שו״ת · אחרונים

אזני יהושע

רבי יהושע סיגל

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אזני יהושע

רבי יהושע סיגל

מקור הטקסט: דיקטה · רישיון: CC BY-SA 4.0

התכנים שלפניכם נאספו, מוינו, סוננו ונערכו בעמל רב ובמסירות על ידי צוות פרויקט 'אוצריא' (otzaria.org).

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/אזני-יהושע/

הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611161024 של הספרייה.

תוכן העניינים

פתח דבר מהמחבר 4
אזני יהושע 6
סימן א 6
שאלה ב 43
שאלה ג 54
סימן ד 125
סימן ה 146
סימן ו 165
סימן ז 185
סימן ח 199
סימן ט 221
סימן י 246
סימן יא 258
סימן יב 283
סימן יג 295
סימן יד 310
סימן טו 322
סימן טז 359
סימן יז 394
סימן יח 414
סימן יט 458
סימן כ 497
סימן כא 529
סימן כב 548
סימן כג 565
סימן כד 589
דברים אחדים מאת המביא לבית הדפוס 602
לוח המפתחות מחלק א 608

פתח דבר מהמחבר

יושבי האהלים ומבקרי הכלי התורה והתושיה. הא לכם ברכה ברכה שמים מעל, הביא לפניכם ילדי רעיוני. אשר טפחתים ורביתים מימים דבים תחת בקורת מאד נעלה לכונן פניהם אל מפות האמת והצדק הלכה למעשה. - מדעתי כי לא חטאתי המטרה, יען כי מאז הייתי לאיש לא משתי מאהלה של תורה ותמיד היה כל ישעי וכל חפצי מבלי להלוך ארחות עקלקלות, כאלה הבונים חרבות למו במגדלים רמים ונשאים עד כי לשמים יעלה שיאם, והמה פורחים באויר על כנפי החריצות והחידוד, מכלי להביט עד היסוד בה' אשר ע"כ בנשוב בהם רוח צח שפים, והיו לבער ואנכי לא כן עמדי, מעולם אמרתי להוללים אל תהולו, ולמגביהי עוף על כנפי הפלפול, אל תגביהו למרום קרנכם, פן תפגע בכם חרב נוקמת נקם הבקורת הישרה, והיה פעלכם סאפע ותם לויק כוחכם, מעולם נכסוף נכספתי לבית למודי בעמלי בי, כי ממסר עד המפחות יהיה בנינו ככמסמרות נטועים ביסודות נאמנים וחזקים עומדים רוחים, נלקחים משני התלמודים עם ספרי הראשונים וגדולי האחרונים, ואת אשר לא היה מתאמץ להחזיק עמידתו דחיתי בעצמי באמת הבנין אשר בידי כיד ד' הטובה עלי. -

והנה בבואי הנה לארצות הברית זה יותר מעשרים שנה, אשר הארץ הנשמה הלזו היתה אז שוממה מאין תורה, והרבה ממעונות השוקדים על העבודה ונגלה לעיני תמונה חדשה שאלות חדשות ונצורות אשר בארץ מולדתי אף אם יחיה איזה מורה עד כמה. וכחול ירבה ימים, לא יעלו ולא יבואו לפניו שאלות ודינים כמו אלה שמתי אל לבי כי לא דבר ריק הוא אשר באתי הלום, ואולי הקרה ד' אותי למקום הזה רק למען ברר אלה התורות והמשפטים להעמידם על רגל ישרה, גם זאת לא נכסה ממני כי בכל מקום אשר ב"י פחותים שם, עת רעה היא העת. ההיא שני השבע הולכות וכלות, ושני הרעב תחילנה לבוא לא רעב ללחם כי אם לדבר ד', אין תאנים בתאנה, ואין ענבים בגפן הנסיבות אשר הסבו להרעב הנורא הזה להיות בעוכרי התורה והתעודה, שונות המה, ואין כאן המקום להוציא במספר צבאם, אך זאת ידעו הכל כי לא כימים הראשונים הימים האלה, ההלכה אשר היתה לפנים מבוררת מגדולי הרועים, אשר גללו את האבן מעל פי הבאר כמעט רגע, תתכסה עתה במשאין באין פתוח, מעמים דמה כעת מבני העלייה יודעי ומביני מקורי כל דת ודין בשכל ישר, שלא מן המקצרים באומר אך מהש"ס והפוסקים כהגדולים אשר מלפנים. חזון כזה אין נפרץ ולרואה מלפנים יבוקש היום ואיננו, ע"כ אקוה כי דברי תשובות אלה לא לבד בארצות הברית מקום נאמן להם כי גם בכל ארצות נוצות המה וכל הרואה אותם יאמר:

דאח, חמותי ראיתו אור ! ! כי הלכתי בהם לשיח לרוח התורה שבעל פה האמתית המרומז בהכתוב ושום באזני יהושע. לקחתי לקחי על פי הגיון ישר ורק אל מטרת האמת קלעתי כאשר הורוני מן השמים.

אך זאת אבקש מאת כל מידה:

לבל יעשה בספרי זה כאשר דרכו לעשות כספרי גדולי האחרונים, שאם יצרוך לאיזה הוראה אשר לא נמצא מבואר בש"ע יביט בספרי התשובות, אם ימצא שם שאלה המתאמת למבוקשו, יחפש רק בשיטת האחרונה איך יעלה לפני המחבר להלכה, וכן יורה גם היא, ואנכי לא כן אחלי מלפניכם יקרים, כי סך אני מעיך כזה, הנני קיר נטוי, גדר הדחויה, מבלי להשען עלי בכל עוז, ואם על דברי האחרונים ישים כל משענתו ויכשל ח"ו, אזי לא עלי תהיה אשמתו ותלונתו, כי לא מראש בסתר דברתי אשר אין כח אבנים כחי, ומה אני ומה רוחי, רוח איש יכלכל דבריו במשפט לפי הבנתו, ואם הכל צפוי אזי הרשות נתינה לכל אחד ואחר להשים לפניו כל דבריו מראש ועד סוף ובזה תוחלתי מר' כי כל איש ישר בהגיון צח ו ונאמן, ימצאו דבריו חן בעיניו, וימצא בהם חפץ, כמשפט כל דברים היוצאים מלב אמת נכנסים אל לב דורש אמת אולם אם בכ"ז יעשה מדחה לפי דעתו ומשפטו, וברגשי צדק יהיה כמוה בלבבו, כי לא כן עמדו כאשר עמדי, אזי לא יהיה סומך לבו עלי אף מאומה, יורה לנפשו כפי הבנתו ודעתו, כי תורת ד' נתונה ביד כל אחד מהדברים שאינן מפורשים מהקודמים לפניו לצרף בהם וללבן כל אחר לפי משפטו בדימוי מילתא למילתא, אם רק אל האמת ישים מגמתו מבלי שום פנייה ומחשבה צדדית ח"ו, והרודף אחר האמת מסייעין לו מן השמים, כי חותמו של הקב"ה אמת, ובזה יצאתי ידי חובתו ! לגולל מעלי כל דבר אי ישר אשר יגורתי מפני השניון והטעות המונח לרגלי כל איש, והיה בזה שלום אמת מתוקן ומקובל.

ובכ"ז אפיל תחינתי לפני כס המקדים אשר רבו כמו רבו. לבל יהינו לעלות ההרה בחרמש אשר בידם לקטוף מלילות בעודם באבם, טרם ידעו ויבינו אם הבשילו השבלים והמה במילואותם, יראו כל ענין וענין מתל ועד כלה, או אז אולי יבחנו הדברים, כי השבלים אשר חשבום לצנומות דקות, המה באמת מיבות ומלאות, אל תדרכו עוז לעבור בין הבתרים בחרבות שנונות לנתח כל ירך וכתף אשר מעמו ורוחו איננו כהעולה על רוחכם, עד כי תעבורו כולה, אז תיראו ותדעו להשיב חרב אל נדנה. לאט. לאט, לי לחסר אונים כמוני, הרפו ודעו כי גם המחבר בעצמו לא סר מלהיות מבקר על כל דבריו ומחשבותיו. וכמה פעמים אשר במלה אחת הסיר מעליו כל התלונות הנמצאות בזה ברוח הבקורת, גם שבעה נפשו עמל ונדודים להיישיר דבריו ופרי תוצאותיהם, ע"כ יהמו

נא מעיכם עליו, חוסו על עמלו רחם תרחמני, כאשר הנזור דעת התורה וככל חוקותיה, אך בזאת תבחנו אם כנים אתם, אם תשימו עיניכם ולבכם על כל דבר מתחילה ועד סוף ברוח כביר ונאור. חפץ בהצדקי, ודרישת הטוב והישר גם בעדי, או אז תוכלו לשפוט משפט צדק, תזכו בדבריכם ככל העולה על רוחכם באמונה, ואקוה כי אם תהיו גם אתם לפי כמוני לנפשי כי אזי הכל על מקומו יבוא בשלום ושלות השקט תהיה בין כלנו,

והנה קראתי ספרי זה בשם אזני יהושע על שם מה שדרשו חז"ל (עירובין כ"א) על המקרא דקהלת (י"ב) איזן וחקר, שעשה אזנים לתורה. וביהושע הוא מקרא מלא (פ' בשלח) ושים באזני יהושע אשר בזה מרומז ממילא גם שם אדוני אבי מו"ר זלה"ה כי נס שמו כשם המשים באזני יהושע, גם יש בספרי זה שו"ת כמספר אזני ששים ושמונה במספר, (מלבד החלוקי דרבנן, וגס המה אינם הררים התלויים בשערה כדרך המפלפלים בכמו אלה כי גם בהם הלכתי במסילה העולה בית אל המובילה אל ההלכה והמעשה, בדברים נאמנים וישרים למוצאי דעת משמחי לב) ועתה כפי פרושות השמימה לאמר: אלדים יחננו להוציא לפעולות אדם בדפוס ספרי זר, מלבד שאר ספרי אשר אתי והמה בכתובים, ויברכני בברכת בני העלייה. כי יצילני מכל רע לבל יפגעו בי מלאכי החבלה מחפשי נגעי בני אדם יהפוך את לבבם האבן אל לב בשר לאהוב כל איש תם וישר יושב אוהלים המיגע עצמו בכל כוחו לידע ולהבין תורת ה' ועדותיו הנאמנים, יאיר ד' פניו אתי סלה להיות בעוזרי גם לשמוד ולעשות ככל התורה והמצוה לבל אכשל ח"ו, ישמחו בי חברי וגם אני אשמח בהם, ואך טיב וחסד ירדפוני תמיד באמת ובתמים וביושר לבב, בלמדי משפטי צדקיך, כעתירת הכואב והנאנח על גורל עמו האומלל המצפה לישועה כי יושעו מהרה תשועת עולמים בגוף ובנפש ושמחת עולם על ראשם כ"ח ביום ב' ב"ה טבת תתרס"ו.

אזני יהושע

סימן א

נשאלתי לחות דעתי בברור על פי הלכה פסוקה על דבר המצות שהנהיגו לעצמם עד כה ליקח קמח מן השוק ולאכול מצות מן קמח זה מהלילה הראשון של פסח עד כל ימי החג, ועכשיו דשו בה רבים ונעשה להם פה נויארק עיר רבתי עם כהיתר גמור בלי פקפוק כלל, ע"כ ישאלוני אליבא דדינא לאמר להם עד היכן הדבר מגיע ואיך יתנהגו מהיום והלאה

תשובה

בדין זה נפתח בגדולים. ראשית דבר צריכין אנו להעתיק את מקור הענין מהש"ס ופוסקים ראשונים עד כי נבוא בס"ד אל פסק הש"ע המבואר באו"ח סי' תנ"ג – גרסינן בפסחים (מ' ע"א) הדר אמר רבא מצוה ללתות שנאמר ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שימור למאי אי שימור דלישה שימור דלישה לאו שימור הוא דאמר ר"ה בציקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, באחרונה אין, בראשונה לא, מה טעמא משום דלא עביד בהו שימור, וליעבוד לי' שימור מאפיה ואילך. אלא לאו ש"מ שימור מעיקרא בעינן, וממאי דילמא שא"ה דבעידנא דנחית לשימור לא עבד לה שימור, אבל היכא דבעידנא דנחית לשימור עבד לה שימור ה"נ דשימור דלישה הוי שימור, ואפ"ה לא הדרי בה רבא דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי כי מהפכותו הפיכי לשם מצוה, אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן, מר ברי' דרבינא מנקטא ליה אימיה בארבי עכ"ל הש"ס בהסוגיא:

וכתב הרא"ש ז"ל וז"ל ר"ה בציקות של נכרים אדם ממלא את כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, פירש"י שמכיר שלא החמיצה שאין שם לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו. יש תמהים על פרש"י דלא מסתבר כולי האי להתיר בצק שלש הנכרי שלא בפנינו דחיישי' שמא לשו בחימוץ ומפרשי' כגון בציקות של נכרים שלשן הנכרי בפנינו, ולא נהירא לי דא"כ ה"ל למימר קמח של נכרים שלשו הנכרי בפנינו, הלכך נראה לי לפרש כפרש"י דכיון שאין אנו רואין בו, לא שיאור ולא סידוק מותר, ואפ"ה לא הדר בי' רבא דא"ל רבא להנהו דמהפכי כיפי, פי' עומרים הפוכי לשם מצוה, כלומר אפילו שנדחו דברי רבא דהוה בעי למימר דשימור דלישה לאו שימור הוא אפ"ה לא הדר ביה ומחמיר על עצמו היה משעת קצירה לשמור מצה של מצוה, וכן משמע דחומרא בעלמא היא מדקאמר מר ברי' דרבינא מנקטא ליה אימי' בארבי משמע דאיהו לבד הי' מחמיר וכל שאר החכמים לא נהגו כן, וכן מדאמר רב הונא בציקות של נכרים וכו' ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה משום דלא עביד ליה שימור משעת לישה משמע הא אם לקח קמח מן הנכרי ולש אותו א"צ לאכול כזית מצה באחרונה, ונהגו באשכנז וצרפת לשמרן משעת טחינה לפי שאז מקריבין אותן אל המים שטוחנין ברחים של מים, ורב אלפס כתב ומבעיא לי' לנטורי קמחא דפסחא משעת קצירה דכתיב ושמרתם את המצות, ובשאילתות כתוב לא נפק אינש ידי חובתו אלא במצה דמנטר ליה מחימוץ מן דנפלה מיא עילויה והיכא דאמטינהו לחיטין נכרי חשו"ק לא נפק ודי חובתו אי נמי לשה לעיסה נכרי חשו"ק דלאו בני שימור אינון ואע"פ דאפייה ישראל בר דעה ועביד

בהו שימור בשעת אפייה לא נפק ידי חובתיה ורב כהן צדק כתב לצאת ידי חובה בלילה ראשונה אינה אלא במצה שאפאה ישראל לשם מצה שנאמר ושמרתם את המצות עד שתהא משומרת לשם מצה ורב האי גאון ז"ל כתב מצה שאפאה נכרי לפני ישראל ע"י שימור כתיקונה מותרת לישראל לאוכלה, ובעלי מעשה וחסידים והתמימים מחמירין על עצמן כגאונים המחמירים ולשין ואופין בעצמם כההיא דאמרינן מה דרכו של עני הוא מסיק ואשתו אופה עכ"ל הרא"ש, הוכרחתי להעתיק כל דבריו כי הם מקור כל הדין הזה שאנו עוסקין בו וממנו יסתעפו הענינים האלה:

והנה בראשית ההשקפה מבואר מדברי הרא"ש אל דאף הבעלי מעשה והתמימים המחמירין על עצמם מ"מ לא מחמרו יותר רק על הלישה והאפיה אבל לא על הטחינה, וא"כ אין לך היתר גדול מזה שבהטחינה אינן מצריכין להיות שימור וממילא מותר ליקח קמח מן השוק וללוש לאפות לשם מצה ויוציא בזה ידי חובתו אפילו בלילה הראשונה:

ההיתר השני הוא חדא דאית ביה תרתי חדא מדבר הטור בסי' תנ"ג שכתב בשם הגאון וז"ל, תשובה לגאון לקח קמח מן השוק בשעת הדחק מותר ויוצאין בו דלא מחזקינן איסור אבל לכתחילה בעי שימור עכ"ל:

ושנית היא מן דברי הירושלמי ביצה (פ"א ה' י') דיליף איסור מלאכה ביו"ט עד הלישה מהא דסמכה התורה כל מלאכה אל ושמרתם את המצות דהיינו מן לישה ואילך שצריך שמירה במצות את זה רשאי לעשות ביו"ט, וכן פירשו בתוס' ביצה (ג' ע"א סוף ד"ה גזירה) את דברי הירושלמי א"כ מבואר בפירש ההיתר שנראה שגם הגאון סומך עצמו על הירושלמי, אך ההבדל בין היתר הא' מדברי הרא"ש לדברי הגאון בתשובה דלדברי הרא"ש היא ג"כ אפילו ממידת חסידות לאכול מצה שלא נשמר משעת טחינה ולדברי הגאון עכ"פ לכתחילה מודה שצריך שימור משעת טחינה רק בדיעבד סמך עצמו על הבאורים כמ"ש הירושלמי, וא"כ הוי הרא"ש המקיל והגאון בתשובה המחמיר:

ההיתר הג', הוא דאפילו לדעת המחמירים שהמה לפי הנ"ל הרי"ף והרמב"ם דמצרכי משעת קצירה ואעפ"כ לענין אכילת מצה בשאר ימי הפסח לכ"ע לא מצרכי משעת טחינה, כמ"ש הב"י בסי' תנ"ג וז"ל אחר שהביא דברי הרא"ש הנ"ל, כתב והא דבעי שימור דוקא במצה דמצוה, אבל שאר מצה שאדם אוכל בפסח לא בעי שימור לשם מצה כלל, וכן משמע מהא דבציקות של עכו"ם, שכתב רבינו בסי' שאח"ז וכן כתב הר"ן, וכן כתב הרב המגיד והכי דייק לשון רבינו שכתב בשם רי"ף שצריך לשמור החיטים שיוצא בהם ידי מצה עכ"ל הרי לך ג' התירים מבוארים אשר עליהם סמכו אולי בני מדינתנו ועוד סומכים, וראוים הם הגאונים הנ"ל עמודי ההוראה לסמוך עליהם אם

היה באמת הפירוש המכוון בדבריהם כאשר נראה לכל צופה מרחוק אפס אחר העיון האמתי בעין פקיחא כהדרוש לענין זה לא ישאר מההתירים האלה בארצינו אף פרסה, ודברי הראשונים ז"ל מה שהבאתי המה אמת ותורתם אמת אחר הביאור האמתי בכונת דבריהם:

סתירת היתר א

והיא, דהנה כאשר נעיין בהסוגיא הנ"ל נראה כי היא לכאורה סוגיא תמוהה אשר צריכין בה עיון רב למען הבין פירושה הפשוט, א) מה מסייע ליה רבא דמצוה ללתות מהא דבציקות של נכרים מדלא מהני בהו שימור דאפיה אלמא שימור דאפיה לאו שימור הוא ושימור דמעיקרא בעינן מנא ליה האי דהא מהכא לא תסתעיא יותר רק שימור דאפיה דלא הוי שימור אבל על שימור דלישה לא ידעינן עוד דדילמא משום זה גופא אינו יוצא בבציקות של נכרים משום דלא הי' שימור משעת לישה ומנא ליה להוכיח עוד מכאן על קודם הלישה? אתמהה ! ב) קשה להבין גם עיקר דברי רבא דאמר מצוה ללתות שנאמר ושמרתם וכו' אי לא דבעי לתיתה שימור למאי, הא נוכל לומר דמשום זה גופא כתבה התורה ושמרתם משום דמותר ללתות ע"כ אמרה התורה שימור על הלתיתה, אבל לא משום מצוה, ומה שכתב המהרש"א לפרש בזה דלא איצטריך לכתוב ושמרתם כיון דסגי בלא"ה לא ילתות ולא תיבעי ליה שימור עכ"ל הוא דוחק גדול דהא התורה רצתה להורות לנו שבודאי כל אחד ילתות למען תהי' לו פת נקיה והדראה ע"כ הוכרחה לצות לנו על זה הושמרתם ג) מה מסיק הש"ס אלמא קסבר שימור מעיקרא מתחילתו ועד סופו בעינן למה להו להוסיף דברים במ"ש מתחילתו ועד סופו בעינן הא די לומר אלמא שימור מעיקרא בעינן וגם הא לא נוכל להוכיח לנו יותר מהא דהפיכי לשם מצוה רק על שימור דמעיקרא לא על יותר

וגם דברי הרא"ש הנ"ל המה תמוהין לכאורה לפי מובנם הפשוט, חדא במ"ש בשם השאלתות דצריך שימור מן דנפלה מיא עילויה היינו משעת טחים שע"כ מסיק והיכא דאמטינהו לחטין נכרי וכו' היינו לטחון והדר כתב אי נמי לשה לעיסה יכו', ואע"פ דאפוי' ישראל וכו', לא נפיק ידי חובתי' למה ליה למימר היכא דלש נכרי אי נמי אפה נכרי לא יצא, הא אפילו היכא דטחן נכרי לא יצא לדידיה, וכן מה דמסיק עוד שדעת רב כהן צדק דאינו יוצא אלא במצה שאפאה ישראל א"כ משמע לכאורה שלדעת רב כהן צדק די שימור משעת אפיה, ורב האי גאון שהביא נראה שמיקל עוד יותר שדי באפאה נכרי לפני ישראל ע"י שימור כתיקונה א"כ מה מסיק ובעלי מעשה וחסידים ותמימים מחמירים על עצמם כגאונים המחמירין ולשין ואופין בעצמם, הא הגאונים

אלו המה מקילין ולא מחמירין, ואי על השאלתות דרב אחאי כונתו הא הוא מחמיר שמשעת טחינה צריכה שימור ע"י ישראל, ואיזה מן הגאונים הוא מן המחמירין שיהי' לש ואופה בעצמו ? סוף דבר דברי הרא"ש המה סתומין וצריכין ביאור רחב לא מוצק, וכאשר יתישבו דברי הסוגיא הנ"ל נבין ג"כ דברי הרא"ש על בורין בס"ד, וצריכין אנו להביא עצות מרחוק אשר יצרפו ויתלבנו בעה"י כל דברי הסוגיא באין נפתל:

דהנה כאשר נעיין ונתבונן בה בינה יש לחקור בכל דבר שקפדה התורה שצריך להיות לשמה כמו בכמה עניני מצות או בגיטין וכדומה, אי נימא אם עשה בזה איזה מעשה וכיון בפעולתו לשמה יצא ידי חובתו ואינו צריך לעשות הכל בכונת לשמה או דילמא שצריך לעשות כל מעשיו השייכים לזה הדבר בכונה על לשמה ואם חיסר באחד מהם לא יצא ידי חובתו, והוא דבר הצריך עיון וחיפוש כי לא מצאתי דין זה מפורש בש"ע ובפוסקים אחרונים, אכן מדברי הראשונים נבוא עד תכונתו בס"ד והנה לכאורה עלה בדעתי לפשוט את זה מסוגיא מפורשת בזבחים (ב') דאמרינן שם. לשם ו' דברים הזבח נזבח, ואמרינן שם (ד' ע"א) דכל ארבע העבודות צריכות להיות לשמה ומרבינן לה מקראי, וא"כ נוכל לכאורה לפשוט דינא דידן, דכמו התם צריכה כונה בכל ד' עבודות כמו כן בעלמא בכל המעשים השייכים אל הדבר צריכה להיות כונה לשמה, אולם באמת זה אינו דהא התם בזבחים גופא אמרינן שם בהש"ס דאי לאו הקראי לא הוינן יכולין למילף חדא עבודה מחברתה משום דלכל עבודה יש יתרון וקא משוינן פירכא מכ"ש בשאר מצות התורה שאף דמרבינן בקדשים בכל ד' עבודות מ"מ יש להם עוד יתרון עכ"פ משאר מצות ויש עכ"פ למיפרך מה לקדשים שיש להם כל המעלות דמצינו שם ע"ש וגם הא אמרינן בעלמא חולין מקדשים לא גמרינן. ואף אם תרצה לעשות הילפותא בהיפך מדמצרכינן שם קראי שצריך להיות בכל ד' עבודות אלמא דבעלמא כל מקום שצריך להיות לשמה לא מצרכינן בכל הפעולות הכונה לשמה דאל"כ למה לנו הקראי לרבות רק בקדשים – גם זה אינו מאיזה טעמים, חדא דבקדשים הא סתמא הוי לשמה משא"כ בשאר מצות, ע"ש בזבחים (ג') ומשו"ה הוה אמרינן דבקדשים די בעבודה אחת אף שבשאר מצות צריך להיות בכולם, ושנית יש לחלק דהא בקדשים כל הד' עבודות אינן הכרח להקרבן בעצם דהא יכול לשחוט מיד אצל המזבח ולא יצרוך כלל לקבלה והולכה, אבל במצות באותן הפעולות שצריכין להיות בהכרח למען לגמור הדבר ובלא"ה לא יוכל להיות מעשה המצוה עדיין אנו בספק אי בעינן בכל פעולה לבדה הכונה נשמה או אולי די רק בנעשה הראשון כשהתחיל ואולי אפשר גם באיזה מעשה שהוא אפילו באחרונה והדבר צריך בירור עדיין:

שבתי וראיתי כי דין זה תלוי באשני רברבי והיא שיטת רש"י ותוס' דלשיטת התוס' היא פלוגתת אביי ורבא, ולשיטת רש"י היא פלוגתת רב ושמואל וכאשר אבאר בס"ד דהנה בגיטין (מ"ה ע"ב) מפלפלי שם בהש"ס לענין עיבוד לשמה בס"ת תפילין ומזוזות, ומסיק הש"ס דפליגי תנאי בזה דתניא ציפן זהב וכו' פסולות עור בהמה טהורה כשרות ואע"פ שלא עיבדן לשמן רשב"ג אומר אפילו עור בהמה טהורה פסולות עד שיעבדן לשמן, וכתבו שם התוס' (ד"ה עד) וז"ל והא דאיפלגו אביי ורבא בפ' נגמר הדין בהזמנה אי מילתא היא אי לא ומוקי התם פלוגתייהו בפלוגתת רשב"ג ורבנן לא כמו שפירש שם בקונטרס דאביי דאמר מילתא היא כרשב"ג דבעי עיבוד לשמן דא"כ קשיא הלכתא אהלכתא דקיי"ל כרבא לגבי אביי וכו', אלא מפרש ר"ת דאביי כרבנן דלא בעי עיבוד לשמן דסגי בשאר הזמנות שמתקנין הקלפין ומשרטטין אותן לשמן כיון דהזמנה מילתא ורבא כרשב"ג דבעי עיבוד לשמן ולא הזמנה מועטת עכ"ל התוס' וכן כתבו עוד בסנהדרין (מ"ח) ובמנחות (מ"ב) בשינוי לשון קצת:

א"כ לפי זה מבואר מדברי תוס' אלו דלאביי אף דבעינן תיקון הקלף לשמה מ"מ די בשאר הזמנות שלאחריו ואפילו לא הוה העיבוד לשמה יצא במה שכיון הלשמה בשאר הפעולות ולרבא צריכות להיות מתחילה ועד סוף כל ההזמנות בכונת לשמה, ובהזמנה מועטת שהיא בקצת הפעולות אם כיון בהם לשמה לא יצא ופסול הקלף לעשות בו תפילין אם לא כיון מתחילה ועד סוף לשם תפילין והסברא לדידי' משום שאז נוכל לומר שנעשה בכונה לשמה אם נעשה מתחילה ועד סוף בכונה זו אבל אם לא כיון מתחילה עד סוף אף שכיון באיזה מהפעולות מה שגם המה הכרחים אל הקלף מ"מ לא נוכל לומר בשם שנעשה לשמה רק שניזמן לשמה באיזה עשייה שעשה בהקלף והזמנה לדידי' לאו מילתא, כן הוא מבואר לפע"ד בשיטת התוס' ובדברי הרמב"ן במלחמות (סוכה ט') מבואר עוד יותר וז"ל הרמב"ן ולת"ק נמי הזמנה מילתא היא והא דלא בעו עיבוד משום דאפשר לי' בהזמנא אחריתא לאחר עיבוד אלא בהא פליגי מר סבר בעינן כל עשיותיו לשמה, ומר סבר בחד סני, עכ"ל הרמב"ן, ושיטת רש"י שם אינו מוכרח כלל בזה רק מדלא פירש בפשיטות כפירוש התוס' נוכל אולי לכון ולומר בדבריו משום דלדידי' ניחא נמי בעשה מקצת מעשה לשמה ע"כ לא הי' יכול לפרש דרבא כרשב"ג, והנה ברש"י (סוכה ט') מבואר דלדידי' הוא פלוגתת רב ושמואל, וכמ"ש לק' בזה בס"ד:

ומלבד זה מצינו עוד פלוגתא יותר מבוארת גם בפוסקים בענין זה ומלבד מה שלדברי התוס' היא פלוגתת אביי ורבא והלכתא כרבא ולדברי רש"י היא פלוגתת רב ושמואל והלכתא כשמואל כאשר אבאר לקי גם מלבד כל זה פליגי בדין זה גם גדולי הראשונים

מפורש בדבריהם והיא בהרא"ש סוף ה' ציצית וז"ל כתב בעל העיטור ומסתברא אם טוואן העו"ג ושזרן ישראל לשמה כשרים ולא מסתבר לי דהא אמר שמואל מן הסיסין פסולה, וסיסין היינו פקעיות שנטוו שלא לשמן, וסתם פקעיות אינן שזורין וצריך לשוזרן לציצית ופסולים משום שנטוו שלא לשמן ואין מועיל להם אם שזורין לשמה עכ"ל, א"כ מבוארת דעת הבעל העטור דסגי בעשייה אחת לשמה ולדעת הרא"ש צריכות להיות כל הפעולות המעכבות בכונת לשמה, ועוד אחרת מצינו בזה, והיא בא"ע (סוף סי' קל"א) שכתב הרמ"א וז"ל, ואם התחיל לחתום מקצת שמו ולא אמר לשמו ולשמה ואח"כ נזכר ואמר יש מכשירין, וכתב הב"ש ומהרד"ך חולק על זה וס"ל דאף בכה"ג פסול עכ"ל, ועי' בב"ש (סי' קכ"ה ס"ק ה') ובפר"ח שם מה שחולק על זה:

אכן כל מה שהבאתי הוא רק היכא שתחילתה של הפעולה הי' שלא לשמה וכל השיטות המה לענין אי נסמוך על פעולות השניות שהן לשמה, אבל היכא שתחילת העשיה היתה לשמה והשניות לא היו בכוונת לשמה יש לכון בזה חדשות ונצורות שלא נכללו כלל במה שכתבתי והלוים בענין אחר מכל וכל. והוא, דאמרינן בזבחים (ב' ע"ב) תנן כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן טעמא דשלא לשמן הא סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה אלמא סתמא נמי כלשמן דמי ורמינהו כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול וסתמא נמי פסול, ושנו זבחים בסתם לשמן עומדין אשה בסתמא לאו לגירושין עומדת עכ"ל הש"ס וע"ש בתוס' ד"ה סתם דמסקו לענין מילה דסתמא לשמה קיימא כמו זבחים הילכך עכו"ם כשר אע"ג דעבד סתמא ועכצ"ל דמשו"ה הוי בזבחים סתמא לשמה, משום דהא קודם שיקרב הקרבן היא מוקדש מכבר ואינו ראוי לאחרת רק לשם קרבן זה ע"כ הוי סתמא לשמה, ומעתה כיון שכן נחזי אנן בכל המצות היכא שההתחלה היתה בכונת לשמה כמו הטוויה בציצית אשר אין המטוה ראוי לעשות ממנו אחרת ע"כ אף דאח"כ עשה פעולותיה בסתמא ע"כ צריכין לומר דלית לן בה דבכה"ג סתמא לשמה קיימי דהוי ממש דומיא דזבחים:

וכן בגט היכא שחצי הראשון חתם העד בכונת לשמה י"ל דחצי האחרון כשר בסתמא, ואולי בגט יש עדיין לומר כהנ"ל משום דהאשה לאו לגירושין קיימא אבל במצות כגונא שכתבתי אין הדבר צריך לפנים דהוי ממש דומיא דזבחים הנ"ל דכי היכא דבזבחים כיון שנתקדש מקודם ועומד רק לזה הוי סתמא לשמה ה"נ כיון שהפעולה הראשונה עשתה לזה שיהי' עומד רק למצוה זו, א"כ הפעולות אחרות בסתמן הוי כפירושן וסתם לשמה קיימא, כן מבואר בפירוש לכל שופט צדק, אכן מדברי הרמב"ם והש"ע נראה לכאורה סתירה לזה, והיא מדכתב הרמב"ם בפ"א מה' ציצית הי"א וז"ל חוטי הציציות בין לבן

ובין תכלת צריכים טויה לשם ציצית, והנה בלבן ניחא שפיר אבל בתכלת הא הצמר צריך צביעה לשמה כמבואר בש"ס מנחות (מ"ב ע"ב) וכן פסק הרמב"ם (בפ"ב מה' ציצית ה"ג) א"כ היה לנו לפסוק שהטויה אינה צריכה להיות עוד לשמה דדי בסתמא כהנ"ל וכן בש"ע באו"ח (סי' י"א) דפסקינן שהטייה צריכה להיות לשמה וגם השזירה, ולפי מ"ש כיון שהטויה נעשתה לשמה הלא דיבהשזירה בסתמא כמו בזבחים הנ"ל, אך באמת נ"ל דהא דמצריך הרמב"ם בתכלת טויה לשמה היינו לכתחילה, דהא בזבחים גופא מבואר שם דאף דבדיעבד אמרינן בסתמא לשמה אבל לכתחילה צריכות להיות בו כל הכונות לשמה, וכן נמי בש"ע לענין שזירה נוכל לומר היינו לכתחילה, אך המ"א כתב שם שאפילו בדיעבד פסול, אבל רבים מן האחרונים חולקים עליו, עי' שם באשל ועוד מטעמים אחרים שזירה בציצית אינה מעכבת כלל:

ובאמת נראה לפע"ד שזה גופא תלוי בפלוגתת אביי ורבא בסנהדרין הנ"ל דלאביי דאמר הזמנה מילתא א"כ הפעולה הראשונה שעשה בהדבר יש לו שם הזמנה ונאסר בזה לדבר אחר ע"כ הוי בפעולות האחרות בסתם לשמה כמו בקדשים הנ"ל ואין צריך עוד כונת לשמה אבל לרבא דהזמנה לאו מלתא א"כ הפעולה הראשונה לא הועילה עוד להחליט הדבר דוקא לשם מצוה זו ומש"ה לא נוכל לומר עדין דסתם לשמה קאי וצריך משום כן כונת לשמה בכל פעולה ופעולה עד גמירא. והנה הרמב"ם פסק (בפ' י"ד מה' אבל) כרבא דהזמנה לאו מילתא ע"כ פסק שפיר כאן גם בתכלת אף דהוה צביעה לשמה מ"מ לא יוכל עוד לעשות הטוויה בסתם כי לא דמי לקדשים דשם נידר ונידב מכבר ואינו ראוי לדבר אחר והכא עד גמירא ראוי עוד למה שירצה ע"כ לא הוי סתמא כפירושו, והנה הרמ"א באו"ח סי' מ"ב הביא דעת הר"נ דהזמנה לגוף הקדושה מילתא היא אבל המ"א שם (בס"ק ו') חולק עליו שזה היא רק לדעת הנ"י אבל לדידן לא פסקינן כן ע"ש, ע"כ פסק כאן שפיר שאפילו בדיעבד מעכב היכא שלא היו שזורין לשמה משום דהטוויה לא הוי, יותר מן הזמנה והזמנה לאו מילתא ויכול לשנות ומשו"ה לא הוי' עוד השזירה בסתמא לשמה כהנ"ל:

ובדרך אגב אמרתי לישב תמיהת התוס' במנחות (דף מ"ב ע"ב ד"ה כתנאי) שכתבו וז"ל תימה דילמא ציצית שאני דבפ"ק דסוכה דרש גדילים תעשה לך לשם חובך ואי משום דכתיב לך לאות הא דרשינן ליה על לך לאות ולא לאחרים והתם גבי סוכה פריך כה"ג מחג הסוכות תעשה לך ומשני דאצטריך למעוטי גזילה ולא דרשינן תו מניה לשם חובך ואי משום דתפילין איתקוש למזוזה ומזוזה וס"ת יליף כתיבה כתיבה מגט הא בגט גופא לא בעינן עשיה לשמה עכ"ל התוס'. ולפע"ד נוכל ליישב קושיית התוס' שפיר, דהנה

התוס' שם בד"ה הקוצים כתבו וז"ל פירש בקונטרס משום תעשה ולא מן העשוי ולי נראה דמה דעבד אח"כ היינו העשיה דאמר רב גופא תלאן ואח"כ פסק. ראשי חוטין שלהן כשר דזו היא עשייתן, וכן פ"ק דסוכה וכו', אלא טעמא משום דבעינן תלייה לשמה וכו' עכ"ל. והנה דברי התוס' אלו מרפסן איגרא, דהא על תעשה ולמ"ה ועל לשמה ילפינן ממקרא אחד והוא מדכתיב גדילים תעשה לך דמן תעשה ילפינן ולא מ"ה ומן לך ילפינן דבעינן לשמה, וא"כ האיך נימא דהתעשה דמרבינן מני' ולא מן העשוי קאי רק על התלייה ולרב אף על הפסיקה ולך דקאי על תעשה ומרבינן מני' לשמה. שהעשיה בעינן שתהי' לשמה. קאי על מעשים שהמה עוד לפני התליה. דהיינו הטוויה ? אתמהה ! הא במה שאמרה התורה תעשה בזה גופא אמרה לך דהיינו לשמה וכיון שבתעשה כוונה על התלייה א"כ בלך שכוונה אלשמה היא ג"כ בזו העשיה גופא דהיינו מן התליה ולהלן, ומנ"ל יותר ? היא תמיהה רבה לפע"ד על דברי תוס'. אשר עבור זאת צריכין ע"כ לומר דכיון דחזינן דבעי הש"ס שתהיה הטוויה לשמה ועל תעשה ולא מ"ה מצינו בפירוש בסוכה (י"א) שהיא רק בתלייה ע"כ צריכין בהכרח לומר דבאמת מדאורייתא אמרינן כמו דלענין תולמ"ה חשבינן רק מן התלייה כן גם לענין לשמה, רק הא דבעינן הטויה לשמה היא רק מדרבנן, דהא לא גרע מתפילין דמדאורי' לא כתיב בהו כלל לשמה, ומ"מ בעינן עיבוד לשמה מכ"ש כאן דמן התלייה הוי הלשמה מדאורי' מכ"ש דבעינן מדרבנן הטויה לשמה, ע"כ כתבו התוס' שפיר דמשום תולמ"ה היא רק מן התלייה ומן הקוצים דאסור הוא מטעם לשמה ולשמה צריך להיות עכ"פ מדרבנן מן הטויה כמו בתפילין בעיבוד, ומיושב מעתה ממילא קושית התוס' הנ"ל דהא לפי זה שניהם הוו מדרבנן כה"ג (ועי' במלחמות סוכה א' וברש"י) ופליגי בזה באמת רב ושמואל שם והכל על הדרבנן. ודו"ק:

ובדרך חידוד נלע"ד לכון עוד יותר בזה לפי מ"ש לעיל. דבאמת צריכין אנו לידע הטעם אמאי תיקנו חז"ל בזה שאפילו משעת הטויה צריך להיות לשמה ? ונוכל לומר לפי מה דאמרינן בזבחים (ב' ע"ב) דתיקנו חז"ל דלא לימא לשמה משום דלא לימא שלא לשמה ואף אם נימא שלא לשמה ג"כ לא יהיה קלקול דאם יאמר לשם חולין לא תהיה חולין בעזרה דהא אמרינן שם (ג' ע"א) דלאו מינה לא מחריב בה' ואי משום שיאמר לשם קרבן אחר הא כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים בדיעבד ומ"מ תיקנו חז"ל דלא לימא לשמה משום דכיון דסתמא כשר הכי עדיף דלא לימא כלל כי היכא שתהיה על צד היותר טוב. ה"נ בציצית כיון שהתלייה צריכה להיות מדאורי' לשמה וחשו דילמא יאמר שלא לשמה ותהיה טליתו מקולקלת ע"כ תיקנו שהטויה צריכה להיות

לשמה, ובהטויה אף אם יאמר שלא לשמה לא יהי' מדאורי' שום קילקול כלל, אבל אם יאמר בהטווה לשמה כמו בתיקנו יהי' ביכלתו לעשות התלייה אח"כ בסתמא ולא יהי' צריך עוד לומר כלל, אך הא תינח אי הזמנה מילתא יכול לעשות אח"כ בסתמא ודי בזה וכמ"ש, אבל אי הזמנה לאו מילתא אינו יוצא אח"כ בסתמא. א"כ מה הועילו במה שתיקנו הטויה לשמה ? וע"כ צ"ל למ"ד זה שבאמת אינה צריכה הטויה להיות לשמה רק מן התלייה צריך להיות לשמה במה שנשמע מן התעשה לך וא"כ כיון דבפלוגתת הת"ק ורשב"ג אמרינן בסנהדרין (מ"ח) דפליגי בהזמנה מילתא איפלגו שפיר אי טויה צריכה להיות לשמה או לא וכהנ"ל דהא בהא תליא, וע"כ אמרו שפיר כתנאי ולא תקשה עוד קושית התוס' דילמא ציצית שאני דהא הטויה לא נשמע עוד מהקרא רק מכח תקנת חכמים וכמו שבארתי. וא"כ לפ"ז לפמ"ש התוס' בפלוג' דעיבוד ממילא הוי' הפלוג' בטויה בהיפך דמ"ד דבעי עיבוד לשמה משום דהזמנה לאו מילתא ממילא בטויה לא בעי לשמה ומאן דלא בעי בעיבוד בעי בטויה כמובן. ואי תקשה כיון דאנן פסקינן דהזמנה לאו מילתא ואיך פסקינן דטויה בעי לשמה ? זה אינו, דהא כל מ"ש הוא לפירוש התוס', ואנן פסקינן כדעת רש"י והרמב"ם, אבל כל זה כתבתי לחדודי בעלמא ואליבא דאמת מיושבת בפשיטות קושית התוס' הנ"ל, לפימ"ש שרק התלייה הוי' מדאורי' והטויה היא מדרבנן לפי דבריהם בעצמם הנ"ל בד"ה הקוצים ואין עוד להקשות מ"ש בד"ה כתנאי, ואם כי לפי הנראה אינו נוגע אל ענינינו כעת, אכן כאשר אבאר לק' בס"ד יהי' נ"מ לדינא גם במה שאנו פוסקים בו:

והנה אמרינן בגיטין (פ"ו ע"ב) שנים ששלחו שני גיטין שוין ונתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו. ובגמרא, מאן תנא א"ר ירמי' דלא כר"א דאי כר"א הא אמר עדי מסירה כרתי הא לא ידעי בהי מנייהו קא מגרש. וברש"י, הא לא ידעי עידי מסירה בהי מנייהו מגרשה ואין זו נתינה מבוררת לשמה. ור"א כיון דחתימה לשמה לא בעי ע"כ לשמה דכתיב בקרא אוכתב ונתן קאי. אבייי אמר אפילו תימא ר"א אימא דבעי ר"א כתיבה לשמה נתינה לשמה מי בעי עכ"ל הש"ס. והנה דין זה של בירור לשמה מה דבעי לר' ירמיה, ולא מהני הגירושין לדידי' דלא בירר ואבייי מדחה לי' משום דנתינה לכ"ע לא בעינן לשמה, אבל אי הוה בעי גם הנתינה לשמה גם הוא מודה דכה"ג כשאין הלשמה מבורר בתחילה בבירור לא מיקרי לשמה, הנה דין זה מוסכם מכל הפוסקים, כנראה ממ"ש הד"מ (א"ע סי' קכ"ט אות כ"ב) וכן כתבו הט"ז והב"ש (בא"ע סי' קכ"ב). אך הם כתבו משום דאמרינן אין ברירה, ובאמת לפע"ד מבואר כן מדברי הירושלמי על משנה זאת בגיטין הנ"ל שמדמה שם דין זה לאומר ללבלר כתוב גט לאיזה שארצה המבואר

בגיטין ריש פ' כל הגט ושם הא מבואר הטעם משום אין ברירה ה"נ הוי זה גופא. ונראה באמת דהא בהא תליא דאי יש ברירה א"כ הוברר הדבר למפרע שכונתו על לשמה הי' מבוררת ואי אין ברירה. א"כ לא הי' הלשמה מבורר בתחילה ולא מיקרי זאת עשיה לשמה, ודלא כהבעל הק"ע שרוצה לומר דהירושלמי מחולק אבבלי הנ"ל בריש פ' כל הגט שאמרו שם משום אין ברירה, ובאמת אין כאן פלוגתא, ועכצ"ל דהכל אחד הוא, דאל"כ איך יתכן לאביי ור"י, דהא שניהם מודין היכא דבעי לשמה לא מיקרי לשמה כה"ג על כמוהם מספק א"כ תתכן לדעתם כל הסוגיא הנ"ל באמר ללבלר דאמרינן שם משום ברירה אשר ע"כ צריכין לומר דלשניהם טעם אחד והברירה תליא בלשמה וכהמבואר מהפוסקים הנ"ל ועי' בנודע ביהודה מהד"ק חלק א"ע סי' צ':

ובזה אמרתי להבין שיטת רש"י הנ"ל בסנהדרין על בוריה ויתישבו בזה כמה תמיהות גדולות אשר נחו על שימת הראשונים ה"ה רש"י והרי"ף והרמב"ם במה שפסקו על עיבוד דלא בעינן לשמה והזמנה לאו מילתא וטויה בעי' לשמה הכל כסותר מקצה אל קצה, ולפי דברי ש"ס גיטין הנוכחים יתישב לפע"ד במיטב הגיון. ומקודם נבין שיטת רש"י גופא במה שפירש דאי הזמנה מילתא צריך להיות העיבוד לשמה ואי לאו מילתא אין צריך להיות העיבוד לשמה, מה צד סברא יש בזה הא כמו דאמרינן אי הזמנה לאו מילתא אין צריך להיות העיבוד לשמה ודי באם מתחלת הקדושה מעת עשית התפילין ה"נ אפילו אי נימא הזמנה מילתא היינו אם מזמן במחשבתו בעת עשית המעשה שמכון לשם תפילין חל ע"ז מאז שם קדושה, אבל למה לי' לכון בעת העיבוד לשם תפילין ? לא לכון ולא תהיה הזמנה, ויהי' ג"כ די במה שמחשב לשמה בעת העשיה. וכמו לרבא דמ"ש דבשלמא אי ענין הזמנה מילתא וכוונת לשמה היו ב' דברים נפרדים הי' שייך לומר משום דהזמנה מילתא א"כ הוי זה מעשה של קדושת תפילין ע"כ צריך ממילא להיות לשמה, אבל אי הזמנה מילתא לא שייך בלא כונת לשמה והוא אחד דאם לא יכון לשם דבר זה לא יהיה ההזמנה בהמעשה לבד דהא הוא דבר שאי אפשר א"כ נימא אף לאביי דסובר הזמנה מילתא. מ"מ לא לכון לשמה ולא יהיה הזמנה ויהיה די משעת עשיה כמו לרבא דמה צד סברא יש לאביי שיהיה צריך ביותר לכון לשמה דוקא בשעת העיבוד מאשר לרבא ?

אכן לפי הנ"ל בסוגיא בגיטין נבין את פרושו של רש"י בסברה ישרה ונאמנה, דבאמת הא בהא תליא, דאי נימא הזמנה מילתא ואינו רשאי לשנות אח"כ לדבר אחר א"כ כמו שמזמין עתה כן ע"כ תקום ותהיה ע"כ שייך שפיר לומר שיכון בהמעשה לשמה והכונה של לשמה תהיה לתועלת דהא תהיה לשמה מבוררת, אבל אי נימא הזמנה לאו מילתא

ואחר מעשהו זה יכול עדיין לשנות ולעשות בזה כל מה שירצה ואינו בהחלט לשם קדושת הדבר דוקא, א"כ מה יועיל אף שיחשוב בעת מעשהו לשמה, הא לא הוי באופן זה לשמה מבור כבגיטין הנ"ל, כיון שאין עדיין בהחלט שדבר זה יהי' רק לדבר קדושתו דמי יודע מה יעלה במחשבתו אח"כ לעשות עוד מדבר זה, וגם הוא בעצמו שמחשב עתה בדוקא לשם תפילין ובכונת לשמה לא יוכל לידע איזה רצון יעלה לו במחשבתו אח"כ לשנות לדבר חול ואין כאן דבר ברור בשום אופן, כיון שיכול לשנות אח"כ מצד הדין וע"כ אינו יכול להיות הלשמה שמכון בזה לשמה מבורר, ואף דבגט דעלמא ג"כ אינו מבורר שבודאי יגרש אשתו דשמא יתחרט אחר הכתיבה, אבל מ"מ הספר של הגט הוא מבורר שאינו ראוי עוד לאשה אחרת וגם לשום איזה ענין של קנין שטר באיזה אופן שהוא וא"כ הי' הכונת לשמה במעשה הכתיבה בהחלט גמור, אבל כאן בנידון דידן שדבר זה גופא אינו עומד בהחלט רק אל מה שיכון עתה דהא הזמנה לאו מילתא, ע"כ לא מיקרי לשמה מבורר, ומשו"ה פירש"י שפיר דאי הזמנה מילתא צריך להיות עיבוד לשמה, דהא הלשמה יהי' לשמה גמור, ואי הזמנה לאו מילתא הא ע"כ אף אם יכון לשמה לא יועיל שלא יהי' לשמה מבורר ע"כ אינו צריך לעשות העיבוד לשמה, כנלע"ד לכוון בפרש"י אחרי העיון הדק היטב, והוא נחמד ונעים:

ותתישב בזה כל המבוכה שנבוכו בדברי רש"י, עי' בר"נ גיטין פ' השולח מה שמפלפל ומתמה על שיטת רש"י והרי"ף, ותורף דבריו המה להקשות על הרי"ף דכיון דפסק כחכמים דפליגי על רשב"ג וסברי דלא בעי עיבוד לשמה וכרבא דהזמנה לאו מילתא, א"כ אמאי פסק דבעינן טויה לשמה, ואי משום דפסק כשמואל בסוכה ט' דמקשה מניה הש"ס הא הכא במנחות אמרינן דפליגי ת"ק ורשב"ג בדרב ושמואל וכיון שפסק כת"ק ממילא לית הלכתא כשמואל, ואיך מזכה שטרא לבי תרי, והנה באמת מתרץ זאת רש"י במקומו בסוכה שם במה דלא גרס אלמא ע"ש, וזה הוא באמת תירוץ הר"נ ג"כ למעיין שם, אך בזה ג"כ עדיין לא מתורץ מכל וכל כמו דמסיק הר"נ בעצמו, ובהכרח צריכין לומר דסמכו עצמם, לפסק על גירסא אחרת ע"ש בדבריו, אך לפי הנ"ל תתיישב שפיר סוגית הש"ס עם הפסק שהכל בצדק ובמישור, דהא לפי מ"ש לעיל נותן הדין דאי אמרינן הזמנה לאו מילתא לא בעינן שתהי' הטוי' או העיבוד לשמה, משום דהלשמה לא מהני כלל שאינו מבורר אך הא תינח אי אין ברירה אבל אי יש ברירה הא מיקרי מבורר שפיר דהא יתברר אח"כ למפרע כשיעשה מזה ענין קדושה של ציצית או תפילין וכדומה בכל אחד בענינו וכמ"ש לעיל מהש"ס והפוסקים בגיטין דתליא דבר זה בענין ברירה, והנה שמואל סובר בביצה (ל"ז) דאמרי' אין ברירה ואפילו לרב' דנראה דחולק שם על

שמואל וסובר יש ברירה, הא כבר כתבו התוס' גיטין (כ"ה ע"ב) דרב מחלק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים דתולה בדעת עצמו אף לרב אין ברירה והכריחו שם כן מן הש"ס עירובין (נ"ו ע"ב) וכיון שכן דרב ושמואל סברי תרווייהו אין ברירה, ע"כ אמרינן שפיר במנחות בפלוגתייהו של טויה לשמה תליא בפלוגתת התנאים של עיבוד אי בעינן לשמה ובפלוגתת אביי ורבא דהזמנה מילתא כמבואר בסנהדרין (מ"ח) דאי הזמנה מילתא יכול להיות העיבוד והטויה לשמה דהא הוי לשמה מבורר ע"כ צריך להיות לשמה, ואו לאו מילתא אין הלשמה מבורר כהנ"ל דהא אין ברירה לדידהו ע"כ אינו מצריך הכונה לשמה, משום דלא אהני מידי ותליא שפיר פלוגתת רב ושמואל בפלוגתת ת"ק ורשב"ג לשיטתם דאין ברירה ותליא פלוגתתם בפלוגתת ת"ק ורשב"ג שהיא פלוגתת אביי ורבא בהזמנה, וכן בסוכה מקשה ג"כ הש"ס משמואל לדידי' דסובר אין ברירה והזמנה מילתא אבל לדידן אף דפסקינן כרבא דהזמנה לאו מילתא מ"מ אנן הא פסקינן בעלמא דבדאורי' אין ברירה ובדרבנן יש ברירה, וכבר כתבו הפוסקים שהיא רק מטעם ספיקא דדינא ע"כ בדאורי' מחמרינן ובדרבנן מקילינן עי' ע"ז (ז' ע"א) ובתוס' שם (ד"ה בשל תורה) וכן כתב הים של שלמה בבבא קמא פ' מרובה בסוגיא דצנועין ור"ד א"כ לפי זה היכא שהיא בהיפך דאי נימא יש ברירה יסתעף מזה חומרא אמרינן בדאורי' יש ברירה וכן מבואר ברש"י גיטין (כ"ה ע"א ד"ה חוץ) ועי' בשו"ת החדשות מהגאון בעל שאגת אריה (שאלה ד') שהוכיח ג"כ מרש"י זו כמ"ש דבכה"ג בדאורי' יש ברירה ובדרבנן אין ברירה כדי להחמיר בדאורי' ולהקל בדרבנן בספיקו, וא"כ הכא לענין לשמה אי אמרינן יש ברירה ע"כ צריך להיות לשמה כהנ"ל, אף אי הזמנה לאו מילתא משום דהוי לשמה מבורר, ומעתה יצא הפסק של הרי"ף והרמב"ם בהיר כשמש לענין טויה שהיא דאורי' כל עשיותיו לשמה מחמרינן דילמא יש ברירה והוי הלשמה מבורר ע"כ פסקו דצריך להיות לשמה, ולענין עיבוד שהיא רק דרבנן כמ"ש לעיל מקילין מספק לומר דאין ברירה להקל בדרבנן מספק, וממילא אינו צריך לעשות העיבוד לשמה, דהא הזמנה לאו מילתא ולא הוי הלשמה מבורר ולא יחשב לכוונת לשמה, במה שיחשב בשעת העיבוד, ושני הפסקים צודקים יחדיו דאף שהש"ס מדמה אותם היינו אליבא דרב ושמואל לשיטתם דסברי אין ברירה, אבל לדידן ממה דפסקינן בעלמא כאשר בארתי לעיל בחילוף הענינים לענין ברירה כל אחד יצדק לפי ענינו שפיר בהשכל ודעת, והוא כפתור ופרח:

וגם הר"ן שתמה בזה על הרי"ף ולא היה ניחא ליה לתרץ בכל זה כמ"ש, גם הוא יצדק לפי שיטתו בגיטין על נכון והוא במ"ש בפ"א דגיטין בסוגיא דמעמד שלשתן לענין

משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך וז"ל ולמאי דכתיבנא לא קשיא דכי אמרינן אין ברירה הני מילי במילתא דאי דהאי לאו דהאי, אבל הכא אפשר שיהיה משועבד לכל העולם זה אחר זה הלכך לא שייך הכא ברירה כלל עכ"ל הר"נ א"כ לדידי' אף דבגיטין שייך ברירה היינו משום דאי גט זה הוא האמת לא הוה גט השני אמתו אבל בנידון דידן הא שייך שיהיה לתשמיש אחר וגם אח"כ לתפילין אי אמרינן הזמנה לאו מילתא ע"כ לא שייך לדידי' ענין ברירה כאן ומשו"ה פלפל בכאן על אופן אחר אבל הרמב"ן שם ודעימה חולקים עליו וכתבו שגם במשתעבדנא לך וכו' שייך ברירה ע"ש בדברי הר"נ וממילא שייך גם כאן ברירה אף כה"ג א"כ מיושב שפיר פסק הראשונים הנ"ל וכל אחד על מקומו יבא בשלום הוציא לנו מכל מה שכתבנו לענין דינא במה שהיינו מסופקים בתחילה אי צריכין כל המעשים שיהיו לשמה או שדי באחד מהם, שהיא מעתה כן, לדעה רש"י פליגי בזה רב ושמואל בסוכה (דף ט' ע"א) אי בעינן כל העשיה לשמה מתחילה ועד סוף ולדעת התוס' פליגי בזה אביי ורבא בסנהדרין (מ"ה) ובמנחות (מ"ב), וכמ"ש בגיטין הנ"ל, ומ"מ לענין דינא שניהם מודים דבעינן כל העשיות לשמה, לתוס' הוא משום **דפסקינן** כרבא ולרש"י והרי"ף משום דפסקו כאן צש כשמואל, הכל כמבואר: **ועתה** נתנה ראש ונשובה אל מה שאנו עוסקים בו והוא בנידון מצות מצוה. דהא מצות מצוה ע"כ צריכה להיות העשיה לשמה, כמבואר בהש"ס פסחים (ל"ח) דאמרינן שם חלות תודה ורקיקי נזיר אינו יוצא בהם ידי חובת מצה של פסח, משום דלא נאפו לשם מצה של פסח רק לשם זבח ואף לרב יוסף דפליג שם לאסור מקרא אחרינא מטעם שאינה מצה הנאכלת לשבעה כבר כתב רש"י בפירוש בד"ה שאינה נאכלת לשבעה שגם ר"י אית לי' האי דרשא דרבה דבעינן שימור לשם מצה ואההיא קרא סמך ובהא פליג דאי נמי איכון לה נמי לשימור מצות מצוה למיפק בה משום תודה ומשום מצה לא נפק דבעי שימור לשם מצה כל שבעה עכ"ל רש"י וכן הוא ברש"י חולין (ד' ע"א) ד"ה מה דתימא וע"ש בהסוגיא ובתוס' שם ד"ה מצות. ומסיק עוד שם הש"ס פסחים הנ"ל, ברית הן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני ומבואר שהיא דאורי' גמור הלמ"מ דמצה בעי שימור לשמה ואפילו לאיכא דאמרי שם וכפרש"י בד"ה ואיכא דאמרי דלשיטתם לא הוי הלמ"מ ג"כ, ע"כ צ"ל דהא"ד לא פליגי על עיקר הדבר רק על הטעם אמאי עשאן למכור לאחרים יוצא בהם, על זה אמרו דטעם יש בדבר, אבל על עיקר הלמ"מ ע"כ מודים, דאל"כ תיקשה ממה שכתב הרמב"ם (בפ"א מה' ממרים ה' ג') שעל דבר הבא בקבלה אין כאן פלוגתא, ועי' תוס' יו"ט פ"א מסכתת אבות משנה ד' דלא שייך פלוגתא אם הדבר הוא מקובל כן או לא ורק בדבר התלוי בסברא פליגי ומלבד זאת לפי מ"ש התוס' ע"ז

(דף ז') הנ"ל בד"ה בשל תורה דכולם מסכימים דבכל א"ד בש"ס אם נוגע לדאורי' הל' כלישנא קמא ע"ש, א"כ ה"נ אף אם יפלגו הא"ד בגוף ההלמ"מ הא הילכתא כלישנא קמא דהן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני:

ולפי זה נוראות נפלאתי על הב"ח באו"ח סי' ת"ס שרוצה לומר דלשמה במצה היא רק מדרבנן וקרא דושמרתם את המצות דילפינן מני' על לשמה הוא רק אסמכתא, וכן כתב הח"י שם, והא לפי מה דמסיק הש"ס כאן היא הלמ"מ והיא דאוריי' עי' ברמב"ם פ"א מה' אישות ובנושאי כליו שם. וכן כתב באמת הרשב"א שהיא דאורי', עי' במ"א שם ס"ק א' ובח"י ועי' בפ"מ שם סי' זה דאף מדעת הרמב"ם נראה שמסכים שהיא דאורי', ואולי שגם דעת הב"ח היא שבא רק לומר דאיך תדחה מ"ע דאורי' עבור דבר שהיא הלמ"מ שיחשב לדידי' לגבי דחית מ"ע גמורה המפורשת בתורה כענין דרבנן לגבי דאורי', אולם יהי' איך שיהי' אם דאורי' או דרבנן, [וכאשר אבאר עוד לק' בזה בס"ד בסתירת היתר ב' מדברי הירושלמי סוכה פ"א], מ"מ לענין זה אין נ"מ דצריכות להיות כל עשיותיו לשמה ממ"נ לדעת רש"י רי"ף ורמב"ם הנ"ל אף שהם פסקו לענין עיבוד שאינו צריך להיות לשמה היינו לפי מ"ש לעיל משום דמקילין בדרבנן לענין ברירה וזה שייך רק שם בענין תפילין שיש לעשות הלשמה על ענין מבורר דהיינו הכתיבה והוא עדיף מלעשות על העיבוד שאינו מבורר עוד, אי הזמנה לאו מילתא כהנ"ל, אבל הכא בעצה הא עיקר הלשמה הונח מיד על מעשים, כאלה שיכול אח"כ לשנות דהא אפילו אחר האפיה יכול לשנות שלא לאכול אותם בפסח א"כ מה לי מעשה זה או זה וצריך לעשות הכל לשמה אפילו אי הוי דרבנן כל עיקר הלשמה במצה, בשגם שהיא באמת דאורי' לפי מ"ש – ולדעת התוס' הנ"ל בודאי אין חילוק בין דאורי' או דרבנן דהא התוס' מנחות בעצמם הקשו איך מדמה הש"ס עיבוד דרבנן לטויה דאורי' ונשארו בקושיא א"כ הם עצמם מודים שהש"ס מדמה דרבנן לדאורייתא דכיון דלא מחלקו כלל, א"כ גם הם לא יפלגו על סתמא דש"ס:

ונשארה מעתה רק דעת בה"ע הנ"ל מה שהביא הרא"ש סוף ה' ציצית שכתבתי לעיל והיא נדחית נגד כל הפוסקים הראשונים כמ"ש הרא"ש בעצמו שם וכן פסקינן בה' ציצית סי' י"א ובה' תפילין סי' ל"ב א"כ ממילא גם כאן במצה צריכות להיות כל עשיותיו לשמה, ועוד יותר יש לומר כאן דאפילו למה שבארתי לעיל דכל דעת הפוסקים הוא רק אם אינו צריך לעשות מעשהו הראשון בכונת לשמה ויכול לסמוך על המעשים השניים, אבל אם עשה המעשה הראשון בכונת לשמה בזה י"ל דלכ"ע דים המעשים השניים בסתמא אי אמרת הזמנה מילתא. משום דכיון שאסור לשנות עוד ממילא הוו שאר מעשיו בסתמא

לשמה כמו בקרבן הנ"ל, אבל הכא במצה גם זה לא שייך דהא הוא דבר שמותר לשנות בכל עת לכ"ע ואין בו עצם קדושה ולא שייך בזה סתמא לשמה:

אפס אם נבא לחלק בזה יש לחלק דהא י"ל בכל הענינים מ"ש לעיל המה מן הדברים שהלשמה צריך להיות בהה בעיקר המעשים הנוהגים בהם וגם בהתורה נכתב הלשמה על מעשיהם, אבל הכא במצה אף שצריכה להיות לשמה, אבל רק השמירה שהוא ענין שלילה לא חיוב על זה קפדה ההלמ"מ שתהי' לשמה וראי' לזה מדאסמכינן על ושמרתם את המצות שהיא השמירה שהשמירה צריכה להיות לשמה אבל המעשים לא מצינו בהם שיהיו לשמה, וזה הי' באמת עיקר הפלפול של דברי הש"ס פסחים מ' הנ"ל מה דבעי רבא לומר ומה שמדחה הש"ס:

ויתישבו מעתה דברי הסוגיא על צד היותר נאמן דהכי פרושה, דהנה רבא סובר כיון שאמרה התורה ושמרתם להורות דבעינן לשמה בשמירה והשמירה הא אינה שלא בשעת עשית המצות, ע"כ על כרחך הי' רצון התורה שתהי' העשיה בכונה לשמה שישמר בעת העשיה לשם כונת מצה, וכיון שקפדה התורה שתהי' העשיה של מצה בכונה לשמה, א"כ הוה לדידי' מצות מצה ככל המצות שקיפדה התורה בהן שיהיו מעשיהן לשמה שע"כ צריכים להיות כל מעשיהם מתחילה ועד סוף בכונת לשמה וכמ"ש ה"נ במצה צריכים להיות כל מעשיו בכונת לשמה. אולם במצה לא יצאנו ידי חובתנו בכונת לשמה לבדה דהא קפדה התורה גם בכונת שמירה לשמה כיון שכללה זאת במלת ושמרתם ע"כ צריכה להיות כונת לשמה במעשיה וגם בשמירתה, ואם לא יהיה איזה מעשה מתחילה ועד סוף בזה הכונה סובר רבא דהוי' כמו ציצית ותפילין שחסרה כונת לשמה בהטויה או בהעיבוד, ועוד עדיפא היא מתפילין כהנ"ל וע"כ אמר, רבא שפיר מצוה ללתות דאי לא שימור למאי בשעה טחינה א"כ לא הוי מעשה הטחינה בכוונת שימור לשמה דהא לא שייך שימור בה בלא לתיתה וחסר ממעשה אחד מתחילה ועד סוף הכונה של לשמה, ואי תימא דלא צריכין שיהיו כל המעשים לשמה. רק די במעשה אחד לבד בכונה זאת וכדעת בעל העיטור הנ"ל לענין ציצית על זה מביא לסייע לו דלא אמרינן כן מהא דבציקות של נכרים אף שלא נראה בהם סימן חימוץ וגם העשיה בכונה לשמה הא יכול לקיים במעשה האפיה אלא לאו שימור מעיקרא בעינן פירוש שכל מעשיה מתחילה ועד סוף צריך להיות בכונת שימור לשמה, וא"כ אי לא ילתות לא יהי' ביכלתו לעשות הטחינה בכונת שימור לשמה כיון דלא שייך שימור בטחינה בלאו הכי וכאן בעינן לא לבד כונת המעשה כי אם גם כונת השימור בהמעשה, וא"כ תהי' הטחינה בלא כונת שימור לשמה והא בעינן כל המעשים בזו הכונה לשמה כמו

בעלמא כל המצות, ע"כ סובר רבא דמצוה ללתות למען שתהי' בכל מעשיה כונת לשמה כמו שקיפדה התורה במצות, זאת היא שיטת רבא, אולם הגמרא באה לדמות את זה ג"כ בטו"ט דלעולם בהא מודינא לך בכל מה דבעינן לשמה צריך להיות שכל המעשים יהיו לשמה מתחילה ועד סוף בזו הכונה אשר ע"כ בציקות של נכרים אינו יוצא בהם אף שעושה האפיה לשמה משום שהלישה לא היתה לשמה, אבל מה שאתה רוצה לומר שצריך בהכרח לעשות איזה ענין כדי שיוכל להיות שימור ויעשה המעשה בכונת שימור לשמה ובלא"ה אינו יוצא ידי חובתו אינו מוכרח כלל, דאדרבה כיון שאי אפשר שיהי' במעשה זו שימור לשמה בלא טצדקי א"כ הוא פטור ממה שהיה ברצון התורה לחייבו להיות לו כוונת שימור לשמה ודי לו בשאר המעשים דמשכחת בהם השימור בפשיטות שאותם צריך לעשות כולם בזאת הכונה אבל במה דלא משכחת בו בפשיטות השימור לשמה ויהי' מוכרח לעשות בו מעשים שיהא שייך בו השימור לשמה מנ"ל זאת דצריך לעשות טצדקי לזה, הא מהא דבציקות אינו ראיה על זה דנימא שיהי' מוכרח לעשות מעשה שיהא שייך בו כונה, זו היא דחית הש"ס לחלק דלא דמיא הטחינה לשאר המצות ולבציקות של נכרים במה דבעי כונה בכל מעשיהם מתחילה ועד סוף דהכא בטחינה שאני כיון דלא נחות כלל לשימור כמבואר, ומסיק הש"ס דמ"מ רבא לדידי' לא הדר ביה וסובר דצריך לעשות טצדקי שיהי' יכול לעשות שימור לשמה, כי היכא שיהיו כל המעשים בכונת שימור לשמה, ומביאין מהא דאמר להני דמהפכי כיפי, וכפירש התוס' שם ד"ה כי ע"ש דמוכח דלא הדר ביה, כן הוא לפע"ד תוכן כל הענין בסוגיא זאת, ומיושבות בזה כל הקושיות שהקשתי בתחילה על דברי הסוגיא גם מה שהקשה המהרש"א הנ"ל ודחק עצמו בפירוש הסוגיא ולפי מה שבארתי בס"ד כונה אחרת נכללה בדברים אלה דהא אי בעינן הושמרתם משום דמותר ללתות א"כ למה לי הושמרתם כלל הא בעצמנו נדע זאת שצריכין לשמור כדי שלא יאכל חמץ אלא ע"כ כוונה התורה בזה שיהיה משומר לשם מצה וממילא צריכים להיות כל המעשים בכונה זו כהנ"ל, וזו הי' כונת רבא דע"כ מצוה ללתות, וכמ"ש באריכות ומקום הניחו לי מן השמים להתגדר בו: **ואחרי** שזכינו לכל זה נבין מעתה גם את כל דברי הרא"ש הנ"ל על בורין דהנה מלבד מ"ש הרי"ף והרמב"ם דצריך שימור משעת קצירה דמחמרי כרבא כתב דאנן לא נהגין כן להחמיר כרבא משעת קצירה. א"כ היה צריך להיות די לנו משעת לישה כיון דלא שייך שימור מקודם לזה, וטצדקי שיהי' מחויב בשימור הא אין אנו צריכין כיון דלא פסקינן כרבא על זה כתב דמ"מ באשכנז וצרפת מחמרינן משעת טחינה משום שאז מקרבין אותן אל רחיים של מים וא"כ שייך שימור גם אז וממילא צריכה להיות גם הטחינה

לשמה באופן זה לדברי הכל אפילו לאלה החולקים על רבא, דהא היכא ששייך רק שימור באיזה מעשה כולם מסכימים שצריכים להוות כל מעשיה בכונת שימור לשמה כהנ"ל וכרחיים של מים שייך שימור [וכן עתה ברחיים של קטור דהא גם זיעה מחמצת כמבואר באו"ח סי' תס"ו ובפרט שעתה בזמנינו מזיפין את החטין בכונה בהרחיים טרם יתנו אותן לטחון בין העגולים של ברזל העשויים לטחון ולהדק את החטין, ואף אם לא כולם יעשו כן, אבל מ"מ שכיח מאוד כנודע]. ע"כ צריך להיות שימור בהם בשעת טחינה מצד הדין דבעינן שימור לשם מצות מצוה אפילו למאן דלא פסק כרבא, ואח"כ מביא דברי השאלתות ושיטתו שפסק ג"כ שמשעת טחינה בעינן שימור לשמה וכתב מן דנפלה מיא עילוי' היינו דאולי בימיו היו עדיין לותתין או אולי היו טוחנין ברחיים של מים ע"כ בעי בהכרח מעשה הטחינה בשימור לשמה כהאשכנזים והצרפתים הנ"ל ובעי מצד הדין כה"ג דהא בעינן כל עשיותיו לשמה, אך כיון שיש עדיין לחלק ולומר דכל זה היא רק היכא שהמעשה השני היה לשמה אז אינו יוצא בזה מפני שצריך לעשות גם מעשהו הראשון בכונה לשמה אבל אם עשה מעשהו הראשון לשמה נוכל אולי לומר שדי בזה משום דהשני הוה מעתה ממילא בסתמא לשמה, כמ"ש לעיל מהא דזבחים ב' ואף שכתבתי שהיא רק אי אמרינן הזמנה מילתא על כרחך צריכין לומר כן, ובלא"ה לא והכא במצה לא שייך הזמנה כמו שבארתי לעיל מ"מ יש עדיין לומר דאי אמרינן הזמנה מילתא בהכרח צריכין לומר שהמעשה השני הוא בסתמא לשמה, כמו בקדשים אבל היכא דלא הוי הזמנה אין מן ההכרח לומר כן, אבל מ"מ עדיין נוכל לומר כן מצד הסברא דכיון שעשה מעשהו הראשון בכונה מפורשת לשמה אינו צריך לומר עוד בהשניות, משום דכה"ג גם בסתמא הוי לשמה, כן נוכל לכוון לכאורה, ע"כ הביא עוד הרא"ש ז"ל דעת השאלתות בזה דלא נימא כן שאפילו היכא שעשה כדין שבהטחינה עשה שימור לשמה ועוד יותר שאפילו עשה האפיה באחרונה לשמה לא אמרינן דאיגלאי מילתא על הלישה שאפילו בסתמא הוה לשמה, ודי אפילו בנכרי, וכמ"ש התוס' זבחים ב' ובמנחות מ"ב ע"א דהיכא דסתמא לשמה יוצא אפילו ע"י נכרי על זה כתב השאלתות דלא נימא הכא כן אלא כל המעשים צריכין להיות בשימור לשמה מפורש ואינו יוצא בסתמא, וע"כ פסול בנכרי אפילו הלישה שהי' בינתים וכהנ"ל משום דכאן לא שייכה הזמנה וגם הזמנה לאו מילתא אפילו בעלמא, אכן דעת רב כהן צדק שהביא הרא"ש היא באמת לא כן שעל הלישה בינתים אמרינן דסתמא הוי לשמה כיון שההתחלה היינו הטחינה והסוף היינו האפיה הי' ע"י ישראל מפורש, והביא עוד דעת רב האי גאון שמקיל עוד יותר שאפילו האפיה דיה בישראל עומד על גביו כיון שרק ההתחלה

היינו הטחינה היתה בלשמה גמור וגם הלישה, וכמ"ש דממילא הוין המעשים האחרים בסתמא לשמה, ועל זה מסיק הרא"ש לדינא שפיר שבעלי מעשה והחסידים והתמימים מחמירין על עצמן כגאונים המחמירים היינו כשאלתות שאינו יוצא בהטחינה לבד אלא שגם הלישה לא הוי בסתמא לשמה עד שילוש ישראל בכונה לשמה וכדעת רב כהן צדק לענין האפיה שאפילו אם הטחינה והלישה שהן מקודם היו לשמה, מ"מ צריכה האפי' שהיא לאחריהן להיות ג"כ בהכשר ע"י ישראל ולא בסתמא ודלא כדעת רב האי, כן הוא מבואר לע"ד פירוש דברי הרא"ש ז"ל וכן היא ג"כ בפירוש הקרבן נתנאל כונת הרא"ש בזה ודבריו מיושבים על צד היותר נאמן ולא נשאר שום פקפוק בהם, אבל על הטחינה שצריכה להיות ע"י ישראל בכונת שימור לשמה, מעתה לית מאן דפליג בזה וכמ"ש שזה צריך להיות לדידן מצד הדין אפילו למאן דלא פסק כרבא, וכמ"ש הרא"ש הטעם משום דעכשיו מקרבין אל רחיים של מים [או של קטור כהנ"ל] ושייך בהם שימור והיכא דשייך רק שימור בלא טצדקי לזה בעינן מצד הדין שיהיו כל המעשים כלם בכונת שימור לשמה, כמ"ש התורה ושמרתם את המצות או מצד הלמ"מ כמבואר לעיל מן חלות תודה (פסחים ל"ח) ועי' בהרא"ש עוד שם סי' כ"ז מ"ש לענין דגן שנטבע בנהר ועי' באו"ח סי' תס"ז ובט"ז ומ"א ובח"י שם ס"ק א' ודו"ק:

סתירת היתר השני

ועתה נשאר לפנינו לבאר מההיתר השני שכתבתי לעיל מהא שכתב הטור בשה גאון שבשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק ויוצא בו ידי חובת מצות מצוה, אבל צריכים אנו לעיין הרבה מה הוא שעת הדחק וגם על איזה יסוד בנה הגאון לסמוך עצמו להתיר בשעת הדחק, אשר נשיחה מעט גם בזה וירוח לנו. גרסינן בנדה ו' מעשה ועשה ר' כר"א לאחר שנזכר אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק ופירש"י שני בצורת היו ולא רצה להפסיד טהרות עכ"ל והתוס' שם ד"ה בשעת הקשו על פירש"י וז"ל ולא דק דבפרקין דף ט' אמר דאפילו רבנן מודין בשני בצורת וי"ל דהאי בשעת הדחק היינו אדם שנגע במל"ע שבנידה ועשה מעט טהרות לפני ראייתה ואחר הוראתו עסק בטהרות הרבה ולא דמי לשני בצורת כיון דמקודם לכן לא היתה שעת הדחק ואפיש בטהרות ע"י הוראות טעות ועוד י"ל שעת הדחק שהשואל הלך לו והי' טורח גדול לרדוף אחריו כדאמר בפ' אע"פ דף ס' וכו' עכ"ל התוס' והנה לק' דף ט' בדאמרינן שם בגונא דאפילו רבנן מודין אמרינן שם שני לשונות ולישנא קמא הוי באמת דאפילו רבנן מודין בשני בצורת א"כ ע"כ צ"ל בהא דכדאי ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק כמ"ש התוס' אבל לא"ד שם דבטהרות אפוש ובזה אפילו רבנן מודין דחשו רבנן להפסד טהרות נוכל לומר

דההפסד טהרות גרע לפי האדם שנגע בו ההפסד גרע הרבה יותר משני בצורת שבשני בצורת אין החכמים מודין לר"א לפי הא"ד אלה, וע"כ פסק רבי בשעת הדחק היינו בשני בצורת כפירש"י וסמך עצמו על ר"א דוקא דלא כחכמים דפליגי בכה"ג:

אכן אמאי בחר לו רש"י כהא"ד לק' ולפרש בכאן שעת הדחק שני בצורת משום דלרש"י הי' קשה התירוץ מה משני הגמרא שם כדעולא דאמר עולא חבריא מדכן בגלילא ה"נ בימי רבי וכפרש"י משום שמא יבנה בהמ"ק א"כ מה שעת הדחק הוא הא לא הוה קדש רק משום שמא יבנה וכיון שניטמא לא הי' ראוי עוד לקדש אבל לחולין הי' ראוי א"כ לא שייך שעת הדחק כלל דהא באמת בשעת שאלה עדיין לא הי' בנוי שיהי' צריך דוקא ואי משום שאותן הבעלים היו אוכלין כל חוליהן על טהרת הקדש א"כ הוא שעת הדחק שלא יהי' ראוי להם וכן כתב הרשב"א בחדושיו דף ו' בשם הר"ת שמפרש כן בפירוש חבריא מדכן היינו שאוכלין חוליהן על טהרת הקודש מ"מ היה קשה לרש"י שעדיין לא הוי שעת הדחק והפסד משום זה דהא ראוי לאחרים שאינן אוכלין חוליהן על טהרת הקדש ע"כ הי' ניחא לי' לרש"י לפרש השעה הדחק שני בצורת והוכרח לפרש כן כי היכא שיסבול הענין של שעת הדחק היינו שהם לא יוכלו לאכול עוד את זה ואם יתנו או ימכרו לאחרים לא ישיגו לקנות אחרת מפני שהיא שנת בצורת והמחסור שולט בעולם ומכיון שכן הוא שפיר תירץ הש"ס כדעולא, ומכאן לקח לו רש"י שסוגיא זו אזלא כא"ד לק' דף ט' דמשום הפסד גדול של טהרות אף רבנן מודים ומה דסמך עצמו על ר"א בשעת הדחק היינו שני בצורת וכמ"ש לעיל דשני בצורת עדיף אליבא דרבנן לאיש פרטי יען שזה נוגע עד נפשו ומאודו יותר מן הפסד טהרות:

ובאמת גם התוס' הרגישו בזה דלפי התירוץ של הש"ס מה שעת הדחק שייך ע"כ כתבו אי נמי י"ל שעת הדחק שהשואל הלך לו וכו' דכה"ג הוי לעולם שעת הדחק כי היכא שלא יכשלו באיסור לפי דינם שאוכלין חולין על טהרת הקדש. היוצא מדברים אלו שלשיטת רש"י הוי שעת הדחק שני בצורת היינו שהדבר חסר בעולם, ולשיטת התוס' אפילו היכא שהוא רק הפסד גדול וכן הוא בערובין פלוגתת רש"י ותוס' בזה (בדף מ"ו) וראי' לזה דלשיטת רש"י הוי שעת הדחק רק בכה"ג מהא דשבת (דף מ"ה) ששם מפרש רש"י שעת הדחק סכנות נפשות, וגם שם פליגי התוס' ומפרשי סכנת חברים לא סכנת נפשות. ולענין דינא ולפסק ההלכה מצינו מבואר דפסקינן שעת הדחק היינו רק בכה"ג במקום חסרון שלא יוכל להמנות והיא בא"ע (סי' קכ"ז סעי' ב') עי"ש בב"ש שכתב מה היא שעת הדחק דהיינו שהבעל הלך לדרכו או שניסת האשה דהיינו שהוא ענין עיגון או שניסת והוא מעוות לא יוכל לתקון. אבל היכא שהבעל עדיין כאן אף שהאשה תצטרך

להפסיד עוד הפעם פשיטי דספרא זאת לא עלה על הדעת שמקרי שעת הדחק, וכן ממה שהביא הב"ש שם בשם הרד"ך להסתפק אי גם בפלוגתת הפוסקים אמרינן כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק והיא לכאורה תמיהה דהאיך נעלמו מן הרד"ך כל ספרי הפוסקים המלאים בזה דסמכינן כמה פעמים על דעת יחיד במקום הפסד מרובה, אלא ע"כ דהפסד מרובה ושעת הדחק המה שני דברים נפרדים כהנ"ל שע"כ מסתפק דבמקום דלא פסקינן פדעת פוסק זה אפילו בהפ"מ אי עכ"פ נוכל לסמוך עליו בשעת הדחק היינו במקום עגון וכדומה לזה במקום חסרון שלא יוכל להמנות והיא ע"כ כשיטת רש"י הנ"ל:

ואפילו לדברי התוס' שפירשו השעת הדחק משום אפיש בטהרות מ"מ משום יוקר וזול על כרחך גם הם מודים דלא מקרי שעת הדחק להורות כיחיד במקום רבים, וראי' לזה מהא דפסחים (ע"א) דאמרינן ואזדא שמואל לטעמי' דאמר שמואל להנהו דמזבני כנדי אשוו זביני אכנדיכי ואי לא דרשינן לכו כר"ש והשתא אי נימא דבשעת הדחק של יוקר וזול נוכל לפסוק כיחיד במקום רבים, א"כ מה אזדא שמואל לטעמי' יש כאן הא אף אי לא ס"ל כן לדינא ג"כ יכול לומר להו דיפסוק להו כר"ש משום שעת הדחק של היוקר אלא ע"כ דכה"ג לא מקרי שעת הדחק לענין זה לפסוק שלא אליבא דהלכתא כדעת יחיד ובזה מיושב לפנינו דברי התוס' סוכה (ל"ד ע"ב ד"ה ולדרוש), וז"ל שם מיהו קשה מן פ' כל שעה (ל' ע"א) מקדירות בפסח דאמר שמואל משהו להו וכו' וכו' ואמרי' ואזדא שמואל לטעמי' וכו' וכו' ומשמע בהדיא דלא מפחד להו במידי דלא ס"ל וי"ל דהתם למה לי' להפחידם במידי דלא ס"ל דבשלמא הכא מצי למימר דהי' מפחידם כדי שימכרו בזול ותהא המצוה מצויה ולא ימנעו בשביל יוקר עכ"ל התוס' ודבריהם לכאורה קשי הבנה דמפשטות דבריהם נראה שכאן בסוכה בהדס הי' מפחידם בדבר שקר ח"ו וזה לא נתן להאמר שיונה אותם בדבר שאינו אמת, אכן להנ"ל ניחא שפיר דכיון שהי' ענין בצורת במצות ד' מינים שיחסרו מכל וכל שע"כ אמר אשוו וזביני ושם בפסחים אמר בלשון אחר היינו משום שכאן בהדס אם ראו שהיא בזול לא היו מביאין כלל והי' בצורת ע"כ אמר אשוו וזביני והיא נכון מאוד, והי' לו רשות לפסוק כדעת יחיד ולא הי' מפחד להו בשקר ודוק, ועי' בכריתות (ח' ע"א) בהמתני' המעון הזה, ופרש"י שם מ"ש משום עת לעשות לד' וגו' משום דשם אין כאן שום דעה בהיפך וגם שם הוא להציל מן איסור חמור כפרש"י שם ע"כ הוכרח רש"י לפרש כן ומיושב פרושו הכל מיושב על נכון בס"ד (ועי' פסחים מ"ו ע"ב ובדף כ' ע"ב):

אבל כל זה מה דמהני שעת הדחק אפילו היותר גדול לענין לפסוק כיחיד במקום רבים היינו ג"כ רק באיסור דרבנן שכל הנ"ל מה שמצינו בש"ס הוא רק באיסורי דרבנן כמו

בנדה בטומאת מעל"ע וכן בשבת (מ"ה) איסור טילטול דרבנן וכן בגיטין (יז) שהזמן הוא דרבנן אבל באיסור דאורי' לא מהני שום ענין שעת הדחק להורות כיחיד במקום רבים כמבואר בחו"מ (סי' כ"ה סעי' ב') ברמ"א והוא מדברי הרשב"א בתשובה סי' רנ"ג ועי' בש"ך יו"ד (סי' רמ"ב), ובזה אמרתי לישב דברי הסוגיא בנדה הנ"ל (דף ו') מה דמקשה הש"ס על ר"ה דאמר מעל"ע שבנדה לקדש אבל לא לתרומה ומקשה הש"ס מהא דמעשה ועשה כר"א לאחר שנזכר אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק והוינן בה מה לאחר שנזכר וכו' וכו' אי אמרת בשלמא וכו' אלא קדש בימי רבי מי הוה, וצריכין להבין בזה אשר היא נראה תמיהה לכאורה למה להו לומר והוינן בה להקשות על ר"ה הא הקושיא שייכת בלאו הדברים אלה דקדש בימי רבי מי הוה ולמה להם כל האריכות הזה. אך לפי מ"ש שהחילוק הוא בין דאורי' לדרבנן וצריכין להבין ע"כ דמ"ש בדרבנן פסקינן כדעת היחיד בשעת הדחק הא רובא דאורי' מאחרי רבים. ועכצ"ל דמשו"ה מקילין כדעת יחיד בדרבנן בשעת הדחק כדעת היחיד נגד הרבים משום דאמרינן דבאופן שעת הדחק אילו אירע בעת התקנה שעת הדחק כזה אולי לא גזרו מיד והיו גם הרבים אולי מודים לדעת היחיד במקרה כזה שנפל לפנינו ע"כ לא שייך בכה"ג אחרי רבים בדרבנן:

ומעתה ניחא שפיר סוגית הש"ס הנ"ל דאם היו מקשין מיד על ר"ה ממעשה דרבי קדש בימי ר' מי הוה היו יודעין דיכולין לתרץ בחולין שנעשו על טהרות הקדש ע"כ מסקו שפיר והוינן וכו' וע"כ מה דהתיר רבי כר"א בשעת הדחק היינו משום שחשב דבשעת הדחק כזה אולי גם רבנן מודים אם אירע לפניהם ואף דבאמת אמרינן לק' ט' שגם רבנן מודים בשעת הדחק אבל היינו רק שני בצורת או אפושי טהרות דאמרינן שם אבל אם היה שעת הדחק בלא שני בצורת בכלל וגם לא אפושי טהרות רק לאיש זה בפרט הי' שעת הדחק גדול בזה סמך עצמו על ר"א משום דאולי גם בשעת הדחק כזה אם אירע לפניהם לא היו פליגי כלל על ר"א ומעתה מקשה אאביש לתרומה היינו דהוי בימי רבי והי' הפסד גדול להשואל שלא תהי' ראוי' התרומה לכלם כדין תרומה טמאה ע"כ אמר כדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק וכהנ"ל דאולי גם רבנן מודים בכה"ג כמו בשני בצורת שהודו בפירוש אבל בקדש מי הוה בימי רבי ואי בחולין שנעשו על טהרות הקדש הא לא נפסלו לאחרים ואין כאן הפסד ואי משום שני בצורת ולא ישיגו אחרת לנפשם הא בשני בצורת אמרינן מסורש שגם רבנן מודין ולא הי' לו לומר כר"א כקושית התוס' הנ"ל וא"כ איך יתכן מאמר זה של כדאי ר"א לסמוך עליו בשה"ד כן הי' דעת המקשן. וטל זה משני כדעולא וכו' חבריא מדכן בגלילא ולעולם בחולין שנעשו על טהרות הקדש ע"כ להאיכא דאמרי לק' ט' דמשום אפושי טהרות אף רבנן מודין באמת נוכל לומר

דכאן הי' בשני בצורת וכמ"ש לעיל לשיטת רש"י ע"כ סמך עצמו רק על ר"א ומטעם אזלי דגם חכמים מודין בכה"ג וללישנא קמא דחכמים מודין באמת בשני בצורת מיירי כאן שלא בשני בצורת דק מטעם הפסד ואי תקשה איך שייך הפסד בחולין שנעשו על טהרת הקדש הא ראויים הם לאחרים ובזה"ז מעטים המה שיאכלו חוליהם על טהרות הקדש על זה אמר חבריא מדכן בגלילא פירוש שבזמן עולא היו כל החברים אוכלים חוליהם בטהרות הקדש וזה שמסיק הש"ס דה"נ בימי רבי א"כ היא כמו תרומה דנפסלה לכלם וע"כ אמר דכדאי הוא ר"א לסמוך עליו בשה"ד כזה שיחסר לכלם ורק לר"א אבל לא לחכמים במה שמודים בפירוש ומטעם הנ"ל דבדרבנן אמרינן אולי בכה"ג שבאה במקרה לפנינו לא היו גזרו מיד ולא היו פליגי כלל הרבים על היחיד אבל בדאורי' דליכא למימר הכי נשאר לפנינו האחרי רבים בתקפו כנלפע"ד בפשיטות תוכן הענין וגם סוגיא הנ"ל בלי שום פיקפוק שמשו"ה הי' נצרך להם שפיר לומר והוינן בה לומר דמשו"ה סמך על ר"א משום דאולי גם רבנן מודין וכמ"ש א"כ הקושיא חזקה ביותר דבאיזה אופן מיירי דבשה"ד גמור הלא רבנן מודין בפירוש ולא היה לו לומר כדאי ר"א לסמוך ואי לא כה"ג הא לא הוי שעה"ד כלל וכמו שבארתי עד דמשני לי' באופן דלא הוי שעה"ד מה שמודים רבנן בפירוש ומ"מ הוא שעת הדחק דסמך עצמו על ר"א משום דאולי גם רבנן מודים בכה"ג ודו"ק כי הכל מיושב על נכון בס"ד:

ועתה נלכה ונשובה אל דעת הגאון הנ"ל שהתיר בשעת הדחק ליקח קמח מן השוק דקשה לכאורה איזה מ"ד מצא שיכול לסמוך עליו בשעת הדחק דס"ל שאין צריך להיות הטחינה לשמה דהא לפי מ"ש לעיל בסתירת היתר א' כ"ע מודין דכל עשיותיו אם רק שייך בהם שימור צריכין להיות כלם לשמה. ואף אי נימא דיש עדיין לפלפל ולמצוא דעות לענין טחינה, ובפרט היכא דלא הוי ברחיים של מים א"כ נוכל לכון גם דעת הגאון באופן זה מ"מ קשה עדיין דהא בדאורי' לא שייך כלל הא דכדאי לסמוך על דעת יחיד בשעה"ד כמ"ש לעיל והוא מוכרח מן אחרי רבים דבדאורי' אין חילוק לדינא בין שעה"ד אי לא, ואיך סתם הגאון דבריו ולא ביאר כלל ? שוב ראיתי כי נמצא דעת ירושלמי מפורש בזה דכל הענין של לשמה במצות מצוה לא הוי לדידי' דאורי' רק דרבנן והוא בסוכה (פ"א ה"ב) דפליגי שם ב"ש וב"ה לענין סוכה ישנה דלב"ש פסולה משום דגם סוכה בעינן לשמה וב"ה מכשרי דלא בעינן סוכה לשמה וכפרש"י בבבלי (ט' ע"א), ואמרו בירושלמי שם מצה הישנה תפלוגתא ב"ש וב"ה. פירוש דלב"ה כמו דסיכה לא בעינן לשמה כן גם מצה. ואי מדכתיב ושמרתם את המצות האי קרא לא מיותר דדרשינן בפ' כל שעה הרבה דרשות מזה. וכיון שאינו מיותר לגמרי ממילא ליכא למדרש על לשמה

וכמו שהשיבו ב"ה לב"ש על סוכה בבבלי מ'. וגם ההלמ"מ דאמרינן בפסחים (ל"ח) מ"ש לעיל לא סבירא להו בירושלמי ע"כ לב"ה לא בעינן לדידהו מצה לשמה, ומדחה שם בירושלמי וז"ל א"ר יוסי דברי הכל הוא מכיון שלא עשאה לשה פסח דבר בריא שלא דיקדק בה עכ"ל וא"כ הוי הלשמה במצה לדברי הירושלמי אלה רק משום חומרא ואפילו היכא דאפאה לשם חלות תודה וכדומה מ"מ הוי כגונא דאמרינן בחולין (ל"א ע"ב) ושם לענין טבילה דאם הוחזק למעשר לא הוחזק לתרומה שהיא רק חומרא דרבנן משום זריזות יתירה ה"נ היא כן לפי דברי ירושלמי אלה וכמ"ש בפירוש משום שלא דיקדק בה, ואי תימא דמשום שלא דקדק בה הוי עליה חשש חימוץ והיא דאורי' שאסור משום חמץ, זה אינו דא"כ לא שייך על זה לשון פוסלין ומכשירין שאמרו במתני' ולשון הירושלמי שאמרו שגם ב"ה מודו לענין מצה קאי על הא דב"ש פוסלין ומה ענין פסול שייך במצה כיון דהחשש הוא על כל ימי הפסח ומשום חמץ והוא ענין איסור אלא ע"כ דאיירינן רק על מצות מצוה דלענין שאר הימים הא אם לא ראינו סימוני חימוץ מותר לאכול וכמו בציקות של נכרים המבוארים בפסחים כמ"ש לעיל דמותר לכ"ע בשלא לשם מצות מצוה, ורק בלשם מצות מצוה אף ב"ה מודין במצה ישנה משום חשש שלא דיקדק בה א"כ היא רק דרבנן לפי שיטת הירושלמי זאת ואפילו אם התעקש ותאמר בדוקא בכונת הירושלמי במ"ש דבר בריא הוא שלא דקדק בה שהוא חשש דאורי' של חמץ, אבל עכ"פ הא תהי' מוכרח להודות שהענין לשמה במצות מצוה וכגון באפאה לשם חלות תודה שג"כ ראה בה שלא תתחמץ אך שלא לשם מצות מצוה דלית לן בה מדאורי' לפי שיטת הירושלמי הנוכחית, וזה אינו צריך לפנים והוא דלא כבבלי דידן המבואר בפסחים הנ"ל שהיא דאורי' משום כונת לשמה המבואר בושמרתם את המצות או מן הלמ"מ כהנ"ל:

ובזה מיושבת שפיר גם שיטת הרי"ף והרמב"ם דפסקו דבעינן למצות מצוה שימור משעת קצירה. והנה מהירושלמי דחלה (פ' ב' ה' א') מבואר בפירוש דלא בעינן משעת קצירה שהקשה שם על המ"ד דחושש משום חדש אפילו בחיטי בעלייה א"כ אני אומר לא אכלו ישראל מצה בליל פסח בבואם לארץ אלא ע"כ דלא חיישינן משום חדש ולשיטת הרמב"ם הנ"ל הא בלא"ה לא אכלו משום דלא הי' נשמר להם משעת קצירה וכן הוכיח ג"כ בספר מקור חיים סי' תנ"ג מדברי הירושלמי אלו דלא כרי"ף ורמב"ם, מלבד מה שקשה עליהם גם מן הירושלמי דביצה הנ"ל דמבואר שלא כדבריהם, והוא תמוה לכאורה, אכן לפי מ"ש אין כאן הוכחה כלל מדברי הירושלמי בזה דהא לשיטת הירושלמי דסוכה שהבאתי הא לא צריכין כלל מדאורי' שימור לשם מצה כמ"ש וע"כ

הקשה רק משום חדש וכן גם בביצה דדרש על הדאורי' דרש שרק משעת לישה שמאז צריך שימור שלא יאכל חמץ אבל שימור לשם מצות מצוה משום לשמה לית ליה כלל מדאורי' כמבואר מסוכה הנ"ל אבל לדידן דפסקינן כהבבלי דאמרינן מפורש בפסחים הן הן הדברים שנאמרו למשה מסיני שצריך שימור לשם מצות מצוה ע"כ צריך להיות ע"כ שימור לשמה ואף משעת קצירה לשיטת הראשונים הנ"ל. וקושית הירושלמי איך אכלו מצה ישראל בבואם לארץ בלילה הראשונה של פסח משום שימור משעת קצירה הא באמת לאו קושיא היא לשיטת הבבלי דכמו דהקשה איך אכלו מצה כל המ' שנה במדבר אחר מתן תורה הא מצה לא הוי מן המצות הנוהגות בארץ וגם לא תליא בקרבן פסח ואיך אכלו מצה כל המ' שנה במדבר אלא ע"כ או שלקחו להם חטין מן השכנים וגם משעת קצירה או שלא הי' להם כלל ואין דנין אפשר משאי אפשר ה"נ בלילה הראשונה בבואם לארץ היה זה בעצמו שהיה להם כל המ' שנה, וגם הירושלמי גופא שהקשה מטעם חדש לא הקשה בתורת קושיא רק בתורת שאלה א"כ אני אומר לא אכלו ישראל וכו' ? עד דמשני ליה שמשום חדש אין עיכוב בזה כדמסיק שם משום עשה דוחה לת"ע או משום מה שהביאו מחו"ל עיי"ש:

ועוד יותר נלפע"ד לומר ולדון בזה שלא הקשה כלל מהא דירושלמי על הרי"ף והרמב"ם הנ"ל מהא דישראל בבואם לארץ. והיא דאף שמצינו בכל הענינים שקפדה התורה שצריך להיות לשמה מעכב הלשמה את המצוה שכל זה הוא רק היכא שהלימוד על לשמה נכתב בגוף המצוה כמו בציצית דכתיב גדילים תעשה לך דילפינן מן לך על לשמה שנכתב מיד אצל גדילים תעשה שעיקר המצוה צריך להיות לשמה ואם לא יבטל, כי אין מצוה כלל בלא לשמה, וכן בסוכה לב"ש מן חג הסוכות תעשה לך אבל במצה דהמצוה נלמדת מן הקרא של בערב תאכלו מצות שלא נכתב בה לשמה רק סתם מצוה וביחוד כתבה התורה בקרא אחר מצוה מיוחדת ושמרתם את המצות דהיינו שצריך להיות שימור לשמה, א"כ מצוה זו היא מצוה בפני עצמה שצריך לעשות המצות באופן זה ומשו"ה היכא שאי אפשר לו הלשמה וא"א לו לקיים הושמרתם אבל מ"מ לא תבטל משום זה המ"ע של בערב תאכלו מצות דמנא ידעינן מן התורה דמעכב שבלאו הלשמה לא מקרי מצה כלל, והוי זאת ככל המצות המבואר בתמונה ה' בתרומה ובכורים וכדומה דמ"מ אינן מעכבים דאף היכא דאפשר אולי מעכב גם לזאת יד"ח כבתמורה שם משים עבד לא מהני אבל היכא שאי אפשר אין לו לבטל בשום אופן המ"ע של אכילת מצה משום שלא הי' בידו לקיים הושמרת' את ומוז ולעשות השימור לשם מצה דהא לא כתיב בה חוקה לעכב וכמו בתפילין שאינן מעכבין אחד את חבירו (עי' מנחות ל"ח) וכדומה

בכל המ"ע הנפרדים ה"נ בנדון דידן כיון שהן שתי מ"ע נפרדות אחת של בערב תאכלו מצות ושני' ושמרתם את המצות ואין אחת מעכבת את חברתה, והוא דלא כהאי תפוס המובא בב"ח בשם רש"י באו"ח סי' ת"ס ע"י בח"י שם ובאמת כל האחרונים השיגו שם על התפוס במה שביטל המ"ע של אכילת מצה מטעם שנעשה ע"י נכרי ע"ש ואף שיש להשיג עליו בלא זה מטעם כיון שישראל עמד ע"ג, אך גם מטעם שכתבתי יש לדון דלא כהוגן עשה במה שביטל, דלשמה אינו מעכב המצוה:

וכן נראה עוד ראי' מפורשת לזה מן מנחות (ע"א ע"א) לא מצא מן הקמה יביא מן העומרים, ופרש"י (ד"ה מן הקמה) שתהא קצירה לשמה ע"ש א"כ מבואר במצות עומר שג"כ המ"ע שתהא קצירה לשמה ומ"מ אינו מבטל ע"י כן כשלא מצא לשמה את המ"ע של הבאת עומר ה"נ במצה הוי זה גופא בשלא מצא לשמה, לא יבטל מ"מ המ"ע של אכילת מצה, והיא לע"ד מבואר, וכן נראה מבואר גם בלשון הב"ח או"ח סי' תנ"ג שכתב מפורש וז"ל בסוף הסי' וכך היא משמעות המקרא ושמרתם את המצות כל שימור שיכול לעשות יעשה אם לא אפשר משעת קצירה דקונה מן השוק ישמור משעת טחינה ואם לא מצא חטים לקנות חטים מן השוק שומרים משעת לישה, ולפי זה לא פליגי הגאונים כלל עכ"ל הב"ח א"כ מורים גם דבריו כמ"ש דושמרתם את המצות היא מ"ע בפני עצמה ונ"מ להיכא שאינו יכול לקיימה מ"מ יקיים כל מה שיכול אבל היכא שהיא באפשרות לקיימה לא יצא עד שיקיימה:

ומעתה דברי הגאון שהתיר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק המה צלולים והדורים דע"כ כונתו בשעת הדחק היינו היכא שאי אפשר לו להשיג משעת טחינה והוא נדחק ליקח קמח מצה שאין לו אחרת ע"כ פוסק הוא דאל יאמר למה לי ליקח סתם קמח הא אינני יוצא בזה ידי חובת מצה. דזה אינו שיוצא בו באמת יד"ח מצה כיון שהיא שעת הדחק ואי אפשר לו באופן אחר אל יבטל משום זה המ"ע של אכילת מצה וכמו בהבאת עומר הנ"ל וכן מכוון בדבריו הנ"ל לפי מה שהביאם הטור שכתב מותר ויוצאין בו דלא מחזקינן איסור עכ"ל. היינו שבא להורות. לנו דלא נימא שיש בו חשש חימוץ וע"כ נרצה לפרוש מזה שלא נאכל כלל מצה מקמח זה אף היכא דלא אפשר באחרת ונבטל המ"ע לגמרי משום דלא נכשל באיסור חמץ על זה כתב דבשעת הדחק היינו במקום שנוגע שיבטל המ"ע של אכילת מצה נקח באמת קמח מן השוק והוא מותר משום חשש חמץ ויוצאין בו אף המ"ע ואפילו בלא שימור מעיקרא וכהנ"ל אבל היכא שהיא רק באפשרות להשיג משעת טחינה לא הוי עוד שעה"ד כלל בענין זה. דהא אפילו בפלוגתת המאן דאמרי ואפילו בדרבנן כבר בארתי לעיל דשעה"ד הוי רק בענין עיגון וחשש בצורת שהיא

חסרון שלא יוכל להמנות כמ"ש לעיל בס"ד בבירור להלכה כשיטת רש"י ומכ"ש כאן דהוי ענין דאורי' וליכא למ"ד דפליג בזה בודאי לא יאמר הגאון על שעה"ד של יוקר וכדומה שנבטל בזה מ"ע דאורי' או הלמ"מ דאורי' אלא ע"כ כוונתו שעה"ד בכאן היינו שיהי' מוכרח ע"י כן לבטל המ"ע של אכילת מצה לגמרי משום שאין בנמצא באופן אחר ועל זה כתב להתיר שלא נבטל עכ"פ מן אכילת מצה ושיאכל ביצה מן קמח כזה אף שלא נעשה לשמה בכל הפרטים וכמ"ש הב"ח הנ"ל אבל היכא שהיא רק באפשרות להשיג קמח הנשמר משעת טחינה והוא אוכל מצה מן קמח מן השוק לא מבעיא דלא יצא המ"ע של ושמרתם את המצות אלא אף גוף המ"ע של אכילת מצה נוכל עדיין לומר דלא יצא כפי המבואר בתמורה ה' הנ"ל ע"ש היטב, ואולי עוד גם משום חשש חמץ שהגוי לא הי' נזהר בקמח זה וכפי המבואר בדברי הגאון גופא ובדברי הריטב"א שאביא לק' בס"ד] וכפי הנראה מכל דברי הפוסקים הראשונים שבארתי לעיל והוא נכון בס"ד:

ועוד ראי' מפורשת לזה מצאתי שגם בדברי הגאון גופא ע"כ הפירוש של שעה"ד היינו שיהי' מוכרח לבטל לגמרי המ"ע של אכילת מצה דהיינו שאין לו בשום צד מצה אחרת הנשמרת משעת טחינה והיא בדברי הריטב"א פסחים שכתב מפורש כן מה שאין לדקדק עוד בזה וז"ל הריטב"א בחדושיו על פסחים (דף מ' בד"ה איתיבי') ולענין קמחן של גוים אם מותר בפסח כתב הרי"ט ז"ל מסת דקמחן של גוים אסור בפסח דהא ע"י טחינה ברחיים של מים רעותא שכיח למיעל מים וכן דעת הרא"ה ז"ל ואפילו קמח שלנו הנשאר משאר ימות השנה שלא נזהר בו כראוי כתב בשם רבותיו שאסור וכתב עוד וחסידים ואנשי מעשה נזהרים בקמח של פסח והם עצמם הולכים אל בית הרחיים לשומרו וכן מצריכין לגרור כל סביבות הרחיים יפה וכו' וכו' זו היא מידת החסידים אבל מ"מ לא אסרינן בדיעבד קמח של ישראל שלא שמרהו כן אבל דשל גוי אוסרים דההוא ודאי מניחים אותו במקום התורפה כמו שאפשר לו וכתב עוד בשם רבותיו דאפילו בשעת הדחק אין מתירין כלל והגאונים ז"ל כתבו דמותר ליקח קמח מן השוק בשעת הדחק ולא מחזקינן איסורא ויוצא בו ידי חובתו וכתב הרי"ט ז"ל דכל היכא דלית לי' קמחא אחרינא בשום צד כלל עושה מצה מקמח של גוי ואוכל ממנה כזית למצוה דהאי חששא מאיסור משהו דרבנן הוא ובמקום מצות מצוה של תורה לא חיישינן ואע"פ שב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשוא"ת היינו דוקא היכא דאיכא איסורא ודאי אבל הכא חשש רחוק הוא ואפשר דליכא איסורא עכ"ל הזהב נמצא למדין אנו מדבריו אלה שמפרש השעת הדחק היינו היכא דלית לי' קימחא אחרינא בשום צד וכמ"ש בפירוש והוא כמ"ש אבל היכא שיש לו קמחא אחרינא בשום צד לא מיבעיא דלא יצא הישמרתם את המצות דבעי

שימור לשם מצה ומשעת טחינה כהנ"ל אלא אף יש בו חשש איסור חמץ מפני שטוחנים העכו"ם הקמח במקים התורפה כמו שכתב והוא אילי מפני שני טעמים החשש חמץ זה חדא מפני שטוחנים העכו"ם הקמח במקום התורפ' ויכול להיות שנתלחלת ונעש' פרורין ואנן פסקינן חוזר וניעור בכה"ג כמבואר באו"ח סי' תמ"ז והוא אוכל חמץ תחת מצה רק היכא דאי אפשר לו בשום צד והוא יהי' מוכרח לבטל המ"ע של מצה אזי אין לו לבטל המ"ע ולחוש במה שלא ראה, ושנית יש לומר עוד טעם אחר לפי מ"ש הריטב"א פסחים (דף מ' ע"ב) וז"ל שם ולענין חיטין שנפלו מים על מקצתן והיא מיעוט אם ניכרין נוטלן ואוכלן קודם פסח ואם אינן ניכרין ודאי אסורין באכילה בפסח דלית להו ביטול בכי האי גונא שהרי החמץ שם ולזמנו מחמיץ השאר עכ"ל א"כ אזיל הריטב"א כאן לשיטתו דס"ל שאף ביטול לא מהני וכן היא באמת דעת הר"נ בתשובה (סי' נ"ז וסי' נ"ט) וז"ל לפיכך נ"ל להלכה שכיון שאין באותן חיטין המבוקעות אחד מס' מותר לטחון הכל קודם י"ד ולאכול אבל למעשה לא מלאני לבי להקל בכך אלא בררו אותן והסירו מהן המבוקעות והשאר מותר עכ"ל אשר ע"כ מפני טעמים אלו הי' חושש הריטב"א בקמח מן השוק שלא לאכלם מפני חשש חמץ ורק היכא שאין לו בשום צד מצות הנשמרות משעת טחינה אזי אין לו לבטל המ"ע של אכילת מצה מפני החשש דרבנן וכמ"ש, וגם המ"ע של ושמרתם את המצות אינה מעכבת את המצוה כי היא רק מ"ע בפני עצמה ומבואר הכל כמ"ש מדברי הראשונים בעצמם שבאופן שיש לו רק אפשרות להשיג מצה מן שמירה משעת טחינה אין לו בשום אופן ליקח קמח מן השוק לשם מצות מצוה אי משום שאינו יוצא בה המ"ע דאורי' או משום שהיא עוד באיסור עליו משום חשש חמץ מדרבנן וככל איסורי דרבנן שגזרו ואסרו באכילה משום חשש איסור דאורי' ואיך עוד בענין חמור כזה. כן נלפע"ד מבואר לכל דובר אמת בלבבו, ומלבד כל זה מי יפרוש עצמו לנטות מן דברי מאור עינינו רש"י ז"ל שכתב מפורש בחולין (ז' ע"א ד"ה דבמצוה) וז"ל דכתיב ושמרתם את המצות דמתחילת טחינה והרקדה בעיא שימור לשם מצה, והנה דברים האלה די המה לנו בכל הענין הזה שאין להאריך עוד יותר כי הפסק מבואר:

סתירת היתר הג

ועתה נשאר עוד לפנינו לבאר ענין שאר ומי החג בקמח מן השוק אי מותר לאכול אי אסור מצד חשש איסור חמץ דלפי מ"ש לעיל בתחילה שאין כאן איסור כמ"ש הב"י והר"נ והה"מ והנה מלבד מ"ש לעיל בשם הריטב"א בהיפך דעת הפוסקים אלו וא"כ יש עוד לחקור בזה הרבה למען השוות דיעותיהם, וגם דברי הריטב"א אולי נוכל עוד להשות להם ולומר דכל מ"ש הוא החשש של חמץ כשלא נשמר בשעת טחינה היא רק

לענין דלא מקרי עדיין שימור לשם מצות מצוה משום זה מה דצריך שימור לשם מצוה, ובאמת יש לדקדק עדיין בדברי הריטב"א הנ"ל מה שלא בארתי עוד לעיל ככל הצורך דהנה מבואר עוד שם בריטב"א בד"ה הדר אמר רבא וז"ל כתב הרי"ט ז"ל ולענין פסק נראה דאין מעכב אלא שימור בלישה כפשטא דלישנא דר"ה וכן דעת הרא"ה ז"ל עכ"ל א"כ מבואר דעתו דעכ"פ שימור מעכב המ"ע של אכילת מצה ולא הוי' עוד לדידי' המ"ע של ושמרתם את המצות למ"ע באפי נפשה מה שאינה מעכבת את המ"ע של בערב תאכלו מצות כמ"ש לעיל דהא כתב בפירוש דשימור דלישה מעכב, וא"כ אמאי מתיר בשעה"ד כשלא נשמר משעת טחינה אמאי אינו מעכב גם השימור משעת טחינה ואפילו בשעה"ד דהא לפי מ"ש ובארתי לעיל דבכל דבר המעכב הלשמה את המצוה מעכב בכל עשיותיו שבאם לא נעשה אחת מהן לשמה לא יצא ידי חובתו וא"כ ה"נ מ"ש הלישה מן הטחינה אכן על זה י"ל בשני תירוצים חדא דמ"ש דשימור דלישה מעכב לא הוי כונתו משום הלשמה דאי משום הלשמה הי' מתיר גם בזה בשעה"ד כשאין לו מצה אחרת בשום צד כלל וכלל מ"ש לעיל והא דמעכב לדידי' השימור דלישה משום דבנקל יכול להיות חמץ בשעת לישה כשלא היה שימור ולא דמי לטחינה בלא שימור שאין לו לחוש בשעה"ד על חשש רחוק כמ"ש בפירוש בדבריו הנ"ל אבל בלא שימור בשעת לישה הוי חשש קרוב שנעשה חמץ שנשתהה כשיעור או במקום חם מן השמש או תנור שאין לו שיעור כלל ע"כ מעכב אפילו בשעה"ד כשלא שמר בשעת לישה והיא מטעם ספק חמץ, עוד י"ל דאולי ס"ל באמת דהענין של לשמה אף במצה מעכב את המ"ע ולא ס"ל כהנ"ל דהמצוה של ושמרתם היא ענין בפני עצמו רק דמעכב לגמרי את המ"ע של אכילת מצה וכן נראה ג"כ דעת הרשב"א (ע"י במ"א או"ח ריש סי' ת"ס) שע"כ כתב שפיר על השימור דלישה שהיא מעכב והא דמתירין בש ה"ד על השימור דטחינה שאינו מעכב את המ"ע היינו משום דמספקא להו אי שייך חשש חמץ בטחינה ממילא גם בטחינה צריך להיות הלשמה בהשימור כיון ששייך בו שימור והוי ככל המצות שכל עשיותיו צריך להיות לשמה ואם לא הרי הוא מעכב אפילו לבטל המ"ע לגמרי או דילמא שאין לחוש במה שלא ראינו בעינינו חשש חימוץ ואין לחוש על חשש של מקום תורפה כמ"ש שם וכיון דליכא חשש בזה ממילא אין כאן חיוב שימור לשמה על הטחינה שאינה בגדר מעשה וכמו שהארכתי לעיל בזה בביאור הסוגיא בפסחים דכאן הוי הלשמה על השלילה היינו על השימור וכיון שאין הטחינה בודאי בחשש שיכול להתחמץ אז הוי ג"כ השימור של לשמה אז במעשה זו לספק עיכוב ומשו"ה פסקו שפיר על הטחינה שאינו מעכב וכדעת הגאון שהיכא שאין צד כלל בשום אופן להשיג מצה שמורה משעת טחינה שצריך עכ"פ

לאכול זו שאינה נשמרה משעת טחינה ולצאת בה] ולפי זה י"ל דלענין שאר ימי החג אולי גם הריטב"א מודה דמותר לכתחילה לאכול מצה מקמח זה ולא חיישינן לנפשן מה שלא נראה לעינינו, והנה אף אם נדחק עצמנו ונאמר כל זה מ"מ יש עוד אחרת לפנינו **הנה** פסקינן באו"ח (סי' תס"ז סעי' ד') וז"ל המחבר שם שנה שרבו בה גשמים וירדו על ערימות שבשדות עד שהיו קצת מן השבלים שעל הערימות מעלים צמחים אין חוששין לסתם חטים של אותה השנה עכ"ל והיא מן דברי הרשב"א בתשובה שכתב הטעם משום שהולכין אחר הרוב וכמ"ש המ"א שם בס"ק ה' וכתב בפר"ח וז"ל וקשה דא"כ הו"ל לפרש דלילך למקום קביעתם לקנות אסור משום דכל קבוע כמח' על מחצה דמי וכמ"ש הר"ל בפ"ק דביצה לענין לקנות בצים מן העכו"ם ביו"ט ואולי כיון שהרב ז"ל הוסיף דאף ערימות שראינו שנפלו עליהם גשמים מותרים קיצר ולא פירש פרטי הדינים דאי הוי אזלינן בתר רובא וע"י מ"ש בס"ב עכ"ל הפר"ח, והנה מ"ש לתרץ משום דין דערימות שנפלו וכו' זאת תספיק רק לתרץ דברי הרשב"א בתשובה סי' ק"ב אבל על לשון המחבר שכתב בפירש עד שקצת השבלים של הערימות מעלים צמחים שבאופן כזה שמעלה צמחים אין היתר כלל עוד לכ"ע בערימות אלו א"כ קשה מעתה קושיתו אמאי לא פירש שאסור ליקח מן מקום הקביעות, ואי תימא דבלוקח חטים מערימות אלה לא שייך לחוש שהוא מן אלה שהעלו צמחים דהא יכול לבדוק אותם. מ"מ הא משכחת בלוקח קמח ויש לחוש שהוא מן אלו החטים שהעלו צמחים שהם אסורין מצד הדין. והוא ג"כ קבוע דהא יש במח ומבורר לפנינו קמח גם מן אותן חטים מאז אפילו אם נלך בתר רוב שסתם קמח הוא מן החטים הכשרים והוא מן רוב קמא מ"מ הי' לו לבאר שאסור ליקח מן מקום הקבוע:

והנה אם נרצה נוכל לומר שהוא קבוע שאינו ניכר דהא בנכר לא יאמר המחבר שמותר ליקח בסתם דא כיון שניכר הלא יכול לראות מה הוא צואח אלא ע"כ באינו ניכר כגון בערימות שנפלו עליהם מים או אפילו בהעלו צמחים ומיירי בקמח ולא בחטים א"כ הוא קבוע שאינו ניכר וכמ"ש בתוס' נזיר (י"ב) לענין איסור דכל הנשים דלא הוי בגדר קבוע, אולם הא התוס' גופא כתבו שם דקבוע שאינו ניכר אסור מ"מ מדרבנן וכן הוא בתוס' זבחים (פ' כל הזבחים שנתערבו), ומלבד זה הא משכחת דינו של המחבר גם בקבוע הניכר דהיינו שהיו לפנינו חטים שהעלו צמחים וגם חטים כשרים הרבה יותר מהם והוא לקח חטים מאיזה מקום וטחן ועשה קמח ואינו יודע עתה מאיזה מהם לקח שהוא ממש כגונא דט' חניות שהוא קבוע גמור וספק דאורי' א"כ על כה"ג כשפסק המחבר שאין חוששין לסתם חטין של אותה השנה משמע דאפילו באופן זה שכתבתי

אין חוששין ומותר הקמח, ובכה"ג בודאי תקשה לנו קושית הפר"ח שהי' לו לבאר דהא הוי ממש לוקח ממקום הקבוע שהי' לו להמחבר לפרש דבריו ולומר דבכה"ג צריכין לחוש על איסור חמץ החמור יותר מן ט' חניות מוכרות בשר נבלה ואסור בכה"ג ככל ספק איסור דאורייתא:

אשר ע"כ נלפע"ד נחדש ולומר דבכה"ג לא שייך כלל קבוע והוא נחמד מאוד דהנה אנן פסקינן בחו"מ (סי' רצ"ב סעי' י') וז"ל הרמ"א שם ואם שנים הפקידו אצל אחד ונאבד או נגנב אחד מהם אזלינן בתר רובא וכל דפריש מרובא פרוש ואם הוא קבוע כמח' עמ"ח דמי עכ"ל וע"ש בש"ך (ס"ק כט) מ"ש שם בשם מהרי"ל בענין אתרוגים ומסיק לבסוף וז"ל אך מה שהקשה שם המהרי"ל אמאי לא נימא דהוי קבוע נ"ל לתרץ דמיירי שלקח העכו"ם העשרה שלא בפנינו ועי' ביו"ד סי' ק"י ודו"ק עכ"ל הש"ך ועל זה כתב הקצה"ח שם בס"ק ב' בסברה ישרה ואמתית וז"ל לעד"נ דע"כ לא אמרו לחלק בין לקח עכו"ם ליקח ישראל אלא בלקח ממ' חניות וכו' ואחד בשר נבלה דכיון דאיסור נבלה ליכא בנכרי ומשו"ה לא הוי בי' דינא דקבוע כיון דאין הספק נוגע אליו כלל אבל באיסור גזל דנכרי מצווה כמי ישראל וחמור בי' איסור גזל דאזהרתן זו הוא מיתתן א"כ מה לי לקח ישראל מה לי לקח נכרי וא"כ אפילו לקח נכרי שלא בפניו אמרינן בי' דין דקבוע כמח' עמ"ח, וא"כ ניחא דברי הירושלמי באילן אבנים שנגנבו כיון דלעולם בגניבה ה"ל דין דקבוע ואפילו נגנבו ע"י עכו"ם עכ"ל, ודבריו מתוקים מדבש, ומעתה נלפע"ד לחלק ולומר אחרי כל הדברים שכתבו הפוסקים כאן והקצה"ח מסייע לדבריו גם מן דברי הירושלמי דלענינינו מה שאנו עוסקים בו עתה לענין חטים המחומצים שיש באמת לחלק זה החילוק גופא וכאן הוא בהיפך דכמו בלקח נכרי מן ט' חניות דלא אמרינן בי' קבוע משום דלהנכרי מותר איסור נבלה והוי כפירש ממילא ה"נ נוכל לומר דהא דאמרינן בעלמא דינא דקבוע היינו רק באיסור ובענין הנ"מ לנו לדינא באיזה אופן שהיא אזי הנ"מ דבלקח ממקום הקבוע הוי כמח' עמ"ח אבל בהיתר כמו בחמץ לפני פסח שעתה אין נ"מ כלל אי מבוקעים אי אינן מבוקעים לא שייך בזה כלל דינא דרוב וקבוע דהא כלו היתר הוא ואין הבדל עתה לשום ענין בין זה לזה והכל לאחד נחשב ע"כ אף אם לקח הישראל ממקום הקבוע הוי כפירא ממילא מטעם כיון שעתה עדיין אין נ"מ לו והכל היאר הוא ובזמן שיהי' לו נ"מ בין זה לזה אזי כבר פירש וכה"ג כתב ג"כ הר"נ בתשובה סי' נ"ז לענין ביטול קודם פסח החטים המבוקעים בתוך האילן מבוקעים וכתב ג"כ להחמיר מפום זה משום דקודם פסח הכל היאר ולא שייך ביטול והוא לשיטתי' דהיתר בהיתר אינו בטל לכמה א" ע"י בדבריו נדרים (נ"ז ע"ב) ובע"ז (לג), וא"כ ה"נ

לענין משפט רוב וקבוע בשעת היתר מה שאז אין נ"מ כלל רק אח"כ כשכבר פירש נופל לפנינו הספק מאיזה מקום נפרש דודאי לא שייך לדון בזה כלקח בעצמו מן הקבוע מה שלקח אז כשהי' היתר והרי הוא בזה כשלקח בשעת היתר כמו בעלמא בנבלה כשלקח הנכרי דכמו בנבלה כשלקח הנכרי לא דנינן אותו כלקח מן הקבוע משום דלהנכרי הוא היתר ולא היה אצלו ענין קבוע של איסור והיתר ה"נ בלקח ישראל בעת היתר מה שלא היה אצלו אז ענין קבוע של איסור והיתר הא הוי ממש זה גופא כאילו לקח נכרי דמ"ש ומשו"ה אח"כ כשבא זמן האיסור ונופל לפנינו הספק על זמן הקודם מאיזה מקום נלקח זאת הוי שפיר כפירש ממילא ואמרינן בי' כל דפריש מרובא פריש ועי' באו"ח סי' תל"ט בח"י ס"ק ו' ויש לעיין בדבריו:

והנה על שיטת הרשב"א נוכל עוד לומר דהוא לשיטתי' יסבול שפיר ענין קבוע אפילו קודם זמן איסורו דלפי מה שחולק על הר"י בתורת הבית בית ד' שער ד' במ"ש הר"י דכלי חמץ מגעלין קודם פסח בלא ס' ובכלי ב"י משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהתירא והרשב"א שם חולק עליו דבחמץ לא שייך שם היתר עליו קודם זמן איסורו משום דחמץ שמו עליו לעולם רק שהתורה התירתו אז ע"ש בדבריו וע"י במ"א או"ח סי' תמ"ז ס"ק כ"ד, א"כ לשיטתו נראה דאפילו קודם זמנו מקרי איסור אם נדון עליה לענין פסח וע"כ הקשה שפיר הפר"ח הנ"ל דהי' לו לחלק שאסור בלקח ממקום הקביעות והוכרח לתרץ משום דהרשב"א מיירי רק בחשש נתלחלח שהוא רק חששא בעלמא ע"כ לא חש לחלק בכל הפרטים אבל המחבר דמיירי ממבוקעים שהמה חמץ גמור עי' בפ"מ או"ח בפתיחה לסי' תס"ז ועי' בתשובת הר"נ הנ"ל א"כ הי' לו שפיר לפרט בקמח שנטחן מן חטים וא"י מאיזהו דבאם לקח ממקום קביעות שאסור מספק, וע"כ צ"ל כמ"ש משום דלהמחבר הוי באמת חמץ קודם זמנו היתירא לעין כל וס"ל כדעת הר"י בתורת הבית שם דשם היתר עליו ועי' במ"א או"ח סי' תמ"ז ס"ק ל"ח שנרא' מבוא' כן מדבריו בשט' המח' לענין דינא וכיון שכן לא שייך בו דינא דקבוע מטעם שכתבתי דבשעת חלות השם איסור הוי פירש ממילא וקודם זה בשעת היתר כשלקח בעצמו אין לדין על זה ענין לקח מן הקבוע וככל מה שבארתי והכל ניחא בס"ד:

ובזה אמרתי לישב דברי המרדכי התמוהים בעיני כל וליט נגר ובר נגר דיפרקינהו והמרדכי הוא בסוף חולין בנדון מה דאמרינן במשנה סוף פ"ד דפאה לענין זרעים הנמצאים בחורי נמלים דאם בקמה ה"ה של בעה"ב ואם בקציר ה"ה של עניים שהביא שם המרדכי בשם הרבינו ברוך לתרץ דאמאי לא אזלינן בהו בתר רובא דרובא דבעל הבית הוא ותירץ לו שם בשני תירוצים חדא משום הקרא דכתיב עני ורש הצדיקו:

ושנית משום דהוי קבוע דהוי כמח' עמ"ח ואף שהוא פירש מן הקבוע אל החורים על זה כתב דכל דבר שאינו בעלי חיים כל מקום שמונח שם הוא קביעתו דהא אינו יכול לילך משם עכ"ד וחלוקו זה הוא תמוה מאוד מהא דט' חניות דאמרינן ובנמצא הלך אחר הרוב וכן תמה ג"כ המל"מ בפ"ד מה' מתנות עניים ה' ט' ובפ"א מה' משכב ומושב סוף ה' י"ד וגם הגאון בעל טורי אבן באבני מלואים שלו על ר"ה דף י"ד ד"ה ונהגו ב' עישורין כלם ראו וכן תמהו על דברי רבינו ברוך אלו **וכדי** שלא נשוה את הרבינו ברוך כטועה ח"ו בדבר ממשנה ראיתי והתבוננתי כי לפי דברינו הנ"ל תצדק שפיר סברת דבריו ואין בהם נפתל, והוא לפי מ"ש הקצה"ח הנ"ל דמשו"ה בלקח נכרי שלא בפניו מקרי פירש משום שלקח בהיתר אבל היכא שהלקיחה היה באיסור גם אל הנכרי כמו בגזל אזי לא נאבד הקביעות ממנו אפילו כשהוא עתה פרוש ממקומו משום דביד בעת לקיחה היה נידון כמו הקביעות וכיון שכן נוכל מעתה שפיר לומר ולחלק בסברה עוד דרגא אחת יותר שגם הכא בחורי נמלים לא נאבד כלל הקביעות מהדבר אפילו אחר הלקוחה, דהנה אמרינן בחולין (קל"ד ע"ב) לוי זרע בכישור ולא הוי עניים למשקל לקט אתו לקמי' דרב ששת א"ל לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולעטלפים, וכן פסקינן ג"כ להלכתא ברמב"ם וש"ע שהבעה"ב מוזהר שלא יתן לאיבוד את המתנות עניים והוא צריך לשמרם עד שיגיעו ליד העני, וא"כ לפי זה אם היה רואה הבעה"ב כשבאה הנמנה ולקחה את מתנות להמשיך לחוריה היה החיוב עליו שלא ליתן להנמלה ליקח ולהציל הקביעות וכיון שכן נוכל מעתה לומר דזה דמי ללקח הנכרי מעצמו בגזל שכתבנו דאף דהתם הוי האיסור על הלוקח דהיינו הנכרי והכי לא שייך על הנמלה האיסור מ"מ נוכל עדיין לומר לדעת המרדכי הנ"ל דכמו דהתם כיון שהלקיחה הי' באיסור ולא היה לו ליקח ממקום הקביעות לא מקרי על זה שם פירש דהא נאסר מיד בהפרישה שלא היה לי לפרוש ונדון הדבר כמח' עמ"ח ה"נ כיון שהלקיחה היה באיסור ואם הי' רואה הבעה"ב אז בעת לקיחה והי' יודע שהוא לקט או אפילו הי' ספק לו מאיזה קביעות היא היה החיוב עליו שלא ליתן לשום בע"ח ליקח משם וכל אדם מצווה שלא ליתן ליקח מדאורי' וא"כ היה בעת לקיחה נ"מ גדולה להבעה"ב אי מותר לו ליתן להנמלה שתקח או אסור לו ליתן לה שתקח את זה, וכיון שהי' מיד הלקיחה בספק האיסור של קביעות בנידון הלקיחה גופא ונ"מ לשום איש מישראל מה שחל עליו איסור הלקיחה ע"כ עדיין מקום קביעתו על החפץ בכל מקום שהוא ולא הוי כפירש שלא בפנינו דפירש ממילא מקרי רק היכא שפירש ברשות בהיתר על הפרישה וע"י כן נעקר ממילא אבל לא באופן שלא היה רשאי ולא היה ברצון התורה שתעקר הקביעות הזה ונעקר היפך

רצוו התורה ע"כ עדיין שם קבוע על זה וזה המקום שמונח בו עתה הוא אחד ממקומות הקבועים וכמו בלקח ישראל ממקום הקביעות דלא אמרינן אפילו לגבי ישראל אחר בזה דנמצא הלך אחר הרוב אלא יש לו דין דקבוע אפילו אחר הפרישה משום שהלוקח הי' ישראל מה שהי' נ"מ לדידי' בעת לקיחה והלקיחה הי' באיסור לענין האיסור מה שהיא ה"נ גם כאן הלקיחה בעצם הי' באיסור ע"כ לא נוכל ליתן על זה שם נמצא כנלע"ד לכון בשיטת הרב הנ"ל שהיא סברה ישרה ונכונה ומתורץ שפיר מהא דט' חניות דשם הנמצא לא הי' איסור בשעת פרישה וגם לא נ"מ לאיסור כשנפרש ע"י נכרי או מעצמו, והנה אף שלשונו בהמרדכי דחוק קצת לכון בו כונתינו אולם למעיין אינו מכיון שם שום היפך ממה שכתבתי ויכולים דבריו לסבול שפיר את כל הענין הנוכחי שכתבנו בטוב טעם ודעת

היוצא מזה לענינינו מכל מה שכתבתי דלענין חטים מחומצים שנתבקעו והספק על הקמח מאיזה מהם נטחן שאם לקח הנכרי החטין שלא בפנינו בודאי צריכים להלוך אחרי הרוב כפסק המחבר הנ"ל בסי' תס"ז ואם לקח בפנינו תליא בדיעות אלו אי נימא דחמץ לפני זמנו מקרי התירא בדעת הר"י הנ"ל בתורת הבית אין בו דין קבוע והולכין בו אחר הרוב אולם לפי מה דמחמרינן בי' אנן לכל הפרטים שגם חמץ שמו עליו אפילו בלפני זמנו כדעת הרשב"א ע"כ בלוקח לפנינו הוי כלקח ממקום הקבוע והקמח אסור לאכול ממנו בפסח כי הוא ספק חמץ:

והנה נחזי אנן בנידן דידן במדינתנו שאנו חיים בה יסתעף מזה מן החומרות קולות ומהקולות חומרות שכאשר נוכחתי לדעת באיזה שנים שרוב החטים היו מצומחים ומבוקעים עד שבכובד השיגו חטים כשרים לחג המצות, והסיבה לזה אמרו הסוחרים כי הובאו החטים ממרחק בתוך הספינות ונעשו מחומצים בהספינות מליחות המים וראי' לזה שמה שהשיגו כשרים היו מן האכרים אשר בפלך הזה ובמה שיש להסוחרים בהאוצרים הוא ממה שיבוא ממרחק שמזה לוקחים בעלי הרחים לטחון על קמח למכור בשוק, וכמה פעמים הי' בהיפך מפני רוב הגשמים שהי' בהפלכי' הקרובים ע"כ היו החטים מן הפלכים הקרובים מחומצים ואשר הביאו ממרחק רב היו נמצאים גם כשרים, א"כ לפי זה באלו השנים שרוב חטים מחומצים אם בא לפנינו סתם קמח כשלא לקח הנכרי החטים בפנינו דהולכים בו אחר הרוב א"כ הדין פשוט שהוא חמץ גמור דהא רוב מבוקעים ומחומצי' אבל אם לקח הנכרי בפנינו ולא ידעינן מאיזה מקום לקח אי מן הכשרים וטובים אי מן המחומצים שלא בדקנוהו אזי יש לו דין קבוע כיון שלקח בפנינו והוי רק ספק חמץ דהא קבוע אמרינן בין להקל ובין להחמיר עי' ביו"ד סי' ק"י

ובפ"מ שם ולדעת הר"ת והרשב"א הובא ביו"ד סי' נ"ח לענין מב"מ ונשפך דהוי ספיקא דרבנן ה"נ כיון דהוי מב"מ, ולעולם נמצא רוב כשרים אפילו באותן שהם מחומצים רק ס' אין בהם לבטל את המחומצים, ומדאורי' הא חד בתרי בטל וס' הוי רק דרבנן אבל לפי דעתם של הר"ת והרשב"א בנשפך ה"נ אולי י"ל ולהורות שהוא מותר לגמרי משום דהוי אחר התערובות ספק דרבנן ואי אפשר לשער עוד עתה אחר הטחינה:

אכן אחרי העיון נראה דלא דמי כלל דמלבד מה שיש לשיח בזה עוד הרבה בכמה ענינים וחלוקים נראה החילוק מפורש דהא הכא במה שאנו עוסקים בו הוא לענין לכתחילה לאפות לכתחילה מן קמח זה ושם מיירי בנשפך שהוא דיעבד כמובן, וגם בדיעבד גופא יש עדיין לדון ולאסור מטעם דכאן בנידון דידן מקרי מין בשאינו מינו וכאשר אבאר בס"ד דהנה הב"י בטור יו"ד סי' צ"ח כתב האור זרוע והאגור בחשבו שם מה דנקרא מב"מ ומה שנקרא מבשא"מ כתב שם בד"ה ומצאתי כתוב וז"ל וקיי"ל כרבא דבתר שמא אזלינן חמרא חדתא וכו' ב' מינים הם ושאור ועיסה ב' מינים הם עכ"ל וכן כתב שם בד"מ בשם האו"ה א"כ מבואר לכאורה משם דכאן בחטים מצומחים עם שלמים הוי מב"מ דהא כיון שכתב בפירוש דשאור ועיסה הוי שני מינים משום דזה נקרא שאור וזה עיסה א"כ מבואר דבנידון דידן שאין להם עדיין ב' שמות הוי ממש מב"מ וכגונא שכתב שם בד"מ אות ה' דבאלו מינים גופא שחולקן הב"י מ"מ נשתנו לפי מה שישיגו השם ע"ש א"כ ה"נ כיון שאין להם הבדל בשם הוי מב"מ ובמב"מ הא מדאורי' חד בתרי בטל ורק מדרבנן בעי' ס' ובספק אי יש ס' הא מותר כהנ"ל, אולם הא תינח לשיטת המחבר והרמ"א דפסקו בסי' צ"ח דאזלינן בתר שמא לענין כל הבטולים ע"כ הסכימו שפיר דשאור ועיסה המה שני מינים הם וחטים נוכל לחשוב עדיין למין אחד אבל לפי מה שדחה הש"ך שם ומסיק להלכה שהכל הולך אחר הטעם משום דטכ"ע דאורי' וכן הסכימו כל האחרונים שם א"כ ה"נ הא ידוע שחטים מצומחים יש להם טעם אחר בהנוגע לענין חמץ שטעם חמץ נרגש בתוך התערובות וסכ"ע הא הוי דאורי' וא"כ הוי מבשא"מ שטעם חמץ נרגש בפחות מס' וכן כתב הב"י מפורש באו"ח סי' תנ"ג וז"ל שם בד"ה כתב הג"מ בשם סמ"ק על דגן שצמח מלחלוחית הארץ וכו' אומר רבינו יחיאל שזהו חמץ גמור וכשהוא מעורב בתבואה אחרת צריך לבררו יפה שיהי' ס' מאותו שלא צמח ואע"ג דהוי יבש ביבש מ"מ יהיב טעמא בשעת אפייה וגם צריך שתהי' האפייה קודם פסח דאי בפסח אפילו כל שהוא אסור עכ"ל א"כ מפורש בדבריו דיהיב טעמא, ואפילו לדברי האגור הנ"ל שהביא הב"י ביו"ד סי' צ"ח שכתב דהוי מבשא"מ שאור ועיסה משום חילוק השמות ולא כתב משום חלוקי הטעמים נוכל ג"כ לכון ולומר דאפילו לדידי' הוא מבשא"מ אפילו משום

הטעמים רק דהוא מיירי שם באיסורין שאין איסורן משום חמץ כמו בערלה וכה"כ וכדומה שטעם חמץ אינו אוסר שם רק טעם של עצם הדבר ע"כ הוי באמת שאור ועיסה מין אחד מכח הטעם דהא מ"מ טעם הערלה אינו נרגש רק שחימצה את העיסה אבל עצם הטעם לא נתן אחד בחבירו דהא שניהם מן מין אחד שע"כ הוכרח לומר דהוי מבשא"מ רק משום השמות ולא משום הטעם, אבל כאן באיסור חמץ שכל האיסור הוא מה שמרגישין טעם חמץ מאחד בחבירו ע"כ אף לדידי' הוי כאן מבשא"מ אפילו כשיש להם שם אחד דהא הטעם של חמץ מ"מ נרגש בפחות מן ס' מה שגוף האיסור הוא רק הטעם של חימוץ וטכ"ע הא הוי דאורי' ובזה כ"ע מודין דמשום טעם מקרי מבשא"מ כנלע"ד ברור ויתישב בזה הרבה מה שתמהו האחרונים שם ביו"ד סי' צ"ח בנידון זה ודו"ק כי אין כאן המקום להאריך עוד בענינים אלה שאינן נוגעים אל נידון דידן ועי' נדה מ"ז ע"א ובתוס' שם ד"ה אתי דימוע ודו"ק:

שוב ראיתי בספר נשמת אדם ה' פסח סי' י"ח שכתב ג"כ בפירוש שהוא איסור דאורייתא משום דיהיב טעמא וכשאינו יודע אם היה ס' או לא הוי ספיקא דאורי' ע"ש שהוא ז"ל רוצה באמת שם להוכיח מן דברי הב"י היפך מן דברי שכמו שכתב הב"י דשאור ועיסה הוי ב' מינים כן נמי חטין מצומחים עם שלמים הוי לדידי' כמו שאור ועיסה, אכן במח' מכ"ת לא כן אבי דלפי מ"ש הא אדרבה מדברי ב"י אלו מבואר דחטים מצומחים עם שלמים הוי מב"מ דהא בשאור הוי רק מבשא"מ עם סתם עיסה משום דשמות מחולקין וכאן הא יש להחטין עדיין שם אחד ולא נבדלו בשמותן כלל משום שנעשו מצומחין וא"כ היי לדברי הב"י חטין מצומחים עם שלמים מב"מ וכמ"ש מדברי הד"מ הנ"ל ביו"ד סי' צ"ח. אכן לפי מ"ש דאנן פסקינן דלא אזלינן בתר שמא כשטעמיהם נפרדים משום דטכ"ע דאורי' וכמ"ש הש"ך הנ"ל בסי' צ"ח ממילא הוי חטין מצומחים עם שלמים מבשא"מ גמור וכמ"ש שזה הוא עיקר הטעם והסברה דמשו"ה הוי מבשא"מ ויתבטל בזה מה שרוצה שם להוכיח מהר"נ והרמב"ן דהוי מב"מ דוק ותשכח בדברי שאין סתירה מאחד על חבירו כי שניהם צדקו יחדיו בטוב טעם ודעת וככל מ"ש והוא נכון מאוד בס"ד:

והנה עלה בדעתי לומר בראשית העיון דכיון דמשום טעם אתינן עלה א"כ לפי מ"ש הש"ך ביו"ד סי' צ"א ס"ק הי והא שכתב ברמ"א דאנן לא סמכינן על קפילא ארמאי היינו בנכרי אבל על ישראל סמכינן שפיר ונ"מ לאומר קונם פירות עלי ע"ש וכן הסכימו האחרונים, א"כ הי' בכאן אששרות לטעום המצות קודם פסח ולראות אם יש בהם טעם חמץ וכיון שלא ירגיש בהם טעם חמץ הרי אלו מותרים לאכול מהם בפסח כמ"ש הש"ך אולם אחר העיון נראה דלא כן הוא דא"כ בהא דבציקות של נכרים גופא שנדחקו בזה

הראשונים האיך מתירין לאכול מהם ולא נחוש על חמץ עד שהוכרחו לפרש כגון שראה הישראל שלא היה בהם סימני שיאור וסידוק ועוד הרבה אמאי לא פירשו בפשיטות נשמניה הישראל מהם קודם פסח ולא הרגיש בהם טעם חמץ וכן הא דפסקינן באו"ח סי' תנ"ה בלש במים חמים והוא מהש"ס פסחים שאסור לאכול מהם בפסח הא ג"כ יכול לטעום קודם פסח וכן כל כה"ג דאסרינן שם במצות בנפיחה וכפילא בסי' תס"א, או בזה גופא דפסקינן בהניח כדי שיעור מיל בלא עסק בסי' תנ"ט הכי יאמר מי להלכה שיש בכל זה ענין לסמוך על טעימה, והוא דבר שאין לו שחר שלא נמצא בשום פוסק לא בראשונים ולא באחרונים ועכצ"ל או כמ"ש החוות בסי' צ"ח ס"ק ב' וז"ל אמנם נראה דזהו דוקא כשהסירו האיסור משם ואין שם אלא טעמו אבל כשהגוף של האיסור מעורב אין נוהגין לסמוך על טעימה כלל כדמוכח בסי' ק' סעי' ד' גבי גיד כשנמוח בעינן ס' אף שבודאי אין בגידין בנ"ט עכ"ל או אולי נוכל לומר דבחמץ לא שייך כלל טעימה אי מרגישין טעם חומץ דבשלמא טעימה על טעם של איזה דבר שיש לו טעם מיוחד נוכל לסמוך עצמנו אי נרגיש טעם זה הדבר המיוחד בטעמו וחיך אוכל יטעום, אבל טעם חומץ אין כל הטבעים שוים יש אשר ימתוק לחכו מה שלחיך חבירו הוא חומץ מעט והוא תלוי רק בטבע האדם איך הרגילו במר ומתוק או לפי טבע האיצטומכא שלו ע"כ אין לסמוך אטעימא בזה, וע"כ צריכין לומר כן מכח כל ההוכחות שכתבתי שע"כ בתערובות אין כאן עצה אחרת רק בביטול בס' ומדברי הש"ך גופא הנ"ל מסתעיא לנו מדחשיב הנ"מ רק לענין תרומה או בקונם ובב"ח ואמאי לא כתב בפשיטות לענין חמץ בפסח שיש זמן לטעום קודם הפסח אלא ע"כ דבזה לא עלה על דעת שום פוסק דמהני טעימא וכל היכא **דלא** הוי סי נשאר באיסורו מטעם חמץ ואין הדבר צריך לפנים:

נמצא עכשיו פסקן של דברים הוא כן בכל הנוגע לענינינו דלענין לאכול מצה בכל ימי החג הנעשה מן קמח מן השוק הוא כן שצריך עכ"פ קודם פסח לבדוק החטים אשר גדלו בשנה זאת שעומד בה אזי אם רוב חטים הנמצאים בהאוצרות המה כשרים לפסח דהיינו שיש בהם ס' בהשלמים לבטל המבוקעים אזי מותר לאכול מצה זו ואין בה חשש חימוץ ואפילו כשראה שלקח הטוחן לטחן ממקום הקבוע כבר כתבתי לעיל דמצד הדין ליכא קבוע קודם הפסח שעדיין הכל היתר, אבל מצד החומרא מחמרינן דחמץ שמו עליו כשיטת הרשב"א ע"כ כשראה בעיניו איך שלקח הטוחן ממקום הקבוע ולא ידע אם הי' בהם ס' לבטל צריך להחמיר ושלא לאכול מהם וכל זה בשרוב החטים יש בהם ס' לבטל המבוקעים אבל אם בשנה זאת שעומד בה קשה למצוא חטים שיהי' בהם ס' לבטל המבוקעים ורובא אין בהם ס' אזי אסור באיסור גמור לאכול המצה בפסח הנאפה מסתם

קמח וחשש כרת יש בה ככל אוכל חמץ בפסח עי' מנחות דף ע' ע"ב וברש"י שם ד"ה לענין חמץ ועי' בפ"מ בפתיחה לסי' תס"ז באו"ח שכתב מפורש כן דבמבוקעים יש איסור כרת ועי' בתשובת הר"נ הנ"ל סי נ"ז שכתב דאי אפשר שיהיו מבוקעים אם לא באו במים קודם, וכן אם בשנה כזאת שלא בדק כלל החטין איך הם ואין בידו לבדוק עתה הלא ספיקא דאורי' כי שכיח מאוד במדינה זו בהרבה שנים שרובם מבוקעים כל כך עד שאין בהם ס' ומלבד מה שיש לו לחקור ולדרוש מאיזה רחיים הוא אם לא מרחיים כזו שמזיעין את החטים טרם טחינתן כמ"ש לעיל כי זה הוא ג"כ שכיח מאד פה, אכן כל זה לענין שאר ימי הרב אבל למצות מצוה אזי אפילו אם הוא בשנה שרוב החמים המה כשרים לפסח וגם לא לקח הנכרי בענינו שאז שייך רוב גמור מ"מ לענין מצות מצוה כשלא נטחן לשם מצה אם אוכל בלילה הראשונה של פסח מצה מקמח זה לא יצא ולא קיים המ"ע של ושמרתם את המצות והוא כמבטל מ"ט כאשר בארתי לעיל מרש"י והרא"ש והגאון והריטב"א. אך במקום שאי אפשר לו בשום צד להשיג כזית מצה מקמח שנטחן כדין אזי אל יבטל המ"ע של בערב תאכלו מצות מכל וכל רק יאכל ממצה שנשמרה עכ"פ משעת לישה ובתנאי שיהי' בשנה כזאת שרשאי עכ"פ לאכול אותה בשאר ימי החג שאז כשאין אפשרות אחרת יאכל עכ"פ כזית מצה מזו וכמ"ש הגאון והריטב"א הנ"ל אי משום שכתבתי דבערב תאכלו וכו' והמצוה של ושמרתם את המצות המה שתי מ"ע נפרדות, או אולי דיכול לסמוך על הירושלמות הנ"ל דלשמה הוא רק דרבנן ולא באו לעקור הד"ת וככל מ"ש ומה מנו יהלוך אם יאכלה כיון שהיא מותרת לו בשאר ימי החג ולמצות מצוה אין לו אחרת בשום צדי אבל אם רק באפשרות באיזה צד להשיג לו כזית מצה מן קמח הנשמר לפני ישראל משעת טחינה מחויב הוא לקיים המ"ע של בערב תאכלו מצות והמ"ע של ושמרתם את המצות ולאכול מצה הנשמרת משעת טחינה ובלא"ה לא יצא ידי חובתו ככל מה שבארתי בס"ד מן הש"ס והפוסקים, כנלע"ד לדינא ברור כשמש וכירח יקר הולך וד' יחנני דעה בינה והשכל ואביטה נפלאות מתורתו:

שאלה ב

נשאלתי על דבר המלבושים אשר אנו נותנים פה לחייטים לעשות אותם או קונים מן בעלי המלאכה כל מיני כלים וידוע שהמה הבעלי מלאכה ישראלים מחללי שבת ועושין מלאכתן בשבת אם מותר להשתמש באותן כלים ומלבושים דהא ידוע דאנן פסקינן כר"י במבשל בשבת דהיכא שעבר במזיד אסור לו לעולם ולאו דוקא מבשל דהוא הדין בכל המלאכות כמ"ש הרמב"ם בפ"ו מה' שבת ה' כ"ג דכל כיוצא בזה וגם למי שנעשה בשבילו יש לעיין דהוי כמו לעצמו, אשר כבר כתב כן המ"א או"ת סי' שי"ח ולא העלה

הלכה ברורה בזה, ובפרט היכא שמשיג שכר עבור עבודתו זה הוי בודאי כעושה לעצמו ואי נימא שאסור ליקח ממנו המלבוש שייך הענין קנס שאסרו לו לעולם אבל אם נקח ממנו ונשל' לו בדמים עבור מלאכתו שעשה עבורנו בשבת א"כ אין לו זה הקנס שאסורה לו לעולם, גם אי נימא אפילו כדעת אלו שמותר למי שנעשה בשבילו דלא דמי להמבשל בעצמו עוד צריכין אנו לידע אי עכ"פ צריכין להמתין בכדי שיעשה או מותר לו מיד כמו לכל איש דפסק המחבר דמותר למ"ש מיד:

תשובה

הנה בש"ע או"ח סי' שי"ח סעי' א' מבואר הדין דמבשל בשבת במזיד אסור לו לעולם וכתב המ"א בס"ק ב' וז"ל ונ"ל דלמי שנתבשל בשבילו דינו כמו הוא עצמו כמ"ש ביו"ד סי' צ"ט ס"ה דה"נ טעמא משום קנסא ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישינן שיאמר לעכו"ם לבטלו אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבישלו עכו"ם ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו עכ"ל המ"א, והנה דבריו אלה המה ממש בב"י יו"ד סי' צ"ט וכשאני לעצמי לא זכיתי עדיין להבין דברים אלו דמה אין אדם חוטא ולא לו שייך כאן חדא הא במזיד מירי כאן א"כ הוא פושע לחלל שבתות אף שלא היה בעבורו וא"כ נראה באיש הזה שחטא ולא לו ויש לחוש מעתה שיאמר ישראל זה עוד הפעם להפושע שיבשל בשבילו והוא הפושע יעשה זאת דהא חזינן שכבר עשה כן שבישל בשבת בשביל אחר ולא דמי כלל להא דבבא מציעא ה' ע"ב דהתם הרועה אינו נחשד כלל לרעות בשדה אחר בהמות של אחרים אבל כאן הא חזינן שחטא ולא לו ויש לתקן שלא יעשה פעם שנית כמעשהו הראשון. ובזה גופא אמרתי להקשות על הא דכתב המ"א שם בריש ס"ק ב' לענין בכדי שיעשה וז"ל דדוקא בעכו"ם שעושה בעינן בכדי שיעשה דחיישינן שיאמר לו לעשות אבל ישראל לא ישמע לו עכ"ל, וזה הוא ג"כ תמוה מכח קושיא זאת דהא במזיד מירי א"כ בודאי ישמע לו דהא הוא פושע שכבר חילל שבת במזיד ודברי הט"ז מדויקין יותר שיש לפרש דבריו דלא נחוש שיצוה אותו ישראל אחר פעם אחרת לבשל בהדיא עבורו כיון שהוא חמור אצל כל ישראל אבל דברי המ"א תמוהים הצריכים ישוב גדול:

ושנית יש להקשות הא יש לחוש שיאמר לישראל לבשל בשבת עבורו וישלם לו שכר טירחא ולא שייך עוד סברת אין אדם חוטא ולא לו, [ועי' ברמ"א יו"ד סי' צ"ט מ"ש בשם האו"ה דהיכא שמשלם לו עבור הביטול הוי כלעצמו] והנה אמרתי לכאורה להביא ראי' לדקדק מן הש"ס דאף למי שבישל בשבילו דינו כמו לעצמו והוא מהא דאמרינן במזיד לא יאכל דלר"מ לא יאכל במ"ש ולר"י לא יאכל עולמית איך שייך לומר הדין על

מי שעבר במזיד וחלל שבת אם יאכל או לא יאכל הא לא ציית לך כיון שחילל שבת במזיד א"כ לא יבוא לשאול על אכילתו, ואי נימא שכל הדין מיירי אחרי ששב מרשעתו ובא לשאול על דבר זה לענין אכילה, אך זה הוא דוחק גדול לאוקמה בכה"ג אשר ע"כ מוכרחים אנו לומר ולפרש שדין זה של במזיד לא יאכל שייך רק למי שנתבשל בשבילו שיש לו ג"כ זה הדין של מי שעבר ובישל והוא יבוא לשאול אם מותר לי או אסור ושייך שפיר לומר דבמזיד לא יאכל ויהי' הוכחה מכאן דמי שנתבשל בשבילו יש לו זה הדין כמו זה שבישל כיון דכל דינא דהש"ס של לא יאכל שייך רק עליו כמ"ש:

שבתי וראיתי בדברי הירושלמי דתרומות פ"ב ה' ג' וכפי המבואר שמה לא תהיה לנו הוכחה כלל ויסתעף מזה גם לענין דינא הרבה, דהנה גרסינן בירושלמי שם ר"ש בשם ר' אבוהו בשוגג באיסור ובמזיד באיסור ומפרש המבאר בפ"מ דהא דקתני במתני' בשוגג יאכל במזיד לא יאכל היינו ששגג באיסור שלא ידע שאסור לעשות בשבת הלכך לא קנסו אותו ובמזיד באיסור קנסו אותו ולא יאכל דאילו ידע שאסור לעשות אלא ששגג ולא ידע שהיום שבת לא בעי ר"ש לאוקמה משום דס"ל דבכה"ג שידע מן האיסור הוה לן למקנס שוגג אטו מזיד הלכך מוקי לה דכולה מיירי שידע משבת אלא ששגג בהאיסור ולא שייך כאן למקנסי' שוגג אטו מזיד ואמר עוד שם בירושלמי אר"י מתני' אמרה כן המעשר והמבשל בשבת שוגג יאכל במזיד לא יאכל בשוגג באיסור במזיד באיסור עכ"ל הירושלמי ומפרש המבאר על הוכחה זו דמדכללונהו להמעשר ולהמבשל בחדא בבא דקמ"ל בהא כמו דבמבשל בשבת ודאי ששגג באיסור והזיד באיסור מיירי דבידע שמלאכה זו אסורה אלא ששגג בשבת מסתברא דלקנסיה שוגג אטו מזיד הואיל ועבר על מלאכה מאבות מלאכות אלא ע"כ דשגג במלאכה שלא ידע שבישל אסור לא קנסו בזה אטו מזיד וא"כ ה"ה במעשר בשגג באיסור והזיד באיסור עכ"ל, ואני בעניי לא הבנתי ראי' זו מה שהוכיח ר"מ דמתני' אמרה כן לפי פירוש המבאר דמה הוכיח ר"י לדברי ר"ש בשם ר' אבהו דאמר מסתבר בשוגג באיסור והזיד באיסור והוכיח לו מן המתני' משום דהמתני' על כרחך מסתברא דמיירי גג באיסור והזיד באיסור, מה מסתברא יותר בדברי המתני' מן מה דמסתבר ליה לר"ש בשם ר' אבוהו הא הוא מיירי בסתם ואמר כן מצד הסברא וה"נ במתני' נאמר סתם ונרצה לפרש כן מצד הסברא ואיך מביא ראי' מן סברא חיצונית מה דלא נכתב במתני' כלל על סברא חיצונית מה דאמר ר"ש הוכחה כזו לא מצינו בכל הש"ס ואיך אמר מתני' אמרה כן:

