

פרק כלל גדול

שגגות

שבת ושבת גם על מלאכה אחת, והיינו שבשגגת שבת יש גם צד קל וגם צד חמור, דמצד אחד הרי הוא חייב על הרבה מלאכות רק חטאת אחת, אבל מצד שני הרי הוא חייב על כל שבת ושבת אפילו כשעשה אותה מלאכה.

והנה הרמב"ם סובר דלא כרש"י בשני דברים, חדא דס"ל שגם היכא שהוא יודע שהיום שבת, אבל יש אצלו שגגת מלאכה, וכפל אותו אב בשגגת מלאכה בכמה שבתות, הרי הוא חייב חטאות כמנין השבתות, כי ס"ל שהטעם לחייב על כל שבת ושבת אינו משום שהימים שבינתיים הם בגדר ידיעה, אלא משום שכל שבת ושבת חשיבא בגדר גוף בפני עצמו, אבל היינו רק אם עשה בכל שבת ושבת ציור שונה של אותו האב, וכגון שזרע בשבת אחת ונטע בשבת השני' והבריך בשבת השלישית, אבל אם עשה אותה מלאכה ממש בכל שבת ושבת, אין השבתות מחלקות, אלא הרי הוא חייב רק חטאת אחת על כל השבתות שעשה בהן את המלאכה. מיהו רש"י לא חילק בזה, ומבואר דס"ל שהיכא שזרע שבת, זרע ונטע והבריך, הרי הוא חייב רק אחת על כל השבתות.

ועוד סובר הרמב"ם דהיכא שאינו

דף ס"ז ע"ב

(א) היודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל שבת ושבת.

עי' ברש"י שפי' שהכוונה היא שהוא חייב רק חטאת אחת על כל שבת, ולא על כל מלאכה ומלאכה, כי בכל שבת יש אצלו רק שגגה אחת, דהיינו מה שלא ידע שהיום שבת, והרי הוא חייב על כל שבת ושבת כי אמרינן שהימים שבינתיים הם בגדר ידיעה וכמו שביאר רש"י שאי אפשר שלא שמע בימים שבינתיים שאתו היום הי' שבת. ושוב תנן שאם הוא יודע שהיום שבת, רק ששגג במלאכות הרי הוא חייב על כל מלאכה ומלאכה, ופירש"י דהיינו אפילו אם כפל אותן מלאכות במשך הרבה שבתות, דגם בכה"ג הרי הוא חייב רק חטאת אחת על כל מלאכה ומלאכה, כי לא נודע לו באמצע שהמלאכה אסורה, וז"ל לשון רש"י, ואע"פ שחזר וכפלה בכמה שבתות, כולה חדא שגגה היא, דהא לא נודע לו בינתיים (שהמלאכה אסורה), ולענין שגגת שבת הוא דאיכא למימר ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק וכו' עכ"ל, ומבואר מדבריו שבשגגת שבת חייב על כל

ש יודע שזה שבת, ועשה אותה מלאכה ממש במשך כמה שבתות, הרי הוא חייב רק אחת, ודלא כרש"י שסובר שהשבתות מחלקות.

ובסיכום, לפי הרמב"ם היכא ששגג במשך הרבה שבתות אין חילוק בין שגגת שבת לשגגת מלאכה, אלא הכל תלוי באם עשה מלאכה אחת ממש או אם עשה ציורים שונים של האב, דהיכא שזרע וזרע וזרע חייב רק אחת ואין השבתות מחלקות, גם בשגגת שבת, ואם זרע ונטע והבריך הרי הוא חייב על כל שבת ושבת ואפילו אם ידע שהיום שבת. ולפי הרמב"ם העובדא שאינו יודע שהיום הוא שבת גורם רק דין אחד והיינו שאם עשה הרבה מלאכות הרי הוא חייב רק חטאת אחת.

וז"ל בפ"ז מהל' שגגות ה"ח וה"ט, עשה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת בשבתות הרבה, בין בזדון שבת ושגגת מלאכות, בין בשגגת שבת וזדון מלאכות, חייב על כל מלאכה ומלאכה, כיצד ידע שהיום שבת וזרע בו מפני שלא ידע שהזריעה מלאכה, וכן בשבת שניי' ידע שהוא שבת ונטע בה מפני שלא ידע שהנטיעה אסורה משום מלאכה, וכן בשבת שלישית הבריך מפני שלא ידע שההברכה מלאכה, חייב על כל אחת ואחת אף על פי שהיא מעין מלאכה אחת, מפני שהשבתות כגופין מוחלקין. שגג שהיום שבת וזרע בו והוא יודע שהזריעה מלאכה, וכן בשבת שנייה שכח שהוא שבת ונטע בו והוא יודע שהנטיעה מלאכה, וכן בשלישית שכח שהוא שבת והבריך, אף על פי שידוע שההברכה מלאכה הרי זה חייב

על כל אחת ואחת, שהימים שבין שבת לשבת הרי הן כידיעה אחת לחלק עכ"ל. ומהנ"ל יוצא שהרמב"ם מחלק בין שני ציורים של אב אחד לבין אותה ציור עצמו. והנה בדרך צ"ו ע"ב מיייתנין שרבי אליעזר סובר שחייבים על תולדה בפני עצמה גם במקום אב, דהיינו שחייב גם על האב וגם על התולדה אפילו בהעלם אחד, כמו שחייבים על שני אבות שתי חטאות אפילו בהעלם אחד, וכתב הרשב"א שם שמודה ר"א שאם דש שתי פעמים הרי הוא חייב רק חטאת אחת, וכתב התוצאות חיים בסי' ו' אות ב' שלפי דברי הרמב"ם הנ"ל י"ל שסובר הרשב"א כהנ"ל רק בדש ודש אבל היכא שעשה שתי מלאכות מעין מלאכה אחת, כגון זרע ונטע, סובר רבי אליעזר שהוא חייב שתיים כמו בתולדה במקום אב [ועיי"ש באות ג' שתמה על הרשב"א דהא בכריתות דף ט"ו ע"א פליגי רבה ורב יוסף בענין אם רבי אליעזר מחייב על קצר וקצר שתי חטאות (רבה) או רק חטאת אחת (רב יוסף)].

דף ס"ח ע"ב

(ב) אבל לא שכחה מאי, חייב על כל מלאכה ומלאכה.

הטעמים לומר שאם אינו יודע שהיום שבת שחייב על כל מלאכה ומלאכה.

הנה הגמ' כאן סברה שרב ושמואל אמרי תרוייהו שכל השוכח עיקר שבת איירי רק בתינוק שנשבה, ושלפ"ז יוצא מהמשך המשנה שאם הוא יודע עיקר שבת

רק ששכח שהיום הוא יום שבת ועשה מלאכות הרבה הרי הוא חייב על כל מלאכה ומלאכה. ולכאורה קשה להבין סברת הדבר, דהא בכה"ג אין כאן הרבה שגגות של אומר מותר, דהיינו שגגה על כל מלאכה ומלאכה, כמו היכא שחשב שמותר לעשות את אותן מלאכות בשבת, אלא שגג רק שגגה אחת, דהיינו שהיום הוא שבת, וא"כ למה יתחייב על כל מלאכה ומלאכה.

והנה להלן בע"ב מסקינן שבאמת רב ושמואל אמרי תרוייהו שלא רק תינוק ונשבה, אלא גם מי שהכיר עיקר שבת ושכחה הרי הוא חייב רק אחת, והיכא שיודע עיקר שבת רק ששכח שהיום הוא שבת הרי הוא חייב רק אחת על כל שבת ושבת, ורק היכא שהוא יודע שהיום שבת רק ששכח את המלאכות הרי הוא חייב על כל מלאכה ומלאכה, ובדף ע' ע"ב בעא מיני רבא מרב נחמן העלם זה וזה בידו מהו, דהיינו ששכח שהיום הוא שבת וגם שכח את איסור המלאכות מהו, האם אזלינן בתר השגגה ששכח שהיום הוא שבת וחייב רק אחת, או האם אזלינן בתר מה ששכח את המלאכות וחייב על כל מלאכה ומלאכה, אבל הא פשיטא שהיכא ששכח רק שהיום שבת הרי הוא חייב רק חטאת אחת, וכן הסברא נותנת דהא יש כאן רק שגגה אחת, וא"כ איך מתוקמה מצד הסברא מה שיוצא מהמשנה לפי הס"ד דהיכא ששכח שהיום הוא שבת הרי הוא חייב על כל מלאכה ומלאכה.

ונראה שבאמת גם היכא ששכח שהיום הוא שבת ומשום כך עשה הרבה מלאכות, יש כאן גם הרבה שגגות של אומר מותר

לגבי המלאכות, כי הוא אומר על כל מלאכה ומלאכה שמותר היום לעשות את המלאכה, רק שהטעם למה הוא אומר מותר הרי זה כי שגג שגגה אחת בהמציאות כי חשב שהיום אינו שבת, ובכה"ג אזלינן בתר השגגה המקורית שהיא רק שגגה אחת, ומעתה י"ל שלפי הס"ד סברנו שהתורה לא חייבה על השגגה המקורית שהיא שגגה אודות המציאות של מהות היום, שגגה זו גרמה את העבירה, אלא התורה חייבה על הטעות בדין שיצאה מהטעות בהמציאות, ומש"ה סברה הגמ' שחייבים מניין חטאות כמנין הטעויות בדין שיצאו מהטעות בהמציאות, ומש"ה הרי הוא חייב על כל מלאכה ומלאכה.

מיהו הנ"ל אמרינן רק כשטעה בהמציאות בזה שלא ידע שהיום שבת אבל היכא שטעה בעיקר שבת, שזהו טעות בדין, א"כ בכה"ג הרי הוא חייב רק חטאת אחת, ולא אמרינן שחייב על הטעויות הרבות בדין שיצאו מזה דהיינו הטעויות על עשיית המלאכות.

מיהו בריטב"א כאן ראיתי ביאור אחר וז"ל, וי"ל דמסברא הוה אתינן למימר הכי, דחזינא דהאי תנא כל היכא דמסיק בידיעה טפי, מסיק דרגא דחויב חטאת, דהא מפליג בין מי שלא הכיר בשבת מעולם למי שהכיר בה ושכחה לגמרי, שזה אינו חייב אלא חטאת אחת, וזה חייב על כל שבת ושבת, וכיון שכך היא הנותנת דאיך דאית ליה ידיעה בשבת טפי שידע שבת ולא שכחה (רק שלא ידע שהיום הוא שבת) דנחלק בחיוב חטאת דליחייב על כל מלאכה ומלאכה, הילכך אי סבירא ליה

דלא מחייב אלא על כל שבת ושבת הוה ליה למתנייה בהדיא עכ"ל.

וכעיקר סברת הריטב"א איתא בבעל המאור על האיבעיא של העלם זה וזה בידו מהו, וז"ל, בעא מיניה רבא מר"נ העלם זה וזה בידו מהו, פי' שאינו יודע שהוא שבת ועשה מקצת מלאכות, וגם אינו יודע שהן הן מלאכות האסורות בשבת מהו, א"ל הרי העלם שבת בידו ואינו חייב אלא אחת, פי' לפי שאנו רואין במשנתנו שכל שידיעתו מתמעטת, חיובו מתמעט, ואף זה שהעלם זה וזה בידו דין הוא שלא יתחייב יותר מן היודע עיקר שבת, שהרי נתמעטה ידיעתו פחות ממנו, ואין להוסיף חיובו יותר ממנו, וכי קתני היודע עיקר שבת שהוא חייב על כל שבת, רבותא קמ"ל, דאפילו האי דאית ליה ידיעת כל המלאכות, אינו חייב אלא אחת על כל שבת ושבת, וכ"ש כשהעלם זה וזה בידו, א"ל אדרבה הרי העלם מלאכות בידו, פי' דקרבן דחייב רחמנא אמאי אשגגות, כ"ש האי דנפיש ליה שגגות, שבת ושגגות מלאכות, וכי קתני במתני' היודע שהוא שבת חייב על כל אב מלאכה ומלאכה רבותא קמ"ל דאפילו האי דלא שגג בשבת נפיש חיובי', וכ"ש זה ששגג בזה ובזה עכ"ל.

מותר אינו נחשב אנוס. מיהו צ"ע דהא מה שהאומר מותר לא מיקרי אנוס הרי זה כי אמרינן שהי' לו ללמוד ולא למד, אבל בתינוק שנשבה אי אפשר לומר כן. מיהו אם איירי שהוא יודע שהוא יהודי י"ל שהי' לו ללמוד ולחקור אחר יהדותו. ועכ"פ הרמב"ם בפ"ב מהל' שגגות ה"ו כתב ציור שבכלל אינו יודע שהוא יהודי וז"ל, כיצד תינוק שנשבה לבין העכו"ם וגדל, והוא אינו יודע מה הם ישראל ולא דתם, ועשה מלאכה בשבת, ואכל חלב ודם וכיוצא בהן, כשיודע לו שהוא ישראל ומצווה על כל אלו, חייב להביא טטאת על כל עבירה ועבירה, וכן כל כיוצא בזה עכ"ל.

והנה תוס' הקשו עוד על רש"י דהא בגמ' מבואר שטעמיהו דר"י ור"ל הוא משום דס"ל כמונבו והרי מונבו יליף לה מקרא. מיהו י"ל שרש"י סובר שאתי קרא וקמ"ל הסברא דחשיב אנוס. והא דס"ל לרש"י כן, הרי זה כדי ליישב את קושיית תוס' בסוף העמוד למה מונבו אינו ממעט מהדרשה שלו גם הכיר ולבסוף שכח שגם בכה"ג יהי' פטור, ועל זה מתרץ רש"י כי כהאי גוונא לא חשיב אנוס.

ד) תד"ה וחייב על הדם אחת.

וז"ל, אך קשה לרשב"א דמאי איצטריך תו לאשמעינן ולמיתני ועל החלב אחת עכ"ל. והנה בחולין דף ה' ע"ב אמרינן שפליגי ת"ק ורבי שמעון אם מומר לאכול חלב מביא קרבן על הדם, דת"ק סובר שאינו מביא בגלל הדרשה של מע"ה פרט למומר, אבל רבי שמעון סובר ששפיר מביא כי על הדם הרי הוא שב מידיעתו,

ג) ורבי יוחנן ורשב"ל דאמרי תרוייהו דוקא הכיר ולבסוף שכח אבל תינוק שנשבה בין הנכרים וכו' פטור.

בענין אם תינוק שנשבה פטור משום אנוס או מגזירת הכתוב.

פירש"י שהוא פטור משום שהוא נחשב אנוס. ותוס' חולקים עליו והוכיחו שאומר

"שטעה", ואולי כוונתו היא דלא כהנ"ל, אלא הרי הוא מונה מהיום שטעה אפילו אם לא נודע לו ולא שם טעותו אל לבו עד היום.

ועי' בשפת אמת כאן שכתב וז"ל, פי' רש"י מיום ששם אל לבו שכחתו, ואפשר דדוקא כשיודע שביום הקדום לא עשה מלאכה ולכן יכול לחשוב אותו היום לשבת עכ"ל. ומדבריו מבואר שהבין שהיום הוא היום הראשון שנכנס לספקו, ושהוא יודע שאתמול ידע שפיר איזה יום בשבוע הוא, ולכן כשאומרים לו לספור מהיום ולהניח שהיום הוא יום ראשון בשבוע, צ"ל דאיירי שלא עשה מלאכה אתמול, כי אם עשה מלאכה, והרי הוא יודע שאתמול ידע איזה יום הוא, א"כ בע"כ שאתמול לא הי' שבת, אבל לפי דברינו שעכשיו הוא מבין שכבר מכמה ימים לא ידע איזה יום הוא, א"כ הוא יודע שגם אתמול הוא לא ידע איזה יום הוא, וא"כ מהו הנפ"מ אם עשה אתמול מלאכה או לא, הלא אפילו אם עשה מלאכה יכול להיות שהי' שבת ולא ידע, ואפילו אם לא עשה מלאכה אין ראי' מדבר זה שהי' שבת (מיהו אם הוא זוכר כמה ימים עברו מיציאתו, אמרינן שאותו יום לא הי' שבת, ולא אמרינן שאולי כבר אז לא ידע שהי' שבת, כי רש"י כתב שאנו מניחין שלא הי' שבת כי בהיותו בישוב אינו טועה).

ואולי זהו מה שהכריח רש"י לפרש שהוא יודע עכשיו שכבר כמה ימים אינו יודע, כי אם אתמול ידע, ורק היום אינו יודע, א"כ צריכים לומר כהשפת אמת שאתמול לא עשה מלאכות, והרי קשה מאד לומר שלא עשה שום מלאכה כלל

וכתבו תוס' שם בד"ה מעם הארץ וז"ל, ועוי"ל דדוקא בחלב ודם פליגי, לפי שהם שוין, שיש כרת בשניהן, ועולין לגבוה, ונאמרו בלאו אחד כל חלב וכל דם לא תאכלו, דלת"ק חשיב ליה מומר לאותו דבר כאילו הוא מומר לדם עצמו, ואינו מניח (פי' אינו מונע את עצמו מלאכול דם) בשביל האיסור, אלא משום דנפשו קצה לאכול דם, אבל מומר לאחד משאר איסורים פשיטא דמביא קרבן על הדם, ולר"ש אפילו מומר לאכול חלב מביא קרבן על הדם עכ"ל, ולפי דבריהם י"ל שתני שחייב על הדם אחת ועל החלב אחת כי הו"א שחייב רק אחת כי חשיבי כחד איסור מהטעם שכתבו תוס' שם. מיהו אכתי לא מוסבר למה הוסיפו שעל ע"א אחת.

דף ס"ט ע"ב

(ה) מונה ששה ושובת יום א'.

ופירש"י וז"ל, מיום ששם אל לבו שכחתו עכ"ל. הנה חזינן שלא כתב מיום ששכח, ואילו הי' כותב כן הי' משמע שאם היום שם אל לבו שבעצם כבר כמה ימים עברו שלא ידע איזה יום הוא, רק שלא שם אל לבו עד עכשיו, הרי הוא מונה מהיום שהוא מבין שמאותו היום לא ידע איזה יום הוא, ולכן כתב מיום ששם אל לבו שכחתו, כלומר שאפילו אם הוא שם אל לבו שכבר שכח מלפני כמה ימים, בכל זאת הרי הוא מונה מהיום. מיהו הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הכ"ב כתב מיום

ולא ידוע לו אם לא עשה משום שידע שהוא שבת או שכך קרה במקרה, כי איך יכול להיות שבמקרה לא עשה במשך כל היום שום דבר שאסור לעשות בשבת.

ו) ואם הוא מכיר מקצת היום שיצא בו עושה מלאכה כל היום כולו.

ע"י בשפת אמת כאן שכתב וז"ל, שם בגמ', ואם ה' מכיר מקצת היום שיצא בו עושה מלאכה כל היום כולו, לכאורה נראה דעושה בו פרנסת ששה ימים הנשארים ג"כ, כיון דהיום ודאי איננו שבת, אך לפ"ז מאי מקשה פשיטא (פי' דלמה לא אמרינן שקמ"ל את הדין הנ"ל שהוא צריך לעשות באותו יום פרנסת שאר השאר הימים. מיהו י"ל כי חידוש זה אינו משמע מדברי רבא), ולכן י"ל (שבאמת אינו צריך להכין באותו יום בשביל שאר הימים), דבאמת לכאורה קשה דהו"ל לתקן לברור ג' ימים לעשות מלאכה ובר' ימים ישבות (צ"ע למה ג' ימים הלא סגי ביום אחד או שנים, וכבר הקשה קושיא זו הביה"ל בסי' שמ"ד), ואז יהי' רוב מהימים בלי מלאכה, משא"כ השתא ממ"נ מחלל גם יום השבת (הביאור הלכה תי' על זה בזה"ל, י"ל דעתה כשהוא עושה כדי פרנסתו אין זה מיקרי חילול שבת, דנוגע לו בכל יום לפקו"נ, וע"כ זה עדיף יותר משיעשה יום או יומים יותר מפרנסתו ויחלל שבת בספק ברצונו). וע"כ צ"ל דמן התורה בל"ז אין איסור, או משום דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא כדעת הרמב"ם (צ"ע דהכא הרי זה ציור של איקבע איסורא שהרי ידעינן שיש כאן יום אחד שאסור בעשיית מלאכה, והיכא

שאיקבע איסורא מודה הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה), או דכל יום תופסין שהוא מהרוב שהם ימי חול [גם למ"ש המג"א (סי' שד"מ) דהוי קבוע, מ"מ אינו אלא דרבנן, כדין קבוע שאינו ניכר, ולמ"ש התוס' בנויר (י"ב) גם מדרבנן לא הוי קבוע, וכן משמע בירושלמי כאן], רק מדרבנן בעלמא שתיקנו לעשות כן זכר להשבת, והאי קידושא ואבדלתא דהכא אפשר שאינם בשם ומלכות דהא ספק ברכות להקל [הגם דמסתימת לשון הפוסקים ל"מ כן], וא"כ י"ל דגם במכיר מקצת היום נמי מותר בשאר הימים ג"כ, והנה מלשון רש"י שכתב שלא לפקוח נפש משמע דכדי פרנסתו היינו רק מצומצם שלא ימות ברעב ולכן א"ש מ"ש וההיא יומא לימות שא"י לצמצם מעט מעט משאר הימים לצורך השבת [וכן פי' הריטב"א ע"ש] עכ"ל.

ז) וההוא יומא במאי מינכר לי', בקידושא ואבדלתא.

בענין ספיקא דאורייתא לחומרא. צ"ע למה אינו צריך כל יום לקיים מספק מצות זכור את יום השבת לקדשו ע"י קידושא ואבדלתא, דהא לכאורה ספק מצוה היא לחומרא לכה"פ מדרבנן, ואי משום חשש ברכה לבטלה, הלא יוכל לכה"פ להזכיר מעלת היום בכניסתו וביציאתו כדי לקיים את המצוה דאורייתא. וי"ל כהצד שכתבו האחרונים שבספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא רק בצירור שלאחר שנלך לחומרא יהי' ברור שקיים את מצוה, וכגון אם הוא מסופק אם אכל מצה בליל ט"ו ניסן, דאם יחזור ויאכל הרי

אדרבה איפכא מסתבר, והרי הוא דורש שמירה אחת לכל שבת ושבת, ופירש"י וז"ל, ושמרו בני ישראל את השבת, משמע שמירה אחת לשבת אחת עכ"ל, ולכן הרי הוא סובר שהפסוק איירי ביודע עיקר שבת רק ששכח שהיום שבת דחייב על כל שבת ושבת. והנה מרש"י משמע שהטעם למה לא ניחא לו לרנב"י הדרך שדרש רב נחמן הרי זה כן ס"ל בנוגע למשמעות הפסוק. מיהו לכאורה י"ל עוד טעם, דהנה זה פשוט שאם הביא חטאת אחת על אכילת כמה זיתי חלב שאכל בהעלם אחד, החטאת באה על כולם, ולא רק על הראשון ושעל האחרים הרי הוא פטור, ואילו לפי דרשת רב נחמן משמע שהחטאת באה רק על השבת הראשונה, דכן משמע מאיך שפירש"י את הדרשה, דהיינו שמביא רק על שבת אחת. אלא שבלא דברי רש"י הי' נראה לפרש את הפסוק לפי רב נחמן שכל השבתות נחשבות כשבת אחת ולעולם החטאת באה על כולן.

דף ע' ע"א

(ט) מ"ש רישא ומ"ש סיפא.

א. פירש"י וז"ל, מאי שנא רישא דשגגת שבת וזדון מלאכות לא מחייב אלא אחת לכל שבת, וסיפא דזדון שבת ושגגת מלאכות חייב על כל מלאכה ומלאכה עכ"ל. צ"ע דהא להלן לומדים דינים אלו מאחת שהיא הנה, דהיינו שזה קאי על זדון שבת ושגגת מלאכות דחייב על כל אחת ואחת, דהיינו הנה, והנה שהיא אחת קאי

מעתה יהי' ברור שקיים את המצוה, אבל היכא שגם אם ילך לחומרא יהי' ספק אם קיים מצוה או לא, וכגון היכא שלא אכל מצוה אבל הוא מסופק אם עכשיו הוא ליל ט"ו ניסן או לא, דבכה"ג אפילו אם יאכל אין הדבר ידוע אם קיים מצוה או לא, בכה"ג אין חיוב להחמיר, וא"כ גם כאן אחרי שיקדש בכל יום, אינו יודע אם קיים מצוה בהקידוש ההוא של אותו יום או לא. מיהו יש שסוברים שגם בכה"ג חייבים להחמיר כיון שאחרי שיחמיר בודאי לא ישאר עליו חיוב מצוה, ורק בציוור שבלי להחמיר בודאי לא יצא ידי המצוה, ועל ידי להחמיר ישאר ספק אם יצא ידי חובתו או לא יצא ושעדיין יש עליו חיוב, רק בכה"ג אינו חייב להחמיר, וכגון לבישת תכלת מספק שמא הוא תכלת אמת, דגם אם יחמיר ישאר ספק אם יצא ידי חובתו, ויתכן שהוא עדיין חייב בתכלת ולא קיים את החיוב, א"כ בכה"ג אינו חייב להחמיר (ויש אומרים שגם בכה"ג חייב להחמיר). ועכ"פ אולי אצלינו הדין נותן להחמיר ולקדש בכל יום כי צריכים להסתכל על כל הימים יחד ולומר שאם יקדש בכל השבעה ימים בודאי קיים מצוה.

(ח) אמר רב נחמן כו' תרי קראי כתיבי וכו' ושמרו בני ישראל את השבת, שמירה אחת לשבתות הרבה.

פי' שזה איירי בשכח עיקר שבת, דמביא חטאת אחת על כל השבתות. ופירש"י בביאור הדרשה וז"ל, חדא שבת הוא דחשיב, משמע שאינו מקפיד אלא על אחת עכ"ל, ואילו רב נחמן בר יצחק אמר

תחילה, אלא על כלל ידיעתו כולה.

יא) דברים הדברים, אלה הדברים, אלו שלשים ותשע אכות שנאמרו למשה בסיני.

בענין מה שהל"ט מלאכות נאמרו בסיני.

ולעיל בדף מ"ט ע"ב אמרין הדור יתבי וקמיבעיא להו הא דתנן אבות מלאכה ארבעים חסר אחת כנגד מי, אמר להו ר' חנינא בר חמא כנגד עבודות המשכן, אמר להו ר' יונתן בר' אלעזר כך אמר ר"ש בר' יוסי בן לקוניא כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה. והסיקו תוס' שם שפליגי אהדדי, והיינו שר' חנינא בר' חמא לית ליה הדרשה של מלאכה מלאכתו ומלאכת, וכן ר"ש בר' יוסי בן לקוניא לית ליה הילפותא ממשכן. והנה לכאורה רבי נתן בסוגיין שדורש דברים הדברים אלה הדברים, אינו צריך את הדרשה של מלאכה מלאכתו ומלאכת, אבל אכתי יתכן שהוא סובר שצריכים את ההיקש למשכן כדי לומר איזו הן הל"ט מלאכות. מיהו תוס' בדף מ"ט ע"ב בד"ה כנגד וכו' הסיקו שר"ש בר' יוסי בן נקוניא סובר שיודעים מה הן המלאכות מסברא, וא"כ אולי כן סובר גם רבי נתן. והנה חזינן שרבי נתן אמר אלו שלשים ותשע מלאכות שנאמרו למשה בסיני, הרי להדיא שהדגיש שהל"ט מלאכות נאמרו למשה בסיני, מיהו אין כוונתו לומר שהן מההלכות שנחשבות דברים שהן "הלכה למשה בסיני", דזה אינו, כי מה שנקרא הלכה למשה בסיני הוא דבר שאין על זה תורה שבכתב, אבל האיסור של עשיית

על שגגת שבת וזדון מלאכות דחייב רק אחת על כל שבת.

וי"ל שגם רב ספרא ורב נחמן מודים להילפותות ההן, רק שהכא מיבעיא להש"ס מנלן שלא אמרין איפכא, דהיינו שאחת שהיא הנה קאי על שגגת שבת וזדון מלאכות, ואילו הנה שהיא אחת קאי על זדון שבת ושגגת מלאכות. מיהו זה נראה דחוק כי לפי הנ"ל היתה הגמ' צריכה להביא את שני הדברים ביחד כיון שרב ספרא ורב נחמן משלימים הילפותות הנ"ל. וביותר נראה שרב ספרא ורב נחמן לא ס"ל את הדרשות הנ"ל, אלא ס"ל כשמואל שדורש ממות ימות שפעמים שחייבים כמה חטאות.

ב. והנה רש"י בדבריו הנ"ל כתב שמהנה שהיא אחת ילפינן שבשגגת שבת חייב על כל שבת ושבת. מיהו באמת דבר זה אינו מוכח מהדרשה אלא מוכח רק שאינו חייב על כל מלאכה ומלאכה אבל אולי חייב רק אחת על שבתות הרבה, ומה שהוא חייב על כל שבת ושבת ילפינן מהדרשות של רב נחמן ורב נחמן בר יצחק לעיל.

י) אמר רב ספרא כאן מידיעת שבת הוא פורש וכו', אלא אר"נ וכו' התם חדא שגגה וכו'.

הנה לכאורה פליגי רב ספרא ורב נחמן בענין מה קובע את מספר החטאות, האם טיב הידיעה או מספר השגגות, ורב נחמן הקשה על רב ספרא שאפילו אם סוברים שהקובע הוא טיב הידיעה אבל הסברא נותנת שלא נסתכל רק על מה שהזכיר לו

מלאכה כתוב להדיא, ומכיון שהאיסור של עשיית מלאכה כתוב להדיא, אפילו אם היינו יודעים פירוט המלאכות רק מהלכה משה מסיני בלי שום רמז לא הי' לזה דין של דברים שהם הלכה למשה מסיני, אלא שלמעשה יש לנו רמז בנוגע לפירוט המלאכות, וכוונת רבי נתן במה שהזכיר שנאמרו למשה מסיני היא לומר שגם אחרי הרמז צריכים להגיע להא שנפרטו בסיני כי בלי שאנו יודעים שנאמרו למשה מסיני לא היינו יכולים לחדש את כל הדין של ל"ט מלאכות מהמצאת רמז זה.

וכן נראה כוונת הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת ה"ח שכתב וז"ל, הוצאה מרשות לרשות מלאכה מאבות מלאכות היא, ואף על פי שדבר זה עם כל גופי תורה מפי משה מסיני נאמרו, הרי הוא אומר בתורה איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא, הא למדת שההבאה מלאכה קורא אותה עכ"ל, דגם בדעת הרמב"ם נראה ברור שאין כוונתו לומר שזה מהדברים שנקראים הלכה למשה מסיני, דזה אינו כיון שהאיסור של עשיית מלאכה כתוב להדיא, רק שכוונתו לומר שלמעשה יש רמז על מלאכת הוצאה, והא דהוצרך להזכיר שידעינן כן גם מסיני הרי זה כי בלי זה לא היינו יכולים לדעת את מלאכת הוצאה מהרמז לחוד.

ועי' ברמב"ם בפירוט המשניות בהקדמתו לזרעים שכתב שדבר שאין לו מקור בפסוק הרי הוא הלכה למשה מסיני וז"ל, ועל כל דבר שאין לו רמז מקרא, ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא, עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני עכ"ל.

וצ"ע, דהנה בפירוט המשניות בסוף פרק לולב וערבה כתב הרמב"ם שניסוך המים הוא הלכה למשה מסיני, ושיש לו רמזים נסתרים בתורה. וגם הש"ס קרי ל"י הלכה למשה מסיני בסוכה דף ל"ד ע"א ובעוד מקומות, ובשבת דף ק"ג ע"ב איתא רבי יהודה בן בתירה אומר נאמר בשני ונסכיהם, בששי ונסכי', בשביעי כמשפטם, הרי מ"ם יו"ד מ"ם, מים, מכאן רמז לניסוך המים מהתורה, הרי דהוי שפיר בגדר הלכה למשה מסיני אע"פ שיש לו רמז בהתורה.

וכתב המגילת אסתר בשורש א' (בד"ה ונראה לי שהנכון כדברי הרב לבלתי הכניס בזה המספר וכו') דשאני היכא שהרמז הוא רמז נסתר, וכלשון הרמב"ם שיש לו רמזים נסתרים.

יב) ומאי מות יומת בממון.

יש לעיין אם לפ"ז יוצא שהחיוב להביא קרבן הוא גם ענין של עונש, דהיינו עונש ממון, ולא רק ענין של כפרה.

יג) הבערה לחלק יצאת.

הנה בסוגיין מיייתנין דברי רבי נתן שילפינן מלא תבערו אש וגו' שהבערה לחלק יצאת, ומבואר בגמ' דהיינו לענין שאם עשה כמה מלאכות בהעלם אחד מביא חטאת על כל מלאכה ומלאכה.

והנה לשונו של רבי נתן היא מה הבערה שהיא אב מלאכה וחיבין עלי' בפני עצמה אף כל שהוא אב מלאכה חיבין עלי' בפני עצמה. ומלשונו הי'

אחת לחוד, ואילו אחרי שידעינן שהבערה לחלק יצאת אמרינן שלא רק שחייבים על מלאכה אחת לחוד אלא ה"ה שחייבים בהעלם אחד על כל מלאכה ומלאכה מהטעמים שכתבנו, וממילא גם זה בכלל דברי רבי נתן.

ועי' בתוס' כאן שפי' ר"י שבאמת הכוונה בסוגיין היא ללמוד מהבערה שחייבין על מלאכה אחת בלבד בלי שיעשה את כולן, ולפ"ז צ"ל כהדרך שכתבנו שאחרי שידענו דבר זה שוב ממילא ידעינן מסברא חילוק חטאות ושחייבין על כל אחת בנפרד בהעלם אחד.

מיהו הריטב"א כאן כתב שידעינן שחייבין על מלאכה אחת בלבד ממקושה, ושאפשר ללמוד משם גם על מזיד וגם על שוגג. ומהבערה לומדים שבהעלם אחד חייבים בנפרד על כל מלאכה ומלאכה. הרי שהריטב"א סובר שגם אחרי שידועים שחייבים על מלאכה אחת בלבד אכתי צריכים ללמוד מהבערה חילוק חטאות דהיינו שבהעלם אחד חייבים על כל מלאכה ומלאכה.

יד) תד"ה אם אינו ענין למזיד דהא כתיב וכו'.

וז"ל, וא"ת ולימא אם אינו ענין למזיד משום שאטו בתרי קטלא קטלת לי, וי"ל דאי לאו קרא אחרינא דמייתי הוה מוקמינן לי להאי קרא במזיד ומות יומת דברה תורה כלשון בני אדם אבל השתא דלא איצטריך למזיד מוקמי לי ע"כ בשוגג ולחייב קרבן על כל א' עכ"ל. צ"ע דגם

אפשר להבין שהוא בא ללמוד רק שחייבין על עשיית מלאכה אחת ולא בעינן עשיית כולן, וזהו שאמר שחייבין עלי' בפני עצמה, אבל אכתי לא חזינן מדבריו שאם עשה כמה מלאכות בהעלם אחד שחייב על כל מלאכה ומלאכה, דהא רבי נתן לא הזכיר שאירי שעשה עוד מלאכות ביחד עם הבערה. מיהו הגמ' כאן הביאה דבריו כילפותא שחייבין בהעלם אחד על כל מלאכה ומלאכה.

וצ"ל באחת משני דרכים, דהיינו או מסברא פשוטה היא שאם חייבין על מלאכה אחת בפני עצמה ה"ה שחייבין עלי' בנפרד אפילו אם עשה עמה עוד מלאכות בהעלם אחד, או שאפילו אם אין זה סברא פשוטה, אבל מכיון שהבערה לחלק יצאת, נקטינן שכוונת הפסוק היא לחלק כל מלאכה ומלאכה בכל מה שאפשר, דהיינו שגם חייבין עלי' בפני עצמה, וגם שחייבין עלי' בנפרד ביחד עם עוד מלאכות, דהיינו שלענין הכל הבערה, וכן כל מלאכה ומלאכה, עומדת בפני עצמה.

ועי' ברש"י בפסחים דף ה' ע"ב בד"ה וש"מ שכתב שכוונת רבי נתן היא לאפוקי שלא נאמר שאם עשה כמה מלאכות בהעלם אחד חייב רק חטאת אחת על כולן אלא חייבין על כל מלאכה ומלאכה, אבל ביבמות דף ו' ע"ב בד"ה לחלק פי' שכוונת רבי נתן היא שלא נאמר שאינו חייב עד שיעשה את כל המלאכות כולן. ולפי דברינו הנ"ל שני הדברים אמתיים הם, דהיינו שבלי מה שהבערה לחלק יצאת היינו אומרים שבכלל אינו חייב על מלאכה

והנה יש להעיר על מה שכתבנו שלא אמרינן דברה תורה כלשון בני אדם היכא שאפשר למידרש, דהא מצינו מקומות ששפיר אמרינן כן אע"פ שהי' אפשר לעשות דרשה, כגון בקידושין דף י"ז ע"ב וב"מ דף צ"ד ע"ב עיי"ש. מיהו שאני התם שהדרשה היא נגד פשטות משמעות הפסוק משא"כ כאן אין שום משמעות נגד הדין שחייב על כל אחת ואחת.

דף ע' ע"ב

טו) הנה אבות מהנה תולדות.

ע"י בש"ט"מ בב"ק דף ב' ע"א בד"ה עוד שם תימה וכו' שהקשה למה צריכים ללמוד תולדות מקרא ולא סגי במה מצינו מהאבות כמו התולדות של אבות נזיקין, ותי' וז"ל, ונראה למהר"י כ"ץ אי לאו קרא הוה ממעטינן תולדות מדנסמכה פרשת שבת למלאכת המשכן כי היכי דממעטינן שאר מלאכות דלא הוה חשיבי עכ"ל. ועוד י"ל לפי השיטה שאין עונשין ממה מצינו כמו שאין עונשין מק"ו, ע"י בזה בספרי על ב"ק בחלק א' אות ז'. ועיי"ש בנוגע לאיך ילפינן תולדות נזיקין מדין מה מצינו ועונשין עיי"ז ממונ מן הדין.

טז) העלם זה וזה בידו מהו [א].

בענין למה אם נעלמו ממנו כל הל"ט מלאכות אינו בגדר אינו יודע עיקר שבת.

פירש"י וז"ל, וכי מיבעיא לן ביודע

השתא דאיירי בשוגג נימא שדברה תורה כלשון בני אדם. מיהו באמת מצינו בהרבה מקומות שלשון התורה היא אחרת מלשון בני אדם, ושמעתי אומרים שכל המחלוקת אם דברה תורה כלשון בני אדם או לא היא רק באופן שכפלה התורה את המלה כגון מות יומת, וא"כ לפ"ז אע"פ שקראה התורה לחיוב קרבן מות יומת ולא דברה התורה בזה כלשון בני אדם אכתי יכול להיות שבנוגע להכפילות אמרינן שדברה תורה כלשון בני אדם.

וי"ל דאם איירי בשוגג חזינן שכאן לא דברה תורה כלשון בני אדם שהרי אין זה לשון בני אדם לקרוא לחיוב קרבן מות יומת. מיהו באמת מצינו בהרבה מקומות שלשון התורה היא אחרת מלשון בני אדם, ושמעתי אומרים שכל המחלוקת אם דברה תורה כלשון בני אדם או לא היא רק באופן שכפלה התורה את המלה, כגון מות יומת, וא"כ לפ"ז אע"פ שקראה התורה לחיוב קרבן מות יומת, ולא דברה בזה כלשון בני אדם, אכתי יכול להיות שבנוגע להכפילות אמרינן שדברה תורה כלשון בני אדם.

ועוד י"ל דאם איירי בשוגג א"כ עדיף למידרש דרשה ולא לומר דברה תורה כלשון בני אדם כי היכא שאיכא למידרש דרשינן, אבל אם לא היינו מוצאים שמזיד כתוב כבר בהפסוק שכתוב כל העושה מלאכה יומת, היינו אומרים שמחללי' מות יומת איירי במזיד ודברה תורה כלשון בני אדם, כי אע"פ שכל היכא דאיכא למידרש דרשינן, אבל אין זה סיבה מספיק להוציא את הפסוק ממשמעותו הפשוטה דאיירי במזיד, אלא הי' עדיף לומר שדברה תורה כלשון בני אדם.

עיקר שבת אבל מלאכות הללו אינו יודע שאסורות, ועוד נעלם ממנו שהיום שבת עכ"ל, ושוב מיייתנן הא דאמר רבי יוחנן שאם עשאן כולן בהעלם אחד חייב על כל אחת ואחת, והתם הרי זה בגדר העלם זה וזה בידו כמו שפירש"י וז"ל, עשאן כולן, היינו העלם זה וזה בידו, דהא לא ידע שבת במידי, כיון דכל הלכותי נעלמות ממנו, אין חילוק היום משאר ימים עכ"ל פי' ולכן הרי זה כמו שאינו יודע שהיום הוא שבת.

מיהו לכאורה קשה דאם נעלמו ממנו כל הל"ט, וכלשונו של רבי יוחנן ש"עשאן כולן" הרי זה ציור שאינו יודע עיקר שבת, וא"כ למה חייב על כל אחת ואחת, ואין זה דומה להיכא שהוא יודע עיקר שבת רק שנעלם ממנו שהיום שבת וגם נעלם ממנו מקצת מהמלאכות.

ועי' בתוס' שכתבו וז"ל, העלם זה וזה בידו מהו, אמר ר"י דאפילו לא ידע לשבת בשום מלאכה חייב לי' העלם זה וזה כדמוכח בסמוך דקאמר רבי יוחנן אי אמרת בשלמא העלם זה וזה בידו חייב וכו' אלמא אע"ג דלא ידע לשבת במידי חשוב העלם זה וזה, וצריך לחלק בין זה לשוכח עיקר שבת, דהכא אינו שוכח כל כך, דכי מדכרו לי' מדכר, אבל שכח עיקר שבת היינו כעין תינוק שנשבה לבין הנכרים עכ"ל.

ועי' ברמב"ן שפי' שהכוונה היא שהוא שכח את כל הל"ט מלאכות, רק שאינו בגדר שוכח עיקר שבת כי הוא יודע שיש שבת בתורה, רק שהוא סובר שהמלאכות הן מלאכות אחרות ולא הל"ט שהיו בהמשכן. מיהו רש"י לא נתכוין לציור זה

כי בציור זה אי אפשר לומר ש"אין חילוק היום משאר ימים", וא"כ בדעת רש"י צ"ל כדברי תוס', דהיינו שלא יודע לנו שום איסור מלאכה כלל, רק שאינו שוכח ממנו כל כך אלא כי מדכרו לי' מדכר.

ולפי הרמב"ן י"ל שבהציור שכתב הצד לומר שחייב רק אחת אינו משום שדומה לשכח שהיום שבת וכמו שפירש"י, שהרי הוא יודע שזה שבת רק שהוא סבור שהתורה אסרה מלאכות אחרות, אלא הצד לומר שחייב רק אחת הוא משום שנשכח ממנו כל הלאו כולו של לא תעשה כל מלאכה שזהו שגגה אחת.

ולפי הרמב"ן לכאורה אפשר לומר ששאלת רבא מרב נחמן היא באמת בציור זה ששכח את כל המלאכות וסובר שיש מלאכות אחרות שאסורות, ושאלתו היא האם שגגה כזו נמדדת כשגגות של הרבה מלאכות וחייב על כל אחת ואחת, או האם זה נחשב שגגה אחת על הכל.

מיהו אי אפשר להגדיר את הספק הזה כהעלם זה וזה בידו, אלא צריכים לומר כהריטב"א כאן שכשהביא את פירושו של הרמב"ן דקדק לומר שגם אינו יודע שהיום שבת, והיינו שזה פשיטא שהעובדא שהוא אומר מותר על כל הל"ט הרי זה בגדר שגגות הרבה, רק שאולי חייב רק אחת כי אינו יודע שהיום שבת, ונראה שביאר כן כי זהו המשמעות של הלשון של העלם זה וזה בידו וכמו שביארנו.

מיהו עי' בשפת אמת על רש"י ד"ה מהו וכו' שביאר שבאמת יש שני ציורים של זה וזה בידו, א' כששכח כל הל"ט מלאכות וסבור שיש מלאכות אחרות שאסורות

(ומש"ה אין זה נחשב ששכח עיקר שבת), ובציוור זה האיבעיא היא האם מיקרי שגגה אחת כי שגג בכל הלאו של לא תעשה כל מלאכה, או האם מיקרי שגגות הרבה כיון ששגג בכל מלאכה ומלאכה, והרי זה נקרא העלם זה וזה, כי יש כאן שכחת כל מלאכה ומלאכה, ויש גם שכחה של כל הלאו של לא תעשה כל מלאכה ב', הציור ששגג במקצת מלאכות, רק ששגג גם בנוגע לאם היום שבת דסבר שאין היום שבת, ומיבעיא לן אם אזלינן בתר שגגת המלאכות או בתר שגגת יום שבת, ובשאלת רבא מרב נחמן תפס את הציור השני כי לא מסתבר ששאלת רבא היתה בשכח את כל המלאכות (אבל לא כתב בגלל הלשון של "זה וזה"). מיהו לפי דרכו קשה להבין איך מיייתנן ראי' מהא דס"ל לרבי יוחנן ששגגת כל המלאכות חשיבא שגגות הרבה שזהו השאלה הראשונה, להשאלה השני' אם אזלינן בתר שגגת המלאכות או בתר שגגת יום השבת.

וז"ל השפת אמת, אכן נראה דכוונת רש"י ג"כ רק לאפוקי שוכח עיקר שבת דמתני' דלא ידע שם שבת כלל, דחדא שגגה היא משום דלא שייך ב' העלם מלאכה כיון דאינו יודע איסור מלאכה כלל, משא"כ בידוע עיקר שבת דכתיב ב' ל"ת כל מלאכה, אלא שהוא ע"ה ושוגג לומר דכל הל"ט מלאכות מותרות (ומלאכות אחרות אסורות), ונהי דאנן חשבינן זאת להעלם שבת כיון דל"ת כל מלאכה קאי רק על הל"ט מלאכות שהוא סובר דלאו מלאכות הם ולא נשאר לו ידיעת שבת, מ"מ שפיר מיקרי העלם מלאכות ג"כ, שהרי הוא טועה שיש

מלאכות אחרות ולא אלו הל"ט, נמצא לפמ"ש מודה רש"י דבשוגג בכל הל"ט מלאכות מיקרי שפיר העלם זה וזה, ומה דסיים רש"י דהאי איבעיא מיירי בשכח שהיום שבת, היינו דלא נראה לרש"י לפרש דמיירי בשכח כל הל"ט מלאכות רק דשגג בג' או ד' מלאכות עכ"ל.

ועי' בבעל המאור שביאר שגם רבא איירי בשכח כל המלאכות רק שלא מיקרי שוכח עיקר שבת כי איירי שבבוקר עשה מקצת מלאכות כי סבר שהמלאכות האסורות הן אלו שלא עשה, ושוב אח"כ נזכר שהן אסורות ועשה את אלו שלא עשה בשחרית כי סבר אח"כ שאלו שהוא עושה עכשיו הן מותרות, נמצא שכשעשה כל מלאכה ומלאכה סבר שאינה אסורה בשבת, ואיירי גם שבמשך כל היום חשב שאינו יום שבת, ומש"ה מיקרי שיש כאן גם שגגה אחת. וע"ע בהרמב"ן שהביא פירוש זה בשם "הר"ר משה בר' יוסף ז"ל", ובמה שקשה על זה.

יז) העלם זה וזה בידו מהו [ב].

בענין אינו יודע עיקר שבת וגם אינו יודע שהיום שבת.

פירש"י ז"ל, וכי מיבעיא לן בידוע עיקר שבת אבל מלאכות הללו אינו יודע שאסורות, ועוד נעלם ממנו שהיום שבת עכ"ל. צ"ע למה לא מיבעיא לן בציוור שאינו יודע עיקר שבת, וגם אינו יודע שהיום הוא היום השביעי לפי מנין ימי השבוע, ועשה מלאכה במשך כמה שבתות, האם אזלינן בתר מה שאינו יודע עיקר שבת וחייב רק אחת, או האם אזלינן בתר

מה שאינו יודע שהיום הוא יום שבת אשר לפי זה חייב על כל שבת ושבת.

וי"ל שמה שהעלם יום השבת מחייבת קרבן הרי זה רק אם הוא יודע עיקר שבת, דאז יוצא שמה שנעלם ממנו שהיום הוא שבת הרי זו העלמה שגורמת לו להתיר, אבל כשאינו יודע עיקר שבת, ונעלם ממנו גם שהיום הוא יום שבת, העובדא שנעלם ממנו שהיום הוא שבת אינו גורם לו שום היתר, כי בין כך ובין כך אינו יודע עיקר שבת, ואין זה כמו נתחלף לו חלב בשומן כי התם ההעלמה של המציאות גרמה לו היתר, משא"כ בהציור הנ"ל שנעלמה ממנו המציאות שהיום הוא שבת ההעלמה הזאת אינה גורמת לו להתיר.

מיהו אכתי צ"ע כי בהציור הנ"ל שנעלם ממנו עיקר שבת וכן שהיום הוא יום שבת, למה מסתכלים תחילה על מה ששכח עיקר שבת וקובעים שחייב רק חטאת אחת, ושוב אמרינן שמה שנעלם ממנו גם שהיום הוא שבת אינו מוסיף לו שום עשיית איסור, דאיפוך אנא, ונסתכל תחילה על מה שנעלם ממנו שהיום הוא שבת, ונקבע שהוא חייב חטאת על כל שבת ושבת.

וי"ל דאזלינן בתר ההעלמה שנחשבת יותר בסיסית ויסודית, והעובדא ששכח עיקר שבת הוא יותר בסיסי ממה שאינו יודע שהיום הוא שבת, כי העובדא ששכח עיקר שבת עוקרת ממנו שמירת שבת לגמרי ולתמיד וגורם שלא ישמור שום שבת, משא"כ התוכן של השגגה שאינו יודע שהיום שבת הוא רק על השבת הזאת דהיינו שאינו יודע שהיום הוא שבת.

והננו נוקט בדברים אלו שהעלם יום

שבת, והעלם מלאכות פרטיות, הם שוים בערכם, ואין אחד מהם נחשב יותר בסיסי ויסודי מהשני.

יח) העלם זה וזה בידו מהו [ג].

ביאור הספק.

ע"י בתוס' דמבואר בדבריהם שאע"פ שהדין נותן שנלך בתר העלם מלאכות, כי עי"ז יוצא שאזלינן לחומרא, דהיינו לחייבו חטאת על כל מלאכה ומלאכה, אבל בכל זאת י"ל שאזלינן בתר העלם שבת כי "עיקר המצוה היא משום שבת". ומדבריהם מבואר שהצד לומר שאזלינן בתר שגגת המלאכות הוא משום שצריכים ללכת לחומרא. מיהו לכאורה הי' אפשר לומר טעם אחר, והיינו ששגגה בהלכה נחשבת העיקר. ונפ"מ בין שני הדרכים למה לומר שאזלינן בתר שגגת מלאכה יצויר באופן שעשה מלאכה אחת במשך כמה שבתות מתוך שגגת שבת בכל שבת ושבת וגם מתוך שגגת המלאכה, דאם הטעם לומר שאזלינן בתר שגגת המלאכה הוא משום שאע"פ ששגגת שבת עיקר בכל זאת אזלינן לחומרא והולכים בתר שגגת המלאכה, א"כ בהציור הנ"ל שכתבנו הדין נותן שנלך בתר שגגת שבת כדי לחייבו על כל שבת ושבת, כי העלם שבת הוא העיקר, והצד הזה הוא גם הצד של חומרא, וא"כ אין שום צד ללכת אחרי שגגת המלאכה ולחייבו רק חטאת אחת, אבל אם הטעם למה לומר שאזלינן בתר שגגת המלאכה הוא משום ששגגה בהלכה היא העיקר, א"כ גם בהציור הנ"ל שכתבנו קיים הצד

שנלך בתר שגגת המלאכה ונחייב אותו רק חטאת אחת.

ובאמת ממה שפירש"י רק ששאילת רבא היא על היכא שעשה כמה מלאכות במשך שבת אחת, ולא גם על היכא שעשה מלאכה אחת במשך כמה שבתות משמע שבהציוור הזה אין שום שאלה וכמו שביארנו שי"ל שבציוור זה לפי שני הצדדים יתחייב על כל שבת ושבת.

ועי' בשפת אמת כאן שכתב וז"ל, בתוס' ד"ה אמר כו', והא דמהדר לי' הכא לפוטרו משום דקסבר שגגת שבת עיקר כו', ולולי דבריהם נראה הטעם פשוט, משום דכיון דהעלם שבת כולל כל המלאכות, וזה ההעלם גורם לו שממילא יעשה כל המלאכות, אמרינן דל על העלם פרטי דכל מלאכה ומלאכה דהעלם פרטי בטל לגבי העלם כללי כנ"ל עכ"ל. הרי שכתב שהטעם לומר ששגגת שבת היא העיקר הרי זה כי היא שגגה כוללת כי היא גורמת לו לעשות את כל המלאכות. וכביאור זה כתב הר"י קורקוס בפ"ז מהל' שגגות ה"ד וז"ל, כיון שאפילו היה יודע המלאכות היה עושה אותם כיון שגם בשבת שגג, שגגה חדא חשיבא, כיון שיש שם שגגה אחת שכוללת כולן, שגגת מלאכות כמאן דליתא דמי ולא מעלה ולא מורדת, ואין לחשבם אלא שגגה אחת, וזהו שאמר ר"נ הרי העלם שבת בידו עכ"ל. וגם לפי הדרך הזה יש להסתפק מה היא סברת הצד שאזלינן בתר שגגת המלאכות, האם זה משום שבכל זאת צריכים ללכת לחומרא, או האם זה כי ס"ל ששגגת מלאכה היא העיקר כיון שהיא שגגה בהלכה, ונפ"מ בהציוור הנ"ל שכתבנו.

והנה בין לפי הביאור של תוס', ובין לפי הביאור של הר"י קורקוס והשפ"א בהצד שאזלינן בתר שגגת שבת יוצא שהצד הזה קיים גם בהציוור שעשה מלאכה אחת במשך כמה שבתות, רק שנסתפקנו אם גם הצד שאזלינן בתר שגגת המלאכה שייך בהציוור הנ"ל. ברם האבני נזר בחלק חושן משפט סי' קפ"ט כתב שני ביאורים אחרים בהצד שאזלינן בתר שגגת שבת, וכתב שלפי שני הביאורים הנ"ל לא שייך לומר בהציוור ההפכי שכתבנו (שעשה מלאכה אחת במשך כמה שבתות מתוך שגגת המלאכה וגם מתוך שגגת שבת) את הצד שאזלינן בתר השגגת שבת. ודרכו הראשונה היא שהצד של רבא ללכת אחרי השגגה של שבת ולא אחרי השגגות של המלאכות הוא שהיכא שיש שגגה אחת שגורמה לו לעשות הרבה מלאכות ועוד יש כאן כמה שגגות אחרות שגורמות לעשות את אותן מלאכות, השגגה הבודדת נחשבת בגדר השגגה היסודית, ולכן בהציוור ההפכי, שעשה שגגת מלאכה אחת במשך כמה שבתות, שגגת המלאכה נחשבת השגגה היסודית כי היא גורמת לו לעשות את המלאכה בכל השבתות משא"כ השגגות של שבת הן שגגות הרבה, דהיינו שגגה נפרדת על כל שבת ושבת.

