

## הערות בכמה מסכתות\*

### מסכת פסחים

**ב ע"ב.** במתני': אור ל"ד בודקין את החמץ לאור הנר. ופירש"י (ד"ה בודקין): כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. והתוס' (ד"ה אור) הקשו, דהא בביטול בעלמא סגי, ופירשו בדרכם. והנה, הר"ן (א ע"א מדפי הרי"ף) כ' ליישב שיטת רש"י בהקדים יסוד בדין זה, שיש ב' אופנים: א. בדיקה וביעור. ב. ביטול. ומדאוריית בחד סגי, ורבנן הצריכו שניהם, כדאיתא לקמן ו ע"ב: אר"י אמר רב, הבודק צריך שיבטל. וממילא כאשר ביטל, הבדיקה מדרבנן, אבל כשלא ביטל מחויב לבדוק מה"ת, ולכן כתב רש"י שלא יעבור עליו וכו', דמתני' איירי בכה"ג שלא ביטל, ולפני תקנת האמוראים דלקמן. וכ"כ הצ"ח בהקדמת חידושו למכילתין, שתקנת הבודק צריך שיבטל תקנה מאוחרת היא.

והנה בגמ' לקמן ד ע"ב איתא אהא דתניא הכל נאמנים על בדיקת חמץ, אפי' נשים ועבדים וקטנים, דכיון דבדיקת חמץ דרבנן - הימנוהו רבנן (לקטן ואשה ועבד) דרבנן. וא"כ מבואר שהגמ' תפסה דהבריייתא איירי במקרה שביטל, וכהבנת התוס' במשנה, ועל כן בדיקת חמץ דרבנן (דאי לא ביטל ואיירי קודם התקנה - א"כ הבדיקה היא מה"ת). ולכאורה, דק"ק להעמיד במשנתנו בשלא ביטל. אך אין זו קושיא, דבהחלט יתכן שבכל מקום מדובר באופן אחר, כמו שהגמ' עצמה מעמידה, וכל הש"ס מלא מזה. וכן צ"ל בדעת רש"י, דמתני' איירי בשלא ביטלו, והבדיקה מה"ת.

א"נ כמ"ש רע"ב בפירוש למתני', דאף אם ביטל חיישינן שמא ימצא גלוסקא יפיה וימלך על ביטולו, ובכך יעבור על ב"י וב"י [וראיתי שכבר קדמוהו רבנן - הרי' מלוניל והנימוק"י בחי' למכילתין. וע"ע בתו"ט על המשנה]. א"נ, שכוונת רש"י דבאמת הבדיקה מדרבנן, וכוונתו שיש כאן סרך דב"ב וב"י ולא עצם האיסור מה"ת.

ופירוש ראשון נראה עיקר (דאיירי בשלא ביטל), שכך כתב רש"י לקמן (ד ע"א, ד"ה חובת הדר), דבדיקת חמץ דרבנן, ואי משום ב"י וב"י, הא אמר לקמן (ד ע"ב)

\* הערות שכתבתי בס"ד דרך לימודי, ובד"כ נכתבו בקיצור וצריך ללמוד הסוגיא לפני העיון.

דסגי ליה בביטול בעלמא וכו', ע"ש בדבריו. וא"כ איהו גופיה הזכיר כאן שאיסור ב"י וב"י מתבטל ע"י ביטול. וחלילה לומר דמדויל ידיה משתלם ודבריו סותרים למ"ש במשנה דלא יעבור בב"י וב"י ע"י בדיקה. אע"כ, דמתני איירי בשלא ביטלו, ולכן בעינן בדיקה כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא.

**ז ע"ב.** בענין "ודעתיה עילויה", ע"י רש"י ותוס'. בביאור ד' תוס' ע"י מהרש"א, ובביאור שיטת רש"י ע"י פנ"י. וכדבריו כתב בחידושי רבינו דוד על אתר, וע"ש שביאר באופן נוסף על דרך רש"י אך לא כדבריו ממש. וכן במאירי כתב כעין דברי הפנ"י בדעת המפרש כרש"י. וע"ש שכתב ביאורים נוספים, ואחד מהם דדעתיה עילויה לאכילת יום י"ד סעודה אחרונה של חמץ. והנה במגן האלף סי' תלג ביאר כן בד' הרמב"ם פ"ג מחו"מ ה"ח שכתב שהיה בלבו ושכחו ולא ביערו ע"ש. ונמצא שהמאירי כבר קדמו וביאר כן.

**שם.** בדין עובר לעשייתו, ידועה מח' הראשונים אם אפשר בדיעבד לברך אחר עשיית המצוה. דעת הרמב"ם (פי"א מהל' ברכות ה"ה וה"ו; פ"ג מהל' אישות הכ"ג ועוד) שא"א לברך אח"כ, חוץ מטבילת הגר, דגברא לא חזי. ודעת האו"ז (הל' ק"ש סי' כה, הל' כיסוי הדם סי' שפז) שאפשר לברך אחר קיום המצוה אם שכח ולא בירך. וכבר האריכו בזה המחברים.

והנה מדברי הגמ' דידן משמע למסקנא, דאע"פ דבשופר יש לחוש דילמא מקלקלא תקיעה, מ"מ מברך קודם התקיעה, וכן במילה ושחיטה. ובאמת הדבר צ"ב מדוע. והיה אפשר לבאר בשני אופנים: א. שאין חוששין דילמא מקלקלא תקיעה, שחיטה ומילה. ב. שהברכה נתקנה על עצם המעשה, אף אם בסוף יתקלקל [וגבי מילה יש להוכיח כאופן זה מדברי האחרונים (בית הלוי ופרי יצחק ועוד), שכתבו שיש בה שתי מצוות].

ומעתה י"ל, שלדעת האו"ז ודאי הביאור בגמ' כהאופן הראשון, שהרי דעתו שאם אתייליד בבהמה ריעותא מברך אחר השחיטה (דלא כתשו' רש"י שהביא האו"ז בהל' כיסוי הדם שם), וכ"פ הרמ"א (יו"ד סי' יט סע"א) להבנת הגרע"א שם ושאג"א (סי' כו)<sup>2</sup>. וא"כ אי נימא כהאופן השני בגמ', שמעשה השחיטה הוא

<sup>2</sup> וכ"כ הרמ"א בהל' נט"י (סי' קנח סע"ח). ומאידיך, בהל' בדיקת חמץ (ר"ס תלב) משמע שלא יברך אם סיים הבדיקה. אך ביארו האחרונים סברת הדבר (ע"י שיעורי רבי שמואל רוזובסקי לפסחים, סי' ז).

המצוה, א"כ מדוע לא יברך קודם לכן. אע"כ שבאתייליד בה ריעותא הוא חשש גדול שהבהמה טריפה, אך בסתם בהמה למסקנא לא חיישינן דילמא מקלקלא שחיטא. וכן במילה ושופר. אבל בדעת הרמב"ם אפשר לומר גם כהאופן השני, ודו"ק בכ"ז.

**מו ע"א.** במתני': בצק החרש וכו'. ופירש"י בשני אופנים: א. כחרש הזה שאינו שומע. ב. קשה כחרש. ע"ש. וכתב בהגהות יעב"ץ בהאי לישנא: לפירוש הראשון שברש"י, נקוד הה"א בפתח, ולפירוש השני הוא בסגול. עכ"ל. ודבריו אין להם מובן כלל, שהרי לשני הפירושים הה"א בפתח, והולל"מ בפשיטות שלפירוש הראשון השי"ן ימנית, ולפירוש השני השי"ן שמאלית. ואולי נפלה ט"ס בדבריו וצ"ל כך: לפירוש הראשון שברש"י נקוד הרי"ש בצירה, ולפירוש השני הוא בסגול. [ושוב שאלתי למהר"ם מאוזן נר"ו ואמר כדברינו שט"ס היא, וששתי].

**נב ע"ב.** בגמ': א"ר ספרא, נקוט וכו', דאמר רחבה א"י יהודה וכו'. ובפירש"י (ד"ה רב יהודה) כתב וז"ל: ספק שמעה מרב יהודה או מרב יהודה נשיאה, דהוה נמי בההוא דרא. עכ"ל. ובגיליון ציינו: עיין ברש"י דברכות לג ע"ב, ומצוה ליישב [ושו"ר שכן הקשה מהרש"ל כאן בחידושו, ונשאר בצ"ע. וכן במלא הרועים, ושם הוסיף להקשות מפירש"י דביצה יא ע"ב]. וכוונתם להקשות, שרש"י בברכות שם (ד"ה כרחבה) כתב בתוך דבריו: יש פותרין הא דרחבא מדאמר רבי יהודה דדייק ספיקי דרבוותיה אי מדרבי יהודה אי מדרב יהודה, וקשיא לי בגוה טובא: חדא, דרחבא לא ראה רבי יהודה מימיו, לא רבי יהודה ברבי אלעאי ולא רבי יהודה נשיאה וכו'. ע"ש. וא"כ מאי מספק"ל לרש"י כאן אי איירי בר"י נשיאה "דהוה נמי בההוא דרא", הא בברכות פשיט"ל שלא ראהו כלל.

ונראה ששם הוא גיליון רש"י, וכן מורה הלשון שאינו מצוי בשאר מקומות (וכן ציינו בכמה מקומות, וביניהם בפסחים ספ"ט, שכמה חלקים מפירש"י הם לתלמיד אחד או למגיה וכו'). [אבל לגבי מה שהקשה בס' מלא הרועים מרש"י ביצה יא ע"ב, קשה לומר כן. ועי' תוס' לעיל יג ע"ב, ד"ה אמר רחבא. ומשמע להדיא שרב יהודה הוא אמורא]

**נ ע"ב.** במתני': ממקום שכלו למקום שלא כלו וכו', חייב לבער. ר"י אומר צא והבא לך אף אתה. ובגמ' לקמן (נב ע"א) מבואר דצ"ל לת"ק "אינו חייב לבער", ודעת רב אשי בפלוגתא דר' יהושע ור"ג. והנה לכאורה לפ"ז היה לנו לפסוק כר"י

דמתני', שהרי ס"ל כר"ג, והלכה כדבריו. אבל באמת פוסקים הלכה כת"ק, משום דנקטינן לתירוצא דרבינא דפליגי בפלוגתא אחריתי (דת"ק ורשב"ג), ושם הלכה כת"ק - וממילא כחכמים, דס"ל כוותיה.

**נד ע"ב.** תוד"ה והאמר, בסה"ד: ומשני, התם חובה והכא רשות. פירוש, לא לגמרי רשות, אלא לאו חובה הוי, אלא מצוה מיהא איכא. עכ"ל. מכאן יש להביא ראייה לשיטת הגר"א (הובא במעשה רב ועוד), שיש מצוה באכילת מצה כל שבעה (וכידוע כבר קדמו החזקוני עה"ת ועוד), דאף שבגמ' איתא "רשות", מ"מ הכוונה שאין חובה, אבל מצוה מיהא איכא.

אולם מאידך, יש לדייק מד' התוס' במנחות (לו ע"ב, ד"ה יצאו) דלא כהגר"א. שכתבו שם דאין מניחין תפלין בחוה"מ פסח משום דאיכא 'אות' שאסור בחמץ, ובחוה"מ סוכות משום שחייב בסוכה, ע"ש. ואי ס"ל דאיכא מצות אכילת מצה כל שבעה, הוול"מ דאין מניחין תפלין משום שיש מצוה אכילת מצה (זוה עדיפא ממ"ש שיש איסור חמץ, שדומה לסוכות שה'אות' הוא המצוה ולא האיסור). ועכ"צ"ל דס"ל דאין בכך מצוה, וכדעת רוב הפוסקים.

**צט ע"ב.** תוד"ה עד שתחשך: מקשים אמאי איצטריך עד שתחשך וכו'. עי' בהגהות הגר"א מ' הורביץ דהו"מ לשנויי עפמ"ש התוס' בדיבור הקודם, שבתוך הסעודה איו אוכל כל שבעו, וא"כ הרבותא היא שעד שתחשך אסור לאכול, אך לאחר מכן מותר אע"פ שעדיין לא אכל מצה. עכ"ד. וראיתי שכבר הקשה הגרע"א מדוע התוס' לא תירצו כך, ונשאר בצע"ג.

ולכאן י"ל בפשטות, שתירוץ זה שכתבו האחרונים לא יגהה מזור לקושייתם השנייה של התוס', מדוע גבי שבתות וימים טובים לא קתני "עד שתחשך". כלומר, שהתוס' באו לחלק בין שבתות וי"ט לבין פסח (ושתי הקושיות מתורצות אחת בחברתה לפ"ד ר"י מקורבי"ל), וזו מטרתם בדיבור זה, ואילו התירוץ שכתבו הרא"ם הורביץ ורע"א הוא תירוץ מקומי רק על הקושיא 'פשיטא', וכנ"ל. [והצעתני הדברים לפני הרב משה סתיו יצ"ו ואישרם]. וצל"ע בצע"ג של רע"א.

**קי ע"ב.** בגמ': כללא דמילתא, כל דקפיד - קפדי בהדיה, ודלא קפיד - לא קפדי בהדיה. ע"כ. וכע"ז בברכות כ ע"א: אנא מזרעא דיוסף קאתינא, דלא שלטא בעיה עינא בישא, וכן שם נה ע"ב, ב"מ סד ע"א, ב"ב קי ע"ב, ע"ש בסוגיות.

