיר ייל דגם בזמנן הזה שאנו עชนין זכר למקדש צירק לאכלן קורות מצה של חובה ואחר' לבסוף הסעודה מצה זכר למצאה שנאכל עם הפסה, אבל אם נאמר דגם בזמנן דבית לא אכל לחעאן אלא ביחס בטסוק הסעודה מצה של חובה עם פסה ומורור וכיימו שתיזהן בתה אחת, א"כ בזמנן הזה הלא לנו אוכלן מצה של חובה בחולת הסעודה ואו הוה המצה זכר לפסה, והג בזמנן הדיבית לא היו אוכלן מצה שמי פעמים, אלא דא"כ כפי שביארנו לעיל דהראש"ס סבירא ליה רבעון הדיבית אכלן קורות הסעודה מצה לתיאנון, הוה ליה לפרש רמוצה שאוכלן בטסוק הסעודה הוא זכר למצאה שהיה נאכל בפעם שני עם הפסה, אלא לצירק לומר דהרא"ש הכריח מכח הקושיא דא"כ וזה לנו לאכול ברכיכה לטסוק שהוא זכר למקדש, אלא ודאי רמוצה שלטסוק הוא רק זכר לפסה, ודורי'ק.

ומעתה נפרש השקלא וטריא שבירושלמי ומשם באלה לשיטת הרמב"ם ז"ל, הנה לא מצאתי מבואר בירוב מזואה פטור, היינו יבולות לומר דקיי אמצעה שאוכלן בפסח שםקדש קיים, מצה דעתה ברבב מזואה פטור, ומה שמנואר בירושלמי פרק ז' לענן: וכן מה דארזי בפרק ג' דשברות' שבועה שלא אוכל מצה בליל פסה לך ואוכל', אפשר נמי דקיי אומן שבית המקדש קיים, וקצת ראייה נראה לפחות דעתה להביא והירושלמי איתת להה מצה בזמנן הזה דרבנן מהא ולא הביא הירושלמי הא דין מפעירין אחר מצה אפיקומן כמו בש"ס דילן, ובש"ס דילן מעזין מקור המימרא דין מופטירין אחר מצה אפיקומן מהותסתפה.

פרק י', ואנו לא מצאתי שם רק דין מפטיין אחר פסח אבל אחר מצה לא מצאתי, ועלה בדעתני לומר דבר זה תילא בהא דמצה בזמנ הוה דאוריתא או דרבנן, ולפי שיטת הרשbis דכל עני שאוכלין מצה בסוף הסעודה הווא זכר למנה האכלה עם הפסח, וא"כ בשלמא אי אמרין מצה בזמנ הוה דאוריתא ואכלו מצה חובה וגם אכלו מצה עם פסח, א"כ שפיר אמר לנו שעשין כמו במקdash לאכול מצת חובה וחוץ מזה מצה בסוף זכר למנה האכלה עם הפסח, אבל אם נאמר מצה בזמנ הוה ורבנן אז ע"כ להאי מאן ואמר בס בשעת המקדש לא היה שתי מצחות מיוחדות מצת חובה ומצת טפלה וזה בא הילא, דכינן דאית לה רמת מצה היה רך טפלה לפסתה, ממשום הכי סבירא לה רמתצה בזמנ הוה ורבנן, א"כ פשיטה רבנן המקדרש לא היו אוכלין רק פעם אחת מצה והיית עם הפסח ומורה, א"כ כל עצמותיו חוווב של אכילת מצה בזמנ הוה הוא רך זכר למנה האכלה עם הפסח ולמה יאכלו עד הפעם מצה, והוא פרפהת נאה בעוריהית, וכן אם נאמר דוחורשלמי סבירא לה מצה בזמנ הוה דרבנן, שפיר לא נקט הא דין מפטיין אחר מצה אפיקומן, ולממן דאית לה מצה בזמנ הוה ורבנן אין אוכלין מצה שני פעמים, דגון אכילת מצה העיקרית הוא רך זכר למנה האכלה עם הפסח.

ועתה אונטף ידי לבאר השקלא וטירא של היירושלמי, והוא רמתחהלה הביא היירושלמי פלוגטה דרי' יוחנן וריש ליקש בפוגל ונתר שרשהון, ולאכודה מודבקת רק פוגל ונתר ולא כמו בש"ס דילין פוגל נתר וטמא, משמעו לבוארה ולא פליגי רק בשני איסורין ובושואחו רבה על חבירו אי מבטל או לא, אבל לא רvae לה רשותם בנה פלוגה החרש, חרוא דבשים בבל' הדאי ריש ליקש נפאה שבירושלמי אמר בפירוש פוגל נתר וטמא, עיין חוטפות זבחים ע"ה, א"ד "ההפליג' זודאי ריש ליקש לא בעי שייהו שני מני איסורין מבטלין את מן השלישי, ומורא אמר אי אפשר שלא ירבה מין על בריח מוכח דס' לדמי איסורין בגין מבטלן זו ואת זו, וממלא מינה דלי' יוחנן דאית לה אין מבטלין והוא דמי שאטן, דכינן ואיסור יכול להזות מבטל איסור אחר כמו הירור ד' ברכוב, ומה שאמיר שם בירושלמי "ר' יוסי ברם האقا שוי דברים רבים על אחד ומובלען" אין בזנותו חלקין בין שניהם לאחר אלא כמו שמשיים לשוטו "זובר ביטלו עד שלא נעשה איסור" על כל פנים פשיטה דיןakan פלוגתא בין היירושלמי ותלמודא דיבין, ובא וראה דהרבנים פסק בפרק י"ח מהלכות פסול המוקדרשין דעתו פוגל וטמא שבכל' חיב ע"ג שאפשר שלא ירבה מין על חבירו, עי"ש בכף משנה שכותב דוחרמכים פסק הכר' יוחנן שבירושלמי, הרי דהרבנים זה סובר דלי' יוחנן ואין איסורין מבטלן אפילו בשלשה איסוריין, ולא עד אלא דמייק לפרש פא על פי שרבה מין על חברו הרי שלא מדע ריבוי האיסוריין הוה אמייאת דלבטל אלא משום דאית בטל בחבירו וזה ברור.

ועל זה הביא היירושלמי והל הוקן היה כורך שלשון כאחת ור' יוחנן אמר חילוקן לעלי' חבריו, ומשקה הוא ר' יוחנן ברכ', וממש באן במקdash וכאן שלא בשעת המקדרש. ונראה שלרכותן היירושלמי DAOIL באנ בשיטה ומצתה בזמנ הוה דרבנן, ולהוא שיטה בזמנ דמקdash היה מצה ומורה ובשגדיהם רק טפלים לממצות פסח, וס"ל לר' יוחנן אלכדי' ורבנן מכח סבירא דכינן דחים אינן שווות במדרגה עם פסח, דפסח הוא עיקר המצעה ומעובת ומצתה ומורה" וחייט רך טפלים ואינם מעובטים, א"כ לא מסתורא לבנן לרבעם ייח' ודריש ד"ל על ממצות ומורה" וחייט רך בסמור, והוא סבירא לה בזאת מירחצא מגעה ומורה הגם שהם שווים גמי לא כרך, דגוני מצה ומורה בין שניהם לא כתוב "על" ולמה ייכרכם, וכן טיל לרבן דיאכלם כל אחד בפני עצמו,

אבל כאן שלא בשעת המקדש והיינו רגע בו נזהה דרבנן ברכם זהה, דתרתיו דרבנן לא מבטל אהודי בין רשותם והן, והוא הדרין ואפלו שלשה דרבנן לא בטלה אהידי בין דין דושים הם לפי תירוץ זה, ולכן ברך ר' יוחנן בזמן הזה כדי לסתור דין שנייהם, ובזמן הזה בגין להלל ובין לרבען לא מבטל, ומשום הכלל לעמאנא סברא ליה מצות אין מובלות, ולהלא תירוץ לא תיל איסטרין בעמאותו ואע"פ ואיסטרין מובלן אפשר דמצוות אין מובלן, אבל בהירץ השני יש לפניו שני דרכיהם. א) דגש בהה סבירא להה דמצוות בגין מובלן, אבל בהירץ השני יש היה כורך מצה ומורור ושניהם אין מובלן וזה את זו ואפשר אפילו אם איבט שווים נמי אין מובלן, אוadam אינם שווים מובלן אפילו אחר את חבירו, אבל בשווים זו קא ג' מובלן אהידי ולא ב', ולכן גם בגין הדביה כרך על כל פנים מצה ומורור. ויש לפניו דרך ב' לומר ותירוץ הב' בגין ובן בשעת המקדש, רצחה לומר ודילכת חילוק בין בשעת המקדש ובן שלא בשעת המקדש ושניהם דאוריתא דסיל מצה בגין דאוריתא, וב' מובלן אהידי אבל שנם לא אפילו אם האחד דאוריתא והשני דרבנן, אלא דלי' זה פליגא אבבל' ודמובהר דעל כל פנים דרבנן מובלן לדאוריתא לכל עלי' מעלה, لكن יותר מסתור הדריך הראשון שכתבנו, ועל זה הביא היירושלמי ראמר ר' איליעור בשם שאין איסטרין מובלן ג' בר אין מצות מובלן, ולהירושלמי לכא למשמע ולהוכיח דמצוות אין מובלות מפהלגנא דהיל' ורבנן ייון דעתה לו נזהה בגין הזה ורבנן או ע"כ פסח מצה ומורור חדא מצה ולא שין כל להא דמצוות מובלות, ולכן רק מכח סברא קאtiny עלה וכחים שאיסטרין אינם מובלן ג' בר מצות אינם מובלן, אולם ר' יוחנן סיל מכח סברא ואיסטרין אינם מובלן וזה את זו ולכבי מוצע סיל לתירוץ הרionario דמצוות שות אינם מובלות וזה או בר' איליעור, ולחייב ברך בגין הזה משומש ושניהם ורבנן, ולתירוץ השני גם מצות שות שתים מובלן וזה או אבל ג' מובלן.

ומעתה עליה פסק הרמב"ם בפתחו ופתח, ובפרק י"ח מה' פסול המקדשין פסק לגבי איסטרין בר' יוחנן דחיב, ולגי' מצות נמי בר' יוחנן אליכא דרבנן וכתריך הש夷 שלר' יוחנן היו ברכנן אפילו בגין המקדש מצה ומורור אבל לא עם פסח, ומה בס' שהרמב"ם ז' פסק לגבי בזיכין כאבא שאול דמסדרין אוטם על צד לחם הפנים דאית לה עלי' בסמור, لكن גם בגין דרש הקרה בן יייאכל הפסח על מצות ומורורים בסמור, אבל מצות ומורור כורך יוחנן ואם אכל מצה בפני עצמו ומורור בפני עצמו נמי שפיר דמי מושום דו"יו המחברת מצה ומורור בהדי הדרוי לאו הכרה לומר דוקא ביהדר אבל פסח לא יוכרך בהדריו דאו יש בו מושום דין מצות מובלות, וכן הסברא נתנית לדרש עלי' ממש, ז' כל וחומר ומה דלא פסק הרמב"ם עלי' ממש בגין בזיכין מכל שכן הכא דיש חשש מצות מובלות, דהא הרמב"ם אויל בהאי שיטה שהביאו התוספות וכבריאן דין אוכילן מצה בתחליה אלא מותבר ב' המצוות בהדי, ולכן אין סברא לאכלם חז' ודרשין עלי' בסמור ולא ממש, ובזמן הזה שפיר פסק דבעי' בריכת זכר למקדש אבל לא כרבנן אלא דבעי' ג' בריכה למאה ומורור בכ' יוחנן דירושלמי, וכן פסק נמי דאוכל מצה לבסוף בכ' לפסח ולא למצוה הபאלת עם הפסח, דלזרידה לא אבל בזמן המקדש מצה אלא פעם אחת עם הפסח אלא ורק מצה זכר לפסח, ולגבי מי שאין לה אלא כוית מצה פסח בסוף הפרק ריאכל אותו בסוף הסעודה כדי לקיים שתיים, מצות חוכה וגם זכר לפסח, ובזמן המקדש ג' לא היה אפשר בתחלת הסעודה מצה לתיאבן אלא אבל

ביחוד עם הפסח, א"כ גם עתה עשויה כן כדי לקיים שווי המצוות ביהר משאן כן להרא"ש שהיה אוכלן תחלה מעה בפני עצמו ובכלל.

עוד ראוי לעורר על מה שעמדו האחרונים בכך הענין למצאות מבטלות, הוא מצאה ומורה מן בשאים מיט והוא ואיה ביטול שיר בהה, ובגמרא זהים דמדייך ר' אליעזר "בשם שמצוות אין מבטלות בר איסורין" קשה הא רשות לקלש בכך במינו אידי וכדומסיק בשעתנותה שם, ומנא לה לממוד מצאות דמייר מין בשאים מינו, עיין בחינוך ושאר האחרונים. עיין גם בשות' קדושת זקנין החתום סופר זצוק'ל חיז'ד צ"ז.

עליה ברעתי דבר חדש, על פי מה שהקשה הרשב"א דזרוע בשלה, דכמו דאמרין חד בתני בטל במינו נימא נמי הכי במין בשאים מינו, ותרין דכיוון דעתך הטעם הוה ניבר האיסור ובנבר איסור לא שיר ביטול, והנה לא כוורה יש לחשות על זה ובשלמא או אמר דעתם בעקר ואורייתא שפר מקרי על ידי זה שנרגש הטעם וניבר האיסור, אבל למעשה דאמור טעם דרבנן לא מקרי ניכר ואכתי תקשי קשות הרשב"א, אלא דיל' דause' לטעם בעקר דרבנן מ"מ הדגש הטעם מורה שיש בגין הוה תערובות איסור ומילא לא בטל, אבל פשיטה דעכ"פ ליל הhalbכה ותערובות בזיה בכדי אכילת פרט לא הוה אסרךן מין בשאים מיט, עיין ברמב"ס בה' חמץ ואכתי דאיתערך קרא מיזה לחמצן לאסור בזיה בתערובות תוך כדי אכילת פרט, ומעתה ייל' דמאן דס' לטמעת בטלה וזה ס"ל דהאי הhalbכה דכויות בתוך כדי אכילת פרט לא נמרה רק לעין איסוריין אבל לא לעין מצאות ומילא בגבי מצאות מין בשאים מיט בטל כמו מין במינו, ומאן דאמר מצאות אין מבטלות ס"ל דמלמור מאיסוריין כמו דגבי איסוריין בזיה בתוך כדי אכילת פרט דאוריתא בר' במצאות.

וביתור נראה לדכין דבעין טעם פשת וטעם מצאה לבתיחה עכ"פ ובודיעיד יצא בלבד הרגש טעם ממש בבלע מצאה, עיין בש"ע סי' תע"ה ובמגן אברהם וב"ח ושאר פוסקים דause' דמזה שריה אין יותר אין בה ודפקין בר"י ברכות לח' רביע טעם מעזה. היינו דעתך המעה בעי שתויה לה טעם אבל הוא אין מחייב להרגש הטעם ממש והוא עין ראייה לבליה אין בלה מעכבות, אבל עכ"פ לכתיחה בעי לרוגיש טעם מעה ממש, וא"כ ייל' איע"פ דאיתן מבטל המורור להמצאה על כל פנים משנה טעם המעה קצת, לכן לבתיחה איי יוצא בה, אבל בזעיר באמת שפר דמי. והוא מכוון עם שיטת התוטפות בזה ורבנן רק אלכתחה פלאג, וזה בזות הרשב"ס שהרגש לומר דמרור מבטל טעם מצאה ואורייתא.

ועל פי זה יש ליחס על בנין מה שהקשו המפרשים על מה שכתבו התוטפות דחויז המיריות מבטל טעם מצאה, א"כ להיפוך אין מבטל מצאה להמורר, וא"כ כתבו התוטפות הכא דלהכי בעי מרור בפניהם עצמו ראם לא כן מצאה של רשות יבטל המורר, ולהגבל לא קשה מידי, דברמורר חזין דבעין טעם ממש יותר מבמצאה ולהבי בעי מרור לא יצא, עיין רשב"ס ושאר מפרשין, א"כ אעכ"פ דמזה חילש רק מעט את טעם המוררתו איי יוצא בו לבתיחה, אבל בזעיר יצא דמכל מקום מרגיש בו טעם חזק יותר מכבלע מרור, ודיל'.

מהדורא תנינא

הרמב"ם בה' חמץ ומצה ח, ו כתוב: "ואה"כ כורץ מצה ומרור כאחת ומובל בחירותת וمبرך ברוך וכוי על אכילת מצות ומוראים ואוכלין ואם אכל מצה בפני עצמה ומרור בפני עצמו מברך על זה בפני עצמו ועל זה בפני עצמו".

בה' ז: "ואה"כ מברך ברוך וכוי על אכילת החבב ואוכל מבשר חגיגות ארבעה עשר תחילה ומברך ברוך וכוי על אכילת הפסח ואוכל מגופו של פסח ושאר ברכת הפסח פוטרת של זבח ולא של זבח פוטרת של פסח".

וביה' ח: "יבמן זהה שאין שם קרבן אחר שمبرך המוציא לחם חורץ וمبرך על אכילת מצה ומובל מצה בחירותת ואוכל וחורץ וمبرך על אכילת מזור ומובל מזור בחירותת ואוכל ולא ישזה אותו בחירותת שמא יבטל טעמו וזה מצוה בדברי סופרים וחותר וכורץ מצה ומרור ומובל בחירותת ואוכלן בלבד לברכה זכר למקשך".

הנה כל מפרש הרמב"ם ראשונים ואחרונים התקשו מادر לפרש שיטתו. הראב"ד זיל כתב דהוא דבורך מצה ומרור הדיא כההיל אלא שלא דיק את הסדר עכ"ל, וכן הילך בשיטה זו והרב המגיד דבריכה זו של הרמב"ם היא כההיל, אלא שלא תנברא לו למה כוון הראב"ד באמור שלא דיק את הסדר, והלחם משנה כתוב דרכונות הראב"ד וכיון דהרב"ם חשש לדההיל הוה לה ליה למימר דברוך מצה ומרור עם פסח ביהר, ועיין שם בשאר דבריו שנגנש בפירצה וחוקה, אבל בעקר וקושיא לא העלה כלום, דמנה גנשך אם חשש הרמב"ם לדבר הילל מהה בזמנן שבית המקושך קיים אם ריצה אוכל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, והוא סתירה גליה ולא אראי אין להעמיד הקושיא שבסוגיא, ובכך שיטת הרמב"ם כדי ה' הטובה על ומתחור דברת יתרוץ הכל במקץ חומר בעודיה".

הנה דבר זה אי ציריך לכורץ פסח מצה ומרור שלשתן ביחד או לא תלי בפשט הכתוב ד"על מצות ומרורים ייכלוה" אי דרשין "על" בסמור או "על" ממש, אשר בהזה פלוغو תנאי במנות צ"ח ושאר מקומות בפירוש הקרה דזונת על המרכיבת, והרמב"ם פסק בפסול המודקדשין ובהלבות תמיידין ומוספין כאבא שאול ד"על" בסמור ולא "על" ממש, ועיין Tosf' פשחים טג, ב' ד"ה "לא" בסוגיא דשותה את הפסח על ההמצץ אשר כתבו שם דיק במקום דיש סברא שידה ממש או בסמור שם ורשין כן תיבת "על", עי"ש. ולפי הקדמה אמרית זו פלוגווז דהיל ורבנן אי ציריך לכורץ פסח מצה ומרור ביהר או לא תלי ביהר, דיין ורשין "על" בסמור או פירוש הקרה וטמן למצה ומרור ייכל הפסח, והיינו לאחר שأكل מצה ומרור סמור לה יאכלו הפסח, אבל אי דרשין "על" ממש או ע"כ לכורץ פסח מצה ומרור ביהר, ומענה הוא גופא אי לדרוש "על" בסמור או "על" ממש תלו בסברא חיצונה איך לדרש ותוטיפות פסחים, וממילא תלוי דבר זה בהא דמצות מbulletן, דיין נאמר בסברא חיצונה דאין מצות מbulletן זו את זו או שפיר יש סברא לזרוש האי "על" ממש, אבל אם סברא החיצונה דמצות מbulletן זו את זו, איך טרוש והאי "על" ממש, אלא דיין דהאי "על" בסמור ולא ממש, וזה ברור.

חוור היה שיטת ר' יוחנן רדamer חולקין עליו חביריו על הל דוחה דורש "על" ממש ומשות רשל' מצוות אין מבטלין, וסל' לר' יוחנן ורבנן דבריתא פלגי אזהל ואית לה רמצות מבטלין, וא"כ האי "על" על ברוח "על" בסמור ולא "על" ממש, ועל זהatakpi לה ר' אש"ד אמר אפלו, ובין דעתה לה רמצות מבטלין ואז על ברוח "על" בסמור ואז מותר לבן, ועל זה חזיש רב אש"ד רבנן דבריתא לאו אכrica של שאלותן ביחס שחל בך לשאלותך נך לרבן דיבול שלא יודה יוצאת אלא אם רבנן, והחית מצה ומורה כדרך שחל בך לשאלותך נך לרבן אש"מ עפלו וזה בפני פנים מצה ומורה או בכרכיה או בלא בכרכיה, וטעמא דבריך וכחוב בקרא "מצות ומוררים" הא כי והמחברת ייטו מורה בהחולתה לא על ברכיה ולא להיפר ובכל לשאות כמו שירצת, אלא כיון דההיל אית להו ברכיה אכולם למה לא יברוך לחתולה על כל פנים מצה ומורה בהדרי, אלט כל זה אי מצות אין מבטלין או ירל' לברוך מצה ומורה בהדרי, אבל אי בעלהמא אית להו מצות מבטלין היה אסורה לברוך אפלו מצה ומורה, ולכןנו מוכחהין לשיטת המלחמות דרב אש"ד אית לה דבולי' לעלה מא ס' לאפלו רבנן רמצות אין מבטלין כבמוקן, ומה מאור מישב בזה הקושיא העזומה שהקשו המפרשים עין שעיה. שאור אחורוניות שנטלנו מאור בקשיא זו ואך אמר ר' אליעזר בסוגיא דוחבאים דכסם שאין מצות מבטלות זו או בך אין איסורין, הא שם מירי' בגין טמא ונתר ומנא לה לדמות מין בעיטה להא דין מצות מבטלות במצה ומורה, והוא קושיא עצומה, ולפי הקיומינו אין החותול להקושיא זו וכל עיקר.

הנה פשיטה לי רהכה במצה ומורה לאו משומ עירק ביטול קאתיין עליה, אך שירק ביטול בגין בשאיתו מינו חד בתרי, אלא הכא מעד ביטול טעם מצה או טעם פסח קאתיין לה, דוחה חזון דבעי טעם פסח וועט מצה אשר לך מצה מבושלת אונז יוצא בה וכון בפסח בעלהו ואוחיב בשלו, ולא עד אלא שעריך ישיה טעם פסח בפיו אשר לך אין מפעריך אחר הפסח אפיקומן, ואפלו מיני תרגומא אסור לאכבל אחר שאכל הפסח מכל שכן עם הפסח עצמה, ומעתה אמר דוחל שהוויה כרבנן בתה אחת ע"כ משומ ודריש הקרא ד"על מצות ומוררים" "על" ממש, והחית משומ דאית לה לסרבא חיזונה בעלהמא רמצות אין מבטלין, ולכןנו ליה לזרוש הקרא ד"על" ממש ולא מפheid המורה את טעם הפסח או טעם מצה כלל, משאין כן אי הוה סבירא להה סברא חיזונה דבעלהמא רמצות מבטלין, אז הכא נמי במצה פסח ומורה אע"פ שהוא אונז מונז, אבל כיון דעל כל פנים מהוא דתכל ע"כ מוכח דאית לה לסרבא חיזונה אלא "על" סמור, וזה ברור. על כל פנים מהוא דתכל ע"כ מוכח דאית לה לסרבא חיזונה בעלהמא דורך כל רמצות אין מבטלין זו או לא מן בעיטה ולא מן בשאיתו מינו וזה נשמע מהא דורש "על" ממש, וא"כ שפיר שמעת מינה לר' אליעזר דהה איסורין אין מבטלין.

וראיינו בספר הקירוש בני יששכר והרבבה לתמורה דאריך בך היל לשאלותן ביחס רמצה צריך לאככל לתיאבון בתחולת הסעודיה ופסח צריך לאכבל על השובע עי"ש והוא לבוארה קושיא עצומה, ונעלמו לפני שעה מעניינו הבדולחים דבורי התוספות פסחים קב. א, ויבור המתחל "באחרונה" דהיל היה אוכל בתחולת הסעודיה מצה ולבסוף הסעודה היה אוכל פסח מצה ומורה בכרכיה עי"ש.

אשר עפ"י כל הניל יתפרק רבי הירושלמי בפרק א' דוחלה כמין חומר, ושם מבואר ור' יוחנן ברך מצה ומורו, והקשה הירושלמי הוא ר' יוחנן אמר דוחלהין עלוי תבורי, וזה סובר המשקה דאית לזר לבן דמצאות מובלות ולן אסור לברור שלשון, וקשה למה ברך מצה ומורו, והmortar אין פאייד משיטה זו ורבנן סיל' מצאות מובלות ולן הוול' ומחלק בין שלשון דמלבולות זו את זו אבל במצה ומורו אין מובלות, אבל לבסוף מסיק דבשים שאין איסורין מובלות זו את זו ברך מצאות אין מובלין וממי לא דגם רבן ור' יוחנן איתת להו הבני, וככל עליון סיל' מצאות אין מובלין, ואז ע"ב לתרך ר' יוחנן להכי לא ברך רק מצה ומורו משום דאית להה "על" בסמור ואיך יברור שלשון יוזה, אבל מצה ומורו ברך דיין דאית להה מי מצאות אין מובלין ומה להה לאפרשי פלוגנא ולעשות שלא כההיל כמונן, וזה ברור בשיטת הירושלמי אשר מננה לך הרמב"ם שיטתו ופסק בר' יוחנן ורבנן, ובפרשׁ ופסק בכל מקום "על" בסמור ולא "על" ממש, וזה דברך לא מושם דפסק כההיל דאו היה לברור שלשון אלא בר' יוחנן יירושלמי ואלבא דרבנן, ומושם דאית להה מצאות אין מובלין.

ומעתה בזמננו זהה שמרור דרבנן ומובלט מצה דאוריתא, אך ורק לאכול להה בפני עצמו זהה בפני עצמו ואח"כ בורך זכר למקדש, ומושום דמקדש נמי דהוא כורcin אלבא דרבנן מצה ומורו וככל, ופלא תורה כי בגמרא וברית' הגירסתא זכר למוקדש בההיל' וברבמב"ם זכר למוקדש' והוא נקודה נבלואה, ולרבמב"ם היכריכה בזמננו זהה רק זכר למוקדש אבל לא מושם היל, אלא מושם לריבנן נמי דהוא כורcin מצה ומורו, וזה בוררו ומקומות הדינתו לתרודה לה' יתברך.

סוגיא ד"עתי" אפיקו בשבת

בגמ' יומה סה, ב: "תנו רבנן איש להכשיר את הורו וכוי עת' בשבת עת' בטומאה, למאי הכלראה אמר רב ששת שם חלה מרכיבו על כתיפיו ודלא כר' נון ראי כר' נון האמר כי נשא את עצמו, אמר רפרם ואית אמרת עירוב והוצואה לשבת, ואין עירוב והוצואה ליום הכהנים".

הנה והOTOS ד"ה אמר" הקשו קושיא עצומה למזה לא הביא חז"ס הכא ביטמא הפריכא שהביאו בבריותך ד, או וילמא שאוי יום הכהנים דהכהניין בפרק, וכבר דשוו בה רבנן לתרץ הסוגיות, ואעמה גם אני העני את חלקי באמור כי התווע' שתקשה נן הילכו לשיטוטם וזה ולשיטוט לא קשה מיד' קושית התווע' ופלוגנא רשי' ותוס' נשבכת מסוגיות דקניבת ייך שבת קיד, ב, ושם תמכן: "אמור ר' הונא מנין ליום הכהנים שוחל להיוות בשבת אסור בקניבת קיד' תלמוד לזר שבחתן שבת, למאי אלילמא למלאכה והכתביב לא תעשו מלאכה, אלא לאו למקבת ווק' ובכתב רשי' וחזאי תנא סבירא לה' וכל מיד' ללאו למלאכה קאי עלה בעשה דשבתוון שבת, וכיון דמוראויריה אסור ביום הכהנים שחול להיוות בשבת נמי אסור, ובוים הכהנים גנידיא מותר מושם דשבתוון דכתביב ביום הכהנים לאו למלאכה קאי עי"ש היטוב. ור' יוחנן סבירא לה' ריום הכהנים שחול להיוות בשבת מותר בקניבת ייך דשבתוון למלאכה קאי ולבור עלי' בעשה ולא תשעה. דינה מבואר שכן בירורו נבו' רדי' רדי' מאן ואמר ר' הונא ור' יוחנן פליג' בהא, דלי' הונא כל מלאת שבת לא קאי ריך בללאו ולא בעשה, ולעתמת זה כל השבתוון בשבת על כל פנים לשוטה רשי' דם מודאויריה, ולרי' יוחנן היא להיפך כל מלאת שבת אסורן بلا תשעה ועתמת זה כל השבתוון אין אלא מודרבנן. והנה דבר זה אי שבת הוה עשה ולא תשעה או לא תשעה גנידיא מענק מה פלוגנא באבמה מקומות בש"ס, עיין שבת כד, ב, ועוד כמה מקומות שעיצט המפרשים, אולם דבר זה או השבתוון הוה דאויריה או ריך מודרבנן, לא תבואר כלל החוץ, עיין ברמבי"ס ה' שבת כד, א, שכוב: "אמור בתורה השבتوון אפיקו מדברים שאיתם מלאת חייב לשבות בדין ובדברים הרבה דהנה מקומות ממש שבתוון". עיין בהרב המגד שמספק אם כוונות הרמב"ם שכל השבתוון הוה דאויריה ממש או ריך מודרבנן ויש לחם רק סמן מה תורה, עיין כלחם משנה שפרק ה' הרובה, ולפי עניות דעתי דבר כי הרמב"ם סבירא לה' דכל שבתוון ודמש באיסור עשה וכו' שכתוב רשי' ז' בפרק' שבתוון ביטמא דקניבת ייך, וכובו שכתוב ה' שבתוון בפרש' אמר שרמו עלי' הרימי', עיין שם בפירוש התורה בפרש' אמרו בדורר הרמב"ן המתווקים בדבש ותמצית דבריו מהה כי התורה אסורה מלאת גמורה אפיקו אין בה טירחא בגין כוונת שוי אויתות או חופר שוי תפירות בלוא תשעה, וכיון שלא היה טירח וعمل בדברים שאיתם מלאת כל היום ונמעצא החניט מוקף וכי' לנן גמара וה תורה תשבות אפיקו מדברים שאיתם מלאת עי"ש היטוב. ונראה ל' בדור בשיעות הרמב"ן והראי' שבת שיש בו טירחא אסור מה תורה ועל זה קאי דבר הרמב"ן נמי, רתשבות נאמר אפיקו מדברים שאיתם מלאת ה' שבתוון שלא יהיה عمل בהט, אבל שבתוון שאון בו טירחא בגין ללחת פעם אחות על האיל' וכבודה בונה מודה שאון אסור ריך מודרבנן, ועל זה קאי דברי הרמב"ם ודברים הרבה שאיתם חכמים ממש שבתוון, ה' שבתוון אפיקו דברים שאון בהם טירחא.

והנה לפ' סוגית הש"ס זהכה נראת ודרכו וזה אי שבות הוה דאוריתא תל בוה אי מלאהה הוה עשה ולא תעשה או לא, ולמאן דאמר שבות דאוריתא או מליא מלאה עצמה לא הוה רק לא תעשה, ולמאן דאמר דעתך אלא מדרבן או מלאה גופה הוה עשה ולא תעשה, אלא רישית הרמב"ם איתן כן וסבירא לה בריש הלכות שבת דשבת הוה עשה ולא תעשה מקרה דתשבות, ומהאי קרא גופא סבירא להה בפרק כא, א' דשבותין אסורין מהתוורה, וכלאו דבר דתשבות, והאי קרא גופא סבירא להה בפרק כא, א' דשבותין אסורין מהתוורה, וכלאו דבר דהיו דרשות רמב"ם דהכו, וגם לא דרש כל' האי קרא דשבותין וכתייב בשבת אלא דרשת אהרת זה נגיד הש"ס דהכו, ובוים הכפרום סבירא להה נמי הוה עשה ולא תעשה מקרה דשבותין ולגב שบทון נבי יום הכפרום לכא גולי דעת בפירוש איך סבירא להה הרמב"ם, וסתמא דמלואין כיוון ולא חילק בפירוש בין יום הכפרום לשבתם ביום הכפרום הרין כמו בשבת דאסורין המלאכות בעשה ולא תעשה ובם השבותין אסורין מהתוורה, עיין בלחם משנה ריש הלכות שבתת עשר שהרבה לתמונה בדעת רומב"ם. לפ' עניות דעתך דרומכ'ים מסתמא מצא איזה פסקתא או מיכליהו דדרש קרא דתשבות נם כן וכיוון דעתך שנ' כתובות תשבות וט' שבתון על כן דרשין שניהם עשה למלאכה וט' שבתון דרבנן שם מהתוורה. רק ודול' שבתון הוה מוקמין דזוקא המלאכה אבל כיוון דעתך לן שבתון השבותין מליא נבל בקרוא דתשבות הכל עשה למלאכה וט' לשבות נן נראת לפ' עניות דעתך. אבל סוגיא בשבת קיד, ב, לא אולח בשיטה זו אלא דרשין או למלאכה לעבור בעשה ולא תעשה או לשבותין, ואו דרבין אלו טווערים ומאן דעתך ליה ומלאכה הוה בכל' עשה ולא תעשה איזה ליה ושבותון הוה רק מרבנן, ולמאן דעתך ליה שבתון מהתוורה ליה רמלאהה הוה עשה ולא תעשה.

וטהה אקרים לך הקדימה אתות והויא, דאפייל להאי מאן דאמר דעתך ליה שבתון על שבת וכיסברת הרמב"ן, ומיליא מלאה לא הוה רק בכל' לא תעשה אבל בעשה להיא, הדיט וזוקא במלאכה שאין בה טירחא אבל במלאכה שיש בה טירחא מודה דעתך בה עשה, וכל' עיקר סבירה של הדיאי מאן דאמר הווא משום סבירא להה בעשה מלאה בגין כותוב שטוי אזהות אף על פי שעשה מלאה ממש לא מקרי שלא שבת דלול' והתוורה אסורה לכתוב שטוי אזהות לא היה עולה על דעתינו לומר שני שכתב שטוי אזהות פסק מהלוויות שבת, אלא כיוון דהתוורה אסורה לכתוב שטוי אזהות נבל' הא מעשה בכל' מלאה אבל על כל' פנס מקרי שבת מטירחא, ולעומת זה אם טרח ועמל ברבין שאית מקרי מלאה נמי עבר עשה דתשבות משום דלא שבת, אבל אם חרש או כתוב כל' הווים במלאה נבל' תחיה בכל' תשבות דאוריתא בעיטה ועמל לא תחיה בכל' תשבות טירחא אבל מלאה תחיה בכל' תשבות דבר זה לא נתן להאמר כלל, עיין בוה ותמעא כי אמת וברור הוא לאמתה של תורה.

ודע ולמאן דאמר דשבותין הוה מהתוורה, אפשר לומר דכל שהחכמים אסרו איזה דבר משום שבת מליא אפייל אם הוא דבר שאין בו טירחא הוא בכל' תשבות ובער עשה מהתוורה ועל ידי איסור דרבנן געשה איסור דאוריתא וכמו דמציען כמה דברים שאיתם ראיין מדרבן ומקרי אינם מהתוורה בירוע, לפ' וזה שפרש דברי רש"י בסוגיא דיוםא שכטב בד"ה "למאי הלבטא". "דא' משומת החומין דרבנן בעלה נינהו שנגורו עליהן לאחר מתן תורה". וקשה לאיזה צורך הארכיות הוזאת ולא סגי להה בקיצור החומין דרבנן, ולפי הניל שי לומר דרש"י לשיטתו דסבירא להה בישיטת הרמב"ן דשבותין אסורין מהתוורה בעשה, א"כ לאורה שפיר הוה להה למימר דמשמעות החומין צירק קרא דעתך כיוון וגם החומין הוא דאוריתא,

דאיפל או בעם הוי רק דרבנן אבל מצל מקום אסור בכל שבותין שם מה תורה, אולם הא תינח לאחר שגורו חoil על החומין אבל קודם הגיורה ודאי שלא היה בכל שבותין, ולכן החורן רשי' לפרש והאי גורה זהה אחר מותן תורה, ואם כן קרא דעתינו שבתוכה קודם הגיורה למאי איצטרכו וזה בגין מאור.

ואקדיםvr לעוד הקדמה אחת והוא דלבאורה קשה אמרה שאמרו בבריותה דילמא שאני יומם הכהפויים והכשריו בך למה לא נאמר כיון דאישורי אישורי כמו שמצוין בך בכמה מקומות, עיין זבורות לב, ב. ויבמות ז, ב. בסוגיא דעשה דזהה לא תעשה, אולם נזהה בשנאמור כמו אין דשנת הויה עשה ולא תעשה, יומם הכהפויים לא תעשה גרידא, וכשיתוט רשי' שבת קיד, לא אמר דשנת הויה עשה וכן אישורי אישורי ישאי יומם הכהפויים ולא הויה רק לא תעשה גרידא. והנה ראייתנו בשווית בית שערם סימן רוח'צ שהביא קושיא דארך אמר רפרם שמע מינה איך עירוב והזבאה וילמא יש עירוב והזבאה אלא שאני שבת דהוה עשה ולא תעשה, מה שאין בין יום הכהפויים לדילמא רק לא תעשה גרידא ואם כן שפיר איזטרכו עתי להתייר אפללו בשבת, עי'ש שבת ג' תירוצים. ולפי ביאורנו אין התחללה לקושיא זו, והלא כי שביאורנו בסוגיא דשנת קיד, ב, מוכח דפלגין ר' הונא ור' יוחנן אי שבת הויה עשה ולא תעשה או רק לא תעשה, ור' הונא וסבירא לה דשבותין נאמר לאסדור שכוחין להאי מאן דאמר כתוב רשי' דביהם הכהפויים לכא שבותין על השבותין רק על העניינים. מילא הויה יומם הכהפויים רק לא תעשה גרידא, והוא הדין שבת מני לחאי מאן דאמר לא הויה רק לא תעשה גרידא ושבותין השבותין נאמר, אולם לר' יוחנן דסבירא לה דשבתה איכא לא תעשה עשה ושבותין המלאה טאמר להאי מאן דאמר וראי גם רשי' מודה רגם שבותין יומם הכהפויים נאמר למלאה רמוודמי תייתי תולק בין יומם הכהפויים לשבת, כיון דאין לנו שום הכרע להה, אלא למאן אמר הראשון של כתעת לחולק בין יומם הכהפויים לשבת מכח הבריחאה וקניתת רוק אסור ביום הכהפויים שבת שבת, ואין לנו עטム אחר להלך רק שנאמור דיום הכהפויים לכא באיסור עשה דשבותין, אבל לר' יוחנן וקניתת רוק מותר אם בין יומם הכהפויים ושבת שווין לכל מיל', ולא קשה כל קושית השואל דבשווית בית שערים וזה ברורו. אבל כבר הקדמו לך דמלאכה שיש בו טירואה גם למאן דאמר הראשון מודה ואיתיה בה עשה ולא תעשה בשבת ולא ביום הכהפויים, כיון דלאי מאן דאמר תעשה על כוורתך לא אמר רק לעניינים, מילא אפללו במלאכה שיש בה טירואה לכא רק לא תעשה גרידא, ומעה מירושב שפיר שתירית הסוגיות, בסוגיא דבריותה דמקשה וילמא שאני יומם הכהפויים והכשריו בך על כוורתך סבירא להזחאי מאן דאמר הראשון בשעת קיד, ב. דשנת לא הויה רק לא תעשה גרידא, אלא במלאכה שיש בה טירואה מודה ואיכא מני עשה והויתו בשבת אבל ביום הכהפויים לכא אלא לא תעשה גרידא, אם בין הכא ושלוחה השער בחלה שמזכירו על כתיפות והויתן מלאכה שיש בה טירואה שפיר מקשה שאני יומם הכהפויים והכשריו בך, ואין להקשות ואדרבה נמא כיון דאישורי אשורי, וזה איתו דשנאן יומם הכהפויים ולכא רק לא תעשה מה שאין בין בשבת יש עשה ולא תעשה על כל פנים במלאכה שיש בה טירואה, אבל סוגיא דiomא על כוורתך אולה למאן דאמר דשנת יומם הכהפויים שווין וזה עשה ושבותין הם רק מודרבנן, ולכן אין להקשות ושנאן יומם הכהפויים ההכשריו בך ואדרבה נמא כיון דאישורי אשורי בין דיכין שבת ובין יומם הכהפויים וזה עשה ולא תעשה וככלי, ואין להקשות דלפי וזה לה להשים להקשות וילמא שאני יומם הכהפויים ההכשריו בך, בפשטות הויה לה לפרט רשאי שבת דהוה לא תעשה עשה וכמו שמקשה

השואל שבסוח"ת בית שערם, רבראה ולא קשה מידי ררצה לשלול בזה ולכאותה אין חילוק בין איסור לא תעשה או איסור עשה ולא תעשה אי מטעם דחיה אותק ומה לח' דחיה או שי' דחיה, אולם אי משום הורתה אתין עליה שפיר יש להליך ואיסור לא תעשה התיורה ולא איסור עשה ולא תעשה ועין במקצת זבחים לב, ב, רפלגוי בזה אמרואי ורו"ק הדעת

סוגיא דמציאות לאו ליהנות ניתנו

תחלה אסדר הקושיות אחות אל אחת שרבי:

א. בגמ' ראש השנה כת', א. גרשון: "אמר ר' יהודה בשופר של עולה לא תתקע ואם תקע יצא, בשופר של שלמים לא יתקע אם תקע לא יצא, מי טעמא עולה בת מעלה היא כין רמעל בה נפקא לה לחולין, שלמים ולאו כי מעלה יונחו איסורה הוא ודרכיב בור", הנה איתן מבואר בשס' במה מעל, ואין לומר דבשיעור הקול מעל דהוא מבואר בפסחים כת', א. ר Kol מראה וריה אין בהם משום מעלה, (ואגב אפשר לך מה שזקשו שם בוטס' ד'ה "מעלה") אהא דאמרו בגמ' דעת כל פנים מודרבך אסור להנחת מוקל מראה וריה, מהא דאמרו בסוכה גבי שמות בית השואבה אשה בורתה חטן וכו', ובירושלמי דיק מינה זקל מראה וריה אין בהם משום מעלה, ולכאורה קשה לאיזה צורך הביאו האי דיק של הרוישלמי הלא בלאו הכי תיקום הקושיא מואה ומשמע ואשה יכולת לבחילה לדיזות בורתה חטן, אבל הכוונה ולכל דברי הרוישלמי והינן יכולת לומר והכוונה זיא שהשיס רוחזה לתאר את גודל המראה של האברחות שהזחיה גודלה כל בר עיר שהזחיה היכלה והאפשרות לבור חטן, אבל כין והרוישלמי דיק מואה זקל וכו' אין בהם משום מעלה הרי דבנות השס' שבאמת הזחיה בורתה ממש חטן, ואם כן קשה איך אמרו דאסטר מדרבן על כל פנים) וראיתו בפרי חדש סי' תקפו ובשאר אחרונים שבתו לתרץ קושיא זאת, ועודאי קול של רשות אין בו משום מעלה, אבל קול של מעזה כין דיש לו ג'כ' הנטאת קיום המצעה למאנן ואמר מצות לאו להנחת ונחנו שספר מעל, לפי עניות דעתינו תירוץ וזה antis מספיק חזא ואיך תזהה הנטאת קיומם המוצה חשבה יותר לבי מעלה מהנטאת שמייעת קול של שיר, ואין לומר דגבוי קול של מעזה אית בה חרדי הנטאת המוצה ובם הנטאת השיר, דהוא כתבו הנותר דבתיקעת שופר בשאית מכון לשיר לכ'א הנאה תתקיעת, ומלהא דמסתבר הדיא שאין ארום נהנה מוקל זמר לאם נחן לכו לcker לשימוש געימת קול זהמור, אבל לא אם מחשבותיו הם טורדים ביניידא דמעזה, ועוד זויל בחר טעמא לחכי אין בקהל מראה וריה משום מעלה משום ואין בהם משם בן כהרב רשי' פכים ובן הויא לשון הרמב"ם סוף פ"ה מהלכות מעלה הלכה ט', ואם כן מה מוסיף תחת הנטאת קיומם המוצה להיות הקול רבר שיש בו ממש, ובודאי ציריך גבר שהזחיה היבור בטבע על ידי הנטאות כי בדבר שישיך בו פנים איטו מועל עד שיופג, עיין רמב"ם ריש פ"ז מהלכות מעלה, ועל ידי שמייעת הקול איתן נגט הכל' זמר ואם כן מה מגרע בהה הנטאת המוצה, כלל' דמלתא תירוץ הכל' לפ' קט שככל איתו מספיק.

ודע רבנן תקשה קושיא חמורה על שיטת הרמב"ם ביה מעלה ו. ג. דגמ' בקדשי בדק הבית יש מועל אחר מועל אלא בשakenהו לאחר או על ידי שינוי הרשות יצא לחולין עין במסנה מלך שהאריך בורה, ואם כן קשה מהה נפשך איך מיריה הכא אי שלקה השופר וסביר שהוא של חולין הוא באופן שלא היה כוונת הרצאת רשות, או איך אמר דנפקא לחולין הוא באופן כויה יש מועל אחר מועל, וכי סביר שהוא של חברו וחולין הוא או הלא בהגבגה כבדר מועל ויצא לחולין ללא מעשה התקיעת, ואיך אמר רבא אימתי מועל לבתר ותקע הלא כבר מועל

בשגביהם והוציאו מושות קרש, או כשמסרו לו הגבר וכ מבואר ברמב"ם עי"ש והוא קושא עצומה לא נתערר בה גודל האחוונים זיל.

ואחרי חפשי מצאתי שכבר יש על מודוכא זו בספר מנתח חיטר מעזה קכ"ז והנזה בע"ע, וראיתי בספר הנחות אמרנוنعم שהביא קושא זו וכבר דבר זה תלא' ברא דפלגי ר' הונא ר' אמר בב"מ צט. א, במשלאל קדום לחבירו בעה בה קנא, ר' אליעזר אמר בדף שתקט משכבה בלקחותך תקנו משכבה בשומני, ואם כן ל"ה אמר זוקא מועל מיד אחר המשכבה, אבל ל"ה הוא איתן מועל בה עד שישתמש עם החפץ, ובזה מירש נמי קושא מהא דקל מראה וירח אין בדם משומם מעלה, דשאגי הכל ולקוק השופר ותווך בו אם כן על ידי התשmiss הזה יוצא חולון אפילו אלבא דרי הונא, וכך גם בספר יומן תרודה עי"ש, אלא דעתיך הדבר איתן מבורר לפ"ז עניות דעתך דאי נאמר ואיסור העמלה תיל בתשmiss של החפץ או תשmiss של מעזה לא מקרי תשmiss, ורק עי"ז תשmiss של רשות נאמר ונמר ההקין בין ולמי שכן החפץ של אסור להשתמש בו שלא מרעת שהוא בכל גזילה, וכן התשmiss עם החפץ הוא נומר את הקמן לחיות של וזה הינה תשmiss של רשות, אבל תשmiss של מעזה בין דמצות לאו ליהנות ניתנו, וגם אי נאמר דמצות ליהנות ניתן אבל על כל פנים איתן עומדר לבך לתשmiss של מעזה, וזה הבא לא בשופר של הקדש מירא אלא בשופר של עלה או של שלמים שלא היה הקרן מירוע כל לעשות ממנו שופר לצורך מעזה, ואם כן אי דמצות ליהנות ניתנו ואיסור להקע בו תקינה של מעזה והרアイיט עמר לבך. ואם כן אין התקינה בכלל תשmiss של ירי זה יוגמר ההקין, ועיין בנימוקי יוסף נידרים (טו, ב) שבכתב: "אבל אמר סתום בדרך כלל פלוני קומן עלל, אין במשמעו אלא בדבר שיש בו שם הנטה וירח וזה בשופר של עלה שמוטר לתקוע בו ממש דמסתמא לא אסר הכתוב הקדש אלא בדריך הנטה", הרי סבירא להו דהנתן מעזה הוא כמו שלא בדריך הנאותין בין שאית עמר לבך, ואם כן הוא הדין תשmiss של החפץ שלא בדרך תשmiss לא מקרי תשmiss, ואינו נומר הקמן על ירי. ואיפלו אי נאמר דמצות ליהנות ניתנו שאן סוף כל סוף הא הנטה הוא תשmiss שלא בדרך.

ודע לפלי' החابر לש המוקן יוסף בהוא דמצות לאו ליהנות ניתנו, ודעתם מושם ולא אסר הכתוב אלא הנטה שהוא בדרך, אם כן הוא הינו בדבר שהוא מועדר לתשmiss אחר ועתה משומש בו לצורך מעזה מקרי הא תשmiss שלא בדרך ומוחר, אבל אם החפץ שמד ומוחר לשמש של מעזה בגין שופר של בדק הכתיב שדיון תוקען בו במרקש, אם נטה' יוזף ותקע בו לצורך עצמו אם נטה' מטע כדריך הנטה וכו' עלמא מודים דלא יצא, ולא שיר' בהז' מעזה לאו ליהנות ניתנו. והכא דפלגי ר' יהודה ורבא מירא בשופר שעשו מקרן של עלה או שלמים שלא היה מחוודה לעשות שופר של מעזה לצורך הקדש דבי מכל הקרטות עשו שופרות, ולכן ר' בא מוצאות לאו ליהנות ניתנו ולא עשה עכירה במה ששחשמש בקרן של עלה לצורך מעזה שלא היה הנטה לך, אלא ר' יהודה חולק על זה וסבירא להו בין רעל כל פנים יבול להעתשות שופר של הקדש לצורך מעזה אף על פי שלא נתייחס עד לך שפיר' מקרי הא תשmiss של מעזה דרך הנטה, אבל לא פולג על בבא בגוף הסבירא דמצות לאו ליהנות ניתנו והנטה מוקי שלא דרך הנטה, ורבא מירא בס' כן מכמה משימות ובמו שהקשו כן המפרשים על רב יהודה, אלא סבירא להו לר' יהודה דקרן של עלה בין רעל כל לדיעשות שופר לצורך המקדש מקיד הנטה תקיעת שופר הנטה בדרך, ובזה מירש על בגין

קושית היחס ר'יה אמר "שהקשו תימה והכא אמר ר' יהודה בשופר של שלמים לא רבא והכא בשופר של עבדה וזה אמר ר'יא. ولكن צורך לנרטס רבא ואל ר' יהודה, ולפי האמור לא קשה מידי וזראי בשופר של שלמים יש לומר והזכיר עמד למצוות נם כן, או יזכרין על כל פנים ליהיו לצורך תיקעת מצוה במקדרש, אבל בשופר של עבדה וזה הלא פשוט אדעתו עומר כל לצורך תיקעת מצוה, והמ אין אפשרות ליהיו לצורך מצוה ואם כן כל שתקע בו לצורך מצוה מקי הכהה של דרך ובכידען שפיר יצא.

וכן מি�שב נמי על נבן הא וקוטט הנאת תשמשך ואמרין דחל ואסור לשמש עמה, והקשו הרין והרבש"א זהה יש כאן מיבות עונה ומונות לאו לדעתת ניתנו, וגם הנמקי יוסף היביא קושיא זו ותוירעה כמו שתירץ הרשב"א, דמיידי ביש ל' אשא אחרית, ולפי הכל בלוא היכ לא קשה מידי וזראי האשאה טמודת ומיוערת לך לתשמש של מצוה ולאחריו קומות מנות פרו ורבו ואיך אמר על זה שהאטאה מצוה זו מקי הטהרה שלא בדרך, וזה נבן מאור, וממילא אפילו באין לו אזהות נמי אסורה עלי' בגין זאך עשה וזוחה לא תעשה תעשה, ועוד עשה ולא תעשה והוא כמו שכותב הרשב"א גוף.

ולפי זה צריך לומר ודוא רמוור הנאה משופר דמותר לתקוע בו תיקעה של מצוה היט בעופר שאיתו מיוחד למצואה ודקא, וכי מיוחד למצואה ודקא או אין נאמר דהנטה מצות תיקעה מקי הטהרה שלא בדרך בגין דעומד לך, ולפי עניות דעתך בלוא היכ צריך לומר דמיידי בשופר שעומו נם לתקיעת שאימתה של מצוה, וכי מיוחד למצואה כמן שופרות לנו איך המוור הנאה ממש מותר לתקוע בו רכינון ושלך עמו, אם כן המוור ודי על הטהרה זו כוון, וזהו כמו קומת שופר לתקיעתו או סוכה לשכיתה שוחלים על דבר מצוה.

ובכל זאת נראה רק לפטולא ורקשה להעימים זאת בכנות הנמקי יוסף, חורא ואם כן לא הוה מקשה קושית הרין והרבש"א בקוטט הנאת תשמשך ובכ"ל, עוד ואם כן היכ נאמר דהא דהא דמצות לא לדעתת ניתנו או לא. תלא בגרא ושלא בדרא דערת הנאות מותר או אסור, וזה פלונגה דאמוראי בפסחים עין בפירוש סוגיא ושם, ומה עינה האי בגין ואמר דאית ליה שלא בדרך הנטהו אסור לכל גב' משרות דסבירא לה' מצות לא לדעתת ניתנו, וחורה בראה בכנות הנמקי יוסף ובכל הג' מונות שאין בעשייתם הנאת הגב' בגין שופר או תפלין או עציצת אלא שבנה בהמה שקיים מבוראו ויצא מדי הובתו לקיטים מה שעוזו הקב"ה לעשות, והטאה זו לא אסורה תורה, ולמן נבר מה באריות בסיסיתא דשמיא, אבל על כל פנים זאת מלמד כל היכ ותתשמש של מצוה שעשויה בעל כחزو מחותמת ציווי השם לא' קרא בשם תשמש שעיל ידו יוגמור בגין רשות, ואם כן עיינן הקושיא במקומה עומדת אך ובמה מעל התקיע לשם מצוה.

וזע לדכאורה קשה ל' טובה דרבא אמר למן דמצות אין צרכות כוונה ותוקע לשיר יצא (יש גורסן רבבה) ואם כן אין אמר רבא ומונות לא לדעתת מיתנו ויצא הוא מצות אין צרכות כוונה ותוקע לשיר יצא ידי מצוה ואם כן הוא נהנה ממש, ואי הוה אמרין דבם ר' יהודה רבא סבירא לה' ותוקע לשיר יצא או הוה נהנה ואה ומקשין לעיל איך מעיל רשלף מעיל דמיידי בתקע לשיר, וזה דלא בא בשל שלמים הלא אלא המונת נמי עבר עברה ולא יהית ניגול ממנה על ידי מה שטமר ולא יצא בגין ותוקע לשיר, ועל כהןך לומר מושום מצוה הבאה בעבירה, ובזה אפילו ר' יהודה מודה אף על פי שכותבו היחס' ביגיט בסוגיא דחתאת

גולה ודר' יהודה לת לה מצוחה הבאה בעבירה מכל מקום שאנו הכא דמעשה העבירה היא היא המצוחה, מה שAINן כן בקרוב גול או ללב הנגול שנטילת הללב או הבאת הקרן לא דזה מעשה העבירה, וזה דומה לאכלה מצוחה של טבל רודאי כל' עלמא מודים דזהה מצוחה הבאה בעבירה, אבל לרוא קשה ואיך אמר ריצא מושם מצוחות לאו ליהנות יונטו, הא בתרוקע לשיר יש הנאה, ועל כורחן לומר דרבא מירiy דוקא בהתקoonו לשם מצוחה ואו לבא הונאה, ובמו שכתרו התוט' ובמו שכתרנו לעמלה, דין מסתבר דכשאינו מכון לשיר לבא שם הסאה משמיית קול החומר, ולא ראיתי כי שנערר בזה.

ב. לפי פשوطה הש"ס לרי יהודה מצוחות ליהנות יונטו, וגם רבא סבירא להה הכה, אלא ואחר כך חזר וכמו שאמרו בגמ' הדר אמר רבא מצוחות לאו ליהנות יונטו, והקשה בטורי אבן דאיתר יפרנס ר' יהודה המשניות בונדרים דהנורא הסאה מהביבר מלמדו מורה תלוכות, ועל כורחן הדיט טעמא מושם וממצוחות לאו ליהנות יונטו וכמו שכתר שם הורין, וכן משנה ז' בפ"ג מס' מעלה דערבה של הקרש לא נהמן ולא מועלין, רבי אליעזר ברבי צדוק אומר נהמן היי ממנה זקנין בלבליהם, והוגען מושם וממצוחות לאו ליהנות יונטו, עיין בתוספות י"ט שתמה על הרמב"ם שלא הביא בחדורו לאליעזר ברבי צדוק בין' ודולבה פסוקה מצוחות לאו ליהנות יונטו, והণתו בצריך עיון, וכפי הראה נעלם לפני שעיה מעינוי הבדולחים דיק ולשון מה שכתר בפירוש המשניות שלו ואעתיק לשלוט: "ערבה בשדה הקרש הוואיל ואינה נמכרת ואינה ראייה לשום דבר לא נהמן ולא מועלין לדרבו הכל, ומה שאמר רבי אליעזר ברבי צדוק את מורה שמורת ליהנות בו לפ' שעקר בדרכו ממצוחות לאו ליהנות יונטו וזה הדבר אמייתי ואף על פי שדעת רבי אליעזר שמורת ליהנות ממנה אינה הילכה עד כאן לשונו העדרו, והנה לכארהו איתן מובן וראיתי בשער המלך בה' ללב השין לסוגניתה ר' יהודע' שפלפל בדברי הרמב"ם אל', ויש מגיחן בדברי הפירוש המשניות תחת חיותה איתן מורה איתן מורה, והוא רחוק מאו דאיתר יתחלף תיבת מורה עם תיבת מורה, ולא עוד אלא לפ' מה שכתרו שם לדורי אליעזר ברבי צדוק מותר ליהנות אפילו לדבר הרשות, ועל זה כוון הרמב"ם אינה הילכה תימה בעשי ולא בפירוש כתוב הרמב"ם דלא נהמן ולא מועלין דבריו הכל, ועל כורחן לומר דהאי דברי הכל קאי רק הוא ולא מועלין אבל לא אמרה שכבר לדלא נהמן.

ואף על פי כן אין אותו מוכירח לומר דפלג'ו רבנן ורבוי אליעזר ברבי צדוק בהא דמצוחות לאו ליהנות יונטו, אלא פלי' בו דכין ודווקאים לקו'ו הערבה לתחילה סבירא להה לרבי אליעזר ברבי צדוק ומותר אפילו לנור רשות ומשום דעתו רצירא להה וממצוחות לאו ליהנות יונטו לא הותר לתחילה, אבל רבנן סבירא להה וממצוחות לאו ליהנות יונטו מותר אפילו לתחילה, אם כן אין ראייה כל מהא דתנו הוקנים בלבליכון, ולפי זה לא יkosחו והקשיא שהקשה בשער המלך על הרב חזון נחום עיי' ותחת חיותה מורה בדיל'ית ציר' להגיה בדברי הרמב"ם תיבת מורה ביריש ואוותה אל' נקל מתחלות נדוע, וזה ברור בכוונות הרמב"ם ולקמן דבר עד מה אי ממצוחות לאו ליהנות יונטו מותר לתחילה או לא.

על כל פנים מוכחה ממשנה זו דלבול' עלמא ממצוחות לאו ליהנות יונטו ואיך פלי' ר' יהודה, ורבא גם כן איך היה סובר קורם וחזרתו ממצוחות לאו ליהנות יונטו, ועוד הקשו האחרונים עירובין דף לא, א. דפלג'ו רבנן ור' יהודה אי יכול לעשות עירוב על קבר ואמרו שם לדלא פלי'

במצות לא לחייב ניתנו ראמ"ן רבא בתני אמרה לשמעתא הר' ר' לא מצין פלונטה ותנאי בדין דמצות לאו להינות נתנו. ומסיק הכל לעמ"א מבות לאו להיות נתנו אלא פלוני אי מערכן לדבר הרשות או לא, אלא גם ואთ קשה דברון רשותה רשותם דתירטם לאו להיות נתנו ולא רבא זהה לה לשל"ס לאקשיה ראי טעמא דרבנן דאסור לרוב על הקבר משומש דאית לה מצות לדעתו נתנו אם כן הלהה ברבן גדר ר' ירוחה ומוצאות להיות נתנו ואיך סתם בណורים דמצות לאו להיות נתנו. ר' רבא גנפא קשיא דמשמע דהוא מוחש הלהה זו דמצות לאו להיות נתנו דבר שראה מפורש מכמה משניות.

ג. וכן קשה קשיא ואת על סוגיה דתירטם עז, ב. ואמר אבוי רדא דתירטם חלט על דבר מצוה כגון הנאת סוכה על ועל זה מקשה רבא והוא מצות לאו להיות נתנו ומשמע דאבי מצות להיות נתנו סבירא לה, ורקשה מכל הגם משויות ולעל ומוסוגיא זו דתירטם הקשו לפ"ז מה שבתו הוווס' בראש השנה כת, ר' ר' "המזר" דבסוכה יש הנטה בישיבה, וגם כן מי מקשה רבא לגביה וזה מצות לאו להיות נתנו לפ"ז מה שהעה הר' גבי קומת הנאת תשמשך רחל הנדר אף על פי דמצות לאו להיות נתנו מושם דאיכא להנטה הגוף בהדי מצותה, אם כן בסוכה נמי נימא דלא שירק בה מצות לאו להיות נתנו כיוון דש הנטה ישיבה בהדי המצווה, ובאן אפשר לך מה שבתו הוווס' לחול בין קומת סוכה לשיבתה ואסור מושם שיש הנטה בשיכבה אבל קומת שופר לתקיעתו אפער ודמורר מושם דאין הנטה בתקיעתו, ולכאורה אין שום הבנה ללבידים הא אפילו קומץ צור לרוקתו אסור וכמו שבתו הר' גב' בשם הווס' גנפא שם בណורים, וכי גרע תקיעת שופר מורתך צור לסתהו, אבל כוונת הוווס' היא דודאי اي אמר בפירוש קומת שופר לתקיעת מצוה חול היטר כמו בקומו צור לרוקתו, אבל Ai אמר סתום שופר לתקיעתו אמרין וסתום התקיעת הדינ' לשור להנטה לא למצוות שאן בה שום הנטה אבל בקומו סוכה לשיבתה אף דגמ' נמי אמרין וסתום ישיבה בבבל הלא אם בישיבת סוכה למצואה אית בה ואם כן הנטה ממלא שפיר נבל גם ישיבת מצוה בבבל ישיבה סתום וכן אסור, משאן כן כשמאדור הנטה סוכה אז לא נבל אלא דבר שעיקר עשיית המשעה לחייבת הנטה היא ולא לשם מצוה, זה ברור בכוונת הוווס', כן העלתי מונפשאי ואחר כך ראייתי בהגנות לבשי שדר בא"ח סימן תקפ"ז שפרש ממש כדברי בכוונת הוווס' ונחתמי שכונתי בעורת הייתברך לעת גורלום.

ופלא ואיתו בספר יומ תורעה שהבא רבי הוווס' דיה "המזר ממיעין" שבתו רבא איככל מחדר הנטה מוחבירו ומשופר לאשמעין דאיך על פי ואמר בהודיא ממיעין ומשופר מותר, והקשה הוא זיל ועדין תקעה זטמא ולא היה רעטו אלא שליא יתקע בו לשידר אבל לא למצאה כמו במוחדר השאה מוחבירו והנטה אמינה דטמא האבה, וכותב הוא זיל ורודהכפל רבא שני הוויס' שמיעין דסבירא לה לרבא אפילו אמר בפירוש שמודר הנטה משופר אפילו לתקיעת מצוה נמי מורה מושם דמצות לאו להיות נתנו וכן כתב הר' גי, ועל פי זה ומה על דבר המיד שכתב רלן נקט הרמב"ם רק דין אחר מודר הנטה משופר שמנון לממוד מכח כל שכן הדין הראשון במחדר הנטה מוחבירו והקשה זיל הוא גם ברבי רבא רק מכח הכלfel נשמע עיי'ש ברביזו, ולא כיובי להבן ובביז' הקדושים כל, הוא הר' גנפא רבב שם בפירוש ראמ' קומת שופר לתקיעתו ואסור לתקיעתו בו ומכל שכן אם אמר בפירוש קומת שופר לתקיעת מצוה דחל הנדר ולהי אףיל הוווס' מודים וכמו שבתו הוווס' והר' גב' דاشמעין רבא

אפילו אמר בפירוש אין כוונתם שהוכיר בפירוש תקיעת מצוה אלא רעה לומר שהוכיר בפירוש את השופר או את המעין, מה ש אין כן במודור הבהמה מוחבירו לא והוכיר כלל שופר או מעין אלא כלל כל הנאותיו והבהמה אמינו ואין דעתו גם על רבר מצווה קא משמען ז' ובזה אמרין בפירוש במודר הבהמה הבהמה אמינו ומסתמא דעתו גם על רבר מצווה קא משמען ז' ובזה אמרין בס' ז' וכובנותו רק על הנאה רשותית ולא על העאות מצווה ממשות מצאות לאו ליהנות ניתנו אבל דעינו זו קא באומר הנטה שופר עלי כמו באמור הנטה סוכה על דמותה לשוב בה ישיבה של מצווה אבל אמר קומם שופר לתקיעת מצווה לית פאן דפליג ואסוע, ורבנן הרמב"ם שעלים על נבן, ולא ידעתי איך לא נחית הדאון ז'יל כל זה שהוא פשוט וברור.

עוד ראיינו שם בספר יומם תרעה שהקשה דאין אמר רבא ותיקע בשופר של עוללה יצא הא כתבו והוטס לעיל צ', א. ד"ה "חווטא בל' ינאה" שהתווך מתנקה בקהל קיינו אם כן סוף כל סוף מלל אף אמרין מצות לאו ליהנות ניתנו, אשר מכח זה העלה הרבה מיררי בשומע מהחר וכמו שכחוב הכלבו במודר הנטה משופר רק אחר מוחרת לתקע לא אבל הוא עצמו אסור, אלא ואחר כך קשה לו מהרמב"ם שכחוב גם כן ותיקע בשופר של עוללה יצא והזינט התוקע בעצמו עי"ש בדבריו, ולפי עניות דעתו הוא בשגגה שיוצא מלפני השולט, ואיך אמר רבא מיררי בתקע לי אחר ומה אמר יצא והזינט השומע ודאם כן למזה של תעמא מצאות לאו ליהנות ניתנו אפילו או ליהנות ניתנו הא קול אין בו מושם דין מעלה מכל שכן בדבריעד יצא בימה ששמע קול שופר משופר של עוללה, וכן להזכיר קשה דאי ותוקע בעצמו איינו יצא איך יכול להוציא את השומע, ורקמן נבר ערוד מזה גם משיטת הכלבו שהביא היבטי יוסף.

ד. הרמב"ם בה' שופר א', ג', פסק: "דשופר של עוללה לא יתקע בו ואם תקע יצא שכן בקהל דין מעלה ואם תאמר הללו בננה בשמיית הקול מצות לאו ליהנות ניתנו", והקשר עלייו דהוא בש"ס משמע דיש מעלה בתקיעת שופר אלא הרבה סבירא לה' מצות לאו ליהנות ניתנו لكن יצא ומילא דהוא הדין דין מעלה ואיך חלק הרמב"ם זאת לשני טעםים דין בקהל דין מעלה וגם מצות לאו ליהנות ניתנו עין בלבד משנה שנדרך מאר בישובו.

ומקרים אתי לבאר לשון הרמב"ם בכל ההלכה שמקשה כול' שהחלה בהאי הלכה ג' בשופר של עבורה זרה ועיר הנחתת ואחר כך הביא הדין בשופר הגול שיצא מפה שכן בקהל דין גול ואחר כך כתוב וכן בשופר של עוללה וכו' ומה שיכורת ש לשופר של עוללה להוא דשופר הגול, והרבא"ר השג על הרמב"ם והסביר לה' אבל יש בקהל דין גול מכל מקום לא דריש בירושלמי יום תרעה יהוה לכל מקום, השגה זו איינו יוזע מה הוא ודראי ליל' דין גול בקהל לא היה דרשין לכל מקום אלא הוא דרשין לצערן יהוה שלו כמו בלב אבל כיון ובלב צירך נטלה ובשפּר סגי בשמייה על ידי תקיעתו של אחר דרשין גבי שופר לכל מקום וזה ברור לפ' עניות דעתו, והנה שם בירושלמי פלאי בשופר של עבורה זרה ושל עיר הנחתת דרכי אליעזר אמר כשר ורכי הושעה סבירא לה' פסול ואמר דהכל מודים בלב שחווא פסל, ומקשה אחר כך ומה בגין כלב ומה בגין שופר ומורתץ תמן בגין כלב לכם ולא משל איסור הנטה ברם הכא יומם תרעה היה להם מכל מקום, אמר רב כי אליעזר תמן בגין יצוא ברם הכא בקהל וכי יש קול אסור בהנאה על בורחן.

ונראה דברי אליעזר בא לפרש ודרשין הכא יומ תורעה יהיה לכם מכל מקום משום דעתן
קול אסור בהזאה וווצה בשמיית הקול בלבד, מה שאין כן בלבול דעתך נשלת גוף, ולא קשה
השגת הרabee'.

זהנה נראה לברור כי על סוגיות היירושלמי סמך הרמב"ם זיל בכתיבת הלכה זו, וכפי
הבראה מסוגיא שבירושלמי זאי מאן דאמר דפסול בשופר של עבדה זהה ועיר הרכבת היינו
טעמא משום דסבירא לה דכם בשופר בעיןכם, ובכמו וסבירא לה לרבנן הרמב"ם
יז见解 בסוכה שאוליה, אלא דעת לא פסקין היכי ובשפוך לא בעין שיחיה של. והגה הרמב"ם
לא פסק בזיה כירושלמי דשפוך של עיר הרכבת כשר משום ולא בעין לכם אלא פסק בבל
רפסול משום רכחותי מכתת שעירה ואחרור כך הביא הדין דשפוך הנול כשר משום דשפוך
לא בעין לכם והוא משום דעתן בקהל דין גול, ועל זה כבב ונ בשופר של עוללה יציא והיינו
טעמא משום שלא בזיה לכם בשופר אלא ואכתי היה מקומ לומר ולא יציא משום דעשה
עבירה ומעל על זה אמר דעתן בקהל דין מעלה וכו', אבל גם זאת הצערך להודיעו יציא משום
ולא בעין לכם וזה רמז שידימה דין שופר של עוללה לדין שופר הנול וטיטם לפיקר מותר
لتחקע תקעה של מצווה במודר האטה משופר משום דלא בעי לכם וגם מזות לאו לחתות ניתנו
זה ברור ונובן בסעתא דסימיא.

ובחשפחה וראשונה עלה בדיעתי לומר והיינו עטמא לר' יהודה בש"ס חיל' ולא יציא בשופר
של שלמים משום ואיתו של' כוין שאמר בדוחה ואון פסקנן קשיים קלטם ממון בגוזה דלא כרי'
ויסי הנגלי, מה אין כן בשופר של עוללה שיוצאת לחולין רבת מעלה הוא וקומות המעה
ויציאתו לחולין בגין נאות, אלא רזה לא ניתן להאמר והוא לא יחולק לר' יהודה על טעם משנה
מי שוד עבור אחריו בית הכנסת אם כוין לבו יציא אף על פי שאין השופר של ולומר דמיידי
כשותפות והיה לו חלק כמו וירגא בסוכות השותפות אפילו לבי אליעזר כמו שכט התווע'
סוכה כ"ח עיישי וזה דוחק גורל, אבל בירושלמי לר' הוועשה הוא תנא ופלג וסבירא לה
רבמתה בעי לכם בשופר, ועוד'.

ה. כל המפרשים הקשו ונלו למצווא פשר דבר ואריך סבידא לה לרבא תחקע בשופר של
עללה יציא משום ודפקא לחולין הוא הוה מצווה הבאה בעבירה, והראי על השומע לכא
לאקשוי ואיך יציא הא מועל רזה איטי דkol מראה וריה אין בהם משום מעלה, אלא כוין
וחתוקע מועל וuber עבירה קשה רעם לא היה יציא מכח מצווה הבאה בעבירה, וכי
משום ודפקא לחולין אורבה היא הענתה כוין דעל ידי המצווה ננתרת העבירה וחיצא הקרש
לחולין אך יציא ידי מצווה, ועוד תגול הטעינה הוא רבע נפה הוא דאית לה בגטן פרק חזרק
דף ע. ב. בוניה והערה בגין נאות, ואיך תקשה אר' יהודה כאן ואיך יציא כוין תחקע
באיסורא והלא שופר יש לומר דתתקיעת והיינו יציאת ידי חובת מצווה והיציאה לחולין בגין
נאאות, אלא דבלאו הци הוה לה לרבא לתקשות לר' יהודה מה דנקע לחולין דסוף
כל סוף אייכא מצווה הבאה בעבירה ואיך יציא, וראיתי שהגאון בעל דברי רומייה הקשה ארבעה
כנייל ומוסיף לבואר דעתך למלכא דמלכא עבירה אמר רבע גטה והערה בגין נאות
אבל דכא ואיכא עבירה בגין הכא בשופר של עוללה לא אמרין כן רזה איתך והרשבא כתוב
גביה הקרש דתקשות ושני רשות או שינוי השם בגין נאות, הרי ובעבירה נמי אמרין האי
סבירא לממה לא אמרין כן גם הכא בשופר של עוללה, ואני אומר דלהיפוך תקשה ודאייףlein בגין

באותה איך יבא והוא סוף הוה מצווה הבאה בעבירה, וחזק גזרל לרין ולומר דברמתה רבעה דהקשה כאן לרי יהודה להו כוון דמשום דבאיוסרא תקע נימה ולא יצא ומילא לא מעל, וכן כתוב הטורי אבן עיש'ש, וכן הקושיא במקומה עמודת.

ו. כתוב בעל המאור דהא דתקע בשופר של עולה יצא חיות דוקא בראש השנה, אבל בעתיות שהוא מרבנן לא אמרין מצות לאו להנחת ניתנו, והקשו עליו מכמה מקומות חרוא דרבנן והשנה נפאת נמי איכא תקיעות שאיטם אלא מרבנן ואיך אמרו בגין דבר כל דיבא בשופר של עולה, וכן במשנה במעילה יי', ב, גבי ערבה ובן רך מרבנן הוא רך ואסור דלא נהנין ולא מועלן בערבה של הקרש ואין חילוק אם המצווה הוא רך ורבנן או העבירה, וכן קשה מהא דבלולב וכן בשופר בו"ט שני דמבי מותר ווועצא אף על פי שאיטם אלא מרבנן.

והנה יש עד כמה קשותות בסוגיא ואין פרטם ומונרך דברית יתבאר הכל בסעיטה דרשמיא, ומוקדם באברא איך יתולקין המצוות לסוגים שונים כי זה הוא יסוד אשר עלי' בננה כל הסוגיא ואיסטמן בסימני אותיות.

א. מצוות החזיבויות, שמוטרים על קרקטוא דבריא שצעהו הקב"ה לעשותך וכור ועשהית וקיים המצווה היא גופה תכלית המצווה ממש. ואלו כן בגין מצה, נטול ללב, תפלין וכל הדוזמה לאלל שעשיתן היא תכליתן, שאין לאכילת מצה או להזחת תפלין שום תכלית אחר רק האכילה והחומרה וזה היא המצווה, וחחת סוג זה יש להכניס גם מצות צריכת שכותה התרורה לעשות על ארבע תנפות הכסות, שככל מן שיש עליו בגדר של ארבע תנפות מקיים מנתה וזה היא המצווה ואין לה שום תכלית אחר, ואל תעטה למור שהתכלית הוא לבירתה הבגד שבאל צריכות אסור ללבשו ושנית הצריכה מורתה והלבישה, זה טעות כי לא נמצאו בשום מקום אסור ללבוש בגדר של ארבע תנפות בלבד צריכות כדי שנאמר איסור הלבישה הנמנחות המצווה של עשיות צריכות אלא אורבה התרורה צורה לעשות צריכת, ואם ללבש בגדר בלבד צריכת מbullet עשה זו ואם כן לא בא העשה לחזק את הלאו, אלא ומכל מקום יש חילוק בין צריכת לתפלין או מצה, כי יש חיזב החילוי לאכילת מצה או להנחת תפלין אבל אין חיזב התרוש ללבוש בגדר של ד' תנפות כדי לקיים מצות צריכת, ומי שאון לא בדור אין החיזב עליו מן התרורה לקטעת בגדר כדי לקיים מצות צריכת אלא אם ללבש בגדר של ד' תנפות או מהיזב לעשות עלי' צריכת כמבואר בש"ע הלכות צריכת, וזה פשט. ומצות צריכת דומה ממש למצות מזויה.

וממצוות באלו אי אפשר לעשותם על ידי שליח אלא הם חותת הגוף ממש כמו אכילת מצה, העותה תפלין או נשלת ללב, או ישיבת סוכה, וכן צריכת ומזהה רצה להמר והולכה בגדר שיש עלי' צריכת או הדרירה בבית שיש בו מזווה, ואל תחלף זאת בתלית הצריכת על הכנר או בקביעת מזווה על הפחה כי מעשיות אל' והנה מצווה בפניהם, ויהשבו תחת סוג ההקשר מצווה כמו שאבאר لكمן.

סוג ב. מצוות הנסיבות שעשיטן מושכת אורה תכלית מכוון ועשיות מעשה המצווה הוא רק ההקשר וסיבה לזרוך אותה תכלית, כגון הפרשות ונרומה שהוא כדי ליתן לכלהן את התרומה וכי לשלק איסור טבל מעל חכרי ומעשה הפרשה אין בעגמה מצווה אלא לתכלית וזה, וכן שחיקת חולין והקשר כדי להזיר את הבעל חיים או קידושין שהוא מצווה כדי לאסור את

האהשה לעלמא ולקיים על דיה מוצות פרו ורבו, ובטוג הזה נבלו גם כן עשיית העצמאות או עשיית הסוכה שכחוב בתרורה ועשוי להם ציצית או תרג' הסוכות תעשה לך שיש גם בעשינות מוצעה אבל הם רק הקשר מוצה כי תכלהת עשיית הסוכה כדי לקליט מוצות בסוכות תשבוי עשיית העצמאות כדי שיווכל לבוש בגדי ר' בנטות, וכן מוצות ציצית או סוכה יש לה ב' חלקיים העשיה והוא הקשר מוצה ולבישת הבגד או ישיבת סוכה שהיא המוצה והזיזבון.

והנה על הקשר מוצה יובלן לשוטה שליח, בגין על עשיית ציצית, סוכה, קביעת מזוזה, שחיטה, הפרשת תרומה וכדומה, אלא שיש מון שצרכין שלוחות בגין הפרשת תרומה או קדרון, מה ש אין בכך שחייה או עשיית סוכה או ציצית שאינן ערכין שלוחות.

הנה תורה כי בהני מוצות הכספיות יש מהם שאן מכשירות אלא לאיה דבר רשות בגין שחייה שהוא והקשר מוצה לצורך אכילה שהוא דבר הרשות, אבל הפרשת תרומה או קדושין או עשיית ציצית הם הקשר מוצה לצורך מוצה חזיות, בגין מוצות פרו ורבו ולבישת הבגד של ר' בנטות או נתינת תרומה לכחון וכדומה וכל זה פשוט ואינו צריך ראייה כבונן.

הנה בכמה ובמה עניות יש חילוק בין מוצה חזיות ובין הקשר מוצה ולא באתו לבאר מה אלא מה צריך לענינו. ובסוגיא דמצות ארכובות כובנה והארכתי בענין זה.

הנה בענין מוצה הכאה בעבירה פליי אמוראי, והפוסקים גם כן חולקים אי יוציאן במנועה הכאה בעבירה או לא, אבל לפי ענות טאה ברור דיל עיקר מוצה הכאה בעבירה לא שירך אלא במנועה חזיות בגין נטלת ללב או ישיבת סוכה אבל הקשר מוצה שהוא רק סוכה וארכעות לאיזה צורך ותכלית זה של רשות ווון של מוצה בגין שחייה או עשיית העצמאות בגין זה לא שירך מוצה הכאה בעבירה, ורק הקשר מואה בריטיבא סוכה שכחוב ולא שירך מוצה הכאה בעבירה רק בקרון שבא לדעתו וכן ללוב, ולא בשאר מוצות, ואני אומר ואפלו אי סאמר ומנועה הכאה בעבירה שירך בשאר מוצות נמי, אבל הקשר מוצה פשיטא دائم לומר ולא ירצה כי הקשר מוצה כיוון שאינה מוצה חזיות אלא סוכה לאיזה תכלית, וכן אפשר לעשותה על ידי שלחה. אם כן הרי הדמעשה שנעשה מושכת אחריה התכלית בל שנדקוק מי עשה את המעשה, אם כן הוא הדין אם עשה עבירה בשעת עשיית האי הקשר מוצה נמי ירצה זדל מהכא ואידי אדם עבר עבירה מכל מקום מעשה המעשה, אפלו התامر רענשה מאלדי לא מושי אי בעי בר חיבור ולא עכ"ס או קען, מכל מקום העבירה לא תמננו ולא תשחית את המעשה שלא תמשור אחריה התכלית והאריך, והעד לה גול צמר ועשה ציצית בשערן מפני שקטן בשערן מעשה אף על פי שעשה עבירה בשעת עשיית העצמאות, ויש עד כמה וכמה ראיות להה וכבר השותמשו בסברא זו באחרונים בסוגיא דמצות הכאה בעבירה והיא סברא אמיית וברורה.

ועתה נראה איך יתיחס הרין ומוצות לאו להנחות נטרנו אל הנז סובי מוצות.

הנה רשיי זיל כתוב כאן בראש השנה בודאי מוצות לאו להזות ניטה להזות קיוםם להם הכאה אלא לעל על צוארים נטע, ולכוארה קשה להזכיר וזהי אם והוזן מוצה לעבורי לעשות איזה דבר לעצמו, איזה מלאכה או איזה עבודה הבי לא יהנה האי עבר אחרי עשיית המלאכה שפרט את עצמו מהחייב שהיה עליו חקל לו מהמשא שהכבד עלי צוויי האדון.

ובסופה לא, ב', פירושי אין קיום מצות הנטה נפ' אלא עבדות עבר לרבו, ומודבי רשי' אל יש ללמד יותר הסבר הרבה, והיא, כי המושג הנטה יש בו שני תבאים, א) מה שערשה אדם מרשות והסכמה עצמו בלבד שייה מחייב בדבר או אונס על ידי אותה השפעה חיצונית, וכן בשעה הרבר מרכזן עצמו ממלא נהנה בשעת מעשה עצמו. ב) שיריגש הנטה באחד מהירושי הגשמיוט כמו אכילה, סיכה, וכדומה אבל הנטה רוחנית או נשית לא אסורה התורה, והנה הנטה המגעת לאדם מעשית מוצאה כגון חתונה תפלין או לבישת עיצית או געלת ללב אין אכן ממעשה המוצה שום הנטה גשמיוט, והוא כמו עבדות עבר לרבו, ומה האמור שיש על כל פנים הנטה רוחנית שקיים חובהנו גוראו ואינה בכלל הנטה, כי דין אמר רמתעסן בחלבים וערית חיבך שכן הנפה, וגם כפאוותו ואבל מזכה יза' ידי מוצה מכח האי טעמא גופא, רהר דהנטה על ידי אונס נמי הנטה מקרי, והיט דוקא גבי הנטה גשמיוט, שעשיתו המעשה האכילה או בירואו היא הנטה, אבל גני עשית מוצה ולא המעשה עצמו הוא עבורה כי אונס הוא עלי ודבר שארם עשרה באונס בכלל עבורה היא כי קשua עלי לעשרות המעשה, והנטה זו שיש לו בזה שלסק מעלה החזוב שהעה עלי היא אינה הנטה נפ' והנטה כזו לא אסורה התורה.

ומעתה אומר אני ודורי אין הוא במצוות חיוות שמותחת אקרפטה דגברא כמו והתה תפילין שמותחת ההנחה היא עבורה בין שעשרה אונס מחותמת צווי המלך והנטה ששלק מעל עצמו החזוב היא לאו הנטה נפ', אבל בעשרה אותה הקשר מוצה שאינה מותחת דוקא עלי ויכול לעשותה על ידי שליח. ובבבמה הקשר מוצה אפילו שליחות לא בעי כמו שחויטה שהוא לצורך דבר של רשות איננה בכלל עבורה בין שכן הכרה החולטי לעשרות את הרבר כי מה מカリחו לאבל שור ומカリחו לשוחות בעצמו, וכל שחרור אחד מהנתנאים אל שאיו עשרה באונס על פי צווי המלך אף על פי שיש כאן שמי מרגשnek הנטה רוחנית או לדפרק שיש הנטה גשמיוט כמו אכילה או ביראה על עריות אף על פי שיש כאן שמי אונס הנטה מקרי, ולכן הקשר מוצה להנחות יתנו ואסורה.

ופלא תראה כי הפלחי בסר' י' סקי' רצה להזכיר רבסון של עבורה וזה גני שחויטה לא מקרי נהנה מושם מחותמת לאו להנחות ניטען, ולפי עימות דעתינו לא ניתן לומר כלל כי בהקשר מוצה להזכיר דבר רשות כמו שחויטה לצורך אכילה לא שיר' הכלל ומחותמת לא להנחות ניטען. זה ברור.

אולם היט דוקא בהקשר מוצה לצורך דבר של רשות בגין שחויטה, אבל הקשר מוצה לצורך אותה מוצה חיוותי, בוה אמרין שפיר ודמותו לאו להנחות ניטען ודהי המוצה החיוותי מカリחו לעשרות את ההקשר אף על פי דיכל לעשרות על ידי שליח, מכל מקום אם עשרה את ההקשר מחותמת כפיה המוצה החיוותית שמוסטלת עליו בכלל עבורה היא ושפיר שיר' בה מחותמת לא להנחות ניטען, ובכפי מה שאבאר לךן דבר זה בפלגונא תלاء.

ודבר זה למורי מוסגיא ריעזרבן לא, דפלגוי רבנן ור' יהודה אי מערבין בcker חז'יד, ואמר רבא ודיכל עלמא מחותמת לאו להנחות ניטען, אלא פלגוי אי מערבין לדבר הרשות או רק לדבר מחותמת, למען זאמר אין מערבין אלא לדבר מוצה בגין לך לבית האבל או למשתה ממילא

זהה בכל מוצות לאו להינתן מיתנו, ולמן ואמר דמערבן לדבר הרשות לא שייר' מוצות לאו להינתן מיתנו, ולכאורה קשה טובא דמאי נפקא מינה אי הולך לדבר מוצה או לדבר הרשות סוף כל סוף מעשה הנחת העירוב וקנין שביתה הוא מוצה ודרבנן לא אמרה בה מוצה לאו להינתן מיתנו אפילו בהולך לדבר הרשות, ואי משום דהוא רק מוצה ודרבן הוא במנוחה דרבנן נמי אמרין מוצות לאו להינתן מיתנו. ולמן יבואר עוז. ובשער המלך קשה לפיה שכתבו הפסיקים הדנהאה בהורי נג' המוצה אסורה, אם כן הלא בבית המשתה יש לו הפטת הגוף גם כן, ומזה תראה דוחשך המלך היה סובר וזה ואמרנו בגין קאי אמוצה שעשויה אחר כך כשהולך למקום שמערב עליו זהה פלא והפלא איך עליה זאת על דעת הגאון זיל.

אבל האמת יורה ורכבו כי האי מוצות עירוב היא מוצה הכספי מדרבן כמו מוצות שהיתה שהנתה העירוב מורתת את ההליכה לאוטו מקום שרוצה לילך שם, ולמן אם עירב לדבר רשות למאן ואמר מערבן אם כן לא שייר' הכא מוצה לאו להינתן יונטו כיון שהוא ה�建 מוצה לעורך רשות כמו שהיטהה, מה שאן אם מערב לדבר מוצה כמו לילך לבית האבל או לבית המשתה אם כן האי מוצה והויבת מדרבן מכירתו להינתן את העירוב וזהו ה�建 מוצה לעורך מוצה החיבית ושיך כי' מוצות לאו להינתן מיתנו והאמת וצוק.

ועיין בעירובין לא. א. ובתוס' שם והויצא שם דיא מערבן אף על פי דנסבע שלא יהנה מוצות לאו להינתן מיתנו, אלא דוחמחר בש"ע או"ח סי' שפי' הלכה ח' פסק דנסבע שלא יהנה מהכבר אסור לשופך בו מבואות כיון דהוא לעורך רשות טלטול בחצרות, והמן אמרם סקי' שם הביא שיטת הרמב"ם ומותר לשופך גם כן, והמן אמרם כתוב הטעם מפני שלא כוון אל בא דרך הנטהו, והוא פלא אדם בן אמרו בגין למאן ואמר מערבן לדבר הרשות אסור לעירב על הקבר ועל כורח ממשום וה�建 מוצה לעורך רשות הוא בכל הנטהו, אם כן אמר סתום הפטת כבר עלי מי אמר שאיתו בכל בס האי הנטהו, ובסקי' א' כתוב הממן אמרם עירובי חזרות נמי מוצה הוא כמו שכתבתי בס' שפי' רשות דמוצה להנטה, אלא דקשייא אמרם דמל מוקם מעשה אותה להנטהו, ובמחזית השקל הביא גם כן קשייא זו ובטעותו שבת דהנטה בחרדי מוצה לא אמרין מוצות לאו להינתן מיתנו, והוא עין קושית השער המלך שהבאתי לעיל והוא פלא כי הלא בקיים מוצות עירוב לכוא הנטה גופת, אלא והאמות הוא אכן על פי עירובי חזרות רק ה�建 מוצה מכל מקום הרמב"ם סבירא לה דכין דעוג שבת מוצה הוא מדברי קבלה, וכראש השנה יט. א, אמרו דברי קבלה בדברי תורה והיא, ודבר זה שלא יהנה מועלם מחרר הוא בכלל עוג מבון, ואם כן העירוב של חזרות ההו ה�建 מוצה לעורך מוצה ולהיכי סבירא לה הרמב"ם ומותר ושיך ביה מוצות לאו להינתן מיתנו. והבית יוסוף ריש סימן שפי' הבא טעם אחר ומה שכתבתי נראה לי יותר - זהה בנון מאור בסיעתא דשמייא.

עיין בעירובין דף פ. ב. ודלו' של אשירה עושין, וכן פסק הש"ע בא"ח סי' שפי' ג' סעיף ד' והוא צרך עיון גדול ועל כורח טעמא ממשום ומצות לאו להינתן מיתנו וקשה דהוא בשעה שמטלטל שהוא דבר רשות נתנה מוחלט ואיך מותר בשל אשירה, וכבר עמד בה הפה מגדים באשל אמרם סי' שפי' סקי' ואלה העלה כלל, ולפי עניות דעתינו טראה לפיה שכתבתי דיכלה ואפשרות הטלטל הוא בכלל מוצה של עוג שבת אם כן שפיר הוה בכל מוצות לאו

להיותה ניתנו – ולפמי מה שابتוכו לפחות עזין הדבר צריך עיון גדול. אבל בעירובי תחומיין אין זה בכלל ענין שיוכל לשלך חוץ לתהומות לנו אין מעריך לדבר הרשות לא שיר בזה מנות לאו לדינות ניתנו כיון שהוא רק הקשר מצוה כניל בן.

ואם כנים אנחנו בדברטו אלה חוש מחר יסתולק הקושיא שהקשה הרמב"ן והרש"ב"א בהא רחלצה בסוגר של עבדה וורה אשיטת הדש מפרשיטים, ואעתיק לשון הרמב"ן זל: "סוגר של עכרים לא תחולץ ואם חלצה חלבצתה בשורה וכו' ואיש משות אסור האהה חלצה לאו האהה דעתות לאו להונת מותח ואף על גב ודוכא בעי לאנסטוי ובלא חלבצתה לא נסבה לה לאו האהה היא, ולבחלה לא תחולץ מפני שנראית כמניתין, ועוד דכל למוצה מאיס, וש מפרש בכתהלה לא תחולץ משותם רנהנת נשאת בו ואם חלצה חלבצתה בשורה נדי רעבדא איסורה חלבצתה לא מופלא, ולא דרייך למידה דגרסין בפרק ואחו בית דין, רבא אמר אחר זה ואחר זה לא יצא הדר אמר רבא אחר זה ואחר זה יצא מאי טעמא מותח לאו להונת ניתנו אלמא אי נתנו להונת כיון שם מתנית ועכדא איסורה, ואם לא יצא לא עשה ולא כלום ונמעא שלא נהנה אמרין דלא יצא".

הנה לא ידועו למה לא הקשה הרמב"ן גם אגופה ודרכא של הדש מפרשיטים ואסור להונת מהותהו ולהחולץ בסוגר של עבדה וורה הא מותח לאו להונת מותח ואיה איסור ואורייתא יש בו בין שימושתו בו לצורך מותח, וכן יש להקשוט על מה שכחטו חותם בגיטין בכתבו הגט על איסורי האהה ובשר, לדבחלה עבריד איסורה ואורייתא שנחנה מאיסורי הנטה, ונמי קשה למה לא נאמר דעתות לאו להונת מותח ולצורך מונה חיזובית לפי מה דפסקין און וכמו שאבואר לקמן לא שיר כל סברא דעתות לאו להונת מותח, וכטיבת הגט ואפל ניתנת הגט רק הקשר מצוה הוא כמו שחויטה ולא מצוה חיזובית וכן איסור מהותהו לבתו גט על איסורי הנטה.

ומעתה אומר ר שם הרמב"ן מודה לטבריא זו וכן נמי הרש"ב"א שכטב ממש כלשון הרמב"ן, ביבימותם בלבד עלמא מורה דבכחיש מצוה לא שיר סברא דעתות לאו להונת מותח אלא דפלייג בהא גוоя או מותח חלבצתה רורה מצוה חיזובית מוטלת על האשה לחולץ, והוא במו הפליג או שאר מצוה חיזובית אבל לא הקשר מצוה שמורתה לה להונת כמו הגט, או אמר דחולצת היא רק הקשר מצוה המותר להונת ממש כמו גט ואם אינה רוצחה להונת אינה מחייבת לחולץ.

והנה הדבר אותו מבורך דהרבנן"ם בספר המצות כתוב כי בכתמה יש שלש מנות א' ליבם, ב' לחולץ, ג' שלא תנשא עד שלא מסור מעלה השות היבם, ואאמויר הנטן ציל היביא בספרן "שבבי אש" דבר הרמב"ן אלו ומוכחים מזה דהרבנן"ם סבירא לה דהו מצוה חיזובית ולא רק הקשר מצוה כדי להתיירה לשוק אלא שכל זמן שלא חלצה אסורה לשוק, והיביא הנרע ביהודה תנינא אה"ע סי' ק"ג שהשואל שם נחית לטבריא זו, ואני בער לא דועע'adam נון מה זה שכטב הרמב"ן בפרק כי מהלבות חלבצת הלבכה טיז' דיבכמה שאינה רוצחת לחולץ ואומרות אשבעונה כל ימי חי ואני ניזנות משל אין שומעין לה שהרי היבם אומר לה כל זמן שאת זוקה לאין טהngenין לאשה אחרת ואפללו וזה נשוי אפשר שישא אחרית, או תהיה לו מריבה בתוך בינו מפני היובמה עכ"ל, ומעתה אי נאמר דעתות חלבצתה היא מצוה חיזובית כמו תפלין או ללוב סוכחה אם כן למה לא לחייב טעם חדש על הא דכופין לחולץ תיפוק לה דכופין על מצות

חוליצה כמו שכפוף על כל שאר מצות תפלין ולב וכדומה כך כפוף על החוליצה, והנפקה מינה דאם שניהם רוצין לטעם הרמב"ם וראי אין בין בין דין ושניהם רוצין שלא ליבם ולא להלין ואי נאמר ומצות עשה חיובית והוא אין בכךittel מצות עשה זה ברור, אשר מכח זה טואה לרשיטת הרמב"ם והוא דחוליצה זויא רק והכרז מצות שמITY השואן אבל לא מצוחה חיובית, ואחר כך מצאותו בשורת "חכם צבי" תשובה א' שהאריך בזה הענין דחוליצה, וזה רביעי בזונה וחינן בזונות הקטנה ולא בזונות מצוחה, ובתוך הדברים כתוב: "כל עיקר מה שאנו כפוף על החוליצה הוא משומן לתא דודה בכיר ואף על בעד אמרו בוגם כל שווי מצוחה לא משחיק על כורחך לאו והינו טעמא דכיפה ממשום וכפוף על כל מצוחה עשה וכו' כמו שאמר מן לו עשה סוכה, רעל כורחך לא אמריק הכיב אלא במצוחה שאינה תליהה בדבר וכו' ואפי' אפשר להפטר ממנה בשום עניין, אבל במצוחות עשה שוזיא תליהה ביד אדרס בגין חוליצה שם וזה רוצה להעתון ובו הוא איתן מקפיד אכן לא אכפת לך במצוחות עשה כו', ועלא שלא הביא הרמב"ם הניל שמשמעותו אמר שם כדבריו.

ואחר כך ראיינו שכובונתי לעת קד罗斯ת זקי החותם סופר וצל אה"ע ח'ב סי' פ"ה, ששאלחו אודורות ב' זקנים שהסתכוו שלא ליבם ולא להלין, וכותב דמבראו ופושט בלשון הרמב"ם שהביא הטור סימן קס"ה – וכובונתו על הרמב"ם שהבאתי לעל – וכו' וגם הוויה מודה שאין מצוחה הוליצה אלא להתייה יعيش בדבריו הקדושים ותוחלה לה יתברך שכובונתי לעת קדרושים.

הן אמת שאם כן תקשה קושיא עצומה ולמה הוליצה ליהא בשליחות, הא על כל הכרז מצוחה אפשר לששות שליח ומאי שכא מוט או קדרשן ואיזהה בשליח. ולהזומר הקושיא אויל יש לומר דעתם והחוליצה הבינוין לדבוק הקדושים ותוחלה לה יתברך שכובונתי לעת הבינוין הבא לו מביבר ורומה לבזון הבהא לו מבמנתו.

אלא הלא יש דעה אחרת בויה מאן דסבירא לה רחליצה וזה מצוחה עשה חיובית וכמו שהיה סבירא לה השואל שבעזרת נורע ביזורה תענוגת הביל', ואומר אני וזה כי גם כן שיטת הרמב"ן והרש"ב"א ומצוחות עשה של הוליצה היא מצוחה חיובית הכרזה לשופר וממלא סבירא לה רשבפי שיר ביה מצוחה לא לדיןנות נתנו, ولكن לכתלה מוחר מהתורה אלא מדרבן לא תחולין בסגול של עבדה וזה מפני שנראית כבונימת או משוס ומאיס, אבל הריש מפרשיות שהבא הרמב"ן סבירא לה רמצוחות הוליצה היא מצוחה הבשראית כמו ווא קדרשן וכמו ואסטור לכתוב גט על אסורי הדזה מהתורה ובמו שבתב החותם (גטין כא, ב, ד"ה "תקבל") ואפלו היכי בידיער כשר, והטעם וזה דודו ואמריק במצוחה חיובית כמו שופר ואדי מצוחה להעתה נתנו לא יצא הדינן מעסם דמעשה המוצה היא גופה העבריה ולא יצא ומילא ודיבצלן מן האסטור כי אין כאן מצוחה ואין כאן עבריה, אבל בהקשר מצוחה לא שיר מצוחה הבהא בעבריה וכמו שבתבתי למללה, ולכן כתבו לגט על אסורי הבהא כשר בידיער ואם כן וזה הרין הסבירא לה רמצוחות להעתה מיתנו בהקשר מצוחה אבל בידיער יצא וכשרה הוליצה כמו וגט, מה שאין כן בשופר שוזיא מצוחה חיובית, כמוון אי זהה אמריק מעתה להעתה ניתנו ועשה עבריה שפיר דלא יצא, וזה אמת לאמרו של תורה ברור בשמש בעזהרים.

ופלא ראייתי בשורית קדושות זקנִי בעל כתוב סופר צוקיל או"ח תשובה ק"ח שיצא להרץ קשיות הרמב"ן הנויל, ושאנו שופר רשם ההתקעה האסורה היא התקעה למאנן ואמר מוצות להעתה מוצות ולכן שפיר אמרין ולא יצא מושם מוצה הבאה בעבורה וממלא ניגל מן האיסור, אבל בגין חליצה בוין דקימא לא מוצות לא להנחת ניטען ורק אחר כך כשהשנא איז באה ההטאה שלל יודי חליצת הסוגן ונשאות וחיטוי הטאה היבאה אחר קיון המוצה בוה לית לא מוצה הבאה בעבורה עיי'ש, לפי עניות דעתו במחלוקת בדבר תורתו כי רכה לא נהית להעתה לדוש מפרשין, כי מה שבתו הדיש מפרשין דאסור להלץן מן התורה מפני שבמותת לאו מכח הנטה השואן ממש אסור אלא מפני הנטה שיש לה מיד בשעת החליצת, דחוינט שמותרת להנשא אם תרצה והדיברות והאפשרות להנשואן גם כן הנטה מקרי, וכמו הדוחלף איסורי הנטה והחלפה הוא העבירה אף על פי שלא נתנה עדין מוחלפן, ומהטורה מורה להעתה מוחלפן מכל מקום עשה עבירה בשעת החלפה מפני שבא לו בראשותו דבר שכיל להעתה מממה, ורקותה הכא על ידי חליצת נוין לה האפשרות והיכולת שתנסה אם תרצה וזה הנטה וחוכות מיד בשעת מעשה החליצת, ואולי הלשון של הרמב"ן הטעתו מפני שכותב: "יש מפרשים לבחלה לא תחולץ מפני שנחתה נשאתה בר", ומשמעו מהנשואן היא ההטאה. אבל באמת הכוונה כמו שבתבוני ו록 והלשן אותו מדוריך, ועיינתי ברשב"א יבמות שום כן כתוב בדברי הרמב"ן וכתב שם: " מפני שתנית שניתה לינשא על ידיך, הרי שלך לפיך והנטה היא החזרה לנשואן והיינו מיד בשעת החליצת, ואם כן כל מה שבתו שם הכתוב סופר ציל נפרק, וזה נקודה מלאה בעותה ה' יונברן.

היווצה לנו מכל הניל דגם הרשב"א והרמב"ן מורים לודש מפרשין דבל היכא ולבלא רך הקשר מוצה לדבר הרשות כמו שhortה וכדרומה לא שיר לומר מוצות לאו להנחת ניטען, ושפיר עבר ואיסור תורה ואיפלו הבי בדיעבד יצא ידי מוצה והשונית כשרה אלא סבירא להה דחוליצה הוה מוצה היוכנית, אבל אין מפרשים והוא גם כן שיטת הרמב"ים סבירא להה דחוליצה הוה מוצה הכספיות לזרוך רשותה וזה אין גאהה מופקודה אפריה ורביה ואצל האשה הוה הנשואן דבר של רשות ולכן אסורה מהנחותה להלץ בסמל של עבורה וורה.

ועתה נראה מה הדין בשופר.

עד דמצאות שופר יש בה ב' חלק מוצות, א) התקעה, ב) השמייה, ועיקר המוצה היא השמייה ולכן מברכין לשמעו קל שופר וכן מובאר ברמב"ם. והתקעה היא הקשר מוצה לצורך המוצה החזובית של השמייה, ועל השמייה اي אפשר לעשות שליח מה שאין כן על התקעה, אלא דגם הטעע ערך לבוכן להוציא את השומע, ומזה נראה לעיל אכן מעשה התקעה הקשר מוצה כמו שאור הקשר מוצה לא בעי בזונה למוצה ומכל שכן ולא בעי בזונה להוציא את המשל, מה שאין כן הכא בתקעה דברי בזונה משמעו לצורך השומע והאנו בעל כפות מרמים ביום תרודהה הרבה להזונה בוה על הא ודתן וחרש שווה וקען אין מוציאין דממה נישך אי התקעה גופה מוצה אם כן אין מהני שליחות הא למוצה שבגנו לא מושג שליחות ואי דרך הקשר מוצה הוא למה לא יכול גם חרש שווה וקען להוציא, ועיין בשורית שער זדק להנאות העתיק מודען וצקל על טוגיא ובזונות עריכות בנתה, שהביא קושיא החומרה הלו ומסיק והתקעה באמות לא זהה רק הקשר מוצה, עיין מה שהארכתי בעגן זה בבבואר חרב ועמוק בסוגיא דמצאות עריכות כמנה וירוחה צמאן, אבל

פשוטא ומשמעותה התקינה לא זהה יותר מוהשך מצוחה לצורך מגזה חיזביה וחזיתו שמשמעות קול השופר, ומעה הסקת ושמע דברי אמת איך יתפרש על פי זה סוגיא רילן, ויתרתו כל הקשיות שהגענו לעל במחלה וברינו.

רב יהודה הוה סבירא לה דודאי בשמייעת קול שופר עליה או שלמים פשיטא ריצא ידי השמיעה וראה בשמייעת הקול בלבד אין בגין שם עבירה, כמו שאמרו בפסחים ודוקן אין בו משום מעלה, אבל אם תקע בעצמו בשופר של עליה אם כן קיים בזה השופר הקשר מצוחה לצורך מגזה חיזביה ועל זה סבירא לה ל' יהודה והבשך מצוחה ואין מוכחה לעשותו בגיןו ובבעצמו וככל לעשותו על ידי שליח או הבשך כמו חליצה אף על פי שאיתו יכול לעשותו על ידי שליח אבל אם על כל פנים אינה רוצחה להנאה איטה צריכה להלץ כל בו אמריק מצוחה לאו להזת ניטע ואף על פי שהקשר מצוחה של התקעת שופר הוא הקשר מצוחה לצורך מצוחה חיזביה ומוכחה לתקוע מכל מקום כוון דאיתנה רק והקשר מצוחה ולא רגע והמצוחה ממילא סבירא לה ל' יהודה ובזה אמריק מצוחה לחנותות נטע, וממדלא והוא הדין דוחשמש זה שהשתמש בשופר של עליה לצורך הקשר מצוחה שנחנה לחנותות מפני שאיתו מצוחה שבגנוו שפר מקרי תשמש והוגמר את הקpun ואית המעליה ולכך אמר ר' יהודה ושופר של עליה כיוון דיזעא חולין על ידי שתקע וקיים בו הקשר מצוחה שנחנה לחנותות מעל ויזעא חולין וכי צד מצוחה, לא מביעי ידי מצוחה דבלאו הци יצא ממשום ואין בקהל דין מעלה, אלא אפילו צד התקעה יצא ממשום דנקע לחולין על ידי מעשה התקינה וסבירא לה ל' יהודה כמו לרבא בגט, בתקנה לה גט החער בתה אהות הוא הדין הכא, אבל בשופר של שלמים לא יצא כיוון רלא נמי לחולין אם כן עשרה עבירה במשמעותה והלא יצא ידי הקשר מצוחה תקעה, ואף על פי דוחובחן למעלה דהקשר מצוחה לא שיר לומר דבדינעד לא יצא אף על פי רעב עבירה מהותורה וכשיותה שיש מפרשיות בחוליצה וכען שכטבו הוטס נדה סי' ע"ב ר' רואיה לר' רואיה לבעל' רטבליה שהוא רק הקשר לחבלית שיטור הטמא לא שיר חילוק בין לבחלה ודיבער עיי'יש, מכל מקום רב יהודה אפשר לדלא סבירא לה הכא, או יש לומר דשאנן הקשר והקעת שופר אך על פי דודחו רק הקשר מכל מקום יש בו איזה צר מזה חיזביה נמי והראיה דצריך בונון משמעו ובכלל, על כל פנים סבירא לה ל' יהודה ולא יצא בדין ואין הכוונה על השמיעה אלא על מצוחה התקינה ולא יצא, ועל זה פירך רבא לאימת מעל לבי תקע כי תקע באיסטרוא תקע, רצה לומר דין דסבירא לה דצריך לצאת גם ידי מצוחת התקינה ושיר ב' נמי מזהה ובאה בעבירה אם כן הלא התקינה באיסטרוא הוה.

לפי זה וראי מזהה ר' יהודה ומצוחות לאו להזת ניטע, היינו במשמעות חיזביה וככון כל הטע משלימות ונורדים ומצוחות לימוד תורה ודיא מצוחה חיזביה, וכן מצוחות ערבה נמי שהוא גם כן מצוחה חיזביה, אבל הקשר מצוחה אף על פי שהוא לצורך חיזביה נמי שהוא גם כן מצוחה לחניתות ניטע ורבא הקשה לה לפי שיטותו, אבל אחר כך הדר ביה רבא וסבירא לה ל' יהודה ומצוחות לחניתות ניטע רבה לומר וחולק אר' יהודה וסבירא לה דנט הקשר מצוחה שיר ממצוחות לאו לחניתות ניטע והדי מושם שהוא הקשר לצורך מצוחה חיזביה, אבל הקשר מצוחה לצורך רשות דין ר' יהודה וכן רבא מודים ומצוחות לאו להזת ניטע, והיינו שהריש רבא דמצוחות לאו להזת ניטע אבל הקשר מצוחה לצורך מצוחה חיזביה אף על פי שיכל לעשותו על ידי שליח

מכל מקום אם עשו הקשר המוצה בעצמו רק מכח בפיית המוצה החיובית אשר עליה עשה אותה, מילא היא בכלל מוצה חיובית וממצות לאו ליהנות בנהטו, אבל היא דמצות לאו להנוט ניון ב蹶ה חזיבית לא הוריך רבא להדר שכביר נשית בכמה מקומות.

ודע ודפי זה דרי יהודה סבירא להה כהשר מוצה לעזרך מוצה להנוט יתנו, אם כן לכוארה מה יטעה לאו ריעורבן לא, א, ופלג ר' יהודה ורבנן אי מערבנן על הקבר. והן לדבָר זהן לר' יוסוף שם אמרין וככל עלא ממצות לאו להנוט יתנו אלא דפלגיא אי מערבנן לדבר הרשות או לא, ולר' יהודה פלגי בדורבר אחר עיי"ש, ובמה נקי הפלוגותה לר' יהודה, ונואה לפי עניות דרי יהודה באממת מוקי פלונתייחו בהא גופא אי הקשר מוצה לעזרך מוצה חיובית מוצאות להנוט יתנו או לא, ורבנן סבירא להה לדלהנות בטוח ולהכי באממת אין מערבנן, ופסק כרבנן גנד רבי יהודה, ולא תקשי קשות השיס שהקשה לר' בא בונאי אמרה למלהוא, דקרויא זוא ודאי ארבעת תהש, ביזן דלא אשמעין שם רבותא במיימרא שלך ר' הא וממצות לאו להנוט יתנו, אם כן אי נאמר דההוא פלונתייחו בונאי אמר להלה בר' יהודה, וגם תקשי דאתיא רבא ואמר ממצות לאו להנוט יתנו ברבי יהודה גנד רבנן, אבל אלכ'א דבר יהודה לא קשה קושיא זוא דאי ניקים פלונטה דרבנן ור' יהודה בהא אי ממצות לאו להנוט יתנו בהקשר מוצה לעזרך מוצה חיובית או לא, שפיר פסק רב' יהודה דמצות להנוט יתנו ורבנן אסור לעיר על הקבר, זה ברור. ומה מאור מושב מה שהקשינו לעיל דלא מקשה בגמי' ממשימות מוצאות לאו להנוט יתנו אלא אורבנא וממשימות לא קשה, דשם מיר לחולב ולימוד נהורה שם ממצות חיוביות אבל עירובנן הוא הקשר מוצה לעזרך מוצה חיובית ועל זה הביא וארכ'א דסבירא להה גבי תקיעת שופר וממצות לאו להנוט יתנו בתקיעת שהוא הקשר מוצה לעזרך מוצה חיובית זוזיטו השמיענה.

ומה מאור מושב על פי כל הניל לשון הרמב"ם דאמר ותקע בשופר של עליה יצא משום דאין בקהל דין מעלה, והוכחה בויה ויצא ידי ממצות השמיענה שהוא עיקר המוצה ובזה אין דין מעלה כלל לה לא צערך העטם דמצות לאו להנוט יתנו ומה לא מייר השיס כל וכל הסוגיא סובבת רק אמעשה התקיעה והיתן הקשר המוצה, ולבן הוסיף הרמב"ם לומר ואם תאמר הלא מהנה בשמיעת הקול, הכוונה והלא עשו איסור ומועל על ידי מה שתקע והיתן הקשר המוצה וננהה במוה שעיל זיין כן שומע קל שופר ומקיים מוצה החיובית של השמיענה, על זה אמר ממצות לאו להנוט יתנו והקשר מוצה לעזרך מוצה חיובית הוא בכלל מוצאות לאו להנוט יתנו ורבנן דלא בר' יהודה, וזה כרור בכוונות הרמב"ם.

ומmilא לא קשה מיד ר' דבמה פלגי ר' יהודה ורבא וכי לית לה לר'ב מוצה הבאה בעירה, דשאנם הכא ביזן דתקיעת שופר דחויטו מעשה התקיעת הויה ר' הקשר מוצה סבירא לה דרי יהודה דאין בו משום מוצה הבאה בעירה ביזן דעל כל פנים בבאת אחת יצוא לחולין, ורבא פלגי עליה וסבירא להה דעל כל פנים התקיעת מעד המוצה חיובית שיש בה גם כן לא יצא ולאחר חזרה סבירא להה ר' ביזן דמצות לאו להנוט יתנו אמרין הבי נמי אף על פי שהוא מעד אחר ר' הקשר מוצה מכל מקום אמרין ביה מוצה לאו להנוט יתנו מעד דאית ביה וב חלק שהואר מוצה חיובית ומילא לא מעיל וליכא מוצה הבאה בעירה, ומושב נמי מה שוחלק בעל המאור בין תקיעות דראש השנה ותקיעות תענית שהוא מרבנן, ואיך הכוונה לחלק סתום בין דורייתא ורבנן, אלא משום דתקיעות תענית וראי שאים רק הקשר מוצה לעורר את

הלבבות אבל אין בהם צד מצווה חיובית כמו בתקיעות דראש השנה ויש בהתקעה גופה חוץ ממה שהוא הכרוך להשמעה איתך בה נבז צד חיובית מכח גוזירה שוה והוא אשר שם מעשה התקעה הוא המגזה. עיין מה שכתבתי בארכיות בסוגיא דעתות עריכות כוונה, וכיון שהתקיעות של תעניות אין רק הכרוך לברוך השמעה לא שיר במעשה התקעה מצווה לאו להטוט ניטש זהה בנין מادر בסיעוד רשמי.

והנה נראה מה הווין בטבילה בمعنى או הואה דאמר רבא דמותר לטבול ביוםות הגשםים במודר הוהה ממעין, וכבר רשי זיל הדתען בכלהו משום וממצאות לאו להונת מיטנו הנה מעשה הטבילה הוא רק הכרוך מצווה של ידו עליה מטומאה ונעשה טהור ומעתה אם אמר דרייא כמו שוחיטה או חליצה והיית הכרוך הכרוך מצווה לצורך רשות שיוכל לאכבל תרומה או חולין בעדרה ואולן מקרי דבר רשות ולא מצווה חיובית, ואם כן לשיטת הדש מפשיטים דבاهכרך מצווה יש אישור ואורייתא בהנאותה אם כן אכן אמר רבא לטבול ביוםות הגשםים הא הוה הכרוך מצווה וממצאות להונת נתנו ומאי שנא מחליצה, ואפלו לאמן לדאמר טבילה בזמנה מצווה נמי נראה לו אכן זה מצווה חיובית כמו שופר או ללב דעתיש לתלב או שימוש קול שופר דרייא הוהה מצווה, אבל מעשה טבילה בעכם לאו מצווה דרייא, אלא התכלת שנשך מעשה הטבילה שידיה אדרס טהור היא והא המצווה. וכיון שליל ידי מעשה טבילה זו עלה מטומאה מוכשר להזרות אפלו בדבר הרשות נמי אכן נאמר דמותר לטבול ביוםות הגשםים, ולול דמסתפיטו אמינה דברמת מכה קרשיא זו לא הביא הרובם בחיבורו וזה דרבא דמותר הפהה טובל מקמי סוגיא דיבמות בחילצה וסוגיא דירובין דמוכחה מיניהם דבاهכרך מצווה לא אמרין מעת לא להונת ניתנו.

עוד עורך בכךן הוא דרבנן הרובם בפ"א מילכתו יציטת הלכה "א" אכן שעשן יציטת מצור של עיר הנדרות ושל קדרים, וכבר הוכח משנה ורטעמא לאו משום אישור הפהה דהא מצות לאו להונת מיטנו אלא משום דכתותי מכתת שיעורית, וההפר מגדים אויח' אי, יב כתוב: "זהן רואה וממצאות לאו להונת נתנו אף שאינה הכרחית שחרת לא לבס ולא יטול בהם יציטת" וכוי ועי'ש, הרוי וההפר מגדים חולק וסבירא לה דבמצאות שאינה הכרחית ואכן אונס מעד מצות המלך לא שיר לומר מצות לאו להונת נתנו, ולכן כתוב הדתען דאסור לעשות יציטת מקדרים ומעריך הנידחת משום דהם אישור הפהה ולא מקרי משליהם.

והנה אין זה רומה למה שכתבו הרשב"א והויתר"א דשכר לעלט הבא לא מקרי הפהה משום שבאה רק אחר מעשה המוצהחו וזה רק גורם הפהה, והכא במצאות יציטת בשעת לבישות הבגד מקרים המוצאה של יציטת, והעיצית גורמין לו שיכל ללבוש הבגד ודמי מה שכתב הרובץ' בבי הלכה דהמנואין לא מקרי הפהה משום ולא מעכבר בה אלא מצווה לאו הפהה הוא ובחלילנה ובן הפתת הנושאין באה בשעת החילינע, וכמו שכחטו למלטה שנתרה להונת והיינו בשעת החליצה ואפלו הבי לא מקרי הפהה, ואם בן הוה דין ביציטת אף על פי שנחנה בשעת קיום המוצאה שיוכל ללבוש הבגד לא מקרי הפהה משום וממצאות לאו להונת מיטנו, אלא ולפי שביאוריו למלטה גם הרובץ' לא כתוב בן אלא משום וסבירא לה דחליצה הוה מצווה חיובית, ואם בן אפשר דהכא בגבי יציטת שם ורזה איז מותכסה בטלית בת ד' בנטות מורה שלא שיר ביה לומר מצות לאו להונת נתנו.

ועירין בשווית קדושת זקניהם החותם טופר יוד' סי' ט', שהקשה דמנה לה עשה רוחה לא תעשה מכלאים בצעיתה, ולמא מושם דעתך לאו להינות ניתנו, ותוין ודעיך מוצות עצית בטלה אשר תבסה בה מפני החמה וצינה, וכובענו דהא לא מחמת המעה לובש הבגר אלא לצורך חטאו וועל זה אמרה תורה שיטול בה ציצית, והתרין אמרת, אבל לעניות דעתינו בלבד היבר אלא כי לא שירך בה מוצות לאו להינות מיתנו כיוון שאימה מצורה חיובית וכברת הפה מגדים ולא בעל כס פשנה, וודו"ק.

עתה נברר משפטת הרין והרשב"א בהא דדנואה בהדי גוף המצות.

הנה על הא דאמרו בגין דבאמר קומת הנאת תשמשך חל לרין מדרבן, ולרשב"א ואשר הראשונים אפללו מהותהו כיוון שמכור החפש יע"ש, ועל זה הקשה הרין ובינמא דמוות הפסת המשמשה מכח מוצות לאו להנות מותן, ותוין דלא אמר מוצות לאו להנות מותן רק על הנטה קיום המוצה אבל או מותני גופיה בהדי ומקיים המוצה הנטה מקרי, וראיה לה דמודר הנטה מעיין אותו טובל בימות החמה.

הנה גוף הסברא של הרין נבונה מאור דלא גרע אונס מעד מוצות השם מואנס ממש על ידו בכפיית ארום, ודפסקין וכפאוותו ואבל מוצה יצא אף על פי מוצות עריכות נונה מושם דסוף כל סוף נהנה וכמו מתעסק בחלבים ועריות, וככתב רש"י ומשום hei ציא ידי מוצה דההטה שבא לו להזודם על ידי אכילה לא בכוננה תלא ולא ברענן הארים, אלא דלענץ ברכה פסק הרמ"א בס"י ריד הלכה ח' דאית מברך בגונות לאכל עלי"ש שומרו על זה, ולפי זה סברת הרין בדרודה דכונת המוצה לא תגע יותר מלהיות נקרה מתעסק לבני ההנטה דאית לה בהדי המנותה, ומה שהוא אונס מהמת השפעה החיקונית לא מעכ卜 ההנטה, וכן אסור הנאה בהדי המנותה, אלא לדבוארה הרין בעצמו סותר את דבריו بما שבכתב בחולין סוף פרק ייד המשנה בסוגיא דרייחא מלחה גבי בת תיאר, דרבינו הנאה כל שאיט מותכון אפללו הוא פסק רישא מותר, והביא ראייה ממשנה דכלאים דמוותי כסות לבשין כדרכן ובילד שלא יתביך יע"ש, יש מן המפרשים שבכתבו דהוינו טועמא של הרשב"א דסבירא לה דאבל הנאה בהדי מוצה מותר כיוון ודאיו מחבוי, ואם כן תקשה לרין מדרבשה, ובבר הקשו כן האחרונים, ונראה לפי עיון דעתינו ולא קשה מידי, דוריין כן הוא כמו שבכתב הרין בחולין דהנטה הנטה לא לאות על כורחו באלא אפשר ולא קמכוון מותר, אולם והיינו דוקא בהנטה שאינה בכלל אכילה ובאייה כגון הנאת חימום, הנאת זיהר, או הנאת צל אבל הנטה אכילה או ביאיה בזזה לא שירך לומר ושאית מותכון כיוון דמתעסק בחלבים ועריות וחיב שכן תנאה,מן מבואר שם ברין נפא בחולין פרק גיד הנשה, וממילא לא קשה מייד מה שהקש המפרשים ולסבירת הרין מאי מקשה רבא לאבי בהנטה סוכה על' לאו להנות ניתנו, הוא אייכא הנאה, בהדי מוצה שנינה בישיבת סוכה, ולפי הניל ניחא והרין לא אמר והנטה בהדי גוף המוצה אסור אלא באיסורי אכילה ולא באיסורי הסאה, וכן מושכים באופן זה כל אונס קשות שחקשו על שיטת הרין.

ואל תשיבני זאמן כן איך מביא הרין ראייה לשיטוטו מותא דמודר הנאה מעיין אותו טובל בימות החמה, אדרבה ממש קשיא הוא אינו בכלל אכילה אלא הנאה ובנטה דבר שאית מותכון מותר אפללו בפסק רישא כמו שבכתב פרק גיד הנשה, והוא לאכורה קושיא גודלה לשיטת הרין, ונראה לא וזריזה נמי בכלל אונס הנטות הן אשר אסורת בל' מותכון נמי כמו:

חלבים ועריות, והא בغمרא יומא פרק יום הכהרים (עו, ב) מרכיבין רחיצה בכל חמשה עיתים מהקאר ותבא כשם בעגמותו וכמים בקרבו ובתיבר רשי זיל דכמו ודהשן יוד בעטם כך המים על ידי רחיצה יודדים לקרבו, וכן רחיצה דומה לאביבה ואסור הפתת רחיצה בהדר מוצה, וכן נבן לשוטת הרץ.

עוד נראה לו ובכל עיקר החין ודבר שאינו מתייחס אין לו שיבות להוא ונידון זידן, ועל מה אשר דנן על מי שטרד האטה ממשתו ורעה לבא עליה מפני שתחרט על הנבר, ודואי לאו בדא קמיר שוכפן אותו על הביאה שאי אפשר דאן קישי אלא לעת, אבל מיר בנתחרט על הטרד שעשה והשאלה אם רעה לבוא על אש羞 אם ציריך התורה או לא, או שרעה לעבור במידע אבל על כל פנים רעה לבוא על אש羞, ומיטה מאן יימר ול שאיטו מתייחס גם לחדותת הגוף כיון שבכל באיה יש האטה הנוף גם כן, וכן בטבלת מיטה במעין בימות החמה כיון שיש הנאה בתפלילה מאן יעד לו שאיטו מתייחס גם לחאנתו ולא רק לשם מצוחה, וסתמא דמלתא אם אוד עשרה איה מצוחה שיש בה גם האטה הנוף אפילו אם מכין למצוחה, וזהאי אין לו זופך כוונה שלא יאהת האטה הנוף ואודרכה סתמא דמלתא הטובל מכאן גם להנאה האטה הנוף, ואם כן מאיז מה שמתבונן גם למצווה סוף כל סוף יש לו גם האטה הנוף ומסתמא מתייחס לה בכן, ואוק לזרור דכין דיש אישור איתו מתייחס לחדותת הגוף, ולהלא על זה אשר דנן אם אסור או לא כיון לדוחה עשות מעשה הביאה או התפללה אם אסור או לא, משאין כן במוכר בסתום אנו מעידין על איש זה שלא מתייחס לחדותת הגוף יותר היה חפץ אם לא היה מוכחה לבושה הוי בגדים לצורך מכירה, וסתמא דמלתא איתו מתייחס דסתמא דמלתא הוא ובכלל שלא יתביןadam מתייחס באמות אסור, אבל הכא הוא לדופך דסתמא דמלתא הוא מתייחס גם לחדותת הגוף ולהלכי אסור, וזה נראה לנו.

אלל לפיה תחשבי זיל דאם כן בזאת האטה סוכה על תאריך ישבת מצוחה וסתמא מתייחס גם לחדותת מהבל והיא המוצה תשבו כיון תווורי לחדותת מצד הסוכה ומאי מקשה רבעה וכי מצוחה לאו להנאה מיתנו, אשר על כן לויל ומסתפינא אומר דבר חדש.

הנאה בתשmissה המטה יש ב' מצוחה, א. מצוחה עונה שמחוויב מכח שעבעוזו להנאה שהתויה חיבורו במצוחה עונה, ב. מצוחה פריה ורביה. והחוליק כי מצוחה עונה היא מצוחה וחובית והמעשה תשmissה היא עצם המוצה, אבל במצוחה פרו ורבו התשmissה הוא ורק הכהר לצורך התכלת שילד בנים ובנות אבל בגדי המעשה אין עליו מצד עצמו שום מצוחה, וחוליק זה ברור.

הנאה והרשב"א זיל פריט נמי הקשה ובהנאות תשmissה אמר מצוחה לאו להנאה מיתנו, ותירץ רמצוחות עונה היא רק מחמתה ולא מחמתו, ועל ידי הנבר פקע השיעבוד, אלא דאכתי קשייא לה הא איכא מצוחה פרו ורבו ועליה רמיא עי"ש. ולפי זה אמר בגדי ודרהין נפה כתוב בעטמו דמכח הנבר פקעו לזרור חקר מצוחות והוא כמו שכתב הרשב"א. אלא ואחרvr בר מקשה הא מצוחה לא לדיחות מיתנו, ואומר גם בונת הרץ והוא לחקשות רק מכח מצוחה פרו ורבו אבל לא מכח מצוחה עונה, וכן שהקשה הרשב"א זיל, ועל זה תירץ דהנאה בהדי מצוחה אסורה, ואומר אני כיון דההיסטוריה היא האטה התשmissה, והתשmissה הוא ורק הקשר מצוחה לצורך מצוחה חובית, על זה חידש דדנטא בהדי מצוחה אסורה, אבל במצוחה חובית שעצם המעשה היא דיא המוצה שם

בכל הפטת הגוף לגבי עיקר המזווה, ולכן במעטות עונה שהיא עצם המזווה ולא רק תכשוש לא איכפת מה שנחנה ושם הוא עצם מזווה לא איכפת הפטת הגוף, וכן בלמודו תורה לא איכפת מה שנקה והטהר מלבדו כי הוא עצם מזווה חיוובית, אבל בטבילה שהוא ורק הפטת מזווה שפיר אמרין וההטהר בחודש גוף המזווה אסור, ועיין בשער המלך שהטהר דרישות הפטת מזווה שפיר אמרין וההטהר בחודש גוף המזווה אסור, וזה שכן אין לגבי מזווה עשה דואיזית לא לשיטות הרשכיא, אם כן מי נטmr והרץ' נוטר מזווה במזווה חיוובית ורק בתבילה שפה אשרה לפיה שבאיורתי ר' יהודה אית לה דבחשורי מזווה לצורך מזווה חיוובית לא נאמר כלל מזווה לאו להדעתן מרתען, אלא ראן פסקין ברכא, ואם כן הפטה בחודש גוף המזווה נמי יש לומר ורך בחשורי מזווה אסורה ולא במעטה נפאה.

ואין להקשותadam כן למה כנוב הכלבו הביאו הבית יוסף והשוו' עתקפו, ה, רמנדר הפטה משופר לא תקע הוא בעצמו מפני שנחנה במה שמנגנהה בתיקינו, והבא ראייה ממורר הפטה מעניין, וזה אכן דומה תקיעת שופר שהיא מזווה חיוובית לטבילה שהוא רק הפטת מזווה, אבל לא קשה מידי לפי מה שבאיורתי למללה רם והתקעה הוה רק הפטש מזווה לצורך השמיעה ולהבי אם יש לו הפטה בהוד הפטזה אסור, אבל הפטה בחודש גוף המזווה אכן הבי נמי דומרה.

וזע דהוא ראייה שבאי רין לשבורו והוא דמעין והוא בדרך כל' שכן, ואמאי באסרא כי יש חילוק בין מזווה אשר עשיינה לא תשוער ואין לה מזיאות בלא הפטת הגוף כמו תשמש המזווה או ישיבת סוכה או אכילת מצה, ויש מזווה אפשר שתיעשה בלא הפטת הגוף ורק בדרך אكريאי בعلמא תחתבר הפטת הגוף לשיעיטה המזווה בריך והדיין טבליה, ריבימות הגשימים לכא הפטה ובימות החמה איכא הפטת הגוף, ואם כן יש לחלק ולומר וודאי במעטה ולא טגי בלא הפטת הגוף בשום פעם אם כן זהה כמזכין להפטת הגוף נמי, זהה אי אפשר בלאו הבי, אבל במעטה כגון בטבילה דאפשר לעשויה בלא הפטת הגוף והם שענה ביוםות החמה אית לה הפטת הגוף אפשר דאיתו מכון לה כל', וכדמות ראייה יש ללבירא זו מגני' ובוחים צא, ב, שכח רישי זיל שם דזומל' בעפין וסתות נמי על גב דמכבה מכל מקום כשיוציאו מברך פטוח, ולא מקר פסק רישא כין דאפשר לחלק בטפין דקוט עי'יש, ובשוו' באיזה ה' שבת שם ובממן אברודם ובמחצית השקל, אם כן דכוותה הבי נמי כיוון דאפשר לטבול בלא הפטת הגוף הנם שטובל בזאות דעתית לה הפטת הגוף לא מקרי מכון ולא הויה הפטה בחודש המזווה, גם ריש החלק ולומר ריש גני' זילוף' איטו מכון לחלק בטפין וסתות ובאמת אם מוחכין לטפות וסתות נמי על פי שאיתו מכון לבות אפשר ואסור, אבל מכל מקום הrin' הכריח דינ' מכח כל' שכן בטליה שאפשר בלא הפטה מכל מקום כשמותני אסור מכל' שכן בתשmiss דאן בנסיבות

ופה איטי צירך לעורר אך על פי שכחתי והרין מורה והפטת הגוף בטל לגבי עצם מזווה חיוובית, מכל מקום צירך לחלק בין מזווה למזווה, והוא רבמגעה שתובלת המזווה וזה הפטה בין אכילת מזווה לא שייך לומר מזווה לאו להעת נחש ואדרבה בונת תונן התרורה וזה שנחנה הפטת הגוף באכילת מזווה, adam לא כן הבי נטmr שיז怯א במעטה של אישור מכח מזווה

לאו להינות ניטה ווה לא ניתן להאמיר דוידאי עשה עבירה באכילת מצה של איסור, ועיין Tosfot סוכה ט, א, ד"ה "זהיא" שהקשו לדמה ל' קרא על מצה של טבל ודאית יוצא תיוק ללה מושם מצה הבהא בעבירה, ואית אמר ושיק ביה מצות לאו להינות ניטה לא מקשה התוס' מידי דוידרביה אין כאן שום עבירה וממצות עשה, אלא דוידאי דבמצורה שתכלית המוצה היא חטא הנגף שם לא שייך סברא וממצות לאו להינות ניטה דזה רומה ממש למטענק בחולבים ועריוות רוחיב שknן נהנה.

ולפי זה ציריך על כריך לומר וממצות ישיבת סוכה דאמרין בה מצות לאו להינות ניטה על כריך תכלית המוצה לאו ההאטה דיא אף על פי ומצעער פטור, מכל מקום הרבה הפסוקים סבירא לה דבלילה וראשונה וחיב אפללו ירד גשימים, ואפלו אם אמר דוידאי טעמא משום רומן מעט בעכירות בדי' בדילת בזיז לא מקרי מצער, אבל על כל פנים נהנה ודאי לא מקר, וכןין שכן אין תכלית של מצות ישיבת סוכה ההאטה על כל פנים בלילה הראשונה. וכן שפיר אמרו בגמ' דבאמור הדעת סוכה על מותר לשוב בסוכה אפללו אם יש לו הפה בישיבותה בטל הדעת הנגף. לבוי מצוה החזוביית.

אולס הרשב"א זיל נראה שהה לא שיטה אחרת בזה, והוא מסיק שם בדברים בסוף היזכרו, כדי אמר הדעת תשמשך על באמת מותר לבוא עליה ובגמ' מיר' באומר גוכב לתשמשך וכמו ופסיק הש"ס גבי סוכה, וסילס הרשב"א זיל וזה ראה ליתר. הרי סבירא לה דבאמת אם אמר הדעת תשמשך מותר ממשות דמצות לאו להינות ניטה אך על פי דעתית לה האטה בהרי נגף המוצה, וממצות שענה לכא דודא רק מהמתה אתייא ורק ממצות פרו ורבו אייכא שהתשמשך הוא הקשר לממצות פרו ורבו, ואפלו כי כתוב הרשב"א דבאמור הדעת תשמשך מותר, ואם כן לדייה תקשה הגמ' ראש השנה בת, א, והמודור הנטה מעיין טובל בימות הגשימים אבל לא בימות והחמה, ולהזכיר הנושא יש לומר דוידרש"א סבירא לה העף סברת הרץ' והוא ומוצה שיש לקיים ללא הדעת הנגף ובדרך מקרה מקימה בהינתן הנגף כמו בטפליה שם וראי מכין להנתנו גם כן, אבל במקרה שאיש אפשר לטיקינה ללא הדעת הנגף איתן מכין להנתה כל דק למוצה, או דציריך לומר לנו בו שכתב המתיר ושאנן בטפליה שננה גם אחר עשיית המוצה מה שאין כן בסוכה, אלא ותוiron זה לא יתכן בממצות פרו ורבו ואם כן ציריך לומר דוידרש"א הוא דמותר באמור הדעת תשמשך אסור לפרש באבר כי אין שכבר קיים המוצה במעשה הזרעה כמוקן, וזה מן הזרוח יותר נבן כמו שכתבנו.

ועתה באבר עוד אי מצות לאו להינות ניטה מותר לבתוללה או רק בדין עבר, הנה מדורייתא פשוטא דמותר דמהתורה אין חילוק בין לבתוללה לעיבוד, אבל מדרבן אפשר ואסור, והנה רבא נקט בשופר של שעלה יצא לשון דיעבד, ובבי מודרר הנטה נקט לשון לבתוללה דוטבול בימות הגשימים ממשמע אפיל' איטת לה מעין אחר. או בשופר ומותר לתקוע בו לשיטות הרuibים ומשמע נמי אפיל' באית לה אחר, וכבר הקשו על הרuibים לדמה בעלה פסק ולבטוללה לא יתקע ובמודרר מצין פלוגותא דחטאי אי מותר לבתוללה אלא רק עניות דעתי לא קשה מידי דוידאי במצורה וחוביכת מצין פלוגותא דחטאי מותר לבתוללה או לא, וזיטט דפליג' רבנן ור' אליעזר בר' צדוק בערבה במס' מעלה (יג, ב), ולפי מה שבירארתי לעעל' ובנן על כריך סבירא לה דמותר אפיל' לבתוללה ולכן לקחו הוקמים הערכה ורב' אליעזר בר' צדוק סבירא לה דאסור לבתוללה וכוין ולכך הערכה על כריך ומותר להינות, אלאadam כן הוה לט'

לפסק להלכה ומצוות לאו להנות ניתנו ומותר אפילו לכתוללה ברבנן, אבל נראה של זה הוא רשותה לאו לרבען דמותר אפילו לכתוללה הינו במצוות החזבוקת כמו ערבה, אבל בהקשר מצוות לערוך מצוות הגם דבוריינדר לא עבר עבירה מכל מקום לכתוללה אסורה, וזה פסק הרמב"ם כרבע בתוקע בשופר של עולה ואסורה לכתוללה הינו ממשום דמעשה החקיינה הוא רק השרש מצוות הגם דבוריינדר יxae ולא עבר עבירה ממשום דזהה הקשר מצוות לצורך מצוות חיזבוקת, אבל על כל פנים לכתוללה אסורה דזהה רב יהודה אית' לה דלא אמרין כלל מצוות לאו להנות ניתנו בהקשר מצוות אף על פי שהוא לצורך מצוות חיזבוקת, אם כן די לנו לסתוק עליו אוידענדר ולא אלכתוללה, אבל במודור הדונה משופר נראה של טברא בוניה הוא אמריקן ולכתוללה אסורה והינו ודוקא בדבר שהוא איסור עצמוני מהתורה אמריקן ולכתוללה על כל פנים לא יהונה אפילו הפטת מצוות, אבל במודור התאה שהוא אסור על עצמו השופר ואנו אמרין דמחייב ומצוות לאו להנות ניתנו לא כוון לדבר מצוות כלל לאלה לדבר הרשות, וכן בכל מודר הטהה הפטת מצוות, אם כן למה יתא לכתוללה אסורה, ולכן סבירא לה הרמב"ם דמותר לסתוקע לכתוללה ואיפואו אייכא לה שופר אחר כיון למצוות לאו להנות ניתנו, אלא דרכלבו סבירא לה דכינוי ממתהא מוקלקיעתו ואם כן אייכא הנטהה בהדי המוצהña לא יתקע הוא בעצמו אלא על ידי אחר.

והשער המליך כתוב דבוריינדר מודה דיצא ואין זו סתירה למה שבכתבנו דהנתה הנגע ודאי בכלל הנדר היא אלא אמריקן ובטללה לבני המצווה ולכך לכתוללה על כל פנים אי אייכא אחר לא יתקע, אבל במקומות דילכא רק הפטת המצווה בנדר מותר אפילו לכתוללה כמו דמותר לטבל בימוט הגשמיינ, אבל בשאר איסורי תורה במצוות חיזבוקת מותר גם כן לכתוללה והויט דערבה, או דמותר לכתוללה לטCKER באיסורי הפטה כמו שבכתב המתיר אף על פי דעתית לה הנאה בהדי מצוות ביחס לשדי מצוות חיזבוקת, מה שאנין כן תקיעת שופר שהוא רק הקשר מצוות, אבל בהקשר מצוות לערוך רשות כמו שהחיטה או חליצה לשיטת היש מפרשין לכתוללה איסור תורה הוא ובוריינדר כשרה ממשום דבקהש מצוות לא שייך טברא למצווה הבטה בעבירה כמו שבכתבנו לעל בארכות.

והנה המחבר בש"ע או"ח הלכות שופר תקפו, ה, הביא הוא דכלבו ויתקע לו אחר אבל לא הוא בעצמו ובירור הלכות נדרים סי' רכ"א סעיף יג כתוב סתם דמותר הפטה משופר יתקע בו ומשמע הוא בעצמו, והשך שם קשחה הא סתירה, ונראה לפ"ז עניית דעתי ודסבירא להו להמחבר הדגשין בטורקע בשופר שבר מטנו הפטה בעצמו, שלא נאה ולא יאה שהוא בעצמו יתקע בשופר שנדר מטנו הפטה ומתחנה בקורס תקיעתו, וכן הכא בהלכות שופר דמייר מודיע שופר כתוב דלא יתקע הוא, אבל בהלכות טרדים דמייר מודיע איסור נדר נקט דמותר לסתוקע בעצמו ואינו עושה איסור, כן נראה לפי עניות דעתך.

וראה זה איך מושב הקושיא על אבי דרשטע דסבירא לה מצוות להנות ניתנו, ושם מודיע במצוות חיזבוקת בסוכה ואיפואו הבי משמעו דאבי לית לה מצוות לאו להנות ניתנו, ולפי מה שהעלתי נחא דשאנו סוכה דאייכא הפטה בהדי המוצהña וכברא לית לה לאבי מצוות לאו להנות ניתנו אף על פי שהוא מצוות חיזבוקת, ורבא פלוג עלה וסבירא לה דהנתה הוגה בטל לגבי מצוות חיזבוקת ודוק.

ודע על פי הקדומה שהנחות רמצואה שאיטה חיזביה אלא הכשר מצואה לעזרך דבר הרשות בכל עולם מודה ולא שיר ביה מצות לאו לדעתנו ותונן, והוחזוי זאת מסוגיא וערוכון לא, א, רמנוח משם ראם מערכין לדבר הרשות או כל עולם אית ליה דאן מערכין באיסור הראה אף על פי דערוכוב הוא מעשה מצואה ולא מעשה ושונית, אלא ואדי כינן דעהרוכוב איט אלא הכשר מצאות לאו להנותנו ונונן, ועתה הסכתה ומעשיך מושב על אונן מודים ואיטו שיר למלר מצאות לאו להנותנו ונונן, ממשא רוכב שופין אותו לפט' בבריה מעשי' המערבה', ובבגו סוג'י דפסחים פא, ב, ממשא "טמא" נראה העטם משום דלב בית דין מותנה שרפה של התוט' דיה "טמא" נראה העטם משום דלב בית דין מותנה עליהן להנות מהם בשורת קדושים, וכן בגב רשי' שם (פב, א), כדיה "לדי תקלה". דאן בגין משום מעלה דלב בית דין מותנה עליהן ועל מנת כן מקידישן איטו, וקשייא טובא ולמה להנות ורש'י לחושך ובר זה הלא כלוא היב זיאן ודוא מצאות לאו להנות נתנו ומורה לךים מצות שרפה של נתר בעצי מערכת ואין בגין שום מעלה, ולכוארה הוא קשייא עצמה, ואחריו החיפוש מעטאי שהרגיש בזה בהנות מהרש'י' במשניות ובשים' וכותב דעתם דלב בית דין מותנה עליהן שצרכין לדבר רב יוזחה דלתה לה בראש השגה כת, א, מצות לאו להנות פיטנע, עי'ש. וכי לא יוציא הרוחק הגROL בזה, עיין בחומר טופר חיזיך תשובה רס'יך שעמד גם בזה. וככוארה וזה מקומ לזרור דאי' פיי' דמעות לאו להנות נתנו אבל על כל פנים לתחילה אסור על כל פנים מדרובנן ולהכי ציריך לב בית דין מותנה, רשות כולה פלפל באחרונות אי' מצות לאו להנות נתנו לתחילה על כל פנים אסור או לא, וממשנה דמעלה דוחוקים הדוחק שבה של הקיש משום מצאות לאו להנות נתנו מוכח ואפלי' לתחילה פורה, אבל שמען קושט דברי אמרת וחוא, דלי' עזות רעני' נראה דבר ברור דשריפת קדושים טמאים או נתר אינה מצואה חיזביה אלא הכשר מצואה רוחנית שה恬לה העיקר לבערו מן העלם ואם היה אופן לבערו ממש שלא על ידי שריפה אלא על ידי דבר אחר שמאבדו ונעשה מן הנתר אפר או עפר שפי' דמי, ובר זה מוכח מהא דתנן במסנה סוף תמורה ל', א, והשנפקן לא יקברו וכותבו רשי' ו/or עובידה מברטנרא במשניות לדחבי לא יקברו שלא יבוא לידי תקלה עי'ש, בהגותה ר' עקיבא איגר שהרבנה למורה ותישק לה' ולא יקברו שלא יבטל מצות שריפה, והינו בצריך עין, ואחר כך מעטאי שעדם בזה גם כן המנתה חיטן במצוה קמי' עי'ש, ואני מוסף בתימא ולמה לא הקשו אםשנה גופא לדאייה צורך אשמעין התנא והשנפקן לא יקברו ודוא פשוטא כיין דבטל מצות שריפה.

אבל האמת וזה דברו דבל' דג' קדושים טמאים או נתר לצרכין שריפה דאי' העטם ורק משום שלא יכול בהם אם יהיה מונח בכל מקום קדושים פסולים או נתר לא' ניגל מותקלה, במוקם, ומעתה לכוארה והוה ל' למיטור דגניזה בקרעך ובן מההו ושריפה לאו דוקא, רעל' ידי גניזה גם כן ניגל ממכשול, ولكن כתוב רשי' רעל' ידי קבורה גם כן אפשר לבוא לידי מכשול וממילא' על כוורתך למלר דהנורה חיבוה ודקא בשရיפה כדי שיחיה ניגול בחחלתו משום מכשול, והוא נפאה אשמעין נגי התנא והשנפקן לא יקברו אף על פי וה恬לה השרפה הוא כד' להונגע מותקלה והיה מקום לזרור ושריפה לאו דוקא מכל מקום לאו יקברו ולא משום ושריפה הוא מצואה חיזביה אלא משום רעל' ידי קבורה ובן אפשר לבוא למיכשל גבל במאית עטם התוורה בשרפה הוא רק כדי להונגע מותקלה אבל לא מפני שהוא מצואה חיזביה, חיה ברור.

ועין בתפארת ישראל על המשנה סוף תמורה אוט ל' שבוג דחנא תען ושירף פרט ושיירין הנשרfin ופרא אודומה, ופה כתוב בהגחות תפארת יעקב דלא צירק להה דהותנא לא דבר מהני דהכשור מעזעון בкар, אלא מטה רבי שרייפה מוחמת אליסון, זהה נבון וכברור. ואחרי הדיפוש והיען מצאי שכוותוי בחידוש הגROL הוה לכבוד קדושת זקי בעל החותם סופר זוקל בתשובהו לאיזה תשובה ק"ד ומקצת גם בהגחותיו לש"ס שבת כה, ואעתיק לשוט הטהור בתוך התשובה: "זה בתב הרב עוזיה מברטנורא סוף תמורה דכל הנשרפים לא יקברו מושם וחישין שמא ימעצם אוד וויה מהט, ועריך לומר לדבורי דשרייפה לאו דזקא לא שיעשו אפר או עפר וכל שענקב שמנמק וכלהמן העלט נתקיים מצוותו, ולכארה וזה דעת התוס' שבת כה, א. ד"ה "בר' אתה מצוה לשופר" וכו' אי נמי מחדאויריאו מודאיקרי קודש, והקשבי תלמיד חכם אחד האיך אפשר לומר כן אם זהה לה נשרים דלא יקברו ואם כן בשכתי ים, ב. רלא מא משואה לה גביה ואטא לדי תקללה עיש, תיפוק לה דומחויב לשופר ודוקא, ולהרב עוזיה מברטנורא הנייל מיא דהויעיד בדבר שורש כליה היינו שריפה אלא דחוישין שמא חזופר בקרע ויגלה הורעים יוכבל בהם, ויראה אפלו בורעים שייכי דך גוירה מבואר במסכת שבת מה, א. ובשו"ע סב, ע"ש ובמנ אברהם ש"א סكب"א ואין כאן מקומו, מכל מקום נהוא לה למיר תקללה היינו שכיח ישיכל בהם טום זמן דרעה ומישיב קשייא הנל, ובחוירוש שבתי באפן אחר, אלא דקשייא על הרוב עובייה מברטנורא הנייל מפשחים כי, ב. דילוף ר' יהודה חמץ מנור ולתניל נטור גופיא מהתורה טגי בקבורה, ולא קשה מידי דודאי צריך לומר לדקהברים היינו סגי בגנוזה והנסרופים היינו שעריך שישמעם אפר או עפר אחר שירכו ויתמקמו ועד אותו זמן לא נתקיים מצוותו וכו', ובבורך שכותוי לדעת קדושים.

ומעתה אני אומר ודאי שריפה כיון שאינו מצוה חיובית כמו פרט הנשרfin או שיירין או פרא אודומה. ומהור"ם ש"ק בתריג' מצוות של מזווה קמ"ז לא נחית להה החלוק בין שריפת פרט או כרומה שהיא מצוה חיובית או שריפת נטור וקדשים פסולין שהוא רק כדי להנצל מהמכשול, אבל שריפת קודשים טמאים או טהור איט אלא הכשור מזווה כדי להגמל מעבירה פשיטה ולא שיר בוה דין מזות לא לדחינת ניתנו, זהה ברור בסיטואציה רשות�.

ועין בשיטת מהור"ם ש"ק אויה תש"ר ונתרא"ג מצוות של מזווה קמ"ז ביאור חד בעין הנשרfin ובמפלול בדבורי החותם סופר הנל, וזהה איך שהזיהה אפלו אם נאמר ולא כדרכיו החותם סופר אלא דשרייפה דזקא בעין אבל סוף כל סוף איט אלא הכשור מזווה כדי לבערו מן העולם שלא יבוא לידי תקללה, אלא דשרייפה זהיא אשר הקפודה עליה החותרה משום שהיא והווער מזווה את הביטור מן העלט ובטעו שלא יבוא לידי תקללה. ועוד ראייה ברווח שאינה אלא הכשור מזווה דהכי נאמר דעתך לשטרו בעצמו כמו שאור מצוות שבגענו שאיט יכול לעשותת שליה, זהה ברור ודוקא.

סוגיא דמצות צריכות כוונה

(ר"ה כה, פסחים קיד)

א

הנה מקודם שנבואר לבאר את הסוגיא ושיטת הפסיקים כזה אבואר דרך כלל במה שצריך לידע ולהלך בין מצוה למוצה כי לאו כל המצוות שותה. ורק ככל שיש להלך את המצוות לשני סוגים, תחת סוג הראשון ייחשבו אותן המצוות שהם בעצם התכלית ולא רק סיבה שגוררת אחרת אותה תכלית, כגון תפלילן, מזווה, מצעה, שופר וכדומה. שהנחתת תפלילן אינה סיבה שתגרור אחריה אותה תפלילת, ותחת סוג השני ייחשבו אותן המצוות שהם רק הקשר וסבה של רידיהם ניע לאיזה תכלית. כגון הפרשת תרומה שדים מזווה החשורת כדי שיתוקן הכלוי, שהיטה נידי שיוכשר הבעל חיים לאכילה, קורשין כדי שתהייה האשה של ואסורה לכל העולם, ככל הם בר הקשר וסבה לאיזה תכלית יש חילוק בין הני שם מיין מצוות, כי אותן המצוות שאין להם ארואה בצלת אחר, הם הנקרים מצוות שבגנוויהם ואיתם יכול לעשות שליח עליהם, כגון על הנחוט תפלילן או אכילת מגזה אי אפשר לעשות שליח, בין הפרשת תרומה או קורשין או שוחיטה. ובשיעורת חולין אפילו שליח לא בעי. ועל ידי זה נgamma עד אותה חומרא כמו שאכטבו לקמן. וכך על פי שאין עושן הבעלים בעצם אותה המזווה החשורת מכל מקום המשך להם ולטרכם התכלית כאלו שעשו אותם בעצםם, כי הבהיר סוף כל סוף מותקין, והואשה מקדושת והבעל חיים נשחת. ועוד יש חילוק בין הני שם סוג מצוות לנוין אם יש לעשותם על תנאי, כי מצוה שבגנוויהם אין תלות בשיעור בתנאי כי סוף כל סוף המעשה נעשתה ואין תרbullet המעשה על ידי ביטול התנאי, אבל מצוה החשורת שיש לה תכלית שימושך אחרי המעשה יש להלotta בתנאי לומר שלא משור אחריה את התכלית רק כשקיים אותה תנאי, עיין בשביבי אש בלוקוטים שהאריך בכל זו. ואולם רע אדם העשה האה ברוכה על המזווה, כגון בפרשת תרומה שהשליח עשה הברוכה בוראו הוא העשה שיזיה נימול ודוחיט שלא יהיה לו ערלה, מעשה הדמלה הוא הקשר להמצוות, והדוחיט שתזהה טחוכה העלה ולכך מביך הכל, אבל לא תוכל לומר שיזיה נחשב כאלו עשה המשלח את המזווהadam כן למה לא תחמי לעשות שליח גם במצוות שבגנוויהם, אבל על כורח ממשות ושלחו של אומן היה רך במוות, פירש מושך אחריו התכלית כאלו עשו המשלח בעצמו, אבל לא היה בגנוויהם ממש ממילא שהמצוות אינה תהשบท לך רק להמשלח, ומעתה רע הדוחיט גמצות צריכות כוונה או לא שירך אלא במצוות עכימות שהם בעצם מודדים וביעין כוונת מזווה ודוחיט שלא יהיה מותעך בדרך, כגון קסbor לקבוע בדלאו אותה ניד ונמצאו שהזו מזווה, אבל פלגי אי בעין גם כוונת מזווה חוץ מכובנות מעשה, ודוחינו שידע שקובע מזווה

ומכוון לשם מצווה, אולם והאי פלוגה לא שירך אלא במצוות שבגופו, אבל במצוות שהוא רך. סיבה ואמצעי הקשר לאיזה תכליות, שם בכלל עולם לא פלגי ולא בעין כוונה לשם מצווה. והסביר הוא בכך כיון שאינה עצם מצווה אלא הקשר לאיזה תכלה סוף כל סוף המעשה נעשות ומילא משך אחריו התכליות, וכך שבתו הטוט' טה טו, ב, ד"ה "כל הרואין לבלה" רבעתלו שהוא הקשר לעצם פלגי תעשי, והוא בטעגיא דחולין יב, ב, ולא, א, ובואר פנים כוונת מעשה גבי הקשר מצווה פלגי תעשי, והוא בטוגיא דחולין יב, ב, ולא, א, ובואר קצת.

הנה שם יב, ב, אמרוני: "זוכך" שחוינו ואחרים רואין אונן שחויתו כשורה, אמר רבא מאן תאו ולא בעין כוונה לשוחיטה ר' נון עיי"ש, ובתוס' שם ד"ה "מאן", הקשו דמאי שנא נט דבוי לשמה ומהני עומד על גבי ומלמה לחכמים דבוי כוונה לשוחיטה לא תחמי עומד על גבי, ותירצ'ו רעומד על גבי וחיטן דמלמן אוונו לבוחן לשמה. ואחרים רואין הדין אפלו רואין מרווח, ועל כן משותם ולא בעין כוונה, עיי"ש בדבריהם. אולם הרשב"א זיל הביא בשם ר' תירץ אחר והוא דרבנן ושירך בהז שלחחות מהני עומד על גבי מעד אין שליחות אבל דבר שאי אפשר לעשות על ידי שליח לא מהנו שעמד על גבי ולבן בגין חליצה, שתהו שליח' הלינו פסוליה ולא מהני כוונת הבית אין שעומד על גבי, וכמו כן כתיבת הגט כיוון לאפשר על ידי שליח מהני עומד על גבי, ובגי שחויטה היה טעמא ולא מהני משותם אבל בעי שליחות ראמ שחת שלא מודעת חברו נמי כשר, אם כן הרי והכל תול' ברעת השווות עיי"ש, והנה הרשי זיל גלא לזרעיא וונבל נזרעיא ורבינו זרכ' אליקים חים אבל תננו מסטי, והסביר חברו דרבנן דרכ' הקשר מצווה הוה ומותני בהז שליחות מילא מי שעומד על גבי ומוכון כוונת מעשה על כל פנים הוה באלו עשו הוא והתקלה נשך מילא, לוי' נון דלא בעי אפילו כוונת מעשה לא בעי שעומד על גבי שיכוין לכוונות מעשה, אלא שיראה שהזהה נעשית המעשה בהזקן, ושחויטה שני ריבין ותול' ברעת השווות לא מהני כוונת האחרים לרבק דבוי כוונה.

עכ"פ מלמד מדברי הרשי זיל דבקשר מצווה כיוון דשיך בהז שליחות מקרי כוונת העומד על גבי באלו עשו הוא שעומד על גבי והוא שליחו של העשוה המעשה כמו בכל שליחות שביארנו למלעל, רהמעזה נקראת על שם השליח לא על שם המשלה, אלא שהתקלה נשך מילא להמשלה. ומילא בטבילה טה שאטבילה ברורה נמי מתורה שליחות איתן על', ושפר' שירך בהז שליחות שלא מודעת עצמה לטבילה אלא ברורה אטבילה, והוא מילא המעזה נקאות על ברורה שאטבילה ופשיטה שהעומדת על גבה מברכת, וכמו באנסה וטבילה פשיטה דאי בידה המעזה וכן כתוב החת"ס בחדרשי שם, ואם כן וזה הדין בטבילה ברורה נמי המעזה של חברה ולא שללה וזה דבר ברור. אשר על כן טראות נפלאות על הנאון בעל בפות תמורים שהקשה אדא ר' א שבטאדו טריסים דלמא כטפאוין יהודים, ווירץ ובכטפאוין יהודים פשיטה דרייא רדודה לה באלו כוון איזה ליצאת, ומיטתי ראייה מהא דאטבילה ברורה דרייאה אפלו למאן דאמר דבוי כוונה עיי"ש. ועפר איני חותת בפות רגלו ולא זכיית להבן איך געלם מעיפוי הכרולחים והכא גבי לטבילה אפלו למאן דאמר דבוי כוונה, לאו כוונת מעשה אלא כוונת מעשה בעי, ובפירוש מוקי לה זה דאנסה וטבילה אליכא דרבנן דבוי כוונה מיראה להקר, הרי ולא עלה על רעת שם אדים דגבי לטבילה תעבי כוונת מעשה והוא מושם דטבילה ורק

הקשר מצוה היא והתכלית הוא שטעוד ורק סיג בכוונה מעשה לחור, ומילא הוא הthin דמיהי בכוונה העומד על גביו כיון שלא בעי בכוונה מצוה, אבל ורק פשיטה ומהצורה נקראת על שם המכוון, ובמש"כ החת"ס בחזרוי, אבל במצוות מצוה שהוא בכוונה שבגנוו ואין בו דין שליחות כלל איך תהני בכוונה העומד על גביו שתהיה המצהה נשחתת אבל בון העשה עצמו, לא מיבעי למאן ואמור מצוות צדיקות בכוונה פשיטה לא מהוי, אלא אפל למאן ואמור מצוות אין צדיקות בכוונה אבל על כל פנים בכוונה מעשה ודאי בעין, ומתעסק לא יצא, מילא לא מודמי בכוונה העומד על גביו, בין אין בו דין שליחות לא דמי לא לבבלה או שארי מצוות שהן רק הקשר מצוה לאקלת מצוה שהוא מצוה שבגנוו, זה ברור, ובגוף הוקודק כבר עמד בו הדיטיב'יא זיל ועייש תירוץ.

ומוקם את הצעיר מה שיש בתוכה | לשון רשי שם חולין לא, ב, "בשידרה להקר ולא לטבול ונפלה כולה לתוך המקרה" עכ"ל, הנה מה שלא כתוב רשי בפשטות שלא בכוונה לטבול לשם מצוה, משום ואם כן מה זה לנגן. ועל כורחך שיש כאן אונס בהתמעשה, אבל לפיה תקשה כיון ולרבנן כיון על כל פנים בכוונה מעשה אם כן בשיירה רק להקר ולא לטבול אפילו בכוונה מעשה ליכא ואיך טהורה לרבען, והוא לא והפללא לא אירוי מי שהרגש בה, אבל הטראה לפי עניות דעתך ברור דפשיטה אצל דהאי לשון טבילה לא כתיב בפירוש בקרא אצל נהר, אלא ליפין משאר טמאים כתיב בדו רוחיצה במים, וסתום רוחיצה במים מקרי אפילו איברים איברים, ולאו דווקא בפעם אחת אלא דש לנו למוד וצריך טבילה בכת אחת מקראי וזרחץ את כל בשרו במים שהוא כל גופו עליה בכת אחת. או ובא השם ותדר מה העבר שמש בכת אחת אף טבילה נפוח בכת אחת, הרי דלול האי דרשעה הה אמרין אם ורוחך בדרך הרוחצים אברים אברים שפיר דמי, ורק משום שהוא מצוה לנו צריך לטבול כל גופו בכת אחת, אם כן אם היה לו בכוונה להזרח ולא לטבול בפעם אחת שפיר מקרי שהייה לו בכוונה מעשה, כי ליל דרשעה היה טיגי ברוחיצה דרך אברים, זה ברור ואמתה.

על כל פנים הדועץ לט מסוגיא וחולין רגבי שחויה שהוא רק הקשר לגבי חולין פליו אי בעי על כל פנים בכוונה מעשה או דלי' בנן אפל בכוונה חתיכת סימנים לא בעי, ולרבנן בעי על כל פנים בכוונה חתיכת סימנים, אבל כולם עלמא מודה ולא בעי בכוונה מצות זביהה, עיריש בתוט' ובראשונים ואחרונים. אלא דבקדשים יש לט קרא ומותעסק פסל, ושל הסביר בג' וופנים, אי' שלא בון כלל אפל לחתיכה בעלמא וכן פרש", אלא זהה אפל בון חולין פסל לרבען. ב' שלא בון לטם מצות זביהה אל לסתום חתיכת סימנים וזה בחולין כשר אפל לו לרבען ובקראים פסל, ועוד יש מן ג' דהידיוט בסבור שהוא חולין, והՓירוש על כורחך אפל הוכחון לשם מצות זביהה כיון שלא ידע שהוא קדושים פסל. ואם כן האי מין ג' לאו מכח השחייה בעצם אלא מכח שלאי ידע שהוא קדושים פסל. והנה התרוט' שם כתבו דשיגויהם בגין לא הוכחון למצות ובין הוכחון לשם חולין דפסול גלוד מוחאי קרא ושוחט את בן הבקר, והגה למאן ואמור מצוות אין צדיקות בכוונה פשיטה לא דגום בקדושים לא בכוונה מצות זביהה בעין, שלא יזיה כי של שחיות קדושים שאינה רק הקשר מרובה יפה שחבייע בכוונה מצוה, מכל מצוות שבגנוו האמורות בתורה וירא בא שום כוונה, ולהאי מאן דאמר יש לומר ומותעסק בקדושים דפסול הדעת רשותת בלא טוות מעשה והמור מהולין ולא בעי אפל בכוונה מעשה, אבל למיד מצוות צדיקות בכוונה בכל מצוות שבגנוו. ובמצאות שאינם אלא הקשר, פלוגתי' דרי' בנן וחכמים אי

במי על כל פנים כוונות מעשה בקדושים, מורה דבוי נמי כוונות מעזה אף על פי שאינה רק הכוונה, ובזה זהה מקום לששב את בעל הכוונות אוושרי בראש השעה בת, ב, שהכויה ראייה לשפטו ו證明ותן אין ערכות כוונה מהא רנהה שפוגסה וטבלה ופסקין ברב דעוהה, וקשה דשאמו טבילה דאיתנה רק הקשר מונה ואפילל לרבן לא בעי אלא כוונות מעזה, והחות'ס הביא בשם חורי'י הרין' רבעמת מלך בהבי, אבל תימה לממר דהכוונות אוושרי לא מחייב לבר פשות כוה, אבל לפי הניל ניחא דבעל הכוונות אוושרי היה סבור ונחות'ת דראג' ופלוג'ת דר' טנן ותוכים תליא, פלונטיא דמצות צריכות כוונה ולמן'ן ואמר דמצות שבגטו צריכות כוונות מצה, סבירא לה דבמעזה שויא הקשר בעי על כל פנים כוונות מעזה, ולמן'ן ואמר מצות אין ערכות כוונה נזית' ודראג' דמצה' שאינה רק הקשר אפילל כוונות מעזה לא בעין, וכיון ופסקין ברב וכרי' טנן ולחולין לא בעי אפיל' כוונות מעזה, ממילא פסקין נגי שאור מצות דלא בעי כוונות מעזה וטגי בכונת מעזה, ניל'ן נטען מאד, אלא דשאר ראשונות חלקו על זה ופסק'ו דמצות צריכות כוונה ואפיל' הבי בשוחיטה וטבילה פסקו בר' טנן דלא בעי אפיל' כוונות מעזה.

וזע ידע מצות שאיתם רק הקשר ואפיל' הבי בעי כוונה לשם מצוה בנין עשיית סוכה בבית שמאלי או צייר'ת ליזין נמי וכדומה, אבל בכל הני יש לנו לפזרה בסוכה "זג הסוכות תעשה לה" מזה יש לך ראייה למה שכנתה לעיל דאייל' למאן ואמר מצות צריכות כוונה אפיל' הבי בעי האי לפזרה משום דאיתנה רק הקשר מצוה ודוד'.

ב

הר'יך' פוסק דמצות צריכות כוונה וכרי' זראי ואמר איביך' ותקע' לי, ולא הביא הוא ושלחו לה לאברה ושומאל בפאו ואבל מגזה דיצא, אולם הרמב'ם בה' חמץ ומזה ו, ג' כתוב: "אבל מגזה באלא כבונה בנין שאגנדו עברים או לטסים לאבל יבא ידי חוברה, אבל כיון מגזה והוא נבפה בעית שטוח' ואחר כך נתרפא חיזיב לאבל אחר שנתרפא לפני שאותה אכילה והזה בשעה שעודה פטור מכל המצות" עכ'יל, ובבר הקשו עליו דיןון דפסק בגין שופר וממצות צריכות כוונה איך פוסק וככפאו ואבל מגזה יצא, והרין' ויל תירין' דהו רמב'ם ורמ' דמותעך דתליה באכילה שאם משות לדתנה, וכמו שכחוב רשי' זיל ודומיא דמותעך בחלהיט גערות' וڌיב' שן' נהנה, אבל לא העלה עד ארוכה בזיה, דוגא בגמ' אמרו זאת רק להזה אמרינ' מזין תורה אבל מגזה אמר רחמנא וכרי' קמיל'; הר' דרבא לא נמי לא היה בדא'י סברא, עין' חוק יעקב תעעה, ז, והרב המגיד בה'יך' כתוב שמסופק אם הגירסא רואיה כמו שהוא לפערת' וڌיה ציריך' לנרטס לא יפצע עיריש', והוא לפלא בעית' וודאי, ברור דהו ריגסא זהה יצא דבזה יש רហוא למאן ואמר מצות צריכות כוונה, ואפיל' הבי במזה יצא, אבל לאפיל' רלא יצא אין בזה שום רבוחא, למאן ואמר מצות צריכות כוונה ואק בזה צורך להשמיעו. ואיתו שלום ממש בפי' מב' מוחלות שופר היד. וקשה שעדר לדברי' היר' המגיד דיש לנרטס לא יצא, אך כן מה' כתוב בחולקה השוויה דמי שאכל מגזה בשעה שעודה נבפה לא יצא משות' וזהה שעת פטור, תיפוק לה' רבלאו הבי לא יצא משות' שלא וזה לה כוונה, ופה הקשתה, אלא דאי מוספק להקשות ואפיל' לפי גורסטנו דיצא נמי קשה קושיא לפי שיטת הראי' שמבייא הרין', ודזוקא ידע שוזום פסח חוץ מצה, אבל בלאו הבי לא יצא, אם כן נבפה ודאי לאפיל' ממותעך גער, ותיפוק לה' דיאו' יצא, והמחבר בשוע'

תעה, ד כתוב בפירוש דברי הראי' והאפליו חבי נכהה כתוב (כסע' ה') בטעם הרמבי' והוא פלאי, וטוראות נפלאות על באור הגולה שצין על דברי המחבר שהביא רבי הראי' ה' תחת צין ע': פירוש הרין שם לפי מאן דקימאו ל' מצות צדיקות כוונה", ולא וכיית לרבנן דבריו הקורושים ומשמעו לה' ולמן דאמר מצות און צדיקות כוונה יציא אפללו לא ידע שהוא מצוה, ואיך יוכל לומר בזאת ולהלא דרך מותען לכול' עלמא לא יציא וכורפסק הוות מותמי' גבי שופר ומותען לא יציא, ואין יכול מישיות רבו הדריך בזה. ואכל מגה יציא קשה ואיך יכול מישיות רבו הדריך בזה.

הנה הראי' ש בפ' ערב פסחים קיד הביא הביבריא ואכלו ללא מתכון יציא ודיןיך מיניה בגמ' במאן דאמר מצות און צדיקות כוונה, ואחר כך מביא הוא דרי' יוסי דאס' על פי שטבל בחורת מצוה להביא לפניו חורה וכו', דמייך מיניה בגמ' מצות צדיקות כוונה, וזהו סתירה ובער עמדו בזאת הביא יוסף והב' ולא העל' דבר המתישב אל הלב, וכורדי לישב כל זאת ענן ואומר בסיטעתו דשמייא.

הנה גרשין שם בגמ' ראש השנה כה, א: "שלחו לה לאבורה דשותאל כפאו ואכל מצה יציא" ואמר רבא ואית אמרות דוחוקע לשיר יציא, ומקש השיטה ומשנ' מזו דתומא הותם מצה אбел' מיצה אמר רחמנא והוא אכל אבל האقا זכרון תרעה בתיב' ומותען בעלמא הוא קמיל'", ורבו הדקורוקים. א' דבאמת מנא לה לרבא לומר התהוקע לשיר יציא ולמן דזקה במצה יציא משם ותמהנה אבל בשאר מצות צרך כוונה, ב' דקש' בתרומותת דה "אמר רבא" למה לי' לרבא לדיןיך דשלחו לה בזין דיש בזרעיה בפירוש גבי יוקות דאבל' בל' מתכון יציא, והוא קושיא עצומה. ג' איר' אמר אבל תוקע לשיר מותען בעלמא הוא קמיל', וכותב רשי' "אע' ג' מותען הויא יציא וממצות און צדיקות כוונה", הא בחודיא חנן ל�מן במתני' מותען' ומותען לא יציא, ועוד דקדקו למה לה לרבא לומר שפחים זכרון תרעה כתיב' וום מותען בעלמא הויא. אבל שמע רברי אמרת כי הכל יתיישב על מכונת.

הנה כבר הבאוי לעיל שיטת הראי' והדא בכפאו ואכל מצה יציא הימט' דזקה בדר' שעוזה מצה ושודום פסח אלא שלא מתכון למצוה, אבל בל' דעת שהוא פסח או שלא ידע שעוזה או אינ' זוצא, ונראה לפי עניות עתני דהראי' זיל אויל בזזה לשיטתו דפסח מצות און צדיקות כוונה, וכן בטיב בשם הrob המגיד והקסף משנה, ומאן דאמר מצות און צדיקות כוונה לת' לה' כל האי סבירא לחלק בין מצות אכילה ממשום דרבניתה, אלא דסבירא לה' בכל מקום מצות און צדיקות כוונה, ולבן דזקה אם היה יידע שהוא פסח ושוהוא מצה אלא שלא בזון לשם מצוה בזזה יציא, לאפוקי מותען לא, אבל למאן דסבירא לה' מצות צדיקות כוונה ואיפלי' חבי פסוק יציא בכפאו ואכל מצה, ועל ברוחך ממשום דעתה לה' סבירא לחלק בין שאר מצות ובין מצוה שתלא באכילה וננה, ממילא פשיטה יוציא אפללו דרך מותען שלא דעת שהוא פסח ולא מצה בזון דרבניתה וכמו' מותען בחלבים ועריות דחויב שכן נהנה ומאי שטא, וזה ברור ואמת.

הנה הראי' כרב בשם הראי' דמייך דעת מודשלו לה' בכפאו ואכל מצה ולא נקט סתום אבל' בזזה דמשמע בכל אופן, וכן כתוב הביא יוסף בפירושו, ועוד אקרים לך מה שבתב' הרוב המגיד ולמן דאמר מצות צדיקות כוונה מקי' מותען אפללו היה לו כוונות מעשה אלא שלא

כון למצויה, אבל למעשה מזכות אין צדיקות כוונה לא מקרי מתעסק אלא היבא ולא היה לו אפילו כוונות מעשה, ובזה יש לישב על בניית הגמי' דראש השמה ושם תנן במתנית' מתעסקן עם החיתוקות בדי שלימודו, והמתעסקן לא יצא והשומע מן המתעסקן לא יצא, הנה האי מתעסקן ונתקן במתנית' והיית שלא כון למצויה, אבל כוונות מעשה היה לו דודאי כון לשעות תקיעת תרעהה כדי למד את החיתוקות. אלא שלא כון למצויה ומילא למעשה מזכיר צדיקות כוונה שפיר קרי לה מתעסק בין רלא כון למצויה, כמו שכתב הרב המגיד, ומישב שפיר לדלה נקט חתנה או ירא במשנה זו ולא מיריד אלא מירין רישׁ ולא מירין מגנות שופר, דכיוון מיריד ממתעסק עם החיתוקות אומר מותעסק כזה שלא כון למצויה לא יצא, אבל למעשה דאמר ממצויה אין צדיקות כוונה מותעסק כזה שלא כון למצויה לא מקרי מתעסק, ולא עוד אלא שיצא נמי ידי מזויה כמו בטורקע לשיר, ועוד על בורחך לומר דהאי מותעסק לא קאי אמתעסקן עם החיתוקות אלא מיריד ממתעסק וועלמא שלא היה לו כוונות מעשה, וחביבך או סכבל הרוחך לדלה העמיד חתנה או ירא בהאי משנה שאין לו שייכות עם החיתוקים שלפנוי. וגם מזויה יש אריה לשיטת הפסוקים דמצוות צדיקות כוונה דאו אתיא מתני' בפשותו בלבד רוחך ודריך, וזה כוונות הגם' שם לג. ב. ומהריך מוקטני מותעסק לא יצא וסתם מותעסק אפללו בלא כוונות מעשה, ומשמעו תוקע לשיר שהזה לו על כל פנים כוונות מעשה יצא, וזהה סעיה לא לרבה, וממשי ולמא תוקע לשיר נמי ירא, ריל' ובאמת יש לומר דמצוות צדיקות כוונה והזקה לעצמה והוא ותוקע לשיר לא יצא, והוא מילא שפיר נקט מותעסק ודיחיט בפשותו דלא כון למצויה וקיים אמתעסקן שלפניו, וזהו דלמא לאו ודקא וכמו שכתבו התוט' בסוגינו בפסחים קד. ב.

ועתה נצוזר לביאורנו בפרק הנגי' (ר'יה, ב, ה) ושלחו לה לאבוה דשומואל רבפאו ואבל מזה יצא, ואמר רבא זאת אמרת דתוקע לשיר יצא, פירוש מוקט כפאו ואבל מזה ולא נקט סתום אכללו בא כוונה, על בורחך מוכת ודוקא אי ידע שהוא מזה ושהווים פסה אלא שלא כון או יצא וכבראה שהביא הראיה, ואם כן על בורחך הטעם משום ומצוות אין צדיקות כוונה ומילא תוקע לשיר נמי יצא, די ינמא דמצוות צדיקות כוונה ותוקע לשיר לא יצא ושאי מזה שנטה, זהה לה למירר סתום אבל מזה בא כוונה, ומקסה פשיטה ומשן מדאמא תורה החטם אבל מזה אמר דרומא, רזה לומר ובאמת ממצוות צדיקות כוונה ושאי מזה דהנה, ומילא הוא הדין דאפילו אכללו ורק מותעסק נמי יצא, אבל התוקע לשיר לא יצא דמצוות צדיקות כוונה ולא שיר הכא למירר טברת הנה כמו במעה, והכחות תמורים באמות הקשה ולמה לא נאמר כן, והלא גם בתוקע לשיר נהנה, והוא פלא דבשלמא גבי מזה והזאה דיא דיא המוצה. אבל הכא זכרון תרעה העקר הוא הזכרן ולא הנטה השיר ומילא מותעסק בעילמא הוא, בין' ומצוות צדיקות כוונה קא ממשמע ל' דאך על גב דמתעסק הוא לבוי הכהונה יצא, משום ומצוות אין צדיקות כוונה, ומילא מותעסק דקטני' במותני' קלפקן מיריד על בורחך במתעסק וועלמא שאן לו אפללו כוונות מעשה. וכל זה דיקך רבא מונקט כפאו ואבל מזה ולא נקט סתום בא כוונה, ומשעה מישב קושית התוט' בפרט פרורה. ורבא לא יכול לדיין מריהודה ואבלו בא מתבחן ויצא, דשם בין' נקט סתום אכללו בא מתבחן ומשמעו אפללו ורק מותעסק, משמע לזייפך דמצוות צדיקות כוונה ואבליה שאני דנתנה וגבי מדור נמי שיר האי סבירא, וכן כתוב דברי מגדים בפרש' ר' ובתעת הסבירא דטוקף כל סוף בא במעו המאכל, והזו כוונות התוט' פשחים קטו, א, בסוף דיה 'מתקיף לה' שבתו ולית הלהטה אכבה ושםואל בכפאו ואבל מזה והזם לא מיריד מאכללו בא מתבחן דאפשר דבאלילה לא בעין כוונה בשל'

היא. ולכטורה אין פירוש לדבריהם, אך אין אף מוכחה רבא מכפאו ואבל מזכה דמצות אין צירות כוונה ויען במהרש"א, ולפי הניל דרבא שפיר דיקן מונקט לפאו ולא נקט סתם אבל כוונה, אבל הכא נקט באחות אבל בלא מתחנן ומשמע בכל עין, על כוחך ממשם סברת נתנה, ואם כן לא מוכחה מיניה לשאר מצות זהה כפטור ופרח תחוללה לאל יתברך.

ועתה געתך סוגיא ופסחים קיד. ב. ומהוללה הביא והשי' האי ואבלו בלא מתחנן, משום דברתי לא נהית לסבירה זו ולהקל בין מצות אכילה לשאר מצות, ואחר כך מדיק מודאמר ר' יוסי מצוה להבייא משמעו דמצות צירכות כוונה, ולמה דוחק לומר דמצוות השם והיטיקות אם יש לנו דרך מרוחה לומר להבייא כבשונו כדי לציית בו, ואולם אחר כך מביא פלנגןא ררי הוזן ור' חסדא, ררי הוזנא סבירא לה' דאיינו מברך אלא לבסוף, ומטעם דמצות צירכות כוונה ולא יצא באכילה ראשונה, אבל ר' חסדא מתקיף עליה לאחר שמילא ברשו איך חזר וمبرך, והנותן ר' יר' חסדא "וחמלחות ודיוקן מולא אמר סתם לאחר שיבא איך יחוור יזכיר, דמשמע על כוחך דסבירא לה' נמי דמצות צירכות כוונה. אלא ואפליל וכי לא יברך אחר כך, הנה חוץ מזוה דין יוציא דלא יוציא כיון דלא לאה מה לא יברך, קשה לחייב אתם בזיך בתחילת או מאי מצוה אייכא לבסוף, ובנותן נתקוק מאוד ייש על כל פנים מזור אחר מצוה והוא קשה בגין ועיקר המוצה כבר יצא אם כן מAMIL בטל המוצה של מזור אחר מצוה והוא מזור שלא יובל לתוךן. ואם כן איך קאמר ר' יוסי דמצוות להבייא לפניו, ובמלתמות נתקוק באופן אחר עיישי, אבל לפי היל' נזהא מואד, רDOI' ר' חסדא לא והה יובל לומר סתם כיון יצא איך חזר וمبرך והזיא סבירא לה' שמנה יצא אפילו בלא כוונה, אבל הא גוף רבה להשמעת דשאנו אכילה כיון דלא יוציא דלא יוציא בלא כוונה, וליה אמר אחר שמילא ברשו, אם כן על כוחך יצא דסוף כל סוף אבל ובא דמאכלי במועיו, איך חזר וمبرך כיון שכבר יצא, ولكن על כוחך מברך בטיבול ראשון וטבול שני הוא להכירא בעלמא.

ומעתה כיון דעתגלה לנו החילוק דמצוות שתוליה באכילה יצא, אפללו למאן ואמר מצות צירכות כוונה רנהגה, אם כן האי ביריתא ואבלו בלא מתחנן איתה אפללו למאן ואמר מצות צירכות כוונה ושאמ' אכילה משום רנהגה, ושפיר נקט סתם אבל בלא מתחנן ומשמע בכל עין יצא אפללו דרך מתעסק, ומAMIL ר' יוסי דאמר מצוה להבייא כיון ועל כוחך יצא בבר בטיבול ואשון, אם כן על כוחך מוכחין אבעוט לומר ודאי מצוה משום היכרא דיתיקות אמר, ואמ' תעין בלשון הר' יוסי תמעאת את דברי, כי אחד שהביא ולהלבטה ברב חסדא כתוב ואמוי מעבלי הווי זטמא כדי שיראו והיתיקות ישאלו, תנל כוחך קאי אורב חסדא שمبرך בטיבול ראשון, ואם כן מאי צורך יש בטיבול שני ומשני משום היכרא, ומAMIL האי ביריתא ור' יוסי לא פלגי כלל ושפיר הביבאים הר' יוסי שניות להלכטה, משום דלמסטקה איתה כהילכתא, ומעתה אחריו שבש"ס איפסקא הלכטה נר' חסדא אם כן יש לנו ביפורש פסק הלכה ומטעות צירכות כוונה ושאי אכילה משאר מצות יצא אפללו דרך מתעסק. מעתה מושב לשון הרמב"ם בפרט ופרק דכתב "אכל מצה בלא כוונה" הרי שינה מלשון הגמ' רכפאו ואבל מצה ונקט ביריתא ופסחים בגין מזור אבל בלא מתחנן, ועל כוחך דמיירי בכל עין אכן אפללו דרך מתעסק ומטעם דפסק ומטעות צירכות כוונה וכבר חסדא בפסחים, ושאי אכילה משאר מצות וכיין דלא בשי אפללו כוונה מעשה הוכחה לומר גבי נῆפה טעם אחר, והיינו בשעת פטור, ואולם המחבר בראה חדש גם לאוthon השיטות לטבשו מצות אין צירות שאבל

כוונה, כי באovich ס, ד הביא ב' שיטת הגם ולעקר הלה פסק ומצאות צירכות כוונה, אבל מודחיא נב דעת שאור הפסוקים ממשע ודוחש לה וברוט לחומרא ודי יש לחוש לאוון השיטות. וכן ולפ' באורנו גמזה קולא למאנן ואמר מצאות צירכות כוונה והענו ייזא במאנה אפלול דרך מתעסך, ולמאנן ואמר מצאות אין צירכות כוונה נבמא חומרא ואיתו ייזא אלא בידע שהוא מצאה שפיר פסק המחבר שיטת הרא"ה דעתו ייזא אלא בידע שהוא מצאה, אלא שלא כוון זאו ייזא מהה נפשך ולמאנן דאמר מצאות אין צירכות כוונה יצא בפשיטות, ולמאנן ואמר מצאות צירכות כוונה יצא מכח סברת הנהנו, אבל דרך מתעסך למאנן ואמר מצאות צירכות כוונה לא ייזא משום ולא ליה סברת הנהנו, ולכן פסק המחבר לחומרא, אבל בגין נפה כין ולעקר הלה פסק כמאנן ואמר מצאות צירכות כוונה וממילא במאנה יצא אפלול דרך מתעסך, נקט הטעם משומן וההה בשעת פטור. והרייך זיל לא הרץ להביא דוא בכפאו ואבל מזאה דיבא כין דיבאי הא דרי' חסדא ולאחר שמלא ברשו אין חזרה ומברך, ווועק היטוב כי תוללה לאל יתברא מקום גזחוי ל.

ובזה יש לישב החומרא בס"י ב"ד שהביא ואנטס לא יברך, והקשו עליו זה כאן פסק דיבא על כוונך משומן דתנהן, ולפי הניל מזאה דבאמת לא בכל אונן יצא אלא באלה והתבען למצאה ומשום ואולין לחומרא דלמא הלה כמאן ואמר מצאות אין צירכות כוונה, ואם בן לחאי מאן דאמיר לות להה סברת הנהנו, ולכן בגין ברחה אולין לחומרא ולא יברך והיך היטוב.

3

שניט בראש השמה כת. ב: "אמר להה ר' זורה לשמעיה איבוזון ותקע ל, אלמא קסבר משמייע בעי כוונה", וכותב רשי' "התבען לתקען בשמי להוציאני ידי חובה". ומדברי רשי' אל מוכח בפירוש וסבירא להה ולא יצא ידי חובתו בשמייע בלבד אלא לצירך הותקע לבון להוציא את השומע בהמאנה, ובגמ' (כט, א) מקשה ברבייטה ודודה עbor אחרוי בית והכנסת אם בון נבו יצא, ומוקשה וכי בון נבו מאוי הו, הדיאר לא קמוכון אורעה דיזה, ומתרץ הכה בשליח ציבור עסקין, ואחר כך מקשה מביריאו שנה מנטבין שומע ולא תבעין משמייע. ומיטק חמי' הו אודתניא שומע שומע לעצמו ומשמייע משמייע לפ' ררכא, איד' יוד' בהה ובריט אמורין בשליח ציבור, אבל בייחיד לא יצא עד שיתבען שומע ומשמייע עד כאן שקלא וטירא של הטוגיה.

הנה והרמב"ם בהל' שופר ב, ד-ה פסק להא דרי' זורה וכבר יוסי' דרביה לא דבכי בוטות שומע ומשמייע, והרב הומיד כת ריש מן הובאים שפסקו ברבא והותקע לשער יצא מצאות אין צירכות כוונה, וממילא לא פסקו להא דרי' זורה, ובכן תמה על הרמב"ם כיון דפסק במאנה בכפאו ואבל מזאה דיבא הרי' מצאות אין צירכות כוונה, ואיך פסק להא דרי' זורה ומבה זה העלה ובר חרש להילך בין מזאה ותלא במעשה ובין מזאה ותלא בשמייע, ואחריו נהרו כל הרשואים לתמזהה על דברי הרמב"ם שסתור עגנו.

עיין בשער המלך שבtab דיש שסבירים למור וללא פלג ר' זורה אדרבא, אבל אמר ר' זורה איטמן ותקע למצאה אלא שציריך כוונה לשמעו ולהשמיע, לשם תקיעת שופר כל רוזא אפלול שלא לשם מצאה, ולעלם כוונה מצאה לא בעין אבל בעין כוונה לשמעו ולהשמיע, וכותב רםדברי רשי' זיל דכטב להוציאני ידי חובה משמע ורי' פלאג אדרבא, וכן נראין הדברים,

שאלות לא היה ר' זירא מוחמיר בכוננות המצעודה, על מה זהה מוחמיר כל כך בכוננות המשמעו לשומע יציבא באירוע גיגורא בשם שמייא, עי"ש. ועיין שם במלhomות וביר"ן שהאריכו בזה, ולפי עניות דעתו שיטה זו שיטה המהוורת שאין שם שיטות למצאות צירכות כונה לאין דר' זירא ואפלו לפי פירושי שאמר ר' זירא להוציאו ידי חובתו מכוון, מכל מקום זה אין תלאי כלל בזאת למצאות צירכות כונה, ואפלו לרבע יש מקום לר' זירא וכמו שאבאר בסילוגיא דשמעיא.

ומוחלה אזעර על הקושיא הנדרלה והענומה שזקקה בעל הרכות תומרים על המשמעה חריש שוטה וקטן אין מוציאין, כיון דכתב הרמב"ם הדמגעה הוא לשומו קול שופר ואם כן התיקעה אינה מצאה, ואם כן למה חריש שוטה ומקטן אין מוציאין, ואוי נאמר דהתקיעה נמי מצאה קשה להפוך הדוחה כמו מצאה שבונוט סוכה ותפלין ומזה שיוי אפשר לקיים על ידי שליח עי"ש, שהאריך בקורסוא וועל לבוא לדבר ברור מותקבל אל הלב, והנה הולם ראייה בשווית שער צדק להגאנן הזריק מדרש זוקל על סוגיא מצאות צירכות כונה שהביבא קושיא החמורה והלו, וטורץ דתקיעת שופר והה רק הכשר מצאה ועיקר המשמעה היא השמעה ועל הקשר מצאה מהני שליחות, עי"ש, הנה בראייה יפה כתוב ראם נאמר דרך השמעה הוא מצאה או התיקעה והוה רק הקשר מצאה ושופר מהני שליח, אבל עירין תקעה דמנא ל' וביע שליחות ומאי שא משאר מצאותיהם רק הקשר ולא בעי שליחות כמו עשית סוכה וציצית ושותה בחולין שעם הקשר מצאה ולא בעי שליחות, ומאי שטח תקיעת שופר, ועל זה לא תירץ כלום.

הנה הרמב"ם בה' שופר א, א כתוב: "מצאות עשה לשומו קול שופר" וכן כתוב במנין המצאות מצאות עשה ק"ע: "יש בכלל שלשה מצאות עשה וזה פרין א' לשומו קול שופר באחד בתשרי", והלחמים משנה ובכיא קושיות הראיםaram נון למזה בה' שמייה י, ו כתוב הרמב"ם מצאה לתקען, ועיין שם בלחם משנה שנבנס בדוחיקם ולא העלה דבר ברור, ואחריו העין ואירר כי את עיט למצואה רעת קודשים ואחר כך הראה ל' יידי הרבבי מוחה שמואל בנימין סgal לאפלוני כי זוכתי לבון מלא במללה מלאה מושגאנן שווית הדרב"ז בחלק חמישיו לשונות הרמב"ם סי' אלף תל (נ") ואעטיק לשונו הוותב מללה במללה.