וז"ל, דהנה יש להסתפק בעשה מלאכה אחת בהרבה שבתות בשגגת שבת ושגגת מלאכה אי חייב על כל שבת ושבת, דאם ניזל בתר שגגת שבת יהיו הרבה שגגות, דא"א שלא שמע בינתיים שאותו יום הי' שבת, ואם ניזל בתר שגגת מלאכה לא יהי', רק חדא שגגה דעל שגגת מלאכה לא אמרינן ימים שבינתיים הויין ידיעה לחלק

שגגת מלאכה דהא אם הי' בזדון שבת ושגגת מלאכה לא הי' חייב אלא אחת אפי' למ"ד שבתות כגופין, דהא הי' רק חדא שגגה, ועתה דהוי בשגגת שבת לא יהי' חייב הרבה חטאות, לא יהי' שוגג חמור ממזיד עכ"ל.

(ט) רש"י ד"ה אלא לא שנא.

וז"ל, ואינו חייב אלא אחת עכ"ל. הנה המהרש"א ביאר שכוונתו היא דנשאר ספק, ולכן אי אפשר להביא חטאת על כל אחת ואחת כי אולי חייב רק חטאת אחת והיתר הן חולין בעזרה. מיהו הריטב"א כתב וז"ל, אלא לא שנא. פרש"י ז"ל ולעולם אינו חייב אלא אחת כדברי רב נחמן, פירוש לפירושו דכיון דרב אשי בא לחלוק על רב נחמן ונדחית אוקימתא שלו מסתמא לרב נחמן הוא דהדר וכו' עכ"ל.

והנה יש לעיין לפי המהרש"א איך יביא חטאת אחת הלא אם הוא חייב על כל מלאכה ומלאכה א"כ איך יתודה, דעל איזו מלאכה יתודה.

והנה אם כל מלאכה ומלאכה היא שם איסור בפני עצמה א"כ צ"ע כהנ"ל, אבל אם נאמר ששם האיסור הוא לא תעשה כל מלאכה, דהיינו שהאיסור הוא עשיית מלאכה בשבת, והל"ט מלאכות הן רק ההלכות מה מיקרי מלאכה, אבל שם האיסור הוא עשיית מלאכה א"כ שפיר יוכל להתודות שעשה מלאכה.

כמו שפירש"י. והנה בגמ' אמרינן העלם זה וזה בידו מהו, והאיבעיא בעושה הרבה מלאכות בשבת אחת בשגגת מלאכה ושגגת שבת אי ניזיל בתר שגגת שבת דהוי חדא שגגה ומחויב רק חטאת אחת או אזלינן בתר שגגת מלאכה והוי הרבה שגגות ומחויב הרבה חטאות. ופשיט הגמ' שאינו חייב אלא חדא, ולכאורה הטעם דאזלינן לקולא הוא כיון דהרבה שגגות דשגגת מלאכה לא גרמו לו האיסור, דאפי' הי' יודע שהמלאכות אסורות הי' עושה המלאכות כיון שהי' שגגת שבת, וא"כ ה"ה בנידון דידן בעשה מלאכה אחת בשבתות הרבה בשגגת שבת ושגגת מלאכה ג"כ לא יהי' חייב רק אחת כיון דהרבה שגגות של שגגת שבת לא גרמו לו האיסור דאפי' הי' יודע שהיא שבת הי' עושה המלאכה כיון שהי' שגגת מלאכה עכ"ל.

ועוד כתב דרך שני וז"ל, עוד י"ל טעם דאזלינן לקולא דלא יהי' חמור שוגג ממזיד דבעושה הרבה מלאכות בשבת אחת בזדון מלאכה ושגגת שבת לא יהי' חייב חטאת אלא אחת, ועתה שעשה גם בשגגת מלאכה יהי' מחויב הרבה חטאות. נמצא דיהי' חמור שוגג ממזיד, והשגגה לא מחייבתו בקרבן רק אם הי' במזיד חייב כרת, לא אם הי' במזיד פטור בקרבן אחד והשגגה תחייבו בהרבה חטאות. וגם לפי"ז בעשה מלאכה אחת בהרבה שבתות בשגגת שבת ושגגת מלאכה אינו חייב אלא אחת משום

זורע - זומר - קוצר

משום זורע היא שאם נטע או הבריך או הרכיב בהדי זורע הרי הוא חייב רק אחת, ולכן מקשים על מבריך ומרכיב דכי רק היכא שעשה דברים אלו ביחד עם זורע הרי הוא חייב רק אחת, אבל אם עשה אותם ביחד עם נוטע הרי הוא חייב על כל אחת ואחת, ומתצינן שהכוונה היא אף משום זורע, דהיינו שלא רק אם עשה אותם בהדי נוטע הרי הוא חייב רק אחת, אלא אף אם עשה אותם בהדי זורע הרי הוא חייב רק אחת, וכן מבואר ברש"י. ולפי פירוש זה צריכים להבין למה פרט ר' אמי זומר ואמר שהוא משום נוטע ולא כללו זומר בהדי נוטע מבריך ומרכיב שחייב אף משום זורע. וי"ל שהכוונה במה שהזכירו זומר לא הי' לענין מנין חטאות אלא לומר את עצם העובדא שהוא בגדר תולדה, כי אינו דומה כל כך לנוטע שהרי אינו מחבר אלא אדרבה חותך ולכן קאמר את עצם העובדא שגם זה מיקרי נוטע כיון שזה כדי להצמיח את האילן.

ועכ"פ לא ברירא מלשונות רש"י אם ס"ל גם בדעת ר' אמי שכולם (חוץ מזומר) הם ציורים של אב או האם רק זורע ונוטע).

ב. דברי תוס' והדרך שרק זורע הוא האב והאחרים הן תולדות.

והנה תוס' כאן מפרשים שר' אמי לא איירי לענין מנין חטאות כמו ה"תנא", אלא איירי לענין התראה, והיינו שאפשר

דף ע"ג ע"ב

(כ) בענין זורע ונוטע.

הנה רש"י כאן בד"ה כולן מלאכה אחת הן ובד"ה חייב משום זורע כתב שזורע הוא בזרעים ונוטע הוא באילנות, אבל הר"ח כאן כתב שנוטע הוא כשנועץ יחור של אילן בארץ, ומשמע שאם הוא נוטע אילן ע"י שזורק זרעי אילן לתוך האדמה הרי זה זורע, אבל לפי רש"י הרי נוטע כיון שמדובר באילן.

(כא) בענין האב של זורע.

א. פירש"י שה"תנא" ור' אמי איירי בענין מנין חטאות. וכן שזומר הוא תולדה.

עי' בגמ' דתנא הזורע והזומר והנוטע והמבריך והמרכיב כולן מלאכה אחת הן, ופירש"י שהכוונה היא שאם עשה כולן בהעלם אחד הרי הוא חייב רק חטאת אחת, ועוד כתב שכולן הן ציורים שונים של האב חוץ מהזומר שהוא בגדר תולדה. והזכיר שהוא תולדה בין בה"תנא" ובין בדברי ר' אמי.

ושוב מיייתנן א"ר אבא א"ר חייא בר אשי א"ר אמי זומר חייב משום נוטע, והנוטע והמבריך והמרכיב חייב משום זורע, ופרכינן משום זורע אין משום נוטע לא, פי' שהגמ' הבינה שהכוונה בחייב

להתרות נוטע ומברין ומרכיב משום נוטע וגם משום זורע. והנה תוס' לא הזכירו מה הוא האב ומה הוא תולדה, וי"ל שהם סוברים שנוטע מברין ומרכיב הם כולם תולדות של זורע, אבל זומר הוא תולדה של נוטע, דהיינו תולדה דתולדה, ונאמר שחייבים גם על תולדה דתולדה. ולפ"ז יוצא שאפשר להתרות זומר רק משום נוטע אבל לא משום זורע האב, וכן שאפשר להתרות מברין ומרכיב גם משום נוטע שהוא תולדה אחרת, וכ"ש שהוא יכול להתרות אותם משום עצמם וכן נוטע משום עצמו.

מיהו תוס' כאן דנו אם אפשר להתרות תולדה משום עצמה או האם צריכים להתרות בה משום האב, ואילו לפי הדרך הנ"ל היו תוס' צריכים להוכיח מהסוגיא כאן שאפשר להתרות את התולדה משום עצמה ואינו צריך להתרות משום האב שהרי מצינו כאן שאפשר להתרות מברין ומרכיב משום נוטע, דהיינו משום תולדה אחרת, וא"כ כ"ש שאפשר להתרות את התולדה משום עצמה.

ועי' בר"ח שכתב וז"ל, אמרינן משמי' דרב הזומר חייב משום נוטע, והנוטע והמברין והמרכיב חייב משום זורע, שמעינן מדמוקים מברין והמרכיב משום נוטע ואף משום זורע דיש תולדה לתולדה עכ"ל, פי' דס"ל שנוטע הוא תולדה וממילא מברין ומרכיב הם תולדה דתולדה. וצ"ע למה לא הוכיח כן מהא דאמר בפירוש שזומר הוא תולדה דנוטע שהוא עצמו הוא תולדה לפי שיטתו.

ועכ"פ לפי הדרך הנ"ל יוצא שרק זורע

הוא הציור של האב, ונוטע הוא תולדה, וזומר ומברין ומרכיב הם תולדות דתולדה. והא שאפשר להתרות מרכיב ומברין גם משום זורע משא"כ זומר הרי זה משום שאע"פ שמברין ומרכיב הם בגדר תולדות של התולדה נוטע אבל ה"ה שיש להסתכל עליהם כתולדה ישירה של זורע כמו נוטע עצמו, וממילא אפשר להתרות בהם גם משום זורע, אבל זומר הוא רק בגדר תולדה של נוטע וא"א להסתכל עליו כתולדה ישירה של זורע כיון שהוא באילנות ולא בזרעים, וגם אינו מחבר אלא חותך, וממילא אפשר להתרות בו רק משום נוטע ולא משום זורע. ותוס' כאן כתבו על כעין זה (משמר) שחושב שמלעיג בו.

וע"ע בתוצאות חיים בסי' ו' אות ח' ט' וי' בענין תולדה דתולדה.

ועי' בכ"מ על פ"ז ה"ג שהביא שהרמ"ך סובר שכולם הם תולדות של זורע.

ג. הדרך שלפי ר' אמי גם נוטע הוא ציור של האב, והדרך שכן הוא גם לפי ה"תנא".

וביותר י"ל שתוס' סוברים שגם נוטע הוא ציור של האב, וכונת רבי אמי היא שאפשר להתרות זומר משום נוטע אבל לא משום זורע, אבל אפשר להתרות מברין ומרכיב גם משום זורע, וכבר ביארנו דהיינו משום שהם דומים גם להציור של זורע כיון שהם מעשים של הוספה, אבל בזומר הרי הוא מוריד ומסלק, ולכן אינו דומה לזורע, אבל הוא שפיר דומה לנוטע כיון שזה גורם גדילת אילן כמו נוטע. ולפי הדרך הזה אין ראי' מכאן שאפשר להתרות

אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוין עכ"ל. ולא מצינו שהביא הרמב"ם את דברי ר' אמי. ואולי ס"ל שבאמת ר' אמי חולק על התנא, והיינו שה"תנא" סובר שכולם הם ציורים של האב (דלא כהר"ן ודלא כרש"י), ואילו ר' אמי סובר שיש בהם גם תולדות, והרמב"ם פוסק כה"תנא".

וכדרך זה בביאור ה"תנא" שכולם הם ציורים של האב, איתא גם בחידושי הר"ן כאן בהדיבור שלפני הדיבור הנ"ל שהבאנו וז"ל, תנא הזורע והזומר והנוטע וכו' כולן מלאכה אחת הן. פי' כולן אבות הן אלא שהן מענין אחד ונמני' באחד, ובכלל זורע נינהו, ואם עשאן כולן חמשה בהעלם אחד אינו חייב אלא חטאת אחת, וכדאמרי' העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת וכו', והוה ליה כאוכל חלב וחלב בהעלם אחד שאינו חייב אלא אחת. וכתב הרא"ה ז"ל דלא דמי לזורה ובורר ומרקד שנמנין בשלשה, דהתם שלשתן צריכין בדבר אחד, אבל כאן היכא דאיתי' להאי ליתא להאי, וכולן ענין נטיעה וזריעה הן, וכי בעי למימר דהוי תולדה פריש בהדיא חייב משום הכי (וא"כ מוכח מהלשון של כולן מלאכה אחת הן שכולן הן ציורים של האב) עכ"ל, הרי שכתב בדעת ה"תנא" שכולן הן ציורים של האב, ודלא כמו שכתב בהמשך, וצ"ע דדבריו סותרים אהדדי (והנה לכאורה יש ליישב את קושיית הרא"ה דהא בגמ' להלן אמרינן שמנינן בורר מרקד ודש לתלתא כי כולן היו בהמשכן, וא"כ י"ל שרק זורע הי' בהמשכן ולא האחרים. ברם לכאורה גם נוטע הי' בהמשכן, דהיינו נטיעת עצי שטים בשביל הקרשים, ואע"פ

תולדה משום עצמה כי כל הציורים כאן הם ציורים של התראה משום האב.

(ועכ"פ יש לעיין למה קבעו תוס' את דבריהם בענין אם צריכים להתרות תולדה בשביל האב על מברין ומרכיב משום זורע ולא על זומר משום נוטע שהזכיר ר' אמי תחילה.)

וכדרך זה איתא בחידושי הר"ן כאן וז"ל, זומר חייב משום נוטע. פי' תולדה דנוטע הוא, ומברין ומרכיב נמי תולדה דזורע היא, ומאי דאיתמר לעיל כולן מלאכה אחת הן, אזורע ונוטע קאי, ואינך כולהו תולדות, אימא אף משום זורע, פירוש אבל זומר דוקא משום נוטע ולא משום זורע, ונפקא מינה לענין התראה, דזומר אי איתרי ב' משום נוטע חייב אבל משום אינך לא, ומברין ומרכיב הויא התראה בין משום נוטע בין משום זורע עכ"ל. הרי שהר"ן סובר שרק נוטע וזורע הם ציורים של האב, והרי הוא סובר כן גם בדעת ה"תנא". וממה שכתב "אבל משום אינך לא" יוצא שא"א להתרות זומר משום מרכיב או מברין, דהיינו להתרות תולדה משום תולדה אחרת.

ד. הדרך שלפי ה"תנא" כולם, וגם זומר, הם ציורים של האב.

והנה להרמב"ם יש שיטה שלישית בנוגע למה סובר ה"תנא", והיינו שכולם, וגם זומר, הם ציורים של האב, וז"ל בפ"ז מהל' שבת ה"ג, וכן הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המברין אילנות או המרכיב או הזומר, כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות, וענין אחד הוא, שכל

שנטיעת השטים היתה לפני הציווי לבנות את המשכן, אבל יתכן שגם כגון זה נחשב שהמלאכה היתה בהמשכן, ועי' בזה להלן באות צ"ג ובאות ק"א).

והנה הרמב"ם, וכן הר"ן בדיבור זה, לא דיברו על איך צריכים להתרות, אבל אם נאמר שכן הוא גם לענין התראה א"כ יוצא מהשיטה הנ"ל שהיכא שיש כמה ציורים של האב, ועובר על ציור אחד, אפשר להזכיר בהתראה את הציור השני. וכן יוצא מדברי ר' אמי לפי דברי הר"ן שהבאנו בסק"ג שלפי ר' אמי זורע ונוטע הם שניהם ציורים של האב, שהרי ר' אמי אמר לפי פירושו שאפשר להתרות נוטע משום זורע.

וכן איתא במהרש"א כאן דהנה תוס' בד"ה משום זורע כתבו בסוף דבריהם בזה"ל, ועוד ראי' (שאינן צריכים להתרות על התולדה בשם האב אלא אפשר להזכיר את שם התולדה) דבריש בבא קמא קאמר ולר' אליעזר דמחייב אתולדה במקום אב אמאי קרי ליה אב ואמאי קרי ליה תולדה, ולא משני דלהכי קרי ליה אב דצריך להתרות אתולדה [משום] אב עכ"ל, וכתב המהרש"א וז"ל, ויש לדקדק דנהי דאין צריך להתרות אתולדה משום אב וחייב אם התרו בו סתם משום התולדה גופה כמו אל תשמר, מ"מ כיון דחייב נמי אם התרו בו משום אב כמו בורר למאן דאית לי, ומרקד למאן דאית לי, א"כ אכתי ה"ל לשנויי התם לר"א דלכך קרי ליה אב דאם התרו בו נמי משום אב חייב אתולדה, וי"ל דגם אם היו שניהם אבות, אם הם דומים מעין מלאכה אחת חייב אהך חדא אם

התרו בו נמי משום איך, כמו שובט ומדקדק דלקמן דהווי אבות והווי בכלל מסין ואורג, וכן כותש הוי בכלל דש ודו"ק עכ"ל.

(כב) תד"ה משום זורע (בענין אם צריכים להתרות את התולדה משום האב).

א. הנה תוס' כאן דנים אם אפשר להתרות את התולדה משום השם של התולדה או האם צריכים להתרות בשביל השם של האב. ולכאורה ספקתם הוא האם צריכים להזכיר בתוך ההתראה את יסוד האיסור דהיינו האב או האם מספיק להזכיר שהמעשה הזה, דהיינו התולדה, אסור. ולפ"ז צ"ל שיסוד האיסור במלאכות שבת הוא השם הפרטי של כל אב ואב ולא השם הכללי של עשיית מלאכה, כי אם יסוד האיסור הוא השם הכללי של מלאכה א"כ במקום לצדד אם צריכים להזכיר את האב היו צריכים לדון למה אינו צריך להזכיר את השם של עשיית מלאכה. מיהו באמת גם אם יסוד האיסור הוא השם של מלאכה אכתי י"ל שסגי אם הוא מזכיר בהתראה את השם של האב כיון שזהו היסוד של המלאכה.

ב. והנה מזה שדנו תוס' אם צריכים להתרות משום האב או האם יכולים להתרות גם משום התולדה מוכח דאולי לפי רבנן שהתראה היא בגדר גזירת הכתוב ודלא כרבי יוסי ב"ר יהודה שסובר שחבר אינו צריך התראה כי לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, דהא לפי

רבי יוסי ב"ר יהודה למה לא יוכל להתרות משום התולדה כיון שגם עי"ז הרי הוא עושהו מזיד.

מיהו אם תוס' אזלי לפי רבנן קשה מהמשך דבריהם שכתבו וז"ל, אבל בריש פרק תולין משמע קצת דצריך להתרות אתולדה משום אב, דקאמר משמר משום מאי מתרינן ב"י רבה אמר משום בורר רבי זירא אמר משום מרקד, וגם זה יש לדחות דהכי פירושו משום מאי מתרינן ביה שיהא חייב רבה אמר משום בורר אבל אם התרו בו משום מרקד פטור כיון דמתרהו משום דבר שאינו דומה לו הוא סבר שהוא מלעיג בו ופטור, אבל אם התרה בו סתם אל תשמר חייב עכ"ל, ומעתה אם אזלי לפי רבנן למה כתבו משום שיחשוב שמלעיג בו, הלא ביותר היו צריכים לכתוב משום שבאמת לא הזכיר בההתראה את השם הנכון, אבל לפי רבי יוסי ב"ר יהודה אתי שפיר לשון זה כי כל ההתראה הוא כדי לעשותו מזיד וא"כ בכה"ג לא יהי' מזיד כי יחשוב שמלעיג בו.

כג) אמר רב כהנא הזומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע.

הנה תוס' במועד קטן בדף ב' ע"ב בד"ה חייב סוברים שחייב משום נוטע אפילו אם אינו מתכוין לתועלת הצמיחה וז"ל, דאפילו אינו מתכוין לצמוח הגפן, כיון דודאי מצמיחה מחמת הזימור חייב משום נוטע, דהא סתם קאמר רב כהנא אפילו לא חישב ליטע עכ"ל. וכתב האגלי

טל במלאכת זורע אות כ"א בזה"ל, ואי לאו דברי תוס' הייתי אומר לפי מה שכתב הר"ן סוף פרק הבונה במה שכתב הרשב"א בחק תוכות דפטור בשבת (כי חק תוכות לא חשיב כתיבה), ודחה הר"ן דשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה, וכיון שמחשבתו שיעשה אותה, חייב (כלומר אע"פ שבכל התורה לא חשיב כתיבה), לפ"ז י"ל דזומר לענין זריעה דומה לחק תוכות לגבי כתיבה (כלומר שבעצם מחמת עצם מהותו זומר אינו בדין שיחשב בגדר נוטע כי אין זה נחשב שהוא נוטע וגורם צמיחה בידים אלא חשיב רק בגדר גרמא), ורק משום מחשבתו להצמיחה חייב כדברי הר"ן הנ"ל (דלא כתוס'), אבל כשאינו מתכוין, ורק משום פסיק רישא באנו לחייבו, ופסיק רישא לא מהני להחשיב גרמא מעשה כמבואר באבן העזר גבי העמדת עלוקות עיי"ש ודו"ק כי קצרת. אך הא התוס' כתבו להדיא דחייב, אפשר שטעמם כיון דפסיק רישא חשוב מלאכת מחשבת כמו שכתבו התוס' שבת מ"א ע"ב מהני נמי להחזיק גרמא מעשה עכ"ל.

והנה תוס' כאן כתבו שבזומר וצריך לעצים הטעם למה הוא חייב משום קוצר רק אם הוא צריך להעצים הרי זה כי "לא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה". ולכאורה הי' האגלי טל יכול לומר שהטעם למה כדי להתחייב בשביל זומר צריכים דוקא שיתכוין להצמיח (ודלא כתוס' במועד קטן), כלומר שהוא צריך את הצמיחה, הרי זה כעין דברי תוס' כאן, כי גם כאן אפשר לומר שלא מיקרי זומר אלא בענין זה. מיהו הא דלא כתב האגלי טל כן הרי זה משום דממ"נ אם כוונת תוס'

היא משום שאם אינו צריך את העצים הרי הוא בגדר מקלקל על העצים, א"כ הכא בזומר הרי הוא מתקן את האילן, דדוחק לומר דאיירי באופן שזה מקלקל את האילן, וכן אם כוונת תוס' היא משום שאין זה צורת המלאכה, א"כ להלן נבאר שהם סוברים שבקצירת מאכל אין חסרון בזה שאינו צריך להמאכל כי מאכל לקצירה עומד, ולכן הדגישו ש"בעצים" לא מיקרי קוצר אלא בענין זה", וא"כ הה"נ בנוגע לזומר אפילו אם אינו מתכוין להצמיח אבל זמירת עצים הרי זה כדרך כי האילן להזמר עומד, ולכן הוצרך האגלי טל להמציא את הטעם שהמציא.

והנה רש"י על דברי רב כהנא שזומר וצריך לעצים חייב משום זומר כתב שהוא זומר כדי להצמיח את הגפן. ומזה מבואר שהוא סובר שזומר חייב רק אם הוא מתכוין כדי להצמיח את העץ ודלא כדברי תוס' הנ"ל במו"ק. ויש להסביר את הטעמו כדברי האגלי טל.

ועי' בשפת אמת שכתב שרש"י כתב כן

כדי ליישב קושיית תוס' בד"ה זומר שהקשו מסנהדרין דף כ"ו ע"א דהתם מבואר שאם הוא קצר בשביעית משום שהוא צריך להעצים אינו חייב משום זומר, וכתבו תוס' משום שהתם איירי שקצר בדרך שמקלקל את העץ, אבל רש"י סובר דאיירי אפילו באופן שקצר בצורה שלא קלקל את העץ, רק שאינו חייב משום שלא נתכוין להצמיח את העץ.

והנה לכאורה יש להקשות דאם גם זומר חייב רק אם הוא מתכוין להצמיח א"כ למה לא אמר רב כהנא גם זומר כדי להצמיח כמו שאמר זומר וצריך לעצים. מיהו נראה שלק"מ כי חזינן שרב כהנא לא אמר זומר לצורך עצים, אלא זומר וצריך לעצים, דמשמע דאיירי שהוא זומר כרגיל כמו כל זומר שזומר כדי להצמיח, רק שבנוסף לכוונה זו הרי הוא גם צריך את העצים, אבל לא חשב על זה בשעת הקצירה, ואין זה הכוונה ב"צריך לעצים", ומש"ה א"א להקשות שיאמר גם זומר לצורך להצמיח.

קורע על מנת לתפור

כד) תד"ה וצריך.

וז"ל, נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינין צריך לעצים, דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה, מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק, על מנת לכתוב, וכדאמר רבי יוחנן לקמן בפ' חבית אחד כבשים ואחד שלקות שסחטן לגופן מותר למימיהן חייב חטאת, ואמאי שרי לגופן ליהוי כמלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא טעמא לפי שאין דרך דישה בכך עכ"ל. וכתב רעק"א בגליון הש"ס וז"ל, מבואר דס"ל דאף היכא דאינו מקלקל, דצריך לאיזה דבר, מ"מ פטור ((כשאינו על מנת לפטור)), ואפילו לרבי יהודה, דס"ל (לתוס') שאינו על מנת לתפור לא מיקרי מלאכה חשובה, וכן נראה מדברי הכ"מ פ"י ה"י מהל' שבת, וקשה לי מסוגיא דלקמן דף ק"ה (כצ"ל) ע"ב (דהיינו הדין שהקורע על מתו חייב, הרי שאע"פ שאינה על מנת לתפור הרי הוא חייב כיון שהוא צריך לעשות כן לאיזה דבר) עכ"ל.

וכ"כ בתוספות רעק"א על משניות כאן וז"ל, הקורע ע"מ לתפור. נראה דהטעם דבאינו על מנת לתפור פטור משום דהוי מקלקל (ודלא כתוס'), אבל היכא דהוי תיקון חייב אף באינו על מנת לתפור. וראיה לזה ממתני' ק"ה ע"ב הקורע על מתו המוטל עליו דחייב, הרי אף דאינו על מנת לתפור חייב. אולם מדברי הב"י סימן שי"ז, הובא במג"א שם סק"י, מבואר דכל

שאינו על מנת לתפור ממש, אף במקום תיקון, אינו חייב וצלע"ג. אחר כך מצאתי בעזה"י בעולת שבת שהקשה כן על הב"י מסברא דנפשיה דהא דבעינין על מנת לתפור משום דאל"ה הוה ליה מקלקל, אבל לענ"ד ראייה מוכרחת כן וכנ"ל. והנה באמת משמע להדיא בתוס' כהב"י שכתבו דף ע"ג ד"ה וצריך לעצים וכו' דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה כקורע ע"מ לתפור, הרי מפורש דס"ל דבעצמותו ליכא מלאכה בקריעה אלא בצריך לתפור, דמזה באו לדמות דלא מיקרי קצירה אלא בצריך לעצים וצלע"ג עכ"ל.

מיהו צ"ע דאם כל הטעם למה צריכים על מנת לתפור הוא כדי שיחשב מתקן ולא מקלקל א"כ למה צריכים שיקרע שיעור שמספיק לתפור בו שתי תפירות, ואפילו אם זהו שיעור עצמי במלאכת קורע כמו כותב שתי אותיות, דהיינו שצריך לתפור שטח של שתי תפירות, אבל למה צריכים על מנת לתפור דוקא שתי תפירות, ולא מספיק בעל מנת לתפור תפירה אחת היכא שהוא צריך את מקום שתי התפירות. וי"ל כדברי הביאור הלכה בסי' ש"מ בד"ה וחייב שכתב וז"ל, דילמא כי אמרינן בקורע שיעור זה, הני מילי היכא דחיובו הוא משום שכוונתו הי' כדי לתפור ע"כ אמרינן דבפחות משיעור זה לא חשיב עכ"ל.

(וע"ע בשפת אמת כאן שכתב וז"ל,

הקורע ע"מ לתפור ב' תפירות, יש לעיין אם הי' קודם נקרע ג"כ מקום תפירה אחת, וקרע עד תשלום ב' תפירות מהו, די ש להסתפק בהא דקתני במתני' ב' תפירות אי קאי על הקורע, והיינו דצריך לקרוע מקום ב' תפירות, או נימא דלא קאי אלא אהא דקתני ע"מ לתפור, ונראה דקאי אתרוייהו ולכך תני להו בסוף ולא מיד הקורע ב' תפירות ע"מ לתפור, [וכן כתב במנ"ח בקונטרס מוסך השבת (אות כ"ד) להוכיח כן מלשון הרמב"ם ע"ש] עכ"ל. והנה יש להעיר על דבריו, דמתחילת דבריו, כשהציג את הספק שלו, משמע דהא פשיטא לו שצריכים על מנת לתפור ב' תפירות, רק דמספקא לי' אם צריכים גם שיקרע שיעור של ב' תפירות, דכן משמע ממה שכתב "או דנימא דלא קאי אלא אהא דקתני על מנת לתפור", ושוב כתב שמוכח דקאי על תרוייהו "מדלא תני קורע ב' תפירות על מנת לתפור", ומזה מבואר שהוא רוצה להוכיח שצריכים דוקא על מנת לתפור ב' תפירות, דאילו הי' תני הקורע ב' תפירות על מנת לתפור לא הי' מוכח שצריכים גם על מנת לתפור ב' תפירות, ומעתה מזה שתני על מנת לתפור ב' תפירות נהי שמוכח שצריכים על מנת לתפור ב' תפירות, אבל אכתי לא מוכח שצריכים שיקרע ב' תפירות אשר זה הי' ספיקו בתחילה.)

וע"ע בר"ן על הרי"ף כאן בד"ה הבונה וכו' שכתב וז"ל, הבונה והסותר. במשכן ובאהלים, והקשו בתוספות כי היכי דקתני קורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב אמאי לא תני סותר ע"מ לבנות, ותירצו

דבהנהו נמי לא הוה צריך למתני על מנת לאשמועינן דבלאו הכי פטור, דהא ודאי פשיטא דמקלקל לא מחייב אלא כי עביד על מנת לתקן, אלא דתנא הכי לאשמועינן דתופר וקורע על מנת לתפור, וכן נמי כותב ומוחק על מנת לכתוב, חד שיעורא אית להו דהיינו שתי תפירות ושתי אותיות, אבל בבונה דליכא שיעורא כלל, כדתנן לקמן [דף ק"ב ע"ב] הבונה כל שהוא, לשיעורא לא איצטריך [למתני, דלית לי' שיעורא, ולאשמועינן נמי דסותר על מנת שלא לבנות לא מחייב לא איצטריך], דפשיטא דהאי מקלקל הוא עכ"ל. והנה חזינן שהזכיר שהא ודאי שצריכים על מנת לתפור כי אל"כ הוי בגדר מקלקל, רק שתני לי' התנא כדי להשיענו את השיעור של על מנת לתפור שתי תפירות, ויש לבאר כדברי הביאור הלכה שהבאנו שפחות מזה לא חשיב.

והנה הביאור הלכה בסי' ש"מ קרוב לסופו בד"ה ולא נתכוין לקלקל וכו' באמצע דבריו, כתב לפרש גם דברי תוס' שהם סוברים שקורע שלא על מנת לתפור ומוחק שלא על מנת לכתוב פטור משום מקלקל, והיו צריכים לבאר כן אע"פ שכבר ידעינן שמקלקל פטור, וכדתנן שכל המקלקלין פטורים, כדי לומר שבזומר ואינו צריך להעצים הרי הוא פטור על קוצר אע"פ שיש כאן תיקון האילן כי צריכים תיקון בגוף הדבר שהוא עושה, דהיינו בהעצים, כמו בקורע ומוחק על מנת לתפור ולכתוב, ובלי זה אינו חייב משום שהוא מקלקל את העצים, ומה שכתבו שלא חשיב קוצר כוונתם היא שלא חשיב

מלאכת קוצר כי הוא מקלקל את העצים. והוכיח הביאור הלכה כדבריו שצריכים על מנת לתפור רק משום שבלי זה הרי הוא מקלקל אבל אם יש תיקון הרי הוא חייב גם בלי על מנת לתפור ממה שהרמב"ם פוסק שהקורע על מתו חייב, ובכל זאת הרי הוא פוסק שצריכים על מנת לתפור, וא"כ מוכח שעל מנת לתפור אינו תנאי עצמי בגוף מעשה המלאכה, אלא משום שבלי זה הרי הוא מקלקל, ומש"ה סגי גם בתיקון אחר, וזהו בעצם כראיית רעק"א מדברי הש"ס, ועוד כתב שלפ"ז גם מה שהרמב"ם פוסק שצריכים להא שהוא צריך להעצים, ואם אינו צריך הרי הוא פטור, אין זה משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור, דהא הרמב"ם פוסק כרבי יהודה שמחייב, וא"כ בע"כ שהטעם הוא משום שהוא מקלקל.

מיהו לא הבנתי דבר זה כי נהי שתוס' השוו זומר ואין צריך להעצים וקורע שלא על מנת לתפור אבל מי יימר שגם הרמב"ם משהו אותן, הלא יתכן שאע"פ שהרמב"ם סובר שקורע שלא על מנת לתפור פטור רק משום דחשיב מקלקל אבל יתכן שבזומר ואין צריך לעצים הרי הוא סובר שאין זה צורת מלאכת קצירה כי צורת המלאכה היא רק כשהוא צריך את הדבר הנקצר.

ועוד צ"ע, דלפי דבריו שכוונת תוס' היא שצריכים שיהי' לצורך העצים, וכן על מנת לתפור ולכתוב, כדי שיהי' בגדר מתקן ולא בגדר מקלקל, לא מובן מה רצו תוס' להוכיח בסוף דבריהם מכבשים דמצינו שם שלגופן פטור אפילו לפי רבי יהודה, שמחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה,

דמה רצו משם, הלא התם אינו בגדר מקלקל, ואין זה הטעם למה לגופן פטור, אבל לפי דרכו של רעק"א הוצרכו להוכיח מכבשים שלפעמים אין זה נחשב כדרך המלאכה גם כשאין שינוי בעצם המעשה כמו שיש בשדא פיסא לדיקלא, דהא הכי חזינן בכבשים שמיקרי שאין דרך דישה בכך, וא"כ ה"ה כאן כשאינו צריך להעצים.

מיהו הביאור הלכה עצמו התיחס לכך, ורצה לומר שבאמת אע"פ שבקורע ומוחק צריכים על מנת לתפור ולכתוב רק כדי שיהי' בגדר מתקן ולא מקלקל, וכן רצו לומר שמשום כך צריכים בזומר שיהי' צריך לעצים כדי להתחייב משום קוצר, אבל שוב בסוף דבריהם נחתו לומר שבקוצר צריכים צריך לעצים גם בלי הטעם של מתקן ולא מקלקל, אלא משום שאם אינו צריך להעצים אין זה נחשב בכלל בגדר מלאכת קוצר כמו שם שאם אינו צריך את המשקין אין זה בגדר דש, ולכן מותר אפילו לכתחילה.

וזה לשון הביאור הלכה, כל זה הוא לשון הרמב"ם פ"י מהלכות שבת הלכה יו"ד, ומשמע בבירור דעתו דהא דבעינן בגמרא קורע ע"מ לתפור משום דאל"ה הו"ל מקלקל, אבל אם מכוין לצורך איזה דבר תיקון, אפילו במכוין שלא ע"מ לתפור חייב, ובהכי ניחא דהכניס הרמב"ם דין הפותח בית הצואר בשבת ג"כ בכלל דיני הקורע לחיוב, ואף דהוא בודאי שלא ע"מ לתפור, משום דמתקן בקריעתו את הבגד, ולפלא על הב"י שכתב בסימן שי"ז למילתא דפשיטא דפוחת בית הצואר להכי לא הוי בכלל קורע משום דהוי קורע שלא

ע"מ לתפור, ובעצמו סתם בסימן ש"מ כהרמב"ם דכל קורע ע"מ לתקן חייב (כלומר אפילו אם אינו על מנת לתפור), ובאמת מוכח כן בהדיא מגמרא [שבת ק"ה ע"ב] בקורע בחמתו ועל מתו המוטל עליו [הם אותן האמורים בפרשה אביו ואמו בנו וכו' ויש בהם שאסור לתפור אח"כ] דאפילו שלא ע"מ לתפור חייב כל שיש איזה תקון בקריעתו. ואח"כ מצאתי שראיה זו מובא בדברי הגרע"א בגליון שלו וגם כל הדברים הנ"ל עיקרן מבואר בנשמת אדם בכלל כ"ט בהלכות שבת ע"ש ונדבר בזה לקמ"י, וגם הפמ"ג רמז לזה [אך מה שכתב שם הגרע"א דמדברי התוס' ע"ג ע"ב ד"ה וצריך משמע דבעינן ע"מ לתפור ממש, יש לדחות דשיגרא דלישנא הוא בתוס', וכוונתם הוא דכשאין צריך לעצים אין שם קוצר עליו לחיוב, דאין עושה תיקון בדבר הנקצר גופי', ודומיא דקורע דבעינן ע"מ לתפור, או לתקן שהוא דומיא דלתפור, ואל"ה אין חייב דאין שם מלאכה עליו כי הוא מקלקל ואינה בכלל מלאכה, ה"ה בזה, ותדע דהרי הרמב"ם בודאי סובר דלא בעינן ע"מ לתפור דוקא, והוא ג"כ סובר דמלאכה שאין צריך לגופה חייב, ואפ"ה פוסק בזומר דדוקא כשהוא צריך לעצים אז חייב משום קוצר, וע"כ דאל"ה אין שם מלאכה עליו לחיוב כי הוא כמקלקל שלא ע"מ לתקן, כן נאמר אף לדברי התוס', ואח"כ חזקו סברתם ביותר מהא דכבשים דאין שם קוצר עליו כלל, וכמו שם דאין שם דישה עליו כלל, אפילו לענין לאסור לכתחלה, וגם בדף צ"ד ע"א כתבו התוס' בד"ה ר"ש דבמקלקלים כגון מכבה וסותר מסתברא דצריך שיהא ע"מ

לתקן כמו במשכן וכו' ע"ש, ולא הזכירו כלל ע"מ לתפור, וע"כ כמש"כ דעל מנת לתקן כע"מ לתפור דמי, וכן לקמן בדף ע"ג שכתב רש"י דקורע שלא ע"מ לתפור לא הוי במשכן, ג"כ מיירי בשלא הוי ע"מ לתקן, דזה כע"מ לתפור דמי, דלא בעינן מצומצם כמו במשכן גופא, עיין בדף ע"ה בתוד"ה שכן בסוף דבריהם, וראי' מוכרחת לכל דברינו מהקורע על מתו או בחמתו וכנ"ל עכ"ל.

והנה חזינן שתוס' הדגישו בלשונם שבעצים לא חשיב קוצר אם אינו צריך להעצים, ומשמע שבדבר מאכל חשיב קוצר אפילו אם אינו צריך לו, ונר"פ דהיינו משום שדבר מאכל עומד הוא לקצירה, ולכן גם אם אינו צריך לו הרי זה בגדר צורת המלאכה, אבל הכא אפילו אם עצים אלו היו עומדים באמת לזמירה אבל י"ל שהדבר תלוי בכלליות המין.

וגם בסנהדרין דף כ"ו ע"א סוברים תוס' כהנ"ל שרק בקוצר עצים אמרינן כן, אבל במועד קטן דף ב' ע"ב בד"ה וצריך לעצים הרי הם סוברים שכן הוא גם בקוצר מאכל וז"ל, אבל אם אין צריך לעצים לא נאמר בו דחייב משום קצירה, דלא דמיא לקצירה דקוצרין למאכל או מידי שצריכין לאיזה דבר כגון רפואה וכיוצא בהן, ואי לאו שקוצרין לצורך גופו פטור, דלא מיחייב אפילו משום תולדה, דתולדה צריך שתהא דמי לאב מלאכה עכ"ל. ולכאורה יש ראי' לדבריהם במועד קטן שגם במאכל אמרינן כן מההיא דכבשים דהא מימיהם מאכל הוא כדמוכח מהא דאמרינן שלמימיהם חייב חטאת. מיהו יש לדחות

דשאני כבשים שאם אינו צריך את מימיהם אינם נחשבים בגדר מאכל.

כה) בא"ד.

עוד בענין למה גם לפי רבי יהודה שמחייב על מלאכה שאצל"ג בעינן להא שהוא צריך להעצים.

וז"ל, נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בעינן זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב וכו' עכ"ל. הנה האגלי טל במלאכת קוצר אות ל' כתב טעם אחר למה הכא גם רבי יהודה מורה וז"ל, והנה י"ל דדוקא זומר וצריך לעצים דיש שני מלאכות ושני תיקונים, תיקון הצמיחה ותיקון הצורך לעצים וכו', וא"כ דוקא

בצריך לעצים, דאי לאו הכי אפילו למאן דמחייב במלאכה שאצל"ג, מ"מ כיון שאין כאן רק תיקון הצורך לעצים (נראה שכצ"ל בדבריו) (פי' דאין כאן רק התיקון לצורך העצים, אלא חוץ מהצורך להעצים יש כאן גם תיקון הצמיחה) אי אפשר לחייב תרתי (בלי שיהי' לצורך העצים), ואי לאו דזומר הוא מלאכה הי' מחויב משום קוצר אף שאינו צריך לעצים משום דצריך לצמיחה (אע"פ שאין זה תיקון בגוף העצים), כמו במוציא מת אף שאינו צריך למת, כיון דצריך לפנות ביתו מהמת, אבל השתא שכבר חייבתו על תיקון הצמיחה משום זורע, אי אפשר לחייבו עוד על תיקון זה משום קוצר, ודוקא בצריך לעצים דעל כל מלאכה יש תיקון בפני עצמו הוא דחייב שתים עכ"ל.

חורש

זה מלאכה שאינה צריכה לגופה כי המסלק לא נתכוין לזה אלא נתכוין להשוות את הקרקע. ועוד דלא שייך המושג של חורש על קרקע שהוא מסלק משם (ועי' להלן באות כ"ח). וגם אם כוונת רש"י היא לזה שקצת מן ההעפר שנשאר שוה לשאר הקרקע נעשה רפוי כתוצאה מסילוק הגבשושית, אבל גם זה הוא מלאכה שאינה צריכה כי הוא נתכוין להשוותה ולא להרפותה.

ודוחק לומר שכוונת רש"י היא שסילק את הגבשושית בדרך שפיזור את העפר סביב עד שהוא כמו שוה לשאר הקרקע ודעתו לזרוע שם והרי הרפה עפר זה, דכל כי האי גוונא הי' לו לרש"י לפרש.

והנה על גומא וטממה, דבשדה חייב משום חורש, פירש"י וז"ל, גומא וטממה בעפר, היינו חורש, שהעפר שמלאה בו הוי רפוי וטוב לזריעה, והשוה לקרקע להיות נזרע עם השדה עכ"ל, הרי שהוסיף שחון מהרפויי ארעא, הוסיף עוד מעלה, והיינו שעכשיו שאין שם גומא המקום נזרע בקלות יחד עם שאר הקרקע, וצ"ע למה לא כתב דבר זה גם לעיל גבי גבשושית ונטלה.

ונראה דהיינו משום שדבר זה שהשוה את הקרקע כדי להיות נזרע יחד עם שאר הקרקע הרי זה רק בגדר תולדה, כי האב הוא מה שהוא מכשיר את הקרקע לזריעה ע"י רפויי ארעא, ולכן לעיל גבי גבשושית

כו) בענין יסוד המלאכה של חורש.

א. שיטת רש"י - הכשר הקרקע לזריעה (האב של רפויי ארעא, והתולדה של השואת פני הקרקע ועושה אותה נוחה לזריעה).

עי' בגמ' דתנא החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן, ופירש"י וז"ל, אינו חייב אלא אחת, דכולהו לרפויי ארעא עבידי עכ"ל. ומבואר מדבריו דס"ל שיסוד המלאכה הוא רפויי ארעא, וכן איתא במועד קטן דף ב' ע"ב שדרכו של חורש הוא לרפויי ארעא. וגם ע"י חפירה הרי הוא עושה רפויי ארעא בזה שהוא מרפה את דופני החפירה, וגם את תחתית החפירה כי נשאר שם אדמה רפה, ועוד דבפרק לא יחפור מבואר שהוא גם מרפה את האדמה שסביב החפירה ג' טפחים. מיהו לכאורה הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה שהרי הוא חופר לצורך העפר ולא לצורך הרפויי ארעא, מיהו ע"י בחידושי הר"ן שכתב וז"ל, שחפר בסכין והניח העפר במקומו עכ"ל, הרי שאיירי באופן שהוא חופר באמת לצורך העפר התיחוח שהוא מוציא ומשאר שם.

והנה בגמ' אמרינן שאם יש גבשושית ונטלה, אם זה בשדה הרי הוא חייב משום חורש, ופירש"י וז"ל, דמרפי ארעא עכ"ל, וצ"ע דנהי שהוא מרפה את העפר של הגבשושית כשהוא נוטלה משם, אבל הרי

ונטלה לא הזכיר רש"י דבר זה כי גבשושית ונטלה הוא ציור של האב שהרי עשה רפויי ארעא ע"י נטילת הגבשושית, ולא הזכיר שעשה שם גם תולדה בזה שעכשיו הקרקע נזרע יחד עם שאר השדה, כי החטאת באה רק בשביל האב ואינה באה גם בשביל התולדה במקום אב, אבל בגומא וטממה סובר רש"י שהעובדא שהמציא שם ארעא רפה הרי זה רק בגדר תולדה כי לא עשה כן ע"י חרישה או חפירה או חריצה אשר בהני גווני המעשה שלו הרפה את הקרקע, אלא הוא הכניס להגומא עפר שהוא כבר רפה, והוא רק המציא בהמקום ההוא עפר שראוי לזריעה, ולכן הזכיר רש"י שם גם את מה שהוא השוה את הקרקע ועשה אותה נוחה לזריעה עם יתר השדה, כי החטאת בכה"ג באה על שתי התולדות.

ב. שיטת הרמב"ם - יפוי הקרקע.

הנה הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת ה"ז כתב וז"ל, אחד החורש או החופר או העושה חריץ הרי זה אב מלאכה, שכל אחת ואחת מהן חפירה בקרקע וענין אחד הוא עכ"ל. ולכאורה י"ל דס"ל שיסוד המלאכה הוא רפויי ארעא והכנת הקרקע לזריעה כרש"י. מיהו בפ"ח ה"א כתב וז"ל, החורש כל שהוא חייב. המנכש בעיקרי האילנות ומכרסם עשבים או המזרד את השריגים כדי ליפות את הקרקע הרי זה תולדת חורש, וכן המשוה פני השדה כגון שהשפיל התל ורדדו או שמילא הגיא חייב משום חורש, ושיעורו כל שהוא, וכן כל המשוה גומא שיעורו כל שהוא עכ"ל,

והנה אם יסוד המלאכה הוא רפויי הקרקע והכנתו לזריעה א"כ למה הוא חייב על דבר שהוא רק מיפה את הקרקע, הלא אין זה מעין המלאכה, ובע"כ צ"ל דס"ל שיסוד המלאכה הוא יפויי הקרקע, וגם כשהוא מרפה את העפר ומכניחו לזריעה הרי זה נחשב יפויי הקרקע, והציור הזה של יפויי הקרקע הוא אב, והיתר הם תולדות.

והנה צ"ע למה הוצרך הרמב"ם לומר את הציור של משוה גומא, הלא מילוי גומא הוא הציור הקודם של מילוי גיא.

ובהשקפה ראשונה הי' נראה לומר שכוונת הרמב"ם בהשפלת התל ומילוי הגיא אינה להיכא שהוא עושה כן משום שהוא מעונין בהיפוי של קרקע שוה, אלא לבחינה אחרת של יופי, והיינו שהוא רוצה לסלק את התל מטעם אחר, כגון כשהוא מפריע לראיתו מרחוק, ולעולם לא הי' מפריע לו אם הי' שם גיא במקום התל, וכן בגיא הטעם שהוא רוצה למלאו אינו משום היופי של קרקע שוה, אלא משום שהגיא מפריע לו בגלל שעלולים ליפול בו או להתחבאות בתוכו, ולעולם לא הי' איכפת לו אם הי' שם תל, והרי הוא חייב כי גם זה נחשב שהוא מיפה את הקרקע, אבל המשוה גומא איירי שהוא עושה כן משום היופי של קרקע שוה.

מיהו הא ליתא, דהא חזינן שהרמב"ם כתב "וכן המשוה פני הקרקע כגון שהשפיל התל ורדדו או שמילא הגיא", ומשמע שכוונת האיש שמשוה היא באמת להשוות את הקרקע, ולא סתם לסלק את התל או הגיא, וא"כ צ"ע למה הוצרך להוסיף את הציור של משוה גומא הלא

משה גומא הוא ממש אותו ציור כמו מילוי גיא.

וי"ל שהוסיף את הציור של משה גומא כדי להשמיענו שגם בציור זה השיעור הוא כל שהוא, ויש בזה חידוש וכמו שנבאר, אבל קודם לכן נעיר שכן משמע באמת מגוף דברי הרמב"ם שהרי חזינן שלא הקדים שעל השוואת גומא הרי הוא חייב כמו שכתב על תל וגיא שהוא חייב, אלא כתב רק שגם המשוה גומא שיעורו הוא בכל שהוא, וא"כ משמע שרק דבר זה הוא חידוש, אבל לא עצם העובדא שהוא חייב.

ובאמת צ"ע דכיון שכתב הרמב"ם שחורש כל שהוא חייב למה הוצרך הרמב"ם לומר גם לענין תל וגיא שהשיעור הוא כל שהוא, דכיון שהם תולדות למה היינו חושבים שאין השיעור כל שהוא, וגם אם לא הי' הרמב"ם מפרט דבר זה היינו אומרים כן, ובע"כ ראה לנכון לומר כן בפירוש כי יש בזה חידוש.

ונראה שכוונתו ב"כל שהוא" בנוגע לתל וגיא אינה שהתל או הגיא הם בגודל כל שהוא, דדבר כזה אינו נקרא תל או גיא, אלא כוונתו היא שהוריד רק כל שהוא מהתל או מילא רק כל שהוא מהגיא, ויש בזה חידוש לומר שהוא חייב בכה"ג משום יפוי הקרקע, כי בשלמא החורש כל שהוא הרי ייפה את המקום הפרטי הזה של הקרקע, אבל בתל וגיא הרי ע"י שהוריד או מילא כל שהוא לא ייפה את הקרקע

שום יפוי, ובזה קמ"ל שבכל זאת הרי הוא חייב כיון שמיעט את אי שויון הקרקע ודבר זה תורם להשלמת השוואת הקרקע, ומה שכתב שהשוואת גומא שיעורו הוא בכל שהוא כוונתו היא שהוא חייב אפילו על גומא אחת שהיא קטנה מאד, ובכלל אינה ניכרת, וקמ"ל שהוא חייב כי גם זה נחשב יפוי קרקע.

מיהו אכתי צ"ע דאנחנו בדברינו הנ"ל תירצנו רק למה הוצרך הרמב"ם להזכיר שגומא שיעורו בכל שהוא אחרי שכבר הזכיר שמילוי גיא שיעורו בכל שהוא, אבל אכתי צ"ע דמאחר שכתב בתחילת ההלכה שחורש שיעורו בכל שהוא למה הוצרך לומר כן גם בגומא הלא כמו שבחורש כל שהוא ייפה שיעור כל שהוא של קרקע, ואע"פ שאין הדבר ניכר, בכל זאת הרי זה נחשב יפוי קרקע, כן עשה גם במילוי גומא כל שהוא, וכמו שלא חזר לומר בנוגע למנכש מכרסם ומזרד שהשיעור הוא כל שהוא ה"ה שלא הי' צריך להזכיר כן בנוגע לגומא.

ג. שיטת הר"ח - יפוי הקרקע.

והנה עי' בר"ח כאן שכתב שכל "שהיא ליפות הקרקע בשדה חייב משום חורש וכו'", ועוד כתב "וכל שהוא להנאת הקרקע חייב משום חורש כך הוא מפרש בירושלמי", ואולי ס"ל שהכל הוא בכלל האב ודלא כמש"כ בדעת הרמב"ם שהאב הוא רק כשהוא מיפה ע"י חרישה.

חורש - בונה - סותר

כז) גבשושית ונטלה, בבית חייב משום בונה.

בענין מלאכת סותר.

צ"ע למה אינו נחשב סותר שהרי הוא סותר את התל. וי"ל שסותר שייך רק כשהוא סותר דבר שנבנה על ידי בני אדם, והכא איירי בתל טבעי. א"נ י"ל שאע"פ שהוא סותר את הגבשושית אבל מ"מ מכיון שע"ז הוא מרחיב את הבית וזהו בנין, לכן המעשה נקבע כמעשה של בנין, דכדי שיחשב מלאכת סותר לא מספיק בזה שיש כאן דבר שנסתר, אלא צריכים שהמעשה יוגדר כמעשה סתירה.

כח) רש"י ד"ה בבית.

דברי רש"י שצריכים מתכוין.

וז"ל, בבית שייך בנין שמכוין להשוות קרקעיתו עכ"ל. וצ"ע למה הזכיר "מתכוין", הלא זהו דבר צדדי שצריכים בכל המלאכות לפי רבי שמעון, ולפי רבי

יהודה גם על דבר שאינו מתכוין הרי הוא חייב.

וי"ל דאיירי באופן שהי' שייך גם להיות בגדר חורש משום שיתכן לזרוע גם בתוך הבית, ולכן רק על ידי כוונתו נקבע שהוא בגדר בונה ולא חורש. ולפ"ז מש"כ רש"י להלן בד"ה פטור עלי', שהחופר גומא בבית אינה ראוי' לזריעה, היינו לפי מחשבתו, ולכן הוי קלקול.

ולפ"ז אולי גם בשדה יהי' נחשב מקלקל כשהוא חופר רק משום שהוא צריך לעפרה ואין בדעתו לזרוע, דאולי גם בשדה גומא שלא לצורך זריעה חשיב קלקול אע"פ שלמעשה אפשר לזרוע כמו שאנו אומרים שבבית חשיב קלקול אע"פ שאפשר לזרוע. ועי' בהר"ח שכתב שהוא מקלקל גם בשדה.

אבל אם נאמר שכוונת רש"י היא שבבית אי אפשר במציאות לזרוע אז יתכן שבשדה חשיב תיקון אפילו אם אין בדעתו לזרוע כיון שאפשר לזרוע.

קוצר - תולש - ועוקר

כט) בענין תולש.