ובענין משמעות 'עין טובה' ו'עין רעה' שמעתי ממו"ר הרב גבריאל סרף נר"ו, לפרש ע"פ מאחז"ל מלכותא דרקייעא כעין מלכותא דארעא (עי' בפ"י רבינו בחיי ויקרא ב, יג, וכן באלשיך הקדוש בראשית יז, במדבר א, ח"י הריטב"א מגילה כג ע"א, ואבוהון דכולהו בגמ' בברכות נח ע"א, ושם הוא להיפך: מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקייעא). והנה, במלכותא דארעא הדין נקבע לא רק ע"פ הצדק המוחלט, כלומר פסק הדין כפי שביירוהו השופטים, אלא מתחשבים גם ב'דעת הציבור'. דהיינו, אם הצדיקו את הצדיק או הרשיעו את הרשע, אך אין דעת הציבור נוחה מזה - כגון שהמורשע בדין זה הוא אדם נוח לבריות וגומל חסדים (אלא שמעד ונפל בחטא מסוים), יומתק גזר הדין בהתאם לדעת הקהל, וכן להיפך. וה"נ במלכותא דרקייעא, שמונהגת בדרך זו: אף אם יצא אדם זכאי וע"פ דין ראוי לקבל שפע טובה וברכה ממתנת ידו של הקב"ה, מ"מ אם סובביו אינם רואים בעין יפה את ההשפעה, כגון שהוא משתמש במה שחננו הבורא כדי להרע לאחרים, או שמתגאה ומתרברב עליהם, הרי שנקלחת ממנו אותה מתנה. ולזה קראו חז"ל "עין רעה". וכן להיפך, שאם נשא חן ושכל טוב בעיני אדם, הרי זה גורם שייטב גם בעיני ה' לברכו בכל מיילי דמיטב, לפנים משורת הדין, על אף שמצד הדין הגמור אינו ראוי לאות שפע. עכ"ד ודפח"ח.

ולפי דרך זו נראה לבאר הא דאיתא בסוגיין, דמאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה. אין הכוונה כמו שחושבים העולם, שאדם שלא אכפת לו מעין רעה לא יינזק (שלפי ההבנה הפשוטה, שעין רעה הוא איזה כוח רוחני לא מוסבר, לא מובן מדוע הדבר תלוי אם אכפת לו או לא). אלא כוונת הדברים כך היא: מי שאינו מקפיד עם אחרים על הטובות שחנן אותם הקב"ה, הרי אדם כזה הוא נוח לבריות, וממילא "לא קפדינן בהדיה" - שגם חבריו לא יקפידו אָתו, ואדרבה, יתפללו בעדו שיצליח בכל דרכיו, מפני שהוא טוב ומיטיב לכל ועינו אינה צרה באחרים. והרי הוא כמבואר.

## מסכת סוכה

**ב ע"א.** רש"י ד"ה ושחמתה מרובה מצלתה - המועט בטל ברוב, והרי הוא כמי שאינו וכו'. לכאורה צ"ע, שהרי דין ביטול ברוב שייך היכא שנתערב איסור בהיתר, והאיסור אינו ניכר, אבל כאן ניכר היכן יש סכך והיכן לא. ועכצ"ל שאין כוונת רש"י לדין "ביטול ברוב" הידוע, אלא לדין אחר - "הלך אחר הרוב", והיינו מדין

אחרי רבים להטות, דאזלינן בתר רובא ומכריעים הדין על פיו. [שמעתי ממו"ר הגרז"ן גולדברג שליט"א]. וזהו שכתב בהמשך דבריו שהמועט כמי שאינו, כלומר שאין אנו מחשיבים אותו כלל [אמנם המיעוט עדיין מוגדר כ"איסור", דהיינו כ"חמתה" בנידון דידן, ודלא כ"ביטול ברוב" די"א שהאיסור הופך ממש להיתר גמור, עכ"פ בתערובת לח בלח].

**שם.** בכמה מקומות הדגיש רש"י שהסכך הוא עיקר הסוכה: ב ע"א ד"ה ושחתמה ("וע"ש הסכך קרויה סוכה"), וד"ה דלא שלטא ("וסוכה היינו סכך כשמה"), וכע"ז שם ע"ב ד"ה תרתי ("משום דעשויה לצל קרויה סוכה"), ובדף ו ע"ב ד"ה סיככה לא בעי קרא ("דסוכה בלא סכך לא מיקריא"), ובדף יב ע"א ד"ה כשרין לדפנות ("דכל סוכה הכתוב, סכך משמע, דדופן לא איקרי סוכה וכו' וסככה הוא דקאי"), ועוד.

ובענין צל סוכה ולא צל דפנות, לכא' גם בפחותה מ'אמה יש צל דפנות רוב היום, ומאידיך גם בגבוהה מ'אמה יש זמן שיש בה צל סוכה (כשהשמש קופחת מלמעלה בחצות היום). וכנראה שלפי שיטה זו הכלל הוא, ששיעור חכמים שעד כ' אמה יש זמן ניכר דאיכא צל סוכה ולא צל דפנות, ומעל שיעור זה רק זמן קצר ביום יש צל סוכה, ובשאר היום צל דפנות, וע"כ פסולה. ועי' תוס' (ב ע"ב, ד"ה יש) דברחבה ד"א תמיד איכא צל סכך אפי' בגבוהה טובא, ומשמע דסגי בצל סכך פורתא (ממ"ש בתירוצם השני), ולפ"ז בגבוהה כ' ורחבה פחות מד"א ליכא צל סכך כלל ולכן פסלו. וצריך בדיקה במציאות.

**כד ע"ב.** בתוד"ה בכתביה: וי"ל דאורחא דהש"ס הכי בכל דוכתא, להביא דרשא הפשוטה לכאורה, כדאשכחן פרק החובל וכו'. ע"כ. נ"ב: יש להוסיף גם ה"ד בפ"ק דקידושין (לד ע"א): האזרח - להוציא את הנשים שפטורות מן הסוכה, שאע"פ דאיתא לקמן (כח סע"א) דהלכתא היא, וקרא אסמכתא בעלמא, עכ"פ נקט הש"ס את הדרשא הפשוטה לכאורה, וכדברי התוס' כאן.

**כז ע"ב.** בגמ': אמר לו, אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא העמיד ממנו שופט. ע"כ. וכתב רש"י: שלא העמיד שופט - מושיע את ישראל, אותן שהיו משמת יהושע ועד שמואל שמשח שאול למלך, יהושע מאפרים, אהוד מבנימין, גדעון ממנשה - הרי מבני רחל, שמשון מודן, ברק מקדש מנפתלי - הרי מבני בלהה, אבצן זה בועז מיהודה, עלי מלוי, תולע מיששכר, אלון הזבולני מזבולן - אלו

מפורשים, אבל עתניאל ויפתח ושמגר ויאיר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן, ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש. עכ"ל.

ובספר עיני דוד לר"ד אמאדו פכ"ב מהל' אישות ה"א כתב בזה"ל: "הנה רש"י ז"ל בפ"ב דסוכה דף כ"ז ע"ב ד"ה שלא העמיד וכו' מנה כמה שופטים שעמדו לישראל כל אחד משבט שלו והם מפורשים בכתובים וכתב עוד אבל עתניאל ויפתח ושמגר ויאיר ועבדון לא ידעתי שמות שבטיהן ומראובן ושמעון גד ואשר לא מצאתי מפורש ע"כ. ואחרי נשיקת עפרות רגליו הקדושים כבר בא הדבר מפורש במדרש תדשא הובא בילקוט שופטים סי' ד (א"ה: לפנינו רמז מב, ד"ה אהוד בן גרא) וז"ל: מכל השבטים יצאו שופטים ומלכים ומשבט שמעון לא קם לא שופט ולא מלך בשביל החטא וכו' עתניאל בן קנז משבט יהודה וכו' יאיר הגלעדי מחות יאיר משבט מנשה וכן יפתח מיושב גלעד וכו' עבדון בן הלל משבט אפרים וכו' עכ"ל, עיין שם, וכמו כן קשה טובא על הגאון מוהרש"א בח"א שם והרב מופת הדור מוהר"י אזולאי ז"ל בס' חומת אנך שם בשופטים סי' י' ובס' שמחת הרגל בחי' לסוכה שם דף כ"ז דאחרי המחילה רבה אשתמיט מיניהו דברי רז"ל הללו וכעת צ"ע".

אבל אחמה"ר אין לתמוה על דברי רש"י מעניין שמעון, שאמנם בילקוט"ש שם כתוב כך, אבל הלשון בגמ' שם היא "אין לך כל שבט ושבט מישראל" בלי שום סיג. ואולם כן הוא שבילקוט"ש מגלים לנו מהיכן היו שאר השופטים שהזכיר רש"י שלא ידע מקום כבודם.

**ל ע"ב.** תוד"ה שינוי החוזר לברייתו: ומה שנקצץ מן המחובר לא חשיב שינוי מעשה, כיון דלא נשתנה שמו בכך, דמעיקרא אסא והשתא אסא וכו'. ע"כ. לכאורה יש להקשות מכאן עמש"כ בס' קה"י למסכת גיטין (סי' טו) בביאור דברי רש"י שם (כא ע"ב-כב ע"א) בעניין מחוסר קציצה, ונבאר:

רש"י שם כתב, שאם קצץ מהמחובר לקרקע לאחר כתיבה - פסול, ואילו כאשר חתך הגט נייר גדול - כשר, וכדעת רשב"ם המובא בתוס' שם (כ"כ הרא"ש שם סי' כב), וכן כששבר חרס מעציץ ג"כ פסול. ותמהו מאי שנא זה מזה (ועי' קרב"ן שם אות ט, שיישב בדוחק). ובקה"י ביאר, דלרש"י בעינן שינוי השם בכדי שתהיה זו קציצה הפוסלת, ולכן כשחותך מן המחובר לקרקע - קודם היה 'חי' ועכשיו 'מת', ולכן פסול כי נשתנה שמו. וה"ה בשובר חרס מהעציץ, דמעיקרא 'עציץ' והשתא חספא בעלמא. אבל בחותך נייר קטן מנייר גדול - קטן וגדול שם הוא ואין כאן

שינוי השם. עכת"ד הקה"י. והנה, לפי המבואר בתוס' דידן, אין זה שינוי השם כשחותך ההדס ממקום חיותו, דמעיקרא אסא והשתא אסא, ואע"ג דפסק לחיותא (כמ"ש בהמשך דבריהם), ודלא כסברת הקה"י בדעת רש"י.

ויש ליישב, שבגט כדי לפסול צריך לעשות בין הכתיבה לנתינה מעשה חשוב, ואז יש חיסרון ב"וכתב ונתן". וא"כ לאמתו של דבר א"צ שיהיה בהגדרתו "שינוי השם" ממש, ולכן אם קצץ מן המחובר, אע"ג דליכא שינוי השם, מ"מ הוי מעשה חשוב המפסיק בין הכתיבה לנתינה. וכן בשובר חרס מהעציץ. אבל בנייר גדול וקטן - אין זה מעשה חשוב לדעת רש"י [אמנם לדעת בה"ג וסיעתו שם בתוס' דגיטין, דפסול אף בחותך נייר קטן מגדול, צ"ל דס"ל דגם זה מעשה חשוב, או דס"ל שכל קציצה שהיא פוסלת]. כל זה לענין גט, אבל בקנייני גזילה בעינן שינוי השם ממש, ורק ככה"ג הקניין חל (דאין זה מצד 'הפסק' כמו בגט, אלא שצריך את עצם השינוי כדי שיעבור לרשות האחר).

ולפ"ז צ"ל שאין כוונת הקה"י למושג 'שינוי השם' כפשוטו, אלא 'מעשה חשוב', ובזה יתיישבו דבריו בביאור שיטת רש"י.

**לא ע"ב.** עי' רש"י ד"ה לא מקשינן ותוד"ה ור"י סבר. שיטת רש"י שצריך קבלה מרבו לכל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, חוץ מק"ו, שאדם דן מסברא דנפשיה. אך התוס' חולקים, וס"ל שכל המדות אפשר לדון מעצמו, חוץ מגזירה שוה שצריך קבלה [וא"כ, בק"ו וגז"ש תרוויהו מודו, דק"ו דן מעצמו וגז"ש לא, שהיא גמ' ערוכה בפסחים סו ע"א ונדה יט ע"ב].

וע"ע רש"י פסחים סו ע"א (ד"ה וכי מאחר דגמר), ורש"י שבת צז ע"א, שם קלב ע"א, סוכה יא ע"א, מגילה ב ע"ב, ב"ב פח ע"ב, סנהדרין טז ע"א, שם פט ע"ב. וכ"כ רש"י בר"פ השוחט והמעלה (זבחים קו ע"ב, ד"ה אתיא), דק"ו אדם דן מעצמו. וכ"כ בסנהדרין (עג ע"א). ועי' משנה למלך פ"ב מהל' קרבן פסח, דרש"י לא כתב כן אלא לר"י, אבל לרבנן דקי"ל כוותייהו - אדם דן היקש מעצמו. ועי' להמשך פסחים כד ע"א (ד"ה שם היקישא הוא), ואכמ"ל בזה.

**לח ע"א.** בגמ' בסה"ע: ת"ר, באמת אמרו בן מברך לאביו וכו'. ופירש"י: כל באמת הלכה היא, ואין חולק בדבר. נ"ב: מקור דבריו מדברי הגמ' שבת צב ע"ב, וכן ציינו במסורת הש"ס כאן. אמנם בירושלמי הוא בלשון אחרת (שבת פ"ק ה"ג, שם פ"י ה"ד, ועוד) וז"ל: "כל מקום שישנו באמת - הלכה למשה מסיני".