שאלת מני אודירין מה דעתו מה שכתב בראש השנה שכתב הרמב"ם זיל מצאות עשה לשומו קול שופר ובוים הכהפורים של יובל כתוב מצאות עשה לתקען בשופר בעשרה בתשרי בשנת הזובל והוא לפ"ז מהדר בזירה שווה:

תשובה: תעיא בפ' יו"ט שלול להזות בשבת שוה ראש השנה לשלול להקיעות ולרכבות אלא שבוביל תוקען בין ביתין דין שקדשו בו את החורש ובין ביתין דין שלא קדשו בו את החורש, וכל יהוד וחידח חיב לתקען, ובראש השנה לא היו תוקען אלא ביתין דין שקדשו בו את החורש ואין כל יהוד וחידח חיב לתקען, פשטא ודוא מותני' משמע דרכיהם הכהפרים כל יהוד וחידח חיב לתקען ולא פשע במשמעותו. וכן נראה מלשון הרוב זיל בה' שמייה י' זול: "מצאות עשה לתקען בשופר בעשרי להשדי בשנת הזובל ומזהו זו מסורה לבית דין תחולה, וכל יהוד וחידח חיב לתקען שאמור תעבידו שופר. וכן ותוקען בשופר תשע כדרך שתוקען בראש השנה ומבעירין שופר בכל בול ישראלי", ובה' יא: "שופר של יובל ושל ראש השנה אשר הוא כל דבר, ואחר ראש השנה ואחר הזובל להקיעות אלא שבוביל תוקען בין ביתין דין שקדשו

בו את החודש בין בيت דין שלא קדרשו בו את החודש, וכל יהודי וחיד חיב לתקוע כל זמן שבית דין יישובן ושלא בפני בית דין, ובזה יב יobarash השנה שול להזות בשבת לא זו תוקען אלא בבית דין שקדשו בו את החודש ואין כל יהודי וחיד חיבק על כל השבת לא זו. מופליג'יזה הרוב בתורתו משמע וזרוי מיי איכא בגין ראש השנה לום הכהנים לענין והחיד,andaloybol רעלמא כל יהוד וחיד חיב לתקוע, ובראש השנה אין כל יהודי וחיד חיב לתקוע אלא לשמעון, ודו אדם חיל להזות בשבת כל יהודי וחיד חיבק בין בפני בית דין בגין שלא בפני בית דין כל זמן שבית דין יישובן, ובראש השנה שול להזות בשבת אין היהודי רושא לתקוע אלא בפני בית דין, הא למורת כי המוצה ביובל בתקיעת בראש השנה בשמעון, ולפיקר בתב הרוב זיל נן שבקיעת בין על ידי שמעון, ובראש השנה כתיב יום תרועה היה לכם מכל מקום בגין כל יהוד תקיעת בין על ידי שמעון לה מקראי ברוחה השנה בשמעון. ולפיקר הגוירה שווה אלא לענן התקיעת והברכות ברמשמע פשטא דמתניין, ואפילה אם תרצה לפאר ובירום הכהנים נמי נפק בשמעון, מכל מקום עיקר המוצה בתקיעת, ובראש השנה עיקר המוצה בשמעון והיוינו שתקטנו נסח הברכה לשמעון קול שופר, ואפישר כי ביובל היה מרביבן לתקוע בשופר והלך יפה כוון הרוב שכותב בראש השנה לשמעון וביוול לתקוע עד כאן לשונו. הזוהב, והנני לבואר בוטספות כיואר טיפר ממש.

הנה שפטוניו הטעורות של הרדיב"ז ברור מלול כי בראש השנה המוצה השמינה זכרון תרעהנה כתוב, הדיביט להתעורר על ידי שמיעת התקיעת ולהזכיר מצוה בכפייך וכל כמה וכדייך איינש דעתיה טפי מעל, עין ראש השנהכו, ב, וכןם תקע לענין הבור ולא שמען קול התקיעת או חרש שאיט שומע פטור בראש השנה, ומילא און נפקא מינה אם תקע בעצמו או על ידי שליח ושמע ממנה כי על השמינה קפוד חמאנא ולהזכיר לא כתבה התורה בפירוש גרי ראש השנה והעברת שופר שפירושו לתקוע אל זכרון תרעה דחייט לשמען ולהתעורר על ידי שמיעת קול תרועה, והביה דין תוקען וכל ישראל נוביל לשמעו ידי זהה, אולם לא כן נבי זובל, שם עיקר התחלת היא התקיעת שכל אחד ישראלי מבירא על ידי התקיעת כי חורת נתן לערבים וקרענות חזרות, וכן כתוב הרמב"ם ומזה חיטיך כי תקיעת שופר ביום הכהנים הוא סימן שייח' ערבים וחזרות והזרחות קרענות, ומעתה ציריך שיעשה ואדם פועלה בפועל דהיתן שיתקע ובזה יודיע וכברוי כי זובל הוא חורה נתן, אבל בזה שילל לשמע מה שאחר תוקע בזה לא חתיל כלם, ואפילה אם תמציא למר שיכלआות להברוי דבר על ידי שלחו ומילא והוא הדין דיכיל לתקוע על ידי שלחו, דין אמר כי אין הדבר והשליח צירק לתקוע בשם משלחו ושלחו של אדם במוותו, אבל שמעה מאן דבר שמית, אדרבה המוצה הוא שישראלי היהת תוקע כדי שאחרים ישמעו שנין חרות, וזה ברור כשם בעחרות, ומצתתי בספר דברי רימה להגאון מאונזואר זיל שם הוא נחית ללה אבל יש שם ערבות ודברים שאין להכימם.

על כל פנים יצא לנו מהניל ומודברי הרדיב"ז בバイור דברי הרמב"ם כי בראש השנה המוצה בשמעון, וביוול המוצה בתקיעת כדי להשמיע לאחריהם, ולפי דעתינו דבר ברור דתקע ביום הכהנים אף על פי שהוא בעצמו לא שמע דהיתן חרש שאיט שומע או לענין הבור יצא וחיב לתקוע ולא כמו בראש השנה כמובן.

ואולם כיוון הגיעו לשווה דشبיעו שביעי דילפין שופר של ראש השנה משופר של זיבול ולדופן, אם כן מכח הגיירה שווה לה למירז דילפין מהודר ושבו מה שבו ואיכא מוצות תקעה בראש השמה דילפין בהדרה שווה מיזובן וכן אין איכא מוצות שמעיה ביובל דילפין בגיירה שווה מראש השנה.

אבל רע דאך על פי דבל גROL דאין גיירה שווה למחזה מכל מקום אי אפשר שהגיירה שווה תזקוך את הקרא ממשמעותה, או אפילו להוציא דבר המונגד לתוקן ותבלת העמן, עיין בוג'י יבמות כד. א. ואמר רבא אף על פי דבל הזרורה אין מקרה יוצא מידי פשוטו אבל כי הכא ריצה למור לבני יבום דכתיב והיה הבkor אשר תלד אתא גיירה שווה ואפקותיה מפשיטה למורי עי"ש, והוא באמת פלא זה הוא דבר יוצא מן הכלל, ונזכר זה אמריק בכתבות לה, ב, לא אתייה גיירה שווה ומפקה לה לקרא מפשיטה למורה, עיין סוטה תע, א, "אדמר ר' יוחנן משומ ר' ישמעאל בע' מקומות הלכה עוקבת הקרא עי"ש היט, על כל פנים יוצא לנו מכל הניל ובדרך כלל הגיירה שווה לא אתייה למור על יהה דבר המונגד לרוח וחוכם העין.

ומעתה הרי שני דברים אלו ודייטו מוצות השמעה בראש השנה, ומוצות התקעה בוובל הר' מתנגרום זו ולא, כי התקעה בוובל הוא להשטע לאחריהם, ובראש השנה עין המוצה שכל אחד ישמע בעצמו - ומעתה פשיטה דלא למור מרأس השנה דיש מוצה ביובל גם כן לשטעו רזה מונגד לנין המוצה שיibal שהוא להבריז ולהשטע לאחריהם את החורת שילוח עבדים, ואם כן איך אמר שווין התקעה יש עד מצוה לשמעו, אשר על ידי זה און מבטלם את עקר ההמוצה שהוא לתקוע כדי להשטע לאחריהם ואבטח אמר בשבל הגיירה שווה שמעיה שהתקוע ישמע, וזה דבר שערק את בנות הקרא. וכן ברור שביבול לבא ר' מוצות התקעה כל שמעיה, וממלא התקוע לעור הכרוב יצא וחרש חיב לתקוע כיוון שאין מצוה בשמעיה.

ואולם בראש השנה שפיר למור על יהי הגיירה שווה מיזוב רמוצה בס התקעה ואין זה מונגד להשמעה אם נאמר שיש מצוה שהשטעו יתקע גם כן וזה אללא הוספה על מה שכתרוב בקרא מפורש דהינן זכרון תרעה שהוא השמעה, והגיירה שווה מושפט דאייכא מצחה בס התקעה, ואולם כדי שירוח בלט שאין התקעה נף המוצה אלא הבשר לתבלת השמעה לכן אמרו חכמים שעל כל פנים יכול לעשות שליח מי שיתקע בעבורו, ועל ידי זה לא תחלף תקעת ראש השנה שהוא עיקר המוצה עם יובל שם התקעה בטמא מצחה ולא שהתקע טמע אללא ישמע לאחרים.

ולכן התקעה בראש השנה הוא מין מיוחד שהוא חיבור מצוחה להכללות השמעה, אולם מכח הגיירה שווה דיזובל נעה התקעה במקצת גם מצוחה חיבובי על קרקען דגברה וכמו ביובל, וכן בע' שלחוות והוה כמו שקים המשלח גופא מוצות התקעה.

ולא תקשה לך דאיתך מדורש הגיירה שווה למחזה, ובלאו הци כבר אמרו בוג'י ראש השנה כן, א. שדקשו אהא בשוה יובל לאייש השנה לתקעה ולברכות והקשה בגין ואיך זה וזום תחולת מעשיר דבראש השנה איכא ובזובל לאיכא, ומשבי כי כתני אשואר, ובתוס' דיה "במאן" הקשו הוא על בזורך לא שי לשל מליל. עי"ש ועיין בדף הקודם בסוגיא דיעל פשוט ותמעא שכן הוא דלא ודרשי הגיירה שווה רק לנין מה שודה מסתרב, וכן בתב' נמי הדרביין בתשובהו שהעתקט למללה, ואין כאן מקום להאריך עוד בזה.

הוועגה לט' מכל הכל' ותקיעת שופר בראש השמה אית' ביה מ幽ת שמיעה מהטורה, ומ幽ת תקיעת מה' גוירה שווה, אולם מ幽ת תקיעת איט' מ幽ת שבגנוו' כמו ביז'בל אל' הא' כה'ר מ幽ת לערך שמיעה, וצרכ'ה בכל' זאת שליחות כד' שידרא נחשב כל' קיימ' המשלח מה' גוירה שווה זיז'בל, ומילא מושב באוטן בנין הקשיש' החמורה של הכה'ות תמרם, דלה'ר עיק' כה'ות שומע' ומשמע' כד' להוציאו מ幽ת תקיעת ומשום רוחן ממה' שומע' וקיים מ幽ת שמיעה בע' נמי לא'את יד' מ幽ת תקיעת שנלמד מגוירה שווה זיז'בל, ואף על פי דיבוב' הווע' מ幽ת שבגנוו' ולא מוח' שלחת רכל' יציך' וחיר' חיב' לתקע' אבל' הא' בראש השמה מוח' כד' שיחא בלט' שהעיק' מ幽ת היא' השמיעה וככ'ל, זה' ברור' ואמת' לא'אתה של תורה בעורת' הי' יתברך'.

אולם כל' זה מוח' אי נילוף' גוירה שווה רשביע' שביע' יובל' וראש השמה, אולם לא'אי מאן דאמר בראש השמה לד', א', דלת' לה הא' גוירה שווה אל' גוירה שהוא מודרך' ותקע'ת תרעד'ה' חזית' אסיפות המהנות', שם הלא לא' וזה מ幽ת שבגנוו' כל' אחד יתקע' אל' היה' התקיע'ה רך' וה'ר' לערכ' שמיעה ישימוש' וויאספ', ואם כן אין' בתקיע'ה גופא מ幽ת אל' אחד תקע'ן וב' ישראל' שומע' וויאס' מוש' במו' בראש השמה' שעקר' ומיעה הוא' השמיעה', אם כן לפ' גוירה שווה מודרך' לבא' לט' שם' ליפוחה כד' לחיב' את כל' אחד ואחר' שיטקע' כה'ונ', או' בא'מת' שופר' של' ראש השמה אין' בו שום מ幽ת בתקיע'ה אל' בשמיעה' לב', ומילא לא' בע' שליחות' ום' לא' בע' כוונות' משמע' כד' להוציא' וכקשי'ת הכה'ות תמרם'.

ועין' בחידוש'יהם סופר על' סוגיא' דמג'זות' און' צרכ'ות כוונה שא'ול' בהר' איפכא' והוא פלא', וכבר הגה' עלי' המוציא' לא'ור עי'יש', אולם אחר' קר' נחית' לנ'ף' הדבר' שפלוג'ת' ותקע'ת תנ'א' קמא' ו/or' יוס', אי' בע' כוונות' משמע' או' לא' תל' בה'ב' שיטות' אי' יש' מ幽ת בתקיע'ה או' בשמיעה', תל'פי' בא'ווט'ן' הוא' הא'מת', וזה' תדי' תני' פל'יג' או' לפ'ק'ן גוירה' שווה' מיז'בל' או' מנד'ר', ו'וכן' ול'יאס' פסקין' דדרשין' הא' גוירה' שווה' זיז'בל' וכדרפס' הרמב'ם' בה' שופר' ג'. א', אם כן' פסקין' מילא' וב'ע' כוונות' שומע' ומשמע' דב'ע' של'יחות' כד' לק'ים' בט' מ幽ת התקיע'ה שנלמד' מגוירה' שווה' זיז'בל', והחחות' סופר' זוק'ל' שב'ג' דאי' ג'ר'מ'ין' מיז'בל' לבא' מוח' אל' בשמיעה' נפרק' מישות' הרמב'ם' ומו'חדב'ץ' במוק'ן' זה' ברור'.

אחרי התקומ'ות האמת'יות אל' קם' שיטות' הרמב'ם' ושיטת' ודש' טוביים' שוחב'ה' בעל' המאור' על' מכונ', דו'אי' יש' מקום' למ'ר' דמג'זות' און' צרכ'ות' כוונה' וכדרפס' בא'ל' מעה' על' ידי' בפה', וא'פ'יל' ה'כ'י' סקסק'ן' רבע' כוונות' משמע', ו'כ' ז'רא' וכ'ב'יש' ר' דב'ע' בונה' להוציא'ו יד' חותמו', וה'יט' כד' לק'ים' מ幽ת' התקיע'ה ובע' של'יחות' וב'ל' לא' ק'ים' ר' השמיעה', אבל' אם יש' כוונות' שומע' ומשמע' לצאת' ולהוציא' או' יש' כן' משלח' ושליח' א'יכ'א' כל' תקע' בעג'מו' וק'ים' רוח' מה' השמיעה' גם' מ幽ת' התקיע'ה, אבל' כוונות' מוח' לא' בע' אי' סב'יא' לה' מ幽ת' און' צרכ'ות' כוונה' ועין' מה' שהוארכתי' בהקומה' זו' והתקיע'ה ה'וא' ר' וה'ר' מ幽ת' לערכ' השמיעה' בסוגיא' דמג'זות' לא' לה'ונת' נתנו' וזה' ברור' כשם' בעחר'ים' בעורת' הי' יתברך'.

במס' ראש השמה בפ' 'יראו'ו בית' דין' מ'שנה' א' הקשה' התפארת' ישראל' על' המשויות' קושיא' עצומה', ומה' העמיד' התנ'א' הא' מ'שנה' ש'ווא' מ'שנה' הא'ח'ר'ה' העש'ק'ת' בדינ' קידוש' החודש' בפק' וה' שמוד'ר' ר'ק' מענ'ני' שופר', וחוות'ה בס'כ'יא' הריף' מה'פר'ק'ן' קדרמן' שעט'ק'ן'

בעניטי קידוש החודש, וממנה זו דראותו בית דין כיון שהוא המשנה האחרונה בדינן קידוש החודש והיה לסתים בה פרק "אם אין מכירין" ולהתחלף פרק זה במסנה "כל השופרות כשרין". הנה הkowskiיא עצמה מادر ומה שתירץ שמדובר ע"ש, והנה אמי הוספתי עדר ועל כל הפרקים של קידוש החודש יש למגורה, למה לא לקעם רבען הקודש בתחולת מסכת פסחים שהיה האסכטרא ראשונה של ענייני מועדים אחר מסכת שבת וערובין, וכמו שהוא בחומש הרה תורה מוחלת בפרשタ בא "בחדוש הזה להלך" שהוא יסוד של דין החודש, ואחר כך בעניטי פח ולמה אדר רבנן הקודש רורך זה וביקע קידוש החודש מסכת ראש והשנה הלא דבר הוא, אבל ראה מעטיין מציאה הרבה מה שהביא הריטב"א במסכת ראש השנה רישאל לרבען ואיך אמר אתקין ר' אבוחז בקיטין דלתקע תשרית תריר, וכי קודם שבא ר' אבוחז לא יראה ישראלי ידי תקיעת שופר שהרי טהרה שהדבר היה ספק ביןיהם עין התרעה וזהו איזה הכוונה בדבר, עי"ש שהאריך. ותוין כי בודאי תרעה התורה בין בגנווי ובין בילול ובתחלף היה כל אחד שעשה כפי שרצה לו שהוא יותר יפה, עד שבא ר' אבוחז ותקע שיזא תוקיען בשווה הכל, עי"ש בדרכיו הקודשים, ומוחוכם הר' טהרה דחו"ל בקבוע ותקע להלעטן איך יתקע, אף על פי שאפשר שישתון הקולות מדור לדור, וקשה דמן היה להם המכ להתקן כן לכל הדורות, ונראה לפי עניות דעתינו ור' אבוחז היה וזהו הגזירה שלו לכט דכתיב בתרעה י"ט תרעה יהה להם, ולכם רכוביב בקידוש החודש וזהו הגזירה שלו לכט דרישין לכט התה מסורת אפל"ש שוגן ומפען ומיזין, וכן ודרשו מגירה דלכם מספרית העמוד שצעריך להקען מעמידה, עיין בבית יוסף ריש הלכות שופר, כן דרשנו בגנויה שזרען טונה להזיל להקע נופי התהרותם בפי השערות והכטמות, וזהו תרעה האמורה בחורה, וזה ברור. ולפי זה דבר גודל רמה לנו רבנן הקודש במא שסדר דין קידוש החודש, ובפרט משנה האחרונה של "יראתו בית דין" שמשמינו שקידוש החודש תלי בבית דין שאומרים מקודש בפרק אחד עם דין שופר, ובזה נראה כי גם עין התרעה מסור לבית דין לתקנה כמו קידוש החודש, וזה העירה נבלאה בעורות ה' יונבר.

הוספה: בראש מסכת עירובין, ב. א, מבוי שהוא בוהה למלעלת מעשרים אמה ימעט, ומקשה במג' מי שא בסוכה ותני פסולה, ומוחץ סוכה דאוריריאת תנין פסולה מבוי ורכק תנין חקטא. ווקשו בתנוס רבר חנכה נמי דרבנן ואפללו הци תנין רבר חנכה שהניחה למלעלת מכ' אמה פסולה. ונואה לפי עניות דעתינו לתרעין (ע"ג) על פי מה שהעלה קידוש החותם סופר בשווית חלק או"ח סי' צ"ט בענין תיקון עירובין, והולך ומبار שס' כי תיקון עירובין בעיריה הוא חוב ומזהה להתקן כן כדי להציג את העם מחולל שבת, ותיקון עירובין אף על פי שבאו לקל מל מקום הוא סי' ניג נдол לשמרות שבת, ומפרש בזה מה שאמוד בוגם עירובין כי"א, ב. דבשעה שתתקן שלמה עירובין יצתה בת קול אם חכם בני ישמה לבי במ' אגיא. ומישיב בזה קושית התוס' עי"ש ברכיריו הקודשים. ויזחא לנו ממש ועירובין דוקא על פי שהוא רק הקשר מצויה כדי להימלט מ antisemitismo לא תעשה בשבת מכל מקום חוב ומזהה לעשותות כן לתקן עירובין. ועל פי זה אני אומר לדלה בטפה כוון רבנן הקודש שנקט בלשון המשנה ובמיון שהוא בוהה למלעלת מכ' אמה ימעט, לא נקט פסולה אז זה אמינו ואדם נפסלה המבוי יניחנה כך بلا תקון ולא יוציא ואל יכניס בשבת, אבל רבנן הקודש נקט לשונו וימעת רצה לומר חובה מוטלת על האומות למעת ולתקון המבוי ולחכשו לטורך השבת וכמו שכותב החותם טופר, אלטם בסוכה סוי במא שנקט פסולה והוא ציריך לומר שימוש את הסוכה דפשיטה ויעשה כן וזהו חיבר מצויה

דאורייתא לשב בסוכה, משאין אין נמי שהוא רק תקין ורבנן לצורך דבר רשות שיזכל להכנס ולהחציא. אי הוה נקט לשנא רפסולה אבתי לא הוה זיעיןidis חוב ומיטה לתקין את המבי שתהא מוכשורת לשכט, ולא גופא כיון התרען באמור דסוכה דאורייתא תנא פטול. ופשיטא שידייע שעריך לתקין הסוכה כדי שתהא בשורה לו לקיים מוצות ישיבת סוכה, אבל ממי שהוא ורבנן רצה לומר הבשר לצורך הכנסתה והוציאה של רשות תנוי קניתא ואtot אומרת כי יש חיזוב ומיטה לתקין המבי לצורך השכט, ואם אין בחנוכה שהוא מיטה גופא ולא רק הכשר לעורך מעשה רשותית די במאה והנה פטול, ושפיר מיע רציר למעשה כדי לקיים מוצות ער חטכה, זהה בנין מאור בעורת הדינר יתברך.

סוגיא דיום טוב של ראש השנה שלחו בשבת

ר'ה כת, ב' משנה: "יום טוב של ראש השנה שלחו בשבת במקרא והוא תוקען אבל לא במדינה". גמרא: "מנא חמי מיל אמר ר' לוי בר לחמא אמר ר' חמוא בר חמיא כתוב אחר אמר רב שבתון זכרון תרעה וכותב אחד אומר יום תרעה יהוה לכם לא קשיא כאן בום טוב שלחו שבתון באתן טוב שלחו ליהוות בחול, אמר רבא אמר ר' שמואל כל מלאתה עבדה לא ליהוות שבתון כאן ביום טוב שלחו ליהוות ממעשי, והרנא ר' שמואל כל מלאתה עבדה לא וודר הוא לאו מלוכה היא ואיננה מלוכה, אלא אמר רבא תשעו צביה תקיעת שופר ורדית הפת שהיא חכמה ואיננה מלוכה, ואין חכמתה מישרא שר ורבנן הוא וגנור בה כדרבה ואמר רבא הכל חייבן בתקיעת שופר ואין הכל בקיין בתקיעת שופר גוירה שם יטלו ביהם וילך אעל ההבקי ללימוד ועברית ר' אמרות ברשות הרבים עכ"ל הסוגיא.

היקשיות בסוגיא זו במאורר רבו, ואסדרם את אחת:

א. הנה פלגי רבי לוי בר לחמא עם רבא אי תקיעת שופר זהה מלוכה מה תורה או לא, וקשה דבמאי פלגי, ולא מסתבר כלל דיחולק ר' לוי אהאי ברייתא ור' יאנא תקיעת שופר ורדית הפת שהוא חכמה ואיננה מלוכה, רענן באחרונות בוז.

ב. הקשה העורית אבן כמה קושיות, מהא דאמור דף ל' ב', דין מעבירין על התחום והקשׁו בגמי דלהתא עשה ולדוחי לא תעשה ומותריך יומן טוב עשה ולא תעשה, וקשה דלי' לוי ותקיעת שופר מלוכה דאוריתא הרי ותקיעת גופה ור' יומן טוב, ולכן היה מוקם לזר דשאנו תקיעת גופה ור' יומן מה שאין בן מעביר על התחום, אבל זה אותו אדם בן גמי וזה להה נהץ הבci.

ג. קשה מהא טומטום ואנירוגנטס הייבין בתקיעת שופר מכח ספק, ואי אמר ר' מלוכה וא/orיתא זהה אין ספק מצהה ור' יומן דאוריתא, ואין לומר דהוכונה והייבין לשימוש לא לתקוע בעצמן, וזה אמרו בגמרא חולין פר, בתקיעת שופר ור' יומן דזהה שבת וספקא דזהה יומן טוב, ומפרש דספקא הינו ספק איש ספק אשפה, וזה קושיא עצומה.

ד. לוי אליעזר ודריש, מום תרעה יהוה לכם דמכשייר שופר דוחין שבת, עיין שבת קל'א, ב' ופסחים ט' א, וקשה ודילמא ציריך קרא להזיר תרעה גופה ומנא לה להתריר מ��ידין.

ה. הקשה העורית אבן מהא רותן חולין בר, ב' דערוב שבת שלול בו יום טוב תוקען כדי לבטל העם ממלאכה, וכיון החיוב זה הוא רק מובי סופרים איך תוקען ביום טוב לעבור על איסור מלוכה מה תורה.

ונראה לפ' עניות דעתך דבר חדש והוא על פי מה שהעלתי בסוגיא "עתה" יומא ט', א' בעניין השבוחין דיש פלוגתא בין הפסיקן אי היה מה תורה או רק מדברי סופרים, וראש המדברים בזה הוא חרמוץ' בחומש על הקרא, ושבתון דכתיב בראש השנה וה תורה אסורה לעמל מלוכה מה תורה.

ולטרוח ביום טוב ברכירם שיש בהם عمل וטורח אף על פי שאitem מלאכה, ועל זה אמר שבתון עייל' ברכירם מותקים ואmortים, ועל פי זה העלתי וכל הנ' שבתום שאסרו חיל' אם טrho בחם כל הרים או על כל פנים משך זמן עד שהיה לו לטורח וعمل או ראי עבר מההטורה על שבתון, אבל חיל' אסרו מדרבקן כל הש' שבתון אפילו אם לא טrho וعمل בהן ולא שעאן אלא פעמי את נמי אסרו מדרבקן, אבל מהטורה לא ביטול השביטה רק אם טrho וعمل וזה נראוא בדור, ובזה מושב על נון לשון הרמב'ם בה' שבת כא, דמשמעו דרכיש אחריו רכשי עייל' שהמזהה עלי, ולונ'יל ניאא מאוד.

ומהתעה נאה רתקיעת שופר אף על פי דאיינה מלאכה בעטם אבל אם יתקע משך זמן ויתעסק בו כל היום פשיטה דהו בא כלל עמל וטורח ואסרו מהטורה באיסור עשה דשבתון, אולם אם איתן תוקע רק הט' קלות דהו וחוב מהטורה אף על פי דעבר האיסור דרבנן איסור שבתו אבל לא ביטול עין המצות עשה דשבתות על ידי מה שתקע הט' תקיעות דאוורייא.

והנה עין בירושלמי סוכה ה, יא על המשנה ר' יוסי אמר דשכח והוציא הלול לרשوت הרבנן פטור מפני שהוציאו ברשותו, חבראי אמרין דברי ר' יוסי שמצוות עשה דחויה למזהה בלבד תעשה אמר לו ר' יוסי לא מן הדוא אלא מן הדוא אמר ר' אללא ומתןתן בר' היה המנגן בירושלם ארטם הולך לביית הכנסת ולולבו בידו קורא את שמע ומ��פפל ולולבו בידו ננס לבקר את החולה ולולבו בידו וכורא אף בסכך של מלאה כן אף במצווה כן וכור. עייל' בירידב'ז הנפטר מחרש מפרש ותבריהו סברו באבי ורבא בבבלי ודין דר' יוסי דפטור מטע טעה בדברי מצווה מייר דוקא בדרכבו או החזיאו בכלי ואין דאגניה נפק בה והוא לא מכזה להחיש טעם בדבר מזכה ועשה מצווה, אבל ר' יוסי השיב להן מן הדוא דמנג' ירושלים לחזיק הלול בידו זמן רב והוא מושם דעתות נעלית לולב יש לה המשך כל היום וכן אין במצווה אף על פי שכבר אבל בזאת מכל מקום נשחת המצווה כל הילדה יש לה שיעור למזהה ולא למלעל, וכן במלה ביצין שאין מעבין גם זאת דוחה את השבת לחזור עלהן, וכן שפיר רוטר ר' יוסי בהוציא את הלול לשותה הרבנן גם אחר דפרק בה ר' יוסי דב' הדום שירק למצות נעליה שאין לה שיעור למלעל, עייל' היטב בדרכיו הקדושים והאמוראים, ומעתה היירושלמי לפי שיטו שפיר סבור לדולב וכן שפיר דעתו מני לתקוע כל היום מידי אף על פי שבר יצא בט' קולות מכל מקום למזהה אין לה שיעור זה טורה המבטל את המזהה, וכן בלולב דעתו דעתץ לצאת בלולב בהגבהה בעלה מא פעם אחות מכל מקום למזהה אין לה שיעור ונוטל הלולב כל היום מקיים מצווה כמו שעשו באמת אגשי ירושלטס ויום תרועה יהיה לכם וכן ולקחתם לכם על כל הרים נאמה, וכן דעת שבת לא מצי אמרה הטורה לתקוע כל היום לטלעת את הלולב כל היום מפני שהזיא טירחא המכטלת והמנזהה, מילא' סבירא לה ליירושלמי ולא נאמרה מצווה זו כלל על שבת, אולם תלמודא ודיין לא סבירא לה כסברא זו של היירושלמי דיש למצות אל המשך כל היום ודרורי פריך בזין דאגניה נפק בה, והוא לא מא מצווה להחיש טעה בדבר מצווה וכן לא מצי סבר דאייכא מהטורה לאיסור שבת בתקיעת שופר או גנטילת לולב והופרחה לחדרש ראייכא גזירה רבען שמא יערינו, וכן הוא במגילה דלאה דלאה הוכיר גם במגילה טעם דשמא יערינו ומשום דסבירא לה בני' דאייכא מצווה כל היום בקראייתה ומילא' אית ביה משום ביטול מנזהה וטורחא יתירה דאיינה דוחה את השבת, ולא קשה לפי זה מה דמקשה בגמר' דילן אי דאוורייא במרקש והיכא תקען דבמקdash באמת לא תקע לתקוע יותר מט' קולות דלית בהו טורה יותר לא תקנו.

ויש לומר על פי הניל רבר אהה ומוטקבלי, אהה וחויבאו התוס' בקדושין לח, ב, ד"ה "אקרווב עומר והדר אברל" שהקשה בירושלמי למה לא אבל מיצה מחדרש ובאה עשה וירחה לא תעשה וזהרש, ובכתב הפלתי ז"ל לתוךן קושיא זו על פי מה שאמר זויל דיבימי אבל של משה שבתוחו השיעורון אם כן לא מצי אבל ולמאל שיעורו בכותה והם יאבל בכביצה ויעבור על אישור חדש בהאי תוספת, עד כאן תורף דברי הפלתי. ולפי זה הירושלמי לשיטותו אכן שיור לאלכילה מיצה למעליה וכל הללה אילכה מוצאה באכילהה וכל מה שיאלכה מיצה בללה זהה בכל המוצה, אם כן אין לחרץ כמו שתירץ הפלתי ושפיר הקשה הירושלמי דינית עשה דמוצה ותודה לא תעשה חדש וזה נראית.

ומעתה נאמר דרי' לו' שהוא גם בן שיטת הירושלמי היה סבירא להה הדאי יומן תרואה לפט אין לו שיור למעליה ומוצה כל היום לתקוע אלא למתה יש לו שיור ט' קולות, וכן כתוב הפני יהושע בגין בסוגיא עיי'ש, ומילא שיפור הוה בכל מלוכה והיוינו ביטול מוצעה עשה ודשבתון על ידי הטורח של כל היום לעסוק בתיקיותו, אולם רבא הוה סבירא להה ואין בגין מוצה למעליה אלא מהתורה יצא בעי' תקיעות ושב לבא מוצה כל ומילא אין בגין איסור תורה כלל אלא איסור דרבנן שבות וזה נבן וברור, ומושב על בגין דקושיא שבאות א'.

והנה האורה קשה לפ' שיטת הרמב"ן ודואי שבתונן בא לאסור הטורח עמל אפיל' בדברים שאין בהם ממשום מלוכה, למה לא כתבה התורה האוי שבתונן גבי פסח ושבועות ודורק בראש השנה, וראיין בספר תורה משה פרשות אמר שעמד בוה ותירץ ברוך אנג'ה שם חיבטים ושבועות בלבד הבי אינם בכitem כ' חיבטים בראייה עיי'ש. ופלא והוא בסוכות נמי חיבטים בראייה ואפיל' הבי כתוב בדורו שבתונן, ולא עד אלא דבכוכחות גופא קשה להה לא כתוב בתרחالت הפרשה גבי יומן טוב של סוכות ולמה המתן עד פרשת ולקחום לבם ביום הראשון, אבל שמען קושט דברי אמרת, וזהו על פי מה שהקשה רשי' ברכות ב' בסוגיא דכבוד הבריות לדמה לא נילך מכחן ומוריך וכבוד הבריות ומה זה אתעה אבל בוקום ועשה, ותירץ דשעת ניר וכחן וכשנחתב איסור טומאה מעיקרא לא נבתב לבני מוץ' עיי'ש, והקשׁו בתוס' ד'ה "שב ואל תעשה"adam בן הכל' עשה ורזה לא תעשה אבל העשה אבל בוקום ועשאה, ואמרותי דכבוד רשי' ז' לדין דבאותה פרשה גופא קשות טומאה גבי מוץ' ולא מטעם זהה קאtiny עלה אלא מטעם שעיקרא לא נאמר כלל האיסור טומאה גבי מוץ' ולא מטעם זהה קאtiny עלה אלא מטעם שעיקרא לא נאסר כלל, אבל אם לא כתוב באזותן פרשה גופא בגין איסור שבת דכחיב לא תעשה מלוכה ושם לא כתוב הוזהר למול בשבת אלא במקומן אחר בתרבב המוצה למול ודרשין ביום אפיל' בשבת זה והיה בכל דחיה, ומושב היבט קשות התוס', בן אמרותי מדונשאי ואחר כך מצאתי שכונוני לדעת קדשו של הפני יהושע ז' עיי'ש, ולפי זה הוא הדין הכא בנידון וידין בכונה כתבה התורה האוי איסור שבתונן גבי ראש והשנה סמוך לברון תרואה כדי למעט מעיקרא דהאי שבתון מעיקרא לא נאמר על מעשה ותקייעת שופר אלא השאר מלכות וטירחות, והוא הדין גבי ללוב שהוא גמי בכל טירחא ליטול את הללב כל דחום, لكن נאמר סמוך לקלרא וולקחים שבתון להזרות וטירחא דעתיה ללב איטן בכל שבתון דעל זה לא נאמר מעיקרא ואין בגין דחיה אלא היתר מעיקרא, וזה נבן ואמתה של תורה בערתת ה' יתברך. ומעתה לא קשה מיידי הקושיא באות ב' ג', ודורי מרדין חיבת תקיעת ביום טוב לכוא

למילך ותיקיעת שופר דוחה יומם טוב והקיעה גופה לאו וڌיה הוא אלא הither, ומוקרא לא נאסר ולא הויה בכל שבתון, וכן הקושיא מהא דעתומום ואנדרוגיניס לא קשה מידי, דכין הדאי שבתון איט כובל מעשה התקיעה ממילא דהוא הרון לנשים לבא כאן שם איסור מלאה דאייך אסומר דשבתון כובל לששים יותר מלאנשין, ולול ורטסתפיא אסומר אני ואפללו התקיעה דרשות מותר מהתורה כיון דהתורה מעטה התקיעת שופר מכל שבתון, הגם דאייכא לחלק ולומר דרכ תקיעת דמעזה מועטה ולא התקיעת ישות, מכל מקום כיוון ועל כויהן ציריך למעט התקיעת שופר מהיכי תיתו להקל בין התקיעת ישות לתקיעת מצוה, ועיין בט"ז סוף סימן תקצ'ו ובבאר היטוב ושער תשובה שהביאו פלפול האחרונים בז'ו, ומושב נמי הקושיא מהא דותקען ביום טוב שחול לחיות בערב שבת לבטל העם מלאה, ולפי הניל ניחא התקיעה ממעוטה מלאה למזרי, או יש לומר דרכ תקיעת משך כל היום הוא בכל מלאה, אבל תקיעת לבטל העם מלאה אין זה בכלל טיראה ואין כאן ביטול מנוחה וועל וטורה וליבא איסור ואורחיתא כלל וזה בגין.

ומעתה נראה איך מושבת הקושיא לר' אלעוזר ודריש יומם תרעה למכתירין מנא להה הילמא בגין קרא לתקיעת גופה שמותרת בשבת, ונואה לישב על פה דפלוי רב יוסף ובבא בזובחים לב, א ר' יוסף סבירא לה דאמרין בין ואשתרי אשתרי אבל בין ואחדוי אודוי לא אמרין, ורבא סבירא לה להיפוך דאמרין לא אשתרי ולדא לא אשתרי, אבל ברוחה אמרין מה לי חד דוחה ומה לשתי ותרעה, ומעתה אמר ר' אלעוזר סבירא לה רב יוסף דכין ואשתרי קיימת שופר לבני יומם טוב ממילא אישתרי נמי לגבי שבת ולא בעי קרא מיזהו לשבת, ועל כן האיא יומם תרעה המכשרין הוא דאתני והונע במקשד, דגבגלוין אסור מקראי זכרון תרעה, אבל רבא לשיטותו סבירא לה דלהיא אישתרי ולהא לא אשתרי ומילא בלאו הци' דעין דבשבת אסור תקיעת שופר ממילא שפיר מקשה דאי היה מלאה הזה אמינו דמושת בגין כוון ואשתרי גבי יומם טוב, ושמעין מקראי זכרון תרעה דבשבת לא אישתרי בגין דלאו מטעם דוחה קאותין עליה, ומושב קושיות התוט' ר'יה "הא לאו מלאה הוא", וזה בגין בעורת ה' יתברך.

הוספה:

הנה בסוגיא זו דשו בה רבים וכמעט לא השאירו עוללות, אבל מכל מקום אין בית המדרש באחדושים. הנה כל האחרונים במעט סבירא לה דרי לי וכן וכן היירושלמי אית לזו התקיעת שופר היה מלאה, ולפי זה הקשו קושיות רבות אין מספור. והאמת הוא כמו שכתב הכהות תමירים דרי לי סבירא לה זכרון תרעה הינו דעתו מחייב להקעו בשבת, אלא שלא ביארו ומהיכי תיתו לומר בן הדרתורה פטירה ממעזה זו בשבת, ובוואדי אי היה כותב בן ביפורש לכלא לאקישה קושיות לאקליט אבל ורשה בעלה אין לדרש כל טעם, ונואה לעל פי הנימ' חולין קעו ב' ויום סdag. ב' דלא אמרה תורה של לתקלה, ועיין שם בתומי חולין והטב שכחטו רוכבל מקום צרך קרא להתייר ציפור המשולחות דוחה אמינו וקרא לא ואכלו בא לרבות גם צפוף המשולחות עיי' היטוב. והנה איסור טלטול מוקעה בכלל והוא משום איסור הזעקה מבואר בראשונים. ומעתה כאמור דודאי התורה לא גורה גורות משום שם יבוא לעבור, אבל על כל פנים כל מקום שיש חשש תקלה איך יצורו נתנן התורה על דבר שבכלל יבוא על ידי תקלה, וכן בגין דיש חשש של שופר או לולב יבוא על ידי הזעקה איסור סקליה

איך תאמור שהتورה צויה על זה בשבת כי לא אמרה תורה שלח להקללה, ומה תאמר הלא היה פטור מכח טעה בדבר מצוה ובמו שהקשו, אדרבה היא הננתנת דלא צויה התורה לעשות דבר שיבול לחייבו לידי עבירה, וממילא בגין זהה תורה לא חייבה בתיקעת שופר בשבת אלא רמול מוקם מזמן תורה זהה מותיר וכואו החכמים ואסרו מכח גיורה שם יעברנו, עין בבית שערים סוגיא זו שפירש על פי אומן בכך כוונת הקושיא זאת לאו מלאכה דאייצטרך קרא למעוטי, אלא מה שרבנן שם ובעצמה רשותית לא שיר טעה בדבר מצוה, לפי דעתינו נפרק מוזר שלמי דירושלמי איתא על הא דאמר ר' יוסי שכח והוציאו ללב פטור מפני שהוציאו ברשوت וסבירא להה ירושלמי דפטור כל הזמן מפני שאגשי ירושלים היו נהוגין וכח, להאוורה נגר הגם' זילן זמורקי לה בשפהבו, ונראה ירושלמי ושיס זילן פליו בהבי או שיר טעה בדבר מצוה בדבר שהואה רק רשות או היזור, אבל לפיו דעתינו בס' לשיטת ירושלמי דבם בעצמה רשותית שיר טעה בדבר מצוה לא אמר ירושלמי זאת רק במצווה שעלה כל פנים עיקרה היא חובת היום אבל לא במצווה שעיקרה רשות.

ומעתה לא תקשה קושית האוורונים לדבית שמאו דלית לחו מותר אם כן גם ביום טוב תאסר תקיעת שופר מכח האיז גיורה גנופה כמו שבשתות, ולפי הניל לא קשה מייד, דהיינו והتورה אמרה יום תרועה הרוי דלא חששה לתקלה והוא בסרטום יום טוב ממילא נטח החכמים לא חשו. אבל בשבת דבאמת פטרה מצווה זו שפיר באו החכמים ואסרו, וכן לא קשה ממילא הקושיא שהקשו ממילה זגוזו גם כן, ולא קשה כיוון והتورה אמרה ביום אפיקלו בשבת הרוי ולא חששה כלל, ובממללה שלומר העם משום דלאו מועזה לרבים הוא אלא ליום אפיקrai ולא מקרי קלה. לפיו וזה צריך לומר וזה דגוזו בלולב לשמא יעברנו על בורחן נמי מהתורה הוא ולא דחי שבת ולא רק גיורה בעלמא וביום טוב ראשון באמת דחי מהתורה אפיקלו בגבולן, וזה שיטת ירושלמי דודרש כן מקראי.

ודע דעת החוטס' איתא ל' תימה גrolה שבtabo ובבלולב לא גווע קודם והוחרבן משם וורך טטלול בעלמא הוא, ועלא זהה אדרבה המצווה הוא בלולב ליטול כל היום בשחולץ לבית הכנסת או לביקור חורלטס' כמניג אנשי ירושלים ובכלל לשכונה שהואה שבת, מה שאין כן בשופר שבכל ישראל יוצאים בשופר אחר, ועלע עד אל לא לאחר החורבן החמירו עד יותר בלולב, ואפשר דחומריא זו של אנשי ירושלים שנגנו ליטול כל היום הלולב בידם לא נשתרבב אלא אחר החורבן מפני שדרקו ביורו במצותה כדיע.

סוגיא דאף אשה אחרת מתקין לו

במשנה יומה יג, א איתא: "שבעת ימים קודם יום היכיפורים מפרישין כהן גודל וכור ומקין לו כהן אחר תחתיו וכור ר' יהודה אמר אף אשה אחרת מתקין לו וכור, אמרו לו אם כן אין לדבר סוף". בר היה הגירסה לפינטו, והותס' ב', א דה "וחכמים" גיטו וחכמים אמרים אם כן אין לדבר סוף, החילוק בין שני הගירסאות מוקם ומובואר מאליו.adam גיטין אמרו לו "אם כן אין לדבר סוף, האמור לא בעי האי סבראadam לא כן אין לדבר סוף כדי להטעים את צרך לומר דחכמים גופא לא בעי האי סבראadam לא כן אשה אחרת ובבל ואיש טמא adam לא כן שיטוט של עצם במה דסבירא לה בכני, ורק כדי להקשות על דבר ר' יהודה אמרו, לשיטת ר' יהודה דמתקין מכל מקום הלא אין לדבר סוף, והיינו ממש דסבירא לה להחכמים בעלמא ואין חושש לミיחת פראומית ואם כן מוזכרי ותו שגעטרך לתקין לו אשה אחרת. אבל ר' יהודה סבירא לה דחוושין למייחת פראומית ולהכי מתקין לו אשה אחרת, על זה מקשה לה דאמם כן אין לדבר סוף. ואולם גיטין וחכמים אמרים אם כן אין לדבר סוף או בראה דהאי גירסה היה סבורת דגמ' חכמים בעלמא חושש למייחת הלא דסבירא לה לתאנ' דאי אפשר לחוש ולתקין לו אשה אחרת adam כן אין לדבר סוף, ור' יהודה סבירא לה דאפשר הכיבי מתקין לו, וזה ברור, (ודע דאי אפשר לומר דפלגא חכמים ור' יהודה בהא נפा אי מיחת שכיהוא או לא, דזה לא נתן להאמור שיחלקו במיציאותומי ויתחולק על זו דמייחת פראומית לא שכיהוא. אבל הפלוגה הוא אי חוששין לדבר שאינו שכיה עשוות תקינה או לא כדי לתנצל מאיורה איסור כמו בתורה (כברמה) והנה אמר את דהנה תרי גוראות תלא בפלוגה אחרת, ואפרש שיחורי זה בארכיות).

הה התוט' שם דה "וחכמים" הקשו מיבמות כו, ב רשות טמה משנה וחוששין למייחת חד ולא למייחת דתירין, והבא לא חישין אפילו למייחת חד, ואל עוד אלא ודקשו לר' יהודה adam כן אין לדבר סוף, ויתירצ' והתוט' למון מרובה חישין והבא למון מיעוט לא חישין, ובתרוץ הב' ותרצו הדחט החשא בעלמא ולהכא לחדר חישין ולא לתירין אבל הבא אי הוה חישין לחודו ממשום מעלה דכפירה הוה לנו למייחש אפילו לתור ותולת עי"ש. והנה החלוק בין ב' תירוצ'ים הוא מבואר, ולהרוץ הדשון סבירא לה לחכמים ולא חישין כלל בזמנ' מיעוט למייחת וממילא לדוד adam אמרו אם כן אין לדבר סוף היינו לר' יהודה אמרו כן דלדידה וחושש אם כן אין לדבר סוף והיינו כפי שביארטו אי גיטין במשנה בלשון אמרו לו לר' יהודה. ולהרוץ הב' אמרין דגמ' חכמים יש מקומות דחווש למייחת וכונן במצוות יומם כדי שלא לבטלה וממילא דבם הבא הוה לנו למייחש על כל פנים למייחת דחווש ממשום מעלה דכפירה, אבל היינו טעמא דלא חשו דאמם כן אין לדבר סוף, ודיזנו כפי הגירסה דחכמים אמרים אם כן אין לדבר סוף דחכמים והערכו לטעם זה לעצם. וככל, ועיין בשורת חכם צבי סי' קי שהרבבה לתמונה על הרמב"ם במה דפסק נגי גט אשה ואסורה לאובל בתמורה מיד שמא ימות מיד והיא אסורה שעיה אחת קודם מיחטה, והבא פסקו בחכמים ואין מתקין לו אשה אחרת. ובתב החכם צבי דאין לומר ממש דאמם לא כן אין לדבר סוף, והאי סברא McCabe למיימר רק אי

לא חישוק מודגא, אבל אי חישוק מודגיא, וממו שפסק הרמב"ם בתרומה מהכי תית נקל ממשום כדי לאפשר להחמיר עי"ש. ועיין בשער המלך והלות סוכה שהרבה לתמונה על דבר חכם צבי מגמ' בסוגיתנו ודקשה ורבנן נימרו אינוח לנטשייהו, והוכחה לתרץ כהן זוז והוא עי"ש. וכשה וזרαι גבי טומאה בין דשכתיו הוא לא מוגז האי טעמא דאם לא כן אין לדבר סוף שלא נחוש ולא תתקן דבר שעריך לחוש מודגיא, אבל גבי מיתה בגין ולא שכחא שפיר אמרו אם כן אין לך דבר סוף עי"ש. והוא תמייה גדרלה על החכם צבי ואחריו העין ראייה דקרויא זו של שער המלך לכואrhoה בלאו היכי קשה הנבג' נפפא, ועל כל פנים בגין דכבר הקשו בגמ' ורבנן גם כן חישוי לשמא ומאי שטא לאו חישוי גבי אשה, ומתרץ טומאה שכחא מיתה לא שכחא אם כן מאי מקשה ורבנן יימרו אינוח לנטשייהו הא כבר מתרץ קושיא זו במה שתירץ מקרים ולגי טומאה שכחא אי אפשר לומר ולא תתקן מכח אם כן אין לך דבר סוף, אבל גבי מיתה שפיר אמרו אין לחוש ממשום ואין לך דבר סוף, והראיה שיש לתרץ קושית הגמ' בן תורה מהה דבירושלמי בסוגיא דידן באמת לא הקשה קושיא ראשונה שבגמ' בכל אלה מיד הקשה קושיא שני' ובזה השלשון: "אמר ר' מנא חד קשיטיא על ר' יהודה תשוך שמואiarע קרי לבן זה ויארע קרי לבן אחר, וממשן קרי מבני מיתה לא בצג, גוזר על דבר מצוי ולא גוזר על דבר שאינו מזרע". הרי שלך לפניך דבירושלמי באמת מתרץ בן, ואם בן קשה למה מקשה בנג' בבל אחורי שכבר מתרץ קושיא זו במה שתירץ מוחלה כשמשני טומאה שכחא מיתה לא שכחא, אבל הדעת אונק ושמען קושט דבר אמת והכל על מבוטן יבוא בשלום.

הנה בסוגיא דרגין כת', א, מסיק רבא דרשמא מת לא חישוק ושםא ימות פלוגטה רתמי הוא, והיחס בריח�ו דהלקח אין מבן הכותים דר' מאיר סבירא לה דלא חישוק שמא יבקע הנורן וממלא לא חיש לשמא ימות, אבל ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון ואוטרין סבירא לדין וחישוק שמא יבקע ומילא חישוק נמי שמא ימות עי"ש. עיין בסוגיא סוכה כת', ב, דאבי סבירא לה פליגי בברירה ולא פלייגי כל בהא דרשמא מות והא דחוושש ר' יהודה גבי יומן הביברים היינו ממש מעלת דיום הביברים עי"ש העוב בסוגיא. ועוד אקרים לר' הקדימה אחות וזה דבירושלמי מבואר בפרק דחכמים דר' יהודה שבמשנתו הוא ר' יוסי עי"ש וטענא שכן הוא, והנה ביוםא ק, ב' מקשה בנג' ועד שתהה מפרשטו מטעמא ביתו הפרישtro מטעמא מות ומפרש רשי' שלא היה שם אדים עמו שמא ימות עללו בפתע פתאים, ומתרץ רבא חזאת אומרת טומאה הורתה בעבור, ורבינה מתרץ דטומאה שכחא מיתה לא שכחא. ונראה לפ' עניות דעתך ורבא לשיטתו סבירא לה בעין כת', א, ר' יהודה ור' יוסי ור' שמעון סבירא לדין וחישוק שמא ימות, ואם בן דכוותיה הכא בגין וחאי תנא קמא בפי דבירושלמי ר' יוסי הוא ואם בן חישוק למיתה, וליכא לתרץ ולהכי לא מתקין לו ממשום דלא חישוק שמא ימות דהא ר' יוסי שהוא התח' סבירא' לה בתרומה דחישוק, וגם ליכא לתרץ ממשום דאם בן אין לך דבר סוף ודזכא בגין להפרישו מבני אדים מטעמא מות ייכא לדבר סוף, והוכחה לתרץ זו זאת אומרת דטומאה הורתה בעבור אבל רבינא סבירא לה דר' מאיר ור' יהודה ור' שמעון פליגי בתרומה בפלוגטה וברירה, מילא ליכא ראייה למרור דתיק חשש למיתה, ומתרץ ולהכי אין מפרשין אותו מכח דטומאה מות לא שכחא ואין אונק וחושש לשמא ימות, ומעטה תורה הנפקותה גודלה של פלוגטה של פלוגטה זוז גבי מתקין לו אשא אחרית, ורבא לשיטתו על בן מוקי למונגי דחוושין למיתה אלा דטומאה הורתה, ואם בן מאי טעמא דסיפא ומתקין לו כהן אחר, על

כORTHק לאו משום טומאה שכיהא דאפיקלו בלא שכיהא חווישון, וועל כORTHק לומר תעמא באשה דאין מתקינוין לו משום זאמן אין לדבר סוף, מה שאין כן בכחן אחר לכא האי תעמא דורי הוא, אבל רבייא לשיטתו דסבירא לה בעמא דאין מפרישין משום תעמא מות הוא משום רמייה לא שכיהא, אם כן בס הכא מתרץ דלהבי אין מתקינוין Ashe משום ולא שכיהא ולמלתא ולא שכיהא לא חישון ולא צרך לעטמא זאמן אין לדבר סוף אלא אלבא ר' יהודה דאייזו הייש מארו לה זאמן אין לדבר סוף זה ברור אמרת וצרך. ומעתה תורה דמתה שמתרץ השיס מתחילה והקשיא קפיטאתה הוא רבנן גמי הייש לשמא ומתרוץ שכיהא מיתה לא שכיהא הדינן אלבא לרביבא, ואחר כר סטם גמי אלבא ורבנא דסבירא לה דחוישין המיתה דלא שכיה גמי הוכחה להנץ בכחן זורי הוא טומאה לא שכיה, ודלא במו שסביר לעל השיס דטומאה שכיהא, ורק מקשה בין דלא שכיה למזה מתקינוין בכחן אחר כדי לדלה זורי יותר, אבל הכא נבי אשה אין לדבר סוף והיט טעמא דרבנן דלהבי לא הייש משום ואין לדבר סוף, והיענו ברבא דחוישין למיתה אף על פי דלא שכיהא ושאמני הכא שאם כן אין לדבר סוף מה שאין כן בכחן מזרז זורי. נמצא תמצית הדרבר הוא, דאי לחכמים דמתמי היישון למיתה או לא תליא בפלגה דרבא ורביכא. ועין בפירוש המשניות למב"ס רמוכת מלשונו דסבירא לה ובן כרבעה דטעמא דהכמים והוא משום דאם תחש אין לדבר סוף. ונמצא לפי זה הרמב"ס פוסק כהלבטה בתמורה דאסורה לאכול מיד משום דחוישין שמא ימות, והכא ביום היכירויות שאני משום זאמן אין לדבר סוף, וקושית החכם עבי לא קשה זידי בין ורבא סבירא לה כך בפירוש ובkowskiת השער המלך מספקת הנמי שהוא כפי פירושו אלבא ורבא ודוק' הדיבר בכל מה שתכתב כי הדבר נכון ועמוק מאד, והקדוש ברוך הוא ישב למדוד וללמוד בוכות אבותוי הקדושים נפשם עורך, אמן כן ידי רצן.

סוגיא דתוספות يوم הכפורים

משנה יומה פא, א: אבל ושתה בהעלם אחר איתו חיבר אלא חטאota אחת, אבל ועשה מלאכה חיבר שתי חטאotaות. גמ' אמר ריש לקיש מפני מה לא נאמרה אזהרה בעניין מושם ולא אפשר, נבחור וחומנו לא יאבל אכליה בחייב וכור, ותנא מירוי לה מהחבה ועינית את נפשותיכם וככל מלacula לה לא תששו יכול יהא ענש על חוטפה מלacula תלמודו לומר בעקבם הום וכור. עד סוף הסוגיא שסבירא הביריתא ודתניה ועינית את נפשותיכם בתשעה לחודש יכול תיחיל ויתענה בתשעה ולומר לומר בעקב, اي עבר בטל משוחחש תלמודו לומר בתשעה, לא בצד מתחילה ומיתענה מבعد יום, מכאן שמוטיפין מחול אל הדקוש, אין לך אל בכיניסתו ביריתא מנין, תלמודו לומר מערב עד ערב וכור, ואחר כך מביא הוא דתני זיהיא בר בר מופת כי בתשעה מתענן והלא בשער מתענן אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשייע מעלה עליך הכלוב אבל התענה תשעי ושורי עד כאן לשון הסוגיא.

הקשיות בסוגיא זה בשקלא וטריא והן בפסקי הרמב"ם רבות ועכומות, ואערוך אותן על הטדר.

א. הקשו המפרשים, ולמה סוד מסדר הש"ס האי מימרא דריש לקיש ביחד עם משנה זו, דין לנו לומר ולול האזהרה בעניין לא היה חיבר חטאota באכל או שתה רזה איין, והוא יט על עשה יש לחייב חטאota כל שיש בזדוננו כרת ולא ענש אלא אם כן הודהו, ורק בפסח ומיליה אין חיבר חטאota מושם ולא היה דמיין דרבודה וזה שהוא מוחזר שלא לעשות, ופסח ומיליה הוא בזמנים ועשה אבל עיני יומם הכפורים שהוא גם כן בשב ואל העשוה שלא לאככל ולשתות ולהתענות שפיר מלך מבעדיה רה לחייב חטאota בשוגג כיון שיש בזדוננו כרת, וכן מבואר שם בגמ' ברחות יג. ב, וכן דלא בעין אזהרה לחיבר ברת כמו כן לא בעין אזהרה לעין חיבר חטאota בשוגג, וגם כן קשה דעת מה טרח ריש לקיש למוציא אזהרה על עיטוי, וגם בבריתא פלגי קרבן מוחין למורה אזהרה לעניין לכל זה למאי נפקא מיטא, וממה שהעמד מסדר הש"ס מאורו של ריש לקיש על משנתינו מוכח ודיא סבירה לה רלווי אזהרהanca חיבר חטאota וטעמא עני למה.

ב. הרמב"ם בה' שביתות עשר א, ד, כתוב: "וכל האוכל ושותה בו בעל מיעוט עשה ועביר על לא תעשה שנאמר כי כל הבפש אשר לא תשנה בעקב ויזמת הזה ונברחתה, מאחר שענש הכתוב כרת למי שלא נתענה למורה שמווזרין אותו בו על אכליה ושותה וכל האוכל ושותה בו בשוגג חיבר קרבן חטאota". הנה הרמב"ם זיל בפי הטראה דחיה את כל הסוגיא ולפי שיטותו לא בעי שום למועד מזוזה עניין אלא למורת אזהרה מה גופא שענש כרת בזוז, וכבר עמר על זה הלחם משנה ובכתב דרכנו קוצר בלשונו ולא חשביט ציל לבאר,ומי לא ויגיש החודזק, ולא עד אלא דלפי שביארט שיטת הרמב"ם זיל שנלמד אזהרה מהא דעתש ברות מכונות עם שיטת הש"ס בבריתות ושיטת התלמוד ביוםא צריכה ביאור.

ג. והקשו בכפות תמרם ושאר אחוריים, ובבריתא מתחיל התנא יכול יהא ענש ברות על החוטף מל'אכה דמו'כי תהי' יהא חיב ברת על חוטף ואינטרכ' קרא למעשי, והוא קושיא גדרלה עצמה, ותירצ'ו כלל פה אחר דברין דעתך לך קרא ודענותם בתשנה לחרוש אשר מיניה דרישן ועריך להוציאך מן החול אל הקורש, הייחי טונה דחיב ברת גם על החוטף דין בענין זה במל'אה. הנה לפ' עניות דעתך תירץ זה איתך עלה יפה, חרוא ראמ' בן הוה לה לאחנא דבריתא להבאי קודם הרושא דענותם בתשנה ולדרוש מינה חוטף ולא עוד אלא לדפי שמכה מסוף הסוגיא הא' תנא דבריתא לית לה' זהי ררשא דענותם על חוטף דהא מקשה בגמ' וזה תנא דעתם עכם, הא' ועניהם מא' עברך לה', וכרב' רשי' זיל דתנן דבריתא לא בעין קרא על חוטף דמילא נשמע מראימען מברת מוכחה ואם בן הקושיא במקומה הרוי בפירוש תננא דבריתא דעתך ליה לה' הא' ררשא דענותם על חוטף דהא שמודרך דאריך יהוה עלה על הדעת להתחייב ברות על החוטף. ועודין לא שמען כל דרש חיזוב בחוטף עני' ומלאכה, עיין ברשי' זיל פסחים תה', שכטב' דהיא תנא דעתם באמת ליה כל חיזוב חוטף וכבר עמדו האחוריים זיל על הסתרה עם פירש'יכן, ובכל אופן מוכחה על כל פנים דתנן דבריתא ליה לה' דרשה דענותם, עיין בתורת כתומים שם במאת מביא הא' ררשא דענותם מקרים שדרש קראי דעתם, ובפי הנראה המשדר עשה זאת בכוננה כדי לתרוץ קושיא הניל', אבל מסוגיא דיל' מוכחה ולא בן הוא ובאשר יראה כל מעין בעזק.

ד. בסוגיא דראש השנה (ט, א), ליף ר' עקיבא דמוסיפן מהול אל הקורש משבעית, ומקרה דבחורש ובקצר' תשבות, ור' ישמעאל lifp' תוספת שביעית מהול אל הקורש יומ' והקשו הפני יהושע והטורר אכן דמה עני' חוטף שביעית לחוטף יומ' בסוגיא ובוטס', והקשו הפני יהושע והטורר אכן דמה עני' חוטף שביעית לחוטף יומ' הכהורים למדום זה מזה דהא שאסור בזה מזור בו, תוספת של חורשת ערב שביעית הגבנס לשבעית היינו שלא יזרוח בערב שביעית המתעלת לשזה ואיל' שבשביעית, וכן של שביעית למוציאי היינו תבואה שהביבאה שלש שבשביעית נהג' בה מונח שבשביעית בשמיינית והיינו תעמא' וכיוון לדביא שליש שבשביעית נרו'ם באלו גמור' שבשביעית דין פרות שביעית עליהם, ואלו חוטף שבת, וט' טוב זום הכהורים הוא לגמ' להדר', דמזור לחורש קודם שבת זום הכהורים וחורשה המתעלת לשבת זום הכהרים זאמ' לא יזרוח לעלם, אלא דמציד חוטף שבת זום הכהרים אסור לעשות מל'אה או לאובל קנית לפ' נינט' היום ואם בן חוטף שבשביעית וחוטף שבת זום הכהרים תרי' מיל' נינט', ועריך קרא מיהוד על למזור זה han' לר' עקיבא והן לר' ישממעל, וקושיא זו צריכה רבה ולא ראוי מי שעלה ישוב בנן ומהתקבל אל הלב.

ה. והקשו כתיב קודם ועניהם את נשוחתיכם ואחר כך כתיב וככל מל'אה לא תעשות ולמה שינה התנא את הסדר.

ו. והקשו בתוס' ישנים לא מעט בשום מקום ועריך קרא מיהוד ליום ולילה ומאי שנא בגין דחרש קרא על מל'את יומ', וקרא אחר על הלילה.

ז. והרמב' זיל בה' שבית עשר א', ו כתוב זה לשונו: כשם שבות מל'אה בו בין בום וכבן בללה כך שבות לעני' בין בום בין בללה, ונעריך להוציאך מהול אל הקורש בקיטחו ובינייתו

שנאמר ונענית את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב כלומר והחל לצלום ולהתעטת מערב תשעה הסמור לעשיין, ובן ביציאה שוהה מעט מלך אחד עשר סמור לשינוי שבامر הארץ עד ערב תשבעו שכחכם, עד כאן לשונו, הנה מבואר והרמב"ם לית לה תוספת יומם הכהנים אלא לבני עתמי ולא לענן מלאכה, והרב המגנד ושאר מפרשיו הרמב"ם עמדו בזה רמנא לה למב"ם לחול בין תוספת מלאכה ותוספת עניין, והוא כתוב בהגוזת יפה עיניהם גם בכפotta תמורים והרמב"ם לא סבירא לה כבבירותא דעתם אלא דריש לתוספת מקריא דועיניהם ודרישה והתשברתו שכחכם לית לה כל וזהן ברב ורב אהא בר' יעקב, עניון שם שהשאיבנו בזה, ובודאי כן הוא כרבויהם ואולם שם מוחבר ומפרש לא כתוב פשר החזרה רמנא לה לחול בין תוספת עניין לתוספת מלאכה, וממה נפרש אם הרים מוחיל מקודם וגומר באיחור מאן שאן בין עניין ובן מלאכה, ואי משום דקראי לא מידי בתוספת אלא מעניין, למה לא לנוון בהקש מלאכה מעניין וכמו דילפין אזהרה לעיני יום עצמו מכח הקש או גזירה שוה מלאכה הרי דעתינו ומלאכה שווין ואיך חולק בין חיבור עייני לאייסור מלאכה.

ח. לאיה צורך הביא הרמב"ם הא דחייב במלאכה בין ביום ובין בללה, רבר אשר לא יעלה על הדעת לחלק בין יום ובין בללה, ובשיט נפוא ודרשך כן קשה למה לו ודרשה מיוחדות על יום וללה, ומה מזען הרמב"ם בדרשה זו המיותרת לתביעתabolותיו.

ט. הקשו המפרשים למה צרך ודרשה מיוחדות על יציאתו של יום הכהנים ויציאתו הלא אחרת בכל וחומר מכונסתו ויציאתו חמור מכח חזקה הדום שלגנוו וכבסירותה דמן ארבעה בהלכות שבת דאפקוי יומא חמור מעויל, ובפרט לפני סברת השלטי בגבורים דעתם תוספת הוא כדי שלא נגע בעצם היום אם כן מאי יציאה מכניסה.

י. הרוא"ש והר"ץ הוכיוו מזא ואמרו בבריחא ל, א דהו נשי אבל עד דחשיכה ולא מתרין בחו דעל כוורת תוספת יום הכהנים לגבי עייני יש לו המשך זמן וב, דחויא לא אבל בספק חשיכה ההלא על ספק ברת דאי דצריך ללחחות בזו, אלא וראי הרכונה דאלל קודם זמן של ספק חשיכה, ואם כן הרי תוספת עניין יש לו המשך רב קודם בללה, ולא ביאר דמאי שנא תוספת עניין מותסתפת מלאכה שכחמו התוטש' ושאר ואשותם והשיעור הוא רק רגע בלבד שהוא. ונדרך למצעא מ庫ר וטעם לחולק בין תוספת מלאכה ותוספת עניין.

יא. הרמב"ם זיל לא הביא בהלכות שביתת עשור הא דרבן חייא בר רב מփתוי רכל האוכל ושיטה בתשעי מעלה עליו הכתוב, וכרי ופה הכיה המקן אגדודם באירא סי' תקע, ט דעל כוורת האי דרשעה גמורה היא מודמיקה בשיט' והאי תנא דעתם ועניהם בתשעה Mai עבד לה חז' ודרשה גמורה הוא ומן התורה מוצה לאכול ואיך חז' והרמב"ם דרש' זו, ואי משום ודריש וקריא לתוספת עניין, אם כן איך פסק בה' דברים הלבנה ג, ט דערב יום הכהנים הוא מנ הימים שאסור ליום בהם, עיישי בכספי משנה שמוכיה על כוורת שאסור ליום מהתורה, ואיך שכן בהלכות שביתת עשור לא הביא הרשות דעתה לאכול בערב יום הכהנים.

וכי לעריך כל הקשיות אלו ענן ואומר בסעיטה ושמאי.

הנה בדף ב, אמר ריש לקיש האוכל אכילה גסה ביום הכהנים פטור מאי טעמא אשר לא

תעינה כתיב פרט למועדיק, וכותב רשי' זיל בזה הלשון: אכילה גסה שאכלليل יומ הכפורים על השובע שהיה שבע מסעודה שהפסיק בה וכל מה שאכל משוחיכה אכילה גסה היהת ושלא לדחותה, פרט למוקד לה שאיתו מבטל ממנו שם עיטה על ידי אכילה זו, ואלא מוקד הוא את האוכלי' ואת עצמו עד כאן לשונו, הנה מדברי רשי' זיל הקדרושים והאמותיים יוצאי ברור ומפורש כי רק על אותה אכילה חייב ביום הכהורות ובמובלת עוני רדיונ שעריך שהיה האוד במעמוד מעונה והוא אם על ידי אכילת בכותבת מבטל את העינוי או חייב על אכילה זו כרת, אבל אם דוא במעמוד שאיתו מעונה ושבע כל כך עד שכך במוחו – עין בתוס' מיר כב, א, דבר המתוול "פסח" ושאר מקומות ובשולון ערוך תרב, ובב"ח ומון אברהם – או איתו חייב על האכילה בין שאיתו מבטלת שם עיטה דבלאו הכלאי עוני מעונה, ומעה אמרו אני דאיתל לא אכלי ביום הכהורות עצמו מכל מקום ועל כל פנים לא קיים המעות עשה של עניתם את פשותיהם דעל ידי שאכל כל כך בעבר יום הכהורות עד שנכנס ליום הכהורות במועד שאיתו מעונה, אם כן בכינסת יום הכהורות כל זמן שכך במאכלו מנוח השובע פשיטא ופשיטא דבכינסת יום הכהורות איתו מקים המצות עשה הוא והין דבכינסת דאיתל עתה בכינסת היומ, וכל שאיתו עבר על ידי אכילה על בוטול המצות עשה הוא והין דבכינסת כהה איתו מקים המצות עשה של עניתם וזה בא תליה, וסבירא זו אמתית אבל תננה מסני, ומפורש יוצאן מדברי רשי' זיל המזוקקים שבעתים, ולפי זה נגן הדעת העטם של חוטף עוני ביום הכהורות, ודורי אי היה כתוב בתורה רק אורה שלא יכול ביום הכהורות או בתחולת בכינסת היומ היה מתחול האיסור של אכילה, אך על פי שבע ביחס בכינסת היומ מכל מקום כל שלא אכל לא עבר על הלאו של לא אכל, אבל בין כוון דתורתה אמרה בלשון עשה עניתם את נששותיהם בעשר לחודש אם כן חיל המצות עלוי מידי בכינסת היומ שיהיה מעונה, ואם היה הולך ואוכל ממש עד בכינסת היומ ומה גם לפני השיטות דספקא ואורייתא מהתורה לקולא יוכל לאכלי ממש עד שחישכה, אם כן לא היה מעונה בכינסת היומ וה תורה אמרה שיזהיה מעונה בעשר לחודש, ועל כן חייבת התורה להוציא מחול על הקדרושים והיינו שפistik מלאכלי מבער יום באופן שכובנות יום הכהורות וזהו במועד מעונה שיוביל לאכלי ולשתות ובגען מכח קדשות היום, וממילא דלא די אם מוסיף רק רגע כל שהוא אלא ציריך להוציא משך זמן רב קודם בכינסת היללה כדי שיתחול אכלה התיאבן לאכלי או לשותה וזהה מעונה על ידי מה שנמנע מלאכלי, והוא טעם הרין והרא"ש זיל שכובנו שמכוב מגני ביצה לו, א, דחוטפה עוני של יום הכהורות יש לו משך זמן והדבר ברור כמשם בצחרים, ומשנה שלמה שיטו בפסחים פרק ערבי פשחת אצ, ב, לא אכל סמור למתחה ואמרנו בגמי ק, ב, דילמא אותו למכיל להמא אכילה גסה, וכ恬בו הנותן דיה "ידלמא" ואני אכילה כראמרן בפרק בתראי דיומא דהואכל אכילה גסה פטור, ובין פסיקין בש"ע תעא, א, וכן תרלט, ג' גבי סוכה, הרי דבלא שום קרא מסבירה אסור לאכלי סמור ליום טוב ושבת ופשח כדי שלא בצלל על ידי אכילה גסה מצתה מגנה או סוכה או פת של שבת או יומ טוב. ואמרנו בגמי פשחים ק, א, דרב שתת הוה יתיב בתענידה כל מועל יומה דפסחא כדי שיכנס ליום טוב בתיאבן, ואם כן קל וחומר ובן של כל והומר הכא דאייכא איסור כרת וצריך שיזהיה מעונה בכינסת יום הכהורות ולא שבע רדוא חיל עלו מצת עוני מידי בכינסת היום, רקן דאי פשיטא ופשיטא דבלא שום קרא יש לנו לומר ואסור לאכלי בשעת החוטפה סמור להשיכה, וממילא שפיר הוה אמונה דברת נמי חייב משום שביעת את העוני שחלה עליו בתחולת יום הכהורות.

וראה זה מציאותו הרבהה ובוחן הבודח ש' אמרו על הקריאה זאך בעשר וחמש, וזה לשונו הבודח: שאל ר' בא ל' שמעון ואמר לה ארך דרכיב מאי קא בעי הכא. אמר לה למשיטא קאתיא זכין דאמיר לבור ועיניהם את נפשותיכם בתשנה לחושן אמר ארך בעשר, ארך עשור בעי לעינייה רביעשר תלא מלטה, אמר לה אוי הכא כתיב ארך ביום הראשון תשכיתו שאור מבתייכם ותניין ארך חלך, חציו אסור באכילת חמץ והצעז מותר אף הכא ארך בעשר לחושן אימא ודחיזו אסור באכילה החזע מותר, אמר לה אוף הכא בעניהם את נפשותיכם תלא מלטה דיא עניינו לא אשכחנה אלא מפלגות יומא ולהלה ופיר הוא ארך חלך בעניהם את הפשותיכם, ער בגין לשוטן הטהור.

הנה הוחור הקודש על סבירא לה הורשה בתלמוד בכל ודרשין מועניהם בתשנה לחושן וטפת יום הכפרות בעיניו, دائ הוה סבירא לה לחיי דרשה או אין בגין טהריה בין הדרה רביעשר ובין קרא רביעשיות בתשנה, ולא הוה צירך לכתוב "איך" כדי לטעט את יום וחמש עוני, אלא והוא דלית לה לחושן הקודש האי דרשה, ועל בורחן דרשות תיבת "איך" שלא להתענות בתשיעי - ואולן בון להרשה וחזייא בר רב רמצונה לאכול בתשיעי - ומוסיק לאמר ובעשור גנפאו אינו מעונה כל היום ביכן שוחלך ואוכל כל יום התשיעי, ומעתה לפי שיטת תלמידא דיין ואילנא תוספת יום הכהנים וחנוך להפסיק מבعد יום הפסק גודל, או באמת נבנט ליום הכהנים כשהוא מעונה ומקיים וניעות את נפשותיכם מיד בכנית יום עשר, ואם כן חייא "איך" אי אפשר שימוש שלא יתענה רק בעשר, דהלא צירך להוסיך עניין גם בחלק מיום תשיעי, וכן באמת תלמידא דיין ודרשין חייא "איך" למעט יום הכהנים איתן מכפר אלא לשבעת ולא לשאים שבין, עין שבועות יג, א, זה בורר. עיין בכפות תרומות שבכתב לתרין קשיות רבashi ולבכתר לא תסור מן העיני, וכותב דלא רצה להשתמש בלשון מגונגה, ומשמע רבכנית יום הכהנים מעונה ברם ומהורי עלי לא תסור מן העיני, וזה איתן דרבכנית יום הכהנים איתן מעונה אלא שבע, אבל האוכל בתשיעי וכו', ואם כן איתן מותישבל הלשון יפה עד בגין לשוטן, ופלא על הגאנן זיל שגען מעינוי הדבורותים לפני שעיה ודוא באמת חיב בתשופות יום הכהנים כדי שיוכנס ליום הכהנים כשהוא מעונה, ומיציט עין זה בסמוצע תשכיתו דאמרה תורה אך בזום הראשון תשכיתו והיינו עבר פסח בחצות ישכית חמץ מביבו וסבירא לה לרשי' דהמצור הוא בשבע ואל תעשה בששיגע העות דיום יהה והחמצ מושבת, ומיליא צירך עבר החמצ ערו קורם החוץ, עין במנחת חינוך מעזה ט' שהאריך ליבור עניין זה בתכלית הארכיות, ווכחותה הכא נמי צירך שיזיה מעונה בכנית היום, ואם כן על בורחן להוסיך ולהפסיק מלאכול بعد היום גודל כדי שייחיל העיני מיר בשכנס קדושת הוים.

וכמו שצירך להוסיך ולשוחת בעיניו בגמר היום בלבד אחד עשר הסמוך לעשרה, דיין דהטורה הקפידה שיזיא מעונה ממש כדי שעתה מתחילה היום עד סופו ממש דהינו מעבר עד ער, אם כן אם לא יוסף על היום ביציאתו וממש בירוק עם יציאת היום יהא מותר לאכול אז העיני נפסק קצת מבعد יום, אך על שלא אכל מבעוד יום מכל מקום ששגיגע סמוך ממש לזמן החזרה לאכול ולשוחת או פוסק מלזרגש את העיניים. ובר זה מעיד על הנסיך ואין צירך לראייה, אבל הוא לך ראייה בורחה לטברא זו מהא דתנן ביוםא פ"ז במשנה דף ס, א, על כל סוכה וסוכה אומרים לו הרי מים הרוי מזון, ואמרו בגמ' שאמרו לנו כי שיטב לבו ראיון

וזמנה מי שירש לו פת בסלול למי שאין לו פח גנאל. חוו וודחויה שטוכן לו המון הייא נפוא מיחבת דעתה, מכל שכן שכשוגיע ומזהדר לאכבל שהו מיחבת את יעדתו עד קודם שאכל, ואם אין אם בזיק ממש בטוף להלט זיא מוחר לאכבל אז באוצר השעה מועטת ממש סמוך לעצאת הום נפק העינוי והוחילו רעדתו להזחיב ולבן הקפידה והעוררת גם בפצעית וזום להדסק מעט בעוני ובחל החוטפות ככינס וביבאה זיאו ורק כי שהעינוי היה שלם כל מגעת כל דדו משך כדי שעותת ממש מערב עיי' שריף.

ועתה בראה איך יתישבו הפסוקים מכונים עם דרשת חזיל כל שם דוחק, וזה בפרשת אמרור בג', בו, מתחלת הפרשה אך בעשור לחודש וכור' עונתאת את נשוחיכים וכור' וכל מלאה לא תעשו בעטם הום הוה וכור' שבת שבתון הוא לבם ונעוותם את נשוחיכים בתשעה לחודש בעבר משבר עד עבר תשבותם שבתבם, עד כאן לשוןDKרא, האקר האחרין הוה הוא מיותר לומר כי במקראות והקדומים כבר מבואריס כל דני יומן הבפורים בעיטי עישית מלאה העונשם ואחר שישים חזרו ואומר עונתאת את נשוחיכים בתשעה לחודש ועל ברוחך שיש כאן איזה דבר חדש שלא שמען עד עתה, והודיע שציריך להוציאק ולהזחיל להעתנט בזום התשיעי, עיין בלשון הגמ' בגין ובתרות כתנים שאמרוד וונתאם את נשוחיכים בתשעה יכול יתחולל ויתענגה בתשעה, הריד דמכח טחיות הכתוביט של גבעוש לחוחש ובתשעה לחודש ההו אמרוק שציריך להחילה את העיני בתשעה, אבל לא הדיה עליה על הדעת לזרר שציריך להעתנט שנימיט רצופים בתשעה ובעשיר, ואם כן הודה לך למיימר מיר במחילה תפזרה אך בתשעה ובתשעה עונתא את נשוחיכים, וכיוון רכל הזרה לא דיבירה אלא מעשר לחודש וכור' בסוף הפשעה וחוספה לזרר וענרבם בתשעה, על ברוחך הוה אמרוקן דבונת התורה היא להוציאק ולחתחיל להעתנט מיטם תשעה, ואולם גאנצטב מעורת הוה אמרוק משוחחש ואם כן לדה אמרה תורה תורתה בתשעה אלא דיאו דיאו בערט לא ער בערט נמש אלא ער בערט של זונן מזאו אחריה שהחמא עטה להערב, עיין גאנלביט שט עט שתוכיא זיאיה בזרודה מהקראי תבאת אה הפסה בעבר, והכוונה לא ללה ממש אלא ער בערט של שעת מנוחה, ואם בן דבונת הבי נמי וונתאם את נשוחיכם בתשעה בערב הפירוט הפשוט להעתנט לעת ער ודיזיט זונן מנוחה, ומעתה תקשה עזין למה כנהגה והטורה האי ערבעת בתשעה בלבד הוה דרישן בן שציריך להחילה להעתנט בתשעה דהא אין פהה הדנא בגדילא וונתאם בתשעה, יכול יתחולל ויתענגה בתשעה ואם כן האי בערט למה לה, עיין בפר' תושך איזה סי' תרד ושי' תורה שכתבן בן בירוחס דמווערטם בתשעה גזא הוה ודיעיך לציריך על כל געט להחילה ולהעתנט בתשעה, אלא דיאו אם הדיה אמרור הקרא ורק עונתאם בתשעה יומן הבפורים דיבצל להחילה ולהעתנט באיזה זונן של יומן התשיעי בשיריצה ואפליל מתחילה יומן התשיעי בעבר או אפליל מבערב והעיקר שותענית יתחולל מיטם התשיעי, ולעטקו שלא יונטע מבוקיר ריטם זאי תנא דהיזטו שודוקא בתשעה בערב איזוי האזוריים ווועטן, ולעטקו שלא יונטע מבוקיר ריטם זאי תנא אית לה דאסור להעתנט על כל געט בתשיעי מכוקר אף על פי דילמא מצה ויזובייט לאכבל, אבל על כל פיטס מורה דאסור להעתנט מטוקה, ורק בערט לעת מנוחה ותחילה ויתענעה כדין שיכנס ליום הבפורים כשהוא משונט, ולעטקו שלא יונטע מבוקיר בערב יומן הבפורים אלא כרב בוחנות נדרים ואסור להעתנט, וזה דין אמרת אפליל למאן דלית לה הא זהייא בר רב, זה פירוש הקרא וונתאם את נשוחיכם בתשעה בערב דהיזטו מבער יומן תהוד מעונטן ורק אז מערב עד ער בערט תשבעו שבתבם משך כל זום תחולתו ועד סופו תדי

מעונים. משאך כן אם לא תוחילה להטעות בתשעה בערב דדיין תוספות עיינן אלא תוחילה לחטענות רק בעשרה, או לא יהיה התענית מערב עד עבר כי בכנסית הדום לא תוחדו מעונים וכן ביציאתו אם לא תוסיפו מעש לשוחות בעינוי קצת בלבד שלאותו חבטל מעש מעוני הדום שלפומו ובגלל, וזה נבון מאזור בסייעת רשמייא, אולי היה בר רב מופתני ולתה לה חספת עינוי, או דלא ציריך קרא לחשפה עינוי כל אחד לפחות שיטוט, האי עוניהם בתשעה שהוא יתרו קרא למורו ושם סוחר לראה רבעשר לחודש, על כן מקי מקרה לדידה דכל האוכל ושותה וכוי (וגם לדייה אכתי איתיה האי בערב ומה עבר ביה, ועל כן גם הוא מודה שציריך חוספת והדריש תרתי מימה ומיצין הדגמות בכמה מקומות וגם הפוך חדש כתוב עיין').

וחיש מהר מסתלקת קושית התוס' ברכות ח, ב דה "כאלו התענה", שהקשה רבנו משלט ובמי קשיא ליה הקרא דעתניהם בתשעה בערב, ומואי ישנא מקרה רביום הראישן בארכעה עשר בערב ואכלו מצות והכוונה על ערב של טיע, וכי נמי נמא מי ערב של עשרין, עי"ש ותירחון דוחק, ולפי ביאורתו לא קשה מדי', דשאי הכא דיאיכא סחריר הכתובים דכתיב בעשר וכאן בתיב בתשעה ואי כוונת הקרא על ערב של עשרין מפני מה שינה הכתוב לשוט, גם לאיה צורך נקבע הקרא שהוא מיותר לגמרי. אלא ודאי דיש כאן איה היידוש שלא שמענו עד עתה, והייתו שישוף ויתחיל ויתענה מתשען כדי שיכנס ליום הכהנים כשהוא מעונה וזה ברור בסייעת רשמייא.

ועתה נפרש השקלא וטוא שבסוגיא, הנה ראה ל ברכו דללה שוזה לנו אזהרה ולא היה לנו רק עשה דעתניהם האי עשה אי אפשר לעבר אלא פעם אחת, וכל שאכל פעם אחת ממשך כדי השעתה של יומ התענית כדי יתובי דעתה הפסיק את התענית והוא שמעון שאינו וככל להקן עד בהמה שלא איכל עוד, דכין דהמצווה היא שיזה מעונה ערב מילא כל שאכל שעור חמימות ועתו בטול מצווה זו ושוב אי אפשר לקיים וככל דאי אפשר לקייםמה איטה שעבור שר אככל עוד הפעם ובבלאו הכא איטו מעונה עד כמה מי שלא איכל האיזי כבודתת, אולם אם יש אזהרה על העיני ריצה לומר על מעשה האכילה או חיב על כל איכלה ואכילה אבל זה היה ברבב לא איכלה בכבודת ביום הדערין, וכן העמיד ריש ליקש דבריו על משנתו רקיuni דאוכל ושותה בהעלם אחר איט חיב אלא אחת, דומecho יוניה דבשיטה העלומה חיב על כל איכלה ואכילה, ומהז דין ריש ליקש דיאיכא אזהרה על האכילה או יכול לחתוחיב על כל אכילה ואכילה, וריש ליקש שהוא בעל המימורה ולעל אוכל אכילה גסה פטור ודרש ذات מרכותיב אשר לא תעננה, ובזדאי יי הוה בתיב לא תאכל נמי וזה פטור ואוכל אכילה גסה שאינה בכלל אכילה. ובשלא ברוך אכילה יש פלפל בין הפסוקים אי חיב ביום הכהנים עין שאגנט אריה סי' עז ושווית חותם סופר וכבר סופר שהאריכו בזה, ועתה בא ריש ליקש להמר וזה בן מהמשנה רכין דאי אפשר לכתוב בלשון לאו או מפרשים קרא דעתניהם כמו לאו שלא איכל הכא מבכל עשה, ושוב עבר על כל אכילה ואכילה על האיזי לאו הבא מכל עשה, אשר על פי זה מושב על בנין הא דלא הביא הרמב"ם גיריה שוה ונעים עצם או שאור דרשה מודרשת הש"ס על אזהרה לעיני עצמו. ולפי האמור יש לומר דחויב חטאות ודאי לא בעין אזהרה וזה בע מיל וחומר מברת דבל שחויב על זורו ברת חיב על שגנבו חטא, אלא דעתין לא נדע וחובי על כל אכילה ואכילה, ומהז הכל לא דבר הרמב"ם וגם בHALLOT שגנות לא כתוב בפירוש דחויב ביום הכהנים על כל אכילה ואכילה, אלא שם מבכלו איתמר ממה

שהביה או הין רמשניטו ואכל ושותה בהעלם אחד וכין דלא זיכר בפיירש ממה זהייב על כל אכילה ואכילה לא חש להביה הגוראה שוה שבגמי שאינה צויכה לעיקר חווית השמת אלא על חזיב אכילה ואכילה, והמקשן לא נחיתת לה, ולכן מקשה דזה יחול לבונב השמרן או לא תסורן העני. ומסיק בשייא. אבל לכל קשיא שבגמי יש לה תירוץ כדיע, והתוירן בוה כי מה אהבי לן אזהרה על העניין אי לכא אזהרה על האכילה, הלא על העוני בלואו הין איך אזהרה כין דחיב ברת במיד מילא חזיב שטאת בשוג בכל חיבר בחרותן, אבל ערדין לא היה חיב על כל אכילה ואכילה, בון ולבא אזהרה על אכילה גופה, ודרכ' היב.

ועתה נפרש הבריתיא, הנה התנא מעמיד דבריו על הקרא ריזוניות נשותיכם וככל מלאכה לא תעשו", הנה בטיעות צין המצעין שהוא קרא דפרשת פנחס דזה איתן דשם בע, ז' כתוב: "בעשר לחוד עוניות את נשותיכם כל מלאה לא תעשו", ובפרשת אמר לא ברוב כלל בפסק אחד עניין ומלאכה, ועל כורח התנא מוסב אקריא דברשות אחר זו, כת' שם כתוב: "תעשו את נשותיכם וכל מלאה לא תעשו". וזה יסוד הבריתיא שהקרא הקש עניין למלאכה, וכן דרשין היקש זה לעל דף ערך, ב. יכול שבבחמה או עזבה או עז'ש. וגם הכא מקודם התנא האי היקש ועלוי נבנה כל הבניין, והונה כי ביוארות למעלה בל שם ודרשה או קרא מיוזר יש לט סברא חיזונה לחוויב ברת על חוטפות עניין דכל שאכל ושבע ממש עד השיבנה, בפרט אי סבירא לה דספקא דאוורייטה מהחותורה לקלול ויכול לאכול עד צאת הכוכבים אם כן מבכל על ידי זה העניין של בניתה הדם, ושפיר הוה אמרין חזיב ברת לא מוחמת שאכל בשעת החוטפות דעל זה אין לט עירין שום קרא, אלא מעד רכתיב אשר לא תענה בעם היום הזה, והרי באמת איטן מעונה בبنיתה הדם לעידי ואכילה בזמנ החוטפות, וסבירו זו איפה ממועצת מהא רכתיב בעם היום, ודודאי על ידי שאכל עד שעשה חשבה באמת איטן מעונה בעם היום, והחינו בוחלת הילל', וכאשר בתבז הוחדר הקדוש ואיתן מעונה בילל', ודודאי יי הוה כתיב לא תאכל בעם הדם אם כן שפיר ממוצע חוטפות. אבל בון דכתיב בלשון עשה תעונה, אם כן ממעצת החוטפות ודודאי מעונה על ידי אכילה זו בשעת החוטפות אינה בתוחלת עצם היום, ואם בן דרש דעכם הדם על עיצומו של יומ חיב, ואיתן חזיב על החוטפות עניין, דאי מיעוט אי אפשר להעמידו רק נשען על היזק של עניין למלאכה וכמלאה והוא שפיר ממוצע מעם היום חוטפות ודאן להוטפות שום שכירות והשפה על עצם הדם כמובן. ואם כן מכח חזיק של עוני למלאכה ממעין נם בעניין חוטפות עניין מכרת, ולכן מתחיל התנא במלאכה ולא בעין כמו שמדובר בקראי, והיינו טעםם דרך אחורי רם מעין חוטפת מלאה וככל למעט גם חוטפת עניין, נשען על היזק של עניין למלאכה, זהה בפטור ופזר ובורר בשמש בעחרית בטיעטה דשמי. ואחר כך הולך ומברא התנא ואבתי אזהרה לא שמענו, רעה לומר ומה דומה רם מעין חוטפת עניין מכרת על כורח מוכחה דיש אזהרה על אכילה וככלו כתיב לא תאכל ביום הכהפורים ואו שפיר דאיתן חזיב ברת על אכילה בזמנ החוטפות כמו במלאכה ולן טהרה למցוא דרשת לאזהרה על האכילה ווריש גוירה שוה דעתם עצם, ומה מאור נחא דצריך קרא מיעוד על מלאת ים ומלאכת ללה וככל זה כדי להוכיח ולהזכיר הין חזיב על כל אכילה ואכילה רמוכה הוא גופא דכתבה התורה בלשון אשר לא תענה הוה אמיינא דבלילה ובבלוא היבי איתן מעונה בון דאכתי לא דעתן מקריא מיזה חזיב חוטפת עניין וכוין ובבלוא היבי איתן מעונה בלילה ובמו שכתב הווור הקדוש הניל', אם בן זהה סברא נס להיפר ולקלול שלא להחיב רק ביום מפני שהוא כבר מעונה ועל ידי אכילת מבטל העניין, מה שאין בן בלילה ובבלוא היבי איתן

מעונה, וכן ודרשן במלאכה קרא מיזוח על ללה כדי ללמוד עניה ממלאכה וכמוהה בוגר' שם. ולפי באירוט תנא דבירותא לות לה כל תוספת לא בעיניו ולא במלאכה, וכן מוסחין ומהוורת שיטת רשי' בפסחים סה. ב. ותנא דעתם עטם לות לה כל תוספת, ואולם על תוספה עיתר יש לנו קרא מיזוח ודרשיהם את נשוחיכם בתשעה, וכן זה רק דרישו אלא מקרא מלא, וכן שפיר פסק הרמב"ם תוספת עיטר, ומקרים הכליה זו ודייא וڌיב על יומ ולילה. וצריך לומר שירח העוני מיד בטלת הללה, ולהבי ציריך להוציא מן החול אל הקורש כדי שיכנס לתוכה הכהורים בשזהו מעינה, וכן ביציאתו וכן שפירושו לעיל כדי שישלים בעיני גמור את התענית ממש עד חסיכה, אולם תוספת מלאכה שאון לו שום שיכיטה עם עצם והום אפיקלו או מרבלין גם תוספת מלאכה מכל מקום לא זהה אלא כל שהוא. וכן שכחן החוץ' ואם כן לדיין דספק חסיכה בלבד וכי אסור לא הביאו הרמב"ם, או משום דלית לא כל תוספת מלאכה וכן כתבו הפסחים או משום דאין שום נזק ממנה להלכה והאי תוספת כל שהוא ודאי בכלל בטור פסק חסיכה וכן שכחן החוץ' ראש השנה ט, א, דה יורה עקיבא".

ומה מאר מישבת הקושיא שהתלבטו בה הטורי אבן ובפי יהושע דראי נלמוד תוספת יומם הכהורים משכיעית דלא דמי איזהו, ולפי מהרhnג מהא מאר ודרשות עניי של יומם הכהורים ממש דומה לדרשות שביעית, ושניהם עניין אחר הם שחויב התוספת בעמה מהעיר. חן שביעית ווון ביום הכהרים אין בכינותו ורק ביציאתו. ועיין בגללן החשים להגאון ר' יעקב איבר וצץ שם בראש השנה ט, א, שוקהה דרי' עקיבא איך נלמוד תוספת עניין ממלאכה של שביעית ויש לו פירא, מה למלאכה ששהגת בשבעות וטמי טובים. והחינה בערך עיין פרול. ולפי הניל לא קשה מייד וזה טעם איבא ביום הכהרים ובשביעיות. וביום הכהרים בלבד קרא נמי וזה סברא לחזיבת תוספת עיטר וכמו שחתמא דביריתא ביום אמרו יכל זיא וחיב על תוספת עיטר ומטעמא שבאיינו למלילה בארוכה. אם כן כוון בלבד וכי יש סברא החזונה על תוספת יומם הכהרים אלא דנתמגע מחייב ברת מהז הבנן אב משכיעית לחיזע על כל פגיעה באיסור עשה זהה ברור בסיעוד דשמי.

ומיושב נמי בזופן בגין מאור מה שהקשה שער המשפט על הוא ודרשן בסוכה בות', א, האורה לרבות נשים בתוספת עיטר ולמה לא מדרש הא רובי אהמשה עיניהם דבם והן איממעס מכרת עיי', ולהוניל נחא מאור דלהבי מוקמינן הריבוי על תוספת משום עיטר, דיש לה שיכיטה עם עצם יומם הכהרים וכן דינשים חיבין בעצומו של יומם על ברוחן לחיבת גב בתוספת עניין כד לבנט לום הכהרים מעונה, מה שאון כי שאר עניין שאנו תלין בערך העינוי, וכן מצעיט בירור גמود לפיקו של המבהת חיטך במצווה שיג, שעבור על חזקתו ע"ז קין שנעשה בר מצוה בטלת כל יומם הכהרים. ואם אסמו ולא ציריך מעת לעת און כן ודאי חיב בעיניו יומם הכהרים עצמה, רעהה מסופק אי חיב בתוספת עיטר או לא ונראה לא יותר דאיתו חיב בתוספת עניין כוון דעדין איתך בר מצחה, ועיין בשווית קדושים זקי החותם טופר צוקיל באיזה סי' קעב דבם הוא ציל טעה זו, ולול שאיי בדא היינו גומר ודאי חיב גם בתוספת עניין כד שלא יגרע את העוני של בניות היום אם יכנס לקדושים זקי החותם בשזהו שבע, וכן שחייב בעצומו של יומם. ממילא חיב גם בתוספת מפני שבתו תלוי קיטים של העשיה בעצמו של יומם, וזה ברור בעורת ד' יתרון.

ובן נששות נמי הטעפוק שנטהפק בו הגאון בעל שעריו חים חז"ק על שעיר בית שעריט אויה תשובה בח' במי שאכל קודם שהשכבה פחתה מעת מכוכבתה, ומשחשוכה וקשר היהום השליט תוך כדי אכילת פרס את השיעור, או נאמר דוחייב ברת אף שלא אכל כל השיעור כלו ביום הכהפורים גופה, זקיפרת והורה והיתה על תחובא דעתה ביום הכהפורים חיה וימת יהובא דעתה, או נאמר דבעין רוקא ישיאל כל השיעור בשעת חיוב דוחייב ביום הכהפורים עצמו, והאריך בהזה מאר עי"ש דוחיב, ועיין בשוו"ת כתוב סופר או"ז סי' לא שבם דעתו דוחיב, ולפי עניות דעתך ספק זה נשפט בפשטות מהה דמעמיטין ונוספות עניין מכרת אף על פי דעתם איסור האכילה בזמנן התווספה הוא משום דאיינו מעונה בכיסות היהום בעיזומו של ים, הרי דאיינו חייב ברת אלא על אכילה בשעת חיוב ודוחיב יום הכהפורים גופא, אבל במה שumbedל העיני אפיקל של עזם והם על ידי מעשה קודם שקדש עלו היהום איתן חייב ברת ואם כן הוא הרין בספק הנול איתן חייב ברת אלא על עברית ולאו דוחיב אכילה כברחבה בשעת החיוב, ועיין ברמב"ס סדר המצות שמנה מצות עשה להחננות, וממצוות לא תעשה שלא לאכלה לשחותות ורך על ביטול הלא תעשה חייב ברת, אבל לא על ביטול העשה על ידי מעשה קודם חלות זמן החיוב ברת כן נראה לפי עניות דעתך ברור בסיטוטה ורשמי.

ודע ויש ולמה למא אין שם רמזו ורמייא במסניות מהיוב תוספת עיניו של יום הכהפורים שמוסכם בכל השיש' שהוא מהורתה, ולכמה שיטות גם ההויב לאכלי בערב ים הכהפורים הוא מצוה ואורייתא, ואיך שהניהם רבבו הקורש מלוחכיר במסניות מצווה זו, ובפרט חיוב התווספה עירין שונגע לעצמו של ים הכהפורים והוא חיוב ואורייתא וכו', ולא ראוי מי שנתעורר בהחן צריך עין גדול. אם לא שנאמר דמלמד ממנה ערבי פשחים קו, ב, שאסור לאכלי משעת מנהה קטנה ודוחיב שיעור התווספה כדי לקיים מצות אכילת מצה לחיאבן, ומכל שכן שאסור לאכלי בתוספת כדי לקיים המוצה רועניהם וכמו שכטבנה למעלה וערין צירע עין.

התוספה: עיין בפרק המשניות לרמב"ס סוף התענית שכחוב בזה"ל: "זרין תעניתו כדין תענית צום הכהפורים רגה לומר שאסור ברוחיצה ובסיכה ובגעלת הטסל ובחמשת המטה ומוסיפין מחול על הקורש ועשית מלאכה בו מגונה מא"ר עד כאן לשונו העתורה. וכך רואה ישנותם על מה שהעה דבר שלא נמצאו מנתן שם רמזו בש"ס החיוב להוציא מחול על הקודש בתענית זרבנן של תשעה באב, ובזה תעניתות ה, ז כחוב ובין המשניות של איסור ביום הכהפורים, וכחוב הרוב הנגיד ודבר זה נתבאר בפסחים נד, ואך על בגין ספתקא זרבנן הדיא כי האי ספק אולין לחומריא, והרמאנין למיד מכאן שאין תוספה לתשעה באב, שאם היה לו תוספה לא היה צורך לומר דבין המשניות של איסור, הא אפילו McCabe יום אסורה, וליל שאני כדאי אומר אני וזהרמב"ס היה סובר ותשעה באב ודללו זרומו איסור ביום הכהפורים, ממיילא ובתשעה באב צירע שיחיה מעונה כדי שעשת לילה ויום, וכיון שכן צירע תוספות משר זמן מרווחה כדי שכינס לתשעה באב כשחואה מעונה, וכן בין המשניות ואיסור לא מעד ספק איסור אלא מבדחאי ומטעות חיוב תוספות כדי שייחיה מעונה בכניות לתשעה באב וזה ברור בשיטת הרמב"ס בסיטוטה ורשמייא.

ולhalbכה כמה יהיה שיעור התווספה שיפסק מלאכלי מבعد יום כדי שייכנס ליום הכהפורים כשחואה מעונה, הגם שהראשוים זיל גום בשולחן ערוך אויה תורה, א כתוב המחבר רק בדורן כלל שצריך להפסיק קודם בין המשניות, אבל לפי ביאורנו הרחוב נראה לפי עניות דעתך דרכין

התבלת התהופט הוא כדי שיזהה מוענה בשגננס ליום הכהנים, אם כן על כל פנים צריך להפסיק שימוש צאת הכהנים, ובגמ' ברכות נג. ב', לעומת ברכת המזון פלגי כי ר' יוחנן וריש לחש דר' יוחנן סבירא להה עד שירעב וריש לחש סבירא להה ד' מלין באכילה מוענת ואכילה מרובה יותר, עיישי דפלויג רשי' וווט' מודרך לדחף בפיירוש הפלוגרא דר' יוחנן וריש לחש. והרמב"ם בפרק ב' מוחלבות ברכות והלכה י"ד כתוב סתום עד שייתעלל, לשון חמשנה ולא הכריע בפלוגרא, ר' יוחנן וריש לחש והלחים משנה תמה עלי', עיין באורח חיים סי' קפר, והבמן אברהם ס"ק ט' מה שהביא בשם אבורהם ושיעור עיכל הוא באכילה מוענת ד' מלין. עיין שם במחצית השקל שהאריך בה. על כל פנים לדין רפסקין זומן הילקת הנר והוא שענה וחומש 27 מיטען קודם צאת הכהנים אחריו כל החומרות, עיין שולחן ערוך או"ח סי' רסא במגן אברהם ומוחצית השקל באוריינות, ואם כן יש בכלל שיעור זה גם שיעור העיכל של ד' מלין באכילה מוענת, ולפי הממחמיין בשיעור מל שהוא שני חומשי שענה, אז שיעור העיכול שמנעה חומשי שענה, שהוא שענהogi חומשי שענה, דהיינו 96 מיטען קודם צאת הכהנים, ובאכילה מרובה יותר מזה כן נראה לפי עניות דעתך להלכה אם יסטיכמו לה גורל החור שלט"א.

סוגיא דסוכה בשמיני

הלבכה פסוקה במסכת סוכה מז, א: "שמימי ספק שביעי מיתב יתבין וברוכי לא מברכין", וכן חוקי להלבכה בש"ע או"ח תרסה, א דוחוז לארץ אוכלים בסוכה בלבד ולהם ובאים מפני שהוא ספק שביעי ואין מברכין על ישובתה. אולם הטעם מביא שם י"ש מי שנחוגן, שלא לשב בה בלבד של שמיים וכבודם והשמי ישובין, וכותב הטור "אייט מגנט" והביטה יוסף כתוב זהה לשוטו: "זונה שבtab ווש נהוגן שלא לשב בה בל' ח", טumo מפני שבלה צרך לבך זון ואם אוכל או בסוכה מעצת או אכילה בסוכה סותרת את ברכת הזמן ומפני כך סוברים שם אמרו בגמרא' 'מייתב יתבין', ביזום דוקא קאמר, וכותב רבייט שאיתו מנגג, משומם רדיין דסתמא אמרו מיתב יתבין אין להליך בין ים ובין לילה". והב' ח' כתוב: "שאפשר שנגנו כן כדי לעשות הפסקה בין ז' לח' דרכין שאוכל בביינו בלבד ז' שוב אף אם יכול ביזום א' בטוכה אינו נראה כמוסיף, מיד ורודה אוכל בסוכה באמצע השנה". וסבירא זו של הב' ח' אלמתא מוא', וכן ביב סברא זו המגן אברהם שם תרשח, ב', וכותב עוד דברມידניטו יש קצת אונשים שתורגין כרך לפוי שריאן נן מאבויהים, מכל מקום מסלק להלבכה דחוין עם הטור, והרי שתחמא אמרו בגמרא' 'מייתב יתבין', ומשמע אכן חילוק בין ים ובין לילה. והנה למורות הכרעה החולשית זו של הטור והמחבר ומגן אברהם, פוק חזי כי רק ואשכניות תלמידיו הגב' וחזרם סופר נהוגן בהכרעה זו של עמודיו השוע'ג, והגאון ר' אברהם מווילנא צוחה לתלמידיו מ' לשין בסוכה בלבד ז' ואפייל במצער ע' קצת כדי להזרות הלכה, עיין בש"ת קדושות וקשי הכותב סופר זונקל' חילוק או"ח ק"ב שהביא המנהג אלטם ברור עולם החסידים עושים כשיות ה"ש נהוגן" שבטור, שכן יושבן בלבד ז' אלא ביזום. אולם לא שמענו טעם ונימוקם בהזה אריך הניחו הלכה פסוקה בש"ס ושור'ג בעל חולק ונוהרו אחריו שיטתה דחויה מודטור ומגן אברהם, על מה ועל מי טמכו כזה.

ואחריו שלמדוינו שמעתה דא בעיון, יגעתי ומצעתי סמך נידול למניג זה של החסידים שהוא השיטה של יש נהוגן' שמביא הטור, אלא דהטור ומגן אברהם דתויה בשתי ימים מפני שהוא נגר מסקנת והחולת הש"ס להלטת דמייתב יתבין וברוכי לא מברכין, ולפי עמות דערתי אדרבה מכאן יש ראייה לשיטה זו וכמו שאבאר בס"ד.

מקור דין זה הוא בגמ' סוכה מז, ב' ואעתיק לשון הסוגיא בגורותה:

"אמר רב יהודה בריה, דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, שמימי ספק שביעי שביעי לסתוכה ושמי לברכה, ור' יוחנן אמר שמיימי להה וללה. מיתב כו' עלמא פלגי דיתבין, כי פלגי לברוכי, למאן דאמר שביעי לסתוכה ברוכי נמי מברכין, למאן דאמר שמיימי להה וללה ברוכי לא מברכין. אמר רב יוסף נקט דר' יוחנן בזיך, דרב חנא בר בר ביז�ו וכל גודל הדור איילעו בסוכה בשמיימי ספק שביעי מיתב הוה יתבי ברוכי לא ברוכי, ודילמא סכיא להה במאן דאמר בין שבירך ביזום טוב ראשון שוב אית' מברך, גמרא' דמאפר קאטי. אייכא ואמרי ברוכי כו' עלמא לא פלגי דלא מברכין כי פלגי למיתב, למאן דאמר ז' לסתוכה מיתב יתבין, ולמן דאמר שמיימי להה וללה מיתב נמי לא יתבין. אמר רב יוסף נקט דר' יוחנן בזיך, דמרא

רשותה מושך הרבה יהודים בירה דרב שמואל בר שליט' ובשמי ספק שביעי לבר מסוכת יתיב, והלכטה מירב יתיבין וברוכי לא מבריכין.

והנה הרשב"א ז"ל הקשה קושיא גודלה ועצומה, רלישנא בתרא אין אפשר דסבירא להן לר' יוחנן יתיבין בסוכה בשמיינט ספק שביעי זה הוה ספקא דאוורייטה ולחומרא, ותירץ ואין כי מי דבר לא ידע בקביעא דירחא לבולע עלימא מירב יתיבין ואפלו לר' יוחנן, כי פלגי בזמנן הזה דרבקיאן בקביעא דירחא ולא בעדין תרי יומו אל' משום מהneg אבorthut, וסבירא להן לר' יוחנן דירחא ז"ל שאבוותנש לא ידע בקביעא דירחא ריבוי בסוכה בה' מספק, און לא אולין במנג' דירחא כי הכה ולא לולע בה' שהוא יט' טוב מהתורה. העלית על מס' סוכה הקשה על תירוץ זה והלא בימי ר' יוחנן היו מקרים על פי הוראה ובמקרה ברמ"ב' בהלכות קידוש החתוון, ג' דעד תפות אבוי ורבא היו מקרים על פי הוראה וא"כ אין שיש בקיי' בקביעא דירחא, והוא פלאה נשגב, וע"כ תירץ באפין אחר, דר' יוחנן ז"ל דאייכא להיפר ספקא דאוורייטה, דלמא עובר על "בל תוסוף". ולפי עניות ועתי תירוץ וזה דוחק גדול, כי בבר כתוב הריטב"א בראש השמו טו א' דכל שעשרה ממשום ותקנת חקימות לכא מושם "בל תוסוף" ובאי ראייה לה' מסוגיא דילן דיתיבין בשמיינט ספקה ע"פ דען בקיין בקביעא דירחא, והיית טעמא דכל שעשרה מרעת עצמו אלא מפני התקנת חקימות לא' שיר ביה "בל תוסוף". ובשות' כתוב סופר חניל הארכיך בזה, ועל כל פנים תירוצו של החל'ה במחלוקת בבר ותרותו אינו עולה יפה וקושית הרשב"א זיל' במקומה עומדת. ועוד יוזר תנגל קושית הרשב"א על לר' יוחנן דס' לדלא יתיבין בסוכה בה' ספק ז' הא יאיכא חוקת וחוב מכח יימט' הראשים של סוכות דלבני סוכה לא מפסק לילות מימים והוא ביאמא אורכטה. עיין בשורת מחרים שיק חיל' ז"ד סיון תי' שהקשה כן לעין הרכבה, דלמה לא מבריכין נמי בשמיינט ספק שביעי, ומכל שכן שיש להקשוטןnan אליכא רלישנא בתרא לר' יוחנן למלה לא יתיבין.

וקצת מלדא דתימה וראייה שם בתשובה הנבל' באמצצע דבריו שהביא הבאון ז"ל, דהא דאמר רב יוסף נקטו דר' יוחנן בידך דרב הונא וכל גודל החזרה בסוכה ולא בירבי וכינן דמסטר ומאמפר קאטו וא"כ לבני יידחו לכא חוקת חוב אבל היכא דיתיבן כל ז' ואיכא חוקת חוב באמת חיב' לביך בה' ספק ז'. ולפי עניות דעתינו לכא שום קושיא, ודודאי ע"פ דמאפר קאטו הזה לח' חוקת חוב. דמאפר גוףאו הו' חביבים במצוות סוכה אל' דלא זהה לתם מכח אונס, וכן כהבו בפירוש התוספות שם ד"ה "במרי", דאפשר סוכת רועים כשר אל' דלא זהה לתם, ואיל' ההו ס' להאונן ז' לשחו בכל שומרי גנות ופרדסים ופטוריין ודו'.

ועל כל פנים קושית הרשב"א במקומה עומדת. וכי' להנץ קושיא זו אען ואומר בס' ז' הנה הלכה פסוקה דשמיינט עצרת רgel בפנ' עצמו, ולא נדע לנו טעמו על מי ועל מה נקבע לר' גל בפנ' עצמו. מצות סוכה ללב ונסוך המים פסקו ולא נשר ארך שמחה וכדרתיכ' "ויזית ארך שמחה", לרבות ליל יום טוב האחרון של חג לשמחה, ולשםחה מה זה עשו? ושבעי של פסח שהוא גם כן מקרא קודש יש בו ביום היה קרייתם יס' סוף, וככתוב בספרות דברים טז, ח' על הקריאה זביבים השבעי עצרת: "יעצערו בו ישראל יהודין לעבדת ה' י' י' ברך ושרו לו שירה בשבעי של חג המצות, לפיכך נקדש אותו שזאת שבעה זביבים לא העשה מלאכה כי לול' ואית לא היה השבעי קודש כלל כמו שהוא בתג הסוכות שאין השבעי של מקרא קודש". וכיון שכן לא דיעין על איזה עין ומארע קבעה תורה את יום השמיינט של חג הסוכות לחג, חז"ל מצאו

מקומות לקUSH לרגל בפיו עומו, והמפירושים כתבו סמך לה ממה שאצל כל הקרבנות של ימי חג הסוכות נכתב בכל יום "ובז'ום" בווי החיבור, ואצל יום השमיני כתיב וק' בז'ום", אלא וזה והחיבור, אשר מורה מוכחה היבט דאין ליום השמיני שיוכו וקשר עם ימי הสอบות שלפניו, וזה גבון, אלא דלאה יש סתירה ממה שהتورה קראה ליום זה שמיין והינו עיב' שמען לטוכות, ולא ראיינו מי שעתודר בזה וזהא פלאה משגבה.

אחרי העיון וההיפופש זכית למציאות רביה, גלא לדראעיא ונפל דהורא, והוא דהתרוגם יונתן בן עזיאל מתרגם הקרי ר'ב'ם השמיין עצרת תודה לבם: "יבומה תמיאה כנשין מהוון בחודוא מן מטליכון לבתייכון". הנה המתרגם מפרש תיבת "עצרת" מלשון "כנש" וכן מפרש תרגום אונקלוס תיבת עצרת שבתו בפרשת ראה בפסח "ובז'ום השבעי עצרת" ומתרגם "כנש קדם ד' אלוקין".

הנה ותיבת "כנש" יש לו ב' פירושים א. אסיפה וכינסה וקובץ מפוחרים אנה ואנה למקום אחד כמו "ויאסוף שחון את עמר" ומתרגם "וכניש סיחון ית עמא". ב. לשון הכנסה מהוץ מעריך בתיבת כמו "יאספה אליך" בבראשית ו, בא או "יאספה אל תוך ביתך" דברים כב, ב' וכדומה, בבלש רג'ם זינש', זיל רשי' על הקרי "תסגר מרים מהוץ למונח שבעת ימים ואחר תאסף" (במדבר יב, יד): "יל האסיפות האמורות במזרעה על שם שהוא משולח מהוץ לרמחנה וכשהוא נרפא אל המונחנה כתוב בו אסיפה לשון הבנסה". הרי דלשון אסיפה זינש' פירשו והכנסה מהוץ אל תוך הבית, וזה מכון ג' כי במה שכחובם שבשביעי של פסח לשון עצרת' ותרוגמו 'כנשין תחוון', שם הרכינה שפה עזרוין אל הבית' ובטלין מלאכה לבוא מהוץ מן השדה, מקום מלאת האדים. אל תוך הבית ולהשאר שם ביום טוב שאסורה במלאהה, וכיוון דבחול המועד גמי נמצאים האדים בשדה, ומלאהה מונחת מהטורה בחול המועד (דרמב'ם כל מלאכותו, ולשאר פוסקים בדבר האבודו) שפיר אמרה התורה "ובז'ום השבעי עצרת", דהיינו ביחס אל הבית מן השדה ולבטל מלאכה, והקרי גופא מפרש את עצמו ביום השבעי עצרת' לה' אלוקין הדינ' שלא עשה מלאהה אלא יוכנס משודה מלאכתו אל הבית ויקריש את היום למלאכתה זו, וכדרפרש שם התרוגם יונtan ב' עזיאל 'כנשין בתשחנן קדם ד' אלוקין'.

אולם כאן בשמיין עצרת מפרש התרוגם יונtan ב' עזיאל דהאי עצרת דהיתן הכנסה איתן מוסב על הכנסה מן השדה אל הבית ולענין שביתת מלאהה, אלא "מן מטליכון לבתייכון", לעזוב את הסוכה וליכנס לתוך הבית, ומהנה אם אמר שזה דבר הרשות. למאי נפקא מינה אמרה תורה לעזוב את הסוכה, הלא בלאו הב' יעוזב אותה אחר שעברו שבעת הימים, וכן שלא אמרה תורה לאככל חמץ אחרי עברו שבעת ימי הפסק, אלא וראי למצוה אמר רחמנא שחווב מוטל על האדם לעזוב את הסוכה ביום השמיין וליכנס לתוך הבית ואע' שערכה לו הסוכה חייב לצאת ממנה כי זוז וחוכן ותכלית של תוג השמייני הכנסה אל הבית, הדיפך תוג הסוכות שמצווה לצאת מן הבית אל הסוכה, הר' בזום השמיין מועצה לצאת מן הסוכה וליכנס לתוך הבית זה לעומת זה, הסוכה רמו והגלה מדיירת קבע לדירת ארעי, וכבוד השמיין הכנסה לתוך הבית רמו והגלה מדיירת ארעי לדירות קבוע, מתחן דברי התרוגם יונtan ב' עזיאל יהצע מפרש כי תיבת "עצרת" פרושו לבנט מסוכה אל תוך הבית והוא היה מצות החוג ותבלתו, ועל זה קבעתו תורה לחג ולloit' בפיו עצמו מפני שהוא ממש דחטו וונגורו של תוג הסוכות, אלא דהטורה אף על פי כן קראו 'שמיין' כי עיי' הכנסה-ההזרה אל הבית, מקום ממש צאן.

נסלם החג בול', שיש לו ב' חלקיים נפרדים והפכים בנשא אחד וධיתן העיצה אל הסוכה והכינה אל הבית. וכך בין הוראות לקרהו שניין אויע' שיש לו דין רgel בפני עצמו כמו הדום וחללה שנקרים ביחיד יומם אחד.

ועיין בפי' תוסתא, א' שהביה ראייה דשמי עצרת נקרא חג מהא דאמרו סוטה מא, א. "וזאי בתב' בחג הסוכות הוה אמרת אפללו יויט האחרון של חג", הרי דשמי עצרת נקרא חג, וביר"ד רב, טו כבב דזה ראייה ברורה שאין עליה תשובה. ולפי עניות דעתינו מה להסביר, ולכאורה לפי רבי הט"ז היכי נאמר דשמי עצרת נקרא נמי חג הסוכות. וזה וראי אין להלעת על הדעת. ופלא תורה בהגחות חכמתו שלמה על אורה"ס" תרשה להגאנן ר' שלמה קליגר שכטב דאם בשמי עצרת אמר בתפללה "חג הסוכות" י"א, והביה ראייה מואה דברשת ראה הולך ומונה כל הרוגלים ששמי עצרת לא מוכר כלל וע"כ שהוא בכלל בחול המועד סוכות. וזה ממש כדברי הט"ז. ולפי עניות דעתינו אין ראייה לדעתו של החכמתו שלמה וגם לאראי ריאת של הט"ז. ודוארי מהגמרא סוטה מוכחה דשמי עצרת בכלל בכלל חג הסוכות, וכן מוכחה מהא דההנורא קראו שניין, הרי ריש לו איזה ייחס וקשר עם חג הסוכות שלפניהם, וממילא ודוארי שפיר יש לבול גם את יום השmini בכל חג הסוכות כי שם חג הסוכות הוא שם הכלול את כל השמונת ימים, אבל לא מפורד עד מה שים השmini ביפוי עצמו נמי קראי חג הסוכות, ובולשין הקודש נמצאו כוה כמה וכמה עניינים כן, כמו תיבת יום שהוא כולל יום ולילה ומשמש גם על יום בלבד להלה, אבל לא ישמש על לילה להו, וכן י'אכליה' כולל אכליה' ושתייה' ומשמש על אכליה' בלבד, אבל לא על שתייה' בלבד אכליה', ולפי זה אין ראייה מן הש"ס סוטה, דआיע' דtag הסוכות בכלל גם את יום השmini, אבל לא נשמע מזה וריש להשתמש בלשון זה גם על יום השmini בלבד.

אבל יש מקום לדברי הט"ז וחכמתו שלמה על פי הקדרמה שהקדמן. רשבעת ימי החג עם שניין עצרת הם בידר עין שלם, מבית לטוכה ומסתבה בבית וביחור נקראים חג הסוכות, כי בשניהם יש להסוכה איזה תעודה, בראשון הוא מקום הבנינה ובשניים מקום הדיציאה. וכן נקרא "חג האספיק", שם אספיק כולל שני העניינים: אסיפת התבואה מהחן אל הבית, וגם אסיפה מסוכה אל הבית, וא"כ שם חג ואספיק כולל שביעת ימי החג על שם אסיפת התבואה, ובול גם את שניין העצרת על שם אסיפה מסוכה לתוך הבית. הוציאו לנו מכל הניל כי התרגומים יונתן בן עוזיאל סיל' ומצות שמי עצרת הוא לצאת מן הסוכה ולכנס לתוך הבית, ומעטה קושית ורושב"א על ר' יוחנן אליכא דלשלנא בתאר מירושבת באופן גבן מאוד, דילכא למימר דמכה ספקא דאוריתא נחמיר לשב בסוכה בשמיין ספק שביעי, והוא יש כאן ספק מצה אחרית רשותה וחייב החזוב ללבנס בשמיין מן הסוכה אל הבית, ומעטה בגין שיש לנו ספק של שני מוצאות הסותרת זה את זו, דהיינו ישיבת סוכה ובנינה אל הבית, סיל' לד' יוחנן דמצוצה זו של ישיבת סוכה נהנית מפני החזוב של כניסה לתוך הבית ביום השmini, והטעם משומם ממצאות סוכה שבשבועיים חוץ מללה הראשונה אינה אלא מצה רשותה, כמו מצה מצהה בשבעת ימי הפסח, אבל המוצה לבנס מסוכה בבית בשמיין הוא מוצה היובית, لكن רוחה את המוצה רשותה של ישיבת סוכה בשמיין, וזה נכון מאד בסיד.

ואחרי העין מצאתי כי שיטה זו של התרגומים יונתן בן עזראורה פלטנא בירושלמי סוכה ד, ה, ושם תניא: "רב אבא בר אשיש משמי דרב אמר ציריך אדם לפסול סוכתו

מבعد יום, ור' יהושע בן לוי אמר ציריך אדם לארש בתוך ביתו". ופירשו הפני משה וקרבן העדה דמייד במני שערבה לו סוכתו ורוצה לאוכל גם בשמייה בסוכה אין עשה שלא עבר על "בל חותטך", ודרכ ס"ל שציריך לפסול הסוכה ורב"ל אמר שקידש בתוך ביתו ואח"ב כיון שכבר הפסיק פעם אחת מותר לאכול בסוכה ואין בו חשש בל חותטך. (ולפידיש זה יש ראה מאן שבתורה שאין אוכלין בלילה ובימים שמייה אוכלין וכיון שהפסיקו בלילה שוב אם אוכל ביוםanca משומם "בל חותטך" ודו"ק).

וציריך להבין מה פלייגי הנני תרי מאן ואמר שבירושלמי, דחד אמר לציריך לפסול הסוכה והדר אמר דיקראש בתוך הבית, ומילשאן "ציריך לקיש" בבית לאורה טראה דס"ל דאין לו תקנה אחרת, וזה לאיזיך מאן ואמר לציריך לפסול ג"כ משמעו דעתה לה דאן תקנה אחרת אלא לפסל הסוכה, ובמה תאל פלונגייחו. אשר לשל פירוש הפון משה וקרבן העדה, היה נראה לפוי עניות דעתינו עפי' הקדמתנו ופלונגייחו תעל בזה אי מפרשין האי עזרת' בתרגום יונתן בן עזיאל דאייבא מצואה מיוחדת לבנס בשמייה ודוקא לתוך הבית או בשיטת השוע"ע והעימה דאין שם מצואה בה, דרכ ס"ל דאין באן מצואה לבנס בשמייה לתוך הבית דוקא לנון אם ערבה לו סוכתו ורוצה לשוב בה בשמייה ציריך לפסול אותה כדי שלא מיחוי בעובר על "בל חותטך". אבל ר' יהושע בן לאי ס"ל כדעת התרגומים יונתן בן עזיאל ומילא לא הוועל מאומה בה שפסול את סוכתו אלא ציריך דוקא לארש בתוך ביתו כדי לדקדים המצואה מן מטליכון בתיכון).

אולם אחר שכבר קידש בתוך ביתו ונכנס מסוכה לבית אי רשי אי"ב לשוב בסוכה כשרה בשמייה יש לטז זהה ב' סברות, ויש לומר דכין ונכנס בימי השמייה ורק בחג הסוכות אמרה תורה "בסוכות תשבו עליו מצואה להתעכבות בבית מושך כל יום השמייה, אבל ביום השמייה לכא מצואה זו לא יכול שבעית ימיט" דהיינו לחתעכבות בסוכה מושך שבעית ימיט, אבל ביום השמייה לכא מצואה זו לא יכול מושך יומי השמייה כל סעודת קבוע בביתו דוקא כדי בהה שקדש בתוך הבית, אולם יש גם סברא מושך יומי השמייה כל סעודת קבוע בביתו דוקא כדי בהה שקדש בתוך הבית, אבל ביום השמייה של לחרף, דכין דיש מצואה לבנס לתוך הבית מן הסוכה אייר לך אחר שקדש מן הבית לסתוכה הסוטר לתוךן ותכלית ההוג ששמיינע עזרת' מן מטליכון בתיכון, אעיפ"ש שאין מצואה של ישיבה בתוך הבית דוקא, אבל על כל פנים לא ישעה להיפיך לשוב בתוך הסוכה אחורי שכבר יצא ממנה ונכנס לתוך הבית, ומילא יש לפניט דרך לומר גומך רב מודה לך ר' יהושע בן לאי וכדרעת התרגומים יונתן בן עזיאל, ואפיקול האי אית לה דציריך לפסל הסוכה, ודיתית אם רוצה לבנס בסוכה אחר שכבר קידש, ולפי זה יש להשווות מה שאמר רב הירנא בשם רב דגום הוא ס"ל רדקוש בתוך ביתו ואח"ב אוכל בתוך סוכות היינו אם פסל, ומילא דרי' יהושע בן לאי איתן חולק כל על רב ומורה לציריך לפסל לא דציריך לקידש בתוך ביתו מתחלה ואח"ב נכנס לסתוכתו הפסולה, אבל יותר נראה דרי' יהושע בן לאי אית לה וכיון שכבר קידש בכתו מותר לבנס לתוך סוכתו אפילו לא פסלה, ועלול זאת הוה לה למימר כך בפירוש ואחר שקדש יכנס דוקא לתוך סוכה הפסולה.

וממה שאמרו בירושלמי דרב ור' יהושע בן לוי פלייגי או ציריך דוקא קידוש במקומות סעודה, אין סתריה להאניל, ודודאי מוכח בן דרי' יהושע בן לוי לית להה אין קידוש אלא במקומות סעודה דרא מתייר לקידש בתוך הבית ולכינס אוח"ב לסוכה לאכול, אבל עדין אין הבעל דעיקר פלונגייחם של רב ור' יהושע בן לוי תhilיה בהה.

וראהה ללהביה ראייה דום רב מורה לזרעת התרגומים יונתן בן עזיאל מסוגיא לסתוכה מות, א', במשנה "אבל מורה את הכלים מן המנוחה ולמעלה" וכו', ובגמרא איבש ליה "אין לו מקומ להוריד את כלו מהו. רב אמר פוחתת אירבעה ורב' אמר מדליק בה את הנור", והקשה בתוס דהה "פוחתת": "תימה רמה שעור הווא ז'" טפחים הא אויר פוטל בכל מקום בג' טפחים בין באמצעין בן מן הבד" ותמיחו בתיממה, וברשב"א מחק עי"ש.

לפי ביאורטן והקדמתו ריש מורה והויב לכנס לבית נחאה, דאייבעא דגמרא סובכת על זה. רמה עשה מי שאין לו בית אך קיים המצווה מן מיטלבון למתיבבן, ועל זה אמר רב פוחתת אירבעה טפחים. ודאייא אויר פועל הסוכה בגין טפחים אלא אדם עשה כן וזהו רלא קיים בזאת המצווה מן מיטלבון למתיבבן בגין ופוטל אויר מגער עד את הסוכה ממה שחוותה שאיפיל סוכה איננה ומכל שכן שכך פולחה בר' טפחים והויבו לנו עלינו במקומות אירבעה טפחים סכך פוטל בגין לעשות תקלה ומאניבה, או שאיר דברם הפייסם בר' טפחים, (ועין סוכה י, ב' דבר מותש בכורא בשם רב רסקן פוטל בר' טפחים), ועי' ר' טפחים סכך פוטל נראיה בכיתר, והדיין טעמא ודסכך פוטל מפש שעוזא בכל בית ולא בכל סוכה, וכיוון דסבירא להו לרבי דאייבא מצואה לכנס לבית ווקא בשמיינ' אמר יפתחות בה אירבעה, ורצוצו לומר עי' סכך פוטל, לשון יפתחות בה קאצ דירוק ועל בחזרה המכונה למעט את כשרות הסוכה מוי' טפחים בר' טפחים שלא יהיה תורה סוכה בשירה עלייה אלא קרוב לבית) ועל רזי זה תשנתה הסוכה לבית, מה שאין בן עי' פוטל אויר דאו עד פוחתת מסוכה ואיך קיים הכניסה לבית ביום השמיינ', וזה כהטור ופרח בעוזה"ת.

ובכל זה נראה לרבי דמייר מבני ארץ ישראל, וכמסקנת התש"ס שלא היה להם ספק ז' ספק ז', אבל ר' יהושע בן לוי מיריד מבני בבבל, שיש לחם ספק ח' ספק ז', ואילו אפשר לחייבות הסוכה כਮובן, וכיוון שאין לו בית על כל פנים מודליך את הנור ושיכן שני המורה השנתנות הסוכה לבית, ואעפ"כ יוציא ידי סוכה כי אין הזולקה נר בה פולחה כי' שלא יהא יוציא בה ידי חובת סוכה והבן.

יעין בהගות חכמת שלמה להגאון רב שלם קלוגר שם שהביא ראייה לשיטת 'השנווגן' שבטור, ממה דכתב רשי' בגין בסוגיא דהה "זהה" יציריך לשוב בה למחר". מרכבת "למחר" דזוקא מוכח דסיל' דבללה לא ישב, והוא הערא נכונה.

יעין בילקוט פרשת פנומס: "אמר ריב"ל ציריך אודם להפריש מסוכתו ביום השמיינ' שכבר אמרה תורה בסוכות תשבו שבעית ימי' וכו', ולמה הטיריה עליה תורה שיכנס בתרוק ביתו מפני שרഗל בפני עצמו". מזה נראה בעליל שכון לשיטת התרגומים יונתן בן עזיאל שמצויה לכנס בשמיינ' מסוכה לבית.

ומעתה נחו איך תופרש ותתיישב הסוגיא שהתחוללו בה עפי' ביאורטן.

הנה אם ניח לסדר מוסד שיטת התרגומים יונתן בן עזיאל מצואה בשמיינ' לכנס מסוכה לתוך הבית, אז לבול עולם בשמיינ' ספק שבעית ציריך לקודש בתוך הבית, ופלוגתת רב ו/or יוחנן סובבת רק אי אויר שקרש בתוך הבית וכבר קיים מצואה והחיובית אי ציריך לאזאת מהבית לסתוכה מכח ספק שבעית לקיים מוגות ישיבת סוכה, או כאמור דמצואה החיוונית דכניתה אל הבית וויה

את מטרת הושחתה של ישיבת סוכה, ואע"פ שכן מצווה חובה לשב נל היום ורואה בנה, אבל על כל פנים אין עשה דבר המונגד לה היפוכו ודוחט שיעזר מביתו לכנס לסתה בשמן-הבר. לא-לשלשא קמא ס"ל רכלול עלמא יותב יתבין, ורצונו לומר אחות שבביה' קרש בתור הפטת מיל לא-לאנל בכוכת, או אפשר רמותר לו לומר את הטעודה בטור בית, דאי נסחיחז אוו"ז לילן לסתונה בא-מצע טערוח וכראמיין בסוכה כת, א"ז היה אוכל בסוכה וזהו גשפיט וזה רודן מטערוחן אוו"ז לעילות עד שיינור טערוחת". ומכל שכן הא' בטפק י' והוא בין דמך ריש בתוך הדבור לקליט והמצהה מן' מטליכן לתיבין' או אין מטערוחן אותו מכח ספק וזיל לסתונה לסודר שב אלא גמור טערוחה בבית ובוים אווכ' בסוכה מכת ספק שביעי שהוא ספיקא זאוריתא, וטיל ללשנאו קמא לדכלל עלמא יותב יתבין בסוכה אחות שבביה' קרש בתוך דבנית, אלא דפלייג לעגן ברכה, וטיל לדבר רמברך אע"פ שכבר הפסיק מצווה ישיבת סוכה ע"י הקירוש בתוך הבהה או אפיקו והאכלה של סעודות לילה, כי' בטעדות ים יברך מכח ספק שביעי. ור' יוחק סל דכין רביבר הפסיק בללה שב לא' ויבור' בזום, ועל זה מביא ר' רוטף ראיות לוי' יוחק דאיון מבורך נושא דר' חזון וככל הדור אקלש לסתונה בשמיין ספק י' ולא ברכות, והנה מסתמא איקלען ביוזם, וכי' בתוכו הנדרע ביהודה קמא אוותה ס"כ י' דמץורי ואוקלען גיטין ואיזין מבאי השיס לשנא בוגרא ולכלול עלמא ברוני לא' מבזדקין, וטאגוא זולחא גיטן דההסיקן ישיבה ולא אכל בללה איך יחוור ויברך בזום, ואע"פ רמברך על מצחה פנק ואיזו זריאתא הונא שאוט פין זיש ספקשמי' המתנגד למצוות סוכה על כל פמ' ס לא יברך, אכל פלא' ר' רוטף ר' יוחק אמצוות ישיבת נושא' אי' מזוז בזום או לא, וטיל לדבר דמיות יתבין' שב בזום נושא' בזום, גיטן שביליה קרש בזוזו וקדים מנותן מן' מטליכן לתיבין' שב' שב' בסוכה מזוז פנק י' זוז' יוחק אונט לוז' זאינו מיתגב מל' בסוכה ספק י' בזין' שוזא מזוזה רשותית לא' עשה' ר' רוכ' המונגע למונת שמיין לכטן לטען הבית אע"פ שהוא רק ספקשמי' ובניל, ואע"פ שעאן מצוזה לשב בשענין רזיקה ובית נמו' שמצווה לשב שבעת ימים בסוכה, מ"מ סיל' לר' יוחק רעל' מל' פנוט לא' יעשה' דבר שהוא חזקן לוחקן תג' השמיין, ועל זה מסיק השיס' להלכטה דמונת יתבין' והיות כוז' או אפל' במל' אחר שכבר קרש בתוך הבית ובורכי לא' מביךין, ולפי זה מסקנת השיס' מכוונות עם שיטת ירוש טהיגין שבטור, וביליה און' וושבן אלא' בזום, וכל' שקל' וטרא' של הסוגיא קא' ר' רוק' איסיפות סוכה בזום.

עתה הפטת ושמוע קשו' דבר אמרת איק' מירשימים הקשיות החמורות שהקשה הא�ן' בגין' נרע' ביהודה קא' שם.

א. לא-לשנא קמא ויתובי לכט' עלמא יתבין, א"ב' ר' יוחז בר שלת לדבר מסוכה יותב דלא' בגין' עבר.

ב. ומה' באמת פסקין לולכה דמיות יתבין בזין' דמרא' ושמועה גוףא לדבר מסוכה יותב. ג' ואוי' אוסוף בעניא איך מסיק ולהלכטה מותב יתבין ובורכי לא' בריכן, דזה הויה כלשונא קמא ובר' יוחק, והויה לה לפסק הלכטה כלשונא בתרא ובר' יוחק דלא' יתבין, וזהו בכל' מקומ' הולכה נלשנא' בטורא.

ולפי ביאורו יוקישן הכל' על' בנין, רהמה בבר האובי בשם הנדרע ביהודה גופא דודא דר' והוא וכל' גודל הדור אקלש בשמיין ספק שביעי בסוכה יותבי ולא' ברבי היין בזום, וא"ב יש

לומר דהא דרי יהודה בר שליט יתיב בשמיינ לבר מסוכה היינו בללה וא"כ לא פלגי כל' אוחדי, ולא קשה קושיא באות א', דרי יהודה בר שליט נמי יתיב בסוכה ביום ורק בללה לא יתיב, ועבד לשנאן קמא בדברי הכל, וקושיא באות ב' לא קשה מידי דאן פסקין שפיר רמייתב יתבין והיינו ביום ומרא דשמעו א דלא יתיב בסוכה היינו בללה, אלא דרב יוסף לא טහית לכל זה והוה סיל דאן חילוק בין ישיבת יומ וישיבתليل וכבלה הדני שיטות דלית להז דתרגם יונתן בן עוזיאל ואין יסוד לכל הבין הניל. אבל הש"ס לא סיל כרב יוסף אלא בשיטת התרגומים יונתן בן עוזיאל ואו לבילה עלמא ביום יתבין אלבא לשנאן קמא ופסקין בהאי לשנאן ממשם דרי חותם וככל הרור יתבי בסוכה ביום על כל פנים.

וכן יש לישוב בו הא דחקשו אש"ס ראש השנה כה, ב' דמקשה "אלל מעטה וחשן בשמיינ בסוכה ליה", והקשו המפרשים לדמה לא הקשו הגמרא מהא יתבין בסוכה בח' עין בכתב סופר או"ח הניל שהאריך בהזה. ולפי ביאורנו לא קשה מידי דכון דלא יתבן בללה או פשיטה דאן בישיבת סוכה ביום ממשם "בל תוסוף" כמו בירושב באםצע השנה ובאשר הבאתי לעל שם הב' ח' והמגן אברהם, אבל מקשה מהא ידשן בשמיינ ולגבוי שינה שלא הפסיק עדין בשינה אלא באכילה ודאי שפיר שיר "בל תוסוף" ומקשה שפיר.

העלמה מביאורנו ושיטת היש נהגנן שבוטר שלא לשוב בלל שלל שמיינ בסוכה יש לה על מי לסתור שהוא שיטת התרגומים יונתן בן עוזיאל, וגם יש להעמידה מכונות עם סוגית הש"ס דילין בעלי שם דוחק כל וככל, אודרכה כל הקשיות החומרות מושבות עפ"י שיטה זו, וкосואיא אשר מחמתה דוחה הבית יוסף שיטה זו לא קשה מידי, באשר ביארטו לעלה. ע"ב נראיה לפ"ז עינויו דעתו כי מנהג החסידים הוא מנהג נבון, בפרט דעתה שאנק בקראי בקביעא וירוחא ושמיינ דיזין הוא ודאי שמיינ איך נדרחה מעה זה בחזיות עפ"י שיטת התרגומים יונתן בן עוזיאל מחמות מנהג אבותינו לשוב בסוכה בשמיינ, ואם כי מנהג האשכנזים נסמן על השו"ע אשר מפיז לנו חין, אבל גם מנהג החסידים יש להם על מי לסתור וממי שעישה בן בודאי עכ"פ לא הפסיד, ויהודיה חלקו בגין עון עם תרגום יונתן בן עוזיאל.

זהו מה שליחה במצוותי בענין זה ואם גורל התורה שלט"א ימצאו בו טעם ושבח יקובל האמת ממי שאמרו.

[אחרי כתבי נתעורתי כי בבר הקורימני בתרגום יונתן בן עוזיאל בספר אורחות חיים בהגנות של הנגאון מברעוזאן צוקיל].

סוגיא דיש ריחוי אצל מצוות

משנה סוכה ל, ב: "או שעוזו עבוי מזרובן מעלו פסול ואם מיעטן כשר ואין ממעטן ביז"ע". גמara: "תני עללא בר חיננא קפט ראישו ועללה בו מומרה בשער, בע ר' ירמיה נקסם ראשו מערב יושט ועללה בו תמרה בי"ט מהו, יש ריחוי אבל מצוות או לא". וברבנן ש"ל כלומר ונחגת תחות דוחוי אבל מצוות בשם שנרגנת אצל קרבתנות אדם נראה ונזהה משנשחתה אמרת תמרה דוחה רתו לא הדר חוץ" וכור. ומורבר רשי אל נראה ברור הדיבעריא לאו דוקא אהודס קאי אלא בדרך כלל אי שיריך דוחוי אבל מצוות או לא. ואחיב שקל וטי בנגרמא להלך בין ריחוי מעיקרא לראה ונזהה ומסיק וזה דאק וריחוי אבל מצוות ביריחוי מעיקרא תשפטו אבל בדואחו בר בוט' דדיינו נראה ונזהה לא תשפטו ואחיב מביא הבריתיא דאין ממעטן בירוט ממש ר' אליעזר בר' שמעון אמרו ממעטן, והוא קמנתון בגין אמר רב אשי בגין שלקטן לאכילה ודובר שאין מתקין מותר, ומקשה דהא דוחה פסיק רשא, ומתרץ הכא במאי עסקין באית לה השענא אחריתא, עכ"ל השקללא וטריא.

והנה הרמב"ם בה' לילב ח, ה פסק סתמא רבעבר ולקטן בשער ולא מתחלך בין אשחרו מעיקרא או אשחר ביז"ע, והאחרונים ז' לביאו תמיית הכסף משנה ולחם משנה שהוא עד סוגית הש"ס דמסיק דראשון בירוט דוחיינט נראה ונזהה לא תשפטו, וכל אחד בונה דרך להצemo בדרך פלפלר וסבירה, ובדרך זה גם אני ישבתי, דונאה לי בסברא ברורה דכל עין ריחוי לא שיריך אלא אם נזהה המצהה באופן שאיתו ראיו לשום אדם, אבל אם נזהה רק מגברא דוחיינט שפסול לאדם אחר ולאחר כשר או מקרי רך נזהה מגברא ולא נזהה מצוואה ואיתו זומה כל לקרבן רשות כל מיין דוחיון פוטלן קרבן למזרי דוק ותשכח. ואיב' כל זמן דלא אסיק הש"ס דבאיית לה השענא אחריתא יכול לנקוט לכתħallha, ממלא באשחרו נזהה מכל העולם ומקרי נזהה מצוואה, ושפיר יש לחלק בין ריחוי מעיקרא ובין ריחוי דונראה, אבל כיוון דאסיק דבאיית לה השענא אחריתא מותר לעשנה לכתħallha, אז אפילו בalth לה השענא אחריתא לא שיריך ביה ריחוי אבל מצוות, דלא מקרי רך נזהה מגברא דוחיינט מאן ולה לה השענא אחריתא, אבל מאן דאית לה לא נזהה ממשו ובידו לתקון לכתħallha ולא שיריך ביה ריחוי, וזה בגין מאן בסברא. ועינן בפמ"ג סי' תרומת' במ"ש שנדב ביז"ע ואחיב' נשאל עלי' איזעא בו לפגענ"ד נראה ברור דוחה לא שיריך פטוק רך באסרו בקומות על כל העולם, אבל בטורך הוא לא אסרו על כל העולם או לא מקרי רך נזהה מגברא ולא מצוואה. וכל זה עעפ' שהוא בגין בסברא אישו שווה ל כי האמת האוב מכל, וחורי תורה כי הרמב"ם בכל חיבורו לא הזכיר גם לא ברכמו רמייא ואי עין ריחוי אבל מצוות, והלא דבר הואר אוור מהו עראה בעלל דהרמב"ם לא סבר כלל עין ריחוי ומהו ומספקא לה בשים מיטפת פשיטה לה, וראייתו בפמ' יהושע בגין בסוגיא שהעללה דהרמב"ם היה סבור דכל עין ריחוי אבל מצוות הוא רך מדרבן והוא בדבש' טפיק מספקא לה הוה לה טפיק דרבנן ולkolא, ועינן בשורית קדושת זקי הכתב סופר זכי'ל בתשובותיו לאויה" בסוגיא זו, שהורבה לתמונה על שיטת הפמ' יהושע עי"ש בארכוכו, ואחריו עין ריב עללה בהעה" למצויא דבר חכמים וחידות וליחס שיטת הרמב"ם באופן קרוב למרכו האמת בדרך אשר הנזח לו להונגרו בו, וזה החול בעה"ז.

וכדי לובא למטרתנו צריכן אנו להתעמק בסוגי' דעכורה זורה בז', א. שעוזיא מפתח הטעונאי ששלט. הנה שם מביע רמי בר חמא המשוחה לזר אבינו מהו למובה יש נבד במחובר או לא, אם תמצוא לזר יש נבד מבשיריו קרבן בקרבן או לא. ע"ש ברשי' ותוס'. וחילך האיביעי הוא אי נבד ואסור לקרבן ה"ה ואסור מני לבוהה כגון מובה וכזרום, ופרש נמה כל החומר מאטנן זונה עיי'ש, ואחיך בפי ריש לקיש המשוחה לקל ללבו מהו למוצהו ואליבא ודרבנן תבעי ואסור לגבוהה למוצהו מנה או לא, פירוש אי שיר האיס בררא דמאס לבוהה לבני מוצהו מני או לא, וכי אהא רב דימי אמר ובארהה שביטלה קמבעיא להה או יש זיהוי אצל מוצעות או לא, מעין בסוגיא דסוכה דף לא, ב, ובתוס' שם ד"ה "באשרה" דהאי אשרה שביטלה בז' או קודם י"ט ובכל אופן פסול היפר ממה שפסק לקלא בהרט שענביו מוחבין ולא חילך בין אחרoor בז' או עיר'ט, בכל אופן בשער ולית לה דיחוי, והכא באשרה שביטלה פסק להיפר ובכל אופן פסול, מעין בעשאי כלו ובלחם משנה הרבה לתמורה ולא אמר דבר המתישב ומתקבל, אבל שמע קושט דברי אמרת.

הנה הקשיית קושיא גדורלה וצעומה, דכאן בסוגיא דע"ז קמבעיא מי מוצה הה' בגבורה או לא, ומתחלה אגבורה גופה קמבעיה רמי בר חמא איה הוה בקרבן או לא ואחר דפסיט לי דמכבירי קרבן הה' בגבורה מכח קל וחומר ובכל קמבעיא מי מוצה נמי הה' בגבורה או לא, והנה עמן דיחוי לא מצית אלא בקרבן, והוא אמר ר' יוחנן ריש דיחוי בדמיט בזובחים י"ב, וקושין ז' לשאר מקומות הדיט נמי בקרבן שהקדיש דבר שאינו ראוי לאותו קרבן בגין נקבה לפטחו אי מעשה אח"ב שלמים אי לא שתאה ראייה לרבנן, אבל עכ"פ ענן דיחוי הוא בקרבן דבר שנפסק פעמי אחת אי חור ונאה או לא, ומעטה בין דחאה גופה בגבורה, לא נשפט וספקא הה' אין יוליה על דעתית לומר דמצואה זיהוי בקרבן, אז אפלו על גביה גופה צירך קל וחומר שמלווד שהוא בקרבן לגבי מאיס, ומעטה אין יוליה על דעתן לומר דמצואה תחשב לא ורק בגבורה לא אפלו בקרבן וזה שירך דויחוי. עיין בר"ץ שכרבן לריב דימני פשיטה לה דמצואה לא בגבורה ולא שירך בה מאיס אלא מביע להה או איש דיחוי או אין דיחוי אצל מוצעות. ואני בעני לא זכויות להבחין שיטת הר"ן בה זה תא כל האיביע ריש דיחוי או אין דיחוי או לא דיחוי או מוצה הה' בקרבן או לא כבודהו מדורתי וש"י שבתורת הטעונאי, ומכוון פשיטה לה לרב דימני דמצואה לא הוה בגבורה ולא שירך בה מאיס, קל וחומר ובן בן של קל וחומר רלא שירך בה לומר ולהזוי בקרבן שתאה שיכת בה תורה ויזהי שמצוין בתורה רק אצל קרבן, וזה פלא והפלא.

ולכן לנפער רכל האיביע דר' יומיה אי יש דיחוי אצל מוצעות ובמו שמספרש רשי' אי נהגת אצל מוצעות תורה ויזהי כמו אצל קרבנות, כל זה גבנה על סוגיא דביבה ז' וסוכה ט. א. דמציק ביריתא דעצי סוכה ומוצה הוקשו לקרבן בבריתרא דרג הסוכות תעשה ז', ואמר ר' עקיבא בשם ר' יהודה בן בתירא וכשaws שחל שם שמים על החגינה בר' חל שם שמים על הסוכה, ולכן עצי סוכה אסורים בהחטא, וכותבו התוט' דיה "מנין" זהה דרשוה גמורה ועצי סוכה אסורים בהחטא מההתורה לשיטת ר' עד שלא נפל, ולשיטור רrait כדי הכשר סוכה. על כל פנים יש לש הרשה גמורה דמצואה היא בקרבן וחל שם שמים עליה ואל התעקש לומר זהה רק בסוכה ומניין

לט עוד בשאר מצוות, ובפשיטות י"ל דזה בורכה דלמה לא נלמדו בבן אב דכמו ורסוכה אסורה בהחאה של כליה היה כל תשמיית מזעה דמאי טמא, ועין בshort' "בית אפרים" חילקו אוח' תשובה נ"ט בסופה שכובב דאפיקו במזעה ודרקן אפשר דהוה ואורייתא מכבה סברא דהוה בטדור ומקריש דבר זה לצורך מזעה עי"ש. עכ"פ פשיטה ל' דהלק שם שמים על כל מזעה, וכן מוכח ע"כ מחותס' שבת בב, דיה "אבותהן" שכובבו אהא אמר רב יוסף אבותהן דבלחו דם, והקשו ולמה לא אמר אבותהן דבלחו עצי סוכה ותריצו ובסוכה יש ביטול מזעה משאן בן בהרצאת מעת גמר נר חנוכה עי"ש. על כל פnis מוכח דהותס' ס"ל בפשיטות דמעשי סוכה יש למדוד על כל החומרה כולה בכל המזעות, וזה פשוט וברור ואין צרך לפנים, וכיון שכן הוא יש לנו בריתיא מפורשת ודרשה גמורה דמצאותן הן קרבן, אלא בדבר כל הארץ היקש לאו היקש גמור הווא לכל העודדים, ועין בסוכה אי, ב, ודרש הואי היקש על הא דין מסכין בדרכו שמקבל טומאה, ומקשה אי מה חגינה בעל חיים וכו', עי"ש בתוס' שכובבו דהאי קושיא לכא לאקשורי גבי הוא רייפין איסור הआטה, והכוונה דשם ודרשן היקש על הרון דהינו רינט של עצי סוכה בידתו של חגינה, ואיב' לכא לאקשורי דעתך היקש נט להא שייעשו את הסוכה בעעל חיים כמו חגינה דזה דרב אחר ולא מענין והיקש, אבל יי' נדרש והיקש שלא לעשוט סוכה מדבר המקובל טומאה אי' אווי היקש על חפש הסוכה, א"כ בדוראי ציריך לומר אין היקש למחיצה ונדרש נמי שצורך שייהי בעל חיים כמו חגינה, ועכ"פ לבני הדיניטים זהה ציריך לדרש ושיכרים כל הדיניטים בסוכה כמו חגינה, ואעפ"כ תורה שלא פדרוש את היקש לכל גודיו, ועין בטוי וממן אברחות בסטי' חורל"ח ס"ק ג' שהקשו על הא דרבנן הרמ"א בשם הגנות אשרי דכל זמן לא יש בסוכה אינה אסורה בהחאה והזמנה לאו מלטא, והקשה הטוי' וכיון דאיתקש לחגינה נמא דכמו בקרבן חל ההקשר באמרה ד"ה בסוכה עי' הזמנה, וויעץ דעתך לאו לכל מלאא איזתקש דא"כ נמא נמי דהוה קדושת הגה עי"ש. על כל פnis מוכח מכל גודל והאי היקש גמור אלא ולא איתקש לכל מיל', ומעתה וזה יסוד האיבעיא של ר' ירמיה אי יש דיחוי אצל המזעות כמו בקרבעת או לא, וחאיבעי אי' דרישין האי היקש שהזקשו המזעות לקרבן בהאי דרשעה ודרה הסוכות, תעשה לך אם איתקש גם להא דרישך ביה עין דיחוי או לא, וזה בעיא אלמתה ומילא זהה ספיקא ואורייתא ורלא כמו שכבת הפni יהושע דעתן דיחוי אצל מצוות הזה רק דרבנן.

אולם הסכת ושמעו דהיסודות דכל האיבעיא נבנה על ההזקמה דחול שם שמים על המזעות דבר זה לאו בכלל עלמא ס"ל הכי ובפלגתה תלא, עיין בתורת כהנים ספר ויקרא פרשת אמרו בזה הלשון "יכול תהא חגינה וסוכה לגבורה תלמוד לומר הז הסוכות תעשה לך, יכול יהא חגינה וסוכה לחדירות תלמוד לומר חג הסוכות שבעת ימים לה", זאת כדי כדי חגינה לבבורה וסוכה להחייט" עיין בגדת מזפה איין על מ"ס סוכה דף י' על דרשעה בשם של שם שמים כתוב ומיהו בתורת כהנים אתה וכו' עי"ש הר' שהגאון זל חמץך להה זדרשה זו ודר' יהודה בן בתירא בפלוגת תלא ותורת כהנים לא ס"ל להאי דרשעה אלא להזקף דסוכה להזיות. ואינו חל עליה שם שמים וכן לא נמצאת דרשעה זו בירושלמי כלל, וככל לא, ואני רטוגיא דשbatch' כ"ב גם כן לא הוה ס"ל להאי דרשעה וכן אמר רב יוסף אבותהן דבלחו דם, ומירושא קושית החותס' שם שהבאתי למלחה, וכן ע"כ ולומר וטוגיא דבעבודה זהה מז, א, ג' לא ס"ל להאי דרשעה, دائ' נאמר דטוגיא דע"ז דהינו רמי בר חמא ודריש לקיש ס"ל להאי דרשעה למורה חיל שם שמים על הסוכה ומילא היה על שארי מצוות, איך קמייבע להא אי מזעה

גבולה, הלא אפלו כקרון הזה ובכל מאותים מנה, זהה ונעניד בדורר כשם שבעחרים, אלא רב רמי ורזה מוקי האיבען ורשבל באשרה שבטה ובריחוי, וראי והה סיל לדורשה וחוג הסוכות שלם שם שמי ומילא פשיטה לה דהוה בגובה ומילא בעבר פשיטה דפסל למגודה ולא כמו שכתב הרץ' שהבאו למלחה דפשיטה דלא ההו בגובה, אלא להפיך האין מן ואמר סיל חזאי ההו בגובה, אלא באשרה שביטה דתו אינה אסורה מעד עבר וזה בטלה, וסיל לשיס דיל' דע' הביטול פקע לגמור מיניה שם עבודה וזה ומורת לגובה ואית בכל מאות, וכן שאר שני שמותר בעבר היה הביטול מועל לו, אולם האיבען הוא אי פסל מעד דיחוי איש דיחוי אצל מוצות או לא. ודע דבשיטי ממש כמו המשותה להקה ונעשה חיטין געשה מותר למורי ע' שית בונך החוף ופנימ וזרות באו לכאן ולא שיר ביה כל מאות לגובה המבורך בשס ע' אף לא עין דיחוי, אולם באשרה שביטה בון וללא ההו שני בונך החוף, אלא דמותלה היה בכל ע' ומורה נתבטלה, מספקה לה ליש לkish אליבא דרב דימי או שיר בו על כל פנים דין דיחוי מעד יש דיחוי אצל מוצות.

ואולם לא כן והוא שיטת הירושלמי ביכורים א, ב, דמבעני נמי אי מוצות בגובה או אין בגובה: "הכל מודין באשרה שביטה שאינה מביא ממנה גוין למערכה, רשבל בעי מוה שבייא ממט לבב מוצות בגובה וכרי' פשיטה שמביא ללב מוצות אינו בגובה". עין במראה פנים ושאר מפרשיו היירושלמי ואין פירושם מחוזר, והנה תורה שהירושלמי חולק עם שיש וידין מהפיך לדיקוף, בשס דיל' מוכח דסיל ובאשרה שביטה לא שיר דין מאות לגובה או למוצה לשונא דרב דימי וрок מעד דיחוי קמבעי לה, אבל עתה אחר שנטבטלה אין כאן שע סיל' מאות מפע שוויה אסורה קrome שביטה, ולפי זה להאי שיטה לרב דימי היה אשרה שביטה מותרת למערכה, ובירושלמי הלא תורה וטל' מודין ואשרה שביטה, אסורה למערכה, הרי שיש דין מאות אפלו אחר הביטול, ומעתה מיבעי לה לירושלמי אי גבי מוצות נמי שיר דין מאות או לא, אבל מעד דיחוי לא היה כאן שום ספיקא ליש לקש אלא בפשיטות סובר היירושלמי דוביל עלמא סיל' דישיך מאות אפלו לאחר הביטול, וрок במצות מובעי לה אי ההו בגובה או לא, אולם תלמוד בבל ע' חולק על זה וטל' ורב דימי אחר שנטבטלה לא שיר דין מאות וрок מעד דיחוי יש להסתפק אי יש דיחוי אצל מוצות או לא, אין אמר דלשיטו הרץ היה מקום לומר רגם רב דימי סיל' לאחר שנטבטלה נמי שיר דין מאות, אל פשיטה לה דגבוי מוצות לא ההו בגובה וקמבעי לדעכ' פ' מעד דיחוי מהו, ולפי זה גבי גובה מורה ולאחר שנטבטלה נמי שיר דין מאות, אלא פשיטה לה דגבוי מוצות לא ההו בגובה ולא שיר בה דין מאות, מכל שכן לא שיר בה דעת' פ' מעד דיחוי מהו, ולפי זה גבי גובה מודה ולאחר שנטבטלה נמי שיר בה מאות ואסוריין עצי אשרה שנטבטלה למערכה וכשיתו היירושלמי. אבל כבר כתבתי דרישת הרץ בזה הוא פלאי, دائ' פשיטה דמצות לא ההו בגובה ולא שיר בה דין מאות, מכל שכן לא שיר בה דיחוי דבר שלא שיר רק בקרבן ובגיל, ولكن עכ"ל דשס ירושלמי פליג עם תלמוד בבל וסיל' בבל' ובנטבטלה לא שיר שוב דין דיחוי, וזה ברור ופלא שלא נחתו לה גודל' האחרונים זיל'.

ומעתה נראה מה היה שיטת הרמב"ם בזה, הנה לפי עניות דעתינו נראה ברור דהרבנן'ם היל' בשיטת היירושלמי שלא זכר כלל לא האין דיחוי אצל מוצות בשום מקום אין זכר

לאסתפקתא דיא, וגם לא להאי בריהטא דרי עקיבא דכש שחל שם שמיים על החגיגה, וכבר, ומכח זה נראה דס"ל לחרמ"ס זיל' דהאי דרשא דכש שחל שם שמיים וכו' אינה רק אסמכתא בעלמא ומודרבן, או דס"ל בהאי תורה כהנים בפרשタ אמר שדרש סתיות המכובב בסוכה להחפין דסוכה להזירות וחגיגה לבבנה, וה גם דבריורש המשניות למ"ס ביצה הביא הרמב"ס האי דרשא דכש שחל שם שמיים, נראה דס"ל שאינה אלא מדרבן או דהביא משום דעתם גמורא סיל דכל איסור עצי סוכה אינה אלא מדרבן מהא דס"ל דכל איסור עצי סוכה אינה אלא מדרבן מהא דס"ל ונטק הירין בחור הלכה בפי' מהי סוכה הלכה טיז דעצי סוכה וה עצי דפענת אסורהין, וחולק עם הרוא"ש דס"ל דורך עצי סכך אסורי מהתורה. והבית יוסף וכן הט"ז בס"י תרל"ח והב"ח האריכו בו לרבкар פלונת הרמב"ס והרא"ש בזה, ולפנין דנראה ברור והרא"ש לשיטותו דס"ל דעצי סוכה אסורהין מהתורה מורה דכש שחל שם שמיים וכו', מילא דהקרא לא קאי רק על הסכך ולא על הדרפות. אבל הרמב"ס דסיל דכל זה אסור אלא מדרבן ומעד הווקפה למינותו, וזה ומילא חכמים לא חלקו בין עצי סכך או עצי דפענת ואסרו הכל מטעם דוחוקה למינותו, זה ברור.

עכ"פ הוזנא לט' מהו לרמב"ס והוא שיטת היירושלמי לכא מוקם כלל להאי איבעיא אי יש דיחוי אצל מצוות בגין דכל האיבעיא בונה על האי דרשא דכש שחל שם שמיים על החגיגה בגין חל על הסוכה והוקשו מצוות לקרבן, ושפיר שלימיבע או הוקשו גם לענן ויזיו. אבל הרמב"ס היה פסק בתורת כהנים שהולך אתלמוד דילן או דס"ל דכל הדרשא רק אסמכתא בעלמא, וא"כ ליכא למיביע או אין דיחוי או אין דיחוי אצל מצוות, זהה היה שיטת היירושלמי וכן סחמא דגמרא בע"ז באיבעיא ודריש לקיש דיבעיא רק בנעדר אבל לא באשרה שבטללה, וכן היה מקום לדרכי הפני יהושע שהbatelei לעל אי אמר בשיטת הרמב"ס דהאי דרשא דכש שחל שם שמיים וכו' היהו רק אסמכתא בעלמא ומודרבן, ולכן מיביע להא אין מדרבן יש דיחוי או אין דיחוי וכיון דשלקן בתיקו היה שפיר ספקא דרבנן.

אולם כל מה שבכתבו בשיטת הרמב"ס שסביר בשיטת היירושלמי היה לענן דלית להא כל ענן ויזיו במצוות, ומשות דמצוות לא הוה נקרבן, אולם להא אי מצוות הוה בגבואה כיון דהוא בשס דילן איבעיא דלא יאשטע והוא ספקא דאוריתא אי מצוות הוה בגבואה או לא פסק הרמב"ס לחומרא דמצוות הון בגבואה ובשס דילן נגר רב דימי, ואשרה שבטללה ללבול דזהו מאיס אפיל לאחר שבטללה, ולכן עצי אשירה פסולן למערכה וה"ה למצווה ממשום ויזיו, אך עלה יפה פסק הרמב"ס בhalbות ללבול דאשרה שבטללה פסול ולאו ממשום ויזיו, דא"כ הוה להא לחלק בין ביטלה בי"ט או קודם יו"ט, אלא ודאי בכל אופן פסול מצוית הלה י"א דהמשתוויה להבמה צורה פסול לצייתו ואין בגין מקום לשום קושיא.

ועפ"י כל הניל' בגין על נIRON מה שבכתבו התוטס בגין ובשאר מקומות לענן ויזיו מעיקראداع"פ ולגביו נקרבן אמר ר' דיש דיחוי מעיקרא, לענן מעה פשיטה דאי דיחוי מעיקרא דעתה שאבי, ועריך להבן דמאי מצוות לקרבן, א"כ ויזיו מעיקרא במצוות איטו דומה כל דיחוי ילפין רק מקרבן שהוקשו מצוות לקרבן. א"כ ויזיו מעיקרא במצוות איטו דומה כל

לחיות מעיקרה אצל קרבן משומם ורבקרבן עב"פ חל קדושת דמים על הקרבן אלא שמצוות מקודשת הנוגע בכך מזכה לפטחו וכדומה דבר כל אופן אית' ביה עכ"פ קדושת דמים, ובכמו במפרש רשי' ברוברי רשי' בוכחים ובקדושים, וכן שפир שיר' ביה עכ"פ קדושת דמים, אבל במצוות בדוחי מתוקן דאשוחר מיעוט הלא לא חל עלי' שם מצואה כלל וכל' לא, ובין דלא חל עלי' שם מצואה לא חל עלי' שם קדושה ואית' שיר' בו דוחי' כלל, זה נבן וברור בסבירות.

וأماكن איתי לעורר על דבר מה שפסק הרמ"א בס"י ורחל בשם הגיא רכל זמן שלא שב בסוכה أيام אסורים בהונאה, וזה ולא כשיתר רשי' שם בסוגיא לריבעה שכטב בדקושׂ הימים חל למצואה, וכן בסוגיתינו כתוב רשי' כן וڌוחי מתוקן מיקרי קורם יוסט ואי אשוחר בירוט הדינ' לאחר שקרש הימים, ובבר הקשו ארשי' דהאי קיושׂ הימים מי' בעי הכא כיון דאכתי לא מד' זמן עשיית המצואה שהוא ביום ולא בללה, ועל היה מקום לומר דילפקן מקרבן דללה לקדושה יום להרצאה, אבל לפענ'ך בדור בכונת רשי' דס"ל דכין שקרש הימים ואסור בעשיית מלאה שב געשה והומנתו שהומנתו אותו למצואה מלאה, דיין ימין אחרות כיון דסתמא דמלואה אית' ביה מלאה לתולש החרס והללב והערבה, וכן לאגוד ולבן וחדי' ביום אע"פ שאגודה homuna לאו מלאה משומם ריכבל לחזרו מהומנתו, אבל כיון שקרש הימים ואסור בעשיית מלאה ממליא נתקיימה הזמנתו לחילוץ ושפир שיר' ביה דוחי, וכן דאמורו בגין דאשוחר בירוט הרי סתמא מהתחלה יוסט קאממה, ובין דשיך ביה דוחי עיב' דROL' שם המצואה וממלא' והקרושה על המצואה משקושׂ הימים, וזה דאסור בהונאה מודאי שעטהו במלפענ'ך.

סוגיא דאטרוג של ערלה

סוכה במשנה לד, ב: "אטרוג של ערלה ושל תרומה טמאה פסול". וכותב רשי' בוג'י מפרש טעמא. עיין בקבות תמירים שהרבה לתמוה אדרבי רשי' אל' דמשמע מום זהא דאטרוג של ערלה ותרומה טמאה פסול זהא משום דאין בו היותר אכילה או אין מום, ולפי האמת אין זה עיקר התעם אלא משום דידין בשופפה וכתווי מבחת שעוריה ומה שנחלקו הני אמראי דהינן משום ונפקא מיניה לענין מעשר שני, עי' ש' שוארץ בה, פלא על פאנן כמותו איך נעלם ממנה שאמרו בגמרא לה, ב, "תרומה טמאה פסולה רלית בה היותר אכילה", עכ' הש"ס. חורי לך' דבם לפ' המשקנא אמר הש"ס בסתום דתרומה טמאה היינו טמאו ופסולא משום דין ואנן בה היותר אכילה, אלא דאחריו רואי ראיית רכابت לא רק מהבטון והנ' געל מעלים דבר זה המכובאר בש"ס אכילה, והו ש' ותוס' קשה, רסל' ז' ותעמא דבעין היזיר אכילה משום דבעין אחר לא' הוה לכט ולוה הסכימו התוט' וט' כתבו בפירוש דלטעמא דכתוווי מבחת שעוריה פסול בכל ז' משאנן כן לטעמא דלכם, והוא דפליג בערלה רק משום ונפקא מיניה לענין מעשר שני אבל בעלה נopiaה זו פסול כל ז' ומושם כתוווי מבחת שעוריה ומילא הה' בתרומה טמאה דרכ' הזוא דחד דינא אית להו ושניהם בשופפה, לטעמא דהיזיר אכילה לא הויה פסול רק מכח לכט ובז"ט ראשון, משא'כ' לטעמא דכתוווי מבחת שעוריה, ואיך אפשר להלום ואנן דאמרו בגמ' בפירוש דתרומה טמאה פסול משום דין בה היותר אכילה. וקושיא זו לפי קט שככל לית גער ובר גער דיפרקיינה, והנה הותימה לפי שיטת רשי' ותוס' תנצל ביזיר בוה שאמרו בג' ושל דמי מי טעמא דבית הכל דין דאי בעי מפקיר נבטייה והויה עני וחוזא לה השטא נמי לכט קריינה ביה הנה אמרו בפירוש דרק מטעמא דלכם אתיא עלה, ומהו הווה לבארה ראייה לשיטת רשי' ותוס' דעתמא דבעין היזיר אכילה הוא מכח לכם, וכיכון דלכם רק בז"ט ראשון בענין, א'ב' קשה קושית התוט' דאייך קפסיק וטנא אכל הני דפסולין בין בז"ט ראשון ובין בז"ט שני ובכומדייק בש"ס בתחילת הפרק אללב הגול.

אשר מכח זה נראה כי שיטה המהוורת היא שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות וביבورو יד החזקה, בפירוש המשניות: "ערלה ותרומה טמאה הם מכל הדברים הטעונין שריפה ולפיקר הוא פסול למאמור הש"י פר' דאל' אים ראויים לאכילה בשום אופן". עיין בקבות תמירים שהרבה לתמוה דפתחה דבעין שריפה וסימן דאים ראויים לאכילה, וביבورو הגדול כתוב וכן העתיק לשונו המחבר בס' תרמ"ט הלכה ה' דבר האסור באכילה פסול כל ז', עי' כי היינו טעמא משום דס' למבים' דבר האסור באכילה ממעוט מכל פר' משום סתם פר' שעמד לאכילה וכל אסור באכילה אית עמוד מה שגברא ומילא יצא מכל שם פר', וראיית בחות'ס בחזירשו לפרק לבל הגול שבכתב חזרמב'ס סיל כל' שאינו ראוי לאכילה לאו מכח לכם מצאתי מקום איה עכ' פ' יוצא מפורש דרמב'ס סיל בזה בשיטת וירושלמי, וגם לא ממעט אל' משום דלא מקרי פר' ומלא דאסור כל שבעה, אלא דמעטה אינו מוקן למה לעטמא דדים בשופפה, אבל בשחוורקך בלשונן והזב תמציא דבריו מכונין למרכו האמת.

זהו דסיל לרבם'ם וממעטין דבר האסור באכילה מושום פרי החיטה ודוקא אם הוא אסור באכילה לכל בר ישראל ואין בו היתר לשום אדם או יצא מכל פרי, אבל אי זהה מותר באכילה לאחרים רק ליהודה אסור אז אי אפשר למענו מכל פרי בסוף כיון הרבה לאחרים לאכילה רק ליהודה אסורה, אך יהוה ממעטן מכל פרי, וזה כלל לומר לדבש שטאסר לאיזה אדם אשר שם פרי ממן, וסבירו זו אמרות. וכן ריק הרמב"ם בשלונו הוכח לומר וכיון דערלה ותורומה טמאה הם מכל הדברים הטענים שריפה ממילא אינם ראויין לאכילה בשום פנים, דהיינו שלא תמצאה שם בר ישראל שיהה לו עכ"פ ראוי לאכילה ולכן ממועט מכל פרי. אבל למשל אי זהה ממצוות שיהה החיב בשရיפה ורק בחזק אוקרפה נוגרי ולאחרים היה מותר באכילה או לא היה ממעטן מכח פרי, וזה ברור אמרת רצך. משא"כ לשיטת רש"י ותוס' והיוור אכילה מכח לכם ממעטן, ומושום דמיון עיקררו עמד לאכילה לא מקרי לכם אלא אם ראוי לאכילה לבעלם לאכילה שיהיא עיקר ההטאה, ממילא צעריך שיהה ודוקא ראוי לאכילה לבעלם ורק או זהה لكم, אבל אם לבעלם אותו ראוי לאכילה ורק לאחרים מותר לאכילה, סוף כל סוף לא מקרי לבעלם לכם מבון, ומעתה שמע קושט דברי אמרת איך תפרש השקלה וטיא לפ"י שיטת הרמב"ם.

הנה בגמ' מקשה על ערלהמאי טעמא, ונראה דלא מיחא למירgor גבי ערלה ותורומה טמאה טעמא דרכותיו מכתה שיועורא מושום ולא ביריא מלוא ערלה בעי שריפה מהתורה, וגם בתורומה טמאה כנבו רשי' ותוס' בשבת בה, א, לרשותה שריפת תרומה טמאה הוא ורק מרובנן, וכן מחוץ למצוא תעם ברור לפיטול מהתורה, והביא הש"ס פלוגנא ואמוראי חד אמר מושום ואיכא ביןיהם הותר אכילה וחוז אמר מושום דאין בו דין ממן, ולפי סי' דין הוה סיל רהני תרי אמראי רק מצד "לבם" סיל רבעי הותר אכילה ולהזר מאן דאמר דין ממן, ועל זה מקשה מתרומה טמאה למאן דאמר דוק דין ממן בעין, והיה והו מציע לักษות גם אמרן דאמר דבעי הותר אכילה, אבל עכ"פ כיון דוק מדע לך בעי והותר אכילה א"ב בירישתו של מה יהא פיטול, ובמשנה סתם קותני ולא חילק בין יו"ט ראשון לוי"ט שני, ואולי להא אמר בשלמא לפי הכל דכל מקום ואמר הוה מקומ לักษות אלא יש להזר, וכן אמר בשלמא למאן דאמר הותר אכילה בעין הגם דזהה מקומ לักษות דאריך קפיסק ותני סטמא ולא חילק בין יו"ט ראשון לוי"ט שני אלא יש להזר ולהזר ובאמת בונת התנא רק בז"ט ראשון ולא בז"ט שני, ומחרין אין הותר אכילה כלל עלמא לא פלגי רבי, ונראה דכאן נגיד ממה והו תנינ בהזה אמרית. וזה דבעין הותר אכילה הוא מצד לכם, אלא ופלגין בהו; ומאן דבעי הותר אכילה ולא דין ממן סיל רمعد לך אין לפיטול כלל דכל שיש לו בהאותרגו איזה זכות אפילו אם זהו איסור אכילה שלו הוא איסור אכילה יש לו בעילם, עיין בחות'ס בחודשינו ובתשובה מסימן ק"פ עד קפ"ד, لكن של ערלה וגש איסור הנאה שפיר ויריה מוחשב, וזה דבעין הותר אכילה עכ"פ לאו מדע דרישה ולכם אלא מטעם וככל שאיתו ראי לאכילה לא מקרי פרי, וכשיטת הרמב"ם. אבל מאן דאמר דבעין דין ממן, סיל דרישה לך ולא מקרי לכם אלא אם הוא ראוי לאכילה הנטוי אכילה וגם שאר הנאה, ולית לה רישה רפיה, ומה מאי מישב בה מה שהקשה הכתפות תחריטים ולמה אמר הש"ס קס"ד דמאן דבעי הותר אכילה לא בעי דין ממן, וזה גם למסקנא בך הוא, ולפי הנל' ניחא דעתכ"פ כדי מטעמא, ולפי הכתוב אמריא סיל דגס מאן דבעי הותר אכילה רק מצד לך קאותי עללה, ולפי המסקנא סיל דוק מעד פר בעי הותר אכילה, ומעתה אומר אני וזה דרבנן שיש' דמעשר שני ודוקא בירושלים אבל

חוץ לירושלים לא משום דעתו ראיו לו לאכילה היהו לשיטתו דבעי והתר אכילה מצד לכם, אבל לרמב"ם ובמיוחד הותר אכילה מעד פרי א"כ אפילו חוץ לירושלים מקרי פרי כיוון ורואין לאכילה עכ"פ בירושלם, וזה ברור אמרת עצק, והרי באממת פליג' אוישי בלוא הפי, ולפניהם הרין תלוי בפלוגתא רשי' ורמב"ם, ולפי מה שביארנו בפלוגתא דאמוראי ריח' ב"א ור'א.

ומיושב מה דאמרו בש"ס ותורתה טמאה הוא משום דברען יותר אכילה, והיית משום ושלא מקרי פרי ומילא דפסול כל ז', ומושג גיב' מה שהתקשו על הרמב"ם בפיז' מה' בכורים דפסוק העיסת מעשר שני חיות בחללה, והקשה הבסוף משנה הא הרמב"ם פסק בר' מאיר דמעשר שני ממון גבורה, וכותב הרמב"ם ס'ל מכאן אמר דבעי יותר אכילה ולא בעי דין ממון כלל ולא בר' אסי, ולפי הניל היה סמך לה לפסוק בר' חייא בר אבין ודלא בר' אסי ר宾ן ורבתני קפסיק והני תורומה טמאה וערלה פסול סתם ולא חילק בין יוט' ראשון מעד לכם בעי יותר אכילה צוריך דפסוקין דבעי יותר אכילה מכח פרי, משא"ב ל' אסי דrik מעד לכם בעי יותר אכילה צוריך להזדקך דרך ביוט' ראשון פסול, ולהיכי נחיא ליה לרמב"ם לפסוק בסתמא דמתניתא.

ומעתה נחיא גיב' הא דאמרו בגמי' בגין דמאי משום دائ' בעי מפרק ללבסהה, ולכואורה קשה שלרמב"ם בלוא הבי' נחיא כיון והואו לאכילה לעניניהם שפיר מקרי פרי, ועיין בתוט' שכטבו דלאו דוקא נקט, והוא פלא, ולפניעד ברור דלשיטות התוט' דرك' מעד لكم קאותין עליה ממילא דבעי שייהו ראיו לאכילה דוקא לדידיה גנופא וכמו שביארתו לעלה, וכן הוא באממת לשיטות הרמב"ם אליבא דרי' אסי ולית לה קך ורשה רלבט, אבל לר' חייא בר אבנן דמכח פרי בעי יותר אכילה נחיא לא בעין לממיר טעמא דהואיל אי בעי מפרקן אלא כיון דחו' לענינים עכ"פ שפיר מקרי פרי, ומעטה נחיא. רלהכני נקט בגמי' הוואיל וביע מפרקן השטא נמי لكم ירי' כורי' לשיב' גם אליבא דרי' אסי דבעי שייהו לאכילה לדידיה דוקא לאו מקרי لكم ירי' ריק לאחרים, אבל לר' חייא בר אבנן ואיתו לה רשות דפרי באממת לא בעין האי סברא דהואיל. זה נובן מאד בס"ד.

וראה זה דבר פלא, בפרי מגודים סי' תורמת כתוב דלהמחבר רסל' דבל שאסור באכילה פסול כל שבעה, ממילא מי שנשבע שלא לאכול אתרגז אינו יוצא כל שבעה. והוא לפניעד שגנה שיצאה מפני השליט דוחמוהר העתיק לשון הרמב"ם, והרמב"ם לשיטו שפיר ס'ל קר' ומשום דלא מקרי ומילא דפסול כל שבעה, ומעתה הכי משום שהוא נשבע שלא לאכול אתרגז יצא האתרגז מכל פרי הוא לכל העולם, ורק לשות רשי' ותוס' רבי' ראיו לכם גם נשבע איתן וזעא, אבל לעומת זאת רק ביום ראשון איתן יוצא ולא כל ז' דלא בעי כל זה. וזה נקורה נפלהה בעה"ז. ובזה נפרט ספיקו של מהירות' אלינו נגי' נערב אתרגז של ערלה עם אתרגז המותר באכילה אי יצא בלקח שנייהם זה אחר זה ונמא כיון דקמיה שמי' גלא' דאחד עכ"פ ראיו לאכילה ייא, או כיון דאקיבע איסורה הרי' שניהם אטורים מהתרה, ולפי שיטת הרמב"ם ליכא ספיקא כלל דכיוון דקמיה שמי' גלא' א"כ שפיר מקרי פרי אלא דאנחן אין אנט יודען איזחו וא"כ אם נקי שענדים בודאי יצא בוה וזה ברור ונכון.

עד אעorder על מה שכח החות"ס וצק"ל בתשובותיו שהוכרתו מעלה ובגי' קרבן והקדש לא בעי דיבורו וקרבתו ממעט רק שלא היה לה אחרים ולכן יכול להזכיר ערלה או איסור הנטה עיי"ש, משא"ב נגי' אתרגז דכתיב "ולקחתם לבם" בעי שייהו של ממש. ולפי

זה הוא ופלגנו גבי ערלה או מקורי לכם اي לא איבא רבוואה למאן דאמר דלא מקרי לכם אע"פ ערלה לא הויה של אחרים, מ"מ כוון ודרכיב "ולקחוטם לכבוד בעין שיחיה של דוקא, וממאן דאמר ורך היזר אכילה בעין עכ"פ לבם זהה דאפייל של מקרי, ואוח"ב מסיק ופלגנו לנוין מעשר שן, ובגי מעשר שני למאן דאמר דזהה ממון גבוה א"ב הזה של אחרים, א"ב למאן דאמר דין ממון בעין לבא רבוואה כי' דאייט יצא, אלא למאן דאמר דירוצה איכא רבוואה דאייע' שהוא של אחרים בין דיש לו זכות בו מקרי היוזה, וזה' הקיטוב.

ארתורוג של תרומה טהורה לא יטול ואם נעל יצא, ובגמ' מקשה מי עטמא חד אמר מפני שמכשורה וחדר אמר מפני שטפסידה, ומקשה Mai בינייחו, איכא בינייחו הייכא וקרא עליה שם בלא קליפטה עי"ש. והקשו בוטס' דלמה לא אמר בפשיות דאייכא בינייחו הייכא דיכבר והקשר, והוא לבאורה תימה גודלה, וונאה ל' דלא קעה מזדי דהנה המהרש"א בהג��ו העיר לדחאי מאן דאמר מפני שמכשירה ע"כ לומר דהכחן וזה אסור לולש בימים קמח כדוי שלא להכשרה עי"ש, וכן אונ' מוכחדין לומר להאי תנא דס'ל מפני שמכשורה, אבל למאן דאמר מפני שטפסידה ע"כ מוכח דס'ל דמותר להכשר, דאל"כ סוף כל סוף מכשורה, אלא ודאי דס'ל דמותר להכשר, חאת אשמעין בהא דנקט האי נפקא מינה בין הני שני גנאים, משא"ב אי הזה אמר איכא בינייחו בשכבר הוכשר לא הויה נשמעו דאייכא תנא דס'ל דמותר להכשר, והוא אמינו דכובל עלמא ס'ל דאסטור להכשר, וכוון דהgeom' רצתה להשמשו דין זה דמותר להכשר להבי נקתה הא נפקא מינה וαιיע' דאן דין זה וברוח מנוק הפלוגותא כਮובן, מכל מקום הגמורא ממשמעו והין דין אמרת.

טוגיא דמתנה על מנת להחויר

טוכה מא, ב: "דרטו רבנן ולקחתם שתורה לكيוה ביד כל אחד ואחד לכם משלכם להוציא את השואול ואת הגזול מכאן אמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו בייעץ הראשון של חג בלולבו של תבירו אלא אם כן נתנו לו במתנה". הנה בעל הception תמרים ואחריו נשכו שאור האחרונים הרבה לתמורה למה לא הביא הרמב"ס בהלבתו Hai הלה פסקה שתורה לキーיה ביד כל אחד ואחר, ומה שתירצ'ו בזה מי לא יוציא את הרוחק כל אחד לפ' מה שהוא, והCEPTION תמרים הושיק לתמורה דלמיאי ציריך למיורש הקרא להבי והאיין הדה שליח על רעטע למאר שיחיה אחד חבירו בידוע זאת לכל בא' שערי הלה. ולפי עניות דעתך לך באן שום אחד להוציא את תבירו בידוע זאת הכל שערי הלה. ובאמת הדה שלה על רעטע למאר חכל הוה מוקמין שהוא מצאה התוליה בארכ' ו록 למי שיש לו קרקע ופר' והוא חיב במוצה הלאו, ודלאך אמר הקרא "באספכתם את ה佗ות הארץ ולקחתם לבם", ואם כן משמעות הכתובים מורה שהחויר הוא על מי שיש לו קרקע ואילן אתרוג יוך חד' מינט ישמה שבעת ימים לפ' ה' בפיorth אל' והוא בעין מצאות ביכורים, אבל בכוכ' באו ועקרו הקרא ממשמעותה ואמרו דלאו חיב קרקע הוא ודאמר דמי שאין לו קרקע או בחוץ לארכ' אית' חיב כל במצואה זו כemo שפטור מצאות ביכורים, אלא חיבת הנוף ומילא על כל אחד ואחד בין יש לו קרקע ובין אין לו קרקע בין בארכ' ובין בחוץ לארכ' חיב ליטול ד' מינט ודרשו כן מרכיבם "ולקחחם" בלשון רכבים ולא בלשון ייחד כמו דכתיב נבי' ביכורים "והבאת" "ולקחת", ודבר זה וזה להם בקבלה איש מפי איש כי מצואה זו אינה תליה בארכ' אלא חיבת הנוף, ומילא בין ידריעין שהוא חיבת הנוףDOI ואין דאין לעשות שליח, אבל ליל הדרשה הוה אמרין דהוא חיבת קרקע, ומילא דלא ציריך הרמב"ס להביא דרשעה וזה שמעות פשט כל המשמעות וכל הצלחות וכל דיני אתרוג ולולב מיסודות על זה שמעות ללב חיבת הנוף ולא חיבת הקרקע, וזה ברור אמרת זarak.

וזהה די' מכאן אמרו חכמים אין אדם יוצא בלולבו של חבירו וכו' אין לו שם פירוש, דמה חוסיפו בו על הא דאמרו כבר דשאול פטול, ועוד ראם נתנו לו או מילא הוה כשלו כמו בליךו ואיך מקרי בלולבו של חבירו, וכבר תמהנו על זה האחרונים.

וזה אמרת הוא שמכאן מוכரחים דברי הרא"ש שמחליק בין אתרוג לטלית וטבעת קודשין, ובטלית מהני שאול למצואה ומשום אמרין מסתמא דעתו לחיש לו באופן המועל ונתנו על כל פנים במתנה על מנת להחויר מה שאין כן באתרוג. וכבר תמהנו על זה הט"ז וממן אמריהם דמאי שנא, על כל פנים אם הדין דין אמת או הלשון מושב על בגין מאי' הדחכמים חוסיפו דבאתרוג איט' יוצא בשאל למצוה ומשום דאין טהרי דעתנו באופן המועל במו' בעיטה' והיטת בלולבו של חבירו בשאל אלא אם כן נתנו לו בפירוש במתנה, וזה ראייה ברורה לשיטת הרוא"ש, אלא עצירך להבין ומאי' שנא אתרוג מציצית וטבעת קודשין וכמו שהקשו המגן

אברהם והט'ז. ואני הוספתי בתמונה וודאי לראי"ש קשה מatorium, טבעת, ויצית, אבל לדיין בש"ע קשה דאייך פסקין בישיטת הראי"ש אפיילו בעיטה וטבעת.

הנה הא הדעה הראי"ש זל' ויזע בעיטה וטבעת משום דאין סהדי דעתך באונן המועל. נראה ברור דאיול בוה לשוטתו וסבירא לה דמתנה על מנת להחזיר חייב באוננסין דרך משום הכי תוכל לומר ואכן סהדי דעתך באונן המועל במתנה על מנת להחזיר כיון דלא מסיד כל ולא מיגרע וכותנו על ידי מתנה על מנת להחזיר, דהיינו שואל וזה מתנה על מנת להחזיר חייב באוננסין, ואם כן שפיר יש לומר דאין סהדי דעתך ולמהנה על מנת להחזיר כיון ולא איכפת כלל, אבל לשיטת הר' דמתנה על מנת להחזיר פטור מאוננסין מינא לה להזכיר דמיחא להה דתהיי באונן המועל במתנה על מנת להחזיר כיון דבשואל חייב באוננסין, ובמתנה על מנת להחזיר ליה איר נכל לומר אכן סהדי לנגן כוותה אוונסין מינא להה למסחאל לנבי השואל לפטור מאוננסין על ידי דגנעהו אוונסין מינא להה לע, על כל פנים איתך דבר ברור. ואם כן כיון דאן פסקין בח"מ רמא, ח' בישוט הרש"ט' ור' דמתנה על מנת להחזיר פטור מאוננסין איר פסקין בא"ח סי' י' לא רראי' דלמא הראי"ש לשיטותו שפיר סבירא להה האין סהדי אבל אכן מנה לן הא, והוא לאכורה תימה רבתה לא ראיית מי שתעורר בוה כלל. והנרא להפי עניות דעתך בוה הוא דנה הר' דתינה באונרג על ידי מתנה על מנת להחזיר דמתנה על מנת להחזיר על כורח פטור מאוננסין, דאי לאו הכי לא מקרי של, וראיה וודאי כן הוא בסותם מתנה על מנת להחזיר לפטור מאוננסין, אבל אם תימה בפירוש שערון במתנה על מנת להחזיר ובאונן שיחיא חייב באוננסין וראי דמייר מתנה על מנת להחזיר ושם מתנה לעין ולא מקריתו של הנתן הגם רוגם של המקביל לא מקרי כיון דחייב באוננסין וכברת הר' אבל על כל פנים גם של המקביל לא מקרי כיון שנטע לו במתנה על מנת להחזיר, זהה ברור.

ומעתה אמרו עני בעיטה וטבעת קושין מתנה על מנת להחזיר בו שהתנה הנטען שייא חייב באוננסין מהו, ועל כל פניםתו לא מקרי של הנטען ויצא מרשותו והוא על פי מה שכנה החותם סופר בהשובה אויה"ס' קעט, קפ, וקפא, דהיכא דכתיב "קורבן" או "ב'יתו" לא בעין שיחיא ווקא שלו אלא לאפוקי של הא של חברו, אבל היכא דכתיב "זילחחות למם" בעין דוקא שיחיא שלו בו וכותה, עי"ש, וביחסו בסוגיא דיאוש. ולפי זה בהתנה בפירוש שיחיא מתנה על מנת להחזיר וחיבור אוננסין לנבי עיטה וטבעת קושין מהו ולא כתיב בשום מקום ודעריך שיחיא לו בו קען ממש, אבל באונרג דכתיב "זילחחות למם" לא מהוי מתנה על מנת להחזיר בחיבור ואוננסין כיון דאייטו דוקא וכברת ר' ממי לא בשאלו למצוות הום אמריקן ודאיינו לו במתנה על מנת להחזיר כדי שיוכל לצאת לו ולקיים בו אשה היינ בטאי שיחיא חייב באוננסין כמו בשואל, וביעיטה וטבעת קדשין י' בו להוציאו מרשותו הנטען, אבל באונרג באונן כוה הלא לא מקרי של כיון דחייב באוננסין, ועל כורחך שצרכ' שיחיא במתנה על מנת להחזיר שלא חייב אוננסין, ועל זה מנה לן לומר אכן סהדי כיון שהוא נתן לו בשאלתנו וכקשייתינו בכך באמות לא מהוי באונרג, וזה כפטור ופרח ואמת לאמתו בעורתה ה' יתפרק, ועל כורחך צרך לומר בכל מה שכתבנו. והגע בעצמך מי שהשאיל טלית למצואה ונанс אחר כך הכى אמר דבאמת פטור מאוננסין כיון דאין סהדי שנטנו לו באונן המועל דהית במתנה על מנת להחזיר הכى תאמור פטור מחייב אוננסין מכח האין סהדי,

זה וראי אי אפשר להעלות על הרעת, ועל כורחן לומר לדחיב באונסין ואפילו וכי יצא מושם דעתנו ל侔ה על מנת להחויר ובחויב אונסן מה שאין כן באטורוג. אלא רכל זה נקבע לשיטת המחבר רפק ברוי' דמתנה על מנת להחויר פטור מאונסין ושפיר יש לחלק בין' בין' ציעית לאטורוג, אבל ערךן לא ייאנע ידי חובת בגין לראה"ש לשיטתו דבכל אופן חיב באונסין למה לא נימא גבי אטורוג נמי אין סודרי וככני.

ונראה דבר חיש, והנה הוא דפלג הרא"ש אמר'י וסבירא לה דחיב באונסין היה מכה קיום התאי, כיון וסבירא לה חורת דמים הוה חורה ואם כן יכול לקים התאי הן על ידי והפץ עצמו וזה על ידי דמי, והראיה שכן הוא דחא חיב אפלו במתה מהמת מלאכה מה דחשואל פטור ועל כורחן לדחויב אונסן במתה על מנת להחויר הוא מכה קיום התאי דחוה נאלת התנה שיחזור לו חפזו או דמי עי"ש ברא"ש ותוכעה שבן הא. ולפיו אומר אני ובאטורי' כיון דבחורת דמים לא הוה חורה ואפלו נאנס והחויר דמי נמי לא יצא ובכובאר בטור וש"ע, אם כן מנה לו חיב אונסן באטורוג מכח יהצמ' החיויב להחויר דמים כיון דבלאו הבי אינו מקיים התאי על ידי החורת דמים אם כן ממלא איט מחויב לשלם וזה נראה לי לדבר ברור ואמת. ולפי זה יש לומר לדחיב לא מהני באטורוג שאל ומכח און סודרי כיון דבטבעה וציצית חיב באונסן במתה על מנת להחויר, מה שאין כן באטורוג מורה הרא"ש דפטור ואם כן לכוא און סודרי וכקושיונט, ואן להקשות דאכתי תקשה למה לא נימא גם לראה"ש כמו דאמרין לשיטת הרוי', דהוא סתום מתנה על מנת להחויר באטורוג פטור מאונסן, אבל בשואל ואן סודרי טאמר דהווה נאלת התנה שיחאה חיב באונסין ושלם ממון וכמו שכחובתי למעלע לישב שיטת הרוי', זהה לבוארה פירכא למה שאמרתו למעלע.