א. הנה בגמ' אמרינן תנא הקוצר הבוצר והגודר והמסיק והאורה כולן מלאכה אחת, ולא הזכיר התנא בתוך הברייתא את התולש. מיהו להלן בסמוך אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתיים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק. ונראה פשוט דהא דלא תני בהברייתא תולש הרי זה משום דתני רק ציורים של האב ולא תני תולדות ותולש היא תולדה, וכן כתב רש"י כאן בד"ה תולש שתולש הוא תולדה דקוצר. ועי' גם ברמב"ם בפ"ז מהל' שבת ה"ד שהביא את הברייתא הנ"ל וכתב שכולן הם ציורים של האב (מיהו עי' לעיל בנוגע להברייתא של זורע וכו').

עוד י"ל שכוונת התנא היא רק למנות מינים שונים של צמחים, דהיינו קוצר תבואה, ובוצר ענבים, וגודר תמרים, ומסיק זיתים, ואורה תאנים, משא"כ תולש אינו יחודי לסוג מסוים של צומח. מיהו צ"ע למה הוצרך להזכיר את כל אלו, דלכאורה בכולם המעשה הוא אחד, דהיינו קצירה, וא"כ למאי נפ"מ מה הוא המאכל.

ב. הנה נראה שהחילוק בין קוצר לתולש הוא שקוצר הוא בכלי ואילו תולש הוא ביד גם בלי לעקור את השורש, וכן כתב הלחם משנה בפ"ח מהל' שבת ה"ג, וכן איתא ברש"י בחולין דף קל"ז ע"א בד"ה

תולש וז"ל, ביד, ולא עם השרשים, כגון בצלים ושומים, דקיטוף שלהן זהו קצירן עכ"ל. ועוד מוזכר שם עוקר ופירש"י בד"ה עוקר וז"ל, עם השרשים כגון עדשים עכ"ל.

מיהו צ"ע דהא אמרינן כאן שאין דרך תלישה בכך, אע"פ שמירי שלא תלש בידו, אלא הורידו ע"י הפיסא שזה דומה לכלי וא"כ הי' צ"ל שאין דרך קצירה בכך. וצ"ל שגם כשמורידו בדבר שאינו הכלי הראוי לכך הרי זה נקרא תלישה.

עוד צ"ע על לשון רש"י בשבת כאן בד"ה אין דרך תלישה ופריקה בכך וז"ל, על ידי זריקה, אלא או ביד או בכלי. הרי שבכלי הוי דרך תלישה ולא קצירה. ודוחק לומר שכתב דבריו לצדדין, דהיינו או ביד, דאז הוי דרך תלישה, או בכלי, דאז הוי דרך קצירה.

ג. והנה בירושלמי כאן הביאו את הברייתא בלשון תני ר' חייא, ואיתא בתוך הברייתא גם תולש, והאגלי טל במלאכת קוצר אות ד' הביא שהאור זרוע בסי נ"ו כתב שכוונת הירושלמי היא שכולם הם ציורים של האב, ומעתה לפ"ז יוצא שתולש הוא אב ולא תולדה.

וכתב האגלי טל שם לחדש שאם הדרך הוא בתלישה, אז תולש הוא בגדר אב, אבל אם הדרך הוא בקצירה בכלי, אז תולש הוא בגדר תולדה.

זאת תני לי' בתוך הברייתא כציור של אב ובע"כ צ"ל כהנ"ל דהיכא שהדרך הוא בתלישה הרי זה בגדר האב.

והנה אצלינו לא נזכר עוקר, דהיינו ביד, ביחד עם השורש, אבל התם בחולין דף קל"ז לענין לקט איתא שהיכא שהדרך הוא לעקור גם העוקר חייב הוא בלקט, וביאר האגלי טל כדבריו הנ"ל גם לענין עקירה, דהיינו שהיכא שזה כדרך הרי זה ציור של האב אבל כשאינו כדרך הרי זה ציור של תולדה.

ועוד העיר האגלי טל באות י"ג למה תולש בדבר שאין דרכו בכך הוי תולדה ואילו על זריקה כגון זריקת פיסא פטורים כיון שאין הדרך בכך, ותי' זו"ל, דשאני תלישה דמשכחת לי' שהוא ממלאכת קוצר היכא דדרכו בכך והי' במשכן כנ"ל סק"ד אות ב', ושוב בדברים שדרכן בקצירה (ואין דרכן בתלישה) הוא תולדה, אבל זריקה דלא משכחת לי' בעלמא שיהי' במלאכת קוצר כלל הוי כלאחר יד עכ"ל.

והביא ראי' שהיכא שהדרך הוא בתלישה הרי זה ציור של אב, דהנה תוס' בבכורות דף כ"ה ע"א בד"ה ואמר וכו' כתבו שאינו חייב בראשית הגז ולקט אלא כשהוריד את הצמר ואת התבואה בדרך של האב דהיינו גזיזה וקצירה, אבל אינו חייב אם הוריד אותם בדרך תולדה, ועוד הביא שבחולין דף קל"ז אמרינן שאע"פ שרבי יוסי סובר שצריכים בראשית הגז גיזה דוקא, וכן בלקט קצירה דוקא, בכל זאת אם הדרך הוא בתלישה או בעקירה שפיר חייב בלקט, וכן בראשית הגז הרי הוא חייב על תלישת נוצה של עזים ביד כי זהו הדרך, ולפי תוס' הנ"ל בבכורות בע"כ צ"ל שבכה"ג הרי זה אב. וכתב שלפ"ז י"ל שהירושלמי שכלל תלישה בתוך האב איירי כשזהו הדרך.

ובאות י"ג הוסיף עוד ראי', דהנה בהברייתא איתא אורה, ופירש"י שהיינו בתאנים, ואילו בנדרים דף ס"א ע"ב איתא דתאנים מיקצצן בידא, דהיינו תולש, והכוונה שם היא שכן הוא הדרך, ובכל

דש - מפרק

ל) בענין יסוד מלאכת דש.

הנה יש לעיין מה הוא החילוק בין דש ובין בורר אוכל מתוך פסולת, ומה קובע שזה דש ולא בורר. ולכאורה נראה שדש הוא כשהוא מפריד ומוציא את האוכל מכיסוי שהי' טמון בתוכו משא"כ בורר הוא בסתם תערובת. וכן נראה מרש"י בדף ע"ד ע"א בד"ה וליחשב נמי כותש שכתב בהגדרת דש בזה"ל, דדמי לדש וכו' דהא נמי מפרקה מלבוש היא עכ"ל. וכן נראה מדבריו בדף צ"ה ע"א בד"ה מפרק שכתב שמפרק (שלשיטתו הרי זה דש) הוא כש"פורק אוכל ממקום שנתכסה בו".

מיהו רש"י כאן בד"ה מפרק כתב לענין תמרים וז"ל, תולדה דדש שמפרק התבואה משבלי', לשון פורק מן החמור וכו', ואף זה מפרק התמרים מן המכבדות עכ"ל, ומזה משמע שמפרק הוא גם כשלא מדובר במפרק מלבוש ובפורק אוכל ממקום שנתכסה בו אלא סתם חיבור כמו חמור ומשאו. מיהו י"ל שכוונתו בהדמיון לחמור ומשאו היא רק לפרש את פירוש המלה של מפרק ולא להגדיר איזה סוג של מפרק הוא המלאכה, והכא בתמרים הרי זה בגדר מלאכת מפרק כי האשכול מגין על כל תמר ותמר, וגם כל תמר ותמר מכוסה ומסובב בחלקו ע"י יתר התמרים בהאשכול.

ברם תוס' בד"ה ואחת משום מפרק הביאו שרש"י מפרש שבתמרים הוא חייב משום מפרק כי הוא מפרק את האילן

ממשאו, כלומר שהוא מנתק את החיבור, ומבואר שהבינו שכוונת רש"י בהדמיון לחמור ומשאו היא להגדיר את יסוד המלאכה. ושוב כתבו בשם הר"י שאין נראה כפירש"י, אבל לא כתבו מה קשה עליו, והמנ"ח במצוה ל"ב אות ה' מלאכת דש כתב שהי' קשה להר"י כהנ"ל דהיינו שמפרק הוא רק כשמפריד את האוכל מהכיסוי שהוא מכוסה בו, ולא כשהוא מנתק את התמר מן האילן. ברם י"ל מדברינו הנ"ל שבאמת גם רש"י סובר כן

ויש לפרש בדרך אחרת מה הי' קשה לתוס' על רש"י, והיינו שהי' קשה להם כקושיית הר"ן, דעי' בר"ן על הרי"ף שכתב (וכ"כ הרמב"ן כאן) וז"ל, מפרק. תולדה דדש שמפרק תבואה משבולי', לשון פורק מן החמור ופרש"י ז"ל שאף זה מפרק תמרים מן הדקל, ולא נהירא, דאי הכי מאי איריא תמרים, בוצר וגודר ומוסק ואורה נמי ליחייב תרתי עכ"ל, ופי' הר"ן וז"ל, אלא דוקא בתמרים הוא דמיחייב תרתי לפי שהם באילן כעין אשכול, וכשהאשכול נתלש מן האילן חייב משום תולש, וכשנחבט בקרקע ונפרקין התמרים מן האשכול חייב משום מפרק עכ"ל, פי' שגם הר"ן סובר שמפרק אינו רק כשהוא מפריד אוכל מהכיסוי שהי' מכוסה בו, אלא הי'ה לתמרים מן המכבדות, רק שהי' קשה לו על רש"י שאין מפרק במחובר אלא רק בתלוש. וכן כתב המהר"ם שזהו מה שהי'

הפסולת מחזיק את האוכל. וכבר כתבנו חילוק זה בתחילת דברינו כאן.

וע"ע בפ"י ר"ח כאן (נמצא בדף ע"ד ע"א) שכתב וז"ל, הדש הוא המפרק הפסולת המחוברת באוכל והמכנינתו לברירה בכברה או בזרוי' או ברקידה עכ"ל. ומשמע מדבריו שהדישה רק מנתק את האוכל מהפסולת, אבל הרי הם עודם מעורבים ועודם זקוקים לברירה. וע"ע בתחילת אות מ"ג.

ועוד הקשה המנ"ח על הפירוש הנ"ל דאיירי בתולש מן המכבדות דהא לפ"ז יוצא שכל התולש פרי מענף שכבר נקצר מן האילן יתחייב משום מפרק, והביא שם שאין הדבר כן אלא שמותר עיי"ש. מיהו כבר כתבנו דשאני אשכול של תמרים שהאשכול מגין על כל תמר ותמר וגם מכסה אותו בחלקו.

ועוד הקשה למה מפרק הוא רק תולדה דדש ולא ציור של דש ממש דהא הוי ממש כמו הפרדת החטה מהשבולת. מיהו י"ל שהאב הוא רק כגון תבואה שנמצא בתוך כיסוי ממש, ובדף צ"ה שם גבי חולב דכתב רש"י שהוא תולדה י"ל דהיינו משום דלא הוי גידולי קרקע.

וע"ע בתוס' כאן בד"ה מפרק שכתבו וז"ל, ולפירוש הקונטרס א"ש (הא שרק החולב לתוך קערה חייב משום מפרק ולא החולב לתוך קדרה) דמעיקרא כשהי' בדין חשיב אוכל וכשחולב לתוך הקדרה נמי הוי אוכל ולא דמי לדש שנשתנה עכ"ל. הרי שכתבו הגדרה חדשה, והיינו שבדש האוכל

קשה להר"ן על רש"י, ועי' גם בחידושי הר"ן דמבואר דס"ל שאין דש במחובר וז"ל, פרש"י ז"ל זרק פיסת רגבים לדקל והשיר התמרים מן הדקל חייב משום מפרק דהוה תולדה דדש, דמה דש מפרק התבואה משבולי', גם זה מפרק האילן שאינו סובל כל כך, מלשון פורק את החמור, ואינו מחוור דאין דישה במחובר אלא בתלוש, והנכון שבזריקת האבן נפל אשכול של תמרים, ובנפילתו לארץ נשרו התמרים מן האשכול, והרי הוא כנשירת גרעינין מן השבולת עכ"ל.

מיהו כבר כתבנו שבאמת רש"י כאן לא כתב כמו שהביאו תוס' והר"ן בשמו שמפרק הוא מה שפרקו מן האילן, אלא כתב שהוא מפרקו מן המכבדות, ונראה שבאמת כוונתו היא כהר"ן.

ועי' במנ"ח במצוה ל"ב אות ה' (מלאכת דש) בתחילתו שהקשה על הר"ן למה אם פירק את התמר לבדו מהמכבדה בעודו על האילן אינו חייב גם משום דש, ולמה הקפיד הר"ן שיהי' בתלוש. ברם כבר הבאנו את דברי הר"ן בדף צ"ה שמסביר דבר זה.

ועוד הקשה המנ"ח שם למה אינו חייב משום בורר, ותי' כי זה ציור של אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאלתר.

עוד יש לחלק בדרך אחרת בין בורר לדש, והיינו שכשהוא מפריד את האוכל מהדבר שמגין עליו או שהי' מוכנס בתוכו הרי זה בגדר דש, אבל בורר הוא כשיש אוכל ופסולת מעורבים זה בזה, אבל אין

השתנה. ולכאורה אין זה מובן דהא גם בכל דש אין הדבר משתנה שהרי מקודם הי' אוכל וגם עכשיו הוא אוכל. וביותר הי' נראה לומר שבחולב לתוך קדירה כמו שלפני החליבה החלב הי' מובלע בתוך הדדים כמו כן גם עכשיו הרי הוא מכונס בתוך האוכל, ואין זה כמו דש שלפני הדישה הי' מוכנס או מחובר לדבר שמגין עליו ועכשיו אינו מכונס ואינו מוחזק בדבר שמגין עליו.

לא) עוד בענין מלאכת דש.

הנה רש"י כאן כתב שמפרק חייב משום תולדה דדש. והקשו תוס' דלפי דבריו איך אמרינן בדף צ"ה שהחולב חייב משום מפרק הלא בדף ע"ה ע"א אמרינן שאין דש אלא בגידולי קרקע ולכן לפי רבנן הפוצה חלזון אינו חייב משום דש על זה שהוציא את דמו. וגם הרמב"ן בדף צ"ה שם הקשה כן ותי' וז"ל, חולב חייב משום מפרק. אי קשיא והא אמרי' בפ' כלל גדול אין דישה אלא בגדולי קרקע, ומפרק תולדה דדש הוא, וי"ל דישה בעצמו של פרי ליתא אלא בגדולי קרקע, אבל להוציא ממנו פירות מכונסים וטמונים בתוך כיס שלהן כגון חולב, דומיא דדישת גדולי קרקע היא עכ"ל. מיהו לפ"ז קשה למה בחלזון אינו חייב משום דש דמאי איכפת לן בזה שאינו גדולי קרקע הלא הדם מכונס בתוכו.

לב) בענין מפרק.

הנה רש"י בדף צ"ה ע"א הביא סוברים

שמפרק חייב משום קוצר ודחה רש"י את דבריהם וז"ל, דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקיד וקאי בעטיני הוד כתבואה בקשה, ולשון מפרק נמי לא שייך (אם הוא משום קוצר) אלא לשון תולש עכ"ל. ועוד יש להקשות עליהם מסוגיא דידן כי לפי דבריהם איך אמר רב פפא שחייב משום תולש ומשום מפרק, הלא שניהם הם תולדות של קוצר וא"כ חייב רק אחת.

ודע שהירושלמי כאן בהלכה ב' איתא בזה"ל, החולב והרודה חלות דבש חייב משום קוצר.

ועי' במאירי כאן שכתב וז"ל, וי"מ בכל מפרק שהוא תולדת גוזז, שכל שמסיר מעליו דבר המכבידו הוא תולדת גוזז, ואין הדברים נראין שא"כ למה אמרו חולב אדם עז לתוך הקדרה עכ"ל, והרשב"א בכתובות דף ס' ע"א הביא שיטה זו דהוי משום גוזז מהר"ש בר אברהם.

והיראים בסי' רע"ד [ק"ב] כתב וז"ל, מפרק פי' תולדה דטוחן, ורבותינו פירשו תולדה דדש וכו' עכ"ל.

לג) תד"ה ואחת משום מפרק.

וז"ל, שפירש רבינו שמואל שיש על התמרים קליפה העליונה וכשהוא מכה בתמרים מפרק את הקליפה מן התמרים והוי כמו דש שמפרק את התבואה מן השיבולת עכ"ל. ועי' במנ"ח במצוה ל"ב אות ה' (מלאכת דש) קרוב לתחילתו שהקשה על פירושו של רבינו שמואל דאינו דומה לתבואה מן השיבולת כי התם

מדובר שמפריד אוכל מהפסולת שמחובר בו אבל בתמר מדובר בפסולת שהוא מתכסה בו וא"כ אינם דומים זה לזה.

לד) תד"ה מפרק.

וז"ל, ודוחק לומר דברייתא דהמצניע אתיא כר"י דפליג לקמן אדרבנן עכ"ל. מיהו לפי מה שכתבו בסוף דבריהם שלפי רש"י ההלכה היא כרבי יהודה י"ל ששוב אינו דוחק.

לה) בא"ד.

וז"ל, ואין נראה לומר דאף לרבנן אסור מדרבנן דמיחזי כמפרק ואף על גב דלא אסירא אלא מדרבנן לא שרי אלא משום דאיכא תרתי כלאחר יד ובמקום צער עכ"ל, פי' דס"ל לתוס' שאם הוי רק שבות מספיק בזה דהוי במקום צער כדי התירו גם בלי כלאחר יד. וכן יוצא באמת לפי שיטתם דהוי תולדה דדש מהתורה דלפ"ז יוצא דכיון דהוי כלאחר יד הרי זה רק משום שבות ושוב מותר משום דהוי במקום צער.

לו) בענין שיטת ר"ת שהביאו תוס'.

הנה תוס' מביאים בשם ר"ת שמפרק חייב משום ממחך כי כשהוא חולב הרי הוא מחליק את הדד. וקשה דלפי דבריו איך מפרשים את מה שאמר רב פפא שחייב על קטיעת התמר משום מפרק, וכתב המהר"ם שגם כאן כשהוא מכה על הקליפה הדקה הרי הוא מחליקו, והודה המהר"ם שזה דוחק. וביותר נראה לומר

כדאיתא ברשב"א כאן וז"ל, חולב חייב משום מפרק. ואיכא למידק דהא אמרינן בפרק כלל גדול דאין דישה ואין עמור אלא בגדולי קרקע, ופי' רבינו תם ז"ל בספר הישר בכתובות בפרק אף על פי (דף ס' ע"א) דתרי גוויני מפרק נינהו, מפרק בגדולי קרקע הוי תולדה דדש, ומפרק דלאו גדולי קרקע כגון הכא הוי תולדה דממחך שממחך הדר ומפרק ממנו החלב עכ"ל.

לז) בא"ד.

הנה תוס' הקשו על ר"ת מהא דאיתא שחולב אדם לתוך קדרה אבל לא לתוך הקערה. מיהו י"ל שר"ת מפרש כהרי"ף שהיה איירי ביו"ט ולתוך הקדרה מותר משום אוכל נפש אבל לתוך הקערה אסור אפילו משום אוכל נפש משום דהוי נולד וכמו שביאר הרמב"ן בדף קמ"ד ע"א את שיטתו באריכות עיי"ש.

לח) תנא הדש והמנפץ והמנפט כולן מלאכה אחת הן.

בענין מנפט ובענין גידולי קרקע.

הנה רש"י כתב טעם למה מנפט צמר גפן הוא תולדה דדש ולא תולדה דמנפץ צמר כבשים, והיינו משום שהמנפט צמר גפן רוצה לפרק את הגרעינים משא"כ מנפץ צמר כבשים.

מיהו לפ"ז צ"ע למה הדגיש רש"י דהוי גידולי קרקע.

והנה גם הרא"ש הדגיש דאיירי בגידולי

קרקע, וכתב הקרבן נתנאל שהרא"ש התכוין בזה לבאר למה מנפט צמר גפן אינו תולדה של מנפץ צמר כבשים. מיהו מרש"י לא משמע שכן היא כוונתו.

ונראה לבאר כוונת רש"י על פי דברי הרמב"ן שהבאנו לעיל באות ל"א, והיינו שבדש רגיל של חיטין יש מציאות של הפרדת הגרעין מהלבוש שמכסה אותו, וכן איירי בגידולי קרקע, וסובר הרמב"ן שהיכא שאינו ציור של הפרדת מהכיס שגדל בתוכו, אלא סתם הפרדת אוכל מהפסולת שגדל שם, אז בעינין שיהי' דומה לתבואה לכה"פ בזה שהוא גידולי קרקע, אבל היכא דאיירי בהפרדה מהכיס שגדל בתוכו אז הוי תולדה דדש גם בלי שיהי' גידולי קרקע. וא"כ י"ל שבצמר גפן אין זה ציור של הוצאה מהכיסוי שגדל בתוכו, אלא

סתם תערובת, ולכן הוצרך לומר דהוי גידולי קרקע.

לח* בענין הושיט ידו למעי בהמה וכו'.

בענין היכא שהוציא את העובר האם חייב משום דש.

הנה בדף ק"ז ע"ב אמר שמואל הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיו חייב. וביאר רבא שחייב משום עוקר דבר מגידולו, ולהלן נראה שפליגי הראשונים באם הכוונה היא דהוי תולדה דגוזז או נטילת נשמה. ויש לעיין אם היכא שלא רק דלדלו אלא הוציאו האם שיין לחייבו משום דש. ולעיל כאן הבאנו כמה דברים שיכולים לשמש כסיבות לפוטרו ואכמ"ל בזה.

מעמר

לט) בענין מה נקרא מעמר.

הנה בציוור רגיל של מעמר יש ג' אופיינים, א', גידולי קרקע, ב', מקום גידולו, ג', שעוד לא נאסף לפני כן. והאגלי טל במלאכת מעמר בירר שאם חסרה אחת מהאופנים הנ"ל יש מחלוקת הראשונים אם הוא חייב או פטור, וכן אפילו אם חסרות ב' מעלות יש מחייבים אם נשארה המעלה של מקום גידולו, אבל אם חסרה המעלה של מקום גידולו ועוד מעלה לכולי עלמא אינו חייב. ודוגמא לתופעה כזו כבר הבאנו לענין מפרק מהרמב"ן ב"דף צ"ה וז"ל, וי"ל דישא בעצמו של פרי ליתא אלא בגדולי קרקע, אבל להוציא ממנו פירות מכונסים וטמונים בתוך כיס שלהן כגון חולב, דומיא דדישת גדולי קרקע היא עכ"ל. הרי שגם שם יש לדש שני אופיינים, א', הוצאת האוכל מתוך הכיסוי, ב', גידולי קרקע, והיכא שיש מעלה אחת אין צריכים את השני'.

עוד ביאר האגלי טל שם באות ב' ובאות ג' שאפילו אם כבר נאסף, אבל אם עכשיו הוסיף על איכות האיסוף, כגון שהדביקן יחד, הרי זה כמו פעם הראשונה. ובתחילת דבריו שם הביא את דברי הרמב"ם בפיה"מ שכתב וז"ל, מעמר הוא הגודש העמרים קצורים אחת אל אחת עכ"ל. והברטנורא כתב וז"ל, אוסף זרעים תלושים וצוברים אל מקום אחד עכ"ל. והוכיח האגלי טל בתחילת דבריו ממשנה בפ"ה דמס' פאה ששני הדברים נקראים

עימור, דהיינו גם אסיפת השבלים לעמרים קטנים כמש"כ הברטנורא, וגם אסיפת העמרים הקטנים לגדיש גדול וכמש"כ הרמב"ם, והביא את לשון המאירי שבהעימור השני צריכים שיקשור הכל יחד, וכתב האגלי טל דהיינו משום שכך הוא הדרך.

ומהמרכבת המשנה על פ"ח מהל' שבת ה"ו הביא שלמד מדברי הרמב"ם שעימור הוא רק כשהוא מהדק ומחבר יחד ע"י קשירה וכדומה שהרי כתב הרמב"ם שם וז"ל, המקבץ דבילה ועשה ממנה עגולים או שנקב תאנים והכניס החבל בהן עד שנתקבצו גוף אחד הרי זה תולדת מעמר וחייב, וכן כל כיוצא בזה עכ"ל, מיהו האגלי טל באות ב' סק"ג כתב שהצריך כן הרמב"ם כי כבר ה' עימור ראשון, דהיינו האסיפה הראשונה, ולכן כדי להתחייב משום מעמר צריכים שיוסיף באיכות העימור.

מ) בענין מעמר שלא במקום גידולו.

הנה בפרק כ"א שם הי"א כתב הרמב"ם וז"ל, המדבק פירות עד שיעשו גוף אחד חייב משום מעמר, לפיכך מי שנתפזרו לו פירות בחצר מלקט על יד על יד ואוכל, אבל לא יתן לא לתוך הסל ולא לתוך הקופה כדרך שהוא עושה בחול שאם יעשה כדרך שהוא עושה בחול שמא יכבשם בידו בתוך הקופה ויבוא לידי

עימור, וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בזה מפני שנראה כמעמר עכ"ל, ובפשטות איירי הרמב"ם כשכבר נתאספו הפירות פעם אחת בשדה במקום גידולן, ולכן הצריך הרמב"ם שידביקם יחד כדי להתחייב עכשיו משום מעמר. ולפ"ז יוצא שהרמב"ם מחייב אם יכבישם וידביקם כי יש כאן המעלה של גידולי קרקע וכן נחשב כעימור ראשון כיון שהוסיף דיבוק, ולכן חייב אע"פ שאין זה מקום גידולו.

ומש"כ הרמב"ם שאסור לקבץ מלח כי נראה כמעמר, בכה"ג אין כאן איסור דאורייתא כי אינו גידולי קרקע, וגם אינו ממילחתא דהיינו מקום גידולו, וכן כבר נאסף בהמילחתא, וא"כ חסרות כל המעלות, וכתב שאסור משום שנראה כמעמר ולא כתב משום גזירה כמו לעיל, כי במלח אין אטו מה לגזור.

והנה לכאורה משמעות דברי הרמב"ם שמעמר חייב גם שלא במקום גידולו קשה מהא שהקפיד רבא לומר ממילחתא. ברם האגלי טל שם בסק"י וסקי"א העלה בפלפולו שרבא סובר שצריכים מקום גידולו משום שהוא סובר שחייבים גם על דבר שאינו גידולי קרקע, אבל לפי אביי שצריכים גידולו קרקע, וכן ההלכה, אין צורך במקום גידולו.

מיהו י"ל טעם אחר למה לא הזכיר הרמב"ם שצריכים מקום גידולו, והיינו משום שהטעם לומר שצריכים מקום גידולו הרי זה כי כך הוא הדרך, דהיינו לעשות עומרים בשדה במקום גידולם, וכן לקבץ את המלח יחד בהמילחתא שהוא מקום גידולו, אבל העימור של דיבוק יחד, או חיבור תאנים ע"י חור וחבל, הדרך הוא

לעשות דברים אלו בבית, ולכן על העימור מסוג זה חייבים גם שלא במקום גידולו. מיהו לפ"ז אכתי הי' הרמב"ם צריך להזכיר לעיל בה"ה שם שעימור הראשון של אסיפה לחוד צריך להיות במקום גידולו, וז"ל שם, המעמר אוכלין אם לאכילה שיעורו כגרוגרת עכ"ל.

והכ"מ בפ"ח ה"ו על דברי הרמב"ם שהמחבר דבילה זה בזה חייב משום מעמר דבילה כתב וז"ל, כתב הרמ"ך דוקא שקבצה ממקום שנפלו שם מן האילן, אבל אם קבצם בבית לא וכו' עכ"ל. והנה כבר כתבנו שהרמב"ם בדבריו הנ"ל על דבילה איירי בהעימור השני שדרכו לעשותו בביתו ולכן אין צורך במקום גידולו, וא"כ הכ"מ הי' צריך להביא את דברי הרמ"ך בה"ה. ועכ"פ מדברי הרמ"ך יוצא רק שאין חיוב חטאת אבל אכתי יכול להיות שאסור מדרבנן.

מיהו השלטי הגיבורים הביא מהסמ"ג שאין אפילו איסור דרבנן וז"ל, המרדכי והגהות מיימניות כתבו בסתם דיוהר אדם שלא לאסוף פירות ולקבצם יחד דהוי כמעמר, וכן נראה דעת מיימוני דאפילו המאסף שלא במקום גידולה דאסור, שכתב גבי מלח בכ"א מהל' שבת וכן אין מקבצין את המלח וכיוצא בו מפני שנראה כמעמר, ומדקאמר איסורא באסיפת המלח ולא קאמר כשמאספה ממלחתא, דהיינו במקום גידולה כדקאמרי שארי המפרשים וכן התלמוד, א"כ ס"ל דאפילו אספה שלא במקום גידולה דאסור, וה"ה לכל מילי, וסמ"ג לאוין ס"ה כתב דליכא איסור באסיפתם אלא במקום גידולן דוקא, והביא ראיות על זה, וכ"כ הטור א"ח סי' ש"מ,

וכן נראה דעת רש"י ותוס' עכ"ל, הרי שהסמ"ג סובר שאין אפילו איסור דרבנן.

והנה מדברי הרמב"ם שהביא השלטי הגיבורים לענין מלח מוכח רק שיש איסור דרבנן דנראה כמעמר אבל אין הכרח מדבריו שיתכן גם חיוב חטאת שלא במקום גידולו, ולכאורה הי' יכול להוכיח מתחילת דברי הרמב"ם שם שיתכן גם חיוב חטאת, דהיינו ממה שכתב שאם דיבק הפירות יחד חייב חטאת. מיהו כבר כתבנו שגם מזה אין רא"י כי שאני דיבוק הפירות יחד שהדרך הוא לעשות דבר זה דוקא שלא במקום גידולם. ברם כבר הערנו שהרמב"ם לא הזכיר מקום גידולו גם כשהזכיר את העימור הראשון בפ"ח ה"ה.

ועי' בשו"ע בסי' ש"מ סעיף י' שהביא את הדין של עשיית עיגול מתאנים, וכתב המ"ב בסקל"ח וז"ל, ועי' בנשמת אדם שמצדד דאף כשעושה כן בבית חייב משום מעמר דבאופן כזה עשוי לעשות גם בבית כבשדה וכ"כ בספר מעשה רוקח ע"ש עכ"ל. וזהו כדברינו הנ"ל.

מא) אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע.

הנה הרמב"ם בפ"ח מהל' שבת ה"ה פסק כאביי, ובמ"מ וכ"מ מבואר דהיינו משום שהוא גורס בהמימרא של כניף מילחא רבה ולא רבא, וממילא ההלכה היא כבתראי.

וגם הרא"ש פוסק כאביי, ומה שהטור בסי' ש"מ אוסר לקבץ מלח ממשרפות

המלח כתב הב"י שהיינו משום שהוא סובר שגם אביי מודה שאסור מדרבנן גם כשלא מדובר בגידולי קרקע (ועי' בק"נ באות ד' מש"כ על דבריו). וכבר הבאנו לעיל שהרמב"ם בה"ו כתב שאסור מדרבנן.

ועי' בהגהות תפארת שמואל על הרא"ש שכתב שמהרי"ף משמע שאביי אינו חולק על רבא, ולכאורה כוונתו היא כי ברי"ף הגירסא הוא אמר אביי ולא אביי אמר. מיהו הב"ח על הרי"ף הגי' שצ"ל אביי אמר.

ובדוחק יש להמציא דרך שלא פליגי, והיינו שמכיון שרבא איירי במקום גידולו דהיינו מלחתא, לכן ס"ל שחייב אע"פ שאינו גידולי קרקע, ואביי שאמר שצריכים גידולי קרקע איירי שלא במקום גידול.

מב) אביי אמר אין עימור אלא בגידולי קרקע.

יש לעיין למה במפרק הרי זה מחלוקת בין רבי יהודה ורבנן אם צריכים גידולי קרקע, ואילו במעמר הרי זה מחלוקת אביי ורבא.

ועי' בהגהות הגרא"מ האראוויץ זצ"ל בסוף המס' שכתב שאביי ורבא פליגי לפי רבי יהודה שסובר שמפרק חייב גם כשלא מדובר בגידולי קרקע, והיינו שאביי סובר שאפילו רבי יהודה מודה שבמעמר צריכים גידולי קרקע כי "כיון דבעי מקום גידולו דוקא, בעינן גידולי קרקע" כמו בסמנין" וצ"ב.

כותש

דף ע"ד ע"א

מג) וליחשב נמי כותש.

עי' ברש"י שפי' שהיינו כותש חטין במכתשת להסיר קליפתן, ושהכוונה היא שהוא דומה לדש. מיהו הרמב"ן כאן כתב בשם רש"י שהכוונה היא שהוא דומה לבורר. מיהו י"ל שאינו דומה לבורר כי הכל עדיין מעורב. ובדעת הרמב"ן חזינן דס"ל שבכל זאת אע"פ שהכל מעורב, אבל מ"מ מכיון שעכשיו כל אחד עומד לבדו בלי חיבור, הרי זה ג"כ נחשב בורר אוכל מפסולת. וע"ע לעיל באות ל' בקטע "וע"ע בפ"י ר"ח".

ובדו"ח לרעק"א כאן כתב טעם לומר שאינו חייב משום דש וז"ל, וליחשב נמי כותש וכו', פירש"י כותש חטין במכתשת להסיר קליפתן, לכאורה נ"ל למ"ש תוס' ביצה (דף י"ג ע"ב) דהא דמקלפי ליה כסי כסי, כיון דכבר נפרק הדגן מע"ש, אבל הם בקליפתן החיצונה, לא הוי מפרק, ומותר לקלפן (וכ"כ המג"א סימן שי"ט), אבל אין כותש כזה ראוי שיהא חייב משום דש, דהא החטין כבר נפרקו מקודם משבולת שלהן אלא דמסיר הקליפות ע"י הכתישה עכ"ל.

ובאגלי טל במלאכת דש באות ה' הקשה למה חייב משום דש הלא הוי מאוכל לאוכל והדין נותן שלא יהי' חייב

כמו סוחט ענבים לתוך אוכל ועיי"ש במש"כ לתרץ דבר זה.

וכריטב"א כאן איתא שכותש דומה לטוחן, וכן כתב רש"י בביצה דף ז' בסוף ע"ב לפי המסקנא דכותש חייב משום תולדה דטוחן. ובדעת רש"י כאן י"ל שאי אפשר לחייב משום טוחן משום דהוי מלאכה שא"צ לגופה כי אינו מעונין בעובדא שנטחן אלא בעובדא שמפריד הקליפה מן הגרעין, ואפילו לפי רבי יהודה שמחייב על מלאכה שא"צ לגופה כמו בחופר גומא ואין צריך אלא לעפרה, אבל שאני התם שהוא ניגש באמת לעשות גומא רק שהוא עושה כן לתועלת אחרת, דהיינו העפר, אבל הכא אינו ניגש בכלל לעשות טחינה אלא להפריד את הקליפה.

ועי' בתוס' הרא"ש שהביא את פירושו של ר"ת כאן וז"ל, ור"ת פירש דלאו משום כתישת סממנין פריך דלחשוב נמי כותש, דבכלל טוחן הוא לגמרי כמו שובט דבכלל מיסך, אלא משום שהיו אופין פת במשכן לבדוק את התכלת כדאמרינן במנחות (דף מ"ג ע"א) גבי בדיקת התכלת, ומייתי חמירא דשערי ואפי לה בגויה, אי משתנה למעליותא ולגריעותא, והכי פריך ולחשוב נמי כותש שהי' במשכן לצורך אותו פת, ומשני שכן עני אוכל פתו בלא כתישה, וכן נמי אותו פת שהי' במשכן כיון שלא היה לצורך אכילה לא היו כותשין החטים, אבל אי הוה כתישה במשכן אף על גב דעני לא

עביד לה חייבים עליה, דהא מרקד עני לא עביד לה כדאמרינן לקמן שכן עני אוכל פתו בעיסה בלוסה, ואפילו הכי כיון דהוי במשכן חשיב אב מלאכה עכ"ל. הרי שר"ת סובר שכתישת סממנין היא ממש ציור רגיל של טוחן, ונראה דהיינו משום שהתם הסיבה שהוא כותש אותם הרי זה באמת כדי שיהיו טחונים, משא"כ בחטים לפת הטעם שהוא כותש אינו משום הטחינה שבדבר אלא כדי להפריד את הגרעין מהקליפה ומש"ה אין זה ציור של טוחן, והיינו שאע"פ שנעשה בזה גם טחינה אבל הוי מלאכה שא"צ לגופה וכמו שביארנו שהכא גם רבי יהודה יודה.

מד) אמר אביי שכן עני אוכל פתו בלא כתישה.

בענין אם כותש הוא אב בפני עצמו, או ציור של האב של דש, או תולדה דדש.

וכן נשאר למסקנא שמחזורתא כדאביי. ופירש"י וז"ל, שכן עני אוכל פתו בלא כתישה, לכך אף על גב דהואי במקדש, ואב מלאכה היא, כיון דתנא ליה דש לא תנא לה, וזורה ובורר ומרקד סידורא דפת נינהו, וכיון דהווי במקדש, והכא אתחיל בסידורא דפת תנינהו, כדאמרינן גבי אופה, דהווי ליה למתני מבשל ולא אופה דלא הווי במקדש, אלא משום סדורא דפת נקט ואתא, הואיל ואופה בפת כמבשל בסממנין, אבל כתישה עשירים הוא דלתתי וכתשי לעשות סלת נקיה, אבל עניים לא טרחי, הלכך לא תנא לה, ומיהו ודאי אב מלאכה היא, ובכלל דש היא עכ"ל.

והנה המהר"ם כאן ביאר דברי רש"י, וגם כתב שיתכן שס"ל לרש"י שכותש נשאר אב בפני עצמו, ואם כתש ודש בהעלם אחד הרי הוא חייב שתים וז"ל, ברש"י ד"ה שכן עני אוכל פתו וכו' וזורה ובורר ומרקד סידורא דפת נינהו וכו' יש לדקדק בדברי רש"י הללו מאי קסבר אי קסבר דזורה ובורר ומרקד נמי שכן עני אוכל פתו בלא הרקדה ולכך הוקשה לו למה תנינהו, ומתוך דאי משום דסידורא דפת נינהו גבי עשיר תנינהו, א"כ כותש נמי ליתני דהוא ג"כ סידורא דפת גבי עשיר, ואי קסבר רש"י דזורה ובורר ומרקד אפי' עני עביד להו ואינו אוכל פתו זולתן למה ליה לרש"י הא דכתב דתנינהו משום דסידורא דפת נקט לימא דמשום דאפי' העני אינו אוכל פתו בלא זורה ובורר ומרקד ולכך תנינהו, ונראה הא דכתב רש"י טעמא דסדורא דפת נקט לא בא ליתן טעם למה שתנא זורה ובורר ומרקד, דבלאו הכי אתי שפיר דתנינהו משום דאפי' עני עביד להו, אלא שהוקשה לרש"י קושיית התוס', דאע"ג דעני אוכל פתו בלא כתישה, מ"מ כיון דהואי במשכן בסממנין, וגבי סממנין אפי' בעני איתא, א"כ הווי ליה למיתני במתני, ומתוך רש"י דכולהו דקתני במתני זורה ובורר ומרקד סידורא דפת נינהו ולא סידור דבישול סממנים, אף על גב דבמשכן לא היה סידורא דפת אלא סידורא דבישול סממנים, מ"מ כיון דהווי במשכן ואיתנייהו בסידורא דפת אפי' בעני תנינהו, אבל כתישה ליתא בסידורא דפת כי אם גבי עשירים ולא גבי עניים דעניים, לא טרחי וכו', ולכך לא תני התנא כתישה כיון

שאינו חשוב מספיק כדי להחשב אב חדש כיון שעני אוכל פתו בלי כתישה.

ובר"ח איתא דהוי רק תולדה דדש, הרי שהוא סובר שהעובדא שלא חשוב כל כך משווה תולדה, ואפילו לא ציור של אותו אב.

מה) וליפוק חדא מהנך ולעייל כותש וכו'.

פירש"י וז"ל, דהכי עדיף למיתני תרתי מהא ותרתי מהא מלמיכפל תלתא זימני בחדא ואיכא חדא דלא כפיל בי' מידי עכ"ל. הנה בהשקפה הראשונה הי' נראה שהטעם שכתב רש"י הוא טעם למה התנא בסידור המשנה ראה לחלק כדרך שחילק, ואמרינן שהי' לו לתפוס שתיים מזה ושתיים מזה כי כן נראה יותר יפה בנוגע לסידור המשנה, ולכאורה הדבר תמוה כי לאלו שכתובות בהמשנה יש הלכה מיוחדת, והיינו שחייבים על כל אחת מהן חטאת בנפרד בהעלם אחד, וא"כ איך אפשר לקבוע דין כזה לפי מה שנראה יפה בסידור המשנה, הלא התנא מנה בתוך המשנה את אלו שידע שהתורה עשתה אותן אבות נפרדים בפני עצמן שחייבים על כל אחת חטאת בנפרד אע"פ שעשה אותן בהעלם אחד.

(ובהקושיא הנ"ל נקטתי כמו שכתבתי בהאות הקודמת שרש"י סובר שהשתא שלא תני כותש בהמשנה הרי הוא ציור של האב של דש ולא אב בפני עצמו, וממילא אינו חייב על כותש חטאת בפני עצמו כשכתש וגם גש בהעלם אחד, ודלא כהבנת

דאינה בסידורא דפת גבי עני, אף על גב דאיתא גבי סממנים, ומיהו ודאי אב מלאכה היא וכו', ואפשר דס"ל לרש"י דאי עביד כתישה בהדי דש חייב על הכתישה בפני עצמה כיון דהוה במשכן כמו בזורה ובורר ומרקד, כן נ"ל המשך דברי רש"י ודו"ק עכ"ל.

וגם רעק"א כאן כתב שמבואר ברש"י שלפי המסקנא כותש חשיב אב בפני עצמו וז"ל, מפירש"י נראה להדיא דלאביי באמת כותש הוי אב בפני עצמו כמו זורה, אלא דמתניתין לא קתני לה כיון דעני אוכל פתו בלא כתישה, ותמהני דא"כ תקשי באמת לאביי על דרשא דרבי דברים הדברים הא באמת יש מ' מלאכות אם נחשוב ג"כ כותש, ומסתימת הפוסקים, ומכללם הרמב"ם שהביא דזורה ומרקד ובורר אף דדמו להדדי חייב על כל א' בפני עצמו, ולא הביא כן בדש וכותש, ההכרח דפירשו דהא דאמר אביי שכן עני אוכל היינו דמסתברא דליכא בו מלאכה, כיון דאינו הכרח לעשות כן לאו חשובה היא, ואינו חייב אלא משום דש, וכן נראה דעת תוס', וא"ש עכ"ל.

מיהו לכאורה צ"ע מסוף דברי רש"י שכתב "ובכלל דש הוא", דמשמע שאינו אב בפני עצמו, אלא הוי כמו חורש וחופר וחורץ דתנא שכולן הן מלאכה אחת, כלומר ציורים שונים של האב של חורש, דכן משמע מלשונו שכוונתו היא שאע"פ שזה ציור של אב מלאכה לא תני לי' כי באמת אינו ציור נפרד של אב חדש אלא הרי זה בכלל האב של דש, והיינו משום

המהר"ם ורעק"א בדעתו שגם עכשיו שלא
תני כותש בהמשנה חייבים עליו חטאת
בפני עצמו.)
וצ"ל לפי רש"י שהסברא שכתב היא

סברא בדעת התורה גופא, דהיינו שהתורה
לא היתה קובעת שלש מזו ואחת מזו אלא
שתים שתים, אלא שגם זה קשה להבין,
דהיינו שדבר זה יכריע את דעת התורה.

בורר

מו) זורה בורר ומרקד.

הנה רש"י על המשנה כתב שזורה הוא ברחת, ובורר הוא ביד, ומרקד הוא בנפה. ולהלן בדף ע"ה ע"ב בד"ה הרי הוא אורג כתב שזורה הוא בקשין, ובורר הוא בצורות, ומרקד הוא בקמח. והמאירי בדבריו על המשנה חיבר את שני הדברים יחד וז"ל, הזורה ר"ל ברחת לרוח, או בכברה שנקבי' גסים להפריש התבן מן הבר, הבורר ר"ל שבורר בידיו פסולת מתוך האוכל כגון צורות ועפר, המרקד בנפה להסיר הסובין והמורסן מתוך הקמח עכ"ל.

מז) גדר בורר.

הנה רש"י בדבריו על המשנה הגדיר בורר בזה"ל, פסולת בידיו עכ"ל, כלומר פסולת מתוך אוכל, ולהלן שם כתב וז"ל, דלהפריש פסולת מתוך אוכל באו שלשתן (זורה בורר ומרקד) עכ"ל, ולהלן בע"ב כאן בד"ה שבע כתב וז"ל, ובורר הצורות הגסות מתוכן עכ"ל, אבל לעיל בדף ע"ג ע"ב בד"ה ה"ג היינו זורה וכו' הגדיר בזה"ל, דמפריש אוכל מן הפסולת עכ"ל, וגם להלן בע"ב כאן גבי חלתא בד"ה חייב י"א כתב וז"ל ובורר יפות הרי זה בורר עכ"ל, ודוחק לומר שכוונתו היא שמפריש את האוכל מן הפסולת ע"י שסילק את הפסולת. ובספר מגן אבות איתא שבחלתא כן הוא הדרך לברור את היפות ומש"ה חייב. ואולי י"ל דאיירי שהפסולת הוא מרובה על האוכל וס"ל כתוס' שבכה"ג

חייב על הוצאת האוכל. גם י"ל דלא חשיב לאלתר כיון שאינו נהנה מזה לאלתר אלא רק לאחר גמר החלתא.

ועכ"פ לפי האמת שניהם אסורים, דבאוכל מתוך פסולת, אע"פ שמותר לפי רש"י אם הוא כדי לאכול לאלתר אפילו ע"י נפה וכברה כמו שמבואר בהמשך הסוגיא, אבל אם לא עשה כן כדי לאכול לאלתר אלא עשה כן לבו ביום הרי הוא חייב, ופסולת מתוך אוכל אסור בכל הציורים כמו שמוכח מהציור של רב ביבי שאע"פ שהי' מדובר בידו ולאחר, הטעם להתיר הי' משום שהי' אוכל מתוך פסולת, אבל אם הי' פסולת מתוך אוכל הי' אסור, וכן מוכח מהדין של תורמוסין דאיירי בפסולת מתוך אוכל ואסור אע"פ שאיירי בידו ולאחר. והר"ן (על הרי"ף) הוכיח כהנ"ל מתורמוסין משום שמהתם מוכח שהוא גם חייב מהתורה ואינו רק איסור דרבנן כמו שהי' אפשר לומר בנוגע להמעשה של רב ביבי.

מח) בורר - דרכו של רש"י. א. פירש"י בסוגיית הגמ'.

הנה בגמ' מייתינן ברייתא דתנו רבנן היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל, בורר ומניח (פי' לאחרים), ולא יברור, ואם בירר חייב חטאת, ומייתינן חמשה ביאורים בהברייתא, דעולא מפרש שכוונת הברייתא היא שבורר ואוכל לבו ביום, בורר ומניח לבו ביום, אבל לא למחר ואם בירר למחר חייב

חטאת, ורב חסדא מפרש בורר ואוכל פחות מכשיעור, בורר ומניח פחות מכשיעור, אבל כשיעור לא יברור ואם בירר חייב חטאת, ורב יוסף מפרש בורר ואוכל בידו, בורר ומניח בידו, בקנון ותמחוי לא יברור ואם בירר פטור אבל אסור, ובנפה וכברה לא יברור ואם בירר חייב חטאת, ורב המנונא מפרש בורר ואוכל מתוך פסולת, בורר ומניח אוכל מתוך פסולת, אבל פסולת מתוך אוכל לא יברור ואם בירר חייב חטאת, ואביי ורבא מפרשים בורר ואוכל לאלתר, בורר ומניח לאלתר, אבל לבו ביום לא יברור ואם בירר חייב חטאת.

ובהמשך הגמ' מייטנין ברייתא אחרת דתניא היו לפניו שני מיני אוכלין ובירר ואכל ובירר והניח רב אשי מתני פטור ורבי ירמי' מדיפתי מתני חייב, ומקשינן על רב אשי מברייתא דתניא בה חייב, ומתצינן הא בקנון ותמחוי (פטור) הא בנפה וכברה (חייב), ופירש"י שכוונת הגמ' בהקושיא על רב אשי היא להקשות מהברייתא הנ"ל שהביאו בתחילת הסוגיא, דהיינו ה"תנו רבנן", וכוונת הגמ' היא להעמיד בנפה וכברה את מה שתניא בה"תנו רבנן" שאם בירר חייב חטאת. ולכאורה י"ל שמוקמינן לה כך לפי כל החמשה מ"ד לעיל בביאור התנו רבנן, והיינו שלפי עולא "למחר" חייב רק בנפה וכברה, ו"לבו ביום" מותר לכתחילה אפילו בנפה וכברה. וכן לפי רב חסדא על שיעור שלם חייבים רק בנפה וכברה, וכן חצי שיעור מותר אפילו בנפה וכברה, ורב יוסף מעמיד להדיא את מה שתני חייב בנפה וכברה. ולפי רב המנונא על פסולת מתוך אוכל חייבים רק בנפה

וכברה, ואוכל מתוך פסולת מותר אפילו בנפה וכברה. ולפי אביי על בו ביום חייבים רק בנפה וכברה, ולא לאלתר מותר אפילו בנפה וכברה.

והנה תוס' הקשו על הפירוש הנ"ל של רש"י דלפי פירושו יוצא שלא לאלתר מותר אפילו בנפה וכברה וכמו שכתבנו, ואילו במס' ביצה מבואר לא כך, ועוד הקשו בזה"ל, ועוד לכאורה לעולא דלעיל הוי בורר לבו ביום כמו לאלתר לאביי וא"כ שרי עולא בנפה וכברה אפילו לבו ביום (לכאורה יותר מוכן לגרוס "שרי לבו ביום אפילו בנפה וכברה") עכ"ל, וצ"ע למה הוצרכו תוס' להוכיח שעולא מתיר לבו ביום אפילו בנפה וכברה, הלא לפי ביאורנו לעיל הרי עולא עצמו מוקים את ה"תנו רבנן" בנפה וכברה שהרי ביארנו שלפי כל החמשה מאן דאומרים איירי ה"תנו רבנן" בנפה וכברה. ולכאורה מוכח שתוס' הבינו שלפי רש"י מה שמוקמינן את ה"תנו רבנן" בנפה וכברה, ואת הברייתא דתני בה פטור אבל אסור בקנון ותמחוי, הרי זה לפי אביי ורבא (וכן משמע מרש"י בד"ה והתניא שהזכיר בהקושיא מה"תנו רבנן" את האוקימתא של אביי ורבא), וכן לפי רב יוסף שחילק להדיא בין נפה וכברה וקנון ותמחוי וידו, אבל לפי עולא ה"תנו רבנן" דתני בה חייב איירי כולה בידו, ומה שתני שבו ביום מותר הרי זה איירי בידו, ולמחר חייב אפילו בעושה בידו, והברייתא של רב אשי דתני בה פטור, כלומר פטור אבל אסור, איירי בעושה לבו ביום אבל בקנון ותמחוי, ולפי רב חסדא שיעור שלם חייב אפילו בידו, וחצי שיעור מותר בידו, אבל בקנון ותמחוי פטור אבל אסור, והיינו

הברייתא של רב אשי, ולפי רב המנונא פסולת מאוכל חייב אפילו בידו, ואוכל מפסולת מותר בעושה בידו, אבל בקנון ותמחוי פטור אבל אסור, וא"כ לפ"ז לא מדובר בתוך הברייתא של הת"ר לפי עולא אודות נפה וכברה, רק שכתבו תוס' שבו ביום לפי עולא הוא כמו לאלתר לפי אביי.

ב. דברי רש"י על המשנה.

והנה כבר הבאנו שרש"י על המשנה כתב שבורר הוא פסולת מתוך אוכל בידיו. ולפי הדרך הראשון שכתבנו שלפי כל המאן דאומרים הת"ר איירי בנפה וכברה דברי רש"י הם דלא כרב המנונא, שהרי כבר ביארנו שרב המנונא מעמיד את מה שתניא בתוך התנו רבנן שאם בירר חייב בפסולת מתוך אוכל ובכל זאת אמרינן שאיירי רק בנפה וכברה, וא"כ צ"ל שרש"י איירי לפי המ"ד האחרים, והיינו שמה שהתנו רבנן איירי בנפה וכברה הרי זה כי התנו רבנן איירי באוכל מתוך פסולת, אבל פסולת מתוך אוכל חייב אפילו בידו.

ברם לכאורה יש להקשות על הנ"ל שאי אפשר להעמיד את הת"ר רק באוכל מתוך פסולת כי "מידי אוכל מתוך פסולת קתני" כמו שהקשה אביי על רב המנונא.

מיהו י"ל שזה קשה רק על רב המנונא כי הוא משנה את הסיפא מהרישא, דהיינו שהרישא איירי באוכל מתוך פסולת והסיפא איירי בפסולת מתוך אוכל, דעל זה מקשינן שדבר זה שרק הרישא איירי באוכל מתוך פסולת ושזה שונה מהסיפא לא תני בתוך הברייתא, אבל בודאי אפשר להעמיד את כל הברייתא בציוור מסוים, דהיינו שכל הברייתא איירי באוכל מתוך

פסולת כמו שאנו מעמידים את כל הברייתא בנפה וכברה או בקנון ותמחוי. מיהו באמת מצינו בהמון מקומות שהגמ' מעמידה את הרישא של ברייתא מסוימת בציוור אחד ואת הסיפא בציוור אחרת.

גם י"ל שרש"י יוכל לומר שלפי רב המנונא איירי כל הברייתא בבורר בידו (ודלא כהאוקימתא שאיירי בנפה וכברה), ופסולת מתוך אוכל חייב אפילו אם הוא עושה כן בידו, וכמש"כ רש"י על המשנה, ואוכל מתוך פסולת מותר. ואין להקשות דמידי בידו תני, כי בידו הוא הציוור הפשוט, ועוד די"ל כמו שכתבנו לעיל בסמוך שאין קושי להעמיד את כל הברייתא בציוור מסוים לחוד.

והנה רב המנונא הקשה על רב יוסף דמידי קנון ותמחוי קתני, וכתב רש"י שה"ה דהוה מצי למיפרך מידי נפה וכברה קתני, והקשו תוס' על רש"י דהא להלן מוקמינן לפי פירושו של רש"י את הברייתא של הת"ר בנפה וכברה ואילו לפי רב המנונא איך מוקמינן הכי דמידי נפה וכברה קתני. מיהו לפי הנ"ל לק"מ כי ביארנו שאין קושי להעמיד את כל הברייתא בציוור מסוים, ועוד דהא ביארנו שלפי רב המנונא כל הברייתא איירי בידו, ופסולת מתוך אוכל חייב אבל אוכל מתוך פסולת מותר לכתחילה, ועל בידו אי אפשר להקשות מידי בידו קתני כי זה הוא הציוור הפשוט.

ג. שלא כדרך ברירה.