**שם.** בתוד"ה יו"ט שני, בסה"ד: וי"ל דתפילה צריכה שהות, ומתעצל בה טפי מנטילת לולב דמכי אגביה נפק ביה. עכ"ל. אולי י"ל באופ"א, דתפילה היא בכל יום ויום, וכמשא כבד תכבד ממנו, ולכן מתעצל בה, משא"כ בנטילת לולב שהיא אחת בשנה למשך שבעת ימים, משום חביבותה שמרחק תבוא - אינו מתעצל בה.

ובעיקר דברי התוס' לעיל בתחילת הדיבור, שכתבו דהו"מ לשנויי דאידי ואידי איכא שהות, אלא משום דכולי יומא זימניה הוא, חיישינן דילמא אתי למיפשע. לכאו' זה סותר למ"ש בדיבור הקודם (ד"ה מאי קושיא) בתירוצם הראשון, דשאני קידוש היום שיכול לקדש ביום ובלילה וליכא למיחש לפשיעותא כולי האי, ומשמע שכאשר יש שהות אין חשש לפשיעה. ולא ראיתי מי שעמד בזה. ואולי כוונתם שם, ששני התירוצים הם יחד: יש לו שהות וגם עוסק בסעודת שבת, ולא חיישינן כולי האי שמא יתעצל (ואה"נ, דאם רק יש לו שהות זו סיבה לריעותא, דניחוש דילמא אתי למיפשע כמו בתפילת ערבית, דכיון דכולי לילא זימניה לא מירתת ואתי למיפשע). אך זה דוחק ועדיין צל"ע.

**שם ע"ב.** בתוד"ה שמע ולא ענה, בסה"ד: ומיהו שא אע"כ דשומע כעונה, מ"מ עונה עדיף מצוה מן המובחר. ע"כ. לכאורה מכאן ראייה שהתוס' תפסו כהצד דשומע כעונה אין הכוונה שנחשב שהשומע ממש אומר את הדברים, אלא שדי בשמיעה גרידא בלא ענייה, אך זו דרגה פחותה מאמירה ממש [וכידוע נחלקו בזה האחרונים, בית הלוי וחזו"א].

**הערה כללית.** בכמה מקומות, והרבה מהם במסכת סוכה, התוס' כותבים על משנה שהובאה מסדר טהרות "משנה היא" או בלשון דומה [סוכה ו ע"א, ד"ה שיעורן; יד ע"א, ד"ה כל; יז ע"ב, ד"ה הבגד; שם, ד"ה ותני; שם, ד"ה כדתנן; כ ע"א, ד"ה תנן; שם ע"ב, ד"ה תנן; כב ע"א, ד"ה קורות. וע"ע כא ע"א, ד"ה תנ"ה, שדנו בדברי הגמ' שכתבה שהיא ברייתא, ובאמת זו משנה]. וכן על משניות בסדר קדשים [יג ע"א, ד"ה וגרדמויו; מח ע"א, ד"ה ועולת; מט ע"ב, ד"ה נסכים; נא ע"א, ד"ה כתנאי]. אולי לא היו רוב ת"ח שבדורם בקיאים בסדרים אלו וע"כ ראו לנכון לציין מקורן של המשניות הללו.

וכן כתבו בכמה מקומות במסכת סוכה שדרך הגמ' לקצר משניות של סדר טהרות [ד' ע"א, ד"ה בית; יג סע"א, סד"ה ובהן; יח ע"א, ד"ה אין. ואולי יש עוד]. ועי' של"ה בכללי התלמוד אות ריט.

## מסכת נדרים

**מו ע"ב.** בגמ', מחלוקת בשיש בה כדי חלוקה. נ"ב: עי' רפ"ק דב"ב (ג ע"א) כע"ז.

**מט ע"א.** בגמ', תניא ר' יאשיה אוסר, ואע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר ויבשלו הפסח באש כמשפט (דה"ב לה, וע"ע תוס' חולין צו ע"ב ד"ה נצלה, והגרע"א שם ציין לכאן). והקשה הגרע"א בגהש"ס וז"ל: ק"ל, ואמאי לא מייתי מקרא בתורה בפ' ראה גבי פסח ובשלת ואכלת. וי"ל. עכ"ל.

ונ"ל, דהנה בקרא שהובא מספר דברי הימים מפורש "ויבשלו וכו' באש כמשפט", וא"כ יש יותר ראייה דלצלייה באש נמי קרי לה בשול, משא"כ בקרא דפרשת ראה, לא כתוב "באש", רק "ובשלת", ואם היה רוצה להוכיח משם הו"ל לאתויי נמי קרא אחרנא ד"צלי אש" וכו' (בפ' בא), ועדיפא ליה לאתויי חד קרא (אע"פ שהוא מן הכתובים), יותר משני פסוקים מהתורה. ועוד, לקמן איתא דקרא אסמכתא בעלמא, וא"כ פשוט שעדיף להביא פסוק אחד לאסמכתא ולא שניים (דבין כך אסמכתא היא, מה לי מן התורה מה לי מן הכתובים), ודו"ק. ואולי לזה כיוון רע"א במ"ש "וי"ל".

**ע ע"א.** רש"י ד"ה אבל הריני נזירה דילה - דקאמרה איהי (הס"ד), ומ"ה: שעה אחת קיימיה - בעל, משום לאתפוסי בה דידיה. כצ"ל ופשוט [ושו"ר שכן תיקנו בהגהות וצינונים בש"ס עוז והדר, אות ג].

**עד ע"ב.** תפשוט דבעי רבה מאמר לב"ש אירוסין עושה או נישואין עושה. נ"ב: עי' כע"ז בפ"ק דקידושין (י ע"א), ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה.

**עט ע"א.** רש"י ד"ה אבל איני יודע שזה נדר - חשוב וצריך לבטלו. ע"כ. שיעור דבריו כך: אינו יודע שזה חשוב נדר. כלומר, אין כוונתו שאינו יודע שזה "נדר חשוב", אלא שלא ידע שהנדר שלה נחשב נדר, ולכן לא הפר.

**פ ע"א.** בגמ', ור' יוסי סבר אפשר דלא רחצה. ופירש"י דאהכי קאמר דאין אלו נדרי עינוי נפש. ע"כ. וסברתו, דרחיצה לא מיקריא עינוי נפש, דאע"ג דגבי יוה"כ נאסרה רחיצה, וילפינן לה מקראי במסכת יומא (עז ע"א), מ"מ מה"ת לא נאסרה אלא אכילה ושתייה ועשיית מלאכה (כדאי"שם עד ע"א, ולקמן ע"ב). ומשו"ה לא חשיבי עינוי נפש אלא הם בלבד, וכמ"ש בקרא "תענו את נפשותיכם", וזה קאי אשלושה דברים הנ"ל, ושאר דברים שנאסרו הם בגדר עינוי קצת ואינו יכול להפר. וראיה לשיטת ר' יוסי, מהא דאסרו חכמים אף להושיט אצבעו במים, וזה ודאי לא חשיב עינוי נפש, אלא שנאסרו אף דברים שיש במניעתם עינוי קצת, כדי למנוע התענוג.

## מסכת גיטין

**ב ע"ב.** בתוד"ה לפי (הראשון): בסה"ד הקשו על שיטת רש"י שפירש דממילא שיילינן ליה, וז"ל התוס': הא דפ"ה דממילא שיילינן ליה וכו', אין נראה, דלא משתמיט בשום דוכתא שיהא צריך לישאל. ועוד, דא"כ לימא איכא בינייהו אם צריך לישאל. עכ"ל.

ואפשר ליישב קושייתם הראשונה, דלא ראינו אינה ראה. ותו, שלשיטת רש"י מוכרח שבשלב הזה הגמ' סברה דשיילינן ליה, שהרי לדידיה יש כאן פסול אמת, שלא כותבים לשמה (דלא כהתוס' דס"ל דהוי לעז בעלמא), וכן יש חששות נוספים כגון מחובר וכו' (וטרם הגענו למסקנא כמ"ש התוס'), ולכן צריך לשאול אם נכתב לשמה. ורק להלן (בסוף העמוד) אסקינן דסתם ספרי דדיני מיגמר גמירי וכו' [וכן להלן ג ע"א פירש"י (ד"ה לא גיזי) דא"נ סתמא לשמה קמסיד, ע"ש, כי שם הבעיה היחידה היא שאין בקיאיין לשמה, וע"ז כ' רש"י דאם אומר בפנו"נ סתמא לשמה קמסהיד. אך התוס' הוכיחו כן כבר לעיל. ודו"ק.]

ולגבי קושייתם השנייה דא"כ לימא א"ב אי צריך לישאל, נלע"ד ליישב עפ"ד התוס' גופייהו להלן ג ע"א (ד"ה אטו), שכתבו דלא בעי למינקט אלא הנהו דלמר צריך ולמר לא צריך, ע"ש. וא"כ ה"נ י"ל דאין זו נפק"מ אי צריך לומר בפנו"נ או לא, אלא רק נ"מ אי שיילינן ליה אם לאו, ובהא לא עסקינן הכא. ולכאורה הוא פשוט, וצל"ע בקושייתם.

**ג ע"ב.** בגמ': דתנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר וכו', ר"א אומר אע"פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר. ע"כ. ונחלקו הראשונים האם ר"א חולק על ת"ק ומכשיר לכתחילה בכל ג' גיטין אלו, או שבגט שיש עליו עדים ואין בו זמן מודה דפסול לכתחילה. רשב"ם ותוס' בשלהי ב"ב (קעב ע"ב) פירשו, דר"א מיפלג פליג אכולה מתני', ולדעתו כשר לכתחילה אפי' באין בו זמן, דס"ל עדי מסירה כרתי. וכ"כ התוס' בסוגיין (ד"ה ר"א אומר) וכ"מ מדברי רש"י, שלא חילק בזה. אבל הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א (ב"ב שם) כתבו, דמודה ר"א בגט שאין בו זמן שפסול לכתחילה. וכ"כ הרא"ש בפרק בתרא דמכילתין (ס"ס ז). וביאר שם, דאע"ג דלר"א עדי מסירה כרתי, עכ"פ כאשר יש עליו עדי חתימה (שעושים כן מפני תיקון העולם כדלקמן לד ע"ב ובגמ' שם לו ע"ב איתא דר"א היא), ועדים אלו הם בכדי שאם יהיו עדי המסירה במדינת הים וכיו"ב, נוכל לסמוך על הע"ח. וא"כ ע"ח מודיעים לנו כשרות הגט ועל כן יש צורך בזמן אף לר"א, שהזמן הוא חלק מן הגט (שהרי אף כאשר עדי המסירה מעידים לדעת ר"א, הם מעידים על זמן כתיבת הגט, וא"כ לכשנצטרך לעדותם של עדי החתימה, הזמן שבגט יהיה הכרחי והע"ח מעידים אף עליו).

ובפשטות, המחלוקת היא קוטבית, דהיינו: לשיטת רש"י, תוס' ורשב"ם - לעולם א"צ זמן אליבא דר"א, ואילו לשאר הראשונים - לעולם צריך זמן, אפילו לר"א.

והרמב"ם (פ"א מהל' גירושין) פסק כר"א דעדי מסירה כרתי, ומ"מ כתב שצריך זמן, ולכאורה סבר כשיטת הרמב"ן וסיעתו. ועי' בב"י (אה"ע ס' קכז) בשם הגמ"י.

אמנם הגאון רע"א (בחידושו לסוגיין) כתב, דאפשר דהרמב"ם ס"ל דאף לר"א אם אין עדי חתימה א"צ זמן, ומ"ש דבעינן זמן היינו רק בגט שיש עליו עדים, כלומר שיש עדי חתימה. והסברא בזה כדברי הרא"ש הנ"ל, שכאשר אנו סומכים על הע"ח, הם צריכים להעיד אף על הזמן. לפ"ז אפשר שהרמב"ם עומד בשיטת רש"י ודעימיה.

ובחזו"א הוסיף, דלפ"ז אף הרמב"ן והרשב"א גופייה לא פליגי על שיטת התוס' והרשב"ם אלא בגט שיש בו ע"ח, אבל כשאר ע"ח אפ"ל דכו"ע מודו דא"צ זמן.

ועוד ביאר שם, שאין כל מחלוקת אפילו בשיש ע"ח, משום שהרשב"ם והתוס' הבינו במתני' דג' גיטין פסולין, ש"יש עליו עדים ואין בו זמן" היינו שיש עדי מסירה, ומשום כך כתבו שר"א חולק אף בזה ומכשיר לכתחילה, היות וכאשר אין

ע"ח א"צ לכתוב זמן וכמ"ש הרא"ש (ולהחזו"א - אף הרמב"ן וסיעתו יסברו כן). אך מודים הרשב"ם והתוס' דכאשר יש עליו ע"ח פוסל ר"א. ואילו הרמב"ן והעומדים בשיטתו הבינו ש"יש עליו עדים" היינו עדי חתימה (וכך הבין גם הרמב"ם), וע"כ כתבו דר"א מודה בזה ופוסל, אך באמת אף הן מודים דאם יש עדי מסירה גרידא, א"צ זמן לר"א.

נמצא לפ"ז, שאין כאן שום מחלוקת כלל ועיקר, דאם יש ע"ח - כו"ע לא פליגי דצריך זמן אף לר"א, ואם אין ע"ח - כו"ע לא פליגי דא"צ זמן. לא נחלקו הראשונים אלא בהבנת דברי המשנה, ולא לדינא כלל.

ואע"פ שלשון הרמב"ן בב"ב לא משמע כן, שהרי כתב שהוא חולק על שיטת התוס', נראה להנ"ל שהוא אכן סבר שיש כאן מחלוקת, מפני שהבין אחרת במשנה, אך באמת החולקים לא חלקו לדינא וכמשנ"ת.