אבל נראה לפי עניות דעתו לדילא קושיא באל, ודודאי הרא"ש גם כן מודה לשיטת וסבירת הרוי' דכל שחויב באונסן גבי אטורוג איטו יוצא ולא מקרי של לו מורה הרא"ש, אבל סבירא לה דמכל מקום היכא דחויב באונסן מכח קיום התאי ולא משום שנגמוץ דחויב אונסן מכח דין שמירה כיון דאמרין מה להן או דמיין שפיר דמי והלינו בענין קדושים, אבל באטורוג כיון שלא אמרין ביה מה להן ומה לעמיהן ממלא איט טאמר דחיב באונסן או לא מקרי של וסבירת הרוי' ולהי מורה הרא"ש לרוי' ולא פליג רק בשואר ענים וככני, ולכן שפיר פסק גבי אטורוג ולא אמרין שאל ואון סודרי, וזה נובן.

והנה אשורך דמה דכתב בעל העיטור וחורת דמים באטורוג לא מהני מכל מקום אפשר ומהו דחויב באטורוג אחר מהני, וזה היה חידוש דין, ולפי זה הדינה מישובת קושיא עצומה שהקשיחות ואחר כך מבדת בייפוי מגדים סי' תורת שערם בזוז, ואיך מהוי מתנה על מנת להחויר באטורוג כיון רביעי דחויר אבללה, ולשיטת רשי' מכה לכם, עין זהה שכחובתי בסוגיא דאטרוג של ערלה, אם כן במתה על מנת להחויר כיון דאיינו יכול לאכליה און יוצא בו, ולפי היל' היה ניחא דיכול לאכלו ולהחויר אטורוג אחר וזה נובן בסיטעת דשמייא.

סוגיא דעתם שנשרו מן הדקל

בגמ' (ביצה ד, ב) "אמר רב מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנער ביום טוב מרבה עליהם עצים מוכנים ומיין, והוא קמהפר באיסור, בין דרוכה הדתירה נינחו כי קמהפר בחיתורא קמהפר, והוא קמבליט אסור לכתוללה וכוי הוי מל' ברואויה אל' בדרובן מבטלן, ולרב אש' ואמר דבר שיש לו מהירין אפילו בדרכן לא בטל מאי איכא לימי', הה' מל' היבא דייטה לאיסורה בעינה היבא מיקל' קל' איסורה" עכ"ל הסוגיא.

הנה הוא דנקט שנשרו לתוך התנער ולא נקט סתם שנשרו, כתוב הר' זיל' דאייכא מאן דאמיר ודזוקא שהיה עצים בתרער מירין, הא בלאו היבי אסורה, והביא גירסת שהיה כתיב בה "מוסוף מרבה עליהם עצים מוכנים" וזהו משום לדכתוללה אסור לבטל ביזים אפייל והיבא דמקל' קל' איסורה, וכחוב שעד הרין זיל' דזרוקא בשאן מיכיר עצי האיסור דאייכר אין ביטול מועל להם שאין ביטול מועל לדבר הניכר עני, אולם מהירושל' ביט של שלמה על ביצה כרב' דמןrank לשון השם בין' דבטל בחרבא כי קמהפר בחיתורא, קמהפר ממשמע שיוכלו להפוך אפייל בעצים האיסורים אשר הוא מכיר, ולא נהרו דיניזו דנטבעל האיסור אפילו אם מכין היינו לעני' שיוכלו להסיקן כאחת, אבל לא לטלטלן ולהוין אוthon מקומון, אלא ודאי שלא שרי אלא מן הסחט שמיין אוthon באחד, והוליך בורא ותוליך לומר מה שנתקהפן הדתירה הווא, וכחוב עד דלא ראה מי שיחילק חילק הרין זיל', אכן זה דומה לביטול שאיר איסורה והוא מיקל' קל' איסורה, אלא ודאי דאפייל אם ניכר האיסור מותר להפוך דתלין דמהפר בחיתורא.

הנה מה שבtab המהרשל' דיניזו דנטבעל האיסור אפייל אם מכין היינו לעני' שיוכלו להסיקן באחת, ומשמעו מדבריו דעלען שיוכלו להסיקן במקומן בלבד לטלטלם נמי ציריך ביטול, והוא ודאי כרבינו בן הוא, ואפייל אם מכין עצי איסורה, מכל מקום החומר האופעה את התפת אז כבר מעורב חומר עצי איסור עם חומר עץ הירר ומאי פקא מיבנה אי ניכר האיסור או לא, ומימילא מוכחה מדבריו דסבירא לה' ומוקצהה אסורה בחטאנה, ואיל' מוקצתה מותר בחטאנה לעני' נמי ציריך לבטל עצי המוקצתה הא אפייל בעין נמי יכול להסיקן במקומן, ولكن על כורחך למחר דסבירא לה' חיט של שלמה דמוקצתה אסורה בחטאנה, והוא לציריך בטול עצי איסור היינו שיוכלו להפוך בהם. ופלגנו חיט של שלמה והרין זיל', לדחוין אין ענו תולין דמהפר בחיתורא ולכן ציריך ורקא שלא ייזא ניכר האיסור, ולהלום של שלמה די אם יש רבו עצים מותרים ואיז שפיר תלין לחקל ומהפר בחיתורא בין' דרוכא נינחו, וכן ראיותיו ברשב"א על מסכת שבת בת הא דמסיקן בכלט ואין מסיקן בשברי כלט שכטב כדעתם הים של שלמה דאפייל אם עצי איסור ניכרים מותר דתלין דמהפר בחיתורא, אולם שם איזו הדריבור חולק עם המהרשל' וסבירא לה' בפירוש דמוקצתה מותריה בחטאנה והביא ראה מסוגיא דיתך, ועודגמ' מקשה דראי' קמהפר באיסורה ומשמע הוא בלאו היבי היהת חתולש או הפת מותר אף על פי שנחנה מן המוקצתה, והביא עוד ראייה ומזה נזכר אם ירצה זה ליקמן, ועל של עתה באתי לדאות אי ראייה זו שהביא מהא דמהפר באיסורה ואמר השיס' דמשמעו ובלאו היבי אין כאן שום חשש עמדת או לא, ואני

הען בדעת נתני אל לבי לברך קצת ענן זה כי יש בה שערוריה גדולה, הנה בש"ע או"ח הלכות שבת שכח, ר' כתוב המחבר: "פת שאפהה ערבים" לעצמו בשבת יש אסרים ויש מתיירים ובשעת החזק יש לסמנר על המתירין". והמן אמר אברהם בס"ק ט' הביא דברי התוס' בעבורו וורה טו, ב, ד"ה אמר רבא דמקצתה מותר בחגאה שתכנו" דאין לא אמרין יש שבח עצים בפת העצים שאפהה בהם הפת בשבת ומוקצתם הם דמה בקר אין לא אמרין יש שבח עצים בתא אלא באיסורי הנאה ומוקצתה מותר בחגאה" עכ"ל, ובפטחים מו' משמע ואסור לבשל בעצי מוקצתה, ועיין במחузית השקל שגרס מגן אברהם ומותר לבשל בעצי מוקצתה, וכותב דמגן אברהם הויטף על וברי התוס' דמתהוס' לא מוכח אלא דמותר לאכול הפת שכבר אפה העכו"ם אבל אכתי לא שמעין דמותר להנחת לתחללה ולבשל בעצי מוקצתה, על זה הביא המגן אברהם והמרא פטחים מ"ז דשם מוכח מותר לבשל לתחללה בעצי מוקצתה אם אין מזין מקומון עי"ש.

והנה על אלה הדברים יש לי תמייה גדולה. ואבאר ברוחב קעת, כי הנה אני הוכחות בטוגיא דזה וזה גורם חזום הנשר מעצץ אסור בתנור הוא מותר לבורר, וכן גחלטים של ערלה וככל אותן איסורי הפה שאפכן מותר נחלתן נמי מותר, ושם בטוגיא ביארתי זאת ברוחב ולא באתי אלא על דבר מה שניתוטף לעזה על זה. הנה הרמב"ם בטל' מאכלות אסורות טז, טז בכ"ב: "ערף את כל האש ואחר כרך בישל או אפה בחומר של תנור הרי זה מותר שורי עצי איסור והלכו להם", וכן בHALCA כ"ד כתוב: "פת שבשלה על גבי גחלטים של ערלה מותרת כיון שנמשו גחלמים תלר איסורן אף על פי שהן בעורות" עכ"ל. והכסף משנה תורה על הרמב"ם זיל' דאין לא חילק גבי ברף את התנור בzn חרש ובין ישן דהא בתנור חרש ודאי ולכך זה וזה גורם ואסור, ומאריך בפרק ב פרוש הרמב"ם, ואנו הוכחות ודעת הרמב"ם ולא חילק בין חרש יישן מוכרכה מגמי פטחים עה, א, דשם בעי ר' חנינא מר' יודא בר אהבה תנור שהחסיקו בקהלפי עלה ואפהה בו את הפת מהו אמר לה הפת מותרת, והחותפות שם ד"ה יגרא"ו הקשו ומהאי קא משמע ל' הא קטע בחדריה ובשלחה על גבי גחלטים מותר לדברי הכל, וכי חום התנור גרע מגחלמים, ואפילה מאן דמקולי ליה בגחלמים עמודות מכל מקום לא גרע חום מחום חרס החדר, ווירצתי שאט נחלטים שאין חומן בא מחמת חום השלחה אלא מחמת עזמן ועפרא בעלמא הוא, אבל חום התנור שגרא', מחמת חום השלחה של האבוקה כא שהוא איסור גמור מייביא לה, והנה מכאן יש ראייה ברורה שאין עלה תשובה למה שכחוב המהירוש"א לעיל בטוגיא זהה וזה גורם, וזה דעתו בשלחה על גבי גחלטים מיררי שהגחלמים הם גחלמים חוץ לתנור, דאי דמיירי בנחלמים שנשארו מעצץ איסור והיית שאין עד אבוקה או מה תירצחו התוס' דהוה אמיינא דחום גרע מגחלמים הא גבי גחלטים נמי איכא חום השלחה. אין אמרת דמרשי זיל' שכוב בטוגיא דלעיל כיון דבל שכן תנור גרע, דזה משמעו דרצה לומר שלא יובייע אם גרכו את התנור ולא נשאר עד ממש מעצץ פשיטה דmortor, אלא אפילה נשרו שם הגחלמים נמי מותר, דאי לאו הבוי Mai כל שכן הוא, הנה אפלו אם נאמר כן בדברי רש"י מכל מקום הח"ס על בוחרך לאו באופן זה איבע לה דאו קשה קשות התוס' ולפי תירוצם ציריך לומר בדברי רש"י כמו שכוב המהירוש"א דרש"י זיל' כתוב כן דכל שכן תנור גרע אליכא מאן דאמר גחלם לחושט, אבל הכא אויל הח"ס אליכא מאן וסביר גחלם שומות ולהן קמיביא לה. והנה כיון שכן הוא דבחלמים מותר הפת שאפהה עליהם כל שום וזה גורם, על כוורת לזרם גחלם הם הייתו גמור וממלא והוא חין חום הנשאה. דהש"ס לא אמר סברא זו אלא בהאה אמיינא אבל פשוט

האייבוע אדומטור, והיינו דחומי נמי מותר, ואם כן מוכחה מכאן דחומי הנשאר משלהבת ונחלם מהה יתר, ושפיר פסק הורב"ם דוחרש נמי מותר הפט שנאפה בו כיון דיש בכך זה וזה גורם התער של איסור וחום של היהת.

ועתה אני מוסיף ולפי זה נראה דחומי השלהבת או גחלים מותרין לכתהלה ורק חדש שם איתן מותר אלא בדיעבד כיון וצריכין להו וזה גורם, אבל בחום השלהבת או גחלים עוממות בראה ל' דמותרין לכתהלה, והוא דעתך הש"ס לשון דעתך ואפה בו את הפט היינו ממש דמייר בתער חדש בני, וכן בישלה על גבי גחלים מושם דמייר מגחלים להחות אבל חום התער וגחלים עוממות מותרין לכתהלה, וזה חזון דבוחום התער יותר סברא להתייר מוגחלים להחותו, ובכמו שמשמע מרשי' שכתב כל שכן תנער גורף, ואם כן מסתבר לומר והוא חזון דבוחום נמי מותר ודאי כן ממשות והוא כעפרא בעלמא, ומה שכטבו החוטס' פשיטים כי' דגחלים לא הויה כעפרא יש לומר דחוינו גחלים להחותו אבל עוממות לא, אולם הא דחומי הנשאר הוא מותר אפילו לכתהלה מהותס' לא משמע כן, מושם שכטבו דבישיין ציריך עינן מושם דלא מפסיד אלא עצי איסור, ועל כורחך לומר בן דאמ לא כן קשה למה ציריך עינן וזהה די אם אין אביבה בגנו, אבל מכל מקום זברי החוטס' עריכין בייאור ואפייל אם אמרו זריך עינן לאו מצער זהה וזה גורם אסור לכתהלה, אלא זהה לה למימור הטעם ממש רמכל מקום לא הויה חום התער כמו אפרן וכןן אסור לכתהלה וכמו שכטבו על בישלה גבי גחלים, וצריך לומר דבזונם דאי וזה גורם הה מותר לכתהלה או אפילו אם חום התער איתן מותר אלא בדיעבד מכל מקום יש כאן וזה גורם דחוינו התער, וכןן הצרכו זהה וזה גורם נמי אסור לכתהלה, ומהו מוכחה והותס' היה טבירה לה רבישלה על גבי גחלים דמייר בל' תנער, ראי גם בגחלים מיריד שהם בתער בס' שם הויה לה לפреш ולהכפי אסור לכתהלה מושם דזה וזה גורם לכתהלה אסור, אלא ודאי כמו שפרשוני.

כל העולה מדברינו דחומי הנשאר אפייל למאן ואמר יש שכח עזים בפת נמי מותר על כל פnis בדיעבד, וזה מפורש בש"ס פשיטים לרבי לא משכחת איסורה אלא באביבה בגנו, ואית חום הנשאר נבי תנער אסור לא הויה לה לש"ס לאוקמי באביבה בגנו, וכן הוכחות בסוגיא דזה וזה גורם, וכיון שכן היא, קשיא לא על המן אברחים וכן על החוטס' דמאי קושיא לחם מפת שאפואה עכ"ם שהיה אסור מעד יש שכח עזים בפת, הא הפט נפה בתער נרף בתער גורף ולא החוטס' דטור הוא, ואפייל אם נאמר לכתהלה אסור, מכל מקום כת שכבר נפה ואדי לא מקרי לכתהלה, והוא ראייה שהמחוצהת השקל כתוב והמגן אברחים הוסיף להביאו אריה מפסחים מ"ז ואפייל לכתהלה מותר להנות מעצי מוקעה, ואם כן משמע דפת שנאפה אצל עכרים והיט דיעבד, ואם כן, אפייל אי עצי מוקעה אסורי בהאטה מכל מקום החום ברדיי מותר, ומכל שכן שיש כאן וזה גורם דחוינו התער של היהת, וכן נטhor מה שהביא הרשב"א ראייה מכאן דמקעה מותר בהאטה מושם דלא קשיא לה אלא מעד דמהפרק באיסורא, ולפי הניל אין ראייה כיון דמייר בתער גורף ופשיטה דמותר, הגם דכאן מיריד לכתהלה מכל מקום בין איסור מוקעה איין אלא איסור דרבנן ובאייסור דרבנן מבטלן איסור איסור נידים, ואם כן מילא במקום דמותר לבט אליסור בידים פשיטה דזה וזה גורם נמי מותר לכתהלה, ואם כן הכא דמייר באיסור דרבנן פשיטה דזה וזה גורם נמי מותר ואם כן

נסתר ראייה של הרשב"א ז"ל, וזה נברן. ואולם יש לומר וראית הרשב"א נסמכת על מה דמיישה בಗמ' והוא קמפהר באיסורו וזה עדין לא ידע ודמבלין איסור דרבנן לכתוללה, ואם כן היה להלה לחקשות נמי דה נהגה מהמקצתה, אלטם על החוטי ומגן אבזרםDOI ודי קשה ודקשו דפת שטאפה אצל עבורייםDOI הוא איסור מעד שבוח עצים בפת, וקשה דהא בתנור גרוּף אין כאן שבוח עצים,DOI ואילו משומש זהה וזה גורם לכתוללה אסורה באיסור דרבנן אפלו לכתוללה נמי מותר, וזה דבר נברן מאד בסיעתא דשמייא. ובזה מיושב מה שחקשה הפי מגדים ז"ל ס"ק ייב עלי המהרה"ם שיק עי"ש זוווק דיטוב. אמןן אין מהא דמסיקן בשבי כלם, ומהא דמבעש בשבת בשוגג ואפשר לומר דמיידי שנתבשל התבשול אצל אבוקה, משם וראי איכא ראייה אלמלחאת דמקצתה מותר בהטהה, רשם שפיר שירך הא דיש שבוח עצים בפת, וכן וראי איכא יי מוקצתה אסורה בהטהה אסורה לשוחף שבוי כלם אפלו במקומן, אבל פות הנטאפה אצל עבורייםDOI או הנטפה מעז מוקצתה ולא שאר רק החום פשוטו כיון דאין כאן אלא החום ומותר בוידעבר, וכן רהו זה וזה גורם באיסור דרבנן אפלו לכתוללה נמי מותר זהה ברור ונברן בסיעתא דשמייא, והוועלבו בהה דעל כל פנים ליזינא וראי און סתירה ממש"ע או"ח, שב"ה על סימן תק"א וממנו על טימן תק"ז, רשם מותר מעד זה וזה גורם אבל אבוקה בשבי כלם וראי אסורה מעד ריש שבוח עצים בפת אי נאמר דמקצתה אסורה בהטהה.

וכיון שזכינו לה יש תימא גודלה על הטור או"ח תרע"ג שהביא שיטת הר"ם מרוטנבורג דמותר שמן שבגר חנוכה שטער בעם שמן אחר ואין בו ששים כדי לבטול אסורה להוסף עליו רלא דמי לעצם שנשרו, והכא הנה ממן בשעה שהנור דולק וסימן הטור הילך אין לו תקנה, וזה תמייה למאור דהא על כל פנים וראי מותר להסיק אותו בתנור וזה מותר מעד זה וזה גורם, ואפלו אם נאמר באיסור דרבנן אסורה זה וזה גורם לכתוללה הגם שהוא דחוק, מכל מקום אפלו אם נאמר אין מכל מקום כאן לא מקרי לכתוללה אם כבר נתערב בשמן אחר דהא מספיד דמי שמן של היחור ואם אין שפיר יש לו תקנה, וזה בעיני פלאיה גודלה, ומותר זה וזה היה מקום לישיב על בנון סתירת המחבר, שכן הביא שיטת הר"ם מרוטנבורג דאין לבטול לכתוללה אפלו איסור דרבנן אלא במקומות דמקל קל איסורו, והוא שיטת הרא"ש ובידי סימן צ"ט פסק להופר באיסור דרבנן מותר להוסף על כל פנים, עיין מה שנintelטו בהה כל אנשי חיל כל אחד לפי דרכו, אלטם לפי הניל היה נזואה מאור, וכיון לדלהסיק אותו בתנור ולאלפות בו מותר, אם כן, הזה דבר שיש לו מתיירין, ואני לחקשות זהה לא מקרי דבר שיש לו מתיירין כיון דלהה מעולם לא נאסר כיון דרבנן אפלו לכתוללה מותר זהה וזה גורם, זהה אינו, וראי איז מקרים שטער בהה אסורה אפלו על ידי זה וזה גורם דהא לבטול בידים אך באיסור דרבנן נמי לא שי, אלא אם כבר נתערב ואי ציריך אלא להוסף, וכן כתוב הר"ן בפירוש דמיידי שיש עצים בטוך והנור ואין ציריך אלא להוסף ואם אין שפיר מקרי דבר שיש לו מתיירין ולן איתו בטול.

ועוד יש לומר דמיידי דבר שיש לו מתיירין, רהנה לבאורה קשה דהא מותר להולך אפלו בכלכא ששים כיון ויש בילה בדרכו לה, עיין בש"ע יו"ד שכ"ד ס"ק י"ח זוווק, ואם אין בכלל קעת שמן איסור ייש בו גם אין שמן הירח וזה מותר מבוגדר בסימן תרע"ב, וכן ראיינו הקשה המחייבת השקל, וציריך לומר כיון והכא מכל מקום נהגה מימה שROLK ומין יונת ארכן על ידי שיש כאן שמן איסור להבי איסור, מה שאין כן לעיל דאין שם אלא מוסף אור וזה מותר, ולפי זה אם תנע פטילה עבה עד שאיתו דולק זמן יותר משהיה דולק על ידי פטילה דקה בשמן הירח

לבד או וראי מותר, ואם כן מוקדי שפир דבר שיש לו מתייחס ולהיכי לא בטל, מה שאינו בן ביוז"ד סימן צ"ט ולכלא למימר הבי, ועיין מה שבכתב הלכושי שוד על המגן אברהום סיק י', ומזהו שלמה שהותחולב בו ודרשכיא ותומם של שלמה וחולקין עם הרין ויל, ולהרין זיל ציריך שלא יהא ניכרים עצי המוקצה ותומם של שלמה והרשכ"א אפילו אם ניכרים נמי מותר דכינן דראיכא רוב הדינר תלין שמההף בධיתריא, והם של שלמה דיקן מלשון הגמ' דקאמר כי קמההף בධיתריא קמההף ולא היה להו ל למימר אלא דכינן דראיכא רוב בטלו ברוח והיתר דס עי"ש, ולפי עניות דעתי נראה אכן מה דראיכא, ודינה לאוורה ציריך להבין למה נקט הטענה לשון בתרך התנער וזהו החוץ נמי אם נפל בחוץ ונבטל וכן מדיקן הרין. ولكن מחרש דמיירי שיש כבר עיטים בתנער, ולפי עניות דעריה דבירוק אמר האי בתרך התנער והוא על פי מה שהקשו דראי' מהני ביטול בגין טלטל העצים הא זהה כתומאת משא דאסור, עיין חוס' בכורות כ"ג ומחרים שיק גוט'ה סימן י"א, וש לומר דחודה קושיא מהטורעת ביריך חבורתו, דודאי אי נפל לחוץ שלא בתוך התנער ודאי' ואסור לטלטלם והזהה כתומאת משא, ואולם אם נפל בתנער ואין כאן צורך טלטל אלא כשםהף בהם או שב תלין דמההף בධיתריא ואין כאן דמיין לתומאת משא, וכן אין כאן איה למה שבגב המהשול דמייר אפילו אם עצי איסור ניכרים, מדיקט לשון וזה קמההף בධיתריא, ולפי הניל נהוא ואפלו אם אימת ניכרים מכל מקום אם מההף בהם היה כתומאת משא אי לא משומם ותלין ומההף בධיתריא וזה פרפרת נאה ודו"ק הדיבר.

עוד אחת אעorder זהה ומחלוקת הר"ם מרטוניבורג דשאנן הכא ותוננה מבנו משעתו בישורו, הינו אפילו לרבע דין סבירותו לה בפסחים כי לאפלו אבוקה בגנו נמי מותר ולא משחחת איסורא ליזידחו אלא בשעה שרSHIPא, בסא לשוב עלי' ובזרומה, מכל מקום, הכא שננה מאורו אפלו, ליזידחו אסור, ותילוק זה מעטאי מבואר בבבא קמא ק.א, בתוס' ד"ה זילא צבע' ולא דילק את הנ"ר שהקשו לרבען ולא משחחת ליזידחו איסורא אלא בשרישפא אם כן למה אסור להוליך את חער בשמן של ערלה, ותירוץ ושמון זהה בעין בשעה שROLק אבל עצים נעשו גחולת והשלגבת אימה באהא אלא מן הגללה. הורי מבואר דהוא היזן לבני ער חונכה לאפלו לרבען אסור, וכן לומר והכא גני' ער חונכה אפלו לרבען בלאו הבי שפир ואסור, דהא בחונכה היינו איסורייזו שלא להשתמש לאוורים מה שאין כן גני ערלה דלא אמורה תורה אלא דאסורים בהטאה, אבל זה אינו דודאי בשעה חטבה דילק אסור להשתמש עציל או משומש שידיה ניכר או משומם ביזוי מצווה, אבל אחר החטבה שוב לא הוה אלא בשאר איסור הנהא מעדר דחוקעה למוציאתו ואסור להעתת ממעט, וכן אם נאמר דעתנה מאורו לא מקרי התנא, אפילו לרבען היה מותר, ולאחר חונכה לא שיר' האי טעמא דביזוי מעשה או זיכרא, וזה ברור, עיין במחצית השקל תרע"ב ס'ק י"ב שבכתב בפירוש ולאחר חונכה אין כאן משומם ביזוי מעשה אלא משומם דכינן דהוקעה למצעון מילא אסור בהטאה, ודוק' הדיבר.

גמורא: "זהה קמההף באיסורא, כיון דרובה דהיתריא כי קמההף בධיתריא קמההף, וזה קמנטיל איסור לבתולה ותונן אין מובלען איסור למתחללה, והי מיל בדרורייתא אבל בדרבען מובלען, תליב אש' דאמיר דבר שיש לו מתייחס אפילו בדרבען לא בטל מאיר איבא למימר, הני מיל היכא ריאתא לאיסורייה בעיטה הכא מיל כל איסורא עב'ל הגמ' טוגיא זו צרכיה רכבה וראייתו בפרק מגדרים טימקע'ט במשבצות והב ס'ק י"ב שבכתב שם כי יש בסוגיאו ויעונא טובא ומתקשה שם מאור ואעתקיך לך לשוטו שם: "הנה אמרו והוא מותף באיסורא הינו טלטל כביש'י שם

ומשניהם בטל ברוב היתריה כבירותי והורא"ש שם, ואם כן קשיא דא דבר שיש לו מתיירין לא בטל ומכל קל לא מהני אלא אחר שנשרף להזות ממו אבל הטלול בערו ערך בטול, גם חרוא"ש שפירוש רמי קל הוא דמיטלן, קשה מטלול בערו. בعن, ואם הדינן מפרש טם בהיתריה מהperf שתולין מה שמוליך מזות הוא של הדייר כמו שכטב הום של שלמה סימן א', אבל רשי"ו וורה"ש פירושו בטל הווא, ואם הדינן גומרים דבר שיש לו מתיירין לא בטל והינו אכילה אבל טלול בעולם לא אמרו בנהא ממרצת דבר הרין בפרק קמא דיטום טוב הוון אתי שפיר, עיין מהר"ם שף זדהו סלקא דעתה מרבה הוה זה זהה גורם ופייר טיטלול והא אין מיטלן עי"ש, וש להזות זה וזה גורם אסור לכתלה ושותר. ואיך ישיה על כוורתה מוכח דמוקעה על כל פנים יש שכח עצם בפת.adam לא בן למה ל' מקל קל, והחותן בעבודה וורה סי' ופסחים כי"ד ריה "חוותי" אכן שבוח מוקעה ואם כן מה דיא רמשנו מקל קל עכ"ל הפה מגדירים.

הנה מזה תראה וההפר מגדים הוכיח דעל כוורתה לבני טיטלול לא שייך דבר שיש לו מתיירין, וקשיית הגם על כוורתה קאי אהאות פת משום דבר שיש שכח עצם ומישני דמקל קל, וכן מהמה על התוט' שכטבו אכן שבוח מוקעה בפת משום דמותר בהנהא, דמכאן מוכח להperf, וכן חרוא"ש על כוורתה סבר ודקשיית הגם קאי לעיגן הנאת הפת, רהא מדייך מסוגיא זו ואיסור לבטל לכתלה אם לא במקומות שאיתו נהנה ממו עד דמקל קל, וכן הרימ' מרטובבורג הוציא מכח זה ריש דגבוי ער חונכה איסור להוסוף כיוון שננה ממו בשעת ביעורו, וכן ראיינו בגין אברודם או"ח תק"י, ב' שכטבו גבי עצים שנשרפו שאיסור להחטמים אצלם או להזות מאוחרן, אלא שהקשה לא על זה מתווע' פשיטים וכל שאיתו יכול להזות מותחללה בעורן איסור לשורף, ומהראש דלהחטמים שרי, וסיטים דלפי מה שכטב בסימן שכ"ה דמוקעה מותר בהנהא ניהא יותר עי"ש, וחכמי הקדרושים לא זכיתו להבini adam כן מה יענה לקשיית הפתר מגדים כיוון דמוקעה מותר בהנהא מה משן בגין מקל קל איסורא דוא הפת בלאו המכ שר ולגבי טיטלול הלא הם בען.

ולול שאבי הייתי אומר דבר חדש בכוננות הש"ס ואילו מקומות הנחיה לחתגר בזכות אבותה הקדושים ואבאר שיחותי. הנה מכמה מקומות מוכח על כוורתה דמוקעה מותר בהנהא כמו מה שזווכתו התוט' דמיטל בשבת בשוגג איכל, וכן מה שזווכחה הרשב"א זיל שבת כי"ט ואמר ואית לה לדעלא, והוא בלאו המכ קשה ובדינה מוקעה, ועוד מכמה מקומות דמוקעה מותר בהנהא. וכן על כוורתן צרך לומר דכל שקלאל וטריא בגין בסוגיא לא קאי אלא לענן טיטול, והנה נקט הש"ס שנפל לערן והונזר והיזט משום דאי נפל מוחץ לתנור פשיטה דלא מהני מה שמרובה עליהם עצים מוכנים וזהו דבר שיש לו מתיירין, וגם לדלעמא רושי לא שייך דבר שיש לו מתיירין בגין טיטול, מכל מקומות לטעמא דרין מצד הינור בהינה הוא הרין ולגבי טיטול נמי איסור דבר שיש לו מתיירין ונקט לנער התנור, והנה אם מסיק את העצם ונעשה גהילם פשיטה דפשיטה לא הוא וזהו דבר שיש לו מתיירין ואיך ימיה הгалלים עד למחר שיכבו ולכו לבלזין, ואם כן כיוון אמריקן דבורבן מותר לבטל איסור לכתלה ומותר להוציא על עצים המוקעים עצי הדין ופשיטה דמותר להטיקן וזהו הסaska לא עשה כלום, אלא רקום הסקה לא זהה בטול משום דזהה דבר שיש לו מתיירין, אבל אחר ההסקה אויל לה דבר שיש לו מתיירין ומילא בטול, והוא פשיטה דמותר לבטל הדריך שיש לו מתיירין שילך לא, כמו דמותר לבטל איסור לכתלה ובפרט דמיילא בא הביטול, כי כשבטיטלן על ידי

הוספה עצים מותרים עוד לא נטבלו כיוון דזה דבר שיש לו מתיירין ואם מסיקן ממילא בטול ופישט אמור גבי איסור ררבנן, וזה כוונת הש"ס דמקרה זה רבה דבר שיש לו מתיירין הרמekaשה היה סובר וכיון שהרבה עליהם עזים מוכנים מיד מותר לטללים וכן מקשה הא זהה דבר שיש לו מתיירין, אבל והמשני ליה, הנ' מל' היכא דאיתא לאיסורה בעינא, פירוש: כשהוא אישור קים ואיתו הולך לאבדן ושאר עד למחר והוא מותר או ואדי זהה דבר שיש לו מתיירין, אבל היכי הוא מיקל קל לאיסורה, פירוש: כי מיד שהסיקן אזול לה הדרב שיש לו מתיירין כי האיסור מקל קל, פירוש: רק לכליון ואיך ימוקין עד למחר, ולכן מיד שהסיקןתו ולא זהה דבר שיש לו מתיירין וממילא בגעל, לפיו והפל כל היסוד לרמר דאיתא אסור לבטל אלא במקום שנחנה אחר דמקל קל וממילא אסור להתחמס ולהנוט מאורן דבל זה איטן, ומה שאמרו הש"ס מיקל קל והיתר ולא זהה דבר שיש לו מתיירין כיוון שלא ישאר האיסור עד למחר וילך לכליון וממילא מידי, ולא קשה כלל קשות הפני מגרים, ופירוש זה הפטור ופרט, אולם מהעשה כי כל הראשונים זיל לא דרכו ודרך זה ומילא דבטלה דעתו מכל מקום תורה היא ולמהוד אני צרך, ופלא תורה בריח' שכיר היה גרטהו: "וְאָפָעַ עַל־בְּדִיקִימָא לְנֵרֶב שֶׁשְׁלַחְיִין לְאַבְלָל וְהַנְּגִין עַצְמֵנָה מִן־הַזָּקָן בִּזְמָן טוֹב דָּבָר שֶׁשְׁלַחְיִין לְזִמְרַת מִתְיָרִין זֶה וְדַיּוֹם אֲסֻרִין וְלִמְחוּר מִתְיָרִין, זֶה מִל' היכא דאיתא לאיסורה בעין אבל היכא מיקל קל איסורייהו", עכ"ל. ומהו תורה שקשורת הגמ' היה על העצם שהם דבר שיש לו מתיירין ועל זה מתרץ ועל כל פנס עתה הנחלים מיקל קל ואיתם עומרים עד למחר, וווך' הדעת בזה, ועינ' מה שאבותוב לסתן הר'ך זיל.

עוד נראה לתרץ קשות הפני מגרים, דרבנה המודרכי סוף פרק קמא דשבת שבת: "דענבים שמחבקים בין בשבת מותר ולא זהה דבר שיש לו מתיירין והמי מיל' בשוחטיו עיין מותריה ואחר כך נתערב בימיו אבל חני לא נזכיר מועלם אלא מעט מעט שיזעדים מותערבן וכו', ואפלו עזים שנשרו מן הדקל מותר להסתיקן ביום טוב על ידי שומרה עליהם עצים מוכנים ומובלן כיוון דלאת איסורה בעיניו אוף על גב שהעצים מוקעים הם בעין", עכ"ל. עיין בצל'הaban בסוגינו שהרבה לתבוח על המודרכי שהביא ראייה לירין מעזים שנשרו מן הדקל והא כאן היה ניכר האיסור ואם כן אפילו ניכר האיסור חזון בטל, ונורק מאד מאד לישבו. ול' החער תורה כי דברי המודרכי וראייתו שהביא בראי מתקנים הנה, והרבה עצים שהסיקו אותו בתנור ונעשה גתלים פנים חדשות באו לבאן, והוא ראייה דאפר של עצים מוכנים הם מוקעים אם לא שרואים לבשל בהם ביצה, ומילא בינו שפניהם חדשות באו לבאן על בורחך איסור הראשון אודה לה ואיסור חדש שוב לא יכול לחול בינו שהוא בתערובת ובכברתו המודרכי, וכשתורךך בלשון הר'ך תורה באור הדעת שנבעכו לה שכתב מיקל קל "איסורייהו", וזה אין מובן דמאי זה שהאיסור של עצם מיקל קל, ובשלמא גמרא וילך נקט מיקל קל איסורה, ויש לומר דברותיו דעצי איסור מיקל קל, אבל בגרסת הר'ך שברט דמיקל קל איסורייהו קשה להבון, אולם לפי הניתן דרבינו בפטור ופרח הנה, ודרצה לומר דהאיסור הושאן מיקל קל על ידי שנשותו העצים לגחלים ונל הנחלים שבאות יכול לחול איסור מוקעה כיוון שהוא בתערובת, ומילא יפה עלם דברי המודרכי והביא ראייה לירין מכח כל שכן: ומה נבי עזים שהז' ניכרים ובו עתה הם בעין כי הגחלים בעיניהם איטה מוקם יכל לחול על איסור חדש אף על פי שום מתחילה היו אסורים מכל מקום כיוון שנשתנו וצריכים לאיסור חדש זה איתן חול עליהם כיוון שהם בתערובת, מכל שכן במקום שלא זהה עליהם איסור משלם ולא

זהו ניכרים מعلوم פשוטה ולא יהול איסור עליהם, ובשתעין בלשון המרדכי תראה שהם מכובדים עם לשון הירץ^ף, ומילא סורה מהר תלונה הפרי מוגרים, ודואי אף על פי שהגחלים הם בין מכל מקום איסור מוקעה שהיה על העצים חלך לו ועל הגחלים איתן יכול חול כין שהוא בתערובות, ודבר זה בנן מאר בפטור ופרח בעורת ה' יתברך.

הרואה ש' זיל כתוב דהא דמובלטין איסור ורבנן ווקא היכא דמקל' כל איסורה, ונראה לו דזה מכובן עם מה שבנבו הנותן ביצה לה, א, בדיה 'ולבנטול מים ומלה' שהקשו וזה דבר שיש לו מתיירן ותירץ והו מל' במין במינו אבל מן בשאית מיט' בטל, ועוד תירוץ ולא דמי לשאר איסורין וധובר תלי בטעם אבל הכא איסור תלי בשם בעליים וכרי עי"ש, ואם כן בכל מקום, היכא דעתך ואכל את האיסור ואיית תלי בטעם, בטל דבר שיש לו מתיירן, ואם כן הוא הדרין דמובלטין איסורה, וראיתי בהגדות רבי' על הירץ זיל שהביא בשם הגה רבי' ישן, ודזוקא במידוי דאכילה אסור לבטל, אבל עצים ברשות מותר וכמו דמותר לבטל סכך פסול בסכך כשר, עי"ש מה שהקשה על זה מהגמי דילן דמוקשה וזה קמנטיל איסור לכתוללה, ואול' יש לומר, דבזהו אמרינו וזה לא מחולקין בין מידי דאכילה ושאר דברים עד דמסיק לענין דבר שיש לו מתיירן וധוכא דמקל' איסור בטל, ואם כן הוא הדרין נמי דמובלטין לה לכתוללה, אול' אי קשיא לא הוא קשיא, לשיטת הסוברים דמוקעה מותר בהזאה אם כן למזה יהא איסור לבטל איסור מוקעה לכתוללה, ובשלמא אי מוקעה אסור בהזאה שפיר דין מובלטין כיון דהמה בביטולו, אבל אי מותר בזאה למה לא יהא מותר לבטל לכתוללה כמו סכך פסול בסכך כשר, ונדריך עיון קט.

וננה ראייתו שהפני יהונתן הקשה על דברי התוט' הניל' והרא רבashi באמת משני דזהות דבר שיש לו מתיירן, ותירץ לה' מאסבגר לו להזאה שומקהשה ושאר האמוראים לא סבורו כלל הא דבר שיש לו מתיירן איינו בטל עי"ש, ול' נאה והנה וזה דבר שיש לו מתיירן לא בטיל אפילו בררבנן, הא לחטא לכלול עלמא אלא לרב אש' דמוקי ברייתא וספיקא אסורה על ספק יומ' טוב ספק חול, אבל לשאר אמוראי דמוקי לה בספק טריפה והר' סביריא לה בררבנן שפיר בטל דבר שיש לו מתיירן لكن לא קשה קשות הנותן' דמאי מוקשה ולבטיל הוא והוא דבר שיש לו מתיירן דסביריא לה' בררבנן דבר שיש לו מתיירן נמי בטל, אבל רב אש' לשיטתו תירץ דאפילו בררבנן הוא' דבר שיש לו מתיירן ולא בטל וזוזק.

עד ראייתו לרשות מה שאמר אמריך הגן' עצוק' לוחץ שיטת הרא'ש דמתוא' לה להמציא ואין מובלטין אפילו בררבנן דזוקא היכא דמקל' כל איסורה, וזה מהגמי לא משמעה הци' דלא משני האוי תירוצא אלא אמרה דמוקשה ארבע אש' מתיירן וכרי' מאין אלמן' הוא זיל לדכארה יש לזרוק למזה אמר ולבב אש' דבר שיש לו מתיירן וכרי' מאין אלמן' מלשון מי' איכא למימיר משמע וחרור לקושיא הראשונה, ובאמת זה איתנו, ומהתלה מוקשה דין מובלטין לכתוללה והדר מוקשה דלא יהא בטל כל וכבל (לא כMOVIN), וזה דזוקא עצום לאכורה, ותירץ והנה רשי' כתוב בטעם ודבר שיש לו מתיירן הוא רעד שתאכלו באיסור תאכלנו בחריטה, הרי' דאפילו אם נתבעל למגיד מוקדי איסור עד שם של תהנה אחרית להמתין עד למחר איסור לאכלו יהום, אולם הדעת' ווקא אי נאמר דאפילו באיסור ורבנן אין מובלטין לכתוללה והוא משום ואפלו אם נתבעל יש בו קעת איסור, אז שפיר בטל כלומר דבר שיש לו מתיירן אין בטל משום דבר שיש בו קעת איסור ואם יש לו תקנה להמתין עד למחר

צורך להמתן, אבל אי נאמר דאייסור דרבנן מותר לבטל לבתוללה, או הור והכיטול משורה לה ליתור שלא נשאר בו שם נגדיר איסור ואם כן אין טසור דבר שיש לו מתיירן מצד עז שתחבלנו באיסור תאבלנו בהיותה הא לא כא שום איסור, והוראה דמותר לבטל לבתוללה, ולפי זה מתיירן והטב ושפירות הדר לקושיא הרואה השונה דברין הרבה שוש לו מתיירן אפילו בדרבנן לא בטל הרי דבר שיש בו קצת איסור, ואם כן על ברוחם וסבירא לה' נמי דאפשר בדרבנן אין מבטלן לבתוללה וזה בא תלא ואילו לא קיימה הא ובכלל, תלי זה מתיירן הכל איסורא ולכן מותר לבטל לבתוללה, שפיר וסביר הרואה דזוקא דזוקא רמקל כל מותר לבטל וזה הא תירואה דגמ' הקושיא ראן מבטלן קאי, וזה יטב.

אלא לפיה זה מושב נמי הקושיא שהקשייה דאריך מדרמה לה הגמ' לדבר שיש לו מתיירן כיון דמקל קל, ולפי דב"ל מזח' דהוגמ' לא אמר מעיקרא רזה וזה דבר שיש לו מתיירן אלא ודיק מידיינו של רב דאסור לבטל לבתוללה אפילו בדרבנן וזרוק, אבל בשנופל זה קם קושית הפרי מגירים על מקוםו ומאי מתרץ מקל איסורא ושרי לבטל לבתוללה וזה בשווא מהתפרק בגחלם באיסורא קמיהפה, תעיל ברוחך ערך לומר במו שכתובי לעיל, ובכפי הנראה אין כאן מושג אחר להסיר תלוות הפרי מגירים מעל סוגית הש"ס שהוא נראה כמין חומר, ומקום הינו ל' תזילה לה' יתרה.

doshefa:

ובמקומות אויש להציג עד גראייר אחד וזה וזה גורם מותר היינו וזרק אם הגורם והיתר הוא הדיתר גמור אפילו לבתוללה, אבל אם הוא זוקא בדין עבר מותר או לא מהני זה וזה גורם, וזה גורם נפוא נמי אינו מותר אלא בדין עבר ותורת דין עבר לא אמרין, עין בלחם משנה בפרק ר' מהלכות חילצה לבם ובפטורי השובה י"ד סי' ע"ה עין בו, ובזה יש לישב כמה דברים קשים מהסוגיא, ובן יש לומר אם האיסור אינו אלא איסור לבתוללה או איסור דרבנן או מהני זה וזה גורם לתהיר אפילו לבתוללה. ונעל פי כל זה יש לישב על בנין שיטת הריב"ף חולין ח' וזה לבן סיכון ושוחט ואמר ר' זעיר וכשר משות וחידודה קוסם לבבונה, ומתמוהו עלי זו רלא הביא זאך על פי דרשף טימניעין יצא חובתו גבי ערך בדיקה אתחלת רוחותא, מקשה אהא דרי זעיר מכל מקום נפקא אמריא בעף בשוחות תקינה ולא את הוושט רדו לא ערך לא דברת השהייטה מרווח רוחה עי"ש ובראש יוסף וחומר סופר. ולפי כל הניל יש לומר זהה הרואה שוכנא שיטת הריב"ף ר' זעיר ר' זעיר רק בדין עבר קאמר כבשר, ונראה ר' זעיר לאו זוקא מצד האי צודין קאמר רק בדין עבר קאמר אלא הוא חוץ משות וחידודה קוסם לבבונה נמי ר' בדין עבר כשר, ובאמת יש סברה להזכיר ועין בחוזשי חותם סופר לחולין, ולפי זה בעוף אם אי אפשר לשוחות אלא בסיכון מלובנת את הקנה ותבשר ברבא משות ואחר הרוב יש לחוש לצדדין, אם כן זהה ותורת דין עבר בדין עבר כשר, ואם כן בסיכון מלובנת דאיכא תורה י"ע עבר שפיר רפסול, וכן לא קט הריב"ף האן ר' זעיר וזה בנין.

סוגיא דילובון רעפין

א

ברעה לג, א במשנה: "ואין מלכין את הרעפן ביוט". גמרא לד א: "מאי קuder, אמר רביה בר חנוה הכא ברעפן חורשים עסקין מפני דבריך לרבדון". ופירש"ז ול': "אם יוכל לקבל להבן הכלך ביוט לא למא פקי' ואשתכח דטרח שלא לצורך". הא דלא פריש דאייכא מושם מלאכה שלא לצורך בתבו האחרונים זיל מושם דאייכא מותן, והא ר' יוחנן הוא מרא דשמעתא ראיית להה מותן אליבא, רבית הלל לעיל יב, א ואיב' לכابא בגין חשיסור מלאכה, ובלאו הכי מני הא אי פקיעי היה זהה מקלקל בהבעה ופטור אליבא דר' יוחנן בשבתו, א, אם לא דעתיך לאפזרו, ולכן פירש"ז דיליכא טירחא שלא לצורך. ולকמן בעוף הנדרס שבtabר רשות"ז דאייכא מושם איטור מלאכה עאג' דריש"ז גם בשחיטה אייכא מותן, כבר בתבו האחרונים דכאן בנימצא טרפה דהוה לנברים או לכלבים לכابא מותן, ולפירות לא מצית למיפויו האיבעי דעוף הנדרס לקולא מודלא היישין מושם לבודקן בלובון רעפין. דשאני לבון רעפין דיליכא בהו אלא חשש טירחא שלא לצורך.

הצליח' זיל תמה מלקמן סוף הסוגיא דתנייא אבל מפעצין את האגנו במלחת ואינו חזש שמא תקרע, ופירש"ז ל' דאמיל' נקרו עין זה קורע על מנת לתפור, הרי דלא חזשו על ספק איטור דרבנן דמקלקל נמי איטורא דרבנן היה, ואיב' איך חזשו בגין על ספק טירחא שלא לנוין. ולכן המזיא הצליח' ליל פירש"ז ולפרש דאן בגין חשש איטור אלא חזש מנייעת שמחות יוט, ע"ש. והנה הצליח' זיל השומוט דברי הרמב"ם שבtabר שמא תפוח ותפסיד הלחם ושם איכא מניעת יוט בחראי דכין ודינפסיד הלחם שלש ואפה לצורך היומם יעבור והזום עד שיישלח לחם אחר, אבל בגין ברעפןadam יפקעו לא יופסיד המאלול וככל צלעו על הנחלים או בכלל אחר אין בגין חשש מניעת שמחות יוט, ולא עד אלא דקשה לפי הבנתו גם על הרמב"ם אירק פסק האיבעי רדי רימהה בעוף הנדרס לקולא בפי' בדשותהן בהמה שנפללה מן הגז וצריכה בדיקה ושם תמצא בשורה ותאכל, והרי סטור הרמב"ם דברי עזמו דפורה וחושה פסק אכן אופין ממש שמא תפוח ותטמא משמחות יוט ובבא הרי דומה ממש לפורץ בגין מי יתקלקל מאכללו אשר טרח בו בשחיטה והפשט וניתוח ובדיקות האברים הפנימיים ולבסוף תמצוא טרפה וימנע משמחות יוט".

והלעפנ"ד בזה, דהנה הרמב"ם זיל העמיד בחודא בכא דין זה דבבמה שנפללה מן הגז דמותר לשחיטה ביוט אצל דין דאותו ואת בן שנפל לו בדור ומותר להערים ולהעתלים ושוחט אה"כ אייה מהם שיריצה, אשר מזה נראה דבשניהם איירוי ודאן לו לצורך לבשר אלא כמו בגיןו ואת בט שנפל לו בדור דיש צער בעל חיים ורוצה להעתלים, ומושם הכי היסכים לשחות אחד מהם ויאכל בויית ממען כמו במוסכנת, וכמו כן בדין דבבמה שנפללה מן הגז שאע"פ שהותה מעת לעת עדרין מסוכנת היא וחושת שתמותה ערד מהר ולכן ורוצה להערים ולהעתלים ולאוכל ממנה כיון, וע"ז קאמר דמותר לשחותו ולא היישין שמא תהיה טרפה ומצעא שוחטה שלא לצורך.

אלא אדרבה אמרין שמא תמצוא בשורה והתאכל, וטעמא דמלתא dla חישין הגם רלהרמב"ט דלית לה מתרך אלא בהחזהה והברעה ודאי אייכא חשש איסור מלאכה דאוריתא, ייל דלטב"ט בדיקה זו איננה אלא חומרא דרבנן בעלמא דמקומין הבהמה בחזקת כשרות, וכיון דאן בגין אלא חשש אדרבן ממש הפסח ממוטה הקילו ולא חששו לבני איסור מלאכת יי"ט, ומה רוזחה הש"ס לפрост להחמיר מהא חומרין לבודקין אע"ג דהותם לכל חזקה דלא פיקעו, הדיט טעמא ממש רלוונת זה אין שם חשש מלאכה ואוריתא דבhubura אייכא מתריך וליבא אלא חשש טירחא שלא לגנורך. ונוה מאדר מותחיש בוה מה קשיה טובא לדלה העמוד ר' ירמיה איבעיא שלו על מתניתן דודסה בכוטול וכור וועל ספק טרפה מוחו לשוחטה בי"ט, וזהו כל ספק טרפה או נפלת לאור וכדרומה ובכע בדיקה ואייכא לטפוקי ביה אם מותר לשוחטו בירוט. אבל לפ' הניל ייחא מאור ודוזאי מי שוחות כדין להכין סעודת יי"ט ודאי אסור לטפל בספק טרפה דשמעת טרפה, ומגעא שבין קר ובין קר עבר ומשן ואין לך מה ייכל, ובפרט לדעת הרמב"ט שכטב בראש הלכות יי"ט הלכה ה' דכל שאור מלאכות קודם לששה ואפיקא אין בה אלא איסור דרבנן ואסרו דבר זה גיריה שמא יי"ח ארט מלאכות שאפשר לעשווין מעי"ט ליה"ט ומגעא יי"ט יכול הולך בעשייתו ארטן מלאכות ומגע שמחות יי"ט אלא וזהה לו פנאי לאכול עיי"ש, ואיב' ה'ה הכא ארך תניר לו לטפל בשוחיטה ובדיקה של בהמה ספק טרפה שאפשר שתמנציא טרפה ויעבור דיזום בטורתה ולא יהיה לו מה לאכול ולben לא שאל על זה כלל דבPsiṭṭא לה דאסוציא, אבל הכא בדרסה בכוטול ושחתה מעת לעת ועריכה בדיקה לא סמרק עליה להכנת שעשותו, וכל זמן שלא שחתה מעת לעת אייכא תרתי גריינוטא, שמא תטרסקו אבריה ותמות בתוך מעת לעת, וגם אם תהיה עזין צריכה בדיקה. עיין בפסחים דף ע. א. בתרוי טפוקיא איטן מטבל עיי"ש, ואיב' ע"כ לומד דמייר הכא דיש לו בשער לטעדתו, אבל רשות לשחותה על יומא אוחרא ואייכא חשש הפסח ממוטה ובעל חיים כוון דמפרכט, וכן שאל אם מותר לשוחטו בי"ט. ולפי' גם בליבין רעפנ' ע"כ בגין חשש מניעת שמחות יי"ט וללא כמו שברבב הצליזה ויל' דאם אמר דאיכא בגין חשש זה איב' ארך רשות לאיסורא מליבין רעפנ' דאיכא חשש מניעת שמחות יי"ט, משא"כ בהאי מסכתנת ע"כ דלכא חשש זה דאי מיריד ברדאיכא חשש זה הלא תנאי בבריתא דין אופין בפירוש חדשה ממש שמחות יי"ט, ומאי שנא זה מזה, ובין דעת' ע"כ בدلכא חשש וזה מיריד אלא שרוצה לשוחטה ממש הפסח ממוטה או צער בעל חיים מן לט פשטוט לאיסורא מאיסור לבן רעפנ' דאיכא חשש מניעת שמחות יי"ט, אלא וואי דוג' ברעפנ' לכא חשש מניעת שמחות יי"ט. ובפרשיות ייל דלכא בגין טירחא והמשך זמן כי' עד שנייהו של יידי זה יubar הזמן ולא יוגמר מאכלה, אבל שינוי דחוקא לא שינו.

ORAה זה מצאתי הרבה בפירוש רבינו חננאל הנדפס בש"ס ווילנא שכטב: "זאוקמה ר' יוחנן דמתובין לבודקין אם מקבלין הדבר או לא כולם אם גמורו מלאכון ולא יתבקעו" וכור עכ"ל. ולפומ ר' יהטא הייטי סבירו ור' ל' במה שבtab דמתובין לבודקין דום להאי לשטא אייכא בגין ממש גמור מלאכה דואה גופא דעתך הכל בדוק ומוכשר לצלות עליה הוא הגמר, כי מסתמא אין דרך לבזוק הכל בשעה שעריכין לו אפילו בחול כי בן קר ובין קר יubar הזמן ויתהאר תקון טעודהו רק לוחץין כלום בזוקין מלפני זה ולכן הדאי בדיקה דוא גמר תיקון הכל. אלא וαι

אפשר לפרש בן דיא"ב ודאי לא מעצנו ידע ורגלו בפתרונות איבעאי דר' יוחנן דאית רעה לפשוט לאיסור מהא דלבוקן כוון וגם אם לא יפקעו עשו איסור בבריקה עצמה, אלא ודאי דכוונות רבית חנפאל במה דרבנן דר' יוחנן מוקי במתבחן לבוקן דר' של שאין כאן חשש מינעת שמותה י"ט משום דין עתה לא לצורך סעודתו, אלא דעתך הכוונה ררצה לדבורך את הרעפן בויש, ואולם כדי שלא יהיה עובדא זה עבר חול לבן רוצה לצלחות עליון, ומורוקן לשון שציריך לבוקן ריל דכוונתו איטו כדי לצלחות עליון אלא עיקר הכוונה והתקבלת לבוקן כדי שם ציטרך לדון יהיו בבורוקן, וכדי שלא יהא מלאהה שלא לצורך דינום רוצה לצלחות עליון, אבל אם באמת ררצה לצלחות עליון לצורך סעדותו אסור לבול עליון ממשום מינעת שמותה י"ט דעת שיתולבו יעבור הזמן ויפקעו ואח"כ לא יהיה כל אחרות מוכנת או אש כל הצורך לבישולו או לצלילתו או שיбурו זמן הסעודה, ומה דלא מוקי בהכי לומר דעתמא דמשנתנו הוא משום מינעת שמותה י"ט ובדרצך לצאת עליהן לטעורה דהינו טעםא משום ובמגניתן עיקר חסר מן הספר דתינת "חוושים" חסר והיכי רמייא דבחודשים מימי, ועוד' לומר דדריך בחודשים עסקיים משום ודקשיא לי' למה לא כתני אין צולין ברעפני חודשים כמו דקתי נבייה אין אופין בפורני חדשנה, דאפשר אם לבון הרעפן איתן בדור נמי אסור לצלחות עליון דתニア שהם בכל הכלים שנintelן בהצר משום ולהני יש להם תורה וראויין למידת בהז מידי כמו שכרב רשיי, משайн בן בהני רעפן שאיתם עומדין לך לצלחות עליון, ומוקתני אין מלכני שם דבר שיש צורך בלבוקן גם בלה צלה וcordi לבוקן משום דחדשים ננהו, אלא וכדי שלא יהה האי בדיקה מלאהה שלא לצורך חיים רוצה לצלחות עליון, ע"ז קאמר דאסור שםיא יפקעו ונמצאת תורה שלא לצורך, ואוי הוה כתני אין צולין ברעפני חידשים זהה אמרינה דמייר ביש לו צורך ויום ולטעורה וזה צרייך ואו בלטו היכי אסור משום מינעת שמותה י"ט וכמו שכרב הצליח, וכן כתני דאן מלכני להושמענו ויעיר בוגנות הוא לבוקן רוצה לצלחות עליון כדי שהיה לה הזרע על הליבון ע"י הערומה כמו בשוחט מסוכנת שרואה לאוכל כזית ממנה, אבל עיקר הכוונה כדי להנצל מוחפס ממן. והשתאות שפיר קמיבעאי ר' יוחנן בעוף הנדרס דמייר ג' בהכי ררצה לשחתו אחר שהוית מעת לעת משום דמסוכנת היא, אבל לצורך סעדותו יש לו מוקם אחר. אם בלבון רעפן אסור משום חיש טיראה שלא לצורך שםיא יפקעו מミלא ה"ה בעוף הנדרס יש חיש שםיא ימצע טרפה ועשה מלאכה שלא לצורך ובמשיב' לעיל ושניהם שווין ודאי בהם אלא חיש ורבנן בעופן משום ואיכא מותר בשהיית עוף הנדרס משום חזקת כשרות אבל אם באמת יש בהם צורך לסעורה, אז אין ברעפן זהן בעוף הנדרס באמת אסור לסמור עליהם משום מינעת שמותה י"ט.

היצא לנו מכל הדבר ד;zמ"ר דנ"ה ופסיקנו לקולא בהא רעפן וה"ה בעוף הנדרס. אין זה אלא במקומות דאיינו סומך עליהם לטעורה, אבל לשחות ספק טירפה לצורך י"ט ולסמור על הבדיקה זה ודאי אסור גם לרמבי"ם רפסק בעוף הנדרס לקולא ומתעם שםיא ימגע מינעת י"ט אלא צרייך להזכיר מה שאין בו ספק טרפה ובמקומות דשכיחי טריפות בבהמה ביראה יותר מן הרגיל וואי צרייך כל אחד להזכיר עופות לסעודה י"ט ולא יסמור על בשר בהמה וקרוב לחיות טריפה, ומימילא דאסור לשחטן ואם יהיה מותר אז יטמוך עליון, תעין בשagnet אריה בסימן ס"ד ובשוו"ת קדושת זקנין הכתב סופר זקן' ושראר אחוזנים שהארכו בין זה, והגנפנ"ז כתבתי בורו להלכה בס"ד.

ב

במשנה שם ואין מלכון את הרעפים ביד"ט על כלות עליון, בגם' איתא הגירסת בויז'ו ורש"י גיטס בלא ויז'ו, וכן יש נמי ב' גיטאות בהא ותחלת המשנה דאן מוציאין או ר' לא מן המים וכ' יש דגיטס רעפים וכן משמע שגורס רשי' שמספרש רעפים קודם לאין מלכון וזה בהר'ע'ב במשניות, עניין שם בתוית' טהרה גיטש זהה והביא גיטסת הרא"ש והרי'ק' דלא רשי' ברשא רעפים, ומיצאיו בפרי מגדים במשbezות סי' תק"ח סק' א' שהרגיש בוה שושי' גיטס בלא ויז'ו ממשום דלא דמי להני זמקרים דאסור ממשום נעל ומוקעה זהה אסור לישנא בתרא ממשום לחסמן ולא ממשום טרואה שלא לזרוך עי'ש, ורבינו מהה קשים להבין וככפי הנראה היה קשיא להה דאיתא שיות יש לין זה של לבון רעפים להא ואין מוציאין את האש, ואם כן הוא או לא תירץ כלם ומה שיות יש לטרואה שלא לזרוך להא ואין מוציאין את האש ממשום ע"א, וברבמ"ס פ"ד מהויז'ו איתא העט ממשום דזהה לה מה מכירין שאפשר לעשותן מבערב יוז'ט. וחומר היה נראת דלפי הגירסת שברשי' גיטסין גבי אין מוציאין את האש או לא ממשום דלא דמי אשמען נמי עוד דין חדש גבי רעפים, או דעתמר עפ' טעם הרע'ב' דאסור ממשום דדמי למלאכה נקט נמי להא דלבון רעפים ומלאכה נקט נמי להא דלבון רעפים שאסור ללב' ממשום דדמי למלאכה והיינו דעתה כמתוקן כל', וכן כתוב הרמב"ס בפירוש המשניות ולקמן ארוחיב הדיבור בוה בס"ד.

גם' "מאי קעבד", ופלא דעת האין מוציאין את האור מקשה Mai תעמא והבא מקשה Mai קעביד וצ"ע, ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן הבא בערפים חורשים עסקין מפני שצערך לבךון ואמרי לה מפני שצערך לחסמן. הנה יש לך רק דכין דמייר ודוקא בחודשים א"ב עיקר חסר מן הספר ואיך מזורם במשנה דמייר מן חזישיט, בהאה צערך לבךון מפני קשה הלשון דזהה להה לזרם וחיישין ולילמא פקיע ויכמו שכטב רשי' ונמציא וטרוח שלא לזרוך. והנה הצל'ח מותמה על רשי' דפירוש דהטעם והוא ממשום דדילמא טרוח שלא לזרוך והקשה מהא דעתן חווישין במטלה שמא תקרע ממשום שהוא מדרבן, הרי דלפק איסור דרבנן לא להשוו. ולכן העלה והדעתם הוא ממשום דדילמא אתי למגניע משמותיו יוט' והביא מהא דעתן אופין בפורוי חדשה דרכטב הרמב"ס דהטעם הוא ממשום דשמא תפחת ופסיד הלחות, ודבריו קשים מוא, דא"ב איר פסק הרמב"ס גבי נפללה דמותר לשחטו בי'ט וכי גרע מפורבי והא בעי בדקה מדרבן ואילן מן התורה לשיטת והרמב"ס, וא"ב למה לא נזוחש שמא ימנע משמות יוט'. והטראה לפיע' בוהו דהוא דוראי בגין החשש הוא רק ממשום טרוח שלא לזרוך, והוגם שאינו אלא ספק איסור דרבנן מ"מ בתבילה אסור להבניש עצמו אפלו לסקק לברךן אם נגמרה והפירוש בגמ' הוא בר' דהנה הריח כתוב בלשונן הוהב מפני שמתבון לברךן אם נגמרה מלכון לבךון לבךון והענין הוא בר', ולענין שיצלה על גבי והרעפןicut לבךון אם יוכלו לבון לנו מלכון כי' עד שניחוש להא דפקיע, אלא דהוא ורוצה כתוב לבךון כ' דילמא פקיע, אבל להם צלה אפשר דלא חי' לבון כל' אלא לבון קל, ולכן קתני במתוקן אין צולין על הרעפן בי'ט וכמו דקתיין אין אופין בפורוי ורודה דיל' דמוצר חשות פקיעה היה מותר לצלות עליון כין שאיתו מלכון ולא חיישין ולילמא פקיע, אבל כין ומלכון שפיר יש לשוחט לפקיעה ומילא

מורומו שפיר במשמעותו ומיiri בחודשים דבישנים אין צורך לבן לצורך העליה ועין במגדי משנה פ"ג מדו"ט דיבתך ולמאן ואמר מפני שערך לחסמן הפירוש לפי שערך לבן כי' עד שיתחטמו, ולפי פירושנו הכוונה מפני שמתכוון לבן כי' עד שיחסמו ואז חיב, ולפי זה בקדורה חדשה שכובו הוטס' ולא שיר ביה וחיסום ייל הכוונה וכיוון שתעתן בהקרורה תבשיל וודאי לא תחלנן הקדרה אלא תחתכם וכדרכ' מילא לא שיר ביה וחיסום, ולפי זה יש ליחסב קושית הרא"ש שהקשה גבי תנור דאמרין בגמ' ואם בשבל כדי לחסמן אסור להפוג בעזון, תיפיק לה שהנתיחסמו עי' החיסק, ולפי הניל' נזהר דעתך והסק סתום אים מתחסמים אלא עי' לבן וכן לא מיר מלבן, ודוק' הדעת.

עד שם מפני שערך לחסמן, הנה יש להבין במאי פלי' הוי תרי מען ואמר, ובפרט למאן ואמר מפני שערך לבןון ודאי קשה לדמה לה למזויא טעם ריעע זהה מפני חשת וודוא שלא לזכור כוון דיש לפניו טעם מרוחה והוא מפני שערך לחסמן, ובמהר' של יומם של שלמה הקשה על הרא"ש שכוב דלמאנ' ואמר לחסמן ע"כ לית לה טעם ולבדן, דמנא להה הא, והעליך תירץ והאי חיסום הוא לבוארה דבר שאיתו מתכוין אלא רהה פסיק רשות, אולם אם יש חשש לבדוק שוב לא הוה פסיק רשות. ורבורי הקדושים מהה נפלאים מאיד דזה לא מקרי פסיק רישא כוון דאפשר שפקיע אפיקו אם אין לחוש לכך, מ"מ עכ"פ אפשר שיפקעו. ועיין בשלטי גבורים גבי הצד צבי ובריש זבחים צ"א גבי מולך טפין. אבל לפעניך נראה דהענין בר' הו, לדינה לאכורה קשה למאן ואמר ואstor מושום לצערך לחסמן הא הוה מכשירין ומכשירין שאי אפשר לעשותון מעו"ט מותר לר' יהודה. ועיין במרדי כיעה שכוב דהא דתנור ואם בשבל לאפות מותר אתיא בר' יהודה ומתריך מכשירין שאי אפשר לעשותון, ועיין במן אמרהם פי' תקי' סק"א. אלא ורקיא ליה שם א"כ לשיטת הרמב"ם גובי ישנים נמי שיר חיסום א"כ גבי חרסים נמי הוה לה מכשירין שאי אפשר לעשותון מעו"ט, וכותב המגן אמרהם וכפי הבנת המכחית השקל דגביה חיסום ודאי מודה המרדי אפיקו אי אפשר לעשותות מתאמול מני אסור, ולכארה אין להה הבנה דמאי שנא כוון דרוה מכשירין שאי אפשר לעשותון מעו"ט ומאי שנא משפирו שענרכ'. והנראה לפעניך בזהroc'ותה המקן בחרודם היא דבאמת ייל דהaca לא שיר כלל להתייר מלחמת מכשירין, אלא שיר להתייר אלא מכשירין לצער אוכל נש' בגין תיקון שפирו וכדומה, אבל הכא החיסום לא צער למלאת אוכל נש' כל דהא בלא החיסום נמי יכול לצלות עלי. ומצאתה סברא זו בשוו"ת בית שערים סי' רג'י, אולם דהו וודאabisnis, שם שפיר אמרין ולא הוה מכשירין גובי ישנים לא צער החיסום כלל לצער האוכל נש' אבל גבי חרסים כוון דיש לחוש שמא פקיע שפיר הוה החיסום לצער אוכל נש' וגבי חודשים שפיר מקרי מכשירין שאי אפשר לעשותון מעו"ט מושום גובי ישנים נמי שיר חיסום, וכפי הנאה ס"ל להמגן אברודם וזהי סברא דמשום מקרי מכשירין לצער אוכל נש' לא שיר אלא גבי שפיר חיסום דאו אמרין ממה נשך אם אתה הושש לחיסום הו וחשש נמי דילמא פקיע והוה מכשירין אוכל נש', אבל אם החיסום הוא ודאי אז לא מהני החושש ודילמא פקיע ושפир אמרין דלא מקרי מכשירין אוכל נש' כניל' בכוונה המן אמרהם והמחית השקל, אלא דמ"מ לא נראה לומר כן וווער היה מקום לומר ולמאן ואמר רטל' משם לחסמן, לא ס"ל כלל חssh דלבדקן, א"כ גבי חודשים נמי לא מקרי מכשירין אוכל נש', ולפי זה בגין פלגהת הנ' תרי לשוני, ולמאן ואמר דס"ל לדברן ע"כ לא יכול לסבור מושום לחסמן, דכיוון דבישנים נמי שיר חיסום. א"כ גבי חודשים והוה מכשירין אוכל נש' שאי אפשר לשערן מעו"ט.

ובחרושים שפир מוקד מכשייר אוכל נש כיוון דחווש וילמא פקיע, הגם דהיה יכול לאוקמי בישנים ומושם חיסום, מימ' יש לומר ריזור מסתבר להא לואוקמי בחורושים מבסחנים. אבלelman דאמר מושם וצריך להסמן הוה סיל רלא חיישין ולמא פקיע, א"ב אפלג נגי חדשין לא הוה מכשייר אובל נש וכטבאה חניל, ושפיר אמר טעמא מושם לצריך לבדוקן. או אול יש לומר דמן אמר מושם חיסום סיל דלא שייך חיסום נגי ישנים והוא מכשייר שאפשר לשוחון דמן אמר מושם חיסום דסיל דגבוי ישנים אסור קשה איך אטור בחורושים מושם לצריך לחסמן וזה הוה מכשיירן של אובל נש שאי אפשר לשוחון מעוז". אללא קשה מיד ריזר מבכ"ם לשיטו סיל שאפלו מכשיירן שא"י אפשר לשוחון נמי אטור וכן כתב הרוב המגד בעפ"ד מהוועט הלהקה ח' עי"ש. וא"ב לשיטו שפיר סיל דאסור מושם חיסום אפלג בחורושים ואעפ"ד הוה מכשייר אובל נש וא"ב שפיר סיל מבאן דאמור לבודךן, ומימה משמע ע"ב ריחסום שייך אפלג בישנים, ואם תקשה א"ב למה פסק גבי נפולה דמוות לשוחתו בוועט הא בגמי אמריק דמן אמר לבודוכן אטור, על זה אומר לך דלא קשה מיד זוראי רבה בר בר חנה א"ר יוחנן דסיל דמכשייר אובל נש מושר א"ב גבי חדשין כיון רבישנים נמי שייך חיסום הוה להה מכשייר אובל נש שא"י אפשר לשוחון מעוז'יט ומורה, אבל ע"ב דאסור מושם ריזישין דילמא פקיע וטרח שלא לעצך, אבל לריזר"ם דסיל ואפלו מכשיירן שא"י אפשר לשוחון מועז'יט נמי אטור א"ב אין צורך לדחווק ולומר דעתם המתני' הדיא מושם חוש טרחה שלא לצורך אלא אסור מפני שהם מכשייר אובל נש כפשוות ומילא ליבא הוכחה דינחוש לבוכן, וזה דמשמעו בגמי דר' ירמיה ע"פ דסיל לחסמן מ"מ מסתפק אי מושר לשוחתו, מ"מ לא הוה אלא ספיקא דאייבען בדרבען שהוא לקלהו ושפיר פסק הריזר"ם דמותר לשוחתו בירע"ט עעפ"ו ופסק דיבשנים נמי שייך חיסום שהוא כלשנא קמא, ואם נאמר כדרכ' הרואה רגס מאן דאמר לחסמן נמי סיל דיבשנים איכא חיסום והא דאסור בחורושים הוא מושם ולא הוה מכשייר אובל נש ומושם דלא חייש דילמא פקיע, או תוכל לומר לריזר פסק כלשנא בתרא ומילא לא חיישין לבדוקן, ומושב קשותיהם הום של שלמה ולמאן דאמר לחסמן ע"ב אין חוששין לבודוכן. אלא רمعהה עד יקשה הוא דאסור ריש לקסג גבי שופת את הקורה בדקירה עסקין ומושט לבון רעפים לגעיה הוה משמע בפירוש דזוקא בקורסיה שיר לבון רעפים, ולפירוש השני שכתחתי דילשא בתרא דזוקא בחורושים אית להה חוסום ורק כלשנא קמא אית להה אפלג בישנים ניחא, ודריש לקשת איזור אלטנא דילשנא בתרא, אבל לפירוש הראשון שכתבתני דוג לילשא שיר לבון אפלג בישנים אלא דפלג בחוש רלטוכן תקשה מהא דשופת את הקורה, וברבא"ד בפ"ט מהלבות שבת השינו בות, ובאמת הוא פלא ובכפי המוכחה מונרך לשון הריזר"ם הוא דשופת את הקורה לאו מושם לבון רעפים חייב אלא מושם דכל העישה דבר מצרכי בישול חייב, ועיין שם בהרב המגד ורביה הריבא"ד הם פלאים מאה, וכן דמגודל עז שם הביא הא דשרי סיכתא לאותוא דחייב מושם מבשל ומשמע דרצה להעמיט זאת ברבי הריזר"ם והוא פלא ורא ריזר"ם מעד צרכי בישול מחייב.

ובאמת בהא דאמרין דמושם וצריך להסמן אטור יש לעיין טובא על איזה מלוכה הוא חייב ובכפי והראה יש בזה כמה מלכות וכמו שאבבא, והוה בעפ"ס חורשים אם אים שרופים בכבשן אלא הם כל' אדרמה ואוח"ב מלבן או חייב מושם מבשל, וכן כתב הריזר"ם בפירוש בה' שבת ט, ו, המבשל כל' אדרמה עד שישעה חרס חייב מושם מבשל, ובכתב הרוב המגד דהית מה שאמרו בגמ' שבת ער, ב, מאן דשרי סיכתא לאותוא חייב, ועיין בלחם משנה שהקשה עלי על

מה שכתב הרמב"ם ודרך כלל בין שהקשה דבר ורק שחייב והעלתה דפשטה הגמ' בין דמעיקרא רפי והדר קmitt מAMILא חייב על הקישו, ודבריו תמהן בעיט או למה לא חייב על הריפוי, ואין לומר בזין דאיתו בשאר בריפיו אלא מתקempt את חייב על הריפוי, זה איתו וזה אמרין בגמ': "זהאי מאן ואיתרתו כופרא חייב משום מושן דתמא בזין והדר ואקיש לה קמ'יל" הריבי וחייב על הריפוי ע"פ שמתוקשה אח"כ, וגם הלחם משנה בעצמו כתוב כן ומישב סתירות הרמב"ם בה' שבת ט. ו, כתוב מהממס את המהבות עד שנעשה גחלות חייב משום מבשלו ובפ"ב הלכה א' כתוב חייב משום מבער, וכח כל הלחם משנה מותחה בשנורפה חייב משום מבשל ואוח"ב שנעשה אש חייב משום מבעיר הרי חייב על הריפוי ע"פ שאוח"ב נעשה אש, וא"כ היה הבא נבי כל אודמה למה לא יתחייב על הריפוי, והנה בכך אני צירך לומר מבשל אלא דברי הרוב המגיד שתכתב בדבר רורה דמלאתה בישול היהו בסמלן שהיה במסנן, שם לא מבעיר, ולפוארה סברתו רורה דמלאתה בישול היהו בסמלן שהיה במסנן, היה אלא ריבך וס' להרמב"ם והיה קישי נמי הייב, אבל אם נעשה אור ואש איך יתקרי היה אלא ריבך וס' להרמב"ם והיה קישי נמי הייב, בז' גבי זו שמשמש בתשב וחייב ומקש מה בישול, יש ראה ברורה לדיבוריו מגמ' יבמות לב. ב, גבי זו שמשמש בתשב וחייב ומקש מה בגמ' אמר הייב ורבה לומר דחייב אנטורה ומצד הבURAה אלא דלי' יוסי הבURAה ללא יצאת עי"ש, וקשה למה לא אמר השיס דחייב משום מבשל והוא מותחה קרים שנטאלים האמורין לגמורי נצלין תמהלה ולמה לא יהא חייב משום בישול, אלא וראי בזין דאיתו מתקים קר איתן חל עללו שם בישול, וזה היה נראה ראה ראייה לכאורה, אלא ואחרי החיפוש מצאתי בירושלמי בפ' במה מודליך דף י"ט פולגי שם גבי הבURAה ובישול דעתית מאן דתני חייב שתים ואיתן דעתני איתן חייב אלא אחת, ופלגי שם ר' יהודה ור' יוסי דר' יהודה ס'ל חייב משום מבעיר, ור' יוסי ס'ל חייב משום מבשל, ואוח"ב מפלפל שם הירושלמי בהוא דור שמש ואמור דלי' יהודה דחייב משום מבער, אלא ל' יוסי מאין מבשל איכא, ולפאת למימר חייב שיתאכלו הרי יהודה ראה ר' יוסי ס'ל הבURAה ללא יצאת, ונסיק לחיב משום מבשל דכין דרוצה רעה להמר כה, ומצתאו במראה פנים ובשייריו קרבן שעמדו בו והוא חומרא עצומה. עכ"פ נתקיים לפ' דברי הירושלמי דברי הלחם משנה שתכתב בפ"ב דמתוחלן חייב משום בישול ואוח"ב משום הבURAה, אלא דלא פלפיו איתן לן למימר דהבערת ובישול חייב שתים ומוחלה חייב אהבערת ואוח"כ אבישול, ועיין בחמם משנה בפ"ט בהוא דשותפ את הקדרה ודמiska להמה לא חייב ס' אבבערת, וברש פ"ב הביא הרוב המגיד השגות הראב"ד דהבערת ובישול חייב שתים כתוב ואפשר שכן הוא, ואישעומיטיה מיניה דבירושלמי איכא פלוגטא בז'ו, ובירושלמי במסורת השיס מצין גמ' ומכות כא. ב, דשם משמע ודיביכא דיש לחיבו אהבערת ובישול מהחיבין לה אבישול ולא אהבערת, ובאמת אפילו אם נאמר דהבערת ובישול חייב שתים מ"מ אין לנו עד הכרע לומר דמחומם מתבת עד שנעשה גחלות בגין יהא חייב שתים דרבבערת ובישול באמת יש כאן שתי מלאות דהינו הצעית האש לצורך בישול והיעין הבURAה ועוד שנותבSEL המאכל, אבל במוחם מותכת ולא הבישול איתנו מתקים אפשר ראיון חייב אלא משום הבURAה וכמו שכחוב הרוב המגיד, ואולץ שי לומר דהוא דחייב ר' אבישול גבי ור' שמש וחייב משום דמצד הבURAה אין לחיבבו בזין וללאו יצאת אבל לדין חייב גם אהבערת אפשר ראיון וכי נמי איתן חייב משום בישול.

עכ"פ היזוא לא מזה דממשל בכל אדרמה באינט שורפים בכבחן מקודם חיב משום ממשל אבל משום מכה בפתיש נראה ל' דאיתן חיב והוא מוכח מוסוגיא דיןין דכון דזון דגם לאחר שגורפו בכבחן חיב בהיסק ראשון וכותב רשי' דמשו ליה כל זה וברמבי' בפירוש המשניות כתוב בפירוש דמירי מערופים השורפים בכבחן, וכיון דגם לאחר שגורפן בכבחן צריכין עוד חיטום א"כ בשורפן בכבחן אין עליהם ערד שם כל גמור, הגם דעתן טומאה מקרי כל מ"מ לענן חיב של מכחה בפתיש כיון דבמי חיטום איתן חיב בשורפן בכבחן, וזה כותב הרמב"ם דנאהה בתיקן מנא ולא שוזא מתיקן ממש וכמו שכותב רשי' אפשר משום דס"ל וכל שנעשה מלאיל לא מקרי מכחה בפתיש, וכן כתוב רשי' בפירוש שבת עד, ב, גבי חיבתא, וכן במנחת חיטין שתמה בוה הענן הרובה בכלל אופה עי"ש הדיב.

ואחריו הענן ראיתי כי דברי הרמב"ם שכותב הוה רק נראה כמתיקן מנא מהה מבוקאים פה, והנה הרמב"ם בפי"ב מהלכות שבת כתוב דמכבה גחלת של מתכת פטרו ואם נתכוון לצרף חיב, והראב"ד משיג דצירוף איתן רק מודרךן, והרב המגיד שם כותב דמהרמב"ם שכותב ואם נתכוון לצרף חיב משמע שהכל תלי בគונתו ומפני שכשאינו מתיקין איתן מלאה כל עי"ש, ובלחץ משנה הרבה לתמונה עללו ממיוחם שפינה והואריך ומסיק שם ודוקא בגחלת של מתכת שאין כאן תקון כלל מפני שאינו כל שכן אין החיב בא אלא מהמתה הכוונה, אבל בכל שם וראי ראוי להיזיבו אפילו לא מהתיקן גם היא פליק רישא עי"ש העיב כי דבריו אמרתים ונbowם בטעםם ונזוקם. ולפי זה אמר אני דבמי רעיפט נמי זומיא ונגלהל של מתכת המה דזא אים כלם אלא אם לבנים המכטין בהם את הגנתה כדיוע, א"כ בלא בונה לצרף אין שם וחשש מתיקן מנא וזה אימט כלם אלא בעת מפני שהוא משתמש בהם כמו בכל אם כן מהוי כמתיקן מנא, וראי אי הוה מכוון לחטמן הוה זומיא ונגלהל של מתכת והיב על העירוף אבל הכא הלא אימט מתכוון לצרפן וכיון דאיים כלם מגיר עירק הדין לא מקרי מתיקן מנא אלא מפני שהוא משתמש בהם כעת כמו בכלם מיחוי כמתיקן מנא, אולם הדינן ודקא ברעיפן בל' רקמן גבי שופת את הקדרה כיון והוא כל' וא"כ הוה החיטוט איפלו בא בונה בכל מלאת צירוף כיון שהוא פליק רישא ושפיר חיב החטא, ומה שכותב רשי' זל' ומושם דק גורה גופה נגע בזונת רשי' דרך גיריה דאיכא גבי יו"ט משום דמיוחי כמתיקן מנא נגי קדרה הוה באמות מתיקן מנא וחיב ביה משום מכחה בפתיש וכמו שכותב הלהם משנה הנ"ל וזרק הדיב בוה.

עוד נראה ל' דבאה ורעיפט איכא עוד שוי מלאות והוא הבURA ובשול. רהנה הרמב"ם כתוב בפי"ט הלכה ג' והמחמם את המתכת עד שנעשה גחלת חיב משום ממשל, ובפי"ב הלכה א' כתוב דחיב משום מבער, וכמי הלהם משעה חיב משום שניהם מבער וממשל, כבר הבאית לעיל היירושלמי דש פלנטאג בהבעיר ובישיל אם חיב שתים או לא, וראיון בספר "מגן אבות" מר' מרוכבי בנט צ"ל בוחלת ספרו שהביא היירושלמי הנ"ל וכותב דלמאן ואמר מקלקל בהבעירה חיב א"כ שפיר זיל דחיב שתים כיון דחיב האבערה לחוד ואבישול לחוד, אבל לידין ומקלקל בהבערה פטור ואיתן חיב אלא עיי' הבישול א"כ אין להיזבו על האבערה לחוד ובישול לחוד, ורק פלאי בהה ר' יהודה ו' יוסי אי מוחייבין האבערה או על בישול עי"ש הדיב. ולפי"ז אומר אני דגם לדיןין דס"ל ומקלקל בהבערה פטור ואין להיזבו אהבער ובסל שתים אבל חיבא הדבערה היא איט מקלקל איפלו בא הבישול או שפיר חיב שתים אהבער ובישול כמו למאן ואמר דמקלקל בהבערה דחיב שתים, לפי"ז בגחלת של מתכת הלא

ההבעורה איתנו מקלקל ודקתקים והוא שפיר וחיב שתים משום מבעיר ומשום מבשל, ולפי זה היה בהני רעפן שמלבנן ומסתמא געשן גחלת ודאי נמי חיב שתים משום מבעיר ומשום מבשל וממלא אין שם נפקותא בין חורשים לשניט כמונן, יש בזה עד לדבר הרבה כי העניינים עמוקים מאד ולא באתי רק להעיר ודז'יך היטב.

סוגיא דספר תורה שבלה

על דבר החורבן הנורא אשר קרו לטע בעונתינו הרכבים כי באו שודדים פראים לעירנו בפתע פתואם בשעת חנפ"ח בליל י"ד כסלו, והלל כל מקישנו, חרבו את כל בתיהם נסיבות ובתי מדרש, שורפו וקרעו ספר תורה ושאר כתבי קודש לנווה והשליכם בראש כל חרצותנו, אוון לנו שכך עלתה בימינו. ונתחלקו פה הרעות ארץ להונגה באוטן הקברים שניצלו מיד החמסים ומושפה בשוק. ואמרתו לבאר ולהכח זו כדי ה' הטובה על בזוכות אבותינו הקדושים.

הנה מקור הזין במגילה כו. ב. "וז אמר רבא ספר תורה שבלה נזינו אותו אצל תלמיד חכם ואפלו שומה הלבות, אמר רבו אהא בר יעקב ובכל חרט שנאמר 'ונתנתם בכל חרט למן יעמדו ימים ורבים'. וכן זה הלהبة פסוכה בר"ף ורמב"ס והוקבע גם כן בש"ע אשר מופיע עתה חין להלבה בא"ח קנד, ה' ובידוד רבב. יט".

והנה לבאר לרבא ור' אהא בר יעקב לאו עירן הזין בספר תורה שבלה ציריך גנזהה השמיינעו, ודבר זה משנה וברייתא מפורשת בסוטה דף ב. א, במשנה "דמגילה שאינה נמחקה נמנת", וכן בביבליה במגילה כו. ב: "דרתך תשמשי מגזה נורקן, ותשמשי קדשה ננגנון, מכל שכן קדשה עצמה", והטעס פשטוט כדי לשומרם מן הבזין נורקן, ותשמשי קדשה ננגנון, מכל תורה ה'ז' שבtab שצעריך לחתוג קדשה וכבר גROL בספר תורה, והכסף ממשה צין לה המקור ממשנה דבאות פ"ז דכל המכבד את התורה גוטו מכובד על הבירות, וכן אין אפשר לומר לרבא ור' אהא שם בטוראי באו לחושג גוף הדרין רספר תורה ובכני קדוש שבלה ציריך גנזהה זהה פשוט. אבל באמת רבא וחידש לנו חידוש גודל דהינו שמוור לקבור בתבי קדוש שבלה בקיען ואפלו בלבד כל חרס, זהה חידוש דין גודל כאשר אבאר בסיטעתו דשמא, ור' אהא בר יעקב בא להוציאק וחידש דיל כל פיטס צעריך שייתנס בכל חרט ברבו המתיקים ימים ורבים, אלא דעתין אין לנו ידיעים איך היא ראייה מואה דירמיה, רשם היה צעריך לקיטים את השטר לימי רביט שיזיה לראייה ולעד. אבל הא בא ספר תורה ובכני קדוש טפי כל סוף יבלו ורקבו, והגינה הוא רק כדי שיזהו משומרים מן הבזין, וכן אין למאי נזק מימה הצעריך ליתנס בכל חרט למען יעמדו ימים ורבים, ונראה לפני עמידה דעתך לבאר.

הנה מבואר במכות כב. א, ובשבת פרך כל כתבי, והמזהק שם משמות הקודושים לך מהתורה, ובטיב' זיאברותם את שמם לא תעשה כן לה' אלקיכם", וכן פסק הרמב"ס בה' יstor' התורה ו, א' ובה' ח', אשר אכן אסור לשורף בידים כתבי קדש שיש בהם שמות קודושים. עיין מגן אברחות סימן קנד' טקיט, וכן פסק בשורתו "שבות יעקב" ח'ג' תשובה י' והביא שם דבר ה'באר שבע' גם כן, וכן פסקו להלבה במה וכמה גROL' האחרונים, אףלו בכוני קדוש וראיבוד שליהם איתו אלא מחרבן ורמב"ס הלכות טהורי התורה פ"ז ה' מכל מקום אסור השורפה.

ונראה לו, וזה דמיוחק את השם לך איתו אלא במוחך דרך השתחווה ובזין ובכונונה לך, וזהו הפך ממה שציווה התורה לעשותה, לעבורה וזה לאבדם ולנטע אונם, לעומת זאת לא תעשה כן לה' אלקיכם', דהיינו גם כן דרך השתחווה ובכונונה להשחתת ולבודה,

אבל אם מוחק או שורף בכונה כדי להציג מן הבזין זה לא מקרי איבוד והשחתה ואינו לך מהותה. וראיה להה מהא דכתבו החtos' במסכת עבודה זורה דף יא, ב, ר"ה "עקרין על המלטב" לדיבא בזה משום בלשנות דרבנן ומשון לבבוז של מלך לא מקרי והשחתה עי"ש. ואם כן דכחותה היכי נמי דמוחק או שורף שם בכונה להציג מבזין שוב לא מקרה השחתה, ומילא דיאיט לך מהן והטורה. יותרו מזה מצינו במלאת שבת שכונות העשויה גורמת קריית השם על העשיה, במסכת שבת עג, ב, בומר וניר לעצם דוחייב ממשום טיען ומשום קוצר, וכחובו שם התוט' ר"ה "צעריך" דאפשר לרי יהודה דמלאה שאינה צריכה לנופת חיב. בעין צעריך לעצם אדם לא יכול לאו קוצר הוא, ובמו קורע על מנת להפר, ומוחק על מנת לבלוט עי"ש. וקדושת זקי הגאנן ר' עקיבא אינר גבלוון מקשה דמאי דאייה מקורע ומוחק והוא מקלקל, אי לאו הדוא על מנת להפר ולבלוט. והוא לא כארה קשייא עכוזה, ואאמויר הגאנן צעל בחידושו תירץ דבר אמרית, והוא דכחותה התוט' דקשיא להו למה פל' להמציא בכל הנני מקלlein דעשה על מנת להן, וזה שפיר מצינו במעשה עצמה, כגון שמוחק אותן תיראה או בקער שפהח בית העזואר, אלא דאי הדינ טעמא ואדם יש במחיקה עצמה תיקון אז אין על העשיה שם מוחק או קורע, כמו שבכתב הרמב"ם דפרוח ביה הצואר חיב ממשום מכנה בטישׁ וגמר הכל, וכן מוחק אותה תיראה אשר על ידי זה תחיקן התיבה אין זה בגדר מוחק אלא בחרט, אף על גב דגוף העשיה היא מחיקה. ואם כן הוא הדין בומר אם אייט צעריך לעצם הרה על מעשה זו רוק שטיען ולא קוצר, וזה אמתה לאמתת של תורה. ומיניה דמוחק את השם בכונה להציג מבזין אין זה בגדר מחיקה והשחתה ואינו חיב מהטורה. וכן מבואר במסכת סופרים פ"ה ה"ג, דידי שנפל על השם מותר למוחקו שאין זה מחיקה אלא תיקון. ועיין בשווית תשב"ץ ח"א סימן ב' שבתוב: "אפשר שם הכתוב בספר תורה אין אסור למוחקו אלא בשמתכין למוחק ולבד אבל בשמתכין לתקן מותר", וכן כתוב בהלכות גודלות שאם נפלה טפת די על השם הרה זה מוחק ומתכן שלא תכין אלא לתקן, ועוד יש להסביר איזה לה מעין תיקעת מוחך שהוא בלאו מרדכתי' יונetzתם את מוחחוותם לא תעשותן נ"ז וכו', והוא הדין לסתורות אבן אחת מהויכיל וכן כתוב הרמב"ם פ"א מחלכות בית הבחירה הי"ז ומעיט שמותר לסתור אבניהם בהם כדי לתקן ואפשר לסתור ההיכיל כלל, כדאשכחן לביבן בן בוועה שהשיא עזה להזרדים למסתריא היכילא ולמבענה, בריש בעב' בתרא ד, והוא הדין למחיקת השם וכור' עב'ל, עי"ש חיטב בתשובה ארוכת. וכפי שכחתי החסבר להה בנון מאור, זהה לטעםות זה מה שהחיבה התורה לעשותה בפעול ובכונה להשחתה ולבד את מוחחוותם, לעומת זאת זה אסורה לנו לעשותה כן למוחק בכונה ולהשחתה שמות קדושים, ומילא כל שאינו מבון למוחק בפועל ודרך השחתה איתן בכלל זה, ומכל שכן כישיש לו הזיפ כונה להציג כתבי קודש מבזין שזה לא מקרי השחתה אף על פי שמאבדם או מוחקם בידים, וכמבעואר בתוט' עבודה זורה שם. וזה ברור ואמת. וכן מבואר בשורות זקי החותם סופר וצוקיל חלק או"ח סימן לג, וחלק יו"ד סימן רס"ד וסימן רס"ז עי"ש הדיב.

והנה לפה הקדמה האמתית הנ"ל hei לנו לכארה לומר דמותר לשורף כדי להציג כל ספר תורה שבלה או כתבי קודש ואין בה איסור מוחקה כיון שעשויה כן כדי להציג ולא כדי למוחק דרך בזין, ואם כן קשה ולמה אמרו במשנה ובריתא ויגנוו דזקא.

אבל אחריו העיון נראה לפי עניות דעתתי לא קשה מידי, והנה גם' שבת קב. ב, היבא הפלגונא בין תיק ו/or יוסי, בהיה שם כתוב על בשור הר לא ירוחן ולא יסיך ובכפלת מנגה כורך גמי, ו/or יוסי סבירא לה דטובל כדרכו, ומסקנתה גומ' דבלוי בהא אי מורה לעמזר בעני השם ערום, אבל כל עלמא טבריא לה דגרמא במוחיקת השם מותר דלא תעשן כתיב. אבל גרא מא שרייה, וזה אמרת רבש"ת תשב"ץ הניל כתוב ואפיפיל גורם מוחיקה נמי לא שריא אלא לבנן דאי זהה שם על בשור דבלואו והיכי עמד להמחק, אבל לא במקום אחר, אבל השלטי נבורים ריש פרק ז' מיתות הביאו בעל לשכת הסופר סימן ריא חולק בוועה על התשב"ץ, וסבירא ליה גרא מא מוחיקת לצורך מותר בבל ענין ורך שלא לצורך אסורה, ונראה לברור דסבירת השלטי גיבורים היא דכל שחווא לאיזה צורך וליכא כוונה להשחיתת ולאבד דרכ' ביון שוב לאיסור תורה בהא אפיפיל עשה מעשה בפעעל, אבל בגין אסור לעשות מעשה בפעעל אפיפיל שלא באבון להשחיתת או אפיפיל בחויפר כוונה להציג, ובגרא מא בעלמא נהית דרבנא, שם הוא בכונה לאבד אסור על כל פנים מודרבנן, ואם הכוונה להציג או לאיזה צורך או מותר אפיפיל מודרבנן, זווז שיטה הברורה של השלטי גיבורים.

ולפי כל הניל מזח ואזכרים הצריכו גזזה ודוקא ולא שריפה, משום רוחשתה על ידי מעשה בפעעל אפיפיל בכונה להציג אסורה מודרבנן, אבל על ידי גזזה שאינה השחתה על ידי מעשה בפעעל רק דרך גרא מא מהוור כיון שהוחא לצורך הצלחה מבזין, וככלי. וזה אמת וצדק, עיין בסנהדרין קי', ריעיר הנרתת שיש בה מוחה אינה נשפטת ממשום שנאמר "אל תעשו כן" וכו', ולכוארה מוכחה מזה דכל שעושה מעשה השחתה אפיפיל מחמת מצחה אית' בה משום לא תעשו, אבל לא קשה מידי, דאי לא כתבתני אלא במשחיתת ומוחיק הדפק כוונה להציג האיסור כשמאבד בכונה לבוזות וכמו בעבודה זרה ובעיר הנידחות. שוזיא היא המוצה לשורוף הכל דרך בין וזה היא התבלית, אבל בספר תורה שבלה אורכאה משוכור מוכוון לדף, להציג הספר תורה מבזין, ועל ידי קבורה שהוא השמירה המעליה ומהשבתו זו נברת מותך מעשיו, וכן שכתבתי לעיל זה וראי אותו בכלל לא תעשו זה ברור, ובזה מישוב מה שחקשו ופלפלו האחרוזים במעיל שנטמא, זבחים צה. ב, עיין ברמ"ב בפ"ח מוחלטת מעשה הקרכנות הילכה כ' ובפ"ט מוחלטת כל המקדש, ובמשנה למל' שם, עיין בס' בן במתת חיטין מעזה קי', ולפי דברנו אין מקום לכל הקשוות. ושאר בגין כוונה יילפקן רק "מלך תעשו כן" מילא ודוקא דרך השחתה, אבל במעיל דיש קרא מיזהו "וילא יקרע" אסורה בכל אופן שהוא תעפל תחת שם קריעה. ודוק' היטב.

וראיתי לעורר כאן מה שהביא לשכת הסופר בשם שו"ת טוב טעם ודעתי סוף סימן ר' ליט' להוציאו מוחיקת השם אפיפיל על ידי גרא מא אסורה, מהא דסוכה דף גג, א, בשעה שבריה דוד וכו' אמר דוד מי איכא ריעיז אי שרוי למוכבב שם אחשטא' ונסדרא להחומרה וכו', ומוכיחה גרא מא אסורה דוד לא זהה מוחיק אפיפיל על ידי גרא מא של חמיעין לל' הקל וחומר שנשא עי"ש, ובאמת לא קשה מידי ורשותה לתוך המים לא מקרי גרא מא אלא מאבר ממש בירום, שהמים מוחיקים, רמה למקיר החדר אעל האש או אש אעל החדר, אשר מזדי טמא דרו' ואחרוזים מה שבב המגן אברחים באיזה סי' ר' ניב' והונען חיטם לתוך ריחים של מים פטור ממשום דאיינו אלא גרא מא בעלמא, וڌוחו כל ואחרוזים דבורי מכח מה שבב הונען סנהדרין עז, ד' ר' "סוף חמה לבוא" דכפטו מבטנים והביאו במקומות שטוף חמה לבוא חיב למאן ואמר אשו

משמעות חוץיו, ולא גרע מהפchio שאר על העיטה ונוחמיצה, מפתחות מץ, ועין בשווית מחרים שיק אויח סימן קיד' ובפטרא ואבא מאיר הганון זכי' בדור רביעי על מסכת חולין טיז בהא דשוחט במוכמי ותמצאתה.

אשר על פי כל המתבאר לעל נזכיר על נבון את מימרא רדבא ור' אחא בר יעקב. רהנה פשוטא ל' דקבורת שמות וכותבי קודש בקרען בא' חרט לא רק גנמא מקרי אלא מעשה בפועל ממש, ומה לשאלכם לטעך הימים או משלכם למוקם ומהו והולעה ורקבן, וכמו שכתרבו והוטש' סנהדרין הניל', זהה רומה ממש לכפחו בחמה והמחיק דין ולא רק סומו לא, עי' יש' בסוגיא רטנה דין ותמצאתה הוא. וכיון שכן הוא חידש ל' רבא דבר גדול והוא דמותו לקבור את ספר תורה שבלה, אף על פי שעשויה מעשה בפועל מחיקת שמות הקירושים, מכל מקום מותר לקבورو אותם, וחישוש זה לא היה יודע מומחשנה וביריותו דשם רך גנוה אמרו אבל לאבד בדים מאן דבר שמוי', ואשמעינן רבא דמותו לקבור משות דסבירא לה דאפייל' מעשה בפועל מותר במחיקה אפייל' מודרבן, כיון שאין כאן כוונה לאבד ולהשחתת אלא אורכה כה להציג מבזין, אלא ומכל מקום שריפה סתם אפייל' רבא אית' מתיר, ומשום דכמעשה שריפה אין כאן שום דבר המורה שעשויה בן להציג מבזין ולא דרך איבוד והשחתה, אבל בקבורה בקרע מעשה קבורה גנפה מורה שעשויה בן להציג מבזין כי אין מן הדרך לקבור רבר שאות רצאים להשתוחטו או לאבדו, וכל עין הקבורה היא כדי להציג מבזין, ועל זה אמרה התורה לא תלין נבלתו על העץ כי קבר תקברנו. עי' סנהדרין מו, ב, דקבורה משות בזיהו הוא, ובדי שיזיה עד יויר בולט שעשויה כדי להציג מבזין, חידש ל' רבא שיקבור אצל תלמידי החכמים או שונה הלכות ותיקא, שהוא מוכח בפירוש שריפה מורה הקבורה לבכד ולא חס ושלום לבזין, וכל זה בקבורה, אבל בשרפיה מורה רבא דאסור כיון ראי' שום והיכר החומר שעשויה לא כדי להשחתת אלא להציג, ודסתום שריפה בוין הוא חוץ ממה שהמכון בלבו לבכד, וזה אסור על כל פנים מודרבן כיון דנראה כמשחית ומאבד.

ועל זה בא ר' אחא בר יעקב להוסף חומרא, והוא דמיון ואפשר למעט באיסורה שלא היה העשה מעשה בפועל וביחסים על ידי קבורה בעperf' ובין רמה והולעה נשחים ועקרבים ימעט ככל האפשר, וזהו נהגו בכל חרט שעל כל פנים עמוד ימים רביט, ומצעלן מן הרקבן משך זמן רב, והוא שוב לא הויה רק גנמא בעלאו וכיון שהוא לזרק העלילה לתה ביתה ננדט אסור כלל, כיון דאפייל' בלא חזהה להציג את אלא אסור דרבנן, כאשר תבואר לעל, ואם בן כל שעשה הקבורה בזאת שיתקיים זמן ארוך מילא יויר בולעת הכוונה שהוא רק כדי להציג ולאבד או להשחתת ומהשבותו יצרת מותח' מעשיו, עי' חולין יג, א, וכן שפיר כתבו הפוסקים ודרכא ולכא חרט יכול ליהש בעץ, וההעקר שלא תעשה מעשה עדיף יויר בזאת שיזה בעלמא, וכשנתנו בעץ קשה, נמי הויה רק גנמא, וכל אפשר למעט במעשה עדיף יויר בזאת שיזה בולט על ידי מעשה מהשבותו הרוציה שאית רצתה באיבוד והשחתה, וזה נבון ממד תהילה לה' יתברך.

עיין בשווית נדרע ביהודה תניאו אויח סימן יז הניל' שהרכבה לתמונה, דהטור וטע' לא הביאו וא ר' רפא דגיטס מחיקת השם אי מותר, וכותב והפוסקים הוה סבירא לה בסוגיא רמנילה דרבא ור' אחא בר יעקב רמותה מינו דגיטס מחיקת השם אסור סוטרת לסוגיא רמנילה דשכנת עי' יש' הדיבר, ואני אסקופה הפרשנות עperf' ותחת רגלי' העד ביזהודה לפי קט שכל אין שם

סתירה, כי אורבכה, מסוגיא דמגילה נמי מוכח דגרא מוחיקה לצורך מותר, וכברעת השלו
ণיבורים אלא. ורבא מותר אפילו מוחיקה עצמה על ידי מעשה הניכרת שהוא לצורך הצלחה
מכוין, ורי' אתה איתך מתיר רק גראם של מוחיקה וככני ואין כאן שם סתירה וקושיא.

ודבר פלא ראוייה בהא דירושלמי סוטה הביא והווע' במסכת בסוטה כ, א, ר'יה "מגלהו",
demgila שאימתה מהתקנת גננות ותני ירושלמי גננת חותת צירוי של האכל כור לשחקה, וככתוב
הקרבן עודה וממשה כדי שיזהה ונשחק הכתבן מלאלו על ידי סכיבת החלל, ואינו בער ולא אעט
דאיך מקרי ונשחק מלאלו כיון שעשויה מעשה על ידי פתיחת וסכיבת הולת ובז'ו. וראייה
בידכ' שכתב דירושלמי סבירא לה' ובכין דעיקר המגלה נכתבת לצורך מוחיקה אין בה
קדושת טפחים, ובשידוי קרבן הביא קושית הכתף משנה על הרמב"ס בפ"ד מהלבות סוטה
שהשומיט הוא דגונת חותת ציר ההיכל, וככתוב דירושלמי היה סובר ומותר למחוק שמות ודלא
בבבל מכות ב'ב', והרמב"ס דאית לה' דהומזוק חיזיב וככבל על כן השומיט הוא דגונת חותת
ציר ההיכל כדי לשחקה ומשום ואסור לעשות כן, אלא והבכף משנה שוקשה על הרמב"ס
אפשר שהיה לו הוויסא בכוון של האכל, בגין הקשה זהה לה' למבר'ס להבאו.

והנה לפ' באiorot דכל שאן לו כוונה מווחורת להשחיטה דרך בגין לאיסור אין צורך לכל
הגיל, ודואו ים הירושלמי אית לה' ברבא ואסור למחוק דרך בגין לוקה מהתורה, אלא בהא
פליג, והירושלמי וזה סבירא לה' ובכין בגין כוונה להשחיטה דרך בגין מותר ליתנו שם
אף על פי שעשויה מעשה ביחסים, אבל מש'יס דיל' מגלה כי' מוכח סבירא לה' לי' אחר בר
יעקב ואסור לשורוף או לעשות מעשה ביחסים אפל' בלא כוונה להשחיטה אלא על ידי גראם,
ולבן שפיר לא הביא הרמב"ס הא דירושלמי, אבל חזאי בגין החון דמוחק את השם לך
מהתורה אין כאן פלונטה בין הירושלמי ובבבל זה ברור.

וזע ומה שמובואר במסכת ב'ב' כ, א, דספר תורה ממעט בחילן אם הניחא שם לנויזה, אין
שם נדרן ראייה ואיתך ציריך גזזה בCKER, רשם מירידי אם ארט עשה קר' שגונה בחילנו ומטעם
שלא זהה לו מקום אחר וכדומה ממילא ממעט בחילן, אבל איך נשמע מהה דוגנן לעשות כן
זהה פשטן.

ואחרי כווני כל זאת בא לידי ספר "بني יונתן" וששתוי בעל כל הון שוכתיו לכון דעת
קדושים, ואעתיין לשונו החוזב בסימן רב'ב טעיף י: "זומה שהחצרכו ליתנו בכל חרס הוא כדי
שלא יעקב מהורה כל כך, אף דבוזיאו סוף כל סוף יעקב בקרע, כדי שלא יעקב מהורה והוא
במחיקה ביחסים, ומה דאפשר לתקומן שיעמוד ימים רבים מותקנים", ועל פי באiorot הרחב ניין
על בוריו לשוטו הוזוב, ותפליה לה' יתברך כי בוכות אבוחוי הקדושים לא טיעויש בשיקול דעת
ובירור ההלכתה, וסוחדי במרומותים כי אחר הועלתו הכל על הכתב בא לידי ספר הקירוש הניל.
וראייה עוד שכתב בסעיף י'א: "יאין חיוב בדבר ואם ירצה יגנו במקומ צנע, וכן בספר תורה
שבלה וכן צהגן", ולפי באiorot כך היא, ודואו אם יכול לנבע שיזהה משומר בכל עין ואופן
בלא מוחיקה ביחסים ובלא גוט מוחיקה ובכל שם קבורה זה והוור נבן, אזו דעתיך קבורה
ואעט תלמיד חכם הוא רק כדי שיזהה בלט שאנט מכויין להשחיטה אלא להציל, אבל הלא אין
לך שמיידה מעליה יותר ממשמיה בקרע וכמו לכספים שכן לחם שמירה אלא בקרע, ואם
קוברים אצל תלמיד חכם וטאהו וניכר שאן אכן כוונה להשחיטה אלא אדרבה לשומר מן הבזין,

ודאי ראוי לעשות כן, ולעתות כל הפעולות לשמרות מן העיפופש והרוקב ולקיים ימים רבים ככל האפשר, שעל ידי זה בולט שעשה לבבור ולא חס ושלם לחדפן.

והנה שאלה זו ערכתי לפני הרגלים הגאנוגים שלט"א ברכר גמאות ספר תורה שבלה או שנקרע, ובכלותי חבל תשוכות מכמה וכמה רוגנים וגאנוגים שלט"א שמסמכיהם בערך הדברים שכחבי להלכה ולמעשה, וגם הרוב הגאנוג העצום מסטאומאר ז"ע שלח אל ברופוס מה שהשוב בענין זה לאירטואורדיין, בכרר זונטו לאירועו בספרו הגודל "קון לדוד" אלם הזית שראיתי ברכרוי וקדושים שבערך הדרב שעהלקי תשבותי וקדורה מעפר בלבד כל הรส הזה מחיקת פידים, הגאנוג זוצקל הלך בשיטה אחרת אמרתי אונפיך ידי לאבר דברי בביואר הרבה ולהעמיד שטחי בראיות ברורות.

הנה הגאנוג זוצקל העלה דמה שמכבה השמות בעפר וטוט לא מקרי מיהקה אפללו נרבכ בכובב ממש כיון לא אפשר לחזור ולגלותו, וגם מפפ' שאיטן נמחק אלא לאחר זמן, ודיביא ראייה להה מהא שכחבו ביב כ"ב ע"ב התוט ז"ה "זאת אומרת" והרא"ש, חולק בין גראמי רבל שהחיק איטן בא מיד אלא לאחר זמן גראמי מקרי, ועל פי הקדמתה זו הדאיך הגאנוג זוצקל בענין זה, הנה אחריה בקשת מהילא מכבודו ותרתו הרמה, אנסה לאבר כי אין להעמיד שיטה זו בשום אופן ודרכי שירין וקימין.

לפי עניות דעתו ברור וחלקו של החוטי והראיש הניל לא נאמר אלא בזמנים שלא קרוב בפועל בידים את המתיק אל הניק או להזוף, וכבן כל אל דמייר בהו שם בגין בשיסיה את הכלב, או לבבה ולבתה הרוח, או פרוץ גדר בפני הבמת חבריו, וכטוף קומו בפני הולקה, דבלל הע שעה שעשה המעשה לא באנו יהוד המתיק והנתק, אבל כל שקידרב בידים ובאו המתיק והנתק יהוד בשעת מעשייו והחזק ביד שיבוא אף על פי שלא יבוא ורק אחר זמן, כיון שבידי החיקו וזה פסק ורשא שלא יבוא אף על פי שיכל לשלקו מקרי מעשי ממש, וחביב עליה שבת ובכל הדרבים שעריכין מעשי, ואפללו לאוthon שיטתו שהביא החשי' בסימן שפיז דגס דינא גראמי איטן אל מרדבק הדיט ודקא במקנן ובען שמוט חכם נגן בשורף שטהורונו של חבירו או מסך ונפנ על בני הביאנו של חבירו וכדומה, אבל אם עשה איזה מעשה בפועל ידים בענף המתיק ומקרבו אל המתיק אשר על ידי זה מותלת מיד פעולה המתיק וייחודה אחר קר מעומו בדרך הטבע בלתי פסק ההיק או האבדון והכלין אף על פי שאיטן נגמר אלא לאחר זמן, כיון שהוא כח ראשון ולא כח שני וכמקסתן הגאנ' חולין טיז' וגידרי ויליה והוא פשיטה דמעשי ממש יחשב לכל הדרבים, ואין אני אומר דבר זה רק מכח הסברא ובנתת חס ושלום על סברתי אלא אברוד זאת בראיות ברורות בסיעטה ושפהיג.

הנה כבר הבאתי בתשובתי אג' דברי המן אברהום סי' ריבב אשר גם כן רמו עליהם הגאנוג זוצקל בנען חיטים ברכרים של מים אשר דורו דבריו האבן עוזר בסימן שכ"ה, ושואר אחרונות, והעלוי וڌיב' מוחתורה אף על בע דמעשה העותינה יבוא רק לאחר זמן ובלא מעשי, מכל מקום במעשייו יחשב וכסבירת היומיוק יספיק בבא קמא כ"ב בסוגיא דאסרו מושום חיזע, אבל שארם עשה מעשה רשות לה המשך מלאיו וחשבין לה באלו גננות או בשעת מעשה, והហומיוק יספיק זל כתוב סברא נפלהה זו לכולא, ומכל שכן שנאמר כן להומרא, והנה ראייתו בתגוזות קדושות זקיי החותם סופר זוצקל שורה לישב בדוחק את דברי המן אברהום, וככתוב בתקן הדרבים

דמלאת אפיה ובשלול לכך ראייה וڌוחיב בנתינת הקידרה על הדש, ושאיי הותם דבר היהת מלאת הבישול במשכן, מה שאין כן בעיהינה אדרבה מלאת הטחינה היהת ביד עיי'ש, וכל בגין ופעוט קשיא לטובא דמה יעה קידוש זקי החותם סופר זתקיל במושוף שמן בר זוחיב משום מבעיר, עיין ביצה בב, א, בתוס' וברא"ש שם, ובזה לבא למייר זך היה במשכן מלאת הבירה ולמה היה חיב כוון שאית בא אל אחר זמן, ומזה שכטב דאפייה ובשלול לה' חיב משום דבר והזה במלאת המשכן, לא וכתיו להבן כל דודא באפיה ובשלול גופה אית חיב באמת רק אחר גמר המעשה, והואה פט קודם שפהפה פטור. וכדייאתא שבת ד, א, ובאמת הדינ' טעמא משום וכשנמנרת מלאת האפיה או הבישול השיבין לה למפרע כל עשה הכל בשעת שיפת הקידרה על האש והזהה הפת בתנור דמקר' חזוי וכסבירת הנומי יוסף הנייל, ובאמ' נון קידירה על האש בשבת סמוך לשיכחה והולכת ומתובשות בחול הדיט טעמא ופעור וכמו שכטב המנת חיטין בסימן ליב' מלאת אפיה ומובלע עיי'ש, והטעם משום ורטף כל סוף נגמרת המלאכה בחול והיה בירוד בחול לבטל שלא תנמר המלאכה ושוב אית' זומה למלאת המשכן. ועוד יותר כתוב המנת דיטיך במענה רצ'ץ בהחלות ים טבר, ביום טוב שלול לחזות בערב שבת והזהה קידירה על האש סמוך לכנית שבת ונגמר הבישול בשבת אית' חיב מהתורה עיי'ש, וגוי הארובי בחדיש' בעין זה אין מקומו. ועל כל פנים למלאת בישול ואפיה גם כן שי לה החלה ונגמר ואית חיב לאו בנמר המלאכה, ואם תALK וואמר דשאני אפיה ובישול שלל כל פנים לך היה במשכן, אמי שואל מה יעה קידוש זקי צעל במלאת זרעה, ובאן אני ציריך להריזיב הזיכר.

הנה בדור עירוב מיד כשהחינו הורע בקרען קודם שנשרש. שהוא בלאו הבי רק אחר ג' ימיים, עיין בירור נפלא בוה במנחת חיטין בחלבות ים טוב, ועקר הדרב בקצת הסבר יותר כי שם וורע נפלל על נתונית הורע בקרען הרואיה לזרעה, מה שאין כן שם אפיה ובישול אינו נפלל על נתונית הפת ותבשיל בתנור אלא על הגמר, רבווער לא בעין יותר מנד האדם רק לדשליך הורע לקרען ואחר קר' געשה הכל מלאץ, ורקין חיב על מעשה הזרעה אף על פי שלא נקלט, בגין שלקוו משם או משום איזה סבה אחרית שתזהה. והזה שבן הוא ולא בעין שתעשה מוחשבתו ותקלות ההורע, ודאם לאן כל הא מוחשבתו היא שיקלן וריגמה ותעשה פירות מברשותם וכי באמר שאיפל נקלט אבל לא געמה מפַּג מיטעט גשימים, או צמה ולא נ התבש בעופן שהפסיד ההורע ונתקיים בו ודע רב תצעיא ומעט תאוסף הבי ייפטר על האי ורעה בשבת, אמרהה, אבל בישול אפיה הלא מי שמניה הונבשיל או הפת בתנור שתשרף ותחאבר, וכי שמניה דבר לתוך התנור על מנת שלא לטלקו משם, באמת אין בו משום מלאת אפיה ובישול, וכדמכוכב מגמי' יבמות לג', ב. דקאמר הקטורה הבירה הו, הר דאף על פי שהאמורין נצלט מתחלת קודם שעורפים אין בגין משום בישול, ובירושלמי באמת איזא פלונרא בהז' והוא תימה רבתה - וניהו רמי שבח הפת מלוחזיא עד שנתקלך לא נפטר על הדיוקן ביזן רעל כל פנים היה נפה ורואה להוציאו וזה אם לאן כן היה לה למייר להשייס שם בשבת ד, א,ليلען ל' שינייה הפת עד שתתקלך או תשרוף לגמורי ופטור, אבל מכל מקום בעין מי שהאי גמר ווזיקט שיזהה ראי לזרוחו ייזהה בשבת עצמו ולא במוחזאי שבת מה שאין כן בורעה מלאת הזרעה נגמרת לנמר עלי ידי שטחיה ההורע לתוך הקרען, ועל כן לא נכל ללמוד מעשה זרעה בקרען על שאר מלאת שבת או נוקן להריזיב על מעשה שיש לה המשך

ונגמרה אחר כך מלאלה לאחר זמן, לשאנן זרעה כיvr הדיא טבעה של מלאכה זו וכן היה
בmeshken.

ואף על פי כן אכזרית מודרנית גופה סברתי אשר עליה אין דין, והוא מגנו' ובוחם צ"ד, ב'
דאמר רבא בגין שוריתם בימים ההו כיבוסו, ורבא לטעניהם ואמר רבא זורק סודר למים חיבר זורק
זורק פשותן למים חיבר, ומסקנת השיס שם דודקא זורק זורק פשותן חיבר מושם דאית בהו ריד
ואיתה ביה מושם לש. והנה בש"ע או"ח של', לא פסק המחבר דשורה חטין ושערין בימים הרוי
זה תולדה זורע וזריב, והוא מהרמב"ם בה' שבת ח, ב, וביטמן שם סעיף י"ב פסק גם כן דעתו
זורק פשותן לתוך המים חיבר מושם לש, והוא גם כן מהרמב"ם סוף פרק ח' מוחלבות שבת, עיין
במגן אברהום סק"ב שהרבבה להמונה רמש"ס זכרים ממשע דליכא מושם זורע בחיטי ושריעי,
עוד דוחה לה למייר בדור פשותן מני חיבר מושם זורע, יענין שם במחצית השקל וגם
במפתח חיטיך במגעה ל'ב החות סוג זריב, וב' דברי ירמיה' להגאון מאונגוואר זוקל' ורבבי
כלם ערלים בסגנון אחד אמרת לאמתה של תורה שמתקלים בין זורעה בקרע זוראי חיבר מיד
כ"ר היהת מלאת המשכן, אבל בדורע בתוך המים ציריך זורק שצמחה והישע על ידי שריה
המשך זמן רב חצ'ים, וכמו שכוב המון אברהום אלא דרבא מיר מוק למים שיחא חיבר
מיד, על זה שפי' מקשי הנגי' אם כן חיטיך ושערין מי' והיינו על ידי שריה משך חצ'ים ואנו
יהיה פירוש זורק למים שריה בימים ושפיר' יהוה חיבר מושם זורע בחיטי ושערין נמי, זה ברור
אמת גזעך, וכן תראה שזוקק הרמב"ם בלהשוו הזהב לשון שורה ולא לשון זורק שנקט רבא,
ובזרק פשותן באמת חיבר מיד ודייט מושם לש' שהזרירין נרבין מיד.

על כל פנים והרי שלך לפתר, דשורה חטין חיבר בשבת מושם זרעה אף על פי שבשנה
עשה המעשה דהדייט נזונה לתוך והימט לא נשעה עד שום מלאכה, אלא שמתעשה העמיהה
מתחלת והולכת ונגמרה לאחר מן של שריה חצ'ים, ופשיטה שאם לקחו מן המים קומס
שצממות פטור, ולא כמו בדורע בקרע, וממושם דורע בקרע כ"ר זורעה במלאת המשכן מעשה
הזרעה, אבל בשירה באמת בעין שצממה ואף על פי שתודה לך לאחר זמן מכל מקום חיבר
סקלה, אם כן מוכח בראה ברורה שכן עליה תשובה דמעשה כו' לא מקרי גורמא, ומהנה
זהו הדין בנתון שמות קדרושים לתוך המים אף על פי שלא ימיהקו אלא לאחר זמן לאו נגרמא
מקרי אלא מעשה בפועל, וכמו שורה חטין לתוך המים, והותעם מושם שיבין שקורב המזיק אל
המזיק או לדיין בגיןו ממש ופעלת המזיק מתחלת אף על פי שיש לה המשך ותגמור רק
לאחר זמן מעשיו ממש ייחס. ומילא דרכותה נמי במכסה שמות קדרושים בעperf וטיט כין
שבוראי ימחקו במשך איזה זמן וביר היקא ופעלת המחקה ודיזיין פעלת העperf על השמות
מתחלת מיד, וזה קרוב בידים את הנזק זהו כמזהק מושם, כמו בשורה חטין
זה ברור אמת גזעך. ווריאות נבלאות על קדרות מורי חמי זקי' בעל שרית "בית שעירט" סמן
קי' שלא נחית לה, וסבירא לה דשופת קידרה סמן לモצעיא שבת ונתבשל במוציא שבת חיבר
והביא ראייה מהגנין שאור על העיטה והחל' וגוחמצה חיבר במעשה שבת. מנותה מו. א.
ובמהלחת כבוד תורתו אין הדרימון עליה יפה, כי במלאת שבת זורק נטבחה שבת חיבר במגו
במלאת המשכן, אבל לבני מחותן חיבר במחמץ על ידי התות שאור אף על פי שנגמרה מלאלה
במעשו ממש תהשך כין שמעשה נגמרה מלאלה, וקיים העיטה עם השאור והוה ממש כמו
שורה חטין דזיבב אחר גמר המעשה זה ברור.

אשר על פי זה טראה לישוב על גבן קושיא העצומה של המחתה חיטוך הניל שנטקהה בתוך הדרברים על מה שלא הביא והרמביים זל' בהלכתיו הא זורק סודר לתוך המים וחיב, והוא קושיא גוללה. דמסוגא דרבנן הניל טאה וזה מי שיחולק על זה. וזה ובגר שוויינו וזה כיבוט פסק גם הרמביים כה' שב כת. וזה וכן חוכבא בש"ע אורח שב, וגם כן קשה למזה השםיט הרמביים הוא דרבא, ולפי הקדמתנו ניחא מאור ואך קשה מזיד, והנה פשיטה לדרא אמר רבא בגין שוויינו וזה כיבוטו הדינן דזקא אם שורה הבגד המשך זמן בימים ממש, שעל ידי זה תעכבות הליכלוך מעצמו על ידי פעולת המים שמהמץ עלי ירי שורה בו הבגד אשר על זה מורה תיבת שורה, אבל אם רק מזמןו בתוך המים ומסלקו מזיד אין זה בכלל כיבוס ומה שגעשה הבגד לו איטו פועל כלל על הליכלוך לקווחו אלא אדרבה מליכלו לא שמייה כיבוס, יעד הנסיך על זה, ורבא גנוא אמר שם בפירוש ודבל כיבוס דלית לה כיסוס לא שמייה כיבוס, ומושום דעתיך לשפשף ביד את הליכלוך והלינו בער, ובגבור נמי ללחוץ במים בלבד לא יפעל כלל, ועל בורחך וכוננת רבעה דרשיות הבגד והלינו מה שמניה הבגד משך זמן אפלל שלא על ידי כיסוסים וזהו כיבוטו, כי על ידי השהייה במים וההמזרת פעולות המים מנקה כמו שפוחף, ומה מאור מישוב בהוה קושיא התוט' שם בוכחות בשכבה קיא דיה "האי" ובכowa ריח דיה "מערמות" שהקשו ואריך נגה מערמת וטובלת בגביה הא שוויינו וזה כיבוטו עיי'ו, ולפי הניל ררבא רק שהייה במים בהמשך זמן קאמר אבל לא לשמכנסו למים ומסלקו מיד, ואין להעביס רבר זה בתירוץו והשי של התוט' שכתחבו ודזינן דרכ טיעוף, וגם כן אין הקשו בשכבה קב, א, דיה "זונע" בטלה שאחו בה האור נתקן מים מצר אחר וכברתו התוט' ולאו על הטלה קאמר וזהו שוויינו וזהו כיבוטו, ולפי הניל לא זהה מקשי מידי רניתית מים על הטלה לא זהה שהייה אלא אם נתנו בספל מים ומזמןו שם בהמשך זמן.

הנה לפיו הניל על כורחן צרכין לומר וזה אומר רבא בגין לתוך המים חיב והלינו בהניינו שם כדי שיזיה בגין שהייה אבל לא בורק וטלקו מיד, מה שאין בן כורחן זוע פשות רזיביב מיד ממש דהריין מידי מתפרקן זה על זה, מה שאין בן בחיטר ושער ערץ להניהם ער שימציהם בהמשך הזמן, ועל זה אמרו בגין ראי דמקודח דהינן שמניהם שם עד שיצמחו שם בן למה נקט רבעא דזקא זוע פשות בחיטר ושער ער, אלא מרדנק ורע פשות על כורחן דהחויב הוא ממש לשוה וחיב מיד, אבל בזוק סודר על כורחן כוונתו של רבעא שורה אותו בהמשך זמן, והנה הרמביים זל' שנייה התהgor ונקט "שורדה" חיטוך ולא נקט לשון זורק חיטוך כלשנא דגמרא בכרי להזריעו לצריך שהייה דזקא בהמשך זמן, אבל בורע פשות נקט לשון "זונע" והלינו מיד ולא בעי שהייה, ממשות ומידי מתפרקן והריין, וכןן שכן רהי מפורש יגיא מפסיק והשורה חיטוך דבל שעיל ידי נתנית ובר למיטים תותזהו איה מלאה אפלל מעצמו בצל שום פעליה יתירה אחר גבר המלאכה חיב, וגם כן נכלל ממליא בונה גם הוא דשורה בגין במיטים זמן אוריך דמאי שמא שורה חיטוך, ועיקר ההין בגין שוויינו וזה כיבוטו אפלל בלא שפוחף בבר השמיינע בפרק כ"ב מהלכות שבת נבי כר או כסות שלא יון עליהם מיט, ובודאי באיכא לכלה שיעיא מהבגד על ידי נתנית מיט בכלב הוא בכלל כיבוס ובגבור אחר צריך שהייה דזקא ולכן לא הוצרך הרמביים לתכיא ולכך פול בטלותיו הא זורק סודר שורה אותו במיט, ואחרי כתבי מעתה בשוריית הדרבי' תלך חמישי תשובה רמי' שכתב להודיע דשורה חיטוך איתו חיב אלא במונחים זמן ורב וכל שטלקו מקרים אין חיב עיי'ו.

אשר כל המתואר נראה ברור כמשמעות בצהרים ומעשה זו להנימ גלוות במקומות עפר רמה והולעה לא רק גרם מקרי אלא מעשה בזויים אף על פי שימושה המחוקת תגmr ולק לאחר זמן והוא דומה ממש לשורה חטין, עין בחותם סופר י"ד סי' ר"ג בר"ה "על השניה" שכחוב: אבל כל שעשה מעשה אפללו אותו עשו בוגף השם מכל מקום בין סוף כל סוף על ידי מעשה שלו נמחק וזה מה חוק גמורה", ואכן לדמותו לה נטף שעיה על אותן דרישות לדורות בספר תורה במקומות אחר משום זיכרלו לגרוד ולגולות האות דשם שלולים לא תמחק האות, אבל העבר בזואו יוקיב במשך הזמן את הגלויות המעשה והקובן (פערוואווגן טפערוואעעס) מוחלת מיד בשנותנן בתוך העבר, ומילא שירין וקיימן ודברי הלשכת היטופר" שכתב דהא דדור כהה שתוון והטיביע שם היינו מעשה ביזים ולא רק גרם, בין שהחוק ברי שיבוא וنم פעילת החוקה מוחלת מיד, וכן כתוב בפירוש הרין' בשבת ק"ט' בהוא ואחר שקען בתוך ספל שומים ואמר לו גROL עונשו של האחרון מן הראשון וכותב הרין' בפירוש משום שעשה מעשה בידים.

אולם הטעם דוקא בשמניה הגלויות בימים באופן שבידי חזקיא ובוראי לטבו לאיבוד או מקרי מעשה בידים, אבל בהריה שם בתוב על בשורי וטובל בין ולא בידי חזקיא שימחק אף על פי שמיריו בדיו להה דאי לאו הבי והוה חיצועה, מכל מקום על בורח לרמר דלא בר שרימחק דאי לאו הבי הוה מעשה ממש וכמו שפשק בידים וכן כתוב בפירוש הרשב"א במקומו עי"ש, וכיון שכן שפיר אמרו בגין ולא הוה רק גרם, כמו שכתב בן הדריב"א זיימא ח. א, שabitαι הרצאן זצ"ל, ומה דקשיא להה על הדריב"א דכין דרך גרם הוה אם כן להה לטעםם ודאיו מכין ולא הוה פסק רישא, לזרוי לא קשה מידי דהא בהוא תליא דאי הוה פסק רישא שתבאו המחוקה על כל פנים לאחר זמן ובבירור או לא מקרי שוב גרם רק מעשה ברופען, בין שマーוב המחוק ותנייך יוזד וכאשר ביארנו בארכונה, ובזה נפרקם גם בדברי הבית אפרים בסימן ס"א שכוב דלהבי בהה שם על בשורי מקרי רק גרם כוון ובשעת הדיריה לטבילה איתו נמחק למגמי אף על פי שהולך להמחק אחר קרך גרם מקרי, וזה נהנה מכל המתואר לעל, ומשורה חטין ודקרי מעשה שלו אף על פי שבשעת תניהם ליטם עד לא געשה דבר וובל לטלקו ממש, ומכל שכן בכתב שם על בשורי שלא יכול עד לעצב המחוק לפי שיטחו של הבית אפרים בדברי הוא שימחק, וזה ברור.

נמצוא פסקן של דברים דאי הוה אמריקן דמחיקת השם שלא כונה להשחתה ולמחוק נמי דוהה בכלל לא תשעו לנו לה' אלוקיכט או היה אסור לקבור בעפר הנ ספר תורה שבלה מן התורה דהוה מעשה ביזים ופסק רישא, אבל בין ומכל מקום מותר לנענות בעפר לרבע על כורחך משום דכל שמכין להעל מביוזן אינו בכלל מחיקה, ומה שפלפלו כמה מן הרבה הගאנטש שליט"א מהוא דמחיק על מנת לתיקן אף על פי דאין כוונתו להשחתה מכל מקום מקרי מחיקה, אין בוזה פירכא לדברי, כי במוקד אות כדוי לתיקן או על כל פנים יש לו כוונת מעשה להמחוק לא בכונה לבזין אלא כדי לתיקן, ולכן בין של כל פנים מכובן לעשות מעשה מחיקת שפיר יש לדין בוזה ממש איסור תורה, אבל בוגוט בעפר הלא אין לו כוונה כלל למוחק ואית צרך המחוקה, יותר והה נחוא להה שלא ימוחק לעלם, בוזה לפי עניות דעתו הכל מותים ואית בגדר השחתה ואיבוד. וזה ברור.

עד זאת אונור שראיתי בשותה הדרביי הניל דפסיק רישא לא שירך אלא במעשה מיד אבל כל שיש המשך להמעשה ויש ללא ידו לבטל המעשה שלא תגמור אפילו אם בלא האי ביטול תגמור מאלו המעשה בבדור לא מקרי פסק רישא, זהה בכך מאור שהתיר רבך לנשוך בעפר הקромה של לדלא שירך השחתה כל שאיתו מכוקן לבזין ניחא מאור שהתיר רבך לנשוך בעפר אפילו בלא כל חרס, וכיון שאיתו מכוקן למוחיקה ובם יכול לשלקו משם קורת שימוחק איתך חיזיב עלייה, וכיון שיזיה מהשבותו שמכובן לבבב ולא חס ושולם למוחיקה במלת יורה, لكن אמר רבא שניהם איל תלמיד החכם ר' אחא בר עקיב הוטיף שיזיה ונחט בכל חיס וגיא פשיטה ולא זהה אלא גנמא בין שאן הדמייך והণיך ביהוד בשעת מעשה אלא לאחר זמן, ומה נט שעשה מעשה שנוטנו בכל חרס ובר המותקיים ימיט רבים והוא יפרק פעולת הקרכע והעפר להרקב הגלוויות, ומהשבותו בכרת מתוך מזוזה שנוטנו בכל חרס המעכבר על כל פטם ימיט רבים הרקבן ואין כן ר' גנמא, ובם בלא בונה להשחתה אלא אודרכה להצעל מבזין וכיון שאין לך שמירה מעלה יורה מברקע, וזה היותר בנין לשותה בן בגלונות שאין להם תקלה בשום עין ואופן.

ומכל המכbara תורה שפסק הח"ע במקומו שמד שומרה לקיבור בכל חרס אצל תלמיד חכם כל קרעים ובתי קדש שאין להם עד תיקון. ואולם כל בירור הלהת הניל סובב והולך ורק על ספר תורה שבלה על ידי שנותינו וכדומה אבל בנידון דין שבעונתינו הרבים עלה ההורת בינו, ושם ד' נטהבל באופן ורא ומכהיל בראש כל החנות על ידי בזינות וחירופים אשר כל שומע התגלינה איזויו וכל מהמדי היה לשורת אש, וכל מקום אשר באוהה השמורהה בכל המירות אל ומסטר גורל להזדים, לעומת זו ראי דיה נון לעשות קבורה והספר גורל בטומבי ובפרהסיה ובשוק ובחרוכות יסובבו הסופרים, ויראו כל הגויים את גורל שרבטו וצערתו שורמו. ואבתינו עם קדוש כל אונ להה ויעשו להה על ידי זה יתגלו ויתקדש שם שמים והתקיים קראי יזראו כל הנשים כי שם ה' נקרא עליך ויראו מך', وكل וחומר ובן של כל חזומר ומה שאסור להתצעל בהסתפוז של חכם אשר על זה בענשו הוקנים בימי יהושע במבוואר בגמ' ובמדרש שגעש עליהם ההר, מכל שכך בעלון גורל שקרה אותו ואת כל מחמדנו, על ההורם נשא קינה ונדי ושמשו רוחקים ותשכ בבד לה' אלקינו ובכמאמר הכתוב "תנו בבד לה' אקליכם. עוט ישיך ובטרם יתגנבו רגלאם על הרי נשך וקוריהם לאור ושםה לצלמות ישית לערפל" (ירמיה' יג').

לכן אפללו בוגרל והאחורונים שאין צירק לעשות קבורהDOI בגדיה בחילך וכדומהה אין מה ראייה לנידון דין דעל כל פטם שום פוסק איטו אסור מלעשות קבורה, ובnidon דין נולע למאה יורו ורזהיזב לעשות קבורה והספר מר ובci נול וסובבו בשוק הסופרים ויתעללה ותטהל שם שמים ומהחולל בנים. ומובן מאלו כי כל זה רק בתאי שיטכומו להה מטעם הממשלה אשר בצלם אונ וחסיט שלא יצמה חס ושולם איזה שעורהיה חורשה.

ואבטו שבשיטים יעשה אם לא למענו ולמען בכור שמו הגדול, והוא ירטא את שברנו, יטרוט עלינו נבנוי ויטוכך לת בברתו וצילנו מכל שוד ושרר, הוא יבנה ביתו בקרוב ומעלה ליצין ברכה במחורה בימינו אמן. כל דברי הכותב ברם מל' יען ובמהה על גודל הצורות ומצעפה ללחמי שמים במחורה.

הוספות:

בושאיה זו ההפיל הרוב המחבר עם הגאון מסאטמאר בעל מחבר ספרים קון לצד מוריין הרב אליעזר דוד גרייז (גראטלאן) וצ'יל. והנה מה שהשיב על פלפולו.

ישאו הרים שלום עיר תאומות נבעות עולם לבבורה הרוב הדמואר הנדרול חכם ובקי בח'ית זר הרענן במיוב הגאון מוכתר במומוץ החכם השלט טפער ויחלום כשי' מה' עקיבא גלאזנר האברדין רקהץ קל'ב צ'יז'.

אחר ורישת שלום הטובה יקורת מכתבו עם מגילת עפה קבלתי לבון, ואוטו הסליחה של א' השבתי לו עד כה כי טדוזתי רבו למלעה ראש, ומ' עתה אין הזמן גורם להאריך ואמלא כפי קוצר ואוטו הסליחה.

אשר הארך להעמיד דרביו ומה שגונון וקובוין היוציא עם השמות בקריע אין זה גרא מא' אלא מחיקה ממש, ולא כמו שבכתבתי א'י דאייט אל' גרא מא' בעלמא, א'ני על משמרותי אעמדויה כמו' שהוחחותי מלשון הרין' דמגילה מבואר בתשובתי, והוא אפל'ו בשם כתוב על בשרו אמריה דלא' הו אל' גרא מא' בעלמא אף דמקרב בפעטל השם להמשם, וא'ך דהות נפוא במא' טעמא בעי אמריא לא' הו אל' גרא מא', על בורוחך צורך לומר כמו' שבכתב הרשב'א והרטב'א' משומם דהותה לה' דבר שאינו מתחכין, ואם כן' הו' הדין הכא דגומ' כן' איט' מתחכין לך', וא'ך דהזה לה' פסק רישא דסומו לבוא לידי מחיקה בודאי, מכל מקום כינ' דאייט נעשה מיד רק לאחד זיין, ואפשר לקחו מושם קודם שי' פסק רישא סימוחק לא' הו' לה' פסק רישא מבואר בתשובות רדי'ין שהביא נס מעלה' כבוד תורתו, וכבה' ביארתני במקומות אחר בתשובה הא' רקייניאן' לדטמירהה לנבר' לא מיתחצר פסק רישא כמו' שבכתב המן אברדים בסימן ר'ג' אף דבשואר איסטור דרבנן הוכחה המן אברדים בסימן שי' דפסק רישא אסורה בה' ואם כן' מי' שא' דבאמירה לנבר' לא מיתחצר, ודי'ו טעמא דבזה לא' שי' פסק רישא דהוא אפשר שלא' ישעה הנבר' כל' המלאכה שמցדו'ו לעשות, וא'ך שמցדו' לא' ימגע' מעשותו דכין' שאמר' לבני' מסתמא' יעשהו, מכל' מקום כין' שאיט' מורה' לעשותו ואם' ירצה הנבר' לא' יעשהו לא' מיקרי' פסק רישא. ואם כן' במדון' דין' נמי' כין' דאייט מוגברן למתקה ולא' הו' נמי' פסק רישא לא' מקרי אל' גרא מא' בעלמא. אפל'ו לנו'ו בקריע כל' חרס, ומוקומו הו' מוכרע' מדאמר' רבא סתמא' גונען' אותו אצל תלמיד חכם ולא' הזכיר' להעת' בכל' חרס משמע' ודדי'ו אפל'ו בעפר' לבו' כל' חרס, ואן סלק' דעתא דליתש' בכל' חרס הו' קפידא מעיקר החין' משומ' לא' דלא תעשו' כו', איך אמר' רבא סתמא' לנו'ו בקריע ולא' השמיינ' ודוקא' בכל' חרס משומ' איסורה לא' דרי' אהא' בן' כו', אל'ו' דראי' דמייקר החין' אין' קפידא, ובכטול' עלימא לא' מקרי אל' גומא אל' דרי' אהא' בן' יעקב הוסף' דמתניות טוב' כו'ן שאפשר' לקיימו יותר' להעת' בכל' חרס ה' עידק', כמ'ש הרין' ולא' משמע' דרבא ו' אהא' בן' יעקב פלגו אל' דרי' אהא' בן' יעקב הוסף' לעשות על צד' הדוחר' טוב', כנראה מלשון הרין' במגילה' שתבאתי, ואפל'ו לפי' דברי' מועל' כבוד תורתו וטעמא' ולא' מיתחצר הכא' הו' משומ' דאן' כוונתו' לשחתה' ק' לחצ'ל' מבז'ון', מכל' מקום כין' דאפשר' להעת'ל' בז'ון' אור' להעת' בכל' חרס דלא' הו' אל' גרא מא' אמריא' שרי' לרבא להעת' בעפר' אי' נפמא' רוה' מקרי' מחיקה ממש, ואפל'ו אי' לא' מיתחצר מהתורה, מכל' מקום מודרבנן על כל' פנים' לתסור' כו'ן שיש' תקנה' באפונ' אחר' מבואר' בבי' יוסף' י"ד סימן ר'ע' בשם' דורי' אסכדרני' לענין' מהיקת השם, אל' וראי' טעמא' משומ' דאייט אל' גרא מא'.

ומה שזואיריך מעתה בחרו לחשיב על רבי שכטבוי והבטאי ראהיה מדרבי התוטש הראשונים בענין גורמא וגורמי ודיכא דאיינו עשה מד איטי חיב. והזואיריך להוציא ממלאת שבת בגין בישול ואפיה וחיטה דמקי עשיית מלאכה אף דהמלאכה נגמרה מילא, אלא דיין דכל שפעלת המלאכה מוחתלה מיד בעשייתו לא מקרי גורמא עד כאן בדרכו, הנה אמר נבן הדבר והיכא דהפעלה מוחתלה מיד באוות רגע שהוועה עשה המעשה אף שנסחף אליו זמן עד שנגמר, כגון בגין באפיה וڌיבק' ומיד ממש כאשר גוביא לא מקרי גורמא, ומה שהבא מעלה בגין שעשעה לאט ואיטי נגמר עד אחר ומון בגין גוביא לא מקרי גורמא, וזה שהבא מעלה בגין מהונען שמן בכר דחיבב משום מביעו, במחלוקת בגין תורתו איתן ענן כל לדין בה משום גורמא, והחומר במה שמוסף השמן בגין באוות שעזה הווע מבעיר דבואה הוא דולק יפה בתוספת אורחה מבראשונה, וכך שכתבו התוטש' בכינעה שם בהוא ומסתפק ממנו חיב משום מכבה דהויט טעמא דלא מקרי גורמא דבשעה זו שמסתפק ממנו בגין אורחה, עיין ברוא"ש שם שחולק ואין ציריך לה, ואפיפיל בלאו הוכי לא שדי בגין גוביא משום גורמא עי"ש. אבל במבעיר לבלי' עלמא לאו גורמא לאו אלמא מבעיר ממש בשעה שנותן השמן, אמרם נדי נמי שלא בעי' שיוא נגמר הפעלה מיד מכל מקום והחלה הפעלה ציריך שתתחילה תוק' וכייד בעשייתו, מה שאין כן בטונית ירידות ספר תורה לתוך עפר איביה מהחלה עדין פעלת המיחיקה בשעה זו שנגנוו, והמוחקה לא עשה אלא על ידי רקבון והרבנן אין התחלו רוק לאחר שטורבר הירעה ונחללה מלוחחות העפר ואו מוחלט הכלין, ובאמת בגיןו הירעה עם שמאות הקורושים לונר ספל של מים כהאי דבשנת בעיברא וצורך ואבורי גודל עונש אחרון מן הראשון וכותב הרין משום זיאברן בדיס. התם שפייד לא הווע גורמא מהאי טעמא דהמים מוחליל לפעל פעולין תוק' ומיד כשנטקרכו על הדין, אבל בגיןו בעפר טחמא שאיטי מלוחלה כל כך שהוא יכול ללחוץ את השמות הקורושים על ידי ולחללה כמו מים שכטפרקבל אל הנגבב בדיו מיד והוא מוחליל לטשטשו אף שאיטי נגמר המיחיקה מיד. אבל בעפר אין בו לוחלה כל כר ואין המוחקה מוחללה רק לאחר שמוחלט הרקבון, ובאוות רגע שנוננו לעפר אפיפיל התחלה אין בגין שבחורה ציריך על כל פנים זמן קער עד שיקבל ללוחחות מהקרע, וכןון בגיןו רגע שעשה המעשה עירין לכא אפיפיל התחלה המוחקה ורק לאחר זמן לא מקרי אלא גורמא.

ואף דרורעה לא הוחל פעלת הקליטה בשעה שהוא צורע ואפיפיל היכי חיב שבת משום וזעיר. החם בלוא היכי על בורחץ ציריך לומר רכל המלאכה בוה והוא נתית הרע לתוך הקעק דהה הקליטה לא נגמרה רק לאחר כי מים ואינה עשתית בשבת, ואפיה ובישול כהאי גוביא פשיטא דאייט חיב, ובמנחת חיטין בהלטויות יומם טוב מתקשה להבן החילך, ולפי עניות דעתו הדיט טעמא משום דבשנת א כתיב זרעה בתורה אלא מלאכה. ולפיטין לה מששן רכל שוהה במשנן מקרי מלאכה, ואף רלא נופל שם ורעה אלא על מה שנשרש בקרע. מה בקר הא לא כתיב לא תורע אלא לא תעשה כל מלאכה והוא המלאכה שודה במשנן והיינו נתית הרע לקלרען. ומהאי טעמא באמת בכלאים ודטטיב לא תורע איטי חיב אלא בשחרושין כמו שכתב במנחת דרנן שם משום דודיעה לא מקרי אלא בשחרוש בקרען. ומונחת ווינר שם כרב דודיגן טעמא דבשנת חיב על נתית הרע אפיפיל לא השחרוש משום רשם ורעה והוא עלה מיד, והוא תומו דאם כן בכלאים דמופרש בה זרעה כל שוכן זרעה לה למירר וחייב מיד צורע אפיפיל לא השריש. ולפי עניות דעתו נראה אדרבה זרעה לא מקרי מכל מקום מלאכה מקרי.

אלא והיינו בורעה אין פועלות והשרה וקליטת הורע מתחולת מיד, אם כן על כורחן הא דאסורה תורה מלאת הורעה שזהה במסכן אין הכרומה על תכלית הפעולה והיינו קליות ההורע רודא ודוא זה לא מעשה כלל, אלא על ידי גרטמו ואחר זמן, וכך אין פועלות קליות ההורע מתחולת בשעה שטוחן ההורע לטעך הקרען עד שמתחל לחיות כליה ואחר כך נקלט, על כורחן כוונת איסור מלאכת ווריינה הוא על גוף המעשה של תענית ההורע לקרען, ומושום הכי אף אם לא נשרש חיבך כמו שכבת במחות חיטך שם, אבל באפיה ובישול ותכלית פועלות המלאכה מתחולת מיד בשעת עשייתו ולא מקרי גרמא בnal, משום הכי שפיר אמרין דמלאתה אפיה ובישול ידאורה תורה היינו ודוק אם גמר האפיה והבישול שבת דאו כל המלאכה דהיינו נס חבלת הפעולה מקרי עשייתו כיון שמתחל מיד בשעת עשייתו, אבל אם לא בג' לדוי גמור לא היה בכלל אפיה ובישול, ואין זה המלאכה שודה במסכן ואתי שפיר על בנין בסיעתא דשמייא וזריק והעב, ואל תשיבי מהנתן שאור על גני עיטה במנות דחיב מושום מחמץ אף שלא החולל מיד, דשאנו חותם רכיביב "כל המנוח וכרי לא תחשח חמץ" ולא כתיב לא תעשה דחיב ממשמע עשייה ולא גרמא כמו בשבת ומוחיקת השם, ולא תיחסה ממשמע אפילו נעשה מלאלה, משום הכי חיבך אפילו אוט אלא גרמא.

ואשר היבא מעלת כבוד חי' הנואן בעל הספר "בית שעירם" וזה מעד קיריה על הכוונה סמור להשיכה בשבת קרע ונחבשל במוציאי שבת קרע וחיב, והוא דבר תמורה וזכרנו דבריו בזה, וגני הארכתי בה במקומות אחר ואין כאן מוקומו, ואתו הסתלהה שאק עמי לא תאריך יותר זה שטוחין יאריך ואומר שלום למך לתורנו בתאנ"ט ונפש ייזוז ורוש שלום טובתו. אליעזר רוד גראי (גראטל).

סוגיא דקטן אוכל נבילות

(ובמota קיד, א)

מוחלה באкар עיקר עמן רקטן אוכל נבילות אם נאמר דה תורה הקפידה גם על הקטן שלא יעבור עבירה מכל עבירות האמורות בתורה אלא דעתך בר עונשין ורמי לגרול שעשה עבירה בשוגג או באונס, או נאמר דה תורה לא הקפידה כלל על מעשה הקטן וככל עבד יחשב כי אינו בר דעתו ואינו בכלל שומר התורה. והנה בוחלת הרעון ראה כי רבר זה תלא בבלוגאת דקטן האוכל נבילות אי יכול דין מצוין להפרישו, ולמאן ואמר דה תורה אלא דעתך בר עונשין אבל על כל פנים ותלה מקרי ומילא דגביה הקטן נמי מקרי מעשה עבירה אלא דעתך בר עונשין אבל על כל פנים ותלה מקרי ומילא ציריך להפרישו, ולמאן ואמר אין מצוין להפרישו והיינו ממש דלובי הקטן לא מקרי עבירה כלל וככל ואם כן למה נפרישו, הממן אברחים שmag, ר' הביא גמ' סנהדרין טה, ב, ומשום ראייה דלקטן נמי אייכא תקללה, ומה מאיבאן ראייה לדובי הקטן נמי מקרי עבירה ואם כן תקש למה לא זיא חיזוב להפרישו, אולם באמת שם לבא ראייה כלל, דה מהעין שם בגמ' ראייה בוחלת טבר הש"ס לדיבא תקללה והיינו למאן ואמר אין בית דין מצוין להפרישו, ואחר כר דחי לה דתקללה נמי אייכא והיינו למאן ואמר בית דין מצוין להפרישו וזה פשוט, ובאשל אברחים וכן בפתחה בוחלת הארכן הפרי מגדים בכלל זה, אבל ואת טראה לדבר ברור ולמאן ואמר אין בית דין מצוין להפרישו על כוחך סבירא לה רקטן לא שירק בעבירה כלל, ומילא הוא הדין במוצאות עשה בגין הדין, ולחייב פסקין בשיע' או"ח לת', א רקטן פטל לכתובת חפלין ממש דאית בכלל קשייה, והפרי מגדים וכן הנודע ביהודה תנינא או"ח סימן א' דקשו מוה לא דרבנן הש"ר ביז"ד א,כו רקטן מקרי בר זביחה ממש דאסור לאכילה בירום בלילה, ואם כן נימא דמקרי נמי בר קשייה לנבי חפלין, והפרי מגדים תירץ רדק לנבי לא תעשה יש ציווי מה תורה שלא לטפות לרקטן בגין. ולכבודה ובריה ה פרי מגדים ציריך באור, רק בנסיבות עשה ורק בלא תעשה הטעם הוא מעד מצוות חיטר כדי להנבו במוצאות, רק בנסיבות עשה וכן במוצאות לא תעשה, ואם כן מי שאט דלבני עשה לא מקרי בר קשייה. אבל טראה לפני עניות רעתי הכוונה להקל רשותי גבי לא העשה בגין אכילה ובדומה דהפעלה שפעלת אכילת דברים ואסורים על גוף ונפש והאדם מוקט לרקטן כמו שהוא פון בתמידת בהמי מאכילות אסורות, כמו פסקין ביז"ד סי' פא ברמא' דלא ינק תינוק מן העברים מפני שמולד טבע רע ומטעם את הלב, והוא הטעם להקל בין הוא דאין בית דין מצוין להפרישו ובן ספי בידים, רודאי דהאי חיק גופני ונפשי המכמה מאכילת דברים טמאים אותו בא אלא אם אוכל ומיין בחם בתמידות אבל בדרך אקראי בעלמא לא, אלא השווא ואסורה התורה לאכילת מותם ממילא חיב אפיל על כדי אחד דסוף כל סוף עבר אמיירא דרומנא, ואאמויר הטען וצקיל הארכן בעין זה עיין בפתחה ליזברו ורר רבינו על מסכת חולין, ומילא אם אוכל נבילות וטוריפות באקראי אמרין דאין בית דין מצוין להפרישו, אבל אם ספי בידים היה מותר או הלא בתמידות יון מרבבים ואסורים אבל אסור לטפות לו בידים מה תורה או מודרבנן להז שיטות דסבידא ליה דספי בידים רק מודרבנן אסור. ולפי זה נאמר ושפיר מקרי הקטן בר זביחה

כיוון דבאמות נט להקטן יש צורך בובייה אף על פי אכן מוצווין להפרישו אבל על כל פנים צריך לובייה כדי שלא יזון בתמיית ממאכליות האסורת, וממלא לא רק מדע חינוך לכשוגדיל בוי ובובייה אלא גם עתה כאשרוא קטן יש לו צורך בובייה, אולם היבוט ודקה במאכליות אסורת, אבל במצוות עשה בגין תפליל וכברומה אף על פי וڌיבר הם מעד מצות חינוך אבל התבלת של החינוך הוא כדי שיכשיגריל קיימות המצוות ולא יהה כתיטתה הנשבה, אבל לא מפני שיש להקטן בשעת קטנותו חוווב בעcum לקים מצוות עשה, ואם כן איך נאמר שמצד שחיבר בחינוך כדי שיקים המצוות לכשוגדיל, משום זה יהה בר בתיבה בשעת קטנותו, עיין בר"ן מגילה על המשנה ר' יט. ב. הכל כשרין לקרות המגילה חוץ מהרששות והקטן ור' יהודה מכשיר בקטן, והביא קושית הוטס ד"ה "יר' הורה" דבמאי איירוי אי בקטן שלא הגיע לחווןך Mai טעמא דר' יהודה וא' בהתגע לחווןך Mai טעמא ורבנן הוא כיון דמחיבר מודרבנן לוי ורבנן ולפוק ורבנן, ותירץ הרמביין זיל "ודרבנן סבירא לה' שאין בין שקיון אוף על פה שהגע לחווןך יוציא הגורדים ידי חובותם ולהו מזווה דידייה אלא דברהו וראייתו לא מחיבר במצוות כל עיקר" עכל. היה שלך לפניך דהרבמביין זיל תחית לסרירה וז' חוווב חינוך הקטן רמי על האב אבל הקטן בשעת קטנותו אין עלי מצוה כל עיקר, אבל באיסוריין אי אפשר למייר הבי' זוזאי וצעריך לוזן ברבבות כשרות לא מעד חינוך אלא מעד עצמו ממש כמו הגדול, ואול עוזר יותר מזוקים מאכליות אסורתם לקטומים מגודלים. אבל לא כן במצוות עשה מבונן, ولكن שפיר כתוב הפני מגוירים להקל בין מצוות עשה למצות לא ועשה וזה נגן מאוד בסუיטה ושםיא.

ובזה יש לשיב נמי מה שהקשו אחורונים על השיטות וסביראה לה ומחתויה ספר ליה בהידים נמי מותר, למה אמרה תורה להאכיל נבילה לנור ולעכ"ס ולא אמרה להאכיל לבני ובונתו הקטנים ולמהן לא קרא בשיטים אלה מקרא דגבילה מוכחה ואסור ליתן להם, ולפי האמור וזהו דמנבילה לא נשמע אלא לא יכול לבנוו הקטנים בבלח ברגלוות אבל להזות מוחדור ולא לטפי לה' באקורי בעלמא כזית איסור כמו שמוחדור הגודל וזה לא נשמע מקרא דגבילה לנון ציריך קרא מיותר בשיטים דהמאכלי כאות ודריך והטב. אבל לפי עניות דעתינו ודברי הש"ר נפרכים מצד אחר, וכך מה שבתייה לעמלה לחווןך קטן יוכל נבילות אין בית דין מוצווין להפרישו לא שירק קטן כל לבני איסורי תורה, והוא שלא לטפי לה' בזיטים הנה והתרומות והשן הביאו האחרוניות וכן בשות' קדושים זקי החותם סופר או"ה סימן פ"ג כתוב בטעמא דמלוא כי שלא להרגיל בעביה ובשיגודיל בקש למזרה, ואם כן הלא להומיא נט אונ ודורשן טעמא ורקא ואם כן הוא אסור לטפותו ל' בזיטים הוא איסור על הגROL שלא ירגיל את הקטן לעבירה ואיך צמח מוחה שהקטן יהה בר זובייה הוא פלאי.

אולם בנוגע לרבי התרומות הדרשן שכותב הוא ואיסור להאכיל הוא כדי שלא להרגיל, לפי עניות דעתינו יש לפלפל עליהם, חדא דלפי זה יהיה טעם התורה מצד חששא וגורה שיכשיגריל בקש למזרו והרגיל, ובבר כתבו ואחרוניים זיל כי אי אפשר לומר דריש תורה גנויות על חששות וגורה, ולא עוד אלא דלפי רבי התרומות הדרשן למזה לא צויתה לט' התורה ובן להרגיל במצוות עשה שודאי חמורה מלא תעשה כמו לעצן וחיה, וכמו שכותב הרמביין ולמה הקפידה ויזיקא על מזות לא תעשה ולכל דרכיו והקדושים וזה נראה לא דבר חדש ועל פה יתישוב נ' כמה וכמה קושיות חמורות בסוגיא זיל, ונראה נ' למזר והוא דאסורה תורה להאכיל לפחות הוא מושם כמו שחקפיה הדרשה על הגROL שלא יכול דבר איסור רק הקפידה

שלא יאכלי את האיסור לאחרים בין גורלים ובין קטנים כי הקפירה שעיל ידי ישראל לא יתאכל דבר איסור ולא יעשה על ידי דבר עבירה דחוית המשעה העכירה, ולול שהתוורה התייה בפרוש דמוורו למן לביר נבלה באמות מכך קרא דלא האכילה היה אמינה ואסור למן לביר נבלה ולא יחשב דבר זה לרור. כי התוט' ניר נ, ב, ד"ה "וַיֹּאמֶר בְּרֵא בְּרֵא בְּרֵא" הקשו באמות שירא אסור לשראי לא להקיף עכברים כמו אסור להקיף את הקטן, ולפי ביאורנו למן יתישיב קושיא זו על אופן כפטור ופרה, אבל חוץ מעוברים הקפידה התורה שלא יתאכל דבר איסור על ידי חזראל כי הקפידה על האכילה ונtinyה לאחרים לטוך אכילה, ובאמת בקרא דלא תאכלום איתנו מרומו כל רמיורי שלא להאכל לקטנים, ובשלמא גבי דם שפיר ודרשן קטנים מדבריב ש"כ נטש מכם לא האכל דם" וכל נפש מרובה אפיקו לקטנים, וממילא פירוש הקרא הוא כל נש אפיקו והקען מכם לא האכל דם, רזה לומר על ריבט לא האכל דם ודרכינו שהגוויל לא יון ול, ואך על פי שהניננה מורה דהאי מכמ הכל נש קאי, מכל מקום הכל מעין כמה וכמה מקומות שדרשת חז"ל אינה מכוונת עם תעם הנינגה, אבל גבי שרצים בתיב סתום לא תאכלום מונא לה רבא להזhor גורלים על הקטנים, אבל הדבר מבואר יפה להמען בפרש בעמראות ובתורת כהנים שמיי יא, יג כתיב "וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר תִּשְׁקַצְוּ מִן הַעֲדָה לְאַיָּצָל שְׂקָצָה", וודרש בטפרא שם לחיב מאכל באוכל, ובפסקוק מב כתיב "לֹא תִאכְלُם בְּיַיְשָׁן שְׂקָצָה", לא' רוש בטפרא בוזה". לא תאכלום יכל אייכלים לקטנים תלמוד לומר לא יאכלו" על כורך. ובמלביבים בשני המקומות מפרש ובתיב אחר בא להזhor שלא להאכל לקטנים, וגיגיה מוקמינ חד לגודלים וזה לקטנים ומעתה זה פירוש הספרא לא תאכלום אלא מליא יאכלו דרישן שלא לשון הש"ס דילן דהוא מהטפרא מוכח ולא מקרא דלא תאכלום אלא מליא יאכלו דרישן שלא להאכל לקטנים יועייש. ולפי עניות דעתינו אין מן הצורך להגיה כלל, רושאי או לאבא רק חד קרא על פי סברא חזינגה הויה רושאי רך שלא להאכל לגודלים, אבל השותה ואיבא תורי קרא מוקמינ חד לגודלים וזה לקטנים, ומעתה זה פירוש הספרא לא תאכלום יכול להאכל לקטנים והאי לא תאכלום לא בא להזhor אלא שלא להאכל לגודלים, תלמוד לומר לא יאכלו, פירוש מושום בבר נשמע שלא להאכל לגודלים ומאכל באוכל, ואם כן איתור hei קרא דלא תאכלום לקטנים, ועל כורך לומר שקייא המוקדים בפרשא בא לגודלים וקרא המאוחר לדבota אפיקו לקטנים, ופלא שהמלביבים לא מחייב כל זה.

והנה גבי חמץ נמי ודרשן במכלחה בא יג, ג' וילא יאכל חמץ" לעשות מאכל באוכל, והביא שם פלוגטה דר יוחנן אומר דעתן צירך דקל וחומר משרצים אלא בא על איסור הנטה, ואנן נמי פטיקין חמץ אסור בהנטה מליא יאכל ומילא מאכל באוכל לפיקן משרצים بكل וחומר. וראיתי מבאים בשם פנים יפות קושיא חמורה דאייך טבל למילך חמץ بكل וחומר משרצים הלא בגמי אמרו ושרצים שני רשיונו בכערשה, והנה לא ראיית קושיא זו בפנים אלא מבאים בשם וgam לא ייעטי את תירצחו של הפנים יפות, אבל לפי עניות דעתוי הקושיא לית לה החלה כל עיקר, דהיינו הפנים יפות דמותר לספורת למן חמץ זהה וזה לא, וזה על כל פנים לפיקן מותני ג' קראי לכל התורה בכלל, ומעתה אני שואל איך נאמר לקטן אסור להאכל לגודל מותן והוא יציבא בארעא וגירוא בשמי שמי, וכל עצימות איסור להאכל לקטן נבעמו רק מהא דמאכל באוכל, זה ברור ופשטוט ועריך עין גROL על גאנן כמוני.

ועל פי זה אני תמה על תשבות הראי'ש כל ב' תשובה ט"ז היבאו הכתף משנה והרבבי' ברכבים הי' כלאים י, לא שתחמה על מה ופסק הרמב"ם שומלבטש את חבירו כלאים ולהלובש

שוגג, ומלביש מוזר, לזכה המלביש, ולא ידע מנא לה זה יעניש. ולפי עניות דעתך ברור הוא דרבנים סבירא לה דרבנן האיסורן מאכלן כאוכל ולקה על לאו זה, וכן כתוב חפרי מגדים באירח שmag, א דלדמיבס לזכה אפליל מאכלן לקטנים, וממלא הווא חזין בכלאים ובכל איסורי שבתורה ליפין משערם ומאלן כאוכל בין גודלים ובין לקטנים כי התורה הקפידה שלא ישעה מעשה זו האסורה על יידען.

ומה מאר מושב על פי זה קשות והוטס נור הניל שהקשו למא יהא חיזיב מקיף עכרים כמו מקיף קטען לי' הווא, ביוון דלית לה החש מקיף לנקי' יעניש. ולפי הניל ניחא, דזא דרי' הווא מחיזיב מקיף קטען ודאי משום וסבירא לה דילפין משערם ודס והוא חזין בהקפפה חזין כן אלא דרי' אודא בר אהבה אית לה מיעיט על זה מכח החחש ולי' הווא ליתך לה האי מיעיט ומילאיל לי' לה משערם ודס, ואם כן לא יהוה הלמד חמור מן המלמד ודי' לבא מן הדין לחיות בדורן, דגבי מאכלהות אסורת הלא יש לט בפירוש קרא ומותר ליתן לבור ואם כן איך יהוה הקפפה הנילמר מן שרעים ודס חמור מום שייה אסורה לך' עכרים, וזה כבutor ופירה דאסור להאכיל לקטען לאו מעד איסטור הקטען קאטען עלה אלא בר הקפידה התורה שלא יאכלי ולא יאכלי לאחרים בין גודלים ובין קטנים, אבל שהקטען יעשה על ידי בר זבחה מאן דבר שםיה.

ולפי הניל אנטוף יידי לשלק קושיא חמורה אשר כל הראשונים נטלבו בה ולא מצאו מענה על מה שפסק הרמב"ם בה' שביתת עשור א, ה דכל חמשה עניינים הם מה תורה אלא דאיין ברת רק על אכילה ושתייה, והביא שם הכסף משנה והרב המגיד קושית הרין' שהקשה ראמ' כן איך אמרין בגמי' יומא עת, ב, דתינוקות מותרין בכלל ומשמע בפירוש בגמי' מותר להרול לחצעם ולסובם בידים, ובשלמא אכילה ושתייה מותר כדי שליא יסתבטי, אבל רחינה וסיכה איך מותר. והנה קושיא זו חמורה מאד, ומה שבוגר הרין' דבאכילה ושתייה ניחא לה ממשום סכנה איטו מספק, דסוק כל סוק אם יש כאן איסור מה תורה ליטשי לה על ידי עכ'יס או פהו פותה מכשועה. ולפי מה שהעלתי הקושיא מעיקרה להא, ולפי מה שכתבתי איסטור זה להאכיל לקטנים נכמה מהא אסור להאכיל לגודלים ומשום דהקפידה התורה שמעשה עברירה להו לא תעשה על דית, ואם כן זה תימן אם המעשה בעצמו הוא מעשה מכורע בגין אכילת האיסור או מלאת שבת שחקפיה: התורה שלא תעשה מלאה על יידען, אבל בתמי המשגה עיתרים בגין דלא כתיב לא האכל שטבל לדריש אוכלי נמאכלי אלא קפידת התורה שנידה מעוניין ביום הזה אבל לא שהקטען יזהה מעונה, ואם כן הכא ביום היכירום שאין המעשה בעצמה עצם איסור אלא האיסור הוא על החבלת שמייע מהמעשה דהיוין יתוכא דעתא והפתה וכיוון שرك הקטען נהנה לא שיר בוה איסור שלא להאכיל לקטנים, וזה נראה לה בגין על פי שUNK השכל.

על פי העיתינו נפשט לחקירה שתקורי אס מותר ליתן לקטען דבר איסטור להאכilio רקען אחר, וזה יט אס אית בוה איסור דאוריתא, והראי מדרבן אסור ולא גרע מאמריה לעכרים שאסור בכל התורה אפליל בשאר איסורין, אבל מדאוריתא נראה ולהבא סאן חיבר רביון דלא גורל מאכילה אל הקטען אף על פי שמאכלי על פיו הלא אין שלוחות לקטען, וראיה לה מהא מותר להקיף קטען על ידי עכרים, ויעזין בטור וש"ע סי' קפא, א דלדמיבס אסור אבל

בם ליהודה מלכות לבא. ואול' יש עוד לשורת נרגא בוה ולו מור דסוף כל סוף מעשה המעשה על
דינן ובהגרמוננו והוא בכלל "לא אקל", תערין צריך עין.

ועל פי הוקמה זו יצא לנו הדין והוא בידים לסתן אסור מהתורה היינו ודוקא בדבר
שהוא אסור גם להגדול אבל לא בරבר שהוא יותר ול', והוא כל ואיסור איש נגמר אלא מכח
ומאכלי באוכל ואם אין איש להזיה איסור למאכלי והאכלי הוא מזיד, וראית לה מהא דבר
במקום דשיך לפניהם עזר וזרעון בתורה עברא ובתורה והאכלי הוא מזיד, ומזה דבבא
מציעיה י, ב', ואמר לאשה להזקף קען וויתן משום דasmaה אינה באיסור הקפה ממילא מותר
להזקף, ומה נשת חקירה של דבריו דמותר לומר לאשה מותר לומר לסתן, אשר על פי זה
נתישב ל' סוגיא ונדרה מה, ב' ואמרין שם לאוון המתוחרים, ומזה שמע מינה וקען ואוכל
במלות בית דין מצוין להפרשו, ומשי הכא במאי עסיקין בגין שהקדיש הוא ואוכלים אחרים
ולר' יוחנן אמר לךין, ותקשה המשנה למילך בסוף הלכות מאכלה איסור דלמה לא מוקי
לה רמייר בספי לה בידים ולבול עלמא איסור מתוחה, ולפי הצעירות לא קשה מזיד, ודודאי
מן ולת לה זה דרי' הווא וקען מופלא סמור לאיש לךה, אם כן לכא איסור לסתן אלא
לבדול שלא יאכלי לסתן, והוא תימח אם הקדיש ואוכלים אחרים לסתן ושאיסור על הנגדול לאכלי
הוא הדין ואיסור להאכלי, אבל אם מותר לבודול לאכלי ממילא דמותר לטיפות בידים לסתן וכן
כיוון ועל כוחך צירך הש"ס לאסוקי להזקף והקדיש והוא ואוכלים אחרים לסתן מוקי לה נמי בהכי,
ובן מושב נמי קושית הרשב"א שהקשה על הא ואמר הש"ס ביחסו שהברה בעלה מיפור לה
מה מה נפשך דאי מופלא סמור לאיש דאויריתא, קען ואוכל במלות הואה, הא הבוי דמייר לה הוה
משם כספי בידים, ולפי הני ניחא דכין דיאין על העבל איסור ממילא מותר לחדר לה וליתן
לה בידים, ולא עוד אלא דעתך החידוש של הרשב"א רימה דמייר לה הוה כספי בידים לפי
ביאורנו וזה איסור הוא מעד מאכלי באוכל פשיעא והפרה לא מקרי מאכלי בידים וזה ברור.

ובן נבן מה שפסק הרמב"ם בה' נירחות וה, א' דוגמא את הניר לךה שצמאר' "תער לא עברו
על ראשו" ולא יכול למוד מרוחץ ודם ומאכלי באוכל דכין שהמנגלה אין ניר אין למזר
משם וציריך על זה קרא מיזוז, ומעתה נראה איך הדין בטומאת חנינים, הנה הט"ז ב"ז סי' י
שען, א' כתוב ודק כהנים גודלים מצוין שלא לטמאות כהן קען, והוא הפלא ופלא וזה על כל
פנים לאו הכא מכלל עשה ايיכא מעד קרא וודקשו, וביבמות פט, ב', ורשון להה דרפט בעל
נורחו ומכל שכן שלא לטמאות בידים, ואם כן פשṭṭא דהם ישראלים מוחדרים שלא
לטמאו, אלא שיש לומר והאי "וקודשך" הגודלים קאי ולא הקטנים, ובפרט לפי מה שההעלתי
ואיסור טפי בידים לסתן רק מעד איסור הגורל המאכלי נצמת, אם כן הכא ולבא איסור על
ונגדול ישראל מלטמאות איך היה מצווה שלא לטמאות קען כיון דאית בגדר שמירת התורה
כל למנן ואמר קען ואוכל במלות אין בית דין מצווה להפרשו, ובאמת קשה אלה מצוית
איסור על ישראלים שלא לטמאות כהן קען, ואחריו עיין גורל נראה ל' כי מצאותי מקור העין
והוא, והנה הש"ס דיל' דרש מאמר ואמור להזחיר גורלים על התקנים, ומשמע מפשעת
הזרשה דכין וαιכט שוט אמירות זכוונה לאמור להבניט שוט אמירות חזא שלא יטמא את
עצמים ואמירה אחת שלא יטמאו את הקטנים וכן כתוב הרמב"ן בחומר, ולפי זה וראי פשṭṭא
ולא זההו ר' קהננים וזה לסת נאמנה הפרשה ומפני לנו לבנות מלבט איסור גם על
הישראלים, ויש קצת ראייה דיל' באמות הכא וזה סבירא לה מזא אמור בגמ' ראי כתוב

רחמנא טומאה הוה אמינה שני כהנים דרייביה בהם מוצאות יתרות ואיך נאמר וכי על הישראלים שמצוין שלא לטמאוין הלא בישראלים לא ריבבה בהם מוצאות יתרות, וכי וכי על הקטנים שלחבי צירך שלא לטמאוין מפני שהם כהנים זה אי אפשר לומר, ולכן, אבל תורת כליה אין מצוין איך היה להם לבgi טומאה איזה יתרה, וכן והוא כמו שכחוב הטז' דמשתייחת לשון הדושה ואמור ואמרת אין לנו שם יסוד על מה להעמידי האיסור לשישראלים, אבל לפניהם נראתה זוודאי יש לנו שפר אזהרה גם לשישראלים, ובתורות כהנים דרש "בני אחרון" אלו קטנים, ורבנו המפרשיםDDRISHUN CAN MDRIBBIYU "הכתנים" ברישא והדר נקבע "בנוי אחרון", ומעתה אווי אומר דדרישה דילין ואמור מכוונת עם ורשות זו דבנוי אחרון, והוא כי החזיו היה למשה שיאמר תחלה להכהנים והחייט הנගלים וצוווי שייאמר גם כן לבני אחרון דחייט הקטנים שלא יטמאו, ומעתה ביןין וקטנים אי אפשר לצוות, על כוחך וככוונת הקרא הוא למשה שאם יראה כהן קpun ורוצה לטמאות יאמר לו שלא יטמא ודוחין שיפרשו ומכל שכן שלא יטמאו זה בידים, ואם בן בצדוק ורשות הטהרה של בני אחרון שפיר יש כאן אזהרה גם למי שאית כהן דרשה נמי לאו כהן היה שיפרisha את הכהן קpun ומכל שכן שלא יטמאו זה בידים, אלא בשיס דילין לא דרש דרשה ודוורת כהנים רק אמור ואמרת שפיר אמרו ורך על שפי בידים קאי ומיליא רק להכהנים, אבל לפניהם יאמית דאיתך ודרשה רבני אחרון שפיר יש כאן אזהרה זה לשישראלים וזה שעריך להפרשים ומירושב על נבן שיטת הטור שפסק ודעך להפרשים, ולפי זה מכל שכן שאסור לשישראל לטמאות בדין גורל וזה מיליא נבל בהוא ואסור לטמאות קpun וקל וחומר הוא, ויעין ברמב"ם ד' אבל ג', ב' שפסק וטמאו בדין לך, ובחלם משנה שם הקשה רמנא לה למלכיב. ועל מה כבב הרוב המגזר וקשה המסתור חיטין יג דמאי שנא דמאכלי פסח לעברים איט לך וטמאו את הכהן לך, יע"ש שהנני הדבר בצריך עין, ולפי עניות דעתך יש לממר כרביר וכבסוף משנה י' קרבן פסח ט, הדין וך תחיב בהוויה לא תאכלי בנן ט, לא לך, אולם הכא בטומאה שאנו דחוז חוץ מלאו זה דלא יטמא אילא גם מוצאות עשה וזקרשות והזה לאו הבא מכלל עשה, لكن מהה היא לא יטמא אף על פי דלא כתיב בפירוש להזות לך, והוא בעין מה שהביא המשנה למלך בריש והלכות מאכליות אסורות סברות הראשונות דافق על פי דאין מוחרין מן הדרין היכא גם כן עשה שפיר מוחרין, ואם בן הא קרא לא גרע מקל וחומר וזה וליך בשאר איסורין אם מאכלי לאחר היינו משומן וגנוף הלאו אית בה מלכות אם אכלם בעצמו בגין לפי חזומר הנושא להקל בין הטעימות.

הרמ"א בא"ח סי' שמג, א' בתבב דקון שהבא אבוי או עבר שאור עבריה בקטנותו אף על פי שאין צירך תשובה לבשיגריל מכל מקום טוב וכור' עי"ש. ולפי מה שההעלותי רכל איסור שפי בידים הוא מבדיר איסור הגודול ולא מעד הקטן, והוא פשיטה אמצעיק הדרין אין צירך תשובה לבשיגריל בגין דמעשה עבירה בקטנות לא יחשב למעשה עבירה כלל וכלל, לא, ואפלו בעבריה שבין זה לתבורי פסיקין בחומר שמט, ג' דקון שבגבי ואין הגביבה בעין פטור אף לאחר שיגריל, וכן פסח הרמב"ם, אלא דעתין יש לו בוה ציריך עין גודל דמעצינו בכמה מקומות דכשוניגרל הקטן חייב עבור מעשה שעשה בקטנותו. והוא דפסח הרמב"ם ד' איסור ביהה ג' ט מוליכות שנגנות דקון תען ויום אודור שבא על שפהה רופעה הוא לך וזה מביא קרבן לבשיגריל, עין בנשאי כלם שהביאו תורה כהנים ודרכו מ"יאיש" לרבות בן תען שנים יום אחד, אלא דהוא בא"ד סבירא לה דהניתן וחזק לעצם דחיא חיות ולקה, אבל הקטן איט בכלל שבר עבריה ואיל יביא קרבן בשיגריל, והרמב"ם חולק וטובר בגין דרמבקין קpun מօאיש גם וזה מביא

קרבן ומכח סברא משמע לה ר מביא רק לאחר שיגziel, וכן רוש תורתה כהנים על הקרא "זאיש כי יאכל קודש בשגונה" לרבות קטן בן תשע ווים אחד. והנאה סברת הרמב"ם בשפה הדרוכה על כורח גם בגין הדוכווה לפחות שאכל קודש בשגונה משלם קרן וחומש לבשיגziel. עתה יש ל תימה גROLה וכיון דחוינן דרבנותה התורה קרן וחומש, ורקן משותלט בעלט וחותם שהוא לבפורה משותלט לכל כהן שירנה, ואם כן הרי מוכח בפירוש ובגולד חיבד הקטן לבשיגziel, ואם כן למה פסק הרמב"ם וקטן שגול איטי חיב לשלם לבשיגziel בין דין הגילה בעין ומשמעו אפילו יותר מתשע ווים אחד. ומאי שנא מזא דקון לבשיגziel, והוא תימה גROLה, והנה להראב"ד דסבירה לה שפה הדרוכה והקטן אית' ר מביא קרבן לבשיגziel, ולא נבי תרומה על כורח צריך לפרש התורת כהנים דמורבה קטן לאביז ששהאל את בט הקטן בן תשע ווים אחד שהחיב לשלם קרן וחומש אלא דבר זה אינו מבואר, ואדרבה במשמעות רק ז' דתודותות תנק סתום שהמאכבל בנו דקטנים משלם את דקון ואיתו משלם את החומש ואייט מוחלך בין בן תשע או יותר, ומצענו עד בתורת כהנים ודרש ואיש כי תעא ממען שכבת דרע ומורבה קטן בן תשע ווים אחד, ועיין בנהה לב. ב. ועל כל פנים הדבר צריך תלמוד גדול למזה בכמה דברים משווה קטן לגולד וצריך עין כדי לחלק בין הנשאים.

סוגיא דטובת הנאה ממון

(קידושין נה, א – גדרים פה, א)

הנה רוב הראשונים, הר"ח הרא"ש רשב"א רמב"ן וכן פסקו דטובת הנאה ממון, כי סברו חזאת דיא מסקנת הש"ס נוררים פה, אל תעריך טורתה ושא דמשנה בהנים ולויים נהנים ליטול בעל ברחו, וטיפה דמשנה בהנים ולויים אלו יטלו אחרים. ומוטרך רבא, דשאני גורומה דלא חוי אלא לכוהנים ולMESSRAKA קאתי שוויא עפרא בעלמא, ומשמע מוה דטלטל טובת הנאה ממון ורישא שאמי. ונגד שיטת גודל והפוסקים אלו עומדת בחומרה בcourt ריבינו הומברג זיל דפסק בדילכות חרומות יב טו ובשאר מקומות דאיתנה ממון, והקשו עלוי ואם כן אריך הביא המשנה דכהנים נהנים לי יטלו בעל ברחו, נהנים אלו טללו אחרים, וזה קשיא רישא לטיפוא. ואין לפניו רק שני ררכבים, או לומר דרישא וטיפה פליגי אי טובת הנאה ממון זו לא, או כמסקנת רבא דלעלם טובת הנאה ממון ורישא שאבי פסק דטובת הנאה אינה ממון, ואין יפרש בעלמא. וכיכון דהרבמ"ב הביא המשנה בcourtה אין פסק דטובת הנאה אינה ממון, ואין יפרש טיפה דמשנה. והetskuf משנה, ואחריו נמשכו שאור המפרשים תירץ בשם רב מאיר בר שעמן המעיל דשאנו נורדים והואטור אסור בטובת הנאה ולהזכיר נבי מרים ועוד טובת הנאה ממון. ויפה תהה על זה בחידורי קידושה זקי החותם סופר זוקל ואם כן הוה לה למימר הביא בש"ס מדרים כמשמעותו דרבנן ור' יוסי בר רביה יהודה אי טובת הנאה ממון או לא, ומפלל נמי אגוף הטבראי, שאון לדמות טובת הנאה ליתורה. ואחריו עין רב נראה לשליטה בזיד בעORTHODOX ה' יתברך למעוא דורך סלולה בשיטת הרמב"ב זיל ללבאר כל חמירא, וגם למה פסקו שאר הפוסקים דטובת הנאה ממון, ואתהלך ברוחבה כדי ה' הטובה על.

הנה אין ספק אצל דמקור ומפטוח לפתרון חורה זו היא סוגיא ירושלמי והשייכת לשוגייניטו והיא בגין מקומות בירושלמי, ברמאי וב; נורדים יא, ג; קידושין ב, ט ואעתקין לשון הירושלמי. אמר ר' יוסי ביר' חנינא נתן אדם מעשוריין בטובת הנאה. ר' יוחנן אמר אין אדם נתן מעשוריין בטובת הנאה. באי טעמא דר' יוסי ביר' חנינא סבירא לו יהודה, מאין עבד ליה ר' יוחנן, יתנם לכל מי שירצה, ופרש הפני משה דר' יוסי ביר' חנינא סבירא לה טובת הנאה ממון ועל זה אמרה תורה "לו יהודה" דהיינו שיחנה מעשוריין, ור' יוחנן סבירא לה אמרה ממון "ולו יהודה" דהיינו שיתנום למי שריצה. הנה פירשו במחילת בגבור וחורון חחק מאדר, ודודאי אין המשוג טובת הנאה לר' יוסי בן חנינא דמה כמו לו ר' יוחנן, ודרבי יוסי בן חנינא בגין דמותו למכוור המעשוריין בטובת הנאה א"כ היה טובת הנאה דיש בו דראם ומומ� שיככל למכוור מעשוריין בסלע ודוחינת דמי טובת הנאה שכחם, וכשה אית לה דטובת הנאה כו הוה ממש מפני שאסור למכוור בסלע, טובת הנאה כו ודאי לר' יוסי בן חנינא אמרה ממון, והוא הין לדחף לר' יוחנן טובת הנאה היהת שאין בו דראם ומומ� אלא סתום החזקת טוביה מפני שאסור ליתן מעשוריין בטובת הנאה וכשה סבירא לה לר' יוחנן דאיתנה ממון, אבל מורה טובת הנאה שיש בו דראם ומומ�, דהיינו אם זהה מועור למכוור מעשוריין בטובת הנאה זו

ודאי מומוא הוא, א"ב לא פלגי כל בטובת הנאה ממון או לא, בטובת הנאה דרי יוסי בן חנינה לאו בטובת הנאה דרי יוחנן, ולא עוד אלא וא"ב דרי יוחנן סיל בטובת הנאה כו שאן בו דרא דטובת הנאה מומוא זהייט שאית יכול לחק סלע עברה אינה ממון, איב' קשיא ל' טובי, וכמו דמונא זהייט בירושלמי ארי יוסי בן חנינה מרישא רמנגניטין דכתנים לויים נהנים ל' טול על ברתו, כמו כן הוה לה קשותה גם ארי יוחנן מסיפא דכתנים אל' טול אחרית, הרה בטובת הנאה ממון, ובמו דמונא זהייט בירושלמי זקיידין דהמקשרות מושבנה ז' קשיש מהשנה ארי יוחנן ממשנה ונדרים דכתנים אל' אשר ממנה זהייט מהרשא מושבנה ארי יוסי בן חנינה.

אשר על כן נראין לדורי וחידושים קשות זקי החותם סופר זצ"ל על מסכת נדרים שפורה של האי פלוגה כיירושלמי באופן אחר כמה שמספרה הפבי משה, אלא שדבריו והקורושים אינם מבוררים בכלל הכלוך, וגם טראה שלא נחיה לעמק העין, באשר בסוף דבריו תמייה על הרמב"ס דפסק בטובת הנאה אינה ממון, והוינו שלא' כר' יוחנן, ולפי עניות דעתו ואורבה הרמב"ס פסק בכל פסקו כר' יוחנן ופלא על קדושות זקי וצץ של' נחיה אלה, והנה לא וכיות להבן אין כתוב החומר סופר זצ"ל בפשיותו דרי יוחנן אית לה טובת הנאה ממון, ראמ"ן מאוי מושבנה הרירושלמי דמתניתיא פלאגא על ר' יוחנן דהמקשרות בתורותם וכו' מקורות השה בטובת הנאה ממון ושפיר מקורתה אף על פי שהיא ראויה להמכיר בשוק עבור סלע, וכגן דיא הוה לה קדושת טופר לפזרשי. ואורחוב בגעשו לממר כי קדושות זקי זצ"ל אפס קצוזו ראה לא כל, ומוקם הנזיה ללבדו הפעש להשלים את דבריו הקודשים, ואורחוב קצת הדבר.

הנהiao דפלוגי ר' יוסי בר חנינה ור' יוחנן אי מותר ליתן מעשרות בטובת הנאה או לא, נראה ברור רלא פלגי אלא בישראל אבל שניהם מודים אסור למכור המעשרות לכהן בטובת הנאה דזהה בכלל חילול קדושים, וזה מבואר שם בירושלמי. ובוחלה באמת רעה לממר דרי יוסי בר חנינה מורה בישראל אבל שניהם אסור משומש מראית עין דנראה כבון המשיע בבית הגנות, אבל לבסוף מסיק ר' יוסי בר' בן דישראל לכון חילול קדושים יש אפילו אם מכור לו ורק בדרכו מועט בטובת הנאה מכח קרא דישמרותם בירתה לחלו ולא יחוללו את קדריש בני ישראל", וכן בזה לא פלגי כלל, אלא פלגי אם מותר למכור בטובת הנאה לישראל, זהייט שהישראל יתקן כל כהן שיריצה, ופשיטה לא דאי"פ שמכורו הבעלים מעשרותיהם בטובת הנאה לשישראל מכל מקום מצות תנינה קיימו הבעלים, והוקוטים אינם אלא שלחויזות של הבעלים, ראמ"ן אכן איר אמר ר' יוסי בר חנינה ומותר למכור מעשרות בטובת הנאה כיין רעל ידי זה מבטל מצות תנינה, ולא עוד אלאadam נאמר והבעלים אין להם מצות תנינה כיין שמכורו בטובת הנאה לשישראל אם כן נס קיימו מצות תנינה אבל תנטע לכון כיין רהם לאו בעלים מקרי וממצות תנינה רק לבעלים נארמה ולא לאחרים הקוטים, ורבך זה פשט כל כך עשו שאן ציריך ראה.

ומעתה נאמר דרי יוסי בר חנינה ור' יוחנן פלגי בסברה אי בטובת השטה, זהייט הוכחות והכחות ליתן המעשרות לכל כהן שיריצה מקרי זכות והנאה או לא, ודוחתורה אמרה "לו יהוה", זהייט שיחיה לבעלים איזה זכות והנאה בחני מתנות, וסבירא לה דרי יוסי בר חנינה והכחות והכחות ליתן לכל כהן שיריצה בל שיהא רשאי לחק סלע או דבר מועט עבור הטובת הנאה מישראל לא מקרי זכות כיין ראייט ראוי למכור בשוק ואין לו שוויי ממון, וכל דבר שאית יכול להחולף

בממון לא מקרי זכות והנאה, ואיך אמרה תורה "לו יהוה", אלא ודאי דמותר למכור הטובה הנטה לשראל ולטול עבורה דבר מועט לפי גודל סכום המעשורת, ומה מאד מיושב בזה כוונות הרקע ו"אייש את קשווי לו יהוה ואיש אשר יון לבון ליה יהוד", רעה לומרஆש את קשווי לו יהוה, דהיינו שモותר להונאות מקדשו ע"י שימוש טובת הנאה לשראל, אבל איש אשר יון לבון לא יזכיר הטובה הנטה לשראל לו יהוה ממון הרבה כדרשות חכמיות זיל,داع"פ שאין להזכיר כלול במכירה לשראל בטובת הנאה, אבל תבא ברכה על מי שאין עשה כן ונתקן לבון כל אמצעית ישראל, ומוכחה ממשילא דרי' יוסי בר חנינה סבירא ליה דטובת הנאה שיאינה ראייה להמכר לשום אדרס ואין בו אלא החזקת טובה בלבד איננה בכל ממון, אבל טובת הנאה שראוייה להמכר וש בה דרא דסמווא, וזה בא כל ממון וחשב לכל מיל וועל זה אמרה תורה "לו יהוה".

אבל ר' יוחנן סבירא ליה דטובת והכח שיוכל ליתן המעשרות לכל מי שירעה ואין הכהן יכול לטלוט ממנה בעל ברחו, הוא גופה נמי זכות והנאה תחשב, ומספר שיר עלי הלשון "לו יהוה" ודילתי לאפוקי שאסור למכור אחר לטלוט בעל ברחו, אבל למכור בפרטיה בטובת הנאה לשראל זה וואי אסור. ומעתה اي היה יכול למכור הטובה הנטה בממון לכל ישראל, בוה ווזאי לא חזה פלאג ובעל עולם מהו מודרים רמנון מקרי, אלא פלאג בטובת הנאה ולהית ביתה דרא דסמווא דרי' יוסי בר חנינה לא חייב כלל לשום זכות והנאה וכלן על ברוחן מפרש הקרא דטובייה למכור בטובת הנאה לשראל, ול' יוחנן בטובת הנאה כלא דרא דסמווא נמי זכות והנאה שיר עלי, ועל זה בא הקרא ד'לו יהוה" והיינו שאין הכהן רשאי ליטול ללא דעת הבעלים, אבל למכור הטובה הנטה בפרטיה אסור.

ועתה נפרש השקלא וטירא בירושלמי ואם מתניתא פלאג אר' יוסי בר חנינה כהנים לטעם נהנים ליטול על ברחו, ואי דיכול למכרם בטובת הנאה לשראל איך יטול בעל ברחו, וזה ממש קושית הרשב"א בנדרים, שהקשה דמאי משני רבא שני תרומה וכו' ועפרא בעלמא הוא, והוא עדין יכול למכרם לשראל בטובת הנאה כיון בטובת הסאה ממן הוא ולמה בגין הכהנים ונוטלן על ברחו. הנה הרשב"א ז"ל תלה קושיתו בהא בטובת הנאה ממן הוא, ולפי העשטע הוא לדיבר דרי' יוסי בר חנינה דסביר להיכל למכרו על ברוח משותם בטובת הנאה אינה ממן אלא אם יש בו דרא דסמווא, ולא עוד אלא דאין כתוב זאת לדבר פשות זיכיל למכור לשראל כיון דבירושלמי פלאג זהה. ובפי הנראה נעלם לפני שעה מעני הרשב"א זיל טוגות הירושלמי, ואי נאמר דהרשב"א זיל וזה סבירא להה בר' יוסי בר חנינה, ומותר למכור משורותיו בטובת הנאה, או וαι קsha קושיתו אלא דאו היא ממש קושית הירושלמי, ועל זה תירץ הרשב"ל בטעות אי אפשר ליתן מתנה כל עיקר, וא"כ הפקר בטובת הנאה זו והזכות שהיה לו למכור הטובה הנטה לשראל ולהכך יטול על ברחו, והנה בחידושי החותם סופר זעל רעה להשות תירצzo וה של הירושלמי עם מה שתירץן רבא בש"ס זיל, וזהו הכוונה מה אמר רבא זיכין דatoi למיסרא". עיין שם. ולפי עניות רעני אי אפשר לומר כן, ועוד נאמר דמותר למכור הטובה הנטה לשראל אם בן מה ראייה יש לה שאיתו רזונה ליתן מתנה כל עיקר מהה שאמור כהנים ליחסים ל, ולמה רצוה רק לאסרו שהוא לא יון להם אבל עדרין ימכרם לאיזה ישראל, ולא עוד אלא בכוונות הנדר וראייה לא לסוד להבאים כל בעסוו ולא רק תרומות ומעשרות לחור ווא"כ מנא לן שרצה שירקבו ייפסדו המונעות, ובשלמא בירושלמי מתרץ

דמיהרי באמור בפירוש "אי אפשר ליתן מתנה כל עיקר" שפיר יזכיר לטלו בעל ברחו, אבל בשיס' דילן לא מוקי לה באמור כן בפירוש ואיב' אי אמר דמותר למוכר מעשורי בטובות הואה לכל ישראל איך יטלו הם עיב' ומנא' לך דאיתו רצחה שייגשו מתנה אל לד' בדוח כל עיקר, אלא ודי רדבא סבירה לה' בר' יוחנן דבאמת אסור למוכרו וממילא לא קשה קושית הרשב' א' כלל, ולקמן נבר עוד מזה.