והנה רש"י על דברי רב המנונא כתב שאוכל מתוך פסולת הוא "שלא דרך

ברירה", ולפי רב המנונא יוצא שזהו סיבה להתיר גם לכתחילה. מיהו לעיל על דברי רב יוסף על הציור של קנון ותמחוי כתב רש"י שאינו מותר לגמרי כי דמי לברירה, אבל אינו חייב חטאת כי הוי כלאחר יד, אבל בידו מותר לכתחילה כי "לא דמי לבורר כלל", ומשמע שקנון ותמחוי אע"פ שדומים קצת לבורר, ולכן אינם מותרים לגמרי, אבל גם אינם דומים לבורר, רק שאי אפשר לומר עליהם שאינם דומים 'כלל' כמו שאפשר לומר על בידו, ולכאורה "לא דרך ברירה" שכתב רש"י על אוכל מתוך פסולת, ו"לא דמי לבורר" אלא חשיב כלאחר יד כמו שיוצא מרש"י לענין קנון ותמחוי הם מדריגה אחת, וא"כ יוצא שיש מחלוקת בין רב המנונא ורב יוסף בנוגע למדריגה זו, והיינו שלפי רב המנונא זהו סיבה להתיר לכתחילה, ואילו לפי רב יוסף זהו סיבה לומר שפטור אבל אסור. ומה שרב יוסף מתיר בידו גם לכתחילה הרי זה כי בידו "לא דמי לבורר כלל" וכמש"כ רש"י. ולפי זה יוצא שלפי רב המנונא פסולת מתוך אוכל יהי מותר לכתחילה בקנון ותחוי כי רב המנונא סובר ש"לא כדרך בורר" מותר גם לכתחילה (ולא צירף רש"י להיתר את העובדא דאיירי גם בידו).

מיהו יש לחלק שאע"פ שרב המנונא מתיר אוכל מתוך פסולת לכתחילה הרי זה כי התם ה"שלא כדרך" הוא בנוגע לגוף מהות המלאכה שהוא אותה, כי הדרך הוא להפריד את הפסולת מהאוכל ולא את האוכל מהפסולת, ומש"ה הרי זה יותר קל מכלאחר יד, אבל היכא שהוא בורר פסולת מתוך אוכל בקנון ותמחוי הרי גוף

המלאכה היא המלאכה שחייבים עלי, רק שהוא עושה את אותה מלאכה בשינוי, וא"כ י"ל שבכה"ג גם רב המנונא אוסר לכתחילה.

וגם מה שלפי אב"י ורבא לאלתר מותר משום שאינו דרך בוררין הרי זה סיבה להתיר לכתחילה, כי כיון שבכלל אינו עושה לשם התכלית הרגיל של מלאכה ברירה הרי זה יותר קל מהעושה כלאחר יד.

ד. שלא כדרך בוררין, ודרך אכילה.

והנה על דברי אב"י פירש"י שבורר ומניח לאלתר לאחרים מותר משום שאין זה "דרך בוררין". ונראה שהא דלא כתב לשון זה על בורר ואוכל לאלתר בעצמו, הרי זה כי על היכא שהוא עצמו אוכל י"ל עוד יותר, והיינו דהוי דרך אכילה, וכמש"כ תוס' על חצי שיעור לפי רב חסדא, אבל כשהוא בורר ומניח לאחרים אי אפשר לומר שזה דרך אכילה שהרי הוא עצמו אינו אוכל ולכן כתב שאין זה דרך בוררין.

והא דשינה רש"י את לשונו וכתב שאין זה דרך בוררין, ולא כתב שאין זה דרך ברירה כמו שכתב על אוכל מתוך פסולת לפי רב המנונא, הרי זה כי היכא שהוא בורר לאלתר אין שום 'שלא כדרך' בגוף המעשה שהרי הוא עושה אותו מעשה ברירה שעושים כשזה למחר וליומא אחרת, רק שכוונת הבורר היא אחרת, וה'שלא כדרך' הוא בכוונת הבורר, ולכן כתב שאין זה דרך בוררין.

ולפ"ז גם לעיל בדברי עולא שלביום מותר לכתחילה, אילו הי' נחית רש"י לבאר

המנונא שטעם ההיתר של בורר ואוכל הוא משום דחשיב שלא כדרך א"כ מהו הרבותא של בורר ומניח לאחרים יותר מבורר ואוכל לעצמו.

ה. דברי הר"ח על לאלתר.

והנה על ההיתר של לאלתר כתב הר"ח וז"ל, מאי טעמא מלאכת מחשבת אסרה תורה והאי לאו מלאכת מחשבת היא דלא מכוין למלאכה אלא לאכילה בלבד עכ"ל, פי' דמיקרי מחשבת אכילה ולא מחשבת מלאכה, ולכאורה טעם זה שייך גם כשהוא בורר לאחרים, ונהי שכתבנו לעיל שקשה להחשיב בורר לאחרים כדרך אכילה, כלומר כתחילת אכילה, אבל שפיר אפשר להחשיבו בגדר מחשבת אכילה ולא מחשבת מלאכה.

ו. עוד בענין שלא כדרך ובענין דרך אכילה.

הנה הר"ח והרמב"ם והרמב"ן סוברים להלכה שכל אחד מהג' חסרונות לחודי' מספיק כדי לחייב (עי' במ"מ בפ"ח מהל' שבת הי"ב), דהיינו פסולת מתוך אוכל אפילו אם עשה כדי לאכול לאלתר וגם עשה כן בידו, וכן לאחר זמן אפילו אם בירר אוכל מתוך פסולת ובידו, וכן נפה וכברה אפילו אם עשה כדי לאכול לאלתר וכן בירר אוכל מתוך פסולת, ולפי שיטתם אי אפשר לומר שלא לאלתר חשיב תחילת אכילה, כי א"כ מה לי אם עשה כן בנפה וכברה, הלא לא עסק בביררה אלא באכילה, וא"כ צ"ל שהמעלה של כולם הוא רק משום דהוי שלא כדרך, דבזה

טעם ההיתר, גם שם הי' כותב שאין זה דרך בוררין, והתם נצטרך לומר שאין זה דרך בוררין אפילו על היכא שהוא בורר לעצמו, כי התם לא שייך לומר דחשיב דרך אכילה, כי הוא בורר לבו ביום אפילו לצורך אחרי כמה שעות, ואי אפשר להסתכל על ברירה כזאת כעל תחילת אכילה, וא"כ צ"ל שגם בזה הטעם הוא משום שאין זה דרך בוררין. ברם צ"ע, למה לעצמו אין זה דרך בוררין.

והנה תוס' בדעת רב חסדא ביארו שהוא סובר שחצי שיעור מותר כי חשיב דרך אכילה, מיהו כבר ביארנו שדרך אכילה שייך רק כשהוא בורר לעצמו אבל לא כשהוא בורר ומניח לאחרים, וא"כ צ"ל שבורר חצי שיעור ומניח לאחרים מותר כי אין זה דרך בוררין, דהיינו שאין הדרך לברור לאכילת אחרים, א"נ שאין זה דרך ברירה כי אין זה הדרך לברור חצי שיעור, רק שבנוגע לעצמו כתבו עוד יותר והיינו דחשיב דרך אכילה.

מיהו צ"ע דהנה כבר כתבנו שהטעם של דרך אכילה שייך רק כשהוא בורר לעצמו לצורך לאלתר, אבל לא כשהוא בורר לצורך לאחר זמן, וא"כ ביותר היו להם לומר משום שאין זה דרך בורר לברור רק חצי שיעור כי טעם זה מהני להתיר גם לצורך לאחר זמן.

עוד יש להעיר דבשלמא לפי רב חסדא ואב"י שהטעם למה בורר ואוכל הוא משום דחשיב דרך אכילה וכמו שביארנו א"כ שפיר יש רבותא בבורר ומניח לאחרים כי לא שייך לחשב דבר זה לדרך אכילה וכמו שביארנו, אבל לפי עולא ורב יוסף ורב

שפיר י"ל דכיון שהוא עוסק בכרירה סגי בזה שהמעשה הוא באופן אחד כדרך ברירה כדי לחייבו.

מיהו יש לעיין בדעת רש"י, שהרי כתבנו לעיל באות מ"ז שלפי רש"י סגי בפסולת מתוך אוכל כדי לחייבו אפילו אם הוא עושה בידיו ולאחר ושכן הוכיח הר"ן מתורמוסין, אבל מצד שני מבואר מתוך פירושו כאן שנפה וכברה מותר לאלתר וכמו שדייקן תוס' מפירושו וחלקן עליו, והיינו כשיש גם את המעלה של אוכל מתוך פסולת, שהרי פסולת מתוך אוכל חייב בכל גונו. וצ"ע למה סגי בפסולת מתוך אוכל כדי לחייבו, ולא סגי בנפה וכברה לחייבו. וי"ל דס"ל שפסולת מתוך אוכל חייב אפילו בידו לאלתר כי המעלה של לאלתר היא דחשיבא תחילת אכילה והיא שהוא מברר ותופס את הפסולת אי אפשר להסתכל על זה כתחילת אכילה, אבל כשהוא מברר אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאלתר אז אע"פ שהוא עושה כן בנפה וכברה הרי זה שפיר בגדר תחילת אכילה.

והנה כאמור דעת תוס' היא שחייבים על נפה וכברה אפילו כשעשה כן כדי לאכול לאלתר, וצ"ל שאינם סוברים שהמעלה של לאלתר היא משום דחשיב תחילת אכילה, כי אילו כן אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאלתר הי' צריך להיות מותר אפילו בנפה וכברה כמו שכתבנו, וא"כ צ"ל דס"ל שלאחר חשיב שלא כדרך בורר (אלא שכדי לחייב סגי בזה שיש אופיין אחד לחוד של כדרך ברירה וכהר"ח והרמב"ם והרמב"ן). גם י"ל שהם סוברים שלאחר חשיב שפיר בגדר תחילת

אכילה, רק שאם הוא עושה כן בנפה וכברה שהם הכלים המיוחדים בשביל מלאכת בורר אי אפשר להסתכל על זה כעל תחילת אכילה אלא כעל מלאכת בורר.

ז. דברי הריטב"א.

והנה הריטב"א בסוף דבריו על הסוגיא פוסק כהר"ח והרמב"ם והרמב"ן דסגי בכל אחד לחוד מהג' אופיינים של בורר כדי לחייבו משום בורר, ובכל זאת בדברי רב חסדא כתב שחצי שיעור מותר אפילו בנפה וכברה, וצ"ע למה. מיהו לפי כל הנ"ל דבריו מובנים, כי הריטב"א סובר שהמעלה של הג' דברים, דהיינו פסולת מתוך אוכל ונפה וכברה ולאחר זמן, היא דחשיבי כדרך בורר, וההפוך הוא שלא כדרך בורר, וס"ל להריטב"א כהר"ח והרמב"ם והרמב"ן שסגי באופן אחד של כדרך כדי לחייבו, אבל בחצי שיעור ס"ל להריטב"א כתוס' דחשיב דרך אכילה וכתחילת אכילה, ובזה ס"ל להריטב"א שגם בנפה וכברה הרי זה בגדר תחילת אכילה.

מיהו צ"ע, דהריטב"א כתב כן גם על דברי עולא, והיינו שלבו ביום מותר אפילו בנפה וכברה, וכבר כתבנו שלכאורה אי אפשר להחשיב לצורך אותו יום אחרי כמה שעות כתחילת אכילה, אלא צ"ל דהוי שלא כדרך בורר, וא"כ צ"ע למה מותר בנפה וכברה כיון דס"ל כהר"ח.

ועוד דלפי ביאורנו הנ"ל בורר ומניח לאחרים צריך להיות חייב בנפה וכברה גם לפי רב חסדא ועולא, כי כבר ביארנו שכשהוא עושה לאחרים אי אפשר להחשיב ברירתו כתחילת אכילה.

מט) בענין 'לאלתר'.

עי' בסי' שי"ט בסעיף א' וסעיף ד' ובמ"ב שם דמבואר שפסולת מתוך אוכל חייב אפילו בידו ואפילו לאלתר.

מיהו עי' בביאור הלכה על סעיף ד' בד"ה הבורר וכו' שהוכיח מדברי הרמב"ן שיש אופן יותר טוב אפילו מלאלתר, והיינו בשעת אכילה ממש, דהיינו שהוא מחזיקו בידו ואוכל, וקודם הכנסתו לפיו הרי הוא מוציא את הפסולת, דכה"ג חשיב חלק מגוף האכילה. ומדברי המחבר בסעיף ט"ז שם, שהם דברי תשובת הרא"ש, הוכיח שהרא"ש חולק על זה ואוסר. ועוד הביא שם שמהר"י אבולעפי' מיקל אבל שהמהר"י ט' צהלון אוסר. והנה לא כתב שם שהאוסרים סוברים שחייב מהתורה, וא"כ יכול להיות שהם אוסרים רק מדרבנן. מיהו לא מסתבר לומר כן, כי היכן כתוב שרבנן קבעו איסור דרבנן כזה, וא"כ יותר מסתבר לומר שכוונתם היא שחייבים על זה מהתורה. ומהכריי יוסף הביא שמסתימת הפוסקים שלא חילקו משמע שגם בכה"ג "חייב"

והנה לעיל כתבנו שמה שלאלתר מותר הרי זה כי חשיב דרך אכילה, מיהו לפי דברי הרמב"ן יוצא שרק בשעת אכילה ממש חשיב דרך אכילה וא"כ צ"ל שלאלתר הוא רק בגדר מדריגה מסוימת של שלא כדרך.

והבי' בריש סי' שי"ט הביא כמה דעות בענין מה מיקרי לאלתר וז"ל, ושיעור לאלתר כתבו הרא"ש והר"ן בשם רבינו חננאל דהיינו שיעור מה שמיסב על השולחן באותה סעודה בלבד, וכן כתב הרב המגיד בפרק ח' (הי"ג), וכן כתב

רבינו ירוחם בחלק שמיני, אלא שכתב קודם לכן וזה לשונו, ואפילו ביד שאמרנו דמותר דוקא לאלתר, כלומר לאותה סעודה, אבל לבו ביום, כלומר שבורר ומניח לצורך סעודה אחרת של אותו יום בעצמו אסור. ונראה לי דהכי קאמר שאם הוא בורר אחר סעודה, כל שבורר לצורך סעודה אחרת באותו יום בעצמו הוי לאלתר, ואם כשהוא בתוך סעודה בורר, אינו יכול לברור אלא לצורך אותה סעודה בלבד, וכן אם בורר קודם סעודה צריך לאכלם בתוך הסעודה הראשונה, ואם השהה מהם עד אחר שעמד מסעודתו לא מיקרי לאלתר וחייב. והמרדכי כתב דדוקא להתחיל ולאכול אחר ברירתו שרי אבל לאכול אחר שעה נעשה כבורר לאוצר. והרמב"ם בפרק ח' כתב וזה לשונו, הבורר אוכל מתוך פסולת, או שהיו לפניו שני מיני אוכלין וביירר מין ממין אחר, בנפה ובכברה חייב, בקנון ובתמחוי פטור אבל אסור, ואם בירר בידו לאכול לאלתר מותר, הבורר אוכל מתוך פסולת בידו להניחו אפילו לבו ביום נעשה כבורר לאוצר וחייב, היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחר ומניח לאכול מיד, ואם בירר והניח לאחר זמן אפילו לבו ביום כגון שבירר שחרית לאכול בין הערביים חייב. ומשמע דלא שרי אלא לברור כדי לאכול מיד אחר ברירתו כדברי המרדכי. ואפשר שכל שבורר לצורך סעודה כל זמן שמיסב באותה סעודה חשוב לאלתר כדברי רבנו חננאל. ומכל מקום אם בירר להניח עד אחר שלש או ארבע שעות נראה מדבריו שיש חילוק בין בורר אוכל מתוך פסולת לבורר אוכל אחד מאחר, דכבורר

אוכל מתוך פסולת חייב, ובבורר אוכל אחד מאחר לא מיחייב אלא אם כן בירר שחרית לאכול בין הערביים, אלא שאיני יודע מנין לו חילוק זה, ואם לא נתכוין לכך קשה אמאי פלגינהו בתרתי עכ"ל.

ג) בענין קנון ותמחוי.

הנה לכאורה יש מקום לומר שהפטור של קנון ותמחוי קאי אפילו אם עשה כן בשביל לאחר זמן, כי קנון ותמחוי חשיבי בגדר שינוי.

וכן יוצא מדרכו של רש"י בסוגיין, דהנה לפי פירושו הגמ' מקשה סתירה בין ה"תנו רבנן" שהביאה הגמ' בתחילת הסוגיא דקתני בה חייב, ובין הברייתא שהביא רב אשי שתני פטור, ותירצו שהברייתא של הת"ר איירי בנפה וכברה והברייתא של רב אשי איירי בקנון ותמחוי, והנה מה שאיתא בה"תנו רבנן" שחייב הרי זה איירי לאחר זמן לפי ביאורו של אב"י, ומסיק רבא כוותי', וא"כ דכוותה מה שתני בהברייתא שהביא רב אשי שבקנון ותמחוי פטור אבל אסור הרי זה איירי לאחר זמן.

ברם תוס' מפרשים שהברייתא שמוקמינן בנפה וכברה אינה הברייתא של הת"ר, כי אי אפשר לומר שהברייתא היא איירי בנפה וכברה, כי הרי תני בה שלא לתר מותר, ואילו על נפה וכברה חייבים גם על לאלתר, וא"כ בע"כ שהברייתא שתני בה חייב ושמוקמינן אותה בנפה וכברה הרי היא ברייתא אחרת אשר י"ל שהכוונה היא שעל נפה וכברה חייבים אפילו על לאלתר. ולפ"ז יתכן שמה שרב אשי תני פטור ואיירי בקנון ותמחוי הרי זה

איירי רק על לאלתר אבל אם עשה לאחר זמן הרי הוא חייב.

ובחידושי הר"ן בד"ה אלא אמר רב יוסף הביא בשם יש מפרשים שקנין ותמחוי לאחר זמן חייב, וכתב הר"ן שכן נראה דס"ל לר' ירמ' שעל קנון ותמחוי לבו ביום הרי הוא חייב, וכנראה הבין שרב אשי מוקי הברייתא דתני פטור בקנון ותמחוי לבו ביום ובכל זאת פטור אבל אסור, ואילו ר' ירמ' תני חייב באותה ברייתא שרב אשי תני בה פטור, וגם הוא מוקי לה בקנון ותמחוי (ומקשינן על רב אשי מברייתא אחרת שתני בה חייב, ומתריצין שהיא ברייתא איירי שנפה וכברה).

והנה המ"מ בפ"ח הי"ב כתב בשם הר"ח והרמב"ן שלאחר זמן חייב אפילו בידו, ושפסולת מאוכל חייב לעולם, והכוונה בחייב לעולם היא אפילו בקנון ותמחוי ואפילו בידו ואפילו לאלתר, וצ"ע למה לא כתב על לאחר זמן שחייב לעולם, אלא כתב רק שחייב אפילו בידו, והי' נראה לומר דהיינו משום שעל קנון ותמחוי הרי הוא פטור משום שינוי. מיהו א"כ למה גם על פסולת מאוכל אינו פטור משום שינוי. ועכ"פ כהחילוק הנ"ל נראה מלשון הרמב"ם שם וז"ל, הבורר אוכל מתוך פסולת, או שהיו לפניו שני מיני אוכלין ובירר מין ממין אחר, בנפה ובכברה חייב, בקנון או בתמחוי פטור, ואם בירר בידו לאכול לאלתר מותר עכ"ל, ומזה שכתב "ואם בירר בידו לאכול לאלתר מותר" משמע שלפני זה איירי הרמב"ם גם בלאחר זמן ולא רק על לאלתר, ובכל זאת בקנון ותמחוי פטור. ובאמת גם לא כתב הרמב"ם

שבידו בשביל לאחר זמן חייב אלא כתב רק שאסור.

והמחבר בסי' שי"ט סעיף ב' פסק שבידו בשביל לאחר זמן בו ביום חייב, וכתב המ"ב שה"ה לקנון ותמחוי.

נא) בענין יסוד מלאכת בורר, ובענין אוכל מאוכל.

הנה בירושלמי כאן איתא רקק והפריחתו הרוח חייב משום זורה. הרי שהירושלמי סובר שמלאכת זורה אינה משום בורר, דהא זה לא שייך ברוק והפריחתו הרוח, אלא היסוד של מלאכת זורה הוא העובדא שהדבר מתפרד להרבה חלקים כמו שהרוח מפריד את רוקן לחלקים. וכבר העיר רעק"א דבר זה בהתשובות במהדורא קמא תשובה כ' וז"ל, אמנם אחר העיון קצת נראה לצדד הרבה להקל (היכא ששופך מים והרוח מפריחתם), דהא צריכין ליתן טעם על הפוסקים ראשונים אשר כל רז לא נעלם מהם, המה הרי"ף והרמב"ם סמ"ג והרא"ש והטור, דלא הביאו הירושלמי הנ"ל (של רקק והפריחתו הרוח), שהוא חידוש דין גדול, ולזה היה נראה טעמייהו דס"ל דדין זה לא סלקא אליבא דהלכתא, דסוגיא דידן פליג, במה דפרכי' היינו זורה, היינו בורר, היינו מרקד, משמע דעיקר מלאכת זורה כעין בורר, דהרוח מוליך ומפריד פסולת מהאוכל, אבל היכא דכולו פסולת ואינו מברר זה מזה, רק דמחלקו לחלקים דקים, לאו בכלל זורה הוא עכ"ל.

ועוד איתא בירושלמי שבורר פסולת מתוך אוכל חייב רק אם ברר את כל

הפסולת, אבל לא אם נשאר פסולת בתוך האוכל. והאגלי טל במלאכת זורה אות א' סק"ד וסק"ה ביאר שמכיון שהירושלמי סובר שצריכים לברר את כל הפסולת אי אפשר לומר שיסוד מלאכת זורה הוא משום בורר, כי גם אחרי שמסתלק המוך, אכתי מעורב צרורות, ועודו זקוק לברירה אחרת (ואע"פ שגם אחרי שבירר את הצרורות מתוך הגרעינים, גם אחרי שטוחנים ועושים ממנו קמח, עדיין צריכים לרקד, אין זה מפריע, כי הקמח נחשב חפץ אחר), ומש"ה סובר הירושלמי שזורה היא מלאכה אחרת, אבל הבבלי סובר שכדי להתחייב משום בורר אין צריכים לברר את כל הפסולת ומש"ה שפיר אפשר לומר שהיסוד של מלאכת זורה הוא משום בורר.

ועוד ביאר שיסוד המחלוקת בין הבבלי והירושלמי היא שהירושלמי סובר שיסוד המלאכה הוא בהאוכל, דהיינו שהקפידא היא מה שמנקה מהפסולת, ומש"ה צריכים שיברור את כל הפסולת, אבל הבבלי סובר שיסוד המלאכה הוא בהפסולת, דהיינו מה שבירר פסולת, ומשום הכי לא איכפת לן אם נשאר פסולת בתוך האוכל.

ועוד הביא שהבעל המאור סובר שבורר פסולת מתוך אוכל חשיב מלאכה שאין צריכה לגופה ובכל זאת גזרה התורה שהוא חייב. וביאר האגלי טל שהבעל המאור סובר כהבבלי שהמלאכה היא בהפסולת, והרי אינו צריך את הפסולת ומש"ה חשיב מלאכה שא"צ לגופה.

ועוד הביא שם שגם הרמב"ן שחולק על הבעל המאור וסובר שזה שפיר נחשב

שנשאר ושאינו רוצה לאוכלו עכשיו הוא פסולת, והרי הוא חייב כי ע"י שהוציא את כל המין שהוא רוצה לאכול הרי בירר מהאוכל בדרך גרמא את הפסולת, דהיינו המין שאינו רוצה לאכול, ויש כאן מצב שבירר בדרך גרמא פסולת לבדו בלי תערובת של אוכל, אבל אם לא הוציא את כל המין שהוא רוצה לאכול הרי יוצא שלא בירר פסולת מאוכל אלא בירר פסולת מעורב אם אוכל ואין כאן ברירה.

מיהו צ"ע דמכיון שהירושלמי סובר שיסוד המלאכה הוא העובדא שהאוכל נשאר בלי פסולת, ואין יסוד המלאכה הוצאת הפסולת, א"כ גם אם לא הוציא את כל המין שהוא רוצה לאכול, למה לא יתחייב שהרי יש לו עכשיו אוכל בלי פסולת מעורב בו, וה"ה כל היכא שהוציא את כל הפסולת ביחד עם אוכל ונשאר אוכל בלי פסולת למה לא יתחייב אע"פ שהוציא את הפסולת ביחד עם אוכל, וצ"ע.

והנה לפי הנ"ל יש לעיין בהאוקימתא של רב המנונא, דהיינו שמותר לבורר אוכל מפסולת אבל לא פסולת מאוכל, דהא לפי הנ"ל יוצא שהציוור של אוכל מפסולת הוא כשבירר רק מקצת מהאוכל, כי אם בירר את כל האוכל הרי יוצא שבדרך גרמא בירר פסולת מתוך האוכל, כי המציא עכשיו פסולת שעומדת לבדה בלי אוכל כמו בכל בורר פסולת מתוך אוכל, וחייב על זה לפי הבבלי, וגם המציא אוכל שעומד לבדו בלי פסולת, וחייב על זה לפי הירושלמי, וא"כ דכוותה שגם הציוור של פסולת מאוכל איירי כשבירר רק מקצת מהפסולת וזהו באמת הבללי לשיטתו שבורר פסולת מתוך

צריכה לגופה הרי הוא מודה שהמלאכה היא בהפסולת, רק שמ"מ חשיב צריכה לגופה, וז"ל הרמב"ן, ומה דומה לזה הנוטל צפרניו בכלי, וכן שפמו, שהוא חייב משום תולדה דגוזז, ואף על פי שאינו צריך לגוף הצפרנים והשיער, מלאכה הצריכה לגופה נקראת, וכן הזורה והבורר וכו', וכבר דמיתי זה לגוזז ונוטל שעריו וצפרניו, בין לתקן גופו ולייפות עצמו, בין לצורך השער והגיזה, כולן מלאכה הצריכה לגופה היא, מפני שהכל דבר אחד, והנטילה היא עצמה המלאכה, משא"כ בחופר גומא שהבנין בקרקע הוא והוא הנקרא מלאכה וכן הבערה לאפר צריך לגופה הוא עכ"ל, וביאר האגלי טל וז"ל, והנה מבואר דגם הרמב"ן סובר זורה ובורר המלאכה היא בהפסולת, אלא דמ"מ חשיב צריך לגופה אף שהמלאכה היא בהפסולת והתיקון הוא בכרי דומיא דנוטל צפרנים וכו' דאף שהגזיזה הוא בהצפרנים ושיער והתיקון הוא באדם, חשיב צריך לגופה כיון דמ"מ צריך לגזיזה עכ"ל (וכדברי הרמב"ן הבאנו להלן באות פ"ז בשם הריב"ש).

והנה בירושלמי בסוף הלכה ב' איתא מרקד משמר ובורר משום מעביר פסולת, הרי שלא הזכירו זורה, והיינו לשיטתו שזורה אינו ענין לבורר, מיהו בפני משה שם שינה את הגירסא למרקד זורה ובורר.

והנה תוס' כאן הביאו שבירושלמי איתא שחזקי' מחייב הבורר אוכלין מאוכלין (ורבי יוחנן שם פוטר), ומבואר שם שמה שחזקי' מחייב הרי זה רק כשהוציא את כל המין שהוא רוצה לאכול, וביאר הקרבן עדה דהיינו משום שבכה"ג חשיב שהמין

גורסים שנים א"כ בע"כ שמה שנקטו דוקא שנים הרי זה כי איירי בבורר מין אחד מחבירו.

ועוד ביאר הפ"י שלפ"ז צ"ל שגם להלן, בהברייתא שרב אשי מתני בה פטור, גורסים "מיני", כי אם איירי בשני מיני אוכלין" ובמפריד אוכל מאוכל" א"כ הי' אפשר לפרש שהברייתא ההיא פוטרת משום דהוי אוכל מאוכל משא"כ הברייתא דתני בה חייב, דהיינו ה"תנו רבנן" לפי פירש"י, הרי איירי בפסולת מאוכל וכדתניא שם "מיני" אוכלין ולא "שני מיני" אוכלין. וע"ע בדרכו של הפ"י בטעמו של רש"י שאינו גורס "שני".

נג) עוד בענין אוכל מאוכל.

הנה תוס' כאן כתבו וז"ל, היו לפניו שני מיני אוכלין גרסי, וכן פירש ר"ח, דבאוכל מתוך אוכל שייכא ברייה, שבורר אותו שאינו חפץ לאכול מתוך אותו שרוצה לאכול, דאותו שאינו חפץ בו חשיב פסולת לגבי אותו שחפץ לאכול, וכן משמע בירושלמי דגרס הבורר אוכלים מתוך אוכלים חזקי' אמר כו' עכ"ל.

והנה המחבר בריש סי' שי"ט פוסק שגם בשני מיני אוכלין אם הוא בורר מין ממין הרי הוא חייב, וכתב הביאור הלכה בד"ה ובורר מין ממין אחר וכו' וז"ל, לענין חיובא דנפה וכברה אין חילוק בין אם בירר אותו המין שהיה רוצה לאכול והמין השני נשאר על מקומו או להיפוך [וכן כשדעתו לאכול שניהם לאלתר, והפמ"ג מסתפק בזה, ולא נהירא דמשמע מלשון הר"מ דעיקר חיובא הוא מחמת שבירר מין ממין ועייין מה שכתבנו לקמן

אוכל חייב אפילו אם בירר רק מקצת מהפסולת.

מיהו יש לומר שהאוקימתא של רב המנונא אתי שפיר גם לפי הירושלמי, והיינו שלעולם פסולת מתוך אוכל איירי כשהפריד את כל הפסולת, אבל מה שאוכל מפסולת מותר הרי זה רק כשהפריד רק מקצת מהאוכל, ובכל זאת לא חסר בה"דכוותה", כי הפרדת מקצת אוכל הוא הציור היחידי שנחשב אוכל מתוך פסולת, כי אם הפריד את כל האוכל שהוא רוצה בו עכשיו הרי זה מתהפך להיות ציור של פסולת מתוך אוכל.

והנה בנוגע למה שהביאו תוס' מחזקי' בירושלמי שאוכלין מאוכלין חייב, עי' בדף קל"ד ע"א בד"ה הכא וכו' שהם סוברים שאוכלין מאוכלין פטור, ובאמת רבי יוחנן בירושלמי שם חולק על חזקי'. והפ"י כאן בד"ה אמנם וכו' הקשה על תוס' כאן דהא רבי יוחנן בירושלמי שם חולק על חזקי'. ובתוספתא בפרק י"ז ברייתא ו' תניא שאם נתערבו לו פירות בפירות ובירר זה בפני עצמו וזה בפני עצמו הרי הוא חייב, ומשמע שבירר לגמרי את שני המינים זה מזה.

נד) רש"י ד"ה היו לפניו מיני אוכלין.

וז"ל, גרסינן ולא גרסינן שני עכ"ל. ועי' בפ"י שביאר שלפי המבואר בתוס' טעמו של רש"י בזה שאינו גורס "שני" הוא משום שכוונת הגירסא שגורסת "שני" היא להיכא שהוא בורר אוכל מאוכל, משא"כ היו לפני מיני אוכלין משמעותו היא שבורר את הפסולת של כל מין ומין, אבל אם

עוד בכגון זה] אבל לענין התירא כשבירר בידו אינו מותר רק כשבירר אותו המין שרוצה לאכול ולא להיפוך, כי זה המין חשוב כאוכל והשני חשוב כפסולת כל זה ביארנו לפי דעת הרמ"א לקמן בס"ג, ועיין מה שכתבנו שם עכ"ל. הרי שהוא נוקט שהטעם לחייב אוכל מאוכל בנפה וכברה כשהוא רוצה לאכול את שניהם הרי זה כי מלאכת בורר אמור על מין ממין ולא רק על פסולת ואוכל. מיהו אולי יש להגדיר, שלעולם המלאכה נאמרה רק על אוכל ופסולת, רק שהיכא שהוא רוצה לאכול את שניהם, והוא רוצה שיהיו בנפרד, א"כ כל אחד נחשב הפסולת של השני. מיהו לפ"ז הדין נותן שיהי' אסור גם בידו לאלתר.

נד) אוכל מתוך פסולת.

הנה תוס' כאן בד"ה בורר וכו' סוברים שאין זה משנה אם בירר אוכל מתוך פסולת או פסולת מתוך אוכל, כי מה שאסור הוא לברור את המיעוט מתוך הרוב כי זהו דרך ברירה, אבל לברור את הרוב אינו דרך ברירה, ואם האוכל הוא המיעוט הרי זה אסור כמו היכא שהפסולת הוא המיעוט.

מיהו רש"י בד"ה אוכל מתוך הפסולת סתם וכתב וז"ל, לא דרך ברירה היא עכ"ל, ומשמע שאין בזה חילוק.

והרמב"ן כאן בד"ה והא תניא חייב כתב וז"ל, אבל בתוס' מתרצים בשאוכל מרובה על הפסולת, דרך בורר לברור פסולת ולהניח אוכל, וכשהפסולת מרובה על האוכל, דרך לברור האוכל ולהניח הפסולת, ולא מסתברא דגבי שבת לעולם אסור לברור פסולת ולהניח אוכל, ואף על גב

דתרוייהו דרך בורר נינהו, בשבת בהתירא טרחינן באיסורא לא טרחינן, ומאן דטרח באיסורא ובירר הפסולת הו"ל כבורר לאוצר שהרי אין דעתו לאכול מה שבירר ולפיכך חייב עכ"ל. והנה הרמב"ן כתב כאן מה שנראה כשני טעמים, חדא, שטרחינן בשבת רק בהתירא ולא באיסורא, דהיינו בדבר שהוא פסולת, ועוד שכשהוא בורר את הפסולת, הרי אין בדעתו להשתמש בו, וממילא הרי זה כבורר לאוצר. ובנוגע לטעמו הראשון אם קבלה נקבל, אבל לכאורה טעמו השני צריך ביאור, כי כשהוא בורר לאוצר הרי בדעתו להשתמש בו לאחר זמן, אבל הכא בבורר פסולת הרי בדעתו לזורקו מיד, והרי השימוש של הפסולת הוא להזרק, וא"כ כמו בנוגע לאוכל אם כוונתו היא להשתמש בו מיד, דהיינו לאוכלו מיד, הרי זה מותר, א"כ גם כשבדעתו לעשות בהפסולת את השימוש שלו מיד, דהיינו לזורקו, למה אין זה מותר. וכי אפשר לומר שכוונתו היא משום שאין בדעתו לזורקו מיד אלא רק בו ביום או אחרי שבת. ובאמת עצם ברירתו היא זריקתו כי מה לי אם הוא מונח בביתו או אם הוא מונח באשפה.

מיהו נראה שלק"מ, כי כבר כתבנו שיש שני דרכים איך להסביר למה בורר את האוכל כדי לאוכלו לאלתר מותר, חדא משום דחשיב תחילת אכילה, וב' משום שאין זה דרך מלאכת ברירה לברור את האוכל כדי לאוכלו לאלתר, ומעתה לפי הדרך הראשון מה נאמר, שהיכא שהוא בורר את הפסולת לזורקו מיד אין זה מלאכת ברירה אלא תחילת זריקתו, הלא זריקתו היינו גוף הברירה של פסולת

מאוכל, ולפי הטעם שאין זה דרך מלאכת ברירה הלא בורר פסולת כדי לזרוק את הפסולת מיד הרי זה דרך ברירה, וא"כ כוונת הרמב"ן היא שבורר פסולת כדי לזרוקו מיד הרי זה על מדריגת בורר אוכל לאוצר.

והנה תוס' כאן בד"ה היו וכו' כתבו בשם הר"ח שהיכא שהוא בורר אוכל מתוך אוכל, המין שהוא רוצה לאכול נחשב אוכל והמין השני נחשב פסולת, ואסור לברור את זה שאינו רוצה לאכול מתוך זה שהוא רוצה לאכול, וכתבו שכן משמע בירושלמי כי חזקי' שם מחייב בורר אוכל מתוך אוכל עכ"ד. ובירושלמי שם מבואר שהכוונה היא שהוא מוציא את האוכל שהוא רוצה לאכול ושהוא חייב רק אם הוציא את כל האוכל שהוא רוצה לאכול ונשאר רק המין השני שאינו רוצה לאכול, וביאר הקרבן עדה כי על ידי זה בדרך גרמא בירר את המין שאינו רוצה לאכול שהוא בגדר פסולת. מיהו מלשון הר"ח משמע שהוא מחייב רק כשהוא מוצא את זה שאינו רוצה לאכול. והאגלי טל במלאכת בורר סעיף ח' אות ט"ו סק"א הביא מהקרית ספר איפכא, והיינו שגם אוכל שאינו רוצה לאכול מתוך אוכל שהוא רוצה לאכול הרי זה כמו אוכל מתוך פסולת, וכתב האגלי טל שכן משמע מהמ"מ שכתב שאוכל מתוך אוכל הוא כמו אוכל מתוך פסולת מבלי לחלק בין היכא שהוא בורר את זה שהוא רוצה לאכול לבין היכא שהוא בורר את זה שאינו רוצה לאכול. ובטעם הדבר כתב האגלי טל שהם סוברים כמו הר"ן על הרי"ף כאן שכתב שאוכל מתוך פסולת מותר כי עיקר בורר הוא פסולת (כלומר

פסולת ממש) מתוך אוכל.

והנה לפי טעמו הראשון של הרמב"ן אולי היכא שהוא בורר אוכל שאינו רוצה לאכול מתוך אוכל שרוצה לאכול הרי זה עדיין נחשב שבהתירא קא טרח כי גם זה שאינו רוצה לאכול הוא אוכל, אבל טעמו השני לכאורה שייך גם על כה"ג שהוא מברר את שאינו רוצה עכשיו לאכול.

נה) רש"י ד"ה וכי מותר לאפות ולבשל לבו ביום.

וד"ל, וה"נ אב מלאכה היא כיון דאמרת ולמחר חייב חטאת עכ"ל. הנה מה שכתב דהוי אב מלאכה אין כוונתו לומר שאם הי' בגדר תולדה אז הי' ניחא מה שמותר לבו ביום, דזה אינו, אלא כוונתו היא לאפוקי שאינו איסור דרבנן, כי אילו הי' איסור דרבנן הי' אפשר לומר שהאיסור הוא רק כשעושה למחר דהיינו כשהוא מכין לחול.

מיהו צ"ע למה הוצרך להוכיח מהא שבברייתא זו עצמה תניא דחייב חטאת, הלא בהמשנה תנן שבורר הוא אב מלאכה ואין מי שחולק על זה (ואולי בכל זאת עדיפא לי' להוכיח כן מהך ברייתא גופה).

מיהו י"ל שמצד מה שאיתא בורר בהמשנה הי' אפשר לומר שמלאכת בורר מן התורה היא רק כשהוא בורר לאוצר לזמן מרובה וכדרך מי שעיסוקו בכך, אבל למחר אינו אסור מדאורייתא, אלא רק מדרבנן משום שהוא מכין לחול, ומש"ה לבו ביום מותר, אבל מהברייתא מבואר שגם כשהוא עושה למחר חייב חטאת והוי מלאכה דאורייתא, ומעתה אין סברא לחלק בין למחר לבין בו ביום.

נו) רש"י ד"ה ושדא קמייהו.

וז"ל, ולא רצה לברור האוכל מתוך העלין ולתת לפני כל אחד ואחד אלא שטחן והם נוטלין ואוכלין ובשטוח זה נפרש האוכל מאליו עכ"ל. וצ"ע מה זה שכתב שהאוכל נפרש מאליו, הלא הי' מכחו, וא"כ למה אין זה אסור.

נז) תד"ה ולא ידענא.

וז"ל, ולא ידענא אי משום דקסבר אוכל מתוך פסולת אסור, פי' לא ידענא מה שלא ביררם תחלה קודם שהביאם לפניהן, אבל אין לפרש מה שלא ביררם בשעה שהניח לפניהם דא"כ מאי קאמר אי משום דקסבר אוכל מתוך פסולת אסור דהא לכ"ע שרינן אוכל מתוך פסולת לאלתר עכ"ל. מיהו מרש"י משמע כהפירוש שדחו, וכן פי' בחידושי הר"ן, וכתב שלא ידע הך שואל את הברייתא דתניא לעיל שאוכל מתוך פסולת מותר בידו לאלתר.

ועכ"פ כוונת תוס' בפירושם היא שמספקא לי' להש"ס דאולי כיון שעשה את הברירה שלא במקום האכילה הרי זה דומה מספיק לדרך ברירה כדי שיהי' אסור וכמו שבורר לבו ביום.

נח) בענין מנפח.

הנה הרמב"ן כאן הביא את שיטת הר"ח שפסולת מתוך אוכל לעולם אסור אפילו לאלתר ואפילו ביד, וביאר הרמב"ן דהא דמנפח מותר הרי זה כי חשיב שינוי וז"ל, וא"ת הרי התירו לנפח על יד, התם משום דמשני, ואין דרך ניפוח בכך, ואף על פי שהוא פסולת מתוך אוכל מותר עכ"ל.

והנה רש"י כתב שהטעם למה אין חייבים על קנון ותמחוי הרי זה כי הוי שינוי וכלאחר יד, ובכל זאת הרי מבואר בגמ' שאע"פ שהוא פטור אבל הרי זה אסור מדרבנן, וא"כ צ"ע למה מנפח מותר.

וצ"ל דחשיב כבר על המדריגה של "לא דמי לבורר כלל", עי' בזה לעיל באות מ"ח סק"ג.

דף ע"ד ע"ב**נט) תורמוסין.**

הנה רש"י בפירושו הראשון כתב שהמדובר הוא בזה שהוא בורר את התורמוסין מתוך הקליפה שלהם, וכיון שירקבו אם לא יוציא אותם, לכן יש להם כבר עכשיו דין של פסולת, ויש כאן ציור של בורר פסולת מתוך אוכל.

והנה תוס' לעיל בע"א בד"ה בורר וכו' סוברים שאוכל מתוך פסולת מותר רק אם האוכל הוא הרוב, אבל אם הוא המיעוט הרי זה דרך ברירה ואסור, ואם נאמר שתוס' מפרשים כהפירוש הנ"ל של רש"י כאן א"כ מבואר שפסולת מתוך אוכל אסור אפילו אם הפסולת מרובה, דהא הכא חשבינן את התורמוסין פסולת, ולכאורה הם מרובים יותר מהקליפה. מיהו צ"ע דהא מתוס' לעיל שם יוצא שגם בנוגע לפסולת מתוך אוכל הרי זה אסור רק אם הפסולת הוא המיעוט.

עוד צ"ע, דלפי דברי הרמב"ן שהבאנו באות נ"ד שפסולת מתוך אוכל אסור כי אינו נאכל משא"כ אוכל מתוך פסולת הרי

הוא שפיר נאכל א"כ צ"ע דהכא מאי איכפת לן אם התורמוסין נחשבים פסולת, הלא התורמוסין נאכלין.

ועוד צ"ע למה אמרינן בגמ' שזה בגדר פסולת מתוך אוכל, הלא הקליפה היא פסולת, וא"כ אם חשבינן את הפרי כפסולת הרי זה ציור של פסולת מתוך סוג אחר של פסולת ולא פסולת מתוך אוכל.

והנה בנוגע למה שהקשינו על הרמב"ן

ראיתי באגלי טל במלאכת בורר סעיף ז' אות י"ד סק"א שכתב שהרמב"ן לומד כהפירוש השני שכתב רש"י, והיינו שאין המדובר בכרירת התורמוסין מתוך הקליפה, אלא בבורר את התורמוסין מתוך שאר המינים שהוא שולק עמהם, ואם הוא לא ימשיך לשלוק את התורמוסין הם ירקבו, ומש"ה הרי זה נחשב בורר פסולת מתוך אוכל.

טוחן

ס) בענין מלאכת טוחן.

הנה בהסוגיא כאן נזכרים כמה ציורים של טוחן, א', פרים (לפי גירסת רש"י) סילקא, ב', סלית סילתי, ג', חביתא (פי' שעושה חבית של חרס ובאמצע התהליך הרי הוא "טוחן הרגבים ושוחקן הדק", רש"י), ד', חלתא (פי' שהוא עושה כוורת של קנים ו"עשאן (הקנים) דקות, מאחת שתים או שלש הרי זה טוחן", רש"י).

ורבו הדעות בנוגע לכמה שאלות בנוגע למלאכת טוחן, דהיינו האם טוחן אחר טוחן חייב, וכן האם חייבים על טחינת דברים שאינם גידולי קרקע, וכן על דברים שאין הדרך לטוחנם, וכן על דבר שאפשר לאוכלו בלי הטחינה, וכן על היכא שאחרי הטחינה אין צורך בהכשר אחר כגון בישול או אפי', וכן אם מותר לטחון כדי לאכול לאלתר.

ולהלן נברר קצת את כל הדברים האלו.

סא) בענין פרים סילקא, וסלית סילתי, וחלתא.

הנה בגמ' אמרינן אמר רב פפא האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן, ופירש"י שהכוונה היא שהוא מחתכו "הדק", וכ"כ תוס' להלן בדף קי"ד ע"ב בד"ה אלא וכו' שהוא מחתכו לחתיכות "דקות מאד". וכ"כ הרמב"ם בפכ"א מהל' שבת הי"ד שהוא מחתכו "דק דק". מיהו להלן גבי סלית סילתי פירש"י שעשה

"עצים דקים להבעיר האש". וצ"ל שרק בסילקא מכיון שכתשה עדיף להם, לפיכך רק אם חתך אותו "הדק" הרי זה תולדה של טוחן, אבל בעצים להבערה, נסורת אינו טוב להבערה ולכן התם המלאכה היא לעשות עצים דקים, וכן גבי חלתא פירש"י ש"עשאן דקות, מאחת שתים או שלשה", והיינו משום שזבו הדרך בעשיית חלתא.

וכדברים אלו כתב האגלי טל במלאכת טוחן סעיף ג' אות ז' כדי ליישב את שיטת הר"ח והערוך שפירשו שהכוונה בפרים סילקא היא כתישה, ומשמע שחיתוך לחתיכות אינו בגדר טוחן, ואילו גבי חלתא פירשו שדקדק קנים, וגבי סלית סילתי פי' הערוך בפירושו השני שהוא מבקע עצים.

סב) בענין פרים סילקא וחלתא.

בענין אם הם ציורים של אב או תולדה.

הנה בגמ' אמרינן אמר רב פפא האי מאן דפריס סילקא חייב משום טוחן. והרמב"ם בפכ"א מהל' שבת הי"ד כתב שאם הוא חותך את הירק דק דק הרי זה תולדה של טוחן, וכוונתו היא להמימרא של פרים סילקא, והרי הוא סובר שזה ציור של תולדה ולא של האב. וכן נראה מלשון רש"י להלן בדף קכ"ח ע"א בד"ה שלא יקטום בכלי שכתב ש"דמי לטוחן". מיהו להלן כאן על חלתא כתב רש"י ש"עשאן

דקות, מאחת שתיים או שלשה היינו טוחן", ומהלשון של "היינו טוחן" משמע שזה ציור של האב.

ויש לחלק שבפרים סילקא מכיון שכתשה היא עדיפא להם, לכן חיתוך הדק הוא רק בגדר תולדה, אבל בחלתא מכיון שחיתוך הוא הדרך, לכן הרי זה ציור של האב. וכעין זה מצינו בתולש, שהוא רק תולדה של קוצר, אבל אם עשה כן לדבר שדרכו בתלישה ולא בקצירה הרי זה ציור של האב. (אגלי טל שם.)

והנה הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת ה"ה כתב שגם השף מתכת ועשאו עפר הרי זה תולדה של טוחן, וצ"ע למה אין זה ציור של האב, ונר' דס"ל שהאב הוא רק המעשה של טחינה אבל חיתוך או שיפה הם תולדות.

סג) בענין סלית סילתי, ועוד בענין פרים סילקא.

א. פירושו של הרי"ף על סלית סילתי.

הנה על סלית סילתי נמצאים שלשה פירושים בדברי הראשונים, א', רש"י פי' בזה"ל, עצים דקים להבעיר אש עכ"ל, וכן פי' הר"ח, וכן כתב הערוך בפירושו השני. ב', הרי"ף פי' בזה"ל, פי' דסלית סילתי אלו עצי דקלים שעומדין שיבי שיבי, פירוש נימין נימין, וכשמפרק אותן הנימין יוצא מביניהן כמין קמח דק, ומתוך כך נחשב כטוחן עכ"ל, וכן פי' הערוך בפירושו הראשון, ג', הסמ"ג מפרש שהכוונה היא שהוא מנסר עצים בשביל הנסורת שנושר כשהוא מנסר.

ובתשובות הרשב"א בחלק ד' תשובה ע"ה כתב השואל בזה"ל, ובמה שפי' הגאון אלפסי ז"ל במאן דסלית סילתי (כן צ"ל) שהטעם מפני הקמח הדק, כתב הרב הכהן ז"ל דצ"ע דלא גרעי עצים מסילקא עכ"ל, פי' דלמה הוצרך הרי"ף לחייבו משום הקמח הדק, תיפוק לי' משום העובדא שהוא חותך את הדקל לדקים יותר ע"י שהוא מפרק את הנימין כמו שהוא חייב על פרים סילקא, דהיינו שהוא חותכן לחתיכות קטנות כפירש"י. והאגלי טל במלאכת טוחן בסעי' ג' אות ח' כתב לתרץ משום שנהי שעשה את העצים דקים יותר, אבל עדיין הם ארוכים, ואין זה דומה לפרים סילקא שהוא עושה אותם קטנים בכל הכיוונים (ובאמת גם בלא"ה אינו דומה לפרים סילקא לפי מש"כ רש"י שחותכו הדק. מיהו כבר כתבנו שרק בסילקא צריכים הדק כי כתישה יפה להם).

ועוד כתב האגלי טל שאין להוכיח מפירושו של הרי"ף שהוא סובר שמחתך לחתיכות קטנות אינו חייב משום טוחן, דהא חזינן שהר"ח פי' גם הוא כהרי"ף ובבבב זאת בחלתא פי' ש"דקדק הקנים חייב משום טוחן".

והמאירי הקשה על הפי' הנ"ל של הרי"ף שהרי הקמח הדק ההוא אינו דבר חדש, אלא הי' שם כל הזמן רק שהי' כנוס בתוך הקנים.

ובדעת הרי"ף צ"ל שהוא סובר שהקמח ההוא נוצר באמת מזה שהוא מדקדק את הקנים כמו נסורת עץ כשהוא נוסר.

א"נ שהוא סובר דכיון שהי' כנוס בתוך העצים ואז לא הי' נחשב דבר בפני עצמו,

ועכשיו ע"י שפירק את הנימין המציא את הקמח ההוא טחון ועומד, הרי הוא חייב משום טחון, כי חייב על העובדא שהמציא דבר טחון, כי גם זה נחשב סוג של טחון. מיהו לכאורה הדרך השני הזה הוא מחודש מאד.

ועוד הקשה המאירי "שאיין חיוב טחינה אלא כשצריך לאותה טחינה, וזה כשמפרקו אינו צריך לאותו קמח", והנה לא משמע שכוונתו היא משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, אלא משמע שמלאכת טחינה בעצמותה היא רק כשהטחינה מקרבת את הנטחון לתכליתו, ועוד דאם כוונתו היא להקשות דהוה מלאכה שאינה צריכה לגופה הרי אפשר לתרץ שאזלינן כרבי יהודה שמחייב על מלאכה שאצל"ג דהלכתא כוותי. ועי' בזה להלן באות ע'.

והנה הרא"ש בסי' ה' כתב כפירושו של הרי"ף אבל כתב אותו בשם הר"ח, וגם כתב כן כפירוש על פרים סילקא, ולכאורה בגלל זה הביא דבר זה בשם הר"ח ולא בשם הרי"ף. ותמה הרא"ש על פירוש"י וז"ל, אמר רב פפא האי מאן דפרים סילקא בשבת חייב משום טחון. פר"ח ז"ל עצי דקלים שעומדים שיבי שיבי כעין נימין, שכשמפרק הנימין הללו יוצא מביניהן כמו קמח דק לפיכך המנפצו חייב משום טחון, ופי' הגון הוא דומיא דסלית סילתי (דאיירי ג"כ בעצים, ק"ג), ומה שפרש"י דפרים סילקא שמחתך ירקות דק דק פירוש תמוה הוא, דבר שהוא אוכל ומחתך אותו דק דק אין שייך ביה טחינה (כי "התורה לא נתנה שיעור לאוכל חתיכות קטנות", ק"ג). והק"ג תמה על פירוש זה בפרים סילקא כי לא

מצינו באחד מן המפרשים שמפרש כן. מיהו כבר הבאנו שהרא"ש כתב כן בשם הר"ח, אלא שבר"ח שלפנינו כתוב פירוש זה על סלית סילתי. והק"ג רצה לשנות את הגירסא בדברי הרא"ש וז"ל, ופירוש זה שפירש רבינו (הרא"ש) על דפרים סילקא לא מצינו בשום מחבר. ולולי דמסתפינא הייתי אומר שטעות נפל בספרים וכן צ"ל האי מאן דסלית סילתא פר"ח עצי דקל כו'. ופי' הגון הוא דומיא דפרים סילקא (ר"ל בדומה שהוא דבר מאכל). ומה שפירש"י סלית סילתא דמחתך עצים דק דק פי' תמוה הוא דבר שאינו אוכל ומחתך דק דק אין שייך בו טחינה. אמנם בפ"ד דביצה סימן ד' כתב רבינו דהמבקע עצים דק דק חייב משום טחון וכן הוא במרדכי בפ"ב דביצה עכ"ל.

ב. טחינה כדי לאכול לאלתר.