אולם לאחר העיון יש להקשות, שהרי הלשון בדעת ר"א היא "אע"פ שאין עליו עדים כשר", ומשמע דכל שכן באופן שיש ע"ח דכשר, וא"כ איך נוכל לומר דהרשב"ם והתוס' מודים דבזה ר"א פוסל. וצ"ע. ובלאו הכי צל"ע בשיטת הרשב"ם והתוס', אף לולי דברי הגרע"א והחזו"א, שהרי ת"ק איירי בשיש עדים ואין בו זמן, ומדוע אומר ר"א "אע"פ שאין". ולכאורה מוכח להדיא שגם כשיש ע"ח כשר לכתחילה אליבא דר"א לשיטת רשב"ם ותוס'. והיעב"א.

**שם.** בתוד"ה שלשה: אור"ת דהכא ה"ט דהולד כשר, דכך היה המטבע שלא ייפסל הולד. ע"כ. נ"ב: נראה שהוא כעין "הם אמרו והם אמרו" (עי' פסחים ד ע"ב הימנוהו רבנן בדרבנן, ובתוס' שם). והגאון הנאמ"ן שליט"א בספרו ארים נסי (על אתר) העיר, שכיו"ב איתא בקידושין (טל ע"א) "אימא כך נאמר, ספיקא מותר ודאה אסור" (גבי ערלה בחו"ל). ואח"ז ראיתי שכן כתבו כמה אחרונים, דמכאן ראיה שהספק עצמו הותר, וה"נ בדרבנן לא גזרו כלל על ספיקות (ועי' קונטרס דברי סופרים להגר"א וסרמן, ומשם בארה). וכע"ז לעיל עמוד א', דאי מפשת ליה דיבורא אתי למגזייה, ופירש"י דאי לא יאמרו כוליה הו"ל משנה ממטבע שטבעו חכמים והולד ממזר. אמנם בחי' הרשב"א שם חולק ע"ז, וס"ל דאין הולד ממזר בכה"ג, משום דאפ"ל לר"מ היינו רק אם לא תיקן הדיבור, וע"ש כיצד ביאר הסוגיא. ונראה דאף בלא"ה לא חשיב משנה ממטבע, כיון שהכל אותו עניין ("בפני נכתב לשמה" ו"בפני נכתב"), וצל"ע.

**ד ע"א.** בתוד"ה דקיימא לן: וכן משמע בפרק בתרא וכו', ואי לר"א סגי בע"ח, אמאי לא אתיא כר"א, דל עדי מסירה מהכא, בע"ח סגי. עכ"ל. ואכן נראה דעת הרי"ף להלן (מז ע"ב) שאפשר להעמיד המשנה שם אף כר"א, כיון דס"ל דלמ"ד ע"מ כרתי היינו "אף ע"מ". וא"כ תקשה עליו קושיית התוס' כאן אמאי לא מוקמינן לה נמי כר"א. אע"כ דס"ל אליבא דהלכתא באמת אפשר להעמיד נמי כר"א, ולכן השמיט דברי הגמ' שם.

**ה ע"א.** בגמ': מאי אינו יכול וכו', אילימא חרש, חרש בר איתויי גיטא הוא וכו', שנתנו לה כשהוא פקח ולא הפסיק לומר בפנו"נ עד שנתחרש. ע"כ. ובתוד"ה אילימא הקשו, אמאי לא מוקמינן לה באלם או במי שלא ראה כתיבת הגט. ותירצו, דא"כ הו"ל למימר "ולא אמר", ולא "ואינו יכול לומר". וכבר האריכו המפרשים לבאר כוונת התוס' בקושייתם ובתירוצם, עי' מהרש"א ומהר"ם שיף ורש"ש, וראה לקמן.

ומצאנו בדברי הראשונים תירוצים נוספים לקושיית התוס'. בתורא"ש ביאר, דלא אוקימנא למתני' באלם, משום שבזה ליכא שום חידוש, דהא לקמן בסוף העמוד איתא דהמביא גט ממד"ה ולא אמר בפנו"נ יתקיים בחותמיו, ולמסקנא מעמיד רבה בשניסת, וכ"ש באלם, ולכן מוקמינן לה הכא בפקח ונתחרש, דהוי רבותא טפי, דלא דמי לחרש גמור דלאו בר דעת הוא ולא מצי לאתויי גיטא. וכע"ז כתב הרש"ש.

והרמב"ן והריטב"א (לקמן ט ע"א במשנה) והר"ן (ג ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה מאי) פירשו, דלא מצי לאוקמי באלם, משום שהוא יכול לכתוב שהגט נכתב לשמה, אע"פ שאינו יכול לומר. וק"ו מעדות אשה, שנאמנת לומר מת בעלי, כ"ש הכא דגופו של גט מוכיח עליו. ע"ש.

אמנם מהרש"א כתב ג"כ סברא זו שיכול האלם לכתוב, והוסיף דלא הוי "מפי כתבו" משום דאין כאן גדר של עדות [ונראה להוסיף, שהרי אמירת בפנו"נ היא מתקנתא דרבנן, כדאי' לעיל ריש פירקין (ב ע"ב), ובפרט לפמ"ש התוס', דאין כאן אלא חשש לעז בעלמא. וכבר כתב בקצה"ח (סי' כח סק"ו), דבמידי דרבנן הכשירו מפי כתבם, יעו"ש]. אך מ"מ לא כתב סברא זו כדי לבאר דברי התוס', אלא הוסיף דלפי דבריהם מיושבת הקושיא מדוע לא מקשינן מגופה דמתני' (כצ"ל) וא"צ להביא מאי דהוינן בה לקמן. אלא, דאם לא מדובר בפקח ונתחרש, לק"מ לרבה,

דהא באלם יכול לכתוב שהגט נכתב לשמה, וממילא כשר אף לשיטתו. ולכן הוכרחה הגמ' לבאר דמיירי דווקא בפקח ונתחרש וקשיא לרבה. ע"ש בדבריו.

ומהר"ם ביאר סברת התוס' לחלק בין "אינו יכול לומר ובין "ולא אמר", ד"אינו יכול" משמע שעתה אינו יכול, אך קודם לכן היה יכול, וזה לא שייך באלם או במי שלא ראה מעשה הכתיבה, ששני אלו לא יכלו לעולם. ולכן אי מיירי באלם וכו' הולל"מ "ולא אמר" [והוסיף מהר"ם דלפ"ז הו"מ לאקשווי מתחילה "אילימא חרש - ולא אמר מיבעי ליה", אלא דעדיפא מינה מקשי]. עכ"ד.

אבל מהר"ם שיף והרש"ש ביארו באופ"א את תירוץ התוס', ותו"ד, דבאלם לא שייך הלשון "אינו יכול", לפי שהוא יכול לכתוב (וכעין מ"ש לעיל בשם הרמב"ן והריטב"א), ואילו "אינו יכול" משמעותו שאין לו שום יכולת להעביר את המסר שהגט נכתב לשמה, וזו כוונת התוס' דאי איירי באלם הולל"מ "ולא אמר". והרש"ש בתחילת דבריו כתב "ודברי מהר"ם בזה דחוקים", ולא פירש מדוע.

והנה באמת דברי מהר"ם תמוהים מתרי אנפי: האחד, מנא ליה החילוק שכתב, ד"אינו יכול" משמעותו בהווה ו"לא אמר" היינו לעולם, הרי בכמה מקומות מצאנו ד"אינו יכול" הכוונה אי יכולת כללית, ולא דווקא שנתחדשה בו עתה [ושו"ר בס' ארים נסי שכתב כן ע"ד מהר"ם]. ועוד נלע"ד להקשות קושיא חזקה יותר על פירוש מהר"ם: לדבריו, אמאי לא מוקמינן למתני' באופן שנתנו לה כשהוא פתח, ולא הספיק לומר בפנו"ג עד שנשתתק, ובאוקימתא זו נרוויח הכל: א. לא תהיה קושיא על רבה, משום שאלם בר-דעת הוא, ואע"פ שאינו יכול לבטא בשפתיים מ"מ יוכל לכתוב שהגט נכתב ונחתם לשמה (כמ"ש מהרש"א בביאור קושיית התוס'). ב. מובן שפיר לשון המשנה "אינו יכול", שהרי לפ"ד מהר"ם "אינו יכול" היינו שקודם לכן היה יכול, וא"כ לשון זו מתאימה גם לפתח ונשתתק, שבעבר יכול היה לומר ועתה נסתם פיו ואינו יכול לומר. וצע"ג בשיטת מהר"ם. ואולי תמיהות אלו הן שהביאום למהר"ם שיף והרש"ש לבאר באופ"א, ולשיטתם מיושב, ד"אינו יכול" היינו שאין לו יכולת לבטא בשום אופן שבפנו"ג, וממילא באלם או בפתח ונשתתק לשון זו אינה שייכת, כי שניהם יכולים לכתוב שהגט נכתב לשמה, וא"כ היה לה למשנה לכתוב "ולא אמר". וצוי"מ וימ"ן.

ואחר כתבי ראיתי בחי' רע"א בשמעתין שהקשה ע"ד מהרש"א, אמאי לא מוקמינן בבריא ונשתתק, ע"ש. ונראה שהגרע"א תפס בהבנת התוס' כדעת מהר"ם, דאינו יכול היינו בהווה, ולכן הקשה כן. אך לפמשנ"ת לק"מ, וכדברי מהרמ"ש ורש"ש.

**שם.** באותו ענין: בתוס' הנ"ל (ד"ה אילימא) משמע להדיא, דאם היה אלם מביא את הגט, היה כשר. ואע"ג דאינו יכול לומר בפנו"ג, מ"מ יתקיים בחותמיו (ויש חולקים וס"ל שיכול לכתוב, וכדלעיל מדברי הרמב"ן והריטב"א לקמן ט ע"א). וכ"כ בתורא"ש, דלא נקט אלם משום שאין בזה רבותא, והחידוש היותר גדול הוא בפקח ונתחרש (ועי' לרש"ש שביאר בדברי התוס' כמ"ש בתורא"ש). מדבריהם עולה, שלדינא אלם כשר להבאת הגט אע"ג דאית ביה פסול הגוף באמירה. ועי' בשו"ת הריב"ש (סי' רמ) והביאו הרמ"א (אה"ע סי' קמב סע' ז), וכן הביא מהר"ם שיף בסוגין וגם מ"ש הריב"ש במק"א (סי' מו), עש"ב.

והנה ראיתי בס' קצה"ח (סי' מו סק"ט) שכ' דבאלם איכא פסול הגוף, והאריך להוכיח כן, ומש"ה אינו נאמן אף בעדות ראייה כמו קידושין וכיו"ב, וסיים בזה"ל: "ומקום הניחו לו להתגדר בו". ואח"כ כתב, דאע"פ שיש בו פסוה"ג, מ"מ לשליחות דהבאת הגט כשר. ואמנם אינו יכול לומר בפנו"ג, ולכן יתקיים בחותמיו. והקשה, לפ"ד הריב"ש דמפי כתבם מהני בקיום דרבנן, מדוע לא יועיל באלם מפי כתבו. ובדרך אפשר כתב ליישב, דאולי החמירו בזה משום חומרא דאשת איש, ודלא כהר"ן דכ' דאלם כשר. עכת"ד הקצה"ח. איברא, דכל מה שאמרו שיש באלם פסוה"ג, היינו דווקא לעניין אמירת בפנו"ג, אך להבאת הגט ודאי דכשר, ולא דמי לחרש. וקושיית התוס' אמאי לא מוקמינן באלם, כוונתם מדוע לא מעמידים למסקנת הגמ' באלם (כמדויק בלשונם: "ולא בעי למימר 'כגון' אלם", כלומר במקום לתרץ 'כגון' שנתנו לה כשהוא פקח ולא הספיק" וכו'). וזה פשוט למעיין [אמנם עי' למהר"י זרקא בס' עוד יוסף חי, וצ"ע].

ולפ"ז, כל פלוגתת התוס' כנגד הרמב"ן וסיעתו היא כך: לדעת התוס', באלם איכא פסוה"ג, ולכן לא תועיל לו כתיבה. אך להרמב"ן והריטב"א והר"ן, כיון שיכול לכתוב אין זה פסול בגופו, ולכן כשר בכתיבת בפנו"ג וא"צ קיום חותמות [ולשיטתם זהו התירוץ על הקושיא אמאי לא מוקמינן באלם, משום דא"א להעמיד כך, כי בכה"ג כשר, ולא ע"ז נאמר יתקיים בחותמיו].



והנ"מ בין השיטות לעניין אמירת בפנו"נ אי בעינן קיום, וכן לעניין עדות קידושין וכל מקום שהעדות אינה זקוקה לאמירה דווקא.

ונראה שיסוד מחלוקתם אם קיום שטרות הוא בגדר עדות ממש (דעת התוס'), או גילוי מילתא בעלמא (הרמב"ן וסיעתו).

ועי' בשו"ע (חו"מ סי' כח סעי' יא) שפסק דלא כר"ת בדין מפיהם ולא מפי כתבם (שיטת ר"ת שדין זה נאמר רק במי שאינו יכול לומר, היינו אלם. עי' תוס' ב"ב מ ע"א ועוד). והסכים עמו הרמ"א בהגה שם, דמפיהם ולא מפי כתבם שייך בכל אדם. ואילו שם בסי' מו וכן באה"ע סי' קמב כתב הרמ"א דמהני מפי הכתב באופנים שונים, והדברים סותרים לכאורה. וכבר העיר בזה הש"ך (בחור"מ סי' מו). אך לפי האמור הרי הוא כמבואר, שלעניין עדות אין אנו פוסקים כדעת ר"ת, ולכן מפי הכתב פסול בכל גוונא, לאו דווקא באלם, אך לעניין קיום נקטינן כר"ת, שאם יכול לומר יכול לכתוב ומפי כתבו כשר. אבל באלם פסול בכל גוונא (גם בקיום), ולא מהני מפי כתבו לעולם, דבזה אף ר"ת מודה וכו"ל, שהרי השו"ע והרמ"א פסקו כשיטת התוס' ודלא כהרמב"ן (כמבואר בב"י אה"ע שם), ולכן אלם יש בו פסול הגוף.