אשר ע"כ נלפע"ד לפרש באופן אחר ההוכחה דאמר ר"י מן המתני' לפי מ"ש לעיל, והוא שגם לר"י בירושלמי היה קשה לו הפירוש בהמתני' שאמרו במזיד לא יאכל איך שייך

לומר אזהרה על מזיד שהוא מחלל שבת והוא פושע כעובד עכו"ם איך שייך לומר דלא יאכל הא לא יבוא לשאול כלל כיון שהוא פושע, ע"כ מוכיח לו ר"י דעל כרחך צריכין לפרש האי דבמזיד לא יאכל היינו שהי' מזיד באיסור אבל מ"מ שכח שהיום שבת ולא היה פושע מ"מ שיהי' כל כך שלא יבוא לשאול דהא כשנזכר שהיום שבת בא שפיר לשאול על התבשיל וזאת אין לומר דכוונת מזיד היא שהזיד בשבת שידע שהיום שבת והו' שוגג באיסור שלא ידע שזה הוא אסור ונקרא כה"ג במזיד ובשוגג מקרי ששגג שהיום שבת ומ"מ ידע שזה אסור לעשות בשבת, זאת לא מסתבר כלל לומר עוד בהיפך דבהזיד בשבת נקרא מזיד ובשוגג בשבת והזיד באיסור יהי' נקרא שוגג דא"כ יציבא בארעא וגיורא וכו' ועל כרחך כיון דאי אפשר לפרש מלת מזיד שהזיד בכל אנפא משום הקושיא הנ"ל דהא לא יבוא לשאול ע"כ צריכין לפרש שהזיד באיסור ושגג בשבת ונקרא זאת מזיד כיון שהזיד באיסור נקרא שפיר מזיד וממילא גם כונת המתני' דבשוגג יאכל ג"כ ששגג באיסור ואמר שפיר מתני' אמרה כן דבשגג באיסור והזיד באיסור מדקתני במזיד לא יאכל וכהנ"ל דלא שייך זאת באופן אחר והוא פירוש אמת ויציב בדברי הירושלמי לפע"ד:

וכיון שכן בטלה מעתה ההוכחה הנ"ל שהוכחתי מן הש"ס מכח קושיא הנ"ל דהא לא יבוא לשאול דכל דין זה מיירי רק למי שנתבשל בשבילו דמעתה אין כאן הוכחה עוד דהא קושיא זו מתורצת באופן אחר לפי דברי הירושלמי דכיון דמיירי רק בשגג באיסור והזיד באיסור אבל מן שבת הי' שכח א"כ מיירי שפיר הדין למבשל עצמו אם בא לשאול אח"כ כשנזכר שהיום שבת ומן מי שנתבשל בשבילו לא מיירי הסוגיא כלל:

והנה לכאורה יש לדקדק מרש"י כתובות ל"ד ע"א ד"ה יכול אפילו בשוגג דכתב מפורש השוגג ששגג בבישול שלא ידע שהיא שבת הפך דברי הירושלמי אלו אכן באמת ניחא דשם קאי רש"י על הדאורי' אליבא דר"י הסנדלר דדרש מן מחלליה דבשוגג אינו אסור בישול שבת ע"כ פירש שפיר דאפילו כה"ג דשגג דלא ידע שהיא שבת ג"כ מותר מדאורי' בישול שבת משום דלא שייך ביה מחלליה מות יומת, ובאמת לר"י הסנדלר אי נימא לדידי' בישול שבת דאורי' א"כ אפילו ידע היום שהוא שבת וגם ידע שדבר זה אסור בשבת רק ששגג בכרת או במיתה ג"כ מקרי שוגג לדידיה דעכ"פ לא הוי מן כלל זה דמחלליה מות יומת שרק באופן זה אסרה התורה לדידי' מעשה שבת ולא באופן דלא שייך ביה הכלל דמחלליה, וזה גופא הוא צ"ע על רש"י שם דלא אמר שם בכתובות רבותא יותר גדולה שאם שגג בבישול שלא ידע שהוא במיתה ואפשר משום דאטי כי רוכלא לחשוב וליזל לחשוב כל מיני השגגות, אבל דברי הירושלמי והנ"ל המה אליבא

דר"מ ור"י דלדידהו הוי מעשה שבת רק מדרבנן בין בין לטעמי' דרש"י חולין ט"ו משום שלא יהנה מן מעשה שבת בין לדבריו כתובות הנ"ל משום קנסו שוגג אטי מזיד וגם קנסו במזיד אבל מ"מ הוא רק דרבנן ע"כ הוא מחלק שפיר בין השגגות לענין זה הדרבנן וככל מ"ש, ומשו"ה לא תליא האי דבשוגג יאכל בפלוגתת ר"י, ור"ל שבת ס"ט ע"א מה נקרא שוגג דשם פליגי בדאורי' וכאן מיירי מה שתיקנו דרבנן דבשוגג יאכל ובמזיד לא יאכל דכונה אחרת בדבריהם כמ"ש בירושלמי ואחרי העיון צ"ט על הרמב"ם והטור וש"ע שסתמו דבריהם דבשוגג יאכל ובמזיד לא יאכל ולא כתבו איזה מקרי שוגג לענין זה אי דוקא שגג באיסורין או אפילו שגג בשבת ומן סתימת דבריהם נראה דכל ענין שוגג הדין כן דיאכל ובירושלמי הנ"ל הא מבואר לא כן, מה דאמר ר"י ממתני' דתרומות מוכח כן כדבריו שיש חילוק בשגגות ואי תימא דדברי הירושלמי המה רק על המתני' דתרומו' שהיא אליבא דר"מ דבמזיד לא יאכל עד למ"ש אבל לפי מה דפסקינן כר"י דבמזיד לא יאכל עולמית ולר"י דלא יאכל עולמית על כרחך הוי הפירש מזיד גמור בין בשבת בין באיסור שידע הכל והזיד לפשוע דמשו"ה לא יאכל עולמית, אכן אם כה נאמר. א"כ מי יאמר לנו דפליגי ד"מ ור"י דילמא תרוייהו ס"ל בשיטה אחת רק דר"מ מיירי בשגג באיסור והזיד באיסור ור"י מיירי בשגג בכל והזיד בכל וע"כ כיון דהש"ס שלנו וגם בהירושלמי שם מביא הברייתא דפליגי ר"מ ור"י על כרחך סבירא להו דשניהם מיירי באופן אחד וכמו שמפרש הירושלמי כונת שוגג ומזיד אליבא דר"מ ה"נ הוי זאת הכונה אליבא דר"י כל אחד לפי דינו וא"כ נשאר הצ"ע על הפוסקים שסתמו דבריהם, אבל מ"מ מן דברי הירושלמי מבואר בלי שום חולק דמיירי דוקא בשגג באיסור והזיד באיסור:

וכיון שזכינו לכל זה יתישבו מעתה שפיר גם דברי המ"א הנ"ל שהמה דברי הב"י ביו"ד סי' צ"ט דלא תקשה עוד עליהם מ"ש דשייך שפיר החשש שיאמר לישראל לזה עוד הפעם שיבשל בשבילו וכמו שחטא בפעם זאת ולא לו, כן יחטא עוד הפעם, ומעתה מיושב שפיר כיון דכונת מזיד היא שהזיד באיסור אבל מ"מ מן שבת היה שכח א"כ לא שייך עוד שיאמר עוד הפעם לישראל זה דהא לאו בכל שבת ושבת ישכח מן שבת, וכן מתורץ בזה גם מ"ש המ"א שם לענין בכדי שיעשה שהבאתי לעיל דהכל מתורץ שפיר לפי מ"ש בס"ד, אכן לפי זה תסתעף ממנה חומרא גדולה. דאף לפי דברי טעמי הב"י הנ"ל שיצא מדבריו היתר למי שנתבשל בשבילו כמ"ש המ"א דכל זה הוא רק בהזיד באיסור ושכח שהיום שבת אבל מי שבישל במזיד גמור בכל הענינים והוא מחלל שבת בכל כונתו באופן זה ודאי אסור למי שנתבשל בשבילו כמו להמבשל בעצמו אם היה בא

לשאול דהא לא שייך עוד חלוקי המ"א הנ"ל מדברי הב"י וכמ"ש לעיל שזה נראה כעת לפי כל מ"ש לדין פשוט ואינו צריך לפנים שהוא אסור לו לעולם לפי מה דפסקינן כר"י: **שוב** שמתי אל לבי דממ"נ אינו אסור לעולם למי שנתבשל או נעשה בשבילו דאי נימא לתרץ דברי המ"א שכונתו כאן במ"ש דאין אדם חוטא ולא לו היינו משום דבפעם הראשון ג"כ לא היה חוטא גמור אף שעשה במזיד אבל מ"מ הי' נשכח ממנו שהיום היא שבת שע"כ לא חיישינן שיעשה עוד הפעם זאת בשביל חבירו דהא לעולם לא ישכח שהיום הוא שבת ובמזיד גמור בודאי לא יחטא ולא לו ולפי זה ע"כ הפירוש בדברי המ"א שם בריש ס"ק ב' לענין בכדי שיעשה ה"נ הוי זאת כונתו דאי יאמר בפעם אחרת לנכרי הוא יצרוך להמתין בכדי שיעשה ומה יועיל לו המלאכה בשבת ואי שיאמר לישראל הא לא ישמע לו ג"כ מטעם הנ"ל דישראל זה לא עבר גם בפעם ראשון במזיד גמור רק הי' לו שכחת שבת ע"כ לא ישמע לו פעם שנית דהא לעולם לא ישכח בשבת ובמזיד גמור בודאי לא ישמע לו ע"כ אינו צריך האחר להמתין בכדי שיעשה אפילו במזיד וממילא ידעינן מזה דהיכא שהי' באמת מזיד גמור הישראל שבישל אזי צריך האחר להמתין בכדי שיעשה דלא שייך עוד לומר שלא ישמע לו עוד הפעם, וכיון שכן ממ"נ מותר במבשל בשבת בשביל אחר מותר ממ"נ להאחר אחר זמן בכדי שיעשה דאי הי' המבשל רק מזיד באיסור אבל הי' נשכח מן שבת א"כ אין לאסור להאחר לעולם מכח חילוק המ"א הנ"ל מן הב"י יו"ד סי' צ"ט דהא אין אדם חוטא ולא לו ע"כ בודאי לא יעשה עוד ישראל זה כזאת בשביל אחר וכמו שפרשתי לעיל ואם הי' המבשל במזיד מזיד גמור צריך האחר ע"כ להמתין כדי שיעשה כמו בנכרי דהא לא שייך לומר דלא ישמע לו וכמ"ש לעיל וכיון שצריך האחר להמתין בכה"ג בכדי שיעשה א"כ שפיר מותר למי שנתבשל בשבילו אחר זמן בכדי שיעשה דהא לא שייך עוד לחוש שיצוה פעם אחרת לבשל בשבילו לזה הפושע שבישל היום בשבילו דמה הנאה יהי' לו מזה הא יהי' מוכרח להמתין בכדי שיעשה וכמו בנכרי שכתב המ"א לפי דברי הב"י ביו"ד סי' צ"ט הנ"ל דהכל אחד הוא לפי זה א"כ ממ"נ מותר זה שנתבשל בשבילו אחר הכדי שיעשה אפילו אם בישל המבשל במזיד דבאיזה מזיד שבישל המבשל בשבת מותר למי שנתבשל בשבילו למ"ש אחר זמן כדי שיעשה, ולפי זה תליא זה הדין שאנו עוסקים בו במה שאסור בכה"ג לאחר בכדי שיעשה וכמו שבארתי בס"ד:

והנה המ"א בריש ס"ק ב' כתב על הא דמתיר המחבר למ"ש מיד וז"ל דוקא בעכו"ם שעושה בעינן בכדי שיעשה דחיישינן שיאמר לו לעשות אבל ישראל לא ישמע לו ואף לרש"י שכתב הטעם שלא יהנה ממלאכת שבת כמ"ש סי' תקט"ו מ"מ הכא שרי

דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו תוס' חולין דף ט"ו עכ"ל המ"א והמחה"ש הוסיף עוד על דבריו דתמוה לו דברי הב"ח שכתב דלרש"י צריך בכדי שיעשה והא בתוס' כתבו להיפך ובער אני ולא אדע מה היה קשה לו בדברי הב"ח יותר מן דברי הב"י גופא שכתב דלרש"י וה"ג ורמב"ן צריך להמתין בכדי שיעשה, אולם כשאני לעצמי תמוהין לי דברי המ"א גופא מ"ש דאפילו לרש"י שכתב הטעם שלא יהנה ממלאכת שבת מ"מ הכא שרי דבמילתא דלא שכיח לא גזרו תוס' חולין ע"י, ואני לא אדע איה הוא המקום שכתבו התוס' כן בחולין ט"ו וע"כ הוא מ"ש בסוף ד"ה מורי להו כר"מ שהקשו על השוחט בשבת שהי' לו חולה מבעוד יום והבריא דהיינו באופן שלא היה מוקצה כי כן מיירי המתני' לפי סוגית הש"ס שם איך מותר למ"ש מיד לפי פשטות המתני' ועל זה תירצו דהוא מילתא דלא שכיח ולא גזרו לרבנן וע"כ כונתם שם דזאת היא מילתא דלא שכיח שיהי' לו חולה מבעוד יום שיהי' בו סכנה ויבריא בשבת שע"כ בכה"ג לא גזרו להמתין בכדי שיעשה אבל בסתם מבשל בשבת דלא צריכין לאוקמה בהיה לו חולה מבעוד יום, דהא בלא"ה לא הי' מוקצה משום דראוי לכוס על זה לא כיונו התוס' כלל לומר דהוא מילתא דלא שכיח ולא גזרו בה רבנן דהא עיקר הגזירה שלא יהנה ממלאכת שבת היה רק על ענין זה ואיך שייך לומר בכה"ג דמשום מילתא דלא שכיח לא גזרו בה רבנן כיון שעיקר הגזירה היא רק בזה ואיה מצא בתוס' שיאמרו כן ואדרבא בפ' אין צדין דף כ"ד ע"ב שמפלפלו התוס' בדברי רש"י מ"ש משום שלא יהנה ממלאכת שבת ולא הזכירו מזה כלום. ואף דשם מיירי לענין נכרי מ"מ לא הזכירו מזה לומר ולבאר שיטת רש"י דבישראל אף רשיי מודה וכדומה לזה שע"כ כתבו שפיר הב"י והב"ח דלשיטת רש"י שסובר הטעם משום שלא יהנה ממלאכת שבת סובר גם כאן בישראל דאינו מותר למ"ש מיד וצריך להמתין בכדי שיעשה [ובאמת צ"ע לפי טעם זה לפי פרש"י אמאי אוסר ר"י לו לעולם הא כיון דמן התורה שרי לדידי' מעשה שבת ומדרבנן אסור משום שלא יהנה מן איסור א"כ אם המתין בכדי שיעשה אינו נהנה עוד ממעשה שבת ומה ענין שייך לאסור לו זה המאכל אחר זמן הכדי שיעשה יותר מכל פירות עולם דהא המאכל אינו נעשה בשבת רק מה שנתבשל לאחר זמן כדי שיעשה הא בטל הנאת הבישול ומה לו עוד, והנה רש"י בחולין ט"ו כתבו דלא אסרו לעולם לר"י שהיא ג"כ משום קנס וכן כתב ג"כ בחולין קט"ו ע"א ד"ה מעשה שבתו ואולי דר"י לטעמי' בבכורות כ"ט ע"ב במתני' דקנס שם התירא אטו איסורא וע"ש בדף ל' ע"א וא"כ לפי מה דפסקינן שם כר"ש דלא קנס במים ומלח אמאי פסקינן כאן כר"י דאסור לו לעולם ואפשר משום חומרא דאסור שבת קנסינן טפי ופסקינן כאן כר"י דלו לעצמו קנסינן אפילו בהתירא]:

אכן בזה הטעם גופא שכתב רש"י על הבכדי שיעשה שהוא משום שלא יהנה ממלאכת שבת יש עדיין לדקדק בו הרבה דהא דברי רש"י חולין ט"ו סותרין עצמן מכל וכל למ"ש בכתובות ל"ד וכמ"ש הרש"א ג"כ בסוגיא זו דחולין ט"ו הגירסא ישנה שמצא בפרש"י והדברים מסוכסכים מאוד דכאן בחולין פרש"י על ר"מ דבשוגג יאכל בו ביום ובמזיד לא יאכל עד שתחשך ובכדי שיעשה וכן גם לאחרים משום דלא מימטי' הנאה מאיסורא ועל ר"י פרש"י בשוגג יאכל במ"ש הוא וכן האחרים משום דעבירה מיהו איכא ובעינן בכדי שיעשה דלא נימטי הנאה מעבירה ובמזיד ג"כ אסור לאחרים עד אחר זמן בכדי שיעשה משום דלא נמטי הנאה מעבירה ולא אסור לעולם משום דקנסוהו רבנן ור"י הסנדלר סובר ג"כ כר"י דבשוגג יש עבירה וקנסוהו לו לעולם דקנסוהו שוגג אטו מזיד ולאחרים לא קנסו ובמזיד אסור לכל עולמית משום דמעשה שבת אסור מקרא יליף לה ובכתובות ל"ד פרש"י על ר"מ דבמזיד לא יאכל הוא לעולם היפך הנ"ל בחולין דבמזיד לא יאכל הוא עד אחר זמן בכדי שיעשה, ועל ר"י פירש דבשוגג יאכל למ"ש רק הוא משום דקנסוהו שוגג אטו מזיד אבל אחרים משמע דיאכלוהו בו ביום, והוא מן הקצה אל הקצה מן מה שפירש בחולין וגם מצד הסברא הוא סותר עצמו בפירושו דשם בחולין מפרש סברתם משום דלא ליתהנהו מעבירה וכאן מפרש סברת פלוגתתם בקנסו שוגג אטו מזיד וכמו שאמר בפירוש בהסוגיא דגיטין נ"ד וכל האחרונים עברו על זה במהירות גם מו"ז הפ"י מתרץ זאת כלאחר יד דכאן בחר לו רש"י לפרש לפי האמת ולא לפי הענין המדובר שם בחולין והמה דברים אשר לא נחה שקטה בהם נפש כל איש המבקש אמת לאמיתו:

והנה המרש"א בהסוגיא דחולין האריך קצת בכמו אלה לפרש הגרסות השונות שמצא בדברי רש"י וכתב דפרש"י בחולין אזל אליבא דרב דוקא ולרב הכא דדייק לי' איסורא ליומא לו ולאחרינא דומיא דיוה"כ ע"כ דלר"י נמי לא יאכל לו ולאחרינא קאמר אית לן למימר ע"כ דטעמי' לאו משום דקנוס שוגג אטו מזיד דלאחרינא ליכא למיקנס אלא דטעמי' משום דכיון דעבירה מיהו איכא אסור בו ביום לו ולאחרינא דלא נמטי' הנאה מעבירה וכו' וכו' וההיא סוגיא דהנזקין דפריך התם דר"י אדר"י ודאי לא ס"ל הך דרב דהכא דקאמר טעמי' דר"י משום דלא יתהנה מעבירה דלהאי טעמא לא קשיא כלל דר"י אדר"י התם אלא משום קנסא דשוגג אטו מזיד היא ולא חש תלמודא וכו' וכו' עכ"ל המרש"א והנה אם כי דבריו אלה ראוים המה למי שאמרם מ"מ עדיין לא הסביר לנו עיקר הדבר אמאי לא ניחא ליה לרב לאוקמי הכא ואמאי לא ניחא להו להש"ס בפ' הנזקין להסכים לדברי רב דבכ"ז לא ידעינן עוד במה פליגי אלו הסוגיות:

אשר ע"כ נלפע"ד דבאמת תליא זאת בפלוגתא ישנה מה דפליגי אלו האמוראי בעלמא ובכל אחת מן הסוגיות לפי דברי המ"ד דמיירי שם מפרש רש"י שפיר בכל אחד לפי ענינו ובכונה מיוחדת, דהנה בגוף הענין של שוגג כתב המ"א בס"ק ג' וז"ל עשה על פי הוראת חכם מקרי שוגג וה"ה בשוכח, ויש לעיין מעתה איך הדין בעשה בשוגג שלא הי' לו ידיעה מעולם כגון בתינוק שנשבה או גר שנתגייר [אשר נמצא פה ממין זה הרבה מאוד שאין להם ידיעה שהוא איסור דאורי' לבשל בשבת או לעשות מלאכה המפרנסת אותו ואת בני ביתו ונחשב אצלם מניעת מלאכה בשבת אף בהנוגע לפרנסתן כמידת חסידות כי כן הרגילו מנעוריהם] ונלע"ד דתליא בפלוגתא דרב ושמואל ור"י ור"ל דפליגו בשבת ס"ח ע"ב דרב ושמואל סברי התם דהיכא שלא הי' לו ידיעה מתחילה מקרי שוגג ור"י ור"ל סברי דכה"ג מקרי אנוס וכמו שפרש"י שם ד"ה פטור וז"ל דקסברי ר"י ור"ל אומר מותר אנוס הוא ולא שגגה היא עכ"ל רש"י, והנה לפי זה הא דאמרינן במבשל בשבת לחלק בין שוגג למזיד אליבא דרב ושמואל ע"כ גם בלא הי' לו ידיעה מעולם ג"כ הוי דינא דשוגג כל אחד מהתנאי לפי מה דס"ל דהאגם זה נכלל במלת בשוגג לפי שיטת רב ושמואל, והנה בשוגג כזה לא שייך עוד לומר דקנסינן שוגג אטו מזיד וכמו שפירש הרשב"א חולין ט"ו וכל שאר הפוסקים שהוא משום דאתי להערים שיעשה במזיד המלאכה בשבת ויאמר שוגג אני וכמו דאמרינן בשבת ל"ח וכן בירושלמי דתרומות הנ"ל שיאמר שוכח אני הא בשוגג שהוא כגונא דלעיל לא שייך לומר זאת וא"כ ע"כ אי אפשר לפרש הטעם אליבא דרב דמשו"ה בשוגג לא יאכל משום דקנסינן שוגג אטו מזיד דבשוגג לפי שיטת רב לא יתכן זאת כהנ"ל וע"כ שפיר הוכרח רש"י לפרש בחולין שהיא אליבא דרב הסוגיא שם שהטעם של שוגג ולא יאכל הוא רק מטעם דלא ליתהנהו מעבירה ולא מטעם דקנסו שוגג אטו מזיד:

אבל בכתובות ובמרובה דאזלא הסוגיא שם אליבא דר"ל דאמר בכתובות ל"ג ע"ב הא מני ר"מ הוא דאמר לוקה ומשלם וכן שם בכתובות ובמרובה אליבא דר"י דאמר בטובח ע"י אחר ור"י ור"ל לשיטתם דסברו בשבת הנ"ל דתינוק שנשבה לא מקרי שוגג רק אנוס א"כ על כרחך לדידהו הא דשוגג דמבשל בשבת דפליגי התנאי הוי הכונה בשוגג של שכחה ושפיר שייך לומר באלו השגגות דקנסו שוגג אטו מזיד שלא יבוא להערים ולומר שוכח אני וע"כ פרש"י שפיר בכתובות ובבא קמא שהיא משום קנסינן שוגג אטו מזיד וכמו דאמרינן בגיטין נ"ד מה דבחולין הסוגיא שהיא אליבא דרב לא הי' יכול לפרש כן כהנ"ל, ומתורץ מעתה כל סוגיא בפני עצמה כל אחד לפי שיטתו בט"ט ודעת והיא כפורחת עלתה ניצה, אשר מטעם זה גופא מיושב על נכון הא דמוקמינן בגיטין הנ"ל

משום דקנסו שוגג אטו מזיד משום שגם בגיטין הא אזלא הסוגיא לפי מה דמתרץ רב נחמן בר יצחק שם נ"ג ע"ב דכ"ע היזק שאינו ניכר לא שמי' היזק והיא כדברי ר"י שם בדף נ"ג ע"א דלא כחזקיה א"כ לר"י מתורץ שפיר דפליגי בקנסו שוגג אטו מזיד וככל מ"ש. וגם רש"י ידע שפיר מזה ע"כ בחולין ט"ו דאזלא הסוגיא אליבא דרב הי' מוכרח לפרש משום שלא יתהנו מעבירה ממלאכת שבת וככל מה שבארתי בס"ד:

נמצא לפי זה לענין דינא לפי מה דפסקינן בשבת ס"ח הנ"ל כרב ושמואל ולא כר"י ור"ל משום דמהמתני' שם נסתעיי' לרב ושמואל ע"י ברמב"ם פ' ב' מה' שגגות ה' ו' ובלח"מ שם א"כ יסתעף מזה דעל כרחך אליבא דאמת הטעם במבשל בשבת משום שלא יהנה ממלאכת שבת ולא משום דקנסו שוגג אטו מזיד וכמ"ש הפוסקים שיטת רש"י אליבא דאמת שהיא כן ואף דרש"י בעצמו כתב בשאר מקומות שהיא מטעם קנסא מ"מ לענין הלכה על כרחך סובר רש"י שהוא מטעם שלא יהנה ממלאכת שבת וכמ"ש בחולין ס"ו ולא כמ"ש בכתובות ובבא קמא משום דלענין הלכה ע"כ לפי מה דפסקינן כרב ושמואל שבת הנ"ל בהכרח צריכין לפסוק הטעם במבשל בשבת משום שלא יהנה ממלאכת שבת וכמ"ש, ואולי דמשום זה גופא לא הביאו הרמב"ם והטור והש"ע הא דירושלמי דתרומות הנ"ל לחלק בין השגגות לבין שגג באיסור לשגג בהזמן שהיום שבת משום שגם הם סברו דסתמא דירושלמי הנ"ל שמחלק כן היא רק אליבא דר"י שהוא סתמא דירושלמי ומסדרו דס"ל שהיא מטעם קנסא ע"כ מחלק בין השגגות דבכה"ג ששכח שהיום שבת מקרי מזיד לענין זה אבל לפי מה דפסקינן כרב הנ"ל א"כ הוי הטעם משום שלא יהנה ממלאכת שבת וע"י בלח"מ ה' שבת פ' ו' ה' כ"ג שכתב הוא ג"כ שיטת הרמב"ם משום שלא יהנה ממלאכת שבת ורק במזיד גמור אסור לו לעולם משום דר' יהודה קניס התירא אטו איסורא וכהנ"ל בבכורות כ"ט ע"ב אבל בשגגות אין חילוק לפי טעם זה שהיא משום שלא יהנה ואין לחלק כלל לפי טעם זה דהא כל אנפי שוין ובכולם שייך טעם זה דמשום שלא יהנה ממלאכת שבת לאסור עליו:

ואי תקשה לפי זה מעתה תשוב לנו הקושיא איך שייך לומר במזיד לא יאכל הא לא יבוא לשאול אותנו כיון שהוא מזיד גמור וכמו שהקשתי לעיל, ואפשר לומר דהא גופא קמ"ל שרק איהו לא יאכל לעולם אפילו כשישוב מרעתו וישאל, אבל לאחרים אוכלין אפילו למי שנתבשל בשבילו ודינו כמו כל אחד שלא נתבשל בשבילו שמותר לו אחר שבת בכדי שיעשה לפי שיטה זאת משום שלא יהנה ממלאכת שבת והא דפסק הרמב"ם דמותר לאחר במ"ש מיד לא הוי טעמו משום דס"ל שהאיסור הוא מטעם קנס ולא קנסו לאחר, זה אינו כמ"ש דלדידי' לא הוי טעם האיסור משום קנס והיא דהתיר לאחר במ"ש

מיד היא מטעם אחר דאף אי נימא משום שלא יהנה מ"מ סובר דבמ"ש מותר מיד מטעם דכיון דהא דפוסק כר"י לגבי ר"מ כאן לא הוי מטעם הלכה רק מטעם חומרא משום דנפישי ע"ה וכמ"ש הרי"ף עי' בב"י או"ח סי' שי"ח שכן דעת הגאונים אבל מעיקרא דדינא סובר דהלכה כר"מ בזה ע"כ די לנו להחמיר רק לו אבל לא לאחרים בכדי שיעשה וכמ"ש הדרישה בסי' שי"ח ס"ק א' סברא זאת ויתישב הכל על נכון:

וממילא למי שנעשה בשבילו הא תהי' חומרא זו קולא למענו דאי נימא שאסור לו במ"ש בכדי שיעשה לא תהי' אסור לו לעולם וכמ"ש המ"א הנ"ל בסי' שי"ח ס"ק ב' לענין נכרי דהא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה א"כ לא יאמר עוד בפעם אחרת לעשות עוד הפעם בשבילו וה"נ בישראל אף אי נעשה בשבילו מ"מ אם יצטרך להמתין בכדי שיעשה לא תהנה לו עוד מלאכת שבת ולא יאמר עוד הפעם לעשות בשבילו וכיון שיסתעף מזה להקל לו בודאי אמרינן דאסור לו בכדי שיעשה ומותר לו לעולם דהא מה דאסרינן לו לעצמו לעולם הוא ג"כ רק מטעם חומרא משום דנפישי ט"ה ודי בזה מה דאסרינן לו לעצמו מה דלא שייך זאת במי שנעשה בשבילו אחרי דמחמרינן לזה שצריך להמתין בכדי שיעשה וכיון דמקלינן בזה לאחרים אף בלא כדי שיעשה מטעם דלאחרים לא מחמרינן כלל כר"י כהנ"ל מקלינן ג"כ למי שנעשה בשבילו אחרי החומרא של כדי שיעשה כדי שתהי' מן חומרא זו קולא לאיש זה שלא עשה בעצמו שום איסור כמובן. כנלפע"ד להלכה שצריך להמתין בכדי שיעשה זה שנעשה בשבילו ואח"כ מותר לו כמו לכל ישראל, ואפילו לדעת הרמ"א ביו"ד סי' צ"ט דהיכא שמשלם לו הוי כלעצמו היינו שם במבטל דהא נהנה מ"מ מן הביטול אבל כאן אם מצרכינן אותו לזה שישלם להמתין בכדי שיעשה אין לו הנאה מזה מאומה מן מה שעשה הפושע בשבת ואין כאן איסור עליו עוד כיון שהמתין בכדי שיעשה:

ועי' ברמב"ם וברע"ב פירוש המשנה תרומות פ"ב ה' ג' שהיא ממש שיטת ר"י והם מפרשין שם המתני' כן' והא המשנה היא אליבא דר' מאיר דהוא סתם משנה מה דלא מצינו פלוגתא דר' יודא רק בברייתא וכלשון זה דמתני' סובר ר"מ בהברייתא ואיך יפרשו הם בדר"מ הא דסובר ר"י בהברייתא והוא חמוה לכאורה וגם התוס' יו"ט שתק על זה מבלי לדקדק כלל ולא מצאתי מענה על זה אם לא דנימא דס"ל להרמב"ם שגם ר"מ סובר דבשוגג לא יאכל הוא עד מ"ש ובמזיד לא יאכל עולמית ולאחרים מותר במ"ש מיד. רק בזה פליג עם ר"י דלר"מ מותר בשוגג לאחרים לאכול אפילו בשבת ולר"י אסור בשבת לאכול לאחרים אפילו בשוגג וצריכין להמתין עד מ"ש כמו הוא עצמו, והנה ראיתי בפ"י גיטין נ"ג ע"ב ד"ה המבשל בשבת שהקשה שם על לשון התוס' ומתרץ כזאת שהתוס'

כוונו לדחות אלו הדברים שלא נפרש כן משום שיש הוה אמינא לומר שר"מ ור"י אינן מחולקין רק בדינא דלאחרינא בשבת גופא היכא שעשה בשוגג ואחר המחילה מכ"ת העלים עיניו שזה היא באמת דעת הרמב"ם במשנה תרומות הנ"ל וכן היא דעת הרע"ב שם שע"כ צריכין לפרש כן כמ"ש והכל מיושב ומכיון על צד היותר טוב בס"ד:

שאלה ג

על דבר המקואות הנמצאות פה לטבילת בנות ישראל והמה בשלשה אופנים כי מים היוצאים מן מעין בבור חפור וכמו באר מים חיים אין פה במציאות כאשר היא במדינות איירופא, ע"כ עושין המקואות באופנים שונים:

אופן הא', שבונים מקום להקות המים בתוכו והבנין הוא אם מאבנים ולבנים, או מקרשי עץ בונים ארבע כותלים מחוברים לקרקע ובמקום הזה יקוו המים מה שימשכו ע"י סילונות של ברזל מן הוואסער לייטונג שנמשך לכל בתי העיר מן איזה יאורים וכמו שנמשך לכל בית כן גם נמשכין ובאין אל מקום בנוי הזה עד שימלאו מקוה מים ובהם טובלות עצמן כן הי' פה מימות עולם, וזה זמן רב נתחדשו המקואות באופן אחר משום שהחרדים התחילו להוציא לעז על המקוה הנ"ל מטעם המיטערס הנמצאים בתוך הסילונות, והיא שהנמורי קרתא רוצין לידע הסכום כמה מים יצרך כל בית וכן כל רחוב וכל העיר ע"כ נעשה בתוך הסילון כמין מורה המים היוצאים והוא כמין מורה השעות ונעשה באופן זה הציור והיא שהמים של הסילון יבואו תוך המיטער ויסבבו את הגלגל הקבוע בתוך המיטער והגלגל יסבב את אצבע המורה כמו במורה שעות ועל ידי זה ידעו כמה מהמים באו אל המקוה או אל הבית דרך הסילון ע"כ יאמרו אלה המונעים עצמם מן מקוה כזו שהמיטר הוא כמו כלי קיבול וכשבאו המים לתוך המקווה כבר עברו דרך המיטער ונפסלו שם מכח שאובין. אשר ע"כ יעשו הם המקואות באופן אחר, והוא, שבתוך בנין הנ"ל ישימו פתותי כפור וימסו למים מ' סאה דהא עושין מקוה בכפור אף לכתחילה כמבואר בהמתני' דמקואות פ' ז' אך משום דהא רוצין לנקות את המקוה בכל פעם ואם ישאבו המים יצרכו בכל פעם לחדש המקוה בכפור וזה הא אין באפשרות ע"כ יעשו שני בנינים כמו אלה שכתבתי אחד אצל חבירו וכאשר נתמלא מקוה אחת במ' סאה מן מי שלגים ישימו בהם מים הרבה מן אלה הנמשכים ע"י הסילונות הנ"ל ואח"כ ימשכו מ' סאה מן אלה המים הכשרים מן מקוה אחת אל השני' וינקו את הראשונה שיעשו אותה יבש ואחרי שניקו אותה יוסיפו מים מן הסילונות הנ"ל אל המ' סאה אשר בשנייה עד שתמלא ואח"כ ימשכו עוד הפעם מן השניי' אל הראשונה מ' סאה ויעשו השנייה יבש' ומנוקה וכן חוזר חלילה לעולם בכל עת שיחפצו לנקות עד כמה שנים

ואופן הג' הוא ג"כ בשני מקואות ע"י בנין כהנ"ל וג"כ ישימו כפור באחת קטנה עד שיהי' בה מ' סאה מן מי שלגים, אבל בהשניה הגדולה ישימו בה מים נמשכים מהחוץ ע"י סלונות כהנ"ל ובעת טבילה ישוקו אלו המים הפסולים לדעתם אל המ' סאה אשר בהקטנה מים כשרים הנקואים מן הכפור ויעשו זאת בהשקה גמורה ע"י נקב אשר בהכותל המפריד ביניהם ויכשירו בזה את השאובים לדעתם ונשאלתי לחות דעתי על פי הלכה אם יש לחוש באיזה חשש במקוואות כמו אלה, ובפרט באופן הא' אשר לדעת כמה מבני תור חששו שבאופן זה פסולה לגמרי מטעם שכתבתי וכאשר אבאר לק' בהתשובה בס"ד:

תשובה

הנה לברר הלכה ברורה בנידון זה צריך עיון רב ובירור עצום אשר הלכותיו המה רחבים מני ים ודברי חז"ל בזה המה סתומים מאד, והנה הרז"ה בהשגותיו על הבעלי נפש להראב"ד בבואו אל שער המים אמר שם שנמס לבו ויהי למים כי גאו המים נחל אשר לא אוכל עבור מפני שאין לנו גמרא לרוב המשניות שבו עכ"ל ואנן יתמי דיתמי מה נעני אבתרי' ע"כ אמרתי ליצא ולקבץ בזה על יד על יד ולהחל מעיקרא דדינא למען ברר כל הפרטים הפוסלים את המקוה ואלה שאין פוסלים עד כי נבוא עד תכונתם בעזר השם מעיקרם ושרשם ויצרפו וילבנו כל הדינים לענין מה שאנו עוסקים בו וד' יהי' בעוזרי כי לא אכשל ח"ו בדבר הלכה, וזה החלי בס"ד:

א הנה בענין מקוה מים אשר באו המים שלא ע"י תפיסת ידי אדם ואינם שאובין מ"מ צריכים להזהר בזה בשלשה ענינים שלא יפסלו המים והטבילה תהי' בכשרות:

חדא, שלא יבואו המים אל המקוה ע"י כלים דהיכא שהיו המים קודם בואם אל המקוה בתוך כלי היה חל עליהם שם שאובים כאשר היו בתוך הכלי ויש להם גם עתה דין שאובים אם לא שבאו תוך הכלי בלא כונה וכהמבואר בהמתני' דמקואות פ' ד' משנה ה' בדינא דהשוקת וכן בפ' ה' משנה א' ועי' ברמב"ם שם משנה ב' שמפורש בדבריו דהפסול הוא משום שנעשו שאובים ע"י זה שהיו מים בכלי וכן בפ"ב משנה ז' בדינא דקנקנים מבואר לענין שלא בכונה וכן בפ' ד' מ' א' ובמסכת שבת ט"ז הכל מבואר שם דהיכא שבאו אל הכלי שלא בכונה לא נעשו שאובין ע"י הכלי ואם באו בכונה פוסלים המים שהיו בכלים קודם בואם אל המקוה מטעם שהשם של שאובין עליהם מעת שהיו בכלי ואפשר בכלי אבנים וגללים שאינן מקבלין טומאה מ"מ כיון ששם כלים עליהם נעשו המים שאובים ע"י שהיו בתוך הכלי כהמבואר בתוך המשניות הנ"ל ובדברי הראשונים המפרשים דבריהם עי' בפרש"י ותוס' שבת ט"ז שמפרשים כן אמנם אם הוא פסול דאורי'

או פסול דרבנן, זה תליא באלו השיטות גופא אם כולו שאוב הוא דאורייתא או רק פסול מדרבנן ע"י בהר"נ ה' נדה הובא שם כל השיטות של הראשונים לענין כולו שאוב, והנה לפי דעת הראב"ד בבעלי הנפש הובא ג"כ שמה בהר"נ הוא בהיפך דאפילו כולו שאוב היא דאוריי' מ"מ בשאוב ע"י כלי שהיו המים בכלי ולא חלו בהם תפיסת ידי אדם הוי רק דרבנן דכלים לא כתיבא באורייתא:

ב ושנית יש דבר הפוסל היינו אם נמשכו המים אל המקוה ע"י דבר המקבל טומאה אף שאינו כלי כמו פשוטי כלי מתכות וכדומה שאינו בת קיבול או כלי עץ המקבל ונמשך המים מעבר השני ולא היו המים עדיין בתוך כלי א"כ לא נעשו שאובין מ"מ פוסלין משום דהויתן ע"י טהרה בעינן וכהמבואר בזבחים כ"ה וכפי פרש"י שם דקאי ג"כ על מקוה והיא פסול דאוריי' כמו שנראה הדרש שם בזבחים וכן היא במקואות פ' ה' מ' ה' כר' יוסי דפליג על ר' יודא וע"ש בר"מ ור"ש מה שמחולקין בפירוש המשנה ואף דשם בפ' ה' מ' ב' לענין העברה על גבי כלים נראה כסותר דין זה כבר תירץ שם בתוס' יו"ט דע"כ צ"ל דבלאו אלו הכלים היו המים עוברים ולא הוי הויתן ע"י טומאה אכן מתירוצו זה של התוס' יו"ט יש לתמוה על הרמב"ם דפסק בפ' ט' דמקואות ה' ו' האידנא שהעבירן על גבי כלים וכתב מפורש כגון שלחן וספסל וכיוצא בהם והא שלחן וספסל המה מקבלין טומאת מדרס ובמקבלי טומאת מדרס אף פשוטי כלי עץ טמאין מדאורי' בטומאת מת כמבואר בבא קמא כ"ה ובבכורות ל"ח ע"א בהנך דחזי למדרסות וכן פסק הרמב"ם בפ' כ"ז מה' כלים ה' ט"ז ואגב אורחא תמוה לי לשון הרמב"ם בפ' א' מה כלים ה' ו' מ"ש בד"א שטומאת פשוטיהן מד"ס בשאר טומאות חוץ מטומאת מדרס אבל במדרס הזב וחביריו מתטמאין מה"ת עכ"ל והוא תמוה דהא אותן שמטמאין במדרס הזב כשראוין למדרס אותן הפשוטין מתטמאין ג"כ בטומאת מת כמבואר במתני' דנדה מ"ט ע"א והיא דאורי' כמבואר בבבא קמא כ"ה הנ"ל וכמו שפסק בעצמו בפ' כ"ז הנ"ל לדינא והוא צע"ג כעת ועי' מה שאכתוב לק' בזה בס"ד מדברי הרמב"ם בפ' כ"ג מ"ה כלים ה' א'] ובלא"ה הא פשוטי כ"ע מקבלין טומאה מדרבנן כמ"ש בפ' א' מה' כלים וכל המקבל טומאה מדרבנן אין מזחילין בו כמ"ש בפ"ט מה' מקואות ה' י"ד א"כ איך פסק כאן בה' י' הא דמימיו נמשכין על גבי כלים היינו שלחן וספסל וכיוצא בהן דה"ז כמקוה ולא כתב שום חילוק לחלק כמ"ש תוס' יו"ט הנ"ל בין היכא דבלא אלו הכלים היו המים עוברים או לא היו עוברים דבשלמא על המתני' שייך תירוץ התוס' יו"ט משום דהמתני' לא מיירי כאן מדינא דהויתן ע"י טהרה רק לענין זחילה אבל הרמב"ם לענין דינא לא היה לו לסתום דבריו במה שיכול לבוא לידי התרת איסור במה שיכול לבוא

לידי התרת איסור במה שהוא אסור מצד ומותר מצדו והיה נראה לפע"ד לומר דס"ל להרמב"ם כשיטת הרא"ש הובא בש"ע יו"ד סי' ר"א סעי' מ"ט להלכה דע"י השקה מותר אם ממשיך בדבר המקבל טומאה והא דכתב בה' י"ד הנ"ל שבדבר המקבל טומאה אין מזחילין בו אזיל לשיטתיה בפירוש המשנה פ' ה' דמקואות מ' ה' שמפרש שם דע"י דבר המקבל טומאה אין עושין המקוה לזוחלין שיטהר בזחילה ולא באשבורן היפך ממה שפירש הר"ש שם לענין מעמיד המים משום דהויתן ע"י טהרה בעינן ועי' ברא"ש שם שדחה ג"כ פירש הר"ש והסכים קצת לפירש הרמב"ם מלבד מה שפירש הוא ז"ל ע"כ כתב הרמב"ם גם כאן שאין מזחילין בו היינו לעשות זוחלין שיטהר בזחילה אבל לענין המשכה מה דבעינן ג"כ הויתן ע"י טהרה סובר הרמב"ם כשיטת הרא"ש הנ"ל דהשקה מתיר המים אף שנמשך באמצע ע"י דבר המקבל טומאה כן נוכל לומר בזה לפע"ד:

ועוד יש להוכיח מן הרמב"ם גופא דס"ל כדעת הרא"ש הנ"ל דהא ראיות הרא"ש היא מן המתני' דמקואות פ' ו' מ' ח' והרשב"א והרמב"ן דחולקים עליו הובא בסי' ר"א סעי' מ"ט הנ"ל המה מחרצין דהמתני' מיירי בסלונות מחוברים לקרקע והנה מדברי הרמב"ם בפירש המשנה נראה מבואר שאינו מפרש במחוברין דהא כתב בלשונו עד שימלא הסילון ואחר יגביה וכו' א"כ ע"כ היא בתלוש ודלא כדעת הרשב"א וא"כ איך יתכן לפרש זה הא דאפילו של אבר הוא מקבל טומאה ומוכרח הוא לתרץ כדברי הרא"ש ולסבור כשיטתו הנ"ל אכן כל זה היא רק לפי מה שנראה מדברי הרמב"ם בריש פ' ד' דמקואות דס"ל ג"כ הא דהויתן ט"י טהרה אפילו לענין להמשיך אבל באמת לפי מה שנראה מהלכותיו חזר בו ולא ס"ל כלל הא דהויתן ע"י טהרה לענין המשכה דהא לפי פרש"י בזבחים הנ"ל קאי הלימוד של הויתן ע"י טהרה בין לענין קידוש מי חטאת ובין לענין מקוה והרמב"ם ז"ל העתיק דין זה לענין קידוש מי חטאת בפ' ו' מה' פרה ה' ח' ממש כדברי הש"ס שם בזבחים ולענין מקואות לא הזכיר כלל הא דהויתן ע"י טהרה רק הא דאין מזחילין בדבר המקבל טומאה והיא מהמתני' דפ' ו' הנ"ל אבל מהא דזבחים לא העתק כלל לדינא לענין סתם מקוה שנעשה בהמשכה כזאת ונראה דעתו לדינא שרק לענין שיהיו נקראין זוחלין שיטהר בזחילה פוסל ע"י דבר המקבל טומאה וגם זאת יכול להיות לדעתו רק מדרבנן אבל לא לענין דין אחר, וכן כתב בב"י סי' ר"א בשיטת הרמב"ם כן ע"ש בד"ה והרמב"ם כתב בפ"ו דמקואות והוא כתב מכח הוכחה אחרת לכון בשיטת הרמב"ם כמ"ש וע"ש בד"מ ס"ק כ"ה שכתב ג"כ שיטה זאת ועי' בש"ך יו"ד סי' ר"א ס"ק ע' ועי' בתוס' יו"ט סוף פ' ה' דמקואות מה שמפלפל בזה, ולענין דינא כבר הסכימו כל

הראשונים כדברי רש"י בזבחים דהויתן ע"י טהרה היא לענין כל דיני מקוה וככל מ"ש וכן כתב הב"י שם, ועי' בריש פ' ב' דמקואות מ' ג':

שלישית יש לפסול בטבילת מקוה היכא שהטבילה הי' בכלי והיינו אפילו כלי אבנים וגללים שאינן מקבלין טומאה וכן גם בגונא דלא הוו שאוב כגון שמחובר בשפופרת הנוד אל מקוה כשרה, או אפילו למאן דס"ל דכולו שאוב כשר מה"ת מ"מ לטבול בתוך כלי הוי פסול דאורי' כמבואר בתוס' בבא בתרא ס"ו ד"ה מכלל וברא"ש פ' ב' דמקואות מ' ב' וברא"ש בבא קמא דף ס"ז והלימוד על זה מן התורה ע"כ צריכין לומר מן דרשת דתו"כ פ' שמיני שיש לימוד על בור בספינה שפסול למקוה משום שאין עיקרו בקרקע וכן יש לכון גם בדברי התוס' והרא"ש ריש ה' מקואות שכתבו על טבילה בכלי משום דבעינן בור דומיא דמעין שכונתם ג"כ מן לימוד זה גופא דמה מעין עיקרו בקרקע ה"נ בור בעינן שיהי' עיקרו בקרקע שע"כ פוסל בתו"כ בור בספינה ובור בספינה הא אינו מקבל טומאה כדאמרינן בשבת בפ' ר"ע וכן אין על זה שם שאובין דהא ספינה אינה נחשבת לכלי ומ"מ אסרה התורה לפי דרש התו"כ הנ"ל דבור דומיא דמעין מה מעיין עוקרו בקרקע אף בור וספינה הא לא הוי עיקרו בקרקע, ה"נ בכל כלי הוי פסול דאורי' לטבול בתוך כלי מטעם שאין עיקרה של מקוה בקרקע וכן הובא זה הדרש במרדכי הובא בב"י סי' ר"א ד"ה כתב המרדכי במסכת' שבועות בשם הרבינו יואל:

ד אולם דבריו אלו מ"ש בזה נראים תמוהים דהיא כתב שם לפי מה שהעתק הב"י דאין לטבול בכלי אפילו היא מוחזקת מ' סאה אע"פ שאינה מקבל טומאה מחמת גדלה מ"מ אין לטבול בהגיגית אע"פ ששקעו אותה בקרקע משום שהמים נעשין שאובין ומסייע לו מן דברי התו"כ הנ"ל דממעט בור ספינה מן מה מים שעיקרו בקרק' שהמים נוגעין בקרק' אף בור שעיקרו בקרקע לאפוקי בתוך הכלי דלא הוי עיקרו בקרקע שהרי יש לו שולים הרי שבור ספינה מחזיק מ' סאה ואפ"ה אינו טובל בו משום מים שאובין עכ"ל, והנה מלבד מה שדעת הראשונים הנ"ל המה לא כן דהא המה סוברין שאובין דרבנן ומ"מ לטבול בתוך הכלי כתבו שהיא דאורי' ומפורש דעתם שאין הפסול של טבילה בתוך כלי משום שאובין אכן אין הקושיא על הרבינו יואל מן סברתם שהוא אינו משועבד להם אבל מן גוף הענין יש לתמוה עליו דלפי דבריו שהפסול הוא משום שאובין א"כ היכא שחיבר המים מן הכלי אל מקוה כשרה בהשקה יהי' מותר לטבול אף בתוך הכלי דהא שאובין נכשרו בהשקה כמבואר בפ' ו' דמקאות מ' ס' וכן היא ברמב"ם פ' ו' דמקואות ה' י' והא דאביק פ"ו דמקויאות מ"י ומדברי התו"כ שהבי' היא בעצמו הא מבואר שהפסול הוא משום שאין עיקרו בקרקע כיון שיש לו שולים כמ"ש בעצמו א"כ נפסל הטבילה

היכא שאין עיקרו בקרקע אפילו היכא שהמים נכשרו בהשקה ולא הוי כלל הפסול משום שאובין לפי פשטות הדרש של התו"כ, אכן נראה לומר ולתרץ שיטתו דסובר הוא כולו שאוב הוי פסול דאורי' ואפילו שאוב מחמת שהיא בכלי, וע"כ סובר שגם השקה לא מהני בכולו שאוב כמבואר שיטתו שם בהדברים שהביאם הב"י בשמו שם להלן ולפי זה הא לא משכחת טבילה בתוך כלי שלא יהיו המים שאובין והוי לעולם הפסול משום שאובין וזאת גילה לנו התורה בהדרש של תו"כ הנ"ל לפי שיטתו דכל היכא שאינו עיקרו בקרקע אף שאין לו שם כלי כמו בור בספינה מ"מ מקרי ג"כ שאובין מכח שעיקרו אינו בקרקע אבל כולו שאובין הוי לשיטתו פסול מדאורי' מכח הלימוד הראשון שם בתו"כ מה שאמרו עליו בתוס' בבא בתרא סי' ז' הנ"ל לשיטת הר"י דסוו רק אסמכתא:

ה **ולפי** זה יש לדקדק בדברי הכ"מ פ' ו' דמקואות ה' ד' ד"ה ומ"ש איך אפשר שהקשה על הראב"ד וז"ל וכיון דחזינן דלפסול את המקוה לא חשיבי כלים ה"ה דלטבול בתוכו לא חשיבי כלים דמהי תיתא לן לפלוגי בינייהו עכ"ל הכ"מ ולשיטתו הא דבריו תמוהים דהא הרבה יש לפלוגי בינייהו דלפי מה שפסק הרמב"ם דכולו שאוב היא מדברי סופרים בפ' ד' מה' מקואות א"כ החולק מבואר דלענין לפסול את המקוה שהיא ענין דרבנן לא החמירו בזה שיחשב כלי כה"ג אבל לענין לטבול בתוכו שהיא פסול דאורי' כמ"ש מדברי התו' כהנ"ל וכן הסכימו התוס' והר"ש והרא"ש ע"כ מחמרינן באיסור דאורי' ומחשבינן זאת לכלי וכן אפילו לשיטת הראב"ד דס"ל כולו שאוב היא דאורי' אבל מ"מ שאוב מחמת שהיו בכלי גם הוא מודה שהיא רק דרבנן כמ"ש בבעלי נפש מפורש דכלים לא כתובו באורי' א"כ לשיטת שניהם החילק מבואר וע"כ צריכין לומר דס"ל להכ"מ בשיטת הרמב"ם דהא דפסק בה' ח' שם בפ' ו' שאין מטבילין בכלים הוא ג"כ רק מדרבנן ודרשא דתו"כ סובר שהיא רק אסמכתא גם לענין עיקרו בקרקע דכמו לענין שאובין הוי לדידי' רק אסמכתא ה"נ לענין דין זה והכל הוא דרבנן לדידי' והא דהכריח להכ"מ לפרש כן שיטת הרמב"ם היפך שיטת הראשונים הנ"ל דס"ל ג"כ שאובין דרבנן ומ"מ לטבול בתוך כלי הוי דאורי' לדידהו היינו מכח ההשגת הראב"ד גופא למען תרץ השגתו על הרמב"ם ע"כ כתב דמה"ת לן לפלוגי בינייהו וכמ"ש לקמן שם בכ"מ דלא היה לו להראב"ד להקשות מן סברתו לרבינו דהא יכול להיות שהרמב"ם לדידי סובר ששניהם דרבנן דכמו שדין שאובין הוי לדידי' דרבנן ה"נ לענין לטבול בתוך כלי הוי לדידי' רק דרבנן ומשו"ה לא חילק היכא שנקבו נקב המטהרו בין לענין לפוסלים את המקוה בין לענין לטבול בתוכו כמ"ש הראב"ד:

ו אכן לפי זה תיקשה לנו מעתה קשית הראשונים הנ"ל מה שהקשו בתוס' ורא"ש ור"ש הנ"ל דאי כולו שאוב דרבנן אמאי גזרו בג' לוגין לבסוף שיפסול והמה תירצו שגזרו משום שלא יטבול בתוך כלי שהיא דאורי'. ולפי מ"ש בשיטת הרמב"ם שגם בכלים גופא לטבול בתוכם הוי לדידי' רק דרבנן א"כ תשוב עליו קשיתם אמאי גזרו בג' לוגין, והנה הר"ש בפ' ב' דמקואות מ' ג' כתב עוד שם בכלי גללים יש לפסול שאוב אבל בכלים אחרים פסול מדאורי' מטעם אחר מטעם שאין הויתן ע"י טהרה וא"כ מיושב שפיר הא דגזרו בשאוב לבסוף בג' לוגין משום כלים המקבלין טומאה שיש בהם פסול דאורי' משום שאין הויתן ע"י טהרה, ובזה יש לישב כל הראיות שהביא הר"ת בתוס' בבא בתרא ס"ו הנ"ל מ"ש להוכיח לו נגד דעת הר"י במה דסובר כולו שאוב דרבנן, ואולי שזה גופא הוא כונת התוס' שם במ"ש והראיות לא נראו לר"י שכיונו למ"ש אכן למ"ש לעיל להוכיח שיטת הרמב"ם דלא ס"ל כלל האי דינא דהויתן ע"י טהרה לענין המשכה ע"י כלים המקבלין טומאה שיפסלו מי מקוה אחרי שנמשכו ע"י כלים כאלה וכמ"ש גם הב"י ורק לענין מזחילין ס"ל זאת וגם לענין מזחילין אפשר שאינו מדאורי' לדידי' כיון דלא ס"ל הלימוד מה שפרש"י בזבחים לענין מקוה ולענין המשכה לא ס"ל כלל שיפסלו המים שנמשכו ע"י דבר המקבל טומאה וא"כ תמוה מאוד עליו קושית הראשונים הנ"ל דמאיזה טעם גזרו על שאובין אי משום כלי הא גם טבילה בכלי לדידי' לאו דאורי' ואי משום שאובין ע"י דבר המקבל טומאה הא לדידי' אין כאן כלל פסול כזה, וכן נראה מדבריו בריש פ' ד' דמקואות דמדאורי' אין במציאות שום פסלות במקוה דכל היכא שיש מקובץ מ' מדאורי' טובלין בהם שכן כתב מפורש שם שכל מים מכונסין טובלים בהם מד"ת שנאמר מקוה מים מ"מ עכ"ל ונראה מבואר דעתו שמה"ת אפילו לקח כלי גדולה של מ' סאה ומילא בכתף את המים שבתוכה נכנס האדם לתוך הכלי וטובל עצמו בה וטהר גברא:

ז אמנם לכאורה הדברים אלה מרפסין איגרא דאיך נוכל לומר שימלא גיגית ויטבול הא המשקין מתטמאין מן הטמא הנוגע בהם מדאורי' כמ"ש הרמב"ם בפ' ז' מה' אבות הטומאה שהוא לדידי' דבר המפורש בתורה שמשקין מתטמאין וא"כ איך נוכל לומר שהמים שבכלי יטהרו הטובל בהם הא מיד בנגיעת הטמא אל המים נעשים טמאים והם בעצמם צריכים השקה לטהרתם ואיך יטהר בהם הטמא, והנה מן פסק הרמב"ם בפ' ו' מה' טומאת אוכלין ה' ט"ז נראה דסובר דטומאת משקין לעצמן היא רק דרבנן דהא פסק שם משקין בית המטבחיים טהור וכתב הכ"מ שהיא כרב בפסחים ט"ז ע"א משום דהלכתא כרב באיסורי והא מבואר שם בפסחים דטעמא דרב משום דסבר טומאת משקין דרבנן וא"כ לפי זה נראים דברי הרמב"ם כסותרין עצמן מן הקצה אל הקצה

וע"כ צ"ל דהרמב"ם פסק כרב פפא שם בפסחים י"ז ע"ב דאמר אפילו למ"ד טומאת משקין דאוריי' משק' בי' מטבחייא הלכתא גמירי לה וכן נראה מלשון הרמב"ם בפ' י' מה' טומאת אוכלין הנ"ל שכתב בלשונו ודבר זה הלכה מפי קבלה וכונתו כדברי ר"פ שם י"ז ע"ב שכתבתי שוב ראיתי שכן כתב לתרץ דבריו מו"ז הפני יהושע גיטין נ"ד על התוס' ד"ה דם שנטמא וזרקו ע"ש ולפי כל זה קשה מאוד כהנ"ל איך יתכן שמים שנטמאו וצריכים בעצמם טהרה שיטהרו את הטמא מטמאתו מדאורייתא, ואחר העיון הדק היטב נראה דעתו שאף שטומאת משקין לעצמו היא דאוריי' היינו במים שהמה פחותים מן מ' סאה אבל במ' סאה במקום אחד מקובץ שהיא דבר המטהר את האדם מדאורי' לשיטתי' אינן מתטמאין עוד מן איזה טומאה עי' בדבריו ריש פ' ט"ו מה' טומאת אוכלין ה' אי ב' ותמצא כונת שיטתו כן, ובכל זה תשוב לנו הקושיא הראשונה דמאיזה טעם גזר לדידי' על ג' לוגין מים שאובין כקשות התוס' בבא בתרא ס"ו הנ"ל:

ח ונראה לומר לדידי' טעם הגזירה משום שלא יבואו לטהר עצמם בנתינה לא בטבילה דהא ג' לוגין היא שיעור הנתינה על האדם לנקותו עצמו כמבואר בשבת י"ד ע"א ועי' ברמב"ם ריש פ' ט' מה' אבות הטומאה וע"כ גזרו על ג' לוגין מים שאובין בתוך המקוה משום שלא יבוא לטהר עצמו בכל פעם בשאובין ע"י נתינה על האדם שהיא פסול דאורי' וכגונא דאמרי' הנ"ל שם בשבת דאי לא הא לא קיימא הא ועי' בתוס' גיטין ט"ז ע"א ד"ה הבא. ונראה עוד מבואר בלשון הרמב"ם פ' ד' מה' מקואות ה' ב' שמיד היו שני הגזירות ביחד שגזרו על כולו שאובין וכן כשבאו ג' לוגין שאובין בסוף בתוך המקוה והיינו מטעם שכתבתי משום שהיא שיעור נתינה על הגוף לנקות עצמו אשר ע"כ נוכל לומר דכל הגזירה של שאובין הי' לפי דעתו מטעם זה דכיון שנכשיר מים שמילא בכתף יבואו לטהר עצמם בנתינה על הגוף ולא בטבילה שיאמרו העולם שאין חילק כלל דהא מ"מ הי' תפיסת ידי אדם בהמים ומ"ש נתינה מטבילה ע"כ גזרו לאסור אפילו הטובל בשאובין וגזרו ג"כ על ג' לוגין בסוף אפילו בטבילה משום שהיא שיעור נתינה על האדם לנקות עצמו וכמ"ש ושניהם חדא גזירה הוה כנלפע"ד לשיטת הרמב"ם

אכן כל הראשונים חולקים עליו וסברו דלטבול בתוך כלו הוי פסול דאורי' אף להני דסברי כולו שאוב דרבנן וככל מה שבררתי שהיא מכח דרש התו"כ הנ"ל דבעינן עיקרו בקרקע ודרש זה אינו אסמכתא לשיטתם וכן לענין הויתן ע"י טהרה אפילו לענין המשכה ס"ל לכל הראשונים שהיא פסול דאורייתא כדברי רש"י זבחים כ"ה ע"ב:

ט הרי לך שלשה פסולים שפוסלים המקוה א' המשכה ע"י כלי בת קיבול ואף בכלי שאינה בר קבלת טומאה כמו כלי גללים ומטעם שנעשו המים שאובים כשהיו תוך

הכלי, שנית המשכה ע"י דבר המקבל טומאה ואף שאינה כלי בת קיבול והיא מטעם דהויתן ע"י טהרה בעינן, ג' כשטובל עצמו בתוך הכלי ואף שהמים אינם שאובין היינו שהשוקו למעיין או למקוה כשרה וגם הכלי אינה בת קבלת טומאה מטעם שהיא כלי של גללים מ"מ פסול הטבילה בתוך הכלי מטעם שצריך להיות עיקרו בקרקע כן מבואר לפנינו בס"ד:

ועתה אחרי כל זאת נשאר עלינו החוב לבאר בזה באר היטב איזה יחשב כלי ואיזה מקבל ואיזו אינו מקבל טומאה למען נדע איזה הוא הפוסל ואיזה הוא המכשיר אשר גם בזה רבו הדינים הרבה מאוד והשיטות של הראשונים שונות מאוד, וצריכין אנו להוציא תעלומות לאור. הנה פשוטי כלי עץ מה שאינן בני קיבול אע"פ שיש להם תוך טהורים מדאוריי' כמבואר במסכת כלים פ' ב' ופ' ט"ו ומדרבנן אם מקבלים טומאה יש דיעות בין הראשונים דעת הרשב"ם בבא בתרא ס"ו ע"א שאין להם טומאה כלל אם לא היכא דחזיא למדרס ודעת התוס' שם ד"ה ושאני דהיכא שהמה משמשי אדם ואת משמשי אדם כמו שלחן וטבלא ודולבקא טמאין מדרבנן ועי' בתוס' עירובין לא ע"א ודעת הרמב"ן בבא בתרא שם ד"ה הא דאמרינן דהיכא שהם משמשי אדם ואת משמשיו טמאין מדאורי' אבל משמשין משמשי אדם ואינן משמשין את האדם טמאין רק מדרבנן ואם אינן משמשין את האדם ולא את משמשיו טהורין לגמרי ודעת הרמב"ם ג"כ בפשוטי כ"ע דטהורין מדאורי' כמ"ש בפ"א מה' כלים ה' ו' אבל מדרבנן מחלק ריש פ' ד' מה' כלים דהיכא שהיא לתשמיש אדם לבד טהור לגמרי והיכא שהיא לתשמיש אדם וגם למשמשי אדם טמאין מדרבנן והיכא שהיא לתשמיש משמשי אדם מחלק בין בעת מלאכה לשלא בשעת מלאכה דהיכא שהוא משמש לתשמישי אדם רק בשעת מלאכה טהור והיכא שהיא משמש בין בשעת מלאכה בין שלא בשעת מלאכה מקבל טומאה ע"ש וכל זה היא מדרבנן כמ"ש בפ' א' מה' כלים ה' ו' הנ"ל דפשוטי כ"ע טהורים מדאורי' רק מדברי סופרים טמאים, אכן כל זה בפשוטי כ"ע שאינן ראוין למדרסות אבל באותן שראוין למדרס ובמקבלין טומאת מדרס מקבלין ג"כ טומאת מת כמבואר במתני' דנדה מ"ט ע"א בסתמא בלי שום חולק וכן פסק הרמב"ם בפ' כ"ז מה' כלים ה' ט"ז ומבואר ג"כ בש"ס שהיא דאורי' בבבא קמא כ"ה דילפינן בשרץ מק"ו ובמת מגז"ש משרץ ובזה תמיה לי דברי הרמב"ם בריש פ' כ"ג מה' כלים שכתב דמפץ מתטמא הוא במדרס מדין תורה שהרי ריבה הכתוב כל המשכב וכן מתטמא במת ובשאר טומאות מדבריהן ככל פשוטי כ"ע כמו שבארנו וזה כלל גדול שכל המתטמא במדרס מתטמא בשאר טומאות עכ"ל והיא תמיה מ"ש שהוא מדבריהן ככל פשוטי כ"ע כמו שבארנו ועל כרחך כוונתו כמו

שביאר בפי א' מה' כלים ה' הנ"ל דפשוטי כ"ע טמאין מד"ס והא בסוגיא דבבא קמא הנ"ל מבואר ההיפך דמפץ הראוי למדרס מתטמא מדאירי' גם במת ושרץ וככל המבואר שם מן ק"ו וגז"ש ומן הפלא על נושאי כליו שלא דקדקו בזה במ"ש שבשאר טומאות היא מדבריהן ואף אם היינו רוצים לדחוק עצמנו בכונתו ולומר שהרמב"ם קורא לכל דבר הנלמד בי"ג מידות דברי סופרים כמ"ש נושאי כליו בריש ה' אישות וכן כתב הרמב"ם בעצמו בפירש המשנה דמקואות פ' ו' מ' ז' דעל הלמ"מ אע"פ שהיא דאורי' יקראו דברי סופרים ע"ש עוד יותר תמיה לי דלעיל בפ' א' דכלים לענין פשוטי כ"ע שהיא באמת דרבנן גמור כמ"ש הראשונים הנ"ל כתב הרמב"ם לשון מדברי סופרים וכאן במפץ שהיא דאורי' מן י"ג מידות כתב בלשונו שהיא מדבריהם שהיא רק מדרבנן בעלמא ואינו נכלל בזה כמו שנכלל במלת מדברי סופרים, ועי' בפ' ה' מה' טומאת מת ה' ו' שכתב מפורש לעניין אב הטומאה בכ"ח וזה דין תורה אע"פ שהיא קבלה עכ"ל, והנה דבר זה שאין כ"ח נעשה אב הטומאה בטומאת מדרס נלמד מן הלמודים בשבת פ"ד אי משום שאין לו טהרה במקוה או כרבא שם בע"ב ועל זה כתב מפורש שהיא דין תורה והא באותן למודים גופא ילפינן שם דכל המקבל מדרס מקבל טומאת מת א"כ איך כתב הרמב"ם כאן בפ' כ"ג מה' כלים שהיא מדבריהם ככל פשוטי כ"ע והיא תמיה מאוד מכל צד:

יא והנה במסכת כלים פ' כיד מ' י' אמרינן שם במתני' ג' מפצות הן העשוי' לישיבה טמאה מדרס של צבעים טמא מת ושל גתות טהור מכלום עכ"ל המתני' והר"מ ז"ל בפירושו על המתני' האריך שם מאוד לבאר הענין של מפץ וגם הא דאין לו טהרה במקוה וכמ"ש בפ"א מה' מקואות וגם חידש שם פירש חדש בהא דאמרינן בשבת פ"ד ע"ב שיש במינו טהרה במקוה דלפי פרש"י שם פ"ד ע"א שפירש הסוגיא במפץ של עץ ומשום פשוטי כ"ע ילפינן הק"ו ועל כרחך הי' מוכרח לפרש כן משום שהי' קשה לו דאי במפץ של גמי וגומא איך יש במינו שיש לו טהרה במקוה ע"כ פרש"י שם במפץ של קנים ויש במינו היינו כשעשאו כלי מקבלים והתוס' שם ד"ה מפץ דחו פרש"י ומפרש במפץ של שיפה ושל גמי והא דאית במינו שיש לו טהרה במקוה מפרשו שם סוף ד"ה לאפוקי דיש במינו בגידולי קרקע טהרה במקוה כגון כלי עץ מה שלא הי' ניחא לרש"י לפרש כן וכן גם מ"ש בתוס' שם ד"ה מפץ דפשוטי כ"ע יש להם טהרה במקוה לא ניחא לי' לרש"י לומר כן כמ"ש שם בפירוש בע"ב ד"ה והא לית לי' טהרה אשר ע"כ מפרש הא דאיכא במינו היינו בכ"ע מקבלים, ודעת הרמב"ם נראה בפ"א מה' מקוואות ה' ד' שאף פשוטי כ"ע יש להם טהרה במקוה עי' בהשגות שם ובכ"מ אשר ע"כ מפרש כאן הא דמפץ בשל גמי וגומא והא דיש במינו טהרה במקוה היינו היכא שעשה מן דברים אלה

כלי מקבלים וכמ"ש בפירש המשנה כאן בשם הגאון ר' יוסי הלוי, והיא דלא כפרש"י ודלא כפירש התוס' הנ"ל והר"ש כאן בפ' כ"ד דכלים מ' י' מפר המתני' במפץ של עץ ע"כ של צבעים טמא מת אף שאינו טמא מדרס ומשום פשוטי כ"ע דמתטמא מדרבנן והא דילפינן בשבת הנ"ל מק"ו היינו במפץ של שיפה ושל גמי יש דברים אלה היכא דלא שייך בהם טומאת מדרס כגון שלא נתייחדו למדרס לא שייך בהם גם טומאת מת אפילו מדרבנן שע"כ של גיתות טהור מכלום משום שהמה של שיפה וגמי אבל של צבעים טמאים טמא מת ולא מדרס היינו בשל עץ וכמו כל פשוטי כ"ע דהא מפרש שם באריכות שהמפצות בהמתני' מיירי רק מדרבנן, אכן הרמב"ם שם ע"כ לא ס"ל כן דהיכא שאינן מקבלין מדרס לא וטמאו אפילו מדרבנן כמו פשוטי כ"ע בשל שיפה וגמי וכדומה ומ"מ בשל צבעים שאינן ראויין למדרס מ"מ מקבלי טומאת מת וע"כ היא מדרבנן כמו כל פשוטי כ"ע והיא דלא כפירש הר"ש והרא"ש שם:

והנה יש לו ראי' מן הש"ס להרמב"ם דאף בשל שיפה וגמי היכא שאינה מטמא מדרס מ"מ טמא טמא מת כמו כל פשיטי כ"ע, והיא מה דהקשה הר"ש בעצמו וז"ל הר"ש שם ומיהו צ"ע בפ"ק דסוכה גבי מחצלאות של גמי דטמאות במת וטהורות בזב:

והנה קושיא זאת קשה ג"כ על התוס' שבת ע"ו ע"א סוף ד"ה ואר"ש וז"ל דמפץ לא מטמא במת אלא כשטמא בזב דהיינו כשיחדו למדרס ומק"ו דפכים קטנים ואזלו לשיטתם לק' פ"ד דמפץ היינו של שיפה וגמי ע"כ סברו כאן דנא מטמא במת אלא כשיחדו למדרס וא"כ תמוה גם עליהם קושית הר"ש הנ"ל מן סוכה דף כ' וצריכין לומר לשיטה זאת דמתרצו הא דסוכה דשם אמר ר' דוסא כן אבל חכמים פליגי עליו וסברו דמתטמאין אף במדרס ואף דלא פליגי מטעם דלא משכחת שיהי' מפץ מטמא במת ולא יהיה מטמא במדרס רק מטעם אחר משום שהיא באמת ראוי למדרס לדידהו אבל מ"מ אין כאן קושיא לדחות שיטה זאת ממה דמצינו דברי מ"ד מה דלא פסקינן כותי' להלכה. אולם הרמב"ם ז"ל נראה דמכח קושיא זו דסוכה שהניח הר"ש בצ"ע היה ניחא לי' באמת לפסוק כן דאף בשל שיפה וגמי היכא דלא נתיחדו למדרס מ"מ טמאין טמא מת כמו פשוטי כ"ע לדידי' שמקבלין טומאה מדרבנן ה"נ בפשוטי כלי ושיפה וגמי שראוין למדרס ולא יחדן למדרס. וכיון שכן נוכל מעתה לכון שפיר פירש דברי הרמב"ם בריש פ' כ"ג דכלים הנ"ל שלא תקשה מעתה כלל דהכי פרושא בכונת דבריו במ"ש וכן מתטמאין במת היינו אפילו היכא שאינן ראוין למדרס כגון שלא נתייחדו למדרס מ"מ מתטמאין בשאר טומאות ככל פשוטי כ"ע ולא קאי על מ"ש מקודם לזה דמתטמאין דין תורה דאדרבא בדין זה דסיפא אתי לאשמעינן דאפילו היכא שאינן מתטמאין במדרס מ"מ מתטמאין בשאר

טומאות מדבריהן ככל פשוטי כ"ע היכא שאינן ראוין למדרס ודלא כשיטת הר"ש הנ"ל ותוס' שבת ע"ו וכמו שבארתי דעל כרחך לא ס"ל בזה כהר"ש ועל הא דהיכא שראוי למדרס מתטמא בשאר טומאות מסיים וזה כלל גדול דכל המתטמא במדרס מתעמא בשאר טומאות כנלע"ד לכון בדבריו ומיושב שפיר על נכון. וזה היא ג"כ שכתוב בכ"מ על זה במ"ש וכן מתטמא במת ב' פ"ג דעדיות ובספ"ק דסוכה, וכונתו בפלוגתת ר' דוסא ורבנן שם שמבואר לפי קושית הר"ש הנ"ל משם דכל שמתטמא במת אף שאינו מתטמא במדרס ואפילו במחצלאות של גמי ולזה כיון הרמב"ם ז"ל בדבריו אלה, ובעיני היא הכונה האמיתית שנתכון לה:

ולזה כיון ג"כ הרמב"ם לפע"ד בהא דכתב בפ' א' מה' כלים ה' ו' בד"א שטומאותיהן מד"ס בשאר טומאות חוץ מטומאת מדרס אבל במדרס הזב וחביריו מתטמאין מה"ת והקשיתי על זה הא היכא שמתטמאין במדרס מן התורה ה"נ מתטמאין במת מה"ת כהנ"ל אכן לפי מ"ש יש לכון גם שם כונתו זאת בענין פשוטי כ"ע שג"כ כונתו במ"ש שטומאותיהן מד"ס בשאר טומאות חוץ מן טומאת מדרס היינו היכא שאינן ראוין למדרס אבל במדרס הזב היינו היכא שראוין למדרס הזב מתטמאין בכל הטומאות מה"ת והוכחה לזה נראה מן דבריו גופא שנראים כמיותרים במ"ש חוץ מטומאת מדרס וכתב עוד הפעם אבל במדרס הזב וכו' דנראה כמיותר דכיון שכתב חוץ מן המדרס למה שנה דבריו אבל במדרס, ואם כתב אבל במדרס למה לו לכתוב חוץ מן טומאת מדרס ומזה נראה שכיון להורות לנו שמטמאין מד"ס בשאר טומאות חוץ מן המדרס היינו אפילו כשאינן בכלל טומאת מדרס כשאינן ראוין לזה מ"מ מתטמאין מד"ס בשאר טומאות וכמ"ש וזה הוא שכתב כאן בפ' כ"ג מה' כלים דאף בשיפה וגמי מתטמא בשאר טומאת מדבריהן ככל פשוטי כ"ע כמו שבארנו כונתו כמו שביאר בפ' א' מה' כלים בפשוטי כ"ע דאף היכא שאינן ראויים למדרס מ"מ טמא בשאר טומאות מד"ס ה"נ בפשיטי כרי שיפה וגמי דטמאין בשאר טומאות אף היכא שאינן ראוין למדרס וככל מ"ש ומיושב הכל על נכון בס"ד:

יב **שוב** ראיתי בתוס' יו"ט בפ' כ"ד דכלים מ' ד' שמפלפל שם הרבה בכעין זה בענין הבאה במידה שהיא לדעת הר"ש והרע"ב ורש"י בשבת פ"ד ע"א טהורה מכלום היינו רק היכא שפחתה מלמעלה אבל היכא שפחתה בצידה שראויה למדרס מטמא מדרס וטעמא משום דהבאה במידה מה שאינו מטמא היא משום דאתקש לשק וזה אינו מטלטל מלא וריקן וע"כ היא יצאה מן טומאת מת ושרץ אבל לא מן טומאת מדרס ועל זה הקשה דהא גם בפשוטי כ"ע שאינו מקבל טומאה מדאורי' היא ג"כ מן המילף של אינו מטלטל כמו שק ואמאי אמרינן באותן דטמאין מדרס מתטמאין ג"כ בשאר טומאות

והכא לענין באה במידה לא אמרינן כן דה"נ בבאה במידה הי' לנו לומר דכיון שמטמא מדרס ממילא ג"כ מטמא שאר טמאות, אשר ע"כ רוצה להחליט שהיא באמת כן דהבאה במידה היכא שעדיין ראויה למדרס מטמא מדרס וגם טומאת מת דהדרינן לכללן דכל המטמא מדרס מטמא נמי טומאת מת, אכן מדברי הרמב"ם לא נראה לו כן ממ"ש דין דהבאה במדה בפי ג' מה' כלים ולא הזכיר שיהי' טמא עכ"פ מדרבנן בשאר טומאות וישר בעיניו לתרץ זאת דלשיטת הרמב"ם הוי כל הכלל זה דמטמא מדרס מטמא נמי טומאת מת מדרבנן כמ"ש בפ' כ"ג הנ"ל הלכך היכא דאתמר אתמר והיכא דלא אתמר לא אתמר ומיהו בבבא קמא כ"ה ילפינן זאת מן ק"ו וגז"ש וכן היא ברמב"ם לק' פ' זה מ' י' וממילא היא הדין לכל טמא מדרס שהוא טמא בשאר טומאות וכן היא בתוס' בהדיא וא"כ איך יכולין לחלק בין בין פשוטי כ"ע לבין באים במידה ונשאר בצ"ע אלה המה דברי תורף של פילפל תוס' יו"ט הנ"ל, ומבואר מדבריו דהוה פשיטא לי' שדעת הרמב"ם דהא דאמרי' כל המקבל מדרס מקבל נמי טומאת מת היא רק דרבנן כפשטות הלשון של הרמב"ם בפ' כ"ג ובפ' א' מה' כלים הנ"ל והיא תמיה מאוד כמו שהקשתי לעיל מהא דבבא קמא וכמו שהקשה התוס' יו"ט בעצמו ונשאר בצ"ע על הא דמחלקינן בין פשוטי כ"ע להבאה במידה כיון שהיא דאורי' מהא דבבא קמא. ובאמת יותר צ"ע על הרמב"ם לפי פירש התוס' יו"ט בדבריו שכיון לומר דכלל זה שכל טמא מדרס היא טמא מת היא רק דרבנן איך יתכנו דבריו אלה נגד הסוגיא המפורשת בבבא קמא הנ"ל וכן כתב הרא"ש ריש פ' ב' דכלים דכלל זה שכל טמא מדרס היא טמא מת היא מדאורי' מן דברי הש"ס הנ"ל:

והנה מ"ש התוס' יו"ט להוכיח מן הרמב"ם דלא ס"ל כלל זה לענין באה במידה מן מ"ש בפ' ג' מה' כלים דין דבא במידה ולא הזכיר שיהי' טמא עכ"פ מדרבנן בשאר טומאות, לע"ד תמוהין דבריו דאיך יוכיח לו זאת מן הא דלא הזכיר לענין שאר טומאות כיון שגם לענין טומאת מדרס לא הזכיר שם שיהי' טמא בראוי' לקבל מדרס וסתם דינו בסתמא כלשון המשנה שבאה במידה טהורה מכלום וכיון שלא הזכיר האב איך יזכיר התולדה, וע"כ צ"ל אי משום דס"ל שגם במדרס אינו טמא בבאה במידה או דס"ל באמת שטמא מדרס ומ"מ לא הזכיר דין זה בפירש א"כ ה"נ לא הי' לו להזכיר דין שאר טומאות הני למ"ד מן טומאת מדרס:

יג **והנה** בגוף הענין מ"ש רש"י בבכורות ל"ח וכן בעירובין ק"ד דמשו"ה כ"ח אינו מטמא מדרס משום שאינו ראוי למדרס שירא שלא ישבר ולא כתב הטעם משום שאין לו טהרה במקוה כמ"ש בש"ס שבת פ"ד וכן מ"ש בנדה מ"ט הטעם על מה טמא מדרס טמא

טומאת מת משום דכיון דנחשב כלי לענין מדרס שם כלי על זה גם לשאר טומאות ולא כתב מטעם הק"ו כבשבת ובבא קמא הנ"ל והוא ז"ל כתב הכל בזה היפך הסוגיות יש לפע"ד אריכת דברים ועל פי חידוד מהא דלשיטתו בבבא קמא ס"ו ע"ב דדרשינן משכבו ולא הגזול עי' פרש"י שם א"כ אינו מיותר האי משכבו לדרוש דמדמינן משכבו לו לענין טהרה במקוה וכן היא ג"כ שיטת הרמב"ם בפ' כ"ד מה' כלים ה' ז' ועי' במל"מ שם שכתב מפורש שדעת הרמב"ם היא כרש"י לענין משכבו ולא הגזול ונוכל לכון מעתה שאולי גם שיטת הרמב"ם תהי' כשיטת רש"י גם בזה וחזר בו ממ"ש בפירש המשנה פ' כ"ד דכלים משנה י' דהא בלא"ה חזר בו ממ"ש בפירש המשנה סוף פ' י"ז ממסכת כלים, אכן לא רציתי להאריך כי לפענ"ד הוא פשוט שהרמב"ם ס"ל להלכה דכלל זה של המתטמא מדרס מתטמא טומאת מת הוא דאורי' ופירש דבריו במ"ש בהלכות הנ"ל הוא כמ"ש וככל מה שבארתי בס"ד, וגם לפי מ"ש בפ"א מ"ה כלים ה' י"ג נראה מבואר שחזר בו ודלא כרש"י רק כר"ת שם בשבת פ"ד בגוף הפירש של במינו טהרה במקוה, וכמו שהבאתי לעיל:

יד ונשוב מעתה אל הדינים שלקבלת טומאה דעד כה ביארנו דין פשוטי כ"ע אכן היכא דהוי פשוטי עץ ולא כלי אינו מקבל טומאה כלל כמבואר מהמשניות הנ"ל דכלים בפ' ב' ובפ' ט"ו ואפילו מדרבנן טהור כמ"ש התוס' בבא בתרא ס"ו ד"ה ושאני מ"ש לענין קרומית של קנה בלא עבדה כעין כלי ועי' ברמב"ם פ' ה' מה' כלים ה' א' ואף דשם נוכל לפרש בכלי קיבול ולא בפשוטים, אכן לפי מה שפסק הרמב"ם, שגם פשוטי כ"ע טמאין מדרבנן ומדלא חילק כלל בפ"ה ה' א' בין כלי קיבול לפשוטים אלמא שבכולם דין אחד להם שרק מן זמן שיעשו כלי מקבלי טומאה ולא מקודם, ועי' מנחות כ"א ע"א ופרש"י ותוס' שם ד"ה יצאו עצים, והנה באיזה דבר נעשה לכלי מבואר בהרמב"ם הנ"ל בפ' ה' להלכה, ועי' בבא בתרא ס"ו הנ"ל לענין דף מ"ש שם הרשב"ם דאפילו במה שמחליקין אותו לכך נעשה כלי מן פשיטי כ"ע, וכל זה בפשוטים אבל היכא שיש להם בית קיבול מקבלין טומאה מדאורי', ומ"מ נראה מהמשניות דאף ביש להם תוך וקיבול בעינן שיהי' עשוי הבית קיבול בכינה למען לקבל תיכו איזה דבר אבל אם לא נעשה לקבל בו איזה דבר לא הוה כה"ג כלי אפילו אם יש בו בית קיבול, כהנראה ממשנה דכלים פ' ב' מ' ג' אעפ"י מקבלים ועי' בר"מ ותוס' יו"ט שם דמבואר הצורה שם על אעפ"י כפופין אע"פ מקבלין שהמה מקבלין ממש ונעשין מתחילה כן ומ"מ אינן בני קבלת טומאה משום שלא נעשו בכונה לקבלה לפי שהכונה מאלו הקנים החלילים שיגרו עליהם המים ולא שיתקבצו ויניחו בו ע"ש בדבריו, ועי' בבעלי הנפש להראב"ד שער המים שמבאר עוד

יותר דבעינן כונה גמורה שיעמוד איזה דבר בתוך הבית קיבול ולא יצא ממנו עם המים ע"ש שמאריך בזה ועי' ברא"ש ה' מקואות או' י' בהתשובה על הסילונות ד"ה שאלוני ויבואר ל"ק אי"ה באריכות:

ודיני כלי חרס המה שג"כ אמרינן פשוטיהן טהורין היינו אפילו כלים שהמה פשוטין ועדיפין מן פשוטי כ"ע שהמה אפילו מדרבנן טהורין לכ"ע, ואפילו טומאת מדרס אינן מתטמאין כבשבת הנ"ל, ועי' בפרש"י ותוס' עירובין ק"ד ע"ב וכן הוא ברמב"ם פ' א' דכלים ה' ח' וכבר הארכתי בזה לעיל אך באחת המה גרועין מן פשיטי כ"ע דבפשוטי כ"ע היכא שאין להם לבזבזין מד' רוחות המה נקראים פשיטין אע"פ שיש להם תוך כמבואר בתוס' בבא בתרא ס"ה ע"ב ד"ה צינור דכל היכא שהוא מפולש אינו בר קבלת טומאה אבל בכ"ח אפילו כה"ג מקבלי טומאה כל זמן שיש להם תוך ואפילו במפולש כמבואר ברע"ב פ' ב' דכלים מ' א' וז"ל שם וכ"ח אע"פ דפשוטיהן טהורין לא מצי למתנא בהדי הנך משום דכל הני טהורין כשאין להם בית קיבול אע"פ שיש להם תוך כגון חבית של עץ שאין לה שולים ומפולשת מעבר אל עבר טהורה ובכ"ח כה"ג טמא משום דבתוכו תלה רחמנא והרי יש לו תוך אע"פ שאין לו בית קיבול עכ"ל וכן כתב עוד דבריו אלה בפ' ה' מ' א' דכלים:

ולדעתי הקלושה לא זכיתי שיתאמת אצלי דין זה מאיזה מקום בש"ס ואדרבא הא מצינו מבואר בהיפך לק' במשנה ג' דחשיב הטהורין שבכלי חרס ואמרו במתני' שם שהסילונות אע"פ כפופין אע"פ מקבלין ג"כ המה מהטהורים שבנ"ח א"כ מבואר שם דכיון דלא עשה בכונה מקים הקיבול לקבל בו איזה דבר שישאר שם במקום הבית קיבול לא נחשב זה לכלי קיבול ולפי דברי הרע"ב הנ"ל אמאי לא הוי טמאין מטעם תוך דהא לדידי' אפילו בלא קיבול טמא בכ"ח היכא שיש להם רק תוך, והנה בתוס' יו"ט א' הנ"ל כתב להוכיח לדברי הרע"ב מן התוספתא שכתב הר"ש בפ"ד דכלים בתחילה וז"ל שם חבית שנפחת' ומקבל' על דופנה או שנחלקה כמין שתי עריבות ר"י מטהר וחכמים מטמאין שמתחילה לכך נעשית להיות מטה על צידה ומוצא את מה שבתוכה לצדדין עכ"ל התוספתא ואם באמת נדרש שכונת התוספ' היא כמ"ש הרע"ב הנ"ל בפ' ב' מ' א' א"כ לפי זה יפסלו כל הסילונות של חרס למקוה כיון שהמה מקבלו טומאה אפילו בלא לבזבזין ואפילו במפולשין מעבר לעבר מה שכל הראשונים והאחרונים כתבו בהיפך לדינא דהיכא שאין בו חקק לקבל צרורות המה כשרין דלא נחשבו לכלי וגם לא מיקרי המשכת המים ע"י דבר המקבל טומאה וכן היא משנה מפורשת בפ' ד' דמקואות מ"ג וכתב הרע"ב בעצמו שם בד"ה החוטט בצינור וז"ל דרך צינור להיות פתוח משני צדדים

עכ"ל ומ"מ אמרו שם ובשל חרס רביעית ועל כרחך הא דאמרינן בתוספתא הנ"ל היינו בעשאן מתחילה לקבל באופן כזה שיעמדו על צידן ויקבלו ואח"כ יוציאו מה שבתוכן לצדדים וכגונא דאמרי' בפ' ב' דכלים מ"ב או באיזה אופן אחר, אבל מ"ש הרע"ב שדי בכ"ח רק בתוך לבד נראה כנסתר מן המתני' דמקואות פ"ד הנ"ל, אם לא דנימא שגם הרע"ב ס"ל כמו שביארתי לעיל לשיטת הרמב"ם דהמשכה ע"י דבר המקבל טומאה אינו פוסל ודלא כרש"י זבחים כ"ה ע"ב שמפרש הויתן ע"י טהרה גם לענין מקוה וככל מ"ש לעיל, אבל בכ"ז עדין אינו מיושב מהא דפ' ב' דכלים מ"ג שמבואר דטהורים בכ"ח המה הסילונות אע"פ כפופים אע"פ מקבלים, אשר ע"כ דברי הרע"ב בזה המה תמוהים מאד בעיני, וה' יתן לי מפיו דעת ותבונה לשמוע זאת ועי' ברמב"ם פי"ח מ"ה כלים ה"א ועי' בפ"ח דמקואות ה' ז' בהשגות. שם, ואף לפי דבריו שיש למצוא מה שהן טהורין לעצמן מ"מ פוסלין מצד מקבלין, אבל לא למצוא בהיפך שיהיו טמאין לעצמן ומ"מ לא יפסלו את המקוה, ואולי שהתוספת' שהביא התוס' יו"ט הנ"ל חולקת על המשניות דידן וכמ"ש הראב"ד שם ג"כ שהתוספ' שהביא הוא בהיפך מן הא דתנן אע"פ כפופין, והכ"מ תירץ דהאי תוספ' מיירי כשעשאו כפוף על דעת קבלה א"כ ה"נ התוספ' שהביא הר"ש הנ"ל בפ' ד' דכלים מיירי באופן זה וכמ"ש לעיל:

טו ומעתה אחרי שבארנו דיני כ"ע וחרס צריכין לבאר דיני כלי מתכות, הנה מתכות היכא שאינו כלי כלל רק פשוטי מתכות פשיטא דאינו מקבל טומאה דהא כל מסכת' כלים מלאה מזה איזה נקרא כלי ואיזה אינו כלי, וכן מבואר ברמב"ם ריש פ"ח דכלים ועוד מבואר יותר בפירש המשנה שלו פ' י"ב דכלים מ"ג שכתב מפורש כן, ופשיטי כלי מתכות מקבלין טומאה מדאורי' כמבואר בפ' י"א דמסכת' כלים ואין חילוק במתכות בין פשוטיהן למקבליהן שהכל טמא אכן יש אופן גם בכלי מתכות שאינו בר קבלת טומאה והוא היכא שעשאו לשמש עם הקרקע היינו שעשוי לתשמישו מה שהתשמיש הוא רק עם הקרקע והוא במשנה טו פ' ח' דכלים בפורנה שכתב שם הר"ש כן בשם התוספתא וכן היא ברע"ב ותוס' יו"ט שם וכן היא מבואר במתני' פי"א דכלים מ"ב בצינור גופא דטהור משום שנעשה לקרקע ועי' בראש שם שכתב מחוברין ותשמישן עם הקרקע ועי' בתוס' יו"ט שם מ"ש בשם הרמב"ם דאפילו קודם שיקבעו בקרקע אינן מקבלין טומאה הואיל ועיקר עשייתן להיות דבקין בארץ הנה הוא לא יקבל טומאה אפילו קידם חבורו והנה ברמב"ם ריש פ' ט' דהלכות כלים כתב שני דברים דהיכא שעשוי לשמש את הקרקע או לשמש את העץ אינן מקבלין טומאה ובאמת מבואר כן בפ' י"ב דכלים מ"ב דזה הכלל כל המחובר לטמא טמא וכל המחובר לטהור טהור ועי' בראש ה' מקואות

אות י"ב ובדברי חמודות שם מהגאון תוס' יו"ט. ובשניהם אינן מקבלין טומאה אפילו קידם שיקבעו כמבואר בדבריו שם, ועי' בלשון הרמב"ם על המשנ' דפ' כ' דכלים מ"ד מ"ש על הא דאבוס לבהמה מהא דדף בבבא בתרא ס"ו הנ"ל דשניהם אחד שלא נעשה לשמש עם הקרקע ע"כ בעינן שלא יהיו חקקו ולבסוף קבעו:

ואחרי כל זה תמיה מעתה מה שהקשה התוס' יו"ט מהאי דאביק בפ' ו' דמקואות מ' י' שכתב הרמב"ם שם לפרש המשנה דאביק הוא כלי והמים בו שאובין לפי שהאביק הוא כלי להיותו נתך לארץ וזה אמרם ממנו בתוספתא שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע עכ"ל והוא תמוה דהא צריכין לומר בהיפך דהיכא שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע לאו תורת כלי על זה ואפילו קודם שיקבעו כהנ"ל ומכ"ש אחר שיקבעו ומה נתינת טעם הוא מה שאמרו בתוספתא על זה של נעשה אלא וכו' והנה בר"ש שם במקואות פ' ו' מ"ו העתיק את כל התוספתא כהויתה ומפרש דבריה ע"ש במ"ש שעיקר תשמישו לדבר שאינו מקבל ט מאה וטומאה קלה בעלמא אית ביה מדרבנן ותדע דהא ר"ש מטהר לגמרי עכ"ל והתוספ' מיירי לעצם מת שנגע באביק א"כ אין על התוספ' גופא שום קושיא למעיין בדבריו שם אך מ"מ קשה לדידן דכיילינן בעלמא דהיכא שמשמש עם הקרקע אינו מקבל טומאה ואין שם כלי על זה והאביק הא תשמישו עם הקרקע כמבואר בתוספ' וא"כ אמאי פוסל את המקוה לפי פסק זה:

טז והנה בתוס' חדשים כאן במקואות פ' ו' בא לתרץ זאת הקושיא שמחלק בין קבלת טומאה לענין כלי שיחשוב שאובין שלענין טומאה דכתיב בי' יותץ וזה אינו אלא בתלוש לגמרי משא"כ אם חברם לקרקע אף שהי' תלוש כיון דעכשיו מחובר אבל גבי שאובין כיון דכתיב בי' כלי וכיון דחל עליה שם כלי בתלוש לא מיבטל תו שם כלי מינה וכ"כ ברא"ש וברמב"ם לעיל רפ"ד גבי צינור שחקקו ולבסוף קבעו דהוי שאובין משום דהוה כלי בתלוש וכ"כ הרב שם מ' ב' וכו' עכ"ד בקיצור, והנה דבריו אלו המה תמוהים מכל צד דמלבד שהמה תמוהים מן משנה מפורשת בפ' ה' דכלים מ' י"א ע' בר"מ וברע"ב שם דכל עיקר יותץ דכתיב בתנור וכירים הוא רק במחובר שהמה מקבלין טומאה אף במחובר לקרקע וכן הוא ברמב"ם פ' ט"ו מה' כלים ה' ו' ועי' ברש"י שבת קכ"ה ע"א ד"ה ואם לאו דיותץ שייך רק במחובר לקרקע, גם בלא"ה אינן מובנים לי דבריו כלל דהתחיל שם בדבריו לומר דהא דמשמש עם הקרקע טהור אפילו עדיין אינו משמש לקרקע אלא דנעשה לשמש עם הקרקע והיא האמת כמבואר ברמב"ם ריש פ' ט' בהלכות כלים הנ"ל וא"כ איך שייך תירץ שלו שכתב משום דכתיב יותץ ובמחובר לא שייך נתיצה הא אינו מקבל טומאה אפילו כשעדיין הוא תלוש ואפשר לקיים בו דינא דנתיצה ומ"מ הוא טהור

מטעם כיון שהוא תשמיש הראוי רק לקרקע איננו חל שם כלי על זה דהא לענין כלי בענין שיהי' לו שם כלי בפני עצמו וכהמבואר בפ' י"א דמסכת כלים מ' ב' שהטהרה של נעשה לקרקע היא רק מפני השם, ומעתה כיון שאין שם כלי על זה לענין קבלת טומאה אמאי יש לו שם כלי לענין שאובין וכה"ג כתב הכ"מ פ' ו' מ"ה מקואות ה' ד' דמה"ת לפליגי בינייהו, גם מ"ש אבל גבי שאובין דכתיב ביה כלי ג"כ תמוה הא אדרבה בטומאה מבואר בתירה כלי אבל בשאובין לא נמצא כלל ענין כלי וכמ"ש הראב"ד בבעלי נפש שער המים הובא ג"כ בר"נ ה' נדה דבריו אלה דכלים לא כתיבו באורייתא, ומ"ש וכן כתוב ברא"ש וברמב"ם גבי צינור שחקקו וכו' הא זה גופא צריך עיון גדול דזו הקושיא שהקשה התוס' יו"ט על המתני' דאביק זה גופא קשה ג"כ על הא דצינור שחקקו ולבסוף קבעו אמאי לא כתבו לבאר הדין אם הצינור אינו כלי להשתמש בו בתלוש רק אחר הקבוע לית לן בה אפילו חקקו ולסוף קבעו משום דעשוי לשמש עם הקרקע וכן בהא דחיטט בצינור פ"ד דמקואות משנה ג' ג"כ תקשה כה"ג ואולי י"ל דסתם צינור אינו עשוי לשמש שיהי' רק עם הקרקע שגם בתלוש משמשין עם צינורות אבל בגונא שהצינור איני משמש בתלוש רק עם הקרקע אינו פוסל אפילו בחיטט לקבל צרורות כן נראה מבואר לדינא מדינא דפוסקים הנ"ל וכן נראה מהמשנה דכלים פ' י"א מ' ב', אבל מ"מ מהא דאביק עדיין אינו מיושב שמפורש בתוספ' שהוא עשוי לשמש עם הקרקע וא"כ אמאי פוסל את המקוה משום כלי שיחשבו המים כשאובים ע"י זאת וגם בשעת שמשמש עם הקרקע, ומלבד כל אלה הא מן הסוגיא דבבא בתרא ס"ו ע"א מבואר ההיפך סברת תוס' חדשים דכאן דאי נימא כמ"ש הוא לחלק בין קבלת טימאה לבין שאובין א"כ אמאי לא תירץ הש"ס שם ס"ו ע"א לעולם ר"א היא והא דמטהר כדף משום דהא מ"מ הוי מחובר ע"כ לא שייך בו טומאה אבל גבי שאובין דכתיב בי' כלי וכיון דחל שם כלי בתלוש לא מיבטל תו שם כלי מני' וכמ"ש בתוס' חדשים הנ"ל ומדלא מצא הש"ס שום צד לומר ר"א הוא אלמא דפשיטא להם דכמו שאין כלי בכה"ג בחקקו ולבסוף קבעו לענין קבלת טומאה ה"נ לא הוי כלי לענין שיהיו המים שיבואו בו שאובין והוא מפורש היפך סברת חלוקו של התוס' חדשים בזה ואין לך מבואר יותר ההיפך מהמבואר מסוגיא זו דבבא בתרא:

יז **והנה** בפ' י"ב דבמסכת כלים משנה ג' אמרינן שם עקרב בית הבד טמאה ואונקלי שבכותלים טהורה וכתב הרב דמשו"ה טהורה דאין תשמישן אלא עם הקרקע והיינו ווין של ברזל הקבועים בכותלים לתלות בהם כלים, ודבריו אלו לקוחים מן הר"ש מן התוספתא שהביא הר"ש דמבואר כן הטעם מפני שתשמישן עם הקרקע אכן הרא"ש

בפירושו הוסיף איזה דברים וז"ל צנורות של ברזל נתינים בכותלים לתלות בהם תשמישי בית ואינן מחוברים תמיד אלא פעמים מסירים אותם דאי ל"ה פשיטא דכל המחובר לקרקע טהור עכ"ל וכונתו אל מה דאמרינן שם במשנה ב' דהמחובר לטהור טהור ועי' גם בפירוש הרמב"ם שם מ' ג' מ"ש בפתיחה שלו הכללים לענין קבלת טומאה, והנה דברי הרא"ש אלו נראים לי קשי הבנה מאוד דבאיזה אופן הי' הווין של ברזל אם המה פשוטי מתכות חתיכות ברזל ישרים בלי תיקון ועיקום קידם שנקבעו בכותל פשיטא שאינן בני קבלת טומאה כלל וכמ"ש לעיל וגם כתב כן הר"מ בפירש שם בהמשנה וז"ל כאשר היה דבר מהמתכות אין עליו תורת כלי הנה הוא ג"כ טהור עכ"ל וא"כ למה לי' להרא"ש ההיתר משום דכל המחובר לקרקע טהור וגם מה מהני לו במה שפעמים מסירים אותם, ועל כרחך בא לומר דהמשנה מטהרת אותם אפילו בזמן שמסירים אותם משום דלא נעשית אלא לשמש עם הקרקע מה שבכה"ג לא שייך עוד ההיתר משום דכל המחובר לקרקע דהא המה עתה בתלוש ואם יהיו הווין פשיטים בלא תיקון כלי הא אפילו כשמסירים אותם המה טהורים מטעם אחר משום דפשוטי מתכות דלא הוו כלי מתכות טהורין לעולם והוא ג"כ פשיטא, ואי דמיירי שהוויין המה עשויים בתיקון לכך לתלות עליהם שהמה עשויין כפופים ועקומים בראשם כדרך שעושין עתה למען יהיו ראוים לתלות עליהם ושם פשיטי כלי מתכות עליהם א"כ לפי זה מה מהני ההיתר בכל המחובר לקרקע טהור הא הוי חקקו לבסוף קבעו וכהא דדף לק' פ' ט"ו דכלים מ' ב' ובבבא בתרא ס"ו הנ"ל עי' בפרשב"ם שם וה"נ הא נעשה קודם חיבורן לקרקע התיקון שיהיו ראוין למלאכתם, א"כ בהכרח צריכין לומר הטעם של המתני' דכאן מה שאמר טהורה משום דאין תשמישן אלא עם הקרקע בלא"ה לא הוו מילתא דפשיטא שיהיו טהורין מטעם מחובר לקרקע דהא היו חקקו ולבסוף קבעו:

וגם בלא"ה הא יש הבדל גדול בין הטעם של תשמישן עם הקרקע לבין הטעם דכל המחובר לקרקע טהור דאי משום מחובר לקרקע טהור הוא רק כשהוא מחובר ולא מקודם לזה ומן הטעם של תשמישן עם הקרקע טהור הוי אפילו קודם שיחברנו וכמ"ש הרמב"ם ריש פ' ט' הנ"ל והתוס' יו"ט פ' י"א דכלים משנה ב', ואפשר דלא ס"ל הרא"ש כהרמב"ם בזה ולדידי היכא שעשוי להשתמש עם הקרקע אינו טהור קודם שיוקבע בקרקע, ואי תקשה דא"כ אמאי טהור אחר שיוקבע בקרקע הא הוו על כלי זה שם תלוש קודם שיקבענו וכמ"ש בעצמו על כל חקקו ולסוף קבעו בריש פ' ד' דמקואות, יש לומר דלדידי אהניא לן זאת מה שתשמישן נעשה רק להשתמש עם הקרקע דלא מבטל בזה השם תלוש שהי' לו מקודם שהי' קלוש מאוד לגבי החיבור משים שנעשה מיד רק לחברו

לקרקע אבל בסתמא שאינו לשמש עם הקרקע אזי מבטל החקקו להקבעו של אח"כ אכן מ"מ קשה כל הנ"ל מה שיש לדקדק בדבריו וכמ"ש אשר ע"כ נראה מזה דהא דאמרינן בכל המשניות הכלל של עשוי להשתמש בקרקע שאינו בר קבלת טומאה היינו באופן שאינו ראוי לתשמיש שלו רק כשהיא מחובר לקרקע ובלא קרקע אינו ראוי לתשמיש ומשו"ה אין שם כלי על זה רק עם הקרקע ובקרקע לא שייך שם כלי זאת היא הטהרה של עשוי לשמש עם הקרקע וכן היא באמת הא דפורנה פ' ח' דכלים משנה ט' עי' בתוס' יו"ט שם ד"ה פורנה וכן גם הוי הבונה בהא דצינור שנעשה לקרקע בפ' י"א דכלים מ' ב' שע"כ אמרו בפירוש שנעשו לקרקע היינו שמבלעדי הקביעות בקרקע אינו ראוי לתשמישו כלל וא"כ כיון שתשמישו היא רק עם הקרקע והוא אינו נחשב לכלי כה"ג שלא בצירוף קרקע ומשו"ה הוא טהור:

יח והנה יש עוד אופן המטהר מטעם דמשמש עם הקרקע אבל זה נכלל בכלל אחר והיא בהא דאמרינן במתני' פ' י"ב דכלים מ' ב' דכל המחובר לטהור טהור שכינת המתני' לפירש הרמב"ם היא דהיכא שאין לו שם בפני עצמו להכלי רק בחיברו לדבר טהור, וכן כתיב מפורש במשנה ג' שם שחשב ג' סיבות בכלי מתכות שהמה טהורין:

חדא, אם המה גולמי כלי מתכות, שנית, אם אין לו שם בפני עצמו רק סמוך כמו אמרם אונקלי הכותל או כיסוי כלי פלוני שזה לא יקבל טומאה כמו שאמרו כל המחובר לטהור טהור, וג' כאשר הי' דבר מן המתכות אין עליו תורת כלי הנה הוא ג"כ טהור אלה המה תורף דברי הרמב"ם שם בפירוש המשנה א"כ מבואר דעתו דהא שאמרו כל המחובר לטהור טהור כונתם שמחובר בשם לדבר טהור ואין לו שם בפני עצמו רק לעולם יקרא נסמך בשם הדבר שנשתמש עמו וזה הדבר הוא דבר טהור שאינו מקבל טומאה, ובאמת נראה שיטת הרמב"ם לדבריו אלה שזה גופא הוי הכונה מה דאמרינן בעלמא דהיכא שעשוי לשמש עם הקרקע טהור היינו השם של הכלי היא לעולם נסמך אל הקרקע שקורין הצינור צינור של קרקע, וראי' לזה שחשב כאן בפירש המשנה ג' דברים המטהרים ואמאי לא חשב ד' דברים והוא דהיכא שעשוי לשמש את הקרקע אלמא דלדידי' הוי הא דכל המחובר לטהור טהור עם לשמש את הקרקע חדא וכיון דחשב הא דכל המחובר לטהור מפרש על זה שיש לו שם הנסמך אל הטהור שקורין לו אונקלי של כותל אין לחשוב עוד הא דמשמש עם הקרקע ששניהם אחד לשיטתו וכן כתב גם הרע"ב לעיל פ' י"א דכלים מ' ב' וז"ל על הא דצינור שנעשה לקרקע שהוא טהור וכתב בד"ה שנעשו לקרקע להשתמש בקרקע וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע ואינו מקבל טומאה עכ"ל א"כ מערב גם הוא שני הטעמים ביחד משום דעשוי להשתמש

בקרקע ומשום דכל המחובר לקרקע וע"כ כונתו ג"כ כשיטת הרמב"ם הנ"ל דהא דכל המחובר לקרקע היינו מחובר לטהור הוי שמחובר בשם אל הקרקע ואין לו שם בפני עצמו כמ"ש הרמב"ם מפורש בפ' י"ב מ"ג הנ"ל והא דעשוי לשמש עם הקרקע טהור הוה ג"כ מטעם זה גופא ושניהם המה טעם אחד:

אכן שיטת הרא"ש אי אפשר לומר שלשניהם טעם אחד דהא כתב מפורש על הא דפ' י"ב מ"ג דמיירי שאינן מחוברין תמיד דאי לא"ה פשיטא דכל המחובר לקרקע טהור אלמא דס"ל שטעם המשנה שהיא משום משמש את הקרקע כמבואר בר"ש עם טעם דכל המחובר לקרקע המה שני טעמים וענינים נפרדים, אשר נלפע"ד דהרא"ש ס"ל דלעולם הטעם של משמש עם הקרקע הוי כונת הענין כמ"ש שאינו ראוי לתשמיש רק בצירוף הקרקע וכן הא דאונקלי של ברזל שראשו כפוף למעלה כמ"ש הר"ש במשנה הקודמת שאינו ראוי לתלות עליו שום דבר רק כשיקבע בכותל הוא תשמישו בצירוף הקרקע, ומעתה כתב הרא"ש שפיר דע"כ מיירי שאינן מחוברין תמיד אלא פעמים מסירים אותם דאי לא"ה פשיטא דטהור משום דכל המחובר לקרקע טהור פירוש הוא שמו נקראת בסמיכת הקרקע היינו אונקלו של כותל ופשיטא דטהור בלא"ה בלאו הטעם של תשמישו עס הקרקע רק מטעם כל המחובר וכו' וכפירש הרמב"ם הנ"ל שהשם הוא תמיד מחובר אלא מיירי הכי שפעמים מסירים זאת מן הכותל ואין לו השם בנסמך אל הכותל ואשמעינן שפיר שמ"מ טהור מטעם תשמישו בצירוף הכותל ובלאו המחובר לקרקע אינו ראוי לתשמישו וכמ"ש בפירוש תשמישו עם הקרקע וכמו המתני' דפורנה הנ"ל כנלפע"ד כונת דברי הרא"ש ומיושב שפיר בס"ד:

נמצא לפי זה שיש לפנינו ג' ענינים בזה לשיטת הרא"ש ולשיטת הרמב"ם יש שני ענינים והוא דהיכא שתשמישו הוא בצירוף עם הקרקע ולא לבדו הוא טהור לעולם וכן היכא שיש השם של הכלי בצירוף הקרקע כגון אונקלו של כותל או צינור של קרקע הוא ג"כ טהור והיכא שתשמישו הוא ג"כ בלא קרקע ויש לו גם שם בפני עצמו ומ"מ קבעו בקרקע תליא כה"ג בחקקו ולבסוף קבעו או קבעו ולבסוף חקקו וכמו בדף של נחתומים המבואר בבבא בתרא ס"ו ועי' מ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה בריש פ"ב דמקואות כן הוא לשיטת הרא"ש ולשיטת הרמב"ם יש רק שני ענינים היכא שהשם של הכלי מחובר לקרקע אזי טהור והיכא שאין השם שלו מחובר אל הקרקע וקבעו בקרקע תליא בחקקו ולס"ק או קבעו ולס"ח, ואולי להלכה גם הרמב"ם מודה להרא"ש דעשוי לשמש עם הקרקע או שיש לו שם לווי עם הקרקע בשניהם טהור ואף דלא תשב בפירוש המשנה פ' י"ב דכלים הנ"ל ארבע ענינים רק ג' וכמ"ש מ"מ מדבריו להלכה ריש פ"ט דכלים

נראה שפסק כן מדמחלק שם בשני ענינים היכא שעשויין לקרקע וכן כלי מתכות שיש לו שם לווי, ובדבריו שם נראה שבא לחלק דעשוי לקרקע לעולם טהור והיכא שיש לו שם לווי אל כלי אחר הוא טהור רק שלא בשעת חבורו אבל בשעת חבורו הכל מקבל טומאה וע"ש בפ"ט הי"א מ"ש עוד בזה ובכ"ז נראים דבריו בה' א' סתומין קצת וע"כ יש בהם לכוון ככל מ"ש בשיטת הרא"ש שבכלל נראה מדבריו שם ממ"ש בה' א' ובה' י"א שאלה המה החלוקי דינים לדידי' דהיכא שעשוי לשמש עם הקרקע היינו כמ"ש שאין לו תשמיש בלא קרקע או לשמש את העץ מקבל טומאה ואפילו ק דם שיקבעו ומכ"ש בשעת קביעתן ולאחר חיבורן, והיכא שיש להכלי מתכות שם לווי אפילו לכלי מתכות אחר מ"מ כיון שאין לו שם בפני עצמו הוי כמקצת כלי ואינו מתטמא בפני עצמו קודם חיבורו ורק בשעת חיבורו הכל מקבל טומאה והיכא שיש לו שם לווי עם דבר המתחבר בו כמו אינקלי ושלשלת של שידה או אונקלי ושלשלת של מנורה זה הדין הוא מבואר בה' י"א דכל אשר יש לו שם החבור לדבר המקבל טומאה טמא ועל כרחך רק בשעת חיבורו כמ"ש בה' א' וכל אשר יש לו שם החבור לדבר שאינו מקבל טומאה טהור אפילו בשעת חיבורו ואף שהוא מתכות מ"מ כיון שהוא מחובר לדבר שאינו מתטמא גם המתכות אינו מקבל טומאה וזה נכלל לפי שיטתו בהא שאמרו בפ' י"ב משנה ב' דכלים דכל המחובר לטמא טמא ולטהר טהור כי זה גופא הוא שמחדש בה' י"א מה שלא כתב עוד בה' א' והוא דכלי שיש לו שם החיבור אל כלי שאינו מקבל טומאה גם המתכות אינו מקבל טומאה אפילו בשעת חיבור ומשום דכל המחובר לטהור טהור מה שזה אינו נשמע מן הא דהלכה א' ברישא דהא שם נוכל לפרש דינא בכלים שעשוין לקרקע או לשמוש את העץ היינו שאין להם תשמיש כלל בלא הקרקע או העץ אבל לא משום השם ע"כ מבאר כאן בה' י"א דאפילו בראוין לתשמיש בלא המנורה ומ"מ כיון ששמם היא שלשלת של מנורה טהור והוא משום דמחובר לטהור טהור וכמ"ש בפירוש המשנה הנ"ל דשם נכלל בכלל כל המחובר לטהור טהור, וכנלע"ד מבואר כל החלוקי דינים בזה לפי פסקיו להלכה בפ' ט' ד"ה כלים, והוא מתאים עם מ"ש לעיל לשיטת הרא"ש:

יט ומעתה יתישב לפנינו שפיר גם הא דאביק הנ"ל מה שהרבינו להקשות בקושית התוס' יו"ט פ"ו דמקואות מ"ז שהקשה על לשון הרמב"ם וטעמו שם וכתבתי לעיל דמן התוספתא גופא שהביא הר"ש שם קשה זאת וככל מ"ש לעיל, והנה באמת שם בתוספתא אמר ר' שמעון כן דהנוגע באביק טהור משים שלא נעשה אלא לשמש את הקרקע אבל הת"ק לא ס"ל שם לטהר משום זה א"כ לא ס"ל הא דאביק נעשה לשמש את הקרקע, ואנן הא לא פסקינן כר"ש רק כת"ק' אכן בכ"ז קשה ממה שפירש הר"ש שם דאפילו

להת"ק הי' נותן הדין שיהי' הנוגע צריך הזאה ג' וז' והא דלא מצריך הזאה רק טבילה בעלמא היינו מצד חומרא משום דמצד הדין לא בעינן הזאה לנוגע רק בכלים תלושים אבל האי אבק מחובר הוא וגם משמש עם הקרקע שעיקר תשמישו לדבר שאינו מקבל טומאה וטומאה קלה בעלמא אית בי' מדרבנן ותדע דהא ר"ש מטהר לגמרי עכ"ל הר"ש שם, וא"כ קשה זאת בדברי הר"ש גופא ופרושו על התוספתא דממ"נ אי אינו סובר הת"ק שהאביק הוא תשמישו עם הקרקע א"כ אמאי אית בי' רק טומאה קל אמאי לא בעינן להנוגע בו הזאה ג' וז' ואי סובר גם הת"ק שהוא משמש עם הקרקע יהי' טהור לגמרי כמו דכילינן בעלמא דכל המשמש עם הקרקע טהור לגמרי וככל המשניות שהבאתי לעיל ואמאי החמירו כאן יותר מבעלמא אכן לפי מ"ש לעיל יש לכוון בזה שפיר דלפי מ"ש שבדין זה של משמש עם הקרקע נכלל בו ני ענינים אם שאין באפשרות להשתמש בהדבר תשמיש המיוחד לו בלא קרקע או שהשם המונח על הדבר מונח מיד בנסמך אל הקרקע וה"נ קורין להאביק אביק של אמבטי, ולפי זה יש לחלק כאן עוד הרבה דהנה אף דהאמבטי הוא מקום הטבילה שטובלין בו בקרקע וכן פרש"י שבת דף ח' ע"ב ד"ה באמבטי והוכרח שם לפרש כן משים דחשבינן שם לכלי ראשין מן חמי טבריא אבל מ"מ השם גופא של אמבטי אינו מונח דוקא על מקים טבילה במחובר דכל כלי שהוא עשוי לרחוץ אדם בתוכו נקרא אמבטי וכן כתב בעל מוסף הערוך בערך אמבטי וז"ל פירוש בלשון יוני כלי גדול מיוחד לרחיצות אדם וכלים עכ"ל וכן נראה מבואר מן תוס' שבת מ"ב ע"א ד"ה אבל דשם בדף מ' מוכרחין לפרש כמ"ש רש"י הנ"ל אבל בדף מ"ב נראה דאמבטי דשם הוא כלי תלוש ע"ש וכן מבואר ברש"י גופא בחגיגה דף ט"ו ע"א ד"ה באמבטי וא"כ אף שע"פ רוב הוי דרך בני אדם לטבול במחובר ונקרא מקום הטבילה בארץ אמבטי אבל האבוק שנעשה להאמבטי אינו מיוחד לאמבטי של מחובר דוקא וגם השם הנסמך כמו אביק של אמבטי אין בהוראתו דוקא מחובר לטהור דוגמא אונקלי של כותל הנ"ל שכתב הרמב"ם דשם יש בשם זה הוראה מחובר לטהור דוקא, וכאן אינו נכלל בהשם הנסמך אל טהור דוקא כיון שיש אמבטי שהוא ג"כ תלוש ומשו"ה מחמרינן שפיר אליבא דרבנן דאף אם האביק מחובר לקרקע שיהי' לו הדין של חקקו ולבסוף קבעו שיקבל טומאה בכה"ג מ"מ טומאה קלה מדרבנן, ואמר שפיר הר"ש תדע דהא ר"ש מטהר לגמרי פי' דלדידי' אף כה"ג מקרי משמש עם הקרקע משום דרוב אמבטות המה במחובר מקרי האביק משמש עם המחובר ע"כ אף לרבנן דפליגי עליו וסברי דכיון שיש אמבטות של תלוש ג"כ שהאביק משמש עמהם לא הוי עוד משמש עם הקרקע

גמור לכל פרטיו ודי בזה רק לטמא טומאה קלה לענין טבילה אבל לא להזאה כנלפע"ד כונת הר"ש:

ומעתה כיון דאנן פסקינן כרבנן, החולקין על ר"ש אמרינן שפיר שגם לענין שאובין דין כלי על זה כמו לענין טומאה אף שעשוי לשמש עם הקרקע מ"מ כיון שעשוי לשמש עם התלוש ג"כ וכמ"ש לעיל בטעמא דרבנן החולקין על ר"ש דבאופן זה לא מהני הא דעשוי לשמש עם הקרקע וככל מה שבארתי, ולפי זה ע"כ צריכין לכוון גם בלשון הרמב"ם במ"ש בפירש המשנה דאביק וז"ל אך כל מה שיגיע מהם בתוך האביק הם פסילים לפי שהם ישובו שאובין לפי שהאביק הוא כלי להיותו נתך לארץ וזה אמרם ממנו בתוספ' שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע ומצורת בנינם ותבנית זה האביק יהי' מובן זה המחלקת עכ"ל הרמב"ם והכי פרושו לפי שהאביק הוא כלי להיותו נתך לארץ פירש שבשעת שניתך לארץ כבר הוא כלי וככל חקקו ולבסוף קבעו וזה אמרם ממנו בתוספ' שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע פירוש ומה שאמרו ממנו בתוספ' שלא נעשה אלא לשמש עם הקרקע היינו ר"ש שאמר כן וא"כ תקשה אמאי פליגי רבנן עליו הא באמת כן הוא וא"כ אין שם כלי על זה ככל דבר הנעשה לשמש עם הקרקע וא"כ מה פסול יש בכה"ג אפילו בחקקו ולסוף קבעו, על זה יתן הרמב"ם מעניהו שחצורת בנינם ותבנית זה האביק תובן המחלוקת הזאת פירש כשיודע לך צורת הבנין ותבנית האביק תראה כי הבנין הזה יש גם בתלוש והאביק ראוי גם לאמבטי תלושה כמו למחוברת ע"כ הכין מחלוקתם אמאי חלוקין רבנן על ר"ש ומחשבין האביק לכלי, כנלע"ד הפירוש הברור והנכון בדבריו אלה וככל מס שבארתי בס"ד, וידוע שכל לשונו בפירש המשנה הוא מועתק והוא זר למי שאינו רגיל בו והכונה כאן לפע"ד כמ"ש ומיושב הכל על נכון דבר דבור על אופניו תפוחי זהב במשכיות כסף:

נמצא לפי זה שיש ג' דינים בעניני כלי שאינו מקבל טומאה א) היכא דמשמש עם הקרקע דוקא. ב) היכא שיש לו שם לווי. ג) אפילו היכא שאינו משמש עם הקרקע וגם אין לו שם לווי פירוש שראוי לשמש אפילו כשהוא בפני עצמו וגם בלא קרקע ראוי לתשמישו זה ומ"מ חקקו אחר שקבעו בקרקע ג"כ טהור דכל הדין של חקקו ולבסוף קבעו או קבעו ולס"ת הוא רק היכא שאינו משמש תשמישו המיוחד לו עם הקרקע דוקא וראוי לתשמיש זה אף בלא קרקע וגם אין לו שם ליוי בזה תליא בין חקקי ולס'"ק או קבעו ולס"ח כן נראה מבואר והכל מובן שפיר, ולפי זה יצא לפנינו הדין פשוט דאחרי שתרצי שפיר הצ"ע של התוס' יו"ט מהא דאביק ונראה גם דעת התוס' וב"מ בזה דבהא דמשמש עם הקרקע נחשב כקרקע בין לענין שאינו מקבל טימאה ובין לענין כלי שאין שם כלי

כל זה לענין שאובין דהא הקשה מכת זה על לשין הרמב"ם מחדא על חבירו באין הבדל וחילוק כלל לדעתו, ומה שהי' קשה לו לשין הרמב"ם עבור זאת ההתדמות כבר תרצתי בט"ט, ודלא כדברי התוס' חדשים שהבאתי לעיל שכתב לחלק וכמ"ש והוכחתי בס"ד מן מן הש"ס והפוסקים לדבריו אי אפשר להולמם מתחילה ועד סוף רק כדברי התוס' יו"ט שבאמת לשניהם דין אחד וכלל אחד, א"כ יצא לפנינו הדין מפורש דבהא דפסקינן ביו"ד סי' ר"א סעי' ל"ו כהמתניתין דהחוטט בצינור דהיכא שמקבל צרורות נחשב הצינור לכלי ופוסל אם המקוה דכל זה היינו באין משר הצינור לשמש את הקרקע היינו שלא לחבר אל הקרקע אזי פוסל החטט אבל אם הוא קבוע בקרקע והוא משמש רק עם הקרקע א"כ הוי חשש דין זה מ"ש המחבר שם בסעי' מ"ח דהסלונות המחוברין לקרקע אע"פ שהן של מתכות אינן פוסלין ומבואר בב"י בשם הרא"ש והרשב"א והרמב"ן הטעם משום שנעשו לשמש את הקרקע וכהא דפ' י"א דכלים ע"ש בדבריו באריכות א"כ אפילו חטט בצינור לקבל צרורות קודם שקבעו לית לן בה דהא כמו שמבטל הקביעות ופשר לשמש את הקרקע את השם כלי מתכות מזה ה"נ מבטל את השם כלי קיבול דהא כל המשמש עם הקרקע אינו נחשב לכלי כלל אפילו לענין שאוב דמ"ש וכדעת תוס' יו"ט הנ"ל וככל המשניות דכלים הנ"ל ע"כ באותו הדין והטעם המבואר בס' ר"א סעי' מ"ח שאינו פוסל באותו הטעם גופא אף חטיטה לקבל צרורות אינו פוסל כן נלע"ד הדין מוכח מכל צד וככל מה שבררתי בס"ד ועי' מ"ש עוד לקמן בזה:

כא **ועתה** אחרי כל זה חל עלינו חובת הביאור סוגיא תמיהה בשבת נ"ח הקשה עלינו מאד דברי הש"ס וגם דברי התוס' שם דאמרינן שם זוג של בהמה טמא ושל דלת טהור של דלת ועשאו לבהמה טמא של בהמה ועשאו לדלת אע"פ שחברו לדלת וקבעו במסמרים טמא שכל הכלים יורדים וכו' במחשבה ואין עולין מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה לא קשיא הא דאית לי' עינבל דלית לי' עינבל, ופרש"י בד"ה ושל דלת טהור דלת מחובר לבית היא שהוא חבור לקרקע ואינו כלי לקבל טומאה וזוג העשוי לו בטיל לגבי' כדאמרי' בריש פרקין דלעיל כל המחובר לו הרי הוא כמוהו עכ"ל והנה במ"ש בריש פרקין דלעיל כותנו למה שפרש"י לעיל דף נ"ב ע"ב ד"ה טהורות, והנה מה שאמרו הטעם דמשו"ה של בהמה ועשאו לדלת טמא משום דאין עולין מטומאתן אלא בשנוי מעשה הוא לכאורה תמוה מאוד דלמה לי טעם זה הא בלא"ה טמא כיון דאחר שהיתה של בהמה ובר קבלת טומאה היא בתלוש א"כ אף אח"כ שחיברו לקרקע דהיינו להדלת שמחובר לקרקע הא הוי ממש דין דחקקו ולבס"ק שמקבל טומאה במחובר משום שהי' עליו שם תלוש קודם חבורו וכמו דאמרי' בבבא בתרא ס"ו טעם הדבר של חקקו ובסוף

קבעו לענין דף שם וכמו דמוקמינן שם בע"ב בדף של מתכות ומטעם שהי' כלי מקודם בתלוש לא מהני קביעתו אח"כ להוציאו מידי טומאה א"כ ה"נ הא הוי זה גופא דדף שם ומיקרי כה"ג חקקו ולס"ק ובפשיטות הי' להם לומר דמשו"ה של בהמה ועשאו לדלת טמא משום דחקקו ולבס"ק טמא מטעם שהי' עליו שם כלי בתלוש, ובאמת זה הטעם דאמרינן שאין עולין מידי טומאתן אלא בשינוי מעשה שייך רק לומר על היכא שמבטל הדבר מידי תשמישו לגמרי ורוצין לטהרו מטעם שבטל עתה מן שם כלי ע"י שלא ירצה להשתמש עוד בזה שייך שפיר לומר זה הטעם דבמחשבה לבד לא מהני לעשות ביטול מן תשמיש כלי רק שינוי מעשה בעינן אבל כאן בענינינו שאינו מבטלו מן תשמישו כלל דהא כמו שהי' מקודם להשמיע קול בבהמה כן יהי' עתה משמיע קול בהדלת כשיפתח ויסגר ורק בהא נעשה חדשות שמקודם הי' תשמישו בתלוש ועתה תהי' תשמישו במחובר א"כ הוי ממש ככל חקקי ולבס"ק שהיא טמא וזה היא הטעם הנכון על דין זה:

וכן תמוהים לנו דברי התוס' שם בד"ה אע"פ שחיברו וז"ל והא דאמרי' בהקומץ רבה כ"ד סדין שעשאו וילון טהור מן המדרס לאו משום קביעות גרידא טהור אלא מיירי שעשה שם שינוי מעשה והא דאמר בגמרא הדין וכו' וכו' וכו' עכ"ל, ולפי מ"ש הוא תמוה מאד דמה דמיון יש הא דסדין לכאן דבשלמא בסדין שקבעו לווילון נעשה בטל תשמישו של מדרס והוי כמו נשבר אבל כאן בדינא דידן הא נשאר הכלי בתשמישו כמו שהי' להשמיע קולו רק שנעשה עתה תשמיש הכלי במחובר מה שהי' מקודם בתלוש א"כ הא הוי ככל חקקו ולבסוף קבעו שנשאר בטומאתו ומה דמיון יש להקשות מן סדין שבטל מן תשמישו להא דזוג שנשאר עדין בתשמישו כמו שהי' ולא נתבטל כלל מן מה שהיה רק בהא שנעשה ממילא תשמיש מחובר אבל בעצם התשמיש לא נתבטל אף מאומה, ואם כי התוס' הקשה לפי דברי הש"ס דלא אמרו הטעם של חקקו ולבס"ק רק טעמא שאין עולה מטמאתו אלא ע"י מעשה א"כ חזינן דס"ל להש"ס שגם בדין זה הוי כאילו בטל ממה שהי' מקודם ע"כ הקשה התוס' ומדמה שפיר להא דסדין אבל הא גופא קשה דאיך עלה בדעתם לפרש כן דברי הש"ס והי' להם מקודם להקשות למען הבין דברי הסוגיא וטעמיה ואח"כ לדקדק ממקומות אחרים והוא לכאורה תמוה מאד לפע"ד אכן לפי מה שזכינו לעיל לפרש ולבאר את כל הענין של המשמש עם הקרקע והא דכל המחובר לטהור וכן הא דחקקו ולבסוף קבעו הכל בהבנה ישרה ונותנת ט"ט ודעת תתורץ מעתה גם סוגיא זו על נכון בהפשטת העקמימות מכל וכל:

דהנה לפי מה שבארתי לעיל השלושה חלוקי דינים והמה בפרטות כזאת דהיכא שהכלי הוא תשמישו רק עם הקרקע ובלא הקרקע אין לו תשמישו המיוחד לו זה מיקרי תשמישו עם הקרקע ואינו מקבל טומאה כלל כמו בפורנה פ"ח מ"ט דכלים ואפילו קודם שיקבענו אינו מקבל טומאה. והיכא שיש להכלי שם לווי אל דבר אחר ואין לו שם בפני עצמו כמו למשל אינקלו של כותל או זוג של בהמה או זוג של דלה וכדומה אזי אם יש לו שם לווי אל דבר טמא מקבל טומאה בעת חיבורו אל הטמא ואם השם לווי שלו הוא אל דבר טהור אינו מקבל טומאה כלל. והיכא שאינו משמש עם הקרקע דוקא ותשמישו המיוחד לו יוכל להשתמש גם בתלוש וגם אין לו שם לווי נסמך אל דבר אחר דוקא שיש לו תשמיש המיוחד לו שתשמיש זה יוכל להשתמש בין בתלוש ובין במחובר והלך האדם ועשאו לתשמישו במחובר דוקא זה תליא בהחילוק של חקקו ולבס"ק דאם חקקו ולבס"ק מקבל טומאה אפילו במחובר ואם קבעו ולבס"ח אינו בר קבלת טומאה כיון שנתבטל מקודם אל הקרקע עוד קודם שנעשה לי. אלה המה הג' חלוקי דינים המבוארים, והוכחה לזה דכל הענין של חקקו ולבס"ק מיירי רק באופן זה דהא הש"ס בבא קמא ס"ו מקשה עוד בהיפך אפילו על קבעו ולבסוף חקקו שיקבל טומאה משום דמעיקרא נצוצותא והשתא צינורא אלמא דסתם שם צינור לא הוי שם שלו של לווי כי השם צינור הוא שם של כלי הראוי לשמש בו בין בתלוש ובין במחובר ואי אחר החיבור לא נקרא צינור של קרקע רק פחים צינור משום שיש בו עצמות להשתמש בו באופנים שונים בתלוש ובמחובר ולא יקרא שם צינור של קרקע דאל"כ לא הוי מקשו בש"ס שם בבא קמא שיהי' טמא מטעם שיקרא אח"כ צינורא כיון שיקרא בנסמך כלומר צינורא של קרקע, אלמא דמיקרי לעולם בשם נפרד אפילו בקבע ולכס"ח, והוא סתם כלי בר קיבול שראוי להשתמש לעצמו וגם שמו הוא לעצמו ככל כלי, ובכה"ג אמרינן בעלמא החילוק בין חקקו מקודם או קבעו מקודם, א"כ נשמע מזה דהא דחקקו ולבסוף קבעו הוא רק היכא שתשמישו ראוי לעולם בין בנפרד ובין בקביעות, וגם אין לו שם לווי אל הקרקע רק במקרה הוא מחובר אל הקרקע ולא בעצם בכמו אלה נקטינן לחלק בין חקקו ולבסס"ק לבין קבעו ולבס"ח:

כ"ב **ומעתה** אחרי ההתבוננות באלו השלשה דינים נבין מעתה דברי הסוגיא שבת הנ"ל על צד היותר טוב ונכון, דהנה ענין של זוג הוא מאלה שיש לו שם לוי ובפני עצמו אין לו השתמשות כלל רק נקרא לעולם אם זוג של בהמה או זוג של דלת, וכשהוא זוג של בהמה מקבל טומאה, ע"כ כשהיה זוג של בהמה ועשאו בעליו בטול במחשבתם ודיבורם להשם הזה זוג של בהמה ונתנו עליו שם חדש שם זוג של דלת שיקרא מעתה שם לוי אל דבר טהור, וא"כ הוא עושה עתה מן מחובר לטומאה מחובר לטהור אמרינן

שפיר שזה אינו ביכלתו של העושה לעשות לו שם טהרה ולהוציאו מן שם טומאה שלו אם לא בשינוי מעשה אבל לא במחשבה ובקביעות לבד, ולא שייך עוד לומר הטעם והסברא בכמו אלה בענין חקקו ולבסוף קבעו דהא בכה"ג שאין לו שימוש לבדו בלא דבר המחברו ואין לו שם לעצמו אינו נכנס כלל בהדין והכלל של קבעו ולבס"ח רק בדין שם ליוי וכמ"ש אמרינן שפיר הדין שאינו יכול לעקור מן הטומאה אל טהרה בחילוף השם אלא בשינוי מעשה שאז נתחלף ממילא השם בהשינוי מעשה במה שנשתנה לדבר אחר ובלא"ה לא אף כשהוא עוקר בדיבורו וקובע במסמרים אל הדלת לא מהני אלא שינוי מעשה בגוף הזוג בעינן להעקר שמו ממנו:

ומובן מעתה שפיר גם דברי תוס' הנ"ל דמדמו מעתה שפיר הא דסדין שעשאו וילון להא דזוג דכמו בזוג של בהמה שהוא מקבל טומאה ועשאו לשל דלת שביטל מן קבלת טומאה לטהרה ע"י שם החדש של טהרה שנתן לזה מה דבעלמא כה"ג הוי עיקר הגורם לטומאה וטהרה השם אל איזה דבר נלוה שמו כהנ"ל ומ"מ כאן לא מהני בטול השם וגרם טימאה שלו אע"פ שקבעו במסמרים עד שיעשה מעשה בגוף הזוג א"כ ה"נ בסדין הדין ניתן אע"פ שביטלו מן מדרס לטהרה שיהיה מעתה לוילון דלא יתבטל הגורם מטומאתו עד שיעשה מעשה בגוף הסדין והקביעות שקבעו בכותל לא יהי' עדיף מן קביעת הזוג דכמו בזוג לא מהני העקירה מן שם של בהמה לשם של דלת ע"י הקביעות ולא נשבר עדיין הגורם של הטומאה ע"י כן דהיינו השם ואף שבאמת אין לו שייכות עוד לזה השם שהי' לו דהא נקבע לשל דלת מ"מ לא נתבטל עדיין גרם טומאות עד שיעשה מעשה, ה"נ לא תהני העקירה מן מדרס לשל פרוכת המסך רק ע"י מעשה בגוף הסדין, ועי' פ' כ"ד דכלים מ' י"ג ובתוס' יו"ט שם ומובן שפיר ההתדמות הזה בט"ט ודעת:

כג **אכן** הראב"ד במתני' דעדיות פ' י"א מ' י"א כתב באמת לחלק בהא דסדין משום דלא חזו השתא למדרס הוה לי' כמו שנשבר עי' בדבריו, וע"כ צ"ל לדידי' דאמאי לא נימא בזוג כה"ג כיון שקבעו לדלת הוי כנשבר ממה שהי' זוג של בהמה וצ"ל דמ"מ יש לחלק ביניהן דבזוג אף שקבעו ועקר שם של זוג בהמה ממנו מ"מ התשמיש עדיין לא נתבטל דאותו התשמיש שהי' לו מקודם דשל בהמה היינו שמשמיע קול שזו היא סיבת טומאתו כמבואר בשבת נ"ח הנ"ל זה התשמיש יש לו עדיין עתה כשהוא של דלת ורק השם לווי שהי' לו מקודם נעקר עתה אבל התשמיש הוא זה גופא מה שהי' לו ע"כ בעינן שינוי מעשה דוקא אבל בסדין כשעשאו וילון הא נעקר התשמיש לגמרי מן זה הדבר שהתשמיש שהי' סיבת טומאתו הוא מטעם דראוי לשכיבה וכשעשאו וילון בטל ממנו זה התשמיש לגמרי ע"כ נחשב כנשבר ע"י הקביעות לבדו, זו היא ע"כ סברת הראב"ד

אולם הראב"ד כתב שם זאת הסברה רק אליבא דר"ע מה שאמר בהמתנ' פ' כ' דכלים משנה ו' משיקבע והוכיח לו סברתו זאת ממה שאינו חולק ר"ע גם על הא דכיפת בפ' כ' דכלים שיהי' די בקבע לבד דלא בנה עליו כן צריכין לפרש בדברי הראב"ד שם, אבל אנן הא פסקינן כב"ה שם דאמר משיקשר א"כ בעינן אף בסדין שינוי מעשה ואינו די בהקביעות לבד וכדברי התוס' שבת הנ"ל שבתי וראיתי דבכ"ז תמוהין דברי התוס' דהנה יש להקשות לכאורה מן ב"ה אדב"ה דכאן בעדיות פ' א' מ' י"א סברו ב"ה לענין כסא שקבעו בעריבה דטהור כמו שאמרו וב"ה מטהרין אלמא דבקביעות לבד מטהרין בלא שום שינוי בגופו ובסדין אמרו משיקשור דלא מהני קביעות בכותל רק בעינן מעשה קשירה בגוף הסדין היינו קשירת הלולאות וע"כ צ"ל דב"ה מקילין שאמרו משיקשר די לטהר אפילו קידם הקביעות אבל מן קביעות לא מיירי כלל ור"ע מחמיר ואמר משיקבע ואת זה גם ב"ה מודין דמהני כמו שמטהרין בכסא שקבעו בעריבה רק המה מקילין דאפילו קודם הקביעות ג"כ יש להסדין טהרה ע"י הקשירה שהיא שינוי מעשה, א"כ מה הוכיחו להם התוס' שגם בסדין לא מהני קביעות לבד ובעי גם שינוי מעשה והוכיחו להם זאת מן ב"ה כמבואר בדבריהם במנחות כ"ד ע"ב ד"ה ואשעי הא ע"כ גם ב"ה סברי שדי בסדין וכה"ג היכא שאין לו עוד התשמיש הראשון די בקביעות לבד כחלוקו של הראב"ד וכמ"ש דע"כ ב"ה סברו כן ובאמת גם הרמב"ם בהלכותיו נראה דס"ל כמ"ש דב"ה בפ' כ' דכלים מ' ו' דסברי משיקשר על כרחך באו לומר דאף בלא קביעות טהור משיקשר ומן קביעות לא מיירי כלל דהיכא שקבעו בודאי טהור מן המדרס כמו שאמרו בפ' א' דעדיות מ' י"א והוא מדכתב דינא דכסא שקבעו בעריבה בפ' כ"ה מה' כלים ה"ח שהוא טהור ובפ' כ"ג ה' ו' כתב דינא דסדין וז"ל סדין שנטמא במדרס ואח"כ עשאהו פרוכת טהור מן המדרס ומאימתי היא טהרתו מן המדרס משיקשור בו הלולאות שהוא נתלה בהן כשאר הפרוכת עכ"ל, והנה מדכתיב בלשונו סתם טהור מן המדרס ומאימתי היא טהרתו משיקשר אלמא דלא מיירי מן קביעות כלל אלא קודם שיקבע נעשה מיד טהור בעשית המעשה בהסדין גופא, והיכא שלא עשה מעשה וקבע בכותל שיהי' פרכות בודאי ס"ל גם בזה כמ"ש בכסא שקבעו בעריבה בפ' כ"ה ה' ח' וסמך עצמו בזה אמ"ש שם דאל"כ הי' לו לומר כאן בפ' כ"ג דאע"פ שקבעו אינו טהור עד שיקשר הלולאות אלא ע"כ דבקבעו לבד די להסיר ממנו טומאת מדרס, והא דאמרינן בזוג בשבת הנ"ל דאע"פ שקבעו במסמרים לא מהני עד שיהי' שינוי מעשה על כרחך מחלק בזה כשיטת הראב"ד הנ"ל דלענין מדרס שאני משום שבטל ממנו ע"י הקביעות כל ההשתמשות של מדרס לגמרי והוי בזה כמו נשבר וכמ"ש לעיל:

אכן אחר הנתינת דעת אי אפשר לומר בשיטת הרמב"ם כן דהא לפי מ"ש עיקר החילוק בין זיג של בהמה לשל דלת לבין סדין שעשאו וילון הוא רק משום דזיג נשאר' השתמשותו עדיין עכ"פ ובסדין נתבטל ע"י קביעות השת משותו, ע"כ בזוג בעינן שינוי מעשה ובסדין די בקביעות לבד וכדברי הראב"ד הנ"ל והנה אם כה תהי' שיטת הרמב"ם תיקשה עדיין עליו מהא דכתב דין דשינוי מעשה לענין טבעות בפ"ח דכלים ה' ו' דהא דינא דטבעות דמי ממש להא דסדין דמה שאמרו טבעות של אדם דטמאין ושל בהמה טהורה פרש"י בשבת נ"ב ע"ב משום דאין תכשיט לבהמה וכלים ע"ש בד"ה טהורות וכשהיא של אדם הוי טומאתן משים תכשיט ולא משום כלי ועי' בשבת ס"ג ע"ב מנין לתכשיט שהיא טמא ובטל סיבת טומאתו והוי כנשבר וכמו בסדין דכשקבעו בכלי בהמה בטל ממנו הענין תכשיט ואין לו עוד סיבה מפני מה להיות טמא, וא"כ לא הוי עוד לטבעתו זה השימוש שהי' לו ובטל' השתמשותו לגמרי וכמו בסדין שנקבע בכותל ומ"מ פסק הרמב"ם בפ"ח ה' ו' הנ"ל דבעינן דוקא שינוי מעשה, וא"כ על כרחך גם בסדין שעשאו וילון צריך להיות לפי זה שינוי מעשה והיינו הקישור של הלולאות שהביא הוא בפ' כ"ג

והנה המל"מ בפ' כ"ג הנ"ל כתב וז"ל ועי' מ"ש הרדב"ז סי' נ"ג שחילק בדין זה למ"ש רבינו לעיל בפ"ח דין ו' גבי טבעות אדם ולפי הנראה לא ראה המתני' דפ' כ' דכלים מ' ו' דמוכח גבי סדין נמי בעינן שינוי מעשה וכ"כ התוס' עכ"ל המל"מ, ואם כי דברי הרדב"ז אינן לפני בכ"ז נראה שכיון למ"ש דשם פסק הרמב"ם דבעינן שינוי מעשה אפילו אחרי הקביעות בכלי הבהמה וכאן לא כתב מן הקביעות כלל, והמל"מ כתב על זה דמהמשנה דכלים פ' כ' מ' ו' מבואר לפי דברי ב"ה שדוקא שינוי מעשה מהני ולא קביעות לבדה והוא דמי ממש לכל פרטיו כמו טבעת אדם שעשאו לבהמה וכמ"ש אשר לפי זה תמוה מעתה גם על הרמב"ם מה שהקשתי לעיל על התוס' כיון דלא ס"ל סברת הראב"ד הנ"ל לענין דינא וגם הראב"ד גופא אולי כתב זה להוכיח לו רק מן דברי ר"ע וכמ"ש דפליג כאן ובהא דכופת אינו חילק אבל לענין דינא גם הראב"ד מודה דפסקינן כב"ה ובעינן שינוי מעשה אפילו אחר הקביעות א"כ תמוה עתה מן ב"ה על ב"ה דאמאי בכסא שקבעו בעריבה די אליבא דב"ה דקביעות לבד דמטהרין וככל הנ"ל:

כד **אשר** ע"כ מוכרחין אנו לומר על כרחך ולפרש בהא דכסא שקבעו בעריבה דב"ה מטהרין כמ"ש הכ"מ בפ' כ"ה ה' ח' ודלא כמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה דטהור לגמרי אלא כמ"ש הכ"מ דהא דב"ה מטהרין היינו לענין שאינו חיבור לה שאם נטמאת העריבה לא נטמא הכסא אבל לא לענין וקבלת טומאה שלענין זה אף לב"ה טמא אחר הקבעות

כמו קודם הקביעות ואין כאן עוד קושיא כלל לא על הרמב"ם ולא על התוס' שהכל מיושב בט"ט, ועל כרחך צריכין אנו לומר כדברי הכ"מ הנ"ל דאל"כ אי אפשר לישב המשניות שלא יהיו סותרין עצמן אשר לפי דברי הכ"מ הכל מיושב על נכון ועל כרחך לפי מ"ש הרמב"ם בפ"א ה' ו' הנ"ל חזר בו מן מ"ש בפירוש המשנה ולהלכה פסק כמ"ש הכ"מ ונסתרו מעתה כל התמיהות והשגות שהרבו להקשות בתוס' יו"ט פ' כ"ב דכלים מ' ד' על הראב"ד ועל הכ"מ ע"ש שרוצה להחליט מן לשון הרמב"ם דלא כהכ"מ משום שלא ידע מאיזה טעם פירש הכ"מ כן וממילא תמה על הראב"ד בעדיות הנ"ל אמאי לא הקשה מן המשניות דכסא עי' בכל דבריו ולפי מ"ש וברורתי בס"ד דבהכרח צריכין לומר כדברי הכ"מ בכונת דברי ב"ה א"כ גם על הראב"ד אין כאן קושיא עוד שלא הי' יכול לדקדק מהא דכסא כלים וכמ"ש שם הוא בעצמו לשיטת הכ"מ והכל מיושב על נכון בס"ד בדברי טעם ובירור בנויים על עמודים חזקים ונאמנים:

ונוכל מעתה לישב גם תמיהת התוספ' על רש"י בשב' נ"ב ע"א ד"ה בבאין שהקשו על רש"י במ"ש ובעודו לאדם נטמא דלפי מה שפרש"י בעצמו לק' נ"ח ע"ב דאינו עולה מלקבל טומאה מכאן ואילך אלא בשינוי מעשה א"כ יכול לפרש בפשיטות בבאין מנוי אדם לנוי בהמה שעדיין המה מקבלי טומאה כל זמן שלא הי' שינוי מעשה והיו שפיר בני קבולי טומאה והיא קושיא אלומתא על רש"י. אכן לפי מ"ש לעיל וברורתי שנוכל לומר לענין סדין כחלוקו של הראב"ד ומהא דזוג אין הוכחה להא דסדין, והא דסברי ב"ה משיקשור אין סתירה לחילוק הראב"ד על אחר שיקבע אותו וככל מ"ש בתחילה והא דטבעות דמי להא דסדין ולא לזוג ואף שהוכחתי שדעת התוס' והרמב"ם אליבא דאמת אינו כן ואף הראב"ד גופא אינו מוכרח שסובר כן לדינא מ"מ על רש"י אין כאן עוד קושיא דבדעת רש"י יכול להיות שפיר שסובר כמ"ש א"כ אין כאן קושיא הכא בטבעות מהא שכתב בעצמו לק' נ"ח דבעינן שינוי מעשה דהתם כתב זאת על ענינא דזוג שלא בטלה השתמשותו היינו השמעת קילו שהוא סיבת טומאתו אינו בטל אף אחר שיוקבע בדלת ע"כ סובר דבעינן שינוי מעשה לביטול הקבלת טומאה ממנה אבל כאן איירי בטבעות דדמו לסדין וכמ"ש לעיל ולא לזוג ע"כ כתב שפיר ובעודו לאדם נטמא דאילו לא נטמא בעודו באדם לא הי' מקבל טומאה אף בלא שינוי מעשה וכמו בסדין לסברא הנ' דכיון שבטלה השתמשותו וסבת טומאתו ממנו כמ"ש רש"י דאין תכשיט לכלי ע"כ הוי כנשבר ואף בלא שינוי בטל קבלת טומאה ממנו וגם בסדין ס"ל לרש"י כן וככל השיטה הנ"ל שכתבתי בתחילה לשיטת הרמב"ם רק שבדברי הרמב"ם אי אפשר לכוון כן משום שכתב מפורש בפ"ח דה' כלים ה' ו' שגם בטבעות של אדם לבהמה בעינן

שינוי מעשה וכמ"ש אבל רש"י שכתב כאן מפורש בדף נ"ב דלא בעינן בטבעות שינוי מעשה דהא משו"ה הי' מוכרח לפרש בבאין מנוי אדם וכו' ובעודו לאדם נטמא, א"כ נוכל שפיר לפרש בשיטתו ככל הדברים הנ"ל ואין כאן קושיא על רש"י כלום שדברינו מיושבים בלי שום סתירה, שוב ראיתי בדברי מו"ז הפי' שכתב ג"כ על קושית התוס' הנ"ל דף נ"ב לחלק בין זוג לטבעת בזו הסברה משום שבזוג לא נתבטל' השתמשות של הזוג גופא משא"כ בטבעות, ונהנתי מאד שכונתי לדעתו הרחבה אך הוא ז"ל לא בירר כל השיטה, ולפי מ"ש פרשתי בזה כל השיטה כשמלה שהכל מכוון ומיושב בס"ד לפי שיטת כל אחד מהראשונים ואין בהם נפתל והכל על מקומם יבואו בשלום:

כה **והנה** אחרי כל הדברים והאמת אלה נשאר לפנינו עוד ענין אחד לבאר אשר הוא עיקר גדול לנידן דידן מה שאנו עוסקים בו, והוא, דלפי מ"ש בטהרת העשוי לשמש עם הקרקע שהוא בשני ענינים אם כי הכלי אין לו תשמיש אחר בתלוש רק עם הקרקע הוא תשמישו ובנפרד אינו בר תשמיש כלל בעיקר תשמישו, או אפילו היכא שיש להכלי תשמישו בין בנפרד בין במחובר רק שזה העשוי למחובר שישתמש תשמישו במחובר יש לו שם לווי אל המחובר ואין לו שם תשמיש בפני עצמו רק לעולם נסמך אל הדבר שיהיה לתשמישו ואם הוא ראוי להשתמש בו אפילו בתלוש ולעצמו רק זה העשוי להשתמשות של מחובר נקרא בנסמך אל הדבר שעשוי להשחמש בו ואם הוא עשוי להשתמש במחובר נקרא מיד על שם נסמך אל הבית או הדלת או הקרקע גם זה נקרא עשוי להשתמש עם הקרקע ואין לו קבלת טומאה אף קודם שיקבענה ובכל מ"ש לעיל שזה הוא החלוק ועשוי לשמש את הקרקע שנכללו בזה שני האופנים אלו לבין הדין דחקקו ולבס"ק, שהדין דמחלקינן בחקקו מקודם או קבעו מקודם הוא רק כמו אלה אשר אפילו אחר התחברותו לקרקע אין לו שם לווי עם הקרקע והוא לעולם כלי לנפשו בעצמו ובשמו משא"כ בעשוי לשמש את הקרקע שכשהוא באמת לתשמיש קרקע אין לו שם בפני עצמו שלא בנסמך אל המחובר בו ומעתה יש לחקור בנידן אופן השני של עשוי לשמש את הקרקע שכתבתי מי הוא עושה להשם שיהי' נסמך אל המחובר דהא הכלי גופא ראוי לתשמיש בין לתלוש בין למחובר וכשעשוי לתשמיש מחובר ישיג שם לווי את התחברותו שיהי' טהור אפילו קודם שיקבענו א"כ מי הוא עושה זה השם דאם ע"י מעשה שעושה בו מיוחד לתשמישו של מחובר א"כ אינו ראוי עוד בעצמו זה לתשמיש אחר והוא נכלל באופן הראשון ואם אולי די במחשבתו לבד שמיד שחשב זה לתכלית זאת ההשתמשות ע"כ השיג עליו בזה שם לווי אל מה שחשב:

וראיתי שמצדדין בזה עמודי עולם, הנה במל"מ פ"ב דכלים הוא רוצה להוכיח מהא דזבחים צ"ד בבגד שעשאו לצורה דבהמחשבה לבד' די להוציא מטומאתו ואף דאמרינן שאין עולין מן טומאתן במחשבה רק במעשה הכי שאני משום שלא קדמה מחשבה אחרת בבגד זה לתשמיש ומשו"ה כי חשב עליו מיד לטהרה די במחשבה לבד שלא יחול עליו שם טומאה אבל היכא שחשב עליו בתחילה להשתמש בו כמו שהוא ואח"כ חשב עליו לטהרה אזי אינו עולה מטומאתו רק בשינוי מעשה, זהו היוצא מדבריו בקיצור, וכתב על זה דממ"ש הרמב"ם בפ' כ"ב דכלים ה' ו' קשה קצת על דבריו, ועל כרחך כונתו במ"ש שם דמטפחת ספרים המצוירות אינן מקבלין טומאה מפני שצורתן מעיד עליהם שבשביל ספר נעשו אלמא דבעינן דוקא דבר המגיד עליו בפועל אבל במחשבה לבדה לצייר אין כאן דבר המעיד עליו ולא מהני ואם כי יש עדיין לצדד בדברי הרמב"ם אלו דכונתו היכא שמצוירות אין מקבלין טומאה שהרי ציורן מעיד עליהם של ספר נעשו] לאפוקי היכא שלא יהי' מצוירין כלל שאלו המה בקבלת טומאה אבל מ"מ זה יכול להיות דהיכא שמציירין בהם די בזה אפילו היכא שחשב לציר ומיד כשחשב כן אינן עוד בני קבלת טומאה משום שיהי' אח"כ ציורן מעיד עליהם ע"כ אינן בני קבלת טומאה מיד כשחישב שיהי' כן כמו בעשוי לשמש עם הקרקע שאינו בר קבלת טומאה מיד אפילו קודם שיקבע וכהנ"ל ברמב"ם פ"ט מ"ה כלים:

אכן אף אם נאמר שיש קצת סתירה מדברי רמב"ם אלו לדברי המל"מ היא רק סתירה נידון מה שעוסק בו המל"מ היינו בבגד שחשב עליו לצורה שסתמו של בגד לאו לצורה עבידא אבל לענינא דידן בכלל שנעשה לשמש את הקרקע כמו שנעשה אל תלש ושני הדברים המה אצל כלי זה שוין ודאי מהני מחשבתו ליחד מיד בתחילה לשמש את הקרקע ולא לשמש את התלוש, ובמחשבתו זאת לבדה נותן הוא על הכלי השם לווי אל הקרקע ולא אל איזה תלוש ואינו עוד בר קבלת טומאה משום מחשבתו בתחילה מיד אל טהרה, וכן הוא באמת מבואר ברמב"ם כאשר אבאר לק' בס"ד:

כו **והנה** ראיתי בנו"ב תנינא ח' יו"ד סי' קל"ז שכתב ג"כ דיני זה של המל"מ להלכה דהיכא שהי' מחשבה מיד אל טהרה מהני ג"כ מחשבה ולא מעשה שלא יהי' בר קבלת טומאה אך הוא מקיל עוד יותר שם דהיכא שתחילת עשייתם שלא לשום תשמיש מיוחד רק שכל מי שיצטרך יקנה ויעשה בו מה שיחפץ בכה"ג אמרינן ג"כ כשנקבעו במחובר לקרקע אינן בכי קבלת טומאה וכמבואר בדברי המל"מ בפ' ב' מ"ה כלים הי א' עכ"ד הנו"ב והנה זה הדין אינו כלל במל"מ שם דהלא דברי המל"מ המה רק דומיא דבגד שחשב עליה מתחילה לצורה אבל לא בכה"ג שכל מי שיקנה ועשה בו מה שיצטרך הא

בכה"ג יכול להיות בדעה הקונה בכל רגע מחשבה אחרת ואח"כ יעשה בו מה שירצה בהסכמתו האחרונה א"כ הוא היפך דברי המל"מ ולא די שאין ראי' לדין זה מן דברי המל"מ בפ"ב דכלים כמ"ש הנ"וב אלא שדברי המל"מ עוד המה ההיפך דברי הנו"ב דהא המל"מ כתב בפירוש הטעם משום דלא קדמה מחשבה אחרת בבגד זה לתשמיש אחר אבל אם תשב עליו מתחילה להשתמש בו כמו שהוא ואח"כ חשב עליו לצורה דאינו עולה מטומאתו במחשבה, א"כ בגינא דכתב הנו"ב הא היתה מחשבתו של העושה להשתמש בו בכל מיני תשמישים ואפשר שדין זה יכניס תחת דיני ברירה ונימא שדעתו של העושה נתבררה אח"כ כשבא אל איזה קינה ומה יעשה בזה והרבה יש לפלפל בסברא זאת אך אין כאן מקומו, ומלבד זה גם הקינה גופא יכול להיות לו דיעות מדיעות שונים בתוך רגע והיכא שיהי' רק איזה מחשבה מקודם שלא אל טהרה הא צריך להיות שינוי מעשה לעקר המחשבה כהנ"ל ועי' בפ"י שבת ר"ח ד"ה לכך נלע"ד שכתב דהיכא שעשאו לכתחילה לכך ולכך לאדם ולבהמה בכה"ג ודאי טמא כדאיתא בכמה דוכתי במשניות דמסכת כלים עכ"ל שוב ראיתי שדין זה שכתב הנו"ב הוא דין מפורש אבל לא במל"מ ולא בשאר פוסק אך היא תוספתא מפורשת הובאה ג"כ להלכה ברמב"ם פ"ח מה' כלים ה' י"ג י"ד ט"ז וז"ל אומן שעושה ומניח זוגין לבהמה ולדלתות אם רוב העשוין לדבר שמקבל טומאה הרי הכל מקבל טומאה עד שיפריש מקצתן לדבר שאינו מקבל טומאה ואם רוב עשוי לדבר שאינו מקבל טומאה הרי הכל טהור עד שיפריש מקצתן לדבר המקבל טומאה ע"כ וכן עוד שם בה' ט"ו אמר לאומן עשה לי ב' זוגים אחד לדלת ואחד לבהמה עשה לי ב' מחצלאות וכו' עשה לי ב' סדינים אחד לצרות ואחד לאוהלים שניהם מקבלין טומאה עד שיפרש ויאמר זה לכך וזה לכך עכ"ל הרמב"ם והוא מן תוספתא דכלים א"כ מבואר מדברים אלה כל העקרי דינים שאנו מסובכים בהם עתה חדא דינו של המל"מ בבגד שחשב לציור שמבואר כאן בדברי הרמב"ם ה' ט"ו דאף ששתיהם היו מקבלין טומאה מספק מ"מ מהני בפירוש אח"כ איזה לצורה ואע"פ שאין מחשבה מוציאו מידי טומאה וצריך מעשה ע"כ צ"ל משום דכאן נחשב כעשוי מתחילה לכך והא שהי' טמא מקודם היינו משום ספק אבל כשמפרש אח"כ ומברר רצונו ומחשבתו הוי כאילו עשאו מתחילה לכך וה"נ בדינא דמל"מ כשלא הי' מחשבה אחרת מקודם ואח"כ מחשב שיהי' לצורה בודאי מברר בזה דעתו שעשו לכך, ועכ"פ זאת הא נשמע לנו בפירוש מן דברים אלו דכל עיקר הטהרה גם של שם לווי וחיבור לקרקע תליא במחשבתו של העושה או המצוה לעשות אל איזה דבר הוא מיחדו נעשה בזה שם לווי אל הכלי אף שראוי לענין טומאה והוא לא עשה עדיין מעשה להחזיקו לדבר טהרה

מ"מ די בזה במה שמחשבו מתחילה אל טהרה כיון שעדיין לא היה מחשבה מקודם בהיפך וכמ"ש הרמב"ם שם בפ"ח ה' ו' ונשמע שפיר דינא דידן מה שאנו דנין בו וגם דינא דנו"ב הנ"ל היכא שתחילת עשייתם היא שכל מי שיצטרך יקנה ויעשה בו מה שיצטרך הא מפורש בדין בה' י"ג הנ"ל דתליא ברוב אם רוב עשוי אל טהרה טהורים כולם ואם רוב נעשים אל טימאה טמאים כולם ומ"ש הרמב"ם עד שיפריש מקצתן נראה מפשטות דבריו דקאי על המוכר האומן ולא על הקונה וכמ"ש לעיל דהקונה יכול להיות לו כמה דיעות שונות ברגע אחד וראי' לזה מן מ"ש הרמב"ם ב"ה ט"ו כשאמר הקונה מיד להאומן שיעשה לו ב' דברים אזי מהני הפרשת הקונה אח"כ אבל כשלא אמר לו הקונה כלל רק שהאומן עושה לכל מי שיבוא ויקנה לאיזה דבר שיחפוץ יקנה אזי תליא אח"כ בהפרשת האומן וכשבא הקונה לקנות ויאמר לו אל איזה דבר נצרך לו הכלי אזי הברירה ביד האומן המוכר לברר לו ולהפריש שזה היא לשל דלת וכדומה ויוציא בזה מידי קבלת טומאתו, כן נראה מבואר מדינים אלו הלקוחים מן התוספתא בלי שום חולק וגם בלוקח מן השוק או מוציא בשוק מבואר שם ב"ה י"ד דהולכים אחר הרוב שבמקום זה והכל מבואר באר הטיב ומן הפלא על הנו"ב ופ"י שהעלימו עיניהם מדינים מפורשים ברמב"ם להלכה והלכו להביא ממרחק לחמם אשר משם אין ראי' כמ"ש ולפע"ד הכל מבואר על נכון מן מקורים נאמנים וחזקים כראי מוצק כאשר בררתי בס"ד:

כז **ומעתה** אחרי כל זאת נפלא מאוד פסק הטור והש"ע במה שאמרו בסילונות של ברזל ביו"ד סי' ר"א סעי' מ"ח דאם קבעם בקרקע מותר להמשיך מים על ידיהם אמאי לא תנו שיהיו נעשים מתחילה לשימוש קרקע דהא אף אם אינן עשוין לקבלה מ"ח הא הוי פשוטי כלי מתכות המקבלין טומאה ואי תימא כשקבעם בקרקע יש להם שם לווי של קרקע הא צריך להיות שם זה בתחילה ולא יקדמנו בתחילה במחשבתו לענין תלוש, וכמו שתמה בנו"ב בתנינא ח' יו"ד סי' קל"ז והוא צוח ככרוכיא הא מפורש בשבת נ"ח שאין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה ואפילו קבעו במסמרים כמבואר שם והיא לכאורה תמיהה גדולה שאף אם נרצה לדחוק ולומר לפי פסקי הרמב"ם הנ"ל סוף פ' ח' מ"ה כלים דה"נ מיירי בכה"ג בלקח מן האומן וקבע בקרקע וכדומה ממה שכתב שם הרמב"ם אם בכ"ז עדיין תמוה ששתקו מלפרש בכמו אלה שהמה הררים התלוים בשערה והמה סתמו דבריהם ולא פירשו כלום, אשר ע"כ נלפע"ד שבכונה סתמו דבריהם דלענין זה דמיירי בטור וש"ע לענין הויתן ע"י טהרה צדקו יחדו דלא בעינן שום תנאי בזה ודי במה שקבעו בקרקע שיהיו סילונות של קרקע ובפשיטות מיושב שפיר אשר באמת תמוה לי על הנו"ב שלא שת לבו אל כל זה:

דהנה לפי מ"ש הדרישה בסי' ר"א ס"ק י"ב והב"ח שם וכן הסכים בש"ך להלכה בס"ק ע"ו ובס"ק ק"ד דהיכא שהוא מקבל טימאה מדרבנן מיקרי הויתן ע"י טהרה כיון שמן התורה אינו מקבל טומאה ואף הב"י לא כתב בהיפך רק שכתב בב"ה בדרך אפשר דאפשר שאפילו במה שמקבל טומאה מדרבנן לא מיקרי הויתן ע"י טהרה אבל להלכה כולם מסכימים דבמה שהוא רק מקבל טימאה מדרבנן מיקרי הויתן ע"י טהרה א"כ בנידן דידן בהני סילונית שלא הי' שינוי מעשה בגופן אחר שהיו במחשבה לתלוש את מי לא נידע דהא דאמרינן שאין עולין מן טומאתן אלא בשינוי מעשה שהיא רק חומרא דרבנן דמדאורי' מה לו לעלות או לירד לידי טומאתן דאף דאמרינן בקדושין נ"ט דמחשבה דטומאה מיקרי מעשה מן דכי יותן דומיא דיתן היינו דמשום זה החליטו חז"ל שתהי' מעשה להוציא מידי טומאה, אבל עיקר הדין של מה דצריך מעשה להוציא מידי טומאה היא רק דרבנן ויש להוכיח זה מן הא דכלים סוף פ' כ"ז עי' ברע"ב שם ד"ה לעולם אף שעיקר טומאתו היא דאורי' כבשבת כ"ז ומ"מ לא הצריכו מעשה בכה"ג להוציא מן טומאתו אלמא דמעשה היא רק דרבנן והם אמרו כמו שהי' מוסבר להם, וכן נראה מן גוף המשנה פ' כ"ה מ' ט' שחשבו שם מקודם ענינים שהמה רק מעלות מדרבנן כמבואר שם ואח"כ אמרו שאין מחשבה מוציא מידי מחשבה ונראה שהיא דומיא דרישא שהיא רק מכח מעלה דטהרות, וכן נראה מן דברי רש"י שבח נ"ב ע"ב שאמר בלשונו לא אמרו אלא בעושה מעשה שמקלקל ומדנקט לשון לא אמרו א"כ הוא רק שחז"ל אמרו כן. ואף אם ירצה המתעקש להתעקש ולומר דמדאורי' בעינן מעשה להוציא מידי טומאתו מן דברי הש"ס קדושין הנ"ל אבל בזה יהי' מוכרח להודות דהא דבעינן שיהי' המעשה בגוף הדבר הוא רק חומרא דרבנן כיון שהוא עושה באמת מעשה להוציא מידי טומאתו במה שהוא קובע הדבר במסמרים אל הקרקע ומ"מ אמרו בשבת נ"ח הנ"ל אפילו קבעו במסמרים לא מהני עד שיעשה מעשה בגוף הכלי ואת זה בודאי לא מצינו אפילו רמז בתורה דמעשה זו של קביעה לא יבטל המחשבה הקודמת ועל כרחך היא רק מדרבנן, שע"כ לענין הויתן ע"י טהרה שכבר ביררו הדרישה והש"ך את שיטת הטור והמחבר לפי דיניהם דעל כרחך פסקו לדינא דמה שהיא מקבל טומאה רק מדרבנן מיקרי הויתו ע"י טהרה ע"כ פסקו כאן שפיר שדי בזה במה שחיבר הסילונות אל הקרקע להוציא אותן מידי טומאת פשוטי כלי מתכות, דכיון דמדאוריתא יצאו מידי טומאתן ע"י מעשה זו של קביעתן בקרקע אין לחוש עוד במה שמדרבנן עדין מקבלי טומאה דמ"מ מיקרי הויתן ע"י טהרה, והא לפע"ד ברור כשמש שדעתם כן ומשו"ה לא חשו לומר שיהיו

נעשים מתחילה לכך ואין לחוש כלל לחומרת הנו"ב בזה במה שהטור והמחבר לא חשו וטעמם ונמוקם עמם כמו שבררתי בס"ד:

כ"ח **ואחרי** כל זאת נשוב מעתה לענינינו בנידון השאלה שאנו עוסקין בה ועל המקואות שנעשו באופן הראשון שכתבתי לעיל בהשאלה, דלא מיבעיא מצד הסילונות אין כאן חשש וכמ"ש אלא אפילו מצד המיטערס שכתבתי לעיל בהשאלה עם ציורם ג"כ אין לחוש מצד שני טעמים, חדא דמה שמקבל מים כדי שינענעו את הגלגל שבתוכו הוא ממש כמ"ש הרא"ש בפירוש המשנה גם בזה הציור ממש בפ"ד דמקואות משנה ג' וכן בפ' ב' דכלים מ' ג' וכן היא בתוס' יו"ט שם, וכתבו ברמב"ם ותוס' יו"ט טעם על זה דלא מיקרי מקבלין ע"י כן משום שלא נעשה שישארו שם המים רק כדי שילכו בחוזק א"כ ה"נ הא נעשו כדי שבעת שיבואו המים אל מקום המיטער ילכו שם בריבוי ובחוזק עד שינענעו את הגלגל הקבוע שם והגלגל יראה להם סכום המים אשר יצאו אבל המים לא ישארו שם ולא דמי כלל להא דחוטט לקבל צרורות המבואר בהמשניות שם שנעשה לקבל צרורות שיעמדו שם הצרורות עד שיקבלו אותן משם ויחזירן אל מקומם על הגג, וכמ"ש הראב"ד בבעלי הנפש שער המים סוף פ' ה' שלאחר שימלאו הצרורות את החטט לוקחין העפר והצרורות מן החטט ומחזירן על הגג ע"ש ובהכרח פירש כן שמקבלין הצרורות כדי שיהיו לו ליקח אותן משם אל תשמישו, דאל"כ קשה מהא דסוף פ' ב' דעוקצין דאמרינן שם מלאהו עפר עד שפתו הרי הוא כטבלא שאין לה לבזבז ועי' ברע"ב ובתוי"ט שם דחשבינן העפר כמחובר ועי' בתוס' חדשים שם ד"ה פי' הרב א"כ ה"נ מה לי שמקבל צרורות הא הצרורות נתבטלו ונחשבו כמחוברים א"כ אין על זה שם כלי קיבול והמים העוברין עליהם המה כעוברין על הקרקע ולא כעוברין ע"י כלי ע"כ הוכרח הראב"ד לפרש שאותן הצרורות לא באו שמה שישארו במקום הזה רק כדי לאספן שם ולחזור ליקח אותן ממקום זה להחזירן אל מקום שבאו משם היינו הגג ועי' שטמ"ק בבא קמא ס"ז שכתב ג"כ בשם גדולי המפרשים כדברי הראב"ד הנ"ל שחוזרין ולוקחין אותו עפר וטוחין בו הסדקים ע"ש, ובזה מיושב' קושית התוס' יו"ט פ' ד' משנה ג' דמקואות ד"ה ונכבש שהקשה מהא דעירובין פ' חולין מ' ג' דבטל שם העפר ולא מצרכינן נכבש וכאן מצריכינן נכבש ונגפס דוקא ולהנ"ל מיושב שפיר דהתם בעירובין הא לא ניתן שמה כדי לחזור וליקח משם, והוא כגונא דסוף פ' ב' דעוקצים הנ"ל ועי' ברמב"ם פ' ב' ד"ה טומאת אוכלין ה' י"ב, אבל כאן הא עשוי לכך כדי לטלו משם ומשו"ה בעינן נכבש דוקא והא דנכבש מבטלו מתורת כלי ע"כ צ"ל דהוי כמו הא דכופה בכלים פ' כ' מ' ה' דה"נ בנכבש הוי כמו קבע ובנה עליו ע"ש ועי' בראב"ד על המשנה פ' א' דעדיות

מ' י"א שהבאתי לעיל ונידון דידן הא דמי למים המגלגלין את הגלגל של רחיים והולכין לדרכן שאינן נפסלין ע"י כן, וגם הא מבואר במתניתין הנ"ל במקואות וכלים אע"פ שהן כפופים וכמ"ש המפורשים הראשונים שם גם הציור כמו המיטערס שלנו:

ושנית אפילו אם נימא דהמיטער מיקרי נעשה לקבלה ג"כ לית לן בה לפי מ"ש לעיל ובארתי בט"ט לפי דברי התוס' יו"ט ובהוכחה גמורה מן הש"ס דבבא בתרא ס"ו דהכל אחד הוא דכמו שלא הוי דבר המקבל טומאה מכח שם כלי אם נעשה מתחילה לשמש את הקרקע ה"נ אין שם כלי על זה לענין שאובין, רק זאת צריכה להיות שיהי' נקרא הדבר בשם לווי אל הקרקע או שאין לו תשמיש מיוחד בלא קרקע אזי לשניהם דין אחד בין לענין קבלת טומאה בין לענין שאובין, וכן נראה מפורש ג"כ מדברי רש"י שבת ל"ה ע"א דכל מה שהוה טהור מחמת שאינו נחשב כלי הנ"ל לענין שאובין אינו נחשב כלי והא דאמרינן שם אמר רב מעין המטלטל טהור וזהו בארה של מרים ופרש"י בד"ה טהור מלקבל טומאה וטובלין בו דלאו ככלי דמי להיות המים הנובעין ממנה כשאובין ואין לך מעין המטלטל אלא בארה של מרים עכ"ל רש"י א"כ מבואר בדבריו דעל מה שאמר רב טהור היינו שאינו מקבל טומאה מפרש מיד שגם טובלין בו דלא נחשב ככלי להיות המים שיוצאים ממנו כשאובין אלמא דלדידי' פ' ו' דמקואות היא רק בענין לשמש את הקרקע ומשום דכל היכא שמשמש את הקרקע לא הוי בכלל יותץ ע"ש אולם הא כבר כתבתי לעיל אות ט"ז שמפורש ברש"י שבת ההפך דיוחץ הוי רק כמחובר לקרקע ומשמש את הקרקע מה שהוא טהור אינו מטעם היותץ והוא רק משום דכל המחובר לטהור טהור ואף קודם שיקבענה טהור מטעם זה שאין שם כלי עוד על זה הדבר מדאורי' כיון שעשוי לשמש את הקרקע הרי הוא כקרקע וממילא כל היכא שהוא טהור מטעם שאין שם כלי על זה ה"נ לא הוה שם כל על הדבר אפילו לענין שאובין כמ"ש רש"י הנ"ל, ובדרך חידוד הארכתי דרש"י כאן בשבת ל"ה דייק דינו זה מן דברי רב גופא אך אין כאן המקום להאריך בחידודים אך זה מוכרח דהיכא שאין שם כלי על הדבר לענין טומאה ה"נ אין שם כלי על זה הדבר לענין שיחשבו המים הבאין בו לשאובין וממילא ג"כ כשעשוי לשמש את הקרקע בשני האופנים שכתבתי שאין שם כלי על זה עוד קודם שיקבענה לענין טומאה ה"נ לענין שאובין, וא"כ ה"נ בנידן דידן המיטערס הא הוו ממש זה גופא שאין להם תשמיש אחר מיוחד להן רק כקרקע ונעשין מיד רק לזה התשמיש לשמש עם הקרקע וגם שמם הוא מיד בתחילה לזה שנקראין לעולם וואסער מיטערס של מים ומפני שיש גם גאז מיטערס שהיא גם כן במחובר ויש וואסער מיטערס ושניהם נעשין רק לזה לתשמיש מחובר שאין להם תשמיש אחר וגם מים גופא הא הוי כקרקע

דהמשתחוה למים מחוברים אינו אוסרן וא"כ שמם מתחילה בשם לווי ג"כ אל קרקע אל זה שנעשו מתחילה, ע"כ מכל הלין טעמי בטל שם כלי מן זה הדבר אע"פ שיש בו בית קיבול טפח ומכח שני טעמים הנ"ל שנתבארו בהרחבת הדעת והדיבור, ובודאי הא היתר גמור אפילו לכתחילה, ואין לחוש על המקואות מכח המיטערס כלום והמה נעשו בטהרה הכל כד"ת ואם שישראל אינן נביאים בני נביאים הם ומה שנהגו עד כה מבלי משים אין להרהר בזה ח"ו כי באמת נעשו כדין ויש על מה לסמוך כאשר בארתי בס"ד:

באופן מקוה ב

כט) **ועתה** נבוא לבאר בענין המקואות הנעשים באופן השני שכתבתי לעיל בדברי השאלה דהא לפי מה שחששו היראים על מקוה שנעשה באופן הראשון שיש בה חשש שאובין א"כ יש מעתה לכאורה לחוש גם על המקוה של אופן ב' בענין פסול דהא המים הראשונים אשר נתהוו מכפור הולכים וחסרים עד שלא נשאר מהם ח' סאה ועד מהרה ישיבו מי המקוואות רק במי שאובין לפי דעתם ומה הועילו בתקנתם, וראיתי כי יש לדבר גם בזה עוד איזה דברים נכבדים ונעלים:

דהנה זה הוא דבר פשוט שדין זה הוא ממש מה דאמרינן ביבמות פ"ב ע"ב לענין נתן סאה נטל סאה ורוב פוסקים הסכימו שדין של נתן סאה ונטל סאה היא רק לענין מי פירות שבהם צריך להיות רק עד רובא אבל בשאובין יכול לעשות כן עד עולם וכן פסק המחבר ביו"ד סי' ר"א סעי' כ"ד לדין פשוט דאפילו עשה כן ועד עולם כשר, אכן הרמב"ם בפ' ד' דה' מקואות והראב"ד בבעלי נפש פ"א משער המים והרמב"ן בבא בתרא ס"ו וכן הרשב"ם בבא בתרא שם ד"ה ומתמה הגמרא ועי' ברש"א שם ד"ה מכלל דשאובה, מבואר שיטתם דאפילו במים שאובין שכשר הוא רק עד רובא והראב"ד שם מחמיר עוד יותר דכל היכא שנפחת אח"כ מן המ' סאה כשרים אפילו פורתא אם יש כאן מן השאובים יותר מן מה שיש מן הכשרים נעשו פסולים כגון שנתן מ' סאה בבת אחת ונטל סאה ג"כ פסול או כשהיו מ"א סאין כשרים ונתן מ"א סאה ונטל ב' סאין ג"כ נעשו פסולים, ודבריו שם צריכין ביאור והבנה גדולה מתחילה ועד סוף דבתחילה כתב שם בשער המים פ"א וז"ל ומקוה שיש בו מ' סאה שנפל עליו אפילו כמה מים שאובים אינו נפסל דתנן בפ"ז דמקואות מ"ג היו בו מ' סאה וכו' וכו' ש"מ דמקוה שלם אינו נפסל בכמה מים שאובין ואפילו ברובא, אי קשיא לך הא דיבמות וכו' וכו, נתן סאה ונטל סאה וכו' דלא נשקול רובא לישנא אחרינא דנשתמר רובא התם משום דתנן ונטל הוא אבל אם נתן ולא נטל לעולם אינו נפסל, וטעמא דמילתא דכתיב מקוה יהיה טהור (ועל כרחך בלימוד זה כונתו כמ"ש הרא"ש פ"א דמקואות שהיא כזורע השאובים בתוך הכשרים

ואח"כ כתב והא דתנן במקואות פ"ד מים שאובין ומי גשמים שנתערבו בחצר וכו' מ"ח על מ"ח פסול אימתי וכו' וכו' אלמא דבמ"ח על מ"ח נמי מפסלו ואיכא למשמע נמי מהא מילתא דלעיל דאע"ג דמקוה שלם הוא אם נפלו לתוכו מ' סאה מים שאובין פסליהו דליכא רובא דכשרות, ועוד מהא מילתא דאמרינן לעיל בענין פרת שמא ירבו נוטפין על הזוחלין וכו' וכו' ואם נוטפין רבו על החיים או אפילו מחצה נידונין החיים אחריהם לטהר באישבורן אלמא מיפסלא במחצה כדאמרינן לעיל, ואיכא מ"ד כיון דהמקוה שלם הוא לא מפסל כלל בשאובין דכמעין משוינן ליה ואשכחן גבי מעין דלא מיפסל במים שאובין ואפילו ברובא דתנן במקואות פ"א למעלה מהן מעין שמימיו מועטין שרבו עליו מים שאובין שוה למקוה לטהר באישבורן ולמעין להטביל בו בכל שהוא ומקוה שוה נמי להא מילתא מדמינן לי' כדכתיב אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ומיהו אתחזיא לן דאכתי א"ל דשאני הכשירא דמעין מהכשר דמקוה ומסתברא לחומרא דשאני הכשירא דמקוה כדבעינן למימר לקמן כיון דמיא קא חסרו ואזלי כי חפר מ' סאה משהו קא מהני בהו מחצה דשאובין למיפסלינהו והוה כנטל סאה ונתן סאה דבעינן דנשתייר רובא דכשרים לפע"ד צ"ל והוה כנתן סאה ונטל סאה דבעינן דנשתייר וכו') אבל גבי מעיין שרבה עליו מים שאובים קא חסרו מעין לא קא חסר הלכך מקוה שיש בו מ' סאה מכונות ונפל בו מ' סאה מים שאובים כי חסר מים מידי מיד ניפסל דהא אימעט ליה מקוה טהרה אבל אי איהו מ"א סאה ויפלו בו מ"א סאה מים שאובין כשר עד דמחסרי ב' סאין עכ"ל הראב"ד:

והנה הרז"ה השיג על ההוכחה מ"ש דאפילו מ"ח על מ"ח פסול מהא דמקואות פ"ד דע"כ אין הוכתה זו מוכרעת ודלא הקשה הש"ס יבמות פ"ב על האי לישנא דלא נשקול רובא מהאי מתני' וע"כ אין ראי' משם משום דמיירי המתני' בתחילת עשית המקוה, ועוד הקשה דאיך החליט מעיקרא דאפילו כמה מים שאובין אינן פוסלין מקוה כשרה ואח"כ כתב להוכיח דאפילו מ"ח על מ"ח פוסל, ולי העני בדעת אינן מובנין לי כלל גם סוף דבריו והוא קשה הבנה מאוד להבין שיטתו על בוריה דמתחילה כתיב שאין מים שאובין פוסלין כלל למקוה כשרה רק בנתן סאה ונטל סאה ואח"כ כתיב דמפ"ד דמקואות מוכח דבמחצה נמי פוסל וגם יש להוכיח משם דאפילו דלא נתן ונטל כלל רק שהי' מ' סאה כשרים ונתן מ' סאה שאובין פוסלין והוכיח לו עוד זאת מהא דנוטפין וזוחלין שגם מחצה פוסל ואזיל לשיטתי' במ"ש שם מקודם במה שהעיד ר' צדוק על הזוחלין שרבו על הנוטפין שהם כשרים אלמא דבמ"ח על מ"ח פוסלין, ואח"כ הביא עוד הפעם דעת אלו דאפילו ברבויא לא פסלו שאובין למקוה כשרה של מ' סאה דמדמה

למעין שאינו נפסל לגמרי ברבויא ודחה הוא ז"ל דבריהם דלא דמי למעין כיון דמיא קא חסרי ואזלי כי חסר מ' סאה משהו קא מהני בהו מחצה דשאובין לפסלינהו וכו' וכו' וזה היא תמיה הא לפי דעתו שהסכים עם אלה דלא דמי למעין ושאובין פוסלין אפילו מקוה כשרה א"כ הא אפילו במ"ח על מ"ח פסיל לפי שיטה זו ואיך שייך הא דמסיק וכתב כי חסר מ' סאה משהו הא לפי שיטה זו אפילו בלא חסר כלום רק שיש מ' סאה מכוונות כשרים אם באו עליהם מ' סאה שאובין כולם פסולים כמו שהאריך מקודם בהוכחות לדעת אלו וגם מה הוא דמסיק בלשונו והוי כנתן סאה ונטל סאה דבעינן דנשתייר רובו הא אדרבה משם מוכח ההיפך כיון דלא מוקי הוא הא דנתן סאה ונטל סאה במי פירות רק בשאובין כמ"ש בפרוש הא שם מבואר דרק כשנשתייר רוב כשרים הוא כשר אבל במ"ח עת"ח פסול ומה הוא שכתב כי חסר מ' סאה משהו קא מהנו בהו מחצה דשאובין למפסלינהו הא בלא"ה פסול משום מ"ח על מ"ח, וגם הא לא מיירי עתה כלל כשחסר מן הכשרים רק כשניתוסף הרבה שאובין על המ' סאה דכשרים דהא בא כאן לומר כנגד דעת האומרים כיון דמקוה שלם הוא לא מפסל כלל בשאובין דכמעין משוינן ליה ובא הוא לדחות דלא דמי למעין וא"כ באיזה חסרון מיירי כאן:

ועכצ"ל ולפרש כוונתו במ"ש כיון דמיא קא חסרו ואזלו וכו' הכי פירושא דמשו"ה שייך לאסור במקוה אפילו במ"ח עמ"ח יותר מבמעין משום דבמקוה היכא שיש באמת חסרון פחות מעט מן מ' סאה קודם בנתן השאובין מהנו בהו השאובין למפסלינהו מצד הדין ע"כ גזרינן אפילו במ"ח עמ"ח משום היכא שחסר מעט מן הכשרים וזה היא מה דמסיק אח"כ דהיו כמו נטל סאה ונתן סאה דכלא נשתייר רובא דכשרים פסול אף דהוי מ"ח עמ"ח ועל כרחך משום גזרה דרבנן היא להני דסברי כולו שאובין פסול מדאורי' שגם הראב"ד הוא מהם, וכמ"ש גם הרשב"ם בבא בתרא ס"ו ע"א ד"ה ומתמה גמרא ה"נ במ' סאה כשרים ונתוספו שאובים יותר מהכשרים או אפילו במ"ח עמ"ח היא גזרה דרבנן מחשש דהיכא דקא חסר מן מ' סאה משהו הוא פסול גמור אבל במעין לא שייך לגזור משום דשאובין קא חסרו מעין לא קא חסר כן צריכין לכון ע"כ בכונת דבריו אלו ואי תקשה א"כ אמאי עדיף בנתן סאה ונטל סאה מאשר נתן לכתחילה על מ' סאה כשרים מ' סאה שאובין דאמאי בנתן ונטל כשר עד י"ט סאין אף שלא נשאר מהכשרים רק כ"א סאין מ"מ כשר וכשיש כל המ' סאה כשרים פסיל כיין שיש ג"כ מ' סאה שאובין, אכן על זה יש לומר בפשיטות דבנתן ונטל יש עכ"פ שיעור ביטול ובמ"ח עמ"ח אין כאן שיעור ביטול:

ומעתה קשה מאוד מה דמסיק הילכך מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות ונפלו בו מ' סאה מים שאובין כי חסר מים מידי מיד נפסל דהא אימעט לי' מקוה טהרה (ועל כרחך משום דחשבינן לדידי' הני דחסרו כאילו נחסר משניהם בשוה מהכשרים והשאובים א"כ חסרי הכשרים ג"כ מעט) ולמה לי' למפסל אם חסרי מידי הא אפילו במ"ח עמ"ח ג"כ פסול לדידי', ואי תימא דבאמת לדינא אינו סובר להחמיר כל כך ולפסול במ"ח עמ"ח רק כשחסרו מעט, א"כ תמוה מה דמסיק עוד אבל אי איהו מ"א סאה ויפלו בו מ"א סאה שאובין כשר עד דחסרו ב' סאין מה חסרון יש כשחסרו ב' סאין הא מ"מ נשאר מ"ח עמ"ח ונשאר מ' סאה כשרין וכך היה לו לומר עד דחסרו מעט יותר מב' סאין, א"כ נראה מבואר דס"ל שגם במ"ח עמ"ח פסול וא"כ למה לי' לרישא לומר כי חסרי מידי מיד נפסל הא אף בלא חסרו פסול לדידיה משום מ"ח עמ"ח והוא תמוה מאוד וצריך ביאור מה שלא ראיתי באחד מן הפוסקים שיבאר דבריו אלה הסתומים מאוד:

ל) **אשר** ע"כ נלפע"ד דלדידי' לפי מה דסובר דברובא שאובין על הכשרים פוסלו ופוסל נמי במ"ח עמ"ח היינו היכא שהי' נתן ונטל כיון דעיקר הוכחה שלו היא מן הא דבעינן ביבמו' פ"ב דנשתייר רובא ושם הא מיירי בנתן ונטל וגזרינן אטו היכא שיחסור מעט מן הכשרים וא"כ יהיו השאובין רובא וע"כ אפילו במ"ח עמ"ח פסול לדידי' וכהמבואר ביבמות עד דנשתייר רובא אבל היכא דלא נטל כלל רק שנתן למ' סאה כשרים מ' סאה שאובין אינן פוסלים במ"ח עמ"ח רק כשיהיו רוב פסולים על כשרים, כן היא לפי מסקנת דינו והכי דעתו וכמ"ש הוא בעצמו חילוק זה מיד בתחילה לענין דאפילו רוב שאובין לא יפסיל ע"כ אף לפי המסקנא דס"ל רוב שאובין פסיל ולא מחלק בזה לענין רוב אבל מ"מ לענין מ"ח עמ"ח מכריע עכ"פ דבנטל פסול ובלא נטל דיו בלא יחסר רובא, ועדיפא מניה מצינו בדבריו בשער המים פ' ג' שכתב לענין מה דאמרינן בפ' ו' דמקואות היו בעליון מ' סאה ובתחתון אין כלום ממלא בכסף ונותן לעליון עד שירדו לתחתון מ' סאה וז"ל והא ודאי לאכשורי תרויהו עליון ותחתון קא בעי וכו' וש"מ דלא קפדינן בכה"ג אלא דלא נשקול רובא דמקוה כתירוצא דתירץ בפ' הערל ומשו"ה תרויהו מתכשרי עכ"ל בפ' ג' אלמא דאף לפי מה שכתוב כאן בפ' א' כמ"ד דאישתייר רובא מ"מ כתוב שם לענין תחתון מעליון דכה"ג אמרינן דלא נשקול רובא ובמ"ח עמ"ח כשר ועל כרחך משום דשם לא הוי נטילה ע"י אדם א"כ מכ"ש היכא דלא הוי נטילה כלל כגון שהיו מ' סאה כשרים ונותן עוד מ' סאה שאובין והוי מ"ח עמ"ח דבודאי הוי לדידי' כולם כשרים לטבילה דבכה"ג אמרינן דלא נשקול רובא אולם היכא שהיה נתינה ואח"כ נטילה בעינן שפיר דאישתייר רובא:

ומעתה דבריו צודקים שפיר מ"ש בתחילה לחלק בין מעין למקוה כיון דמיא קא חסרי ואזלי פירוש שדרך מי מקוה להיות מחסר ע"כ אם יחסר קצת קא מהני בהו מחצה דשאובין למפסלינהו מפני שלא יהוי עוד מ' סאה שלמים כשרים וגם מן הפסולים והא כנתן סאה ונטל סאה דבעינן דנשתייר רובא דכשרים ע"כ גם מ"ח טמ"ח פוסל וכהנ"ל משום גזירה אבל במעיין הא המעיין לא קא חסר, וע"כ מסיק שפיר להלכה הלכך מקוה שיש בה מ' סאה מכוונות ונפלו בה מ' סאה מים שאובין כי חסרי מים מידי מיד נפסל דהא אימעט ליה מקוה טהרה אבל בלא חסרי בפועל אינו נפסל במ"ח עמ"ח וכמ"ש לעיל דלא הוו תחת הכלל של נתן ונטל ופסלו רק בחסרון קצת אבל אי איהי מ"א סאה ונפלו בו מ"א שאובין אינו נפסל בחסר מהם קצת דהא נשאר מ"מ מקוה כשרה מן הכשרים עד דחסרו ב' סאין שאז נפסל אפילו במ"ח עמ"ח משום דהוי כנתן ונטל דבעינן שישתייר רובא דוקא, ואי תקשה דא"כ לפי זה דעיקר הפסול הוא לדידי' משום שהיה נתינה ונטילה ע"כ בעינן שיהיו רוב מן הכשרים א"כ לפי זה המ"א סאה כשרים ומ"א שאובין אפילו כשלא נטל רק סאה אחת צריך להיות פסול משום שהי' נתינה ונטילה ולא נשאר מ"מ רוב כשרים רק מ"ח עמ"ח אכן על זה י"ל כיון דכל מה שמצאנו בהש"ס עד דאישתייר רובא לא מצינו ביותר מן מ' סאה ע"כ לא נוכל להחמיר הפסול מ"ח עמ"ח ביותר מן מ' סאה וכמ"ש בפ' ג' הנ"ל בענין עד שירדו לתחתון מ' סאה דלא מחמרינן בכה"ג:

ולפי זה היה מקום לפנינו לומר דלפי המסקנא שלו ס"ל דאף ברוב שאובין על הכשרים אינו פוסל היכא שהכשרים המה יותר מן מ' סאה וכמו שהתחיל בתחילה אבל מה אעשה כיון שהרשב"א במשמרת הבית שלו בבית הנשים ריש שער השביעי כתב בפירוש המקוה שיש מ' סאה אם בא להוסיף מוסיף ובלבד שלא יהיה הרוב מן השאובין וכדעת הראב"ד ז"ל עכ"ל ואם הוא החליט שדעת הראב"ד הוא דרוב שאובין פוסל אפילו במ' סאה או יותר וכמ"ש שם בתחילה ובו מ' סאה או יותר מי יהרהר אחריו, ועי' בב"י סי' ר"א ד"ה וכתב הרא"ש בפ' תנוקת מה שמצא כתוב בשם הראב"ד דאפילו במ"ח עמ"ח פוסל וזה היא דלא כמ"ש הרשב"א הנ"ל בשמו שרק ברוב שאובין פסול ולא בשוין וגם דלא כמ"ש הרשב"ץ בשמו הובא בב"י לק' בד"ה ומ"ש אבל כשהן שלמים שהרשב"ם כתוב שם בשם הראב"ד שרק כשיחסור אח"כ פוסלין השאובין דומיא דנתן ונטל אבל בלא"ה לא ומכל זה נראה שגם הראשונים לא היו שוין בדעתם בכונת דברי הראב"ד הנ"ל הם תמוהים מאוד וקשה להציל דבר אמת איך הי' שיטתו על נכון בענין זה אליבא דמסקנא שלו, אבל זאת היא אליבא דכ"ע לשיטת הראב"ד דהיכא שיחסרו

מן הכשרים כמו בנתן ונטל צריך להשאר רוב מן הכשרים וכפשטה דמתניי של נתן סאה ונטל סאה דהוי לדידי' הפירוש בהמתני' לא במי פירות כשיטת הר"ת והרא"ש רק בשאובין, כמבואר בדבריו:

לא **אשר** אחרי כל זאת תקשה מעתה על שיטת הראב"ד זו מ"ש הרא"ש ריש ה' מקואות שכתב שם דבלא ראי' פשיטא ליה דהיכא שיש מ' סאה כשרים אינן נפסלים בשום צד מן שאובין מטעם דהא מהניא השקה למים טמאים בתוך מ' סאה כשרים מטעם דהוי כמו זרוע וא"כ גם השאובין הא נזרעו אל הכשרים ונעשו גם הם כשרים, והיא באמת נכון ומסתבר כן וא"כ קשה מאוד על הראב"ד מכח אלו הדברים דאיך יתכן שיהי' פסולה אח"כ כשנחסר מן הכשרים הא נזרעו השאובין בתוך הכשרים ונעשו כמוהם בכל פרטיהם ואין יחזרו אח"כ להיות שאובין האם לא יודה הראב"ד בדין השקה שהיא משנה מפורשת בביצה י"ז ע"ב והנה בראשית העיון היה נראה לי לומר דכיון שנחסר אח"כ מן הכשרים הוי כאילו זרע דבר טמא בעצוץ נקוב דנטהרו כמבואר ברמב"ם בפ' ב' מה' טומאת אוכלין ואח"כ לוקח הקרקע מן הזרעונים או שבר את העציץ בודאי חזרו להיות תלושים דמה לי אם עקר הזרעונים מן הקרקע או עקר הקרקע מן הזרעונים ע"כ גם כאן כשלקח אח"כ והחסיר מן הכשרים בלתי שאובים הוי זאת כאילו לקח הקרקע מן הזרעונים ונחשבו מחדש השאובים לתלושים וחזר עליהם דין שאובים, אכן באמת זה אינו משום שני טעמים חדא דהא הראב"ד ס"ל לפי שיטת הרשב"א הו"ל שגם בלא החסר כלל רק היכא שהשאובים המה יותר מן הכשרים פוסלין הכל, ושנית אפילו בהחסיר הא לא גרע זאת מהא דפסקינן בש"ע סי' ר"א סעי' ל"א דשאוב שהגליד טהור משום שאובים נימחי כשר להקיות והיא מן התוספתא פ' ב' דטהרות אלמא היכא שבטל שם שאובין מן המים אינן חוזרין לשאובין עד שיבואו בכלי א"כ ה"נ ע"כ כיין שהכשירו ונעשו הכל נוטפין אחת איך יחזרו להשיג שם שאובין מעצמם כשלא היה בהם תפיסת יד אדם לעשותן לשאובין מחדש:

אכן אחרי הנתינת דעת, נראה דהראב"ד ס"ל לחלק בין דינא דהשקה לענינא משום דהוא לשיטתי' דסובר כולו שאובין הוא פסיל דאורי', ע"כ ס"ל הא דמהני שם השקה לענין טומאה ואמרינן כזרוע דמי אי משום דס"ל כמ"ד בפסחים י"ז דטומאת משקין היא דרבנן, או אפילו למ"ד שהיא דאורי' מ"מ הא בדאורי' גופא מצינו חילוק דברים באיסור חמור וקל בענין השקה והוא בפסחים י"ד ע"ב דלא מהני זרוע לתרומה והקדש ע"ש ע"כ ס"ל להראב"ד כפי מה שהוכיח לו מכח הוכחותיו מהמשניות דכשנפחתו הכשרים אח"כ מן מ' סאה נפסל המקוה ולא מהני מה שנתערבו השאובין מקודם דע"כ צריך לומר

כיון דשאובין פסול מדאורי' ע"כ נהגו חז"ל ענין סילסול ומעלה בזה מה שנוגע לענין איסור כרת דלא נימא שהשאובין כזרועין דמי וכמו שהחמירו ועשו מעלה לענין תרומה והקדש בפסחים הנ"ל דלא מהני השקה וזרוע ה"נ לא מהני לענין שאובין האמורין לדידי' ענין זרוע כן נלפע"ד שיטת הראב"ד על נכון להנצל בזה מן קושית הרא"ש דהא גם בהשקה גופא מצינו מעלות כהנ"ל וא"כ ה"נ לענין שאובין יכול להיות מעלות כאלה כיון דשאובין הוא דאורי' לדידי', ולהרא"ש לא ניחא לי' לומר כן חדא משום דלא הי' פשיטא לי' דשאובין הוי פסול דאורי' כמבואר ברא"ש שם ריש ה' מקואות ושנית דלא הי' מוכרח מן המשניות לומר שחז"ל עשו כאן איזו מעלה כיון שמפרש המתני' דנתן ונטל לענין מי פירות וכהמבואר שם והכל על מקומם יבואו בשלום:

לב **ואחרי** כל זאת נחזור עתה לענינינו דהמקואות באופן שני הנ"ל מה שלעולם הולכין ושבין הנה לדעת הש"ע סי' ר"א סעי' כ"ד דפוסק כהרא"ש ורוב פוסקים שגם השאובין נעשין כשרים ויכול לעשות כן עד עולם בנתינת סאה ונטילת סאה א"כ אין כאן מיחוש כלל, ורק נשאר לנו לחוש מכח שיטת הרמב"ם והרמב"ן ושיטת הראב"ד הנ"ל, והנה מכח שיטת הרמב"ם ג"כ אין לחוש בכה"ג דהא כתב בכ"מ פ"ד מה' מקואות ה' ז' אחר שתמה על הרמב"ם בתמיהת הרא"ש הנ"ל בריש מקואות דמקודם כתב שממלא בעליון עד שירדו לתחתון מ' סאה אף שלא נשאר בכל אחת מ' סאה בלתי שאובין ומ"מ שניהם כשרים, ואח"כ כתב בנתן ונטל שרק עד רובו מכשיר ולא ביותר עי' ברא"ש ובדברי הכ"מ הנ"ל ועל זה בא הכ"מ לתרץ וכן כתב גם בב"י סי' ר"א שאף הרמב"ם ס"ל שהשאובין נעשין כשרין לעולם וכשיטת הרא"ש רק שמחמיר בנתן ונטל משום מראית עין וכן הוא מפרש המתני' דנתן ונטל אפילו בשאובין ומשום דכה"ג הוי חשש מראית עין לפסול א"כ מבואר לפי זה בדבריו דהיכא שממלא בעליון וירד מעצמו לתחתון אף שבשניהם נחסרו מן מ' סאה בלתי שאובין מ"מ כיון שלא היה נתינת יד בזה ומעצמם הלכו לתחתון וגם בעליון לא היה נטילה ביד וכל היכא שלא היה נתן ונטל ביד לא שייך עוד מראית עין א"כ ה"נ בנידן דידן הא הוי ממש כי הא דיורד לתחתון ועוד עדיף שאין כאן שום ענין עסק בידיו ומבואר בדברי הרמב"ם המחמיר בזה דכה"ג אין כאן שום חשש פסול אפילו לדידיה ומילתא דפשיטא היא דכה"ג גם הרמב"ם מכשיר וכמבואר בפירוש בדבריו שם פ"ד ה"ו שנידון דידן עוד עדיף במעלה מהא דכתב שם וכמ"ש ונשאר לנו עתה רק לחוש מכח שיטת הראב"ד וכמ"ש הרשב"ץ הובא בב"י הנ"ל, והנה לפי מ"ש גם לשיטת הראב"ד אין לחוש כלל בכה"ג דהא נידון דידן דקא חשבינן המים לשאובין לדעת החרדים הלא רק משום שבא ע"י כלי לשיטתם אשר ע"כ אף לדעת הראב"ד הנ"ל

דמחמיר בנחסרו הכשרים היינו ע"כ משום דלדידי' פסול שאובין הוי דאורי' וכמ"ש דע"כ צ"ל כן כדי שלא תקשה עליו מן השקה שכתב הרא"ש, וא"כ בשאובין ע"י שהי' כלי גם לדעת הראב"ד היא רק מדרבנן וכמ"ש כמה פעמים בשער המים דכלים לא כתובי באורייתא, ממילא כה"ג גם לדידיה אינו פוסל כשנחסרו מן הבלתי שאובין דהא בפסול דרבנן גם הוא יצרוך להודות שלא גרע מן השקה, וא"כ בגונא דנידון דידן אפילו לשיטת הראב"ד אינו נפסל אפילו בנחסר מן הבלתי שאובין אשר ע"כ כשר כה"ג לכל הדיעות, לשיטת שאר פוסקים כשר משום דאפילו בפסול דאורי' מהני לדידהו השקה להכשיר השאובין לעולם, ולשיטת הראב"ד דלא מהני בפסול דאורי' הוי מ"מ כשר משום דשאובין ע"י כלי היינו במה שהיו המים בתוך כלי באיזה פעם לא הוי לדידי' דאורי' ונשאר לפנינו רק לחוש מטעם חומרת שניהם היינו לחומרת הראב"ד דבפסול דאורי' לא נכשרו השאובים להיותם כזרועים ולחומרת שאר פוסקים דגם שאובין ע"י כלי הוי פסול שאובין דאורי', א"כ יהי' החושש כטופס חומרא דמר וחומרא דמר שאין לעשות כן כהמבואר בריש עירובין, אשר ע"כ אף דפסק הרמ"א להלכה בריש סי' ר"א סעי' ג' להחמיר כדעת אלו דשאובין דאורי' אבל לא להיות תופס כל השיטות בחומרן חומרת הרא"ש ודעימי' דשאובין דאורי' וחומרת הראב"ד דבדאוריי' לא מהני השקה וזרוע לענין זה, ואיך עוד בחשש שאובין כאלה שבארתי לעיל שבאמת אינן נחשבין כלל לשאוב וכמ"ש ובארתי בס"ד במשפט צדק, ומכל אלו דברים אין כאן חשש גם על המקואות שנעשו באופן השני אפילו לדעת החרדים וטהרתן טהרה גמורה מזוקק שבעתים:

אופן מקוה ג

לג ועתה נשוב לדבר על דבר המקוה הנעשה באופן ג' שכתבתי לעיל ואם כי באמת באופן כזה ע"י השקה אין לחוש מאומה לכל הדיעות בכ"ז יש עדיין לעיין בזה גופא איך צריך להיות אי דוקא כשפופרת הנוד או אולי די בזה אפילו בפחו' מן ש"ה אשר גם בדינים אלו הענין סבוך מאד וצריך ביאור ואמרתי לענות חלקי כיד ד' הטובה עלי דהנה גרסינן במשנה פ"ו דמקואות משנה ז':

ערוב מקואות כשפופרת הנוד ופירש הר"ש מקוה חסר בצד מקוה שלם אי נמי בזה עשרים ובזה עשרים ומתערבין המים וכו' שיעורן לצרף המקואות ולהכשירן כאלו יש בכל אחד ואחד מ' סאה עכ"ל, ובמשנה ח' מטהרין את העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב וכו' וכו' ומשיקו אפילו כשערה ודיו ופירש הר"ש וז"ל וקשיא איך מתחברין ע"י כחוט השערה הא לכל הפחות אפילו לר' יודא דמיקל בריש פ"ב דגיטין טופח להטפיח בעי ולא מסתבר למימר שיהא חד שיעורא וגבי כותל קתני הכא סיפא כש"ה או כקליפת

השום ונראה לפרש דלא איירי הכא בחסר אלא בשלם אלא שהניח שאוב ומשיקו לכשר להכשירו וסגי בחוט השערה דהקלו בשאוב דרבנן כדאמר בפ' המוכר את הבית ושמא מטעם זה לא חיישינן בסילון אפילו יהא קטפרס עכ"ל הר"ש, והרא"ש מפרש במשנה ז' ערוב מקואות פ' עירוב מקואות שאוב בצד מקוה כשר או חסר בצד שלם או שנים חסרים צריך שיהא רוחב הנקב כש"ה ובמשנה ח' לא פיר' כלום אמאי דיו כאן בכחוט השערה ולא בעינן כש"ה כמו במשנה ז', ולהרא"ש ע"כ לא ס"ל חלוקו של הר"ש הנ"ל דהא הוא מפרש גם הא דמ' ז' בשלם ובשאוב ומשיקו לכשר להכשיר כמ"ש בפירוש, א"כ קשה לדידי' המשניות הסותרין עצמם:

ועכצ"ל לדידי' לפי מ"ש ריש ה' מקואות סוף נדה דכולו שאוב הוא דאוריי' לכן כתב הטור והב"י בסי' ר"א בשמו א"כ הא דמפרש במשנה ז' שאוב בצד מקוה כשר היינו שהי' שאוב כולו ע"כ צריך להיות כש"ה, ובסיפא במ' ח' מיירי שיטהרו את המקוה היינו שהיה פסול מחמת ג' לוגין או בכל אופן שהיה רק מיעוט שאובין שהיא רק דרבנן לכל הדיעות כה"ג ע"כ כחוט השערה, א"כ לפי זה קשה גם על הר"ש דהא גם איהו ס"ל כולו שאוב דאורי' כמו דמסיק בפ' ב' דמקואות משנה ג' וכן החליט גם הטור בריש סי' ר"א בשם הר"ש והרא"ש דתרויהו ס"ל כולו שאובין היא פסול מדאורייתא וא"כ ע"כ הא דכתב לתרץ במשנה ח' דסגי בכחוט השערה משום דהקילו בשאובין דרבנן היה כונתו דמיירי המתני' כאן בשאובין כאלה שהיא רק דרבנן היינו ע"י ג' לוגי וכמ"ש וא"כ אמאי פירש עצמו מלפרש במשנה ז' גם על הא דעירוב מקואות כש"ה כמו שפירש הרא"ש היינו גם בשאוב בצד מקוה כשר ובשאוב דאורי' כמ"ש לדעת הרא"ש דהא באמת לשניהם שיטה אחת בזה, ואולי דמשו"ה השמיט ברישא במ' ז' לפרש בשאוב משום שהי' צריך לפרש דדוקא בשאוב דאורי' אבל בשאוב דרבנן סגי בכחה"ש כמו במשנה ח' ע"כ סתם כאן בדינא דשאוב וסמך עצמו על מ"ש במ' ח' דהקלו בחוט השערה משום דשאובין דרבנן וממילא נודע דלכל אחד כדינו למ"ד דשאובין דאורי' צריך להיות גם בשאובין כש"ה וכאן במשנה ח' הקלו רק בשאובין כאילו שהמה רק דרבנן וכמ"ש לעיל ולמ"ד שאובין דרבנן די בכל מיני שאובין בכחוט השערה כן צריכין לכון ע"כ בשיטת הר"ש ובפירושו, אכן בשיטת הרא"ש שמפרש באמת במשנה ז' לענין שאוב ובעינן כש"ה יש עדיין לעיין בזה הרבה:

לד **דהנה** בתוס' יו"ט פ"ו מ' ה' ד"ה אפילו כשערה אחר שהביא פירוש הרב שהיא כפירוש הר"ש דמשו"ה די בכשערה משום שהקלו בשאובה שהיא דרבנן כתב וז"ל אבל כבר כתבתי שם מ' ו' [והיא בפ' ב' דמקואות] בשם הרא"ש דהשקה מטהרת אפילו למ"ד

כולו שאוב דאורי' ע"ש עכ"ל התוס' יו"ט והנה בתוס' יו"ט פ' ב' דמקואות מ' ו' כתב סברא זו דהשקה מהני מטעם זרוע לענין דמ' סאה כשרים אין כל השאובים שבעולם פוסלים אותם דהא בהשקה נעשין זרועין ליטהר מטומאתן וה"ה להטביל בהם הר"ש עכ"ל, ובאמת לא נמצא סברא זו בהר"ש רק שזאת כתב הר"ש דאם היו בו מ' סאה אין כל מים שאובין פוסלין אותו, ובמשנה ג' כתב להחליט דכולו שאוב הוי פסול מה"ת אבל הסברה שכתב הוא דהא בהשקה נעשין זרועין היא בהרא"ש ריש ה' מקואות ע"ש ולא בר"ש וגם הרא"ש כשכתב זאת הסברא כתב רק לענין שלא יפסלו ריבוי השאובין להכשרים אבל לא לענין מה דמיירי בפ"ו להשיק מקוה פסולה לכשרה לענין ש"ה או חוט השערה דלענין זה לא כתב כלל הרא"ש סברא זאת, ואם כה נאמר כמ"ש התוס' יו"ט הנ"ל בפ"ו מ' ח' בשם הרא"ש דהשקה מטהרת אפילו למ"ד כולו שאוב דאורי' והיינו בכשערה דהא כתב זאת על דברי הרע"ב במה שפירש כדברי הר"ש שרק מצד שאוב דרבנן די בכשערה ועל זה כתב שלדברי הרא"ש דהשקה הוי כזרוע ע"כ מהני בכשערה אפילו אי כולו שאוב דאורי' ע"כ איך מתכון לשיטת הרא"ש האי דמשנה ז' דבעינן כש"ה והרא"ש פירש בעצמו לענין להכשיר מקוה שאוב מן מקוה כשר וכן כתב ג"כ מפורש בה' מקואות סי' ט"ו, וע"כ נצרך לומר ולחלק גם לשיטת הרא"ש בין שאוב דאורי' דבעינן כש"ה לבין מיעוט שאוב שהיא רק דרבנן שדי בכשערה וכמ"ש לעיל א"כ דברי התוס' יו"ט המה תמוהין, שוב ראיתי בהרא"ש בתשובה כלל ל"א סי' ב' שכתב באמת טעם הכשרות של חיבור שאוב למקוה כשר שהיא מטעם השקה דהוי כזרועים לענין מים טמאים ופרח שם טומאה מנייהו ה"נ לענין להכשירם ומיירי התם בש"ה דהא בהשאלה נזכר בפירוש שנתחברו בש"ה ומדלא ביאר להם דאפילו בפחות מש"ה די נראה דעל זה הודה דבעינן בש"ה אף שכתב הסברא שהיא מטעם זרועין, והיא ג"כ היפך דברי תוס' יו"ט הנ"ל לפי מה שנראה כונתי דלהרא"ש מטעם זרועין די בכשערה אפילו אי כולו שאובין דאורי' דהא הרא"ש מיירי שם מן ש"ה וביאר להם בפירוש דאינו צריך להיות השקה בשעת טבילה רק די לנו שאם השיקו רגע אחד ומכח סברא זאת דהא נזרעו המים ומן פחות מש"ה לא ביאר להם לומר שמטעם סברא זאת אין אתם צריכים לש"ה:

שוב התבוננתי עוד יותר וראיתי שהרא"ש מצריך גם במשנה ח' כש"ה שכתב וכשיסיר ידו נמצאו שני מקואות מחוברין במים כש"ה רגע אחד וכשירדו המים למטה ישארו מושקין כשערה ודיו עכ"ל א"כ לעולם צריך להיות לדידי' כש"ה רק שדי ברגע אחד וכמ"ש בתשובה הנ"ל לברר דיני זה, והנה כשאני לעצמי קשה באמת מצד סברא אמאי מצרכינן במשנה ז' הנ"ל וכן במשנה ח' כש"ה לפי פירש הרא"ש הנ"ל דהמתני' מיירי

להכשיר השאובין מן הכשר הא לפי סברתו שכתב בתשובה הנ"ל גם לענין השקה שאוב מן כשר שהיא מטעם זרועים וכמו במשיק מים טמאים אל מקוה א"כ אמאי בעינן באמת כש"ה דוקא הא בהשקה מים טמאים לטהר אותם אין מצינו דהשקה שלהם צריך להיות בש"ה דוקא וגם מדברי התו"כ גופא שהביא הרא"ש שם בתשובה לסייע לו לדינא דכיון שהשקו פעם אחת נעשים כשרים לעולם וכתב להוכיח זאת מן התו"כ פ' שמיני בעניני מקוה וז"ל ועוד ראי' מתו"כ דקתני התם ומנין אם טמא יטהרנה פירש אם המקוה טמא כגון שהיא חסר יטהרנה ת"ל מעין ומקוה יהיה טהור אין לי אלא מעין את המקוה מנין מקוה את המים וכו' וכו' ת"ל מעין יהי' טהור וכו' ומקוה יהי' טהור ומקאמר אם טמא יטהרנה משמע שהיא כעין טהרת מים שמטהרים בהשקה כל דהו עכ"ל הרא"ש וכונתו במה שאמר כל דהו היינו אפילו רגע אחד אם הושק הוי טהור לעולם אפילו אחר ההשקה וא"כ מן דברי התו"כ אלו נימא ג"כ שמשמע שהיא כעין טהרת מים שמטהרים בהשקה בכל דהו אפילו כשלא נגעו בש"ה וכהנ"ל דבדיני השקה בביצה ובפסחים הנ"ל לא מצינו שיהיו צריכים כש"ה ועי' חגיגה כ"ב ע"א וברש"י שם ד"ה מיגו דסלקא ועי' במקואות פ' ו' משנה ו' נראה ג"כ דלהשקה לא מצרכינן כש"ה וכן נראה מהלכות הרמב"ם בפ' ב' מה' טומאת אוכלין:

ולחומר הקושיא ע"כ צ"ל או דס"ל להרא"ש לדינא שגם בהשקה לענין מים טמאים צריך להיות החיבור כש"ה או אולי אף אם יודה הרא"ש דלהשקת מים טמאים אינו צריך בכש"ה אבל לענין עירוב מקואות כיון שאמרו בפ' ו' מ' ז' הנ"ל שהיא בש"ה על כרחך היה הלמ"מ כן דהא ש"ה היא הלמ"מ כמ"ש הראשונים שם שמשו"ה ספיקו טמא וככל השיעורין שהמה הלמ"מ ואין לדמות חדא לחבירו במה שאמרו בפירש שהלמ"מ היה כן גם אין ללמוד השקת מים טמאים החמורים יותר מן חיבור שאובין כמו שמסיק הרא"ש בתשובה הנ"ל א"כ אם צריך לענין שאובין ש"ה מכ"ש לענין השקת טמאים לטהרן זה אינו דהא אין למדין ק"ו מהלכה כדאמרינן בנזיר כן צריכין לישב שיטת הרא"ש, ומובן שפיר שיטת כל אחד בהמתני' דמקואות הנ"ל, ושיטת הרמב"ם בפ' ח' מבואר דכיון דפסק לדינא דכל השאובין דרבנן ע"כ מפרש המתני' דעירוב מקואות רק לענין חסר ולא לענין שאוב ובשאוב די לדידי' כשערה שכן מפרש המשנה ח' הנ"ל וכל אחד על מקומו יבוא בשלום:

לה **ומיושב** מעתה מה שתמה בב"ח סי' ר"א על מ"ש גם הטור כמ"ש הרא"ש הנ"ל דלעולם בעינן כש"ה ולא הזכיר הא דמשנה ח' כלל לענין כשערה ותמה הב"ח על זה דהא להכשיר מקוה שאוב מן מקוה שלם אע"פ שאין משיקו אלא כשערה כשר וכהא דמשנה

ח' במטהר עליון מתחתון ולמה הצריך כאן כש"ה ודחק עצמו לתרץ דס"ל להרא"ש אע"פ דמדינא סגי בכשערה מ"מ יש להחמיר גזירה עירוב שאוב עם כשר אטו עירוב חסר עם שלם עי' מה שהאריך בזה והנה מלבד מה שהיא דחוק מאוד גם תמוהין המה דבריו דלפי דעתו שתירץ שהרא"ש גזר להחמיר, הא מ"מ המשניות גופא המה תמוהין דבמשנה ז' בעינן כש"ה ולפי פירש הרא"ש הא מפרש המשנה ז' לענין שאוב ג"כ וכמו שהבאתי דבריו לעיל א"כ איך יתכן לדידי' המשניות שסותרין עצמן מן רישא במ' ז' לסיפא מ' ח' וליכא למימר משום גזירה כמו שתרץ הוא דהא מ"מ קשיא רישא אסיפא דברישא גזרינן ובסיפא לא גזרינן לפי פירש הרא"ש במתני' שגם הרישא מיירי לענין שאוב, אכן באמת עיקר קשיתו ליתא דהא גם בסיפא הא דאמרינן בכשערה אחר שהי' כבר מחובר בש"ה רגע אחד וכמ"ש הרא"ש בפירש כמ"ש לעיל שבכל האופנים מצריכין במתני' כש"ה לשיטת הרא"ש, ובאמת היה מוכרת הרא"ש לפרש כן בח' ת' דבענין שהי' רגע אחד בכש"ה משום דהי' קשה לו דהא קתני סתמא מטהרין העליון מהתחתון והא מטהרין על כרחך הוי הפירוש לשיטת הרא"ש אפילו במקוה חסר אל שלם שגם להכשיר מקוה חסר נקרא לדעת הרא"ש שמטהרין אותה כמ"ש בפירוש בדברי התו"כ הנ"ל על מה שאמר התו"כ ומניין אם טמא יטהרנו פירש הוא ז"ל וז"ל אם המקוה טמא כגון שהיא חסר יטהרנו ת"ל מעין ומקוה יהי' טהור וכו' א"כ כתב בפירש דהאי יטהרנו היינו להשיק מקוה חסר אל השלם, והא דהי' מוכרח לפרש כן דברי התו"כ ולא פירש אם המקוה טמאה היינו שהוא שאוב על זה נוכל לומר אי משום שבא לומר ולפרש אפילו לאלו דסברי שאובין מדרבנן שהי' מסופק קצת גם כשטתם בריש ה' מקואות, או דנוכל לומר דזה גופא אתו לאשמעינן שגם חסר נקרא טמא והלימוד על השקה להכשיר בתו"כ לא קאי דוקא על שאוב אלא גם על חסר דהוי רבותא טפי וכמו שהיא באמת במשניות דמקואות שהביא הרא"ש שם בתשובה דאף בחסר נכשרו החסרים מן השלמים ע"כ מפרש כן לדברי התו"כ שיהי' הלימוד ראוי' ונכון מן התורה על כל זה והוכרח לומר שגם על חסר שייך לומר אם טמא יטהרנו וא"כ ה"נ בהמתני' שאמרו מטהרין את המקואות היינו ג"כ אפילו בחסר מן השלם דהכל מתקרי לדידי' מטהרין, ובאופן זה ודאי קשה לכ"ע דבחסר אמאי די בכשערה ומש"ה הוכרח לומר ולפרש דהיינו שהי' בש"ה רגע אחד והשערה מהני על אח"כ דמ"מ לא תהי' אח"כ מקוה חסר מן מ' סאה וכמ"ש הט"ז סי' ר"א ס"ק ס"ב והש"ך ס"ק קי"א דלענין חסר לא מהני מה שהי' רגע אחד מחובר ואח"כ נפסק לגמרי וכן מבואר בתשובת הרא"ש גופא בסי' הנ"ל ולזה ס"ל דמהני אח"כ כשערה כיון שהכשרים נתכשרו ברגע אחד ומיושב על נכון בדברים אמיתים נאמנים ונחמדים:

ל"ו **נמצא** לפי זה דפירוש הרא"ש במשניות הנ"ל היא היפך פירוש הר"ש ודעימיה מן הקצה אל הקצה, דלפירוש הר"ש מירי משנה ז' רק לענין חסר ומשנה ח' לענין שאוב דרבנן ולפירש הרא"ש מירי משנה ז' בכל אופנים בין לענין חסר בין לענין שאוב כמ"ש בפירוש ומשנה ח' מירי לדידי' רק לענין חסר וכמו שהוכחתי מלשונו ופירושו על התו"כ הנ"ל דחסר ג"כ נקרא מטהרין ומירי רק לענין חסר דמשו"ה בעינן כשערה אתרי שכבר נתחברה בש"ה משום דבעינן שלא יהי' נפסק מ"מ החיבור לגמרי אח"כ דהא היא חסר מ"מ וכמ"ש גם הש"ך ס"ק קי"א הנ"ל בשמו, ומעתה יש לספק אחרי כל זאת בשיטת הרא"ש איך ס"ל לדינא במיעוט שאובין שהיא לכ"ע רק דרבנן אי בעינן כש"ה או לא דלפי מ"ש לעיל הא דבעינן לדידי' אפילו בשאוב כש"ה ובארתי הטעם בזה אמאי לא נימא שיש לו דין דהשקה מים טמאים לטהורים שהיא אפילו בפחות מש"ה וכתבתי דלדעת הרא"ש ע"כ צ"ל שהי' הלמ"מ כן וא"כ לפי זה י"ל דבשאוב דרבנן לא שייך הלמ"מ עוד ע"כ די אפילו בפחות מש"ה או אולי נוכל לומר דכיון דבשאוב דאוריתא בעינן כש"ה ה"נ בשאוב דרבנן דכל דתיקון רבנן כעין דאוריתא תיקון:

והנה מ"ש הש"ך בס"ק קי"ז להחליט שגם לדעת הרא"ש בשאוב דרבנן לא מצרכינן כש"ה והוכיח לו זאת למען ישב קושית הב"ח הנ"ל, ולפי מ"ש אין קושית הב"ת מכריעה זאת דבלא"ה אין כאן התחלת קושיא לפי פירוש הרא"ש בהמשניות אשר לפנינו דאולי לא היה לפני הב"ת פירש המשנה של הרא"ש, ונשאר באמת בספק בדעת הרא"ש לענין מיעוט שאובין, אכן מן פשטות לשון הרא"ש שלא כתב בשום מקום שחלק בין כולו שאוב למיעוט שאוב לענין ש"ה נראה דס"ל שלעולם בעינן לדידי' כש"ה משום דכל דתקנו כעין דאורי' תיקנו והא שכתב הרמ"א בסי' ר"א סעי' נ"ג לחלק בין פסול שאוב דרבנן לדאורי' היינו שיטת הר"ש ות"ה שהביא הב"י סי' זה ומ"ש אפילו בפסול שאובין יש חולקין כונתו להרא"ש דאפילו בפסול שאובין שהיא רק דרבנן נראה מסתימת דבריו דלעולם מצריך בשאוב כש"ה כן נראה גם מפשטות לשון הרמ"א ודברי הש"ך הנ"ל ס"ק קי"ז אינן מוכרחין כלל דהא כל עיקר פירושו של הש"ך בכונת רמ"א בפסול שאוב דאורי' היא רק משום דבא לישב שיטת הרא"ש ולהצילו מן קושית הב"ת ולפי מ"ש והוכחתי בדברים מאירים שאין כאן קושיא כלל על הרא"ש ודבריו המה באופן אתר מכל וכל ממה שחשבו הם א"כ גם כונת דברי הרמ"א היא באופן אחר ממ"ש הש"ך וכונתו לומר דאפילו בפסול שאוב דרבנן כגון במיעוט שאוב שהיא לכ"ע דרבנן יש חולקין ומצריכין דוקא כש"ה והיא דעת הרא"ש הנ"ל ועל זה מסיק וכן ראוי להורות א"כ לענין דינא לפי פסק הרמ"א לעולם בעינן בכל מקוה פסולה אם שהיא פסולה מדאורי' או שהיא פסולה

רק מדרבנן ובא להכשירה ע"י השקה אל מקוה כשרה לעולם צריך להיות החיבור כש"ה ולא בפחות כן מבואר לפע"ד לענין דינא לפי פסק הש"ע:

ומעתה גם בנידון דידן גם לדעת החרדים ששני אופני מקואות הנ"ל חוששין להם מבלי להטביל בהם ועושין המקוה באופן השלישי כמ"ש ע"י השקה דודאי צריך להיות ההשקה בנקב כשפופרת הנוד וככל המבואר בש"ע סי' ר"א סעי' נ"ב וכמו שבארתי דבכל אופנים צריך להיות ש"ה דוקא ואזי היא כשרה לכל הדעות ולכל השיטות ובכלל לפי כל מ"ש אין כאן חשש פסול ח"ו על כל שלשה אופני המקואות המובאים בהשאלה שכולם כשרים לכתחילה לטבילת נשים ואני קורא על כל הטובלת בכל אתת מהם מכל שלשה אופנים הנ"ל ועמך כולם צדיקים כהמבואר בס"ד:

לז **אכן** אחרי כל ההתרים אלו בכל מיני המקואות הנעשים פה שאין בהם תשש מצד שאובין אבל בכ"ז צריכין עוד למצוא בהם דרך נכון מצד פסול אתר שיש לחוש בהם והוא מצד שהמה אינן בתוך הקרקע רק בבנין בבית אם על המכפלה ראשונה או על השניה בנין כותלים אם של אבן או של עץ וגם מצופים ברקועי פתים נעשה כמין חדר אשר בו יכנסו המים הנמשכין וטובלין שם, והנה בראשית ההשקפה מבואר דין זה ברמ"א סי' ר"א סעי' ז' והוא מתשובת הרשב"א סי' ת"ת דהבונה אבן על אבן אינו פוסל אפי' על הגג וראית הרשב"א שם היא מן מקוה של כה"ג שהי' בגג בית הפרוה וממילא ג"כ בכותלים של עץ בקובע נסר אל נסר מחובר אל הבנין שהוא מחובר אל הקרקע עד שיעשה ד' כותלים מסוגרים ג"כ הוי כמו אבן אל אבן וכן כתבו ג"כ האחרונים עי' בגליון רש"א על היו"ד שם שכתב כן בשם תשובה אחת הנקראה אוהל יעקב, ובענין רקועי פחים כבר האריכו בזה להתיר והיא בתשובת פנים מאירות הובא להלכה בקיצור בספר סדרי טהרה סי' קצ"ח ס"ק ס"ג, ואחרי העיון הדק הטב יש מ"מ עוד הרבה עקולי ופשורי בדין זה אשר צריכין אנו להרבות טעם וסברא בעיקר דינא דהרשב"א הנ"ל, חדא לפי מה שאמרו בירושלמי דשבת פ' ט' ה' א' שהקשה על הא דמשתחוה לבית אסרה עי' חולין ט"ז מהא דשוקת פ"ה דפרה שמחלקו בתוספתא דין חקקו ולבסוף קבעו לבין קבעו ולסוף חקקו ומשני כיתותין של אבנים היא חקיקתן עי' בק"ע שם וכהא דדף בבבא בתרא ס"ו ע"א ממתני' פ' ט"ו דכלים וא"כ לפי זה בהכתלים מן אבנים שסתתן מקודם או כעין דידן מן הנסרים שהיו משופין מקודם מתוקנים לעשות מהם כותל א"כ הוי זאת כחקקו ולסוף קבעו דהוי כתלוש ולפי זה כיון שכל המקום שהמים בו כהבנין נחשב ממוסד עד הטפחות כתלוש איך טובלין בו הא צריך להיות המים עיקר בקרקע כמ"ש לעיל הדרשא דתו"כ דאפילו ספינה שאין שם כלי עליה פוסל בתו"כ המקוה שנעשה בבור

שבספינה משום שאין עיקר בקרקע א"כ ה"נ אין עיקר בקרקע כיון דנחשב לתלוש ואף אי נימא להוכיח מזה כפירש הפני משה שם דלא כק"ע שהוא מפרש דברי הירושלמי שדוקא בעבד לבית קודם שקבעו רק שהיו האבנים מסותתין ע"ש, והנה מלבד שהיא היפך דברי הבבלי בחולין הנ"ל ובע"ז, גם מלבד זה עדיין לא נרפא לנו דלפי מה דמסיק הש"ס בבא בתרא הנ"ל ובבא קמא ס"ז שרק בשאובין דרבנן אמרי' לקבעו ולבסוף חקקו הוי כמחובר א"כ בנידן דידן הא לרוב פוסקים הוי דרשא זו של התו"כ הנ"ל דרשא גמורה ולא אסמכתא וכמ"ש לעיל, וא"כ בדאורי', הא כל תלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש אפילו בקבעו ולבסוף חקקו וא"כ הא לא הוי בכה"ג עיקרו בקרקע ואף שאינו כלי אבל מ"מ תלוש הא הוי וקושיא זו תקשה באמת על המקוה של כה"ג איך היתה על הגג, ואפשר משום דהדרשא של התו"כ דצריך להיות עיקרו בקרקע היא רק מן הכתובים הנאמרים כאן לענין טבילת טמא או טמאה אבל שם בכוה"ג דכתיב רק ורחץ במים לא מצרכינן כלל להאי דנשמע לנו בטבילה משום טומאה אכן אם כה נאמר תמוהין מ"מ דברי הרשב"א בתשובה דאיך הוכיח לו מן כוה"ג על כל הטבילות שכשר בבנין באבן אל אבן הא הסתירה מבוארת לפי הנ"ל דקבעו ולבסוף חקקו הוי כתלוש בדיני דאורי':

לח **והנה** על גוף הדין של הפוסקים סי' ר"א סעי' ז' שהכשירו לטבול בתוך כלי שקבעו ולסוף חקקו עי' בש"ך שם ס"ק כ"א יצאו האחרונים חוצץ כולם לתמוה עליהם מהא דאמרינן בגמרא בבא בתרא ס"ו שאני שאובין דרבנן והנו"ב ח' יו"ד סי' קמ"ב בתנינא מרעיש עולם בקושיא זאת עד אשר הוליד י"ד דינים חדשים וכל תמיהותיו המה על דעת הטור והמחבר כאשר היא לפנינו בהלכותיהם, ובעת גם המה לא נעלמו מהם הסוגיות הנ"ל דשתי הבבות וח"ו לפנות עצמנו מכל אשר יורו לנו אשר המה לנו כמשפט האורים, וצריכין אנו למשכוני נפשן למען הבין דבריהם וד' יתן לנו מפיו דעת ותבונה ונרדפה לדעת עמקי סודותיהם, אשר ע"כ נצאה נא לשיח בזה איזה דברים מובנים ומתובלים ויתישב לפנינו הכל על נכון בס"ד, ובראשונה נראה נא לבאר ולהוכיח מן שיטת הראשונים אשר רובם ככולם ס"ל דגם במידי דאורייתא מהני קבעו ולס"ח שיהי' נחשב כקרקע גמור, ובאמת הוא ירושלמי מפורש כן כאשר אבאר לק' בס"ד, הנה אמרינן במסכת פרה פ"ה מ"ז השוקת שבסלע אין ממלאין בה וכו' ואינה צריכה צמיד פתיל וכו' היתה כלי וחברה בסיד וכו' וצריכה צמיד פתיל, וכתבו שם הר"ש והרא"ש לפרש הא דשוקת דהכא מיירי בסלע מחובר שחקקו ואפילו הי' תלוש אלא שקבעו ולסוף חקקו כדאמר בפ' המוכר את הבית גבי צינור עכ"ל הר"ש והרא"ש, והנה הא דאין ממלאין ומקדשין ומזין נוכל לומר שהיא מטעם חומרא אבל הא דאינה צריכה צמיד פתיל הא

הוי לקולא במידי דאורי' א"כ מפורש שיטתם דאף במידי דאוריי' מהני קבעו ולס"ח לחשוב המחובר לקרקע כקרקע:

לט [**ויש** להפליא על הרמב"ם שלא הביא ככל האי דינא דמתני' לענין צמיד פתיל ועי' בפ' כ"א מה' טומאת מת ה"ו ובהשגות שם וביותר אתפלא על נושאי כליו שלא דקדקו עליו כלל מדוע העלים דינא דמתני' מה שהיא בלי שום חולק, והא לענין פרה העתיק משנה זו בפ"ו מה' פרה אדומה ולענין צמיד פתיל לא העתיק סתמא דמתני', ואולי משום דמילתא דפשיטא היא לדידי' וכמ"ש בפירוש המשנה וז"ל אבל תהי' כמו הבור והדות אשר בבית אשר בכסוי לבד ימלט כל מה שבה בלתי צמיד פתיל כמ"ש בחמישי מאהלות עכ"ל, והנה אם כבר פסק הא דפ"ה דאהלות בפ' כ"א מה' טומאת מת היה לו נשמע גם זאת ממילא ואפשר דמשו"ה כתב הר"ש והרא"ש כאן לפרש המתני' ואפילו היה תלוש אלא שקבעו ולס"ח משום שהיה קשה להם ג"כ קושיא זאת מה אתי לאשמעינן במתני' לענין צמיד פתיל הא הוי כמו כל בור ודות ע"כ מפרשו הם דהמתני' אתי לאשמעינן דקבעו ולס"ח לענין דאורי', אכן הרמב"ם אף שגם הוא מודה דמהני קבעו ולס"ח לענין דאורי' כמו שאבאר לק' בס"ד מ"מ לא ניחא לי' לפרש כאן רביתות במתני' דלדידי' נקטו צמיד פתיל אגב שיטפא דאחרינא דקמ"ל בהם שצריך להיות מעשים אלה מן כלי ומשו"ה מפרש המתני' וז"ל ואמר לבאר אם יהי' בו חפירה וישיב צורתו בזה הכלי וכו' עכ"ל היינו באבן שנמצא שם מתולדה ומשו"ה לא העתק זאת להלכה לענין צמיד פתיל משום דכה"ג נכלל לדידי' בכל דיני בור ודות שבבית דלא מצרכינן בהו צמיד פתיל רק כיסוי לבד, ואי דצריכין מ"מ לידע לענין צ"פ בדין דקבעו ולס"ח הא אין דרכו להעתיק דינים מה שאינן מבוארים בפירוש באיזה משנה או מימרא בש"ס כנלע"ד לישב שיטת דבריו בזה]:

מ **והנה** גם ברמב"ם נראה שיטתו מפורשת בזה דקבעו ולס"ח הוי כקרקע אפילו במידי דאורי' והיא בפירוש המשנה שלו פ"כ דכלים מ"ד דאמרינן שם עריבה שעשאה אבוס לבהמה אע"פ שקבעה בכותל טמא וכתב הר"מ וז"ל ואמנם יהיה המחובר לקרקע כקרקע ולא יקבל טומאה אצל חכמים כאשר נעשה זה הדבר מתחילתו בקרקע או נעשה לשמש את הקרוב כמו שקדם עכ"ל ואם נדחוק עצמנו לומר בכונת דבריו במ"ש כאשר נעשה זה הדבר מתחילתו בקרקע היינו שנעשה באבן שהיא בקרקע בתולדה וכמו שאמרו בחולין ט"ז בכותל מערה עי' פרש"י שם, אכן למעין הדוחק מבואר לומר כן חדא שמדמה זאת לנעשה לשמש את הקרקע ושניהם בחדא מחתא מחתינהו, ושנית שהביא שם מקודם לזה הא דדף בפ' ט"ו דמסכת כלים ועל זה אמר והלכה כחכמים בדף ואמנם

יהי' המחובר לקרקע וכו' א"כ נראה דקאי על הא דדף ומחלק מ"מ בין חקקו ולס"ק לבין קבעו ולס"ח, ובא לומר דאף שהלכה כחכמים דדף שעל זה אמר ואמנם יהי' המחובר לקרקע כקרקע וכו' כאשר נעשה זה הדבר מתחילתו בקרקע, והנה צריכין להבין באמת דברי הרמב"ם אלו איך יתכן זאת כיון שאמר והלכה כחכמים דדף של נחתומים והא אמרי' בפירוש בבבא בתרא הנ"ל דלחכמים אין חילוק בין קבעו מקודם לבין חקקו מקודם ואיך כתב הוא ז"ל על זה מיד שאמר וה' כחכמים דאמנם יהיה המחובר לקרקע כשקבעו מקודם הא היא היפך הסוגיא המבוארת בבבא בתרא הנ"ל דלחכמים אין חילוק שלעולם היא כתלוש ואפילו כשקבעו מקודם ואח"כ חקקו כדאמרי' שם, אי רבנן אפילו קבעו ולס"ח נמי:

והנה בגוף הדברים דאמרי' שם אי ר"א אפילו חקקו ולס"ק נמי אי רבנן אפילו קבעו ולס"ח נמי ופרשב"ם והדלא קמפליג בין תקנו וכו' וכו' אלמא לר"א הכל טהור וכו' ולרבנן הכל טמא יש מעתה להקשות דא"כ מה מתרץ הש"ס לעולם רבנן היא ושאני שאובה דרבנן מה מהני לנו דשאובין דרבנן הא מ"מ הויתן ע"י טהרה תהא היא דאוריי' לכל הפוסקים לבד מהרמב"ם כמ"ש הב"י בסי' ר"א א"כ אף דלא הוי שאובין הא מ"מ בא ע"י כלי המקבל טומאה דלרבנן הא אפילו בקבעו מקודם מקבל טומאה ובאו המים למקוה ע"י המקבל טומאה לזאת הא הוי דאורי', ואי תימא דהברייתא מיירי בצינור של אבן לא בשל עץ שאינו בר קבלת טומאה בשל אבן, או דמיירי באופן שגם בלאו הצינור היה זוחל, א"כ תקשה מעתה הא סתמא קתני צינור ולא מפליג בין של אבן לשל עץ ומתכות ולא בשום חלוק, והרבה יותר יש לתרץ המתני' דדף דפלוגתתן היא רק בחקקו ולס"ק כמו שמורה הלשון דף של נחתומין שקבעו וכו' ומ"מ הקשה הש"ס על הברייתא מני ? משום דבמתני' לא קמפליג בפירוש, א"כ גם לתירץ הש"ס קשה מעתה הא הברייתא לא קמפליג בין צינור של אבן לשל עץ או בחילוק אחר, ובאמת פיר' הרשב"ם מיד בד"ה צינור בדף ס"ה ע"ב של עץ או של אבן, ואיך היה ניחא להש"ס לומר על צינור דמיירי רק בגונא חדא אף דלא קמפליג כלל ועל המתני' דדף לא היה ניחא להו לומר בגונא חדא משום דלא קמפליג, ובזה צריכין אנו הבנה וברור רב, ולכאורה עלה בדעתי לומר משום דהברייי' בתוספתא דמקואות פ' ד' לא אמרו הסיפא של קבעו ולס"ח רק הש"ס כאן אמרה זאת מכח הרישא של חקקו ולס"ק דפוסל את המקוה דמכלל לאו אתה שומע הן ע"ש דממילא ידעינן דבהיפך אינו פוסל ע"כ נוכל לכון בהא דנשמע ממילא דמיירי בחד גונא, אכן אחר השקפה ראויה גם זה אינו דהא גם ברישא יש להקשות אמאי לא

קמפליג לומר בשל אבן או שגם בלא"ה היה זוחל דאי בשל עץ ולא היה זוחל בלא"ה אפילו קבעו ולס"ח נמי פוסל את המקוה כהנ"ל:

מא **אשר** ע"כ נלע"ד ליצא ולדין בכל העיקר דין של תלוש ולבסוף חברו חדשות ונצורות, והיא דמדאורי' מהלמ"מ אמרינן לעולם בין בחקקו מקודם ובין קבעו מקודם נחשב כקרקע שכל המחובר לקרקע ובטלו אל הקרקע יש לו דין קרקע לענין כל הדברים בכלל ולענין טומאה בפרט דהא היא משנה מפורשת בכלים פ' י"ב מ' ב' זה הכלל כל המחובר לטמא טמא והמחובר לטהור טהור ע"ש וגם בפירש המשנה להר"מ, ואף שכתבתי לעיל בתחלה לחלק דכלל זה היא רק בדבר שאין לו השתמשות של נפרד ותלוש או שאין לו זה ההשתמשות אבל בדבר שיש לו אחר החיבור אותו ההשתמשות מה שיש בתלוש בכלי זה כמו בדבר המקבל או בדף של נחתומים וכדומה דבכה"ג תליא בין חקקו ולס"ק או קבעו ולס"ח, כל זה היא רק מדרבנן אבל מדאורי' אמרינן כיון שיש לנו לכלל גמור דכל המחובר לטהור טהור אין לחלק כלל בין הדבקים ולעולם טהור, אכן מדרבנן יצאו לחלק בין קבעו מקודם או חקקו מקודם אליבא דתנאי דברייתא הנ"ל, ואליבא המתני' דדף אפילו בקבעו מקודם אמרינן מ"מ שהוא כתלוש כל זמן שיש לו תשמיש של תלוש והיא רק מדרבנן דמדאורי' כל תלוש ולסוף חברו בביטל גמור דינו כמחובר, וראי' לזה מהא דחולין ט"ז שאמר רבא שם דלענין איזה דברים פשוט לי' שהוא כתלוש ולענין איזה דברים הוא כמחובר ומיבעיא לי' לענין דבר זה דמיירי שם, ואי הוי זאת מדאורי' לא שייך להבדיל כלל בין הנושאים דאי' מצינו בתורה ההבדל לענין כל אחד אלא ע"כ שהיא רק מדרבנן דמדאורי' לעולם הוי כמחובר רק מדרבנן אמרו שהיא כתלוש לענין כמה דברים ומשו"ה מסופק רבא בזה דבר דמיירי שם מה אמרו חז"ל בכה"ג, ולפי זה ניחא שפיר מה שהקשה הש"ס בבא בתרא ס"ו ע"ב אי הכי אפילו חקקו ולס"ק נמי שקשה להבין קשיתם זאת מה שייך ולהקשות על חז"ל דלא הי' להם לגזור זאת הגזירה, ואיך עוד אחרי שהקשה הש"ס דאפילו קבעו ולס"ח יהי' פסול והכרחו לתרץ אמאי הקלו בזה ואח"כ הקשו דאפילו חקקו מקודם יהי' כשר שזה הוא הפך ההגיון, אכל לפי הנ"ל מיושב שפיר דאחר שתירצו שאני שאובין מדרבנן ועל כרחך צריכין לפרש כמ"ש דכיון דהא דתלוש ולס"ח הוא רק מדרבנן שיהי' נחשב כתלוש ע"כ במידי דרבנן הם אמרו והם אמרו שלא גזרו במידי דכל עיקר היא רק דרבנן ורק במידי דאורי' גזרו שיהי' כתלוש ולא במידי דרבנן, וע"כ הקשה הש"ס שפיר א"ה אפילו תקקו ולס"ק נמי דהא אפילו חקקו ולס"ק הוי רק מדרבנן נחשב כתלוש כמ"ש והא אמרת דבמידי דרבנן לא גזרו כן הי'

קשית הש"ס זו עד דמשני שאני התם דאיכא תורת כלי וכו' פירש וראו חז"ל בזה לגזור שיהיה מחובר כתלוש אפילו במידי דרבנן כן נלע"ד בבירור הכונה בדברי הש"ס אלו:
מ"ב **ולפי** זה נוכל מעתה לישב שפיר מה שהקשתי לעיל מה משני הש"ס שאני שאובה דרבנן הא הויתן ע"י טהרה היא דאורי' והתוספת' סתמא קתני בין בצינור של עץ בין של אבן, ולפי זה נוכל מעתה לומר דהא דמשני הש"ס שאני שאובה דרבנן מספיק גם ענין זה של הויתן ע"י טהרה דכיון דהא דחקקו ולס"ק נחשב כתלוש היא רק דרבנן והיכא דנ"מ לנו לענין מידי דרבנן חשבינן את זה כמחובר כהדאורי' ע"כ צריכין לומר על כרחך שגם לענין הויתן ע"י טהרה נחשב כאן ג"כ כמחובר דהא שני הענינים באו לפנינו ביחד בענין זה היינו נידן השאוב ונידן הויתן ע"י טהרה א"כ אי נימא לענין שאוב נחשב כמת וברולא הוי כלי ולענין הויתן ע"י טהרה נחשב כתלוש א"כ יהיו מילי דרבנן כחוכא ואטלולא אשר ע"כ בכה"ג לא חשו רבנן עוד לחשבו כתלוש לענין שום דבר, דכיון שנחשב למחובר לענין דבר אחד ממילא נחשב ג"כ מחובר לענין כל הדברים המבדילים בין תלוש למחובר, והא שאמרו רבנן דחקקו ולס"ק נחשב כתלוש היינו בגונא דדף של נחתומים שאין לנו שום נ"מ אחרת רק לענין טומאה שהיא מידי דאורי' בזה אמרינן שפיר דבמידי דאורי' גזרו חז"ל שיהי' נחשב כתלוש אבל במידי שיש רק נ"מ למידי דרבנן מה שבמידי דרבנן לא גזרו שיהי' שם תלוש על זה ממילא לא הוי שם תלוש עליו אפילו במה דנ"מ לענין דינו דאורי' כדי שלא יהי' תקנת חז"ל משונה ונחלק מן הקצה אל הקצה, כמ"ש והיא לפע"ד ברור כשמש דמיושב בזה כל הסוגיא על נכון וגם כל הסתירות והקשיות יבטלו מכל וכל והכל יהי' מכיון בטיט ודעת:
מ"ג **דמעתה** הולך ואור עד נכון מ"ש הרמב"ם הנ"ל בפירוש המשנה פ' כ' דכלים מ' ד' דאחר שכתב ד"ה כחכמים דדף אמר ואמנם בקבעו קודם שחקקו לא יקבל טומאה כמ"ש לעיל שמיושבים דבריו שפיר לפי מ"ש דהא הרמב"ם מיירי בעריבה ואבוס שהיא כלי קיבול והכלי זו אי נחשב לכלי אחר שחוברה נ"מ לענין שאובין למקוה וכדומה מידי דרבנן ע"כ בכה"ג לענין שאובין בודאי נחשב בקרקע וממילא צריכין לחשוב כקרקע לכל הדברים דהא חז"ל חשבו את זה לתלוש אם יבוא לפנינו בזה ענין שאוב לגבי מקוה וכמ"ש ומשו"ה כתב הרמב"ם שפיר דכל שנקבע בכותל יקבל טומאה כמו שהיה לפי דעת חכמים גבי דף והלכה כחכמים פירש ולא כר"א דס"ל לעולם הוא מחובר אין הלכה כן רק כחכמים דהוי כתלוש אמנם אם נעשה הדבר מתחילתו בקרקע לא יקבל טומאה ואין כאן קושיא עוד דהא לחכמים אפילו קבעו ולס"ח נמי דזה היא רק בדף דפליגי ר"א ורבנן שאין לו ענין קיבול ותוך מה שיהי' נ"מ לשאובין דרבנן אצל מקוה ובזה לעולם

ס"ל לרבנן דהוי כתלוש אבל כאן הא מיירי בכלי קיבול מה דשייך בו ענין שאוב למקוה ועל כרחך לענין זה חשבו חז"ל כה"ג בקבעו מקודם חקיקה למחובר ע"כ נחשב למחובר לענין כל הדברים בקבעי ולס"ח ואפילו אליבא דחכמים דדף וככל מ"ש [ואי תקשה הא כל מ"ש הוא רק משום ההוכחה מן הש"ס אמאי לא הקשו הא הויתן ע"י טהרה הוא דאורי' והרמב"ם הא לית ליה כלל הא דהויתן ע"י טהרה מדאורי', זה אינו שאף דבהלכותיו לא ס"ל הא דהויתן ע"י טהרה לפסול אבל בפרוש המשנה ס"ל זאת כמבואר בדבריו בריש פ' ד' דמקואות וכמ"ש לעיל בתחילה ע"ש ועי' בדברי הרמב"ם שם במ"ש והבן אמרם תורת כלי וכו' מה שדבריו שם אין להכינם כלל וכלל אם לא כמ"ש כאן וע"ש מ"ש במשנה ב']:

ומיושב מעתה גם הא דפ' ה' דמסכת פרה הנ"ל שכתבו הר"ש והרא"ש דקבעו ולס"ח והוא תמוה מוהא דאמרינן שאני שאובה דרבנן כמו שהקשתי לעיל, ומעתה מיושב שפיר דמפני זה גופא נראה שחשבו במתני' כאן פ' ה' דפרה מ' ז' וכן בפ' ד' דמקואות מ' ה' כל הפרטים בדיני השקות והאחרון מהם היא ואינה פוסלת את המקוה היינו שכולם נכללים בזה האחרון דמשו"ה נחשב למחובר לענין כל הדברים אף שהמה דאורייתא משום דאינה פוסלת את המקוה דלענין שאוב שהיא דרבנן אם בכולו או במיעוטו נחשבת השוקת למחובר ממילא הכרחו לחשוב למחובר לענין כל הפרטים אף שהמה דאורי' משום שלא יהיו דברי חז"ל כחוכא ואטלולא, והא דאמרינן בבבא בתרא שאני שאובין דרבנן היינו משום שאובין דרבנן נחשב כמחובר על כן הוי על כרחך לענין כל הדברים כמחובר וכמ"ש, ואפשר דמשום זה גופא לקחו להם הרא"ש והר"ש לפרש הא דשוקת באבן תלוש שקבעו ולס"ח משום שרצו לפרש אמאי חשבו במתני' כל אלה ביחד וגם מקודם ענין דאורי' ואח"כ ענין לפסול את המקוה ע"כ הוכרחו לפרש דהמתני' מיירי בקבעו ולס"ח וזה גופא אתו המתני' לאשמעינין שהכל תלוי בזה במה שאינה פוסלת את המקוה וככל מה שחדשנו בס"ד שוב ראיתי שמפורש כן בירושלמי בשבת פרק ט' ה' א' הטעם של הא דשוקת שהיא מטעם דקבעו ולס"ח כדברי הר"ש והרא"ש הנ"ל א"כ מבואר גם בירושלמי דמהני קבעו ולס"ח אפילו במידי דאורי' כמו בצמיד פתיל, ונוכל לומר גם על הירושלמי דמשו"ה מפרש המתני' בשיקת כן בקבעו ול"ח והוא כמ"ש על הר"ש שהמה מטעם דכללה המתני' כל העניני' ביחד והאחרון הוא שאינה פוסלת את המקוה ע"כ תליא הכל במה שאינה פוסלת את המקוה וככל מ"ש וגם הירושלמי דשבת אינו מחלק על הבבלי בזה דמה שאמרו שאני שאובין דרבנן:

מ"ד **וראיתי** באחרונים שכתבו דמדברי הרמב"ם סוף פ' י"א ד"ה כלים נראה דעתו שגם בדף שהוא מקבל טומאה הוא רק בחקקו ולס"ק ועל כרחך כונתם במ"ש לפיכך דף של נחתומים של מתכות שקבעו בכותל טמא וכן כל כיוצא בזה משאר כלי מתכות שנקבעו וכו' והנראה להם מלשונו זה דמיירי בחקקו מקודם שהיה כלי קודם שקבעו והוא תמוה דהא ה' כחכמים דדף ולהחכמים אפילו קבעו ולס"ח נמי, ולי העני בדעת איני רואה שום משמעות בדברי הרמב"ם דמיירי בחקקו ולס"ק ואי משום דכתיב דף של וכו' שקבעו בכותל הא בדברי המתני' גופא פ' ט"ו דכלים מ' ב' ג"כ אמרו כן דף של נחתומים שקבעו בכותל, ומ"מ אמרו בהסוגיא דבבא בתרא הנ"ל אי רבנן אפילו קבעו ולס"ח נמי אלמא דלשון זה של דף נחתומים שקבעו לא היה מורה להם שכונתם שהי' מקודם דף של נחתומים ואח"כ קבעו אלא נוכל לפרש בדבריהם שקבעו בכותל עוד מקודם שהיה דף של נחתומים א"כ גם בדברי הרמב"ם נכלל זאת הכונה ממש כמו בהמתני' וידוע שדרכו להעתיק לשין הש"ס כהויתן וכצורתן מבלי שינוי וא"כ זה הכונה גופא שנכלל בדברי המתני' נכלל גם בדבריו, וע"ש בסוף פ' י"א מ"ש כל דיניו בזה דלענין קבלת טומאה לא מהני קבוע בכותל עד שישנה את מעשיו והיכא שהי' כבר טמא נעשה טהור בקביעות לבד, והראב"ד השיג עליו שטעה טעות גדול ועוד בכמה דברים אינם מהוגנים וכתב בכ"מ שפשט המשנה והתוספת' כדברי הראב"ד ועל דרך זה הם דברי רבינו בפירש המשנה עכ"ל ותמוהין לי דבריו הא לפי פרושו של הרמב"ם בהמשנה פ' י"ד דמסכת כלים מ' ב' הוא זה בעצמו מ"ש כאן בהלכותיו וכן פירש הרא"ש שם במתני' היא כן כדברי הרמב"ם אלו, ואדרבא לפירש הראב"ד בהמתני' איך יתכנו דברי ב"ה בהמתני' שאמרו משיחבר הא אמרינן בשבת נ"ח ע"ב דאע"פ שקבעו במסמרים לא מהני עד שיהיה שינוי מעשה והוא כדברי הרמב"ם כאן, ועכצ"ל לשיטת הראב"ד שהוא מפרש המתני' מה שאמרו ב"ה משיחבר היינו כמ"ש התוס' יו"ט שם בפ' י"ד דכלים בשם מהר"מ שכונתם אף יחבר עד שיחבל ויחבר, והנה המהר"מ הכריח פרושו זה דאל"כ רישא דקתני לחברה טמאה אתא כב"ש:

ולא ידעתי להבין בזה דלמה לי' להכריח מן ראי' כזאת הא היא סוגיא מפורשת בשבת הנ"ל דלא מהני חבור לבד עד שיהיה שינוי מעשה, ולפי פירוש הרמב"ם בהמתני' וכמו שפסק כאן בהלכותיו בסוף פי"א אין כאן קושיא לא מהא דשבח ולא מהא דרישא אתיא כב"ש כיון דלדידי' מיירי הרישא מן קבלת טומאה וסיפא מן טהרה אחר שהיה טמא וכן פירש הרא"ש:

אכן אי קשיא לפי פירש הרמב"ם הא קשיא דמצד הסברא תמיה מאד דאיך יתכן לומר כן דמה שהי' טמא מכבר נעשה טהור עד שיחברנה אל הטהור ומה שלא היה עדין טהור רק בר קבלת טומאה אינו יוצא מדינו עד שיהי' שינוי מעשה הא מצד הסברא צריך להיות גרע טפי מה שהוא טמא מדבר שהוא טהור והוא רק מוכשר לקבל טומאה, אכן לפי מ"ש לעיל גם זאת נוכל לישב דכיון שכל עיקרי דינים אלו היא רק מדרבנן ומדאורי' אמרינן דחיבר וביטל אל דבר שנתחבר אליו והוא טהור אזי גם מה שנתחבר אליו נעשה טהור, ע"כ אמרינן כמ"ש הפוסקים שבדבר המפורש להתיר לא הוה כח ביד חכמים לאסור עי' בט"ז יו"ד סי' קי"ז ובתוס' פ' איזה נשך ה"נ כיון שעיקר הדאורי' היה שכל דבר שהוא טמא כשחיברו אל טהור נעשה טהור, לא רצו חכמים לעקרו בפירש נגד הדאורי' אבל בענין קבלת טומאה שהיא ג"כ מדאורי' כשחיברה אל טהור נתבטל מן קבלת טומאה אבל היא רק מכח ק"ו דמה שטמא כבר נעשה טהור מכ"ש שהי' רק מוכשר לקבל טומאה וכמ"ש היה להם שפיר הכח והרשות להחמיר בזה וכמו שמצינו הרבה פעמים בש"ס דמה שהי' מותר מדאורי' מכח כמה ילפותא בק"ו וכדומה ומ"מ מדרבנן אסרו כיון שלא היה מפורש הדיבור על זה ה"נ היא כן כמבואר כנלפע"ד לישב שיטת הרמב"ם והרא"ש לפי פירושם בהמתני' שלא תקשה עליהם מצד הסברא והשכל הישר ועי' בכ"מ פ' כ"ה מה' כלים הלכה ח' מ"ש על כסא שקבעו בעריבה והי' יכול לפרש שכבר היתה טמאה ונטהרה ע"י הקביעות וכמ"ש הרמב"ם כאן אך מפני ששם לא מיירי בכל ההלכה מן כהאי גונא ע"כ לא ניחא ליה לפרש כונת הרמב"ם בכמו אלה ועי' שבת נ"ב ע"א תוס' ד"ה בבאין מנוי אדם מה שהשיגו על רש"י ונראה משם דעת שניהם לא הוה כדעת הרמב"ם כאן רק כדעת הראב"ד, ואין כאן מקומו להאריך בזה:

מה **ועכ"פ** יצאנו מכל אשר דברנו בהרחבת הדעת שדעת הר"ש והרא"ש והרמב"ם שלעולם מהני בכלי קיבול קבעו ולס"ח להיות דינו כמחובר וכקרקע אפילו בעניני דאורי' וכן עוד מבואר בהרא"ש בהלכותיו בה' מקואות סי' ח', וכן היא מבואר בירושלמי וככל מ"ש בס"ד, ועתה נראה עוד שגם דעת הרשב"א היא כן והיא בתשובותיו סי' ת"ת שהשיב שם לענין אי מותר לטבול בבנין אבנים נעשין להשקות בהם מים וכהמבואר ברמ"א כאן סי' ר"א סעי' ז' ואמר שם בתוך האבן אין לטבול בו אם חקקו ולס"ק, א"כ מבואר שיטתו דאם קבעו ולס"ת מותר דהא עיקר הברייתא דצינור לא נאמרה בה יותר רק צינור שחקקו ולס"ק פוסל אח המקוה בתוספתא, פ"ד דמקואות והסיפא דקבעו ולס"ח לא נאמר שם כלל ומ"מ הש"ס בבא בתרא ס"ה ע"ב כשהעתיקו אח התוספ' בש"ס ת"ר כתבו שני האופנים לפסול ולהכשיר וע"כ משום דממילא משתמע חדא מחברי' וה"נ בדברי

הרשב"א כיון שכתב שאין לטבול תוך האבן שחקקו ולס"ק א"כ מבואר דעתו דאם לא חקקו מקודם רק קבעו מקודם טובלין בו והא לענין לסבול בו הוי לכ"ע דאורי היכי דנחשב לכלי כמ"ש לעיל מן הלימוד דתו"כ ומ"מ מתיר הרשב"א לענין זה אם קבעו ולס"ח ואין לך מפורש יותר מזה, וראיתי בני"ב הנ"ל בתנינא סי' קמ"ב שהוכיח לו מן דברי רשב"א אלו בהיפך, והיא מדמחפש בכל עוז להכשיר לטבול בתוך מקוה שבנה אבן אצל אבן ומסייע לו מהמקוה של כה"ג על גג בית פרוה למה לי הוכחה על זה הא אבן על אבן שבנה עדיף מאבן אחד שקבעו ולס"ח דהא לא חקק מעולם אלא ע"כ דבאבן אחד שקבעו ולס"ח אין מטבילין בו לדעת הרשב"א אלה המה דבריו בקיצר:

והנה אם כי ידעתי מך ערכי ואיני כדאי להשיב על דבריו בכ"ז תורה היא וללמוד אני צריך איך שייך לומר דסובר הרשב"א שאין טובלין בתוך אבן שקבעו ולס"ח כיון שכתב מפורש בדין דאין טובלין שהיא רק בחקקו ולס"ק א"כ מבואר בדבריו דאם אין כה"ג טובלין בו וכמ"ש לעיל, והא דהקשה הנוב"י למה ליה ראיות על אבן אצל אבן הא עדיף מן אבן אחד שעכ"פ חקק בי, על זה י"ל בפשיטות לפי דברי הירושלמי שבת הנ"ל שאמרו סיתותן של אבנים היא גמר מלאכתן ועי' בק"ע שם שמשו"ה הוי בית של אבנים כחקקו ולס"ק כן תירצו שם אליבא דרב דאמר המשתחוה לבית אסרו ועל כרחך משום שצריך קודם הבנין לסתת את האבנים כדי שיהיה ביכלתו לקרבן אחד אל אחד א"כ לפי זה הוי שפיר רבותא גדולה הבנין אבן אצל אבן לא הוי כחקקו ואח"כ קבעו משום סיתותן משום דבאמת לדינא לא פסקינן כדברי הירושלמי הנ"ל דלא היה להם לסברא דבית יהי' נחשב כחקקו ולס"ק או אפשר שמפרש הרשב"א דברי הירושלמי כמ"ש הפני משה שם בירושלמי ודלא כפירש הק"ע וכמ"ש לעיל דבריהם, ועכ"פ הוי שפיר רבותא דבנין אבן אצל אבן לא נימא דסיתותן של אבנים מחשב כחקקו ולס"ק וזה מסייע לו מן מקוה של כ"ג אבל באבן אחת שקבעו ולס"ח היה פשיטא לי' דטובלין בו וכהמבואר בדבריו כמ"ש ואף שענין טבילה בתוך כלי הוי פסול דאוריי' ומבואר שגם דעת הרשב"א היא כן דקבעו ולס"ח מהני לבטל משם כלי ולכל מילי אפילו לעניני דאורייתא והנה בטור וב"י בריש סי' ר"א בדינא דצריך שלא יהי' מ' סאה בכלי מפורש לעין כל רואה שכתבו לבקבעו ולס"ח לית לן בה מה שהמ' סאה המה בתוך כלי לענין לטבול בו, ומעתה יש לפנינו דעת הר"ש והרא"ש והרמב"ם והרשב"א והטור והב"י דכל אלה פסקו בפירש דמהני קבעו ולסוף חקקו שיחשב כמחובר וכקרקע אפילו לעניני דאורי' ואין חולק עליהם בשום ענין השגה באיזה פוסק מן הראשונים ואיך יוכל מי להרים ראש נגד עמודי הוראה אלה, ואף אם קשה לנו קושיא אחת מה שנראה לענינו קשה עליהם הא ידוע שלכל קושיא יש

תירוץ, ואיך עוד לפי מ"ש וברורתי בס"ד שהקושיא היא מתורצת בהשכל ודעת בדברים המתקבלים על לב וערבים לאוזן שומעת שע"כ בודאי אין להרהר אחר הפסק שלהם:
מו **שוב** ראיתי בדברי הנו"ב הנ"ל שכתב לבסוף שגם על דעתו עלה לומר כן דמדאורי' כל תלוש ולבסוף חברו הוי כמחובר רק מדרבנן גזרינן שיהיה כתלוש היינו לרבנן דדף [ונוכל עוד יותר לומר דלדידן משו"ה חלקו בין חקקו מקודם או קבעו מקודם וע"כ אזלינן בכל מקום לחומרא אי יחשב כתלוש או כמחובר הכל להחמיר ככל הגזירות דרבנן שלא לבטל את הדאורי' רק להחזיקו] ואח"כ הדר בי' משום הא דפסקינן לענין שחיטה דלדעת רוב פוסקים אפילו בבטלו בפירש אל הקרקע כמו צור וקנה ג"כ כשר עי' בב"י יו"ד סי' ו' ואם מן התירה דינו כמחובר למה יהי' מותר בדיעבד אשר ע"כ החליט שדין כל המחובר לקרקע שלא בתולדה הוי מדאורי' כתלוש וגם בית שחיברו אפילו בטלו לקרקע הוי מדאוריתא כתלוש שכן היא מן התורה כן כתב מפורש בדבריו שם או' ח' ונפלאתי מאד על מאור כמוהו איך עלה על דעתו לומר כן, דאיך. נמצא ידינו ורגלינו בבהמ"ד לפי דבריו אלו דא"כ כל בית של עץ או מתכות יהיו מקבלין טומאת מת מדאורי' ויהיו צריכין הזאה וטבילה כיון דנחשבו לתלוש ואי משום שהמה מן הבאין במידה ולא יקבלו טומאה משום שאינן מתטלטלין מלא ורקן ועי' בסוף חגיגה ובפרש"י שס דבצפוי מתכות לא מטהרינן באה במידה ועי' ברמב"ם פ"א מה' כלים ה' ט' וא"כ עכ"פ במדרס יתטמאו דהא מדרס לא איתקש לשק והכל טמא מדרס אפילו באה במידה אם הוא רק מיוחד למדרס כמבואר במסכת כלים וא"כ כל רצפה שבבית תקבל טומאת מדרס וממילא ג"כ טומאת מת כהנ"ל דכל שמטמא מדרס מטמא מת מק"ו כבשבת פ"ד ולפי זה יהיו צריכים כל הבתים עם הרצפות שלהם או כותלים וכדומה להם במחובר יהיו הכל צריכים טבילה במקוה ואיזה בית אשר תבנו לי ? ועי' בבא קמא ק"א ע"ב ולא פליגי הא בכלים וכו' ובפרש"י שם ד"ה נבלעה בקרקע הבית מבואר בהסוגיא שאין באפשרות שיטמא הבית משום שדינו כקרקע ע"ש ומבואר שם בכל מיני בתים הוי כן, ובפרט לפי דברי הירושלמי הנ"ל בשבת פ"ט דלרב סיתותן של אבנים היא גמר מלאכתן ונחשבים כנחקקים מקודם כמו בדף של נחתומים, ועי' בתוס' מנחות ל"א ע"א ד"ה שידה דבבית שייך מדרס אם לא שהוא מחובר ונחשב כקרקע מצד התחברותו לקרקע, וברש"י שבת קכ"ה ע"א ד"ה ההיא מבואר בפירש דלא כדברי הנו"ב הנ"ל שכתב דמשו"ה בית אינו מקבל טומאה מדאורי' משום שהוא מחובר לקרקע והרי הוא כקרקע, א"כ מפורש היפך דברי הנו"ב, ונשתוממתי לראות מגאון כמוהו שיכתוב כמו אלה, וגם איך יתכן באמת לדידי' המקוה של כ"ג על גג בית הפרוה שהוא מדאורי' כתלוש לשיטתי' ומקוה

הא צריך להיות עיקרו בקרקע כהנ"ל, אשר מזה גופא מהא דרש"י שבת בבתים ומהא דכותלים נלע"ד ראי' נצחת ומבוארת דכל תלוש ולסוף חברו הוי מדאורי' כמחובר גמור אם בטלו אל הקרקע וכל הפלוגתו' של התנאים בין במתני' דדף ובין במתני' דמכתשת שם בבא בתרא הל"ל וכן בחולין הכל היא רק על הדרבנן וכמ"ש ורק במקום שאפשר אבל לא לענין בית דאי אפשר להטבילו לא גזרו שיהי' כתלוש, דהא אי אפשר לעמוד בה גזירה שלהם.

מז **והא** שהקשה הנו"ב על הפוסקים דלפי זה אמאי מכשרו בשחיטה במחובר אפילו בבטלו להסכין כיון דמדאורי' הוי כמחובר נלע"ד למען ישב שיטת פוסקים אלו אשר המה אלו בעצמם שבררתי כאן שיטתם דכל תלוש ולבסוף חברו הוי מדאורי' כמחובר ולענין מקוה אפילו מדרבנן ואפילו כשנוגע בפסול דאורי' במקוה של תלוש גמור וכנ"ל מ"ש שבאמת מיושב שיטתם על נכון גם בהא דשחיטה כאשר אבאר בס"ד, דהנה אמרינן בחולין ט"ו יתיב רב אחורי דר"ח ור"ח קמיה דרבי ויתיב ר' וקאמר מנין לשחיטה שהוא בתלוש שנא' ויקח את המאכלת לשחוט א"ל רב לר"ח מה קאמר א"ל וי"ו דכתיב באופתא קאמר והא קרא קאמר קרא זריזותי' דאברהם קמ"ל ופרש"י ד"ה א"ל כלומר טעם שאינו נכון וכו' וכו' ר"ח לטעמיה דמכשיר לעיל שחיטה במחובר, ואח"כ כת' רש"י בד"ה ל"א וז"ל לשנא אחרינא רב לא שמע דבריו של רבי אלא מקרא שמע ולא ידע על מה וא"ל רב לר"א מה קאמר רבי א"ל טעם הביא לשחיטה שנפסלה במחובר ומן המקרא אבל אינו עיקר א"ל והא קרא קאמר וכו' עכ"ל, והנה צריכין אנו על כרחך לדייק בזה ולהפך מה חידש רש"י בהל"א יותר מן הלישנא קמא מה נ"מ לנו לדינא אי רב שמע המקרא ושאל היכא יליף טעמא מהכא או שלא שמע כלל איזה מקרא ועל איזה דבר איירו ושאל לר"ח מה אמר רבי ור"ח השיב לו ג"כ כהנ"ל, איזה חילוק יש בין שני הפירושים ואיך שייך ענין ל"א בכמו אלה שאינו בגוף הענין כלל והיא למשל כאלו הי' אומר הל"א שלא הי' זו המעשה ביום א' רק ביום ב', וחלילה לרש"י לכתוב דברים הנראים כמיותרים לגמרי:

מח **אשר** ע"כ נתבונן בהם בינה שבאמת כונה מיוחדת יציק בהם, והיא דללישנא קמא שמע רב הדרש ושאל לר"ח איך נשמע מכאן ור"ח השיב לו דלדידי' אין שום משמעות מן המקרא משום דזריזותי' דאברהם קמ"ל והוא אזיל לשיטתי' כמו שפרש"י אבל רבי הוה ס"ל דיש שפיר משמעות מן הקרא דשחיטה אסורה במחובר, אבל ללישנא אחרינא לא שמע רב כלל בתחלה ור"ח אמר לו שרבי משו"ה לא השמיע דרש זה בקול משום שאמר דרש מן המקרא לפסול שחיטה במחובר מה שאינו עיקר פירש שגם לרבי גופא אינו

עיקר שהוא רק אסמכתא לסמוך על הקרא אבל אינו מילף גמור ומשו"ה לא השמיע קולו לומר בברור ובהחלט, והקשה לו רב אמאי אינו מילף גמור והא קרא קאמר עד דמשני לי' קרא זריזותי' דאברהם קמ"ל נמצא שזה הוא החילוק בין ל"ק ללישנא אחרינא דלל"ק הוי לרבי יש שחיטה במחובר פסול דאוריי' ולל"א גם לרבי הוי שחיטה במחובר רק פסול דרבנן וקרא שהביא לזה אינו עיקר אפילו לדידי' כי גם הוא ס"ל דקרא זריזותי' דאברהם קמ"ל, כן נראה מבואר לכל שופט צדק בדברי רש"י אלו וכיון שכן אין כאן עוד הוכחה וקושיא מן הא דשחיטה על הפוסקים דס"ל בתלוש ולבסוף חוברו הוי מדאורי' כמחובר דס"ל להני פוסקים ג"כ כלישנא אחרינא דרש"י הנ"ל וכפי מ"ש דגם לרבי הוי שחיטה במחובר רק פסול דרבנן ומדאורי' כשר אפילו במחובר גמור מתולדה דמן הקרא גם לרבי לא הוי הוכחה כמו לר"ח ובזה לא פליגי ר' ור"ח רק בהדרבנן פליגי ומשו"ה פסק שפיר דכשר בשחיטה בתלוש ולס"ח כיון שהפסול במחובר גמור הוי לדידהו רק פסול דרבנן ע"כ מקילינן בי' ואפשר שבזה גופא פליגי הרא"ש עם שאר פוסקים הובא בב"י יו"ד סי' ו' הנ"ל דלהרא"ש הוי מחובר גמור פסול דאורי' בשחיטה דהקרא לדידי' לא הוי אסמכתא לרבי ע"כ פוסל בתלוש ולס"ח בשחיטה היכא שבטלו אל הקרקע ושאר פוסקים דפליגי עליו סברו דאף מחובר גמור הוי רק דרבנן אפילו לרבי כהנ"ל ע"כ מכשרי בתלוש ולס"א וככל מ"ש, ועי' בדרישה ביו"ד סי' ו' הנ"ל ועי' תוספת שבת דף צ"ה ד"ה ורמינהו, ומעתה אין כאן עוד קושיא להוכחה דכל תלוש ולס"ח הוי מדאורי' כתלוש, ואדרבה שמוכח עוד עוד ההיפך דמדאורי' הוי כמחובר גמור מה שאין להרהר על זה כלל, כי נראים הדברים מכל צד כמו שהוכחתי וביררתי בראיות נצחות ומבוארות לעין כל ולפע"ד הן הן הדברים הנאמרים למשה מסיני כמו שהוכחתי בע"ה בט"ט ודעת דבר דבור על אופניו ועי' בירושלמי שביעית פ"י ה' ג' ובתוספתא סוף עוקצין:

מט **אכן** לפי זה יש להקשות על דברי האגודה והרמ"א או"ח סי' קנ"ט סעי' ז' שכתבו לענין נט"י דבחקקו ולס"ק אין לטול ידיו מהם ובקבעו ולס"ח נוטלין מהם, והנה הט"ז שם ס"ק ח' הרבה לתמוה על פסק זה מהא דאמרי' בבא בתרא הנ"ל שאני שאובין דרבנן, וז"ל והא ק"ו הוא מה התם במלתא דשאובה שהיא דרבנן אזלינן לקולא ומבטלינן מה שהיא כלי מה"ת וא"ב אפילו קבעו תחלה נמי כשר וצ"ע לישב זה עכ"ל והנה מ"ש דבקבעו ולס"ח הוי כלי מן התורה, כבר הראתי לדעת מהא דהר"ש והרא"ש והרמב"ם והרשב"א והטור והב"י דכולם ס"ל שאינו כלי מה"ת בקבעו ולס"ח וא"כ גם האגודה והרמ"א יוכלו להיות בדעה זו, ואין כאן קושיא כלל מה שהקשה הוא דאמרינן שפיר שאני שאובין דרבנן היינו במידי דרבנן אוקמי אדאורי' שהוא כמחובר, אבל זאת הא

לא מצינו דנימא. מכח דנט"י דרבנן לעקור הדאורי' ונימא שהיא כתלוש במידי דרבנן, ואולם לפי מ"ש דהענין של שחיטה דלדעת הפוסקים המכשירים אפילו בציר וקנה שביטלן שהיא מטעם דכל מה שמצריכים תלוש בשחיטה היא רק דרבנן וע"כ במידי שהיא דרבנן הקלו לומר דנחשב בתלוש היפך הדאורי' דהם אמרו והם אמרו וכמ"ש א"כ בודאי קשה קשית הט"ז דאמאי לא נימא כזאת גם לענין נט"י דרבנן כמו שאמרו לענין שחיטה בתלוש כה"ג, והא נראה כסתירה גלויה:

אולם אחרי העיון הדק הטב גם זה אינו לפי מ"ש לעיל, והחלוק מבואר דבשלמא התם בשחיטה דאמרינן שפיר במידי דרבנן דנחשב כתלוש סכין זה ששחט בו ואין כאן סתירה למה דחשבינן אותו באותו ענין שאנו עוסקין בו אבל לענין נט"י אי נימא דהאבן שקבעו ואח"כ חקקו נחשב כתלוש הא לענין לטבול בתוכו או עכ"פ בהמים היוצאים ממנו נחשיבינהו למחובר כמבואר בהש"ס שאני שאובין דרבנן שהמים אין להם דין שאובין רק כמו מימי כל בור שבקרקע גם לענין לטבול בתוכן הוי כקרקע בש"ע יו"ד הנ"ל סי' ר"א סעי' ז' ובטור וב"י שם וא"כ אי נימא דלנט"י נחשב זאת ככלי יהי' סתירה גלויה ומפורסמת לגזירת חז"ל ויהי' כחוכא ואטלולא שזה המים גופא שנחשוב אותן כמים בכלי אלו המים גופא נחשוב כמים בקרקע לענין שאר הדברים ע"כ הוכרחו חז"ל להעמיד דבריהם הכל באופן אחד וכמ"ש לעיל דמשום זה דאמרינן שאני שאובה דרבנן שע"כ חשבינן הצינור שקבעו ולס"ח למחובר דמשום דצריכין לחשוב אותו למחובר לענין כל מידי הנוגע בדין מים שבו לענין לטבול בתוכו וכדומה בהני הדברים הנחשבים בהמתני' דפ"ה דפרה וה"נ לענין נט"י הוי זאת הסברא גופא, [וכעין סברא זאת כתב ג"כ הפ"מ במשבצות שם באו"ח על הט"ז] ושפיר פסקו האגודה והרמ"א גם לענין נט"י דהוי כמחובר ואין דמיון מכאן להא דשחיטה בתלוש דשם בשחיטה הוי דומיא דדף דפליגי בזה ר"א ורבנן וכמ"ש לעיל משום דבדף אין כאן דבר הסותר לגזירת חז"ל ה"נ בנידון זה של שחיטה אבל בנידון מים בכלי של קבעו ולס"ח צריך להיות לעולם דינו כמחובר דכיון דאוקמיה אדאורי' לדבר אחד בענין קבוצת המים שבו ממילא יש לו זה השם לכל דבר שאנו דנין עליו בנידון המים שבו וככל מה שבארתי בס"ד:

נ **והרוחנו** בזה שגם דעת האגודה והרמ"א המה בפירוש כדעת הראשונים הנ"ל שכתבתי והכל ניחא ומיושב בדעת הראשונים ז"ל וטובה ציפרנן של ראשונים וכו' כי דבריהם דברי תורה וחכמה בהשכל ודעת ואין להרהר אחריהם, ועי' בפר"ח או"ח סי' קכ"ד סעי' ד' מ"ש בזה לענין גט במחובר דמדמה לשחיטה, ויש לפלפל בדבריו, ואין רציני להאריך עוד כי סמכתי על המעין ועי' בגט מקושר סג"ר סי' ס"ג אות ג' מ"ש בדברי פר"ח

אלו, ובלא"ה לא ידעתי מה הרעש הזה שהרעישו הנו"ב ועוד איזה מן האחרונים על הא דלטבול באבן שקבעו ואח"כ חקקו חדא הא הר"ח והרשב"ם פסקו כר"א שם בבבא בתרא ע"ש בדברי הרשב"ם דף ס"ז ע"א ופסקו לגמרי כר"א אף בחקקו ולס"ק דלעולם הוי כמחובר:

נא **וראיתי** בש"ך חו"מ סי' צ"ה שכתב להקשות על הבעל עיטור שהביא ג"כ דברי ר"ח הנ"ל וכמ"ש הרשב"ם שם בדף ס"ז ע"א דמדאמר לגבות מאיצטרובל אלמא דהלכה כר"א והקשה עליו דהא באיצטרובל גם חכמים מודין דהוי כמחובר, והיא באמת קושיא אלימתא הצריכה לישב, ולפע"ד נראה שדבריהם מובנים שפיר דהא האי דאמר לגבות עישור נכסי אפילו מאיצטרובל הוא ר' נחמיה ברי' דרב יוסף ורב יוסף הא מצינו לענין הכשר דאיבעיא לי' שם מקודם לזה במי גשמים שחישב עליהם להדיח את האיצטרובלין וספיקו הי' לפי מה שפרשב"ם ד"ה כי תיבעי לך על הטעם של הרבנן באיצטרובל דאולי רק לענין מכירת בית חשוב טפי ממכחשת אבל לענין דינים אחרים לא נחשוב כמחובר משום דהוי חקקו ולס"ק כן הי' מסתפק אליבא דרבנן ונשאר על זה בתיקו דלא נפשט איבעיא זו וא"כ קשה איך החליט בנו לומר דאיצטרובל נחשב כמחובר וכקרקע שלא לענין מכירה מה דסתמא דגמרא לא פשטו להם, וגם הי' צריך סתמא דגמרא לפשוט עכ"פ מהא דשלח ר"נ בריה דרב יוסף דלא אמרינן שרק לענין מכירה נחשב האיצטרובל כבית אלא אפילו לענינים אחרים חשבינן האיצטרובל כקרקע ולא כמטלטלין ומדלא פשטינן מזה על כרחך צריכין לומר דהא דאיבעיא רב יוסף ונשאר בתיקו היא אליבא דרבנן וכמו שפרשב"ם הנ"ל שע"כ נשאר בתיקו ולא איפשט ליה אליבא דרבנן והא דשלח בנו לענין גבויה שהיא כקרקע היא משום דס"ל להלכה כר"א וטעמא דר"א אליבא דאמת לא הוי משום מוכר בע"י מוכר כמ"ש הרשב"ם לעיל ד"ה בעי רב יוסף וא"כ הוכיחו להם הר"ח והרשב"ם ובה"ע שפיר דהלכה כר"א מהא דשלח ר"נ בריה דר"י לגבות מאיצטרובל משום דע"כ כר"א ס"ל וכמ"ש ומיושב שפיר שיטה זאת דהלכה כר"א, ומעתה לפי שיטת הר"ח והרשב"ם ובה"ע בודאי אין כאן חשש בכל מידי שיהי' נחשב תלוש ולס"ח כתלוש דלעולם נחשב כמחובר:

גב **שנית** יש כאן מקום עוד לפסוק ולומר דקבעו ולס"ח נחשב כמחובר אפילו בדאורייתא כרבנן דמכתשת ואף דלרבנן דדף לא מחלקינן בדאורי' ולעולם הוי כתלוש אבל לרבנן דמכתשת בודאי מחלקינן וכמ"ש הרשב"ם בדף ס"ה ע"ב בד"ה המכתשת החקוקה והא שהשיגו התוס' שם עליו בד"ה אילימא נראה שהיה הרשב"ם מוכרח לפרש פירושו זה משום דלא תקשה עליו קושית התוס' בדף ס"ו ע"ב ד"ה בעי רב יוסף ע"ש מה שהקשו

למה לי' למימר דפליגי רבנן דדף עם רבנן דמכתשת, וכיון שכן לפרשב"ם בודאי לרבנן דמכתשת הוי קבעו ולס"ח כמחובר גמור לכל מילי ולאו לענין שאובין דוקא:

ועוד בה שלישיה והיתה לבאר שלא תקשה כלל מהא דאמרי' שאני שאובין מדרבנן והיא לפי מה דאמרי' בבבא קמא ס"ז להקשות על רב יוסף דאמר שנוי שם כשנוי מעשה דמי מהא דצינור ואי אמרת שינוי השם מילתא היא אפילו קבעו ולס"ח נמי לפסול דמעיקרא קציצותא והשתא צינורא, ופרש"י ד"ה דמעיקרא קציצותא שקודם שחקקו נקרא קציצת עץ בעלמא עכ"ל ומתרץ הש"ס שאני שאובה דרבנן היא א"ה אפילו דרישא נמי התם איכא תורת כלי עליו בתלוש הכא אין תורת כלי עליו בתלוש וכתב בשטמ"ק שם בשם הרא"ש והראב"ד ותלמידי ר"פ דקשית הש"ס מה שהקשו מכח שינוי השם דע"י שמשיג עליו שם צינור השיג בזה שם כלי דצינור הוא שם כלי וע"י שם כלי שבא על זה נעשה כתלוש ע"ש וא"כ לפי זה נראה דהוה פשיטא להו דהשם הוא הגורם דכל היכא שהשם מונח עליו כשם כלי מה שמשתמשין בו בתלוש יש לי דין תלוש א"כ נוכל לומר גם כאן בבבא בתרא מה שאמרו רבנן בדף של נחתומים דאפילו קבעו ולס"ח נמי היינו ג"כ משום השם דהא יש עליו שם דף של נחתומי' גם אתר הקביעות ואפילו תקקו אתר הקביעות ישיג עליו שם כלי מה שהיא כלי בתלוש ע"כ נחשב לתלו' לדברי רבנן ומשו"ה אמרו גם על הא דצינור אי רבנן אפילו קבעו ולס"ח נמי לפסול משים שגם הכא בצינור הוי כן דמעיקרא קציצתא והשתא צינורא כמו שם מה שאמרו בבבא קמא, ומשו"ה הכרחו לתרץ שאני שאובה דרבנן אבל בעושה מקוה באבן שקבעו ולס"ח לענין לטבול בתוכו א"כ לא מיבעיא באבן דלא היה שם קציצותא עליו מעולם בודאי אין כאן שינוי השם אל כלי אלא אפילו בתוך עץ ג"כ לא שייך דין זה של צינור דשם צינור הונח רק על כלי שיזיל על ידי מים ממקום אחד למקום שני כמ"ש הרמב"ם בפירש המשנה דמקואות ויש כלים כאלה הרבה לכל מה שיצרוך להמשיך איזה משקה ממקום אחד לשני ע"כ הוי לעולם על כלי כזה שם צינור ואף אם הוא בקרקע שם צינור על זה אבל אם חקקו להקיות בו מ' סאה למען יהי' לו לטבול בתוכו מה לי דמעיקרא הי' עליו שם קציצתא הא גם השתא שבטל ממנו שם קציצתא אבל גם שם כלי לא הינח עליו דמעיקרא קציצתא והשתא מקוה ושם מקוה הא לא הוי שם של כלי רק מקוה טהרה לטבול בו ובכה"ג לא צריכין אנו לתירוץ הש"ס של שאובה דרבנן, ומיושב בפשיטות שאין כאן עוד לא קושיא ולא סתירה מן הש"ס מכח כל מ"ש:

נג **ואיך** יפלא בעיני מאוד על הנו"ב שהפריז על המדה כל כך לומר דמי שמתיר לטבול בתוך כלי שקבעו ולס"ח הוא מתיר איסור כרת, ונשמע לי' זאת רק מכח קושיא אחת

אשר יש לה תירוצים הרבה מכל צד, לא כן אבי, לא על מי שיבוא ויתיר תלונתו רק על הראשונים שהתירו מכבר בלי שום פקפוק ואם ראשונים כמלאכים אנו כבני אדם וכו' ע"כ הס מלהזכיר כדברים אלה והוא היתר ברור לדעת כל הפוסקים שהבאתי לעיל וברורתי דבריהם בס"ד, וגם אין מי מכל הראשונים הפוסקים שיאמר בהיפך, רק איזהו מן האחרונים שתלו עצמם בקושיא הנ"ל, וכל קושיא הא לא הוי תיובתא כאשר חתרו גם הם בעצמם בכל עוז למען ישב על מכונם פסקי הראשונים ז"ל, והדין דין אמת כמבואר בטור וב"י סימן ר"א ובש"ך שם ס"ק כ"א ושפתי כהן ישמרו דעת דמותר לטבול תוך אבן שקבעו ולס"ח ומכ"ש במ"ש הרמ"א בשם הרשב"א כשבנה אבן אצל אבן או עץ אצל עץ בנסרים כמ"ש לעיל בשם הגהת הרש"א:

ובגוף הנידון מה שנוגע לנידון דידן לענין שגם הרצפה של המקוה נעשה מנסרים של עץ ונבנה בגוף הבנין כמו הכתלים אם קודם בנין הכתלים או לאחר בנין הכתלים והכל ביחד נעשה חדר לקבל המים, הנה בענין הנסרים של עץ לרצפת המקוה כבר האריכו בזה למדי הט"ז והש"ך ביו"ד סי' קצ"ח סעי' צ"א להתיר כי מעולם נעשה כן בבני ישראל ע"ש בשם מהר"מ מפאדווא ושאר פוסקים שהתירו כלם בט"ט ודעת, ומה נאמנו שם דברי הנה"כ מה שחידש הרבה בדבריו הקצרים כיון שמקודם לא היו הנסרים מיוחדין למדרס בעודן תלושי' רק אחר שיקבעו יהיו למדרס ואחר קביעתן הא המה מחובר ולא שייך טומאה כלל ולא שייך שם כלי במחובר ע"כ אינן בגדר קבלת מדרס בשום זמן שיהי' שייך שם כלי על זה באיזה זמן, ולע"ד עוד עדיף כה"ג מן קבעו ולס"ח שהיא רק בענין כלי קיבול או איזה תשמיש מה שתשמיש זה ראוי בכלי זה אחר שחקקו ראוי להשתמש בו בין בתלוש אם יתלשו ובין במחובר אבל נידון זה אינן ראוין למדרס רק במחובר בתוך המקוה לטבול עליהם בתוך המים ובמחובר לא שייך שם מדרס וטומאה, וע' בסדרי טהרה ס"ק ס"ג מה שהאריך בזה דכונתם במחובר דוקא ואם כי כמה דברים שכתב בפלפולו שם יש לפקפק שם הרבה לפי כל מ"ש בתשובה זו ובפרט מ"ש להחליט איזה פעמים וגם בס"ק ס"ו שם דכל מקבל טומאה דרבנן אזי אפילו היה עליו שם כלי קודם החיבור מבטל החיבור להשם כלי וא"כ לפי דעתו זה אמרינן בדרבנן אפילו חקקו ולס"ק ג"כ טהור וזה הא מבואר הביטול לפי מ"ש לעיל מכמ"ש דהא אמרו שאני שאובין מדרבנן ומ"מ בחקקו ולס"ק פוסל אלמא אפילו בדרבנן צריך להיות קבעו מקודם דוקא וע"כ גם לענין טומאה כן דהא הש"ס שם בבא בתרא מדמי בכל הפרטים כלי לענין שאוב לכלי לענין טומאה, ומה דמסייע ליה מדברי הרמב"ם והרע"ב פ' ט"ו דכלים במתני' דדף כבר הראתי לדעת לעיל דע"כ כונתם במ"ש על פשוטי כ"ע ואע"ג דטמא מדרבנן

כשקבעו בכותל טהור לדברי הכל כונתו כשקבעו ואח"כ חקקו וע"כ צריכין לאוקמה בדף של מתכות דוקא כי היכא שיהי' מובן דברי הרבנן דדף שמטמאין בכל אנפי אפילו בקבעו ולס"ח וכדאמרי' שם בבא בתרא ס"ו וגם מן הרמב"ם סוף פ' י"א מה' כלים אין משמעות כלל שגם הוא ז"ל מיירי שם בכל אנפי בין קבעו מקודם לבין חקקו מקודם, ומלשונו אין להוכיח כלל דהא דנקט זה הלשון גופא דקתני במתני' דדף וכמו דהמתני' מיירי בכל אנפי ה"נ הרמב"ם מיירי כזה ע"כ נקט מתכות, ומה שלא כתב הדין בשל עץ שהיא דרבנן דעל ענין דרבנן כבר כתב בפ' ו' מה' מקואות ה' ו' לענין שאוב שהוא דרבנן לדידי' אפילו בכולו שאוב שמחלק בין חקקו ולס"ק לבין קבעו ולס"ח וממילא הוא הדין והוא הטעם לענין קבלת טומאה בפשוטי כ"ע שהיא דרבנן דהא הש"ס לא נחת לחלק כלל שם בבבא בתרא הנ"ל בין שאוב לבין קבלת טומאה מה שמדמו אותן לכל פרטיהם, ודברי הסדרי טהרה המה תמוהין בזה וגם עוד באיזה ענינים שמפלפל יש לסתור ולבנות הרבה לפי מ"ש בכל זה, ועי' שבת ק' ע"א דמיא לא מבטלא מחיצתא וע"ש בע"ב מיא ארעא סמיכתא וצ"ע, אכן בגוף הבירור בדברי הפוסקים מה שלמד זכות על מה שנהגו ב"י לעשות כן דבריו צודקים מאוד ובמחוברים דוקא קבוע במסמרים וכמ"ש שם והמה ראוים למי שאמרם, ע"כ אף בבנין של עץ אין שום חשש כלל כמ"ש שם בפירש דלא שייך חשש מדרס בקבוע:

נ"ד **ובסיום** דברי אלה בבירור הדין על נכון בכל מ"ש כאן ראיתי ני יש עוד לי חיילים אשר אין אני ב"ח להבטל מהם כי הוא נוגע לכל מ"ש בענין חלוש ולס"ח ומבואר עוד בה"ד על נכון והיא מ"ש בתה"ד סי' פ"ט וצריך אני להעתיק כל התשובה כי המלאכה קצרה והענין מרובה וז"ל שם. שאלה הא דילפינן פ"ק דסוכה מקרא מחובר פסול לסכך אי הוה תלוש ולבסוף חברו כגון קורות הבתים המחוברים במסמרים לכותלי הבית פסולים נמי או לאו. תשובה יראה דכשר הוא וכן מוכיחות ההלכות פ"ק דסוכה גבי מפקפק או נוטל אחת בינתים דלא פסול מחובר כה"ג והא דמחובר' מעיקרו או נטוע ולבסוף השריש אע"ג דלענין שחיטה כתב האשרי דדינו כמחובר משום דבעיא היא בפ"ק דחולין ולא איפשטא לי' י"ל כיון דלענין ע"ז הוי כתלוש וכן לענין הכשר זרעים לחד תנא לענין סוכה נמי הוי כתלוש הנלע"ד כתבתי. עכ"ל התה"ד סי' פ"ט. והנה הב"י או"ח סוף סי' תרכ"ו העתיק תשובה זו כמו שהיא לפנינו רק החסיר בה איזה מילים דהיינו שהוא העתיק וכן מוכיחות ההלכות פ"ק דסיכה גבי מפקפק או נוטל אחת מבינתיים והא דמחובר מעיקרו או נטוע וכו' וכו' ותמה שם עליו דנטוע ולסיף השריש וכן מחובר מעיקרא הא פסול לסוכה ע"כ הגיה בדבריו והא דתלוש ולבסוף חברו:

ובאמת בלאו קושיתו מן סוכה תמוהין דברי התה"ד לפי הגירסא אשר לפנינו מ"ש דמחובר מעיקרו אע"ג דלענין שחיטה כתב האשרי דדינו כמחובר, והא דעת הרא"ש שם בחולין ט"ז דאפילו בתלוש ולסוף חברו הוה כמחובר היכא דבטלו כמ"ש לעיל ובמחובר מעיקרו כ"ע לא פליגי, וראיתי בדרישה על היו"ד סי' ו' שהעתיק ג"כ דברי התה"ד אלו אך בגירסא אחרת שהוא ז"ל הביא דבריו בזה הלשון וכן מוכיחות ההלכות פ"ק דסוכה גבי מפקפק וכו' דלא פסול מחובר כה"ג אלא במחובר מעיקרא או נטוע ולסוף השריש אע"ג וכו' וכו' ולפי זה לא קשה עוד קושית הב"י הנ"ל, אך הוא ז"ל הקשה על כל דברי התה"ד מטעם אחר דאיך מדמה התה"ד ט"ז והכשר זרעים לסוכה הא בע"ז והכשר דאמרינן דהוי כתלוש היא משום חומרא דלחומרא אמרינן דהוי כתלוש ואיך מדמה זאת לסוכה מה שהיא לקולא אי אמרינן דהוי כתלוש אשר מטעם זה גופא פוסק הרא"ש לענין שחיטה דהוי לקולא אי נימא דהוי כתלוש ע"כ אמרינן לדידי' דהוי כמחובר ואיך מבטל תה"ד דהרי הרא"ש לענין סוכה משום הא דע"ז והכשר הא סוכה דמי לשחיטה ולא לע"ז והכשר שבהם הוא חומרא מה דאמרינן שתלוש ולס"ח הוי כתלוש ובשחיטה וסוכה הוי קולא, והיא קושיא גדולה שדחק עצמו במאוד מאוד למען תרץ דבריו:

נ"ה **והנה** מלבד מה שהקשה הוא ז"ל עליו תקשה עוד יותר מצד הדין לפי מ"ש לעיל והוכחתי בראיות ברורות וניצחית דכל תלוש ולסוף חברו הוי מדאורי' כמחובר גמור מתולדה, א"כ בסוכה דמדאורי' פסיל במחובר כמ"ש רש"י סוכה י"א ע"א בהמתני' משום דכתיב מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר וכיון שהוא פסול דאורי' איך נוכל להכשיר בסוכה תלוש ולסוף חברו, ועל הנו"ב גופא הנ"ל קשה דאדמסייע ליה מן שחיטה מה שי"ל שגם בשחיטה היא רק מדרבנן כמ"ש לעיל שהדרש הוא רק וי"ו דאופתא אפילו לרבי, עדיפא היה לו לסייע מן הא דסוכה שכתבו כל הפוסקים האי דרשא דמחובר פסול מדאורי' לסכך ומ"מ החליטו כולם דתלוש ולסוף חברו כשר לסכך מהמתני' של מפקפק או נוטל אחת בינתיים בסוכה מ"ו, ועי' במ"א או"ח סי' תרכ"ט ס"ק י"א וכן הב"י גופא סי' תרכ"ו הנ"ל הסכים לדינא לדברי התה"ד דתלוש ולס"ח כשר לסכך ובעלמא הא ס"ל דתלוש ולס"ח הוי מדאורי' כמחובר כמ"ש בה' מעילה בפ"ה בכ"מ דלעולם כל תלוש ולס"ת הוי כמחובר רק לחומרא דע"ז החמיר דהוי כתלוש משום חומרא דע"ז ע"ש, וזה הוא ג"כ היפך דברי הנו"ב הנ"ל, דאי בעלמא לא הוי מדאורי' כמחובר א"כ לא שייך לומר משום חומרא דע"ז הא מדאורי' הוי כתלוש ונאסר, ואין לך מבואר יותר מזה דס"ל דכל תלוש ולס"ת הוי מדאורי' כמחובר ורק משום חומרא דע"ז עשו חז"ל לתלוש לענין זה וכן נראה עוד מפורש בדעת רש"י במסכת' ע"ז מ"ו ע"ב ד"ה

ואי משום בית ד' ע"ש בתוס' מה שדחו דברי רש"י מהא דבית חשוב חלוש לענין ע"ז, ואי נימא שגם רש"י ס"ל כדעת הרמ"ב זו דבאמת מדאורי' נחשב מחובר והא דחשבי' רב שם מ"ז ע"ב לתלוש היינו משום חומרא דע"ז כמ"ש הכ"מ לשיטת הרמב"ם אין כאן קושיא כלל על רש"י אבל התוס' נראה להם דלענין ע"ז אפילו מדאורי' נוכל לומר מ"מ דנחשב לתלוש וכן לענין גבוה באתנן משום חומר הענין החמירה התורה כן נוכל לומר מ"מ ולחלק, וא"כ עכ"פ אין כאן קושיא מן בית על שאר מחובר ומה הקשה הש"ס על שאר מחובר מן ואי משום בית ד' זאת היתה קושית התוס' על רש"י דהא עכ"פ נוכל לומר כן דבית הוי כתלוש לגביה מדאורי' וגם בע"ז כן, אבל באמת לדינא אין כאן קושיא על פרש"י דסובר באמת כדברי הכ"מ הנ"ל בשם הרמב"ם וא"כ איך יפרנס הכ"מ לדידיה הא דסוכה דלא הוי עוד לחומרא רק לקולא ומ"מ הוי כתלוש:

נו) **אשר** ע"כ אמרתי בזה דבר נאה ומתקבל כי באמת דברו בזה בהשכל ודעת מה שהכשירו בסוכה בתלוש ולס"ת, דהנה לפי מ"ש רש"י סוכה י"א ע"א בד"ה פסולה וז"ל שאין מסככין במחובר דאמר מר באספך מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר עכ"ל והוא קשה הבנה מאוד מנ"ל מן דרש זה שאין מסככין במחובר דהכי לא משכחת גם פסולת גורן ויקב שהמה מחוברין עדיין כגון שדש או לקט הענבים מן האשכולות במחובר ונשאר הפסולת עדיין בחיבורן, ואיזה הוראה יש מן פסולת דבעינן תלושין דוקא, אכן ברש"י לעיל דף ט' ע"ב ד"ה הא קא מצטרף שם הוא מבאר יותר דרש זה וז"ל מחובר סכך פסול הוא דכתיב באספך מגרנך ומיקבך ממה שאתה מאסף מגרנך עשה סוכתך בפסולת גורן כגון קשין ובפסולת יקב כגון אשכולות רקנים וזמורות אלמא תלוש בעינן עכ"ל רש"י, א"כ מבאר לנו רש"י דהלימוד הוא מן באספך ממה שאתה מאסף שהיא תלוש דמחובר עדיין לא נאסף דהא עומד על עמדו, ולפי זה נהרינהו לעיינין דהא דפסול מחובר לענין סוכה מה"ת היא רק במחובר כזה שעדיין לא נאסף שהוא מחובר מעיקרו או בשנשרש מחדש שצריך אסיפה, אבל בתלוש ולבסוף חברו שכבר היה בגדר של באספך דהא כבר נאסף מן השדה מה פסול שייך בזה במה שהוא עתה מחובר הא שם מחובר לא מצינו כלל פסול בתורה לענין סכך רק סם אינו נאסף הוה הפסול מה"ת וממילא ידעינן הפסול של מחובר משום דכל מחובר הוא עדיין אינו נאסף, אבל זאת היא רק במחובר מעיקרו ולא במה שכבר נאסף ועתה חברו אל הקרקע, ואיך עוד היכא שבשעה שהונח לסכך היה תלוש והונח באסיפה כמשפט ואח"כ קבעו במסמרים ועשה אותו מחובר לקרקע מה סברא יש או איזה לימוד יש מה"ת על כה"ג שיהיה פסול

הסכך הא נתקיים בו שפיר באספך שסכך ממה שהיה מאסף מן גורנו וכדברי רש"י הנ"ל בדף ט':

נז) **ומשו"ה** פסקו שפיר הפוסקים בלי שום חולק דלענין סוכה הוי תלוש ולסוף חברו כתלוש כסתמא דמתני' בסוכה שם דף ט"ו דמפקפק או נוטל אחת מבינתיים וכמו דפסקינן באו"ח שם סי' תרל"א סעי' ט' דמותר לישב תחת כולם ואף דמחובר פסול מדאורי' היינו במחובר מעיקרא אבל לא בתלוש ולס"ת ואדרבה הלימוד גופא מורה שהוא היתר דהא נתקיים שפיר כה"ג באספך כהנ"ל ודבריהם מכוונים. על צד היותר נכון ומושכל ואין כאן עוד סתירה כלל למ"ש דכל תלוש ולס"ח הוי מדאורי' כמחובר, ועוד ניתוסף הוכחה לדברי אלה מן שיטת הב"י בספרו כ"מ הנ"ל בה' מעילה מ"ש אליבא דהרמב"ם וכדאי הוא הרב ב"י עמוד התורה וההוראה לסמוך עליו בכל כחנו מבלי לספק כלל ומ"ש הלח"מ והמל"מ להקשות לפי דבריו על הרמב"ם פ' ז' מה' ערכין ה"ל כבר הארכתי בזה לישב על נכון, ואין כאן מקומו, באריכות ובקוצר מילין הוא שדעת הרמב"ם היא ממש כדעת הדרישה ביו"ד סי' ו' הנ"ל דלעולם אמרינן לחומרא בתלוש ולס"ת והיכא שהתלוש הוא חומרא הוי כתלוש והיכא שמחובר חמור הוי כמחובר וגם במעילה מצינו חומר וקל לענין המעילה גופא הוה חומר ולענין קרבן מעילה הוי קל, ונוכל לפרש גם הא דערכין כשנהנה מן הקרקע בתלוש היינו מן אבקה כמ"ש בה' מעילה הנ"ל פ"ה ה' ה' ועיקר הרבותא על השוכר ואין כאן המקום להאריך בזה, אבל מ"מ הדין דין אמת כפסק הרמב"ם והכ"מ דכל תלוש ולס"ח הוי מדאירי' מחובר גמור ולענין קבלת טומאה ומקוה אפילו מדרבנן כשקבעו ולס"ת וכמ"ש כל הפוסקים הנ"ל וגם ביו"ד סי' קצ"ח והמקואות שנשאלנו עליהם המה כשרות כל שנעשו קבוע לקרקע שאין עוד חשש שום טומאה על הבנין והריצפה אפילו בשל עץ, ואיך עוד עתה זה לא כביר נעשה פה המקואות מבנין של אבנים והכל היא מעפר צימענט הרצפה עם הכתלים בודאי תבוא עלינו ברכה כמ"ש המהר"ם מלובלין בתשובה סי' צ"ז והביאו הש"ך יו"ד סי' קצ"ח ס"ק מ"ה וברכות מאליפות יחולו על כל איש ישראל המחזיק בתורת ד' ויהי נועם ד' עלינו כי לא יבצר מאתנו כל טוב הגשמי והרוחני עד עולמי עד:

סימן ד

שאלה

לדבר הלכה. בדבר היין שנוגעין המחללי שבת בפרהסיא אשר בעו"ה ישנם פה רבים העושים מלאכה בשבת ולא להכעיס אך מענה בפיהם כי אם לא יעשו מלאכתם לא ימצאו אופן אחר איך להחיות נפשם ונפש בני ביתם והיא רק לתאבון ונשאלתי איך לדון

בנגיעתם היין ומורגל בפי הכל דמחלל שבת כיון שהוא כעכו"ם לכל דבר ממילא אוסר יין בנגיעתו כמומר גמור וכעכו"ם האוסר יין בנגיעה:

תשובה

הנה יסוד הדין בזה הוא בב"י יו"ד סי' קי"ט שהתחיל להעתיק שם מתשובת הרשב"א סי' ת"ל ותרפ"ו ומסיים שם מפיה"ר יונה ששמע מחכמי צרפת כי מומר לע"ז והוא הולך ממקום למקום ובעיר אחרת מאמין הע"ז בפני הנכרים ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי מן הסתם הוא נכנס בתורת יהודי ואינו עושה יין נסך והטעם כי הע"ז מילתא דמסתבר שהיא שקר וכשאומר שמאמין בה הוא עושה להנאת יצרו הרע ואינו מאמינו בלבו וכשהוא אומר לנו שהוא ישראל הוא אומר בלב טוב לפי שאמונתנו אמונה היא וטובה ואמתית ומילתא דמסתברא הוא אבל מומר לחלל שבתות בפרהסיא או שאינו מאמין בדברי רז"ל הוא מין ויינו יי"נ עכ"ל והנה רבים יחסו הדברים האלה להרשב"א וחשבו כן מצד שהב"י פתח ראשית דבריו בשם הרשב"א בתשובה ובין החושבים האלה הוא ג"כ המל"מ בפ' ג' מה' שגגות ה' ז' שכתב שם דברי הב"י אלו בשם הרשב"א ובמחילה מכ"ת לא ראה הדברים בגוף התשובה של הרשב"א יש בהתשובה שהתחיל הב"י להעתיק בשם הרשב"א לא נמצא יותר רק עד דנאמן על שאר איסורין והשאר הוא מפ' הר' יונה כמ"ש הב"י בלשונו עוד מפי הר' יונה, ובאמת לענין דינא אין נ"מ מזה שעכ"פ כתב הב"י בשם הר' יונה דבמומר לע"ז לענין יינו יי"נ מחלק בין הוא מומר בכל המקומות בין הוא מומר בעיר אחת ובעיר אחרת אינו כן, ולענין מחלל שבתות בפרהסיא מסיים דהוא מין ויינו יי"נ ונראה מדבריו דמחלל שבתות כה"ג שבעיר אחת הוא כן ובעיר אחרת אינו כן אין להתיר משום זה כלל דהא כתב אבל מומר לחלל שבתות וכו' וזה הוא באמת תמוה דמלבד שהוא תמוה להבין כוונתו מ"ש לענין מומר לע"ז להתיר באופן זה מצד שאינו מאמין בכל המקומות כאשר אבאר לק' בס"ד גם תמוהים המה דבריו מה שהבדיל מומר לחלל שבתות מן מומר לע"ז להחמיר עליו מה שלא מצינו בשום מקום שמומר לחלל שבתות יהיה עוד גרוע מן מומר לע"ז דהא לא אמרו רק דהרי הוא כעכו"ם אבל לא שיגרע עוד מעכו"ם, וא"כ צריכין לומר גם במחלל שבתות דהיכא שבעיר אחת הוא מחלל שבתות ובעיר אחת אינו מחלל שבתות ונזהר מן חילול שבת מפני שיש לו פרנסה בלא"ה שאינו כעובד ע"ז גמיר רק כעובד ע"ז בעיר אחת ובאחרת אינו עובד שאינו עושה יי"נ כמ"ש להחליט דינו כן וא"כ מה אבל שכתב: **והנה** בגוף הדין שכתב בע"ג גופא דבכה"ג אינו עושה יי"נ צריכא עדיין בירור למען הבין דבריו הנראים לכאורה כחידה סתומה בכל מה שמבאר כאן בסברא כיון שע"ז היא שקר