והנה מה שתמה הרא"ש על רש"י (לפי הגירסא שלפנינו בדברי הרא"ש ולא כהגהת הק"ג) לכאורה יש ליישב שרש"י סובר דאיירי שהוא עושה כן לא כדי לאוכלו לאלתר, אלא כדי לאוכלו לאחר זמן, וכן פי' הרשב"א בחלק ד' תשובה ע"ה וז"ל, תשובה, מסתברא דהא דפרים סילקא דוקא במחתך דק דק כדי לאוכלו למחר, או אפי' לבו ביום ולאחר שעה, לפי שדרכו של סילקא לחתכו דק דק בערב בשולו (כצ"ל, כלומר קודם זמן אכילתו), וכל שדרכו בכך ומניחו לאחר שעה חייב, אבל לאוכלו מיד מותר, שלא אסרו על אדם לאכול (כצ"ל) מאכלו חתיכות גדולות או קטנות. דכענין שאמרו (לעיל כאן בע"א) לענין בורר היו לפניו שני מיני

אוכלין בורר ואוכל, בורר ומניח, ולא יברור. ואם בירר חייב חטאת, ופירשה אביי דה"ק בורר ואוכל לאלתר, בורר ומניח לאלתר, ולבו ביום לא יברור, ואם בירר נעשה כבורר לאוצר וחייב חטאת, דאלמא כל שאוכל לאלתר כדרך שדרכן של בני אדם לאכול, אף על פי שיש באותו צד בעצמו חיוב חטאת בשמניח לאחר זמן ואפי' לבו ביום, וה"נ דכוותה היא עכ"ל. והשלטי הגיבורים כאן השיג על שיטה זו ז"ל, ותמיהני עליו (על הרשב"א), דכיון שהאיסור הוא משום טוחן, מה לי טוחן לבו ביום או לאלתר או למחר, וכי כל המלאכות כולן שרי לעשות בדצריך לאותה מלאכה לאלתר, ואל תשיבני מברירה שהתירו לברור כשרוצה לאכול לאלתר, דהתם טעמא דבכה"ג שהתירו לא הוי ברירה, ועוד שחכמים עצמם פירשו דין בורר בכה"ג, אבל הכא שהם פירשו דחתיכת ירק דק הוי טוחן, ולא חילקו, מניין לנו לחלק מסברא ולדמות מה שלא דמו הם עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא ששאני בבורר דהיכא שעושה כדי לאכול לאלתר אפשר להסתכל על ברירתו כתחילת אכילה, כי התם אינו עושה שינוי בגוף המאכל אלא רק מפרידו, וא"כ אפשר להסתכל על מה שהוא מפרידו כתחילת אכילה ולא כהכנת המאכל, אבל בטוחן הרי הוא עושה שינוי בגוף המאכל, ומש"ה אי אפשר להסתכל על זה כתחילת אכילה אלא כהכנת מאכל. ובדעת הרשב"א י"ל שהוא סובר כהפירוש שהבאנו לעיל באות מ"ח סק"ה שהאיסור של מלאכה הוא רק כשיש מלאכת מחשבת, דהיינו מחשבת מלאכה, ואילו כשהוא עושה כדי לאכול לאלתר אין

זה נקרא שהוא עושה מתוך מחשבת מלאכה אלא מתוך מחשבת אכילה, וא"כ גם כשהוא טוחן כדי לאכול לאלתר הרי הוא עושה מתוך מחשבת אכילה ולא מתוך מחשבת מלאכה. מיהו בדברי הרשב"א עצמו שהבאנו מבואר שהטעם הוא משום שלא אמרה לו התורה איך לאכול, ושגם בנוגע לבורר כדי לאכול לאלתר הטעם הוא משום שלא אמרה לו התורה איך לאכול האם ע"י שמפריד את הפסולת או ע"י שמפריד את האוכל. ועכ"פ לפי הרשב"א צ"ע למה בורר לאכול לאלתר חייב אם הוא עושה כן ע"י נפה וכברה, הלא מדבריו יוצא שהכא בסילקא הוא פטור אם זה כדי לאכול לאלתר אפילו בכלי המיוחד לכך, דהא בפשטות איירי כאן בעושה כן בהכלי המיוחד לכך ובכל זאת כתב הרשב"א דמותר כדי לאכול לאלתר..

ג. טחינה שאין צורך אחרי' לעוד תיקון כגון בישול או אפי'.

ומדברי הרא"ה שהביא החידושי הר"ן כאן מבואר עוד יותר מדברי הרשב"א, והיינו שאפילו אם אין בדעתו לאוכלו לאלתר, אבל אם הוא ראוי לאכילה אחרי הטחינה ואינו צריך בישול או הכנה אחרת, אין בו משום טוחן, ולכן רק בכגון סילקא יש משום טוחן כיון שגם אחרי החיתוך הרי הוא טעון בישול. וי"ל כן גם בדעת הרמב"ם דלכך כתב "כדי לבשלו" ולא כתב כדי לאוכלו לאחר זמן. וזה"ל בחידושי הר"ן, כתב הרא"ה ז"ל דדוקא סילקא שהוא מחוסר הכשר אחר דהיינו בישול, ולאפוקי פת וכל דבר הראוי לאכילה ולא

מחוסר הכשר אחר, דמותר, דאוכלא דאיפרת ע"כ, וכן כתב בעל התרומה דמותר לחתוך בצלים בשבת בין ביד בין בסכין כיון דנאכל כמות שהיא, והכין הוא בירושלמי עכ"ל, הרי שלא כתב שכדי להיות פטור צריכים שיהא בדעתו לאוכלו לאלתר, אלא רק שיהי' ראוי לאכילה לאלתר, והיינו משום שאינו דומה לטחינת חטין או סממנין שעדיין זקוקין לאפי' או לבישול, וע"ע בזה בהאות הבאה.

סד) פרים סילקא.

דברי תוס' שרק פרים סילקא אסור אבל לא שאר אוכלין.

הנה תוס' כאן כתבו שרק פרים סילקא אסור אבל לא שאר אוכלין. וי"ל דס"ל כשיטת הרא"ה שהבאנו לעיל בסמוך דהיינו משום שמלאכת טוחן היא רק באופן שצריכים עוד תיקון אחרי הטחינה (ולהלן באות ס"ו נביא עוד ביאורים). וכתבנו שלכן כתב הרמב"ם על חותך ירקות שהוא עושה כן כדי לבשלים.

ועוד כתב הרמב"ם שמחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הבשר לפני הכלבים כי אין טחינה אלא בפירות, ויש גירסא אחרת שגורסת בדבריו מפני שאין טחינה בפירות, וכבר העירו המפרשים ששתי הגירסאות תמוהות, כי איך שייך לומר שאין טחינה בפירות, הלא עיקר טחינה היא בגרעיני חטין שהם פירות, וגם אי אפשר לגרוס שאין טחינה אלא בפירות שהרי מפורש בגמ' ששייך מלאכת טוחן במתכת, ועוד דדלועין הן פירות. והאגלי טל במלאכת טוחן בסעיף ז' אות י"ז סק"ג

הביא בשם ספר מעשה רוקח בהחידושים על הרמב"ם בתחילת הספר שפי' בשם ספר הבתים שגורסים שאין טחינה בפירות ושכוונת הרמב"ם היא שאין טחינה בכגון פירות שאחרי הטחינה הרי הם מוכנים לאכילה ואינם צריכים תיקון אחר.

מיהו בירושלמי איתא שעל שום יש איסור טוחן אע"פ שאינו צריך עוד תיקון אחרי הטחינה.

וההגהות מיימוניות הביא בשם רא"ם שאסור לפרר פירות לפירורים דקים, וגם שם אינו צריך תיקון אחר.

והרשב"א בח"ד תשובה ע"ה התיר לטחון כדי לאכול לאלתר, הרי שלבו ביום חייב אע"פ שאינו צריך תיקון אחר דומיא דלאלתר.

והסמ"ג כתב בשם ר"י בר"ש שמותר לפרר לחם לתינוק כי אין טוחן אחר טוחן, הרי שבלא טעם זה הי' חייב אע"פ שאינו צריך תיקון אחר, מיהו בחידושי הר"ן כאן מבואר שהוא שפיר צריך תיקון אחר וז"ל, ויש מחמירין ואוסרין לפרר פת לתינוק בשבת לפי שהוא מחוסר הכשר אחר (ולכאורה כוונתו היא שצריכים עוד להשרותו במים בשביל התינוק), ולא נהיר דכל דטוחן אחר טוחן (כגון הציור הנ"ל בפת) לית ביה משום טוחן עכ"ל.

סה) בענין טוחן אחר טוחן.

והנה מדברי הח"י הר"ן בשם ה"י ש מחמירים" שהבאנו לעיל בסמוך יוצא שאין היתר של אין טוחן אחר טוחן, שהרי אסרו לפרר לחם לתינוק.

והר"ן עצמו התיר שם משום שאין טוחן

אחר טוחן, וכן הבאנו שסובר הסמ"ג.
והחזו"א באו"ח סי' נ"ז ד"ה ענין אין
טחינה אחר טחינה וכו' כתב שיסוד ההיתר
של טוען אחר טוחן הוא שמלאכת טוחן
הוא רק כשהוא מפורר דבר שהי' מחובר
בדרך הטבע כמו גרעיני חטין, אבל פת הרי
הוא נעשה גוש אחד בידי אדם ולכן אין
איסור של טוחן על החיבור ההוא. וכן
מהטעם הנ"ל אין איסור טוחן על דבר
שבא לעולם מפורר ומעולם לא הי' גוש
רק שנתחבר ידי אדם, דגם על זה אין
איסור טוחן אע"פ שלא נטחן מעולם.

ועוד כתב וז"ל, ויש עוד שאלה,
בבישול אחרי שנתבשל כמאכל בן דרוסאי,
ופלוגתא זו היא אם מאכל בן דרוסאי יש
בו חשיבות בישול גמור שאחרי כן לא
יפול עלי' כבר שם בישול, וכיוצא בו
בטחינה מצינו מחוסר שחיקה עכ"ל, פי'
דיש עוד שאלה בנוגע לטוחן אחר טוחן,
והיינו שאפילו אם הי' גוש אחד בהטבע
אבל אם כבר נטחן ועכשיו הוא רוצה
לעשות שחיקה יש לדמות לאין בישול אחר
בישול של כמאכל בן דרוסאי.

והאגלי טל במלאכת טוחן סעיף ה' אות
ט"ו כתב שלפי הר"ח והערוך שפירשו
שהכוונה בפרים סילקא היא לכתשה,
ומשמע שעל חתיכה לחתיכות הדק אינו
חייב, א"כ פשיטא שחייבים על כתישה
אפילו אם כבר היו חתיכות קטנות כי
החיתוך לחתיכות קטנות אינו בגדר טחינה,
וא"כ אין כאן טחינה אחר טחינה, אבל לפי
רש"י שחייב על חתיכתו הדק י"ל דפטור
אם שוב כתשו משום הדין של מאכל בן
דרוסאי. מיהו י"ל שחייב גם לפי רש"י כי
כשחתכו הי' בגדר תולדה וכמש"כ לעיל

בסעיף ג' באות ז' שכן משמע בדבריו,
וכששוב כתשו הרי זה ציור של האב, וא"כ
י"ל שזה גורם שחייב ושאינו פטור משום
טוחן אחר טוחן. אבל תבלינים שהיו כבר
טחונים ושוב טחן אותם דקה מן הדקה י"ל
דפטור משום שדומה לאין בישול אחרי
שבישול כמאכל בן דרוסאי, והא שבבית
המקדש היו מחזירין את הקטורת למכתשת
בערב יוה"כ לטוחנה דקה מן הדקה, הרי
שלא היו עושים כן ביוה"כ עצמו, ולכאורה
היינו משום שהי' בזה משום מלאכת טוחן,
הרי זה כי שאני התם שהקטורת לא היתה
ראוי' להקטרה ביוה"כ כי ביוה"כ היו
צריכים דקה מן הדקה, ע"כ דברי האגלי טל.

סו) טחינה בדבר שאין הדרך לטוחנו.

ע"י בתוס' כאן שכתבו וז"ל, דוקא
בסילקא שייך טחינה אבל בשאר אוכלין
שרי עכ"ל. מיהו לא ביארו למה שונה
סילקא משאר אוכלין.

והתוס' הרא"ש כאן כתב וז"ל, האי מאן
דפרים סילקא חייב, דוקא בסילקא שייך
טחינה שכן דרכה בכך אבל בשאר אוכלים
שרי עכ"ל.

והתה"ד בסי' נ"ו כתב שכוונתם היא
לאפוקי שאר אוכלין שראויים לאכילה בלי
טחינה.

ולעיל באות ס"ד כתבנו עוד ביאור
עיי"ש.

סז) טחינה בדבר שאפשר לאוכלו בלי טחינה.

הנה כבר הבאנו בסמוך שהתה"ד בסי'

שסובר שבא לאפוקי היכא שעושה כדי לאוכלו לאלתר. וע"ע בהאות ס"ה בנוגע לטוחן אחר טוחן.

(ט) בענין טחינה בדבר שאינו גידולי קרקע.

התה"ד בסי' נ"ו דן על חיתוך בשר צלי לחתיכות קטנות כדי שזקן יוכל לאוכלו. והתיר כי בשר אינו גידולי קרקע, ואפילו לרבה שסובר שיש מעמר בדבר שאינו גידולי קרקע וא"כ הה"נ לטוחן, אבל שאני הכא שהבשר ראוי לרוב אנשים גם בלי החיתוך, והרי שיטת תוס' כאן היא שאין טחינה באוכלים כיון שהם ראויים לאכילה כמו שהם שלמים (ולעיל הבאנו פירושים אחרים בדברי תוס'), ואפילו החולקים על תוס' מודים בבשר צלי כיון שאינו גידולי קרקע, דהא חזינן ששייך טחינה יותר בגידולי קרקע עכ"ל. מיהו צ"ע על צירוף זה דכיון שהעובדא של ראוי לאוכלו בלי טחינה אינו מספיק בזה להתיר לפי החולקים על תוס', וגם העובדא שאינו גידולי קרקע אינו מספיק כדי להתיר, איך הם מצטרפים יחד.

ועוד כתב שבשר חי אסור לפררו כדי לתת לפני התרנגולין כי הבשר החי אינו ראוי בלי לפררו, ואע"פ שהוא ראוי לכלבים בחתיכות גדולות, אבל אין הבשר עומד לכלבים מחמת יקרו אלא לתרנגולין.

(ע) בענין יסוד המלאכה של טוחן.

ע"י בשו"ת הריב"ש בסימן קפ"ד שכתב וז"ל, ומה שעלה בדעתך להתיר בגורד

נ"ו כתב שכוונת תוס' כאן היא למעט שאר אוכלין שראויים לאכול בלי טחינה. וכן היא שיטת הרמ"ך הובא בכ"מ בפ"ז מהל' שבת ה"ה. והרמ"ך שם הקשה למה לא כתב הרמב"ם חילוק זה שרק אם הירק אינו ראוי לאוכלו קודם הטחינה יש בו משום טוחן ושזהו הטעם למה קניבת ירק מותרת ביום כיפור ואין בה משום טוחן דהיינו משום שראוי לאוכלו בלי טחינה. מיהו לק"מ על הרמב"ם כי כבר ביארנו שלפי הרמב"ם יש משום טחינה רק כשאחרי הטחינה חסר תיקון אחר, וא"כ י"ל שקניבת ירק ביוה"כ אינו צריך תיקון אחר ושזהו הטעם למה מותר. ותוס' בדף קי"ד ע"ב תירצו משום שקניבת ירק איירי כשעושה "חתיכות גדולות אבל פרים סילקא איירי שעושה חתיכות קטנות מאד".

(ס) עוד בדברי תוס'.

והנה מדברי השלטי הגבורים כאן מבואר בהשקפה ראשונה שהבין שכוונת תוס' היא לאפוקי המפרר פת משום שאין טוחן אחר טוחן וז"ל, מיהו התוס' כתבו דוקא בחתיכת ירק שייך טחינה אבל לא בחתיכת שאר אוכלין וכ"כ הסמ"ג שמותר לפרר הלחם דלא שייך טחינה בתר טחינה עכ"ל.

איברא, נראה שאין כוונת השלטי הגבורים לומר שגם תוס' מתכוונים רק לאפוקי פת משום שאין טוחן אחר טוחן, דהא תוס' כתבו ולא "שאר אוכלין", ולא כתבו לאפוקי פת, אלא כוונתו היא רק להשוות תוס' להסמ"ג בזה שהם סוברים שנקטו סילקא לאפוקי סוג אחר של אוכל, ודלא כדברי הרשב"א שהביא לעיל שם

לתוך הקדרה דומיא דמה שהתירו לסחוט אשכול של ענבים לתוך הקדרה אינה ענין לזו כלל, דהתם איסור הסחיטה הוא כשמפרק משקה מתוך אוכל והוי תולדה דדש, ולזה כשסוחט לתוך הקערה שיש בה אוכל אין זה מפרק משקה לתוך אוכל, שמשקה שבא לאוכל כאוכל דמי, אבל בכאן שהאיסור הוא משום טוחן, בין שיגרוד לתוך הקדרה או לתוך הקערה מ"מ טוחן הוא, ואין זה צריך לפנים עכ"ל. והנה כפי הנראה השואל הבין שיסוד המלאכה של טוחן הוא העובדא שהוא ממציא את הפירורין, ומש"ה ס"ל שכמו שבסוחט לתוך אוכל הרי הוא פטור, כי אין זה נקרא שהמציא משקה, כי משקה הבא לתוך אוכל, אוכל הוא (משא"כ כשהוא סוחט לתוך משקה הרי זה שפיר נקרא שהמציא משקה, כי הגדיל את כמות המשקה שהי' כאן), וא"כ ה"ה בנוגע לטוחן כשהוא טוחן מאכל, אין זה נקרא שהמציא פירורין, כי הפירורין נעשים חלק מהמאכל, אבל כשהוא טוחן פירורין לתוך פירורין הרי זה שפיר נחשב שהמציא פירורין כי עכשיו יש כאן יותר פירורין. וכל זה הוא בדעת השואל, אבל הריב"ש עצמו סובר שיסוד המלאכה של טוחן הוא העובדא שביטל את החתיכה הגדולה ע"י ששברו לחתיכות, ולכן הרי הוא חייב אפילו אם טחן לתוך אוכל, כי גם בזה הרי ביטל את החתיכה הגדולה ע"י ששברו לחתיכות.

ולפי היסוד הנ"ל יש להבין את דברי החזו"א שהבאנו באות ס"ה שכתב שאין טוחן אחר טוחן במפרר לחם כי מלאכת טוחן היא רק שלא לטחון גוש שהוא דבוק יחד מהטבע, וכגון גרעיני חטין שהגרעין

הוא גוש אחד מהטבע, אבל אם נעשה גוש בידי אדם, על גוש כזה ליכא מלאכת טוחן, ולפי הריב"ש שהקפידא הוא על ביטול הגוש הגדול שפיר יש לומר שנאמרו דינים בנוגע לאיזה סוג של גוש, אבל אם הקפידא הוא על מה שהוא ממציא את פירורים קשה לחלק כהחילוק הנ"ל.

והנה כבר הבאנו את פירושם של הר"ח והרי"ף על סלית סילתי וז"ל הרי"ף, פי' דסלית סילתי אלו עצי דקלים שעומדין שיבי שיבי, פירוש נימין נימין, וכשמפרק אותן הנימין יוצא מביניהן כמין קמח דק, ומתוך כך נחשב כטוחן עכ"ל, והקשה המאירי שאינו בדין שיהי' חייב על זה כי אין לו צורך בהמין קמח דק ההוא וז"ל, ועוד שאין חיוב טחינה אלא כשצריך לאותה טחינה, וזה כשמפרקו אינו צריך לאותו קמח עכ"ל, ולא משמע שכוונתו היא משום שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה שהרי לא הזכיר דבר זה, ועוד דאם זוהי כוונתו הי' אפשר לתרץ שאולינן כרבי יהודה שמחייב על מלאכה שאצל"ג דהלכתא כוותי', וא"כ משמע שהוא מתכוין לומר שעצם המהות של מלאכת טוחן היא רק כשהוא צריך להנטחן, וע"י הטחינה קירב את הנטחן לשימוש, ונראה דהיינו משום שאינו סובר כהריב"ש, אלא ס"ל שיסוד המלאכה הוא העובדא שהמציא את הנטחן ועי"ז קירב אותו לשימוש, אבל אם יסוד המלאכה הוא מה שביטל את הגוש הגדול א"כ אפילו אם אין לו שימוש בהקמח אבל הוא שפיר צריך את הפירוק של הגוש הגדול.

מיהו ראיתי בלח"מ שאתי עלה רק

משום מלאכה שאין צל"ג, דהנה עי' ברמב"ם בפ"ח מהל' שבת הט"ו שכתב וז"ל, וכן הנוסר עצם כדי ליהנות בנסורת שלהם (חייב משום טוחן) עכ"ל. וכתב הלח"מ וז"ל, וכן הנוסר עצים ליהנות בנסורת שלהן וכו', כלומר דלא יהא שלא ליהנות לא מעצים ולא מהנסורת, דזה מקלקל הוא, אלא שדעתו ליהנות מהנסורת

או מהעצים שיהו מנוסרים, דבהא ודאי חייב אף על פי שאין דעתו ליהנות מהנסורת עצמו, לדעתו ז"ל שפסק שהמלאכה הצריכה לגופה (צ"ל שאין צריכה לגופה) חייב עכ"ל. ובאמת רש"י בסוגיין בד"ה ואי חייטי' לפומי' דן על היכא שאין לו צורך בדבר הנטחן רק מצד מלאכה שא"צ לגופה.

בישול - אופה

תולדה. וצ"ל דס"ל שאופה אינו נחשב בגדר בישול דפת, אלא כדבר אחר בפני עצמו, רק שהוא דומה לבישול, ולכן הרי הוא רק תולדה דבישול.

והנה מרש"י מבואר שאפשר ללמוד רק מסממנין כיון שדבר זה הי' במלאכת בניית המשכן, דהיינו כדי לצבוע את היריעות ואת העורות, ואין ללמוד מקרבנות דהיינו מאפיית מנחות ולחם הפנים ולחמי תודה, וכן מבואר בדבריו בדף מ"ט וז"ל, הם זרעו וקצרו בסממנין לצבוע תכלת ועורות אלים, וטחנו ולשו נמי סממנין לצבוע עכ"ל, הרי שאין לומדים מקרבנות אלא רק מבנין המשכן, וכן הוכיח האגלי טל בהפתיחה באות א' סק"ד בשם בנו משאלת הגמ' להלן בדף ע"ה ע"א דשוחט משום מה מחייב, ואמרו משום השם של נטילת נשמה, ולא אמרו שהיא אב בזכות עצמו כיון שהיתה בקרבנות, והיינו כהנ"ל שכדי להחשב אב צריכים שהי' במלאכת המשכן.

מיהו האגלי טל להלן שם הביא מרבי אברהם בן הרמב"ם בזה"ל (הובא בראש ספר מעשה רוקח, ושכן הובא בספר "תשובות הרמב"ם דפוס לפסיא מחודש קל"ד") העימור הוא מה שמקבצים העמרים חבילות חבלות וכו', וכתב רב האי גאון ז"ל שאלו י"א מלאכות ישנן בקרבן תמיד בכל יום ובחביתי כהן גדול ובמילואים עכ"ל, ועוד הביא בסק"ו שבדף צ"ב ע"א תנן המוציא בין בימינו בין בשמאלו, בתוך חיקו או על כתיפיו, חייב

עא) אמר רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן וכו'.

בענין אם אפשר ללמוד רק ממלאכות שהיו בבניית המשכן או האם גם ממלאכות שהיו בעשיית הכלים והקרבנות הקרבנות.

עי' בגמ' שהקשה רב פפא שבק תנא דידן בישול סממנין דהוה במשכן ונקט אופה, ומתצינן תנא דידן סידורא דפת נקט, ופירש"י וז"ל, ונקט אופה, דלא שייך במלאכת המשכן כלל. סידורא דפת, שהתחילה בו נקט, ואופה במקום בישול דסממנין הוא, דהוא בישול דפת עכ"ל (ונקט סידורא דפת משום "דשכיח כנגד בישול סממנין", ר"ן על הרי"ף). והנה מש"כ "שהתחיל בו", כוונתו היא שהתחיל בזרע וקוצר דסממנין, ומיקרי שהתחיל בסידורא דפת כי זרע וקוצר יש גם בפת. ומדבריו יוצא שאופה עצמו לא הי' במלאכת המשכן, רק שאעפ"כ חשיב ציור של האב ולא תולדה כי אפי' היא "בישול דפת".

וכן מבואר ברמב"ם בריש פרק ט' מהל' שבת שאופה נחשב ציור של האב וז"ל, האופה כגרוגרת חייב, אחד האופה את הפת או המבשל את המאכל או את הסממנין או המחמם את המים הכל ענין אחד הוא עכ"ל.

מיהו בירושלמי איתא שאופה הוא בגדר

ואע"פ ששחיטת קרבנות שלא קבוע להם זמן אינה דוחה שבת, אבל מזה "לא ילפינן דאינו מוכרח שקרבו כלל".

ושוב הראה האגלי טל שיש מחלוקת תנאים אם אפיית שני הלחם ולחם הפנים דוחה שבת, וא"כ י"ל שסוגיא דידן מקשה דכיון שיש מ"ד שסובר שדוחה שבת אשר לפ"ז אי אפשר ללמוד ממנו (וכן סובר הירושלמי ולכן קרי ל' תולדה) א"כ טפי ה"ל להתנא למינקט בישול סממנין אשר לכו"ע אפשר ללמוד מהם, ועל זה מתרצינן שבכל זאת נקט אופה וכהמ"ד שאינו דוחה שבת כי רצה לינקוט סידורא דפת, אבל הרמב"ם שכללו בהאב הרי זה כי פסקינן שאינן דוחות שבת, וא"כ שפיר ילפינן אופה ממשכן וחשיב שהי' בהמשכן.

והנה אם אופה הוא "בישול דפת" וכדברי רש"י א"כ הדין נותן שיחשב ציור של האב אפילו אם לא הי' בהמשכן, אבל אם אינו בגדר "בישול דפת", אלא שדומה לבישול אז י"ל כדברי האגלי טל שכדי שיחשב ציור של האב ולא תולדה צריכים שהי' בהמשכן.

עב) סידורא דפת נקט.

פירש"י וז"ל, שהתחיל בו עכ"ל. פי' שהתחיל בזורע ששייך גם בפת, ואע"פ שכוונת התנא היא לזורע דסממנין, אבל בכל זאת הרי הוא גם ההתחלה של מלאכה דפת.

ובר"ן על הרי"ף בהמשנה כתב שרצה לנקוט סידורא דפת כי זה יותר שכיח מסממנין.

שכן משא בני קהת, ופירש"י וז"ל, משא בני קהת בכתף ישאו (את כלי המקדש), וימין ושמאל וחיך אורה ארעא, ובשם ר"י בר"י מצאתי שאמר רב האי שמפורש בירושלמי ופקודת אלעזר בן אהרן הכהן שמן המאור וקטורת הסמים ומנחת התמיד ושמן המשחה שמן אחד בימין, ושמן אחד בשמאל, והקטורת בחיק, והחביתין בכתף עכ"ל רש"י, וכן פי' הר"ח כפי' הירושלמי. אבל ברמב"ם בפי"ב ה"ב מבואר כרש"י שילפינן רק נשיאת בני קהת בכתף. הרי שלפי רש"י ילפינן רק ממשכן, ולפי רב האי גאון על פי הירושלמי ילפינן גם מקרבנות.

וצ"ע על רב האי גאון מהגמ' כאן שאופה לא הי' במשכן וכן מהא דלא אמרינן ששוחט אסור מחמת עצמו כיון שהי' בהמשכן בהקרבנות.

והאגלי טל שם כתב, דהנה מהא שנסמכה שבת למשכן בקרא דאת שבתתי תשמרו וממקדשי תיראו ילפינן שני דברים, חדא שבנין בית המקדש אינו דוחה שבת, ועוד שהמלאכות שהיו בהמשכן הן המלאכות שאסורות בשבת, וכתב האגלי טל ששתי הילפותות תלויות זו בזו, דכיון שילפינן שאין מלאכת המשכן דוחה שבת א"כ יוצא שהפסוק איירי רק במלאכות שאינן דוחות שבת בהמשכן וא"כ י"ל שילפינן שרק המלאכות האלו אסורות בשבת, וא"כ מכיון ששחיטת קרבנות ציבור דוחה שבת א"כ אין הסמיכות מדברת אודות שחיטה, וא"כ ה"ה שהסמיכות לא איירי בשחיטה בנוגע להא שהמלאכות שבמשכן הן המלאכות שאסורות בשבת,

עג) בענין שדא סיכתא לאתונא.

א. בענין למה העובדא שמתקשה לא חשיב בישול.

ע"י בגמ' דאמר רב אחא בר רב עזריא האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, ופרכינן פשיטא, ומתריצין מהו דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט, ופירש"י וז"ל, דשדא סיכתא, שהשליך יתד לח לתנור חם ליבשו שיתקשה. לשרורי, לחזק ואין כאן בישול. דמרפי רפי, ע"י חום האור, והמים שבתוכו יוצאין, ולאחר שיצאו מימיו קמיט, מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו עכ"ל. והנה י"ל שהא דלא חשיב עצם העובדא שמתקשה בגדר בישול הרי זה כי מה שהיתד מתקשה אינו בגלל חום התנור אלא כיון שיצא ממנו המים ממילא הרי הוא נשאר קשה, אבל אילו היו המים נשארים בו ה"י נשאר רך.

ב. בענין למה יציאת המים אינו בגדר דש.

והא דאינו חייב על יציאת המים משום דש י"ל דהיינו משום שלא נשאר שם מים שנתלקטו, אלא הרי הם מתאדים מחום התנור. ועוד דהוי לצורך היתד ולא לצורך המים, ולכן אינו חייב משום דש אפילו לפי רבי יהודה שמחייב על מלאכה שאינה צריכה לגופה, דוגמת דברי תוס' לעיל בדף ע"ג ע"ב בד"ה וצריך לעצים.

ג. יסוד בענין מלאכה שאצל"ג. ובחידושי הר"ן כאן הקשה למה חייב

על הריכוך הלא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה וז"ל, וליכא למימר דלגבי שבת נמי כיון שאינו צריך לאותו בישול ה"ל מלאכה שאינה צריכה וכו', וחשבי' ליה כמלאכה הצריכה לגופה, דהא בישולי ושרורי מנא באין כאחד עכ"ל, וצ"ע למה חשיב בכת אחת הלא הוא מתרכך ורק אח"כ מתקשה, והוא צריך רק את העובדא שמתקשה. וצ"ל דס"ל דכיון שמעשה אחד גורם את שני הדברים, וחיובו הוא בשביל המעשה שלו, מש"ה מספיק בזה שהמעשה צריך לגופו אע"פ שהתוצאה של ריכוך שיוצא מהמעשה שלו אינה צריכה לגופה. ובחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה חשיב מלאכה שאצל"ג כי התם בכלל אינו זקוק לעשיית הגומא, דכך ה"י טוב לו עפר שמונח בכלי או על גבי הארץ, אבל כאן הרי הוא רוצה את הריכוך, רק לא לגופו.

מיהו באמת יש לעיין בגוף קושיית הר"ן, למה זה בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה, דבשלמא בחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, הרי בכלל אינו צריך את הגומא, והגומא אינו שלב בעשיית העפר, משא"כ כאן ריכוך היתד הוא שלב בקשיותו, ולמה זה שונה מזה שחייבים על זורע אע"פ שאין להזורע צורך בעצם הזריעה רק שזה שלב בגידול הדבר שנוזרע.

ד. חידושו של השפת אמת שהיכא שאפשר לחייב משום מלאכה פרטית אין חיוב של מכה בפטיש.

וע"י בשפ"א שהקשה למה אינו חייב משום מכה בפטיש וכתב וז"ל, והא דלא

מחייב ג"כ משום מכה בפטיש דגומר מלאכת היתד, משום דפירש"י לקמן בהא דאמר' דמאן דעבד תנורא חייב שמונה דחייב מכה בפטיש אינו אלא כשעושה בידים ולא כשנגמר מאליו בתנור. ולולי דבריו י"ל עוד דמכה בפטיש אינו חייב אלא היכא דמצד עצמו אינו מלאכה, חייב משום דגומר הכלי, אבל הכא דיש עלי' תורת מלאכה מצד עצמה משום מבשל, לא מחייב משום מכה בפטיש וכו' עכ"ל, וצ"ע למה נקרא שחייב מצד עצמו, הלא הריכוך בא מיציאת המים ורק אחרי יציאת המים הרי הוא מתקשה וא"כ המכה בפטיש בא אחרי הבישול. וצ"ל בכוונתו כמו שכתבנו בכוונת הר"ן, והיינו דכיון שחייבו הוא על המעשה שעשה, הרי המעשה הזה של זריקת היתד להתנור גורם גם את הבישול וגם את המכה בפטיש, ומשום כך מכיון שחייב על המעשה הזה מצד עצמו, אינו חייב משום מכה בפטיש.

וע"ע בענין דברי השפת אמת להלן באותיות ע"ח, פ"א, צ"ב, וק"י.

עד) עוד בענין שדא סיכתא לאתונא.

דברי הרמב"ם שחייבים על מקשה גוף רך משום בישול.

הנה ברמב"ם בפ"ט מהל' שבת ה"ו כתב וז"ל, וכן המבשל כלי אדמה עד שיעשו חרס חייב משום מבשל, כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל עכ"ל. וכתב הלח"מ וז"ל, קשה דבפ' כלל גדול אמרו האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב

משום מבשל, והקשו פשיטא, ותירצו מהו דתימא לשרורי מנא קא מכויין, קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט ע"כ. ופירש"י דמירפא רפי ע"י חום האור, והמים שבתוכו [יוצאין], ולאחר שיצאו מימיו קמיט, מתקשה, וכי רפי ברישא הוי בישולו ע"כ. משמע דבסיכתא אי לאו דרפי בתחלה לא הוה חייב, ואיך כתב שבכל מקום שהקשה גוף הרך שחייב, וי"ל שהוא סובר דכל דבר לח שמתבשל (אף על פי) שמתקשה חייב משום בישול דומיא דאופה, ומה שאמרו בסיכתא שהוא כלי אדמה לפי דעתו ז"ל הפירוש מהו דתימא שאינו עושה שום מלאכה שהרי הם חזקים [אלא] שהם מתחזקים יותר קמ"ל שחייב על הבישול מפני שבתחלה האש מרפה אותם ונעשה לח ואח"כ מקשה אותם ומש"ה חייב אבל לעולם דבכל דבר לח חייב בקישויו עכ"ל.

והנה י"ל שלעולם גם רש"י מודה להרמב"ם שחייבים על מה שמקשים דבר רך, רק שכבר ביארנו לעיל באות ע"ג סק"א שבהציוור שכתב רש"י מה שהיתד מתקשה אינו בגלל חום התנור אלא כיון שיצא ממנו המים, ממילא הרי הוא נשאר קשה, אבל אילו היו המים נשארים בו הי' נשאר רך.

עה) האי מאן דארתח כופרא וכו'.

עי' בגמ' דאמר רבה בר רב הונא האי מאן דארתח כופרא חייב משום מבשל, ופרכינן פשיטא, ומתריצין מהו דתימא כיון

דהדר ואקושי' אימא לא קמ"ל. וצ"ע דלפ"ז לעיל גבי סיכתא לאתונא למה אמרו שהחידוש הוא שהוא מתרכך, כלומר דהוה אמינא שהוא רק מתקשה ולא מתרכך, דלמה צריכים לומר שהיינו טועים באי ידיעת המציאות, הלא י"ל שההוה אמינא הוא שאינו חייב על מה שמתרכך מאחר שלא ישאר כך אלא סופו להתקשות וכמו שאמרו כאן גבי כופרא.

מיהו אולי י"ל דהתם אין הוה אמינא כזה כי מה שהחום מרכך את היתד הי' בכחו להשאר אילו היו המים נשארים בתוכו, וא"כ יש גורם אחר שמקשה את היתד, דהיינו מה שהמים יוצאים, אבל בכופרא גוף הבישול שמרכך את הכופרא, מחמת עצם טבעו, אינו עומד להשאר, ואין כאן כח אחר מבחוץ ששוב מקשה אותו, אלא גוף הבישול אין בכחו לרככו לתמיד.

עו) מהו דתימא כיון דהדר ואיקושי אימא לא קמ"ל.

בענין חימום מים אשר סופם להתקרר.

צ"ע מהו הס"ד הלא כל מבשל מים פשיטא דחייב אע"פ ששוב יתקרר. וי"ל דשאני התם שמהות הבישול הוא בזה שהוא מחממו, והרי תמיד כשהוא מחמם דבר מסוים הרי סופו להתקרר ומש"ה הרי זה הדרך בישול, אבל בכופרא מכיון שמהות הבישול הוא העובדא ששינה את צורת החומר מגוש לנוזל, הלא בדרך כלל סופו להשינוי בהחומר להתקיים, ומש"ה בכופרא מכיון שאינו מתקיים ס"ד שאין זה הדרך בישול של שינוי צורת חומר, וקמ"ל

שבכל זאת חייב כי בכופרא כן הוא הדרך, והקובע הוא הדבר הפרטי שעוסק בו ולא הכלל.

מיהו אכתי צ"ע, כי אכתי פשיטא שחייב על חימום הכופרא משום החימום, גם בלי שינוי החומר. וי"ל שדבר זה הוא מלאכה שאינו צריכה לגופה, שהרי אינו צריך את החום אלא את הריכוך, וא"כ אכתי ס"ד שיהי' פטור לפי רבי שמעון שפוטר על מלאכה אינה צריכה לגופה.

וביותר י"ל שמכיון שאין לו צורך בגוף החימום, אפילו לפי רבי יהודה אי אפשר לחייב על זה, כי חייבים רק על חימום שיש לו ערך עצמי דוגמת מה שבודאי אינו חייב אם הוא מחמם אבן כיון שאין לזה שום ערך, ואין זה דומה לחופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה, כי חפירת גומא שפיר יש לו ערך, רק שהכא בהציור הזה אינו זקוק לגומא אלא לעפרה.

וע"ע בהערות הגר"ש אלישיב כאן שהקשה את קושייתנו הנ"ל מהו הס"ד, דמאי שנא ממה שחייבים על חימום מים אע"פ שסופם להתקרר, ואיתא שם בזה"ל, ולכאו' צ"ב ס"ד דגמ' דהרי בכל מבשל מים אח"כ חוזר ומצטנן, ומ"מ חייב משום מבשל, ויש לבאר דבמים התועלת היא בעצם מה שהוא חם ושותה אותו כשהוא חם, נמצא דתכלית וסוף מטרת חימום המים הוא שיהא חם לעולם, ולא יחזור ויצטנן, שהרי ישתוהו בעודו חם, משא"כ בזפת דלעולם הוא חוזר ומתקשה, דאין שימושו וכילוי מן העולם בעודו רותח, וכל השימוש הוא שיחזור ויתקשה במקום ובצורה שחפץ

בהם, וע"כ ס"ד דאין בו חיוב עכ"ל.

ולפי דבריו אכתי קשה למה אינו חייב בכופרא משום החימום, דהא גם כאן התועלת היא בעצם הדבר שהוא חם, כי זהו מה שמרכך את הכופרא, והרי הוא משתמש בגוף החום, ואין זה כמו הריכוך שאינו משתמש בגוף הריכוך (ועוד יש לעיין בזה). וצ"ל כמו שכתבנו שהכא אין להחימום שום ערך.

וע"ע בדרשות הר"ן בדרוש השמיני (דף קכ"ט) שכתב וז"ל, שענין כאשר קיבל צורה אחת, גם כי תסתלק הצורה ההיא מן הענין ההוא, יקבל הדבר ההוא הצורה

ההיא שנית יותר בקלות במעט פעולה, וזה מבוואר נגלה, כי המים כשהוחמו וקבלו צורת החום, גם כי נתקררו, יקבלו החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם, ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר, וביחוד כאשר לא עמדו בקררותם זמן רב עכ"ל. הרי שהוא סובר שאינם חוזרים לקדמותם ממש.

ולפי דבריו לכאורה צ"ל שגם כאן בכופרא אינו חוזר לאותו קושי שהי' לו קודם ולכן חייב, אלא שקשה למה לא חייבו אותו בגלל החימום, וצ"ל כמו שכתבנו שאין להחימום שום ערך.

מכה בפטיש - מחתך - ממחק

עז) רש"י ד"ה תנור חייב שמנה.

בענין ממרח.

וז"ל, דלאחר שצרפו בכבשן הוא טח עליו טפילה שיהא עב וחומו מתקיים, והוא גמר מלאכתו, ואמרינן לקמן כל מידי דהוי גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש עכ"ל. צ"ע למה אינו חייב משום ממרח שחייב משום ממחק.

עח) בא"ד.

בענין מכה בפטיש ע"י כחו.

וז"ל, אבל גבי חבית ליכא משום מכה בפטיש דמאלי' נגמרה מלאכתו בתנור עכ"ל. צ"ע דבכל זאת הגמר בא מכחו וא"כ למה אינו חייב על זה. וי"ל דכיון שעל המעשה של שימתו בתוך התנור חייב משום מבשל, שהרי זהו מעשה ממש של מבשל, מש"ה אין המעשה נחשב מכה בפטיש ע"י כחו אלא מהות המעשה מיקרי מעשה בישול ותו לא.

והשפת אמת, הובאו דבריו לעיל באות ע"ג סק"ד כתב עוד יותר, והיינו שלולי דברי רש"י שהביא שם הי' נראה לומר שאפילו היכא שהמעשה שלו גומר את הכלי עכשיו מיד בדרך ישיר, בכל זאת היכא שהוא חייב על המעשה משום מלאכה פרטית ליכא חיוב משום מכה בפטיש, וא"כ מכיון שהוא חייב על צירופו בהכבשן משום מבשל ליכא חיוב של מכה בפטיש.

עט) רש"י ד"ה חייב י"א.

וז"ל, בירר יפות הרי זה בורר עכ"ל, ע"י לעיל באות מ"ז.

פ) בא"ד.

בענין מחתך וממחק.

וז"ל, חתך לאחר אריגתה כדי להשוותה הרי זה מכה בפטיש עכ"ל. צ"ע למה אינו חייב משום מחתך.

וע"י להלן בריש הבונה דתנן שהמסתת חייב, ורש"י שם כתב וז"ל, מרבע את האבן ומתקנה, הכל לפי המקום, שיש מקומות שרגילין להחליק, ויש מקומות שרגילין לחרוץ בה חריצים חריצים בארץ אשכנז עכ"ל. וצ"ע למה אינו חייב על מה שהוא מרבע משום מחתך וממחק.

ולהלן בדף ע"ה ע"ב סובר רבי יהושע בן לוי שהמסתת חייב משום מכה בפטיש וכתבו תוס' בד"ה המסתת וז"ל, אבל משום מחתך וממחק לא מיחייב דמיירי שכבר היא מרובעת ומתוקנת אלא שמייפה אותה ועושה בה שירטוטין ויפוי כעין שעושין עכשיו מסתתי האבנים, ר"י וכן ריב"א עכ"ל.

ובחידושי הר"ן בריש הבונה שם כתב וז"ל, וי"מ דמיירי באבן שנתקנה כבר אורכה ורוחבה אלא שהוא מתקנה עכשיו דק דק כדי ליפותה, והילכך אינו חייב משום מחתך דהא אינו מחתכה, ומשום

ממחק נמי ליכא דהא אינו אלא כדי ליפוחה ואין בזה צורך כלל ואנן בעינן דומיא דממחק עור דמשכן דאית ביה צורך עכ"ל.

וראיתי בספרי האחרונים שיש מתרצים שמלאכת מחתך הוא רק כשהוא מקפיד שהדבר הנחתך יהי מדה מסוימת אבל לא כשהוא רוצה שמה שנשאר אחרי החיתוך יהי מדה מסוימת.

פא) רש"י ד"ה ואי חייטי' לפומי'.

בענין מתי נקרא שגמר כלי וחייב משום מכה בפטיש.

עי' בדבריו שכתב שחייב על זה משום תופר וקושר ומש"ה יש כאן י"ג מלאכות. וצ"ע שכיון שהוא הוסיף לעשות לו שפה סביב א"כ מה שחתך לפני זה כדי לישרה עוד אינו גמר המלאכה, וא"כ למה חייב על זה משום מכה בפטיש.

ואולי יש ליישב על פי דברי רש"י להלן בריש הבונה, דעי' בריש הבונה דתנן שהמסתת חייב, ורש"י שם כתב וז"ל, מרבע את האבן ומתקנה, הכל לפי המקום, שיש מקומות שרגילין להחליק, ויש מקומות שרגילין לחרוץ בה חריצים בארץ אשכנז עכ"ל. ובגמ' שם מייחנין שרב סובר שהמסתת חייב משום בונה ושמואל סובר משום מכה בפטיש, וכתב רש"י על דברי שמואל וז"ל, גמר מלאכה הוא שבמקום שחרץ חריץ זה לא יחרוץ עוד עכ"ל. ומדבריו משמע שבדעתו לעשות עוד חריצין, וא"כ לא שייך לומר שחרוץ זה הראשון הוא מכה בפטיש על כל האבן,

ובע"כ צ"ל שחשיב מכה בפטיש וגמר בנוגע להחריץ הזה עצמו, ושייך מלאכת מכה בפטיש בנפרד על הדבר הזה שהוא לנוי. מיהו צ"ע למה כתב רש"י כן ולא פי' באופן שאין בדעתו לעשות עוד חריצין אשר בכה"ג החריץ הזה הוא מכה בפטיש בנוגע לכל האבן. ועכ"פ מדבריו מבואר שאפשר להסתכל על הדבר של יופי כדבר עצמאי שחייבים על גמרו משום מכה בפטיש בנפרד מגוף האבן.

ולפי"ז אולי כאן מסתכלים על הכוורת כדבר נפרד מהשפה, ונשאר שחייב על החיתוך משום מכה בפטיש, והשפה הוא דבר בפני עצמו וחייב עלי' משום תופר וקושר, אבל אינו חייב בנפרד על זה משום מכה בפטיש כיון שעשה הכל בהעלם אחד והרי כבר חייב על החיתוך משום מכה בפטיש ומש"ה אינו חייב בנפרד משום מכה בפטיש על הקשירה.

והשפת אמת, הובאו דבריו לעיל באות ע"ג סק"ד כתב עוד יותר, והיינו שלולי דברי רש"י שהביא שם הי' נראה לומר שאפילו היכא שהמעשה שלו גומר את הכלי עכשיו מיד בדרך ישיר, בכל זאת היכא שהוא חייב על המעשה משום מלאכה פרטית ליכא חיוב משום מכה בפטיש וא"כ מכיון שהוא חייב על מה שחייטי' לפומי' משום חופר וקושר אינו חייב על זה משום מכה בפטיש.

שוב הראני בני הרב אהרן שליט"א שמצא שיש מפרשים שהשתי חטאות הנוספות על שחייטי' לפומי' אינן משום תופר וקושר אלא משום תופר ומכה בפטיש כי אז זה נחשב שהכוורת נגמרה,

ובמקום מה שכתב רש"י שחייב משום מכה בפטיש כשחתך הרי הם מוציאים מכה בפטיש ומעלים בונה, דהנה שיטת היראים היא שאין חייבים משום קושר על מה שתמיד קושרים אחרי התפירה כי עושים רק קשירה אחת, והקשו על דבריו דהא רש"י כאן כתב ששפיר חייבים על מה שתופר ושוב קושר, ובפי' תועפת ראם על היראים בעמוד קל"ז הביא משו"ת פי ארי' בסי' ז' סעיף א' לתרץ שהיראים מפרש כהנ"ל. וכן כתב בחי' חת"ס על דף ע"ג ע"א כדי ליישב את היראים עיי"ש.

וע"ע בהמראה הפנים על הירושלמי כאן בפ"ז ה"ב בד"ה אבות מלאכה שהקשה מכאן על הרי"ף והרמב"ם שאפילו על קשר של קיימא חייבים רק אם הוא מעשה אומן וא"כ למה חייב כאן על הקשירה שלאחר התפירה וז"ל, וא"ת היאך מתרצת לה מנין חטאות דאביי דהתם, הא ל"ק כלל לדעת הרי"ף והרמב"ם. תריץ דלשיטתם אין המלאכה האחרונה משום קושר אלא משום

מכה בפטיש כדקאמר הכא בהדיא בכל גווני דמונה כמה מלאכות בכלי אחת גמר מלאכתו משום מכה בפטיש, וזה תמצא בכמה וכמה מקומות בהסוגיא דהכא, וכן מפרשין להא דהתם, ולא כדפירש"י, וכל זה פשוט הוא עכ"ל. והנה חזינן שהוא לא כתב שקשה על דבריו ממה שכבר הזכיר מכה בפטיש על גוף הכוורת, וא"כ מדבריו חזינן שאפשר להתחייב שנים משום מכה בפטיש, וכהנ"ל שהוא נחשב דבר בפני עצמו. מיהו לפי"ז צ"ל דאיירי שנודע לו לפני שחייט' לפומי', ולא איירי בהעלם אחד, כי בהעלם אחד אי אפשר לו להתחייב שתי פעמים משום מכה בפטיש.

פכ) בא"ד.

פירש"י וז"ל, בירר היפות (דהיינו אוכל מתוך פסולת) הרי זה בורר עכ"ל. ולעיל גבי חלתא כתב וז"ל, ובורר הצורות הגסות מתוכן עכ"ל (דהיינו פסולת מתוך אוכל). ועי' בזה לעיל באות מ"ז.

קביעת שם המלאכה כשיש כמה שמות

פג) חביתא חייב שבעה, תנורא שמונה, חלתא י"א, חייטי לפומי י"ג.

עי' ברש"י שכתב שבכל אלו אינו חייב משום בונה משום שאין בנין בכלים. וכתבו תוס' שהיכא שהוא עושה את כל הכלי כמו כאן יש בנין בכלים, ורק במטה ומנורה של פרקים, לענין להחזיר ולחברם, רק בזה אמרינן שאין בנין בכלים.

ועי' ברמב"ם בפ"י הי"ג שכתב וז"ל, וכן העושה כלי אדמה כגון תנור וחבית קודם שישרפו הרי זה תולדת בונה וחייב עכ"ל, הרי שהרמב"ם סובר כתוס', ומבואר במ"מ שהוא סובר שאחד ממנין המלאכות כאן הוא בונה, והביא שכן איתא בירושלמי ושכן פירשו הגאונים.

והנה לפי מה שכתב הרמב"ם שהוא איירי לפני שריפה הרי זה מתרץ למה לא כתב שחייב משום מבעיר ומבשל, אבל קשה למה לא כתב שהוא חייב גם משום מפורר בורר מרקד מגבל וממרח.

ונראה דס"ל להרמב"ם דכיון שבכה"ג יש בנין בכלים א"כ כל עשי' מתחילתה חשיבא חלק מהבני' אשר לפ"ז י"ל שאינו חייב משום כל השמות הפרטיות הנ"ל כי אע"פ שהוא צריך לפורר ולעשות מלאכת טוחן אבל אינו זקוק להטחינה לשם עצמה אלא משום מלאכת בונה, וא"כ העובדא שיש כאן מלאכת טוחן אינה צריכה לגופה, אשר לפ"ז י"ל שרבא ואביי מנו מה שמנו

כי הם סוברים שאין בנין בכלים וכמו שכתב רש"י, אבל הרמב"ם פוסק שיש בנין בכלים, ולכן ס"ל שחייב רק משום בונה, והא דכתב שאירי לפני שריפתו הרי זה כי אם גם שרפו, שפיר יהי' חייב על זה משום מבעיר ומבשל, כי י"ל שהבנין נגמר אחרי שצר צורתו באופן שההבערה והבישול באים אחרי שכבר גמר את הבנין. מיהו בחידושי הר"ן כאן מנה בונה וגם האחרות ביחד.

ברם עדיין לא מספיק בדברינו הנ"ל כי הרמב"ם פוסק שמלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, וא"כ צריכים להוסיף שהכא גרע ממלאכה שאינה צריכה לגופה, כי מאחר שהכא הטחינה והברירה והאחרות הן חלק ממלאכה יותר נרחבת, דהיינו בונה, מש"ה אין זה נחשב שהוא טוחן או בורר אלא הרי זה נחשב שהוא עושה בנין.

ועי' בשו"ת הרדב"ז בחלק ה' ללשונות הרמב"ם בסימן רמ"ח (אלף תרי"א) שכתב וז"ל, שאלת על מה שכתב הרב פ"ח מהלכות שבת וז"ל, וכן השורה חטין ושעורין וכיוצא בהן במים הרי זה תולדת זורע וחייב בכל שהו. ושאלת מאין הוציא זה הדין ומאי טעמיה, שהרי אפי' יעמדו שם ימים רבים לא יצמחו כיון שאין שם עפר. תשובה, הכא במאי עסקינן בשורה אותם לזמן מרובה כדי שיהיו נוחין לזריעה ויצמחו מהרה, וזהו תולדת זורע, תדע דהכא כתב ז"ל השורה, וגבי זרע שומשמין כתב ז"ל והנותן זרע שומשמין או זרע

פשתן וכיוצא בהם במים חייב משום לש, שהפשתן מיד בנתינת המים מתערבין ונתלין זה בזה, אבל החטים או השעורים אינם מתערבים, ולפיכך אין בהם משום לש אלא משום זורע, והיינו דנקט שריי' שהיא לזמן מרובה כדי שיתרככו ויהיו טובים לזריעה, וצריך שיתכוין בשרייתן לזריעה, ואם לאו קי"ל כר' שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר, ולא שייך הכא פסיק רישיה שהרי השריי' גופה אינה מלאכה ואפשר שיסיר אותם מן המים ולא יצמחו כלל וק"ל, וכו', ומסתברא לי שאם שרה אותם במים ונתכוון לתקן אותם לטחינה דחייב משום טוחן שזה ממלאכת הטחינה היא עכ"ל.

והנה מצד אחד הרדב"ז כתב עוד יותר ממה שכתבתי, דאני כתבתי רק שכל השלבים המוקדמים הם ג"כ בכלל המעשה בני' אבל לא כתבתי שאפשר לחייב עליהם בעצמם משום בונה בלי עשיית הגמר, ואילו הרדב"ז כתב שאפשר לחייב על ההכנה עצמו משום האב.

ועכ"פ הרדב"ז כתב רק שחייב על השריי' כי גם זה נחשב זורע, אבל אני כתבתי שלא רק שההכנה חשיב חלק ממלאכת הבני' אלא שזה גם גורם שאי אפשר לחייב על ההכנה משום אב אחר.

וכדברי הרדב"ז מוכח ממה שרב בדף ק"ב ע"ב מחייב מסתת את האבן משום בונה, שהרי עי"ז הרי הוא רק מכשיר את האבן לבנין כמו בהציוור של הרדב"ז שהוא רק מכשיר את הגרעין לזריעה, ואע"פ ששמואל חולק על רב ואינו מחייב משום בונה אבל כבר כתב הרשב"א שם כתב

שהיינו משום ששמואל סובר שזהו רק דבר מועט, ודברי הרשב"א צ"ב שהרי בונה חייב בכל שהוא ואכמ"ל להאריך בזה, אבל עכ"פ לפי דבריו יוצא שלעולם גם שמואל מודה להיסוד של הרדב"ז.

והנה לכאורה קשה על הנ"ל מלעיל בדף י"ח ע"א דאמרינן שהמגבל את הטיט כדי לבנות עמו חייב משום לש, ולא אמרינן שהכל הוא בני' אריכתא. ובשלמא על הרדב"ז י"ל דלא קשה כי י"ל דכיון שמה שהוא מגבל את הטיט הרי זה מלאכה בזכות עצמה, דהיינו מלאכת לש, שוב לא תופס מקום העובדא שיש בזה גם הכנה לבנין, אבל קשה על מה שרצינו לומר שאדרבה היותו הכנה להבני' משווהו חלק מעצם הבני' וכיון שיש כאן מעשה מקיף של בנין הרי זה דוחה ומבטל מהמעשה את השם של המלאכה שיש על המעשה הפרטי הזה.