**ז ע"א.** בגמ': השתא בהמתן של צדיקים וכו'. ובתוד"ה השתא פירשו בשם ר"ת, דלא פריך אלא גבי מידי דאכילה, דגנאי הוא לצדיק שאוכל דבר איסור. ע"כ. ובביאור הדברים נ"ל, דבאכילה יש טמטום הנפש, כדרשינן ביומא (טל ע"א) אל תקרי וְנִטְמָתָם אלא וְנִטְמָטָם (שהת"ו מתחלף בטי"ת, עי' מהרש"א שם). ואח"ז ראיתי בספר שנות חיים בשמעתין, שכתב לבאר דבאכילת איסור יש חלק של איסור בגוף האדם עצמו, משא"כ בשאר עבירות האיסור חיצוני ואינו מחייה את גופו של הצדיק, ודפח"ח. והם הם הדברים, שזהו גופא הטעם שבמאכלות אסורות נטמטם הגוף, לפי שהמאכל מהווה את הגוף, ומתחייה ממאכל אסור, וזהו גנאי גדול.

ועוד כתבו התוס' בשם ר"ת, שדווקא במידי דאכילה לעצמו אך לא לאחרים (וכהיא דכתובות שהעלו עבד לכהונה על פיו), וכן חילק בין גברא לחפצא, דהיינו שאין הקב"ה מביא תקלה דווקא באכילת דבר איסור, אך אין מגונה כ"כ לאכול דבר היתר בזמן האיסור (דבכה"ג האיסור קאי על הגברא או על הזמן).

ע"כ. גם בזה נראה הטעם כאמור לעיל, שבאכילת היתר בזמן האסור ליכא טמטום הנפש, וע"כ אין בזה גנאי כ"כ.

ושו"ר בס' קובץ שיעורים (אות ו) שביאר דברי ר"ת בהגדרת החילוק בין גברא לחפצא כנ"ל, וכתב שם שיש להוכיח מדבריהם, דאף באיסורי דרבנן איכא איסור חפצא, דהא בחולין (ו ע"א) פרכינן אדרבי זירא, היכי עלתה לו לאכול דמאי, השתא בהמתן וכו', ע"ש. והרי דמאי אין בו אלא איסור דרבנן, ואי נימא דכל איסורי דרבנן הם על האדם, א"כ לא פריך הש"ס מידי, שהרי באיסורא דקאי אנברא אין זה גנאי לצדיק שנכשל בו. אע"כ שגם איסורי דרבנן איסורי חפצא הם. עכ"ד.

אמנם ידועים דברי הרב נתיבות המשפט (סי' רלד, ביאורים סק"ג) שהוכיח דא"צ כפרה בעובר על איסורי דרבנן בשוגג, מה"ד בעירונין (סז ע"ב) בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ע"ש. וא"כ לפ"ד הנתיבות משמע שאיסורי דרבנן הם רק על האדם ולא על החפצא, ומשו"ה בשוגג אין כאן איסור כלל וא"צ כפרה [ובביאור סברתו כתבו האחרונים, שכאשר עובר בשוגג על איסור דרבנן, אינו מורד בחכמי ישראל, שאמרה תורה לא תסור דווקא כאשר מורד במזיד ובמתכוון. ועי' בס' נחלת יעקב ח"ב (בחי' לביצה, יג ע"ג), ולהגר"ח בן עטר בספרו פרי תאר (סי' קיט ס"ק יז)]. ומעתה ודאי לא יוכל הנתיבות להסביר כדעת ר"ת, שהרי אם החילוק הוא בין איסורי אכילה לשאר איסורים כמ"ש ר"ת, אמאי מקשה הש"ס גבי דמאי השתא בהמתן של צדיקים וכו', הא הוי איסור דרבנן והוא איסור גברא בלבד.

וצ"ל שיסבור כשיטת רמב"ן בשם רבו בעניין תקלה לצדיקים. תורף דבריו (חולין שם) דאין הקב"ה מביא תקלה על ידיהם לאחרים, אבל לעצמם - אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ע"ש [ולפ"ז צ"ל דבגמ' בגיטין התקלה המדוברת היא שהאכילוהו אחרים דבר איסור, וע"ז מקשה הגמ' איך ייתכן שעל ידו נכשלו אחרים בלפני עור, ודו"ק. וכע"ז כתב מהרש"א בחולין (שם ע"ב), גבי חמורו של רבי פנחס בן יאיר, שבוודאי לא היתה בו דעת, אלא שהקב"ה אינו מביא תקלה ע"י בהמתן של צדיקים להכשיל אחרים. אמנם להתוס' צ"ל בפשוטו, שהחמור עצמו אינו אוכל איסור, וזו התקלה שנמנעה, ובאמת הדבר צ"ע, שהרי אין בו דעת כמ"ש שם מהרש"א]. ומעתה מבואר, שאע"פ שדמאי הוא איסור דרבנן, מ"מ האכילו לר'

זירא תערובת דמאי, ולאותם אחרים היה זה במזיד ולא בשוגג, ולכן אמריןן התם השתא בהמתן וכו', היינו תקלה לאחרים, וכן גבי חמור של רפב"י.

אך לא יוכל הנתיבות לסבור כשיטת הרמב"ן עצמו, שכתב שם לחלק בין שוגג לפושע, דהא לפי דרכו בדמאי הוי שוגג בדרבנן, ואילו לדעת הנתיבות אין שום איסור בכה"ג.

פש גבן לברורי מה יתרצו התוס' על ראייתו של הנתיבות מסוגיא דעירובין הנ"ל. ואולי י"ל דהתוס' מודים שבאיסורי דרבנן שאינם במידי דאכילה העיקר כהנתיבות, אך באיסורי אכילה אפי' בשוגג דרבנן איכא תקלה, ומטעם דגנאי הוא וכו' [ואולי גם הרמב"ן יוכרח לומר כן, אף שחילק באופ"א]. וקצת ראייה מפירש"י שם, שהביא ראייה מעירובין ולא ממידי דאכילה.

[נ"ב: לפי דברי הנתיבות יוצא לכאורה שאין מצוה בזה"ז באכילת פירות שביעית, דבחפצא ליכא שום קדושה, דשביעית בזה"ז דרבנן. ובעיקר ד' הנתיבות רבים תמהו, דלפ"ז אפשר 'להכשיל' באיסורי דרבנן, משום שה'נכשל' שוגג וא"צ כפרה, ואין כאן איסור כלל. וגם ה'מכשיל' עצמו לכאורה לא יהיה שום איסור בידו, כי סו"ס לאמתו של דבר לא הכשיל את חברו באיסור. וראיתי בשם חכ"א, שאמנם לדעת הנתיבות א"צ כפרה, אבל 'תקלה' מיהא איכא. ואולי י"ל שמי שנותן לחברו לעבור על איסור דרבנן יש בידו עוון של מרד וממילא הוא עצמו עובר. וצ"ע. ועי' בשו"ת יביע אומר ח"א יו"ד סי' ד אות ד, ושם סי' יד ובהערה, שהביא הרבה אחרונים החולקים על דעת הנתיבות ודן באורך בראיתו.]

**ז ע"ב.** בענין טומאת ארץ העמים, בקצירת האומר: הנה בעניין גזירת טומאת אה"ע המבוארת במסכת שבת (טו ע"א ואילך) פליגי בה רבוותא על פי אלו גבולות נקבעה התקנה. בתור"ד (על אתר) כתב, דמתני' בבית שני איירי, זהו הפירוש הפשוט, שהרי מבואר בשבת (שם) שתקנה זו נתקנה שמונים שנה קודם חורבן בית שני. ולפ"ז גבולות התקנה הם ע"פ גבולות עולי בבל.

אולם הרמב"ם (פ"א מהל' תרומות ה"ז) כתב, שטומאת אה"ע נקבעה ע"פ גבולות עולי מצרים. והקשה במל"מ (פ"א מהל' טומאת מת) הא להרמב"ם קדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל (כמ"ש בפ"א מהל' תרומות וכן בפ"ו מהל' בית הבחירה), וא"כ מדוע כתב שגזירת טומאת אה"ע נקבעה לפי גבולות עולי מצרים, אע"פ שגזירה זו נקבעה בסוף תקופת בית שני. וע"ש שהאריך טובא.

ויש לבאר עפמ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין, שאפשר לסמוך זקנים תוך גבולות עולי מצרים. והקשה שם הרדב"ז כנ"ל, ותירץ ע"פ דברי הרב כפתור ופרח, דאע"ג דלענין קדושת א"י (כלומר לענין מצוות התלויות בארץ) בטלה קדושה ראשונה ולא קדושה לעת"ל, מ"מ נשארה "מעלת א"י" ולא בטלה. ולענייני מעלת א"י נקבעים הדינים ע"פ גבולות עולי מצרים. עפ"ז מיושב גם בנ"ד, שטומאת אה"ע נגזרת היא ממעלתה של אה"ק על פני אה"ע, ולכן אזלינן בתר גבולות עולי מצרים. ודו"ק.

ועוד בעניין זה יל"ע בדינו של כהן, דבשו"ע (יו"ד סי' שסט וסי' שעב) נפסק שאין לו לצאת לחו"ל לבד מיוצאים מן הכלל, וע"ש בש"ך ובט"ז ובפת"ש. ובהגהות הגרע"א שם כתב להליץ על מנהג העולם, משום דכולנו טמאי מתים. וצ"ע, דאם התכוון לדברי הראב"ד, דכהן טמא מותר לו להוסיף טומאה על טומאתו - הרי להלכה פוסקים כהרמב"ם שאוסר. ועוד, די"א שאף להראב"ד איכא איסורא (אלא שאינו לוקה). ועי' בדגמ"ר שם בשם כפתור ופרח.

**ח ע"א.** בעניין כיבוש יחיד: עי' רש"י ותוס'. ועי' רש"י ותוס' ע"ז כא ע"א, ושם פירש"י דבעינן שיהיו ס' ריבוא ואורים ותומים כדי שייחשב כיבוש רבים. אולם כאן בגיטין פירש דאם הכיבוש לצרכו ושלא היו שם כל ישראל הוי כיבוש יחיד. וצ"ב מדוע שינה ממש"כ שם "לדעתו".

והרמב"ם פירש (פ"א מהל' תרומות ה"ב וה"ג), דכיבוש יחיד היינו שעדיין לא נכבשה כל א"י. והיינו כשיטת הספרי (ס"פ עקב) שהובא בתוס' דידן, אך בשינוי, דלשיטת הספרי היתה טרוניא על דהע"ה כמ"ש רש"י שם: "סמוך לפלטורא שלך לא הורשת" וכו' (ועי' להריטב"א בסוגיין שכתב שלא נמלך בסנהדרין). אך להרמב"ם היה זה ע"פ סנהדרין, והחיסרון הוא רק שא"י עדיין אינה כבושה לגמרי, שהיבוסים אז בארץ בירושלים. (ועי' בהערות קרית מלך להגר"ח קניבסקי על הרמב"ם שם, שכתב דמקורו בגמ' ריש ברכות (ג ע"ב) שיו נמלכין בסנהדרין וכו', ע"ש). ויש לבאר דרש"י והרמב"ם פליגי בביאור המושג "כיבוש יחיד":

לפירש"י, הכוונה כפשוטם של דברים, היינו כיבוש של יחיד, כלומר לצרכו (או "מדעתו" כמ"ש במסכת ע"ז), ושלא היו שם כל ישראל. לפ"ז המילה "יחיד" מוסבת על הכובש.

לדעת הרמב"ם, אין כאן כיבוש של יחיד, שהרי בדוד היה הכיבוש ע"פ סנהדרין וכל ישראל, אלא הכוונה לכיבוש שהוא יחיד (המילה "יחיד" מוסבת על הכיבוש), והיינו כמ"ש הרמב"ם שעדיין לא הייתה כל א"י כבושה תחתם, ומשו"ה חשיב כיבוש דסוריא או שאר חו"ל כיחידי ונפרד, שאינו מחובר לטהור (לא"י).

[ובשיטת התוס' ניתן לפרש כשני הצדדים: מצד שלא נמלך בבי"ד או שלא היתה דעתו של מקום נוחה בזה (כדברי הספרי) - נחשב כיבוש של יחיד, כרש"י. ומצד שלא היתה כל א"י כבושה - אפי' אם היה נמלך בסנהדרין אפשר דאכתי הוי כיבוש שהוא יחיד, וכהרמב"ם. וצ"ע. ובזה מיושב מה שהקשה בחי' רבי שמואל רחובסקי בסוגיין (אות קה), אמאי קרינן להאי כיבוש בשם "יחיד" לשיטת התוס', יעו"ש. ולפמשנ"ת ניחא. ואמנם בשיטת התוס' אכתי אפ"ל בפשוטו כרש"י וכנ"ל, אך בדעת הרמב"ם מוכרחים אנו לבאר באופן המיוחד].

ועי' בחי' הגר"ח מבריסק (בסטנסיל) שהקשה, דהא קיי"ל קדושה ראשונה לא קדשה לעת"ל, וא"כ כל הנידון בסוריא אינו תקף בזה"ז, שהרי דוד הוא שכבשה, וקדושה ראשונה הייתה, ואין שום נ"מ לדינא (והרמב"ם פוסק להלכה דסוריא נכבשה כיבוד יחיד, והרי לא קדשה לעת"ל). וע"ש במה שכתב לתרץ.