ואמונתינו היא טובה ואמתית וכשהוא אומר לנו שהוא ישראל הוא אומר בלב טוב, כל זה לא נבין לכאורה הא מ"מ זינן שהוא עובד ע"ז באיזה מקומות כמ"ש שהוא מאמין הע"ז בפני הנכרים וע"כ בעבודתו אותה או שאומר אלי אתה בפני הנכרי א"כ הוא עובד ע"ז גמור, וע"כ צ"ל שדברי ה"ר יונה אזלו לפי מה דאמרינן בסנהדרין ס"א ע"ב דפליגי אביי ורבא בעובד מאהבה ומיראה אביי אמר חייב ורבא אמר פטור ואנן פסקינן כרבא לגבי אביי וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מה' עכו"ם, כרבא ומקיל עוד יותר ע"ש ואף לדברי הראב"ד שם מודה דמיראת אדם פטור, וכיון שכן נוכל לכון שיטת ה"ר יונה הנ"ל דס"ל הא דמומר לע"ז עושה יי"נ הוא רק במומר מדעתו ורצונו אבל מאהבה ומיראה אינו עושה יי"נ דלא הוי עובד ע"ז גמור כיון שפטור עליה [ועי' בתוס' סנהדרין שם ובתוס' שבת ע"ב ע"ב שכתבו כמה אופנים לחלק בזה אכן מדברי הרמב"ם והראב"ד הנ"ל נראה דלא ס"ל החלוקים אלו] אשר ע"כ במומר כזה שכתב הוא אין אנו יודעין אם מה שעובד ע"ז הוא מיראה ומה שאומר בעיר אחרת שהוא ישראל הוא אמתית או דילמא בהיפך שמה שעובד ע"ז בפני הנכרי לבו אליה ומה שהוא ישראל בפני ישראל הוא מאהבה ומיראה בפני הישראל ועל זה אמר שפיר סברתו דודאי אמרינן דמה שעובד ע"ז כונתו מאהבה ומיראה ומה שהוא ישראל כונתו אמתית דהא הסברא מסכמת כן מפני שהוא שקר וכשאומר שהוא מאמין בה הוא עושה להנאת יצרו הרע ע"כ כיון שעבודתו לע"ז הוא רק מאהבה ומיראה אינו נחשב כעכו"ם לעשות יי"נ כן נראה מבואר כונתו:

נמצא שיטתו בזה דמי שהוא עובד ע"ז ואין עליו חיוב מיתה אף שהוא עובר איסור דאורי' כמו במאהבה ומיראה שהסכימו הפוסקים דמ"מ אסור מדאורי' עי' בתוס' הנ"ל ובכ"מ פ"ג מה' עכו"ם הנ"ל אך כיון שאין עליו איסור מיתה אינו נחשב עוד כעכו"ם גמור לכל פרטיה ואולי דלא כללא הוא בכל אופן שיעבוד ע"ז מה שאינו חייב עליה מיתה. דנוכל לומר דבאופן אחר כשפטר על עבודה כזו מן מיתה אבל אסיר מדאורי' הוי שפיר מומר לעכו"ם והרי הוא כעכו"ם וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ז רק שבאופן זה היכא דאינו חייב מיתה מטעם שאין מחשבתו על זה ואינו מודה בה בלבו, באופן זה אמרינן דאף שעבר על איסור דאורי' או שעבר על ונקדשתי כמ"ש התוס' הנ"ל או על לאו לא תעבדם עי' בתוס' שבת ע"ב ע"ב מ"מ כיון שאין לבו לע"ז אסר מטעם זה הוא פטור מן מיתה לא נחשב במעשה כזו שהוא בלא כונה. לאינו נחשב בה כעכו"ם גמור:

אכן לפי זה תמוה לי הסוגיא בחולין ד' ה' דאמר רבא מומר אוכל נבילות לתיאבון מותר לאכול משחיטתו ומסייע לי' הש"ס מן התוספתא דהכל שוחטין ואפילו ישראל מומר ודחה הש"ס דכונת מומר בהתוספתא דמיירי מן מומר לע"ז וכדרב ענן דמומר לע"ז מותר

לאכול משחיטתו ועל כרחך נוכל לפרש שגם רב ענן מיירי בעובד ע"ז לתאבון דומיא מה שרצה הש"ס לכוון אליבא דרבא דכונת התוספתא מומר לאכול נבלות היינו לתאבון ה"נ נוכל לומר לפי מה שמדחה הש"ס כדרב ענן וכונת מומר היא לע"ז ג"כ נוכל לפרש לע"ז לתאבון. וכן נראה מן מה שהביא סייעתו מהא דאחאב דעל כרחך היה כמה שהיו עובדין ע"ז בימי אחאב רק מאהבה ומיראה כמו שאמרו שם בגמרא דטמורי היו מיטמרי מאיזבל, וע"כ צ"ל דהוכחתו של רב ענן היה משם דעכ"פ בע"ז לתאבון מותר לאכול משחיטתו. ומעתה לפי זה מה מקשה הש"ס שם בדף ה' ומסקו בתיובתא על רב ענן מהא דמכם ולא כולכם להוציא את המומר וכו' וכו' אלמא מומר לע"ז הוה מומר לכל התורה כולה מה קושיא היא זו הא רב ענן מיירי בעובד ע"ז מאהבה ומיראה דומיא דרבא בלתאבון והברייתא דמכם ולא כולכם שאמרו חוץ מן המומר ומנסך את היין וכו' כונתם במומר לע"ז שלא מיראה ולא מאהבה ומה תיובתא שייך בזה לפי דברי הר' יונה הנ"ל אלא ע"כ דהי' פשיטא להו לבעלי הש"ס דלענין מומר לע"ז אין חילוק כלל בין מאהבה ומיראה כגונא דאחאב ואיזבל שאנשיהם היו יראים מהם בין שלא מאהבה ומיראה דבכל אופן בע"ז הוה מומר לכל התורה כולה מטעם שבכל אופן בזה עובר על דאורי' והרי הוא כעכו"ם אשר על כן מסקו על רב ענן בתיובתא ואיך מחלק הר' יונה בזה:

ועוד יותר תמוה לי על המחבר גופא שכתב בש"ע ג' סעיפים בדין זה ביו"ד סי' קי"ט והמה כולם תמוהין מן הש"ס הנ"ל והוא דבסעי' ט' כתב שגר שחזר והמיר מחמת יראה וכן ישראל שחטא מחמת יראה שלא יהרגנו [וע"כ כונתו במלת שחטא היינו ג"כ לע"ז דומיא דגר שחזר והמיר] ישראל גמור הוא ושחיטתו מותרת ואינו אוסר יין במגעו, ובסעי' י"א כתב האי דינא הנ"ל שאם בעיר אחת מאמין ובעיר אחרת נכנס בב"י ואומר שהוא יהודי אינו עושה יי"נ, ובסעי' י"ב כתב לענין האנוסים שאין בידם להמלט למקום שיוכלו לעבוד ד' סומכין על שחיטתם ואינן אוסרין יין במגען עכ"ל א"כ מבואר שיטתו בכל הג' דינים אלו שהיכא דעובד ע"ז מיראה אינו כעכו"ם ושחיטתו כשרה וזאת היא תמיה מן הש"ס הנ"ל בחולין דמסיק בתיובתא על רב ענן הא נוכל לפרש דרב ענן מיירי במומר לע"ז מחמת יראה וככל מה שבארתי. וכן קשה גם מדבריו גופא שפסק לעיל בסי' ב' סעי' ה' דמומר לעכו"ם הרי הוא כעכו"ם לענין שחיטה ולא חילק כלל בין מיראה לבין מרצון וסתם דבריו כי לעולם שחיטתו אסורה באין חילוק כלל גם על פסק הרמ"א צריך לי עיון גדול והוא שכתב ביו"ד סי' קכ"ד סעי' ט' על דברי המחבר במ"ש שם לענין האנוסים דנאמנים לענין יי"נ על של אחרים וכתב הרמ"א וז"ל ואינן אוסרין במגען ודוקא אותן שדרין עדיין בין העכו"ם ועושין עבירות בפרהסיא מפני אונם רק בצנעה נזהרין ואפשר

להם לברוח על נפשם רק שממתינים משום ממון או כיוצא בו עכ"ל א"כ מבואר בדבריו דאף אלה שיוכלו להמלט על נפשם רק תאות הממון ימנע אותם מלהמלט אינם כעכו"ם ואינן אוסרים יין במגען, ובסי' קנ"ז סוף סעי' א' כתב לענין עובד ע"ז באונס שפטור וז"ל ודוקא שלא יוכל לברוח אבל אם יכול לברוח ואינו עושה הרי הוא ככלב שב על קיאו ונקרא עובר במזיד עכ"ל והוא תמוה דכיון שנקרא עובר במזיד אמאי פסק בסי' קכ"ד הנ"ל דבכה"ג אינו אוסר יין במגעו הא הוא עובד ע"ז גמור וגם המחבר בסי' קי"ט הנ"ל בסעי' י"ב הא פסק דדוקא באין בידם להמלט אזי אין אוסרין האנוסים יין במגען והרמ"א שתיק לי' וע"כ דאודי לי' בזה וכאן בסי' קכ"ד פוסק דאפילו יוכלו להמלט רק מפני תאות הממון אינן בורחין אינן אוסרין יין במגען, והוא תמוה מאד:

שבתי וראיתי בב"י וד"מ סי' קכ"ד והתבוננתי כי כונה אחרת יציק בדברי הרמ"א הנ"ל ואינן לקוחים כלל מדברי הד"מ כי בדבריו בד"מ כתב ג"כ היפך ממ"ש כאן ברמ"א וז"ל בד"מ אות ג' כתב הריב"ש בסי' ד' בשם הרשב"א דמי שהמיר א"ע מחמת יראה אע"פ שהו"ל ליהרג ולא לעבור מ"מ אם עבר ישראל הוא ושחיטתו מותרת ואין אוסרין במגען יין עכ"ל הרשב"א אמנם צריך להבין אם בצנעא שלא במקום יראה עובד אז הוי מומר גמור אע"פ שמתחלתו אונם ולכן אלו האנוסים הנשארים בארצות השמד דינן נמי הכי אם הם מתנהגים בכשרות בינן לבין עצמן ושאין בידם לצאת להמלט על נפשם הרי הם כישראלים גמורים ואם עוברים ברצון על אחת מן העבירות הרי הוא מומר לאותו דבר ואם עובדים כו"ם או מחללין שבת בפרהסיא דינן כשאר עכו"ם עכ"ל וכן כתב לק' סי' קנ"ז בשם הרמב"ם דלא כתשובת הרד"ך שכתב דאם המיר א"ע תחלה מחמת יראה ונשאר אח"כ ביניהם אע"ג דיכול להבריח את עצמו אינו רק מומר לתאבון הואיל ולהנאתו קא עביד עכ"ל הד"מ א"כ מבואר בדברי הד"מ שהעתיק דברי הריב"ש בתשובה כמ"ש הב"י הנ"ל בסי' קי"ט שכתבתי, והיא היפך ממ"ש הוא בעצמו כאן ברמ"א, אשר ע"כ ראיתי מיד כי דברי הרמ"א כאן אינן לקוחים מדבריו בד"מ אך המה לקוחים מהתשובות שכתב הב"י סי' זה שגם המה צריכין ביאור וז"ל הב"י סי' קכ"ד בד"ה כתב רבינו ירוחם, כתב הרשב"ץ על האנוסים בתחילת אונסם שע"פ שיכולים לברוח אם יש שום צד לתלות עיכובם שם אם מפני הפסד ממון או מפני דבר אחר אינן אוסרין במגען עכ"ל ואח"כ כתב בשם הריב"ש שהאנוסים שלא היו יוצאים מפני שלא היה להם ממון שיספיק להוצאות שצריך להם ולבני ביתם והמה מתעכבין עד יפתחו להם שערי הצלה ובינתיים נזהרים מהעבירות זולת במקום סכנה אינן פסולים וכו' וכו' אבל נאמנים על של אחרים עכ"ל:

והנה כאשר נעיין בראשונה בדברי הרשב"ץ נראים כתמוהים במ"ש אם יש צד. לתלות] עיכובם שם אם מפני הפסד ממון או מפני דבר אחר אינן אוסרין במגען דזה הוא תמוה דהכי העובד ע"ז מחמת ממון ג"כ אינו נחשב לעכו"ם לאסור יין במגעו דזה הוא דבר חדש שלא כתב הב"י עבור שום פוסק ואף אי נימא דדעת הרשב"ץ היא באמת דכל עובד ע"ז מחמת איזה סיבה מאהבה ומיראה אינו נחשב כעכו"ם וכמ"ש לעיל לכון בדעת הרבינו יונה א"כ תקשה עליו ג"כ זאת הקושיא גופא שהקשתי מהא דתולין על הרבינו יונה, גם מ"ש בשם הריב"ש שהאנוסים שאינם יוצאים מפני שלא הי' להם ממון שיספיק וכו' שמ"מ נאמנים על של אחרים א"כ אינם כעכו"ם גמורים והוא בודאי חמוה דהא הריב"ש כתב בעצמו בשם הרשב"א דאם הוא עובד ע"ז מחמת יראת נפשות אזי הוא כישראל כמ"ש הד"מ הנ"ל בשמו וכן העתיק הב"י ביו"ד סי' קי"ט בשמו אבל משום עניני ממון הרי הוא כעכו"ם וכאן כתב שאפילו המה מומרים עדיין מפני ענין ממון מ"מ נאמנים עדיין על אחרים:

אשר ע"כ עבור כל ואת צריכין אנו ע"כ לומר שלענין דינא כולם לענין אחד ולדין אחד נתכונו, והוא דזה הוא לעולם כלל מיוחד דעובד ע"ז אפילו משום איזה סיבה שהיא ולא נתכון כלל בלבו להאמין בה מ"מ הרי הוא כעכו"ם לענין שחיטה ויי"נ דאפילו לפי מה דפסקינן דעובד מאהבה ומיראה פטור ולענין אהבה בודאי לא הוי סכנת נפשות ומ"מ פטור היינו לענין לפטור ממיתה, אבל כעכו"ם מ"מ נחשב לענין שחיטה ויי"נ דמ"מ הוא עובר אדאורי' בע"ז אפילו כה"ג וכמ"ש לעיל, וכן כתב הב"י מפורש דק' בסוף סי' רס"ח וז"ל דמאי לתיאבון שייך בחזר ועבד עכו"ם דלא שייכא לתאבון אלא בגזל ועריות ומ"א שנפשו של אדם מתאוה להם ומחמדתן ועוד דלא חילקו בין לתאבון ולהכעיס אלא בא' משאר מצות אבל עכו"ם שהמודה בה ככופר בכל התורה וכל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעכו"ם כדאיתא בפ"ק דחולין וכך הם דברי הרמב"ם בפ' י"א מה' גזילה עכ"ל הב"י ביו"ד סי' רס"ח, וכן נמי היכא שעובד ע"ז מיראת נפשות ואין לו אופן להמלט הוי נמי לכ"ע כישראל גמור והא דכתב הרשב"ץ אם יש צד לתלות עיכובם אם מפני הפסד ממון כונתו כמו שדייק בדבריו שם על האנוסים בחחלת אנסם שבתחילת אנסם נתעכבו שם ולא ברחו מפני הפסד ממון ונתרשלו לברוח עד כי אכף עליו האונס להתנכר מחמת יראת נפשות אזי הוא שפיר כישראל שאינו אוסר יין במגעו דהא מ"מ כשנעשה מומר היה מחמת נפשות, אבל אם אינו בתחילת האונס רק אחר שנאנס ויש בידו לברוח ואינו בורח מחמת הפסד ממון אזי מודה גם הוא דהרי הוא כעכו"ם כדברי הרמב"ם שהביא הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ז הנ"ל, וכן גם מ"ש הריב"ש שהאנוסים שאינם יוצאים מפני שלא

היה להם ממון שיספיק להוצאות כונתו ג"כ שבלאו זה המעות אינם יכולים לצאת בשום ענין משום שיכחדו וישארו מ"מ בין הנכרים א"כ לא הוי זאת מפני תאות ממון רק הצלת נפשות כמו בחחלת האונס שע"כ כתב שפיר דמ"מ נאמן עדיין על של אחרים אבל היכא שיכול להמלט ואינו רוצה להמלט מפני איזה ענינים של תאבון בזה הוה לכ"ע כעכו"ם גמור ועושה יי"נ, ועתה אחר כל זה נבין שפיר מ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ד סעי' ט' שאם אפשר להם לברוח על נפשם רק שממתינים משום ממון וכיוצא בו אזי הם נאמנים על של אחרים, דבריו לקוחים מעתה מדברי הריב"ש הנ"ל וכונתו מ"ש שממתינים משום ממון היינו שאין להם ממון על הוצאות הדרך וכיוצא בו שקשה להם לברוח מחמת איזה חסרון להם על הדרך שאז עדיין הוא כישראל, אבל לא יכול לומר שממתינים משום ממון היינו שקשה להם לאבד פה ממונם שבאופן זה בודאי הוא כעכו"ם לכל דבר כמ"ש הב"י הנ"ל וכמו שמוסכם מכל הפוסקים ככל מה שבארתי והרמ"א קוצר כאן בלשוני, ויש מקום לטעות בדבריו אשר כל מעיין יראה שדבריו לקוחים מן הריב"ש שכתב הב"י ופירש הדברים ע"כ המה כמ"ש וככל הנ"ל:

ומיושב מעתה נמי הא דחולין הנ"ל שהקשתי מקשה הש"ס על רב ענן מן הברייתא דמכם ולא מומר הא נוכל לתרץ דרב ענן מיירי בעובד ע"ז מיראה ע"כ שחיטתו כשרה, ולהנ"ל מיושב שפיר דהא רב מנן מייתי ראיה מן גברי דאחאב ובאחאב אפילו אותן שהיו עובדים ע"ז מיראה היו ג"כ מומרים דהא היו עכולים להמלט על נפשם תחת מלכות יהושפט דהא אין המלכות מקפידים היה אז וכיון שהיו יכולים להמלט שלא לעבוד ע"ז ומ"מ עבדו פ"כ אפילו עבדו מחמת אונס נפשות נחשבים ג"כ כעכו"ם גמורים לפי מיש וכיון שרב ענן מביא משם ראי' להתיר שחיטת עכו"ם ע"כ ס"ל דכל עובד ע"ז אפילו שלא באונס ג"כ שחיטתו מותרת דהא התם אפילו אלו שהיו באונס ג"כ נחשבים כאין אונס מטעם שלא ברחו ורב ענן מתיר משם שחיטת עובד ע"ז ע"כ ס"ל דלעולם שחיטת עובד ע"ז מותר אפילו עובד ע"ז שלא באונס ומקשי שפיר מן הברייתא דשחיטת מומר אסור ומסקי בתיובתא, שאין באמת מה לתרץ בזה דלפי הפסק שחיטת עובד ע"ז פסולה ויינו יי"נ אם לא כשעובד מחמת יראת נפשות ואין לו עצה להמלט מזה שאז אף שעובר על העשה דונקדשתי אבל מ"מ נחשב כישראל כמ"ש הרמ"א ביו"ד סי' קנ"ז:

ואגב אמרתי להעיר בהא דאמרינן סנהדרין צ' ע"א ללכת זו מ"ע בה זו מצות לת"ע ואי סלקא דעתך בע"ז עשה בע"ז היכא משכתת לה, והוא תמוה דהא משכחת שפיר עשה בע"ז בכל העבודות היכא שאונסין אותן מחמת נפשות שאין עליהם עוד לאו רק עשה דונקדשתי והמדיח מסית את הרבים היכא שרוצין להרגם אם לא יעבדו ע"ז והוא מסית

אותם שיעבדו ולא יהרגו ומה קושיא שייך עשה בע"ז היכא משכחת לה, הא משכחת שפיר, ואי תימא שהיה קשה להם לומר כן דהיכא שהדיח את הרבים שיעברו ולא יהרגו שיהי' חייב המדיח מיתה עבור זה, זה אינו דהא המקשה רוצה לומר ולהוכיח מכח קושיא זאת דאפילו בשאר מצות כשהדיח לעבור על איזה מ"ע חייב המדיח מיתה א"כ נוכל שפיר לומר בע"ז כה"ג במ"ע שעובר ואינו ליהרג, ואולי משוס דהמ"ע של ונקדשתי אינה מיוחדת על ע"ז דוקא דהא נכלל בה כל עניני קדושת השם ואפילו בשאר מצות כשהיא בפני עשרה מישראל ע"כ מיתרצו דקאי אעשה דונתצתם שהיא יותר מיוחד בע"ז, ועוד נוכל לומר לפי מ"ש הרמב"ם בפ"ה מה' יסודי התורה דהיכא שעבר ולא נהרג עבר על מ"ע של קדושת השם וגם על לת"ע של חילול הסם א"כ אי אפשר לפרש ללכת זו מ"ע של קדושת השם דהא איכא נמי לת"פ עמה כן היא לפע"ד בפשיטות שאין כאן קושיא כלל:

נחזור לענייננו דלפי כל זאת אולי נבין מעתה שפיר דברי ה"ר יונה שכתב הב"י בסי' קי"ט הנ"ל דהיכא שבעיר אחת מאמין בע"ז ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי שאינו עושה יי"נ ומכח סברתו שע"ז היא שקר וכשאומר שהוא מאמין בה הוא עושה להנאת יצרו הרע, דמעתה אולי נוכל לפרש כונתו דאמרינן מכח חזקה שהע"ז היא שקר שבודאי מה שעבד שם ע"ז בין הגוים היה באונס מחמת יראת נפשות דהא חזינן דכשבא בעיר ישראל אומר שהוא יהודי ע"כ מחזקינן אותו לאונס ומשו"ה אינו עושה יי"נ כמ"ש כל הפוסקים הנ"ל דהיכא שהי' מחמת יראה אף דעבר על הא דיהרג ואל יעבור מ"מ עדיין דינו כישראל כן נוכ לכון גם כונתו בדינו זה שהוא מוסכם לדעת כל הפוסקים וככל מה שבארתי, ויתישב שפיר גם מה דמסיק אבל מומר לחלל שבת בפרהסיא שאינו מאמין בדברי רז"ל הוא מין ויינו יי"נ, דהיינו במחלל שבת כה"ג שבעיר אחת של גוים הוא מחלל שבת ובעיר ישראל אינו מחלל שבת לא נוכל להחזיק עוד שבודאי מחמת אונם חילל השבת, שיכול להיות שמחמת הפקירות שלו חילל השבת בפרהסיא משום שעל זה לא שייך עוד לומר דמילתא דמסתבר הוא משום שבעיני ההמון אין כל כך מסחבר חילול שבת כמו מ"ז ומשו"ה חיישינן שלהאבין חילל השבת בפרהסיא או להכעיס ולא מחמת אונס והרי הוא כעכו"ם כן נוכל לכון כונת דברי הרבני יונה:

אכן אחר העיון הדק היטב נראה כי נם זה קשה מאד לכון בדבריו. חדא שלא הזכיר כלל בדבריו אונס ואדרבה דכתב שעושה כן להנאת יצרו, עוד קשה גוף הסברא מ"ש כיון שע"ז היא שקר בודאי אינו מאמין בה, מה לי מזה שאינו מאמין בה הא מ"מ נוכל לומר

שעובד אותה מטעם איזה הנאת עצמו בממון וכדומה ולא מחמת אונס נפשות, וא"כ מה לי מזה שאינו מאמין בלבו בע"ז הא כבר כתבתי מדברי כל הראשונים הנ"ל דאפילו אם אינו מאמין בלבו מ"מ היכא שיעבוד אותה בלא אונם נפשות הרי הוא כעכו"ם גמור ואפילו אם הוא עובד מצד איזה הכרח אם אינו הכרח סכנה נחשב בעבודתו לעכו"ם ומלבד זאת אתמה גם בהא שהעתיק המחבר דין זה בסי' קי"ט סעי' י"א שכתב רק בהא דעובד ע"ז שבעיר אחת מאמין ובעיר אחרת וכו' דאינו עושה יי"נ ומדוע לא העתיק גם מה שמסיק הר"י אבל המחלל שבת בפרהסיא עושה יי"נ, ואף דנוכל לומר שסמך עצמו על הא דלעיל ביו"ד סי' ב' סעי' ה' הנה גם שם לא ביאר ברחבה, וגם כשהעתיק כאן העתיק חצי דבר ותצי השני העלים ומה היה קשה בעיניו להעתיק הכל מה שהוא עוסק עתה בדינים אלו, וניכר לעין כל שבודאי כונה מיוחדת יצוק בזה, אשר ע"כ נלפע"ד לבאר עוד יותר בדברי הפוסקים מה שקשה עוד הרבה מאוד, ואחרי ההשגה בענין זו אשר ארוכה מארץ מידה נלע"ד לבוא עד תכונתה בסיד:

הנה המ"א באו"ח סי' קפ"ט ס"ק א' יצא להקשות ולתרץ והוא לפי מ"ש התוס' סנהדרין ע"ב ע"ב דמומר אינו בכלל בן ברית א"כ אמאי כתב הרמ"א בא"ע סי' קמ"א סעי' ל"ג דמומר דינו כפסול עדות דאורי' תיפוק ליה שאינו בן ברית ואינו נעשה שליח דהא דרשינן מה אתם ב"ב אף שלוחכם ב"ב, ומתרץ דהתוס' סנהדרין מיירי במומר להכעיס וכדמסיים טעמא דמורידין ולא מעלין וזהו דוקא בלהכעיס כמ"ש ביו"ד סי' קנ"ח והא דא"ע מיירי הרמ"א בלתאבון ומסיים בצ"ע והנה דבריו אלה המה באמת כנים ואמתים לענין דינא דלענין מורידין ולא מעלין צריך להיות דוקא מומר לע"ז להכעיס ואפילו בעובד ע"ז אם אינו עובדה להכעיס אינו בדין מורידין וכו' כמבואר בלשון המחבר ביו"ד סי' קנ"ח סעי' בי, ואם שבדברי המחבר שם נוכל עוד לדחוקי נפשי דקאי מלת להכעיס על עושי עברות ולא על עובדים לעכו"ם, אולם מדברי הרמ"א שם הא מבואר שכונתם בהא דלהכעיס היא על עובדי ע"ז ג"כ והא שכתב הרמ"א במומרים שממרים עצמם לעכו"ם ומטמעים עצמם בין העכו"ם לעבוד ע"ז כמותם הרי הם כמו מומרים להכעיס ומורידין ולא מעלין, א"כ מבואר שאפילו במומר לע"ז לענין מורידין צריך להיות להכעיס דוקא אבל לתאבון אף דהרי הוא כעכו"ם גמור לכל דבר אבל מ"מ לא לענין מורידין והוא ממש כדברי המ"א הנ"ל:

ועתה תמוהים לפנינו דברי הב"י ביו"ד סי' רפ"ח הנ"ל שתמה על הרב המגיד בפ' י"ג מה' איסורי ביאה במה שפירש בדברי הרמב"ם במ"ש לענין השבת אבידה שגר שחזר לעבוד ע"ז משיבים לו אבידתו ופירש הה"מ שעובד ע"ז לתיאבון ותמה הב"י דמה חילוק יש

בעובד ע"ז בין לתיאבון לבין להכעיס הא לעולם הוא כנכרי ואסור להשיב לו אבידתו, והאריך לבאר מכל המקומות שאין חילוק בע"ז בין לתאבון ובין להכעיס עד שדחק עצמו בפירוש הרמב"ם דהאי מחזיר לו אבידתו לא קאי אגר שחזר לעבוד ע"ז, והנה לפי מ"ש שגם לדעת המ"א היא כן דלענין מורידין גם המחבר גופא מודה שיש חילוק בין לתאבון לבין להכעיס א"כ מה הקשה כאן על הה"מ ועל הרמב"ם הא דבריו בפ' י"ג מה' איסורי ביאה צודקים שפיר דהנה התוס' בע"ז כ"ו ע"ב ד"ה אני שונה כתבו וז"ל תמה מה פריך דילמא לעולם אימא לך דמורידין ואפ"ה משיבין לו אבידתו דהא במסור אע"פ שממונו אסור לאבד ביד משום דילמא נפק מיני' וכו' ואפ"ה מורידין וי"ל דש"ה דמההיא קרא דמרבינן השבת אבידתו ילפינן השבת גוף בישראל והשבותו לרבות אבידת גופו וכמו דאיתרבי ישראל איתרבי לכולהו בין לממון בין לגופו עכ"ל התוס' וא"כ לפי דברי תוס' אלו שהוכיחו מקושית הש"ס שם דממונו הוא במדרגה אחת עם גופו דכל היכא שאין מורידין גופו חייב להחזיר לו ממונו דמן מקרא אחד ילפינן על שניהם, ממילא נשמע לנו דבעובד ע"ז לתאבון שאין מורידין כמ"ש המחבר בעצמו ביו"ד סי' קנ"ח הנ"ל וכמ"ש המ"א ממילא גם ממונו אסור וחייב בהשבת אבידתו וא"כ דברי הה"מ בפירוש דברי הרמב"ם המה צודקים מאד דכאן מיירי בלתאבון ומה הקשה הב"י דאיך מצינו בעובד ע"ז חילוק בין להכעיס בין לתאבון הא הוא בעצמו מחלק כן לענין מורידין בסי' קנ"ח הנ"ל [והנה מה שהקשה הב"י בקושיא הראשונה איך שייך בע"ז לתיאבון כבר תירץ הב"ח שם והראה לדעת מהש"ס סנהדרין ס"ג ע"ב שגם ע"ז שייך לתאבון החוש מעיד על זה] וכמו שהחילוק לענין מורידין הוא בין העובדי ע"ז ה"נ הוי זה החילוק גופא לענין השבת אבידה וכמ"ש בתוס' הנ"ל דלשניהם דין אחד ואין כאן קושיא כלל על הרמב"ם והה"מ וביותר פליאה בעיני על המל"מ בפ' י"א מה' גזילה ה' ב' שהביא דברי הה"מ בפ' י"ג מה' א"ב הנ"ל וכתב עליהם והם באמת דברים תמוהים עד מאוד, ואיך לא שת אל לבו למה דפסק המחבר ביו"ד סי' קנ"ח דלענין מורידין בעינן דוקא להכעיס ולענין השבת אבידתו כתבו התוס' ע"ז הנ"ל דחד דינא איתי לי' עם מורידין וא"כ אין כאן תמיהה גדולה, ובאמת בלא"ה אין כאן קושיא כל כך על דברי הה"מ לפי מ"ש בפרישה ביו"ד סי' ב' וכן פסק להלכה בסמ"ע חו"מ סי' רס"ו דבפעם אחת אפילו בע"ז בעינן פרהסיא דוקא ובלא הפרהסיא דינו כשאר עבירה ע"ש ואי נימא שגם שיטת הה"מ היא כן בודאי אין כאן קושיא כלל מה שמכון בדברי הרמב"ם לחלק בין לתיאבון לבין להכעיס כיון דמיירי שלא בפרהסיא ובפעם אחת דדינו כעובר שאר עבירה, אולם הש"ך יו"ד סי' ב' חולק על זה דאפילו בפעם אחת ובצינעה בע"ז הוא כעכו"ם ע"ש א"כ י"ל שגם דעת הב"י

היה כן ע"כ הקשה קושיתו הנ"ל, אבל הא שכתבתי משום שיש לחלק בין להכעיס לבין לתאבון הוא תמוה על הב"י כיון שהוא בעצמו מחלק כן בסי' קנ"ח ביו"ד:

אשר עבור כל זאת אין חכמה ואין עצה לתרץ שיטת הב"י רק באופן זה דצריכין ע"כ לומר שהב"י ס"ל לענין כל הדברים ואפי' לענין מורידין דבע"ז אין חילוק בין להכעיס לבין לתאבון שהכל אחד הוא לדידיה ומ"ש בסי' קנ"ח סעי' ב' מלת להכעיס קאי על שאר עבירות ולא על ע"ז וכמ"ש לעיל דמדברי הב"י אין כאן הוכחה לדברי המ"א הנ"ל, אולם הרמ"א בודאי ס"ל דאפילו בע"ז בעינן להכעיס כמ"ש מפורש בסי' קנ"ח סעי' ב' וכמ"ש לעיל דמדברי הב"י אין כאן ראי' רק מדברי הרמ"א והמ"א באו"ח סי' קפ"ט הא אזיל לתרץ דברי הרמ"א ומחלק שפיר בין להכעיס ובין לתאבון, והיא באמת גם שיטת הרב המגיד בפ' י"ג מה' אסורי ביאה לחלק גם בע"ז בין להכעיס לבין לתאבון, ואי תקשה לפי זה מה שאמרו בש"ס ע"ז כ"ו סמי מכאן מומר מטעם דקסבר אוכל נבלות להכעיס מין הוא ואי נימא דבכל עבירות אפילו בע"ז בעינן נמי להכעיס דוקא א"כ אמאי אמרו בכללם אבל המינים שכונתם במלת מין הוא עובד ע"ז כמו שפרש"י היה להם לומר אבל העוברי עבירות כיון שכל עבירות שוים לענין זה ואפילו ע"ז בעינן דווקא להכעיס ואמאי נקטו דוקא העובדי ע"ז, אכן על זה י"ל בפשיטות דהחילוק הוא מ"מ בין ע"ז לשאר עבירות דבע"ז סתמא היא להכעיס שאין כאן לתאבון מבורר בסתמא ולא לתאבון בפשטות הענין בע"ז ע"כ הוי לעולם להכעיס עד שיתברר לפנינו בבירור גמור שהיא לתיאבון וכמו שהקשה הב"י הנ"ל בקושיתו הראשונה איך שייך בע"ז לתאבון ואף דמשכחת שפיר כמ"ש הב"ח הנ"ל אבל מ"מ אין אנו דנין בסתמא לומר כן אבל בשאר עבירות היא בהיפך דבסתמא היא לתאבון עד שיתברר לפנינו שעבר להכעיס וראי' לזה מהא דגיטין מ"ז ע"א שאמרו לו שאכל נבלות אמר שמא לתאבון אכל עד שהעידו לו בבירור שאכל להכעיס אלמא דבשאר עבירות בסתמא היא לתאבון ובע"ז בסתמא היא להכעיס עד שיתברר לפנינו בשניהם ההיפך:

נמצא מעתה לענין דינא לשיטת הב"י אין חילוק כלל בע"ז בין להכעיס לבין לתאבון דהוא כעכו"ם גמור לעולם אפילו לענין מורידין כמ"ש ביו"ד סי' רס"ח ולשיטת הה"מ והרמ"א והמ"א אפילו בע"ז היכא שיש בירור גמור שהוא לתאבון אינו כעכו"ם גמור, רק דבסתמא אמרינן שהיא להכעיס שע"כ לענין מורידין שהיא ספק רציחה אף בסתמא חיישינן שמא הוא לתאבון וממילא הוא כן גם לענין השבת אבידתו דהא הא בהא תליא כמ"ש התוס' ע"ז הנ"ל שע"כ כתב הרמ"א שפיר בסי' קנ"ח דאותן שנטמעו בין הגוים אין כאן ספק כלל שיהי' לתאבון שע"כ אפילו לענין מורידין מחזקינן בהם שהיא להכעיס

אבל בלא נטמעו אזי לענין מורידין מספקינן שאולי המה לתאבון ולשאר דברים מחזקינן לעולם שהיא להכעיס אם לא שיש בירור גמור שלא היה להכעיס משא"כ בשאר עבירות דמחזקינן לעולם בלתאבון אם לא שהיה בירור גמור שהיא להכעיס, והא דכתב המ"א באו"ח הנ"ל שהרמ"א בא"ע מיירי בלתאבון אף דלענין שאר דברים מחזקינן לעולם בע"ז בלהכעיס אם לא היכא שיש בירור גמור להיפך ואם הרמ"א מיירי באופן שנתברר בבירור גמור שהוא מומר לע"ז בלתאבון לא היה לו לסתום כל כך אפשר לומר שמפני זה גופא כתב הפ"מ שם על המ"א וז"ל והחילוק שכתב בין להכעיס או לתאבון אפשר לחלל שבתות מיירי עי' בב"י ביו"ד עכ"ל שזה הוא תמוה דהא נודע לנו לכלל גמור דמחלל שבתות כאילו עובד ע"ז וכבר הראיתי דברי הפ"מ אלו לאנשים שונים ולא נגלה לי פרושם, אכן להנ"ל נבין שפיר שגם להפ"מ היה קשה לו דאיך משכחת על נקלה שיהיה ע"ז לתאבון וכהקושיא הראשונה של הב"י ביו"ד סי' רס"ח הנ"ל ואף שיש במציאות מ"מ הוא קשה למצוא כן וא"כ היה לו להרמ"א להזכיר בפירוש ואיך נוכל לכון בסתימת דברי הרמ"א כזאת ועל זה כתב שפיר דאפשר במחלל שבתות מיירי שהיא ג"כ תחת שם מומר לע"ז ומ"מ נוכל למצוא בזה בנקל שיהיה לתיאבון מחמת שכר להרויח במלאכתו כמו שנראה פה לעינינו בעו"ה וכדומה לזה ותיקן שפיר במ"ש ואפשר לחלל שבתות מיירי, ומובן הכל על נכון שדברי המ"א המה שרירין וקיימין לשיטת הרמ"א שכן היא גם דעת הה"מ בפ' י"ג מה' א"ב לכון בדברי הרמב"ם כן:

ואפשר שזו היא ג"כ דעת הרד"ך שהביא הד"מ ביו"ד סי' קכ"ד אות ג' שהבאתי לעיל דמשו"ה ס"ל דאע"ג דיכול להבריח את עצמו אינו רק מומר לתיאבון הואיל ולהנאתו קא עביד שגם הוא ס"ל דאפילו בע"ז לתיאבון אינו כמומר וסובר שזה הוא לדעתו בירור גמור שהוא לתיאבון אבל הרמ"א אף דסובר ג"כ דבע"ז כשיש בירור גמור שהיא לתיאבון אינו כעכו"ם אבל מ"מ סובר דכה"ג אינו בירור שהיא לעולם לתיאבון ואדרבה לדידיה כשנטמע בין העכו"ם הוא בודאי להכעיס אפילו לענין מורידין בהנ"ל ומובן שפיר פלוגתתיה עם הרד"ך, אמנם כן יש עדיין מצד אחר לומר הסברא בהיפך דיש מחלל שבת בפרהסיא שמסתבר עליו לומר בסתמא להכעיס עוד יותר מעובד ע"ז והיא באופן שכתב הרבינו יונה הנ"ל דהיכא דבעיר אחת מאמין בפני הנכרי בע"ז ובעיר אחרת נכנס בבית ישראל ואומר שהוא יהודי ומכח סברא דידיה דמסתבר שהע"ז היא שקר וכשאומר שמאמין בה הוא עושה להנאת יצרו הרע ואינו מאמינו בלבו וכשהוא אומר לנו שהוא ישראל הוא אומר בלב טוב לפי שאמונתנו וכו' וכו' ע"כ מסתבר הרבה לומר שהוא רק לתאבון אבל במחלל שבתות בסתמא אין כאן סברא לומר כל כך שהוא לתיאבון מפני

שאין מסתבר כל כך לדידיה שלא יחלל שבת ע"כ באופן זה יש צד לומר דחילול שבת גרע בסתמא מן ע"ז בסתמא כה"ג, ואולי שזו היא באמת כונת הרבינו יונה שהבאתי לעיל שגם הוא ז"ל ס"ל כדעת אלו הפוסקים הנ"ל דאפילו בע"ז היכא שנתברר לנו שהוא לתיאבון אינו כעכו"ם גמור רק דבסתמא אמרינן בע"ז שהיא להכעיס וככל מ"ש ע"כ כתב דבכה"ג אמרינן בודאי בע"ז שהיא לתיאבון אבל במומר לחלל שבתות אפילו כה"ג שבעיר אחת מחלל ובאחרת בין יהודים אינו מחלל מ"מ אמרינן ביה דהוי להכעיס משום דלא שייך בחילול שבת זאת הסברא שכתב שם לענין ע"ז וככל מה שבארתי ונבין שפיר דברי ה"ר יונה הנ"ל לפי שיטה זאת:

אכן הב"י שהביא גם דברי הר' יונה אלו להלכה בש"ע ע"כ לשיטתי' אי אפשר לפרש כן דהא הוא ס"ל שאין חילוק בע"ז כלל בין לתיאבון בין להכעיס כמ"ש וא"כ דברי ה"ר יונה המה תמוהים עדין לשיטת הב"י וככל מ"ש לעיל דכיון שהוא עובד ע"ז מה לי שיש בירור שאינו מאמין בה בלבו הא מ"מ הוא עובדה ואין הולכין בזה אחר מחשבתו כיון שגם לתיאבון הרי הוא כעכו"ם לשיטה זאת, והנה עלה בדעת אחד מן הלומדים לבאר לי את דברי ה"ר יונה דמיירי במי שאינו עובד ע"ז רק שמאמין בה בפני הנכרי שמאמית אותה בפני הנכרים שהע"ז הוא אלוהות ובפני ישראל אומר שהוא יהודי ואינו מאמין בע"ז כלל ע"כ אינו עושה יי"נ דמסתבר כדבריו שאינו מאמין בה כלל, ובאמת גם זה אינו דהא מבואר ברמב"ם בפ' ב' מה' עכו"ם ה"ו דכל המודה בעכו"ם שהיא אמת אע"פ שלא עבדה הר"ז מחרף ומגדף את ד' וכו' ואחד העובד עכו"ם ואחד המגדף את ד' שנאמר וכו' ובפ"ג ה' ד' כתב המקבל עליו אחד מכל מיני עכו"ם באלוה חייב סקילה ואפילו הגביה לבנה ואמר לה אלי אתה וכן כל כיוצא בדיבור זה חייב, ואפילו חזר בו בתוך כ"ד ואמר אין זה אלי אין חזרתו כלום אלא נסקל והיא מהש"ס סנהדרין, וא"כ מה מהני לן אם נפרש שרק מאמין בה בע"ז אבל אינה עובדה הא מ"מ הוא נחשב לעובד ע"ז ואפילו בדיבורו לבד נחשב לעובד ע"ז והרי הדברים ק"ו דמה כשחוזר בו אפילו תוך כ"ד נחשב לעובד ע"ז וחייב סקילה מכ"ש כשחוזר בו בעיר אחרת, ובעיר אחת אומר אלי אתה ובעיר אחרת אומר לא כן שבודאי הוא עובד ע"ז אפילו לענין סקילה, סוף דבר לא מצאתי מענה לדברי הר' יונה הנ"ל שהביאם הב"י אם לא דנימא שכל דבריו סובבים רק על הא דכתב לענין עשית יי"נ ולא לענין שאר דברים כגון שחיטה וביטול רשות וכתיבת ס"ת וכדומה, וכאשר אבאר בס"ד:

הנה המחבר פסק ביו"ד סי' קכ"ד שגם מומר יינו יי"נ והוא מדברי רבינו ירוחם שכתב בשם רבינו מאיר והביאם בב"י בד"ה כתב ר"י בשם ר"מ לדבר פשוט אשר בש"ס לא

מצינו לפע"ד מפורש דין זה רק ממשמעות והוא באמת דבר שיש עדין לעיין בזה לפי דעתי הדלה והקלושה וצריכה רבה דהנה בראשונה יש להוכיח דין זה מהא דכותים בחולין דף ו' ע"א דמפני שמצאו להם דמות יונה בראש הר גריזים שהיו עובדין אליה. ע"כ גזרו על יינם ואף שהמה גירי אמת לפי מה דסברינן עתה כמ"ש התוס' שם ה' ע"ב ד"ה ר"ג ובית דינו, שנית מצינו בחולין דף י"ג דמין פתו פת כותי יינו יי"נ ושם נראה דמיירי במין ישראל דאי בעכו"ם הא לעולם אסור פתו ויינו, ושלישית מצינו בחולין דף ד' ע"ב דאמרינן מ"ש שתייה דאמרינן מומר לע"ז וכו' וכן שם הכי השתא שתייה סתם יינם הוא ועדיין וכו' וכו' א"כ מוכח מכל זה דבמומר לע"ז יינו יי"נ ואחר העיון קצת יש לתמוה בזה דלפי מה דאמרינן בע"ז לק' שאסרו יינם משום בנותיהן וכמו שמבאר הר"נ שם כל זה בשם הרמב"ן וכמ"ש ביו"ד בסי' קכ"ג דמשום יי"נ לבד לא היה להם לאסרם רק העיקר משום בנותיהן א"כ הדעת והסברא נותנים דבמומר שאין כאן איסור חיתון עם בנותיו וראי' לזה מהא גופא שמביא הש"ס חולין ד' ע"ב להוכיח מן יהושפט דשחיטת מומר כשר עד דמדחו שאין כאן הוכחה שאכלו אנשי יהושפט משחיטת אנשי אחאב, ה"נ יש להוכיח מזה הראיה גופא שאין עליה תשובה עוד שאין איסור חתון במומר דהא יהושפט התחתן עצמו עם אחאב ואין לך ראיה גדולה מזו, גם אמרינן בדף י"ג בחולין ות"ק אשתו לא מפקיר גם לא מצינו בכל הפוסקים שיאמרו דחיתון אסור במומר ואדרבה מצינו עוד בהיפך בהאחרונים והיא לענין פתן של מומרים שרוצין להתיר משום דבמומר אין כאן איסור בנותיהן עי' בפ"ת יו"ד סי' קי"ב וכיון שכן בודאי אין לאסור הסתם יינם של מומר כיון דלא שייך חששא דבנותיהן שגזרו על יינם משום בנותיהן והיכא דלא שייך בנותיהן אין כאן הגזירה על יינם והוא תמוה לכאורה בהסוגיות הנ"ל דנראה משם שגם במומר אסור סתם יינו כמו בנכרי:

והנה בהא דכותי חולין דף ה' יש עדיין לחלק ולומר דלא מיבעיא למ"ד גירי אריות הן בודאי אין ראי' דמומר של ישראל אסור יינו אלא אפילו לפי מה דסברינן שם דגירי אמת הן מ"מ יש לחלק לפי מ"ש התוס' שם דף ד' ע"א ד"ה מצות כותי וכן הוא בתוס' גיטין דף י' בשם פירקי דר"א דגזרו עליהם ביחוד ועל פיתן משום שהיו מבטלין בנין בהמ"ק בימי עזרא, א"כ ה"נ לענין יינם נוכל לומר זה גופא דמשום שבטלו בנין ביהמ"ק גזרו על בנותיהן ועל יינם ואף דבימי עזרא לא גזרו רק על פיתן מ"מ אח"כ גזרו גם על בנותיהן כדאמרי' קדושין ע"ה ע"ש דהלכה כר"א במתני' שם ע"ד גם לענין כותי ועי' בטור א"ע סוף סי' ד' וב"י שם מ"ש על הרמב"ם שלא הביא הא דר"א בכותי, וממילא נאסר גם יינם, ואגב אמרתי להעיר הזה הא דאמרינן בחולין הנ"ל משום שמצאו להם דמות יונה בהר

גריזים ור"א חייש למעוטא ע"כ צ"ל דלאו מצד הדין אוסר ר"מ אלא מטעם גזירה אפילו לר"מ וכן מפורש בלשון הש"ס דגזרו רובא אטו מיעוטא ולמה להו לומר שגזרו רובא אטו מיעוטא הא ר"מ חייש למעוטא גם בעלמא בלא שום גזירה ועל כרחך צריכין לפרש דאף שמצאו להם דמות יונה על הר גריזים מ"מ היכא שהכותי הוא ברחוק הדרך מן הר גריזים ואין חשש עליו כלל שהוא מן הר גריזים א"כ היה להם להתיר לקנות ממנו פת ויין, ומ"מ אסרו בימי ר"מ ור"ג משום שגזרו רובן אטו מיעוטן והגזירה יכולה להיות שג"כ היתה משום הפסול הראשון שהיה בהם בימי עזרא וכמ"ש, ונפלאתי זה על הנ"מ בפ' ב' מה' אבות הטומאה הי"ו שכתב וז"ל אי קשיא על דברי רבינו הא קשיא שכתב שבבלל עכו"ם נתרחקו הכותים ונאסרה שחיטתן שזו מניין לו שהרי איסור שחיטתן מדכתיב וזבחת נפקא וכו' עכ"ל ואני אראה ולא אבין מה שייך לשאול שזו מניין לו הא היא גמרא מפורשת כאן בחולין ה' משום ע"ז שמצאו להם בהר גריזים, ומטעם וזבחת לא היו נאסרים דהא סברינן דגירי אמת אם ומשום שמצאו אותם שכדין ע"ז ע"כ גזרו על כולם וכמ"ש והם ממש דברי הרמב"ם אלו שלקח הדברים מן דברי הש"ס, ודברי הכ"מ המה תמוהין:

ומיושב בזה במ"ש לעיל תמיהה רבה אשר מעולם לא היה ביכלתי להבין סוגית הש"ס כאן והיא במה דאמרינן שם בחולין הנ"ל בהסוגיא והלך ר"א וסיפר הדברים לפני ר' אמי ור' אסי וכו' למאי אי לשחיטה ויי"נ מהתם גזרו בהו רבנן וזה הוא תמוה לפע"ד דרש"י מפרש מהתם גזר ר"מ על היין, והא דגזר ר"מ היא משום דחייש למעוטא כמו שאמרו לעיל ואנן הא לא פסקינן כר"מ דלא חיישינן למעוטא ועי' רש"י לק' י"ג ע"ב ד"ה אין רוב א"כ מה קושיא יש על האמוראים מהתם גזרו מהא דר"מ כיון דאנן לא פסקינן כלל כר"מ בהא דחייש למעוטא, אכן להנ"ל מיושב שפיר דכיון שאמרו בלשונם דגזרו רובם משום מיעוטן ואף שטעם גזירתם היה משום דסברו כר"מ דחושש למעוט ואנן לא סברינן כן מ"מ כיון שהיה בזה ענין גזירה ואפילו היכא דלא שייך חשש מיעוט וכל היכא שהוא ענין גזירה אין ביכולת עוד לב"ד אחר לבטל הגזירה אלא א"כ גדול הימנו בחכמה ובמנין כידוע ע"כ מקשו שפיר מהתם גזרו והוכרחו לתרץ שהגזירה הראשונה לא נתקבלה עד דאתי ר' אמי ור' אסי וגזרו עוד הפעם ומיושב שפיר פירוש הסוגיא:

היוצא לנו מזה דמכותים אין כל כך ראיה משום דבהם גזרו על פיתן עוד בתחילה בימי עזרא מטעם רשעתם כמ"ש בפירקי דר"א שהביאו בפוס' הנ"ל וצריכין מעתה להשיב להא דחולין י"ג הנ"ל שאמרו במין שיינו י"נ אכן גם משם אין כל כך ראיה דהא כונת מרן הוא שהוא אדוק לע"ז וכל מחשבתו היא רק לע"ז כמו שאמרו שם שאף שחיטתו היא

זבחי עכו"ם ואסיר בהנאה משום שסתם מחשבתו היא רק לע"ז כמבואר וע"כ אפילו בלאו חששא דבטפיהן יש לחוש על יינם שהוא נסך גמור משום דכל מחשבתו היא לע"ז, ועל כן תשאר לפנינו רק ההוכחה מהא דחולין ד' ע"ב באחאב שאמרו שסתם יינם עדין לא נאסר ובאמת גם הסוגיא הזאת היא תמוהה דלמה להו למימר שסתם יינם עדין לא נאסר והיה להם לומר בפשיטות דאפילו היה נאסר כבר סתם יינם ג"כ היה מותר לאנשי יהושפט לשתות מיין דאנשי אחאב דהא סתם יינם נאסר רק משום בנותיהן וכיון דיהושפט התחתן עצמו עם אחאב ממילא גם יינו היה מותר לו ואי נימא שהתחתן עמו באיסור א"כ אין כאן ראיה להתיר לנו גם האכילה והשתייה מהא דאכלו ושתו מן אחאב דהא נוכל לומר כיון שזה היה באיסור גם האכילה והשתייה היו באיסור ומדביאין ראי' מני' א"כ לא אמרינן שעשה באיסור א"כ מה סתם יינם היה שרך אז כיון שגם בנותיהן לא היו אסורות להם וגם כמ"ש לעיל דבמומר לא שייך איסור חיתון כמו בנכרי (ועי' ברמב"ם פ' י"ג מה' איסור ביאה ה' ט"ז ובנחמיה י"ג פסוק כ"ו ע"כ צ"ל שגם שם היה הגירות בשביל דבר ע"כ הקפיד נחמיה) ואולי אפשר לתרץ זאת שבאמת היו יכולים לתרץ גם באופן זה, אולם כיון שהש"ס דחה לגמרי ראיה זו באופנים אחרים בכמה ע"כ לא חשו לומר משום זה שצריך פילפול לס ראו ודחו בדברים פשוטים א"כ אין כאן הוכחה גמורה אליבא דאמת לפי מה שמדחה הש"ס הא דרב ענן אמר שמואל לענין שחיטה אין כאן הוכחה גמורה דכמומר לע"ז שיהיה יינו י"נ:

אך מדלא מצינו גם היתר מפורש לזה, ע"כ היה פשוט לר"י בשם רבינו מאיר שהביא הב"י שגם מומר יינו י"נ והוא משום לא פלוג דכיון שגזרו בכל עכו"ם הוא הדין במומר לעכו"ם כיון דלא מצינו היתר מבורר, כן נלפע"ד וממילא אסור גם מנעו דאף שמגע עכו"ם היתה גזירה מאוחרת כמ"ש הרשב"א והרא"ש מ"מ היה להם לכלל פשוט בנכרי דכל היכא שיינו אסור גם מגעו אסור כמ"ש המחבר סי' קכ"ד סעי' ו' לענין עכו"ם שאינו עובד ע"ז והוא ע"כ כמ"ש הר"נ ע"ז פ' ר' ישמעאל לענין כחו של עכו"ם וז"ל אלא דאחמירו רבנן משום בנותיהן אפילו היכא דלא שמעינן דנסך ועיקר אסורא דידהו במגען דשייך ביה תקלה דבנותיהן עכ"ל ומבואר מדבריו שאפילו מגען הוא משום בנותיהן ובנכרי כל היכא דשייך רק בנותיהן אסור אפילו במגען אשר ע"כ אפילו בישראל מומר כיון דיינם אסיר משום לא פליג כמ"ש ה"נ מגען משום הלא פליג זה, ובאמת לענין גר תושב גופא לענין מגע הוא דבר דתליא במחלוקת דלאו כ"ע שוין בזה כמבואר בש"ע סי' קכ"ד סעי' ב' שדעת הרשב"א לאסור ודעת התוס' ורא"ש להתיר עי' בב"י ריש סי' הנ"ל וע"כ דדעת התוס' ורא"ש אינה כמ"כ הר"נ הנ"ל שגם מגע הוא משום בנותיהן דאי משום בנותיהן

א"כ הא שוה מגע ליין שלהם אפילו בגר תושב, וע"כ ס"ל דמגע הוא מטעם חשש מנסך לע"ז וכמ"ש הר"נ בשם הרמב"ן פ' ב' דע"ז מ"ש לעיל בסי' קכ"ג. והנה לעניין גר תושב פסק הב"י כדעת הרשב"א ודלא כתוס' ורא"ש מטעם שהר"נ והר"י מדחין ראיות התוס' ע"כ כתב שיש לחוש לדברי הרשב"א לחומרא לענין שתיה במגע גר תושב:

ומעתה כיון שכן נבין שפיר דברי רבינו יונה הנ"ל מה שגם הב"י מודה לו לזה דבכה"ג אפילו לדעת הב"י אין לחוש עוד למגען ביין שלנו לאסור אותו בשתיה שזו היא כונת הרבינו יונה מ"ש לענין מומר דלפי מה שבארתי דבמומר לא שייך כלל בנותיהן ויין שלו הוא ג"כ אסור רק משום תשש משום לא פלוג ועדיף מגר חושב דבגר תושב שייך זו הגזירה של בנותיהן כמו בכל נכרי וכאן לא שייך זאת ומכ"ש מגעו דבודאי הוא איסור קלוש מאוד, אכן יש לאסור מ"מ מגעו משום חשש נסך דדילמא מין הוא שאדוק לע"ז ומבואר בש"ס חולין י"ג הנ"ל דמין יינו יי"נ וגם על מגעו יש חשש הזה דכל מחשבתו לע"ז ע"כ כתב שפיר הרבינו יונה דינו דהיכא שבעיר אחת מאמין בע"ז ובעיר אחרת הוא יהודי שבודאי יש סברא כיון שהע"ז היא שקר ואמונתינו היא אמתית שבודאי אינו מאמין בה בלבו ע"כ אינו אדוק בה בודאי שתהיה כונתו לנסך ומשו"ה אפילו אי נימא שיינו אסור בשתיה היינו רק משום הלא פלוג אבל שיהיה עושה יי"נ במגעו בזה אפילו הרשב"א מודה דכה"ג אינו עושה יי"נ במגעו דהוא עדיף מן גר תושב שאוסר הרשב"א מגעו דבג"ת עכ"פ הוא נכרי ויינו אסור מצד הדין ואולי גם מגעו ס"ל דאסור משום זה גופא משום בנותיהן וכדברי הר"נ הנ"ל אבל במומר לע"ז באופן זה שהוא בודאי לתיאבון אף דלענין דברים שינים הוא כעכו"ם גמור וכמו שבררתי לעיל אבל לענין יי"נ אפילו ביין שלו היא רק חומרא ומגעו ביין שלנו הוא מותר לגמרי ע"כ כתב הר"י שאינו עושה יי"נ היינו במגעו אבל המחלל שבת בפרהסיה בזה ס"ל שאינו עובר בכלל זאת הסברא לומר זה גופא כמו בע"ז מפני שאמונתם היא שקר ואמונתנו היא אמת וככל מ"ש לעיל, שיכול להיות לדעתו המשובשת שהשבת אינה צריכה לו כלל ולדעתו לא היה צריך להיות כלל בעולם יום מנוחה כדעת הכופרים ימ"ש ע"כ אפילו הוא באופן שבעיר אחרת בין יהודים הוא מחזיק בשבת אין כאן עוד הוכחה שבלבו הוא שלא לחלל שבת דלא שייך בזה אותו דבר המסתבר מ"ש בע"ז ומשו"ה מחזקינן ליה מ"מ כמומר גמור להכעיס דמהא שאינו עובר בעיר אחרת של יהודים אין כל כך ראיה שאינו להכעיס כמו שיש ראיה וסברא בענין ע"ז דבשבת באופן זה אין הוכחה לפנינו שהיא רק לתאבון כמו שיש שמוכיחין לנו מזה בע"ז וככל מ"ש ע"כ לענין שבת בכה"ג דייניגן ליה עדיין כלהכעיס ואסיר אפילו מגעו ביין שלנו כיון דלענין יי"נ במומר להכעיס בודאי חיישינן אפילו

במגעו לכ"ע דשם מין עליו מה שהוא מפורש בש"ס חולין י"ג הנ"ל שיינו יי"נ וממילא גם מגעו אסור באופן זה כנלע"ד פירושו הברור לדעת הב"י בכל מ"ש:

נמצא לפי זה שגם לענין חילול שבת אם נודע בבירור באיזה אופן שהוא עובר רק לתיאבון אזי גם בחילול שבת אינו אוסר יין במגעו דהא ה"ר יונה לא אמר רק דמזה שבעיר אחרת אינו עובר אין כאן בירור שהוא לתיאבון כמו שהוא בכה"ג בע"ז בירור מזה אבל אם יש בירור אחר שעובר רק לתיאבון והוא באופן שאנו רואין פה בעו"ה דמה שהוא משום מלאכה ופרנסתו הוא עובר אבל ענין אחר כמו לעשן בשבת אף שהוא רגיל בזה כל ימות החול מ"מ מונע עצמו מלעשן בשבת א"כ ניכר בבירור שמה שהוא עובר הוא רק לתאותו ולדעתו הנמבזה דבלא"ה לא יהיה לו במה לפרנס נפשו, במחלל כזה אף הר"י מודה שאינו עושה יי"נ במגעו, ומשו"ה ניחא שפיר מה שהעתיק המחבר להלכה בסי' קי"ט סעי' י"א דברי הרבינו יונה הנ"ל ולא סיים מ"ש הטעם על זה רק סתם דבעיר אחת מאמין בע"ז ובעיר אחרת נכנס בין היהודים ואומר שהוא יהודי אינו עושה יי"נ אף דפסק בסי' ב' לענין שחיטה ובעלמא דלא מקילין כלל בע"ז לחלק בין האופנים וע"כ משום דלענין מגעו ליי"נ מיקל טפי דלענין מגעו לעשות יי"נ במגעו הוי עיקר החילוק בין להכעיס לבין לתיאבון והיינו הטעם גם כאן משום דעבודתו לע"ז היא לתיאבון וממילא ידעינן שגם לענין חילול שבת וכדומה כל היכא שיש רק מקום לומר שהוא לתיאבון אינו עושה יי"נ שע"כ לא העתיק גם סוף דברי הר"י שלא הוצרך להעתיק משום שהוא דבר שנדע בעצמנו מתי יתברר לנו שהוא לתיאבון ומתי לא יתברר לפנינו, ובאופן שיתברר לפנינו באיזו הוכחה שהיא לתיאבון כמו בע"ז בגונא שכתב הוא אזי גם בחילול שבת אינו עושה יי"נ, ודי לו במ"ש דבריו אלה, או אולי נוכל לומר דמשו"ה לא סיים בדברי הר"י משום דאולי לא היה ישר בעיניו לדינא מסקנת דברי הר"י משום דלדעתו קיל מאוד דין מגע מומר ביין שלנו וככל, מ"ש לעיל ע"כ לא העתיק זאת לדינא דלדידי' אין להחמיר אפילו באופן זה בחילול שבת במגעו ביין שלנו יהיה איך שיהיה נראה מבואר דעת המחבר ואפילו דעת הרבינו יונה שהביא דאפילו בע"ז ובחילול שבת כל היכא שיש בירור שהוא עושה זאת לתיאבון אינו אוסר יין במגעו דלענין איסורין במגעו כ"ע מודין דאפילו בע"ז ושבת יש לחלק במומר בין להכעיס לבין לתאבון:

נמצא לפי זה לענין דינא דידן מה שנשאלנו עליו בתחילה היא כן לענין פסק הלכה דלא מיבעיא לדעת הרמ"א והרב המגיד הנ"ל בודאי מחלקינן לענין כל הדברים במומר אפילו לע"ז בין להכעיס ובין לתיאבון כמו שבארתי לעיל אלא אפילו לדעת המחבר ודעימיה שבע"ז אין חילוק כלל כמו שסתם ביו"ד סי' ב', היינו רק לענין שחיטה וכדומה

אבל לענין לעשות יי"נ אפילו לדידיה יש לחלק בין להכעיס לבין לתיאבון דבלתיאבון מבורר אינו עושה יי"נ במגעו וממילא גם במחלל שבת בפרהסיה הוא כן דהא היא כעובר ע"ז אבל לא גרע ממנו ולשניהם דין אחד כן נראה לע"ד מבואר מכל מ"ש וברתי דעת הפוסקים בזה בס"ד:

והנה עלה בדעתי להקשות בהא דפסקינן דפקות נפש דוחה שבת, אמאי ? לדחי שבת לפקוח נפש דהא המחלל שבת הרי הוא כעכו"ם היינו כעבד עכו"ם במעשהו זה א"כ כמו בעכו"ם אמרינן יהרג ואל יעבור ה"נ צריכין לומר במחלל שבת וכמו שאין להתרפאות בע"ז אפי' אם ימות כן נמי הי' לנו לומר שאין לחלל שבת אפילו לחולה שיש בו סכנה ואנן הא פסקינן דאפילו לאחרים מותר לחלל שבת עבור החולה שיש בו סכנה ואפילו בפרהסיא, ובע"ז הא פסקינן ביו"ד סי' קנ"ח דאפילו ביש בו סכנה ימות ואל ירפא עצמו בע"ז ומ"ש שבת מע"ז לפי הכלל דכיילינן בעלמא דהמחלל שבת הרי הוא כעכו"ם, ואף למאן דס"ל דשבת הותרה לחולה ולא דחייה עי' בב"י או"ח סי' שכ"ח דפליגו בזה הרמב"ם והרשב"א מ"מ קשה זה גופא דאמאי הותרה אי משום דכתיב וחי בהם ולא שימות בהם הא מ"מ קשה מנ"ל דהאי וחי בהם קאי אשבת דלמא קאי אשאר עבירות לבד משבת וע"ז דהא כמו דאמרינן דהוחי בהם לא קאי על ע"ז דבע"ז אמרינן אפילו שימות בהם ה"נ לא קאי הוחי בהם על חילול שבת, וביותר תמוהים לי דברי הש"ס יומא פ"ה ע"ב דאמרינן שם דלדשמואל לית להו פירכא הא אדרבה כולהו ילפי על שבת בפרט א"כ ליכא עלייהו פירכא כמו שיש לפרוק על שמואל דיליף מן וחי בהם שיש עליו פירכא דילמא האי וחי בהם ולא שימות בהם לא היתה כונת התורה כלל על שבת כמו שלא היתה כונתה בזה על ע"ז דבע"ז ימות ולא ירפא עצמו בע"ז ה"נ בשבת היא כן:

אשר ע"כ אמרתי לתרץ לפי מה שכתבו בתוס' סנהדרין ע"ת ע"ב ד"ה לא דהא במחלל שבת הוא ככופר בעיקר משום דכופר במעשה בראשית א"כ נוכל לומר לפי זה דהיכא שמחלל שבת מחמת אונס שהוא חולה שיש בו סכנה והכל רואין את זה לא שייך עוד לומר שהוא ככופר במעשה בראשית דהא הכל רואין שהוא אינו מחלל מחמת כפירתו במעשה בראשית וא"כ לא דמי בכה"ג לע"ז דבע"ז הוי המעשה בעצם ענין מיקר שם ע"ז אבל כאן בשבת דהמעשה בעצם לא הוי ענין ע"ז רק משום שמורה שעשהו שהוא כופר במעשה בראשית ובכה"ג ביש בו סכנה והוכרח לעשות משום הסכנה שלו אין כאן הוראה בזה שהוא כופר במעשה בראשית ומשו"ה לא הוי עוד כה"ג החילול שבת זה כע"ז רק כשאר עבירה ומשו"ה דרשינן שפיר גם על זה וחי בהם ולא שימות בהם, ולפי זה יש לדון מעתה גם בכל מחלל שבת לתיאבון היכא דניכר לכל שהוא לתיאבון לא הוי עוד

כעובד ע"ז דהא ניכר שאינו כופר במעשה בראשית רק למלאות תאותו עושה ואת ואינו עושה להכעיס ובאופן זה נוכל לומר שאינו ככופר בכל התורה שוב התבוננתי דזה אינו דגם כל הקושיא מעיקרא ליתא שבאמת אמרו על דרשא דשמואל מן וחי בהם טבא חדא פילפלא חריפתא ממלא צנא דקרי' דהא לכל התנאי למדו שם על שבת דמותר במקום סכנה מן דרשא דפסוקי שבת גופא ואת זה מדחו שם בהסוגיא משום דמכל הלמודים אלה נשמע לנו רק ודאי אבל בספק עדיין לא שמענו ועל זה בא שמואל ולימד מן וחי בהם א"כ אין עוד להקשות מנ"ל דהאי וחי בהם קאי אשבת דילמא שבת הרי הוא כע"ז דהא חזינן מן הפסוקים שהביאו התנאים שהמה מפורשים רק אשבת שגילתה התורה בהם דלודאי סכנה דוחין שבת וגילתה התורה בפירוש דלענין זה לא הוי שבת כע"ז וכיון שגילתה התורה דלא נימא לענין סכנה ששבת הרי היא כע"ז בא שמואל מעתה שפיר ואמר דלפי זה נשמע לנו גם ספק פקוח נפש שדוחה שבת מן וחי בהם ולא נוכל עוד לומר דשבת לא נשמע מן וחי בהם משום דדמי לע"ז דהא חזינן שלענין זה גילתה התורה בפירוש דלא נדמה שבת לע"ז וא"כ ממילא אין כאן ראיה עוד גם לענין לתיאבון מ"ש לעיל דנוכל לומר שהיא גזה"כ הא דפקוח נפש דוחה שבת ולא מטעם הברת דברי התוס' סנהדרין הנ"ל, ואין כאן ראי' עוד דניחא סברא כזאת גם לענין לתאבון:

אכן כל זה הוא לענין שאר הדברים לענין שחיטה וכדומה שאין לחלק במחלל שבת בפרהסיא בין לתאבון בין להכעיס אבל לענין מגע יין כבר בארתי מכל צד דבלתאבין גמור בבירור אין כאן איסור כלל במגעו אף במחלל שבת בפרהסיא ומגעו ביין שלנו מותר וככל מ"ש לעיל דלא גרע מע"ז וגם בע"ז כה"ג אין כאן איסיר במגעו וכהחבואר בש"ע בהמחבר יו"ד סי' קי"ט סעי' י"א, ואף הדברים קצרים שכתב הר"י אבל במחלל שבת היא לא כן והטעם כמו שפרשתי לעיל בכונת דבריו גם זאת לא העתיק המחבר ומורה בידיו דלא ס"ל זאח החומרא כלל ולדידיה הכל חד הוא דבע"ז ובמחלל שבת בשניהם היכא שהוא לתאבון אינו אוסר יין במגעו והדבר ברור כשמש לפע"ד:

ועוד ראי' לזה נלפע"ד מהא דקראים שכחב הרש"ל שאינן אוסרין במגען יין שלנו הובא בט"ז סי' קכ"ד ס"ק ב' אף שהמה מחללי שבתות דכיון שאינן סוברין הל"ט מלאכות ממש כהקבלה האמחיח שלנו א"כ המה מחללי שבת בפרהסיא ומ"מ פסקי הב"ח והרש"ל והט"ז שאינן אוסרין יין במגען, ואף דהש"ך בנה"כ חילק על זה לענין קראים היינו ממשמעות דברי הפוסקים שכתב דלדעתו אינו משמע כן מדברי הדיעות שהביא הוא ז"ל אבל בהיפך ממש לא מצא באיזה פוסק ואפילו בדברי הב"י שהביא בשם הר"י הנ"ל בסי' קי"ט כתב הש"ך דלכאורה לא משמע כן מדבריו אבל לא החליט בודאי

שמדבריו לא נראה כן וע"כ שגם הוא ז"ל הרגיש מה שוש קושי ענין בדברי הר"י הנ"ל שהביא הב"י, א"כ לא נשבוק החלטת הרש"ל והב"ח והט"ז עבור ספיקו של הש"ך ובפרט בדבר שאינו חמור מה שבזמנינו אפילו בנכרי גמו' קל איסורו ממה שהיה בזמן הגמרא שאסור רק בשתיה ולא בהנאה ועי' בבדק הבית ריש סי' קכ"ד ועי' בדרישה באותו הסי' ס"ק א' שהסכים ג"כ לדברי הרש"ל וכתב טל יינם שהוא אסור משום דלא קפדו על מגע עכו"ם או משום חתנות היינו משום דהיה מספקא ליה אי שייך בהם איסור חתנות, ואולי אף לפי מ"ש לעיל דבמומר אי איסור של חתנות, אכן המה גרועים לענין זה דכיון שין יאמינו בדברי חז"ל יש לחוש גם על בניהם. שהמה מן פסולי עריות דהא בתו מאנוסתו ילפינן רק מן גז"ש הנה הנה זימה זימה מה שהם יבעסו בזה ועי' יבמות ט"ז וקדושין ע"ו ע"כ מספקא ליה להדרישה גם על איסור חתנות עמהם, ובדברים אלה נפלאו ממנו דברי הפ"מ ביו"ד סי' קי"ב בש"ע ס"ק ב' שכתב פת קראים אסיר דמחלל שבת הוי כגוי ע"ש ולפי מ"ש לא הצריך לומר הטעם משום מאלל שבת דהא איסור פת הוא משום חיתון ובקראים אסור החיתון משום ספק ממזר וכמ"ש ואולי משום חילול שבת לא הי' כלל איסור חיתון כהנ"ל ועכ"פ עדיפא הוה לי' למימר מכח איסור ערוה איסור חיתון וממילא אסור גם פיתן, ואולי אי לאו ענין גוי לא הוה אסור פיתן דהא בממזרים גמורים לא אסרינן פיתן משום בנותיהן ע"כ אמר משום דמחללי שבח, אב מ"מ נלפע"ד דאי משום מחללי שבת לבד בלאו איסור עדזה לא היינו יכולים לאסור פיתן כמ"ש דבמומר אין כאן איסור חתנות כן נלפע"ד בס"ד:

ש

ועוד ראי' נלפע"ד לכל מ"ש דבכה"ג אינו אוסר במגעו את היין והיא מהא דאמרינן בתולין מ"א דמנסך יין של חבירו שאינו אוסרו משום דאמרינן לצעורי קא מכוין וכן פסקינן ביו"ד ובחו"מ וע"כ הא דאמרינן בחולין הנ"ל דמומר לע"ז ולנסך יין הרי הוא כעכו"ם לכל דבר היינו במנסך יין שלו אבל בשל אחרים מכח החוקה שבודאי אינו מאמין לע"ז והיא כסברת הר"י הנ"ל משום שחזקתה שקר ואמונתינו אמיתית ע"כ אמרינן מכת חזקה זאח דודאי לצעירי קא מכוין ולא כיון באמת לע"ז, והנה יש לכאורה להקשות מה לי דלצעורי קא מכוין הא הוא המנסך נחשב ע"כ לפובד ע"ז דהא עשה עבודה בפומבי לע"ז שניסך יין בפניה ובעושה איזה עבודה לע"ז לענין דידיה שיהי' נחשב עובד ע"ז אין חילוק כלל בכונחו כמ"ש לעיל מן דברי הרמב"ם וכל הפוסקים דלא משגחינן על כונת הלב, דכל שהוא מיקר שם אלילים במעשהו או בדבריו הרי הוא כעכו"ם וחייב על מעשהו זה באין אמתלא כלל כמו המשתחוה לבהמת חבירו שהוא בסייף והבהמה מותרת, וא"כ

קשה דאמאי לא יהיה היין אסיר ממילא דמה לי שלא חשב במגעו לע"ז רק לצעורי הא מ"מ היה כאן מגע עכו"ם או מומר לעכו"ם שנגע ביין ישראל והיין נאסר במגע עכו"ם, ואם תרצה לומר ולתרץ דפעם הראשון אינו נעשה מומר שיהיה מגעו מגע עכו"ם וכמ"ש התוס' חולין פ' א' על השוחט בשבת זה אינו דהא האי דינא שאינו אוסר יין של אחרים בניסיך משום דלצעורי מכוין אין חילוק כלל בהדין אם עושה כן פעם אחת או אפילו עשר פעמים ולעולם אמרי' מצד הדין שהין מותר משום דלצעורי מכוין אם לא שהוא מומר בלאו הכי שעובד ע"ז אבל בהא דמנסך יין של חבירו לע"ז אין היין נאסר בלי שום חילוק משום דאמרינן בחזקת כונתו דלצעורי מכוין ואין היין נאסר אפילו מטעם מגע מומר לעכו"ם, א"כ היא ראיה ניצחה דאפילו במגע מומר או ישראל העובד ע"ז במגע זה אם יש לנו החלטה גמורה שאין כונתו במגעו לע"ז אינו אוסר היין ואף שהוא חייב ונחשב לעובד ע"ז מ"מ אין אוסר יין שלנו במגעו ומכ"ש בשאר הדברים שהוא רק נחשב כעובד ע"ז ולא עכו"ם ממש על אחת כמה וכמה היכא שיש לנו החלטה בבירור שאינו חישב במגעו לע"ז כלל ואף מומרותו בעבירת שבת היא רק לחיאבון וכמ"ש לעיל שניכר זאת בבירור שהעברתו היא רק לחיאבון מחמת חימוד ממין דודאי אינו אוסר יין שלנו בנגיעה, ואף שיינו אסיר לנו מכמה טעמים מכח חשוד ועוד טעמים אחרים אבל מגעו ביין שלנו אין איסור כלל, והיא לפע"ד ראי' ברורה וגמורה להתיר מגע מומר לחלל שבתות לתאבון ביין שלנו, והיא לנו קילורין לעינים ואורה של ראיה זאת היא כאור החמה הולכת ואור עד נכון היום ועי' בתשובת הריב"ש סי' ד' ויש עדיין לפלפל הרבה בדבריו שם לפי כל מ"ש, אך הפיסקים לא העתיקו כל דבריו כאשר הם להלכה עי' בדבריהם בסי' קכ"ד ובמ"ש הוא ז"ל, ועוד חזון למועד:

סימן ה

שאלה

שני ספרי תורה היו לחבורה אחת ונטשטשו גם נמחקו הרבה אותיות בהם מחמת לחלוחית הקור והוצרכו לעבור בקולמוס ולתקן כל האותיות הנמתקות ויהי כאשר התאספו בני החבורה להתיעץ מה לעשות עם ס"ת אלה קם חייט אחד מביניהם ויאמר להם מה לכם לחפש אחר סתו"ם ולהרבות בהוצאות אני אעשה זאת לשם מצוה כי אקנה לי בעד איזה אגירוח דיו אן סת"ם ואתקן הכל וכן עשה החייט שהוא ע"ה לא ידע מאומה מהדינים של כתיבת סתו"ם, וכאשר תיקן נודע הדבר לאיש יודע ספר ויאמר להם כי לא טוב עשו וצריכים לשאול שאלת חכם על ס"ת אלה ע"כ באו אלי לשאול אודותם, וראשית דבר חקרתי מן החייט האם נודע לו כי צריך לקדש כל אות מקודם שיכתוב

וכאשר לא נזהרתי בדברי בענין קדושת האותיות נתודע לו מדברי כונת הענין שצריך לומר קודם שיכתוב הריני כותב לשם קדושת ס"ת ואמר כי עשה כן שאמר בכל אות קודם כתיבתו שכותב לשם קדושת ס"ת אח"כ שאלתי אם ידעת שצריך להיות קדושת השם בכל שם מן שמות הקדושים טרם כתיבתם, ועל זה לא מצא החייט מענה כי עד היום לא ידע מה הוא הענין של קדושת השם טרם הכתיבה, ועל זה אין ספק כלל דכשהי' צריך לכתוב איזה אות מן איזו אזכרה מה שהיה נמחק או האזכרה כולה לא אמר מקודם שהוא כותב לשם קדושת השם, כי לא ידע מאומה וכתב כסומא בארובה והיא באמת שאלה גדולה:

תשובה

הנה בפשטות הדבר נראה שאלה הס"ת פסולים לקרות בהם כמבואר בש"ע יו"ד סי' רע"ו דכל שם שנכתב ולא קדשו מקודם הוא פסול ואף העברת קולמוס לא מהני כמבואר בש"ך שם ס"ק ב' ולא הזכיר מקורו וכבר נודע שדבריו המה כרבנן דפליגי על ר"י ואמרו שאין השם מן המובחר, ואי משום דכאן לא נכתבו השמות בתחילה רק נתקן מה שהי' נכתב מכבר, זה אינו דהא אם הי' איזה מהם נמחק כולו שלא הי' רישומו ניכר נחשב זה כאילו נכתב מתחילה כמבואר באו"ח במ"א סי' ל"ב ס"ק ל"ט דהיכא שאין רישומו ניכר הוי כאילו כותב מתחילה וכן היא הסברא הפשוטה, וא"כ ה"נ מי יודע כמה אותיות של אזכרות שהיו נמחקים כולם והוא החייט כתבם בלי קדושת השם בתחילה, והנה הוא אומר שבספר אחד יודע בבירור שלא הי' נמחק שום אות מן אזכרה, אכן גם זה לא לעזר ולא להועיל חדא דהוה מילתא דלא רמיא עליה דאינש כיון שלא ידע כלל שיש חילוק בין אות של אזכרה לאות אחרת ושנית שהוא החייט עד היום אינו יודע מה הוא נחשב לשם הקדש הכי יודע הוא מהז' שמות שאינן נמחקין לדעתו יקרא רק שם הקדש שם אדנות ושם הוי', ועוד תגדל הרעותא בדבריו אלה כי יודה עכ"פ שבספר אחד היה בודאי שמות שהיו נמחקין, ע"כ אין לכאורה למצוא איזה היתר לס"ת אלה אשר פיסולם מבואר בש"ע בלי שום חולק הלכה ברורה:

אכן בכ"ז אמרתי מפני בזיון הקדש וגם הפסד מרובה אמרתי ליצא ולדון בזה אולי נוכל למצוא בכ"ז למצוא איזה דרך היתר והיה זה שכרי, והיא דהנה התוס' מנחות מ"ב ע"א ד"ה ואל כתבו להקשות וז"ל ותימה וגבי ספרים תפילין ומזוזות למה לי למעוטי נכרי מן וקשרתם וכתבתם תיפוק ליה דסתמא לאו לשמו קאי דבפרק הניזקין פסל אזכרות שלא כתב לשמן דאמרינן התם ס"ת וכו' לא כתבתי לשמן משמע אלא סתמא כתבן דאיבעי למימר שכתבתי שלא לשמן וי"ל דאיצטריך משום עבד ואשה צדוקי וכו' אע"ג דתני נכרי

וכו' אי נמי לא דק ובעי למימר שלא לשמן דפ' כל הגט תנן כל הגט שנכתב שלא לשם אשה פסול ואע"ג דסתמא נמי פסול אלמא לא דייק אי נמי נראה דאזכרות לבד בעינן כולי האי ואיצטרך למעוטי אי כתב בלא אזכרה עכ"ל התוס', ולפי זה בנידון דידן תליא בשני תירוצי התוס' דלתירוץ ראשון פסול אף בסתמא וכן היא ג"כ לתירוץ בתרא אבל לתירוץ זה שכתבו דלא דק ובעי למימר שלא לשמן וכן מבוארים דברים אלה בזבחים ב' על הא דגיטין דלא דק א"כ בסתמא כשר:

ובאמת בדרך הפשוט נראה לכאורה מן סתימת לשון הברייתא דסתמא כשר והוא מדנקטו פלוגתת ר"י ורבנן בגיטין נ"ד ובעלמא בהמתכון. לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת [ועי' מנחות מ"ט ע"א מסתברא מילתא דרב ור"י שהרי כבשים לשום כבשים נשחטין] ואמאי אמרו אריכות כזו ולא כתבו פלוגתתן בפשיטות היה כותב אזכרה בלא כונה דר"י סבר יעביר בקולמוס ורבנן אמרו אין השם מן המובחר וכן היא באמת ריש פ' כל הגט צריכות בכה"ג והתנא נקט שס רישא וסיפא משום דלא נוכל למילף חד מחבריה, א"כ אמאי נקטו כאן באופן זה של נתכון לכתוב יהודה מה שאין אנו יכולים למילף מזה סתמא אלא ע"כ נשמע מכאן דבסתמא אין כאן פסיל רק במתכון ההיפך שהיא בנתכון לכתוב יהודה והוא כתירוץ התוס' השני במנחות הנ"ל, אשר הוא פלא בעיני על התוס' גופא אמאי לא החליטו מזה דודאי דלא דק ובעי למימר שלא לשמה וסתמא כשר כתירוץ השני שלהם, ואולי י"ל דנקטו בש"ס באופן זה משום דבעי לאשמעינן רבותא אליבא דר"י דאפילו בכה"ג סובר דמהני העברת קולמוס, אך נראה דוחק שהוא רבותא בכחא דהתירא מ"מ היה נראה לאשמעינן רבותא יותר בדברי חכמים מה שהיא אליבא דהלכתא ולאשמעינן הדין מה שנצרך לנו לידע בכל עת דהיכא שכותב בסתמא ולא כיון לקדושת שם אינו מן המובחר:

שוב ראיתי שיש להוכיח משם עוד בהיפך. דהנה בזבחים ג' ע"א אמרינן תו רמי מילתא אחריתא וכו' וכו' עד דמינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה ורמינהו כל הגט וכו' וכו' דל חילין מנייהו ה"ל סתמא וסתמא כשרים עכ"ל הש"ס א"כ ה"נ ביהודה הא הוי שלא מינה דמינה מיקרי לשם אלהים אחרים וכן נראה בנדרים כ"א ע"א דזאת נקרא מינה לענין זה וא"כ אמאי מחריב בה אלא ע"כ באזכרה הוי כמו גט דדל יהודה מכאן הוי סתמא וסתמא נמי פסול, א"כ יש הוכחה קצת מכאן בהיפך דסתמא פסול, וכבר פלפלו בזה מהא דיהודה הט"ז והב"ח בסי' רע"ו ס"ק א' לענין אמירה או מחשבה מכח הוכחות אלו ועוד יותר מזה יש להפליא דכל גוף הדין ההוא של פלוגתת ר"י ורבנן אינו מובא כלל לא ברמב"ם ולא בטור ובש"ע רק הב"י בסי' רע"ו הביא בבדק הבית בסי' רע"ו

המימרא כהויתה, אבל לדינא לא העתיקו הפוסקים מזה מאומה מלבד הש"ך הנ"ל בס"ק ב' אשר היתה להם בודאי כונה מיוחדת בזה, ולמען ברר כל זאת צריכין אנו להקדים לפע"ד סוגיא הסתומה והחתומה והיא בגיטין מ"ה ע"ב אשר בראשית ההשקפה נראה גם מן דברי רש"י שם שסובר כשיטת התוס' הנ"ל במנחות בתירוץ השני דסתמא כשר, אך כל הסוגיא שם היא נבוכה מאוד וצריכה ביאור רחב, והיא דגרסינן שם אמר ר"נ נקטינן ס"ת שכתבו מין ישרף כתבו נכרי יגנז נמצא ביד מין יגנז נמצא ביד נכרי אמרי לה יגנז ואמרי לה קורין בו ס"ת שכתבו נכרי תני חדא ישרף ותניא אידך יגנז, ותניא אידך קורין בו לא קשיא הא דתני ישרף ר"א הוא דאמר וכו' והא דתני יגנז האי תנא הוא וכו' והאי דתני קורין בו האי תנא הוא דתניא וכו' וכו' עד בגר שחזר לסורו מחמת יראה עכ"ל הש"ס ופרש"י שם ד"ה קורין וז"ל דס"ס היא שמא ישראל כתבו ואת"ל הוא כתבו שמא למכור לישראל כתבו עכ"ל א"כ מבואר מדברי רש"י אלו דסתמא כשר דהא אף אם כתבו למכור לישראל אבל מ"מ לא חשב או אמר קודם כתיבת כל אות מהספר או מהשם שהוא כותב לשם קדושת ס"ת ולשם קדושת שם דלמה ליה להנכרי לעשות כן בדבר שלא יוכל להכחיש אותו שום אדם במה שעשה בינו לבין עצמו אלא ע"כ דלפי דבריו אלה של רש"י גם סתמא כשר אם לא כיון ההיפך, ולפי זה יפלגו בנידון דידן האמרי לה דיגנז עם האמרי לה שקורין בו, דלמ"ד יגנז לא הברי הס"ס דרש"י משום דסברי לה שאף סתמא פסול א"כ לא שייך הס"ס כמ"ש והאמרי לה דקורין בו סברו סתמא כשר א"כ שייך הס"ס של רש"י ע"כ סברו שקורין בו:

והנה התוס' שם ד"ה אמרי לה דחו פרש"י במ"ש משום ס"ס וז"ל ואינו נראה דר"נ קאמר כתבו נכרי יגנז והיינו אפילו למכור לישראל דלקמן מפרש טעמא משום דכל שאינו בקשירה אינו בכתיבה אלא טעמא דא"ל קורין בו משום דאיכא למתלי טפי שישראל כתבו דאין דרך נכרי לכתוב עכ"ל התוס', ועל כרחך נראה מזה שגם המה כוונו בפרש"י דסובר כתירוץ השני בתוס' מנחות הנ"ל דסתמא כשר ע"כ הקשו דהא מ"מ פסול משום שאינו בקשירה דאי כתירוץ הראשון בתוס' מנחות שם א"כ שלא לשמה הוא פסול מבורר יותר מן פסול של וקשרתם וכתבתם כמו שהקשו במנחות שם וא"כ היה להם להקשו' על רש"י מה ס"ס יש הא הוי מ"מ שלא לשמה אלא ע"כ שכיונו בכונת רש"י דסובר דסתמא הוי לשמה ופליגי בזה השני אמרי לה, והנה בגוף קושיית התוס' על רש"י יש עדיין לישב דהאמרי לה אינן סוברים הדרש של וקשרתם וכתבתם דהא רשב"ג לק' נמי אינו סובר זה כמבואר:

אך כל הסוגיא היא תמוהה מאד. חדא הא דאמרי והא דתני יגנז האי תנא הוא, דכאן תקשה בודאי קושית התוס' מנחות הנ"ל דלמה לנו הטעם משים שאינו בקשירה הא בלא"ה בודאי שפיר מ"ד יגנז משום ספק שמא לא כתב לשמה וכל תירוצי התוס' במנחות הנ"ל לא שייכי כאן, התירוץ הא' שתירצו דהדרש דוקשרתם לא קאי על הא דנכרי ונקט נכרי אגב שאר הפסולים הכא לא שייך לומר כן דהא מיירי מן נכרי וגכרי אדעתא דנפשי' עבד אפילו כשאומר בפירוש שכותב לשמה כמבואר בגיטין כ"ג מדלא משני שם דמיירי באומר בפירוש בשעת כתיבה שכותב לשמה וכן נמי מדלא מצינו לענין דינא דנכשיר כתיבת גט בנכרי כשיאמר בפירוש בשעת כתיבה שכותב לשם רחל אלמא דלעולם אמרינן אדעתא דנפשי' עבד ואמרינן שמחשבתו היא היפך דבריו אף דמחשבה אינה מוציאה מידי דיבור היינו מחשבה שאחר הדיבור והמעשה אבל מחשבה שהוא חושב בשעת דיבורו היפך דבריו מוציא שפיר מן דיבורו מה שהוא בלא מחשבה, והתירוץ השני שתירצו בתוס' מנחות הנ"ל דסתמא בנכרי כשר הא גם כאן זה הוא ספק אי כתב בסתמא, ומה שתירצו דאיצטריך למעוטי היכא דכתב בלא אזכרות הא הכא ע"כ מיירי שכתב באזכרות דאל"כ אמאי סובר ר"א ישרף משום דסתם מחשבת עכו"ם לע"ז הא בלא אזכרות לא שייך מחשבתו לע"ז, ועוד קשה להבין מה שאמרו אליבא דרשב"ג ומסקו דמיירי בגר שחזר לסורו מחמת יראה והוא תמוה מאוד דלמה כיונו בתירוצם זה אי כיונו על המעשה דצידון א"כ כיון שהש"ס הביא המעשה דצידון על הא דלוקחים ספרים א"כ תאמר שגם הא דלוקחין ספרים מן הנכרים בכל מקום ג"כ כונתם מן הגרים שחזרו לסורן דוקא וזה הא אי אפשר דהא אמרו בכל מקום ואי תימא דלא מיירי הא דלוקחין וכו' בגר רק בסתם נכרי א"כ תשוב לנו הקושיא מי הוא המ"ד שסובר דלא בעינן לשמה, וגם מקשה על הא דתני קורין בו מי הוא דהא רשב"ג לא הוי כמ"ד זה דהוא מיירי בגר שחזר לסורו מחמת יראה, ומה שתירץ המרש"א דמיירי בנכרי לרשב"ג נמי בידעינן ביה דכתבו לשמה זה הוא תמוה דאיך משכחת כה"ג שיהי' נודע לנו שיכתוב לשמה דהא כבר בררתי מן הסוגיא דגיטין כ"ג דלעולם נכרי אדעתא דנפשי' עבד ולא אשכחן בגט שיהי' כשר בכתיבת נכרי, אם לא דנימא לחלק דכאן אפילו סתמא כשר ע"כ כשר בנכרי וגם זה אי אפשר דאי תימא דאלו הברייתות סברו דסתמא כשר ע"כ גם בנכרי הוי לשמה בכה"ג כשכותב עבור למכור לישראל א"כ קשה אמאי הוכרחו לתרץ על רשב"ג גופא בגר שחזר לסורו ולא תירצו בפשיטות דסתמא הוי לשמה, וע"כ משום דרשב"ג אמר לענין עיבוד עד שיעבדנה לשמה ע"כ אינו מכשיר בסתמא ומשו"ה הוכרחו לתרץ לדידי' בגר א"כ האיך מתורץ מ"מ הא דנכרים בהברייתות, ואי נוקמא בהברייתות משום

דסתמא כשר א"כ לא הוי הברייתות כהאי תנא שהביא המעשה מן רשב"ג לסתור כיון שהוא מיירי בגר אבל בנכרי אף סתמא פסול והברייתות סברו דבנכרי סתמא כשר א"כ הוא מעשה לסתור, ובפרט לפי דברי התוס' גיטין שם ד"ה והא דתניא שכתב דהש"ס הוה מצי למימר דרשב"ג הוא בודאי תמוה מאד, וכן תמה גם בפ"י על הסוגיא בהא דגר שחזר וכו' ולא העלה כלום:

ואגב אמרתי להעיר בגוף הדבר שאמרו כאן בגר שחזר וכו' דיש לעיין עוד מהא דבכורות ל' ע"ב דבגר אף חשוד לדבר אחד חשוד לכל התורה, ופלא שלא הביאו הפוסקים זאת להלכה מה שמבואר בהסוגיא דבכורות בלי חולק על זה ובש"ע יו"ד סי' קי"ט דפסקו שחשוד לד"א אינו חשוד לכל התורה לא חילקו כלל בין ישראל גמור לגר וצע"ג אך אין כאן המקום להאריך בזה כי אינו נוגע להנידון שאנו עוסקים בו]:

והנה למען ישר כל אלה אמרתי ליצא ולשות עוד בגוף הענין של ס"ת מה דפסול כשלא נכתב לשמה מנ"ל זאת אם הוא מדאורייתא מאיזה לימוד ואף אם יש איזה לימוד על פסול שלא לשמה אבל לעכב מניין כדמצינו בזבחים מ"ז ע"א דמצריכינן שם תרי קראי חדא על החיוב וחדא לעכב, או אולי היא הלמ"מ, ואפשר שהיא רק מדרבנן וצריכין אנו בירור רב בזה, והנה בראשית ההשקפה אמרתי בהא דכל הס"ת צריך להיות כל עשייתה לשמה שהוא מטעם דכמו בכל המצות דפסקינן לדינא שצריכות כינה ובלא כונה לא יצא ידי חובתו ה"נ בכתיבת ס"ת שהיא מ"ע דאורי' של כתבו לכם וכשכותב בלא כונה לא יצא ידי המ"ע והוי כלא כתב כלל וכאלו לא כתב ס"ת וככל מ"ע הצריכה כונה ובלא כונה לא יצא ידי חובתו וכאלו לא עשה הדבר עי' במ"א או"ח סי' ס' והוא ודאי דאורי' גמור משום דבלא דעת אינה נחשבת למעשה אדם כלל ה"נ בכתיבת ס"ת הוי זה הטעם גופא היכא דלא כתב לשמה שלא נתקיים באופן זה המ"ע של כתבו לכם ואין על זה שם ס"ת, אשר אמרתי מכח זה להקשות על הרבינו יונה לשיטתו דפסק כמ"ד שמצות אינן צריכות כונה, וגם על המ"ד גופא תקשה זאת מהא דפסקינן בעלמא לענין כל האיסורין ביומא ובבכורות דדבר שאינו מתכוין מותר לכתחילה אלמא דמעשה בלא כונה לא נחשב למעשה כלל שמותר לכתחילה לעשות. כן ואפילו באיסור מיתה, א"כ מכ"ש במ"ע בלא כונה דלא נחשב למעשה ובפרט דהני אמוראי בעצמם פסקו כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר, ואמרתי לפע"ד לחלק לפי דעה זאת שהם סברו ג"כ החילוק בין אינו מתכוין להיכא שמתכוין עוד ההיפך וכמ"ש הרשב"ם הובא בר"נ ר"ה סוף פ' ראוהו ב"ד דפסול בכה"ג אפילו למ"ד מצות אינן צריכות כונה וכן כתב גם הרש"ל ביש"ש הובא ג"כ בכה"ג על הטור יו"ד סי' ג' ובתבואות שור שם לענין שחיטה דאף דאמרינן

בחולין דמתעסק בשחיטה כשר אבל היכא שמתכוין בפירוש לנחירה פסול השחיטה ובאמת היא דעת הר"נ כן לע"ד מ"ש בסוגיא דרביצה הובא ג"כ בט"ז יו"ד סי' ד' ס"ק ד' לענין השוחט בהמת חבירו דאף שאין אדם אוסר דבר שא"ש מ"מ אסורה באכילה דהוי כמתה מאליה, והוא קשי הבנה לכאורה דהא מ"מ אינה מתה מאליה, וע"כ צ"ל משום דסובר כשיטת הרש"ל הנ"ל שע"כ בשוחט לע"ז שמחשב עוד ההיפך מן שחיטה דהא הוי לשם זבחי מתים ע"כ לא מיקרי שחיטה כלל:

וכיון שכן בהעברת לת"ע בלא כונה הנה מלבד שהוא בלא כונה הוא מתכוין עוד ההיפך כמו בגירר אדם מטה בשבת מלבד שלא יתכוין לעשות חריץ עוד מתכוין ההיפך שלא יעשה חריץ דהא לא ניחא ליה לעשות דבר אסור ע"כ אף אם יעשה חריץ אין המעשה נחשב למעשה כלל, אבל במצוה בלא כונה שהוא אינו מתכוון ההיפך דהא אינו רוצה בההיפך ע"כ סברו התוס' והר"י דאפילו בלא כונה כה"ג נחשבת למעשה בדיעבד, ובאמת היכא שיעשה מצוה בלא כונה ויכוין עוד ההיפך אזי אף המה מודין דלא יצא ידי חובתו כדעת הפוסקים הנ"ל שכתבתי ועי' תוס' בזבחים מ"ז שג' מיני מתעסק יש, ומיושב שפיר דעת אלו שפסקו דמצות אינן צריכות כונה, אבל מ"מ הני דס"ל שצריכות כונה ובלא כונה לא יצא ידי חובתו ע"כ סברי דאין לחלק כמ"ש רק דאמרינן כמו בלת"ע דבלא כונה מותר לכתחילה אלמא דמעשה בלא כונה לא נחשב למעשה כלום ה"נ במ"ע בלא כונה לא נחשב למעשה, וממילא היא דאורי' דהא מתירין איסור מיתה מטעם זה אלמא דמדאורי' מעשה בלא כונה לא נחשב למעשה כלל:

וכיון שכן ה"נ בס"ת כשכתב בלא כונה והא היא מ"ע ובלא כונה לא קיים המ"ע וככל מ"ש ע"כ צריך מדאורי' להיות כונה בכתיבת ס"ת ולקדש כל אות ותיבה לשם קדושת ס"ת וכן היא באמת בתוס' ע"ז כ"ז ע"א, והנה יש לדקדק לפי זה מה שאמרו בסיכה ט' דילפינן על ציצית שצריכות להיות לשמה מדכתיב תעשה לך לך לשם חובה ומה דכתוב ועשו להם בא להורות שצריך להיות משלהם למעוטי גזול שע"כ מיותר התעשה לך לדרוש לשם חובך למה לי קרא על זה הא נודע בלא"ה שצריך להיות לשמה משום דמצית צריכות כינה וכמ"ש, אולם זו אינה קושיא כלל דהא בציצית העשייה לא הוי המצוה רק מכשירי מצוה א"כ לא שייך למיפסל העשייה בלא כינה משום דמצות צריכות כונה דהא העשייה לא הוי מצות עשה בעצם אבל כתיבת ס"ת שהיא מ"ע לעצמה ככל המצות והיכא שלא עשה בכונה לא יצא ידי חיבת המצוה וממילא היא כאילו לא עשה כלום, ואי נאמר דהא גם כאן בס"ת כתוב כתבו לכם ונוכל לדרוש לשם חובתכם זה אינו דהא נשמע לנו מן הש"ס סוכה הנ"ל דהיכא שיש לנו רק חד לימוד מוקמינן ליה להוציא

הגזול כמו שאמרו שם לענין ציצית, ועל כרחך היא מה שפסול בס"ת בלא כונה לשמה הוא מטעם משום דמצות צריכות כינה:

אכן כל זה איננו שוה לי לענין שאנו עוסקין בו דהא תינח לענין כתיבת הס"ת כולה וכן גם העיבוד אף שהיא ג"כ רק מכשירי מצוה מ"מ נוכל לומר שגזרו על העיבוד אטו הכתיבה והיא מדרבנן אשר ע"כ הקשו בגיטין מ"ה הנ"ל ורשב"ג דבעי עיבוד לשמה וכתיבה לא בעי לשמה בתמיה משום דעיקר הלשמה היא רק בהכתיבה ומטעם הנ"ל דמצוה בלא כונה אינה נחשבת מצוה ועיבוד היא גזירה אטו כתיבה שע"כ הקשו שפיר דכיון דרשב"ג סבר דבעי עיבוד לשמה בהכרח צריך לסבור דבעינן כתיבה לשמה כמובן, ומיושב בזה קושית התוס' שם ד"ה עיבוד שכתבו קשה דילמא כתיבה לשמה ודאי לא בעי דסתמא לשמה קאי אבל סתם עיבוד עורות לאו לתפילין קיימי ולא מסתבר דפריך מעיבוד לעיבוד דמדקאמר וכו' וכו' עכ"ל ולפי מ"ש מיושב שפיר שאי אפשר לומר דכתיבה לא בעי לשמה אם לא דנימא דסובר מצות אינן צריכות כונה והיא שלא אליבא דהלכתא, והתוס' לשיטתם הקשו שפיר דפסקו בעלמא דמצות אינן צריכות כונה עי' באו"ח סי' ס' אבל לדידן דמצות צריכות כונה מיושב על נכון וכמ"ש:

אך בכ"ז לא נדע עדיין הטעם והלימוד על האזכרות שצריכות להיות לשמה בכונה מיוחדת מנ"ל זאת דהא טעם הנ"ל לא שייך עוד על הא דאזכרות דהא אפילו בלא כונה מיוחדת לשם קדושת שם הוא מכון מ"מ לשם קדושת ס"ת וא"כ מקיים המצוה בכינה ומאיזה טעם תיפסל היכא שלא קידש האזכרות בקדושה בפני עצמם:

ואמרתי עוד למצוא איזה יסוד וטעם מה"ת להא דאזכרות והוא מהא דגיטין ס' ע"א דאין כותבין מגילה לתינוק אף למ"ד מגילה ניתנה ופרש"י שם על הא דאמרו משום דאין כותבין היינו משום דכיון שנתחבר אח"כ ע"י מרע"ה אסור לעשות באופן אחר ממה שעשה מרע"ה וא"כ ה"נ אולי י"ל לענין זה דכיון דקפדינן לענין כתיבת ס"ת שיהי' דוקא באופן שנתנה בפעם ראשון להכתב שרק באופן זה ניתנה לכתוב א"כ ה"נ נוכל לומר לענין האזכרות דבפעם הראשין כשנכתב ע"י מרע"ה בודאי הי' מכון מה שהוא כותב, ובכל אזכרה היה כותב בכונה לשם אזכרה ממילא ידעינן שצריך להיות לעולם בכל זמן כתיבת הס"ת רק באופן זה בכונה כמו שניתן לכתוב מתחילה, כן עלה בדעתי לכאורה אכן אחר העיון גם בזה לא הונח לי, דא"כ אמאי לא אמרינן בכל תיבה שבס"ת כן, כמו למשל היכא דהיה לו לכתוב "ואת" וטעה בכונתו לכתוב "ואתה" ולא הטיל בו ה' או שנזכר קודם כתיבת הה' שהיא כשר לכ"פ דהא מ"מ כתב המלה לשם קדושת ס"ת וכמו שצריך להיות ואמאי לא נימא ג"כ דהא מ"מ לא כתב התיבה לשם "ואת"

בתחילה כשנתנה לכתוב ע"י מרע"ה בודאי לא טעה ח"ו וכתב כל אות לשם מה שצריך להיות, אלא ע"כ דזה אינו, וא"כ הדר לנו קושי הענין להבין הטעם והמקור בהאזכרות מה שצריכין להיות בכונה מיוחדת, דאף כשכתבם לשם קדושת ס"ת הוא פסול אם לא כיון לשם אזכרה ואמאי נימא כן ? אשר ע"כ צריכין אנו על כרחך לומר דהא דפסול אזכרות שלא לשמה היא באמת פסול דאורייתא רק באופן כזה היכא שנתכון ההיפך מן האזכרה ולא ניחא ליה בשים אופן לכתוב האזכרה כגון שכיון לשם אחרים ח"ו או שכיון לכתוב יהודה מה שלדעתו צריך עתה לכתוב בהס"ת יהודה וזאת ידוע דבמקום שצריך לכתוב יהודה וכתב אזכרה היא פסול א"כ כשחשב בדעתו שצריך לכתוב כאן יהודה לא היה ברצונו בשום אופן שיהיה נכתב כאן אזכרה ע"כ באופן כזה אם נכתב מ"מ האזכרה ע"י טעות שלו בודאי הוא פסול מדאורי' והיא ידוע מצד הסברה מכל הענינים שבתורה וכדעת הר"נ והרש"ל הנ"ל לענין שחיטה דהא ידוע דכל מעשה שעושה האדם באונס אינה נחשבת למעשה כלל וכן בכל התורה פטור כל מתעסק חוץ בדבר שנהנה, ואונס בדעתו נחשב לאונס גמור כמו בשבועה בהכי אמר רב דאמרינן לביה אנסיה וכדומה א"כ ה"נ בנתכוין לכתוב יהודה ודעתיה הטעתו שלא כתב בו ד' מה שלא רצה בשום אופן שיהי' נכתב האזכרה ובאונס הזה ששכח הד' ועשה ממילא אזכרה א"כ נכתב האזכרה באונס נגד דעתו ורצונו ומעשה אונס הוי מעשה בלא דעת ולא נחשב לכלים והוי שפיר פסול דאורי' ולא דמי למ"ש לעיל באת ואתה אף ששם הי' ע"כ דעתו ההיפך וממילא דשם יש עכ"פ לשניהם קדושה אחת ששניהם המה מלות הצריכות מחשבה לשם קדושת ס"ת ולא יותר ואין למילה אחת מעלה בעצם יותר על חבירו והוי כאלו הקריב חטאת חלב לשם חטאת דם דאמרי' בזבחים ע' דאי לאו שגילתה התורה קרא מיוחד על זה היה כשר ולא היה פסול מטעם חטאת שנשחטה שלא לשמה א"כ ה"נ הוי ממש זה גופא אבל באזכרה ויהודה שהבדל ביניהם במעלה בתכלית ההבדל בכל אופן המובן ע"כ בכונתו ההיפך מן האזכרה נתבטל המלה מכל וכל דנחשב כאלו לא כתבו כלל או כאלו כתבו קוף שלא נכתב עי' מעשה בן אדם:

והנה אם נשיב להקשות מהא דזבחים ג' הנ"ל דלא מינה לא מחריב בה ג"כ לא תקשה לנו באופן כזה מכמה טעמים חדא דשם בקדשים נוכל שפיר לומר לשם חילין לא מחריב משום דתולין לא שייך בעזרה כלל דתולין בעזרה מניין ע"כ חשבינן דעתיה של חולין כדעת שוטים, אבל הכא הא שייך מ"מ שם יהודה בס"ת ושנית י"ל הא שם בזבחים לא חפץ לעקור בזה ולא כיון ההיפך דמה מזיק לו להחולין שהיה בכונתו אם הוא קדשים דבחולין לא שייך פסול א"כ כונתו של חולין אינה כונה העוקרת ומבקשת ההיפך דוקא

ע"כ אמרינן שפיר דלאו מינה לא מחריב בה, ובלא"ה הא אמרינן שם בזבחים ג' ע"ב ובדף מ"ג ע"ב דמקרא נשמע לנו בקדשים דלא מינה לא מחריב בה, אבל כאן ביהודה ואזכרה היכא שרוצה לכתוב יהודה היא דבר שיש זה המלה בס"ת וגם בהכרח מתכוין לעקור מכאן ענין אזכרה וכמ"ש לעיל ומקרא מיוחד אין לנו על זה להתיר, ע"כ אמרינן שפיר דמחריב בה מדאורייתא מטעם שבירתי בס"ד:

ומעתה אחרי כל אלה נראה ונתבונן דהיכא שכתב בסתמא ולא כיון ההיפך דוקא שאף אי נימא כשני תירוצי התוס' מנחות הנ"ל דסתמא פסול ג"כ אבל מ"מ היא על כרחך רק מדרבנן דגזרינן אולי משים היכא שיתכון ההיפך אבל מדאורי' לא מצינו שום ענין לימוד על זה לפסול וגם ליכא שים מילף וסברא על זה במה שידוע שסתם ס"ת שכותב ישראל היא סתמא לשמה ולא דמי לגט דסתם נשים לאו לגירושין קיימי הא סתם כתיבת ס"ת לשם ס"ת קיימא ומשום מה יפסול וע"כ הסהם בס"ת בין בשאר המלות ובין באזכרות הוי רק פסיל מדרבנן ומכח חומר הענין כנלע"ד בברור אחרי כל מ"ש:

וכיון שכן ע"כ הדרני בי ממ"ש לעיל שרציתי לומר הטעם של סתם דפסול בכתיבת ס"ת משום דחצות צריכות כונה והיא דאורי', דמעתה נראה לומר שמדאורי' אין פסול אחר רק בכונת ההיפך אבל בסתם לעולם הוי רק פסול מדרבנן דהא כאן וכן בכל המצות הדומין לזה בודאי אפילו סתמא הוי לשמה ולא שייך לומר כאן כמו בגט אשה דסתמא לאו לגירושין קיימא, וכבר נודע מ"ש הנודע ביהודה בזה במהד"ק ת' יו"ד סי' צ"ג ואף שדבריו שם מה שכייל בכל המצות נראים תמוהים דמה דמיון יש כל עניני מצוה לקרבן דבשלמא בקרבן שכבר הוקדש לשם קרבן טרם ההקרבה ואסור לשנות הבהמה אחר ההקדש לענין אחר שייך שפיר לומר דסתמא הוי לשמה דהא אין הבהמה עומדת בעצם לענין אחר רק להקרבה לשם מה שהיא ע"כ הוי סתמא לשמה אבל במצות שאין הדבר עומד בעצם לשם מצוה דוקא והיא היתר להשתמש בה גם שאר תשמישים כמו מצות סיכה שאין עומד בעצם לישיבת מצוה יותר מישובה לצל וכן מצה דכמו שמותר לאכול המצה לשם מצוה כן מותר לו לאכלה גם לשם רעבון ולשם אכילה גסה א"כ כשיושב בסיכה או אוכל מצד סתם במה הוי הסתמא יותר לשמה מן שלא לשמה ומה דמיון יש לקרבן במה שעומד רק להקרבה כמשפט ולא לענין אמרי שהוקדש לשם זה דוקא עי' מ"ש במהדורא בתרא של סי' א' ושם הראיתי מ"ש:

בספר התרומה ה' ס"ת סי' קצ"ב מפורש כמ"ש חלוק זה בין קדשים לשאר מצות ורב לי לדבר מזה גם מהא דר"ה כ"ח במה שהקשה הש"ס הייני הך והפלפול עצום מה שאין בכאן המקום להאריך בזה, אבל מ"מ בנידון דידן בכתיבת ס"ת שגם כן קודם הכתיבה

הכל מתוקן שם ס"ת דהא גם העיבוד הוא לשמה ואסור לכתוב ענין אחר על קלף זה א"כ דמי ממש לקרבן וכמו דאמרינן שם דסתמא הוי לשמה ה"נ בכתיבת ס"ת צריכין לומר דסתמא לשמה מדאורי' ואמאי יפסול בסתמא, אלא ע"כ שהיא רק דרבנן מה שפסול בס"ת בסתמא נמצא לענין דינא היכא שהוא מתכון בפירוש ההיפך הוי לכ"ע פסול דאורי' ואפילו באותן דברים שאינן צריכין להיות לשמה כמו שחיטה וכדומה וכהנ"ל משום דהוי מעשה אונס דלא נחשב למעשה, והיכא דלא נתכון בפירוש ההיפך לעקור המצוה כמו בתוקע לשיר ומכ"ש בסתמא היא רק פסול דרבנן:

ומעתה מיושב שפיר כל הסוגיא התמוהה הנ"ל בגיטין מ"ה ע"ב שמובנת מעתה מכל צד דהא ידוע מ"ש הפוסקים בכל ספיקא אם יש ס"ס בהדאורי' אף שנשאר מ"מ ספק אחד בהדרבנן אמרינן לקולא כמבואר בש"ך כללי ס"ס אות ט"ז והיא מהא דסי' פ"ג וכן כתב הש"ך ג"כ שם בסי' ס"ו, אשר ע"כ כתב רש"י שפיר בגיטין מ"ה בדברי ר"נ שם בד"ה ואמרי לה קורין בו שהיא מטעם ס"ס שמא ישראל כתבו ואת"ל הוא כתבו שמא למכור לישראל כתבו ולא לעכו"ם, שהיא באמת ס"ס בהדאורי' היינו החשש שמא נתכון לע"ז שהיא ההיפך והיא פסול דאורי' על זה יש הס"ס להתיר שמא ישראל כתבו ואפילו נכרי שמא לא נתכון אל ע"ז שהיא ההיפך, ואי תקשה מ"מ דאף אם לא נתכון ההיפך היא פסול מ"מ מדרבנן דהא אף בסתמא פסול מ"מ מדרבנן, ע"ז י"ל דעל הדרבנן הא די בספק אחד להתיר וכאן הא יש ספק שמא ישראל כתבו, ע"כ כתב רש"י שפיר להתיר בנמצא ביד נכרי מטעם הס"ס, וכן הוכרח רש"י לומר כן ע"כ אליבא דר"נ דסובר שם מקודם לזה דהיכא שבודאי כתבו נכרי יגנז ומ"מ בנמצא ביד נכרי מכשיר ועל כרחך צריכין לומר מטעם זה מטעם דבנמצא יש ס"ס בהדאורי' וספק אחד בהדרבנן:

ומביא הש"ס עוד, דהנה יש לחקור עוד יותר דאולי בנכרי היודע שצריך להיות לשמה וכותב לשמה וכמ"ש הרש"א הנ"ל לפרש הסוגיא אולי יש לעולם ספק בהדרבנן אפילו אם בודאי כתבו הנכרי יש לספק שמא כתבו לשמה דהא אי אמרינן סתם מחשבת עכו"ם לאו לע"ז והוי הספק רק על סתמא וכיון דסתמא היא פסול דרבנן ויכול להיות שהנכרי שלא בסתמא כתב רק לשם קדושת ס"ת וצריכין אולי להכשיר לקרות בו אפילו בודאי כתבו נכרי דהא הוי ספק בהדרבנן, והא דאמרינן בגיטין כ"ג הנ"ל דנכרי אדעתא דנפשיה עבר נוכל לומר בזה דבאמת הוא רק ספק ושם לעניין גט הא הוא ספק א"א דאורייתא וגם יש חזקת א"א נגד הספק שמחמת זה נחשב כודאי כמו שאכתוב לק' בס"ד משא"כ כאן שהוא פסיל דרבנן, וע"ז מביא עוד הש"ס הברייתא דבאמת יש ברייתא דסברה כן ואמרו דהאי תנא הוא שאמר לוקחין ספרים מן הנכרי בכל מקום פירוש אפילו במקום

שאין כאן ישראל ובודאי כתבו הנכרי בעצמו ומ"מ אמרו לוקחין מהם והיינו ע"כ משום דהדרש של וקשרתם וכתבתם לית ליה ואי משום לשמה הוא מכשיר בספק שהוא רק ספק דרבנן כמ"ש ע"כ אתא הברייתא זו שמכשרת לקרות בו כהאי תנא שגם בכה"ג יש ספק להכשיר בספיקא דרבנן, אכן אף אם לא נסבור הדרש של וקשרתם וכתבתם וגם מצד לשמה נימא שהוא רק ספק מדרבנן וכשר א"כ היא כשר רק בדיעבד ככל ספק דרבנן אבל לא לכתחילה לקבוע עצמו בספיקות ולעשות ספיקות בידים כאשר יבואר לבסוף בס"ד, וזו היתי' באמת קושית הש"ס על המעשה דרשב"ג דמביא המעשה דצידון שהי' כותב והתיר רשב"ג לקח הימנו ומדלא אמר שהי' ניכתב רק בבינוני משמע שהיה כמו סופר דמתא ורשב"ג התיר לקח ממנו ועל זה הקשו וכי רשב"ג לא בעי כתיבה לשמה דהא אף אי נימא דמחליטין מכח ספק שהיא לשמה אבל לא לענין לכתחילה ומדהתיר רשב"ג לכתחילה נראה כאילו סובר דלא בעינן כלל כתיבה לשמה וזאת הא אי אפשר מדבעי עיבוד לשמה וכמ"ש לעיל, ועל זה משני עתה הש"ס שפיר בגר שחזר לסורו מחמת יראה דבכה"ג התיר אפילו לכתחילה לסמוך עליו במידי דרבנן ומיושב שפיר הסוגיא מן כל הקושיות והדקדוקים שהקשתי לעיל, וגם מובנים דברי המרש"א מ"ש בזה דמיירי בנכרי דידעינן ביה שכתב לשמה דבאמת גם ר"נ מדלא סבר האי דרשא של וקשרתם וכתבתם לשיטת רש"י והיא מדמכשיר בנמצא ביד גוי ומ"מ פוסל בכתב אותו גוי ע"כ מיירי בגוי שאינו יודע שצריך להיות לשמה או שלא נתכון לכתוב למכור לישראל לקרות בו וכתב בסתמא ע"כ בכתב בודאי פסול משום שאין כאן ספק כלל ובנמצא ביד גוי הוי ס"ס בהדאורי' וספק אחד בהדרבנן כמ"ש אבל הברייתא מיירי בנכרי היודע ומתכון לכתוב למען למכור לישראל ע"כ אפילו כתב נכרי בודאי הוי ג"כ ספק ובסתמא מותר בספק אחד וככל הנ"ל ומיושב הכל על נכון בעה"י:

נחזור לענינינו דמעתה בנידון דידן שאנו עוסקים בו כיון שבררתי דסתמא הוא רק דרבנן בין בשאר התיבות ובין באזכרות וכל ספק מותר בו ובנכרי גופא אי לאו הי' לנו הדרשא של וקשרתם וכתבתם היינו מתירים מכח ספק היכא שכתבו לישראל ומכח ספק דרבנן וככל מ"ש, א"כ בנידון דידן לא מיבעיא לתירוץ התוס' מנחות השני שכתבתי לעיל א"כ אין לחוש כלל דהא כל סתמא כשר אלא אפילו לשני התירוצים שם דסברו דסתמא הוא פסול מ"מ בנידון דידן שהיא רק ספק שמא לא היה נמחק כלל מהאותיות של האזכרות מחק גדול שלא יהיה רישומו ניכר והחייט הנ"ל הא כתב בסתמא וליכא כאן חשש דאורי' רק חשש דרבנן, וע"כ בספק נלע"ד דיש להתיר מכח ספיקא דרבנן לקולא כן

נלע"ד ההיתר מבואר לכ"ע, ועי' נדרים דף י"ד ע"ב נראה משיטת הראב"ד שם להוכיח קצת לנידון דידן לענין סתמא:

ובאמת יש לדקדק עוד הרבה לפי מ"ש, בהסוגיא דע"ז כ"ז דפליגי שם ר' יודא ור' יוסי דר' יודא סובר דלא ימול כותי משום שמל לשם הר גריזים וא"ל ר"י וכי היכן מצינו מילה מן התורה לשמה, ויש בזה לפע"ד תמיהה רבה על ר' יוסי דאמר דלא מצינו מילה מה"ת לשמה הא ר' יוסי בעצמו סובר בפסחים קי"ד ע"ב דמצות צריכות כינה ובלא כונה לא יצא א"כ גם במילה הא צריך כונה ובפרט כשיכון הכותי עוד בהיפך לשם הר גריזים בודאי אינו יוצא ידי מצוה ככל מה שבארתי לעיל ובגוף השיטה של ר' יוסי מה דסובר בפסחים הנ"ל דמצות צריכות כונה אמרתי להקשות על התוס' סוכה מ"ב ע"א שהקשו שם בד"ה אמר אביי דכאן נראה דסובר אביי מצות אינן צריכות כונה ושם בר"ה סובר אביי דצריכות כונה, ותירצו דאביי קבלה מן רבא, והוא תמוה דהא דברי אביי קאי שם על ר"י דמתני' דאמר יו"ט שחל להיות בשבח וכו' ור' יוסי הא סובר מפורש בפסחים הנ"ל דמצות צריכות כונה, אכן לפי מ"ש לעיל ניחא דהא דמצות צריכות כונה היא רק מדרבנן היכא דלא מתכון בפירש ההיפך ושם בסוכה הא קאי על הדאורי' לענין חיוב ע"כ גם ר' יוסי יכול להודות בזה שאינן צריכות כונה, וממילא מיושב בזה גם קושית התוספו' על אביי שגם על אביי אין עוד סתירה מן ר"ה לכאן דכאן מיירי מדאורי', אכן התוס' שהקשו אולי סברו דמ"מ אחרי שאמרו רבנן דבלא כונה לא יצא הוי טריד עדיין בטירדה דמצוה וחשב לעשות מצוה, אך לפי זה עדיפא היה להם להקשות מדר' יוסי אדר' יוסי, ואולי יש לתרץ ולומר דהא שמפלפל אביי ואמר בשהפכו לא קאי אליבא דר' יוסי רק אליבא דדינא וסברי כהתנאי דפליגי שם בפסחים קי"ד על ר' יוסי ע"כ הקשו התוס' מדאביי אדאביי והנה כל זה נוכל לומר שם בסוכה אבל כאן בע"ז שאמר ר' יוסי מפורש האיך מציני מילה מה"ת לשמה קשה מאוד מהא דסובר בפסחים הנ"ל דמצית צריכות כינה וככל מה שהקשתי:

אשר מזה נלע"ד ראי' ברורה למ"ש דסתמא הוי לעולם רק בדרבנן ובספק מותר מכח ספקא דרבנן אשר ע"כ אמר ר' יוסי שפיר דהנה ר' יוסי סובר דהא דאמרינן שמל לשם הר גריזים היא רק אליבא מאן דחייש למעוטא כמבואר בחולין ו' ע"א, א"כ כיון שהוא איני חושש אל המעוט והוא היה קודם גזירה שאמרו שם בחולין ע"כ איני חושש שמא מל לשם הר גריזים והוי כמל סתמא וכמ"ש התוס' ע"ז שם א"כ יש לאסור מטעם דמצות צריכות כינה על זה אמר וכי היכן מצינו מילה מה"ת לשמה פירוש מן התורה הא לא מצינו דהא מה"ת כל המצות אינן צריכות כונה רק סתמא וכיון שהוא רק דרבנן א"כ

הוי ספק על הסתמא אי כיון לשם מצוה או בסתמא ולא היה לו כינה לשם מצוה וכל ספק במידי דרבנן לית לן בה, ומובן שפיר דברי ר' יוסי אף לשיטתו דסובר מצות צריכות כונה גם בעלמא ולא תקשה עוד כלום, וממילא לפי מה דפסקינן ר' יודא יר' יוסי הלכה כר' יוסי ערובין מ"ז ממילא נשמע לנו להלכה ככל מה שבארתי וברתי לעיל בס"ד וההיתר מבואר:

והנה יש עוד לפנינו רעותא אחרת בנידון דידן והיא מ"ש האחרונים דבאזכרות אמרינן שצריכות להיות נכתבות כסדרן, ומקור הדין מהנו"ב מהד"ק חלק יו"ד סי' ע"ו שכתב שם השואל כן בלי שום ראי' מהש"ס והפוסקים ומדשתק ליה המחבר ז"ל ש"מ דאודי ליה בדין זה, וא"כ גם בנידון דידן יש לחוש שכתב אות מן אזכרה שהי' נמחק והי' שלא כסדרן כי החייט לא ידע מאומה, שבתי וראיתי כי חשש זה יש לעולם בכל ס"ת אף אם יעשה התיקון איש מלומד סת"ם דמ"מ מה יעשה אם יהי' נמחק אות הראשון מן האזכרה ונטשטש שלא יהי' רישומו נכר ומעולם לא שמענו שיפסל איזה ס"ת מחמת שאות אחת של אזכרה נמחק, ומפני שספרי האחרונים אינם בידי שאלתי לאיזה סופרי' מה יעשו המה בכמו אלה והשיב לי אחד מובהק שיעשה כן שהאות הנמחק יכתוב כולו ושאר אותיות שאחר זה האות יעביר אותן בקולמוס לשם קדושת שם ובזה יצא ידי חובתו של כסידרן ואמר לי שעשה כן על פי הוראת אחד מגדולי זמננו אשר כבר נפטר, ואמרתי אני אם באמת יהי' פסול כשכתב שם שלא כסידרן מה אהניא לן רבנן בהא שציוו להעביר בקולמוס האותיות שאצלו הנכתבים מכבר בשלמות דהא הוי כתב על גבי כתב, ושנית הא מחזי כמנומר כמבואר בגיטין נ"ד ובעינן ואנוהו בגיטין כ' והדבר צריך תלמוד, הנה המ"א או"ח סי' ל"ג ס"ק ז' כתב לענין רצועות שהושחרו שלא לשמן וז"ל ונ"ל אם חזר ישראל והשחירן לשמן כשר דלא אמרינן בגיטין דף כ' וכו' וכו' ותמהו האחרונים על דבריו במ"ש משום מנומר הא זו הסברא אמרינן לר"י בדף נ"ד באזכרות הרבה אבל לא לרבנן ולרבנן אמרי בדף כ' משום ואנוהו ועוד קשה דאף משום ואנוהו הוא רק אליבא דרב אתא אבל לר"ח לא אמרינן סברת ואנוהו וכיון דפסקינן לענין גיטין כר"ח בא"ע סי' קל"א איך החליט כאן להקל כרב אחא והנה בדג"מ שם וכן היא בנו"ב מהד' ק' או"ח סי' א' אזיל לתרץ דברי המ"א משום דעיקר הדבר שישחיר הרצועות לשמן אינו מוסכם ע"כ מותר מטעם ס"ס ומסיק דמ"מ למעשה דעתו להחמיר כיון שלהרמב"ם שם בא"ע ודאי הלכה כר"ח עכ"ד ובאמת דעת הרמב"ם היא מבוארת בפ"ג מה' גירושין ה"ד כר"ח בלי טעם והה"מ כתב הטעם משום דבגט כריתות בעינן, ודברי הה"מ אלו המה קשי הבנה מאוד דמה ענין ביטול כריתות שייך כאן בכתב ע"ג כתב עדיפא ה"ל למימר משום

דכתיב לה לשמה, והנה כשאני לעצמי תמוהים לי דברי הנו"ב הנ"ל מ"ש נגד דעת המ"א להחמיר משום דעת הרמב"ם לענין גיטין:

ובאמת גם דעת הרמב"ם בפסק זה תמוהה לי מן הש"ס דהנה בגיטין דף מ"ט וכן היא בשבת ק"ד ותמהו שם התוס' על מה שאמר ר"ח בשבת על המתני' דר"י היא הא ר"א דחי ליה בגיטין כ' א"כ לרב אחא מתני' מני וכתבו לתרץ דהיכא שמתקן בכתב השני באיזה ענין מיקרי הכתב השני כתב אפילו לרבנן ע"כ בשבת שאינו מתקן כלים בכתב השני] לא הוי כתב לכ"ע אליבא דר"א ולר"ח לא ניחא לי' לאוקמא המתני' בכתב ע"ג כתב היכא שאיני מתקן כלים ע"כ מוקי לה המתני' אליבא דר"י דוקא דאילו לדידי' פליגי רבנן אפילו היכא שמתקן כמבואר מן דברי התוס' שם, והנה המרש"א בגיטין י"ט ע"א על התוס' ד"ה דיו ע"ג דיו כתב וז"ל ודמבעיא ר"ל מר"י גבי גט מה שיכתבו לה בסיקרא ויחתמו וכו' היינו דלא כרב אחא דלדידי' אפילו לרבנן הוי כתב שני כתב אפילו בדיו ע"ג דיו דהא מתקן שהשני עושה לשמה אלא כר"ח ה"ל ואליבא דרבנן עכ"ל הרש"א נמצא דר"י ור"ל ס"ל כר"ח ודלא כרב אחא, והנה שם באותה סוגיא גופא א"ל ר"ל לר"י והלא למדתנו רבינו כתב ע"ג כתב לענין שבת א"ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה ופרש"י אפילו לענין שבת אם בא מעשה לידינו בזמן בהמ"ק לא הייתי סומך על דברי להביא חולין לעזרה עכ"ל רש"י, והנה בירושלמי שבת סוף פ' הבונה הקשה מן המתני' דפטרו לענין שבת בכתב ע"ג כתב על הא דרבנן ואמרו שאין השם מן המובחר משמע שבאמת חשבינן לכתב היכא דכתב ע"ג כתב ומתרצו דרבנן לשיטתי' דר"י אמרו לדידהו לא נחשב לכלום אבל לדידך אודית לן מיהו שאין השם מן המובחר כן הוא הפירוש בק"ע וכן הוא הפירוש ברשב"א גיטין. ועל כרחך דברי הירושלמי אלו המה ג"כ רק אליבא דר"ח דאי אליבא דר"א לא קשה כלל מה שאמרו אין השם מן המובחר שהיא מטעם ואנוהו אלא ע"כ דהירושלמי ג"כ ס"ל כר"ח, ומעתה קשה מה הקשה הירושלמי דרבנן אדרבנן אף כי ס"ל כר"ח הא ר"י ור"ל ג"כ ס"ל כר"ת כדברי הרש"א הנ"ל ומ"מ אמר ר"י בדיו ע"ג סיקרא שאם אנו מדמין לא נעשה מעשה להביא קרבן ספק חולין לעזרה וא"כ ה"נ נוכל לומר בדיו ע"ג דיו דלעולם כרבנן שכתב ע"ג כתב הוי כתב שרק אינו מן המובחר אבל נחשב לכתב והא דפטרו במתני' משום שלא רצו לעשות מעשה לחשוב כודאי להביא ספק חולין לעזרה דהא כמו לר"י שאמר מפורש כן כן נמי נוכל לכון בהמתני' דשבת דהא לא אמרו בהמתני' מותר רק פטור ואולי משום ספק אמרו כן ומשו"ה בס"ת אמרו משום זה גופא שאינו מן המובחר משום הספק וכמו לר"י בדיו ע"ג סיקרא ולמה ליה להירושלמי לתרץ בדוחק דרבנן לשיטתי' דר"י אמרו, ועכצ"ל דלא רצו

לתרץ כן משום דהלשון אין השם מן המובחר דחק להם דאי משום ספק אמרו רבנן כן בהמתני' דפטור הוי להו למימר גם בס"ת שפסול מ"מ בספק היינו בלשון הזה ולא בלשון אינו מן המובחר אלא ע"כ דאמרו לשיטתי' דר"י מה שאמרו אין השם הזה מן המובחר עכ"פ, וכיון שכן נוכל מעתה לומר דהם לנפשם סברו באמת שהיא פסיל מספק וכמו שאמרו לענין שבת שהיא רק פטור אבל לא מותר וכמו דסובר ר"י בדיו ע"ג סיקרא כן נמי נוכל לומר אפילו בדיו ע"ג דיו אפי' לרבני אליבא דר"ח ומה שאמרו אינו מן המובחר ולא אמרו פסול מספק היינו לשיטתי' דר"י אמרו כן:

וא"כ תמוה מעתה פסק הרמב"ם דפוסק לענין גיטין כר"ח ולא כר"א מנא ליה לומר ולהחליט דלר"ח הוי ודאי אינו כתב דילמא גם ר"ח סובר אליבא דרבנן שהיא רק פסיל מספק כמו לר"י בדיו ע"ג סיקרא דמנ"ל לעשות פלוגתא רחוקה כל כך בין ר"ח לר"א דלר"א הוי ודאי כתב אליבא דרבנן בעלמא ולר"ח ודאי אינו כתב מנ"ל כולי האי דילמא גם לר"ח אליבא דרבנן הוי רק ספק דהא ר"ח לא אמר מפורש הדין לענין גיטין רק אמר דתליא בפלוגתא של ר"י ורבנן ומנ"ל איך חשב לו שיטתו בדברי הרבנן ואי מהא דשבת הא גם שם לא נאמר יותר רק פטיר אבל לא מותר א"כ יוכל שפיר להיות מספק כהנ"ל, ויותר יש להפליא על הרמב"ם דפסק בפ' י"א מה' שבת בדיו ע"ג סיקרא חייב והא ר"י אמר כן בעצמו שבזמן שבהמ"ק קיים לא הי' עושה מעשה לחייבו:

אשר ע"כ מוכרחין אני לומר שהרמב"ם אינו מפרש הא דמפני שאני מדמין כפרש"י הנ"ל ויכול לפרש בפשיטות שהשיב לר"ל שמ"מ הוא מחמיר לענין גיטין מדרבנן וכן נראה ג"כ מלשון הירושלמי בשבת הנ"ל שהביא ג"כ הא דהשיב ר"י לר"ל ונוכל לישב בזה מה שהקשתי לעיל אמאי לא הביאו הרמב"ם והטור הא דר"י ורבנן בגיטין הנ"ל אך שאין רצוני להאריך עוד בפילפולי' מה שאינו נוגע לענינינו, אכן שיטת הה"מ נראה באופן אחר שבאמת מכח קושיא זו שהקשתי על הרמב"ם בגיטין אמאי לא נעשה לו זאת לספק מכח פטור אבל אסיר לענין שבת שמכח זה גופא השכיל לפרש דבריו הנ"ל מ"ש משום דבגט בעינן כריתות ודבריו נאמנו מאוד ונאמרו בהשכל ודעת:

דהנה הרמב"ם בפ"ח מה' שגגות ה"ג כתב וכן כל הבא על א"א שע"א אומר מת בעלה וע"א אומר לא מת חייב בא"ת והוא הדין לספק מגורשת שהרי נקבע האיסור אבל ספק מקודשת לא נקבע האיסור, ועיין בכ"מ פ"י מה' גירושין מ"ש בשם מהרי"ק] והאריך שם בלח"מ בה' שגגית כדברי רמב"ם אלו שרק באופן כזה בחד וחד או בתרי ותרי כל היכא דשייך לומר ניסת לאחד מעידיה או אשה דייקי ומינסבא וכל כה"ג אזי איתרע החזקת א"א ע"כ חייב בא"ת אבל היכא דאתחזק איסורא דא"א שאין כאן רעותא כלום

על החזקת א"א אזי בספקו חייב חטאת על השוגג שהיא א"א גמורה משום החזקה, וכן נראה מלשון הרמב"ם גופא בפ"י מה' גירושין וכן החליטו ג"כ הפר"ח והשב שמעתתא א' דכל היכא דליכא רעותא על החזקה חזקת א"א נחשב כודאי בכל ספק גירושין והולד ממזר ודאי, ונוכל לומר עוד יותר דכל היכא שהי' רק איזה מעשה גירושין זאת גופא הוי רעותא על החזקת א"א וכמו שכתבו בתוס' בספק קרוב לו וספק קרוב לה אבל היכא שהספק הוא אי היה כלל איזה מעשה גירושין בעצם בודאי מוקמינן על החזקת א"א והוי כודאי א"א, נמצא לפי זה בנידון דידן דכתב ע"ג כתב אף אי נימא דרבנן דפליגי על ר"י סברי ג"כ שהיא ספק אי מיקרי כתב או לא וכן לענין גט שלא נכתב לשמה ובכתב השני כותב לשמה דהוי ספק לדידהו ממילא בטל הגט מכל וכל והוי ודאי א"א דבכה"ג ודאי מוקמינן אותה על החזקת א"א להחזיק כודאי דהא בספק כזה לא שייך לומר ניסת לאחד מעידיה שהיא ודאי לו וגם לא סברת אשה דייקא ומינסבא דמה דייקא שייך כאן בדבר שכל חכמי ישראל מספקין בזה וגם מכח איזה מעשה גירושין שנאמר איתרע החזקת א"א שייך לומר כאן כיון שהספק הוא אי התחיל מיד להיות על הגט זה שם ספר כריתות דבשלמא בכל הספיקות יש עכ"פ ביד הבעל גט וחפץ לעשו' או נעשה איזה מעש' שמסופקין אי אהניא לן המעשה נוכל לומר שמ"מ איתרע החזקת א"א דהא עושה הבעל פעולותיו לעקור החזקת א"א אבל כאן שהספק הוא אי התחיל מיד להיות איזה ספר כריתות בעולם בין הבעל והאשה העומדת לפנינו בכה"ג ודאי אמרינן שהספק הוי כודאי א"א מכח חזקתה וחזקה הא הוי דאורי' ומעמידין אותה בכה"ג על חזקת א"א אפילו לשיטת הרמב"ם ולא הוי בא"ת רק בחטאת כמו שגג בודאי א"א והולד ממזר וכמ"ש הפוסקים הנ"ל ועי' ברמב"ם סוף פ' ט' מה' טומאת מת:

ומשו"ה פסק הרמב"ם שפיר בפ"ג מה' גירושין בכתב ע"ג כתב הנ"ל שאינו גט דאף דלענין שבת הוא פטור אבל אסור ואולי דהוי ספק כמו לר"י בדיו ע"ג סיקרא מ"מ בגט כיון דהוי ספק ע"כ נחשב כודאי משום החזקת א"א ובטל מדאורי' וכמ"ש, וא"כ לפי זה מובן שפיר מ"ש הה"מ בלשונו ואפילו לר"י דאמר גבי כתיבת השם מעבירו בקולמוס ומקדשו הכא כריתות בעינן וליכא פירוש אפילו יש לנו לספק דילמא הלכה כר"י מ"מ הכא בגיטין כריתות בעינן וכיון שיש ספק אי התחיל מיד הכריתות אין כאן רעותא על החזקת א"א וספק כזה נחשב כודאי כיון דליכא בירור על הספר כריתות מעמידין הדבר על החזקת א"א והוי ודאי אינו גט ומשו"ה פסק הרמב"ם אינו גט אף אי הי' מסופק אי כר"ח או כר"א כנלע"ד הכונה הברורה בדברי הה"מ בדבריו אלו שנראים לכאורה זר מאד ולפי מ"ש שפתיו ברור מללו:

וא"כ לפי זה צדקו שפיר דברי המ"א הנ"ל לענין תפילין דהא התם לא שייך חזקת איסור ממילא הדרינן לכללא דס"ס מותר ולא דמי לגיטין כלל דאף לשיטת הרמב"ם בגיטין מודה כאן שהיא מותר מכח ספק כמ"ש וכתב שפיר המ"א משום הא דר"א להתיר כאן דהא גם בגיטין אינו מוכרח דפוסק הרמב"ם בבירור כר"ח דהא אפילו משים ספק הוכרח ג"כ לפסוק אינו גט וככל מ"ש וברתי והוכחתי בהוכחות גמורות בס"ד:

ואחרי כל זאת נלפע"ד לענין הדין דאיירינן ביה בכל ס"ת שיקרה שנמחק אות אחת מן האזכרה דאי נימא דשלא כסידרן הוא פסול גמור מה אהני לן אם יעבור בקולמוס האותיות שאחר אות זה הא לפי מ"ש התוס' גיטין הנ"ל נוכל רק אז לחשוב לכתוב כשכתב ע"ג כתב היכא שמתקן בכתב השני מה מה שלא היה בכתב הראשון כגון בענין לשמה, א"כ באופן דאיירינן עתה הא אינו מתקן כלל להאותיות האלה השלמים במה שמעבירם בקולמוס שהוא רק מתקן ע"י זה להאות הנמחק שתחשב כתיבתו כסדרן אבל באותיות אלה אין כאן תיקון כלל שהם נכתבים מקודם הכל כדין וכמשפט. וא"כ בכה"ג שאינו מתקן בודאי צריכין לומר דכתב ע"ג כתב לא נחשב לכלום, ובפרט שיש כאן באופן זה חשש מוחק דממ"נ אי כתב ע"ג כתב נחשב לכתב א"כ הוי כמוחק כתב הראשון מה שנכתב בקדושה ואי אינו כתב רק תוספות על כתב הראשון א"כ מה מהניא לן האי העברת קולמוס, ע"כ נלפע"ד דמוטב שלא להעביר בקולמוס כלל את האותיות השלמות ומוטב לסמוך עצמו על הא דלא בעינן כסדרן בשמות מה שלדין זה אין לו שום מקור מאיזה פוסק קדמון מאשר להעמיד עצמו בספק מוחק את השם, וכל זה הוא לענין כל ס"ת אם יקרה שנמחק וניטשטש איזה אות מן אזכרה אבל בנידון דידן שהיא רק ספק אם היה כזאת שנמחק כולו איזה אות מן איזה אזכרה ונכתב מחדש ע"י החייט, בודאי אין לחוש מספק על כתיבת השם בשלא כסידרן, ע"כ נראה לפי זה שהספרים שנשאלתי עליהם נוכל להתיר לקרות בהם מכח ספק דרבנן לקולא וכמ"ש לעיל:

שוב התבוננתי שיש עדיין לפקפק גם בהיתר זה של ספק דרבנן דלפי מ"ש הפוסקים דספק הנעשה בידים לא אמרינן בי' להקל לא בס"ס ולא בספק אחד בדרבנן עי' במ"א או"ח סי' תס"ז ס"ק ב' שכתב כן בשם מהרשד"ם ומהרי"ט לענין ס"ס הנעשה בידים, ובאמת הובא שם במהרי"ט חלק ב' חלק יו"ד סי' ב' ואפילו בספק דרבנן לא אמרינן להקל בנעשה בידים אבל לפי דבריו שם לא נשמע לנו רק לענין שאסור לכתחילה לעשות ספק דרבנן אבל שיהי' אסור אפילו בדיעבד לא נשמע מדבריו אלה והיא במ"ש לענין האי ארבא דטבע בחישתא דאסיר למזבין לעכו"ם משום דילמא הדר וזבין ליה לישראל אע"ג דחיטין שנבללו איסורא דרבנן גרידתא אית בהו כמ"ש הרמב"ם בפ"ה מה' חמץ

וכי זבין ליה לעכו"ם הוי ספק אם ימכרנו לישראל ואימא ספיקא דרבנן לקולא אלא לכתחילה שאני עכ"ל א"כ נשמע מזה שאסור לכתחילה למזבין לעכו"ם ולעשות ספק דרבנן לכתחילה אבל היכא שכבר עשה הספק בידים בענין אכילה שיהי' אסור לאכול או להנות מזה, דין זה לא נשמע מדבריו שם, אכן בדברי הט"ז יו"ד סי' קכ"ב ס"ק ח' מבואר דאפילו בדיעבד אסיר אם עשה הס"ס בידים, ועי' מ"ש הט"ז ביו"ד סוף סי' קל"ו, וכן כתב ג"כ הפ"מ יו"ד סוף כללי ס"ס לכלל פשוט דס"ס וכן ספק בדרבנן הנעשה בידים לא מהני להקל והוא ז"ל לא כתב המקור לזה רק משום דהוי כמבטל איסור לכתחילה ועי' בפ"מ או"ח סי' פ"ג באשל ס"ק ג' ודבריו שם צע"ג לפי דבריו כאן וא"כ בנידון דידן מה מהני לן שהוא ספק דרבנן, הא הספק הזה נעשה בידים מה שלא חש החייט לדקדק שיהיה כדין ועשה הספק בידים, הן אמת שהט"ז הנ"ל בסי' קכ"ב כתב דבשכח לא מיקרי עושה מעשה בידים, והנה ענין זה שאנו עוסקים בו לא נוכל לדמות לשכח דכאן הא לא שם אל לבו כלל במה שהי' לו לשום אל לבו וכמעט נודע זאת אל כל איש ישראל דכתיבת ס"ת צריך להיות ע"פ דינים שונים ולא ככתיבת איזה איגרת, והנה במנחות מ"ט ע"א אמרינן לענין כהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין ושוגגין פטורין דמשני לי' אבייי לעולם דידע דחטאת הוא ומחשב בהו לשם שלמים ובאומר מותר דלענין חיוב תשלומים פטור באומר מותר אבל פעול הוי כה"ג, וא"כ לפי זה אולי יש לומר דגם בנידון דידן דכמו דאמרינן שם דלא קנסינן לי' באומר מותר שיהי' חייב לשלם עבור הפיגול, ה"נ אף אם נחשיב אותו למבטל איסור לכתחילה כמ"ש הפ"מ הנ"ל מ"מ כשהיה חושב שמותר לו לכתוב כמו שכתב לא שייך לקנוס לו כמו כל מבטל איסור שיהי' אסיר בדיעבד, וגם במבטל איסור גופא הא כתב הט"ז יו"ד סי' צ"ט דבאומר מותר לא קנסינן ליה, והנה הפ"מ כתב שם במשבצות ס"ק ט' דטועה בדין מיקרי אונס ומהא דמנחות הנ"ל דאמרינן שם דלא הוי כה"ג עקירה בטעות אין להקשות על דבריו דמצינו בזה דאם שחט קרבן בטעות לא עלה לו ובשחט באונס ע"י כפייה עד שיאמר רוצה אני עלה לו שפיר כמו שדרשו על לרצונו א"כ חזינן מזה דרצונו ע"י אונס עדיף מן עקירה בטעות וא"כ נוכל שפיר לומר דאומר מותר הוי רצון מחמת אונס אבל אונס עכ"פ מיקרי, מ"מ נלע"ד דבנידון דידן לא שייך כלל לומר דמיקרי טועה בדין ואומר מותר כיון שהוא אינו כלל בגדר סופר (סת"ם ומלאכה כזו לא לו היא כידוע לכל איש ישראל שלוקחין סופר מלומד בדינים לכמו אלה א"כ בשנותו החייט את טעמו לכתוב ס"ת כמו לתפור בגד הוי פושע גמור, וכדברי אלה מפורשין המה במ"א או"ח סי' תקכ"ז ס"ק ו' דאחרי דעת הפוסקים דשכח מיקרי אונס כתב המ"א שם דבשכח מחמת שלא היה חרד לדבר ד'

נקרא פושע, ואין לך לא היה חרד לדבר ד' יותר מן זה דחייט אשר גם אחרי מעשה זר מעשהו יחפוץ לתן שוחד זה כמה למען התיר הס"ת שלא תהי' תרעומות עליו מן בני חבורתו, ובזה ודאי הוא פושע גמור שיחפוץ לעור פקחים ולעור משפט לעבור על לת"ע שבתורה, ונכרין הדברים היטב שגם בתחילה היה פושע ולא עלה עליו כלל חרדת התירה והמצוה, ונחשב מכל צד לעושה ספק בידים וככל מבטל איסור לכתחילה, ואיך עוד בזילזול דברים שבקדושה, ע"כ נלפע"ד לענין הלכה למעשה שכל זמן שנמצא בעיר ספרים אחרים כשרים ומהוגנים ונוכל לקרות בהם אין לקרות בספרי' הנ"ל שתקנם החייט ואסיר לברך על קריאתם ומטעם הנ"ל אבל אם היה מעשה כזו במקום שלא נמצא באיזה אופן ס"ת אחרת כשרה, אזי יש לצדד ולהקל כדי שלא לבטל מן קריאת התורה לגמרי יש להתיר מדוחק אף לברך עליהם מטעם צדדי התרים הנ"ל לומר דלא דמי כה"ג למבטל איסור, מצד שכחה ואומר מותר ויש מ"מ לסמוך על זה בשעת הדחק אבל בלא"ה כשיש רק איזה אופן להשיג ס"ת כשר מכל צד צריך המברך להיות בטוח שמברך על תורת אמת שנכתבו כדת בכלל כוונותיה פרטיה ודקדוקיה ולא מה שנכתב בלא כינה וע"י מקלקל בידים כי תורת ד' משיבת נפש לעשות רצונה ולעבוד ד' בלבב שלם:

סימן ו

שאלה

כאשר זה לא כביר נעשה להם פה להיתר גמור לקנות בתי ע"ז המה התפלות שלהם מן הנכרים ויעשו מהם בתי כנסיות לתפילה בתי כנסיות של רבים והוא להם דבר פשוט שמותר ועוד מצוה לעשות מן טומאה קדושה וכדרך כל ע"ה שיש להם תירה מיוחדת לעצמם ע"כ נשאלתי לחוות דעתי בזה בהלכה בתירה והנני להשיב כיד ד' הטובה עלי ולבאר מהש"ס והפוסקים כאשר הוא לענין דינא, וזה החלי בס"ד:

תשובה

בראשונה צריכין להקדים כי דין זה מחולק לשנים:

אחד, אי מותר הבית זה של ע"ג להדיוט לדור בו ואף אם ת"ל דמותר להדיוט אי מותר לעשות ממנו בת"כ ובהמ"ד, אשר ע"כ נלך מקודם לשיח בענין זה לענין הדיוט, ולכאורה דין זה מבואר בהמתני' דע"ז דף מ"ז ע"ב והוא דאמרינן שם ג' בתים הם וחשב בסיפא הכניס לתוכה ע"ז והוציאה ה"ז מותר ופירש"י בד"ה הכניס וז"ל את הבית עצמו לא נתכון לעבוד ולא הקצהו לתשמיש ע"ז אלא לפי שעה הכניס לתוכה ע"ז עכ"ל א"כ מבואר מדברי רש"י אלו דהיכא שהכניס בתוכה ולא לפי שעה רק לדבר תמידי אינו מותר הבית אפילו כשהוציאו וכן שם ביבמות במתני' דג' אבנים הם פרש"י ג"כ העמיד עליה ע"ז

לפי שעה ולא הקצה את האבן לבימוס וסילקה ה"ז מותרת ואינה צריכה ביטול עכ"ל מבואר ג"כ שיטתי' דאם העמיד עליה לתמידית אינו ניתר האבן אפילו סילקו, ובאמת צריכין להתבונן בזה מה דחק לרש"י לפרש כן בשניהם בהכניס או בהעמיד שהיא רק לפי שעה, משום שמצא בירושלמי כן שכן אמרו בירושלמי פ' ג' ה' ז' וה' ח' לחלק כאן לשעה וכאן לשהות, אכן בירושלמי שם לפי דעת המבאר אינו בהסכם כלל אל הבבלי לפי פרש"י כאן והוא דאמרינן שם על המתני' דג' בתים בשם ר"א והיא שהכניס לתוכו ע"ז ופירש המבאר דקאי אסיפא דסיידו וכיירו לשם ע"ז דבעינן דוקא שבשעה שחודש בו לשם ע"ז הכניס לתוך הבית ע"ז אז צריך לטול מה שחידש, והקשה בירושלמי על דעתי' דר"א שני בתים הם והתנינן ג' בתים הם ופירש המבאר לדידי' דמוקי המציעתא בשהכניס לתוכו ע"ז א"כ היינו סיפא ומתרץ בירושלמי כאן לשעה וכאן לשהות ופירש המבאר בסיפא שלא עשה כלל לשם ע"ז אלא הכניס לתוכו ע"ז לפי שעה וכאן במציעתא שהכניס ע"ז לשהות בתוכו כל זמן שהחדוש שחידוש לשם ע"ז קיים והלכך נוטל מה שחידש עכ"ל, והנה לפי דברי ירושלמי אלו מיירי גם במציעתא שחידש לשם ע"ז היינו להכניס בבית ע"ז אחר שיתחדש ודלא כפרש"י בבלי, דאי כמו שפרש"י בבלי שהקציהו לע"ז לעבוד את הבית למה לי דוקא שהכניס בו אח"כ ע"ז מה לי הכנים או לא הכנים אלא ע"כ לפי דעת זו בירושלמי גם המציעתא היא רק באופן להכניס בו ובזה מחולק הירושלמי דבמציעתא היא להשהות בו ע"ז ע"כ צריך לטול מה שחידש בו לשם זה ובסיפא היא רק לשעה ע"כ מותר מיד כשהוציא:

נמצא לפי זה לדעת הירושלמי דמציעתא שהי' בית בנוי מתחילה לשם דירה ואח"כ חידש בו מה לשם ע"ז להכניס בתוכו ע"ז להשהות והכניס בתוכו ע"ז שאסור הבית אפילו כשהוציא הע"ז עד שיטול גם מה שחידש לשם זה, ממילא היכא שהבית בנוי מתחילה מכל וכל לשם ע"ז להכניס בתוכו ע"ז להשהות וכל הבית הוא חידש לשם זה בודאי נותן הדין לדידי' כשהוציא אח"כ הע"ז שצריך לסתור כל הבית כמו בחידש שנוטל כל מה שחידש כן נמי אם כל הבית הוא חידש לדבר זה ממילא הוי כל הבית בכלל ניטל מה שחידש כן נראה מבואר מדברי הירושלמי אלו וכן לק' בבימוס שכתב ג"כ הירושלמי לר' אילא בשם ר"א והוא שהעמיד עליה ע"ז ומתרץ ג"כ כאן לשעה וכאן לשעות הוא ג"כ מבואר שיטתו כהנ"ל דכל תשמיש ע"ז שנעשה מיד לע"ז ונשתמש בו אל הע"ז כמו שנעשה מתחילה ונשתמש תשמיש תדיר אזי נשאר התשמיש באיסורו אפילו אחר שסילק הע"ז ממנו אכן לדעת הבבלי דלא ס"ל כלל הא דר' אילא דבמציעתא צריכין שהכניס לתוכו ע"ז כיון דס"ל דברישא ומציעתא מיירי שעובד לבית ובימוס גופא

כמו שפרש"י וכן נראה מבואר מהא דאמרינן על דסייד וכייד בגופו של אבן לענין ביטול איתמר וכו' וכו' ועי' תוס' שם ד"ה בית והוכרח רש"י באמת לפרש כן גם במציעתא כמו שנראה מסוגית הש"ס מהא דסייד וכייד כאבן שחצבה מתחילה לע"ז דמיא ותתסר כולה קמ"ל ע"ש א"כ לא צריכין לחלק עוד בין לשעה או לשעות וא"כ צריכין להבין באמת מנא לי' לרש"י זאת שפירש בסיפא בבית ובבימוס שהכניס או העמיד ע"ז רק לפי שעה, דמן דברי הירושלמי הא אין ראי' לדידן לפרש כן דוקא, ובהוכרח צריכין לומר מצד הסברא פרש"י כן דהא הבית או הבימוס נעשה תשמיש לע"ז ואף דבתשמישי ע"ז אין נאסרין עד שיעבדנו אבל מ"מ היכא שנאסרו אין להם היתר אפילו אחר שלא ישתמשו בהם עוד לע"ז עד שיבטלם בביטול גמור וא"כ אמאי כשהוציא או סילק הע"ז מהם אמאי יחזרו להיתרם, ע"כ הוכרח רש"י לפרש שהכניס או העמיד רק לפי שעה ולא נעשה תשמיש כלל לע"ז שבדרך זה אין עליהם שם תשמישי ע"ז כן צריכין ע"כ להסביר בפרש"י:

ולפי זה תמוהה לי מעתה תמיהה גדולה על פרש"י והיא מהא דאמרינן לק' נ"ג ע"ב במתני' בימוס אות של מלכים הרי אלו מותרות מפני שמעמידים אותה בשעה שהמלכים עוברים ופרש"י במתני' וז"ל כלומר מפני שצריך להעמידה בשעה שהמלכים עוברים שאינן מוכנות למושב ע"ז כל שעה אלא לאותו שעה ולקמי' פריך ומשו"ה מותרין בתמיה עכ"ל רש"י, וזה הוא תמוה מאוד לפי פרש"י לעיל במתני' מ"ז ע"ב דהיכא שהעמיד עלי' רק לפי שעה אינה נאסרת, א"כ מה מקשה הש"ס ומשו"ה מותרין בתמיה ומוכרחין לתרץ דה"ק מפני שמעמידין וכו' והמלכים מניחין דרך זה. וכו' וכפרש"י על זה דאין חוששין להם הלכך לאו משמשו ע"ז חשיבי למה להו כל זה הא באמת מותרין הם משו"ה משים שאינן מוכנות למושב ע"ז כל שעה אלא לאותו שעה כנ"ל במתני' מ"ו ע"ב העמיד עליה ע"ז לפי שעה וסילקה ה"ז מותרת, והנה לפי דברי התוס' שם נ"ג ע"ב ד"ה והולכים נראה מדבריהם שהמה מפרשים הא דשל מלכים שנעמד לעבוד להבימוס גופא ולא תקשה עוד כלל, אבל לפרש"י שמפרש ד"ה ומהלכין הלכך לאו משמשי ע"ז חשיבי א"כ תמוה מאד כהנ"ל דכיון שרק מטעם משמש הוי האיסור למה לי הא דמהלכין בדרך אחרת הא בלא"ה אינו נאסר מטעם שמעמידין עליה רק לפי שעה, ואולי דמשו"ה לא הביא הרמב"ם והטור להאי דינא דבימוסיאות של מלכים כלל עי' בתוס' יו"ט שתמה בזה משום דהמה מפרשין כפרש"י משום תשמיש ונכלל ממילא בהא דלעיל דבימוס שהעמיד עליה וסילקה ה"ז מותרת, אולם חזינן מפורש דעת הרמב"ם דלא כפרש"י והיא במ"ש בפ"ח מה' עכו"ם ה' ד' ה' לענין בית ולענין בימוס שאם סילק הע"ז מן האבן או הוציא הע"ז מן הבית מותרין הבית והאבן ולא חילקו בין לפי שעה או לחמידות שלעולם