ברם אולי הטיט בכלל אינו נחשב דבר שהוא בונה עמו, ואין זה נקרא שהוא בונה עם הטיט, אלא רק שהוא בונה עם אבנים, והטיט בא רק כדי להדביקן יחד, אבל לא מיקרי שהוא בונה את הכותל עם הטיט, ולכן כשהוא מגבל את הטיט אין זה נקרא שהוא מגבל את הדבר הנבנה, וממילא אין זה נחשב שהוא עוסק בהדבר הנבנה. ואפילו אם זה נקרא שגם הטיט נבנה, אבל י"ל שכשהוא נמצא בין האבנים בתוך הכותל הרי הוא בטל לגבי האבנים, ואין זה נקרא שיש כאן טיט, אלא רק שורה של אבנים, וממילא כשהוא מגבל את הטיט אין זה נקרא שהוא עוסק בהדבר הנבנה.

ועי' להלן באות צ"ט שהבאנו את דברי

הכ"מ שכתב בדעת הרמב"ם שהמכין את חוט התפירה ומכשירו להיות ראוי לתפירה חייב משום תופר, ואת השגת הנשמת אדם עליו.

פד) בענין הנ"ל.

ובנוגע לגוף הקושיא שהקשיתי על הרמב"ם למה בנוגע לחבית אינו חייב גם משום מפורר בורר מוקד מגבל וממרח, הנה נקטתי בהקושיא שהרמב"ם כתב שאירי לפני שריפה כדי להסביר

למה אינו מחייב גם משום מבעיר ומבשל, ולכן הקשיתי דכיון שהרמב"ם נחית למנין המלאכות שהוא חייב למה אינו מחייב עבור כל המלאכות לפני הגמר כמו שאיתא בגמ', מיהו לכאורה י"ל שמה כתב שאירי לפני שריפה הרי זה כדי להשמיענו שמיקרי בנין אע"פ שעוד לא שרף, ולפ"ז י"ל שלא הזכיר הרמב"ם את שאר המלאכות כי לא נחית בכלל להשמיענו כמה מלאכות יש כאן, אלא רק לחדש שבכה"ג יש בנין בכלים.

גרזז

פה) בענין גוזז גוף מת.

עי' בגמ' דתנו רבנן התולש את הכנף (נוצה גדולה מן כנף העוף, רש"י) והקומטו והמורטו חייב שלש, ואמר רבי שמעון בן לקיש תולש חייב משום גוזז. וברש"י על הרי"ף איתא דאירי בעוף חי, וכ"כ היראים, והיינו משום דס"ל שיסוד המלאכה של גוזז הוא עוקר דבר מגידולו, ולכן הרי זה שייך רק בעוף חי שאז הנוצה היא דבר שגדל משא"כ לאחר מיתה.

ועי' להלן בדף ק"ז ע"ב דאמר שמואל המושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמע"י חייב, וביאר רבא בשם בר המדורי שהוא חייב משום עוקר דבר מגידולו, ותוס' בבכורות דף כ"ה ע"א בד"ה אמר ר"ל וכו' כתבו שאע"פ שתולש אינו חייב גבי ככור משום לא תגוז כי תולש אינו נחשב בגדר גוזז, אבל הכוונה היא שאינו בגדר גוזז ממש, אבל הרי הוא בגדר תולדה דגוזז, ולכן בשבת חייב כיון שבשבת נאמר חיוב של תולדה, ומה שאמר שמואל שהמדלדל עובר שבמע"י בהמה חייב משום עוקר דבר מגידולו הכוונה היא משום תולדה דגוזז. וכ"כ תוס' בע"ז דף כ"ו ע"א בד"ה סבר וכו', והוסיפו שם שאם כלו חדשיו של העובר אינו חייב כי כבר אין זה עוקר ממקום גידולו שהרי כבר אינו גדל. ולפ"ז מובן למה כתבו רש"י והיראים שהחיוב של תולש כאן הוא רק

בעוף חי, כי רק אז הרי הוא עוקר דבר מגידולו.

מיהו עי' ברמב"ם בפ"ט ה"ז שכתב וז"ל, הגוזז צמר או שער, בין מן הבהמה בין מן החי, בין מן החי בין מן המת, אפילו מן השלח שלהן, חייב עכ"ל, וצ"ע המ"מ לתוספתא, והיינו התוספתא כאן בריש פרק ט' דתניא לפי הגירסא שלפנינו הגוזז מן הבהמה מן החי ומן העוף אפילו מן השלח וכו' חייב ע"כ, הרי שלא תניא מן המת, אבל בחסדי דוד שם פי' שהכוונה בשלח היא מן העור, דהיינו שאחרי שחיטה הפשיט את העור ואז גוזז את הצמר או השער, וס"ד דפטור משום שאין זה דרך גזיזה, וא"כ מבואר שחייב אף אם גוזז את המת. מיהו כנראה הרמב"ם לא גרס מן החי ומן העוף (אע"פ שחייב גם מן העוף כמו שאמר ריש לקיש בנוגע לתולש כנף מן העוף) אלא גרס מן החי ומן המת ואפילו מן השלח (כלומר אחרי הפשט דס"ד שאין זה דרך גזיזה).

ועי' במאירי כאן שתמה על דברי רש"י על הרי"ף דהא גוזז אינו משום עוקר דבר מגידולו וז"ל, זה שביארנו שהתולש חייב משום גוזז גדולי הרבנים פירשו בתולש נוצה מכנף עוף החי, אלמא מן העוף המת אינו חייב, ואין הדברים נראים, שמאחר שהתולש חיובו משום גוזז, הרי חיוב גזיזה בחיים ובמיתה שוים הם, שהגזיזה אין

הדשן), וביש"ש הקשה דהא כתב הרמב"ם פ"ט הגוזז בין מן החי בין מן במת חייב וכן היא בירושלמי פ' כלל גדול עכ"ל.

(פו) בענין דברי הרמב"ן כאן בנוגע לגוזז לאחר מיתת הבעל חי, ובנוגע לקוצר דבר שאינו גידולי קרקע, ובנוגע לקוצר וגוזז שלא כדרך.

א. דברי הרמב"ן בענין גוזז לאחר מיתה, ובענין קוצר דבר שאינו גידולי קרקע.

הנה הרמב"ן כאן האריך להוכיח שמלאכת קוצר היא רק בגידולי קרקע, וכבר הבאנו את דבריו בדף ק"ז בענין זה, וכן קצת מדבריו כאן. ועכשיו נעיין בכמה דברים שכתב הרמב"ן כאן בענין זה. דהנה בתחילת דבריו כתב וז"ל, הא דאמרינן תולש חייב משום גוזז שמעינן מינה דלא מיחייב מחיים טפי מלאחר מיתה, דבגוזז פשיטא לן דלאו משום עוקר דבר מגידולו הוא דנימא דוקא מחיים דא"כ היינו קוצר, אלא אפי' לאחר שחיטה, ודוקא דרך גזיזה אבל דרך תלישה לא מחייב, דאין קוצר אלא בגידולי קרקע כדקאמרינן בדישה, ותניא נמי בתוספתא (פ"ט ה"א) הגוזז מן הבהמה ומן החיה ומן העופות אפילו מן השלח מלא הסיט כפול חייב, אלמא אפי' לאחר מיתה חייב משום גוזז, וכן נמי בתולש כנף מן העוף אין חילוק בין מחיים לאחר מיתה עכ"ל, ודבריו צריכים ביאור.

ונראה שביאור דבריו הוא כך, דמשמע

חיובה מצד עקירת דבר מגידולו שנחייבהו דוקא בחיים, שאם כן היינו קוצר, אלא חיובו אף לאחר מיתה עכ"ל, וכן איתא ברמב"ן כאן שאין הכוונה בתולדה דגוזז לעוקר דבר מגידולו, כי יסוד המלאכה של גזיזה אינו העובדא שהוא עוקר דבר מגידולו, כי אילו כן מהו ההבדל זה לקוצר. מיהו לכאורה את זה יש ליישב דהוי כמו זורה בורר ומרקד דאע"פ ששלשתן הן ענין אחד, דהיינו הפרדת והוצאת הפסולת, בכל זאת כיון ששלשתן היו בהמשכן חשבינן להו כשלש אבות, וא"כ ה"ה שי"ל כן בנוגע לקוצר וגוזז, והיינו שאע"פ ששניהם הם ענין אחד, אלא שזה בגידולי קרקע וזה בגידולי בעל חי, בכל זאת כיון ששניהם היו בהמשכן חשבינן להו כשני אבות.

ובדף ק"ז פ"י הרמב"ן שאין כוונת רבא בר המדורי בעוקר דבר מגידולו לתולדה של גוזז, אלא הכוונה היא לנטילת נשמה וז"ל, וי"ל דמדלדל עובר משום נטילת נשמה הוא חייב, והכי קאמר אף על גב דהאי עובר לית ליה בדידי' נשמה, כיון דגידולו תלוי בנשמת אמו העוקרו משם נוטל נשמתו ממנו עכ"ל, והסביר הרמב"ן שם שהטעם למה הוא סובר כן הוא משום שאין הכוונה שם לקוצר כי לכו"ע אין קוצר אלא בגידולי קרקע.

והמג"א בסי' תקכ"ו הביא מהתה"ד שהגוזז שערר של אדם מת אינו חייב משום גוזז, ותמה המג"א עליו בשם המהרש"ל מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב בין מן המת ושכן איתא בירושלמי כאן וז"ל, דגזיזת שער המת אינו מלאכה כלל (תרומת

לו להרמב"ן שהתולש כנף מעוף משמעותו היא מחיים, וסובר הרמב"ן שנקטו דוקא מחיים כדי להשמיענו שחייב רק משום גוזה ולא משום קוצר, וזהו שכתב "שמעינן מינה דלא מיחייב מחיים טפי מלאחר מיתה", כלומר דנקטו מחיים כדי להשמיענו שאינו חייב גם משום קוצר אע"פ שמחיים הרי הוא עוקר דבר מגידולו. ושוב צידד שאולי נקטו מחיים משום שהמלאכה של גוזה היא רק מחיים, ועל זה כתב שאין הדבר כן אלא גוזה חייב גם כשעשה כן לאחר מיתה כי יסוד המלאכה אינו משום עוקר דבר מגידולו (אשר זה שייך רק מחיים) כי א"כ היינו קוצר (וכבר כתבנו בהאות הקודמת שאת זה יש ליישב), ושוב כתב שחייב רק דרך גזיזה אבל לא דרך תלישה, כלומר בדברים אחרים חוץ מכנף העוף שהדרך היא בתלישה. ושוב כתב לבאר את שני הדברים שהזכיר לעיל, והיינו דמה שכתב בתחילת דבריו שמחיים אינו חייב משום קוצר הרי זה כי אין מלאכת קוצר אלא בגידולי קרקע. ושוב הביא את התוספתא להראות שמלאכת גוזה היא גם לאחר מיתה.

ב. דברי הירושלמי כאן, וביאור יסוד מלאכת קוצר.

והנה בירושלמי כאן בהלכה ב' איתא רבנן דקיסרין אמרין הדין דצייד כוורא (מי שצד דג ומוציאו מן המים), וכל דבר שאתה מבדילו מחיותו, חייב משום קוצר. ובדבר אברהם בח"א סי' כ"ד ס"ק י"ד הוכיח מהירושלמי שמלאכת קוצר היא הפסקת יניקה ולא הפסקת חיבור. ועכ"פ

מדברי הירושלמי מבואר ששייך קוצר גם שלא בגדולי קרקע. מיהו הרמב"ן עצמו בדף ק"ז הביא את דברי הירושלמי, וכתב שתלמודא דידין חולק על זה.

ג. דברי הרמב"ן בענין תלישת כנף הצואר לפני שחיטה ביו"ט. ובענין יסוד ההיתר של אוכל נפש.

שוב כתב הרמב"ן וז"ל, ומכאן אני אומר שמותר לתלוש ביום טוב מן הנוצה של עוף קודם שחיטה לצורך שחיטה, כיון שלאחר שחיטה בעל כרחו יתלוש הנוצות לצורך האכילה הרי ניתן מלאכה זו לדחות לצורך אכילה, אף קודם שחיטה מותר, ועכשיו נמי צורך קצת הוא, דבשלמא אי הוה אמרינן דלאחר שחיטה איננה מלאכה כלל, וקודם שחיטה הוי מלאכה, א"כ כיון שלא ניתן מלאכה זו לדחות לצורך אוכל נפש כיון שלצורך היינו לאחר שחיטה איננה מלאכה, א"כ לא ניתן לדחות מלאכה זו כלל, ממילא קודם שחיטה אסור, אבל כיון שביררנו דאף אחר שחיטה חשיב גוזה ומותר משום צורך אוכל נפש, ה"ה קודם שחיטה עכ"ל.

והנה לכאורה סברתו בנוי על ההנחה שבאמת גם כשהוא עושה לצורך אוכל נפש יש כאן המציאות של מלאכה, רק שהאיסור נדחה משום אוכל נפש וכלשונו שהזכיר כמה פעמים דחי', דלפ"ז שפיר כתב שמכיון שהאיסור סופו להיות נדחה כשזה יגיע לשלב של צורך אוכל נפש, ה"ה שהוא יכול לעשות את הדבר לפני זה, כלומר שהוא יכול כבר עכשיו לקיים את

אותה דחי'. ועכ"פ כל זה הוא רק על פי ההנחה שהמלאכות נדחו בפני אוכל נפש, אבל אם נאמר שהכוונה היא שהיכא שזה לצורך אוכל נפש אין זה בכלל בגדר המלאכה שציוותה עלי' התורה, והרי זה כמו חלב חי', א"כ שוב לא מצינו כלל שהמלאכה נדחית לאחר שחיטה, אלא לאחר שחיטה לצורך אוכל נפש אין זו מלאכה, וא"כ אי אפשר לומר שזה גורם שגם לפני השחיטה מותר.

בגידולי קרקע ה"ה שאין קצירה אלא בגידולי קרקע. מיהו הרמב"ן צידד לומר שבקצירה כו"ע מודים שאין קצירה אלא בגידולי קרקע וא"כ לפ"ז אכתי הי' רש"י יכול לדחות שאין קצירה אלא בגידולי קרקע וז"ל הרמב"ן בדף ק"ז ע"ב, ואפילו רבי יהודה (שסובר שיש דישה גם שלא בגידולי קרקע) אפשר דמודה בקצירה דהוא ממש מן הקרקע עכ"ל.

ד. דברי רש"י בדף צ"ה בענין חולב.

ועי' ברי"ט אלגזי בבכורות פרק ג' אות מ' ד"ה והנה עיקר וכו' שהוכיח מרש"י בדף צ"ה ע"א שיש קוצר גם שלא בגידולי קרקע, דהנה בגמ' שם איתא שחולב חייב משום מפרק, ופירש"י בד"ה מפרק וז"ל, והוי תולדה דדש, ואית דאמרי תולדה דקוצר, ולא היא, דלאו מחובר הוא אלא פקיד ועקיר וקאי בעטיני הדד כתבואה בקשי' וכו' עכ"ל, הרי שלא כתב משום שאין קוצר אלא בגידולי קרקע.

מיהו לכאורה יש לדחות דעדיפא מיני' קאמר רש"י, והיינו שבכלל לא שייך שיחשב מעשה קצירה כיון שאין כאן לא חיבור ולא יניקה אלא מיפקד פקיד.

גם י"ל שלא כתב רש"י את הטעם שאינו גידולי קרקע כי רש"י רצה לתת טעם גם לפי רבי יהודה שסובר שיש דישה גם שלא בגידולי קרקע, וא"כ ה"ה לקצירה, אבל לפי רבנן שאין דישה אלא

ה. דברי הרמב"ן כאן בענין גוזז וקוצר שלא כדרך.

שוב כתב הרמב"ן כאן וז"ל, אלא אגן הכי קאמרינן, כיון דמשום גוזז הוא, כי אורחי' חייב, כגון בעוף (התולש כנף מן העוף), ובבהמה דלאו אורחי' הוי מלאכה כלאחר יד ופטור, ומשום תולש ליכא דלא הוי תולש אלא בגידולי קרקע, הא מבעלי חיים משום גוזז איכא משום תולש ליכא עכ"ל. וצ"ע דהנה מדברי הרמב"ן יוצא שאע"פ שאין הדרך לתלוש ביד שער מבהמה, ושמש"ה אין לחייב משום גוזז, אבל בכל זאת משום קוצר שפיר הי' אפשר לחייב, רק שאין מלאכת קוצר אלא בגידולי קרקע, וצ"ע דכיון שאין הדרך לתלוש שער מבהמה הדין נותן שיהי' פטור גם משום קוצר.

וצ"ל דס"ל להרמב"ן דכיון שיש ציור של האב של קוצר שהוא ביד, דהיינו לתלוש ביד גידולי קרקע, מש"ה גם תולש ביד דבר שאין דרכו בכך הרי זה יכול להיות לכל הפחות בגדר תולדה, באופן שיהי' חייב משום תולדה של קוצר, אבל

בגוזז אין ציור של האב שהוא ביד, דהא האב הוא גזיזת צמר, והדרך הוא לגוזז רק בכלי, ואע"פ שהתולש כנף מעוף בידו חייב משום גוזז כי זהו הדרך, אבל זהו ציור של תולדה וכדאיתא ברמב"ם שזה בגדר תולדה ולא ציור של האב, וממילא מכיון שאין ציור של האב שהוא ביד לכן כשתלש ביד דבר שאין דרכו בתלישה אין זה אפילו בגדר תולדה דגוזז, אבל משום קוצר שפיר יכול להיות חייב כשתלש בידו דבר שאין דרכו בתלישה ביד כיון שבהאב יש ציור של תלישה ביד שהוא שפיר כדרך.

ושוב ראיתי באגלי טל במלאכת קוצר שכתב כהנ"ל דהיינו שהטעם למה אם הוא תולש בידו דבר שאין דרכו לתלוש הרי הוא חייב משום תולדה הרי זה כי בהאב יש ציור של תלישה ביד שהוא כדרך ושהוא חייב עליו.

(ועוד כתב האגלי טל שמשום הנ"ל הגוזז (כלומר בכלי) כנף העוף יהי' חייב, כי אע"פ שאין הדרך לגוזז כנף העוף אלא לתלושו, אבל יש בהאב ציור של גוזז בכלי שהוא שפיר הדרך, דהיינו צמר בהמה, ולכן גם כשגוזז בכלי דבר שאין דרכו בכך הרי זה בגדר תולדה. מיהו המנ"ח פוטר גוזז כנף העוף. והנה עי' ברמב"ן בדף ק"ז ע"ב שכתב וז"ל, דהא גוזז ותולש כנף מן העוף כשהן חייב לא מחייבינן להו תרתי חדא משום עוקר דבר מגידולו (כלומר שהוא חייב רק משום גוזז אבל אינו חייב משום עוקר דבר מגידולו דהיינו קוצר כי אין חיוב של קוצר אלא בגידולי קרקע וכמו שכתב שם וגם בסוגיין כמו שהבאנו

לעיל) עכ"ל. ולכאורה מדבריו נראה כהנ"ל שהגוזז כנף העוף חייב שהרי הזכיר גם גוזז כנף. מיהו יש לפרש שכוונתו היא לומר גוזז בהציור הרגיל דהיינו גוזז צמר מבהמה, ותולש כנף מן העוף. ולפ"ז אתי שפיר למה המשיך בלשון רבים וכתב כשהן חייב אע"פ שהזכיר רק עוף שהוא דבר יחיד.)

ברם לכאורה כל הנ"ל הי' אפשר לומר אם הרמב"ן הי' כותב רק שתלישת שער בהמה הוא רק בגדר שלא כדרך קוצר, כי העובדא שאין הדבר כדרך הרי זה קובע שאינה בגדר מלאכת מחשבת כי חסר בחשיבות המעשה כיון שאינו כדרך, וא"כ בזה י"ל שכיון שהמעשה הזה הוא לפעמים האב מלאכה, דהיינו תלישת מחובר לקרקע, הרי זה גורם חשיבות להמעשה אפילו כשזה שלא כדרך, אבל הרמב"ן כתב דחשיב בגדר כלאחר יד, והחסרון של כלאחר יד אינו משום שחסר מלאכת מחשבת, שהרי כלאחר יד פטור גם בשאר לאוין שאין בהם תנאי של מלאכת מחשבת, וכמש"כ תוס' בבכורות דף כ"ה שגם אינו עובר על לא תגוז בכור צאנך בציור שהוא עושה כן כלאחר יד, וא"כ חזינן מזה שכלאחר יד חשיב חסרון בעצם המעשה, והיינו דלא מיקרי מעשה גזיזה, וא"כ דבר זה הי' צריך לגרום גם שאי אפשר לחייבו משום קוצר אע"פ שיש ציור שאינו כלאחר יד אלא הוי שפיר בכלל האב. ובאמת כדברי הרמב"ן דחשיב כלאחר יד איתא להדיא בבכורות שם.

והנה על פי הנ"ל יש להבין את דברי

המלאכה הוא עצם מעשה ההפרדה אשר לפ"ז אין הבדל אם הוא צריך את ההפרדה משום שהוא רוצה את הצמר או משום שהוא רוצה שהעור ישאר חלק.

ועי' בריב"ש בס"י שצ"ד שכתב וז"ל, שהרי הנוטל צפרניו בכלי, אף על פי שאינו צריך לצפרניו, אלא אזלי לאיבוד, חייב אפי' לר"ש דפטר במלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי הנטילה היא המלאכה, וכן בשער וכו'. ונראה לומר ג"כ דהפשטה לא הואי במשכן רק לצורך העור (כלומר שהיתה רק לצורך העור). וא"כ עיקר מלאכת הפשטה היא לצורך העור. וכל שהעור נפסד פטור, אבל גזיזה היתה במשכן שלא לצורך הצמר והשער, רק לצורך העור כגון בעורות תחשים, ועל כן חייב כל שהוא לצורך גופו אף על פי שאינו צריך לשער, ומלאכה הצריכה לגופה היא, ודמי לחופר גומא וצריך לגומא דחייב אף על פי שאינו צריך לעפרה עכ"ל. הרי שטעמו הראשון הוא כהצד השלישי שכתבנו, ומש"ה גם כשהוא נוטל צפרניו או שערו כדי שגופו ישאר בלעדיהם הרי זה נחשב מלאכה שצריכה לגופה (וכדברים אלו הבאנו לעיל באות נ"א בשם הרמב"ן). ושוב כתב שבהמשכן היתה גזיזה גם לצורך שהעור ישאר חלק ולא לצורך השער, וא"כ י"ל שכמו שיסוד המלאכה של גזיזה הוא העובדא שהוא לוקח את הצמר אבל ה"ה שיסוד המלאכה הוא מה שהעור נשאר חלק וכהצד השני שכתבנו, ואין להקשות שאדרבה נימא שהמלאכה שאסורה היא רק כשהוא עושה כן לצורך העור כי זהו מה שהי' בהמשכן, והיכא

רש"י בדעת רב כהנא, דהנה בגמ' אמר רבב"ח אר"י שהטוה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב, ואמר רב כהנא שהוא פטור משום שאין הדרך בכך, ופרכינן שמצינו שכן עשו בבנין המשכן, ומתריצין חכמה יתירה שאני, ופירש"י וז"ל, אבל להדיוט אין דרכו בכך והוי כלאחר יד עכ"ל, וצ"ב למה הקפיד להפריז ולומר שאינו רק שלא כדרך אלא שזה גם בגדר כלאחר יד. מיהו לפי הנ"ל י"ל כי אי משום שלא כדרך דהוי חסרון במלאכת מחשבת וחוסר חשיבות א"כ י"ל דמהני מה שזה כדרך אצל המומחין לתת חשיבות להמעשה וכמו שהראנו לענין שלא כדרך גבי קצירה אבל מכיון דחשיב כלאחר יד שזה חסרון בגוף מהות המעשה, לא מהני מה שמצינו שאצל אנשים אחרים מסוימים אין זה בגדר כלאחר יד. מיהו לפי מה שכתבנו לעיל בביאור דברי הרמב"ן נצטרך להוסיף שאצל המומחה הרי זה ציור של האב ולא רק תולדה.

פז) בענין יסוד המלאכה של גזיזה.

הנה יש לעיין במהו יסוד מלאכת גוזז, דמצד אחד י"ל שיסוד המלאכה הוא העובדא שהוא לוקח את הדבר הנגוז, כגון הצמר. ולפ"ז הרי זה נקרא שהגזיזה צריכה לגופה רק אם הוא צריך את הצמר, אבל מצד שני י"ל שיסוד המלאכה הוא גם מה שהעור נשאר חלק אע"פ שהוא גוזז משום שהוא צריך את הצמר, ולפ"ז הרי זה נקרא שהגזיזה צריכה לגופה גם אם הוא עושה רק כדי שהעור ישאר חלק. ועוד י"ל שיסוד

שהוא עושה כן לצורך הצמר הרי זה מלאכה שאינה צריכה לגופה, דזה אינו, כי היתה שם גם גזיזה לצורך הצמר לצורך תכלת וארגמן ועוד,

מיהו תוס' בדף צ"ד ע"ב בד"ה אבל בכלי ד"ה חייב (על נטילת צפרניו) כתבו וז"ל, היינו כרבי יהודה דמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה וכו' עכ"ל, הרי שכתבו דחשיב באמת מלאכה שאינה צריכה לגופה, והיינו כהצד הראשון שכתבנו שיסוד המלאכה היא מה שהוא עושה לצורך הצמר.

פח) בענין הטווה צמר שעל גבי בהמה.

ע"י בגמ' דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הטווה צמר שעל גבי בהמה בשבת חייב שלש חטאות אחת משום גוזז ואחת משום מנפץ ואחת משום טווה, ורב כהנא סובר שאין דרך גזיזה בכך. ויש לעיין איך נעשה כאן הגזיזה. ואין לומר שאירי שאחרי שנעשה חוטין הרי הוא תולשו ביד ולא גוזזו בכלי ולכן סובר רב כהנא שאינו כדרך גוזז (ולפ"ז איירי בבהמה חי' כי מן המתה תלישה היא שפיר כדרך כמו שהביא הר"ח כאן מהירושלמי), דזה אינו, דהא רבי יוחנן לא דיבר כלל בענין אין הורידו מהבהמה. ועוד דלפ"ז למה הזכיר רבי יוחנן גוזז ראשון הלא הוא בא בסוף.

מיהו שוב ראיתי ברמב"ם פרנקיל בפ"ט מהל' שבת ה"ז בדברי הגר"א שהובאו שם שכתוב כהדרך הנ"ל, וזה"ל שם, אולי

הפירוש שאף שגזז אח"כ, מחמת שטווה קודם אין דרך גזיזה בכך לרב כהנא עכ"ל.

גם י"ל שהצמר נתלש מאליו באמצע התהליך של הניפוץ והטווי, והוא מתכוין לכך (רק שאפילו במתה תלישה ביד בדרך זה חשיב שלא כדרך). ולפי הדרך הזה אולי לא קשה כל כך למה נקט גוזז בתחילה כי באמת הגזיזה מתחילה מיד כשהוא מתחיל לנפץ.

ואולי י"ל שאפילו אם לא הורידו מעל הבהמה, בכל זאת עצם העובדא שנתהפך מצמר לחוטים הרי זה בגדר גזיזה, כי כבר אין צמר שמחובר להבהמה, אלא יש כאן חוטין שמחוברים להבהמה, ומש"ה הרי זה נחשב שהצמר נגזז. וגם לפ"ז אתי שפיר למה נקט גוזז ברישא כי מיד כשהוא מתחיל הרי מתחיל תהליך הגזיזה.

ובדברי הגר"א שם כתוב גם הפירוש זה, דהיינו שהטווי נחשבת גזיזה וז"ל, שהטווי יהי' כמו גוזז מחמת שלא יגדל עוד עכ"ל, וצ"ב מה היא כוונתו, הלא בכל צמר רגיל, גם לפני הגזיזה, הצמר שהוא הולך לגוזז כבר הפסיק לגדול ואינו גדל עוד, כי מה שממשיך לגדול הרי זה צמר חדש. וצ"ל שכוונתו היא שבצמר רגיל כל הצמר נחשב גוש אחד וחפץ אחד שממשיך כל הזמן לגדול, ולכן ע"י הגזיזה הרי זה נחשב שנפסק גדילותו, וכן בטווה צמר שעל גבי בהמה, ע"י שטווה אותו הרי זה נחשב חפץ אחר ונפרד מהצמר שנשאר על הבהמה, ומש"ה הרי זה נחשב שהפסיק גדילותו ושוב לא יגדל עוד.

והנה ברא"ש כאן איתא שטעמו של רב

כהנא למה אין דרך גוזז בכך הרי זה כי הוא עושה ביד והדרך הוא לגוזז בהמה רק בכלי. ולכאורה הרא"ש הבין שהכוונה כאן בגוזז הוא מה שהוא מפריד את הטווה מהבהמה אחרי שגמר לטוות, ואיירי שהוא עושה כן ע"י תלישה ביד ולא ע"י גזיזה בכלי, מיהו זה אינו, כי כבר הערנו שרבי יוחנן לא הזכיר כלום בנוגע לאיך הפרידו מן הבהמה אחרי הטווי, אם עשה כן בכלי או ביד. וביותר נראה שהרא"ש הבין כהדרכים שכתבנו שעצם הטווי היא הגזיזה, רק שהרא"ש סובר שה"שלא דרך" אינו עצם הטווי אלא העובדא שהוא עושה כן ביד. וראיתי שכן הבין המשנה ברורה את דברי הרא"ש, דעי' בדבריו בסי' ש"מ בשער הציון בסקי"ב שכתב וז"ל, ודע דמסתימת הרמב"ם משמע דפטור אף כשטוה בכלי אבל מדברי הרא"ש משמע דדוקא כשטוה ביד ומשום שאין דרך לתלוש ביד עכ"ל.

מיהו צ"ע, דהנה המפרשים כתבו שהטעם למה אין הדרך לתלוש את הצמר מבהמה חי' הרי זה בגלל צער הבהמה, וא"כ אע"פ שטווי ביד היא בגדר תלישה, אבל אין להבהמה צער מתלישה כזו, וא"כ למה חשיב העובדא שהוא עושה כן ביד בגדר שלא כדרך.

(פט) בענין המחלוקת בין רבי יוחנן ורב כהנא בנוגע להטוה צמר שעל גבי בהמה.

עי' בגמ' דאמר רבה בר חנה אמר

רבי יוחנן הטווה צמר שעל גבי בהמה חייב שלש חטאות, אחת משום גוזז, ואחת משום מנפץ, ואחת משום טווה, ורב כהנא אמר שאין דרך גזיזה בכך ואין דרך מנפץ בכך ואין דרך טווי בכך. ועי' בר"ח שכתב ואף על גב דרב כהנא לגבי רב (צ"ל רבי יוחנן) תלמיד הוה, כיון דאשכחן בתלמוד א"י דקיימי כוותי', דגרסינן התולש כנף מן העוף חייב משום גוזז, המורטו חייב משום מוחק, הקוטמה חייב משום מכה בפטיש, ודחינן לא דמיא תולש כנף עוף לתולש שער בהמה, דעוף שאין לו גזיזה תלישתה היא גזיזתה, ברם בהמה אינו חייב עד שיגוזז, תדע שהוא כן דתני תלש מן המתה חייב תלישתה זו היא גזיזתה מן החיה פטור, ותו מדתנן הנוטל צפרניו זו בזו או בשיניו, וכן שערו, וכן שפמו, וכן זקנו, ר' אליעזר מחייב חטאת, וחכמים אומרים משום שבות, כלומר אין דרך נטילת שיער בשיניים, וכיון דקיימי חכמים כרב כהנא קי"ל כוותי' עכ"ל.

ויש לעיין אם טעמו של רבי יוחנן הוא משום דס"ל שזה מספיק נפוץ כדי להחשב כדרך, או האם ס"ל שלא איכפת לן בזה דהוי שלא כדרך, ואע"פ שבודאי גם רבי יוחנן מודה שהיכא שהוא כבר בגדר כלאחר יד הרי הוא פטור כמו שמוזכר בגמ' בכמה מקומות, אבל כלאחר יד הוא מדריגה יותר קיצונית מסתם שלא כדרך, דכלאחר יד לא חשיב בכלל בגדר עשיית המעשה משא"כ שלא כדרך מיקרי רק שאינה בגדר מלאכת מחשבת, ולכן שלא כדרך הוא חסרון רק שמלאכת שבת כמו שהראנו לעיל באות פ"ו סק"ה (בקטע

"ברם לכאורה", אבל כלאחר יד הוא חסרון גם בשאר לאוין.

ואת הצד הנ"ל שרבי יוחנן סובר שלא איכפת לן בשלא כדרך יש להבין בב' דרכים, א', שבכל הציורים של שלא כדרך במלאכת שבת הרי הוא מחייב, ב', שרק כאן הרי הוא מחייב, והיינו משום מה שכבר הזכרנו שהחסרון בשלא כדרך הוא שאינה בגדר מלאכת מחשבת, דהיינו שאינה מלאכה חשובה, וא"כ י"ל שרבי יוחנן סובר שכאן אין שום חסרון של אי חשיבות, כי מעשה הטווי' הוא כמו תמיד, ומאי איכפת לן באיפוא מונח הצמר, וכן י"ל גם בנוגע למנפץ, ומאחר שבנוגע לטווי' המעשה שלו הוא מעשה חשוב, לכן חייב גם משום גוזז אע"פ שבנוגע לגוזז הרי זה בודאי שלא כדרך איך לגוזז כי סו"ס המעשה שלו נחשב מעשה חשוב, וצ"ע.

והנה אם נאמר כהדרך שכתבנו שרבי יוחנן סובר שבכל מלאכת שבת אין צריכים כדרך א"כ צ"ל שהוא סובר שההיתרים שנזכרו בגמ' לעיל בנוגע לאיסור בורר הרי הם משום שחשיבי תחילת אכילה ולא סתם שלא כדרך.

צ) חכמה יתירה שאני.

פירש"י וז"ל, כדכתיב וכל אשה חכמת ל, אבל להדיוט אין דרכו בכך, והוי כלאחר יד עכ"ל. ולכאורה משמע שמומחה כמו אותן נשים שפיר יהי' חייב, ודלא כתוס' שכתבו שגם המומחים פטורים כי בטלה דעתם אצל שאר בני אדם, ויש לעיין במה פליגי.

והנה לעיל צדדנו לומר שרבי יוחנן

סובר שבכל מלאכת שבת חייבים גם על שלא כדרך, וכתבנו שבכל זאת צ"ל שגם רבי יוחנן מודה שהיכא שהגיע למדריגת כלאחר יד הרי הוא פטור, וכמו שמבואר בכמה מקומות שפטורים על כלאחר יד. והנה יש שני דרכים איך לחלק בין שלא כדרך לבין כלאחר יד, דמצד אחד י"ל שכלאחר יד הוא שלא כדרך באופן יותר קיצוני, ומצד שני י"ל ששלא כדרך הוא ציור שאין בו יותר קושי בעשיית המעשה רק שאין הדרך לעשות כן, אבל כלאחר יד הוא כשיש קושי בעשיית המעשה בדרך זה. והנה רש"י כתב שלהדיוט הרי זה בגדר כלאחר יד, ומעתה אם נאמר שהגדר של כלאחר יד הוא שיש קושי בעשיית המעשה, א"כ למומחה כמו אותן נשים, שכנראה אין הדבר יותר קשה בשבילו, הדין נותן שיהי' חייב, אבל אם הכוונה היא שיש בזה מדריגה יותר קיצוני של שלא כדרך א"כ מכיון דהוי שלא כדרך א"כ גם בנוגע להמומחה הרי המעשה נקרא שלא כדרך, דלכאורה כדרך או שלא כדרך נמדד לפי כלל הציבור ולא לפי כל אחד ואחד, וממילא בטלה דעתו אצל כל אדם. ואין להקשות דגם אם כלאחר יד הוא ענין של קושי הרי מכיון שיש קושי אין הדרך לעשותו וא"כ גם בנוגע למומחה צריך דבר זה לגרום שהוא פטור, דזה אינו, כי י"ל דכיון שהטעם למה הוא שלא כדרך הוא משום שיש קושי א"כ בנוגע למומחה הרי זה שפיר נחשב כדרך ושלא אמרינן שבטלה דעתו אצל כל אדם, כי גם כל העולם היו עושים כן אם לא משום הקושי, וא"כ גם בנוגע לכל העולם הרי זה נחשב כדרך במקרה כזה שיש מומחיות.

מחתך

מיועד הוא לזורקו, ולכן כתב רש"י שבאמת יש צורך גם בהחלק הקשה.

ועכ"פ מוכח מהגמ' כאן שחייב משום מחתך לא רק היכא שהוא מתכוין למדה מסוימת באורך ורוחב, אלא גם כשאינו מתכוין לחתוך מדה מסוימת אלא לחתוך טיב או איכות מסוימת הרי זה נחשב מלאכת מחתך, דכל היכא שהוא מתכוין לחתוך דוקא במקום מסוים בהדבר הרי זה מלאכת מחתך. וע"ע בזה בהאות הבאה.

צב) קוטמו חייב משום מחתך.

עוד בענין הנ"ל.

הנה בירושלמי איתא שהקוטמה חייב משום מכה בפטיש. וי"ל שרבי שמעון בן לקיש לא אמר כן משום דס"ל שהגמר הוא הכר ולא מסתכלים על ראש הכנף כעל חפץ או כלי בפני עצמו. מיהו לכאורה יש לדמות ציור זה למסתת את האבן עי' בזה באות פ"א ולהלן באות קי"ב סק"ב.

גם י"ל כיסודו של השפת אמת שהבאנו לעיל באות ע"ג סק"ד שהיכא שאפשר לחייב משום מלאכה פרטית אינו מתחייב משום מכה בפטיש.

והא דלא אמר הירושלמי משום מחתך י"ל דס"ל להירושלמי שמלאכת מחתך היא רק כשהוא מקפיד על המדה ולא כשהוא מקפיד על איכות מסוימת, עי' בזה בהאות הקודמת.

צא) קוטמו חייב משום מחתך.

בענין מחתך לא לפי מדה אלא לפי איכות.

פירש"י וז"ל, והקוטמו, לאחר שתלשו חותך ראשו שהוא דק וראוי להניחו בכר וכסת. משום מחתך, דקפיד לחתוך עד מקום שהוא ראוי, וגם מן הקנה אורג כובעים ועושה כובעים מכנפי עוף בלא שיער עכ"ל. והנה לכאורה י"ל שרש"י הוסיף שמשתמשים גם בהחלק הקשה כדי לבאר למה מורטו חייב משום ממחק ולא חשיב מלאכה שאין צריכה לגופה כי הוא עושה כן כדי להכניס את שערות לתוך כרים וכסתות, ולכן הסביר רש"י שהוא צריך גם את הקנה, ומה שכתב בד"ה והמורטו שהוא זורק את הקנה בע"כ צ"ל שלא קאי על ציור זה שלפנינו שחייב על המירוט משום מלאכת ממחק, אלא קאי על כל מורט דעלמא. מיהו לפ"ז הי' רש"י צריך לומר דבר זה בהדיבור הבא בדברו אודות מורטו חייב משום ממחק. וצ"ל שכתב כן כאן כדי לומר שבאמת גם על החלק הקשה חייב משום מחתך.

מיהו באמת גם בלי השימוש של החלק הקשה לכאורה יש כאן משום מחתך גם על החלק הקשה שהרי הוא מתכוין לחתוך ולהפריד את החלק הקשה. ברם אי משום הא הרי זה בגדר מלאכה שאינה צריכה לגופה, כי אינו צריך את החלק הקשה אלא

קושר - מתיר

חוטין מרשת זו ולהוסיף על זו, מתיר מכאן וקושר מכאן עכ"ל. והנה ע"י בריטב"א על הציור לעיל בסמוך שאיתרמי תרי קיטרי בהדי הדדי שרי חד וקטר חד שכתב וז"ל, דאי מתרמו ליה תרי קטרי בהדי הדדי שרי חד וקטר חד, פירוש מתיר את האחד ומניח השני במקומו, ומהכא שמעינן שהמתיר על מנת שלא לקשור חייב, דאי לא, הוה לן למיפרך והא מתיר שלא על מנת לקשור הוא, וכעין פירכא דפריך לעיל, והשתא אתי שפיר מאי דפירש רש"י ז"ל בסמוך בהא דאמרינן שכן צדי חלזון קושרים ומתירים שפעמים שמתירים מזו ונותנים על זו, ואיכא דמקשו עליה ז"ל דא"כ מתיר שלא על מנת לקשור הוא והיאך יתחייב, ופירשו שפעמים שצריכים לקשור בה קשר יפה, ופעמים מתירים אותו על מנת לחזור ולקשרו פעם אחרת, ועם מה שפירשנו יתיישב פירוש רש"י ז"ל עכ"ל. והנה רש"י כתב שמתיר מכאן וקושר מכאן, וא"כ הוי שפיר על מנת לקשור, אבל כנראה הריטב"א וכן המפרשים שהביא סוברים שאם צריכים על מנת לתפור צריכים על מנת לקשור אותו קשר, כלומר באותו מקום, וכמו שציירו באמת המפרשים שהביא.

מיהו ע"י בתיו"ט כאן שאדרבה הוכיח מרש"י שצריכים שיתיר על מנת לקשור, הרי דס"ל דלא בעינן באותו מקום.

ובתוס' רעק"א על משניות שם ביאר שאע"פ שמהציור של שרי חד וקטר חד

צג) שכן צדי חלזון קושרין ומתירין.

בענין אם צריכים שהמלאכה היתה בהמשכן לאחר שנצטוו על בנייתו, ולא סגי אם היתה עשוי' קודם.

ע"י בשפת אמת שהקשה וז"ל, שכן צדי חלזון קושרין ומתירין, לכאורה מאי צידת חלזון ה' שם גבי מלאכת המשכן, הלא נצטוו להביא תכלת, וכל א' הביא מאשר נמצא בידו כדכתיב וכל אשר נמצא אתו תכלת וגו' הביאו, וגם לפמ"ש התוס' במנחות (דף מ"ב ע"ב) דבגדי כהונה בעינן צביעה לשמה, מ"מ קשה כיון דמבגדי כהונה לא ילפינן כמ"ש בסמוך, אלא ממלאכת המשכן, דהיינו לצורך היריעות והפרוכת, ולזה הביאו מן הנמצא בידם ולא היו צריכין לצידת חלזון עכ"ל. ולכאורה צ"ע דמה לי בזה שהביאו את התכלת ממצרים, דמ"מ צידה היתה צורך המשכן, ומי יימר שכדי ללמוד ממשכן צריכים שעשו את המלאכה אחרי הציווי לעשות משכן, וכן לענין סממנין מי יימר שלא חרשו וזרעו וכו' לפני הציווי. וע"ע בזה לעיל באות כ"א סק"ג (בקטע "וכדרך זה") ולהלן באות ק"א.

צד) בענין הנ"ל.

בענין אם במתיר צריכים על מנת לקשור.

פירש"י וז"ל, ופעמים שצריך ליטול

יוצא שאין צריכים על מנת לקשור אבל
אה"נ פליג בזה על המסקנא והמסקנא
סובר ששפיר צריכים כן.

צה) קריעה במשכן מי הוה.

הנה מלשון זה משמע שהמקשן חשב
שקריעה בכלל לא היתה בהמשכן, מיהו

לעיל בסמוך פריך בלשון "קשירה במשכן
היכא הואי", ומשמע שהמקשן ההוא לא
חשב שבכלל לא היתה קשירה במשכן כמו
שמשמע מהלשון כאן לענין קורע. ונראה
דהיינו משום שקשירה היא תיקון משא"כ
קריעה היא קלקול ולכן חשב שלא יתכן
שהיתה בהמשכן.

קורע - תופר

דף ע"ה ע"א

(צו) שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה.

הנה מרש"י ותוס' כאן מבואר שבכה"ג שנפל בה דרנא היו צריכים לקרוע את כל היריעה מראשה עד סופה ולהוציא את כל הרצועה שכנגד החור, ושוב לתפור את שני החלקים יחד כדי לעשותם יריעה שלימה. מיהו צ"ע דהא ע"ז חסר בהיריעה הזאת השיעור של כ"ח אמות על ד' אמות, ועוד שגם עכשיו הן שתי יריעות מחוברות יחד כמו שאר היריעות, וא"כ הוסיף על מנין היריעות יותר ממה שנצטוו לעשות.

וי"ל שלא תפרו עם סתם חוט, אלא עם חוט של תכלת וארגמן ותולעת שני ושש, והדרך שתפרו לא הי' ע"י שהניחו את שני הקצוות זו על זו ותפרו אותן יחד, אלא הניחו זו אצל זו עם ריווח באמצע כרוחב הרצועה שהוציאו, ותפרו מזו אל זו באופן שחוט התפירה מילא את החלל, וא"כ נמצא שהחזירו לקדמותה יריעה כמו שהיתה בתחילה, והרי היא יריעה אחת עם המדות של שאר היריעות.

(צו) שכן יריעה שנפל בה דרנא קורעין בה ותופרין אותה.

ע' בתוס' שכתב וז"ל, ועוד דהתם בעי לאשכוחי קורע על מנת לתפור שתי

תפירות ותו לא, ויריעה שנפל בה דרנא צריך לקורעה מתחלתה ועד סופה ויש בה כמה תפירות, ואף על גב דהשתא לא משכח במשכן על מנת לתפור שתי תפירות ותו לא, סברא הוא דבשתי תפירות הוי דבר חשוב עכ"ל. הנה מדבריהם משמע שמה שצריכים על מנת לתפור שתי תפירות אין זה כדי שהקריעה תיחשב תיקון ולא קלקול, ובאמת לכאורה גם על מנת לתפור תפירה אחת הרי זה מספיק כדי שתיחשב בגדר תיקון, אלא הרי זה משום דבעינן חשיבות. והא דבעינן חשיבות י"ל שהיינו משום שזה נכלל במה שכתוב מלאכת מחשבת וכמו שנביא להלן באות ק"ז סק"ב בשם הט"ז. ועי' גם לעיל בדף ד' ע"א אמרינן שצריכים עקירה והנחה מעל גבי ד' על ד', ופירש"י משום דבעינן חשיבות.

(צח) המותח חוט של תפירה בשבת חייב חטאת.

א. ביאור הציור.

פירש"י וז"ל, בגד התפור ועומד, והניח החוט ארוך, ונתפרדו שתי חתיכות הבגד זו מזו במקצת, וחוטי התפירות נמשכין, ומותח את ראשי החוט להדק ולחבר, זו היא תפירתו, וחייב עכ"ל. ומדבריו מבואר שהכוונה כאן היא שהוא מותח כמה חוטי תפירה שהרי כתב בלשון רבים "וחוטי התפירות נמשכין ומותח את ראשי החוט". מיהו לפ"ז הי' צריך לכתוב את "ראשי

במ"ב בסי' ש"מ סק"ז שכתב וז"ל, ואם יתפרדו ג' תפירות ומתקן, חייב אף בלא קשר [אחרונים] עכ"ל. וע"ע באם ג' תפירות צריכות קשר בכלכלת שבת (לבעל תפארת ישראל על משניות) באות כ"ג, ולהלן כאן באות ק"ט סק"ג בשם האגרות משה.

ב. איך יש כאן ב' תפירות. מיהו צ"ע דאם איירי במותח רק חוט אחד א"כ למה חייב הלא לא תפר שתי תפירות.

וי"ל שהבגדר עשוי מהרבה חתיכות שתפורות יחד, ויש חוט אחד שעובר בכל החתיכות, וע"י שהוא מותח אותה הרי הוא מחבר את כל החתיכות יחד, ובכה"ג י"ל שחשיב שחיבר את החתיכה הראשונה להשני' ואת השני' להשלישית וכן כולן ולכן הרי זה בגדר תפירת כמה תפירות. מיהו גם בכה"ג הרי כל חתיכה מחוברת להשני' רק ע"י תפירה אחת, ואם תפר תפירה אחת בבגד זה ואחת בבגד זה לכאורה אינו חייב, אפילו אם שני הבגדים מחוברים יחד, ואולי אפילו בבגד אחד אינו חייב על ב' תפירות בב' מקומות בהבגד.

ג. בענין אם צריך לקשור.
עוד כתב הר"ן וז"ל, אף על פי שלא קשר חייב משום תופר, וי"מ והוא שקשר אחר מתיחתו וחייב בתרתי, דאי לאו הכי לא קיימי ואינו חייב כלל, ולא נהיר עכ"ל. והנה לכאורה מה שכתב הר"ן שלא נהיר טעמו הוא משום שהוא סובר שהיכא שתפר יותר משתי תפירות (וכגון בהציור שכתבנו בסק"ב) אינו צריך לקשור אלא גם בלי לקשור הרי הוא חייב כי התפירה מתקיימת וכשיטת הרמב"ם בפ"י ה"ט, ועי'

הנה רש"י פי' שהמותח חוט התפירה חייב משום ש"זו היא תפירתו". והרמב"ם בפ"י ה"ט כתב "משום שהיא מצורכי התפירה", והמ"מ הביא את דברי רש"י וכתב "ורבינו פירש טעם אחר", ומלשונו משמע שהבין שהרמב"ם מפרש את הציור כמו רש"י, רק שמחייב מטעם אחר, והיינו שרש"י סובר ש"זוהי תפירתו", כלומר דחשיב ממש בגדר תופר, ואילו הרמב"ם מפרש משום דהוי מצרכי התפירה, כלומר שהמעשה הזה מעמיד את התפירה על תלה, ומש"ה הרי הוא מצורכי התפירה, וחייבים גם על זה. מיהו הב"י ביאר בדרך אחרת את כוונת הרמב"ם, וז"ל בסי' ש"מ, משמע מדבריו שהוא מפרש מותח חוט של תפירה שמותח החוט שרוצה לתפור בו כדי שלא יהיה כוונתו, ולפי שדבר זה מצרכי התפירה הוא חייב חטאת עכ"ל, פי' שהחוט אינו בתוך הבגד אלא שהוא מותח את החוט שהוא רוצה לתפור בו כדי שיהי ראוי להיות חוט של תפירה. והנשמת אדם בחיי אדם בהלכות שבת בכלל כ"ח תמה עליו בזה"ל, ולענ"ד הוא תמוה (דברי הבית יוסף) שהרי אפי' בתוכף ב' תכיפות

החוטין" ולא את "ראשי החוט". והמ"מ בפ"י ה"ט כתב בשם רש"י "ומותח את ראש החוט". וכ"כ בחידושי הר"ן בשם רש"י וז"ל, פרש"י ז"ל בגד התפור שנתפרדו חתיכות הבגד זו מזו במקצת ויש חוט אחד שיכול למתחו ולחברן עכ"ל.

מיהו צ"ע דאם איירי במותח רק חוט אחד א"כ למה חייב הלא לא תפר שתי תפירות.

וי"ל שהבגדר עשוי מהרבה חתיכות שתפורות יחד, ויש חוט אחד שעובר בכל החתיכות, וע"י שהוא מותח אותה הרי הוא מחבר את כל החתיכות יחד, ובכה"ג י"ל שחשיב שחיבר את החתיכה הראשונה להשני' ואת השני' להשלישית וכן כולן ולכן הרי זה בגדר תפירת כמה תפירות. מיהו גם בכה"ג הרי כל חתיכה מחוברת להשני' רק ע"י תפירה אחת, ואם תפר תפירה אחת בבגד זה ואחת בבגד זה לכאורה אינו חייב, אפילו אם שני הבגדים מחוברים יחד, ואולי אפילו בבגד אחד אינו חייב על ב' תפירות בב' מקומות בהבגד.

ג. בענין אם צריך לקשור.
עוד כתב הר"ן וז"ל, אף על פי שלא קשר חייב משום תופר, וי"מ והוא שקשר אחר מתיחתו וחייב בתרתי, דאי לאו הכי לא קיימי ואינו חייב כלל, ולא נהיר עכ"ל. והנה לכאורה מה שכתב הר"ן שלא נהיר טעמו הוא משום שהוא סובר שהיכא שתפר יותר משתי תפירות (וכגון בהציור שכתבנו בסק"ב) אינו צריך לקשור אלא גם בלי לקשור הרי הוא חייב כי התפירה מתקיימת וכשיטת הרמב"ם בפ"י ה"ט, ועי'

שתפר ממש פטור אם לא שקשר, ואיך יתחייב מה שהכין צרכי (תכיפה) [במהדו"ק תפירה], דא"כ פשיטא שיהיה חייב אפי' בתכיפה א', אלא ודאי נ"ל דגם הרמב"ם מפרש כפירש"י שמתח מתפירה שנפרד, אך דהו"א דתופר לא הוי אלא דוקא כשתופר ומכניס החוט, אבל כאן שאינו תופר כלל למה חייב, על זה כתב, מפני שגם זה מצרכי תפירה כידוע, וכן כתב המ"מ שם (פי' דכן הבין ממה שכתב המ"מ "טעם אחר" וכמו שביארנו לעיל כאן) עכ"ל.

ק) תקופות ומזלות.

הנה מהפסוק שהביא בר קפרא שהובא

בגמ' משמע שהטעם למה צריכים לחשב תקופות ומזלות הרי זה כדי להכיר גדלות הבורא, אבל מהפסוק שהביא רבי יוחנן מבואר שזה כדי שהגוים יכירו את חכמת כלל ישראל. מיהו עי' בחידושי הר"ן כאן בשם הר"ר יהונתן ששילב את שני הדברים יחד וז"ל, פי' רבי' יהונתן ז"ל לפי שהוא חכמה מפוארה, ומכיר גדולות קונו שתקנם כרצונו, ואין בהם כח לשנות מה שגזר עליהם, ולא להיטיב ולהרע, אלא ברצון הבורא שדן בהם בריותיו כחפצו, ויכיר טעות המשתחוים לשמש ולירח שטועים בהם ואומרים שמריעים ומטיבי, וידע להשיב את אפיקורוס ואת המגוש עכ"ל.

צידה

קא) הצד חלזון.

המ"ד שסובר שבצד חלזון אין חיוב צידה, והמ"ד שסובר שצידה אינה מהל"ט מלאכות.