והנה, כאן לא שייך לתרץ ולחלק בין מעלת א"י לבין קדושתה כמ"ש לעיל (לגבי טומאת ארץ העמים), שהרי בין הדברים בהם שווה סוריא לא"י נמנה גם שחיבת במעשר ובשביעית. והגם דלהרמב"ם הוי מד"ס ולא מדאו' (עי' פ"א מהל' תרומות ה"ד ובכס"מ ומהר"י קורקוס), משום שפוסק דכיבוש יחיד ל"ש כיבוש, עכ"פ זה ודאי מוגדר כקדושת א"י ולא מעלה גרידא, וא"כ מה שייך לזה כיבושו של דוד שלא קדש לעת"ל.

**ח ע"ב.** בגמ': והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים וכו', למאי הלכתא וכו', שכותבין עליו אונו ואפי' בשבת וכו', משום יישוב א"י לא גזרו בה רבנן. ע"כ. ופירש"י: משום יישוב א"י - לגרש גויים ולישב ישראל בה. עכ"ל. נמצא שיש שני גדרים במצוה זו: א. גירוש הגויים מן הארץ. ב. התיישבות ישראל בארץ. [וראה לקמן בביאור דעת הרמב"ם].

והתוס' כתבו, דדווקא במצוה זו דוחים איסור דרבנן דאמירה לנכרי מפניה, אך מצוה אחרת לו. מוכח מכאן דס"ל להתוס' שמצות יישוב א"י היא מה"ת, דאל"כ היאך דוחין לאו דרבנן מפני עשה דרבנן. ועי' בחידושי הריטב"א לראש השנה (לב

ע"ב), שכתב בזה"ל: שאני ישוב ארץ ישראל שאינה מצוה לשעתה אלא קיימת לעולם והיא תועלת לכל ישראל שלא תשתקע ארץ קדושה ביד ערלים. עכ"ל. והדברים עתיקים.

והרמב"ם (פ"ו מהל' שבת הי"א) פסק להלכה, דהקונה שדה בסוריא מותר לומר לנכרי לכתוב שטר מכירה, משום יישוב א"י. ובהל' תרומות (פ"א ה"ד) כתב, דבסוריא הכל מדברי סופרים. והיה טעמו, משום דס"ל כיבוש יחיד ל"ש כיבוש, ולכן סוריא חייבת בתרו"מ ובשביעית רק מדרבנן. וע"ש בפירוש הרדב"ז מכת"י. והקשה הרב מגן אברהם (סי' שו סק"כ), דאם כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, אמאי כותבין עליו אנו ע"י נכרי, היאך דוחין לאו דרבנן מפני מצוה דרבנן של יישוב א"י. וע"ש במש"כ ליישב בדוחק. ועכ"פ אנו בדין כאמור לעיל, דאדרבה, מצוה זו מה"ת והכי ס"ל להרמב"ם, ומעתה לק"מ, דמצוה כזו ודאי אלימתא לדחות לאו דרבנן.

ומכאן ראה חזקה לנידון הרחב בשיטת הרמב"ם בענין מצות יישוב א"י, שכידוע לא מנאה במנין המצוות, והשיגו הרמב"ן (שכחת עשה ד). ועי' במגלת אסתר שם, והרבה כתבו לדחות דבריו "בשתי ידיים" (כלשון מרן הגר"ע יוסף בשו"ת יחיה דעת ח"ג סי' סט). וע"ע בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' רלד) ובס' אם הבנים שמחה להגר"ש טייכטאל (עמ' קנד), ועוד. והביאור הפשוט והברור בדעת הרמב"ם, שיש מצוות הכוללות הרבה והן עליונות מאד ואין לצמצם אותן למסגרת של מצוה, לפי שהרבה גופי תורה תלויים בזה. ואף כאן, כל המצוות התלויות בארץ יונקות ממצוה חשובה זו (עי' שו"ת צי"א ח"ז סי' מח). והגע עצמך, היעלה על הדעת שבדיקת סימני בהמה חיה דגים וחגבים (מ"ע קמט-קנב) הן מצוות חשובות יותר ממצות יישוב א"י? אלא ודאי מצוה זו מן התורה היא, והרבה הלכות כתב הרמב"ם שיסודן במצות יישוב א"י<sup>3</sup> [וע"ע בזה לעיל בחלק המאמרים, סימן ט]

ולעצם קושיית המג"א כתב בשו"ת חת"ס, דאפשר דלהרמב"ם כיבוש יחיד שבסוריא הוי מדרבנן רק לענין תרו"מ ושביעית [דבהא ס"ל להרמב"ם דלאו שמיה כיבוש], אך לענין קניית קרקע מנכרי - הוי מדאורייתא [וקצת דחוק, שלשון הרמב"ם בהל' תרומות שם "הכל בסוריא מדברי סופרים"].

<sup>3</sup> עי' פ"ה מהל' סת"ם הי" (ע"פ הגמ' במנחות מד ע"א), פ"ז מהל' איסורי מזבח הי"ג, פ"ו מהל' שכנים הי"ב. וכן בשו"ע פסק בכמה מקומות דינים שמקורם במצות יישוב א"י, וחלים גם בזמן הזה.

ובתחילה היה נראה לחלק באופ"א, שהרמב"ם מפריד בין הדבקים: גירוש הגויים הוא מדאו', וכ"כ להדיא דילפינן מ"והורשתם אותם", וע"ז כתב דאפשר לכתוב שטר מכירה בשבת ע"י נכרי. אך החלק השני במצוה, היינו ישיבת א"י ע"י יהודים, היא מדרבנן [ודלא כרש"י שכתב ששני הגדרים כלולים בדברי הגמ', וכפי שפתחנן]. אולם עדיין לא יגהה מזור, שהרי הלשון בגמ' "משום יישוב א"י", ומהיכי תיתי לומר דאירי רק לענין מצות גירוש ז' עממין (ומ"מ גם אם נלך בדרך זו צ"ל דהא דפסק הרמב"ם דלאו שמיה כיבוש היינו רק לענין תרו"מ ושביעית). ועוד, שהדבר תמוה לומר שלדעת הרמב"ם אין מצוה דאו' ביישוב הארץ, וכאמור למעלה.

[רש"י (ד"ה אפילו בשבת) כתב, דמיירי שהנכרי רוצה לילך לדרכו בשבת. ומשמע, שלא בכל גוונא התירו לכתוב את שטר המכירה, אלא דווקא כשאין אפשרות אחרת, כגון שרוצה לילך ואם לא יכתוב בשבת שוב לא ימכור. ויש לדון א"כ מדוע לא נתיר גם כאשר אינו רוצה לילך, מטעם שיש לחוש שמא ימלך בדעתו למוצאי שבת, ושוב לא ירצה למכור. וצ"ע.]

**ט ע"ב.** בפירש"י (ד"ה כשרין) כתב, דהשטרות העולים בערכאות כשרים משום דינא דמלכותא דינא. ועי' מהר"ם שיף דרש"י פירש כהתוס' (ד"ה מילתא), דהשתא ס"ל כאידך שינויא, והיינו דוקא השתא. עכ"ד. כלומר, דלקמן (י ע"ב) ודאי דתרי לישני לא פליגי אהדדי, וכמ"ש הרא"ש (סי' י), דשמואל איירי באופן שנעשו בערכאות ע"פ המלך, ולית מאן דפליגי בזה, שהרי בב"ב איתא תלת מילי וכו' וחד מינייהו דינא דמלכותא דינא. אך התירוץ השני איירי באופן שנעשו מדנפשייהו, דבכה"ג לא שייך דינא דמלכותא, ולכן גורס בכה"ג חוץ מכגיטי נשים, ששטרי מתנה נכללים בשטרי גיטין [ולכן צריך לתקן בחי' מהרש"א שהעתיק מתוס' "בגיטי" בבי"ת וצ"ל "כגיטי" בכ"ף (ובס' העקוב למישור שת לבו לזאת, הובא בש"ס עוז והדר)]

אמנם עי' להר"ן בחידושו שגרס חוץ מבגיטי נשים בבי"ת, ולשיטתו ג"כ תרי לישני לא פליגי אהדדי, אך לתירוץ השני אף כשאין השטרות נעשים ע"פ הנהגת המלך אלא מדנפשייהו, מ"מ כשר בערכאות, ולא דמו לגיטי נשים, דהתם משום דלא בני כריתות נינהו פסולים [ועכ"פ בדף ט ע"ב רש"י ותוס' מפרשים כלישנא דדד"ד, משום דהיכא דנעשים ע"פ המלך כו"ע מודו דמהני אף בשטר מתנה]. ודו"ק בכ"ז.

והר"ן בפירוש להלכות הרי"ף בשמעתין (ד ע"א, ד"ה ואב"א) כתב כהרא"ש, משום שפירש ע"פ גרסת הרי"ף "כגיטי" בכ"ף, כלומר ששטרי מתנה דינם כגיטין שפסולים, והיינו שאינם נעשים בהורמנא דמלכא וכנ"ל.

נמצא שלכל הדעות התירוץ השני מודה לדברי שמואל, אלא דפליגי רבוותא אם לישנא בתרא מקלה יותר (הר"ן ועוד) או שעוסקת בציוור אחרת (הרא"ש וסיעתו), ושמואל לא פליג ע"ז. וההבדל, שלדעת הר"ן שמואל חולק על האב"א, שהם מוסיפים להקל אף כאשר לא נעשו ברשות המלך אלא מדנפשיהו, אבל להרא"ש וסיעתו אין שום מחלוקת בין הלשונות.

**יא ע"ב.** בתוד"ה התופס: על קושייתם בשיטת רש"י בב"מ (י ע"א) מכתובות (פד ע"ב) יש הרבה תירוצים, ומראה מקום הוא לו: תורא"ש כתובות שם (שני תירוצים), שיטמ"ק ב"מ שם (שלושה תירוצים), ש"ך (חז"מ סי' קה סק"א), מחנ"א (הל' שלוחין ושותפין סי' כז), קצה"ח (שם סק"ג), נתיבות המשפט (שם סק"ב בבאוריים), קרבן נתנאל במכילתין (סי' יג אות ד), שו"ת מהרש"ם (חז"מ סי' רט), ועוד.

**לז ע"א.** בגמ', הפקר ב"ד היה הפקר. כתב מרן הגר"מ מאזוז בספרו אריים נסי למס' גיטין (עמ' רמא), דתיבת "היה" ט"ס, וי"ל "הפקר ב"ד הפקר" בכל העמוד, ובפירש"י ובתוס' וברי"ף.

ונראה דתיבה זו נתווספה ע"י הצנזורה, לאמור: בשנים עברו אכן היה כח ב"ד יפה והפקר ב"ד "היה" הפקר, אך היום הקיסר שולט וידו בכל, ואין כח ביד ב"ד להפקיר. והגרסא הנכונה היא כמובן "הפקר ב"ד הפקר", ויה"ר שיקוים בנו ואשיבה שופטיך וכו' אכ"ר.

**מט סע"א.** בגמ': ועוד מאי ק"ו להקדש. בס' אריים נסי הנ"ל כתב, דלכאו' נראה להגיה "מאי וק"ו להקדש" בוא"ו, ע"ש. ונראה לסייע מדברי רש"י (ד"ה מאי), שכתב הואיל וקולא היא היכי מצי למימר "וק"ו" וכו'. אמנם רש"י ביאר שקושיית הגמ' דהיאך אומר ק"ו, הרי זו קולא, ולפמ"ש הגר"מ מאזוז כל הקושיא רק דמשמע דתרי ענייני קאמר (מדקאמר בוא"ו), וא"כ עולה מכאן דלרש"י אע"פ דגרסינן "וק"ו" אין זה כך.



**נב ע"א.** בגמ': וכל דבר שיש לו קצבה לאתווי שופר וכו', וכל דבר שיש לו קצבה לאתווי מגילה וכו'. נראה ששופר ומגילה יש בהם חידוש, ולכן צריך לרבות דווקא אותם: שופר - משום שלולב וערבה וסוכה וציצית צריכים ומוכרחים לקנותם כדי לקיים המצוות, משא"כ שופר שאפשר לצאת בתקיעה של אחר שמכוון להוציא יד"ח, וא"כ הו"א שא"א לקנותו ליתומים, קמ"ל וכל דבר שיש לו קצבה לאתווי אפילו שופר. וכן מגילה - שס"ת תפילין ומזוזות נצרכים למצוה, אך במגילה אפשר לצאת י"ח בקריאת האחר ואין צורך הכרחי לקנותה, וקמ"ל הברייתא שלוקחים להם אף מגילה.

וכך נראה לבאר ה"ד בהמשך: אין פוסקין עליהם צדקה וכו', וכל דבר שאין לו קצבה לאתווי תנחומי אבלים - דגבי צדקה ופדיון שבויים יש פחות חידוש, משום שהם כרוכים בהוצאה כספית, אך תנחומי אבלים הו"א שאין בהם הוצאות הו"א שפוסקין עליהם, קמ"ל דהוי דבר שאין לו קצבה ופטורים.

[עוד יש לציין, שהתנא חילק בין לולב, ערבה, סוכה וציצית (ושופר) לבין סת"ם (ומגילה), אע"פ ששתי הקבוצות הללו הן דבר שיש לו קצבה, משום שהם עניינים נפרדים. ועוד, שרצה לאתווי ב' דברים (שופר ומגילה), וכן"ל].