והנה ל' יוסי בן חנינא סבירה לה' דמותר למוכר בטובות הואה לשושאל, לא קשה כלל ממשנה דהמקש בחורמות ואיך על פי דעתך לה' בטובות הואה بلا דרך דמותר לא מקרי ממשון, אבל כיון דמותר למוכר יש בו הआת מתון שפיר מקודשת, ולכן תקשہ כל' לר' יוסי בן חנינא ממשונה זו, ומה מואוד מזחא דאיתו מקשה נמי לר' יוחנן מסיפה דמשנה דכהנים אלו ישל' אויריס רוזא ר' יוחנן איתת לה' בטובות הואה שאון בו אל החזקה טוביה לבר נמי הואה החזקות שירך בו, והראיה רחותורה אמונה על זה "לו יהוה" וכן לטלו רק אחרים ולא אל' שטאסרה עליהם הפטינו, אבל ברישא וכמהנים נהנים ל', לא הצורך לתוך דמייר באמור או אפשר ליתן מתנה כל עיקר, דבלאו וכי ניחא לר' יוחנן דכל שאסר הפטינו על כל הכתנים ולמוכר לאחרים בטובות הואה אסור, א'כ שפיר דמי' דיטול' בעל ברחו והוא אין ננים כלל משל בעלים ואיפיל' להחזיק טוביה לבעלם אitem' צידינים שבittel' את זכרו טהנה לו וורה ליתן לכל כהן שיראה, עיין במשניות בא' קמא ט. י' באומר לבטו קום' אי אתה נהנה משל בחיה ובמוות לא' ירשנו וחוויר לבני לאחוי, ובtab' שם החוטפות יומ' טוב בשם' רוז'ן דלא מקרי נהנה בטובות הואה כיון דאיתו טהנה לחם אלא דם טעלם בעצם והוא כמו הפקר, ולכית' יוסף יורה רעה סי' ריש' איפיל' לישו שר', דכיוון דממון זה אסור לו מילא לא' יחויקו לו טוביה וגם הוא אין נהנה ממילא, ועל פי זה כתוב החוטפות יומ' טוב זדהו והין הци' לכית' יוסף מוחר ליתן לחם ולא רക שיטול' בעל ברחו, אלא ובחדושי חותם סופר צ'ל' חולק על זה ואומר אם רצחה ליתן או לא' ביטול' ולא הפקר את המהנות לנמר' ואכתי תקשי' קשות הרשב' א' הא יכול למוכר לאחרים, ולפי הניל' זה ליהיא, וזה אסור למוכרו וכבר' יוחנן, ומילא אין כאן שום החזקה טוביה, ולכן יטול' בע'ם, ומילא' לבני יוסף והוא והין דמותר ליתן וזה ברור. ולכן לא' הזכר הירושלמי ליתן כל' אלבא ר' יוחנן משנה וכמהנים נהנים, אלא ובש' דילן' אףיל' הци' הווצרק לשקל' וטירא בוה' וזה יבואר בתוך ביאורנו לכאן.

ואח'כ' מקשה על ר' יוחנן מהא וראייה באומר לישראל הא לך סלע וון בכור לך כת' כה', וקשה לר' יוחנן דאמר דאסור ליתן מתנות בטובות הואה, ומשי' ברוצה ליתן לשנים כמהנים ואחד מהן בן בתו של ישראל ואומר לו לא לך סלע וון כל' לבן בתו, וסיל' לר' יוחנן כיון דכבר רצחה ליתן ליתן שוב לא חזה בכלל חילול במנה שמויר בטובות הואה לשושאל כיון שבלאו הци' רצחה ליתן לאחר שובי כמהנים אל', ומילשון הירושלמי דנקט "וון בולו'" משמע שהוא רצחה ליתן חזיע' לאחר וחויזו לשבי' ושושאל נתן לו סלע ושין כל' לבן בתו. אבל מילשון הרמב"ש בה' תורותם יב, כ משמעו רצחה ליתן כל' ליתן אחד משני כמהנים אל' ואומר לו ישושאל שיתן להה', ערך עיון דאי'כ' למה לה' ליטר' שרצה ליתן לאחר שובי כמהנים הוה לה' למיר' בשיטות שרצה ליתן לבן חזר ואמיר לו שיתן לבן בתו, על כל פנים מבואר בפירוש ודיל' יוחנן אסור למוכר בטובות הואה לשושאל אם לא' באופן שבלאו הци' רצחה ליתן לבן, זה מסתבר דאו' שוב לא' מקרי חילול, אבל פשיטה אם קודם שהסתכם ברעות ליתן ליתן לבן מיחס' בא' הירושלמי עצלו

ואומר לו הוא לך סלע וכור' או ודא אסורה דמאי שנא אם הדישראַל בא עאַלוּ או הבעלם הלאו אל יישראַל, זהה פשט וברור, אבל לר' יוסי בן חנינא דמותר למכור בטובת הטהה אין מן העורך לאוקמי האַי ביריתא ברוצה להעת שטנים דבלאו המכוי מותר בטובת הטהה לכל יישראַל.

והסתה ושמע איך מירושב באופן כפטור ופרח פסק הרמב"ם בהלכות תרומות יב, כ דט במכור ושאר מנתנות מותר לקח סלע מישראל ליתנו לבן בתו כהן, והקשה על זה הטור ביז"ד ט"י שלאל שהוא גנד הש"ס בכורות צו, א דשם אמרו בפירוש ודזוקה בתורמה ומערש מותר אבל במכור מנתנותDKודרשות דמים ננהו אותי למטעי דהון ראיוחכל קדושתיחיו וינגןבו מנטג חולין, ועיין גם בבית יוסק שם שנתק מעד ביישובו.

אבל האמת יורה ורכבו כי הש"ס בכורות על כרך היה סבירא לה דמותר למכור לשראַל בטובת הטהה תרומות ומעשרות וכור' יוסי בן חנינא וכל שכן הוא דמה אם מותר לקח סלע מהישראל ליתן לבן בתו כהן, וזהה מקום לומר דאייכא בויה משום חילול ודזומה באלו לך היטלע מן הכהן, מכל שכן דמותר למכור לסחט ישראל בטובת הטהה והוא יון למי שיירבה, וזה ברור. תעיב לומר דתלמוד בבבל הזה סיל כרי יוסי בן חנינא דמותר למכור בטובת הטהה כל ישראל, ולרבותה אמר ראיילו באופן כזה יישראַל תנן לו סלע עברו בן בתו כהן נמי מותר אף על פי דוחישראַל נתן היטלע תחת כהן מיהיך, וכן אין זכר למו בש"ס בבבלי דהיעו ברוצה ליתן לשניים, וזה רק אליבא דר' יוחנן ציריך להקל בן ולא אליבא דר' יוסי בן חנינא, וכן אמרו בש"ס בבבל דעת כל פנים מנתנות ובכור אסור למכור משום דאפשר למטעי וניהגו מנטג חולין.

אולם הרמב"ם לשיטתו הילך דס"ל בשיטת היירושלמי וכור' יוחנן דאסורה למכור בטובת הטהה לשראַל, וכן פסק נמי בה' תרומות יב, בא דזוקא ברוצה ליתן לשטנים מותר לקח סלע מישראל ליתן לבן בתו כהן, ומימילא מנא לה לחלק בין תרומות לשאר מנתנות דבר שלא הוזכר בירושלמי, ומסתבר נמי דכיוון דאיתו מותר לקח היטלע אלא ברוצה בלבד וכי ליתן לשניים לא שיריך החשש למטעי יהה ידע שהבעלם רצונם ליתנם לאחר, ורק כדי שלא יתנהו לאחר אלא תן אין אבי אומו ישראַל סלע לשראַל חברו, וכן אין צורך לחלק בין תרומה לשאר מנתנות, על כל פנים בירושלמי לא הזכיר חומרא זו ועל כרך קשותם דירושלמי להטא. ולפי זה נגמר קולא מהא חומרא דר' יוחנן דאסורה למכור בטובת הטהה לשראַל וגם מאבי אומו ישראַל אסור לך אם לא שרואה ליתן לשטנים, ועל ידי זה נגמר קולא וזה הינו בשאר מנתנות מותר באופן זה, ואם פסקין לקולא כר' יוסי בן חנינא דמותר למכור בטובת הטהה לכל ישראל או ציריך להחמיר על כל פנים מנתנות ובכור משום דאיתו למטעי, והיעו בתלמוד בבבל, וכיון דבעוג הפלוגותא פסק הרמב"ם לחומרא כר' יוחנן דאסורה למכור בטובת הטהה אלא ברוצה ליתן לשניים, מימילא רפסק נמי דמותר בשאר מנתנות ולא בש"ס בבבל, וזה ברור ואמת.

ואח"כ מצאתי בפרי חדש שבכתב נמי לתרין דהרבנן סמך על היירושלמי דמתיר במכור, ובשלחן היירושלמי איתא "ויתן בבור זה", ובתלמוד בבבל אלילא "הפרש תרומה מכורי" ומהו למד הרמב"ם הוא הדין לשאר מנתנות, הנה כי שאותה רואה לא הוועיל כוה כלום, והוא נפה קשייא איריך פסק לקולא בירושלמי ניד תלמוד בבבל, אבל לפי דרבינו דוחוכיה לפסקן כי זה נגמר מודא רפסק לחומרא כר' יוחנן דאסורה למכור מנתנותיו לשראַל בטובת הטהה וכפי שיבורא למן, להא גופא לפסקן כר' יוחנן היה לדרבנן ראייה מתלמוד בבבל גופא.

ואם כנים אמضا בדבריו אלה ובಹקמת החותם סופר זיל בנדירים ר' יוחנן אית ליה טובת הואה שאן בו דרא דמנוא נמי זכות והויה שירך בו וש ל' דין ממן, אם כן קשה קושיתית שבתבטט למלחה דמאי מקשה וירושלמי אמר' יוחנן ממקיש בתורתות וכוי' דמקישות בון דעתך לה' לרי יוחנן טובת הואה ממון, ומכח זה אף אומר שדורמבי'ס הכריח רינו ר' יוחנן ודבריא לה' וזה כוכות שיש ליהן למי שרונה ע"פ דמקרי זכות והויה והונאה היינו ודוקא במקום שאין נבול מוגבל לנורל הסכום ושינויו, ועל זה סובר ר' יוחנן דגס בפחות משה פרוטה שירך זכות והויה, ולענין גיבנה וגוללה דין ממן של אפייל פחותה משה פרוטה לאסור מהחורה לנגול או לנגב אפל' חצי פרוטה, כמבואר ברמב"ם ריש הטבות גוילה וריש הלכות גיבנה, אלא שיאתו ליהקה ואיתו יצוא בדינים בפחות משה פרוטה, אבל סוף כל סוף כיון דאסור לנגבו או לנגול מהחורה על כרחך דין ממן אית ליה, וא"כ היכי נמי סבירא לה' לרי יוחנן בטבת הואה אפיק עלי שיאינה ואיהה למכר בשוק בדינם קצובים, עכ"פ דין ממן אית ליה לענין שם שטעל ממטו התנומות ומעשרות נגיד צענו גב וגולן איקרי, ועל זה אמרה תורה "לו והוה", א"כ פשות יותר מבעי בכחאתה ומחרור הואה אסורה להונאת אפל' פחותה משה פרוטה אפיקל למנאן ואמר ויתור יותר היט מה שורך לו חוץ ע"פ ששה יותר משה פרוטה, אבל לחיק בטבת הואה שמקפיד עליה אודם פשיטה אסור אפל' אינו שוה פרוטה, ועל זה במ' ר' יוסי בן חנינא לא פלא אלא וס"ל דהקרא "דלו והוה" לא שירך אלא בדור שיש של שיורי ממון באופן שוראייה להמכר בשוק, אבל הא רעבות הואה אפל' בלבד דרא דמנוא ש ל' דין ממן לענין הדנטול בעל כורחו עבר משום לא תנול אלא ואיתו ליה על זה לא פלא אודם מעולם, ولكن פשיטה ולענין נדרים אסור להונאת הטבות הואה שמחזיקים בו והבעלם אם לא שהפקירו וכוחם זה, וכן לא מקשה ביירושלמי כלל, אר' יוחנן מהא דכהנים אלו יטלו אחריהם, ודראי ע"ג דאסור למכרם בטבת הואה אבל כיון דעל זכות בטבת הואה זו אמרה תורה "לו והוה" א"כ אין יהנה מזה מי שהוא מודר הואה, וזה היה פשוט לירושלמי כל כך עד שלא חוץך בו להונאות ולתערץ, אבל מקום שעריך וווקא פרוטה בגין בקדושים או בגין גולן לענין להונאתם בדיניהם, וזה ס"ל לירושלמי אלבא ר' יוחנן בפשיטות דלא הויה ממון, בין ריאית יבל למכוו בשוק ולבכל דמים עברו זכות בטבת הואה, זכות כוה אינה שוה פרוטה מסויימת, ולהה כלע עלי מא מוויזס זה ר' יוסי בן חנינא והן ר' יוחנן ודבר שאיתו ראי למכר בשוק אינו בכלל ממון להונאי בדיניהם, דמה שיובל לך שע"ל מישראל אבוי אמר של בגין כיון שאיתו אלא באקראי בעלא וווקא באם בבר כהה לתהן לךן אורח משניהם ההו זראי לא מカリ ממון, וכן לענין הונאות נדרים הזה ס"ל לירושלמי בפשיטות דלי' יוחנן נמי אסור להונאת בטבת הואה שאן בו דרא דמנוא למי שהוא מודר הואה, וכן לא מקשה לה' יוחנן ממשנה דכהנים אלל ישול אחרם, אבל מקשה שפир ממשנה דהמקיש בתורתות וכו' דגס לענין קידושין בע' שוה פרוטה וווקא ודבר שאיתו ואיהה למכוו בשוק וויאי אינו שוה פרוטה וא"כ איך תהא מקישות, ומוקי לה בתורתה שנפלה לו מאבי אמרו בגין. ומעהה מבואר לפניך שיטת הרמב"ם שהיא ממש שיטת ר' יוחנן בירושלמי, בדמוקום רביעי שוה פרוטה דיקא, בטבת הואה לאו ממון כיון דאסור למכרו בטבת הואה לשוראל, אך פסק הרמב"ם בפרק י' מהלבות תרומה בר' יוחנן ובמו שכחנו לעיל, וממלא לענין קידושין ולהונאי בדינים לאו ממון מカリ, ואפל' היכי בכחונם אלו טולו אחרים משום ועל כל פגש בפחות משה פרוטה הזה האי בטבת הואה ואסורה להונאת למי שהוא מודר הואה, וכל זה מבואר בירושלמי ושיטת הרמב"ם מחייבת לה' מהש, וזה אמתה לאמתה של תורה בעזהויה.

רעין בטעם המליך בפרק ה' מהלבות אישות בר"ה "עד קשיא" על דברי הרמב"ם וכו' שחקשה ממעילה בכמה מקומות ואמריק מעיל לפני טובת הנאה שבו כמו משאל קדרום של הקרש ואמריק מעיל לפני טובת הנאה שבו, וקשה לרבנן" ופסק בכל מקום טובת הנאה אינו ממון וגביו מעילה הוא ציריך שהוא שבוע, ומגרען דשם וראי הטובת הנאה ממון הוא שיכול לךך רינר אם משאל קדרומו זהה וראי מקרי ממון, מה שאנק כן הכא בתורתה שאסור לךך טלע אם לא בישראל שהוא "אי לא כבן", וכבר על זה השווא רוחק, ואני אומר כי הוא התאמת עד לעצמו דבזה וראי גם ר' יוחנן מורה דוחה מנון בין שוראייה להמכר בשוק, אבל טובת הנאה שאין בו דרך דמנוא אלא החזקתו טובת בלבד וזה וראי לא מקרי ממון במוקם שציריך שהוא פרוטה דיקא כגון בקיושין או להוציאו בדין, וזה ברור ואמת.

ועתה בא ואראך שוגם רבא בנדרים פה, א פוסק בר' יהוק מירושלמי להבי פסק הרמב"ם כוותיה דרי יוחנן, והנה בנדרים פה, א, מקשה אמשנה ריבניטים לווא נחנים לא אלמא טובת הנאה אינו ממון, וכחניטים אלו יטלע אחים אלה טובת הנאה ממון ושכיא רישא לשיפא, והנה זה סחרר ממש לסתות הירושלמי, ולפי העשיטין אלבא דרי יהוק ושל טובת הנאה ממון על כל פנים גבי מדרים זהה נחאה המשנה, והראיה שבירושלמי לא הקשה כלל ממשנה זו או ר' יוחנן, ועל כן נראה לנו דגש לר' יוחנן עכ"פ ממון הוא לענין זה ואסור להנחת במרקם שלא ביטל זכותו שיש בו, ובכהניטים תניטים לשחריפר ובטל זכות טובת הנאה שבו יטלע על כרחו, ואיך סוגיא דתלמוד בבבלי הזה סובר בפשיות דמהוא ריטעל עכ"פ מוכח לטובת הנאה אינה ממון ומאי שנא ממשנה דב"ק, ט, ידיזיר לבט עכ"פ לטובת הנאה ממון לענין בדרים כמו שכותב החtos יומן טוב שם.

אבל הסכת ושמע קושט אמרית אמת, וזה לא כתבתי למעללה דסוגיא דבכורות כ', א מוכח דסל עכ"ב בר' יוסי בן חנינא ומותר למכור הטובת הנאה לכל ישראל, וממש כן היה סובר מקשה דילן בתלמוד בבבלי, וא"כ קשה קושית הרשב"א ואיך יטלע על כרחו הא יכול למכור לשיאול בשוק, אלא עכ"ב טובת הנאה אינו ממון וסיפא סיל טובת הנאה ממון ולהבי יטלע דרורא דמנוא ויכול למכור בשוק נמי אינו ממון וסיפא סיל טובת הנאה ממון ולהבי יטלע אחריים וא"כ קשיא סיפה לירושא, ועי' הביא מתחלה הפלוגתא דרבנן ור' יוסי בר' יהודה בגין טבלם, והוא סובר דआ"פ מטור למכור טובת הנאה מ"מ פלגי אי הוה ממון או לא, עי' מס' רבא "שעני תזרעה ולא חוויא אלא לבהניט". ולשון זה קשה מואוד דמה קחש בזה רבא דתרומה לא חוויא אלא לבהניט, ועיין בתשובות יוסט טוב שעמד בזה, אבל בונען ואשמעין דבר שלא זהה סובר המקשה והיען דתרומה לא חוויא אלא ליתן להבניט אבל לא למכור טובת הנאה לשיאול זהה אסורה בר' יוסי בן חנינא וממלא יון דאן בו אלא טובת הנאה ליתן לכל בחן שיריצה וכיון דעתו למשיסרא שיא עפרא בעלמא והפקיר ובטל צוות טובת הנאה שהוויה לו ולהבי יטלע עכ"פ, וזה שחידש רבא דין חדש בר' יוחנן נגד המקשה דוחה סיל בר' יוסי בן חנינא וממלא לא קשיא רישא לשיפא, ובירושלמי להבי לא חזרך לשום קושיא ופירוקא משות ור' יוחנן בפירוש אמר ואסורה למכור הטובת הנאה לשיאול, אכן בתלמוד בבבלי מתחלה סבר בר' יוסי בן חנינא ורק רבא חדש דין חדש ושל' בר' יוחנן, ולכן בירושלמי ותירץ המשנה אלבא דרי יוסי בן חנינא החוץ לרען דמייר באומר בפירוש א"א ליתן מתחנה כל עקר, אבל רבא לא חירש יותר אלא ואסורה למכור טובת הנאה לשיאול ושב

לא הזכיר לתרץ דמיiri באומר בפירוש א"א ליתן מתנה כל עיקר, זהה לא ציריך אלא מיותר למוכר תובות הנטה גם לאחרים. וא"כ מסכתן רבב והוא ממש שיטת ר' יוחנן בירושלמי, ופה פסק הרמב"ם זיל' כרבא וכבר יוחנן דעתות הנטה אינה מטעם לגבי קידושין ונגינה כיין דאייט יכול למוכרה בשוק וכן לו שיומי ממון, אבל עכ"פ זכות הדיא והנטה יש לנו בה ולענין גנרים אסור להנתן אפילו מעט מטה פרועה במז גול פחותה משוה פרועה דאסור.

במציאות אנו למדין דגם הרמב"ם רק בטובות הנטה שכן בו והוא דמוננו שאית יכול למוכרו בשוק, זו לא הוה ממון, אבל במקרים שיש טובות הנטה ומותר למוכר בשוק שם והוא גם ר' יוחנן ורבא וממיילא גם הרמב"ם מודדים דמונאות הנטה, עיין בי"ד קס. כי לדומלה מעתה על מנת שבכל מלאכה שתבא לידי יון לתהמללה אסורה, ובתבב הרמ"א דלמאן דאמר טובות הנטה ממון רבית קוצעה, והוא מדרבי הרא"ש שכטב בבדין שהללה את ישראל שיתן לו תחרומות ומעשרות, עיין שם בט"ז, הנה לשיטת הרמב"ם דאי בתחרומות ומעשרות כיוון שאין בו לשראאל אלא טובות הנטה בלבד דרא"ה דמונאות וזה לא הוה ממון ממש אלא לענין גנרים. וא"כ שפיר דלא הוה רבית קוצעה, אבל בסותם מלאה שיכל למוכר טובות הנטה של המלאכה שתבא לידי רמי לא יון פרוטה לאדם שיתן כל המלאכה לאותו בעל מלאכה שירעה הוא, וזה והוא מקרי ממון גם לרמב"ם כיון שרואהו למוכר בשוק טובות הנטה בזו וממיילא הוה רבית קוצעה, אלא דההמ"א נמשך אחר הרא"ש דבם בתחרומות מותר למוכר הטובות הנטה ואיפלא הכל פלאי בהיא או טובות הנטה ממון או לא. א"כ שפיר כתוב דאין זה בגין סותם מלאה אי מקרי רבית קוצעה או לא חל בהא דעתות הנטה ממון או לא.

והנה לבארה תקשה עדין לשיטת הרמב"ם סוגיא דרבא מצעיא דף יא, ב, וכל הפטוסקים ס"ל לרבע ואמר טובות הנטה אינה ממעון לקטנת בחליפין הוה ס"ל בעלמא טובות הנטה ממון, אלא לענין קניין אגב וחליפין ס"ל דלא הוה ממון, ולהבי ע"כ היה ס"ל דרבנן גמליאל והקנה מעשרותיו לKNOWNים ע"ש שלא היה שمر בערך החצירו, ועל פי זה השקש על הרמב"ם דפסק טובות הנטה איתן ממון ובם פסק דרביעי שמוד בערך החצירו וא"כ איך הקנה רבנן גמליאל מעשרותיו לKNOWNים, וקוריאו זו הביא היקנות החושן בסרי רעייה. ומה שתיקץ הוא בכך מואדר, אלא ותיריצו לא יתכן לפי רברית דבם דרבא ס"ל טובות הנטה איתן ממן לפי שישת הרמב"ם, אבל לפי עניות ועתה הדבר ברור כמו שכטב הש"ך בחו"ם סי' רג, א, ד�ער' דעתות הנטה אינה ממון מ"מ ראוי להקטנת בקנין אגב או החליפין, אלא ורבא לא ס"ל היבי ואמר ואיתן ממון לענין החליפין ע"ג דלגי גדרים מקרי ממון, ועל זה מסיק הש"ס ולא הדיא, דכמו דזהה ממון לענין גנרים כמו כן הוה ממון לקטנת אגב וחליפין, ولكن שפיר הקנה רבנן גמליאל לKNOWNים את מעשרותו. וכן הוה דעת הרמב"ם בהלכות מעשר שמי יא, יא שכטב בפירוש דיכל להקטנת בגין מעשרותיו אלא בחליפין לא משום דזהה דרך דרך מאה וממון. ופלא שכטב גמליאל הפטוסקים העלימו עין מהו ותמו על הש"ך הניל של אידי. ומה שכטב היקנות החושן להקטנת על הש"ך מהא דכתב הרמ"א גופה בסימן רעיז' ואי אפשר להוציא טובות הנטה, עי"ש בש"ך וביקנות החושן ובפטוחה תשובה הביא בשם ש"ת נדע ביהודה תנינא סימן י"א לענין מ"ש שהוציא מעות צדקה, והנה כל אלו להרמב"ם דאין אחר יש להם משאר טובות הנטה דבהתוי אכןא טובות הנטה ודרא"ה דמונוא דהיא טובות הנטה וממון צדקה יכול למוכר בשוק לשראאל וכזה ודי ס"ל לרמב"ם דעתות הנטה בזו ממון גמור הוא לכל מיל, וכן אין מקום לחזין שכטב

המחבר בשלהן עורך לו, ט וברמ"א לענין הגובר אי הוה טגע בעשרות והש"ך בסק"י השיג על הרמ"א מטעם אחר, ואולם לפי מה שכתבתי בלאו וכי נפרצת שיטת הרמ"א דבמקומות שכול למןור הדותה והנה לאו cocci יכול עלאו טובת הנאה ממון וזה ברור ואמת.

ומה מאד מושבב בזה ג"כ מה שכתב הרמ"ס בה' אישות ה, ד שאם קרע אשה במעשר עני מקודשת, ובחלם משנה שם כתוב דעת כרך ר' מיריה בעינהadam לא כן טובת הנאה אינה ממון. ולפי העצתנו של מר דמייר אפללו בשירה, דהנה פשיטא של דבמעשר עז לא שיר חילול ושחיתות ברית, אשר לנו אסור ליתן תרומה לשומר גנו, דמה שנותן לעז אין בו שום קדושה, וברשי' בכורות צז, א. כתוב להזוף וצעריך עין, עין בחומר סופר נדרים. אבל הרמ"ס זיל לא החכיר מעשר עז ומושמע דס"ל שלא שיר בוז חילול, וא"כ כין דמותר למיכרים לכל ישראל בטובת הנאה ואף על פי כן תשאר מעתה נתינה לבעלים כמו שבכתבנו לעל והקונה הוא רק שליח הבעלים, וטובת הנאה כזו ודי ממון הוא ושפיר מקודשת האשה שקידש במעשר עז, וזה ברור ובנובן.

ועתה שמע נא ביאור שיטת שאר הפטיסטים שפסקו ככל דטובת הנאה ממון, ונראה לו טעמייהו רכבר בתבוח למללה דש"ס זיל ע"כ היה סובר בר' יוסי בן חנינא דמותר למיכור טובת הנאה של תזרומות ומעשיות לשושאל, אלא רמ"ס היה סובר ודרבא ודמסיק בטריטם שאני תרומה ולא חוי לא לכהנים. חידש הדין בר' יוחנן ואסור למיכור הטובת הנאה, וכן פסק זה זיל cocci, אבל העש שאר פוסקים סביר דרבא לא נאסר מודעת והמקשן דמותר למיכור הטובת הנאה ואפלו cocci יטל בעל ברחים, משומך דרכין ואסור עליהם הנטנו מסתמא רצחה לגול השבעת ואינו רוצח ליתן להם כל, ולהזכיר יטל בע"ב. ולא קעה קושית הרשבאי וכמו שבכתב החומר סופר זל בחודישין, וא"כ מסקנת רבא היא לטובת הנאה ממון הוא והוא יכול למיכרו לכל ישראל שירעה, אלא בכחנים נתנים לשאנן, וא"כ והוא ראוי לפוסק לטובת הנאה ממון הוא כין שיכול למיכרו בשוק, ולהזכיר יטל בע"ב. והוא דתובת הנאה תלו זה בזה, והרמ"ס זיל היה פוסק ואסור למיכור הטובת הנאה לשושאל וכן פסק דטובת הנאה כזו אינה ממן חזון מנדרים וכמו שבכתבנו לעלעה, אבל שאר פוסקים ס"ל דמותר למיכרו ואי איזא דרא דרמונא בטובת הנאה, לטובת הנאה כזו פסקין דטובת הנאה ממון הוא, ומעתה דבר שיכול למיכור הטובת הנאה בשוק לכוא מאן דפלו רבי ור' יוסי בר יהודה אמר פסק דטובת הנאה כזו אינה בה יהודה ממון, חוץ מודעת המקשן שעלה על רעתו לזרם רפללי רבי ור' יוסי בר יהודה אפללו בטובת הנאה כזו, אבל לפי פסק הולכה אין שום חולק על זה דטובת הנאה כזו דאית בה דרא דרמונא הוה ממון, וכן אני חמיה על הפטיסטים. דוגא פסקין בז"ד סימן של"א ואסימן ס' דמותר לך קח סלע מישראל ליתן לבן בתו בין חתונה אפלו לא ביצה ליתן לשנים, וא"כ על ברוח היה לטע לפסוק לטובת הנאה ממון ובאותן הפטיסטים ר' יוחנן ור' מרבנן, וממלא דשין ביה ירושה וקנין החלפן למסקנת הש"ס בא מעיציא יא. ב. וכן במלואה דהוה ריבית קצוצה, דמאן הוא מרא דשמעתא לטובת הנאה אינה ממון הוא הרמ"ס, והוא גני מודה דממון הוא היכא דטובת הנאה אית בה דרא דרמונא יכול למיכרו, וכן לפסוק בדבר שモثر למיכרו בטובת הנאה בשוק דטובת הנאה כזו אינה ממון, הוא ולא כמאן ותרתי דסורי זה ברור. ונעניך את עצמנו לסוגית "דזהואיל" פשחים מו, ב ויראה המיעין בערך איך על פי ההיפות האמתית שביארתו בארכוה בסוגית דטובת הנאה תמיישב נמי חומר סוגית "דזהואיל" שהקשנו בה קושיות גודלות ועכומות.

א) הפני יהושע בשמעתין והשאגת אריה בטימן ע"ז הקשו הוא דפלויג ר' אלעוזר ור' יהושע דבריך מפרשין חלה בטומאה ר' אלעוזר אומר לא תקרא לה שם עד שתaphaelה, ור' יהושע אומר לא זה חמץ שמוודין עליו, ומסקנא דעתך לפי שיטת רש"י ול דפלויג ר' אלעוזר ור' יהושע בטובת הנאה ממון או אינה ממון, ור' אלעוזר אית לה בטובת הנאה ממון, וקשה דעתך פסק רבינו בר' אלעוזר הלא לפי מסכתת הש"ס קדושים נח, א, ונדרים פה, א, בגובט בלול של חבריו אית לה לרבי דעתות הנאה ממון.

ב) וכן הקשה השאנת אריה הב"ל ודחא משמע דעתך לרי יהושע בטובת הנאה איתה ממון דהוא בין למאי דסלא דעתק דפלויג בטובת הנאה ממון ר' יהושע סיל דאיתנה ממון ולא זה חמץ שמוודין עליו, ובין למאי דמשני דבஹאל פלויג, ע"כ לר' יהושע איתה ממון דאי מתיון הויה וראי ומוחדרין עליו, וקשה הלא בפרק קמא דבבא מעיעא אי, ב, לפי סוגית הש"ס שם על כרך דרי יהושע אית לה בטובת הנאה ממון ואיך הכא גבי חלה אית לה בטובת הנאה אינה ממון, ומיסים שהוא קושיא נזרחה ועכומה, ואיך ב' מצאתי שוג' הגאון בעל מחבר ספר "ברוך טעם" עמד על קושיא זו בסוגיא נורום לממן ממון.

ג) וקשה בהגחות מהרש"ש זיל וכן ב"ברוך טעם" בסוגיא דהמפקוד חמץ, והוא הטובת הנאה היא כמו שפיריש רשי זיל שיכל לך פרוטה מישראל שירן לו כדי שייתן וחלה לבן בטו כהן, חלה לא שייך גבי חלה זו שפירישן מעיטה טמאה בסוס שערמת להותחמן ואיתה ראייה לכלום ואיך קדרם שנתחמהה לית בה טובת הנאה, דמי פטי יטור הנה ליתן פרוטה עברו טובת הנאה של חלה צו, ובפרט שבצעק החלה גופה פורטאת הוא במון וא"כ איזה טובת הנאה שיכת כאן.

והמהרש"ש זיל מתרץ וכמו דאמרין בסוגם חמץ דאו"פ שאינה ברשותו מכל מקום עשוו הכתוב באלו הוא ברשותו, וזה הרין הכא עשוו הכתוב באלו מותר בהנאה. מי לא ירגיש הרוחק של תירוץ זה, ודודאי שני בסוגם חמץ דעיקר החמצן שלו ורק רבע עלה איסור שאסרו התורה ואיסור הנאה זה מפקע החמצן מושתו, על זה אמרין שפיר שגורת הכתוב הוא רלבוער לעלו ב"בל יראה ובבמצאי" הוה באלו הוא של וברשותו כמה שהיה מקרים של איסור החמצן על קניתו וממון, מה שאן כן הכא בחלה שבעומותה אינה של כל משנה שהפרישה והיא לבן, מנא לה לומר דעשה הכתוב באלו הוא של וברשותו כדי לעבור לעלו, ואיזה קרא יש לנ"ז על זה ופלא שהגאון ציל לא נחיתת חוליק זה.

ודע לדישיות הטעפות ר' ייד ור' ייטב"א בקדושים נח, א, דלמאן דאמר טובת הנאה ממון על דיי האי טובת הנאה נעשה כל החפץ בטל באלו הוא של, היה מקום לתרץ קרשיא הניל ולומר רע"י הטובת הנאה שיש לו בחלה וזחשתת בלה באלו הוא של, וא"פ דהאי טובת הנאה שבhalb היא פורתא ודבר מותעט בל סום שיוי ממון, מ"מ לא איבפת ל' בוה, דلسברת הע שיטות הא בטובת הנאה אין הכוונה ושויי של הטובת הנאה היא מחשב ממון אלא דאמרין דבל שיש לאלמים בח חוכת לע איזה חפץ לטעט למ' שירצה מכח ובוטה זהה נעשה החמצן גוף נטה באלו של, וא"כ בחלה נמי ליש ל' הרשות לטובת הנאה להונח להן שירצת, מכח זכותה והשחתת החוללה בשל וועבר עליה בגיל נבן, אלא דזרין ושאר ראשונים חולקים על שיטה זו ולכן קרשיא הניל במקומו עמודה.

והנה השאגת אריה בסימן הניל יצא להרץ קושיא הראשוונה בסברא נבונה, והאי טובת הנאה בגין חמצ' לא זהה בטובת הנאה ממון בגין מkommenות בש"ס, דהבא בגין חמצ' דרביתה והדרא למירה וכדרמשי בלבשא בתרא פסחים ה, ב, ואפלו הבי בחמצ' הא גורם לטובת הנאה ממון בגין ובדמיון נורם לערין חמצ' לעבור עליו ב"בל יראה וב' ימצע" בממון דמי, ולכון סובר ר' אליעזר וכן רבינו רבנן חמצ' טובת הנאה ממון, אלא דר' יהושע אפליל הבי פליג' וטל' דורות לממן איתרמאיי "מלא ימצע", אבל טובת הנאה לא איתרמאיי עי' בארכיות, והנה והוא סברא אלימתו הו, ויש עוד לחוטים הסברא ודורי אי זהה כתוב בקרא מפורש דרבנן גורם לממן דמי היה מקום לחקל ולומר דלא גנורין טובת הנאה מגורים לממן, אבל כיון ודלא מפורש בקרא היא אלא מרכבתבי "לא תמצא" ולא כתוב בהאי קרא לך, אמרין דאי' שאותו שלו ממש מ"מ בין שמצו אצלן עבור עליו, איך למה לא נאמר כן גם בטובת הנאה שחויב שיש לו בו טובת הנאה להנני למי שיירעה מקר' מצוי אצלן, ואורבה עוד יותר מסביר לבכל טובת הנאה בכלל "לא ימצע" מלכול דבר גורום לממן שכן לו בו שם וכות ומשפט כמונן, וכן קשה לפי תירוץו של השאגת אריה דארך חילוק רייחושע על ר' אליעזר לומר שאין וזה חמצ' שמזהרין עליו, ולא עד אלא דאי' לא פליג' כל בהוא דטובת הנאה ממון גו לא אלא פליג' באיזה סברא אי טובת הנאה היה כמו גורם לממן או לא, ולא כיישוט רשי' שכחוב בפירוש ודפלי' לפי המסקנא בהוא לטובת הנאה ממון או לא. ולחדרדי בעלמא היה מקום לומר דפליג' ר' אליעזר ור' יהושע בפלגות הפסוקים בחצ' שיירעו אי עbor בבל יראה וב' ימצע, עין במנן אברחות או'יה תמב, ג' ובוגול מרבבה וח' ז' לטובת הנאה של האי חלה הוה בחצ' שעור, ומודזקן הלשון שאמר ר' יהושע אין זה חמצ' שמזהרין עליו, ורצונו לומר מכח שהוא רק בחצ' שיירע.

אלם כל הקשות הניתן החישבנה כמין חומר ובכל דוחק כל על פי הביאור שלמעלה, דמאן דס' לטובת הנאה ממון הדעת משוט ויכל למכוור את טובת הנאה של מעשוריון בסלע שיתנס לבן בטח כהן, ועל זה אמרה הגרורה "לו יהוה" וא"כ געמת מודה מצד אחר חומרא שיכול לkrush אשה בהאי טובת הנאה מפני שיש בה שיורי ממון שיבול להשייג עי' מכירה בשוק, וצד אחר געמת קולא ובמקומן שבאמת איטי יכול להשיג בוגן האה בחליה שעומרת להתחמץ וגם מפני מיעוטה וא"כ לא נשאר לך הכח והזכות להננה לאיה כהן שייצה, זה לא מקרי ממון ובקשית השאגת אריה ובורוך טעם, ולכן מאן ואית ליה בשאר מקומות דטובת הנאה ממון, מהאי טעמא גופא והאי הנורעת והכא בחולת חמצ' לטובת הנאה אינה ממון ומשוט דאן לו שום שיורי ממון, אבל מאן דעתך לה בשאר מקומות לטובת הנאה והובות לחתם לאיזה כהן שייצה, ועל זה אמרה הגרורה "לו יהוה" הרשות ליתן התורמות ומעשרות למי שייצה, ולתקי איטי יכול לkrush אשה בהאי טובת הנאה מפני שאינה ראייה להזכיר בשוק ואיך בגין שיורי ממון מוגבל, אבל בגין דהתורה קרא להאי זכות וכוח של הטובת הנאה "לו יהוה" מכה זכות וזה בגין חמצ' עbor עליו בבל יראה וב' ימצע דהא קרין על האי חולת חמצ' לא יהוה" ואיך לך דרב המצרי אצלן יותר מהאי חלה חמצ' אשר יש לו עליה כח וחוכות, וכבר כתוב קראו "לו יהוה" ואיך לא בכלל אודו גיב' בכלל לא ימצע, ולא איכפת לך במה

שאינו יכול לקבל פרוטה עבור האי טובת הנאה דהאי זכות וכח שיש לו על חלת חמץ טגי
 שהיה בכל "לא ימצע", ממש כמו שקרהתו התורה "לו יהוה", ולכן כין טובת הנאה אינה
 ממן בשאר מקומות, ויא הונתנ' דב חמץ עבר עלי' ומקרי "לו יהוה" מכח החותם שיש לו בה
 ליתן את חמץ להן שירצה, וכך רבי דעתך לה' טובת הנאה אינה ממן בכל התורה, הכא
 בחלת חמץ עבר עלי' ע"פ שלא קיבל פרוטה עבור הטובה הנאה וכקרישת המהורש", אבל
 מ"מ חמץ מוציא אצלו מקרי וכמו שבנה עליו התורה "לו יהוה" מכל שכן דזהה בכלל לא
 ימצע, ור' יהושע דעתך לה' בכל השיס' דטובת הנאה ממן והיינו מושם שכיל למכור את
 מעשרתו בסלע רשות לשווי ממן בשוק, אבל הכה והזחות לתוכם להן שירצה זה לא מקרי
 "לו יהוה", ממילא נגמלה מהה דהבא בחליה שעומדת להחטמץ ואני רואיה לחמבר כלל ואן
 בגין שם שיוי ממן אלא שיש לו הרשות לתוכה למי שיוניה זה לא מקרי ממן ואני בכלל
 בכלל "לו יהוה", וזה דעתך בכלל "לא ימצע", ואני לדומה להמן שקבל עלי' אחריות שירצה
 בקיים החטמץ כדי שלא יתחביב לשלם, משאין כן בחליה שאינה חיב לבאחריותה בפרט בחליה
 שבלאו וכי עומדת להחטמץ ולשרפה קיימת מהמת חימוצה, ושפיר אמר ר' יהושע על זה לא
 זה חמץ שנוחרים עלי', והכל מיושב על נבן.

גיטין

א

על דבר האין להתנהג עתה בשעה מלחמה שרבים מוחיירדים מקרים לשבא ליום נשך לצאת למלחמהומי יודע אם ישובו ליביהם, אשר על כן צריך לתקן תקנה שלא תשארנה עוננות בנות ישראל, וראית פלפל גROL בזה בין הרבים והגויים שלט'א וכחטו דהנבן וזה למסורת הגט להשלחה ולהונטה עמו שלא יין את הגט לידי עד אחר המלחמה, אכן בהה חשש גט יישן והא רק חשש דרבנן בעלמא הוא ויש לסמור אסברא דכין ותונן הגט לטובת האשא כדי שלא תונען אין לחוש לביטול הגט והשליחות ממשום שמתייחד עמה. ולא הבני הלא גט יישן דפסול לא רק ממשם ביטול הגט והשליחות אמתיקן עליה אלא גם ממשם שלא יאמרו גיטה קודם לבנה ומוחשא זו לא ייאנו על די זה שאין לחוש לביטול הגט והשליחות. מכל מקום זמן הגט קודם למסורתה ויש לחוש שמא בא עליה בתרוך כן והתהבר ויאמרו גיטה קודם לבנה, ולא עוד אלא והכא יש לחוש עוד יותר מבסתם גט יישן, ובסתם גט יישן פסקין כלשנא בתאר בגמ' גנין עט, ב, שם נברשה בו מורתת לנשא בו לכתוללה כשתנתה לה ביריה, ואולם הדינ' ודוקא בשניתיח עמה דיאנו אלחesh שמא בא עליה, אבל אם והאי בא עליה אז לא תנשא לכתוללה, וכן מבואר בתוס' גיטין כו, ב, ד"ה "לבשאנסה איגש וג" שמאפרש שם ר"ת דליהי איתו גט משום דודאי בא עליה, וברמב"ס פרק י' מהלכות גיטין וירושן משמע רסבירה לה בשיטת הר"ת בזה אבל אין לה הטע ייעי"ש. אבל בש"ע אכן העוד סימן קל"ב פסק המחבר כתוב זמן הביבה או איתו גט והיין משום דודאי בא עליה, וגם כן מכל שכן בינוי יידן, שלאחר כתיבת הגט לא פירש מאשתו כלל ודór עמה דורך כל תארין איש ואשותו איך תודיה מורתת להנשא בנט זה שיש בו חשש דיאמרו גיטה קודם לבנה ולא מהן לחששאו זו טברא גבל' וזה ברורו. ובלאו הци נמי כיוון דמייר שונזון הגט להשליח ואחר כך מתהיר עמה, או בלאו הци פסקין דלא תנשא בו לכתוללה וכברת הרמ"ה שהביא הרא"ש שם דף עט, ב, בכין ולא עשה מעשה הנtinyה אחר היחור בודאי יש לחוש שמא בא עליה ואיך תנשא לכתוללה. תלכואורה זהה אפשר לתקן שלא ימסור את הגט לד' השלחן מוד אלא מקודם שלך מעיריו ואו דודיא מורתת להנשא לכתוללה אפלו לשיטת הרמ"ה כיוון שעשה מעשה אחר היחור וחייב שמסרו להשליח. אלא ואior העון נראה ברור דלא מהן בינוי יידן. ודברת הרמ"ה והכא דעשה מעשה אחר היחור תנשא לכתוללה היינו ודוקא בנתיחה עמה באקראי דיאיט אלחשה בעלמא שמא בנתיחה עמה שם אמריקן בכין ואחר היחור עשה מעשה בודאי לא בא עליה בשניתיח עמה משום דאו לא היה מוסר לה גט והיה חושש שיוציאו לעז על ברא וידיה, אבל במקומות דודאי בא עליה לא מהני לה מה שמסור לה את הגט וдолא חזין דהוא לא חשש על הלה, אבלakan למלה לא מוחש שיוציאו לעז ואמרו גיטה קודם לבנה, וזה אמרת וצרך. וראיה ברורה לה דודאי אכן פסקין בשיטת הרמ"ה בסימן קל"ב ברית דאם כתוב גט שכטב עשה מעשה אחר שיבננסנה בין דודאי בא עליה לא תנשא בו, ושם מיר שטומ בסטום אפלו אם לאורoston לנשאה אחר שיבננסנה בין דודאי בא עליה לא תנשא בו, ושם מיר שטומ בסטום

הבעל בעצמו מסרו ולא מיידי שם כלל שמסרו לשלהי קורט הנושאין, הרי ראייה בפירוש דאמ בדוראי בא עלייה או לא מהה מה שוברעל עשה אחר כךఈה מעשה שומרה שלא ביטל את הגט, רטוף כל סוף כיון רבא עליה יש לחוש שתנערה ויאמרו גיטה קורט לבנה, ואם כן בגיןן דיין שאיתו פורש מאיתו כל לא תחוי אפייל אם לא ימסור את הגט לשלהי אלא ממש קורט שיצא מכל מקום כיון דבוריאי בא עליה אחר כתיבת הגט הוה גט פסול ולא תנשא בן לתחלה, ועיין באבן העור בכתב שמואל קמה, ה שבכתב דמה שכותב המחבר שמסרו לדזה לאו דוקא, אלא אפלו שלוח אחר כך על ידי שלוח כיון שהיה ביזו בעת החירות, וכן כתוב בכתב העט שם, וזה מוכחה מלשון המחבר שכותב אחר כך "אבל אם שלחו על ידי שליח ואחר כך תעמיד עמה אחר שנעטו לד השלה". הרי דאם נתנו לד השלה אחר החירות תנשא לבתולו, אבל היינו רק כשניתיך עמה וליבא רק החש שמא בא עליה אבל אם בוריאי בא עליה שוב לא מהה מה שהיה בוריאי הגט דלמא תחני זהה ברור.

עד אמי אומר ובאותן זה לכתוב הגט ולמסרו לשלהי יש לטח חשש גROLה זדוחין חשש ואורייתא, רהנה הרמב"ס בה' גירשין ט, כה כתוב: "תנייח עמה אחר שאמר להם לכתוב ולהחותם וליתן לה הרוי אלו לא יכתבו וכל וחומר הורברם, אם הגט שניתן לה ליה כשניתיך העטה נפסל הגט שמא בעל קל וחומר להה שלא נתב. ואם כתבו ונונת לה אחר שניתיך עמה איתו גט". והנה הרב המגיד הביא דבר הרמב"ן וגם הרץ פרק הוווק הקשה בן דמה ענן זה לה, ובניתיך עמה אחר שגורה משום ספק קדושין תיקין עליה. והרב המגיד כתוב דפסול הגט למד מקל ותומר זדוחין מעד חשש שמא פיס, וביתולו למד מהסבירה דבין דלא היה שום מעשה אחר החירות בוריאי ביטול השלהות ובטל מהחורה ייעי"ש. וממנה למלך בפרק ג' מહלבות אלו הביא דכרי הרמב"ים וכותב לדעת הרמב"ס הוא חזין אם מסר לשלהי ואחר כך תעמיד נמי בטול מהחורה ייעי"ש, הרי דלשיות הרמב"ס אפלו ורק תעמיד באקוראי בעלמא (אך על פי) ולא עשה שום מעשה הגט בטול מהחורה, ואם כן קל וחומר הייכא ולא פירש מאיתו כל לאחר מסירת הגט אך לא מחשש לשיטת הרמב"ם, ופשיטה דבחשש ואורייתא לא נסמן על טבria קלשטיין דכין ורכותה ברואי לא בטלה. אין אמרת דאן לא פסקון בה בשיטת הרמב"ס אלא פסקון בשוע"ק מפט, בדווזה ספק מגורשות, אבל מכל מקום לא תנשא ואם נשאת חצעה כדין כל ספק מגורשות מבואר בסמוך קב, ובאמת לא ידעתי כיון הדמחבר פסק בראמ"ה בסימן קמ"ה שאמ בתייחד עמה אחר שנעטו הגט להשליח אם נשאת לא תבא אך פסק כאן וזהו ספק מגורשת והוא ציריך עין גודל.

ופלא ראייתי בהרב המגיד שהביא שאיר הראשונים שרצו להעימים בכוונות הרמב"ים ולמד דין כל וחומר מתייחד לאחר הגידישין, ותימה רבתה הלא הרמב"ס כתוב בלשונו שם בפרק ט': "אם הגט שניתן ליה בשניתיך עמה נפסל הגט שמא בעל". ואם נאמר דמייר מתייחד עמה אחר הגירושין מאי לשון "נפסל הגט" הלא הגט שניתן כבר ליה לעלם לא יופסל אלא ראנט חרושין שבעל לשם קדושין, ואיך אפשר הרמב"ים לשון זהה דנפסל הגט שכבר בנן לה. ועיין בלחומ משנה שם שודקהה על רובי המגיד דאין כתוב דפסולו נלgeo מכל וחומר, רם עלי תקשה אך גלמוד דין גט יש מהה דעתיך עמה אחר שגורה, ייעי"ש שנירוק מאר בכוונות הרב המגיד. ולפי עניות דעתך יש לומר בכוונות הרמב"ים בזה שכותב "אם גט שניתן ליה בשניתיך עמה" אין הכוונה גט שניתן כבר אלא רצה לומר גט כשרוצה ליתן אחר שניתיך

עמה נפסק ה gut רצה לומר שאין לגרש בו לתחילת משה שבעל אף על פי שיעשה מעשה שיתנה לה מכל מקום אין לגרש בו, ולכן נקט הרמב"ם "אג שנותן לידה" רצה לומר שהוא בעצמו עשה מעשה נוראה ואפייל ה' כי חושש שמא בעל ולא יגרש בו בעל לכולה, אם כן קל וחומרaca שלא נכתוב לעדין שלא נאמר שיכתוב לכולה gut כזה שיש בו חשש שמא בעל, וזהו שכון הרוב המגיד שלמדו הדין ופסול מקל וחומר ומה אם כבר כתוב לא יגרש בו לכולה מכל שכן בשלא כתוב יוכלו, אלא דעתם הסברא הוסיף הרמב"ם ואפייל בטל נמי מיבטל כיוון דלא עשה מעשה אחר הדתו, בניל' בכונת הרוב המגיד לפרש שיטת הרמב"ם שלא יהו דבריו דברי תימא.

על כל פנים היוצא לנו מזה וריש שיטת הרמב"ם הסבירא לה'adam נתיחוד בטל gut מהותה היכא דלא עשה שם מעשה, ואם כן מכל שכן שבא עליה ממש או בגין נידון דין שלא פירש מאشوתו כלל אפשר לדאיפל החולקים על הרמב"ם נתיחוד אבל בא עליה מוריים adam לא עשה אחר כן שום מעשה הגט בטל מהותה, ואם כן בגין דין היכא דלא פירש מאشوתו כלל לאחר ניתנת הגט לד השלחח שנ' בהז' החש דואורייתא נני חז' מהחש' ורבנן שיאמרו גיטה קודם לבנה, ואם כנ"ס אוחנן בדברינו אלה או ממילא גם אופן כזה למוטת שליח' וסופר העדים נמי לא יצאו מחושח ה'כנל', וכך על פי דמecho שמא יאמרו גיטה קודם לבנה לא' למיחיש דהוא הגט יהודה נברב רק לאחר שלא ישוב מן המלחמה, אבל מעד ביטול השלחחות יש לדון בו שהוא לרמב"ם בנתינה בטל מהותה, ואול' גם לגביון דין שלא פירש מאשותו כלל וככלה, ואיך נסמן בחשש דואורייתא על סברא שהכא בודאי לא יבטל בגין ממכין לטובתה, אשר לנו לפי עניות דעתך כדי לעצאת גם מהחושות אל היה נבן לתוך שקדם שהולך מהיעיר יעשה הבעל איזה מעשה או גלו' דעת אחרת שלא יבטל את השלחחות או ישיקבל עליו בחרם ובשבועת החורה שלא יבטל את השלחחות.

ב

בשו"ע גיטין קלב, ב כתוב המחבר: "עזה לכתוב gut לגרש בו אשה בעלמא לשביכנסנה יגרשם את גט". דין זהطبع מהגמ' יבמות נב, א' הרי אמר אחד לבแล. כתוב gut לאירועי וכור' הרוי זה gut מפני שבדוחו לגורשה ולאשה בעלמא איתו gut מפני שאין בידו לגרשה עי'יש'. והיות שיש פירוש פשוט הנמי בכמה אונפין ולא ראיות מי שבירור בכל הצורך להודיע בקצת הדיבור. הנה רשי' כתוב: "זולאה בעלמא וכונסה וגורשה בו אינו gut הוואיל בשכתב לא היה ראייה לגורשין". הרי פירוש רדרשי' סבירא לה' דלחכי באשה בעלמא איתו gut משום דכתב שלא לשם גירשין והוא כתוב gut לאו לגורשין והוה כסתמא דפסול מושום דכתב שלא לשם גירשין אף על פי שבכתב לשם אשה זו מכל מקום כיון דלאו לגורשין קיימת מקרי נכתב שלא לשם ופסול, ועיין בריש זבחים. וכן מבואר זאת יouter ברמב"ם בה' גירשין ג. ו' שהביא דין וזה אחר שמברר דין לשמה: שם אמר לסופר כתוב gut לפולנית והיה עמי לשביאנה אגרשה בר' וככתב ונשאה וגורשה זו איתו gut מפני שלא הדחה בת גירשין ממען שנכתב gut לשם גירשין ולכן הביאו שלא לשם גירשין". הרי הרמב"ם מפרש הטעם מפני שנכתב שלא לשם גירשין ולכן הביאו כאן בפרק י' אחר שכח דמי' לשמה ולא בפרק י' דמי' שם מזימן שליחת הבעל לכתיבת הגט. ואולם הנותס' וכן הרשבי' מיאט בפירוש זה שלא משמע כן מלשון הנמי מפני שאין בידו

לגירה ולכן כתבו עם אחר והוא מפני שלא היה בינו לעשות אותו שליח זהה כלו נכתבות לא ציווי הבעל, והרשב"א כתוב בן בפירוש ולכן כתבו דוחיתן ווקא למאן ואמר אין אדים מקנה דבר שלא בא לעלם אבל מאן ואמר מקנה דבר שלא בא לעלם הזה גט כמו בשחרור דוחיתן לzech עבד על מנת לשחררו וכובב לא לכשאקו"ח הר' עצמן קניין לך מעכשו ובו' וסימנו וגט שחרור וגט אשפה שווים לכל דבר זהה לפיקן לה לה מאשה. הר' והחותן חולקים על הרמב"ם וסבירא לה רלחכי באשה אית גט מושום דכתב בלא ציווי הבעל. והנה הר' לשיטתו שפיר כתוב דפסול מושום יכתב בלא שליחות הבעל דוחיתן לשיטתו סבירא לה רביתה הגט בעי שליחות מהתורה עין תוס' גיטין ט. ב"ה "איך על פי" אלומ' הרשב"א הלא סבירא לה רביתה הגט לא בעי שליחות בעזם מהתורה אלא מושום דכתב בלא ציווי הבעל וזה נכתבות שלא לשמה וכמו שבtab בתוס' גיטין כב, א"ר "זה לאו בני ועה נהגו" ובמיוחד בגין בה רשב"א גנופה עיי'יש, ואם כן איך פסל בגין מושום שלא נכתב בעזם הבעל הלא ציווי הבעל אליו מושום שייהינה נכתב לשמה והכא נכתב בעזם הבעל דוחיתן על דעתו רחוא על פי ציווי של כתבת את הגט ורק מושום דאין בידו לרשותה אף על פי כן מקרי שלא לשמה מושום דאיינה עומדת לגירושן, ואם כן זהה לה לרשב"א לכתב עטם הרמב"ם ולא עטם הר', שרי' שבתוט' ודוחיא לשיטתייה ובעצם בעי שליחות שפיר כרב, אבל לרשב"א אין כאן טעם אחר רק מושום שאיננה עומדת להגשר ונכתב שלא לשם גירושן. ובפי הנראה חור הרשב"א מדבר עאמו שבtab בגין כב, א' רביתה הגט לא בעי שליחות מהתורה וסבירא לה כשיתר הר' ורמב"ם רביתה הגט בעי שליחות, והנה שיטת הרשב"א ועימיה וסבירא לה רביתה הגט לא בעי שליחות בעי הסבר גROL, ומהנה הרשב"א בגין כב, א' גבי חרש שווה וקען הקשה לשיטת הסופרים דלא בעי שליחות אם כן קשה מואה גיטין סג, ב, דעשו עדים שליחותן ואין יכולם לכתב גט אחר, ותוירן דכלוא מלוא לאו מושום שליחות אלא מושום דבלא ציווי הבעל לא מקרי לשמה עיי' בדבריו, וצריך להבין דסוף כל סוף מי שנא קען דכשר לכתבו הגט מצד שליחות אלא דבעי עמוד על גביו כדי שיכוין לשמה, אם כן הכא גבי נפאותה הלא כהותבן לשמה, ומה אמר ומכל מקום אם שלווחן הלא בגין מי אוים שליחות של הבעל וזה לאו בר שליחות הוא, אבל הדבר ברור ודישיותו אל לא בעי שליחות מהתורה העקר הוא שייהינה נכתב לשמה, אלא אם איטו כווב על פי ציווי הבעל לא מקרי לשמה וכמו שבtab הרשב"א, لكن ציריך שייהינה בגין ציווי הבעל על כל פנים אפילו אם איו שליחות לאו זהה כמוות ממש מכל מקום כיון שכותב על פי דעת הבעל שפיר לה לשמה, ואם בגין האה' בגבי קען הנם שאינו שליחות כמוותה מכל מקום כותב על פי דעת הבעל ושפיר מקרי לשמה, אבל בגין נפאותה אם אמר רעשו שליחותן או זהה כמו דילא ציווי הבעל כל וזה כמו סתמא שאף על פי שבtab לשם מכל מקום בלא ציווי הבעל פסל, והוא הדין הכא כיון רעשו שליחותן חסר ציווי הבעל ופסול הגט, מה שאין בגין קען ציווי הבעל במקומו שעמד הוגם דאיינו שליחות להזאת במוותו, וזה ברור אמרת זתק. ואחרי כתבי ראייתי בישוע'ק שעמד זהה ובדרך המלך על הרמב"ם תירץ בדברי ממש.

אלם לפי זה תקשי לזרע שיטות מהא דיבמות ובאהה בעלה איטו גט מושום לדילא שליחות וכן כתוב הרא"ש, ולרא"ש ולא בעי שליחות תקשי מהאי טעמא דלא זהה גט וזה יש בגין ציווי הבעל והז בורב לשמה ולשםו, אלא על כוורתך ציריך לומר רשותני הכא כיון דאיינה עד אשתו לא מהני מה שכתב על פי ציווי הבעל, אלא אם הוא באמת שלחו ממש לביתה הגט, ובין

דאיינה אשתו איטן יכול לטעות ומילא דלא הוה לשומה, ולכן למאן ואמר דסבירות להה דכתיבת הגוט לא בעי שלוחות על כורחן אין כאן טעם אחר דברשה בעלה מאיטן את אלא משום דכתבב שלאל לשמה וכטעו הרמביים, אבל למאן דסבירות להה דבעי שלוחות שפר פסול מטעם ודיליכא שלוחות, ועל זה כתבו התנ"ז ולפי זה למאן דאמר מקנה ובר שלא בא לעולט שפר מהני, והביאו ראייה מגט שחזרו וסימנו מגט אשה ושחרורו שווין מעדן דיאיכא גוירה שווה דלה לה, ווש לחקשות טובא דהותס' מאיט בעי בהאי גוירה שווה דמשמע הכא דבלא גוירה שווה לא ההוה ייזען דמלמן דאמר מקנה דבר שלא בא לעולט מהני נמי בגט דמאי שנא במו וידיליכן למיימר הבי בגין בגט שחזרו למה לא נאמר הבי גיט גוט אשה אפילו בל תגירה שורה, ואם תמציע לומר דאפשר לחלק ביחסם ולומר דגבוי גוט אשה שאני ולא מהני אפילו למאן דאמר מקנה דבר שלא בא לעולט אם כן אודרבת תהשנה גיבי שחזרו נטפה נאמר לדיליך דבומו דבגע אשה לא מהני הבי נמי לא תהני מכח האי גוירה שווה גופא דבכל מקום לפיקן מכח הגירה שווה גיט שחזרו מגט אשה, וזה לכואורה קושיא עצומה. ואן לומר דבאמת אין סבירות לומר כן אפילו בגין שחזרו אלא שאני התם דיאיכא קרא דלא תסיגר עבר לאזוניו ומוקי לה רביה, ומילא יש ללמדו ממש הגוט אשה, וזה איטן דודאי לאו דזהו סבירות למאן דאמר מקנה דבר שלא בא לעולם דיוכל לומר לשאקוּך עצמך קנייה לך לא הוה מוקםין הקרא בהאי אלא לעבר שברח וכמו השאר מאן ואמר אלא משום דסבירות להה מקנה דבר שלא בא לעולט ויכול לומר לשאקוּך עצמך קניי לך, מילא מוקי קרא דבומי, אבל פשיטה ואין לומר דאי לאו הקרא לא הוה סבירות להה הדין דיוכל לומר לשאקוּך עצמך קניי לך, עין בוה ותמציא שהרבර ברור, ובכן קשה על הותס' למה להביא האי גוירה שווה. אבל הנראה לפי עניות דעתו ודעותו רצzo לhbיא ראייה מובהחתה והטעם הכא בגין אשה הוא על כורחן מטעם שלוחות ולא מטעם לשם וכמו שפיריש׶, והוא איטן נאמר והפסול הוא בוה משום למילא דפסול אליבא דכובל עלמא אפילו למאן דאמר מקנה דבר שלא בא לעולט דמאי שנא לבבי לשמה, ואז תהשנה איך סבירות להה להאי מאן דאמר שם דגבוי עבר מהני בשאמור לשאקוּך זיא עצמך קניי לך הא בז גיט שחזרו בעין לשמה כמו בגט דהא גבורין לה לה מאשה, אלא ודי והטעם הוא משום שלוחות ולא משום שחוזא שלא לשמה, ומילא למאן דאמר מקנה דבר שלא בא לעולט מהני שפר, וזה הדיא שהוכיחו הותס' דעל כורחן הטעם משום שלוחות, ולמן דאמר מקנה לעצמך קניי לך, ואן נאמר דגבוי אשיה הטעם ופסול הוא משום שבתב שלא לשמה, אז גיט שחזרו נמי הוה לך לפסול מכח גוירה שווה דלה לה דיליפין גיט שחזרו מגט אשה, אלא ודי והטעם הוא משום שלוחות, וזה בנון מאדר.

אלא ודלי זה תהשנה על הורמביים הקשייא והג"ל דראי יתץ הורמביים קשיית הותס' בזה כיוון דהorambyim סבירות להה דהטעם הוא משום לשמה, אם כן איך סבירות להה האי מאן דאמר דיבבל לומר לשאקוּך עצמך קניי לך הא הוה שלא לשמה וגבורין לה לה מאשה, זהה הא קושיא עצמה לכאורה וכן קשה להיזעך על הרוי דסוף כל סוף אפילו אם אמר דהטעם הוא משום שלוחות אבל הא לשמה להזין אודה לה, וכי יאמר הרוי דזה מקרי לשמה ממה נשף, אבל הנק אונר ושמע דלא קשה מידי, והוא, דהנה לשיטת הרוי והorambyim דסוברים דכתיבת הגוט בעי שלוחות מהוירה בעצם תהשנה עליהם ואדריש ובוחן דאמרין דסבימת פסל משום דלא

נכתב לשם גירושין תיופק לה ונכתב ללא ציווי הבעל, והרשב"א באמת היבא ראייה מגמו זו לשיטתו ולא בעי שלחוות, אם כן קשה איך יפרנסו הני שיטות האיסוגיא, ועוד תורה הדרבנן"ס כשםנה בריש הלות גירושין העשרה דברים שם מהתורה, נבי גט לא מנה הוא בהדי לך וצריך כתיבת הגט שלחוות, וקשה הוא טוא סבירא להה והוא מהתורה.

אבל הנראת לה בזה הוא, והנה כבר הבאו לעיל מה שכתב הרשב"א דפק על פי דין כתיבת הגט צריך שלחוות מהתורה מכל מקום בגין ציווי הבעל, כי בלי ציווי הבעל אין ואשא העומרת להתגרש ומילא זהה אבל נכתב שלא לשם גירושין עי"ש הטוב בדברי הרשב"א גיטין כי, א' חורי דאפיקו אם כותבן גט לאשה יזרעה ולשם שניהם מכל מקום אם נכתב بلا ציווי הבעל וזה נכתב שלא לשם גירושין, ועל ידי שהבעל מעורר בעשית האשה עומרת להתגרש, ואם כן למה לא אמר זהה מאן דאמר סבירא להה ובאי שלחוות מהתורה נמי הטעם הוא משום ודבלא ציווי הבעל איננה עומרת האשה להתגרש והוה גט סתמא, והאי טעם גטא שכותב הרשב"א לפי שיטותו שהיה רק מודרבנן יש לומר לפי שיטות אל התורה גוף. רק החיליק הזה אמר הוא מהתורה או צרך שהוא כל דמי שלחוות בו ולא בזוא לקל מכח וטעם, מה שאין כן לרשב"א שהוא רק מודרבנן כדי שייזה להשמה או קתן דיה כשר בין שעוזו כותבו על פי ציווי הבעל וכמו שכותבי למעלה, ואם כן הוא, או שפир נאמר דברמתה הא אם אמר לסופר לבשאשנה אנגרשה מקרי לשם או לא באמת תלא בהזאת דמקנה דבר שלא בא כללם, והא האי סופר כותב ממש לשם ולשם האי גט רק דלא מחייב בין דין ואית עומרת להתגרש, אבל אם אמר דמקנה דבר שלא בא כללם או ממילא מקרי הציווי של הבעל ציווי נבען ובידיו לצווות, ומילא אין לנו כאן שום חסרון וזהו לשם נמי.

ולפי זה מושב הכל על בנין דשפיר פסל שם בובחים סתמא משום ונכתב שלא לשם ולא משום שלחוות, ושלחוות גטא היה הטעם משום צריך להשמה והוא בהא תלא, ולכון לא מנה אם כן האיסogenic וצרכי להא זכרין להא, וכן יפה כרב הרכמנ"ס דהטעם הזה משום להשמה, ובאמת למאנך דאמר מקנה ויכול הבעל למצוות או ממילא זהה נמי להשמה, ולפי זה יש לומר גם חורי מורה לעם הרכמנ"ס דהטעם הוא משום ואם מקנה דבר שלא בא כללם והוה שלחוות או היה ממילא להשמה, ולפי זה יש להשות שיטות הרכמנ"ס והרי, והוא דכובע התוועס והאי ראייה מלאה לה הכוונה לומר ואם השלחוות מותג או ממילא זהה נמי להשמה והוא בהא תלא, ומילאות ראייתו בהגנות הכתמת שלמה וכן בדרכו המלך שכותבו שניהם כאחד וש חילוק בין חוטס ובין הרכמנ"ס, לררמאנ"ס אם כותב הסופר את הגט לאחר שנשאה שפיר דמי והא נכתב לשם גירושין, מה שאין כן לחוטס בסוף כל סוף לכא ציווי הבעל, וזהו לפי עניות דעתו לא ניתן להגיד וכי לרבמאנ"ס לא בעי ציווי הבעל וכי אמר דרלטמן"ס וסבירא לה אין אסס מקנה דבר שלא בא כללם אפלו היבי מקרי ציווי הבעל אמתהזה, וכן ראייתו בהגנות משנה לממלך מה' גירושין וכו', ג' שכותב לתוך הטoor שביביא דברי חורי הרוי לדמאנ'ן דאמר מקנה אדם דבר שלא בא כללם והוא גט ונתקא מינה לדיין דלא בעין שלחוות בנט או אם מסרו בעצמו הוה גט עי"ש, וזהו פלאי דוא סוף כל סוף נכתב שלא לשם בין רצויו הבעל לא מהונ', ולא דמי רקען לאוון השיטות ולא בעי שלחוות דשם האשה על כל פנים בת גירושין הוה וסגי בעזיו הבעל אף על פי שהשליח הזה הוא כןן ואין שלחוות משום וסוף כל סוף לאו אערעה דרשיה כתוב אלא על דעת בעל המוציאו, אבל הכא והאשא איננה בת גירושין ועל ידי ציווי

הבעל תהיה בת גירושין ודאי שלא מחייב אם אין בידו לצוות בין שאינה אשורה או לאם מכח שניהם תסתיע שמעתאה לאוthon שיטות ולא בעי שליחות ובכתב הגט לאחר נשאה או מהה שפיר והוא שעה בת גירושין היא וכותב הגט על פי ציווי בעל, והם דאי כשבועה לא היה עוד בעל אבל כיון שלא בעיא מהטוראה שליחות מהני בשנגבב כשהיא בת גירושין והוא כותבו לשמה על פי ציווי של בעל (הרשב"א שכותב שם ביבמות "דעתה לא צוחה" ומשמע רמיiri נמי ונכתב לאחר נשאה ואפללו הכיל לא מהונ, על גורףן לומר מושם ואיל שם בשיטות הרשי וביע שליחות מהטוראה ולכן לא מהם אפללו שכותבו לאחר הנשואן וזה ברור וזרק) ומהו ומשמע מלשון הרמב"ם ראם נכתב לאחר נשואן דהמי זה על כורחך לתאת, וצריך לומר ודרומב"ם לאו לזיוק נקט הכיל אלא דברכי מייר שורוצה שהגט היה עמו שזהו התקבלת של האמור לכתרוב הגט קודם הנשואן מושם שורוצה שהיה הגט מוגמן בידו, וכן שכותב הרמב"ם "זיהוה עמו" אבל הוא הרין אפללו אם כתבו אחר כך שלא מהם כיון לדלטב"ם בעי שליחות.

ועל פי זה יש לישב מה שביא הרוא"ש להוא דריי ולמאן ואמר אדם מקנה דבר שלא בא לעלם או הגט כשר, ותמהו עליו לדמיין נפקא מימה הביאו הא לדיין ופסקין אין זו מוקנה לכלא שום נפקאות בו, ולפי מה שכותבי בכותנות התוטס' להביו הדיא"ש לאשמעין ראם מקנה אפילו לשם נמי הוה וכמו שכותבת לעיל דעל ידי ציווי בעל געשה נמי לשם מהטוראה ודאי בהא תליא, וזה גלמוד מהא דמהני למאן ואמר מקנה לכתרוב גט שחוור, ועל כורחך לומר דהא בהא תליא דעל ידי השליחות געשה זזה רובה גורלה, וזרק והעב בכל הדברים שכותבי, אחריו כתבי מצאי בית מאיר שכותב בפירוש רדק לדיין ולא בעין דמגא מינה טובאי אי נאמר דעתמא הוא מושם שליחות על פי דרבנן התוטס' גיטין ס"ב, ב' דיה "זה כתוב" ואפלייל ל' מאיר לדא בעי כתיבת לשם מודה אם צעה בעל ומילא הוא פסול אפילו אלבבא דריי אלעורה עי"ש, והוא פלא וזרק טראה מה שכותבי לעיל וזרק.

ואחר כתבי כל הניל' מצאי בשוית קורתשת זקי החותם סופר וצוקל באבן העור סימן י"א שכותב גם כן כדברי דריי ורמב"ם בחודא שיטה אול, אבל מה שכותב שם בכותנות התוטס' בהא רתיביאו ראייה מעבר אינה טראה כל כך וחומר טראה מה שכותבי לעיל וזרק.

גמרא גיטין סג. ב: "זהיא דהא קרו לה נפאתה אויל סהדי כתוב תפאותה, אמר רב יuchar בר שמואל בר מורה משמייה דרב עשו עשו ערים שליחותן, מתיקף לה רביה מי אמר לו כתובו טפאו והבו לה, אלא אמר רביה ודאי אי כתוב סהדי גנאי מעלה ואבד עשו ערים שליחותן, מתיקף לה רב נחמן מי אמר לו כתוב ואנתה בכיסיבו, אלא אמר רב נחמן כתובין וגיטין אפללו מהא פעמיים".

והנה הרמב"ם מה גירושין ב, ח כתוב "הכינל שביאו וכו' אמר לאחרים לכתרוב גט ולחותם בו ולחש לאשותו וכותבו וחתום ונתנו לה ומעא הגט בטל או פסל הר' אל כותבין גט אחר אפללו עד מאה פעמים עד שיגען לדיה גט כשר. וכותב הכסף משנה דדורמ"ב לא כתוב דין נאבר, וטראה שהוא גלמוד מקל וחומר דעתמא פסל, אף על גב דברה סבירא ליה דנסכאל עידף מנצען

פסול לזרין וקיים אף כר' חמון היו איפכא דעתך או עלי וחומר עי"ש. ובחלם משנה תמה עלי וכן בב"ח כתוב דשאורי לה מאיר דאריך אמר דפלויג בטברות הפקות דבר שאין לו רמזן כלל בתלמוד עי"ש. ולא עוד אלא והלא ברמב"ם עזמו אין שום רמז על זה ולתני נקט רק מעצע פסול מטעם דעתך אתה בכל חומרו, דלמא באמת לא סבירא לה כר' חמון אלא הרבה להכי לא נקט נ廣告ך רק במעצע פסול או בטל משום דעתך וראי עשו שלחוון כרבבה. והנראה לפי עניות דעתך זהה, דתמה לאוורה צירק להבין איך סבירא לה לרבה דעתך עשו שלחוון ושפיר פריך לה ר' חמון, ואולם נאהה ברור ררכבה ורי חמון פלגי בהוא אי הכתיבת והונינה שייכי להורי והוא שודא שלחוון או שתי שלחוון מפורחות למחר, ורכבה הויה סבירא להה הכתיבת היא עין בפני עצמו והונינה עין בפני עצמו ולא שייכי הדורי כל והוה בשני דברים נפרדים זה מהו. ولكن קאמר דאם כתבו יטיא מעלה אם כן כבר עשו שלחוון של הכתיבת וגמרא שלחוון של הכתיבת ומה תה כת ששה עד שלחוון של הונינה וזה עין בפני עצמו, لكن שפיר סבירא לה נ廣告ך כבר עשו שלחוון רוחית של הכתיבת ואיך יכתבו גות אחר אחורי שביר פסק כה שלחוון לגבי הכתיבת, אבל ר' חמון הויה סבירא להה הכתיבת והונינה הם הדוא שלחוון ומישך שייכי להורי וכן דעתך לא עשו שלחוון. לפיו זה וראי לרבה דעתך לא הכתיבת והונינה דומה שב' ובקרים נפרדים אין לטמוד מכח כל וחומר דעתך נמי לא עשו שלחוון, ודבשלא גבי נמציא בטל הלא לא עשו שלחוון גות אויר, אבל נ廣告ך ולא עשו הכתיבת בראי והונינה הוא דבר אחר חוץה לה, מה שאין כן לוי' חמון דעתך לא הדרוא שלחוון וזה אם כן הוא כל שכן מנכז בטל דמה נמציא בטל ולא אמר בפירוש סיכון גוט בשער מכל מקום אין אמרין דעתכו חספה לא קאמר ולא מקרי עשו שלחוון מכל שכן נ廣告ך אמר לוזם בפירוש וגוט וראי לא מקרי עשו שלחוון. ושפיר כתוב הכספי משנה לדין דפסקין כר' חמון הויה נ廣告ך כל שכן מנכז בטל. והנה הרמב"ם ודיין בלשונו לכתוב דאחר שנגנו לח' נמציא הנט בטל, ובגמ' איתמר סתום וסתמא רמולא הר' והוא נמציא הפטול קודם הונינה ולמה כתוב הרמב"ם ואחר הונינה נמציא הנט בטל, אולם אם נאמר דפסק כר' חמון והדרוא שלחוון והוא או שפיר יש רבאות להשמעינו דאך על פי שעשו שלחוון כלוי, וליב' יצחק לדלא סבירא להה בטורו חספה לא. אקאמר אלא דגם גט בטל מקרי כתיבת אם כן הויה בטל שלחוון, لكن אשמעין דאפייל היכי איטו בטל ניד דעתך רב יצחק, אולם לרבה דעתך לא הדרוא לה נ廣告ך בלואו היכי איטו בטל משום הכתיבת בעימה הויה שלחוון גומרה, אם כן אפיקו נמציא הביטול אחר הכתיבת ממש כן הויה כמו אם נמציא אחר הונינה והונינה אין לה שיבות עם הכתיבת והונינה דעתך בטל שלחוון אם כן אין כן שום רבאות לרבה דרכן והוא אם נמציא הפטול אחר הכתיבת כמו אחר הונינה. אלא וראי הרמב"ם פסק כר' חמון ושם רבאות בויה שנמציא פסול אחר הונינה משום דרכן או נגמר שלחוון וממלא הויה בשער אבד, וזה כפטור ורשות, ואחר כתיבי מזאתו ברוך המלך על הרמב"ם שהלך בדרך זו אפס קצחו ראה כו' לא ראה עי"ש ודו"ק.

המחבר בש"ע אהע"ז קל"א, א כתוב: "צירק שתיהה כתיבת הנט והונינו לשם המגרש ולשם האשה המתרגשת" עי"ש בהגנות חכמתו שלמה למורינו ורב ר' שלמה קלוגר שהרבה להמונה דמנא לן דבר שהוא מוסכם מכל הפסוקים בערךו לשם, והוא בקרה וכותב לה כתיב והונין לשמה אבל לשמו עדרין מנא לן, ורצה לומר דברמת והוא רק מודרבן אוו לשמה. וכותב שם

עד דרישות הטוביים דובען שליחות לבתיות הגט מן התורה אם כן ובתב הבעל קאי והיע על בורחן לשם. או הוא הדין שלחו. אם איתו בוחבו לשם איטו בוחבו בשליחות, אבל להסוברים ולא בעין שליחות קשה מנאן דין דבוי לשם עי"ש שהנזה הדבר בערך עין גדול. והנה עפר אפי תחת כפות רגלי גאנט וקדוש כמותו זוצק", אלטם לפי דעתינו הקלהה אין כאן שום תמייה, רהנה אם טזקיך בכל הטע משניות וגמרות בעין שלא לשם נמצא שורה מכוניות עם והרא דכלום מדבורים רק מנכטב שלא לשם האשה ולא מנכטב שלא לשם האיש, ואם כן תנ格尔 התמייה כין דלי האמת כמו שמורינו הרב ר' שלמה קלוגר חרחה בעצמו לצעריך שייהה ננתב גם לשם, אם כן למהם בכל השיס לא מצין רק החין של ננתב שלא לשם, אלטם נראאה לברור בשמש בעחרים זהה שייהה ננתב לשם נבל ממילא בהא דצעריך שייהה לשם, אבל להזקיך בהא דצעריך שייהה ננתב לשם איננו נבל עירם גם לשם משום ולשם ולא לשם אפשר וכונן כל הטע שבפרק כל הגט בין דלאיש איזוד של כמה נשים ושותיידן שות מAMILא אפשר שננתב הגט לשם אבל לא לשם האשה המונגרשת אלא לחברתה כמונן, אבל להזקיך שייהה ננתב לשם האשה המונגרשת اي אפשר שלא ייהה ננתב גם לשם בעלה כי על כוורתה להאשה אין לה בעל אחר, אם כן ננתב בגט לשם האשה דינה בת עקב לרשותה מעלה משה בן עמרם על בורחן ורק הבעלה קאי כי אי אפשר שתיהה לה עד בעל בשם משה בן עמרם, ולכן לא הוצרכה התוודה להודיעו שצעריך להזקיך גם כן לשם נבל הוא בהא דצעריך להזקיך לשם, וכן גם חכוי השימוש בלשנא דקרה רק בשלא לשם ובזה נבל גם כן לשם מה שאין כן להזקיך.

אלא שאחרי העיון ראייתי לבוארה כי יש מיציאות שייהה הגט ננתב לשם ואפלו ננתב שלא לשם הבעל, והוא בגין שנתב גט לאשתו ונבל לא גרשא ואחר קר מת ונשאת לעבָל אחר שעמו כשם הבעל הרשאון ורואה לגרש אשתו בטן זה שננתב לשם האשה ולא לשם האיש, ואם כן אין כאן פסול אחר אלא מצד שהוא שלא לשם. ונראה לה בורר גט כזה בלבדו היכי פסול, הוגם רמאכער וווקט איטו פסול לגמider ריש לו תקנה על ידי שליח מבואר באבן העור סימן ק"ג וסימן ק"ד אפלו היכי נראאה בטול לגמider על ידי מיתת הבעל, והוא כל שכן מהא דפסקין בסוף סימן קמ"אAdam בטול הבעל את הגט איטו חזר ומגרש בו וכן פסק הרמב"ם ודוות בטול, ואם כן מכל שכן אם מות הבעל אין לך ביטול גROL מזה ושוב איטו ראיוי לגרש בו, ואפלו לשיטות החולקים על הרמב"ם וסבירא לה דחוור ומגרש בו נאה ברור דחוית דזוקא אם בטול בפה, אבל אם מות הבעל דראי מוזדים דהגט כלל וכל נבל ברור ונבן בסיטואא דשמעיא.

הוספה:

בקודשין ריש פרק המקודש ילפין מקרה דושלח מלמד שהוא עשה שליח, ושליחה מלמד שתהאש יכולת לעשות שליח, ובכתב רשי' דדרשין באלו ושליח בלא מפקח ה"א, ובפני ירושע הקשה דלמה צעריך דרשה מיזוחת על שליחות דידה כין דכבר דעין דהאש עשה שליח מAMILא נדע ודזוא החין האשה עשה שליח במקומה דזהשו הכתוב איש ואשה. ונראה לפי עניות דעתך שביבא לה הגט, והרב מגיד בכיא שיטות החולקין על זה. ולפי עניות דעתך יש ראייה לשיטות הרמב"ם מכח קושית הפעמי ירושע ואומר אני דבדרכו כן הוא וקושיתו לאמת

ועל זה שהאשה יכולה לעשות שליח לקבלת באמות לא צרכין ורשות מיוחדת כין דבר ייעין והאיש עשה שליח במקומו על ידי שליח להולכה, בכלל זה והאשה גם כן יכולה לעשות שליח תחתית דהיינו שליח לקבלה, אבל דרךין מקרי מוכתיב "שלחה מביתנו" ופירוש הפשט של "שלחה" בלי מפיק הי"א שהאשה תשלח, ורקה הוא אין האשה משלהת אלא האיש משלה את עצמה מביתו, אולם אם נאמר והכוונה על שליח הבהאה או נחוא שהאשה משלהת את עצמה מביתו של הבעל על ידי מה שהוא עשה את השליח שביבא לה הגות בתורת שליח הבהאה, ולול הורשה לא זהה ייעין זאת ממה שהאיש עשה שליח רשם עישה שליח על מה שהוא מوطל עליו גופא שליח על מעשה שמוטלת על הבעל, מה שכן כן האשה עשרה שליח על דבר שמוטל על הבעל, וכן צריך לה רשות מיוחדת, וזה בנון כפטור ופרק בעורת כי יתרן.

סוגיא דרשות יחפה

במשנה (גיטין ז, א): "נכתב ביום ונחתם ביום בלילה ונחתם בלילה ביום כשר, ביום ונחתם בלילה פסול, ר' שמעון מכשיר, שהיה ר' שמעון אומר כל הגטן שנחתתו ביום ונחתמו בלילה פולין חוץ מגיט נשים". גמ': "איתמר מפני מה תקון זמן בגין ר' יוחנן אמר משום בת אחותו, ר' יוחנן אמר משום פירות ריש לקיש מאי טעמא לא אמר רבי יוחנן אמר לר' זנות לא שכיהה, ר' יוחנן מאי טעמא לא אמר בריש לקיש, קסבר יש לבעל פירות עד שעת נתיניה", על כורחן מודלא פליג בנט מוקדם סתום ודוחינו שכתו בשטר זמן מוקדם משמע דבזה אפילו ר' שמעון מורה דפסול, וכן בתב בפשטות קורתוט זקי החותם סופר ציל בחזרשו על מסכת גיטין עיי"ש. והטעם בזה דהוא דນבתב ביום ונחתם בלילה כשר הוא משום רבדין מוציאאה האשה מידי הלוקחות משעת כתיבתה, כיון רסבירה לה רביתן שעתן עיינו לרשותה שבין אין לבעל פירות, אבל אם כתבו זמן מוקדם משעת הכתיבתה או תעורף מלוקחות שלא כדין. אלא דלא נשמען כי מואה דקהשו בתנ"ס דיה "רו' שמעון מכשיר", דניחוש שמא עשו הבעל וואשה קוניתה וכתו בלילה וכותבו זמן של יום כדי לעשות קוניתה על הלוקחות ותריצו דלשלים אין חותמתן העודים אלא אם כן רואין יהודין שזמנם היום כתוב. ואם נאמר דעת שבנבתב בו זמן מוקדם פסול, אם כן מי קשיא לחו להוטס' מעיקרא דאין יחתמו העודים על גט פסול, ודואיה אם גט מוקדם פסול אסור לסת לחותם אלא אם יודען ממש ים הכתיבת שאינה משונה מזמן הנברב בהגט. אבל ודאי יהוטס' וזה סברא לה ר' שמעון אבל גט מוקדם גמי כשר, ומילא לא עיריכם העודים לחקור אחר זמן הכתיבת משפט ומסתמא נבתב באירוע ההונן שבתב בהגט, ואפי' לא נבתב נמי כשר, ועל זה דקהשו דסוף כל סוף ניחוש שלא נבתב גטם הכתיבת בנט וטטרוף מלוקחות שלא כדין, אבל זה כתבו דין ואו וחששן על זה משום דסתמא דמלתא אין העודים חותמן וכו', אבל דעל זה קשייא דלמה באירוע אם נבתב באירוע ייחיה כשר, דהוא סוף כל סוף יטרופ מלוקחות שלא כדין ובו יכול לחפות על בת אחותו כמובן, אלא דעל זה יש לומר רוא' ר' שמעון לא חייב על בת אחותו בלבד, אבל על כל גט משום פירות איכא. ואם כן איך נבשיר גט מוקדם אליכא ר' שמעון כיון שתטרוף מלוקחות שלא כדין, וצריך לזכור דהוטס' גמי ודאי סברו דמקודם פסול בר' שמעון ואי דיעי עודים דນבתב בנט זמן מוקדם ודאי לא חותמי עליה משום דהוה עוזרת שקר, אלא זה היה קשייא להם וניחוש ולמאת חתמי עלייהו העודים משום דסביר שכאמת נבתב באותו הזמן כיון דນבתב ביום ונחתם בלילה כשר ל' שמעון, אם כן העודים יחתמו עליל' אם יאמור הבעל שנבתב באירוע ביום ואם כן קשה ר' ר' שמעון לא מוחש שנבתב בלילה. ועל זה חירצ' דעל זה אין לחוש, והודים אין חומרין אלא אם כן יודען ביבורו, אבל אם באמת נבתב בזמן מוקדם פסול וזה תעורף פירות מלוקחות משעת כתיבת שלא כדין.

וזוא דעת מוקדם פסול אפילו ל' שמעון מבואר בש"ע בגין העור קב"ג, שהביא דעת הרא"ש דນבתב ביום ונחתם בלילה כשר בשעת הדחק, אבל גט מוקדם לא, ועל כורחן משום גט ר' שמעון מודה במוקדם דפסול, ומשום ריש לחוש שתטרוף מלוקחות שלא כדין, עיי"ש

בבית שמואל ס"ק ד' שכטב לתוך בוה סתיות הרא"ש שפסק בפסקיו ריש לסתור א' שמעון בשעת הדחק, ובתשובה ח' פסק ודרשו שוי לא חפסי כל. ולא צריך לחולקים שהילך המורה"ם מינן, עיין שם בפתח תשובה ס"ק ב' שמספרש כוונת הבית שמואל בוה. אלא שראיינו שהגאון בעל הפני ירושע (יט. א) עמד בkowski בד"ה "כדי הוא ר' שמעון לתקשות רבי ירושע בן לוי" דפסק כוונתו ר' שמעון בשעת הדחק רדמה נפער, או טבריא לה' לנבי פירות בר' שמעון אפללו שלא בשעת הדחק לפסק כוונתו, ואילו ברבן אם כן אין יכול לומר מוקדם בשעת הדחק להפסיד פירות. ותירץ אמרת לאמתו רבי ירושע בן לד' רדי ברבן טבריא לה', ואפללו הכי לבא החשא ולתקשות ממש דאית לה קלא, ובמו שכתבו התוס' רק לנבי החשא דבת אחוותו סומך את עצמו אר' שמעון ריעי"ש. אלא דלפי זה הקמה ובמ' נבבה קושיא המורה. דלא' יהונתן מהה ל' כל ללמר דעתמא ר' ר' שמעון ממש דאית לה' מכיוון שבנן עניין לגרשה שבן אין לבעל פירות, דלמא גם הוא מודה לחכמים, ולבא החשא ופירות או כמו שבת רשי' דאמור לה אמרת ראייה, או בפירוש התוס' ממש דאית לה קלא, והוא דפסלו רבנן גט מוקדם הוא ממש החשא דבת אחוותו, ר' שמעון לית לה' הא' החשא, ולמה לנו לעשות ב' פלוגותין בין רבנן לר' שמעון ועל זה עמוד המורה"ם ש"ף ובמ' הפני ירושע, והפני ירושע תירץ דאי אפשר למלמר כן,adam נן למלה הקטן מן בגט כל, כוון ולכט לא החשא דפירות ולא החשא דבת אחוותו, אלא ובזה עדרין לא העלה אורכה לעיקר הקושיא, ורקシア גם לדיבר, ודלמא שניות טבריא לה' דמיכין שבנן עניין לרשה שבן אין לבעל פירות ולא שיר החשא דפירות, ופליג ר' רק בחשא דבת אחוותו, וערין מנא לה ר' יהונתן לאפרשי פלוגות. והפני ירושע בענומו עמד בוה בד"ה שם" בוגמ. עין בברבי תע"ש שהאריך בוה, והיוור תמורה בוה היא שיטת הרוישלמי אשר כל אנשי חיל לא מצאו בה יהודים ורגלים. רשם במסכת גיטין על המשנה אמר ר' יהונתן פסל מפני אכילת פירות והר' ר' יהונתן טבריא לה' דעתם הפסול במשנה היא ממש פירות והוא שלא בש"ס ויל' דאמור בשלמא לר' יהונתן איבא בין ר' שמעון לרבן, הרי בפירוש דעתמא ופסלו רבנן אלכט ר' יהונתן היא ממש החשא דבת אחוותו, פלא ראייה שם בירושלמי דפרק לה' ריש לריש ל' יהונתן אל' מעתה גיטין הבאן ממדינתם והם שמא נקבע ביום ונחתמו בלילה, וכבראורה קשה דמשמעו ודקושיא זאת קאי ר' רק על ר' יהונתן ממש דטעם דטעם דטומני דטומני ריש בין לריש לקיש לר' יהונתן, ולחות' ר' רק א' יהונתן, ועל כורחך לומר דעתך החושיא שיטרתו מלוקחות שלא בדין לא קשיא לנו מגטין הבאן ממדיינת דום, ממש דאית לה' קלא, ובמו טבריא לה' הש"ס דיל', אלא הדקושיא קאי ולחוחש דלמא פסל הוא בעם ממש דלא' זיע ולא בקאי' בוה' עציר לחיות נבתב' ביהם ותחזר נמי ביום כמו טבריא' שטפחים הקורבן העודה ומטה, והකושיא באמת לא קאי לר' יהונתן אל' סחט אמותני. אבל על כל פנים מפרש יהונתן מהירושלמי דטבריא לה' ר' יהונתן דעתמא ופסול במשנה הוא ממש פירות, אשר מכח זה פסק בעל העיתור הביאו הרשב"א והרא"ש ברש"א בריש לקיש רטע תקון זמן היא ממש פירות, ומילא גמי' וטבריא לה' רמשעת התרימה אין לבעל פירות, ואיטיך שאמור בוגמ' קאי אקמיהה. והרא"ש זיל' מודה רברי, דמושלמי אין ראה מזל' הבא ריש לריש לקיש טבריא לה' משום בת אחוותה וטמי' המשא, והקושיא באמת לא קאי לר' יהונתן אית' לה טעמא ופירות, אבל בתלמוד רידן ופליג, הלה' כר' יהונתן, ומ' לא יגש גדר הדוחק בוה.

וחרבבים בפירוש המשניות שלו כתוב דבר חדש בטעמא דר' שמעון, והוא דילחכי מכשורי ר' שמעון גות מוקרים ממשום ושלא שכיה שיתחרחש דבר כוה בון יומ ובון ללול. וכבר עמדנו בזה כל המפרשים שהוא נגיד הש"ס דילן אך אמר ר' יוחנן אלבא דר' שמעון לא קאמיטא, ומשמעו דר' יוחנן מורה דלי' שמעון טעם תקנת הזמן הוא משום פירות, והיוורח קשה מהז אדרם ואמר ר' יוחנן בפירוש רמאניר דיה ר' שמעון אפלו מכאן ולאחר עשרה ימים, ועיין בקורבן תנובל על הרוא"ש. אשר מכח זה נראה לפיה עניות דערוי שהרבנים"ס היה לו אכן שיטתה חדשה בכל הסוגיא, ועל פיה שיטותו מבואר לנו כל המוראה גם שיטתה הירושלמי שלא התנגד לשיטת תלמידיו הכל. על מקומו יבוא בשלהם והסתת ושםען.

הנה הטעס' בר"ה "עד שעת נתינה" הקשו לר' יוחנן דביש לבעל פירות עד שעת נתינה וזהיר כותבנן וגט לאיש אשתו עמו, נחוש שמא יכחו בינוין וכו' ותטורף מליקחות שללא כדין, ותירצחו בין דבאי עדי מסירה אית לה קלא וכו', עי"ש בתוס'. והנה דבר הטעס' אלל מגומגמים. ומתחילה וביריהם משמעו ואפלו אם הבעל מוסרו נמי יש לו קול, ואחר כך בסוף דבריהם משמעו דرك לעי' שליח יש לו קול. ועיין בmorphos'a איך מפרש הכוונה, ותוין דברי המהירושס"א היא דלגי' חושא פירות יש לו קול אפלו על ידי הבעל, ורק לגבי החיפוי לא מהני ועריך ודוקא שלחה. והמהירושס"ש י"ח דוחה פירוש המהירושס"א וכותב וڌוחש היא דיסמור בעינאיו למזרי שלאל על עדי מסירה, ואו יש חששא לחיפוי. אבל אם מסרו בפניהם עדין אין חשש לא לחיפוי ולא לפירות ואפלו על ידי הבעל עי"ש. ובאמת דבר זה תלי בשני תירוצים שברא"ש, ולפי תירוץ הראשון שברא"ש כן הוא כמו שמספרש המהירושים, ולפי תירוץ השני שברא"ש צריך ודוקא שלחה. ואם תעין בסוגיא תמצא שכן הוא. אבל על כל פנים והוצאתו לפיה ותירוץ הראשון של הרוא"ש ובן הוא ברשב"א חושא ויחפה הוא רך אם יש לחוש שימסור לה את גנט בעינאיו שלא עדי מסירה כלל או יכול לחופות. ועיין בית שטואל אבהעיזי קל, וכו'. וכן הוא הסביר אדם רוצה לחופות על בת אחותו בודאי יותר מליתן לה הגט בפניו עדי מסירה וודאי יחוש שהעדי מסירה יוציאו את הקול מתי נמסר הגט, אלא וڌוחש זה איתו אלא לגבי חושא ויחפה ומסרו לה בעינאיו כלל עדי מסירה רק כדי להצללה מרדין מות, אבל לבבי חושא ופירות פשיטה דין לעת שימסור לה גט שלא כדין כלל לא עדי מסירה שהוא פסול מהתורה כדי לעשות קטינה על הליקות, ואי ימסור בעדי מסירה או יש קול, ממילא לאכח החושא. אולם הדינו רוקא לר' יוחנן רטבירה לה דאית לה קלא בעדי מסירה لكن אין כאן חושא פירות, רדה משום פירות לא מסרו לה בעינאיו כלל עדי מסירה, ואם ימסור בעדי מסירה יש לה קול. וחושא דעתו אייכא דעתו הרשותין דיתן לה את הגט שהוא פסול מהתורה כדו לחופת עליה, אבל לרש לקיש ודلت לה האי סברא דקלא אית לה כלל, ממילא על כוורת סבירא לה ולחייב כותבין גט לאיש וגטן הבאים ממודיעת הום משום דשפי תטרוף מזמין הגט והויא לא עד שעת חותימה, ומוקדם נאמנת פסול מהיא טעמא. ולפי זה גנומה לנו דבר חזש והושא וڌוחש דבת אחותו גופה לא חיישין אלא במקום ולא יצמחה לו ממנה רעה לעשות איסור, אבל במקומות דיש חששא שעל ירי זה שייחפה עליה יצמחה לו רעה, ממילא לא תחש כלל, דיא בלאה היכי מלדא לא שכיהוא ואכופן כה לא תחש. ואם כן יש לומר והיינו רוקא בזמן חשי"ס שהיה מותר לשא שוי נשים, ממילא אם יגרשנה בעינאיו לא יצמחה לו מזה רעה ואפלו אינה מגורשת ממנה מותר לו לשא אשה אחרת על אשתו, ולכן יש חושא ויחפה. אבל בזמנ ההזהadam ימסור הגט בעינאיו כלל עדי מסירה הלא לא יכול לשא

אשר אחרת בין ודרואשנה אינה מוגשת, אז אין לחוש על חיפוי דברת אהורה, ואי משום פירות הלא אית לה זהא מסרו בפני עזים. ואיל' ממשום זה פסק הרמ"א בסימן קמ"ב דעת הבעל יכול למסרו. ועיין בסימן קכ"ז בפתחו תשובה ס'ק ח' שהקשה סתירה ארמ"א ודוק', וכיון דआת לין עתיק מה שבכתב ארמ"ר צ"ל בתשובותיו לתרץ סתירות הרמ"א.

על דבר זה אחד שור סמור לקראנשטיינט ורוצחים להתגרש אבל שם אין המקומות מוכשר לסוד הגט והאשה אינה מקומה, ובא איש לפני בית דין רפה שיטטרו לו הגט והוא בעצמו יולכו לפני הרוב דערו למסרו שם לאשתו, כי אין זו משות לשוכר שליח שעה לה טר חשוב, ולפי דבריו יש גם חשש עיגן כי האשה עומדת לרוחה ממען והאיש ניכר לנו לאדם חשוב מטופל בבניין ועני מודcka. ונתתי על לבי לעין בדייא דא, אם ייפה לעשות כן לעת העורך.

והנה הרמ"א בש"ע אבהע"ז קמ"ב, ד"ר כתוב: "בעל שבאייא גט לאשתו והוא בעצמו מוליכו מקומות שבתו אונו עד מקום הנתינה ציריך למסורה לה בשליח וצריך לומר בפני נכבר ובפני חמם כמו שליח" וכו', ומסתימת לשוטו דמיין למוטה לה ליום אורה, כי זו דחק גדול לאוקם דבריו דמיין ווזק באמוליכו למקומות קרוב ומסרו לה ביום שנכבר. וצריך לומר דסבירא להרמ"א דכל שנמר במקומות אחר קלא אית לה והזה לה כל הגטן הבהיר ממדינת הים ולא היישן למועדם. אלא דלפי זה יש סתירה להה במא רפסק המחבר לעיל כך, הדג של לא נמסר ביום הכתיבה אין תקנה להבשירו אלא שליחנה לה על ידי שליח. ועיין בו בפתחו תשובה שם ס'ק ה' וס'ק ח' שהביא דעות חוליקות, ודרורב"ז והים של שלמה ובית מאיד זיל בולם הטכינוי דגם הבעל בעצמו רשאי למסור הגט במקומות אחר, והמחבר שהוא מהרא"ש שכח דאין לו תקנה רק על ידי שליח מייד וזק באיזו מקום. עי"ש שהביא גם דעת המדוקרים ורוצחים לפסל מחשש מוקדים ובכממשות לשון המחבר דאין להבשירו רק על ידי שליח, וرأיתו בשורתו "אבני צוק" להג"ץ מדעש וצ"ל בסימן כ"ז שבכתב דלא נהנו לשלהט הגט למקום אחר על ידי הבעל, ולא שמע מעולם שעשו כן לכתוללה, ואוי משום פשוויה והזאות שליחי מאן ספין לשער זאת אם הוא שעת הרחק. הנה במחילה בכור תורחו לא הבנני למא לא בהיה ספין וחשוב לשער שעת הרחק,adam בן כל שעת הדחק שנזכר בהלכה גיטין ובשאר הכלבות יהיה הלבטה למשיחא, ומה דלא ראה או שמע שעשין כן אין ראייה ודרא מלטא דלא שכחיא הו, וכמו שהביא בעלמא בשם הילאי טעמא התיר הים של שלמה, דגון בו בזו אית לה קלא ממשום ומולטא ותמייהה שבעל עצמו הביא גט למוקם האשה, ובאמת בבר נהעה מעשה כזה מבואר שם בפתחו תשובה מכמה תשיבות האחרונים, וגם בשורת מהר"ך להבאון המובהק מבוטעמן צ"ל סימן כ"ח מדבר מעשה שעשה הנזון בעצמו למסור הגט לבעל להוליכו לאשתו שבמקומות אחר, ולפניהם אפללו עד לדבריו זיל. על כל גאים אין ראייה הגאון בעל "אבני צוק" מהווים בו, אבל טעם אחר שבכתב דאייכא חש שיגרשנו בעל בורהה זה טעם נגן, אבל להז עיצה שלא למסור הגט ביד הבעל אלא לשלהו בבית דין של מקום האשה, ואחר שורצחה האשה לקבל גטה ימסרטן ליד הבעל.

והגאון בעל "אבני צוק" דין עוד שם אם יכול הבעל שהביא הגט לעשות שם שליח וכיצד המחבר והרא"ש זיל, וכותב דהמחבר מיריע בשלה שרואה הכתיבה וחitemה ויכול לומר בפני נכבר ובפני נהנותם, או שנmarsר באיזו העיר דלא בעין בפני נכבר ובפני נהנותם, אבל בעיר אחרת

באותם اي אפשר דהשליח לא מצי אמר, ואיל דהבעל יאמר בברמ"א בסימן קמב הנ"ל הלא אין זה אלא חומרא בעלהא שהבעל יאמר, וכאשר באות הבית שמואל שם הגיה הדבר בערין עין, ואיך נלמד קולא מזה לפטור השלח מאמירתו בפני נכתוב על ידי אמרתת הבעל, בוה צדקו מאר דברי קרש, דמה מהחבר אין ראייה ודسم מיריע שנספר הגט במקומות הכתובת דערין חותמה לפניו דמקיימים והיתם ולא בעין בפני נכתוב, דערוף משניות שהביאו הגט לא ציריך בפני נכתוב וכודמסקין בסימן קמב סי"ח. אבל למסרו במקומות אחר דבעין בפני נכתוב ובפני מחמת מאן יאמר זאת ציריך לומר ולא מהני אמרתו לפטור את השלח מלהמר בפני נכתוב ובפני נתהום כתיקון חז"ל, ומהאי טעמא אי אפשר שישעה הבעל שם שליח, ונדהו דהאי אחרונים שפקפכו על גט שמליך הבעל בעצמו כתבו לא לצורך איגר אלא על ידי שליח, דמשמע דעתידי שליח שפיר דמי, לפי עניות דעתך לא נקטו ורק לשון המחבר שבסימן קכ"ג, אבל לא נחותו להתריד באמת על ידי שליח, כי המחבר לא דבר רק בשנספר במקומות הכתובת דלא בעין בפני נכתוב ובפני נתהום. שוב מציאות בשוו"ת קדושות זקי ר' עקיבא איגר זעל סימן ח' דהעהלה ולא מותני אמרתת בפני נכתוב של הבעל כדי שישעה אחר כך שליח, עי"ש שביואר העין בשמלה. لكن בוראי אין לעשות שליח שלא ראה הכתובת והחתימה ולסמור על אמריתת בפני נכתוב של הבעל, ולא עוד אלא דעת גוף והרין של המחבר יש ול מקומ עיון, בין וധגת נפלס למסרו על ידי הבעל איך יוכשר על ידי שליח, כיוון וראה מלוא דאייזו לא מצי עבד ואיך מציא למשווה שליח, והוא נקודה נפלאה, תזריך עין גודל, וההסר גם כן תלותת הבית שמואל מן הרמ"א שזקחה דודא מבואר בגמ"ג ובעל SMBIA הגדת אין ציריך שיאמר בפני נכתוב ובפני נתהום, ותירץ הו זל דודאי אם הבעל מוליך הגט בתורת בעל דהידיינו במקומות דליך ממש חשש מוקדם, איתו ציריך שיאמר בפני נכתוב ומזה מיריע הש"ס, אבל במקומות דאי אפשר למסרו בתורת בעל מחשש מוקדם, יכול להביאו בתורת שליח ויאמר בפני נכתוב ובפני נתהום וגם ציריך לאמרו בפני שלשה בשליח דעלמא, ומהו מיריע הרמ"א בסימן קמב. אבל המחבר בסימן קכו שכטב דאן להכשירו אלא על ידי שליח, הכוונה או שישלחו על ידי אחר או שהוא עצמאי יהיה אם יוכל לומר בפני נכתוב ובפני נתהום, עי"ש באורך, והנה חוץ ממה שנדרה בפשיטות של שון המחבר נף העין לפי דעתו הוא דבר זר, ואיך מציא הבעל דין להוות שליח של עצמו, כי מה שיאמר בפני נכתוב וימסרו לפני שלשה, הני דברים הנה רק סימני השליח,שמי שהוא שליח ציריך לומר דין ווינהו לפני כי, אבל שייתחפּך מעבּל דין לשלח על ידי פעולות אל, והוא דבר בטל, כי לעולם הבעל דין לא מציא להוות. שליח של עצמו כי משליח ושליח בגין זה עזותם, כי מה שמענו. אבל להשותה הדני תרי פסקים של סימן קכו וקמב לא ציריך לכל זאת, כי לפי עניות דעתינו ואיל דינימ אלול בחוקן ובקנה אחדר ואין כאן שום סתירה. דהה המחבר בסימן קכו מיריע בוגט שנכתב למסרו באותו מקום ובאותו היום, אלא שנטה אחר המסירה, ובוגט כוה ולא נכתוב מוקם עמידת האיש והאשה, ויש פסול מוקדם אם ימסרטו הבעל בעצמו ביום ואחר, ואין בגין היתר רק על ידי שליח, ובם בזה החמיר הרמ"א לחייב לכתוללה גט חרר בין דנסר במקומות מוקם הכתובת מוקם האשה למסרו שם, הרוי לדילא בוגט מוקם עמידת האשה, ובוגט כוה אי אפשר לטרוף מלוקחות מיום הכתובת, כי מוכח מטענו שלא זויתה האשה ביום הכתובת שם, ובוראי

צריכה להביא ראייה אימית מפי גיטה לדודה. ונדי ובו היעבר אם לא נקבע מקום עמידתה כשר הגטו, אבל על כל פנים ריעוטה מקרי כדי שיכללו הלקחות לטען איזת ראייה אימית גיטר לדודה, ולא גע מהא דרמי'א בסימן קבו שם בהג'ה דאם הגט מושך שוב ליכא חזקה דמסתמא במסר ביום הכתיבה וצריכה להביא ראייה, וכן מהי לענין חיפוי דונת במו שבתב החותם גיטין היה, ר' ר' "הנחו קלא אית להו" עי"ש. וכך בוגט כהה והוא כשר למיסרו אפילו על ידי בעל ביזמתו אחררא דומוכת מותכו שלא נמסר באותו יומם חממתו של היהודית האשה במוקום הכתיבה, ומה לצער השם לומר בגין התבאים ממורנות הדם וליכא חשש מוקדים משום זקלאל אית להו, משום דמיינא ותלמוד ומשנה לא כתבו כלל מקום עמידת האיש והאשה, עיין גיטין ה, א, ובוטש' שם ד'ה "וזם עירוי" בסוף דבריהם, אם כן לא ניכר מותר הגט שלא נמסר ביום שנכתב, והוא דחנא בגיןין ה, א. ובעל השביא את גיטו וכור' הרי בבעל בעצמו יוכל להביא אף על פי ורבזון התלמוד לא היו בוחנן מקומות עמידת איש ואשה, באמת צרכין לדוחק דמיינ שמכביה מקומות קרוב וליכא מוקדים. ספר רמי למיסרו לה אחר זמן בין על ידי שליח ובין על ידי עצמו אפילו באותו מקום, והחומרה שאלא למיסרו גט שנותחר מלמסור באותו הדום הוא דוקא בוגט שנכתב בו מקום ועמידה מקום הכתיבה, כן ראה לפ' עניות דעתינו ברור. וש למסור על זה בגין דא דהבעיל הוא איש עני מטופל ואין לאלו יוד להשיג שליח, ועל פי דברת אלו עשינו מעשה לשלהוג הגט לקראאנשטיינט כד' שיםיסרו הבעל שם בעצמו, אבל לא נתהי הגט לדוד אלא שלוחתי על ידי פאסט לד הרוב חממת חשש המזוכר באכני צדק" הניל. וזה הטוב יצילט משגיאות" - עכ'ל התשובה.

ומעתה נזהור למאי דקמן, גראה לפי עניות דעתינו דבר ברור ודואי גם ר' יוחנן מודה במוקדים דפסול ממשוחש דפירות, אלא זאת או אפשר לומר אלא במקומות דיש חשש דיחסה על בת אחוינו וימסור לה בעניא את הגט בלבד עדי מסירה, מAMILא יש נמי חשש דפירות דהוא ליכא קל ותתרוק מהלקחות שלא בדין. אבל במקומות וליכא חשש דבת אחוינו אין לחוש שמסור לה בעניא, מAMILא וליכא נמי חשש דפירות, והוא עני מטופל ואין לאלו יוד שמען על ר' שמעון ייש לומר דגム הוא סבירא לה דריש לבעל פירות עד שעה נתינה. והוא דגט מוקדים כשר הו, על זה האמור דמהכא דרייך הרומב'ס זיל את שיטוג, ודואי ר' שמעון ורבנן לא פליו ושניהם סוברים דריש לבעל פירות עד שעת נתינה, אלא לרגבוי פירות יש לו קל אם תוטט בפני עדי מסירה, ולכן רק במקומות דריש חשש לבת אחוינו שיםיסור לה בעניא יש לחוש נמי פירות, ולכן מוקדים פסול שני הסעמים, אבל ר' שמעון סבירא לה דבזומן מועט ליכא לחוש לבת אחוינו ומAMILא דפירות נמי ליכא חשש דואו יש לו קרל, אבל בעיקיר טעם התקנה לא פליו כלל ר' שמעון ורבנן, וגם לענין יש לבעל פירות עד שעת נתינה נמי לא פליו ושניהם סבירא להו הכி, אבל פליו אם יש לחוש בזומן מועט לבת אחוינו ומAMILא דריש חשש פירות או לא. אורם כל זה לא תוכל לומר אלא מאוחר RIDUNIN מהאי סבירא דקלא אית לדיה, אבל מוקדים וידיעין מהאי סבירא איך מכשיר ר' שמעון גט מוקדים, ועל כורך ממשום רסביא לא פליו לבעל פירות אלא עד שעת כתיבה במוקן, ומAMILא מושב קושת הפוי יהושע במאה שהחשוו דרבי יהושע בן לוי Mai סבירא לה גבי פירות, ודואיא גם ר' שמעון ברבן סבירא להו ולא פליו אלא אם יש לחוש בזומן מועט

לחוש שא חזות או לא, ובזה פסקין בשעת הזרק בר' שמעון, וגם מה שהקשו מנא לן לאפרשי פלוגטה לא קשה מרוי דברמת למסקנא לא פלי, וממילא זירושלמי ומייר בתר המסקנא שפир אמר ר' יוחנן דעתם רפסול מוקדם הוא משום פירות, והוא שם בירושלמי אמתני קימא וחושה ודפירות או אפשר אלא אם נאמר דיש חשש דבת אחותו ומסור לו בעניא, ממילא יש נמי חזוש דפירות, וכן אין כאן סתירה מירושלמי לתלמוד ריזן ועל קושית הקורבן בתבאל על פירוש והמשות מואה ואמר ר' יוחנן אפללו מכאן עד עשרה ימים, נאמר דברמת בירושלמי מבואר להיפר, סבירא לה ר' יוחנן דרך לאלתר, וגם דילן הו הפלוגטה שלא אלבאו ומסקנא, ומוקודס ומהפכין ר' יוחנן לישך לקש מהא דיש לבעל פירות עד שעת נתינה, אבל לבתר מההפכין הברייתא מההפכין נמי הפלוגטה כמו סבירא לה זירושלמי ור' יוחנן סבירא לה כרש לקש ומשום Dao ליכא חזוש דבת אחותו אבל האقا דיש חזוש דבת אחותו ממילא יש נמי חזוש דפירות, ופסול גם לר' שמעון זהה כפטור ופרק תחילת לה יתפרק.

ובמה שבתบทוי לעיל יש ליחס נמי שיעוט הטעו שכחוב דמאתר שתקנו זמן אם תביא גט בלבד מן צרכיה להביא ראייה, ומשמע דקטלין לה מספק, והוא נגר הש"ס דילן ואמריון אווני ולכתחלה לא נשא. ולפי הניל יש לישב על נובן, דהנה התוס' כתבו לדרכי יכול לחופות על בת אחוותך אך על פי שיש לה חזות את איש מ"מ הרי גורשה לפניך ועין בפני יהושע שכחוב דשני תירוצי והוטס' משך שיבוי זהדרי. והנה האי גורשה לפנינו וראי לא מהמי אלא אם אין ריעותה לפנינו, אבל אם יש ריעותאות או מי יאמר לנו הרי גורשה לפנינו דילמא לא הוה גורשה, וכן ראי קורם ותקטו ומן בגטין אם יש גט בידיה שפיר מקרי גורשה לפנינו ולא תקוטו, אבל לאחר ראי קורם ותקטו ומילא אם יש בירוח גט بلا זמן או יש לנו ריעותא גורלה ושהחוש שמסרו לה הבל עדי מסירה, דאי והה מטר לה בעדי מסירה וזה לה קול, וכמו שבתבאו התוס' בד"ה "כלא אית לה" דעל ידי שכותבין זמן יש לנו קול, ואם כן וראי לאחר שתקנו זמן ולא יהיה בו זמן היה לו קול, ומדלית להה קול וראי לא מסרו לה בפני עדי מסירה, ועל כל פנים לחוש ש ולא מקרי גורשה לפנינו. וקטלן לה מכח חזות את איש. וכן מוקודס ומסקין לטברא וקלא אית לה שפיר אמריק ואפלו לאחר תקנת זמן לא קטלן לה ושפיר מקרי גורשה לפנינו, אבל לבתר ומסקין לטברא וקלא אית לה והיא תוציא גט بلا זמן וגם ליה לה קלא. קטלן לה משום ודילقا גורשה לפנינו, וזה נובן מאד בסעיטה דשmai.

סוגיא דקלט גROL בוגט

ראיתי לבאר הדין בכתב גט על קלף גROL, שראיתי בה שערוריה גROLה בין הפסוקים, ואמרתי אני העציר ענפף ידי לבאר הלכתא דא כד ה' הטובה על, זהה החל בעורת צור וגואל.

מקור הדין הוא בש"ס גתיק בא, ב, "על הקין של פרה ונתן לה את הפורה". ומקשה בכך "קלעיה ולחביה לה, אמר קרא" - זוכבת ונענת לה" מי שאית מחוור, אלא כתיבה ונעינה יצא זה שמחוור בתיבה קציצה ונעינה". עיין בתוט' ד"ה "יבא" שנחלהן בזה הפסוקים שהרבנן שמואל ודיעמיה סבירא לה דודוקא בקרע או בעל חיים, חשוב מחוור קציצה אבל בתולש לא. והביאו ראייה מהא דפליטן ליקמן כסטור בעצץ נקב. וממען דבשאית נקב אפיקלו יקוטם נמי כשר. ולפי זה בקהל גROL נמי לא שייך לומר מחוור קציצה אבל בתולש ור' פוסלים וסבירא לה דישיך לומר מחוור קציצה אפיקלו בתולש. והביאו ראייה לדבריהם מדאמור כתבו על חותם בשור דשלקל ווידוב לה, וממען דאי קצץ פסל. וזה לא גור רבא שמא יקוטם משום דאן דרך לשוברו כמו בקין של פרה דלא גוריין שלא יקוץ את הקין. אבל בתולש שייך מחוור קציצה. אלא ולפי זה היה לנו לומר דבעלה של חותם שאית נקב נמי גנוור שמא יקוץ, וכן כתבו באמות התוט' וכן כתוב הטור בשיטת הר'ת אלב השב"א והר'ון ובעל העיטור כתבו דישיך לומר עצץ שאית נקב ליבא למגור דאן דרך לממלשיה עי"ש. ולפי שיטת ר'ת ודיעמיה הוא הדין בקהל גROL ואסור. לא מעביה אם חתחו אלא אפיקלו אם לא חתחו פסול במוח בעלה של עצץ שאית נקב. לשיטת הבעל עיטור יש לומר דודוקא אם חתחו פסול אבל שלא חתחו כשר דלא למכור שמא יחתוך כמו בעלה של עצץ שאית נקב.

והנה לכל אחד ממשות אלוי יש דוחק בפירוש הגמ' דלשות רבע שמאלא' לא שייך מחוור קציצה בתולש, לא בין למה כתבו על חותם של עצץ נקב צירק למשלקל ולחביה כלו. וציריך לדוחוא לאו דודוקא, והזו הדין דמותר לקוצע, וזה דוחק ואם כן הוה לה לחישס לומר כן בפירוש. וכן לא בגין לשיטה זו דמאי שאית בקין של פרה דמקרי מחוור קציצה, הלא גם שם תולש הוא. וכי משום דהוא בעל חיים הלא סוף כל סוף אין כאן מחוור דהוא הפרה כליה תולשה הוא. והפי יהושע באמות הקשה כיון דעתך צירק לקצע בחרחה מה איכפת לך אם קוצע, עי"ש בדבריו. ולהייחר, להני שיטות דאמורין ויש קציצה בתולש אם כן בגין ולמה נקט פלונגייזו דאבי ורבא בעצץ נקב, הלא אפיקלו בעצץ שאית נקב בן הווא, וש לא לטסבלו הדוחק שכתו התוט' דבאמת הקשה כיון דעתך צירק להוציאן בחוץ ובמו שכתב הרש"א דאבי, וזה דשם באמות כשר ומושם דלא למכור לשמא תולש לה, וכמו שכתב הרש"א ור'ון ובעל העיטור, ומילא בגין הדוחק בכל זה, וכן צירק לטסבל הדוחק בקין של פרה לומר שם לא שייך למגור, וכמו שכרבב התוט' וזה דוחק גROL, כללם דמלתא אין לנו דרך מרוחה על פ' שיטות אלו. אשר על כן נראה לפיו עניות דעתך כי השיטה המהוורת היא שיטת רבנו האי ול' הובאה בר'ן, וכן הביאו הרבה המגיד ברמב"ם בה' גירושין, והוא אמר קדום הכתובת

היה ברעתו למינן או פסול, אבל אי כר כתיבה לא הוה ברעתו למינן מיניה או גזוי מני' בתר דaicתב לית לן בה עי"ש.

הנה שיטת רבענו האי זיל מבורת. דלפי שיטתו תלי הדבר אם היה בחרטו קורם הכתיבה למינן אחר הכתיבה או פסול, ומספר מקרי מחוסר קציצה בשעת כתיבה. אבל אם בשעת כתיבה לא היה מחוסר קציצה, והיינו שלא היה ברעתו לказעו מוחר לказעו אחר הכתיבה. אלא דעת זה קשה לכואורה והוא חווין בש"ס בכתביו על עלה של חרס עציץ נקוב דלא פסל רבא אלא מושם גורחה שמא וקעום, הרי רמן הgorה והיה בשיר אם כתבו על עלה של עציץ נקוב אם היה ברעתו לתני לה במותו שהוא, ואפלו הכל כי אם מלך אחר כך והיינו אחר הכתיבה לказעו פסלם כן מן התורהadam לא כן היה gorה לגורה, אלא והוא adam קעם פסל מן התורה אף על פי שקודם הכתיבה לא היה ברעתו לקטום, הרי ואפלו לא היה ברעתו לקטום מוחלה אפלו הци אסור לקטום. וכך קושיא זו מצאתי רשב"א זיל בחירושיו שהעליה adam בין הכתיבה לתנינה חיבר את הגט ותלשו בשיר ולא מקרי מחוסר קציצה אלא אם בשעת כתיבה היה מחוסר, אבל הכא בשעת כתיבה תלוש ולא איכפתן בן כמה שחויבו ותלשו בין הכתיבה לתנינה. והקשה הוא נפהא זיל אדרביוםadam נלה גור רבא שמאי קיטום, הלא בשעת כתיבה לא היה ברעתו לקטן, ותרין דשאמי החם שבאמת היה מחובר. אם כן יש לומר איגלאי מלוא שכבר היה בשעת כתיבה מחוסר קציצה, אבל אם חיבור בין כתיבה לתנינה דליך למיימור הכא באמת כשר, עי"ש בדבריו. ולפי זה התגלו הקושיא לרשות רבענו האי זיל מי הוה ליה לימייר שפסול אפלו אם לא היה ברעתו לעשונותן מוחלה. אבל שמע קושט דברי אמרת אין הדברים מתרפים בין חומר בעל לסבול שום דוחק.

הנה הוא ודPsiṭא לה להרשב"א דחבירו בין כתיבה לתנינה כשר, איבעי דלא איפשט הווא בירושלמי, כמו שהוביא הווא זיל בעצמו בסוף דבריו, אלא רכתב בין דבירושלמי לא איפשטן ובגמי וילן לא איבעי לה משמע דמתניתון הזה שמען לה, כמו שכבר עי"ש. ובפרי והש באבן העור הרובה לתמורה בין דהיא איבעי ולא איפשטא בירושלמי באיסור ואורייתא אין נפסק לkolא במקומות ואיתן מפורש בש"ס דילן להחפר. עי"ש הרשב"א באמת הוה לה לימייר לישב שיטת הרשב"א בזה. ול הצעיר נראה שמדובר לנויה להתגרר בו. דהש"ס דילן על כורחן לא מצי סבר בזה בירושלמי.

הנה הא דמחובר פסל ילק' בירושלמי מרכחיב "ספר", היו דבר תלוש. ולא בש"ס דילן דמוקים הכא בסוגיא שלט האי "ספר" אלבא דרבנן לספרית דברים, אלא מוקי לה ספר שיזהו דבר תלוש לאפוקי שלא יהא מחובר. ועיין ברשב"א שהביא יש מפרשין דרישין מרכחיב "זונע בזורה", והיינו דבר העtan מיד לד. ובוריטב"א כתוב דמפרשא דCKER משמע שלא יהא מחובר ולא שיר נטעיה לד אל דבר תלוש עי"ש. ועיין בשיריו קרבן על היירושלמי שכטב דלש"ס דילן מהוביך איטט פסל מההתורה ובויא ראייה מהא ררמב"ם לא מנה מהוביך בין י' דברים שפטולים בגטו מתורה. ועיין רשי' שכתב על המשנה אין כתובנן במחובר שלא יהא מחוסר קציצה, והקשו עליו דהיא יכול לטעתן כמו שהוא מחובר, ולכך לא קשה מדי', ועודאי גם רשי' סבירא לה ומוחבר פסל ממשום רטעיה לד לא שיר אלא בתלוש, אבל עירין והיה

מורור לכתבו במחובר ותלשו ולחטו לה, لكن הוכחה רשיי לפרש וטעם דאן כתובך במחובר הוא בין דיזיה מוכחה לקצנו כדי שיתה הנימה בתלוש, ולאחר הכתיבה לא יהיה יכול תלשו ופסול ממשום מחוסר קצעה וזה ברור בכוונת רשיי. פלא ואיתו בפני יהושע שכתב דבר שבן אם לא תלשו ופסול ממשום "ספר עי"ש, זה פלא רשיי וש"ס דילן על כורח לא סבירא לה כהאי דרש וירושלמי ופסול מהוחרם שום דורשין "ספר", דאו ואיתו לא זהה בעי רשיי לפרש הטעם דאן כתובן אפילו אם תלשו אחר כך, ובלאו היכי נמי פסול ממשום והבתינה זהה במחובר, לדחוישלמי אין חילוק בין כתיבה לתיניה אלא טעם אוידיש לשניהם, וגירית הכתוב הוא שיתה זון הכתיבה והן התיניה בתלוש, והאי ספר שכתב בין וכותב ונתקן בדרש לפניו ואחריו, וכרבנן במס' ר"ה ט. א. דפסיקין כוותיה. וכן איי דרישין "ספר" בדורש בירושלמי, אין ציריך טעם אחר לפסול מהוחרם זהן הכתיבה והן בתיניה. אלא להש"ס דילן רעל כורח לא רדרש האי ספר לפסול מהוחרם אלא לפסירת זברם, ומהוחרם ופסול הזה ממשום ו"ונון ביריה" משמע על כורח תלוש, אם כן זה תא תיניה התיניה מתהה בתלוש, אבל עיינן מנין לט שאין לכתוב במחובר, להאי קרא ד"זוכטב ונתקן" שלא יהוא בין כתיבה לתיניה מהוחרם קצעה, ספר נבב רשיי, וזה ברור אמרת זדק. ואחרי כתבי אריאוי שם הושב' א' כרב מושג כרבורי הפני יהושע והוא פלא והפלא, עיין בלשון הר"א"ש ומחרבר שכתבו ממשום "וונון ביריה" ז鐸יך. ולפי האמור והירושלמי אית' לה מכח ודישה דספר דבון הכתיבה ובין התיניה צרכיה להזיות בתלוש, וממילאתו לא צריך לדרש ויזוכטב ונתקן" שלא יהוא מהוחרם, לפי זה יש פלונטה גודלה בין הירושלמי וש"ס דילן בהוא דכתבו על קון פרה ואחר כך קצץ את הקון בין הכתיבה ונתיניה, לדחוישלמי בשור בינוין דרש ורמושר קצעה. ולפומ' והיעיא נתהוה לפי זה קושיא גודלה. ואם כן לדחוישלמי תקשי קשות גומני ולקצעה, ולמה נתן לה את הפרה. וכן לתנץ בתירין ש"ס דילן, והאי הירושלמי לא סבירא לה לךן ודישה רמושר קצעה, אבל טראה ברור לדחוישלמי אין כוונת התאנא במה שאמור ונתקן לה את הפרה כמו בש"ס דילן. ולש"ס דילן הכוונה ומוכחה ליתן לה דזוקא את כל הפהה אבל אסור לו לקצץ את הקון ולהתנה לה רמושר קצעה זהא, אבל להירושלמי דנותן לה את הפרה, רעה לומר דמותר ליתן לה את הפרה אף על פי שהוא דבר שיש בו רוח חיים, ולאפוקי מר' יוסי הגליל דסבירא לה אין כתובין על דבר שיש בו רוח חיים, אבל אם קצטו ואיתו כשר, ראו על כל פנים התיניה הווא בדבר שאנק בו רוח חיים, ואשמעון דמותר ליתן כמו שהוא ואין ציריך לקצטו. ומה שהביא בירושלמי שם ברייאתא דקצץ את הקון ואחר כך חתמו פסל, והיוו אליבא דרי' יוסי הגליל ופסול ממשום שהוא נכתב על דבר שיש בו רוח חיים, וכן הביא הירושלמי ראהה לר' יוסי הגליל וזרות ואוכלין באוכמן עי"ש ותמצואו שכן הוא, עיין בשירוי קרבן על הירושלמי, ובפה עיינן בהזהות על מסכת גיטין, וזה ברור.

ומעתה נראה איך בהאי דינא של חבירו ותלשו בין כתיבה לתיניה שאין לו מקום להסתפק בו אלא לדחוישלמי לשיטותו, והוא פסל את המחרבר מכח שאיתו נפל על המחרבר שם ספר, וכן מסתפק הירושלמי אם חבירו בין כתיבה לתיניה ואבד שם ספר אי היה השרן או לאו, אי נאמר דזוקא בשעת כתיבה ציריך להזות לה שם ספר וכן בשעת נתיניה, אבל כמה שאין לו שם ספר בין כתיבה ונתיניה זה לא יכולת ל', או נאמר דבון בין הכתיבה ובין התיניה ציריך להזות לה שם ספר, ולשון הקרא ממשם הכתיבה תהיה עשושו ספר, והכא התולשה שעשוזו ספר, ובפרט

וזהאי ספר כחוב בקראי בין וכותב ונתן, יוכתב לה ספר בריתות ונען בזיהה". אבל לש"ס דילן דודשין דמהוחר פסול מיזונן בזיהה, אם כן כתיבה במוחור איתן פסול בעצם אלא דהתוורה אמרה שמעשה הכתיבה לא תהיה בשעה שהוא מוחסר קציצה, ואם כן בחברו ותולשו לאחר הכתיבה מה איכפת לו בזה, סוף כל סוף הכתיבה דיזהה בשעה שלא היה מוחסר מעשה, מה שאן כן להזרושלמי יש מקום להסתפק ממשום שפטק מלוזות ספר, ודילמא קפיד קרא שימושת כתיבה לא יפסוק מלוזות נקרא ספר, זה ברור.

והנה ודאי לשיטת הירושלמי ומהוחר הוא משומ ולא נקרא ספר, פשיטה דעתן מקום לפולטנא דאבי ורובה בכתביו על עלה, וזה לא בגין והן לבא פסול מהוחרה בזון דעהלה מהוחר לקרען, ומה מהני שנותן לה את החרט כלו, סוף כל סוף וזה מהוחר, משאן כן לדיין רכניתה במוחור איתן פסל אלא ממש וצריך לעשות עד איזה מעשה, אם כן בעזין אין ציריך לעשות שום מעשה מיוחד אלא הגבהת העצץ, וזה אינו פסל מהוחרה אף על פי שבכתבו על עלה העלה מהוחר, לעין שבת מי רזה לא איכפת לדיין, וזה סוף כל סוף אין ציריך לעשות העשות אחר הכתיבה שם מעשה מיהה, מה שאן כן אם תולש את העלה אז ציריך לעשות קומות הוגבהה מהשה תלישה, ועיין בר"ז שכבתן. ולפי מה שכתבתי כווננו מבוארת. ולפי זה נזכר לט חומרא גROL גבי כל דבר תולש, ולהרושלמי כשר אף על פי שקצבן ממן אחר הכתיבה, אבל לדיין פסל דהא סוף כל סוף ציריך לעשות מעשה, ואני תהה על אותה שיטה דסבירא ליה דקלף גROL לא שייך בה קציצה ממש שהוא דבר תולש ולא קרי מוחסר קציצה, והוא פלא וכי בתורה כתיב האי לשון קציצה שנדרן אי נפל שם קציצה על דבר תולש, הלא אין בעין יהא מוחסר שם מעשה ומה נפקה מינה אם הוא בדבר תולש או בדבר מהוחר סוף כל סוף ציריך לעשות איזה מעשה. אולי הוא תינס אם היה בדעתו לעשות איזה מעשה תלישה בשעת כתיבה שפיר דמקרי מוחסר מעשה בשעת כתיבה, אבל אם לא היה בדעתו לעשות איזה מעשה אלא במלך לעשותה אחר הכתיבה לא איכפת לו כמו ולא איכפת לו אם חברו אחר הכתיבה ותולש, אלא אם היה באמת מהוחר ואנן סהדי שייהה תולשו, או אמרין דיהוה אבל היה בדעתו לקצוץ ואגלאי מלאה למפרע שכבר היה בשעת כתיבה מהוחר קציצה, אבל בדבר שאן דרך לשברו או לקצוץ ודאי אין זמור DAGLAי מלאה למפרע שכבר היה מוחסר קציצה, וכיין דעתן לומר איגלאי למפרע אדרבר תולש בזון דאין דרך לקצוץ, מה שמלך לקצוץ אחר בר לא איכפת לו כמו ומונור לחברו ותולשו בין כתיבה לתיניה. ובכן של פרה נמי בזון דאין דרך ליתן פרה אן סהדי שכבר היה מוחלה ועתו לך וקרי מוחסר קציצה בשעת כתיבה. אבל בדבר שאן הרוך לקצוץ הגם שקצוץ לאחר כתיבה לא איכפת לו אם לא שיהה בדעתו מתחלה לך, שאו ודי מקרי מוחסר מעשה בשעת כתיבה, לא שנו תלש ולא שנו מהוחר, דאע"ו בקייא תלשה מהוחר בתיב, וממילא שיטת ריבוע האי ושיטת הרשב"א מכוניות, ודורייא גם ריבוע האי מודה ובדבר שהוא מהוחר באמת ואנן סהדי שיקצוץ בזון שנן הרוך לקצוץ אמרין איגלאי למפרע שייהה בדעתו בין כתיבה לתיניה. אולי בגין גROL שאן לומר האי אנן סהדי, דמומי כי תקי קצוץ. ובשלמא בפרה יש לומר שייהה רעת מתחלה לך וזה דלא קצוץ הוא ממש ודילמא מלך ולא מגרש לה ולמה יפסיד בחטם את צורת הפרה, וכן בעלה של עציץ נקוב, אבל בגין הלא חלק וזה שכותב בלאו האי הוא מפסיד ולמה לא קצוץ מותחל, אלא ודי לא היה דעתו לך מתחלה אלא גROL אחר הכתיבה, וזה לא איכפת לו מליין.

ולפי זה הוראה אורך אין לנו שם רוחק מהשלה וטיריה, זהകשו התוטה רכין ולא שידל מוחסן קעיצה בתולש. אם כן למה אמרו בגמי' בכתבו על חרט של עץ נקוב כשר דשקל ויזבנה נלה. דמשמעוadam ישבור חלק מהחרט יהיה פסול, ולפי שיטת רכיבת ואילו כי ביאורנו פיזא מאורך זהה בדרא תלא, וזהאי אם היה הדריך לשבור את החרט אפלאו אי היה מלך אחר הכתיבה פסול, והזה אמריקון כי איגלאי מלטה למפרע וכבר היה דעתו לך מתחלה, ומימלא וזהאי הדין לרבע הזה לא לנור שמא ישbor, אבל בין זה והדריך הוא לאן את החרט במתות שרווא, ולכן אפלאו אחר קר לקאפוץ לא איכפת לך מתייה, ומימלא נמי דילכא למיזוד לשמא יקוטם. וזהו כוונת רשי' שבתוב "דילכא להוש שמא ישbor החרט ויקצץ ולא מפסיד לעצץ", רעה לומר דאי היה דורך לשברו ולהפיטר העצץ או ממילא אם היה קוצץ זהה באמות מוחסן מעשה. אבל כאן ואין דורך לשבור כדי שלא להפיטר, לכן אינו פסול, וזה ברור בכוכנות השיט' בכוכנת רשי'. ובזה מישיב על בנין סתיית רשי' שהקשה הרין, ולעומן פירש' שמא יקוטם והוא קעיצה מן המחוור, ומשמע דבטולש לכא מוחסן בקעיצה, עין ברין. ולפי הניל דעל כן הוכרח רשי' לפיטר והגוייה שמא יקוטם לא שייך רק במחוור, משום ואיך על פי שאיתן נמלך רק אחר הכתיבה שפיר לקרי מוחסן קעיצה, כיון דיש לומר אינגלאי למפרע כמו שבתוב הרשב'א זיל, אבל אי היה תלא וברבר שאין דורך לקאפוץ לא היה איכפת לך במהה שנמלך אחר הכתיבה, כיון דילכא למימור בהיא איגלאי מלטה למפרע, וזה ברור בכוכנת רשי', ומימלא מישוב נמי מה שהקשו על רשי' שבתוב הראי'ש בשם' וזה מכשור גט שבנובע על קלף גודל ואחר קר קוצץ, והבא משמע ברשי' ושיר מוחסן קעיצה בתולש. ולפי הניל מזיא מאור, ודורי אי היה מתחלה דעתו לך גם רשי' מודה ודקרי מוחסן קעיצה, אבל הא דהשבר רשי' והינו במלך אחר הכתיבה וזה לא איכפת לך בברבר שאין דורך לקאפוץ ובניל, וזה אמת וברור בסיעתא דשמי'.

ולפי ביאורנו על בורחך לתה להאי שיטה שהביא הרשב'א דבעצץ שאיתנו נקוב באמות לא גודיק אלא דאי קוצץ פסל עיי'ש. וזה על בורחך לתה דממה נשך, אי פסל בשקעץ אחר נך, על בורחך משום דורך לקאפוץ ושיר כי איגלאי מלטה למפרע, מימלא וזה אי לא קוצץ פסל דגוריק שמא יקוטץ, עין בטיז' קב"ד סק"ח. ולפי ביאורנו הוא ותרתי דסטור וدمמה נשך אם קוצץ מקלף גודל פסל אף על פי שלא היה דעתו כן מתחלה, מימלא דציך נמי לנור. אבל האמות הוא דבקלף גודל נמי איתו פסל אלא אם היה מתחלה דעתו לך, וכשיטת הרכיב האוי, ובעליה של עץ' שאיתן נקוב בין דמי' דורך לקאפוץ והאי נמי אסורה, וזה דפלי' בעץ' נקוב, ציך לומר כמו שבתוב התוט' דיאשמעין רבוטאadam נתן העץ כמו שהוא לא מקרי מוחסן קעיצה מתחורה, והדבר מוסבר כמו' שכטבנו לעמלה' בארכות.

להשלמתה העניין ראוי לרשום בכואן ראייה בזרחה לשיטת הרשב'א דחבירו אחר הכתיבה כשר מגמי' חולין פ"ד, א, וכיסויו איתו טוג במקודשין, וחדר מאן דאמר ממעט ואית מושבר וכסהה יצא זה שמוחסן שפיכה גיריה כייסוי עיי'ש. והקשו בתוט' adam בין שפיר דחיב בכסהן חייב לגרחו ולכטוט. עיי'ש תירצם. עיין ביריב'א שבתוב בביואר יתר, ובנינו הדר בשעה שיצא היה ראוי לכיסוי בל גיריה, אלא שעיל פי סיבה ניתן, אך שפיר דחיב בכסוי. מה שאין בן במקודשין מתחלה היה איתו לכיסוי אלא על ידי גיריה עיי'ש. חרי לך בפירוש adam אחר השפיכה נתהוו איזה סיבה המצריכה מעשה. קודם הכסוי לא איכפת לך, אם כן

רכותה הכא נבי כתיבה אם בשעת הכתיבה לא היה שם עכוב, רק אחר כך נטהוה חיבור וצריך תולשה, לא איכפת לו, וזה ראייה ברורה לשיטת הרשב"א, ופלא שהת"ז בסימן קב"ה מפלפל או מותר לגורר בין כתיבה לטינה איזה טעות שנפל בוגט, וכותב שברבך דאי אפשר לעשות קודם הכתיבה לא מקרי מחוסר מעשה, ומוחתן שיטת הרשב"א וממה שבכתבנו מבואר שכן הוא, אלא רשם לא בעין סברא זו, וזהו הכלוי הכתוב שיר לכתבבה ואין מקרי זאת מחוסר מעשה בין כתיבה לטינה, הלא התקן הוא השלמת הכתיבה, משאין לנו גירה לא שיר למלאת השפה. והנה בהרושי חותם סופר געין כ"ד בהא דאיתו כוותבת געה הביא קושית הר"ן דינמא דהкопאה מקרי מחוסר מעשה בין כתיבה לטינה, והר"ן תירץ לא מקרי מחוסר אלא ברבר שהוא שיטין בגוף של ט ריעו"ש. והקשה הבית מאיר בשם איזה גאון והוא בגין חולין פר, א, מקרי פירה מחוסר מעשה, וכן בגין קללה, א, נבי ראייתו גז צאנר התען לו. עי"ש מה שתירץ החותם סופר. ולזרדי נראת דבאמת אכן מכח קושית החותם סופר לא פסקין כלל hei אמרואים, לא בגין פר, א, עיין ברא"ש ומעוני יו"ט, ולא בגין קללה, א, ולא במיר מה, אבל אלו הדברים לא מקרי מחוסר מעשה. ובפרט בושפך ובאר羞ית גז הלא אין שום שכבות והשפה והוכיסוי והשפה לא הפסל מהמת שעריך אחר כך לגורר את הדם, וכן הגתה אינה כל מזעה ועין בהה וזרוק היבט.

ומעתה שהוכחנו שישית ריבינו הא הרא השיטה מהוורת. נמצאו הדין: אבל דבר תולש שהיה ברגעו מתחילה לעשות איזה מעשה לאחור כתיבה פטול מהוורת והזה מחוסר מעשה בין כתיבה לטינה, וברבך שהוא מחובר או אפילו איזו מחובר אלא שהדרך לקצוץ, אבל גם לא נמלך אלא לאחר כתיבה אמרין בה איגלאי מילתא למפרע שהיה דעתו לבך מתחילה ומימלא פסל מהוורת, אבל ברבר תולש שאין הדרך לקצוץ ולא היה מתחילה דעתו לבך בגין קלף בגין שלא היה דעתו לבך מתחילה, וגם אין הדרך לקצוץ והמגון אגרות שלומים על פיר גROL, אף על פי שמנלך אחר כך איינו פסל אפילו מודרבנן, בן נראה לפי עניות דעתך להלכה ולא למעשה.

סוגיא דקדשה בגזל

משנה קדרשן ג. ב: "מעשה בחמש נשים" וכו': גם' אמר רב, ש"מ ממתניתין ארבע וכור ושים קדרשה בגול אינה מקורתת אפיקו בגול דידה, ממאי מודקנוי שלחם והזה וכו', כי סלק ר' זרא אמרה להא שמעתה קמיה ר' יוחנן מי אמר רב הבה, והוא לא אמר ר' יוחנן גול וללא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולן להקדישו והלפי שאיתן של זה לאפי שאית ברשותו, הכה בגול וידיה וכו' והא אמר להא מאי אמר רב כותמי מיתיבי קדרשה בגול וכו' מקודשת, ההם בגול וידיה וכו' והא מתניין בגול דידה וקאמר רב אינה מקודשת, לא קשייא הא ושורך הא דלא שורך". ופריש"י "זרכי קיבלה בגול דידה בשם קדרשן אוחילתייה" עד כאן לשון הסוגיא. ואסדר הקשריות אחת אל אחת:

א. הקשו התחרוניטים הפni יהושע והמקנה, דאריך מודיעיק רב ממשנה מעשה וחומש נשים דאין מקדרשן בגול דאחרם, הלא מותני ר' ק בגול דידה קמייר, ובם כן אפשר ר' ר' בגול דידה אינה מקורתת ומושום ויבולה לומר אין שקל זורי שקל, אבל בגול אחרים אפשר דמקדרשן אף על פי שאיתן של זה.

ב. איך נקט רב הא גול וידיה, בלשון ואפיקו דמשמע דיויתר רבתאותה הוא בגול דידה שאינה מקודשת מבגול דאחרים, הוא بلا שורך רבותא טפי אייכא בגול דאחרים דאף על פי דלא מצי אמרה אין שקל זורי שקל אפיקו הבי אינה מקודשת, וкосשיא זו הקשה הרשב"א, ותרערעו דחוק באשר לפ' דבריו ציריך לומר דהרבאותה הוא מהיפך להופכ', ואפיקו בגול דידה ומהנה בשורך מכל מקום بلا שדייך עד גרע יוטר מגול דאחרים, ומיא לא ירגיש הדוחק בוה, והמהרש"א כתוב הקשייא והתרערץ בשם עצמו ולא ראה שהרשב"א הקשה ותוין כן.

ג. כשאמרו הא שמעא קמיה ר' יוחנן, התחמי מי אמר רב הבה, ולמסקנה מי אמר רב כותמי, הנה כל רואה ישוטטם על זה, דמה היה זה חידוש בעיניו ר' יוחנן שבם ר' סבירא ליה כותמי, יותר תקשה קושיא זו לפ' פירוש התוס' ד"ה "וזהו" שרב וגם ר' יוחנן אשמעין דאיתנה מקודשת כלל אפיקו מדרבנן, ובם כן למה היה זה חידוש בעיניו ר' יוחנן ר' סבירא לה דאיתנה מקודשת אפיקו מדרבנן.

ד. הקשו שחקשו התוס' שם חמורות מאד, רמה אשמעין ר' יוחנן בגול ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולן להקדישו וכו' הלא מוכח בן בכמה משניות וברירותDKR ויאוש איטו שלו, והקשריא שחקשו התוס' לר' נמי מי אתה לא אשמעין וזה מכח משנה שלמהו הווא, קשה שלו, ואיך קושיא קשה או לא על לר' תקשה אלא על המשנה גוףא, דהא רב מודיעיק זאת מודקנוי שלחן היטה, והכוונה דלאיזה צורך השמעין הטענו הא דשלון זיהו אם לא לדייך מיניה דאין מקדרשן בגול, ובם כן על המשנה גוףא קשה דלאיזה צורך משמעינו מה הטענו הא דין מה שסבירא במשנות אחרות וברירותו, וכדי לתרץ כל זאת ען ואומר בסעיטה ושםיא:

הנה קדשות זקי החותם סופר וזוקל בשורת חרומים סימן קלב, הביא דברי השואל שהבריח מהסוגיא טהරין עכ, א, בבא במחתרת דרב דסבירא לה אפיקו נט, אית לה דכל גנב קנה

גוף החופץ להיות של בשעת הנגינה והחיטו בשעה שהוציאו מרשות בעלים ולבן חיב במיין, אלא דגירות הכותב הוא אדם מוחר גוף החופץ או מנתק את הלה או דלא תגמול. ואעטיק לשונו העטור בתשובה הניל:

ואשנה דבריו ליחס קרשית途וס' אפרישוי בסוגיא דרביצה חולין מ', א, דפירושי' בריה "רביצה" לא מביע הגיבו וקאו בהגבחה וראי יוביל, לאסדר שאיו של', אלא אפייל רביצה מכל מקום על ידי מעשה אסרו, והקשה途וס' בריה "רביצה" הא נבב לא קה אלא להוחטיב באחריותוonganין ומושט הבי גול ולא נטעיאשו הבעלים שמוים איתם יכולם להזכירו, ומושט הבי פריך שיש מין נסר אף על גב دائ' אפשר לניסוך ללא הגבחה, ועל זה הירץ מעלהו דרב סבירא לה בסנהדרין עב, א, הבא במחורתו ונעל כלם ויצא פטור לדרבמים קינפו, ובואר התם דסבירא לה מוגבג בعلמא דיש לו דמי חיב באונסין שם קנה גוף החופץ, והסביר מעלהו דסבירא לה לר' דלא ומ' לשואל דחיב באונסין אף על גב דלא קנה הגוף משום דרמצעתו שעיבר נשיה לחיב באונסין, כמו שכותב途וס' לחיזיא כתובות ע, א, דיה "הר' בוסף הדיבור מה שאין כן נבב לדלא מרטען שעיבר נשיה לא הי חיב באונסין אי לאו רקס גוף החופץ, ומושט הבי כשבא במחורתה אי הי צעריך להחוור הייה שחי טיעוות, מיתה, וממן שלו שביב קפאו, ומצא אין לו בלבא קמא ק', א, דאמר ר' הווא אמר רב מנה ל' ביריך והלה טוען לא הי דברים מעולם ונשבע ואחר בר' באו עדים פטור, שטאמר "ולקח בעלו ולא ישלם", ומISK זאלקים אמר רב אפיקל בפרקון דאייד בעיינה מכל מקום כין שנשבע ונעשה גול' עלי' ונתחיב באונסין ברלעיל בק' קדר, א, אם כן ממילא קפאו למורי לר' הווא ורבו הויה לה תשולםין, וקרא כתיב "ולא ישלם" יופה כיוון בו.

שוב קשה לאם כן כל גול' אמריא שיב הגילוח כלל לא קפאו ועל זה כרב זה לשונו: "ויל דרב סבר ברודאי רצין הבוואר הוא שישיב הגילוח גוף הנגינה והיטו קנה גוף החזירה, אלא שבזמן שלא החזירה הקנהה לו התורה גוף הנגינה והיטו קנן הגוף למן עד שישיבוו לעליהם כדי שיוחטיב באונסין", עד כאן ודריו. ובסוף התשובה כתוב: "זאתו מאי דקמן ועל כל פנים חזין עם מעלהו דמובואר בסנהדרין עב, א, ובבא קמא ק', א, דסבירא לה לר' ר' הווא דכל גוף קנה גוף החופץ, ודלא כן לא זהה חיב באונסין, ושחייב באונסין מכואר בתורה כפירושי' מרישען שומר אם לא שליח זיו, שם א' שליח זיו נעשה עליה גול' חיב באונסין, אך הסברא יהא כן, דסבירא לה כמו לדיזון דקימה ל' שנייה קנה גוף החופץ, אך לא הממן שני חיב עשריך להחוור לעליהם, הב' הי סבירא לה לר' כל גוף בתחולת הגבהת גיבתו קפאו לחופץ ואיתו חיב ר' ר' דמים, אך גיורת הכתוב לנתק לאו דלא תגול לא מינתק אלאAi משבי בעין שגול' אם לא נשבעה, אך אם נשבעה הקילה עלי' תורה דאיתיניך לאוין אפיקל בדים, אם כן כל זמן שהוא בעין שגול' נהי שקנה גוף החופץ ולא מחייב אלא דמים, מכל מקום לאו לא מינתק אלא בחשת גוף החופץ, ומילא כופין אותו לתקן לאוין. אבל לבעלים איתו חיב אלא דמים ולא גוף, והשואז הבא במחורתה שאפיקל דמים איתו חיב בשעת הנגינה, מושט דקים לה ברביה מיטה, ממילא נהי לי הייר אפיקל גוף החופץ, ראן כאן מצות השבה כלל, וכן הנשבע על הפרקון כיוון ודלא ישלם דמים ואין כאן מצות השבה לא ישוב גוף החופץ, ולפי זה מעצא גוף זה החופץ קני לו קניון עלם אלא שמקים בו מצות והשיב, ואם ירצה לשנותו גם זה אין בו, אם כן יכול להקחתיו ולאסרו, ורבוי מעלהו יכינו". עד כאן לשוט העטור בתשובה. ובחרושי

על חולין כתוב החותם טופר מחרעת עצמו במעט شيئا דבר זה והכיא דברי התוט' שם בסנהדרין שהקשו על רב בן קבנה את החפש מידי בשוחציאו אם כן איך לר' הגבג פטור מכפל משום דברתו "ונגב בית ואיש", לא כיוון ذקשו שפир קרין בה "ונגב מבית האיש", עי"ש בתוס' שתירוגם נראה וחוק, וללו דבריהם הקורושים היה נראה לדקושיא ולא קשה מידי, ודואז קעה גוף החפש, אבל כיוון ומכח מצות עשה דוחשיב חיב להחוירו לבعلו הראשונים, גזרת הכתיב דאיתו חיב כפל כיוון דעתן מבית הגבג ולא מבית האיש, אבל של' דאי מקרי ואיתו ממעוט מביתו, ואח"כ מעצמי שכנותי בזה להגחות מההורש' זיל ושמחתה.

וראיתי בספר אמר' נعم על קניינט בכל ח' דין נו, שמתמיה על קדושות זקי החותם טופר זצוקל מסוגיא זו, ואעתק לשונן, והנה באמת בן מצאיו להנאן חותם טופר זיל בחורם השובה קלב שמסיק שם לדרב באמת יכול להקוישו, ותירץ בויה קושית התוט' הניל על רישי ברבוץעה ע"ש, אלא דלי' עניות דעתך ודרבי' זיל תומוחין מאור, ונעלם מהזאנן זיל לשעטו סוגיא מפורשת בקדושין נב. א, ואמר' רב בעצמו בר' יוחנן קדשה בגודל אינה מקורת, ואמר' ר' יוחנן מי סבר רב בוחורי גול ולא נתיאשעו שניהם אינו יכולן להקויש, ואם כן דיא סבר רב למאר' לעין הקרש בר' יוחנן, ועוד דאי היה יכול להקויש ודאי שוגם לקרויש אשה יכולן, רדהו הוא קבנה גוף החפש ואיתו חיב אלא דמיו, אף שציריך הנילן לקיטו בו מצות השבה מכל מקום הויה של' לדעת הנאן זיל, ושאמ לא ירצה לךים בו מצות השבה יכול להקויש, ואם כן נמי היה יכול לקדש אשה והוא ישלם מביתו, ע"ש בקדושין נב. א, כתוס' ר' יהוחוא שם, שהקשו על רב/or' יוחנן מאוי אתה לאשמעין הדא בבר' ידענו ממנתניתן ניגל לפוי יאוש איתו של', ולעתה הנוגנים זיל טובא אשמעין דאיינה מקורות, ולא הויה הקרש אודרביה קשה על רב, סוף סוף דברי הגאנן זיל ציריכן עיון גדול, עד כאן לשון הנאן בעל אמר' נעם זיל, ולפי ביאורו בסעיטה רשותא נראאה כי דברי קדושות זקי החותם טופר זצוקל, מוכרכין מסוגיא זו זיקרא ומקום הנימזו לבעורת ה' יתברך.

הנה לפני הקרמה האמתית הלו' רב לשיטותו באמת טבירא לה' דגבג יכול להקויש את החפש שגבג אפללו קודם יאוש במור' דיכול לאטרו, והא דכתיב איש כי קדרש את ביתו אף כל של' בעשאו אפטוקי, אבל גוללה של' מקר' יכול להקוישו, ולא קשה קושית התוט' דמנה אוית ר' יוחנן לאשמעין בין' דבמשניות וביריות מבוואר דקורט יאוש איתו של' ודואז איתו של' מקר', רצה לומר רוחיב להחוירו מכח מצות עשה דוחשיב, אבל אכתי הויה אמיינא דקנה גוף החפש יכול להקוישו וכמו לרב דיכול להקוישו, ושפир אשמעין ר' יוחנן הדגולן איתו יכול להקויש נבר רב לטבירא לה' דיכול לאסור ולהקויש, וזה נראאה ברורה.

ומעתה נראאה הדרן בקדושין, הנה לרב לטבירא לה' וככל גוללה מקר' של' אם כן מעד המקורש לא היה כאן שום עיכוב ושפир היה יכול להקויש את האשה בגולן אין במל' דירה והן בגין דאחרים כמו דיכול להקויש, אלא דענין ציריך בירור אם אין כאן עיכוב מעד המקביל דהיעט מעד האשה, וכדי לברר זאת נעריך את עצמו בסוגיא דבבא קיא, ב, וקטו, א.

הנה בדף קיא, ב אמר' רב חסדא גול ולא נתיאשׁו הבעלם ובא אחר ואכל רצעה מזה גובה רצעה מזה גובה, ומבוואר לסתן דף קטו. א, בפלוגנתה דרב ור' יוחנן בחומר הגבג דכובל עלא מא מחדה להא דרב חסדא אפללו רב, ורק אליכא אוקימתה דאבי אמריקן דרב לית לה להא דרב

חסדא, והנה אפלו אם נאמר ורב מורה לר' חסדא והג'ול יכול לגבות מן השמי נמי, הדינן משום דכון ואיכא מזות עשה והשבה מכח זה נמצא חוויב תשולמן גם על השמי, אבל מכל מקום גוף החפץ וואי של השמי הוא, ולא גוע בח השמי יותר מכח ג'ול הראשון, וגם בגין פשיטה ואיפיטה דמקרי של דהויטו של השמי, אלא דגס הוא נהיה בתשלומין כמו הראשון, אלא דברי סבירא לה נאמת דבר חולק על ר' חסדא וסבירא לה דאיתו יכול לגבות הג'ול מן השמי, ומה זה ראייה בני דהוא משום דסבירא לה דכון והג'ול הראשון קנה גוף החפץ, אלא דהויתה אמרהadam מוחזר את החפץ מנטק את הלאו והוינו לטובתו של הג'ול, והראייה דווקל לומר לו ג'ול חמץ ובר עלי הפסח והי שלך לפניך, אבל לגבי הג'ול השמי הוא יכול לומר לו לאו בעל דברים רידי את בגין דיבור היה נקנה החפץ מקרים למולן הראשון. עיין בתוס' חולין קלד, א. שכבותו התוטס ובג'וליה קיימת ודאי כובל עלמא לא פלאג, ואיתו לה לר' חסדא ריבנה מהו גובה, ובאמת בירושלמי פרק ו דטרומות, וגם בגין בבבא קמא מבואר לר' יוחנן לר' חייא פלאג אפלו בג'וליה קיימת ר' חייא סבירא לה דאיתו יכול לגבות מן השמי, עי"ש ופלאג.

על כל פנים לשאר האוקומנות בשיס דילן ואפלו רב מודה לא ר' חסדא סוף כל סוף לא גרע בח השמי מכח הראשון, ואם בגין לבואה פשט וברור adam קרש האשוה בג'וליה אל'בא דבר בגין דמקרי שלו ואין כאן שום עכוב מעדר המקושט, ואם בגין האשוה 'המקבלת' נמי אין בגין עכוב ומקרי שלה אלא דמכח מזות השבה תעטרך להחויר להג'ול אבל גוף החפץ שלה מקשי. ועוד יותר ודוא גופא ספק אם יבואו הג'ול לגבות ממנה דרך רעה לגבות מונה או מונה נובטה, אבל רדי אף על פי שהג'וליה קיימת ביד השמי יכול לגבות דמים מן הראשון וזה ברור, אם בגין חסריון מעדר עיקיר הקדרשין לא מעדר העותן ולא מעדר המקובל, ומעתה איני אומר דרא דלב אין מקדרשין ג'ול עיקר אחריתם, לאו ה'יט טעמא משוםidis בגין חסריון בקען החפץ, אלא משום בגין ג'ול מלהא אם קבלות האשוה לשם קדרשין, דממה נפשן אם לא רעה שהג'וליה ודאי קדרשי טעות הוא, ומהה לא מיר כייל, אלא מיר בידעה שהוא ג'וליה דה'יט שהאיש גלה לה שהדבר הוא גול בידיו והוא קבלה בשתייה. אם בגין ג'ול רעה שבלחה את החפץ לשם קדרשין ייכולה לטען שכן שידעה שבג'ול היא עצה קבלה את החפץ לצורך עצמה, או להחויר להג'ול אבל לאו לשם קדרשין בגין דקלבלו בשתייה. ואם בגין טעם אחד לנו על גול אחרים ועל גול רידה, בשנייהם בגין חסריון בגין אלא בשנייהם יתלה למיניהם שלא טולתה לשם קדרשין. ומזה מה דברי בגין ג'ול האשה מחה לה שתוחתל הקדרש על דידה, והוא הרין ואמרין ודאי אין אשוה רעה להתקדרש בג'יביה, וממילא מסותמא לא קבלה את הג'וליה לשם קדרשין במ' בג'ול רידה.

ומעתה שמע קשות דברי אמת בפירוש שקל ואטריא של הגמרא ושפיר ר' יק רב ממשנה דיין מקודשין בג'ול הן בג'ול ואחרים ווון בג'ול רידה, אף על פי דהמשנה לא מיר בג'ול ואחרים, אבל מכל מקום הוא בשנייהם בגין חסריון בגין הקמן אלא דכון רג'לה הקדרשין בשתייה אלו אומרים ולא כונה לשם קדרשין, ואם בגין גול ואחרים כל שכן הוא מג'ול רידה, בגין דבג'ול אחרים אפשר שיבואו הג'ול ייגבה ממנה, אם בגין גול ואחרים לשם קדרשין וזה בגין דבג'ול שלזיניהם. ושפיר אמר על גול רידה לשון אפלו. וכמו דרשטען ל�מן גול ואחרים גרע בג'ול רידה, וה'יט אל'בא לר' יוחנן משום בג'ול אחרים מקרי ליז'יה אותו ושלו כייל, ואל'בא

ודרב גול אחרים גרע משום ויכל הנגלו לגבות אותו ממנה וממילא וראי לא קבלה לשם קדשין.

ובушם מימרא זאת ר' יוחנן התרמה על זה, רמי אמר רב הבי, ולמסקנה מי אמר רב בותה, והדיינו ויהזה קשה לו רכין ואלבא רב לשיטתו אין כאן חסרון בענף הנקן והקדושים והגויים מקרי שלו, וממילא גם כן של האשה כיוון ולא סבירא להו כוותיה ר' יוחנן ונילא עתיאשו אין שעיניהם יכולן להזכירו, ורק להכני איננה מקודשת משום דמסתמא לא קבלה לשם קדשין, התרמה ר' יוחנן וכי יפה בח סברא זו להלך באיסור או שלא תחיה מקורתה כלל אפילו מספק, ובשלמה ר' יוחנן לשיטתו שפיר היה סבירא להו אכן מקרשין אפילו בגול ויזה, כיון דמכח עיקר הקמן יש כאן חסרון דעתו שלו, ומה אמר ר' דמכח טברא ואחלתיה תחיה מקודשת, להו מהני האי טברא אחריתו ובללה לומר דוידי שקל שלא תחיה מקורתה כלל. אבל רב לשיטתו ודפילה אר' יוחנן וזהו והגוייה מקרי שלו, אין תחיה הסבירה ולא קבלה לשם קדשין שלא תחיה מקורתה כלל, וזאת היהת התרמה של ר' יוחנן ארבע.

אחר בר הביא הברייתא ודוניא ודרש גול או חמץ או שחוף סלע ממנה ודרשו בו מקודשת, ומתוך דמירי בגול ויזה, ואם כן לר' יוחנן שפיר אמרין החילוק בין גול אחרים לגול ויזה, ובגול אחרים איננה מקודשת כלל כיון דעתו שלו. אבל בגין גול ויזה וחושך ר' יוחנן אסברא ודלמא אחלתיה לביה את הגויה ומקרשות לחומרא, ואחר בר מקשה אלב' הדוזא אמר בפירוש ואיננה מקודשת בגול ויזה, ועל זה מתוץ דברייתא מיריב בשעריך, רעה למור דמתוחלה כבר היהת נתרצית לkadoshin, וממילא מסתמא קבלת הגויה לשם קדשין, ואם כן הוא הין בגול אחרים נמי מקודשת, ובשעיר אמרין דוידי מתרצית להתקדש לו, ודלמא לא קבלתו לשם קדשין כמו בגול ויזה, ובשעיר אמרין אלב' דרב' לפרש וברייתא ופרשוי קמפרש כמו אלב' דר' יוחנן, ואלב' דרב' בשעריך אין חילוק בין גול ויזה לגול ואחרים, זה כפטור ופרח בסיעיטה דשמעיא.

והבה מזה נצמה לט' לר' יוחנן באמות קדשה בגול ויזה מקודשת, ומשום דאמרין דמסתמא מחליה לביה, ואול' באמות רק ספק קדושין היה לר' יוחנן, וכסתם ברייתא וחתוף סלע מידה מקודשת ואפללו بلا שדרך. דין משמע משקלא וטורייא דרכ' אלב' דרב' הוכחה לאוקמי האי ברייתא ואפללו ר' יוחנן מוחא משקלא בלא שוויין מקודשת, ואל קשה לר' דאם כן לר' יוחנן תקשה הוא במשנה כתני שלזון התרמה, ומשמע דאין מקודשן בגול וכודזיך רב'. אבל טראה ברור לר' יוחנן לא מהזיקין כן במשנה וכודזיךין אלב' ורב', ובלאו הכי הקשו המפזרים דמנא לה רלב' לחייך דאי מקודשן בגול ואדרבה נמא להפר' דהמשנה אשמעין דאף על פי שלזון התרמה אפללו הכי מקודשת, אלא ואלב' דרב' ציר לתרץ והבה סבירא להו כיון ודקני של שביעית התרמה אם כן אין כaan הוכחה להו, ומזריך להפר' דזוקא משום ושל שביעית הוא בלאו הכי איננה מקודשת, אבל מכל מקום אין זו הוכחה גמורה עד שנאמר והמשנה על כוותך סיבורת דאי מקודשן בגול, ופקחו זמייר ירושלמי הביא האי מימרא בשם ר' חייא וקתיי מקודשין בגול, ויזען דר' יוחנן קוירושלמי סבירא להו בכל מקום, וסתם ירושלמי ר' יוחנן, ואם כן הר' של פניך ור' יוחנן באמות הוה סבירא להו דמקודשין בגול, ואם כן אין לנו שם הכרע לאוקמי אלב' ויזה הברייתא וחתוף סלע מידה ברשיך כמו דזוקם אלב' דרב' יוחנן.

דרבי, וכשודركך עוד תמצא כן נמי בש"ס שלט דמקשוה: והוא מותגיתן בגול ויריה וקאמר רב אונגה מקורות ואי נאמר דדייך זה של رب הוא הבהיר והוכחה גמורה לאיזה צורך אמר הדקשן וקאמר רב, וכי לו לומר והוא מותגיתן בגול ויריה, אלא וראי דרצה לדריך דרכ אלבאה דרב רמייקן מותגית קשה הדקשיה, אבל אלבאה דרי יוחנן אין כאן שום סתירה בין הבריתא למישנה, גם במשנה יש לומר דמקשין בגול אפילו بلا שיריך וכמו דמברואר בירושלמי.

ויתר עוד שכן הוא מהא דמקשנה בוגרא קדרשין דף יג. א. ומما תימרא דשניין בין שיריך לא שיריך, והביאו שתי הבריתאות הסותרות, ומכת הסתירה על כוורתה לחיל בין בין שיריך לא שיריך, ומעתה אם נאמר דדייךו של رب הוא הבהיר גמור, אם כן למה איתן מדייך כן דשניין בין שיריך לא שיריך מכח סתירות המשמה והבריתאות. ומהמשנה על כוורתה משמע ואין מתקשין בגול ובבריתאות מברואר דחתוך סלע מידיה מוקששות, אלא וראי דאי דיק מכח סתירות הבריתאות והמשנה לא והינו מחולקין בין שיריך לא שיריך, אלא אדרבא גם רב הזה מורייך ממשנה כמו דמייק בירושלמי ומתקשין בגול כדי להשרות הבריתאות, אבל בין זבלאו הבי עטן מוכחוין לחיל בין שיריך לא שיריך מכח סתירות הבריתאות, מילא מוקי נמי למיתני' بلا שיריך ומדייך דין מתקשין בגול ויריה.

ודע דכך על פי דבירושלמי קדרשין ב. א. אין כאן זכר למו להא דשניין בין שיריך לא שיריך, ואפלוibi לא תקשה מהבריתאות רכני' שטר חוב וחור ואמר להם לשם פרעון ואם שתקהה אייה מתקשרות. והירושלמי שם הביא ביריה זו, וקשה לדירושלמי סבירא לה דמקשין בגול ואפלו בלא שיריך, כפי דברנו. ועיין בשיריך קרבן שעמד בוה, ובתירוץ הראשון תירץ גם ירושלמי מחולק בין שיריך לא שיריך כתלמוד בבבלי, וזה דוחק גROL דהיה לו לירושלמי להזכיר חילוק זה, וגם תירוץיו השמי דחוק עיי'ש.

ולפי עניות דעתך נראה ברור ודירושלמי זהה סבירא לה החילוק שמחולק הרשב"א זיל, ודוקא אמר לה בכסי סלע זו שאמי חיב לך וחוור ואמר לה לשם קדרשין דברי הכל אלה מתקשרות, אבל אם אמר לה סתם מתקשרות את לה בסלע זו ולא הזכיר לה חוב אף על פי שהחיב לה סלע מתקשרות, מעתה בגול נמי דומה לא הזכיר לה חוב אלא עתן לה סתם סלע ומתקשרות לחומרה. עיין בלחם משנה פרק ד' מהלכות אישות שהקשה על סברת הרשב"א מהא דמקשנה הבריתאות האחד, ולא משני התם דחויכר לה החוב ואמר לשם פרעון אלא שהור, מה שאין כן בגול דעתך לה סתם את הגוללה, ומחולק שם בסבירא ישורה דגול כמו שהחיב לה דמי, ונבח ואמתה הוא דבן זהה סבירא לה לתלמיד�א זילן, אבל הירושלמי הלא באמת לא מקשה hei בריתאות אחדוי וסבירא לה לאמת החילוק בין בכסי סלע זו שאמי חיב לך שהחיב החוב, ובין קרשה בגול סתם דרמי לא הזכיר לה החוב, וזה ברור.

ואם נבטים אנתו בדברינו אלה יש לי תימה על הראותים זיל שהביאו ראייה מהירושלמי וקדשה בגול ויריה חיב לשלים לה גולותיה, וכן פסק רומי'א באחען' סימן כה, סע' ב' ומשום דראמייק בירושלמי ורצה דיא שותקרש, וזה חיב לה סלע. ולפי מה שביראטו אין כאן שום ראייה, וזואוי הירושלמי רמיירி بلا שיריך ואפלי' הבי אמרין דמקשרות, וכיוון שלא התרצתה לה מוקדם לזרקוש ואמן מסתמא רק מחותמת הפתא בסוף הקווושן מתקדשת לו, ואו על כוורתה לומר ורצה זה שיריך חיב לה סלע תחת הגוללה והגוללה קבליה לשם קידשין.

אבל לזמן זהזקה בדשיך מקודשת והיינו משום דברך נתרצת לו מתחלה וגם כן בוחראי נתרצת לו ללא חנאת כספם הקורשין ובוראי מחלתו לו הגילה למג'רי, ומנא לה רחיב לשלם לה גולותיה. ועל כל פנים מודירושלמי אין כאן שם ראייה לפי כת שבל, לול שהראשונים זיל לא כתבו כן.

וudo לאלקח מלין, גם בכל הבון הניל' שהעמדו על פי יסוד שהעמידו לנו החורים טופר הביל והיה מקום לתרץ, האוי מי אמר רב כותה, דהנה הדוטס' כתבו דאם אשמעין דאיינה מקודשת אפיל' מודרבנן וכן רב, ולכוארה קשה מהובי תויית הוה לו להחמיר שתהייה מקודשת מודרבנן על כל פנים. אבל יש לומר הרבה דבר חדש והוא, הרבה ור' יוחנן פלאגי בבבא קמא או שיני רשות ואחר בר' ירוש קני או לא, ומעתה אני אומר או קשד בשגולה לאשה קודם יארש, ואחר בר' נתיאשו הבעלם הלא חזין וקשי למפרע הניל', עיין בא"ש שכחן ונאפיל' לחידן כשנוגר קפין, חל למפרע משעת הגילה, ומבריח זאת מהוא והגיל' משלם בשעת הגילה עי"ש, וגם כן הוה האוי גוללה של המקורש למפרע שלל, ולרב דסבירה לה' בן דשינו רשות ואחר בר' ירוש קני, הוה לה למפרע קדרשין. ואם כן בכל רגע בספוקא קאי והאי אשה דלאו יתיאשו הבעלם, ועל בוחרק לממר דמכל' מקום בין' ובשעת הקדרשין לא הוה של המקורש ועל בוחרק מיר' דזהאה ידעוו שהוא גויל', ואם לא כן בלאו הוי הוי קדרש טעת, ואם כן אמרין דמסתמא לא קבלתוה האשה לשם קדרשין בלא שויך על כל פנים, ובשודך באמת מקודשת אם נתיאשו הבעלם אחר בר', בין' דשינו רשות ואחר בר' ירוש קמי לר'ב, ואם כן שפיר הוה לו לממר דעל כל פנים מודרבנן תורה מקודשת בכל אופן אפיל' לא לא נתיאשו בין' דאיכא מציאות ואפשרות שתיאו מקודשת אפיל' מן התורה ודוחינו בשדריך ונתיאשו אחר בר' הבעלם, אבל הוא תינח לר' אבל אליבא דר' יוחנן דסבירה לה' שעוני רשות ואחר בר' ירוש לא קמי, אם כן אי אפשר כלל שתיאו מקודשת שפיר, וכך כן מקום שתהייה מקודשת לחומרא מודרבנן, והיינו דתמה ר' יוחנן דמי אמר רב כותה, דבר לשיטתו דסבירה לה' שעוני רשות ואחר בר' ירוש קמי, הוה לו להחמיר על כל פנים מודרבנן שתהייה מקודשת, ופרטת נאה דיא, עיין בבית שמואל אהע"ז כה, ד.

סוגיא ד"יווש"

א. יואש, اي הוה מטעם הפקר או לא, בוה רבו הדעות, ורעת רשי' בינוין לט, ב, וראוש הוה טעם חוקר, אלטן הוויספה בעב קמא סה, א, ד"ה "בין" כתבו וראוש לא הוה מטעם הפקר, דאי'ב מה ל באיסורא בא לדו או לא, והנתיבות בחור"ם ריב, ג, הסביר סברת הוויספה זאמ' אמר דע"י זיאוש יצא מרשות הבעלים, א"כ למה לא יהוה יכול הזכות בו מן הפקר, אלא זיאוש דביאוש בעין זוקא עד דאי' לשלות זוכה, וכיין שן דבאיסורא בא לדו הוה כל'אותי ליד זוכה כלל, ולא זוכתי להבן וביריו הקירושים, ומה אמר שם רב' ריאוש לא קני הייט לעין זכיר לחוזיר גוף החפץ, ואי קני ממילא לא ציר לחוזיר אלא דמים, וזה דכתיב "זהшиб את הגוילא אשר גול", היה רעל ידי זה יתק הלאו, וא"כ מה זה שכטב הנתיבות כיוון דברי יצא מרשות הבעלים איך יכול לבגבע החפץ, זיאוש מכח זוכב תשלומין ודאי'א על הניגן איתן יכול להבע רך דמים, אבל כיון שהתויה חיבת אוthon בהשנת החפץ שפיר נכל לומר דיש עלי' זוכב לחוזיר החפץ בעצמו ע"ש שכטב יצא מרשות הבעלים אבל התורה מ"מ חיבת אוthon להשבו לרשותו. ותוע דהא רב' סבירא לה רכל גמל' קנה החפץ שהגבינוו והזיאוו מרשות הבעלים אלא והתויה חיבת אוthon אח'יב בהשנת החפץ, וכן החתיס בשווית חר'ם סי' קל' עי"ש. הר' דום לאחור שיצא החפץ מרשות בעלים ואין לבעלם ורק תביעה ממון מ"מ מעד' זיאוש את הגוילא ציר' לחשב את חפץ זוקא, ורב' סבירא לה' לאחור איש פסק נמי ההורוב של "זהшиб" זוקאו נמי לא דפטור מלחשיב את החפץ, וא"כ ממילא לדידן נמי שלא פסקין כרב' זיאוש קונה ומעד' דביאיסורא בא לדו לממה לא אמר דע"י זיאוש יצא מרשות הבעלים, אלא דמים' כיון דגול' את החפץ חיבת אוthon התורה בהשנת החפץ גופיה לנטק את הלאו, וחוץ מה לפ' דברי הנטיות לא יתיישב דברי התוספות שכטבו זיאוש לא הוה בהפקר גמור, ולפי דבריו אין זה עין כל' להפקר כיון זכיר זוקא עד דאי' ליד זוכה, והוה לה' לה למייר דלא הוה בהפקר, אבל מודרבטו דלא הוה בחפקר גמור משמעו דיש בו צד הפקר אלא דאי'ו בחפקר גמור. (עיין בנטע שורק בסוגיא זיאוש).

והבראה לפ' עניות דעתינו בו, זיאוש סבירא הוא זיהשיב את הגוילא" לא שיר' אל' אם לא נכנס החפץ עד לשלות אחר, הום זיאוש מרשות הבעלים מ"מ בין לא' בננס עד לשוטות אחר שפיר שיר' ביה "זהшиб" זהייט לשון חזות, מה שאין כן אם קנוו הגונן שוב לא שיר' ביה לשון "זהшиб" אל' ציר' להקנותו לחדש, ובין שכטב הראי'ש גבי' מתנה על מנת לחוזיר, דהמקבל מתנה קנוו והוא מקנה אוthon להונתן מתנה בחוזירה, וכן זוקא כל' זמן שלא' קנוו הגונן שיר' ביה "זהшиб", אבל אם קנוו שוב לא שיר' ביה "זהшиб", ע"כ למור' כן זודא ליה לו שום קרא על זה זאמ' קנוו ביאוש פסק מיניה החזוב של "זהшиб", דבשלאו בשינוי מעשה או שני' השם אית' ל' קרא גוילה בעין שביל יהוזר זאמ' לא יהוזר, لكن ממילא בטלה המצות עשה של "זהшиб", אבל ביאוש מין' לט' רקטאה עד דשוב אין ציר' לחוזיר החפץ, והנתיבות שאס', א, באמות המתה על זה עי"ש. ולפי היגיל נחוא, לדלמאן אמר יאוש קונה סבירא לה' דאי'ע' שכטב בשעת הגוילא את החפץ וכמו שכטב החתיס הכל', מ"מ כיון דע"י הakin

נתחייב בחשלומין הוה כמו שיר בקנינו ולא מקרי קנן שלם, וכן בתב הקנות בסימן שנג על קיישת הרשב"א על הראב"ד בבא קמא מהא דאנוכרי (סוכה ל, א), אלא רכובת שם לחילך ולמאנ דאמר ירוש קונה לא מקרי שיר בקנין ומקרי "לבב", משם רמה שנתחייב ממון נתחייב כבר בשעת הגוילה ולא בשעת קין היושן דינמא דלא הוה קין גמור, אבל עכ"פ הakin בשעת הנוללה לא הוה קין גמור כיון דעתחיב ממון באוטו שעה ומילא שפיר שיר מקורי כמו שכתבתי לעיל, וכיון שלא קנה החפץ קין גמור בגמרם העலמים שפיר מקורי "השיב", אבל אם נתיאשו הפקירו והבעלמים הפקר גמור למאנ דאמר ירוש כדוי קין, ולא סבירא להה חילוק בין באיסטרוא בא לדוד ובין בהתיורא בא לדוד, עכ"ב משום דסבירא להה ירוש הוה כהפקר גמור, וכך שבתו התוספות והפקר גמור היינו שהפקירו הוה עלמא ויכול כל אחד לזרות בו וכמו שבתו התוספות בא בא קמא ט, א ד"ה "כל הנולט", ומילא כיון דזהה הפקר לבול עלמא לאכיא שיר בקין, ושפיר זכה בו הנולט ופטור מלחשיב עד את החפץ, אבל אין לא סבירא להה כי אלא ירוש לא הוה כהפקר גמור וזהיט דלא הפקירו אלא לגולן ולא למלען וכטברא רשונה שבתוספות הניל, וכיון שבן הוה, וזה אמרמן בברא בסוגיא רפיה וטלת דעתא' דמנוגא מיאש מודימה מי מיאש, והיינו משומן דאיין מפיקרו לבול עלמא אלא הוה כמו מותנה לבני הנולט וממנו מצפה ערד לדימי. ועין בעתיות שג סק"ג, זהוז טברת ובה, דבשלמא נגי אבידה מהני היושן משומן דשם בהתיורא בא לדוד כיון והבעלמים מתיאשים מהאבירה לגביה כרל עלמא והוה כהפקר גמור לנו קנה ביאוש, אבל הכא כיון דבאיסטרוא בא לדוד ממילא לא נתיאשו אלא מהגולן, لكن לא הוה קין גמור והוה שיר בקין ולא קנה אותו ומילא דחויב בהשבה, ולהה בנות התוספות במא שכחטו וירוש עכ"ב לא הוה כהפקר גמור, אבל לא בן זהוז כהפקר גמור מה לי באיסטרוא או בהתורא בא לדוד, בגין לד לא הוה שיר בקון ממילא קנסו ואיך יתחייב ערד בהשבה, אלא וואי לא הוה כהפקר גמור עלמא לא לגביה הנולט, וכיון שלא הוה הפקר אלא לגולן ומונע מחוץ ולא ביאיסטרוא בא לדוד וחיזיב בחשלומין ממילא לד לא נתיאשו הבעלים אלא מגונע מחוץ ולא מודימה והוה שיר בקין ולא קנה גוטו הנולט, במלפני.

ודע אכן להקשوت על מה שהוכיחו התוספות וירוש עכ"ב לא הוה כהפקר גמור דאי"ב מה ל' בהתורא או באיסטרוא בא לדוד, דינמא לרבה גוף מסופק בהזアイ נאמר והוה כהפקר וקונה או לא הוה כהפקר, ולכן אין דביאיסטרוא בא לדוד לא קנה אותו. דיש לזרם והתוספות באמת כתבו כן רק לפיק העדר הזה וריש חלק בון באיסטרוא בא לדוד או לא, או עכ"ב לומר זיאוש לא הוה כהפקר גמור, ולכן אין דסבירא לי ירוש כדוי לא קנה עכ"ב ירוש לא הוה כהפקר גמור וזה ברור.

ולפי מה שבתבתי מישוב בני הקושיא שהוכיחו התוספות מהא דעתיאשתי מפלני עברי דרשמע וירוש הוה מטעם הפקר, ולפי מה שבתבתי ניחא, והה דאמירין וירוש לא הוה כהפקר גמור הוה שיר ליזין דסבירא לי ירוש כדוי לא קני ומושום דאיין מיאש לגמורי אלא מונפה לא מודימה ומצעפה עד להשלים והוה שיר בקין וכמו שבב הקטע החשן, אבל הכא בעבד וחאי דמייאש מעתם למדרי ואית מעצהה להשלום דמיים, כי ממי יתבע, ובין שמייאש גם מודינה ממילא הוה הפקר לבול עלמא ואין בגין שיר בקין ושפיר קין. וכן הוא באבידה רשם נמי הוה ירוש כהפקר גמור לכל העלם בין דמייאש גם מודינה או הוה ירוש קין גמור דמייאש ממש

לכלי עולם. ורק בגיןה אמרין דעתו מיאש ממן לכול עולם כיון דמודמיה איתן מיאש ולא הרה דיוש רק מן החפש ולא מן הדמים ולכן לא הוה בחפרק גמור.

ב. הוזע לוט מככל האמור למללה ואין און מוכחן לדברי הנזיבות לומר ע"י יואש לא צבא מרשותם על זאות רשות וככה, מושם ראם לא כן מה ל' באיסורה בא ליז' או לא ואין יכול לשובם הבעלים החפש, זהה אינן, ועודי הבעל מס�� תביעות אינן יכולם לשובע נוקח החפש אלא דמים, אבל מעד המוצאה עשה של "השייר" חובא רמייא על הנולן להסביר נוקח החפש כל זמן שלא קנוו ום הווא, ע"פ שיצא החפש מרשותם הבעלים וכמו שכטב החות"ס הנ"ל, וכן ראייתו מביא דעה בו בוחן סופר בכל' יאוש כל' ג' או יאוש עשו קניין, ד"ה "שוב" עייני".

והבאתי ראייה לדברי מהא דרב חסדא ב"ק קיא, ב, דאמר שם ר' חסדא "גול ולא נתיאשו הבעלם רצה מהו גובה רצה מהו גובה מאוי טעמא כל כמה דלא נתיאשו הבעלם ברשותה דMRIה קאי". הרוי בפירוש ודלאחר שנתיאשו הבעלם שוב איט ברשותם ופטורים מלשלטם ע"פ שאם הוגלה קיימת חזורת לבעליה ובאו פון דילבא שייט רשות ומכמו שבתבו שם הנוטפות דה"ז גול", מ"מ כיון שאכלום פטורים. והחותפות שם באמת תמהו על זה ובסוף דבריהם העל דרי' חסדא מסברא מחלוקת בין קודם יאוש לאחר יאוש, ולפי מה שבתבו שם הנוטפות דלכן פנורמן ממש דנק' הווא לאצאת מרשותם בעלע' ע"י יאוש או שניי, קשי' אל' ודרא סוף כל סוף בגין מירדי ודלא קטאוותו בשינוי רשות, וגם לפי דבריהם איתן מודוקך לשון המגרא דמשמע בפירוש דלאחר יאוש יצא מרשותם הבעלים. ולכן נראה מהו ברור ודראי ע"י יאוש יצא מרשות הבעלם, ולכן כיון שכבר יצא מרשותם הבעלים ואין בגין חיזב תשלומין מכח הועצתה מרשות לרשות, אלא וכיון דעתו נוקח החפש, אם החפש קיים בחשבה, אבל אם אכלו או תאבר על מה ייחשב ממון, מה שכן בן איכל קודם יאוש. בן עלה בדעתו לפום רדייטה, אבל אחריו העין בגמרא ראיית כי יש בגין מובגה גROLה וסוגיא קשה היא כבחל, لكن אאריך קצת ביד ד' הטובה על'.

הנה הנוטפות שם ב"ה "הגועל" כתבו דלא דוקא מאכל דהוא הדין נתן להם דפטורין לר' חסדא דמקי למוניגתין לאחר יאוש והוה יאוש ושינוי רשות, ואח"כ כתבו הנוטפות אי בני, ובסוף דבריהם כתבו ולרב דסבירא לה' יאוש כד' קמי, וסבירא לה' נמי לה' דרי' חסדא, וא"כ ליז'ה נמי צערך לאוקמי מתני' לאחר יאוש, ליז'ה וחאי מאכללו לאו דוקא אלא ה'ה' תען. ולא צערתי להבין דבריהם הקדרושים, והוא וראי ים לרב דסבירא לה' יאוש כד' קני, עכ' דמים בעי לאחדורי, אלא וביאוש ושינוי רשות גמור פטור הלוקח אף דמים וכמו שייתבאר מהו עודلكן, וא"כ הכא דאין כאן שינוי רשות וגמור כיון דרשת יורש לאו ברשות לך זם, וא"כ ודאי אם הוגלה קיימת חיבין עכ' דמים הוגם והוה אחר יאוש, אבל אם אין הוגלה קיימת פטורין לממרי, וזה ממשמעת מתניתין וזה ברור, אלא דחותפות בדברו שאחריו זה בהא דרי' חסדא רגול ולא נתיאשו הבעלם כתבו אבל נתיאשו אין גובה אלא מן הראשון כיון דאכלו האחרון, ע"פ דאלו לא היה אפשר היה חיבי לחזיר כגון היכא רילכא שיט רשות שנתיאש אחר שבא לד השמי, והר' ל' בפירוש דאפשר אם בא לד השמי קודם יאוש ווק לאחר יאוש אין הוגלה קיימת פטור, וכן פסקין בשיע' חז'ם שט'א, ד - ה, דאם בא אחר לטולן הנולן אכלו אפילו היכי פטור, וכן פסקין בשיע' חז'ם שט'א, ד - ה,

וחייטת בעל ברחו, שלא מקרי שינוי רשות רעה מוה גובה וריצה מוה גובה, בימה ובירם אמורים בלבד נתייחסו אבל אם נתיאשו פטור אם אבל, וכותב שם הנסיבות והרואו הרין אם לפחות קודם יושן אלא שאכל לאחר יושן בני פטור, וכן מבואר בסעיף ז' בפירוש דעתםأكلה לאחר יושן פטורין, ועל פי זה הקשו הורשפאת ההורשא העצמה, דברין ועוד את הגולה קיימת חיבין, למה יהיו פטורין אםأكلה, ומתחלה תירצנו דגוריית הכתוב היא, והרא"ש מקים תירוץ זה, אבל התוספות לא נחוא לו בהכי, ומה שתירצנו ומסברא מחלוקת ר' חסידא בין נטול קודם יושן לנשלו אחר יושן כיון ונקל לצאת משרות בעלים ע' שני לשות או שני השם, וכן כתוב הרשב"א והשיטה מקובצת דברין ונטלו לאחר יושן זהה קני ואינו קני, ואוהן הא שיטוי רשות כל דחו לפטורין משלם אם אין הגולה קיימת.

ואני בענייננו מעדן ומשתומם על המראה הזה, וזהו התוספות בעצם כתבו מוקדם, ובן פסקין נמי בש"ע חרום דאפילו נטול קודם יושן אלא שאכל לאחר יושן נמי פטורין, והוא פלא והפלאו וזה יאיר עיין, וכן קשה לע מה שהקשו התוספות בריה זרכ' חсадא: "ז' אם תאמר רב דסבור יושן כדי קנה וסביר נמי כר' חסידא וע"כ צעריך לאוקמי לאחר יושן, א"כ כי גולה קיימת אמרاي חיבין כיון דאוש כד' קנה". הנה התוספות לשעתם וראייה הקשו دمشמעם להם וזהו ואמרין הא לאחר יושן תען הינו שלקווח אחר יושן, א"כ וראייה הקשה מהו אם הגולה קיימת חיבין הא כבר קנאנו והגלו כיושן ושוב אין להגלו שום תביעה לגולן השני, ואפלו אם נאמר דבעי שני לשות גמור לענן לפטור גם מממן ובם רב הבי סבירא להה דבעי שני לשות לענן דלא יתהייב אפללו ודמים, דcken סבירא לנו ל�מן רף קטו, א, דיאוש אחר שני לשות נמי קני, הוגם דסבירא להה יושן כדי קני, וע"כ לענן דמים אמר רב דקנין, ובן כתוב הפני ירושע שם זהה ברור. וע"ז עד מהו ל�מן, וא"כ כיון גומ ליזידה בעי שני לשות גמור כדי שיפטרם מומדים, מ"מ טרא לה דחוינו דקאו בלקווח קודם יושן או בעי שני לשות גמור כדי להפטר גם מומדים, אבל בלקווח מבית הגולן לאחר שבתייחסו הבעלים בין דסבירא להה יושן כדי קני, בודאי דסגי בשוני רשות כל דחו וזה יכול לומר לו בעל דברים וכי' את, וזה גם מהגלו לא היה יכול להבע החפץ רק החדרים, וכן אם נאמר דמייר שאכלום לאחר יושן בודאי קשה מהו אם הגולה קיימת חיבין, אפללו מומן נמי לא לחיבי מטלטלן שאיתם משועבדים לבעל חובי, אבל לפי מה שכתבו התוספות מהחוללה, ובפי מה דפסיקין נמי בש"ע חוו' ש"מ א', דכאן מידי רשות קודם יושן רק שאכלו אחר יושן או בודאי ייכלום הבעלים לנבעם מומן ואין כובלן לומר לו בעל דברים וכי' את כיון שלקווח קודם יושן, ואע"פ שתיאשו אה"כ הבעלים יושן כדי קנה, מ"מ דמים מירה בעי לשלומי ולגבי זה לא מקרי שני לשות כיון דရשות יורש לאו ברשות לך דמי ולא זהה שני לשות גמור, וזה דסבירא להה לר' שני לשות ואח'ב יושן הינו בשוני רשות גמור אבל לא ברשות יורש, זה נראה לה ברור, ואין לומר ר'א"כ דאפילו אם הגולה קיימת איט חיב רק דמים, א"כ מה איכפת לך במה שאכלו הא אפילו קודם שאכלו נמי רק דמים ההחביב, מ"מ טרא לה דחו צריך ליתן לו דמים אחר הריאוש הינו משומם דעתך לא יתן לו מומן או יקח הנגלו את חפציו כיון שלקווח מנט קודם יושן ואו זהה יכול ללקווח מנט בעל ברחו, א"כ אמרין ראך אחר הריאוש על כל פים חיב ליתן לו דמים כיון ולכוא שני לשות גמור, אבל אם יאכלו כיון שאין כאן החפץ דמים מניל' כניל'. ומרשי"כ סוף הדף ר'ה "לאחר יושן" שכותב שם ואכללה משמע באממת דרכו לומר דהרי לאחר יושן לא קאי אכללה והחיו שיאכללה לאחר יושן, א"כ זהה להה

לרש"י למיומר אכלה בלא וייז, ואו היה הכוונה שאכלה לאחר יאוש, אבל רש"י כתוב ואכללה ביו"ז משמעו ורצוינו לומר זה האכלה היא דבר אחר ורך הנטילה היה לאחר יאוש וזה פלאי.