והנה תוס' כאן כתבו וז"ל, צ"ע דבירושלמי משמע דצד חלזון לא מחייב משום צידה עכ"ל. והנה בירושלמי כאן בה"ב קרוב לסופו איתא בזה"ל, הצד חלזון ופצעו, אית תניי חייב שתיים, אית תניי תני אינו חייב אלא אחת, מאן דאמר שתיים אחת משום צד ואחת משום נטילת נשמה, מאן דאמר אחת היידא (כלומר איזוהי האחת), משום נטילת נשמה ולית לי' צידה, ואתיא כההיא דאמר ר"א בי רבי יוסה, רבי אבהו ורבי שמעון בן לקיש בשם רבי מאיר, מין חי' טהורה (התחשים) ברא הקב"ה למשה במדבר, כיון שעשה בה מלאכת המשכן נגנזה. וכתב הקרבן העדה שני פירושים וז"ל, ולית לי' צידה, דאינו חייב משום צידה, ואינה בכלל אבות מלאכה, שלא היתה צדה במשכן כלל, דחלזון לתכלת ודאי לא חי' במדבר, שחלזון לא נמצא אלא בארץ ישראל ובחלקו של זבולון, ותכלת חי' להן לישראל ממצרים, ובבמות דהיינו באילים שהיו צריכין לעורות ("עורות אלים מאדמים") לא שייך צידה (פי' כי היו תחת ידם ולא חי' צורך לצודם), אלא דבתחשים איכא למימר צידה, [אלא] דאתיא כההיא דאר"א וכו' מין חי' טהורה ברא הקב"ה למשה וכו', א"כ בה ודאי לא שייך צידה

כיון דלא נבראת אלא למשה לבדו ובאתה אליו, הלכך לית לי' צידה עכ"ל. וצ"ע כמו שהקשינו לעיל באות צ"ג על השפת אמת דמה לי בזה שהביאו את התכלת ממצרים, דמ"מ צידה היתה צורך המשכן, ומי יימר שכדי ללמוד ממשכן צריכים שעשו את המלאכה אחרי הציווי לעשות משכן, וכן לענין סממנין מי יימר שלא חרשו וזרעו וכו' לפני הציווי. וע"ע בזה באות כ"א סק"ג.

והנה בפירושו השני כתב הק"ע וז"ל, ל"א כלומר, הא דאמרת דליכא צידה בחלזון, א"כ צידה במשכן מי הוה, דבבהמה לא שייך צידה (כמו לפי פירושו הראשון), לכך קאמר דס"ל כר"א והי' שם חי' ובה חי' צידה (ודלא כפירושו הראשון שבאה מעצמה אל משה) עכ"ל. ומלשונו משמע שכוונתו לומר שכיון שלא היתה צידת חלזון בהמשכן וכמו שביאר בלשונו הראשון, הרי זה גורם שאע"פ שיש אב מלאכה של צידה כי היתה צידת תחשים בהמשכן, אבל בכל זאת אין חיוב על צידת חלזון. וגם על פירוש זה צ"ע דגם בחלזון היתה צידה לפני הציווי של מלאכת המשכן ולמה לא סגי בזה. ועוד צ"ע על הפירוש השני, דכיון שהיתה צידה בהתחשים א"כ למה אינו חייב גם על צידת חלזון, כמו שיש צידה גם על שאר חיות כיון שמצינו מלאכת צידה במשכן, וכמו בכל המלאכות דלא בעינן דוקא אותו חומר שהי' בהמשכן.

ומלשון תוס' כאן משמע כפירושו השני שרק על חלזון ליכא חיוב על צידה, אבל על שאר בעלי חי שפיר יש חיוב על צידה וז"ל, וצ"ע דבירושלמי משמע דצד חלזון לא מחייב משום צידה עכ"ל.

ויש לומר טעם אחר למה אין חיוב צידה על חלזון ודלא כהקרבן העדה, והיינו על פי מה שאיתא ברש"ש כאן דיש סברא לומר שחלזון לא חשיב מין הניצוד, וא"כ י"ל שכך סובר המ"ד הנ"ל בירושלמי שאינו מחייב על חלזון משום צידה, דאע"פ שחשיב שהיתה בהמשכן וכמו שביארנו, אבל בכל זאת אין חייבים על זה, כי ילפינן מלאכת צידה מהתחשים שחשיב שפיר מין הניצוד, ואע"פ שהיתה רק לשעה אבל מ"מ מצד עצם גופו הי' שפיר בגדר מין הניצוד משא"כ חלזון.

ועי' ברמב"ן לעיל על דף ע"ד ע"א בד"ה שכן עני וכו' על קושיית הגמ' שליחשב נמי כותש, שהביא את פירושו של ר"ת שהיו צריכים לכתוש שעורין כדי לאפות את הפת כדי לטמון בו את התכלת שהי' להם כדי לנסותו ולדעת אם הוא אמת או לא, והשיג הרמב"ן עליו שצריכים לנסות רק כשלוקחים תכלת מן השוק, אבל בהמשכן הם עצמו היו צובעים אותו. והנה לפי הקרבן העדה שהביאו תכלת ממצרים כי לא הי' חלזון אתם בהמדבר א"כ אולי קנו את התכלת במצרים והיו שפיר צריכים לנסותו. מיהו אכתי יש להקשות על פירושו של ר"ת שמה מקשה הגמ' שליחשב נמי כותש אולי לא היו צריכים לנסות את התכלת כי הם עצמם עשו אותו במצרים ולא קנו אותו מהשוק.

נטילת נשמה

קב) מתעסק הוא אצל נטילת נשמה.

בענין דבר שאינו מתכוין.

פירש"י וז"ל, כלומר לגבי נטילת נשמה הוי מתעסק בדבר אחר, ולא הויא מלאכת מחשבת, שאינו מתכוין שימות עכ"ל. הרי שכתב שהכוונה במתעסק כאן היא דהוי דבר שאינו מתכוין. מיהו צ"ע למה צירף לזה את הענין של מלאכת מחשבת הלא ר"ש פוטר דבר שאינו מתכוין גם בשאר עבירות ולא רק בשבת משום מלאכת מחשבת. וי"ל שאין כוונתו לפי רבי שמעון, אלא לפי רבי יהודה, דאע"פ שהוא מחייב דבר שאינו מתכוין בכל התורה כולה, אבל בשבת הרי הוא פוטר מן התורה כי כתיב מלאכת מחשבת, רק שבכל זאת הרי הוא אוסר מדרבנן וכמש"כ תוס' לעיל בדף מ"א ע"ב בד"ה מיחם.

קג) שאני הכא דכמה דאית בי' נשמה ניחא טפי כי היכי דליציל ציבעי.

א. בענין הגדר של פסיק רישוי והגדר של לא ניחא לי'. ובענין אם צריך לדעת שזה פסוק רישוי.

פירש"י דאיירי שהוא טורח ומשתדל שלא ימות עכשיו בידו. והנה יש לפרש שבאמת זה ודאי שימות עכשיו, ומש"ה הוה פסיק רישוי, רק שהוא רוצה שימות אח"כ כשכבר אינו בידו, ומש"ה הוה פסיק

רישוי דלא ניחא לי', ומה שהוא טורח שיחי' הוא באמת לשוא, כי מוכרח הוא למות עכשיו בידו, והא דהוצרך רש"י לומר שהוא מרמה את עצמו וחושב שימות אח"כ הרי זה כי אם הוא מבין שימות עכשיו ובכל זאת הרי הוא פוצעו הרי זה נחשב ניחא לי'. ולפי הדרך הזה הרי הוא חייב משום פסיק רישוי אע"פ שהוא עצמו אינו מבין שזה פסיק רישוי, רק שהכא פטור כי אינו רוצה שימות עכשיו. ועוד יוצא מהדרך הזה שאם לא הי' ברור שימות עכשיו לא הי' נחשב פסיק רישא אע"פ שברור שימות אח"כ.

עוד יש לפרש שבאמת אינו מוכרח למות עכשיו בידו, אלא יכול לקרות שימות אח"כ, ולכן הרי הוא משתדל באמת שלא ימות עכשיו, רק דחשיב פסיק רישוי כיון שמוכרח הוא למות באותה מיתה, רק שבכל זאת מכיון שאינו רוצה שימות עכשיו חשיב לא ניחא לי'. ולפי"ז י"ל שצריכים שיבין שזה פסיק רישוי אבל אם אינו מבין שזה פסיק רישוי הרי הוא פטור.

ב. בענין למה פטורים על דבר שאינו מתכוין.

ויש לתלות את השאלה הנ"ל אם צריך להבין שזה בגדר פסיק רישוי באיך מבינים את הפטור של דבר שאינו מתכוין, דאם אינו מתכוין פטור משום שאינו יודע שזה אסור, והא דפסיק רישוי חייב הרי זה כי

בכה"ג בהכרח הרי הוא שפיר יודע, א"כ צריכים שידע שזה בגדר פסיק רישי', והא דפטור על פ"ר דלא ניהא ל' הרי זה כתוס' משום דהוי מלאכה שאינה צריכה לגופה דפטור לפי ר"ש, והרי הוא פטור אפילו אם זה בגדר לא איכפת ל' ולא רק אם לא ניהא ל', וכמו שסוברים תוס' כאן בד"ה טפי כו', אבל אם נאמר שפטור על דבר שאינו מתכוין כי לא מיקרי שהוא עסוק בהמלאכה, ומש"ה אין על זה שם של מלאכה, משא"כ בפ"ר הרי זה שפיר מיקרי שהוא עסוק בהמלאכה כיון שהיא מוכרחת לקרות, ואם לא ניהא ל', או לא איכפת ל', שוב אין זה נקרא שהוא עסוק במלאכה, א"כ הדין נותן שיש חומרת פסיק רישי' גם אם אינו מודע לזה, וע"ע בנוגע לדרך זה בספרי על כתובות בחלק א' אות קכ"ז.

קד) תד"ה הצד חלזון.

א. בענין היכא שהבעל חי קירב את מיתתו.

ע"י בדבריהם שכתבו ששמא אינו חייב משום נטילת נשמה על זה שהוציא את החלזון מן המים כי החלזון מפרכס ומקרב בזה את מיתתו. וצ"ע דבשבועות דף ל"ד ע"א בד"ה על פי שנים כתבו תוס' שגם היכא שהנרצח קירב את מיתתו ע"י פירכוס או שבלבלתו הרוח הרוצח חייב (ורק בשוגג הרי הוא פטור מגלות מגזירת הכתוב), וא"כ למה אינו חייב בשבת משום נטילת נשמה (והנה מזורה ורוח מסייעתו דאמרינן בב"ק דף ס' ע"א שהוא חייב לק"מ, כי שאני התם שהרוח הוא דבר

דומם, וא"כ הרי היא ככלי ביד האדם, וגם בלא"ה שאני התם שזהו הדרך הרגיל של זורה, אבל הדרך הרגיל של נטילת נשמה הוא שהאדם עושה את הכל עד גמירא).

והנה בב"ק דף י' ע"ב מייטנין שעשורה בני אדם שהכו את הנפש כולם חייבים, וריב"ב סובר שרק האחרון חייב משום שקירב את מיתתו, ומעתה לפי ריב"ב הדין נותן שהיכא שהנרצח קירב את מיתת עצמו ע"י פירכוס הרוצח יהי פטור ודלא כדברי תוס' הנ"ל בשבועות. מיהו יש לומר ששאני התם שהאחרון הכהו מכה שראוי בפני עצמה להמית משא"כ בתוס' בשבועות הפירכוס לבדו אינו יכול להמית. ועכ"פ אכתי צ"ע על דברי תוס' כאן מדבריהם בשבועות.

ותי' בני הרב אהרן ג"י דשאני שבת דילפינן ממשכן, ובמשכן היתה נטילת נשמה גמורה ולכן אינו חייב על מה שהחלזון קירב את מיתתו ע"י פירכוס. מיהו דבר זה אינו ברור, דהנה יתכן שבהמשכן פצעו את החלזון כשהי' מת ולא כשהי' עוד חי ושהפציעה הרגה אותה (ע"י בגמ' בדף ע"ה שהזכירו את שני הציוורים), וא"כ אם פצעו אותו מת הרי יוצא שגם בהמשכן הנטילת נשמה היתה ע"י שהוציאו אותו מן המים והחלזון עצמו קירב את מיתתו ע"י פירכוס, וא"כ למה לא ילפינן מזה שגם בכה"ג חייבים, ברם לק"מ מכמה טעמים, חדא, דכיון שלא ידוע אם כך הי' באמת, אי אפשר ללמוד משם לחיוב. ועוד דתוס' בדף צ"ד ע"א בשם הר"י כתבו שבהמשכן היו פוצעין אותו חי וממיתים אותו ע"ז כמו שמבואר בגמ' כאן שבדרך זה עדיף בשביל התכלת. ועוד

נטילת נשמה בלי פירכוס לכן חייבים רק על נטילת נשמה כזו.

וז"ל תוס' שם בד"ה והחי נושא את עצמו, תימה לר"י למה פטור, דאי משום שהחי מיקל עצמו, והלא אפילו במשא קל יותר חייב, ואי משום דשנים שעשאו פטורין, הא הוי זה יכול וזה אינו יכול, שאין הנישא יכול לישא עצמו בלא הנושא, והנושא יש בו כח לנושא אפילו היה מת, ואומר ר"י דממשכן גמרינן שלא היו נושאין דבר חי, שהתחשים והאילים היו הולכים ברגליהם, והחלזון מיד היו פוצעין אותו טרם ימות דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליצליל ציבעיה עכ"ל.

ברם מתוס' שם משמע שאם שפיר הי' במשכן ציור שהיו נושאים בעל חי אז באמת היינו לומדים מציור זה ולא מציור של נשא מת, וזהו דלא כהדרך שכתבנו שלומדים משחיטת האלים והתחשים ולא ממיתת החלזון. מיהו י"ל ששאני התם שגם נשיאת דבר חי היא מלאכה חשובה.

ועי' בראש יוסף כאן שכתב שכוונת תוס' כאן היא שבלי הפירכוס החלזון בכלל לא הי' מת. מיהו לא הבנתי דבריו שהרי בתוס' איתא שהפירכוס מקרב את מיתתו, הרי שרק קירב את מיתתו אבל גם בלי זה הי' מת.

וע"ע במה שכתוב בספר הערות הגרי"א אלישיב בעמוד 478 כדי ליישב את הקושיא הנ"ל שהקשינו.

דאפילו אם במשכן הרגו את החלזון ע"י יציאתו מהמים ולא ע"י פציעתו אבל בכל זאת י"ל שלומדים מלאכת נטילת נשמה ממה ששחטו את האילים ואת התחשים בשביל העורות, ולא ממיתת החלזון לפי הגירסא שגורס בדף צ"ו ע"ב הך דהואי במשכן וחיבא לי' קרי לי' אב די"ל שנטילת נשמה ע"י הוצאתו מן המים אינה מלאכה חשובה כמו שחיטת בהמה. מיהו אם הסיוס של הגירסא הנ"ל הוא הך דהואי במשכן ולא חיבא לי' קרי לה תולדה א"כ אכתי הדין נותן שיחשב תולדה, אבל אם הסיוס הוא הך דלא הואי במשכן וחיבא קרי לה תולדה א"כ יוצא שבלי חשיבות אינו אפילו תולדה.

ב. עוד בענין הנ"ל ובענין חי נושא את עצמו.

וכעין הת"י הנ"ל של בני הראה שכן איתא תוס' בדף צ"ד שם בשם הר"י, דהנה בכל התורה היכא שזה יכול וזה אינו יכול, זה שהוא יכול חייב, והקשו תוס' שלפ"ז למה הנושא את החי פטור משום שחי נושא את עצמו, הלא ציור זה הוא ציור של זה יכול וזה אינו יכול, כי מן הסתם זה שנושא את החי הי' יכול לנושא גם בלי שחיותו של החי מקילה עליו, אבל החי שנישא אינו יכול לשאת את עצמו, ות"י הר"י שאע"פ שזה ציור של זה יכול וזה אינו יכול, בכל זאת הנושא פטור על זה כי במשכן לא הי' ציור שנושא חי. וזהו כתירוצו של בני שכיון שבהמשכן היתה

שוחט

הטעם למה אין דישה אלא בגידולי קרקע אינו משום חשיבות, אלא כמו שכתב הרי"ף לענין אין עימור אלא בגידולי קרקע, דהיינו משום שכן הוא הרגילות שעושים עימור בגידולי קרקע ולא בדברים אחרים.

קו) ושמואל אמר משום נטילת נשמה.

בענין חניקה.

ע"י ברמב"ם בפ"א ה"א שכתב ששוחט או נוחר הם ציורים של האב, אבל חניקה היא רק תולדה. ונראה דהיינו משום שבחניקה אינו פוגם את גופו אלא רק מעכב אותו מלנשום.

והנה בסנהדרין דף ע"ז איתא שאם כפת את חברו ומת ברעב הרי הוא פטור משום דחשיב רק גרמא. ולכאורה גם אם סגר את חברו בחדר אטום באופן שסופו להחנק מחסרון אויר לאחר זמן הרי זה בגדר גרמא כמו היכא שהוא מעכבו מלאכול לאחר זמן.

קה) רב אמר משום צובע.
בענין אין צביעה באוכלין. ובענין אין דישה ועימור אלא בגידולי קרקע.

ע"י בהגהות רא"מ הורוביץ זצ"ל בסוף המס' שכתב שרב סובר שיש צביעה באוכלין, ואע"פ שבהמשנה בדף קל"ט מבואר שאין צביעה באוכלין, רב תנא הוא ופליג.

וע"י גם בתוס' רי"ד שדן בזה אבל דבריו תמוהין, דהקשה על רב שנימא שאין צביעה באוכלין כמו שאומרים שאין דישה אלא בגידולי קרקע (ולא התיחס כלל להמשנה בדף קל"ט), ותי' בזה"ל, ואי אמרת אמאי לא אמרינן אין צביעה באוכלין כדאמרן אין דישה אלא בגידולי קרקע, משום דגידולי קרקע חשיבי, והילכך מלאכות הנוהגת בהן אינן נוהגת בשאר מטלטלין, אבל כל המטלטלין דינן שוה ואין לחלק בין אוכלין לשאר מטלטלין, וה"נ אמרי' במעבד שיש עיבוד באוכלין עכ"ל. מיהו צ"ע על תירוצו דלכאורה

תופר - קושר

דף ע"ה ע"ב

קז) והוא שקשרן.

א. בענין הקשר שלאחר ב' התפירות.

עי' בריטב"א שכתב וז"ל, והוא שקשרם, הקשו בתוספות וליחייב נמי משום קושר, ותירצו דכיון שאין הקשירה רק להעמיד התפירה לא חשבינן ליה אלא משום תופר בלחוד, ומורי הרב ז"ל פירש דקשרן לאו דוקא אלא שהרכיבן זה על גב זה ושזרן ביד לקיים התפירה, ויש עוד לומר כגון שקשרן על מנת להתיר אחרי כן, דמשום קשירה ליכא, אבל משום תפירה איכא כיון שהיא מתקיימת עכשיו עכ"ל.

והנה לפי שני התירוצים האחרונים של הריטב"א יוצא שאין צריכים שהתפירה תהי' בר קיימא, דלכאורה גם לפי התירוצן השני אין השיזור עושה מדריגה של בר קיימא, וא"כ צ"ב במה פליגי שני התירוצים האחרונים, וכי נימא שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי.

וי"ל שהתני' השלישי סובר שצריכים שעצם התפירות מחמת עצמן יהיו תפירות ראויות להתקיים, ולא איכפת לן בזה שאינה בר קיימא בגלל כוונתו, משא"כ כששזרן בידו, עצם התפירות מחמת עצמן אינן בנות קיימא.

מיהו צ"ב למה סגי בעל מנת להתיר כדי לחייב משום תופר ולא משום קושר.

ויש לבאר את טעם הדבר על פי הדרך שנכתוב באות ק"ט שחיובו של קושר הוא על יצירת חפצא של קשר, ונאמר בזה שצריכים קשר שהוא בר קיימא, וא"כ י"ל שהיכא שבדעתו להתירו אין זה נחשב קשר של קיימא אפילו אם מחמת גופו הרי הוא שפיר ראוי להתקיים, אבל בתופר חיובו הוא על מעשה התפירה (ולא על יצירת חפץ מסוים), רק דבעינן ראוי להתקיים כדי להשלים חשיבות, וא"כ י"ל שאע"פ שבדעתו להתיר, בכל זאת חשיבות בשעתה יש כאן, משא"כ אם היא עתידה להתפרק מחמת חלישות גופה, וכמו בהציור של שזרן בידו, אין כאן חשיבות.

מיהו יתכן שכוונת התני' השני היא שלעולם ע"י שיזור שפיר יש כאן מדריגה של בר קיימא רק שאינו חייב משום קושר משום ששיזור אינו בגדר קשר, וכן מבואר מאיך שמוכא תני' זה בחידושי הר"ן כאן וז"ל, והוא שקשרן, פי' שהרכיבן זה על זה ושזרן ביד, דעכשיו מתקיימת התפירה ודלא כר' יהודה דאמר לקמן עניבה היינו קשירה עכ"ל, ומבואר שרצונו לומר ששיזור אינו בגדר קשר כמו שעניבה אינה בגדר קשר לפי החולקים על רבי יהודה. וע"ע בלשון הריטב"א בדף ק"ה ע"א דגם שם כתב תירוץ זה וז"ל, אי נמי דקשרן דהכא היינו ששזרן או שעונבן דבהכי סגי להיות קיום לשתי תפירות עכ"ל.

וההגהות מיימוניות בפ"י אות י' כתב וז"ל, ופריך בגמרא והא לא קיימא אמר

רבב"ח אר"י והוא שקשרן, מכאן פסק רא"ם (ר"א ממיץ) שאין נקרא קשר של קיימא אלא קשר על קשר מדאין חייב בכאן משום קושר וכן כתב בס"ה עכ"ל. ומשמע שכוונתו היא שקשר פעם אחת.

וע"ע באיך שהריטב"א בדף ק"ה הביא את תירוצו של הר"א ממיץ ודבריו צריכים אצלי לימוד וז"ל, הקשה הרב ר' אלעזר ממיץ ז"ל ותיפוק לי שהוא חייב מפני שעושה קשר של קיימא, ותיירץ הוא ז"ל דמהכא שמעינן שאפילו עושה קשר של קיימא אינו חייב עד שיעשה קשר על קשר, ודוקא בבא לקשור שני ראשי חוטים כי הכא דקאמר והוא שקשרם, כלומר שקשר שני ראשי החוט מכאן ומכאן כדי שתעמוד התפירה ולא תשמט, אבל הקושר קשר אחד בחבל בראשו ואינו קושר שני ראשים (כלו) אפי' קשר אחד [סגין] להתחייב עליו וכן כתב בספר המצוות, ולא [נהירא] דלעולם קשר אחד של קיימא קשר עכ"ל. והנה הרמב"ם בה"ט שם כתב וז"ל, והוא שקשר ראשי החוט מכאן ומכאן כדי שתעמיד הקשירה ולא תשמט עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא לקשר רגיל של קיימא, וצ"ל דס"ל כהתירוץ הראשון של הריטב"א כאן, או שהוא סובר שאה"נ בתופר שתי תפירות הרי הוא חייב גם משום קושר ואין בזה שום קושי, וכן צידד הריטב"א בדף ק"ה וכ"כ המאירי.

ב. בענין "יחדיו" גבי כלאים, ומלאכת מחשבת בשבת.

והנה שיטת הטור ביו"ד סי' ש' היא שכדי להחשב חיבור בכלאים צריכים שיחבר את הצמר ובפשתים ע"י ב' תכיפות

ושוב יקשור, ומשמע שכוונתו היא לקשר גמור של קיימא, וי"ל שגם לפ"ז הכא במלאכת תופר לא בעינן קשר של קיימא. ועוד י"ל דשאני בכלאים דכתיב יחדיו. מיהו הט"ז שם בסק"ג כתב איפכא כדי ליישב את שיטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם סובר שבכלאים חייבים על ב' תכיפות בלי שום קשר כלל, וקשה למה במלאכת תופר בשבת צריכים שיקשור כדאיתא בגמ' כאן וכמו שפסק הרמב"ם עצמו וכמו שהבאנו, וכתב הט"ז וז"ל, או שתכף שתי תכיפות כו'. זו דעת הרמב"ם, אף על גב דבהלכות שבת פרק י' כתב התופר שתי תפירות חייב והוא שיקשור ראשי החוטים מכאן ומכאן כדי שתעמוד התפירה ולא תשמט, צריכין לומר דשאני חיבור דכלאים דחשיב חיבור אפילו בכל דהו מדכתיב יחדיו, שלא יהיה להם צד חיבור אפי' לפי שעה, מה שאין כן בתכיפה אחת שאין שם חיבור אפילו לפי שעה וכו' עכ"ל, ויש לבאר דשאני גבי שבת שצריכים יצירת תפר א"נ מעשה תפירה כמו שנבאר להלן באריכות ובשביל זה צריכים בר קיימא, אבל בכלאים כל שנקרא שהם יחדיו הרי זה כלאים.

והנה בסוף דבריו כתב הט"ז וז"ל, דבשבת צריך שיהי' דבר קיים דמלאכת מחשבת אסרה תורה עכ"ל, ולכאורה זהו טעם אחר, וצ"ע. והאבני נזר בחלק אורח חיים סי' ר"ט כתב בשמו כדבריו השניים וז"ל האבני נזר, ויכתוב על דבר שמתקיים כו', כתב בדיו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד פטור, ובהלכות גירושין [פ"ד ה"ג] פסק הרמב"ם שאם כתב על העלין כשר. ולא דוקא בעלה של זית, והטעם צריך לומר דוקא בשבת דבעינן מלאכת

מחשבת ואם אינו מתקיים לא הוי מלאכת מחשבת, וכיוצא בזה חילק הטורי זהב [יו"ד סי' ש' סק"ג] לדעת הרמב"ם דלכלאים הוי תפירה חיבור אפילו לא קשרן ואינו מתקיים, דדוקא לענין שבת בעינן קשרן דמלאכת מחשבת בעינן עכ"ל.

קח) בענין מדבק ניירות. בענין למה צריכים ב' תפירות.

ע"י ברמב"ם בפ"י הי"א שכתב וז"ל, המדבק ניירות או עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו הרי זה תולדת תופר וחייב עכ"ל. וכתב המ"ב בסי' ש"מ סקמ"ב שהוא צריך לדבק שיעור ב' תפירות. והנה דבריו בנויים על ההנחה שהשיעור של ב' תפירות הוא שיעור של כמה שטח הוא צריך לתפור, כלומר שצריכים שטח כזה שאפשר להכניס בו את המחט שתי פעמים, דלפ"ז ה"ה שהוא צריך לדבק שטח כזה, אבל אם צריכים ב' תפירות כדי שיתקיים, א"כ בדבק גם פחות מזה מתקיים, ואינו כמו תפירה שתפירה אחת יכולה להקרע ולהתפרק בקלות, וגם אם נאמר שצריכים ב' תפירות כי התורה חייבה רק אם הוא עושה את המעשה שתי פעמים, א"כ במדבק השיעור צריך להיות כדי שתי הדבקות של משהו, שאולי זהו פחות מהשטח של שתי תפירות.

קט) בענין מלאכת קושר ומלאכת תופר.

א. בענין מה קובע אם חיבור מסוים הוא בגדר קושר או אם הוא בגדר תופר.

הנה גם קושר וגם תופר הם ענינים של

חיבור חומרים, וצריכים להגדיר מה קובע שמעשה מסוים הוא קושר ומה קובע שהוא תופר.

ובפשטות נראה שמלאכת תופר היא כשהוא יוצר תפירות, ומלאכת קושר הוא כשהוא יוצר קשר. מיהו לפ"ז למה מדבק ניירות חייב משום תופר וכמו שכתב הרמב"ם בפ"י הי"א, הלא לא יצר תפירות, ולכאורה צריכים לומר דרך אחרת, והיינו שתופר הוא כשהוא מחבר שני דברים ע"י דבר שלישי דהיינו חוט התפירה, ואילו קושר הוא כשהוא מחבר שני דברים ע"י הם עצמם, דהיינו שהוא קושרם זה לזה. וכגדר זה במלאכת תופר כתב המרכבת המשנה על הרמב"ם בפ"י הי"א וז"ל, שהוא מחבר דברים נפרדים ע"י השלישי שהוא החוט עכ"ל. מיהו לפ"ז צ"ע למה התופר חוט לתוך בגד חייב (כמבואר באור זרוע בהל' שבת סי' ס' ובמג"א בסי' י"א סקי"ג), הלא בכה"ג הרי זה יותר דומה לקושר שהרי חיבר שני דברים ע"י הם עצמם. וכן למה קושר חוט אחד על עצמו חייב משום קושר (כמבואר בריטב"א בדף ק"ה ע"א ולהלכה בחיי אדם בהל' שבת כלל כ"ו סעיף א'), הלא לא חיבר שני דברים יחד. ולפי הנ"ל הדין נותן שהטח דבק על הקיר יתחייב משום קושר. וצ"ל דרך שלישית, והיינו שתופר הוא כשהוא מחבר שני דברים יחד, ואילו מלאכת קושר היא כשהוא יוצר קשר. ולפ"ז אתי שפיר למה מדבק ניירות חייב משום תופר ולא משום קושר, וגם טח דבק על שטח יתחייב משום תופר כמו מדבק ניירות. מיהו לפ"ז אם הוא מחבר שני דברים יחד על ידי שמסבב אותם בחוט

וקושר יתחייב שתים, דהיינו משום קושר בגלל יצירת הקשר, ומשום תופר בגלל החיבור יחד.

ב. בענין היכא שיש דבר חיצוני שמקיים את הקשר.

והנה בגמ' אמרינן שאם תפר ב' תפירות הרי הוא חייב רק אם קשר את החוט כדי שהתפירות לא יתפרקו, וצ"ע דחזינן מזה שאפילו אם התפירות מחמת עצמן אינן ראויות להתקיים, רק שהתופר גרם להן להתקיים מחמת דבר חיצוני, דהיינו הקשר, הרי הוא חייב, וא"כ למה לא נאמר כן גם בקשר שאינה של קיימא, דהיינו שאם הניח דבר כבד על הקשר באופן שלא יתפרק שגם בכה"ג יהי חייב.

ועי' ברמ"א בסי' שי"ז סעיף ה' שהתיר לעשות עניבה על גבי קשר, והנה הא דאין חייבין על קשר אחד, אלא רק על קשר על גבי קשר, הרי זה כי קשר אחד לחוד אינו בר קיימא, והא דאין חייבים על עניבה הרי זה כי עניבה בכלל אינה בגדר קשר, ואע"פ שלכאורה עניבה על גבי קשר שפיר מקיימת את הקשר אבל בכל זאת סובר הרמ"א שאין על זה חיוב, ולכאורה היינו משום שצריכים שהקשר עצמו יהי בר קיימא וכהנ"ל, וא"כ צ"ע כמו שהערנו מ"ש קושר מתופר לענין זה. ועי' במ"ב על הרמ"א הנ"ל מה שהביא שחילקו בזה האחרונים.

מיהו לפי הנ"ל הדבר מובן, כי בקושר חיובו הוא על יצירת קשר, ובזה נקטינן שצריכים סוג קשר שהוא בר קיימא, וא"כ לא יעזור אם יגרום ע"י דבר חיצוני שהקשר יתקיים, כי בכל זאת אין זה בגדר

סוג הקשר שחייבים עליו, ולעולם גם בתפירה אם חיובו הי' בגלל שיצר תפירות י"ל שהיכא שאינן התפירות בנות קיימא, לא הי' מועיל מה שהוא קושר, רק דכיון שחיובו הוא על מעשה התפירה הרי מה שתפר שתי תפירות הרי זה שפיר בגדר מעשה תפירה גם בלי שיקשור, רק שאינו חייב בלי שיקשור כי צריכים מעשה תפירה חשובה (דוגמת מה שכתבו תוס' לעיל בתחילת ע"א שצריכים קריעה על מנת לתפור שתי תפירות ולא מספיק בעל מנת לתפור תפירה אחת כי צריכים קריעה חשובה), וא"כ כדי להשלים את החשיבות מספיק גם אם התפירה תתקיים מחמת דבר חיצוני.

ג. עוד בענין מהו החילוק בין קושר לתופר.

וראיתי בערוך השולחן באו"ח סי' שי"ז סעיף י"ף שכתב וז"ל, ואם תשאל דא"כ קושר ותופר אחת הם דהא גם קושר מחבר הדברים זה לזה, דאינו כן, דחיבור דקשר ראוי להתירו ולהשיבו לקדמותו, משא"כ בתופר ומדבק שכשירצה להשיבם לקדמותם בהכרח לקלקלם ולקרוע זה מזה מה שאינו כן בקושר עכ"ל.

וכעין זה כתב בשו"ת אגרות משה בחלק אורח חיים חלק ב' סי' פ"ד, והיינו שבתפירה הדרך איך לפרק את התפירה הוא ע"י קריעה, דהיינו קריעת החוט, והיינו או משום שאי אפשר בדרך אחרת, ואפילו כששפיר אפשר, אבל בכל זאת רוב פעמים אי אפשר בלא קריעת החוט, ועוד שכן הוא הדרך, כי קשה מאד להוציא את

החוט בלי לקורעו, ועוד דגם אם יעשה כן הרי זה נקרא שקרע את הבגד, ולכן ע"י תפירה הרי זה נחשב שנעשו אחד ממש, וזהו מלאכת תופר, דהיינו שעשה אותם אחד ממש, משא"כ בקשר הדרך לפרקו הוא ע"י להתיר את הקשר ולא ע"י קריעה וז"ל, והנה משמע לע"ד עוד טעם, דהנה הרמב"ם כתב בפ"י ה"ח הפותל חבלים מן ההוצין ומן החלף או מחוטי צמר או מחוטי פשתן או חוטי שער וכיוצא בהן ה"ז תולדת קושר וחייב, והמפריד את הפתיל ה"ז תולדת מתיר וחייב, ולכאורה מ"ט לא הוי נמי תולדת תופר דהא נתחברו בחיבור המתקיים יותר מג' תפירות, וגם הוא חיבור שנעשה מכל החוטין פתיל אחד שאף לסברתי הוא שייך לחיבור דתפירה כמו מדבק ניירות בדבק שהוא תולדה דתפירה (ולא מצינו מי שיאמר שהוא גם תולדת תופר, ואדרבה מצינו שהתפא"י בכלכלת שבת אות כ"ג רצה לומר שג' תפירות בלי קשר חייב נמי משום קושר כמו פותל, אבל גם זה משמע מהראשונים שאינו כדבריו), ולכן צריך לומר עוד יותר דמלאכת תופר הוא רק מה שעשה דבר אחד כל כך, דכשהוא רוצה לחלקם הוא צריך למלאכת קריעה, ואף שאפשר לפעמים לחלקם בהוצאת החוט, אבל גם זה נחשב ונקרא בפי כל קורע את הבגד כמו בקריעה ממש, וכן הוא במדבק ניירות ועורות, שהפרדתן הוא קורע, ואולי הוא משום שברוב פעמים א"א בלא קריעה, וגם שהדרך לעשות ע"י קריעה משום שע"י הוצאת החוטים והפרדת הדבק הוא מלאכה הקשה מקריעה כידוע, אבל כשרוצה להפריד החבל והפתיל שיהיו חוטין

כמתחלה (בהציור שהביא מהרמב"ם בפ"י ה"ח), עושין זה דוקא בהפרדה אף שהוא מלאכה קשה משום שבקריעה א"א לעשותן לחוטין נמצא שלא נעשו אחד ממש, שהרי כשרוצין מפרידין אותן, לכן אין שייך זה לתופר. אבל לקשירה הוא דומה ממש, שגם קושר אף באופן שעושה שיהיו דבר אחד, כשרוצה לחלקם, הדרך לעשות בהתרת הקשר, וכהא שעשו צדי חלוון ברשותו שלהן. ובזה ניחא גם מה שתפירה אינו חייב משום קושר כדמשמע מכל הראשונים דהקשו רק שתי תפירות שצריך לקשר למה אינו חייב גם משום קושר אבל לא הקשו על תופר ג' תפירות שיתחייב גם משום קושר, משום דמלאכת חיבור דקושר הוא דוקא בחיבור שני דברים זל"ז ואף כשנעשה הקשר באופן שיהיו דבר אחד כגון שצריך להאריך החוט הוא עכ"פ שלא יהיה כ"כ כאחד דכשירצה לחלקם יעשה בהתרה ולא בקריעה, ולכן תופר שחיבורו הוא להיות אחד ממש שהחילוק יהיה בקריעה אינו שייך למלאכת קושר. והתפא"י שרצה לומר דגם תופר ג' תפירות הוא חייב גם משום קושר ופותרל, ומודה שאינו חייב בקושר גם משום תופר, הוא משום דסובר דכיון דקושר חייב על חיבור שאינו עושה כאחד ממש כ"ש שחייב משם קושר על חיבור שעושה כאחד ממש אבל תופר שהוא על חיבור שעושה כאחד ממש אין לחייבו על חיבור שאינו עושה כאחד ממש, אבל סברתו אינה מוכרחת דשני עניני חיבור הם, ואין שייך כ"ש בזה כסברת הראשונים עכ"ל.

וע"ע בענין אם התופר ג' תפירות צריך לקשור לעיל באות צ"ח סק"ג.

מכה בפטיש

להחליקו ולהכשירו להמלאכה הבאה, אבל אינו חייב על זה שהוא עושה כן באמצע המלאכה, אולי בגלל שאין זה נקרא תיקון קבוע כיון שמיד יצטרך עוד פעם לעשות כן.

ועכ"פ הרמב"ן כאן לא הביין את כוונת רש"י כהביאור שכתבנו בדבריו וז"ל, מכה בפטיש, פירש"י ז"ל הוי גמר מלאכה שכן האומן מכה על הסדין בשעת גמר מלאכה, ואיני יודע טעם לזה, שאין זו גמר מלאכה אלא אימון ידיו של אומן הוא, וכה"ג לאו מלאכה היא כדאיתא בהדיא בריש פרק הבונה (דף ק"ג ע"א), אלא מכה בפטיש היינו שהאומן מכה בפטיש על הכלי להשוות עקמימותו וכן על האבן שבבנין להשוותה לחברותי' והיינו גמר מלאכה, כך פיר"ח ז"ל עכ"ל, הרי שהבין שרש"י מתכוין לומר שהוא חייב על עצם ההכאה בפטיש, ועל זה הקשה שאין בזה גמר מלאכה אלא אימון ידיו, ולא הביא את מה שכתב רש"י להחליקו.

וכהבנת הרמב"ן בדעת רש"י סובר ההגהות מרדכי על פרק הבונה בדעת רב שם, והיינו שבמכה בפטיש החיוב הוא על מה שהוא מכה בהפטיש אחרי גמר המלאכה, ולא שהוא גומר את המלאכה ע"י מכה זו, דהנה בדף ק"ב ע"ב סובר רב שהמעיל שופתא בקופינא דמרא חייב משום בונה, פי' שיש חור בהברזל אשר מכניסים את הידית לתוך החור ההוא, והוא הכניס לתוך החור יתד קטן כדי שהידית

קי) בענין מה היא הכוונה במכה בפטיש.

ע' ברש"י לעיל בדף ע"ג בסוף ע"א שכתב וז"ל, הוא גמר כל מלאכה, שכן אומן מכה בקורנס על הסדין להחליקו בגמר מלאכה, ומתניתין נמי לא מיחייב לי' אלא בגמר מלאכה עכ"ל. והנה לכאורה נראה שכוונת התנא היא לחייב על זה שהוא גומר את עשיית הכלי, ומה שהוא מכה על הסדין הרי זה מראה שהוא גמר את מלאכת הכלי, ונקט התנא מכה בפטיש בתור מליצה כדי לתאר את גמר עשיית הכלי. ולכאורה כן היא גם כוונת רש"י רק שהוסיף למה האומן מכה בקורנס על הסדין.

אבל לא נראה שכוונתו לפרש שהוא חייב על גוף הכאת הפטיש בגלל שהוא מחליקו ומתקנו להמלאכה הבאה.

מיהו צ"ע למה באמת אינו חייב על זה, דהנה בריש הבונה תנן שהמכה בפטיש חייב, וכן שהמכה במעצד חייב, ופירש"י שמעצד הוא קורנס גדול ומשתמשים בו בבנין ברזל. ואמר רשב"ג אף המכה בקורנס על הסדין בשעת מלאכה חייב מפני שהוא כמתקן מלאכה, פי' דרשב"ג סובר שגם על זה שהוא עושה כן באמצע המלאכה הרי הוא חייב כי הוא מחליקו ומכשיר אותו להמכה הבאה, וי"ל שגם ת"ק סובר שהוא חייב בשביל החלקת המעצד רק שת"ק סובר שחייב רק על זה שהוא עושה כן בסוף המלאכה כדי

תהי' תקועה בחוזק בתוך החור ולא תצא, והקשה המרדכי דהא אין בנין בכלים, ותי' בשם הרא"ם שבאמת אין כוונת רב לומר שהוא חייב משום בונה אלא שאינו חייב משום מכה בפטיש כמו שסובר שמואל שם וז"ל, ופי' רא"ם רב אמר משום בונה, פירוש, מרא זו מחוסרת [בנין] בחסרון שופתא, הלכך אין בו משום מכה בפטיש, שאינו נקרא מכה בפטיש אלא בדבר שאינו מחוסר [בנין], שהכאת הפטיש הוא לאחר גמר בנין (כלומר ולא כשהכאה עצמה היא גמר הבנין, וכבר תמה הרמב"ן על זה), ולא אמר רב משום בונה לומר שהוא חייב משום בונה דהא אין בנין בכלים, אלא להסירו מטעם מכה בפטיש, שלעולם בחסרות בנין לא תהא מלאכת מכה בפטיש עכ"ל.

והנה לעיל באות ע"ג סק"ד הבאנו את דברי השפת אמת שכתב לחדש שאם אפשר לחייבו על המעשה משום מלאכה פרטית אינו חייב גם משום מכה בפטיש, ושלכן רב מחייב משום בונה ולא משום מכה בפטיש (אלא שמהלח"מ הביא שכתב שרב מחייב גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש), ואילו הרא"ם סובר עוד יותר מזה, והיינו שאפילו אם אינו חייב משום מלאכה פרטית וכגון כאן שגם לפי רב אינו חייב משום בונה, אבל בכל זאת אם יש בזה קידמת יצירת הכלי, אינו חייב משום מכה בפטיש.

ולפי הרא"ם יוצא שרב פוטר לגמרי את המעייל שופיתא לקופינא, ואינו מחייב לא משום בונה ולא משום מכה בפטיש, וקשה ממה שרב בדף מ"ז ע"א מחייב את

המחזיר מיטה של טרסיים משום מכה בפטיש.

והנה תוס' בדף ק"ב פירשו מכה בפטיש כהרמב"ן עצמו, דהיינו שפירושו הוא שהוא מכה על הכלי את המכה האחרונה של עשייתו בפטיש או במעצד, והא דלא פירשו שהוא מכה כדי להחליק את הפטיש י"ל דהיינו משום שהם סוברים שזהו דברי רשב"ג, כי אינם גורסים בדבריו "בשעת מלאכה", אלא שרשב"ג איירי בגמר המלאכה ומש"ה אי אפשר לפרש שזהו כוונת הסתם משנה של מכה בפטיש, כן מבואר בחי' חת"ס כאן.

והנה בדף ק"ב ע"ב בד"ה המכה בפטיש פירש"י פירוש אחר במה היא כוונת התנא בהשם מלאכה של מכה בפטיש וז"ל, גם הוא באבות מלאכות, והוא בלעז פי"ק, שמפוצץ בו את האבן מן הסלע, לאחר שחוצב את האבן סביב ומבדיל מן ההר קצת, הוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת, וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה תולדת מכה בפטיש הוא עכ"ל, הרי ששם פירוש שהכוונה במכה בפטיש היא להיכא שההכאה היא היא הגמר מלאכה של האבן.

וכבר הבאנו את דברי תוס' שם וז"ל, ואין נראה לר"י (פירושו של רש"י שם), דבמשכן לא הוה בנין אבנים, ולא שביק הכא גמר מלאכה דכלים דהוה במשכן ונקט מכה בפטיש דאבן דלא הוה במשכן, אלא נראה לר"י דהאי מכה בפטיש היינו מכה אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה עכ"ל.

והנה דברי רש"י בדף ק"ב סותרים את פירושו בדף ע"ג שהרי פירש שני פירושים שונים. ועי' התירו"ט על המשנה שם שעמד על זה, וכתב שרש"י בדף ק"ב פי' מה שפי' משום שהתם קאי על הבונה והמסתת, דהיינו בנין של אבנים, ולכן פירש"י שהכוונה במה שנזכר שם מכה בפטיש היא למכה גדולה אחרונה על האבן, אבל בדף ע"ג פי' שהכוונה במכה בפטיש היא למה שהי' בהמשכן ולכן פי' שכוונת התנא היא למה שהיו מכים על הסדן בגמר המלאכה. והעיר החת"ס בדף ק"ב שאכתי קשה למה בדף ע"ג נקט התנא מכה בפטיש הלא ביותר הי' צריך לנקוט מכה במעצד שהוא הכלי שעושים בו כלים. ועכ"פ צ"ע למה לא פי' רש"י כהר"י שנראה שהוא פירוש יותר פשוט במכה בפטיש.

והחת"ס בדף ק"ב כתב ליישב דברי רש"י שם וז"ל, נלע"ד רש"י לטעמי' דס"ל לעיל ע"ד ע"ב ובתוס' ד"ה חביתא וכו' דאפי' בנין גמור לא שייך בכלי וא"כ הבונה דמתני' דמ' מלאכות היינו בונה בנין אבנים, וא"כ סידורא דבנין נקיט ואזיל,

וקחשיב מכה בפטיש את הסלע אף על גב דבמשכן לא הוה אלא מכה במעצד, וכמו דנקיט האופה אף על גב דבמשכן לא הוה אפי' אלא בישול, מ"מ סידורא דפת נקיט, וה"נ סידורא דבנין נקיט. אבל תוס' לטעמי' דס"ל לעיל ובשמעתין ד"ה האי מאן וכו' דבנין גמור שייך גם בכלים א"כ הבונה דאבות מלאכות שייך נמי בכלים, והמ"ל מכה במעצד, וא"כ לשיטתם יפה הקשו עכ"ל.

עוד צ"ע על דברי רש"י בדף ק"ב שסיים "וכל הגומר בשבת מלאכה תולדת מכה בפטיש הוא", דלמה הוי רק תולדה הלא בהמשכן היו כל מיני גמר מלאכות, וא"כ למה רק מכה בפטיש על האבן להפילו מן ההר הוא האב. ועי' גם ברמב"ם בפ"י הט"ז שכתב וז"ל, המכה בפטיש הכאה אחת חייב, וכל העושה דבר שהוא גמר מלאכה הרי זה תולדת מכה בפטיש עכ"ל.

ולעיל בדף ע"ה ע"ב איתא שרבה ורבי זירא דאמרי תרוייהו כל מידי דאית בי' גמר מלאכה חייב משום מכה בפטיש, ולא אמרו דהוי תולדה דמכה בפטיש.

בונה

קיא) בנין בכלים.

א. המקורות בגמ'.

הנה יש כמה סתירות בגמ' בענין אם יש בנין בכלים או לא, ויש כמה דרכים בהראשונים איך ליישב את הסתירות, ובתחילה ארשום את המקומות בגמ' ואז אביא את דברי הראשונים בזה עם כמה הערות:

א', ב"דף כ"ט ע"א סובר רב שמסיקין ב"י"ט בכלים, והיינו משום שאין בנין וסתירה בכלים.

ב' ב"דף מ"ז ע"א איתא שרב ושמואל אמרי תרוייהו שהמחזיר מיטה של טרסיים (שהוא של חוליות) חייב חטאת, ופירש"י שכוונתם היא משום מכה בפטיש ולא משום בונה משום שאין בנין בכלים.

ג', ב"דף ע"ה ע"ב כאן אמר רבי יהושע בן לוי שהמסתת אבן בשבת חייב משום מכה בפטיש, ורבי שמעון בן לקיש סובר שהצר צורה בכלי, והמנפח כלי זכוכית בשבת, חייב משום מכה בפטיש.

ד', ב"דף צ"ה ע"א איתא שהמגבן חלב ועושה ממנו גבינה חייב משום בונה.

ה', ב"דף ק"ב ע"ב פליגי רב ושמואל במסתת אבן, ובעושה נקב (לאויר) בלול של תרנגולין, ובמעיל שופיתא בקופינא (מכניס יתר קטן בהחור שבהידית כדי להחזיק שם את הברזל מהודק בתוך הידית), דרב מחייב משום בונה ושמואל מחייב משום מכה בפטיש.

ו', בביצה דף כ"א ע"ב סוברים בית הלל שאין בנין בכלים.

ב. המחלוקת בין רש"י ותוס'.

והנה רש"י לעיל ב"דף ע"ד ע"ב ב"ד"ה ואי חייטי' לפומי' כתב וז"ל, ומשום בונה ליכא לחיובי, לא בחבית ולא בתנור ולא בכוורת, דאין בנין בכלים עכ"ל. ותוס' ב"ד"ה חביתא וכו' השיגו עליו וז"ל, ואין נראה, דדוקא במחזיר מנורה של חוליות אמרינן (בביצה דף כ"א ע"ב) דאין בנין בכלים, אבל כשעשה לגמרי כל הכלי, מחייב משום בונה (והרמב"ן בריש הבונה ב"דף ק"ב ע"ב כתב שה"ה שיש בנין בכלים היכא שצריכים מומחה כדי להחזירו כי ככה"ג הרי זה נחשב שהכלי הראשון התבטל ועכשיו הוא כלי חדש) דאמרינן בריש הבונה האי מאן דעייל שופתא בקופינא חייב משום בונה, וצ"ע דלא ליקשי ממנפח כלי זכוכית בסוף פירקין עכ"ל. והנה הא דלא הוכיחו מהציוור של לול של תרנגולין בריש הבונה שם י"ל דלא חשיב כלי אלא בנין של קרקע, אבל צ"ע למה לא הקשו ממסתת אבן דרב מחייב משום בונה, וכי אפשר לומר דכיון שסופו להשתמש בהאבן לבנין קרקע יש לזה דין של בנין קרקע ולא כלי.

ג. המחלוקת בין רב ושמואל ב"דף

ק"ב.

ובאמת יש לעיין בראיית תוס' מדף ק"ב, דהא נהי שרב שם מחייב מאן דעייל

שופתא משום בונה, אבל שמואל אמר משום מכה בפטיש ולא משום בונה. וצ"ל שראייתם היא משום שההלכה היא כרב באיסורא.

א"נ דס"ל כהרשב"א שם שבאמת גם שמואל סובר שיש בנין בכלים כשעושה בנין ממש, אבל התם אינו חייב משום בונה כי הוא עושה רק "דבר מועט". מיהו צ"ע דהא גם הבונה כל שהוא חייב. ואולי י"ל שבמשכן הרי היתה בני' גדולה במחובר לקרקע, דהיינו המשכן עצמו, וכן בנין דבר מועט בקרקע, דהיינו חפירת גומא, וגם הי' בנין גדול בכלים, כגון השולחן והמנורה, וא"כ י"ל שהרשב"א מפרש שמואל סובר שאפשר ללמוד משם בנין גדול בכלים, וכן בנין דבר מועט בקרקע או במחובר לקרקע שהוא כקרקע, אבל אי אפשר ללמוד שם בנין דבר מועט בכלים. ונקטנו בזה שאפילו אם סוברים שאי אפשר ללמוד ממלאכות שהוצרכו בשביל הקרבנות וכמו שהבאנו לעיל באות ע"א, אבל שפיר אפשר ללמוד מהכלים ולא רק מהמשכן עצמו.

ועכ"פ בדעת רש"י י"ל שהוא נוקט שלפי שמואל אין שום בנין בכלים, ושפוסקים כשמואל כי חזינן שגם ריב"ל ורשב"ל כאן במסתת את האבן ומנפח כלי זכוכית סוברים כוותי' שאין בנין בכלים אלא מכה בפטיש.

ד. מנפח כלי זכוכית.

ובאמת קשה מה קשה להו' לתוס' מדברי רבי שמעון בן לקיש במנפח כלי זכוכית, הלא מכיון שהם נוקטים כרב ולא כשמואל א"כ י"ל בפשיטות שרב יסבור

שגם מנפח כלי זכוכית חייב משום בונה. מיהו לפי מה שכתבנו שי"ל שתוס' סוברים כהרשב"א שלעולם גם שמואל סובר שיש בנין בכלים (רק דשאני בדף ק"ב דהוי דבר מועט) א"כ יוצא שכמו שלא רצו לומר ששמואל חולק על רב וסובר שאין בנין בכלים הה"נ שאינם רוצים לומר שרשב"ל חולק על רב כל עוד שלא אמרה הגמ' שפליגי בזה האמוראים.

ה. צר צורה בכלי.

והנה הא שהקשו תוס' רק ממנפח כלי זכוכית ולא מהציור הראשון שהזכיר רשב"ל דהיינו צר צורה בכלי י"ל דהיינו משום דס"ל דכיון שדבר זה הוא רק לנוי, ואינו מגדיל או משפר את השימוש בהכלי, לא חשיב בגדר בונה. מיהו רש"י בריש הבונה כתב בפירוש אחד שכוונת המשנה שם ב"מסתת" שחייב משום בונה היא לעשיית חריצים בתוך האבן. ולכאורה דבר זה הוא רק לנוי.

ו. מגבן.

ועי' עוד בדף צ"ה ע"א דאיתא שהמגבן חלב ועשה ממנו גבינה חייב משום בונה. וצ"ע למה לא הוכיחו תוס' משם שיש בנין בכלים.

ז. עוד בשיטת רש"י שאין בנין בכלים.

ובדף מ"ז ע"א איתא שרב ושמואל אמרי תרוייהו שהמחזיר מיטה של טרסיים (שהוא של חוליות) חייב חטאת (ועי' בתוס' בדף מ"ו ע"א בד"ה דחוליות וכו') בענין מה שמבואר בביצה דף כ"א ע"ב שמותר, דכתבו שהתם בביצה איירי שגם

לכאורה אינו מובן דהא התם אין הסתירה על מנת לבנות וא"כ שפיר אינו חייב. מיהו אולי כוונתו היא שבכל זאת הדין נותן שיהי' פטור אבל אסור, ואילו התם אמרינן שמותר לגמרי, וא"כ בע"כ צ"ל דהיינו משום שבכלל אין בנין וסתירה בכלים.

גם י"ל שהטעם למה צריכים על מנת לבנות הרי זה כדי שהסתירה תיחשב תיקון ולא קלקול (וכמו בקורע על לתפור לעיל באות כ"ד), ומש"ה התם שהסתירה היא עצמה בגדר תיקון, כי הוא רוצה להסיק, לא בעינן על מנת לבנות (והרי זה כמו קורע על מתו או בחמתו לעיל בהאות הנ"ל)

ט. עוד בפירושו של הרא"ם.

ועכ"פ מרש"י בדף ק"ב ע"ב מבואר דלא כהרא"ם, אלא שבאמת רב מחייב את המעייל זופיתא לקופינא משום בונה, דהנה בגמ' שם עשו צריכותא למה הוצרכו רב ושמואל לחלוק בשלשת הציורים, ואמרינן שאי אשמועינן רק את המחלוקת במעייל שופתא בקופינא הו"א שרק שם קאמר שמואל אבל בהשנים הראשונים הרי הוא מודה לרב משום שהם יותר דומים לבונה רגיל, וכתב רש"י וז"ל, בהא קאמר שמואל דאי אתרו ב"י משום בונה לא מחייב דלאו בנין הוא עכ"ל, הרי שלפי רב אי אתרו ב"י משום בונה מחייב.