**סו ע"א.** רש"י ד"ה כל השומע קולו - ופירש שמו ושם עירו. ע"כ. נ"ל דיצא לרש"י כן מדתנן "ואמר כל השומע את קולו" וכו', ולא "קולי" - משמע שמפרש את שמו (משא"כ אם היה כתוב "קולי" - היה הפירוש בסתמא, שכך הוא אומר וזהו ציטוט דבריו). וק"ל.

**עג ע"א.** בגמ': רה ורבא לא סבירא להו הא דרב הונא וכו', ומי איכא מידי וכו', כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה וכו'. ונמצא דאליבא דרשב"ג דביטלו אינו מבוטל משום דאפקעינהו (לעיל לג ע"א), א"כ יתכן לצייר מקרה בו יש שני "אפקעינהו" (אם יסבור כרבה ורבא, או שהם פוסקים הלכה כמותו) - בגוונא שהיה שכ"מ ואמר כתבו, ועמד, דאינו חוזר - משום אפקעינהו, ואף אם ביטלו שלא כתקנת ר"ג הזקן (שם), אינו מבוטל - משום אפקעינהו. ודו"ק.

**שם ע"ב.** בפירש"י ד"ה מידי כספים קתני: אי אתנייה לתנא כספים לא הוה טעי בגירסא למינשייה לגמרי. ע"כ. ילה"ק ממ"ש רש"י בסנהדרין (י ע"ב, ד"ה והא

עיבור) דדרך תנא לחסר בגירסא ולהיות טועה ע"י שכחת תיבה, אך אין דרכו להחליף גרסת קידוש בגרסת עיבור. עכ"ד, וע"ש בסוגיא. ומשמע שלא מן הנמנע הוא שהתנא מחסר מלה, וא"כ ה"נ שמא שכח וטעה והשמיט מלת כספים.

ואולי י"ל, דעכ"פ גם לחסר מלה הוא דוחק לומר כן, וכל היכא דאיכא לשנויי משנינן באופן אחר, ולכן מתקיף ליה אביי מידי כספים קתני. ומש"כ רש"י בסנהדרין היינו דאפי' אי תימא דדרכו לחסר מלים, מ"מ זה ודאי א"א לומר שהחליף גרסאות. [והרב משה סתיו נר"ו תירץ לי, ש"כספים" זה עניין שלם, ומשו"ה לא יתכן שהתנא שכחו, אבל מלה אחת בעלמא דרכו לחסר בגרסא].

וע"ע לקמן (פה ע"א) כשר בפסול מיחלף וכו', וגם משם משמע לכאן דלא כדברי רש"י בסנהדרין הנ"ל. ואולי יש לחלק בין תנא של המשניות וברייתות, שהיה דיין ביותר, לבין 'תנא' שהיה שונה לפני האמוראים, שהיה גורס בע"פ מהזכרון, וע"כ אפשר שהחליף תיבות זו בזו, אבל גם בזה יש גבול. [ואף לגבי סוגיא זו תירץ לי הרב סתיו באופן דומה, דשמא החליפו בין כשר לפסול, כי קל להחליף ולהפך הדין. אבל בין קידוש לעיבור שהם ב' עניינים שונים, א"א לומר שהתנא החליף. וגם בין "הרי זה" ל"דברי הכל" לא יתכן שיחליפו, כי אין קשר ביניהם ואין שום מקום לטעות]. ועי' בספר יד מלאכי לגבי חסורי מחסרא, וכבר הארכנו בזה במק"א [לעיל בחלק המאמרים סי' י), דון מינה ואוקי באתרין.

**צ ע"א.** במשנה האחרונה: לדעת ב"ה ניתן לגרשה אפי' הקדיחה תבשילו, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. וכמובן הדבר תמוה, למה יוכל לגרשה על עניין פעוט כזה שעלול לקרות לכל אשה. ורבו כמו רבו הפירושים בזה.

ושמעתי אומרים בדרך צחות, אכן פעמים אירע והאוכל נשרף, וזו אינה עילה לגירושין, אבל זו הקדיחה **תבשילו** דווקא, היינו שנתנה לו את האוכל השרוף, ולעצמה את המשובח. והרי זה סימן על כל מדותיה הרעות, ומוצא מר ממות את האשה.

ולי נראה שהפשט הוא, **שהקדיחה במתכוון**, דאל"ה הול"מ "שהקדיח תבשילה" או "הקדיח התבשיל" וכיו"ב. וגם זה סימן כנ"ל, שהיא אשה סרת טעם שמדויתה רעות, ולכן מגרשה. ונקטו דווקא דוגמא זו שהיא מצויה, וה"ה לשאר דברים.

ועוד שמעתי מהרב אהרן פרידמן נר"ו, שפירש ע"פ לשון חז"ל בברכות יז ע"ב: "שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים", שגם כאן באומרו 'הקדיחה תבשילו' נתכוונו לומר 'הקדיחה תבשילו ברבים', והיינו דרך משל שקלקולים שהיו בינו לבינה הוציאה לאנשים אחרים. ועוד פירש, שמנבלת פיה, והתבשיל הוא כינוי חיי האישות (כמ"ש בחגיגה ה ע"ב "דמי פומיה דרב כמאן דלא טעים תבשילא") והקדחתו הוא דיבורים של ניבול פה הדומים להוספת מלח יתר על המידה עד לקלקולו. [ורש"י פירש הקדיחה באור או במלח, ומשמע שהבין כפשוטם של דברים].

**ציונים.** א. מעשים רבים מסופרים בתוס' בעיקר בסוף מסכת גיטין, ומהם: פ ע"א, ד"ה ושם; פב ע"א, ד"ה צא; פה ע"ב, ד"ה ולורכיה; פט ע"ב, ד"ה והלכתא; צ ע"א, ד"ה והלכתא. ואולי יש עוד.

ב. כמה עניינים שמופיעים פעמיים: דיסקי (לו ע"א, פח ע"א), בי דינא דשרו משחא (עג רע"ב, עו סע"ב), רב צייר כוורא וכו' (לו ע"א, פז רע"ב). אביי אמר וכו' שתי לשונות משמע (לב סע"א, עב ע"א), קטפרס (טז ע"א, עו ע"ב).

## מסכת קידושין

**יז ע"ב.** בגמ': אמה עבריה אינה עובדת לא את הבן ולא את האב. מנה"מ, א"ר פדא דאמר קרא ואף לאמתך תעשה כן, הקישה הכתוב לנרצע. ע"כ. נראה בכוונת הגמ', דהא אמה אינה נרצעת, וא"כ אינו מובן מדוע כתוב "ואף לאמתך" אחר ביאור דין הרציעה בע"ע, דעדיפא מיניה הו"ל למימר "ואף לאמתך" אחר מצות הענקה [שהרי באמת קאי ע"ז כיעו"ש במפרשים]. אלא, היות והתורה כתבה זאת כך, מוכח שיש קשר בין אמה עבריה לנרצע בדין מסוים, וזהו הדין שאינה עובדת לא את הבן ולא את האב.

**יח ע"ב.** בפירש"י ד"ה למסורת: יש כאן הוכחה למבטא הספרדי שהוא הנכון, ואף רש"י דיבר כך, דלמבטא האשכנזים אין הפרש בין חטף קמץ לקמץ.

## מסכת בבא בתרא

**ב ע"א.** במשנה, הכל כמנהג המדינה - גבי כונס לתוך שלו ובונה, במה יכול לבנות: עי' בחי' הרשב"א, ובמש"כ הרא"ש (סי' ה) בשם י"מ וי"מ. ושיטת הרא"ה בזה (הו"ד בנימוק"י א. ד"ה כל). ועי' במה שהקשה הט"ז על שיטתו (חו"מ קנז), ובנתהמ"ש שם סקי"ג שתירץ קושייתו. ולגבי מה שפסק הרא"ש עי' בשו"ת רע"א (מהדו"ק סי' קפד) ותרו"ן.

ועושה חזית מבחוץ - נח' הראשונים אם אפשר לעשות חזית שם בכותל שבחצר. עי' טור חו"מ (קנז), ובש"ך שם סק"י. ובקצה"ח סק"ג.

בגמ'. מחיצת הכרם... - עי' בחי' המאירי מש"כ לעניין כלאים [אם צריך ב' תנאים כדי שלא יהיה איסור, או דסגי באחד]. וכן במש"כ שהברייתא כאן גם אליבא דר' יוסי ור' שמעון (במס' כלאים פ"ז מ"ד).

רש"י ד"ה השותפין: וכל חצירות... ורוב תשמישן בחצר - עי' מהר"ם. ועי' שטמ"ק בשם הגיליון דרש"י רצה לתרץ קו' הרשב"א אמרי נקט במתני' בחצר דווקא.

שם ד"ה לפיכך: הואיל ובתחילת הבניין חייבום חכמים לבנות בין שניהם - והיינו כלישנא בתרא שבגמ', דכן הלכה. [ולפיכך סתם לן רש"י כל"ב, דהטעם הוא שחייבום חכמים לבנות].

תוס' ד"ה השותפין: ופעמים שנה האחרונה קודם הראשונה - ועי' בחי' ר"י מיגאש שבועות ב ע"א, שכתב דאין סדר למשנה בתרי מסכתות כלל. אלא דכל היכא דאפשר לשנויי משנינן, או דדווקא בסדר נזיקין יש סדר, משום דכולה נזיקין היינו כולה ממש.

ד"ה בגויל: ומיהו אם נהגו לעשות פחות מו' יעשה - והרשב"א חולק וס"ל שהמידות שבמשנה הם בדווקא, דכותל של גויל בפחות מו' טפחים אינו חזק, ואח"כ ייפול. משום שהאבנים חלשות יותר ולכן צריך לעשותו עבה. וכן הרא"ש חולק (בסי' א) וכתב דבבציר מהכי לא קאי וכך קים להו לרבנן.

שם: שיש מנהגים שאין לסמוך עליהם - גבי עיר חדשה שאין לה מנהג או מקום שנהגו שלא לגדור, עי' בחי' הרשב"א שהביא שי' רבנו יונה וחלק עליו. ועי' להרא"ש (סי' ו, וכן בגינה וכו' וי"מ וכו') שפסק כה"מ השני שם. ונמצאו ג' שיטת

**בראשונים:** לרבנו יונה גינה חמורה מחצר, ובשניהם במק' שנהגו שלא לגדור אין מחייבין. לרשב"א חצר חמורה מגינה, ובשניהם מחייבין אע"פ שנהגו שלא לגדור. לרא"ש חצר חמורה, ולכן בגינה דתלה במנהג במק' שנהגו לא לגדור אין מחייבין, ובחצר שלא תלה במנהג מחייבין בכל גוונא. וביסוד מחלוקתם עי' בקה"י שציין לרמב"ן לקמן נט ע"א, ועפ"ז אפשר לבאר במה נחלקו. והרמ"א (חו"מ קנ"ז סע"א) כתב להדיא כפי' הרא"ש. ועי' בבאר הגולה שם (סק"ב) ובהגה' הגר"א (סק"ד) דג' חילוקים יש בדבר.

**שם:** וליהוי אידך המע"ה - בגדר חזקה מה שתחת יד אדם שלו עי' או"ש (פ"ב מהל' מלוה ולוה ה"ו בד"ה והנראה לי). ועי' בס' קוב"ש (ב"ב אות קנג) שהגדיר באופ"א. ונראה כדבריו ממש"כ בשו"ת נו"ב (מהדו"ק אה"ע סי' לו), וע"ש.

**שם:** והא דלא אמר הכא כל דאלים גבר - עי' קוב"ש (אות ט) שהגדיר מהו ההבדל בין מקום שפוסקים כדא"ג לבין מקום שפוסקים יחלוקו. וע"ל לה ע"א-ע"ב.

**שם:** אבל הכא איכא דררא דממונא - עי' קצה"ח (קנז סק"ג) במה שהקשה. ועי' קה"י (סי' א) מש"כ לתרץ. ונ"ל באופ"א ואכמ"ל.

**שם:** ניהמניה שעשאוה כולה - צ"ל שעשאה (באה"מ וב"ש). ועי' בחי' הרשב"א דמשמע שהטענה הטובה היא בניתיה, ולא כמ"ש תוס' דהומ"ל לקחתיה. ונראה דזה תלוי לפמ"ש תוס' לעיל שהספק נולד מעיקרא, דאמנם הרשב"א ס"ל שהספק נולד בשעה שנפל הכותל וכיעו"ש בדבריו, ומשו"ה בניתיה הוא טענה מעלייתא. ובגדר מיגו במק"ע יעו' בקוב"ש (אות ג-ד).

**שם:** הכא מיירי דשהו יותר מכדי רגילות - אמנם רוב הראשונים חולקים ע"ז וסברי דשותפין לא קפדי אהדדי לעולם. וכ"כ הרי"ף והרמב"ם. וכ"מ מדברי הרא"ש (סי' ו). וע"ש בהג"א. וכ"מ מדברי הטור (חו"מ סי' קנג) ועי' ב"י שם (אות ג). וע"ש בדרישה שהביא נ"מ למעשה בין תוס' לשאר הראשונים.