ועב"י הצעה זו יש לשיב על נון שיטת הרמב"ם בה' גיביה ה', ג' דפסק דעתך אחר שניות רשות נמי קונה וכבר, ותמהו עלי ראייך פסק ברב נגד ר' יוחנן ובכל מקום הכלבה במוותו, ולפי הכליל לא קשה מורי. דהנה בוגמרא שם מקשה אהא דגילה קימת פטורין ואמר רמי בר חמא זאת אומורת רשות יורש ברשות לךך דמי, ורבא אמר לאו ברשות לךך דמי, הכל בא במאן עסוקין בשאכלום, חורי משמע בפירוש רוזא דבעין שאכלום ודיין מושום ורשות יורש לאו ברשות לךך דמי אבל בלוקח גםור אפיקל אם הגילה קימת פטורין, וכיוון דבאן מירוי אפיקל בנעלו קורות יאוש ורק שטיאישו ביד הגיל השwi וכמו שהוחחותי לעיל, א"כ הר' מוכח בפירוש רבב דשינו רשות ואחיב' יאוש קני נמי, וזה פירוש בגין ובורו, ועב"י תנול מאוד הקשייא על התוספות שהביאו ראייה לדרביהם דרי' חסדא דוקא קודם שטיאישו מירוי אבל אם נתיאישו אפיקל והכא דאל לו קפהה בגין ובורו, וכחטו דבאן הרשותן, וכחטו חסדא אפיקל אם תנול קודם יאוש אלא שאכלו א"כ, א"כ הוא דאמור ומתונגי' מירוי לאחר יאוש, עיב' נמי שהאבלום. דהינו שנטנה לחם קודם יאוש ודם אכלה לאחר יאוש, ואפיקל הabi דוקא ממש רשות יורש לאו ברשות לךך דמי הייחין אם הגילה קימת, ומטעם דבשם לךך ודאי אפיקל הגילה קימת פטורין ממש וחלפתא כרב, וזה בגין בס"ד.

אולם מה וקשה לא בדעת הרמב"ם דפסק רב' דשינו רשות ואחיב' יאוש קנה, היא דהנה העני יוחש בריש פרק הגמול ומואכל וכן הסתיבות בסמוך שנג' הביא קשיא זו בשמו, ולבסוף מה אמר רב' דשינו רשות ואחיב' יאוש קני, הא רב' סבירא לה' בפירוש בפרק מורהה בערך שם, דיאוש כדי קנה ולמה לעוד שני רשות. ותוירצ'ו דודאי יאוש כדי קנה ודייט טף החופץ, אבל דמים עכ"פ בעי לאחדרוי, אבל בשינוי רשות קנה החופץ אפיקל לעצין דלא בעי שלם דמים, ועל זה אמר רב' דאפיקל אם היה היואש כדי הלקח עד שקדומו השינוי רשות, מים קנו ולא בעי לשולמי לגול' כל, וממילא הוא דרב' חסדא דגול' ולא נתיאישו הבעלים דרעה מה' גובה רעה מוה' גובה אבל' נתיאישו אפיקל כדי הלקח פטור, הכוונה דפטור אף מדמים, ומטעם דקשו באוש ושינוי רשות, וזה ברור, ועב"י של תמייה רבתא על התוספות טוכה ל, א, ר'ה "זה קני ביאוש" שהקשׂו דהא ר' יוחנן סבירא לה' יאוש כדי לא קנה, והביאו ראייה לדרביהם מהאה דסבירא לה' ר' יוחנן מהגמל בתרא דיאוש אחר רשות לא קנה, הר' דכבי' שינוי רשות נמי. וקשה לא טובא על תמייה התוספות איך לא היה קשיא להם לר'ב, דרב' וראי סבירא לה' יאוש כדי קנה אפיקל הabi מל' חידוש דשינו רשות ואחיב' יאוש קנה, ע"כ והיו שקבעו נמי לענין דמים, וא"כ יש לומר נמי לר' יוחנן הabi, דסבירא לה' יאוש כדי לא דכבי' שינוי רשות כדי להפטור מהתשלomin של דמים, וסבירא לה' לר' יוחנן דהשינוי רשות לפטרו מממן לא מהני אלא אחר יאוש אבל' קודם יאוש אז הוא מעשה בגול', וכמו שאמר רב' חסדא רעה מוה' גובה רעה מוה' גובה, ולכן לא מהוי והיאוש להפטור אפיקל מהתשלomin, והוא קרשא עצומה עריכה נמר ובר נמר ויפרקיינא, וכן טראה פלא בכתוב סופר בחיזושיו על מסכת גיטין בסוגיא דיאוש ומוצה הכהה בעבירה, ובתשוביותיו לטעיה בעין יאוש העליה רהמאנ' פסק רב'

דיוש שינוי רשות מהו, משום דזהה שני קבינים וגמר הקנן ביד הולכה, ולכן מומנה עי"ש. ובמחלוקת בדבר תורתו נעלט מעינו בהולדיםドルדים לרבות דסבירה לה ירושה כי ע"כ אם יש גם שינוי רשות ממילא פטור נמי מתשולמין, ורק ע"ג.

על כל פנים רב לשיטתו וدسבירה לה בעלמא יושח בקיונה שפיר סיל וממנו השוני רשות לפניו אף מודמים אפלו קודם היושח, אבל ר' יוסי לשיטתו וدسבירה לה דיוש כדי לא קנה בא קמא במרובבה טה, ב, בפלוגתא דר' יוחנן ורש לקלש, ובין וدسבירה לה דיוש ושינוי רשות סבירה לה והבא ושינוי רשות וא"כ יושח לא קני, וא"כ קשיא לשובא ומנא לה לפסק ברוב, ובשלמה רב לשיטתו וدسבירה לה יושח כדי קנה, שfid סבירה לה ומהני טעה רשות אפלו קודם היושח, אבל ליזין ובענין שינוי רשות מצד הקנן, מנא לנו ומהני שינוי הרשות שהיה קודם היושח, והוא חזק ר' יוחנן וدسבירה לה דיוש כדי לא קנה סבירה לה בתאמת דיוש אחר שינוי רשות לא קנה, ע"י זה אין להרץ מה שתרצתי לעיל על שיטת הרכובב, ומהש"ס ממשמע ודפסקין כרב, ומה שבתבוחו לעיל דמוכררי ובא משמע דאי וזה ברשות לך אפלו היה הגוילה קיימת היה פטור, יש לומר דחוית אלבא דבר, ורב לשיטתו וدسבירה לה דיוש כדי קנה שפיר מהונ שינוי רשות, אבל ליזין ולא פסקין ברוב עידין מנא לנו זא, ובאמת לפי מה שבתבוחו קשה על רבא גופאי, כיון דזהו סבירה לה דיוש כדי לא קני ובמו שחווכו החוטפות בא קמא זו, ב"ה "רבא אמר", אם לא שנאמר,داول באמת אין הכרע כ"ב, יש לומר דרבא סובר בתאמת יושח כדי קנה וכרב, ומה שהסבירו החוטפות ראייה מגיטין יש לומר דאלבא ועללא קאמר ולה לא סבירה לה הביא, וכן מה שהסבירו החוטפות ראייה מהא דאמר רשות יושת לאו ברשות לך דמי בדאיו איש ראייה כל וכל וכמו שבתבוחו לעיל דלען דמים קאמר וככני. על כל פנים ליזין ודפסקין דיוש כדי לא קנה קשה מנא לנו לפסק בר בואה דיוש אחר שינוי רשות נמי קנה ואין כאן מחלוקת אחר אלא דברי התנובות בסימן ש"ג, ובין ר' יוחנן חיבור דמים אמר רקי ופטור, ממילא ר' יוחנן נמי זהוא קאי ולזרום דיוש לאחר ש裒 שינוי רשות לא קני לענין דמים וגזרך להזוז רמים אבל החfine קמי, וחטא אין להקשות, וא"כ אמר דראקה בשינוי רשות אחר יציש יתחייב רמים אבל ביאוש וא"כ שיטי יפטור נמי מדים, הנם דוארי משמען מלשון ר' מ"מ לכא סבירה לחלק תעין.

ב. ונזהר מהה דקמן ונשאר לט בקשיא, ולפי מה שחווכנו לבאר וכמי מה שסבירו בשוויי אפלו אם נלע' אחר מהגלו' בעל ברחו בטופן וליכא מושם שינוי רשות ואפלו לא נתיעשו אלא בז השמי ובין ר' יוחנן ר' יוחנן קיימת הייבין להזוז להונגו, וקשה קושית והונס' ובין ר' יוחנן ר' יוחנן קיימת הייבין להזוז להונגו, ומה שתריצו החוטפות דסבירה מחולק ר' חס� בגין לפניו יושח גו לאחר יושח לחאה, ור' מאיר אפלו אם נטל קורת יושח וכמו ודפסקין בני בשוע' ואו זהה בטול, ולמה היה פטור מתשולמין אם אכלו, וזה קשיא עצומה, ואולם אחר עין רב האיר ד' את עין וראייה כי דברי החוטפות והרשבי בראוי מוצקים כאשר אבאו.

הגה פסקין בשוויי חרום שגיה הוא וצריך להזוז הניבוה מרעת בעלים הדינן ודוקא אם דיעו הבעלים מניבתו, אבל אם לא ידע מהניבתו או אם החזיר למקומו יבא עי"ש. ולפי זה אם דבר ברור אם אחד לך הניבבה בעל ברחו מרשות הגולן וחראון, הנם ודפין בגולן גם לנבי

הנול הראשון ובין דלקחו קודם יאוש ברשותה ומריה קאי, ובמו שאמר ר' חסדא רעה מוה נובה רעה ומוה נובה, מימ' פשיטה אדם החויר לדורגון הראשון פסק כה הנול על הנול השני ודза השיבו למקומו אשר לקחו שם, וזה פשוט וברור. וממילא יפה כוונת התוספות דאפילו אם לקחו קודם יאוש מימי בגין שאח' בתייאשו הבעלים ואם היה רעה הגול השני היה מהזיר לדורגון הראשון וזה יצעדי חובתו נגר הנול, א"כ מה לא אם החויר או לא החויר, דלבוי הנול אין בו שום נקורתה דסוף כל סוף לא היה בא ברשותו, ושפיר דיבן לה כלקו אחר יאוש, אלא בגין דלקחו בעל בחרו איינו קונה אותו ביואש ושינוי רשות, ומימ' מהזין דאם אבל פטור, ועל זה שפיר אמר טרי סברת התוספות והרשב"א דאפילו אם לקחו קודם יאוש בגין שאח' בתייאשו הוה באלו לקחו אחר יאוש, ועל פי הה בנין הדעת הוא ויואש אחר שני רשות נמי קונה, בגין דלקחו מבית הנול ולא מן הנול ואח' בתייאשו ביד השם הוה ממש כאלו לקחו אחר יאוש, ولكن מקרי יאוש ואח' בתייאש רשות בגין לה הנול או מכור, פירוש זה כפטור ופרה. לטפי זה מישוב הדרב"ם בהא לפ██טן ברב, וככל הסוגיא מוכחה ברב וככ"ל, אלא דרי יוחק פלאג על זה ולא סבירא לה סברא הביל, ומה מאור מישוב על פי זה הא לא פסקו הרשותות לאו דרי יהוא ואמר לאוונבר, ותמהזו על זה עיין בסוכה ל, א, לטפי מה שכחתי לא קשה מידי והנה הני אונוברי אם גזו בערים מעשו גמלים כמו דאמר ר' חסדא גבי גול ולא נתייאשו, והכי נמי לקחו האסא קודם יאוש והוה גמלים, אלומ' בגין דהבעלים נתייאשו, אלא שלא מהני משום דركען אימת גמלת ומיד שנגל אortho של היארש והוה ממש כייאוש אחר השינוי רשות, ולידין הא פסקין דעתו אחר שרוי רשות קי, והכי נמי אם האונוברי הו מניין האסא הגוזה למוקומו אשר לקחים שם היו יוצאים ידי הובטים ולא מקרי שרוי עיי' שקבצום, וכן שכחטו החותס סוכה ל, ב"ה "שינוי", ואיבך אם גזו אוו מילא תול היארש והוה לביביהם יאוש ושינוי רשות, וכן בעולם דפסקין ויאוש אחר שרוי רשות מהני, ואין להקותו ואו מילא אין חיל האוש בגין דודאי ברשות של הנול ובמו שכחטו הרמ"כ, זה איתנו, ודזקא אם חצירו קונה לו או מהני, וא"כ בשלמא קודם שקבצעו מקרי ברשותו בגין שמומו שם מדרענו, אבל מיד שקבצעו והניזו בחזרה שב אין חצירו קונה בגין ואינו מילא משלם רשות ומם לא אסיק אורעיה, ובמו שכחטו הרמ"א בסמן וט"ה, ועיין מה שכחתי ברף הבא בריה "הנה הרמ"ב", ודריך הדעת.

אבל ר' יהוא על כרחך דסbor כר' יוחנן וייאוש אחר שרוי רשות לא מהני, ועל כרחך לומר אפלו אם אה"כ טש בחזרה להגול ולקחו שעד הפעם לא מהני, משום דברר היה עליו שם גמל, וגם שהואר דוחק גול מימ' הוא על כרחך סבירא לה כר, וכאמת לא פסקין בהוא כוונתיה אלא ברב, וממילא ולא פסקין לאו דרב יהוא דהוא תליא, וזה היישוב הוא כפטור ופרה ב"ה.

ד. הורצא לטן מכל האמור, דמי שליח הגוילה מיד הגול קודם יאוש ובאותן דיליכא שיתוד רשות דרי יהוא בגולו הראשון, והגול יכול לגבות מי שירצה, ולא עד אלא רומי על האי גול שמי חיזב להחויר אם דיא בעין, דהא כר' דריש בגמרא ריש הגול ומאכלי והגול ומאכלי פטוריין ואם הגול קיימת חיבין דרביב"א אשר גול אם בגין שגול חיזב ואם לאו יהויר', וכרב רשי' דכין ואינו ענן לגול עצמו, דהא על כל פיטס רמים בעי לאוחורי, תעוזו ענן לבנו, והתוספות דיה "גול" כתבו ודגדא אסמכחה בעולם, אבל הראי' כתוב לאמת שהוא גיורת

הכובע, אלא רבלא נתיאשו כל ביל לבבות מהשניהם אפלו אם אכלו, וגם זאת דברין שוגל יחויר וכיוון רלא גולחו אלא מיד הגולן ולא מיד הנגול פשיטה רדי אם מחוויר נמי ליד הנגול ומקום מקום שלחו, אבל אם נתיאשו והבעלים ולחו אחר הדושם אם יש שני רשות קונה אותה לבלתי ואמ לאו אז הוא בענין צורך להחויר ורמי על נמי מצות עשה של יחויב, ובודרשין הקרא, הגם רלא מקרי גולן ממש כיוון שלחו אחר הדושם, מ"מ כיוון רלא קטעו צורך להחויר ואם אכלו פטור, וכן נמי אם לחוו אפלו קודם יאוש ורק אה"ב נתיאשו נמי דינא הכי ר dampakun כרב וממש דין נפקוחה בלבד קודם יאוש או אה"ב כיוון שטוף כל סוף נתיאשו אה"ב, ואם לבא שני רשות נמי ודוקא אם קיימות הנזילה חיב להחויר אבל אם אכלו פטור ממש כמו אם לחוו אחר יאוש, דובי זה אין חילוק בין לפניו יאוש או לאחר יאוש כיוון דקיימת לו כרב.

ה. ועתה בוחר על הראשונות, כי תבראר לנו ממה שכחתי בתחלת אותן ג' רדראי עי' הראות יצא מרשותו, רק ראמ לבא שני רשות לא קטעו ועריך להחויר אם הוא בעין, וכברט לדעת הרاء"ש דמוקמינ קורא בעין שגול על זה, אבל אם אכלו פטור, לדמא ייחייב ממנו כיוון שאין כאן חוצאה מרשות לשוטה, וגול נפניה נמי איתו חיב ממון אלא על שחויציאו מרשות הנגול, ובכן אמר ר' חסידא דהבי אמר, אם לחוו מבית הנגול נמי קודם יאוש וחיב ממון דמכומזיא מרשות דמי, וכך רלא נתיאשו הבעלים ברשותה ומורה קאי, אבל אם נתיאשו או לבא חוצאה מרשות לשוטה אלא החפש חיב להחויר מקרא ד"וישיב את הנזילה אשר גול" דמוקמין באם איתו ענן אנגלי שני, או לדעת התוטפות מצד הסברא, אבל ממן מחייב תיתו יחויב, וכן מצאתי אמרן כן חוגאן מהרץ חיות בהגחותיו לבבא קמא טה, א, תוטפות ד"ה "נפוא קרן בעין שבב" והעליה דלקן הנגלים משלמין בשעת הנזילה, משום ודסתה גוילה יאוש בעלים ועי' יאוש יצא מרשותם, עי' ש הדעת.

והנה ראייתי בחן סופר בכלל יאוש כל ג' הביא בשם הקצאות החושן ראייה ויאוש הויה במתחנה דעתו אני לשוטה זוכה, מהא דמקשה בלבב קמא למאן ראמר יאוש קונה מהא רגול חמץ עבר עלי הפסח אומר לו הרי שלך לפניך, וכיוון ואידי עידן איסורא ודאי מתיאש ואיך אומר לו הרי שלך לפניך, ומתרץ דמייר באיתו רוצה לקטונו. וא"ט אמר דע"י היוש יצא מרשות בעלים, א"כ מה איכפת לך במה דאיו רוצה לקטונו סוף כל סוף כיוון דנתיאש כבר יצא מרשות בעלים ואיך אומר לו הרי שלך לפניך, עי' ש. והנה עפר אט חותת כפות רגל העז גאנונס זיל, אבל בכאן לא זכית להבן ובידיהם, וזה העתיבות בעעמו בתב בפיישו לזכר התוטפות באיסורא בא לדוי ודאי הויה אמרין ויאוש הויה בחפהר גמור או לכוא חילוק בין איסורא בא לדוי או לא, אבל כיוון דיאוש איתו בחפהר גמור וڌיט דאיו יצא מרשות בעלים עד דאיו לרשות זוכה, א"כ כיוון דבאסורא בא לדוי איתו יכול לזכות בו עי' ש. וא"כ להחperf ע"כ לומר דמאן רלא סבירא להה חילוק בין באיסורא או בתוריא בא לדוי, ע"כ משום דסבירא להה יאוש הויה בחפהר. ובכן סבירא להה באמות יאוש כדי קני, וא"כ למאן ראמר יאוש כדי קני ודאי הויה הדושם בחפהר ויאוש מרשות הבעלים עי' הדושם, א"כ תקשיז לו לוי סברות נמי איך מקשה הש"ס אמרן דיאוש כדי קני ומתרץ דזה איתו רוצה לקטונו, סוף כל סוף הלא נתיאש, ולמן ראמר יאוש כדי קנה וראי יצא מרשות הבעלים, אלא ודאי ע"פ שיבא מרשות בעלים והבעלים מכח תביעתם לא היה להם רק תביעת ממון, אבל מכח שהחזרה חייבה

להגמל בנסיבות "זה שיב", מכח תאי מצווהathy עלה לתבען מוחם החפץ, והאי "זה שיב" כאמור בין קולואן בן להומרא לבני הגמול, כי על פי הורוב הוא טובה להגמל שמקבל את חפותו בחזרה, ורק אם כבר נכנס נמי לשותה הגולן או לא שירק שב "זה שיב" וכמו שבירוחי לעל באות א' עישיש, זהה ברור ונכון בעוזהית. אין אמת דלפי הנticות אפיל' ביאוש דיאבידה לא היה כהפרק גמור ויכול לחזור בו וכמו שכטבן בן בסימן רס"ב, ותירץ בוה דברי התוספות שחקשו בביבא קמא קט', גבי חמרא דרי ספרא מהא ומצעל מן הארי. ורבינו שם אמרו מובטט ל', ומה שחייב באבידה שאבדה מכל אודם בגין זוטר של טם ובודומה או הויה כהפרק ממש, דמנא להה לחולק בהוה, ואם נאמר חילוק זה או קשה ודילמא לא הדריהה הדריהה ביאוש רק אבידה בזו אבל אבידה שאיטו אבדה מכל אודם לא אפללו ביאוש, כיון דכל דין יארש מהה לפיקן, וכמו שברב רשי" בביך ט. והיוות רטהה דבאגודה נמי אחר האושט אין יכול לחזור בו כיון דבר ר' יאנא מרשותו, וכמו שהביא אחוי של בעל עצות החורש ראייה מוחא לרבר ספרא ומוחא ושור השתקל שהזומו עידי ודאמירין כל הקודם וכבה בו, ובכי הנראיה גם הובוקי יוסף למד בן ממה שבתבנה באה דרב ספרא דוחילוק שבין רב ספרא להא רידך להצעל בשטוף מהר בבא אחר ובה, דבמחמור לא מהני ואדרעתיה דכוול עלימא לא אפרקא, ובגי שטוף מהר יכול לhotot בו אחר, הרי בפיירוש דסביריא להה להגמוקי יוסף ואע"פ שכלה היושט קודם שבא לד' וכבה יכול לhotot בו אחר, וע"כ משום דע"י היושט יבא מרשותו וצריך לעשות בו קמן מהדור, ובפרט דרב כהנא מורה בעי לה והוא השיב דמשמעים רומימו עליה, ורב הא סבירא לה דיאוש כדי קבנה, ולחייה בודאי יצא מרותות בעלים, וזה ברור. ועתה אונפף יוד פעם שנית לבאר דברי התוספות בבא קמא סו, א', דיה "יכוון" שכטבנו דיאוש לא הויה מטעם הפרק נטף על מה שכטבתי בתחלת אות א', תודה לה' יתברך.

ג. התנה הרמב"ן בבא מציעא כו, א, גבי ראה סלע שנפלת, העלה דלהבי לא מהני יארש גבי אבידה אחר שבא לד' המוציא, משום דיד המוציא געשה שומר לבעלם ויד שומר כיד הבעלם لكن לא מהני היושט. ורצו ללמד מה דיאוש לא מהני בדרכו שהואה ברשותו, ועיין ב��עות החורש סימן רנ"ט טק"א שהקשה כמה קושיות אדרבי הרמב"ן ומהני יארש בדרכו שהואה ברשותו כל הדיכא לאו אתי חצירו וחוכה, וכן שכתב הרמ"א בסימן רס"ח, אבל הילא שסונה בחצירו והציריו קונה לו וכן יד השומר שהואה כיד הבעלם או לא מהני היושט עי"ש. ולפי הסבר זה בדרבי הרמב"ן אודה לה מה שכטב הנticות בסימן שע"א בטטעמא מלחה דקרע לא מהני ביה יארש, וזה איתן, דלפי בדרבי הרמב"ן להכי לא מהני היושט שם גבי אבידה משום שהואה שומר ידר שומר כיד בעלם וקונה לו וחותף, אבל אם מתיאש מהקרע גופה איין לו מה שיקנה לו בחזרה את היזוש ועכבר את היזוש מחולו ואו בוראי מהני האוש, ועל פי זה נבין הילב את דרכי הפני יהושע בימה שכטב בסוגית דאונכרי סוכה ל, א, בטטעמא דמלחה דלא מהני יארש בקרע, והוא דכוון דהארין לעולם עםגדת אין מתייאש מןנו, אפיל' אמר דמייאש לא הוה גמיר ומיאש בלבד שלם, מה שאין בן במטלטלן ועשויים להזעקה ולגادر מן העלם כמו דארמין בבא בתריא מג, א, נדי ומונפה מייאש מודמייה מי מייאש, עי"ש. וקשה עלי' ומסוגיא דאונכרי מוכחה בפיירוש ולא ברכרי, וזה דאין אמר להו ר' הונא להונא אונכרי גבי הדרס שלא יגעו בערים משום דקרע אינה נזולת ולא מהני היושט, וזה אמת דמרקע אין מתייאש מפני שלעלם קיימת, אבל ההדים שהן פירות האילן, שעמידות לקיצעה בחראי מתייאשין, ועוד ומה נפקא מינכה בימה דקרע אינה נזולת, והוא להה למימר משום שלא מועל

יטוש בקרקע ומשום זאן מתיאשין ממנו בלבד שלם ואיך תליה הא דאק והיאוש מועל בהא דקרקע אינה נולת, ועוד בו שלישית שהונטוות בסוכה ל, ב, דיה "בי גוז" והקו דהא הויה לאוש שלָא מדעת, ותירטו דמתיאשין אלָא דלא מהפַגַע, אבל הפַגַע היושע מה יונַה לקיישת התוטפות, אבל לפי מה שכטבוי קשייא חזא מורתע בירך חברתא, דורייא מהפירות מתיאשין, אלָא דלא מהפַגַע דכין וקרקע אינה גמלת והוה הקוקע ברשות הנגעל, איבְרַהֲמִיָּה ממש לאו דרביהה שכטב הרמבֶן ולא מהפַגַע ביה היושע מושם דיזו קונה לה, זהה הין שדוֹרוֹן קונה לו האילן ופירותיו, אבל אם קעטו מיד הל היושע ושפיר לא מקרי יאוש שלָא מדעת זהה נכוֹן מאָר.

ועכְפַ מרבבי הרמבֶן אלָל לפי מה שהטביו קעות החותן נמי יש למדוע רעמי היושע יונַה מרשות בעלים. דרך או בנין הדיבר דלמה לא מהפַגַע יאוש והעיזר קוֹנה לו, ומושם דההו תורתי DSTURI אהדי, רעמי היושע יונַה מרשות הבעלים והצירו וכוכַה לו עיבָר איטו מונַח את הייאוש מחלול. וכן אם אין חצירו קוֹנה לו אף שהוא ברשותו שפיר לו ודיאוש, אבל אם נאמר הייאוש איטו אלא במנגה ועד דאותו לשות ווכַה, איבְרַהֲמִי למא חיל העיאוש מושם שהוא ברשותו והצירו קוֹנה לו ומה איכפת לו במה שהוא ברשותו והוא לו הלא רעמי יונַה יונַה מרשותו עד שבא הזוכה ווכַה בו, וכי במנגה לא מהפַגַע אם הוא ברשותו ובא המקובל מונגה אל התונן לכתוב בו, אטמזהה, אלא דראי רעמי הייאוש יונַה מושתו, ואם רשותו קוֹנה לו איך חיל הייאוש להציאו מרשותו, אבל אם הוא באופן שאין חצירו קוֹנה לו או מהפַגַע הייאוש איעַפְרֵנָה ברשותו יונַה מרשותו כיון דבלאו הבי אין רשות קוֹנה לו ואיך בגין שום סתריה בהה.

ז. רעהה נבא לבאר החליק שבין יאוש להפקר. הנה הפקר הוא בדבר שהוא של וברשותו כמו הקרש, ואם הוא איטו ברשותו משמעו דאייטו כל להפקירו, ועיין בקעות החוץון סימן ר' י' השבאי בשם הב"ח ר' מהני איפיל בדבר שאיטו ברשותו, ויאוש לא מהפַגַע אלא בדבר שאיטו ברשותו או איפילו ברשותו אם איט בעינן שחצירו קוֹנה לו וכמו שכטב הרמבֶן הניל. וההסביר להה כי הפקר הזה מה שאים מסלך עצמו מרצונו הטוב ללא הברה ולן מהפַגַע אם הוא ברשותו איפילו באופן שחצירו קוֹנה לו, ובכין שמסלך עצמו מרצונו ואיט רעהה בו לא מהפַגַע שום קמן נגיד רצונו וכמו דאמרין בגבנא קמא זה מתיאש וזה איט רעהה לקעטו, אבל יאוש בגין אבידה או גוללה הוא נגיד רצונו רק בעל ברחו מותיאש ממענו, אבל איט רעהה שיינה בו אדים אחר, אלא וההורה גוללה לאו בגוזרת והכותובadam מותיאש מהabayda הגא החפץ מרשותו ולכן יוכל כל אורט לקעטו בו, וכן דוקא אם אין חצירו קוֹנה לו מהפַגַע אבל אם חצירו קוֹנה והוא ביאוש שהוא מוצבונו הטעוב ולא בעל ברחו מותיאש ממענו, ממלא לא מהפַגַע ביה האיש. ולפי זה בסוג' שזהו מוצבונו הטעוב ולא בעל ברחו או פשיטה ופשיטה דיאס מרשותו איפיל אם נאמר דבסותם יאוש לא יטא מרשותו, לפי זה נטהרין דברי הניטבות במה שהעליה נבי הא זירד להצעיל ועלה של מלאי, וכטב דכין שעלה כלה והיאוש ואין יכול שום אידט לזכות בו, זהה איגו, וזה הכא מיריד בכלל להצעיל את של אלָא שוניה את של ווילך להצעיל את של חבירו, ואיך זהה ממש אבידה מדעת רפסקון בסימן ר' י' זוזה להפקר, ואיפיל לערת הרמבֶן על כל פנס איט חיזיב בחזרה עי'יש, ובפרט לדילא בגין מעתות יהושב, דמי אמר לו שיניה את שלל, וכי נאמר מושם והוא רעה להזריחו יונַה יאוש איט אחר לטוחה ולחשיב לו את אבדונו,

את מהותה, ואח"כ מצאתי בירושלמי בפרק הגול ומאכל הלבנה ד' פלאג ר' יוחנן וריש לקיש אם יכול אחר לכות בו ר' יוחנן סבירה לה דיכל לכות בו, ופלא על הנתיבות צ"ע, וזה ברור ונובן.

ועל פי זה נבען היטיב דברי התוספות שכחטו וידוש לא זהה כהפקר גמור, ואם לא כן מה של באיסורה בא לידי או לא, וכוכנום בזה ודיוש לא זהה כהפקר גמור ודוחית דלא מהם אם הוא ברשותו באנון שחייב רשותה לו בין ריאש蒿 הא בעל ברחו והפקר הוא מרצנן הטוב, אם לא כן דעתם דהוה כהפקר גמור ומחייב אפילו אם הוא ברשותו, מ"מ יוצאת החפץ מרשותו כמו בחפקר או למה לא יכול לכות בו בס הגול, כיון דחוין דאפייל רשותו ממש אינה יכולה לכות ול את החפץ כיון דמיישש מיניה ווועצא מרשותו, ואיכ"כ במה יכל הניגל לעבב את זכיית הגולן בחחפץ, הדא התביעה שיש לו להגול מעד מצות עשה של "זוחב" לא וזהה לו כה יותרمام הוא ממש ברשותו ואיפיל הци מהזוי בו דיאוש, אבל מאן דסבירה להה ייאוש כדי קפה, אפשר דסבירה לאלה האמת דהוה כהפקר גמור ומחייב ווועצא אפילו אם הוא ברשותו וחעריך קונה, ולהכי יכול נבי הניגל לכות, אלא דהוה דחיק לומר כן עין ל�מן שהעלתי לאמתן בן. ובזה נבען היטיב ולהכי סבירה להה אבוי דיאוש שלא מעדת לא מהני דיכין שכבר בא לדוד הוה בשומר ולא מהני הייאוש, אלא דרבבא סבירה להה דמהני אלמפער בשמעצאו מקורם שבא לדוד. והבה וראייתו בש"ר חריט שנג, א שעהלה להלכה דיאוש אחר שוני רשות לא מהני בין דקיל' ייאוש שלא מעדת לא מהני וככאי, ובש"ס בא מציען כי, א מוכח דלאכאי לא מהני ייאוש אלא אם ייזע שנטיעאש קודם לבן, דמקשה שם אבאי מהז דגבג זגעל נעל מהו ונתן לה, ובשלמא גזל דקחו דמיישש אבל גנב מי קחו דמיישש. וכתר הבתיבות וכוכנות הש"ך דיין נאמר דיאוש אחר שוני רשות מהני איב' מאי מקשה לאבוי פהו דלא נטיעאש מקודם הנתינה מ"מ הא מהני הייאוש אף אה"כ עי"ש, ובמחילת כדוד תורתו של הש"ך לא זכיית להבן דברי, דמה יוננה לשיטת הרמב"ם וועמיה ופסוק אבאי ואיפיל הци דיאוש אחר שוני נמי מהז, אבל הנראת לפניך וקורשיטו מעיקרה להיא לפי מה שהסבירתי לעיל ולהכי מהני ייאוש אחר שוני רשות משומד והשבקין להה כמו דונטו בחורה לאחר היאוש לד הניגל ולקחו משם אחר היאוש והוה שפיר ייאוש ואח"כ שיריו רשות, אבל היזע גזיל' האבל באבדה הלא אסור להניא בחורה למוקם שלחו ובהו לא קים עד "השב תשיבנ" דילאוחיך" בתיב, וכן לא מהני ייאוש שלא מעדת, וא"כ און טיריה בין שוני זיניט אלל שי ייאוש שלא מעדת ושוני רשות ואח"כ ייאוש. אולם הא דמקשה שם לאכאי והוא משומד להה דמה שאמר מה שעתן תען הדינ' שהואה של' מוד איפיל קודם שידענו שנטיעאש וכמו באבדה ביאוש שלא מעדת להבא שהוא חל מיד דיאוש חיל למפרע, ולכן מקשה לאבוי דסבירה להה דיאוש שלא מהני לא מזב, וזה ברור. ואורי כתבי כל זו זאת מצאתי שכובען זהה לדעת השער המליך פרק ד' מוחלבות גניבת, וברוך שכובען לדעת גולדיט וזרק.

עתה אנסה עוד לתביא ראייה לדברי עי"ש ייאוש יוצאת החפץ מרשות ובבעלט מסוגיא דבבא מציעא בו, ב, שעdia עמוקה מאור בביבה רבתי, וזה הטעו יטחן בדרך זכרן.

ח. גרטין שם, אמר רבא ראה טלע שנפלת טלה לפני ייאוש על מנת לנוללה עובר בכלי משומד לא תנול ומשומד לא תוכל להעתלם והשב תשיבט, ואע"ג דאודהרה ממנה בעלמא ידיב להה איסורה דערבר עבר. גטלה לפני ייאוש על מנת להחזרה ולאחר ייאוש תנוללה איתך.

עובר אל מושם השב תшибת",عق"ל הגמרא. הנה הראשונים הקשו כולם פה אחד רדה רבא שהוא מורה דהא שמעתה סבירא ליה דיוש שלא מרעת קומה, וסלע דבר שאן בו סימן הווא, ועיין בשיטה מקובצת הביא תירושם והבא לא הווא אישוש שלא מושעת מהמת תעמים שווים. וראיית ביריעב"א שתירץ דמשום הבי לא הווא יאוש שלא מרעת בגין דראה ממי שבפל, והוא תמהות ל דא"כ מיי מקשה בש"ס ארבה מוהא דתאהנה מטה לדור בזיטים וחורבם אסורה, הוא החות מיריד דידע של מי היא השורה ומאייה מקום נטה והאלן לדור גז"ע, והרמב"ן באמת גורש רבה ולא רבא עי"ש.

והנה בהא דמתנה בעלמא הוא דיהיב ליה, יש פלפל גודל בין הראשונים ועיין בבעל המאור ובמלחמות, ודעתי המלחמות הוא דודאי עבר כל האיסורין ואינו יכול לתיקן שם לאו, ומטעם דגמי אבידה לא מהם היושר לאחר שבא לד המוצאים מושם ונעשה בשומר לבעלם ויד שומר כד בעלים, אבל זו שהיא גזילה ואבידה איב' לא ענשה בשומר לבעלם ושפיר קונה האבידה ביאוש, ומילא דआיג' דאהדרהה בתר הכי מתנה בעלמא הוא דיהיב ליה, עכבה. ומדברי מלחמות אלו למלוטנה ברביס; א) ליאוש לא מהני בדבר ברשותו ודיינו במקומות שהחצירו קונה לו וכמו שבייאר זאת הקוצות והחרוץ בסימן רג"ט, וההסביר לה כמו שתכתבתי לעמלה, רביון עז"י היושר יוצא מושותון, א"כ, אם הדבר הוא ברשותו אוותו הרשות מעכבות את האוש מחולול וכמו שתכתבתי לעל, וראיית בחתן סופר שהקשה על זה מהא אמרין בא מעzia בג', ב, הא נברא דאשכח כופרא במעצרתו ואמר לה רבי מושם יאוש בעלים יכול ללקחו לנפשו עי"ש. וכותב הנימוקי יוסף דמיידי DIDU שללא היה של בעל החנת, אדם לא כן לא מהני יאוש דזהה דבר שהוא ברשותו עי"ש. הרי וסיבורא להה דעל דבר שהוא ברשותו לא מהני יאוש, ואנו יש לומר רמיידי שהוא במקומות המשותם ובוגוף שחייבו קונה לו ולהבי לא מהני יאוש. ב) למודט מבוררי הרמב"ן אלו דהאי דלא מהני והיאוש בתר דאיתו ליהיזה היטן וזקא אם הוא שומר ודוחט שקבל עליו להזות שומר, אבל אם נטלה על מנת לנזהלה, א"כ, לא הווא שומר ומהני האוש, וכן נמי בייאוש שלא מרעת ע"כ מירוי בנטהה על מנת להזורה, אבל אם נטלה על מנת שלא להזורה מהני היושר, וכן כתוב בפרשנש הקוצות והחוץ בסימן רג"ט וזה הוא דבר ברור, ורבו זה מבואר נמי מטוגיא מפושעת בא מעzia כה, ב, במשנה "מצוא בג' וככottage ישן הרוי אל של", ואמרין בגמרא "תנא מפני שיבול לזרם לו של אמוראים הם". ומקשה "אטו אמרוים מענען ישראאל לא מגנע, לא צירבא דשתוק ביה" עכ"ל, והקשה בתוספות בא, א, ד"ה "דשתוק" ואמ' תנאמר תקנה לה החצירו לבעל הגל או לבעל הכותל, ותיריצו דאין חער קומה בדבר שיכל להזות שלא ימצעטו לעלם, והביאו ראייה לבריחם משולחני ומתרגס עי"ש. הרי דחותפות סיבורא להו דאללו היה באופן שחייבו קונה הווא של בעל הגל ע"פ שבא לידי קודם יאוש והוא יאוש שלא מרעת, אלא וואי זוקא בדיו שירק יאוש שלא מרעת, והוא מטעם דמיין דקבל עליו להזות שומר והוא ידו כדי הבעלים, אבל אם מונה בחצירו בלא ייעזרו אבטיח לא חל עליו מעתות השבה ונם לא קיבל עליו להזות שומר לבעלם ושפיר היה יכול ללבות בו חצירה. אבל הרוא"ש ול הביא ג"כ קודם תורzon התוספות, ואח"כ כתוב: ועוד ריל עזיפא חצירו מידו ולא קני כשבא לידי קודם יאוש היה החער לא קנייה לה כי הא גונוא, וכן הנימוקי יוסף כתוב בחוראש גבי האי נברא דאשכח כופרא וכן בשמעתין בגין, וכן הרמב"ן בדילכות אבידה ט"ז, ר' כתוב לגבי המתנא מעתה בחתנת הרוי אל של: "ולמה לא תקנה חצירו לבעל החנתה לפי שאינה משותמת בעלים ואעיפ' שעלה בתוכה צורך לומר תקנה לא חצירות". הרי בפרשנש

ראם היה אומר תקנה לחייב היה זוכה בו בעל החנות אע"פ שבא לשותו קודם היושן, אלא הרואה"ר שם חולק עליו עי"ש. אבל בכוון שם הלה ז' בתב' הרמב"ם עטם אחר ומשם משמעו אפילו אם זה הוא מושגתו מטעם שמה אבורה כיוון שאינו יותר מהאבידה מקרי לבניה נמי אבורה עצה. והש"ך בז"ע. ואפס נמי חייבו הוה ביזו זקינה לה והוא יארש שלא מרעת וצין לסייע רס"ח ושם העלה דהעיקר כרא"ש ומוקי יוסף עי"ש. ובאמת הוא לפלא בעינן, כיון דאין רס"ח ובאמת כהרמב"ן א"כ כיון דלא קבל עליו דין שמורין מהבי תיתני יהוה נידון לאנש שלא מרעת, והלא תורה כי הקוצות החותן באמות כתוב דיאוש שלא מדעת לא מקרי אלא אם נטהה על מנת לדישבה, עיין בסימן רנ"ט ז' במודאי חבותין ובסמ"ע שבת' דעריך שיחיה רבר שירוגש מיר בנפלטן ובחודשי ר' עקיבא איגר השיג שם על הסמ"ע, דכיוון דליך מה שמוס שסביר שהוא של עכ"ם א"כ לא היה שומר וקונה אותה אפילו ביאוש שאח"כ, וראיינו בתיבות שסבך שהוא של רס"ח שהקשה על הא רכנת' הש"ך מוזא דעתך יי' אך מזאת התרגר והוחה בידו כי שבבעלם וחתיושים הרוי שלו, וקשה דהא בא לחיצרו קודם יאוש והוה יאוש שלא מרעת, והעליה דהא לחיצרו הוא בידו ושיך בה דין יאוש שלא מרעת, היות דזקא אם רוץ להוכיח מהמת חיצרו וכמו החיצרו אז אמרין דמהה בשך אם החיצרו הצד או היה יאוש שלא מרעת, אבל אם לא מהמת קנית החיצר בא לזכות, אז ואוי מקרי יאוש ולא השיבין לה לאווש שלא מרעת, עי"ש היטב. ולא דעתני מנק לחולוק זה, בין דסוף כל סוף חשבין לה בידו א"כ בא איסורא לדו והוה יאוש שלא מרעת אפילו אם לא מהמת הדד רוץ להוכיח ביתה, ואיל משומם לא קבל עליו דין שמורין, א"כ מה בכר אם רוץ להוכיח קנית החיצר סוף כל סוף איתו מקבל עליו דין שומר אלא רוץ להוכיח בו לו צורך עצמו ולמה לא התהננ' טוש ביה, עיין בתיבות רטל, א' שבת' שם לתרץ קושית קוצות החותן מהדי יאוש שלא מרעת, והעליה שם דמיiri בנטלה שם יתודע שלא תיאשו יהונית, ואם לא אז יחויקלה לעצמו, סוף כל סוף עכ"פ אם לךו רך לעצמו ובאותן שלא עבר ממשום לא תנולו ובכן בהא דחבותין יי' בסימן רנ"ט ז' וכדומה, אז ודאי רקונה אותה ולא מקרי יאוש שלא מרעת. על כל פנים קושית הנזיבות על הש"ך ודאי במקומה עומדת. ונראה ברור דהמחבר לא סבירא לה בהא דש"ך דגב' החיצרו נמי שיר יאוש שלא מרעת אלא דויד דזקא ובאותן שקבל עליו להיות שומר אבורה, עיין בבית יוסף בסימן ריס' שלא הביא כלל הא דרא"ש ומוקי יוסף דחיצרו הצד אלא הביא תירוץ התוטפות והרמב"ם ודוק'.

ט. ולמרטט עוד מורה הרמב"ן אלו דאע"פ ייאוש שלא מרעת לא קנה, והוא מעטם דעתה שומר לבעלים, מ"מ אוד אחר יוביל לזכות בו ודווא לא געשה עליו שומר וקונה אותה ביאוש, עיין בתיבות רט, מג שמהתרץ דעת הרמב"ם דזכה בו ואין חייב להחזרו, סוף דבריו דכיוון דהיה יאוש רק שלא הוועיל א"כ שבא לדו והוועיל היאוש קנה אע"פ שלות היאוש והקנין בא אחד עי"ש. וא"כ מכל שכן בשלקו אחר שזכה בו, ולא עד אלא דאפשר הוא בעצמו אם לקחו קודם ייאוש החפש שלו מהני היאוש, אלא דכיוון דבר חל עלי' מעתה השבה ומכחיה דפסק מלחות שומר החפש שלו מהני היאוש, אלא יאוש נתייחס שלא להחזרו קנה החפש דכיוון געשה שומר ועתה פסק מלחות שומר א"כ מבטל המוצה עשה של "השב תшибב" מה שאין כן אם לךו ובשעת הנעליה נתבעו נגילה עובר גיב' מושם "לא תגולי", וכל זה מבואר בגמרא דאמר רבא, שם מפורש דאם נטלו לפני יאוש ולאחריו יאוש נתבעו נגילה עובר אלא ממשם "השב תшибב" אבל החפש קנה, והוא הדין אם אהדרה, מתנה בעלמא יאלב וכמו בדין

הראשון. אלא הטענות שם הקשו דלמה אינו עובר ממשום "אל תגוזל" כמו בוגליה על מנת להנלה, והילקו בכך לפני איש ובן שולחו לאחורי ירושה, וסבירות הטענות ברורה מادر, והדרי אם נטה קודם יארש על מנת לנלה א"ב גולה מהבעלים, ורקודם יארש הוא ברשותם וכמו רדמיהן בחג�� ומאכליך ורבה מודה גובה או מזה, מאין טעמא, כל כמה דלא נתיאשו ברשותיהם רדמיהן קאי, אבל אם בכרי נתיאשו הבעלים הרי יצא מושרונות, אלא דכין רדווא נעשה שומר אינו מניח את הדיאש לחול, אבל אם פסק מליחות שומר בטל רק המיצות עשה של "השב תשפטם" על קי זה אבל הוא קונה את החפץ בגין וכרבר יצא מרשות הבעלים, וא"כ איך יעבור על לא תנול כיוון דבאותו קונה את החפץ אלא רüber על המיצות עשה של "השב תשפטם", וזה ברור. וכל זה אם אמר רדמיהן וזה יארש אלא שיבין שהוא ביד שומר איט חל ומיד שפסק המונען, חל, ושפיר שקאה אלא שעבר ממשום "השב תשפטם", אבל אם נאמר ההטעם הוא דלא מהשי היארש ממשום דדוחה יארש בטעת א"כ מאין מהני מה שפסק מליחות שומר, סוף כל סוף אל דיעו הבעלים שהוא ביד שומר לא הוא מותיאשין, וכי בامر נתיאשו כד שייכל לסתורו, אמרהה, ע"כ תראה ברור מה שכחתי דעתך יארש יצא מרשות אלא דכין דעת המיצות עשה בעשה שומר ומעקב דיאש מחולול, ואם פסק מליחות שומרשוב תל דיאש וקונה אותה מטעעם יארש דאבידה ואיט עובר על לא תנול.

והנה אם אמרו התאנן זוקל תירץ עפי' דברי הרמב"ן אלף דלא פסקין לד"ר הווא באונגרי, עפי' דברי הרמב"ן הרי מוכחה ובמקומות דעם הגוילה בא נמי הדיאש ליכא ממשום לא תנול, ואחרוביה קונה החפץ וחוזוקה הכא, אך רק לאחר יארש תנבען לנלה או איט עבר ממשום לא תנול, וא"כ הци נמי דכווחה בתני אונגרי בגין דבשעת הגולה והליך בשקוניות את האסא חל נמי הדיאש ליכא ממשום לא תנול. ולפי כתiscal יש לחול, רבשלמא נמי אבידה דמקנית ביאוש לחוד, שפיר אמריק, בגין עדי הגוילה חל הדיאש דאבידה קונה אותה וליכא גולה דקונה אותה מטעם אבידה, אבל הכא כיון דלא באבידה קימין, א"כ איך אמר דע"ז גולה קונה אותה ביאוש לחוד והוא גולה לא נקייה לחוד ומושום דבאסורה בא לחוד, א"כ הכא אם גול הנבי אסא מה איכפת לך ואיכפה בחודו הוויה יאט נמי, הא אינה קונה אותה ביאוש לחוד, ובשלמאו הותם רק המיצות של "השב תשפטם" מעקב הקין, וכן אם מבטל המיצות עשה ופסק מליחות שומר ממילא קונה אותה, אבל הכא כיון דסוף כל סוף גולה בגין שולחה קודם יארש איך מהני הדיאש שקאה אותה הוא מוציא החפץ מרשות הבעלים עצם, וצ"ע.

הזרגא לנו מכל האמור דלשיטת הרמב"ן בחער לא שיר יארש שלא מדעת. א"כ מהיא רכטבו הטענות בא מצעיאכו, א, נמי מצא בגל או בכחול, דשמעין מינה דהווטס' סבירא לה דלא שיר יארש שלא מדעת בגין חער, וזה משמע דסבוייה לה כשית הרמב"ן, וקשה לשובא על זה וזה הטענות הכא לא סבוייה לה כשית הרמב"ן, וזה בתבו דעתיך להחוור החפץ כד לנטק והלא, וזה אמר מותגה בעלמא והוא זיהוב לא אמר אלף לענן הלאו של לא חוכל לחטעלם', הר בפריש ודהווטס' לא סבירא לה הא רדמיהן, וצע"ג זהה בשיטת הטענות, עיין ווטס' בא קמא טר, ב, ד"ה "ר' בא" בסופו, והוא טיריה למה שכטבו הטענות כאן, ופלא שלא נתעורר בו המפרשים וצע"ג.

ודע הדעתו שפטה בבא קמא סו, א' ר'יה "היכא נמי" הקשו, וזה באביה נמי באופן כזה שתהייאשו לבלתי דאותי לדידה לא מותי, וכתרבו ר' מת' קנה לעצם שאין צריך להחויר נוף והחפץ אלל דמיים. וראיתו בשלתי גבורות רשות אלל מזיאות שבבב שבספרות ולמאנן אמר יארש כדי קנה בגולה היה מד' וקנה באביה לעצם שלא צריך להחויר נוף החפץ אלא רמיים, הנה לאכזרה אין לה שום הבהמה, ומהמה נפשך, אם אין חיב בהשחתה והחפץ על מה ועל מה חיב ממון, צריך לדוחק ולומר ר'כין דעתך לא שומר לאבדתו שוב לא יכול לפטור עצמו מתשולמי ממון עזיו שהבעלים נתיאשו, על כל פנים הוא חיקן בפרט ולמאנן אמר יארש קונה עז' סבירא להה דייאוש באביה הוה בחפקר גמור ומוהני אפליל על דבר שהוא ברשותו ממש, אפילו באופן שהצירו קונה לו, וא'כ' לחידן נמי ולא סבירא להה כוותיה דייאוש קונה עזא מרשונו ורק להה דייאוש לא הוה בחפקר נהור, אבל נקט מיזא פלא בידך ר'יעי יארש יעצא מרשונו ורק במקומות והצירו קונה לו שם לא מהמי, וכיון דאיתיה להבי לא צריך להא דכתיב הנמקוי ייסק נבי' חזאי גבריא דאסכח כופרא את קמי דרב ואמר להה זיל שקול לפשען משוט יאוש בעלט', וכותב הנמקוי ייסק דעיב מיריען והוא סבירא להה יארש קונה בעלה ברשותו, ולפי תגליל לא צריך להה, והיכא בדור קימינן והוא סבירא להה יארש קונה בעלה וא'כ' סבירא להה ודוחוא הרין באביה, עז' דסבירא להה דייאוש הוה בחפקר גמור ומוהני אפליל אם הוא ברשותו, וזה נבן וברור.

עפי' כל הדברים האלה שיר וקיים מה שאמרנו, חזאי עז' יארש יעצא החפץ מרשות הבעלים ורק אית' בחפקר גמור ולא מהני אם הוא ברשותו באופן שהצירו קונה, וכןין ר'כין ר'באסורה בא חד' אית' יכול לזכות בו, מה שאין כן למאנן אמר יארש קונה, סבירא להה רמותי אפליל אם הוא ברשותו ממש ומשום דייאוש הוה בחפקר גמור, ודרכי העניבות במחלת בכור תורתו אינן מבורות בזה. ועיין בשיטה מקובבת בסוגיא דרבא מעיטה בראה של', ובמה מהוינו נראה כי בנים דברנו בזה תליית.

ו' ומעתה שוכינו לכל זה העתק את עצמנו לסוגיא דרבא קמא סו, ונראה מה הועלץ ברכբנו. מקרים אוקטים לך וקורמה אתה וזהיא, דקושית זקי החות' העלה בתשובה לשועע אויח' קעט וקעט ר'גב הקדש ורבנן דרבנן "קרבנן", לא מעטינן אלא שלא יהא של אחר אבל לא בעי שעיזא דוקא של', מה שאין כן היכא דכתיב "לקיודה ויזביה" בעי דוקא שיזודה של', ובכן באחרוג דכתיב בה "יללחומם לבט" איב בעי שעיזודה קני לו ולא ידו במה שאיתו של אחר, עי'יש והטיב. ולפי' אומור איב ר'כין ר'יעי יארש מרשות בעלים וזה לא מקרי של אחר, שפיר יכול הגמל לחקירש דבר הגולל לאחר יארש ולה הקדש, כיון ולآخر יארש הכריז ציא מרשותו, אורט היהיט דוקא במקום רלא בעי שעיזודה דוקא קרבן של' וכבן ואיתו חיב להביא קרבן, או שפיר אמריק כיון עד' פנים אחר דהוא אית' ברשות אחר שפיר חול ההקדש והוה של הקדש, אבל אם חיב להביא קרבן, כיון ואיתו של', והם וזול הוזקוש אבוי לא פטר נשיה מרבנן, ואו שפיר אמריק ר'כין ר'יעי שהקדש והול הוזקוש שובי השם ומקרי נמי קרבן של', או אולי ש' למור דהיה נמי בשינוי רשות נפה נמי מקרי קרבן של' על פי מה שכותב הרא'ש ריש פרק הגולל עגבים ר'יעי שינוי מעשה או שינוי שם קפוא הגולל להחפץ למפרע בשעת הנבגה, והזינן בשעת הנגילה, אלא המנות עשה של יוזטובי' וזה מעכב את הנקן מלול, אבל כיון ששנתחה הדשות או עז' מעשה ער דמסק מיניה החזיב של'

"זה שובי", ממלא קנה החופץ למפרע ומרקם נמי של, ובמלחמות בפרק הגולן ומאבל לא משמעו כן, אלא אכן דבריו שם מוכחין כי, עיין.

ועל פי זה נבין היטב מה שבתו היחסותית זו, א, ר'יה "לאו הכי" שבתו בסוף דבריהם דואג בעני גבי והקדוש יאות הגם דיש שינוי השם, הוא משומם دائ' לאו האוש אין והקדוש חל ואין כאן שינוי השם, ולכארה קשה דמהנה נשער, אם סבירא לה להיחסות ודקניות והקדוש אי אפשר שיבאו בבת אחת, איב' מה מותח הדואש שקורם לך, סוף כל סוף גנו מוכחן לומר דנקניות והקדוש באין כאחת דואג יאות כד' לא קני, ועיין במלחיםות הניל' שבתבב בסברא נבונה دائ' אפשר שבאמור דשטי' השם לא מהני בלבד לא יאור, דואג טעמא דיאוש לא קני משומם דביאיסורה בא לדודו, ואיב' מה מוסף תחת כח השיטוי שם, סוף כל סוף באיסורה בא לדודו, עיב' לומר והשיטוי לחוד קנה ואיב' למה בעי יאור, והוא סברא נבונה. על כל פנים דברי היחסות אין להם הבנה פשוטו, אבל לפני הניל' דבריהם בראה מועקם, ודואג בדבריהם כן הוא, دائ' אפשר לומר שנקניות והקדוש באין כאחת אלא דעת' ויאות בינו שיציר מרשות בעלים שפירות יכול להקייש וכמו שבתו מלעלת, אבל אי לאו דאייכא שיטוי רשות או שיטוי השם אבוי לא היה קרבן דיזיה אלא סתם קרבן שכן לא בעלים ואיתו ראי להקרבה. אבל בינו דעת' הקדשו שלול אחר היאור בא לו שינוי השם, ממלא קנה הקרבן למפרע ושפיר מקרי נמי קרבנו דהיעו קרבן לצתת ידי חובתו.

הנה לבוארה יש סתייה לדבריו לדברתו מואה דמקשה בגמ' אמר ר' אמר ר'סבירא לה' יאות כד' לא קני, מהא דהגבג והגולן הקדשון הקדש ותרומותן תרומה ומושרונות מעשר, הרי דייאוש כד' קנה, עיין משנה דאייכא שינוי השם. ולפי מה שבתו מאי מקשה מהא והקדוש הא אפל'ו אי יאות כד' לא קנה מים הלא והקדוש חל אפל'ו לבלא שינוי השם. ונראה לה דלא קשיא מיד' על פי מה שבתו הרמב"ן הניל' תלזר דלמה לה' לשיס למימר דאייכא שינוי השם דמעיקרה חולין והשואת הקדש תינוי לה' דאייכא שינוי רשות. ותירץ הוא זיל' דרכ' אגב ותרומה נקט נמי גבי והקדש דאייכא שינוי השם אבל באתם בהקדש בלוא ה' שפир. ודראק נמי ובבירותיא מוחבר קודם הקדש, והשים בטורגו מקרים תרומה ליתו דלא קשה מהקדש רק מתרומה והקדש אגב נקט עי'יש. ולפי' מושב על בנין מה שהקשין, ודואג מהקדש לא קשיא לדבלאו ה' שפир יכול להקייש לאחר יאור ובניל', אבל מתרומה פריך שפир דואג בא עי' שיורא של' ממש. או אפשר דפרק נמי מהקדש משומם ומשמעו לה' לתנא הא דאמר הקדש הקדש ר'יל' ודרואו לתקרבה גיב' אי לאו משומם מצווה הבהא בעבירה, אלא דאו תקשה לא' קשיות התנוס' דלמה לא משני דאייכא שינוי רשות, ומה שבתו היחסות' משומם דاكتהי גורא דראובן הוא, בכר עמד בזה הפי' ודבריהם צע'ג. אבל לפני עננות דעת' נראה ודרשיות התנוס' מעיקרא לתנא. רהנה מבואר בגמ' זהה מתייחס וזה רצעה לקנתה איתך קומה ואיב' הא ברדייאן סחווי והקדש איתך רצעה לקנות הא' גזילה ובפרט דאייכא ראי להקרבה כלל, ואיב' מאי מהני השינוי רשות הלא והקדש איתך רצעה להבותה בו. אבל כי אייכא שינוי השם נמי, אז בינו דעת' פטור מהמצוות עשה של והשיב, וביען שניגל כתיב, או עיב' קנה אותה למפרע ושפיר קרבן ביה קרבנו, זה ברור ונבון.

ועל פי זה יש לישב על בנין הסוגיה ודסוכה דמקשה שם בגמ': אבל גול, בשלמא בזיט' ראשון "לבב" בעין וליכא. וחוזע הכלל שככל לטו הדשיטה מקובצת ובכל מקום דמקשה

בשלמא, ע"כ לומר והזה נמי קשה איזה קשותה אלא שיש להריצה. וא"כ צריך להזכיר ה"ג איזה הוא אמינו היה לט' לומר רגول יהוה מותר בז"ט ראשון. אבל של אחרות נמי לא זהה, דגלו נמי לאחר ירושה והוא ויזכרו בו הגם דאיתו של'. ובזה אורחות נמי לא זהה, וזה בזה כמו בקרבן, אבל נחוא משות ולכם בעין. והזינו שהיה ממש של'. וזהו מישוב נמי על נון קשות התוט', שהוקשו על הא זדامر ר' לי' لكمן: בשלמא קודם ירושה מוכס אמר ר' ר' הניל' נחוא ויזכרו לענן קרבן קניה באוש, והקשו התוט' דוא ר' סיל' דיאוש כדי' קני', ולפי הניל' נחוא ויזכרו לענן קרבן קיימין ובקי' קרבן די' ביאוש לבדו שוכל להקדישו. ואל תשיבתי דסוף כל טופ' לענן הקרבה לא די' ביאוש בלבד ובוי נמי שני' השם. והכא אהקרבה קיימין, ועודם כי קירב מוכס כתיב. זה איתן, דפסיטה לא אפילו אם לא זהה שני' השם כל מכל מקום כיוון דהקדישו איך יחויר לו דבר של הקדש ואל תשיבתי מהא וגול חמץ ו עבר עלי הפסטה אומר לו הר' שלך לפניך, והכא לאחר ירוש מיריה, וכיוון דאתו עידן איסורה, וראי מייאש מיניה, אפ"ה יוכל לומר לו הר' שלך לפני. אבל נראה ל' דלא דמייה, ובשלמא גבי חמץ בל' מעשה הגול בא האיסור והל' עליו, תל'ן שפיר אומר לו הר' שלך לפניך, אבל הבא ע"י שהוא הקרשו מעשה הקרשו, ואיך יכול לומר לו הר' שלך לפניך, וזה נראה ל' ברור. ועל כל נבם כיוון דאתו יובל להחויר עוז ומילא קנו' למperf', ושפיר מקרי נמי קרבן בא שני' השם ובלא שני' רשות, ולכן מקשה שפיר הא קמיה ביאוש, וזה בנן מאד בס"ד.

ובן יש לשב עד על פי זה קשות הלוחם משנה הל' גולה ואבידה ב', שהקשה על הרמב"ם רפסק ויזרש כדי לא קני ופסק בפ"ד מוה' כלם ולאחר שנתיאשו הבעלם מטמאן טומאת משכבר ומושב וקשה דה משכבר כתיב, עי"ש הייעב והקשיה בל' ח'ם. ולפי הניל' מזיא מאדר, דוידי גבי משכבר נמי לא קפדי קרא אלא שלא יהא של' אחר, אבל לא ודוקה שריא של' ומילא כיוון דעתיאשו הבעלם ויצא מרשותם שפור מקבל טומאה, וגביה משכבר פשיטה דלא בעי' שיזיה של' ודוקה, אלא די' הוא אם של' אחרים, וזריק הייעב בכל הדברים שבתבי.

ודע רעפי' מה שכתבתי לעיל ליחס קשות הרשב"א, שהקשה, לדעת הראב"ד דברי' להחויר דמיים, יש לשבע נמי הוא ולא פסקין להוא דוריה באונבר, והודאי של' לומר דקשית הרשב"א לא קשה ארבע הונא, ריש לומר ור' ר' תלמיד רבר כרב סיל' דיאוש כני', ומילא ר' רודאי ר' ר' הל' החפץ של' אוק לפטור מדיםם, והרבא"ד ר' ר' לויין ופסקין ויזרש כדי לא קני טבירא לה' רבעי' להחויר מדמים. וא"כ כיוון דאן פסקין ויזרש כדי לא קני, לא מהוי אפלל שם' גנותה העכרים' דסוף כל טופ' לא זהה לכם, וכקשית הרשב"א לאמת וזריק הייעב.

הרמב"ף הל' גולה ואבידה (ב, ח) כתוב ו'יל': גב' או גול והקדיש וטבח אחר שנתיאשו הבעלם, הר' הוא בראשות הגול' משעה שהקדישו בלבד, כדי של' יהא חוטא נשבר, וכן גזירותה וכו'. ובפני' מה' משעה קרבנות כתוב בהידר ו'יל': גב' והקדיש וא"כ' שחוט בתוך, חייב ברת, ומאמתו העמידה ברשותו כדי להזיכו ברת, משעה שהקדישו, וזה ששחה אחר ירוש אל לפשי' ירוש איננה קדושה, עב'יל. וקשה בכקס' משנתה ודויא בטוגה שם' משמע ואין נפקא מינה לענן להזיכו עלה' ברת אל לענן גזירותה ולסתירה, ועוד, ולענן להזיכו ברת מה' לא אם משעת הקדישו העמידו ברשותו, עי"ש. הנה קשותנו זו השמה לא קשה כלל, ויזר לערין ברת נמי אית' ל' פזק' מינה והיינו אם הקדישו קודם ירוש וא' זהה אמריק דאומנו רבנן ברשותה משעת גנבה ממילא הזה הקדש למperf' אבל אם רק משעת

הקדשו אוקמו ה' ברשותו זו חזק אם חל ההקרש רק שאית ראי לבא לפנים, אמרין רק אוקמו ה' ברשותו לנמי כי לחייב עליה, אבל אם נף ההקרש אין חל, והיינו אם הקדשו קודם יאוש, או לא אוקמו ה' ברשותו להא נפה שיחול ההקרש, ולכן קושיא זו השנית לא קשה מידי, אבל קושיא הראשה קשה, די'כ' למה לא אמרו בגמרא נמי די'יכא נפקה מינה לעין אם הקדשו קודם יאוש, וראי'יך דבר פלא ברשב"א בסוגיא דחטאת גולה ר'יה "יאי אמרת" וכותב שם זיל': זיל' כן דעת הר'בא"ד דקשי'א ליה מואמרין הכא כי אוקמיה ברשותו משעת גנבה או משעת הקדשו וכו' אלמא אף להיזיט לא כי יאוש וכו', ואיכא מאן דמןין הדיבא קודם יאוש קמבעיה לה, ולענן קרבן אחר יאוש וקודם יאוש חד דינא אית' לה רבנן הכא ובין הכא מדינא לא קע ההקרש אלא ממש דוקמוה רבנן ברשותיה עכ'ל, ודבריו הקדושים נשלאים ממי',adam טמור ורבא אוקום יאוש קמבעיה לה או הלא באמת יש נפקה מינה לעין קרבן מני וכמו שכנהתי לעיל, ומה שכטב ודלענן קרבן בגין אחר יאוש ובין קודם יאוש לא קני הקדש אלא מדרובנן, הוא לפני בספר החותם, דהלא לאחר יאוש חל ההקרש אלא שאיתו ראי' להרכבת, لكن מדרובנן אוקמיה ברשותיה למגרדי להתחייב עליה כללו וזה ראי' להרכבה, אבל קודם יאוש אית' חל ההקרש כל עקר, והוא פלא והפלג, אם לא שאמיר דהראב"ד ס"ל בדעת בעל המאור בא קמא חד, א, דאפייל לאחר יאוש אית' חל ההקרש אלא מדרובנן, אבל לא משמען בן, די'כ' זהה ללהשיג על הרמב"ס שפסק בכמה מקומות דואחר היואש חל ההקרש, אבל אפייל אם נאמר בן מ"ט אעיקרא ודינא קשיא ל, דעל כל פיטס מדרבי הר'בא"ד טראה ראי' אל מאן הקדשו קודם יאוש בני אוקמו ה' רבנן ברשותיה לענן כרת, ולא כרמב"ס הניל', זהה טראה ל' נבר הש"ס דאמר רב הוזה בין טדעיה ולא טדעיה מכפרת, וכי דומני' מירא אפייל קודם יאוש איך מכפרת מהתורה, ורשוי כתוב באמת אם נתיאשו הבעלים וגע'ג.

נות' בסוכה ל, ב, ד"ה "שני החור" הקשו דא מדרובנן כי מפני תקנת השביב, ותירחם חזק מאור, עיין בפמ' ירושע חות"ס וכפotta תמרים. ולפעג' לא קעה מידי, דהוא תקנת השביב לא שיר' אלא בגולן ממש, אבל הכא בליך מבני רוקח וחוש חזק שמא גול מישראל מא תקנת השביב שי'ך, וזהו לבארה דבר פשוט וברור, אלא ריש לענן קעת מהא ולקמן גבי ריש גלותא דיתיב בסוכה גולה עי'יש וזריך חטב.

סוגיא דתקפו בחן

גמרא (בבא מציעא א, א): "יביע ר' זירא תקפה אחד בפנוי מהו וכבר אם חמוץ לומר תקפה אחר בפנוי מוציאין אותה מירא הקידשה אינה מקודשת. אם חמוץ לומר תקפה אחר בפנוי אין מוציאין אותה מירא הקידשה بلا תקפה מזו כיוון ואמר מר אמרתנו לבבנה כמשמעות להודיעות דמי במאן דתקפה דמי או וילמא השתה מיהא הא לא לאל תקפה וכחיבר ואיש כי יקיים את בינו קדש ונומי מה בינו ברשותו אף כל ברשותו לאפיקוי האי דלא ברשותו".

וכל המפרשים הקשו כאן קושיא עצומה דמאי קמיבעו לה דפשיטה ודרכי הוא שאין החוקש חל בין שאינו ברשותו ר' אילו איתו של, ואי ס"ד זה קידש הוי בתקפו לא' והוא דמיינע רחמאן שאינו ברשותו היכא משכחת לה, הא הקידש הוי בתקפו לשותו. עין בפני יהושע שהרבורה לדאיך בוה, וכובב דמה שכחובו הוווס' דיה "הקדשה" דיל' בין דשתוק ולבשוף צוחה אידי אידי לה' והוה לה' בפקрон, והוא נטף תקעה מהיכי תירוי שבמור דשתיקתו הוה בהוואה דלמה צוחה בשלבי דבריו בין שיזען שאין הווקיש חל לפני שאינו של. והגאון זל' העלה רהיטק הוא דכין דיאיכא טפיא לפנוי ודיילמא של הווא כין שהוא בירוי ומוחזק בו אוול על כל פmus לענין איסורא דהקדש מהו מכח ספק וזה הוקש יש בו, או אמרו דאן בגין ספק כלל אפלו לגבי איסורא בין שאינו בדור שההקדש חל ואין הוקש חל רק אם הוא בבירור של, עיישי בדבריו הארכומים. ועפר אונ תחת בפוט רגלו של הגאון זצ'יל ותמייתו ודיי תקפה, אבל תירדוינו איט מספק להזכיר הקשייא. ואחרי עין רב זמינו למצעיא ולהבין דבר חכמים ומידותם וחוזה מה שהעלתה מעצמי בענין זה, ובידי שנבוא אל המבוקש ציריך אמרנו לברך ספק אחד וממן נבוא אל ביואר השקלא וטראיא.

הנה סוגיא ערוכה היא מכמה מקומות בש"ס דאין ארט יכול להזכיר דבר שאינו של ודרשין זאת מקרה ראש כי יקיים את בינו מה בינו ברשותו אף כל ברשותו. ווש להסתפק אי קפיד רחמנא שיודה הרבר שמקידש ודזקה של בדרכ' חיזובי והחול, או עיקר הבונה רק של'א הדא של האחרות, ושפירות יכול להקידש אפי' אם אין הדבר של ממש. ואחרי העין והחישב באחרונים מעצמי בשווי' קידש וקי' החות'ס זוצקל' במלח' או'יח' תשובה ק'יפ' שכוב בזה הלשון: "יעזין אט' אומר הדם כתיב 'וילקחטם לבני' שיקחטו לעצמו שהוא של', אבל בקרוב לא כתיב שיקחטו לעצמו שידה של'ו רק יקירב קרבן ולא של' אחר, וכן יקידש את בינו ולא של' אחר אבל כל שאיתו של אחר עא'ג' ובם לו אין בו קון לא אנטעט אלא דיכא דברב קודה שאו ציריך שיקחטו לעצמו שידה של'ו והיה לו בו קון" עיישי דיטוב. ובסוגיא דיאוש ומעמל' הארכמי בהקומה זו שהביצה לנו קידש וקי' החות'ס זוצקל', ועתה כשבאתי עד הפעם אל העין ראיתי שישוד זה שהניז ל' מן קידש וקי' החות'ס זוצקל' עידין בפלגתה תול'.

וזהו במדרים לד', ב' אמר רבא זיינה לפניו בכבר של הפקיד ואמר כבר זו הירוש נשלה לאוכללה מעל לפני כליה', וכותב חרין זיל': "דא' דנקט לה בכבר של הפקיד ולא נקט לה בכבר של' שוהותה עומדת בחוץ' והקיטה משום ורבci האי גונגע נשלה לאכללה לא מעל דכין

רמקמי הקודש שלו והורתה ולאחר הקורס גיב ברשותו עמדות זהה בגבור של הקושט הדאéricן בסוף פרק קמא דהוגינה שם נעל דבר של הקושט להובתו בו לא מעל משום דמעיקרא נמי ברשותה קאי והשתוא נמי ברשותה ואין מעלה בה הקושט אלל במוועיא מרשות הקושט לששות אחר ומה לבחוץ ומה לביוזו הכא ואבאל לא ענק מרשותה, להבי נקט לה בכבר של הפקר שהוועיה עמדות תורה ר' אמותוי שקונתו לו בכל מקום, ומשום הכא כי אמר בכבר זו הקושט חיל ולקושט זה לא זכה בו מועלם, ואע"ג Dao ר' בפ"ק דרבבא מציעדא דד' אמות של אמות קונות לו אפילו כי לא אמר אקנתה, הכא שאני משום דכינן אמר בכבר זו הקושט כל אודתיה ולקושט מהא לה ולקם ליהירה לא ניחא וגלויל דעתא כי האי מהני ברומוכת סוגיא דהותם ומץ למייעבר הכא, והזה לה בגביה מזיאה לחבירו רקה חבירו, ולא הוא, הכא נמי הקושט קני ואיתו מועלם לא קני וזה נראה לך.

ומתוון דברי הר' אלו מוכחה רס"ל ואין אומת יכול להזכיר הפקר בעלמא שלא זכה בו ערדין لكن ציריך לאוקמי ומירוי בהכי שהכבר היזה מונחת תורה ר' אמותוי, ואע"פ שלא קנה הוא מ"מ על כל פנים מהט לה יובל להזכירו ולא מקרי מזכיר דבר שאינו של, וזה שלא כהחות"ס הניל זילברין זיל הא כל שאיתו יכול להזכיר א"כ למה לא יכול להזכיר כבר של הפקר סתם אפילו איתו מונחת בתורה ר' אמותוי. ואין להזכיר דא"כ דסבירא לה להזרין זיל דזוקא דבר שהוא שלו יובל להזכיר דכינן דבידיו לקונתו ולהזכיר שוב און ציריך לעשות הקנין אבל להזכירו, אבל ע"כ ציריך לומר דכינן דבידיו לקונתו ולהזכיר שוב און ציריך לעשות הקנין להזכירו לששותו ולהזכירו עיי' ההזכיר אלא מכינטו מיד בל אמצעות קנטו לששותו והזכיר, וכן ציריך לומר גם בשיטת רשי"ז זיל שבtab: "רבוטא קמ"ל רמץ כי בהפרק להילה קדרשה עוליה". וכנותו דכינן רמץ לזכות בהפרק ממילא חל ההזכיר אפילו אי לא קנה לעצמו, ובמו שאמרנו בבא מיניע ואלהי מנגינה מזיאה לחבירו קנה חבירו דמנז דאי בעי זכי לבשיה זכיumi לאחרינאי, וכן מוכח נמי מפירוש הרואה"ש זיל שכון לה דזוקי לה נמי בכבר שהוועיה תורה ר' אמותוי שקונתו לה, אלא שהוראה"ש הביא שיטת הרוי דזוקי לה בכבר שהוועיה וחזקה מבנו הרבה ואון אומת סמוך לה שיוכל להוכיח אלא הוא ואמר לשואוכה בכבר זו תהא הקושט וקמ"ל חזל עליה והזכיר זילו דכינן דבידיו לזכות בו כדאמר בהפרק אעיפ' שודה שמשכניין לך לשאפרדנה תקושט ודקדשה חזאל ובודו לפדרונו. הנה הרוי זיל חולק על הר' זיל בעיקר הסברא וס"ל דבאמת אין ההזכיר חל אלא אחר שקונתו, אלא דמנזו לומר לשואוכה תקושט כוון דבידיו לקונתו, אבל אין לשיטת הרוי וראיש זון לשיטת הרוי מפורש אומת ואון אומת יכול להזכיר אלא דבר שהוא ממש של, אבל הפקר אעפ"י שאיתו של אחרים לא מהני ואיתו יכול להזכיר ולהלא כהות"ס וצל".

אלל שראוויי קדרש אחד העיר דבר גROL נגר שיטת הריאשוניס הניל, והוא דאיתא בש"ס ב"ט מט, א, לעמך דברים שיש בהם משום מחוסרי אמנה י"אמיר רב פפא ומוודה ר' יוחנן במתנה מועטת דסמכא דעתינו הזכי נמי מסתנבריא ואמר רב אבוחזו א"ר יוחנן שוראל שאמר לבן לא כור מעשר יש לך כדי בן לי רשאי לעשותו תרומות מעשר על מקום אחר, אי אמרת בשלה מא לא מצי מיהדר משום הבי רשי, אלא אי אמרת מצי למיהדר ביה אמאו רשאי אישתבח דקאכל טבלטס, עכ"ל הנמר. והנואן בעל הגוזות מהרש"ש וצל' הקשה קרשיא גדרלה וענומה ואיידי ותביבין לו וברוי הקוושים עתיקם מלה במלה: "בדיה שם אי אמרת בשלה מא מצי

למהדר מושם הכי רשאי וקשה לי בינו ודעין לא קנוו איך יכול להפרש משאינו שלו, ויל' דזה דמי להא דמוקי רב בגיטן, לא, הא דתנן הרם והמליה ובו' מפרש עליה במכיר כהותה, ופירשי' דאסתי כהנעה דעתיתו והוה כמאן דטטו לדיזוז דהני, והכ' נמי מסחי דעתיתו דודאי לא ישטה, וכן התוט' ביב' קכג, ב, השו מכיר כהונת לבריט בעלמא ובתו דכל כמה דלא הדר הוי כבמוחך. וכן משמע מסודר הרמב"ם הוי תרי דען אהודי בפ"ג מה' מעשר, ועד מה שכתב בגיטן שם וב' יש לדמות זה להא דכבי ירושלמי' ותרומות א', על הא דתורות את שאיתו של' דאיינה תרומה אם זחפייש מהפרק שהופקר אוור מירוח שם מעיר בנווא אחריסט. אבל נראת דה' בגיטן וזה אם אמר דאין תרומות אוור מירוח ש' אין דלא ולמא כוון דלא הוי של חבירו תרומות ולא איפשטי. ובסמוך דרי' יוחנן יסביר כהעדר דתרומות תרומה והכא ג'ב' כהפרק ואמור רמי' בניל. ומפלעניד' דבזה יבוא כפשתיה אז ואמר רבא בטירט' ל', ב, הינה לפניו כבר של הפרק ואמר בכיר זו הדקשות וכו', ולא נצטר לאוקמי שהויה בר' אמות של' במ' שכבתה הרכן' והרא"ש, וזה נראת ל' בנין מאור. שובראי' שובי' ירושלמי' שם בסמוך מביא הר' דינא דרי' יוחנן ומשמע שם דהטעם הווא דחויה במ' שעשו שלח' לתורם מזה תרומות מעשר על שאור מעשרותיו וכבר' יוחנן ואמר בעל הבית שתרטם תרומות מעשר מה שעשה עשו זה באבא אליעזר בן גמלא בגיטן טריל, לשם איזא עד דאחר שעשה הא' תרומות מעשר על מעשרותיו שוב אין החעל החיטי יכול לתהום ללי' אוור ע"ש ע"ל.

המה מדברי הגאון זצ"ל תורה דסיל' דסוגיא דרבא מיעתא הוה אוול' בשיטה וככל שאינה של אחרים עיפוי' שוגם שלו אינה, מ"מ יכול להפריש תרומה ומילא גם להקדיש. אלא דירושלמי' תרומות הווא איביע' דלא איפשטי אי בעין דוקא שיודה של' ממש או סגי' بما שאינה עכ"פ של אחרים, וא'ב' המחת קדושת זקן החות'ים וצוק'ל' הדיא איביע' דלא איפשטי בירושלמי' חנוי.

אולם הנחותה המהראש' זיל בעצמו במס' נדרים ל'ד כתוב: "עין מה שבכתבתי בזה בשיטה חorthshe בכא מעיני מט, א, ועה הדרנא כי מפני שראי' יירושלמי פ"ד דפהה ופ"ה דגיטן ר' הרשיעיא בעי על פסק והנה בעני היכוני וכו' מהן און קימינן אם בתוך ד' אמות עשר הוא ואם חוץ ל' אמות יש אדם מקישש דבר שאט' של', הרי מבואר דאין אדם יכול לקידיש דבר הפרק, וצריך להלך ושאנוי הקדש וכחטיב ואש' כי קידיש את ביתו דרישין מה ביתו של' וכו', ולכאותה קשה לפירוש הרכן' דכאן דמקידיש זה לא וכבה בו מעלה, א'ב' מאי קשה להה לרלב אושיעא אם בתוך ר' אמות עשר הוא, אז מצי' למימר בשלא תנכוון לזכות לעצמו אלא להקדש, ולగירסת הירושלמי בפ"א דרבא מיעתאอาทיא שפ"ר עי"ש. ומפלעניד' אין את מוכרכין לזרדי הגאון זצ"ל להלך בין הקדרש ובין תרומה, אלא בלאו הוי נחא שנאמר דסוגיות הירושלמי' בגיטן ופהה טיל' כבוד האיביע' שבתרומות וצוק'ל' שיודה של' ממש ולא סגי' במה שאיתו של' אחרים, וכיון דשם במס' תרומות לא נפשעה האיביע' לשום צד אין בזה שום סתירה.

וראיתי בשורה 'בית אפרים' היוז' סי' סי' שהביא קושיא על שיטת הרכן' בណירות מהא רהולין קל'ט דארמיך בשילוחה הנקן דאי והזוא בעלמא ואקדושה מי קדוש הא בתיב איש כי יקירים את ביתו עי"ש, וקשה לשיטת הרכן' וזה אפשר בענין אורבע אמות דיכל להקדיש גם את שאט' של' עי"ש בכל התשובה עד סופה אויכנת דבריט. וכפי הוראה סוגיא זו רהולין

עלמה מעני הagan המהירוש"ש ציל לדבורה סוגיא מפורשת והיא ראוי לאפשר להקדים הפקר, והוא נגד שיטת היישע היישע מקריש דבר הפקר. והוא נראה לפניך דיש לחלק ולומר הדברו צד האיבע שבירושלמי סיל דיבול אודם להקדים דבר הפקר הוא מעד ואמרה לבוה כסירה להזיות, וא"כ כמו שיכל האודם לזכות לעצמו מן הדפקר וכן יכול ההקדים נמי לזכות בו והמקדים הוא במוקם הנזכר, כיון ואמרה לגבהה במשמעותו וכן יכול ההקדים נמי לזכות דבשלוחה הנקן כיון דחיבב בשילוח האוד מעשה הקדר ודויתנו חסירה להקדים היא מעשה מהונגרת לאותו החוב שטחיב בו מיד בשאה את הנקן ולא ניאה להה דקדש לזכות שבטל על ירי זה מעות השילוח, וזה נובן בסברא.

ומוקם אותו לתבאי כאן מה שכחתי בחודשי ליישב קושיות התוט' החמורה שנטיגעו בה רבם והוא בסוף מעלה רף א' ב', דשינו במשנה פרוטה של הקדש שנפלת לביס או שאמר פרוטה בכיס זה יהוה הקדר ומועל לר' עקיבא שהוציא את הרשות להחכמים כשהוחזיא את כל הכסים, ותקשו בתוט' ד"ה "פרוטה" למה לא יבטל והאי פרוטה של הקדר אסור אישור דעלמא. ועיין באחרונים שפלו ורבה בקורסיא זו ובתרזון התוט' שקשה להבן והוא דבר שיש לו מתירין ודבר חשוב הוא רק מדרבן, ולמה לא תבטל הפרוטה מהטורה, ועיין בפלתי סי' ק"ב שהקשה מכאן אודבר המורדי ואין כאן מקום להאריך. ולפניך קושיות התוט' מעיקרא לא קשה מיד', על פי מה שחוידש לה הרמב"ן זיל במס' עז' דכל ביטול אסור ברוב הזמן ציר דעת בעלים הורצים שבטל ואיסור כדי שיינצל החותה, וממליא בקדש הרצחה שיטבעל הדין שיפקע שם הקדר ויכנס לששות הדירות הדין מעלה, ובזמן הלא אין יצא חולין אם כן אי אפשר לבטל דברא דעה בעלים לא מتابטל דעתם בעלים והה מעלה במוזר, ولكن בנפלת אינה בטלה ומכל שכן באמר פרוטה בכיס זה יהוה הקדר ולא בפירוש מתנגד לביטול והוא רוצה שהיה הקדר ואיכא דעת ורצען בעלים שלא יבטל אלא יהוה הקדר וכל שפיר דלא בטל.

וחזר למאי דקמן כי דבר זה אי יכול להקדים הפקר או לא על כל פנים מיד' ספיקא לא נפקא, ולפי זה אמר אני כי זה גופא וזה האיבע בסוגיא ייל', והוא דמיוני לה לחש' כיוון ואיך תקפו און מוציאן מיד' א"כ מקרי אונ שלו של המוחזק על כל פנים בין דמי שותוקף ממנה לא מקרי גול' וממליא בין זאנ מושך של המוחזק יכול להקדים ע"פ דאיו של ממש אבל על כל פנים לא מקרי של אוחרים דזה הותוקף מן המוחזק אין מוציאן מיד' דלא מקרי גול', ולכן הקדרישה לא גרע מתקפה כיון ואמריה לבובה במשמעותו להזיות רמי, והאי צד של האיבע הוה סיל דיבול להקדים הפקר והה רבר שאית של אוחרים על כל פנים ע"פ שאית של ממש, הצד השני של האיבע סיל דאיש כי יקדר את בירוח בתיב ריל וציריך שישיה של ממש, ולא רק את של' יהוה של אחרים אלא שהמקרים גופא יהוה לו בהאי חפץ שורצה להקדים זכות וקין ממש וכלאו הבי איתו חל, וממליא מטורין ומושב הכל על נון ולא קשה כלל כל מה שהקשה הagan בעל פני דירוש' ושאר האחרונים זיל.

סוגיא דשוויא אנטישיה חתיכה דאיסורה ופלגיןן דיבורא

(סנהדרין ט, ב)

בעיקר הרבר דשוויא אנטישיה חתיכה דאיסורה כבר הארכו הראשונים והאחרונים, דמאייה טעם יכול הארכו למשורי נפשיה חתיכה דאיסורה, יש אמררים שהוא מטעם נאמנות רארם פאמן על עצמו יותר ממאה איש, עין בתשובות הרשב"א הובא בבית יוסף אה"ע סי' מה בספרו, ובמשנה למלך הלכות אישות ט, ט, ובשות' חכם צבי סי' מו. ויש אמררים שהוא מטעם נרר, עין בשער המלך בפט הי' אישות ט, שהאריך בה, ועין בשושית טעד' ביהודה תנינא אוד"ע סי' כג שהחboro לוועה מאן דסיל היב, ובשעיה תורה בכל ד' פרט אי' שהביא השיטות זהאריך בוה מאור, וכותב ללכואורה מסוגיא זקרישן סי' ב, משמע דלא הווע מעט נאמנות, פולגי רבא ור' אסי אי מהימן הארכ לקלעהו או לא, ומסקין דמזהה ר' אסי באומרת נתקרשטי דאן סוקלן אוטה אם זונטה אה"כ וכור, ולא הדיא, לאב הדמא וחמנא לדידה לא דימנונג. וכותב רשי' דלענן קטלן אין סוקלן מושום חששא, ולענן איסורא טעמא אחרינא הווע משומש דשוויא נפשח חתיכה דאיסורה עי"ש, ומשמע להזיה דלאו מטעט נאמנות אוניק עללה. ומה שמלפיעיד בענן הלווה הווע, ודראי הארכ נאמן על עצמו יותר ממאה איש ומאה ערדים לא יכול להכחיש את הארכ בדבר שטגע עד לעצמו, כי כל ענן הגדרת העדרים לא יויל רק אם יש לט איזה ספק ברור שהוועה לנו ויכולו העדרים לשלק מאותו דסק, כי עפי' שענים ערדים יוקם דבר, אבל את הבעעל דין ומה שטגע רק עד לעצמו לא יכול ערדים להכחיש לעולם, ולכן סי' לבן בכירחות יב, א' ואפלו ערדים אמרו לו אכלת חלב והוא אומר לא אכלתו פטור מושום הארכ נאמן על עצמו, והינו בגין דאן אין ממשנן על החטאות וא"כ אין הדבר נוגע להב"ד אלא להבעל דין עצמו, וכיון שהוא אמר בבירור שלא אכל לא מהני לה הגדרת ערדים להכחישו. ועין בפני יהושע בסוגיא דתורי ותורי שכטב בשם הרשב"א דבל ענן חזקה לא אמר אל לא בירר את הספק למ' שהוא מוספק בדבר ועתה הדרורה דבר זה כוראי, אבל לא להכחיש את הרבי, ולכן אמר ברי של שמתי לא יתעל נגרז חזקתי של הבעעל, עי"ש בדברים אמתויים לאמתה של תורה. ואיך היה הדרgor העדרים נמי לא מהני נגרז הדררי של הבעעל דין במעה שטגע עד לעצמו, דטאנות העדרים נמי על חזקתו כשרות בבנה, אלא דאם בגין אם איש אחר יכול לשא את האשעה אשר עד אומר מות בעלה ושני ערדים מכחישים אותו בוה סמכין האגדת שמי ערדים, אבל העדר עצמו שאמור ברור ל שמתי לערלט לא יכחישו אפילו מאה ערדים.

אשר על פי זה אני מישב מכין וחומר מכין שיטת הרוא"ם הובא בהג"א ריש מס' חולין דהקשה דאן סמכין על השחיטה לאככל בשור עפי' עד אחד נגר חזקתו איסור بعد אחד נגר החזקה. ותיזל'ן דודאי אסתם בגין ערדים ויקיט פוחזום אלא שון סתם כשרם סתם ערדים הכהרים מההנורה בכל עדרות דעלמא אין רשאי לנטור עליהם נגר חזקתו איסור, אבל מי שהוא ירא שמים ומוחזק בכשרות ומחמץ לה שאני, עין בפני יהושע על חולין שהרבבה לתמונה עליו הוא מקריא מלא דבר הכתיב לא ייקום עד אחד לכל איש וכו' ולא חולק בין מוחזק בכשרות לארכ

פשות, עי"ש שהגיה הדבר בתימה. אבל לפי הנחותנו מיאד, ודודאי במקומות רבעי הגות ב' ערים לא סגי בלאו הכל בערך אחד אפיקל במחה ואחרון והיינו היכא והבעל דן יכחש את העד או החזקה מכחשת את העד והדבר נגע לאיש המסופק בברור ואינו יועץ להבחין ועומד גנוו חזקה והוועת עד אחד, אולם אם זה אי מיעד הוא עצמן בטම ומוחק בכשרות עד שעוזו חזק אצלתו ברורה כשם שאין שם מקום לספק באמותה או נעשה כאלו אין בעצמו מכחשים ואומרים בר' גנד החזקה, וכל מקום שיש בר' גנד החזקה לא איכפת לו החזקה, ולבן אם אומרים המוחק לנו אמר ששתת השעף ואינו מאמנים לדבורי באופן שאן כאן שם חשש או מורת לספר עליו כי הוועת כמו בעצמו שחטטו ואומרים בר' גנד החזקה, וזה בנון מיאדאמת למאתה של תורה.

ודע דרא דר' מיאר חולק אחכמים וס"לadam אומרים לו אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי חזיב, אין אונ מוכרכין לומר ודוולק אסברה ברורה הניל דאודם בטמן על עצמו יותר ממאה איש, אלא דס"ל דאודם בטמן על עצמו יותר ממאה איש, אלא דס"ל ביזן ויש בגין הגות ב' עט תולין לומר שכח, כן למודתי מדבר הרמב"ן זיל יבמות פ', ב. עי"ש, ולא עט אלא דעתך ביליקוט שהוביא בשם תורה בחנים הפלוגנאג דר' מאיר ורבנן ומובהר שם דוג' ר' מאיר מודהadam אמר מותלה אכלתי במיעד בטמן ומושמע אפלוי אם הוא באופן שמכחשים אותו אלאadam בתחלתה אמר סתום לא אכלתי ואח"כ רוצה לפרש דבריו לא אכלתי שוגג אלא מזיד איתן בטמן, עי"ש הדב.

עכ"פ יוצא לנו מהניל רהסברא ברורה ודאודם בטמן על עצמו יותר ממאה איש ומוהני בר' של גנד כל החזקות ונגד הגות מאה עדים במאה שטגע עד לעצמו, אולם עכ"פ שהודם בטמן על עצמו, מונמנת זו ולא ישתלשל שם מסובב بما שטגע לנו לאודם אחר חזן הבעל דן, רודאי אם העד מיעד שמית הבעל והוא אומר בר' יכול לשא את אשטו עכ"פ דב' עדין מכחשים אותו, אולם להאשה לא הינו מתרים להניא אלו לשל שאומרת ג'יב' בר', מבואר בסוגיא דתרי ותרי כתובות כב, ב, אבל אם אחר אשטו אמר בר' בא עליה, למשל אם האי עט אחד שאמר בר' ונשא אותה מת ובא עליה איזה איש אחר ברודאי לא יופטר ביזן שהיה לנו עדים גנד הגות האי עד אהוד, ולא עט אלא עט אמר כי האי עד נשנא דואשה מפני שאמר ברי גנד הכחשת תרי עדין אם טעלן בן מואה נושאן לבארה היה לנו לומר שהוא ממור, כי הגות העד שאמר בר' לא חתני וק במאה שטגע לעצמו שמורתה תל, אבל אם אט דין על הדין העdal לכארה היה לנו לומר שהוא ממור בין דתרי ותרי טפיקא דרבנן, אבל צירק לומר רודאב דמנהיה התורה לומר על בנו זה הבן, וכיוון שהוא אמר בר' גנד הגות העד משך נסמנות העד גם על בנו. ואם כנ"ס אמרנו בדרבנית אלה תראה איך מושב על נבן סוגיא ולעל שהבאתי שתמה עלייה בעל השערתי תורה, ודודאי האשא שאמרה נתקדשתי נסמנת על עצמה שפיר דזהה כאמורת ברי גנד חזקתן פניה שלל, אבל ש מכח אמריה שללה יהודה הבא עליה בסקילה זה אל נאמר, כי מהגרתה לא ימשך שם מסובב על הביר' שידוט בסקילה איש הבא עליה זה דבר ברור.

ומה מיאד מושב בוה קושיא עצומה שהקשויות בימי בחרותי בסוגיא דתרי ותרי כתובות כב, ב, בשינויים אומרים מות ושותים אומרים לא מות לא תינשא ואט נשאת לא תצע, ומוקשה בגמ' מכח תרי ותרי נינהו והבא עליה באשם תלוי, ומשני בשאית לאחר מעוריה, ומוקשה דיא נפה

בاسم תליי וכבר. וקשה לא הלא אמרו בוגם יבמות פר כל היכא דאייה מיזהר אייד נמי מיהרה וכל היכא דאייה לא מיזהר אייד נמי אינה מוהרת, ואיב' כין דמייר בששת לאהר מעידה והעד מותר לשא אותה איב' ממילא ובזיא אינה מוהרת ויעין סוף נדרים בסוגיא דעתמא עז, בא נל' תביא ראייה לבריה, והקשו התוט' דיה "חוורו לומר" ותחא אסורה לו רשות נשאה חתיכה דאסורה, ווירץ הר"א ממש דלא מצעיט שתה' האשעה מוהרת ממש זונה, תע"ז הקשו החוט' מגמרא יבמות הנ"ל דבל היכא דאייה מיזהר אייד נמי מיהרה. עי"ש. והנה דאייד לא געלם מעיני הר"א ממש סוגיא דיבמות, אלא דזהה סיל חדחא אטמ' נל' הווא אינט מוההר דזוא אינט מיזהר לחאמין להאהשה, ומAMILא כין דהוא אינט מוההר שוב גם היא אינה מוהרת לא'פ' שירעה בנפשה שנטמאה. אולס לההוט' לא נזחא להז דודראי גם אייהו מיזהר האשעה בין דיזועת האמת אם טמאה היא או לא ואם טמאה אוAMILא אסורה לבעליה, ובין דאייהו מיזהר ריל' אם היה יודע האמת,AMILא אייד נמי מיהרת, והוא דאמרו יבמות דבל היכא דאייהו אינט מוההר אייד נמי מוהרת הדיכא דבאותם ובכעטם לא'א איסור לבני דיזהה, אבל לא היכא דבלא ריק חטרון יייעו, ואחרי הchipush מצאתי ברשב"א שכטב בפירוש כמו שכטבנו בכנות הר"א ממש, ובויתר ביואר בטורי אבן על מס' חותם זוקל אה"ע סי' ק' נהייה להז עי"ש. עי"ש הדיבר נבוקים. וגם בשוו"ת חותם זוקל אה"ע סי' ק' נהייה להז עי"ש. אבל על כל פום זו לשיטת ר'א ממש והן לשיטת התוט', ככל גלמא מודים דבל היכא דילכא איסור בעצם לבני דיזהה שוב גם היא אינה מוהרת, ואיב' היכא גבי ניסת לאחד מעודה והעד יודע בעצמו האמת אם מת הבעל או לא, ולילכא גבי יודעה איסור כל לע'פ' שהעדים מכחישים אותו וזה הוא יודע את האמת, ואיב' איך מקשה בגמרא דזיא גופא باسم תלי, הוא כין דאייהו אינט מוההר גם היא אינה מוהרת, וקשה זו גורלה ולא ראיינו למי שבטער על זה.

וכן יש להעיר על מה דאמרו בכתובות מ, א, דמקשה איבי דונע באנטס אם נמצא בה דבר ערווה איט רשאי לקיומה, ומקשא בגין וניתן עשה ונדרה לא תעשה, ומשי' דאי אמרה לא בעיטה לזרע עשה כלל, והקשו בונט' ישנים ואיב' למה יצערך קרא דאיינט כיבור בב ואם דוחה שבת, ותיקוק להה עיטה לה הלבך אין לה לעבור בלאו משום עשה דיזהה והיא מוהרת דהיא אי אמרה לא בעיטה לה הלבך אין לה לעבור בלאו משום עשה וזרחה הלא תעשה, איב' שוב אינט מוההרAMILא נאמר רוגם היא אינה מוהרת ע"ג ודלגה לילכא עשה, לא מביע לשיטת ר'א ממש דס' לדайл' אלם יש בעטם איסור אלא משום דאיינט מיזהר לחאמין לה שוב גם לדיזהה לילכא איסור ודאי קשה דבל שון היכא דבעטם לילכא איסור מכח שעשה ונדרה לא תעשה ודאי דוחה לה למימור דעתה לא אימת מוהרת, אבל גם לשיטת התוט' שם בנדרים דס' לשיפור מקי' אייהו מיזהר ע"פ דאיינט מיזהר לחאמין, אבל אט' מ"מ באמות יש איסורAMILא אייד נמי מוהרת, זו תניהם שם כין אדם בעטם טמאה אייהו מוההר אבל היכא באנטס ואילכא לדיזהה שעשה וזרחה הלא תעשה למה לא טאמר דעתם איב' אינה מוהרת. ואחרי העין מצאתי שהומנת חינוך בעיטה א' עמד בקורסיא וו והביא את דברי הכתוב תמרים במס' יומא על הלא אמרין גורלה תשובה שדרחה לא תעשה עי"ש בפלפול געים ועומק שמחולק בין עשה דיבטם ותורתם בס' בידיה, וכן כתוב חיפוי חזוש, משאין כן היכא באנטס אי אמרה לא בעיטה לילכא גבי יודעה עשה כלל, ומתרן דבריו למורי לערץ מה וקשה לא אוא דאמרו בגין

שבועות ל, ב, דבר יזכיר הוה ירע טהורתה ובא לקמיה דאמיר ואותבניהם לכולתו סודיו, והקשה בגמו הוא עדים דברי הכל בעמידה, ומוטין דעשה דברו תורה ערף, וקשה לא רב שמחל על בכוו בכוו מוחל ואיב' דומה ממש לא דברותם דאי אמרה לא בעינן לבא עשה כל. אבל נראה לא קשה מידי רכשלא באונס לכל המוצה של "ולו תהיה לאשה" היא בתורת קנס לטובת האיטה, ולכן אי אמרה לא בעיטה ומהולת על הקנס ועל הנושאין אי' לבא עשה כל, ריל אפל' אם המאנס אפל' הבי רוצה לשאנה שוב איתן מקיים עשה כל כי העשה נתבטלה לממי עי' שמהולה על הנושאין, וחוז שוויך השיס לזר לבא עשה כל אבל נבי אב או רב שמחויין בלבודם אפל' אם מוחל על בבודם אם עפ' ב' מבבר אותו הון את אב' או תלמיד את רבו ברואו רק'ים מזען, וממלא לא נתבטלה ולא גערה המוצה עי' המוחל, لكن שיפור דזהה עשה כו את תלा העשה וזה בנון וברור.

ונחוור למא' וקמן דמכל הניל נראה רעכ' ב' בניסת לאחר מעידה שעדר נרשא את האשה משומש שיורע האמת אם מות הבעל למה לא נאמר לכל שאיתו אי' מוחדר אי' נמי אינה מוחדרת אבל לפ' הקדמתו לא קשה מידי, ודואי הא ואמרין דאם נסת להאר מעידה לא העא היינו רק משומש דהוא יודע את האמת, ולבי וڌיה לי'ה הכחשת עדים דלא מהני גנד בר' בדבר הנגע רק לעצמו, אבל לא לדין או לבי האשה כי וואי אפשר ומשקר ואיר' נסמרק על דבריו ועל ברי של בדבר הנגע לנו או לאחמיין או לא, וכן באמת אם באה לשאל אומרים לה לא תנשא אפל' להדר עצמה, עפ' ואמר ברי והוא לעצמו טמן אבל לא לדואל משקר, ואיב' שיפור מקשה בגמו דאי' אפל' נסת תצא, והיא גופה באשם תלוי זידילמא משקר העד, אלא והדר עצמו יכול לשאנה משום יודע האמת, אבל ברי וڌיה לא תחשך אחריה שום מטובי בדבר הנגע לו להasha, ואיב' עדין הסבה במקומה עוממת דילמא משקר שיפור מקרי דאי'ו מוחדר ומילא' אי'ו נמי מוחדרת, עיין זהה כי הוא אמת וצדוק בס'ר. ומה מאי מישוב בויה קרשית התוט' ובמות פח, א' דיה "מנור" על זה דמסיק ר' זירא מתרן חומר שהחמרת עליה בסופה הקלו' עליה בתחלתה שחשקו כין דאין דבר שבעורה פחות משנים היאך הקיל' החכמים בקון ועשה נדר התורה, ולפי הניל' ניחא ונחיא, ודוחאי אם נאם הדר אצל' כי נראיין לו הדברים אמת או שמוחזק אצל' שלא ישקר בו מותר לסמרק עליו בס' בדבר שבעורה, כי דבר שניאר זו בעורה והן במנון לא נאמר אלא לאחמן להעדים להכחיש את האיש, ובאשר אמר ר' בא בקידושין ס', א, דאי מוחדרן לך כי תדי ולפקח ולכא הילוק בגין' לאסור ובן להתייר, אלא והדש' ס' היה טובר דמהיכי תוי' נאמן לה שסוכמת על דברי הדר עז' שברור אצל' שהאמת אותו דהינו אצל' הדר, ולכן חידש לן כל זויא דמתוך חומר שהחומרה עליה בסופה, ריל דאן לא שרין לה סתמא ר' ק אמרת לה הוי יודעת שאם ברור לך' שאמת יהגה חכו של הדר עד תוכל' לסמרק עלי' אבל הקול' תלי' בעזארך, כי אם יבוא הבעל כל אלו הדברים היה בך כדרון במשנה, ומילא' אם היא נשאת מ"מ וואי ודיקי ומינסבא, ריל' שלא תאמין ר' ק למי' שמוחזק אצל' בכשרות בכ' עד שנראיין לה הדברים באלו הוא עצמה ראתה את בעלה מות, וזאת שרי מחותורה וכשות' ר' א' ממץ' זיל שביארט לעיל, והדברים ברורים תלי'ת.

וראה זה מצינו הסבר לשיטת הרא' ש והתוס' בהוא דשויא אנפשיה חותכה דאיסורה שמתלבט בהם הרבה בעל השער וטורה, גסיק ביגמות מה, א, תיז' ושפטותם צדק וכו' מכוא'

אמר ר' יהודה גר שנטגייר בבי"ד הרי זה גר, בין לבין עצמו אין גר, מעשה באחד שבא לפני ר' יהודה ואמר לו נתגירתי בגין עצמי וכור' אמר לו נאמן אתה לפסול את עצמן ואי אתה נאמן לפסול את בגין וכור' (שהזה על עצמו בחוקת כשרות) ואמר ר' תנמן בר יצחק היב קאמר לה לזרביך עובד בכוכבים אתה ואין עוזה לעכרים, ובתבו התוט יבמות בה וכן הרואה השם בסוגיא דדין וזהו ודאמן לפסול את עצמו לאו למיר שאמם בא על בת ישראל שפסלה, דלאו מעד עוזות פסול את עצמו,adam לא כן האך אמר דאיו פסול ובינוי בשירים, ואיד פליגין דיבוריה תא ר' יהודה לית ליה פליגין דיבורא ביבמותכה באומר הרגთי, אלא דאי אין עדות כלו סපפללו לענין עצמו, אלא לענין זה מהני עדתו לעצמו לשווה אנפשיה חתיכה דאסורה ואstor בת ישראל, עי"ש הטב בתוס' וברא"ש. ובשער תורה פרט ג' האיך מאר ותמה תמייה קיימת ואיך מחק העוזות adam נקל דבורי אמרת וזה הוא נמי איך נבו בשירים. ולידייו לא קsha מיד שיטת התוט' נבונה, וכדי להבין הענן על בורי צערין את להעתיק את עצמינו לסוגיא דפליגין דיבוריה ומשם יאיר לנו אויר גדור והכל על מקומו יבוא בשלום.

גרסנון בנהדרין ט. ב, אמר רב יוסף פלוני רבינו לאונטו הרוא ואחר מצטרפן לחורנו, לרעונו רשות הוא והتورה אמרה אל תשת רשע עד, רבא אמר אדם קרוב אצל עצמו ואיך אדם משים עצמו רשע. הנה בעיקר הפלגנות של רבא ורב יוסף לא מפסיק כלל שהובירו הא דפליגין דיבורא או לאו, ורק רשי זיל הוסיף אדרבי רבא וכובב דפליגין דיבורא ומהימן לה לגבוי דבריו וללבו ודידי לא מהימן לה. אלא דבגמ' למון מבואר לכואורה דפליגין דיבורא פלי' ר' יוסף ורבא, דלקמן אמר רבא פלוני בא על אשתי הוה ואחר מצטרפן להרנו אבל לא להרונה, ומקסה בגמ' מי קמל דפליגין דיבורא היהת הך, מזו דתימה אדם קרוב אצל עצמו אמרין אבל אשתו לא אמרין קמ"ל. הרי גם בראשא מכח פליגין דיבורא קאתינן עלה, אלא דאי תקשה מאיריך בא לא חומר כלל עיקר סברתו דפליגין דיבורא אשר ע"כ נראת לפי קט שכיל דבר חזש ליל דברי הראשונים זיל והוא ובפליגין רבני לרצוני לך סברא דפליגין דיבורא, ובלאו היכי נמי לכא סתריה בוה דהימן לה לנבייה דחבריה ולגביה ודידי לא מהימנו לה, זהיא אמרין במס' בא בתריא קט דהא ודקרכ פסול לעוזה לאו מושום דחוישין דמעיד עדות שקר לטובה קרובו וڌוקין דפאילו לחובתה נמי פסול, אלא דגוריית הכתוב וכו' פסקין ברובם' ובש"ע יעיפוי. וכיון שכן הוא היכי יכול לפסול את עצמו ואיך אדם משים עצמו רשע, כך גורה תורה שאין אודם יכל לפסול את עצמו אפילו ידעין שמתה הווא מה שאומර ונעשה המשעה, מ"מ כל שכן מעידין עליו שני עדים בשירים אין יכול לפסל, וא"כ שפיר נאמן לנבייה חבריה כיוון שהוא כשר ע"פ שאמת הווא שנבעב, וא"כ אין אנו צריכין כלל לסברא דפליגין דיבורא דכיוון דעתנו נשעה רשע מכח גיורת הכתוב יוכל להעיד לעניין אחר בעירות אחרת ולא נפסלו מוחמת עדות עצמאו, למה לא יכול להעיד כי' לבני הרובע גופא. אין בויה שום סתריה כיוון דכך גורה תורה שאינו נפסל מוחמת עצמו והן לזכות והן לחוב, ולפי זה יש לומר דר' יוסי ורבא דפליגין בפלוני רבני לרצוני לא פלי' כלל דהא דפליגין דיבורא, וגם רב' יוסוף מודה לסברא דפליגין דיבוריה היכא לצרכין לה, אלא בהא פלי' דרבא סיל דאיתן אדם משים עצמו רשע, וכיון שאינו בכלל רשע ע"פ שנבע לזכות כיוון שאין ב' עדים כשרים מעידים על זה מAMILא יכול להעיד על הרובע ונהורג על פיו, ורב' יוסוף ס"ל דנעשה רשע על פיע עצמו, וכיון שכן איתן יכול להעיד על אדם אחר, עין שות' חוות יאיר תשובה ק', והרב' צ"ע.

וכאן אי אפשר להקשות כי נמא גם ר' יוסי מודה בעיקר סברא ודפלגין דיבורא א"כ למה לא יהא תמן להיעדר על חבירו ההורען, וזה אכן, כיוןADR' יוסי געשה רשות עפי עצמו, א"כ סוף כל סוף אפלו או פליגין דיבוריה מ"מ רשות ישאר, ויהיה פסול להעיר מעתה ולהלאה בשום עדות, ואיך נאמין לו בהאי עדות גופא מכח פליגין דיבוריה. משא"ב בפליגין בא על אשתי שהפסול הוא מחמת פסול קורבא ולא פסול רשעה, שפיר טבל לומר ומה רשות ר' יוסי דפליגין דיבורא והש宾ן להאי פלאג עדות שהעד על האשה כמוון דליזא וככל לא העד רק על התבעל ושפיר נהרג על פיו, אבל פסל שעיה כיוון דסוף כל סוף געשה רשות עלי פיו ויהיה פסול לעדות מזומה דין ולעלם, אך לא יהיה פסול להעיר על ההורען, עיין בויה כי זה נראה לך ברור ואמת לאמתה של תורה. וכן לנו שם הכרע לומר דרב יוסף לחתת להה סברא דפליגין דיבורא, וממנה דגם רבא דחולק על ר' יוסי פלוני רבעני לוציאו לא בעי האי סברא דפליגין דיבורא והא דטמאן ומיצערף ממשום וגויירות הכתוב דקורב פסול לעדות וכן אין אדם משי שעצמו רשות כי כך גורה תורה, וכן דכשר להעיר להלאה בעדות אחרות ממשום דאפלו אם אמרת הדבר געשה התועבה כל שכן שני עדים כשרים מעידים על שר מהתורה לכל עדות, וזה להאי עדות עצמו. וזה ברור אמרות ונתקן.

והנה אם כנים אמרת בדברוטו אלה, א"כ היה לך שום הכרע לומר לר' יהודה דעתית לה ביבמותכה במשנה דואמר הרגתו לא הנושא אשתו ס"ל דלא פליגין דיבורא, וכמו שהביט שם החותס ר' יהודא "לטמא" עיי"ש. ולפי העצתינו אין לך שם הכרע, אלא כיון דמשה רשות עפי עזרתו עצמו מחייב לא חבשא כי אין לך עד כשר המעד על מותה הבעל, ואורבה לכואורה יש לומר דרב יוסף ור' יהודה גופיוו מוכרכין לסbor סברא דפליגין דיבורא, וכיון לדילורו געשה רשות עפי עדות עצמו וא"כ גטו מאמנים להאי עד עדות שמעיד שהרג את הבעל ונעשה רשות, וא"כ למה לא הנושא כיון שאנו עיב' מאמנים לו שנעשה המשעה, וכן בפלוני רביעוני לדרצומו, אלא זראי רשות לר' יוסי ור' יהודה איתת הלו דפליגין דיבורא ומאמנים לו על מה שאמר עמי הרגתו, אבל אין לנו מאמנים לו במה שאמר את בעלך, וכן בפלוני רבעני גטו מאמנים לו כאשר אמר עמי רביעוני לרצומו מפלוני זראי אמר בתחולת הרשב"א זיל דרבא מורה עמי זמיית לרצונו, ואיתו נאמן במה שאמר מפלוני. הגומ לפיה מה שהתולח הרשב"א זיל דרבא מורה עמי אשתקן איתו טמאן דאי אפשר לאפלו לשלניה, עיין בשوت' נודע ביהודה אה"ע סי' עב באורחות, הנה לפיה דברוט אין דברי הרשב"א זיל מוכרכחים לא לרב יוסף ולא לבא, דרבא כמי מה שביארטו לעיל לא בעי כל סברא ודפליגין דיבורא בעדות רשעה, וגויירות הכתוב וכשר ע"פ שנעשה המשעה כיון שכן אין שנים מעידים, ולרב יוסף גטו מבואר לדיבר איתת לה פליגין דיבורא אפיקל בכחאי גנותו שאtan פלוני רבען ונעשה עד פסול ואיתו מיצערף להרגן ממשום דפליגין דיבורא ומאמנים שטרבע אבל לא שפלוני רבען, ע"פ שאי אפשר למפליג לשניה כמו שכוב הרשב"א.

ולפי זה וראי ר' יוסי איתת לה פליגין דיבורא ומאמנים עדותו במה שטעג לעצמו, ואין לנו מאמנים לו במה שטעג להבירו כיון שנעשה רשות, אבל לחיקר או באשר לומר פליגין דיבורא ובינאן על חבירו ולא על עצמו, כיון שעיל בחרץ עיטה רשות עפי דברי עצמו וככ"ל, וזה נראה לך ברור ואמת. ולפי"ז וראה איך מושב קשות התוטס יבמותה בה באופן כפטור ופורה, דגם ר' יהודה איתת לה פליגין דיבורא, ומחייב אין לנו לסביר שום דוחק בסוגיא דבמותה כתה, לעיקר

קושית הותס' אסוגיא דהותס היא רק מכח דרי יהורה לת לה פלגן דיבורא, וכיוון ולפי מה שבתבנה ליהא א"כ אין צורך כלב הניל, אלא הרוא"ש זל' חוקשה לו עד קושיא אורתה ונחזר להה לסתן בס"ד. ומתחילה אבואר עוד מה שישיך לנוינו בהוא דפלגן דיבורא ולכוארא עמד נגיד כל הניל בחומה בעורה הא ואמר בגע' מאי קמ"ל פלגן דיבורא היה הך, הרי דגס בפלג'ן רבעני מכח פלגן דיבורא אקחין עלה, והמלפיע"ד בזה הוה.

דהנה בהוא דאמירין לסתן דבעי פלוני רבע שור, שיטת רשי' זל' דלא בעי כל אל הובע נהרג, ודורי נחרג ממו בפלוני בא על אשתו, אלא האיביגיא הויא אם השור נהרג שייא נגרר אחר הרובע ולא נאמר ביה פלגן דיבורא, ומסיק דלא אמירין אדים קרובי אצל מומנו וגס השור נהרג, אך והוא שיטת רשי' זל' חולק עלי' ואומר ודורי יהיא זיהו לט לומר דכל עדות שבטליה מקצתה בטלה כולה, אלא דשאנט פלוני רבען פלוני בא על אשתו דמה שארדים מעיד על עצמו או על אשתו שהיא בגטו איטן בכל עדורות, ומילא' ע"פ דבעל חלק אחד מדעדות דהיתן מה שמעיד לגבי הנרבע או לבוי האשוח לא שייך לומר בויה עדות שבטליה מקצתה בטלה כולה, אלא אודרבא אמירין פלגן דיבורא וחשבין לה בשתי עדויות חלוקות, על אשאות נמן ועל הדשניא לא, אבל בפלוני רבע שורי בין דלבני ממלו מקריב עדות גמורה כמו לבוי ממון חבירו, ושיך ביה עדות שבטליה מקצתה, לא מותני סברא דפלגן דיבורא לחשבם לשתי עדויות החלוקות וכיוון וזהו אילו נהרג ממילא' גם הרובע איטן נהרג עדות שבטליה מקצתה בטלה כולה, והנה הרומב'ס חולק על הרוא"ד וס"ל בשיטת רשי' דבט השור נהרג, וניל דהיתן טעמא' דלא נחוא לה שיטת הרוא"ד לומר דבם הרובע איטן נהרג מכח עדות שבטליה מקצתה, מושום והרומב'ס ס"ל להופך דכין דפלגן דיבורא ואונז חשבים את העורות לשתי עדויות, וא"כ לא שייך לומר עדות שבטליה וכו', ובוואי במקומות והאי חלק עדות לא זהה בכלל עדות כמו פלוני רבעני או בא על אשתו בזון' ומה שארדים מעיד על עצמו או על אשתו שהיא בגטו איטן בכל עדורות, ממילא' איפלו אם נבטל האי חלק לא שייך לומר בו עדות שבטליה מקצתה כיון שאיתו בכל עדורות, אולם היכא רכל העורות כו"ז הוא בכל העורות או מהן הסברא דפלגן דיבורא כדי שלא נאמר בו עדות שבטליה מקצתה בטלה כולה אלא בשתי עדויות חלוקות, ואם האשוח בטל לא תגרור אהירה ביטול חלק השני של העורות, ובין בפלוני רבעני כיון דמה שארדים מעיד על עצמו איתו יטב להפוך לא שייך ביה עדות שבטליה מקצתה, ומילא' לא יזיר כלל לסבירות פלגן דיבורא, ובוואי הבי נמי לא איכפת לך בנה שמעיד על עצמו שהוא רשות דאיתו סמן מכח גירות הכתוב ואע"ג שהמתעשה אמתה, ובמו שבתבי לעיל בארכובה, וא"כ מביא הא דפלוני בא על אשתו, וכן הוא הפטול מחמת קרובא ובזה כיון ההוא בגין עדות שפיר הוה שייך למיומר ביה עדות שבטליה, ויע"ב הא דעתן להרגנו משום דפלגן דיבוריה ומעתה המקשה באמת הוה ס"ל רם בפלוני רבען טעימה דרבא הוה חבירו דפלגן דיבורא ולכן מקשה הינו הך, ועל זה מתרץ מהו דתימה אדים קרובי אצל עצמו אמריק אבל אשתו לא, ר"ל דעתמא דרישא לא מכח פלגן דיבורא אלא בזון' ועודם קרובי אבל עצמו מליא' דמכח גירות הכתוב איתו נטען על עצמו ואין בזה סתרה אם נטען לו על חבירו שרבע, וגם כיון דלא הוה בגין עדות ממילא' בלאו הבי לא שייך לומר עדות שבטליה מקצתה כיון דהיא שמעיד על עצמו לא הוה בגין עדות, אבל אדים קרובי אצל עצמו כל מה שארדים מעיד על אשתו הלא שפיר הוה בגין עדות, אלא דאיתו נטען עליה מכח קרובה, וא"כ הוה אמיאנא דינמא ביה עדות שבטליה מקצתה בטלה כולה, لكن קמ"ל ר' בא דלא אמירין

ביה עדות שבטלה מוקצתה בטלת כליה אלא פלינק וזיבורא ומהימן על הבועל ולא על האשוה והשיכון בכלל הם שתי עדויות חולקות ומהימן על הבועל ללא על אשוה. וודלא במeo שפיריש הרואב"ד דקשנו בגופו, וזה תמייה בעי' ראה במאמת חזין ולא הוה אשוח כונטו ממש, עיין חוז"מ סי' לג, יג דשם כתוב המחבר רכל אשוח שאיתה פסול לה פסול בטללה שהאהה בטללה, ובסע' ח' כתוב המחבר הדואיש עם אשוח והוא ראשון בראשון, ולפיכך איתו מעד לבבה, ועיין שם בסמ"ע סקל' שכותב דלקן בנה בשור משום דזהה שלישי בראשון, אבל אי הוה אמריקן דבעל עם האשוה הם נבעך אחר זו הוה בן בנה שני בראשון גם לגביו הבעול כמו לגביה האשוה, עי'יש והוא אמרת זברק, והוא אמריקן דאסחו בגופו היינו לגביה אחר טחובים שניהם כאחד ומוי שהואה פסול לאשוח פסול גם לחבעל, אבל הבעול גופה נגד אשוח לא מקרי רק קרוב ראשון זה ברור, וא"כ אין מקום לזרב הרואב"ד לומר רביפור השם הנגוי זקמ"ל דאסחו בגופו ומה שארות מעד על אשוח לא הוה בגדר עדות, והוא פלאי רביפור השם חזין ולא הוה אלא ראשון בראשון, והחותס' גופאו שהקשוש דמאי קמ"ל הוא מתנחתן הוה בפי' זה ברור וף' כי בטל נמה בין הקרובים, ובאמת הקושיא לא קשה מיד, דרבא גיב' דע' והבעול הזה קרוב לבני האשוה, אלא זקמ"ל אמריקן פלינק זיבורא ולא נאמר בה עדות שבטלה מוקצתה בטללה כולה, ושיטת הרואב"ד נפלאת מאור, ושיטת הרמב"ם ברורה. ומילא פלוני רבע שור דטסיק לא אמריקן קרוב אצל מומו, רל' והוה שפיר בכל עדות ומילא אי הוה אמריקן דאן השור נהרג הוה למימר דגם הרובע איתו נהרג מכח עדות שבטללה מוקצתה ואי דינמא פלינק זיבורא לא נאמר זאת כדי להציג השור ואמריקן להיפר שום השור נהרג, וזה היא שיטת הרמב"ם בפירוש השמوعה.

ועפ"ז הדברים הנאמרים למליה היה מיושב באופן כפתר ופרה שתי קרשיות שראיתי שמקשה בספר "זורש לעין" מהגאון בעל נדע ביהודה ובטוטו ודרשה יג היבא בן הגאון זל' משמו דרוש אחד ובו מקשה לדלישיות הרמב"ם וDSL רכל היכא זאיבא הכהשה בגוף המשעה עי' הזומה מלילא לא מקרי הזומה, וא"כ בפלוני רביעי לאונטי ולרונטי אין מצטרף הוה עם עד אחר אז אם יי'ו את שניות דיזי'יט העור והרטבע עמנעו ודיירם היה הכהשה בהרי חומה והוה עדות שאי אתה יכול להזומה. וקרשיא זו היבא בשם התאנן מוויה חיים זונה זצ"ל, ב', הקשה (זואת הקשיית מרדנשאי) דבמס' ב"ב קל', ב' דפרק הנגוי למאן ולא סל' פלינק זיבורא מרבא דאמר פלווי בא על אשוח, ופללא למה מביאו הנגוי מירמא שניה דרבא שבוק מירמא קמא דרבא דפלג או' יוסט בפלוני רבעני לרוצוף, ולפי דעת הגאון בן הנגרד ביהודה קרשיא הזאשונה לא תקשה אלא לרב יוסט בפלוני רבעני לאונטי דטאמן ומצערוף עם אחר, וקשה קושיא הניל', אבל לרבא דאית לה פלינק זיבורא ואמריקן דפלוני רבע אחר ולא אותו למאן דלית לה פלינק זיבורא בחוד גופא וכמו שכתחבו החוטס' ב"ב, וא"כ לא הוה הכהשה בהרי חומה וזה בא בלוא הבי פלינק זיבורא ואמריקן דרבע אדם אחר, אבל לרב יוסט קשה ראה לית לה פלינק זיבורא, אולם, לפי ביאורנו רר' יוסט ורבא לא פלי' כל בסברא דפלינק זיבורא לא קשה ב' קרשיות, ובוארך איך אע' מוכחין לומר דרב יוסט גופא אית לה סברא דפלינק זיבורא.

זההה כבר בתבוחו לעיל ואפיל' אם נאמר רר' יוסט אית לה פלינק זיבורא לא' לא קשו' א"כ למה לא יצטרוף עם אחר להעיר על הרובע משום דכיוון סוף כל סוף ישאר רשות עפ"ז עדות

עצמו איך נפסלו לעזרות אחרות ולעדות זו גופא נצרכו, אלא דמי' עדין אין לט' הכרע לזכור דרי' יוסף סברא דפלגין דיבורא אלא יכול לסברור כן, אבל כבר בתבוחה לעיל לא באהורה יש הכרע,adam לא כן ביןן ואם מיטלין אותו ונעשה רשות ופסקל לעזרותה ע"כ ממשום דאנן מאמינוים לו שערבע וא"ב למה לא יצטרוף גיב' לר' אחר כדי להרגוב, ומה תאמיר כיוון דפסול אין יצטרוף לעזרות, זה איתן דזה מההיא פסול גופא נשך עזרותה לבני האו ורבע רלהכי פסל ממשום שרבעו וא"ב לכואורה אין בהו שם סתירה אם נזכרנו לעד, אלא ודאי דגם ר' יוסף ס"ל דפלגין דיבורא ומאמינוים לו שערבע אבל לא מההיא רבע עלי' מרובע אחר, ועתה אני מוסיף לדרישות הראב"ד שהבאתי לעיל דמקומות שלא שירק עדות שבטלת מקצתה שם אמרין פליגין דיבורא א"ב הכא נמי היה לה למייר עדות שבטלת מקצתה בטלה בולה ואיך נאמין על עצמו ואני נאמין על הרבנן, אלא ודאי דגם ר' יוסף אית' להה סברא דפלגין דיבורא, ולהכי בפלוי רבעני להרצין מאמינוים לו שהוא רבע אבל לא מפלוני זה אלא מפלוני אחר, וא"ב בפלוי רבעני לאונס נמי נאמר לנו דפלגין דיבורא במאמינוים לו שפלוני רבע אבל לא אותו אלא איש אחר, ומעתה נמי נאמר לנו ר' יוסף גם רבע שניות אית' לחו פליגין דיבורא פלי' בזה, דראי נחلك העזרות ואיזה חלק נאמין ואיזה חלק לא נאמין, דרי' יוסף ס"ל בין ואדם נאמין על עצמו ויכל לעשות רשות עפי' עצמו, א"ב ע"כ לאemand לו שערבע, אבל לא נאמין לו שהאי פלוני רבעני, ולרבא אמרין להיפר דאין רותם ממשים עצמו רשות ואנו מאמינוים לו שהאי אדם רבע אבל לא אותו אליאש אחר, וממילא אין והוחלה לקשותה הבונן הביל, וודאי חן לר' יוסף וזה לרבא אמרין פליגין דיבורא, ולר' יוסף נמי מקרי עדות שאתה יכול להזימה ואדם יאמרו לאידי עדר והאי רבע עטנו הדיחות לא תהדי מוכחות המשעה דפליגין דיבורא ואמרין רבע לאדם אחר, וכן לא קשחה הקשחה השניה והש"ס ב"ב קלד, להכני לא הבייא מימואו ראשונה ודרבא רכפי מה שבתחובי בפלוי רבעני לרצינו לא בעי רבעא כל סברא זו דפליגין דיבורא ובלאו הבי נמי נאמין על הרובע ועל עצמו איתן נאמין מכח גזירות הכתוב. ואי בפלוי רבעני לאונס ע"כ ציריך לסברא דפליגין דיבורא כי היכי דלא תקשי הקשיה הביל, והוה לה עדות שאיתה יכול להזימה, וא"כ הוי מציע להבייא מימואו זו, זה ברוכא, דרא בא לא מיריע כל אלא מפלוני רבינו לרוצוני פליגן אר' יוסף וכיוון ולא מיריע מהלהך זו ע"פ שאיתו חולק עליה אך יביא מימואו של אמרה בפירוש אלא מכללא איזתמר, אלא דרכין זוכינו לה בלאו היכי לא קשחה מידי קושיא זו, דכךון דרבא פלוני רבעני לרצינו נמי לאו בפירוש אמר דעריק המימואו ר' יוסף אמרה ורבא ברוביו לא הוכיח כלל בדברים אלו, لكن לא הביא אלא מביא והזכיר שאמר רבא כל המימוא פלוני בא על אשתי וכו', ווזיק.

ולפי העשינו אין מקום לקשות הטעון שהקששו בסנהדרין דכיוון ולא פליגין דיבורא בחוד גופא א"ב עדין שאמרו בתב' יוזט והוא אבל אונסיהם היה מחלוקת ממון ואמרין אונס נאמנוים במה שאמרו אונסיהם היהו אבל אונסיהם במה שאמרו בתב' יוזט הוא זה, וע"כ ממשום דפליגין דיבורא וקשחה למאנן ואמר לא פליגין דיבורא בחוד גופא, והנה להפליא בעיט ואריך על דעת הטעון' דמשום פליגין דיבורא אונסיהם במה שאומרים בתב' יוזט הוא זה, דאייה מעזאו הטעון' פליגין דיבורא שעזרות אחד סותר את חל' החשוי, דממה נשך אם אונסיהם וזה א"ב שקר המשעה ולא הלהה המלה המשעה ואין זה זומה לפלוני רבעני דאן זה מה שהוא טרע סותר את מה שאמר שפלוני רבען, ובזה שפיר שירק פליגין דיבורא אבל הכא הערים גופיהו אומרים

שشكر המעשה שהיעדו בשטר וaic על מה סומכים לקים השטר, אבל ע"כ לומר דכל שבורר לנו שהחותינה אינה מוחיקת אין העדים יכולים לפסול השטר וaic אין אותן צרכיהם להגדרת העדים במא שאמורים כתוב ידינו יכול מעשה המלה אלא מעשה החותינה, ובמה שאמורים הינו אין סותרם בו מעשה החותינה. וא"כ הוא אין אותן צרכיהם כל לסבירו דפלין דברוא ולא ד הדא דעתיסים אינו סותר למה שאמרו כתוב ידינו אלא ראנ אומרים דכל שאמות שהוא הכתב ידם של העדים אינן נאמנים להיות חורדים ומוגדים, וזה אי אונסים הינו או לא, לא תכחש בכך המעשה שהם חתמו על השטר, וא"כ לאיזה צורך צריך כאן לסבירו דפלין דברוא ואין זה דומה לפולו בא על אשתי שובהעל והאהה עשו המעשה ואין באמון חזעה וחזעה לא נאמין, לבן צריך לסבירו דפלין דברוא, והזהו בכלל אמר פולו בא על אחת, משאן כן הבא אהוי בתבב ידינו ואונסים ייחסו וזה שמי דבר מחלוקת ולא צירק כל לסבירו זו, ואולג נט התוט' כוונו לה דזיך ותשכח.

ועל פי הדברים תחזר לענייננו, הנה וראי זו דשויא אונבישה חחיכה דאייסורה היא מצד אונמיה דחייטו שהאדם נמנן על עצמו יותר ממאה איש, וכן במא שנגע לעצמו מותמי האי הגדירה שתומשך ממנו גם מסובב בגין בהא דמיירי הטוגיה זיבמותו וטאמן לפסול את עצמו והדיין שייחיה והוא אסור בתבב ישראל, אבל לבוי הוא דנסpoll את הבנים הוא דבר שחווצה לו ע"ז לא מהני הגדרו, ואע"ג שלבי עצמו אמן מ"מ גוזרת הכתוב דאין בווי נאמן ואין קרוב נאמן, והוא דאין אוד משים עצמו רשע היינו לפסול שייא פסול לעודו, וזה דבר שחווצה לו לאל נגע לנו אם נקבל לעודות או לא ואמרין דלא מהני אבל שייא אסור בתבב ישראל או לענין שור ישראלי שננה לשורו הוא דבר התגע לעצמו ולענין זה מהני הגדרות, וכן לא קשה קושית ההור' ביבמות על הא דעתו רבן אמרו לא אבל חלב דאמן מינו דאי בעי אמר מודר והיתר, והקשו הוא אין אוד משים עצמו רשע, ולפי הניל מודה, והדא דאין אוד משים עצמו רשע היינו לפסול שהוא דבר שחווצה לו ואמרין דאין אונ מאמייט לגביה זה ומקבלי אונטו לרודות כשר, אבל לבוי עצמו שייא פטור מקרבן בודאי אמן, ובזה בון ייטב לישב קושית הב'ich אה"ע קב' דפסקין שם טע' ר' והוא מהרבנים והטור דעתה שאומרה גורשה אונ אינה אונמת אט דחו עדים שנשאות ואט מת בעלה מ"מ פסולה לבתוון, וע"כ משום דשויא נפשה חחיכה דאייסורה, ובסעיף א' פסקין דשלא בפנוי אינה אונ מאמת ואינה צריכה גט משני, עיישי בבי'ח ובב'ש ס'ק י.ב. ולפי הקרמוניטין מודה, רDOI AI כוון דעתה ברישה אונ אי' המשובב הראשון הדא שתהא אסורה לבון ולזה וראי אונמת, אבל שתאסור על בעלה ובעלת יהא מוחיק להאמין לה להה וראי לא מהני הגדרות, אבל פשיטה אוי מות בעלה וריצה להנשא או בודאי צריכה גט ואסורה להנשא כוון שאומרה גורשה אמי, וזה ברור.

סוגיא דקיימו ולא קיימו ביטלו ולא ביטלו

גמרא (מכות טו, א): "אמר ר' יוחנן כל לא תעשה שקדמו עשה ליקון עליו, אמרו לו אמרת, אמר לך לא, אמר רב הילאளיק אמרה וכחיבא ונינטא וכו' אמר לך ר' פפא לריבא ודיא לא דמייא לילאו וחסידינה, אמר לך משום דכתב בה ר' רחמנא עשה יתרה מגירע גרע, אי הכי לאו שניתק לעשה נמי וכו' אמר לך הא לנטוקי לאו הווא דארטאי, הניחא למאן דאמר ביטלן ולא ביטלן, אללא למאן דאמר קיימו ולא קיימו מא依יכא למימו, מידיו הווא טעמא אללא ר' יוחנן הוא אמר לך ר' יוחנן לתנא תען ביטלן חיב לא ביטלן פטרו וכו' וריש ליקיש אמר קיימו ולא קיימו וכו' עדר סוף הסוגיא. וברב רשי' בר' ר' כל לא תעשה": "זו אתה לאשמעין דאפייל למאן דאמר לאו הניתק לעשה אין ליקון עליו, שעתן הכתוב לא תחויר והנתרה תשרבו בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה למור שאיין ליקון עליו, שעתן הכתוב את העשה להחות עבשו של לאו ותקונו, למור לא תעשה בר ואם עשית, עשה זאת והפטר, ואשמעין ר' יוחנן הנ' מל' בעשה הבא אחר הלאו שאין אתה יכול קיימו אללא אחר עברית הלאו, אבל עשה שקדם את הלאו ואתה יכול קיימו קודם עברית הלאו אין זה מיתוך הלאו ואפיפלו תקיימנו אחר עברית הלאו לא נפרטמן נמלוקות".

הסוגיא כולה עמוקה מאד, קשה בברול, ריבים דשו בה והשאירו עלילות. לבוארה פסקי הרמב"ם סותרים את סוגיות הש"ס. לאחר עיין רב הראי ה' עני לישב כל חמירא כאשר יראין: המיעין ואבאר כד ה' הטובה על, ואעתק מקודם פסקי הרמב"ם המתווים:

א. בה' פסול המוקדשים יה. ט כתוב: "אסור להתויר מבשר קדשים וכו' והמותיר איתו ליהקה שחרי ניתקו הכתוב לעשה שנטר והתטר מטט עד בקר באש תשרופו". וכן כתוב בה' קרבן פסח וכו' ובבר תמה מון הכסף משנה ולמה לא נקט הרמב"ם טעמא דאייט ליהקה שם שחווא ליאו שאין בו מעשה, ועיין במשנה למלך שהונגיד היזימה. לא נחאה להה בתירוץ הכסף משנה דטעם דלאו שאין בו מעשה כובל יותר שאיט ליהקה בשום אופן, מה שאין כן לטעמא ממש שהלאו יוחנן לעשה ליהקה על כל פנים אם לא קיים העשה למאן דאית להה קיימו ולא קיימו, ואם בן אם אבד הנתר או אכלו הרוי לטעמא דזהה לאו הניתק לעשה ליהקה ולטעמא דזהה לאו שאין בו מעשה איתו ליהקה והוא קושיא עצומה מאד, וריאיה לדברינו ובמשנה פסחים פב. א. סתמא רני דהמוחיר בטהור איתו ליהקה ומטע מעבושים עניין לא ליהקה, ואיך תלה הרמב"ם טעמא בדבר שאפשר שילקה על כל פנים בלבד קיים העשה.

ב. בפירוש המשניות במסכת מכות כתוב בהא דסבירא להה ר' יוחנה הנוטל אם על הבנים ליהקה ואייט משולם דעתמא משום ואתיא להה לאו הניתק לעשה ליקון ואין תלכה בן, וזה ממש נגיד ש"ס מפורש בחולין דמכוחה דעתך ר' יוחנה סבירא להה וללא הניתק לעשה אין ליקון ולהבי ליהקה ואייט משלהן משום דעתך להה שלח מעיקרא משמע ולכדא מצות עשה לשלהן אחר ולתקינה והוא תמייה גודלה.

ג. בפרק א' בה' נערה ובתולה א', ז' כתוב: "זאך על פי שטאמור באונס לא יכול לשלהה כיון שקדמו עשה שטאמור ולו תחיה לאשה חורי זה נתנו לעשה ומצעות זו מוצות לא תעשה שנתקה לעשה שכן לquin עליה אלא אם לא קיים העשה שבה". וכל ראה ישומם על לשון הרים' שכתב "שכין שקדמו עשה חורי נתקו לעשה", וזה הוא נגד הש"ס סוגיא דילן במכות, ואמר ר' יוחנן דלאו שקדמו עשה לךה, ואף אם נזח והרמב"ם לא פסק בזה כר' יוחנן, מאיה תעם שיחיה, אבל על כל פנים לא זהה לה לבתו בלשון "כין שקדמו" שיאיה נתנית תעם בזה שקדמו, אלא וזה לה לבתו ואך על פי שקדמו העשה, מכל מקום הזה כמו שאור להו הניתק לעשה ומטעם לכל ימי בעמוד ווחזר קאי במשמעות סוגיא דילן, והרמב"ם הוא פלא והפלא,

לא ראוי מי שנתעורר בזה.

והני לבא, הנה רשי' כתוב "זה אורה לאשמעין ואפל' למאן דאמר לאו הניתק לעשה אין לquin עליו בדרכיא לא תחיריו וכוי שעתן הכתוב את העשה להיזה עשו של לאו ותקוטן לומר לא תעשה בר ואם עשית עשה זאת והפטר, אשמעין ר' יוחנן, הני מיל בעשה הבא אחר הלאו וכוי אבל עשה שקדם את הלאו ואיתה יכול לקיימו קודם עבירה הלאו אין זה יתוק הלאו ואפל' וקיימו אחר עבירה הלאו לא נפטרת מן המלקות". ושפטו רשי' זל בדור מלון, דרי' יוחנן חזיש דבל שהעשה לא נכרב אחר הלאו שוב חייב מלוקות, מפני דעיקר הטעם דלאו הניתק לעשה אין לquin וזה ממש דאמירין וככתבה התורה העשה אחר הלאו לומר שקיים העשה הוא תקון הלאו וידיק רשי' בלשנות הובב בשזה זאת והיפער, ואם כן הא תינח אם נכתב העשה אחר הלא תעשה אבל אם קודם העשה לא תעשה אי אפשר לומר שוכנות הקרא "עשה זאת והפטר", וממילא חייב מלוקות, וזה שיטות ר' יוחנן. לאחר מכן המכ דהדר ביה משיטותו, רקשיא לה אונס שגירש שקדם העשה לא תעשה ואפל' כי איט לךה, עד דמותריה לה כין כתיב כל מינו ודרשין מינה ודיין בעמוד והחזר קאי והזה באלו כתיב העשה אחר הלא תעשה ולכך שפיר איט לךה, ולשיטה זו על בורחך ר' יוחנן סבירא לה דבל לאו הניתק לעשה איט לךה כמו טהור, וכן שפיר מוכיח הש"ס חולין קמ"א, מהז אדיות לה לדי' יהודיה גבי טהור דאית לךה, מובה, דלאו הונתק לעשה איתן לךה, וממילא על בורחך הא דעתל אם על הבנים ולухה ומשלחו על בורחך לומר ממש שלח מעקרוא משמען,adam נאמר דשלוח לא מעיקרא ממשען אם כן אי אפשר לתאריך המשנה בשום אופן דמאית לךה כין וזהו לאו הניתק לעשה אלא ודאי דשלוח מעיקרא ממשען והזה לאו שקדמו עשה ולהבי לךה, אולס כל בנין וזה בנה על והסוד רדי' יהודיה סבירא לה בנטור איט לךה ממש כתיב אחר הלא תעשה, עשה דבаш תשופו, וזהו לאו הניתק לעשה, דאמורה תורה עשה זאת והפטר, אבל כד געין בסוגיא דתמורה ד, א, דמקשה ארי' יעקב, ורי' יעקב האי והנטור מי עבד ביה נפל כל הבניין דעליל, דעתין בנות' דה "ורי' יעקב" שוקשו לבעוריה ציריך וקורא שטעה דהוא בשרפפה, וטורכו רמנ הסミニכות פריך, ולבעורה למה לא יכתבו במקומו אלא במקומות אחר שאיתו מוקמו. אלא הדבר בורור, ודריש ר' יהודיה קרא של "והונתר" דהאי תיבת "והונתר" איט מדורך ממשען ואפל' לא הותירנו בדים אלא טטור מאלו עיי' סיבה נס כן ציריך שריפה, adam לא כן, אלא מצעות שריפה היה חלי' ביה דהיא והותירנו בדים ו עבר אלאו, וזה להה למירום ואם תוחירנו תשופו, אלא ודאי רצחה לומר הקרא דאס על פי שהותירנו בדים חשב באלו טטור מאלוא בלה רצונו ומחשבתו ומילא אין לquin עלי', ורי' יעקב מוקי להאי שינוי לשון של והונטר לרמז ולמד שלא שורף רק לשעה עשר והוא שפר שיר לשון והונטר שבטל לא רק מה של אל

והשאר בכוונה אלא גם מה דגשא מום טו' ליום טז' ממילא ובאונס מפני שלא זהה יכול לשפרו ביום טז' מחתמת איסור יומם טוב, ומדוקדק הלשון "זהונתר" ריצה לומר מאלו מום טז' ליום טז', והוא כוונה הש"ס, דר' יעקב מוקי להאי שני לשון של והונור להא דתוק והונור ישוף לששה עשר ולא בטיז, וזה נראה לא ברור ואמתה דלפי רבי התוס' אין שום הבנה לרשות זו דר' יעקב, ומעתה כיון ודלאו מסמיכת העשה לא תעשה דריש ר' יהודה דאן לוקן על לאו דלא תערתו, מילא טעמא גבעור דאן לוקן לאו מטעם לאו הנתק לעשה אלא מגירות הכתבו דאן לוקן על לאו זה, ומילא ליבא לט' שום הכרע למפור מנוח אעיקר רינא דלאו הנתק לעשה דאן לוקן, ושפир ש לומר דאית לה לד' יוחנן בכלל דלוקן לאו הנתק לעשה, אלא ודאן סבירה ליה דאן הכלבה בר' אלא ברבן דר' יהודה בחוילין, דזה הכלבל כל לאו שיש בה עשה אין חיבור עליו. וטעמא לאו משום רמנטור לפנקadam כן שם הויה לה רבנן לכלול כלל זה ולהשミニען עיקר החוץ במקומו אשור הוא מוקור ההלכה, אלא וראי דטעמא הוא משום דבכל אלל הלאוים שנטקו לעשה הלאו איתו לאו עצמי אלא נצחים מן העשה דהיתן שכונת התורה והיתה שתפקידים העשה ולבן הוסיף על ביטול העשה, בגין בלקט ומושתת התכלית היא העשה שיעזר את הפאה ולקט לעני, ולהתבלית קיזם העשה והוספה ההוראה לאו של לאו תלקט, וכן בשילוח החקן התבלית הואר העשה שלח תשלה. ומהנה נצחים הלאו דלא תקח אם על הבנים, עיין בספר "זר רבעי" לבבון קדושות אבי אדרני מורי ורב הגאון הקדוש זוקל דף ז שמספרש בסברא זו מכין חומר סוניא דר' דומא לא, פלונגה דר' יעקב ור' יוסי הגלילאי עולה מכפרת אלאו לקלט שכחה ופאה. וקאמר שם ר' ירמיה דפליגי בלאו דגבלה, דר' יעקב סבר דלאו מעלה הוא, ור' יוסי הגליל סבר דלאו לאו מעלה הוא. משום דכטיב אחריו נבר תחנה וכור' דזורה עשה, ואפק על בג דאן זה כשר נתק לעשה וכדאן אי אפשר לקיים העשה אלא קודם עבירות הלאו, מכל מקום בגין דרביב העשה אחר הלאו שוב אין לוקן לר' יוסי הגליל, וכן בלקט שכחה ופאה נמי הכי היי דכטיב אחר לא תקלט לעני ולגר תעוז אומת, עד כאן תורף ובררי רשי. והנותן הקשו על פירושו למה לא נקט לאו דטריפה דכטיב קודם לבביה דאייכא נמי עשה אחריו דהיתן לבלב תשליכן אותן, ועוד דלמה לא כל להביא לאו דגבלה כיון דמציא אמר בלקט שכחה שפאה גופא דלאו לאו מעלה הוא. והנותן ישנים הקשו שם עוד קושיא עצומה דהוא אין שום סברא שללא ללקות על אכילה בגללה משום האי עשה שאחריה ובכמו שאמרו כאן במכות טז' וכי משום דערבר גם אעשה עדיף לפטור מלוקוט, עי'יש מה שנתקה בו, והירץ בבוד קדושות אבי אדרני מורי ורב הגאון זוקל בספר זור רביעי כי מעולם לא עלה על דעת ר' ירמיה לעשות מבללה לאו הנתק לעשה, וגם הלשון "לאו מעלה ולאו לא מעלה" מוכח גדר זה, אלא כוונת ר' ירמיה הוא דגבלה והיתן תנבללה בשתייה או נחירה אשר עליה באמר לאו והאליכא דר' יעקב לאו לאו מעלה הוא אליכא דר' יוסי הגליל מפני שנצחים מן העשה דזובחת ואל יהיה חמור כשאՅ לאו דעלמא, כיليل העשה דזובחת שנתהרש להם בשנבענו לארכן לא דזיטה זאת בכלל גבללה וכמו בדורבר רנסאר להם הנבללה והטרפה ומכל מקום בשער תהייה הותר להם, ואם כן לא יהיה חמור מן העשה שהיא סיכת הלאו, ומדומה הלאו דלא תקלט נמי לאו דבללה כי גם הלאו דלא תקלט נמיהה מן העשה של לעני ולגר תעוז אומת, דלול דציווה תורה להניזום לעניהם לא איכפת לא אם מלקט או מניח, וכן גם האי לאו לאו יהיה חמור מן העשה ללקות עליו, וכען סברא זו מצין בתוס' קדרושין לח' א, דה"ה "זה הוא הדין" שכטובי: "ויטבל אף על גב דאיינו בשאלת מכל מקום בין דאיסורי איט

אלא מחותה תרומה ומעשר לא חמרי מיינידורו. אבל ר' יעקב סובר דרכו על גב דעתם הלאו דהאי נבללה מעשה רובחת, אבל סוף כל סוף דהרי עבר בוקום ועשה אמירותא ורחלמנא אמרה לא ואבל כל נבללה לנו חוה לאו מעלה, עד בגין וורוך דבריו. והויא לנו מהה טעם בגין דין ואן רקן על לאו הניתק לעשה והיינו משומש שהלאו נגמר מן העשה, אבל בענור לכאלה למירר הבי וזה לאו נגמר מן העשה אלא אדרבה עיקר האיסור היא הלאו אלא אם נטור ישרף ואן זה רקן לנו כל כבונן, סוף כל סוף לא אובל הקושש ואייט דומה כל לשאר לאו הניתק לעשה שליל ידי קיוט העשה נתקין הלאו כמו בפאה, גול, ולז תחיה לאשה וכבודמה. ועל כורחן לומר דהאי דין ואן לרקן על נטור משום וגירית הכתוב הוא אבל לא מטעמא לדלאו הניתק לעשה ומהו נגמר לנו דאליכא דר' יהודה דעתור לאכ הכרע לומר רסבירה לה וללאו הניתק לעשה אין לךן, אלא אדרבה פשנא דמתני' בחולין משמע דחולק ארבנן וסבירא לה ללקון ולאו מטעמא דשלוח מעיקרא משמע שהוא דוחק ורק סוגיא דחולין אולה בהאי שיטה, מטעמא דר' יהודה משום לאו הניתק לעשה ולא היה לה מנוס אחר רק לנוין דר' יהודה אית לה שלחו מעיקרא משמע וזה לאו שקרמו עשה ובשיטות ר' יוחנן.

אבל הרמב"ם ואול בשיטתה המתוורת שטבעת מסוגיא דתרמורה ובנראה לו רוחה כל הסוגיא דחולין, ופירש תעמא דר' יוחנן משום ואית לה לאו הניתק לעשה לוקין, ונטור שאני דעתו הכתוב הוא, ומהו נגמר דין לנו כל האי חדש שחדיש ר' יוחנן לדלאו שקדמו לעשה לוקין, רכל זה הוא רק בשיטת ר' יהודה ובפי הסוגיא דחולין מטעמא דר' יהודה הבא בנטור משום דאמירה תורה עשה זאת והיפטר, אבל ליזין וסבירא לה דטעמא לדלאו הניתק לעשה הוא משום דהלאו נגמר מן העשה, מAMILא אין נפקותא בגין לאו שקדמו עשה או לא, ואדרבה אם קדמו עשה עוד יותר מוכח דעתכם וdalio מן העשה ובבלית הלאו והיא קיימ העשה ומAMILא דין לוקין עלי. لكن שפיר עשה הרמב"ם שלא פסק להא דר' יוחנן כלאו שקדמו עשה, ולא עוד אלא שהעתים בלבד אין לךה בשלחה משום שקדמו עשה והיינו שמהעה שקדמות לה נגמר הלאו ועיקר הותכית היא קיומ העשה ולן אין לוקין עלי. וזה הוא דבר בגין מאור ומקום הנחיה לו בוה.

ועתה אפשר שיטת הרמב"ם שחולק עם רשי' וסבירא לה רכל זמן שיש בידיו הזכות לקיים העשה איתו לוקה, ודלא בשיטת רשי' וחוטס' שמייד אחר ההתראה שיקים העשה לוקה. הנה יוזע לכל בא שער הסוגיא כמה מן הדוחק ציריך לטבול כדי ליחס לשיטת רשי' וחוטס' הא ואמרנו בגין ואוזו לטעמייחו ר' יוחנן וריש' ופליגו בהתראות טפק, וקשה דעל כל פנים למען ואמר ואית לה התראות טפק שמה הונאה לכא הכרע לומר ואית לה קיימו ולא קיימו, וזה קושיא חמורה מאד ובריך חוטס' וחוקים כבונן.

ונראה לפ"ז עניות דעתינו והנה הקשתי לבוארה קושיא עצומה, דכין וhalbva פסוקה בידינו ובכל חייבי מלכות ציריך להזות הלאו וחומייא לדלאו דחסימה, אם כן איך יתחייב מלכות בלואו הניתק לעשה בלוא קיומו או בטול כל חור בואית לה, דעל כל פנים לא היה הלאו דומייא לדלאו דחסימה כיון ושיש תוקן להלאו על ידי קיומ העשה מה שאין כן בלואו דחסימה, וזה קושיא גודלה, אשר טראה לדממה זה הכריח הרמב"ם רכל זמן שיש ודיקלה לקיים העשה באמת אין לוקין ומטעמא ולא היה דומייא לדלאו דחסימה, אלא אם תנבעל האפשרות לקיום העשה או שב

זהה הלאו דומיא דחסימה ומילא דלוקון עליו, וזהו ברור בשיטת הרמב"ם נגד שיטת רשי ותוטס.

לפי זה נאמר דבר עיקר הפלוגתא של ר' יוחנן וריש לקש בקיימו ולא קיימו או ביטול ולא ביטול שפир תלי בפלוגתא דהتوراة ספר, דעתן ואמר שמה ההוראה או על כורח את לה קיימו ולא קיימו דמה נאמר לצערך לבטל בידים העשה, מותכי תמיין דין דבלאו וכי נטבלה האפשרות לקיום העשה מה מוסף תחזה כי אי בטול בידים או נטבלה מלאיז סוף כל סוף בין דמתה או נתגרשה ולכא עוד אפשרות לקיום העשה מילא שפיר זהה דומיא דלאו דחסימה וחיב מלכות, והmitt בין דהטוראות ספר שמה ההוראה, והוי מתורן אותו בשעת עבריה הלאו על הספק שמא תנטבַּל העשה. אבל למאן ואמר דעתך לה לא שמה ההוראה ואי אפשר להטורתו בשעת עקיות הלאו משום דיש ספר אם יבטל העשה או לאו, שפיו איתך לא הכרה לומר וצריך ביטול בידים כדי שיחיה מקום ומון להטוראות ודאי והיינו בשעה שיבטל את העשה בידים, אבל אי סבירא ליה דהטוראות ספר שמה ההוראה ושפיר חלה ההטוראה בשעת עברית הלאו אפיקו על הספק איתך ריריך שיבטל העשה בידים אלא אפיקו אם נטבלה מלאיז סגי בין שאו על ידי שנטבלה העשה יידי הלאו דומה לאו דחסימה, ואם כן כל הפלוגתא של קיימו ולא קיימו תלי בידוק רק בפלוגתא דהטוראות ספר ושניים סבירא ליה רבל שאין אפשרות לקיום העשה חייב, רשוב לא זהה דומיא דלאו דחסימה למאן דעתך לה הטוראות ספר שמה ההוראה ושפיר חלה ההטוראה בשעת עברית הלאו, רשוב אין טקה מינה או תנטבּל העשה מעצמה או על ידי ביטול בידים, רהעיקר שלאו זהה עוד אפשרות לקיום העשה ואו דומה לאו דחסימה ולתקה. אבל למאן ואמר דהטוראות ספר לא שמה ההוראה או על כורח נדרש ביטול בידים כדי שיקבל ההוראה או בשעת ביטול העשה, וזה נכון.

סוגיא דשיחלא קמא

הסוגיא בחולין נה, א, בולה מוקשה, כאשר יראה כל מעין בה. שתי לשונות, וקרושית רבashi "אל לא דוא דתנן וכו'" "אי הבci אומפלגי לגבוה וכו'" וכן סוגיא דתמורה, ב שערית רב סותרת לסוגיא דחולין, וקוויות התווסףות בסתרית הפסיק הלכה בעבור ירך אמר, על כל זה יגעתי עמלתי ואחשוב כי תוריה לה' יתפרק עליה לחבן דברי חכמים וחידושים, וזה אשר העלתה מצורתי. ומוקדם אבואר סוגיא דבכורות ו, א בענין יצא מן העמा עמא, כי לפענ'ך היא יסוד DSTוגיא דחולין.

הנה שם בבכורות פלי רבקן ור' שמעון, דרבנן ס"ל דפורה הנולדה מגמל אטורה, וכל הווועא מן העמा טמא, ודרשו כן המקרא "אך את זה תאכלו ממעל הגירה ומופרסי הפרשא", דאע"פ שיש לו סימני טהרה כיון שיוציא מוגמל טמא הוזא, הוא טמא ואין טמא הנולד מן הטההור מורה, וזה ודשינן מגמל טמא הוזא, והוא טמא ומושום דבתיב שני פעומים "גמל" דריש חד לגמל היוצא מגמל והוד לדגם הזראה מפרה. ומסקנת הח"ס הווא, דרבנן דס"ל יירצה מן הטההור טהר, מוקי להאי גמל שני לאסור החלבה ולריש דרשין לאסור חלבו מ"את הגמל", וכרבנן רשי' זיל "את הגמל", הטפל לגמל, והוועט חלבו עי"ש.

הנה בוגمراו איתו מבואר מה היא סברת ר"ש בטהדור היוצאה מן העמा. ריש לפניו שתי דרכיס, א' ר' שמעון רק לחומרא פלוג וסל דעתמא ע"פ שטולן מן הטההור אסור, אבלandi מהזה לרבען דעתהר כל שטולן מן העמा אסור. ב' דר' שמעון אין לחומרה והן לקולא פלאג וסל' מהיפיך להיפיך דיווצא מן העמा כל שיש לו סימני טהרה טהדור טהור וטמא שיש לו סימן טומאה ע"פ היוצא מן הטההור טמא. והנה הסברנה נתנו ר' שמעון לקולא נמי פלאג, דיל בתר טעמא דלהכי ס"ל דעתמא הנולד מן הטההור טמא משום דאויל בתר יזרעה ובתר סימנים יזרעה ולא בתר סימנים דאמיה, וסימן הטומאה גורמים האיסור, וא"כ הוא הדין להיפיך כל שאון לו סימני טומאה אלא סימני טהרה הם הגורמים להזענו מותר והאי קרא ד"אך את זה תאכלו" דמייה רישו לאסור טהר היוצאה מן העמा מוקי ר' שמעון להתר טמא היוצאה מן הטההור ואית ליה מקצת סימנים - ביד ברגל ובכמץ - דומה לאמו דאו מותה, דשין תנאים בעי לר' שמעון, שיודה יוצא מן הטההור גם ודומה לאמו ואו מותר ע"פ שיש לו סימני טומאה, ולהיפיך בטהדור היוצאה מן העמा נמי בעי כי חباتים להיתר סימני טהרה, והיינו מעלה גרה ומפרשת פרשה, וגם שלא יהא דומה לאמו. ואויל ביש לו סימני טהרה היוצאה מן העמאה וגם ודומה לה בראשה ורוביה מודה ואסור. עיין בכורות ז, א.

בחולין קיג, ב אמר שמואל וזולב אמר ממעט ולא בחלב טמאה, ורבב שם בחידושי "חמת סופר" זכ"ל דעל בחרק צירק לומר דהאי דרשא אתוי כי' שמעון דקלוט בן פרה אסור, דלא אמרין טמא היוצאה מן הטההור טהריה ה"ה דלא אמרין היוצה מן העמा טמא ומשכחת גדי בן בהמה טמא רמותה. אבל ברי"ט אלגוי על הלכות בכוורות לרמב"ן ויל, מצאתי שכתב מפורש

בריה "הנה" וapeutic לרי שמעון רביי האי "איך את זה לא תאבל" להתייר טמא הירעא מן הטהור ויש לו מקצת סימנים דומה לאלו תקשחה דאי"כ מניין לו ויזועא מן הטמא טמא, דיל' ריש לדם דרשה אחרית על זה, ומובה בפסקתא פרשת שמאי. אבל לפעריך דבר זה אי ר' שמעון סיל טהור היוציא מן הטמא עהור או לא, בפלוגתא גילה מלאה.

המה מהסוגיא בבבירותו מוכח זמכה והקראי "דיאת זה לא תאבל", אשר מיניה ודרשין הכלל רשותו היוציא מן הטמא טמא. עירין לא הויה יידיען לאסור הלב של בהמה טמאה, ומילא ביצת טמאה נמי לא. דזה תורה גדים רבנן הערכו לדורש גמל גמל פעמים לאסור הלבנה, ע"פ ריאות לנו הכלל היוציא מן הטמא טמא, וכן מקשה הגمراה דלמה לה קרא עיל' הלב טמאה". תיפוק להה מ"הטמאים" לאסור צין רוטבן וקופה שלחן, הרוי דלא מקשה אלא מכח האי רושה ד"הטמאים" ולא מכח הכלל דכל היוציא מן הטמא טמא, ואיאtiny בפרי מגויס פא, א' שעמד בויה וכובת דמי'יך את זה לא תאבל" לא מר賓ן אל לאסור היוציא מן הטמא דבר בעין גופה דהוינו ולד. ודבר נודל דבר הנגיעה וזה, רהאי קרא ד"יך את זה לא תאבל" מירוי מבהמה מעלה גרה ומפרטת פרשה שעלהה מן הטמאה, סיל' לרבן ואסור משום דוראי הטע טימנים דמעלה גרה ומפרטת פרשה רק סימנא בעלמא הם להכיר ולהבדיל בין הטמא ובין הטהור אבל לא טעם וגורם חיתרים או איסורים, ولكن סיל' לרבן דתמיד שזין ליל' בתור אמו אין להזכיר והן לאיסורה, וא"ב האי ולד הנולד מן הטמא ממש בשאר טמא בסימני טמאה, אבל מזה לא למד עוד לאסור הלב של טמאה או ביצת טמאה שאינה בעין גפה ועל חיים ביפוי עצמו, ולכן איצטרך קראי מיותר לאסור הלב וביצים של טמאים, ומהן נלמר לכל דבר היוציא גם משאר איסורים שהוא אסור, אלא דעת ביצעת עף טמא איצטרך קראי מיותר משום והוועא. אמיאנו דנילך מביצעת עף טהור במו שכטבו החטפות סדר, א, ד"ה "שאמ ויקמה".

והקראי אשר מיניה ודרשין לאסור הלבנה של הטמאה הוא "את הגמל" והיינו הדטף להגמל כמו שכוב רשי' וכמו זדרשין גבי שור הנסקל "לא יאלל את בשרו" הדטף לבשרו והיינו ערו, וכמו כן הכא אסורתה התורה את הגמל ואת הטטף לה דהוינו הלבנה, וכאלל נבטב בפירש לא תאבל את הגמל והטטף לו. ועיין בנתפסות בכורות ו, א ד"ה ר' שמעון" שכטבו דום לרבן ודרשין מ"את הגמל", גמל גמל ודרשין לדרשה אחוריי במו שפן וארנטה.

על פי זה אונ' מתחץ על בנין שיטת הרבענו יונה בפרק כיצד מביןין וטל' דמוסק והמתהוו מדם חיה מטור משומן ודשותני לדבר המותר, ובמנגן אברהם סי' רעד, הרבה לתמונה על'ו מש"ס בכורות דאמריקן החלב בחמה עדורה חירוש הוא ולדי' לכא חידוש דכל דבר הנשנה מכמותה שדי' מטור, והרי' הביא ריאיה מרגל דברוים שנפל לבש ונעשה דבש דמותרים, וכאלל עלי' הרא"ש זיל' גדם ראיינו צrix' ראייה, והאחרוניט הארכינו בישוב הרי'. ולפעריך הקושיה מעיקרא להוא, דלפי הנקוטינוiao וא דאסורתה התורה הלב וכיציט של טמאים הוא משומן שהם טפלים לטמאים וכאלל אסורתה התורה בפירוש הגמל עם חלבו עוף ובירצחו הטפלים לה, ולכן ריאי הלב וביצים שעומם בדרכ טבש מאלו הטמאים, וכל גמללה יש לה הלב וכל עוף טמאה יש לה ביצה ולן חלב וביצה הוה טפלים הטעבים להטמאים. אבל דם שנותהפר ע"י מעשה שלא בדרכ הטבע או אפילו בדרכ הטבע אלא שהוא דבר שאין מן הוריך לחיות כן כמו האי מוסק אשר עלי' דן הרי', או רגל הדבורים שתהנפקו לדבש, הלא אחורי השתנותם אין

לهم שוב שם ייחס עם מקור מוחכמתם, וכי טבל לומר שהרבש הנעשה מרגל דבריהם הוא הטפל הטבעי ללבורם, אין זה אלא נתהוו מאיסור, וזה לא אסורה תורה וחוץ מפורה שנעלאה מהגמל מפני שהוא דבר בעין גופה וחולב וביצים שם טפלים טבעים לחטטם, אבל לא איסור שנותהף ונשנה מכבות שוריה ופנימית חידשות שלפנטו, וזה טראה לאמת וברור.

וכן מירשב נמי בזופן נון מאוד מה שהקשו הטעפות בביברות ז, ב ד"ה "רוב דגימות" דרב ששთ אוסר מי רגלים של חומר, וללשנא בתרא אפילו של סוסים ווגמלים ע"פ דמייא על ומما נפיק, ומאי שנה מדג טמא שבלו דג טהור שומרה. ותוירען עראה קצת וחזק, דהא בש"ס אמרו בפירוש דגביס סוסים ווגמלים מיא על ומיא פיק, וא"כ הוה ממש כמו דג טמא שבלו דג טהור, אבל לפי דברנו מוקן הדבר היטיב, ובאמת בעל האי משגה דג טמא צער להבחין ואיך טසור מי רגלים בין זמייא על ומיא נפיק, ומה שדיקן ממשנה שאסרו ויצא מן הטמא, הא נפאה קשיא איך עלה על רעת החכמים לאסור דבר שבא מבוזח מפני שהוא בגנו של הטמא ע"פ שיעצא ממנה בלא שם שייטי, אבל ניחא מאוד אם נאמר שכך שנותהרה אסורה את כל הטפל למאה, א"כ כל דבר היוציא מהאי טמא בדרך טبعי והיות שזרק לנצח ממנה נקרא טפל לו ואסור בן אם נתהוו מהטמא עכומו או לא, כל שנעשה טפל לו בכלל "אות הנגמל" הוא ואסור, וא"כ הוא תינח מי רגלים הוא בזואו יש בכלל טפל גמל ושלב גמל וטבעי איך חשובות את רגלים, אבל דג טמא שבלו דג טהור שהוא מקורה ולא דבר קבוע וטבעי איך חשובות את הדג טהור לטפל לדג טמא כיון שאין שם ייחס טבעי לדג טהור עם הטמא, וזה ברור וננן.

ועתה הסבה ושמע, הנה אם נאמר ר' שמען חולק לרדוור והזוצא מן הטמא טהור אלא רחלב וביצים אסורתם תורה משום שהם טפלם לטמאים, א"כ ע"כ לומר שגם איסורים עצמים ולא רק מחמת שנותהו מטמאים זהיא יוציא מן הטמא טהור, ולמה תהא פרה העלה מהגמל מותרתohlבה אסורה, ואי משום שלפחה יש לה סימני טהרה וחלב אין לה, הא בורכה דמזהיכי תייחי לחלב סימני טהרה, כל שכן לו סימני טומאה ממילא מותיר לאיסורא צערן קרא אבל לדחוור לא רכל שלא אסור ממילא מותיר. ועיין בחק יעקב סי' חס' שמיшиб שיטת הר"ץ דלא תקשה מהחלב ארבש, דבדבש ייל' נשתנה לדבר המותר, אבל בחולב כל-שלא יידענו שמותר ע"פ שנותנה לא מקרי נשתנה לדבר המותר. ורבבי ציריכים עין ודלא כל דבר, ע"פ שלא יותר בפירוש של שלא אסור ממילא זהה דחוור, ולכן איזה חילוק יש בין פרה שנעלאה מגמל ובין החלב, ע"כ לומר רחלב נמי לא מכח שנותהזה והוא צו מן הטמא אסרו הכתוב אלא מפני שהוא הטפל לגמל, מה שכן כן פרה שהוא בעל חיים בפני עצמו לאו טפל לאמה היא ומילא מותרת לדר' שמעון, והוא הthin בינה נמי לר' שמען ע"כ לאו מכח יוצא מן הטמא אסור אלא משום שהוא טפל להטמא.

ומעתה אני אומר ובינת טריפה שאסורה משום רילפיק מהבל טמאה וمبיצת טמאה, ע"כ ול' שמען לכא הילך בין שיחלא קמא ושיחלא בתרא ושניהם אסורים. וואי אי רק מכח שנותהזה מאיסור קאותין עליה שפיר יש לומר רכל שהחוכר היתר ואיכא זה וזה גורם לא מקרי נתהוו מאיסור, וזה איסור והיתר גורמים לה שטצרת. אבל דוא לר' שמען ע"כ לאו משום יצואו שנותהזה מטמא וידין עלה אלא משום דחוורה אסורה עוף טמא והטפל לו, וא"כ הוא הthin רדאטור טרפה והטפל לו דתביצה היה טפלה לאמה הטריפה ומה מהו לנו שיחוכר היתר.

ולפי זה יש לומר דמור' שמעון ונשמע לרבקן דלמה נעשה בינוים גם בזה פלוגטא, רם רבן דס"ל ווצא מן הטעמה טמא ופורה שנילדה מהגמל אסורה ועכ' העטם משום דלא בתור סימנא אולא וכל שטלה מטמאה ע"פ שיש לה טימן טהרה מ"מ וראי בשורה ודומה דומה ממש לאותו של אמה הטעמה, אבל ביצה וחלב יש לומר דמורה רבן דלאו רק מכח שנותחו וניצרו מטמאה אסורה הכתוב, אלא מפני שהם טפלים הטעמים להטמאים, והוארה דאייטריך קרי לאחר על חלב ועל ביצים ולא נילך מפורה הנלהה מגמל, ושפיר יש לומר שלא פלאג' ר' שמעון טפלם ולאו באיסור תלא מלחה, ומילא ביצה טריפה אסור אפילו בישילא בתרא ולא מהני וזה חזה גורם להתיירא דסוף כל סוף טפלה היא לאמה הטריפה.

אולם אמיימר דאמור דשיחלא בתרא מותר מטעם זהה וזה גורם, ע"ב פלאג' אסברא היל' וס"ל דאסטור ביצה וחלב באיסור יוצא תלאו ורק מפני שנותחו ונתחוו מסרו ולא מפני שהם טפלים להטמאים, ומסתמא אמיימר ס"ל רם ר' שמעון מודה לרבקן דפורה הנלהה מהגמל אסורה דויבצעמן המטה מאסורה, ומילא לית כל האיסר בראף בין פרה או חלב של גמלת, וכן ס"ל והכל ביזעא תלא מלחה, ומושום שנותחו מהאיסור, ומילא לכל שנותחו מהיתר ואיסור בזה וזה גורם בגין ביצה טריפה בישילא בתרא מותר.

ושוד הקרומה אחת צריך אני להזכיר, והוא דמזכיר בביברות ז, אדר' אליעזר ור' יהושע שניהם כר' שמעון ס"ל ולא ברבנן, דשם הביא הש"ס ביריתא פלאג' ר' אליעזר ור' יהושע בטמא הנולד מן הטהור וש לו מקצת סימנים דומה לאמו ועיבורו מן הטעמה, דלי' יהושע אסור ור' אליעזר מתריר, ואמרו בגמרא קרי לה טמא כר' שמעון. ופירש' כר' שמעון ס"ל בטמא הנולד מן הטהור אסור ובמקצת סימנים דומה לאמו מודה, דמותר, אלא פלאג' אי עיבורו מן הטעמה נמי מותר או לא. ומוקשה בש"ס דהה איפכא שמעון דר' יהושע ס"ל זה וזה גורם מותר ור' אליעזר אסור בלבד טריפה, ומשן שני האיסר בכתוב "שה שבבים ושעה עיים".

עפ"י כל היל' אפרש השקלה וטריא דاميימר אמר דביצה טריפה שיולא בתרא מותר משום זה וזה גורם, ומוכח מה דס"ל ואיסור חלב ביצים תלא בכל דיויצא מן הטעמה טמא ולא טפלם נינחו ולהיכי זה וזה גורם מותר, ועל זה פלאג' רב אשוי וס"ל דאסטור ביצה טרפה לאו מכח יוצא מן הטרפה היא אללא משום שהוא טפלה לטרפה, ולמן מקשה לאמיימר מושווין ביביצה טרפה שהיא אסורה. וכבר רשי' זיל דהאי ושון פלאג' אסורה דר' אליעזר ור' יהושע קאי, ומעתה קשה בין דר' יהושע ור' אליעזר כר' ש"ס במדוכח בסוגיא ובכורות למה לא משני אמיימר ואיזו בשיטת רבן דס"ל, יוצא מן דטמא טמא קאמור, וליהירו אסור חלב וביצים נמי ביוציא תלא, ולהיכי למאן דאמר זה וזה גורם מותר הוא הדין ביצה טרפה מותר אבל ר'וי ור' א' כר' ש' טל' וויצא מן הטעמה טהור ולדידתו ביצה טרפה אסורה אפילו בישילא בתרא דלא תלא בזה וזה גורם, ומילא משני אמיימר hei ע"ב משם דס"ל דר' ש' ג' מודה לרבן דיויצא מן הטעמה ואיסור חלב וביצים נמי מכח איסור יוצא מן הטעמה קאתי ולמן לית לה כל האיסר בראף היל' דאית לה רב אשוי, ולמן היה מוכחה לתוךן ומירי בדספנא מארעא.

ועל זה מקשה רבashi אאמיר, "אלא מעתה הוא דתנן ועל טרפה ר' יהושע אומר יקרב ו/or אליעור אומר לא יקרב במאי פלגי בזה והוא גורם וכו', اي הכי אדרמפלגי לגבוה לפלי' להודיעו". הנבה לשיטת רבashi לא קשא פלגי בזה קשוא ז' כל. דרבashi אשי דסיל בדיבצת טרפה אסורה אפילו בשיחלא בתוא ע"ב כמו שכתבנו לעיל מושם דסיל לר' שמעון אית לה יוצא מן הטמא תהור וביצה וק' משום דהוא טפלה אסורה ומורה' שמעון נשמען לרבן, וא"ב לא פלגי כל בזה זהה גומן אלא דפלגי אי יוצא מן הטמא אסור לבובה או לא, אבל להודיעו ודאי אין לר' אליעור והן ל"י יהושע ו/or אליעור בשיטתו קיימי. אבל שווין בביבצת טרפה שאסורה משום ואיסור ביצה אסורה עצמי היא ולא מכח יוצא מן הטמא. אבל לאאמיר דסיל רג' ר' שמעון אית לה כל הירצא מן הטמא עטמא, וא"ב בולד טרפה ע"ב פלי' בזה והוא גורם, اي הכי אדרמפלגי לגבוה לפלי' נשמען, ו/or הירוש ו/or אליעור מה שמשמען ו/or אליעור מה שמשמען, ומני להודיעו וכבר.

ולפי זה פלגי אאמיר ורבashi בהכי, לאאמיר ס"ל דברול עלמא מודה ויזעא מן הטמא טמא ולכן בביבצת טרפה בשיחלא בתוא מותר למאן ואמר זה וזה גורם מותר, ובולד טרפה פלגי אף להודיעו והיתן בנטרפה ולבסוף עיברה, ורבashi ס"ל דאסטור ביצה וחלב וזה איסור עצמי וזה נשמע מורה' שמעון דסיל רבashi לר' שמעון פלגי ארבען ואית לה יוצא מן הטמא תהור ואיפלו הibi ביצה אסורה משום שהוא טפלה, אבל בולד טרפה להודיעו מותר משום דירצא מן הטמא טהור לר' יהושע ו/or אליעור ורקימי בשיטה ר' שמעון, ולפי זה לא נשמע כלל בולד טרפה יהיה מותר גם לרבן דעתה לה יוצא מן הטמא טמא.

עתה נפרש לשנה אחרת, הנבה בלשנא בתרא לאםיר לא שממענו וס"ל דאסטור חלב וביצה לא איסור עצמי אלא מהמת שונבר ונתרחו מאיסור, אבל מ"מ בין זה וזה מלשנא קמא רק משום דטרפה אינה זולות, מסתמא לא חזור מהא דסיל בלשנא קמא דברול עלמא ס"ל יוצא מן הטמא טמא, ומקשה עליה איך נתרפש לפי זה הפלוגתא ו/or יהושע ו/or אליעור דכינן דברול עלמא ס"ל יוצא מהתמא טמא, וא"ב הא דמיטר ר' יהושע ועל טרפה איפלו לגבוה בעיברה ולבסוף געופה וליכא זה וזה גורם היינו כסבירות החוטפות דשאנן ועל טרפה דבחיות תליה מלחה. ורבashi לית לה הא סברא ואית מחלוקת בין כל טרפה לשאר יוצא מן הטמא, ולהבי פריך ר' אליעור ס"ב אדרמפלגי לגבוה נפלגי להודיעו, אבל ר' אשי לשיטתו לא היה קשה מידי זה הוא מוקי לפלוגתיזו כמו ללשנא קמא דלהודיעו גם ר' אליעור מודה דסיל כי' שמעון דעתו הירצא מן הטמא מותר ופלגי רק לגבוה ו/or אליעור סבר דעכ"פ לגבוה יוצא מן הטמא טמא, ו/or יהושע מותר לגבוה כמו דמותר להודיעו.

לכאורה תקשה דבשלמא בלשנא קמא היה לו תכונה לתרץ פלגי נמי לגבוה וגמ' להודיעו, בין פלגי בזה והוא גורם ושמעון בפרקוש לר' אליעור אית לה זה וזה גורם אסור, אבל בלשנא בתרא דנחת ע"ב חילוק בין כל טרפה לשאר יוצא מן הטמא, וא"ב מנא לה לומר דפלגי גם להודיעו, ולמן גם ר' אליעור מודה להז סברא דשאנן ועל טרפות דבחיות תליה מלטה ולא פלגי ר' יהושע אלא לגבוה אבל להודיעו מודה דמותר. וקרשיא זו גם לטעפות יקשה כמובן, ואחרי החיטש מעatty שהרמב"ן זיל על מסכת חולין עמד בזה ותירץ לבסוף וזהו, "איין זה ואמרת אה"ז לאו לאאמיר אלא למאן ואמר בעבור ירך אמר פלי' ומתרץ הוא דנחוא לה בהכי ובדין הוא ולמא איפכא דכ"ע ירך אמר הוא אלל למאי פרקה מקשה".

וכוונתו פשוטה דברמת היה לה למייר דלא פלגי אלא לבוה, אלא לפי מה שתרץ דפלגי בעובר ייך אמו מתרץ לה נמי דפלגי גם להודיעו, ואול נאמר עוד דמשום דבלשנא קמא הכרח לתרץ דפלגי אף להודיעו אגב גרא בבלשנא בחרא נמי תירץ כי, אבל וראי אין כאן הכרע לממר דפלגי אף להודיעו.

וחיש מחד מסתתקת בזה קושית התוספות על רשי' בתמורה שבכתב ולחודוות כולם עלייה מודה דמותר, והקשו דזה נבר שיש מפורש בגין בחולין דפלגי אף להודיעו. ולפי העתינו לא קשה מייד, לא מביע לרבashi שביארכו רב אש"י ס"ל דהען ר' יהושע והן ר' אליעזר ס"ל רול טרפה מותר להודיעו בשאר עהור היוצא מן הטמא. והוא אמרו דפלגי אף להודיעו אליבא ואמייר אמרו כן בבלשנא קמא משום דהוא ס"ל דכלול עלייה מודה היוצא מן הטמא טמא, והחינו לשלשא קמא, אבל לليسנא ברא דפלגי אי ולטרפה משום דתכל בחירות יהא מותר, נתבי בשם הרמב"ן דאין הכרע לממר דפלגי אף להודיעו, ואפשר דשניהם מודים רמותר, ولكن באמת שפיר כתוב רשי' זיל דכלול עלייה מודה ומורה, וזה נכון ובורו.

ORAHA ZA AYIK YISLOKU KOL HAKOSHUT SHAKSHU HATOSFOT BOHOLIN VETBOMRAH BIK VESHEHADIM, DFLPI HACHELTAH TERPEH AYINA YOLDAT LA MATOKIM FLOGANTHIYO DR' ALIEZER V'R' YEHOSHUA ALLA BEUBER YICH AMMO V'R' YEHOSHUA SBER LEO YICH AMMO, VOBACH PESK LENUN NAKA BOLD DIRIK AMMO HOAH, VEN BEN HATBOMRAH AMER DFLPI DURBUH VLBTSOK UVERA ABEL BEUBER VLBTSOK NRBAVA BOL ULIMA MORDA DASOR DUBOVR YICH AMMO HOAH, VEN BEN PESK NEMI HORMBIM AISSORIM MIZCHAG, EG.

ולפי העתינו ניחא, לכל הסוגיה וחולין אליבא ואלה דס"ל בשיטת ר' שמעון ר' יהושע ור' אליעזר דיוועצא מן הטמא טמא, אבל לרבashi וככפי העראה בן האמת, דבלחו הבי תנאי ס"ל דיוועצא מן הטמא טהור לא פלגי רק לנבה משום דמאיס בזון דאות מטרפה, וסובר ר' יהושע כוון דאייטרו של האם והזיין איסור אכילת טרפה ע"כ לא שייך בולד, דיוועצא מן הטרפה מותר מומלא לא שייך לאיסור לגבוה, אבל לייכא דאפשר להטיל את איסור האם גם על הولد או מעשה האם על לדחה שם דאי אמריקן ורק אמו הווא הווא וויליה נזה וויליה נרביעו, אבל בטופה ע"כ לומר דלא בטופה ומותרת לאכול להודיעו כמו דיוועצא מן הטמא טהור, וא"כ איך נאסרו לבוה שהוא חורי DSTORAH. והוא אמרו בחולין ר' יהושע ס"ל עבור לאו ייך AMMO HOAH, HAYIT LEALIBA DRAB ASHI ALA FLALGI KBL.

ועתה נראה הפסק הלכה בולד טרפה, הנה אם פסקין קרבashi או לא מוכח מייד מודה דמתיר ר' יהושע לד טרפה להודיעו, דלבך אש"י ר' יהושע לשיטותו אויל דס"ל יוזצא מן הטמא טהור, ואפלו לר' אליעזר מותר דשניהם כרי' שמעון ס"ל, אבל לא שמענו להחיר ליזין וס"ל כרבנן דיוועצא מן הטמא טמא, דסבירא זו שכטבו הtos' דשאוי טרפה ותכל בחירות. לא שמענו רק לישנא בתראי אליבא ואמייר ולא אליבא דרבashi, וא"כ ממא לה לפ███ וולד טרפה מותר, אלא דמצין כמה סוגיות הש"ס שלמדו בפסקות דמותר, חולין עה, א, וביצה ו, ב. ציריך לממר דהען אמרוראי פסקו כ, אעפ' דליבנן היוצא מן הטמא טמא, מכל מקום בין דלא מצינו תנא דחולק על גוף הסברא ישאי ולטרפה דבוחות תכל מלטה אלא דס"ל כרבנן היוצא מן הטמא טמא, ולפי מה שכחתי בשם הרמב"ן ר' אליעזר נמי מודה וולד טרפה מותר להודיעו לנו פסקו כן דכלול עלייה מודה ולטרפה מותר וזה פשוט.

וכן נמי בהאי דייא של ריבינו יונה רפסק רכל שנשנה לבר המותר מותר, וככתבו לעלה בראש דברית הטעם, רכל שלא היה בכלל טפל להאיסור מותר, לאורה סברא זו רק לר' אש שמעון, אבל לא מימר ומהו שולא בתרא מעד זה וזה גורם הר' ר' יושע מותר הוא משפט שנתהו מהאיסור. מכל מקום יש לומר גם אמר מורה בוה ר' יושע מותר והוא משפט שהוא טפל להאיסור אלא דבוי שהוא מהאיסור וכל שנתהו מהאיסור הוא משפט שהוא טפל מכל מקום מותר, אבל אין לנו הכרע לומר רכל שאית טפל להאיסור יהה אסור משפט שנתהו ונוצר מהאיסור, אבל עכ"פ לר' אש ברור דעת של הר' ואנו ברוב אש פסקין.

ודע לבוארה קשה ובכבודות ז', א', מקשה אבריתא דפליג ר' אליעזר בטמא הנולד מן התחור ויש בו מჳעת טימנים ועיבוזן מן הטמא ר' ירושע אסור ר' אליעזר מותיר ומוקשה והא אףכא שמעון ר' אליעזר סבר זה וזה גורם אסור לר' ירושע מותיר והבא על זה הפלוגתabol טרפה, ולבאורה קשה דהא לר' אש שמעון דפסקין בותהייה לא פלייג כל זה וזה גורם רוק לגביה פלייג. ואפלו לא מימר אין הכרע לשלשנא בתרא כמו שתכוב הרמב"ז ול', אבל התנספות בעצם והקשו ולמאנן אמר טרפה אינה יולדת לא פלייג זה וזה גורם אלא בעורר ירך אמו, ולפי תירוצים יתורץ גם קושיתינו, ובאמת באלו וכי שמעון לר' אליעזר ואתה לה זה וזה גורם אסור ולא הביא האי ברייתא חולד טרפה אלא משפט ר' ירושע דמותיר, ולדידיה לא שמעו דסיל כן במקומות אחרים, עכ"פ שלא לדברי הכל והוא עי"ש דיטיב.

ועתה נראה הדין בביבצת טרפה, והנה בש"ט חולין מקשה בסוף לשנא קמא וכן בלשנא בתרא ושווין בביבצת טרפה מ"ט, ולשנא קמא נהא דכין ודבל טרפה מותר משפט זה וזה גורם א"כ מא שנא ביצה מולה, ומתרץ דמייר בספנא מארעא, אבל לשלשנא בתרא דהוה סל ודיחיט טענא ר' ירושע דמותיר משפט דטספות תל' בוחות ולהאי תול' יש לו חותם בפני עצמה, א"כ Mai מקשה בביבצה מ"ט, הלא טעם זה לא שיר בביבצה שכן לו חיות בפני עצמה, עיין ש"ך עט, ח' שם וריצה לחרץ דמאי שנא דגבי מוקין אמרין דפירוש באולם הוא עי"ש וככל או ר' חולין ובשות' שבות יעקב סי' נ. ולפעניד' בראה דכובנות הש"ס הכא ללביש החילוק שבין לד' ביבצה בכל, וכבר כתבתי לעיל בחולת דברון וזה לא' שמען וחן ללבין יש חילוק בין פרה הוציאת מגמל ובין חלהה כמו שבתב הפרי מגדים ועוד של טמאה הוה דבר כעין גופה ועל החיים אלא דריש לו סימני טהרה וס' ללבין דאסטרו דכגמל היושב בין מגמל אחיה, ועל זה אתוי הקרא ר' אין זאת זה לא תאבלל', ולריש למורה מותר, בין דריש לו סימני טהרה ובutor דיזיה אולקין, בין דהוא בעל חיים בפני עצמו, אבל חלב וביצים הם דברים הטפלים להם ואסרו עמה משפט שהם שייכים להאיסור והטורחו אסורתה העמא והטפל לו, ומעתה בול טרפה הוא לרובן נמי כמו לר' ש' בכל טהור היוצא מן הטמא, לחיכ' מותר חולד טרפה מפני שהוא בעל חיים בפני עצמו ובוחות תליה מלטה ואין להול' שייכות עם האם, אבל ביצה גופה הוא, כלומר דבר השיר לגופה וטפל לה ולא הוה בעל חיים בפני עצמו ולהבי אסור, כמו דביבצת טמאה אסורה לאו מפני שנתהו ממנה אלא מפני שייכבה לאמה וטפלת הוא לה וזה הדין ביבצת טרפה שייכבה אל גוף הטרפה, אבל כל טרפה איעס' שנתהו ונוצר טרפה זה לא אכפת לו, ושאנו פרה הוציאת מגמל דעתיג' ואיתה לה סימני טהרה מ"מ עצימות הפרה היא ממש כמו של הטמא וזה הגורם של האיסור ולא הסימנים גורמים, אבל ביצה לא מפני שנתהו מהאיסור אלא מפני שישיך להאיסור וטפל לו להבי אסור.

ולפי זה אני אומר דאפרוח שעול' מביצת טרפה להכי מותר ודודאי דאפרוח כוון שיש לו חיות בפni עצמו שב לא יחויב בטפל לאמו אלא הוה ממש יכול טרפה שהוא מותר ואע"פ שנתחוויה מביצת טרפה שאסורה, הוא הולך נמי נתהוויה מטרפה עצמה ואפללו הכל שבן האפרוח שנתהוויה רק מביצת טרפה שהיא מותר כוון שבשותם אונן אין למולול בכל טפל לאמו וזה יש לו חיות בפni עצמו, ولكن לר' יהושע דמתיר בולד טרפה להודיעות כל שבן אפרוח של ביצה טרפה ודאי מותר, ע"פ שנתחוויה ונוצר מביצת טרפה, ולידיה לא ציריך כלל להאי טעמא אמרו בתרומה ז, ב "לבי קובל מסרחה עפרא בעלמא הוא", ודאי טעמא לא ציריך שם בגמרא אלא אליבא דרי' אליעור דאסור ולד טרפה לבובה מודה דאפרוח של ביצה יונה - רשי' זיל כתוב שם דיה "ביצית יונא" וזה לבובה מידה. - מותר לבובה ולהזעריך טעם דליך קובל וכו', אבל להודיעות פשיטה דמאן דמתיר ולט טרפה מכל שכן דמתיר אפרוח של ביצה טרפה וזהו בעל חיים בפni עצמו וגם לא הוה טפל לאמו.

ולכן לא זכיתי להבין מה שהשיג הראב"ד זיל על הרמב"ם בה' מאכלות אסורות ג, יא שאפרוח ביצה טרפה מותר מפני שאין מינו טמא, ומהנה לעלי' הראב"ד, וזה במני' תמורה שם אמרו הטעם משום דליך קובל מסרחה. ואני בער ולא אבן איך עלה על דעת הראב"ד דלחוזיות עלי' האי טעמא בגמ', וכי גרע אפרוח ביצה טרפה מולד טרפה, ובגמרא רק אליבא דרי' אליעור אמרו כן ולהתיר ללבובה, והרמב"ם שכותב הטעם מפני שאין מינו טמא הוא רק לתרץ שלא תקשה דמאי שאנו מעוק טמא שנותר מביצה אחריו שנעשה עפר ונסרת ואפללו וכי אסור, רעל זה תירץ ממש דמיינט טמא אבל טרפה אין מינו טמא, וזה ברור בדעת הרמב"ם ז'!

ושוד אעורר הדותס' נזה ג, ב דיה "תרנגולתא" בחבו דבעופות בסימנא תליא מלטה וועף טמא מביצת עוף טהור אסור, ושיטאט לי דהוא וחין עוף טהור שנעל מבייצת עוף טמא מותר כמו אפרוח שנעל מבייצת טרפה, אבל ברגים נראה לאו בסימנא תליה מלטה אלא והוא כמו בधומא, מזה מוכח דמשנה דבבבאותו ואמרו שם רג טמא שבלו' וג טהור מותר, ומוכח מגמרא דמסתמא בלע ע"פ' שלא ראיינו שבלו' כיוון דרוב פעמים משוריין רג טמא הרי דאל' דיעין דרישין דג טהור הזה אסור משום יוצא מן הטמא ע"פ' שיש לו סימני טהרתו, ועוד.

הרמב"ם פסק בה' מאכלות אסורות ג, ב, דhalb' אודם מותר, וכותב הרוב המגד זיל והרמב"ם ס' ל' דירצא מן הטמא טמא לא נאמר דרך כלל רק על איסורי מלוקת לא על איסורים שאין בהם מלוקות או איסורי עשה, ובין אודם איזו אסור אלא בעשה לנן חלבו מותר, ואני תמהה על זה דאי' מה עינה הרוב המגד להוא דפסק הרמב"ם דhalb' אבר והוציא אסור חhalb' טרפה, והיא איבעי דלא איפשטי בא"ס חולין ט', מודה לגמوع חלבו ופסק הרמב"ם לחומריא וקשה הא הרמב"ם ס' ל' דבאבר הוציא לאכ' מלוקות רק איסורי באבר המודלול וא"כ למה יהא חלבו אסור, והיא לאכורה קושיא עצומה.