לדעתי היכא שהוציא או סילק לא הוי עוד תשמיש ונתבטל תשמישו ונעשה היתר וכן נראה מבואר שיטתו בפירש המשנה גם בהא דבימוסיאות של מלכים עי"ש, יהי' איך שיהי' דעת רש"י הנ"ל היא תמוה ונראה כסותר את דברי עצמו:

והנה בתוס' ד"ה בית כתבו על מ"ש רש"י שעובדין את הבית וגם את האבן וז"ל ויפה כיון בזה דודאי צ"ל שהבית והאבן נעשו ליעבד דאי להיות משמשי ע"ז הא אמרינן משמשי ע"ז אינן אסורין עד שיעבדו ואילו בגמרא קאמר גבי בית בנה אע"פ שלא השתחוה וגבי אבן נמי מדקתני חצבה מתחילה משמע דלא עבד בה כבר דאי עבד בה למה לי חצבה מתחילה לכך הא גבי תפילין אמרינן צר ביה ולא אזמניה וכן זו נמי לא ליבעי חצבה מתחילה אי עבד בה עכ"ל התוס' וחמה על דבריהם הגאון רעק"א בהגהותיו וז"ל הא גבי תפילין לא ידעתי למה צריכין לראי' זו הא להדיא מפורש הכי השתחוה אע"פ שלא בנאה אסיר הרי דהשתחואה לחוד אוסר וצ"ע עכ"ל ונפלאתי בזה על קושיתו דמה ראי' שייך מהשתחוה למה שמדברים כאן בתוס' הא התוס' אזלי עתה לפי מה שרוצין לומר דהמתני' מיירי רק במשמשין ועל זה כתבו דאי אמרת כונת המתני' במשמשין לא שנעשה לע"ז גופא א"כ איך יתכן בבית בנה אע"פ שלא השתחוה ובאבן חצב לבד בלא עבודה עדיין הא משמשין אינן נאסרין עד שיעבדו בהם ואי תימא דמיירי שכבר עבד מכבר בזו האבן לתשמיש ופסק להשתמש בו ועתה עושה אותו תשמיש מחדש ורוצה עתה להזמינו לוה שיהי' בתמידות לזה הענין ומזמין בחציבה על זה כתבו דא"כ למה לי חציבה מתחילה הא גבי תפילין חזינן דבצר ביה באיזה פעם כבר הוא תשמיש ולמה לי חציבה אלא ע"כ דלא עבד בה עדיין וא"כ מה מהני לי חציבה הא במשמשין לכ"ע אינו אסיר עד שיעבדו זה הוא תוכן דברי התוס' וא"כ איך שייך להביא ראי' מן השאחיה דמיירי לענין לאסור מצד ע"ז גופא על איסור משמשין מה דבעינן עד שתעבד ואיזה ענין מיקרי בהם שתעבד ועל איזה זמן היא נאסר אם גם אחר שפסק מלעבוד בו כמ"ש שעל זה הוכרחו שפיר להביא ראי' רק מן תשמיש קדושה כה"ג:

ובאמת הב"ח בהגהותיו מגיה בדברי התוס' מ"ש דלא עבד בה כבר דאי עבד בה מגיה הוא ז"ל דלא עבד לה כבר דאי עבד לה וקאי לדידי' על ע"ז לא על משמשין ולפי זה שייך שפיר קושית הגאון הנ"ל אכן כשאני לעצמי לא ידעתי איך שייך כלל הגה זו כיון שהתוס' מיירי עתה מן משמשין וגם למה לנו להגיה כדי שתקשה על דברי התוס' הא עדיפא לנו כמו שהיא לפנינו הגירסא בדברי התוס' ודבריהם מיושבים שפיר מכל צד באין קושיא כלל וכלל:

אכן בגוף הענין מ"ש התוס' דתפלין מהא דילפינן צריך עדיין ביאור ויש לדקדק בזה והיא שכתבו התוס' וגבי תפילין אמרינן צר ביה ולא אזמניה וכן זו נמי לא ליבעיא חציבה והוא לכאורה תמוה דהא בתפלין בצר ביה ולא אזמניה ג"כ אינו נאסר בין לר"ח ובין לאביי בברכות כ"ג, וע"כ צ"ל דכן היא כונת התוס' דבצר בי' ולא אזמני' אינו נאסר עד שיהי' בו ג"כ הזמנה אבל מעשה לא צריכין לזה שדי עכ"פ בהזמנה לבד היכא דצר בי' וכן זו נמי לא ליבעיא חצובה כן היא ע"כ כונת התוס', ומעתה לפי זה צריך עיון כל דבריהם בזה דלפי מ"ש המ"א באו"ח סי' מ"ב ס"ק ה' דהיכא דעשה מעשה מתחילה לזה אזי נעשה אפילו צר בי' לפנותו ואם צר בי' אדעתא למיצר בו לעולם אזי אסור אפילו בלא אזמניה וכתב שכן למד מדברי הטור יו"ד סי' שס"ד ועי' בפ"מ אי"ח שם ועי' בסנהדרין מ"ז דילפינן כל הענין בתשמישי קדושה מתשמישי עכו"ם לרבא שם א"כ לפי שיטה זו קשה לכאורה להבין כל דברי התוס' הנ"ל דלעולם נוכל לומר דכל המתני' כאן מיירי מענין משמשין והוא דבעינן בנה משום דמיירי הרישא והסיפא בהכניס לתוכו אדעתא לפנות מיד ע"כ בבנה מתחילה לכך ה"ז אסור ובהכניס לתוכו לפי שעה והיציאה בלא בנה מתחילה לכך ה"ז מותר כדברי המ"א והטור שם לענין תפילין, וכן באבנים ג"כ נוכל לומר כמו שרוצה התוס' לומר בעבד בה שהעמיד עליו אדעתא לפנותו וע"כ בעינן חציבה דבעשה מעשה מתחילה נאסר אפילו בכה"ג ובלא עשה מעשה והעמיד עליו לפי שעה אדעתא לפנותו ה"ז מותר ויתכן שפיר לפרש המשניות מטעם משמשין ולא שנעבד להבית גופא, ונראה דעיקר הוכחת התוס' היא רק מן הא דמפרש רב המשנה דבתים והמשנה דאבנים נוכל באמת לפרש כמו שכתבתי לדעת המ"א הנ"ל, אולם ממשנה דבתים שמפרש רב דבנה אע"פ שלא השתחוה ובבנה לבד בלא מעשה עבודה כלל אפילו לפי שעה בודאי אינו נאסר משום משמשין ע"כ כתבו התוס' שפיר שצריך להיות ע"כ כונת המתני' בנעבד לבית גופא וממילא גם הסיפא דאבנים מיירי באופן זה ומיושב שפיר:

ומעתה אין כאן עוד קושיא כלל על דברי רש"י הנ"ל מהא דדף מ"ז להא דדף נ"ג בבימוסיאו' של מלכים שהיא מעתה מיושב על צד היותר טוב דדברי רש"י אלו מתאימים עם דעת הטור והמ"א הנ"ל דכאן בדף מ"ז דמיירי שלא נחצב האבן מתחילה לעמוד עליו ע"ז ולא נעשה מעשה כלל לזה רק שהעמיד עליו לפי שעה אדעתא לפנותו מיד ע"כ אינו נאסר ושם בבימוס של מלך הא מיירי שנעשה מיד הבימוס לכך בדרך המלך להעמיד עליו ע"ז כשיעבור המלך אזי נאסר האבן אפילו כשיעמוד עליו רק לפי שעה כיון שהי' המעשה מתחילה לכך ומקשה הש"ס שפיר וכי מפני שמעמידין אותהבשעה שהמלכים עוברין מותרין בתמי' והוכרחו לתרץ מפני שהמלכים מניחין דרך זו וכו'

וכפרש"י דבלא"ה הי' נאסר שפיר משום משמשין אף היכא שהעמיד עליו רק לפי שעה כדברי המ"א הנ"ל באו"ח סי' מ"ב ובאמת היא דעת הירושלמי כן לפרש גם המתני' דבתים ואבנים משום משמשין ובכה"ג עי' בדבריו והיא דלא כרב שמפרש בבבלי בנה אע"פ שלא השתחוה דלדידי' אי אפשר לפרש המתני' משום משמשין כדברי תוס' הנ"ל וככל מ"ש ומיושב הכל על נכון:

והנה בר"נ סוגיא זו דג' בתים כתב אחרי שמברר שיטת רש"י במ"ש אלא לפי שעה וז"ל ואחרים פירשו דהאי הכניס לתוכה כ"ז אפילו בקבע קאמר וכי תנן והוצאה ה"ז מותר הני מילי כשהיציאה עכו"ם שכיון שסילקה משם ואין דעתו להחזירה בטלו משמשיה והיינו דומיא דאידך דאילנות דקתני העמיד תחתיה ע"ז ובטלה ה"ז מותר אלמא צריכה בטול אלא שהמבטל ע"ז בטלו משמשיה עכ"ל ודבריו אלה המה בעיני לפי ראשית השקפתי כחידה סתומה דמ"ס כיון שסילקה משם ואין דעתו להחזירה בטל משמשיה מאיזה צד יחשב כאן לביטול אי משום שבטל הע"ז וממילא בטלו משמשיה כמבואר בש"ס ובש"ע סי' קמ"ו דבטלה הע"ז בטלו משמשיה, הא כאן בנידון זה לא ביטל כלל להע"ז והכי חשים שסילקה מכאן להעמידה במקום אחר מיקרי זאת ביטלו לע"ז איה מצינו ענין ביטול כזה, ואי תימא דלעולם לא ביטל להע"ז רק ביטל להמשמש שע"י כן שסילק ממנו להע"ז נתבטל המשמש וכמ"ש הר"נ ואין דעתו להחזירה בטלו משמשיה, איך מצינו ביטול כזה בדעת לבד בלא מעשה ביטול כמו שבירה וכדומה, ואדרבא לענין תשמיש קדושה הא מצינו בהיפך כמ"ש לעיל בשם הטור והמ"א דהיכא דצר בי' לענין קבע אינו ניתר עוד כלל, רק בע"ז יש לנו גילוי דעת מן התורה דמהני ביטול של עכו"ם ועכ"פ ביטול צריך להיות גם במשמשין כמו בע"ז היכא דלא ביטל הע"ז גופא ואיך יתכן ביטול בדעת בלא מעשה שבירה וביטול מהכנו, גם מה דמסיק הר"נ הוא תמוה שכתב והיינו דומיא דאידך דאילנות דקתני העמיד תחתיה ע"ז ובטלה ה"ז מותר אלמא צריכה ביטול אלא שהמבטל ע"ז בטלו משמשיה, דבריו אלה נראים כסותרים דבריו הראשונים דלפי מה דגרס הוא העמיד תחתיה ע"ז ובטלה [לא כמו שהיא לפנינו הגירסא ונטלה וכן הוא גורס באמת לק' במתני' דאילנות] א"כ מבואר שרק היכא שבטלה לע"ז אזי ה"ז מותר האילן וכן בבית כה"ג וכמו שמסיק בעצמו אלמא צריכה ביטול אלא שהמבטל ע"ז בטלו משמשיה והאיך מייתי מיניה ראיה שהא שכתבו האחרים בסילק מן הבית לע"ז שרק הוציאה מן הבית נעשה הבית היתר בלא טיבול ובלא ברכה לא בביטל להע"ז ולא בביטל להבית כי באיזה מעשה עשה הביטול ואיך דמי להדדי ואדרבא הא בדבריו אלה נראה כסותר דבריו הראשונים:

והנה בטור כתב ג"כ להחליט בפשיטות כדעת האחרי' שבהר"נ הנ"ל אך מדבריו נראה שמערב שתי הדיעות יחד ודבריו צ"ע שכתב מקודם פרש"י שלא הקצהו אלא לפי שעה וכתב על זה דמותר אפילו דעתו להחזיר אבל היכא שהקצהו למשמשי אליל לא מהני עד שיבטל מחשבתו ומוציאה ע"מ שלא להכניסה עוד עכ"ד ונראה מדבריו שגם רש"י גופיה מידה בזה ומ"ש רש"י לפי שעה היינו היכא שמחזירה אח"כ או שהוציאה ישראל, אולם לפי זה קשה מה הכריח לרש"י לפרש כן דרק לפי שעה אמאי לא פירש בפשיטות וכמו שפירשו האחרים שכתב הר"נ, אכן י"ל משום דרש"י רוצה לפרש הכניס לתוכה ע"ז והוציאה אפילו בישראל וכמ"ש שם לפרש כל המשנה בין בנכרי בין בישראל ע"כ מפרש שהכניס לפי שעה דאי לעולם ומותר משים ביטול הא בישראל לא שייך זאת, אך בכ"ז קשה הנ"ל דאיזה אופן ביטול שייך בזה, שוב ראיתי שהב"י גופיה הביא דברי הר"נ על דברי הטור הנ"ל ותמה עליהם כמ"ש ודחק עצמו לפרש דבריו דמ"ש וסלקה היינו על דעת שלא לעבדה עוד ומשום ביטול הע"ז הוי ההיתר דביטל להע"ז וממילא בטל משמשיה וצריכין אנו לדחוק עצמנו גם בדברי הב"י דמ"ש על דעת שלא לעבדה עוד היינו שעשה איזה מעשה ביטול בהע"ז מה שגילה דעתו במעשיה וזו שלא יעבדה עוד דאי בלא מעשה ביטל איך שייך ביטול בגילוי דעת לבד, ולפי זה צריכין לכון גם בדברי הטור במ"ש ומוציאה ע"מ שלא להכניסה עוד היינו שמבטל להע"ז גופא שלא יהיה עוד ממנה מה להכניס וממילא בטלו משמשיה היינו הבית דאל"כ תקשה קושית הב"י כמ"ש שם על הר"נ וכמ"ש לעיל וכל זה הוא דוחק גדול אשר ע"כ לא הביא המחבר כלל להאי דינא בש"ע כי הוא העתיק בסתם כמ"ש במתני' וכמ"ש ברי"ף ורא"ש וברמב"ם ולא הביא דעת רש"י אפילו בשם י"א אף שהר"נ והטור הביאה, אכן הרמ"א שהביא דעת רש"י וגם חלוקו של הטור שכתב הוציאו משם דרך ביטול היינו שלא להכניס עוד שם אזי מותר, וא"כ בודאי קשה עליו כל הנ"ל מה ענין ביטול יש בזה אי ביטול של הע"ז גופא וממילא בטלו משמשיה או ביטול המשמשין ובאיזה אופן היא הביטול:

אשר ע"כ נלפע"ד דהרמ"א לשיטתי' לא תקשה עליו כלל משום שני עניני ביטול השייכים לדידי' בגילוי דעת בעלמא חדא בסי' קמ"ו סעי' ז' ושנית בסעי' ח' שם והיא דבסי' קמ"ו סעי' ז' כתב הרמ"א וז"ל וי"א דאפילו בטלה באמירה בעלמא הוי ביטול והיא במרדכי והד"מ כתב זאת בשם המרדכי בקיצור אך בש"ך ס"ק ח' מבאר יותר וז"ל שאומר שרוצה לבטל לקטוע אזנה או טחה וכה"ג עכ"ל א"כ לפי זה משכחת גם בבית שהיא משים משמשי ע"ז לבטל בגילוי דעתו לבד שאומר שרוצה לבטל הבית לשבור או לסתור אותו וראיתי באחרונים שתמהו על דין זה דאמירה הוי ביטול מהא דע"ז נ"ב

ע"ב דאמרינן שם היכי נעבד נתברינהו אבנים שלמות אמר רחמנא, ותמהו על זה לדעת הרמ"א שגם באמירה הוי ביטול א"כ היה אפשר להם שיבטל נכרי באמירתו ולא יפגים בהם כלל, ולדידי לא קשה כלל חדא דמסיק הרמ"א גופא על זה דאם ביטלה מחמת אונס אינה מבוטלת עד שיעשה מעשה בגופה, א"כ י"ל בפשיטות שלא הי' רוצה שום נכרי לבטל באמירתו מרצונו הטוב ובאונס הא לא מהני ביטול באמירה לבד שע"כ אמר הש"ס נתברינהו דהיינו באונס שיכריחו לעכו"ם שישברם ומשני אבנים שלמות אמר רחמנא, ועוד י"ל באופן אחר לפי מ"ש הש"ך הנ"ל דביטול באמירה היינו שאומר שרוצה לקטוע אזנה או חוטמה א"כ שייך רק אמירתו היכא שיכול לעשות כמו שאומר אבל כאן אם יאמר לשבור הא לא נתן אותו לשבור דאבנים שלמות אמר רחמנא ע"כ גם אמירתו לא הוי ביטול לכ"ע כן נלפע"ד:

נמצא לפי זה גם בנידון דידן בבית אי נימא שמבטל באמירתו שלא יהי' עד תשמיש עכו"ם על כרחך צריך שיאמר שרוצה לשבור הבית או לסתור אותו אבל בהוצאותיו לבד להע"ז מן הבית איננו בטל עוד מן תשמיש ע"ז אולם יש עוד אופן ביטול לדעת הרמ"א שם בסעי' ח' שפסק דמשמשי עכו"ם אם משכנו או מכרו הוי ביטול והיא שיטת הרמב"ן הובאה בטור סוף סי' קל"ט נגד דעת הר"י והרשב"ם שם דפסקי לא כן, ופסק הרמ"א כותי' משום דה"ר יונה והר"נ גם כן מסכימים לזה ע"ש בטור וב"י ומעתה אחרי כל אלה בנידון דידן שאנו עוסקים בו כשהנכרים מוכרים את הבית לישראל בודאי נוכל לסמוך על הרמ"א להתיר את הבית להדיוט מטעם ביטול ולכאורה אין דבר זה צריך לפנים, אך בכ"ז יש להרים מכשיל עדין מן דרך זה גם לענין הדיוט, דהנה ידוע שיש בחברתם פה כשיש להם חברה השייכים לבית ע"ז ידוע יש בהם גם מומרים אף אם אינו ידוע שיש בהם מומר מ"מ ספק גמור הוא שמא הי' באיזה פעם גם מומר בחברתם אשר יש גם לו חלק בבית זה ועתה שייך זה החלק לבניו אשר גם הם אולי המה יהודים מצד הדין מן מומרות ישראליות והוא שכיח מאוד פה א"כ אם היה חלק מהבית גם לישראל וע"ז של ישראל הא לא מהני ביטול וכן תשמישי ע"ז שלו והוי תשמישי ע"ז של שותפות והא מבואר בש"ע סי' קמ"ו סעי' א' דבשותפות אין ביטול העכו"ם מועיל לחלק הישראל, והנה בט"ז סי' קל"ט סק"א כתב וז"ל ודבר פשוט נראה לי דאפילו ישראל מומר נקרא ישראל ודינו עד שיעבד דאע"פ שחטא ישראל הוא וכו' וכן לענין ביטול שאינו יוכל לבטל אליל כמו ישראל כמ"ש רש"י בהדיא הביא ב"י בסי' קמ"ה ד"ה סיידו ודלא כמ"ש בדרישה בהגה סי' קמ"ה דישראל מומר דינו כעכו"ם דהא ילפינן לה כאן מקראי וכו', עכ"ל הט"ז וראיתי בנה"כ מבנו של הש"ך שכתב דמדברי הרמב"ם פ' ב' מה' עכו"ם

משמע כהדרישה וע"כ כונתו מדכתב שם בה' ה' דמומר לע"ז הרי הוא כעכו"ם והוא מומר לכל התורה כולה, והוא תמוה למה לי' להוכיח זאת מהרמב"ם הא בכמה מקומות בהש"ס מצינו זאת, ועוד יותר מצינו שגם מחלל שבת בפרהסיא הוא כעכו"ם הכי נימא שגם מחלל שבת יכיל לבטל ע"ז אתמה, והכא להקל עליו אמרו שהוא כעכו"ם, ואדרבא מן דברי הרמב"ם גופא שם בסיף פ' ב' מה' עכו"ם מבואר ההיפך שכתב שם לענין השומע ברכת השם צריך לקרוע וכתב דהשומע מן העכ"ום אינו צריך לקרוע אבל השומע מן המומר לעכו"ם צריך לקרוע א"כ מבואר בהיפך ע"ש והוא פלא בעיני על דברי הנה"כ שנראה משם מבואר כדברי הט"ז דלהקל אינו נחשב כעכו"ם וכן פסקינן לענין קדושין וגיטין וחליצה שתמהו כל הראשונים על דעת העיטור שרוצה לומר דהיכא שנפלה לפני מומר שהיא פטורה מכלים ותמהו עליו כל הפוסקים דת"ו לומר כן א"כ בודאי יצדקו דברי הט"ז כאן:

אשר ע"כ נלפע"ד דבכ"ז אין לחוש בנידון דידן על חלקו של מומר משום דאחזוקי באיסורא לא מחזקינן כל זמן שלא נודע בברור שהי' בחברתם מומר דמה"ת נחזיק איסור מספק, ובפרט שיש לספק בזה עוד דילמא לא היתה מתחילה של מומר רק שנעשה אח"כ שותף לזה ובכה"ג הוא רק דרבנן כמ"ש הסמ"ג הובא גם בט"ז סי' קמ"ו ס"ק ג', א"כ בנידון דידן יש שני ספקות בדאורי', אולי אין כאן מימר ואח"ל שיש בהם מומר אולי קנאה אח"כ והוי ס"ס בדאורי' וספק אחד בדרבנן דמכל הלין טעמים יש להתיר להדיוט הבית של ע"ז שמכרו לישראל, אבל היכא שיודע בודאי שיש בחברתם אלו השייכים לבית ע"ז זו שנמצאים בהם גם מומרים בודאי אסור הבית אחר שמכרו ואפילו להדיוט אסור לדור בו כמבואר בזה ככל מ"ש, כנלפע"ד להלכה, וכן בלא מכירה לישראל רק שהוציאו הע"ז מן הבית מה שנבנה מתחילה לשם ע"ז להכניס בו ועתה הוציאו מכאן שלא בכונת ביטול לע"ז ועוד בהיפך שהניסו להע"ז שהוציאו מכאן למקום מכובד יותר מן הבית הזה וגם להבית לא עשו שום ענין ביטול לא עשו סתירה או שבירה בודאי אסור הבית להיות ממנו ככל תשמישי עכו"ם כן נראה מבואר ולפי דעת הטור והש"ע ככל מה שבררתי בס"ד ואולי לפי דעת המרדכי הנ"ל שגם באמירה בעלמא הוי ביטול ה"נ יוכל להיות ההיתר כשאומרים העכו"ם אחרי שסילקו להע"ז מן הבית שיחפצו לסתור או לשבור ההכנות שבהבית וכדומה שבזה די ג"כ להקרא ביטול המשמשין ונתרת עי' כן, אלו המה אופני האסור וההיתר לגבי הדיוט:

אולם לענין גבוה ולענין לעשות מזה ענין קדושה הוא דבר הצריך בירור וצריכין מחדש לעיין בזה הרבה, דהנה בראשית ההשקפה מבואר זאת בהש"ס ע"ז מ"ז ע"א, כי אתי רב

דימי אמר באשרה שביטלה קמבעיא ליה יש דחיי אצל מצית או אין דיחוי אצל מצות תפשוט אח"כ קנאה ליה וכו' וכו' תיקו עכ"ל הש"ס וממילא פסקינן לחומרא דלא מהני ביטול אצל מצית וכן פסק הרמב"ם בפ' ד' מה' איסורי מזבח ה' ז' דלא מהני ביטול לגביה ומוסיף עוד בה' ח' שם וז"ל כל שיש בו שם לע"ז לא יעשה למלאכי הקדש אע"פ שהוא מותר בהנאה ועל כרחך כונתו במ"ש למלאכת הקדש היינו כל ענינו קדושה או מצוה מה שאינו לבהמ"ק דאי דברים הנצרכים לבהמ"ק כבר פרטם בה' ז' א"כ מבואר מפסקיו דאע"פ שהוא מותר בהנאה דהיינו אחר הביטול וכדומה מ"מ אסיר לכל מלאכת הקדש, ואין לך איסור ברור מזה בכל פרטיו ודקדוקיו, והנה בע"ז מ"ז ע"א מצינו שם שתי איבעיות בבעיא דר"ל לענין המשתחוה לדקל לולבו מה למצוה ולליענא קמא באילן שנטעו ולבסוף עבדו ואליבא דרבנן שמותר להדיוט ועי' בפרש"י ד"ה לולבו מהו למצוה מהי בנעבד במחובר מי מאיס כלפי גבוה ולליענא דרב דימי באשרה שבטלה ואחר הביטול אי אמרינן יש דיחוי אצל מצות ושניהם לא נפשטו וכתבו שם בתוס' ד"ה מי מאיס וז"ל ר"ל א"ל שפיר דרבא דלולב של ע"ז לא יטול ואם נטל יצא דהתם מיירי קידם ביטול ובדיעבד יצא דמצות לאו להנות נתנו אבל הכא מיירי אחר ביטול ובעי מי מאיס לכתחילה או לא עכ"ל התוס' ודבריהם המה קשי הבנה מאוד דאחר ביטול לא הוי כלל משום מאוס רק משום דחוי ולליענא קמא משום חיבור לא אמרינן כלל בביטול, עי' ברש"א ור"ם שדחקו עצמם מאוד בדברי תוס' אלו ולפי פירש מהר"מ הי' פשוט לפי ל"ק דמחובר שאסור להדיוט כמו בנטעו מתחילה לכך אסור למצוה אפילו אחר הביטול משום דמאיס רק במחובר שמותר להדיוט כמו בנטעו ולבסוף עבדו בעי ר"ל אי אחר הביטול עכ"פ מותר למצוה או לא אי שייך גם בכה"ג מאוס אבל קידם ביטול בודאי אסיר לגבוה אף שמותר להדיוט. ולליענא דרב דימי הוא לא כן דבמחובר שמותר להדיוט בודאי מותר למצוה אחר הביטול אלא באופן שאסור להדיוט בעי ר"ל אי אחר הביטול שניתר להדיוט אי אמרינן דחוי אצל מצות כן היא כונת התוס' לפירוש מהר"מ, ולדברי הרש"א הוא כן דבמחובר שמותר להדיוט הי' בעיא דר"ל לל"ק אפילו קידם ביטול דמה שמותר להדיוט הוי קודם ביטול כמו באיסור שנתבטל ומיקרי לעולם אחר ביטול עי' בדבריו ועי' בר"נ סוגיא זו שכתב דפליגי בזה הראב"ד והרמב"ן אבל לענין דינא שניהם שוין דפסקינן כרבא דלכתחלה לא יטול ואם נטל יצא:

מיהו במ"א או"ח סי' תרמ"ט ס"ק י"א פסק בהיפך שכתב בשל אשרה אפילו נטעו ולסוף עבדו ג"כ פסיל אפילו בדיעבד וכהאיבעיא דר"ל לל"ק ולא איפשטא ולחומרא ורבא דמתיר בדיעבד מיירי בע"ז של גוי ומשום ביטול עי' מהרש"ק שם, ולפי זה לשיטת מ"א

זו חמור מחובר לענין מצוה מן תלוש אחר הביטול דתלוש של גוי אינו מאוס כל כך ממחובר של ישראל, וזה הוא תמוה מאוד מצד הסברא דכלפי לייא מחובר שלא נאסר עוד בשום פעם להדיוט יהי' אסור למצוה אפילו בדיעבד משום מיאוס ותלוש של גוי שיש בידו לבטל או אפילו אחר הביטול שהי' עכ"פ ע"ז גמורה ואסורה אף להדיוט לא תהא שייך בה מיאוס למצוה, הא כה"ג הוי נגד הדעת והסברא הישרה ואי תקשה לר"ל גופא דלליש נא קמא בנטעו ולסוף עבדו דהוי מחובר. לרבנן אמרינן הצד איסור למצוה משום מיאוס ובע"ז שבעלה לרב דמי אמרינן הצד איסור משים דיחוי ולא משים מיאוס זו אינה קושיא שהיא בדרך את"ל דאפילו לו את"ל דלא אמרינן כלל מיאוס למצוה היכא שכשר להדיוט מ"מ יש לספק בלאחר ביטול מצד דיחוי, אבל להחליט לדינא דשייך מיאוס בע"ז שמותר להדיוט שייך מיאוס למצוה אפילו לענין לאסור בדיעבד ולאחר ביטול או אפילו עדין קודם ביטול כשהיא רק ע"ז של גוי שיכול לבטל כמבואר פשטות הש"ע וכמ"ש המ"א בעצמו בס"ק י"ג בזה נימא דלא שייך מיאוס כלל למצוה וכשר בדיעבד, זה הוא קשי הבנה מאוד ולא יתכן כלל לומר כן יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא ?

אשר ע"כ נלע"ד דכונת המ"א במה שכתב אפילו נטעו ולבסוף עבדו קאי אשל גוי דמותר בדיעבד ואסיר לכתחילה וכן פירשו הפ"מ והלבושי שרד שם ודלא כמחה"ש ולפי זה מיירי כל הענין רק על לכתחלה ולכתחלה עכ"פ אסור בכל האופנים משים מיאוס ומשום דיחוי, ומעתה נתבונן בה בינה שתמוה לי מ"ש המ"א או"ח סי' קנ"ד ס"ק י"ז וז"ל ובכ"ה כתוב בשם הרא"ם ח"א סי' ע"ט דאפילו נעבד בבית ע"ז בקבע מותר להתפלל בתוכו ואפשר דס"ל דמחובר שאני ואע"ג דבית דינו כתלוש מ"מ דמי למחובר וצ"ע בע"ז דף מ"ו ומ"ז והכא שאני דלא עבד הבית עצמו ועי' ביו"ד סי' קמ"ה סעי' ג' עכ"ל המ"א, ודבריו המה תמוהים מ"ש ואפשר דס"ל מחובר שאני הא מבואר בש"ס וכל הפוסקים דבנטעו ולבסוף עבדו דפסקינן ביו"ד סי' קמ"ה דמותר להדיוט כרבנן מטעם מחובר ומ"מ אסור למצוה כמ"ש לעיל דלענין לכתחלה אין כאן צד היתר כלל, והנה בספר אליה רבה תירץ שם שיש לחלק בין להתפלל בתוכו ארעי לבין לעשותו בה"כ בקביעות, וגם זה הוא תמוה דמ"ש הא שניהם הם ענין מצוה, ואי נרצה לחלק בין ע"ז גופא לבין תשמישי ע"ז הא לענין דינא אין חילוק כלל כמבואר בסוכה ל"ב ע"ב ברש"י שם לענין לולב וכן מבואר באו"ח סי' תקפ"ו לענין שופר דאפילו בתשמישי ע"ז:

אשר ע"כ נלפע"ד לבאר כונתו בפשיטות ויתישב שפיר לפי הנ"ל דברי הרא"ם וגם דברי המ"א על נכון דהנה בחולין ט"ז ע"א אמרינן אמר רבא פשיטא כי תלוש ובלבסוף חברו

לענין ע"ז הוי תלוש דאמר מר המשתחוה לבית שלו אסרו ואי ס"ד הוי מחובר אלהיהם על ההרים ולא ההרים אלהיהם עכ"ד הש"ס והנה בעלמא בכל הענינים פסקינן דהוי מחובר ועל כרחך נראה דהא דאמר רבא כאן דהוי תלוש מהא דרב שהיא רק מדרבנן משום שהחמירו בע"ז דנחשוב אותו לתלוש, וכן כתב ג"כ הכ"מ ברמב"ם ה' מעילה פ' ה' ה' שהיא רק משום חומרא דע"ז, ונראה לי ראי' מפורשת לזה מהא דע"ז מ"ו ע"ב ואי משום בית ד' ועי' פרש"י ותוס' על זה ואי אמרת דתלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש מדאורי' מה ראי' יש מן בית ד' על הא דבעי רב"ח במשתחוה להר דבית הא הוי כתלוש אלא ע"כ דבית והר שוין מדאורי' והיא ראי' ניצחת לפרש"י שם, אכן לפירוש התוס' שם נראה דלא הי' ניחא להם בדברי הכ"מ הנ"ל אבל בכ"מ ה' מעילה שכתבתי מבואר כן דמדאורי' הוי כמחובר ואינו נאסר רק משום חומרא דע"ז החמירו לאסור ולומר דנחשוב כתלוש ועי' מ"ש לעיל בשאלה א' מזה, אכן אפילו לפי דברי הכ"מ וכמ"ש מ"מ בבנאו מתחילה לכך הוא אסור מדאורי' ולא מטעם שנחשב לתלוש אלא אפילו אי נחשוב אותו למח בר מ"מ אסור מדאורי' וראי' לזה מהא דע"ז מ"ו ע"ב דאמרו על הא דרב דסובר המשתתוה לבית אסרו אלמא קסבר תלוש ולבסוף חברו כתלוש דמי ואמאי לא אמרו כן על המתני' גופה שבנאו מתחלה לע"ז אלמא דסברה המתניתין תלוש ולבסוף חברו הוי כתלוש, אלא ע"כ דממתני' אין כאן הוכחה כלל דאפי' אם נחשוב למחובר מ"מ בבנאו מתחילה לע"ז נאסר הבית והסברא לזה נלע"ד דהא דמחובר אינו נאסר נשמע מן הלימוד של אלהיהם על ההרים ולא עדיף זאת מן בעלי חיים שיש לנו ג"כ גילוי דעת מה"ת שאינו נאסר ומ"מ בעשה מעשה נאסר וכן בקרקע עולם גופא שאינו נאסר ומ"מ בחפר בו בורות שיחין ומערות נאסר הקרקע כמבואר בע"ז נ"ד ע"ב ה"נ בבית שבנאו לשם ע"ז, וכבר הארכתי בזה בחדושי ביו"ד סי' קל"ט לענין אדם אוסר דבר שאינו שלו במעשה דפליגי הראשונים בזה אי הוי מדאוריתא או דרבנן:

והנה ביו"ד סי' קמ"ה סעי' ז' מביא המחבר דינא דחפר בה בורות לע"ז דנאסר וכתב הש"ך בס"ק כ' וז"ל כתב הב"י דמדברי הרמב"ם משמע קצת דאע"פ שלא השתחוה להם נאסר מיד והטור כתב והשתחוה להם ועי' פרישה וב"ח עכ"ל ובער אנכי ולא אדע דבמה נשתנה דין זה מן בעלי חיים שכתב בסעי' ח' דבמעשה לבד נאסרו, ואולי משים דבבע"ח הוי האיסור משים תקרובת ובמעשה זה שעשה הי' עושה אותה תקרובת והוי כמו השתחוה כאן ואין משם ראיה על מעשה לבד בלא עבידה, אולם מן הש"ס גופא יש לתמוה דאמרינן בש"ם ע"ז נ"ד ע"א כגון שניסך לה בין קרניה ופרש"י שעשאה ע"ז אלמא דאפילו בע"ז גופא לח בתקרובת נאסר הבעל חי במעשה לבד, ואפשר לומר שגם

הא דניסך לה בין קרניה נחשב כמו השתחוה לה שניהם נעשו ביחד במעשהו זה שעשה בה מעשה וגם השתחוה לה דמה לי השתחוה או ניסך ששתיהן הוין עבודות שחייב עליהן ועי' רש"י חולין מ' ע"א ובתוס' שם ד"ה הא, ובאמת יש לדקדק על הש"ע גופא שהביא בסעי' ח' המעשה של שחיטה ואמאי לא הביא הא דניסך לה בין קרניה המבואר בש"ם וכן הרמב"ם לא הביא זאת לדינא ואף אי נימא כפירוש התוס' שם ד"ה היתה דמיירי רק לגבוה מ"מ קשה על הרמב"ם שלא הביא זאת להלכה לגבוה עכ"פ ובפרט לפי מ"ש הכ"מ פ' ך' מה' איסורי מזבח דהסוגיא איירי להדיוט לשיטת הרמב"ם בודאי קשה, וע"כ צ"ל שהמה מפרשין הא דאמרינן שם נ"ד ע"א וכי הא דאתא עולא אר"י וכו' אמר להו ר"נ פוקו ואמרו לי' לעולא וכו' דר"נ מחולק על הא דרב אדא בר אהבה דלא נחשוב הא דניסך לה יין בין קרניה למעשה בבהמה גופה רק שחיטה בסמניה דאפילו אי נימא שגם מעשה זוטא אוסרתה כמבואר בחולין מ' אבל האי דניסך לה בין קרניה אפילו לזוטא לא נחשב כיון דאין המעשה בגופא ע"כ פסקו הפוסקים כר"נ ולא כרב אדא בר אהבה כנלע"ד:

והנה מסוגיא זו נראה להביא ראיה כשיטת הטור דבעינן דוקא גם השתחוה והיא דחזקיה מתרץ שם כגון שניסך לע"ז יין על קרני' מתקיף לה ראב"א האי בימוס בעלמא היא ושרייה ופרש"י ובעלי חיים לא מתסרי משום משמשי ע"ז אלא אמר ראב"א כגון שניסך לה יין בין קרניה והנה פירש"י הנ"ל הוא לכאורה תמוה דהא ב"ת אינן נאסרין אפילו משום ע"ז ג"כ ומ"מ אמרינן כשניסך לה בין קרניה נאסרת מטעם שבמעשה אפילו ב"ח נאסר א"כ מטעם זה גופא יכולים לומר גם במשמשי ע"ז כן אף דבעלי חיים לא מתסרי משום משמשי ע"ז אבל היכא דעבד בה מעשה משום משמש נאסר שפיר עי' סוכה כ"ג ע"א, ועכצ"ל דהא דנאסר במעשה היינו אחר שהשתחוה לה ע"כ בניסך לה יין בין קרניה הוי המעשה והעבודה לה ביחד כמ"ש לעיל ע"כ נאסרה שפיר אבל בנסך לע"ז בין קרניה הוי רק מעשה לבד לשם משמש דהא לא עבד לה גופא ובמעשה לבד בלא השתחויה באלו הדברי' שאינן נאסרין לא מהני המעשה לבד לאסור עד אחר השתחויה או אחת משאר העבודות וכשיטת הטור הנ"ל כן נראה מבואר על כרחך מזה:

ואי הקשה דא"כ לפי זה ע"כ קשה על הרמב"ם מ"ש דלא בעינן השתחויה בחפר בה בורות וכו', אכן לפי מ"ש לעיל לא קשה מידי גם על הרמב"ם דכיון שכתבתי שהמה מפרשים הא דר"נ פליג על הא דראב"א א"כ י"ל דבאמת עצה בדעת חזקיה כן בין משמשי ע"ז לע"ז גופא וככל מ"ש לפרש"י משום דבע"ז גופא הוי המעשה עבידה ומעשה ביחד משא"כ במשמשין דהוי רק מעשה ולא עבידה לה, אבל אליבא דאמת לפי מה דחילק

ר"נ דבעינן מעשה בגוף הדבר ונסך בין קרניה לא לא נחשב מעשה וע"כ לא אמרינן כלל במעשה גמור לפי האמת דניבעיא ג"כ השתחויה לזה או שאר עבודה דהמעשה לבדו דיו לאסור ומיושב שפיר, ובזה יש לישב מה שהקשה הלח"מ שם בפ' ד' מה' איסורי מזבח ה' על הרמב"ם הנ"ל, דלפי מ"ש דכונת הש"ס היא דר"נ חולק על הא דנסך לה יין בין קרניה מיושב קצת קושיתו ע"ש, ובלא"ה על הרמב"ם לא קשה כלל דהרמ"ב הא מחלק בין שאר ענינים שאינן נפסלים להדיוט כמו מחובר ובעלי חיים לבין דבר שאינו שלו דבמחובר ובע"ח פסק דבמעשה נאסר ובדבר שא"ש פסק שאפילו במעשה אין אדם אוסר דשא"ש כמ"ש ברמב"ם פ"ח מה' עכו"ם ומעתה לפי זה אין כאן קושיא כלל מהא שאינו שלו על מחובר בחפר בה בירות דמחובר די במעשה לבד בלא השתחויה ואין להביא ראיה מן דבר שאינו שלו על מחובר:

והסברא לחלק בזה ג"כ נראה מבואר בפשיטות דמחובר ובעלי חיים שאינן נאסרין הוא מטעם שאין בהם תפיסת ידי אדם דאף שיש לנו גילוי דעת על ב"ח מן מקרא אחר ממה שיש לנו על מחובר דבמחובר ילפינן מן אלהיהם על ההרים ובע"ח ילפינן בסיף תמורה מהא דאסרה התירה נעבד לגבוה מכלל דלהדיוט שרי אבל מ"מ אחרי שגילתה התורה דלהדיוט שרי נעבד בבע"ח אמרינן מ"מ שהיא ג"כ כמו מחובר שאין בה תפיסת ידי אדם, אשר ע"כ היכא שעשה בהם מעשה לשם נעבד הסברא נותנת שפיר דנאסרת דהא יש בהם תפיסת ידי אדם, אבל בדבר שא"ש, דהא שאיני נאסר לא הוי כלל מטעם תפיסת ידי אדם רק מטעמי' אחרים אי דאורי' או דרבנן כאשר בארתי בחדושי ליו"ד סי' קל"ט בס"ד ע"כ מסתבר שפיר וכן ס"ל ג"כ להרמב"ם שאפילו מעשה בזה לא מהני לאסור דמה הוסיף לנו המעשה בנידון זה, והיא באמת פלוגתא דאמוראי עי' בכ"מ פ"ח מה' עכו"ם הנ"ל ובלח"מ שם שמבררין שיטתו של הרמב"ם וסוגית הש"ס אבל מ"מ מצד הסברא הישרה החילוק מבואר בין מחובר ובע"ח לדבר שא"ש כמ"ש והוא אמת ויציב, אשר ע"כ נראה דאפילו לשיטת הרא"ש והטור הנ"ל דס"ל בחפר בה בורות שיחין דבעינן השתחויה דוקא ובמעשה של חפירה לבדה אינו נאסר היינו רק משום שאין המעשה בע"ז גופא דהא עובד הקרקע ולא אל הבור דוקא וכן מבואר בהב"ח ופרישה ע"ש דמדמי זאת להא דגדולי אילן שעיקרו אינו נאסר, אבל במעשה בהע"ז גופא שעובד לה מהני לאסור לכ"ע במחובר במעשה לבד בלא השתחויה ואף קודם עבודה שלא עבד לה עדיין וכמו בתלוש בעכו"ם דנאסרת מיד דלא בעינן בנכרי עד שתעבד ה"נ במחובר במעשה שהרי יש בזה תפיסת ידי אדם ע"י המעשה שעשה ולא הוי כלל בענינא דמחובר וכן

נראה ג"כ מדברי התוס' חילין ט"ו ע"א על הא דאמר רבא שם כמ"ש לעיל וכן מפורש בהש"ס לעיל מ"ז ע"ב בנה אע"פ שלא השתחוה:

ומעתה דברי המ"א הכל מ"ש בשם מהרא"ם מיושבין שפיר מכל צד דררא"ם כתב שאפי' נעבד בבית ע"ז בקבע מותר להתפלל בתוכו ע"כ כונתו שהי' בית מקודם, ואח"כ נעבד בבית זה ע"ז בקבע ואח"כ מיקרי ביטול כמ"ש הרמ"א הנ"ל בסי' קמ"ה סעי' ג' ע"כ מובן שפיר שיטת הרא"ם שהוא אינו מפרש האיבעיות דלישנא קמא ול"ב שם בדף מ"ז כמו שפירש המר"ם הנ"ל דבנטעו ולבסוף עבדו הי' ג"כ האיבעיא אתר ביטול רק כפירוש המהרש"א שקודם ביטול הי' האיבעיא לענין גבוה, ובאשרה שנטעו מתחילה לכך הי' האיבעיא אחר ביטול, אבל בנטעו ולסוף עבדו אחר ביטול אין כאן נטלו משם הע"ז שלא לעבוד עוד בבית זה, וזה הא איבעיא כלל דודאי מותר משום שיש תרתי למעליותא נטעו ולסוף עבדו שהוא מותר להדיוט אפילו קודם ביטול כרבנן דפליגי אר"י ב"י וגם הי' ביטול בזה ע"כ בכה"ג לדידי' מותר אפילו לגביה, וגם ס"ל דבית אף שנחשב לתלוש משום תלוש ולבסוף חיברו היינו משום חומרא דרבנן משום חומר דע"ז כדברי כ"מ הנ"ל בשיטת הרמב"ם וגם שיטת רש"י היא כן כמ"ש לעיל ע"כ ס"ל כיון דמדאורייי' חשוב כמחובר הרי הוא כאילן שנטעו ולבסוף עבדו, ואף שגזרו חז"ל שיהי' כתלוש היינו קודם ביטול ולהדיוט אבל אחר ביטול הוי בכל פרטיו כאילן שנטעו ולסוף עבדו וכמו דשם אתר ביטול אין כאן איבעיא כלל שיהי' אסיר לגבוה כמ"ש לפי דעתו שהיא כפירוש הרש"א הנ"ל ה"נ בבית שבנה ואח"כ עבדו או עבד בו הוי ג"כ זה גופא דאחר ביטול הוא מותר אפילו לגבוה משום שהדרבנן לא היה רק על קודם ביטול ולהדיוט, וגם לגבוה ממילא קודם ביטול אסור משום מיאוס אבל לאתר ביטול לא היה כאן גזירה ומותר ממילא אפילו לגבוה דכה"ג לא מצינו ספק בש"ס כלל שיהי' אסור לגבוה, וגם אפילו את"ל שיש לספק גם בזה הרי הוא ספק בדרבנן ע"כ מתיר שפיר הרא"ם בכה"ג לפי שיטתו וכמו שבררתי בס"ד:

ומכוונים שפיר דברי המ"א מ"ש עליו ואפשר דס"ל דמחיבר שאני [היינו בבית שנבנה ולבסוף נעבד והרי הוא כאילן שנטעו ולבסוף עבדו לאחר ביטול שאין ספק כלל שהוא מותר לגבוה כהנ"ל] ואע"ג דבית דינו כתלוש מ"מ דמי למחובר פירוש שרק מדרבנן דינו כתלוש אבל מ"מ דמי למחובר מדאורי' שע"כ לא היה הגזירה על אחר הביטול לגביה וגם הוא ספק בדרבנן ככל מ"ש, ועל זה כתב וצ"ע בע"ז ח"ו מ"ז כונתו בזה שבדף מ"ו ע"ב תוס' ד"ה ואי בית ד' נראה מדבריהם מפורש שבית הוא מדאורי' כתלוש לענין ע"ז ובדף מ"ז הא איבעיא להו במה שנאסר מדאורי' להדיוט אי מותר לגבוה אחר ביטול ולא

נפשוט א"כ צריכין לילך לחומרא ולאסור, וע"ז כתב והכא שאני דלא עבד הבית עצמו ועי' ביו"ד סי' קמ"ה סעי' ג' כונת דבריו דהרמ"א פסק שם דהיכא שלא עבד להבית עצמו רק עבד בתוכו מיקרי ביטול היכא שהוצא הע"ז שלא להכניס בו עוד ע"כ לאחר ביטול על כרחך ס"ל להרא"ם דהוי מ"מ הבית מחובר מדאורי' וממילא אין כאן איסור כלל לדידי' אחר הביטול אפילו לגבוה וככל מ"ש, ומיושבים שפיר דברי הרא"ם את דברי המ"א שאין כאן מעתה שום קושיא כלל לא על הרא"ם ולא על המ"א שדבריהם מכוונים מאוד תפוחי זהב במשכיות כסף, ומיושב בזה גם מה שרשם בדניש שם מהא דתוס' מגילה ו' ע"א ד"ה טראטיות ששם מבואר ההיפך, ולפי מ"ש לא תיקשה עוד דהתוס' אזלו לשיטתם בע"ז מ"ו ע"ב דתלוש ולסוף חברו הוא מדאורי' כתלוש ע"כ אין היתר כלל אבל הרא"ם יסבור כשיטת הרמב"ם ורש"י הנ"ל שהוא רק מדרבנן כתלוש ומותר אחר הביטול, אפילו לגבוה וככל מה שבררתי בס"ד, ומיושב שפיר:

נמצא מעתה לענין דינא אף אי לא נחוש לפירוש מהר"מ מלובלין הנ"ל וגם לא נחוש לדברי תוס' ע"ז מ"ו הנ"ל דתלוש ולבסוף חברו הוא דאורי', ונרצה להקל כדברי מהרא"ם שהביאו המ"א דאזיל בשיטת רש"י והרמב"ם בכ"ז נוכל להקל רק באופן שלא הי' נבנה מתחילה לכך אבל אם בנו הנכרים הבית מתחילה לכך לבית ע"ז וסי' אח"כ בית ע"ז באופן זה אין כאן היתר כלל לגבוה משום מחובר כמו באילן שנטעו מתחילה לכך וק"ו הוא מן אילן כמ"ש תוס' חילין ט"ז הנ"ל וגם מעשה רב כזה דאוסר אפילו במחובר ובבעלי חיים ובכל אופנים שאינן נאסרין בלא מעשה בכה"ג ודאי אין כאן היתר לגבוה אפילו אחר הביטול כמו בכל המצות בשופר ולולב וציצית וכדומה דלא מהני ביטול להתיר בכל עניני מצות אלו ה"נ לא מהני לענין מצוה זו בבנה מתחילה לכך ולית מאן דפליג על זה דהא היא גמרא מפורשת לאיסור בעיא דר"ל בע"ז מ"ז ע"א ולא ניפשטא, ועוד יותר נראה לומר שאפילו אם סתרו כל הבנין אסור ליקח מהעצים והאבנים לבנין בה"כ דלגבוה נאסר כל אבן ואבן וכן כתב מפורש הפ"מ שם באו"ח הנ"ל והדין עמו מכל צד בבית שנבנה מתחילה לכך וכמ"ש ועי' באו"ח סי' קנ"ג סעי' כ"א מ"ש לענין אתנן ומחיר לבנין בה"כ דאסור וה"נ מ"ש דהא הכל דין אחד אשר ע"כ הוא איסור גמור מה שעשו פה מן בית ע"ז שנבנה מתחילה לכך והי' משמש לע"ז שנים רבות ועשו מן הבית זה בה"כ לתפילה ובהמ"ד לתורה שאין כאן היתר כלל וכלל ועתידין לתן את הדין שחיללו שם שמים בפרהסיא, ובלא"ה הא מצינו ביו"ד סי' קל"ט סעי' י"ד שאפילו ספרי עכו"ם שמתקן שאין רישומן ניכר אין לכתוב עליהם דברי תפלות ותחנונים משום שאין

קטיגור נעשה סניגור על אחת כו"כ מקום להתפלל בתמידות בודאי אין לך אין קטיגור נעשה סניגור כזה ותפילתם לחטאה:

ועי' ע"ז מ"ה ע"א בתוס' ד"ה כל מקום מ"ש בשם הירושלמי על מקום המקדש שע"פ נביא נבנה שם ובאמת בירושלמי מבואר הקושיא למ"ד שעבדו על ההר וגם למ"ד דמחובר אסור לגביה ואסור ההר משום תשמישי ע"ז כי כן מבואר בלשון הירושלמי שלא הניחו לא הר ולא גבעה שלא עבדו עליו ובית הבחירה איך נבנה וכו' והפני משה שם השמיט בתוך דבריו מלת עליו ורצונו שהיו עובדין להר גופא ולא ידעתי אמאי השמיט זה דהא פ"ו עם תשמישי ע"ז דין אחד להם לענין זה דאסור במחובר לגבוה עכ"פ שעל זה מוכרח הירושלמי לתרץ דע"פ נביא נבנה שם ובלא"ה הי' אסור לבנות על ההר הזה בנין לגבוה א"כ מה יענו ראשי הקהלות דנן על המקדש מעט שעשאו בבית פ"ז האם גם הם יאמרו שעל פי נביא עשאו מה שעשאו הלא ידוע כי לא נביאים הם יצא בני נביאים רק חסרי דעת וקלי מעש, ואם היתה יד ישראל תקיפה הי' החוב עלינו ליסרם ולהכריחם עד שישובו מדרכם הרעה למכור הבתים אלה להדיוט ולעשו' להם מקום תפילה במקום מנוקה מכל חטא ועון כדי שיהי' סניגור גמור ואזי שלום להם:

והנני להעיר בזה עוד יותר שכמה גדול הכת של הענין דלגבוה שאסור לגבוה מה דשרי להדיוט דהרי הרמב"ם פסק בפ' ח' מה' עכו"ם שאין אדם אוסר דשא"ש אפילו במעשה כמ"ש לעיל הסברא בזה ולענין גבוה פסק בפ"ד מה' איסורי מזבח דאדם אוסר לגבוה דשא"ש אפילו בלא מעשה כלל, והנה הראב"ד השיג עליו בזה שאף לגבוה בעינן דוקא מעשה בדבר שא"ש לענין נעבד, והכ"מ כתב שם דהרמב"ם סובר דהא דמסכת' ע"ז נ"ד דאוקמוה בעשה בה מעשה היא רק לאסרה להדיוט אבל לגבוה אע"פ שלא עשה בה מעשה נאסרה וכדתנן פ' כל הצלמים גבי מוקצה ונעבד שאסורים למזבח זו"ז מותרים באכילה וכבר כתבתי שדברי רבינו הם דברי התוספתא עכ"ל הכ"מ ויש לדקדק בזה לשיטת הרמב"ם דא"כ מה מקשה הש"ס מ"ז מ"ז ע"א והא אמר ר"י מים של רבים אינן נאסרין מה קושיא היא זו דילמא מיירי ר"י לענין הדיוט וכמבואר בדף נ"ט שם ורבה הא מיבעיא לי' לגבוה, וא"כ מוכח מזה דאפילו לגבוה אין אדם אוסר דשא"ש בלא מעשה שע"כ הקשו מדר"י על רבה דמה מהני זאת לגבוה כיון שלא הי' מעשה בזה ומבואר לכאורה היפך דעת הרמב"ם וכשיטת הראב"ד:

אכן אחר העיון הדק הטב נוכל לומר דאף לשיטת הרמב"ם זו מיושב שפיר קושית הש"ס דמ"מ הקשו שפיר על ר"י לשיטתיה, דהנה ר"י אמר בדף צ"ד אע"פ שאמרו המשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה עשה בה מעשה אסרה, וצריכין להבין למה לי' לר"י ההקדמה

זאת אע"פ שאמרו המשתחוה לבהמת חבירו וכו' לימא בפשיטות עשה מעשה בבהמת חבירו אסרה, וע"כ צ"ל דכיון בהקדמתו זאת לומר דאע"פ שאמרו וכו' שאפילו לגבוה אינה נאסרת בלא מעשה מ"מ בעשה בה מעשה נאסרה, וכן כתב רש"י מפורש בחולין מ' ע"א ד"ה המשתחוה לבהמת חבירו לא אסרה אפילו למזבח משום נעבד עכ"ל ומה הכריח לרש"י לפרש כן האי לא אסרה אפילו לגבוה, ועל כרחך היא ג"כ משום שר"י אומר הקדמתו זו שלא לתנם אמר כן וע"כ בא לומר שאפילו לגבוה לא נאסרה בלא מעשה, וכעין דברי אלה כתב ג"כ הב"ח בסי' קמ"ה ד"ה אע"פ על הא שאמר ר"י ע"ז נ"ד אע"פ שאמרו המשתחוה לקרקע עולם לא אסרה חתר"בה בורות שיחין וכו' וכתב הב"ח מפורש שמן הקדמתו זאת שאמר ר"י אע"פ שאמרו וכו' שהיא נראה כמיותר על כן הוכיחו להם הדין דבלא השתחוה לא אסרה כולה ע"ש בדבריו א"כ גם רש"י לקח לו פירושו הנ"ל לענין גבוה מן הקדמת ר"י על בהמת חבירו דעל כרחך אפילו לגבוה לא אסרה בלא מעשה, שמעתה הקשה הש"ס הנ"ל שפיר דהא אמר ר"י מים של רבים אינן נאסרין לר"י לשיתו' דסובר דלגבוה ג"כ אינן נאסרין בלא מעשה בדבר שא"ש כהנ"ל א"כ על כרחך הא דאמר במים של רבים כונתו אפילו לגבוה אינן נאסרין דהא הוא דבר שאינו שלו ומקשו שפיר על רבה מדר"י ולא נוכל עוד לתרץ כהנ"ל דר"י מיירי להדיוט דהא על כרחך אפילו לגבוה מיירי לשיטתי' דסובר אין אדם אוסר דשא"ש בלא מעשה אפילו לגבוה ואין כאן עוד קושיא והוכחה נגד שיטת הרמב"ם מכאן דהא הרמב"ם לדינא לא פסק כלל בזה כר"י כמבואר בלח"מ בה' איסורי מזבח פ"ד:

והנה בש"ך סי' קמ"ה הקשה באמת קושיא זאת דמה הקשה הש"ס מן ר"י על רבה הא רבה מיירי לנסכים ור"י דילמא מיירי להדיוט והוכיח לו מזה דתלושי' אפילו של רבים אסורים להדיוט ולכאורה הוא תמוה דהא בש"ס דף נ"ט מה דמשני דטפחינהו בידים והוי תלוש מבואר היפך דבריו וע"כ צ"ל כונתו של הש"ך כמ"ש בנה"כ שם משום דפסקו בזה כר"ל לגבי ר"י ושם בהסוגיא היא אליבא דר"י, אכן כל דבריו בנה"כ לא זכיתי להבינם ובפרט מה שהקשה מה פריך הש"ס הא דיחיד אסורין וכו' הא אתי לאשמעינן דמים של רבים אפילו לנסכים אינם אסורין עכ"ד ולע"ד לא קשה כלל דדברי הש"ס אינן סובבין אמימרא דר"י משום רשב"י רק אהא דאמר ר"י לר"י מים של רבים אינן נאסרין והתם הא להדיוט הוה המעשה, וגם בלא"ה לא קשה כלל דאם נתרץ דכונת ר"י משום רשב"י היא לנסכים ודיחיד נאסר לנסכים א"כ איך הי' מסופק רב"ח ורבא בדף מ"ו ע"ב אי יש נעבד במחובר לגבוה אמאי לא נפשט להו מהא דרשב"י ור"י, וכן כל דברי הנה"כ כאן בלתי מובנים כלל, ומה דמסיק לבסוף ומים של רבים מותר הוא משום

דאין אדם איסר דשא"ש היא האמת וממילא אפילו בתלושים אינו אוסר להדיוט בשל רבים [ויש לעיין בזה מהא דביצה ל"ט כרגלי הממלא ובפלוגתת ר"נ ור"ש שם] והקושיא הנ"ל שהקשה בש"ך דמה מקשה הש"ס מן רבה על ר"י לע"ד מיושב שפיר כמ"ש לעיל, ובהעלותי על העיון בנידון של נעבד בההבדל בין להדיוט לבין ענין של גבוה יש עדיין לפנינו בזה תמיהה רבה והיא דאמרינן בתמורה כ"ט על הא דאמרו שם במתני' דף ב"ח זה וזה מותרין באכילה מה"מ אמר ר"פ דאמר קרא ממשקה ישראל מן המותר לישראל ואי ס"ד אסירי להדיוט למה לי קרא ממעטינהו מגבוה, וזה הוא תמוה מאוד דלפי מ"ש רש"י בזבחים ע"א ע"א ברובע ונרבע דקרא אתי ברובע ונרבע על פי ע"א או על פי בעלים דאי על פי שנים עדים אף בלא"ה אסור גם להדיוט א"כ ה"נ מה ראי' יש מדמעטינהו לגבוה ש"מ מזה דלהדיוט שרי, הא לעולם נוכל לומר דלהדיוט נמי אסור והא דמעטינהו מגבוה היינו בנעבד על פי ע"א דאין ע"א נאמן לאסור להדיוט היכא שהבעלים אינם מאמינים לו או אפילו הבעלים עצמן מעידין אינם נאמנים על שלהם היכא שפלוני אינו מאמין לו כמבואר בש"ע יו"ד סי' קכ"ז וע"כ איצטריך הקרא על זה דמ"מ לגבוה אסור בכש"ג היכא שהי' נעבד ע"פ הבעלים או ע"פ ע"א:

ואפילו לדברי התוס' שם בתמורה ד"ה מנא הני מילי ג"כ קשה שכתבו לבסוף וי"ל דה"ק אי ס"ד דגמרינן איסור להדיוט מקרא דשמעינן מיני' איסור לגבוה למה לו למכתביה לאיסור גבי קרבנות לכתבי' גבי הדיוט וממילא ידעינן דאסור לגבוה ממשקה ישראל מן המותר לישראל עכ"ל והוא ג"כ תמוה כהנ"ל דלעולם נוכל לומר שגם להדיוט אסור מקרא דלגבוה והא דלא כתבה גבי הדיוט משום דאי כתבה גבי הדיוט לא הוי ידעינן דאסור בגבוה אפילו באופן דשרי להדיוט כמו בבעלים ובע"א דומיא דרובע ונרבע ומשרה איצטריך קרא מיוחד לגבוה כמו ברובע בע"א דהא שניהם מקרא אחד ילפינן כמבואר בדף כ"ח, ועוד יותר תמוה על רש"י סנהדרין דף נ"ה דאמרינן שם אלא מעתה עכו"ם המשתחוה לבהמתו תאסר ומקטלא מי איכא מידי דלישראל לא אסור ולעכו"ם אסור ישראל גופא ליתסר מידי דהוי ארביעה אמר אביי זה קלונו מרובה וזה קלונו מועט, ופרש"י שם ד"ה לישראל נמי תיתסר וז"ל וכי איצטריך למיסר נעבד לגבוה כגון נעבד על פי ע"א או על פי הבעלים דגברא לא מיקטלא ואיהו נמי לא מקטלא דהא רובע ונרבע אסר להו קרא לגבוה וקשיא לן למה לי קרא ממשקה ישראל כתוב מן המותר לישראל ואוקי' בנרבע ע"פ ע"א או על פי הבעלים דגברא לא מקטיל ואיהו נמי לא מקטלא בפ' ו' דתמורה עכ"ל רש"י וע"ש ברש"ל ורש"א והוא תמוה מאוד א"כ אף אליבא דאמת אף אחר שתירץ אביי בסנהדרין זה קלונו מרובה וזה קלונו מועט אין כאן הוכחה

ממשקה ישראל דלהדיוט מותר דהא נוכל לומר שאסור אפילו להדיוט וכי איצטריך קרא למיסר נעבד לגבוה היינו בנעבד ע"פ ע"א אא ע"פ בעלים דמלבד דלא מקטל האדם וגם לא מקטלא הבהמה ג"כ אינה נאסרה להדיוט כמ"ש לעיל ועל זה אתי הקרא דמ"מ לגבוה אסור:

ולחומר הקושיא הגדולה הזאת נלע"ד דבאמת ידעינן מצד הסברא דבעלי חיים אינן נאסרין להדיוט מצד נעבד דכמו שגילתה התורה במחובר שאינו נאסר מצד שאין בו תפיסת ידי אדם כמבואר במתני' דע"ז מ"ה ה"נ בבעלי חיים הא אין בהם תפוסת ידי אדם והא לא גרע מן אילן שנטעו ולבסוף עבדו דפסקינן כרבנן דפליגי אר"י בר"י וגם מן השמש והירח וכל צבא השמים נשמע ואת שעובדין אופן העכו"ם ואנן נהנים מהם ועי' רש"י חולין מ' ע"א ד"ה דומיא דמיכאל. והא שאסרו כאן מנא הני מילי ור"פ משני על זה משקה ישראל היה קושית הש"ס מה"מ דנעבד אינו חייב מיתה שנחית הבהמה כמו בנרבע וכמו שהקשה הש"ס בסנהדרין הר"ל וכיון שהבהמה חייבת מיתה ממילא אסורה להדיוט באכילה כמ"ש התוס' זבחים ע"א ד"ה ברובע והחלוקים של אביי ורבא שם לא ס"ל לר"פ כאן בתמורה שתהי' לו הוכחה גמורה מכת חלוקים או שאין הבהמה חייבת מיתה ע"כ הוכיח לו ר"פ שפיר דאי חייבת מיתה א"כ ממילא אסורה להדיוט ולמה לי קרא מן הבקר להוציא את הנעבד לגבוה הא ממילא ידעינן מן משקה ישראל, ואי דהקרא מן הבקר אתי לנעבד ע"פ ע"א על זה ס"ל לר"פ דאי אמרת שבשני עדים חייבת הבהמה מיתה ממילא ידעינן שגם ע"פ ע"א אסור לגבוה כמו ברובע ונרבע ע"כ הוכיח לו ר"פ מכאן דמטעם מיתה ע"כ אינה נאסרת הבהמה בנעבד שבאמת אין הבהמה בת מיתה בנעבד, אבל לענין איסור לבד להדיוט בלא מיתה לא צריך לן קרא לזה דידעינן זאת מכח סברא מן מחובר וכמ"ש דהא בזה ג"כ אין בו תפיסת ידי אדם ומיושב שפיר הקושיא הנ"ל, ועי' בט"ז יו"ד סי' קנ"ג ס"ק א' אשר מטעם זה גופא הסברא נותנת גם בנידון דידן דהיכא שעשה בה מעשה נאסרה מו במחובר וכמ"ש לעיל החילוק בין הני להא דאין אדם אוסר דשא"ס:

והנה לענין דינא בסיום ההלכה הנני להעתיק עוד איזה דברים מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה פ"ז י"א ע"ב וז"ל הטהור ולפיכך יודע לך שכל עיר של אומה [ובש"ך יו"ד סי' קמ"ט ס"ק א' הגירסא אומה נוצרת וכן היא הגירסא בהר"נ] שיהי' להם בה בית תפלה שהיא בית ע"ז בלא ספק אותה העיר אסור לעבור בה בכונה וכל שכן לדור בה אבל אנחנו תחת ידיהם בעונותינו ושוכנים בארצם אנוסים ונתקיים בנו מה שנאמר ועבדתם שם אלהים אחרים מעשה ידי אדם עץ ואבן ואם העיר דינה כן קו"ח דין בית ע"ז עצמו

שהוא אסור לנו כמעט לראותו וכ"ש לכנוס בו עכ"ל הרמב"ם והמה לנו קלורין לעינים, אדמה כי דברים אלה כמה די לנו להזהר מלעשות בית תפילה לשמים במקום בית תפלה לע"ז איך הוא משוקץ מאוד ואפילו היכא שלא נבנה מתחילה לכך ומכ"ש כשנבנה לכך, ומלבד כל אלה גם מטעם אחר יש עוד איסור בזה מפורש והוא מן מה שמפורש ברמב"ם פ' י"א מה' ע"ז וכן גם בש"ע יו"ד סי' קע"ח שיש איסור דאורי' לבנות מקומות כבנין היכלות של עכו"ם כדי שיכנסו בהם רבים כמו שהם עושים ועי' בב"י שם סי' זה ועי' בש"ך שם ס"ק ב' ולדעת הרמב"ם הנ"ל לוקין על זה וכן כתב הטור באין חולק עליהם וא"כ הדברים ק"ו דמה מקום לבנות מקום קדושה לכתחילה לשמה אסור לבנות כתבנית בתי אלילים שלהם כמ"ש הב"י בכ"מ לפרש דברי הרמ"ב שם נגד מ"ש הראב"ד לדחוק עצמו בפירוש דברי הרמב"ם על אחת כו"כ שעושין מן בתו האליל גופא מה שהוא ודאי בגוי כתבניתם וכחוקם אם נעשה ח"ו בית תפילה ממנו בודאי נעבור על ובחוקותיהם דהא הוא נבנה כחוק שלהם ויהי' בית התפילה שלנו בחוק בנין האליל שלהם מה שהוא איסור גמור מדאורי' מה שאין להתיר כלל, ומחויב כל איש ישראל להרחיק עצמו מהם ומהמונה ולקדש עצמו כמאמר הכתוב קדושים תהיו לבל תהי' תפילתנו לחטאה ח"ו אך התקבל ברחמים וברצון ממקור לב טהור ונאמן:

סימן ז

שאלה

אם מותר להגעיל בית משרשות יי"ש שקורין "ברעניירייא" והמה הכלים שעושין בהם יי"ש כל השנה אם מותר להגעילם לעשות בהם יי"ש על פסח וגם באיזה אופן תהיה הגעלתם אי משכחת עניני מעלה בהם:

תשובה

למען ברר דין זה הנה מלבד שצריכין לעין בתחילה בשיטת רש"י והרא"ש פ' כל שעה סי' ק' ובדברי הטור או"ח סי' תנ"א מה שהביא הפלוגתא בהראשונים בזה לענין בית שאור גם מלבד כל אלה יש לעין ולברר איך הוא לענין דינא בבית שאור גופא לענין דיעבד אם נשתמש בו ע"י הגעלה גם אם יש לחלק בין להשתמש בו לפני זמנו או תוך שמנו כל זה צריך ביאור רחב לא מוצק ויבואר בס"ד. ונפתח מקודם במה דפתחינן בי' היינו בשיטת הראשונים בגופא דעובדא לענין בית שעיר אי מהני הגעלה שגם בש"ע או"ח סי' תנ"א מצינו חלוקי דעות לענין דינא שבסעי' י"ז מחמיר הרמ"א לענין מדוכה ובסעי' כ"ב לא הזכיר כלום ואף שהט"ז בסעי' כ"ב מחלק בין אפשר באופן אחר לאינו אפשר אבל המ"א שם ס"ק צ"ג ובס"ק מ"ב החליט לדינא דבכל האופנים לא מהני הגעלה לבית שאור דלא

בהט"ז והדבר צריך תלמוד. הנה בטור סי' הנ"א כתב חז"ל לענין מדוכה ובאלו פירש רש"י ור"ת דלא שרי בהגעלה ור"י התיר כולם בהגעלה ולזה הסכים א"א הרא"ש ז"ל וז"ל בתשובה ר"י חמה על ר"ת איך עלה על לבו לאסור בית שאור בהגעלה וגם בעיני יפלא וכי מפני שחימוצו קשה בלע בצונן טפי מדבר אחר ע"י האור וכ"ש לרב אלפס שכתב דהאי דבית שאור איירי בכלי חרש אבל בכלי שטף אין חילוק בין ביא שאור לשאר כלים אלא כולם מותרין בהגעלה וכן אני נוהג עכ"ל וכן כתב אבי העזרי ובעל הערוך והרייץ גאות וכן המנהג ובלבד שיהיו חלקים שאין בהם בקעים עכ"ל הטור שם. ובראשונה נלכה נרדפה לדעת את דברי הטור במ"ש וכ"ש לרב אלפס שכתב דהאי וכו' וכו' איזה כ"ש יש להוכיח משיטת הרי"ף דס"ל לענין כלי שטף שדי בהגעלה, וראיתי בפרישה שם ס"ק ד' שדחק עצמו מאד ותמצית דבריו המה שממה שמצינו לשיטת רש"י ור"ת שהחמירו חז"ל בבית שאור להשתמש בו בחמין אע"ג דלא נשתמש בו שאור אלא בצונן, ע"ב החמירו גם הם רש"י ור"ת אסר גם בתיקונו להצריך ליבון א"כ מכ"ש לרי"ף דפי' דוקא בכ"ח החמירו הבית שאור שלא להשתמש בו מצה בחמין אבל בשאר כלי שוה בית שאור לשאר איסור חמץ יו"ט אבל בכלי שסף אין חילוק, עכ"ל הפרישה, וחמוהין לי דבריו אלה מ"ש להרי"ף דדוקא בכ"ח החמירו בכיא שאור שצא להשתמש בי מצה בחמין הא לשיטת הרי"ף לענין טמן החמירו בבית שאור בכ"ח ולא לענין חמין בהא כן היא גרסת הרי"ף בש"ס דכל הכלים משתמש בהם בצונן חוץ מבית שאור א"כ אף דבכלי שטף שוה בית שאור לשאר חמץ היינו לענין צונן שמותר להשתמש בהם בצונן אבל לענין חמין יכול להיות שמודה לרש"י דבית שאור חמור, וע"כ צריכין לפרש שכוונת הפרישה היא בפשיטות דהטור ס"ל דכיון שכל עיקר חומרת רש"י ור"ת מל הגעלה היא רק משום דס"ל דהש"ס מיירי בכלי שטף ומחמירין בבית שאור שאפילו לא נשתמש אלא בצונן מ"מ אסור להשתמש בחמין וחמור מן שאר כלי חמץ ע"כ הוסיפו להם להחמיר גם בזה וממילא לשיטת הרי"ף דלא ס"ל גירסא זאת בש"ס ולדידי' מיירי הש"ס רק בכ"ח אבל בכלי שטף לא מצינו לדידי' חומרא בבית בבית שאור יותר משאר כלי א"כ מאו לא יחמור בכלי שטף גם לענין הגעלה דמנ"ל להחמיר וזה היא כונת הכ"ש שבטור:

אכן באמת נלע"ד דחומרת רש"י לענין הגעלה לא הוי כלל מטעם שכיון דמצינו חומרא אחת בבית שאור לענין השתמשות בצונן נחמיר עוד חומרא גם לענין הגעלה שלא כיון לזה כלל רק מטעם סברא אחרת כאשר אבאר לקמן בס"ד ויתורץ גם מה שתמה הר"י על הר"ת, ובלאו הכי קשה עוד דברי הפרישה מה דמסיק עוד שם וזה לשונו ומ"ש אלא כולם מותרין בהגעלה לא אדבריו קאי להשתמש בו מצה בחמין דהא לדידי' אינו צריך

הגעלה בשאר כלים אלא אדלעיל קאי וכתב המסקנא וה"ק וכו' עכ"ל הפרישה והנה לא ידעתי מנא ליה זאת לשיטת הרי"ף דלא צריכין הגעלה בשאר כלים הא הרי"ף לא מיירי כלל מן מצה בחמין רק מן דינא דצונן וא"כ אף אי נימא שהרי"ף אינו מסכים לשיטת רש"י דלחמין אינו די בהגעלה אבל מ"מ לשיטת הר"י מסכים דלחמין צריך הגעלה כיון דלהרי"ף עיקר הרבותא בדינא דשמואל דבכ"ח אף להשתמש בי צונן אסור מה שבכלי שטף מותר להשתמש צונן אף בבית שאור וא"נ מן ההשתמשות של חמין לא אסקי כלל הכי ומנ"ל לעשות מחלוקת בין הפוסקים מה שלא ראינו ולא מצאנו הא עכ"פ לדעת הר"י יכול שפיר להסכים עמו גם הרי"ף סוף דבר לא מצאתי הכינה הנכונה בדברי הפרישה, ודברי הטור במ"ש וכ"ש לרי"ף אינן מובנין עדין, והנלע"ד דכל זה תליא באשלי רברבי:

דהנה הר"נ פסחים סוגיא הנ"ל דף ל' הקשה על הרי"ף שתי תמיהות חדא דכלי חמץ שנשתמש בו חמץ בצונן למה לא ישתמש בו מצה בחמין הא אין בליעה של חמץ בכלי זה ושנית בבית שאור אף אם שחמוצו קשה ונחשוב אותן לבליעת חמץ בהם מ"מ אמאי לא ישתמשו בהם מצה בצונן דהא אף אם בלע הא לא פלט, ותירץ על זה בט"ט ואלה המה עיקרי דבריו דחמץ כיי"נ דמי ואית להו חורפא ואפילו בצונן בלע מינייהו הכלים ע"כ אי מכניסו לקיום אסור להשתמש בו בחמין והיינו רק בכ"ח שכן מצינו גם ביי"נ בכ"ח ותחילת תשמישו ביי"נ, ומתורץ בזה שפיר קושיתו הראשונה דמשו"ה אסור להשתמש בחמין שרק בצונן מותר להשתמש מצה בכ"ח שנשתמש בהם חמץ בצונן, ועל קושיתו השנייה על בית שאור אמאי אסור אף בצונן והיינו דוקא נמי בכ"ח משום שכל כ"ח שנשתמש בו חמץ בחמין כיון שאין לו תקנה אלא שבירה אסיר להשתמש בו אפילו בצונן משום גזירה דחיישינן אם ישהה אותן להשתמש בהם בצונן יבוא להשתמש בהם גם בחמין ועוד תירוץ אחר על קושיתו השניה דכיון שהיא בולע הרבה ואינו וצא מידי דפיו הרי הוא כגוף האיסור הלכך כל היתר שנגע בו צריך הדחה כאילו נגע באיסור עצמו, אלה המה דברי הר"נ בקיצור לתרץ קושיות אלו מה שהקשה על שיטת הרי"ף:

והנה דברי ר"נ אלו המה לכאורה קשי הבנה מאוד דכיון שתירץ על קושיא הראשונה דמשו"ה אסור בחמין משום דחמץ אית לי' חורפא ומשום דחריפי ותקיפי אפילו בצונן בלעו כלים מינייהו ע"כ אסור להשתמש בהם בחמין והוא ע"כ מצד הדין כן כמ"ש המילף מיי"נ בשישתמש בחמין יפלוט החמץ מן הכלי אל המצה שישתמש בהם עתה, וא"כ לפי זה היינו צריכים לומר שאסור אף בצונן דכמו דגזרינן בבית שאור אף להשתמש בצונן משום דכיון שאין לו תקנה אלא בשבירה חיישינן שישהה ויבוא

להשתמש גם בחמין ה"נ איכא לחוש זה גופא אף במה שאינו בית שאור דמ"ש כיון שבשניהם אמרינן שיש בליעה של חמץ בכלי אף מן צונן ולהשתמש עתה במצה בחמין בשניהם אסור מצד הדין א"כ שייך זו הגזירה של בית שאור לענין להשתמש עתה בצונן כמ"ש הר"נ לתרץ על קושיתו ושייך זו הגזירה גם באינו בית שאור דבשלמא לתירץ הב' על קושיתו השניה שהיא משום דבבית שאור נחשב כנוגע בגוף האיסור ומשום הדחה שייך שפיר לחלק בין ב"ש לסתם כלי חמץ אבל לתירוץ הראשון קשה מאוד ההבדל לענין צונן בין ב"ש לאינו בית שאור, ועכצ"ל דזו היא באמת כונת הר"נ מ"ש אחר תירוץ הראשון דדחי' לייי"נ וז"ל דאף לענין הכשר כלים מצא הרמב"ן ז"ל בירושלמי שמשוה אותם לייי"נ דאמרינן התם וכו' וכו' ממלא אותן מים ג' ימים מעל"ע כלומר להכשירן להשתמש בהם בפסח עכ"ל הר"נ וא"כ החילוק מבואר דסתם כלי חמץ יש לו הכשר ע"כ מותר להשתמש בו בצונן ולא שייך לגזור צונן אטו חמין כמו ב"ש מפני שבב"ש אין הכשר אלא שבירה היינו בכ"ח כן נראה מכיון כונת הר"נ על נכון בס"ד:

וא"כ נשמע לנו לפי זה דברי הר"נ בשיטת הרי"ף דאף בכ"ח יש חומר בב"ש מן סתם כלי חמץ לענין תיקונו דבסתם כלי מהני מילוי ועירוי ובב"ש לא מהני רק שבירה וממילא נוכל להוכח מזה דאפילו לענין הגעלה בכלי שטף מה דדעת הרבה פוסקים לא עדיף מן עירוי שגם הרי"ף מודה דאף דמהני הגעלה בסתם כלי שטף של חמץ אבל בב"ש לא מהני דהא חזינן להרי"ף שגם לענין הכשר אחר מה דמהני בכ"ח עדיפא ליה וחמיר ליה בית שאור מן אינו בית שאור ה"נ לענין הגעלה דמ"ש:

והנה כשאני לעצמי הייתי אומר דנוכל לישב תמיהת הר"נ על הרי"ף בפשיטות גמור דמשו"ה אסור להשתמש מצה בחמין משום דאף שנשתמש בהכלי חמץ רק בצונן מ"מ משהו יש מה דבשאר איסורין אין אנו חוששין לזה ובחמץ בפסח הא הוא במשהו, וכן יש לתרץ גם הקושיא שניה על בית שאור דאף שמשתמש עתה רק בצונן מ"מ נדבק בהמצה משהו ואיך עוד לפי מ"ש התוס' פסחים ל' ע"א סוף ד"ה דילמא דבכ"ח אינו מתקנח יפה ומיושב שפיר דינו של הרי"ף בפשיטות, אולם הר"נ הקשה מ"מ שפיר ומוכרח לדחוק עצמו למען תרץ כל אלה באופן אחר כי הרי"ף היה לו הגירסא כן בהש"ס במימרא דשמואל ושמואל לשיטתיה אי אפשר לומר כן כמ"ש דהא הוא סבר בדף כ"ט ע"ב דחמץ בפסח בנ"ט כמו שאר איסורין, ונ"מ לדינא מ"מ דהנה לפי מה שתירץ הר"נ בתירוץ הב' דכיון שבולע הרבה הוי כאילו נגע בגוף האיסור א"כ לפי זה הי' צריך להיות הדין דבדבר שדרכו להדיח יהי' מותר להשתמש בצונן אף בב"ש בכ"ח לפי שיטה זו וכמו דפסקינן בכל איסורין ע' יו"ד סי' צ"א אכן לדידן שחמץ בפסח במשהו אולי גם זה אסור

וכהנ"ל שעכ"פ משהו נדבק ועי' באו"ח סי' תנ"א סוף סעי' א' בדברי הרמ"א וט"ז וח"י שם, [וכבר הארכתי בדברי רמ"א אלו דמה חידש לנו בדבריו שם מבואר בדברי המחבר שם דאפילו לסגור הכלים תוך חדר צריך ולהצניע המפתח ומכ"ש שאסור להשתמש בהם איזו השתמשות, ואי כונתו לענין דיעבד דאפילו בדיעבד אסור מה שהשתמש בהם בצונן, הא מראה מקום להא דיו"ד סי' קכ"א ושם בסעיף ה' מבואר בדבריו שבדיעבד מותר, ונראה שכונת הרמ"א היא אפילו קודם פסח אסור וכן נראה מדברי המ"י כלל י"א ס"ק ו' במ"ש שם על דברי הע"ש ע"ש]:

אכן לפי כל זה תמוהי' לי דברי הרמב"ן במלחמות שם פסחים במ"ש ג"כ לישב שיטת וגירס' הרי"ף על מכונו ורוב דברי הר"נ הנ"ל לקוחים מן דברי הרמב"ן במלחמות שהוא העמיק הרחיב ליישב שיטת הרי"ף על נכון, והנה הרמב"ן שם הקשה עוד קושיא אחת מה שלא הקשה הר"נ דשתי קושיות הר"נ הלא המה אמאי בכלי חמץ שנשתמש בו צונן לא ישתמש בו חמין רק צונן ועוד הקשה אמאי בכלי שאור לא ישתמש בו אפילו בצונן הא בצונן לא תפלוט הכלי והרמב"ן הוסיף עוד קושיא שלישית אחר שתירץ כמ"ש הר"נ על קושיא א' דבכלי חמץ של חרס נבלע אפילו בצונן כמו בייי"נ שנשתמש בו מחדש וכן במכניסו לקיום ע"כ אסור להשתמש בו מצה בחמין משום שיפלוט האיסור שבלע ורק בצונן מותר ועל זה הקשה א"כ אפילו כלי חמץ שנשתמש בו בחמין יהיה מותר להשתמש בו בצונן ואמאי אמר כל כלי חמץ שנשתמש בו חמץ בצונן משתמש בו מצה בצונן לאשמעינן רבותא יותר דאפילו נשתמש בו חמץ בחמין משתמש בו מצה בצונן דהא לפי סברא זו גם בצונן מבליע החמץ בכ"ח כמו חמין א"כ צריך להיות לשניהם דין אחד, והנה לפי מ"ש לעיל בדברי הר"ן לתרץ דבריו מן מה שהקשתי דיהי' אסור בכלי חמץ להשתמש מצה אף בצונן משום גזירה שישתמש בו חמין כמ"ש הר"נ בכלי שאור וכתבתי שהוא מתורץ במ"ש כיון שאין לו תקנה והיינו בב"ש אבל בשחם כלי חמץ שנשתמש בצונן הא יש לו התקנה של מליו ועירוי לדעתו ע"כ לא שייך לגזור א"כ ה"נ מתורץ לדידי' זו הקושיא של הרמב"ן ובנשתמש בחמין כיון דלא מהני התקנה של מילוי ועירוי ע"כ גזרינן צונן אטו חמין אבל בנשתמש בו בצונן כיון שיש לו תקנה לא גזרינן. ובאמת מתרץ הרמב"ן בעצמו זה גופא לבסוף. לאלה שירצו לומר משום גזירה אבל לדידי' לא ניחא ליה לומר משום גזירה מההוכחה שלו מן הש"ס מדאמר רב ישבר לא אחר להשתמש בצונן והש"ס לא ידע עוד מן הא דגזירה כמו שהקשו לעבד בהו שלא במינם עי' בדבריו וע"כ מתרץ הרמב"ן לנפשי' זו הקושיא השלישית דמשו"ה אם נשתמש בכלי חמץ בחמין אסור להשתמש אף בצונן משום דכל היכא שהיה הבלוע

בכ"ח בחמין אם נשתמש בו אח"כ אפילו בצונן ואי אפשר דלא פלט להו משהו ואסור ומשו"ה בבית שאור אסור להשתמש בצונן משום דב"ש הוי לעולם כאילו נבלע ע"י חמין ובבליעה כי האי נפלט אח"כ משהו עכ"פ אפילו בצונן, אלה המה עיקרי הדברים של הרמב"ן שם במלחמות ומסייע לו זאת מדברי רב שאמר קדרות בפסח ישברו ולא אמר להשתמש בצונן וכן מהא דבית שאור גופא ואגני דמחוזא שאסורים אפילו בצונן והכל משום איסור משהו שנפלט אח"כ אפילו ע"י צונן:

ואיך תמוהין דבריו אלה בראשית ההשקפה הא כל הדין של כלים שנשתמש בהם חמץ וכו' היא מימרא דשמואל ושמואל הא ס"ל בדף כ"ט ע"ב דחמץ בפסח בנ"ט ולא במשהו וא"כ מה יאסור עליו המשהו שיפלוט בצונן וכן גם מה מסייע לו מן דברי רב' מהא דקדרות בפסח על טעמי הדברים מה שאמר אותם שמואל במה שהוא מפרש פלוגתתם גם בהא דקדרות בפסח ישברו, דלשמואל לא ישברו, והיא לכאורה תמיהה רבה על דברי הרמב"ן, והנה אחר העיון נלפע"ד שכונה אחרת יצוקה בדברי הרמב"ן אלו בהא שכתב שפלט עכ"פ משהו ואסור דלא הוי כונתו שיאסור המשהו את המאכל שנשתמש בו עתה שא"א לומר כן דהא מביא לסייע לו גם מהאי פינכא דאימלח בה בישרא בפ' כל הבשר ולא התיר להשתמש בה צונן, וא"כ בהאי פינכא הא ודאי אינה נאסרת אח"כ הצונן במשהו מפליטת הדם דבזה הא ליכא למ"ר שאסור במשהו, אשר ע"כ מוכרחין אנו לפרש כונתו במ"ש שאפילו בצונן אי אפשר דלא פליט להו משהו ואסור שכיון בזה אל ענין אחר מכל וכל והוא דהנה התוס' פסחים ל' ע"א ד"ה ולשהינהו הקשו דאפילו אי נימא דטעמא דחמץ בקדרה היא' משהו מ"מ הא אין מבטלין איסור לכתחילה ותירצו הואיל ואיכא תרתי לטיבותא נטל"פ ומשהו שלא במינו בכה"ג מבטלין לכתחילה והיינו משום דקאי על קושית הש"ס ולשהינהו עד אחר הפסח, וא"כ בנידון דידן שהוא תוך הפסח, ואפילו אם הוא אחר מעל"ע נ"ל דס"ל להרמב"ן דנטל"פ אסור בפסח כדעת הרשב"א תלמידו בתשובה סי' תצ"ט ומטעם דלא עדיף נטל"פ מן נוקשה וכמו שנראה מן דברי הרשב"א שם בתחילת דבריו ע"כ בכ"ח ובנשתמש בו בחמין לא אמרינן בפסח ההיתר של נטל"פ או בבית שאור שבולע אפילו בצונן לא הוי כלל לדידי' לפגם, ועי' מ"ש לק' בשם הרשב"א בתשובה סי' תצ"ז, ועי' במ"א סי' תמ"ז ס"ק כ"ה, וגם בהאי פינכא דר' אמי ס"ל להרמב"ן השתא דהי' מולח בה תמיד ומשו"ה הוי כמו בית שאור כיון דלא ס"ל השתא משום גזירה ועי' בפ"מ יו"ד סי' צ"א בש"ד ס"ק ב', וע"כ צ"ל דלשיטתיה עתה שכתב דלא הוי משום גזירה כמו שכתב מפורש דע"כ האי דפינכא מתרץ ליה דהוי כמו בית שאור כיון שהי' נמלח בה תמיד ולא שייך פגם בחריף טפי כי האי כדברי

המ"א הנ"ל ס"ק כ"ה וגם מן הטעם שאכתוב לק' בס"ד בשם הרשב"א בתשובה סי' תצ"ז כן ס"ל ע"כ להרמב"ן לפי שיטה זו [ודברי הב"י סי' תמ"ז צ"ע מ"ש בדעת האוסרין נטל"פ בפסח משום דכל שאסור במשהו לא משגחינן על הטעם, הנה מדברי הרשב"א בתשובה סי' תצ"ט נראה שטעם זה כתב רק על משהו ונטל"פ אבל בפחות מס' כתב שם בתחילה הטעם דלא עדיף מן נוקשה כיון דלא הוי עיפשה ע"ש היטב] וא"כ לא נשאר לנו להתיר רק מצד איסור משהו וע"כ ס"ל להרמב"ן דהוי כמבטל איסור לכתחילה, והאיסור של ההשתמשות בין בבית שאור ובין בכלי חמץ שנשתמש בו חמץ בחמין הוא מטעם שיפליט אח"כ עכ"פ משהו אפילו בצונן ואין מבטלין איסור לכתחילה וכן נראה כונת הרמב"ן מבואר אשר באמת כן היא דעתו גם בכל איסורין לענין איסור משהו מהם דלא מהני מה שדרכו להשתמש בשפע אם לא היכא שהיא תרתי לטיבותא נטל"פ עם משהו כמבואר בט"ז יו"ד סי' צ"ט סוף ס"ק ט"ו להחליט שיטת הרמב"ן כן דהיכא שאינו פוגם אסיר להשתמש בהכלי אפילו באיסור משהו משום דאין מבטלין איסור לכתחילה ע"ש ובפ"מ שם והיא ממש כדבריו כאן, ופלא בעיני על הט"ז שם דלא מסייע לו מדברי רמב"ן אלו במלחמות כאן שכן היא שיטתו בפירוש דהא ע"כ אי אפשר לפרש כאן כונתו משום איסור משהו בפסח דהא קאי אמימרא דשמואל ושמואל הא ס"ל דחמץ בפסח בנ"ט וככל הנ"ל ועל כרחך כונתו משום איסור משהו של הכלי מה שאין לבטלו לכתחילה והיא מבואר ואפילו בדיעבד אסור וככל מבטל איסור שאסור לו ולכל מי שנתבטל בשבילו כנלפע"ד בברור שיטת הרמב"ן הלזו שאח"כ אמר הרמב"ן עוד דאפילו לדבריך שכל הענין הוא משום גזירה בודאי ניחא והוא כמ"ש הר"נ הנ"ל בתירוץ הקושיות על הרי"ף שהמה דברי הרמב"ן מה דמסיק אח"כ ואפילו לדבריך וכו' וכו' ושיושב הכל על נכון בעה"י תפוחי זהב במשכיות כסף:

ובדברי אלה שכתבתי בדברי הרמב"ן אלו לפי שיטתו מטעם דפלט משהו אפילו בצונן היכא שהי' נבלע בתחילה תוך הכלי ולא מטעם גזירה כמ"ש לבסוף ומסייע לו ואת מן פינכא דר' אחי והוכרחתי לומר דע"כ לפי שיטה זאת אפילו נטל"פ לא מהני בהפינכא משום דהוי כבית שאור ע"י ההשתמשות תדיר ע"י מליחה ובחריף כזו לא הוי לפגם אחר מעל"ע כהנ"ל דאי ס"ל דמהני א"כ אמאי תברה ר"א היה לו להשתמש בה בצונן אחר מעל"ע דהא לא ס"ל השתא משים גזירה ככל מ"ש, וניצלו מעתה בזה רש"י ור"ת מן התמיהה שתמה עליהם הר"י שהפליא עליהם מאוד הובא בטור או"ח סי' תנ"א שאיך עלה על דעתם לומר דבית שאור אפילו הגעלה לא מהני, וז"ל וכי שחמוצו קשה בלע בצונן טפי מן דבר אחר ע"י האור עכ"ל והיא באמת תמיהה נשגבה לכאורה דהכי נוכל

לחשוב מחמת שחמיצו קשה כבליעה ע"י אור שצריך ליבון ואינו די בהגעלה זה הוא דבר שלכאורה אין לו הבנה כלל, אכן לפי מ"ש לעיל גם זאת תתישב בט"ס ודעת:

דהנה בעיקר הדין של הגעלה כבר האריכו בזה התוס' והרא"ש סוף ע"ז וכן בפ' כל שעה בסוגיא דקדרות בפסח ועי' בתורת הבית להרשב"א בית ד' שער ד' וכולם חתרו לדעת ענין המציאות מאיזה טעם הוי ההיתר של הגעלה אי משום דע"י הגעלה פולט הכלי מה שנבלע בו מן האיסור א"כ הא בולע הכלי מיד בחזרה מן מי ההגעלה, והכי מצינו שיעור כמה ישהה בתוך מי ההגעלה, אשר ע"כ החליטו בזה דצריכין ע"כ אל ענין ההגעלה אחת משתי אלה אי בפגום היינו שהכלי שרוצין להגעיל הוא אתר השתמשות מעל"ע או במקום שיש ס' לבטל את הכלי עי' בדבריהם מה שהאריכו בזה מכח נטל"פ ונ"ט בר נ"ט דהיתירא וביטול ס' וגם לענין פסח צריך להיות ההגעלה קידם זמן איסורו שהוא עדיין נ"ט בר נ"ט דהיתירא וכלכ המבואר ג"כ בש"ע או"ח סי' תנ"ב שע"כ פסק הרמ"א שם שבתוך הפסח אין להגעיל כלל מטעם דלא שייך אופני ההתירים הנ"ל ולא יועיל ההגעלה וצריך ליבון, וכיון שכן מובן מעתה שפיר גם שיטת רש"י ור"ת בהא שהחמירו דבית שאור לא מהני הגעלה דלא הוי זאת מטעם חומר הבלוע ע"י שחימוצו קשה דאם כן נבין בדבריהם הוה שייך שפיר להקשות וכי בלע טפי מד"א ע"י האור, רק מטעם זה החמירו דמשים שחמוצו קשה והוי חריף טובא לא שייך בו עוד ההתרים הנ"ל של הגעלה שאינן בו כלל במציאות דאי מטעם נ"ט בר נ"ט דהתירא ואפילו קודם זמנו וככל כלי חמץ שמגעילין קודם זמנו לא שייך זאת כאן כהמבואר להלכה ביו"ד סי' צ"ה סעי' ב' שבדבר חריף לא שייך ההיתר של נ"ט בר ל"ט וע"ש סי' צ"ו סעי' ג' ואי משום נטל"פ הא בדבר חריף אף לפגם לא מהני כמבואר שם סי' ק"ג, ע"כ אין כאן לשיטתם שום צד שיהי' שייך בו ההתירים של הגעלה, ואי תקשה הא דכתב הרמ"א ביו"ד סי' קכ"ב סעי' ג' בשם האו"ה דזה הוא דוקא כשההיתר היא חריף אבל אם האיסור הוא חריף ושהה הקדירה מעל"ע ובשל בו היתר שאינו חריף מותר שאין החריפות הראשון משוי ליה לשבח, וכבר הראתי להוכיח זאת מן הא דסוף ע"ז דילפינן מן געולי מדין והקשו מזה על אינו ב"י והוכרחו לומר דלא אסרה תורה אלא קדרה ב"י ואמאי לא אמרו שאפילו אינו ב"י אסרה התורה משים שבישל בו הנכרי דבר חריף אלא ע"כ היכא שההיתר שמבשל בו עתה אינו חריף ניתר באינו ב"י אף שהאיסור הוה חריף וכדברי האו"ה הנ"ל והיא הוכחה גמורה לשיטה זו:

שוב ראיתי שכל דברי אלה נאמרו בתשובת הרשב"א סי' תצ"ז ונהנתי מאו' כמוצא שלל רב והיא שאמר שם השואל בשם תוס' דבכלי מדין היה הגעלה משום עשה בה הגוי

דבר חריף והרשב"א דחה אותו בזה גופא כמ"ש דא"כ אמאי אמרו לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא הא אפי' אינה ב"י לאו לפגם הוא דהא טעמא משום דברים החריפים אלא ע"כ כמ"ש שם הרשב"א מקודם דהוי ס"ס כמו סתם כלים של עכו"ם שהיא שיטתו של הרשב"א ז"ל שמתיר מכח ס"ס ה"נ בגעולי מדין הוה זה הס"ס דאותן כלים שלא ידעו בבירור שנשתמש באותו יום, כן כתב הרשב"א שם בתחילה, אולם אח"כ כתב עוד שנראה לו לחלק וז"ל שלא אמרו אלא בפליטת הבלע הפגום המיעוט שנתערב בדבר החריף שהוא בעין אבל בליעת החריף שהיא מועטת שיתקן וימחק הפגם הבלוע בכלי לא, שאם אין אתה אומר כן אין לדבריהם קץ שאין לך קדירה וקערה שלא נכנסו לתוכה פלפלין או תבלין עם התבשיל ומעתה מה ששנינו וכו' וכו' עכ"ל הרשב"א ואח"כ כתב עוד דאפשר לומר שדוקא חריפות חילתית ממחק הבלע של הפגים אבל שאר דברים החריפים לא שמענו ומסיק שזה נראה לו יותר אלה המה דבריו שם וא"כ הא דרמ"א הנ"ל ביו"ד קכ"ב מבואר ג"כ בדברי רשב"א אלו שהבאתי כן נראה לכאורה:

אבל אחר העיון הדק היטב נראה משם באופן דענינא דידן דאדרבה עוד בהיפך מדינו של האו"ה דהא כתב הרשב"א בהא דנראה לו לחלק שיש הבדל דבבליעת החריף שהיא מועטת שיתקן וימתק הפגם הבלוע בכלי לא אמרינן ומסייע לו עוד זאת שאל"כ אין לך כלי שלא נכנס תיכה פלפלין ותבלין עם התבשיל, וא"כ הוי כל סברתו היינו בנשתמש בכלי עכו"ם בדבר חריף היינו שהעכו"ם הי' משמש בה דבר חריף אינו מבטל זאת להפגם של אין ב"י משום שיש הרבה בלוע בהכלי מה שאינו חריף והיא נטל"פ אחר מעל"ע מה שמעט החריף שהיה מבשל בו העכו"ם עם האיסור לא הועילו לו לעשותו לשבח, וממילא נשמע מדבריו אלה לפי סברתו זו דהיכא שהי' לעולם השתמשות באיסור חריף בכלי זו בודאי אינו לפגם אפילו אחר מעל"ע דהא לא שייך עוד לומר דלא אמרינן שהחריף המעט יתקן וימתק הפגם הבלוע בכלי דהא בכה"ג לעולם היה הבלע רק בחריף והוא הרוב שהוא מתקן ומתוק בעצם לפי דבריו ע"כ הוי שפיר בכה"ג לעולם לשבח ולא לפגם אפילו אחר מעל"ע כן נראה מבואר בדבריו לכל שופט צד שכן מוכרח הוא גם מן ראיתו שכתב לסברא שלו מהא דאל"כ אין לך כלי וכו' א"כ מבואר שסברתו היא רק בחריף עם התבשיל אבל בחריף לבדו בלא תבשיל והחריף הוא האיסור בעצמו ולא נשתמש מעולם בתבשיל אחר רק בזה האיסור החריף בודאי לא מהני אינו ב"י דלא הוי עוד לפגם מחמת אב"י לפי שיטת רשב"א זו, וא"כ מה שנראה מדברי המ"א סי' תמ"ז הנ"ל ס"ק כ"ה דבחריף טפי אף החריפות הראשון משוי ליה לשבח, ולפי דברי הרשב"א הנ"ל לא צריכין לטעם זה דאפילו בלא חריף טפי רק היכא שהשתמש בהכלי תמיד

רק דבר חריף ג"כ אמרינן דחריפות של האיסור משוי ליה לשבח ומכ"ש היכא דאיכא תרויהו שהשתמש בו רק דבר חריף וגם הוא חריף טפי בודאי לא מהני נטל"פ ע"י שיהוי מעלע וכמו שמסיק הרשב"א הנ"ל בקורט של חילתית וצ"ע על דברי הרמ"א יו"ד סי' קכ"ב הנ"ל שקיצר בדין זה במקום שהיה לו להאריך ודבריו אלה שם לקוחים מן האו"ה שאינו כעת לפני:

והנה אחר כל זה ס"ל שפיר לרש"י ור"ת דבית שאור שיש לו שתי הרעיתות הנ"ל היינו ההשתמשות תמיד בחריף וגם הוא חריף טובא ע"כ לא שייך בהגעלתו ההיתר של נטל"פ ואין כאן בו בהגעלתו לא נ"ט בר נ"ט ולא לפגם מכח ענין החריפות אשר בו, ולא נשאר בו ההיתר של ההגעלה רק מכח ביטול בס' מה שגם זה לא מהני לדידהו בחריפות כזו מפני שנותן טעם לדידהו בכה"ג אפילו ביותר מס' כהמבואר בתה"ד ריש סי' ק"ל בשם המרדכי בשם ריב"א הלוי שהראה הלכה למעשה לעין תלמידיו באגן אחד שאחר ההגעלה נתקבץ החלב בתוכו בלי שום דבר המעמיד ואמר להם ראו שאין הגעלה מועלת לבית חרוסת ע"ש והנה שאר פוסקים החולקים מחלקים בין העמדה לנ"ט אבל לרש"י ודעימיה אין חילוק כהמבואר שם, אשר ע"כ מכל הלין טעמא אין במציאות כלל ענין הגעלה בבית שאור וחרוסת שכל התירים של מעלות ההגעלה מ"ש הפוסקים שעל ידן ניתר מה"ת הכלי בהגעלה לא שייך לרש"י ודעימי' בבית שאור וחרוסת וככל מ"ש, וע"כ כתבו שפיר שאין להגעיל בית שאור, ולא הוי זאת מטעם דמחמרינן בהש"ס לענין שאסור להשתמש בו בחמין מצה אף שנשתמש בו חמץ רק בצונן שע"כ מחמרינן ביה עוד חומרות כמ"ש להפרישה הנ"ל דלפי מ"ש לא צריכים אנו לדחוק עצמנו בדוחקים כאלה והיא באמת לדעתם בפשיטות דמשום שאין במציאות ענין הגעלה בכלי זו והוא ענין שהחוש העיד להם בדבר זה וככל מ"ש וברתי בס"ד מצד החוש ומצד הדין של נ"ט בר נ"ט ונטל"פ בדבר חריף, ומתורץ מעתה שפיר מכל צד התמיהה שתמה ר"י על ר"ת איך עלה על לבו לאסור ב"ש בהגעלה וכי בלע בצונן טפי מן ד"א ע"י האור כהנ"ל שמעתה אין כאן עוד תמיהה וקושיא כלל על מה דלא מהני ליה הגעלה ושיטת רש"י ור"ת תזהיר כזוהר הרקיע:

ולפי זה יכיל להיות שפיר שגם הרי"ף אינו חולק בזה על רש"י רק שלדעת הרי"ף וגירסתו לא מיירי הש"ס רק מענין צונן להחמיר וגם רק בכלי חרס ולא מיירי הסוגיא כלל מענין חמין בב"ש ומן כלי שטף אבל מצד הסברא וטעמים הנ"ל גם הרי"ף יכול לסבור כסברת רש"י וטעמיו שהוא ענין חישי שבית שאור נ"ט אף אחר ההגעלה או עכ"פ במי ההגעלה אפילו ביותר מס' ולא שייך היתר הגעלה בכמו אלה, ואין מההכרח כלל שיחלוק הרי"ף

על זה מה דלשיטתו מיירי הסוגיא רק בצונן, ולפי זה תשוב לנו מעתה הקושיא מ"ש הטור הנ"ל בשם הרא"ש אחר שדחה דעת רש"י מכח סברא כתב וכ"ש לרב אלפס וכו' וכו' דלפי כל מ"ש עד עתה אין כאן כ"ש כלל ואדרבא לפמ"ש לעיל בשטת הר"ן והרמב"ן בדברי הרי"ף ס"ל גם להרי"ף שיש חומר בב"ש מן סתם כלי חמץ לענין תיקינו א"כ גם בזה יכול לסבור כחומרת רש"י לענין הגעלה בהשתמשות חמין אח"כ וככל מ"ש:

והנה נמצא עוד שטה שלישית בדעת הרי"ף ופירוש ענינו במ"ש לענין ב"ש והיא בדברי הה"מ פ' ה' מה' חמץ ה' כ"א וז"ל ובהלכות משתמש בהן מצה בצונן וזו היתה גירסת רבינו ופירוש שבכלי חרס הוא בדוקא ונראה טעמו שבשאר כלים אם נשתמש בהם חמץ בצונן מותר להשתמש בהן מצה אפילו בחמין לפי שאף אם נשתמש בהן חמץ בחמין מותרין ע"י הכשר אבל כ"ח כיון שאפילו נשתמש בהן חמץ בחמין אין להם תקנה אף כשנשתמש בהן חמץ בצינן החמירו שלא להשתמש בהן מצה בחמין זה נראה בדעתם ז"ל עכ"ל הה"מ, והנה חידש לנו הה"מ בדבריו אלו שלפני הרי"ף לא היה הגירסא כל כלי חרס שנשתמש בהן כמו שהיא לפנינו וכמו שנראה מפורש בדברי הר"נ שכן היתה גירסת הרי"ף ולדברי הה"מ לא היתה הגירסא לפני הרי"ף כל הכלים רק שהרי"ף מפרש מדעתו דכונת שמואל היא על כרחך רק בכל"ח ומכח ההכרח שכתב הה"מ דאי בשאר כלים אם נשתמש חמץ בצונן מותר להשתמש בהם מצה אפילו בחמין ע"כ פירש הרי"ף הסוגיא בכ"ח דוקא, ולפי זה אי נימא דאף הרי"ף ס"ל כשיטת רש"י בב"ש דלא מהני הגעלה א"כ לא היה מוכרח כלל לפרש הסוגיא בכ"ח דוקא שהי' יכול לפרש בכל הכלים אפילו בכלי שטף והרבותא של הסוגיא לא הוי דכל הכלים שנשתמש בהן חמץ בצונן שזו היא פשיטא דמותר להשתמש בהם צונן שאפילו חמין מותר להשתמש בהם רק עיקר הרביתא היא במימרא דשמואל דבית שאור אפילו נשתמש בהם רק צונן אסור להשתמש בה אפילו בצונן משום דנבלע בה אף בצונן ואין לה תקנה אפילו בהגעלה ע"כ גזרינן שאפילו בצונן אסור להשתמש בה מכח גזירה שישתמש בה חמין כיון שאין לה תקנה בהגעלה והוי שפיר דינא דשמואל לענין כל הכלים ועיקר הרבותא והלימוד הוא על בית שאור ושמצם זה גופא שאין לבית שאור תקנה, ומדלא רצה הרי"ף לפרש כן ודחק עצמו להעמיד המימרא בחד טעמא דוקא היינו בכ"ח על כרחך לא ס"ל כרש"י דב"ש אין לו תקנה בהגעלה, ומדויק מעתה שפיר מכל צד מ"ש הטור בשם הרא"ש וכ"ש לרי"ף, דהא ז"ל וכ"ש לרב אלפס שכתב דההיא דב"ש איירי בכ"ח אבל בכלי שטף אין חילוק וכו' עכ"ל א"כ מבואר דבריו דס"ל בשיטת הרי"ף שהוא מפרש כן מעצמו דאיירי בכ"ח כדברי הה"מ ולא שהי' לו הגירסא כן בש"ס וא"כ על כרחך מפרש הרי"ף כן משום

ההכרח שכתב הה"מ וא"כ אי אפשר עוד לומר דס"ל דב"ש מהני הגעלה בכלי שטף וכמ"ש וכתב שפיר וכ"ש לרב אלפס דבודאי לא ס"ל כרש"י, אבל לדברי הר"נ והרמב"ן נוכל לומר שפיר שגם הרי"ף ס"ל כרש"י וככל מ"ש ומיושבים שפיר על נכון דברי כל הראשונים בזה והיא לע"ד כפתור ופרח תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו:

נמצא מעתה לפי כל מ"ש והוכחתי בשיטת רש"י טעמי' וסברתו אמאי לא מהני הגעלה בבית חרוסת אין חילוק כלל בין אם ההשתמשות היא קודם זמנו או תוך זמנו דהא כיון דלדידי' לא תוציא ההגעלה הבליעה מן הכלי בבית שאור ולא תפעול ההגעלה בה פעולתה כמו בכל הכלים וככל מ"ש א"כ אין חילוק כלל בין הזמנים וגם אין חילוק בין לכתחילה או דיעבד שגם בדיעבד אסיר לשיטה זו אם נשתמש דברים של פסח בבית שאור אפילו אחר ההגעלה דהוי כאילו לא נגעל כלל כיון שלא הועיל ההגעלה בזה, והנה לדברי הרי"ף בב"ש ובכ"ח ובצונן אולי נוכל לחלק בין ההשתמשית קודם פסח דליכא למיגזר כל כך שמא ישתמש בה גם בחמין כיון שאין תקנה להכלי כמ"ש הר"נ והרמב"ן הנ"ל דכיון שהיא קודם זמן האיסור הא הוי תקנת הכלי גלויה וניכרת דהא יכול להשתמש בה דברים של חמץ הנצרכים לו אבל תוך הפסח שייך שפיר לגזור לדידי' גם על צונן משום חמין כיון שעתה אין תקנה להכלי כן נוכל לומר ולחלק מצד סברא:

ויתישב בזה בטוב טעם דברי הרב האי גאון הובא בטור או"ח סי' תנ"א, וגם דברי הב"י הנראים לכאורה תמוהים מאוד, והיא במ"ש לענין עריבה של חרס שלשין בה כל השנה ואח"כ בשעת הגיתות הדיחו אותה יפה ודרכו בה הענבים או קבלו בו היין ואסר רב האי לשתות זה היין בפסח ותמה עליו הב"י וז"ל ודבריו תמוהים שאסר יין שנתן בצונן בעריבה שלא נשתמש בה חמץ אלא בצונן וכמ"ש סי' תמ"ז עכ"ל הב"י, ואיך תמוהים דברי ב"י אלו דהא אי נימא דרב האי ס"ל כשיטת הרי"ף הנ"ל בהסוגיא דפסחים ל' ע"ב הנ"ל א"כ בבית שאור היא גם צונן אסור כמבואר שם בהני אגני דמחווזא ומה תמיהה יש כאן על רב האי במה שהיא סוגיא מפורשת כן כרב האי לפי גירסת הרי"ף, ואף אם נרצה לומר שהב"י ס"ל דכל האיסור לשיטת הרי"ף הוא רק לכתחילה אבל לא לאסור בדיעבד המצה שנשתמש, אבל מ"מ אין כאן תמיהה על רב האי אם נאמר שהחמיר לדעתו אפילו בדיעבד וככל מבטל איסור אי עבר על הדין וביטל במזיד שאוסרין על המבטל וכן למי שנתבטל בשבילו, ועי' בב"ח על דברי טור אלו בשם רב האי, אכן לפי מ"ש מיושב שפיר, ויוסף הוא המשביר לכל וידע בעצמו שנוכל לומר כן, אך הוא לדעתו ס"ל דכל הסוגיא לפי שיטת הרי"ף לענין איסור השתמשות בב"ש בכ"ח אפילו בצונן הוא רק בתוך הפסח ומכח הטעמים הנ"ל משום גזירה של חמין ומטעם כיון שאין להכלי תקנה,

אבל קודם פסח אף להרי"ף מותר בצונן וכמ"ש דלא שייך לומר בזמן היתר שאין להכלי תקנה, ועניא דרב האי הא מיירי במה שנשתמש בשעת היתר ע"כ תמה עליו אמאי יהי' אסור להשתמש בצונן במה שנשתמש רק בצונן דלפני זמנו לא שייך כלל לדעתו חומרת הרי"ף לפי פירושו בהסוגיא, אכן הרב האי לנפשו אולי סובר להחמיר אפילו לפני זמנו אסיר בכ"ח בצונן וכגרסת הרי"ף, וטעמו אולי כמ"ש הרמב"ן במלחמות הנ"ל בתחילת דבריו שהיא מטעם שיש לעולם משהו בכ"ח בעין ואין מבטלין איסור לכתחילה וס"ל כשיטת הרשב"א דחמץ לעולם שמו עליו ואין מבטלין אותו אפילו לפני זמנו וממילא אסור אפילו בדיעבד כשעבר וביטל וככל מ"ש לעיל, והכל מיושב על נכון שכל אחד מהם על מקומו יבוא בשלום:

ויעלה בזה על נכון גם דברי המחבר בש"ע סי' תנ"א סעי' כ"ב אשר כל הסעיף זה הוא לכאורה כולה מקשה, דלפי מ"ש יעלה על נכוי מאוד בס"ד, דהנה בתחלה כתב המחבר דכל הכלים אפילו של חרס שנשתמש בהם בצונן מותר להשתמש אפילו בחמין ובית שאור אסיר להשתמש בחמין אבל בצונן מותר והיא דעת הטור והרא"ש והר"נ אליבא דנפשיה, ואח"כ כתב דבהגעלה מותר אפילו בב"ש אכן לכ"ח לא מהני הגעלה ולא ישתמש בהם מצה אפילו בצונן, והוא נראה סותר דברי עצמו מרישא לסיפא דבתחילה כתב שב"ש מותר בצונן וקאי גם על כ"ח כמו שהתחיל בתחלה וכתב מפורש כל הכלים אפילו של כ"ת ואח"כ מסיק שלא ישתמש בהם מצה אפילו בצונן, והנה בח"י ס"ק ס"ב מפרש מ"ש שלא להשתמש אפילו בצונן וז"ל אף שאינו של ב"ש וחרוסת עכ"ל והנה בדבריו אלה חיזק בזה התמוהה עוד יותר על המחבר דמלבד מה שתמוה כמ"ש שהוא סותר דברי עצמו מרישא לסיפא גם מלבד זה הוא תמוה מניין לו זאת להחמיר כל כך מה שאין כאן שום דעה שיאמר כן דהא אפילו להרי"ף והרמב"ם המחמירין בכ"ח לענין צונן מחמירין רק בב"ש אבל לא באינו של ב"ש, ואם תרצה לומר ולתרץ דמשום המנהג מחמיר כמו דמסיק והאידנא נהגו עלמא וכו' א"כ לא שייך לשון והאידנא דהי' לו לומר דאידנא נהגו עלמא וכו' והי' שפיר נתינת טעם על מ"ש מקודם שאסור אפילו בצונן אבל מדכתב והאידנא משמע שהוא דין מיוחד לנפשיה א"כ לא יתכן מ"ש מקודם בלאו זה המנהג לאסור אף בצונן, גם יש לתמוה על זה גופא מה דמסיק והאידנא וכו' מה הוסיף בזה הא כבר כתב מצד הדין שבכ"ח לא ישתמש אפילו בצונן ולפי דברי הח"י אפילו באינו ב"ש וחרוסת א"כ מה הוסיף במ"ש והאידנא וכו' והנה בדברי הרי"ף והרמב"ם שייך שפיר זה והאידנא נהגו שהמה מיירי עד כה בב"ש לאסור ע"כ כתבו דהאידנא נהגו אפילו באינו ב"ש לאסור אבל המחבר שאוסר מקודם לזה אפילו באינו ב"ש כמ"ש

הח"י א"כ מה נהגו יותר ממ"ש מצד הדין ולא מצאתי בזה באחד מן האחרונים שיפרש דברי המחבר אלו וכבר הראיתם ללומדים ואין פותר אותם לי:

אכן לפי כל מ"ש נלע"ד שיתישבו דבריו בט"ט ודעת, והנה בתחילה עלה בדעתי לומר שכונת המחבר היא במ"ש בסיפא לאסור אפילו בצונן היינו אחר ההגעלה ומשום דהגעלה בכ"ח הוי עוד רעותא משום שע"י ההגעלה נקרא תשמישו בחמין, אכן חוש מהר בטלתי דעתי זו דהא אפילו בהגעלה שהיה מקודם הסרת החלודה וכל הבעין כדינא דהגעלה א"כ אין סברא לומר שההגעלה הי' רעותא להכ"ח] ונראה לפע"ד לישב דברי המחבר באופן הנאות לו לשיטת דבריו בב"י דהנה בב"י סוף סי' הנ"א כתב על הטור שכתב ג"כ כדברי המחבר לבסוף אלא שבטור הגירסא לפנינו "אלא בצונן" וכתב הב"י על זה שהטור חש מ"מ לדברי הרי"ף לענין כ"ח להחמיר הוא בשו"ת הרשב"א סי' שע"א ובאו"ה כתב מפורש דאפילו לא נשאר רק מעט אין לו תקנה בהגעלה הובא בד"מ יו"ד סי' קכ"א הנ"ל ועי' בת"ה להרשב"א בית ד' ריש שער ד' מ"ש בשם הראב"ד לענין שיפשוף גמור שצריך להיות בהניקיון ולא מהני שטיפה בלא שיפשוף וראי' לזה מן הקרא והובא ג"כ זאת בש"ע יו"ד ריש סי' קכ"א בשם הר"נ בשם הראב"ד ומי יכול להרים ראש נגד מציקי ארץ אלה להעיז מצח לגלות פנים בחורה שלא כהלכה למען ספות הרוה את הצמאה כי לפי דברי הראשונים הנ"ל מה מהני ס' נגד הבעין אם כי ההגעלה לא תעשה כלל פעולתה היכא שיש בעין והרי נשאר הכלי בלא הגעלה,

עוד השיב לי אחד מן חבריא הנ"ל כי הייי"ש של כל השנה ג"כ לא הוי חמץ כל כך שהוא מן פירות ואי משום השמרים שהוא מעמיד אותו אמר לי מי יודע אם הי' בשמרים חמץ ואם הי' מי יודע אם הי' הראשון מן השמרים אולי שני ושלישי וכדומה בהבלים כמו אלה אשר הוא שקר גמור כי הכל יודעים כי נעשה בכל פעם בשמרי חמץ ואמרתי לו גנובי גניבי למה לך ממני אם הייי"ש של כל השנה אינו חמץ תוכלו להתיר אותו בסתם ואם תחושו לו אם כן הכלים צריכים הכשר גמור ואיך תסובבו בערמה, וע"י בשו"ת ח"צ הנ"ל מ"ש בשם הריב"ש סי' רנ"ה וז"ל שהייי"ש הלז דינו כיון שנעשה ממנו שכל זיעה העולה מן החמין דינה כחמין עצמן עכ"ל ע"כ נלפע"ד להלכה שאין שום תיקון לבית משרפות ייי"ש ע"י הגעלה מכל הלן טעמא הנ"ל חדא דלא מהני הגעלה לכלי ייי"ש ושנית שאי אפשר בהגעלה שלישית אי אפשר לנקות אותם קודם ההגעלה, שע"כ כל הייי"ש הנעשה תוך הכלים אלו על פסח אפילו אחר ההגעלה הכוזבת הנ"ל הרי הוא חמץ גמור בכל פרטיו ככל דבר שנתבשל בכלי חמץ ב"י ונ"ט לשבח, ואלו שהתירו להם הייי"ש

בעד בצע כסף תהא עונותם, על עצמותם השומע וחדל בכלל ישראל יחשב ושלום לכל ישראל הישרים בכל טוב הגופני והנפשי עדי עד:

סימן ח

שאלה

גט שנשלח ממרחקים ע"י שליח עושה שליח כמשפט היינו שהבעל מסר הגט במקומו ליד שליח להולכה ושליח זה עשה שם בפני ב"ד שליח אחר בחריקאו שלא בפניו כי השליח השני הוא במקום האשה, ושלחו ב"ד את הגט עם שתי ההרשאות ליד הרב שהוא במקום האשה לשליח שני, וכאשר פתח הרב את ההרשאות ראה כי השליח השני הדר במקום הרב שנעשה לשליח מן השליח ראשון למען ימסור ליד האשה הוא מחלל שבת בפרהסיא. ונרתע לאחוריו כי לא מסר לו עדין את הגט עם ההרשאה לידו כי חיש מהר הריץ דבריו אלו בשאלתו מה לעשות כי לפי המבואר תוס' סנהדרין ע"ב ע"ב דמומר נקרא אינו בן בריה ובשליחות הא אמרינן מה אתם ב"ב אף שלוחכם בני בריח א"כ לכאורה בטל השליחות, והוא מקום עיגון גדול ע"כ נפשו בשאלתו אולי יש איזה היתר כי חשו חז"ל על תקנות בנות ישראל, וזו תשובתי אליו:

תשובה

מכתב מעכ"ח קבלתי לנכון ונפלאתי מאוד על דבריו בכלל שמצדד הרבה בטעמים וסברות להקל בזה ולהתיר כאילו היה נוגע דבר זה בענין חומרת הפוסקים או דבר מנהג אשר על נקלה נוכל לחלק ולהבדיל בסברה דלא דמי מכל וכל למען הוציא דבר זה מן החומרא או המנהג, אולם נידון דידן שאנו עוסקים בו עתה הוא ענין שהוא מעקרי דאורי' שאם ח"ו השליחות בטלה ואינה נכללת בכלל ושלח ושלחה הגט אינו כלום והבנים ממזרים עד סוף כל הדורות, ולא בכמו אלה יש בידינו ליצא ולחלק מבלי משים ולהתיר ביסודות שאינם חזקים כראי מוצק אשר ע"כ צריכים אנו בזה בירור רב מן הש"ס והפוסקים הראשוני' וכאשר המה יורו לנו את הדרך כן נעשה וזה החלי בס"ד:

הנה בדין זה גופא מה דאמרינן לכללא דמה אתם ב"ב אף שלוחכם ב"ב יש עדין לחקור ולדרוש הרבה, דמלבד מה שדברי התוס' סנהדרין פ"ב הנ"ל אינן בהחלט עדיין דבתוס' ישנים יומא ניו סוף ד"ה עשרה מבואר שיטתם שגם מומר מיקרי ב"ב משום דבידו לתקן מיד ומן הפלא על המ"א או"ח סי' קפ"ט שהביא דברי התוס' סנהדרין הנ"ל ולא שת אל לבו כי נמצא בתוס' גופא החולקים על זה. וגם מדברי התוס' ע"ז כ"ז ע"א ד"ה איכא ביניהו נראה דעתם עוד יותר דאפילו במחוסר מעשה נכלל תחת ברית תשמור שבידו לשמור כיון שהי' בתחילה בכלל שנכנסו בברית ע"ש, גם מלבד כל אלה צריכים אנו

לפתוח את לבינו מקודם למען נשים עין תבונה בגוף הענין של שלוחכם ב"ב ממקור הדברים, והיא דבגיטין נ"ג ע"ב אמרינן לענין עבד שאינו נעשה שליח לקבל גט לפי שאינו בתורת גיטין וקדושין מתקיף לה ר"א טעמא במילתא דליתא הא במילתא דאיתא כשרי ופרש"י כגון תרומה והא נכרי והא כותי דאיתנהו בתורת תרומה דנפשייהו דתנן וכו' וכו' מ"ט לאו משום דכתיב אתם גם אתם מה אתם ישראל אף שלוחכם ישראל אמרו דבי ר' ינאי לא מה אתם בני ברית אף שלוחכם ב"ב עכ"ל הש"ס ופרש"י בד"ה לא מה אתם ב"ב מהולים:

ובאו בברית מצוה אף שלוחכם ב"ב לאפוקי נכרי אבל עבד בן ברית הוא דכתיב מחוטב עציך וגו' עכ"ל רש"י והנה מדברי רש"י אלו נראה שיטתו מבואר דבעינן לענין ב"ב תרויהו שיהיה מן הבאים בברית מילה וגם בברית מצוה בערבות מואב או בהר סיני עי' סוטה ל"ז כמ"ש מפורש בדבריו מהולים ובאו בברית מצוה. וכן מדמסיק בעבד דנחשב ב"ב דכתיב מחוטב עציך ואמאי לא נאמר דנחשב ב"ב משום דכתיב לענין מילה מקנת כספך, אלמא דבאחת לבדו לא נחשב לדידי' ב"ב שע"כ מביא שגם העבד היה בכלל ברית מצוה מהא דחוטב עציך:

וצריכינן באמת להבין מה דחק ליה לרש"י לפרש כן דהא דאמרי' אף שלוחכם ב"ב הוי הכונה שני בריתות ברית מילה וגם ברית מצוה גם מה נפקא מינא יש בזה לענין דינא דאיך משכחת שיהיה מי' בכלל ב"ב באחד מהם ולא בהשני דהא מי שמחויב במלה מחויב בכל המצות ומי שמחויב בכל המצות חייב ג"כ במילה, ואי במתו אחיו מחמת מילה, הא לא ליכא ע"י זה אינו בכלל ב"ב דמה שאינו מחויב במילה הא מחמת סכנה וכאופן זה הא פטור כל איש ישראל מכל המצות, דהא חולה שיש בו סכנה מותר אף בחילול שבת וא"כ הכי נמי נימא דמי שהוא חולה שיש בו סכנה שנדחה כל התורה מפניו שיהא פסול אז לשליחות, מטעם אינו ב"ב, ובאמת זה אינו דהא המצוה היא כן וזה גופא מה שמותר לעבור כל התורה מחמת סכנה היא מצוה מאתו ית' וגם זה הוא בכלל הברית שנכרת עם ישראל עי' יומא פ' יוה"כ, א"כ ה"נ באינו מהול מחמת מתו אחיו מחמת מילה שהיא סכנה לו בודאי לא יצא מחמת זה מן כלל ב"ב, ועי' ע"ז כ"ז הנ"ל, וא"כ כיון דלא משכחת חדא בלא חבירו ברית מילה בלא בריח מצית או ברית מצות בלא ברית מילה, וא"כ הי' לו לרש"י לפרש בפשיטות מה אתם בני ברית מילה אף שלוחכם ב"ב לאפוקי נכרי שלא היה בכלל הברית של מילה, דאף אם הוא מהול אבל אינו מחויב בדבר ולא נכרת עמו ברית על זה, אבל עבד ב"ב הוא דכתיב במצות מילה מקנת כספך, והי' מכלל זה גם כל הענינים אשר נכלל עתה בפירושו באו בברית

מצוה ולמה האריך רש"י בחדשות, ואם תרצה עדין לתרץ ולאמר דכונת רש"י היא לענין נשים שאם הי' מפרש על ב"ב מהול הוה אמינא שגם נשים פסולות לשליחות מטעם ב"ב במצות מילה שגם על בניהן לא נצטוו הן שרק על האב הוה החיוב למול בנו ולא על האם. ע"כ לא יחשבו כלל תחת ענין ב"ב בברית מילה. דא"כ שזה היה כונתו היה לו לפרש ב"ב ברית מצוה לבד שהי' די בזה גם על נשים אבל תרויהו למה ליה לפרש במלת בן ברית:

והנה אם נאמר כדברי התוס' סנהדרין ע"ב הנ"ל דמי שפירק עול אינו מיקרי ב"ב דאף שהיה נכלל באמת בהבריתות שנכרתו עם ישראל מ"מ כיון שהוא בעצמו הוציא עצמו מן הבריתות מדעתו הרשעה אינו נכלל עוד ב"ב והנה אם נרצה לתרץ ולומר שגם רש"י ס"ל כן אולי היו מיושבים שפיר דברי רש"י דהא פסקינן דמומר לערלות לא הוי כמומר לכל התורה כולה כמבואר בחולין ה' וכן פסקינן ביו"ד סי' ב' ולא לשתמט בשום מקום בש"ס שיהיה ערל פסול לשליחות, אשר ע"כ הוכרח לפרש דבענין ב"ב נכלל גם ברית מצוה. אכן מ"מ עדיין אינו מיושב לגמרי כמ"ש לעיל דזה מספיק לנו רק על מה שלא היה יכול לפרש ב"ב על מצות מילה לבד אבל מ"מ בפירושו על ב"ב באו בברית מצוה בזה לבדו היה די לנו מה שנוכל בזה הכל אשר ע"כ נראה מדברי רש"י אלו דס"ל כדברי התוס' ישנים יומא הנ"ל היפך דברי התוס' סנהדרין דמה שמפקיע עצמו מרצונו מכלל מצות לא יצא עדיין מכלל ב"ב, דהא מ"מ הי' בכלל הברית הכרותה לנו שע"כ לא היה יכול לפרש על אינו ב"ב לאינו בכלל ברית מצות דהוה אמינא שאפילו מי שמפקיע עצמו ברשעתו מן המצות מיקרי ג"כ אינו ב"ב והוכרח רש"י לומר דמי שהוא בכלל ברית מילה וברית מצוה מן ד' מיקרי ב"ב ומי שאינו בכלל שניהם לא מיקרי ב"ב להורות לנו דתליא רק בהכנסת ד' אותו והפקעת ד' אותו לאפוקי נכרי. אבל ישראל רשע שמפקיע עצמו מחמת רצונו המשולח לא מיקרי אינו ב"ב. כן נלפע"ד כונת רש"י בזה כדברי תוס' יומא הנ"ל:

ואולי יש לומר באופן אחר ממה שכתבתי ובפשיטות דהא לפי שיטת תוס' סנהדרין הנ"ל משכחת שפיר שיצא מכלל ב"ב ומ"מ הוא מהול א"כ אינו בברית מצוה וישנו בברית מילה ומשום דרש"י לא ס"ל כשיטתו בזה ע"כ הוכרח לומר על ב"ב שניהם מילה וברית מצוה ואינו ב"ב ג"כ בשניהם אבל אם הוא רק באחת כמו נשים וכן מומר לערלות לא יצא עדיין מכלל ב"ב דהא מ"מ עדיין ב"ב הוא באופן אמ של ברית הכרותה בין ד' ובין ישראל. וא"כ פרש"י זה מורה באצבע דשיטתו היא לא כמ"ש התוס' סנהדרין הנ"ל וליכא למימר דשיטת רש"י היא בהיפך שדוקא אם הוא בשניהם מיקרי ב"ב דומיא

דאתם אבל אם רק יצא באחד מהם מכלל ב"ב כגון מן ברית מצוה לבד אינו נחשב עוד לב"ב כשיטת תוס' סנהדרין משום דלא הוי עכ"פ דומיא דאתם זה אינו דא"כ תשוב לנו הקושיא הנ"ל שהיה לנו לומר שגם מומר לערלות ולא לכל התורה שיהיה גם הוא פסול לשליחות והא לא מצינו כזאת בשום פוסק כהנ"ל, אשר ע"כ נלפע"ד מוכח מדברי רש"י אלו כמ"ש. ובדברי התוס' סנהדרין הנ"ל גופא יש לדקדק זאת דכמו שאמרו במומר שיצא מעצמו מן ברית מצוה יצא בזה מכלל ב"ב א"כ ה"נ במומר לערלות שיצא מעצמו מכלל ברית מילה ואינו מומר לכל התורה יהיה לדידהו פסול לשליחות דלא הוי ב"ב דומיא דאתם וצ"ע:

אכן לכאורה יש להביא ראיה מן הסוגיא דקדושין מ"א ע"ב כדברי התוס' יומא נ"ו: והיא דאמרי' שם ולר"ש דפטר דתנן תרומת נכרי מדמעת וכו' ור"ש פוטר אתם גם אתם למה לי איצטריך סד"א הואיל ואמר מר אתם ולא וכו' וכו' אימא אתם ולא שלוחכם נמי קמ"ל והשתא אי נימא דמומר לא מיקרי בן ברית ופסול לשליחות א"כ מה הקשה הש"ס לר"ש אתם גם אתם למה לי לימא דאיצטריך לענין מומר דאף דאיתא בתרומה דנפשי' מ"מ פסול לשליחות מטעם מה אתם ב"ב אף שלוחכם ב"ב אלא ע"כ דמומר מיקרי שפיר ב"ב. שוב התבוננתי דזה אינו דאי נימא דמומר הוי אינו ב"ב א"כ לר"ש דסובר דנכרי אינו בתרומה דנפשיה ה"נ נראה לומר לדידיה דאף מומר ליתא בתרומה דנפשיה דהא בעינן דומיא דאתם, ועי' בבא מציעא ע"א ע"ב דהא דרב אשי בדותא היא א"כ מה אתם ב"ב דוקא ולא מומר שאינו ב"ב ולר"ש כיון שנכרי אינו בר תרומה ה"נ לדידיה אם מומר תרם לנפשיה אינה מדמעת. ואם תקשה דלפי זה האם נכרית את המומר. לאכול טבל ונדחוף את האבן אחרי הנופל דהא גם שלית לתרום לא יכול לעשות לפי זה, ובאמת אין זו קושיא דהא יכול למכור התבואה לישראל בטבלה והישראל יתרום אבל איהו לנפשיה לא עדיף מנכרי לפי שיטה זאת והא בהא תליא אי הוי ב"ב הוי בתרומה דנפשיה ואי לא נחשב לב"ב לא הוי בתרומה דנפשיה לר"ש. והוכחה לזה חן דברי תוס' ישנים גופא שם ביומא נ"ו שכתבו להוכיח כיון שבידו לתקן עצמו מיד ב"ב קרינן ביה מהא דר"ש הנ"ל וז"ל ממאי דתנן הכותי והנכרי שתרמו תרומתן תרומה ותנן בדוכתא אחרינא תרומת נכרי מדמעת ור"ש פיטר ולא מדכר כיתי ש"מ דמודה בה שתרומתו מדמעת וטעמא כיון שבידו לתקן עצמו מיד כיון שגר הוא וכו' וכו' עכ"ד התוס' וא"כ כיון דנתתו להוכיח להם מהא דר"ש מדלא הזכיר כונתו אמאי לא הוכיחו להם בפשיטות מדמקשה הש"ס לר"ש למה לי קרא דאתם גם אתם לתרצו דבעינן הקרא על מומר כהנ"ל אלא ע"כ כיון שבידו לתקן עצמו וכו' ומדלא הוכיתו להם התוס' מכח ראיה זו בפשיטות אלמא שהיה

להם דבר פשוט שנוכל לדחות ולתרץ דאליבא דר"ש או נימא שמומר לא קרינן ביה ב"ב ע"כ כמו שאינו יכול להיות שלית ה"נ אינו יכול לתרום בעצמו דהא לא היו דומיא דאתם וא"כ גם אתם למה לי על מומר הא לא הוי בתרומה דנפשיה לר"ש וכמ"ש. ומשו"ה הוכיחו להם מכח הוכחה אחרת דלר"ש מיקרי שפיר ב"ב וממילא אפילו לר"ש מומר הוי בתרומה דנפשיה וגם יכול לעשות שליח. וא"כ אין עוד קושיא עכ"פ על דברי תוס' סנהדרין הנ"ל דס"ל שמומר אינו ב"ב מהא שהקשתי דאמאי לא תירצו לר"ש דבעינן גם אתם לענין מומר דמיושב שפיר וכמ"ש. אכן אין זה מספיק לדעת כולם דלפי דברי התוס' קדושין מ"א ע"ב סוף ד"ה הנכרי שכתבו דממעט לר"ש נכרי מן תרומה דנפשיה מן מה דכתיב בני ישראל ולא מן אתם א"כ לפי זה בודאי אינו נתמעט מומר דהא אע"פ שחטא ישראל הוא כדאיתא בסנהדרין גבי עכן א"כ תשוב לנו הקושיא הנ"ל דכיון שמומר איתא בתרומה דנפשיה לתירוץ הש"ס על ר"ש דגם אתם אתי למעט מומר מן שליחות דהוי בתרומה דנפשיה ומ"מ אינו יכול לעשות שלית משום שאינו ב"ב ולא הוי דומיא דאתם וע"כ צ"ל דלפי דברי תוס' אלו בקדושין שגם המה סברו כדברי תוס' יומא הנ"ל שגם מומר מיקרי ב"ב והוי שפיר דומיא דאתם ודלא כשיטת התוס' בסנהדרין הנ"ל:

והנה אחרי כל זאת תקשה לנו קושיא עצומה לפי דברי התוס' סנהדרין דאי נימא דמומר אינו יכול להיות שליח משום שאינו ב"ב א"כ הא גם משלח אינו יכול להיות כמו דאמרינן בבא מציעא ע"א והא דרב אשי בדותא היא לענין נכרי שאינו יכול להיות משלח משום אתה דומיא דגם אתם. וא"כ איך מומר יכול לעשות שליח לכתיבת גט או לשלוח גט לאשתו מה שלא מצינו בשום מקום שיהיה מן הנמנע לגרש אשתו ע"י שליח, ועוד בהיפך פסקינן בש"ע א"ע סוף סי' ק"מ שמומר עושה שליח, ואיך עוד לפי דאמרינן שגם בכתובות צריך להיות שליחות בודאי קשה, והנה יגעתי ומצאתי שקושיא זו הובאה בפוסקים האחרונים, והיא בג"פ סי' קכ"ג וגם בגט מקושר בסג"ר אות ז' ובק"א שלו שהתמרמר מאוד על הב"ש א"ע סי' קמ"א ס"ק מ"ז שהחליט כדברי תוס' סנהדרין הנ"ל לענין שליחות בגט ותמה עליו כמ"ש דאיך יתכן מומר המגרש ע"י שליח, ובג"פ תירץ על זה דמומר השולח גט משום שתקנה לה להאשה שתתגרש ותצא ממנו נחשב השלוח לשלוח קבלה של האשה ולא לשלוחו של המומר עכ"ד, ולדעתי מלבד שתירוץ זה הוא דוחק גדול דהא אמרינן שאינה מגורשת עד שימסור השליח לידה את הגט, וגם בלא"ה תקשה עדיין על השליחות של הסופר כמ"ש דלא שייך עוד תירוץ הג"פ הנ"ל דהסופר אי אפשר שיהיה שליח של האשה המגרשת ועי' בב"ש סי' קכ"ג ס"ק א':

וכדי שלא להשות את המ"א והב"ש לטועים ח"ו ובפרט שדבריהם נובעים מדברי התוס' נראה לע"ד כי יש עדיין לדון בזה הרבה, ואחרי העיון קצת דהנה אמרינן בסוגיא הנ"ל בגיטין כ"ב מתקיף לה ר"א טעמא דמילתא דליתי' הא וכו' כשר והא נכרי וכו' מ"ט לאו משום דכתיב אתם גם אתם מה אתם ישראל וכו', ויש לתמוה בזה הרבה דמה הקשה בגיטין מן תרומה הא בגיטין לא ילפינן שליחות מן תרומה מן אתם גם רק מן ושלח ושלחה, ואי דנימא דבמה מצינו למילף גיטין מן תרומה דמה התם בעינן ישראל או ב"ב ה"נ בכל מידי דבעי שליחות הדין כן, זה אינו מספיק דהא אמרינן בפירוש בקדושין מ"א ע"ב מה לגירושין שישנן חול אצל תרומה, א"כ גם בהיפך גיטין מן תרומה לא נוכל למילף לענין חומר דמה לתרומה שכן קדש לגבי גיטין, וכן קשה ג"כ על דברי תוס' גיטין כ"ג ע"א ד"ה נכרי ואולי י"ל דעל התוס' אין להקשות משום שהם לקחו לסייע לדבריהם מן הש"ס בע"ב שם כהנ"ל דמה אתם ישראל אף שולחיכם ישראל אלמא שהיה פשיטא להגמרא שגם בכל מקום בעינן דומיא דתרומה, אבל על הגמרא גופא שייך לתמוה כהנ"ל מנ"ל שגם בגירוש צריך להיות שליחות כמו בתרומה דהשלוח צריך להיות ישראל או ב"ב:

שוב ראיתי קושיא זו גם בהאחרונים ועוד יותר להקשות כמו שאכתוב לק' בס"ד וראשון מן האחרונים שתמה בזה הוא מ"ז הפ"י גיטין שם דף כ"ג שהקשה ממש כמ"ש על התוס' שם ד"ה נכרי וגם על הש"ס הנ"ל והנה תירוצו שם בד"ה בתוס' ד"ה מה אתם הוא בדוחק גדול שתירץ דאליבא דאמת לפי מה דמסקינן דגם אתם בא בתרומה בשליחות ב"ב ממילא ילפינן כל ענין שליחות בעלמא מן גירושין ותרומה, ומלבד שהוא דוחק לומר כן גם לא יספיק זאת רק על הא דכל התורה אבל לא על גירושין שיש לו לימוד בפני עצמו ובמקומו דמהני שליחות שוב שמתי אל לבי דכל עיקר הקושיא לא שייך על הגמרא שם רק על דברי התוס' הנ"ל ד"ה נכרי והיא משום דהש"ס מקשה מדאמר הטעם משום דהוא מילתא דליתיה נראה מזה שיש איזה ענינים שיכול העבד להיות שלית דאל"כ סתמא אין עבד נעשה שליח והוא כלל לכל התורה אלא ע"כ בא לומר דבמלתא דאיתא כמו תרומה נעשה שליח וכן פרש"י בפירוש על הא במלתא דאיתא כגון תרומה וע"כ הקשו שפיר מן תרומה גופא שיש לימוד לפסול אינו בר ישראל עד דמתרצו שהלימוד הוא על אינו ב"ב ועבד נקרא ב"ב ע"כ בתרומה במילתא דאיתא הוי שפיר שליח ולא היה יכיל לומר ר"י סתמא שאין עבד יכול להיות שליח סתם שהוא בכל התורה והוכרח לומר הטעם על הדין שלו דאמאי אין העבד יכול להיות שליח בגירושין, אבל על התוס' מ"מ קשה שכתבו על מה שאמרו נכרי נמי דלא בר התירא הוא וז"ל הוי מצי למימר משום דבעינן שלוחכם ב"ב הא בגירושין קא איירינן ומנ"ל בגירושין שאם

היה הנכרי בר התירא שהיה פסול משום ב"ב מה שמצינו כן רק בתרומה והא גירושין מתרומה לא נוכל למילף במה מצינו משום שיש איזו פירכא דגירושין הוי עכ"פ חילין נגד תרומה, והנה בטורי אבן חגיגה דף ו' מקשה עוד יותר והא שכתב רש"י שם ד"ה מעילה דבתרומה ילפינן שליחות מוגם אתם ותמה הוא ז"ל הא גם בתרומה גופא לא הוי שליחות מן גם אתם לפי מה דאמרינן בקדושין מ"א ע"ב דגם אתם בעינן על ב"ב ושליחות גופא ילפינן גם בתרומה מן גירושין וקדשים:

והנה קושיא זו יש להקשות גם על רש"י בבא מציעא כ"ב ע"א ד"ה אתם גם אתם שכתב ג"כ דמזה ילפינן שליחות בתרומה ומן הפלא על הגאון האי בעל טורי אבן דכל רז לא אניס ליה שלא הביא גם דברי רש"י אלי. והוא ז"ל תירץ שם בחגיגה בחריפות ופילפול, ולע"ד יש לישב דברי רש"י אלו בפשיטות דהא הש"ס קדושין שם מקשה דלר"ש דס"ל שנכרי ליתי' בתרומה דנפשי' א"כ גם אתם למה לי ותירצו סד"א דאמרינן אתם ולא שותפין ולא אריסין נימא אתם ולא שלוחכם קמ"ל גם אתם דשליחות מהני בתרומה, וא"כ לר"ש על כרחך אתו הגם אתם על שליחות גופא בתרומה, ולפי זה י"ל דרש"י ס"ל להלכה כשיטת הרמב"ם פ' ד' מה' תרומות ה' ט"ו דפסק כר"ש דמדאורי' אין הנכרי בר תרומה וא"כ אתי שפיר הגם אתם על שליחות גופא בתרומה וב"ב ממילא שמעית מיני' דהא בעינן דומיא דאתם, ומיושב שפיר ובזה תתישב ג"כ תמיהת הרשב"א קדושין מ"א שהקשה איך אמרינן כאן בקדושין דילפינן שליחות מהנך מגירושין וקדשים והא אמרינן בבא מציעא ע"א שליחות דכל התורה כולה נמי מתרומה גמרינן לה, ותירץ הוא ז"ל דכונת הש"ס דשליחות דכל התורה כולה מתרומה ילפינן לענין נכרי אבל לא על עיקר השליחות, והנה ברש"י שם בבא מציעא מפורש בדבריו דשליחות כל התורה מתרומה ילפינן בקדושין ונראה מדבריו שמפרש בפשיטות דילפינן בקדושין שליחות מן תרומה א"כ קשה עליו קושית הרשב"א הנ"ל דהא שם בקדושין מבואר ההיפך דלא ילפינן שליחות מן תרומה אכן לפי מ"ש בשיטת רש"י להרמב"ם מיושב שפיר דלדידהו באמת אליבא דידן הלמוד מכל השלשה לימודים גירושין וקדשים ותרומה דחדא מחבריה לא הוי יכולין למילף ואף תרומה לא הוין יכולין למילף מן הנך תרתי אליבא דר"ש ע"כ גלתה לנו התורה גם בתרומה על שליחות דידה וילפינן בכל התורה גם מתרומה אליבא דאמת לפי מה שפסקו כר"ש כהנ"ל ומובן בזה גם לישנא דגמרא דאמרינן והא דרב אשי בדותא היא דבאמת צריכין להבין שיטת רב אשי איך אמר דבר בדותא כמו זה:

אבל לשיטת רש"י ניחא שפיר דרב אשי ס"ל לענין תרומת נכרי כרבנן דפליגי על ר"ש ע"כ אמר שפיר דינו דלדידי' לא ילפינן שליחות דכל התורה מן תרומה אבל הש"ס היה

נראה להם לענין תרומת נכרי כר"ש ולא כרבנן ע"כ אמרו על דבריו בדותא היא משום דכל התורה הא ילפינן שליחות מן תרומה ובעינן דומיא דתרומה מה אתם ב"ב אף שלוחכם ב"ב, ומיושב בזה גם פסקו של הרמב"ם הנ"ל דפסק כר"ש אף דהוי יחיד נגד רבים ונוכל לומר שהוכיח לו זאת מן סוגיא זו דבבא מציעא דעל כרחך אזלי אליבא דר"ש דגם אתם אתא על שליחות בתרומה וככל מ"ש ע"כ פסק כסתמא דש"ס שסתמו בדבריהם להלכה כר"ש, ומיושבין מעתה שפיר שיטות רש"י והרמב"ם שנצלים בזה מכל מיני קושיות, ואף מקושיא אחרת שהקשה עוד על רש"י בקצה"ח סי' קפ"ח ס"ק ג' והיא דרש"י קדושין מ"ב ע"א כתב הלימוד על קטן שאינו נעשה שליח דגבי ושלח ושלחה איש כתיב כי יקח איש ומנה ילפינן דאין הקטן עושה שליח עכ"ל רש"י קדושין וברש"י בבא מציעא ע"א כתב קטן לית ליה שליחות דכי כתיב שליחות בגדול כתיב בראוי לתרום שיהיה הקדישו הקדש, והרי הוא לימוד אחר ממ"ש בקדושין, אכן לפי מ"ש הוא מדויק בכונה מיוחדת בחונה ככסף וצרופה כזהב:

ומזה גופא הוי עוד הוכחה לכל מ"ש בשיטת רש"י, דשם בקדושין אזלא הסוגיא דילפינן שליחות מן גירושין ולא מתרומה כרבנן דפליגי על ר"ש ע"כ כתב שפיר הלימוד על קטן מן גירושין, אולם כאן בבבא מציעא אזלא הסוגיא דבכל התורה ילפינן שליחות מן תרומה וכמו דאמרינן אליבא דר"ש ע"כ כתב שפיר הלימוד על קטן מן תרומה ואין כאן קושיא כלל, והנה הקצה"ח העתיק דברי רש"י קדושין ומינה ילפינן בפרק איזהו נשך דאין הקטן עושה שליח, ובאמת אין זה מדברי רש"י המלים בפ' א"נ שרש"י כתב ומינה ילפינן דאין הקטן וכו' ומה שנכתב בפ' א"נ היא מן המרשים את המראה מקום ולא מן רש"י כמו שיראה כל מעין בדבריו פנימה, והיא באמת טעות של המרשים שכונתו של רש"י היא כמ"ש דכאן לפי שיטת הש"ס בקדושין היא מן לימוד אחר ולפי שיטת הש"ס בבא מציעא היא ג"כ מן לימוד אחר, ואי יש להקשות על דברי רש"י אלו עדיפא הוה ליה להקשות להקצה"ח בעניני הלימודים על קטן דברש"י גיטין כ"ג ע"א ד"ה דלא בני דעה נינהו כתב וז"ל וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן דשליחות נפקא ליה מויקחו להם איש שה לבית אבות וכו' עכ"ל, והיא היפך ממ"ש בקדושין וגם היפך ממ"ש בבבא מציעא הנ"ל, וכן בבבא מציעא י"א ע"ב ברש"י ד"ה וכי היכא כתב תרויהו מן איש דגיטין ומן איש דפסח הרי ג' או ד' מקומות שונים בדברי רש"י והוא תמוה אך אין כאן המקום להאריך בזה במה שאינו נוגע לענינא דידן, ועכ"פ דברי רש"י הנ"ל בקדושין ובבא מציעא מיושבין שפיר מקושית הקצה"ח והמה על נכון כל אחד לפי מקומו הראוי לו וכמ"ש, והנה דברי אלה מ"ש דלר"ש ילפינן שליחות מן כל השלושה לימודים המה בעצם דברי

המר"מ מלובלין על התוס' גיטין כ"ג ע"ב ד"ה מה אתם שדבריהם מכוונים בפשיטות לפי זה עי' בדבריו, והפ"י תמה על דברי תוס' אלו דהא בקדושין ילפינן שליחות רק מן גירושין וקדשים ולא מתרומה ודחק עצמו בזה מאוד, ואני תמה על תמיהתו דהא כל זה היא רק אליבא דרבנן שם והתוס' הא אזלי כאן אליבא דר"ש, ואליבא דר"ש הא הוי הלימוד מן תרומה על שליחות, והאמת היא כמ"ש המר"ם הנ"ל בדברי התוס', ובדרך חידוד כבר הארכתי בדברי תוס' אלו מן הא דבבא מציעא כ"ב ע"א לענין מה אתם לדעתכם ומן חולין י"ב ע"א וכן בפלוגתת התה"ד והרשב"א לענין שליח בחלה שלא מדעת המשלח הובא ביו"ד סי' שכ"ח סעי' א' ועי' בקצה"ח סי' רמ"ג ס"ק ח' אך אין כאן מקומו כי לענין דינא צריכין אנו רק אל דרך הפשוט הולך למשרים:

וראיתי בפ"י קדושין מ"א סוף ד"ה דאמר ר' ינאי שהקשה על הרמב"ם הנ"ל כיון דפסק כר"ש א"כ על כרחך בעינן לומר דצריך קרא משום דסד"א הואיל ואמרינן אתם ולא שותפין וכו' ואיך פסק הרמב"ם שם פ' ד' ה' ח' דתרומת שותפין הוי בדיעבד תרומה, ונשאר על זה בקושיא, ולפע"ד גם זו אינה קושיא, דמלבד מה שיש לפלפל בזה הרבה בדרך חידוד שגם הקרא דגם אתם ניצרוך לדידיה לדרוש מה אתם לדעתכם אף שליחכם לדעתכם כמו דאמרינן בבא מציעא כ"ב הנ"ל, ואפילו בגונא דשמע השליח שמצוה לאחר כמו דאמרינן בחולין י"ב הנ"ל, ואדרבא אי נימא דמדאורי' שותפין וארוסין יכולים לתרום בודאי צריכין הגם אתם על דרשא הנ"ל מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, והש"ס כאן בקדושין בא לומר דאפילו אי נימא דשותפין ואריסין מדאורי' אינן תורמין וא"כ לא צריכין עוד הגם אתם על שלא לדעת דנשמע מן אתם גופא מ"מ צריכין הגם אתם על שליחות גופא דסד"א הואיל וכו' אבל אי אמרינן כדעת הרמב"ם ה' ח' בודאי צריכין הגם אתם על דעת ואין כאן קושיא כלל, אבל גם בדרך הפשוט לפע"ד אין כאן התחלת קושיא לפי מ"ש התוס' גיטין דף מ' ע"ב ד"ה וכתיב לענין אפטרופוס דאע"פ דדרשינן מקרא שאין האפטרופוס יכול לתרום מ"מ הפקר ב"ד הפקר והפקירו הב"ד התבואה של התינוק ונתנוה להאפטרופוס שיוכל לתרום עכ"ל התוס' א"כ ה"נ בשותפין נוכל לומר כן לפי מה שהוכיח לו הרמב"ם מן הירושלמי שתרומת השותף הוי תרומה כמ"ש הכ"מ שם ע"כ ס"ל כי היכא. דלא תהיה סתירה לפי מה דדרשינן אתם ולא שותפין דלעולם מדאורי' אין השותף יכול לתרום, אבל מדרבנן לענין דיעבד הפקר ב"ד הפקר והפקירו חלקו של שותף זה לגבו חבירו שתהי' תרומתו תרומה, וע"כ שייך שפיר לומר מ"מ מה שאמרו בש"ס סד"א הואיל ואמרינן אתם ולא שותפין, דהא מדאורי' הוי זאת דרש גמור דאתם ולא שותיפין קודם שהפקירו הב"ד ואף אי לא נימא כן לענין שותף

אבל לענין אפוטרופוס הא כתבו התוס' כן והוי עכ"פ שפיר מה שאמרו סד"א הואיל וכו' לענין אפוטרופוס:

ומיושב באמת בזה מה שתמה הר"י קורקוס שס בכ"מ על הרמב"ם מהא דקדושין אתם ולא שותפין דלפי דברי התוס' גיטין הנ"ל אין כאן עוד פליאה על הרמב"ם ומכוון שפיר מכל צד, והנה מה שנוגע אל מ"ש בשיטת רש"י בלא"ה אין כאן קושיא דהא רש"י יכול לסבור בהא דתרומת נכרי כשיטת הרמב"ם וכר"ש והא דאתם ולא שותפין סובר כסתמא דגמרא בקדושין, אכן גם על הרמב"ם אין כאן תמיה שנוכל לתרץ שפיר כמ"ש מדברי תוס' גיטין הנ"ל והכל ניחא בס"ד:

מעתה נחזור לענינינו דאחרי כל אלה ההכרח עוד יותר לישב דברי התוס' גיטין הנ"ל בדף נ"ג ע"א ד"ה נכרי מ"ש שם שגם לענין גיטין היינו יכולים לומר על נכרי משום שאינו ב"ב והקשינו על זה דהא הלימוד של אינו ב"ב הוא רק בתרומה ואיך נוכל למלף על גיטין שהיא חולין לגבי תרומה כמו שאמרו שם בקדושין מ"א מה לגירושין שכן ישנן חול, ולפי כל מ"ש תהי' מעתה הקושיא עוד יותר חזקה דהא כל מ"ש היא רק לתרץ ולהוכיח דלשיטת כמה הראשונים הוה הלימוד על שליחות בתרומה מתרומה גופא מגם אתם וכן אפילו שליחות דכל התורה הוי ג"כ אליבא דאמת לדידהו מן תרומה ושאר הדברים וככל מה שבארתי אבל שליחות דגיטין הא גם הם צריכין להודות דלא ילפינן מן תרומה דהא יש לנו לימוד מיותר בגיטין מן ושלח ושלחה על שליחות ולמה כתבה התורה כאן לימוד מיוחד הא היינו יכולין למלף מן תרומה וע"כ משום דלא נוכל למלף גיטין מן תרומה כמו דאמרינן בקדושין שם א"כ איך ידעינן לפסול בגיטין מצד אינו בן ברית מה שזאת לא נשמע לנו רק בתרומה דומיא דאתם אבל בגיטין דלא כתבה התורה לימוד על זה מנ"ל לפסול, ובמה מצינו הא לא נופל למלף להחמיר דמה לגירושין שהיא חול נגד תרומה כדברי הש"ס שם בקדושין מ"א ע"ב:

אשר ע"כ אחרי הנתינת דעת בזה נראה ונבין כי מיושב שפיר דהנה כאשר נעין על גוף הפירכא דפרכינן שם בקדושין מה לגירושין שישנן חול מה פירכא היא זו אי משום חומר וקל הא גירושין חמיר מן תרומה דאיסור א"א היא במיתת ב"ד מה שאין זאת בתרומה גם יהרג ואל יעבור באיסור א"א ועוד חומרות מה שאינן בתרומה, ואי נימא דהפירכא היא משום השם וגירושין הא שם חולין ותרומה היא שם קדש הא אדרבה לענין שליחות שם קדש קל כמו דאמרינן שם לק' דבקדשים רוב מעשיהן ע"י שליח וגם בקדש נגמר הדבר ע"י מחשבה משא"כ בחול, ועכצ"ל דמ"מ שייך שפיר הפירכא שאמרו ויתכן שפיר לפי מה שאמרו התוס' שם ד"ה מה לגירושין, וז"ל אבל לא מצי למימר שכן

ישנן בע"כ כי ההוא דלעיל דאיכא למימר קדושין יוכיחו וכו' עכ"ל התוס' וא"כ לפי דבריהם אלו כשהיינו רוצים ללמוד תרומה מן גירושין הוה זאת דבר הנלמד מן תרתי, והנה אמרינן בחולין קט"ז ע"א חדא מחדא קולא וחומרא פרכינן כל דהו לא פרכינן חדא מתרתי אפילו כל דהו פרכינן וע"ש בתוס' ד"ה חדא וז"ל משמע אע"ג דלא הדר דינא עכ"ל ולפי זה היא ממש כמו ענינא דידן דנרצה למלף תרומה מן גירושין וקדושין בלא הדר דינא חדא מתרתי וע"כ פרכינן פירכא כל דהו כמו שם פירכת גדולי קרקע דפרכינן שם בחולין ואף שאין בה לא קולא ולא חומרא רק שום ענין השתנות וחילוק העצמות ועי' בתוס' קדושין ל"ו ע"ב ד"ה ומה מ"ש ג"כ בכה"ג דהוי פירכא כל דהו וכיון שכן מיושב עתה שפיר הקושיא הנ"ל דלעולם לענין שליחות ב"ב ילפינן אליבא דאמת גירושין מן תרומה בק"ו דמה תרומה שהיא במחשבה ומ"מ פסול אינו ב"ב מכ"ש גירושין דלא הוי במחשבה בודאי פוסל אינו ב"ב והפירכא הנ"ל שהיא חול לגבי תרומה לא שייך עוד דהא היא פירכא כל דהו כמ"ש והיכא דילפינן חדא מחדא לא פרכינן פירכא כל דהו כהנ"ל בחולין, יעו' בר"ן נדרים ד' ע"א סוף ד"ה חטאת שכתב ג"כ דבמה הצד פרכינן כל דהו ומיושבים מעתה שפיר דברי התוס' גיטין כ"ג הנ"ל דאף בגירושין פסול שליח אינו ב"ב דנשמע זאת על כרחך מן תרומה בק"ו והפירכא לא שייך עוד לענין זה מה דפרכינן בקדושין הנ"ל דשם הוי חדא מתרתי וכאן נרצה למילף חדא מחדא ובחדא מחדא לא אמרינן פירכא כי האי דהוי פירכא כל דהו ככל מ"ש בס"ד והיא לפע"ד דברים נאמנים ויקרים:

ואחרי אשר זכינו לכל זה מיושב מעתה על נכון מה שלוחו ככרוכיא האחרונים הנ"ל דלפי דברי התוס' סנהדרין שמומר הוה אינו ב"ב א"כ איך יתכן שיהא מומר משלח לגרש אשתו הא מה אתם ב"ב אמרינן ולפי דברינו יתישב שפיר בס"ד, דלעולם אמרינן שפיר שמומר לא מיקרי ב"ב ואדרבה מן דברי התוס' גיטין כ"ג ע"א ד"ה נכרי מדבריהם גופא נשמע לנו ג"כ דסבירא להו שמומר אינו ב"ב והיא מדכתבו הוי מצי למימר משום דבעינן שלוחכם ב"ב, ופשטות דבריהם אלו נראים לכאורה תמוהים הא אדרבא אלו הוה אמרו על נכרי הפסול משום אינו ב"ב הוה מקשינן דלמה לנו טעמים על פסול שליחותו בגירושין הא אינו בר הכי כלל, אבל אם אמרו באמת הטעם משום שאינו בר הכי איך שייך להקשות ולומר דנימא טעמים אחרים מן הצד משום הפסול בהשליחות הא אמרו שפיר עיקר הטעם והיסוד של הדבר דבשלמא על הגמרא בע"ב שם לענין עבד דמקשה הש"ס טעמא דליתא הא איתיה וכו' לא שייך לומר כזאת משום דהש"ס הא רוצה להקשות הא בתרומה דאיתי' וכמו שפרש"י שם וכמ"ש לעיל מדאמר ר"י טעם זה

ולא אמר טעם הנכלל לעניני כל התורה כולה ע"כ הקשו שפיר, אבל על המתני' דמפרשי בגמרא דרך שקלו וטריא בשלמא חש"ו וכו' נכרי נמי וכו' א"כ אטו כי רוכלא לחשב וליזל ע"כ נקטו טעם הנכון והאמיתי מן עיקר הדבר מה שאין לפקפק עליו ומה רצו התוס' בזה במ"ש הוה מצי למימר משום דבעינן שלוחכם ב"ב, אשר ע"כ נראה מדבריהם אלו בחוש דשיטתם היא שאף שמומר הוי בכלל נכרי לענין זה דאינו יכול להיות שליח והיא רק משום שאינו ב"ב לא מטעם לאו בר התירא הוא שע"כ דקדקו שפיר על הש"ס שאמרו הטעם על נכרי דמתני' משום לאו בר התירא דהוה מצי למימר דבעינן ב"ב והיה נכלל בזה כל מיני נכרי דמתניתין אפילו מומר, והוי דקדוק שלהם מובן בט"ט והוכרחו לתרץ דמ"מ עבד לא הי' נכלל בטעם זה וניחא להו טפי לנקוט טעם השייך גם בעבד דשכיח יותר מן מומר כנלפע"ד מבואר שיטת תוס' אלו, והיא כשיטת התוס' סנהדרין הנ"ל, והא שהקשו הפוסקים על זה מן מומר משלח שיכול להיות אליבא דכ"ע, יתישב לפע"ד שפיר לפי מ"ש במטב הגיון.