**שם:** ואידי דנקט אבנים נקט המקום - עי' מהרש"א ומהר"ם דלכאו' הדרא קושיא לדוכתה.

**ד"ה כדתניא:** ההיא נמי דקתני קידש ר"מ היא - וכ"כ הרשב"א, וכתב דלפ"ז רש"י אינו צריך לגרוס כדתנן. וע"ש בהערת המהדיר (בהוצ' מוסד הרב קוק, הע' 121) דלפ"ז קשה אמאי לא מייתי בב"ק (ק ע"ב) מתני' דכלאים כדי להוכיח דר"מ דאין

דינא דגרמי, ומדוע הוכיחו מהברייתא שמסתמכת על המשנה. וע"ש במה שתירץ דמתנני' דכלאים החידוש קטן, משום דמיירי התם בדינא דגרמי שהוא בידיים. והחידוש היותר גדול הוא בברייתא, דאיכא דינ"ד אפ' שלא בידיים. ובענין אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, עי' במש"כ תוס' בכתובות (פג ע"א ד"ה אין) מאי שנא מהנותן נבילה בתוך תבשיל חברו, שאוסר את התבשיל. ותוס' חילקו שם בין דבר שבמעשה, ששם גם דבר שאינו שלו אוסר, לבין דבר שתלוי ברצון ובמחשבה, ששם אין אוסר (לר' יוסי ור' שמעון במתני' דכלאים). ועי' במש"כ הר"ש על המשנה דכלאים (פ"ז מ"ד) להקשות עמש"כ תוס'. וכתב לחלק באופ"א. ועי' במש"כ הנתיבות (קנה סקכ"ב) לחלק בין דינא דגרמי שהאדם עצמו עושה, לבין דינ"ד שממונו עושה (כמו בכלאים). והרמב"ם (פ"ה מכלאים ה"ח) פסק כר' יוסי ור' שמעון שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו. וע"ש בפ' הרדב"ז שכתב דהרמב"ם הדר ביה ממש"כ בפיהמ"ש (כלאים שם) דאין הלכה כר"י ור"ש ור"ע.

**ד"ה אומר:** דארבע אמות שאמרו להרחיק הוא בשביל עבודת הכרם - אפ"ל דתוס' ההיזק כאן הוא היזק ממוני, כיון שכליו של בעל הכרם נכנסים לתוך שדה חברו, וזהו עבודת הכרם. וכ"כ מהר"ם. ועי' לקמן יח ע"א ת"ש לא יטע וברש"י ותוס' שם.

## מסכת שבועות

**ל ע"א.** בריש פרק שבועת העדות, בפירוש רבינו חננאל: בפני בי"ד ושלא בפני בי"ד מפי עצמו, ומפי אחרים ואין חייבין עד שיכפרו בהם בבי"ד - נדצ"ל: "אין" חייבין, בלא וא"ו, והיא דעת ר"מ. אבל צ"ע מדוע מדוע הביא רק שיטה זו.

**שם.** בגמ': מה להלן בעדים וכו'. עי' לרש"ש שהגיה דצ"ל "מה למעלה", ולא "מה להלן" (וכן בכל העמוד). והיה טעמו, משום שהפסוק "על פי שני עדים" מופיע לפני הפסוק "שני האנשים אשר להם הריב", ולא לאחריו.

אבל מצד האמת אין זה נכון, שאף שהשתרש בפי העולם שמשמעות המלה "להלן" דומה למשמעות המלה "לקמן" (כלומר ההיפך מ"לעיל" - למעלה), לאמתו של דבר הביאור הנכון למלה "להלן" הוא "במקום אחר", ומלה זו משמשת בשתי משמעויות (או לקמן או לעיל). וכך מורה תרגומו - עי' רש"י עה"פ "גש הלאה" (בראשית יט, ט) שפירש "המשך להלן". וכן מוכח מלשון רש"י במקומות רבים

בפירושו עה"ת, שמביא פסוק הנכתב לעיל ומציין אליו בלשון "להלן"<sup>4</sup>, ולעתים אף כותב כך על פסוק מספר אחר (ואציין רק כמה בספר בראשית: טו, י, ד"ה ויבתר; יט, א, ד"ה המלאכים; כה, יח, ד"ה נפלי; לב, י, ד"ה ואלהי; לח, כז, ד"ה בעת לדתה; שם ד"ה והנה תאומים).

ואולי הרש"ש הגיה כן היות ובר"כ כשהפסוק נמצא לעיל, הברייתא או הגמ' מציינת בלשון "למעלה", אך כאמור מצד משמעות המלה ניתן להשתמש בלשון "להלן". [ושוב ביררתי אצל הגר"מ מאזוז ואמר לי שכן כתב בהגהותיו לספר נהר שלום למהר"ש הכהן, עמ' תקלד. שש אנכי שכיונתי לדעתו הרחבה].

## מסכת זבחים

**נד ע"ב.** בגמרא: זכור ה' לודד את כל ענותו, אשר נשבע לה' וגו', אם אבוא באהל ביתי (וכו'), אם אתן שנת לעיני וכו'. ובשיטמ"ק אות ו' הקשה איך היה נודר כן, הא אמרינן בנדרים (טו ע"א) האומר שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר. ותירץ דיל"פ ד"אם אתן שנת לעיני" וגו' קאי א"אהל ביתי", דהיינו דהכי קאמר דוד: אם אתן שנת לעיני באהל ביתי עד אמצא מקום לה', אבל לא היה נודר שלא לישן כלל. עכ"ד.

ויש לציין לזה ה"ד בב"ב (ג ע"ב) גבי רב אשי דחזי בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא, ועייליה לפורייה התם - ולפ"ד השיטמ"ק נהג בזה כדוד בשעתו, שלא נתן שנת לעיניו בביתו עד שייבנה בית הכנסת [וע"ש במפרשים די"א דהניח מיטתו במבוא של ביהכנ"ס, ולא בפנים ממש, דאסור לישון שם כדאי' במגילה. ויש מפרשים שהכניס מיטתו לביהכנ"ס, וישן בביתו על הקרקע. אך לפי דרכנו כל העניין היה שנהג כדוד שלא ישן בביתו בדווקא]. ושו"ר בחי' ר"מ שטראשון שכתב די"ל שרב אשי למד הנהגה זאת מדוד המלך ע"ה, ע"ש.

## מסכת מנחות

**יג ע"א.** במשנה: אל מה שינה זה מן הזבח. בשיטמ"ק הגיה דצ"ל "מאי שנא" וכו', וכן לקמן ע"ב. ותמוה, שיש לשון ארמית במשנה [אבל כבר מצאנו כן בכמה

<sup>4</sup> ונראה שברוב המקומות שכותב "להלן" מתייחס לנאמר לעיל.

מקומות]. ושו"ר בפסחים ט ע"א במשנה "דא"כ אין לדבר סוף", ותיקנו שם בגילוינו הש"ס ועוד דצ"ל "שאם כן", דלשון ארמית הוא דבר זר במשנה, ע"ש. וה"נ דכוותה.

## מסכת בכורות

**ח ע"ב.** במעשה דרבי יהושע בן חנניה וחכמי אתונה (עי' בגמ'). כתב המהרש"א בח"א וז"ל: לפי שרבים מתמיהין בדברי אגדה זו, בענין ניצוח סבי דבי אתונא המפורסמים בחכמה גם בעיני הקיסר, עם החכם בעל הנצחון בכ"מ ריב"ח, אשר עליו נאמר בזה אשרי יולדתו וכו' בדברי היתול ושקר וכו' ושהיה ריב"ח מוסר נפשו לקטלא על דברים אלו, גם התלמיד שמזכיר כל דבריהם, שלפי הנראה אין בהם לא חכמה ולא מוסר, ודבר שפתים אך למחסור, דלא עדיפי מספר בן סירא שאסור לקרות בו, ומיקרי ספרים חיצונים. וע"כ נתתי לבי לדרוש על כוונת דבריהם, שהם באמת משל ומליצה, דברי חכמה ואמונה בתורתנו. עכ"ל. וע"ש באורך שביאר כל דברי אגדה זו והרמוז בה.

ומשמע, דאי לאו שיש כאן רמזים וכו' היה אסור לקרוא מעשה זה, וכמ"ש דהוי כספר בן סירא. והנה, מצינו בגמ' בכמה מקומות שהביאו מספר בן סירא, ומהם - בבבלי: חגיגה יג ע"א, יבמות סג ע"ב, כתובות קי ע"ב, ב"ק צב ע"ב, ב"ב צח ע"ב, שם קמו ע"א, סנהדרין ק ע"ב, נדה סז ע"ב. ובירושלמי: ברכות פ"ז ה"ב, סנהדרין פ"י ה"א.

אך כוונת המהרש"א בזה לה"ד בסנהדרין (ק ע"א) במשנה, רבי עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים (אין לו חלק לעוה"ב). ובגמ' שם ע"ב: תנא בספרי מינים, רב יוסף אמר בספר בן סירא נמי אסור למיקרי. ופירש"י (ד"ה רב יוסף) וז"ל: שיש בו דברי הבאי, ובא עליהם לידי ביטול תורה. אך מה שהביאו בגמ' מספר בן סירא היינו דברי חכמה שבו, שבררו את היפה והשליכו את הפסולת, תוכו אכלו קליפתו זרקו. וע"ש עוד בגמ'.

ובאמת ק"ק, מדוע הקורא בספר בן סירא אין לו חלק לעוה"ב (לדעת רב יוסף), אם הטעם הוא רק משום ביטול תורה כדפירש"י. וצל"ע. וגם שאלתי להגרז"ן גולדברג שליט"א ואמר לי דצ"ע. ואולי כוונת רב יוסף היא רק לומר שאסור לקרוא בספר בן סירא, אך אין כוונתו שגם זה נכלל באלו שאין להם חלק לעוה"ב.



וכן מדויק בלשון הגמ': רב יוסף אמר בספר בן סירא "נמי אסור למקרי", כלומר שעל דברי הברייתא דהקורא בספרי מינים אין לו חלק לעוה"ב, מוסיף רב יוסף דאף בספר בן סירא אסור לקרות, ואין כוונתו לפרש דברי המשנה (לא נאמר "רב יוסף אמר: בספר בן סירא", כמו בברייתא שהובאה קודם לכן "תנא בספרי מינים", שזה בא לפרש דעת רבי עקיבא במשנה), והיינו דאמנם גם זה אסור משום ביטול תורה, אבל בזה אין עונש חמור כ"כ שאין לו חלק לעוה"ב.

ושוב שאלתי לרב משה סתיו שליט"א והשיב לי, שאולי כוונת רב יוסף (ע"פ דברי רש"י), שכיון שיש בספר זה דברי הבל וביטול תורה, הרי זה סימן שאדם הקורא בו הוא רשע או מושחת וכדו' שאין לו חלק לעוה"ב. ואף שמי שעושה רק זאת בלבד ודאי יש לו חלק לעוה"ב, אך דיבר הכתוב בהווה, ובד"כ הדבר מגלה על מהותו. ודפח"ח.

**ט ע"ב.** מתני': חמורה שלא ביכרה וכו' שתי חמוריו שלא ביכרו ע"כ. ובשיטמ"ק (אות ג) הגיה דצ"ל שתי חמוריות שלא ביכרו. וכוונתו דחמור לשון נקבה כמו ברישא. נראה לכאורה דהגהה זו אינה מוכרחת, לפמ"ש התוס' רפ"ק דקידושין (ב ע"ב, ד"ה קשו קראי), דחמור משמש בשתי לשונות, גם זכר וגם נקבה, וכמו "הלכה" חמורך טרפון (סנה' לג ע"א), השוכר את החמור "והבריקה" (ב"מ עח ע"ב), חמור "שילדה" כמין כוס (לעיל ה ע"ב במשנה), ומאידך: לא הספיק בעל הפרה למשוך את החמור עד "שמת" החמור (כתובות עו ע"א), וא"כ שפיר אפשר לגרוס כאן "חמוריו".

אמנם ברישא דמתני' גרסינן "חמורה", ולכן משמע דאף בסיפא צ"ל "חמוריות", אך באמת אה"נ דאף ברישא אפ"ל "חמור" שלא ביכרה. ומ"מ אפשר דברישא ישמש בלשון נקבה ובסיפא בלשון זכר, ואין זה מעכב לפ"ד התוס' הנ"ל. ואולי הגיה כן משום דאיתא "שתי", ומוכח דהתנא כאן גרס בדווקא בלשון נקבה.

**י ע"ב.** בגמ' דקתני עלה רא"ש מה טעם, הואיל ויש בו סימני טהרה. ופירש"י: כדאמר באלו טריפות וכו', אבל לגבי פטר חמור דלית ליה סימני טהרה וכו'. ע"כ. ועי' אגרות הראי"ה קוק זצ"ל במכתבו המפורסם להרידב"ז (אגרת תקנה) שביאר בזה, דאע"פ שהחמור לית ליה סימני טהרה כלל, ומש"ה נקרא "חמור", להורות שהוא חומרי לגמרי (בשונה מגמל, ארנבת, שפן וחזיר, שיש להם לכה"פ סימן אחד), אפ"ה יש בו קדושת פטר חמור. ובכך ביאר דאף בפושעי ישראל ברובם יש

סגולת ישראל, והגם שחוטאים הם ואבדה להם בחינת הבחירה בישראל, הסגולה במקומה עומדת. ולפ"ז פירש מימרת רב יוסף על ביאת המשיח "ייתי, ואזכי דאיטיב בטולא דכופיתא דחמריה" (סנהדרין צח ע"ב), והיינו, שהפסולת של החמור שהוא חומרי בעצמותו, היא חומרית עוד יותר, הדבר החומרי ביותר עלי אדמות, ולמרות זאת מעדיף רב יוסף שיבוא משיח בימיו אע"פ שתתגבר החומריות ויתעצם החושך בעקבתא דמשיחא (כדאמרינן בסוף סוטה), ודלא כשאר אמוראי (עולא ורבה שם) שאמרו "ייתי ולא איחמיניה". והטעם, שרב יוסף היה איש של 'פנימיות', ועל כן הוא שאמר בסוף סוטה "לא תיתני ענוה דאיכא אנא", וכן אמר "אי לאו האי יומא דקא גרים, כמה יוסף איכא בשוקא" (פסחים סח ע"ב). וע"ש.

## תושלב"ע