וthe העטי קושיה זו לפני הרבה הגאון האמתני מהר"ש ענני האב"ד דק"ק רודמישלא שוכני לסתוטוף בצלו, במרקח ברטטעל, והшиб לרכונות הש"ס רהיכא דלית תקנתא לאיסורי לא התיריה התורה איסור אבר מן החוי אצל החלב, ולא התיריה התורה ורק היכא דליך רק איסור אבר מן החוי אבל כשמנתקף עוד איסור אחר שאין לו תקנתא בשוחיטה, במגו אבר היזא, נשאר החלב אסור מעד איסור אבר מן החוי, עכתי'. ומלאה דמסתבר דיא ובמוקם

שיהוא מותר לאבל הבשר עצמו עב"פ לאחר שחיטה גם החולב מותר. אבל במקרים שהבשר יהא אסור מכח איזה איסור ומה נתיר החולב שבא מאבר מן החי. ובוחלה היהי מושתומים שלכאורה לא ניתן להגיד, רוחא בנסיבות האנו האיסור אבר מן החי בבר חלק לו ולא בשאר רק איסור אבר היוצא. ואחרי העין ראייתי כי דברי הגאון שליט"א מכוונים לאמתה של תורה, והנה עיין ברמב"ם בה' מוחלotas מאכלות אסורות ה, ט נכתב ובטלול הולך נמי איתו ביה איסור יוציא עזג דעתך ליה שחיטת עצמו. והכט משנה ז"ל רעה להעתיק שבריריו ולומר גם רוחב"ט מורה ובטלול דמהי ליה שחיטת עצמו ונתר אבר ג"כ, אבל לא אווע מה עינה הכסף משנה לדא דנקט הרמב"ם גבי חלב של אבר היוצא שנולד הור בפירוש דבב בגולד איכא איסור אבר היוצא ולא מוהן ליה שחיטת האם. אבל ראה ברור להרמב"ם לשיטתו, ואיסור אבר היוצא היא מכח "ובשר בשודה טרפה" לא מוהן שחיטת עצמו, ואפייל בגולד נשאר איסור אבר היוצא, אבל הכסף משנה ושאר הראשונים רסבירה לה דכל איסור אבר היוצא הוא ממש איסור אבר מן החי (עיין בפמ"ג ד' במשניות סק"ב ובש"ך יב, יא). ולמן שפיר סי' דבגולד בין דאית ליה שחיטת עצמו ממילא מיותר גם האבר, אבל ברמב"ם אי אפשר לומר כן. ומעתה המחבר לשיטתו נקט דינא דחלב של אבר היוצא "בשחתה האם" והוא בזיקון בין דבגולד באמות לכא משום אבר היוצא רק משום אבר מן החי דמוהני ליה שחיטת האם ולמה זה חלבו אסורה, משא"כ בנסיבות האם ודילת שוב תקנטה להאיבר היוצא. אבל הרמב"ם לשיטתו רוגם בגולד איכא איסור אבר היוצא משום "ובשר בשודה טרפה", נקט דינא דחלב של אבר היוצא דוקא בגולד ומושום Dao שפיר יש לאיסור חלב משום איסור אבר מן החי וכבסורת הגאון שליט"א, אבל בנסיבות האם ויתור לאיסור אבר מן החי חלף הלק ולא נשאר רק איסור אבר היוצא שאין בו מלוקות, וע"כ לומר הרמב"ם באמות לאו דוקא נקט דינא דינא שכתוב על הטור שהביא לשון הרמב"ם בטול, וכבר עלי' "זהו החין אם נשחתה אמו והוציאוחו כי ורבנן חרוא מניזו נקט". והיא פלא, דרך אי נאמר לרמב"ם בשחותיאו וונתגול בעי שעיה מהתורה אז שפיר יש לומר בגולד והוא החין נשחתה דמאי טמא. כיוון ומשניהם דין אחד יש להם, אבל להבויות יוסף סי' ד' בשיטות הרמב"ם דנשחתה האם והוציאו הולך כי ונתגול נמי בעי שחיתה אלא מודרבן או בנשחתה האם באמות החולב מותר וכוקשיינו למעלן, ואיך אפשר לומר להרמב"ם נקט גולד והוא החין נשחתה דלא טול בעי שחיתה מהתורה ונשחתה האם לא בעי הולך שחיתה אלא מדרבן. ואיך אפשר לבולל שוי דברים שונים.

ובין אתה לדין אם בא מה מלטה מה שהערתי על האיזה חדש גROL שחירש לא אמוץ הגאון ציל דבហפריס על גבי קרקע בעי שחיתה מהתורה לשיטות הרמב"ם, ודבר גROL דבר הנביא ומור מושבות בהז במא וכמה קשותות. עיין בבא קמא מא, א על הא ודרכו:

משמעותו שמדובר "סקול יסקל השור" איני יודע שאסורה באכילה האי "לא יאכל" למה ל. והקשו התחשפות דה"ה "איין יורע" ולמما צרך האי קרא לבן פקעה, וכן הקשו האחרונים בסוגיה דבכורות ו, א דילפין היתר חלב מכמה קראי ודילמא כל הגי קראי מיריד בחלב בן פקעה. ובכל אלו הקשוות אין להם התוצאה אם אמר בשיטת הומב"ס דבchapris על גבי קרקע בעי שחויטה מהתורה. ובכל זאת ארשה לומר דעתין הרבר ציריך תלמוד ויעין, חזא דאי'ב דבchapris בעי שחויטה מהתורה אויך לא גווע חזיל להצרך שחויטה מודרבן עכ"פ אפללו בל' הפטיס כה דלא אויך לאחלהפי דבנקל יבואו לכלל טעות. ואכן לטעתות ולומר דמשום זה הוא דבר המפורש בקרא לדחוור ד"כ' בבחמה תאכל" בתיב לא גווע חזיל, וכשיטת הטז' היידע, וא בורכא, חזא דזה לא מקרי מפורש בקרא, דרך מורה שאתא והראיה לשיטת הבית יוסף ודעימיה דאפיין בהפטיס על גבי קרקע לא בעי שחויטה אלא מודרבן, הרי דלא השוו לחאי דמפורש בקרא להחיה, ולא עוד אלא ואני קשוחתי להזיך דמטה לה מוקא ההיזר שלל בל' שחויטה אפללו בל' הפטיס ע"ג קרקע הוא האי קרא ד"כ' בבחמה תאכל" לא מיריד כלל מידיין בחזה אלא מינין המותר והאסור הטעור והטמא ולא בא הכתוב אלא להתריר טמא והמעבא בבחמה טהורה אבל להחוור בל' שחויטה בל' מנא לה. והוא פלא ואירוי ביחסותה ייט' חילין פרק בדכמה המקשה על המשנה קרעה ומעא בנ ט וחדרים טען שחויטה שהקשה פשיטה מאיכ' מל', ותירץ ממשם זה קרא ד"כ' בבחמה תאכל" לא בתיב עצל זיבחה הויה אמיינא והתוורה מורתן כדיגים וחביבים בל' שחויטה. ולפי דבריו ואיך תנצל הักษוה הניל' דארך נאמר לקלא, קרא מתייר באמת שלל בל' שחויטה וצריך עיין גROL, ועכ"פ ברור דאי אפשר לומר להזיך דמפורש בקרא להחוור, וכיוון שכן דאי קשה אויך ולא גווע חזיל להצרך שחויטה בל' הפטיס נמי עכ"פ מודרבן, וזה קושיה גROLה.

ועל קושית התחשפות ב'ק' מא, א הניל' נראית לפענ'ך דהקסיה מעיקרא להיא, והנה הגמורא חולין לג, א אמרו דשחויטה מורתן מיד עכ"פ שעירין גונחתן זוי ונחירה מורתן רק לאחר מיתה, והפר' מגדים ושאר אחוריינט וקסו דבאמת מניל' וא דשחויטה מורתן מיד דילמא רק לאחר מיתה כמו פירירה. רואיתו בהגנות מודוש' חולון צא, א שהקשה על התוט' דסיל' דשחוירה בסיטים בעין גם לבני נה הלא מקראי מלא דבר הכתוב לנו' נבלה לב, ומה שאמרו בגמרא בנהירה סגי לנו' לאו דוקא אדם לא נמן לה דליידחו במיתה תלה מלאה, דילמא גם לדידחו מורתן הינה מיד כמו ליזין השחויטה. וכל דבריו דמה ובריה תימוא, ומה שהקשה מקראי ומורתן לנו' נבלה לגר ולמכור לנבי, הנה ואיך קרא בנתבנהה בשחויטה קמיין וכאשר מבורר זאת בראיות מוצקות בספרוא דאבא זיל' זדור רביעי'. ומה שהקשה ממנה לה דבmittה תלה מלאה, הנה זה והוא לא קשה דעל זה לא ציריך קרא או ראייה, דמה כי תמי' זיהה מורתן כל זמן שהוא זי' ואדרבה לחץן דשחויטה מורתן מיד ציריך קרא וממן לה זאת. ואאמור' הגאון צעל' תיירן דבר זה מקראי ד"כ' בבחמה תאכל'ו' דבן פקעה מותר אגב שחויט אמו, ואי אמר דשחויטה אינה מורתן רק לאחר מיתה הלא האי בן פקעה לעולם לא ימות מוחמת שחויטת האם, אלא ודי דשחויטה מורתן מיד ומחייב גם את הבן פקעה יכולה להחיה. אלא דלפנ'ך דבר זה עיינ' ציריך עיין תלל' שהזו לא למדוד ברור מקום אחר דשחויטה מורתן מיד לא זהה דרשין האי קרא ד"כ' בבחמה תאכל'ו' להתריר בן פקעה ללא זיבחה והאי יותר לאו מפורש בקרא הוא. עכ"פ אומר אני דחוור וה שבל' בן פקעה לא זהה נဟג אלא אחר שנצטו על השחויטה וכיוון דשחויטה מורתן מיד יובללה להתריר גם את הבן פקעה, אבל במרבר

שהיה נהוג רק מזורה לר"ע, ותויה במתה תלה וואי דמיירת האם לא התיירה את ולך שבמיהה שלעלם לא ימות האי ולך מהמתה נחירת אמו, זהה ברור אמרת תנך, וכן האי קרא "בבומה אותה האכל", אשר מנה דרשון להתייר בן פרעה לא נקבע בפרשנת שמיין הדאי קרא "כל בבומה תאכלו" ודרשן לשילן ובן הוא בחולין עז, ובחולין טט, אדרשן היתר שלל מקרה ד"כ בבומה" וכו' בבומה אותה תאכלו שהוא בפרשנת ראה בהמשגה תורה, אחר שגתו על השחיטה קודם בניסותם לארכן, עין בהגות מחרש"ש שמדיק דרבך עז לא גרסין "וכל בבומה" בפיו משום דשליה מעיטין מפסק שברשות שמיין וכן הוא ברייך ועיין במלאים, ופרש"י בחומש צ"ע וזה מוכחה מטעם הניל, דרך בפרשנת ראה, אחר שנצעתו על השחיטה קודם בניסותם לארכן תוכל לדרוש האי יותר דין פקועה. ואחריו הקדמה האמתית הו היש מדור מסתלקות קושיות הנטספות הניל בפרשנות שור הנסק שמשפטים שעידין לא שמענו צוויי זדביחא אלא מחרה גם היותר דין פקועה עירין לא נתחרש, וממליאו דילכא לאגקיי קרא דילא יאכל את בשרו' בגין פקועה שעידין לא שמענו והיתר, וזה אמרת נ Kun בעה".

והלט ראיית דלאורה יש פירכה לה מנגרא חולין בו, ובammer רב יצחק אין שהיתה לעוף מהחומרה שנאמר "ישפְרָן", שפוכה בעלמא סגיא, וקשה אי הכוי היה נמי. וקשה האי קרא בוקרא בתיב ועיין לא נצעתו על השחיטה בחולין ואיך איך טרוש מישפְרָן דאין שהיתה לעוף מהחומרה. ואחרי העין עראה ברור ודרב יצחק אויל בשיטת ר' ישמעאל, וגם במדבר נצעתו על השחיטה ושפיר ר' יושפְרָן אין שהיתה לעוף מן החומרה, וכבה מושב מה שזקקה הכסף משנה על הרמב"ם בה" שחיטה א, דס"ל דעת בעי שהיתה מהחומרה, מרכזיב יושפְרָן שהה נגר הסוגיא הניל, דרב יצחק ודרש מהאי קרא גופא עטוף אין לו שהיתה מהחומרה ולפי הניל לא קשה מידי, והנה האי יושפְרָן מיותר הוא, ולחייב ר' דרש מניה ר' יצחק ואין שהיתה לעוף מהחומרה, אולם לדיין דפסקין כרע", במדבר לא נצעתו כלל על שהיטת חולין האי יושפְרָן מה דרשון מיניה, אשר מה הבהיר הרמב"ם ודרשן מהאי יושפְרָן גם עוף בעניהם, והרמב"ם לשיטותו דפסק בהלכות מלכים ט, דבעוף לא שיר אבר מן החוי לבן כת והראב"ד הקשה עליי דמן לא היה הא. ונראה ר' מהאי יושפְרָן מוכחה רעל בחרק לבן כת אין בו איסור אבר מן החוי ולהבי איצטערן קרא ולישראל אסור באלה שפוכה וڌהינן מהיר וэмילא בגין ויש לנו למדוז מה מקרא דיושפְרָן גם עוף בעי מהיר מילא ידען לכל שנצעתו על הביהוח ונאסורה הנזירה ממילא, הדאיסו והציוו מוסב גם על עוף ולא בעין על זה קרא מיהור, אבל ליל דאית ל' קרא על עוף דבעי מהיר מאה לה לומר דעתו השחיטה מוסב גם על עוף. וכן הובא הרמב"ם הקרא דיושפְרָן אשר לדיין לפנין מיניה חיוב נחירה במדבר על עוף, ומילא לאחר בניסותם לארכן שיר בו שהיתה, זהו נ Kun פאר בעזה".

ומצעاري ראייה ברורה לשיטת הרמב"ם דאין אבר מן החוי נהוג בעוף לבן כת ממשנה דטהרות פ"ח, מ"ז, בגוזל שנפל לגת וחשב עללו להעלתו לבוטי טמא, (עין ברה דף ג. ב) וקשה הא מותה מלאה לבן כת אסורה, עין רשי חולין צב, א"ה "במקולין" (ובהגחות מהר"ץ חיות חולין לא"ג ומ"ז ימוא פ"ג חמץא פלא עי"ש). אולם כן איך חשב עליי לבוטי, ועל בחרק אין אבר מן החוי נהוג בעוף לבן כת ומילא גם מילא כת מהה מלאו מותרת.

עד הביא אאמו"ר הגן צ"ל וראייה לשיטתו בשיטת הרמב"ם דהפריס ע"ג קרע בעי שהיתה מהחומרה ממנה דלא הובא הרמב"ם זיל הא דרב מרשיא חולין טט, א' ובן פקועה דבא

על הבהמה מעלה הולך אין לו תקנה, והבית יוסף סי' יג עמוד עלי' וכתוב דלא דעת למה המשמעו, ומזה אם נאמר דרב מוששיא אית ליה דשחיטה בן פקעה הוא רק מדרבן, והיינו אלבבא דרש"ש אבל אלבבא ודרכנים בעי שוחטה מהטורה, ולפנ"ר יש ליתיב הרמב"ם אפלוי לפ" שיטות הראשוניות דרך מדרבן בגין פקעה הבא על בהמה מעלה הולך אין לו תקנה חיזען בדורו דזא דאמר רב מוששיא אחד של שחות ווהה שחויה, והאי שחויה ודאי רק מדרבן, וכל העטם הוא משומן דסימן אחר דודקה שיעשה מדרבן והוא סוף כל סוף זה זא זי ואין בו טרופות הממיינן, ושחויה בעי דודקה שיעשה מקודם מעשה טרופות, ובבר בתרבו התוטן חולין נת, א"ד ז"ה "זהלבתא" דאפייל למאנן דאמר עבריר ירך אמו וולד טרפה מותר משומן וטרופות תל' בחיזות ואיך נאמר על האי וולד שחווא טרפה, עניין בש"ר ז"ד זי,יא שהביא בשם הב"ה שתקשה דלמה לא בעי בש"ט על החלב של האי וולד שאין לו תקנה, וחש"ר הבהיר להמונה על הב"ה. תלמידי פשיטא, דהאמת הוא כמו שכתב נבי החלב של שמוטה, והש"ר הרבה להמונה על הב"ה. תלמידי פשיטא, דהאמת הוא כמו שתכתב הב"ה זיל דאין באן שם טרופות, אלא משומן ומיחוז כשויה גורו שאין לו תקנה לשחטו ומדרבנן אבל לא על החלב. ואם נאמר בן דכל עקר מה שהולך אין לו תקנה הוא גורו דרבנן ורב מוששיא גופה לא אמר זאת אלא אלבבא מאן דאמר דחוושין לזרע האב, אבל הרמב"ס פסק דספוקי מספקין אי חוששן אי לא וכן בתב הרשב"א זיל וכן הבית יוסף ולא כלחט משונין, א"כ זהה רק ספיקה דרבנן ולקלא ושפיר עבר והרמב"ס שהשטייל לנMRI זה דרב מוששיא, וזה נובן בה.

בשות"ע ז"ד סי' עט סעיף א בהג"ה הביא שיטת הרמב"ם והרמב"ן דברו אולם אסור מהטורה באיסור עשה והא מטורות כהנוםDDR שדרש את זה ואתכלו למיועדי בשער מהלבי שתים ולאו הבא מכל עשה עשה, והחותן והראי"ש ס"ל שלא היה אלא מדרבן עייני"ש, ולפ" שנטען נאה ראייה ברורה לשיטות הרמב"ם ודעימה, דהנה לאכורה קשיא לא לשיטות הרמב"ם נמי דממעט בשער ארטס מקראי "דעתה זה תאכלל" רכתי בפרשיות שמיין הכי נאמר דהאמת רק לשוראל אסור ולבן מה היא בשער ארטס מטור אתמונה לומר דבר רור כהה, אבל גלפנעד זודאי נט לבן מה אסור מהטורה ולא צערן קרא מיחוז אלה, והנה לארטס הראשון היה תפאר בשער אפלוי של חייה וכמהה וрок לבן מה חותר מקרא דיב"ל רמש זי יזהה לכם לאכלה כירק השודה נתני לכם את כל', ומעתה בזין ובכחאי קרא לא חותר רק בשער של רמש זי, א"כ בשער ארטס שבחדאי אין לכלו בכל רמש זי באיסורו והראשון עומר שהויה בכלל בשער שנאסר לארטס הראשון לנMRI, ואין להקשות דיב"כ ליל דαι דרשעה ותורת כהנים למעט בשער ארטס מהאי קרא "דעתה זה תאכלל", זה לא קשה מידי ודרורה להכין נשנית בסיני ג"כ לומר לך ראסורו זה לשוראל והן לבן מה וכודאיין בסנהדרין וכו', א עייני"ש, אומת תקשה דגם בשער ארטס יש לכלל בכלל הקרא ד"כirk השודה נתני לכם את כל', על זה אומר לך דהאי קרא נאמר לנMRI ובנו בשיצאו מן התיבה ולא זהה או בעלם שם ארטס אחר, וא"כ בדוראי לא איתרבי בהאי קרא רק מה שהיא מענא בעולם אבל לא בשער ארטס שלא מענא ולת נט לבן אשר אליהם דבר הקב"ה.

סוגיא דמשקין היוצאי מהן במוותן

הנה הסוגיא (חולין קב, א) عمוקה מאד רבים דשו בה בערו אבל גם השאירו עוללות ואני אבוא אחרים ואלקעה בשכלים כאשר יוכנני מן המשמי. ואם הפלת לאל חי ישאיר עני בתורתו הקדושה ואזכה להבין דברי חכמים וחידושים בוכות אבותוי הקרושים הקדושים, זהה החל בעורת צויה ונואל.

א. חולין קב. א: "תנן חותם והקפה את זרם ואבל או המהה את החלב ומגעו חוויב, בשלמא הקפה וכו' אמר ריש ליקש אמר קרא נש לשרכות את השותה". הנה מקודם ציריך אני לא באך דעתך זה ענן כל לשלא בדרך אכילה שהריאתי רבים טועים ומקשין בן דאק לך לשלא בדרך אכילה יותר מזה שגומע בזית או רביעת חלב, ומאי שמא מזאה ואוכל חלב כי. ושותה היא בדם, ודואי גומע כוית חלב כמהות שהוא שלא בדרך אכילה מקרי ופטור, אבל הכא ע"כ מיריע שעירב האי בזית חלב מהחוי בשום שאר משקה ותבלע עד שהיא ראוי לשותה, ומיריע דעתית ביה בצד אכילת פרט, וכן אמרו בגמרא ברכות לה, ב, ושותה שמן של תרומה משלם את הקרן ואינו משלם את החומר, ואזוק אזוק לה והואנו בככל אכילה או שתיה, וכן פסיקין דאיתו מברך עליו אלא אם אכל ע"י איגורון ע"ש. ולכן עכ"ה הבא גבי חלב שהמוחחו נמי הבי מיריע שעירבו באיה משקה באופן שהוא ראוי לשותה, וכן אתה מוכחה לומר גבי חמץ שהמוחחו דאי אפשר למוחזו בזותה שזו עין שייחה משקה אם לא שעירבו באיה משקה אחרתו ובפסחים לה, ב, כתוב רשי ז"ל בפירושו שהמוחה את החמצ בימי. עיין בירושלמי ריש פרק אל עבורין שהביא ביריתא וזה מההה את החמצ לענן תערובת בזית בכדי אכילת פרט. ולכן אין ענן כל לשלא בדרך אכילה, אלאadam בן הוא שמייריע שתהה תערובת זו בדרך אכילתון, ורקש קושית התנוספות כאן ריה "לברות" ולא שתיה בככל אכילה היא, ומהזכי תיטי זיהוא פטור. ותירצו דהינן במידי דשתיה בגין יין ושלמן, והבא בmedi דבר אכילה דמומי לחו ושותו לחו. בונותם הפושאה וזרואו שם אכילה הוא בכלל אכילה ושותה ביהר כי מובן הוא עיבול ע"י אכילה או שתיה, וכן הקשו רגם הכא ימא דלא ואוכל חלב או חמץ כלוב בין אכילה ובין שתיה, ועל ה תרוץו דבשלמא בגין מיד דשתיה שפר של לומר עג'י דכתיב ביה לשון אכילה מ"מ מובן הוא שתיה, אבל במיד זאכילה ע"כ כוונת היא אכילה ולכן אם נשתנה האי מאכל ונעשה משקה שוב אין זה הכל לא ואוכל חלב או חמץ ביהר זאכילה או חלב מיד זאכילה הוא ולא משקה. ולפנורא אין הבנה לדבריהם. סוף כל סוף אין חילוק בין יין ושלמן לשאר מידי זאכילה שעשה מהם משקה אלא זהה מתחלת ביריתו לעמוד לבך בגין עניים לעשות מהן יין. אבל חלב או חמץ אין דרכו לעשות משקה, וא"כ סוף כל סוף אין כאן שום גרען אלא שהזוא שלא בדרך אכילה, ואם מרבית מנפש לחיבר ע"פ שלא בדרך אכילה אי' לחיבר כל שלא בדרך אכילה גבי הוי זאטורבאי בהו נפש, עני פוטחים כד, ב, בסוגיא דשלא בדרך אכילה כתוב ושי זיל גטף פראי דאכל שלא בדרך אכילה בגין בישל אגוזים. וא"כ מי שמא אגוזים בשלים מוחלב מהחוי שניהם הוא שלא בדרך אכילה. ויש לפניו בה שמי דרכים. א) לפי מה שבתו התנוספות لكمן ריה "היכא" דהא דמקרה כאן אכילה

בתיבא ביה, לאו ודוקא דאפייל או לא כתיבא ביה אכילה הוה ממיעטין מכח סברא דכל שהמחודדותו לא אסור משום דוחורה לא אסורה אלא בשואה בעין כמהות שהוא מתחלה ביריתו ואין הגערון מעד הפלול והיינו האות התנה לא מעד הנפלול והיינו המאכל דין שמו הראשון עלייו, ובתנופות ריש פוך בנותות כתוב בפיירש וחולב מהוועך לא מקרי חלב עויעיש. ב) אבל הר' שמואל שם לא נזהה לה בפרק ס"ל דכל שמנה גוף הדבר לא נשנה שמו הראשון על ידי זה ורק מאכילה אימעוט, ולודזיה צ"ל ושלחי מומעת משום דלית לה כל שתיה בכלל אכילה וכשייטת הר' "אמ"ץ הובא ברא"ש מסכת ברכות פ' ביצה מברכין. עיין בחורשוי חת"ס זצוק"ל על חולין ועל סוגיות שהאריך לאבר בודה השיטות. או שנאמר בגמ' הר' שמואל אית ליה דשותיה בכלל אכילה, ואולם היית בתחלת חלות האיסור ע"פ שהוא משקה שירק בה לשון אכילה, אבל אם בתחלת חלות האיסור היה דבר מאכל והוא עשה מומעת משקה ס"ל להר' שמואל דבזה לא אמרין שתיה בכלל אכילה ואפייל במידי דשותיה בגין עבאים ועשה מהם יין, ולקמן נרב רעד מזה בס"ד.

ב. ולפי שיטת התוטפות נזהה מה דומהה הש"ס הוא דערין ורוטבן וקיפה שלחן, והן זו דתגיא בברייתא הטעיל והוחדר וכבר משקין היוצאין מהן כמוני להא דחלב וחמצן ונבלח. דלשיט התוטפות אין חילוק בין המהoga גוף החומץ לבין חומץ נמי אין שמו עד עליו, ושפיר דמי להודיע משקין היוצאין מהן כמו טבל וחרוש והמהoga חלב או חמץ. ובכל זאת מעלה וגרען, בחלב או חמץ יש מעלה דגוף הדבר לפניו ולא רק היוצא ממנו, וחסריון ואנן החמצן או החלב שעמד לך, או על כל פנים אין רוב בני אדם עושין כן, ובהנו משקין איכא מעלה שדרך בני ארט לעשוה שכיר משערין וכמו שכיר רשי' דרבבי מיריה, אבל לשיטות הר' ש' שבתוטפות לא בנין כלל איך מקשה בגמואו והוא דתגיא הטמאים לאסור צין ורוטבן לפל' מהונג, דאיך מדומה צירן ורוטבן לדא דהמהoga ויש לפניו עיקר וגוף הדבר, אבל דכאן כלאו הכי תמהו המפרשים ז"ל לפי מה דפסק הרמב"ם בכמה מקומות דכל דלא אתיא אלא מרובי הכתובים אין לךן עליו, וכמו חוץ שייעור דין לוקין. עיין בה' מאכילות אסורת פוך ; בכיס משנה ובמשנה למל'ך, ובה' שגנונו פרק ג' י' המשנה למיל', איב' כל הסוגיא מתחלה עד סופה אין לה פירוש, ואסder הקשוות שקשין עליו:

א. איך פסק בהלכות חמץ ומצה א, או חר"מ ומהoga חמץ וגמרו דיבר ברות כיון שלא אתיא אלא מרובי הכתובים ודרישין נש' לרבות השותה.

ב. לא הביא כלל האי דרשא דהטמאים לאסור צירן ורוטבן לענין מלוקות, אלא בהלכות מאכילות אסורתו טו, ד הביא הא דשיט חולין קיב' ב, לענין אם מליח נבלח עם בשור שחוטה, אבל מהא דלחיב מלוקות אם אכלי צער או רוטב לא דבר הרמב"ם כל בכל החיבור, והוא פלא, ומהה"ס משמע דדרישה גמורה הוא כמו דרשא דנטש, ולמה חילק הרמב"ם ביהם.

ג. קשיא, והרמב"ם בה' מאכילות אסורתו ז' , כב כתוב דעתל וחירוש וההקרש וספחו שבעית והכלאים והעליה משקין היוצאין מפיירתיון אסוריון כמוניון אבל אין לךן עליון, חוץ מיין שענן של ערלה ויין של בלאי הכרום שלוקין עליון בדרך שולקן על הזחות וועל העבים שלחן כלאי כרום שלוקין עליהם ע"פ, עיין שם בלחם משנה שהרבבה לתמונה על הרמב"ם, דמסוגיא דיל' משמע בפיירש וחוקש לרשי' או כלאים לתוטפות או אפשר למליח מכל דין זהן איסור הבא מלאו, ומנא לה לאיסור, ולא עוד אלא דוגם ס"ל לדוקין עליון, ע"ש שטרדך הרבה.

ועין בחות"ס ובפני יהושע בקונטרא אחרון על מסכת קדושים, ובשאר אחורונות שטרחו הרבה לישב שיטת הרמב"ם, זה אומר רדק מדרבן סיל דאסורין, וזה אומר דמותה רבת בסוגיא זו וכל מי אשר היה עד מה, ומנא לה הא לא מב"ם. ויש עוד קשיות חמורות רבות בסוגיא זו וכל מי אשר בשער ה סוגיא יראה בהמה מן הרוחק צריך לטבול, ואנו יגעתי טרחות ועמלויות הרבה וזה שליטה במצחתי, ומתרך דברת יתבארו כמה עניינית בעזה".

הנה בבכורות ה. ב. תן במשנה: "יזרעא מן הטמא טמא", ואמרנן בש"ס דפלני ר' שממען ורבנן בוהא, לרבען דרישין מהגמל הנגמר לאסור חלב טמא. ולר' שממען "מאט הגמל". וכפי מה שכתבו החtos גם לרבען "מאט הגמל" דרישין לפני המשקנא. ואח"כ מקשה בגין למה ל"הגמל" Tipok להה "מהטמא" לאסור צין ורוטבן, ומשי הוה אמריא והיריש, עי"ש. היוצא מהסוגיא "דמתה זה לא תאבל" ממעל הגרה ומהגמל והרישין לאסור כל הדחנא מן הטמא בגין פרה שטלה מהגמל או חלב של גמלה. והנה חות' ר' זקמה" דשם מפורש יוצאת דוחtos הוה סיל דמלקי הטמא או לא, עין בחולין סד, אוטס ד"ה "זקמה" דשם מפורש יוצאת דוחtos הוה סיל דמלקי נמי לעזיא מן הטמא ע"ש. אולם ברמביים בה מאכליות אסורות ג, ג כתוב בפירוש ואין רקן על הביצה ועל החלב והוי רק בחזי שימוש שאסור מהתוורה ואין לךה. ולשיטחה אויל דכל ואתיא רק מרביי הכתוביים אין רקן עליו, ורקמן נבר א"ה משיטת החtos. ועתה נפרש השקלא וטורא עפ"י שיטת הרמב"ם. הנה כלל מוסר לנו כאן דכל רבר יוצאת מן הטמא או מדבר שלוקן על אכילתו כן הוא לשון הרמביים "יל בתחלת פך ב' מה" מאכליות אסורות הניל סkor מהתוורה כמו חזי שימוש אלא שאין רקן עליו. והמ בסוגיא מבואר ואיפיל מי רגלים של חמור אסור מהאי טמאו, ואיך אומר אם דכל הבן שאנו דין עליהם כל שום קרא הוה ידעין אסורין מהתוורה אלא שאין רקן עליון, וחלב או חמץ שהמחוז בימי אשר לר' שיטת החtos נשנה שמו לא מקרי עד חלב וגם לא מקרי חמץ, אבל הבן גרע מחלב או מי רגלים דודאי לא מקרי בשם "בשר" ולהכי אין לוקן על החלב ועל הביצים ובומו שכטב הרמביים הניל, ולא עוד שקבל שם חדש חלב וביציםומי רגלים ואיפיל ה כי אסורים מהתוורה, א"כ כל שכן המהזה חמץ או חלב במם עי"פ שאסור הראושן הף וולך לא אבל בא אחר זה חווינו דוחיט שם היוצאת מן הטמא טמא, ומה איבכת פ' אם הוא משקה כיון שבתחלת חלות שם האיסור החותש של היוצאת מן הטמא טמא ג"כ היה משקה, ומאי שנא מhalb או מי רגלים במוקן. ומעתה ה"ה נמי בוני משקן והיויאן מטלול וחושך וכבודה בכל שום ריבוי הוה ידעין אסורין מהתוורה מכח כל היוצאת מן הטמא טמא, ומהגמל הוה ליפון לאסור בכל האיסורין, ולגבי איסור בעלמא לא מלוקט אפשר אכן חולק כל בין אין איסור הבא מלאו או לא, ורק לנין תלוקות ודוחמיא וחולק השיס בהיכי, ולכן אפילו לגבי תרומה והקדש או כלאים שפיד נבל למילך מהגמל דג"כ איסור הבא מלאו הוה, ואעיפ" שהמזריח מהייב בענבל אין זה מקרי איסור הבא עיי מעשי דלא מקרי כך אלא במקומם שמעשי גורמים את האיסור בגין הקדש ולהכי איסור מפני שהקדשו בפיו, אבל בטbel לא מעשה המזריח גורם איסור לטbel אלא הדחותה לא אסרו כל זמן שלא תנטרוח, ואין זה דומה להזוש כל. עין חות' קדושים לה, ב. וצ"ע, וכיון לטbel לא יזהה חמוץ מן התרומה, וכיון דתרומה איסור הבא מעצמו הוא דכאן הפרשה גורם את האיסור, א"כ לטbel למילך לכל איסור הבא מעצמו דירצא מהטמא טמא לאיסור עכ"פ, אלא לנגי מלוקות לא ניחא לה הש"ס בהci.

על כל פנים היוצא לו מהניל בזרה, ובכל זה איסורים דשקל וטור בהו הש"ס בלבד קרא או דרשוה והען דאסרי מהתורה עכ"פ מכח דכל היוצא מן הסטמא טמא. והנה ידוע מה שmorphos לhn המשנה למילך ריש פ"ב מהלכות מאכליות אסורות דזא ואין מזהרין מן הין הינו זוקא אם גוף האיסור נלמד מכח הקול וחומר שפיר ודאין עונשין עלי, אבל אם גוף האיסור לממוד מכח לאו הבא מכלל עשה בגין בהמה טמאה בב' סימנים שפיר נלמד בכל וחומר לענן מלוקה מלא תעשה אחרת עי"ש העיב. ומיעטה אני אומר והני כי חלב חמץ ונבלח בדמיה אוטם בין דבל שם קרא גמי וזה איסירן אוטם מההוראה מכח וזרעא מהטעמא טמא, מAMIL מוהני האי יובי "דנגבש" דאפיילו מלקי נמי לך, עכ"פ ואין לך על כל מה דאיתו מירבי הכתובים, שאני הכא דבלא ריבוי ונפש נמי הווד דענן דאסיר והיין זה אלא גiley מלחה בעלמא דזוה בככל לא תאכל והיין אבלה ושתייה, ומAMIL שפיר חייב ברת בהמה חמן ובגע. ואוח"ב מקשה מהא דתנייא הטמאים לאסור צירן ורוטבן, הנה קשייא זו נמי לענן מלוקות קאי, רעתה הויה ס"ל דחאי ציר וROUTוב וכיפה בלואו הכא איסור מהגמל, דחאי משמע סוגיא דבכוורת דודאי לי או דאיתו ל"ן את הגמל" לאסור החלב טמא הווד אמינא דמותר משות דחדוש ולא הויה לפין מהתמאים, אבל השטא דאיתו ל"ן את הגמל", א"ב מAMIL ונפקא ל"ן מיניה נמי לאסור צירן ורוטבן דזוה בככל היוצא מן הטמא, וא"ב למה לדרשה דהתמאים, אלא ע"ב דמלוקותatoi, דמכת ודרשה "דיאת הגמל" לא הויה לפין מיניה ללוקות נמי אחבל טמא, דיש לפירק מה לשרצים שכן טומאתן ואיסורן במשחו. אבל בבכורות דמקשה דAMIL חלב מהתמאים אין להקשوت דזוה לה מה לשרצים שכן טומאתן ואיסורן במשווע דזה לא ענן איסורא בעלמא לפין ולא לענן מלוקות ולענן איסורא בעלמא בכל איסוריין שבתורה נמי איסור באלו הכא בסוגיא דילן לענן מלוקות פירק רעתה דאיתו ל"ן "הגמל" לאסור החלב, ומיניה ילפין לכל איסוריין שבתורה דבל היוצא מן הטמא טמא, א"ב איזהר האי "התמאים בשרכין" למלוקות, ושפיר פירקAMIL מהן ב"א דגס מלקי לך ולא איצערך האי התמאים, ועל זה משני דאי מחותם הווד אמינה עד דaicca בזיה, ריל דלא לך עד דaicca בזיה כמו בחלב וחמן ולא לך ואינו בחברת עד דaicca בזיה. ומה מニア מושב בזיה הקשייא שהקשה הבהיר יעקב הובא בפני יהושע ושאר אחיםינו, ומה עשה הש"ס צירבטה על הבן ג' חלב חמץ ונבלח, הללו אי אפשרAMIL אחד מוחברו, דלבני מלוקות וכבר אין לךן על הלמד בbenign ab. ולפי ביאורנו יראה מאר, דלהרמב"ם בלואו הכא קשה דאן לךן כל על מה דאיתו רק מירבי ודרשה, ע"ב לומר דשאני הכא דבלאו הכא הוה איסור מההוראה מעד היוצא מהתמא טמא ומהן האי ריבוי ונפש/APFIL למלוקות. וכן מושב על בגין קשיית ה"לב ארי" שהקשה דמה משני הש"ס אי מחותם הווד אמינה מה הותם עד דaicca בזיה לשיטת הרמב"ם דבלאו הכא אין לךן על מה דאיתו מירבי, ולענן איסור בלואו הכא די בחצי שיעור עי"ש. ולפי הנ"ל לא קשה מייד דע"ב כל השקל וטור לענן מלוקות קאי, אלא רמה דלא פסק הרמב"ם על ציר וROUTוב יבוואר א"יה לךן.

ואוח"ב מקשה הש"ס מהא דתנייא הטбел והחדרש וכו' משקין היוצאי מון כמותן מנא ל'. הנה הויה ס"ל להש"ס הכא דזה במוון לענן מלוקות קאמר, ולחייב מקשה מנא ל', אבל דאסור מההוראה פשיטה לה לש"ס ומהן לא קמ"ריה כלל, וכי תמא ל'גבור מתקן והותם איסור הבא מאלין, איסור שאינו בא מאלין מנא ל', ועל זה משני לפין מבוכרים, והני ר' יוסי אומר "פר", פדי אתה מביא משקה, הביא עניים ודורון מנגן, תלמוד לומר י"ביה".

הנה לשון הבריתיא מוכח ולקושטא ומלתא אסור להביא רך פרי, והוא דודש הביא עבטים ודורבן עי' אין הכוונה לענין הבאה אי מותר להביא עבטים דורבן, אך מנא לן למילך מבקרים משקין היוציאן מהן כמותן, שאני ביכורים ולא הקפירה תורה על הפירות ורקא והתייה להביא גם המשקן, ולא עוד אלא דאי' כל משקין יהא מותר להביא, ומאי שטן עבטים דרכיט, ואי דילפין מתרומה דזקא תירוש וצחר, זה לא נזכר כלל בדבר ר' יוסי, וגם למה לא האי ריבוי דתביה נימא בלואו ריבוי דתביה וילפין ודומתו להביא תירוש וצחר במו בתמורה, אבל הדבר ברור ר' יוסי לאו ממצות הבאה מיריע, אלא סל' דפר' מעוט כל משקין שבועלם ואין להביא אפילו תירוש וצחר, והוא דרוכה "תביה" עבטים ודורך, הינו אדם והביא עבטים ורקשו באיסור ביכורים ואוח' דורך אסורי לורם, זאת מרובה מן האי תביה.

עתה תראה איך אין התחלה לקשיש והוטס' והרשב' א' שהקשׁו דלמא איצטרא' האי ריבוי דתביה ויפוק לה דגבי עבטים שתיה בכל אכילה ותירוץ הוטס' דגביה הבאה לא כתיב כתילה רשותה תהיה בכל אלא פרי, והרשב' א' תירץ בתהלה וצריך לענין שרар משקין, ובבר הרשב' א' אל לא וכיתת להבון כל, ומהמה פשך אם לענין הבאה מיריע זאמ' יכול להביא מכל המשקין הלא ממוצע מפרי פרי אתה מביא ואין אתה מביא משקה, וצע'ו. ובתרץ הב' תירץ כמו שטורטו הוטס', דכין ר' כהוב' "פר' הוה ממוצעין גם עבטים דרכיטים ע"פ' דשותה בכל אכילה, ומשמעו והרשב' א' והוטס' סל' דלענן הבאה מריבין ודומתו להביא עבטים ודרכיט, וכן כתוב רשי' בפירוש בערךין או להביא עבטים לעורה ודרכין יצא ידי הבאה, והוא פלא והפלא. אבל נראה ברור כמו שכתבנו דלא לענין הבאה מיריע אל לא לסור באכילה החיטה הולמת, ואיך אפשר עבטים נמי בעי' ריבוי,داع'פ' דשותה בכל אכילה החיטה בתחלת חלות האיסור אי כתיב ביה אכילה אמריקן דחויט שתה, אבל אם האיסור חל על העבטים ורק אח'כ עשה מהם משקה לא מהני וזה דשותה בכל אכילה בין ודשותו מכמותו שהו בתחלת נשחל עליהם האיסור. ולפי זה ר' יוסי לית לה כל דמותר להביא ביכורים מין ושםן ובמשנה סוף הלה ולא קבלו מיסוף הכהן בכורי יין ושםן ומ'תביה' מ'רבה לאסור משקין החגאנן מהן לור, והוא ברור אמרות וזכך. ועיין בחות' שהביא ג'ב' בך הוון הדרבים אלא של' באיר הכל העוזר, ואול' ייל' דעם הרשב' א' בתירוץ הראושן הוה סל' לדענן אישור לו ר' מוביין מ'תביה' אלא ואיך לא הוה לה לתירץ לדענן שאר משקין איצטרא' אלא כמו שכתבתי ולהן גוף נמי איצטרא', בין שבשעת חלות האיסור היה עבטים תעטה שנונה מטה לה ללהקות עלי', וזה ברור. ועתה פירש הפלוגאות שבין ר' אלעוזר ור' יוסי דר' אלעוזר מוחיב בקרן וחומש בין תפוחים וכדומה ור' יוסי פטרו. ובגמרא מוקי הפלוגאות בין מינה ומינה. הנה עיין בבא מציעא פח', בדעבטים וויתים חייכים בתזרומות ומעשרות ובכבודו הוטס' עיג' זבקרא כתיב "תירוש וצחר" הדיטו' כשבצערו מתהלה לך, אבל אם בצעו לאכילה חייכים בתרומה. ועיין בשיטה מקובצת שהביא שיטות בוה אם עבטים וויתים חייכים בתזרומה או לא, וככתוב ומסוגיא זו מוכחת בפירוש דחיב, דאל' מה משקין החגאנן מהן כמותן שיר' בתזרומות תירוש וצחר, עי' יש בדבריו הקדושים. וגם ברמב'אים אית' מחלוקת כל בון בצעו מתהלה לך, גם מה שכתב הרמב'אים אכן מביאן ביכורים אלא יין ושםן, הביא שם הכספי משנה דמשנה דסוף הלה מבואר שלא קבל יין ושםן מיסוף הכהן, ובירושלמי מקשה להן תרי' משניות אוחדי ומשת' הכא כשבצערו מתהלה לך, ומথמייה עצמו הכספי משנה דלמה לא מוחלק גם הרמב'אים בהכי, אבל הסכת ושםע

קושט דברי אמרת'

הנה כבר ביארנו דלר' יוסי אין מביאן ביכורים כלל אלא מפירות וין, ושמן נמי לא, ו"תבאי" איצטרך לאיסטוואַר, ולמלךות לויום. ואומר עני דגָם ר' אליעזר בשיטהה דר' יוסי אויל וס'ל דגבּי ביכורים הקפידה ההוראה על פירות דיקאָא, אבל בתורה ס'ל לר' אליעזר והקפידה ההוראה ארין ותירוש דוקאָ, וענבים וויתים באמת לא מהיבּי כל בתורה אפֿילו בעץ לאכילה משומש תירוש וצחר כתיי, וא"ג דאיתקס תרומה לבוכרים, מ"מ ההוראה מעתה בפירוש דדוקא ביכורים שיתיה דוקא פְּרִי ולא משקה אפֿילו יין ושמן לא, ואצל תרומה מעתה בפירוש אצל תירוש וצחר חיבּ אבל ענבים וויתים לא, אלא דגָם ר' אליעזר ס'ל כר' יוסי דמרבין "תבאי" דאמָם הפרש ענבים לבוכרים ואח'יך דרכָן משקין היוזאי מון כמותן, ומגרר בתורה מבוכרים דמה ביכורים משקין היוזאי מון כמותן. והנה לר' אליעזר לא מצין בתורה ויהיה משקין היוזאי מון כמותן אלא בדין אבל בענבים וויתים לא, דזה לר' אַיָּא אַיְמָר שפרש תרומה כל מענבים וויתים, וא"ב אַיְמָר קרמאן מבוכרים ע"ב ארין גמרין, וא"ב הא דאמר ומהנה דאפֿילו בשאר מינין משקין וכרי ע"ב אהירותם תאנים ותפוחים קאי, ובמו שפירשי' ולא קשה כל קושית הטעס' כמותן, והוא כפטור ופרח בעוזהו.

אבל ר' יוסי סובר הוא גנטא דתרומה שיר ב' בענבים, וויתים ולפ' מבוכרים ע"פ דברא' תירוש וצחר' כתבי. חילף לבוכרים מתורמה דמה הדרמה שיר תירוש וצחר' אף ביכורים יכול להביא שמן יין. והנה לר' יוסי כיון דס'ל רגס ענבים חול עליהם איסור טבל ואפֿילו hic אמרה ההוראה דיכל להפריש מין יין ושמן, אך ע"ב מוכחה מודה הדרמה מין ושמן כיון שנשחשו היוזאי מון יין ושמן כמותן, אדם לא כן איר' יכול להפריש תרומה מין ושמן וכיון שנשחשו מכמותה שהיו פנימ' חזרות בא לאכין, ומודאגה ההוראה דיכל להזון תרומה מתירוש וצחר' ע"ב מוכחה שהיה של ענבים וויתיםlein ושמן לא מקרי שיטי טבל והחילוק שהלכו הטעס' דטבלו בעדען בענבים וויתים לאן זכר לאן זכר במ"ש בבב' אללא בירושלמי, וס'ל לר' יוסי בב' פ"ח בין בערו מתחלה לך או לאן זכר למו במ"ש בבב' אללא בירושלמי, זכר זיין ושמן זין ושמן מקרי ממש במ"ש בענבים ולא נשווה כל משם ששחטו, דין מינה ואוקי באתורה, דוקאָא זיין ושמן מקרי ממש באונן שנשאר הכל כמו בענבים וויתים מ"מ אבל שאר מינין בגון דגן אפֿילו הדרמה דגן ממש באונן שנשאר הכל כמו בענבים וויתים מ"מ מקרי נשבעה ואין שמו הרשותן עלי' אלא שם ואיסור חזרה הוזעא מן העטמא, כל מה מלמד טעם נשתגה ואין שמו הרשותן ר' פירוט כמו חיטים או שעירום או פירוט האילן היו היחסים וענבים בען. אבל שאר מינין ר' פירוט כמו חיטים או שעירום או פירוט האילן וזה משקין היוזאי מון וראי אישטען מכמות שון, ומעתה גמר ערלה פְּרִי מביכורים ומתרומה, דוקאָז זיתים וענבים זהה כמנש אם עשה מון משקין אבל של פירות לא, וא"כ למסקנא זין חרש טבל והקדש לפיקן מעלה ותרומה ובבקרים ואין לקין עליהם חוץ מין ושמן, וממש זיין ושמן לא מקרי אשען אבל שאר פירות אשען מקרי ומילא אין לךן עליהם אלא אסורין מההוראה מכל היוזאי מון העטמא טמא והגמר הנגלי.

ומעהה כיון דמתורמה וביכורים וערלה תעוז לעו חילוק בגין ישחטן ועשה מהן יין ושמן זהה לא מקרי נשבעה בגין עשה משקין משאָר פירות דמקרי נשבעה. ע"ב הדינ' טעם מא שומם דבענבים וויתים נסחט הכל בכשאָר מינין בגין יין תפוחים או שכ' שעירום איט' נסחט הכל ורק משקה הזה מומח או נסחט מומח, א"כ למסקנא זון ע"ב לזרור ודראָי גב' חמץ חלב או נבלה דמרי' שותמהה נפוץ איתרבאי מהגעש אפֿילו לרברת ולמלךות נמי, אבל הטמאים

ڌצין ורוטבן וקיפה שלון ראן בגין כן מהו גוףן אלא משקה היוצא מון על זה אותו לוכה כל, ודרשה אסמכתא בעלמא הואר למסטנא זו, ובמו דבוי דגיטים נמי ריך אסמכתא בעלמא ובאמות לא תען בבריתא לא לשון "חיב" אלא לשון אישור "לאסור צירן ורוטבן" ולון שפיר לא פסק הרמב"ם הא דהטמאים, או דסיל לרמב"ם בר' אליעזר, רלו' אליעזר לפיקן מבוכרים ותורומה וועלה מריבוי דרבניה לכל האיסטרין ללקות על משקן היוצא מון מהם, וא"כ היה בש叱ים, אבל בהמהה חלב או נבל או חמץ ודודהה לין ושם שטחה גוף הדרבר ואט מרין מנש לחיבר כרת והען ב' לבא למילפ' מעלה ותורומה ושם בפיירות מיריא ואדרבה משם גופא מוכח דעת חילוק בין מהו גוף הדרבר ובין משקה היוצא מון.

ומעתה נגענו לט' דבר חדש לר' אליעזר ר' יוסי, כיון דסיל דאפיילין יון ושם לא מקרי פירוי ואן מבאיין ביכורין מון, אלא דאפייל דבי לקי על משקן היוצא מון מכח רבוי דרבניה, א"כ אן מבריכין כל בורא פרי הגפן על יון ולא בורא פרי העץ על שמן, והמשנות בברכות נשנו אליבא והילכאות דהיתן ר' יהושע, ומישוב על נבון מה שהקשו המפרשים דברכות אמר מר בר'יא דרבושא דהתרי אן מבריכין אלא שהן לה בר'יא, והקשו אדרבה לר' אליעזר אבל משקן של פירות אחרים מי מבריכין בורא פרי העץ, ולפי הנ"ל נחאה, לא' אליעזר על שם משקה אפייל על יון אין מבריכין בורא פרי הגפן ולא מקרי פרי כמו בגין מבאיין ביכורין, וזה תרואה דר' אליעזר ממץ' הובא ברא"ש ברבות הקשה לדיןן נמי לא לברך בורא פרי הגפן על יון, אלא רמשו דעתך ללהמוד מבוכרים ותורומה וועלה, א"כ לר' אליעזר דבוי ביכורים נמי אין מבאיין יון ושםן ואמצעי פירוי, א"כ ה"ה אך מבריכין וכיוון דאמר דודבשא דתרמי מבריכין לעז שחייב ומשמעו דעל שמן זית מת מבריך בורא פרי העץ ועל יון בורא פרי הגפן ע"כ בר' אתייא ולא בר' אליעזר, ומה מאור ניזא לפ"ז מה שהביא החותם י"ד קיד' בסוף התשובה שעוררו הרוב הגאנן מיטרין ציל' דאריך אפשר דרשקן היוצא בהקשר זה רק דרבנן, הא לא גרע מטעם עביר, דבקושים לכלי עלמא דאווריתא, ולפי באורטן עד יותר הזה לה למימר הדוח כל משקה היוצא מון נמי דאווריתא היא אפייל איטו נרגש טעם האיסור כל מכח היוצא מון חטמא טמא, אלא דלעב שיטות דסיל דרשקן היוצא מון רק מרבנן אסור מ"מ לא קשה מטעם עביר, דודאי הוכא נרגש הטעם נופה אסור מההוראה, אבל במשקן היוצא מון מאן יימר לנו ונרגש הטעם של האיסור עצמו בגין שבר של שעורים או י"ש, האם נרגש שם הטעם של השוערים גוףן ולה נשתנו לעצם חרוש, ואם הוא נרגש באמות כגון בין תפוחים או ל' אסור מההוראה אפייל לשיטת הכתף ממשנה וודעה夷ין מה שהעלית בי סוגיא דשייחלא קמא וויצא מן הטמא, ובישוב שיטת הר'יא ווירה עצמאון.

ולפי העתני תרואה דעת כאן קולא וחומרא לר' אליעזר וקולא וחומרא לר' יוסי, לר' אליעזר אין שם משקה אפייל היוצא מן היותר והערבים כפרי גופא, ומימילא אכן מבריכין על כל אלו לא בורא פרי הגפן ולא בורא פרי העץ, אלא רמשו דמי' מ"מ מרובי "זרתביה" ודרשין גdem מלוקת אלא יון משקה היוצא מון וויצא מהם וויצא מהתמא טמא מ"מ מרובי "זרתביה" ודרשין גdem איכא, ומיניה לפיקן לתורמה וועלה בנזירה שווה דפנוי ופירוי ועל כל משקה היוצא ליקן, ומימילא לר' אליעזר ה"ה על חלב טמא או על בינה של שף טמא لكن דמאי שניהם משאר משקן היוצא מון, ואט למוןין לכל איסורין שבторה למלוקות מעלה ותורומה ובוכרים, זהה בדור בשיטת ר' אליעזר, אבל ר' יוסי סיל' לפי המסתנא דמשקה היוצא און לחם אלא יון

הווצה מהם טמא וגמרין מ"הगמל" כמו חלב טמא, וממילא ה"ה על ציר ורוטב נמי שאית אלא בכלל יוצא מן הטמא ולא טמא עצמו אין לוקן חוץ מין ושמן שאים בכל משקן היוציאן אלא כמו הפרי גופא ועל זה לוקן וממילא ה"ה אם המחה הנוי חלב חמץ ונבלעה ולוקן ודמאי שנא ומגו שוכבתו לעלה בארכבה. אולם והאי חילוק בין משקה הוציאן למחה הנוי הדבר לא ידוע אלא למסכת הסוגיא רהaca, וחווין דתורה חילקה בין תירוש ויצהר לשאר משקין וכן'ל.

ומעתה תורה איך מושב על בנין מה שכובו הפni היושע והחכם צבי בתשובה כי בסוגיא רפסחים כד שם משומע דרך זיהה בעלמא וזה המשקן היוציאן וגרען שלא בדרך אכילהנו וכיון דשלאל בדרך אכילהנו מותר מה תורה איך אפשר רמשקן היוציאן יהו ואורייתא, ולפי מה שכתבנו אין התחלה לקשיא זו, וודאי בה נושא פלייג ר' זרא ואבי, דר' זראי היה סיל דאם עשה משקין מתפוחים וכדומה מקייר אבל לגוף הפרי, וכיון דמי' פעור ע"כ רק מטעם והוא שלא כדרך אכילהו ועל זה ממשיב לא אבוי דעל משקן הלוול חל עליהם שם חדש משום ורק זיהה בעלמא וזה לא גוף הפרי והוא בכל יזרעא מי הטמא, ועל זה אין לוקן. אבל גוף הפרי שאכלו שלא בדרך אכילהו אפשר רהיב, ואיב' אין שום סתירה דפרי פרי בעלה איצטער לחיב מלכות עכ"פ בין ושםן, אבל קרא וזה אמינו דגם יין ושםן רק דין משקין היוציאן מהן אייכא עלייהו ואסוריין מה תורה כל יזרעא מן הטמא, אבל כיון דaicא קרא דין יין שמן בגוף הפרי הו, מミלא לוקן מי עליהו והי באסור עצמי מוחלה בירתו.

הווצה לנו מהו דבחמץ וחלב ונבלעה גופא דמרビין מנשاف אפשר דלא מרビין אלא בהמוחה גוף החלב או החמצן, אבל אם רק משקה היוציאן מוקן אפשר דעתך לעליו אסור מלוקן או ברת רק איסור תורה כמו על הוציאן מן הטמא טמא, ולפי זה אם עשה שפירותים מחומץ אסור ברת לת ביתה רק איסור תורה, אבל באמת טראה לדבחמץ כיון שלא כתוב להם אלא חמץ והוא איתו שם עצמי אלא שם התואר כמו שם מצה שוגם כן אינו אלא שם תואר דרבני "ענות מוצות" וא"כ הדאי שם חמץ שיר גם על משקה, כיון דשתיה בכל אכילה, וא"כ מעיקרה פירשו של הקרא שלא לאכול שום דבר שהוא מחומץ אין דבר מאכלי או דבר משקה כל שהוא מחומשת מינו דן וילפין מהזדקש של חמץ ומיצה דעת הייבן אלא על חמשת מינו דן, ואין יוצאיין במצוות אלא בה' מינימ הללו, עיין פסחים לה, ועל שפירותים וודאי אי אפשר לומר שהוא דבר מאכלי שנעשה משקה שמעלים לא היה מאכלי ראוי והאי מאלל שמננו געשה המשקה, אלא דאפשר כי בכלל "חמצן" הוא כיון שבא מה' מינו דן, ולכן טראה ברור דט על שפירותום יש עליו איסור ברת כמו על חמץ גופא ועיקן בהוה. רוע וככל זה לא יצרך אלא לשיטת הרמב"ם, אבל לשיטת התוס' בחולין סיד ד"ה "רקמה" ולוקן על היוציאן מהתמא א"כ נפל כל הבנין שהעומנו לעלה, ונדריך לישב הסוגיא באומן אחר, ופלא על גאנז היפוי ירושע והחת"ס ציל שהעלמו עין מהו ולא נתנו לה לבאר שיטות התוס' והרמב"ם בה. וזה פיאר עינן ווראנט נבלאות מטורתו בזוכות אבותי הקודושים, Amen אין ידי רצון.

סוגיא דנקוצר ביום

א

במשנה מותחות עא, א: "מצותו עומר לבוא מן הקמה לא מצא מן הקמה יביה מן העומרים וכו' מצותו לקוצר בלבד, נקצר ביום כשר וזרחה את השבת". הנה לא נטפרש האי נקצר ביום אי קאי איום שלפנוי או איום שללאחריו, ופשיטה לשליכא למירר וקאי הלאחריו ודייקא דאי זהה לה להחטא לומר בשלון ה לא קער בלילה יקער ביום נורך שתנא לא מצא מן הקמה יביה מן העומרים, אלא וזהו דמיירי בין ביום שלפנוי ובין לאחריו, ולאחריו הוא כשר بكل חומר מיום שלפנוי כמו במילה ולאחר שמונה יותר כשר מזמן שמונה אפילו לאוון השיטות דסבירה לה ומיל תוך ז' יצא, עין י"ד סימן ר"ב ורס"ד ובשער וחילקן לפני וכון לאחריו וכן בשום אופן אין לתרץ טהרת המשניות ממנהות המגילה ולהליך בין לפני וכון לאחריו בין דנקצר ביום ודקוני במנני' דבשר על כורחן לא קאי לאחריו וכככל, ורבבי החtos ר'יה א' אף הלילה" שכתבו דלבי קצירה אין להליך בין לפני ובין לאחריו אין להבין און וכבר עמדו בזה המפרשין ואן לאדרין.

אבל אי קשייא זו קשייא ל', רמה חריש אשמעין התנא במהDKTNT נקצר ביום כשר והלא יותר מה שמעין מירושא דמותני ולא מצא מן הקמה יביה מן העומרים וסתמא מרלא מיר שנקצר במה ימיט קודם החוג עד שכבר הם קשורין בעומרים ואם כן בכל מאתיים מנה דבל שכן דנקצר ביום ולשם קצירת שעמר דפשיטה דבשר, ולא ראיינו מי שנתעורר בו. לפ"ז עינית רעניין און מבוא אחר רק לומר דאף על פי דיש בקמה לא קער שוב בלילה אלא יביה מה שקצר ביום זה לא נשמע מירושא דמותני דיביא מן העומרים דשם מיר בליךמן דמן הקמה אבל בשן מן הקמה לא יביה מן העומרים והכא אשמעין דאף על פי דיש מן הקמה יביה מה שקצר ביום, והחילוק בין עומרים לנקצר ביום הוא דעمرין והיזל שלא היה כל קצירה לשם עומר ואולג גם שקצרוו עברים וכדומה, لكن אם יש מן הקמה וראי יביה מן הקמה ויקוצר לשם מצווה וכמו דאמרו בשבת קל'ב אם מעא קצור קצור והיזל בא נקצר לשם מצווה, אבל בנקצר ביום מיר יהוה קוצר ביום לשם מצווה שמר ולא חש להמתן עד ליל ט"ז ואשמעין התנא דתביא מן האי קצירת יום ואיתן ציריך לקצור עד בלילה.

ולול דמסתביס אמיינא דזוזו כוונת הרמב"ם שכותב בה תמיין ומוספין ז, כא: "כל הקוצר קודם קצירת העומר איתן לך הוה לה למימר לעיל בשtabב ואיסור לקוצר קודם קצירת העומר שבאמור "ארשית קצירותם" שתוארא ראשונה לקציר, ושם הוה לה לרמב"ם להשמעין דאף על פי דיש איסור בדבר איתן לך, והזוהר קשה דמה ובוואר איכא זהה ודקוצר כשר ומה כוונתו זהה, ראי דמותר לאכלו והעומר מתירנו ולית בהא איסור ורש, הוה לה למימר לשון הקוצר "מותר". ותיבות כשר מורה וראיה להקרבה, ולא ראיינו מי שנתעורר בו וזה פלא והפלא. ולפי הדרמן יש לומר לקושיא ודרמנים ממשמעו וכשר להקרבה ומפני שהוא ראשית

הकוצר אף על פי שלא קצרו לשמה מכל מקום בין שקצרו אודם ישראל הוא ראשית הקוצר בשור להקרבה, בן נראה לפיעמיה דעתך לפני חומר הנושא.

ומה על פי פירושתו זה בכנות התנא דנקער ביום כשר וחיויט שאנט על פי שנקר ביום שלפני יקריב קצר וזה מפני שהוא ראשית הקוצר ושוב לא יקער בלילה, וממילא גלמר מיניה דמלר שכן קצר בלילה פשיטה דיקער ביום שלאתרו כדי שיהיה ראשית הקוצר, או געמאן לנו דבר חרש והוא דתניא בתוספותא דריש"א אית לה דבין בר ובין בר אומרים לו שותוק שנקר שלא כמעתו פועל, על כורח אין הכוונה לרחלבי לא יקער אחרות ביום משום דאו יהזה פסול מכח ודלא נקער בלילה אלא אורבה לא יקער ביום קמה אחרת משום דשוב בלוא הבי לא יהזה ראשית הקוצר, והיינו נקער שלא כמעתו שאית ראשית הקוצר, אבל אם לא קצר עידין קמה אחרות ולא קצר בלילה וארז מורה נט ר' אליעזר בר' שמעון דבל ל��ער ביום, וזה דבר תירוש גROL. אשר על פי זה אמר דסוגית הש"ס דהכא מתחלה לא מחייב להה והוה סבירא לה דרבנן ר' אליעזר בר' שמעון פלייז בהאי אי נקער ביום כשר או לא, ובין דאיכא פלוגטה ממש דפליגי הטע כיון דמצג באלו הבי פלוגטה דמנחות ותני טמי טרי יהוד, ועל כורח אמר הש"ס כיון דמצג באלו הבי פלוגטה דתניא רבי ר' אליעזר בר' שמעון ופליגו לפי שיטתו דהאי דנקער ביום אי כשר או פסל, ומהו געמאן ממילא הוא דמחיש הש"ס בכל דאפשר לעשותו מערכ שבת איט דוחה שבת אפללו קעריה שעיא מצהה, וזה דחוק גROL נקשרות הוטע' איט זומחה למברשיין דאייריה בה ר' עקיבא כיון דלכתחילה מצהה, ותוירץ הוטע' דחוק מאוד מבון, אבל הש"ס זהה מוכחה להה משום שמעיא חנא ואית לה דנקער ביום פסל ולא מצא בשום אופן תעט אחר להה אלא סברה זו כיון דוחה שבת, ממילא נשמע ממפט ולכך בלילה עלא מורה והוא דנטמא ביום כשר, היינו משום דצריך להיות דוקא ראשית קצר ולזה בלילה עלא מורה והוא דנטמא שותוק לאו משום דבזום פסל אלא משום דצריך להזכיר את ראשית הקוצר, ממילא בלילה עלמא מורה דנקער ביום באופן שהוא ראשית הטע', והוא דסבירא לה דרבנן יש אורת תהוויה מביא אורתה, באמת טעמא דהוא רק משום גורה של איט אמרו טומאה נודה ביהודי עיין רשי' בגין בסוגיא ועין מנחת חינוך שהאריך בזה, ברוברט נבונים וכין דלבול עלמא נקער ביום כשר ואין פלוגטה בזה, לפי האמת שפיר פסק הרמב"ם דנקער ביום כשר, ואפלו הבי דוחה שבת, דסוגיא אולה הכא שלא אלבא דהלהבא במה ודרוחש הא דאי נקער ביום כשר נקעריה מערב שבת, וגם בזא דריש פלוגטה אי נקער ביום כשר או לא בכל זה דחוק, ופלא תורה כי בתוספותא הגירסה לדיבר, ודרכי אית לה בון בר ובין בר ושותוק, ורבי אית לה בסן כסותם משנה ברבי דנקער ביום כשר, ועל כורח הפירוש בגין דלחבי בין בר ובין בר שותוק משום שלא יהזה ראשית, אבל אי נקער ביום באופן שהוא ראשית, אז וואי בול עלא מורה דבשר, ואפלו הבי דוחה שבת מצד דאית בהי מצהה וכנייל.

במשנה מנחות עא: "עומר מצחו ל��ער בלילה נקער ביום כשר. דוחה את השבת". הנה סתמא דמלתא האי נקער ביום כשר הלזם שלמותת ליל ט"ז קאי, והיינו שאם לא קצר בלילה יקער ביום וכמו שתנא דתניא שאור דינע עומר, לא מעא מן דקמבה יביא מן וכרי לא מצא מן

הלו יביא מן הדובש, בן לא קצר בלילה יקוצר ביום. וצריך עין קצת ש شيئا התנה בלשונו ולא תגהן כן, וודאי לך לא לימור דקאי איטם שלפני טיז,adam קצר ביום שלפמו אובי יכול ל凱ער בלילה ולרביאמן קצירתה לילה, ולענין מה אמר התנא נקער ביום כשר, ואילו מיריך נקער ביום ועל ידי איזה סיבה לא יכול ל凱ער בלילה טיז אשמעין התנא וכשר בדיעבד מה שקער ביום שלפני זה, אי אפשר לומר דאכתי יכול ל凱ער ביום ההבא וקצירה זו וודאי מן המובהר וזה יש לו יתרון נגד קצירת יום שלפני טיז, חזא דאיתבער בה איסור שנזכיר קודם החיבור קצירה שהוא רק אחר קצירת העומר, ועוד שנזכיר קודם כל קודם ח' ימים, מה ש אין כן נקער ביום שלמחרת דדמייא למול אחר ח' ימים, ועוד, והוא העיקר דנקער ביום שלפני טיז איתא עד ריעותא, והיינו לא הוה קצירה סמוך לספירה כדורשין במחותוoso, א, שמית דכל מה דאפשר למסמך הקצירה להבאנה ציר לעשות כדי שתהה כרמל והיינו תל בשעת הקרבה, עין מחות פדר, א בסוגיא דשם, וכיוון דכן הוא אין שום ספק אכן על פי שיש לפני קציר של יום שלפני טיז ולא קצר בלילה טיז מצווה עלי ל凱ער ביום שלאתרו ולתבאי מן קציר זה, ואם כן על כורח כוונת התנא במאמר שאמר נקער ביום כשר והיינו יום שלאתרו, אשר על פי זה תמה אקריא על דברת התוס' בד"ה "אף דלילה ביום לא" שוחקו למור ונזכיר ביום שלפני היהו יותר כשר בדיעבד מנזכיר ביום שלאתרו וכמו שבכתבנו לעיל, ומה שתירצנו התוס' לרענן קצירה לא שייך להלך בין יום שלפני ליום שלאתרו הוא גם כן חמורה ודודאי יש רוש להלך, וכמו שכברנו לעיל.

אלא דלאחר העין היה נאה דיש ראייה לשיטות התוס' דין להלך בין יום שלפני ליום שלאתרו מהא דאמירין בסוגיא דרי אליעזר בר שמון בשיטת ר' עקיבא ורבו של אביו אמרה וכור. ואסלק דעתך נקער שלא במצוותו כשר, נקער מערב שבת אלא שלא במצוותו נקער שלא במצוותו פסול, ומעתה אם נאמר דעתך חילוק בין נקער ביום שלפני ליום שלאתרו, אם כן מנא לה ר' אליעזר בר שמון ונזכיר ביום שלפני פסול. להלכי זוז שבת, אבל נקער ביום שלאתרו עירין איכא למיימר וכשר, וזה ראייה ברורה לשיטות התוס', אלא רמכל מקום דברי התוס' תමוחים במה שרצו לומר יומי שלאתרו יהה גרע יותר מיום שלפניו.

וננה אם נביס אנתן ברבינו אלה או על כורח לומר לשיטות התוס' הא וקצירת העומר רוחה שבת היינו קצירת לילה דוקא, אבל קצירות יום שלאתרו איתו רוחה שבת, דהיינו אליעזר בר' שמון בלאו הוי נקער שלא במצוותו פסול, ולרכ' ונזכיר ביום כשר בלאו הוי לא דורי שבת כלל לפי סוגיא שלפניו, וכן הוכחה הש"ס לאוקמי כל המשניות ופרקין וקצירת העומר רוחה שבת ולא כרב', ומגנ'י דנקער ביום כשר ואפיקו הוי רוחה שבת היינו הקרבה, אלא לשיטות התוס' בלאו הוי اي אפשר להזמין כאשר אבואר. הנה התוס' (mhootoso, א) ד"ה "ו' כר' למקדש" פסקו כאשרו סטמא ומגילה מושום רשם במגילה נשנו הלכות פסוקות, והוא קשה להזמין תבונה מואיד, דמה שכברנו במגילה מושום רשם במגילה נשנו הלכות פסוקות. וזה קשה להזמין דודאי אי היה נשמה שם בפיorsch ונזכיר ביום פסול היה מקום לומר כן אף על פי שהדא נגד הכל וההלה הוא כסתמא שנשנה במוקומו והכא במגילה לא תען ריני עומר מכל מקום היה מקום לומר דזוזה נזהה לההתוס' לפסקו ממשנה ומגילה ולהלכות פסוקות דען, אבל הלא באמת

שם במשנה לא תנו כלל בפירוש דנקער ביום פסול אלא הש"ס הכא מודיע כן ויליה ודומיא ידום, ומכח זה ויקי הגאי הכא דנקער ביום פסול, ובאמת הוא תמורה מאור דהא עקר בונת התנא לחשענין דלא רק תחולת הלילה אלא כל הללה בשור לקצירה, אבל מעט יומן דבר שמייה. והלא תורה ודוקטורית אמרין נמי כשר ביום ולילה, ולמה לא אמר רקיירה דומה לה וכשר בלילה יומן. על כל פנים כיון דעת ישוד ריעוע כזה נבנה כל הבניין למזה נפסק כהאי סתמא דנקער ביום פסול, ומה שבתו התוס' וכיון דפסוקין כר' ישמעאל ריצא קער מצחה שודוחה שבת. ממשלא לפיה סוגית הש"ס דילך על כורחך דנקער ביום פסל, הנה זויא או נאמר ואן חילוק בין נקער ביום שלאחריו ליום שלפניו יפה בתבו התוס' ראייה מהא זוזחה שבת, ועל כורחך לרפינו פסול ומילא הוא הדין ושלאחריו נמי פסל, אבל הא מבנין לעיל רודאי יש וש חילוק בין לפניו ואחריו, ואם כן מהא זוזחה שבת לא נשמע אלא דנקער לרפינו פסל אבל מנא ל' דנקער ביום שלאחריו נמי זהא פסל, סוגית הש"ס תמורה מאור.

ונגה התוס' מחותה עב, א"ר "אמאי" הקשו והוא על כל פנים לחייבת מצחה בלילה ואם כן איתן דומה לักษין דאפשר לשוטון מערב שבת, והוא לבוארה קושיא גדורלה, אלא דמה שתריצו ומסתגר דודמייא דתמייד בעין, הוא פלא והפלא, חרא דהא אכתי הא רקיירה זוזחה שבת לאו ממוציאו ולפקן אלא מחריש ובקצר תשובה ומאן ימר לנו לדודמייא דתמייד בעין, ובוואי "זוביירש ובקצר תשובה" על כורחך למייר לנו רדק אם קוצר בלילה זוזחה משום DLCתולחה מצוחה בכך, והוא בקרו לא כתיב אופן החוויב שקצר מצחה זוזחה אלל השללה לצריך לשבות מקצר של רשות, ואם כן כל ולא זהה קער של רשות זוזחה. שנית דבתריד לא משחחת כלל דבר שהוא כשר רק בדיעבד ולא יוזחה שבת, ולכן דברי התוס' סתוםים מאד, אשר מכל הלין טעמא טראה שיטת הרמב"ם דפסוק נקער ביום כשר זוזחה את השבת, וכבר חמוץ עליו שהוא גנד הש"ס וסוגיא דהכא, ולפי עניות דעתינו שייטהו שינוע הברורה וביפוי שאבאר בסיעורא רשמייא.

הרמב"ם זוזה לגמרא סוגיא זילץ שבבבלי זוזה סבירא לה רודאי יש חילוק גורל בין נקער ביום שלפניו, והוא דלא זהה קעריו סמוך לטפירה, ועוד שלא זהה ברמל אם נקער זמן רב קודם הבאה, ולפי עניות דעתינו זהה כמו שנה עליו הכתוב לעכבר ופסול בדיעבד, מה שאין כן בנקער ביום שלאחריו וליכא גרען אחר רק דלא זהה סמוך לטפירה והוית רק למוצה אבל לא לעכבר, עיין בסוגיא דמתנות פ"ג ופ"ד דפליג ביריתא ומשנה אמר הביא מן העליה אם כשר או לא, עיין ברמב"ם ה' תמיידין ומיטפין ח', ב' דפסוק ביריתא דשות הלחם אם הביא מן הרישן כשר, ובומר לא גילה הרמב"ם רשות, עיין בלחוט משנה בכף משנה ומכחת חינוך שבתו דהאי סבירא לה לדרבנן ראמ' הביא עמרן מן דישן פסל, ראי סבירא לה דכשר כל כי דאי גוואר הזה לה לאשמעין בפירוש.

ומעתה אומר אני רסבירא לה לרמב"ם וכל הסוגיא והכא אולה לפיה השיטה דגבי עומר נמי אם הביא מן דישן בדיעבד כשר אלא שוויסר מצחה, ואם כן שפיר אמרין דכין דבידיעבד בשור מן דישן מבל שכן דכשר אם נקער ביום שלפניו ואם כן למזה זוזחה שבת, אבל אם פסקין דישן פסל אם כן זהה הדין בקער ביום שלפניו ואיכא רשות לזרעוהו בגין מי פסל ומילא זוזחה שבת, אבל נקער ביום שלאחריו באמתה בדיעבד בשור, ולפי זה אתיא מתני' כפשתא

דנקער ביום כשר היהו ביום שלאחריו הוחה את השבת אפלו קצירת יום כיוון דעתיא
מחරש ובקציר תשבות, עיין בירושלמי סוף פרק ב' ומגלה מבואר בפירוש דקצירת יום נמי
וזוחה שבת זהה ממש שיטת הרמביים וכמו שכטבנו לעללה בעורת ה' יתברך.

סוגיא דתמורה בשל אחרים

גמרא (תמורה ט, א): "נתנו רבנן לא יחולפטן בשל אחרים ולא ימיר בשל עצמוו, האי בשל אחרים דיברי רמי פנמא בהמה ודחקש דידיה וחולין דעלמא, מי מציז מוקריש, איש כי יקדריש את בינו קורש לה". אמר רחמנא מה בינו ברשותו אף כל ברשותו, ואלא בהמה ודחקש דעלמא וחולין דידיה, מי מותביס בדבר שאינו שלו, לעולט בבהמה ודחקש דעלמא וחולין דידיה בנון ואמר מריה דבהמה ודחקש כל הרוחעה להמיר בהמתו יבא ימיר'.

הנה ואיתוי מתרבר אחד שהקשה דעתך משכחת דין תמורה בין דתמופיס בשל אחרים לא מהני, ואט בן כל בהמה שחווקשה קדושת הגוף מקרי שאינו שלו ואיך יכול להמירה, והਮתרבר תירץ ומקרי שלו משום דאיתא בשאלת, והוא דבר בעל וזה ובבבורה יכול להמיר כל זמן שהוא ביבו נבואר ברבב'ס ה' תמורה א, ט, ובכור ליהיא בשאלת, ואbam'יר הנזון ציל תירוץ דודאי לול לא ימור היה מקרי שלו מהאי טעמא גופא דייכל לחולפו, אבל השטה דעתה תורה לא יחולף והיה הוא ותומרתו היה קדוש ממילא געשה כל בהמה קדושה קדושת הגוף איו של. ולפי כת שכלי יש פיריכא לטברא זו מקודשת בוק הבית דיכלן לפדרוון אחרים שלא מרצה בעלים, וכחבור התוט' בבעא קמא סת, ב, ד"ה "זהו אדרם" בין שהוקש, בלואו הבי יציא מירושת בעליים ובמו זקוזא יכול לפדרוון אין יכול אחר שאינו בעלי רמייא שנא. וכן כתבו התוט' יבמות פח, א, ד"ה "אי בייד", ואט בן הקושיא במקומה עומרת דכמו דיכלן אחרים שאיתם הבעלם לפזרות קדושת דטם. כמו בן נאמר בתמורה דכמו והבעלם בכלן להתפייסו אף על פי שאיתו שליהם כמו בן יכולו אחרים להתפייסו.

והתראה לפוי עניות דעתך זהה ולכבודה ערך להבן דתמה באמת לא יכול להתפייס בקרנן שאינו שלו בין דאיו מוציא והרבנן מקודשו, ועוד קשה דידייה מאיה טעם שישיה אבל בין דסוף כל סוף אין אדם מותביס בקרנן דחבירה מי מהני מה שאומרים הבעלים כל מי שרוצה להמיר יבוא ימיר, רוזאי לאו מכח שליחות קטינה עלה וזה אין שליח לדבר עבריה, לתירוץ הש夷 שבתוט' בבא מעיעיא, ב, ד"ה "ידאמר" השליחות בעל, וכן כתוב המנתה חינוך מצהו שנ"א ורכ ביגלי מלחה בעלמא טוי שמסכים והבעלם לעשות תמורה על קרבנם. וצער הסבר גדור, ומהנה נפשך אי מהתורה אין אדם מותביס בקרנן שאינו שלו מהני האי גלי מלטה. ואחריו העין נראה ל כי יגעתי ומעצתי, והנה ממשנה דתמורה כו, ב, תנ' "יזהו אמר הר' זו תחת חטאתי לא אמר כלום", וכחבור הרבה מבריטרא במושיות העטם משוו וכחביב לא יחולפטן ולא ימיר אותו" עד שיזהו הקדוש יידע ומיהוד כשמירר בו, הר' דבעי שיידע בשעת המרה דבר ברור באיה קרבן שממייר בו, ואט בן קל וחומר ומכל שכן שאיתו יכול להמיר בקרנן שיש בו ספק שאיתו קדוש אלא נעשה חולין לעדי שהבעלם נשאל עליו, ואט בן בשלא מאה קרבן שלו הוא יודע בעצמו שלא נשאל עליו, אבל בקרנן דחבירה הלא יש ספק שאין שייאו מבורר עצלו ברדי' בשעת המרה וכמו שכתבו התוט' גען כר, ב, ד"ה מקום בעין שייאו מבורר עצלו ברדי' בשעת המרה וכמו שכתבו התוט' גען כר, אבל אם אמרו "לאיזו" דzapfilן למאנ' ואמר יש ברורה בגט צער שיזהו מבורר בשעת כתיבה, אבל אם אמרו

הבעלים כל מי שרצה להזכיר יבוא וימיר הרו גלו רעם שלא נשאלו עליו ממש לא שפיר יכולן להחפש בו אחרים כמו בקרין של עצם ומאי שנא". ועין בגמ' נoir ל'ב' דאמרין שם ואפלו בבית היל דסבירא לה דתמורה בטועה זהה תמורה העי מיל היכא דaicא לעיר והרש, אבל היכא דמתעקר עיקר מתעקר נמי תמורה, והמשמה מלך בה ערין ו, ול' היכא גمرا ז, ודרכי הרמביים שם באמות נגלאים וצירכיס עין גודל.

ודבר זה היה אכן מציאות גודלה אלא שאחר כך מצאנו שערין הדריך תלמוד, ותנה (בתמורה ז, ב) במשנה תנך: "הכהנים ממיריים בשלהם וישראלים בשלהם ואין הכהנים ממיריים בחטאות ובאש ובבכורה". ור' יוחנן בן טורי פלוג וסבירא לה דרבנן יכולן להזכיר מפני שעכו בו חיים, ור' עקיבא ורש מקרא דמה הקדושה תלה בבית הבעלים אף תמורה נמי בדור הראשון דבini ל' עקיבא ובין לר' יוחנן בן טורי אין הכהנים יכולן להזכיר בחטאות ואשם אף על פי שאק הבעלים יכולן לשאל עליהם כיון שכבר אין ביד הכהן, וכתבו הותשי' פסחים בסוגיא דחוואיל לאחר שבא לד נורר לא מעץ שיר החואל, ובהגחות מהרש"ש שם ציין למ' נגידים טט, א, ותרומה לאחר שבא לד כהן לא מעץ מתשיל עליה, אלא דעת זה היה מקום לומר וודזוקה בתמורה לא מעץ מתשיל עליה מאחר שהכהן כבר זכה בו מכח זכיית ממן וכבר הוא שלו ולא מעץ הבעלים לאפקיע את קניין, אבל גבי חטאות ואשם שפיר מציז מתשיל עליה אפילו לאחר שבאו לידי כהן ולית לר' שום זכיה ביה מוחים, וגם אין שפיר דל' מציז הכהנים להזכיר בו אבל הבעלים ועודיא יכולן להזכיר כי אף על פי שהוא ביד הכהן, אבל מגבBOR וראי קשה ולר' עקיבא אין הכהנים יכולן לתפות בו תמורה אף על פי שאין הבעלים הראושים יכולן לשאל עליו, ולא עד אלא רם להיפך הבעלים נמי אין יכולן להחפש בו אחר שטש להחנים מבואר בספריא וברבמביים דרך כל זמן שהוא בבירום יכולן להזכיר, ועל זה הדאי קשה דלמה לא יכול הבעלים להחפשו, ולא עד אלא דלי' הדרישה ודרוש ר' עקיבא והתרומה צריכה שתזהה בבית הבעלים כמו זה קדוש עדרין תקשה דאייך יכולן להחפש בקרין שאינו שלום מושם ואמור כל הרוצה להזכיר, DSTOF כל סוף נשעה והתרומה לא מן הבעלים של הקירוש, ודבר זה ציר עין גורל ובמה שברבנתי של לישוב על בנין קורות החוטש תמורה ב, א, ר' ז'ב' מאיר" שדקשו דלמה לה לר' מאיר קרא דירוש ממי. ולפי הניל יש לומר דבini ובעי שהיה מבורר בשעת המורה, אם לא נשאלו עליו הבעלים אם כן יש ספק ולמה אבוי נשאל עליו והוא לא דעת וטחקה לא מהני דבוי שיזיה מבורר בוראי, וכן בעי קרא על זה ואפלו וכי יכול להזכיר בו וור'ק.

עד ראייתי בחידושי אמרו"ו הגאון זצוק"ל שהקשה רמאי מקשה על רבא דסבירא לה לא מהני והרי מים, ולא שם בונטו להוציא את הראושן מקודשו וחואת לא הוועיל מאומה רשניתם קדוש, ומישיב זאת בסברת רומביים סוף והלכות תמורה, והוא פרפרת נאה מאדר, אבל לא הבנתי עיקר הקושיא וזואי מחולף כוונתו שהתצא זו ותוכנס זו, אבל בימור הכוונה שיזהה שניהם קדוש אללא והוציאו בלשון תמורה ט, א, החלוק בין מחולף ומימר דקידש לברוחו, ראשו, ובperfush אמרו כן בתמורה ט, א, החלוק בין מחולף ומימר דקידש לברוחו, ובמלביים כתוב שכן הוא סטול הלשון לרשותן תמורה משמעו שניהם ישארז קדוש, ובאמת יש לתמורה על זה הכלל, וזה רישוק בגמ' בבא מציעא ט, א, מקרא דבונו, על התמורה והקין חלפק זה ציר עין, וכן יש לתמורה דמברואר בגמרא (תמורה כו, ב) ומהוללה אין זה לשון

תמוריה, וכותב רשי' משום ואין בהמות קודש יוצאת לחולין ובגמ' שם מחלוקת בין לשון תחת ובין לשון מחוללה, וקשה הוא גם חליפת זו והוא ממש כמו לשון מחוללה דרכנה שתצא זו, ואם כן כמו חליפת זו לשון תמוריה הוא למה לא יודה שם מחלוקת לשון תמוריה וזה, אבל כתבי בקרוא לשון מחוללה הלא לשון תחת נמי לא כתבי בקרוא ואפלו וכי עשה תמוריה, ובידושלמי ריש פרק ב' דמיר באמת יש בכך דאמר וגם חליפת זו משמע הבכי והכி, ולפי זה והזה נחיה דתחת נמי מהן, אבל בגין' דין דמשמעו חליפת זו והבונה שתצא זו ותבנש זו ואפלו וכי מהני לעשות תמוריה קשה לדמה מחלוקת אין עשה תמוריה, והרביה יגעתי בירושיא זו עד שמצאו שזוהגות מהירושיש והקיטני בקשיאו וזה נהיה בצריך עין, ולפי חומר הנושא היה מקום לומר דלשנא דמחוללה באמת להכי לא מותה ממש דאייט מפושש בקרוא, והוא דמוהי לשון תחת, שאנו רישפרד מורה בקרוא וזה בטיב ואם הדבר מיר בהמה בהמה ונבס כתיב טוב ברע ורע בטוב, ואות ה' הוא ממש כמו תיבת תחת, דברשות משפטיים ופרשת אמרו כתיב עין תחת עין, ובפרשת שופטים כתיב בעין, הר' דשווים הם, ולין מהו לשנא דתחת בתמורה דבכמה תחת בהמה זהה ממש כמו בכמה בהמה, וזה דלא משוי השיס' (תמוריה כו, ב) ה' כי, דמשום הבci מהני לשנא דתחת ממשום דמרומם בקרוא, מותרך האמתת דלשנא דתחת ממשום נמי לשנא דאתפותו ולא רק לשנא דאות ולחבי מהני מי בבריך הבית, אבל לשון מחוללה דלא רמייא בקרוא באמת לא מהני, אך גרא לפי עניות דעתו להוציא לפיו חומר הענן. על כל פנים זאת פשיטא לדשן תמוריה משמע ודשיהם יהו קודש שפיר מקשה בגין' ארבא "הורה" מיום, רכוותו הוא שיזיה שמותם קורש ומהני, אלא ולפי זה והזה לט לממר לבא וסבירא לה לא מהני אלא דשאי קרא דכתיב היה הוא ומורתו והיצ ווקא במימר אבל במחולף דהיה כוננו שתצא זו ותבנש זו והזהlein לומר ולא מהני מכח כל מלואה, וממצאיו בראש יוסף ריש חולין ר' יוזע' שעמד בקשיא זו ולא העלה ישוב לקשינו.

ואחריו העין האיר 'ה' את עין ולא קשו מידי והנה בתמוריה י', א, תנך: "ר' יוסי בר יהודה אומר עשה שוגג כמזה בתרמוריה, ולא עשה שוגג כמזה במקודש" ואמרין שם בגמרא יהודה לרבות שוגג כמזה, ופליג שם אמראי והיבי דמי' שוגג כמזה, וחדר מוסר ר' יוחנן סבירא לה דמי' באומר תצא זו ותבנש זו, ו/orבב' בפרק א' מהלבות תמוריה הביא הא דכל הע אמראי, וכותב הכסף משנה דסבירא לה הרמב'ים ולא פלגי תען אמראי כל', אלא וקיים לה מה לא הביא הא דר' יוחנן באומר תצא זו ותבנש זו עיי'ש. והשוחטומי בשעה חרוא ואיך אומר ר' יוחנן רעשה שוגג כמזה היינו באומר תצא זו ותבנש זו ודרש זאת מקרה ויהה לרבות שוגג כמזה, הא הדעת הך דלא חילפטו דאמורו בתמוריה ט. א. רהיטין תצא זו ותבנש זו ואיך ריש ואת ר' יוחנן מקרה ויהיה לרבות שוגג כמזה, ופלג והפלג שלל נתערוץ בקשיא זו. אבל אמרת יודח דרכו וקיים חורא מתורתית בירח חבורתא, וזראי עיקר תמוריה בעות דחיב מלכות לא בעי קרא מירוד והוא קרא דלא חילפטו בהבי מירוד תבנש זו תחת זו ואמר קרא דלא יחולפן, אבל אכתי לא הוה ירעין וסתפס התמוריה להזוז הקושש מכח כל מלוא דשאי מירוד דהיה כוננו שידי שמותם קורש וכברשות הר' יוסי, ולהבי ריש ר' יוחנן מקרה ויהיה קודש וחליפת נמי הhookש על התמוריה אפלו בתמוריה בטעות והיינו בחילפה ולא רק במיורה, ולין במלוא דר' יוחנן ודי לא גרשין לא קורש, ועל זה לא בעי קרא, אלא גרשין קדריש וזאת לא נדע רק מקרה דהיה קודש, ומילא לא קשה מידי קשיית הכסף ממשה דכיוון ועל נס המלכות ידעין מלא חילפטו והוא נטפס בתמוריה להזוז קורש נמי טע מזא

דתביה הרכבים בחודא בכא דחולפת זו ותמורת זו עשיין תמורה, מילא דעתך ודין אחד להם זהה נבן מאדר תחילה לה' יתברך.

ומה שהקשה בחידושי אמרויר הגאון זצוק"ל دائיר מהני תמורה תא דוי הקדש בטעות, לפ"ז עניות דעתך לא קשה מידי רהא אית ל' קרא מיזח בתרורה דמנהו אפילו בטעות ואדרבה לנבי הקדש פלאג בית שמאי ובית היל במסכת טיר ל'ב, אוי ליפנק הקדש בטעות מתמורה בטעות או לא ליפנק, ודוק' הייעב, ודוק' אב תעוררתי על שייטת קדשות זקנ' החותם סופר זונ"ל ייז' ס"י שכ"א בעמון הקדש על ידי שליח שנעלם ממטו לפ"ז שעה הנמרא בתמורה ז' א, דיכולין להזכיר על ידי שלחה, והמנחות חינוך הביא גמ' ז' ומלהימה על המהרי"ט, ובאו"ח תשובה קט"ז האיך בונה ודורך.

מקורות

(שינויי מראה)

איתא במשנה מקורות ז, ג: "ונפל לתוכו אין או מוהל ושינו את מראהו פטול", ויש לחזור מוקדם אי שינוי מראה פטול מדאוריתיא או רק חומרא דרבנן זהה. הנה הראב"ד כתוב העם דשינוי מראה פטול משום דמתהוי כשאר משקדים ומוקה מים כתיב. עין בתוס' יומם טוב ובבית יוסף. ומלשון זה מה שמעו ראייט רך חומרא דרבנן שהחמיירו שלא לטבול בו שלא יאמרו דמקה של שאר משקדים נמי כשר, ומוקה של שאר משקדים ודי פטול מהתורה והוא מים כתיב. אלא דלפי זה לא נדע שם עם לא דתנן במתני' דמי צבע פטול בגין ואיתו פטול מוקה בשינוי מראה, ודוריין יתכלן לשבוע המתים שייחיה להם מראה כמו קמה של שאר משקדים. ואם כן גם הכא שיר' האי טעמא דמתהוי במקה של שאר משקדים למזה לא יפטול המקות. וכן קשה נמי הדריה בו סיל' תיזים וענבים ושינו את מראהו דאמורו במשנה דכשר, או נשחטו הימים מחמת עצמן נמי בשור, מבואר בש"ע יידך רा, וכו'. והכל העז כתוב הראב"ד דהתעט הוא מפני שאין בהם מושך הדבר המשנה את מראיהם, ואי רק משום גוירה הוא אין חילוק בהז בין דסוף כל סוף נשחנה המראה ומיחזי כשאר משקדים למזה לא יהו פטולים. ועוד קשה והוא העיקר דאם הוא רק חומרא דרבנן איך נקל לומר דשאובים הוכשרו על ידי שינוי את מראיתן מבואר במשנה ה, שם רב' בגין מיט שטפל לתובון קורעב אין והרי מראיתן במרקחה היין ונפל למקה לא פטולו, וקשה הלא רק לחומרא בעלמא אמרו דישני מראה פטול אבל איך נלמוד מהה קולא להכחיש שאובים על ידי שינוי מראה, אם לא שנאמר בהז אמורו והם אמרו. והם אמרו רב' בגין רק מדרבנן פטול, ואמרו דהוכשרו על ידי שינוי מראה, אבל בכלל שאוב שהוא מדאוריתיא באמתו אינם נבשין על ידי שינוי מראה וחזרו מראיתן למראה מים. ובאמת במשניות לא מיריד רק מפטול י' בגין וכן בשייע. אבל לא מכלול שאוב. ולפי זה היה ראייה להניא פוטקים דכללו שאוב והוא מהתורה, וכן ג' לוזן במחלה, עין ש"ר סקמ"א והגהות אורשי בבא ברורה סה, ב. עין לתוס' יומם טוב במשניות פר, מ"ד, שכוב בשם הכסף משנה דג' בגין שאובין אפילו בהמשבה פטולין מוקה שלא היה בו כי"א סאה, וזה ראייה לדברי הש"ך. ובגהות מהרש"ש על מקורות מקשה על זה המשנה ג. ג. מקורות עלי"ש, והוא באמות קושיא גורלה למזה שתקשו שם וור"ש וחרב עובידה מברטנורא דבשאוב מן הנדר למזה לא ניזוש דלמא תענרו עם השאוב קודם שתנענרו עם הכספיים. ולפי עניות דעתך לא קשה מייד, דביחאי על כל אחד מן המקורות יש שם ספק וילמא יש שם כי"א סאה דהיעט כי' סאה ומשדו דסגי, מבואר בראשונים אף על פי וכיידי אודם אפשר לעמצעים אבל הדעת ודקה והכא שמכובן לך, אבל בלא כוונה הרי הוא בכדי שמים. ואם כן אייכא ספיקא דלמא יש במקה בשור כי' סאה ומשדו והשאוב איתך אללא כי' סאה מצומצם. ואם תמציא לזרם לא, דלמא נתענרו מקודם הכספיים ואם בן לבבי דין דאויריתא יש ספק ספיקא לגבוי דרבנן חד ספק זה מוגר מבואר בש"ר בכלל ספק ספיקא סמין יג, עלי"ש וזה וכן]. ולחמי לא מהמי שינוי מראה, ואם פאמר דברלו שאוב נמי

רק מדרבן הוא, אם כן למה לא תחני בכוול שאוב נבי שניי מראה, ומופשטות המשניות והשיע' משמע ולא מהג', אך לא כן לתני רבותה יותר ואפילה כוול שאוב נבנש על ירי שניי מראה. אבל מכל מקום לא מסתבר לממהר והי עשו חכמים מצד אחר לפסל מקוה בשינוי מראה ולהבהיר כי לוגן מצד אחר על ידי שניי מראה. ומצאתו בשווית דברי ח'ב' סימן ק"ב לוי' שהבין בן ברבר הירא"ד דרך מדרבן פסול, אבל בשם שוויות המבויות ולכוש היבא לפסל שניי מראה הוא אדוורייטה ומטעם וכיוון שנשנה מראתו אין עליו עד שם מים רק חמור מזיגן ובמו שאמור במכות ג' עי"ש. ולפי זה מי צבע שפיר דאים פולין בשינוי מראה ממשום ואכתו שם מים עליה דמי צבעא מקר' בראמור במכות ג', והוא נפלס מכח שם לוי' דעתה לה', וכן לעין הבשר זרועים וממעין בספרה פרשות שניי דינה מים מיוודים שאין להם שם לוי' אף כל משקון, רשם הדינו תעמא משם דהאי מים מיותר הווא לנמר', וזה מים נמי בבל משקה הווא, אלא ודאי משקה דמייה דמים, שלא היה לו אלא שם מיווד ולא שם לוי', אבל הכא גבי מקוה וליכא לנו רק מעוטא דמים, לא אימעט מיניה מים שיש להם ערו שם לוי', וכן אם הזיה בו של זתים וענבים אי נשטו מהמת עצמן שם מים עליה ולבן כשרים הם. ואחרי החיטוף והעין מעטוי כי דבר זה תלי באפלוגתא, ואבאר בהה כד' ה' הטובה על.

הנה במשנה שם תנ' ר' יוסי אומר מי העבע פולין אותו בגין זוגן ואיתם פולין אותו בשינוי מראה. הנה מלשון זה דנקט, ר' יוסי אומר משמע וריש מי דפלג עליה זהה, והביני יוסי בסבב משנה כתוב ואפילה hei פסקין בוחיה דלכט מאן דפלג עליה ומיצין לשוניות כזו בשאר מקומות. אתם הנות' יומ טוב כתוב אכן על פי דפלגין עליה רבנן מכל מקום פסקין בוחיה דר' יוסי מושם דפרק מיניה במכות ג', ובעירובין כת. ב', עי"ש. והנה הנות' יומ טוב לא צין אינה מקום הפלוגאה דרבנן פלי' עליה, אבל באותם הפלוגאות בבספרה שמיין, דסבירא לה ר' מאיר דמי בשביםומי צבעים פולין בגין זוגן ופולין בשינוי מראה, ר' יוסי חולק וסבירא לה דאיינו פולין בשינוי מראה. הר' בפירוש דרי' מאיר סבירא לה דפסלן בשינוי מראה, ואפילה hei סבירא לה רפובלג בגין זוגן, וכן יפה העיר מהרש"ש בהגהותיו למקוואות ואין ראייה מהא דפרק במכות ג', מר' יוסי דטלחה בוחיה דהתקשא הווא אהא דג' בגין פולין, וכזה אפילה ר' מאיר נמי מראה דפסלן. ואין מודה ראייה דהלהכה בוחיה בהרא דמי צבע אין פולין בשינוי מראה, והוא הערת' בנבנה מואר. וכן נבון מה שבכתב הדרישה להתרץ לשון הטור שכטב דג' בגין מי צבע פולין את המקווה אבל מקוה שלם אין פולין בשינוי מראה, והאי "אבל" אין לי פירוש ואורבה היא הנחתת כיוון רפובלג בגין שאובין חרוי דזין מים יש להם, ממילא אין פולין בשינוי מראה. ותייחס הדרישה בתירוץ השwi' והוזה אמינה דנימול לחומריא הכא והכא דפסלן בגין זוגן ובשינוי מראה, קמשמען דן וללא. ולפי הספרא נהא מאיד באותם סבירא לה הכא דפסל בגין זוגן ובשינוי מראה.

ופלוגאות זו יפה מותבאות, כשנאמר דרי' מאיר סבירא לה דפרק מדרבן החמייר לפסל מקוה בשינוי מראה ממשום דמייה במקווה של שאר מושקים, כמו שבכתב הירא"ד, ולכן אין חילוק ואפילה מי צבעים או מי בשבים פולין את המקווה. אבל לא יוצמה מזה קולא להבהיר שאוביים על חד' שניי מראה ולא רק מי צבעים. אלא אפילה נשטו מראיהם על ירי אין אם הוא ג' בגין שאוביים לא הוכשרו על ידי קר, וכאשור יתבאר זאת מסוגיא דמכות. אבל ר' יוסי סבירא לה בשינוי מראה פולין מהתורה ומשום דלא מקרי מים, ולבן במקומות דאכתי שם מים עליה בגין מי

בבשים ומין צבעים פולclin ב' לוגין ואינם פולclin בשינוי מראה, אבל נשנותו מראיתן על ידי אין ופקע מיניה שם מים ומקרוי חומרה מזיגא הוכשרו השואבים למגרה. ופלגתו זאת מבוארת במכות ג', ב', אמר ר' יהודה אמר רב ג' לוגין מים שנפל לתוכן קורטב אין ומראיתן ב' מראיתן אין לא פולכלו, מתקיף לה רב כהנא וכי מה בין זה לבעד ותנן ר' יודס אומר מי צבע פולclin ב' לוגין ופלאל דלא מקשה ממשנה ב' ותני סתום דמי בבשים ושלקות פולclin ב' לוגין, ועל כורחך מירץ שנשתנו מראיתןadam לא כן מאי רובהה, ובספרא נקט מי בבשים ומין צבעים בהורי הרדי הרדי והיתן ذיך ומילא לווח נבי וכובל עלי מא מורה דג' לוגין מי צבעים דפומלן, ובמהרשות', וכן קשה בעירובין בט. ב, דמקשה מר' יודס ולא מקשה מסתה מתרני דמי בבשים וצעריך עין, ומתרץ רבא החט מיא דצבעא מקרי הכא חמרא מזיגא מקרוי, ומקשה והתני ר' חייא דהירדו את המקה, ומתרץ רבא הא ר' יוחנן בן נורי והוא רבנן, ומיבורא שם בגמ' דרבא דרגל בדברי התיק חסר קורטב ספריא לה ר' יוחנן סברין דג' לוגין שאובין לעולם לא יוכשו על ידי שינוי מראה, ר' יוחנן בן נורי ספריא לה ר' יוחנן אחר המראה ואפלו שאובים מתבושים על ידי שינוי מראה, וממילא ספריא במכות הביא בשם כמה ראשונים והלכה ברבא דרבא דרגל חסר קורטב בראשו, והיריב'א פלוגתא דר' מאיר ר' יודס דרב ספריא לה ר' חייא בת'ק, ולר' פפא אתי ר' בכובי עילא ע"ש גנמרא, וממילא הלכה ברבי חייא דפסק כת'ק דג' לוגין לא מתבושר על ידי שינוי מראה, ונראה זהה משפט פלוגתא דר' מאיר ר' יודס דרב ספריא לה ר' חייא ודבר תורה שניינו מראה פול מושום דפקע מיניה שם מים ומקרוי חומרה מזיגא, ולכן פסק הכר' יוחנן בן נורי דהכל הולץ אחר המראה ודכין דעל ידי שינוי המראה פקע שם מים מיניה הוכשרו השואבים. ור' חייא ספריא לה ר' דרכן פול שינוי מראה ממילא לא הוכשרו השואבים. ולפי זה מהא דשינוי מראה הוא דבר תורה עצמה קולא להוכיח שאובים על ידי שינוי מראה, ולמאן דאמר דשינוי מראה אית פול רק מדרבן נבנתה חומרה ושואבים לעולם לא יוכשו על ידי שינוי מראה. ולפי זה יש ל תומה גודלה איך טומכין להוכיח מקוה על ידי שינוי מראה במקומות שיש חשש ב' לוגין שאובין, כיון דיש פוסקים גורלים וסבירא לה דהכל בר' חייא, ומוקה נפסקת בגין אפי על ידי שינוי מראה.

ונזראות נפלאי עירובין בט. ב: "אמיר שמואל השכר מערבנן בו ופסל את המקה בג' לוגין, מתקיף לה ר' כהנא פשיטא וכי מה בין זה למי צבע ותנן ר' יודס אמר מי צבע פולclin את המקה בג' לוגין, וממשן אמר החט מי צבעא מקרי הכא שכרא איקרי, ולכן קם שמעון בן דאיפלו הבי פולclin בג' לוגין". וחוקשו שם בנותו: "וזה יין מוגו אויט פולclin בג' לוגין שאובין". ותיריצו: "דשאני שבר דעיקרו מים, ועוד דהחתם שם חמרא מזיגא עלה והפריד לא פסל את המקה". והנה תירוץם הב' אי אפשר להלום בשום פנים, דמה איכפת לך איזה שם יש על האי משקה כיוון ופקע שם מים מיניה ממילא אויט פולclin בשואבן, וזה רק מים פולclin בשואבן, דבשלמא אם היה עיקר הדין על שאר משקים שאינם פולclin, אם כן יש לומר כיוון ושכר איתם בכלל שאר משקים פולclin, אבל עיקר הדין הוא דמים פולclin בשואבן, ואם כן כל דפקע מיניה שם מים למה יפסל בשואבן. ומה שבתו בתרוץם הראשון נמי קשה להבini, וזה ההיתר של ג' לוגין שאובין שהוכשרו על ידי שינוי מראה והוא כמו שבוארתו עלל מושם דשינוי מראה פולclin מהותהו لكن כל דפקע שם מים מיניה חזרו להיות טהורין, ואם כן הכי נמי כיוון ופקע שם מים מיניה שכרא לה מה יזהה פולclin בג' לוגין שאובין. ואולם לפי הצענהו נחא מאור, ועודאי למאן דאמר דשינוי מראה פולclin מהותהו אם כן כל דפקע שם מים מיניה פולclin לטבול בו ואית

פרש ב' לוגן, ומהו נצמה הקולא דשאובין יכלול לחזור להכשרון, ואו ממלוא הוא הין בשוכר נמי אית פוטל ב' לוגן ולא מקרי מים, אבל אם דבר רדה וDISTINCTION מראה פוטל אותו מדרבנן משות דמתחו במקורה של שאר משקן, ואו שאובין אינם חזרין להכשרון על ידי שנית מראה אף על ידי יין או חלב אף על פי דמוקרי חמרא מזינה מכל שכן שבר דהיא ופוטל ב'

לוגן, וזה כוונת הש"ס דר' זעיר אשמעיק דשבר פוטל ב' לוגן ננד ר' יוסי, דודאי ר' יוסי ודאל אחר השם שבר איתו פוטל, בדשלמא מי צבע שם מים עליהם אבל שבר אין עלי שם מים וממלוא איתו פוטל ב' לוגן, וכן אוית ר' זעיר לאשמעיק ננד ר' יוסי דשבר פוטל ב' לוגן, דשיטין מראה רק מדרבנן פוטל, אבל החשובין לא יתוחרו על ידי שנית מראה, וכן נמי DISTINCTION מראה אינן מעכבר מלהיות שאובין, וממלוא לא קשה מידי קושית והנותן מהחמא מזינה, דר' זעיר על כורחן סובר בר' חייא, וחמא מזינה נמי פוטל ב' לוגן וכת"ק דר' יוחנן בן נורי ורק חסר קורתב ונשנה מראהו איתו פוטל, אבל אם היה בתוללה ב' לוגן פוטל, וזה בפרט ופה תהיללה לה' יתברך. על כל פנים גם מהו יוצאת לנו דר' זעיר פוטק בר' חייא ושאובין לא יתהרו לעולם.

וכן יותישב כל על פי זה על בנין סוגיא DSTOTHE טו, ב': אמר רבא כלם שנתאנכמו פוטלן למוציאר ודמאי דמים, מה מים שלא נשחטו אף כל' שלא נשחטו". והוכיחו שם בתרותו ד"ה "זומה מים" דהיא מי בירור זה וכיור כשרין בימי מקורה, וכי מקורה שננתנו מוארהין כשר דמי צבע אין פוטלן המקורה בשיטין מראה, תני'יש. ולפי העצתנו לא קשה מידי דהיא שם בסוגיא דמכות ג.ב, רבא גרש בת"ק חסר קורתב וממלוא טבירא לה' לת"ק דג' לוגן פוטלן אפיקל נשתנע מראיקן, ור' יוחנן בן נורי פליג ארישא נמי, ואם בן על כורחן פוטק בת"ק דרכבים הם ננד ר' יוחנן בן נורי וכאותן פוסקים שהביבאים הריבט"א הניל, וכבר בתבטל לעיל דהיא מ"ד טבירא לה' לוגן שאובין אינם נתחרין על ידי שנית מראה, הוא משות DISTINCTION מראה איתו פוטל אלא מדרבנן, ולמלאן דפוטל מדרבנן באמות מי צבע נמי פוטלן את המקורה בשיטין מראה מדרבנן, וכבר' מאיר שחולק אר' יוסי בספרוא, ואם בן לא קשה מידי קושית הנותן, דהיא כאן רבא הוא דamer הדאי מראהו, ולידיה מי צבע פוטלן את המקורה על כל פנים מדרבנן, וזה נקורה נעלאה בעורו ה' יתברך.

ומעתה נראה פסק ההלכה שפטוק הפטוקים בזה, הנה הרמב"ם פסק בה' מקואות ז, ח, כר' יוסי דמי צבע פוטל ב' לוגן אבל אין פוטלן בשיטין מראה, ולפי מה שבתבון, ר' יוסי סובר DISTINCTION מראה פוטל מהתורה, ולכן מי צבע בשם מים עליהם איתו פוטלן בשיטין מראה ופוטלן ב' לוגן. ובה' ג', פסק הרמב"ם דג' לוגן שאובין נמי נתחרין על ידי שנית מראה, והוא ולא כרבא במכות ג', דכוין רטבירא לה' דמתהורה פוטל SHITIN MERAH, ממלוא דג' לוגן בשיטין מראה אינם פוטלן. וכן פסק בה' יב, דנשנה מהמת עצמוני איתו פוטל דאכתי שם מים עליהם. אבל מה שפטוק בה' ה, דשבר נמי פוטל ב' לוגן הוא מן התימה, וכך מה שביאורי ר' זעיר דאמר ודרש בר פוטל ב' לוגן על כורחן פליג אר' יוסי ואם בן הרמב"ם דפטק בר' יוסי לא הזה לה' לפטוק הא דר' זעיר, וזה ציריך עיון. אבל על כל פנים ואת נראה ברור והרמב"ם וכן חחין פסקו בר' יוסי ננד ר' מאיר דלפי שיטה זו לא מהני להבהיר מראה שיש בה חשש שאובין על ידי שנית מראה, אבל פוטק חד דכובל על מלמא לא חשו לה' כלל.

ומעתה נראה מה רצוי של סיד שלבנה את המקות, הנה הדברים חיות שצינתי פסק בפישוטו דפוסל את המקות. ולפי עניות דעתנו נראה דודין עמו ובין לר' מאיר ובין לר' יוסי פסולה, דבר יוסי דמזכיר מי צבע הכל הא הטעם הוא משום דערין שם מים על'. אבל הכא בסיד אין עלו שם מים אלא סיד ודומה ממש לחומרא מזיגא, ולא עוד זהה אמריק בשבת קמד, ב', בדבר שאין עשן ממן מקוה בתוליה פסול בשינוי מראה, עיין בתוס' יומ טוב ז, ג, ולהכי מוחל פסול בשינוי מראה אף על גב דלאו משקה הוא משום והזה עשיין ממן מקוה בתוליה, בתוליה, עיין בתוס' וחシים על המשניות שכחוב ושבר על כורחך עשיין ממן מקוה בתוליה,adam לא כן למה לא יפסול בשינוי מראה של שבר עמי"ש. ולפי מה שבתבוח פשיטא דמשכבר אין עשן מקוה בתוליה ופסול בשינוי מראה, ומה דפוסל בגין לוגין ממש ודמאי מאן דאמיר שם בעירובין אויה בר' מאיר דפוסל בגין גומ פסול בשינוי מראה זה ברור. על כל פנים סיד כיון ואין עשיין ממן מקוה בתוליה פשיטא דפוסל את המקוה, ואם כן לדין דפסקין בר' יוסי כיון דפוסל בשינוי מראה ממילא נמי דשאוביים והחוור לחווית טהורין, דהא בהוא תליא כמיבורא לעמלע', ובין עמא דבר עשיין, لكن לכארורה היה דין דאפייל לכתוליה מותר להכשיר מקוה על ידי סיד. אבל נראה לברור דברין דמי הסדר אם עימזרין זמן מה הימים לכתוליה נעשן צוללים והסיד מתעבה יורד למיטה, וכן פשיטא ופשיטא דאן להכשיר מקוה על ידי סיד. ומוקם אויה להצעע פה העירה שראיית בשוו"ת "לבושי מרדכי" יוד' סי' קס ובשו"ת "שעריך צדק" סימן קג שהביאו בשם הר' זיה' ואם חזרו מראיתן קדום שנשלם השיעור או פסול. והוא פלא הלא במשנה מקוואות ז, ה, מבואר בגין לוגין שיש להם מראה אין ונפל למקוה חסר בשר, אם כן מבואר וכשר מיד כשבפלו נשנהו מראיתן של ג' לוגין למראה מים ואיפילו הци לא פסל. וזה ברור, ולא שלא נתעוררו בזה ודו"ק.

(שיעור מ' סאה)

הטור כתוב ריש סימן רא "צרכיה שתעובל במי מקה שיש בו ארבעים סאה וכו' ואף אם תעובל במיעין צרך שהוא בו מ' סאה, אף על גב דמעיין מטהר בכל שהוא היינו ודוקא לכלם אבל אומ' איפיל אם הוא קטן ובו ריאן טבילה עולה אלא אם כן יהא מ' סאה. והרבבים' והרבב"ד כתבו דאף אומ' מטהר במיעין בלהזואה". והבית יוסף הביא סוגיא דתגינה היא, אם דתנייא ורוחץ בשור במיםumi מקוה, את כל בשרו מים שככל נטפו עולה בהם, ובכמה הם אמהה על אמרה ברום ג' אמות, וראיתי בטורי אבן על חגיגת הרובה לתמורה, ואם כן סוף כל סוף קשיא והוא מכתב כתיבי וכי מושם ולא מחשב שיעורא במרות לא מקרי מכתב כתיבי, ותירץ רמצעד הקרא הוה אמריק לכל אחד בשיעורי, והיהו התקדול לפי גודל והקטן לפי קטנו, אבל חכמים השוו מדורזין לנשס כמו לענק וזה לא כתיבי בקראי. אולם הוא בעצמו וזה דבריו וללא רציך שהיא נטפו עולה בכת האות הנגיד לפי גודל והקטן לפי קטנו לא צרך קרא דהא כתיב יבא המשמש ותורה" ודרשין מיניה בטפרא בתורת חניכים מה הערב שמש בכת זאת אף

רוחצת גופו בבית אחת, ואם כן האיל בשרו על כורחך להא אתיא להשות גט לענק, וככלם צירין וזרק מ' סאה, אם כן שוב הדרא קושיא לזרותה ולא מכתב כתבי.

ונראה לו דבר חזש והוא דהלא מבואר בפסחים י, ב, ובשבת טו ורביעית מים יש עליו תורה מקוה כיון וחזי לחתבל בה מחתן וצנורות, ולפי זה אם שפכו לנו רביות זה שאובין באיה סכום שישיה נתחרין מכח השקה כיון ותורת מקוה עלי, ולפי זה מצד הדחא כל גופו עליה בתה אהת היהיך דרביעית מי מקוה שהוטסעו עלז מים שאובין, ואלט חכמים אמרו דעריך מ' סאה והדייט דלבני אדם לא מקרי רביות מים מקוה ולא היה עלי תורה מקוה שיטהר שאובין, ולפי זה והוא מכח ב' קראי על כורחך לזרם ולבל אודם בעי מ' סאה אף לקלטן, אבל מצד זה והה דרביעית שהוטסעו עלז שאובין, אבל חכמים אמרו דעריך מ' סאה או כא סאה מי מקוה ממש, ורק על מ' סאה או כא סאה יש תורה מקה, וזה לא מכתב כתבי בקרה אלא דרשו הקריא גם להכי דאין תורה מקה רק על מים שכט עלה בהם, ובלא השקה, וזה לא מקרי מכבב כתבי, דאפשר דגוף הקריא בא להשות המודות ובכמו שכתב הטעון ابن זהה ברור ונברן.

ובא וראה כמה מוכרים ורביר אל, והמחבר פסק בסימן הניל' סעיף טו דעל מקוה שיש בו מ' סאה או מעין כל שהוא מותר להוטסף שאובין כל מה שישגה והם כשרים. ועיין בית יוסוף באורה, ובתשובה מהר"ק תשובה נ"ז, שהאריך הרבה לבאר דין זה, ובכתב דלית לזרם הדחא דמעין כל שהוא מותר להוטסף עליו תלייא אם לאודם צגי במעין כל שהוא או לא, והזה הרא"ש והרשב"א בר' יוסי סבירא להה לענן מעין, ואפלו הכה סבירא להה דמעין כל שהוא מותר להוטסף עליו שאובין. ובול רואה תשומות בזה,adam כן למה לא נאמר דבם במקוה של רביות שיש עליה תורה מקה יוכל להוטסף שאובין כמו במעין דם במעין בעי מ' סאה, ומאי שאב מקוה במעין לענן זה. אבל דואמת יורה דרכו כי ואיזי קראי רכל בשרו אשר מיפוי ודרשין דעריך מ' סאה, במקוה כתבי ולא במעין. וכי פירושו לעיל רושו חכמים דוק עלי מים שכט גופו עליה בהם יש עלי תורה מקה ולא מהני השקה לרביות לגביהם אודם, אבל במעין הלא לכא האיל קראי של כל בשרו, וממילא והדרא לקרא קמא של "ובא המשמש ותורה", שעריך שישיה גוטו עליה בתה אהת והגדול לפני גדלו וקטן לפני קטנו, וכן סבירא להה הראב"ד וכן הבהיר בית יוסוף ריש סימן הניל' דבמעין דלא כתבי כל בשרו די בנדול לפני גדלו, וממילא שפיר סבירא להה להראב"ד ובמעין לא בעין מ' סאה נא. אבל לזרין וסבירא להה דבמעין נמי בעין מ' סאה, לאו היינט טעמא משומ שבטלו במעין כל שהוא תורה מעין, כמו שבטל מוקה של רביות תורה מקותה, והαι גבי מעין לכא קראי על זה אלא מצד שלא יהא בד' כל אחד נתן שיעור המקותה, סבירא להה לר' יוסי מושם לא פלוג אמרו רגב' מעין נמי בעי מ' סאה וההיינו שיעור הבינו לאל אחד ואחד, וכמו דאמרין גבי מקוה מצד השני כתובים, אבל דא שאמרו גבי מקוה דעריך מ' סאה ממי מקוה דוקא לא השקה לא אמרו גבי מעין. וזה דבר ברור אמרות גזק, וכן מבואר ברא"ש דמי' סאה גבי מעין מושם לא פלוג, שכתב בסוף פסק תינוקת בדלותות מקואות של סוף הרכה ב': "ונראה דברי ר' שמעון כי אין להשיב על הראיה, ובם מלטה ומסתבר הויאל ושיעור חכמים במ' מקוה מ' סאה לא פלוג אודם לשער בכל אחד לפי גופו". והרי מפורש דוק מעד לא פלוג אודם במעין ציריך מ' סאה, אבל הא לא אמרו דבם במעין ציריך מ' סאה מי מעין במ' מקוה, וזה ברור.

והנה ראייתי עוד בטרוי אבן שם שכתב רבאים גדול הקומה באמות לא סג' ב' סאה וצעריך שיעור גודל אחר. ובהגהה על טורי אבן שם כתוב דודרי עיריך צעריך יותר מ' סאה אבל לא מצד שיעור מי המקווה אלא שיודה גופו עולה בתה אחת ולכן לא קשה ממשנה דפי' דכלים עי' ש. ובמהילת כבוד תורה של המגיה לא חש לסתוריה, והוא מה שכתב הטורי אבן דלארים גדול צעריך יותר מ' סאה, חיט מצד הזרעה רצעריך מ' סאה ודוקא של מים טהורים ולא שאובין, ואם כן הכי נמי סאה, חיט מצד הזרעה רצעריך מ' סאה ורשות מים טהורים כדי שיודה גופו עולה בתה אחת זהה פשטו ועיין בכל הדברים שכותבי. ומכך כל הניל היה ראייה לשיטה דשאוב במל דאויריתא, דאי שאוב במל מותר מהתורה, נפל בכירא כל הניל והדרה לדורותיה קושית הטורי אבן והוא מכובת תחביבו, ולכך לרץ נnil, ודוקיק היטב. ואחריו כתבי כל זה מצאתי ברבר היחס על ה' מקוואות שהביא קושיא בשם מוהר"ם איש דארך רוב שאובין פוטלן מהתורה הא נהדרין בהשכה דרביעית מים תורה מקווה עלי' כמו במעין. עי' ש שנדחק דוחק גדול, ולפי מה שכותבי הדבר ברור במלון ודו"ק.

ואחריו העיון בדבר הניל ראייתי כי יש כאן מבואה גדולה בענין, רתקן בראש מקוואות א, א, מי גבאים שתה טמא ושתה טהור טמא". ופלגיו שם הר"ש והרא"ש והרמב"ם. והרמב"ם סבירא להה דהני מי גבאים איתם שאובין אלא הם פחות מ' סאה ולכן לא ייקבל טומאה אלא לרצוץן, אבל הר"ש והרא"ש סבירא להה רמים שבגנא לעלטן אין מקבלן טומאה, אבל הטיפה בטומאותה הוא לדלא סלקא לה השקה בין שאין כאן מ' סאה, וכן הווא שיטת הראב"ד בה' טומאתות אויבלן טז, שהציג על הרמב"ם שכתב דאם נפל משקין טמאין לרוץן הווי הימים שבגנא טמאין אף על פי שהם בקרען, ועל זה שף הראב"ד סוללה וטיסס דכל זה שאין רביעית מים בגבנא מגבלן טומאה, אבל אם יש רביעית רק שאין מ' סאה הם טהורים אבל אין מטהרין מים אחרים בהשכה. והנה לא אוכל להבין בשום אופן דמנין להה לראב"ד וכוכותיה חילוק זה, דמנהו נשך, אם נאמר דורתות מקווה על רביעית למזה לא תחני השקה למים אחרים במים אלו, הראב"ד על בחרן סבירא להה וזה דעתו ורביעית דמוכה לאו היטין שאין תורה מקווה עללה ועוד מקווה גופא נמי טמא, אבל דעתלו שיעור רביעית לבני ללים שצעריך שעור גידול ובמו באדם, אבל שפיר תורה מקווה על האי רביעית, ואם כן מנין להה לדלא סלקא להה השקה במים גבאי אפלו אין שם מ' סאה. ובאמת מעטתי דרש"י לא סבירא להה כהנ"ר ראשונים בכפסחים י, ב, ד"ה "בקרע טהורין" דסבירא שם התוספותה וזה הכל כל שאודם טובל ידים וככלם טובלן בו ובורו טומאה אף על המשקין שבקרען כל כמה ומהו גבירותים סאה עי' ש. והוא ביפורוש דרש"י סבירא להה וזה אי בטול ורביעית דמוכה, פירשו דאמורו דאין על רביעית שוב תורה מקווה ומילאנו דמקובלן טומאה. ובאמת מכח האי לתוספותה מוכחה שישת רשי',adam אמר רלא בטול תורה מקווה מרבעית אלא אמרו דעתם לכלם בעי מ' סאה ומילאנו וזה דמתה אם הוסיף על רביעית מי מקווה והשלימו עד מ' סאה וזהה כשר לטבילהן כלם, ובתוספותה הלא מפורש/DDזוקא במקומות שנובלן בו אודם טובלן בו ידים וככלם, ולאודם פשיטא לדלא מהו רביעית מקווה אלא בעי מ' סאה או על כל פנים כא' סאה לשיטת הסוברים ושאובין דאויריתא, ולכן שיטת הראב"ד ר"ש ורא"ש נפלאו ממי. ועיין ברמב"ם בה' מקוואות יא, א פסק כדאי גוטספה לענן נטילת ידים דאין טובלן בשאובין ובפחות מארבעים סאה, וכן פסק בה' ברכות ז, ה, עי' ש בהשגת הראב"ד שכתב טובלן לדים בשאובין כמו בעל קריין, ומשמע דמהודה דעת כל פנים בעי מ' סאה, ועיין בר"ק מסכת ברכות פרק אלו דברים (נג. ב, מ,

ב. ביריעו) הביא שם הפלוגתא חזקה ורביה יהון לעין חמץ טבריה, ועיין ברץ הביא שיטת רשי' לעין גטילת ידים בטבילה בעי נמי מ' סאה, והוא זיל חולק וסבירא לה דסגי רביות מקוה לטבילה, והוא דבטל רביות ומוקה לעין כלם בטלה ולא לטבילה ידים, ולכארה היה נהאה לטבילה, והוא צלא נמי בהא דעליל, ואם נאמר דבטלו רביות ומוקה דלא תהא עליה תורה מקה, כמו דסובר רשי' בפסחים ז, ב. ממילא ולא מהני גבי טבילה ידים נמי רביות מקה לא מקרי טבילה בריביתא כיון שבטללה, אבל אם נאמר דלא בטלה לנמי ולא אמרו אלא לשיעורא ומותר להוציא על רביות מקה מים שאובים עד מ' סאה, אם כן בשלה מאלבוי כלם שפיר דמשוט לא פלוג דאייכא כל גודל כל קען השוו השער ואמרו מ' סאה, אבל לבני ניטלה ידים הלא רביות טיג'ו ליד אוד המROL בענינים, והרואה דעתלה מכל מבן סג' רביות, ואם כן הא רביות הוא שיעור היורה גודול ולמה לא תסגי במקה נמי רביות כיון דתורת מקה על.

ולכארה באמות לא ידעתו ולמה לא תחני לעין בטבילה כלם, רצחה לומר כלם טמאים, ובכלם והוקחים מן הנברי חידוש הוא וביעי ודיקי מ' סאה, אבל בטבילה כלם טמאים מהה לא תסגי רביות מי מקה שהשלמו למי סאה במים שאובין כמו דחוינן דבענן דכענין דכענין מ' סאה ואפיפל הכי סג' בבל שווא מעין שהשלמו למי סאה במים שאובין, והוא מטעם וכותוב לעיל, ובאמתות בענין לא כתיב והאי כל בשרו ובמינה דרישין דבעי מ' סאה מים כשרים מוחתלה, אלא דרבת הרוא"ש דמשוט לא פלוג אמרו דגט בענין עלי' תורה מעין מהוניו חוספת מים שאובים, ואם כן הוא החין וזהה לה למימר הכי גבי כלם והאי כל בשרו לעין אוד כתיב לא לבני כלם, אלא כדי שלא ישער כל אחד אמרו וגביה כלם נמי בעי מ' סאה, אבל האי לא פלוג לא טיג'ו לנו ונאמר דרביתא מקה לא הוועה עליה תורה מקה ולא מהוניו חוספת שאובין, דמאי שנא מעמיעין, ורביה זה ציריך עיון גודל. הן אמות דקשיא לעל גוף הענן ולכארה מה הועיל גבי כלם במ' סאה, דבשלמא לבני אודם כיון דסתם אודם בינוינו דל' בעי מ' סאה נקטו שער זה כדי לדחותות מודותיהם, אבל גבי כלם לא שייך זה שיעור בינוינו ולהיכא למימר דלכל' ביטוח די בארכבים סאה כמכובן ולמה הארכיבו לומר דבעי מ' סאה גבי כלם, ולכארה קשיא נמי על אודם, دائ' נאמר דהאי מ' סאה בעי כדי שלא ישער כל אחד ציריך לומר וציריך דוקא שיוטבל במ' סאה אמה על אמה ברום ב' אמות, ובמקורה מודותת אכתיה כל אחר ישער כמה מים יוסוף כדי שיודה כל גופו עליה בתה אחת, ומכח זה על כורח לומר שיעור מ' סאה מהתורה הוא, ולא מצד שלא ישער כל אחד אלל גורת הכתוב ולא הוועה תורה מקה רק על סכום מים שיוטבל לטבול בו אודם בינוינו, ולא באוון הטוביים ושער זה הוא מודרבן, ועיין בשורית רב"ש ורב"ח ריש טמן ר'א, ועודין הורב ערך תלמוד גודל. והנה לפ' דעתי יש להזכיר על פי זה שיטת הרא"ד דום מקה שלמה נטסלת ברוב שאובין, והוא דכל ראיית הרא"ש בסוף פרק והיינתק שכתב דומטור לחוסוף שאובין והוא מטעם וכשותחבירו המים למי מקה געהו מכח השקחה וחירעה, ولكن כל מימות שבועלם טהרו על ידי זרעה, אולם לפי מה שכתבתי לחאה להאי סברא לגבי בטבילה אודם, ולכארה תסגי רביות מים שענין מקה מהתורה ולמה בעי מ' סאה דחוינן שיעור המקה בל' זרעה, והיתן וגירות הכתוב הוא ולבני בטבילה אודם לא מהני זרעה, וכיוון שכן ממילא אפשר לאחר ריש' מ' סאה נמי לא מהני זרעה אלא ודוק מיעוט שאובים דבלול ברוב בשירים, וזה נראה לפי עניות דעתינו דבר ברור עד שלפי כת שכלי יש לחוש והרבה לשיטת הרא"ד הברורה.

במשניות מקווארה ה, ו: "גָּל שְׁנַתְלֵשׂ וּבָמִ' סָאה וּבֶל עַל הַאֲדָם וּלְהַכְּלִים טֹהוֹרִים", הנה המהרי"ק בשער קטן הזכיר ממשנה דמי מעין אף על פי שנפסקו ממקומם אם עדין לא נטו מטהרין בזוחלך, כדי לא תימה ה כי למה מטהר הנל שהוא זוחל, מה שאנו כן במעין שוחטבו ר' על גבי בריכה והפסיקו הר' הוא במקורה מים שכבר נט, או דמיירי בבריכה מלאה עי"ש, והשתומטנו הרבה על דברי המהרי"ק אלו מהא דוחולן לא, וחגינה בא, דמויק להאי דגל שנתナル דיזוב ומצפה, ומקשה אחר כך אי ביושב ומצפה מזו למיורא, ומתרך דזהה אמיינא גנוור אותו חרדיות או אישיך אותו בפין קא משמען לנו ולג, ולפי דברי המהרי"ק מאוי מקשה מהו למירא והצורך לדוחק ושםעין ולא גנוור אותו בפין אז חרדיות, הא טובא אשמעין דמטהר בזוחלך, ורקשיא זו לא רק לפי דברי המהרי"ק קשה אלא בלאו ה כי נמי למאן דלא סבירא ליה לדברי המהרי"ק, מכל מקום על ברוחן מודה דגל מטהר אף על פי שוחלך, או לש"ר ס"ק ב' דבוי מי' סאה אף על פי שהוא מעין. אלא ולזה יש לומרראי ואיש עיינן חומריא דבוי מי' סאה זהה לה למייר ה כי אינט טהורין אלא אם כן יש מ' סאה, אבל מראמר טהורין משמען דקללא אהא לאשמעין. ואחרי החיטוט מצאתי שכבר ישבו על מדורכה וו"הלב אורי" ו/orאש יוספ" בחוזושים על מסכת חולין, ולפי חומר הקשיא היה נראה ל לומר ואי אשמעין הוא וזהו במעין לטהר בזוחלך, וזה לה למייר שם בתחלת הפרק נבי מעין שהעבירות על גבי בריכה, אבל במשמעותו זו כתני דמי' מקה וחוזלך ועודין צירע עיון וודוק.

ג

(גזרת מרחצאות בטבילה)

הנה מקור הוין הוא סוגיא דשבת פrisk כירה לט, ב שגוזו על הרוחצתה בחמין בשבת זו בהחומרו מערב שבת והן בהחומרו שבת אפיקו בהירור, וכן הוקבע להלכה בשול"ע או"ח שכ, א, וש פלפל וחלב באחרונים על דבר טבילה נשות בלבד שבת קודש בחמין והוא הוין "הנרע" ביהודה" תנאים או"ח סימן כד, כה, כו, ושווית "חכם צב" סימן יא, ושווית "מהורי" ענלי" סימן עא. ובולם החלבו בשיטה אחרת שגס טבילה נשים הוא בכלל גזירת רוחיצה, וטרחו מארד לישב המנתג שנגנו לחלק בכל תפוצות ישראל וטובלין הנשים בחמין בלבד שבת קודש ולא מצאו אופן אחר להתריר רק בחמין שהחומרו מערב שבת ותבטאי שתפוגג קצת חמימותן ויעשו פשרנן, או שוטבול ממש בין השמשות ומשום שלא גוזר על בין השמשות, עי"ש בדבריהם הקדושים. והגנוו בעל "סדרי טהרה" בסימן קצ, ס"ק ט טrho יותר לישב המנתג, וכותב ואבשו לרמר דמקווארות שלט אין בכל גזירות מרחצאות בין שחם מעין הנבע ותמייד הימים קרים למטה ולכך אין רומיין למרחצאות שלום עי"ש הדעת. ולא זכויות לתבן וברחים הקודושים של הגנוו גאנונט פטורי עולם זעקייל, ריכין ורחלבו בשיטה זו שגס טבילה ארם היא בכלל חരיצה ומילא כלל הגוירה, אם כן איך אפשר לששות חילוקים באלו ולומר דמקווארות שלט אין בכל הגוירה. וכי על המרחצאות היהת הגוירה שלא לחוץ במרחץ כוה או כהה הכלא על מעשה הרוחיצה בחמין היהת הגוירה ואיך אמר דבמעין מופי שהוא קר למטה לא שייבת הגוירה

שاما יום בשבת, ארוכה עד יותר יש לחוש בمعنى שלחן בשבת כיוון שהחומיות אינה מוגנתת כל כך וחיש מהר הולכת לה על ידי הקיריות שלמטה, ואוי משומן ואיטן זומה למעשה אדאשי טבריא אמרה, זה מסכת הגמ' שם לט, ב, רוזן בכל ווון בקרע אסורה, וכן פסקין בש"ע, ואיך נחلك להלכה ולמעשה בין מקוה בין מגן לבין ובין מקוה משוכחה מנהר או מי גשמיים ואיך ניתן דברינו לשועזין. וכן קשה לנו על הנדע ביהודה גנאי שגמ' כן הילא בשיטה זו דטבילה גם כן היהת הכל גוררת רוחיצה רק וכרבט דטבילה לשדים בתחולת הללה לכל גוירה ועל מאשכחת חמין שהוחמו בשבת דסמן לחיפוי טבילה. ולא זכתי להזכיר דהא מהוורת לאח' בותם ערבע שבת קדוש בכל הימים וכן עמא דבר נהגין שהופך כמה שעות קודם הללה והולכין לביצין בערב חזרון לטבילה, ואיה בתוב מפורש שעריכה לטבילה ודוקא מיר אחר צאת הכהנים. לא עוד אלא רביום טוב שול להיות קודם השבת והוא דיש מקום לגוזר שלא לטבול כלל שבת קדוש כדי שלא יבואו לחום ביום טוב ושבשת. ועוד מה שכתב הנודע בהזורה זיל ואיך אפשר שידיה צוין לתוך חמין משומן וזהה שאובין, קשה להזכיר דהא שפיר אפשר במקווה של מי גשמיים שסמכה לה מקוה שאובין ונתרה על ידי השקה, ומה אמר ביוון רבסחט טבילה אשה על כל פנס לא שיר למייגר שב לא הויה בכל גוירה דלא גוירו כלל על טבילה אשה, אם כן לא זהה ציר לכל הארכות וליכנס בדורחים אלא בפשטות הויה להה לימיור דטבילה נשים לא היהת בכלל הגוירה, וכן דברי הנדע ביהודה נפלאו ממנה, אבל הגאון על "סדרי טהרה" בסוף הסימן ס"ק טו, הביא דברי השור"ז "וכרון יוסף" סי' י"ד: "שמנוגת תפשט בעיניהם שטובלת בחמין כלל שבת ואין פוצה פה ומוצפוק". ועייש סדרי טהרה שהביא דברי הרוב המגיד בה' שבת ב, יד: "דלים מב"ס מודחין התינוק לפני המילה ודריחאה רק משומן גוירה אסרו ובמקום מצוה לא העמידו דבריהם". ובסוף סימן דטבילה איסור וחינה בחמין הויה רק כמו שבוטה דשבות ובמקומות מצוה לא גורה, ובסוף סימן דטבילה הlein טעמן נהגין לטבול בחמין כלל שבת אין למחות בידם שיש להם על מה לסתמוך עב"ל. הנה והואן ציל גלא לדמייה ונפל נהגין על פי דברי הרוב המגיד דטבילה מצוה לא הויה בכלל גוירת רוחיצה כלל, ולפי זה אומר אני ריק טבילה נשים לא היהת בכלל הגוירה אלא כל טבילה בין של נשים או של אנשים כל שאינה רוחיצה של העונג אינה בכלל הגוירה, ומלהא דמסתבר הוא דכל טבילה לשמש מצוה אין לחוש שיבוא להחם, וכךין שאמור בפסחים לעניין בעיר חמן הווא עצמו מחוייר עללו לשורפו מכיל קאכל, וכן כל שאינו רוחיצה של רשות לא רוחיצה בכלל גוירה, ורק טבילה קרי, אלא אם טבילה שלפני ההפלה להארשים שנגנו לטבול קודם החפלה אי אפשר לכלו בכלל גוירת רוחיצה, וזה נקבעו הקרים נתפל במסכת שבת פרק בהמה מולקין ס"ק ק' שכחוב: "ובעליך הרין כבר בתבתי בארכות שאין טבילה מני מקוה בחמין בכלל גוירות מרוחצאות". ופלא על הנדע ביהודה זיל שבמקל דזה דברי הקרים נגען.

עוד נראה לפי עניות דעתך דבר ברור דלשיטה זו של הרוב המגיד וקרבן נתפל דטבילה לא היהת בכלל גוירה אין חילוק אם החמין והחמו מערב שבת או שהוחמו בשבת בחitor דהיטן על ידי עכברים לצורך עכברים, זהה רוחיצה בחמין שהוחמו בשבת בחitor גוירת רוחיצה אסורה, מעתה כיוון וטבילה לא היהת בכלל גוירה Mai ha-homo מערב שבת או שהוחמו שבת בחitor לצורך עכברים. ואף על פי דיש חילוק בין חומרם שבת לחומרם גוירת רוחיצה אסורה, מעתה כיוון וטבילה לא היהת בכלל גוירה Mai ha-homo מערב שבת או שהוחמו שבת בחitor לעמץ רוחיצה פניו יורי ורגלי, עיין במגן אברורם סק' ה' וסק' י' בסימן שבא, ובמחזיות השקל. מכל מקום נראה והריט זוקא לשון רוחיצה פניו דיו ורגלי שום בכלל

רוחיצה אלא דבוחומו הימים בערב שבת לא גור, וכר היה הגוירה מתחילה, אבל את איך נמציא גוירה חדשה אם אמר לטבילה לא היה בכלל גוירה מנין לנו להמציא ולומר לטבילה בחמש שוחחמו בשבת בהיתר אסורה מעדר הגוירה, זהה פשוט וברור. והרי וראה דזה רמב"ם מותר לרחוץ והטיק לפני המילא בחמש שוחחמו בשבת בדיעבד ומשום רוחיצה תיינק לפני המילא לא היהת בכלל הגוירה, אם כן מאי טרא רוחיצה תיינק או טבילה נשים ואנשיים שם כן לא היה בכלל הגוירה.

ועוד נראה ללהביא ראייה מוכחת לטבילה לא היהת בכלל גוירה, רהנה הנרע בזיהודה תעינן בסימן בו, העיר דלבוארה בטבילה של מצוה בחמשין יש עד הששו ומתקן גברא, אלא דבענן מותר משומן ונראה כמייקר וכסוגיא דביבעה ת"ת, אבל בחמשין וללא למימר ונראה כרכוז דהה רוחיצה בחמשין בלאו היכי אסורה מעדר איסור רוחיצה, אין מותר לטבול הא הויה בכלל מתקן. וזה העיה גוללה. ומה שתירץ שם הנדע בזיהודה "ל' נראה רוחק קצת והוא בכלל מתקן. ראייה דראיש דביטים הכהפורים נמי לא גורו משומן דמי איינא מידי דבשת שר ובוים הכהפורים אסור, ממש לא הרין מני בין דבצון שרי בחמשין נמי שווי. ומילא בגין הרוחק של תירוץ זה, ומה שבຕב שמ עוד זהה אנק לא פסקין קרבא אלא ברעת הריח'יך וכרבו ביבי ואבוי עיי'ש. זה ודאי אמרתנו ונובן, ופלא על המין אברודם בה' שבת שבר טק"ח שכרבו לטבילה קרי מותר משומן דזהה רק דרבנן, ורקשה דמה יענה לטבילה מדה שהוא אדורותיא. אם לא שנאמר דהמגן אברודם סבירא ליה לטבילהASAהה בחמשין בשבת בלאו היכי אסורה משומן גוירת רוחיצה, וערך עיין. אבל מכל מקום קשה לו על דברי הנדע בזיהודה דעל כל פנים כמו דמקשה בגין' תינח מים ייפס וכו' תינח בשבת ביום הכהפורים וכו', כמו כן הוה לה לחששות תינח בימים קרים איכא לממיר דמייחי כמייקר אבל בחמשין מאי אייכא למימר, וללא למימר דנראה ברוחץ והוא רוחיצה בלאו היכי אסורה משומן גוירה. וקיים זו קשה לאורה נם אבל דברי הנדע בזיהודה ועל כורחן ציריך לזרר דסוגיות הש"ט בביבעה היה טובר לטבילה חמשין בלאו היכי אסורה בשבת מטעם גוירת רוחיצה בחמשין, והיה מכאן ראייה לטעו שיטות לטבילה בחמשין בשבת אסורה ותקשי מבאן על כל הדב שיטות הרוב המגיד קרבן תנכאל ואשר ראשונט שהביא גאנן בעיל' סיורי טהריה' דסבירא להה לטבילה לא היה בכלל גוירות מוחצאות אבל נרא לא פרי עניות דעתינו דלא קשה מורי, ולכאורה איכא עוד טעמא רבבה שלא להתרטט לטבילה בחמשין בשבת ומשום דדבר זה אפלו בתול אסורה, וזה אמור בגמ' תענית יג, וברכות כב', לטבילה בחמשין מאי אייכא, ועיין בבביה יוסוף סופן ראי ובשו"ע ראי, פסק כן ללהבה בשם הרש' שבמדרכי' לטבילה בחמשין אסורה אפלו בחול, והרמ"א מביא יש מקילן. ועיין בשורת קורותות זקי החותם סופר זוקיל' חלק יוד טימן ריד שהאריך בבייאור השיטות, ובבייאור הגראי' דקשה מהה שפסק השו"ע קצת מה עיי'ש. ואול יש לומר על יי מה שבtabב הש"ך בסימן מג, דמותות מוחצאות לא היהת אלא לכתהלה ובריענד עלהה לטבילה, אם כן לא קשה מידי דבסי' קצת, מה מייר המותבר לטבילה בדיעבד, אבל בסוף סימן ראי, פסק ולכתהלה לא לטבילה בחמשין שם שיטות גוירות מוחצאות. על כל פנים סבירא להה המותבר לטבילה בחמשין אסור אפלו בחול, ואם כן אין והותלה לקושיא שהעמדנו ודקשי הש"ט לרבא תינח מים קרים אבל מים מים חמין מאי אייכא למימר דוא מהזוי במתקן, דזה אינו, ובלאו היכי לטבילה בחמשין אסורה אפלו בחול, וזה ברור.

ולפי זה סאמר דורי להני שיטות וסבירא לה רטבילה בחמן בלבד או חוץ מהן, אם כן פשיטא רטבילה מצוחה מעיקרה לא היתה בכלל גיורת מרחצאות לענין איסור רחיצה בשבת דבר שבלאו הוי אסור אפילו בחול, וכן אנו צריכין לסבירה הרוב המגידי ובמוקם מצוחה לא גורו ולא היה צריך לגיורת רחיצה בטבילה מושום דבחמן לכא טבילה. אולם לרמי'א שהביא יש מkilין דעתך בחמן מותרת, או היה מקום לגיורה בטבילה נמי, ועל כורחן אנו צריכין לסבירה הרוב המגידי וריעמיה ובמוקם מצוחה לא גורו על טבילה בחמן.

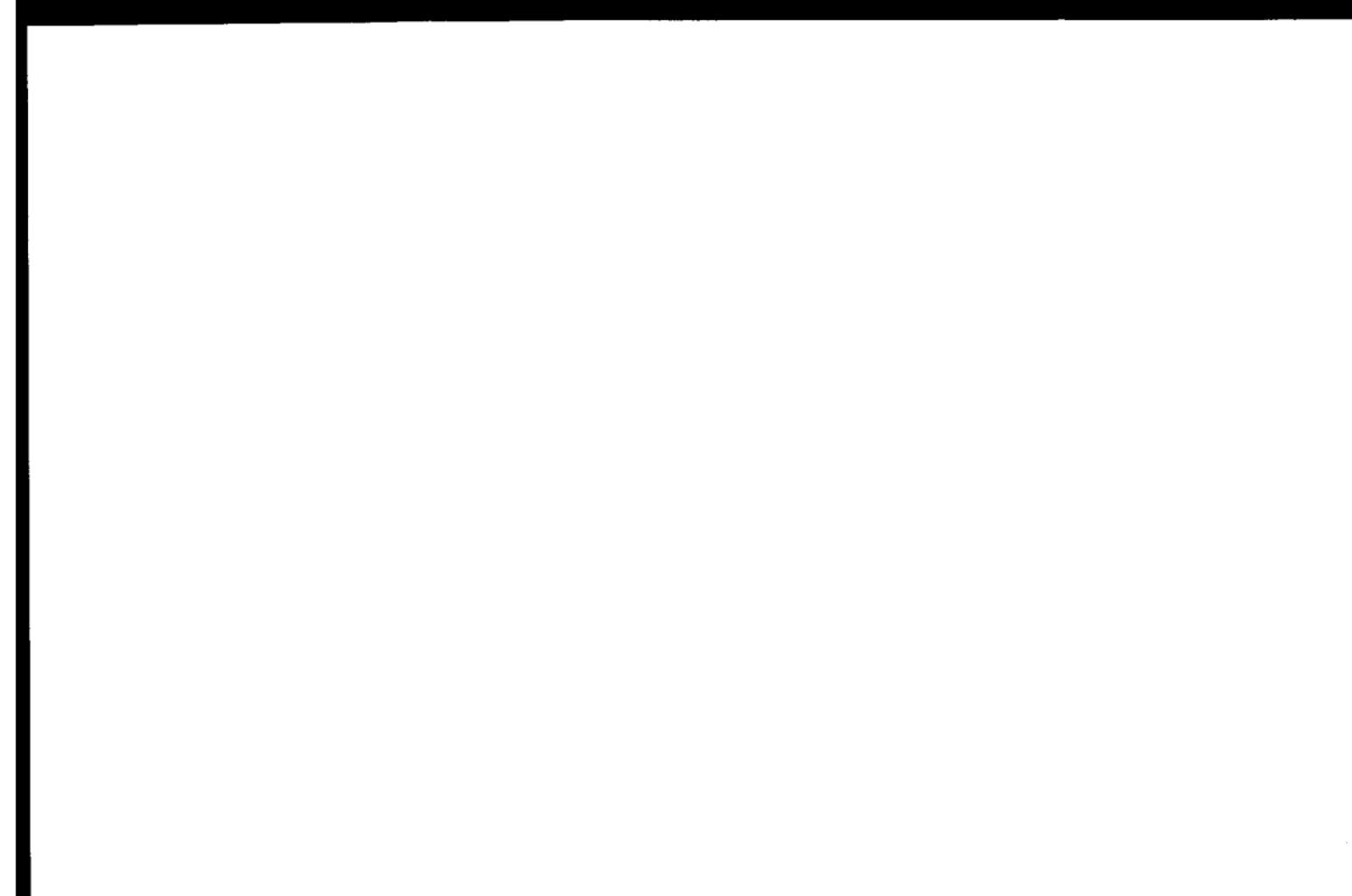
וראה וזה מציאות מעיאה גורלה שזכוייה לה בוגות אבותוי הקירושים. הנה בש"ע שכ' ח. וכסי' תקיא, וברב ואדם מותר לטבול מטומאות בשבת, ומוקור דין הזה הוא במשנה ביצה ז, ב. אכן מטבילה כלם אבל אדים מותר לטבילה, והטעמ משות ונראה כמויר וכמסקנת הש"ס שם. וקשה לקרשא גורלה דלהה והביא והמחבר דאי דינא ואדם מותר לטבול מטומאותו בס"י שכ' של הסימן מדבר מודיעין רחיצה בחמן בשבת, וכן בהלכות ים טוב בס"י תקיא מדבר מודיעין העברה כדי להחם מים, והאי דינא ואדם מותר לטבול מטומאותו בשבת הזה להה להמחבר להביאו במקום דמייר מודיעין טבילה כלם רוחיות תקוין מנא ותקוין גרא, אבל הכא בכל דיני רחיצה בחמן האי דינא רטבילה ותליין בין מזקן מאיי בעי, והרי תראה דהרמב"ס באמות הביא דין ורטבילה אדים בה' שבת בג'. ח. ודשם מירי מודיעין מכחה בפשט וגומר מלאה, וכן היה להמחבר בש"ע לקבע דין זה ורטבילה אדים בס"י שבג', דשם מירי מודיעין טבילה כלם. וזה לפי עניות דעתך קדרוק ענוט פלא שלא נושא כל השער". ע. אבל היה אם אמר כהה שיטות גיורת רחיצה היהה רק ברחיצה של תעוגה, אבל טבילה לא היתה בכלל הגזירה, או יש לומר דבזה שהביא המחבר דין זה ומותר אדים לטבול אפילו בחמן, מה שאן אין כן אם היה מכיא דין זה שם בדין טבילה כלם הזה האמרין רוחית לטבול לאדים בשבת הוא ודוקאabis קרימ, מה שאין כן מודהעמי דין זה בין דין רחיצה בחמן מוכחה דבם בטבילה מירי ממים חמין ואפלו הוי מותר לטבול בשבת בחמן ומשות דרכ אוחזינה גורו אבל לא על טבילה בחמן שלא הדינה בכלל הגזירה כל עיקר, ולא הורוך המחבר לטבולה בפירוש ומותר לטבול גם לבתון ובפירוש כיוון דכל הסימן מירי ממים חמין, וזה בנון מادر וברור כמשמעותו דשמייא

ונעתה מעד עיקר הדין באוון המקומות שנחנו הנשים לטבול בחמן בלבד שבת בל פגעה מה ועל כורחן משות דסמכין אשיתת הרוב המגידי הקרבן נהנאל וסודרי טהרה וטבילה לא היתה בכלל גיורת מרחצאות, אם כן הוא הדין אנשי שוחדים לטבול קודם התפילה מותמיין לטבול אפילו בחמן שהחמו בהזיר שבת לעורך עכירות. אולם להלכה ולמעשה לא אפשריא דיש לחוש בזה רחיצה מראית עין ומובהר בש"ע שכ' יב, אסור ליבנס למוחץ להזיר וכותב הרמי'א ואפלו לטבורה במוחץ במקומות שיכל להזיר אטור, עיין בבית יוסף שכח רמלשון הרמב"ס נראה אדם נבנט שלא להזיר מותר, אבל על כל פנים כיון שהרמי'א זיל טגע עליין את הריך ואסור לכанс למוחץ בודאי ואין להקל אפילו לאיש המכען שאינו יכול לטבול במקרה קד ליבנס בשבת למוחץ כדי לטבול שם כניל.

עקי הצען

חלק ההלכה

מאת
מרן הגאון
הרב עקיבא גלזנר זצ"ל
 ועוד מאמרי בהלכה



הלכתא רבתא לשbeta קידוש והבדלה

הרמב"ם בה' שבת כת', א כתוב: "מעטה עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמרו זכור את יום השבת לקדשו", כלומר זכרו זכירת שבת וקידוש, וצריך להזכיר בכניסתו ויציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבללה".

הנה מקורי בגמ' פסחים ק', א, מבריותא, אלא דרבויותא איתא "זכרו על הדין". והרמב"ם לא הזכיר בהלכה זו שצעריך זכירה על הדין. ובכוננה שינה הרמב"ם, דברמת מקרא ד"זכור את יום השבת לקדשו" אין לומר אלא דעתך החשוב של מצות זכירה הוא בפה ובדרכם. כמו בכל מקום. ודרשין לשון "כירה" על אמריה בפה, כמו זיכור את אשר עשה לך עמלך", וכן חיבור קריית המגילה נלמוד מהקרה יוחים והאלת נוכרים" וڌיתן קראת מגילה בפה. אבל חיבור זכירה על הדין הוא רק מדרבנן, אם בבר קידוש בתפלה או הקידוש על הדין אותו ורק מתנית חכמים. התו"ש שם בפסחים ק', א, ד"ה זוכחה" כתבו דסמן יש לזכירה על הדין מדרבנן זיכרו אין לבטן" וכבר מאמרנו תמציא עתה אחר עין להלן. ופלא וריש"ס נפוא לא ריש שום סמן על קידוש הדין.

עוד דבר חדש בלשון הרמב"ם, ובכללו חיבור קידוש וחיבור הבדלה ביחד. ובנון מה שכתב הרב המגיד דמהה מבהה דעתה ללה להרמב"ם וקידוש והבדלה שניהם חיבור מהתורה, הדא כלם יהוד, ושניהם נלמוד מקרא ד"זכור את יום השבת לקדשו". ולא ביאר לנו הרוב המגיד דאריך נלמוד מהקרה חיבור הבדלה. והביאו הכל פוסקים דעתך לו זחיבוב הבדלה הוא רק מדרבנן. ולכלו לעלמא חיבור קידוש על כל פנים בתפלה הוא מהתורה, וקידוש על הדין לבטל לעלמא רק מדרבנן, ובמנת חיטר סימן לא האריך בביאור השיטות. וברמב"ם גופאఆין מבואר לנו לה דעריך להזכיר דברי "שבח וקידוש" ולא ד בזירות הדין, בדרכו זיכר את יום השבת לקדשו" ודרשין לומר פרשות ויכולת. אבל מה מדבר הרמב"ם דעריך שיזכר דברי "שבח וקידוש" הוא חיבור נספּע על סתם זכירת יום השבת. ואמיירת פרשת זוכבל או פרשת יושמרו" בודאי שאין בפרשיות אלו דברי "שבח וקידוש". ונדריך לחכין ועל מה קסמן הרמב"ם בהוספה זו על לשון הבהיריא ולמצעיא דבר חדש של חיבור אמרות דברי שבח וקידוש בניגוד לשאר זיכירות" האמורויות בתורה דלא בעי זכירה בדברי שבח. ובזוכר ליציאת מצרים" גופא אין המוצה אלא לזכור את המאוועט ולא כתוב הרמב"ם וצריך לזכור את היום בבר שבח וקידוש. והל שאומריות בפל פטה, אבוי למדין, ודרשין מהקרה ד"השייר יהיה לכם" כלל התקשרות תרג. עין פסחים צה, א.

הנה ברור אצל כי הרמב"ם כוון بما שאמיר שצעריך להזכיר דברי שבח וקידוש, היינו שצעריך להזכיר את השבת וחונק קידושת השבת שהוא חמדת הדמים, והכוונה להזכיר את המאוועט הנගול בששבת מזינה התורה. ועל שם זה שעתידה התורה להזכיר בשבת על הר טמי כתיב בבר בסדר הבריאה "זיברך אלקם את יום השבעי וקידוש אותו", שימושה הבריאה ברכו הקדוש

ברוך הוא ליום השבת על ידי מה שהזמין ועתה שבו תצען התורה. יום שבו יהזהו ישראל לם הנבחר והקדוש ברכוביב "יום זהה נהיית לעם". וזה מתבטה בנסח הקירוש שאנו אמורים על פי תקנת אנשי בנסת הנורלה "אשר קרש במצוותיו ורצה בנו", בוה נבל מון תורה והווית אומה ישראלית שהוא תוכן השבת, חמורה וסגולתה. ולזה כוון הרמב"ם כאמור שעריך להזכיר ובריך "שבה וקדוש". ומלת "קדשו" דכתיב אצל מל' מצות הזכיה, "זכור את יום השבת לקדשו", הכוונה הפרשה והברלה משאר הימים ששם ימי מעשה. והנה בסוגיא זפסחים קד, א. ברגע לטסח ברכבת הבדלה שקבעו חז"ל הכניסו גם הבדלה בין יום השבעה לששת ימי המשעה, ווקשו התוט' ר"ה "בין" ולמה לא הקשו בגם זה לא כתבי בה הבדלה. עי"ש בהגנות מהרש"ש שתוין, דשפיר כתבי בה הבדלה רדה כתיב בשבת "קדוש אותו", והיית הבדלה ופרישה. ותיירוץ זה האמת וצדיק, כמו שביארנו בחול האגדה. כי מל' קדושה מובן היטודי הוא עין פרישה והבדלה. ואני באתי במשמעות רביינו נפר משל, והוא יסוד קדושת השבת לפי פירוש העקרבים, הוא מפני שבשבת ניתנה התורה ואנו היה כיריות הברית בחורב בין קדושא בריך הוא וישראל להזות גוי קדוש. ופירושו להזות עם ישראל קדוש פרש זמורל ברגע להנאה השמיות על ידי השגחה פרטית ומיהדרת. ומקרא מלא כתיב בפרשן קדושים "זהיתם לkadosh ani hi" ואברילו אתכם מן העמים להזות li". ולכן הבדלה בין ישראל ולעמים, והבדלה בין ששת ימי המשעה ובין יום השבעה אליו הבדלה מוסבת על התבאות יום השבעה ממשת ימי המשעה, רדה בו בשבת ניתנה התורה אשר על ידי זה הבדלו ישראלי והן, וקדושת השבת והבדלה ישראלמן העמים והבדלה יום השבעה ממשת ימי המשעה דהיינו והן, וקדושת השבת והבדלה ישראלמן העמים והן, ורק לרווחה ומלאה אמרו בגמוא שבספסחים קד, א. דרמחמת שהוא מעין הפתיחה סמוך להתיימה קבעו זאת בברכה, רбелאו דבר נחוא ובגיל. ועין בוה כי היא גקדודה נפלאה.

ועל פי הדרמה אמרתית והלו מאד מאור דברי הרמב"ם מאורים מאור, בנון ואמרת, לילם בשיטות הרמב"ם דוגם הבדלה היא מה תורה כמו הקירוש, "יזכרו את יום השבת לקדשו", אבל זה בוגר "להבדילו". קדושה היה הבדלה ופרישה וכיוון ויש להבדיל את יום השבת מימים שלפני כן לאחריו צריך להבדילו, ומאי שכא ניסתו מיציאתו, והיום יש לו שני תוחומי וכל תחום אין ביציאה והן בכניסה צריך זכירה על ידי קידוש או הבדלה כדי "קדשו" רנה למור להבדילו משאר הימים, וזה ברורו שימוש תורה לה' יתברך בשיטת הרמב"ם כל שום רוחך.

קידוש על היין

הנה כבר הבהיר דברי התוטס' פטחים קו, א, ר"ה "זוכרכו" רmono לקידוש על היין מהקרא ד"זוכרו כיין לבנון" ומ"ל ירגיש את הדוחוק, ובאמ' אין ל"י מבוואר ברמבי"ס מה' שבת בט' ושורע או"ח רעא, ריש לקרוש על הפת על כל פנים, וכורמבי"ס מבוואר דמי שמתוארו יותר לפת, אפילו למתיחה זוכך לקרוש על הפת, ושיטת התוטס' היא בכשאן לו אין לא יקרש כלל על הפת, עי"ש. וביריך והרב המגיד והכסוף משנה שאיר' ראשונים וכן האחרונים, השאגת אריה סימן ט' האזכיר בויה, ופלא שלא נטערר לפרש דאייה מזרמו קידוש על היין, הן אמרת דבשים אמרו בויה והלשון: "רב יצחק... זימנן וחביבא עליה רפטא, ומקדוש על הריפטא". הנה לכארהה בפירוש דיבכל לקרוש על הפת אי חביבה עליה. אבל על רב יצחק גופא קשה ודודאי לא מלבד ברה' זאת כיין דברייתא שנא סתום ומצואה לקרש על היין, ולפי שיטת התוטס' בפסחים קו, א, ר"ה "זוכרכו" רmono יש בקרה ד"זוכרו כיין לבנון" לצעריך לקרש על היין, ודאי דקשה, וכי בששין לו פת מקירוש על היין דמהו כחו של הפת יותר או כיין יפה מסותם זכירה וקידוש ולא אין יפה. דבוכירת יציאת מצרים בכל ימות, וכן במחיה עמלק אף על פי זהחווב זכירה והוא מהוורה מכל מקום אותו מזכירין ללא יין ופת, ולמה בשבת שחוווב זכירה מדרבן מקUSH על כל פנים על יין או על הפת בדילית לה לפי שיטת הרמבי"ס היל'.

אבל לפי החנוכינו והיסורית ניחא ומיניה, דהרי כתבענו דלפי שיטת הרמבי"ס בפרק כ"ט מhalbota שבת הניל' דחויב לזכור ובריה שבוח וקידוש מעין מאורע של הווע דהויט מתן תורה שהזהה בשבת, אשר לנו רק תקון אנשי בנטה' בגדרה לומר בתפללה "ישמה משה במנחת תלקו" ובקידוש "אשר רצה בענו" ובחר אוותה להזיהות לו לעם סגולה בכוריתת הבנית במעמיד הר סי' שהזהה מאורע הנדרול הזהה בשבת. וזהו דהין והוא סמל התורה, כדכתיב בכמה מקראות "כ' טובים ודריך מין", "זובייגי אל בית היין", וכן עד מקראות אין מסטר, וממליאל פשט ודריכן זכירות שבת הוא מעין המאורע הנדרול שהוא מתן תורה שהזהה בשבת, יין הוא סמל החורבה, וכן בקרה גופא נכר ובם ולחם כדכתיב "לכו אכלו בלחמי ושותו אין מסכתני". ומה דהזכיר הקריאה להם בראשונה אין זה מהמת החשובות של להם לבני יין, אלא משם ואכללה קומס שתיה, כתבענו בכל מקום בהקרים לשתייה בידוע ולכך נבון איפוא שתקנו חז"ל לקרש על היין, או בדילת להה או דחביבא עליה לקרש על הפת, שיין ולחם הם שני סמל תורה שהשתמשו בהם הנבאים והמליצים. ועיין במדרש שיר השירים על הקריאה "כ' טובים ודריך מין", דהין הוא תורה שכתב, ועל הקריאה "זובייגי אל בית היין", מהו בית יין זה סייג, וננתן לו שם את התורה, וזהו מרגלית טוביה ששתי עליה בעל כל חזן. ואין אותו זוקקים ליהיווקו של התוטס' שסמכו קידוש על היין על הקריאה ד"זוכרו כיין לבנון".

وعין בגמרא הנייל' מקשה סתוית הביריות ומסטר הביריות, עיין רשבים, ופלא כי במכליה משנה באופן הראשון שבגמרא דיל', "אין ל' אלא קידושה ולט", קידושה ללטה מנין תלמוד לומר ושמורות את השבת". ובהנ"א הגהה לדעתן, מכון עם גורסת הש"ט. ומובן כי

דבר קשה לפרש את לשון הבהירות ולהפוך את הנחותו ולהוסיפה מרובה על העיקר. אבל טריה ברור כי המכילה את כל נסnil וזכירה על הין הוא משומם ומטען תורה שהיה בשפת נסnil בין, ותורה נתנה ביום כרכוב "זיה ביהות הבוקר". וכך, ואם כן פשיטה דעריך קידוש על הין הוא ביום, אשר לנו נקרא קידושה הרבה. אבל בין דרכיב גם "שמורי", אשר זה מושב על עין השבואה ומונעת מלכבה, לכברון מעשה הבהירה והשביטה ביום השבעי, לנו ציריך קידוש גם בלילה ולהגביל על ידי קידוש ווכברלה את תחומי היות של שבת, והוא דפסקין דבריאין לאלא כוס אחד קידוש בלילה וקידוש לחלה עיטפי, לפי עמותת דעתו הטעם רק משומך אכן מעבירין על המצוות, ובם שתוויי כניסה השבת היא בלילה שהוא מן הבניש, ולא בתחלת הום כמוקן, בnal ברור ואמת.

וכשם שחיין נקבע על שם שהוא סמל הזרה, כך חווים אורוה בשבת הוא ממש מעטם זה, כי במג' הואר הוא סמלו של הזרה כי נר מצוה ותורה א/or" כתיב ומובא במודרש רבא בבראשית פרק י"א וכירושלמי ברכות פרק ח/, "ברבו באורה, כיון ששקעה החמה בליל שבת התחליה האורה והיתה משמשת בלילה והתחלו הכל מקלסין, והוא הוא דרכיב "תחת כל השמים ואורו על נפתחות הארץ". ר' לוי בשם עירא, לוי שנות שימושה אורה האורה, ר' יב של ערב שבת ו/or" של ליל שבת ו/or" של שבת, כיון ששקעה החמה במנצאי שבת התחל הזרען ממשמש ובאו תיריא אודם הראושון שטאמר "וזאומר אוך חורש ישופני ולילה אויר בעודם", מה עשה הקידוש ברוך הוא זמן לו שנ רעפים והקישן זה לה ויצא מהן אויר ובירך עליה וזה הוא דרכיב י'ללה אויר בעודם, מה בירך עליה ברוא מאורי האש". הנה על שם העתיד בירך, וכמו שכתב רשי' שהזה עתיד להונן אור הזרה אויר העלים בשבת על הר סיינ, בבר בשעת הבהירה והזהה האורה משמשת בלילה שבת המסתלת את הזרה שזהה עתירה להונן בו, ועל זה אמר י'יכל אלקים ביום השבעי מלאכתרו, ביום השבעי של מותן תורה, והאהורה בלילה שבת של הבהירה ההזהה בעין צירה וחושה שלא ברוך הטעם מבונן, וצירה זו היהת מכונת בן תחומי יום ולילה. וכן מודוקדק מה שבוב רשי' בשם ר' שמען שהקדוש ברוך הוא שידע עיתיו ווגגעו... שהקדוש ברוך הוא יציר באוטו שבין ים והשי יום השבעי.

יתבראו וויבנו מאר על פי הדרי המודרש סתום קהילת רבה פרק א' על הקרא "הבל הכלמים אמר קהילת", י'ריב'יח בר סימן אמר שבנה הכלמים שאמר קהילת נגיד שבת ימי בראשית, בראשון ברא את השמים ואת הארץ, ובתובב "כ' שמים כען גמלחו" (שיעידו נא, 1), בשלשי... בשבת מאי איתך לך למימר "מחלה מות יומת". עד כאן ובר המודרש נפלא, ובתחלה החשקה מודרש זה אומר דרשוני, ועין שבתת תמיינה שחרבה לתמונה אויר כתל המודרש גם את יום שבת במסורת ההללים, בפרט שבשבת לא היה שם ביראה וצירה, ואיך יתכן לומר עלוי הבל, וביתור קשה לפ' הנתחטי, כמו שבוב באל העקרים איך יתnar יום שבת קידוש בשם י'בל, ועל פי פשוטות נראה המודרש כיון על המחלליה של השבת. וביראי כי כל מעש בני אודם הבל הכלמים ואין להם ערך נצחי, כי הום בכואנו ומחר בקרבר, אשר לנו מסיים קהילת את ספרו בהקרה: "סוף דבר הכל שמען את האלקים ירא ואית מצוותינו שמור כי זה כל האודם", רצוחו לומר קום ושמרות הזרה והמצווה הוא העtan ותוכן וערך מוסרי לחיי הובל של בני האודם יושבי חורש גמלמות,ומי שמחל את קדשות יום השבת שבנו ניתנה הזרה, על ידי חיל קידושה זו נטרקען חי האודם מכל תוכן מוסרי וחויים. הם הבל וירק שעיל ידי זה הזרה

חוורת לתחנו ובוחנו, וזהו כוונת המודרש: "מה היה העולם חסר, מנוחה, באת שבת באת מנוחה". אבל בשום אופן לא יתכן על יום קדושה של השבת להכניינו בכל ה恬לים של בריאות החומרית, ופה שעה זאת במצוות ומעשים טובים מכל חי ה黜ם הבא ממשמה פרק ד' מאבותות. וכיון שבכל מעשה הביראה ומעשי בני האדם הם הכל הבלתי, لكن כל מי שמתהלך שבת חסנה; ול המנוחה הקדושה המעלת את הארטם למדרגה מוסרית גבוהה, ובחוליה יאבר גם השבת את עצם חוכמו והכלילתו. וזה נבען על פי פשוטות, בכוונת המודרש.

אבל על פי יסוד הנחתנו מתבאים רבי המודרש על נבן מאד, כי לכואורה קשה, וללאיה תבלית ברכו הקדוש ברוך הוא לל שבת באורה, שלא שקעה החכמה, וכירושלמי הניל, הלא כל גדול ולא עבד כייד קדושא ביריך הוא נesa על מן. ועיין בווחר הקדוש פרשת בא שכטוב לפריש את הקרא "יללה פארו יעור כחשכה כוארה", ובכלל שימושים במעירים ואורה החכמה בתפקידות תמה, וברבנן בחוי פרשת בשלול על הקרא דידייאו אבני טוון לבם את יום השבת מביא את הקרא ד"הבל הבלתי". ארץ ראה אדם הראשון בשאותו חוטא בו מתחייב בנפשו אמר הbel, וקשה למה ודקה בשבת, והלא בכל יום ראשון נתנה התורה וחוו יסוד קדושתו, لكن דידייא בשבת כל נפשו. אבל נבן, דעתך רבשת נתנה התורה וחוו יסוד קדושתו, רק בשבת כל המחוללו הרוי זה מתחייב בנפשו, שפטום בנפש הביראה שזיהה התורה שניתה בשבת אשר לנו בתיב בה "זינפיש" על ידי מון תורה קבלה הביראה את נשאת רוחה ונשמה.

וין מובנית והיטב תקנת חיל לברך בשעת הבדלה על האור, עיין בפרק ז' ר' אליעזר שכטוב בכל המבריל על היין הקדוש ברוך הוא קומה אותו לטגולתו שטמארו "זאבדיל אתכם מכל העמים להיות לך". וכן ענו כולם בתרך ברכבת ההבדלה שהיא קידושו של השבת ניל, הבדלה שבין אור לחושך ובין ישראל לעםם, כי "יזאמר אלקים יוד אויר" והכוונה גם על אור התורה והמציאות, והבדלה ישראל מכל האומות. וכן התורה נט ליגלו ואור לניצחנות ובכל תhalbות התייחס ומעשי בני אדם, וזריחות החמה בלילה השבת של הביראה היה ממש עין אור עם וזריחות המשם בלילה השמיוחות. ועיין במודרש רבתה בראיית פרק כד. על הקרא זיה ספר תולדות אדם ארצי בר ר' סימון וראייה אדם הראשון שנתן תורה על ידי,מאי טעמא זיה ספר תולדות אדם", אמר הקדוש ברוך הוא יעריך כיפני ואני נתנה לך, חור הקדוש ברוך הוא ואמר ומה עכשו שיש מוצאות נתני לך ולא היה יכול לעמוד בהן והאין אני טוון לתריג' מציאות, ויאמר לאדם, לא לאדם אני רוחק כי אם לבני שאמרו "זה ספר תולדות אדם". עד כאן לשון המודרש. ולפי דברי המודרש על ידי מה שלא נתנה התורה ביום השבעה של הביראה ונשרו יום השבעה בלילה איזה ביראה ובכל תוכן אלא רק מכל יציה לעומת שעת ימי הביראה שקדמו לו, لكن על כל פנים בדרך סמל ורמז על ידי וזריחות השם בלילה השבעה, שהיא עין יציה חרשה בכל שאר הניסים שבראו בעבר שבת בין השמשות ובכמボואר במשנה אבותה ה, ותוך תענית התורה ממש ביום השבעה לארום הראשון לא שקעה החמה בלילה השבעה וזה היה עין ביראה שבזאת ואל תעשה ובזה השבעה משובנה משאר שעת ימי הביראה, שפיר אמר הכתוב זילבל אליקם ביום השבעה" בזום השבעה ממש, על ידי שברען האחרון שבין יום הששי ובין יום השבעה ניתן הצע לשמש שלא תשקע אלא תורה כל לשבת, וכמו שנשנה בירושלמי הניל. ואין דבר זה נפל תחת גדר וסוג של מלאכה ממשית כי בשוב ואל תעשה לא שקעה בדרכה אלא הולכת וזרוחת בלילה השבעה. וכן נחוא מאר, וכיון זום בשבת, בלילה השבעה, היה עין

בריאה חורשה של זריחה וווארת השימוש שלא בעונתה שפיר כל קהלה לומר ז' הבלט וכו' נבל וס' יומ השבעי עם בריאתו שב ואל תעשה שלא שקעה החמה בעחה ובזמנה הרגיל. ויעין במודרש רבה הלשון: "כין ששקעה בלל השבת התחליה האורה והיתה משמשת", ומולשון זה משמעו לכאורה שהיה עין יצירה חורשה ששקעה מתחילה בדרכה ואחר כך התחליה לזרחה, ובחדורי ורד"ל הבא בשם הפסיקתא לשון "המונית האורה" והיית שב ואל תעשה שלא ששקעה כל אלא האירה לי' שעות תכופות ביום ז' בל' ז' וביום ז' בל' הפסיק, וזה מצינו טעם בכך מאור ושרש ומקור לחוב הולקת נר בשבת לזכר האורת השימוש בלל שביעי של הבריאה תמורה ניטמת התורה ביום השבעי לאדם הראשון, ווד"ק הדיבר כי הוא עין רם ונעליה ברוך ה'.

זכירת יציאת מצרים בתפלת שבת

בנראה פטחים קי', ב: "אמר רב אחא בר יעקב צריך להזכיר בקידוש היום יציאת מצרים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו", ובתיב' "למען תוכור את יום צערך מארון מצרים". הנה יש במאמר זהה כמה תמיינות. א. הרשbis כתוב שצעריך להזכיר יציאת מצרים בתפלה ועל היכוס, והתפלा בהגנות מהרשות' של לא מוציאו ומוכירין יציאת מצרים בתפלת השבת, והוא תמיינה גROLלה. ב. במהרשות' א' הרבה לתוכה לתמוהה מה הביא ר' אחא את הקרא ד'למען תוכור', ולא הביא קרא מפורש ובילשון ציווי בלוחות האחוריונות' חכרת כי עבר היהת במצרים ויזען ה' אלוקך ממש. ופלא כי במהרשות' א' כתוב בתוך הדברים כי בלוחות האחוריונות' כתוב רק העברות במצרים ולא יציאת מצרים.

ואשר טראה לפ' עניות דעתו הוא, והנה מבואר במשנה דברכות יב, ב, דמקראי "למען תוכור" למדו חכמים ומזכירין יציאת מצרים ביום ובכללה דיל' ימי חירך' כתוב, והנה אנו מוכירין יציאת מצרים ביום ובכללה בפרשタ קריית שמע שחורת וערבית, בפרשタ ציצית, וכتب הרמב"ם בהלכות קריית שמע דליהכי קבע ח'לו' פרשת יציאת בקריית שמע משם כתיב בסוף הפרשה "איי ה' אלוקינו אשר הווצאתם אתכם מארץ מצרים וכו' אני ה' אלוקיכם", ולפי זה כוונת הרשbis מבאות ונבונה, ושפיר אנו מזכירין בתפלה - רצה לומר בפרשタ קריית שמע שבסדר התפלה - ונtopic לחייב וזה בסדר התפלה בפרשタ קריית שמע תקן להזכיר יציאת מצרים גם בברכת קידוש על הבוט, ומושבת על נבן קושית המהרשות' א' והוטש' והמהרשות' של להבי ר' אחא ב' הפסוקים של "זכור את יום השבת" וקרא "למען תוכור" דמנזריה שווה זו אנו למזרין ויש חיבת זכירת יציאת מצרים בתפלה ובקידוש דבר שלא נזכר במשנה דרך קמא דברות דיש חיבת להזכיר יציאת מצרים ביום ובלולות. אבל מחייב זכירה בברכת הקידוש שתק ריבט הקידוש, ולה בא ר' אחא וחיבת דיש חיבת להזכיר יציאת מצרים גם בתפלה ובקידוש על הדין, לא רק חדש הבריאה בששת הימים, ופלא תורה כי המנוחת חירך' מוצה לא' הארך בענן קידוש בתפלה שהוא מהתורה והביא גנרא הניל' וצריך להזכיר גם יציאת מצרים, והקשה כמו בהגנות המהרשות' דבתפלה אין אנו מוכירין יציאת מצרים. ועיין במנג' אברדים סימן ריעא' ובט"ז ודרכי משה שם. ולפי ביאורנו אין מקום כל' כל' הפלפלם, ודוארי אנו מוכירין יציאת מצרים בסדר התפלה והיינו בפרשタ ציצית של הקריית שמע שאנו אומרים אותו כדי להזכיר יציאת מצרים בסדר התפלה, ולאמרו ודקה בתפלה המשמונה עשרה ודאין זה החיב דמנא לה חיב זה, ופלא שלא נתנו לה כל המפרשים, ודו"ח היטב.

שלש טעודות

אנפוף ذי לבאר עניין וטעם השלש טעודות שבת, אשר חולל מטה לאלו הגי טעודות שבת ערך והשיבות חצאתן מן הכלל.

איתא במסכת שבת במשנה קי', ב: "מצילין מזון ג' טעודות". גמ': "תנו רבן כמה טעודות חייב אדם לאכול, שלש. ר' חידקה אומר ארבע, אמר ר' יוחנן ושתיים מקרא אחד דרישו, ז"ה אמר משה אכלו הום כי שבת היום לה"ז הום לא תמענאו בשורה, ר' חידקה אומר נהני תחלאו הום לבר מאורתו, ררבנן סברין בחורי אוורתא... וشكיל וטרי בגמרא עיי"ש". אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי כל המענוג את השבת, נהנים כל מלה כל מערם שאמור "או תחטען על הד' והרבתינו" ... ר' חמן בר ינאי אמר מצלל משעבורה גלוות"... ועוד מאמורים שונות המשבחות בקיום מצוות שלש טעודות, עיי"ש כל הסוגיא...

הנה כל רואה ישתחום, דוראי הירושה רג' "היום" דכתיב בתורה והוא רק אסמכותה בעלמא ולא סיור החויב כמו בירוב המקומות, קבלה הדינה בדים ובאו אסמכותו אקרר. דעת פי פשوطה המומן אותו מבואר בפירוש רק נוף החויב שצעריך לאכול וחיטוי על כל פנים טעודה אחת, אבל החויב של ג' או ד' טעודות לכל אחד בדיאית לה מוקן לכל בר דעת שהוא רק רמז וסמן בעלמא. ولكن צעריך לחקור ולמעnia טעם מה רואו חולל על בכבה לחויב לאכול ג' או ד' טעודות על כל פנים בודיק, ומסתמא מושתתת מגזה זו על סברא או קבללה, ואינו גוירת הכתוב וצריך להדרור אל תוכן כנות חולל בוה, ואין בו דה רשות טעמא דקרה של מצוות האמורות בפירוש בתורה או בבנאיות, וכל זאת נהני אל כדי לחקור ולהשיג דעתן קדרשם של חולל, וראה מה שהעלתה מצהורי זו, וגם במנה שהפלגנו מודר בשבח כל מי שמקיים מטבח זו של אכילת ג' או ד' טעודות, ושבר גורל צפוי לכל מי שמקיים מגזה זו, מה דלא אמרו בקשר עם מצוות אכילה ושמחה בכל יום טוב אף על פי דכתיב בפירוש בתורה, והיא אחת מהתרתייג מצוות "ישמחת בתבג'ך" ואין שמחה אלא באבר וין ולא מעין בשום מקום שבר השמחה ומגען את הדין טוב זהה גדול וכפלו מן השמים, מה שאין כן האוכל ג' או ד' טעודות הוא מצלל מותבל ממשית וכורומה מן המאמורים המפליגים מادر בשבחם של אוכל ג' או ד' טעודות שבת.

וזהנה הוא פשיטא לדעiker החויב לאכול בשבת הוא מהתורה ממש, וזה מוכח ממה דכתיב הרמב"ם מה' שבורות א', ודמי שנשבע לעצום בשבות ומיים טובים הדר זה וכל נשבע לבטל את המצויה ואני חלה כלל, ובכהל' טירים ג' ט בטב הד叙述 שיטנות בשבת, חייב לעצום, וטירם חלין על המצויה. עיין שם בכיסף משנה ובלוזמן משנה שהביאו תשובת הרשב"א סימן ר'יד שהזכירה הטור ביו"ד לר'ט ואסדור להתענות בשבת מהתורה, ועיין גם בשוש"ע אריח רפ"ח ותק"ע בעור בית יוסף ובשוש"ע. ומתרוך דברי כל הפטוסקים יוצא לחויב זה לאכול בשבת והוא חייב גמור מהתורה, ועיין גם בירושלמי פרק טיז דשבת לא מטה שבות וימיים טובים אלא לאכילה ושונה" וכפסחים טה. ב' אמר רכח דהכל מודרים בשבת בעין 'לכם' שאמור "זקאות

לשנת עונג"". וצריך עיין גROL דמוה היה נראה לאירועה ודרך מדברי קבלה חיב לאכבל בשבת, וקשה דלמה לא הביא רבה את הקרא דמשה ואמר לישראל "אכלחו הרים כי שבת הים לה"". עיין גם בהגותות ר' עקיבא איגר באוח' תקע' שהביא גם כן תשובת הרשב"א הניל' והראה מגמ' ברבות מע. ב. ר' אמרין בפירוש דבשנות וו' טוב לא טגי דלא אכל. וככללו הפסוקים חיוב אכילה בשבת עם חיוב אכילה ביום טובים, ובאמת אתמצוות אכילה בשבת העול' במודרגה עלילאות למעלה מצוות אכילה ושמחה ביום טוב למרות מה לאכילה ביום טוב הוא מקראי מפורש בתורה "ושמחת בחנוך" ומכל החתייג' מצוות, מה שאין כן החיוב של ג' טיעורו איתך רך ודרשה ואסמכותה בעלמא בגין'.

ועוד אני צריך לומר כי המעניין בסוגיות ריש מסכת כתובות ימצא שהחשייבו חז"ל מאר את ערבה של סעודת המשואין, דבר המבואר מזור כמה תקנות ומאמרים שונים:

א. בכתובות ב', א: "בתולה משאות ליום הרביעי", ואמריו בגמ' הדעתם, שקדרו הכתמים על תקנות בנות ישראל שהיה אודם (החתן) טורה בטסודה ג' ימים. ודבר נפלא הוא שקבעו חז"ל ג' ימים לערוך הבנת הסעודה.

ב.ఆיה המקור לחיוב סעודות נשואין, הן אמרת דרבנן בתורה אצל לבן "ויאסוף לבן את כל אנשי המקום ויעש משאות", עיין שם ברמב"ג, וכן בירושלמי כתובות פרק א' דמשה חקן שבעת ימי המשאות, ונראה עליינו לדבר זה ומזה שמעשה לנו היה המקור והרשש להקנות משה לעשות סעודות נושאין ג' ימים, ולבי אומר לך כי חיוב זה של שבעת ימי משאות שרשו בתורה גופא ואנו נזקק למעטה לנו. ונראה את גודל החשיבות שערכו חז"ל למצוות זו של שבעת ימי משאות, עד שהראיש' בריש כתובות, הביא בשם רבנן אמרים כזה והלשון: "כתב רבנן אמר חתנא לא טירחנא אלא אכינסה בלא סעודה וקורבו וכלה בעי דלעכדר טערדא, כייפין לה דעביד סעדחא כפומ מנטג דחויל לדיידה ולדיודה דקיימה אין עלה עמו ואינה יורדת עמו, וכרבנן דמעשים באו לפני ר' אלפס רבו ווי' דין כן". ובשוו' בין הגורו סימון סייד, קבע רבנן דביתו יוסק סמן מיזוח לחויב זה ובזמן דיבורן לעשות הסעדיה לחתן שמעכב. ואם כן, איפוא צריך לחזור אחר יסוד ושרש מנהג וחיוב זה. וכן אמרו בברכות ז, ב, "כל הנוהגה מסעדת חתן ואתו משמו עobar בה' קולות וכו'", הרי דיש חיוב ומצוות לדשותהך בסעודת נשואין ולשם חתן וכלה. וכך אדרוכה בקשר עם חיוב שמותה זו, יכול מרקדין לפני הכהלה ולפניהם בית שmai ובית הלה פלגי בדרכם כל החשיבות כנראה לפום רוזחט - איך לתקן לפני הכהלה - ולא ראוי במפרשים ביאור עין זה, וזהיא פלאה נשבגה. וכן מה שאמרו בסוגיא העובדא דבר שמואל בר יצחק היה מפרק אתלו, מה חשיבות שיש בה שראי לוחכיו בש"ס, ורב זעיר אמר במכנסיק לו האי טבא, וללא איזה ביטופא אייכא בזאת, עיין באגדות מהרש"א שזרק דוחה לה למימר בתלת ולא אתלו באף והוא דקודק עצם.

והנה עוד יש לספקות רוכות בעניין ברכת הנושאין. הנה בכתובות ז, ב, פלגי אמרוראי איך לחותם ברוכת הנושאין, ומסקן דר' אחא בריה ורבא היה חומרם "מקירוש ישראל על ידי חופה וקוודשין". ורש שיטות חולקות ארץ לחותם, עיין בנדרע בייחודה תעינן ابن העור טימן פ"א אך לחותם, ובטור ابن העור טימן לד' וביב"ח ומהחבר וכל נושאוי הכללים, וכן כולם לא מצאים

טעם מתיישב אל הלב מה הוא כוונת הנטחא של "מקודש עמו ישראל על ידי חופה וקידושן". גם יש פלפל ברא"ש למא הקידומו "חוופה" ל'קידושין' בנוסח הברכה, וכותב שהכוונה על ידי חופה שאחר האירוסין, והוא נבן. ועיין באורח התפלות בעמץ תפלה מה שבכון בזה. ומה שטוגע לשבע ברכות הנושאן, הנה מתחילה בברכת "שהכל ברא ללבודו" מה עניין הבראה לבבדו של הקודש ברוך הוא המשואן, אתמהה? ועיין רשי' בתרומות ח, א, שכותב שאינה מסדר הברכות. ברכת יוצר האדם, לבאורה ניחא שהיא מעיניא דזוגו והנבע לחופה לתכלית קיום המין שהוא המשך הבראה, אבל מה הוא שקבעו שוי ברכות, יוצר האדם ואחר כך עוד ברכת "אשר יצר את האדם"... ומה כוללת הברכה השנייה יותר מברכה הראשונה, וזה פלאה נשגבנה. ועיין רשי' שכותב שאין ברכת יוצר האדם מעיקר ברכת הזוג, והוא כללאי, ובגמרא ח, א, פלי' אמרו אי לאמרו לו לא, ופלגי אי תורא זירעה והיה או שוי צירורה. ועדין אין דעתנו מבהל זה. בברכת "שם תהמה" בפיות הלשון צריכה ביאור, ובפשיותו מורה על התמורה השמהה כמו "שלח תשלה" ודרשו אפילו מאות פעמים וכן רבים, ברכת "אשר ברא שzon ושםחה חתון וכלה", שהיא מובנת כל איך יתכן לשון בריאה על שzon שמהה חתן וכלה, ומטעב זו שטבעו חכמים צריכה ביאור במוקן. ואתחליל לבאר בעורת החוןladim דעת.

הנה כמה פעמים הנחט למאמריהם השוגטים הקורמה יסודית דבשנת ניתנתה התורה, ועל ידי נתינתה והנוראה וככינית הברית בחורב בשבת של מון תורה "היום הזה נהיית לך" מלאה היה הוגו העלין בין קודשא ברוך הוא ישראל ואורייתא ביום השבת בשעה בסין בדור סיני

כל זוג ונושאין של בר ישראל, בת פלומי פלומי כמו שהבריזו מן השםם מי יום קודם יצירת הולך, כאמור חול ריש מסכת סוטה, יש לו טובן של קורשה, וכן קשר הנושאין דרב של הולין. הנם שבתורה מיצין "בי ייח איש אשיה" סתום קיוה בקמן שורה, ולפין קיוה קיוה מעפרן, עיין ריש מסכת קידושין. אבל חול' החשבו את עין לקחת האשוח לעמשה של "הקדש" והמציאו וקבעו ללקחת האשוח אופי וגבינו קדושה. וכך נקבע למשעה לקחת האשוח, בגין לדשן החולין שבתורה "כי ייח איש אשיה", את שם הנעללה "קידושין". "זומדרש אשיה", והוא הביטוי בכל הש"ס ולא "הלויק אשיה", אפילו לקיוח האשוח על ידי כסף נקרא הקין בשם הקודש של "קידושין" המבבא את טובנו הקידוש של עין הוווגו חול' כוונם בקביעת שם "קידושין" להושאין, להציג שבל גושא איש ואשה ישראלית צריכה שיוזה לום טובן של קדושה, לא רק ملي' תאות והגשימות, אלא שיש בו עין ותכלית געלה: קדשות המשפה, שהיה זיא ייסור ואבן פינה של האומה היושאלית הגני הקודש!. ולהז כוונם באמום זיל: "איש ואשה שכינה שוריה ביהם", בשני השמות איש ואשה נבלות חוץ מלטה אש, בשני השמות גם אותיות יוד' ה"א שHAM שמו של הקודש ברוך הוא, אשר לנו יש לתובן ותכלית של זוגנו של האודם שרש של קדושה ותורה, אשר לנו נקרא כל בית יהודי בשם "מקודש מעת" על שם "יעשו ל מקודש ושבני תחוכם", ואן ערו להזאיר בעניין הנעללה הזה. וכך כל זוג של איש ישראל ואשה ישאלת יש לקשר ויחס אל זוג העלין של קודשא ברוך הוא ישראל ואורייתא" שנמשל בפי חול' גם להזון וכלה כדיו למדי מכל המקראות שבתנין' וכל המדרשים השיביכים וועסוקים בעניין זוג וקשר של נושאן. ועל פי זה מובן היטב כי כמו שעיל ידי הברית שנבראה בחורב בהר סין בין הקודש ברוך הוא וישראל גנמלה ונשבכלה הבראה מכובאר

בארוכה בחיבורינו חלק האגדה לארכו ולחרכו, כן כל זוג של מטה יש לו יחס אל הזוג העלון וממליאו אל כל הבריאה, ושמי הוווגים הם המשך כל הבריאה שנגמרה על ידי זוג העלון שנקשר בשבת של מון תורה בסיני.