דהנה לפי מ"ש דילפינן גירושין מן תרומה לענין ב"ב מכח ק"ו דמה בתרומה שנטלת במחשבה ומ"מ הוי שליחות כשאינו ב"ב מכ"ש גיטין שאינן במחשבה בודאי לא מהני שליחות כשהשליח אינו ב"ב ופירכא דחול וקדש אין כאן כמ"ש משום דהוי חדא מחדא, והנה הא דתרומה ניטל במחשבה נראה מבואר דאפילו לרבנן דנכרי איתי' בתרומה דנפשי' אבל במחשבה ודאי ליתי' הנכר בתרומה דנפשיה דהא הלימוד שיש לנו דתרומה איתא במחשבה הוא מקרא דונחשב לכם עי' גיטין ל"א ע"א ומלת לכם הא מפקיע נכרי כדאמרינן בעלמא ובביצה כ' ע"ב לכם ולא לנכרים וע"ש דף כ"א ע"ב דפשטות המלה של לכם היא רק לישראל, וע"כ כשהנכרי תורם אינו יכול לתרום במחשבתו וכיון שכן ילפינן שפיר בק"ו הנ"ל כשהמשלח ישראל והשליח אינו ב"ב דהוי שפיר ק"ו דמה בתרומה כשהמשלח ישראל ויכול לתרום במחשבה מ"מ אינו יכול לעשות שליח במקומו למי שאינו ב"ב מכ"ש בגיטין שאין המשלח יכול לגרש במחשבה בודאי אינו יכול לעשות שליח לאינו ב"ב, אבל כשהמשלח הוא אינו ב"ב לא שייך עוד זה הק"ו מן תרומה דהא גם בתרומה כשהמשלח אינו ב"ב איני יכול לתרום במחשבה כמ"ש דונחשב לכם כתיב ואין כאן עוד ק"ו כלל בזה, ואי דנילף מתרומה במה מצינו זה אינו כשהמשלח אינו ב"ב דהא נוכל לומר דהיא הנותנת דכיון שכל תרומה ניטלת במחשבה ובנכרי התורם אינו יכול לפרוש במחשבה ע"כ גם שליח לא מצי משוי שיהיה ככל תורם אבל בגיטין דלא הוי בשום פעם ענין מחשבה בגיטין דהא אפי' גילוי דעת בגיטין פסקינן דלא מהני ומ"מ יכול להיות ע"י שליח ע"כ אפי' כשהמשלח אינו ב"ב ג"כ לא נשתנה דינו לרעותא בשום

פרט מן כל שאר דיני גיטין משו"ה אין כאן לנו עוד שום לימוד על גיטין כשהמשלח אינו ב"ב שיהיה יוצא מן הכלל של ושלח ושלחה דהא מן אתם דתרומה לא נוכל למילף כמ"ש דמן הגם אתם דמרבה על שליחות בתרומה שיהי' ב"ב שפיר נוכל למילף לענין ב"ב גם על גירושין מן הק"ו אבל מן האתם דשם בתרומה דמדמעטינן אינו ב"ב בתרומה לענין משלח אין עוד למילף מן תרומה על גירושין ע"כ יכול להיות שפיר בגירושין משלח אפי' אינו ב"ב ושליח צריך להיות ב"ב דוקא דלא כמו שאמרו בגמרא בב"מ הנ"ל על תרומה דאתם דומיא דגם אתם שהם אמרו שפיר על תרומה אבל לא על גירושין מטעם שכתבתי ומיושב שפיר מכל צד התמיה הגדולה של הפוסקים האחרונים הנ"ל והוא לפענ"ד כפורחת עלתה ניצה במטב הלכותיה ובמטב ענייניה:

אכן כל זה מ"ש הוא אליבא דרבנן דפליגי על ר"ש בתרומה אבל אליבא דר"ש דכל הקרא של גם אתם בתרומה אתי על שליחות גופא ולא על ב"ב עי' ברמב"ם פ"ג מה' אישות ה' י"ז ועי' בלח"מ שם מ"ש במה דהרמב"ם פסק כר"ש דתרומה ובאמת כלשון הרמב"ם זה מבואר בלשון הש"ס בבא מציעא ע"א ע"ב בהאיכא דאמרי והיא ע"כ רק אליבא דר"ש כמו שאבאר לק' בס"ד א"כ ע"כ צ"ל הא דאמרינן בעלמא דנכרי לאו בר שליחות הוא ילפינן מפשטות הענין דכיון שכל הלימוד של שליחות הוא מן גירושין וקדשים ותרומה כמ"ש לעיל אליבא דר"ש ובהם הא לא נמצא מי שאינו ב"ב שיהיה שליח דהא אינו בר הכי דבדשקים אלו ילפינן מהם שליחות היינו קרבן פסח ובפסח לא שייך לא נכרי ולא מומר וכן בתרומה לר"ש לא שייך בה לא נכרי ולא מומר כמ"ש לעיל לשיטתו ואף אם ת"ל דמומר הוי שפיר בתרומה דנפשיה אליבא דר"ש לפי דברי תוס' קידושין מ"א ע"ב סוף ד"ה הנכרי וככל מ"ש לעיל מ"מ לא הוי בכל השלשה הלמודים בר הכי כמ"ש ואנן לא נוכל למילף ע"י שליחות יותר ממה דמצינו בהם ע"כ לא נוכל לתן כח לשליח אינו ב"ב אף בעלמא אף היכא שהוא בר הכי דמנ"ל כולי האי לשליחות אפילו באינו ב"ב מה שלא מצינו כה"ג בכל מה הצד דילפינן מיני' שליחות, וכן היא כונת התוס' גיטין כ"ג ע"ב ד"ה מה אתם אחרי מה שבררתי לעיל כונת דבריהם וכמ"ש הר"מ בזה, וא"כ הא תינח בעלמא דילפינן שליחות מאלו הענינים כהנ"ל אבל בגיטין דכתיב בהו בעצם שליחות ומצינו שפיר אינו ב"ב שהוא בר הכי כגון מומר בודאי לא נוכל להפקיע אותו מן דינא דשליחות הנכתב בזה גופא דהא גם הוא נכלל תחת הכי יקח דכתיב מקודם בקרא ועל זה אמרה תורה ושילח לרבות שליחות, א"כ בודאי יכול להיות שליח אף מי שהוא אינו ב"ב לענין גיטין אם הוא רק בר הכי כגון מומר כיון שאין ההכרח עוד ללמוד השליחות בזה מן בעלמא שנהיה מוכרחים לומר דומיא דהתם דלא משכחת בהם

אינו ב"ב משום שבהם אינו בר הכי דהא כאן בגיטין הוי הלימוד מדנפשיה וככל מ"ש דהלימוד קאי שפיר בגיטין אף על מי שאינו ב"ב כנלע"ד מבואר:

וא"כ לפי זה תליא דינא דידן בפלוגתא דרבנן ור"ש דלרבנן מי שאינו ב"ב אינו יכול להיות שליח לגיטין ואפילו הוא בר הכי, וא"כ מומר לדידהו אי נימא דלא מיקרו ב"ב בטל שליחותיה אף דהוי בר הכי ולר"ש כשר לשליחות בגיטין אינו ב"ב אם הוא רק בר הכי ואף אי ס"ל לר"ש דמומר אינו ב"ב מ"מ כשר לשליחות בגיטין אם הוא רק בר הכי וככל מ"ש בס"ד ולפי זה להני דפסקו כר"ש כמו שהבאתי לעיל יכשירו גם הם מומר לשליחות בגיטין אף אם יסברו גם הם כדברי התוס' סנהדרין דמומר אינו ב"ב והוא מבורר בעה"י ומיושב בזה שפיר גם האיכא דאמרי שם בבבא מציעא ע"א הנ"ל דרב אשי מחלק בין משלח לשליח והש"ס אמר בדותא היא שהיא ג"כ קשה איך יאמר רב אשי מילתא דבדותא והש"ס דחה דבריו כאילו ח"ו לא ידע מה קאמר אכן לפי מ"ש גם זה יתורץ כמ"ש על הלישנא קמא דרב אשי אזיל בשיטת רבנן דתרומה, ע"כ מחלק שפיר לשיטתו בין משלח לשליח וככל מ"ש החילוק בין משלח לשליח אליבא דרבנן דעל משלח אין כאן לימוד עוד אבל סתמא דגמרא ס"ל כר"ש דתרומה ולר"ש הא בררתי דקרא דתרומה אתי לשליחות גופא ומ"מ ממילא נשמע משם שגם לענין ב"ב ולדידי' אין חילוק עוד בין משלח לשליח כמובן ע"כ אמרו שפיר דהא דרב אשי בדותא היא וכן מבואר לשון הגמרא דאזלי אליבא דר"ש והיא מהא שאמרו דכתיב אתם וכו' לרבות שלוחכם והיא רק לר"ש כן כמ"ש לעיל וממילא מה אתם ב"ב אף שלוחכם ב"ב, והם ממש דברי הרמב"ם פ"ג מה' אישות ה' י"ז ומיושב שפיר:

וראיתי מ"ש מו"ז בפ"י גיטין כ"ג על התוס' ד"ה מה אתם שרוצה ג"כ לומר כמ"ש לעיל דמשום דילפינן מן מה הצד על שליחות ע"כ בעינן שיהי' רק באופן דמצינו בהם וכיון דלא משכחת בכל מה הצד שיהי' שליחות גם באינו ב"ב דהא יש בהם מה דלא משכחת כלל אינו ב"ב משום דלא הוי בר הכי ע"כ לא נוכל למילף לשליחות לאינו ב"ב בעלמא אף היכא שהוא בר הכי ואח"כ דחה זאת מטעם איזה קושיות ודחק עצמו מאוד, ולפע"ד אין בזה שום קישוי והכל מיושב על נכון, ובראשונה צריך אני לומר דמ"ש שם דלא שייך בכולהו שליחות אע"ג דאפשר דשייך בקדשים, שדבריו אלה תמוהים מאוד דאף אם האמת הוא דנכרי שייך בקדשים אבל לא באלו הקדשים דילפינן מהם שליחות דהא שליחות ילפינן רק מן קרבן פסח ובקרבן פסח מפורש בתורה דאין שייכות בו לא נכרי ולא מומר, ועתה אבוא לישב קושיותיו מה שהקשה בזה שם, וז"ל אלא דלפי זה ק"ל א"כ לרבנן נמי אמאי לא ממעטינן עבד לכל השליחות דכל התורה כיון דלא שייך בגירושין

עכ"ל, והנה נוכל לומר בזה בפשיטות דמצד הסברא לא נוכל למעט אותו לכל שאר עניני השליחות דכל התורה דהא הוא כישראל גמור לכל דבר בשם ב"ב ובכל מעשיו הרי הוא כמו אשה א"כ מ"ש עבד מאשה ובפרט הא יש לנו גז"ש לה לה מאשה ואין גז"ש למחצה עי' גיטין מ"א ע"ב דהאי גז"ש עדיף מן הקישא ומכ"ש מן מה מצינו וכיון דאשה כשרה לשליחות כן נמי עבד, וכן מה שהקשה עוד שם וז"ל ותו קשיא לי דאמאי איצטריך לרבנן גם אתם בתרומה למעט נכרי לא נכתוב שליחות כלל בתרומה ונילף מקדשים וגירושין וממילא ידעינן למעט נכרי כיון דליתא בגרושין לפי הסברא שכתבתי דכל מידי דאתיא במה הצד לא מרבינן אלא מידי דשייך בתרוייהו דוקא עכ"ל ולפי מ"ש לעיל הא איתא שפיר בגרושין גם אינו ב"ב כגון מומר שהוא בר גיטין וקדושין:

אכן זאת יש להקשות דהא מ"מ בקדשים דקרבן פסח ליתא לא נכרי ולא מומר כמ"ש וא"כ הוי מ"מ מידי דלא שייך בתרויהו, ובאמת גם עיקר קושיתו לא קשה מידי לפע"ד שהקשה דלרבנן גם אתם בתרומה למה לי הא ממילא הוה ידעינן דלא הוי שליח אינו ב"ב כיון דלא משכחת אינו ב"ב לשליח בכל מה הצד, דעל זה י"ל דמשום זה הדבר גופא שיש במה הצד דמשכחת ביה ענין אינו ב"ב שהוא בר הכי משום זה גופה גילתה התורה לנו בתרומה דפסול לשליחות אינו ב"ב להורות לנו דאף בדבר זה דמשכחת ביה אינו ב"ב בגוף המעשה מ"מ פסול לשליחות מצד אינו ב"ב דהא לרבנן קיימינן עתה ולהרבנן הא באמת פסול אינו ב"ב לשליחות בגירושין אפילו במה שהוא בר הכי כגון מומר וכמ"ש, ודברי אלה נראים מבוארים בסמ"ע חו"מ סי' קפ"ח ס"ק א' במ"ש גם י"ל וכו' מוקמינן יתורא דגה לזה ללמדינו שהשליח הנלמד ממקום אחר יהיה כמותו עכ"ל, המבואר מכל מ"ש דבכל התורה ילפינן שפיר לפסול לר"ש אינו ב"ב מן מה שאינו בכל מה הצד ולא נוכל למילף יותר ממה דמצינו שם בכל מה הצד דמנ"ל וכמ"ש שזו היא כונת התוס' אליבא דר"ש בגיטין כ"ט ע"ב ד"ה מה אתם אבל בגירושין שיש לו לימוד לעצמו מיוחד על שליחות ומשכחת בו ג"כ אינו ב"ב בגוף המעשה והוא במומר ע"כ אף שליחות מהני ביה אפילו באינו ב"ב כן היא סברת ר"ש על כרחך, אבל לרבנן דפליגי על ר"ש וסברי דהגם אתם אתי למעט אינו ב"ב בכל עניני שליחות ואפילו היכא שהוא בר הכי א"כ לעולם פסיל לשליחות מי שהוא מומר לפי דעת תוס' סנהדרין הנ"ל דמיקרי אינו ב"ב:

ולפי זה יש מעתה בנידון דידן שאנו עוסקים בו שני ספיקות והוי ס"ס בכל פרטיו חדא שמא הלכה כהרמב"ם דפסק כר"ש דתרומת נכרי אינה תרומה מה"ת וכן פסק הסמ"ג עשין קל"ד ולר"ש הא מהני בגירושין שליחות אפילו למומר כמו שבארתי, ואף אם

ת"ל דהלכה כהנך פוסקים שפסקו כרבנן שכן נראה מדברי הרשב"א והריטב"א קדושין מ"א דמפרשי הא דבבא מציעא דשליחות התורה מתרומה ילפינן היינו לענין ב"ב דמה אתם ב"ב וכו' וא"כ לא מהני שליחות לאינו ב"ב בגירושין מ"מ יש לספק שמא הלכה כדברי התוס' יומא הנ"ל דמומר מיקרי ב"ב וגם מדברי התוס' קדושין מ"א ע"ב סוף ד"ה הנכרי נראה דס"ל דמומר הוי ב"ב כמ"ש לעיל, וא"כ יש ס"ס גמור להתיר השליחות של גירושין במומר, והנה באמת יש לדקדק בדברי התוס' שם בקידושין מ"א שכתבו דלר"ש ילפינן נכרי אינו בר תרומה מדכתיב בתרומה בני ישראל ולא נכרים, ולא ידעתי למה להו לימודים חדשים הא כתיב בתרומה אתם ופשטות הלשון של אתם מפקיע נכרים, ובאמת האתם גופא נראה כמיותר לגמרי, ואי משום הגם צריך לומר גם אתם והגם צריך להיות על שליחות לר"ש זה אינו דהא היה יכול לומר גם תרימו, ולמה לי מלת אתם ועל כרחך לאפוקי נכרי, ואי תקשה א"כ לרבנן נמי דסברי תרומת נכרי מדמעת למה להו מלת אתם, י"ל דלדידהו ניחא שפיר דהא כיון דדרשו מה אתם ב"ב אף וכו' א"כ בהכרח צריך לכתוב תרימו גם אתם ואי משום פשטות הלשון הנראה דדוקא אתם בר תרומה ולא נכרים לדידהו לא נראה כלל כיון דבעינן זאת רק על שליחות ב"ב אבל לר"ש נשמע שפיר מן היתורא וגם מן המשמעות דאתם לאפוקי נכרים, והנה על התוס' קידושין נוכל לומר דהוכרחו לומר כן מן הלמוד ב"י דהא אשכחו כן בהגמרא דזבחים מ"ה ע"א אבל על הש"ס גופא קשה למה להו הלימוד מן ב"י ולא דרשו מן מלת אתם ואפשר לומר דאי הוה דרשו מן אתם הוה אמינא למעוטי נכרים ולא עבדים אבל מן ב"י ממעטינן ג"כ עבדים כמבואר גיטין כ"ג הנ"ל דמן ב"י ממעטינן גם עבדים, וא"כ לפי זה גם עבדים לא יהיו בכלל תרומה דנפשיה אליבא דר"ש אם נתן לו מי ע"מ שאין לרבו רשות בו, וזה הוא תמוה דהא הרמב"ם וסמ"ג פסקו כר"ש הנ"ל ומ"מ אינן מביאין להלכה דעבד לא יהי' בכלל תרומה דנפשי' שכתבו רק נכרים, עי' ברמב"ם פ"ד מה' תרומה ה' ט"ו שכתב רק נכרים אבל לא עבדים, והנה עלה בדעתי לומר דמיתורא דאתם לא נוכל לדרוש כלל דהא אתם צריכין על הדרש אתם ולא שותפין ולא אפטרופסין, אולם תירוץ זה אינו מספיק על הרמב"ם דהא הוא ז"ל פוסק שגם הא דממעטינן שותפין ואפטרופסין לא הוי מדאורי' כמ"ש לעיל מהא דפ"ד מה' תרומות ובארתי לעיל בס"ד לתרץ שיטתו א"כ תשוב עליו קושיא הנ"ל:

ואפשר לומר שבאמת להרמב"ם ממעטינן לר"ש הא דנכרי לא הוי בתרומה דנפשיה מן אתם והא דאמרינן שם בזבחים מ"ה מן בני ישראל היינו לענין חילול פרוצין למילף על מעילה מביא הש"ס שפיר מהא דב"י דכתיב אצל מלת ולא יחללו דכתיב ולא יחללו את

קדשי ב"י דתרומת עכו"ם אין עליהם לאו דלא יחללו וכפרש"י שם, ואי תקשה דעכ"פ לגבי מעילה לא יהי' עבד בגדר מעילה ואת הלא יחללו גופא נימא דממעט גם עבד שאינו בכלל בני ישראל ואין על תרומתו לאו דלא יחללו, וצריכין על כרחך לומר בזה דכיון שמ"מ האי בנ"י אינו מיותר דהא אתי לאפוקי נכרי לא נוכל עוד למעט גם עבד לענין איסור לא מתרומתו דהא מה שנוגע לענין כל איסורין ילפינן עבד לה לה מאשה ומסתבר לתן לו כח כמו לאשה לענין לאסור דהא האי בני ישראל אינו מיותר, כן צריכין לומר ולתרץ בזה אבל על תרומת נכרי שאינו בר תרומה הוי שפיר לדידי' הלימוד מן אתם כמ"ש ועי' בעצמות יוסף קדושין סוגיא דשליחות מ"ש בזה והכל מיושב על נכון בס"ד ועי' ברמב"ם פ"ה מה' מעילה ה' ט"ו שם מבואר על מעילה דרשה אחרת לגמרי מן מעילה גופא, ואין כאן המקום להאריך במה שאינו נוגע לענייננו לדינא, והנוגע לדינא דדן נלפע"ד כמ"ש ומכיון כן בלשון הרמב"ם דבפ"ג מה' גירושין לענין כתובה שכתב שם טעמא דפסול נכרי משום שאינו כותב לשמה כתב מפורש שם בה' ט"ו שמומר לעכו"ם או לחלל שבתות דינו כעכו"ם וכאן בפ' ו' מה' גירושין דמיירי לענין הבאה שכתב לפסול נכרי שהוא באמת מטעם שאינו בר גירושין לא כתב עוד מן מומר כלל והיא ע"כ כהנ"ל כמ"ש אליבא דר"ש דלא שייך לדידי' לפסול בגיטין מומר משום שאינו ב"ב כיון דעכ"פ הוי בר הכי והרמב"ם דפסק כר"ש בפ' ד' מה' תרומות ה' ט"ו ובפ"ג מ"ה אישות ה' י"ז ע"כ השמיט בכונה כאן בפ' ו' מה' גירושין לפסול מומר בהבאה שרק בכתיבה פוסל בפ' ג' מה' גירושין משום הלשמה אבל לענין הבאה כיון דהוי בר הכי וגם אינו ב"ב לא יפסול לשליחות דגיטין לדידי' כמ"ש ופסול נכרי בגיטין הוי רק משום אינו בר הכי אבל אינו ב"ב אין לנו מילף לפסול בגיטין, ושפיר כיון הרמב"ם כאן בפ' ו' מה שלא הזכיר מומר כלל היא לדידיה לפי מה שפסק כר"ש אין כאן שום פסול במומר לשליחות דגט והיא מבואר כן לכל שופט צדק, ומתורץ בזה גם מה שדקדק בלח"מ פ' ג' מה' גירושין על הרמב"ם במה שכתב בה' ט"ו הטעם על נכרי משום דעל דעתי' דנפשי' עושה ועל עבד כתב שם בה' ט"ז משום דליתי בגיטין וקדושין ואמאי לא ניחא ליה גם בנכרי זה הטעם כמו בעבד והוא באמת נראה תמוה דלמה לי' לשנות את טעמו ולמה ליה להביא טעמים מן הצד במה שאין כלל הוה אמינא להכשירו כיון שאינו בר הכי וכמ"ש לעיל להקשות זאת בדברי התוס' גיטין כ"ג ע"א ד"ה נכרי אכן לפי הנ"ל מכיון שפיר בכונה מיוחדת דאילו אמר הטעם על נכרי משום אינו בר הכי היה כשר מומר לכתובה שהוא בר הכי כמ"ש הה"מ שם סוף ה' ט"ו ע"כ אמר טעם כזה שהוא כולל גם מומר בפיסולו וע"כ כתב מיד שם אחר שאמר הטעם של פסול נכרי שגם מומר או מחלל שבתות הרי

הוא כנכרי וזה הוא בדיוק גמור ובכונה לאמיתו. ישוב ראיתי שגם הב"ש סי' קכ"ג ס"ק ה' כתב ג"כ הטעם על הרמב"ם במה שאמר טעם פסול הנכרי משום דאדעתי' דנפשיה עבד שכונתו לרבות בזה אפילו מומר עי' בדבריו וא"כ בפ' ו' ה' ו' דלא שייך עוד טעם של אדעתי' דנפשי' רק מטעם אינו בר הכי פוסל שם נכרי לא הזכיר עוד שם לפסול מומר משום שאינו פסול באמת לדעתו וככל מ"ש דהא הוי בר הכי ומשום ב"ב אינו פסיל לדידי' לשליחות משום דפסק כר"ש ובגירושין כשר לשליחות אפילו אינו ב"ב לר"ש ככל הנ"ל והכל מיושב ומבואר באר היטב יתנו עדיהן ויצדקו שכל דברי בזה המה אמת לאמיתן:

והנה עלה בדעתי לכאורה להביא ראי' דמומר מקרי ב"ב לשליחות. והוא מהא דחולין דף ה' ע"א ובשאר דוכתא דדרשינן מכם ולא כולכם להוציא את המומר, וא"כ קשה לפשוט הש"ס מכאן מה דמיבעיא לן בעלמא בנדרים ל"ה אי כהנים שלוחי דידן נינהו או שלוחי דרחמנא לפשוט מכאן דשלוחי דרחמנא דאי שלותי דידן למה לי קרא להוציא את המומר הא בלא"ה הוה ידעינן שאך מומר בר הבאת קרבן משום שאינו יכול להיות משלח דמה אתם ב"ב, ומדלא פשטינן חזה על הכהנים ש"מ דמומר היי שפיר ב"ב, שבתי וראיתי דאין מכאן הוכחה כלל דמלבד מה שיש לדחות לפי מ"ש לעיל דעל משלח אין כאן לימוד בגירושין וכן גם בשליח גופא אין כאן לימוד לענין אלו הדברים שנאמר בהם גופא הענין של שליחות וככל מ"ש, אולם גם בלא"ה לא נוכל להוכיח מכאן דהא קשה לנו גם בלאו דינא דמומר מהא דדרשינן מאיש שנכרים נודרים נדרים ונדבות כישראל א"כ לסייע לו מזה דכהנים שלוחי דרחמנא דאלו שלוחי דידן איך הנכרי יכול לעשות שליח להקרבה וכהאי דבבא מציעא ע"א הנ"ל אלא ע"כ מדלא פשטינן זאת מן נכרי על כרחך נצרוך לומר דזאת ידע הש"ס דבקרבן נכרי בודאי הוי הכהנים שלוחי דרחמנא דהא אי אפשר באופן אחר האיבעיא היא רק על קרבן ישראל א"כ לא נוכל לפשוט עוד גם מן מומר דאי לאו המכס הא הוה אמינא דקרבן מומר לא גרע מן קרבן נכרי ומשו"ה צריכין לומר המכס להוציא את המומר דגרע מן נכרי לענין קרבן, והיא לפע"ד פשוט:

אכן מחולין דף ו' יש לי עדיין לדקדק דאמרינן שם בע"א לענין כותים מה נכרים גמורים לבטל רשות ולתן רשות, והנה סוגיא זו דאמרי שגזרו בהם רבנן ע"כ ס"ל דכותים גירי אמת הן וכן מבואר ברש"י גיטין כ"ה ע"א ד"ה מבין הכותים, וא"כ כששאל הגמרא לענין מה עשאום כנכרים גמורים אמאי לא משני לענין שליחות דהוין ב"ב מעתה דאילו לא עשאום כנכרי הא היו בכלל ב"ב לפי דברי התוס' ישנים יומא נ"ו הנ"ל דמומר מיקרי ב"ב שכתבו כן לענין כותים וא"כ עשאום כעכו"ם גמורים לענין שלא יהיו עוד בכלל ב"ב

לענין שליחות, ועכצ"ל דהש"ס רצה לומר עניני תועלת במה שעשאום כעכו"ם היינו במידי שהוא להחמיר, אבל אי נימא לענין ב"ב יסתעפו מזה ג"כ כמה קולות היינו ביטול שליחות ואולי לא היה בכחם או שלא רצו לבטל הדאורייתא במה שגזרו בזה, שע"כ אמרו שגזרו בזה לענין מידי דרבנן ודו"ק, ויש לעיין עוד קצת גם מהא דסנהדרין קי"א ע"ב ויצאו הן ולא שלוחן והא הוא מומר כיון שהוא מסית ומדיח, אכן יש לפרש ולתרץ זאת בכמה גונא ואין להוכיח כלל מכאן לאיזה צד סוף דבר שאין בידינו להכריע מן הש"ס לאיזה צד מן פלוגתת בעלי התוס' בזה והוא ספק השקול אם כדברי התוס' סנהדרין ע"ב או כדברי התוס' ישנים יומא נ"ו, ותמוהין לי דברי הב"ש בסי' קמ"א ס"ק מ"ז שכתב משמע מדברי הרמב"ם פ"ג מה' גירושין כדברי התוס' סנהדרין ע"ב, הא לפי מ"ש לעיל ובארתי דברי הרמב"ם פ"ג וכן כתב הב"ש בעצמו בסי' קכ"ג ס"ק ה' א"כ מבואר שיטת הרמב"ם שאינו פוסל מומר מצד אינו ב"ב והוא פוסל אותו לכתיבה מטעם דאדעתי' דנפשיה עבד אבל לא מצד אינו ב"ב וככל מ"ש לעיל וברורתי כל זאת באריכות בס"ד:

והנה מאלה החולקים על הרמב"ם במה דפסק כר"ש לענין תרומת נכרי שאינו בר תרומה בתרומה דנפשיה מלבד שהרשב"א והריטב"א קדושין מ"א חולקין על זה כמ"ש לעיל, נראה לפע"ד שגם הטו"ר יו"ד סי' של"א חולק על זה ופוסק כרבנן דפליגי על ר"ש והיא מדכתב בסי' של"א שהנכרי התורם משלו על של ישראל מדאורי' אינו תרומה ותמה עליו הב"י והב"ח דאמאי כתב על של ישראל הא לפי דברי הרמב"ם אפילו משלו על שלו מדאורי' אינו תרומה ע"ש בב"ח ונלפע"ד דבכונה כתב הטור כן משום שהי' קשה לו באמת איך נניח דברי הרבנן בגיטין וקדושין הנ"ל דנראה מפורש מן הגמרא דלרבנן הוי נכרי מדאורי' בתרומה דנפשיה ונפסוק כר"ש שהוא יחיד נגד רבים אשר ע"כ מפרש דברי הרמב"ם גופא פ"ד מה' תרומות או שהיה לו הגירסא כן דדוקא בנכרי התורם משלו על של ישראל אינו תרומה מדאורי' אבל מדנפשיה על דנפשיה הוי שפיר תרומה אפילו מדאורי' כרבנן הנ"ל והוא נראה מכוין בדבריו, א"כ לפי כל זה נשאר לפנינו בנידון דידן שאנו עוסקים בו בשאלתנו יש לפנינו הס"ס הנ"ל:

ומעתה יש לחתור אי מהני ס"ס כי האי נגד החזקת א"א דלפי מה שהסכימו הט"ז והש"ך ביו"ד סוף סי' ק"י דלא מהני ס"ס נגד חזקה אבל היא רק היכא שהס"ס היא ממש נגד החזקה אולם אם הס"ס הוא בענין אחר מהני אפילו נגד חזקה וכן בס"ס בפלוגתא דרבוותא גם יש לומר דמהני נגד חזקה דמשום החזקה לא ישתנה הדין כאשר כבר הסכימו כל הפוסקים בזה דחזקה לא מהני נגד פלוגתא דרבוותא, וכן כתב הפ"מ מפורש כאן בסי' ק"י דס"ס בפלוגתא דרבוותא מהני אפילו נגד חזקה ועי' בפ"מ יו"ד סוף סי' י"ח,

וא"כ היינו יכולים שפיר לדון ולהתיר בנידון דידן מכח הס"ס אולם מה נעשה הא הוי ס"ס הנעשה בידים דלא מהני כמו שהחליטו האחרונים, ובפרט כמו נידון דידן שעדין לא הגיע הגט עם ההרשאה ליד השליח השני המחלל שבת בפרהסיא ובידנו למסור בידו שיעשה שליח כמו שעשאו שליח ראשון שלא בפניו, וא"כ אם נמסור בידו ונעשה אותו לשליח למסור עצמינו על הס"ס הנ"ל א"כ מכניסים אנו עצמינו לכתחילה בספק איסור ונחפוץ להתיר זאת מכח שנעשה שני ספיקות בזה ולכתחילה זה נראה דעוד גרע הרבה מס"ס הנעשה בידים, כמ"ש לעיל גם בזה בתשובת הס"ת שנתקנו שלא לשמה והרחבנו שם דברינו בעיקר דין זה אשר, ע"כ נלע"ד להורות בנידון דידן שמעכ"ת ישלח הגט עם ההרשאה בחזרה ליד שליח ראשון שנתמנה מן הבעל והשליח ראשון יבטל את שליח זה השני המחלל שבת אחרי שיתירו לו ב"ד את שבועתו ואח"כ יעשה שליח אחר יהודי כשר הדר במקום האשה למסור הגט ליד האשה ואף שנסתפק בזה המל"מ בפ' ו' מה' גירושין ה' ט"ו אם השליח ראשון יכול לבטל את שליח שני מ"מ י"ל דבמקום עיגון נוכל לסמוך עצמנו על הט"ז והב"ש סי' קמ"א סעי' מ"ב שהחליטו לדינא שיכול שליח ראשון לבטל לשליח שני ולא נצרך לדחות את הודאי של הט"ז והב"ש מפני ספיקו של המל"מ, ואפילו לפי ספיקו של המל"מ נלע"ד דבאופן כזה דאיירינן עתה גם הוא יודה שיכול שליח ראשון לבטל דהא עיקר ספיקו הוא רק מטעם שכבר עשה שליחותו ע"כ אין לו כח עוד, א"כ הוא רק כשכבר מסר שליח ראשון ליד שליח שני או שכבר בא לידו מכח השליחות של הראשון אזי שייך ספיקו של המל"מ דאולי אין הכח עוד ביד שליח ראשון לעשות בזה מאומה כיון שכבר נגמרה שליחותיה אבל בנידון דידן שלא הגיע הגט עדיין ליד השני בודאי לא נגמר עדיין השליחות של הראשון ובודאי אף לדעת המל"מ יכול לבטל השליחות של השני ולעשות שליח אחר בחריקאו, ע"כ יפשה מעכ"ת בזה כמ"ש:

אכן אם גם השליח ראשון הלך לו ואי אפשר גם בתקנה זאת, עדיין יש לעיין בזה במקום עיגון כה"ג, ויכתר לי עוד זעיר, והנה ראיתי באבן עוזר או"ח סי' קפ"ט שמפלפל ג"כ בזה והעלה להתיר בהיתר ברור כשהשליח הוא מומר, וצריכין אנו לעיין גם בדבריו כי לא דבר רק הוא מאתנו וצריכין להתבונן בהם בינה, והנה ראשית דבריו כתב להוכיח דינו מהא שמומר נעשה משלח לגרש אשתו, וכבר כתבתי לעיל שהיא קושית כל הפוסקים האחרונים ותרצתי בט"ט שאינו ב"ב יכול להיות משלח בגירושין אבל לא שליח ומהגמרא דבבא מציעא אין כאן קושיא לענין גירושין וככל מה שבארתי על נכון בס"ד, עוד הוכיח לנפשו מהא דהקתי לעיל מה דפריך הש"ס לר"ש בקדושין מ"א אתם

גם אתם למה לי ואמאי לא תירצו דלר"ש צריכין הקרא על מומר, ואי דמומר לר"ש באמת לא הוי בתרומה דנפשיה הא זאת לא נוכל לומר לפי דברי התוס' קדושין שם דיליף ר"ש שאין הנכרי תורם מן בני ישראל א"כ מומר בודאי בכלל ישראל הוא דאע"פ שחטא ישראל הוא כמ"ש התוס' בעצמם בסנהדרין ע"ב כן הוכיח לו הגאון הנ"ל וכתב על זה שאין ראוי להסתפק שמומר כישראל גמור הוא לענין שליחות, והנה נהנתי מאד מדבריו אלה ונתנו שמחה בלבי, שכונתי באמת גם אני במ"ש לעיל לכל דבריו, אכן הא כבר כתבתי דלדברי התוס' קדושין במ"ש דלר"ש ילפינן לענין נכרי מן בני ישראל לדידהו ס"ל באמת כדברי התוס' יומא שהבאתי דמומר מיקרי ב"ב אבל אין כאן הוכחה וקושיא מן דברי התוס' קדושין על דברי התוס' סנהדרין מה דבלא"ה איכא פלוגתא בתוס' בזה לפי מ"ש שהוא התוס' סנהדרין עם התוס' יומא:

עוד כתב להוכיח לו וכתב על זה דלכאורה יש להוכיח מהסוגיא דגיטין גופא דף כ"ג דחשבו שם כל הפסולים וכתבו בסיפא היה פיקח ונתחרש וחזר ונתפקח וכו' וכו' ה"ז כשר ואמאי לא חשבו גם נכרי בכה"ג כגון במומר אלא ודאי שמומר כישראל הוא לשליחות הגט אלה המה תורף דבריו, וקשה לי דבריו אלה, דהא מבואר בסוגיא שם שבכונה כתבו בסיפא כל שתחילתו וסופו בדעת ולא אמרו כל שתחילתו וסופו בכשרות כדי לאפוקי סומא דלא בעינן תחילתו וסופו עי' פרש"י שם ד"ה מדקתני סיפא, א"כ לא היה להתנא באפשרות לחשוב גם המינים מה שתלוי דינם בכשרות וא"כ לא היה יכול לומר על זה כל שתחילתן וסופן בדעת ותהיה מוכרח לומר גם על זה איידי וא"כ יהיה האיידי כל כך כמו העיקר ולא שייך בכה"ג לומר איידי במה שאינו תפל במינן, ובאמת הא כתב הוא בעצמו הבעל אבן העוזר שרק לכאורה היא הוכחה ומשמע שהרגיש בעצמו מן דבריו גופא שיש לערער על הוכחה זו, עוד כתב דמסתבר שמומר ב"ב הוא שכן משמע בע"ז דף כ"ז שאמרו שם הנ"מ בין למ"ד משום את בריתי תשמור לבין המ"ד משום המול ימול לענין נשים ואמאי לא אמרו הנ"מ לענין מומר דלמ"ד משום בריתי תשמור לא הוי חומר בכלל ב"ב ולמ"ד משום המול ימול הא הוי מהול, אלה המה תמצית דבריו, ולי העני בדעת תמוהין דבריו אלה דהא שם מה דכתב ואתה את בריתי תשמור קאי רק על מילה שאז לא היה עוד ברית אחר וא"כ איך שייך לומר דמומר שהוא מהול ככל איש ישראל שאינו בכלל ואתה את בריתי תשמור הא שומר הוא הברית שנאמר עליו את בריתי תשמור כיון שהוא מהול וגדולה מזה כתבו שם בתוס' ד"ה איכא בינייהו שהבאתי דבריהם לעיל בתחילה דאפילו מומר לערלות הוי בכלל את בריתי תשמור ומכ"ש במומר שהוא באמת מהול ככל ישראל דאע"פ שאינו בכלל ברית מצות היינו

מה דכתיב בעברכם בברית אבל מ"מ הוא בכלל את בריתי תשמור דקאי רק על מילה כיון שהוא מהול ולענין מילה הוי שפיר בכלל בריתי תשמור אבל לענין שם ב"ב שצריך להיות גם בכלל ברית מצוה של ערבות מואב כמובן מכלל המלה של בן ברית היינו במלוא מובן המלה בודאי אין על המומר שעובר בכל עת ברית מצוה בודאי אין עליו שם זה והוא גרע מן אשה, שאף גם היא אינה בכלל את בריתי תשמור כדאמרינן שם בע"ז אבל מ"מ לא יצאה מכלל הברית שנכרת עמה היינו לעברכם בברית אבל מומר הא יצא מן הכלל, וע"ש באבן עוזר מ"ש הכ"ש מן אשה ולפי מ"ש אין כאן ק"ו כלל:

והנה אף שהראיתי לדעת שכל ראיותיו אינן מוכרחין כלל, מ"מ זאת הרוחני מדבריו מ"ש לתירוץ קושית התוס' סנהדרין ע"ב במה שכתבו מכח קושיתם להוכיח להם שמומר אינו ב"ב והוא ז"ל תירץ בפשיטות בט"ט דלהתוס' היה קשה דלמה להו לומר ראה שישראל הוא ב"ב הוא, והוא ז"ל תירץ על זה משום דעבד לא הוי בכלל ישראל כבגיטין כ"ג הנ"ל ומ"מ הוי ב"ב והחילוק בין ישראל לעבד לענין רציחה הא מפורש בתורה לענין כשהרג אותו האדון שלו שע"כ נקטו שניהם ישראל הוא ב"ב הוא היינו לענין עבד, ואלו הדברים המה באמת נכונים מאוד וא"כ כיון שאין עוד הוכחה מן הש"ס דנימא שמומר לא הוי ב"ב כדברי התוס' סנהדרין ממילא צריכין לומר כדברי התוס' ישנים יומא דמיקרי שפיר ב"ב דאף אם הוא עובר הברית אבל מ"מ לא יצא עדיין מהכלל בשמו דהא בבחירתו תליא מילתא לבחור בחיים בכל עת ובכל רגע, ועי' בקדושין מ"ט ע"ב:

שע"כ לענין דינא אם אין אפשרות לעשות בביטול השליח השני כמ"ש לעיל שהשליח ראשון מבטלו ויעשה שליח יחדש אם אי אפשר גם זאת והוא מקום עיגון בודאי יש לסמוך על הני דסברי שמומר הוי ב"ב כדעת תוס' ישנים יומא נ"ו ודעת תוס' ע"ז כ"ז ודעת האבן העוזר שפוסק בפשיטות דמומר נעשה שליח, ואיך עוד לפי מ"ש וברתי לעיל דלדעת הרמב"ם והסמ"ג והב"י שפסקו כר"ש דתרומה לענין תרומת נכרי דלדידהו אף אינו ב"ב כשר לשליחות בגירושין אם הוא בר הכי, ע"כ מכל הלן טעמא יש לסמוך במקום עיגון ולהכשיר את השליח שני אף אם הוא מחלל שבת בפרהסיא, וכן פסק ג"כ בבית מאיר סי' קכ"ט דלא כדעת תוס' סנהדרין הנ"ל וכן היא בפ"מ או"ח סי' תמ"ח ס"ק ד' שכתב מפורש דמומר נעשה שליח, וכדאי אלו הגאונים לסמוך עליהם ולהקל במקום עיגון, ופליאה בעיני שכל אלה המתירים לא הזכירו דברי התוס' ישנים יומא הנ"ל שכתבו בפירוש כן, ועי' רש"י ברכות ט"ז ע"ב ד"ה שאינו בן ברית שכתבו מפורש שאינו מהול, א"כ נראה בדבריו אלה שמי שהוא מהול מיקרי ב"ב אפילו אם הוא עובר

על ברית מצות, והוא מפורש לפע"ד שיטת רש"י כמ"ש לעיל דס"ל כשיטת תוס' ישנים יומא נ"ו ונוכל לסמוך על כל זה ולהתיר השליחות למען הפקיע האשה מכבלי העיגון כן היא לפע"ד להלכה ולמעשה:

ומ"ש מעכ"ת להתיר בזה משום שאף בעל המגרש הוא מחלל שבת בפרהסיה ע"כ מצדד מטעם דיש שליחות מנכרי לנכרי, דבריו אלו היו לי לשחוק מכאוב לב שעל הראשונים אנו מצטערין והוא בא להוסיף עליהן, והנה מלבד מה שבירושלמי מפורש היפך דעת המשאת בנימין שאפילו נכרי לנכרי יכול לעשות שליח כמבואר במ"א או"ח סי' תמ"ח ס"ק ד' ע"ש שכתב דגם מן דברי הבבלי קדושין נראה מבואר כן היפך דעת המשאת בנימין ועי' במל"מ ריש פ' ב' מה' שלוחין שכתב ג"כ כדברי המ"א, גם מלבד כל זאת אי אפשר לומר בנידון דידן היתר זה ואפילו לדעת המשאת בנימין אי אפשר כן דהא כאן בנידון דדין הוי באמת שליח שני מן שליח ראשון והשליח ראשון הא הוא ישראל כשר הנעשה לפני הב"ד שם במקום הבעל, ואי משום שאמרו בגיטין כ"ט כולהו מכח בעל קא אתי היינו לענין מת השליח ראשון דלא נימא דאין לאחר מיתה כלום כזה אמרינן שפיר כיון דמ"מ בעל המגרש חי והגט כשנמסר להאשה על כרחך נמסר בכח המגרש שהוא הבעל שהוא מגרשה וכיון שהבעל חי יכול שפיר שליח השני למסור הגט אף שהשליח ראשון מת דמאיזה טעם יתבטל הגט או השליחות כשהשליח ראשון מת הא כולהו מכח בעל אתו לגרש והבעל הא חי לפנינו ולא שייך בזה אין גט לאחר מיתה וכן מה שמסופק המל"מ בפ' ו' הנ"ל לענין ביטול שהשליח ראשון אינו יכול לבטל לשליח שני כמ"ש לעיל היא גם כן רק מטעם שהבעל עשה את השליח ראשון ונתן לו רשות לעשות שליח שני, ואולי נתן לו רשות רק לעשות אבל הביטול לא נתן לו רשות כמו שמפורש בדברי המל"מ פ' ו' מה' גירושין הנ"ל אבל בענינא דידן הא השליח ראשון הי' המשלח של השליח שני וזאת מרבינן מן ושילח ושלחה ששליח עושה שליח וכיון שהשליח שני אינו בכלל גם אתם דומיא דמשלח מי שעשה אותו לשליח מה מהני לן מה שהוא דומיא דהמגרש, ע"כ אין לדברים טעם וריח, והנלע"ד כתבתי, וה' יהפוך לבב עמו לאהבה וליראה אותו כל הימים, יתמו חטאים מן הארץ ושאלות כאלו עוד אינן:

ידידו הדו"ש ומברכו בכוח"ט בירח אלול התרנ"ו. הק' **יהושע**.

סימן ט

שאלה

אשה שעבר בעלה ממנה לארצות אמעריקא זה כמה שנים ועתה באה אשתו אליו ממדינת הים וכריסה בין שיניה והוא טוענת נאנסתי מחמת שהיה דירתה מחוץ לעיר

רחוק מעט מן הישוב ע"כ נאנסה מן נכרים צעקה ואין מושיע לה גם סתמו את פיה, אלה המה דבריה אשר טוענת לפני הב"ד בבכי רב ונשאלתי מה תהי' בדינה אם מותרת היא לישראל שבעלה הוא ישראל אם נאמנת בדבריה אלה או אולי אינה נאמנת ואסורה לו:

תשובה

דין זה צריך בירור גדול דכבר עסיקו בו קמאי הלא המה הרא"ש פ' א' דכתובות סי' י"ח שהביא דעת רבינו יונה דס"ל שנאמנת והוא ז"ל חולק עליו בתחילת דבריו ואח"כ הוא מודה לו, ודבריו שם תמוהין לכאורה וגם מצינו בירושלמי דכתובות פ' א' ה' א' דפסיק לאסור אולם הירושלמי שם לשיטתו דסובר דלא שייך כלל טענת אונס משום דאונס קלא אית ליה ואפילו לס"ס אינו מצטרף ספק דאונס וא"כ הוא חולק על הבבלי בכתובות ט' דמחשבי' ספק דאונס לספק גם בירושלמי גופא אינו מוסכם דבר זה והוא במ"ש שם בה' ו' דשם אמרו בהיפך דנאמנת בברי ושמא אף לענין איסור, ולכאורה כל הדברים יגיעם בזה שאין להציל דבר ברור, וגם שיטת הרמב"ן והרשב"א הובאו בדברי הה"מ ה' איסורי ביאה פ' י"ח שלשיטתם היא נאמנת בטענת אונס, ועוד מבוכה גדולה בו גם בין האחרונים ע"כ למען דעת איך להבין ולהורות מוכרחין אנו להחל בזה לעיין בגוף ה' הסוגיא מעיקרא דדינא ויתבאר לפנינו הכל על נכון:

גרסינן בכתובות ט' ע"א אר"א האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאסרה עליו ואמאי ס"ס היא ספק תחתיו ספק אינו תחתי ואת"ל תחתיו ספק באונס ספק ברצון לא צריכא באשת כהן ואב"א באשת ישראל וכגון שקיבל בה אבוה קדושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד עכ"ל הגמרא והנה אמרתי לדקדק בזה בראשות ההשקפה לפי מה שיש לנו לכלל בעלמא דהחשוד לדבר הקל אינו חשוד לדבר החמור ולא נחשוד לשום אדם שעבר דבד עבירה עד שיתברר לפנינו. א"כ בנדון זה לא הייני אוסרין אותה כלל לשום עבירה והינו מחזקין אותה ככל הנשים הישרות ומפני מה נולד לנו החשד הוא רק מפני שהפתח פתוח א"כ מה"ת נחשוד אותה באיסור חמור שהוא איסור א"א וחיוב מיתה מהיכא תיתי נאמר כן הלא די בזה לחשוד אותה רק על איסור קל שהוא איסור פנויה ואינה חשודה על איסור חמור דמנ"ל בזו שהיא חשודה לדבר חמור שהוא איסור א"א למען נמתח עליה קו חשד על ענין כזה הנה לדעת הרמב"ם פ' א' מה' אישות יש עדיין לצדד בזה דהוא פסק שגם פנויה הוי איסור דאורי' אבל לדעת הראב"ד שם דפנויה היא איסור דרבנן בודאי קשה מהיכא תיתי לחשוד לאיש או אשה שעברו על איסור דאורי' החמור ממה שנוכחנו לדעת שעל איסור דרבנין עברו בודאי הלא הדרבנן היא קל ומבואר בבכורות ל' ע"א דמדרבנן אינו חשוד לדאורי' ואדרבה צריכין לומר שבודאי לא עברה על איסור חמור

כזה כיון שאין רגלים לדבר בענין זנות של א"א והא עוד יותר מזה מצינו דאפילו בעוברי עבירה גופא היכא שהמה לתאבון דאמרינן מה שיכול לעשות בעבירה קלה לא חשדינן ליה שעשה בעבירה חמורה והוא ברש"י חולין ד' ע"ב ד"ה מפני וז"ל ואע"ג דהשתא נמי איסור הוא לגבי וכו' אפ"ה כל מה דמצו למעבד בהתירא פורתא עבד עכ"ל רש"י והנה בתמורה כ"ז ע"א הוא איבעיא דלא איפשטא היכא דאתחזק באיסורא אי אמרינן לא שבק התירא ואכל איסורא ועי' במל"מ פ' ו' מה' גירושין ה' י"ח מ"ש בשם תשובת הרדב"ז לענין מי שבעל אשה בנידתה דלא אמרינן ביה אין אדם עושה בעילתו בעי"ז וכתב דלא דמי להא דתמורה הנ"ל משום שעשה שני איסורים לא נימא שעשה שלשה כיון שהם חלוקים אבל הכא שהוא בדבר אחד וכו' בודאי לא נשמר מאיסור אחר הבא מחמת אותה ביאה שהיא בעילת זנות וק"ל עכ"ל המל"מ ומן התימה על התיר הגדול הזה שלא הזכיר מן דברי רש"י חולין הנ"ל שמפורש דכל מה דמצי למעבד בהתירא פורתא עבד:

והנה ידעתי מה שיש לחלק מן דברי רש"י להא דנידון דידן בפ"פ מצאתי, דשם ברש"י חולין הנ"ל הוא בזמן אחד איסור חמור עם איסור קל אבל כאן הוא בשני זמנים נפרדים ולא ידעינן מתי היה הלתאבון שלה, אבל מ"מ מצד הסברא גופא קשה דהא לעולם יש חזקת צדקות לזאת והיא מטעם רוב דרוב נשי ישראל אינן מזונות ובכל איש ישראל כדחזינן שיצא מן הרוב בעבירה קלה הוא עדיין בחזקת צדקות שלו לענין עבירה חמורה כהנ"ל בכורות ל' דההשוד על הקל אינו חשוד עדיין על החמור א"כ ה"נ נוקמה אותה על חזקת צדקות שלה שהיא מטעם רוב לענין איסור החמור של א"א דאף שהיא יצאה מ"מ מן הרוב לפי דברי הבעל עכ"פ לא אמר הבעל שיצאה מן הרוב לענין עבירה חמורה של איסור מיתה ומי הוציאה מחזקתה לענין איסור חמור וכמו כל חשוד לדבר הקל שאינו יוצא מ"מ מן הרוב לענין דבר חמור והנה אחר העיון קצת נראה דעל איזה אופן יסובו דברינו אלה אי באשת ישראל בנתארסה אחר ג' שנים הא היא בלא"ה מותרת מטעם ס"ס, וא"כ יש רק להקשות בזה על אשת כהן דנימא מטעם שכתבתי שהיא נבעלה אינה תחתיו ורק בעבירת איסור דרבנן בעלמא, ועל זה י"ל דמ"מ אסורה מספק דהא כל מ"ש להתירה מטעם אינה חשודה לדבר חמור והיא מן הרוב אינן חשודין לאיסור א"א שכל זה שייך רק אם נבעלה ברצון אבל אי נבעלה באונס לא שייך עוד כל דברינו הנ"ל דהא לא בדידה תליא מלתא ועל הבועל לא שייך לומר כזאת כדאמרינן בכתובות ל"ו ע"ב בשלמא התם שכיחי פרוצין, א"כ יש כאן לענין כהן מ"מ לספק דילמא באונס נבעלה ובאונס לא שייך להקל מטעם הנ"ל שאינה חשודה והוי שפיר מ"מ ספק איסור מטעם

ספק אונס מה שלענין אשת כהן הוי ספק אונס חומרא ולא קולא לפי הנ"ל ואף שכתבו התוס' בסוגיא זו ד"ה ואי בעית אימא דלא מחשבינן ספק אונס לספק רק בצירוף לענין ס"ס על זה י"ל דכונת התוס' היא רק לענין להקל לא מחשבינן אונס לספק אבל לענין להחמיר אולי שגם ספק אונס ניקח לנו לספק עכ"פ לענין להחמיר על ידו:

אך בכ"ז לא נחה שקטה רוחי דהא התוס' כתבו דאפי' היכה שיש חזקה המסייע לאונס לא אמרינן דהוה באונס משום שאונס יש לו קול, והשתא דליכא קלא הוי רצון רובא ורובא וחזקה רובא עדיף א"נ כיון דאף נגד החזקה מועיל רוב דברצון לבטל החזקה מכ"ש בספק השקול דאפילו להחמיר צריכין לומר דרובא דאורי' ורוב ברצון עוקר להספק מכל וכל ולא הוי שום ספק על אונס וכיון שהיא בודאי ברצון מכח רוב ממילא צריכין לומר שאינו תחתיו כהנ"ל, ועי' תוס' ערובין ס"ט ד"ה אי כר' מאיר דלר"מ חשוד לדבר אחד חשוד לכל התורה אפילו מקולא לחמירתא ומבואר דלדידן דלא פסקינן כר"מ אלא כרבנן דפליגי עליו לא אמרינן דחשוד מקולא לחמירתא ועי' בש"ך יו"ד סי' קי"ט ס"ק י"ב, ועי' בסוטה ז' ע"א לא אם אמרת בנדה שכן יש לה היתר ואומר מים גנובים ימתקו, ואולי י"ל בזה ג"כ לפי מה דאמרינן בסיף נדרים דניחא ליה להנואף שתהי' א"א ה"נ אמרינן כן במנאפת דבתרוייהו שייך מים גנובים ימתקו אשר ע"כ אם גברה אצלה הלתאבון בעודה פנויה על אחת כו"כ יש לחוש שנבעלה כשנעשית א"א, אכן אם כה נאמר היינו צריכין לומר הדין דפנויה שזינתה שתהיה אסורה להנשא לכל איש מטעם שכיון שזינתה בעודה פנויה מכ"ש שתזנה תחת בעלה כהנ"ל וזה הוא היפך הדין, ועל כרחך אמרינן הסברא שעתה כיון שתוכל להיבעל בהיתר לא תעשה עוד זר מעשיה או משום דעתה חמיר לה משהיתה פנויה א"כ תשוב לנו קושיא הנ"ל ומי' סוטה כ"ז ע"א דסבר ר"י ישא אדם בת דומה ולא ישא דומה וכן הלכתא שם ועי' פרש"י שדבריו תמוהים דבדברי שמואל שם בד"ה וזו באה מפסולה כתיב שמא מנתן או ממזר א"כ נראה מפירושו זה דמיירי בפנויה דאי בא"א הא לעולם הוי טיפה פסולה שהוא מאחר לא מן הבעל ועל ר"י שהוא בר פלוגתי' מפרש בד"ה שזו דרוב ביעלות אחרי הבעל א"כ מפרש דמיירי בדומה לבת דומה א"א לא בפנויה, וזו היא תמיה גדולה בעינו אשר כעת לא מצאתי תירוץ נכון על זה. יהא איך שיהי' הלא מבואר שם דאל ישא דומה וכמו שפרש"י שם ד"ה וזו אינה עומדת א"כ תשוב לנו הקושיא הנ"ל איך מותר לישא פנויה או א"א שזינתה כבר תחת בעלה הראשון ועי' בחות דעת סי' קפ"ה סוף דבר לא מצאתי מענה נכונה בכל זה אך מה שנוגע לענינינו אמאי חשדינן אותה שנבעלה באיסור א"א ברצון ולא מוקמינן אותה בחזקת צדיקת לענין זה האיסור החמור לומר דבודאי כשעברה

לא עברה רק איסור דרבנן ולא איסור מיתה וצריכין אנו לשום לב לזה למען ישוב הענין שלא יהי' סותר להכללים שהמה מצד הדין וכמ"ש לעיל:

והנה לכאורה עלה בדעתי להבין ולתרץ בסברא ישרה והוא דאמרינן דחשוד על דבר הקל אינו חשוד לדבד החמור אף במין אותו עבירה שעבר כמ"ש הש"ך יו"ד הנ"ל היינו רק במין אותה עבירה שעבר דהיינו שעבר בענין אכילת ועתה יש לפניו ג"כ מין אותה עבירה שהיא ג"כ עניין אכילה אבל האיסור זה הוא חמור מן זה האיסור שעבר בכה"ג אמרינן שפיר שלא נחשד מן העברת אכילת האיסור קל על עבירת אכילת איסור חמור בחתיכה אחרת, אולם היכא שעתה יש לפניו אותה החתיכה גופא שכבר עבר עליה וגם אותה עבירה גופא רק שנתוסף עתה איסור חמור על זו החתיכה שיש עליה עתה יותר העברה ממה שהי' עלי' אז כשעבר בכה"ג אמרינן דאם כבר עבר בזאת החתיכה זילא ליה האכילה של אותו החתיכה וחשיד עליה אפילו כשנתוסף איסור עליה בכל איסורין החמורים והיא סברא ישרה ומקובלת דאמרינן כיון שנעשה לו מחמת הלתאבון שלו זאת החתיכה להיתר אינו מקפיד עוד עליו למנע עצמו ממנה אח"כ אפילו בכל איסור חמור שניתוסף עליה ונוכל לישב בזה גם כונת דברי הרמ"א ביו"ד סי' קי"ט סעי' ז' שהקשו שם הפוסקים בכונתו ונוכל לפרש כונתו בפשיטות כמ"ש כאן, אכן לענין מה שאנו עוסקים בו אין כאן עוד למצא מזור בזה בכל אנפי כמובן למעיין, ואין להאריך בזה עוד במה שאינו דבר ברור:

אשר ע"כ אמרתי לתרץ באופן אחר מרוח יותר, והוא דכל הענין של חשוד אי נאמן או אינו נאמן הוא רק לענין אם יאמר עכ"פ בפיו שוה הוא היתר אבל כל שאינו אומר כלל לעולם יש לחשוד אותו ומשו"ה בנידון דידן אם היא היתה אומרת בפיה שזינתה אינה תחתיו היה שפיר נאמנת מטעם הנ"ל דלא נחשוד אותה יותר ממה שמוכרחין לחשוד אותה אבל לא בדבר החמור מאוד, משא"כ בנידון זה שאינה אומרת כלל ולא שייך נאמנות ולעולם יש לחשוד אותה בכל האופנים שאפשר דלא שייך לומר דחשוד לדבר הקל אינו חשוד לדבר החמור שוה היא רק באומר בעצמו שאין לו לחשוד בזה שלא עשה זאת דמאמינן לו זאת דהא לא נתבטלה נאמנות שלו עדיין לענין החמור מכח שעבר על דבר הנ"ל והוא נאמן מ"מ לענין דבר החמיר מכח ע"א נאמן באיסורין שעדיין הוא עד כשר לדבר החמור אבל היכא שאינו אומר כן הוא לעולם בספק בכל ענין עבירה במין עבירה זאת בין בקל בין בחמור דהא עכ"פ יצא מן הרוב במה שעבר בודאי, ומשו"ה פסקו הרמב"ן והרשב"א שפיר הובא בדברי הה"מ הנ"ל דהיכא שהיא אומרת בפירוש אינה תחתיו זינתה שהיא נאמנת וכאשר אבאר שיטתם בזה לק' בס"ד:

והנה התוס' כתובות ט' ע"א ד"ה לא צריכה באשת כהן הקשו דנימא אוקמה אחזקת כשרות ובודאי אינה תחתיו וכונתם בהחזקת כשרות היינו שהיתה עד כה בחזקת כשרות לכהונה ותירצו וז"ל וי"ל דאדרבה אית לן למימר דהשתא נבעלה דאוקמה אחזקת הגוף שהיתה בתולה עכ"ל, והנה בדברי תוס' אלו יש לפנינו לדקדק הרבה חדא מהא דכתבו התוס' יבמות ס"ח ע"א ד"ה רישא דלכהונה לא קשיא להו התם דנוקמוה אחזקה ראשונה משום דלכהונה לא מהני רוב וגם חזקה לא מהני היכא דליכא טענת ברי וכן פסקינן באמת דלכהונה צריכין תרי רובא א"כ ה"נ מה הקשה התוס' דלוקמיה אחזקת כשרות ותהיה מותר לכהן לא מהני גם רוב וכ"ש חזקה, עוד יש לדקדק בדברי התוס' דמה הקשו דנוקמה אחזקת כשרות ותהי' מותרת לכהן מטעם חזקה דלאו תחתיו נבעלה הא יש כאן ס"ס לחומרא חדא שמא תחתיו ואת"ל אינה תתתיו שמא נבעלה לפסול לה דאזלה איהי לגבייהו כדלק' ט"ו ע"א והא לא ימלט שבהמשך הזמן לא בא לעיר נכרי או פסול לה, הן אמת שבמל"מ פ"ח מה' אבות הטומאה ה"ה מסופק בזה אי אמרינן ס"ס להחמיר אבל מדברי התוס' כתובות ט' ע"ב נראה דס"ל דאמרינן ס"ס לחומרא והוא מדכתבו שם ד"ה אי למיתב לה כתובה לתרץ על קושיתם שהקשו דאמאי מפסידה כתובתה והא הוי ס"ס ספק בקי בפ"פ וספק באונס ותירצו דהאי ספק שמא באונס לא חשיב ספק גמור למיתב לה כתובה האומר קודם שנתארסה נאנסה ודבריהם אלו אין להם ביאור לכאורה אם לא דנפרש כונתם משום שיש ס"ס להיפך שמא ברצון ואת"ל באונס שמא אינה תחתיו ולענין כתובה הוי אינה תחתיו רעותא גמורה וכן פירשו גם באחרונים דברי תוס' אלו ובאמת בדברי התוס' כתובות י"ב ע"א ד"ה וניחוש כתבו בעצמם זה הס"ס לענין שלא להפסידה כתובתה כקושית התוס' ד"ה אי למיתב הנ"ל אלמא דלא ס"ל לדבר פשוט הא דתירצו התוס' בספק אונס לא נחשב לספק גמור למיתב לה כתובה דאימר קודם שנתארסה נאנסה, וגם בלא"ה אין מכאן ראיה דס"ל להתוס' דאמרינן ס"ס להחמיר דכאן לענין כתובה אי אמרינן ס"ס להיפך כמ"ש הוא לחזק החזקת ממון של הבעל אבל לענין איסור אי אמרינן שמותר מצד חזקה אולי ס"ל להתוס' דלא אמרינן ס"ס לחומרא:

ואולי י"ל דאף אי נימא דס"ל להתוס' דאמרינן ס"ס גם לחומרא אבל היא רק מדרבנן ולא מדאורי' והי' פשיטא להו דהא דאמר ר"א דף ט' האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו היא מדאורייתא וכן היא מבואר בירושלמי ריש פ' קמא דכתובות שהוא ספק סוטה מדאורי' ע"כ לא ניחא להו לתרץ משום ס"ס לחומרא שהוא רק מדרבנן לשיטתם, ובזה מיושבת מעתה גם קושיתי הראשונה על התוס' מהא דתוס' יבמות כ"ח דהא

גם זה דלכהונה לא מהני רוב ולא חזקה הוא ג"כ מדרבנן משום דמעלה עשו ביוחסין כמבואר כתובות ט"ו ודברי ר"א המה לשיטת התוס' מדאורי', ובאמת גם תירוץ התוס' מה שתירצו משוה דאיכא חזקת הגוף נגד חזקת כשרות גם זאת אינה מוסכם עדיין לכל השיטות דלפי דברי התוס' נדה ב' ע"ב ד"ה התם שהקשה לענין נגעים דנימא הרי חסר לפניך וחזקת טהרה של האדם ע"ש מה שתירצו על זה, ועי' בקצה"ח סי' ל"ד ס"ק ה' שכתב דלשאר תירוצי התוס' אמרי' תרתי לרעותא אף היכא דלא שייך חסר ואתאי וכן היא שיטת כמה מן הפוסקים וכן הוא בשטמ"ק כאן דסוגיא דפ"פ שהיא משום תרתי לרעותא א"כ לא שייך עוד תירוץ התוס' כאן משום ודאיכא חזקת הגוף דהא מ"מ קשה דנימא תרתי לרעותא הרי בעולה לפניך וחזקת כשרות של האשה וע"כ צ"ל לפי שיטה זו דמ"מ מדרבנן בטל החזקת כשרות אי משום דברי התוס' יבמות ס"ח הנ"ל דלכהונה לא מהני חזקה ואי משום הס"ס להחמיר ואולי ס"ל לפוסקים אלו דס"ס להחמיר הוי דאורייתא מטעם רוב:

ומיושב בזה מעתה גם הא שפלפלנו לעיל דמהיכא תיתי נחשוד אותה בעבירה חמורה דלפי דברי אלה מיושב שפיר משום דמ"מ ס"ס להחמיר לענין כהן דאפילו אינה תחתיו מ"מ שמא נבעלה לפסול לה, ולענין ס"ס מצרפינן ג"כ זה הספק דשמא תתתיו דהא אפילו ספק אונס דלא הוי ספק כלל כמ"ש התוס' ט' ע"א ד"ה ואי בעית אימא ומ"מ לס"ס מצטרף אף ספק אונס ה"נ ספק תחתיו לענין ס"ס להחמיר מצטרפין ג"כ ספק זה כיון שאינה אומרת בפירוש שלא עברה על החמור רק על הקל וכהנ"ל, והנה כל זה באשת כהן ולענין חזקת כשרות שלה אבל באשת ישראל הקשו ג"כ בתוס' ד"ה ואי בעית אימא וז"ל וא"ת ונוקמה בחזקת היתר לבעלה וי"ל דאונסא קלא אית ליה כדאמרינן בירושלמי אונסא יש לוקול והשתא דליכא קלא הוי ליה רצון רובא ומיעוט שאנס ורובא וחזקה רובא עדיף, וא"ת א"כ בס"ס נמי תאסור דספק אונס כמאן דליתי דמי ולא נשאר אלא חד ספק ספק תחתיו ובהא לא שייך לאוקמה בחזקת היתר כדפרישית, ואומר ר"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור וכו' והלכך במקום ספק ספיקא שיש שרי ובמקום חד ספיקא חשבו רבנן רצין לגבי אונס רובא עכ"ל התוס', ואחרי העיון קשים מאד דבריהם אלו מהא דסבר ר"ג לק' י"ב ע"ב במשארסתני נאנסתי שהיא נאמנת כדפסקינן כותיה ומוציאין ממון מחזקתו שהוא מטעם חזקת הגוף שלה להאי נמי דאמרינן שם בהש"ס כמו שפרש"י שם ועל כרחך צריך לומר גם חזקת כשרות שלה שבודאי נאנסה מטעם חזקה זו ולא היה ברצון דהא מה שאומר הוא עד שלא ארסתיך נאנסת אינו טוען בודאי שנאנסה רק לפי דבריה אומר כן כמ"ש הרש"ל והרש"א בסוגיא דפ"פ על התוס' ד"ה אי

למיתב לה שרק לפי דבריה אומר הוא שמא עד שלא ארסתיך נאנסה אבל באמת הוי ספק אצלו שמא גם ברצין ומ"מ היא נאמנת להוציא ממון מכח חזקה ללישנא דאי נמי ולא אמרינן שמא זינתה ברצין ואין לה כתובה והיינו על כרחך משום החזקת כשרות שלה אלמא דלא אמרינן רובא ברצון נגד חזקה שלה, ואף דחזקת ממון מסייע להא דרצון ומ"מ לא אמרינן רובא ברצין דמשום החזקה שלה אמרינן שהיה בהיתר היינו באונס וא"כ מכ"ש כאן דודאי צריכין לומר משום החזקת היתר שלה שהיה באונס ולא נימא רובא ברצין דהא הכא לענין איסור אין כאן חזקת ממון המבטל לחזקת היתר שלה ואיך כתבו התוס' בפשיטות דרובא ברצין מבטל לחזקת היתר שלה מה שהיא היפך דברי הש"ס לק' בכתובות י"ב ע"ב להאי נמי שם, אשר למען ישב תומר הקושיא שמלבד שדברי התוס' תמוהין בתירוצם זה גם תמוהה הסוגיא גופא דאמא לא נימא באמת דנוקמה אחזקת היתר לבעלה והיה באונס כמו שהקשה התוס' ותירוצם לא שייך להאי נמי לק' י"ב ע"ב: **ואמרתי** לפע"ד לישב כל זה אך אחרי האריכות קצת בכל הסוגיא ויתורצו כמה מן הקושיות והתמיהות בגוף הסוגיא דפ"פ ויהיה נ"מ הרבה גם לענין דינא במה שאנו עוסקים עתה, דהנה אמרינן בהסוגיא דפ"פ ט' ע"ב אמר ר"י אמר שמואל האומר פ"פ מצאתי נאמן להפסידה כתובתה אמר רב יוסף מה קמ"ל תנינא האוכל אצל חמיו ביהודה וכו' אינו יכול לטעון וכו' ביהודה דלא מני טעין הא בגליל מצי טעין, והוא תמוה לכאורה הא משנה זו דהאוכל אצל חמיו ביהודה היא משנה הקודמת לפני המתני' דמשארסתני נאנסתי, וא"כ דילמא הכי פרושא דמתני' דביהודה לא מצי טעין אבל בגליל היא פלוגתא דר"ג ור"י בסיפא במתני' שאחר זו דלר"ג אף דמיגו דמ"ע לא שייך בכה"ג שאינה טענה מעליא ממה שטוענת עתה אבל מ"מ מכת חזקה יכולה לטעון לר"ג בתולה הייתי ולא ס"ל הא דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה ומנ"ל לדייק הא בגליל מצי טעין דילמא הא בגליל היא פלוגתת ר"ג ור"י ואנן הא פסקינן כר"ג א"כ לפי הפסק גם בגליל לא מצי טעין שהיא נאמנת ואמרתי לכאורה לתרץ די"ל דאי בגליל תליא בפלוגתת ר"ג ור"י א"כ למה לפלוגי בסיפא שם בטענת נאנסתי ליפלגי בהא דרישא גופא בגליל אי היא נאמנת או הוא נאמן אלא ע"כ דבהא כ"ע מודי משום חזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אכן אם כה נאמר לא נבין מעתה קושית התוס' ותירוצם שם ד"ה אבל שהקשו וא"ת מנ"ל דילמא ביהודה נאמנת לומר שבא עליה באירוסין ולא בגליל אבל כשטוענת בתולה הייתי בגליל נמי מהימנא והנה הא דירצו לומר דבשטוענת בתולה הייתי מהימנא אפילו בגליל ע"כ משום דלא אמרינן החזקה שאין אדם טורח וכו' שע"כ נאמנת היא והנה לר' יהושע לק' במתני' י"ב על כרחך לא מהימנא דסבר לא מפיה אנו חיין ולא מהני לדידיה

לא החזקה ולא המיגו דאמרינן שם לר"ג ואי נימא דכוונת התוס' הוי לר"ג שהיא נאמנת הא לפי מה שכתבתי אי אפשר לומר דפליגו גם בזה ר"ג ור"י דא"כ לנקטו פלוגתתם בהאי דגליל ולא בנאנסתי ואי תרצה לומר ולתרץ דלעולם כוונתם רק לר"ג ולא קשה דליפלגו בסיפא בגליל ולא בנאנסתי משים דאי הוו נקטו פלוגתתם בגליל ה"א טעמא דר' יהושע משום חזקה דאין אדם טורח וכו' שע"כ סובר ר"י דאינה נאמנת אבל בנאנסתי לא הוי ידעינן שיטת ר"י שגם בזה יהיה סובר שאינה נאמנת ומשו"ה פליגי בנאנסתי דא"כ תשוב לנו הקושיא הנ"ל על הש"ס גופא שהיו יכולין לדחות ולומר דביהודה לא מצי טעין לכ"ע ובגליל היא פלוגתת ר"ג ור"י מה דפליגי בסיפא בנאנסתי דלר"ג היא נאמנת ולא אמרינן סברת אין אדם טורח וכו' והא דפליגי בנאנסתי ולא בטוען טענת בתולים בגליל משום דה"א טעמא דר"י שאינה נאמנת משום חזקה דאין אדם טורח אבל בנאנסתי מודה לר"ג משום דלא שייך זו החזקה ע"כ פליגי בנאנסתי לא שמעינן טעמיה דר"י דלעולם ס"ל שהיא אינה נאמנת וכמ"ש והיא קושיא אלימתא על הגמרא:

אשר ע"כ נלפע"ד לדון בזה חדשות ונצורות ויתישב בזה כמה מן התמיהות ישוב נכון והיא דהא דאמרינן לק' כתובות י"ב ע"ב אי נמי עד כאן לא אמר ר"ג התם אלא דאמרינן אוקמה אחזקה הוי הפירוש דר"ג אמר זאת משום החזקה המצטרפת ג"כ אל המיגו, והיינו דמקודם אמרו שם בגמרא דעד כאן לא אמר ר"ג התם אלא משום מיגו ואח"כ אמרו אי נמי דעד כאן לא אמר ר"ג אלא משום חזקה דבא האי נמי להוסיף לנו דלאו משום מיגו לבד אמר ר"ג זאת אלא משום שיש ג"כ חזקה ובצירוף מיגו וחזקה אמר דינו שהיא נאמנת, אבל משום חזקה לבדה לא עלה על דעת הש"ס לומר דמשום טעם זה לבד סובר ר"ג דהיא נאמנת דהא הכא במתני' דף י"ב יש באמת שני הדברים לסייע לה מיגו עם חזקה, וא"כ לא נוכל לומר עוד מעתה לפרש דברי המתני' דביהודה אינו יכול לטעון הא בגליל היא פלוגתת ר"י ור"ג כמ"ש דהא כאן בטענת בתולים ליכא מיגו דמיגו דמוכת עץ לא שייך כאן דהא טענה זו של מ"ע אינה טובה מהא שתאמר בתולה הייתי ועוד גרועה, ועי' פרש"י דף י"ב ע"ב ד"ה אלא דאיכא מיגו, וכיון שאין כאן מיגו רק חזקה לבדה באופן כזה אף לר"ג אינה נאמנת אפילו ללישנא האי נמי לק' י"ב ע"ב ושפיר רצו לומר הא בגליל מצי טעין, שאף לר"ג היא כן בגונא דליכא מיגו:

ובסברא זאת לפרש לישנא דהאי נמי דכוונת הש"ס היא דבעינן שיהיה מיגו עם חזקה לר"ג תתיישב לפנינו תמיהה רבה בדברי התוס' אשר מו"ז הפ"י כתב שחזר על כל הצדדים ולא מצא מענה לישב דבריהם ולפי מ"ש נלע"ד שיהיו מיושבים בט"ט ודעת, והיא בדברי התוס' כתובות ט' ע"ב ד"ה אי למיתב לה כתובה שכתבו וז"ל משמע אם

היה בא לב"ד היה נאמן להפסידה כתובתה אע"פ שלאוסרה עליו לא היה נאמן משום דא"ל שאינו בקי בפ"פ ואוקמה בחזקת היתר אבל מ"מ כתובתה הפסידה אע"פ שיש לנו לומר שהוא טועה בפ"פ דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מרי' עכ"ל התוס', והנה התמיהה בזה מבוארת דהא לק' י"ב פסקינן כר"ג שהיא נאמנת בטענת ברי שלה משום החזקה ומוציאין ממון מכח ברי עם מיגו או ברי עם חזקה וה"נ לפי מה דסברינן עתה שמא אינו בקי בפ"פ והוא טוענת ברי בתולה הייתי ויש לה חזקה אמאי לא מהימנא נגד חזקת ממון, וכן תמהו כל האחרונים הפ"י והפלתי, ודחקו עצמם מאוד מאוד לתרץ דבריהם, ולפי מ"ש לפרש הסוגיא הנ"ל דלעולם אף לר"ג צריך להיות מיגו בצירוף חזקה להוציא ממון אין כאן עוד שום קושיא על דברי תוס' אלו דשייך שפיר דבריהם אפילו לר"ג דהא לפי מ"ש לעיל וכן היא ברש"י י"ב ע"ב ד"ה אלא דאיכא מיגו ובדף י"ג ע"א ד"ה בתרייתא דהמיגו היה בנידון זה שיש לה טענה שיש לזו הטענה איזה מעליותא לענין איזה דבר ביתר שאת מהטענה שהיא טוענת עתה, וא"כ לפי זה השתא דס"ל דלא קים ליה בפ"פ א"כ מה מיגו יש לה כאן אי משום מ"ע מה מעליותא יש אליה בטענה זו יותר מן בתולה הייתי הא גם בתולה הייתי אינה מעיזה לפי השתא דס"ל דהוא לא קים ליה ואף שכתבו התוס' לק' ט' ע"ב ד"ה לא דאמרינן מיגו דמ"ע היינו משום דאזלו לשיטתם ד"ה נאמן א"כ ס"ל לשמואל דקים ליה שפיר בפ"פ שע"כ כתבו שיש לה שפיר מיגו דמ"ע היינו ממעיזה לאינה מעיזה והוי מ"ע טענה טיבה מן בתולה הייתי, אבל כאן דס"ל השתא דלא קים ליה בפ"פ לא הוי מ"ע טענה טובה מן בתולה הייתי ואין כאן מיגו שהיא עוד טענה גרוע מהטענה שהיא טוענת עתה, וכיון שאין לה מיגו שפיר כתבו התוס' דא"ל אוקי ממונא בחזקת מריה דהא אף לר"ג במתני' שהיא נאמנת הוא רק מטעם שיש מיגו עם החזקה כן הוא להאי נמי ללישנא קמא הוי טעמו רק משים המיגו אבל בלא מיגו לתרויהו לישנא אינה נאמנת בברי שלה להוציא ממון אפילו לר"ג וכמו שבררתי ומיושבים שפיר דברי התוס' בלי שום דוחק והוא כפתור ופרח, וא"כ לפי זה יש לי בס"ד הוכחה גמורה מדברי תוס' אלו למ"ש דאפילו להאי נמי צריך להיות לר"ג מיגו עם חזקה ולא די לנו בחזקה לבדה:

והנה בב"ש א"ע סי' ס"ח ס"ק כ"ב מברר שם לענין דינא דאיך נפסוק אליבא דדינא אי טעמא דר"ג הוי משום מיגו או משום חזקה אי כתירוץ קמא או כדברי האי נמי, ולפי מ"ש וגם הוכחתי מדברי התוס' על כרחך צ"ל דבעינן תרויהו אפילו להאי נמי דצריך להיות מיגו וחזקה ביחד וככל מ"ש בס"ד:

שוב ראיתי כי יש עדיין להקשות בזה דלפי מ"ש דרק היכא דאיכא תרויהו מיגו עם חזקה ביחד נאמנת לר"ג ומשו"ה הא דדייקינן הא בגליל מצי טעין הוי אפילו לר"ג שהיא נאמנת מ"מ מצו טעין משום דליכא כאן מיגו אל החזקה א"כ לפי זה לא צריכין מעתה לומר טעמא דרב יהודה אמר שמואל משום חזקה דאין אדם טורח וכו' הא אף בלא זה הוא נאמן יותר משום משום החזקת ממין ואף לר"ג הוא נאמן היכא דלית לה לדידה מיגו אל החזקה, וא"כ לפי זה יפלגו מעתה ר"י א"ש עם ר"נ א"ש בזה דלר"י אליבא לשמואל לא צריכין להחזקה דאין אדם טורח וכו' דבלא"ה הוא נאמן בכה"ג כהנ"ל ולר"נ א"ש צריכין החזקה של אין אדם טורח וכו' ובפירש"י הא אינו מבואר כן שמפרש גם ברב יהודה א"ש משום החזקה דאין אדם טורח, ואם אמנם כל מה שכתוב כאן הוא רק על דברי התוס' ושיטתם לפי מה שהקשו ותירצו והמה אולי ל"ס הא דפירש"י גם בדרב יהודא משום דאין אדם טורח, בכ"ז למען שלא לעשות פלוגתא חדשה בין רש"י לתוס' מה שאין מפורש בדבריהם וגם מן סתמא דש"ס נראה שהיא משים דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה ע"כ שמתי אל לבי כי יש עוד לתרץ ענין זה באופן אחר, והוא דלעולם היכא שמכחישין זה את זו לענין כתובה או בתולה או בעולה היתה צריך להיות שהיא נאמנת יותר ואף שיש לו חזקת ממון וחזקת הגוף לא מהני נגד חזקת ממון היכא שהוא טוען ברי מ"מ כיון שבידה שטר כתובה שורת הדין שאינו נאמן נגד השטר וכמו שהקשה באמת הב"ש סי' ס"ח ס"ק כ"ב אשר ע"כ רק משום חזקה דאין אדם טורח הוא נאמן, וזה סברו כ"ע ובזה לא פליגי ר"י ור"ג דלשניהם אי נימא סברת חזקה דאין אדם טורח הוא נאמן ואי לא נימא סברא זו היא נאמנת, אכן פלוגתת ר"י ור"ג היא רק היכא שהיא מודה שיש בה איזו רעותא בזה פליגו דר"ג סובר שמ"מ היא נאמנת משים החזקה או מיגו ור"י דמ"מ חזקת ממון עדיף, אבל היכא שהיא אינה מודה בשום רעותא בגופא אזי היא לכ"ע נאמנת מכח שטר כתובתה לולי דאמרינן חזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה אשר מפלפלין עצמן האמוראי דכאן, כן נוכל לומר ולכון בזה ועי' בר"ן בשם הרמב"ן בסוגיא דפ"פ ממש בזה לענין שטר כתובה ועי' במהרי"ט על כתובות מה שדיבר על דבריהם ויבאר עוד לק' בס"ד:

אכן מעתה תשוב לנו תמיהת האחרונים הנ"ל על התוס' ד"ה אי למיתב לה דאיך היה הסברא לומר שכתובתה הפסידה אי אומרת בתולה הייתי ואיהו לא היה בקי בפ"פ כיון דסברינן עיר שיש לנו לומר שהוא טועה בפ"פ וגם יש לה שטר כתיבה או תנאי ב"ד, וחזקת של אין אדם טורח לא שייך עוד כיון שטועה עצמו בפ"פ, והוא ק"ו מדינא דר"ג דמה בדר"ג שהיא מודה שיש בה רעותא ומ"מ היא נאמנת ע"א כו"כ היכא שהיא

מכחשת בהרעותא לגמרי, ואחרי העיון נראה דמ"מ עדין יש לישב דברי התוס' אלו כמ"ש לעיל והיא משום דכאן ליכא מיגו, ואחרי הביאור קצת, דהנה קשה גם בטוענת מ"ע אני תחתיך דכתב הב"ש הנ"ל דאי נימא סברת ר"ג משום אינה נאמנת בטענת מ"ע אני תחתיך משום דבזה הטענה לית לה מיגו, ויש לדקדק הא שפיר יש לה מיגו דבתולה הייתי וחזקה דאין אדם טורח לא שייך באשת ישראל כשקידשה אחר ג' שנים כמ"ש התוס' כתובות ו' ע"א ד"ה חזקה וע"כ צ"ל דזה לא הוי מיגו משום שהיא מאינו מעיז למעיז דמ"ע אינו יודע הבעל ובתולה הייתי הוא יודע שמשקרת וא"כ יש לפרש כונת התוס' דהכי פרושא אי למיתב לה כתובה היינו שמא תיטעון מ"ע אני תחתיך ותפסיד כתובתה ולא תהיה נאמנת מכח מיגו דבתולה הייתי משום שהיא מאינו מעיז למעיז ואע"פ שיש לנו לומר שהוא טועה בפ"פ וא"כ גם בבתולה הייתי אינה מעיזה כל כך מ"מ הוי יותר העזה בהכחשה על מה שהוא טוען מן מ"ע אני תחתיך וכיון דלית לה מיגו טובה הוא נאמן דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מריה, כן נוכל לפרש כונת הדברים בדברי התוס' ד"ה אי למיתב ואין כאן עוד התמיהה כל כך כמו שתמה בפ"י וכתב דלא ידע לפרש דבריהם ולמ"ש נוכל לפרש דבריהם גם באופן זה, ולפי זה צריכין לפרש הא דהקשו התוס' ד"ה לא דתהיה נאמנת במיגו דמ"ע אני תחתיך קאי על שני הענינים בין שטוענת בתולה הייתי בין שטוענת שהוא בא עליה באירוסין שגם בבתולה הייתי הוי מ"ע אני תחתיך טענה טובה משום דבבתולה הייתי מעיזה ובמ"ע אני תחתיך אינה מעיזה ע"כ הק' דה"נ יש מיגו וחזקה כמו בדר"ג לק' ועוד עדיף שיש חזקת שטר כתובה ואינה אומרת רעותא על נפשה, והכי כל זה יהי' בטל מחמת חזקת דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה ועל זה תירצו דמ"מ עדיפא חזקת דאין אדם טורח דמדחה להמיגו עם כל אשר עמו או דלא אמרינן מיגו להוציא וממילא בטל מיגו ומובן הכל בס"ד:

ובכ"ז על משמרתי אעמודה ובפרט לשיטת התוס' דהא דאמרי' לק' י"ב ע"ב אי נמי משום החזקה הוי הכונה משום צירוף החזקה אל המיגו ומחמת שני המעלות היא נאמנת, ותתישב בזה עוד תמיהה אחת מה שתמה הרב הגאון רעק"א במשניות על המשנה דמשארסתני נאנסתי דכתב שם התוס' יו"ט לפי דברי התוס' כתובות ע"ו ע"ב שצריך להיות ע"כ שעות שנאנסה אחר נשואין לבית בעלה דאל"כ אמרינן כ"נ כ"ה ותמה הגאון הנ"ל דע"כ צריכין לומר דהא שהיא נאמנת לומר דמשארסתני נאנסתי אף שהיא אומרת בפירוש שקודם נשואין נאנסה בבית אביה ע"כ נאמנת מכח מיגו שהיתה יכולה לומר שנאנסה אחר נשואין וא"כ אפילו לטעמא דחזקה ג"כ צריכין לומר משום מיגו א"כ מה חידשו בהאי נמי שאמרו בהש"ס י"ב ע"ב דהא מ"מ צריכין לומר שהיא נאמנת

משים מיגו כן הקשה הגאון הנ"ל, ודחק עצמו מאוד בתירוץ קושיא זו ולפי דבריו הנ"ל כפי שיראה נמי לא תיקשה לנו כלל דמיושב בפשיטות דבא האי נמי לחדש לנו מ"מ שבאו לומר דלאו משום מיגו לבדה נאמנת לר"ג כי גם צריך להיות מיגו עם חזקה ולא קשה עוד כלל ואם יש לדקדק בדברי התוס' כתובות ע"ו הנ"ל מה שהביא התוס' יו"ט הא יש לדקדק דלפי דבריהם דמיירו דוקא ביש זמן לומר שנאנסה אחר שנשאת דאי לא"ה אמרינן כ"נ וכ"ה א"כ קשה מה הקשה הש"ס כאן בדף ט' והא ס"ס היא אמאי לא משני הש"ס דמיירי ר"א באופן שאפשר שנבעלה משניסת א"כ יש כאן חזקת כאן נמצא שנבעלה תחתיו וגם חזקת הגוף המסייע לזה הוי שתי חזקות נגד חזקת כשרות שלה ע"כ אינו נחשב ספק אינה תחתיו לספק כלל, ושפיר נאמן לאוסרה עליו אפילו באשת ישראל, והנה על ר"א גופיה דמקשה הש"ס עליו והא ס"ס הוא נוכל עדין לתרץ קושית הגמרא דעל ר"א לשיטתו מקשה הגמרא שפיר דהא ר"א מחלק שם דף ע"ו על רבא דמשני שם תיברא א"כ אינו סובר כלל להא דכ"נ וכ"ה, אבל מ"מ על הפסק דידן קשה דהא אנן פסקינן חזקת כ"נ וכ"ה ומ"מ פסקינן דטענת פ"פ אינה אוסרה רק באשת כהן או בנתקדשה פחות מג' ובלא"ה היא מותרת לישראל משום הס"ס ולהנ"ל הא אין כאן ס"ס דהא אין כאן ספק אינה תחתיו היכא שיש זמן להבעל אחרי הנשואין שבכה"ג בודאי היא תחתיו משום החזקות הנ"ל, והיא קושיא גדולה לכאורה:

ואמרתי לע"ד לישב זאת בסברא ישרה למען לא תקשה לנו על הפסק דידן, והיא דהא שכתבו התוס' דף ע"ו הנ"ל דאי לא הי' זמן לומר שנאנסה אחר שנשאה אמרינן כ"נ וכ"ה ונבעלה בודאי אינה תחתיו היינו דוקא בענין בעילת אונס, והיא משום דכל ענין חזקה של כאן נמצא וכ"ה שייך רק בדבר הבא במקרה ובלתי כונת מכון, בזה אמרינן דבמקום שנמצא נעשה שם הדבר דכל דבר הבא במקרה ומעצמו שייך לדון עליו עניני חזקות, אבל לענין נבעלה ברצון ומספקינן על הזמן מתי נבעלה ברצון לא שייך לומר על זה חזקת כ"נ וכ"ה דעל דבר שנעשה ברצין ובחירה חפשית לא לא שייך לומר כאן היה דהא לא נהיתה כלל רק עשה זאת עושה ברצין ובכונה ועל כונה מיוחדת לא שייך לומר כ"נ וכ"ה, ועי' בס' מקו"ח ה' פסח סי' תס"ז שכ' דלחזקת כאן נמצא בענין גורם המסתבר דשייך לומר מזלא דהאי גברא גרם, וממילא נבין גם מזה דבדבר הנעשה ברצון ולא שייך לומר מזל גורם דאין מזל בפעולה בחירות, וא"כ בטוען פ"פ אי נימא אחר ספק אונס את"ל ברצין בודאי היה תחתיו משום כ"נ וכ"ה זה אי אפשר לומר כן דהא את"ל ברצין לא שייך עוד לומר חזקת כ"נ וכ"ה כמ"ש דברצון לא שייך חזקה זו, וע"כ פסקינן שפיר להס"ס דאת"ל ברצון שמא אינה תחתיו והוא כפתור ופרח:

ומעתה אחרי כל זאת לפי מ"ש וברורתי בס"ד דטעמא דר"ג במתני' י"ב ע"ב דהיא נאמנת הוא משום מיגו וחזקה בצירוף שניהם יחד מיושב מעתה שפיר מה שתמהתי לעיל בתחילה על דברי התוס' דף ט' ע"א ד"ה לא צריכא דאיך כתבו דלא מהני חזקה שלה לומר שהיה באונס משום דקלא אית לה והא לר"ג מהני חזקה לומר שהי' באונס אפילו להוציא ממון ונכל מ"ש לעיל, ועתה מיושב שפיר דכיון דהא דנאמנת לר"ג לא הוי מטעם חזקה לבדה רק מטעם מיגו עם חזקה כמ"ש א"כ בחזקה לבדה לא הי' כאן סברה כלל לומר דמהני לפי דברי תוס' אלו דרובא ברצון מבטל להחזקה חזקת כשרות שלה דרק משום מיגו עם חזקה מהני שם, וכאן בסוגיא דפ"פ הא לא שייך מיגו דהא היא אומרת בתולה הייתי וטענתו של פ"פ הא הוי לגבי' נפשיה כמאה עדים משום שאת"ד ונשאר רק החזקת כשרות שלה לומר שהי' באונס, ועל החזקה לבדה שפיר כתב התוס' דרובא ברצין מבטל להחזקת כשרות שלה דהא אף ר"ג לא אמר דהיא נאמנת אפילו להאי נמי רק משום חזקה עם המיגו אבל לא בחזקה לבדה, והכל מתורץ ומיושב על נכון בס"ד, נמצא לפי זה יצאה לפנינו ההלכה בנידון דידן דהיכא שכריסה בין שיניה והיא טוענת נאנסתי שאין לה עוד שום מיגו רק חזקת היתר לבד או חזקת כשרות לא מהני חזקה לבדה על טענת אונס כמ"ש התוס' משום דרובא ברצון מבטל להחזקה, ושורת הדין נותן לנו לפי כל זה שאינה נאמנת לומר נאנסתי:

שבתי וראיתי כי יש עוד הרבה לעיין בזה, דהנה לפי מ"ש דמשו"ה בטענת פ"פ אינה נאמנת לענין איסור משום דלא שייך מיגו וככל מה שביארתי, אבל היכא דשייך מיגו וגם חזקה אזי היא נאמנת לפי מה דפסקינן כר"ג וממילא בטענת משארסתני גופא נאמנת אפילו לענין איסור באשת ישראל, והנה בירושלמי פ"א דכתובות ה"א מבואר בהיפך דבכל אלה המשניות דפליגי לר"ג ור"י וסובר ר"ג דהיא נאמנת היא רק לענין ממון אבל לקיימה אינו רשאי משום ספק סוטה ומשום הא דר"א דאמר מצא פ"פ אסור לקיימה, וא"כ לפי דברי הירושלמי אין חילוק בין היכא דשייך מיגו עם חזקה לבין היכא דלא שייך, וע"כ ס"ל להירושלמי דאף דמהני מיגו בעלמא גם לענין איסור כמבואר בכתובות ט"ז אבל מ"מ מיגו כי האי דלא הוי מיגו וגמו' רק שהיתה יכולה לטעון טענה שפירא מיני' וכמו שפירש"י כתובות י"ג ע"א ד"ה מיגו כי האי לא ס"ל להירושלמי, וכהמבואר בתוס' כתובות י"ג ד"ה רב אסי שגם לר' יהושע ס"ל כן אליבא דרב אסי, והנה מלבד מה שהירושלמי סותר דברי עצמו בהא דכתב שם בה' ו' שכתב מפורש דלענין איסור ג"כ נאמנת בברי ושמא וכמו שהוכיח הר"נ בהסוגיא דפ"פ מדברי מדברי ירושלמי אלו דנאמנת לענין איסור גם בטענת נאנסתי, גם מלבד זה תמוהין לי דברי הירושלמי מצד

הסברא דמה לענין ממון שיש חזקת ממון המנגדת לה ומ"מ נאמנת היא להוציא ממון בטענת אונס ולא אמרינן שמא ברצון נבעלה תחתיו או אינה תחתיו ואין לה הכתובה זה לא אמרינן ועל כרחך משום הברי שלה דאלים מכ"ש לענין איסור שאין כאן חזקה לנגדה בודאי צריכה להיות נאמנת מכת ברי שלה לומר נאנסתי, הן אמת שהירושלמי לשיטתו שם א' פ"ב דספק אונס אינו ספק כלל אפילו להצטרף לס"ס דלא כהבבלי בסוגין דהוי ס"ס כה"ג ע"כ סובר כאן דאפילו באשת ישראל אסור לקיימה ולא הוי ס"ס, אבל מ"מ תמוה דאמאי לענין ממין שיש עוד חוקת ממון המנגד לה אמאי תוכל לטעון טענת אונס ונאמנת בטענת אונס להוציא ממון מן הבעל ואמאי לא אמרינן שברצון נבעלה מה שהבעל אינו יודע אם באונס או ברצון כמבואר גם ברש"י ריש פ' ב' דכתובות שטענת הבעל עד שלא ארסתיך נאנסתי היא טענת ספק לגמרי גם על האונס, שוב ראיתי שגם בנו"ב חלק א"ע סי' י"ד תמה בזה על הירושלמי ודחק עצמו מאוד לתרץ:

אשר ע"כ נלפע"ד לתרץ שיטת הירושלמי על נכון ויתישב ג"כ שלא יהיה סותר את עצמו כלל, דהנה המחבר בחו"מ סי' פ"ב סעי' י"ב פסק דאם הודה המלוה שנעשה השטר על תנאי אלא שלא קיימו הלוה עדיין והלוה אמר שקיים התנאי נשבע הלוה היסת ונפטר ואין המלוה נאמן במיגו דאי בעיג היה אומר שלא היה תנא דאין אומרים מיגו להוציא ואם יש ללוה עדים שהיה תנאי א"כ אין למלוה מיגו אזי נאמן הלוה לומר שקיים התנאי אפילו בלא שבועה והש"ך שם בס"ק כ"א הרבה לתמוה בזה דהא הוי שטרא מעליא ומה בכך שהיה על תנאי הא עכשיו הוא שטרא מעליא ואמאי לא מהני מיגו להמלוה מה להוציא יש כאן ע"ש, והנה בתומים שם הסכים לקושית הש"ך והשכיל בזה לחלק באופן ו מאוד דהיכא שהתנאי הוא באופן שיש עדיין זמן ללוה לקיים בכל עת ויבטל השטר ע"י קיום התנאי של הלוה אזי אין לשטר הזה תוקף ואין שם שטר על זה דהא הוא ברפיון משום דבכל שעה יכול לקיים תנאו אפילו לפי דברי המלוה ובזה האופן מיירי המחבר כאן דמדייק כן בלשון הפוסקים אבל באופן שהלוה אומר מכרתי לך השטר אם תדבר לשלטון עבורי אזי יהיה לך ואם לאו לא יהיה השטר בתוקפו וכבר עבר הזמן ולא דברת, והמלוה אומר אמת שהיה ע"ת זה ודברתי עם השלטון דבזה לדברי המלוה חל שטרו לגמרי והוי שטרא מעליא ונאמן במיגו עכ"ד והנה דברים אלה ראוים המה למי שאמרם, אכן אפילו באופן זה צריך להיות מיגו להמלוה ובלא מינו נאמן הלוה מ"מ לבטל השטר בטענתו שלא קיים עדיין המלוה לתנאי, וכן מבואר בדברי הרמב"ן שהביא הר"נ בסוגיא דפ"פ שהקשה דאפילו אי כתובה דאורייתא אמאי לא נימא שיהיה הבעל נאמן בטענותיו לבטל הכתובה הא לא כתיב לה אלא ע"מ לכונסה וימצאנה בתולה

ועליה להביא ראיה שנתקיים התנאי אטו מאן דמפיק שטרא תנאי לא אמרינן ליה קיים שטרך ותנאך וחות לדינא.

והנה האי ענינא דפ"פ הוי ממש זה גופא כמ"ש התומים שהתנה עמה ע"מ שתהיה בתולה וטוען הוא שלא קיימה התנאי שאינה בתולה ופשט ליה להרמב"ן דבכה"ג אין לו תוקף להשטר היכא דלית לה מיגו ואף הר"נ שתירץ על דברי הרמב"ן כתב רק משום שלא תהי' קלה בעיניו להוציאה אבל בגוף הדבר מודה לזה היכא שהלוה מכחיש על התנאי שלא נתקיים עדיין אזי אין תוקף להשטר כיון שבבירור היה תנאי בשטר והלוה אומר שלא קיים הוא מבטל להשטר ולא שייך קושית הש"ך הנ"ל בכה"ג שע"כ לא הקשה הש"ך על דינא דהמחבר במ"ש היכא דליכא מיגו הלוה נאמן בלא שבועה שעל זה לא דקדק כלל משום שיש להלוה כח לבטל השטר כל זמן שיש הכחשה שלא נתקיים התנאי כמו שנראה מדברי הרמב"ן הנ"ל, אכן ילפינן מן דברי הרמב"ן אלו גם זאת דבכל זה היא רק היכא שהלוה טוען ברי אזי הוא מבטל להשטר מעיקרא שכן הוא מבואר בלשון הרמב"ן שכתב בקושיתו וז"ל כיון דאוקימנא להא בלא טענה איהו אי נמי בברי וברי פשיטא דאיהו נאמן וכו' שהרי לא כתב לה אלא ע"מ לכונסה וימצאנה בתולה וכו' וכו' עכ"ל ע"כ מבואר מדבריו דכל עיקר קושיתו היא ששטר יהיה בטל רק משום ששניהם טוענים ברי אבל אם היא טוענת ברי והוא שמא לבטל השטר בודאי השטר יש לו חזקת שטר ושטרא מעליא הוא וכדברי הש"כ והתומים הנ"ל דבתנאי כה"ג מיקרי שטרא מעליא ומיקרי ואת טענת שמא נגד שטרא חעליא לבטלו דודאי השטר בתקפו ומכ"ש היכא דאיכא מיגו להמצוה מיגו טובה והוגנת בודאי השטר בתוקפו לדעת הש"ך והתומים בתנאי כה"ג אפילו נגד ברי של הלוה דלא מקרי זאת מיגו להוציא משום דהשטר כגבוי דמי כמ"ש הש"כ הנ"ל והדעת נותן מצד הסברא ג"כ דעוד עדיף טענת המלוה בברי עם שטרו לקיים כח השטר נגד טענת הלוה בשמא לבטל השטר מהיכא שגם הלוה טוען ברי לעקר השטר מעיקרו ויש להמלוה מיגו להוציא מן הלוה וכיון דאפילו באופן זה אמרינן דלא הוי מיגו להוציא משום דהשטר כגבוי דמי מכ"ש היכא שהלוה טוען שמא והמלוה ברי דודאי השטר כגבוי דמי כה"ג:

ואחרי כל זאת יצאו לנו מעתה דברי הירושלמי נכונים מכל צד דלא תקשה עוד קושיא הנ"ל דאמאי לענין איסור סובר הירושלמי דאינם לא נחשב לספק כלל ולענין ממון אמרינן לר"ג דטענת אונס שלה מחייב את הבעל לשלם דמעתה מיושב שפיר, דכיון שיש שטר כתובה בידה המסייע לברי שלה וטענת הבעל היא טענת שמא נגד השטר ע"כ הוי השטר כגבוי בתנאי כה"ג לדעת הש"ך והתומים הנ"ל דמיקרי בעל השטר מוחזק

ע"כ אפילו אי נימא דמשום רוב ברצון לא הוי ספק שמא באונס אבל מ"מ לענין לבטל השטר בברי ושמא מה שבעל השטר מיקרי מוחזק בכה"ג אין הולכין בממון אחר הרוב נגד חזקת המוחזק ושפיר הוי טענת אונס שלה בברי לטענה חזקה בצרוף כח של השטר כתובה שיש בידה משום שהבעל טוען שמא והשטר בתוקפו כה"ג וכמו שהקשה גם בב"ש סי' ס"ח ס"ק כ"ב דנימא כן משום חזקת השטר וכהירושלמי סבירא ליה באמת כן וכמ"ש בס"ד דמסתבר מצד ומכ"ש שיש עוד איזו מיגו ולזה לסייע מ"מ לחזקת השטר דודאי לא הוי עוד קושיא כלום על הירושלמי לפי דעת הפוסקים שכתבתי:

והנה במהרי"ט על כתובות בסוגיא דפ"פ כתב ג"כ ליישב קושית הרמב"ן הנ"ל דלא אמרינן כלל קיים תנאך וחות לדינא רק בתנאי שהוא בקום ועשה אבל לא אמרינן כן בתנאי שהוא בשב ואל תעשה דמוקמינן אותה על רוב בתולות נשואות שבודאי לא עברה התנאי וכמ"ש הר"ן בגיטין פ' מי שאחזו, ועוד תירץ כיון שכבר נתחייב בשעת אירוסין ובא עכשיו להפטר בטענת שלא מצאה בתולה לא כל הימנו להפקיע חיובו דהך כי היכי דלא חצי לטעון טענת פרעון או מחילה עכ"ל המהרי"ט. והנה אף שיש עדין לפלפל בדבריו אבל מ"מ די בזה לכון שיטת הירושלמי שלא תהי' התמיהה שוררת עליו דמיושב מכל צד שיטתו מכח חזקת השטר לענין ממון דמשו"ה מחלק לפי דעתו על נכון בין ממון לאיסור דלענין איסור אינה נאמנת והיא ספק סוטה ולענין ממון נאמנת בטענותיה של מ"ע או נאנסתי תחתיך משום חזקת השטר על ממין וככל מ"ש ובזה יש לפרש גם דברי הירושלמי בה' ו' שלא יהיו סותרים עצמם כלל עם דבריו הנ"ל שבכאן, שבאמת לפי מ"ש הכל הולך אל כונה אחת ואין כאן סתירה כלל, ומוכרח אני להעתיק את דברי הירושלמי כתובות פ' א' ה' ו' וז"ל ר' ירמיה בעי מעתה אין טענת בתולים לא כר"ג ור"א אלא כר"י וחזר ואמר יש טענת בתולים כר"ג ור"א בשותקת ואפילו תימא במדברת באומרת מצא ואיבד ותהא נאמנת לית יכול דאמר ר' עילא בשם ר"א מצא פתח פתוח אסור לקיימה משום ספק סוטה הכא איתמר נאמנת והכא איתמר אינה נאמנת תמן שניהם מודים בשהפתח פתוח עכ"ל הירושלמי, ונלע"ד לפרש דבריו דהכי פירושו דהא לפי מ"ש הוי כל יתרון לטענת האשה לענין ממין בזה דסובר ר"ג שהיא נאמנת שהיא רק משום חזקת השטר עם ברי ושמא כיון שהבעל טוען שמא, אולם היכא שגם הבעל טוען ברי אזי הוא עוקר לחזקת השטר לגמרי ובגונא דא שוה מעתה ממון לאיסור דבשניהם אינה נאמנת משום שאין לה עוד חזקת השטר וכמ"ש הרמב"ן הנ"ל, א"כ הכי פירושא כדברי הירושלמי ותהא נאמנת אפילו במדברת היינו בברי וברי תהי' ג"כ נאמנת ועל זה משני לית יכול דאר"א משום ר"א מצא פ"פ אסור לקיימה אלמא דמספק

אינה נאמנת ה"נ לענין ממון להוציא מחזקת ממון א"נ כיון שאין לה עוד חזקת שטר המסייע לה כיון שגם הבעל טוען ברי ועוקר השטר מעיקרא דבברי וברי לענין ממון דמי לברי ושמא לענין איסור וכמ"ש, ואמר עוד הכא אתמר נאמנת והכא איתמר אינה נאמנת דברים אלה המה אחדים עם מ"ש דאמר ר' עילא וכו' לפירש דא' ר' עילא בשם ר"א מצא פתח פתוח אסור לקיימה וקשה על זה הכא איתמר נאמנת היינו במתני' שם ה' ו' דסובר ר"ג נאמנת והכא אתמר אינה נאמנת היינו הא דאמר ר"א בשם ר"א אסור לקיימה, וע"כ צ"ל דתמן שניהם מודין בשהפתח פתוח פירוש אפילו לר"ג דפליג על ר"י במתני' וסובר, דנאמנת אבל בשהפתח פתוח מודה לדינא דר' אלעזר שהוא נאמן לאוסרה עליו אף ר"ג מודה בזה לר"י ועל כרחך הטעם משום דלענין איסור אין כאן חזקת שטר ע"כ אינה נאמנת ה"נ במדברת שהוא ברי וברי אין כאן חזקת שטר כמ"ש ע"כ אינה נאמנת אפילו לענין ממון ואפילו לר"ג ע"כ יש שפיר טענת בתולים אפילו לר"ג שהבעל יהיה נאמן, כנלע"ד פירוש הירושלמי בברור דשניהם מודין קאי על ר"ג דמודה לר"י כה"ג, והיא מוסכם לדברי הירושלמי בה' א' שאינו סותר עוד עצמו כלום כמ"ש לעיל, ומיושב שפיר על נכון בפשיטות ואף שהראשונים ז"ל לא פירשו כן דברי הירושלמי והחליטו לומר שדבריו סותרין עצמן ופסק כאן בהיפך ממ"ש לעיל בה' א' בכ"ז תורה היא וללמוד אני צריך ומקום הניחו לי להתגדר בו:

נמצא לפי זה דעת הירושלמי היא מכל צד שאינה נאמנת לענין איסור לומר נאנסתי והיא אסורה עליו אכן טעמא דידי' הוא משום שאין כאן ספק כלל דאונס קלא אית ליה, והבבלי הא מחולק על זה בפירוש דלדידן באשת ישראל היכא שיש ס"ס עכ"פ מצטרפין ג"כ ספק אונס לספק, א"כ נשאר מ"מ לעיין בזה לדעת הבבלי האיך דינא באין לפנינו ס"ס רק ספק אחד של אונם עם ברי שלה נגד שמא שלו האיך נדיינו להאי דינא אם המה ג"כ מחלקין בין ממון לאיסור משום חזקת השטר או משום מיגו וחזקה שכתבתי לעיל שצריך להיות שניהם ביחד ובאיסור אין כאן שניהם ביחד כמ"ש לעיל או דלמא ל"ס גם חילוק זה, וצריך בירור עדיין אשר צריך מעתה לעיין בדברי הרא"ש פ"א דכתובות סי' י"ח וז"ל אר"א האומר פ"פ מצאתי וכו' וכו' והא דאמר דנאמן לאוסרה עליו וכו' וכו' עד גמירא ולא הוצרכתי להעתיק דברי הרא"ש כי המה מצוינים לפני כל והנה מלבד אשר יש לפלפל הרבה בגוף הסברות מ"ש הרא"ש ומצדד לכאן ולכאן יש יותר לעיין בתוכן הענין שמתחלה היה קשה לו דינו של הרבינו יונה עד שהחליט לומר כי לא אמרה הר"י מעולם ומיד תוך כ"ד חוזר ומביא ראיות לדברי הרבינו יונה ומסכים לדיני, שזה

צריך באמת ביאור וישוב כי תמוה לכאורה מאוד, אשר ע"כ שמתי אל לבי לדברים אלה וראיתי כי דברי הרא"ש לשיטתו המה והמה נשקלים במשקלי זהב אין בהם נפתל:

דהנה לפי מ"ש הרא"ש כאן להוכיח לו מן הא דהיתה מעוברת דאלים לי' לר"ג ברי ומכשיר העיבור ואע"ג דלית לי' חזקת כשרות ואפילו ברוב פסולים, מבואר מכאן שיטתו דלהעיבור לא שייך כלל חזקת האם ולא מהני חזקת האם לגבי הבת וכדברי רש"י קידושין ס"ו ע"א ד"ה סמוך אהני והא דמכשיר העיבור היינו משום הגדת הברי של האם שהיא מצד עדות שלה וכבר והארכתי בזה גם מצד הסברא בחדושי לא"ע סי' ו' סעי' י"ג דלא שייך כלל לומר חזקת האם לגבי בת ורק מצד נאמנות של האם שייך שפיר להחזיק גם הבת בכשרות מכאן נראה מבואר מדברי הרא"ש שכן היא ששיטתו, ולפי זה יש להתבונן בה בינה במה שאמרו בכתובות י"ב עד כאן לא אמר ר"נ אלא משום דאיכא מיגו וכתבו התוס' ד"ה אלא דלר"י לא שייך מיגו, וקשה לפי זה הא לר' יוחנן גם חזקה לא שייך כמ"ש הרא"ש כאן דלהעיבור לא שייך חזקת האם וא"כ לר"י על כרחך הא דנאמנת לר"ג היא רק משום ברי שלה, וא"כ תשוב לנו מעתה הקושיא דהגמרא שם דקשיא הלכתא אהלכתא דהא איהו ר"י סובר כאן כר"נ דשמא עדיף ע"כ כר' יהושע אמר דינו, וע"כ צ"ל מכח הוכחה זאת דר"י מחלק בין איסור לממון ולענין איסור סובר גם ר' יוחנן דלר"ג ברי עדיף אף בלאו מגו וחזקה משום דליכא חזקת ממון נגדו והא דסובר ר"י שמא עדיף היא רק לענין ממון משום דהחזקת ממון מסייע להשמא כן הוא מוכח לומר כן לפי דברי הרא"ש הנ"ל ולפי שיטתו דלא מהניא חזקת האם לגבי הבת, אכן ר' אלעזר דסובר בדף י"ג דלמאן דמכשיר בה אינו מכשיר בבת משום דלהבת אין לה חזקה ופליג על ר' יוחנן א"כ לדידיה הוי עיקר הטעם של ר"ג דנאמנת רק משום חזקה לאו משום מיגו וחזקה כמ"ש לעיל אבל משום ברי שלה לבדו לא מהני בין לענין ממון בין לענין איסור דהא אפילו לענין איסור שאין כאן חזקת ממון המנגדו ג"כ סובר ר"א דהיכא דליכא חזקה כגון להעיבור לא מהני הברי של האם, ולפי זה הא דאמר ר"א כאן האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו על כרחך לדידיה הוא הדין באומרת נאנסתי אי נימא דליכא מיגו וחזקה לסייע לדבריה ג"כ נאמן הוא לאוסרה עליו ולא מהני ברי דידה מה שאמרה נאנסתי אפילו לענין איסור כן הוא ע"כ לר"א לשיטתיה בדף י"ג דמאן דמכשיר בה אינו מכשיר בבתה משום דלית לה חזקת כשרות כל זה הוא מוכרח לשיטת הרא"ש כאן דסובר דחזקת האם לא מהני לגבי בת ובברי של האם פליגי ר"י ור"א בדף י"ג וכהמבואר בדברי הרא"ש סוגיא דפ"פ, ולפי זה מיבנים שפיר דברי הרא"ש הנ"ל כאן

סוגיא דפ"פ מתחילה ועד סוף על צד היותר נכון מה שמתחילה לא האמין שאמר רבינו יונה זאת ואח"כ החליט בעצמו כן:

ואחרי כאשר נדייק בדבריו עוד שכתב מתחילה אמר ר"א האומר פ"פ מצאתי וכו' והא דאמר דנאמן לאוסרה עליו היינו במכחישתו וכו' אבל אם אמרה אמת שפתחה פתוח ונאנסה תחתיו באשת ישראל נאמנת וכו' עכ"ל והנה דאמר בלשונו והא דאמר דנאמן לאוסרה על כרחך קאי על ר"א דאמר דינו כאן שנאמן לאוסרה עליו, ומסיק אח"כ שכן כתבו תלמידי רבי יונה משמו, וכיון שכן כתב הרא"ש מעתה שפיר שבודאי לא אמרה רבינו יונה מעולם דאיך יתכן דנימא אליבא דר"א כן דר"א סובר שדוקא במכחישתו הוא נאמן אבל במודה ואומרת נאנסתי היא נאמנת מטעם ברי שלה זה הא אי אפשר שיסבור ר"א כן ומסביר לנו מאיזה טעם דהא אמרינן לק' י"ב דהא דברי עדיף הוא רק משום מיגו וחזקה וכאן לא שייך לא מיגו ולא חזקה מיגו לא שייך דעל כרחך סובר הרא"ש דמ"ע פתחה סתום וכמ"ש הב"ח בהגהת הרא"ש כאן וחזקה לא שייך כמ"ש דחזקת כשרות שבודאי קודם שנתקדשה נבעלה לא שייך כאן דהא ודאי תחתיו נבעלה דהא קיבל בה קדושין פחותה מבת ג' וחזקת כשרות דנאנסה לא שייך משום שיש רובא דברצון נגד החזקה א"כ ליכא מיגו ולא חזקה רק ברי לבדו נגד שמא שלו וזה לא יתכן דיסבור ר"א כן דמשים ברי לבדו נאמין לה אפילו לענין אסור, א"כ מ"ש בשם הרבינו יונה דר"א אמר דבריו רק במכחישתו אבל לא באומרת נאנסתי אי אפשר שאמר זאת רבינו יונה, אבל מ"מ יש לקיים דבריהם לא אליבא דר"א רק לדידן דבמה פליגי הבבלי והירושלמי הנ"ל דלדעת הירושלמי לא מהני הברי שלה לענין איסור משום ספק סוטה ולדעת הבבלי נאמנת בברי שלה לפי דעת כל הראשונים לענין דינא יש שפיר לקיים דבריהם, והוא לפי מה דפסקינן כר"י בדף י"ג דמאן דמכשיר בה מכשיר גם בבתה אף שלהבת אין לה חזקה כלל מ"מ מכשיר משום הברי לבדו, א"כ לדידן די בברי לבדו להאמין לה ושפיר נאמנת בברי שלה להכשיר עצמה אף היכא דליכא מיגו וחזקה, ומסיק שפיר הרא"ש להוכיח לו מהא דהיתה מעוברת לפי מה דאמר ר"י דמכשיר גם הבת אף דלית לה חזקה וכן גם בהא דמשארסתני נאנסתי על כרחך לר' יוחנן היא ג"כ נאמנת רק משום הברי עם החזקת כשרות שלה ועיקר הכח הוא רק הברי אף דלענין ממון ע"כ גם ר"ל מודה שהיא נאמנת משום חזקה כהנ"ל אבל בכל זה הוא רק בהצטרף הברי להחזקת כשרות ועיקר הכח הוא להברי דהא לר"י אין כאן מיגו כמ"ש בתוס' הנ"ל ואין כאן חזקה כמ"ש הרא"ש כאן ומ"מ מהני ברי עם חזקת כשרות שלה אפילו נגד חזקת ממון מכ"ש לענין איסור דליכא חזקת ממון המנגדו שבודאי היא נאמנת בברי לבדו לומר נאנסתי, וטעו

תלמידי רבינו יונה מ"מ בהא שאמרו משום רב"י שאמר כן על דברי ר"א דהא לר"א בודאי אינה נאמנת לומר נאנסתי אבל בגוף הדין לדידן דפסקינן כר"י נאמנת שפיר מכל צד לומר נאנסתי נגד שמא שלו ומיושבים דברי הרא"ש על צד היותר נכון מה שכלם ראו וכן תמהו עליו ומקום הניחו לי מן השמים להתגדר בו כי המה דברים יקרים מפנינים:

נמצא מעתה לענין דינא דלדעת הבבלי לפי מה שהחליטו שניהם הרבינו יונה וגם הרא"ש שהיא נאמנת לומר נאנסתי אפילו בלא מיגו ובלא חזקה רק בהא פליגי תלמידי ר"י עם הרא"ש דלדידהו גם ר"א סובר כן ולהרא"ש אינו סובר ר"א כן רק ר"י סובר כן מה דפסקינן כותי' להלכה, והנה הרמב"ן והרשב"א החליטו עוד יותר דאפילו באשת כהן שתאמר נאנסתי מקודם שנתארסה נאמנת הובאה שיטתם בהה"מ פ' י"ח מה' א"ב ה' י', וגם באופן זה אין לה חזקה דהא אף אם יש לה חזקת כשרות יש נגד זה חזקת הגוף דעתה נאנסה וכמ"ש תוס' ד"ה לא דף ט' ע"א ומ"מ נאמנת לדידהו, וע"כ ג"כ משום הברי שלה דנאמנת לדעתם בין בנאנסתי קודם באשת כהן בין בנאנסתי עתה באשת ישראל, והכל משום הוכחות הנ"ל, אולם לפי מה שבררתי בזה יש עדיין לשדות בי' נרגא דכיון שכל עיקר הוכחות הרא"ש הוא מהא דמעוברת דמהני אמירה שלה לגבי הבת דלית לה להבת חזקה וכמ"ש הרא"ש בפירוש, וא"כ לפי זה אי נימא כשיטת התוס' קדושין ס"ו ע"א הנ"ל דפליגי על רש"י שם וכתבו דהא דמהני עדותה לגבי הבת משום דחזקת האם מהני אפילו לגבי הבת וכן היא שיטת רוב הפוסקים א"כ אין כאן ראי' עוד מהא דמעוברת דאף היכא דליכא חזקה היא נאמנת, וכיון שכתבו התוס' והרא"ש כאן בסוגיא דפ"פ שאין להאשה שום חזקה דחזקת כשרות לא שייך משום דרוב ברנין או דלאונס אית לי' קלא וזאת מבטל להחזקה דידה דנימא שנאנסה א"כ אין לנו עוד הוכחה לפי הנ"ל דכיון דאמרינן דחזקת האם מהני לגבי הבת אין לנו הוכחה מעתה דנימא שתהני הגדתה לבדה בברי בלא מיגו ובלא חזקה לענין איסור בכה"ג, ונמצא שהלכה זאת עדיין רופפת בידינו מבלי להציב מקים נאמן להתיר:

שבתי וראיתי כי בכל זאת יש עדיין להחזיק עמודיה ואחרי הביאור עוד כי אחרי אשר נבין באמת הנ"ל, דע"כ צריכין לידע באיזה טעם וסברא פליגי בזה, גם מלבד זה צריכין אנו להבין בעצמנו דלולי דבריהם איך היתה דעתנו נוטה אי מהני ברי שלה או לא כי לא דבר רק הוא מאתנו לידע הסברא בזה, ונלע"ד דכל כה"ג תליא בדבר דפליגי בו הראשונים מכבר, דהנה בכל הכללים דנאמנת ע"א יש לנו לכלל מיוחד דבממון או בדבר שבערוה צריך להיות שנים ובאיסורין די בע"א וביחוסים ג"כ צריכין שנים מדרבנן משים מעלה ביוחסין כמבואר ברש"י כתובות כ"ה ע"א ועי' בראש גיטין נ"ד בהי"ד כללים

שלו ובמרדכי ריש פ' האשה רבה, ובכל זאת יש עדיין לחקור ולדון איך הוא נוטה בענין דבר שבערוה ולא אתחזק איסורא אי אפילו בכה"ג אין פחות משנים או אולי בכה"ג לא ילפינן מן ממין. והנה בתשובת הראשונים ז"ל מבואר דבלא אתחזק איסורא ע"א נאמן אפילו בדבר שבערוה כמבואר בתשובת מיימוני הובא בב"י א"ע סי' ל"ה ובמהרי"ק שירש ע"ב והובא בשב שמעתתא ו' פ' ג'. ולפי מה שבררתי מכבר וכתבתי בחדושי על א"ע סי' ל"ה וסי' ג' הראתי שם לדעת שהיא פלוגתא ישנה בין הרמב"ן והר"ן בגיטין ס"ד בהסוגיא דאסור בכל הנשים שבעולם ע"ש בר"ן, ובאמת היא ג"כ דעת הירושלמי כן שנאמן ע"א בדשב"ע בלא אתחזק איסורא ודברי ירושלמי אלו המה בקדושין פ' ג' ה' ז' וביבמות פ' ב' ה' י"א שהקשה על הא דאמר רב נאמן לכנוס מהא דמביא גט ממדה"י דלא שאל את אשתו ומתרץ דשם הוחזקה א"א וכאן לא הוחזקה ע"כ ע"א נאמן אפילו לכנוס ועי' ברשב"א ור"ן קדושין סוגיא זו בדף ס"ג:

ומעתה לפי זה נוכל לומר דבהא פליגי הבבלי והירושלמי ג"כ בנידון דידן מה שבירושלמי אמר דבכל ענינים אלה בכתובות מה שהיא טוענת ברי והוא שמא היא נאמנת רק לענין ממון אבל לא להתירה לבעלה דהוי ספק סוטה משום שדעת הירושלמי בזה דכל דשב"ע אם יש ספק לפנינו לענין להתיר צריך להיות שני עדים להתיר כמו בעלמא בממון יע"א אינו נאמן וא"כ מכ"ש הבעל דין בעצמו, אבל הגמרא דידן סברא ע"כ לפי מ"ש מדברי הפוסקים הנ"ל דע"א נאמן אפילו בדבר שבערוה היכא דלא אתחזק איסורא וממילא גם הבע"ד נאמן כמו בכל איסורין שע"א נאמן בהם שהבע"ד ג"כ נאמן באין הבדל בינו לאחר ומשו"ה אמרינן שפיר שהאשה נאמנת בטענת ברי שלה להעיד על נפשה להתיר דהא הכא לא אתחזק איסורא וזו היא באמת דעת ושיטת הרבינו יונה והרא"ש הנ"ל אשר משום זה אולי בחר לו הר"נ כתובות בסוגיא דפ"פ לומר מהירושלמי הנ"ל בה' ו' דסובר ג"כ שהיא נאמנת לענין איסור לומר נאנסתי ולא פירש דברי הירושלמי אלו שלא יחלוקו על הא דכתיב בפ' א' בהיפך וכמו שפרשתי לעיל בס"ד והיא משום דמ"מ הא מצינו בירושלמי שחילק על הא דכתיב כאן בפ' א' לאסור והיינו הירושלמי דקדושין וביבמות הנ"ל שכתב דהיכא שלא אתחזק איסורא נאמן אפילו בדשב"ע, וכיון שמ"מ אינן מסכימות דעות הירושלמי בזה להיות אחד ע"כ מפרש גם דברי הירושלמי אלו בכתובות ה' ו' הנ"ל שחולקים על הירושלמי פ' א' דכתובות ה' א' הנ"ל ודעתו להתיר אותה מצד נאמנות שלה כנלע"ד בברור שיטה זו וממילא לענין דינא ג"כ לפי מ"ש לעיל דעת כל הפוסקים דע"א נאמן אפילו בדבר שבערוה היכא דלא אתחזק יצא לפנינו הדין מבואר דשפיר נאמנת האשה מכח עדותה על נפשה לומר נאנסתי וכמו בכל חתיכה

ספק חלב וספק שומן דנאמן ע"א וגם הבעל דבר להתיר ובאחת כבר נגע בזה גם מו"ז הפ"י בסוגיא דפ"פ בענין של נאמנות ע"א אבל לא ביאר ברחב איך הדעת נוטה ולפי מ"ש היא פלוגתא ישנה בין הפוסקים והפסק הוא להתיר בכה"ג וככל מ"ש והוא ג"כ ההבדל במה שמחלקין הבבלי עם הירושלמי בנידון דידן:

ואחרי כל זאת אמרתי להעיר עוד יותר שגה במה דפליג הירושלמי עם הבבלי בסוגיא דידן לענין טענת אונס דלהירושלמי לא שייך כלל ספק אונס משום דאונס קלא איתי ליה ולהבבלי אמרינן דספק אונס הוי ספק, והנה התוס' בסוגיא דפ"פ כתבו דבספק אחד לא נחשב ספק אונס לספק משום דרוב ברצון ומ"מ מצטרף לס"ס האי דספק אינם משום דרוב זה היא רק מדרבנן ודבריהם אלי המה קשי הבנה מאוד דאמאי לא הוי מדאורי' לרוב כיון דהוי באמת רוב ואי לא הוי רובא אמאי מחשבינן אותו לרוב ונלע"ד לשים בזה תבונה שיצדק בזה ג"כ מה שמחולקין הבבלי והירושלמי ששניהם צודקים כל אחד לפי שיטתו והיא תליא בפלוגתא דאמוראי בגמרא דידן ואחר הביאור קצת דהנה בבכורות כ' ע"א פלגי שם רבא ורבינא דרבא מתרץ דר' ישמעאל כר"מ ס"ל דחייש למעוטא ורבינא אמר אפילו תימא כרבנן ס"ל כי אזלי רבנן בתר רובא ברובא דלא תליא במעשה אבל ברובא דתליא במעשה לא, ונראה נא מעתה בהא דידן אי נימא דרובא ברצון הא הוא ג"כ רוב שאינו בטבע רק תליא במעשה, ואף שכתבו בתוס' בכורות שם ד"ה רבינא דתשמיש דאדם לא הוי תלוי במעשה היינו תשמיש באיש ואשתו שהוא כדרך כל הארץ ויש עינה קבוע לזה, אבל בעילת זנות שהיא גרועה מהרבעה דבהמה שאינו מדרכי האדם כלל הוא בודאי נחשבת לתלוי במעשה כמו הרבעה דבהמה שם וא"כ תליא זאת בפלוגתא רבא ורבינא דלרבא שאינו מחלק בין תלוי במעשה או לא הוי שפיר גם רוב ברצון לרוב גמור ולרבנא שמחלק בין תלוי במעשה דלדידי' לא נחשב רוב כזה לבטל המעוט ה"נ לא הוי זה לרוב גמור הא דרוב ברצון, כן נראה מבואר:

ומובנת מעתה שפיר כונת התוס' כתובות הנ"ל מ"ש דרוב זה הוא רק דרבנן ולא חשבו אותו לרוב מדאורי' משום דמדאורי' לא הוי רוב גמור בחליא במעשה כדברי רבינא הנ"ל ומסייע להם שפיר מהא דתינוק שצמצא בצד העיסה דלא הוי רובא אלא מדרבנן שכבר הארכתי במקום אחר בדברי התוס' חולין פ"ו ע"ב ד"ה סמוך שהוא ג"כ מטעם זה דמשו"ה לא חשוב שם רוב זה לרוב גמור משום דתליא במעשה וכן נמי בנידון דידן וכיון שכן מחולקים שפיר הירושלמי והבבלי בזה גופא דהירושלמי סובר כשיטת רבא בכורות הנ"ל שאין חילוק בין עניני הרוב שע"כ סובר דספק אונס לא הוי ספק כלל משום שרוב ברצון עומד כנגדו, או דרוב אונס קלא איתי ליה הוי מנגד הטענת אונס ורוב

הוי דאורי' אפילו ברובא דליתא קמן שהוא כודאי גמור ע"כ לא שייך כלל לדידי' טענת אונס, אולם הבבלי סובר כדברי רבינא שהוא בתרא דרובא תליא במעשה לא הוי רוב, א"כ מדאורייתא לא נחשב זאת לרוב ונוכל שפיר לקח לנו לספק את הטענות אונס ומצד הדין היה לנו לומר שבודאי הוא באונס משום חזקת כשרות שלה אכן על זה כתבו התוס' כתיבות הנ"ל ד"ה לא צריכה דמ"מ מדרבנן מהני הרוב שלא תהיה לודאי אונס רק לספק ובצירוף עוד ספק אחד הוי זאת לס"ס ומובן שפיר כל דברי התוס' שם מה שנדחקו בהם האחרונים לומר דלענין ס"ס לא מצרכינן שיהיו הספיקות שוין, ולמ"ש מיושב על נכון בפשיטות דמדרבנן הוי זאת לרוב הרוב דברצון שיבטל הודאי של החזקת כשרות שלה דנימא שהיא בודאי באונס את זה יבטל מדרבנן הרוב של רצין אבל לא שיבטל כולו רק שיעקור הודאי ויעשה לספק עכ"פ ספק השקול וע"כ כשיש שני ספיקות בצרוף ספק זה הוי שפיר ס"ס ומותרת לכ"ע כנלע"ד הפירוש המכוון בדברי תוס' אלו ולא הקשה עליהם מה שתמהו באחרונים על דבריהם הנאמנים.

ומעתה לדידן לענין דינא כיון שבררנו הסברות והטעמים מה דמחולקים הבבלי והירושלמי בכל מה שנוגע לענין זה שאנו עוסקים בו וכבר בארתי במה שמחולקים בענין נאמנת ע"א בדשב"ע היכא דלא אתחזק לדעת כל הפוסקים לפסוק להלכה דנאמן כדעת הגמרא דידן וכן גם לענין רוב התלוי במעשה מבואר בפוסקים דפסקו כרבינא דלא נחשב לרוב ועי' בר"נ קדושין פ' האיש מקדש לענין מקדשי והדר מסבלי שכתב דאינו נחשב לרוב האי דרובא מסבלי והדר מקדשי משום שהוא רובא דתליא במעשה וגדולה מזה כתב המ"א או"ח ה' ציצית לענין בדיקת החוטין ע"ש שכתב בשם הב"ח דאפילו חזקה דתליא במעשה לא הוי חזקה א"כ גם בענין זה שאנו עוסקים בו על כרחך צריכין לפסוק כרבינא וכהגמרא דילן דאונס הוי שפיר ספק ולא מהני הרוב דברצון לבטלו משום שהוא תלוי במעשה וכיון דהוי ספק וגם ע"א נאמן בזה דאף דבשב"ע הא לא אתחזק איסורא וע"א נאמן בכה"ג א"כ הדין נותן מכל צד שתהיה האשה נאמנת לומר על עצמה בברי נאנסתי דאף דהוי ספק סוטה ספיקא דאורייתא ולחומרא אפילו לשיטת הרמב"ם כמ"ש הנו"ב מהד"ת חלק יו"ד סי' ל"ח וכן נראה מהירוש' ריש כתובות וכן נראה מדברי תוס' כתובות נ"א ע"ב ד"ה אונס, מ"מ ע"א נאמן אפילו בספקא דאורייתא ואפילו באתחזק איסורא והוא בידו, וה"נ הא בידה היא שלא תבעל ברצון בודאי היא נאמנת כאן לומר שלא הי' ברצון כמו שנאמנת בוספרה לה לעצמה וכמו שנאמן ע"א על השחיטה אף דאתחזק איסור וכמ"ש רש"י חולין י"ג ע"ב דלא הזקיקה התורה לעמוד עדים אצל השחיטה וזבחת כתיב, ה"נ היא כן דענייה זו מה היה לה לעשות אם נאנסה

צעקה ואין מושיע לה, ע"כ שפיר היא נאמנת לומר כן ומחוייבין להאמין לה כדעת הרבינו יונה והרא"ש והרמב"ן והרשב"א והר"נ שכולם שוים בזה שהיא נאמנת כמ"ש לעיל:

ופליאה בעינינו לפי זה דעת הנו"ב מהד"ת חלק א"ע סי' י"ד מ"ש להתיר בכה"ג דוקא אם הבעל מאמין לה שנאנסה, ובעיני יפלא זאת דמה תליא זאת בהאמנת הבעל הכי נימא באם יעודין עדים כשרים על דבר שהיא מותר שיהי' אסור מ"מ למי שאין מאמין להעדים בלבו באין ראיה והוכחה שהמה עדים פסולים הלא לעקש ופתלתול יחשב ומכריחין אותו לעשות כמו שיורה לנו הדין תורה, וה"נ בא"ע היכא שנאמן דהא במקום שהוא נאמן נחשב כמו שנים, והיכא שאין מי שיכחיש להעד בברי הלא יורה לנו הד"ת שלא לפקפק כלל רק לעשות כמו שהוא מצד דין תורה, ואיך מצינו כה"ג בכל הש"ס, ובהיפך מצינו דהיכא שהע"א איני נאמן כמו באשתך זינתה בע"א ומ"מ אם מאמין בלבו לדברי העד אסורה עליו, גם מצינו כה"ג ביו"ד סי' קכ"ז דהיכא שמאמין להע"א אסור לו אף שהעד אינו נאמן, עוד מצינו כה"ג אפילו לקולא והוא באשם תלוי בכתובות כ"ב שניסת לאחד מעדיה ע"ש פרש"י שאין לבו נוקפו, אבל דנימא לענין היתר היכא שיש עדות ברורה להתיר שיהיה מ"מ אסור למי שמספק ואינו מאמין להעדות זאת לא מצינו בשום מקים, ונהפוך הוא דמצינו בירושלמי דע"ז הובא ג"כ בתוס' דע"ז ל"ו ע"א ד"ה אשר לא יתגאל דרב יצחק בר שמואל אשכח לר' שמלאי הדרומי יתיב ודרש ר' ובית דינו התירו את השמן שמואל אכל רב לא אכל א"ל שמואל לרב אכול או אנא כתב עלך זקן ממרא א"ל עד דאנא תמן וכו' וכו' אטרח עליה ואכל אלמא דאף שהי' רב לבו נוקפו בעדות של ר' שמלאי ע"ש בלשונו ומ"מ אמר שמואל שבאם לא יאכל יהיה בכלל זקן ממרא ואטרח עליו ואכל כדי שלא יהיה כל אחד פוסק לעצמו היפך ואפילו להחמיר ומכ"ש בנידון דידן מה שנוגע בין אדם לחבירו דהיינו האשה שהוא משועבד לה מדאורייתא בודאי אין הרשות בידו להחמיר על עצמו ולומר לה אין אני מאמינך במה שמר"ת היא נאמנת ושעבודה עליו, אם לא היכא שהיא פרוצה אזי אולי יש לה דין חשודה ואיתרע החזקת כשרות והחזקת צדקות שלה דבאופן זה אולי אינה נאמנת ובכה"ג יכול להיות דתליא בלבו נוקפו של הבעל, דהיכא שאין לבו נוקפו שאומר שמאמין לה שלא היה ברצין אולי נאמן ומותרת לו דהא אפילו בסוטה גופא אם אינו רוצה להשקותה ומחל על קנויו ה"ז מותרת כמבואר ברמב"ם פ"א מה' סוטה ה' ז' ועי' ברמב"ם שם פ"ב מה' י"ג ולהלן, ועדיין צ"ע לדינא כה"ג אבל היכא שאינה פרוצה ואין כאן מקום לחשוד אותה על רצון בודאי נאמנת לומר נאנסתי ולא תליא כלל בחששו של הבעל וככל מ"ש בס"ד,

ע"כ האשה זו מותרת היא לבעלה ככל נשי ישראל, ולענין הולד אם נאמנת לומר שהוא מן הנכרי כשר ועי' בא"ע סי' ד' סעי' כ"ט שהיא נאמנת להכשירו כנלפע"ד בכל זה וגל עיני ואביטה נפלאות מתורתך:

סימן י

שאלה

בנידון פלאמין יבשים המובאים מקאליפארניא ונתברר שמושחין אותם באיזה שומן לעשות מראיתם מבהיק גלאנץ בלע"ז כי כן כתב לו אחד מהרבנים אשר היה בסאנספראנציקא ונתברר לו כן בבירור גמור. איך הוא הדין בהפלאמין המובאים פה נויארק שעל פי רוב מובאים מקאליפארניא אם מותרים המה באכילה או אסורים, גם איך הדין עם הכלים שמבשלין אותם בהם:

תשובה

דין זה נראה לכאורה מבואר מהא דמתני' בפסחים ע"ה ע"ב סכו בשמן תרומה אם חבורת כהנים יאכלו אם של ישראל אם חי הוא ידיחנו ואם צלי יקלוף את החיצון, ושם בדף ע"ו מקשה הש"ס מן המתני' על שמואל דס"ל תתאה גבר דנתסר לגמרי ומשני שאני סיכה דמשהו בעלמא הוא דעבדי, ושם אמרו מיד דהלכתא כותיה דשמואל וכן פסקינן באמת כשמואל דתתאה גבר וא"כ צריכין לומר גם לדידן דסיכה משהו בעלמא הוא דעבידי, ונראה לכאורה הפירוש דלענין סיכה יש לעולם ס' בגוף הדבר שסוכין אותו נגד הסיכה, וא"כ בנידון דידן הרי הדבר ק"ו דמה כשסכין להטעים האכילה ומ"מ אמרינן שנתבטל ומכ"ש כשסכין להיות רק מבהיק א"כ בודאי הוא רק משהו, וא"כ נותן הדין גם כאן כמו התם דאם סכין בצונן יהיה די בהדחה, אכן אם יש לספק שסכין בחמין כגון שהשומן הוא חם בשעת סיכה אזי בודאי צריך להיות קליפה עכ"פ וכן אפילו השומן הוא קר ואולי הפלאממן המה עדין חמין בשעת סיכה מן התנור שנתיבשו בו ג"כ צריך להיות קלופה כמו בפסח חם דאף משהו בעלמא היא דעבדי מתבטל טעמו מ"מ קליפה בעינן, וא"כ לפי זה תהיה הקליפה רק חומרא בדרבנן, דהא כל היכא שיש ס' באיסור שמן שמפעפע בכולו צריך להיות מותר לגמרי בלא קליפה וקליפה זו היא רק חומרא עי' יו"ד סי' ק"ה סעי' ה', ויהיה כל זה נ"מ גדולה לענין דינא דידן בספיקות שכתבתי לעיל שיהיה רק ספיקא דרבנן ולקולא כמבואר.