ובאמת לפי הרא"ם אין מובן הצריכותא שם, דאמרינן שם ואי אשמועינן בהא (בלול של תרנגולין) בהא קאמר רב משום דדמי לבנין דעבדי' לאוירא, אבל שופתא בקופינא דמרא דאין דרך בנין בכך אימא

בחיבורה הרי החוליות רפים א"נ שאירי שגם בפירוקם הרי הם עוד מחוברים), ופירש"י שכוונת רב ושמואל היא משום מכה בפטיש ולא משום בונה משום שאין בנין בכלים. וצ"ע דהניחא לשמואל בדף ק"ב ע"ב אבל רב שם סובר שיש בנין בכלים.

ועי' בהגהות מרדכי על פרק הבונה שכתב וז"ל, עייל שופתא בקופינא דמרא רב אמר חייב משום בונה, פר"ח קי"ל יש בנין בכלים כרב, ובירושלמי גרס התם ר' ירמיה בשם רב המרכיב מטה של גילא חייב משום בונה, וקי"ל הלכתא כוותיה דרב, וכן בסוף כירה [לעיל דף מ"ז ע"ב] גבי מטה גללניתא בנין מן הצד הוא, משמע דיש בו משום בנין, וקשה דהא רב גופיה סבר פרק במה מדליקין [לעיל דף כ"ט ע"א] אין סתירה בכלים, דקאמר מסיקין בכלים, ואין לך סתירה גדולה מזו, וה"ה דאין בנין בכלים, ופי' רא"ם רב אמר משום בונה, פירוש, מרא זו מחוסרת [בנין] בחסרון שופתא, הלכך אין בו משום מכה בפטיש, שאינו נקרא מכה בפטיש אלא בדבר שאינו מחוסר [בנין], שהכאת הפטיש הוא לאחר גמר בנין, ולא אמר רב משום בונה לומר שהוא חייב משום בונה דהא אין בנין בכלים, אלא להסירו מטעם מכה בפטיש, שלעולם בחסרות בנין לא תהא מלאכת מכה בפטיש עכ"ל (וכבר דננו על דברי הרא"ם במכה בפטיש לעיל באות ק"י).

ח. בענין מסיקים בכלים ביו"ט.

והנה מה שהקשה מהא שמסיקין כלים ביו"ט דחזינן מזה שיש בנין וסתירה בכלים

מודה לי' לשמואל, ואילו לפי הרא"ם מה לי בזה שאין דרך בנין בכך, הלא באמת רב אינו מחייב משום בונה, אלא הרי הוא רק פוטר ממכה בפטיש כיון שיש במעשיו תועלת עצמית.

והרשב"א בתחילת הבונה שם הביא מרב האי גאון שרב סובר שיש חיוב בנין בכלים.

דף ק"ב ע"ב

ק"ב) בענין מצדד את האבן.
א. דברי הרמב"ם על השורה העליונה.

ע"י בדף ק"ב ע"ב דתניא אחד נותן את האבן, ואחד נותן את הטיט, הנותן את הטיט חייב, רבי יוסי אומר ואפילו העלה והניח על גבי דימוס של אבנים חייב, ומסקינן בגמ' אלא תלתא בנייני הוו, תתא, מציעא, ועילא, תתא בעי צדודי ועפרא, מציעא בעי נמי טינא, עילאי בהנחה בעלמא, ופירשו רש"י ותוס' שאין כאן מחלוקת בין רבנן ורבי יוסי, אלא רבנן איירי במציעא ורבי יוסי איירי בעילאי.

מיהו הרמב"ן כאן כתב שרבנן סוברים שהעליונה צריכה צדודי ועפרא, ומאי דאמרינן שעילאי בהנחה בעלמא הרי זה רק לפי רבי יוסי, וצ"ע למה לא פי' שרבנן סוברים שהעליונה צריכה טיט, דכך משמע יותר מהברייתא שהרי לא נזכר בה כלל צדודי ועפרא.

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' שבת הי"ב כתב שהשורה העליונה אינה צריכה טיט על גבה, ומשמע שלמטה מהאבן, בינה

לבין האמצעית, שפיר צריכים טיט, ודלא כרש"י דמשמע מדבריו שהעליונה אינה צריכה טיט גם תחתיה. וכתב המ"מ שם שהרמב"ם סובר כרש"י ותוס' שאין כאן מחלוקת בין רבי יוסי ורבנן אלא רבי יוסי איירי בהעילאי ורבנן בהמציעא.

ולפ"ז יוצא שהרמב"ם סובר שההבדל בין השורה העליונה והאמצעיות הוא באם צריכים טיט על גבי השורה, כי הוא סובר שגם טיט למעלה מהאבן מסייע לבניית האבן, והשורה העליונה אינה צריכה דבר זה, אלא רק טיט למטה ממנה. מיהו לכאורה קשה על דבריו כי לפי דבריו אין זה נכון שלהעליונה סגי בהנחה בעלמא, דהא היא צריכה טיט למטה ממנה.

מיהו לק"מ כי אדרבה לפי שיטתו הרי זה מובן שפיר, כי כיון שהטיט שלמטה מהעליונה הוא גם לצורך האבן שלמטה ממנה, וכהנ"ל שהוא סובר שגם טיט שלמעלה מהאבן מסייעת לבנין אותה אבן, א"כ יוצא שכשהוא מניח את האבן העליונה על אותו טיט, שפיר יש להגדיר דבר זה כהנחה בעלמא, כי לא עשה שום דבר חדש בשביל האבן העליונה, כי הטיט ההוא בלא"ה צריכים בשביל התחתונה, אבל רש"י סובר שאין האבן צריכה טיט למעלה ממנה, וממילא אם הי' מניח טיט תחת העליונה הרי זה משמש רק את העליונה, וא"כ אין זה הנחה בעלמא, ומש"ה מוכרח הוא לסבור שאינו מניח אפילו למטה להעליונה.

והנה כל הנ"ל הוא לפי הבנת המ"מ בדבריו על דברי הרמב"ם, מיהו לכאורה י"ל שהרמב"ם סובר ששפיר יש מחלוקת ושבנן סוברים שגם בהעילאי צריכה טיט,

דהיינו טיט למטה ממנה, אבל לא למעלה ממנה כי אין צורך לטיט למעלה מהאבן, ורבי יוסי סובר שאינה צריכה טיט, אלא סגי בהנחה בעלמא, והרי הוא פוסק כחכמים, וזהו כהדרך שרציתי שיאמר הרמב"ן.

ב. דברי הרמב"ם על השורה התחתונה.

הנה בהי"ח שם כתב הרמב"ם שהמצדד את האבן התחתונה חייב משום מכה בפטיש, וזהו דלא כתוס' בד"ה הכי וכו' שכתבו וז"ל, הכי גרסינן המצדד את האבן חייב, ולא גרסינן משום מכה בפטיש, דמסקנא מוקי לה בתתאה דלא שייך שם מכה בפטיש, ועוד דאכתי קאי בבונה עכ"ל. ומה שכתבו שלא שייך שם מכה בפטיש הרי זה כי התתאה אינה משמשת

כדבר בפני עצמה אלא הרי היא חלק מהכותל שהוא בונה. מיהו בדעת הרמב"ם צ"ל שהוא מסתכל על התתאה, לפני שבנה עליו את יתר הכותל, כעל דבר בפני עצמו, דהיינו היסוד, ואע"פ שכששוב בנה את הכותל הרי גם התתאה נחשבת חלק מהכותל, אבל כל עוד שלא בנה, הרי היא דבר שלם בפני עצמו, וס"ל שזה דומה למה ששמואל סובר שהמסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש אע"פ שהוא עתיד לבנותו בתוך הכותל, דבכל זאת כל עוד שלא בנהו הרי היא נחשבת חפץ שלם בזכות עצמו.

ולפי הרמב"ם אתי שפיר למה לא נזכרת השורה התחתונה, דהיינו ה"תתא", בתוך הברייתא, והיינו משום שהברייתא איירי בבונה ולא במכה בפטיש.

כותב

דף ק"ג ע"א

ק"ג) בענין הכותב שם משמעון, ובענין הכותב שתי אותיות זהות.

א. שיטת רש"י שחייב על כתיבת אא.

הנה בהמשנה תנן שרבי יהודה סובר שאם נתכוין לכתוב שמעון הרי הוא חייב אפילו אם כתב רק שם אע"פ שלא גמר לכתוב מה שנתכוין לכתוב, דסגי בזה שגם מה שכתב הוא מלה בזכות עצמה. ובהבחינתא בע"ב תניא שכך אומר ת"ק, ושרבי יהודה אומר בשם רבו רבן גמליאל דה"ה שחייב אם כתב שתי ואתיות זהות אם הן מלה כגון שש תת וכדומה, וברש"י מבואר שגם רבו גמליאל איירי בכגון שנתכוין לכתוב ששבצר וכתב רק שש, ויש בזה רבותא כי הציור של שש מששבצר איירי בכותב אותה אות פעמים, וכתב רש"י שכל שכך שהוא חייב אם בתחילה נתכוין לכתוב רק את המלה שש. ושוב ס"ד דהש"ס שרבי שמעון בהבחינתא שם סובר שגם אם נתכוין לכתוב אאזרך וכתב רק אא הרי הוא חייב אע"פ שהן אותיות כפולות ואינן מלה בזכות עצמן, ודחה הש"ס דבר זה וביארה בדרך אחרת את דברי רבי שמעון.

והנה בהמשנה תנן שחייבים על כתיבת ב' אותיות אפילו משם אחד, ופירש"י שהכוונה היא להכותב אא. והקשה רעק"א

בתוס' רעק"א במשניות בזה"ל, מתני' בין משם אחד, פרש"י וכ"פ הרע"ב שתיהן אלפין, ותמהני מנ"ל לרש"י והרע"ב לפרש כן, הא מדברי הסוגיא נראה שני שמות דהיינו שם גד וכדומה, ושם א' היינו שש גג כיון שהוא תיבה, אבל אא דאינו תיבה כלל אינו חייב, וכדס"ל לר' יהודה בבבביתא, אלא דהש"ס בעי לומר דר"ש מחייב אף באא דאאזרך ודחי לה, וא"כ למסקנא לא מצינו מאן דמחייב באא, וכן פסק הרמב"ם פי"א הלכה י"ג הכותב אות כפולה פעמיים והוא שם אחד כמו דד, תת, חייב, משמע להדיא דדוקא כה"ג, אבל אא פטור וכמ"ש הה"מ שם. וצריך לדחוק דס"ל לרש"י והרע"ב דמדקתני סתמא במתני' בין משם אחד משמע דכל אותיות כפולים חייב אפי' אא, ודוקא ר' יהודה דקאמר בבביתא אפילו לא כתב אלא ב' אותיות והן משם א' חייב כגון תת וכו', הרי דפירש בהדיא כגון תת וכו' וממעט אא, אבל מתני' סתמא קתני ומשמע בכל ענין חייב עכ"ל. הרי שרעק"א מסיק שרש"י סובר שהמשנה והבחינתא חולקים.

מיהו לא הבנתי קושייתו כי נהי שמבואר בגמ' שאינו חייב על אא אבל הרי איירי כשנתכוין לכתוב אאזרך ולבסוף כתב רק אא, וא"כ י"ל שרק בכה"ג אינו חייב, אבל היכא שמתחילה נתכוין לכתוב אא (שזהו ציור יותר טוב וכמו שמוכח מהכ"ש שכתב רש"י שהבאנו לעיל בסמוך, ועוד דגם בתחילה לא נתכוין לכתוב מלה), הרי

הוא שפיר חייב. שו"ר שכן העיר הרש"ש בדבריו על רש"י בהמשנה, וכן השפ"א, וכן הביאור הלכה בסי' ש"מ בד"ה במשקין על השולחן.

וז"ל הביאור הלכה, ובענין כתיבת אותיות שוות העתקנו לשון הרמב"ם כגון שנעשה עי"ז איזה תיבה, ואם היו שוות וגם לא נעשה תיבה עי"ז, כגון אל"ף אל"ף, בי"ת בי"ת וכדומה, מלשון הרמב"ם משמע דפטור כמו שכתב הרה"מ, ודעתו דמכל התנאים דברייתא משמע דס"ל דאל"ף אל"ף דאזור"ך לא מיחייב, ואיך יחולק התנא דמתניתין על כל הני, וע"כ מה שאמר במתניתין בין משם אחד היינו דוקא כגון גג תת וכדומה, ופסק כסתמא דמתניתין וכר"ג דהוא רביה דרבי יהודה ולא כר' יהודה [וגם אפשר דס"ל כאוקימתא דרב יעקב דמתניתין מני ר' יוסי היא דמיחייב משום רושם ולפיכך חייב בכל גווני והוא פוסק ככל התנאים דברייתא דפליגי עי"ז], אבל דעת רש"י ורי"ו והרע"ב דאפילו על אל"ף ואל"ף חייב, וכן משמע מדעת הרי"ף והרא"ש דהעתיקו המתניתין דאמרה בין משם אחד בין מב' שמות בסתמא, ולא העתיקו עי"ז הברייתא דר' יהודה משום ר"ג ע"ש בגמרא, משמע דס"ל דגם על אל"ף אל"ף חייב. והמעייין היטב בדעת רש"י בכל הסוגיא יראה דס"ל דתנאי דברייתא לא פליגי אמתניתין כלל, וכולהו ס"ל דאם מתכוין מתחלה לכתוב ב' אלפי"ן וכדומה חייב, ומה דאמרי דפטור היינו דוקא כשנתכוין לכתוב מתחלה תיבה גדולה, בזה ס"ל דאף דגילתה התורה אחת מאחת דאפילו אם כתב מקצתו חייב, עכ"פ בעינן

שיהא באותה המקצת איזה תיבה כמו שהיה דעתו מתחלה, ולכך פטור על אל"ף אל"ף דאזור"ך שאין בזה תיבה כלל ומקרי לא נתקיימה מחשבתו, ור"ש דפוטר עד שיכתוב את כל השם נמי מיירי בכה"ג וכמו שמוכח מרש"י בד"ה את כולו, אבל אם מתחלה נתכוין לכתוב רק ב' אותיות, לכו"ע חייב, ואפילו באל"ף אל"ף, ואפילו לר"ש עכ"ל.

הרי שאע"פ שנתחדש בקרא דמאחת שלא מגרע מה שלא נתקיימה מחשבתו במילואה, ושהוא חייב על התיבה הקטנה, אבל בכל זאת בעינן שתקיים מחשבתו בנוגע לסוג הכתיבה שהי' בדעתו לכתוב, וי"ל דהיינו משום שזהו בכלל התנאי של מלאכת מחשבת, דהיינו שצריכים שתיעשה מלאכה שחשב לעשות, ונהי שמאחת מאחת דרשינן שסגי גם במקצת ושלא בעינן שיעשה את כל מה שתכנן לעשות, אבל בכל זאת בעינן לכה"פ אותו סוג של כתיבה שחשב לעשות, ומאחר שבתיבת שמעון שהיה בדעתו לכתוב, היא כתיבה של אותיות שונות שיש להן משמעות, סובר ת"ק שצריכים מעלות אלו גם בהתיבה הקטנה שכתב, ולהכי סובר ת"ק שאינו חייב אלא על כגון שם משמעון, ורבי יהודה בשם ר"ג חולק על ת"ק וסובר שסגי בזה שיש להמלה הקטנה משמעות ולא בעינן אותיות שונות, דר"י אינו מיחס חשיבות לב' סוגי אותיות יותר מאות אחת כפולה, ולהכי מחייב ר"י אף בשש משבצר, אבל בעיקר מלאכת כותב היכא שנתקיימה מחשבתו, חייב לפי תרוויהו אפי' באא כמו שכתב רש"י בהמשנה. ולפי האחרונים הנ"ל יוצא שלפי כל

התנאים בע"ב מי שנתכוין לכתוב רק אא חייב, ולפי רעק"א לפי כולם אינו חייב. אולם בדעת רש"י יש הכרח להמציא דרך שלישית בענין זה, דהנה רש"י בד"ה ת"ל אחת כתב על דברי ת"ק בהברייתא שהטעם למה שם משמעון חייב הרי זה משום שזה מלאכה שלימה במקום אחר, וקשה דא"כ מדוע ת"ק פוטר בשש מששבצר, דהא גם שש היא תיבה שלימה במקום אחר, ואם ס"ל לרש"י שהכוונה ב"אחת" היא גם שצריכים ב' סוגי אותיות כמו בשם משמעון, היה לו לכותבו, ומדוע כתב רק דבעינן מלאכה שלימה במקום אחר. ובאמת "אחת" מורה רק על מלאכה שלימה ולא על סוגים שונים של אותיות. וצ"ל שרש"י סובר שמה שת"ק מצריך ב' סוגי אותיות אין זה רק משום שנתכוין לכתוב מלה שבנוי' מאותיות שונות, אלא הרי זה משום שכך הוא עיקר מלאכת כותב דבעי' אותיות שונות, ובקרא דאחת נתחדש רק שאם נתכוון לכתוב תיבה גדולה אינו חייב אלא אם כן בנוסף לאותיות שונות יש לזה משמעות כמו שהיה בדעתו, ורבי יהודה בשם ר"ג סובר שבשביל מלאכת כותב לא בעינן אותיות שונות ולכן חייב גם ב"שש", ולפי האחרונים הנ"ל שהבאתי ה"ה לאא היכא שנתכוין לכך בתחילה. נמצא לפי דרך זה שיש ב' שיטות בענין שתי אותיות, דלפי ת"ק בהמשנה וכן לפי רבי יהודה בהברייתא חייבים גם על שתי אלפין, ולפי רבי יהודה בהמשנה, וכן לפי ת"ק בהברייתא צריכים אותיות שונות. והנה כבר הבאנו שס"ד להש"ס שרבי שמעון בא להוסיף שאם נתכוין לכתוב אאזרך וכתב רק אא הרי הוא חייב אע"פ

שאא אינה מלה במקום אחר כמו שש ותת, וצ"ע מנא לה להש"ס להפריז ולומר שמחייב ר"ש אפילו בכה"ג, אולי הרי הוא בא להוסיף רק כגון יצ, דהיינו היכא שהתכוין לכתוב יצחק וכתב רק יצ, דגם זהו ציור שאינה מלה בזכות עצמה, אבל יש בזה לכל הפחות המעלה של שתי אותיות שונות, וא"כ אולי רק בכה"ג מחייב ר"ש אבל לא באא, וכמו שת"ק ורבי יהודה אינם מחייבים על אא, וצ"ע.

ב. שיטת הרמב"ם בכותב אא, שש, יצ, רשמים, ותמונות.

והנה הרמב"ם בפ"א ה"י כתב וז"ל, הכותב אות כפולה פעמים והוא שם אחד (כלומר תיבה) כמו דד תת וכו' חייב עכ"ל, ומבואר מזה שעל אא הרי הוא פטור, ובה"ט כתב שהכותב ב' אותיות (כלומר אותיות שונות) חייב, ומשמע אפילו כגון יצ שאינן מלה שהרי לא כתב משם אחד, וכן דייק המנ"ח מדבריו אלו, וכן היא שיטת רבנן בהירושלמי כאן.

והמ"מ על הי"ז שם כתב שלפי הרמב"ם כגון יצ הרי זה תולדה, וכתב הכ"מ שם שכן הוציא המ"מ מדברי הרמב"ם בפיה"מ כאן, אולם הביה"ל בס"י ש"מ בד"ה מותר השיג עליו וז"ל, ולא ידעתי ביאורו דהלא כותב שתי אותיות הוא כותב ממש ולא תולדה כדאיתא במשנה דף ע"ג עכ"ל. ובאמת יש להוסיף לתמוה על המ"מ מהרמב"ם בה"ט שפתח בדין כותב וכתב וז"ל, הכותב שתי אותיות חייב עכ"ל, ודקדק המנ"ח שכוונתו היא גם ליצ וכמו שהבאנו, ולא מסתבר שהרמב"ם פתח מלאכת כותב בדבר שהוא תולדה ולא אב,

וא"כ בע"כ צ"ל שגם הציור הזה הוא ציור של האב.

והנה בהי"ז כתב הרמב"ם שחייב גם על רשמים וצורות, והרי זה בגדר תולדה דכותב, והביאור הלכה שם סובר שסגי בצורה אחת לחוד.

ועוד הסיק הביאור הלכה בסי' ש"מ שהרמב"ם פוטר על שריטות.

ויש להגדיר את מהות המלאכה לפי הרמב"ם שלעולם יש רק מחייב אחד, והיינו לכתוב שתי אותיות שיש בהן ערך עצמי, ולאותיות כגון דד ושש יש ערך עצמי כי האות השני' מוסיפה מובן של מלה, וכן להאותיות יצ יש ערך עצמי, כי אות היא דבר שיש לה ערך עצמי ולכן הרי זה נחשב שהאות השני' הוסיפה ערך עצמי, אבל בהאותיות אא אין להאלף השני' ערך עצמי, כי היא לא חידשה דבר, ועל שריטות הרי הוא פטור כי לשריטות אין שום ערך עצמי, רק שהשורט החליט בדעתו שהשריטה תסמן דבר מה. והא דחייב על תמונה אחת הרי זה כי לצייר בית הוא עוד דרך איך לכתוב את האותיות ב"ת', ולכן הרי זה כמו כותב ב' אותיות. והנה מה שפסק הרמב"ם בהי"א שחייב על כתיבת שש ותת וכדומה הרי זה כרבי יהודה בהברייתא, אמנם הרמב"ם לא הזכיר דאיירי שנתכוין לכתוב ששכצו וכמו שפירש"י, ואולי הוא סובר שלפי רבי יהודה באמת אם נתכוין לכתוב שם גדול לא יועיל אם כתב שם קטן שהרי רבי יהודה לא הזכיר דבר זה, ושמעתי מכריחים לומר כן מהא דהביא רבי יהודה לדוגמא גם "רר" והרי לא מצינו במקרא מלה שמתחילה עם רר, מיהו מצינו שכתוב

האדמה אשר אררה ה', וכן אררט, וכן ארריך אאור, וכן המים המאררים, וא"כ יתכן שאיירי לפי רש"י במתכוין לכתוב המלים הנ"ל ומשום איזו סיבה כתב רק את שני הרישין האמצעיים.

ג. והנה יש לעיין למה הוצרך רש"י לומר ש"כל שכן אם נתכוין לקטנה תחלה", הלא רבי יהודה הזכיר גם חח, ולא מצינו שתי אותיות ח יחד באיזו מלה אחרת במובן אחר. ואפילו אם נתכוין לכתוב לשון רבים דהיינו חחים, או אם נתכוין לכתוב חחי כמו נתתי חחי באפיך, אבל הרי זה כמו נתכוין בתחילה לכתוב רק חח כיון שלא השתנה המובן.

וצ"ל דס"ל לרש"י שגם זה נחשב שנתכוין לכתוב מלה אחרת.

א"נ כמו שכתבנו בנוגע לרר, הרי גם כאן מצינו שני אותיות ח שלא בתחילת המלה, דהיינו המלה ניחח.

קיד) בענין כותב ורושם.

א. דרכו של רש"י בביאור סמניות ושיטת רבי יוסי.

הנה לפי ת"ק בהמשנה יש חיוב של כותב רק בכותב ב' אותיות, ופירש"י דהיינו אפילו אא, ושהכוונה ב"סימניות" היא לדיו וסיקרא, ולפי רבי יוסי חייבים גם על שני סימנים ושריטות ולא רק על אותיות, דהיינו שלפי ת"ק המלאכה היא רק כתיבת אותיות ואין חיוב על רושם, אלא על כל דבר שאינו אותיות פטורים, ולפי רבי יוסי יסוד המלאכה אינו כותב אלא רושם, ומש"ה גם על שריטות חייב, וגם כשהוא כותב אותיות חיובו הוא משום

רושם (ועי' בדברי יחזקאל בסי' ד' שנסתפק אי כותב אותיות לר"י הוא ציור של האב של רושם או האם הוא רק בגדר תולדה).

ועי' במהר"ם לעיל בדף י' ע"ב שביאר שפלוגתתם היא מה היה במשכן, דלרבנן כתבו אותיות על הקרשים כדי לידע איזו הוא בן זוגו כמש"כ רש"י בדף ע"ג ע"א בד"ה כותב ומוחק, ולרבי יוסי לא כתבו אותיות אלא רשמו שריטות. וכן משמע בלשון רש"י במתני' בדעת רבי יוסי שכתב "סימן שהיו עושין בקרשי המשכן", ומזה נובע פלוגתתם בענין מה היא יסוד המלאכה, דלרבנן יסוד המלאכה הוא כותב, ולר' יוסי יסוד המלאכה הוא רושם, ולפי רבי יוסי כותב אותיות חייב אע"פ שלא עשו כן בהמשכן כי לא גרע מרושם.

גם י"ל שגם רבי יוסי סובר שכתבו על הקרשים אותיות, רק שרבי יוסי סובר שחייבים גם על סימנים כי הוא סובר שגם אותיות הן רק סימנים לדבר מסוים, ואילו ת"ק סובר שאין הדבר כן, אלא יש שם מיוחד של כתב, ולכן רק על זה הרי הוא חייב ולא על סימנים.

גם י"ל כהנ"ל שלכו"ע עשו על הקרשים אותיות, ולכן סובר ת"ק שחייב רק על כתיבת אותיות, אבל רבי יוסי סובר שכיון שעשו כן לשם סימנים, ולא לשם להיות נקרא, לכן חייבים על כל סימן שהוא, והיכא שהוא כותב כדי לקרות לא גרע מסימנים וכמו שכתבנו לעיל.

א"נ דגם לרבנן א"א ללמוד מאותיות הקרשים מאחר שהם נכתבו לסימון, אלא הם לומדים כותב מהציץ ואבני האפור

ששם היתה כתיבה ממש וכמו שנביא בסק"ב באריכות מכמה אחרונים שלומדים משם. מיהו רש"י דף ע"ג ע"א כתב שילפינן כותב מקרשי המשכן. וא"כ צ"ל כהדרכים הקודמים שכתבנו.

ב. דרכו של הרמב"ם בפיה"מ בשיטת רבי יוסי.

הנה הרמב"ם בפיה"מ ביאר את המשנה בדרך אחרת, והיינו שהכוונה בסמניו היא לרשמים, כגון האות א' לסמן את המספר אחד, וב' לסמן את המספר שנים, וי"א לסמן את המספר אחד עשר וכו', ורבי יוסי בא לחדש שרושם הוא אב בפני עצמו, ואם כתב "כתיבה" ושוב "כתב שתי אותיות" (שזהו רושם כמו שיבואר), הכל בהעלם אחד, הרי הוא חייב שתים, אבל לפי ת"ק הרי הוא חייב רק אחת, כי הכל הוא אב אחד.

ויש כמה דעות בהאחרונים בענין מה מיקרי כותב לפי רבי יוסי ומה מיקרי רושם, דהדברי יחזקאל בסי' ד' כתב ש"כתיבה" היא כשכתב תיבות, דהיינו אותיות עם משמעות, והכוונה במש"כ הרמב"ם "כתב ב' אותיות" היינו שכתב ב' אותיות שאינן תיבה ואפילו כשאינו משתמש בהן כסימן, דלר' יוסי האב של כותב הוא רק כתיבת תיבה ולא כתיבת סתם אותיות, ולכן יליף מהקרשים שכתבו שם יא ויב וכו' מלאכת רושם, ורבנן סוברים שגם על כתיבת אותיות שאינן מלה יש שם של כותב. וכדברים אלו ראיתי גם באבני נזר בחלק או"ח סי' קצ"ט אות א' שלפי רבי יוסי כל שתי אותיות שאינן מהוות מלה, כגון יצ, הרי זה בגדר רושם

(ולא רק כשהוא משתמש באותיות בתור סימנים למספרים).

והנה לפי הרמב"ם יוצא שלפי רבי יוסי יש מ' אבות מלאכה, אם לא שנאמר שהוא משמיט את אחד מהאבות המנויים בהמשנה דוגמת הגמ' לעיל בדף ע"ד בריש ע"א. מיהו אכתי קשה שהגמ' היתה צריכה לדון על זה כמו לעיל שם.

ובקרבן נתנאל פירש בדרך אחרת, והיינו שב"כתיבה" מתכוין הרמב"ם להיכא שהוא כותב שתי אותיות לשם אותיות אפילו כשאין מלה, וכוונתו ב"כתב שתי אותיות" היא להיכא שכתב אותן לשם סימנים.

והמלאכת שלמה ביאר ש"כתיבה" היינו שכתב ג' אותיות, ו"כתב שתי אותיות" חייב רק משום רושם, והסברא בזה היא שיש לשלש אותיות יותר קביעות של כתיבה מכתובת שתי אותיות, וס"ל לרבי יוסי שרק מדריגה זו של קביעות היא בגדר כותב

והנה צ"ע על הרמב"ם דלפי דבריו יוצא שלפי רבי יוסי האב של כותב לא הי' בהמשכן אלא רק רושם, דהיינו מה שרשמו על הקרשים כדי שידעו את מקומו סביב המשכן.

וראיתי בספר דברי יחזקאל בסי' ד' ובההשמטות שהקשה כן, והסיק שגם כותב הי' בהמשכן באבני האפור ובהציץ, והוכיח שילפינן גם מהכלים ולא רק מגוף המשכן מתוס' בדף ק"ב ע"ב בד"ה מכה בפטיש שהזכירו כלים עיי"ש.

וגם באבני נזר בחלק או"ח סי' קצ"ט ראיתי שכתב שאפשר ללמוד מהחשן והאפור וסיים בזה"ל, [ויש ראי' לזה

מדברי הספר יראים הובא לקמן סי' ר"ז עיין שם] ועיין בזהוהר הקדוש עכ"ל.

והערוך השולחן באורח חיים סי' ש"כ סעיף א' כתב שהאב של מלבן הי' בהמשכן בהיריעות של שש משזר וכן בבגדי כהונה, הרי שהוא סובר שאפשר ללמוד גם מבגדי כהונה.

ועוד ראיתי באחרונים שי"ל שמה שרש"י סובר שאין בנין בכלים ואפילו בנין גמור (עי' בזה באות פ"ג וקי"א) הרי זה כי הוא סובר שאי אפשר ללמוד מהכלים שבמשכן אלא רק מגוף המשכן, משא"כ תוס' שסוברים שבנין גמור הוא מלאכה גם בכלים הרי זה כי הם סוברים ששפיר אפשר ללמוד גם מהכלים ולא רק מגוף המשכן.

וכבר הבאנו לעיל באות ע"א שרב האי גאון סובר שיש ללמוד גם מהקרבנות, והובא גם ברש"י לעיל בדף צ"ב ע"א ד"ה שכן וכו' בשם רב האי גאון בשם הירושלמי עיי"ש.

והדברי יחזקאל כתב שי"ל שגם כותב אפשר ללמוד מהקרשים, כי בקרש מספר י"ד כתבו י"ד שהוא גם תיבה וא"כ מזה ילפינן מלאכת כותב, ומשאר הקרשים ילפינן מלאכת רושם, וצ"ע.

ג. בענין מה נקרא שני רשמים.

והנה כבר הבאנו מהקרבן נתנאל שהרמב"ם (בפיה"מ) סובר שלפי רבי יוסי אם הוא כותב שתי אותיות לשם סימן כגון האותיות יא כדי לסמן את המספר אחד עשרה, הרי הוא חייב משום רושם, וצ"ע למה מספיק ברושם אחד ולא צריכים שנים כמו בכותב שצריכים שתי אותיות. וי"ל

שבאמת יא אינו בגדר סימן אחד, אלא הרי הוא הרכב של שני רשמים נפרדים שחיברם יחד (כמו שמחברים אותיות למלים), דהיינו ' שהוא הרושם של עשר, וא שהוא הרושם של אחד, ואם עושים שתיהן יחד יש כאן המספר אחת עשרה דהיינו עשר ועוד אחד, אבל לעולם הם בגדר שני רשמים נפרדים כי לכל אחד יש תוכן נפרד שנכנס להסך הכל. ולפי' הדרך הזה אם יכתוב את המספר 10 לא יהי' חייב אע"פ שיש שתי רשימות, והיינו משום ש1 לבדו ביחד עם 0 לבדו אינם מגיעים לעשרה, וא"כ אין זה בגדר שני רשמים עצמאיים שחיברם יחד, אלא הרי זה בגדר רושם אחד חדש וכדי להתחייב צריכים שני רשמים.

ד. שיטת הרמב"ם בספר היד, ובענין כוונתו בספר היד ב"רשמים וצורות".

והנה הרמב"ם בספר היד בפי"א מהל' שבת ה"ט כתב וז"ל, הכותב בכל כתב ובכל לשון חייב ואפילו משני סמניות עכ"ל, ופי' המ"מ שכוונתו בסמניות היא כמו שהביא בשם רב האי גאון שסמניות הן כגון נון הפוכה, כלומר צורות אחרות לשם סימן ולא אותיות, ודלא כפירושו בפיה"מ. ומבואר בדבריו שחייבים על הסמניות הנ"ל של רב האי גאון משום האב של כותב, ובהי"ז כתב הרמב"ם וז"ל, רושם תולדת כותב הוא, כיצד, הרושם רשמים וצורות בכותל ובששר וכיוצא בהן, כדרך שהציירין רושמים, הרי זה חייב משום כותב עכ"ל, ולכאורה כוונתו

ב"רשמים" היא כגון ריבוע או עיגול או מלבן או משולש וכדומה, וכוונתו בצורות היא לציורים של הפצים כמו חיות או פרחים וכדומה, והרי הוא מפרש שרבי יוסי חולק על ת"ק וסובר ששם האב אינו כותב אלא רושם, כי גם בכל כתיבת אותיות הרי הן בעצם רק סימנים איך לקרוא, וממילא מכיון שהאב הוא רושם מש"ה האב כולל גם ציורים ורשמים, ואילו ת"ק סובר שהאב הוא דוקא כותב אותיות או סימנים כמו נון הפוכה, דהיינו כתב שמורה איך לקרוא או איך לספור או איפוא להתחיל, אבל "רשמים וצורות" הם רק תולדה.

ה. שורט שריטות לפי הרמב"ם.

והנה לפי הרמב"ם לכאורה גם שורט שריטות לשם סימן חייב כמו נון הפוכה דהא גם נון הפוכה אינה אות, וכ"כ המאירי שחייבים גם על שריטות.

מיהו הביה"ל בסי' ש"מ כתב שלא יתכן לומר שלפי רבנן חייבים על שריטות וז"ל, והנה האמת הוא כמו שמצדד הא"ר לומר דהטור ס"ל שאין הלכה כר' יוסי כמ"ש הרע"ב, וא"כ רושם שריטות בעלמא אינו בכלל כותב כלל, ואסור רק מדרבנן, ולכך בדבר שאין מתקיים מותר לגמרי ע"ש, ודבר ברור הוא שכן הוא ג"כ דעת הרי"ף והרא"ש והרמב"ם ורבינו ירוחם דלא כר' יוסי, דהרי כולם פסקו דכותב בשמאל פטור אם לא בשולט בשתי ידיו, וזה הוא דלא כר"י וכדאיתא בגמרא שם, וזהו ג"כ טעם השו"ע עכ"ל.

ולכאורה יש להוכיח שהרמב"ם פוטר שורט שתי שריטות כי אם הוא מחייב למה

הוא פוטר את הכותב אא וכמו שביארנו לעיל דלמה גרע אא משורט שריטות.

מיהו י"ל שאפי' אם רבנן מחייבים נמי על שתי שריטות אבל היינו רק אם גם השני' הוסיפה משמעות מסוימת, וכן באותיות הרי הוא חייב רק כשהאות השני' הוסיפה דבר מה, וחייבים על שש או תת כי אע"פ אע"פ שלא הוסיף אות אחרת אבל האות השני' חידשה תיבה, וכן בכתב יצ הרי הוא חייב כי חידש אות אחרת, אבל בכגון אא שאין בזה שום הוספת משמעות פטור.

עוד י"ל שלעולם על שריטות חייבים גם כשאנינם משמשים כסימן, והא דפטורים על אא הרי זה משום שלכל היותר הרי הן בגדר תולדה, וא"כ י"ל כהיסוד של האור שמח שהיכא שעושה את צורת האב, ואי אפשר לחייבו, הוא הדין שאי אפשר לחייבו מדין תולדה, דלפ"ז כשכותב אותיות, שזהו צורת האב, א"א לחייבו מדין רושם, ולכן על אא פטורים אע"פ שעל סריטות חייבים לפי רבנן בלא משמעות ובלא חידוש בהשריטה השני'.

עוד הוכיח הביה"ל שרבנן אינם מחייבים שתי שריטות מלשונו של רבי יוסי בהברייתא בע"ב שאמר לפיכך שרט שריטה אחת על שתי נסרין או שתי סריטות על נסר אחד חייב, דמשמע שרק ר"י מחייב בכה"ג אבל רבנן פוטרים.

ו. בענין כותב או רושם בשמאל.

עוד הקשה הביה"ל על דברי הרמב"ם בפיה"מ מהגמ' בע"א דפריך על הא דתנן שכתב בשמאל חייב והא לאו דרך כתיבה

בכך, ומשני דמתני' רבי יוסי שמחייב ברושם, ופירש"י שבשמאל רושם מיהא הוה, וקשה דאם גם לפי רבנן חייבים על רושם, רק שלפי רבי יוסי הרי זה בכלל האב ואילו לפי רבנן הרי זה תולדה, א"כ אין נפ"מ בין רבנן לר"י לענין החיוב, וא"כ גם לפי רבנן יתחייב על כתיבה בשמאל כמו לר' יוסי.

מיהו ראיתי שהמנ"ח תי' דבר זה, והיינו שאע"פ שרבי יוסי מחייב על שמאל בכל זאת אתי שפיר למה רבנן פוטרים, והיינו משום שהפטור של שמאל הוא פטור בעיקר מלאכת כתיבה, כי כיון שבהציוור של האב דהיינו כתיבה, שמאל הוא בגדר שינוי, ממילא נקבע שמלאכת כתיבה לא נאמרה על שמאל, ולא איכפת לן בזה שהציוור של רושם רשימה בשמאל אינה נחשבת שינוי, כי אין מודדים כל מקרה לגופו אם זה כדרך או לא, אלא מאחר שבהציוור של האב הרי זה שלא כדרך, נקבע שמלאכת כותב פטור בשמאל, ולכן לרבנן פטור בשמאל גם בהציוור של תולדה, דהיינו רושם, ואע"פ שבנוגע לרושם הרי זה כדרך, אבל בכל זאת הדין של התולדה הוא כהדין של האב, משא"כ לר"י שרושם הוא אב, שפיר חייב על שמאל, כי בהציוור של האב של רושם שמאל הוא שפיר כדרך.

וגם האור שמח תי' כהמנ"ח, והוסיף לתרץ עוד תי', והיינו דהיכא שהוא עושה את הציוור של האב, וא"א לחייבו על זה, ה"ה שאי אפשר לחייבו על זה מדין תולדה, ומש"ה הכא דכתב אותיות, דהיינו אא, שזהו ציוור של האב, אינו יכול

להתחייב מדין רושם שהיא תולדה ומש"ה פטור.

ז. עוד בשורט שריטות וסמניות לפי הרמב"ם בספר היד.

ברם מה שעומד נגד דרך זה הוא מה שכבר הבאנו שמשמע בהברייתא בע"ב שרק רבי יוסי מחייב על שריטות ולא חכמים. ולפ"ז צ"ל שכוונת הרמב"ם בספר היד במה שכתב שחייבים על סמניות היא רק לנזן הפוכה וכרב האי גאון, דאע"פ שהוא כותב אותה הפוך, אבל בכל זאת הרי זה נחשב צורת אות בשימוש של סימן, אבל על שריטות אינו חייב, ומה שכתב בה"ז שרושם רשמים או צורות הוא תולדה של כותב, ומקורו הוא מירושלמי בה"ב, צ"ל דס"ל שזה עדיף משריטות כיון שיש לזה ערך עצמי.

וביותר י"ל שכוונת הרמב"ם בספר היד בסמניות היא לדבריו בפיה"מ דהיינו כגון שכותב י"א כדי לסמן מספר אחד עשר, אבל נזן הפוכה היא כמו שריטה.

ח. קושיית התיו"ט על דברי הרמב"ם בפיה"מ.

והנה התיו"ט כאן הקשה על פירושו של הרמב"ם בפיה"מ בסמניות דמהו החידוש בסמניות שהזכיר ת"ק בהמשנה, דהא גם כשכותב א' כדי לסמן אחד, וב' כדי לסמן שנים, הרי כתב ב' אותיות. וכתב ג' תירוצים.

א', דהו"א שחייב רק בב' אותיות כשהן מצטרפות למלה אחת כגון אב או דג, משא"כ בב' סימנים הרי כל סימן הוא דבר בפני עצמו, וקמ"ל שאעפ"כ הרי הוא חייב.

וד"ל, וי"ל דאי מהרישא הו"א דוקא שכותבין ביחד לזווגן שיהא מלה ותיבה אחת כמו שני אותיות שהיו במשכן לדעת איזו בן זוגו, והיינו לייחד בזיווג וחיבור היו נכתבין, אבל כשכותב ב' אותיות לשני סימנין אין זיווגם עולה כלל ביחד, אלא כל אחת היא סימן בפני עצמו, אימא לא לחייב שהרי לא כתב תיבה שלימה קמ"ל עכ"ל. ולפי דבריו יוצא שמה שחייב על ב' אותיות שאינן מצטרפות למלה, כגון יצ, הרי זה רק אחרי הקמ"ל דחייב על ב' סמניות. מיהו צ"ע דא"כ התנא הי' יכול להשמעינו חידוש זה באותיות כגון יצ, ולא כשעושה כן לשם סימנים. ועוד יוצא שכשכותב י"א כדי לומר אחד עשר אין חידוש בזה שהוא חייב כי התם הרי הם שפיר מצטרפין לדבר אחד.

ב', עוד תירץ שקמ"ל שבסמניות הרי הוא חייב רק אם הוא עושה שנים כמו באותיות כי הו"א שמספיק גם באחד כי גם אחד לבדו הוא סימן שלם ורק באותיות צריכים שנים כדי להשלים מלה. מיהו לפ"ז צ"ע מנלן לפי האמת שחייבים על ב' אותיות שאינן מצטרפות למלה (ועכ"פ לפי ההו"א יהי' חייב גם על אות אחת לבדה היכא שהיא לבדה היא מלה שלימה, ועי' ברש"י בפר' האזינו על הלה' תגמלו זאת שפי' שהאות ה(לה') היא מלה בפני עצמה בת אות אחת).

ג', עוד תי' שאין כוונת הרמב"ם דוקא להיכא שהוא משתמש באותיות כדי לעשות סימן, אלא "לדוגמא" נקט כן, אבל עיקר כוונתו היא להיכא שהוא משתמש בדברים שאינם אותיות, וכגון מספרים כגון 1 2 וכדומה. מיהו לכאורה זה דוחק גדול

בכוונת הרמב"ם כיון שלא הזכיר דבר זה כלל.

ואת קושייתו של התיו"ט לכאורה יש ליישב שהחידוש לפי ת"ק במה שאמר שחייבים על סמניות הוא שהו"א שחייבים משום כותב רק כשהוא כותב את האותיות כדי שיהיו נקראות כמו שכתב רגיל נקרא, אבל כשהוא כותב יב, וכוונתו היא למספר שנים עשר, הרי אינו כותב כדי שהכתב יהי' נקרא (דהיינו מלה שמתבטאת יב), אלא כוונתו היא שיאמר אותיות, דהיינו שיאמר 'יוד בית', כדי לסמן מספר שנים עשר.

קטו) בענין איטר יד.

הנה בהמשנה תנן שחייבים משום כותב בין אם כתב בימינו ובין אם כתב בשמאל, ובגמ' פרכינן למה חייבים על כתיבה בשמאל הלא אין דרך כתיבה בכך, וא"ר ירמ' שהמשנה איירי באיטר יד, ופרכינן שא"כ למה הוא חייב על כתיבה בימינו "תיהוי שמאל דידי' כימין דכולי עלמא ואשמאל ליחייב אימין לא ליחייב", ואמר אביי שהמשנה איירי בשולט בשתי ידיו. ובחידושי הר"ן הקשה על דברי ר' ירמ' דאיירי באיטר יד דלמה איטר יד חייב על יד שמאל, הלא הדין נותן שנגיד שבטלה דעתו אצל כל אדם כמו בבני הוציל שדרכם לשאת משא על ראשם ובכל זאת הרי הם פטורים על הוצאה כזו בשבת משום שבטלה דעתם אצל כל אדם. ותי' דשאני בני הוציל שהם יכולים להוציא גם בידם, אבל איטר יד אינו יכול לכתוב בימינו, כלומר דבטלה דעתו אצל כל אדם אמרינן רק בכגון בני הוציל, כי דעת

העולם היא שגם בני הוציל ישאו משא בידיהם, ולמה להם לשאת על ראשם, אבל באיטר יד מכיון שאינו יכול לכתוב בשמאלו, גם דעת העולם הוא שעליו לכתוב ביד שמאל.

ועי' בשפת אמת שהקשה על הר"ן דאכתי קשה למה שולט בשתי ידיו חייב על יד שמאל, הלא בדידי' שפיר י"ל שבטלה דעתו אצל כל אדם כיון שהוא יכול לכתוב בימינו כמו כל העולם.

ועוד צ"ע שבאמת קושיית הגמ' היא קושיא חזקה על ר' ירמ', דהיינו למה איטר יד חייב גם על ימינו ומה יתרון ר' ירמ' על זה.

ונראה, דהנה ביד ימין של אדם רגיל יש שתי מעלות, חדא שזהו היד שהוא יכול לכתוב בו, ועוד שיש מעלה עצמית בימין, דהיינו שהיא היד החשובה, כי בכל מקום ימין הוא יותר חשוב, וממילא הכתיבה ביד ימין נחשבת מעשה יותר חשוב, ור' ירמ' סובר שבאיטר יד נהי שאין לימינו המעלה הראשונה של יד ימין כי אדרבה האיטר יכול לכתוב רק בשמאלו ולא בימינו, אבל אכתי נשאר שיש חשיבות עצמית בכתיבה בימין, וסובר ר' ירמ' שלכן איטר יד חייב בין על כתיבה בשמאלו ובין על כתיבה בימינו, דהיינו משום שלכתיבה בשמאלו יש את המעלה שזהו הדרך כתיבה שלו, ולכתיבה בימינו יש את המעלה עצמית של כתיבה ביד ימין, ועל זה מקשה הר"ן למה לא נאמר בטלה דעתו אצל כל אדם ולא יהי' חייב על שמאלו.

ושוב מקשה הגמ' על ר' ירמ' שאין הדבר כן, אלא הכל תלוי במה הוא הדרך

של כתיבה אצלו, אבל אין מעלה עצמית בכתיבה בימין, ולכן מקשה הגמ' שבאיטר יד שמאלו הוא בגדר ימין כיון שזהו הדרך כתיבה אצלו, וממילא לכתיבתו ביד ימין אין שום מעלה, וממילא הדין נותן שיתחייב רק על שמאלו ולא על ימינו, ומש"ה האריכה הגמ' בהקושיא ולא הקשתה סתם דלמה הוא חייב על ימינו הלא אין זה הדרך כתיבה אצלו, דזה לחוד לא קשה מיד, כי י"ל שחייב על כתיבה בימין בגלל המעלה העצמית של כתיבה בימין, ולכן הסביר המקשה שאין הדבר כן, כי לשמאלו יש את כל המעלה של ימין בנוגע למלאכת כותב, כי אין מעלה עצמית בכתיבה בימינו, וממילא שמאלו הוא ממש כמו ימין של כל אדם, וממילא ימינו הוא כשמאל של כל אדם.

דאע"ג שלא נגמרה מלאכתו, שנתכוין לכתוב תיבה גדולה וכתב מקצת וכו' עכ"ל, הרי שכתב שהס"ד שלא יתחייב על שם משמעון הרי זה כי נתכוין לשם גדול, ולא כתב שס"ד שצריך לכתוב את השם המסוים שנתכוין לכתוב, ונראה פשוט דהיינו משום שאילו כן לא הי' מועיל מה שכתב שם קטן, כי מה היא התועלת בכתיבת השם הקטן, הלא אין זה השם שרצה לכתוב, ומה לי בזה שכתב שם אחר, הלא אין זה מקצת ממה שנתכוין לעשות (מהא דכתיב מאחת) אלא דבר אחר לגמרי, אבל השתא שאין ס"ד כזה אלא הס"ד הוא שיהי' פטור משום שנתכוין לתיבה גדולה בלי להתיחס להתיבה הפרטית, א"כ תיבה קטנה היא שפיר מקצת ממה שרצה לעשות.

מיהו אכתי יש לפרש שהס"ד הוא שניבעי את אותו השם המסוים שנתכוין לכתוב, וקמ"ל הא גופא שאין צורך בכך, ושאי משום שנתכוין לכתוב שם ארוך, הרי כתב מקצת מדבר זה, דהיינו שכתב שם קטן, וסגי בכך.

ומעתה לא קשה קושיית השפת אמת על אביי שבשולט בשתי ידיו נאמר שבטלה דעתו אצל כל אדם שסוברים שצריכים לכתוב בימין, דזה קשה רק אם גם אצלו נשאר מעלה עצמית של כתיבה ביד ימין, אבל עכשיו יוצא שאין מעלה כזו, וא"כ יוצא שהוא כותב באמת ביד ימין, כי זה כאילו שתי ידיו הן ימניות, ולכן השולט בשתי ידיו חייב על שתי ידיו, אבל בבני הוצל הדעת בני אדם היא שישא משא בדרך הרגיל, דהיינו בידיו, והרי ראשו אינו ידיו, ואין זה כמו שולט גם ביד שמאל שגם שמאלו הוא יד ימין כמו שביארנו.

דף ק"ד ע"ב

ק"ז) נתכוין לכתוב חי"ת וכתב ב' זיינין.

הנה בהמשנה תנן שאם נתכוין לכתוב חי"ת וכתב שני זיינין הרי הוא פטור. ותוס' בד"ה נתכוין וכו' אזלי לפני מסקנת הגמ' להלן בדף ק"ה ע"א שהטעם למה הוא פטור הרי זה כי כתב את שני הזיינין שלא

קטז) רש"י ד"ה מצינו שם קטן.

וז"ל, הא אתא לאשמועינן רבי יהודה

כתב ב' אותיות הרי הוא חייב, והנה מזה שתוס' לא חילקו כן מבואר דס"ל שלא מהני העובדא שנתכוין לעשות דבר שהוא בגדר חצי שיעור שחזי לאיצטרופי כיון שבכלל לא נתכוין לעשות מלאכה שלימה אלא רק כתיבת אות אחת.

והנה תוס' הסיקו שאיירי המשנה באופן שנתכוין לכתוב שתי אותיות, יהיו איזו שיהיו, וניגש לכתוב ח"ת בתור האות הראשונה משתי האותיות, ויצאו לו שני זיינין, וכיון שנתכוין לכתוב שתי אותיות הרי הוא שפיר חייב כיון שכתב את שני הזיינין עם זיונין. וצ"ע דבכל זאת כשניגש לכתוב את האות ח"ת הרי נתכוין לכתוב רק אות אחת ולא שתיים וא"כ אכתי הרי זה כמו נתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע.

וביותר נראה לומר שהיכא שנתכוין להמשיך ולעשות מלאכה שלימה של שתי אותיות, שפיר י"ל כחילוקו של הרש"ש ששאני היכא שנתכוין עכשיו לעשות חצי שיעור שחזי לאיצטרופי, דדבר זה שפיר משמש כחילוק מנתכוין לזרוק ב' וזרק ד' כיון שהכא גם נתכוין להמשיך ולעשות מלאכה שלימה, ומש"ה לא הזכירו תוס' כשכתבו פירוש זה שקשה מנתכוין לזרוק ב' וזרק ארבע דפטור, וכן נראה כוונת הגרא"מ הורוויץ זצ"ל בהגהותיו בסוף המסכת בדבריו על הגמ' בדף ק"ה ע"א שאם נתכוין לכתוב ח"ת וכתב שני הזיינין עם זיונין הרי הוא חייב, דכתב את חילוקו של הרש"ש על מסקנת הגמ' וז"ל, בגמ', הא דלא בעי זיוני, ואע"פ שכוון לחצי שיעור לא הוי מתעסק, ולא דמי לכוון לזרוק ב' לרבא, דב' לא חזי לצירוף אחר שנחה עכ"ל, הרי שלא כתב את חילוקו

כתיקנן, דהיינו שכתב אותן בלי זיונין כמו שהן בתוך האות ח"ת בלי זיונין, וגם אזלי דאיירי שנתכוין לכתוב ח"ת לבדו בלי עוד אות אחרת עמו, ודימו ציור זה להיכא שנתכוין לזרוק רק ב' אמות וזרק ד' אמות דפטור, ולכן הקשו ב' קושיות, א', למה נקטו נתכוין לכתוב ח"ת, הלא גם אם נתכוין לכתוב זיין אחד וכתב שנים הרי הוא פטור כמו בנתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע, ועוד הקשו על המסקנא שסוברת שהיכא שנתכוין לכתוב ח"ת וכתב ב' זיינין כתיקנן עם זיונין שהוא חייב, דקשה למה הוא חייב, דמאי שנא מנתכוין לזרוק שתיים וזרק ארבע.

ועי' ברש"ש ש"ל דשפיר שונה, כי היכא שנתכוין לזרוק ב', דהיינו שינוח בסוף ב', לא נתכוין לשום דבר אסור, כי להעביר ב' אמות אינו אסור משום האיסור של חצי שיעור, דלפי רבי יוחנן שסובר שחצי שיעור אסור מן התורה כי חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, הרי אחרי שנח בסוף שתי אמות שוב לא חזי לאיצטרופי לעוד ב' אמות, דהא המעביר ב' אמות והניח ושוב העביר עוד ב' אמות אינו חייב, ואפילו לפי ריש לקיש שסובר שחזי לאיצטרופי אינו פועל איסור מן התורה, וחצי שיעור אסור רק מדרבנן, אבל גם הוא יכול להודות שחצי שיעור אסור מדרבנן רק היכא שחזי לאיצטרופי, וא"כ י"ל שמשום כך היכא שנתכוין לזרוק רק ב' אמות הרי הוא פטור אפילו אם לבסוף זרק ד', אבל הכא שכתב אות אחת והפסיק הרי זה שפיר חזי לאיצטרופי דהא יכול הוא להמשיך ולכתוב עוד אות, ואפילו בערב, ויתחייב, וא"כ י"ל שמשום כך כשלבסוף

בתור קושיא על מה שדימו תוס' לשם, והיינו כמו שביארנו שהתם הבין שלא שייך חילוקו כיון שבכלל לא נתכוין למלאכה שלימה ודלא כהבנת הרש"ש, ורק לפי מסקנת תוס' דאיירי שתכנן לכתוב ב'

אותיות שייך חילוקו. מיהו אכתי צ"ב מה הוא הציורף של כוונתו למלאכה שלימה ביחד עם העובדא שגם מה שעשה יש לו דין של חצי שיעור, לחייבו על שני הזיינין שיצאו לו בכתיבתו.