ועתה הסכת ושמעו קורא והשומה הירכו הנה מקור חיוב משתה ושמהה וסערות נשואן מבואר בירושלמי בתיבות פרק א', משה התקין לשישראל ז' ימי המשתה ו' ימיocabנות, ומיסים שם ולא התקין לאלמנה כלום, וכן הביא הרמב"ן מהל' אבל, א, וברבנן פרשת וצאת על הקרה ר"ו יאסוף לבן אנשי המקומ ויעש להם משתה", כתוב שמשה תקן שבת עמי המשתה, אבל בירושלמי גופא איתן מבואר הטעם והמקור לתקנת משה, ולמה באלמנה רק ברכה ולא משתה מבואר בירושלמי. ולא עד אלא ריש חולוק בין יום ראשון ושאר ימי המשתה מבואר בכתובות ח, א, דרב אשבי יומי אמר מברך ובשאר ימי רק בראיכא פנים חדרשו, וכל זה ציריך ביאור. עיין בש"ע ابن העור סימן ס"ב ובכית שמואל, ט"ז, ובפתחי תשובה שהביא חבל אחרים ואין مكان מקום להזכיר עוד, ורק על דבר אחר אמור, מה שהביא השינוי קרבן בירושלמי בתיבות הניל' דעל פי זה שמשה תקן ז' ימי המשתה מושבת קבועית הר"ן בכתובות על שיטת הגאנונים והו"פ' דסבירא לה ז' ימיocabנות ואם כן אין ז' ימי המשתה ודרבן דמי לאcabנות דאוריתא, ועיין בשלטי גבורים ריש בתיבות שהאריך בקשיא זו. וככל התירוצים איהם עולמים יפה, דאין נאמר ותקנת משה מקרי דאוריתא כיון דאין לט סמך בתרור מפרש נפרש כמוocabנות, ודכתיב בעקב "ויעש לאביו אבל שבת ימים", אבל במשתה הנושאן היב נאמר דמה שאסף לבן אנשי המקומ ויעש משתה וזה היה המקור לשבעת ימי המשתה של הנושאן בתוב גמור, וגם הלא בכל נטפה לא כתיב שעשה משתה שבת ימים. ובשלטי הגבורים הניל' כתוב: "וזהrob מאי היל ז' שבת ימים ראשון של שבת החותן והוא דאוריתא וכटיב ביום החותנו ובוים שמחות לבו אלמא ושמחת יום ראשון יש לו סמרק מן התורה". ואני הפעיט תמה מאדר, והודאי דאין זה מהתורה אלא מדברי קבללה, מקריא בשיר השירים ואין זה דאוריתא, אבלocabנות בתיבא בתורה גופא "ויעש לאביו אבל שבת ימים", הוא חזדא. שנית, והודאי קרא גופא יום החותנו ויום שמחות לבו בפשטות לא קאי כלל אונשואי איש ואשה אלא משל ומילגעה על זוג העלון של הקודש ברוך הוא עם ישראל מבואר במודרש שור השורים "בזום החותנו" זה מון תורה "בבאים שמחות לר' זה בגין בית המקדש", ואם כן רק ברוך רמו ומכליא יש למדוד מקריא זה ושמחה שייכא ביום הנושאן, אבל כל זה לא יספיק זה נאמר ושמחת הום חיוב מהתורה ומי משתה הם חיוב מהתורה וודוחןocabנות המפורש בקרא ד"ויעש לאביו אבל שבת ימים", וכל זה אצל תמייה קימת איך מאורי ישראל העלומו עין מזה.

אשר על כן יזרדי לעומק חיזיה זו וגעתי ומצעתاي בפרק השם מגנירא טבא. הנה התורה מתנה בשכת דור טין ושם היה כריתת הברית, התקשרות של זוג העלון קודשא בריך הוא ישראל ואוריתא חור, וזה היה הנושאן כדרישת חoil על הקרה "ויתן אל משה כבלתו", ככלו, וזה הנבוצה לחופה, עין רשי וומרש רבה שם. והאווסק היי במעירות דרכותבו "וודי שם לנו", ובפרשת וארא בר' לשנות של הפטולה "וילחמי אתכם ל'LEM וחיותי לכם לאלאקים", חור דכיצית מצרים התקשרו קודשא בריך הוא וישראל, וזה היה בلال פסה"כ בבא השם מועד צאך ממערים", עין ברכות ט, א: "אמור ר' בא הכל מודים שנגנאל לא נגאל אלא בערב

שנאמר "הוציאך ה' ממצרים ללה", ולכן לל פסח היה האירוסין, ובשבת של מותן תורה הנושאן הראשונים של קורשא בריך הוא עם ישראל. ובכלל פסח יש מצוה לאכלו את הפסח בכלל הנוגלה שהוא זמן האידוטין, אבל בכלל פסח לכט מצוה לשבותה לאלא לאכלה, כי מה דכתיב י"ש מוחת בחגיק' ודרשין בספרי שמעון זו של י"ש מוחת' כו' וללא כלל המועדים כולם, הוא מצוה כללית על כל החגיגים והמועדים ושבעת ימים של חג המצות בכלל, אבל שותהיה מצוה מיוחדת לשמחה בלבד פסח, זה לא נמצא בשום מקום. ומכל זה יוצא כי יש מקור ורשע בתורה נופא על חוווב סעודת אירוסין של איש ואשה כמו שנכתבו עלacci'ת הפסח בלבד ט'ז מועד צאתנו ממצרים, מועד האירוסין של קורשא בריך הוא עם ישראל, וזה יסוד המנגג לעשות סעודת אירוסין בחתקשות של זוג של מטה. אבל משתה ושמחה בשעת אירוסין לחובב וה אין שם יסוד כלל כל' לא. עיין בגמרא יבמות מג, א, ובמסכת מועד קען ח, ב, בתרוס' ד"ה י"ש מושום ביטול פריה ורבייה', וברף יה, ובמסכת תענית כ, ב; בכתרות מו, ב, בתוס', בשוע' או"ח הל' חול המועד תקמיו' ובמנון אמרותם ר' סחם טעה, וברור כי המקומות אלה יוצאים מפורש ולכאכ' כל' שמחה באירועין ר' סחם טעה, וברור כי המקור לה הוא המוצה של אכילת הפסח בלבד ט'ז זמן האירוסין של קורשא בריך הוא עם ישראל ע"ש זילקחווי אתכם ל' לעמ', בנ'ל. עיין או"ח סי' חמ"ד ובחוק יעקב סי' י, ויש קצת ראייה מפשת דסעדות אירוסין הוא בכלל סעודת מצווה, כמו אכילת הפסח.

אבל ביום הנושאן של קורשא בריך הוא עם ישראל ואורייתא, שהיה ביום השבת, בזוה מצינו בתורה מפורש ודיש להזכיר בגדיר ומוגרת של חיזוב שמחה, והוא על פי הקרה בפרשנה בהעליך וכרכיב שם, י"ש מוחתכם ומוועדים בראשי חדשיכם... ודרשו בספריא: וביום שמחתכם אלו השבתות. וכן פסק הרמב"ס להלכה בהלכות תניןין ומוספין ותוקעין על הקרבנות בשבת. ועיין בערךין יג, א ותוסחה ננה, א. על דבר השיר, על כל פנים יש לקרוא בתורה דוגם בשבת ש בה חיזוב שמחה, ולהכי נקראת י"ש מוחת' ז' י"ש מוחת' ואין זה מסוג דרשה אנדרת, אלא יסוד להלכה למעשה לתקוע החצוצרות בשבת על הקרבנות. והטעם דדרשין י"ש מוחת' על יום השבת הוא דרכין וכרכיב אחר בר' ז' מוועדים'. הרי יומם טוב אמר ר' עמל וועל שמחתכם' לע' יומם השבת הוא דרכין וכרכיב אחר בר' ז' מוועדים'. כורח התורה את השבת בראש, ונקרויאת בן כשר בתבתי בחלק האגדה דרכין וראשת יסוד קדושתת המועדים העמידה מומנת בזוה גופא שבת יתנה התורה, וכשיות בעל העקרונות, בה דינתה ההתקשות העלונה, קורשא בריך הוא ישראל ואורייתא, הנושאן של זוג העלון עם הכללה בנטת ישראל והתורה הרי פשוט דמציאות שמחה שייכת בה עוד יותר משמחת המועדים, וכודאמרין בפסחים ט' ב, והחכ' מוחים ובצערת בעין נמי ל'כמ' יומם שמתנה בו התורה. ונטף על זה אמרו זיל, דשיך בו שמחה מדברי קבליה וכרכיב בישעה נח, י' נקרויאת לשבת עוגן ולקוזש ה' מכובד וכבדתו מעשות דרכין... וכן ודרשו את הכתוב בשיר השירים "ביום חתוננו וביום שמחת לנו" זה מותן תורה ובנן בית המקדש, ויש עוד לומר דהכי נקט שחי פעמים י"ש יומם חתוננו ויום שמחת לנו", דלא טגי לה לומר ביום חתונתנו ושמחה לבו, ובא לדמי על שן הנושאן, ראשונים ואחרונים דהיתם קבלת לוחות אשותית בששה ביןין ולוחות השניות ביום הבכורים, אלא ביום הכהبورים אין בו שמחה בגין העצם, אשר על כן צויתת התורה לאכלו על כל פנים ערבי יומם האי שחי פעמים י"ש על ההתחנות דהיתם האירוסין שבמצרים ולן מקרא רק י"החותנו' אבל

אין בו חיוב שמהה וכמו שבתנו למעלה, אבל אית בה חיוב אכילה כמו שאכל הפסח בלילה ההתקשרות בלילה יציאת ישראל ממצרים. "ולקחו אתכם ליום", אבל ביום שמות לנו" קאי על השבת של מותן תורה, בניל פשט. ושלמה המלך גופא אקרא "בבום שמחותכם" קסמא. וזה נראה לאמת ונכון מאד ברוך הוא.

והנה מכל הרצאה, רוחיב אכילה גופא מבואר בפירוש במקרא מלא בפרשת בשלח "אכלו"תו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאו אותו בשדה", ומכאן דרשנו בגמ' שבת ק"ת, א. ובמכלתא שמצויה לאכול בשבת ג' סעודות. ודרשו ע"ד במקלחתא: "בבום טוב מני, ותלמוד לומר שבת' רצה לומר רפסח נקרא "שבת" דכתיב "מחזרת השבת". ביום הקפורים והוא שבת שבתון מני תלמוד לומר לא יזיה בו", עד כאן דברי המכילתא. ולכאורה ענאה כדראה מפלאה להכניס במסגרת של שבת, שבו הוא חמודנו בקרוא "אכלו"תו היום", יום טוב ושבת ויום הקפורים. עין תוס' ביצה דף ב, ב"ד"ה יוזיה", והביאו זאי מכלתא. אבל מאור ניחא לפני המתנית, עין בתורה תמיימה בפרשת כי תשא "אך את שבתוות השמור", דג' ימים אלו פסת, שבת ויום הקפורים נקראים בשם "שבת". וכן בתבז האבן עוזא בכמה מקומות בפירושו על התורה. וג' ימים אלו תוקן וישוד אחור להם בקשר עם ההתקשרות, זוג העלין של קודשא בירך הוא ישראל ואורייתא, בפסח היה האירוסין, בשבת היה הנושאן הראשוני בשעה בסין, ובויום הקפורים היה הנושאן השניים, החזרת הגירושה, אחרי מעשה העגל ושבירת הלוחות, וכוה מובנים היטב דברי המכילתא כי מפרש את השלשה "יום" דכתיב בפרשת בשלח, ושפир יש לום הקפורים שיכוות לשבת, דהא נקרא "שבת שבתון", ומהאי טעמא שבו מיתנו הלוחות השניות וכו' והוא הנושאן השניים כנ"ל, וזה בזות הדרשא של המכילתא.

אבל על פי פשותה הקרו היא שלשה "יום" דכתיב בפרשת בשלח בקשר עם מצוות האכילה בשבת, כל השלהה "יום" כולם סובבים על יום השבת גופא, ושפיר מזאו חול' יסוד ושרש למאמרים שיש חיוב גמור לאכול שלוש טעימות בשבת, וכל זה לימת על ג' הפוקדים של התקשרות הוווג העלין שבין קודשא בירך הוא וישראל דהינו פסת שבת ויום הקפורים. וזה תינח בשבת שחייב האכילה בה נצמה ונבע מג' פרקים הניל, אבל בנשואי איש ואשה שהסבירה שורה בינויהם די בסעודה ושםהו ביום הראשון, כנגד חיוב האכילה ושמחה בשבת שנקרו גם גם "בבום שמחותכם" וכדרשת הספרא, וזה היא מהתורה וכמו שבתון השלטי גבראים ועוד, אבל השבעת יומם שקבעו חול' למשתה ושםהו הוא נבע ממה שהיה שבעת ימי בראשית ושביעי ודייט שבת של מותן תורה נגמרת מלאתה הביראה על ידי מותן תורה, וזה היה נגמר ההתקשרות של זוג העלין, ובו נגמרה מלאתה הביראה וכפירוש הקרו, "וילך אלקיים ביום השבעה את כל מלאותו אשר עשה". ולכן מצא משה רבנו יסוד ושרש לתיקן בכל נשואן "שבעת" ימי משתה ושםהה, וזהDOI רק מדרבנן, אבל יום ראשון, יום והנושאן חיוב של שמחה בו הוא מהתורה כמו בשבת גופא דנקרא "יום שמחותכם" ויום חתונתו ויום שמחות לבו, וכן בקרוא דישעה נח "ויקראת לשבת עונג" וכו' ונכון איפוא מה שהפליגנו חול' בשבת הע שבעת טעימות שבולם באו לכבר את העודבה של התקשרות זוג העלין קודשא בירך הוא וישראל.

ובכן יש לנו הוטר והרשע למה שתקנו דוקא שבע ברכות בשעת הנושאן, והחיט כטמל של שבעת ימי בראשית הכללת את השבת של מותן תורה שבו נגמרה ונשכלה מלאתה הביראה

וחוץירה. וכן, כאשר כאן פנים חזרות, דאו אין להשווו אותו היום של זה ימים באלו עבשו היו הוגנים את הנושאן אלא בענין שכבר עבר ומענו, אך יום הרשותן של ז' ימי המשתה והוה מהתורה וכאשר ביארנו, אכן נבן גם כן רשותת לא בענין פנים חזרות דהה כל ימי השבת והומוניות מומיות על אירוסין ונושאן של זוג עליון קודשא בריך הוא עם ישראל ואורייתא, שפיר יש מקום לברך את הברכותן ככל ביום השבת או יום טוב, וזה נבן מאי ברוך השם. וכן תקן חז"ל שלשה ימים ל佗ורח העשרה, כי במעמד הר סיני ודרכינו קורם ההתקשרות של שאלע עם קודשא בריך הוא היה גם כן שלשת ימי הכהנה של הגבלה ופרישה. ובכן מובן הטע שוכפין את החותן לעשות טערת נשואין, כמו שבכתב הרבען אפרים דוחיוב סעדות חתן ביום ראשון הוא מהתורה כמו חיוב סעדות שבת וככיתוב "זיכרים שמחתכם" אלൊ השבות, וכיון שהוא נבונה הולכה שכופין על עשייתה בעל שאר מצחה דאוריתא, והוא נקודה נפלאה ברוך השם.

ועל פי מאירוני והיל' מובן על נבן נטח הברכה "מקודש עמו ישראל על ידי חופה וקדושין", היהות כי יש פנים פנימי בך הקשור, העליון קודשא בריך הוא וישראל אורייתא ובין התקשרות איש ונשה שכינה שרואה בינויהם, וכן תקן חז"ל לכלול בברכת הנושאן גם את התקשרות הזוג של עם ישראל עם קודשא בריך הוא ואורייתא. "על ידי חופה וקדושין" גם כן מוסב על הכרית שכרת והקדוש ברוך הוא עם ישראל בחורב, ויודע כי הר סיני נמשל לחופה וככבוד "יתחיבטו במתניתה ההר", והזהר היה בבחינת חופה ובכיפה על ישראל. ומובנים היטב שתי הברכות של ייציר האדים, הכוונה על יצירת מין האדם, ועל יצירת נسمת ישראל, שנקרים אדים וכאשר ביארט באריכות בחלק האגדה את הקרא "ייציר ה' אליקם את האדם" בשני יידי, אחת על מין האrms ואחת על שםת ישראל. וכן כפילת הלשון של "שם תהשח", מורה על התמורות השמהה בל' הפסק. ולא כמו שהזה בבחינות החוזות שישראל שנפסק על ידי מעשה העגל, ואחר כך ביום הכהפורים על ידי להחות השנות הדי בבחינות החוזות גוזשה והקדוש ברוך הוא אמר שלחווי. ולפי דעתינו גם שבירת הכסות באלה לרומו על מעשה שבירת הלחות. ומעורין את החותן ואת הכליה שזקשו יהוה קשר חזק ואMPIץ לא יפזר לעלם. וברכת "ושׁת תשיש ונגל העקרה" המורה על התהשרות הקשר על ידי גואלת ישראל גואלת עולם, עליה שאנק אוחזת ירידיה חס וחללה. וברכת "אשר ברא שzon ושמחה" גמי מרמות על השמהה שהיה ביום התקשרות והקדוש ברוך הוא עם ישראל במעמד הר סיני בכלה הנבסנה לחופה. ויתכן לשון "ברא" על האי שמהה עללאות לבבד מותן תורה שהיא בשבת, אשר על כן דרשו חז"ל "זיכרים שמחתכם" אל השבותן כאשר ביארנו על מעלה. ככלא דמלטה כל טשאות ברכת הנושאן מרים על היחס של זוג של מטה עם זוג העליון, קודשא בריך הוא ישראל ואורייתא חר! וכיוון שישראל בשעת והתקשרות עם קודשא בריך הוא ואורייתא היו בבחינת בתוליה, ובשעת מותן תורה נהיה ישראל לעם וגוי קדוש, لكن לא תקן חז"ל סעדות נושאן על שאמרו בכתובות ז', שמברואר בירושלמי ריש בתובות. ומיושבת על בון קורת המהראש"א על קודשא ברוך על ים, א, דבר שמואל היה מפרק את לתל בא"ף ולא בבי"ת. הדכוונה שהיה מפרק על קודשא ברוך על ים ונושאן החנינים על ידי נטיית להחות השנות ביום הכהפורים, מספר שלשה, וכן היה רב שמואל מפרק התלת.

והנה עין בגמרה מועד קטן ח, ב, דאין נשאין נשים במועד, ופלגי אמוראי ר' חנינא סבירא לה המשום שאין מעריכן שמחה בשמהה, רביה ברב הונא טבירה ללה משום שמחה שמחה הרגיל וועסק בשמחות אשתו, ורב קעינא דרש מקריא דבטייב "ושמחות בתגער ולא באשען. וווטס' דיה ל'פי שאין מעריכן" כתבו דגירות הכתוב הווא, כדדרש לקמן מקריא דשלמה דעשה ייך יומם קודס סוכות ולא מינטער ערד שמחת הותג, כי' שלא לערכ שמחה בשמהה, ועל דרשא ד"ושמחות בתגער ולא באשען כתבו והותס' דיה "בתגער", דעיקר דרשא הווא ולא אסמכטא כדרומכח מהציגח ח, א, עי"ש. ועין ברמיכים מהל' יומ טוב ז, ז, ובמשנה לתוך שוואויריך ללקשות על הרמב"ם דרישמע ודרכיש אחריו רכשי, שהביא ב' התעמים, ובתחליה כתוב שלא תשתחב שמחות החוג וההיינט לא כארהה כדרשא ודרב קיטיאו "ושמחות בחגיג וללא באשען", ואחר בר באותה הכליה גוףא כתוב משום דאין מעריכן שמחה בשמהה והוא טמא ררב חנינא, והוא באמנת קושיא גודלה. ותירוץו של המשנה למיל' איתן מתיחס על הלב. ועין נמי בירושלמי חגיגה ובמועד קטן פרק א' בישירוי קרבן, ובמועד קטן ט. א, אמרו דעיקר השמחה בנשואין יומ אחד, ואינו מבואר בגמ' בפירוש טעם לדבר, ובמשנה מועד קטן ח, א, מבואר דמועד להחזרה גירושתו במועד, ובווטס' שם בשם ירושלמי כתוב ודוקא אחר הנושאין, אבל לא מן האיזוסין - וכל הענין ציריך ביאור.

והנראוה לפיה עניות דעתיה בזה הווא, אבל העי אמוראי לא פלאג' כל בעיקר ויסור הדרבר, ורק ממשימות ודרושין אייכא בגיןיהו. הנה לפי באירוט הדיסוט הירוש היחויב של שמחות נשואין הווא מודרכיב "וביום שמחתיכם" ודרשו דאלל השבותות. ובסתפרא (בעהלטן) ושבת נקרא יומ שמחה משום שבה נתנה התורה, והדיין בעין נשואין, התקשרות וזוג העלון של קורשא בריך הווא ישראאל ואורייתא, וכאשר בגיןו לעיל ברוחב. וכין דבאיירוסין, דהיאט בפסח, לא כתיבא ביה בפירוש הווים השמחה אללא מכח דרשא והיקש לפיקין, עי"ש היטוב, אבל היחויב של אכילת טעדיה בלא שמחה מעזה מפורשת היא יואיכל את הבשר בללה הזה" הרי זו רק בנשואין אייכא חיזוב שמחה דילמוד משבת דמשום hei נקרא "וביום שמחתיכם" אבל באיזוסין - בפסח אכילה אייכא ולא שמחה. ואם אין מובן היטוב. דבמוחר גירושתו לאכיה חיזוב שמחה כל, והוא ביום הכהפרים, והוא יומ הנושאין השנים, על ידי לוחות השנהוין בו, שהוא יומ החזרה הנושאין, אחר מעשה העגל וشبירת הלוחות יומ עצם הוא ורק בערב יומ הכהפרים אייכא חיזוב הנושאין, עין לעיל בחלק האגדה מאמר תפיש ועשידי. ולכן מובן הדיבר מה שכתב ירושלמי דורך גירושתו מן הנושאין מותר במועד, כמו שהיה ביום הכהפרים החזרה גירושה מן הנושאין, אבל להחזרה גירושתו מן האיזוסין לא הותר במועד. ועין בגין הטעו סימן ס'ב' בהגחות רבי עקיבא איגר בשם שי'ת' דרב' שאין מבריכין ז' ברכות בסעודת מוחזיר גירושתו, ועל כל פנימ טערדה בע, ועל קווחך דא נמלוד מערב יומ הכהפרים ואיכא חיזוב אכילה בו תחת יומ הכהפרים גוףא שמחות חיזב העט או אפשר לאכילה, וזה נבן מאיד. ומעתה כל העי אמוראי דפלגי במועד קטן ח, ב, היגל טעם אחר להם, אבל פלאג' על איךו דרשא לטסומר על היחויב הזה ולא בעיקר הטעם, ובמנחות יתנין מעזה תפ"ח הבא דברי התוטס' מועד קטן ז, א. דשמחות הותג בזמנ הווא וליכא קרבנות רק מחרבן. ונבן הווא דזובמן שאנו מגורשין מהסתפה בתחולת ה' ושכינטא בגלוחא שיריה, לשמחה, מה זה עשה? עיין ביבמות מג, ב, ובבוחות מג, א, ובווטס' מבואר דנושאין בלא טערדה מותר בחול המועד ולא מカリ שמחה, ולא כתבו טעם לה, אבל

נראה לפי הקדמונו ובנשואין השניים של קדשו בריך הוא וישראל ביום הקטורים על יד נתנית להחות השניות לא היה בו אכילה ושתייה, זה נקורה נפלאה.

ואעיר עד על מה שבתו התוט' מועד קטן כב. ב' ד"ה "למאן" שחקשו ומה בין שבת שעלה ורגל איתו עליה. ותירצ'ו דברי טוב אילא שמהה וכשבת לא בתיכא שמהה, והביאו את "ירושלמי מועד קטן דמפרש טעמא משות רכתי' ברכת ה' תשיר ולא יספיק עצב עמה" (משל י'). והשתוממי מאור וגלומו מהותו, האי ספרा בברשות בעלך דודשין פירוש יבאים שמחותם אלו השבותות. ולא עוד אלא ועל היירושלמי גנופה קשה ולמה דרש קרא ד"ברכת ה' תשיר ולא יספיק עצב עמה" ולא דרש קרא בתורה וב"יוס שמחותם" דעל בריך קאו על השבותות ולא על המועדים, רבפרוש כתיבי אחר בר' זבמוציאים". ודרשה זו בודאי אינה אסמכאה בעלמא. ואחרי העיון והופש רב מצאות בתורה תמיימה בראשית על הקרא יibrיך אלקים את יום השבעה, שהביא דברי התוט' התני והקשה בדברנו, אבל לא העלה תירוץ מתקלב. אבל הנראה לו הוא, כי האי קרא דיזובים שמחותם", דמיימה ולפ' הספרא דשבת איקראי שמחה, לא כתיב בפירוש מנות שמחה, אלא נלמד את החיבוק ממשום דהתורה קראה ליום השבת "יום שמחותם", הרי דיאיכה ייה שמחה, ואיתו דומה למועדים, רכתי' בהז ציווי מפורש "ישמות חגיגי" וווחקו כל המועודות וכו', لكن לא הביא היירושלמי הזושא של יבאים שמחותם" כטעם הכל דשבת עלייה, אלא הביא קרא מדרבי קבלה דשם כתיב באופן ציווי "ולא יספיק עצב עמה" וזה נראה לא היירושלמי יותר, אבל וראי גם היירושלמי מורה לעיקר הלמוד רשות איתה ביה שמחה מהאי קרא של "יבאים שמחותם, אלו השבותות", ודו"ק היטב כי הוא בנין מאר ברוך השם.

וכן מובן והיטב זה דמובאarity במועד קטן יט, א. דראש השנה ויום הקטורים כשבת ומובלין ועלין, משות דראש השנה ויום הקטורים הללו נבללים בפרשיות המועדים ובהן כתיב "ישמות בחגיג'", אלא יבאים הקטורים אכן בו שמחה משות דהוא ים הצום, ובראש השנה יליכא שמחה משות דהוא ים חוזין, אבל על כל פנים כיון דגביל בין המועדים אילא ביה חוויב אכילה, ודלא באתון הנוגים לחתונות בראש השנה, עיין בש"ע או"ח הלכות ראש השנה ווריך היטב.

ועד אערור על מה שבתו הטורי אכן חגיגה ח', א, שהרבבה לתמונה, ומהמשנה וחגיגה משמע רמה שאין נשואין נשים במועד הוא מהתורה ובמו שבתו התוט' מועד קטן כב. ב' ד"ה "בחגיג' ודרשה ד"ישמות חגיג ולא באשכנ' ודרשה גמורה זיא והוה מהתורה, ואם כן קשה לדלה מני חזיל' במשנה בביבלה, ב', דהא דאין מייבטן במועד הוא משות שבת, ומשמעו רק שבות דרבנן, ולמה היה צריך למור עלייה, הלא בלאו הabi כיון דאין נשואין שישים במועד הוא מהתורה הלא ייומם הוא בכלל. והמהרשי'א, המהרשי' וומרה'ס מותקלן, ובנשואין ללא סעודה באמת זהה רק מדרבנן אבל בסעודה הוא מדאורייתא. ודרבינו צרכ'ים עיין דהא בפירוש אמרו בגמרא יבמות מט, א, ונשואין ללא סעודה אילא שמחה אבל אירוסין כלל סעודה בו, ליכא שמחה, ואין מקום לחולקו של המהרשי'א, וצעריך לומר רשותנו לדילכא שמחה שלמה. אבל רצעריך להבין איך מזא יסוד לחילך בזה.

אבל שמע וקשוט דרכי אמת אין שלפי הנחותינו מישוב הכל אל ננון, רכבר הקומתן דשבת איבא מנות עשה מפורשת וצריך אכילה וכמו שכותב (שמות ט, כה) "אכלחו והזם כי שבת

היום לה". ולפי ביאורנו, דמצאות אכילה זו, שרשא במה שבשבת היה עדיף שתעתן התרורה בשיסוין שהיה בשבת וגטו ירושל למליצה על המוצה של אללה זהם על שם כרמץון כמה מקרים שכתבו על העתיד, והיטו ווקא סעודת שמחות נשואן כי כרמץון דר סי' היה נשואן זוג והתקשרות עלונה בין קחשא בריך הוא וישראל, מה שאן אין באירוסין, כמו שהירה במצרים - "ישראלין ל' לעולם" בלבד פסה זהה רק מצאות אכילה של "זאכל' את הבשר" אבל שלא שמחה, שכן שפיר אמרו חז"ל ביבמות שם ונשואן בלבד סודה לא מקרי שמחה שלמה על כל פנים, אבל מה אין לפחות מקום אחר דכל היכא סעדיה אית' בה שמחה, והראיה דלא כתיב "ושמחת בחגיג" בלבד פסת, רק במועד גולא איכא מצאות שמחה הנבלת בין כל המועדים נבל. ובןין חילוקו של המהירוש"א, ובשבת איכא נמי שמחה שלמה וכרכיבי "באים" שמחותם אל השבחות", וזה ווקא בגשוין, אבל ביבום שאן לו שם ודמיון אל נשואן של קחשא בריך הוא ישראל ואורייתא כי ישראלי נקראו בתולת ברכתיו בישעה כב, וירכיזו יד, "בתולת בת צין" עוד כמה מצאות בדברי הנביאים, אבל ביבום אית' צפוף וגדר נשואן וכן פשיטה לה לחגמא דבריהם אפללו בסערה לכא גדר שמחה מהתורה, ורק מרבנן גדר ומשום דaicא בה' קטעת שמחה, שמחה של קל קום מצאות יבום שהוא מהתורה, וכן לבן הוא ואמרו "אין מביןין במועד" (משנה מועד קpun ח, ב) הוא ודאי לבול עלמא רק מרבנן, ושפיר והרוצבו חכמים לגור על מצאות יבום במועד ממש שבוט בימי טוב ונקראת רשות.

ומה מאר מובנים על פי זה דברי הירושלמי מגילה א, ד, חז"ש: "זה דבשאל פורחים בשכת מאחרין את סעודת פורחים, דרישין ימי' משחה ושמחה", את שמחתו ותליה ביתין ולא שבת שמחתו תליה בידי שמיים" עי"ש, (עין בקרבן עריה שבכתב המשוחה לעשות בראש חוש סעדיה ורכתיו "באים" שמחותם ובראשי חדריכם), ועלא שעולם ממען הספרי בהבעתך ד"באים שמחותם אל השבחות", ובןין איפוא הלשון שבירושלמי דשבת שמחות תליה בידי שמיים, כי שרש והסוד השמחה בשבת הוא זוג והתקשרות העלונה שהיה בשבת שבו ניתנה התורה וזה בגין מאור ברוך ה'.

ORAIA ברורה לכל מה שכטבנ, מהא ומouter להזוז גירושתו במועד, אבל יבום אסור, וטעמא בעי' למה יבום אסור במועד והחזרה גירושה מותרת, לא ראייה מי' שנותער לה'. עיין בשיע' ל' חול המועד תקמ"ג, בגין אברדים ס' ג', שבכתב שם התשי' משום דאן שמחה כל כך. ועריין אין את יודען ומה טעם יש לחלק בין יבום ומהורי גירושתו, תנם שיש לומר דיבום הוא לקיחות אשה חדשה מה שאן בן מהזיר גירושתו במובן, אבל לפ' והחזרתו נחיא, והחזרות גירושה הוא ממש בעין החזרות גירושה עם ישראל על ידי מעשה העגל והחזרתו ביום הכהפורים שבו נתנו הלחחות השניות לדחבי איקרי יום טוב ובמשנה סוף תענית, וכבר כיל' ל' הטז' ודבר המפורש בקריא להזוז אין רשות לחכמים לאסור, ולכן כיוון שהחזרות גירושה ישראל היה ביום הכהפורים בגין לא יכול לנgor משום שבוט על מהזיר גירושתו במועד, מה שאן בן על יבום שלא מעתן מראה מפורש או רמז רמאי לאחזר בתורה שפיר יכול חוץ לנgor גזית יבום במועד, אבל ברדי' שאין בו איסור תורה כמו שאור נשואן, זה לא עלה על דעת אדם מעולם, והתהא לא כין במסנה רמועד קpun ח, ב, להחשייב את היבום לאיסור תורה כאשר נשואן רעלמא, וזה ברור אמת ורצק ברוך השם.

עבודת הקודש בשבת

במסכת שבת יט, ב, משנה: "משלשלן את הפסח בתער ער חסיכה ומאהיזין את האור במדורת בית המקדש". ובגמ' מקשה: "מן הוא מל' אמר ר' הונא לא תבערו אש בכל מושבותיכם' בכל מושבותיכם אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר במדורת בית המקדש, מהקיף לה ר' חסידא אי הכי אפיל' בשבת נמי, אלא אמר רב חסידא כי אוית למשורי אברים ופדרים והוא דאיyi וכהנים זריזין הם". הנה רשי' זל' כתוב במדורת בית המקדש קאי על מדורות אש הנסקת כדי שיתהcorr המהנים הכהנים שרווי הולכין יחפין על רעפה השיש וכרכ' שלא יתקרכ'ו, והרמב'ם בפירוש המשניות כתוב שקיי על מערכת האש שהותה בוערת תמיד.

הנה פלאה נסגהה עומדת לפניו, דעל פי פשנות המשנה מיידי רק מגזירה זרבנן, אי מותר להתחילה בערב שבת מלאכה הנשכנת ונוגרת בשבת, ואם כן, קשה מאור, דאי מקשה על איסור זרבנן שהתריר במקשרות מנא הני מל' על מה דרבג'ול נמי רק מדרבן אסורה, וירודע דאין שבות במקשרות, וזה כלל גודול, ואיך מקשה על בנון רוא מנא הני מל', אכן דרך הש"ס בכך. וגם דרש הדת' שבוט במקדש מקרא שבתורה. ולא ערו אלא ר' חסידא שפיר פריך האור האט בן בשבת נמי ידא מותר, כיון דאיתא לך קרא ר' מושבותיכם' להחזר במקדש. ומה יוננה ר' הונא לקלות' רב חסידא. ועיין בטור' יומא טו, ב, ד"ה "ויאחת לשלכת המקדש" שכתו, לרלב' הונא באמת מותר להכעריר אפיל' בשבת נטפה לצורך חיים הכהנים וכפירות' רשי' הניל' רם מעיטין מ'מושבותיכם' כל הבURAה במקדש בשבת. ומה נראה בעל' דדרשת ר' הונא מ'מושבותיכם' הוא דרשנה גמורה ולא רק אסמכרא בעטמא, וממעיטין מהאי קרא כל הבURAה במקדש בשבת, כל שהוא לאיזה צורך שהוא במקדש. לפ' דעתו הוא הדין שאר מלכות מותירות במקדש לעורך ולא דוקא הבURAה, והדא בלאו היכי אנק פסקין ולא דהכURAה לחלק עצה והוא הדין לשאר מלכים. וזה הוא חזון מפלא, בפרט לשיטת רשי', דאפשרו לצורך חיים הכהנים מותירות ההכURAה. ואחרי החיפוש אנה ואנה, מצאתי בספר פני יהושע שהרבה לתמהנו נכל בסוגיא זו, והעליה רבאות לרב הונא מותירות כל הבURAה במקדש. ופלא שלא הביא דברי התוט' זומא הניל' שכתו בפייריש. ואחר כך ראייתי גם בספר הכתב ווקבל' בפרשנות וקהל' דאייל' בחאי שעיה והביא בתוך הדברים את הפני יהושע, עיי' ש' בדבריו האמתית'.

אבל לפ' דעתו הפעטה גם אלה הגורלים לא נחו לעומק הסוגיא לבאר שיטת רב הונא המפלא. לפ' השערתי שיטת רב הונא סמכת על מכיל� שבפרשת וקרול, "לא תבערו אש" מה אמר, לפ' שהוא אומר 'בחורש ובקצר' תשבות' שבוט מערב שביעית לשבעית. יכול כן ישבות מערב שבת לשבת ועוד כל וחומו, ומה שביעית שאין וחיבן עליה לא כרת ולא מיתת בית דין, דין זה הוא שישבות מערב שבת לשבת ולא יהוה רשאי לוחלק לך או לחתמך לו את החמץ או לעשות לו מדורה, תלמוד לומר לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת', ביום השבת אי אתה מבעיר אבל אתה מבעיר מערב שבת לשבת'".

הנה המכילה אדרשות ומודיקת מלת "בום" שהוא מיותר בקרה, וזהו לה למייר סתום לא תבערו אש בשבת' ומורכיב קרא יתירא "בום", זו באה למגע דודוקא ביום אסורים, אבל מערב שבת לשבת מותר, לא עירך תוספות שבת. [ואול על זה טעם הרמב"ם דלא פסק כלל חיזב תוספות שבת למלאכה, ודורי]. והנה כבר ביארטו, ובשביעית שפיר מובן מה דעתך תוספות, בין ראייכא עשה מיוחד "שבתה הארץ שבת לה", דמיינא דרשין וריש חיזב על הארץ לשבות, וזהו שלא נבעוד על ידי ערכיס בשביעית, וושbetaה " הארץ" כתוב ובהו נכל חיזב שבתת הקרען ולא רק חיזב על קרכפתא דגברא, מה שאין כן בשבת, אשר לנו אמרה לערכיס בשבת איתו אסור אלא מדרבן, לא כן בשביעית ואמריה לערכיס אסורה מהתורה ממצוות עשה, ישבתה הארץ. עין במנת חיניך מעה קי"ב שמברא זאת בארכיות ומביא ראייה מכורת לה מגמ' ערוכה עבודה ורה טו, ב, ודבריו אמרתים. ואחר כך מצאתי בשם' בא מצעיא צ, א, על דברי התוטס דה"א אבל' שכותב שם המהרש"ל בפשיטות דבשביעית אמרה לערכיס אסור מזכריב "שבת שבתון יהוה לאארץ". עי"ש הייטב. והנה אומר אני, וזהו טעמא דבשביעית אייכא חיזב תוספת שביעית בערב שביעית ל' יומ, וככל שורע בערב שביעית ממילא גורם שהארץ תעמיד ותעבור שביעיות עצמה ובמה מובל המשות עשה וושbetaה הארץ, וזהו מכון עס מה שהעלתי בחיבורו דור וורדים בעין תוספת יום הקפורים שוגם שם והטעם לחיזב תוספת. – ונס הרמב"ם פסק כן להלכה בהלכות שביתת עשור – בערב יום הקפורים משום אדם יאכל ממש עד החשיכה או בדוחתלה העוט לא ייה מעוננה, עי"ש בארכיות באור כל הסוויא. אבל בשבת דיליכא רק חיזב אקרקפתא דגברא פשט ובורר ומהתורה לאיכא חיזב תוספת מערב שבת לשבת ברהמך זמן, (ולשיות התוטס ראש השנה ט, ב, אייכא רק חיזב תוספת לעין מלאכה בכל שהוא), עי"ש, דהתורה לא הקפידה שלא תעשה המלאכה בשבת, אלא צוחה עלית שלא עשו מלאכה ביום השבת וזה אמת וברור. וראה, זה דבר נבעל דרב"ר תשא ובפר' ויקח כתיב 'יעשה' ותיעשה' מלאכה בלשון נבעל, הרי מפורש בקרה, דבשתות ימים מותר לעשות כל מלאכה אף על פי שנמשכת והולכת ונגמרה בשבת עצמה, ואחר כך אמר הרקראי כל "העשה מלאכה ביום השבת" ומזה מופיע בפירוש עשיית מלאכה בערב שבת (וויוז שערור הגמוקי יוסף בבא קמא כב, בסוגיה דאשו משום חוץ לדי' יוחנן דעתה להן למה לא נאסר להולך בערב שבת בין שחולק והולך בשבת, והמלאכה נקראת למאן דאמר אשו משום חוץ על המותזל, עי"ש מה שמתרץ בדברים אמרתים).

ונחוור למה דקמן, הנה בשבת הגם לרשות התוטס ראש השנה ט, ב, אייכא חיזב תוספת מלאכה בערב שבת על כל פנים בכל שהוא, מהתורה. ורק לא כמו בשביעית דיש להתוספות המשך זמן של ל' יומ ווירט, ומה מוכח דמותר מהתורה להתחיל בכל מלאכה בערב שבת אף על פי שהולכת ונגמרה בשבת, וזה ברור ואמת.

הוועא לנו מכל הניל דלי' דברי המכילה אדרש רקי' דילא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" בא לזרוק להוציא מלאכה בערב שבת אף על פי שנמשכת בשבת. ועליה בדעתך למלר כי דרשוה וו מכונת בדיק נגיד העזוקים שאומרם ואסורה להולך נר בערב שבת שידליך בשבת ומפרשין את הרקראי דילא תבערו אש ביום השבת" וധיפורש שלא תהא בוערת האש בשבת אף על פי שהבעירה קרום השבת. וגם ראייתו באיה ספר מהדורותים שכותב כי מהאי טעמא תקן חיל הולכת נר בשבת כדי להוציא מלאכה מלון של הצדוקים שאסורה שידליך נר בשבת. ודורי.

והנה בהאי מכילתו הגיל דורש נמי ויזקא ד"מושבוחיכם", ואתה מבער במקdash ובכמו כן בשיס רילע אשר לפי זה נראה דרב הונא אית ליה האיד דרשת המכילה דמלת "יום" באה להתייר והחולת מלאה בערב שבת, אף על פי שנמשכת בשבת עצמה, ואיתו מוכחה לשעת רב הונא דבשנת נפה מותר לעשות כל מלאה במקdash "ככל מושבוחיכם", כתיב זה ממעת עבדה שבמקdash, ומעתה דרישין מלחת מושבוחיכם להתייר מלאה במקdash בשבת וממלת "בימים" ממומעתה והחולת מלאה בערב שבת דמותר אף על פי שנמשכת לתקור השבת עצמה ולפי זה, אמי אמר רדווא הרין בלשנא דתנא במשנה, שפיר יש להכenis שיע מיעוטים אלו, ד"משלשן את הפסה", הכוונה על ערב שבת שיודה הולך ונעה בשבת זהה מותר אפילו חוץ למקdash, ואול במקdash נטהא היה צלען אפלו בשבת עצמה, וזה צירע עיון. וזה רקיוני יזמאחין את האור" הכוונה ל"י הווא אפלו בשבת עצמה הכל מהיאים עם הקרא" דמושבוחיכם בזים השבת", וזה שיטת ר' הונא עיין בירושלמי פוק קמא דשבת שורש את הקרא "ששת ימים תעשה מלאכה ובזים יבום השבע" ... נסמן אלף ואלחרוי, וכאל רגה למור בששת הדימים מותר שתיעשה מלאכה יבום השבע" אפלו אם מלאכת ערב שבת נמשכת ובונת לתקור יום השבע, והוא מכון ממש עם דרשת המכילה. ודיק' הדב.

אשר מכל זה נראה בעלל רשות ר' הונא הירעה ובמקdash כל העברות שהיה בהם צורן אי אפשר להכenis בגדר חלול שבת. ובאשר ביאתו בארכיה דמושג חלול שבת בשם אופן אי אפשר להתאמיו עם עדות המקדש יהוה מה שיודה אדרבה כל עברת בית המקdash וכל המלאכות הקשורות בה בשבת היא המהתקת ומסיעת להגשה רעיון השבת שסוד קדשו הוא: קודשא בריך הוא ישראל ואורייתא חרוי

ואחרי כתבי ראיינו המכילה פרשת תשא על הקרא "לעשות את השבת לודורותם בירת עולם", ודושך וקרא וזה בא להתייר לעשות ברית בשבת ודייט למלול בשבת, וככתוב במלביס' שם רשות ר' אליעזר דמליה אינה נבנתה בגדר וסוג "חלול שבת" כלל וכלל, וזה אמרת וצדיק וואיה ברורה לכל מה שכטבנו במאמרנו "פקוח נש הווורה או הודהה בשבת" ולכלל עלמא מילה והוורה בשבת ולא רק הוורתה, לרבית המילה וברית ותוכן השבת מושאיות ייחדו. וודיק הדבב זה כי הוא עין געלחו!

ולתשלוט מאמרנו זה אשערך על מה שכטב הרמבי' בפרשタ אמר על הקרא "מתנה חרשה" וזה לשונו: "וחוכיר בשבת בכל מושבוחיכם והטעם מפני שהוורה מלאכה במקdash בתמיין ומוספין, אמר שינהג האיסור בכל מושבוחנו". וברציו אלל מכוונים עם כל מה שביראו, ובמקדרש הוורה כל מלאכה שעיא לצורך השעה וכשיטת רב הונא, ומהו יוצא כאור בחרו אמרית הרענן שהנתני לסתו ואבן פינה, כי כל עבורה שבמקדרש אין להכenis כל בוגר סוג חלול שבת חזקן לדחיה. אלא מעיקרא לכיכא בגין חלול אלא ליהפרק חיזוק הקדושה העילאית של עבדת בית המקדש. ורק בפסח אנו ציריכן במיוחד לדרשה ד"במוציא" להתייר הקרבת קרבן פסח בשבת, רוחה אמייא דבשנת יהוה לגמור פטור מחייב הקרבת קרבן פסח כמו שאנו פטורין מתפלין בשבת, דשבת בלוא והכי נקרא אוט, וכן היה עלה על הדעת לומר דבשנת דבלאו המי היא ומר ליציאת מצרים ולמה עוד להקריב קרבן פסח שהוא רק לבר יציאת מצרים וכרכיב "זבח פסח הוא לה" אשר פסח על בתיהם של ישראל וכו', אבל על היור

הקרבתו לא היה זוקים לשום קרא מיותר. ובזה תמצוא יישוב נכון לכל קשיות החומרות בסוגית דברי בתירא בפסחים שנتابטו בהם כל המפרשים, וזה אמת וברור.

ואחריו שהשלמתי המאמר דמותי, ראייתי אויר הבהיר בילקוט שמעוני פרשת ויקח על הקרא "זבאים השבעי יהיה לכם קודש" שללא فهو ישראלי אומרים הויאיל ואנו מותרין לעשות מלאכה בבית המקדש נחא מותרין לעשות מלאכה בגובלין, תלמוד לומר זבאים השבעי יהיה לכם קודש, לסתם יהודה קוש ולמקומות שאין חוץ. והקשה בתנאות היה רגען מבעל מגן אברהם תימה ראם כן עקרה כל דעת שבת בעשרות הדרגות. ויש לומר שנלזף דקעת מלאכותה בגין אוכל נש יהו מותרין. וכי לא יירגש את הדוחק הגורל. ולידי הקושיא לית לה שור כלל, רודאי כל דברי המכילהן הניל' הכוונה על הכהנים שהם שעשין המלאכה במקדש, וזה עלה על דעתם دقין שעבדו ועשו כל המלאכות בעבודת הקרבנות במקדש בשבת והוא אמינה שלאחר שיצאו מן המקדש לבלתים יהיו מותרין לעשות מלאכה אם לצרכיהם, על זה באה האזהרה: "לכם יהיה קודש" ככלומר לנבה מותרין המלאכות אבל לבם לצרכם יהיה קודש ואסור לעשות כל מלאכה שבבית ובשדה והוא כען מה שדרשו במנחות עה, א על הקרא ריחוקאל מרד, לא: "בעל וטרפה וגוי לא יאכל הכהנים" ואמר ר' יוחנן دقין דהכהנים אישתרי להם מליקה הוא אמינה דהוא והדין גבלה וטרפה והוורה להם, על זה באה אזהרת ריחוקאל. ודכorthה הבא לגבי עבדות המקדש, וזה נקרה נפלואה. ומה שכתב המכילהן "שלא יהו ישראלי אומרים" דמשמע רלא על הכהנים בלבד קאי מבואר אצל כל שם דוחק ואין המקום והעת האסף פה, ואם ירצה ה' עוד חזון למועד ודו"ק היטב.

עכו"ם ששבת

סתה רדרין נת. ב: אמר ריש לקיש עכו"ם ששבת חייב מיתה שפאמור יום ולילה לא ישבתו, ואמר מר אזהרין וזה מיטון. ור' יוחנן אמר עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה מפני דתורה צה לנו משה מורשה קהילת יעקב. עיין שם בתוס' ושאר דברי ואשומות ובגהות שס' ווילנא פלפל גודל בהבנת שיטה זו. וורטמברג בס' מה' מלכים י, כתוב: "עכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה, וכן עכו"ם שבת אפל' ביום מימות החול אם עשהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין ערך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחו אותו לחרש דת ולעשות מענות לעצמו... ואם עסוק בתורה או שבת או חדש דבר מכין אותו ועונשין אותו ומורעין אותו שהוא חייב מיתה על זה אבל איתו נברג". הנה שם וברבים למדינו מרביה הרמב"ם, א. גבי שבת חייב מיתה, אין הכוונה שנורג בשאר חיבר מיתות בית דין, אלא מתייען לו שעבר עיראה של חיבר מיתה ועונשו חמוץ. ב. שוק אם שבת לשם דת הוא חייב מיתה, אבל לא כשבות ריק למנוחה ולמרגוע. והנה שישת הרמב"ם בזה לכ准确性 הנדר שטחת לשון ריש לkish, דרמייך לומר "זאהריה שלין היא מיתען" ומהו משמע רוחב מיתה ממש אייכא לגוי שבת, ועל כהרי לומר וורטמברג סבירא לה' ודרישה וריש לחש מקרה דיזים וללה" הוא רק אסמכמא בעלמא, דפסחות הקרא דיזים וללה לא ישבותי" קאי על בחמות הטבע ות่มורת וחילופות הומניטים לא יפסקו לא ישבטו, אבל ריש לחש מסביבה חידוש דין וזה עכו"ם שבת חייב מיתה. מה שחויסף וחדיש הרמב"ם דורך משמע שבת לשם דת חייב מיתה אבל לא כשבות למנוחה ולמרגוע, ונראה הרמב"ם סCCR בHALCA זו על דברי בעל "העקרין" שהחוכרו כמה פעמים בחלק האגדה שכחוב דאחר משלהו יסורי השבת וקדושתו הוא מה שהטוריה נתנה בשבת ובו ביום נברת הברית של נשואין קודשא בריך והוא ישראאל ואורייתא ואין לזרם חלק ע"ש בית ללו' וכדכתי" ב"ש ובן ב"ש ישראאלאות הדא לולטל". ואם כן מוכן אייפוא על בגין כי עכו"ם שבת הוא בבחינת בא על נערעה המאורסה. וולה כיון ר' יוחנן קדי העוסק בתורה חייב מיתה ובटיב "תורה צעה לנו..." מורשה קהילת יעקב". ולכך מקרה זה מוכח רק דת תורה היא ירושת יעקב, אבל מנא לך למור דעכרים העוסק בתורה יתחייב מיתה. ובשלמא ריש לחש מפרש את הקרא דיזים וללה לא ישבותו" על שבותת בן נט, הרי אזהרין וזה מיתען, ושפירות חייב מיתה. אבל על עסוק בתורה אין כאן זאהריה לעדי שלא למדו ויעסוק בתורה כדי שטכל לומר אזהרין וזה מיטון, ואיך יירוש ר' יוחנן למור דעכרים העוסק בתורה דזהה חייב מיתה. אבל נראה לברור דרי' יוחנן קסמן על דרשא אחרית במסכת פסחים מס. ב: "זרתא רב חייא כל העוסק בתורה לפני עם ואוצרן אבל בא על ארוסתו בפמ" שטאמר יתורה צעה לנו משה מורשה, אל אמר מורשה אלא מאורסה". ועל זה בנה ר' יוחנן דיזט, דעכו"ם העוסק בתורה הרי זה נחשב אבל בא על הארוסה, ושפירות חייב מיתה על כל פנים בידי שמים.

ועיין במדרש רבה וברבים א, י"ח על הקרא "ויאמר ה' אל משה ראה החילותי..." הילכה ארם מישראל שהיה מhalbך בדרך... ואמר ר' יוסי בר חנינא גוי שומר את השבת עד שלא קבל עליו את המילה חייב מיתה, ומה ראית לומר גוי שבת חייב מיתה, אמר ר' חייא בר אבא אמר רב

יווחן בנהוג שביעולם מלך ומטורנו יושבן ומטיחון זה עם זה מי שבא ומכניס את עצמו בינויהם אוינו חייב מיתה, אך השבת הזה בין הקירוש ברוך הוא וישראל, לפיך מכל גוי שבא ומכניס את עצמו בינויהם עד שלא קבל עליו למול חייב מיתה". הרי יצוא מפורש מדברי המדרש כי גוי ששובת הריה הוא מחול את קדושת השבת שיטורה מונה במא שבים השבת נברית הברית שבין קדושה ברוך הוא וישראל ואורייתא על הר סיני. וכבר הארכטבי ייאור ענן זה בחילק האגדה, וזה בנין ברוך הוא.

ומובן היטב מה שכח הرمביים דאם שבת הגוי לשם מנוחה ומרגועו אוינו חייב מיתה, דאו שמיירת השבת אינה נבנתת בסוג וגדר חלול להח�יבו כלל בא על המאורסה, במובן, וכן שיטת הרכמיים.

מילה בשבת הودחה או התורה

הנה במה דפקחו נפש וודהה את השבת איכא פלוגנא ישנה בין הרמב"ם והר"מ שברא"ש סוף מסכת יומא. שיטת הרמב"ם הוא דשבת רק הודהה לגבי פיקוח נפש. וכן סבירא לאו רוב הפסוקים, ונראה לי דלענין מילה בשבת כולל עלמא מודים דהודהה ולא הודהה. כי ברואין דאיין להכenis מילה בגין או סוג עשה וודהה לא תעשה. וטעמא דידי ועמויקו הוא, ולפי הנחותינו הדיסחריות עצם וווענן קדושת השבת מומת بماה שאירע בו המאויג הנדרול של מותן תורה בשבת וכירית הברית שבין קדושא בריך והוא ישראל ואורייתא. ואם כן מצוות מליה שאיתו גופא הוא הוה כירית בין הקדוש ברוך הוא ואברהם. שהיא היא והסוד לכירית הברית שללאו חרוי במותן תורה, וכמבעואר במודרש הניל דגוי כל מון שלא קבל עליו המילה והוא חיב על חשיבותה בשבת מיתה. ואם כן איק מצוות מליה ענין טעם מצוה אלא בירית בירית והכנסת הנמול הרק לרביותו של אברהם אביכט עליו השלום. וכן מצוה זו של מליה כשאריעה בשבת איך יתכן עליי לומר עלה ומה שמל את המכט הטל הוא מחלל את הירית של הקדוש בריך הוא ישראל ואורייתא שעליין בנבה הקדושה עצמה של השבת, ושתי המצאות האלו של הירית מליה וברית התורה שללומות זו את זו ומתחמיות חז"ה, איך עלה על הדעת לומר על מי שלל בשבת הוא מחלל קדושת השבת שכו יתנית תורה ועל ידה נתקרש יום השבת. וזה סבירה נכונה ואמתית.

ויש להזכיר עוד, דמן ואידי ליה דפקחו נפש בשבת רק הודהה, הווא מושם דלא מיניכר ולא מוכח ממעעה עצמו שעשה לשם מצוה, בנון השותח או ממשל בשבת לחולה שיש בו סכנה, הללו רק מחשבה טוביה איכא ואימתה בולטות זו מחשבות הרציה בגוף המעשה, אבל מליה ובעבדות הקבונת מוכחה מגנוף המעשה עצמו ומוחשבתו הטובה ניכרת מותך מעשי שעשה מעשה זה של המילה לשם מצוה לקיטים מוצאות בוראו, בזה ודי וככלא עלמא מօרים רミילה בשבת הוא בכל הותחה ולא הודהה, וזה ברור, עיין בגמרא נדרים לב, א, גודלה מליה... שנאמר כי על פי הדברים האלה, עיין פרירוש הרין מה שבת, וגם בגהות מורין ר' צבי חייט על הש"ס במקומו. על כל פנים לירטת הרין ונראה החוס שבין דם הירית ובין בשבת שבו יתנית התורה, זוויך הזעב. וממש כן הדבר בעבורת הקבונת, בגין וע滋ם המעשה של עבדה זו ניכרת המוחשבה מותך המעשה שנעשה הכל לשם מצוה ליה וחוחה לה, ומעשה כזה בשום אופן אי אפשר להכיניס בגין וסוג של חלול שבת כדי שונכט וגונערך למר עליו שהוא מותרת רק על פי היטוט של הכל דעתה וודהה לא תעשה, דבלאו הכי אינה נבנתת לטוגה זה של עשה וודהה לא תעשה בשבת הוא עשה ולא תעשה ושונשה סקליה היותר חומרה שבין ד' מיתות בית דין, ונראה זה מפורש בן בירושלמי נדרים ג' ב וכן במכילתא פרשת יתרה, דזכור ושמור בדבר אחר כאמור, שטאמר מוחללה מוות יומת וכחיב וכוות השבת שיי כבשים, ונאמרו בדבר אחד, ובוונת וזרושלמי' בדיבור אחד נאמר' עליי מה שבת רשי' בברכות כ', א, בסוגיא דרבנן הבריות, דזקהה ולמה לא למד מנור וכחן דברנן הבריות וודהה לא תעשה אפילו בקום עשה, ותירץ דשאניג מיר וכחן דכשנאמר אסור טומאה מעיקרא. לא נאמר

לקורובים, ובוטס' שם הוכיחו דלמה לא אמר כן בכל עשה דוחה לא תעשה, ובמקומות שיש עשה מעיקרא לא נאמר הלאו. ואמרתו לתרץ בחיבורו דור זורים רשי', דשאנו נoir וכ Cohen, ובמקומות שאמרו האיסור טומאה באוותה הפרשה גופה כאמור היותר טומאה לקורובים, וללא הלאו אינו בכלל אייטור טומאה על הקורובים, מה שאין כן בכל עשה דוחה לא תעשה ועלמא, העשה והלא תעשה אינם כחובים בפרשא את כד שטכל לודר שבמקומות שיש לא אמר האיסור, אלאadam במקורה נפגשו העשה והלא תעשה אלו אמורים על פי הכלל דעתה דוחה לא תעשה רהלאו נרחא מפני העשה, אבל נמייר וכחן הלא תעשה נמייר וברור. ולזה כבון היירושלמי הניל' הזכיר ושמור בדברור אחד אמרו, ורצבה לומר אף על פי שזכור ושמור אינם כחובים בפרשא את כד – אבל מכל מקום אלו מוחשכין כאלו נאמרו בדברור אחד ונכתבים בפרשא את כד, וממליא אין כלל רהלאו בכלל דוחיה אלא בכלל הורתה, כי וכן אחד להלאו ולהעשה, קדושת השבת בגל שהורתה ניתנה בשבת, ועובדות הקרבנות יסודה של עבודה בית המקדש שבאה לשם קדושת שמו של הקדוש ברוך הוא לדיחו לה, ואיך נאמר שנופל על עבודה שבמקדש החם של חלול שבת, והוא סברה אמרתית. אין אמרות שהירושלמי הניל' והלך ומונה בין השאר גם כלאים בצעירותו, שטאמר בדברור אחד דלא תלבש שעטנים וגדיים תעשה לך', ודרשין מוסמוכין ועשה דוחה לא תעשה ולכךורה למה לא נאמר מכח האי סמכוכן רכלאים בצעירתו הורתה, אבל שאבי ציצית דלא נאמר בה מפורש וצריך לעשותם כלאים, וזה אפשר להטל עציצה בלא לעבור על איסור כלאים, וכן כל שבמקורה עציצה של כלאים הוא רק הורתה ולא הורתה, וזה ברור.

ועל פי כל הניל' אני אומר דעת ראייה לשיטת הר'ם שברא"ש, אבל פקו"ה נפש בשבת הוא בכלל הורתה ולא רק הורתה, ודסירה הניל' יש לומר ודכללת את כל עשה בשבת הקשור בחולל שבת, וכל שעשה מתחוץ כוונה לשם מצוה לקיים מצוות ברואו סבירא לה להר'ם שברא"ש שאין זה בננס בגין של חלול שבת כלל, זהה כוונות הש"ס יבמות ה, א. אכן למןין הכלל של עשה דוחה לא תעשה במקומות שיש לא תעשה שיש בה כרת ממיליה שנכרתו עליה ייג' בחריותו, רשותם עשה חז"ץ מעבודות הקרבנות ומילאה אין לה עצם וחוכן ממש מוחאים לסתור קדושת השבת מפני שבו נברת הברית של קורשא בריך הוא ישראל ואורייתא. וכן נראת לא, זהה נברן.

וזהיטב מושב על פי הניל' מה שהקשה הש"ך בהלכות מילה בו"ד רס"ב דלשיטת הפוסקים דמל' תורה ח' יצא, אם כן למלה מילה תזהה את השבת ומאי שנא מקיזות העומר ואינה דוחה את השבת מושום ונזכיר ביום בשור, ובגמרא מונחות עיריש. ולפי הראותו לא קsha מידי ושנאוי מילה דוחותה לגב' שבת ואין מעשה המילה נבננס כלל בסוג של חולל שבת, מה שאין כן קזרת העומר אין לה שום ייחס וקשר עם תוון עצם קדושת השבת, אבל הוא כסותם מצווה ומחשובתו הרצוייה לקיים מצוות ברואו ולא התכוון לא Hollow שבת, דבר זה נבננס בגין הורתה ולא הורתה, וזה נברן. (ואחרי כתבי מצאיו שבתבן בן התעם המלך על שער המלך בסוף הלכות עכרים, וברכת הנטמן). וכן לא קsha מידי קשות קדושת זקי החומר סופר זעקיל' בחדורשי על מסכת שבת דף קז בדיה "ועוד". "עד יש להחקור לפי המבוואר לפקון בפרק ר' אלעוזר דמילה זהמציצה מלאתה ואורייתא...". אם כן מימיהן אין ממהלין בעפרא ושבטה

ומוחלן שבתא במצבה ננתן עד סמוך לחסיכה והזהה המלאה בסוף הים והמעינה בלילה או אפילו בין השימושות ולא ביום". קושיא זו לא קשה מידי דודאי בשבת עצמה הוויה ולא הודהה, וכן, ומה שיצטרך אחר כך לחול את השבת במעשה המיצגה הלא כבר כתבו הרמב"ן ושאר הראשונים דגש היכא דאיתו פרט חמימי קודם למילאה מכל מקום מותר למול אף על פי דוחה מוכחה להחול את השבת ולהזמין חמש מקומות מותר למול דוחהה, ואם כן יתודה סנה או יכול את השבת אפילו רק דוחה הפקה נשען מכל מקום לא אינכפת לו ומותר למול בזמננו, וזה האמת וברור. (ואחר כך מצאתי בתרות מוריין ר' צבי חייט בתריטים לא, ב, במשנה "גזרלה המילאה" שכחוב בן ונחנתי).

ובמשך כתבי תערורתי ריש לדיביא עוד ראייה מכוחה דפקחו נשען מכל שכן מילאה הוויה בשבת וכשית דר"ם שברא"ש, מה הוא ואמרו במשנה טרדים לא, ב: ר' שמעיאל אומר גוזלה מילאה שנברטו עליה יג ביריות, ר' יוסי אומר גוזלה מילאה שדומה את השבת החומרה, ר' חמימה אומר גוזלה מילאה שדומה את הנגען". עיין בתוס' יום טוב שורה להטמה למא מודיק ר' יוסי לומר דAMILAH דוחה את השבת "חומרה" אע"ו לא ידעין דשבת חזוב סקללה וזהה דד לאומר גוזלה מילאה שדומה את השבת, ומזה שתריען טראקה קעת דוחוק. אבל לפיו דעתינו נראה שר' יוסי רעה להזכיר דAMILAH הוויה בשבת ולא רק החומרה, ועל שבת אמרו בגמרא חולין ה, א עירובין, ט. ב דשבת חמורה בעבורה זורה, ומומר לחול שבתות זהה במומר לכל הוויה כולה, וכתיבר רשי הטעם דוחה בכופר במעשה בראשית, ואנו מוסיף לומר רבלאו היבן כיוון דשבת נינה הוויה וזהו אחד מן השלשה עמידות אשר עליהם עמודות קדושות השבת וכמו שכחוב בעל העקרם, ואם כן שפיר ומחלל את השבת אבל כופר בכל הוויה שניתנה בשבת. ומואר בכך לשבב בוהו קושיא החומרה שנטלבו בה כל המפרשים על מה דפסקין באבן העור סימן קב"ג, וכן מבואר ברמב"ס ה' גירושון ג, יט דכובת נט שבת או ביום הכיפורים הגט בטול מההויה, והיא ממש כמו לעין שחיטה דאיתא בתרולין יד, א, ודוחשות שבת וביום הכיפורים דבמחד שחייב פטולו, והקושיא גוזלה דמה עין יום הכיפורים לשבת ולמה יודה מחול ויום הכיפורים ויטו במומר לכל הוויה בין דין הדעתם בשבת הוא רק משום דוחה בכופר במעשה בראשית זה לא שיר ביטם הכיפורים כmoben. (עיין בחוזשי קדושות וכי חותם סופר זעל מה שכחוב בזה). ולפי הဓותינו ניחא מאור, דיסוד קדושות יום הכיפורים הוא משום דבר ניטע לחותמת השניות ובמשנה סוף תענית, אם כן שבת יום הכיפורים שווין, שבת בו נינה הוויה וביום הכיפורים לחותמת השניות וכל המחלל את השבת או יום הכיפורים הרי כבופר במעשה שניתנה והה שבת של מן הורה וביטם הכיפורים.

ומעתה אם אומר כיוון דוחומר חילל שבת יוסדו בהמה שכופר במעשה שניתנה בשבת, זה הוא עיקר השלשי של קדושת השבת, מילא מי שלם בשבת ומוכנס את ילך רך המול ביריתו של ארבהם אבינו אך יתacen לבול מילאה בשבת בגדר וסוג של חילל שבת הלא ברית דAMILAH וברית השבת תואמים יהויו ויסוד אחר להם ואין כאן שום חילל קדושות השבת על ידי המילאה, אלא אורבבה מעשה המילאה משלים ומוחזק את רעיון קדושת השבת הונגה על מה שהוויה ניתנה בשבת, וזה נראה מנתת לאmittah של הוויה. וכך אין כאן דוחהה אלא הויה ממש. וכן הוגש ר' יוסי לומר גוזלה מילאה שדומה (הלשון מושאל) את השבת החומרה רעה למור שבל המחלל את השבת הרי הוא כעובד עבודה זורה וככופר בכל הוויה כולה שניתנה שבת, ומילאה

גroleה שודחה את השבת החמורה, וזה בנין מאד ברוך זה. ומה שאמר ר' חמימה גroleה מילא שודחה את הנעים, עין במורה"א ובתוס' חידושים על המשניות שכונת ר' חמימה שאפללו מילה שלא במנוח דוחה צרעת מבואר בשבת קלג, א. זה בנין. ולכואורה יש קעת פירכה לה דראג שאני שבת דמלחה בשבת הדרה הא עוזין לא חעינן דם מילה בערתת דוחה ודש וראי יש קיצית הבחרות ומצעות מילה אין לה שם יחס וקשר עם לאו והשמר בגע הצערת, וצריך עין גדול.

אבל יש של תמייה גroleה על שיטת הרמב"ם סבירה לה דפקוח נש בשבת הדרה ולא הותרה ממה אמרין ומהל שבתות זהה כעובד עבדה זורה וכומר לכל התורה, אשר על פי זה נחיה מה אמרין ושבת בעין מלאכת מחשבת וילפין מסמיכות שבת אל המשכן בפרשות וקהל, ומה ראייה דמלחה שבת הוא כעובד עבדה זורה – היפך טמל המשכן – ובעבדה זורה הכל תלי במחשבת ועשה כל מחשה אותו הכל עבד עבדה זורה מבואר במסכת קידושין לע. מדרהר בעבודה זורה חיב (על כל פנים כדי שלמים) ואיתיה לה מקרא ויזקהל ייד "למן" תפרש בית ישראל בלבומם, ולhidpur בשלאל כל אלה ועובד אהבה או מיראה אמר רבא דפטור, (שבת עב. ב) וכן פסק הרמב"ם יסודי התורה ה, ד כל שנאנס אפילו בעבודה זורה איתנו חיב על עיקר בעודה זורה אלא יudoר על מצות עשה ודנקרטית וחייב ביהרג ואיל יעbor. מכל זה מוכח בדברה זורה הכל הולך אחר המחשה, ואם כן אני אומר והוא הדריך דמלחה שבת, הריינו שוכפר בתורה שניתנה בשבת ובריעון קדושה בירך הוא ישראל ואורייתא חד, אם כן מעמדו מוכן דרכ או מקי תול שבת בשיש אין מחשבת פגול בפרט ריעון התורה שניתנה בשבת ושפיר הרי זה דין מכופר בברית קדושא בירך הוא ישראל ואורייתא, אבל אם עשה מלאכה שבת בלא מחשבת חילול של ריעון התורה למזה יגרע מעבור בעודה זורה אהבה או מיראה דפטור – וזהיא איך שיחיה מה שהנחיו חול לסדר מוסד בהלכתה דמלחה שבת הוא כעובד בעודה זורה, מבירח לו לומר דשבת ועבדה זורה שוין ובלא מחשה לא יבנש בגדר כופר ועובד בעודה זורה.

ולכואורה יש מקום להקשורת, אך לא כללו גם חילול שבת בין אותן העבירות שהם בכלל יהרג ואיל תעbor בין דבל מחלל שבת מזוז וברහיטיא הוא כעובד בעודה זורה, וכן מה אמרו בפסחים כה, ב: "בכל מתרפאין חוץ מעצי אשיה", למה לא אמר דמהיא טעמא פוקה נש לא יהיה את השבת והרג ואיל יעbor, ולפום ריחטא הוא קושיא גroleה. וועל' בדעתו לומר, שעבini בעודה זורה דבמעשה גופא נראה לעין כל רואה שקבל עליו אלהות של בעודה זורה, אבל בשבת שעשויה מלאכה אין מחשבתו של חילול קידושת ריעון התורה יכירת מונך מעשה עצמו ורק המחשה פגול שבליו היא הגורם להחשיבו כעובד בעודה זורה וכוכפר בריעון התורה שניתנה בשבת, لكن שפי איט נבל כלל יהרג ואיל יעbor, ולכן דוקא מחלל שבת בברහיטיא חשוב כמומר לכל התורה, דאו טראה בעל שעשה בשאט נש לחזיד עזרות שקר לפניו במעשה בראשית, בקדושת ריעון קדושא בירך הוא ישראל ואורייתא, אבל לא בשעה חילול שבת בכנעא. כן נראה לנו לפי חומר הנושא, ודוק. היוצא מכל התל' דעל כורך פוקה נש הותרה בשבת, וכל שהחלל על ידי מלאכה נעשה לזרק הצלת נש איט נכסט בטור גדר. וסוג של חילול קידושת השבת שבו יתנה תורה ואין מתקן לומר ויש בפקוח נש דוחיה אלא הדריך ממש ולכך בפקוח נש שם עני ש חילול קדושת השבת. וזה בנין מادر.

ולתשלום העין העתיק לך לשון המדרש ליקוט ירמיהו לג: "אתה מוצא השבת והAMILAH מרידינם זו את זו, השבת אומר אם גודלה ממן שבת מללאכת עולם, אמרה המילה אם גודלה ממן שאילמלא אם לא נברא העלם שנאמר אם לא ברית... אר"י ב"ש משל לשתי מטרונות אחת גודלה ואחת קטנה ולא זהה לב האדם להפריש איזו הגודלה אויזו הקטנה, כיון שהעביר אהות מלפבי חברתו רדע הכל שאוותה שערבה היא הקטנה, כך מהה שאנו יודעים שהAMILAH זו זהה השבת לנו יודעים שהAMILAH גודלה מהשבת". כוונת המדרש לשבל מילה עם שבת, שניהם אותן ברית קורשא בריך הוא עם ישראל ואורייתא ובין אברהם וורע אחורי, וקדושת השבת נבעת מכירותת הבירת בחורב בשבת של מונק תורה שזיא המשך מוסברת אשר נברת הקדוש ברוך הוא עם אברהם, ובירית המילה היא ההכנה לבירת התורה וקדושת השבת, הרי מוכחה בפירוש דאי אפשר להרכיב מעוזות מילה בגדר וסוג חלול שבת ולומר שהAMILAH רק וחוויה אלא על כורת שhortה, ומילאה בשבת גם שניותים משלבים אשה אל אהותה ותיכן אחד מהם: קורשא בריך הוא ישראל ואורייתא חרוי!

סעודת פורים בשבת

בשלוחן עורך אורח חיים תרופה, ו פסק דבשחל ט"ז בשבת, ברכיכם המוקפין אין עושן סעודת פורים בשבת. והמקור ל אין זה הוא הרץ ריש פרק קמא מגילה מהירושלמי דורש "לעשות אותן ימי משתה ושמחה" מה שעשו בירוי בית דין, ולא בשבת שמנהתו עשויה בירוי שמים". והמן אברהום הביא שיטת הריל חביב, שהואריך בראות לעשות סעודת פורים בשבת, ועשה כן החלבה למעשה בירושלים. והמן אברהום חולק עליו שכן אין לנו כח להלך על הרושלמי. עיין מה שבוב המשכית השקל בארכיות, לתוך שיטת הרלני. והפריך חושך העלה דבר חדש והירושלמי ותלמידו ר' ידין פלגי חברא דרומען קען ח, ב, וחגינה ח, ב, בטעמא דאין תשאין נשים במועד, ר' חנינא סבירא להו מושם דאין מעריכין שמחה בשמחה, ורב אשיד דרש קרא ישמחת בחגיג' ולא באשתך, ולפי זה יש לעשות סעודת פורים בשבת דליה לה תעמא דאין מעריכין שמחה בשמחה, ולהירושלמי ודפסק דאין מעריכין שמחה בשמחה פסק מילא דאין עושן סעודת פורים בשבת, והפריך חדש בטור כדי יזכיר חורו מדבריו והביא דברי התוטט' בחגיגה דמשמע לחדר שניניא דרג' ר' אשיד אית לה הא דאין מעריכין שמחה.

והנה כבר בתבתי ראי אפשר לומר כלל רמאן דאית לה הא דאין מעריכין שמחה בשמחה, לת לה הא רישומחת בחגיג ולא באשתך דהכל מוזים בדורשה זו. אבל מכל מקום ראה ל הדפרי חדש במחילה נבדור תורה לא ירד לעמקא דהאי דינא, וזה ראי הא דאין מעריכין שמחה בשמחה זה הוא כלל שאין עליו חולק, והטטע או משם דאין עשיין מעותן חבלות חבלות או מושם שלא תשכח שמחת הוהג. עיין ברמב"ם הלכות יומם טוב שהבאתי אולם, שמע וקשוט דבר אמרות דכל זה לא שייך אלא במקומות שישו השמחות יש להן תוקן מיוחד לכל אחת ואחת, דהיו שמחות נשואין שמחות החג אבל לא במקומות שישו וטעם שמי השמחות משרש ומוקור אחר יצאו, ובאופן זה למה לא יערב את שתי השמחות, אדרבה טובים הימים מן האחד, כי אחד מחזק את השני. ומעתה יש לומר דסעודת פורים ושמחת שבת טעם וסוד אחד להם, דהא כבר בארכיות דסעודת שבת על שם הנשואין של זוג העליון קודשא בריך הוא ישראל ואורייתא על ידי מתן תורה שהיה בשבת, וביפורט מפני היה בו כען מתן תורה ר' ריקימבו וקבילו" קיימו מה שקבל בבר, וכדרשות רבא (שבת פט, א) שבפורטם קבלו ברכין מה שקבלו בתמן תורה על ידי בפה, וכן רישו בגמרא" לזרחות יניתה אורחה ושמחה" זו תורה, כי בפורט נחארה ונתקיימה ברכין טוב קבלת התורה ודינין והתקשות קודשא בריך הוא עם ישראל ואורייתא, ומעהה בין דסעודת פורים וחויב שמחה בשבת מקור אחד יצאו על שם הנשואין של קשר עליון דאוריתא, אם כן מילא יוצא, אדרבה יותר בגין לעבר שמחת שבת עם שמחת פורים דיטובים הנסים מן האחד כתיב.

ומה מאד נכון על פי הקדימה האמתית הלו, מה דמבריאר בגמ' וכן פסקין בש"ע אורח חיים תרצעה, א דסעודת פורים שעשאה בללה לא יצא. ולא מציאות לעת עתם וסוד להלכה זו, דמה שדרשו במגרא ימי שמחה ושמחה, ימים ולא ללota, דא גנטא טעמא בעי, לדא בסטמא יומם כולל להה ווים כאחד כדיוען, ומאי שטא כאן למעת להה מיום, ומאי שטא מקראיאת

מגילה שחייב לקורותה בללה ולשנותה ביום. אבל לפני הניל מיחא מאור, דאמ נאמר ריעיר שמחות פורים הוא על שם שקיימו וקבלו ממש בעין שבת של מותן תורה, רלהבי נקרא "וביום שמחותכם אלו השבעות" וכדרשות המכילתא שהבאתי כמה פעמים במאמרדים הקודמים, ולהדר מאן דאמר חיב לאככל ג' טענות בשבת לבך מאורתא, (שבת קה, א) והחינו מושםDKבלת התורה היה ביום ברכתייך "זיהוי בזיות הבקר", וכיון זכבלת התורה היה ביום וטענות וטחנות פורים על שם "קיימו וקבלו" באה מכון עם השמחה בשבת על שם שבת של מותן תורה, וכן בגין איפוא שגם טענות פורים תוהה ביום ודקא לא בללה, מה שאין כן בקראיota המגילה הטעם על שם נס פורים, וכך שפיך וקרוין אותה בללה ווים, ובאמת מבואר ברא"ש מגילה ר' דיעיר הקראיota בתן ביום, והטעם מושם דיעיר קראיota המגילה אית בה גם כן "קיימו וקבלו" בגין מה שקבלו במתן תורה על ידי כפיה, ועבדיו ברענן, וגם כן גם עיקר הקראיota ביום ולא בללה, זה בגין וברור.

וראה זה ובתנכה זהה גם כן עניין נס, לא קבוע בו חולין רק שיר והלל ונרות ולא משותה וטחנה, ובפורים לאחפץ משותה וטחנה ולא הלל, והאריכו בזה המפרשים. ובגמ' ערכין קרייאת דמגילה היית הוללא, ולפי הדוחנו ניחא מאור, דעת חנוכה אין לו שום יחס וקשר אל עניין הנושאין העלון של קודשא ביריך והוא ישראל ואורייתא לנוין אין בו משותה וטחנה כמו בשבעה, רק הול וחודיה, אבל בפורים נסיד על נס הצלה ממותה לחיות, אירע בו המאורע הנדרול של "קיימו וקבלו", אם כן פורים שפיר נבל בכלל שמחות נשואן של קשר עלין ואורייתא ושפירות ונבן שקבעו בו לעתות משותה כמו בשבעה, וזריך יותר כי אמת ונבן, ועיין בתורה תמיימה ריש פרשת בראשית, ודוק'.

הדלקת וברכת הנר ביום הכפורים

במשנה בפסחים גג, ב: "מקום שנחגו להדלק... מודליך... ובמקומות שנחגו שלא להדלק אין מודליך". רע כי הותנא הקורוש בכוונה עמויקה נקט בלשון חוויב לומר: "מקום שנחגו שלא להדלק" ולא בתב' מקום שלא נהגו להדלק". (ובכל המשמעות שבפרק זה משוחטש התרבא בלשון חוויב זה, חוץ מהמשמעות הקדומה: "מקום שנחגו למכוון בהמה וקה... מקום שלא נהגו אין מוכירין"). ויש כאן שיטתי לשון ברולט. ומסתמא איזה תלמיד טעה כתבה בשיטתי זה, אבל כבר מפרש בהגהות הגילין טסחה אחרת והוא העשויו ואם דמיות: "מקום שנחגו שלא למכוון". עיין בויה. והטעם בלשון החטא הוא. כי אם דיה "מקום שלא נהגו להדלק, ודديث בלשון שלללה", היה משמע שהלאו תונגןין בכך עצם ברשותם ובאל כוונה מיוחדת, וזה הרי אינו, כי במקומות שאין עשוין מלאכה בערב פסח ואין מוכירין בהמה וקה ואין ערשן מלאכה בתשעה באב ואין מודליך נר ביום הכפורים. כל אלו המניין במסנה, אין מנוגנים רשותיים בעולם שאין עשיין קר וכך. אלא אורבבה "מכוגנים" שלא לעשות אותן מחמת איזה איסור, ודديث אסור מלאכה בערב פסח ותשעה באב, ואיסור מכירת בהמה וקה החזוב הולך נר ביום הכיפורים, כל אל היסיטוין שנוהגים שלא לעשותות הוא בכוונה מחמת ומסיבות האיסטור הקשור בהם, אשר אך בכך מדרך התנא לומר "נהגו שלא לעשותות" ולא בלשון שלללה לא נהגו לעשותות. מכובן ההילוק שבין שתי הלשונות לכל יודיעו ומחייב סגנון לשונו הקדושה. והבן את זאת כי חז"א אמר. עייןleinigen שאמור ר' יוחנן בשם חכמים בפירוש הלשון "וחכמים אוטרין להדלק" והר שלך לפניו.

והנה במשנה אמרו שיש מקום שנחגו להדלק בלבד ביום הכפורים ולא להדלק, ומודליך בתי נסיות ומודרשות ובמבראות האפללים... רע שדברים אלו של התנא "ומודליך בתי נסיות...", הכוונה ואיך על פי שיש מקום שנחגו שלא להדלק, אבל בבתי נסיות מודליך בכל מקומות. ומהו נאה שיש חיזוק ממש להדלק בבתי נסיות ומודרשות, ועל החולמים ובמבראות האפללים הוא רשותן כן נראה לי. ואערוך על מה שאמרנו בגמרא "שניהם לדבר אחד תנובתו", ורש"י פירש, כדי שלא יבוא לידי תשמיש. ורקשה למה לא רמז התנא טעם זה בלשונו, אבל מהו ואמתית גירסת הור"ח בಗלוות ש"ס ווילנא שגרט "דבר אחר" והוא ביטח בלשון נקיה על התשmissuse. וזה גראס נבנה, וכמו דכובב בתורה "ה' אורה" בדילית רבתא, כדי שלא להחליפו בתיבת "אחר" וכן בפרשת תשא "לא תשתחווה לא אחר" בפרש בתא שלא להחליפו בדילית. וכן במשנה באמת אייר הטעות שמתחלפה הר"ש בדילית, וזה ברור.

וזה הותנא במשנה לא רמז בלבד יסוד המנתג או החזוב של הדלקת נר ביום היפורים בתי נסיות ומודרשות, ובפשטות יש לומר כי הותנא הוכיר דבר זה וכך וכך גדר אותן המקומות שנחגו שלא להדלק. מכל מקום מודליך בתי נסיות ומודרשות וזה, פשוט, אבל מכל מקום טעמא ביע, ומה שמרבין בהדלקת נר יותר משבצת ויום טוב, יותר ממה שצעריך להאי כדי שיוכלו להחפכל. ונראה לא הטעם על פי הקריםתו עין בשפת לעין נר של שבת חובה שהוא תקנה ישנה וקבועה כפי הדראה מיימי אנשי הכנסת הגדולה. ובשבת לא, כי "על ג' עבירות נשים

מורות... ובהורלket הנר". בכך הוא מה שכתב בהגות מחרשת "שהונא ויק לשות" ובהורלket הנר", והכוונה לא של ביטול תקנת הדולket הנר החיבק מיתה אלא על מה שמליקין בזמנן מאוחר מאשר נראים הבוכנים או בין השמשות ועל ידי זה החיבק על חלול שבת. וזה הבן ישפתיים יתק. רשם גנוכת שבת "דרש האי גלאה... נשמה שנותני בכם וקריה נר, על עסקי נר הזוהרתי אתכם... ואם לאו הריני נוטל נשמהתכם". עיין רשי' שם לד, א, שכותב: "נשים נצטו על נר, כראמיין בבראשית רבה היא איבדה החלתו של עולם שעלה וירה ונודד אום הראשון והראשון וכבה נר של עולם". הנה באמות מבואר בסיס' שבת בג, וככה, ב החיבור להולק נר של שבת, ויאת וווכר דוחתקה היא שהאהשה תולק ולא האיש. ווי הוען אומר "הריגל נר הוין לו בימים תלמידי חכמים". ואמרו "מעשה דרי חסידא ראה אפתחה דבר נושא דירה רגאל בשרגא טובא אמר גבריא רaca נפק מוהבא נפק רב שיבci". עיין הפלטלב גמרא רדר חנוכה ונר שבת דיו מיניהם עזיף. ונר וקידוש דיו מיניהם עוזף.

וכל זה מבואר ומובן היטב באופן נבון על פי הדרומינו, דשבת ויום הכיפורים שניים ימים שבהם ניתנה תורה ולהלחות שניתנו, וכמבואר ברשי' ובקהיל, והוא מהמודרש, שמחרת יום הциפורים ירד משה עם הלהלחות שניתנו ונזהה על מלאת המשכן שבאה לכפר על עזון העגל, והזיהו שההתורה קוראת "אור" כי נר מצאה תורה אור, ונזהה בשבת, בכך איפוא מה שתקט חיזל הדולket "נר" המסמל את התורה. ושני רוחות נനגרו שמי הלהלחות, כמבואר הכל במודושים שונים, וש עד להוסף, כי שני רוחות מכונים ננד שני הנושאן שהיו בין קדושה בירך והוא וישראל במעמדו הר סיינ', וביום הциפורים שכו נחתו להלחות שניתנו. ובכן גם, שכן שודיתה עיקר התקנה בשווה לנשים ואנשיים כאחד, ברכותיב במעמד הר סיינ' וכי החומר לבת יעקב וגדי לבני ישואלי. ודרשו ר' ר' "בית יעקב אל הנשים". קראו הקדושים הנשים לאנשיים, ובכן נבון שבעיקר מצוות הדולket לששים, ורק כשאין הדושה מודולקת בבית או מונה החזיב על האנשיים, אבל בשחאיות אינו בנית והחוב מוטל עללו לקים מצוות הדולket בניתה שהוא דר ב. ועוד טעם שהאהשה קודמת במצוות הדולket מפני שעלי ידו מה שגרמה היא בחטאנה שכבה נר של עולם ובמו שכרוב רשי' בשבת לד, א, והוא מהירושלמי פרק במזה מדליקין. אך על פי שהאהשה לא הדודה במעל זהה של העגל, אשר אכן קבלה שכבה נר שמי לא מלאכה בראש חדש, עיין טוב הלכות ראש חדש ובממן אברהם, אבל בכך שהאהשה בניתה בתורה עולם لكن היא ראשונה בהולק נר של שבת. סמל התורה שנינתה בשבת. והאנשיים שמחוויכבים בתלמוד תורה חייכים בהולק נר, (עיין בקידושון בסוגיא מצוות עשה שהומן גורמא אי ישם חיובות בתלמוד תורה). ומובן היטב מה שאמרו בשבת בג, הרגיל נר של שבת הוין לו בנם תלמידי חכמים, מודה ננגר מודה, ומה גם שעלי ידי שבשת נינה התורה ובשבת התקיימו הנושאן של קודשא בירך הוא ישואל ואורייתא, לכן איש ואשה גם שניניהם מהוויכבים בהולק נר בבית לזכר מן תורה שהoir בשבת שנינתה התורה. וכל זו מתאים עם מה שאמרו דר שבת ערך מנג' חנוכה ממשום שלום בית. דהינו לנו במעמדו הר סיינ' כי יאירו הנורת בכל בית ישראל ביום השבת, וזה תוכן והשלט הפנימי, וכחיבק "ה' עז לעמו יונן ה' יברך את עמו בשלות". ויש להזכיר בויה על פי תורה הקבלת שאין לט עסק בה, כי הנסתורות לה' אלקינו והנגולות לט וрок קידוש היום מפני נר חנוכה מפני שללאו הכי כבר קידש בשעת ההפלה שהוא עיקר הקידוש מההתורה וקידוש על הין והוא רק מדרבן, מה שאין כן חנוכה יש בו עיקר מההתורה, וכמו שכתב קדושת זקי והחומר סופר בכמה תשובה באויה

וביריד, ולכון רק קידוש היום נזהה מפני חנוכה ולא חדש ללה, שם הוא ואורייתא שללא קידש בתפלה, ולכון קידוש הללה קודם חנוכה דרך עיקרו מהתורה. מה שайнן כן הקידוש בללה בשללה קידוש בתפלה או קרא מפורש, מוגות עשה מהתיר'ג מצוות ופשיטה דקודהם לער חנוכה שוק ש לא עיקר מהתורה אבל לא מצוה מפורשת מהתיר'ג מצוות, אבל קידוש היום לא עירף מני חנוכה ורק קידוש היום רק מדרבן למגורי, ונור חנוכה אית ביה עיקר מן התורה לעשות שום ובר לפס, ובמו שבבב החותם סופר זעק"ל, וכל זה האמת וצדק ומוקם הניחו לו.

ואחזרו להא רבר של יום הכהנים, מובן היעב למה שמבריך וזקא ביום הכהנים נനוט בבתי כנסיות ומודישות, דכין ודיום הכהנים נינטו לחות שניות, מצוה להרבות בברות בברית נסיות וזקא כי הנרות מלאולות את לקבלת התורה. ובבור אורח חיים סימן תרי היביא את דברי הדביה יוסוף שמצטט חילקי ודעות אי לבך על נר של יום הכהנים. ולפי עניות דעינו בנין לבך, מפני שב נר של יום הכהנים ממש אותה הכוונה בחנוכה במחות החולקה כמו בשבת, אלא דבשנת שבו ניתנה התורה תקנו חז"ל מחות החיוב החולקה לכל בית ובית מה אין בן ביום הכהנים שבו ניתנו הלווחות שניות ובוחשי ולא בפומבי מכמעד הר סיינן לא תקנו חז"ל תקנה מחויבת על כל בית ובית, אבל על כל פנים מעד המנהג נהגין שמולדקין נט בבל בית ישראל ובנן איפוא לבך עליו על נר יום הכהנים ובמו שעשין עמא דבר. וזה ישב היעב.

ועתה נבוא אל ביאור חיוב נר ברככה במוצאי יום הכהנים. הסכת ושמע קשות ודרבי אמרת הנה בגמ' פסחים נב, וזה, א. אמרו דאין לבך על נר במוצאי יום הכהנים רק על נר שבת, ודלא כמושאי שב שembrיך על כל נר, ומונון הדעת על פי מה שאמרו ר' ר' דבמושאי שבת בברא האור, רצה לומר שנורנה דעתו לא Ort הריאון להשתחמש באור, וכמו שאמרתו פסחים הניל, וכל תכליות וכוונות מחות הדלקת הנר במוצאי שבת זהיא כדי שיברך על האור ברכת בורא הניל, והוא השהיה במושאי שבת, לא כמו בשאר ברכת המחות שעשית המשואה היא היא תכליות המשואה אבל לא ברכותה, לא בן במושאי שבת החולקה של הנר היא הכהר כדי שייברך עללה ואמרית הברכה היא היא תכליות הנורנה, לבך ברכת מאורי האש, וכדי שלא לבך כל אלה מעשה תקנו הדלקת נר, ולכון מادر מודליק לשון הגמרא פסחים גניל אמר ר' יוחנן מבריך על הנר ולא אמר מדלקין והר, וזהינו טעמא דרבנן, העיקר אמרית הברכה, והחולקה טיפולה לה, ושומרו דבר זה. וכן בן במושאי יום הכהנים לכארה אין שום תכליות לא להחולקת הנר ולא לאמירות הברכה, כי בראית האש רצה לומר הר המשוש עם האש החיה במושאי שבת. ומה ענין ותוין ותכליות הנר וברכת בורא מאורי האש במושאי יום הכהנים ובגמרא מקשה על ר' יוחנן מבריך מפרשת זיין מבריך על האור רק במושאי שבת, והותרכן השוויה המחולקת כי בודאי נכלל עלמא צירך לבך גם במושאי יום הכהנים, אבל יש חילוק בין מושאי שבת ובין מושאי יום הכהנים, כי במושאי שבת החולקה היא רק הכהר כדי שיוביל לבך, אבל במושאי יום הכהנים החולקה של הנר היא היא המשואה וمبرיך לנו עלה כמו על שאר המחות שתקטן ברכה עליון. וטעם מחות החולקה במושאי יום הכהנים, על שם שלוחות שניתנו בו, והתורה נקראת אשידת עין רשי' ומדרש פרשת "וזאת הברכה" על הקריאה "אש רת למור". החולחות היו כתובות אש שחורה. על גבי אש לבנה, לבן התקינו את מטבח הברכה ממש כמו בשבת, וכך זקא במושאי יום הכהנים החולקת

נр שבת, וධיאנו או רשרם את השבת של יום הכיפורים שבו מוחנו הלוחות שנות ונתחרשהה
הברית שבין קורשא בריך הוא וישראל ואוריינט. וכמו שכוב דרמבל'ן בפרש ויקח: "ויתכן
שהזה היה מותרת רדתו אמר לבלט עני המשכן אשר נצווה בו מחללה קורת שבור הלוחות
כיוון שתעריצה להם הקירוש ברוך הוא ונען לו להוות שניות וכורת עמו בירת הרודה שילך השם
בקרכם. הנה חזרו לקדמונם ולאהבתם כלולותם ובידוע שתהייה השכינה בתוכם עניין שצוו
תחילה כמו שאמר ועשו ל מקדש ושכنتם בתוכם". וזה נראה לעל כי ביום הכהנים עניין שצוו
הכהנים השניה של קורשא בריך הוא ישראל ואוריינט, ולכן מרבית הנרות דזקא ביום
הכהנים בבתי בנסיות ומדורות, והיא סמל התורה ובפרט עוז העגל ונושאין השנאים, וניחא
בזה דמבריל'ן במצואי יום הכהנים בברכת הברלה בין יום השבעי לששת ימי המעשה בין
קורש לחול כמו שבת. ולפנורמה, מה קשר יש בין יום טוב של יום הכהנים עם הבריאה,
ובפישיות יש לומר גם ביום הכהנים אני אומרים זכר ליציאת מצרים והוא היה הבהיר בין
ישראל לעםם ברכזיב "ירחי שם לנאר, ולקחתי אתכם לִלְמָד", ועל ידי מתן תורה ונתינת
להוות שניות ביום הכהנים נתחזקו ונשתכללו עמודי העולם וכל הבראה, וכך שפיר
דמבריל'ן במצואי יום הכהנים ממש בטסח השבת, ומה בנין מאור ברוך השם.

מקחו בעשור וביקור הפסח

פסחים צה, א, במשנה: "מה בין פסח מצרים לפסח דורות", פסח מצרים מקחו בעשורו". ובגמרא צו, א מנא לן, דכתייב בעשור לחושך הזה ויקחו, זה מקחו בעשור ואין פסח דורות מקחו בעשור אלא מעיטה והיה לכם למשמרת עד י"ד לחושך הזה וכי מי זה טען בקיימ' ד' ימים קודם השחיטה ואין אחר טען בקיימ' וזה נמיין בוג' בג אמר מניין לתמיד שטען בקיימ' בקורי ד' ימים קודם שחיטה שאמר י'שםרו להזכיר ל'ב ממעור' ולחלן כתיב י'זיהה לכם למשמרת עד י"ד יומ', מה להלן טען בקיימ' ... שניי הותם דכתייב י'שםרו, ופסח דורות מי' הא כתיב י'עבדת את העבדה הזאת בחושך הזה' י'זיהה כל עבדות חודש זה כהה, אלא וההוא י'זהה' למיעיטה פסח שי'רכותה'". ואסדר להלן מספר הקשיות:

א. הנה מהסוגיא מוכחה בפירוש דביקור החמיד ר' ימים הוא הלכה פסוכה בגין חולק וכטנא דין בג. וכן מבואר במשנה בערךין יג, א, "אין פוחתין משה טלאים המבוקרים בלשכת הפלאים". ואמרין בგמרא: "זומבי בן בג הכל דתנא..." עין בריבוי עביבה מברטנרא על המשניות וכן בפירוש המשניות לזרמבי"ש שכפי העראה היהת להם גירסת אחרת בדברי בן בג, ודלא היגרשא בגמרא פסחים וערכין דרש בן בג גיורה שהוא ר'תישמדו" דכתייב בתמיד, וקרא י'זיהה לסת למשמרת" ומהו ודרשין וධמיד בעי בקיימ'. והרבינו עביבה מברטנרא וכן הרמב"ם בפירוש המשניות כתבו זדרושים למלור זה של חיווי בקיימ' י'זיהה מהגירה שהוא ר'כברעדי" דכתייב בפסח י'כברעדי" דכתייב בתמיד. והוא פלא, דהא י'כברעדי" דפסח לא כתוב בפסח מצרים אלא בפסח דורות, ובפסח דורות הלא ממעטינן מביקור. ועיין בתוספות יומ' טוב בעריכין שם שעמד בקשיא וז כתוב אכן נראה למור דפסח שעשו במדבר שם כתיב י'כברעדי" יהוה נקרא בלשון פסח מצרים. ובהגנותו מחרוש"ש תמה דאין היה אפשר להלולות על הרעתה ופסח שבמדבר היה בכל פסח מצרים, הא אמרו במשנה: "מה בין פסח מערבים לפסח דורות, זהה על המשקוף וגאות איזוב", זהה וראי שלא היה בפסח שעשו במדבר, ועריך עיין גROL והנה מלשנא ונגרא שאמרו יומני ומש' בן בג הכל דיא'. וגם מלשון הרבינו עביבה מברטנרא דכתייב י'האי תנא דכבשין של תמיין טענון בקיימ', נאה לאכורה באלו לא היה הלכה פסקה, אלא שיטה יהודית של בן בג. ובאמת לא מצין שם תנא שייתלק על זה למור וধמיד לא בעי בקיימ' ר' ימים, ועריך עיין גROL. ואולם קשיא ל'ראיון הניח רבנן הקדוש בעל מסדר המשניות מלקבוע במשנה באופן היומי והחיבקן לבקר את התמיד ר' ימים, ורק בדרך אגב ממשנה דעכין י'ראיון פוחתין" ר'ע ר'אייא חיוב בקיימ' ולמה לא תנא דין זה במשנה בפירוש כריגל, יותר תנול החיטה אם אמר בשיטת התוט' סוכה מב, א, ד"ה "שאיתו" על זאת אמר ר' יוסי י'שהוחט את התמיד שאינו מבקר כהכלתו בשבת חייב חטאתי ועריך תמיד אחר מבקר", וכתבו התוט' ואפלו נמצאו הם ערך תמיד אחר משום דעתן בקיימ' בקיימ' ר' ימים, הרוי דסבירא לה דמצוות בקיימ' והוקן וחייב לשוחות אחר בהשבת. לכן פלאה נשגה ארך הניח רבנן הקדוש מלשנות בפירוש, חיוב בקיימ' ושנאה רק בדרך אגב אשר מזה יש ראייה אלמתה למה שוחודש הטורי אבן במגיל'ה כת' וחיזוב זה של בקיימ' התמיד אית'

אלא למצוחה ולבחילה אבל לא לעיכובא בדיעבד. ופלא נראה דברך ה' דהתוטטה פסחים שם הוא מקורו של מה אמר ר' יוסי ומיסים בויה תלושון: "דכתי חתמים יהיו לך ונסחיהם", ובודאי דקאי וביקור ר' יוסי, دائ אמתם מום לוה והערכה התוטטה לקרא" דתמים יהיו לbam", הלא בלאו הבci מקריא רבעל מום פסול לקרין. ולכוארה היה מוה ראייה דהvikor ותמיד מעכבר אפללו בדיעבד". וצריך עיין שהטורו ابن לא העיר מודה. ואנו מוסיף עוד שמדובר הרמב"ם מוהל' התמיד א', ט נמי כתוב רק לשון המורה שאין כאן עייכובא בדיעבד שכותב "ויהיו מוכנים קודם יום הקרבה ד' ימי", ומה נראה דרך לכתוללה יש מזור בקרוי, אבל איתו מעכבר בדיעבד, ומעהה הקושיא דמייא לה למלר בן, כיון דaicaca גוירה שווה דיטשמוד' ומשמע במרא בפסחים שתיא גוירה שווה מקובלת, ואם כן למה לא יעכבר בדיעבד. וחידיה זו ערכיה פשר ופתרון.

ב. כפי המבוואר בסוגיא סבירא לה רשי' וחותם' רפסח דורות נמי בעי ביקור ורק פסח שני ממוצע מהזה עיין במהרש"א במקומו. והרמב"ם לא הביא בהלכותיו חיבור זה של ביקור ר' ימים בפסח דורות, וכבר עמדו בויה האחרונים, עיין במנחת חיטר סימן ה' וסימן ת"א שוחאריך לתמונה על שיטת הרמב"ם ולא מצא מענה. אבל מזאתו בספר הנפלא הכתב והකבלה על התורה בפרשנות בא שמאריך בבייאר ובישוב שיטת הרמב"ם, ואערור על דבר האמות שכתב, ולהרמב"ם הא דאמירן בגמרא פסחים ד'זהה" השני בא למעט פסח שני, אין הכוונה על פסח שי באיר אלא על פסח שט שעשו מרדר על פי הדברו. והוא הערת מהותית, אשר לפיה והה מקום לישיבת תמייה נפלאה על מה שכתב קדשות זקי החומר ספר זצוקל בתשובותיו יוזיד סימן לר'ג' בתרן הדברים "וזייד איר הו יום ביקור פסח שני". וכבר עמדו בויה כמה אחורונים שנעלם מעיני החומר ספר גמור מפורשת פסחים צ"ה, א', רפסח שני איימעט מביקור. לפדי דבר הכתוב והקבלה נזהא, דמה שכתב החומר ספר פסח שני הכוונה פסח שעשו במרדר על פי הדברו, כי לא עשו פסח אויר כל ארבעים שנה שהו יעד שנכנסו לארכן כדיודע, ומגואר דילן אוללה בשיטה דפסח דורות נמי בעי ביקור כמו התמיד, ורק פסח שני שבאייר איימעט, אבל לשיטת הרמב"ם שזו היא השיטה המהוורת כאשר אבאה, פסח דורות נמי איימעט מביקור ובכל שכן פסח שני שבאייר.

ג. בಗוף מכוותה ביקור ר' ימים יש לו הערת גroleה, דכין ובלאו הבci בעל מום פסול לקרין פסח כמו כל הקרבנות ביל' ומקריא מלוא אמרו "שה תמים זכר בן שנין", ואם כן ואיל' ביקור ר' ימים מיי בעי ולאייה תבלית צוותה תורה בדיק ארבעה ימים לביקור. ובודאי כי אין לשאול קושיא לאליין ועל גזירות הכתוב, אבל דעת כי אין לעשות גזירת הכתוב אלא על עד ההכרה היכא שאי אפשר בעין אחר, ואם אין דורשן טמאDKRA, אנתנו מעטנו לא דורשן ורשות, לעשות גזירות הכתוב כלל טעם מוסדר על הסברא ושכל הברא, ומעתה קשי' לא לדחדאי במוצרם גורה בן התורה להפריש את הטלה בעשור, אבל לדרש גורה ד'תשמור' "זיהי למסורה" או כפירוש הרמב"ם דגורייה שווה, ד"במוציאר" על חיק מבוצה שלא נאמרה בפייש בטורה לא בפסח דורות ולא בקרין תמיד, מנא לה לעשות גזירות הכתוב כלל שום טעם ופירוש.

אבל שמע נא וקשוט דבר אמת איך הכל יתבאר ואופן בנין בעל עקוול ופשוות הנה כי המחוות היסודית הסיבה והטעם לוה גורה התורה שיקחו ויפרשו את הטלה לעזרה וקרין

פסח ודיקה בעשור לחודש דיזיא מופיע שבסנת יציאת מצרים היה עשרה בנים שבת, לפני מה שאמרו ר' זעיר לשבועים ה' יצאו ממצרים, ואם כן יזר' ב민ין היה ביום השבת. והיות שרצון הדש'ית היה וכן מעתה ומזמן יום השבת ליום מותן תורה ולחווית יצירתיות אדונה והשראת ביראנו בבחיה ויציאת מצרים היתה ההבנה למן תורה ולחווית יצירתיות אדונה והשראת דושראלת, ובכתיב "היום הזה נהיית לך", זה מוסב על יום השבת של מותן תורה ועל יום השבת זמן הפרשת ולקיחת השה בעשור לחודש ניסן שחל בשבת, ואם כן מקשרות הנגולה ומותן תורה עם יום השבת, אשר לטענות הרמה והשגבנה הללו היה יום השבת מזמן ומועלך בבר מהתחלת ביראת העלם דכתיב: ויברך אלקיכ את יום השבעה ויקדש אותו רצה לה מרום הזמינו ועדתו לך, להיות ליום שמנט נבעם מקור הרכבה בכתיב "יראה אני נטע לפניכם היום ברכה", ולפי זה עיקר הכוונה היה שהפרשת הטלה לקרבן היה יום השבת ומילאלו היה נמשך זמן המקור ארבעה ימים, משעת ההפרשה עד ההקרבה, ואלו למשל וזה ל' י' ב민ין ביום ה' גם אז והימת הפרשה מעדת ביום השבת, ובמקורה זה היה זמן הביקור מתאריך חמשה ימים, כי לא על המשך זמן הביקור עצמו היה קפירות התורה אלא שהתחילה של כל מעשה קרבן הפסח לשם הגדולה, יתקיים ביום השבת! והיוצא מהו כי ואין מקחו בעשור לחודש ניסן היה לו ערך וחסיבות רק בפסח מצרים – אבל בפסח וזורת ובקרבן תמיד אין לביקור ארבעה ימים שום ערך וחסיבות.

אולץ בן בג בדור דרש מהגירה שווה שם בתמיד יהה על כל פנס לכתולא אבל לא לעיכובא מזינה תיריה של ביקור ר' נימיים [ולול רמסטפנא אמרתא הדוא היה חולק על תלמודא דידן ואית לה כתנא דפרק ר' אליעזר ובסדר עולם, ובערך שבת יצאו ממצרים, ומילאו שעשור לחודש ניסן היה ביום ראשון ולא בשבת ולידייה ליכא שום יסוד ובין גניל ולבן סבירא להה שבוגירתה הכתוב הקפידה התורה על ליקות השה שיריה בעשור לחודש דזוקא, ואין דורשין טעמא דקוא וכלן סבירא להה דהוא הדין בפסח דורות ובתמיד נמי בעי ביקור ר' ימיים ומוגירות הכתוב ודווק' בזה. ר' יוסי וסבירא להה בסוכה מב. א. ביביקור ר' ימיים בתמיד מעכט אפללו בידיעבד היה ווקק לרשות וסמרק מקראי ד"תמיימים הד' לכם ונסכיהם", דמגירה שווה ר'תישמורי "והיה לכם למשמות" אין למדוי ביקור ר' ימיים לעיכובא. ولكن שפיר ונבון מה שכוב הרבינו עובייה מברטנורא דהאי תנא בן בג סבירא להה ביביקור פסח דורות ובתמיד הוא רק לכתולא ולאפקוי מדר' יוסי. עיין בטוטה אבן שבת ביביקור ר' ימיים ומוקחו בעשור לחודש ניסן דבבאים נפרדים שאים תלילים זה בזה, ובודאי שכן הוא לפי שיטת רשי' וויטספה, כי ביקור ר' ימיים אפשר בלבד לא ליקוח והפטחה בעשור לחודש עי"ש בארכיות. אולם לפי התariant הוא להיפר, כי ביביקור של ר' ימיים היה אך ורק כדי שייהיה מקחו של הפסח בעשור לחודש של בשנת היציאה ביום השבת וזוקק וצבע. ולפי מסכת סוגיות הח"ס בפסחים איתן ל' מיעוט של "זהה" למעת פסח דורות שאיתן טען ביקור, אלא בתמיד יש חוב ביביקור על כל פנס לכתולא, אבל לא כדיבד שאנק לביקור התמיד שטם וסדר הלבתי לפי שיטת הרמב"ם המהוורת והמכוורת עם סוגיות הח"ס והבנת ודרשת בן בג. עיין בזה היטיב כי נבון ואמתה הוא ברוך.

ומוקם אווי לעודך על עניין מעלה והשוב עיין במסנה פטחים צו, א. מה' בן פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים חימצנו נהוגليلו אהות (וינומו עמו) ופסח דורות חימצנו נהוג כל

שבעה". הנה הותנא קבוע בכך את חג המנות בשם פשת, ופסח דורות וכן פסח שני שעשו במדבר על פי ציוויל המיחור של הקדוש ברוך הוא הדא פסט ותלו בארץ כוכביך "יהיה כי יビיאך אל הארץ". ופסח שני שבסמוך היה לא ביום השבת על פי הסדר עולם, דראש חודש ניסן והה ביום ראשון לבריאת עולם ואותו וזהו נעל עשר טרורות... מבואר בסדר עולם. ובכל זאת אין לזכור מפסח מדבר שתקריבו ביום השבת, ופסח דורות גמי מיחור וככני ואין לזכור שעשן את הפסח במדבר ביום השבת היה על פי הוראת שעה וציוויל מיחור וככני וכן מה פסח דורות מדבר נזכר במוקן. וזאת בהכרח והקבלת פרשת בא, ולא קשה הקושיא איך בני בתירא לא יידעו אי פסח דוחה שבת, ואין לזכור מפסח שני שעשו במדבר זהה הוראות שעה על פי הדרבו, והוא לא יידעו את ההלבה והדורשה ד"מעודר" וקל וחומר מתמיד ומילה ושאר קרבנות, נראה לה לומר דבר חדש והוא, הנה בפרק התכלה במנחות פלייג ר' יוסי הגליל ר' עקיבא דר' יוסי הגליל דורש את הקרא רמיימס ימימה דכתיב בפשת תפילין למעט שבת ויום טוב, ר' עקיבא אית ליה זהאי קרא קאי על פסת, ורק מסברא סבירא לה דכין רכיביך "זהיה לאות על ידיכה", יצאו שבת ויום טוב שון גוף אותן. הנה מוה נראה בעילן דר' עקיבא סבירא לה דעינם ותוכן קידושת השבת הוא אותן הבירות שבין קדושה בריך הוא ישראל ואורייתא, ועל ברית הזה מוסב הקרא יישמרו בינו ובין בני ישראל אתם הללו, וכן בעילן שבת, הדוא גופא אותן, לא בעי תפילין שום גם כן אותן ברית, ודרכיביך בפרשיות שבתפילין שמע ישראל, ובתפילין דמי לעלמא כתיב מי עמך ישראלי גוי אחד (ברכות ה, א, עי"ש). ומעיה יש לומר, דברי בתירא דיו סוכרין דכמו ותפילין אותן נהוג שבת ויום טוב, הדוא גופא או, ואין צירק לאות תפילין, מוה יש לזכור בסבירא הדוא הוון דפסח שהוא והדר ליציאת מצרים כל שבת אין צירק להזכיר עוד הפסח, הדוא שבת בללו הבי ופיטרין מלעשות שבת הפסח כמו שפטוירין ממצוות תפילין, וכך לא מצד חיל שבת היה עלה על רעתם של בני בתירא שלא להזכיר פסח שבת אלא הוה סבירא לה דבשעת פטרין מלעשות הפסח כמו שפטוירין מצוות תפילין ביום השבת, והוא סבירא אלימלה, וכן אין לזכור ממילה ומתחמד ושאר קרבנות שדווחין השבת, אבל פסח היה סברין של בני בתירא ואין מצוותה נהוגת כלל ביום השבת, אבל כששמעו מוהל את הקל וחומר הדורשה ד"בעודר", מוה לזכור דרש חזוב לעשיות הפסח גם בשבת, ואינו זמה לתפילין, דלאת לך למד ורישה מיחודה על חיוב מצוות תפילין בשבת, מה שאין כן בפסח גיורת הכתוב שחייב להזכיר אפילו בשבת אף על פי שהוא גופא אותן. ובזה מירשות כל הקושיות שנטלטו בהן המפרשים בסוגיא הקשה הכרול ובתי בתירא. ודוק בזה כי הדוא דבר חדש שהונחו לברך ה'.

מצח בזמן הזהה

בפרשת בא (שמות יב, ז) כתיב: "בראשון בארכעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצוח עד יומם האחר ועשרה לחודש בערב". פסק זה שבנורורה הוא אחר מוקשים והסתומים, וראאי איפואו, לחדרו ולהתעמק אל תוך כוונת הקרא. ותחליה לה' יתברך. ראייתו אויר בהיר המפין עננים בבדים, מענינים רמים ונשגבים.

בש"ס פסחים קכ, א, פליג' רבא ו/or אחא בר יעקב, רבא את לה רמעה בזמנן הוה דאוריתיא/or' אחא בר יעקב סבירא לה' הדוא רק מודרבנן אפיילו בליל'ה הראשונה. רבא דושר את הקרא ד"בערב תאכלו מצוחות החוווב מענה בזמן הזהה, ובמספריו דור ודורים תמצאנא ביואר רחכ' של כל הסוגיא, ולא אכפל' את הדברים אלא מה' דצירך לעניין.

ומתחלת אוניה לשלוט מוסדר, דמה ודושר רבא את הקרא ד"בערב תאכלו מצוחות" על חוווב מצוח בזמן הזהה, אין הכוונה בזמן הזהה אחר החורבן ובחוון לאץ', ודלא' מצוחה אינה איננה מצוחה התוליה בארץ. ולא עד אלא דלא מצין בכל התורה כולה איזה מצוחה פרטית המיוחרת לזמן שאחר החורבן וממן הגלות, אבל כוונת רבא לומר, דיש מצוחה מיוחדת על אכילת מצוחה, בלתי תלוייה בקרבן הפסח, וביה כתיב "על מצוח ומרורים יאכללו", זהה וודאי מצוחה דלא' מנגא אלא כישיש אכילת בשור פטה, ובא רבא להשמעינו לדוחן מצוחות מצחה בטפילה לפטח, יש מצוחה בלתי תלוייה באכילת הפסח אלא התורה צייתה בכל מקום ובכל זמן לאכלי מצוחה בליל'ה הראשון של שבעת ימי החג, וממילא' יוצא מה' שמצוות אכילת מצוחה נהוגת גם בזמן הזהה.

והנה רבא למד דין מחודש וזה, ומצוות אכילת מצוחה אינה אינה לתוליה באכילת קרבן הפסח, ומה דכתיב בפסוק "בערב תאכלו מצוחות" ובפסוק זה איתן מודבר כלל מאכילת קרבן הפסח. ובהאי קרא המודבר מאכילת מצוחה משך שבעת הימים, אבל מודဟגשה הדורה "בערב תאכלו מצוחות", למ"ר רבא את דין כי מצוחות אכילת מצוחה בליל'ה הראשון חלקה משאר הימים, דבכל שבעת הימים איכא רק מצוחה רשותית לאכלי מצוחה, ולאפקוי חמץ, ולכמה פוסקים אפיילו מצוחה רשותית לכאב כל שבעת הימים, וקרא ד"שבעת ימים תאכלו מצוחות" בא רק למעט שלא נאכל חמץ ולעשות אסור חמץ גם בלאו הבא מכלל עשה. ריש לדארכ' בענין וזה ואין כאן מקומו. לפי שיטת רבא מוכח דבמ' למצוחות ומרורים הטפללים לה, טסף לה' יש מצוחה מיוחדת לקיטים מצוחות "בערב תאכלו מצוחות", באופן שבזמנן הקרבן היו טהרותות שחי אכילת מצוחה בליל'ה הראשונה, והיינו והמצוחה של "בערב תאכלו מצוחות", והמצוחה לאכלי את הפסח על מצוחות ומרורים, ושתי מצוחות אלו אינן תלויות זה בזו. ועיין Tos' פסחים קטו, א, בד"ה "מה דרכנו", דמשמע מדבריהם רחיל היה אוכל בליל'ה הראשונה מצוחה שני פעמים זיה בטהרת הסעודה לקיטם המוגנה של "בערב תאכלו מצוחות" ובטף הסעדורה אכל בשור הפסח על מצוחות ומרורים, עי"ש הדיבר, זיה מצוחה בתחלת הסעודה ולעתה נאכלת לתאכון, ובגמר הסעודה הפסח על השובע, ובמבחן דאין מפעleinן אחר הפסח אפיקומן. ועיין גם במרדי' ווז'ק.

והסביר ו>Show אף שיטת רבע המחוות מוכחה לפשטות הקרא שהעומדת בראש הנהה בפרש בא יב, ח כתוב: "זאכלו את הבשר בלילה הזה צל אש ומוצות על מורורים יאכלחו", ובפשה שוי בפרש בדעלער ט, יא כתוב: "על מצות ומוררים יאכלחו", וכבר עמד הרמב"ן על התורה על שמי לשון הכתובים זה, הבולט, וכותב בפרש ראשון דעתוג בלילה הראשונה מצות מצה בלתי תלויה מאכילתبشر הפסח נטף על אכילת מצה ומורר בטפלים לפסתה, כhabba התורה "זאכלו את הבשר צל אш ומוצות על המוררים" נאלו אכילת המעה אינה רק טפלה לפסתה אלא גם מצוה מיוחדת הבלתי תלויה מאכילתبشر הפסח לבן השווה והכתוב אכילת המעה עם אכילת הבשר, מה שאנו כן בפשה שוי ליכא רק מצות מצה בטפל לפסתה אמרה התורה, "על מצות ומוררים יאכלחו", והמצה רק טפלה לפסתה בשווה עם מורר, וזה אמרת לאמיותה של תורה ועיין גם בהגנות המהרש"ש פשחים ק"ב, א, ובשות' קדושים זקנ' החותם סופר זצוק'ל אויח' קם וויז' קצא, ודוק.

ומעתה סבירא לה לדיבא דמזה קרא ופרש בא זאכלו את הבשר בלילה הזה צל אш ומוצות", אף על פי לרשות הקרא מוכיה דמצות מצה היא גם כן מצוה עיקרית בשווה עם הפסח, מכל מקום עדין לא קענע דמי שאיתן מקריב קרבן פסח מאיזה טבה שהוא ויש עליו חיזוב אכילת מצה גם بلا אכילתبشر פסח וזה בואה הקרא כתיב "זאכלו הבשר בלילה הזה צל אש ומוצות" בואו החיבור, ומנא לה, ויש חיזוב מיוחד לטלוי אכילתبشر פסח לאכילת מצה, لكن בא ריבא ואומר ומוצה זו של אכילת מצה בכלzman ובכל מקום מפורש ומובהר בהאי קרא "דבערב ואכלו מצות", אשר שם אין המודובר כלל מאכילתبشر פסה, ומפרש את הקרא הabi: "בראשון בארכעה עשר בערב ואכלו מצות", (עם נגינה מפסקת אנתנהא) וזה מצוה מיוחדת בלילה הראשונה של שביעת הדמים, ואחר כך אומר הקרא "עד האחד ושערם לחודש האכלו מצות", ובשביעת הדמים אלה אכילת המצה הוא מצוה רשותית. או אפיל רשותית לא, אלא בא לאפוקי שלא לאכלו חמץ. וזה אמרת וברור בפשטות הקרא כל שום ודוחק.

ויעתה שמע קושט דברי אמרת, הנה בביבות ח, א, בותוס דיה "יכאלו" הקשה הרבע שמואל, דבמו זמודיק רב דיפתו מקריא ר"עניטם בתשעה לחודש" וכי בתשיעי מתענן הוא בעשידי מתענן, למה לא הקשה לחוזל גם על האי קרא "בראכעה עשר לחודש הראשון בערב" וכי בארכעה עשר אוכלן מצה הלא בטוי לחושך אוכלן, ולילה של תחילה שביעת הדמים שייך אל לאחריו, והזitos הולך אחר הליל. ותירוץ התוטז דחוק מאד. ויש מן המפרשים שכטבו, דבמעריצים עדין דין בן נח היה להם והלילה הולך אחר היום, והוא פלא ואדם כן אף אמר הקרא "עד האחד ושערם בערב", והרי דשביעת הדמים גnormן עם הערב, והיחס בסוף יום האחד ושערם ולא בפרקיו של יום העשורים שנם, וגם כן על בריך אי אפשר לפреш את תחילה והקרא בענין אחר כמצו. אבל מקום הנינו לו לתרץ ולומר דקושית הרבע שמואל לא קשה מידי. זוכה לפאי דעתך השקפת רבא היא, ומה שהתורה גוזה לאככל מצה בלילה הראשונה אף למאי שאיתן עשה קרבן פסח ונראה ומוצה זו ראה בתשלום ותמורה המוצה של אכילת מצה עםبشر הפסח והא. מצוות "בערב ואכלו מצות" במצוות מיהדות ובטלוי תליה מקרבן הפסח באהה ועומdetות תחת הפסח בזמן ולבכן פסח או אפיל בזמן דאייכא פסח אלא שמעוכב מלעשותו מחמת איזה סיבה שהוא, זוכה והקפידה התורה שאנך על פי שאינו עשה את הפסח

יאכל על כל פנים מעה, ומעה זו עומרת תחת הפסח. וכן מבואר בפירוש ברש"י פסחים קכ, ב, ד"ה "כא משמעו לו": כי אחדיריה קרא למלה קמיהה אחוריה לעמוד במקום הפסח ולבול עד חצות. ועל סברא זו קספר רבא אלבָא דר' אליעור בן עורייה שלא לאכול מנה אלא עד חצות בפסח. ומהו יוצא, והודיע אפשר לומר דבשעשה ממש קרבן פסח ומקרים מצות אכילת מנה בשאכול בשר הפסח על מצות ומרורים, אז שוב אין מוטלת עליו מעה מיוחדת לקיטים מצות "בערך ואכלו מצות" נסף על מצות ואכלו את הבשר על מצות מרורים, ומהו זה אבל בתחלת הסעודה מעה נסף למה שאכל בסוף הסעודה הפסח על מצות ומרורים רק להווחא דמלטהו עשו כן אבל לא מעיקר הדין.

היווצה מכל הנל' דרבא סבירא ליה דבזמן וליכא פסח או על כל פנים אכילת המצה מתעללה מוגבורינהה של טפל לבשר הפסח למצוה מוחזרת לאכול מנה ותחת הפסח והמצה שעומרת תחת הפסח, ולכן גם זמנו של אכילת המצה ללא הפסח ממש כזמנו של אכילת בשר הפסח, דחוית עד חצות ל' אליעור בן עורייה. והנה בל גROL בהלכה, דרבקיוש הלילה הויל אחר היום, כמבואר במסנה חולין סוף פרק אותו ואתנו. ומעתה אומר אני וזה הדין זמנו של אכילת המצה שעומרת תחת הפסח ממש כזמנו של אכילת הקרבן שהה בלילה שלאחר יום ארבעה עשר, ולגביו קרשיט הלילה והוא תשלום יום הארבעה עשר בינו' ולגביו קרשיט הלילה הויל אחר היום ולילתה של אכילת בשר הפסח איתן נחשב כללה של יום הט"ז שלחוריון אלא כלילת של יום ארבעה עשר שלפנוי. ועיין בגמרא פסחים א', דמבואר שם דרבנן מותר לקוח ביום המוקדש לפסח גם מעה ומורור דכינו רהכשירא דפסח מינחו בפסח דמייא, ולפי זה שפיר חזשת המצה בזמנן זהה המצואה המיוחדת של בערך תאכלו מצות ממש בפסח, כיון שהמצואה שעומרת תחת הפסח, ובם אין התחללה להמייהה וזונט' ולמה לא הקשו וחיל איר אמר הקראי ביום ארבעה עשר לחודש בערך תאכלו מצות וכו' רבי' אכילון, ודוריין כן הוא האמת שזמנה של מצות מעה והיא במו' זmeno של הפסחobar בערך ערבית עשר ולא בטיז, ובכונה עמויקה אמרה התורה בערך תאכלו מצות לרמז בזה על מה שאמר רבא דמצה בזמנן זהה הדיא מצה בלתי תליה מקרבן הפסח, אבל עומרת תחת קרבן הפסח בזמנן דלא פסח. וזה נקודה נפלא ברוך ה' שוכני מן השמים.

וראה זה מעצה רבתא מה שאמרו בגמרא ראש השנה כ, ב, דעתך שיזהוليلו וזה מון החודש דפליגי בה ר' יוחנן וריש ליקיש דלי' וחוק לפין "מערב עד ערב", ולריש לקיש מעד האחד וששים לחודש בערך. ומשקה בגמרא מא' בינויו, אבוי אמר משמעות ודורשין איבא בינויו, ורבא אמר חצות לילה איבא בינויו. ואעתיק לך לשון רשי' זיל המוקדים כוזה: "מן דילך מיום הכיפורים הויל אחר תחולת הלילה, רכתייב' מערב עד ערבי' ולידיה... ומאן דילך ממעות אין היום הויל' אחר תחולת הלילה, שהרי מחותות לילה הרראשון של פסח עד הדין וה'א מצה רשות, ובבלבד שלא יאכל חמץ, כדאמרין בשלדי ערב' פסחים (קכ, ב) וחצות לילה הרראשון חלק מותם ונמשך עם הפסח שנשחט ב'ידי' שהמצה הנואכלה עמה חובה". הנה מפורש שרשי' לשיטתו מפרש כמו שכטב בפסחים קכ, ב, דמצות בערך תאכלו מצות' עומדת תחת הפסח, ולכן זמנה של מצה זו עד חצות כמו הופסת, ולילא זה עד חצות נמשך אחר יום הארבעה עשר, הרי רשותה לילה הראושנה נשכת אל יום הד' שלפנוי ולא אל יום ט'ו שלאותרו, ולכן לשנא וקרא בארבעה עשר יום לחודש בערך תאכלו מצות מדויק ומכוון.

ואית לן קרא מפורש רגט מתנה בזמנ הזה איתתקש לפסת, עיין בפירוש רבינו החננאל בש"ס חלנא שבאייד מפורש עי"ש והו"ק היעב. עיין ברמב"ם בהל' קרבן ח, טו, ופסק בר' עקיבא, והפסח נאכל כל הללה ולא ברכבא דפסח כר' אלעוזר בן עזריה. וקשה לא לדמה דזה הרמב"ם את שיטת רבא שהוא בתורה, ובוזאי דרי עקיבא ור' אלעוזר בן עזריה לא פלגי בעצם הענין דעתה בזמנ הזה איתתקש נמי לפסת וכדרמוכח מהקרא ובארבעה עשר בערב תאכלו מצות ואשר ביאורנו, ואם כן לבה דזה הרמב"ם שיטת רבא וההילכה ופסק והפסח נאכל כל הללה, וזה ציריך עין גורל. ועוד מצאתי ראייה מפורשת לכל מה שכתנו מכמה הלכות ווינו סדר הללה הקבועים בגמרא ובש"ע לפסק הלכה.

א. מה דאמר רבא דעתה בזמנ הזה אינה נאכלת אלא עד חוץ משומש דאיתתקש לפסת, ורקושיא גודלה דאית מאציא רבא דעתה בזמנ הזה בשאיין קרבן פסה, נמי איתתקש לפסת. וברבש"ם יש ערבות ודברים ופירשו לא תישיב בשום אופן ובם רשייל לא ביאר מנא לה האי היירוש דעתה בזמנ הזה עומדתת תחת הפסת, ואומר אבי דראיית רבא הוא ממה ודרקרא אמר בפירוש דזמנה של אכילת המצה הוא בארבעה עשר בערב, אשר מוה מוכח בעליל דעתה בזמנ הזה עומדתת תחת הפסת וחיווכה וקביעת זמנה כקביעת זמנו של קרבן פסה. וזה כפטור ופרק תחילת לה' יתברך.

ב. בגמרא קורשין ול', ב, מקשה "מושב" וכתב ותמן גבי מעות למה ול', וממש הואיל בכתב "על מצות ומרות יאלחו", בזמנ הזה כתמיון, בזומגוליכא פסה לא קא ממשען אין שם בתוס' דה "בזמן" שהוברו לתמוהה זה רaba נפקא לה' מ"בעבר ואבלו מצות", ותריצו דתני קראי ביעין חד לחוץ לארכן בזמנ שבית המקדש קיים, וחוד בחוץ לארכן בזמנ שאן בית המקדש קיים, עיין במחוש"א ובמחוש"ל אריכות דרבין. עידין הקושיא דורשת תפkid, ולפי ביאורין הקודם וזה מאו, ודראי גם בקרא ד"בערב תאכלו מצות" וש רמו לחוץ וקשר עם הקרבן פסה מורה הנגילה התורה את זmeno בארבעה עשר יום בערב וככני, והיינו שהמנה עומדת תחת הפסת, וכן שפיר הי' עליה על הרגע דגמ' מצות בערב תאכלו מצות שנטמאה על זמן שבית המקדש קיים וש שתי מצות בלתי תלויות. לאבל מנה בלילה, עד מנה נספת לאבל הפסת על מנה ומרותיהם, וכל זה בזמנ שבית המקדש קיים, אבל עידין לא ידען דיש חיזוב אכילת מנה גם בזומשאן בית המקדש קיים או למי שאיתן מקריב את הקרבן מחמת איזה סיבה שותה, ולכן שפיר דודשין קרא טסף מואה כתיבת "בכל מושבתיכם תאכלו מצות", ובזאיי מקרא אין בו מזו כבל על קרבן פסה וכן למן לזרח חולן הקרא בא לחיזוב אכילת מנה למוצה נט בזאיין פטה כל, אבל מצות אכילת מנה אייכא הכל מקום ובכל זמן. ובזה מיושבת הקושיא שהקשו האחרזנים דלפי פירוש הרשב"ם ואכילת מנה עוז חצות משומס דאותדריה קרא למלאה קמיירא לפסת, אם כן טאמר והוא הידן ריש חיזוב למלאה קמיירא הוא הקרא ר"בא בערב תאכלו מצות" וכזה איתתקש לפסת, אבל לא משומס דאותדריה לקרא ר"על מצות ומרות יאלחו" וכפירוש הרשב"ם.

ג. ובחלק האגדה במאמר הפסת החכרי הקושיא החמורה למזה לא קבע חולן קרייאת הפרשה ד"משכו וקחו לכט האצן ושותפו הפסת בית י"ד בייסן" כמו שקבעו קרייאת התורה במקומות שאור הקרבנות. עי"ש באריכות מה שכתנו ולפי הקדמתה ואמתותה הגיל לא קשה מידי,

ולא והוא צריך לקרייאת הפסחה במקום הפסחה, דהיינו גם בזמן הזה יש מצווה העומדות תחת הפסחה, וזהו חוויב של עבר ואכלל מצווה בזמן הזה מן התורה, ולמן לא רםיא לשאר הקרבנות שאין עモרות שם מצווה למנהרת תחרותה, וזה נכון ואמת ברוך הוא, ומקום יש אתי לעורר דעת מקריא מלא בפרשタ בא ים, דהיינו ביום הזה לך לכרכון וחוגותם אותו חג לה' לדורותיכם חקע עולם תחגוזו – הנה על פי פשיותה הקרא מוסב על החוויב של חגיון קרבן פסח ב'יד, והتورה בפירוש קראיון ליום זה של י'יד בניסן ליום חג חקע עולם, הרי י'יד בניסן הוא נכלך בין המועדים ועשית מלאה אסורה בו על כל פנים כמו בחול המועד, וזהו היטוב כי הוא ענן נעלה ברוך השם.

ורע על פי ביאורנו קשה לו לקושיא עצומה, דהיינו את למדין מגוירה שווה דטיז טיז מתח המצאות והג הסוכות חוויב אכילה בסוכה בללה הראשונה של שבעת ימים של הסוכות, וקשה רהלא יש חילוק גדול בין לילה של טיז בניסן ומה דעתה בה חוויב אכילת מצחה הוא משום דليلו והראשונה נשחתת כגמר הדום של ארבעה עשר רפסחה, אבל לא כללה הראשונה של שבעת ימים תאכל מצאות, מה שאון נסוכות לאין לו שם השיבות מירוחות טסף על כל שאר ימי חג הסוכות ואם כן אין גלמוד לחוויב אכילה בסוכה בללה הראשון מה דילוג בשאר ימי שஹוא רק מצואה רשותית ואם אוכל רק פירות לצח חוויב ישיבת סוכה כלל, וקושיא זו צריכה נבר ונבר נבר דפרקניא ולעתה לא מצאות ישוב לקושיא זו, וזה יאיר עיני.

ה. הנה אם פסקין חחכמים, דאכילת פסחים מעכבה וכסתם משנה פסחים דנאכל בטומאה ממשום דעתקו לא בא אלא לאכילה (עו, ב) וכן מבואר במשנה פסחים פז, א. דמתהלו לא באה אלא לאכילה והיינו בפסח וזרות, דהיינו בפסח מערבים עיקר המצואה והוא האכילה, והוורקה על המשקוף מה שלא היה עדג בפסח וזרות, אלא דיאו עיקר המצואה והוא האכילה, שבאה לכרב על הפסח שהק��ב במערים, ובזמן הזה אכילת המצואה בלל טיז עומרת תחת הפסחה, ועין בעורר סי' תנח דמצואה ללוש מנת מצואה בערב פסח אחר הצוצות, ובביתו יוסף וב'יח ומפרשי השו"ע הביאו את הררושלמי שיש מצואה לאפות המתצת מצואה דזאכ באערב פסח אחר הצוצות ואפייה זו עומרת תחת שחויתת הקרבן פסח, ואכילת המצואה בללה שלஅחורי עומרת תחת אכילת הפסחה, ומה דאנן קורין פרשת משכו ביום טיז באמת מבואר במשנה מגילה ל, ב, דמתהלה היה והתקנה לקרות ביום ראשון של פסח פרשות אמר ולא פרשת משכו, ורק בಗלות תקון לקרות פרשת משכו ביום ראשון שוכב בפרשה זו והוא בעם הדום יטאו צבאות ה'. אבל פשוטיא ל דלא משום קרבן פסח תקון קרייאה זו ביום ראשון של פסח וזה כבר עבר זטטו של הקרבן קרבן פסח. וזה ברור ואמת תhalbלה לה' יתברך.

ה. תעוררתי לקושיא נדולה והויא, מה שאנו נהגין לאככל מזכה ומורור לכרכיה אחר אכילת מצוה, וקשה ולמה אין אוכליין את הכריכה בסוף הסעודה עם אכילת האפיקומן שנאכל לאחר הפסח שהיא נאכל על השובע, וכן וזה בזמן המקדש אין להלן והן לרבקן היו אוכליין מזכה ומורור בסוף הסעודה ולא בתחלתה. וזה הערכה גורלה. ואחריו החיטש אנה ואנה מעוצבי שעמדו בקושיא זו המודרכי סוף פסחים ביפויוש הסדר, ותיררכו מאור וחוק, עיי'יש. וגם המהירוש"א פסחים קט. א. עמדו בקושיא זו וזהו נעלם ממן לפי שעוה שבבר שב על מודואה זו המודרכי. אולם לפי הקדימה שלו ניחא ונניחא, כי לפירוש'י המצואה של מצואה בזמן הזה שעדת תחת הפסחה, ומה שאנו אוכליין בזאת אחר בתחלתו הסעודה הטעם כדי לקיים מצות מצה קודם

שמילא ברסו, ובמעה גופא לא שירק הדין של אכילה על החובע, וממילא כיוון למצאות מעה עומדת תחת הפלח וגופו אוכלן אותוה בתחילת הסעודה אני שפר ובורcin מיר כדי שיקים מנותות בירכה די כשאכל המגה העומרה חחת הפלח, אבל מה שהוא אוכלן בסוף הסעודה האפיקומן הוא רק לרגע בלבד לאכול האפיקומן על השובע כמו שהוא הפלח אוכל בסוף הסעודה. אבל אותו בורcin בתחילת הסעודה כי אז מקיימן את מנותות מעה העומרה תחת הפלח ולכן על בורchan ציריך בשעת אכילה וזה שהוא כבשש בגיהרים, ומהו איך ראייה האפיקומן היא זכר בעלה ולא מעקר החון, וזה בורר כבשש בגיהרים, ואלטמא לשיטות הראי'ש דמי שאין לו אלא כוית מעה דמיינטרא יאלט בחלות הסעודה ולא בסופוה נגר שיטתה הראי'ק, עיין בטור סי' תגב שהביא כל השיטות בזה. ואין כאן מקום להאריך עד וודוק הדיבר.

ו. פחסים לה, א, במשנה תנך: "לחמי תורה... אין יוצא בדין", ובגמרא פלייג רבה ור' יוסף, הרבה סבירא להה דעתו יוצא בדין, דכתיב "ושמרות את המצות" מגה שנשתמרה לשם מצה ולא לשם זבח, ור' יוסף דרש הקרא "ושבעת ימים מעת האכל", מגה והאנכלה לשבעה בעין, עיין במנחת חיטין שהביא מהה דר' יוסף זאנכלת מגה כל שבעה על כל פנים מעתה רשותה היא, אדם לא כן למה בעין מגה האנקלה לשבעה, ולפי עניות דעתה להפלה, דהנה זאת שבעת ימים מעתה תאכלו יש לו ג' פירושים, אונן אחד ויש מעה רשותה כל שבעה, אונן השwi מגה ולא חמץ, והיינו לאו הבא מכלל עשה על איסור אכילת חמץ טסף על הלאו שיש בו ברת, ואונן השלשי דבאה רק לאקווש ולומר דברין בלילה הראשון שהוא חובה מגה הרואיה לכל שבעה, וכן גורה התורה ואין לדרוש טעמא דקראי, ואם כן ר' יוסף ליה רק פירוש ואונן השלשי אבל לא האופנים השניים של מגה רשותה או לאו הבא מכלל עשה אלא גזירת הבנוב, ובכני' וזה בורר פשוטו. והמעין בסוגיא ובראשונים יואה באן סבר של שיטות בעין השימור מה הוא, לפי שיטת הראי'ק והרבנים השימרו הוא מכל צד חימוץ, ורק בלחמי תורה כתוב הרמב"ם והשימור ציריך שתוחיה מגה שנשתמרה לשם מצה בלבד, עיין בעדר בהזורה תניא אריח סמן ע"ח שהקשה על הרמב"ם דמיינ' בלבד כתיב בתורה, ואט דכתיב בדין "תעשה", ומהו שפיר יש לזכור בקרא, ואק מגה ודומה ולטוכה או ציצית מוסיף בתימה דגם לשם מגה או לשם מגה לא כתיב בקרא, ואק מגה ודומה לא לאי כתיב הכהר מגה, ולכן מילא דברין הדעתה תהיה לשם, אבל הכא במאה כיוון דלא כתיב "תעשה" אונן, אם כן האפיה של המצות אינה מחשבת גם לזכור מגה, ואיך אפשר לומר דברין דברין אפיה לשמה או שימור לשמה. ועוד תגלו הותימה על שיטת רשי' באן בסוגיא דכטב "דבעין כוונה לשם מנות פסה" דמיינ' להה כן רבפטשות הקרא "ושמרות את המצות" הכוונה בשיטות הרמב"ם שימרו מכל צד חימוץ, אבל כוונה לשם מאן דבר שמייה, אבל לפיה הקומתוין יתבאר הכל כמיין חומר. ומוקדם נבאר מה הוא הרין לבי מגה האנקלה עם הפלח, הנה מהגמרא פסחים צ, א, שהזוכרת לעיל, מוכחה בפירוש דmegha האנקלה עם הפלח היא ממשיכי הפלח, ולהזכיר לקחין אותה מממן ההקשרות לפסה ודחיינ' מדמי פסה, וגם המעה כקרים תוחשב. עיין ברמב"ם בה קרבן פסה ה, והמשנה למילר לחם משנה דאפייל למונות על מגה ומורו בעי דמי פסה מעת של הקדר שhortrisム לקרבן פסה והכשרו, וכוכן המעה הנקלה עם הפלח לכל פרטיה כגון הפלח מוחשת ופשיטה דmegha המלה בדמי הפלח אסור להאכילה שלא למוניין.

ומעתה אומר אני, הנה שנית בריש זבחים רכל הזבחים ששחטו שלא לשמן כשרין אלא שלא עללו... חוץ מן הפסח והחטאת, ובזבחים ו, ב, דרישין זאת מרכיב "שמרו את החוש האביב ועשה פסח לה" שבל עשייתו צריכין להזות לשם פסח. ומעורת, כיון דאמרו בגמרא פחסים א, א, רמיצה היא המכשירה הפסח וככפছ דמי, אם כן האי קרי"ו ועשית פסח" כולל את הפסח עם מכשורייו דהינו את המיצה הנ忝בלת עמה ואם כן אית ל' קרא מפורש: "יעשית פסח לך", בכוננה לשם מצוח דהינו לשם פסח. זהה דבר נפלא, מקום הניחו לך ברוך הוא.

ולפי כל הניל לדברי רשי דמגעה בזמנ הוה שומרת תחת הפסח אם כן המיצה של זמן הוה עריכה להאייפות ממש כמו המיצה שהיתה נאכלת עם הפסח, וכמו דאנט ליטוין דמגעה גם בזמנ הוה איננה נאכלת אלא עד חצותו כמו קרבן הפסח בזמננו, אם כן למה לא למלוד מהאי הקיש נטפה גם אזת דרכו ודופסת ציריך שיריה כל עשייתו לשם פסח לה, והוא דין המיצה בזמנ הוה עריכה להיעשות לשם זה, ואת אמורת לשם מצאות פסח, וראה זה דבר נפלא כי האי קרא דושמרות את המיצות בתוכם בסימוכו אל הקרא דבערב תאכלו מצות, וודוע מה שבתרבו הוטס ריש בעזה מהירושלמי רסימוכות דושמרותם" אל הקרא שלפנינו" אך אשר יאלל לכל נפש הזה לבדו עשה", מהה דרשין רדק מלאלות שמלשה ואילל מכות יש שפיר למלוד שמעצה של מצוח בזמנ דמהסמיוכו אל הקרא שלאיתו דבערב תאכלו מצות ונשمرות לשמה כדדרשין הקרא דשמר את החוש הטעודת תחת הפסח תהה, ונשנית ונשمرות לשמה כדרשין הקרא דשמר את החוש האביב ועשית פסח לה. ועין ראש השנה ט. ב, דפסקין בחכמה דסבירא לה' מקרא מירש לפניו ולאחריו, וכל זה אמת ונכון.

וז. ומה מאור מושב על פי זה קושיא גדורלה שנטקsha ל, ולמה חיבת התורה בזמנ הוה רק באכלת מצח לא באכילת מורה, הלא מצח ומרור שניהם הם רק טפלים לפסח, ולמה בזמנ הוה הקפידה התורה רק על אכילת מצח לא על אכילת מורה, ובזמן דראיכא פסח מצח מרור שון דגם שניהם בטפלים אין מעכbin אכילת הבשר ובמבואר בגמרא וברמב"ם דרכיב "אכלחו" אפלל בלא מצח ומורה, ואפלייל הבי בזמן הוה חילקה התורה ביןיהם, וטעמא עיי. אבל לפי הקומתני נחאה מאה, הדתורה לא חיבת כל על הטפלים בזמנ הוה, ובזה שניהם שווין, מצח ומרור בטפלים, אין נהוגם בזמנ דליך פסח, אבל מה דחיבת התורה בקראי ד"בערב תאכלו מצות" על אכילת מצח בזמנ הוה, חיזוב זה של מצח בזמנ הוה עמד תחת הפסח ובא כתשלום על הקרבן שכן לנו, או למי שמשוכב מלשעת את הפסח, אכילת המיצה עומדת תחתון, ומוצאות מורה אינה תנוגת מהתורה כלל. וזה אמרך ברוך הוא.

ואחרי כתבי מבאתני בתרגומים יונtan בז' עוזיאל בפרשנות ראה על הקרא "אל תאכלו עלוי חמן, שבעת ימים תאכל עלוי מצות" בזה הלשון: "תיכלן לשמייה פטירין". הנה האי לשמייה אין לו מוקן, וכפי הענין האי "עלוי" על כורחך אפסח קאי, וכובונה התרגום שיאכל את המיצה לשם פסח רצעה לומר לשם הקרבן פסח שתוחמי עמודת המיצה. וזה מכון משם שישת רשות" ממציה בזמנ הוה עמודת תחת הפסח, והאי קרא דתאכל עלוי מצות וריש רביה הודה בפסחים כה, ב, על מצח בזמנ הוה, ואם כן האי "עלוי" אין לו פירוש עם הפסח וזה הקרא בא לחיבב את מי שאין לו פסח או בזמנ הוה בשלבא פסח, אבל הכוונה "עלוי" ראה למור "יתחותו" שאכל מצח תחת הפסח. וזה אמת וברור. ומיצין עד דתנית "על" מובנו כמו "יתחות" לא

יומתו אבות על בנים או להפוך, וזהו הפירוש הפשט, ודרשת ר' ל' במקומה עמודות, ולכן פירוש התרגומים נבן ואמתה, ודוק.

ה. ועוד יש להזכיר אראה נפלאה לשיטותו של רשי, ומיצה שומרת תחת הפסח, הנה בפרשנות המועודים באמור כתיב "בארכבעה עשר לחרוש פסח לה' ובחמשה עשר תג המצות..." וקשה לא דברי המבואר בغمרא פסחים ק.ב, א, גם ברשי' ראש השנה ב, א, האי שבעתם ימים איתם כלל את לילה הראשון של שבעת ימים. ולילה הראשון יש בו מצוה מיוחדת של מצת חובב, ואם כן בפרשנות המועודים חסירה למזרי ואין זכר כלל ללילה הראשון שהוא לא שימורים, והוא לכארורה קושיא גוזלה, לא ראייתי מי שנתעורר עליה, אבל מזחא וניחא כשב Amar ולילה הראשונה ששארת לענן אכילת הפסח וכן נחאה, לענן אכילת מצה העומרת תחתיה בזמן שאין פסח לה' וככל את הלילה שלאחר יום י"ד, וכן נאipoa שמסכמא "פסחים" נקראת בלשון רבים הכלל ריני פסח ודיני מצה בזמן זהה שומרת תחת הפסח, והיינו פסחים בלשון רבים, ודוק היפט.

מצות הגדה

כל מומי המצוות מטו מצות הגדה בלבד שמורות לאחת מהותרי"ג מצוות, ומקרה מל'א דבר הכתוב (שמות יג, ז): "וזהגדת לבן ביום ההוא לאמר בעבור והעשה ה' לבעצאותם ממצוות", ודרשו: "בעבור זה" בשעה שיש מצה ומורו מומרים לפניך". ומוצה זו של הגדה, מצהה מחוות בצלל השמורים. הן אמרת דיש מצה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ולילה דכתיב (דברים טז, ג) "למען תזכור את יום צאתך ממצרים כל ימי חירותך", ודרש בן זoma (רכבות יב, ב) דברי ימי חירות כול' החיים והלהות. אבל עיין במנחת החינוך מצהה בא, וכן בצל'ח' ברכות אריכות דרבנים בקשר עם ביאור עין זה של זכירת יציאת מצרים בכל יום ולילה, ואסדר הקשיות והספקות.

א. אין דיש מצהה מיוחדת להזכיר בכל יום ולילה יציאת מצרים למזה באיה עד מצהה מיוחדת של יוזהגדת לבן" לצלל השמורים, כיון דבלאו הבי' טהוגת גם בצלל שמורים המצוה הכלילית להזכיר כל' יציאת מצרים. ובפשטות ש' לכבודה לומר דבצלל שמורים מצהה מיוחדת זאת להגדר לבנייט בארכותם כל' המקדים שקר' בקשר עם יציאת מצרים, וביחד בשעת אכילת פסח מצהה ומורו, אלאadam כן קשה להזיפר, למה לא מטו מומי המצוות גם זכירות יציאת מצרים שטוהגת כל' יום ולילה בין התייר' החינוך הבאיה מה שכרב רושי על הקרה בפרשタ בא (שמות יג, ב): "ויאמר משה אל העם זכור את היום אשר יצאתם ממצרים" למד' שמצוין' יציאת מצרים בכל' יום. וזה פלא והפלאל, דהלא קרא זה ויזכרו את היום..." קאי מכובן על לל טיז' בניסן, כדי אמר "זוכר את היום הזה אשר יצאתם ממצרים" ווזיין לטל טיז' בניסן. אלא עד אלא דפי' פשטות והקרא צער' להזכיר את יום הדשאה, דהית' להזכיר שבצלל טיז' בניסן יצאו עבאות ד' מצרים, ולא נמצוא בכל' הפטוסים שיש מצהה להזכיר שבטי' ניסן יצאו אבותיהם מצרים, אלא סתם זכירה וכמו דכתיב בפרשタ ציעית (במודרב טו, מא) "אני ה' אלוקיכם אשר הוציאתי אתכם מארץ מצרים" ולא נזכר כל' יום הדשאה, והוא דבר פלא' שלא נערורו המפרשים על' זה.

ב. והרמב"ם בה' קריאת שמע א, ג, כתוב: "אף על פי שאין מצות ציצית נהוגת בלילה קורין אותה בלילה מפני שיש בה זכרין יציאת מצרים, ומוצה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שטמבר' למען הזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל' ימי חירותך". הנה הרמב"ם רק דרך אגב הזכיר כאן שיש מצהה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, ו/orואה במצוות ציצית, אשר מזה מוכחה וגם הרמב"ם לא חשב מצהה זו של זכירות יציאת מצרים ביום ובלילה במצוות גמורה מהותהו כאותה מהותרי"ג מצוות דאי היה כותב בסעיף מיוחד מיחוד ובדרך חיובי שיש מצות עשה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, וכבר דיקו' כן המפרשים והפטוסים. וכן תביא המסתה חיטר בשם הצל'ח', דלאן לא מטע מצהה זו למצוות מירוחות משום דכלמות רק מקרה ד'למען הזכור את יום צאתך מארץ מצרים", ולשון זה אית' סובל להחשיibo במצוות הצל'חית. אשר لكن נראה לאמתה מה שכתבו אויה מן הפטוסים החשוב זה של זכירת יציאת מצרים בכל' יום ולילה הוא רק מצהה שכתבו בקרא ר'למען תזכור. כדי לחזק את תוקף החיזוב. וזה ברור ופושט.

ג. הרמב"ם בה' חפץ ומעגה ז, א, כתוב: "מצות עשה של תורה לסתור בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בלבד טיז ביטין שטאמר: זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכר את יום השבת, וממן שביל טיז, תלמוד לומר זכרו לבך ביום זה הוא לאמור בעבר זה, בשעה שיש מצה ומרור מותחים לפער". הנה שמי דרביהם נפלאים בלשונו הזהב של הרמב"ם: א. תלה מצות הנbra שביל פסח בעקירה בקרוא (שמות יג, ג) ד"זכור את היום" ובקרוא (שם שם, ח) ד"זכור את יום השבת", ומה ענן זכירת יציאת מצרים והגודה אל מצות זכירת שבת. ב. מוכח דבריו בפירוש דמקרא ד"זכור את היום הזה" לא היינו יודע עדין שזכירה זו צריכה שתהא ורקא בלבד טיז ביטין, אך בטיב אלא ריש וחוב לזכור את הימים של החיציאת, אבל אליו מפורש אומר מתי הוא היום שיש לזכור בו את יום היציאת ממצרים, לדחבי הולך הרמב"ם ומבארא וממן שביל טיז תלמוד לומר "זהגרת". ואחריו החיפוש מצאות בשורת קורתות זקב החותם סופר זצקל' אויח' טמן טו שעמד בקורסוא זו, עי"ש.

ומה שבראה לפניהם רעניות רעניי בהירות קשות אל הוה, הנה בפרשנות קרש, והיה כי יביאך שבספרות בא מצית שני המקרים אלו של זכור את הימים הזה ונא "זהגרת לבניך", ושובתךך תמצאו כי זקרה הראשון של זזכיר את הימים הזה כתוב סוף בל שיש המשך וחוס אל איך מצוה אחרת אלא מתחילה הפרשה: "ויאמר משה אל העם זכור את הימים..." ולא מזכיר בהמשך עם מצוה זו שום ענן אחר או מצוה אחרת אלא מסיים ואומר "היום אתם יוצאים בחודש האביב", ואחר כך מוסיף הקרוא ואומר: "וזיה כי יביאך ה' אל הארץ". ועובדת את העברודה הזהות... והגדרת לבך ימים הוה לאמר בעבורך והעשה זו לבעאות ממעמידם". ומסדר זה מפורש יוצא כי חלק הראשון של הפרשה שבו נאמרה המוצה דזזכיר את הימים הזה נאמר על הזמן בשערין לא בא אל הארץ, והוito במדבר שס לא נצטו לעשות פסט, חוץ מפעם אותן בשנה השנית על פי דבר מירוח, והוא הדין שמצוה זו נחתת בכל מקום ובכל זמן כשאין עשין קרבן פסח, וכן קאי למי שמעוכב על ידי אותה סיבה שהוא מעלהות הפטש, מכל מקום חול עליו החזיב של זכירת הימים שבו יצאת מצרים, ומעצמו מובן שמצוות זכירה זו נאמרה על טיז ביטין כי מיניה מירוח ולהלך קאי הקרוא דזזכיר את הימים הזה אשר יצאתם ממצרים, הדר בamar להם מצוה זו ביום הדציאת מצרים, וכן מפרש רבא את הקרוא הזה (במסכת שבת פ, א) דבעצמו של יום הדציאת נאמרה להם מצוה זו, ומהו מוכחה בעליל ריש חזיב תמיין לחזיב בכל שנה ושנה את המאורע של יציאת מצרים ביום הדציאת זכירה בטיז ביטין, אבל שיחודה חזיב להזכיר בתמימות בכל יום ויום יציאת מצרים מאן דרכ' שמה. והוito ממש כמו המוצה והחויב של בוררת ים השבת שיש חוב ומהו להזכיר ביום השבת את המאורע שאירע ביום השבת, והוito המאורע של מתן תורה ששה בימי השבת, ומטעתו להזכיר את המאורע הגדל הזה בכל שבת ושבת, וזה ענן ותווכן של מצות קידוש בשבת, כאשר ביארנו בארוכה בפתחה ובמאמר השבת שבחולק האגדה, וכמה הגיירה שורה ד"זכירה" "זכירה" אונ למדין מכאן ובמו שבשבת מוכירין את המאורע השיך לו ודייט. של מתן תורה, כמו כן בטיז ביטין יש חזיב להזכיר בו ביום את המאורע שאירע בו דהוito יציאת מצרים, אלא כיון דמכח הקרוא ד"זזכיר את הימים..." הויה אמריק רמצונה זו של זכירת יציאת מצרים הכוונה ביום של טיז ביטין שהותה נשבחת הדציאת מהתלה ערד הרים. ואם כן היה אמריק וזהו הידן והכירה תודיה ביום, لكن הולך הרמב"ם ומפרש דמןין ובליל טיז, רצה לממר ולמא לא תהיה הזכיר ביום ממש בזמנם הדציאת, על זה כתוב הרמב"ם תלמוד לומר "זהגרת לבך ביום ההוא

בעבור זה", בשעה שיש מצוות וומרור מונחים לפניך. חורי ומצוות הגדרה היא בללה ולא ביטח. ומעתה איקושיא כלל, כיון דאית ל' הקרא ד"והגדרת" למה ל' הקרא ד"זיכור את הימים הזה", דודאי דקרא ד"והגדרת" מוסב על זמן שיש שם והרבת קרבן פסח ומצוות אכילת מצה וומרור. מכח קרא זה עירין לא נדע ואיכא מצוות זיכירה גם במדבר כשלא היו מקריבין קרבן פסח, או אפילו בארכץ למי שהו מועבר מעלהות את הפשת מאייה סיבה שוזיא, אכן בא הקרא ד"זיכור את הימים הזה" לומר מצוות זיכירה אייכא בכל מקום ובכל זמן. וזה פירוש נבן וברור.

הוילא לנו מכל הניל, ולכדא בגין שני מנות של זיכירה והגדה ביום אחד בלבד השמורים, וכאשר עליה על רעטע כל המפרשים. אבל האמת היא ומצוות עשה של זיכור את הימים אשר יצאתם ממצרים" קאי על זמן שאון מקריבין קרבן פסח כמו במדבר או למ' שאיתן מקריב קרבן בכלל איזה סיבכה שהיא, מכל מקום מחוויב להזוכר בלילה שמורים את יציאת מצרים, ובזמן שמקריבין קרבן פסח יש מצוות עשה מיוחדת של "זהגדות לבן" בשעה שיש מצה וומרור מונחים לפניו, אבל בכל השנה ובכל ימים אין זיכירת יציאת מצרים עשה מהותורה אלא מדרבנן וסמכחו אוקרא ד"לממען תזכיר" שמובן שהו רק אסמכטה בעלמא, אבל לא מצוה חיובית מהותורה. שאון הלשון ד"יעם תזכיר" סובלל להבינה כמצוות חיובית, וזה ברור ואמת, ولكن מיאו מה שלא מני מונחי המנותות מצוה של זיכירת מצרים בכל יום וליל.

ועל פי זה נחא מאר מה וקשה לך בעבור זה" וקאי על עבודה החקבן ואכילת הפשת בללה, אבל בזמנן זהה מנא לך איכא מצוות "זהגדת". אבל לא קשה מיידי דעתן זמן זהה אייכא קרא ד"זיכור את הימים אשר יצאתם ממצרים", וקרא זה אינו תולח את קיומם המוצה בחזיב קרבן פסח, ובזה נתחייבו גם במדבר אף על פי שלא היו מקריבין פסח במדבר.

ואשרורך על טוגיא ופסחים כתוב, ובאמריו בפירוש זיל"ר אהא בר יעקב דסבירא לה רמצעה בזמנן זהה הוא רק מדרבנן, והוא הווין מצוות הגדרה נמי איננה אלא מצוה דרבנן. ולכארה קשה דאייך תליא זה בזה, דאי משומש דכתיב "בעבור זה", אם כן נאמר והוא הווין למאן דסבירא לה דמצוות הוה דאוריתיא מכל מקום עבודה קרבן פסח לכדא, וקרא ד"זהגדת" מוסב על עבודה הקרבן ברכתי" ועובדת את העבודה החאת בחזרה הוה" (שמות יט, ח). אבל מיאו לא דודאי גם ר' אהא בר יעקב מזווה רמצאות זיכירות יציאת מצרים אייכא בזמנן זהה נמי מהותורה, דיאינה תליה לא בקרבן פסח, ולא במצוות מצה, ובזה הכל מודרים, אבל המוצאות עשה של "זהגדת" כלל יותר מסתמ זיכירה, וזה לה' אהא בר יעקב איננה טהנת כל מהותורה בזמנן זהה ולכדא לא מצוות מצה דאוריתיא. אבל ליזין ופסקין כרכא רמצה בזמנן זהה דאוריתיא, הוא הווין מצוות הגדרה מהותורה. ושפיר יש לומר גם בס' בזמנן הזה בעבור על מצוות מצה שעומרות תחת הפשת ובאשר ביארנו בארכצה במאמרטנו הקודם, אבל סתם זיכירות מצרים כלל השמורים הכל מודרים דעתה בגב כל זמן ובכל מקום, רוזמותות עשה של זיכור את הימים לא תלאה הכתוב בשום עברה, וזה ברור ואמת.

האי ארמאה דאכיל פטחים

גמרא פטחים ג, ב: "האי ארמאה הדוה סלק ואכיל פטחים בירושלם, אמר כתיב: 'כל בן נבר לא אכבל בו' (שםות ב', מנ) ואננא אכילנא משופרי שופרי... וקעלוחו". עין במתנת חינוך מצהה י"ד שודורך לתמורה ולמהו נתרג, דכפי הנראה מהרמב"ם והחיטר האי לאו דבל בן נבר לא יכול בו, לישוראל נאמרה שלא אכילן נבר, אבל בן נח מוגפה לא נטעוה עליו שלא לאכול, ולא שיר בהו אזהרתון זוו מיתנהן, דבן נח לא הוזהר כלל שלא לאכול אלא ישוראל נטעו עליה שלא לאכילן לבן נח, ולמה קטלחו להאי ארמאה. והוא קושיא עצומה, והמתנת חיטר מתרען רטמעס גול נגעו ביה, וזה דוחק מבון.

ולפי דעתינו הפוטטה טראה ריש ליישב קושיא החמורה הללו בפשיותו, כי כי באורתו הרחוב אכילת קרben הפטח בלבד השמורים היא סעודת האירוסין שבן קרבשא ברך הוא וישראל, והאכילה זיין היא עיקירה של קרben פטה, ואכילת פטחים מעכבה, מבואר ממשנה פטחים ז, ז ד הפטח מוחלה לא באה אל לאכילה, ומუתא אמר ר'bam זפקין דמי שבת חיב מיתה, הבאתה בחלק החולכה את דברי המושר דברים, כי הוא זוממה למך ומטרומיאו ישיבו יתיריו ובן נבר ומיטל את עצמו ביןיהם, והויתו טעמאם בן דנבייה העטיך בתורה חיב מיתה, ואף על פי דאיתו חיב מיתה ממש להרג על פי בית דין, מבואר ברמב"ם בה' מלכים והיו טעמא משום דלא מפורש בקרה על דבר זה, שלא שבת הגני או שלא יעסוק בתורה, אבל הבא בפטח הלא כתיב בפירוש "כל בן נבר לא אכבל בו", ריש לכלול בו גם הלאו בן נח שלא אכבל ולא ישתחף באכילת קרben פטה שהוא סמל ברחות ובירות שבן קודשא בירך הוא וישראל. בן נח שאוכל סעודת האירוסין ממש דומה למי שבא על ארוסתו של חבירו וככובב יארוסתיך לשללם". ובבעם עין זה מונח חלל ברית יותר מגו ששבת או עסוק בתורה, ולכן לא קשה מידי למה נהרג, ושבת פו, א, מפורש שימושה שבר את הלחחות מכח דרשו הקל וחומר, מהה דגוי ובן נח לא אכבל בו, וכל חומר ובן נח של קל חומר שאסור לאכילן קרben פטה לבני. ומה זה למד הרמב"ם ידע לפреш בזנות הקרא דין נבר לא אכבל בו על ישראל שלא לאכיל לבן נח, והכסף משנה ושאר מפרשים תמהנו ודמנא להה לרמב"ם לפреш בן את הקרא, והחותטוף גונפה בפסחים כה, ב, ר"ה "כל שעיל" תמהזו דהלאו מומר לא יכול אזהרה זו של כל בן נבר לא אכבל בו, ולכן החרחה הרמב"ם לפреш דודשין מתייבת "ביר", בו אינו אוכל, אבל יכול ביצה ומרור אף על פי שם הכתירא דקסה, אבל החרחה מעינה מלחייב את בן נח ואוכל מעיה ומירור הטפלים לפטה, לא קשה קושית התרוס' שהקשו הבי מזכה קודשה אית' בה, רודאי דאית' בה קודשה וראג' מאליך מורי פטה שהם הקrush בכל שאור הקשות, אבל החרחה מכל מקום מעינה מצה ומרור מלחייב על אכילון על ידי ברי או מומר וזה ברור ואמת, ובדרך אנדרה מוכן הייטב מה שגורה דהנורה "יעצט לא תשברו בו", כי מעשה השבירה זהיא חלל ברית של אירוסין שבן קודשא ברך הוא וישראל, והוא גונפה הטעם שלא לאכילן גם בן נגי או מומר, דעת ידי זה נטהל הרעיון שהפטח הוא סמל ברית האירוסין של הקrush ברך הוא וישראל. ובעוונתינו הרבים נעשה היגל ונשברו הלחחות!

מצוות השופר

הנה מצוות השופר בראש השנה במקראות שבתורה על פי פשوط הכתובים שבתורה נראה בחוק כל טעם. והרמב"ם בה' תשובה ג, ד כתוב: "אף על פי שהשופר גוררת הכתוב, מכל מקום רמז יש בו לומר עזרו ישנים...". הנה אויל ווודה הרמב"ם שוהשופר הוא הוך וגירית דרכו, והרמב"ם עזרו ישנים. הרמב"ם נפा איטן מציין שהיא נמצאה בתורה הרמו והוא. הרמו נמי מכוסה וטמן, ואולי להה כוון דוד המלך עלי השלים באמורו בתהילים פא: "תקעו בחורש שופר בכsea ליום חנוכה", רצה לומר שמצוות שופר תעמו ותובטח מכוסה, טגר ומוסגר, אין יוצא ואין בא, ביחס ענן שופר ביום טוב של ראש השנה של להזות בשבת שאנק ותקען ורק במקRSS אבל לא בגבולין, הואר ענן גROL ווות נינן לענות בו. קושיות רבות וספקות חמורות עלות בקשר עם השופר, גודלים וטווים התעמעקו בו אבל האשראי שללות נם לקען כמו העם בדעתו וכל זה לא ממען לירד לתוך הגן ללקט בשיבלים וזהו בהדי לאוזים על פי מה שנמצא בתורה בתלמוד ומדרשי ודרבי הראונים עד שידי יוז כהה מגעת, ואת אשר העלה ממצוות קבוצתי במאמרי זה, אולי יימצא הקורא והשונה אייה גרעין חדש שוכני מן השמים בזכות אבותי הקדושים נפשם עדן, וזה החיל בעורת ה' יתברך.

א. בגיןוד אל כל המועדים, שהتورה קבעה לכל אחד שם מיוחד: פסח – חג המצאות, חג הקיצור – שבועות, חג הסוכות, ים היכיפורים, שמייט עצרת. אבל שם של המועד של באחר לחודש השבעי נעלם ונסתור בתורה גופא, ורק חכמינו זיל קבעו לו שם "יראש השנה" לועמת מה שבתורה המודובר מאחד לחורש השבעי, וכן קבעו אנשי בנטת הנגדולה בתפללה ובקדוש את השם "יום הוכרז", על שם שבתוב בתורה "צ'רין תרעה", ובפרשנות פינחס יום תרעה יהזה לךם". וחוזן נפלא כי ענן התרעה נפאל לא מפורש בתורה מה היא ואנו מקין לנוירה שורה של יובל דשם כתיב בפירוש "זה העברות שופר תרעה", ולמה לא כתבה התורה גם בראש השנה בלשון זהה, כדי שלא נגזרך להביא מחלוקת להמן על ידי רשות רוגירה שורה תרעה תרעה מוביל, וכל זה נראת כחידה סתומה.

ב. הכלכה פטוקה היא דמצוות השופר בראש השנה היא השמיעת. וכן מורה נסח הברכה "רצונות לשמעו קול שופר" – עיין ברמב"ם ריש הלבכות שופר ובכלם משנה שם ובשות' הרדי"ז ובמಹמת חיטיך ופיי חרש ושאר המפרשים, ומונרך דברי כלם יוצאת כהכלכה פטוקה כי מצוות השופר בראש השנה היא השמיעת, בניגוד לשופר של יו"ל שם המצואה על כל יהוד ויחיד "لتתקע" בשופר. ובספרדי דור זווירים הארוכי בנושא בתכלית הארכיות ולא אכפיל כאן את הדברים, אבל קשיא ל Kohava עצומה, דאיך טאים ולהלה זו דמצוות השופר היא שמיעת קול שופר עם מה שאמרו בוגרוא בכמה מקומות במקצת לאראש השנה, דשופר בא להעלות וכרכשו לפני אבינו שבשמיים. עיין ראש השנה בו לדחמי שופר של פרה פסול ממשום דכין דלכrown קאתי כלפניהם דמאי. ואין קטעgor געשה סכגgor. ובשבת כלל, ב, אמרו, דלא אליעזר לא גמרין משופר על שאר מצוות דמכשורי ווחק שבת, דשאני שופר דמכננת זבורנותם של ישראל לאגבינו שבשמיים, ואם המזווה בשופר של ראש השנה היא השמיעת ולא התקינה וכי אפשר

שלל יד שמייה שאנו שומען קול שופר אוו מעלה זכרונו לפנ' אבינו שבשימים, אתחזזה,
דאין על ידי שמייה אוו מעריך זכרונו לפנ' המקום, דבר שאי אפשר להעלות על הדעת,
והראיה דגב' החיצירות בפרשת בהעלותך כתיב: "וחיקעתם בחיצירות ומכרתם לפנ' ה'
אלוקיכם", הרי רעל ידי השמעת כל אוו מכירין לפנ' המקום אבל לא על ידי שמיית קול, ואך
אמורו בגמרא דשופר בא להעלות זכרונו ואך זה מכון להחלה הפסקה דעתך שופר
בראש השמה היא השמייה ולא התקיעה?

ג. בפרשת אמרו כי, כד כתיב: "זכור תרואה" וככבר רשי': "לומר פסoki זכרונות ושופרות
ולזכור עקדת יצחק", והרבנן טען עלי כי אין זה אלא אסמכתא ולא מהתורה. ובאמת
פליאה נשגה על רשי', איך כתוב בכונות פשנות הקרה אמיירת פסוק זכרונות ושופרות.
ומסתמא כיון רשי' לתרץ סתרית הפסוקים שבין פרשת אמרו, דשם כתיב "זכור תרואה" ובין
פרשת פיננס כת', א. ושם כתיב "יום תרואה יהה לכם", וסבירא לה לחש' רשותם אמרת,
צריך להזכיר ונtopic לה יה חוויב אמיירת הפסוקים היהוב דארוייתא והיענו זכרון תרואה
רשבת ולכיא תרואה ממש או הויה אמיירת הפסוקים היהוב דרבנן, ומישיב בונה הסתרה,
ובחול דתוקען ממש או חוויב אמיירת הפסוקים היהוב דרבנן, ומתרץ,
רבך לך, א. בראש השמה אמרו בגמרא דאמר ר' עקיבא, אם תקע לעלה הוא מוכיר, ומתרץ,
וחמאנא אמר אדריך, ומשמע זה הוא מהתורה ובך לך, ב. אמרו בשתי עיירות, באחת תוקען
ובאתה מברכין, חולקין למקומות שתוקען, ופרק פשיטא הא דארוייתא והוא דרבנן וזה סתירה
גלאיה, ומתרץ דבחול היה רק מרבנן אבל בשבת ולכיא שופר הו מהתורה לממר טוקי,ומי
לא יבין את הרוזק, בין רמה שאיתו תוקען בשבת והוא רק מרבנן, מגוירת שם עריבנו,
ואך חיבת התורה על דבר שrok גויריה מדרבן הוא, שלא תלתען בשבת. ומהתורה שבת חול
שווין. וכל זה ייט מספק כדי לתרץ את פשנות הקרה זכרון תרואה, והתורה גוף העלומה
מה ציריך להזכיר איזה עין ואיזה מאורע, וכל העקידה לאיל אפלו רמו רמו ורמשא בקשר
עם ראש השנה. והראיה שאמרו בגמרא ראש השנה כת', א. لما תוקען בשופר של איל... כדי
שאוכורו לבם עקדת יצחק, ושופר של איל גוועא איזה חובה וזה כל השופרות שנין אפלו
איו של איל, הרי דאין זכירות העקידה מעיקר המזווה. ומה שבגב הרבנן' שכונת הקרה
שניעו בוים היהות ותודה התרואה לברון לפנ' ה' אלא שאין אותה התקיעה שהיה על הקרבן
כמו שנאמר ותקעתם עיי'ש, וכן כתוב דורש'ם בפירוש זכרון על ידי התרואה, שהוכרו לפנ'
המקום כרכיבת וחרעומת בחיצירות ונוכրות... הנה הורש'ם הושיך על דברי הרמבן' לומר
ותבלת התרואה על דינה נבר ליפוי כיomo שוויה במלומחה על העזר הצער... דינה קשה מאד
להסביר זאת בכונות פשנות הקרה כיון דאיתו נבר בקרה נבר איזה צער אוו ערצין להזכיר
לפני ה', ועל פי דרש וגוזירה שווה זכירה ותרואה ואיזי דיש לדריש כן, אבל אכן זה פשנות
כונת הקרה והקושיא במקומה שודת. מה ולאייה כוננה התורה בימה שאמרה "זכור"
תרואה?"

ד. בפרשת אמרו כי, כד כתיב "שבתון זכרון תרואה", מצין לפреш האי 'שבתון' הכוונה או
על מצוות עשה של שביתת מלאכה נטף על הלאו של לא תעשה מלאכה, או על השבותים
בכל דברים שאין מלאכה ממש, עיין ברמבן' כאן שמספרת זאת בהבלית אריכות, בז עין
במשנה למלך ברמבן' בה' שביתת עשור ובה' יום טוב פרק א', ובחלכות שבת, ובאחרונים

שהאריכו בזה. ולכל הփירושים קשה למה קבעה התורה לומר האי "שבתו" בראש השנה, ולא בפסח ושבועות שקדמו לו בסדר הפרשה של המועדים. וממצאיו ב"תורת משה" לקידוש זקי התחום שופר זוקי'ל שעמד על קושיא זו ותירץ בכך אגדה, וכן בחומש של הגאון צבי'ב בעמק דבר, אבל תירוצים אלו מספיק. ובספריו דור ודורים העלו גם אני דברים נובנים בישוב הקושיא, אבל פשוטות הקרה אומר דרשוני!

ועתה נעתיק עצמנו לטוגיא ר'שמא יערינו! שיש בה קושיות וספקות רבות, ואסדרם אחת אל אחת.

א. הקושיא הייתר המורה היא איך עקרו חזיל' שבת שחל בו ראש השנה מצוה גROLה והמוראה כשובר, שמעלה ביום זהין את זכרוֹן לפני אבית שבשימים מטיב גזירה קלה והרחקה שמא יערינו' אמרו, וקושיא זו נבללה במה שהקשו בתוט' במסכת ראש השנה כת, ב, דיה "אבל" דמאי שופר מלול שהיה נטול ביום שבית המקדש היה קיים בשבת אפללו בגבולין ולאחר חורבן ללב איתו נטול אפללו בבית דין, ושופר לא היו תוקען בגבולין ביום שבית המקדש היה קיים ולאחר חורבן תוקען על כל פנים מקומות שהיה בית דין, הרי התוט' הריגשו ואיך עקרו בגבולין מלתקוע כל בשכבה מה שלא עשו כן בלבול, ומה שכטבו התוט' איתם מספיק רק על מה שקיים אחר חורבן לתקוע על כל פנים בבית דין, אבל הקושיא למה עקרו לגמרא בגבולין מצוות שופר בשבת אשר בא לערבב החטן להעלות זכרוֹן לפני אבית שבשימים, והרבה אמר בישוב קושיא זו בפירוש הלכה ואגדה כאחד אבל גם אחר מהם איתם מתקבל ומתישב על הדוחן.

ב. הנה בಗמרא ראש השנה כת, ב, מצחה מנא הני מל' (רעה לומר דעתן תוקען בשכט) ומחרין רב לוי בר לחמא כתוב אחד אומר "שבתוין וכרכון ורעד�", וכרכנו אחד אומר "יום תרעה", לא קשיא זו רחל בשכטה הא לחול, הנה רבים טעו לפреш כוונת ר' לוי בר לחמא וכרכנותו לומר דשבתוין וכרכון תרעה מכח תיבת שבתוין על כורחן לומר דקאי על ראש השנה של שבת, يوم תרעה: מירי' כshall בים חול. וזה דבר בטל, ודוחאי דתיבת' שבתו'ן איתה כל דמייר' כshall בשכט, דהה בסוכות ובשミニ' עצרת נמי כתיב' "שבתו'ן": ותיבת' "שבתו'ן" מורה רק על שביתה במצאות עשה או שובלל את כל השבותים שאיתם מלאכה גמורה, וזה ביום טוב של שבת וחן בחול שווין, אבל כוונת ר' לוי בר לחמא הוא לומר ומהכח טירות הכתובים של צבורן תרעה ויום תרעה מפרש דרא אחד מוסב על ראש השנה של חול וקרוא אחד מוסב על ראש השנה של שבת ומכח סברא מוקי קרוא הראשון על שבת, והוא רק צבורן ולא תקיעה ממש וקרוא השwi מוקי לה כshall בחול ואו יום תרעה. וכל זה אומר ר' לוי בר לחמא מכח סברא לפреш כן את הכתובים, וזה ברור ואמת, ומעתה תקשה דאי' יתירך ר' בא טירות הכתובים, כיון דליידיה מהתורה חייב לתקוע בשבת חן במרקש חן במליצה. וקושיא זו דשו בה רבים, וכן קשה להיפר מה עינה ר' לוי בר לחמא לקושית ר' בא וכי תקיעת שופר מלאכה.

ג. הוכיחו המפרשים, ואיך אפשר לקיים עקרית מצוות שופר בראש השנה של שבת מכח גוזרת שמא יערינו', לר' אליעזר וסבירא לה שבת כלא. ואפללו מכך ר' שופר ור' חון את השבת, מכל שכן תקיעת גוף אדרודה את איסור תקיעת אפילו נאמר שתקיעת שופר היא בכלל מלאכה ממש, וזאת מאיזה טעם שהוא.

ד. מה יענה רبا אליבא רביית שמא זדהצעאה שלא לצורך אוכל נש בני אסורה ביום טוב, אם אין היה לנו לגור על תקיעת שופר אפילו בשול בחול מכח גוירות שמא יעברנו. ולא עוד אלא רתקשה לביית שmai למה ול כל גוירות שמא יעברינו תיפיק לה דיש בתקיעת שופר שבוט של שמא יתקן כל Shir ובקשות המהדר"ץ שהביא המגן אברהם, וכן מוקם לתירוץו של המגן אברהם והט"ז וזה הוצעה לבית שmai בני אסורה ביום טוב ואפלו הכל לא גורו אלא בשול בשבת וכשהל בחול לא גורו, ומאי טעמא.

ה. הרין הקשה, ולמה לא גורו גוירות שמא יעברינו בכל מילה בשבת.

עוד קושיות כלו כולם ימצאו פרטן אמייתי על פי היסודות שנבנה בעורת הי' תברך, וזה החל: הנה הביסוס העיקרי נראה עליו והוא מה שמצוין בפרק ד' אליעזר פרק יא, ואדם הראשון נברא בעבר שבת ביום השישי למעשה בראשית, ובאותו יום המלך על עצמו ועל כל החירות את הקירוש ברוך הוא בורא העולם מלך המלכים, ואמרו "ה' מלך גאות לבש", עיין ברין דף ט, בראש השנה הביא מהפתקה הא דתנא בפרק ד' אליעזר הניל, ועוד שכבהה באלו התחליה הביריאת של שמיים וארכן ביום הששי שבו בורא האדים היה ראש השנה. וכן מבואר במודרש רבה פרשת אמרו על הקרא רבחודש השבעי, ועל זה אמרו בגמרא ראש השנה טו, א. камאן מצלין "זה היום תחולת מעשר וברון ליום ראשון" הכר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם, עי"ש, ובתוס' ראש השנה ח, א, ובדף בו, א. ד"ה "כמאן". וכן אמרו בגמרא ראש השנה לא, ב. דבזום שי' אמרו ריש שר' ל"ה מלך גאות לבש", שבו גמר הקירוש ברוך הוא את כל מלכותו אשר עשה וממלך לעצמו, וכן יום השישי ביום שנברא בו האדים דיה בו תחולת מלכות שמיים, וזה עניין של פסוק מלכויות שאנו אמרם בראש השנה. וזה פשט וברור לכל בא שער ההלכה.

ולפי ההנחה האמיטית זו חווים פסוקי מלכויות נבע מעובדה זו ורבראש השנה נברא האדים וכו' ביום עלה הקירוש ברוך הוא על כסא מלכותו, והוא הוא תוכן הברכה של קדושות היום שאנו בולין בו מלכותו של הקירוש ברוך הוא שוחתילה ביום זה של בריאות האדים וגמור מעשה הבראה. ולכן טבנש נושא בססת הגROLה לומר נסח הרכבה: "אלקייט ואלקי' גבהתיט מלך על כל העולם כלו בברוך... וחווע בעהרב גאנן עריך על כל ישבי חבל, וידעע כל פועל כי אתה פעלת... ואמור כל אשר נשמה באפו: ה' אלדי' ישראל מלך מלכותו בכל משלחה". ובכל שנה ומנה ביום זה של ראש השנה, של סוף תקופה החוזר מסביב לגלאן החמה לנקרות מזאנו הוא שנה תמיינה. ונקרואת "שנה" על שם שהארץ שונה ממלוכה והיקפה. מזוכן מעמעו וכפישיות כי ביום זה של ראש השנה הקירוש ברוך הוא במנוגה העלים כלו יושב וזה על כל מקרי השנה הבאה, ומלהוואר דרכינע כעין מלכוות וארטיא שעכל אדם בעולמו הוא עושה חשבון על כל המעשה בשנה שעבירה ועל פי הוצאתה קובע מהך עניינו לשנה הבאה, כן הקירוש ברוך הוא קובע את גורל העולם, היחסים והעמים כאחד, על פי מעשה בני אדם ועמי הארץ בשנה עברה.

על פי זה נבו לבייארו הרא: "ובחדש השבעי באחר לוחחש יהוה לכם שבתונן", זאת אומרת תוכן ועתם היום טוב הוא "שבתון" לעומת שם השבת הוא זכר למעשה בראשית הכולה, וזה אנט' חוגגים בכל שבוע ושבוע את "יום השבת" הכלול את זכר כל הביריאת בכל

הוקפה, קבועה התורה יומם אחר בשנה כחשור גלגל הארץ במלול סיבובה אל נקודת מוצאו בשם "שבטן", שהוא הקטנה ביחס אל יום השבת שבול מלוקף אוט כל הבריאה. גור זה יומם ראשון של שנה החודשה בא מבוער לזכר בריאת האדם והשלמת וגmr מעשה בראשית, ולבירון של הכרזת והמלכת מלך עליון על כל יושבי תבלו (עין בחלק האגדה במאמר ראש השנה אריכות דברים בוה, שם הבהיר איך שעלה פ' ודרוך הלשון אותן אותן טין הננסת אל שם השבת היא הקטנה לעממת השבת שבכל שבוע ושבוע שנקבע לזכר כלותן הבריאה).

ומעתה מוכן באופן פשוט וברור כבשש, כי מתורעה באהה לזכר המלכת הקדוש ברוך הוא ביום ראש השנה שנברא בו האדים ונשתלמה מלאכת הבריאה, ואין מלך אלא עם, וחתורעה היא ביטוי של בדור לזכר שביהם והעליה וקורות ברוך הוא על כסא מלבלתו, וזה מתבטא בהמה שאנו נהרגן לומר קדום תקיעת שפרך מני, שבתהלמים: "בל הענימ תעיקו קפ... כי יה' עליון נורא מלך גודול על כל הארץ... עללה אליהם בתרועה ה' בקהל שופר... זמור למלכתנו ומורו כי רוד כל הארץ אלקים... מלך אלקים על גויים, אלקים ישב על כסא קדשו" ואין צריך比亚ור כי רוד המלך עליון השלום אמר שיר זה בו הטעים והוגיש את תוכן ועצם מצאות התרועה, על שם המלכת והقتתרת מלך עליון שביהם וזה ישב על כסא קדשו, וכן היה מנתג קדמוני להתועע ולהרים ביום המלכת מלך. וכן בתיב בשמויאל אי, בהמלכת שאל: "וַיֹּוֹצִא בְּלַעַם וְאֶמְרָיו יְהוָה המלך". זה פשטות תוכן ועצם מצאות התרועה ביום ראש השנה יום בו נברא האדם ונשתלמה הבריאה והקדושים ברוך הוא מלך עליון ישב על כסא קדשו וזה מכון ממש עם מצאות הכהירה בשבת שאמרה התורה "זכור את יום השבת לקדשו" והוא גם כן מצאות עשה דאותיתא מהותרי"ג מצאות, עין ברמבי"ס ולכך שבת מנה המצאות עשה ולא תעשה שיש שבת ומינה שני מוצות לשבותם בשבייע ולקודש את יום השבת בכוורתה על פה. עין רmb"z על התורה פשטה יתיר, ובמנחת חניך מצאה לא, ובבן כלם יצא פמושך כי יש לזכור את עין ותוכן השבת, את הבריאה בכל המאורע הגורל והטורא של מון תורה שהיה ביום השבת, וקיוש על הין הוא רק מודרבן, ולכאורה לפי זה הקשה דראי אמרו בגמרה ראש השנה דברכות דריינן מלכיות זכרונות ושופרות הן רק מודרבנן ומה שמא מזכירות יום השבת ומצאות עשה לזכור ודקה בפה ולא י' בשפתה מלוכה בלבד, ואם כן הכל נמי במצאות עשה של שופר דרכיב זכרון תרועה וזה לט לחיזב לזכור על פה את תוכן הים. אבל ניחא בשנאמור ולהז בונה התורה באמורה: "זיכרין תרועה" זאת אומרת שנזכיר את תוכן ועצם יום זה של ראש השנה לא על פה בסותם זיכира שהשאר מקראות אלאי "זיכרין תרועה" דהכוונה זיכרין על ידי תרועה, על ידי תרועה עלייט לזכור את תוכן ועצם ערינו של היום הזה של ראש השנה והליך המלכת מלך עליון, ועל שם זה נקבע ליום "שבטן" בהקטנה ביחס אל השבת שאנו חוננים את כלותן הבריאה בכל שבוע ושבוע.

ומה מאור מוכן על פי זה מה שאמרו בראש השנה לב, א, במשנה סדר הרכבות... ופלגי ר' יוחנן בן נuri ור' עקיבא וסבירא להה לר' עקיבא וככלול מלכיות עס קדושת היום, אשר מזה מזה נראה בעלול דמלכיות וקדושת היום, רצה לזכור הוכן ועכמו של יום הקדוש ברוך הוא מלטה האה, ונטוות שלבור שהיום נברא האדם ומלך עלייט מלך עלין הקדוש ברוך הוא, וכן אנו אומרים גם בסותם ברכבת קדושת היום ומלאכות: "ברוך אתה ר' מלך על כל הארץ מקדש ישראל ויום חוכרז". ובשאר ברבות של המועדים אטו אומרים רך: "מקדש ישראל והומיט",

אבל בראש השנה אלו מודגשים ביחס ואומרים: "מלך על כל הארץ מקדש ירושלָה והזמננו". ודרש ר' עקיבא שיטו זו מללת "שבתונן" זה קדושת הדין, הרי דרבנית "שבתונן" מותבעת תוקן קדושת הדין וביתרין בריאת האדים והמלכת הקדוש ברוך הוא מלך עליון, ורי אלימלך לשיטונו ראוי לה' ובתשרי נברא העולם. ולאאת נתעורר - כך גורה התורה - על ידי התרועה כי התרועה מורה ומרוחות על ההמלכה ובכמו שכטב כן רבינו סעדיה גאון בטעם הראישון על מצוות שופר, אשר על פי זה לא קשח מידי קושית "קדושות משה" למה כתיב "שבתונן" ודוקא במועד של ראש השנה ולא בפסח ושביעות קוקומיים בקראי. וכך נזונות התורה ללבוע את תוקן ועוצמו של מועד יום האחד של חורש השבעי ביום שבוי נברא האדים ומלך מלך עליון. ואית מהנגיד פשט זה למה שכטב הרמב"ן בפירוש תיבת "שבתונן" בתוכו הסוכות וכמשמע עצרת, שם וראי הכוונה על שביתות שבוחות שאינם בכלל מלאכה ממש. אבל כאן בראש השנה פירשו של "שבתונן" הוא קביעת השם "שבתונן" ליום המוער של אחד בחורש השבעי ועיין רש"י יומא פא, ב, ד"ה "תשבעו שבתכם" וזה לשוט: "אי נמי שבת שבעתן הוא לא יומא אייקרי שבת אלא הבני אמר מנזהה ומוגנע היא לכם". אבל הכא בראש השנה באמות קאי ציון "שבתונן" על היום ולא על המנוחה ומוגנע דיום זה של ראש השנה אייקרי שבעתון וזרק. ועיין באבן עוזא פרשת אמרור על הקריאה דבפרשות טוכות, יום הראישון שבעתון יום השמיינ שבעתון דרבבת בזה הלשון: "שם, וחסר היה לך, ואלו היה שם הთאר היה ה'אחת הב'ית". עיין במפרש שכטב כי הכוונה שאין תיבת "שבתונן" שם תאר השם ליום זה של ראשון ושמיינ של סוכות וראי היה צרך לבתו: "ליום הראשון יום השמיינ שבעתון, אבל מדריכיב' יום הראישון ובאים השמיינ שבעתון", אין טעמו אלא שביתה יתירה אפיקלו משובחן שאינם מלאכה ממש. וזה ברור ואמת. ולכוארה פלא למה המטען האבן עוזא עם פירשו זה עד פרשת טוכות ולא פירש בן בפרש ריאת השנה וכחטיב ביה נמי שבעתון, ומהו ראייה סאמנה ומברחת דברראש השנה באמת תיבת שבעתון הוא שם חותואר ליום זה של אחד בחורש השבעי ועיין בכל זה, כי האמת עד לעצמו, ויקובל מי שאמרו.

הויצא לנו מכל הניל' כי התרועה החזונית וכחטיב בקרא "זכרון תרועה" משמעו ומובטח והשوط הוא מוסף על מעשה הבשר מצהה, כדי לשורר ואחטו על עיקר המוצהה שהוא חביבה, להתעורר על ידי התרועה לחכון על בריאת האדים והמלכת מלך עליון. لكن מוכערת והולכת הפטוכה כי עיקר המוצהה בשופר של ראש השנה היא השמיעיה ולא התקינה מפני שחכלה תתקינה לעזרך אותך, השומעים, לזכור הימים שבוי נברא האדים ומלך אל עליון על כל העלים וחשבתי תבל, ומימילא מוציאת שמיינ קול תרועל שופר והיא מוטלת על כל ייחוד וחידך לשם עז קוֹל השופר ולהתעורר על ידי זה לחביבה, ומעשה התקינה בעקבות וכירה בפה. ואמריות פטוקי מלכיות ושופרות הוא מצהה נספת מדרבקן, כמו דבשנת יש חיוב לומר קידוש בפה מהתורה, וחוויל הויסיטו לומר טוקין הקידוש על ייחין, כן הוא בראש השנה מצהה מהתורה לשמעע קוֹל שופר, ומורדקן לומר פטוקי מלכיות זכרונות ושופרות, וזה ברור.

אולם שמע קרשט דברי אמת הנה חזיל' מעצו כי חזק מעיקר המוצהה של שמיינ שופר בראש השנה לעזרר בנו את החביבן שבויים זה נברא האדים ועמו נשתלהה הביראה ומלך עליון ביום זה יש על בסא קדשו, טסף לה' יש גם מצוה נספת והיא "יזשעמעת קוֹל שופר. על סדר הרכבות", והמצואה היא התקינה ולא השמיעיה, וממצוה זו אינה מוטלת על כל ייחוד וחידך

שיקע הוא בעצמו אלא מוצה על היציר שיתקעו כדי להעלות וכורנותיהם לפני אביהם שבשים ל佗ה וזה או אי אפשר לקימה אך ורק על ידי תקיעה, אבל לא על ידי שמיעה, ושליח ציבור הוא התוקע בשלהות העיבור ואין כל יהודי חייב לתקוע אלא צריך ששתתקע עם העיבור בשעה שהשליח ציבור חנק והוא מוציא את הריבים ידי חובבן, ולכן צריך ששתתקע עם העיבור אין תוקע על סדר הרכבות כمبرואר במשנה סוף מסכת ראש השנה. ומוצה זו של התקיעה בשליחות הציבור למזר וזל גנוייה שווה דתורה תורה מזובל, אשר שם המוצה התקיעה ולא השמיעה, כי תבלית התקיעה ביזוב להכזרו דורר וחופש להעבורות ושיהיו קרעות חזרות לבעליהם, להה צירך מעשה בפועל והינו תקעה על כל יהודי זהיד. ועוד למזר חזיל ודכין דבראש השנה הקדוש ברוך הוא ישב חז על כל העולם הכל והפרט, אם כן סבירא לה להזיל כי יום בראש השנה הוא בכל מה שבוטב בטוראה בפרש בעולות י' כי תבאו מלחה בארכנס על העיר הנורר אתכם והירועם החשוביות נונברם לפני ה' אלוקיכם ונעשהם מאויביכם", הרי מהתורה את מחייבין לתקוע תורה נשאה צרה על כל ישראל, ומוצה זו במלת לא רק סכת מלחה אלא כל צרה שלא טובא שנוחין תענת ותוקען בחצרונות וכמכואר בן ברמבי' בה' תענת א, א: "מצות עשה מהתורה לחק ולחירע על כל צרה שלא טובא... שטמר על העיר הנורר אתכם... רעה לומר כל דבר שיוצר אתכם". ובה' ד' כתוב: "בימי התעניית האל צעקן בתפלות ומתחנש ומריעין בחצרונות בלבד, ואם היה במקיש מריעין בחצרונות ובשפער" וכו' ע"ש. בהרכ מגיד ובלחט משגה שהרכז לתמונה על טוהר הסוגיות, רבפרק וראחו בית דין ממשע דרבנן בחטעיות אייכא חצרונות, ובמסכת תענית ז, א, משמע וילכא אל שאפורות, וכןנן מה שתוירין הרין, דרבנן בתטעיות היכא דילכא בטפיא דכל ישראל לכאל אל שאפורות, אבל בשיש מלחה בארץ או בגבולן הבני נמי דבעין החצרונות, עי"ש והעב, אבל על כל פנים למזר חזיל בטוראה שותה זוכרין תודעה דתביב בראש השנה וממה דתביב בפרש בעולות" על העיר הנורר וכו' והירועם בחצרונות ומוכרתם לפני ה' אלוקיכם. מזה למזר חזיל דאין צר העור גודל ממה שהשען עוד מבראש השנה למד קטנורייא על ישראל בשעת יום הדין, וזה צרה גודלה על ישראל, על היחיד על הכל כל כל. והגירה שוה מלמדות אוonte שבראש השנה עומר השטן לשטשו ביום היוקהדייט רעה הצורה, ולכן שיטיא דיש הווב מהתורה לתקע ביום זה בשופר בחצרונות במקומות המקdash, כאשר דרשו בגמרא ראש השנה בו, ב, מקרא דבחצרונות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' ובגבולין בשופר בלבד שמעות הימים בשופר. וכן במקיש בראש השנה הינו החצרונות מקרים והשופר מאיריך - וזה חקל השטן של מצות שופר בראש השנה שנתקע בגובלין בשופר ובמקיש בחצרונות ושובר כדי להעלות זכרונו לפני אביהם שבשים נגד העיר העורר הוא השטן העומר לגרט בעית יום הדין והגリアル והטרא. ומוצה זו לא על היהודי מוטלת אלא אך רק על העיבור. וכן תוקען בשון ישובו ותוקען בשון עומרין על סדר הרכבות, והכוונה כי תקיעות דמיושב הוא עיקר המוצה של "שמיעת קול שופר" המוטלת על כל חיד ויזה לשמעו שופר, והקל השטן של הגיבור זכי זוכת התקיעות דמעומר על סדר הרכבות אשר שליח ציבור התוקע מוציא את הגיבור זכי זוכת התקיעת על העיר הצורה, השטן, ועל היהודי מוטל החוב להשתתקע עם העיבור אשר בשליחותו יתקע השליח-ציבור כדי להעלות זכרונו לאבינו שבשמי. וזה מושב על בנין מה שהקשו הוטס' ראש השנה טה, ב, ד'ה י'זונען', דאין תוקען גם בשון עומרין הוא עבורין על כל חוטיפ, ולפי המתנתנו מזוא וניהו ותקיעות

דמיושב ותקינות דמעמוד שניהם יהוד שיכים אל המצויה של זברון תרעה, בתיקיות דמיושב השמיה ובתיקיות דמעמוד התקינה בשליחות הצבור, זה כפטור ופרה תקופה לה' יונבר.

אשר על פי זה אנטף ידי לתרץ את הקושא העומה שהקשה בעל "הכחות המרים" בזום תרעה על הא דאמרו במשנה סוף מסכת ראש והשנה דחרש שוטה וקען אין מוציאין את הרבים ידי חובטן. וקשה כיון דעיקר המוצה השמיה וככל אחד שומע במה צירח ריש שוטה וקען להוציא את השומעים ואי דיש מצוות התקינה ואינו תוקע כל אחד ואחד, אם כן נימא וזה מצוה שבוגר ואינו יכול לטעת על ידי מה שאחרים ותיקען לו דיל מצוה שבוגר אי אפשר לעשות שליח. והקושא עצומה וכל המפרשים נצלבטו ביישוב הקישיא בלא למצעוא פתרון אמיתי, אבל הקושא מתוڑת פה על כי כל מה שבתבע, דוידאי על מצוות השמיה אין צורך להוציא את אחרים כיון שהם בעצם שומען את התקינה, והיינו בתיקיות דמיושב שחויב על כל יחיד מוטל לשומו, אם כן אפילו אם שומע מחרש שוטה וקען יצא דודא שםן, וסוי בהכוי, ואינו דומה לסוכה או מצה דבעינן עשו לשם סוכה ואפיקת המכבה לשם מצות מצוה, דבחני כתיב "חג הסוכות תעשה לך". ובמצווה משום הדוחה הכהירא דפסח וביעין לשם כפסח גופא, עיין במאמרתו מצה בזמן הזה, וכן ביצחית בעין עשייה לשם דכתיב "גדרלים העשה לך", אבל במצוות שופר ציריך שימושו והוא המוצה. והתקן את זאת, אלם אחריו שיש במצוות שופר על פי יסוד הנגירה שוויה "תרעה תרעה" מוביל גם במצוות התקינה כדי להעלות זכרו וזכרנו לאבינו שבשמיים ובזה עיקר המוצה והא התקינה ולא השמיה, אבל אינה בשאר מצוות שבגנוו שמוסלת על כל היהוד וחיד שחשוף עמו העבור, אם כן במצוות התקינה כחויב העבור וככל היהוד וחיד שחייב להשתחף עם העבור, אם כן במצוות התקינה על סדר הברכות ודאי רבבי כוונת הותקע שיכוון בשם ובשליחות העיבור להעלות זכרו ולא במצוות שבשמיים בו וראי וחרש שוטה וקען אין מוציאין את הרבים ידי חובטן. ומושבת על נבן ומה נקט הותנא לשון "אין מוציאין את הרבי" ולא סתם אין מוציאין אחרים ידי חובטן, ובוגנות מחרישך ראש השנה ודקוק מאה לשון "הרבי" הכי את היחיד מוציאין, על זה אף אמר דודאי כן, דאת היהוד יבלין להוציא זאת אמרת לתקען להן כדי שקיים את מצוות שמיעת קול שופר, אבל אין מוציאין את הרבים, ריבא לומר את העבור, שמוסלת עליל מצוות התקינה להעלות זכרו, ואת העבור אין חרש שוטה וקען מוציאין, ודוקיק היוט בויה כי היא נקודה נפלאה ומקום הניחו ל ברוך הוא.

ואחרי כל הביאור והרחב שמע נא דבר חרש, הנה כיון דעיקר מצוות שופר היא השמיה, לערד בזאת חביבון לביריאת האדם והמלבת הקודש ברוך הוא אל עליון, אם כן נאמר דסבירא להו לחוץ דבשบท, דבלאו היכי ויא בכר למעשה בראשית ומצוות השבת כלללה את הביריאת השלימה בכללה, ואם כן בזום השבת בשול בו ראש השנה למה עד לעזר זכרון מיוחד לביריאת האדם והמלבת אל עליון, ולא בכלל מאותיהם منها, ולמה לנו לשמעו קול שופר כדי שנתעורר לכרכון של ביריאת האדם מה שנבל לבלאו היכי במשמעות כל הביריאת, וזה סבירא להו לחוץ ולמצוות שמיעת קול שופר בראש השנה של שבת, היא אינה מצוה מיהירות ומיטורת, ורקורת ושומרת השבת הלא מבוססת על כללות הביריאת והשבת כללת כל הקורשות והיא וזה והסוד להברר של מעשה בואשיה, לכן בראש השנה של שבת לכלא כל מצוות שמיעת קול שופר. אלם חלק החט של מצוות שופר דודית מצוות התקינהensem

ובשלוחות העיבור להעלות זכרושו ביום הרין לאביבו שבשים ולחושע מחר הצורר השtron והעמור לטרטן. מנוחה זו של התקינה על סדר הרכבות ודאי רדנהגת גם בשבות, ولكن במקודש או במקומות בית דין וזה תוקען בשכטמן הרין כדי לקיים מצוות תקיעת שופר הבאה להעלות זכרושו, ואין שם חילך בקשלה בחול או בשכטמאי שאחורה מצוות שופר של חלק המשמעה בשכט מיזורת, וכן ואין תפילין נוגנת בשכט ובלאו הבי' שבת הואאות. אמת נן הוא במצוות שמיעת קול שופר שאימה נוגנת בשכט ובלאו הבי' נמי אית' בה' וכירית כללות הבריאה, אולם מגוירות שמא יוניכו עקרו חז"ל עקרו את מצוות תקיעת שופר שמוטלת על העיבור ונוגנת מהזרה גם כשל רаш השנה בשכט וכככל, בא חוויל ואסרו את התקינה על כל פנים ממדינה ובמקרה הניגנו את מצוות התקינה ולא עקרוה, אבל במדינה חשו שאם יתקעו בכל צבור וצבור ובכל בית הכנסת על סדר הרכבות בוואו יהודים לתקוע כדי לקיים מצוות שמיעת קול שופר, באו וגورو שבמדינה לא יתקען כלל, אף העיבור, לא מגוירות שמא עברינו. ולא קשה קושית האחרונים, אך גנוזו מכח שמא יעכירט שלא להתקע הלא היה טעה בדבר מצווה ופטור. עיין באחרונים אריכות דברים ביישוב קשייא זו. ולפי הנתנו לא קשה מיד, ויחיד אין לו שום מצואה מהזרה לתקוע, רצה לומר לשמוע קול שופר בשכט בשכט, ושופר שיבת הגויה, זה ברור ואמת, ומושב נני קושית הגויה, ובאי טנא ללב שלא גנוזו על נטלתו בזמנם בשכט המkräש קיים ובשופר גורו, אבל לא קשה מידי ומהוות ללב ולא נהוג בין בשכט ובין בחול ולא עקרו מצאות לולב מגוירות שמא יעכירט בזמנם בשכט המkräש קיים, אבל בזמנם בית המקדש קיים גורו. מה שאן אין בשופר גורו אפילו בזמנם שבית המקדש קיים, בין וכשחל בשכט לכלא כל מצוות שמיעת קול שופר. וקושיא עצומה של לי על מה שאמר רבא בר הומא בסוגיא רמצאות עריכות כוונה והתקוע לשיר יצא, וקושיא בגמרא פשוטא ומשיין והוא אמיאן וחכין תרעה אמר חמאנא והוא מותעך בעלמא הוא קא ממשען לך, ולפי באירון דעיקר המעואה היא השמעה והכללה לעורר את החרכן על בריאות ואדם והמלכת אל מלך עליון ואיך אפשר ותוקע לשיר יצא, אלה זכרון והתעוררות אייכא בתוקע לשיר, געריך עין גודל.

ולסתומה דמלטה עתיק את מה שכטב בשו"ת רבי' בחלק חמישי טימן אל"ף תיל סעיף נו, זהה לשוטן: "שאלת ממי, ואודיעך מה דעתך מה שכתב הrome'im זיל מצוות עשה לשמעוג קול שופר, ובזמנם הכהנים של יובל כתוב מצאות עשה לתקוע בשופר כי בתשרי בשנות היזוב, והוא לפי מהרדי בגיריה שווה. תשובה: תניא בפרק ים טוב של ראש השנה, שווה ראש השנה לילב לתקיעות ולברכות אלל שביבול... וכל ייחד חיזיב להתקע, פשיטה דהא תוקען אלא בבית דין שקרשו את החורש ואין כל ייחד ויחיד חיזיב להתקע, פשיטה דהא מתנייאו משמע דבזמנם הכהנים של יובל כל ייחד ויחיד חיזיב לתקוע לא נפיק בשמעה, וכן נראא מלשון הרב זיל בה' שמיטה וובל', וזה לשוטן: מצוות עשה לתקוע בשופר כי בתשרי ומזה זו מסורה לבית דין תחלה וכל ייחד ויחיד חיזיב להתקע שטאמר תעביר שופר בכל ארבעים... משמעו וڌורי מיינ איכא בין ראש השנה ליום הכהנים לנען הייחד ואיל ביובל כל ייחד ויחיד חיזיב לתקוע ובראש השנה אין כל ייחד ויחיד חיזיב לתקוע אלא לשמען, וזה דאם חל יובל בשכט כל ייחד ויחיד חיזיב לתקוע, ובראש השנה שול בשכט אין הייחד רשאי לתקוע, הא למורת כי המעואה בזובל התקינה ובראש השמעה... והתקע בעצמו בשמעה היא דנפיך... ולא נתקבלה הגירה שווה אלא לענן התקינה ולברכות, ואפלו אם תרצה לפרש

דבויות הכהנים נמי נפק בשמעה מכל מקום עיקר המזווה התקינה, ובראש השנה עיקר המזווה בשמעה... ואפשר בויל היו מברכין לתקוע בשופר". עד כאן לשון הרדרב". ואחריו תביאור הרחוב הנה לפניו כאור בדור חיס המוער של ראש השנה אל השבת, המוער של ראש השנה הוא מותאים בעיקרו עם השבת גם שנותם באו לזכר הבראה, השבת זכר לכללות הברית וראש השנה לזכר השבתן על שם וחוטו אל השבת! שבת איכא מעוזות זכריה בפה, ובראש השנה מעוזות זכרון על ידי שמעית התורה, ומובהרים גם זכריה בפה על ידי אמרית פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, ובכן איכא מעוז מהתורה לשלוחו את קול השופר ומזה נספת על פי הגזירה שווה. וקרא דפרשת בהעליך "זci תבואו אל... והרעתם בחיצורתם ומכרתם... ונשען במאיכותם" והינו מעוזות התקינה על סדר הברכות בעבור להעלות זכרוננו לאבינו שבשמים, וזה תוכן ועם קדושות היום, ים האברן.

עין בגמרא ראש השנה כת, א, "אמר לה ר' זירא לשמעה איכוין ותקע לך", וכרבנן רשי': תחכווין לתקוע לחוץiani ייד חותבי עד בגין לשונן. ולכוארה מונה פירכא למה שכחתי יחד ודאצלל לך רק מעוזות שמעה ולגביה אין התקע צירך לבון, ומכאן נהאה בפירוש דעת חז"ד – ר' זירא יהיד היה – בשי' שכיוון המשמע כדי להוציא את יהודיא יידי חותמו, אבל נהאה ולא קשה מידי, ודורי השומע היהודי מצא ידי חותמו חותמת השמעה ללא כוונת המשמע, אבל ר' זירא ליתר שאות רעה לא ליקין גם חותמת תקיעה ולהפוי הגזירה שווה מוביל איכא גם בראש השנה חותמת תקיעה טסף על חותמת השמעה, אלא ומיינך היין אין חותמת תקיעה מוטלת רק על הציבור ולא על היחיד, אולם ר' זירא על כורחך לך זומרא בעלמא רעה לצאתה גם ידי חותמת תקיעה ולהכי קאמר לשמעה איכוין ותקע לך, וזה ברור.

ברך לך, ב: "אמור רבנה אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפניו בראש השנה מלכיות וכו' כדי שתתמלכוטו עליהם... ובמה בשופר". עוד מדרשים שונים מוכיחין זה על השופר המעורר רוחמי הקדוש ברוך הוא על ישואל, והעמן נזכר על פי ביאורנו, כי מגנוג קדמוניים ומשרעד הימים כי ביום הכתרת המלך בשחרור מידי שנה בשנה הוא יום חג (גנטסיא, עין עבורה זורה רף ה') ובאותו יום מורה כי נמורתי המלך לחיות רב חסד מטה כלפי חסד לתות חנינה לכל הדאסדים שנענשו עליו עבירה בהקלת בכור המלך והמרינה ובכן נזכר שאם אנו מלכיכים על ידי שופר ביום ראש השנה, יום גבר הברית והמלכת הקדוש ברוך הוא מלך אל עליון, או לעומת זה הקדוש ברוך הוא נתמלא רחמים לתות חסד והנינה לכל ישראל ובזה אנו זוכים ביום החין לנצח בדמיוס, וכי השטן נטחם, ובזכות השופר אטו זוכים בדין, וז"ק.

מעשה הקטורת ביום הבכורות

גמי יומה נג. א: יותן את הקטורת על האש לפני ה', שלא יתקן מבחוץ וכינס - להוציאו מלון של צדוקים. עי"ש כל הסוגיא. הנה הסוגיא קשה ועמוקה ובפרט שיטוט הרמב"ם סבוכה וממש גנד סוגיית הש"ס, והנה לבאר.

א. בה' עבדות יום הבכורות ה, כה, כתוב הרמב"ם: "חסר מן הקטורת אחר מסמוניה או מעלה עשן חיב מיתה עליה, שטאמר ולא ימות כי בענין אוראה אל הבכורות, וכן חיב מיתה על ביאתו אלא מצוה, לפיכך אם שג בביואה והזיד בקטורת או שנכנס בקטורת שלמה עם התסירה חיב מיתה". והקשה בסוף משנה, דאית' היבאי הרמב"ם קרא דרילא ימות, כי בענין אוראה אל הבכורות, רצה לומר חסר מסמוניה או מעלה עשן הא ذיך קרא לא אייר אלא בביואה ריקנית ולא בחיטר סמנינה, והוא קושיא גורלה. ובאמת בגמרא לא מביא כלל דרשא מקיא על חיסר מסמוניה אלא רשי' זל' רבב ודרשין זאת מ"הקטורת" דרישמע שלמה ולא חטורה, והוא פלאה נשגבה, שכן דרכו של רשי' לדורש מודעתו דרישמע שלמה ולא חסיטה, וברבב"ם לכא שום רמו רמייא על דרשה זו וחתורת שלמה ולא חסיטה, אלא דרישעמן דקראי "ולא ימות כי בענין אוראה אל הבכורות", וופח מתהה הכסף משנה דאית' דרש הרמב"ם קרא זה על חיסר מסמוניה בגין דזקראי מוסכך על ביאה ריקנית וזה פלאה גורלה!

ב. הרמב"ם בלשונו הוזב הקרים דין וחייב מסמוניה או מעלה עשן ורק אחר כך כתוב "זין חיב מיתה על ביאתו אלא מצוה", הרי תול תנייא ברלא תניא וזה עיקר הקרא על ביאה ריקנית בתיב, אלא שיש ללמד מיניה שכברא ודוחיר מסמוניה נמי ביאה ריקנית מקרי, אם כן הנה לה להרמב"ם להקדים אין דיביאה ריקנית שנדרש מן הקרא ולბתו אחר כך וכן חיסר מסמוניה או מעלה עשן חיב מיתה, ולא להפוך את הסדר ולפלא שלא ראיינו מי שבטער על זה.

ג. בה' כל המקUSH ב, ח, כתוב הרמב"ם: "חיסר אחר מסמוניה חיב מיתה שורי' נעשית קטורת זורה". עיין שם בסוף משנה ובחלם משנה האתיקן מאר לברא שיטה זו. ואלה בעקבותיו ואלקטה בשבלים עלילות שהשאירו לקדומים, והבית יוסף בא"ח בסימן קלג כתוב במאלה עשן שחויסר איטי חיב, דאית' אלא לתיקון בעלמא, ואזחיזוב מיתה אל בחיסר איזות מי"א הסמגופים והיתן בהקטורה של חלול ולא בשל עון הדיפוריים שעחרם בטיב, ולא חילק בין י"א סמגופים ובין מעלה עשן. ולהלחם משנה תמה וזה לא הא דחיב מיתה בהקטורה חול בחיסר אהת סמוניה היינו משום דרביריק מיום הבכורות וכמו שאמרנו בגמרא יומה ררב אש מפרש כן הבריותא אין ל... בשאר ימות השנה מנין תלמוד לרמר וכטה, ואם נן מאי שנא מעלה עשן משאר סמגופים, אודרבה עיקר והקרא במאלה עשן בתיב, וקשה מנין להרמב"ם החילק בין י"א סמגופים ובין מעלה עשן לנגבוי חיסר אהת מהם, והוא קושיא עצומה.

ד. המשנה למיל' היבא סוגיא דכריונות ו, א, דרביריותא שם נאמר בפירוש דחיסר אהת מסמוניה חיב מיתה, וסתמא דרביריותה בהקטורת חול מירח ולא מבר כל מעלה עשן, ושיטות רשי' שם בכריונות נפלאה שבתוב דהבריותא מיריע מוחקטורת יום הבכורות וחיב משום ביאה

רקינית, עי"ש. והוא פלא והפלא הלא ברייתא זו לא מירוי כל מיום הכהיפורים. ובפי הנאה רשי זל חוכחה לה משומם וסבירא לה רבקהורת חול לבא שום חיזב מיתה אפ"ל בהיסר אתות מ"א סממניה ודלא בשיטת הרמב"ם. ועוד הרבה לתמוה על שיטת רשי, דמסוגיא רומה מובה וטעם של חיזב ביחסו אותה סממניה לא משומם ביאה רקנית והוא דהה בפירוש אמר רב אשין בגין שבגנס בשלמה וחסירה ומשום רקנית ליכא ומשום חסירה איכא, ואם בן אין רבי רשי' ודעמא דחיסר הוא משומם ביאה רקנית. תמצית הורב כי שיטת רשי' קשה להעמידה. ובבואר שיטת הרמב"ם גם כן לא העלה המשהה למיל' רבר ברור המשיר כל עקב למרות כל הארכות. עיין עוד במשנה למל' ב' ג' מה' ביאת מקשך.

ונתני אל לבי לחקר ולודוש אחריו פרטן כל hei קשיותו, ואחרי עין רב יגעמי ומצעתי תאמין כי אויר גROL נאה ול שיטת הרמב"ם ברורה בשלמה ומוחורת בל' שום דזק. וכל הקשיות ישא הרה, וברוך ה' מקוטם החינו ל'. ראשית דבר אקרים לך, דחיזב מיתה המובר בו כן איתן מיתת בית דין אלא בדי שמיט, וכמו שהזיהה מיתת רבר ואביהו שנשפטו על ידי אש שירדה מן השמים ועל זה מוסב הקרא דלא מותם בפרשא אחריו, ורצוון לומר שלא ימות בשיחיה נבנש אל הקושט או מתקטר אש וזה כדרך שמות בני אהרן, וכן כתב רשי' בחושם. עי"ש.

ומעתה הסכת ושמע, הנה הרמב"ם כתב בה' כל המקדש ב', ח' דחיסר אותה מכל סממניה חיזב מיתה בתקורת חול, ולא הביא שום קראי או דרשא אלא העטם "שהרי נעשית קטרות זרה", הרי ודבר פשוט היה להרמב"ם דעת קטרות זרה חיזב מיתה. וקשה ומן לא זאת. ואיה מציט בתורה אזהרה על זה, ובודאי דמכח דרשה ר' יוספה, דאמר ר' חזא ל'ום הכהיפורים וחוזא לשאר ימות השמה לכא למליך אזהרה וועונש נם יוזה. ואולם דעת דודאי מכח טרא פשוטה את יוזען דחיסר אותה לי"א סממניה הרה נעשית קטרות זרה, ועל קטרות זרה בחול יש קראי מפורש בפרשא תעזה לא' תעלו עליו קטרות זרה". ומן הטברא הפשוטה און למידן וכל שיסיר אותה סממניה מקרי קטרות זרה, והוא דיש על קטרות זרה לא רן איסור לאו בעלמא אלא חיזב מיתה זאת מבואר העטב בפרשא שמיטי דבני אחרן מתו על שהקטרו אש זרה אשר לענה אומת. הריש ש' לר' אזהרה וועונש מיתה על ימ' שמקטר קטרות זרה ועל מזבח הוזב דהיתם מזבח התקורת, וידיע מה שקיים לנו המגנד משנה בה' מאכלות אסורות ב', דהא זאץ מזוריין מן הדין היטי דוקא אם און למידן את האיסור גופא דק מקל וחומר אבל אם התאיסור גופא נלמוד בלוא הבא מכל עשה מפורשת בתורה מתני הקל וחומר אפ"ל לענשו מן החין, עי"ש. ובזה ישכתי בספרי דור ודורין הוא ואמרין בסוגיא דנפש, חולין סוף פרק העדר והורטב והמחה את החמין וגעעו חיזב ברת. אף על פי שנלמוד רק מדרשא דעתך לברות את השותה, אבל בין דבלא ודרשא דנפש אסור על כל פנים בלוא הבא מכל עשה דרשו וירצא מן הענמא טמא מהגמל, אם כן שפיר אחנן ל' דרשה דנפש לחיזבו אפ"ל כרת, ודכוותה הци נמי בין דאיתן ל' לאו מפורש על קטרות זרה בחיסר אותה סממניה אודע ל' מה דרכיב בתורה שבני אחרן מתו על שהקטרו אש זרה להיזיב את המקטיר אש וזה בעונש מיתה, זה ברור ואמת. וכן לא הזכרן הרמב"ם לחייב שום דרשה מירוחות על חיסר אותה סממניה דחיזב מיתה נגיל, אולם כל זה מזאת בחיסר אותה סממניה הקנות בחול, אבל ביחס מרעל עשן הרה מעלה עשן לא מבאו התורה בין סממני הקטרות של חול ורק מדרשה נלמוד דגם בקטרות של

חול צרך ליתן מעלה עשן והוא לתקן בעלמא פשיטה ופשיטה דבקטורות של חול על מזבח הוהב אם חיסר מעלה עשן אין עלי חיוב מלוקות מכל שכן מיתה לא. ולא קשה כלל קושית המשנה למילך ודמאנא לה לזרםבים' להליך בין חיסר בקטורת של חול מעלה עשן ובין שישיר אחת מסמניה דרישר אותה מסמניה הרוי געשה ממש קטורת זהה וזה לא מפורש, אבל חיוב של עניית מעלה עשן בקטורת של חול נלמרך מדרשה לפי תירוץ של רב ששת ביזמא נג, א, וכן ביחסר מעלה עשן בקטורת של חול אליו נבל כלל קטורת זרה.

וינה שמע קורא ושונה יקר הנה האי לאו של קטורת זרה לא נאמר בתורה אלא על קטורת של חול על מבח הוהב, ושם כתיב בפירוש לא תעלו עליו קטורת זרה. וכותב חז"י זיל ברוח קרשׁו עליו – על מזבח זהב' אבל ביום היכיפורים הלא לא על מזבח הוהב מקטיר אלא על הארון ועל הכפרה. ועל קטורת זרה ביום היכיפורים על הארון והכפרהanca לכא ול שום אחריה, וכן אמר עמדין לפי דבר חדש בימה שנגע לקטורת זרה ביום היכיפורים. והנה בבריתא תנא דמנין שנענין מעלה עשן או שישיר מסמניה חיב ביתה, וממשע רעם וחסן חייב, קטורת ברוחה זהה על ידי שמוסוף על סמני הקטורת נם מעלה עשן, ואחר כך מוסך תנא דבריתא דכל טלא תנן מעלה עשן או שישיר מסמניה חיב ביתה, וממשע רעם וחסן חייב, ומקשחה ייפלק לה דחיב משעם ביאה טלא לצורך וביאה ריקנית זהה בכלי ואיל ביאו בכל עת אל הקדרש, ולא בעי קרא מיוחד של ולא ימות. ועל זה תירץ רב ששת דבעין שמי המקראות כדי לחייב זון על ביאה ריקנית וזה על חיסר אותה מסמניה, ואין לבל זה שייכות עם קטורת זרה וקטורת זרה קאי דזקא בקטורת של חול על מבח הוהב דעתו כרבנן דחייב על מבח הוהב, אבל לא על מעשה קטורת על הארון ביום היכיפורים, וכן אמר רב ששת דשפיר בעינן ביום היכיפורים קרא מיוחד על חיסר אותה מ"א מסמניה וכן על חיסר מעלה עשן, וזכרנן לאחריה וועש וכמו שאמר רבא חד לעונש חד לאורה, ואין פלוגנתא בין רבא ובין רב ששת דהכל אחד הוא זיש אורה וועש וממלא דחיבן זון על ביאה ריקנית וכן על חיסר אותה מסמניה או חיסר מעלה עשן רמא שנא, ורק ששת דאמר חד על שאר שמי הדרישה מקומות אחר טסף עליי מעלה עשן, ורב ששת דאמר חד על שאר ימות השנה אין הכוונה לחייב על קטורת זרה כהישיר אותה מסמניה עונש מיתה זיל לא בעין שם ודרשה מיזוחות על האורה, אלא כיון דחיב בלאו בקטורת זרה על מזבח הוהב מלמר יוזם היכיפורים והוא הדין בקטורת זרה של חול לא רק חיוב מלוקות אייכא אלא אפילו עונש מיתה. אבל שיטא דרך בקטורת זרה של חיסר אותה מ"א וסמניה חייב, ועל זה איתן אין אורה מפורשת זיל תעלו עליו קטורת זרה, אבל על מעלה עשן שהוא רק תיקון בעלמא מעלם לא עלה על דעתך רב ששת לחייב מיתה. זהה אמת וצורך.

ועל פי כל הניל כל פסקי הרכמים זיל עולם יפה בל' שם וroxק בל'. הנה הרכמים החתיל ההלכה בהוא דחיב מיתה על ביאתו בלבד מעלה עשן, כי היא עיקר החידוש של הבריתא ולא החתיל כהוא דחיב מיתה על ביאתו בלבד מעלה עשן, דבר שאין בו שם חיזוש דמקרא מלא כתיב בתורה "זאל יבוא בכל עת אל והקיים ולא ימות", אולם מכל מקום הוכיר כאן זין וזה במדרגה שנייה שכותב "זון" דחיב מיתה על ביאתו בלבד מעלה עshan, ומהו מוכח דסבירא לה לזרםבים' וטעם אחד לסתן זון ביאה ריקנית וזה בחיסר אותה מסמניה נם כן מצד ביאה ריקנית, אבל לא מטעם קטורת זרה. וגם לא בשיטת רשי' שכותב ומשום דכתיב הקטורת

"שלמה משמע", אלא משום דסבירה לה להרמב"ם דעל כורח חיסר גם כן מקרא ד"א יבוא" דרשין זdem לא כן לכאל אורה על חירש הסמננים במשמעות הקטורת דין ומומען שאין למדוד מקטורה של חול דכטיב בה לא תעלו "עליז" דהיו על מובה זהה ומומען מיניה קטרות של יום היכופרים על הארון וככפרות, וכן הנבראה הרמב"ם למד דהאורה של חיסר סמגנין כיון שלא עשה מצווה הוה ביאה שלא לצורך ונבלת בכל ואיל יבוא בכל עת אל הקודש. וגם רבא אמר דברען חד לעשׂ וחד לאורה והוא חייב נגבנות בקטורת שלמה והסרה באחד והיינו טעמא, ודראוי מוחילה בשנבות לא היה חייב דואז היה אזלו השלים אבל בשוקטן החסירה ולא השלים למperf משבת ביאתו ביאה שלא לעזרך דוא לperf של א' היה צורך לבוא אל המקדש ייון שלא הקטיר את השלים, וזה ראל כמשנה למלך בה' ביאת המקדש ג', שהאריך ובסוף דבריו הביא ראייה לשיטוטו ודרכא דעתנו חייב בשעת הביאה שב איתו חייב בשעת השהייה מסוגיא דריומה ומדבר ר' אשוי. אבל לפ' רעני הפעטה אין כאן שום ראייה, דרב אשוי בא רק להשליעט החודש רין שחוא דין אמרת, דבשנבות עם שלמה וחסירה שלא נאמר דזה לא מקרי ביאה ריקנית כיון דנכנס בהחזרה דואז היה שלמה ביזו, לה' הרגיש תנא דבריהא דמכל מקום חייב על חיסר סמגנין ואפק על פי شبשתה הבנישה לא היה חייב עוד, אבל לא נאמר ריש להוציא טעם אחר על חוויבו, ומימלא ארובה מוזבקיא הרמב"ם קרא די'לא ימות כי בענין" על חסר, מוכח דעתם אחד יש להזוב שניות, לכן גם בנבנט בשלמה עם חסירה אין העם רק משום ראייה ריקנית, זה מוכח בפירוש מלשון הזהב של הרמב"ם בהלכות עברות יום היכופרים ובמחלוקת בדבר תורתו של המשנה למלך לא נהיית לכל זה, ובזה הכל על מקומו בא בשלום כל' שום נפתל וענק. והרבנים ברורים ועומקים למכן תקופה לה' יתברך.

הירצא מכל הדיל וזה דבחיסר סמגנין חייב מיתה הן בחול והן ביום היכופרים שם טעמים שונאים יש לנו, בחול חייב משום דחויסר היה קטורת זהה וכמו שכטיב הרמב"ם בה' כל המקדש ג', וביום היכופרים חייב משום ביאה ריקנית, כמו שכטיב רשי' בסוגיא דבריות אלא מה שכטיב רשי', וזה ברייתא וחייב אחת מסמניה חייב מיתה קאי ביום היכופרים, ונשארות תמייה קיימות וכאשר והקשו עליו כל המפרשים, ובורוחק גזול יש לשיב דרבנות רשי' ודראוי הוא הדרין וחייב בחול, אלא דפירוש לו ביום היכופרים הטעם וחייב משום ביאה ריקנית אתנן עליה ולא כמו בחול וחייב משום קטורת זהה, כנ"ל לפ' חומר הנושא. ודרוך הטיב בכל מה שכטיבתי בעורת ה' יתברך.

מצוות הכהל

משנה סוטה מא, א: "פרשות המלך כינעד מוציאי יומם טוב והראשון של חג בשמיינן במוציאי שביעית ובר". ומוקשה בוגמרא: "בשמיינן סלקא דעתך, אימא בשמיינית". ובתוספות יומם טוב מקשה, ודלא לחתני כל בשמיינן בגין דתני מוציאי שביעית, ואיני מוטיק בתמיינא. דוואוי שמיינית כולן זמן מאוחר ובודק יותר מאם היה אומר סתם במשמעאי שביעית, ואם כן תורה לה להפוך את הסדר ולשנות 'במושצאי שביעית בשמיינית', דבזה הטענו הדאי בשמיינית מושוף על מוציאי שביעית ולכון סדר הלשון שימוש בו התאנז הוא שלא בדקדוק. מוה נראא לא ראייה לנירסת רשי' בגמילה שגרטס: במוציאי יומם טוב האחרון של חג, דהHIGH בשמיינן עכרת. ווים טוב האחרון של חג הכוונה על שבעת ימי החג הסוכות, ובשמיינן עכרת והיתה נקראת פרשת המלך, וכבר היא הנירסת בירושלמי. ומילא אין שום מקום לקושית הש"ס ולתירוץו ודתני שמיינית, דבאמות שעריך לגרוס שמיינן, דמסובס על שמיינן עכרת ואיזה התאנז נקראת פרשת המלך, ובטסותו מא, א הקשו התוטס דיה כתבת' על רשי', ודואוי במונע למזה לה התאנז בפירוש בחוג הסוכות. ותירץ התוטס דהכוונה על חול המועד, והוא ווחזק גROL, ודלא מעצה בשום מקום בתרורה וחול המועד והיה נקרא בא שם מועעד סתום. ומה דאמרו במסכת אבות המתובה את המתוודת וכן בגמרא פטחים קית, א, וככתב רשי', דהכוונה דעתשה מלאכה בחולו של מועעד, הרי ומצעין במשנה ובגמרא לדתם מועדות תהיה הכוונה על של חול המועד, הנה פירש'י הוא קשה לקלבו והוא ייחידי המפרש בן ושרар המפרשים חוליקס בוה על רשי'.

ולפי עניות דעתני האי "במונע" דכתבה התרורה צריכין למאי זדרשון בוגמרא ראש השנה יג, א, דרבובאה שהביאה שלש שביעיות אינה נקורת בשמיינית, וזה זה מלמד ממאי וכתיביב "במונע שנת השמיינית", עי"ש הדיטב, וברבמוץ' על התרורה פרשת ראייה, על תקרא דמקץ שבע שנים תעשה שביעיות". ועיין בתחטם סופר על סוגיא זו, ולפי זה מונרכית הקשיא שתקשה התרורה אכן ראש השנה יג, ודואוי במונע צרך דלא נטמי מהשוא, עי"ש, ולא קשה מויין, ולזה וזה סי' אם והיה אומר תקרא מקץ שבע שנים של שמיינית, אבל כיון וכתיביב "במונע" שנת השמיינית" על בורוח מוכח דבוחג הסוכות של שמיינית עי"נ נשכח שנת השמיינית שלפנייה, ואם כן שפיר יש למלוד מוה איסור קעריה בשמיינית של תבואה שהביאה שלוש שביעיות, זהה ברור ופשטן.

והנה רשי' ותוטס פלגי בטעמא דמלטא למה פרשות המלך נקראת בחול המועד ולא ביום טוב נופא. רשי' סבירא להה וטעמא דמלטא משם דאין בזינן בימה ביום טוב, וכן הוא בירושלמי. והחותט לא ניחא לחוז בזה וכתיביב ד"במונע" שנכתב בקרא מסב על חולו של מועעד. ולל' שאיני כדאי ראייה לפי עניות דעתך דבר חדש. הנה בפירוש תקרא דמקץ שבע שנים, אי קאי אוחתחלת השנה או על סופה, יש כהה אריכות ובטים עי"ן במפרשי התרורה ובפרט מה שכבר הרמב"ג, עי"ש הדיטב. ולפי עניות דעתך האי "מקץ" על כרךן אוחתחלת השנה קאי, והנה עללה חקירה בלבך איך היה כשבאו לאוצר, מתי קיימו מנזות הכהל בפעם הראשונה, וכיון דאמרה התרורה "במונע שנת השמיינית" ויד' שים של בדור וחולק לא מנו שמיינין מבואר

בש"ס ערכין ובמו שכוב גם רשי' בסוגיא, אם כן אחר הי"ד שנים התחלו למןות ובשנה השביעית והיחט שנת כ"ב לאחר ביאת הארץ בשנת השמיטה הראשונה קיימו מצוות הקהלה, כן היה נראה לה לפום ריהטה. ועיין ברמב"ם בה' שמיטה וובל' י', שמנה סדר מנית השמיטין. אבל daraה זה דבר חדש על פי מה שכוב האברבנאל, הביאו בספר "מעגל צדק" בפרש בחר בפירוש הקרי "כ"י תבואו אל הארץ ושבתה הארץ שבת ל"י ש" שנים..." הכוונה כפושטו רמתהלה מנו י"ד שנים של בירוש וחולק ומיד אחר כך קיימו שמיטה, והיינו בשנת ט"ז לאחר היבוש והחולק, ורק אחר שנת השמיטה עברו וחורש ש" שנים. עיישי' הדעת.

ולפי זה נאמר דבר זה המבונן ממש עם שבת בראשית ואדם הראשון נברא ביום הששי, והתחילה סדר חייו ביום השבת ואחר כך עבר לעובתו ומלאכתו, לא לחיוף, שעבד ששת ימים ואחר כך שבת ומזה ראה נור מי שאמרום שבת היא רק יום מנוחה אחורי ימי העבודה והמלאכה, דהה אדם הראשון התחילה חייו בשביתה ומנוחה ביום השבת ורק אחר כך החילה במלאה. וכן ריה שבת ואוצר, עם שנה הראשונה אחורי י"ד שנים של בירוש וחולק שבתו שנת שמיטה ורך אחריו שנת השמיטה התחלו למןות ש שפט של עבורה. ולפי זה לא בשנת כ"ב אחר ביאת הארץ היו קוראין בפעם הראשונה פשחת הקhol' לאלא בשנת ט"ז לאחר ביאת הארץ בשנת שמיטה הראשונה היו מקיימים מצוות הקhol'. והיוatz מזה דמקץ שבע שנים תעשה שמיטה הכוונה במחילה שבע שנים השמיטה תעשה שמיטה, נגיל נגן.

ומעתה עלינו לבאר מתי היה בדיקת התחלת המספר של שבע שנים, ונראה לי כי זה היה בז'ק ביום א' חול המועד סוכות והוא על פי מה אמרו בגמרא סנהדרין יג, א, דפלגי שם ר' יהודה ור' יודע בפירוש הקרי "tag האסיף תקופת השנה", עי"ש הפלגא ובפירושי' ומשם למד דלי' יהודה, וכן היא ההלכה כרפסק הרמב"ם בה' קדוש החודש ב, ב, עי"ש. דכלול חג בעין בתקופה החודשה, רצתה לומר דכל מי חול' של מועד היה בתקופה החורשה באופן שציריך שתמידה התקופה לא מאוחר מיום א' של חול' של מועד ואז נקרא חג האסיף תקופת השנה בדיקת אם תקופת השנה חלה ביום א' של חול המועד סוכות, עי"ש והלעב. ומעותה נאמר כיון דיום א' של חול המועד סוכות הוא בדיקת זמן התקופה, מילא רופל על יום זה של התקופה החורשה שם של מקץ שבע שנים, והיינו תחולת שנת השמיטה, ודיזינן תחולת שבע שנים השמיטה. ולכן נקבעו בתמימות לכל הימים את קריאת פרשת המלך על יום א' של חול המועד סוכות אשר הוא יומה של תקופת תשרי ועלוי יסובבו דבר הכתוב מקץ שבע שנים בחג הסוכות, ביצה למא' בהתחלת מניין של השבע שנים שהוא שנת השמיטה לשמיטה שעבירה, ועיין בויה כי הוא נקודה נפלאה. בעורת ה' יתברך.

עשה דוחה לא תעשה

בבריתא יבמות ה, ב, דרשין הקרא ד"איש אמו ואביו תיראו ואת שבתו תשמורו" אכן עשה דברior אב ואם דוחה לא תעשה בשבת. ובבריתא אחרית דרשין hei דרשא גופא גם על טעם לא תעשה של טומאה ואבידה. ואחר כך מביא הש"ס ברייתא שנה על הקרא שבפרשה זו גופא בפרשנת קדושים: "את שבתו תשמורו ומقدس תיראו", יכול יהא בין המקדש דוחה שבת תלמוד לומר "שבתו תשמורו" כולל חיבן בכבודו, עד כאן. ריש סאן קושיות גורלוות.

א. רישי ותוס' כתבו והאי דרשא דברלכם חיבן בכבודו מסיפה וקרא קויריש דיסים "אני ד' אלדייכם" – והקשו בתוס' ד"ה "בולטס" ומנא ל' והאי "אני ה'" קאי ודוקא על "שבתו תשמורו" יותר מעל "איש אמו ואביו תיראו". וכן במקRSS דשם כתיב בדילךפ' ד"אני ה'" סמן אל "ומקדשי תיראו" ואפלו הci דרשין מניה אכן בנין המקדש דוחה שבת, ומסמיכין "אני ה'" אל "שבתו תשמורו" וכחיבר ברשאDKria היפר קרא ד"איש אמו ואביו תיראו", דשם שדין "אני ה'" אל "שבתו תשמורו" דסמן לה, וזה קושיא עצומה, ותוס' בתריעתם הרשאון כתבו, דברior המקום שיין טפי בשמיות שבת מכשר מעוזר, וזה השבת מעידה על המקום שברוא את העולם, הרי השבת היא ההורח חמורה. ובתשוב' כתוב דלשון "תשמורו" כתיבת אצל שבת מורה על חיזב שמירת השבת בכל מקום ואופן, עיי'. ובזה היה מישב מה דקשייא ל, ולכאורה לא כתיב כל "את שבתו תשמורו", דכין ודרשין מ"אמ' ה'" יכולם חיבן בכבודו לשוחק הקרא למחרי מותאי "שבתו תשמורו" בסמכות אל בבוד אב ואב, אבל ניחא דכין השבת מעידה על הקידוש ברוך הוא שברא את העולם אם כן ב"שבתו תשמורו" גופא מונח הדין דביבר אב ואם איתך דוחה את השבת, אלאadam כן קשה למה ל' טיפהDKria "אני ה'" הלא כבר נאמר "את שבתו תשמורו" המלמד אותך דברלכם חיבן בכבודו, זהה סתירה לרשי ותוס' גופא שכתבו דמ"אמ' ה'" דרשין לה, וכן כתבו התוס' תירץ אחר, "עד דאיי ה'" משמע מורה לי מעלה ממוראים וכמו ודרשין קדושים תהיו כי קודש אני ה', קדושתי למלעה מקורתתכם", אלאadam כן תחוור הקושיא לדוכתא ולשוחק הקרא למחרי מ"שבתו תשמורו" ולכתוב "איש אמו ואביו תיראו אני ה'".

והנה עליה בזרעתי לומר על פי הקדוטנו ולפי דעת "העיקרים" יסוד אחד לקורת השבת מיסוד על מה דorthore נתנה בשבת, ושרות הדרשות מוחילות ביטוי: "אבי ה' אלךך", אם כן האי "שבתו תשמורו" ו"אני ה'" חם דבר ועינן אחד כאלו כתיב תשמורו את השבת שבנו אמר אני ה' אלךך (במעמד הר סיני). וזה טראה בגין מאור, אלא ריעוץ לא תהה דעתני, דבקרא החשי שם כתיב "את שבתו תשמורו ומقدس תיראו אני ה'" ולא כתיב אני ה' בסמכות אל שבתו תשמורו ולכן אין לומר הכרותה כאמור. והירושא במקומה עומרת, דמאי שנא דאצל בבוד אביו ואמו ודרשין מאי ה' דסמן אל שבתו תשמורו ושבת היא למלעה ואימה מחרות, ובקרוא חזמי דכתיב אף ה' בסמכות אל ומقدس תיראו ודרשין להיפר אכן המקדש לעלה וברוחה מפני השבת, וזה קושיא חמורה.

ב. הקשו בתוס' ישם דמה זה שאמרו בבריתא יכול אם יאמר לו ابوו חיל את השבת וכיו' דבריך היה עלה על דעתך לעשות דבריך אב ואם ייזהה את השבת החמורה, וכן קשה בגין המקדש ואמרו בבריתא גם כן בלשון זהה יכול יהוא בגין המקדש דוחה שבת, ואיך אפשר להעלות נזאת על דעתך שמצטרך למייעטו. וראיתי באחת מן הדוגמאות שבס' וולא שמעין את הגמרא בთובות מי דאמירין שם כיוןandi אמרה לא בעינה ליכא עשה כל, והקשו בתוס' ישםadam כן איך הוא אמריא עשה דבריך תהא דוחה השבת וזה האב יכול ולכא עשה כל. ורבנן הוווט' בתרורכם שם איתו מונן עי'יש'. ואילו יש לומר והוכנוה דשאנו בעשה דבריך אם, האב מחל אבל הבן מכל מקום מבבוז, ודאי דעשה מעזה, מה שאכן כן באונס אם האשעה אמרה לא בעינה לדוחות לו לאשא, אם אפלו הכי נשאה האונס ודאי דלא' עשה מעזה כלל, וזה אמרת ונבען, על כל פנים גדול וה庫שיא דאריך היה עלה על הדעת לומר שכבדך אבל ואם יהוא דוחה את השבת?

ג. הנה בבריתא דיבול יהוא בגין המקדש דוחה שבת וכו' "כלכם תחיבין בכבורי" האיל שנסנא הכא בגין המקדש אין לו שום הבנה, אך שירן למור על המקדש והחיב בכבוד השם, והוא ביטוי מחר. ובדרךך צריך לומר לדחואך רק לשון מושאל מבבירותה דבריך, עיין שבועות טו, ב, בראשי ד"ה " בגין המקדש" דוחה יומם טוב" שכח רשי" בפירושו "אתם והמקדש חיבין בכבורי" وكשה להבין.

וכדי לישב כל הניל טראה לה ליסוד הדרישה של בגין המקדש וכבוד אב ואם ונען על נזירה שווה, דחוית על פי מה שבכתב הרמב"ן על הקרה "ומקרים תיראו" דהיינו "את שבתוות תשמרו" לבוארה מיותר למומי, דבבר געטו כמה פעמים על מזנות השבת, אבל התרורה כפלה אזהרת שבת מזום דוחמורה כמו שנפללה כמה פעמים אזהרת עבורה זורה, עי'יש'. ואומר דבפללה אזהרת שבת בקשר עם מקדשי ותיראו כדי לדרש הגויהה שווה אל כבוד אב ואם, כתוב הכא אבל מקדש "את שבתוות תשמרו" וכותב כן אצל כבוד נמי, מהו יש ללמדך וכבוד איט' דוחה את השבתvr. בגין המקדש איט' דוחה. ולכן נקט התנא האיל לשנא וכולכם חיבין בכבודו לרומו על היחס והקשר של רשות זו ומקדש איט' דוחה אל כבוד אב ואם ולפין מקדש מכבוד אב ואם, והוועה מופנה על כל פנים מעד אחד או אויל משפט צדרין גם אצל כבוד מיותר האיל "את שבתוות תשמרו" והוא כתיב "אנاي ה'" ומינה שפיר ליפין דבריך אב ואם איט' דוחה את השבת וכולכם חיבין בכבורי ואיתר האיל את שבתוות תשמרו וכ�建ית הרטוט' טענים הניל הון אצל כבוד והון אצל מקדש, וזה בא למילוט ולירוש הנגירה שווה דבשניותם כבוד ומקדש איננה תדוחת השבת, עיין טה רב, ב, דגוזה שווה מופנה משני צדרין אין משבין עלי. ודוק'.

ומעתה נשאר לנו עוד לבאר ואיך היה עלה על דעתך דבריך וב בגין המקדש יהוא דוחק את השבת החמורה דאית בה עשה ולא תעשה וגם חיזב סקללה, הנה בכבוד אין ה庫שיא גוזלה כל כך ריש לומר מרפי שהוקש בדברים לבבורי המקדים מבבואר בקדושים ובבא מעזעא, הווא אמריא דיזהא דוחה את השבת, אבל בגין המקדש שייזהה את השבת קשה להבין. ואשר טראה לך זהא, על פי הקרומה היסטורית שבבבורי דעתcum וונען קדושת יסודו ממה שஹורה תנעה בשבת, אם כן עצם המושג של חיל קדושת שבת לא שירן אלא במקומות שעשו מלאכה בשבת תחת לגורכי חול מרצין חופשי ובזה מחל את קדושת השבת ונבננה עשיית מלאכה בשבת תחת

המושג של "חולל שבת", אבל אם המלאכה נעשית בל רצון והסכמה חופשית אלא תחת בפייתו תן הוראה המצויה וכופה עלינו לעשות את המלאכה וחסירה הכוונה והמחשבה לעשיית מלאכה לזכרו הוא, על מלאכה כזו לא יזון מושג של חולל בגין וקדשו של השבת, ובשבט הלא בעין מלאכת מחשبة, זאת אומרת הכוונה לשעשית מלאכה בל התהשבות עם קדושת השבת, וממחשבת פגول כזו חסירה מבוכן בשاملאה געשית כזו פי ציווי ההוראה המכראית וכופה עלינו לשעשית המלאכה ולא געשית מרצין חפשי של חולן, מעשה כזו מלאכה יתקרי אבל "חולל שבת" לא יתקרי.

וקל וחומר וכן בט של קל וחומר אם המלאכה שעשוה נעשית ברויק לבבו ולשם המקום, ומהשבות ניכרת מתרוך מעשי נגן בבן המקדשلال העשרה המלאכה רוץ ומכoon לבבד את המקום ולא חיללה להיפר, ואין בכך מלאכה לחולל בכור השבת, שקדושתה יסורה במה שתרננה בו ההוראה, וזה הבוניה המקדש הלא מהשבות רעויה לעשות רצון קונו יתברך, ולכן אין כיבוד אב ואם והן בבן המקדש הלא יש אכן דיפך כוונה לא לחולל את בכור השבת ואת בכירוד אב ולא אדרבה חולץ ועשה רצון לבבד את אביו או לבנותו היכל ה' לפניו לרזרמו, איך נבנש מלאכה זו תחת סוג "חולל שבת", וכן וראי שפרח היה עללה על דעתם בכירוד אב ואם ובנן המקדש יוציא דוחן את השבת, אבל וראשין מסמיכות של שבת ומבדור שבת, וכן בנין המקדש נידך דוחן את השבת, ומסתמא ממילא האב לא יצוה לבט לבשל לו בתה, וכן בנין המקדש אפשר לקיים חיל לעשיות המלאכה בזום והשבת דוקא, והוא בכל אפשר לקיים שיטים, והבן כי הדברים ברורים למבחן.

עד מלן אחורות להשלמת ענן של "זהותה" או "זהותה" בשבת, הנה נתעוררתי על הירושלמי נידחים ג, ב, וכן במקילה שמות פרשנת יתרו דוכור ושמור בדברו אחד אמרו והולך ומונה בין השאר גם הוא דכתבי: מחללה מות ימות: בורות השבת שי בישיהם: לא תלבש שעתנו; גודלים תעשה לך; ועוד כמה שבולים אמרו בדברו אחד. ומה זה נראה לכאורה רגם כלאים ביצירתו הוא בכל ההוראה ולא בכלל עשה ורזה לא תעשה, על פי מה שבללא כיל אין רשי"י בברכות כא, בסוגיא זיכרו הבריות וטומאות הכהנים אינה נבנתה בגדר עשה דוחה לא תעשה מושום דבר שנטמורה העשה בייחד עם הלא תעשה או אמרין דהאי לא תעשה לא אמרה במקומות ואיבא עשה. ובמספר ו/or דורות בסוגיא דשמא יופה, ובסוגיא דשבירת עצמות, ישברתי על פי דברי רשי"י אלה כמה קשותות חמורות, ולפייה אין למלוד עשה ורזה לא תעשה מכליאם בעיציתם, ושאי כלאים בעיציתם במקומות שטמאו "בגדים תעשה לך" שם אמר ר' לא תלבש שעתנו, אשר זו מורה שבמקומות שיש עשה וציצית לא אמר בה כל הלא תעשה דלא תלבש שעתנו כיוון ורבboro אחר נאמרו הלא תעשה והעשה, וכן התיימה ודפי זה איך מלמד מכליאם בעיצית רעשה ורזה לא תעשה גם במקומות שלא נאמרו הלא תעשה והעשה בדברו אחד.

ואחרי העין נראה לנו לדלא קשה מידי והכלל שכלל לך רשי' מוסף רק במקומות שבכל ענן ואופט עומרת נגר הלא תעשה כמו ובוים השבת שני בכם ומחללה מות ימות, דבושים אופין אי אפשר להזכיר שני בכם של עשיית מלאכה והחולל שבת, וכן שפר רכין ואמרה הורה ובוים השבת שני בכם על זה נאמר מחללה מות ימות, אבל בעשה וגודלים תעשה לך הלא לעשיות העשיות העצית ורזה מכליאם, ורק מהסכנות של לא תעשה

דכלאים עם מכוות יציבות או למין ומכוות עשה של יציבות דוחה הלא עשה של כלאים, ומוהר לעשות יציבות מכלאים, אבל לא הווורה אלא הווורה. אבל על כל פנים במקומו עומר מה שהנחנו לשסוד מוסד ובמקום שאנו מכוון ושמוני לעשות אליה מלאכה ולא רק מרצו שחשפשי לא יתכן כלל להכניס מעשה כזה בסוג וגדר חלול בשבת, ולכן עבורה, מילא ופקוח נשכש כל אלה איהם טפין תחת סוג וגדר חלול שבת, אלא שהחדו, אבל הם יכולים בכלל התורה. ואצל זה כוונת הגמרא יכמota אכן ללמדו עשה דוחה לא תעשה ממילה שנבררו עליה ייגבריהות, וגם אין בגדר האפשרות להכניס קיום מכוות ברית מילה בשבת תחת סוג של חלול שבת עד שנעצרן להתיירז רעשה דוחה לא תעשה, אבל הווורה ממש, וכן מה שאמרו שאין ללמד מעברדה מפני שהוא צורך גבורה, הכוונה שאין להכניס מלאכה בכוונה לצורך גבורה תחת סוג וגדר חלול שבת ואין ללמד ממנה במקומות אחר רעשה דוחה לא תעשה, וכיבוד אב ואם ובין המקדרש שאני אכן עשייתם וקיים מוגבל על יום השבת דזקא, לכן שפיר אנו למدين מהסמכות שאים וווחן את השבת. כל זה נראה לא ברור ואמת.

איסור שיתוף לבן נח

הנה הרמ"א באורח סימן קני' בסופו, ובש"ך י"ד קמ"ז, ס"ק א' ובסימן קנא, ס"ק ז', ובפרטיו תושבה שם ס"ק ב', ובchorim ריש סימן קפב דינים בענין איסור השותפות עם עכרים בטחוורה. והמקור בתוס' בכורות ב, ב, ר'יה "אסורה". ובענין שיתוף אי אסורה לבן חם נמי או לא, אבל זה יש אריכות דברים, ואין הטפרים הזרזרים ATI עמי במחיצתו פה בתרן הנגלה. لكن אעטוק רק מה שכתב הנודע ביהודה תנאים י"ד סימן קמ"ה. הנה הנודע ביהודה מותמי מאור דמסא לה לשואול ואין בן חמ מצוים על השותפה, וברב בתוך הדברים דלא מנא אל בתלמוד בבל ולא בירושלמי מקור לזה, ואיל הדיה אמרת הויה ליה להרמב"ס לכתחוו ואז בת浩חות מלכים, אלאDOI דאין חילוק בין ישראל לנו נח, והביא עד בריטיא מפורשת סנהדרין ט, א, כל שבית דין ומיתין בן חמ מוחדר עליון, וכן פסק הרמב"ם בה' מלכיות ט, ובסוף התשובה כתוב חלק, ועודאי בימה דכתוב מפורש בקרוא דיזוכת לאלקים יהודים בלתי לו לברוי' דמייניה לך' רבי שמען בן יוחאי דבל המשתק שם שמים ודבר אחר חיב כליה, וזה רק לשראול נאמר, היינו דמידי דאלות בעבודה זהה באמתם גם הנברים חביבם. רק בשיתוף שם שמים ודבר אחר שאית בעבודה ורק דרך כבוד שמכורו בשבעה והוא רק בשושיאל, אבל עבר בעבודה זהה בשיתוף הכל מסור בידינו כל שבית דין של ישראל מיתין עליון נברים מוחדרין עליון. עד כאן וורף רבי הנודע ביהודה תנאים.

והנה עפר אני תחת כפות רגליו של הנודע ביהודה ויל אבל בכאן לפי דעתו הפעיטה לא ירד לעמק והולכה. ועודאי שבכל שיתוף שם שמים ודבר אחר, והיינו לדאמון שיש להקים ברוך הוא שותף בהונגת והשגת העלם הכלל של כל האומות על ידי שרים ומלכים בלתי תלולים מארון כל המלכים, וזה הוא בבחינת שני מלכים משתמשים בCTOR אחד, וזה השיתוף אין חילוק בין ישראל בן חמ והכל מוחדרין על בעונש מיתה, אבל לדאמון שיש להקים ברוך והוא השגהה עלונה פרטיה ומיחודה על עם ישראל גוי קרווש, על דבר זה געטו רך ישראל ולאן בן חמ שאיתם מעוזים להאמון בהשגת השגהה פרטיה ומיחודה לשראול, ולכן אם בן חמ משוחפים שם שמים ודבר אחר בגעגוע להונגת והשגת העלהונה על ישראאל על שיתוף וזה אימת חביבם בני נח, ואמתם בלבך געוווטו להאמון וזה ולא העברם. וכן אין שום תחילת לקשיית הנודע ביהודה תנאים. ועודאי מה שאמרו בגמרא סנהדרין ט, א, דבל שבית דין מיתין עליון גם בן חמ מוחדרין עלייה, והיינו על עקי' ויסודי עבודה זהה, אבל באמות השגהה פרטיה לשראאל לא געטו בני נח, ולכן מה שכטבו הtos, הרמ"א והש"ך שבן חמ אימת מעוזין על השיתוף הבונה להאמון בהשגת המיראות לשראאל, אבל להקים שיש להקים ברוך הוא שותף בהונגת העלים הכלל על זה וואי שגט בן חמ מצוין ומוחדרין עלייה, הלא וזה היא יסוד האמונה שאין להילך בה בין ישראל לבן נח. וכך נבן יופא מה שלא הביא הרמב"ס בפרק ט' מה' מלכים רבן חמ אימת מצוין על השיתוף, והיינו שאיתם מצוין להאמון שיש לשראאל השגהה פרטיה, וזה אכן נח מוחרכיב להאמון, אבל להאמון שיש להקים ברוך הוא שותף בהונגת העלים הכלל על זה מצוין גם בני נח וכל שאינו מאמין בו הוא בכלל עבודה זהה

שהכל חייבין עליו, זהה ברור. ואחרי כתבי מעאו משם בדברי בספר "הכתב והקבלת בפרשנות ובתורת קדשו של הילך ה'" בפרשנות ואתתקן ושתייה כל הון שבודני לדעת גוזלים, וכן מעאו מברואר נכלל בהגחות מהר"ץ חיות במסכת הוריות ח. ב, וברכתי ברכות הנאנין.

על פי זה מובנים הטענה ודברי ר' יוחנן בטמודהין סג. ב, הכוונהadam הוא ישראלי אומרים "בעל" בלבד והוא יושב על כל הארץ והוא ישראלי חייבין כליה חס וחללה, הכוונה adam הוא ישראלי אומרים "בעל" בלבד והוא יושב כל הארץ והוא ישראלי חייבין כל הארץ ויברך בהנחתת הארץ, וזהו ראה כאלו אומרים שיש שני מלכים המשמשים. בכתיר אחר והיתן שלא הבורא הוא המנדיג, אבל על ידי מה שאמרו "העלך" בלשון רבינו, הכוונה שהאמינו שיש להקדוש ברוך הוא שוטף בהנחתת ובhashgachot העולינה ואין ישראלי נתנו שחת השבחה בלתי אמצעית של הקודש ברוך הוא אלא עומדים תחת ממשלת השדים והמלות. דבר אשר עליה נצטו ישראלי ולא בן נח נכייל. וכן כיוון שר' שמען בן לקיש הבין בריש ר' יוחנן במה שאמר ישראלי אמורו "העלך" בלשון רבינו, שעשווהו להקדוש ברוך הוא כהידין "גריזמי" ושיטוף עמו את המלכים והשרים וממלות בבחינה שני מלכים משמשים בכתיר אחר, לכן הקשה על ר' יוחנןadam כן למה לא נתחיבו בו ליליה על זה הלא המשתק שם שמיים ודבר אחר נערך מן העולם. רבה לומר ישראלי המשתק ואינו מאמין בהשכחה פרטיא לישראלי, והשיב לו "שאיו לאלהות הרבה" הדגיש לומר לאלהות הרבה, ואיה רנו' דבר זה שאיו לאלהות הרבה, אבל כי הריעין של "שיטוף" שש משטר וסדר של השכחה עלינו ביחס אל עמי ואומות העולם על ידי שרים מלכים וממלות, וזה גם אמרנו בני ישראלי אומרים במובואר, אבל אנחנו מאמינו כי ישראלי והצאו מכל האומות ביציאת מצרים ובכינען הדר סיינו שנעשית לעם ונגי קדוש מופרש ומובל ואנחנו נתנו שחת השכחה פרטיא מיחודה תחת ממשלה בלתי אמצעית לה' לבדו ולא השילוח ולא אחר, ולזה התכוונו באמורו "העלך" שאיו לאלהות הרבה, זאת אומרת להזות נתנו שם תחת ממשלם של השדים הממלות הרבים בשורה אחת עם אומות העולם, ומענה כיוון שלא כפוף בעיקר ואמונה שוש בורא ומחייב כל העולם אלא בחשו בהשכחה הפרטיא המיחודה לשיאאל ועשהוהו להקדוש ברוך הוא על כל פנים כהידין גרים מי למן לא נתחיבו כליה, כי על אמונה זו והצורה הקפיה רכוביב ויתיבבו בתחרתית הדר, אבל הדר קבלה בימי אחושרוש אחורי שביעיות רואו את ממשלה ההשכחה העולומה הפרטיא לישראל על ידי מפלת המן הרשות, ומתחילה באונס ועכשו ברצון, וזה אמתם בדור ברוך השם.

ומעתה נbin אין מישבת קשות ותוטס' שבת פח, א. ד"ה "מודעה" על מה שאמר רבא הדר קבלחו בימי אחושרוש הלא בבר נגנו לברית בימי משה כדכתיב "אתם נגנום..." ולא אתכם בלבד או כוותת את הבירוי...". וכתבו הדרוס' דכיוון דעל פי הדברו היה נחשב גם כן בכפיה, וכן אין דראקו אחר כך מיזהשע פרק ביד ששם היה כיריות ברית ביל כפיה כלל וגם לא על פי הדברו, כדכתיב ביהושע ב"ד, כי אם תחרותם לכם ר' לנבוד אונת... ותוטס' תירוץ זהה בריתה וזה מושב רק על עין עבורה וזה אבל בימי מרדכי קבל כל דתנייניג' מכוון, ומה זה לא כאוורה טהייה לדברנו שכתבענו ובימי מרדכי ואSTER קבל עלהם האמונה בהשכחה פרטיא לשיאאל, כי על תריינ' המצוות גוטא לא וזה צורך לבפיה והלא אמרו מעשה ונשמע, אולם

כבר כתבתי כי הוויס' לשיטוט שהקשו את הסתירה מנעשה ונשמע לכפיה זה בוגיית וודאי שלא נתתי לחולוק זה שכטבנו. אלא שום לדברתו קשה למה אמר רבא שהדר קבלו בימי אוחשוש ר' הילא כבר קבלה בימי יהושע, וזהו קרשיא גדורלה ועצמה. אבל נראה לפחות דעתך כי במנילה בטור בפירוש "קימו וקבלו עליהם ועל זרעם", אבל בימי יהושע רק על עצםם כרתו הברית ולא על זרעם אחריםם, שכן אמר רבא והדר קבלה בימי אוחשוש, כניל' נברן.

זכרון יהודת צבי

בסוגיא דזה גוזם גורם

(פסחים כו, ב)

חוירשי תורה מוחתו של הatan המותבר, הרוב הגאון הגובל תמים בכך של קודשים מוחרטים הרוב רבי יהודת צבי בולם בן רב עמרם וציל גאון מאור הנלה, מזמן בעל ספר בית שערים וצוקל, היה אב"ד ק"ק באנשוויסט, ונפטר בעורו באבו בן מ"ה שנה, עבר חג השבעות. בעזרת הי' יברך, שבת הגודול טرسוי לפרט קען, קהילת האנשוויסט יע"א.

הנה טעם כל שיש ציריך אמר להקורים כיון דהוי לפיקן דפלגנאה דרבינו ורבנן בו זה גורם לעניין אףה בו את הפת, שכן יש לומר דהיא אףה בו את הפת בתנור חדש בדיסק שם ואיכא זה וזה גורם תנור דאסטרוא ועצי הינר, או בתנור ישן לשיטות מהרש"א ושאר מפרשיים בכוותיה דסב利亚 להה ואפלו בשבח עצים בפת נמי אמרין וזה גורם, עיין מחיצת השקל סיון תמא"ה דאיכא גורם דהיתירא היינו התנור וגורם דאסטרוא העץ איסור מה שאין כן לשיטת הש"ך בזירד סיון קמ"ב ודחיכא דאיכא שבת עצים לא אמרין זה וזה גורם מותר, אבל בתנור חדש בדיסק ראשון יש לומר כיון דליכא גורם דהיתירא וכולא עלמא סבリア להה שבת עצים בפת אפלו לרבק נמי אסור, והוא דקуни בשללה על גבי גחלים דבר הכל מותר, נמי ליבא למימור דמייר בתנור חדש בדיסק ראשון או בדיסק שני, דעתך ודרבי הגמלים מותרים, מכל מקום הוא איכא גורם דאסטרוא דהיתיר התנור, ועל בריחך לא מייר אלא בתנור ישן שהסיקו בעצי איסור, דאו בכשללה על גבי גחלים, לדברי הכל מותר, אבל לרבק נמי מייר אפלו בתנור חדש ואפלו בדיסק ראשון, ואפלו נמי דרבנן אית לדו שבת עצים בתנור, מכל מקום הוא איכא גורם דהיתירא ולמ"א דמסקין דשבח עצים בפת פלי, וזה גורם בלבד עלמא מותר, ממילא ממי קאי אך דאפה בו את הפת אפלו בתנור חדש, ואפלו בדיסק ראשון לרבק מותר, כיון דלתה לה שבת עצים בפת, ודרבי אסור אבל בתנור חדש בדיסק ישן אפלו לרבי בתנור כיוון דהוי זה וזה גורם, אלא דרבנן ישן בעצי איסור איכא נפקא מינה דמלחרש"א הדיל לרבי נמי מותר, בין דהוי זה וזה גורם. ולש"ך דשבח עצים בפת לא אמרין זה וזה גורם מותר הכ"י נמי אסור לרבי והוא דקuni בשללה על גבי גחלים ורביב הכל מותר, ממי מייר אפלו בתנור חדש בדיסק ראשון, דעתך ודרבי אסור מושם דשבח עצים בפת, מכל מקום הוא איכא גורם דהיתירא היינו הגמלים, וזה וזה גורם מותר.

ואחר הנחה זו יש ליחס מה שעמדו בצל"ח אהא דאמרין בגמרא אימור דשםעת לה לרבי משום דשבח עצים בפת, וזה וזה גורם מי שמעת להה ואמאי לא פריך לרבק לאיך גיסא, ומהנה לנ דפלג בשבח עצים בפת והוא דמתירין הפת היטין בדיסק שני מושם וזה גורם, ורביב סובר וזה גורם אסור אבל בדיסק ראשון בתנור חדש רбел' עלמא הפת אסורה, דשבח עצים בפת, ע"ש. ונראה לה ליחס דרבבה הפשט דרבבא דבשללה על גבי גחלים עם אףה בו את הפת

כח גוועא מײַר, דובמה דפֿלְבִּיגְ ליענָן אָפֶה בּוֹ אֲתַּה הַפְּתַּחְ מְדוּרָ לְעֵינָן בְּשַׁלָּה עַל גְּבַי גְּחַלָּם, והנה לאכורה יש לדיק במה דקאמר אוימור דשמעת לה לרבינו מושום דשבח עצים וכו', וhor "משום" הוא שפת יתר והודה די באמורו דשמעת לה לרבינו דשבח עצים, אבל ראה לא דריש דייה "היכא" בגב דודס סכרי אשכח עצים בפתח ממש, הדוא תומה כיון דבSELKA דעתן קידימין ואיתן לא דפֿלְבִּיגְ בזזה גורם שפיר היה מצוי למיור דלעלם אית לזרק שבח עצים בפתח ואפֿלְיגְ היכי מותרים אין בתנור חדש בפסח שני וזה בתנור ישן משום זה וזה גורם ובשלמא אשר רבינו אבל מפרש אידיא ליה שכח עצים בפתח דאי לאו הא כי לכא גורם ואיסורה, ומאי טעם איסור רבינו אבל לרבן אפילו אית לזרק שבח עצים בפתח איפּילְ הא כי מותר משום זה וזה גורם, זיין. בתנור חדש בהיסק ראשון זיין בתנור ישן, ועל כחץ ציריך לומר וריש סי' סבירא לה בשיטת השיר ודיביכא דראיכא שכח עצים בפתח, לא אמרין זה וזה גורם מותר ואם כן בתנור ישן אפילו לרבנן מני הפט אסורה ופליגי בתנור חדש בהיסק שני זיאו לרבן מותר משום זה וזה גורם, ולרבינו איסור דסבירא ליה וזה גורם איסור, ואם כן איך קתני עלה בעי גחלט דברין הכל מותר, האיך משכחת לה לרבינו ובתנור חדש על בעי גחלט דיזה מותר, דנמי דהגחלט מותרים, מכל מקום וזה איכא גורם דאיסורה ודיזה החער, لكن קאמר דסבירא לה אשכח עצים בפתח, ואם כן מציז קאי פלונחתם בתנור ישן דעתך שאבוקה עזי איסור בגנדו איפּילְ הא כי מותרים, ורבינו איסור הуль וזה שפיר קאמר דבשלה על בעי גחלט ורבינו הכל מותר, ובתנור ישן עם גחלט לכא גורם דאיסורה, ומורה רבינו דמותר, והיען דפריך אימור דשמעת לה לרבינו ודיזה ואפּילְ נימא דרבי סבירא לה וזה גורם איסור משום דשבח עצים בפתח, והיען דנטען טעם למזה וזה אמרין וזה גורם מותר, וזה גורם מי שמעת לה הייכא לרבינו אשכח עצים לא אמרין רק דזזה וזה גורם מותר, וזה לא משכחת לה לרבינו ובתנור חדש בהיסק שני, ועלה קתני בשלה על בעי גחלט דברין הכל מותר, והען זיין בתנור בין ליפוי זה והגמרא קאי בשיטת השיר ודיביכא דראיכא שכח עצים בפתח לא אמרין וזה גורם מותר, למה לא לאיך גסא, ולמא לרבן שכח עצים בפתח רק דזזה וזה גורם מותר, ואם כן קאי פלונחתם בתנור חדש בהיסק שני, ועלה קתני בשלה על בעי גחלט דברין הכל מותר, והען זיין בתנור בין ליפוי זה והגמרא קאי בגנדו טרי איסורה, ומאי שאנו שכח עצים בשלה על בעי גחלט מותרים איפּילְ הא יאיסור כמו שאבוקה בגנדו זיין דיעז היחר, מכל מוקם החער גורם איסורה, ומאי שאנו מודוקדים דברי רשי "בדה" אימורו שכתוב כי שמעת לה דפֿלְיגְ רבינו אידרבנן בשכח עצים בפתח לחורא הוא דשמעת לה, לרבן הוו מקלל טפי וכו', וhor מקלל טפי אין לו שום שחר, ואיך שיר על זה לומר מקלל טפי, ולמא רבוי מהמיר טפי זdem לא מקללים רק מה שרבוי מהמיר, ואיך שיר על זה שכח טפי, ולהניל' ניחא דרבינו מי מורה להו דזזה וזה גורם שריך רון היליכא דשבח עצים בפתח סבירא לה דזזה וזה גורם איסור, ורבן סבירא להו דאפּילְ בשכח עצים בפתח מי זה וזה גורם מותר, והיען דפריך דשמעת לה לרבן ההו מקלל טפי וכו', וריש קאמר דמקילל טפי, דרבינו גמי מקל בוזה וזה גורם אלא דלא מקלל טפי ודיביכא דראיכא שכח עצים בפתח מי נימא זה וזה גורם מותר, אבל בוזה וזה גורם לאחו בתנור חדש בהיסק שני דלאכא שכח עצים בפתח מorthה רבוי דזזה וזה גורם מותר, וכמו שכח רבשי להל'.

ועין בסוף משנה בה' מאכלות אסורת טה, כי שהקשה אמאי דבעי לאוקמי היא ודרוש יותח כרבינו, דSELKA דעתן קתני עלה בשלה על בעי גחלט דרבינו

כל מותר, ואמאי זה הוא בולה גורם דאסטרוא, ומה הוכחה לדחאה אכן אבוקה כגוןו לכך גורם דאסטרוא ע"ש, ולפי מה שכתבתי לעיל בלאו חci לא קsha מחי, דבטלך ואעתן אמרין דהוא דקתי בשלה על גבי גחלים דברי הכל מותר קאי אתגר יש שהסיקו בעז Aistor, וליכא שום גורם דאסטרוא ולא ממשמע לו דגלוים מותרים.

שוב כתוב, ואם תאמר בחודש שלא עננו אף על פי שכלו עצי האיסטור, מכל מקום זה אייכא תנור דאסטרוא וליכא שום גורם דהויתרא ומגער מוה והגער גורם דאסטור לפי מי דאמיר ואפיל' בידיעך אסור מדאכא בגין דפליג עלה דאלל לכתהלה לכא מאן דשר, ויש לומר כיון דהער גופיה איתו איסור עצמו אלא שנגמור בעצי איסטור ועצי האיסטור ולכו לחם נמצוא שאין כאן איסטור כל' ועדיף מוה וזה גורם ולפי זה ציריך לומר דהוא ורקתי אפה בו את הפט רבי אומר הפט אסורה וכו', קאי לחדשת ושען שלא עננו ואבוקת עצי איסור בנגדם, הא לאו הcli הפט מותרת אפיל' בחודש שלא בתצו ולא עננו, ואפיל' בגין דאמיר זה וזה גורם אסור מודה בהא דשר, והינתן דקתי סייפה בשלה על בגין גחלים דברי הכל מותר כניל ע"ש, וחבריו תמהיזים דאין בגין לאוקמאן הר' וחדוש יותץ כרביה סבירא להה זה וזה גורם אסור ולמה יותץ הלא מיד וזה מותר לאפאות בו אפיל' בלא ענין כל', ואפיל' יהו' גחלים אם לא יהיה אבוקת איסור הפט מותרת. ועוד זקנ' באבני מלואים, סימן ר' תמה ותימה שהרי בתנור חדש שעינטו והסיקו בעצי היטר הפט אסורה למאן דאמיר וזה גורם אסור, אם כן בתנור חדש שהסיקו בעצי איסור ואפה בחומו והיכי שיורי ומגער הייתר מהו' עצי איסור אבל לפי עינטו דעתינו קשה לע עד דיא' נימא דאפיל' לפי מי דאמיר זה וזה גורם אסור, אפיל' הcli הפט שלא בתצו ולא ציש' מותר, על כריך והחותנער גטא אין בו שום איסטור, אם כן ארך אמרין בגמרא ואם תיריצה לומר זה וזה גורם מותר, והכא משום דשבח עצים בפט הוא, הני קערות וכוסות וצלחות איסטור ואמאי, הא דם גטנא אין בהם איסטור ומאי שנא מתנור חדש דאם אין אבוקה בנגדו הפט מותרת.

ונראה ל' במנוטו ובלאו הcli ציריך בירור, כיון דסבירא להה רתגנו גטנא אין איסור עצמו אלא שנגמור בעצי איסטור, ואם כן בפט גטנא נימא הcli וחתפת גטנא אין אסור אלא שנגמור בעצי איסור כמו בגין תנור, אלא דבאמת סבירא להה ל'ימ' וחתנער נמי אסור כמו בפט דבומו בפט שיש האיסטור שנגמור בגין אבוקת עצי איסטור בגין הו' בען אף על פי דאייכא נמי גורם הייתר ויתן החור למאן דאמיר זה וזה גורם אסור, דר' כתוב תנור ליכא שום גורם ביטול, ואם כן למאן דאמיר זה וזה גורם אסור לא בטל והוא בגין דגבי תנור ליכא שום גורם הייתר ממש כן בגין תנור חשוב מה שנגמור בעצי האיסטור בגין הו' בען, אלא דסבירא להה דאותו הפט שטאפה אחר כך באותו תנור עצי איסור דבאותו בגין שאית נפה בגין אבוקת עצי איסור לא מקרי שהאיסטור בען, אבל בתנור גטנא החישב האיסטור בען אבל זה האיסטור אין פועל אפיקת הפט של אחר כך, והנה הרין פרק כל הצלמים כתוב דמאן דסבירא להה וזה גורם מותר, מטעם ביטול אתיקן עלה והינו אף על גב דבכל דבר ביטול ברוב הוא אבל זה וזה גורם כיון דאייכא אלא גורם בטלמא חד בחד בטל, כיון דאייכא עוד גורם אחר ע"ש, [ומאן דאמר זה וזה גורם אסור על כריך כמו שכתבתי סבירא להה דאייכא בטול, ותחשב כלפי האיסטור הו' בען] והוא דרביה יהודה טבר ואסור לטוע לכתהלה פרי של עלה אף על גב זה וזה גורם מותר משום רוחה להה מבטל איסטור לכתהלה עין שם והקשה בתשובות אבני מלואים סימן ר'

למאן דאמר זה וזה גורם מותר אמרין בנמרא חדיש יותץ, והיאן אופס בו לכתהלה שייהה זה וזה גורם הא אין מבטלן אסור לכתהלה, ותריך לשיטת הר' רותר חדיש שטאסר איתו אלא מדרבן, ובאייסור דרבנן ומ נבר מלך כל איסורה ואיתן בעין שי לבטל לכתהלה, ע"ש, וכל און לאן דאמיר זה וזה גורם מותר אמרין דמותר לבטלן בין שאן האיסור בעין, אבל למאן דאמיר זה וזה גורם אסור, וסבירא להה שיר ביטול בגין אפה את הפת בה וזה גורם דוחשייב באלו האיסור בעין, כמו שכטבתני, מכל שן בגין טהר דלאכ שאם גומס היותר בודאי מקר האיסור בעין, ואם בן שפיר איסור לעין אותו שייהה ראיי לאיפות בו מושם דהוי מבטל איסור לכתהלה, ושפיר קאמיר בוגרא די סבירא להה לרבי זה וזה גורם איסור דהך חדיש יותץ איתא כוותיה דכין דסבירא להה זה וזה גורם אסור, ואפללו בהדי גורם הייתר סבירא להה דוחשייב באלו האיסור בעין, מכל שן בתער גומא מקר האיסור בעין והרי מבטל איסור לכתהלה דאסור, ולכן איסורה ואיכא בעין דמותר לבטלן, בגין בתער דaicא עצי חיתר, אבל בעקרות וכוסות דלאכ גורם חיתר ואיכא האיסור בעין דאיין בעל שפיר איסור אפללו למאן דאמיר זה וזה גורם מותר, וכיון שברטן משנה תנור חרש שיעשו והסיקו בעצי חיתר אפללו למאן אוסרים, אם בן בגמת לשיטת הבסק' משנה תנור חרש שיעשו והסיקו בעצי חיתר אפללו למאן דאמיר זה וזה גורם איסור גמי מותר ובמו שכטבתני. ומה שהקשה בני מילאים דמי הכריזו לבסק' משנה דהא הרמב"ם פוקז וזה וזה גורם מותר, וכיון ודגלהם מותרים וכן חומו של תנור מגרא הכריזו השוה דסבירא להה להה זה וזה גורם תנור דאסורה ואיכא חום דהיתריא, אבל למאן דאמיר זה וזה גורם אסור, ראיי בהה גמי איסור עין שם, ולפי עניות דעתן סלקא דעתא דגרא הכריזו השוה דסבירא להה דעתמא דרבנן משום וזה גורם אסור ואפללו היכי סבירא לחוץ בשללה על בגין גחלים מותר דקאי גמי אתגר חדש, וקשה לנטז דרגלהם והיתריא ייטהו מכל מקום איכא תנור דאסורה וזה וזה גורם אסור, ולכן איסור גומס דהאן התער איסור ומשום דמיית תחלה הוכחה מרבבי רבי בסלקא דעתך דאם האיסור הילך לו מותר הפת על זה סובב והולך אחר בר' קישוטו ותיירוצו.

בתווע' דיה "חווש" כתוב הקשה הרוב ר' אהרון לרבי הד אמר המבשיל בשבת בשוגג יכול ואפללו בשבת ואמאי נימא שכח עותם מוקעה בפת דגלהם מוקעים הם. ועמדו מהירושל' ומהירוש"א מי שנא דפריך דוקא לרבי, הא אפללו לרבען קשה ולא פלגי ארבוי אלא משום דאין האיסור בעין, והגלהם אין אסורים כמו האפר, אבל האה אוף הגלהם מוקען אין במו שמסיק, עין שם ונראה לי להשיב ולכטורה קשות ונטש' תמהה דמאי פירק מהמבשיל בשבת, ולפמא מיריה התם דהוי וזה גורם איסור גמי אמרין וזה גורם מותר, لكن שפיר אפללו בשבת און זה שיבוש, דaicא שכח עזים גמי אמרין וזה גורם מותר, لكن שפיר אפללו בשבת און זה שיבוש, דהוטס' קאי וסלקא דעתך כמו שחדקימו קודם קושיא וז פירוש לרבי סבירא להה וזה גורם אסור, ואם בן אפללו תנור ישן בגין מוקעה גמי אסור, ופירק שיר והווענמ לרבוי דסבירא להה בסלקא דעתך וזה גורם אסור, אבל לרבען דסבירא להה וזה גורם מותר, שפיר שי לומר קושיטי לאמת דמייר בזה וזה גורם כמו שכטבתני ומשום היכי מותר.

בתווע' פשוחים כו, ב דיה "בשלה" כתבו: "בשלה זוקא בדיעבד אף על גב זכל הנשרפן אפנן מותר אפללו לכתהלה יש לחלק בין אפנן לגחלים", עיין שם. ונראה לי דהירוש"א הקשה

למאי דמסיק ורבנן כי סבר זה וזה גורם מותר, על ברוחן לא קאי אפה בו את הפט אלא החוש ביחסך ראשון, ומאי קאמר עליה בשלה על גבי גחלוט דברי הכל מותר, דאי נימא דלבא עזים דאסטורא בעין, מכל מקום על ידי בישול התנור נאסר סבר זה וזה גורם מותר, אם אין שפיר שם, ולא זכית לבחן דבריו והקדושים אין ומסקין דברי סבר זה וזה גורם מותר, עין דאסטורא בעין דבצל'ח שעמד בוה, ולפי זה כינן בישול גחלוט מעטם וזה גורם הוא דמותר, עין בצל'ח שעמד בוה, ולפי זה כינן בישול גחלוט מהנה הניל, ואבני מלואים שהבאוי, וזה גורם מותר, וזה גורם מותר, עין בטלת השפה על גבי גחלוט מותר, ואבני מלואים שהבאוי, וזה גורם הוא דמותר, עין בטלת השפה על גבי גחלוט מותר ולא לתחלה, שפיר קטן בשלה על גבי גחלוט דוקא בדיעבד מותר.

עוד נראה לה לחלק בין אפרן לנחלתם, וזהה הוא ואמרין כל הנשרפים אפרן מותר, כתבו חות' תמורה לב, ב. ד"ה "הגשרפים" ממש דאין לך רבר שנעשה מצחו ומוועלים בו, עין שם. ולפי זה נראה לך דודיניט וזוקא אם שרופה כדי לקליט מצעות שרופה אז אחר שרף מותר ממש דאין לך דבר שנעשה מצחו, אבל אם שרפו כדי להנות ממנה דקורטע תנא, תנער והשיקו, אז באמתם גם אפרן אסור לכתה להזנות ממנה, ומצעתו דכוורתה בגין אברודם רסי', ט. והיכא דעתך לפреш כדי שלא יהיה חייב אף על פי צין חיב, והיכי נמי אם שרפו כדי שייהיא אפרן מותר באמת אסורה שורי באמת נהנה בשעה שרופו כדי ליתנתה.

בנוס' (שם) ד"ה "בין חדש" כתובו: "זאף על גב זהה זה גורם מותר" וכו'. וזהה מודברי מהירוש"א שכטב ולבדהו דמסיק דרבנן כי סבר זה וזה גורם מותר, על ברוחן לא קאי אפה בו את הפט רק בתנור חדש ביחסך ראשון עין שם, משמע וסבירא לה דלבוי תנער ישן איפלו בחישך ראשון נמי מותר, ממשום זהה וזה גורם וכוכות ותוס' וזה גורם ממשום דוחשנו והחומר הוא גורם והתר, ובפ' יהושע כתוב עלי' דמחמת שיטפיה כתוב כן, דמלבד דלשן הביריתא לא משמען כן וגם אין שום סברא לומר דאבל' בשאבקה בגנו בעז' איסור איפלו הכי ידא בתנור עצמו גורם להתר, אלא שדבריו הומה נגר כל הפטוקים שכטבו להזיא שאיפלו בשין שלא עינש מס האבוקה בגיןו מעז' איסור הפט שטאפה בו אסור, עין שם. ולפי דעתך דרשי פטוקים סכרי בשיטת הש"ך דרכא ואיכא שבב עזים לא אמרין וזה גורם מותר, אבל באמת דעת מהירוש"א איתו כן וסבירא לה דאבל' בשאבקה בגיןו נמי וזה גורם מותר, וכן כתוב המון אברודם סמן תמן גבי חמץ אויה דלא טיק בו תנער וכיריים ואם אפה בו את הפט איסור בהחוא, והכיא בשם בסוף משנה וזוקא בשאבקה בגיןו, ועל זה כתוב מן אברודם ואף על גב חמץ איפלו גחלו ואפירו אסור, מכל מקום הויה וזה גורם דוחש והוא גם כן גורם שיאפה ושרי עין שם. וכן נראה רעת הט"ז במה שמשיב דעת הרמיה עין מחלוקת השקלה שם.

שוב תמה נמי יהושע דבריו מהירוש"א הם נגר משגה מפורשת בערלה ג. ה: תנער שהסיקו בקהל'י ערלה, אפה בו את הפט חולק הפט, ואם כן על ברוחן לפי המסקנא דשמעתיין וזה גורם בעלה, מיהו לדברי הכל מותר, ולא אשכחן ראסור אלא בשאבקה בגיןו, וזהה לה דה גורם, כינן דשבה עזים בפט, ואם כן מוקמיך נמי מתניתין ערלה דמיורי שאבקה בגיןו מקטין מיהו בשאבקה איסור בגיןו מעז' איסור הפט איסור איפלו כטאה בתנער עין שם. ולפי דעתך דעתך לא קשה מוויד לשיטת מהירוש"א, דאייה מוקי הר' מתניתין בתנור חדש ביחסך ראשון, ודלאו שום גורם והתר, והחומר נמי גורם דאסטורא הוא, ממשום הכי תדרך הפט.

אבל דעת פמי הירושע דאין שום סברא לומר שהטור עצמו שכן בו ממש מהסקת של היתר יחשב גורם כלפי עצי איסור וכי והטור עצמו לא מיקד גורם כלל עיין שם, וסבירא לה בכוונת התוט' דבישע בעצי איסור הו גורם הדעת והטע הנחלים לחושות למאן ואמר לחושות נמי מותרים, דפשיטה דהוי זה וזה גורם והטע עצם דאסורה קדום שנעשה גחלות וחילם והריהירא, אלא אפילו למאן ואמר לחושות אסורים אפלו הבci יש תקנה לעשות אבוקה לנויד מעצי הדעת, ואם כן וזה להה וזה גורם. דאורבה עיקר הגורם לאפיה הוא על ידי האבוקה מעצי הדעת כדרש מעכברו שמעתון דעיקר שב החיצים בפתח הוא על ידי האבוקה שמייבר הרבה בפתח שהוא בעין עץ שם, וקיים אף וڌורי כתוב הרמב"ם בה' מאכלות אסורות טז, כד: קורה بشל' אותה בקלפי עלה לו בכלאי הcars ובעצי הדעת, הרי החבשיל אסור ואך על פי שהוא ששה שבועה שנתבשלה מחמת עצי איסור עדין לא באו עצי הדעת וממעא מקצת שהוא גורם ששבועה שנתבשלה עצי איסור עין שם. ואם כן אך אפשר לומר שהאבוקה האסורה עם החילם הוא זה וזה גורם ומותר, והוא בשעה שנתבשלה מן האבוקה עדין לא הוא עצי הדעת והנחלים וזה לא מקרי וזה גורם.

וראיתו בספר אחד שתמבה על דברי הרמב"ם הג"ל מהאי דשאוור של חולין ושל תרומה שנבעל לטור העיטה, דחכמים אומרים בין שנבעל איסור לכתוללה בין שנבעל לבסוף אייט איסור עד שידיא בו כדי להחמיר, אלא, אף על פי שללא באו הגורמים בתת אחת ממי היי זה וזה גורם, ותייחס לחלק, דבב' בישול שנתבשלה בעצי איסור אין הגורמים עשים פעולותיהם בתת אחת ואין הרישוטה מחמת שלאל נתערכו יותר מותוללה. רק שאין פעול בכתת אחת, מה שאנן כן בפרק דשאוור של חולין ושל תרומה אף על גב שנבעל התרומה לבסוף מכל מקום כיוון שבתרומה לחורא לא היה בו כדי להחמיר ורק על ידי החולין שנבעל מעקריה בהצטוף שניות חזיר, אם כן עשים פעולותיהם בתת אחת ומקרי שפיר זה וזה גורם עד כאן, ולפי עניות דעתו וה טעות, בעל ברוחן מימי נהג הרמב"ם אכן בעצי איסור כל בך שישיו וראיים לבשל במגורי, די' איכא בעצי איסור לחוזא כדי בישול אם כן אין קושיא מהך דשאוור דורות נמי אם יש בשאוור של תרומה לחוזא כדי להחמיר אסרו לשיטת חוס' בעבודה זורה וכן כתוב מэн אברהム ש"ח, ל"א, ריעין במחузת השקל ועין טז' ומגן אברהם המ"ב, ה, ועל ברוחך אכן בעצי איסור לחוזא כדי לבשל, אם כן גם הום פעולותם בתת אחת כמו בשאוור דללא והעצי האיסור מותוללה לא הוה כה בעצי הדעת לדוגמה הבישול, וכן ללא העצי הדעת לא הוא העצי איסור גמורים בישולו, ורק על ידי שנייהם נגמר כמו בשאוור.

אבל לפי עניות דעתו שלגיא הבci לא קשה מידי, דרמב"ם מירוי מקלפי ערלה שאסורים בחטאה, שפיר כתוב ומשעה שנתבשלה מעצי איסור עדין לא הוא עצי הדעת, ואם כן הנהנה מהערלה לחור בלב גורם הדעת, ואם כן נהנה מאיסורי חטאה ולבן איסור, מה שאנן כן בהאי דשאוור שנבעל לטור העיטה ולא הוא איסור הדעת, ולבן שפיד מטור, ואין נפקא מינה אם נבעל אייסור תוללה או איסור בסוף.

ואם בכוונת התוט' כמו שכתב פמי יהושע, אפילו למאן ואמר לחושות אסורים אפלו הבci יש תקנה לעשות אבוקה לנויד מעצי הדעת, וזה וזה גורם ולית להה יוציא, נראהה לה לישב דבר הבהיר לעיל דאגני מילאים הקשה לדעת הר"ן וזה וזה גורם מטור מטעם ביטול, איך אמרין

וחוש יוצן, והוא הוה לה מבטל איסור לบทחלה, ותוין רשות חדש שטאסר אתו אלא מודרבן, ובאיסור דברבן וגם מילא קל איסורה ואינו בעין שרי לבטלו לบทחלה עין שם, וכל זאת בתהו, אבל בפת שנאפה כשבוקה בגדי, רעת הקס משנה בפרק טז' מאכילות אסורה שם שאסורה מודאוריתא, דאיתו נוח לו במה שכותב תוס' פשחים ע"ה, ואפילה' כשבוקה בגדי איטו אסור אל מודרבן, וכין לדמיאוריתא אסור,תו אי אפשר לעשות גורם יותר שהיה זה חזה גורם ממש רombaṭל איסור לบทחלה.

בגמ' שם (בז, א): "זוממי דעתמא דר' אליעזר באבי" וכו' והקשה הפט ירושע דאמאי לא פריך הגמ' אמרליה דברי גופה מנא לה הך, ועוד דבעבודה זהה עג, ב, מקשה הגמרא בפשיטות מימיירה דברי בלשון ותסברא, ומסקנת הגמרא قول אליכא דברי עין שם, ונראה של דראיתוי בספר ררבי יושר שהקשה אמריה דאמירין בגמרא אימור דשמעת לה לרבי דשבה עצים בפתה, זה וזה גורם מי שמעת לה, لما שכותב מגן אברחות סימן תמי'ה, רבבה וזה גורם משחו מידה איכא, והוא ררבי סבירא ליה דמין במיט במשחו וכין דזה וזה גורם לדעת הרין מטעם ביטול אתין עליה, וכין דaicma משחו, הו לא בטל לרבי דסבירא ליה בחולין ק"ט מין במיט במשחו, והנה בוגף הקושיאו אול' אברא בארכאה לפקן ובעת נראיה לעל פ' מה שכותב הריב"א עבודה וזה עג, ב, בשם הריב"ד, דהה דאמירין מין במיט לא בטל, היט ווקא לענן אכילה לא לענן הנטה עין שם, ובאן גבי תער רשות האיסור ממש חטאת ערלה שנחנה במתה שנגמר באיסור ולא אמירין מין במיט לא בטל - אלא דלפי זה קיימת לך אין בעי לאוקמי בר' אליעזר ודשאואר דסבירא ליה אחר אחרון נט בא ודבראי, לדמא בסיירה ליה ווקא התם שהוא מידי ואכילה לך סבירא ליה דאסטור משוח דהוי מין במיט ולא בטל מה שאין כן בחושך יותץ שאיתו אסור ורק משוח הנטה והט מין במיט בטל באמות לא סבירא ליה ודחדש יותצ. ונראה לדריב"א בעבודה וזה כתוב דעתמא דר' אליעזר דסבירא ליה אחר אחרון נט בא, רכין דנבל האיסור תחולת כבר נטבלו תוך העיטה, ושוב בשנעל הדור אין כה לאסרו אבל אם נפל הדור תחולת לא נטבלו והיתר בחומר לא בטל, ובשנעל האיסור אחר כך אסורים שנדים ביהו, הרוי דסבירא ליה דעתמא דר' אליעזר ממש דנטבל השאור של חרומה בעיטה, וקשה למה שכותב הרין' בשם הרמב"ן עבודה וזה סי' דשאואר ועיטה הוא מין, במיט ממש ואם יומתין יהה העיטה גם כן שאור, ואם כן לאכבי לשיטותו דסבירא ליה מין במיט ממשו כמו שכותב רשי' חולין ק"ט, אם כן אמריה מותר בשנעל איסור תחולת ממש דנטבל בעיטה הא אין השאור בטל בעיטה, דהוי מין במיטו, ווצריך לומר דברי לשיטותה אית לה רבמין במיט אולין בתר טעמא, ואם כן מידי שותעיה הוא מוחיט ושורר משערות, שופר כל דהוי מין בשאותו מיטו. וכן כתוב בספר דברי יושר, ואם כן על כוורת לסת לה דעתמא דר' אליעזר ממש מין במיט בין דלא דהוי מין במיטו, ולפי זה כין לכל העטם ואומירין דזה וזה גורם מין במיט והוא ממש דשוחה בשמא וזה גורם וזה גורם, ואם כן לאכבי דסבירא ליה במן' במיט אולין בתר טעמא, אם כן גם זה וזה גורם לא דהוי מין במיט, אם כן אי סבירא ליה זה וזה גורם אסור, ומ לענן איסור הנטה וזה גורם אסור [לפי זה לדבא דסבירא ליה ודולין בתר שמא אם כן הוא נטה קשה הדאך בטל השאור של חרומה בעיטה בין דעיטה נהגי מקל שאר רדא יומתין יהה שאור, קשא, איך אמירין דבטל וגם זה וזה גורם והי מין במיט ואיתו מוכחה, לענן הנטה נמי סבירא ליה וזה גורם אסורה] ואם כן אכבי לשיטותו שופר מוכח דסבירא ליה זה וזה גורם אסור, ועל כוורת צרך לומר דמייד מעיטה ושורר מין בשאותו מיטו בטעמא, ואם כן זה וזה

נורם לאו מושום מין בימי וכמו שכחתי, והיינו מושום רסビידא לה' ברבי ר' אליעזר כבירוש ההייטוב"א דשאoor של חורמה תנבעל, ואם כן נפל בתה אחת ולא תנבעל שפיר אסורה, ועל זה פריך כיון דרבא לא לכא לשעוני ה' כי, על כוורתך ונדריך לומר לדלאו מושום ביטול אתנן, וממאי דעתך ר' אליעזר באבי וככני. והנה יונן הדבר ארינו מוסכם עאל' הפסקיי באמצעות מהמתה אף הפטי לברר הדבר על בורי.

בגמ' שם (כו, ב): "אלילמא ר' אליעזר דשאoor", וזהקה הצעלה' אמראי לא נימא איימור דשמעת לה' לר' אליעזר וזה גורם שבוח עצים בפתח מי שמעת לה', כי הי' דמקשיה לרבי ואובי' למזה יותץ, ותוין, דבשלמא על זה וזה גורם אובי' לא שמענו שיש תנ'תנא דסבירה לה' וזה גורם אסורה, שפיר הקשה אמרור דשמעת לה' לרבי, אבל בשכח עצים בפתח דעל כוורתך לרבי וראי סבר שבח עצים, אם כן למזה יותה תמה' הא נמא גמ' ר' אליעזר סבר בה' כרב' עין שם, ובזה מישוב מה שעמד מהרשי' על דברי ר' בר' ר' יילך'. והן וחושט יצין אתיא ברבן לרבי ואובי' לא מוקי לה' כרב' גנפא כוין דאמירין על זה וזה גורם מי שמעת לה', ולהגביל, כיון ובאמת מסקין דראיכא מאן דאמר דסבירה לה' וזה גורם אסורה, מミלא ואמריק נמי לרבי וזה גורם אסורה. אלא ודמורי ר' רשי' לקמן בכ"ד מבואר ורש"ק ימי בחכ' לרבי זה וזה גורם מורה.

ובגוף הירושא טראה ל' דלא קשה מידי לעי' מה שכחתי לעיל ולמאנ' דאמור זה וזה גורם אסורה, הדעט מושום דוחשב האיסור בעין, והשותא בטעויות עם גורם החור סבירא לה' דמקרי האיסור בעין, כמו שכחתי האיכא וליכא גורם יותר וראי מקי' האיסור בעין.

בתוס' שם (כו, א) ד"ה "עד שייאבו כדי להחמיין": פירוש באיסור, دائ' יש באיסור ובם בהירור כדי להחמיין טראה לרשבע' א' דשרי דהוא בפרק בתרא דעבורה ו/or' וכו', וזהקה מהרשיל' הא מסוגיא דהכא שפיר מציע מיטוי דשרי دائ' לאו ה' כי הוה מציע לאוקמי הך דחויש יותץ ברבן, דכינן וריש' בשינויים כדי להחמיין אסורה, על כוורתך זה וזה גורם אסורה, ונראה לה, דלכארודה קשה בגין ר' אליעזר שמותר בנפל ההיינר לבסוף וכן מבה' ואיסור אליכא דאבי' בנפל' שניהם בתה אחת מטעם וזה גורם כי לחכמים שמתרים לגמרא, הא שאור ה'ו ר' דבר המעמיד, ודבר המעמיד לא בטל מבואר בשיעיר' או'ה, תמן' ב', וו"ד פ'. ואם כן אין זאיסור בטול והיאיסר, ולמה לה' טעמא דזה גורם, אך האיט, והטור כתוב בטעמא ודבר המעמיד לא בטל מושום דהו ניכר האיסור והיינו שאנו רואים שהמעמיד אותו וכיוון דאין בו כדי להחמיין ואינו מחמיין אותו ניכר האיסור ושפיר בטול, והתני' אמר אין בו כדי להחמיין, אבל אם יש נם באיסור כדי להחמיין או' באמות אין לומר טעמא דאסורה מושום דהו דבר המעמיד ואינו בטול, ולפי זה לא היה מוכחה כל מסוגיא דהכא, ושפיר מציע למימר דאפיולו יש בו' כדי להחמיין וכוה' כדי להחמיין נמי אסורה, ואפלו כיון דרבנן סביר' זה וזה גורם אסורה, דאין לומר רמשום ה' כי אסרי דהו דבר המעמיד ואינו בטול.

ומחרוש"א כתוב על דברי התוס': "הנראה ל' וקצת ראייה מודביריהם ולעילadam יש בכל אחד כדי לגרום מקי' זה וזה גורם שכחתי בתער' ישן ודרוה' לה' וזה גורם אף על גב דאמישר שהופר,案פה על ידי האבוקה שכגנו לחור בל' תנער כל' ויש להחות' עד כאן, וראיית בספר אחד שתמה' על'ו דחויאי אפיקל' לדעת התוס' והיכא שיש בכל אחד כדי להחמיין דשרי מכל'

מקום הילא שבאייסור יש כדי להחמיר לבדו ובוחנו לבדו אין כדי להחמיר סבירא להה ואסורה במובואר בסוף דבריהם, אם כן תקשי למורה"א אין שורי בתנור יש בשאבקה נגנבו על ידי זה וזה גורם, הא באיסור הדעת בעצם בהם לכרם נמי יש כדי לאפota אפלול בלא התנור, ובתנור בלבד עצם לכא לאפota, ואם כן אמאי שי, ול טאה כוונת מורה"א דכמו ביש בזה כדי להחמיר ובזה כדי להחמיר אף דאין האיסור צריך לגוטם היהר, אפלול התי ביןן דסוף כל סוף ובז התייר מסיע למג'ור מקרין וזה גורם, כמו כן בתנור, אך על פי שופת טפה באבוקה לחור ואין עזרך לתנור, מכל מוקם, ייוןadam תאפה בנהר ובנהר מסיע באבוקה מקרין וזה גורם ומוחר. מה שיאן כןadam באשר אייסור יש כדי להחמיר ובאשר היהר אין בו כדי להחמיר, אם כן שאור היהר לא הוי מסיע כלל להחמיר ולא מקרין וזה גורם.

ברשי שם (כט, א) ר"ה "זילך" כתוב: "זהו רוגנא לעיל חדש יונגן רבנן הזא דפליג עלייה דרבני" וכי וקשה מורה"א ביןן דרבני נמי סבירא להה וזה גורם מותר, אמאי לא כתוב רשי" דאתיא כרבני, ונראה לו, דבר הבאתי קשיית האחרונים אך אפשר לדרבני וזה גורם מותר הא וזה גורם מטעם ביטול, והוא מון בימי, וובי סבירא להה בחולין ק"ט מן במנין לא בטל אבל לא קשה מידי דזה וזה גורם רק מרבנן אסור, ובאייסור דרבנן מן במנין בטל ממש שכחטו חוץ חולין צע, ב, ד"ה "שאנן ציר דודעה בעלמא הווא". אלא דפליג זה שבחטו הרין פרק השוכר ואפלו סתום יטם אף והוי דרבנן אפלול ה כיין בין לא בטל, אם כן, איך מיצית לאוקמי ذיך ותשר שוחטינו בקלפי עלה כר' אליעזר דסבירא להה בתשר שוחטינו בעצי אשירה חדש יותץ, בין זהה הזה גורם אסור מטעם מן במנין לא בטל ורק באיסור דרבנן בטל, ואם כן, דלאו דוקא בעבודה ורה ואפלו באיסור דרבנן נמי מן במנין לא בטל מושם הוי סבירא להה וזה גורם אסור, אבל בעלה דמין בימי באיסור דרבנן בטל, וזה הזה גורם נמי מותר והוי רק אייסור דרבנן, ר' אליעזר נמי הוי סבירא להה – אך זה האין, דעת כורח ר' אליעזר לית להה כל מין בימי לא בטל דרי' אליעזר סבירא להה נגי' עיטה שנפל לותוכו שאור של תרומה ושל חולין ואחרון אני בא, וכותב הוריטב"א דעתם משום דאי נפל שאור של תרומה תחולת תנבעת, וקשה הא דעת הרמב"ן דשאור ועיטה הוי מן במנין כמו שכחטו לעיל ואם כן אין תנבעת, ועל כורח ר' אליעזר בירוא להה מן במנין בטל, אם כן על כורח למה להה וטעמא דרי' אליעזר מושם זהה וזה גורם הוי מון בימי לא בטל, אלא טעם אחורנא אית בהו מושם דורי כמו יבר האיסור, ואם כן אין נפקא מינה בין עבהורה ורה לשאר איסור, וכל זה לר' אליעזר דסבירא להה מן בימי בטל, אבל לרבי דסבירא להה מן בימי לא בטל שפיר יש להלך בין עבהורה ורה ואפלו אייסור דרבנן מן בימי לא בטל, אם כן זה הזה גורם נמי אסור, מה שיאן כן באשר איסור דרבנן מן בימי בטל, וזה טרם נמי מותר, ולפי זה הך דקמיה חזש ירךן אפשר דמייר נמי בתנור חדש שוחטינו בעצי אשירה, ושם לרבי איסור אפלול אי בעלמא סבירא להה זה וזה גורם מותר. ובזה בונוט דרבני רשי באוthon דיבור (שם) שכחטו: "מל' מקום שמעין להה כל כמה ולא ממעין הנטה להים המלה מהה הוא לת"ק בין אחותש יותץ" וכו' אלמא ביןן דקמיה חזש יותץ אית להה וזה גורם אסור, עיין שם, וגץיך בירור מהה להה לרשי" לחוכחה מדא דקמיה חזש יותץ דסבירא להה וזה חזה גורם אסור, הא בלאו הוי בכוא ניזא ביןן דקמיה הכא חזש יותץ אליא נמי קך דנהר שהטיקו בקלפי עלה חזש יותץ כוונת, ועוד ביןן ולמה להה ודחש יותץ אליא סבירא להה וזה גורם אסור, אם כן בלאו הוי ידען והכא סבירא להה, ולפי מה שכחטו ניזא, אך

דסבירא לה בעבורזה זורה חדש יותץ אפילו וכי אפשר לומר דבעלמא סבירא להה זה וזה גורם, וכמו שבתบทי אליכא דרבבי דסבירא להה דזה גורם, מושם מין בימי לא בטל, ובעלמא כיון דזה זורה גורם איסור ודרבנן הוא, שפיר בטל, מה שאון כן בעבורזה זורה, אבל ל' אליעזר דסבירא להה מין בימיו בטל, על כויהן זורה זה גורם אינו מושם מין לא בטל, שפיר כתוב רשי" אלמא דעתית להה זה וזה גורם איסור, אפילו בעלמא בשאר איסור.

באנותו דיבור (שם): "ואם תאמר לרבקן וצון למה לא שדו לפת האפורה בחיסק איסור, והי מל' וידעבר אבל לבתיחה לא קא שר' לאופת בחיסק איסור, ולקמן פריך עצים ואיסור לרבקן היבי משכחת לה דאסיריו מודאורייתא". העמד צורה אחד דמה שיכיבות היך ולקמן פריך וכו' לבאן, ועראה כל', וידש עד לדקוק ורש"י מוסיף דרך תיבת מודאורייתא שלא הווער בגמרא לקמן, אבל הדבר בגין כיון ורש"י מפרש דרבנן לבתיחה לא קשור לאופת בעזיז איסור, אם כן מאוי פריך לקמן ולרבנן עזיז איסורו היבי משכחת לה, הא משכחת להה לענן לבתיחה דמוחך רבנן דאסיר, אך זה אית', בגין דקרושית הנגרא דאסיריו מודאורייתא לכלא פלטוי בגין לבתיחה להיעבר, דמודאורייתא לא מפליגין בגין לבתיחה להיעבר, והווער דרבנן ורש"י בגין דרבנן אסרי לבתיחה עזיז איסורו, אם כן שפיר משכחת להה עצים ואיסורי לרבקן, להה כרבנן ורש"י ולקמן פריך עצים וכו' דאסיריו מודאורייתא ואם כן אין לחלק בגין לבתיחה והיעבר. ולפי זה, עיקר קושית הגמרא דהיכי משכחת להה שעזים אסורי אפילו ברישען. ובזה מি�ושב מה שריאיטי להקשוט מאוי פריך עזים דאסיריו לרבקן והיבי משכחת להה והווער שייהו אסור להונטו מוהם, הא משכחת להה לענן שאסור למוכרן, ולהנגל מזאה, ואמרין בקידושין כי' מכון וקדשת ברמיהן מקודשת, אם כן ביעבר אס מכון מותר להונטו מן המוגעות, וקושית הנגרא היה לענן דאפיל' ביעבר אסור להונטו מזן.

באנותו דיבור כתוב: "זהו הדין רמצין לאוקמי לתא חדש יותץ דלעיל כת"ק דר' אליעזר, אלא מושם ולא ידעין מני", ונראה לה לישב על פי מה שבתב הפניה יהושע ובתנור שהסתיקו בקהל' ערלה לבא שום התאה, הדטההכו בו לאו הנטה מקר, ומושם היכי מותר למאן דאמור זה זורה גורם מותר, עין שם, ולפי זהה קשה של אין בעי לאוקמי כרי אליעזר מושם דסבירא להה בעזיז אשרה חורש יותץ, ולמא ודקא בעזיז אשורה איסור, וככתי לא ידק בדין מאומה, אך זה איני, הא חזיק לר' אליעזר ודאמר יולך הנטה לם המלה, והרי לך לה הנטה ומשום הנטה הוא אסэр להה ואם כן בעלה נמי איסור, והחטינה לי' אליעזר אבל לרבקן שפיר שלומר קושיתו לאמת דמושם הנטה ולא מקרי הנטה, ואפילו היבי בעבורזה זורה אסורה דאפיל' שלא בדין הנטה נמי איסור.

אלא וקשה של דבר פה יהושע דגמרא בא, בא, אהא ולא יטיק בו הנור וכיריים פריך פשיטה, ופרשו והא אמרות אסורה בהנטתו ומאי פריך בגין דהיסק בתנור וכיריים לא מקרי הנטה ואיינו בכלל אסורה בהנטתו וצריך עין.

ולפי מה שבתบทי לעיל ולמאן דאמר מין בימי לא בטל יש לחלק בגין שאיר איסורים לעבורזה זורה. בגין זורה וזה גורם מודרבנן איסור, ובדרבן מין בימי בטל, אבל בעבורזה זורה אפילו באיסור דרבנן לא בטל, יש לישב גם בגין קושית רשי' לרבקן שפיר יש לחלק כמו שבתבו, ואם

בן בערלה באממת מוחדו וזה זהה גורם מותר, מה שכן כן לר' אליעזר דסבירה לה מה אין בימי בטל בכל האיסוריהם, ואם בן זה זהה גורם אסור, משומד דחשייב האיסור בעין כמו שבתוכתי לעיל, אם כן אכן חילוק בין עברותה וזה לשאר איסוריהם, ממש המכוי לה כר' אליעזר ולא כתיק.

וראיותי בספר דברי יושר שהקשה ראי' וחוכית דר' אליעזר טבר והזה גורם אסור, ולמא משומד המכוי סבירותא לה דאסטור כיון דיש לנו תקנה להולך הנטה למסמל, אם כן וזה בכל פעם לבתיחה כמו שבתוכו ותוס' דיה "בן" כיון דיאנו מפער אלא איסור אלא מה שזיהה הי' לבתיחה, ולכלוי עלימא זה וזה גורם אסור לבתיחה, ולפי עמידת דעתינו יש לומר על פי מה שבתוכה הרא"ש ריש חלין והנאות מפרשין משום ואיתו לנו רוב מצעין אצל שחיטה מומחים הם, ומוסרים להם לבתיחה לשחות אף על פי שאין יודע אם מומחה הוא אם לאו על סמך שיבדקן אחר שחיטה, משומד ואיתו לנו קמן סמיכין ארוב מצעין אצל שחיטה מומחה ושירין, וכן אי אישותל ואכלה לבלה בדיקה לאו איסורא עבר וסמיכין אורובה, הכלך לא חישין ולמא אישותל, ולפי זה אי סבירותא לה לר' אליעזר וזה גורם מותר בדיעבד אם כן למה לה' חדש יותר, והרי יכול לאપות הפט על סמך שיולין הפטת אמרית הפט למסמל, ודא פאל אי אישותל ולא יולך נבי לא עבד איסורא וזה וזה גורם מותר בדיעבד, אם כן מותר לשותה למתחילה על סמך שעישה התקנה אחר כר', ולמה יותר, אלא על ברחר' וזה וזה גורם אסור אפילו בדיעבד, ולכן אסור לאפות על סמך שיולין אחר כר' הנאה למסמל.

בגמרא שם (ב, א) אמר ר' יוסוף אמר יהודה אמר שמנואל תנור שהטיקו בקלפי ערלה חרשת יונץ, והקשה פני יהושע דבעבודה וזה דמאי טעמא גבי גנטא דאדובלא בויבלא רבעב' אמר ר' יהודה אמר שמנואל ודולגה בר' יוסוף והיינו משומד זהה וזה גורם מותר, ואם כן קאמר הכא והנער שהטיקו חדש יונץ הא בכוונה שמעתנן משמעו דהא חדש יונץ היה משומד זהה וזה גורם אסור, ובין דהוא סבירא לה וזה גורם מותר מאמי דאמר אוון ר' יונץ, עיין שם, ונראה לו לשב, לדבורה יש לתקן במאי דאמר אוון ר' יונץ לומר וזה גורם אסור, רבי הינו ר' אליעזר ומאי נפקא מינה במנה דרבנן בר' אליעזר ועל מה דאמר ואם תרצה לומר וזה גורם מותר והכא משומד רשבה עצים בפת, כבר עמד העלייה דהא אפללו וזה וזה גורם אסור מי, על כוורת עירך לומר רשבה עצים בפת,adam לאו המכ ללבא גורם איסורא כלל, ונראה לו, לדבורה קשיא לאמאי ודקאמר הכא משומד רשבה עצים בפת, הני קערות וכוסות וצלחות דאסידי דהא כתבו ותוס' בעבורה וזה לה, אדר' "והא" בשם ר'ית' וקדורות הבלתיות מבשר בחולב על ידי שנבנשל בהם מטור לשיט בתוכו דבר יבש, וכן קדרות ואסורת משות חמץ בפסח עין שם, ואם כן אמי הני קערות אסורתנו נהג רבבון בהם עלה או עצי אשרה מכל מקום ספרי מותר להשתמש בהם ולהנות מהם כמו בכל שנבלע מבשר בחולב או חמץ בפסח, אך זה איבט, והרי Tos' נתן תעם דמותר משומד לדבורה איסורא בעינה כדאמרין בגמרא, ובחרט הדורונייא איכא איסורא בעינה עין שם. והרי כתוב פני יהושע, דדא דאמרין שבוח עיזים בפת יונצ משומד דחשייב איסורא בעינה ולא מקדי הנטה, ובין איסורא בעינה ספר איסורי, ואין ראיין להשתמש בכך כמו בחרט הדורונייא. אלא לדבורה קשה,adam נמא דמקדי איסורא בעינה אין קאמר ר' אליעזר يولך הנאה למסמל, Mai מהני מה שמלוך למס המלח סוף כל סוף מהנה מגוף האיסור שהוזא בעין, ובפרט למאנן דאמר דין בין לא מהני הולכת והטאה למס המלח כין בסוף כל סוף מהנה מגוף האיסור, אך נראה לה' וחותם' באממת סבירא לה רשבה

עטים בפתח מושם הפטה הוא ואסרךין לה, שהרי כתבו בד"ה "חו"ש" ולא אמרין בעני מוקעה שבח עטים בפתח ולא אמרין שבח עטים בפתח אלל באיסור הפטה, ואי נימא כדובר פבי יהושע דשבח עטים אסור מושם וזה שיבן כללו האיסור הפטה בעין, אלא ודאי סבירא לה לחשך דלא חשב כללו שבח עטים, והוא האיסור נבר והוא בעין, אבל ונימא אכילה על כריך נמי שיר' האיסור בעין, והוא האיסור נבר והוא בעין, אבל ונימא אכילה לה לחשך דלא חשב כללו האיסור הפטה לא מוקרי וחשב שבח עטים כללו האיסור, ואם כן ר' אליעזר באמות סבירא לה בתרוץ דלא מוקרי והפטה הפטה למול המלה - וזהו לבארה בכ' עטעים יש לומר ותליא על זה שיפר מהני הולכת הפטה למול המלה פלגתה זה וזה גורם אי אסור, ולכן קשה אמאי זה וזה גורם אסור, אז הרץ כתוב דברות אפלל חד בחור נמי בעל, אם כן כבר נתבטל, וציריך לומר סבירא לה כמו שהסבירו אחרים בשם מהורי"ט חי"א סיון ה', האיסור הנאה לא שיקiptול כל היכא דמתהיה, כיון ואית לה הפטה, עיין שם, ואם כן באיסור הנאה לא אמרין זה וזה גורם מותר, והחומר אי אמרין ושבח עטים אסור מושם הפטה בגם מוקרי הפטה, אבל לשיטת פמי יהושע דכל כי האי לא מוקרי הפטה, והוא דשבח עטים בפתח אסור מושם וזה שיבן כללו הווא בעין, ואם כן בויה וזה גורם נתבטל חד בחור שיפר מותר, והיינו וקאמר אם תרבעה לומר זה וזה גורם אסור, אם כן, על כריך לא שיקiptול מושם ואסרך בהפטה, ואם כן, שבח עטים בפתח לאו מושם ונבר האיסור אסרךין לה, אז בויה וזה גורם היה מותר, אלא מושם נהנהמן האיסור ולא שיר' בטיל, רב' זעירו ר' אליעזר נבריאיה לא וαιיזו סבירא לה דשבח עטים אסור מושם הפטה, ומילא וליכא למידיע מידי וקדורות וכוסות מותרים כמו שמותר להשתמש בכל שובלע מבשר בחלב והחמי' בפסח, ואם תרבעה לומר זה וזה גורם מותר מושם נתבטל, אם כן בשבח עטים ודילכא גורם זיתר אסור מושם וחו"ש האיסור בעין, והיינו וקאמר והכא מושם שבח עטים בפתח היינו בטעמא נבר האיסור, ואו באמות קערות וכוסות אסורה, והיכא דהאיסור בעין אסור להשתמש בכל שלبشر בחלב, ולפי זה השהא זיזירש ואית זה גורם מותר נמי אמרין שבח עטים בפתח אלל האיסור בעין ואיתו תלי' זה בויה כמו דסלקה רעתא מעיקרא דמושם הפטה הווא ואסרך, שיפר קאמרו ר' יהודה אמר שמואל סבירא לה זה וזה גורם מותר, ואפילו היכי,חו"ש יוזץ ושבח עטים בפתח והוי נבר האיסור.

פסחים כו, ב: בעי מיניה רמי בר חמא מר' חסדא תנור שהסיקו בעני הקרש ואיפה בו חפת לרבן דשרו בקמיה מאי, והקשו לאחרורום Mai טעמא לא בשלל לעין עני אשרה לרבן מהו, וכן עמדו אמאי לא בשלל אפללו לרבי, למאן דאמר דמותר אפלל בגחלים לחשות, אם כן בעני הקרש מהו, ו/orאה לישב. דמותר של הקשה Mai קמבעי לה דעל כריך מעיין הקרש שאיטו מועל, אם כן פשיטה שאסרך הפט אפלל לרבן, והוא לא פלני לעיל אלל מושם דלא חшиб האיסור בעין שהשלחת באה מנהגחים שחן מותרים, והכא בגין הקרש שאסרך אפלל האפר אם כן הויא האיסור בעין ממש ופשיטה ואסרך, ו/orאה ל' דבאמת התוטס סבירא לה דעתמא ורבנן דלמה לה שבח עטים בפתח היינו מושם והשלחת באה מושם והשוף ואיתו בעין, והוא שיפר ליבא למובי' מידי זיזירש בעני הקדש שוג האפר אסור בס לרבן אסרך, אממו הפני יהושע כתוב טעם אחר, דמשום היכי סבירא לה אין שבח עטעים בפתח, מדריאנעריך קרא למיסר והולקה נמי ערלה, ולא אמרין ואסרך מושם דנתה, על כריך כל כי האי לא מוקרי הפטה, ולפי זה מאי הוועדי הקדש אפין נמי אסרך, מכל מקום שרי הפט ואפילו שטפה בעטעים גוףא לא מוקרי הנאה ומה שבאה עאל הגחלים נמי לא מוקרי הפטה, והיינו דמייבע לה

אי טעמא ורבנן מושום שעשה לחתבת באהה מן משחו הבשרף ואז בעצי הקדרש נמי מותר, ולפי זה התרינו לרבקן, אבל לרבי דאוסר שאבוקה בנבנו על כוורת סברא לה דמקרי הנטה, וזה גונחים להחותות מותרים מושום דהאstor איטי עיין, ולפי זה בעצי הקדרש דאפען מי אסור אם כן פשיטה דגונחים להחותות נמי אסורים, ולא איזטערך למייבער כל התחנה בעצי הקדרש שפיר יש להסתפק ולמא טעמא ורבנן מושום וללא הדוי הנאה וביעץ וקושט נמי מותרים, מה שאון בן בעצי אשורה אפיל לא הדוי הנאה מכל מקום בעבדה וזה אפיל שלא כדריך הנאות נמי אסור, אם כן שפיר אסור אפיל לרבקן בין אי טעמא ורבנן מושום וללא הדוי הנאה בין אי טעמא מושום דבאה משחו הבשרף וכאן תנחלים נמי אסורים.

בטור הביא בשם רמ"ה דאפלו למאן דאמר זה וזה גורם מותר הכא בגין עכרים בפת שנאפה בעצי איסור ובוי אסור, והקשה בית יוקט מהאי גינטא דאודבלא בבבל עבודה זורה קיימת לא דמותר זהה וזה גורם מותר, והרי דאפלו בעבורזה וזה גורם דאודבלא לא דאית להשב דאבי מליאים שם הקשה לשיטת הרין וזה וזה גורם מותר מטעם ביטול אמא באמת מותר בהאי גינטא דאודבלא הא בעבורזה וזה לא מהוני ביטול, ואם אין זה וזה גורם אסור, אך הדעת רית רלא אמרו אין בין משחו אלא בין שנטנער לעבורה זורה ודהוא מודאורייטה, אבל בסתום ינעם זדאיו לא מדרבן יש לBITOL, והנה רשיי כתוב גבי האי גינטא דבל של עבורה וזה הוא הבא מן הרם של תקרובת עבורה זורה והרי כתבו Tos' בכבא קמא ותקרובת עבורה וזה מדרבן אסור, لكن שפיר בטל, והחינה בגין גינטא דמיiri מתקרבת עבורה זורה שפיר זה וזה גורם מותר בטל, מה שאון בן הרמין קאי ודטל מעצי אשורה שאסור מודאורייטה ולא מהני ביטול שפיר זה וזה גורם אסור – ובזה יש לעין לישב שתירת הר"ם שעמד במחזרי' שיטן רט.

המאור

בדין מי שאחزو בולמוס, וביאור בדין חולה מאכליין אותו הקל^{*}

ודרכן החולש בפרט אחר השואה והזומה רחמסא לעצם ויש מחלות חדשות שלא נהדע לט' מקרים ועל ידי זה נטבה השאלות בנוגע להענית בעת שיש חובה עלית לעתם.

העתים אל יש שאיתם יכולם להמשיך את התענית או מוכרים לחשוף את התענית מחמת מחלת מיחודה שנזכר בתלמוד "מי שאחזו בולמוס" והמחלה זוו נורמת שפראוטס נעדר האור ממעט. המחלה זוו מדרשת עבשו על ידי הרופאים ונקראת "הייפאנגלאסטיה" בלועזית, ושהלא באנטו עד מחלות כאלו שנורמת סימנים אלו דר' ריחם.

וכדי לבירר השאלות והספקות בעניין חמור כזה על פי ההלכה, החלטתי להוציאו לאור להעתיק את בירור ההלכה וסדרו השיטות שמנצאות ביד מכובד ד' של אבוי מורי ורבי הגאון אב"ד קליזונברג ציל שטגע לענן וזה המאמר בסוגיא "מאכליין אותו הקל" ביום ג', ג'.

זה החל בעורת ה', במשנה יומא פג, א: "מי שאחזו בולמוס מאכליין אותו אפילו ובריט טמאים". ובבריתנא נשנה מי שאחזו בולמוס מאכליין אותו הקל הקל. עיין שם.

הנה ונודע ביהודה קמא טין לע' הרבה לתמורה על דברי הרמב"ם בה' שביתות עשור ב', ט, שכבר: "וון מי שאחזו בולמוס מאכליין אותו עד שייאזרו עיניו ואפילו נבלות ושקעים מאכליין אותו מיד" וכו'. ולא הביא כלל חזאי רינא ורמאכליין אותו הקל הקל אלא בה' מאכליות אסורות ד' הביא פרשי הדינם והקל הקל, ובווראי טעמא בעי.

ולפוארה אפשר והרמב"ם עשה בסדר המשמה, וננו במשנה לא מכיר כלל האי דינא והקל הקל ולכן כיון דהמשנה רמיירי ביום הכהנים לא נקעה פשיטה היימין, גם הרמב"ם לא כתב הפריטים. אולם הברייתא רמיירי מכל השנה ושם נזכר הפשיטה, גם הרמב"ם בהלכות מאכליות אסורות רמיירי מכל השנה הביא שם הפריטים והקל הקל.

אללא דהוא גנטא קשיה למחה חביבתנא רמשמה מלשנות את הדין של הקל הקל?

הנה דבר פשוט הוא לכל בא שער הסוגיא וסעיפה כי האי דינא והקל הקל תוללה, אין לו מקום רק בשואמר רבמקרים פקוח נפש הודהה כל התורה כולה חוץ מג' דברים שחייב עליהם ביהרג ואל יעבור. ובין דעתך כן רק דוחה ממילא צריך להזכיר אחר הקל הקל מהתורה או רק

* המאמר נערך על ידי בן המחבר ציל, הרב הצען ר' יהודה צבי גלעדי מלאס אנגלס.

מודרבין. אולם אי אפשר לדוחנה, או פשוטו ולבא, לחולק בין חמוץ לקל. וכן מבואר ביזמאן, ב, טומאה והותה בעבור דלא ציריך למחרה עתה ראל למאן ואמר טומאה רק והותה אז מהדרין אפהותה, וכן מבואר בשאר מקומות.

והנה הא דפקוח נש דוחה כל תורה כולה אשנו למזהן מקריא ד"זוי בהם ולא שימות בהם". וביזמאן פיה, פלגי חנאי מנגן לפקווח נש שווותה את השבת, חור מחייב קרא וחור מאידך קרא, עד דמסיק הגמרא ר' יהודה אמר שמואל מקריא דוחה בהם ולא שימות בהם, ואמר רבא רבללוואו אית לדו פירכא בר מרשמאלא. דלית לה, עד כאן.

והנה בהא דפקוח נש ודוחה את השבת מעין דבלחו פוסקים, הרמב"ס הרשב"א והרין והרמב"ן בלבלוואו אית לדו רשות רק והותה לא הותה לבני פקווח נש, חוץ ממהרים שהביאו הראי"ש בסוגיא דילך, מאכילהן אותו הקל כל דעתך לדו רשות הותה והותה כחול במו יום טובenberg מלאכת אוכל נש.

וטעמא בעי דמאי שנא מלאת שבת לבני שאור איסורים, מנא ליה לחול ולומר ולגבי כל התויה בלה הותה רק והותה לבני שבת הותה.

ובשות' חותם סופר ש"ע אויה, עט, כתוב בתוך התשובה בטעמו של מהרי"ס, דודושא ושמרו בג' ישראאל את השבת עשה כהויהר, אבל רושא דוחה בהם איט רק והותה ורבינו הקדושים טהומים דלא פירש דבריו דמאי שנג'

ולפי דעת אבי אודון מורי ורבי צצ'יל ונראה ברור דעתנו על פי מה שכותב רשי" ברכות כ, א, בסוגיה דכבוד הבריות, דטומאה והותה לבני כהן במת מצוה לא מטעם דחיה הוא אלא דעיקר כשנחתב האיסור טומאה לא נאמר על מות מצווה אבל שאר עשה דוחה לא תעשה והעשה לא נתבע בצד הלא תעשה איט רק והותה. ולפי זה הכל נמי איט דרשה ר' יושמורו, הלא כתוב בצד האיסור שבת, והחיתר של לעשות את השבת כדי שיקים שבתות הרבתה. אבל וחוי בהם ולא שימות בהם שם לא נבתב האיסור אליךך כל ולא בפרט ואם כן הדיחר דכתב שם אף על פי דקאי על כל התורה תלה איט רק והותה.

והנה אבי אודון מורי ורבי הנגן צצ'יל בכתב יד מהראש דבר תורה, דודינו ורדי האי ז'חיי בהם" יש לומר הכוונה זו אם העבירה מעבב החצלה והחיטו ווי בהם ולא שימות מחמת העבירה שעבור לנדרו שלא יכול להנצל ובם הכוונה בסיבת העבירה והחיתר שהמעצה ממש גרט והביא את הסכנה. ומעתה מכח סברה איט מחקקן ואומרין ודודאי איט רק חלה ונעה למוט כיוון שהמעצה לא גרמה לו הסכנה או אין כאן והיתר גמור רק והותה אכן לך דבר שעומד בפניהם נש. אולם אם המלצה נרימה לו את הסכנה או ממש והיתר גמור הוא. וכמו בכתב החותם סופר אלבא ומהרמב"ב לחולק בין שבת ובין שאר עניות, קר איט מחקקן מסברא בין ודכא שומצתה לא גרמה לו את הסכנה כמו כשללה ונעה למוט שבת דאו רק והותה כל התורה ובין ודכא שומצתה נרימה לו דכלהל עלמא מודים והותה. והסבירה ברורה בפני עצמה ואיטה צרכיה חיקוק.

א. מה אמרין בסנהדרין עד, ב. דריך מיתן להצלו בנסיבות של רודף ומומר לחרגנו. והנה שם אמרין והוא יכול להציל באחד מאביריו והורג את הרודף חיב מיתה. ופסקו כל הפסיקים דרישין ודוקא לאחר, אבל הנדרך עצמו אפללו ביכול להציל באחד מאביריו והרג פטור, והאי טעמא ולגי הנדרך הותורה כל ההוראה יכולה להציל את עצמו מהרודף. עיין במשנה למלך בפרק ח' מהלכות חובל ומוקץ. ועיין עוד בהנחות מהר"ץ דורות בסנהדרין עיד עין שם. ואם כן כשהמנעה גורמת לו הסכמה פשוטה ד Hortora ל כל ההוראה יכולה כי או המוצה היא בבחינת רודף ומומר להציל עצמו אפללו ביכול להציל את עצמו באחד מאביריו.

ב. ועוד ראייה אחרת בהאי פולגותת הראשוני, בהוא דיאשפטני חמייני במילה בפסקת שבת סד, ב. ותביא הרין בפסקת שבת בפרק רב' אליעזר רמלה פולוגתא הרמב"ן והרץ, ודעת הרמב"ן והיכא דיאשפטני חמייני לפני המילה הכי מותר למולו אף על פי שיצטרכר לחיל ולחmons לו חמן אחר המילה, מכל מקום אין לך המוצה אלא בשעהה ואם אחר כך בסכנת פקוח נשטחחה את השבת.

אולס הרץ והרבש"א אית לדו דין רשי רשי למולו בין דרבrai יצטרך אחר כך לחיל עליון את השבת. והביא ראייה מואה דביבה, דבית היל לא אמורים לא ישוחט אלא אם יש לו וקר נעץ מבعد יום, וקשה להמה לא נשוחט לשמות יום טוב ואחר כך כ"ש שצטרכר לסתות נימה שאשומות כייסי דוחה, אלא שמעו מינא שכ"ש יוזעים בתחלת הדרב' שיוציאו לד' אישור מלאה דוחהן את המוצה כדי שלא יבוא בסוף לידי בר', עין שם. וכן בשותית ענורת החטמים סמן י' שבובו והראי דיאשפטני חמייני תלי בזה דהוראה או ההוראה דלמאן דאמיר ההוראה או רדי' דמלען ולא איכפת במה שיצטרכר אחר כך לחיל שבת בין דפקוח נשטחחה, אבל אי אמרין ההוראה או כל דיתוי הוא רק בקישוט שאיפשר לעשות בענין אחר אבל אכן אפשר שלא למול ולא בעצטרכר לחיל שבת מחמת וڌיה עין שם. אבל לפי הרמב"ן דסבירא לה שאור הפסיקים ופקוח נשטח רק ההוראה ולא ההוראה אפללו הכי סבירא לה דמותר למול אף על פי שיצטרכר לחיל אחר כך את השבת. ולפי רבי אדרוי מורה ורבי הצעאן וציל לא קשה מייד, והוזיא בסוכת סכנה בחוליה שנטה לתה בתה אית לדו לכל הפסיקים בשבת רק ההוראה ולא ההוראה. אבל הכא במילא שאם, וזה המילה גרמה את הסוכה ובما נון המילא בכל רודף ואו כולל עלא מחרים וההוראה. ולכן שפ"ר סבירא להה הרמב"ן דמותר למול. וממלא מאיסור שבת נמי לא קשה הקושיה שהקשה הרין והרץ מהאי דכיסוי הרום. דבית היל מודים שלא ישוחט אם אין לו דיק נערן, והראי גני כייסי רק ההוראה ולא ההוראה ולכן שפ"ר דלא שוחטן, אבל אכן במללה, ולא המילה גורמת את הסוכה והיכא דהמוצה הוא בכלל רודף או רדי' בר' עלמא מודים וההוראה.

ועתה מושב על בון מה שהקשה העדכנית ביהודה קמא וכון תעא דמותני במשנה וזימא דמייר בני שאחו בולמוס ביום הכהנים והוא חול שבא מחמת עבן וכמו שתכתב רשי' במשנה ומפני התענית והזעום של יום הכהנים ובו רדי' שהסכמה באוה ל' על ידי המוצה והמוצה גרמה לה הסכמה מילא זהה המוצה בכל רודף וככל עלא מודים בדבר נגן זה וההוראה בכלל ההוראה וממלא לא שיר' באן זינט של הקל הקל. אבל הביריתא והקל הקל מידי במאי שאחו בולמוס במשך השעה לא המוצה גרמה לא הטמנה מילא אמרין בו רק ההוראה ולא ההוראה ושפיר שיר' בזה דין רהקל הקל. ובונן הדרב'.

קבלת גרים בארץ ובחוץ לארץ בזמנן הזה

בעיא זו עומדת על הפרק ונורמת קשיים רבים לרבים ומורי הוראה במיחוז בחוץ לארץ. מאו קום מדרית ישראלי נרבבו הדופקים על פתו והבנוט שרווחם להונגר וליהייר וככל מקרה פירוש עיין וחין רצינו וסקול הדעת זהירות, כי שוני הנורמים אשר על פיהם יפסק דין והוחלטה לקרב או לדחק, אין לנו אחר דומה להזכירו ובמעט מן המגע להעמיד כללים במסמורות נועums של פנים יקל על מורי הוראה לבוא לידי פסק דין ברור. אנסה אף גם את גלות דעתינו בענין הקשה והמסובך הזה, אולי ימצאו חבירי הורבניט ומורי הוראה איזה גרען של אמרת בדברי ולאמתיו שיבא מஸורה.

מקור הדיין של קבלת גרים הוא בביבמות מו, ב: "תנו רבנן מי שבא ואמר גר אנכי יכול נקבלו", תלמוד לומר ארך במוחוק לך, בא וודיע עמו מין, תלמוד לומר אמר לך גר לא בארכם, אין לא אלא בארץ ובחוץ לארץ מין תלמוד לומר אמר לך בכל מקום שאתק, אם כן מה תלמוד לומר בארץ, בארץ ציריך להביא ראייה בחולין אין ציריך להביא ראייה דבר ר' יהודה, והכם אומרים בין בגין הארץ בין הארץ לרביה ראייה וכו'. אלא זאת כתיב 'בארכם' ההוא מביע לי' דאפשר בארץ מקבלם, ושלקה דעתך אמitem משם טיבורא ארץ ישראל קמיגרי', והשוו נמי לדילבא טיבורא ייבא לקט שכחה ופהה ומעשר שני קא משמעו לך, אמר רב יוחנן הלכה בגין הארץ בין הארץ לרביה ראייה, פשיטא חדיך ורבים הלכה כרבים, מזו התימא מסתבר טעמא דרביה יהודה ודקמיסיע לה קרא קא משמעו לך". בן פסק הרמב"ם היה אישור ביאה יג, י, וכן נפסק בש�"ע יוד' רס"ת.

הריהו זו נשענת בעיקרה על מאמר ר' חלבו, וקשה גרים לשראל כספהות, (יבמות טוגיא הניל ובשאר מקומות) כי הגרים והראשונים (הערב רב) שעלו עם ישראל ממצרים והוא היה הגורם העיקרי בעון העגל, ולכן מادر הנאים הראשונים וחכמיין זיל בקבלת גרים, ורק אחריו ודרישה וחקירה רבה אחרי טיכם ומהותם וכובנותם של הגרים הסכימו לקבל אותם ולשלפם אל ואומה הישראלית, עיין יבמות כד, ב, אמר ר' נהמיה אחד גידי אריהות חלומות ואחד גידי מרדכי ואומר אין גרים עד שתונגוין בדין הוה, וכתר רשי' שלא יעשו מלחמת שורה. עיין יבמות עז, שלא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה'. מכל זה נראה כמה קשה עניין קבלת גרים.

והנה בתוך וסקול וטירא הבהיריא ביבמות הגיל מוכח בפירוש ולפישוט התלמוד שلت יט גרען בקבלת גרים בארץ ישראל לעתת קבלת גרים בחו"ל לארץ, ודרבי יהודה בארץ ציריך הגור להביא ראייה ולהוכיחו שגורוות לשם שמים ולא לשום אישות או שורה וככונה מה שאין כן בחו"ל לארץ מקבלין אותו מיד ובול ראייה. ובשלקה דעתך דהריהו ודקמיסיע ומקשו בחו"ל לארץ מין, משמע בפירוש הדזה עלה על הדעת וקבלת גרים בחו"ל לאין יש לו צד גרען לנבי הארץ ישראל, ולהבוי הוצרך לדרשא ר' אנטקי, הדהיינ בכל מקום, ואין ישראל וחוץ לארץ שווין. על כל פנים בגין לובי יהודה ובין לחכמים בארץ ישראל ציריך ראייה ובחוץ לארץ פלאג. ושיטה זו

של תלמוד בבל מותגורה מהיפך להדר לאה רתניה במסכת גיטים פרק ל"ד, הלכה ג: "חביבין הגיטם, שבכל מקום מכנה אותו כישראל שנאמר 'אהבת אתך' וכו', ואומר אהבה בגיטם שנאמר זיאורב גר לסת ללח ושמלה וכו' וכן אמר ר' שומר את גיטם וכו', ואמר שירות בערים, שטומר זבני הנבר הפלויים אל ר' לשטרו וכו', חביבה ארץ ישראלי שמכותר גיטם, היה באין יישראלי מקבלין אותו מיד ובוחן לאין אין מקבלין אותו אלא אם כן והוא עדי עמו". עיין שם והוב. וזה סתריה גליה למה שסביר באיסוגית הש"ס שלו בביבמות.

ואחרי החיפש אנה ומאתא בו בסיור הגרא"ש ע"ז ר"ש שהביא בשם הירושלמי שיטה מונזרת לתלמוד בבל, פלאו שלא חוכיר דום במסכת גיטם איתא בשיטת הירושלמי, ובת Hashushim מז, א, ד"ה אין ל"א אלא באין כתבו זה ולשוט: "פירוש דמקבלין גיטם, ואף על גב דוחות הגוט הוא בעי ריבוי בין רכובין באין", אי מני דברין לא חישין דהורי בהז מושם דאיכא שבואה דארץ ישראלי, ער כאן לשון. ומובהר והותס אל דילל הורשא דארץ' הוא אמיליא בשיטות ואין מקבלין גיטם כל רק באין ולא בחוזן לאין, ולכן צרך דרשא מיהורת על קבלת גיטם בחוזן לאין, אבל איתם מבואר בתוט' מה היא הסברא דמקבלין באמת גיטם בחוזן לאין, והואיל לעיל ריש איזה סברא שכילת על ודשא דברין מאין מכל מקום לא הוה Kasemco.

וחבראה לפי עניות דעתו לומר וודאי יש שיש חילוק גROL לחלק בין ארץ ישראלי ובין חוץ לאין כמו שכותב התוט' ואנו מוטיף על דבריו התוט' דמשמעות שבאה דארץ ישראלי הוא אמיליא דרך שם מקבלין את הגיטם ולא מיא וקומה.

הנה כל גירות בחוזן לאין הוא לפי סברא החיצונה בטובל ושרץ בידו, הרי אמרו חז"ל בסוף כתובות דכל הדר בחוזן לאין כדי שאין לו אליך, ואיך קיבל גיט ות משה וישראל להבנין תחת בניי השכינה ודר בחוזן לאין ווזומה למי שאין לו אליך, שי דברים מנוגדים, וזה סברא אלמתה שלא יכול גיטם כל בחוזן לאין.

הנה לבוארה סברא זו נפרצת מיסוד ועיקר גירות הראשונה דהיני גירות ישראל במודרב שנבענות תחת בניי השכינה וקיבלו על עצם על התורה ומצוות. ובודאי יש לחלק בין גירות כלל של כל האומה, וגירות של יהודים, אישים פרטיטים ועל גירות פרטיט מוסב השקל ואטריא של הבעל ומסכת גיטם.

וכדי להזכיר על עין המஸוכן הזה, הנה שמי גידי צדק מצווינים בשם תורה ובגמול רוחת התורה בפרשיות יתרו, מספטרה לטוי כי יתרו חותן משה נתגיר ונבנת תחת בניי השכינה, ובפרשיות בהעלורין, כטיל ממעצם כי משה אמר לחותנן: "טסיעים אנטחן אל המקומות אשר אמר ה' אותו אונן לכם, להנה אוננו הטענו לך כי ה' דבר טוב על ישראל", ואמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך. במפרשים פירושים דחווקים. הנה ל' נראה פירוש פשט, יתרו אחר שראה מותן תורה ושמע קריעת שם סוף ומלחמת עמלק באור ומין, בהשפעת כל אלה הרבים נתגיר ונעשה בן רת משה, אבל לא חזרבק לאומה והשראלית אלא שאור מודיעין בן רת משה כשנית המבאללים שמכהנים את רעם לבודד ישכן ולכך סדרב ומיאן להיענות לכל משה ולקריאתו, בוא אתנו, זאת אומרת לאין אבונינו, יתרו אמר: "לא, כי אם אל ארצי ואל מולדתי

אלך', והחזיק בלאומיותו הדשנה במוזן. בזה הראה לדעת כי אוחז בשיטה המוטעת, כי אפשר להיוות יהודיה בן דת משה מצד אחד ובלאומיות נכירה מצד השני. והוו שיטה המבוססת על שקר מוחלט ואין לו רגלים. מי שמכיר בדת משה וישראל, את הלבוד והשוראל - הן באין זה בחוץ לא-ארץ - הוא כופר בעיקר ייסוד האומה, רק שגענו לנו במעירם ברכבי יהודים שם וhaven't. ובוכות ששמרנו על ציבוננו היישראלי הנבע מראש הגוזרים אברחים אבינו שהוא הראשון שצמץ לנו "כי את הארץ הזאת את תנהנה ולודעך" - ולא שבענו את לשונו, את שמו ואת מלובשונו, כי העמודים עליהם שעון בית ישראל, רק אהדר שקורוש ברוך הוא והציאנו בראש גל חמושים עם אל התהרים, זכית לקבלה התורה ואנו נשענו על שם "היום הזה נהיית לעם" והוועמדנו על בסיסם שלם, על האמת המוחלט: "ישראל ואורייתא ח'ר", מטע שאין בה דין חילקה בסוגים עין ואוון. את השיטה זו לא הבין יתרו, ולכן אמר לאחר גירוזו: לא, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך".

לעומת יתרו, המהובל והנטמע, עמדו לפניו דמותה הרוחנית הנဟורה בכל זו וזהה, הגויה-צקנית רות המואבה, שחויה נשואה בנשואו תערובת עם בן אחד מגזרל פרנסי ישראלי, אשת כלין. והתבדקה למורתם לחשטלות הפערת החותה, נגירה ונבנה וחתח נביי השכינה, והצעירה באמורה אל החותה: "עמר עמי ואלךך אלךי". לא הפרידה בין הרבקים, נשמה העדינה, נשאה האצללה ורוחה הנעללה, הנשבה האצלל עלה רוח מפומת, רוח הקירוש, שכינה הדת מודרת מתוך גרכיה כשחטבינה את המטבח, הפנתה הקדרש "עמר עמי ואלךך אלךי". רות המואבה עזבה את ארץ מולדתה, בית אביה וככל אשר לה, נתקה את כל המוסדות שקשרו אותה אל עברה, אל עמה ואל מולדתה, והתבדקה בחותמה לר' לא-ארץ ישראל, ארץ שהיא לה ארץ נבריה, לחוית שם בגירות אמתיות. היא הבינה והשיגה ברוח קרשא, כי הוור בחרן לא-ארץ דומה כמו שאין לו אלך, ועיקר התורה בא-ארץ, וככאמור הרמב"ן זיל בפרשת תולדות על הפסוק: "עקב אשר שמע אברחים בקהל". ועיין שם.

בעו התרשם והתפעל מאי מתרות אמונה זו של רות ומונרך התרgesות נבלאה אמר לו הרברט וזאלה: "תגיד הוגר לו את כל אשר וכו' ותעבויי אביך ואמרך ואראך מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמלול שלשות, שלם לך פעלך ותני משברך שלמה עםך אלך ישראל אשר באית לחסות וחות נביי". פלאה נשגבוה, איך מעשה גבורה ופעולה אדירה שהיא בטע בעודה זו והיא יומ'זומית, מה שהתרבקה בחותמה ונתגירה, ולא עד אלא במתה ראה בועו ראייה ומוספת וחותך שנגירה בכוונה רתיחה שלם דבר אחר אלא במחשבה זכה ותחוורה שאז באמת הייתה ראייה לשוכר יציא מכם הכל, מה היה אותו הנבען שלבה את בועו להחלחבות כל כך גורלה, עד שאמרו חז"ל במדרש: "שלמה חסר כתיב, רמז לה על שלמה המלך שעדת לצתת ממנה". אלה אכתה רות המואבה והגורות. שמורה עתידה שתתיחס מלכות ישראל על ידי רוד ושלמה המלך עליהם השלום, ונתעשרה בטורה ובכובב עליון להוות אם רוד ושלמה. הותימה גורלה ומפלואו ודורשת פתרון פשוני ואומיינ.

על קושיה זו עמד ר' חטא במדרש רות ופתר את היחידה במאמר קוצר ומפליא: "אמר ר' חסס' אשר באית כתיב עיר באן לשון, ומפרש המדרש וככל בعلن אגדה מלוא למלוא הכוונה הפשונה והאמיתית בדבר. ר' חטא לכבודה לא חידש ולא הוסיף כלום, אלא הוסיף כי "אשר באית כתיב". אבל לפני הקריםתו דבר ר' חטא מזוקק כאור, הדגיש ר' חטא הרגיש כי

שכירה הגדולה ורביה הערך שהבטיחה ברכו לרוח לא על מעשה הגירות גופה, רוחית על מה שנבנשתה תחת על המצעות, כי אם היה הכתוב אומר ישלם ה' פועלך אשר חסת חותם בפניו השכינה, אבל בינו אמר והודיע שאשר בא לתהות, זאת אומרת שלא נשארה בגירות הארץ מואב אלא עובה את עמה ואת מולדתה, בעודו לתרו שם כן התגיר, אבל משאר מידי ולא תרדבק אל האומה בשלמות אלא אל דת משה וישראל, אבל רוח באה אל הארץ לחיות חי תורה וקדושה ועיקר התורה בארץ, בארץ ישראל.

ונון ואמות שרota המואבה והגירות השיגנה ברוח קדושה ובגבשאה האצילה את הקשר והזקן וכלי שבר בין התורה והאומה ולא הסתפקה, לא השלימה, לא הרפשרה עם מעמד של גירות בארץ נואב, אלא השותוקה בכוכב לשיזות חיים קדושים בארץ, דבר שגדולים וטוביים ממנה לא השיט, لكن בדין הוא שעתול שבר פעולתה להזות מורה מיסיד מלכות ישראל, דוד ושלמה. והוא שודה מורה של רוח אמר (שמואל א, כו): "כי גרשון הוות מהסתפה בטלת ה' לא אמר לך עברו אליהם אחידם". אשר מהה דרשו חז"ל (כתבות קי): "כל הדור בחוץ לארץ דומה כמו שאין לו אלק", וזה הענין הרם והונאה השיגנה רוח, וזה והה גורלה והפראתנה, ובשביל זה וכמתה וקיבלה שכירה להיותם מלכות שראל, דוד, ורק הדורה ראיה והגונה להוירש לדוד ושלמה ולזרעם אחרים אותו האהבה, ההומסורתה בכל לב ונפש אל ארץ הקדושה, אורות והחולבות ההברחים שבעליה אי אפשר להן על האומה, על ארעה ועל כל קדריה בחורף נשח דורש.

ומה מادر מובן עפי' זה החילוק שבין גירות בחוץ לאرض ובין גירות בארץ ישראל, בחוץ לאرض שאנו משועבדים וככופים תחת מלכות הגויים, נידפים וסוחפים, נתומים למצבה ולחרפה, בארץ האומות מסתמא כל גור הבהיר קאליט ציריך בדקה ודרישה וחויה רחבה אחריו כוונתו של גור רמסתמא לשם אישות או לשום דבר אחר רוח זונה להננייר. לא כן בארץ ישראל, מסתמא מכבול עליו הגור נטף על תרייג מעצות נם את כל החביב הירושאי (עם כל שאור והתרון של שכח דארין ישראל) וכן שיטת ר' יודוה וכסטמא רמסת גרים בארץ ישראל מכבליין אותו מיד.

המסקנה מכל הביאור הרחב: בחוץ לאין ציריך להזור בכל מיש זזרות כדי לתהות על קנט של הנגר, אם כוונתו להתרזק לח' מצה ויהדות באמות ובתמיים, אבל בארץ ישראל מכבlein את הגור מיד אם מקבל עליו על המצעות, התורה והוראה.

ולסיומה רמלתא, ממה דאמרו ביבמות דמזהירין את הגור נטף על על הקשה של תרג'ג מצעות נם על מה שאנו דווין שופטים ונדרפס, אשר מזה נאה שהג' ציריך שוקבל עליו בחוץ לאין לחזות נושא סבל גורלו המר של ישראל בין אומות בטלל. מה מادر מובן על פי זה מה שאמור ביבמות וקדושין לדשים גרים לשודאי בספחת, והחותט' במנות מ', ר' דה "אין לך" כתבו טעמי זהה, כולל וחוקן, אבל גבונים ואמתים ברי הרכבים ה' איסטורי ביאיה ג', ח': יומפי וה אמרוד חכמים קשין להם גרים לשודאי בגע צרעת שודין חורי בshall דבר ומשען את ישראל" וכו' ומה שיש לנו כי בכל גור יש לחוש שמא יחוור לסתורו וסופה להטעות את ישראל כמו הערב רב במדבר שהוא מן הגדים שנוטספו על ישראל במדבר ועשן את העגל והאטפסוף וקברות התחאה ונראה ל' דבר חדש והוא דוחש זה שמא יחוור הגור לסתורו הוא

קיטים רק בוגלה שטח חיים חי צער בענף ובൺש ותמייד סכנה חרופה מעל ראשנו, אשר לנ' קשיט הנרים כפסחת וכברבנית הרםביים. אבל בארץ ישראל בזמן שכבר היה חוף עליון ואיש יושב תחת גבעו ותאיינו ודאי שכן בוגר המתגיר החחש שם יחוור לטרו במוון, וכן רמוו על זה התוטס יבמות מ"ז ר"ה "אן ל אלא בארכ". עיין שם.

אשר על פי זה מצאי ישוב נבן למזה שהקשו והמפרשים בסוגיא דgar קפין (כתבותות י"א, א) למה השפטן והרץ' והוא דרב יוסף ור' אמר הנגיד יובלן למחות, וגם הרםביים ה' איסורי ביהה יג, ז, הביא סתום הא דרב וחומר דרב קען מטבלין אותו על דעת בית דין ושתק למחר מוהא דרב יוסף יובלן למחות, וכבה' מלכים י, ג, פסקו הרםביים והוא פלא. והנראה לפ' עניות דעתך על פי מה שהאריך קדושת זקי החותם סופר זיל בתשובה י"ד רבג, דאיך יובלן לבך על מלת גור קען וכן דמותר לשנות ייט' וכדומה, כיון יובלן למחות לכשיגלו למפרט והיו בהשיבות בגוים גבוים, ותיעץ החותם סופר זיל רמסתמא רמלתא חזקה שלא יחוור ולא ימחו עין שם, עי"ז אנו סומכין.

סוף דבר: על גרים כאלה שאוחזין בשיטת רות המואביבה: "עמרק עמי ואלקין אלקי", על גרים כאלה וזוקא אמרו במסכת גרים: חביבין הנרים שטאמר ואוהב את הגור.

- 1) עיין במסכת עבורה זורה ג, ב, דאן מקלין גרים בימות המשחה, ונעשה גרטם גוריות מנחיק תפילהן וכו' כיון שרואין מלחמות נג' ומוגג אומר לדת על מה באחן, או מום וליל דה געל משחו. עיין שם וдолב.
- 2) ועיין במבטים ה' איסורי ביהה יג, א, שכחוב בשלשה דבירות נבננו ישראל לרברית: במילא, טבילה וקרבן - במלבלה י' השיג הראבייד והרב מגיד ומנובל עז על הרםביים שטראה דפסק כרבי יהודה נור חכמת, וזה ממש גבר מוקנית וחדס' ביבמות דאמור רב' יוזון הלכה בחכמים ועין במשפטים הרםביים וחוזיק.
- 3) ובודרך אמרה יש לישב תמייהה ו שמבראו בדורש תולמים שטור טוב על הקרא יונערין הידין וכו' או'ריא, סיט מוזכן בא, מדור המורה, כהלה שטפלשה אין העסה, ד"ז אן, וזה סיט ששם קיבל את הדורה ונכנסו תחת השפיטה וזה בagnet אודמת קודש חלך שנעקר מדור המורה, ולה' כוונה תהורחה באמירה י"ז אמר זו אל משה של געלא' בעל רגלא' כי הדברים אשר אתה שמער עליז אודמת קודש הא. וזרק וכו' קורה נפלאלו.

בסוגיא דרבתה^{*}

במלכת שבת כא, ב, בסוגיא דרבתה פלגי אי בבנה זוקן לה או בבנה אין זוקן לה. וכאמר שם אמרה רבנן קמיה דאבי ממשניה דר' יוסיה ולא קבללה וכשאמורה רבנן קמיה דאבי ממשניה דר' יוחנן וקבללה, והமפרשים האריכו לפרש למה קבלחו זוקן ממשניה דר' יוחנן ולא ממשניה דר' יוסיה.

בתחילה יש לומר מה הוא היסוד ועיקר הפלוגתא אי בבנה זוקן לה. וכך בירר את הענין מה שהיחס לוחות סופר בתשובתו לאירוע בהלכת חטבה פוריות וככמה מקומות, והחביר לעשות זכר לנס הווא מדאוריתא והוא קל וומר ומה משעביד לנאולה מכל שכן ממות לחיים. וכל וחומר הווא מדאוריתא, אלא ואעפנן איך ובמה לעשות הזכר, והוא מדרבן מתקנת חכמים.

מה שהעללה החותם סופר משמע זכר לנס חטבה הווא מהותורה. ולפי דבריו נראה דרואי מוד בשוחלך נר וביריך ברכבת המוצהורי קיים את מה שהומיט עלי' מהותורה לעשות זכר לנס. אבל אם בבר הוליך ואחר כך בבנה הנר והר מותקנת חכמים שיחלך בשיעור עד שתבללה רgel מן השוק. וכדומה שאור דיני חטבה כל אלו אין מרבנן. ואם בן לאכזרה ציריך לטחנן מה מאמר דרבתה זוקן לה. ומסתמא וחכמים דייקו על עיקר החיבור מן התורה על פי מה שאמור המפרשים וגם ה"חותם סופר" והנס חטבה העשו לא בשלב עמן אידוריתא, והוא מהותורה טומאתת דחויה בעיבור, ואם בן היי יכולן להוליך גם בשמנן טמא,อลם החכמים ויל גורו על עכו"ם לחיות כובעים לכל דרביהם, והשמנן נתמא על ידי מה שנגע בו העכו"ם ועל זה לא אמר דחויה בעיבור ורק טומאתת מות התורה ולא שאור טומאות ולפיכך עיקר הנס נעשה עברו קיום התורה שבעל פה. ולהתי סבירא לה האי מאן דאמר דרבתה זוקן לה, אף על פי שמיד שחוליך והאי קיים את יהוב הדאוריתא לעשות זכר לנס כמו שהזכרנו לעיל על פי מה שהעללה החותם סופר, אבל החכמים עשו תקנה שיחלך עד שתבללה רgel מן השוק כדי לקיים גם את החיבור דרבנן כיון שטט חטבה היה על תורה שבעל פה ודנרים הם כובעים ומטעמאן.

אלם למאנן דאמר בבנה אין זוקן לה סבירא לה דחויב לעשות זכר לנס איתו אלא ורבנן ולא חיבור דאוריתא וממילא כיון שחוליך כבר קים עיקר החיבור של הולכת הנר ואין להוציא עד להוליך עד הפעם.

ובכן לפי דברי החותם סופר שהזכיר דחויב לזכר הנט מדאוריתא נבנה מכוח קל וומר מה משעביד לנאולה מכל שכן מותחין הכל מבורר יפה. אבל לפי שיטת ר' יוחנן ורבי קשה מלך, ר' יוחנן אמר בבבא בתרא ח, ב: "כה אמר ר' אשור למות למות ואשר לרובי לרובי ואשר לרובי לרובי ואשר לשבי לשבי, ואמר ר' יוחנן כל האמור בטוטק והקשה מחכרו". ולפי זה לר' יוחנן אין לנו קל וומר מה משעביד לנאולה מכל שכן מותחין למותחין שבי קשה מכוח מלך דבלן אנטיניהו בהו.

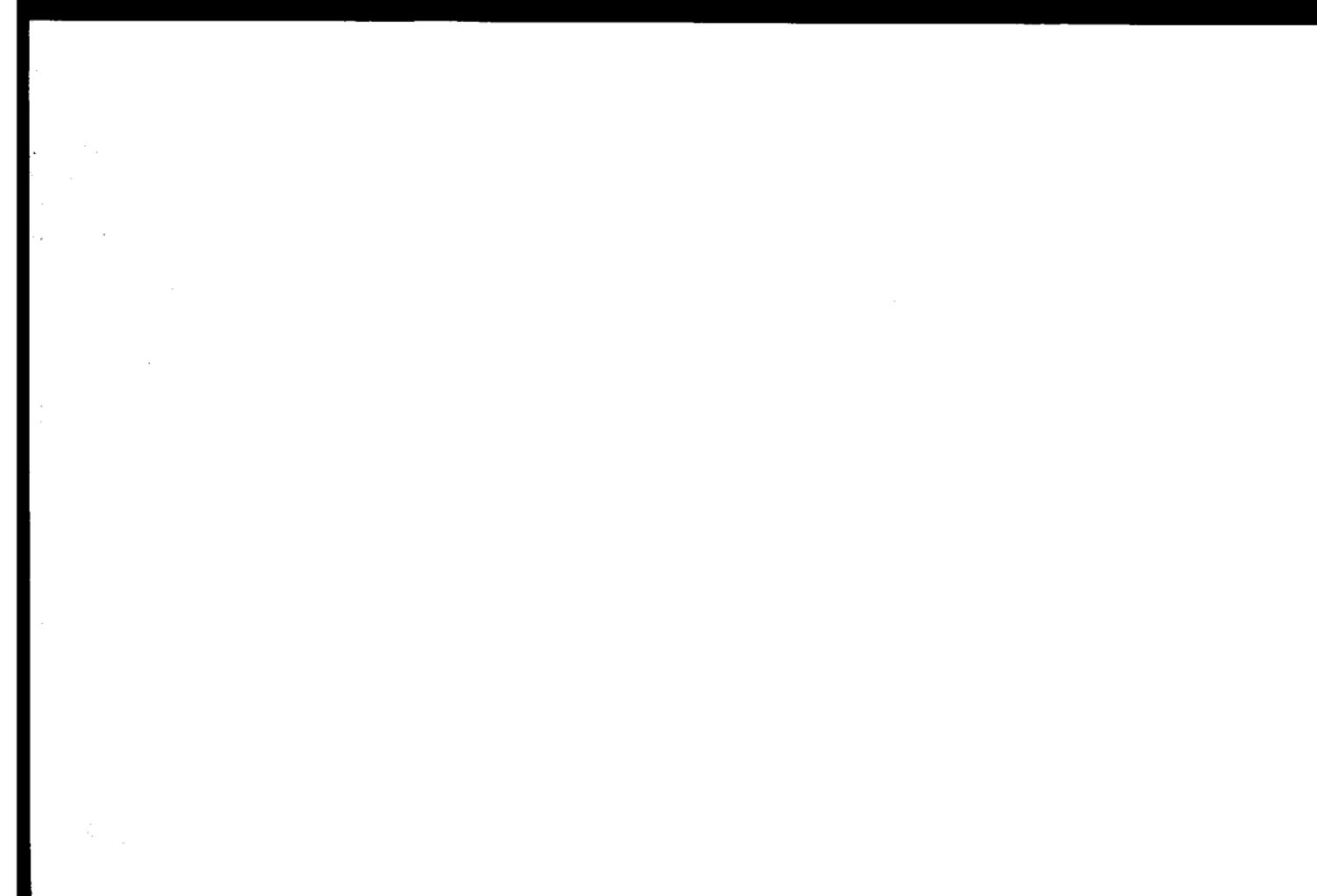
אשר על כן לר' יוחנן ליבא שות חיזב מהתורה להוליך נר חנוכה שאין לו כל וחומר לפיו שיטותו דשבי קשה מובלן, ומוכרכחים לומר כי החלטת חטר לפני ר' יוחנן הוא רק דברנן ואם כן אין מן הצורך שם בכתבה יוליך עוד הפעם.

ולכן ודוקא מר' יוחנן קיבל המימרא דכתבה אין זוקק לה ומשום ר' יוחנן לשיטותו ולית לה האקל וחומר ועיקר ההחלטה היא לזכור הנס לתורה שבעל פה ואין תכלית להוליכה שנייה אחרת שכבתה, כיין ובלאו הכى עם מעשה הוליכה גופה כבר עשו זכר להנט ש היה על דבר תורה שבעל פה. וזה רק בזה.

מפתח הספרים

הצוֹן בצד ימִין הוּא המקוֹר בספר המבוֹא

הצוֹן בצד שמָאל הוּא מסְפַר העמוד בספר



			ברכות
קבר, קכה, קכו	קיד, ב	תו	ח, א
רגל	קטו	קפ	ח, ב
רבב	קב, א	שען	ט, א
רטו	קב, ב	תה	י, א
תוב	קלא	שעה	י, ב
קסו, חיה	קלא, ב	קלו, א	יב, ב
צט	קלו, ב	שען	יב, א
שנו	קמד, ב	שגד	כ, ב
		שלו	לה, ב
		ג	מ, א
קטר	ב, א	יג	ג, ב
ג	ד, א	קפד	
יב	ז, ב		
קסו	כא, ב	רל	שבת
ב	כו, ב	קנא	ד, א
ט	כח, א	שפדר	יג, ב
שנה	כט, ב	תסב	יט, ב
י	לא, א	שצח	כ, א, ב
יא	לב	לאו, קבד	כד, ב
קלחו, קלחו, קלחו, קלמו, קלנו	לא, א	לאב	כה, א
יג	לאב	שצח	כה, ב
לה	נד, ב	יב	כו
שבב	סט, ב	שצח	לא, ב
יא	פ, א	סדו, שצח	ל, א
קלחו	פ, ב	צד	לח, ב
		שסא, שסב	לט, ב
תיז	קנא		מוח, א
טע, באו	דע		סיד, ב
עד, כעד, עג	ה, א	פו	סח, ב
ירינה	ה, ב	רכה	עג, ב
בר	ז, ב	רכ, רטו	עד, ב
שנה, שננו, שט	ז, ב	לה	עה, א
ט, יא, יב, בנו	בע, א	תטו	פור, א
שלו	כדר, ב	תיז	פז, א
שצנג	כח, ב	שעה, תטל	פחה, א
קbatch, קלג, שסן	כו, א	סח	קב, א
תמא, חמוד, תMahon	כו, ב	סח, רטו	קי, א

קען	צט, ב	תמה, תמט, חטן	כו, א
קען	קא, א	קנא, חנב	כו, ב
שכח	קד, א	די, בנה	כח, א
שכט	קו, א	בו, תיב, תמי	כח, ב
קפג	קי, ב	ל	לב
עה	קח, א	מט, שלו, שmag	לה, ב
קנו, קבנה	קד, ב	הה	לה, ב
קה, קם	קטו, א	לא, תיא	לה, א
תו	קטו, א	ט	לט, א
תמו	קטו, ב	ט	לט, ב
שעו	קי, ב	קוץ	מ, א
תלב	קית, א	קיט	מב, ב
תי	קיט, א	מו	מג, א
ט, קיד	קיט, ב	סג, סח, רגנ	מו, ב
קיב, קכוב	קב, א	שצט	נו, א
ט, קטו,תו,תו,תיה,תיג	קב, ב	שצז	נו, ב
		שצט	נו, א
		עו, עה	סג, א
תבא	ח, א	לו, עז, קיד, קכא	סג, ב
קעה, קנפ, ריש	ט, א	קעה, קפב, שעוד, שיעת	סח, ב
שפה, תיב	ט, ב	קסו	סט, א
תלב	יג, א	קו, רטו	ע, א
תבר	פו	פח, צב	עא, ב
תח, תיג	כ, ב	פז, צו, צד	עב, א
קסא	כו, ב	עו, צו, צד	עג, א
קסב, תבא	כו, א	רח	עו, א
תבר	צד, ב	נב, נג	עה, ב
קכח, קמח, קב, קנו	כת, א	תי	עו, ב
קנפה, קנו, קנט	כח, ב	ק	פ, א
קנט, תבא	כט, א	קג, שיט	פב, א
קסו, תב	כט, ב	ק	פ, א
תבא	לא, ב	ק	פ, ב
תבב	לב, א	ק, קא, קפג	פור, ב
קסו	לב, ב	קב	פה, א
קנו	לב, ג	תי	פוא, א
קסג, תיט	لد, א	תח, תיא, תיב	ע, א
תיט, תבא	لد, ב	לו, שט, תב, תיג	צח, א
		לו, תב, תיד	צו, א

רכו	נ,א	יום א
שעת	קעא	ב,א
סדר	תנה	י,ב
רטו	קעא	יג,א
ל	שפָר	טו,ב
לע, קדר	שכָא	לו
רטו	תבה, תל	נו,א
רעה	כְבָא	ס,א
קען	לָא	סוב
מַב	קְסֹו	ס,ז,א
שפה	לָגָא	סוב
קען	לָדָא	ס,ז,ב
לע	קְעָה	ע,ב
טל	קְסֶט	ז,ב
לע	לָלָא	רַמָּא
טל	קְמוֹ	ע,ב
טל	מָא	ע,ח,ב
טל	מָט	פ,ב
	קָשׁ	פ,א,א
	קָעֵר	פ,א,ב
	תָבֵג	פ,ג,א
שטיג	יִגְגָּשׁ	פָה
תבד	תָבֵד	ק,ב
מגילה	קב	
רלט	יַטְבָּה	סוביה
רכר	כָּאַבָּה	ד,ב
תי	לָבָה	ו,א
	קְמָחַ, קְדָר	ט,א
מועד קין	קָצָה	ז,א,ב
שפָא, שְׁבָב, שְׁפָג	קָעֵב	כ,ג,ב
שפָא	קְפָב	כ,ח,א
שפָב	קְצָא	כ,ט,א
שפָב	רְפָחַ, רְצָאַ, רְצָגַ, רְצָחַ	ל,א
	רְצָגַ, רְצָוַ, שְׁדָ	ל,ב
חגיגה	קְלָלַ, קְדָר	לא,ב
שנו	קְצָגַ	ל,ב,ב
	קְצָטַ	ל,ד,ב
יבמות	קְצָטַ	לה,ב
שׂעָא	הָאָרֶג	מ,א,ב
קְכוֹ	זָבָה	מ,ב,א
קְסֹו	כְדָאָרֶג	מו,ב
תָנוֹ	קְפָחַ	מו,א
	קְפָה	

שג, שנב	לב, א	קעא	כו, ב
מיד	לו, ב	רכא	לב, ב
רמ	נו, ב	טו, קג, רלב	לגב, ב
	ט		מ
		סוטה	
שנת	טו, ב	שפא	מג, ב
ד, קסב	טו, א	תנו	מו, ב
רכד, רכבה	כ, א	шиб, תנה, חס	מו, א
תלב	מא, א	מא, רנט	נב, א
		יב	סו
		תנד	עו
		גיטין	עה, א
רבב	ה, א	шиб, שמט	פח, א
רס	ט, ב	רמב	פח, ב
רסו	ז, א	רלח	קיד, א
רעוז	חו, א		
קם, רעד	כג, ב		
רס	כב, א	שעה	ב, א
שמט	כד, ב	שעה	ז, ב
רמן	בו, ב	שו, שעז	ח, א
קבב	כח, א	חטא	צ, א
שו	ל, א	שעה, שפ	צ, א
רפז	לט, ב	שי	ככ, ב
לט	מ	סח	לא, ב
לו	מ, ב	שיא	מ, א
רס, רסטג	סג, ב	שפא	מו, א
רסג	טו, ב	רפז	ט, א
קל	עו, ב	לו, מב	ט, ב
רנו	עט, ב	תש	ק

כתובות

קידושין	קלב	טו, ב
	ז	לב, א
רפא	יג, א	ל, ב
ר	כח, א	פה, א
תט	לו, ב	צ, ב, ב
שכנא	לח, א	
קסה	לח, ב	נזר
שנג	לו	כג, א

קכט	צט, א	שעג	מ
	רפ		נ.ב
בבא בתרא			נ.ב, א
רכיה	ר, א	רנבר	נת, א
תסב	ח, ב	שטו	ס.ג, ב
רכח	כ, א	шиб	ס.ו, א
רכט	כב, ב		
רצחה	מג, א		
ט	עו, ב	יא	
ט	קכג, ב	די	יא, א
שו	קלד, ב	רכט	ככ
שטוח, שיו		לט	ל.א,
בבא קמא			מא, א
שטוח, שיג	ט, ב	שלב, שלג	ס.ד, ב
תלג	יג, א	רפה, רצחה, שא	ס.ו, א
רמ	מב, ב	שב	ס.ו, א
רלה	נה, ב	רצב	ס.ג, ב
תלה	ט, א	רצעב, שמט	ס.ה, ב
שפחה	נת, ב	רפיה	ס.ע, א
צז	סב, ב	ה, ז	פ.ב
תלט	סג, ב	רפא	קו, א
רפ, רפא	עב, א	רפא	קי, א, ב
תנע	עד, ב	רפב, רפט	קי.ו, א
רט	עו, א	קפב, רצ	ק.טו, א
רכו	קיג, א	רצחה	ק.טו, א
בבא מציעא			
שםה, שט	ג, ב	שה	ו, א
שיט, שכא	טו, א	רמב, שמט	י, ב
רכר, רכח	כב, א	רבב, רנג, רנבר	יא, ב
	רצחה		כ.א,
שבועות			כה, ב,
קעה	יג, א	ש	כו, א
תלה	טו, ב	רצנו	כו, ב
шиб	ל, ב	שן	מו, א
זרה	עבדה	רצן	נו, א,
קא	שם	שם	פ.ח, ב
	ס.ו, שפח	יא, א	צ, א

שבע	רכה	יא,ב
רכו, רכט	יב	טו,א
קסו	קו,ב	טו,ב
שלד	נו,ב	לב,א
קנב	לא,א	מו,א
קדר	לא,ב	סו,ב
מג	לו,א	
רפוא	מו,א	
שבד, שלה	נת,א	זבחים
פ, פדר	נט,ב	ח,ב
שכבה	סדו,א	י,ב
שלד	קעד	יא,ב
שלב	עה,ב	יב
שלד	עוז,ב	כת,ב
עה	פא,ב	לב,א
רעה	פר,א	לה,א
קסו	פר,ב	עט,א
עב, עה	פה,א	צא,ב
תמט	רלא	צדר,ב
מח	קח,א	זה,ב
תמו, תמט	קט	צו,א
של	קיב,ב	מנחות
שבד	קיג,ב	כו
קסט	קוט,ב	כו
של	קב,א	מו,א
רפג	קלר,א	סוו,א
רטט	קלחה,א	עו,א
שבד	קמא	שב, א
	שמעו	עה,א
	שמעה	צו
	שמעו	צח
	שמעו	צט,ב
בבורות		
תלה	קיד, קכא	חולין
שלוח	קיד, קכא	ד, א
שבד, שלג	וד, א	יב, ב
שבד, של	ז, א	יג, א
שכו	ז, ב	
ר	כב	
רמאל, רטא, רנג	כו, א	
	רכו	

		פסחים	tab	ערכין יג, ג
תיז	ד, ר	צנ	צנ	תמורה ב, א
		שכ	שכ	ד, א
		של, א, שנ	של, א, שנ	ג, ב
רמות, רנא	ט, י	שמט, שב, שנא	שמט, שב, שנא	ט, א
רכיה	ה, ז	שנא	שנא	י, א
		గרים	שג, שנא	כ, ב
		לְג	שמט	מ, ב
תנת		שכד	שכד	ל, ב
		תחמה	תחמה	ל, ג, ב
עב	ב, ג			
		ערכין	תכח	כריות יג, א
מב	ו, ט	שט	שט	יב, א
		קעד	קעד	יג, ב
		קדר	קדר	יד, א
קלא	ז, ג	סדר, צח, צו	סדר, צח, צו	יט, א
		מקוונות		מעילה יג, ב
שגע	ז, ג	קללה, קמיה	קללה, קמיה	כדר, ב
שם	ז, ה	שח	שח	
שסא	ח, ג			נדיה כב, ב
ר	ט, ה			לב, ב
		תלה	תלה	מו, ב
		רדר	רדר	ג, ב
		רמב	רמב	סוב, ב
		שלא	שלא	
שגען	ה, ד	ד, קנע	ד, קנע	
רכר	ו, א			
רכר	ו, ח			
תיז	ג, ד	ה' תשובה	ס	משניות כלאים יג, א
		ה'		
		קריאת שמע		
תיז	א, ג	תחמה	תחמה	עללה ג, ה

	ה' חמץ ומיצה	ציצית	ה'
שלח	א, א	קמץ	א, א
מה	ו, א		
כה	א, ח		
עד	ב, א	קפץ	ב, יד
ח	ד, א	נה	ג
ח	ד, ד	שש	ו, ה
לו	ד, ה		
לא	ה, ב		
מה	ו, א	צו	א, ח
קט	ו, ג	רלא	ח, ב
תעו	ז, א	רכב	ט, ג
קייג	ז, ב	רכ, רכא	טו, ג
כבב	ח, ג	סו	ט, יד
כבב	ח, ג	סו	יב, א
כבב	ח, ח	קדר, קסן	כא, א
		שסדר	כג, ח
		שסן	כט, א
קס	א, א	שסט	כט, ט
קלג	א, ג	רבָּב	כט, טו
קנט	ב, ד		
קנט	ב, ה		
קסג	ב, א	סו	ח, ח
קינה	ד, ד	סו	ח, ט
	ה' שופר		ה' עירובין
		שסן	ה'
		שסט	ח, ח
		רבָּב	ח, ט
	ה' לולב		ה' שביתת עשור
קצד	ח, ח	קעה	א, ד
קצד	ח, ה	רמב	א, ה
		קווע	א, ו
		תנד	ב, ט
תלו	ב, ב		
	ה' תענית		ה' יו"ט
תבד	סך		א, ט
תבד	רכ		ג
תבד	רייט		ד
קפג	הו, סך		ו, א
		שפוא	ז, טו

שלח	ג. א.	ה' אישות	ה
שלא	ג. ב.	רפיה	ה. ג
שלח	ג. ג.	רנג	ו. א
שלא	ג. ד.	מא	ו. טז
שלב	ה. ט.	מא	ז. אי
שלו	ז.	מא	ז. ביב
מה	ט. ג.	מא	ט. ט
של	י. כב.	שי	
תנבר	יד. יד.		
תמדו	טו		
מה	טו. ב.	ה' גירושין	אי.
שלו	טו. ד.	רעוד	ב. ח
ח	טו. טו.	רסג	ג.
תמונה	טו. כב.	רנט, רנטה	ג. גו
תמו	טו. כד.	רנט	ג. טיט
		שעכט	ר.
		מא	ו. ג
שלד		רבב	ו. ד
		רשה	ו. ת. א
		מא, מדר	ט. בכה
שעד	א. ג.	ה' שבועות	
		רכחה	
			יבום וחוליצה
			ב. טז
קע, שעד	ג. ט.	ה' נדרים	
		קלט	
			נערה בתוליה
			א. ז
רמב	ה. א.	ה' נירות	
מה	ה. ג.	שב	
			סוטה
			ד.
מב	ג. בט.	ה' ערכין	
שן	ו. לד.	רכחה	
ל	ז. יד.		איסורי ביאה
טו	א. ג.		ג. ט
רמ	י. לא.		י. ז
		ה' כלאים	י. ג
		תסא	י. חמ
		תנו	
		תס	
			ה' מabaloth אסורות
			ב
צד	ו. י.	ה' תרומות	
		תבט	

	עborת יום הכיפורים	רמה	יב,טו
תבה	ה,כה	רמט	יב,כ
		רמט	יב,ב,א
	מעילה		
קכח	ה,טו		ה' מעשרות
קכח	יג,ג	שז	ג
	ה' קרבן פסח		ה' מעשר שנין
פר	א,ה	תג	יא,יא
תיא	ה,ה		
קט	ח,ב		ה' שmittah ויום נובל
קט	ת,ג	קסא	י,יא
ג	ח,ה	קסא	י,יב
ט	ח,ז		
ט	ח,ח		בית הבחירה
ט	ח,ט	רכה	אי,ז
ל,ק	י,א		
ק	י,ב	תכת,תבט	כלל המקדש
קו	י,י	תלא	ב,ח
	ה' שגגות	רכו	ג
צו	ב,ז		ט
כח	ב,ח		
צא,צג	ב,יב	תבט,תלא	ביאת המקדש
צג	ב,יג		ג
סח	ה,ח		
צו	ז,יא	שבט	היסטוריה מוחבח
סה	ח,ח	נ	ג,יג
שלו	יג		ה,א
		רכו	
	ה' תמורה		מעשה הקרבנות
שנא	א	תג	ח,ב
שמט	א,ט	שמעד	א,ט
		שמעז	ז,כ,א
	ה' מקומות		ח,ב
ח	ב,ט		
ד	ב,ט	קיט	טוטלי המקדשין
שטו	ז,ה	שיט	ה
שטו	ז,ח	ק	ית,ט

קפר	קפר, ה	שנו	ו, ג
קמה	דר, ח	שנו	ז, ב
שצט	די	שנות	ס, א
שכה	רטו		
רכו, רכט	רב		
רלה	רגע	רצא	ה' גניבת
שסט	רעא		ה, ג
רלה	שיד		
תמו	שיה	שג	ב, ח
ט	שיה, ה	רצח	טו, ד
רב	שב		
רט	שכה		
שסא	שכו, א	מב	ה' מכירה
שסד	שכו, ב		ב, ט
שסדר	שכח, ח		
רלא	שם, יב	מ	ה' מלאה ולוּה
רמנג	שםג, א		ו, ד
רלה	שםגר		
קלות	שטע, ה	שען	ה' אבל
יב, קלחות	שפוח	רמנג	א, א
י	תט, ז		ג, ב
ב	תי		
תמו, תמה	תמב, ה	של	ה' מלבים
רינה	תמב, י	שפח	ט
ל'	תסב	תסא	י
קעו	תעה, א		ג, ג
קב	תעה		
קנה	תעה, ד		
קטן	חפב		
רט	תקא	קדמד	או"ח
רט	תקן	קיט	יא
shed	תקיא, ג	רלה	כד
סוד	תקכו, א	קנט	לט, א
סוד	תקמו	קנא	ס. ד
שעיה	תקמו	תכח	סב
שפוג	תקע, ט	רכד	קל
קעו	תקפו, ה	תלה	קבר, ה
קמט	מה		קט
			קסחת, יג

טור ושו"ע

רפו	כתר	קפג	תרחה, א.
שעה	לד	קעו	תיריבי,
שענו	סב	קצח, קצח	תחלח
שעה	סד	קען	חולטן,
שעה	פא	קצט, רא	תרמתת, ה
רעה	קבג	קפה, קפח	תרסח, א.
רעה	קדר	רט	תרעג
רעת	קכח	שכח	תרפהו,
רסוד	קכו, ג	שכח	תרעה, א.
רע, רעה	קכו, ה		
רסוד	קללא, א		שו"ע יורה דעתה
רמן	קלב	רלה	א, בז
רטט	קלב, ב	שללה	ד
רטט	קללו, רץ	שנה	נא, טו
רע, רעה	קמבד	רנג	ס
רעה	קמבי, יוו	של	עט
רנתה	קמה, ה	שללה	עט, א
רנחת	קמנוב	קלחו	פָא
רנתה	קן	תמה	פּו
קם	קסה	קי	צָח
		רי	צַט
		תלה	קְמָה
		תלה	קְנָא
		רבב	קְסָח, בג
שטו	ליג, ג	ג	קְבָחָה
רגע	לב, ב	שנו	רא
רמא	קפא, א	שנו	סָא, בָּז
רבב	רגא, א	קמל	רָבָא, יג
רבב	ראי	תנו	רָסָח
רצט	רלט, א	רלה	רְעוֹ
רצח, רצט	רטט	רכך	רְפָבִיב
רצט	רט	רט	שְׁכֶר
רצט	רס, מג	רמט, רנג	שְׁלָא
רצחה	רסב	רמב	שְׁעָגָא
רצט	רסב, א		
רפּו	רסב, ג		שו"עaben העזר
רגע	רסה	רפּה	כְּחָבֵב

		שבת	ר מג	שמט, ג
טו		ב, א	רפח, רכוב	ש נג
שעג		פטיז	רצו	ש נג, א
רכא		פייט	רפוא	ש סא, א
			רפט	ש סא, ד
		פסחים	רפט	ש סא, ה
קייז		פ"ז	רצ	ש סא, ז
		סוכה		זוהר
קפח		ד, א		
קסו		ה, א		פרשת אמור
			קעה	
		מגילה		
שפוג		א, ד		מדרש רבה
שמעון		פ"ב		
				דברים
		נדרים	שפחה	א, יי
שע, חלו		ג, ב		
רמב		יא, ג		ירושלמי
		נזיר		ברכות
שנא		פ"ב	שע	פ"ח
		קידושין		דמאיו
רפה		ב, א	רימה	ו, ב
רמב		ב, ט		
				חלה
		תוספותא	קיא, קנג	א, א
		פסחים		ביבורים
פו		ה, ד	קצו	א, ב
קיה		י		
		תוס' רא"ש	שו	תרומות
			רפג	א, א
		פסחים		ו
קטן		קיד		

חידושים הרשב"א מהר"ץ חיות

שבב רץ תלט	נדרים לא,ב בב"ק טה,א הוריות ח,ב	רב,RSA רפ שי	גיטין כב,א קידושין כ,ב חידושים הרמב"ן
פז	פסחים ע,א,ב	ריצה	יבמות פו,ב בב"מ כו,א
			חידושים ריטב"א

הגהות הרש"ש

סד שבב סדה	שבת ה,ב לא,ב גע,א צג	רלא ריצה	יוםא ח,א יבמות לד,א
קייג	פסחים קטו	תמונה	בב"מ טו,ב
צט	טוכה טא	רשותה זרה	טוב עג,ב
שו	נדרים לו	תמונה	גמוקי יוסף
שו	בב"מ ו,א	קבט	נדרים טו,ב
שלד	חולין צא,א	סה	בב"ק כב,ב

שׁעָם	קְזַן	שָׁנָה	תִּמְרוֹרָה ז. ב.
יא	סֻוְבָה לֵה, אֶ	שְׁנָדָר	מְקוֹאוֹת ז.
רָעֵט	גִוְטִין כְּדָר		תוֹס' יוֹ"ט מְקוֹאוֹת ז. ג.
	מְנַחַת חִינּוֹר	שְׁכוֹ	
שִׁיא	א		פְּנִירִיה וּשׁוּעָת
קָא	ח		
קֻעה	ט		
רָלָא	לֵב		מְסֻחִים
עַג	פַט	תְּגִנָה	כָּא, ב.
רַבּוֹ	קָא	תְּמוֹז	כּו, א.
קַכְט	קְכוֹ		
סָגָרְל	רִצָח		גִוְטִין
ל	שְׁפָוָה	רָסָת	יְט. א.
קַפְבָּ	שִׁיג		
		רָפָ	קִידּוּשִׁין ג. ב.
			טוֹרֵי אָבִן
רַמִּ	כָּלְבִ' תְּשִׁיחָ		רָאשֵׁ הַשָּׁנָה
			יְג.
	שׂוֹ'ת הַרְדּבָּ'	תְּלֵב	
קָס, תְּבוּ	ח"ה אֱלָפְתַ' לִנְזִי		מְגִילָה
רַלְבָּ	ח"ה תְּשׁוּבָה רָמָ"ח	תְּבָ	כְט.
	שׂוֹ'ת אֲבָנִי צְדִיק	שְׁפָבָ	חֲגִינה
רַע	סִ' בָּנו		ט. א.
	שׂוֹ'ת בְּנֵי יְוָנָה		חַתְּם סּוֹפֵר
רַבְתָּ	סִ' רָפָב סְעִיף יְרִיאָ	צָה	שְׁבָת עוֹה

	ח'לך אבה"ע	ר'סג ק'ם	ש'ו"ת בית אפרים
	יא פה	ר'ל ש'ז	ס'א ס'ו
	ח'לך יי"ד		ש'ו"ת בית שערין
קמיה	ס'ט	ק'פג	כ'ת
קב	צ'ו	ר'יט	ר'מ
שבוג	ר'רד	ק'כו	ר'עה
תסא	ר'נג		
ר'ל	ר'סב		
רכ'ה	ר'סד	מ'א	ס'ר טז
רכ'ה	ר'סז	ש'נד	יז'ד ט' ק'ה
שנ'ג	ש'נא		
	ח'לך חו"מ		ש'ו"ת דברי חיים
ר'פ	קל'ב	ס'ז	או"ח סי'ו
	ש'ו"ת טוב טעם ודרעת		ש'ו"ת חכם צבי
רכ'ו	ר'לט	ק'ם ש'סוא ק'עא	א יא קי
	ש'ו"ת לבושי מרדכי		ש'ו"ת חוק יעקב
ש'ם	ח'לך יי"ד	ש'בו ק'נה	תס'ז תעה, ר'
	ש'ו"ת מהר"י ענול		ש'ו"ת חותם סופר
ש'סוא	ע'א		
	ש'ו"ת מהר"ם שיק		ח'לך או"ח
ר'		ר'בה ק'ג ת'גה ר'לט	ל'ג מה עט מ'ג צ'ט
רכ'ו		יא ק'יד רו	קר ק'ח
ק'מא		קסד ק'נא ק'מא	ק'טו ק'עב
כ		ר'כה	ק'פ
צ'ה		ר'גה	שה

שׁוֹתֶת אֲרִיה		שׁוֹתֶת מַהְרָ"ץ
קְפָּה	שׁ	רֵעָה
רִנְדָּה	עׁ	
מָם	קׁ	שׁסָא
שׁוֹתֶת שְׁבּוֹת יַעֲקֹב		מַהְרִיָּק
רְכָרָה	רְלָחָה	אׁ
	רְמָטָה	צׁ
	לְדָהָה	בׁ
	לְגָהָה	כָּאָה
שְׁמוֹן	שׁסָאָה	כָּדָה
	שׁסָאָה	כָּהָה
	שׁסָאָה	כָּנוֹן
	רְבָה	אָנָה
שׁוֹתֶת תְּשֵׁבָ"ץ		חָלֵק יוֹ"ד
רְכָה	תְּנִדָּה	לָלָה
	תְּלִחָה	קְמָה
סְדֵרִי טְהֻרָה		שׁוֹתֶת פְּנִים מְאִירּוֹת
שׁסָאָה	סִ' קְצֹזְקָ"ט	חָגָג
שׁסָבָה	סִ' קְצֹזְקָטָ"ז	תְּשׁוּבָה יִטְ
חָה	סִ' קְצָחְסְקָבָ"ג	תְּשׁוּבָה מַנוֹּוּ
צְלָחָה		שׁוֹתֶת רַעְקִיבָא אִיגָּר
עָד	דְּפָה	סִ' הָ
	רֵעָה	