אכן אליבא דאמת נראה ונתבונן דלא כן הוא הפירוש בהא דאמרינן סיכה משהו בעלמא היא דעבידא דלא הוי הכונה בזה כמ"ש דלנגד הסיכה הוי לעולם ס' אלא הכי פירושא דסיכה הוי רק משהו בעלמא ולא אזיל הבליעה יותר מכדי קליפה וכן נראה הפירוש ג"כ

מהאחרונים עי' בצל"ח ואור חדש, ובאמת מוכרחין אנו לפרש כן דלא מיבעיא לדעת הרמב"ם ודעימי' הלא המה המהרא"י והרש"ל הובאו ג"כ בש"ך יו"ד ס' נ"ה ס"ק ט"ו דסברי דכל היכא שמפעפע עד ס' ויש ס' כגון שמן לא מצרכינן לקלוף בודאי צריכין לפרש כאן הא דסיכה משהו בעלמא היינו שאינו מבליע יותר עד כדי קליפה דאי יפרשו דסיכה משהו היינו שיש ס' א"כ תקשה לדעתם אמאי קתני יקלוף את מקומו הא היכא שיש ס' לא מצרכי הם קליפה דבשלמא מן הרישא בנטף מרוטבו על החרס דקתני ג"כ יטול את מקומו כבר תירצו בתוס' חולין צ"ז ע"א ד"ה שאני דרוטב לא הוי יותר מן ציר ולא נחשב לשמן א"כ אינו מפעפע עד ששים, אבל כאן בסיפא בשמן תרומה דהוי שמן תקשה להם אמאי מצרכי קליפה, וע"כ צריכים הם דסיכה משהו בעלמא היינו שאין הסיכה מבליעה יותר מכדי קליפה אלא אפילו לדעת הרשב"א שהיא דעת המחבר והרמ"א שם סי' ק"ה ס"ה דסברי דאפילו היכא שיש ס' ג"כ צריך לקלוף מ"מ מוכרחים אנו לפרש האי דסיכה משהו ג"כ כמ"ש היינו שאין הסיכה מבליעה יותר מכדי קליפה דהנה התוס' פסחים שם ע"ה ע"ב ד"ה יטול מפלפלו שם לענין נגע בחרסו של תנור דקתני יקלוף אמאי לא בעי נטילה דנימא שהרוטב מן הקליפה נבלע פנימה עד כדי נטילה וכן כל צלי נימא כן, ותירצו שאין רוטב בי אם מעט ואינו אסור כל כך כדאמרינן שאני סיכה דמשהו בעלבא עבדי לה עכ"ד התוס' והשתא אי נימא הכינה דסיכה הוי משהו ויש ס' בהדבר לבטל הסיכה א"כ מה ראי' יש מהא דסכו בשמן של תרומה, דהא סכו בשמן של תרומה הוי עס הפסח מבשא"מ ואמרינן שפיר דסיכה הוי משהו ונתבטל אבל כאן בדברי התוס' שמקשי דהרוטב דידה תיאסר דהוי מב"מ וא"ב לרב ושמואל דסברי מב"מ במשהו פסחים כ"ט ע"ב תקשה מ"מ להם קושית התוס' על המתני' ולא שייך עוד לתרץ תירוץ התוס' לשיטתם דהוי משהו בעלמא הא לדידהו גם משהו אינו בטל כה"ג במב"מ אלא ע"כ שהתוס' מפרשי הא דסיכה משהו בעלמא היא היינו דמשום שהיא משהו אינו מבליע יותר מכדי קליפה וניחא נמי גם לאלו דסברו מב"מ במשהו דמ"מ ניתר כאן בקליפה וגם לא מצרכינן יותר מקליפה משום דסיכה שהוא דבר מועט אינו מבליע יותר מכדי קליפה כהנ"ל וא"כ לפי מה שזכינו לפירוש הזה, יצא לנו מעתה שהקליפה של סכו בשמן של תרומה וכל סיכת דבר אסור כה"ג על דבר שהוא חם שמצריכינן קליפה הוי זאת מדאורי' מפני שיש בה בליעת איסור בשיעור הזה, וא"כ אין תקנה להפלימין הנ"ל דהא כל אחת לבדה נאסרה בכדי קליפה ואם נקלוף אותם לא תשאר מהם מאומה רק העצמות היבשות שהמה פנימה:

אכן מטעם אחר אולי יש להתירם דהנה יש לכאורה לכון בכאן ענין ס"ס חדא שמא הסיכה היא לעולם כשהמה צוננים הכל השומן וגם הפלאמען, ואזי די בהדחה ואף אן ל שהסיכה היא בחמין שמא הוי רק בשומן אם ולא הפלאמען שאז אף אם צריך להיות קליפה אבל היא רק חומרא דרבנן מטעם אדמיקר אי אפשר דלא בלע פורתא ועי' במ"א או"ת סוף סי' תס"ז ועי' בש"ך יו"ד סי' צ"א ס"ק ח' ובש"ך יו"ד סי' כ"ב ס"ק י' מבואר דעתו דכל קליפה היא רק דרבנן ועי' בפ"מ שם ובדרבנן הא יש להתיר עוד מטעם אחר דמותרים המה לכל מי שיקנה אותם והיא דהנה הרמ"א ביו"ד סי' קי"ד סעי' י' כתב בשם המרדכי וז"ל ואם ידוע שעכו"ם אחד הוא בעיר שאינו מערב בו יין אע"פ ששאר עכו"ם דרכן לערב בו יין מותר ליקח מכולן כל זמן שלא ידוע כן בודאי שעירב בו דתלינן לקולא שמא לא עירב בו וכן כל כיוצא בזה באיסורי דרבנן, וע"ש בט"ז ס"ק י"ג מה שתמה על זה דהא לא דמי להא דכתובות כ"ז דמחבואה דשם הוי ס"ס שמא היתה במחבואה ואת"ל לא היתה שמא מ"מ לא נאנסה משא"כ כאן, ואני בעניי לא זכיתי להבין קושיתו דהא ה"נ ע"כ מיירי הרמ"א במ"ש ששאר עכו"ם דרכן לערב בו יין היינו שדרכן כך אבל אינו בברור שבכל פעם מערבין דהא כתב שם מיד ואם ידוע שמקצת עכו"ם בודאי נותנים בו יין וכו' אזלינן בתר רובא דכל דפרוש מרובא פרוש א"כ ע"כ ברישא מ"ש להתיר היא שאינו בודאי שנותנים בו יין אף שדרכן בכך אבל אינו בודאי, וא"כ הא יש בזה אותו הס"ס ממש כמו שם בכתובות דעל כל כבשים שיקנה יש בהם לספק חדא שמא המה מאלה שאין דרכן כלל לערבבן יין כמו שם שמא היתה ממחבואה ואף אם ת"ל שהמה מאלה שדרכן לערב יין מ"מ יש עדין לספק שמא מ"מ בפעם הזה לא עירב כמו שם אף שדרכן לאנס השבויות אבל מ"מ יש לספק שמא זו לא נאנסה ה"נ הא הוי ממש זה גופא ובדרבנן הם סמכינן על ספיקות כה"ג:

וע"כ צ"ל שהט"ז היה מכון בדברי הרמ"א דמיירי בקונה הכבשים מן הנכרי א"כ הוא יודע מאיום נכרי הוא קונה אם מזה שדרכו או מזה שאין דרכו בכך ולא שייך הספק הראשון, ואי שאינו מכיר גם הנכרי שאין דרכו בכך על זה הא כתב הט"ז מפורש דלא ניחא ליה לכון כן בדברי הרמ"א, אכן לא ידעתי מה הכריח אותו לכל זה דהא נוכל לפרש בפשיטות בקונה הכבשים בשוק מן הסותרים שידוע בודאי שכבשים אלה באים מן הנכרים שבעיר ועתה המה כבר ביד השני או התלישי גם העשירי ומסופק בהם אם נתערב בהם יין וכגונא דנידון דידן שקונין כאן בנואיארק הפלאממן מה שידוע שבאו ממדינה אחרת מה ששמה מערבין בהם איזה איסור כהנ"ל, שעל זה הספק אמר שפיר הרמ"א שאם יש אחד שאינו מערב מציל על כולם, והיה זה הספק ממש כמו בשבויה

שם בכתובות דמתבואה אחת מצלת על כולם, וכשנרפש כן אין אנו צריכים למה שדחק עצמו בט"ז שם בס"ק י"ד בשלושה מינים ולא הקשה עוד לנו הקושיא שהקשה שם דנגזור שמא יקח מן הקבוע כיון שהוא אינו לוקח כלל מן אלה שיש להם קביעות, (ובלא"ה כבר תמהתי על קשית הט"ז זו דלשיטתי' בדברי הרמ"א כשקונה מן הנכרי ג' והקביעות "ניכר מה שמא יקח מן הקבוע שייך כאן דהא גזירה זו אמרינן רק בקבוע שאינו ניכר אבל בקבוע ניכר הא לה גזרינן כלל היכא בפרוש וה"נ הא הוי ממש דינא בט' חניות, אכן לפי מ"ש לא צריכין כלל לכל זה) שוב ראיתי שהש"כ בנה"ך השיג ג"כ על הט"ז בדברים קצרים דהרמ"א מיירי כשאינו ניכר הנכרי שאינו מערב ודברים אלו המה סובלים ג"כ כמ"ש אכן הט"ז הא הקשה שאי אפשר לפרש כן מדלא הזכיר הרמ"א זאת בדבריו בפירוש ולפי מ"ש אין מן ההכרח שיכתוב הרמ"א זאת כיון דמיירי באמת בניכר הנכרי איזה הוא שאינו מערב רק הוא לא קנה מן הראשונים שיהיה נכון בידו מן איזה מין נכרי הוא קונה רק שהוא קנה מן אחרים שקנו מן אלה ואינו יודע מאיזה מהם קנו כהנ"ל (ודברי החידושי גרשוני מ"ש על דברי הט"ז אינן מובנים לי כלל):

והנה בגוף דברי הרמ"א כאן יש עדיין להפליא מה שלא דקדקו האחרונים כלל והיא דלמעין בדרכי משה שהמה מקור הדברים של ח"ש כאן נראה ונתבונן שהמה בהיפך ממש ממ"ש להלכה בש"ע בההגה"ה דהנה בד"מ כתב בשם המרדכי כל הדין זה שלאם ידוע עכו"ם אחד בעיר שאינו מערב וכתב שם מפורש בשם הפוסקים הראשונים דאפילו אם אין ידוע זה שאינו מערב אמרינן מעצמינו דבודאי אי אפשר שלא יהיה אחד שאינו מערב והוא מציל את כולם, והרמ"א שם תמה על דין זה דאדרבה הא צריכין ליזיל בחר רוב ונימא דכל דפרוש מרובא פרוש וכאן בש"ע הביא שני דינים ביחד הא דאחד מציל והא דכל דפרוש מרובא פרוש שהמה לפי דבריו בד"מ שני הפכים בנושא אחד, וע"כ צריכין לומר ולכון בדעת הרמ"א לפי מה שנראה מדבריו דמכח חומר הקושיא שהקשה על דין זה בד"מ מהא דכל דפרוש מרובא פרוש שמשום זה עשה לעצמו הכרעה וחילק שיהיו צודקים שני הדינים ביחד וחילק מדעתו לומר דהכא שאינן מערבין בודאי רק שדרכן לערב שייך שפיר דינו של המרדכי אבל היכא שבודאי מערבין אמרינן דינא דכל דפרוש מרובא פרוש ובזה נתיישב לו הכל בט"ט והנה כבר אמרתי להבין זאת בסברא דאמאי נחלק באמת בין דרכן לערב לבין מעריבין בודאי הא דרכן לערב הוי ג"כ רוב שרוב פעמים או אולי כל פעם עד עתה היה דרכן בכך ואמאי יציל בהם אחד שאינו מערב, והיכא שבודאי מערבין אינו מציל מה מהסברא יש לחלק הא רובא דאורייתא

ודרכן בכך הא צריך להיות כמו ודאי, ואמרתי בזה להסביר ולחלק במיטב הגיון כיד ה' הטובה עלי:

דהנה ידוע מה דאמרינן בבכורות כ' דכל רוב התלוי במעשה אינו נחשב לרוב והתוס' שם ד"ה רבינא כתבו דתשמיש דאדם לא מיקרי תלוי במעשה שהוא בהחלט ובחיוב כן דהכל יודעין וכו' אבל הרבעה דבהמה שיש כמה פעמים שצריך האדם להרביע נחשב זאת לרוב התלוי במעשה, ומעתה בנידון דידן הוי ג"כ כמו אלה דאם הכל דרכן בכך ודרך כולם העושים כבשים שעושין רק עם יין מיקרי זאת דבר הנעשה בהחלט גמור שאין אופן אחר לעשות שלא באופן זה ע"כ הוי זאת כמו תשמיש דאדם דלא מיקרי רוב התלוי במעשה מה שדרכן בכך היינו רוב של עשייה הוי כן אבל אם ידוע אחד בעיר שעושה באופן אחר א"כ מבטל הוא ההחלטה גמורה דהא חזינן שיש מי שאינו עושה כן ע"כ אפילו אם יש רוב שעושין כן הוי רוב כזה כרוב דהרבעה או רוב דמקדשי והדר מסבלי דהוי רוב התלוי במעשה ואינו נחשב לרוב ונשאר לפנינו ספק השקול ומותר במידי דרבנן ככל ספק דרבנן לקולא אבל אם אלה שמערבין הוי ודאי שמערבין לא מכח שדרכן בכך שהיא רוב של עשייתן רק בבירור עושין אלו כן ואחד אינו עושה כן אז בפירוש אזלינן בתר רוב בני אדם דלא צריכין עוד לרוב של עשייה רק הרוב של המציאות כמו בט' חנויות שרוב מה שנמצא כאן היא טרפה ומעות כשר אמרינן בהו שפיר כל דפרוש מרובא פרוש כנלע"ד בסברא ישרה כונת דברי הרמ"א אלו וחלוקו שהכריע מדעתו ככל הנ"ל:

וקרוב בדעתי לומר שגם בשבויה גופא הוי ג"כ זו הסברא בעצמה ומטעם הנ"ל דהא שבויה ג"כ רק איסור דרבנן כמבואר בפוסקים באיבעיא זו גופא דהיכא שיש מחבואה אחת שכתב הר"ן על הרי"ף ושאר פוסקים דפסקו באיבעיא זו לקולא משום דבדבר שהוא מדרבנן אזלינן לקולא ועי' בב"ש א"ע ס"ק י"ח סי' ז' ועי' בא"ש גיטין נ"ו סי' י"ב דין י' ועי' במל"מ פי"ח מה' א"ב, ועל כרחך משו"ה הוי איסור שבויה דרבנן, ואמאי לא הוי ככל ספק סוטה שהיא דאורי' עי' יבמות י"א ואיך עוד לענין כהן בודאי הוי ספק דאורי' ואמאי אמרינן בשבויה הקלו עי' קדושין י"ב, ועל כרחך דהוי משו"ה לקולא משום דאמרינן בזה מדאורי', ע"א נאמן באיסורין ונאמנת על עצמה וכן מבואר ברמב"ם פי"ח מה' איסורי ביאה ה' כ"ח עי' כ"מ שם, ולא מיקרי זאת דבר שבערוה שע"א אינו נאמן בדשב"ע. משום דכל זמן שלא היה קינוי אל הסתירה אינו נכלל תחת דבר שבערוה שתהי' צריכה שנים להתיר רק שהיא נאמנת על עצמה והיא בחזקת היתר שלה לבעלה עי' כתובות ט"ו גם לא שייך לומר בזה להחמיר מצד דכה"ג מיקרי חזקת איסור מטעם

אין אפטרופוס לעריות עי' בתוס' כתובות י"ג ד"ה ואין אכן על זה אמרו ח"זל סברת דמנוולי נפשה לגבי שבאי ומבטל חזקה זו לחזקת אין אפטרופוס הנ"ל וממילא אין כאן חזקת איסור ונאמנת מדאורי' בדבריה במה שתאמר טהורה אני, ומשו"ה אמרינן דשבויה היא רק דרבנן, דמדאורי' נאמנת היא כאן לומר שלא נאנסה כמו כל ע"א שנאמן בכל איסורין להתיר וכמו באשה גופא בנידה דעיקר הלימוד הוא מן וספרה לה שע"א נאמן להתיר ה"נ נאמנת להתיר מד ורי' לענין איסור זה אבד מדרבנן אסרו מ"מ שבויה לכהן והיא כמ"ש הרא"ש גיטין נ"ז הנ"ל שהיא מטעם שהוא שבח כהונה לו ולזרעו אחריו ע"כ החמירו דלא נסמוך בזה על הא דמנו לא נפשה לגבי שבאי וממילא הדרו בזה מדרבנן לאיסור גמור עי' ב"ש א"ע סי' ז' ס"ק כ"ג, ומעתה נבין שפיר דהיכא שיש מחבואה אחרת שיכולה להציל עצמה וכל אחת היא בספק שמא הצילה עצמה, ע"כ לא הוי עוד רוב זה בהחלק מה שרוב מאנסין ורוב נכרים פרוצים בעריות כמו דאמרינן בכתובות י"ג ע"ב דהא כל אחת יכול להיות שהיא הצילה נפשה, והוה רוב זה כמו רוב דהרבעה שאינו רוב בהחלט ומיקרי רוב התלוי במעשה וממילא נשאר הדבר בספיקא דרבנן שהוא לקולא כנלפע"ד כל עיקר הטעם והסברא של שבויה גם סברת הפוסקים מה שהקלו במחבואה אחרת להניל על כל השבוות ומדמין שפיר מעתה הא דכבשין להא דמחבואה דהא לפי מ"ש יש לשניהם טעם אחד וסברא אחת ודמיונה מכיון שפיר כתפוחי זהב במשכיות כסף, ויהיו גם בדברי אלה מיושב קושית הט"ז יו"ד ס"ק י"ג הנ"ל, דהא לפי מ"ש לא הוי כלל טעם הדבר מטעם ס"ס מה שנתיר כשיש מחבואה אחת דהא באמת ס"ס זה הוא חלש מאוד מצד הדין דהא ספק אחד אינו מתיר יותר מהשני, וגם שהספיקות אי אפשר להפכם, ועל כרחך צריכין לומר טעם ההיתר של מחבואה אחת שהיא רק מטעם שכתבתי מה ששייך טעם זה גם בכבשין לבטל הרוב מה שרוב פעמים דרכן בכך לערב הכבשים ביין וממילא היכא שנתבטל הרוב מותר במידי דרבנן דהא נשאר ספק השקול וככל מה שבארתי והורתי דרך למוצאי דעת בס"ד:

נמצא מעתה בנידון דידן לפי דברי המרדכי פ' אין מעמידין מ"ש בשם הר"ב הובא בד"מ יו"ד סי' קי"ד ס"ק ד' דאפילו היכא שאין בודאי שיש אחד שאינו מערב מתיר הוא משום דאין יכול להיות שלא יתקן נכרי אחד משמרי שכר ואמרינן בכתובות פ' ב' שאם יש מחבואה אחת וכו' וכל היכא דאיכא למיתלא לקולא תלינן כהא דפ' השוכר דף ע' אימא מגבה דחביתא שקלא עכ"ל המרדכי א"כ גם בנידון דידן יש להתיר משום זה בעצמו דהא בכל הפלאמען שישנם פה אי אפשר שלא יבוא בהם עכ"פ מסוחר אחד שאינו סך מלמעלה בשומן ע"כ שייך לומר כמ"ש הוא ז"ל דכה"ג מחבואה אחת מצילה על

כולן במידי דרבנן, כן נראה פשוט לפי דברי המרדכי בשם הרבינו ברוך, אבל מה נעשה אם הכרעת הרמ"א אינה כן ששם מיד בד"מ הנ"ל השיג עליו ומברר שדעת הטור אינו מסכים לזה וגם הב"י בטור יו"ד סי' קכ"ג סוף ד"ה חרסים שבלעו יין הביא ע"כ דברי המרדכי אלו ומסיק שדברי הרשב"א חולקים על זה שע"כ מחמת כל אלה הכריע הרמ"א בהגה להלכה דלענין דנימא שאחד מציל על כל צריך להיות שני דברים חדא שהעושה כן הוא אינו בודאי רק שדרכו בכך וזה שאינו עושה הוא בודאי שנמצא בודאי אחד שאינו עושה כן אזי פסק להלכה שהאחד מציל על כולם כמו במחבואה שם ומכח סברה שבררתי בזה בס"ד אבל אם העושים המה בודאי אזי אזלינן בתר רוב אה גם האינם עושים המה בודאי דכל דפרוש מרובא פרוש וכמו שמבואר בדבר הרמ"א בש"ע בדברים ברורים, א"כ בנידון דידן נפל היתר זה בבירא דהא הכא אלו העושים כן שסכין בשי"מן המה בודאי שעושים כן ככל תהליכות פעקטורא פה שלא תשתנה בשום פעם מכל דרכי תהלוכותיה, ואלו הפלאמין אשר נמצא פה בין הסוחרים המה רובם משם ממקום זה שעושין כן שסכין וגם אם יש אולי אחד או איזה שאין עושין כן שאינם סכין, הא אלה לא נודעים לנו איפה המה נמצאים ע"כ בודאי צריכין לומר בזה לפי פסק הרמ"א הנ"ל דאזלינן בתר רוב דכל מה דפרוש מרובא פרוש וכיון שרוב סכין בודאי גם אלו שהמה לפנינו המה מאותן שסכין ואסורין בודאי בלא קליפה בלי שים ספק כנלע"ד מבואר דין זה לאמיתי, ובאלה הדברים תמוהין לי דברי השואל בנו"ב תמא ח' יו"ד סי' צ"ד, מה שגם הגאון המשיב שתק לו לדמות דינו שם להא דאחד מציל על כולם, דלפי מה שנתברר לפנינו עד כה ההבדל מן דברי הרמ"א להלכה בש"ע למה שכתב בד"מ שבש"ע מחלק דין זה לשני אופנים א"כ דמי ממש דינו שם בנו"ב הנ"ל לאופן שני שכתב הרמ"א הנ"ל בסוף דבריו שהולכין אחר הרוב ותליא זאת בנידון הבעלי מלאכות איזה מהם המה יותר אם אלו שנותנים גבינה בסדק של הכלי או אלו שאינם נותנים ומתקנים בלא גבינה, ונראה מבואר לכל מעיין דדינא דהתם דמיא לסיפא של דברי הרמ"א הנ"ל ולא אריישא, ובאמת כתב הנו"ב בעצמו במהד"ת ח' יו"ד סי' נ"ו בסוף התשובה בדין כה"ג דהולכין אחרי הרוב אם רוב נכרים מערבין או אינן מערבין וכל דפרוש מרובא פרוש וכתב זאת שם מרעתו ולא הזכיר דברי הרמ"א אלה מה שמפורש בדבריהם כל הדינים כמו אלה וככל מ"ש וברתי בס"ד:

והנה בפ"מ או"ח סי' תס"ז במשבצות ס"ק י"ח כתב לענין מה שיש חשש על קאווע שמושחין פניהם לאחר שקולין אותן בשומן חזיר דנתבטל כה"ג בטחינה בס' כי מעט היא שמושחין אם אמת היא עכ"ל הפ"מ ומבואר מדבריו דבלא טחינה אם היה

ההשתמשות בהם היו באמת אסורין אם אמת הוא שמושחין פניהם בשומן משום דליכא במה שיתבקל האיסור והוי כמו איסור בעין, וממילא בנידון דידן בודאי אין היתר רק באופן זה אם יתברר שהמשיחה היא בצונן שאז מותרין המה המה בהדחה או שיתברר שרוב הפלאמען דפה אינן באין משם, אבל בלא"ה בודאי המה אסורין מכח ספק איסור רק בדיעבד כשנתבטלו לענין הכלים שנתבשלו בהם אין לאסור הכלים דהא יותר מן כדי קליפה אינן נאסרין בסיכה כמ"ש לעיל ונגד הקליפה לעולם יש ס' כשמבשלין אותן עם רוטב וכמ"ש הפ"מ הנ"ל בנידון הקאווע שיש ס' נגד האיסור שנמשח הקאווע בהם, וכונתו ע"כ שיש ס' אפילו נגד הקליפיה שנאסר מן הקאווע דהא השומן אוסר מן הקאווע כדי קליפה עכ"פ כשנמשחו בעודם חמים מן מה ששורפין אותם, וה"נ בענינא דידן הוי זה גופא כשנתבשלו הפלאמען אח"כ עם רוטב שיש ס' נגד האיסור שנמשח וגם נגד הקליפה ע"כ אין לאסור הכלים שנתבשלו בהם הפלאמען, שהפלאמען גופא נשארו באיסורם והכלים נשארו בהיתרם כאשר היו כנלפע"ד בזה להלכה, והנה אם אמרתי עוד לדון בזה מכח ספיקות ראיתי על נכון דלא שייך כלל להתיר מכח איזה ספק כנידון הדבר דהוא מיקרי ממש ספק חסרון ודיעה מה שלא נחשב לספק כלל דהא מי שהוא במקום הפעקטירא שם יכול לראות ולידע הכל בברור הדבר ה"א באפשרות להתברר לפני כל מי שיחפוץ לברר ע"כ הדין פשוט בזה כמ"ש שהפלאמען אסורים והכלים מותרין והדין דין אמת, ועי' בפ"מ יו"ד סי' צ"ט בש"ד ס"ק י"ב ד"ה נסתפקתי ובד"ה אי לאו מ"ש לענין פלאמען שבלעו איסור ע"ש היטב:

והנה עלה בדעת אחד מן חבריא לומר דכיון שלעולם כשתבשלין הפלאמען יש ס' נגד הקליפה ע"כ הוי זאת כדבר שדרכו להשתמש בשפע ומותר לבשל לכתחילה את הפלאמען עם בשר ומאכלים אחרים ולאכול עכ"פ את המאכלים שנתבשלו עמהם וגם הפלאמען הנימוחים, דכיון שהקליפה היא מידי דרבנן כהנ"ל ע"כ יש להתיר כהני הפוסקים שמתירים לבטל לכתחילה דבר שדרכו להשתמש בשפע ואין אנו צריכין לחוש לדעת הט"ז יו"ד סוף סי' צ"ט משום שכאן היא רק האיסור הקליפה של הפלאמען, והא הוי לעולם דרכן להשתמש בשפע דהקליפה לא תאסור בשום פעם את התבשיל שנתבשל עמהם, ואמרתי לו שמלבד שאין נ"מ בזה להלכה למעשה דאיך נוכל לפסוק שהשלמים המה אסורים והנמוחים מותרים, אך גם גוף הדברים בענין בטול מה שאמר להתיר משום דרכן להשתמש בשפע המה הבל וריק, דבאמת כל דינו של הרשב"א ודעימיה מה שאמרו בענין דרכו להשתמש בשפע שמותר לבטל לכתחילה לא נזכר כלל בשום מקום לענין דבר של איסור ונזכר רק לענין קדירה שיש בה בליעת איסור אבל לא

בדבר אכילה, ואמרתי בזה סברא ישרה ואמיתית בכל הענין של דרכו להשתמש בשפע מה שמתירין הראשונים לבטל לכתחילה וגם אמאי הוי רק בכלי דין זה, ונלעע"ד לבאר ואת בתכלית הפשיטות, והיא דכל כלי כשתאסור ע"י בליעת איסור הא אין עליה שם איסור בעצם דהא הכלי אינה דבר אכילה, ומה הוא השם איסור שיש עליה היינו שם איסור תשמיש דכיון שנבלע תוך הכלי איסור אסור להשתמש בה היתר שלא תאסור הבליעה להההיתר שישתמש בה והוי עליה שם איסור תשמיש ומשו"ה אמרינן שפיר דכל היכא שדרך הכלי זו להשתמש בה בשפע ולא יבוא לידי כך שהבליעה תאסור את הנשתמש בה א"כ אין כאן חלות שם איסור על הכלי כלל דלענין מה יהיה שייך שם איסור על הכלי אי לגבי עצמה שהכלי אסורה הא הכלי לגבי עצמה אינה דבר אכילה שיהיה שייך עליה שם איסור או שם היתר, ואי לגבי התבשילים שיתבשלו בה הא לא יאסרו לעולם דכיון שדרכה להשתמש בשפע לא יהיה נרגש בשום פעם בליעת האיסור ומשו"ה אין כאן שם איסור על הכלי בכה"ג וכיון שאין עליה שם איסור ממילא לא מיקרי זה האיש המשמש בה מבטל איסור לכתחילה דהא עדיין לא היה כאן על הכלי חלות שם איסור, ומובן שפיר סברת טעמם מה שחדשו הראשונים ז"ל בזה וממילא מובן ג"כ שבדבר מאכל לא שייך לומר סברא זו דהא בדבר מאכל שקיבל טעם איסור יש על זה איסור בעצם שלא לאכול המאכל זה וחל על המאכל שם איסור אכילה א"כ מה מהני כשדרכו להשתמש בשפע הא מ"מ הוי מבטל איסור לכתחילה כיון ששם איסור יש על הדבר המבטלו טרם שיבטלו וגם אחר שיבטלו מה שנשאר בעין דהא אנן פסקינן אפשר לסוחטו אסור וכיון שיש על המאכל שם איסור בעצם לענין אכילה מה שקודם הבליעה היה מותר באכילה ואחר הבליעה נאסר באכילה ממילא המבטל זאת מיקרי מבטל איסור לכתחילה דמה לי מה שדרנו להשתמש בשפע הא המערבו תוך השפע הוא מבטל איסור לכתחילה, והחילוק מבואר בין כלי לדבר מאכל בסברא נעימה וצודקת מאד:

ובזה אמרתי לישב תמיה אחת מה שהקשה לי אחד מהרבנים, והיא בדברי הר"נ ע"ז פי' אין מעמידין לענין קנקנים של עכו"ם שהביא שם הר"נ דעת הרשב"א והרבינו יונה דבליעת הכלי של יין אינה אלא משהו וכיון שאי אפשר לבוא לידי נ"ט מבטלין לכתחילה וכן כתב הראב"ד דמהא שמעינן דמבטלין איסור משהו הבלוע לכתחילה והקשה לי הרב הנ"ל דלפי דעת הראב"ד דילפינן מן זרוע בשלה חולין צ"ח דאין מבטלין איסור לכתחילה מדאורי' והוא מדאמרינן שם דזב"ש חידוש היא דבכל התורה אין מבטלין וכאן מבטלין, ועי' בחידושי הרשב"א שם וא"כ לפי מה שהסכים גם הראב"ד

כאן בע"ז דמה שדרכו להשתמש בשפע לא מיקרי מבטל איסור לכתחילה והא זב"ש הוי לעולם דרכו בשפע כמו שאמרו שם בחולין צ"ח דלעולם יש ס' או מאה בהבשר נגד הזרוע לכל מר כדאית ליה שם וא"כ מה ראיה יש משם דאין מבטלין הוי דאורי' הא אדרבה כגונא ס"ל להראב"ד הובא בהר"נ ע"ז הנ"ל דבכל התירה מבטלין לכתחילה ודברי הש"ס גופא חולין צ"ח המה תמוהים במה שאמרו חידוש הוא דמה חידוש יש כיון דבכה"ג לעולם מבטלין אפילו לכתחילה בכל איסורין, כן היא קושית הרב המקשה, והשבתי לו שאין כאן קושיא כלל וכמ"ש לעיל דכל ההיתר של דרכו להשתמש בשפע הוא רק בכלי ולא באיסור שנתערב בהיתר שלא ע"י כלי והסברא בזה הסברתי לו כדברי הנ"ל דכלי אין שם איסור עליה בעצם רק לענין לשמש בתוכה וכשדרכה להשתמש לעולם ע"י ביטול לא היה עוד חלות שם איסור על הכלי ע"כ לא מיקרי זאת מבטל איסור כיון שאין כאן שם איסור אבל באיסור בעין כמו וב"ש מה שיש עליו שם איסור בעצם לא שייך כלל ההיתר מה שדרכו להשתמש בשפע לענין שיהיה מותר לבטל לכתחילה דהא מ"מ מיקרי מבטל איסור בידים כיון שיש שם איסור על העצם קודם הביטול והיא מבטלו וכמ"ש לעיל שע"כ בזב"ש אמרינן שפיר חידוש הוא מה שמותר לבטל לכתחילה דבשאר איסורין כה"ג אסור לבטל לכתחילה אף היכא שדרכו להשתמש בשפע אם היה איסור מקודם בעין והיה עליו שם איסור קודם התערובות וככל מ"ש בס"ד שרק בכלי שיש בה בליעה של איסור שייך היתר זה ולא בדבר מאכל:

ומעתה אחרי כל זאת פלא בעיני דברי הפ"מ ביו"ד סוף סי' צ"ט במ"ש הטעם על הא דרשב"א במ"ש דהיכא שדרכו להשתמש בשפע מותר לבטל שהוא מטעם דבכל כלי הוי אין כונתו לבטל רק לבשל והיינו צריכים להתיר בכל כלי לבטל לכתחלה והא דאין מבטלין אפילו בכלי היינו משום דגזרינן שמא ישתמש בה מעט ולא יהיה כשיעור לבטל הבליעה ויהיה נרגש האיסור אבל בדרכו להשתמש בשפע לא גזרינן עוד עכ"ד הפ"מ שם, ומה מאד מן הדוחק יש בדברים אלה מה שהוא בעצמו בחר לו למען הבין את זה ולא ידעתי אמאי לא ישר בעיניו הסברא לומר בפשיטות כמ"ש דבדרכו להשתמש בשסע אין כאן שם איסור על הכלי ולא שייך לומר בה אין מבטלין איסור לכתחילה שהיא סברא אמתית, אך את זה נחזה עין בעין דאפילו לסבר לסברת הפ"מ היא ג"כ כמ"ש דרק בכלי שייך דין זה של דרכו להשתמש בשפע והוא משום דבכלי לא הוי כונת ביטול רק כונת בישול לבשל בה אבל לא באוכל כה"ג שיש בו כונת ביטל ואולי לדברי הפ"מ חשכת גם באוכל כה"ג שאין בזה כונת ביטול רק לבשל האוכל, והיא בגוונא דאיירינן עתה היכא שנאסר כדי קליפה וצריך ס' נגד הקליפה והוא בא לבשל עם עוד

הרבה מה שלעולם לא יתבשל מיעוט כזה לבדו רק בששים וג"כ אין כונתו לבשל מאכל לנפשו שיהיה די לו כדי ארוחתו, ומעתה צריך להיות לדינא לטעמו של הפ"מ שגם במאכל כה"ג מה שדרכו של מאכל זה להשתמש בשפע עם שאר מאכלים הרבה כגון שהוא מעט מן המעט שאין מן הדרך לבשל מיעוט כזה לבדו כגון גרגר יחידי שנאסר שיהיה ג"כ מותר לבטל לכתתילה בין הרבה היתר כשבא לבשל הכל ביחד דהא אין כונתו לבטל רק לבשל המאכל ההיתר שיהיה לו לאכילתו, ואי תימא דבמאכל מ"מ לא משכחת זו דהא אפשר להפריד לעולם האיסור קודם הבישול, וכשאינו מפרידו ע"כ כונתו לאכול להאיסור ע"י ביטול זה אינו דהא משכחת מ"מ כגונא דאמרי' ביו"ד סי' צ"ט סעי' ה' שנתערב בפחות מן שיעור ביטול ובא להוסיף למען שיהיה לו ההיתר הנצרך לו והוא דרכו להשתמש בשפע לפי מיעוט האיסור שנתערב כאן והא הרשב"א הוא מן אלו דסברי דלא אמרינן חנ"נ בשאר איסורין עי' סי' צ"ב סעי' ד' ועי' בש"ך סי' צ"ט הנ"ל ס"ק י' י"ד ואפילו לאלו הפוסקים דסברי בכל איסורין דאמרי' חנ"נ בלח מ"מ יש ג"כ מציאות במאכל שלא יהיה כונתו לבטל ע"י דרכו להשתמש בשפע שהאיסור הוא מיעוט, דהא מ"מ משכחת שפיר כגון שנתערב גרגר של איסור בתוך נ"ט של היתר מין בשא"מ יבש ביבש דלא שייך לומר בזה חנ"נ וכל התערובות הא מ"מ אסור משום שמא יבשלם ויתן טעם, א"כ צריך להיות ע"פ הדין לפי הנ"ל שיהיה מותר לבטל לכתחילה ולבשל באופן שדרכו להשתמש לעולם בשפע דלעולם הא אין מהדרך לבשל במיעוט כזה לבדו רק בשפע הוי דרכו לבשל שיהיה ס' נגד האיסור וגם אין כונתו לבטל האסור דהא אינו מכירו להסירו משם וכונתו רק אל ההיתר וא"כ יהיה מותר כה"ג לבטל לכתחלה לפי דינו של הרשב"א ולטעמו של הפ"מ, וא"כ לפי זה תקשה לנו מעתה למה נקט הרשב"א דינו רק בכלי ובכל דבריו מ"ש בתורת הבית שער ד' בית ד' לא הוציא מפיו שום דבר בנידון איסור בעין לומר כן בענין דרכו בשפע וכל חידוש דינו זה כתב שם רק בכלי וכן הרא"ה בב"ה שם כשהשיגו מן משהו חזיר וכדומה מה שהרשב"א דיבר דברים קשים נגדו במשמרת הבית ושניהם אמרו בפירוש רק מענין בלוע בכלי ולא עלה על דעתם לתן אומר ודברים בכה"ג בלא כלי, דלשיטת הרשב"א בענין חנ"נ משכחת לעולם גם בבעין ומזה גופא יש הוכחה שסברת הראב"ד והרשב"א מה שחדשו לענין דרכו להשתמש בשפע היא רק מטעם שכתבתי שע"כ היכא שדרכו של כלי להשתמש בשפע לא חל עליה עדיין שם איסור ולא מיקרי זאת מבטל איסור ולא כטעמו של הפ"מ ומשו"ה לא מהני כל הענין של משתמש בשפע רק בכלי ולא בבעין:

שוב ראיתי והתבוננתי כי דברי הפ"מ מנינו באמת בחד מקדמונים וגם מצינו דינו זה של הרשב"א אפילו בבעין, והיא במשנה פ' י"א דתרומות משנה ו' ז' ח' במה שאמרו שם שאינו צריך לנקות הכלי מן תרומה כשהוא מיעוט וכתב שם בתוס' יו"ט במשנה ח' הטעם בשם מפרש קדמון וז"ל מהני שני בבא משמע דבדבר שאינו נחשב בעיני המבטל ושאין כונתו לבטל לכתחילה מותר עכ"ל, א"כ מפורש הטעם לפי דברי המפרש הזה שהיא מטעם אין כונתו לבטל כמ"ש הפ"מ, אכן המעיין בדברי הרשב"א בתשובה יראה כי כנים דברי הנ"ל לפי שיטתו דהנה בתשובת הרשב"א סי' רכ"ב הקשה איזה שואל להרשב"א זה גופא מהמשניות דתרומות אלו דלפי מה שאמר לו הרשב"א בשם הראב"ד דאיסור בלוע מיעוט בכלי שדרכו להשתמש בשפע מותר לבטל לכתחילה והא מצינו אפילו בבעין כה"ג שמבטלין לכתחילה והיא במשנה דתרומות הנ"ל במגורה שפינה ממנה תרומה והשיב לו הרשב"א שיפה דיקדק, ודחק עצמו לתרץ משם וכתב דהמתני' מיירי בתרומה בזה"ז שהיא רק דרבנן, אבל הרמב"ם וכן נראה דעת מקצת מרבותינו שפירשוהו בתרומה דאורי' שע"כ לדעתם אפילו משהו בעין שאין דרכן של בני אדם ללקוט לטפח מבטלין לכתחילה, אלה המה דברי הרשב"א שם, ולפי זה היא פלוגתת הרמב"ם והרשב"א לענין בעין אי מבטלין לכתחילה היכא שבדרך להשתמש בשפע דלדעת הרמב"ם אמרינן כן אפילו בבעין, ולדעת הרשב"א היא רק בכלי אבל בבעין ובאיסור דאוריי' אין אנו מתירין לבטל לכתחילה אפילו במשהו ובדרכו להשתמש בשפע [ועי' בכ"מ פ' ט"ו מה' תרומות ה' י"ט מ"ש בשם הרמב"ם בתשובה לחכמי ליניל לתרץ דבריו והיא ג"כ מן המשניות דתרומות הנ"ל ודבריו לא זכינו להבינם] ובכ"ז כתב הרשב"א בתשובה הנ"ל דאפילו האי בעין שנזכר במשניות הוא ג"כ רק בכה"ג שנדבק בכלי שכתב מפורש בלשונו וז"ל ומ"מ לא בכל מקום אמרו לבטל איסור לכתחילה ואפילו באיסור בלוע אלא במקום שאי אפשר לבוא בו לידי נתינת טעם כגון בלע שבקנקנים וכו' וכן בקדירה וכן במגירה וטעמא דמילתא משום שאי אפשר לבוא לידי נתינת טעם עכ"ל א"כ מבואר בדבריו דאפילו אי נימא סברת להשתמש בשפע אפילו בבעין אבל ג"כ הוא רק בבעין שמדובק בכלי ולא בבעין בלא כלי ככל הנ"ל:

שע"כ נלע"ד דאפילו בבעין בכלי אי נימא בדרבנן סברת דרכו להשתמש בשפע כמ"ש הרשב"א הנ"ל שהיא רק בתרומה בזה"ז שהיא דרבנן, ולדעת הרמב"ם אפילו בדאורי' וכמ"ש מ"מ היא ג"כ מטעם שכתבתי דכיון שמדובק משהו מה שאין דרך להסיר משהו כזה מן הכלי אין עליו חלות שם איסור לעצמו דהא אין דרך להסירו ולהעמידו לעצמו והיא רק איסור מכח מה שאסור להשתמש בכלי זה עד שיסיר ממנו כל משהו איסור

שע"כ היכא שדרכו להשתמש בשפע ולא יבוא לעולם לידי איסור מותר להשתמש בהכלי במציאות זה כשהוא מלוכלך במשהו דהא אין זה מיקרי מבטל איסור כיון שאין כאן קודם הביטול שום דבר שיהיה חל עליו שם איסור, אם על עצם האיסור אין כאן שם איסור כיון שאין עוד בגדר משהו כזה להסיר מן הכלי ולהעמיד אותו לעצמו שיהוה חל עליו שם, ואם על הכלי אין כאן שס איסור כיון שדרכו להשתמש בשפע, ע"כ מהני שפיר סברא זו של השתמש בשפע אפילו בבעין כה"ג היכא שנדבק משהו בכלי אבל היכא שיש בעין משהו שלא נדבק בדופני כלי רק עומד בפני עצמו או תוך תערובות בפחות מס' לכ"ע אין מבטלין לכתחילה אפילו בדרכו להשתמש בשפע כיון שהיה עליו שם איסור דהא חצי שיעור אסיר מה"ת ואפילו משהו והשם איסור שלו היה עליו בפני עצמו קודם הביטול או שהיה נתערב וכל התערובות היה אסור קודם הביטול מחמתו לאכול אותו כמו שהוא, והיה חל על עצם הדבר שם איסור ושייך בזה דינא של אין מבטלין איסור לכתחילה וככל מ"ש, ובלא"ה לא הביא הטור והמחבר ביו"ד סי' של"א המשניות דתרומות הנ"ל להלכה ועל כרחך דלא פסקינן להלכה כן, ואולי שהיא מטעם השגת הראב"ד פ' ט"ו דהלכות תרומות ה' י"ט הנ"ל מה שהרמב"ם הצדיק דיניו רק מן המתני' הנ"ל שע"כ להטור והמחבר לא הוי זאת להלכה משום מה שהקשה הראב"ד ודו"ק כי הוא עמוק וניחא שפיר, שעכ"פ הדבר ברור כמ"ש, וד' יורני דרך האמת מפיו דעת ותבונה כו"ח עש"ק כ"ו אלול התרנ"ט תחל שנה וברכותיה באושר ועושר וכ"ט סלה

סימן יא

שאלה

פה בעירנו יתירו לעצמם ליקח קום שקורין סמעטינא מן הנכרים, ועושין מן הקום חמאה ואוכלין אותה ופה הוא המקום שנוהגין היתר בחמאת עכו"ם הנעשים ע"י הפארמערס, עובדי אדמה הנכרים ע"כ יש לשאול אם מותר ליקח מהם הקום ולעשות ממנה חמאה, אם דין הקום הוא כמו חלב עכו"ם, או שהוא עדיף מן חלב לענין זה:

תשובה

דין זה אם כי נראה מבואר בדברי הרמ"א יו"ד סי' קט"ו סוף סעי' א' שכתב דאין לעשות חמאה וגבינה מחלב שחלבו עכו"ם ואין היתר בזה ע"י דחזינן שנעשה עומד, מ"מ יש עדיין לספק בנידון דידן משום איזה טעמים, חדא דקום שכבר העמד אצל העכו"ם יכול להיות קיל מן חלב עכו"ם וכמ"ש גם הש"ך שם בכה"ג, ועוד יש לשות בזה מטעם דבדין זה שכתב הרמ"א בזה גופא יש עדיין קושי הבנה למעין בפוסקים וצריך ביחור ומקודם צריכין אנו לברר השיטות בגוף האיסור של גבינת עכו"ם וחמאת עכו"ם כי יש באלה

דברים הצריכים עיון להבין דברי הראשונים ז"ל וכאשר יתבררו ויתלבנו הדברים נדע הכל על בוריו גם בהנוגע לנידון דידן, וראשונה צריכין אנו להעתיק השורות האחדות הנזכרות בש"ס ע"ז ל"ה ע"ב בענין חלב עכו"ם שאין ישראל רואהו הנזכר במתני' שם, וז"ל הגמרא חלב למאי ניחוש לה אי משום איחלופי טהור חיור טמא ירוק, ואי משום איערובי ניקום דאמר מר חלב טהור עומד טמא אינו עומד אי דקא בעי לה לגבינה ה"נ הבמ"ע דקא בעי לה לכמכא ונשקול מיניה קלי וניקום כיון דבטהור נמי איכא נסיובא דלא קיימו ליכא למיקם עלה דמילתא ואיב"א (וברי"ף הגירסא השתא דאתית להכי) אפילו תימא דקבעי לה לגבינה איכא דקאי ביני אטפי עכ"ל הגמרא, ועי' פרש"י שם על כל זה, והנה בראשונה נלכה נרדפה לדעת מה איסור יש כאן במה שאמרו משום איערובי אי הוי האיסור משום תערובות מב"מ או אולי מיקרי זאת מין בשא"מ וכמ"ש הראב"ן ע"ז הובא בפ"מ יו"ד סי' צ"ח בש"ד ס"ק א' דבשר טמא עם בשר טהור אינו שוה בטעמו וה"נ יכול להיות בחלב טמא עם טהור דמלבד שהיא משתנה במראה בירוק ולבן היא ג"כ נשתנה בטעמו והוי זאת בהתערובות מין בשא"מ, ונ"מ הרבה לענין דינא דאי נימא שהחשש איערובי הוי תערובות מב"מ א"כ הוי רק חשש דרבנן דמדאורייתא חד בתרי בטל עי' יו"ד סי' צ"ח לענין לענין נשפך אי נימא שאינן שוין בטעמן, א"כ הוי חשש זה של איערובי חשש דאורייתא טכ"ע דאורייתא אכן מן הסוגיא גופא יש להוכיח דפשיטא להם דהוי מב"מ היפך דעת הראב"ן הנ"ל בבשר:

ויש להוכיח מן הסוגיא והיא מדמפלפל הש"ס וחפצו למצוא להם עצה למען לא תהיה חלב של עכו"ם אסור לעולם אף אחר החשש של איערובי, ואי נימא דהוי משבא"מ בטעמו א"כ הא יש תחבולה להתיר בפשיטות ע"י טעימת קפילא אם ירגיש בזה טעם של חלב כמו בכל איסורין באמרו רבנן בטעמא, וכהאי גונא הקשה ג"כ הר"י הלוי הובא בר"נ על המתני' דע"ז כ"ט לענין האיסור של גבינות עכו"ם ועי' בכ"מ פ"ט מה' מ"א הט"ו וא"כ ה"נ יש להקשות זה גופא שיטעמנו קפילא, והנה ידעתי גם ידעתי מ"ש הרמב"ן והרשב"א בשיטתם דלדידהו אין בעניני מאכלי עכו"ם ההיתר של ביטול כלל עי' בהה"מ ובכ"מ פ' ג' מא' ה"א ה"א שכן היא דעת הראב"ד ג"כ וממילא נוכל לומר דלדידהו לא מהני ג"כ שיטעמנו קפילא, אבל לשיטת הרמב"ם שם דמהני ביטול א"כ אי הוי האי ערובי מבשא"מ הא מהני שפיר קפילא, ועל כרחך נשמע מזה דחשש איערובי הוי חשש של תערובות מב"מ דהוי רק איסור דרבנן ואפילו לדעת הרשב"א שיכול להיות חשש דאורייתא של מבשא"מ וכמ"ש מ"מ נראה בדבריו בת"ה בית ג' שער ו' דנקט שם ביטול ברוב ומדמה זאת לחיטין בחיטין או גרוגרת בגרוגרת עי' גם בדברי הה"מ הנ"ל אלמא

שגם לדידי' ס"ל דהוי מב"מ אלא דלדידי' לא מהני ביטול בדברים של עכו"ם אבל בגוף התערובות הוי דעתו שהוא מב"מ ואולי יש לדחות שנוכל לומר דמה דנקט ביטול ברוב ומקשה מן חיטין בחיטין קאי שם על דברי הרמב"ם במ"ש דלא שייך ביטל בחמאה משום שאינו מעורב הנסיובי עם החמאה, ולשיטתיה של הרמב"ם הק' עליו כהנ"ל אבל איהי לדידיה אפשר דס"ל דהוי מבשא"מ וכדברי הראב"ן הנ"ל דמ"ש הבשר מן החלב ומ"מ לא לא מהני קפילא כמ"ש שם לענין גבינת עכו"ם דכל דבר של נכרים לא הלכו בו חכמים אחר נ"ט ואין מטעימין אותן לקפילא אלא כיון דשכיח וכו' כדי שלא יפרוצו עכ"ל:

והנה לפי דעת הרמב"ם דמהני ביטול אפילו בדבר של נכרים ולפי מ"ש והוכחתי דלפי זה, ע"כ ס"ל דהחשש של איערובי הוי חששא של תערובות מב"מ דחלב טמא עם טהור שוין בטעמן, וא"כ לפי זה לא הוי החשש מצד הדין הנהוג לעולם כן דהא מצד הדין נחשב זאת רק ספיקא דרבנן דהא מדאורייתא חד בתרי בטל וצריך להיות ספיקא לקולא כמו דפסקינן כה"ג ביו"ד סי' צ"ח לענין נשפך להיתר מטעם ספק בדרבנן בכה"ג וע"כ צ"ל דהוה כאן גזירה פרטית של חז"ל כל העיקר מה שאסרו חלב עכו"ם ולא הוי מצד הדין הכללי הנוהג כן לעולם [ונ"מ הרבה לענין דינא] אכן מדברי הרמב"ם פ"ג מה' מ"א ה' י"ג נראה מבואר ההיפך, שכתב שם מפורש דחלב הנמצא ביד עכו"ם אסור מצד הדין ועל גבינת עכו"ם כתב שהיתה גזירת חז"ל, ולפי מ"ש היה לו לומר מצד גזירה גם בחלב עכו"ם וכמו שבררתי בס"ד ואפשר שכונתו במ"ש שם שיתן הדין שכל חלב הנמצא ביד עכו"ם אסור שמא ערב בו חלב בהמה טמאה היינו שמא ערב בו חלב טמא כל כך עד שאין רוב בטהור נגד הטמא ומ"מ אזיל מן הטמא המראה ירוק שהלבן שבטהור שינה מ"מ מראיתו של הירוק אבל אינו ברור שיהיה מעורב באופן שיהיה הטהור יותר מן הטמא ומשו"ה יש שפיר לאסור החלב של עכו"ם מצד הדין דהוי מעתה ספיקא של איסור דאורייתא כן צריכים לכון ע"כ בשיטת הרמב"ם לפי דבריו המבוארים בה' י"ג הנ"ל לעין כל רואה ומתבונן בהם:

ותמוהים לי מעתה דברי המל"מ בפ"א מה' מ"א ה' י"ח שכתב שם לענין עשיית סחורה באיסורי דרבנן שכתב שם הרמב"ם בה' י"ז דמותר לסתור בחלב עכו"ם ובגבינות עכו"ם וכתב המל"מ בה' י"ח על זה וז"ל דקאי למה דסמך ליה וכו' דחלב שחלבו עכו"ם הוא משום חשש דחלב בהמה טמאה ומן הדין לא היה לנו לחוש למעוטא בדבר דלא אתחזק איסורא אלא שחכמים החמירו ואסרוהו וכן גבינת עכו"ם וכו' עכ"ל המל"מ וזה הוא תמוה לכון כן בשיטת הרמב"ם דהא כתב מפורש בפ"ג מה' מ"א ה' י"ג הנ"ל בהיפך

דבריו אלה שחלב עכו"ם אסור מצד הדין, ועל גבינת עכו"ם היתה הגזירה וכפי דבריו שם שגזרו שדבר המעמיד לא יתבטל ברוב אבל חלב הדין ניתן שאסור מטעם ספק תערובות וע"כ הספק תערובות היא כמ"ש, ובאמת דברי הרמב"ם גופא לפי מ"ש ומפרש הה"מ שם בפ' ג' מה' מ"א צריכים עדיין בירור רב דז"ל הרמב"ם בה' י"ב שם חלב בהמה טמאה אינו נקפא ועומד וכו' ואם נתערב וכו' בחלב בהמה טהורה כשתעמוד אותה יעמוד החלב טהורה ויצא חלב הטמאה עם הקום של גבינה, ומפני זה יתן הדין שכל חלב וכו' אסור שמא ערב בו וכו' וגבינת עכו"ם מותר שאין החלב בהמה מתגבן, אבל בימי חכמי המשנה גזרו וכו' מפני שמעמידין אותה בעור קיבה וכו' שהיא נבלה וכו' וכו' שהיא המעמיד הגבינה הואיל ודבר אסור הוא שהעמיד הרי הכל אסור כמו שיתבאר עכ"ל הרמב"ם בה' י"ב י"ג וכתב הה"מ בה' י"ב על מ"ש הרמ"בם חלב בהמה טמאה אינו נקפא בעכו"ם פ' אין מעמידין ואעתיק את כל הדברים כמ"ש לעיל בתחילה עד איכא דקאי ביני אטפי וז"ל ורבינו לא חש לטעם זה בגבינה כמו שיתבאר עכ"ל הה"מ וכונתו על כרחך בזה שהיה קשה לו אמאי כתב הרמב"ם בגבינה שמצד הדין היה צריך להיות גבינת עכו"ם מותרת אף שחלב עכו"ם אסורה והא דאסרו גם גבינה משום עור נבלה, הא בלא"ה אסיר מצד הדין משום חשש חלב טמא דקאי ביני אטפי דהא אפילו בעשה ישראל הגבינות מחלב העכו"ם אסורה הגבינה משום זה הטעם ומכ"ש כשלקח הגבינות מן העכו"ם דודאי שייך לחוש ולספק בזה משום החלב דקאי ביני אטפי, ועל זה כתב הה"מ שרבינו לא חש לטעם זה בגבינה, כן הוא כותב הה"מ, והיא נראה לכאורה תמוה דאמאי לא חש באמת לטעם זה מה שמפורש בגמרא דשייך לחוש וכמ"ש שיש לאסור מחמת זה גבינת עכו"ם מכח כ"ש ואמאי כתב דמצד הדין גבינת עכו"ם מותרת משום שאין חלב טמא מתגבן הא מ"מ אסיר מצד הדין כמו חלב עכו"ם משום דאיכא דקאי ביני אטפי וא"כ כמו שכתב על חלב עכו"ם שאסור מצד הדין ה"נ היה לו לומר גבי גבינות ואמאי הפריד ביניהם לענין גוף הדין כמ"ש הרמב"ם בפירוש:

ונראה שהה"מ תירץ את זאת במ"ש כמו שיתבאר וכונתו על כרחך במה שיתבאר בדבריו בה' י"ג ששם מביא הסוגיא של גבינת עכו"ם בדף ל"ה ע"א דפליגי שמואל ור' חנינא דלר"ח הוי באמת הטעם של איסור גבינת עכו"ם משום צחצוחי חלב ועל כרחך פירושו כמו שאמרו בש"ס ל"ה ע"ב הנ"ל משום דקאי ביני אטפי ולשמואל הוי הטעם משום שמעמידין בעור נבלה והרמב"ם כיון דפסק כשמואל בה' י"ג בטעמא דגבינות עכו"ם ולא כר"ח ע"כ לא חש להא שאמר איכא דקאי ביני אטפי שזה הוא רק אליבא דר"ח נאמר אבל לשמואל ע"כ לא ס"ל זאת כיון דלא נראה לו טעמא דר"ח מפני צחצוחי חלב

ואמר טעם אחר מפני עור נבלה על כרחך לא ס"ל גם הא שאמרו בע"ב איכא דקאי ביני אטפי וכיון שהרמב"ם פסק כשמואל דהא דהא הביא בה' י"ג רק טעמו ממילא לא היה לו לחוש לטעם זה שאמרו בגמרא דאיכא דקאי ביני אטפי גם בנידון גבינה שיהיה אסור מצד הדין מטעם זה מה שטעם זה הוא רק אליבא דר"ח אבל שמואל לא ס"ל זאת כן נראה מבואר כונת הה"מ במ"ש דרבינו לא חש לטעם זה בגבינה כמו שיתבאר שע"כ כונתו כמו שיתבאר בה' י"ג דרבינו ס"ל רק טעמא דשמואל וככל מ"ש:

אכן לפי זה צריכין להבין עיקר הענין גופא אמאי בחר לו הרמב"ם בזה לפסוק כשמואל ולא כר"ח גם על שמואל גופא יש להקשות דלמה ליה טעמים זרים הנולדים מכח חששות מן הצד הא יש לחוש באמת בכל גבינת עכו"ם זה הטעם גופא מה שאמרו בגמרא בחלב עכו"ם שהיא משום איערובי וה"נ בגבינות הא הוי זה החשש גופא בהא דקאי ביני אטפי וכמו שאמר ר"ח משום צחצוחי חלב, ואמאי לא היה מסתבר ליה לשמואל לחוש זה החשש והטעם על גבינות עכו"ם, ושייך בזה להקשות כמו שהקשה הש"ס בעלמא דבשלמא ר"ח לא אמר כטעמא דשמואל משום דלא ס"ל הא שמעמידין בעור נבלה או אולי לא ס"ל הא דדבר המעמיד שאינו בטל דלא נשמע זאת מן שום משנה או ברייתא מפורש, אבל שמואל אמאי לא אמר טעמיה דר"ת הכי יכחיש המציאות דאיכא דקאי ביני אטפי צחצוחי חלב, וא"כ למה ישתנה חששא של גבינות עכו"ם מן חששא דחלב עכו"ם כהנ"ל, והנה לפי מ"ש לעיל ובארתי בס"ד בענין מב"מ ומבשא"מ י"ל ולהבין כל ואת בטיט ודעת וכן נראה מכוון בדברי הרמב"ם, והיא דטעמא דשמואל היא באמת כמ"ש לעיל דהיכא שיש חשש עירוב איסור ברוב היתר במב"מ אין כאן חשש כלל מצד הדין לספק בתערובתו דהא מדאורי' כבר נתבטל ברוב ואין כאן רק ספק דרבנן שאין לחוש עליו, והא דחיישינן בחלב עכו"ם היינו על עירוב שאין בטהור רוב נגד הטמא כהנ"ל שהיא חשש דאורייתא אבל בצחצוחי חלב שתיך הגבינה הא הוי לכו"ע רק מיעוט נגד ההיתר ובמב"מ הוי רק ספיקא דרבנן כה"ג משום דמה"ת כבר נתבטל ברוב, ומשו"ה לא היה לו לשמואל לומר החשש והגזירה משום צחצוחי חלב דקאי ביני אטפי דהוי רק ספיקא דרבנן, אכן ר"ח דחשש לזה ע"כ ס"ל כדעת הראשונים הנ"ל שזה גופא היה הגזירה בגבינת עכו"ם שכל דבש שהוא של עכו"ם לא משגחינן על ביטול ברוב או בפ' וכמ"ש הרשב"א בת"ה הנ"ל בפירוש שע"כ אמר שפיר על גבינות עכו"ם הטעם משום צחצוחי חלב, ומיושב הכל על דרך הנכון וקיים וישר:

נמצא מעתה דשמואל ור"ח פליגו במה דפליגו הרמב"ם והראב"ד ודעימי' או באופן אחר שהרמב"ם והראב"ד עם הרמב"ן והרשב"א מה דפליגו בסברת אי מהני ביטול לדבר של

עכו"ם פליגי כאיזה מ"ד נפסוק דהרמב"ם פסק כשמואל נגד ר"ת ומהני לדידי ביטול שע"כ כתב שמצד הדין היה מותר גבינת עכו"ם וכמ"ש דמב"מ הוי רק ספק דרבנן ולקולא כמו בנשפך ביו"ד סי' צ"ח והראב"ד עם הרמב"ן והרשב"א ס"ל להלכה כר"ח שמחולק על שמואל דזה היה הגזירה של חז"ל לדידהו דלדבר של עכו"ם לא מהני ביטול משום שלא יפרוצו כמ"ש בתורת הבית הנ"ל דמשו"ה אמר ר"ח טעמו משום צחצוחי חלב והמה פסקו כותיה שיש לחוש לעולם על האי דקאי ביני אטפי כמו החשש של חלב עכו"ם גופי' שאין הבדל ביניהם כלל לשיטת אלו הראשונים, דלא כמ"ש הרמב"ם להבדיל מצד הדין בין חלב עכו"ם לגבינות עכו"ם דלדידהו אין חילוק כלל משום דפסקו כר"ח וכמ"ש וזה הוא נכלל באמת במ"ש הה"מ סוף ה' י"ב כמו שיתבאר היינו בה' י"ג בדברי הה"מ במ"ש דהרמב"ם לא ס"ל כהני מ"ד משום צחצוחי חלב או משום שומן חזיר משום שלשני טעמים אלו יבטל במעוטו שע"כ פסק כשמואל פירוש דמשים זה גופא חולק שמואל על הני מ"ד וניחא ליה לפסוק כשמואל וכתב רק טעמו בגבינת עכו"ם מה דבלא"ה היה מותר מצד הדון לדידי' וככל מ"ש בס"ד, ומעתה מ"ש הה"מ בה' י"ד לסייע להרמב"ם מן האחרונים דאף שעכשיו לא שייך חלב טמא או שומן חזיר מ"מ אסורין הגבינות משום דהוי דבר הנאסר במנין, ע"כ כונת הה"מ דכמו דהוי לדידהו הטעם משום תערובות ומ"מ אסרו אף היכא דלא שייך תערובות ה"נ להרמב"ם הוא כן דכל שנאסר במנין אין להתיר, אבל לא שייך לומר שגם הרמב"ם ס"ל הני טעמים של תערובות דבר טמא שומן חזיר דהא כתב מפורש בה' י"ג שמצד הדין היו הגבינות מותרים וההה"מ הא כתב מפורש בה' י"ג שלדעת הרמב"ם משום חששות אלו היה לנו לומר שיבטלו במיעוטו ואין כאן איסור כלל וע"כ כונתו של הה"מ כמ"ש:

ותמוהין מעתה בזה דברי הטור יו"ד סי' קט"ו שכתב וז"ל כתב הרמב"ם אפילו אם אין לחוש וכו' שהעמידה בעשבים ואין בה חלב טמא הא לדברי הרמב"ם אין חשש כלל על דבר טמא בגבינת עכו"ם כמ"ש רק משום עור נבלה, וכן תמוהין דברי הלח"מ ה' י"ד הנ"ל שכתב וז"ל כתב הה"מ שכל דבר שנאסר במנין וכו' וא"ת למה לי הך טעמא ת"ל דעדיין לא נתבטל הטעם בגזירה שיעמידום בדבר איסור וי"ל דמ"מ לא גורו כן אלא בזמן ההוא וכו' אבל בזה"ז שאין במקום ההוא מי שיעמיד בדבר איסור וכו' מ"מ כיון שנאסר במנין צריך מנין אחר להתירו עכ"ל הלח"מ, ואין לדבריו אלו הבנה כלל לפע"ד דהא הה"מ כתב דבריו אלו על הרמב"ם והא הרמב"ם אינו חושש כלל בהאי טעמא שיעמידום בדבר איסור כמ"ש הה"מ בה' י"ג שלטעמים אלו של העמדה בדבר איסור יש להקשות לשיטת הרמב"ם דיבטל במעיטו וכבר כתב הלח"מ בעצמו כן בה' ט"ו ד"ה יראה לי

א"כ מה הקשה הלח"מ ומה לו לתרץ על זאת מה דלא ס"ל כלל להרמב"ם וכמ"ש, אכן אם כה נאמר בשיטת הה"מ בדברי הרמב"ם קשה מעתה דברי הה"מ עוד להלן בשיטת הרמב"ם והיא בה' ט"ו מ"ש הרמב"ם על החמאה שיש מן הגאונים שהתירוה שהרי לא גזרו על החמאה וקצת מן הגאונים אסרו החמאה מפני צחצוחי חלב שישאר בה שהרי קום שבחמאה אינו מעורב עם החמאה כדי שיבטל במיעוטו וכל חלב שלהן חוששין לו שמא עירב בו חלב טמאה עכ"ל הרמב"ם והיה ניחא ליה להה"מ שגם הרמב"ם לדידי' ס"ל כהגאונים האוסרין כן נראה מדבריו בה' ט"ו, וא"כ מ"ש בה' ט"ו דמשו"ה אינן בטלין הצחצוחי חלב שבחמאה משום שהקום אינו מעורב עם החמאה ולא שייך ביטול וכתב וז"ל וזה לדבריהם הטעם שאמרו בגמרא דקאי ביני אטפי והוא עומד לבדו ולפיכך אינו בטל במיעוטו ומפני כך אסרו כל הגבינה עכ"ל והוא תמוה לפי מ"ש הה"מ לעיל בה' י"ג ובסוף ה' י"ב דעל כרחך הרמב"ם לא ס"ל טעמא דצחצוחי חלב משום דיש להקשות יבטל במיעוטו, דאי ס"ל באמת גם לדידיה טעם זה לא היה אומר בה' י"ג שמצד הדין חלב עכו"ם אסור וגבינת עכו"ם מותרת מה שהוא היפך הדין אף בלאו הטעם של עור נבילה לפי טעמים האחרים וככל מ"ש לעיל שמזה נשמע דלשמואל, ולהרמב"ם דפסק כותיה לא ס"ל כלל הטעמים האחרים ומטעמא של הה"מ בה' י"ג שיקשה להם יבטל במיעוטו ולא חש הרמב"ם לטעם זה של קאי ביני אטפי בגבינה, וכאן כתב הה"מ שהגאונים והרמב"ם דאסרו חמאה יחושו להאי דקאי ביני אטפי אימרא דגמרא לענין גבינה, והא הוא דבר הסותר בשיטת הרמב"ם:

והנה הלח"מ ה' ט"ו ד"ה יראה לי כתב באמת דהך יראה לי כתב הרמב"ם רק לדברי הגאונים שחששו לטעם צחצוחי חלב ורבינו לא חש לסברתם וכבר כתב הה"מ לעיל דסברתו דאינו חושש לטעם זה משום דבטל במעיטו עכ"ד הלח"מ וזה יתכן שפיר לפי כל דברינו הנ"ל אבל מדברי הה"מ בה' ט"ז נראה דס"ל שגם הרמב"ם ס"ל כדעת הגאונים האוסרים חמאה דמשו"ה מתיר רק בבישל חמאה וגם בבישל גבינה הנעשה מחלב עכו"ם ע"י ישראל וזה הוא תמוה ככל מ"ש דלהרמב"ם ע"כ לא ס"ל כלל הא דתערובות איסורין ולדידי' לעולם בטל וכמ"ש הלח"מ בה' ט"ו וככל מ"ש לעיל לא שייך כלל לדידיה האיסור של חמאה וגבינה הנעשה מחלב עכו"ם דלדידיה לא ס"ל לפי דברי הה"מ הנ"ל בה' י"ב י"ג האי חששא דקאי ביני אטפי כמ"ש בפירוש שם ואיך פתאום תוך כ"ד מהלכה להלכה שינה טעמו:

שוב התבוננתי בדברי הה"מ לפי שיטת הרמב"ם דעל כרחך צריכין לברר שיטתו כן דלעולם ס"ל להרמב"ם ג"כ האי חששא דצחצוחי חלב וכן אפילו שמואל ס"ל האי חששא

דהא לא שייך ביטול בזה כמ"ש לק' דשמואל הא ס"ל מב"מ לא בטל והרמב"ם אף דפסק בעלמא מב"מ בטל מ"מ לא שייך לדידי' ביטול בזה כמ"ש הגאונים דהקום איני מעורב עם החמאה ובודאי עם הגבינה ג"כ אינו מעורב א"כ לא שייך ביטול ואוסר והא דאמר שמואל הטעם משום עור נבילה דוקא הא בלא"ה אסור משום צחצוחי חלב דקאי ביני אטפי דאי משום האי היה צריך להיות מותר עכ"פ אחר הבישול כמ"ש הרמב"ם בה' ט"ז בכה"ג מותר לכו"ע, ואפילו לשמואל לשיטתו דסובר מב"מ אינו בטל ובמשהו מ"מ אחר בישול עם הגבינה והביטול הוא בגבינה הא הוי מבשא"מ בשמא דשם תלב עם שם גבינה אינן שוין בשמם, ובשלמא בלא בישול דקאי ביני אטפי ע"כ אמרינן דטמא עם טהור ביחד קאי ביני אטפי דאי טמא לבדו היה ניכר שהוא ירוק וע"כ החשש שעומד ביחד עם טהור מה שאינו ניכר הטמא א"כ הוי מב"מ חלב עם חלב כמו כמו חמרא וחמרא בע"ז ס"ו אבל לאחר הבישול שההיתר הוא ע"י ביטול בהגבינה המשהו הנשאר הוי שפיר מבשא"מ בשמא ומכ"ש להרמב"ם היא כן, וא"כ גם גבינת עכו"ם יהיו מותרים אחר הבישול, שע"כ הוכרח שמואל לומר הטעם משום עור נבילה שע"כ אסורין גבינת עכו"ם לעולם, ומעתה מ"ש הרמב"ם בה' י"ג גבינת עכו"ם היו מותרים מצד הדין ע"כ ג"כ כונתו שהיה אופן עכ"פ שיהיו מותרין מצד הדין היינו אתר הבישול שנתבטל הצחצוחי חלב דביני אטפי, ובאמת מדיוק הלשון כן בדברי הרמב"ם ה' י"ג שעל החלב כתב שמצד הדין כל חלב שנמצא ביד עכו"ם אסור ועל הגבינה כתב שמצד הדין גבינת עכו"ם מותרת ולא כתב עוד כל גבינת עכו"ם כמ"ש בחלב לאסור מצד הדין כל חלב עכו"ם וידוע שדבריו מדויקים מאוד ולפי מ"ש מכוין שפיר שבאמת בחלב היה נותן הדין כל חלב עכו"ם אסור ובגבינת עכו"ם לא היה ניתן הדין כל גבינת עכו"ם יהיו מותרים שרק אותן שנתבשלו היה נותן הדין שיהיו מותרין מטעם ביטול אבל בלא בישל גם מצר הדין היה אסור משום הצחצוחי חלב כמ"ש, ולפי זה מ"ש הה"מ סוף ה' י"ב שהרמב"ם לא חש להא דאמרי' דאיכא דקאי ביני אטפי היינו עכ"פ אחר בישול אין לחוש לזה וכשמואל הנ"ל ולא כר"ח דס"ל משים טעם זה לאסור אפילו אחר בישול משום דס"ל דלא מהני ביטול כלל בדברים אלה כהנ"ל אבל הרמב"ם לא חש לזה משום דפסק כשמואל ועכ"פ אחר בישול היה מותר מצד הדין גבינת עכו"ם כן אם לא הטעם משים של עור נבילה, וכן מ"ש הה"מ בה' י"ג לפי שלשני טעמים אלו יש להקשות יבטל במיעוטו ג"כ כונתו דעכ"פ אחר בישול יהיו מותרים הגבינת עכו"ם וכמ"ש הרמב"ם בה' ט"ז אשר לפי דעת הה"מ שם ס"ל להרמב"ם גם בחלב עכו"ם כשעשה ישראל גבינות מן החלב ובישלם המה מותרים, והא דאמר בגמרא דאיכא דקאי ביני אטפי היינו בלא בישול, ובלא בישל ס"ל גם להרמב"ם

החשש דצחצוחי חלב משום דבלא בישול לא שייך ביטול לדידיה אפילו לפי מה דפסק כשמואל משום שאינו נתערב כלל ולא היי בגדר ביטול ואחר בישול הא כתב באמת הה"מ בה' ט"ז לשיטת הרמב"ם שמותר הגבינה מן חלב עכו"ם שעשה ישראל ול אמרינן בזה דאיכא דקאי ביני אטפי היינו רק בלא בישול שבזה גם שמואל מודה והרמב"ם פסק כוותיה כן נראה לכון לפע"ד את כל השיטה זאת שהיא שיטת הרמב"ם לפי דעת הה"מ, ומעשה מ"ש הטור הנ"ל בדברי הרמב"ם ואין בה חלב טמא וכן מ"ש הלח"מ בה' י"ד על גבינה שתמהתי עליהם לומר שדבריהם בלתי מובנים כלל, שמעתה מובנים שפיר דהא לפי שיטת הה"מ בדברי הרמב"ם גם הרמב"ם יחיש לתערובות בדבר אסיר וקודם בישול אסורין הגבינות גם מטעם זה אפילו לשמואל ולהרמב"ם דפסק כותיה וככל מ"ש וניחא שפיר, אכן הלח"מ לדידיה חולק בכל זה בה' ט"ו ד"ה יראה לי על הה"מ דלדידיה לא ס"ל להרמב"ם כלל החששא דצחצוחי חלב אפילו בלא בישול דלעולם בטל במיעוטו והא דכתב הרמב"ם בה' ט"ו ט"ו כתב רק לשיטת הגאונים האוסרים וזה הוא דוחק גדול שיכתוב ויברר דינים במה דלא ס"ל כלל לדידיה ועל כרחך היא כשיטת הה"מ בשיטת הרמב"ם וככל מה שפרשנו דבריו בס"ד:

ואחרי כל זאת צריכין אנו עדיין לשום תבונתנו בדברי הכ"מ שם פ' ג' ה' ט"ו שהוא ז"ל דחה דברי הה"מ במ"ש לשיטת הרמב"ם דחלב עכו"ם אם עשה ממנו גבינות ובישלם מותרים והוא ז"ל כתב לשיטת הרמב"ם דלעולם הגבינות אסורים והיינו משום שהיה גזירה על חלב עכו"ם משום חשש תערובות של חלב טמא ואינו נתר אפילו לעשות מהני גבינה וחמאה ולבשלה עד שיכלו צחצוחי חלב שבה דלא פליג רבנן בגזירתם אבל על חמאת עכו"ם לא היתה גזירה כלל ע"כ מותרת אחר שבשלה, אלה המה דברי הכ"מ והמה תמוהים לי מאד לכונם בשיטת הרמב"ם לפי כל מ"ש חדא מ"ש שעל חלב גזרו ואסרו משום חשש תערובות חלב טמא ולא פליג רבנן בגזירתם, הא הרמב"ם כתב מפורש בה' י"ג הנ"ל דעל חלב שהיא ביד עכו"ם אסור מצד הדין דשמא ערב בו חלב טמא א"כ לא היתה שוב גזירה בזה לפי דבריו רק ספק איסור דאורי' וככל מ"ש לעיל דאפילו אם נחשוב זאת למב"מ אפילו בטעמו מ"מ הוי ספק בדאורי' דשמא יש מן התערובות כל כך מה שאין רוב בטהור נגד הטמא והמראה ירוק אינו נכר מ"מ והוי ספק בדאורי' וממילא כשנתבטל אח"כ ע"י בישול גבינה ודאי אין כאן איסור עוד, שנית קשה דא"כ דס"ל להרמב"ם באמת שגם בישול לא מהני על כל מה שהיה בכלל גזירה א"כ תשוב לנו הקושיא למה ליה לומר הטעם על גבינת עכו"ם משום עור נבלה אבל מצד צחצוחי חלב היה מותרים מצד הדין וכמ"ש בפירוש בה' י"ג הא אפילו בלאו הטעם של עור

נבלה היו גבינות עכו"ם אסורים כמו חלב עכו"ם שכתב שם שאסורים מצד הדין דהא גם בגבינות שייך החשש של צחצוחי חלב, ואי משום דלאחר בישול אזלי הצחצוחי חלב, הא לפי דברי הכ"מ בשיטת הרמב"ם לא פליג רבנן בכל דבר שגזרו ואסרו חז"ל ואסרו ממילא מה שנעשה מן החלב כגון הגבינה של עכו"ם כמו גוף החלב של עכו"ם לפי דבריו והרמב"ם הא הבדיל ביניהם והפריש בה' י"ג בהפרש גמור דלא דמי כלל מצד הדין גבינת עכו"ם עם חלב עכו"ם א"כ מבואר היפך דברי הכ"מ, שלישית קשה מן דברי הש"ס גופא בדף ל"ה ע"ב הנ"ל דמקשו וניקום ואח"כ מקשו ונשקל מניה קלי וניקום, והוצרכו לדחוקי ולתרץ משום דקאי ביני אטפי ואמאי לא תירצו בגמרא בפשיטות דכיון שגזרו על סתם חלב עכו"ם לא פליג רבנן בגזירותיהם ואפילו אחרי כל הטצדקי אסור וכמ"ש הכ"מ דאפילו לעשות מן החלב גבינה או חמאה ולבשלם עד שיכלו הצחצוחי חלב אסורים משום דלא פלוג רבנן בגזירותיהם ה"נ הוה להו לבעלי הגמרא לתרץ כן ומה להם לדחוק עצמם בתירוצים דחוקים ונראה מזה ג"כ מבואר דלא כדברי הכ"מ, והוא תמוה מאד לפע"ד, ומ"ש הכ"מ להוכיח מן המ"ד שאמר על גבינת עכו"ם משום צחצוחי חלב אמאי לא יהיו מותרים הגבינות של עכו"ם אחר שנתישנו אלמא דכיון שגזרו בהם רבנן לא פליג במלתייהו עכ"ד, ולפי מ"ש לעיל בבירור דברי הה"מ נתברר לפנינו יפה בטיט גם את זה דמ"ד זה דס"ל משום צחצוחי חלב לא ס"ל כלל ענין ביטול בדברים של נכרים כשיטת הראב"ד הנ"ל ודעימיה משום פריצות א"כ ממילא לא מהני ג"כ נתישנה שבדברים אלה גזרו למ"ד זה משום הרחקה שלא יהיו נתרים באיזה אופן משום שלא יפרוצו אבל הרמב"ם הא אזיל בשיטת שמואל ולדידיה מהני שפיר ביטול באלה שע"כ מתיר חמאת עכו"ם אחר הבישול מה שהרשב"א בח"ה אוסר וא"כ אין ראיה מן מ"ד דסובר הטעם משים צחצוחי חלב על שיטת הרמב"ם דפסק כבר פלוגתא בזה גופא דפליג בזה הטעם גופא דלדידי מהני תקנה מה שלמ"ד משום צחצוחי חלב לא מהני תקנה וככל מ"ש לעיל סוף דבר שדברי הכ"מ אלו לא זכיתי להבינם כלל לפי שיטת הרמב"ם אם לא דנימא שגם הכ"מ ס"ל כדברי הלח"מ הנ"ל ה' ט"ו ד"ה יראה לי שהרמב"ם כתב זאת רק אליבא דגאונים לפי שיטתם שאוסרים ועל זה קאי דברי הכ"מ אליבא דגאונים דאוסרים אבל אליבא דהרמב"ם גופא לא יתכן כלל דברי הכ"מ אלו כמ"ש דהא כתב מפורש שחלב עכו"ם מצד הדין אסור וגבינות עכו"ם מצד הדין מותרים וככל מה שבארתי באריכות בס"ד:

ולמען תרץ קצת דברי הכ"מ אולי י"ל דענין ביטול איסור לכתחילה נגע בזה דבשלמא חמאת עכו"ם שלא היה גזירה בזה ע"כ לא היה שם איסור על החמאה ויכול לבשלה

ולהתירה אבל גבינה מה שישראל עושה מן חלב עכו"ם שהי' מקודם על החלב שם איסור א"כ כשעושה איזה טצדקי להביא אותה לידי היתר הוי זאת ככל עושה איזה עצה להתיר מה שאסור לו שחז"ל הקפידו על זה ואמרי במזיד לא יעלו כמבואר בגיטין נ"ד ובעלמא כן נוכל לכון קצת בדברי הכ"מ, וגם מן הש"ס לא תקשה עוד דמה שהקשו בדף ל"ה ע"ב דנעשה מעצמנו ענינים כאלה להתיר החלב הוי פירוש הקושיא באופן זה שלא היה להם לחכמים מיד לאסור בסתם, אבל עתה אחרי שאסרו וחל שם איסור על זה לא נוכל עוד להתיר לעצמנו ע"י איזה התחכמות וביטול, וכגונא דאמרינן אפשר לסוחטו אסור עי' יו"ד סי' ק"ו דלא מהני תיקון למאכל מה שהיה כבר באיסורו כנלפע"ד לישב סברת דינו זה אבל דבריו מ"ש הוא ז"ל עדיין דחוקים המה לדעתי העניי"ה והקלושה בלתי מובנת וככל מ"ש וברורתי בבירור גמור לעיני כל רואה:

ולפי זה מה שנוגע בענינא דידן בהיתר עשיית חמאה מן הקום שלהם הוי כן לפי שיטת הרמב"ם זו דהיכא שיבשל החמאה אח"כ עד שהלכו להם הצחצוחי חלב לא מיבעיא בשיטת הה"מ בשיטת הרמב"ם בודאי מותר דלא גרע הקום שלהם מן החלב שלהם שג"כ מותר לדברי הה"מ לעשות ממנו חמאה וגבינה ולבשלם שלא יהיו בהם צחצוחי חלב אלא אפילו לדברי הכ"מ ג"כ יש מקום להתיר לשיטת הרמב"ם בכה"ג דהא כל מ"ש הכ"מ הוא רק בחלב עכו"ם מה שהיה אסור מצד גזירת חכמים ועשה הישראל ממנה חמאה אבל הקום היינו הסמעטינה שהועמד כבר אצל הנכרי הוי זאת אולי כמו חמאת נכרים שלא היה גזירה על זה והוא רק אסור מצד שיכול להיות בו תערובת חלב טמא כיון שהוא צלול קצת ע"כ כשיעשה ממנה חמאה ויבשלה ילך לו האיסור ותהיה החמאה מותרת אבל בלא בישול בודאי אין להתיר החמאה לדידי' דאזיל בשיטת הגאונים שאסרו חמאת עכו"ם דאף שהחלב טמא כבר נתבטל בהקום אבל מ"מ אח"כ כשיעשה החמאה עומד האיסור בפני עצמו ואינו מעורב עם החמאה וכמ"ש בה' ט"ו בשם הגאוני' האוסרים ועי' בלח"מ ריש ה' ט"ו ובזה לא מהני אף אם הוא מיעוט דמ"מ יש ספק איסור דאורייתא משום שעומד בפני עצמו ביני אטפי ואינו מעורב כלל והוי ספק איסור בעין כן נראה מבואר שאין היתר לשיטה זו רק אחר בישול החמאה, ולשיטת הראב"ד והרשב"א הנ"ל אין כאן היתר כלל שהמה הא אסרו באמת כל חמאת עכו"ם אפילו מה שעשה העכו"ם דלדידהו אסורה חמאת עכו"ם כמו חלב עכו"ם דלדידהו לא אמרינן ענין ביטול בכל זה:

אכן יש עוד בזה שיטה שלישית והיא שיטת הר"ח הובאה במרדכי פ' אין מעמידין דחמאת עכו"ם לעולם מותר משום דהוי ספק דרבנן ולקולא וע"כ ס"ל דהאי דקאי בינו

אטפי הוי מיעוט ומעורב שפיר כיון שאינו ניכר ונתבטל ברוב מדאוריי' ואין כאן רק ספק דרבנן ככל מב"מ בלח בלח היכא שבטל ברוב ובכ"ב כתב היכא שיודע שיש בחמאה נסיובי דחלבא אסור ועל כרחך כונתו דהיכא שמכיר הנסיובא לא שייך עוד ביטול בחמאה דהא ניכר האיסור ולא שייך ביטול, עוד חידש לנו דהיכא שחולבין לעשות גבינות ועשו גבינות שאז גם גבינות עכו"ם מותרין משום שהנכרי לא יפסיד לעצמו לערב חלב טמא דהא להעמידה צריך לי' ומ"מ פסק בזה להחמיר דהיכא שחלבו לצורך אכילה ונאסר החלב משום חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואיהו תו לא מקילינן כשנמלך לחמאה, דבריו אלו על כרחך פירושם דלא אמרינן דכיון שנמלך לחמאה בודאי אין בהם תערובת טמא דאי הוה בהם לא היה נמלך לחמאה, זה לא אמרינן דרק היכא שחלבו מתחילה לחמאה אזי אמרינן שבודאי לא ערב בהם טמא להפסיד לעצמו אבל בנמלך אח"כ וכבר היתה החלב באיסור חלב עכו"ם נשארה באיסורה אף כשנמלך העכו"ם ועשה ממנה חמאה, אבל כשלקח ישראל חלב עכו"ם ועשה ממנה חמאה או גבינה מזה לא מיירי הר"ת כלל, ועי' בשלטי גבורים בגליון המרדכי שם, וכן נראה מן פשטות דבריו במושכל ראשון שכונתו של הר"ת היא רק לענין החלב שבאם רוצה לאכול החלב של עכו"ם אחר שנמלך העכו"ם לעשות ממנה חמאה וא"כ ניכר שהעכו"ם לא ערב דבר טמא בהחלב שחלבה מ"מ אין היתר עוד לאכול החלב כיון שמתחילה משעת החליבה לא היתה היתר וכבר היה עליה שם איסור ולא אמרינן הותרה למפרע וכמ"ש אבל מן החמאה לא מיירי כלל, אכן מצד הסברא נראה שבאמת גם לעשות חמאה אסור לדידי' לאכול החמאה אחרי שהי' כבר החלב באיסור חלב עכו"ם, דכיון שכל ההיתר של חמאת עכו"ם הוי לדידי' רק מטעם דכיון שהנכרי חולב בכונה לעשות חמאה לא יפסיד לנפשיה כמ"ש בגבינה א"כ ממילא כשחלבו העכו"ם לחלב אין היתר עוד להישראל לעשות מן החלב חמאה ולאכול החמאה, ומ"מ עדיין צריכים דבריו עיון גדול שם במרדכי להבינם על בורין, שוב ראיתי בב"ח שמישב דבריו ולפי פירושו קאי הכל על חמאה דוקא:

והנה בתוס' ע"ז ל"ה ע"ב ד"ה לגבינה כתבו ג"כ סברת ר"ת הנ"ל בסתמא ודבריהם שם צריכין עיון והיא שהקשו על הא דמשני בגמרא איכא דקאי ביני אטפי וז"ל אבל לעיל גבי לקח גבינה של עכו"ם ליכא למיחש לחלב טמא דכיון שעושה אותו לצרכו ליכא למיחש דילמא עירב בו חלב טמא כיון שאינו עומד עכ"ל והיא ממש כסברת ר"ת הנ"ל אבל קושיתם אינה מובנת כלל מה שהקשו דאמאי לא אמרינן גם בגבינת עכו"ם משום חלב טמא, הא ר"ח אמר באמת כן שם ע"א שהיא משום צחצוחי חלב והיא ממש מה דאמרינן כאן משום דאיכא דקאי ביני אטפי, וע"כ צ"ל שדקדוקם זה היה על שמואל

ושאר האמוראי דאמאי לא ניחא גם להו לומר כטעמא דר"ח כמו שאמר הש"ס כאן טעם זה בסתמא, ועל זה תירצו דלשמואל לא ניחא ליה בגבינה טעם זה כמו שאמר ר"ה משום דהוא ס"ל דכל היכא שעושה לצרכו להעמיד היינו בכונה להעמיד לא יערב בו עמא כיון שאינו עומד, והנה בתוס' שם צ"ה ע"א ד"ה לפי כתבו התוס' בשם הר"ת לפרש הא דר"ח משום צחצוחי חלב שהיא ג"כ רק משום ניקור אבל משום חלב טמא לא שייך לומר הטעם משום צחצוחי חלב כמ"ש שם בהקושיא דהכי עכו"ם שוטה הוא שעירב בו חלב טמא אע"פ שהוא יודע שאינו עומד והם ממש דבריהם אלו מ"ש בדף ל"ה ע"ב ד"ה לגבינה, ולפי זה מה שהקשו בד"ה לגבינה אמאי לא אסרינן גבינת עכו"ם ג"כ משום הטעם דאיכא דקאי ביני אטפי הוי קושיתם מעתה אליבא דכ"ע אפילו לר"ח דהא הם מפרשים הא דר"ח משום ניקור ולא משום תערובת, וע"כ הקשו שיאמרו הטעם משום תערובת, ועל זה תירצו כשיטת הר"ת דהיכא שחלבו הנכרי לעצמו להעמיד לא יערב בו חלב טמא והחשש דקאי ביני אטפי הוא רק על חלב שחלבו לאכילה אכן רש"י שמפרש באמת הא דר"ח בע"א משום תערובות חלב טמא ע"כ צ"ל דס"ל דפליגי שמואל ור"ח בטעם הדבר כמ"ש לעיל בענין ביטול בדבר של עכו"ם בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד (ואף דנראה שאי אפשר לומר כן דלפי זה יהיה טעמו דשמואל דמשו"ה לא מצי אמר משום צחצוחי חלב משום דס"ל דיתבטל במעוטו וכמ"ש הרמב"ם בנתבשל הנ"ל ה"נ ס"ל לשמואל בלא נתבשל וכדעת הגאונים המתירים חמאת עכו"ם משום זה, ואי אפשר לומר כן בשיטת שמואל דהא שמואל ס"ל בעלמא כר"י במב"מ במשהו עי' ע"ז ע"ג ע"ב, וגם בשמא הא הוי לעולם מב"מ חלב קמא עם חלב טסור ופסקינן כרבא ס"ו שם ע"ש אשר ע"כ בודאי היה לו לשמואל לומר הטעם משום צחצוחי חלב, אכן על זה י"ל כמ"ש לעיל דעכ"פ מטעם זה היה מותר אחר בישול דהוי מבשא"מ כה"ג כהנ"ל) או אפשר דבזה גופא פליגי לדידיה בסברת הר"ת דשמואל ס"ל דלא חיישינן לתערובת טמא שהנכרי לא יפסיד לנפשו כל היכא שחלבו לצרכו להעמיד ור"ח סובר דלעולם חיישינן שעשה כדי להכשיל לישראל, ובאמת היא פלוגתא בין האמוראי בזה אי חיישינן שיעשה כדי להכשיל עי' ע"ז י"ב ע"א ועי' שם ברש"י בד"ה רבא אמר ועי' בב"ח יו"ד סי' קט"ו מ"ש שם בתחילה ג"כ משום להכשיל, והנה לפי שיטה וו של הר"ת היה אפשר לנו מקום לומר גם בנידון דידן שבאם העכו"ם ימכור קום שהוא ג"כ דבר שהעמיד הנכרי א"כ בודאי לא היה משים בו חלב טמא כיון דלצרכו חלבו לעשות ממנו קים ויודע שמן חלב טמא אינו יכול לעשות קום שאינו עומד ע"כ הוי זאת לדידי' כמו חמאת עכו"ם שמותר לדידי' מטעם זה ה"נ קום של עכו"ם:

אכן אחר העיון יש לחלק דלא דמי לחמאת עכו"ם שכאן בקום יש לחוש שמא אחר שכבר נעשה קום עירב בו העכו"ם מעט חלב טמא דהא אחר שנעשה קים הוא עדיין דבר צלול ויכול לערוב בתוכו מעט חלב כמו שעושים גם הישראלים שרוצים להונות ולערים שמערבין חלב בהקום ובעכו"ם יש לחוש שעירב בו חלב טמא, ואף שהוא רק מיעוט ואין כאן רק חששא דרבנן על זה נוכל לומר דמשו"ה אפשר להתיר לאכול הקום של נכרים אבל שיעשה הישראל ממנו חמאה אפשר דגרע מן לאכול הקום לבדו דהא ע"י עשיית החמאה יבוא הטמא להיות כלום ביני אטפי ויהי' בעין ושם לא הוי מקום ביטול כלל כהנ"ל בדברי הרמב"ם בשם הגאונים האוסרים חמאת עכו"ם ואף שהר"ת ס"ל כדעת הגאונים המתירים חמאת עכו"ם אבל לפי טעמו שכתב מפורש שהוא מתיר דהיא רק כיון שהנכרי חלבו לצורך זה לא יפסיד לו לעצמו, א"כ בנידון דידן שהחשש הוא שמ"מ עירב בו טמא אחר שכבר העמיד ונעשה הקוס ומוכר הקום כמו שהוא דבכה"ג הא יש לחוש גם לר"ת דאח"כ כשיעשה הישראל החמאה מן הקום ישאר ביני אטפי החלב טמא שעירב העכו"ם אחר שנעתה קום ולא יתבטל עוד שבזה הא לא שמענו דפלוג על הגאונים האוסרים חמאת עכו"ם שעל טעמם ודבריהם שאינו בטל אח"כ האי דביני אטפי בתוך החמאה הא לא מצינו דפליג על זאת הסברא ע"כ אין להתיר אפילו לדברי הר"ת אם לא כשבישל אח"כ שהוא היתר הרמב"ם הנ"ל והיתר זה שייך ג"כ לר"ת אפילו בעשה ישראל חמאה מן תלב עכו"ם ומכ"ש מן קום של עכו"ם מה שנראה לדעתו שבעודו קום מותר לגמרי כמ"ש ואף כשעשאה חמאה ובישלה מה"ת תאסור דהא גם הר"ת הוא מן אלו דסברי דמהני ביטול לדברים אלו דלא כהרשב"א כמו שנראה מדבריו שם שכתבם המרדכי והשלטי גבורים הנ"ל ע"כ ע"י בישול הדין נותן גם לדידי' שתהיה מותרת החמאה כדברי הרמב"ם דלמה לנו לעשות פלוגתא בין הרמב"ם והר"ת מה שאין נשמע כלל שתהיה דעת הר"ת בהיפך משיטת הרמב"ם בענין זה וככל מ"ש:

אכן יש לפנינו עוד שיטה רביעית והיא שיטת רבינו פרץ בעל הגהות הסמ"ק הובאה בטור יו"ד סי' קט"ו שהוא ז"ל ג"כ מתיר חמאת עכו"ם כהר"ת אבל לא מטעמו רק מטעם דבחמאה לא שייך כלל ביני אטפי שאין שם חללים כמו בגבינה וא"כ אף אם היה איזה תערובת של חלב טמא לא נשאר מן זה כשנעשה חמאה והנה אנן הא הוינן מן המקומות שנהגו היתר בחמאת עכו"ם, וע"כ טעם המקומות אלו הוא אי מטעם הגאונים שהביא הרמב"ם בפ' ג' מה' מ"א הנ"ל דסברי שהקום שנשאר ביני אטפי מתערב שפיר ובטל במעוטו וכמ"ש הרשב"א להקשות על טעם האוסרין מהא דחיטין בחיטין הובא נם בכ"מ שם פ"ג מה' מ"א, או מטעם שכתב הר"ת רהיכא שהנכרי חלבו לעצמו להעמיד החלב

בודאי לא ליפסיד לנפשיה ובודאי לא עירב בו חלב טמא, או אולי מטעם שכתב הרבינו פרץ דבחמאה לא שייך כלל ביני אטפי ולא נשאר שום איסור בחמאה אשר עבור כל אלה הטעמים לשבח ש להם היתר ברור נגד הגאונים האוסרים בצרוף דעת הרשב"א בת"ה הנ"ל האוסר ג"כ מפני שיש למקומות אלו על מה שיסמוכו להתיר, וגם כמ"ש הרא"ש הובא בטור יו"ד סוף סי' קט"ו שלא ידע בה טעם ברור לאסור החמאה ואולי כיון לכל טעמים של היתר הנ"ל והנה מן הסוגיא דע"ז דף ל"ה הנ"ל נראה לכאורה שלא כדעת הרבינו פרץ הנ"ל אשר נראה שיטתו תמוה משם והיא דאמרינן בהסוגיא ואב"א אפילו תימא דקבעי' לה לגבינה איכא דקאי ביני אטפי, וזה הוא לתרץ מה שהקשה הש"ס שם מקודם ואי משום איערובי בקום דאמר או חלב טהור עומד חלב טמא אינו עומד, ועל זה תירצו דקבעי' ליה לכמכא, ועכשיו בא האב"א לתרץ דאפילו דלא בעי לכמכא מ"מ אין היתר להעמיד משום האי דקאי ביני אטפי, והשתא אי אמרינן דלהעמיד על חמאה אין כאן שום איסור נשאר בהחמאה כדעת הר"פ א"כ חשוב לנו קושית הש"ס ואי משום איערובי נקום לצורך חמאה מה דלא שייך לתרץ איכא דקאי ביני אטפי דבשלמא לשיטת הגאונים המתירים חמאה משום שיתבטל המיעוט המעורב לדידהו לא קשה מן הסוגיא משום די"ל דמ"מ לכתחילה הא אסור לערב ולבטל וכן לר"ת שיהיה ההיתר של החמאה משום שהנכרי בודאי לא עירב בו דבר טמא כיון דלצרכו חצבו להעמיד בודאי לא שייך להקשות עוד וניקום אחרי דמתרצו איכא דקאי בניני אטפי דהא כאן מיירי בחלבו עכו"ם שלא להעמיד, אבל על הר"פ קשה מאוד דהא מ"מ קשה קושית הש"ס וניקום היינו לחמאה:

והנה מצד אחר נראה כי יש לפנינו בהיפך לסייע עוד משם לשיטת הר"פ ולתמוה על שאר הפוסקים והיא דלפי טעמא דר"ח שאמר הטעם על גבינת עכו"ם שם ל"ה ע"א משום צחצוחי חלב, א"כ תמוה אמאי אסרו גבינת עכו"ם וגזרו על זה משים טעם צחצוחי חלב ואמאי לא גזרו משום טעם זה גופא במתני' על חמאת עכו"ם דהא טעם זה יש בשניה ועל כרחך יהיה מוכח מכאן כשיטת הר"פ דבחמאה לא שייך צחצוחי חלב ביני אטפי שאין שם חללים כהנ"ל וזה נראה תמוה מאד לשיטת שאר הפוסקים דלא ס"ל הא דר"פ איך יתכן לדידהו טעמא דר"ח מה שאין הבדל לפי טעמו בין חמאה לגבינה וביותר תמוהין דברי הכ"מ הנ"ל בפ' ג' מה' מ"א ה' ט"ו שכל דבריו שם המה להוכיח ולהחליט שגבינה אסור מחמת כל הטעמים גם מטעם צחצוחי חלב, ושאר טעמים דאמוראי, אשר ע"כ היה דבר שנאסר במנין ואין להתיר בשום ענין ואיזה אופן שהיא, ומ"מ בחמאה יש להתיר ע"י אופני היתר משום שעל חמאה לא היה גזירה ע"ש וכמ"ש לעיל דבריו, והשתא הלא

הא גופא קשיא אמאי לא גזרו גם בחמאה כמו בגבינה דהא איזה מן הטעמים של גבינה שייך גם בחמאת עכו"ם כהנ"ל, אשר ע"כ נלפע"ד דנוכל לומר שכל הפוסקים ס"ל דהא דאמרי האמוראי הטעמים על גבינת עכו"ם לא פליגי כלל רק שאחד מוסיף על חבירו ובאמת צריכין לומר לכל אחד מהם גם הטעמים של חביריו דמשום כל הטעמים אלו אסרו גבינת עכו"ם משום דשייך בגבינה כל החששות אלו ומשו"ה בחמאה דאזלו ממנה איזה טעמים והיינו הטעם של עור נהלב וכן הטעם דמחליקין פניה ע"כ לא גזרו בחמאה משום דלית בה כל החששות אלו ביחד כמו בגבינה שזה הוא מוסכם מכל האמוראי דכל אחד לטעמא דידיה צריך להיות בצירוף גם טעמו של חבירו וכל אחד מוסיף ואפשר דמשום זה גופא מוסיף למען לא תקשה לו אמאי לא גזרו גם על חמאת עכו"ם כמו שגזרו על גבינה כנלפע"ד לפי שיטת הפוסקים הנ"ל ומתורץ בזה קושית התוס' על רש"י בע"ז ל"ה ע"א ד"ה לפי מה שהקשו אמאי לא אמר אלא ע"ש דלפי דברי אלה מיושב שפיר כמובן, ובאמת נראה מבואר כן בדברי הרשב"א שם בת"ה הנ"ל דמשום כל הטעמים ביחד אסרו גבינת עכו"ם, ולפי מ"ש לעיל באריכות לתרץ דברי הה"מ א"כ גם שיטת הרמב"ם היא כן אפילו לפי שיטת הה"מ בדבריו וכמ"ש, ומשו"ה בחמאה דלא שייך כל הטעמים כהנ"ל דהא ע"כ לא גזרו ומותר חמאת עכו"ם מצד הדין לדעת הרמב"ם ולדעת הרשב"א שאסר חמאת עכו"ם לגמרי ע"כ ס"ל שגם חמאה היה בכלל גזירת גבינה דכל היכא שיש רק איזה טעם מכל טעמא דאמוראי הנ"ל בדף ל"ה ע"א הוי זאת בכלל הגזירה לדידיה ומיושב שפיר, אבל שיטת הר"פ עדיין אינה מתורצת כמ"ש דהא אף אחר שתירצו בדף ל"ה ע"ב משום דאיכא דקאי ביני אטפי עדיין יש להקשות קושית הש"ס דניקום לעשות ממנה חמאה ולא גבינה:

שוב התבוננתי כי גם על הר"פ אין כאן קושיא דכאשר נרצה להבין קושית הש"ס גופא מה שהקשו אי משום אערובי ניקום, דמה קושיא היא זו דאפשר הוי באמת כן דכשיעמיד אותה תהיה הקום והגבינה והחמאה הכל מותר והא שאמרו בהמתני' ואלו דברים של עכו"ם אסורין חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואה היינו לאכול החלב כסתם דבריהם שהחלב אסור אבל מנ"ל שגם הגבינה אסורו אם עשה מן חלב זו שיהיה שייך להקשות וניקום, ועל כרחך צריכין לפרש הקושיא כך דהא לכל חלב יש לו שני תשמישין אם לשתות החלב כמו שהוא או להעמידה וליקח ממנה הקום על החמאה ומן השפות בקר שהוא עב יותר מן הקום לגבן ולעשות ממנו גבינה וע"כ הקשה הש"ס שפיר על המתני' שאמרו דחלב שחלבו עכו"ם אסור ולא אמרו שאסורה לשתות רק סתם אסורה משמע שכל אופן תשמיש שלה אסור והיא איסור בעצם שע"כ הקשו הא אין כאן איסור

בעצם דהא יכול להעמידה ויהיה לו ממנה הגבינה וכ"ש החמאה וא"כ יש לו מן החלב ההשתמשות הרגיל ואיך שייך לומר בהמתני' שהחלב אסור, זה הים כונת הקושיא של הש"ס במה שהקשו וניקום ומעתה אחר שתירצו דאיכא דקאי ביני אטפי ע"כ אסור הגבינה וא"כ אפילו תימא שיכול מ"מ להעמידה וליקח ממנה הקום ולעשות חמאה מן הקים מ"מ הא הקום הזה שלוקחין מעל גבי החלב הא הוא רק מיעוט מן החלב כיון שהשפות בקר אין לו היתר והנסיובא אין לה היתר רק מעט הקום לעשות ממנה חמאה יש לה היתר ולא יותר ומשו"ה שייך שפיר לומר בהמתני' בסתמא שהחלב אסור דמשום המיעוט ממנו שיש לו היתר לא היה לו למנוע עצמו מלומר בהמתני' בסתם אסור והמעט הזה הא נחשב רק כמו ענין היתר הנאה שזה נאמר באמת בהמתני' ואין איסורין איסור הנאה ומעתה לא שייך עוד קושית הש"ס של וניקום רק אי הוה אמינא שגם הגבינה מותר ומכ"ש החמאה כמ"ש שע"כ שייך שפיר להקשות וניקום אבל אחרי דמשני הש"ס שהגבינה מ"מ נשארה באיסורה לא שייך עוד להקשות וניקום משום החמאה כיון שאין היתר מ"מ לכל החלב כנלע"ד בשיטת הר"פ הנ"ל ודברי שיטתו מיושבים על נכון:

נמצא מעתה לשיטת הר"פ אין כאן הוכחה, כלל דס"ל שאסור לקח חלב מן הנכרי ולעשות חמאה דלדידיה רק גבינה אסור לעשות מן חלב עכו"ם משום שנשאר הני דקאי ביני אטפי בודאי מותר לשיטתיה ומכ"ש מן הקום שלהם וככל מ"ש, אבל הכ"מ סוף ה' ט"ו כתב גם בשמו לאיסור ומכח הוכחה דאל"כ לא הוה שתק מיניה לומר בפירוש שמותר כה"ג שע"כ אף שמתיר הר"פ חמאת עכו"ם מ"מ בחלב עכו"ם לעשות ממנו הישראל חמאה אין היתר אפילו לדעת הר"פ דאל"כ היה אומר הר"פ בפירוש להתיר גם בזה כן מכון הב"י בשיטת הר"פ, והנה הרמ"א ביו"ד סי' קט"ו סוף סעי' א' כתב לדינא תלב שנאסרה אינו מועיל אם יעשה אח"כ גבינות או חמאה ממנה אלא נשארה באיסורה וכל מה שנעשה ממנה אסור ומראה המקום לדין זה מן המרדכי פ' א"מ ואגודה שם ותשובת מהר"ני ואו"ה והרשב"א וב"י ונ"ל שכן דעת הרמב"ם ודלא כהרב המגיד עכ"ל, והנה מ"ש ונ"ל שכן דעת הרמב"ם נלפע"ד שהיא ראשי תיבות ונראה לו ולא לי וכונתו שנראה להב"י כן שכן הוא דעת הרמב"ם, וכן מ"ש מן המרדכי פ' א"מ היינו מ"ש בשם הר"ת כמו שהבאתי לעיל ופליאה בעיני למה נקט בלשונו מרדכי פ' א"מ אמאי לא אמר ר"ת הובא במרדכי פ' א"מ, ובד"מ כאן כתב ג"כ שכן הוא במרדכי פ' א"מ ולא מן הר"ת ובאמת הוא מן הר"ת שם וכבר כתבתי לעיל שכל דבריו המה בצ"ע ועי' בב"ת ריש סי' זה מה שמתרץ שם לשון המרדכי בשם הר"ת מה שמפרש בהא דנסיובא דחלבא ועי' בהגהת אשרי פ' א"מ סי' מ' מ"ש בשם הר"ת דאפילו החלב מותר לעשות גבינה אם

בא הנכרי ואמר שיבוא הישראל לקנות ממנו גבינות ועי' בהגהת מיימוני פ' ג' מה' מ"א הובא גם בב"י סי' זה בד"ה והר"פ התיר מ"ש בשם הר"ת, והנה מ"ש ההגהת אשרי בשם הר"ת הוי ג"כ מטעמא דידיה דכיון שניכר שחלבו מיד לעשות גבניות בודאי לא ערב בו בו דבר טמא, וכשאני לעצמי קשה לי העני בדעת להבין סברת ר"ת דמצד אחד הוא מקיל מאד ומצד אחר הוא מחמיר מאד דאי ס"ל שאסור לעשות מן חלב שנאסרה גבינות וחמאה מטעם שכתב הב"י דכיון שחלב היה דבר שנאסר במנין אין לו היתר עוד בטצדקי דידן א"כ גם בכה"ג יהיה אסור כשבא הנכרי ואמר להישראל שיבוא לקנות ממנו גבינות ובא ומצא אצלו חלב שכבר חלבו הנכרי גם כה"ג צריך להיות אסור דהא בכל אנפי נאסרה במנין ולא חלקו בה כלל דבשלמא על גבינה לא שייך להקשות מה שהתיר ר"ת אף שנאסר במנין משום דאזיל לשיטתיה שגבינה נאסר רק משום גילוי ועכשיו אינו נוהג גילוי גם זה אינו נוהג אבל חלב ע"כ נאסר רק משום איערובי כמו שאמרו בגמרא ולדברי הכ"מ הנ"ל לא נוכל להתיר בשום אופן כשהיא חלב, שרק חמאה מותר משום שלא היה על זה גזירה אבל לא חל א"כ אמאי תהיה החלב מותרת באופן זה שכתב הג"א הנ"ל בשם הר"ת הא מ"מ אין דבר שבמנין יכול לבוא לידי היתר אם לא במנין אחר ועל כרחך נצריך לומר דהר"ת לא ס"ל כדברי הכ"מ הנ"ל וכמ"ש לעיל דחלב מה שאסורה לא הוי מטעם גזירה כלל ולא היה עליה מנין רק מצד הדין היא אסורה משום ספק תערובות איסור וכפשטות לשון הרמב"ם פ"ג מה' מ"א ה' י"ג וכן היא ג"כ לשון זה ממש בסמ"ג לאוין קל"ב וממילא היכא שאין חשש וספק זה היא מותרת, א"כ תקשה לפי זה שיהיה מותר לדידיה אפילו כשעשה ישראל חמאה וגבינה מן חלב עכו"ם שכבר היתה אסורה מכח ספק איערובי דהא מ"מ עתה נתברר שלא היה בה תערובות איסור וכפשטא דגמרא דמקשה אי משום איערובי ניקום, והא דמשני הש"ס איכא דקאי ביני אטפי הא לר"ת אין חשש בחמאה על זה כמ"ש בהגהת מיימוני בשמו הובא בב"י הנ"ל בד"ה והר"פ התיר שגם הר"ת ס"ל בחמאה דליכא ביני אטפי ע"ש והיא תמיהה רבה לפע"ד:

אשר ע"כ מרוב ההכרח וקשוי ענין בזה צריכין אנו ע"כ לומר שגם הר"ת ס"ל דחלב נאסרה מצד גזירה ואין להתירה בשום אופן אפילו כשיתבטל הטעם של הגזירה אין להתיר, והא דמתיר הר"ת כשיש לו הוכחה שהנכרי לא עירב בו מיד דבר טמא מכח הוכחה שדעת הנכרי היה להעמידה על כרחך לא עירב בה טמא והא יש להקשות על זה דהא מ"מ היה חל עליה שם איסור על החלב טרם שאמר הנכרי שרוצה למכור גבינות ומי יכול להתירה, על זה י"ל כמ"ש התוס' ע"ז ל"ה הנ"ל דכיון שגם חכמי המשנה חקרו

ודרשו אחרי הטעם מפני מה אסרו גבינות ולא אמרו בפשיטות משום ספק תערובת כמו בחלב והא גם בגבינה קאי ביני אטפי, על כרחך היה פשיטא להם שבמה שחולב הנכרי בכונה להעמיד אין כאן עוד חשש תערובת וכמ"ש התוס' שם א"כ נחשב זאת כאילו אמרו בפירוש דכל כה"ג שידוע שהנכרי חולב להעמידה אין כאן גזירה כלל והמה הגוזרים ואוסרים לא גזרו על כה"ג ע"כ אין אנו צריכים בזה מנין אחר להתירה דכיון שאותו מנין גופא שאסרו אמרו בפירוש דכה"ג לא אסרו, אבל בשאר אופני היתר שיש לנו להבחין ולהתיר מכח הוכחות שלנו אמרינן שפיר לדידיה דהוי דבר שנאסר במנין מה שאין להתיר בשום אופן אף היכא לבטל הטעם אחר ההבחנה שאנו עושים כן צריכים ע"כ לדחוק עצמנו בתמצית שיטתו של הר"ת בזה:

נמצא אחרי כל אלה לפי שיטת הר"ת שהוא מן המתירין חמאה של עכו"ם ומטעם שכל דבר שעושה הנכרי בכונה להעמיד אינו מערב בו טמא למען שלא להפסיד לעצמו א"כ גם הקום שהעמיד הנכרי בודאי לא ערב בה טרם העמדתו חלב טמא וכדברי הר"ת שעל כה"ג לא היה כלל גזירת חז"ל, ולענין חשש שמא אתר העמידה עירב בו טמא בעת שמוכרו להישראל שהיא חשש תערובת ולא גזירת חז"ל דהא על שם קום מה שכבר נתעמד לא היה הגזירה ולענין חשש תערובות ג"כ אין חשש כמ"ש לעיל שאפילו אם עירב אח"כ חלב טמא הא רק מיעוט יכול להיות דאם יערב הרבה חלב טמא בהקום לא יהיה לו צורת קום רק חלב ולא יקנה שום ארם ממנו זאת בתורת קום, ע"כ הוי החשש רק על מיעוט ועל תערובות מיעוט הא הוי ספיקא דרבנן כהנ"ל והקים בודאי מותר לפי שיטה זו דלא גרע מן נתבשל לדעת הרמב"ם והגאונים האוסרים חמאת עכו"ם ובנתבשלו מתירים ה"נ בזה בלא נתבשל דלעולם הוי בזה ביטול ברוב וספיקא דרבנן, וגם על החמאה שעושים ממנו אח"כ הא אין כאן חשש עוד לפי שיטה זו משום הא דביני אטפי דלא שייך בו ביטול דהא הר"ת שוה בזה לדעת הר"פ כמ"ש ההג"מ הנ"ל דבחמאה אין בה חללים ולא שייך בה ביני אטפי, א"כ מאיזה טעם תאסור, ואנן הא נוהגין בגוף החמאה כשיטת הר"ת והר"פ שאוכלים פה חמאת עכו"ם בודאי מותר לנו גם בזה בקניית הקים מהם לעשות חמאה כפי הנראה משיטתם וכמו שבררתי בס"ד (ומה שחשב הרמ"א שהבאתי לעיל דבריו שגם הרשב"א הוא בין האוסרין לעשות מן חלב עכו"ם חמאה או גבינה אין כאן נוגע לענינא דידן כלום דהא הרשב"א הוא מן האוסרין לגמרי חמאת עכו"ם ולא היו כלל בגדר ביטול וככל מ"ש לעיל בשיטתו ואנן הא הוינן מאלו שנוהגים היתר בחמאה של נכרים ולא יחוש כלל לשיטה זו וכמו דפסקינן בש"ע דאין למחות באלו המקומות שנהג היתר בחמאת עכו"ם):

והנה אם ירצה המערער לומר לאסור הקום ולדחות מ"ש לעיל הטעם דהוי ספיקא דרבנן משום שיש לחוש ולומר דלמא הוא מבשא"מ חלב טמא עם חלב טהור ומכ"ש עם קום וא"כ הוי ספיקא דאורייתא על זה נ"ל דממ"נ אם הוי חלב עם קום מבשא"מ בודאי לא יהיה גזירת חז"ל על זה דהא נוכל להטעימה לקפילא ולא הוי בשום פעם ספק של ערובי כיון שיכול לברר ע"י קפילא וכיון שלא היה גזירת חז"ל בזה אף אם נחוש על הקום גופא שלא לאכלה מטעם ספק תערובות כיון דלא סמכינן עתה על קפילא אבל מ"מ בודאי ניתר כשעושין ממנו חמאה מה דלא נשאר בה כלום מן הנסיובא כמו דסברו אלו המתירין הנ"ל דבחמאה לא שייך ביני אטפי ע"כ לפע"ד אין למחות מצד הדין באלו שעושים כן שלוקחים הקום מן הנכרים לעשות חמאה ממנו ואוכלים אותה אחרי הנקיון מכל זוהמא וחלאה כי יש להם על מה שיסמוכו ובצירוף דעת הה"מ הנ"ל דלדידיה מותר לדעת המתירין חמאת עכו"ם אפילו לעשות הישראל בעצמו חמאה מן חלב עכו"ם או לעשות גבינה אפילו בלא נתבשל אח"כ החמאה לדעת הגאונים המתירין חמאת עכו"ם, וגם בצירוף דעת התשב"ץ חלק ב' סי' קמ"ג שכתב מפורש שעל חלב לא היה כלל שום תקנה וגזירת חז"ל רק ספק איסור דאורייתא שמא עירב חלב טמא וככל ספק דאוריי' הובא גם ביד אפרים סי' קט"ו וכפשטות דברי הרמב"ם וסמ"ג הנ"ל וכמו שנראה מן פשטות הגמרא ע"ז ל"ה ואף שהתשב"ץ כתב זאת לענין להחמיר בכל אנפי ששייך הספק הזה משום שהוא ספיקא דאורייתא, אבל מ"מ יסתעף מזה גם קולא דהיכא דלא שייך עוד הספק דאוריי' של תערובות כגונא שכתבתי לעיל לא שייך עוד לומר דמ"מ אסור משום שהיה דבר שנאסר במנין שאין להתיר דהא לדידי' לא נאסר כלל במנין כמ"ש מפורש שהאיסור הוא כמו בעלמא בכל מקום שיש לספק על ספק איסור דאור' בתערובות וממילא היכא שאין להספק מקום הוא מותר:

ע"כ מכל הלין טעמא המחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים כנלפע"ד ומכ"ש לקנות קום מן ישראל אינו מומחה ממוחזק בודאי מותר לעשות ממנו חמאה, דאינו מומחה קיל בזה מן עכו"ם כמ"ש הכ"מ פ"ג מה' מאכלות אסורות הנ"ל בשם התוספתא שאינו בכלל גזירה ורק מכח חשש איסור אסור ביה ע"כ כשמבשל ניתר, עי' בדבריו, א"כ ה"נ י"ל בחלב של אינו מומחה דאינה בכלל גזירת חז"ל של חלב עכו"ם דמ"ש חלב מן גבינה דכמו שכתב הכ"מ בגבינה של אינו מומחה אף שיש גם בזה כל החששות שאמרו חז"ל על גבינת עכו"ם ומ"מ היה ניחא להתוספתא לפי דברי הכ"מ דמ"מ אינו נכלל בגזירת חז"ל שגזרו ואמרו שגבינת עכו"ם אסור ה"נ בחלב עכו"ם אי נימא שאסור מצד גזירת חז"ל שגזרו על חלב עכו"ם ג"כ אינו נכלל חלב של ישראל שאינו מומחה תחת הגזירה

ואינה אסורה ביה רק מצד תשש וספק תערובות איסור ע"כ מותר לקח החלב ממנו מן הישראל הזה ולעשות ממנה חמאה מה דבחמאה לא שייך עוד החשש והספק של תערובות לדעת אלו הנוהגים היתר בחמאת עכו"ם וסברו שהחמאה היא ההבחנה אם יש בזה חלב טמא ואף שאסרו לקח מ"מ מן הנכרי חלב ולעשות ממנה חמאה היינו משום שהחלב כבר נאסרה בגזירת חז"ל אין לה למצא שום היתר עוד אבל בחלב מן אינו מומחה שלא היה בכלל גזירת חלב עכו"ם לפי דברי הכ"מ בהתוספתא מותר הפילו לקח החלב ממנו לעשות חמאה ומותר לאכול החמאה כנלפע"ד בכל זה להלכה וד' יצילנו מן שגיאות ויורנו דרך הטוב והישר ואל יציל מפינו דבר אמת עד מאוד:

השמטה לסימן זה

והנה כל מ"ש עד כה בענין היתר החמאה הנעשה שן הקום שקונין מן הנכרים. כל זה הוא רק מטעם שפה נוהגים היתר בחמאה של עכו"ם אבל במקומות שנהגו איסור בחמאה של עכו"ם אין היתר אפילו בחמאה על ישראל העשוייה מן קים של עכו"ם כהמבואר ששייך בזה ענין החשש והאיסור זה גופא מה שיש להם בחמאת עכו"ם מה שאינן אוכלין אותן שהיא ע"כ להחמיר כדברי הרשב"א ושיטתו שהוא אוסר חמאת עכו"ם משום דלדידיה ואין ביטול לאיסורין אלו משום דלא יפרוצו, א"כ ה"נ כשנעשה מקום של עכו"ם הוי זה האיסור גופא כיון דאין ביטול לדידי' בכל זה ומ"ש זאת מעשה העכו"ם בעצמו החמאה מן הקום שלו, ולפי זה יש נ"מ לדינא גם לדידן הגרים זכה חדא שיש גם פה המחמירין להם ואינן אוכלין החמאה שעושין האכרים הנכרים לעצמן, וממילא גם כה"ג אסור להם החמאה אפילו כשעשה אותם ישראל, ועוד יש נ"מ בענין אלו שלא אכלו במדינתם חמאת עכו"ם דאף לפי מה דפסקינן בש"ע דמי שבא ממקום שאין אוכלים למקום שאוכלים דאוכל עמהם וא"כ נראה שפה כלם מותרים בחמאת עכו"ם מ"מ נפלע"ד דמ"ש הרמ"א דאוכל עמהם היא רק לאלה שבאו ממקום ששם המנהג שלא לאכול ע"כ כשבא למקום שאוכלין אינו צריך לנהוג כמנהג המקום שיצא משם בדבר זה כיון שהמנהג הוא מנהג קל לא מחמרינן ביה כ"כ אבל מי שבא ממקום שאוכלין שם חמאת עכו"ם והוא לא אכל כאשר ידעתי כמה מקומות בפוילען המדינה שההמון אוכלים חמאת עכו"ם ויש אנשי צורה הפורשים עצמם מזה ואינן אוכלים, לאלה הפרושים נלע"ד כי יש להם כה"ג דין נדר ככל הפורש עצמו מן איזה דבר בתורת סייג וגדר ואפילו כשבא לכאן למקום שאוכלין אין לו לאכול בלא התרה כעל כל נדר וסייג שעושה אדם לעצמו דהא הוא לא פירש עצמו גם בעירו מצד מנהג רק מצד פרישות ע"כ גם פה במקום שאוכלין אין לו לאכול כל זמן שלא יעשה לו התרה כדין, [ואפשר

שגם התרה לא מהני כה"ג כמבואר ביו"ד סי' רי"ד סוף סעי' א' אלא שהרמ"א הכריע שם מצד המנהג כדעה ראשונה] וממילא אסיר צו גם בהחמאה העשוייה ע"י ישראל מן הקום של עכו"ם וכמ"ש דלשניהם דין אחד, ועוד יותר נלע"ד לומר דאפילו מה שלא אכלו בעירם היה מצד מנהג המקום ששם אינן א כלים חמאת עכו"ם ובאו לכאן מקום שאוכלים חמאת עכו"ם, תליא ג"כ באשלי רברבי אם מותרים המה פה לאכול חמאת עכו"ם דהנה בזה גופא מה שהתיר הרמ"א בש"ע דהיכא שבח למקום שאוכלים אוכל עמהם ולא צריך להחזיק במנהג המקום שיצא משם, יש שני טעמים הובאו גם בט"ז יו"ד סי' קט"ו ס"ק י"ג שלדעת האו"ה הוא משום שבמקום שאוכלים עושין אותה בהכשר בלי חשש בעולם ואלו היה נעשה גם שם כמו כאן היו ג"כ אוכלים אותה, ע"כ אינן צריכים בזה להחזיק מנהג המקום שיצאו משם, והלבוש כתב הטעם משום שהאיסור הוא קל ע"כ אינן מחמירין להיות צריך להחזיק המנהג שיצאו משם:

והנה לפי דברי האו"ה הי' מקום לומר דכאן צריכין לעולם להחזיק אלה הבאים ממקום שאינן אוכלין המנהג של המקום שיצאו משם דהא בפה מדינתינו לא שייך עוד לומר דמשו"ה אוכלים חמאת עכו"ם משום שפה עושין אותה בהכשר בלי חשש בעולם כי מי לא ידע אשר זה אינו ואדרבה פה יש עוד חששות הרבה מה שאינם שם ומה שנוהגים היתר הוא רק משום שאינן מחזיקין איסור כל זמן שלא ראוי אבל החששות של חמאת עכו"ם מה שהאוסרים אינן אוכלים משום אלו החששות לא יפול מהם צרור ארץ אף פה מדינתינו ע"כ לפי דברי האו"ה צריך להיות ע"פ דין שמחוייבים אלה שלא אכלו חמאת עכו"ם במקום שיצאו משם מצד המנהג שכולם אינן אוכלים שם ובאו לכאן צריכים גם כאן להחזיק במנהג זה שלא לאכול כהמנהג שיצאו משם מפני שבכאן לא שייך טעמו של האו"ה במ"ש להתיר להם ולדברי הלבוש שמחזיק ההיתר לאכול עמהם במקום שאוכלין משום שאיסורו קל יהי' שפיר גם פה ההיתר לאכול עמהם אף אלה שבאו ממקום שאין אוכלים, אכן להמעין שם באו"ה שער מ"ח וכן בהגהת האו"ה יראה בחוש שגם עיקר ההיתר שלו לאלה שבאו במקום שאוכלין הוא משום שכל עיקר האיסור של חמאה במקום שאין אוכלים אין לו יסוד גמור מטעם שהגאונים וכל הרבוותא ור"ת המה מקילין, ועוד שם בטעם האיסור מצינו מטעם הכלים שמשתמשין בהכלים שלהם מה שצריכין אל החמאה, והנה מה שנוגע לזה י"ל באמת שפה יעשו העושים החמאה ביתרון הכשר משום דפה נוהג הנקיות ביתר שאת הרבה מאוד מאשר בשאר ארצות ויש להם כלים מיוחדים לזה ע"כ שייך שפיר גם כאן לומר דברי האו"ה, והנה באמת י"ל בטעם מקום שאין אוכלין משום שחוששין לדעת הרשב"א והראב"ד האוסרין חמאה של עכו"ם

מצד הדין וככל הנ"ל בתשובה, אבל האו"ה וגם בש"ע כאן סי' קט"ו לא ישרו בעיניהם לומר כן משום שכל הגאונים המה מתירין, וגם אפילו או נימא שהוא ספק לנו בטעם המקום שאין אוכלים או מטעם שהחמירו כדעת הרשב"א או מטעם שחששו במקומם שהעכו"ם אינן עושין זאת בהכשר, י"ל בזה להקל מספק ולדון טעם האוסרים מצד תשש למען יצא לנו דבר קולא להקל להבא משם למקום שאוכלין לאכול עמהם כי באיסור חשש דרבנן הולכין לקולא בספוק, וא"כ גם דעת האו"ה, כזה הוי באמת כדעת הלבוש מצד שהוא איסור קל שע"כ אין אנו מכונים בטעם מקום האוסרין מצד איסור גמור לחוש לדעת הראב"ד והרשב"א אלא מכונים אנו בטעמם באופן שיצמחו מזה קולות וכהנ"ל ואין כאן פלוגתא בין דעת האו"ה לדעת הלבוש ומיושב בזה מה שהשיג הט"ז על הלבוש ונסתר מחמתו גם דברי הנו"ב מהד"ת ת' יו"ד סי' ס"ה מה שדחה דברי הרב השואל, וכל עיקר דבריו המה שהאוסרים חשו לדעת הרשב"א שאסור מצד הדין, ולפי מ"ש נראה דעת האו"ה והלבוש שבאמת הולכין גם בזה להקל בגוף הספק מאיזה טעם נהגו לכתחילה לאסור על עצמם דלא תלינן לחומרא לומר משום דחשו לדעת הרשב"א רק תלינן לקולא לומר שהיה האיסור להם משום חששות שחששו לעצמם ובמקום שיפלו החששות אין כאן עוד איסור כמ"ש האו"ה הנ"ל:

היוצא מזה להלכה לפע"ד שהיא כמ"ש דאלה שבאו ממקום שנוהגים איסור בחמאת עכו"ם מותרים המה לאכול פה חמאת עכו"ם וממילא מותרים המה ג"כ בהחמאה הנעשה מהקום, שקנו מעכו"ם אבל אלו שבאו ממקום שאוכלים והמה נהגו עצמם בפרישות שלא לאכול אלה האנשים בבואם הלום צריכין התרה כעל כל נדר אם ירצו לאכול חמאת עכו"ם או אפילו החמאה הנעשה מקום של עכו"ם לכל זה צריכין התרה, דמה נשתנה להם זה המקום מן המקום שבאו ממנו דהא גם שם היה המנהג לאכול ומ"מ המה החזיקו עצמם בפרישות שלא לאכול, וה"נ במקום שבאו לשם הוי זה גופא כנלע"ד להלכה:

ועתה יש לי בזה עוד איזה דברים הצריכים ביאור קצת מה שהענין מסוכסך מאוד והיא בהא דאמרינן להלכה ביו"ד סי' קי"ב סעי' י"ד דכותח של עכו"ם מותר ואין חוששין לפת עכו"ם שבו, וכתבו הרש"ל והב"ח כי יש מקשין אמאי אינו אסיר משום החלב עכו"ם שבו ולק"מ דחלב טמא אינו עומד, ואם נאמר שמעט נסיובא דחלבא איכא בו מ"מ בטל במיעוטו שהרי מעורב בה ואינו דומה לחמאה שאינו מעורב בה עכ"ל, וצריכין אנו להבין פשטות דבריהם דהא ע"כ אין כונתם שהנסיובי בטל בשאר הדברים שבתוך הכותח, זה אי אפשר לומר דהא הנסיובי עם שאר הדברים המה מבשא"מ וצריך ס'

דטכ"ע אפילו באיסור דרבנן והא ליכא ס' בשאר הדברים נגד הנסיובי שבכותח כמבואר בריש פ' אלו עוברין שחלק אחד מן הכותח הוא נסיובי דחלבא, אשר ע"כ צ"ל ע"כ כונתם שהמעט חלב טמא מה שיש לחוש שנמצא בהנסיובי בטל בהחלב טהור וככל מ"ש לעיל בהתשובה, אכן מ"ש שחלב טמא אינו עומד ואם נאמר שמעט נסיובי דחלבא וכו' דברים אלה צריכים עדיין ביאור דהנה השם נסיובי דחלבא הונח על מי חלב הנשאר אחר שלקחו הגבינה מן החלב כמבואר ביו"ד סי' פ"ז ע"ש שיש שני מיני מי חלב, והנה זה היא הנקראת בלשונינו מאלקען שהוא צלול כמים וכן היא בערוך ערך נסיובא שהעתק המתורגמן מאלקען וכן מפורש באו"ה כלל מ"ח סי' א' וז"ל נסיובי דחלב שקורין בלשון אשכנז מולקין עכ"ל, ולפי זה צריכין לפרש מ"ש הרש"ל שחלב טמא אינו מעמיד ואם נאמר שמעט נסיובי וכו' ע"כ כונתו כיון שצריך העכו"ם המאלקען אל הכותח והוא נעשה רק ע"י שיעמיד החלב להיות גבינות ואחר ישקה הגבינה מן החלב ישאר לו המי חלב אל הכותח על כרחך לא לקח העכו"ם לזה חלב טמא דהא חלב טמא אינו מעמיד ולא יהיה לו מי חלב וכמ"ש בתוס' ע"ז ל"ה ע"ב ד"ה לגבינה אלא מה יש לחוש שמא עכ"פ עירב בזה חלב טמא ולא הפסיד בזה כלום כי החלב טמא אף שאינו מעמיד מ"מ ישאר עצמותה בין הנסיובי שהוא המי חלב והוא אינו צריך להגבינה אלא להמים שישארו אחרי לקיחת הגבינה, ויכיל להיות בזה גם תערובות מן חלב טמא ועל זה אמר דמ"מ הוא על כרחך מיעוט מן הטהור דאי נימא שהוא כל כך כמו הטהור א"כ לא יהיה לו מי חלב דהיינו מאלקען דהא מן הטמא לא נעשה מאלקען, וע"כ הוי החשש דמ"מ מיעוט טמא יש ג"כ בהרוב מאלקען שהוא מן טהור ע"כ אמרינן שבטל במיעוטו שהרי הוא ספק תערובות וכיון דאיכא רוב טהור והוי מב"מ הרי נתבטל ברוב מדאורייתא ומיקרי זה הספק ספיקא דרבנן כהנ"ל בתשובה ומותר משא"כ בחמאה שאינו בתוך התערובות רק כעומד בפני עצמו כן צריכין אנו לכון ע"כ בפירש דברי הרש"ל והב"ח:

ומעתה תמוהין מאוד דברי הט"ז יו"ד סי' קכ"ב ס"ק ט' שהקשה על הרש"ל מהא דאמרינן שמטמטם את הלב ואי בטל במיעוטו איך מטמתם ותמוהין דבריו שנראה מדבריו שפירש כונת הרש"ל דהנסיובא גופא שיש בהכותח נעשה בטל בין שאר הדברים, וזו היא פליאה איך אפשר לומר שהרש"ל התיר מטעם זה הא הנסיובא עם שאר המינים שבכותח המה מבשא"מ ומה מפני בטל ברובי ו"ס בודאי לא הוי נגד הנסיובו מה שהוא חלק שלישי מן הכלל וככל מ"ש שע"כ כונת הרש"ל דבהנסיובי איכא חשש מיעוט מן חלב טמא וזה בטל ברוב הטהור וכמ"ש מפורש שהכל מן טמא אי אפשר משום שטמא אינו עומד רק מיעוט יכול להיות נתערב ובטל במיעוטו א"כ מה שייך להקשות מן הא

דמטמטם מה דלענין טימטום אפילו נסיובי מן חלב טהור מטמטם כמבואר שם, וזה תמוה מאוד על הט"ז ועוד יותר על הנה"כ והפ"מ שלא דברו מזה כלום, ועוד פליאה ביותר על הקושיא שנויה שהקשה הט"ז מהא דע"ז ל"ה ע"ב דחולב לכמכא והוא כותי דהחלב אסור מה קושיא יש כאן הא שם קאי הסוגיא שהישראל צריך לו לעשות כמכא מן החלב והש"ס בא לתרץ על הא דהקשו וניקום א"כ החשש הוא גדול מאוד דכיון שצריך ישראל לכמכא היינו המי חלב צריך לו א"כ יש לחוש שמא כל מי חלב שנשאר לו אחר לקיחת הגבינה מן החלב שמא הוא החלב טמא שהי' בהחלב שמכר לו העכו"ם וכל המי חלב הוא החלב טמא ואינו כלל מאלקען רק חלב טמא דבשלמא כשהעכו"ם עושה לעצמו הכותח ע"כ לא יקח כל כך חלב טמא שיהי' המי חלב יותר חלב טמא מן טהור דהא מפסיד לנפשיה דמן חלב טמא לא הוי מי חלב רק חלב והוא צריך למי חלב ע"כ אין חשש רק על מיעוט מזה אולי הוי טמא אבל בישראל הלוקח חלב מן העכו"ם ובישראל צריך לו לעשות ממנה מי חלב יש לחוש שפיר שמא כל כך נתערב טמא עד שכל המי חלב יהיה טמא שנשאר החלב טמא אחרי לקיחת הגבינה מכל החלב ובלא"ה נלפע"ד בכמכא לא הוי הכונה כותח דוקא אלא שכל דבר צלול הנעשה ללפת בו את הפת נקרא כמכא וגם כותח נקרא משום זה כמכא, וכן נראה מפרש"י גופא בע"ז ל"ה שמפרש כמכא למאכל ולא כתב לכותח, וכן נראה מבואר מהש"ס נדה נ"א סתם שבת לכמך עשויה ע"ש:

אכן מה שהקשה הט"ז מן דברי הר"ת במרדכי והאו"ה והוא בכלל מ"ה דין ה' [ובט"ז נרשם בטעות] משם יש באמת קושיא על הרש"ל שמדבריהם נראה שגם בהמי חלב יש לחוש דמ"מ אין רוב מהטהור נגד הטמא, וע"כ צ"ל דמ"מ בש"ע סמכו עצמם על דברי מהר"מ מרוטנבורג שהביא הש"ך ס"ק כ"ב ובנה"כ שם שדבריו המה כדברי הרש"ל ומטעם שכתבתי ככל מה שבארתי בס"ד שכן נראה מכוון גם בדברי המר"ם, וגם דברי הנה"כ המה תמוהים לפע"ד שנראה גם שיטת דבריו דכותח הוי דבר העומד ולפי מ"ש להוכיח מכל המקומות דנסיובי דחלבא היא רק מי חלב צלולים כמבואר ביו"ד סי' פ"ז ובסי' פ"א ובערוך ערך נסיובי שהיא המים הנשארים אחרי הקפאון של הגבינה, ובכותח הא אמרינן ריש פ' אלו עוברין שיש בו נסיובי דחלבא והיינו המי חלב שנשאר אחרי העמידה והקפאון מים צלולים:

אחרי כל זאת בא לידי הספר פר"ח על יו"ד וראיתי בו ושמח לבי כי רוב דברי נכללים בדבריו במ"ש לתרץ ולהסביר שלא תקשה על הש"ע קושית הרש"ל, אכן מ"ש הפר"ח להקשות על דברי הרש"ל במ"ש משום שבטל במיעוטו דהא הרמב"ן והרשב"א ס"ל דלא

שייך ביטול בדברים אלו של עכו"ם משום שלא יפרוצו לכאורה הוא תמוה דהא הרש"ל בא לתרץ דברי הש"ע מה דבאמת לא פסקינן בזה כדעת הרשב"א כמבואר בש"ע סוף סי' קט"ו דפסק המחבר להתיר גם חמאת עכו"ם דלא כרשב"א האוסר מטעם שיטתו הנ"ל, שוב התבוננתי שהפר"ת הקשה שפיר דהא דין זה לענין כותח בסי' קי"ב כתב גם הרשב"א בשם הר"ח כמבואר בב"י סי' קי"ב וא"כ על הרשב"א לא שייך עוד לתרץ תירוץ הרש"ל דבטל במיעוטו וע"כ צ"ל דעל הרשב"א לשיטתו מוכרחין אנו לומר כדברי הפר"ח דכיון שהנכרי בעי לה לעשות מי חלב לא חיישינן אפילו על תערובות מעט חלב טמא דהא מ"מ מן החלב טמא לא יהיה לו מי חלב ויהיה לו להעכו"ם מ"מ הפסד קצת מזה לא יעשה העכו"ם רעה לנפשו:

נמצא שיש בזה ג' דעות נפרדות בענין מי חלב שיעשה העכו"ם לצורכו דלדעת הר"ת והאו"ה חיישינן לענין מי חלב שהעכו"ם יערב אפילו רוב חלב טמא ולדעת מהר"מ ורש"ל לא חיישינן על עירוב הרבה רק על מיעוט חיישינן מ"מ ועל זה אמרינן שהמיעוט נתבטל מ"מ ולדעת הרשב"א אפילו על מיעוט לא חיישינן כיון שמ"מ מן חלב טמא אינו נעשה מי חלב, ואי תקשה א"כ לפי זה אמאי אוסר הרשב"א חמאת עכו"ם שעשה הנכרי הא היכא שצריך לדבר שאינו נעשה מן חלב טמא לא חיישינן שמא עירב בו אפילו מקצת חלב טמא והיה לו להתיר החמאה של עכו"ם, אכן על זה י"ל שבאמת הא דאוסר הרשב"א חמאת עכו"ם היא משום דס"ל שחמאה היה בכלל גזירת גבינה דהכל לדידיה חד ולא משום תערובות לחוש בהחמאה על זה ובענין גזירה הא אין לבטל אותה אף היכא שבטל החשש וככל הנ"ל בתשובה, אבל אנן הא הוינן מן המתירים אח החמאה של עכו"ם ממילא מותר לדידן גם כל זה שאינו לא חלב ממש וגם לא גבינה ועי' בפר"ח סי' קט"ו ס"ק כ"א מ"ש שיש שני מיני כותח בזמנו, והנלע"ד כתבתי ועי' בתשב"ץ חלק ד' בחוט המשולש שהוא מן נכדו של הרשב"ץ סי' ל"ב מה שהאריך בכל הענין של חלב עכו"ם וכל דבריו המה שם בשיטת הרמב"ם כאשר נהגו כל המקומות הספרדים רק ע"פ דרך פסקו של הרמב"ם, ובש"ע נתברר ונתלבן לכל הדיעות ולכל השיטות, וכולם דברי אלקים חיים מרועה אחד נתנו:

סימן יב

שאלה

נמצא פה בכמה מקומות מערי המדינה אשר ינהגו עצמם כי מיד כאשר יסלק השוחט ידיו מן הבהמה וראה כי נשחטו הסמנים יסמוך הפועל ידיו אל הבהמה לתחוב בסכינו במפרקת שלה למען קרב מיתתה מהר ובכמה תחיבות וחיתוכים בהצואר ונשאלתי זה

הרבה פעמים ממקומות שונים אם נכון לעשות כן וגם דין הבשר בזה, והנה אם כי דין זה נראה מבואר בש"ע יו"ד סי' ס"ו בכ"ז הדברים שם מסובכים מאוד ע"כ ישאלוני את דעתי להלכה למעשה איך יעשו:

תשובה

דין זה הוא באמת מן הדינים אשר פרטיהם מסוכסכים ומסובכים, כי מלבד אשר דברי הרמ"א שם המה בהעלם בהשקפה ראשונה כאשר האריכו בהם הט"ז והש"ך, גם דברי הראשונים גופא צריכין עדיין ביאור ובירור כאשר אבאר בס"ד. ובראשונה נראה נא להתבונן בזה דברי רש"י דאמרינן בחולין קי"ג ע"א במימרא דשמואל בשם ר"ח השובר מפרקתה של בהמה קודם שתצא נפשה ה"ז מכביד את הבשר וגוזל את הבריות ומבליע דם באברים א"ל היכא נאמר מכביד את הבשר וגוזל את הבריות משום דמבליע דם באברים הא לדידיה ש"ד או דלמא לדידיה נמי אסור תיקו. כן היא גרסת רש"י ופרש"י בד"ה הא לדידיה דליכא למימר משום גזילה שרי לפי שהוא חוזר ויוצא ע"י מלח עכ"ל ובד"ה א"ד לדידיה נמי אסור ותרתי איסורא קחשיב חדא דגוזל את הבריות וחדא דמבליע את הדם ושום אינו יוצא ואוכל דם עכ"ל והנה כשנדייק בדברי רש"י דבצד ספק ראשון נקט חוזר ויוצא ע"י מלח ובהא דילמא נקט סתם ושוב אינו יוצא ואוכל דם ולא אמר ושוב אינו יוצא ע"י מלח כמו דאמר ברישא, ואפשר לומר דבא לפרש בצד ספק של איסור דאינו יוצא אפילו ע"י צלוייה וממילא אוכל דם כשמבשל ויוצא ע"י הבישול דבישול מפליט יותר וחוזר ונבלע כדרך הבישול, וא"כ לפי זה לא יהיה מכאן הוכחה דרש"י ס"ל דם אברים שלא פירש אסור כשיטת הרמב"ם בפ' ו' מה' מ"א דנוכל לפרש מ"ש ושוב אינו יוצא היינו ע"י הוצאה להכשיר קודם בישול לא במליחה ולא בצלייה אבל ע"י בישול יוצא שפיר, גם נוכל לומר לפי זה דלאומצא לפי שיטה זו גם רש"י מודה דמותר כיון שלא פירש כלל, אכן אחרי הנתינת דעת אינו מוכרח כלל דלפי מ"ש רש"י בד"ה הרי זה מכביד וכו' וז"ל והיא נחה ושוקטת והדם נבלע באבריה ומכביד את הבשר וכו' עכ"ל ומדלא כתב והדם נשאר מובלע באבריה נראה כונתו שנבלע עתה מן הדם שנמצא על אם הדרך לצאת לחוץ נבלע מחדש באבריה ולפי זה יכול להיות דגם רש"י ס"ל בהא כשיטת התוס' והרא"ש שדם שפירש ממקום למקום אסור כמו פירש לחוץ עי' בטור סי' ס"ז א"כ אפילו באומצא אסור לדידיה וכן נראה מלשונו הנ"ל דמסיים וחדא דמבליע דם ושוב אינו יוצא והוי כפירש ממקום למקום ואסור גם באומצא ונ"מ גם לדינא להבין שטת רש"י בזה למען הבין דברי הש"ך יו"ד סי' כ"ג כאשר אבאר לק' בס"ד] והנה בר"נ חולין סוגיא זו דחה דברי רש"י וגרסתו מכח תמיהתו דלפי זה אם איתא שאין לו תקנה

כי היכא דאמר גוזל את הבריות הי"ל למימר מאכיל דם את הבריות דחמיר טפי אלא ודאי משמע דלצלי ולקדרה שרי ולאומצא לחוד הוא דקמבעיא ליה וכו' עכ"ל הר"נ:

וראיתי במעדני יו"ט על הרא"ש סוגיא זו שכתב לתרץ קושית הר"נ וז"ל דאדרבה גוזל את הבריות חמורה דהרי דם שבשלו או מלאו אינו עובר עליו כדלעיל סי' כ"ז ולית ביה אלא איסורא מדרבנן עכ"ל ותמוהין לי דבריו דהא במה שמאכיל דם את הבריות נכלל בזה גם גזילת הבריות דהא מוכר להם טרפה במר דכשרה מה שאין הלוקח רוצה לקנות זאת ולא רצה לתן מעותיו עבור טרפה רק עבור כשרה והא עדיפא מניה מבואר בחו"מ סי' רל"ד דאפילו כשכבר אכל את האיסור ואינו עוד בידו להשיב למוכר מ"מ חייב המוכר להשיב המעות להלוקח ואף להפוסקים דמחלקי שם בין איסור דאוריי' לדרבנן שבדרבנן אינו חייב להחזיר כשכבר אכל אבל מ"מ לכתחילה כ"ע מודין שאפילו מוכר טרפות דרבנן במר דכשרות שמאנה את הלוקח ואין לך גזל הבריות יותר מזה כדאמר רבא ריש פ' איזהו נשך, וא"כ תשוב לנו קושית הר"נ דפרש"י למה להו למימר שגוזל את הבריות משום הכבדת הבשר הא בלא"ה גוזל את הבריות משום שמאכיל טרפות ונכלל בזה שתי עבירות גוזל את הבריות ולפני עור ואף דהלפני עור הוי בכה"ג רק דרבנן אבל מ"מ גוזל את הבריות הוי דאורי' אפילו בכה"ג דהא מאנה את הלוקח וה"ל למימר מאכיל דם את הבריות שנכלל בזה הני תרתי או לכל הפחות ה"ל למימר ה"ז מאכיל דם וגוזל את הבריות אבל מכביד את הבשר למה ליה למימר:

והנה בדרך חידוד יש עדין לתרץ ולומר אי ס"ל לרש"י בדין זה דלאומצא מותר כמ"ש לעיל באופן אחד י"ל דבהמכירה לבדה אין כאן גוזל את הבריות, משום דיכול לומר אולי לאומצא צריך לו ואף דלאומצא לא שכיח כמ"ש הר"נ שם אליבא דהרי"ף על זה י"ל דהא מה שנוגע לענין ממון אין הולכין בממון אחר הרוב ואף דרובא לרדיא כמבואר בפ' שור שנגח שע"כ מוכרח לומר שגוזל את הבריות משום הכבדת הבשר שזה שייך אף באומצא ומשו"ה לא נקט איסור של מאכל דם דהא לענין איסור שפיר יש לו לילך אחר הרוב ורובא קונים לבישול ולא לאומצא שעל זה מתרץ שפיר המעדני יו"ט הנ"ל דגוזל הוא חמיר מן מאכל איסור דרבנן ויהיה מתורץ הכל על נכון, אכן לפי מ"ש לעיל קשה לכון בדברי רש"י דס"ל בכה"ג דלאומצא מותר כמ"ש לעיל אשר ע"כ תמוהה מאוד קושית הר"נ על רש"י ונלפע"ד דבפשיטות מתורצים דברי רש"י אחרי שנדקדק בדברי הש"ס במה שאמרו ה"ז גוזל את הבריות דמלת בריות סתם הונח על כל אדם אף על עכו"ם ואף דלשיטת רש"י בסנהדרין הוי גזל עכו"ם רק מדרבנן עי' בש"ך חו"מ סי' שנ"ט ס"ק ב' אבל במדה ומשקל הא הוי לכ"ע דאוריי' כמבואר בחו"מ ריש סי' רל"א שעובר

בלאו אפילו בעכו"ם ע"כ אמרו שפיר דמכביד את הבשר וגוזל את הבריות שע"כ אפילו מוכר לעכו"ם ה"ז עובר מדאורייתא שמאנה אותו במשקל דהא מכביד את הבשר וגם מבליע דם באברים ואסור לישראל משום דם ולא תקשה עוד מעתה קושית הר"נ על רש"י אמאי לא אמרו שמאכיל דם מה שנכלל בזה גם גזילה כמ"ש משום שכל זה הוה מפרשינן רק במאכיל לישראל אבל לסתם בריות לא הוי ידעינן דנימא שגם לעכו"ם אסור למכור והוכרחו שפיר לומר מקודם דמשום הכבדת הבשר הוי גוזל את הבריות שנכלל בזה גם עכו"ם דהוי אונאה במשקל שהוא איסור דאורי' אף בעכו"ם כהנ"ל וניצל רש"י מעתה שפיר מתמיהת הראשונים שתמהו עליו ודבריו נאמנו מאוד:

ועתה נרדפה לדעת שיטת הרי"ף והרא"ש בזה שהמה גורסין בהסוגיא מה למיכל מינה באומצא שכל האיבעיא היא רק על אומצא אבל על צלי ובישול אין כאן איבעיא כלל שדינו כשאר בשר שהמלח והצלי מפליט את הדם רק דהש"ם בא לומר שמכביד את הבשר וגוזל את הבריות במשקל וגם מבליע דם באברים ואסור לאכול ממנו באומצא ונשארו בתיקו וספיקא לחומרא, ונפלאתי מאוד דלפי זה שגם דעת הרמב"ם וגירסתו בש"ס היא כן כמ"ש המ"מ והכ"מ בפ"ו מה' פ"א וכן היא באמת דעת הטור והש"ע יו"ד סי' ס"ז א"כ אמאי לא הביאו להלכה באיזה מקום האי דינא דגוזל את הבריות לא בה' גנבה וגזילה [ולא בה' אונאה אמאי השמיטו זאת הא הוא דין מפורש בש"ס מה שאין ספק ופלוגתא בזה לענין מכביד את הבשר וגוזל הבריות שדין זה הא הוי באמת לכל השיטות והדיעות ואמאי נשמט דין זה לגמרי מן הפוסקים שהעתיקו בעלמא כל דינא בגמרא להלכא למעשה ואי נימא לתרץ כמ"ש הר"נ הנ"ל דכיון שכתבו להלכה דמאכיל טרפות בזה ממילא אסור למכור הבשר כה"ג, זה אינו דדברי הר"נ יתכנו שפיר לשיטת רש"י אבל לאלו הפוסקים דסברי באמת שמותר לבישול צלי א"כ היה להם להביא דין זה דאפילו למי שקונה סתם ואומצא לא שכיח כמ"ש הר"נ או באומר בפירוש שקונה לבישול מ"מ הר"ז גוזל את הבריות מי שמוכר לו בשר זה ואינו מגלה לו שהיא מן בהמה שנשברה מפרקת שלה קודם הוצאת הנפש, וכהמבואר בחו"מ סוף סי' רל"ב לענין שור נגחן דבהודיעו שקונה לרדיא ה"ז מקח טעות וגם לפי מ"ש לעיל שאפילו לנכרי אסור מדאורייי למכור לו כזאת בלי הודאה שמאנה אותו במשקל בודאי היה להם להעתיק דין זה שאפילו לנכרי אסור כה"ג למכור, שוב התבוננתי דאולי ס"ל דלנכרי לא הוי לשיטתם שום איסור דהא מה שמכביד הבשר הוא משום שיש בתוכו ריבוי דם וא"כ לנכרי מה לי שהמשקל הוא משום הבשר או משום הדם שיש בו הא הנכרי אוכל הדם כמו הבשר ושניהם כאחד נחשבין לו כן סבירא להו לאלו הפוסקים אבל לישראל יש שפיר אונאה

דהא מוציא את הדם ע"י מליחה וא"כ לשיטתם דע"י מליחה או צלי יוצא גם בזה כל הדם ע"כ הוי אונאה שיוציא הקונה את ריבוי הדם ע"י המליחה ויהיה לו פחת בהבשר שיפחות לו ע"י המליחה מן הבשר הזה הרבה יותר מאשר יפחות ע"י מליחה מן סתם בשר וא"כ מ"מ יש לדקדק שעכ"פ היה להם להרמב"ם ושאר פוסקים להביא דין זה לענין ישראל שקונה לבישול וצלי וכמ"ש, והנה חזרתי על כל הצדדים וצדי צדדים למצוא מענה נכונה על קושיא זו מה שלא יהביאו לדינא הא דגוזל את הבריות ולא מצאתי אם לא דנימא שהספיקו בעצמם במה שכתבו בהלכותיהם שמכביד את הבשר וממילא ידעינן שהוא ענין אונאה מן המוכר אל הלוקח כשלא הודיעו מן מום זה:

והנה הב"י אחר שהביא שתי הדיעות דעת רש"י והב"ע וגם דעת הרי"ף והרא"ש כתב אח"כ דברי ההגהות אשרי דדוקא שובר המפרקת אבל חותך לא אסור וכתב עוד בשם השבלי לקט שכתב על הא דשובר מפרקת מכאן שאסור לקרב מיתת הבהמה לאתר שחיטה ע"י הושטת הסכין בלבה מפני שמתה ואין בה כח להתאנח ולהוציא דמה והרי הוא נבלע באברים עכ"ל, ונראה שהוא מפרש דברי השבלי לקט שבא להורות לנו דלא נימא שדוקא ע"י שבירת המפרקת היא מה דאמר שמואל בשם ר"ח דהא הדין ע"י קירוב מיתתה באופן אחר כגון בהושטת הסכין בלבה וס"ל להב"י שממילא לדברי השבלי לקט לאו דוקא הושטת הסכין בלבה של בהמה אלא כל ענין קירוב מיתה אפילו ע"י חתיכה דמשו"ה הביא דברי השבלי לקט אחרי דברי ההגהות אשרי לומר שהוא מחולק על ההגהות אשרי שהביא מקודם והוא ז"ל לא הכריע כמי משניהם אכן בד"מ אות ג' הוסיף עוד על זה בשם בנימין זאב שכתב בשם גדול אחד שכתב ג"כ כדברי הש"ל הנ"ל משום שמבליע דם באברים אך מסיים בדבריו ומיהו אין הבשר נאסר בכך אלא נדנוד עבירה היא והזריז ה"ז משובח, והאי ומיהו אין הבשר נאסר בכך אין לו הבנה כלל לכאורה דאי נימא שס"ל להאי גדול כשיטת רש"י והב"ע דבעלמא בשובר מפרקת הבשר נאסר לגמרי יתכן שפיר מ"ש דבכה"ג שאינו שובר המפרקת רק עושה מעשה אחרת לקרב מיתתה צריכין אנו ג"כ לחוש לכתחילה דשמא גם זאת נחשב כשובר מפרקת אבל מ"מ בדיעבד אין הבשר נאסר דהא היא ספיקא דרבנן ע"י בישול וצלי ומחמרינן רק לכתחילה ולא בדעבד ויש רק בזה חשש ונדנוד עבירה דשמא גם הוא נחשב כשובר מפרקתה, וא"כ איך הביא זאת לדידן ולא פסקינן כרש"י ובה"ע, ואי נימא דס"ל להאי גדול אחד כשיטת הרי"ף והרא"ש והטור שרק לאומצא אסור בשובר מפרקת וא"כ כשחושש על קירוב מיתה באופן אחר שהיא ג"כ כשובר מפרקת שאסור לעשות כן א"כ מה מסיים שאין הבשר נאסר בכך הא גם בשובר אין הבשר נאסר לשיטה זאת ואפילו באכילת

חי צריך מליחה כאן לאכילת חי כמו בעלמא לבישול כמ"ש הטור דע"י מליחה מותר לאכול חי, ואי כונתו דכאן אפילו באומצא אין הבשר נאסר היינו שמותר לאוכלו חי בלא מליחה קשה מאוד הלשון להבין מ"ש אלא נדנוד עבירה היא וכך היה לו לומר אבל מ"מ אף לאומצא ימלח תחלה ובלא מליחה יש נדנוד עבירה ומה מנו ילך אם ימלח תחלה כשיעור מליחה גם לאומצא משום החשש אבל לא לומר שהבשר אינו נאסר ומ"מ יש נדנוד עבירה והיינו שאינו נאסר שאפילו מעט מלח אינו צריך להוציא על זה:

והנה בדברי הרמ"א בש"ע העתיק דין זה בלשון אחר קצת וז"ל יש להזהר לכתחילה לשבור מפרקת או לתחוב, סכין בלבה וכו' בנימין זאב עכ"ל ונראה מדברי רמ"א אלו שהי' מפרש דברי הבנימין זאב בשם גדול אחד שאין כונתו רק על הושטת הסכין בלבה אלא שבא לומר על כל הענין של הכבדת הבשר אם בשובר מפרקת או באופן אחר שהכל לדידיה ענין אחד דאף שמותר הבשר לבישול ולצלי והוא אוכל רק בבישול וצלי וגם אינו מאנה לאחרים שמודיעם או שמבשל לדידיה מ"מ אסור לכתחילה לעשות כן וזה הוא שכתב ומיהו אין הבשר נאסר בכך כדעת הרא"ש והטור שאין איסור לבישול וצלי, אכן לפי זה צריכין להבין באמת מה דמסיים אלא נדנוד עבירה הוא והזריז ה"ז משובח, איה מצינו שיש נדנוד עבירה לפי שיטה זאת בבישול וצלי דממ"נ אי מיירי לענין אומצא בלא מליחה, או לענין למכור לאחרים הא הוי איסור גמור מדינא דגמרא ואי מיירי באופן שמהגמרא והפוסקים אין איסור לא באכילה ולא במכירה או כשאינו מוכר א"כ מנ"ל לומר מכאן שאסור לקרב מיתת הבהמה וכו' ויש נדנוד עברה בזה מנ"ל לומר מכאן שאסור הא מכאן אין הוכחה כלל באופן ההיתר מה שהגמרא מיירי רק באופן האיסור והוא מיירי באופן מה שהוא היתר גמור לדינא דהגמרא והפוסקים, ואפשר לומר דכונתו במ"ש שאין הבשר נאסר משום דפסק באמת כשיטת המתירים ע"י מליחה ומ"מ יש נדנוד עבירה היינו דחושש לכתחילה לדעת רש"י והב"ע ואף שהלשון של נדנוד עבירה קשה לכון כן נוכל מ"מ עדין לדחוק עצמנו ולפרש הדברים כמ"ש אכן לפי מ"ש הש"ך בס"ק ו' בדעת הרמ"א שלדעתו הוא שיטת הרמ"א כשיטת רש"י והב"ע שגם לרש"י והב"ע מהני חתיכה ומליחה כדעת הרמב"ם פ' ו' מה' א"א עי' בדבריו א"כ קשה איך הביא הרמ"א אח"כ אחרי שכתב כשיטת רש"י איך הביא אחרי זאת דברי הבנימין זאב מה שהוא סובר כדעת הרא"ש כהנ"ל ואי נימא דלפי שיטת הש"ך בשיטת הרמ"א גם דברי הבנימין זאב יובנו באופן זה שאין הבשר נאסר בכך דיכול לאכול בחתיכה ומליחה אלא נדנוד עבירה יש בלא חתיכה ומליחה, זה אינו דלפי שיטה זו הוי ג"כ זה הממ"נ

הנ"ל אי בחתיכה ומליחה הא הוי היתר גמור ואי בלא חתיכה ומליחה הא הוי איסור גמור:

אשר ע"כ אין דרך אחר להבין דברי הבנימין זאב אלא לומר דלעולם ס"ל כשיטת הרא"ש והטור ע"כ אין הבשר נאסר בכך דהא אנו אוכלים מבישול וצלי שזה מותר, ומ"מ לא יעשה לכתחילה כך והוי נדנוד איסור משום שמא יבוא לאכול באיזו פעם באומצא ולאו אדעתיה שע"כ מסיים והזריז ה"ז משובח, והרמ"א הביא שפיר להלכה דבריו אלה אפילו לפי כונת הש"ך בשיטת הרמ"א דס"ל דבעינן חתיכה ומליחה כדעת הרמב"ם שהיא ג"כ שיטת רש"י לדעת הש"ך מ"מ ודאי אסור לכחחילה לעשות אפילו על דעת שיאכל בחתיכה ומליחה משום שיבא לאכול בלא מליחה וחתיכה ולאו אדעתיה כנלע"ד פירוש דברי הד"מ בשם גדול אחד ופירוש דברי הרמ"א בזה ומיושבת בזה קושית הפ"מ שהקשה בש"ד ס"ק ט' מה אתא הרמ"א לאשמועני במ"ש שאין לשבור מפרקתה של בהמה הא היא גמרא מפורשת ולפי מ"ש אין כאן אפילו דין פוסק מפורש בזה מה שמפורש בגמרא הא לא הוי בכל אנפא כמבואר בשיטת כל אחד לבד משיטת רש"י לפי דברי הה"מ והכ"מ והגמרא הא מיירי רק לענין איסור בדיעבד ואף לכתחילה לענין אונאה לא הוי בכל אנפי דהא היכא שמודיע להקונה אין כאן איסור כלל וא"כ חידש לנו הרמ"א הרבה לפי כללא דהבנימין זאב דלעולם אין לעשות כן לכתחילה כמ"ש והנה מדברי הפ"מ נראה שהיה מפרש דברי הבנימין זאב שאתא לאשמעינן רק בהושטת הסכין וזאת אתי לאשמעינן שגם בהושטת הסכין אין לעשות כן שדינו כמו שובר מפרקת ואי אפשר לומר זאת בכונת דבריו ככל מה שבארתי, וע"כ עיקר החידוש הוא שלכתחילה אין לעשות כן אם לשבור מפרקת או להושיט סכין בלבה אפילו על דעת לאכול ולמכור באופן ההיתר מה שמותר על פי דברי הש"ס לפי שיטת הראשונים ומטעם שכתבתו מטעם זריזות כנלע"ד ברור:

נמצא לפי זה לעגון דינא לעולם מותר הבשר שנעשה בה איזה קירוב מיתה ואפילו שבירת מפרקת שרק לאומצא בלא מליחה אסור אבל אחר מליחה אין שום איסור בזה ואפילו בלא מליחה לצלי ג"כ מותר ולזה הסכימו כל הפוסקים לבד מרש"י ובה"ע מה שמפורש לענין דינא דלא פסקינן כותיהו ולכתחילה לקרב המיתה אף על דעת לאכול באופן ההיתר וכן ג"כ שלח למכור, רק לדידיה ועי' בסמ"ג לאוין קל"ז שהביא בשם רבינו גרשם הגירסא אי מותר לאכול לדידיה באומצא ועי' בדברי הרש"ל על הסמ"ג שמפרש דניחא ליה לגרוס כן משום שהיה לו ג"כ הגירסא כמ"ש רש"ל ולדינא ס"ל כמ"ש הרי"ף והרא"ש ע"כ מפרש לדידיה לאומצא וא"כ לדידיה שלא לאומצא אין כאן איסור כלל

ומ"מ החמירו איזה מהפוסקים לעשות כן לכתחילה משום זריזות שלא יבוא לאכול שלא כדין או למכור באיסור וכן הסכים הרמ"א להחמיר לכתחילה וככל מ"ש:

אכן הש"ך יש לו שיטה אחרת בכונת דברי הרמ"א ולדידיה לפי מ"ש בס"ק ו' ס"ל להרמ"א לפסוק ולהחמיר כשיטת רש"י אבל גם לשיטת רש"י לדידיה לא הוי להחמיר יותר רק דבעינן חתיכה ומליחה ובחתיכה ומליחה מותר לכ"ע אף לרש"י כשיטת הרמב"ם ואיזה חתיכה בעינן ע"י בכו"פ סי' ס"ז דהיינו שהאבר יהיה מנותח ולא יהיה אבר שלם, ובאמת יש לדקדק עדין בדברי הש"ך מהחל ועד כלה דלפי מ"ש כאן בס"ק ו' שדעת הרמ"א הוא להחמיר כדעת רש"י ובה"ע ומ"מ די בחתיכה ומליחה אף לדידהו כמ"ש הרמב"ם א"כ קשה להבין מ"ש הש"ך בס"ק ז' על מ"ש הרמ"א וה"ה החותך בשר מבית השחיטה קודם שתצא נפשה שיצא לו להרב כן ממ"ש הר"ן פ' השוחט (והוא בדף ל"ג) אע"ג דבצלי דעלמא לא בעי מליחה בחותך כזית בשר מבית השחיטה צריך מליחה דע"י שחיטה מתעורר הדם ופורש ממקום למקום עכ"ל ומשמע ליה להרב דתלה טעמא בפורש ממקום למקום א"כ דמי לשובר מפרקתה דאיסורו משום דפירש ממקום למקום דקמ"ל דצריך חתיכה ומליחה אף לצלי עכ"ל הש"ך ודבריו בזה המה קשי הבנה דהא מ"ש הרמ"א להחמיר בחתיכה ומליחה היא כדעת רש"י ובה"ע לפי דברי הש"ך ס"ק ו' ואיך כתב כאן דמשמע ליה מדברי הר"ן שגם בשובר מפרקת צריך חתיכה ומליחה לצלי הא הר"ן ס"ל כדעת הרי"ף והרא"ש בפ' כל הבשר דף קי"ג ע"ש שמבואר בדבריו דלקדירה ולצלי לא צריך כלום היפך דעת רש"י וא"כ לשיטת הר"ן ע"כ צ"ל דחותך בשר קודם שתצא נפשה גרע מן שובר מפרקתה ואיך משמע ליה להרמ"א מן חותך בשר על שובר מפרקת לפי דברי הר"ן ואף אם נדחוק עצמנו בכונת הש"ך שבא לומר דמשמע ליה להרמ"א מן סברת הר"ן בחותך מבית השחיטה שלרש"י ודעימיה גם בשובר מפרקת צריך חתיכה ומליחה אף לצלי אבל לא להר"ן היא כך עדין קשה להבין מ"ש הש"ך בס"ק ח' וז"ל ונראה מדברי הר"ן פ' השוחט דבחותך כזית בשר מבה"ש צריך מליחה מדינא לצלי ואף דיעבד אסור אם לא מלחו משא"כ בשובר מפרקת וכו' וכו' עכ"ל והיא קשה דהן אמת שהר"ן ס"ל כן דבחותך בשר קודם שתצא נפשה גרע מן שובר מפרקת אבל הרמ"א הא אזיל בשיטה, זו שלשניהם דין אחד דבעינן חתיכה ומליח וכמ"ש בס"ק ז' והיא בשיטת רש"י ובע"ה לדידיה בס"ק ו' וא"כ אין חילוק אף בדיעבד בין חותך מן בשרה לשובר מפרקתה וע"כ צ"ל דכונת הש"ך כאן ס"ק ת' להכריע לדינא דלא כרמ"א לענין דיעבד משום דבדיעבד יש לסמוך על רוב פוסקים דפסקו דלצלי ובישול לא צריך חתיכה רק מליחה לבדה והעיקר חסר מן דבריו אלה:

ועוד יש לדקדק מ"ש הש"ך בסי' כ"ג ס"ק י"ב וז"ל שם כדגרסינן בפ' כל הבשר השובר מפרקתה של בהמה קודם שתצא נפשה אסור משום דמבליע דם באברים ויתבאר לק' סי' ס"ז דלכתחילה אסור לשבור המפרקת אפילו לאכול ממנו באומצא כמ"ש ב"י שם בשם שבלי הלקט עכ"ל הש"ך, והנה מ"ש דלכתחילה אסור לשבור המפרקת אפילו לאכול ממנו באומצא האי אפילו אין לו פירוש כלל הא לדעת הב"י שהוא בשיטת הרי"ף והרא"ש והטור רק באומצא אסור ואסור אפילו דיעבד אם לא שימליחנה תחילה והא דאסור לכתחילה היא אפילו לאכול ממנה ע"י בישול כמ"ש לעיל שהחמירו השבלי לקט והבנימין זאב לענין לכתחילה אפילו על דעת שיאכל בהיתר ובאומצא הא אסור אף דיעבד לדידהו, ואי כוונת הש"ך כאן לפי שיטת הרמ"א שם ס"ז וכפי פירושו בס"ק ו' דלעולם בין לאומצא ובין לבישול ולצלי מותר רק ע"י חתיכה ומליחה, א"כ היה לו לומר כאן דלכתחילה אסור לו לשבור המפרקת אפילו על דעת לאכול ממנו ע"י חתיכה ומליחה דבדיעבד מותר אבל מ"מ לכתחילה אסור לעשות אפילו על דעת כן, ומה הוא שכתב אפילו לאכול ממנו באומצא הא באומצא אפילו דיעבד אסור לכ"ע אם לא ע"י מליחה לדעת הרא"ש והטור. סוף דבר האי אפילו אין לו פירוש כלל אם לא שעיה בדבריו דלכתחילה אסור לשבור המפרקת אפילו שלא לאכול ממנה באומצא:

ומעתה אחרי כל זאת בנידון דידן ששאלנו עליו אין אין כאן שום חשש איסור על הבשר דלכ"ע הוא מותר דאי לשיטת הרי"ף והרא"ש והטור והב"י שפסקו כן גם בש"ע להלכה לא שייך איסור כלל רק לאומצא וידוע דעתה אין במציאות כלל לאכול בשר חי שהאוכלו יחשב לעיר פרא אם לו לרפואה וכדומה ואוכלין בשר רק ע"י בישול שהוא במליחה ואין כאן איסור כלל לפסק זה ואי משום חששא דרמ"א לפי פירוש הש"ך הנ"ל בס"ק ו' שחושש לדעת הרא"ש והבע"ה אבל מ"מ הא אינו חושש יותר רק דניבעיא חתיכה ומליחה וזאת הא יש עתה בכל לוקח בשר מבית המטבחיים שאין לוקחין כלל אבר או חתיכה שלמה כידוע רק חתיכות קטנות ואפילו בליטרא אחת יש להם איזה חתיכות ועכ"פ הא נחתך בעת מכירה א"כ יוצאים אנו בזה לדעת כולם אף לדעת הרמב"ם, ואי משום דנרצה לחוש לדעת רש"י ובה"ע ודלא כפירוש הש"ך רק כמו שנראה מדבריהם בפשיטות שנאסר הבשר ולא מהני אף חתיכה ומליחה, הנה מלבד שזאת היא נגד דעת כל הפוסקים להלכה שלא מצינו באחד מן הפוסקים הראשונים והאחרונים שחששו לשיטה זאת נוכל עוד לברר ולהראות בדברי רש"י גופא דבכה"ג דנידון דידן גם רש"י גופא מודה דמותר אפילו לכתחילה וכמ"ש לק' בס"ד וממ"נ מותר לכל השיטות, ומדוע נחמיר אנו ע"כ אין כאן חשש כלל על הבשר ונשאר לפנינו רק החשש מה שהחמירו

מטעם זריזות שלא לעשות כן לכתחילה אפילו כשאוכלין אנו אח"כ בהיתר, ובנידון דיון גם זריזות זו לא שייך דעל מי שייך הזהירות והזריזות אם על הישראל השוחט הא הוא אינו עושה זאת ואם על הפועל הנכרי או המומר אין אנו אחראין לשומרו או למנוע אותו למען יהיה זריז וזהיר כי אינו כלל בגדר תופש תורה ועושה מצוה שנהיה מוכרחין להזהירם שיחזיק גם בזהירות וזריזות של הפוסקים האחרונים ומה לנו ולו, ובפרט שזה גופא אין עדין דבר ברי שזאת מה שחותך ועוקץ במקום השחיטה שיהיה נחשב ממש כשובר במפרקת וכמ"ש בהגהת אשרי שהביא ונראה כוונתו ג"כ בב"י הנ"ל דאפילו חותך מן הבשר לא הוי כשובר במפרקת ומכ"ש כשאינו חותך ממנו רק עושה בו חתוך, ועי' רש"י חולין ל"ב ע"א ד"ה תיקו וז"ל שם ונראה דהשוחט רוב סמנים והשליך מיד והעוף שוהה למות אסור לחזור ולחתוך המיעוט בתורת שחיטה דמוטב שיכה על הצואר בסכין או ימתין עד שימות עכ"ל רש"י והנה כשנדייק שפיר בדבריו אלה נראה שמתיר בפירוש אפילו לחתוך בסכין והיא מדכתב שאסור לחזור ולחתוך בתורת שחיטה רק שיכה על הצואר בסכין ונראה מדבריו דלחתוך בתורת שחיטה היינו דרך שחיטה בהמשכה זה הוא אסור אבל להכות על צוארה מותר אפילו בסכין כמ"ש בפירוש דאל"כ מה הוא שאמר שיכה על צוארה בסכין דוקא והיה לו לומר דמוטב שיכה על הצואר ומדאמר בסכין וגם כתב מקודם דלחתוך בתורת שחיטה אסור נראה בעליל שדרך שחיטה הוא אוסר ודרך הכאה מותר אפילו בסכין שעושה חתך בהצואר רק שעשה דרך הכאהו ונפלאתו מאד על כל הפוסקים שהעתיקו דין זה מדברי רש"י וכתבו כולם שיכנה על ראשה ולא הזכירו מענין הכאה על צוארה מה שברש"י שלפנינו מבואר בלשון אחר ובשינוי דברים מכל וכל ונ"מ הרבה לדינא כמ"ש ועכ"פ לפי דברי רש"י שלפנינו ולפי מ"ש הש"ך בסי' ס"ז ס"ק ט' לחלק בין הכאת הראש לשבירת מפרקת תירץ קושית הדרישה משום שאין הדם נגרר אחר הראש כמו אחר המפרקת ה"נ צריכין לומר ע"כ לדברי רש"י אלו דהא רש"י גופא הוא מן האוסרין לגמרי בשבירת מפרקת וע"כ צ"ל גם לדידי' כסברת הש"ך שאין הדם נסגר אחרי ההכאות וחתיכין בצואר כמו אחרי שבירת מפרקת וא"כ בכה"ג בנידון דידן שהיא ג"כ ע"י הכאה ועיקוצים בצואר אין כאן חשש כלל לשיטת רש"י אפילו לכתחלה כמ"ש בפירוש להתיר ובודאי אין אנו אחראין למחות בהנכרי שעושה כן מה שאין הענין נוגע לנו כלל בהנוגע לענין הכשרות של הבשר וככל מה שבררתי בס"ד:

אולם כל זה הוא רק היכא. שהשוחט בדק מקודם וראה שנשחטו שני הסמנים בשלימותם אבל היכא שנשאר עדיין מיעוט סמנים תליא בדעות שכתב הש"ך בסי' ב'

ס"ק כ"ז ועי' בפ"מ שם בש"ד שהחליט לדינא דבעכו"ם אינו פסול אפילו אחר שיעור שהיה משום דלאו בר זביחה הוא אבל ישראל מומר פוסל ועי' בהגהת אשרי הנ"ל על הרא"ש חולין קי"ג שכתב בשם רבינו משולם דאפילו שחט הישראל רוב סמנים וגמרו עכו"ם ג"כ אסור ואפילו קודם שיעור שהיה כמבואר שם ומטעם שנגמר ע"י פסול והוא היפך דברי הפ"מ הנ"ל בסי' ב' וגם היפך דברי הש"ך שם בס"ק כ"ז שמחלק בין מטעם נגמר ע"י פסול שאינו פוסל הגוי והיכא שהי' שיעור שהיה פוסל אף הגוי מטעם שהיה במיעוט בתרא ובדברי רבינו משולם הנ"ל מבואר דלעולם פוסל הגוי במיעוט בתרא אף בלא שיעור שהיה:

והנה ראיתי במהרי"ט ספר שני חלק א' סי' נ"ג שנשאל על דין זה בעוף היכא שהשוחט גופא יעשה כן ששובר מפרקתה של האווז בעודה מפרכסת ודעת המתורים שם היא ג"כ כמ"ש משום שאין מצוי לאכול באומצא ובמבושל וצלי מותר ע"י מליחה וגם היא לדידיה שאינו נמכר לאחרים ולא שייך גוזל את הבריות, והוא ז"ל השיב להם שלא לעשות כן חדא מפני ששיטת רש"י ובה"ע היא לאיסור בכל האופנים וגם שיטת הרמב"ם דבעינן עכ"פ חתיכה ומליחה ע"כ אף דבבהמה מותר משום דנשקלין בליטרא אבל בעוף יש לחוש שאין דרך למוכרו במשקל וגם משום דבעוף נצלה כולו כאחד ויש חשש משום הורידין וגם מפני שצריך להוציא חוטי הדם שבו שהדם כנסו לתוכם, ועוד מפני שצריך להיות בצלי נצלה כל צרכו דאל"כ הוי ליה כאומצא כמ"ש הרשב"א בת"ה ומסיים בדבריו וז"ל הרי שהשוחט שעושה כן מאכיל דם את הבריות שלא ידעו ולא יזהרו בכך לא לצלותו כל צרכו לא לנקר את החוטין ולא לנתחו כל שכן לדברי רש"י ז"ל ובעל העיטור שאין לו תקנה עכ"ל, והנה כל החומרות שחשב שם לא שייך בנידון דידן בבהמה דמ"ש משום דברי הרמב"ם דבעינן חתיכה ומליחה הא כתב בעצמו דבהמ' שנשקלין בליטרא לא שייך זאת וממילא בבהמה אינו נצלה כולו כאחד והא דכתב מפני חוטין הדם שלא ידע קונה להוציא אותם שהדם כנוס לתוכם הא כבר נהגו כל מוכרי הבשר הכשר שמוציאין כל החוטין של דם וחלב מן החתיכות בשר קודם שימסרו אותן להלוקח ומנקרין מן הבשר כדין בשעת מכירה. והא דכתב א"כ שצריך להיות נצלה כל צרכו כבר כתב הפר"ח שחצי צליתן מיקרי כל צרכו כמבואר ביו"ד סי' ט"ו סעי' ב' בהגה לענין כל בשר שצולין להוציא דמו ועי' בט"ז יו"ד סוף סי' ס"ט וכבר נהגו כל ישראל כשרוצין לאכול בשר בצלי שצולין אותו כדין המבואר ביו"ד סי' ע"ו וכהמבואר בט"ז סוף סי' ס"ט ואינן מספיקין עצמם במעט צליה ונשאר לפנינו רק החשש לחוש לדעת

רש"י ובה"ע ועל זה הא כבר כתבתי דבכה"ג שאין כאן שבירת מפרקת רק הכאה בחסך. ועקוץ במפרקת גם רש"י מודה שאינו אוסר הבשר וככל מ"ש לעיל:

א"כ ממילא בכה"ג לא שייך לשיטת רש"י גם החששות האחרות הנ"ל ומסילק הכל מן נדון זה ואין כאן לחוש אף מאומה כנלפע"ד, ולפי מ"ש מדברי המהרי"ט יתבאר לפנינו קצת הסוגיא מה דנקטו בהמה דוקא ושיטת הפוסקים, דהנה מצינו בשבת קכ"ח ע"א דאמרינן שם שאני בר אווזא דחזי לאומצא ופרש"י כשהוא חי אוכלין אותו בלא מלח ומבואר דשאר בשר ובשר בהמה אינו ראוי לאומצא כלל בלא מלח וכן כתב בשבת דף קמ"ב ע"ב ד"ה אבריונה שאוכלין חי בלא מליחה, וברש"י שבת דף ק"מ ע"ב ד"ה תליא דבשרא כתב וז"ל בשר מליח התלוי ליבשו ובד"ה שרי דנאכל חי באומצא א"כ מבואר דבשר בהמה שרק ע"י שהיא מלוח נאכל חי באומצא אבל בלא מלח אין הבשר בהמה נאכל באומצא כך היה פשיטא ליה לרש"י, ולפי זה מובן שפיר דרש"י לשיטתיה דאומצא בלא מלח שייך רק בעוף ולא בבהמה שע"כ לא היה אפשר ליה לגרוס כגירסת הרי"ף והרא"ש דאי נימא שהאיבעיא היא רק לאומצא ובלא מלת א"כ אמאי נקט שמואל משום ר"ח במפרקתה של בהמה דוקא מה שאין הדרך לאכול כלל באומצא בלא מלח ות"ל למימר במפרקת של עוף דשייך ביה הענין מבליע דם באברים לענין אומצא בלא מלח ולא בבשר בהמה, וא"כ לפשוט הש"ס מזה דלא מיירי לענין איסור שאין כאן איסור אומצא וע"כ גורס רש"י שפיר כמו שנכתב לפנינו וס"ל דהאיבעיא היא אפילו לבישול ואחר מליחה ונקט שפיר בהמה לרבותא דאף שנשקל בליטרא ואינו צולה כאחד מ"מ אסור כן היה האיבעיא או דלמא דנקט בהמה משום ענין גוד את הבריות דוקא דשייך בבהמה יותר מבעוף משום דנמכר בליטרא כדברי מהרי"ט הנ"ל:

ובאמת הרי"ף והרא"ש שגורסין האיבעיא לענין אומצא ע"כ צ"ל דהאיבעיא לא הוי אי כונת שמואל היא לומר שמבליע דם באברים וע"כ אסור לאכול מיניה באומצא שזה לא עלה על הדעת דשמואל יכון דבר לענין אומצא מה דמיירי בבהמה ולא שכיח אומצא רק שהאיבעיא היא דבר בפני עצמו לפי מה דאמר שמואל שגוזל את הבריות משום דמבליע דם באברים וזה שייך יותר בבהמה משום דנמכר באיטלז כמ"ש ע"כ איבעיא להו לפי זה איך הוי הדין לענין אומצא ובמידי דשכיח אומצא כמו בבר אווז וכדומה כנלע"ד פירוש הענין לפי דברי מהרי"ט הנ"ל, והנה כל זה לפירושא בעלמא אבל לענין דינא ובמה שנוגע בנידון השאלה ששאלנו לפניכם הדבר ברור לפע"ד כמ"ש ותורת ד' תמימה:

סימן יג

שאלה

המנהג במדינה זו כי כל אשר יש להם מסחר חנות של ציגארען או טאבעק, זה להם האות כי יעמידו מחוץ לחנות תבנות אדם אינדיאני מחוטב מעץ צורת אדם שלם בכל אבריו, ונשאלתי מכמה יהודים אשר יש להם מסחר זה אי מותר להם להשהות תבנית כזה לפני חנותם, כי לעשות התבנות בודאי אין היתר לשום יהודי כמבואר בש"ס ר"ה כ"ד ע"ז מ"ג שהוא לאו גמור לא תעשון אותו, ומבואר ברמב"ם פ' ג' מה' עכו"ם דאם צר לוקה, אולם כשעשאו אחר שלא בשליחותו ולענין לקיימו יש עדיין לשאול אי יש איזה היתר, אולי מצד רבים שאני וכדומה:

תשובה

דין זה צריך עיון רב כי רבו בו השיטות ובכל שיטה יש לבנות ולסתור כי רבו גם הקושיות והתירוצים וצריכין אנו להרחיב מעט דברינו בזה, ובראשונה נראה כי גם בפוס' גופא יש שתי שיטות מתחלפות והיא בתוס' ר"ה כ"ד נתחלף השיטה מן שיטת התוס' ע"ז מ"ג ששם בע"ז נוטין אחרי דברי בה"ג שהביאו שם ודבריהם צריכין ביאור וז"ל בד"ה והא רבי יהודה פירש ואפ"ה הזהיר בו שמואל שלא להשהותו ואם לא יסמא עינו שלא יחשבוהו שעשאו ועבר על לא תעשו ומשני שאני ר' יהודה שחותמו בולט היה ולא היה משום חשד עשייה אלא משום חשד עבודת אלילים עכ"ל ודבריהם צריכים הבנה דמה רצו בזה מה היה קשה להם בדברי הגמרא מה שהקשו והא רב יהודה דאחרים עשו לו ואמר שלא לקיים הצורה כן כמו שהיא ואמאי קיים ר"ג הצורה אחרי דאחרים עשו לו וקושית הש"ס הא היא בפשיטות גמור, ונלע"ד דהתוס' היו מוכרחים לפרש בדבריהם משום שהיה קשה להם על קושית הש"ס והא רב יהודה דאחרים עשו לו ומ"מ אמר סמי עיניו דדין דמה הקשה הש"ס הא התרצן יכול לומר ולטעמך דאף באחרים עשו לו אסור לקיימו הא בתורה כתיב רק לא תעשו ועל כרחך היא משום חשד מדרבנן מ"מ כשאחרים עשו לו א"כ אין כאן קושיא מר"ג על ר"י דבדר"ג היו רבים דליכא חשדא ובר"י היה ביחיד כן היה לו להתרצן לתרץ קושיא זו של והא ר"י דאחרים עשו לו ובענין ולטעמך ועוד קשה שגם לאחר דמשני ליה התרצן התם בחותמו בולט ומשום חשדא מה ס"ד דמקשה מן ר"י הא ע"כ גם המקשה היה ס"ל משום חשד דאל"כ מאיזה טעם יהיה אסור הקיום מה שלא נכתב בהתורה במלת לא תעשון ובאחת לשיטת הר"מ מרוטונבורג שהביא הר"נ לא קשה זאת כלל כאשר אבאר לק' בס"ד אך התוס' לא אזלו כאן בשיטת הר"מ מרוט' ומפני שהיה קשה להם להתוס' בפירוש הסוגיא כמ"ש ע"כ יצאו לתרץ בדבריהם אלו דהכי פירושא שגם המקשן היה ידע שהקיום אסור משום חשד אך הוא

היה סובר שהחשד הוא על שעשאו ועבר על לא תעשו וע"כ הקשה גם על ר"ג אמאי קיים את הצורה הא איכא חשד שעבר על עשייה ולענין חשד זה לא שייך לחלק בין רבים ליחיד כמובן דבהחשד של ע"ז שייך שפיר לחלק בין יחיד לרבים הרואין ויודעין שאינו נעבד רק עשוי לתכלית אחר אבל בהחשד שעבר על לא תעשו אין לחלק כלל בין נמצא אח"כ ביחיד או ברבים וע"כ הקשה המקשן שפיר כיון דר"י אמר לאסור לקיים הצורה וע"כ משום חשד והחשד הוא שלא יחשדוהו שעבר בלאו דלא תעשו א"כ אמאי לא חשש ר"ג לחשדא עכ"פ על העברת הל"ת וגם יכול למיפק מיני' חורבא שילמדו ממנו ויאמרו שמותר לעשות, ועל זה תירץ לו התרצן דהחשד של ל"ת לא שייך כלל דהכל יודעין מן לאו זה דמי שאינו עובד ע"ז לא יעבור גם על לאו זה אבל החשד הוא שיחשדוהו שהוא ח"ו עובד עכו"ם ומאמין בזה הצורה ומשו"ה היה אוסר ר"י לקיים אשר ע"כ בדר"ג לא שייך חשד זה כמו שמסיק בסוף כיון דנשיא היא שכיחי רבים גביה, זה הוא לפע"ד הפירוש הנכון בדברי התוס' ומה שרצו לתקן בדבריהם אלו מה שכתבו בכונת המקשן והתרצן לחלק בנידון החשדות:

אכן לפי זה יש להקשות מעתה מה משני הש"ס התם בתותמו בולט ומשום חשדא דלפי מה שפירשו בתוס' דעיקר התירוץ הוא דהתם משום חסד דעבודת אלילים ולא חשדא דעבר על עשייה א"כ העיקר חסר מן הספר וכן היה לו לומר התם משום חשדא דע"ז שזה הוא עיקר התירוץ אבל במה שאמר התרצן בחותמו בולט ומשום חשדא הא בזה לא תירץ עדיין כלום דהא גם המקשן ידע שהיא משום חשדא לפי דברי תוס' אלי, ופלא בעיני שלא מצאתי מי מן המפרשים שיפרש דברי תוס' אלו מה שלכאורה אין להם פירוש כלל, שבתי וראיתי כי אין כאן חסרון כלל בהספר ונכלל שפיר בתירוץ התרצן כמ"ש בתוס', דהנה התוס' לעיל ד"ה שאני ר"ג כתבו בשם בה"ג דהאי דחותם מיירי בצורת דרקון שהיה מן הנעבדין כמבואר בהמתני' ריש פ' כל הצלמים ע"כ שייך חשדא והא דאנדרטי בצורת אדם שלם ששייך ג"כ חשדא אבל באינו שלם, לא שייך חשדא [ובאמת יש לדקדק בזה מ"ש שגם בצורת אדם שלם שייך חשדא של ע"ז הא מבואר במתני' ריש הפרק שבאדם אינן עובדין רק כשמחזיק מה בידו ע"ש ויבואר לק' בס"ד] ותמה במהר"מ על דברי בה"ג אלו דאמאי צריך לאוקמי בדרקון דוקא הא גם בצורת חמה ולבנה דרך לעבדן ושייך ג"כ חשדא ותירץ משום דלאו אורחא לחהום בטבעתן צורת חמה ולבנה לכך מעמיד הבה"ג האי דטבעת דר"י בצורת דרקון וכן על הא דאנדרטי מפרש ג"כ דבטבעת אינו רגיל להיות חותמו צורת אדם שלם עי' בדבריו שכולם מפרשין כן לשיטת הבה"ג, וא"כ לפי זה משני מעתה הש"ס שפיר התם בחותמו בולט ומשים

חשדא והא בחותם אין דרכו להיות צורות האסורות בעשייה לא צורת חמה ולבנה ולא צורת דרקון כדברי בה"ג הנ"ל לפי פירוש מהר"מ ובצורת דרקון הא אין כאן איסור עשייה מדאורי' משום ל"ת וכמבואר גם בש"ע דהא אינו לא מן העליונים ולא מן התחתונים וא"כ על כרחך לא שייך בזה לומר חשדא של עברת ל"ת דהא אין כאן זה האיסור ושייך בזה רק חשדא של עבודת אלילים, וא"כ מתרץ ליה התרצן שפיר דהתם בחותמו בולט ומשום חשדא והאי חשדא של חותם הא על כר הוי רק חשדא של עבודת אלילים ולא חשדא של עשייה וכמ"ש ונכלל שפיר בדברי התרצן במה שאמר דמיירי בחותם ומשום חשדא נכלל שפיר בזה מ"ש התוס' לפרש דבריו שהחשד לא הוי כמו שחשב המקשן משום חשד של עשייה רק חשד של ע"ז דהא בחותם ע"כ היא כן כהנ"ל והיא כפורחת עלתה ניצה שמיושבים מעתה על נכון דברי התוס' הנ"ל בהשכל ודעת:

ומיושבת בזה עוד תמיה אחת מה שתמה בהסוגיא במה דמשני התם בחותמו בולט ומשום חשדא דלמה ליה למימר בחותמו בולט ומשום חשדא לשני בפשיטות התם בחותמו שוקע ומשו"ה, א"ל סמי עיני דדין משום דאסור לחתום בו דכשיחתום בו יעבור על ל"ת ע"כ ציוה לסמות עיני' כי היכא שיהיה יכול לחתום בו אבל לקיים בלא"ה מותר ולא חיישינן לחשדא כלל ולא נהיה צריכים לחלק בין רבים ליחיד שיהיה מיושב בפשיטות אכן להנ"ל ניחא שפיר דכיון דאמרינן שדרך החותם אין עליו צורה שיהיה אסור מדאורי' לעשותו וא"כ אי אמרת בחותמו שוקע ומשו"ה ציוה לסמות עיני' כי היכא שלא יעבור עבירה כשיחתום בו בנידון העשייה א"כ נשמע מ"מ דחיישינן לחשדא דהא גם העשייה בזאת הצורה היינו דרקין מה שדרכו להיות על החותם כהנ"ל הוי ג"כ כל האיסור של עשייה שלו רק משום חשדא וכיון דמ"מ נצרוך לומר ולתרץ משום חשדא ע"כ מתרץ מיד בחותמו בולט ומשום חשדא אסור תשהייה ומיושב על נכון, וגם לשון הברייתא מה שאמרו בש"ס בחותמו בולט ושוקע יהיה מיושב שפיר לפי דברי מהר"מ הנ"ל בפירוש דברי הבה"ג דהא יש לדקדק בהברייתא גופא דברישא בחותמו בולט שאסור להניחה ע"כ מיירי רק כצורות שעובדין אותן דבשאר צורות לא שייך חשדא כהנ"ל. בהמתני' דריש פ' שאפילו במצאן מותרין ולא חיישינן לספיקא דאוריי' שמא נעבדו ואסורין בהנאה ומכ"ש לענין חשדא בודאי לא ניחוש בצורות שאינן נעבדין א"כ מיירי הברייתא ע"כ כשיש על החותם צורת הנעבדין ובסיפא דברייתא שמותר להניחה ואסור לחתום. בה ע"כ כונתם בכל מיני צורות שאפילו באינן נעבדין רק צריכים להיות אותן שאסורין בעשייה מכח נא תעשו או אותן שנעבדין ומטעם חשד וא"כ לא דמי רישא לסיפא בצורתן ואיך העמיד התנא שני הדינין יחד ברישא וסיפא מה שכל אחד מיירי

באופן אחר ולא ראי זה כראי זה, אכן להנ"ל לפי מ"ש המר"מ גם זה מיושב שפיר דכיון דסתם חותם אין מן הדרך להיות עליו צירה שלמה וגם לא צורת חמה ולבנה ומזלות וכדומה רק צורת דרקון א"כ אמרו שפיר בהברייתא רישא וסיפא ששניהם ע"כ מיירי בגונא חדא דהיינו כגון דרקון מה שהוא מן דרך העולם להיות על החותם וכמו שהעמיד הבה"ג גם הא דר"י בצורת דרקון דוקא מכח טעם זה וכמ"ש מהר"מ הנ"ל ומיושב שפיר פירוש הסוגיא, ואפשר שבה"ג גופא לקח לו שיטתו זו מ"ש התוס' בשמו בד"ה שאני ר"ג שהכריח לו כל שיטתו מזה גופא שהיה קשה לו לשון הברייתא מרישא לסיפא שאין שני הדינין בגונא חדא ולא יתכן לאוקמי זאת בתרי טעמא כמ"ש ע"כ הכריח לו שיטתו דע"כ מיירי רק בצורת דרקון משום שאין מהדרך לשום על החותם צורה אחרת האסורה בעשייה כהנ"ל ויתכן שפיר הברייתא דהרישא והסיפא בגונא חדא וממילא גם הא דרב יהודה מיירי רק בצורת דרקון שהוא ענין שדרכן לעבוד ונשמע מזה ממילא דינן של בטלי התוס' דכל צורה שאין דרכן לעבוד אותה כמו אדם שאינו שלם לא שייך חשדא כנלפע"ד ועי' בסמ"ג לאוין כ"ב שהביא ג"כ דעת הבה"ג ועי' בבאורי הרש"ל על הסמ"ג שכתב ג"כ כדברי מהר"ם הנ"ל אבל לעצמו היא דלא כבה"ג היינו שדעת הסמ"ג היא דלא כבה"ג:

נמצא לפי שיטה זאת של הבה"ג והתוס' כאן הוי כן צורת חמה ולבנה וצורת אדם שלם אסור לקיים משום חשד של עבודת אלילים ולא משום חשד של עשייה ובאינו שלם אף חשדא ליכא וצורת דרקון אף שאינו שלם ג"כ שייך חשד עי' מהר"מ והיכא דשייך חשדא מ"מ ברבים דליכא חשדא של ע"ז מותר לקיימו ואפילו בצורת אדם שלם דהא על הא דאנדרטי שהיה אדם שלם לפי דברי הבה"נ ומ"מ משני הש"ס רבים שאני, אכן אי יש לדקדק על שיטה זאת הא יש לדקדק מה שהעירותי לעיל דאיך אמר הבה"ג הא באנדרטא דחייש לחשדא בצורת אדם שלם ולפי מ"ש תוס' הנ"ל ד"ה והא ר"י שבררתי בט"ט דאולי כאן בשיטת הבה"ג דהחשד הוא על עבודת אלילים ולא על עשייה א"כ קשה איך שייך חשש של ע"ז אפילו באדם שלם הא אמרינן לעיל במתני' מ' ע"ב אליבא דחכמים שדוקא בתופס בידו איזה דבר אבל סתם אדם אינו נעבד וכיון דלענין מוציא שהוא ספק איסור דאורייתא לא חיישינן באדם שאינו אוחז בידו איזה דבר שיהיה נעבד מכ"ש לענין חשדא בודאי לא נצרוך לחוש דמה חשדא שייך כיון שאינו נעבד באופן זה וגם הא הוי ענין דרבנן שאינו חמור כל כך כמו מוציא לענין ספק איסור הנאה שהיא דאורייי':

ונלפע"ד לומר בזה דבר נאה ומתקבל דלעולם שיך לומר ולחוש מפני החשד יותר ממה שאנו חוששין לענין מוציא דהנה בע"ז מ"ב ע"ב מקשה הש"ס על המתני' למימרא דלהני הא דפלחו להו למידי אחרינא לא וכו' וכו' אמר אביי מפלח לכל דמשכחי פלחי מיצר ומפלחו הני תלתא דחשיבי ציירי להו ופלחו להו למידי אחרינא לנוי בעלמא עבדו להו, ופרש"י בד"ה אמר אביי וז"ל מפלח לכל דמשכחי פלחו ומספיקא לא גזר רבנן עלייהו דא"כ אין לך המותר עכ"ל והנה לכאורה קשה מאד להבין מה דמשני הש"ס דהא כיון דלכל מה דמשכחי פלחי א"כ אמאי אסורין אלו הנחשבין במתני' יותר משאר מילי, ואי מטעם דכתב רש"י דמספיקא לא גזרי רבנן הא הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא וגם מ"ש שאין לך דבר המותר מה לי שאין לך דבר המותר הכי בזה ילך מאתנו הספק וגם מעלה יש לאלו הנחשבים לאיסור מן שאר דברים ומה מעלה יש משום שיכול להיות שצייר אותן מיד לעביד הא ע"ז לענין איסור הנאה שניהם שוים אי ע"ז שעשאה מיד לע"ז או עבדה אח"כ, ואמרתי בזה להבין תירוץ הש"ס בפשיטות דהא כל דבר שמצינו ומסופקים אם נאסר או לא צריכים להעמיד הדבר על חזקתו דהא חזקה דאורייתא וכיון שהיה להדבר באיזה פעם חזקת היתר ממילא הוא בחזקתו הראשונה מספק וא"כ הוי תירוץ הגמרא נכון מאוד דבשאר מילי אף דעבדו לכל מה דמשכחי אבל אין עושין הדבר לכתחילה לעבדה א"כ יש להדבר חזקת היתר ולא היה לנו החיוב למסור מספק דהא מדאורי' מוקמינן אחזקתו אבל הני דנחשבין בהמתני' ציירי להו ופלחו להו פירוש שעושין אותם לכתחילה לשם ע"ז א"כ הוי הספק אם היה להם חזקת היתר מעולם ואסורין שפיר מספק ככל ספיקא דאורייי' ולחומרא, כנלע"ד פירוש הברור בהסוגיא וע"ש בתוס' ד"ה המוציא, ולפי זה לפי מה דאמרינן כאן דבאמת לכל דמשכחי פלחו ורק לענין לעשות לכתחילה מיד לעבודתם אינן עושין רק הני תלתא דחשיבי כמבואר בש"ס כאן מ"ב ע"ב נמצא לפי זה דלעניין חשדא דאמרינן בדף מ"ג ע"ב וכדברי תוס' הנ"ל דהחשדא הוא חשד של עבודה א"כ יהיה בהיפך דהיכא שהוא לבדו עשה הדבר שייך חשד רק בהני תלתא אבל בשאר דברים אין כאן חשד דהא מידי אחרינא לנוי בעלמא עבדי להו ולא ציירי להו לשם ע"ז והיכא דאחרים עשו לא שייך חשדא בכל מילי דהא באמת לכל מה דמשכחי פלחו להו כהנ"ל, וא"כ יתכן מעתה שפיר דלענין מוציא מותר ומ"מ חשדא שייך שפיר דלענין מוציא דמספקינן לענין איסור הנאה מספק אזלינן בתר הכלל שבכל התורה שנעמיד על החזקה חזקת היתר ובודאי לא היה נעבד אבל לענין חשדא שיחשדוהו החושדים שהוא עובד לזו הצורה הא החושדים אינם ב"ד ואינם דנין ע"פ כללי התורה כי להחושדים לא שייך לומר שלא יחשדוהו מפני חזקה הראשונה

ע"כ שייך שפיר חשד מטעם דמפלח לכל מה דמשכחי פלחו אף בדבר שמותר במוציא וככל מ"ש בס"ד וע"כ פסקו שפיר דבצורת אדם שלם אסור לקיימן משום חשדא דעבודה ואף שלענין מוצא הא מותר ואין אנו מחזיקין אותו לנעבד דזאת היא רק מטעם חזקת היתר של הדבר אבל חשד שייך שפיר דהא לכל מה דמשכחי פלחי וכהנ"ל דאביי גופא אמר זאת לעיל בדף מ"ב ע"ב ולאביי לשיטתו בודאי הפסק מיושב ונכון לפי מה שאמר גם אביי כאן שהוא משום חשדא ומיושב הכל על אמיתו של דבר בעה"י:

ומיושבת ממילא בזה עוד תימה אחת גדולה על רש"י והרמב"ם והיא מה שתמה מהר"מ בע"ז מ"ג ע"ב כד"ה שאני ר"ג שתמה על רש"י במה שפירש בהמתני' צורת חמה היינו מזל חמה דמשמע דעגול חמה או עגול לבנה אין דרך לעבדם ופשיטא היא דר"ג לא היה לו אלא דמות עיגול לבנה וכו' א"כ מה פריך והא ר"ג יחיד הוה ר"ל והוה ליה למיחש משום חשדא דע"ז והא אין דרך לעבוד לצורה כזו ומה פריך ובשלמא מעיקרא דהוה ס"ד דאיסורא הוי משום לא תעשון אתי ל"ק דנוכל לומר דאיסורא של עשייה שייך שפיר אפילו בעשיית עיגול אבל השתא דמסיק שאחרים עשו לו וליכא למיחש אלא משום חשד דע"ז קשיא עכ"ל המר"מ והנה על הרמב"ם תמוה עוד ביותר שכתב מפורש בפירוש המשנה דע"ז בדף מ"ב דצורת השמש היה להם מלך מעוטר יושב על עגלה ואמרו צורת חמה ולבנה ר"ל שימצא הצורה המיוחסת אל השמש והצורה המיוחסות אל הלבנה על איזה דעת שיהיה א"כ בודאי תמוה. מה הקשו על ר"ג הא ר"ג לא היה לו צורת המיוחסות אלו רק עיגול של לבנה הנראה לנו וא"כ מה חשד שייך בזה, אכן לפי דברי הנ"ל דברי רש"י והרמב"ם מכוונים אל האמת ודלפי מה שאמר אביי בעצמו דלכל מה דמשכחי פלחי ולענין מוציאין מ"מ אינן אסורין רק אלו של המיוחדין לעבודה וכמ"ש משום דאילו אין להם חזקת היתר ונעשו מתחילה לאלילים אבל חשד שייך שפיר בכל אופניהם ככל מ"ש משום דפלחו לכל ויכול להיות נחשד בכל צורה וגזרו שפיר בההוא משום חשדא:

והנה בתוס' ר"ה כ"ד ע"ב ד"ה חוץ נראה דעתם דלא כדעת בה"ג שכתבו שם מפורש דהברייתא דטבעת שחותמו וכו' מיירי בצורת אדם וכן כתב הרא"ש בע"ז מ"ג וכתב עוד יותר דהא דטבעת הוי בצורת אדם וגם בצורת חמה ולבנה כוכבים ומזלות שהכל אסור להשהותן משום חשדא וצורת דרקון כתב שמותר לעשותה ואסור להשהותה והנה האי אסור להשהותה פירש הטור סי' קמ"א במצאה משום חשש נעבד, והב"י כתב שלולא דברי הטור היה מפרש שאסור להשהותה משום חשדא אבל הטור לא היה ניחא לו לפרש כן משום דאי אמרת אסור להשהותה משום חשד היה צריך להיות אסור גם

לעשותה מהאי טעמא, ומ"מ כתב הב"י שם מקודם לזה וז"ל ומיהו נראה דהא שמותר לעשותה ה"מ בדליכא חשדא כגון בחד מהנך גונא דבסמוך אבל בלא"ה כיון דמידי דמציירי ופלחו ליה הא משמע דפשיטא דאסור כדאמרינן בחמה ולבנה עכ"ל הב"י וכן כתב גם בפרישה ס"ק כ"ב, אכן לפי זה תמוה הא דאמר שם אביי גופא בדף מ"ג ע"א רישא וסיפא במוציא ומציעתא בעושה ומשום האי קושיא דאי בעושה צורת דרקון מי אסור אמאי לא מתוקמא שפיר בעושה ואסור לעשות צורת דרקון משום חשדא דהא היא מידי דמציירי ופלחו ליה כמ"ש הב"י דהיא מילתא דפשיטא שעשייה אסור כמו השהייה משום חשד ואפשר דמשו"ה לא היה ניחא ליה לאביי לתרץ כן משום דהברייתא מסתם סתם ליה דלעולם צורת דרקון אסור ואי בעושה משום חשדא הא איכא הוי גונא דלא שייך בהו חשדא כמ"ש הב"י בלשונו בחד מהנך גונא דבסמוך וגם בכל זאת לא יתכן שיהיו כל הברייתות בחדא גונא דהא עכ"פ רישא תהיה במוצא ומציעתא וסיפא בעושה וכל זה לפי דברי הב"י הנ"ל אבל לפי דעת הטור בפירוש דברי הרא"ש נראה דס"ל דבשניהם בעושה ובעשייה ליכא חשדא בצורת דרקון כמ"ש מפורש שרק במוצא צורת דרקון אסור בשהייה מטעם איסור הנאה אבל מטעם חשדא ליכא במקיים צורת דרקון וזה הוא צ"ע אמאי לא ניחוש לחשדא בדבר שדרכן לצייר ולמפלח ליה דהא הוא כ"ש מצורת אדם שלם מה שאין דרכן לצייר ולמפלח ליה אם לא היכא שמחזיק איזה דבר בידו כדאמרינן בש"ס שם אליבא דחכמים ומ"מ אמרינן ביה חשדא לענין לקיימו כמו שפירש הרא"ש הברייתא דטבעת שהוא בצורת אדם שלם דאסור להניחה משום חשדא על אחת כו"כ דשייך חשדא לענין להשהות בדברים שדרכן לצייר ולמפלח להו וכמ"ש הב"י:

והנה בתחילה עלה בדעתי לומר דאולי ס"ל להרא"ש שהחשד לא הוי כדברי התוס' משום עבודת אלילים רק חשדא שעשאו דהתוס' אזלי שם בשיטת הבה"ג וכמ"ש והרא"ש הא אינו מפרש הסוגיא כפירוש הבה"ג, אולם באמת וה אינו דהא הטור כתב מפורש וז"ל דטעמא משום חשדא שיחשדוהו דמכון לאליל, וא"כ תמוה מאד שיטתם בענין השהיה של צורת דרקון, ולחומר הקושיא נלפע"ד התם ס"ל הסברא בהיפך דכל מידי שאסור לעשות אותו ישראל אפילו לנוי וכן גם אסור לצות אפילו לנכרי לעשות בעדו כמ"ש התוס' דף מ"ג ע"ב משום אמירה לנכרי שבות וגם יש לדין בזה הרבה אפילו היכא שהנכרי עשה מעצמו בשביל ישראל כדאמרי' לענין שבת ועי' בא"ע סי' ה' א"כ כשיראו בני אדם שנמצא זאת הצורה אצל ישראל יהיה הדבר להם לחידוש מנין לו זאת וגם למה לו זאת כיון שאין מדרך הישראל לעשות לו כמו אלה או לצות לנכרי לעשות

לו כזאת, ע"כ יבוא בנקל לידי חשד של עבודה אבל במידי שמותר לעשות לו כזאת בעצמו לנוי ואין איסור כלל בעשייה ישראל משום נוי לא יבוא ע"י השהייה לידי חשד שהכל ידיינוהו שמקיים זאת לנוי דהא הרבה נעשים ע"י ישראל לנוי ולא הוי החשד בזה כל כך כמו במידי דאסור בעשייה ואין ישראלים רגילים בהם לנוי כיון שנמנע העשייה להם כן ס"ל להרא"ש והטור לסברא פשוטה והוכיחו להם זאת הסברא מן דברי הש"ס גופא הנ"ל במה דלא מוקי אביי גם הסיפא בעושה ומשום חשד וכמ"ש לעיל ולא היה ניחא להו במה שתרצתי לעיל אליבא דהב"י כי היה נראה להם דוחק ע"כ הוכיחו להם מזה דבדבר שמותר בעשייה להם לבדם לשם נוי לא אמרינן גזירת חשדא כלל וכמ"ש דהא רגילים בהם הרבה ישראלים לנוי שעושים להם לעצמם זאת ומשו"ה לא תירץ אביי הברייתא בעושה ומשום חשדא כנלפע"ד בסברא ישרה ונכונה וראיה גמורה מן הש"ס לשיטת הטור והרא"ש – נמצא לענין דינא לפי שיטה זו שהוא לשיטת הבה"ג דאדם שלם אסור בשהייה משום חשד דעבודת אלילים ובאינו שלם מותר בעשיה ובשהייה דאף חשדא וליכא ואפשר דאפילו במקום שעובדים לצורת חצי אדם ג"כ מותר בשהייה לשיטה זאת לפי מ"ש לעיל בדעת הרא"ש והטור דכל היכא דמותר בעשייה לנוי לא שייך חשדא א"כ ה"נ כיון שמותר בעשייה אם אינו צורת אדם שלם ממילא מותר ג"כ בשהייה אפילו כשדרכו לעבוד לצורת פנים לבד דהא לא גרע מדרקון שנעבד ומ"מ מתירין בשהייה ומטעם שכתבתי כיון שמותר בעשייה ה"נ בצורת אדם שאינו שלם שמותר בעשייה וממילא מותר בשהייה, והיכא שהיא ברבים אף צורת אדם שלם מותר בשהייה דליכא חשדא וכמ"ש הרא"ש והטור בפירוש להלכה רק בזה פליגי על הבה"ג דלשיטת בה"ג צורת דרקון אסור בעשייה ובשהייה מטעם חשדא דהא הוא מפרש הא דטבעת בצורת דרקון, ולשיטת הרא"ש והטור מותר צורת דרקון בין בעשייה ובין בשהייה כהנ"ל שכתבו מפורש כן ומטעם שכתבתי ואפילו בצורת דרקון שלם דהא רק למוצאה אסור משום ספיקא דנעבד ובאינה שלם אף למוצאה מותר אבל לענין עשייה מותר צורת דרקון לדידהו וכן להשהות כמבואר והא דטבעת מוקי לה בצורת אדם שלם:

ואי תקשה לפי זה א"כ אמאי משני הא דשמואל ור"י בחותמו בולט ומשום חשדא לאוקמה בחותמו שוקע ומשו"ה ציוה לסמות עיניה משום שלא יעבור על לא תעשה כשיחתום ומנ"ל לחדש משום חשדא, דלא שייך עוד לתרץ לדידהו כמ"ש בשיטת הבה"ג דהא הוא מוקי לה בדרקון וא"כ אף העשייה הוא משום חשדא אבל לשיטתם דמוקי בצורת אדם שלם א"כ היה יכול הסוגיא לומר ולתרץ בפשיטות דהתם בחתמו שוקע ומשום העברת הלאו של לא תעשו ולא משום חשדא, אכן באמת זה אינו דכיון דחזינן

מ"מ מהברייתא דטבעת דגזרינן משום חשדא דהא דאסור להניחה היא משום חשדא א"כ אי הוה מתרץ בחותמו שוקע ומשום עשייה הוה משמע דבחותמו בולט דלא שייך עוד עשייה מותר ובאמת הא אף כה"ג אסור משום חשדא ע"כ מתרץ כאשר היא באמת דאף היכא דליכא איסור של לא תעשו ג"כ אסור עכ"פ משום חשדא אסור ואף בשהייה אסור וגם אשמעינן רבותא יותר דאפילו בחותמו בולט ואחרים עשאו לו דליכא חששא של עשייה אסור מ"מ משום חשדא דאסור להשהות משום חשדא ומיושבי' שפיר שתי השיטות אלו כל אחד לפי שיטתו על צד היותר מכוין ולשניהם צורת אדם שאינו שלם מותר אף בעשייה וצורת אדם שלם אסור בעשייה וגם בשהייה אבל ברבים מותר אף באדם שלם בשהייה, והיא מכיון לפע"ד לשני השיטות אלו בדרך נכון:

ואגב אמרתי להעיר בזה מ"ש הט"ז סי' קמ"א ס"ק ח' שכתב להוכיח דאין לומר דבצורת פנים לחוד שרי אבל בארבעה פנים יש איסור אפילו בצורת פניהם לחוד דא"כ קשה מה פריך אלא מעתה פרצוף אדם לחוד לשתרי דהא באמת מותר בצורת פני אדם לא כל גופו אלא ע"כ דכל הד' פנים הם בשלמותן בכל הגוף במדור השכינה עכ"ל, ובער אנכי ולא אדע מה ראיה יש מן קושית הש"ס אלא מעתה פרצוף אדם וכו' הא הקושיא אלא מעתה היתה מקודם דידעו הדרש של לא תעשון אותי והמקשה היה סובר דלא שייך לומר באופן אחר רק לא תעשון אתי היינו הד' פנים בהדדי א"כ היה מקשה דפרצוף אדם לחוד תשתרי ואף בצור אדם שלם לשתרי דהא אין הד' פנים ביתד ומנ"ל לאסור לפי דרש זה לא תעשון אתי שרק ד' פנים ביחד אסרה התורה מנ"ל לאסור צורת אדם אפילו באדם שלם ואמאי תנינא צורת אדם אסור ואפילו אם תפרש הכונה באדם שלם ג"כ קשה אמאי אסור לפי זה צורה אחת לבדה דמנ"ל זאת מאיזה לימוד מה"ת ועל זה משני דאף דכתבה התורה לא תעשון אתי מ"מ דרשינן ג"כ לא תעשון אותי שצורת אדם לבדו אסור מה"ת, וא"כ יכול להיות שפיר אליבא דאמת שהדרש דאותי הוא דוקא על צורת אדם שלם אבל פנים לחוד שרי ובד' פנים דילפינן מן פשטות של אתי יכול להיות דיש איסור אפילו בפנים לחוד דמי יודע את הצורה שראו הנביאים מן הארבעה פנים אם ראו הד' צורות ביחד בשלמות או אולי רק הארבעה פנים מהם, ודברי הט"ז המה כתמוהין וצ"ע:

ועתה נלכה נרדפה לדעת עוד שיטת המר"ם מרוטנבורג הובא בר"ן ע"ז הנ"ל באריכות ולפי שיטתו הוא כן דלקיים צורת אדם וגם הד' צורות שבמדור עליון אסור מדאורייי' ע"ש ומ"מ נראה דאף לפי מה שמחמיר בשהיה מדאורייתא מ"מ בצורת אדם שאינו שלם מותר לקיימו ואפילו חשדא ליכא והיא מדהקשה הר"נ על המר"מ מהא דמקשינן והא

ר"י באחרים עשו וקאמר לי' שמואל לר"י וכו' ומה קושיא דהא לכאורה צורת אדם הוה כדקאמר סמי עינא דדין וצורת אדם מאתי נפקא ובמשמשין שבמדור עליון הוא דאפילו ע"י אחרים אסור לקיימן לפי שיטה זו לתרוץ הר"נ וז"ל וצריכין לדחוק דלאו צורת אדם הוה אלא צורת אחד ממשמשין שבמדור תחתון דסמי עיני' לאו דווקא אלא פחתו צורתו אמר ומשו"ה מקשינן עכ"ל הר"נ, ומדלא תירץ הר"נ דברר"י היה צורת אדם שאינו שלם ואסור עכ"פ לקיימו משום חשדא ולמה ליה לדחוק עצמו דסמי עינא לאו דוקא אלמא דס"ל בשיטת מהר"מ דבאדם שאינו שלם אף חשדא ליכא ומותר לגמרי לקיימו ואולי אף בעשייה מותר לשיטה זאת דכיון שמדאורי' אין איסור בשאינו שלם וחשדא ג"כ ליכא לדידיה בשאינו שלם ע"כ מותר לדידיה אף בעשייה באדם שאינו שלם דמה"ת יהי' אסור וכמ"ש בתוס' ע"ז מ"ג ע"א סוף ד"ה לא, כן נראה מדברי הר"נ בשיטת מהר"מ ומוקי הא דר"י בצורות שבמדור התחתון היינו חמה ולבנה וכדומה שאיסור השהייה בהם הוא רק מדרבנן משום חשדא וגם כן ברבים מותר השהייה דברבים ליכא חשדא והוא מוכרח מהא דאנדרטי דעילי ביה אביה דשמואל ולוי:

אכן לפי שיטה זו נראה תמוה הא דאנדרטי דבמה מיירי אי בצורת אדם שלם הא אפילו בשהייה אסור מדאוריי' ואי באינו שלם א"כ אפילו חשדא ליכא לפי מ"ש לעיל ההוכחה בדברי מהר"מ מרוטנבורג כפי מ"ש הר"נ דאל"כ לתרץ הר"נ בהא דר"י שהיה צורת אדם שאינו שלם כהנ"ל ואי תימא דלשיטת מהר"מ אין חילוק בין שלם לשאינו שלם וא"כ יהיה בשניהם דין אחד דאסור מדאוריי' העשייה והשהייה א"כ בודאי קשה הא דאנדרטי מה דמשני רבים שאני דכיון דמדאוריי' אין חילוק בין שלם לשאינו שלם א"כ מה חילוק יש בין יחיד לרבים והוא תמוה מאוד. והנה לכאורה לא מצאתי מענה לזה אם לא דנימא לדידיה דהאי אנדרטא לא הוי דמות אדם רק דמות וצלם של שאר המשמשין שאסורין בשהייה משום חשדא, והן אמת שהערוך ערך אנדרט כתב פירוש אנדרטי צורת איש אבל כתב אח"כ שכתוב בתשובת שאלת אנדרטי דכנישתא צלם היה והיו עובדין אותו הפרסים והקשה ליה מפני מה מצוי בבה"כ גזר המלך שיעמידוהו על כרחם של ישראל וכשבטלה הגזירה סלקוהו ואותו מלכות עצמה בטלה עכ"ל הערוך ואולי ס"ל להמר"מ דהאי צלם לא היה תבנית איש רק צלם יראתם משאר הצורות שעבדו הפרסים א"כ שייך חשדא ורק משום דברבים היה לא היה חשד שהכל היו יודעין שעומד באונס כן מוכרחין אנו לפרש לשיטת הר"נ בדברי מהר"מ מרוטנבורג אכן אחר העיון בשיטת הרמב"ם וההתבוננות עליו וגם על הרי"ף מהא דאנדרטי שהמה לכאורה ג"כ תמוהים

מהא וישבתי באמת דבריהם בט"ט אחרי העיון הדק הטב כמבואר לקו בס"ד ומתורצת ממילא גם שיטת המר"מ מהא דאנדרטי כאשר אכתוב לקו בס"ד לישב הכל:

ועכ"פ בשיטה זאת נפלאתי מאוד על הגאון רעק"א בתוס' שלו על המשנה דר"ה פ' ב' מ' ח' שכתב וז"ל ובתוס' יומא נ"ד ד"ה כרובים בסה"ד כתבו במשמשי שבמדור עליון אסור אפילו באחרים עשו לו דכתיב לא תעשון תרי זימנא וקשה לי א"כ למה צריך דרשא דגם אתם למעט עכו"ם משליחות הא מדאיצטריך לא תעשון לאסור ע"י אחרים מוכח דלא היה שליחות לעכו"ם דאילו יש שליחות לעכו"ם ממילא אסור דהוי כשליחו ואין דאין שליח לד"ע הא לחד לישנא בפ"ק דמציעא אם השליח לאו בר חיוב וכו' וכו' וגם לאידך לישנא וכו' עכ"ל בתוס' רעק"א ותמוהין לי דבריו דהא מ"ש התוס' דשמשין שבמדור עליון אסור אפילו אחרים עושין לו היינו שאסור לקיימן ואפילו כשאחרים עשו לו שלא בשליחותו ואפילו כשקונה מן הנכרי כמבואר בהר"נ הנ"ל כל השיטה בשם מהר"מ מרוטנבורג שהיא כדברי תוס' אלו ביומא נ"ד דכל שבמדור עליון אסור לקיימו מדאורייי' אפילו כשלא עשאן כמבואר באריכות בהר"נ ע"ז הנ"ל ואף אם תרצה לומר שקושיתו היא לפי דברי תוס' שם דנשמע זאת מן השני לא תעשון שכתבה התורה ולא לפי תירוצם שם שנשמע מן הלכם א"כ קשה ליה איך נשמע שהיה מן לא תעשו ועל כרחך היא כשיתן לעשות בשליחותו כן נראה לבאר כונת קושיתו אכן לפי מ"ש לק' בשיטת הרמב"ם דנשמע באמת גם השהיה מן לא תעשו ואף כשהוא לא צוה לעשות וכמ"ש שם בט"ט ה"נ הוי זאת לפי דברי תוס' אלו ואין כאן קושיא כלל:

ואחרי כל אלה צריכין לבאר עוד שיטת הרי"ף וכפי ג"כ שמפרש הר"נ ע"ז שיטתו דלדידי' אמרינן אליבא דאמת אתרי דמשני הש"ס להתלמד שאני דמדחיא הא דאחרים עשו לו כן כתב הר"נ ונראה מדבריו דלשיטת הרי"ף והרמב"ם בפ"ג מה' ע"ז אמרינן דאותן הצורות שאסורות לעשות היינו שבמדור העליון או שבתחתון וכן צורת אדם אסור לקיימו אפילו כשאחרים עשו לו ונראה שהיא דאוריי' דלדידהו אין כאן איסור דרבנן כלל דמה שהוא אסור מדאורייתא ומה שהוא מותר הוא מותר לגמרי, וא"כ תמוה לפי זה הא דאנדרטי דעילי ביה אבוה דשמואל ולוי דהא היה צורת אדם בולט ואסור מדאורייי' העשייה והקיום ואף שהיה באונס מן המלך כהנ"ל אבל למה להו לעיל שם כיון דלא אמרינן אליבא דמסקנא החלוק בין רבים ליחיד אחרי מה דמסקינן להתלמד שאני ותשוב לנו הקושיא והא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא וכו' דאיקומי ביה אנדרטי וכו' וכו' ונראה דלדידהו לא קשה כלל אליבא דאמת מהא דאנדרטי דהא שהקשה הש"ס היא רק אליבא מה שאמרו שם מקודם ומשום חשדא על זה הקשו ומי חיישינן לחשדא שהא

בי כנישתא וכו' דאוקמי בי' אנדרטי וכו' וכו' ואמאי לא הוה חיישי לחשדא והוכרחו לתרץ רבים שאני אבל לשיטת הרי"ף והרמב"ם דאליבא מה דמשני לבסוף להתלמד שאני מידחייא כל מה דאמרינן לעיל ולא אמרינן הא דחשדא ולא הא דרבים שהכל נדחה רק מה שאסור אסור לגמרי ומה שמותר מותר לגמרי דהא גם הרמב"ם לא הזכיר הענין של חשד בזה א"כ אין כאן קושיא כלל מהא דעילי אבוה דשמואל ולוי דהא האנדרטי גופא היה שם באונס מן המלך ושום ישראל לא עבד על זה לא בעשייה ולא בשהיה ואי משום חשדא הא עתה לפי המסקנא לא אמרינן סברת חשדא כלל לשיטתם ע"כ היו שפיר יכולים לעיל שם ולא שייך עוד קושית הש"ס והא בי כנישתא וכו' שקושית הש"ס היתה רק ומי חיישינן לחשדא שעל זה הקשו מן האי בי כנישתא אבל אי לא אמרינן חשדא אין שום התחלת קושיא מאבוה דשמואל ולוי כמ"ש ומיושב שפיר על נכון כנלפע"ד ומתורץ ממילא מעתה גם שיטת מהר"מ מה שהקשתי לעיל עליו מהא דאנדרטי דמעתה מיושב שפיר דלעולם לדידיה גם חצי אדם אסור מדאורייתא והא דעילי שם אבוה דשמואל ולוי אין כאן קושיא עוד דהא משום הדאורייתא לא הקשה הש"ס אמאי עילי כיון דהעשייה והשהיה הכל היה באונס והכרח לא יגונה רק שקושית הש"ס היה דאי נימא חשדא של עבודה א"כ עכ"פ מטעם חשד לא היה להם לכנוס אבל משום הדאוריי' אין כאן קושיא כלל דמה הרעו בכניסתם יותר מאילו לא נכנסו כיון שגוף האיסור הכל אחד והיו מוכרחים ומותרים מטעם ההכרח א"כ אמאי לא יכנסו:

והנה אחרי כל זאת לא נשמע מדברי הרמב"ם כלל איך פוסק הוא בצורת אדם שאינו שלם ומדסתם ליה וכתב סתם צורת אדם נראה גם דעתו וכונתו שצר את האדם כמו שהוא היינו בשלמות דאי אפילו בשאינו שלם היה לו לומר בפירוש אפילו צורת חצי אדם ולא הוה ליה לשתוק ע"כ נראה מן סתם זה דהוי כמפורש שרק צורת אדם כמו שהאדם הוא במציאות לעין כל וכן החליט באמת הטור סוף סי' קמ"א לכל השיטות שדוקא בצורת אדם שלם, והנה יש לדקדק דקדוק עצום בדברי הרמב"ם שם בפ' ג' מה' ע"ז ה' ו' מה שלא ראיתי באחד מנושאי כליו שידקדק בזה ולדידי הוא קשה מאוד והיא במ"ש וז"ל אסור לעשות צורה לנוי ואע"פ שאינה עכו"ם שנא' לא תעשון אתי כלומר צורות של כסף וזהב שאינן אלא לנוי כדי שלא יטעו בהם הטועין שידמו להם עכו"ם ואין אסיר לצור לנוי אלא צורת האדם בלבד לפיכך אין מצירין לא בעץ וכו' וכו' ואם צר לוקה עכ"ל ואיך תמוהות לי המלים האלה מ"ש כדי שלא יטעו בהם הטועין שידמו וכו' הא העשייה אסור מדאוריי' כמ"ש בעצמו מן לא תעשון ולהחליט דאם צר לוקה א"כ. מה כדי שלא יטעו הטועין שייך הכא שזה שייך רק בדבר שאסור משום חשדא, וגם

הי' שייך לחלק בין יחיד לרבים, אבל כיון דהוא ס"ל שעשיית הצורה היא ל"ת מה"ת א"כ מה הכריח לו לומר כאן טעמים על התורה מה שלא מצינו זאת בעלמא בדבריו להלכה שיאמר טעמים על הלאוין וגם מה שהוא מפורש בש"ס סוגיא זו בהיפך שאמרו טעם זה של חשדא רק בדבר שאין בו איסור דאוריי' והחשש היא מדרבנן על זה אמרו משום חשדא אבל על הדאורייתא אין לשאול כלל לאיזה טעם כוונה בו התורה והוא ז"ל כתב טעמא דחשדא על הדאורייתא אתמה והנה לכאורה עלה בדעתי להגיה בדבריו מה שהיה נתקן בזה כל הענין, אכן ראיתי בסמ"ג לאוין כ"ב שכתב ג"כ על העשייה לאו זה של לא תעשון וכתב ג"כ בלשון זה כמ"ש הרמב"ם ממש כדבריו ובודאי הוא נכון וקיים כן:

אכן אחר העיון הדק הטב נראה שדברי הרמב"ם צודקים מאוד שמה שכתב כלומר צורות של כסף וזהב וכו' כדי שלא יטעו בהן הטועין לא הוי האי כדי שלא יטעו בהן הטועין טעם על הל"ת דטעמי המצות לא אתי כאן לאשמעינן רק כוונתו הוא לפרש פירוש הקרא של לא תעשון במ"ש התורה האי לא תעשון על אלהי זהב ואלהי כסף דהיכא נשמע מכאן בעושה לנוי שעובר בלאו דהא מן פשטות נראה שרק בעושה אלהים אחרים לנפשו הוא עובר בלאו אבל מנ"ל בעושה צורה לנוי שעובר, ואף אם תאמר משום שהוא בעצם אלהי כסף וזהב שעובדין העכו"ם כמו אלה ולא שייך לבטל העצמות בכונתו לנוי מ"מ קשה הא תינח שעובר בלאו בהעשייה משום לא תעשון אבל בשהייה הא לא הוי מעשה ואיך נכלל בהלא תעשון השהייה מה שאין בזה עשייה שעל זה כתבו הרמב"ם והסמ"ג שפיר לפרש הקרא דאחר שהביאו הקרא דלא תעשון אתי מפרש הוא ז"ל הקרא בדבריו שכתב כלומר שכונת הקרא הוא על צורות של כסף וזהב שאינן אלא לנוי מ"מ לא תעשון ונכללים ג"כ בהאי דאלהי זהב לא תעשון אתי וגם הקיום דהיינו השהייה אותם נכללים בהאי לא תעשון משום דכונת לא תעשון הוא שלא תעשה בסיבתך לאחרים שיטעו אחריהם וא"כ גם בהשהייה הוא עושה שהוא עושה בזה להטעות הטועים ונכלל שפיר גם השהייה בהלא תעשון, וזה הוא מ"ש כדי שלא יטעו בהם הטועין היינו דכונת הקרא היא זאת המצוה לפי הקבלה דלא תעשה כזאת מה שיטעו בהן הטועין במה שיהיה כזאת בביתך וע"כ אסור לדידיה מדאורייתא בין אעשייה ובין השהייה כי לדידיה אין בזה איסור דרבנן כלל כמ"ש לעיל לשיטת הרי"ף, והרמב"ם דמה שהוא מותר מותר לגמרי ומה שהוא אסור אסור מדאורי' וא"כ על כרחך מה שאמר שמואל סמי עינא דדין וגם הא דאסור בטבעת להניח הוי ע"כ לדידיה מדאורייתא ומוקי לה בצורת אדם שגם להניח ברשותו הוי דאורייתא, וע"כ כלל שפיר כל זה בהאי דינא בפ"ג ה"י שכתב הלמוד

מן הקרא דלא תעשון מבאר האיך הוא הלימוד מן לא תעשון גם על שהייה ואיך נכלל זאת בהקרא דלא תעשון ומבאר זאת שהתורה אמרה שלא תעשה כי יטעו הטיעון אלא כדי שלא יטעו הטועין בהן ומעשה כזו להטעות הטועין ח"ו יכול להיות אפילו בשהייה היינו משום דבשהייתו הוא עושה ופועל בהטועים לרעה ע"כ צריך להזהר כדי שלא יטעו הטועין בהם כנלע"ד פירוש כונת דבריו אלה ומיושב על נכון, שוב ראיתי בתשובת מהרי"ט ח' ב' ח' יו"ד סי' ל"ה שכתב ג"כ לפרש האי כדי שלא יטעו בהן שכונת הרמב"ם הוא לאסור בזה אף לקיים מדאורי' אך הוא ז"ל לא ביאר ברחבה כל כך ונהנתי מאוד שכונתי לשכלו היקר בגוף כונת הרמב"ם והדברים נאמנים:

נמצא עתה לענין דינא בנידון מה שאנו עוסקים בו שהוא כן דלעשות אדם שלם מחוטב מעץ או מאיזה מין הוא איסור גמור מדאורי' לכל הדיעות ולכל השיטות, וממילא גם לצות לנכרי לעשות אסור משום שבות כהא דבבא מציעא צ', אך במקום מצוה דעת התוס' ע"ז מ"ג דמותר באמירה לנכרי ותליא באמת בפלוגתת הפוסקים גם לענין שבת אי דוקא שבות דשבות מותר במקום מצוה או אפילו שבות אחר במקום מצוה עי' באו"ח סי' ר"ו סעי' ה' בהג"ה והיכא שהוא לא עשה ולא צוה לעשות אלא שהנכרי עשה הצורה מדעתו שלא לשם נעבד רק לעסקיו כנידון דידן שאנו עוסקים בו שהוא אות לכל מוכרי גולמי טאבעקי שכאן הוא המקום מסחורה זו אם מותר לישראל לקיים את הצורה הנה לפי דעת התוס' והרא"ש הוא אסור רק משום חשדא וממילא ברבים דליכא חשדא מותר וגם גונא דידן דלא שייך חשדא דהא הוא מבחוץ לפני כל והכל יודעין למה הוא עומד מותר לשיטתם, אכן לפי דעת מהר"מ מרוטנבורג והרי"ף והרמב"ם לפי כל מה שבארתי בס"ד נראה דעתם שהוא איסור דאורייתא גמור אף בשהייה ומי יכול להכניס עצמו להכריע נגד אריות האלה בנידון מה שהוא לשיטתם איסור לת"כ מדאוריי' ובפרט שהמה הרבים, והנה כל זה באדם שלם אבל באדם שאינו שלם הנה דעת התוס' ע"ז מ"ג ע"א וכן גם דעת הבה"ג והרא"ש שמותר אף בעשייה וגם דעת הרי"ף והרמב"ם נראה כן כמ"ש לעיל ומדברי הר"ן בשיטת מהר"מ יכול להיות דסובר שאפילו באינו שלם אסור בעשייה כמ"ש לעיל ויכול להיות ג"כ דסובר שמותר לגמרי הכל כמו שבארתי, רק הסמ"ג לאוין כ"ב כתב דעתו שלא להקל משום שאין ראיה מוכרחת מן הש"ס דבאינו שלם מותר ועכ"פ בענין לקיים אדם שאינו שלם וגם בגונא שאין מקום לחוש לחשדא כמו גונא דידן והיא במקום רבים בודאי אין איסור כלל דלית מאן מן הפוסקים שיחמיר בזה דאדרבא מן כל הפוסקים נראה דלקיים אין כאן חשדא כלל באדם שאינו שלם דנימא בו שניחוש לחשדא, ואף אם נמצא מי שיחמיר אפילו באינו שלם לחששא דחשדא אבל

מ"מ ברבים או בגונא היכא דלא שייך חשדא אין כאן חומרא כלל בכה"ג ונראה שהוא היתר גמור מכל צד:

וראיתי במהרי"ט חלק יו"ד סי' ל"ה שכתב בסוף התשובה להוכיח שגם צורת אדם שאינו שלם אסור כמו צורת אדם שלם, וממילא אולי נימא עוד דלאלו הפוסקים דס"ל בצורת אדם שלם שגם השהייה הוי איסור דאורייתא אין חילוק להם בין צורת אדם שלם או אינו שלם שאף באינו שלם הוי זה האיסור כמו בשלם לדידהו היפך דעת הטור סוף סי' קמ"א שכתב מפורש בהיפך לשיטת כל הפוסקים וכל דבריו שם לא זכיתי להבינם והמה תמוהים לי, בראשונה מ"ש לדחות דעת הרא"ש במ"ש פ' כל הצלמים שגם חשדא ליכא אם אין כל הדמות שלם, והקשה המרי"ט עליו מהא דמצא תבנית יד ותבנית רגל אסורים מפני שכיוצא בהם נעבד וכשעומדים על בסיסן וכו' אלמא עובדים לאברים כל שכן עיקר הכרת פנים דהיינו פרצוף פנים עם החיטם עכ"ל המרי"ט ותמוהין דבריו אלו מאוד דהא עדיפא הוה ליה להקשות על המתני' דריש פ' כל הצלמים דסברי חכמים שאין צורת אדם בכלל נעבד אם לא במקל בידו והא חזינן דאפילו לאברים עובדים וכ"ש לאדם שלם, וע"כ התירוץ בזה כמו שאמרו בש"ס מ"א בהא דתבנית יד וכמו שכתב הוא בעצמו דמיירי בעומדים על בסיסן ונכר מזה שהיה נעבד עי' בפרש"י ותוס' שם מ"א ע"ב ועי' ברמב"ם פ' ז' מה' עכו"ם ה' ז' ובפ' ח' ה' י"א אבל באין היכר מבואר שהיה נעבד שפיר כתב הרא"ש דליכא חשדא אם אין כל הדמות שלם, וכן מ"ש המרי"ט ז"ל וז"ל ותו אי בעינן גילם שלם לא היה לנו לאסור צורה בולטת שאינה גילם שלם ומדאסרינן בחותמו בולט אלמא לאו גילם שלם בעינן עכ"ל ונוראות נפלאתי דהא מבואר ברא"ש דמוקי לה האי דחותמה בולט בצורת אדם שלם וכן היא בתוס' ע"ז מ"ג, ומ"ש המרי"ט עוד ועוד פרצופים המקלחים מים בדרכים מסתמא פרצוף פנים לבד היא שעושים ע"פ הצינור שמקלח מפיו עכ"ל ראיה זו עוד תמוהה ביותר דהא מבואר בהש"ס י"א וכן היא בטור וש"ע סוף סי' ק"ו שהאיסור היא משום שנראה כמנשק לע"ז בשעת שתייה וא"כ איך נשמע מכאן למשהה צורת פרצוף ואינו עושה לה שום עבודה, וכמעט אם לא ראיתי בעצמי דברי מהרי"ט אלו לא האמנתי אם יצא מעטו של המרי"ט ראיות כאלה לדחות דברי הרא"ש כלאחר יד מבלי משים, וגם הסמ"ג גופא שהבאתי לעיל מדכתב שלא מצא ראי' גמורה מן הש"ס להוכיח לשיטת בה"ג לחלק בין אדם שלם לשאינו שלם, ומדלא כתב שיש עוד ראיות בהיפך כמ"ש המרי"ט אלמא שלא נראה לו לדידיה שום ראיה בהיפך וכמ"ש, וגם מה שרוצה המרי"ט להוכיח משיטת מהר"מ מרוטנבורג והר"נ שגם הם ס"ל דלא כהרא"ש לחלק בין צורה שלמה לאינה שלמה, ראייתו שם מדברי מהר"מ

והר"נ אינה מוכרחת כלל ועי' בריטב"א ע"ז מ"ג ע"א ד"ה לא תעשון אתי לא תעשון אותי וכבר כתבתי לעיל דלא נשמע משיטתם לענין זה מאומה ולמה לנו לעשות מחלוקת בין הפוסקים במה שלא נמצא בדבריהם, וכיון שהחליטו כל הפוסקים מפשטות דלא תעשון אותי שאסור רק בצורת אדם שלם ולא באינו שלם בודאי גם המהר"מ לא יחלוק עליהם וממילא מוכח מדברי הר"נ דס"ל בשיטתו דבאינו שלם אפילו חשדא ליכא, דאל"כ לתרץ הא דר"י ושמואל בצורת אדם שאינו שלם וכמ"ש לעיל דלמה ליה לדחוק עצמו בדברי הש"ס בענין סמי עיניו דדין שכונתם על צורות אחרות וסמי עיניו לאו דוקא אלא ע"כ שגם הוא ס"ל כשיטת הרא"ש בזה דבאינו שלם ליכא אפילו חשדא והיא לפע"ד ברור כשמש וכמ"ש הטור סוף סי' קמ"א שהחליט כן ולא כתב שוב פלוגתא בזה אף שכתב לעיל מזה לענין גוף הדין דעת כל אחד ודעת אביו הרא"ש וכאן החליט לענין צורת אדם שאינו שלם בלי שום חילק אלמא דס"ל שאין כאן פלוגתא בזה לא במהר"מ והר"נ ולא בהרי"ף והרמב"ם לבד הסמ"ג שמסופק בזה ולא צריכין לחוש לספיקו של הסמ"ג נגד ודאי של כל הפוסקים הראשונים שע"כ החליט הטור כן כמו ודאי של כל הראשונים, והדין דין אמת ושפיר כתב הרא"ש בש"ע סוף סעי' ז' וכן נוהגין ומנהג ישראל תורה הוא, היוצא לנו מכל אלה לענין השאלה ששאלנו דבצורת אדם שלם אין כאן שום היתר לא בעושה ולא במקיים אפילו כשעשאו אחרים לעצמן, ובאינו שלם גם העושה אין מזניחין אותו והירא מחומר האיסור וחפץ לחוש לעצמו לענין עשייה אבל עכ"פ בקונה ומאחרים אין כאן איסור כלל באינו שלם ובפרט בנידון כזה כמו בנידון דידן שאין כאן שום חשדא בכה"ג כיון שהוא ברבים וכמ"ש וגם הוא מבוזה והכל יודעין למה הוא לו ע"כ יש היתר גמור באינו שלם להחזיק לפני החנות כמנהג הסוחרים במסחר הזה של גולמי טאבעקי וציגארען, כנלפע"ד. הורני ד' דרך חקיך:

סימן יד

שאלה

אשה אחת ממדינת גאליציא באה לאלכסנדריא רבתא ונשאת שם לבעל בא בשנים ודרה עמו שם איזה שנים ואח"כ באו לנויארק והיה עמה גם פה איזה שנים, וזה לא כביר שבק לן חיים בלא זרע קיימא, ועתה באה האשה לפנינו ואומרת כי בכל עת שהיתה עמו שאלה אותו זה כמה אם יש לו אב או את ובכל פעם ענה לה כי הוא רק לבדו באין קרוב או מידע ולא היה מוחזק בכל הזמן שהכירה אותו שיהיה לו איזה קרוב או אח ואולי הוא אסופי או שתוקי וכל זאת היא מדברי האשה אשר היא וקרוביה אומרים כן:

תשובה

בראשונה אמרתי לעיין בנידון זה אם התרת חליצה לשוק מיקרי דבר שבערוה ובעי שנים להעיד או דילמא דהוי ככל איסורין שבתורה ודי בע"א קרובים ואף הבע"ד בעצמו נאמן, הנה הנודע ביהודה כתב בזה והיה לו לדבר פשוט באין ראיה והוכחה דהתרת חליצה לשוק מיקרי דבר שבערוה היפך דברי המרדכי שהביא בעצמו בחד"ק ח' א"ע סי' צ"ג ובסי' נ"ד שם כתב וז"ל והנה זה פשוט דיבמה לשוק לא מיקרי דשב"ע שהרי אינה לא במיתה ולא בכרת רק מחייבי לאוין עכ"ל, ונפלאתי על דבריו אלה דלפי שיטתו זאת כל היכא שהיא רק חייבי לאוין ואנו נדון בזה לענין איסור או להתיר לא הוי דבשב"ע ודי בזה בע"א דאיך יתכן לפי זה הא דפליגי אביי ורבא בקדושין ס"ו לענין אשתך זינתה בע"א דשם אנו דנין לענין להתירה לבעלה להנשא רק איסור לאו כמבואר ברמב"ם ה' גירושין פ' י"א ה' י"ד ועי' בכ"מ שם דאף מלקות אין בזה ומ"מ אמר רבא דע"א לא מהני לענין אשתך זינתה משום דהוי דשב"ע ואין דבשב"ע פחות משנים ואף אביי דסובר אשתו אסורה כבר נתקשו בזה התוס' והרשב"א שם בטעמא דאביי עד שהוכרח הרשב"א לומר דטעמא דאביי דאסור מדרבנן ולא עלה על דעתו לכון אפילו בטעמא דאביי שהיא שלא אליבא דהלכתא לומר דהוא סובר משום שהיא לבעלה באיסור לאו ע"כ אינו דשב"ע, מכ"ש לפי האמת אליבא דרבא שאמר מפורש שהוא דשב"ע א"כ הוא מפורש דאין חילוק בין איסור לאו לאיסור מיתה לענין זה וכן כתב בתוס' רי"ד שם וז"ל ובמעיד על אשה שנשבית או שהיא גרושה וחלוצה לפוסלה מן הכהונה כדשב"ע היא כדמוכחא שמעתין עכ"ל א"כ מבואר בגרושה לכהן שהיא ג"כ רק חייבי לאוין מכל צד ומ"מ בעי תרי משום דשב"ע ואף באיסור חלוצה לכהן שהיא רק דרבנן מ"מ מחמרינן כעין דאורייתא אלמא דכל איסורי ביאה מיקרי דשב"ע לענין אין פחות משנים:

אכן מדברי הרא"ש בתשובה כלל נ"ב נראה גם דעתו שאינו דשב"ע ודבריו אלו הובאו ג"כ בדברי הב"י ע"א סי' קנ"ז בדבר שנשאל על אשה שנשאת לבעל ומעולם לא נשמע ולא נודע שהיה לו אח אמנם אחי האשה אמר שהיה באשכנז וראה שם אחד שהיה אחיו ומת בעלה בלא בנים והוא רוצה להנשא וכתב שם הרא"ש שאינה נאסרת לשוק על מאמר אחיה, דאפילו עד כשר לא היינו חוששין לעדותו דכל היכא דאתחזק התירא ואמר ע"א שהיא אסירה אינו נאמן כדאיתא פ' הניזקין נ"ד מהא דרבא דלא אמר לו בפעם ראשון דאשכחיה וגם אביי סובר שם משום בידו וכאן לא שייך זאת א"כ אינו נאמן והאריך שם עוד להתיר האשה ע"ש והנה לפי מ"ש דהוי דשב"ע וצריך להיות שנים להתיר חלוצה לשוק א"כ למה ליה להרא"ש לומר דאפילו עד כשר אינו נאמן משים הא דאביי

ורבא בגיטין נ"ד הא בפשיטות יכול לומר דמשו"ה אינו נאמן אפילו עד כשר משום דכל דשב"ע צריך להיות שנים ונראה מזה בברור שדעתו באמת דלענין זקוקה ליבם לא הוי כדבר שבערוה רק כשאר איסורין, וא"כ צריכין לישב דעתו מהא דאשתך זינתא דלעיל ועכצ"ל לפי זה דכיון דכל עיקר מה דילפינן דבר דבר מממון דבעינן בדשב"ע שנים כתוב בענין זנות של אשת איש לאסור אותה על בעלה כמ"ש כי מצא בה ערות דבר דהיינו ערוה של דבר שמורה ערוה של שנים עדים א"כ ע"כ גילתה התורה בהגז"ש של דבר דבר דבאופן אחר אינה נאסרת אשה על בעלה רק בעדות שהיא באפשרות להיות נידון הנואף והנואפת על ידם דהיינו בשני עדים כשרים כמו בממון להוציא ממון, ואף שאינם דנים לענין מיתה דהא בלא"ה אין כאן נ"מ לענין מיתה כמו שאמר בסנהדרין מ"א ע"ב עידי נערה המאורסה שהזמן וכו' מ"מ קפדה התורה לענין לאסור על בעלה שיהי' בענין עדות שיהי' באפשרות בעדות כזו לדון גם לענין מיתה אבל בענין איסורי ביאה שאין כאן אפשרות לענין מיתה רק לאו בעלמא בזה ס"ל להרא"ש דהוי כשאר איסורין ודי בע"א וכדברי הנודע ביהודה הנ"ל ומחולק על התוס' רי"ד קדושין הנ"ל:

ובדברי הרא"ש אלו אמרתי לישב הסוגיא בקדושין ס"ד ע"א התמוה לכאורה מאוד מאוד והוא דאמרינן שם לענין מי שאמר בשעת מיתתו יש לי בנים נאמן יש לו אחים אינו נאמן דאתא אפילו כר' נתן דאמר רבא שאני התם כיון דבשעת מיתה הדר ביה אימא קושטא קאמר א"ל אביי ולאו כל דכן היא השתא ומה החם וכו' וכו') והנה לא מצאתי באחד מן המפרשים שיפרש לנו מה היתה באמת סברת רבא איך עלה על דעתו לומר ולתרץ כיון שאמר בשעת מיתה ומרע ליה דיבוריה קושטא קאמר והיכא דלא מרע ליה לדיבוריה אינו נאמן שזו היא נגד הדעת והסברא הפשוטה וכמו שהקשה אביי באמת, וצריכין אנו לידע במה פליגי אביי ורבא באיזו סברא, אכן לפי הנ"ל מיושב שפיר כל אחד לפי שיטתו, דהנה לפי מה דפליגי בגיטין נ"ד אביי ורבא דלרבא ע"א נאמן לאיסור היכא שמצאו בפעם ראשון ואמר לו ובלא"ה אינו נאמן ומבואר ברמ"א ביו"ד סי' קכ"ז סעי' א' מדברי הגהת מרדכי דאם נתן אמתלא על מה שלא אמר לו בפעם ראשון מיקרי גם מה שאומר לו אח"כ בפעם ראשון א"כ גם כאן בברייתא דמיירי שבשעת קדושין לא היתה נתרצית לו מחמת דאגת יבום כמו שפירש"י א"כ יש לו אמתלא טובה על מה שלא אמר לה יש לו אחים עד היום בשעת מיתה ועוד היתה בהכרח שיאמר לה בהיפך שאין לו אחים כדי שתתרצה לו בטוב לב ותרצה להיות עמו וכן מבואר במהרי"ט חלק ראשון סי' פ"ב דזו היא אמתלא גמורה מפני שלא נתרצית להנשא לו עד שהוכרח לומר לה אין לו אחים ולענין שיכול לחזור אח"כ מדבריו הראשונים ע"ש, ומשו"ה מיקרי שפיר מה

שאמר בשעת מיתה יש לו אחים כמו מצאו בפעם ראשון ואמר לו ונאמן בעדותו לאסור אבל במתני' שלא היתה דואגת כלל עבור היבום ע"כ הוי זאת מה שלא אמר לה עד היום יש לו אחים כמו שלא אמר לה בפעם הראשון שמצאה ומשו"ה אינו נאמן עתה לאסור עוד כיון שעיכב עצמו עד היום, אולם אביי לשיטתו בגיטין הנ"ל שחולק על רבא ולדידי' אין חילוק בין פעם ראשון לשני ע"כ הקשה שפיר ולאו כל דכן הוא ומיושב שפיר הברת הסוגיא על מכונה בט"ט ודעת כל אחד לפי שיטתו דאביי לשיטתו ורבא לשיטתו בגיטין פליגי גם כאן בקדושין:

שוב התבוננתי דאפילו אי נימא כדעת הסוברים דזאת מיקרי דבשב"ע מ"מ יתכן לפרש כן בדברי רבא ומה שדחה אותו אביי דמ"מ כיונו למה שפרשתי לשיטתם הנ"ל, והוא דהא אף שדבר שב"ע שצריך שנים הוא רק היכא דאתחזק איסורא וכמו שבארתי הבירור בזה במקום אחר וגם לעיל בשאלה ט' ע"ש שהיא דעת המהרי"ק אבל היכא דלא אתחזק הוי דבר שב"ע כמו שאר איסורין א"כ ה"נ סובר רבא דמיירי המתני' והברייתא בלא אתחזק ומשו"ה מחלק שפיר כיון דהדר ביה אימא קושטא קאמר וככל הנ"ל, איברא בנידון דידן שאנו עוסקים בו נראה שאין נ"מ כלל בזה דהא אף אי נימא דהוי דשב"ע וצריך להיות עדות ברורה מ"מ כה"ג שהאשה בעצמה באה לפנינו ואומרת שבעלה מת אינו מוחזק בבנים אבל גם אינו מוחזק באחים א"כ היא ממש דינא דא"א הייתי וגרושה אני שנאמנת כה"ג אפילו בדבר שב"ע גופא מטעם הפה שאסור הפה שהתיר כיון דלדידן לא נודע כלל לא מן האיסור שלה ולא מן ההיתר, ואף לדברי הב"ש בע"א סי' קנ"ב ס"ק י"א שהחליט דהיכא שיש קול שהיא א"א אינה נאמנת לומר גרושה אני ומכ"ש כאן דאפילו לפי דבריה הוחזקה לכל שמת בלא בנים א"כ נאמנת לומר שאינו מוחזק באחים דהא לא שייך לומר הפה שאסר כיון שמוחזקת לאיסור בלא דבריה ע"ז שלא נודע בנים לבעלה, אכן על זה י"ל דהא מ"מ מה שהיא מוחזקת לאיסור מצד אינו מוחזק לבנים היא רק מצד דיבורה דהא אם היתה באה לפנינו ואמרה מת בעלה סתם היינו מתירין אותה ולא היינו צריכים לשאול אותה אם מת בבנים או בלא בנים דלא מצינו זאת באיזה מקום לדינא והא דאסרינן אותה סי' קנ"ו סעי' י"ב כשאמרה מת בעלי ואח"כ מת אותו הבן היינו משום שהלכה מאתנו בחזקת זקוקה ליבם כמבואר שם אבל בלא"ה כשאומרת מת בעלי אין אנו צריכין לחוש שמא מת בלא בנים ובפרט בנידון דידן שהיתה יכולה לומר פנויה אני שלא נתקדשתי מעולם לאיש א"כ בודאי שפיר יש כאן דין שהפה שאסר הוא הפה שהתיר להחזיק דיבורה כמו שאמרה שמת בלא חזקת בנים וגם בלא חזקת

אחים, ומכ"ש לדעת הרא"ש הנ"ל דכה"ג לא הוי דבר שב"ע שבודאי היא נאמנת כשאר ע"א שנאמן באיסורין ואף בעל דבר בעצמו נאמן בכל איסורין כהמבאר:

אכן בכ"ז יש עדין לעיין לפי מה שתאמר האשה לפנינו כי זאת אמר לה בעלה בעת שנשאה וגם בכל עת שהיא היה מדבר עמה אמר לה כן שהיה בחור כשנשאה ולא היה לו אשה מקודם שנשא ואת האשה א"כ הרי הוא כאילו אמר לה שאין לו בנים, והא שאינו מוחזק גם באחים הא בהיתר זה שדי ביה נרגא הב"ש בסי' קנ"ז ס"ק ז' דמבואר בדבריו דהיכא שאינו מוחזק באחים. לא הוי כאילו מוחזק שאין לו א"כ לפי זה יש עדין לעיין קצת דיש לומר דהא מה שאמר שאין לו בנים הוא נאמן היכא שלא אמר מקודם בהיפך והא שאינו מוחזק באחים לא הוי כודאי א"כ היא ספיקא דאורי' ספק חליצה לשוק דהא היכא שאינו מוחזק לא באחים ולא בבנים היא מותרת לשוק מטעם ס"ס כמ"ש הרשב"ם. בבא בתרא קל"ד ע"ב וכאן כיון שהיה נאמן במה שאמר אין לו בנים מצד שלא היה מוחזק באחים וכיון שהיה נאמן בדבריו אלה אין כאן ספק עוד שמא יש לו בנים ונשאר רק ספק אחד שמא אין לו אחים ולא הוי עוד ס"ס לדברי האשה במה שתאמר בעצמה על נפשה ושויא נפשה חתיכה דאיסורא וכגווא דפ"פ בכתובות דף ט' ע"ב בהסוגיא, והנה בדברי הב"ש הנ"ל צריכא עיונא רבה וגם לכל הסוגיא שהוציא ממנה הב"ש דבריו אלה דז"ל הב"ש בא"ע סי' קנ"ז ס"ק ז' ואפילו ע"א עי' יו"ד סי' קנ"ז שם פסק דבר שלא נתחזק לא להתיר ולא לאיסור נאמן ע"א והכא כיון דלא הוחזק דיש לו אחים הוי כאילו מוחזקת דאינה זקינה ליבם לכן אינו נאמן וכן איתא בש"ס כה"ג היא בחזקת היתר ולהנ"י שהבאתי בסי' הקודם דס"ל אם אינו מוחזק בבנים לא הוי כחזקה דאין לו בנים צריך ישוב דהא ס"ל בכה"ג לא הוי חזקה א"כ למה ע"א אינו נאמן מיהו מרש"י והר"נ יש לדייק כל שלא אמר יש לי בנים אף שלא אמר יש לי אחים והוא לא הוחזק באחים ובבנים ובא אחד ואמר אני אתיו חוששין לדבריו וכ"כ ב"ח א"כ מכ"ש דע"א יכול לאסור לפ"ז י"ל דהנ"י ס"ל באמת כן וס"ל להני פוסקים דכל כה"ג לא הוי חזקת היתר לפ"ז י"ל דהם פליגי על הי"א שהביא בסי' הקודם, אף נגד עדים האומרים דיש לו אחים נאמן לומר יש לו בנים דהא טעם הפוסקים דס"ל דאינו נאמן מטעם מאחר דאינו מוחזק בבנים ועדים אומרים שיש לו אחים נעשה כודאי דהיה זקוקה ליבם עכ"ל הב"ש, והנה כל דבריו אלה מתחילה ועד סוף היו תמוהין לי בראשונה מ"ש דלדברי הנ"י שהביא בסי' הקודם דס"ל דהיכא שאינו מוחזק בבנים לא הוי כחזקה דאין לו בנים וכונתו למ"ש בסי' קנ"ו ס"ק י' שכתב כן שם בשם הנ"י ואני בעניי לא מצאתי כן בדברי הנ"י בבא בתרא לא מניה ולא מקצתה דהנ"י כתב שם בהסוגיא דף קל"ד על הא דאמרינן

שם דאפילו במוחזק באחים נאמן לומר יש לו בנים על זה כתב דעד כאן לא נחלקו רבי ור"נ בקדושין ס"ד אלא בדמוחזק באחין ואמר אין לו אחים שהמיגו סותר החזקה אבל היכא שאומר שיש לו בנים אינו סותר החזקה עכ"ד הנ"י ולא יותר, והדברים אלו מבוארים ביותר ביאור בדברי הרא"ש קדושין ס"ד, וא"כ אינו מבואר כלל בדברי הנ"י דחזקת אין לו בנים לא הוי כחזקה שאין לו בנים, וא"ת דממילא משתמע שיטתו כן מדכתב שכה"ג אינו סותר החזקה של יש לו אחים וקשה הא מ"מ סותר החזקה של אין לו בנים וע"כ נצרך לומר דחזקה זו של אין לו בנים לא הוי כחזקה גמורה שאין לו בנים א"כ מה לו להביא זאת מן הנ"י הא גם הרא"ש כתב כן וכן פסק הטור, ובאמת אין כאן הוכחה כלל לזה משום דבאמת נוכל לומר דס"ל להרא"ש וכן להנ"י דכל היכא שאינו מוחזק שיש לו הוי כאילו מוחזק שאין לו והא דנאמן לומר שיש לו בנים היכא שאינו מוחזק בבנים משום דבנים שאני כמ"ש הה"מ והרשב"א הביאם הב"ש בעצמו שם סק"י כי בנים בדידי' תליא מה שאי אפשר לאחר לידע כל כך והוא אמר יש לי בנים, ומנא ליה להב"ש לעשות פלוגתא בין הנ"י להה"מ והרשב"א מה שלא נמצא בדברי הנ"י אף שמץ דבר מזה, וכן היא מבואר בב"ח שמתרץ דברי הרא"ש והטור דסבירא להו כדברי הה"מ הנ"ל בפ"ג דיבום דעל אין לו בנים לגבי האב לא שייך חזקה וממילא גם הנ"י ס"ל כן,:

ובאמת יש לדקדק בזה גופא דפסקו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והרמב"ן במלחמות והטור והש"ע א"ע סי' קנ"ז דהיכא שמוחזק באחים אינו נאמן לומר יש לו אחים לסתור החזקה לגמרי דאמאי אינו נאמן הא לא עדיף מן נאמנות לענין ממון דבעינן שני עדים בעלמא להוציא מחזקת ממון ומ"מ היכא שבידו לעשות כמו שאומר נאמן כמו דאמרינן בבבא בתרא קכ"ז ע"ב יכיר למה לי לא יהא אלא אחר אילו בעי למיתב ליה במתנה מי לא יהיב ליה וכן היא בסנהדרין ל' ע"א כללו של דבר כל שבידו לטלן דבריו קיימין, וכן בכל הודאת בע"ד ס"ל להפוסקים שהיא משום בידו, וכבר הארכתי בזה בס"ד בה' ריבית א"כ אמאי אמרינן כאן דלא מהני מה שבידו לגרשה להוציאה מן חזקת יבום במה שמוחזק באחים, ואף דאמרינן שם בבבא בתרא קל"ה לענין גרשתי גופא דאפילו מכאן ולהבא חוש לה היינו משום דגירושין קלא אית ליה ועומד זאת מנגד להבידו כמ"ש הרשב"ם שם ד"ה ואנן אשינויי וכו', וכן היא בתוס' קל"ד ע"ב ד"ה אזל אבל בלא"ה הא לעולם מהני בידו נגד חזקה ואמאי לא מהני כאן הבידו, ושוב ראיתי דיש עדיין לדקדק בכל הענין של בידו מה שאמרו כאן בהסוגיא בבא בתרא קל"ד ע"ב דאמרינן שם אמר שמואל מפני מה אמרו זה בני נאמן הואיל ובידו לגרשה ופרשב"ם דאי בעי מגרש לה ופטר לה בגיטא מיבום כי אמר נמי זה בנו נאמן וזה הוא תמוה לכאורה מה בידו היא זאת הא אם

יגרשה תהיה אסורה ולא תהיה לו לאשה והבעל הוא רוצה באשת נעוריו להיות עמה עד יום מיתו ומה בידו יש כאן לעשות כמו שאומר:

והנה עלה בדעתי לומר שבידו לגרשה בגט שיחול שעה אחת לפני מיתתו כדאמרינן בגיטין כ"ח ע"א אכן נראה דכה"ג ע"כ אסורה לו מיד בתשמיש דכמו דאמרינן שם בגיטין דהאומר שיחול הגט שעה אחת לפני מיתתו שהיא אסורה בתרומה מיד ה"נ הוי זה גופא לענין תשמיש ואיך עוד לשיטת הראב"ד בפ' א' מה' אישות דפנויה אסורה מדאוריי' דודאי הוי בזה עוד חמור מן איסור תרומה וראי' לזה מדלא הביאו הפוסקים דין זה לענין גירושין באיזה מקומן של גירושין שרק לענין תרומה העתיקו דינא דגמרא, והנה ברש"י קדושין ס"ד ע"א נראה קצת דעתו באופן אחר והא דכתב שם בד"ה בשעת קידושין אמר יש לי בנים כדי שלא תדאג מן הייבום ותתרצה לו ומיהו כשקדשה לא אמר ע"מ עכ"ל רש"י א"כ מבואר מדבריו דאי אמר ע"מ בשעת קידושין ע"מ שיש לי בנים אזי אם אחר מיתתו נתברר שאין לו בנים פטורה היא מ"מ מן הייבום משום ממ"נ אי יש לו בנים פטורה מדאוריי' ואי אין לו בנים הא נעקרו הקדושין למפרע, וכמ"ש הרמ"א בא"ע סי' קנ"ז סעי' ד' לענין אחי מתנכר שג"כ דעתם שם להתנות בתנאי כפול, וצ"ע לפע"ד אמאי לא הביאו דין זה בכל קדושי אשה להתנות בתנאי כפול שאם ימות בלא בנים שלא יחולו הקדושין למפרע ולא תהי' זקוקה כלל וכמו שנראה מדברי רש"י קדושין הנ"ל ועי' בט"ז א"ע סי' קנ"ז ס"ק א' ונראה מדבריהם דבכה"ג כיון שתתעקר ע"י כן כל דינא דאוריי' של יבום וחליצה ע"כ לא שייך להתנות תנאים כאלה וכן נראה מן הירושלמי בבא מציעא סוף פ' השוכר את הפועלי' ויש עדין לעיין בזה הרבה דשם נראה דבלישנא תליא מלתא אכן מדברי רש"י הנ"ל נראה דמהני שפיר תנאי כזה עכ"פ לענין דיעבד, ולפי זה יש מעתה שפיר הבידו דאמרינן דאף דמיירי כאן בבבא בתרא שלא בשעת קדושין מ"מ נוכל לומר דבידו לגרשה ולקדשה מחדש על תנאי וה, אכן בכ"ז לא נחה שקטה רוחי דאפילו אי נימא שיכול להתנות תנאי כזה בשעת קדושין מ"מ עדין נוכל לומר דאולי הוא משקר ואין לו בנים ומשו"ה לא יוכל לגרשה ולקדשה על תנאי שאם ימות בלא בנים לא יהיו הקדושין למפרע לקדושין, משום שאינו רוצה שיהיו למפרע כל בעילותיו בעילת זנות דהא אם ימות בלא בנים והי' הקדושין מבוטלין למפרע ויהיו כל בעילותיו למפרע לזנות והבעל אינו רוצה זאת וכדעת כל האחרונים שברור להם שהוא כן דלא כספיקו של הב"ש בסימן קנ"ז הק"ו אשר באמת לא זכית להבין ספיקו כלל דאמאי לא יהיו בעילותיו בעילות זנו' למפרע א"כ איך שייך לומר בכה"ג ענין בידו דהא אין זה בידו גמור עדין כדרך כל בידו שבש"ס שהוא באופן שבידו לעשות דבר זה כטוב וכישר

אשר ע"כ נפלע"ד לומר ולחדש שזה הבידו דאמרינן כאן יש לו רק הכח של מיגו דגרע מן בידו והחילוק בין בידו למיגו דאמרינן בעלמא יש הרבה, ומצינו כמה דאמרינן בהו לשון בידו והיא רק מיגו והחילוק הוא בפשיטות דענין מיגו הוא דאמרינן לסייע לנו על על דבר שאומר עתה שהוא אמת דאם היה רוצה לומר שקר היה לו לומר או לעשות שקר אחר הטוב מן זה שאומר עתה, והטובה הוא אם שהוא טוב לו בענין יתיר ממון או אפילו שהיה טובה בענין שלפני השומעים היה נאה ומתקבל יותר מן הטענה שאומר עתה זה הוא נקרא מיגו וכמו שאמרו בכתובות י"ב ע"ב לענין מיגו דמוכת עץ ע"כ אמרינן מכח הוכחה דמיגו זו שבודאי אינו משקר בטענתו שטוען עתה לפנינו ומשו"ה אומר כן משום שהאמת אתו וזהו ענין מיגו בכל הש"ס אבל בידו מיקרי היכא שיש בידו לעשות כמו שאומר וחפץ שיהיה כן הוא בידו ג"כ לעשות באופן היתר שלא יהיה שקר ונידנור איסור בזה וכגונא דאמרינן ביכיר לענין בכור שיקח שני חלקים שיש בידו לתן לבנו במתנה שיתקיים חפצו וכן בגרשתי את אשתו לענין מכאן ולהבא שבידו לגרשה בהיתר זאת היא דמיקרי בידו ועדיף מן מיגו דמיגו נגד חזקה היא בעיא דלא איפשטא בסוגיא דתוך זמנו ובידו מהני אפילו נגד חזקה אלימתא ועדות ברורה שהיה עד כה בהיפך, ולפי זה צריכין מעתה לומר גם האי בידו של סנהדרין דף ל' הנ"ל שהיא ג"כ רק מטעם מיגו דהא שם אינו בידו לעשות בהיתר מה שלקח ויתן לזה שאומר עתה אם הוא משקר בהגדתו, ע"כ הוי זה רק מכח מיגו:

ויתישב מעתה תמיהה רבה מה שתמה הגרעק"א בהגהות שלו בבבא בתרא שם קל"ד ע"ב על הרשב"ם ד"ה הכא מ"ש דמהני הבידו דכאן רק נגד חזקה דמוחזק דאית ליה אחים חזקה בעלמא בלא עדים ותמה הוא הא בגרשתי דהוי חזקת א"א גמורה בעדים ומ"מ מהני משום דבידו לגרשה ואין לחלק דבגירושין הוי הבידו בזה גופא מה שאומר וכאן באומר יש לו בנים הוי הבידו בענין אחר ממה שטוען דמ"מ קשה איך ילפינן ממתני' דגרשתי נאמן הא שני ושני ודמתני' רק בלא אתחזק לאיסורא בעדים. אלה המה דברי הגאון הנ"ל ונשאר בצ"ע אשר היא לכאורה תמיהה רבה, אכן לפי מ"ש תתישב תמיהה זו אל נכון באין דוחק כלל דלפי מה שבארתי עד כה א"כ הבידו דהכא שאומר שמואל לענין יבום ג"כ שם מיגו עליו ורק למיגו נוכל לחשבו דהא אמרי' דאם היה בדעתו ולשקר במה שאומר יש לי בנים א"כ היה יכול לעשות דבר שלא כהוגן באופן אחר שבטח תהני לו לענין מה שרוצה לפטור את אשתו מן זקוקתה והוא שיפטיר אותה בגט ויקדשה מחדש על תנאי שיהיה באמת שלא כהוגן בבעילותיו בעילת זנות כמ"ש או אפילו לפי מ"ש התוס' קדושין ס"ד ע"ב שיכול לעשות בגט ישן שהוא ג"כ שלא כהוגן. לכתחילה

כמ"ש התוס' וכיון שהוא שלא כראוי הוי שם מיגו על זה ולא שם בידו מה שהוא מורה על עשייה ביושר וכראוי כמ"ש וכיון שרק שם מיגו על זה שפיר כתב הרשב"ם דמהני רק במקום חזקה בעלמא ואף דמיגו במקום חזקה היא איבעיא דלא איפשטא על זה אמרינן שאין כל החזקות שוות כמ"ש התוס' בעלמא שע"כ אמר שמואל כאן דמשו"ה אמר זה בני נאמן אבל היכא שיש עדים על זה שהיא ודאי החזקה היותר מחזוק דהא אין לך יותר טוב מעדים בכה"ג ודאי לא אמרינן מיגו במקום חזקה כי האי הבאה מכח עדים, והיכא שהיא בידו גמור לא בשים מיגו רק שם בידו לעשות כהוגן כמו שאמר, כמי, למשל, בגרשתי שבידו לעשות כן בהיתר כמו שאומר עתה זאת מהני בודאי אפילו נגד החזקה היותר מוחזק ואפילו נגד חזקה הבאה מכח עדים וזה היה פשיטא להו לבעלי הש"ס גם ממקומות אחרים כמ"ש לעיל ולא שייך לומר דאיך יליף רב יוסף ממתני' דמתני' רק בלא אתחזק איסורא בעדים כמו שהקשה בהגהות הנ"ל, דזה היה פשיטא להם שבידו נגד אתחזק איסורא בעדים הוי כמיגו בלא אתחזק איסורא בעדים והא שצריך רב יוסף להוכיח לו דינו דגרשתי דנאמן מכח בידו מכאן, היינו דלא נימא דבענינים כאלה שהמה דשב"ע לא מהני לא מיגו ולא בידו דאף בשאר איסורין מסופק ברש"א כתובות ט' ע"ב ד"ה לא דקא טעין אי אמרינן מיגו לענין איסורין ע"ש ואולי מחמרינן מדרבנן בזה דאף שבממון מהני בידו כהנ"ל יכיר למה לי מ"מ אולי אמרינן מדרבנן דלא מהני רק רוב וחזקה ועדות וכמ"ש הרשב"א קדישין ס"ו ע"א לענין אשתך זינתה בע"א שכתבתי לעיל דלהחמיר אמרינן מדרבנן לאביי שהיא אסורה ה"נ אולי מדרבנן לא מהני בענינים אלה שהמה עניני דשב"ע לא מהני לא מיגו ולא בידו ועל זה הוכיח לו רב יוסף כיון דאמרינן זה בני נאמן מכח דהואיל בידו לגרשה דהיינו ע"כ מיגו כמ"ש אלמא דבענינים אלה מהני ג"כ מיגו מכ"ש דמהני בהם בידו דזאת הא ידעינן מסברא ומן דיני ממון שבידו עדיף מן מיגו דאפילו באתחזק מכח עדים מהני בידו ושפיר יליף מכח כ"ש דכיון שמיגו מהני לענין איסור כה"ג וכמו דמהני בממון אכ"ש בידו דמהני באיסורין ויש לו זה הכת כאן כמו בממון ושפיר הוכיח לו מן המתני' ואין כאן עוד תמיה כלל כהנ"ל עד שבא ר"י בר יוסף בשם ר"י ודחה זאת מטעם אחר דלא דמי משום דעל גרשתי יש הוכחה שלא גירש משום דגירושין קלא אית ליה וכמ"ש התוס' שם ד"ה אזל ליה הואיל דר"י ומיושב שפיר על צד היותר נכון התמיה הנ"ל:

נחזור לענינינו, דשפיר כתבו הפוסקים מעתה דהיכא שמוחזק באחים נאמן רק לומר דיש לו בנים משום המיגו דיכול לתן לה גט והמיגו זו מהני רק היכא דלא הוי ממש נגד החזקה, אבל באומר אין לו אח לא מהני המיגו נגד החזקה משום דהוי רק מיגו ולא

בידו וככל מה שבארתי בס"ד וכמ"ש הב"ש הנ"ל ריש ס"ק י' בסי' קנ"ו, אולם מה דמסיק להוכיח לו מזה דהיכא שאינו מוחזק בבנים לא הוי כאילו מוחזק שאין לו בנים וכתב כן בשם הנ"י הנה מלבד שלא נמצא כן בדברי הנ"י גם ההוכחה מצד הסברא נראה שאינה הוכחה כלל דנוכל לומר שכולם סברו כדעת הה"מ שהביא בעצמו שם דעל אין לו בנים לגבי האב לא שייך חזקה כלל שהוא האב יודע יותר שיש לו בנים וככל מה שהארכתי כבר לעיל בס"ד וממילא אין מעמד לדבריו גם מ"ש בסי' קנ"ז ריש ס"ק ז' שהבאתי לעיל, וכן מ"ש עוד הב"ש מיהו מרש"י ור"נ יש לדייק כל שלא אמר יש לי בנים אף שלא אמר יש לי אחים והוא לא הוחזק באחים ובבנים ובא אחד ואמר אני אחיו חוששין לדבריו וכ"כ ב"ח א"כ כ"ש דע"א יכול לאסור לפ"ז י"ל דהנ"י ס"ל באמת כן וס"ל הני פוסקים כל כה"ג לא הוי חזקת היתר עכ"ד. גם בזה יש לעיין עוד הרבה דמ"ש מרש"י והר"נ שמוכח מדבריהם דאם בא אחד ואמר אחוה דמיתנא אנא נאמן על כרחך כונתו ממ"ש רש"י קדושין ס"ד ע"א ד"ה דלא מוחזק לן דאי אתי אח לאחר מכאן ואמר אחוה דמיתנא אנא לאו כל כמיניה היינו משום נאמנות שלו אבל בלאו נאמנות היה נאמן וכן הוא ג"כ לשון הר"נ:

והנה מה שהחליט הוא לומר דרש"י והר"נ מחולקים על דינא דכאן בהש"ע שאין ע"א יכול לאסור דהמה ס"ל שע"א יכיל לאסור, הנה זה גופא הא הוה תמיהת הרש"א בקדושין על רש"י בדבריו אלה שתמה מאוד בזה דאמאי כתב רש"י דוקא משום הנאמנות שלו אין האח נאמן הא אפילו בלא"ה אין ע"א נאמן לאסור כמו דפסקינן בש"ע א"ע סי' קנ"ז וכן כתב הרש"א בבא בתרא קל"ד על דברי הרשב"ם שם וכתב עוד דהא אפילו לבעלה גופא לא נאמין באומר יש לי אח דלאו כל כמיניה לאפוקי מחזקה כדמוקי הסיפא ונשאר הרש"א בתמיה ולא עלה על דעתו לומר דרש"י והרשב"ם מחולקין על האי דינא דש"ע כאן שהיא שיטת הרא"ש דע"א אינו נאמן שהמה ס"ל דאינו מוחזק באחים לא הוה לחזקה ונאמן ע"א זאת לא עלה על דעת רש"א לומר כן משום שהיה קשה לו מדינא דמתני' גופא שם בקדושין בהסיפא דאף הבעל אינו נאמן לומר יש לי אחים היכא שאינו מוחזק באחים דאינו נאמן נגד החזקה, וא"כ אי נימא כדברי הב"ש שרש"י והר"נ מחולקים על האי דינא דש"ע שע"א אינו נאמן א"כ איך יתכן לשיטתם הדין הראשון בהש"ע שהבעל אינו נאמן לומר יש לי אתים היכא שאינו מוחזק באחים שדין זה הוא דינא דמתני ואיך יתכן זאת לשיטתם אי נימא דס"ל כדברי הב"ש, ובאמת בגוף יתמהה של המרש"א אמרתי לתרץ שלא תהי' התמיה כל כך על גדולי רבותינו, והיא דמצינו בעלמא בכל הספקות אם יש אופן להתברר או ליצא מן הספק אז מחוייבין

אנו לחוש ולעשות ליצא מן הספק ואפילו באופן דמקלינן בספיקו מ"מ אם יש מקום שלא יהיה ספק מוכרחין אנו לחוש לזה כמו בספק היכא שיכול להתברר, ואפילו בס"ס גופא יש הרבה דיעות אם מחויבין לברר וכן מבואר בר"נ פסחים פ' קמא על הא דמשכיר בית לחבירו חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק וז"ל הר"נ ולא סמכינן על חזקה דכל היכא דאפשר לברורא מילתא מבררינן עכ"ל ואפילו היכא שיש ליצא מן הספק ע"י מעשה בנקל ג"כ מצינו שיש לעשות המעשה ולא יהיה הדבר בספק טומאה בר"ה שהיא לקולא מצד הדין דאורייתא ומ"מ אמרינן בע"ז ל"ז ע"ב הא מיא בשיקעתא דנהרא זילו טבולו, א"כ ה"נ אף דאמרינן אין ע"א נאמן על פלוני שהוא אחיו וכן אין הבעל נאמן נגד החזקה לומר שיש לו אחים מ"מ היכא שבא אחד ואמר אחוה דמיתנא אנא ורוצה לחלוץ לה מטוב לבו הוה אמינא דנאמר לה שהיא אסורה עד שיחלוץ לה זה דמה איכפת לה בדבר הזה ואף שפוסלה מן הכהונה ע"י זה מ"מ י"ל היכא שהיא אשה שפסולה לכהונה מכבר כגון גרושה וכדומה א"כ לא איכפת לה כלל או אפילו היכא שהיא אשה שפוסלה מן הכהונה ע"י החליצה מ"מ הא לא תתעגן ע"י זה דהא יכולה להנשא לישראל, ומצינו כה"ג ביבמות דף ל' דאמרינן שם לענין ספק בקדושין דחולצת לחומרא אף שמצד הדין אינה צריכה כלום, א"כ ה"נ הוה אמינא שהיא אסירה עד שתחלוץ ממני, ועל זה כתבו רש"י והרשב"ם לומר דלענין זה מהני נאמנותו של הבעל לגמרי במה שאמר יש לי בנים דאפילו אי אתי אח"כ אחד ואמר שהוא אחיו של הבעל ורוצה לחלוץ ג"כ אין שומעים לו דאין כאן תשש כלל ועדיף מהא דאיכא מיא בשיקעתא דנהרא הנ"ל שאין כאן שום ספק מכח נאמנותו של הבעל מה שאמר יש לי בנים ולא קשה עוד קושית המרש"א. מהא דע"א או מהבעל גופא דאחר שאמר שהוא אתיו ה"א דגרע טפי כמ"ש דהא אינו מעגן אותה ומיושב שפיר קושית המרש"א באין עוד קשוי כלל:

וא"כ אין כאן הוכחה עוד מ"ש הב"ש להוכיח מן רש"י והר"ן דסברי דחזקת אין לו אחים לא הוי חזקה וגם נאמן לדידהו לומר שזה אחיו דלפי מ"ש לא מוכח מידי ואדרבה אם נלך עוד להלן בדברי הב"ש יש עוד הוכתה בהיפך מדברי הב"ש אלו ויתבאר כמ"ש, והיא שכתב עוד הב"ש שם וס"ל הני פוסקים כל כה"ג לא הוי חזקת היתר לפ"ז י"ל דהם פליגי על וי"א שהביא בסי' הקודם אף נגד עדים וכו' וכו' והנה כונתו על הא שהביא המחבר קנ"ו סעי' ו' וי"א שאם יש עדים שיש לו אחים אינו נאמן לומר אח"כ שיש לו בנים והפוסקים אלו ס"ל ע"כ לדעת הב"ש דאף נגד עדים נאמן לומר שיש צו בנים כיון דלדידהו הא דאינו מוחזק בבנים לא הוי כחזקה גמורה, ודבריו אלו מרפסין אינוא דהנה מ"ש וס"ל הני פוסקים על כרחך לאו דוקא רש"י והר"ן אלא שגם הרשב"ם עמהם דהא

גם הרשב"ם ב"ב קל"ד ע"ב כתב הדברים האלה שכתב רש"י בקדושין לענין אם אתי אח ואמר אחוה דמיתנא אנא שדברי רשב"ם בזה המה ממש כדברי רש"י וע"כ גם הוא נשתתף עם דברי רש"י והר"נ ועל כרחך לדברי הב"ש גם הוא חולק על הי"א בסי' קנ"ו סעי' ו' והא הי"א אלו גופא המה דברי הרשב"ם שהיא שיטת הרשב"ם כן בבא בתרא הנ"ל כמבואר בב"י סי' קנ"ו ובבאר הגולה כאן והיא מדכתב הרשב"ם שם דרק לענין חזקה מהני הבידו ולא היכא שיש עדים שיש לו אחים וככל מה שבארתי לעיל בע"ה לתרץ תמיהת הגרעק"א על דבריו אלה וא"כ לפי דברי הב"ש תקשה לו מדידיה אדידיה מן הרשב"ם אהרשב"ם דמדבריו הקודמין בבא בתרא במה שכתב כפרש"י בקדושין דאי אתי אח ואמר אחוה דמיתנא אנא וכו' נראה דסובר שע"א נאמן נגדהחזקה שאין לו אחים משום דהחזקה שאין לו לא הוי כחזקה גמורה וכאן מ"ש דלנגד עדים שיש לו אחים אינו נאמן לומר שיש לו בנים נראה דסובר דחזקה שאין לו בנים הוי חזקה גמורה א"כ מפורש בהיפך ממ"ש הב"ש דבהא שכתבו רש"י והר"נ והרשב"ם דאי אתי אח ואמר וכו' אין כאן הוכחה כלל דס"ל דהא שאינו מוחזק לא הוי כחזקה גמורה. אלא שאף לדידהו הוי זאת כחזקה גמורה והא דנראה מדבריהם דאי לאו נאמנות הבעל שיש לו בנים היה זה נאמן לומר אחוה דמיתנא אנא היא מטעם אחר וכמ"ש דהיכא שרוצה לחלוץ מעצמו הוי זאת כאיכא מיא הנ"ל בע"ז ל"ז או אולי מטעם עבידא לאגלויי כה"ג יותר מע"א שאומר יש לו אחים ועי' יבמות ל"ט ע"ב אבל החזקה של אין לו לא הוי שפיר חזקה ומשו"ה פסק הרשב"ם גופא ביש עדים שיש לו אחים כיון דמוחזק שאין לו בנים כמ"ש הב"ש בעצמו הסברא דהוי כאילו נעשה בודאי שהיתה זקיקה ליבם והיא לפע"ד ברור:

וא"כ מדברי הב"ש גופא מה שרוצה להוכיח משיטת רש"י והר"נ יש הוכתה גמורה בהיפך דבריו וכל זה גרם לו שלא שתף גם את הרשב"ם לרש"י והר"נ אבל לפי מה שבררתי שגם הרשב"ם הוא עמהם בשיטה זו והי"א שהביא המחבר בסי' קנ"ו סעי' ו' היא ג"כ שיטת הרשב"ם א"כ מוכח לעין כל רואה היפך דבריו וכונת ענינו בשיטת הראשונים ז"ל ועי' בנוב"י מהד"ת חלק א"ע סי' קמ"ה מה שמפלפל עם הגאון מהר"מ בנעט וכתב ג"כ לסתור תחלת דברי הב"ש הנ"ל ואף שלפע"ד קשה להבין דבריו מה שחולק על הגאון הנ"ל ובא לומר דאף באסופי הוי אינו מוחזק באחים כאילו מוחזק שאין לו אימם שמצד הסברא קשה לומר כן באסופי דבשלמא באינו אסופי ונודע האיש שנולד מאיזה אב ואם שייך שפיר לומר כיון שאינו מוחזק באחים שלא שמענו מעולם שיש לו אחים הוי זאת כחזקה שאין לו אחים אבל באסופי שאין מי שיודע מי הוא ומי המה אבותיו א"כ הא אינו כלל באפשרות שיהיה ביכולתו לידע מי הוא אחיו והוא

דבר נסתר מעין כל כעצמים בבטן המלאה ואיך שייך להחזיק בכה"ג מן שלא נשמע לנו שיש לו אח שבידי אין לו אח הא אי אפשר לנו לשמוע שיש לו אח ויכול להיות שאחיו עומדים אצלו בפניו ומשיחים עמו ואי אפשר לשום אדם לידע זאת דהא גם הס בעצמם אינם יודעים מה הוא להם ואיך יכולים להחזיק על דבר חכח הוכחה כזו מה שאי אפשר כלל שיהיה באופן אחר, ומן הנראה שזו היתה סברת הגאון השואל שם, אך בכ"ז צודקים שפיר דברי הנו"ב שם לענין דינא מטעם אחר שכתב שם והוא מטעם ס"ס, חדא שמא אביו היה נכרי ואת"ל ישראל שמא אין לו עוד בנים וכאן בנידון דידן שנשאלנו עליו יש לומר עוד ס"ס של הרשב"ש בבבא בתרא הנ"ל שמא אין לו אחים ושמא יש לו בנים כי כשהיה נושא את האשה זו כבר היה איש בא בימים ולא היה מוחזק שהיה בגדר רוק הדר בכרך ואינו וכו' גם אולי היה לו אשה מקודם שנשא זו שע"כ מכל הטעמים והסברות אלו החלטנו לכתוב בכה"ע היוצאים פה בשפת יהודית ובאים למדינות אחרות מדינת אנגליא ותורקיא לחקור ולדרוש אחר איזה אח אם נמצא לבעלה של זו שהיה שמו פלוני ופלוני וכה יהיה נכתב בכל שבוע לערך שנה תמימה ואחרי שלא יהיה שום מענה על זה בהמשך הזמן נוכל להתיר את האשה מכבלי העיגון להיות נשאת לאיש כדת משה וישראל ושלום על ישראל ועל רבנן:

סימן טו

שאלה

באשר ידוע לכל כי גט מעושה הוא פסול ע"כ יש לשאול ולדין בזה הרבה במה שיעשו פה במדינתנו דהנה כשיעגן איש את אשתו או ימנע ממנה מזונות הכח ביד האשה ע"פ חקי המדינה לתבוע את הבעל לפני ערכאותיהם לכל זמן שלא יתן בטוחות או ערבית בטוחים שיתן לה משך שנה כולה מזונותיה, כאשר יושת עלנו בפלילים, יושם הבעל בבית הסוהר לעבוד שם עבודה קשה ככל אסירי המדינה האסורים שם ואם אין לו לתן כסף קדימה או ערב בטוח, בהכרח ישא ויסבול כל הענוי, של בית הסוהר. עד זמן ועידן כאשר הושת עליו מאת ההופט, ואם בתוך הזמן תמחול לו האשה הרשות בידה להוציאו לחפשי, ע"כ יקרה זה כמה פעמים שהאשה תרצה רק בג"פ להפטר ממנו תאמר אליו אם תעשני חפשית בישראל אזי אמחול לך את הביעתי ותצא מיד השונס וכאשר יתרצה הבעל לזה חוש מהר ישלח אחרי רב מסדר גטין, והגט נעשה שם במקום בית משמרתו כד"ת שלא ברצון הערכאות כי המה לא יחשבו את הג"פ של ישראל למאומה, רק בתורת חסד יתנו מקום לזה בבית משמר או באבן חן השוחד ואחרי הכריתות תצוה האשה לעשותו חפשי באמרה לפני השופט כי כבר נתרצית לו ואזי נשלם רצונה מהר, ועתה

תגדל השאלה לפנינו אם יש ממש בגט כזה דהא הוא גט מעושה בנכרים שהוא פסול לכל הדיעות ואף דפליגי הראשונים בזה היכא שהיה כדין אי הוי פסול או בטל אבל פסול הוי לכ"ע מכ"ש היכא שהוא שלא כדין וצריכין אנו לעיין בזה הרבה אם יש בכה"ג איזה היתר להמתגרשות האלו:

תשובה

דהנה באמת אין למצוא מזור ותרופה באופן כזה כי הוא דין פשוט במתניתין דגיטין פרק ח' ע"ב ומימרא דשמואל שם וכן היא להלכה בטור וש"ע א"ע סי' קל"ד דפסול במעשה ע"י נכרים ואפילו באומר רוצה אני דהא מה דכשר בישראל והיינו ג"כ באומר רוצה אני כמבואר במתני' דערכין כ"א זה גופא פסול בעכו"ם וא"כ פסול בעכו"ם אפילו באומר רוצה אני, והיא בתכלית הפשיטות אך בזה יש לדקדק עדיין והיא מכח שני דברים אשר אולי יתנו המה עידיהן למצוא איזה היתר, חדא מכח האי שיש דעות בין הראשונים שאם האונס אינו בגוף הגירושין רק מן הצד ומחמת האונס מן הצד מחויב הוא לגרש לא מקרי גט מעושה כאשר יבואר לך דעה זו בס"ד ויש לפקפק בהיתר זה ממה דכתב הש"ך חו"מ סי' ר"ה ס"ק י"א דהיכא שהאונס מן הצד בא ג"כ מן זה המאנס גופא שמוכר לו לא הוי זביני, וכאן הא דמי ממש לשם שהאשה היא המאנסת אותו על מעות והוכרח לגרשה למען יפטר מן המעות ואולי יש לחלק קצת כאשר יבואר לק' הכל באר היטב, והיתר שני אולי י"ל בזה שבכה"ג אולי נקרא גם זאת גט מעושה בישראל שהוא כשר דכיון שיהיה הדין באמת לכוף אותו לגרשה א"כ כשיבוא הרב המסדר אליו ויאמר לו אם תגרשה תצא לחפשי כי יצווה מכחנו לאמר להנכרים שיפתחו בית משמרתך הוי גם זאת ככל גט מעושה בישראל כדין והיא כשר באין ספק כלל, אכן עדין יש להבע"ד לחלוק ולומר כי שני היתרים אלו המה תרתי דסתרי אהדדי דהא כאן הב"ד אינן כופין בעצמם רק על ידי הנכרים והא מבואר דבנכרים ע"י ישראל כשר היינו רק כשאומר הנכרי עשה מה שישראל אומר לך ואפילו לדעת הטור החולק על הרמ"א שאינו מצריך לומר דוקא מה שישראל אומר לך ודי לשטתו כשאומר תן גט וכן הסכים הב"ש סוף סי' קל"ד ומ"מ זה הוי לכ"ע שעכ"פ הנכרי אונסו בדבריו שיתן גט, אבל כאן בנידון דידן שהאונס של הנכרי היא על דבר מן הצד ואין בדעת הנכרי כלל שיתן גט ועוד דעת הנכרי בהיפך כהנ"ל והא שמכריחין אותו על ענין אחר מן הצד הוי לגמרי שלא כדין דידן דבד"ת לא נוכל להכריח אותו לתן כסף קדימה על שנה כמבואר בא"ע סי' ע' סע' ז' שרק על חצי שנה נותנין לה קדימה, וא"כ יש לנו כאן שני דברים העומדים לנו מנגד אחד שההכרח שלהם הוא שלא כדין וגם אינם אומרים לו כלל המלים אלה תן גט רק תן

מזונות אלא שהבעל מעצמו מצד האונס ימצא לו מקום להפטר מן האונס ע"י הגירושין, וא"כ י"ל דלא הוי עוד זאת אחת הכלל שאמרו במתני' דבנכרים חובטין אותו ואומרים עשה מה שישראל אומרים לך שכאן הישראל הא אומרים תן גט והנכרים הא חובטין ואומרים תן לה כסף ואל תתן גט כי לגרש אשה שלא במקום ערוה הוא נגד רצונם ע"פ החקים שלהם בפה, ולפי זה יהיה ההיתר הראשון סתירה להההיתר השני, וגם צריכין עוד לברור בענין שלישי אם הוי זאת עכ"פ כדין דאפילו אם היה העשוי בישראל כה"ג אם היה נחשב כדין אם יש לנו כח לכוף את הבעל לגירושין מכח טעמים כאלה שימנע ממנה מזונות באיזה זמן וכה"ג וכל זה צריך בירור רב מן הש"ס והפוסקים וד' יעזור לי להוציא תעלומות לאור:

והנה בראשנה נשים דברינו במה שהתחלנו בו והיא משים שהכפויה אינה בגוף הגט, ונציע בזה דעות הראשונים ז"ל, הנה הב"י סי' קל"ד הביא תשובת הר' מיימני מנואר שכתב דהיכא שקנס עצמו במעות אם לא יגרשנה שזה אינו מיקרי גט מעושה וגם היכא שנשבע לכתחילה לגרש ומגרש מחמת השבועה ג"כ כשר וכל עיקר דבריו המה שם משום דעיקר הכפייה עשה הבעל לו לעצמו מבלתי מכריח מבחוץ שהוא עצמו קנס לנפשו וחייב עצמו מרצונו והוא בעצמו נשבע על זה מרצונו ע"כ אף אם אח"כ מגרשה מכח אונסו דמעיקרו אין זה מעושה כיון שכבר נתרצה בזה, ומסייע לו לדין זה מהא דגטין מ"ו ע"ב באומר יאסרו כל פירות עולם עלי אם איני מגרשך דהוי גט, והנה לפי דבריו אלה לא שייך היתר זה בנידון דידן דהא התם הוא בעצמו עשה לו ההכרח לתחילה שיהיה מוכרח מצד אחר לגרש אח"כ וכאן בא לו ההכרח מתחילה ועד סוף שלא מרצונו ואין כאן רצון כלל, ובאמת גם בזה גופא שכתב הר' מיימני חולק הרשב"א עליו כמ"ש הב"י שם מיד תשובת הרשב"א במעשה כמו זו שמגרש מחמת קנס שקיבל עליו לצדקה והגבאי אינו רוצה להתפשר עמו ומוכרח לגרש להפטר מן הקנס הוי גט מעושה ופסול כל שיודעין באונסו אע"פ שלא מסר מודעה עכ"ד הרשב"א, אכן מדברי הרשב"ץ בתשובה סי' א' שהביא ג"כ הב"י שם מיד אחר זה תהיה לנו אולי איזה תרופה, והיא שכתב הרשב"ץ וז"ל שאם יש לנו אונס אחר שע"פ שהוא אונסו בגופו אינו אונסו לגרש אלא שהוא אונסו לעשות דבר אחד והוא מעצמו כדי להנצל מאותו אונס מגרש מעצמו וזה אינו קרוי כפייה כיון שלא כפו אותו ממש להוציא וראיה מן הירושלמי וכו' וכו' וכן נמי הא דתנן גט מעושה שלא כדין פסול דכוותה היא שמעשים אותו בגופו לגרש אבל אם עשו אותו בדברים אחרים שהיה הדין לכופו בהם כגון פריעת כתובה דפריעת ב"ח מצוה ומכין אותו עד שאמר רוצה אני כדאיתא פ' הכותב פ"ו ולהציל עצמו

מאותו עישוי נתרצה לגרש לא הוי גט מעושה ומיהו מסתברא דה"מ כשכפוהו כדין באותן דברים אחרים כגון היכא שהדין נותן לפרוע כתובתה ובדין כפוהו בפריעתה אבל אם כפוהו שלא כדין בדבר אחר ומתוך אותה כפייה גירש אפשר דהוי גט מעושה דהאי כדנקטו בכובסיה דלישבקוה לגלומיה הוי וצ"ע עכ"ל:

הרשב"ץ, והנה צריכין אנו לפרש דבריו מ"ש כגון פריעת כתובתה לא הוי כונתו שיפרע לה כסף כתובתה דאיך משכחת חיוב על פריעת כסף כתובתה בעודה יושבת תחתיו, ועל כרחך כונתו פריעת חיובי כתובתה היינו מזונות או כסות וכדומה א"כ דמי ממש לדינא דידן דלדידיה לא הוי כה"ג גט מעושה, אבל מה נעשה לפי מה דמסיק בסיף דבריו דה"מ כשכפוהו כדין באותן דברים אחרים וכו' ולפי זה יהיה נחוץ לנו לבאר גם בנ"ד אי הוי הכפייה כדין במה שכופין אותו לתן בטוחות או ערבות על משך שנה ועל הכמות שפסקו לו בדיניהם:

והנה גם מתשובת הריטב"א שהביא הב"י בסוף סי' קנ"ד יסתעף ג"כ אולי איזה היתר והיא במ"ש שם אחרי שכתב ג"כ כדברי ה"ר מיימני הנ"ל דבמה שעשה ההכרח לעצמו לא מיקרי אונס וז"ל ואם נתחרט אחר שבועה ואינו מגרש אלא מחמתה ה"ל לבקש צד להיות נקי משבועתו או לגלות דעתו למסור מודעא בכך עכ"ל וא"כ אפשר לומר בכל אונס שמגיע לו ע"י דבר אחר מן הצד דאם באמת אינו מגרש ברצון טוב רק מחמת הדבר מן הצד שמכריח לו היה לו למסור מודעא בכך ונוכל לומר שכתב זאת בנידון דידי' רק לסניף בעלמא במה דס"ל בלא"ה שכל דבר שעשה הוא בעצמו לו ההכרח לא מיקרי אונס אבל בגונא דנידון דידן לא נוכל לסמוך עצמנו על זה בלבד במה שלא מסר מודעא כמו בכל גט מעושה בעכו"ם או שלא כדין דלא אמרינן מדלא מסר מודעא בודאי ניחא ליה ובאמת כה"ג גופא שההכרח הוא מצד קנס מה שקנס עצמו מרצונו הא חולק הרשב"א הנ"ל וכתב מפורש שהוא גט מעושה כל שיודעין באונסו אע"פ שלא מסר מודעה מכ"ש לעיל, שוב ראיתי בהריטב"א פ' איזהו נשך שהביא הב"י חו"מ סוף סי' ר"ה מבואר שיטת הריטב"א אליבא דאמת שהיא כן דבכל אונס כה"ג שעשה לו לעצמו תליא רק אי מסר מודעא או לא דבמסירת מודעא אף כשעשה הוא לנפשו האונס מ"מ מיקרי אונס ובטל המעשה וכשלא מסר מודעא המעשה קיים ע"ש בדבריו, והנה אם כי אינני כדאי להכריע ולהכניס ראשי בין ההרים הרמים האלה בכ"ז תורה היא וללמוד אני צריך וצריכין לידע ולהבין שיטת כל אחד טעמם וסברתם מן עיקרי הדינים שבגמרא, ולמען ברר כל זה אעשה בעה"י מטעמים כאשר אהב כל אוהב אמת שנחוץ לחקור ולדרוש אחרי מקור הדבר בגוף הענין של אונס בכל מעשה שהתורה אחשבה:

דהנה הרמב"ם פ' א' מה' גירושין חשב בין העשרה ענינים שצריך להיות בגט חשב אחת מהם שיהיה ברצין הבעל ולא באונס וכתב הלימוד בזה מדכתי' והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה ס"כ נשמע מזה שבדעתו ורצינו תליא, וע"כ הלימוד הזה לא הוה מיתורא דהא צריכין לדרשא דר"ע בסוף גיטין שאפילו מצא אחרת נאה וכן בהקדיחה תבשילי, ומ"מ נשמע מן פשטות הלשון שבחינו ורצונו תליא ואם יגרשה מחמת אונם לא יהיה מתקיים הקרא של והיה אם לא תמצא חן וגו' ונראה מדברי הרמב"ם אלו דאי לאו הלימוד הוה אמינא שאפילו באונס נחשב המעשה למעשה דאף שכל מעשה אונס הוי מעשה בלי דעת דהא אינו עושה מדעתו ורצינו וכל מעשה בלי דעת הוי כאלו לא עשה כלל וכמו בכל הקנינים דהעודר בנכסי הגר וקסבר שהן שלו לא קנה כמבואר יבמות נ"ב וע"כ צריכין לחלק בין היכא שאין דעת וכונה כלל לבין היכא שיש דעת וכונה אלא שהדעת הוא מוכרח מחמת אונס דוה מיקרי דעת גמור אי לאו שגילתה התורה בפירוש שצריך להיות מרצונו, [ועי' גיטין נ"ה ע"א מעדותו של ר"י וכו' ואמר לה כנסי שט"ח זה, ויש לדקדק מנ"ל באמת מה"ת דכה"ג מגורשת ואי כמ"ש רש"י במתני' שם ד"ה שהשיאה הא לפי מ"ש להוכיח מדברי הרמב"ם הבדל גדול יש בין דעת לרצון וצע"ג] וכן נראה דעת הרשב"ם בבא בתרא שעלה על דעתו לומר כן והיא במ"ש שם מ"ז ע"ב ד"ה דכל מה דמזבין אינש וזה לשונו ואפילו הכא הוי זביניה זביני בע"כ אפילו לא גמר ומקני שלא נתנה התורה לחלק במקח וממכר וכו' אלא כולהו קינה לוקח וה"נ אע"ג דאנוס מוכר קונה לוקח הואיל וקבל דמים אע"ג דלא גמר ומקני עכ"ל הרשב"ם אלמא דס"ל בטעמא דר"ה בתליה וזבין דס"ל דמה שאמרה התורה כי תמכרו ממכר או קנה מיד עמיתך ולא גילתה לנו התורה שצריך להיות ברצון דוקא כמו בגיטין שכתבה בפירוש שתלוי ברצון הבעל, אמרינן ביה כיון שנעשה מעשה המו"מ מהני אפילו באונס ואפילו ידעינן בודאי דלא גמר ומקנה כמבואר בדבריו אלה, אכן לפי מ"ש הרשב"ם אח"כ כשדחו בגמרא שאני אונס דנפשיה וכו' נראה דחוש מהר חזר בו, ובאמת הא מוכרח לחזור בו דכל הסוגיא שם מלאה מזה דטעמא דר"ה הוי משום דגמר ומקנה אלמא דאי נימא דלא גמר גם בלבו לא הוה מהני משום דמעשה קנין של אונס מה שאינו גומר בלבי לא הוי קנין, ובאמת צריכין לידע אמאי לא הא לפי דברי הרמב"ם הנ"ל דבגט יש לנו גילוי דעת שצריך להיות ברצון הבעל ובלא"ה הוה אמינא דאפילו בלא רצון כשנעשה מעשה הגירושין הוא מפריד האשה מן האיש א"כ במקח וממכר שאין עוד לנו בזה שום גילוי דעת שיהיה ברצון אמאי לא נימא כיון שנעשה מעשה הקנין ממילא נפרד בזה החפץ מן שם בעליו להיות של הקונה ואפילו בע"כ של המקנה ואי תימא דנילף מן גירושין הא בגירושין

בעינן ג"כ לשמה מה דלא בעינן במו"מ ע"כ בעינן ג"כ ברצון אבל בכל מו"מ דלא בעינן לשמה גם רצון לא צריך להיות ומנ"ל דבמו"מ בעינן רצון:

והנה מהא דשבועות כ"ו ע"א דאמרינן האדם בשבועה ולא האנוס אין כאן מילף כלל דהא התם גילתה התירה באמת במלת האדם דאונס לא הוי מושבע ונראה ג"כ כדברי הרמב"ם הנ"ל שצריך לימוד על זה ובלא לימוד צריך להיות שגם אונס מהני כמו רצון, ונוכל לומר מ"מ דשם אי לאו הקרא הא' כמו דאמרינן בשבועות ל"א ע"ב משום דכתיב ונעלם ה"א שגם אונס כה"ג דמיירי שם הוי בכלל העלמה ע"ש ואין כאן הוכחה מזה לא לכאן ולא לכאן ותשוב לנו הקושיא על מקח וממכר מנ"ל דאונס מבטל הקנין, ובלא"ה תמוה לי לפי דברי הרמב"ם הנ"ל מה דאמרינן ביבמות ק"ו ע"א לענין חליצה שדין אחד לה עם גיטין לענין אונס שדוקא בכדין מהני ושלא כדין אינה חליצה ועי' ברמב"ם פ"ד מה' יבום ה' כ"ה, מנ"ל שגם בחליצה אינה נחשבת מעשה החליצה לכלום כשהיתה באונס דהא בחליצה לא כתיב עוד אם ימצא הדבר חן בעיניהם, דבשלמא על קדושין שע"כ פסול באונס מבואר שם ב"ב מ"ח טעם הדבר מה שמצד הדין הוא באמת קדושיו קדושין, אבל בחליצה קשה מאד הקושיא הנ"ל מנ"ל ואף דאמרינן ביבמות ק"ב ע"ב דבחליצה צריך להיות עד שיתכוונו שניהם, הא לפי מה שבארתי דבלא כונה כלל עם היכא שהיה כונה והיה באונס זה הוי שני דברים נפרדים דאף שכל דבר שצריך להיות כונת המכון לזה שרוצה לעשות ולגמור במעשהו אבל מ"מ באונס מיקרי כונת המכוון לגמור רק שהוא באונס וכמ"ש וא"כ בחליצה שאין לנו עוד מילף שצריך להיות ברצון אמאי לא נימא שגם באונס שאנסו לשניהם או לאחד מהם שיתכוין ויאמר לשם חליצה מנ"ל דלא הוי חליצה והא יבום גופא מבואר בהמתני' דהבא על יבמתו דקונה אותה כשבא עליה אפילו באונס כשהיה רק מתכוון לשם ביאה בעולם ע"ש הסוגיא דף נ"ד ע"א, ובאחת גם בזה גופא יש לדקדק לפי הנ"ל דהא מקשה הש"ס שם מנ"ל וילפינן מיתורא דקרא אי מן יבמה יבוא עליה או:

מן ויבמה ולפי הנ"ל לא צריכין כלל אל לימוד וגם מה' מקשה הש"ס מנ"ל הא אמרינן דכל היכא שאין לימוד שצריך להיות ברצון דוקא ממילא אמרינן דכל מעשה דאחשבה התורה גם באונס מיקרי מעשה זו למעשה הגומר וקונה וא"כ היה שייך להקשות מנ"ל אי הוי' אמרינן בהיפך שאין היבם קונה אותה בביאת אונם היה שייך להקשות מנ"ל וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל בגיטין דנשמע מקרא אבל בהא דמהני ביאת אונס ביבום לא שייך להקשות מנ"ל לפי דברי הרמב"ם פ' א' מה' גירושין הנ"ל ולמה לי היתורא דקרא דמהני אונס בזה, ואפשר לומר משום דביבם הא כתבה התורה מפורש ואם לא יחפוץ האיש

לקחת את יבמתו וגו' ע"כ אי לאו דגילתה התורה הקרא שאונס קינה ביבום הוה אמינא שצריך להיות ברצין דוקא משים שאמרה התורה בפירוש שתלוי בחפצו אם חפץ יבם וכגונא שכתבו התוס' ראש השנה דף ו' שהקשו דלמה לו הקרא דיקריב אותו שכופין אותו ותירצו דמשום דכתבה התורה לרצונו הוה אמינא דאין כופין ע"כ צריך לכתוב דכופין ה"נ נוכל לומר כן דכתיב ואם לא יחפוץ הוכרח לכתוב ויבמה דאפילו בע"כ:

והנה יש לי מעתה לדקדק עוד יותר בגוף דברי התוס' ר"ה ו' הנ"ל ובכל הענין שאנו עוסקים בו דהתוס' הקשו שם למה לי היקריב אותו הא לא גרע מכל מ"ע דכופין אותו כמבואר בכתובות פ"ו, והנה זה כמה עלה בדעתי להקשות על הא דכופין לקיים סוכה ולולב כמבואר בכתובות שם, מה אהני לן רבנן בכפייה זו למ"ד מצות צריכות כונה ובלא כונה אפילו בדיעבד לא יצא ושכן נראה באו"ח גם לפי הפסק, וא"כ אף אם נכוף אותו על מעשה המצוה אבל על הכונה הא אין בידינו לכוף אותו והא הוא יכול לבטל בכונתו כל המעשה כולו ומה יש לנו מזה שעושה המעשה בכפייה, ואי נימא שנכוף אותו לומר שמכוון לשם מצוה וכמו בקרבן עד שיאמר רוצה אני זה אינו דהא חזינן בכל מידי דבעינן לשמה אי אמרינן דאדעתיה דנפשיה עבד לא מהניא לן אמירתו שעושה לשמה, כמו דאמרינן בגיטין כ"ג דנכרי פסול לכתיבת הגט משום דאדעתי' דנפשי' עבד ואפילו בישראל עומד על גביו ומצויהו על לשמה מ"מ פסול משום דעבד אדעתי' דנפשי' והא בגט צריך שיאמר בפיו שכותב לשמה כמבואר בטור וש"ע א"ע סי' קל"א ואף אם תרצה לומר שמצד הדין כשר בלא אמירה ודי במחשבתו מ"מ קשה מדוע אמרו סתמא שכתיבת נכרי פסולה לעולם משום דאדעתי' דנפשיה כותב ולא מהני עומד ע"ג כמו בקטן הא עכ"פ היה צריך להיות כשר כשאומר בפירוש שכותב לשם הבעל ראובן לגרש בו את רחל אשתו, וע"כ נראה מזה שאין שום עצה להסיב מחשבתו אלינו במה שתלוי בכונת הלב דאמירתו לא מהני וכן נראה מדברי התוס' שם כ"ג ד"ה נכרי מה שהקשו מן מילה ולא כתבו לחלק בין אמר ללא אמר אלמא דהיכא שעושה אדעתי' דנפשיה אין באמירתו שום תועלת לנו כסתמא דמתני' שם דנכרי לעולם פסול לכתיבה באין חילוק להתיר ועי' בראש' בה' ס"ת שמחלק באופן אחר בין מילה לגט דמילה היא תוך רגע ע"כ מהני כשעומד על גביו ובגט צריך להיות כל התורף לשמה והובאו דבריו אלה גם בב"י יו"ד סי' רע"א לענין עיבוד לשמה לחלק בזה, אבל לחלק ולומר דבאמר מפורש מהני בכל דבר אין מי שיאמר כן, ואפילו אם אמר בגט שכוונתו לשמה בכל תיבה ותיבה שבתורף לא לשתמט מי מהפוסקים שיאמר דכתיבת נכרי כשרה ועי' ברמב"ם פ' ג' מה' גירושין שגם במומר אמרינן כן וע"ש בכ"מ שהגט בטל או עכ"פ ספק בטל א"כ

ה"נ במצות שבכונת הלב הדבר תלוי ובלא"ה לא יצא היכא דלא היה כונה לדברי המ"ד דמצות צריכות כונה מה שדעת רוב פוסקים היא רק מה תהני לן אמירתו שעושה בכונה לשמה אם יבטל בכונתו ויעשה אדעתה דנפשיה, וכמו בגיטין דלא מהני אמירתו היכא דעבד אדעתא דנפשיה ה"נ היא כן דמ"ש:

וכן עוד תמוהה ביותר קושית התוס' ר"ה הנ"ל דלמה לו יקריב אותו הא בלא"ה כופין כמו כל מ"ע והא בקרבן ודאי צריך להיות לכ"ע כונת המנדב והמקריב לשם קרבן זה ולשם הקרבה לשם ד' זה הקרבן והא כל היכא דבעינן לשמה ויש מקום לומר דעבד אדעתי' דנפשיה הא לא מהני כלל עשייה אפילו עם אמירתו כהנ"ל ואף לפי מה שכתבו התוס' גיטין שם ד"ה נכרי דכל מידי דסתמא לשמה לא חיישינן על זה על מה דעבד אדעתי' דנפשיה משום דעבד בסתמא וגם סתמא כשר, זה אינו מספיק במה דאיירינן עתה חדא דהא איירינן למ"ד דצריכות כונה ובלא כונה כלל אף בדיעבד לא יצא א"כ לא מהני העשייה בסתמא לדידי' ויש הרבה לדבר בזה מה שאין כאן המקום, וכבר הארכתי בענין זה לעיל בשאלה ה' ט"ש, ושנית הא איירינן באופן שאינו רוצה בשום אופן לעשות זאת ורק עושה ע"י כפייה א"כ בודאי לא הוי סתמא לשמה דהא בודאי יחלוץ נפשו מהכפייה ע"י שיעשה אדעתיה דנפשיה לא אדעתא דהמעשין אותו ומה תועלת לנו במה שנכוף אותו כיון שמ"מ לא תתקיים המצוה וכמ"ש

שוב התבוננתי דאולי מה שנונע לכל המצות יש לתרץ עוד בסברא, והוא, דאמרינן כיון שמניעת רצונו היה רק בהעשייה של מצוה, וכיון שכופין אותו ומוכרח לעשות את המצוה נגד רצינו א"כ מה לן עוד מזה במה שלא יהי' כונתו עם העשייה אדרבה אמרינן בי' דמקיים בנפשו מהיות טוב אל תקרי רע כיון דמ"מ הוא עושה המעשה בודאי הוי גם דעתיה דנפשיה שיהי' בכינה לשם עשיית מצוה דהא מ"מ היא נעשית ואין להשיב עוד כן נוכל לכון לפע"ד בסברא, ועוד נוכל לומר דאף שיש לחוש גם בכה"ג שעושה אדעתיה דנפשיה מ"מ מה מאתנו יהלוך אם עשה עכ"פ המצוה דאפילו אם נאמר שיש לספק שמא יבטל בכונתו הלשמה של המצוה הא לא גרע מן לא עשה כלל וכל שיש בידנו לעשות למען הועיל בקיום המצוה אנו עושין ושמא תהי' גם כונתו אל המצוה ואם ח"ו לא הא אם לא תועיל העשייה בלא כונה ג"כ לא תזיק ועושין אנו כל מה דאפשר לנו, אולם הא תינח בכל המצות כמ"ש אבל בגט מעושה עדין התמיה קיימת היכא שמעשין אותו אפילו כדין לכתוב ולתן גט לאשתו מה שמניעת רצונו לא הוי על המעשה רק על הפקעת אשתו ממנו א"כ אחר הכפייה בודאי לא יכתוב לשמה דהא אדעתיה דנפשי' עבר ובודאי הוי דעתיה דנפשיה שלא להפקיעה ממנו ושלא לכתוב לשמה כדי שלא

תהי' מגורשת ממנו ואף כשאמר בעצמו ע"י ההכרח שיכתוב לשם אשתו רחל במה עדיף הוא מן כתיבת נכרי שאינו נחשב הכתובה לשמה אפילו כשאומר בפרוש שיכתוב לשם רחל משום דדעתי' דנפשיה אינו מסכים עם אמירתו וכמ"ש לעיל מן דברי הרא"ש והב"י ועי' בב"ח שם ביו"ד סי' רע"א מ"ש בדברי הרא"ש, וה"נ הא ודאי הוא לנו שדעתי' דנפשיה אינו מסכים כלל עם אמירתו ואיני חושב בלבבו לשמה דלמה לו זאת וא"כ לא נכתב הגט לשמה, ואי תימא שבגט מעושה הוי באמת דלא מהני שיכתוב הבעל בעצמו אלא שיצוה לשליח לכתוב והאמירה לשליח שיכתוב לשמה הא הוי תוך רגע כדברי הרא"ש הנ"ל ואי תקשה דכל מידי דאיהו לא מצי עבד גם שליח לא מצי משוי כבר תרץ בבית מאיר סוף סי' קכ"ג לענין מומר דלא מיקרי לא מצי עבד דהא אם היינו יודעים בודאי שמכין לשמה היה כשר ומיקרי בר עשייה בעצם אבל מ"מ קשה דהא ברמב"ם פ' ב' מה' גירושין ה' כ' כתב מפורש מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והנה מ"ש ויכתוב הגט נראה כמיותר דהיה לו לומר עד שיאמר וכו' ויגרש ועל כרחך נראה שזו גופא כונתו שאף הוא בעצמי כשר לכתוב הגט ולא אמרינן שאינו כותב לשמה כדי לבטל הכפייה זאת לא אמרינן כיון שיאמר רוצה אני, והוא תמוה כהנ"ל אמאי לא נימא שכותב אדעתי' דנפשיה כמו בנכרי הנ"ל דאף אמירה לא מהני שמ"מ אמרינן שכותב בסתמא ועוד בנידון זה עוד גרע מן נכרי שיש לומר שכותב עוד בכונה בהיפך ועכ"פ מיד ספק לא יצאנו ואנן מכשירין בהדיא בגט מעושה כדין בלי שום חשש וספק, ועוד יותר נלפע"ד דבהכרח צריכין לגמר שיכתוב בעצמו בגט מעושה דהא לפי שיטת הבעל העיטור הובאה להלכה בחו"מ סוף סי' ר"ה דאנסוהו לקנות לכ"ע לא קנה א"כ כשיכתוב אחר את הגט ע"כ צריך להקנות להבעל את הגט קודם מסירתו להאשה וא"כ בגט מעושה אף אי נימא שגוף הגירושין הוי תליוה וזבין כמ"ש תוס' בבא בתרא מ"ח ע"א ד"ה אילמא אבל מ"מ מה שהבעל קינה הגט מן הסופר שגם זאת היא בכפייה דהא הכל הוא באונס הא הוי תליוה לקנות דלא קנה, והא הגט פסיל היכא דלא הוי דידי' כמבואר בא"ע סי' ק"כ, ואי נימא דס"ל להרמב"ם כדעת בעל העיטור בזה בודאי ניחא מ"ש ויכתוב הגט שרק יכתוב בעצמו ולא ע"י קנייה מאחרים, אולם הרשב"א קדושין ב' ע"א סוף ד"ה תנא כתב מפורש בשם הרמב"ם שחולק על בעל העיטור דלדידי' אף תליוהו לקנות קני א"כ אינו מוכרח בדברי הרמ"בם במ"ש ויכתוב הגט שכונתו משום הקנין וע"כ צריכין לפרש כמ"ש שבא להורות שכשר אפילו בכתיבתו בעצמו, וא"כ קשה כל הנ"ל אמאי יהיה כשר הא עבד אדעתיה דנפשיה ולא נכתב לשמה:

והנה אל תשימו עלי אשם כי נעלמו ממני דברי הרמב"ם מ"ש סוף פ' ב' מה' גירושין מ"ש לתן טעם בסברא על הא דגט מעושה כדין דכפוי מיקרי רצון פירוש דהוי רצון בלב ולפי דבריו אלה נראה לכאורה דלא קשה עוד מהא דאדעתי' דנפשיה עבד שזה שייך רק בנכרי ומומר שאינו חפץ להיות מישראל וכמ"ש מהרי"ק שורש ס"ג דלסברת הרמב"ם אין למומר תקנה בכפייה, אבל במי שחפץ להיות כאחד מישראל גם דעתיה דנפשיה אינו בהיפך ממה שמכריחין אותו כן נראה לכאורה לפי דברי הרמב"ם אלו, אולם אחרי העיון הדק היטב אין בדבריו עדיין די ביאור להמציא מזור לענין מה שאנו מדקדקין בנידון הלשמה מה שביחוד צריך להיות כאן כונה לשמה דוקא ובלא"ה פסול ואף סתמא פסול, והא אנן סהדי שאין כאן כונה בלב כלל על לשמה כיון שההכרח אין במציאות על דברים שבלב וממילא נשאר בלבבו כמו שיחפוץ הוא וכמו שתשב עד כה והא לא עדיף מן סתמא דעכ"פ נשאר בסתם בלב דמה"ת יחזק עוד לבבו ומחשבותיו לחשוב דוקא שיהי' כשר וישר על צד היותר טוב דהא על זה אין האונס שולט עליו, ואף לסברת הרמב"ם אין כאן תועלת לענין הלשמה שלא יהיה נחשב לסתם עכ"פ וכאשר אבאר עוד ביתר ביאור בס"ד דז"ל הרמב"ם בפ"ב מה' גירושין ה' כ' ולמה לא בטל גט זה שהרי אונס וכו' שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מה"ת כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא היא אנס עצמו בדעתו הרעה לפיכך זה שאינו רוצה להיות מישראל ורצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה ותשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו, עכ"ל הזהב, והנה לבאר כונת דבריו אלה נראה בפשיטות שהוא מדמה זאת למי שרוצה לעשות איזה דבר ונאנס מן אנוס שלא לעשות ובא חבירו ומסלק ממנו את האונס בכחו הרב ומצוהו לעשות, הרי הדבר עשוי ברצונו אחרי שנסתלק בחזקה האונס ממנו וממילא שאנסוהו שלא לעשות כי כן נראה מדבריו במ"ש כיון שהוא רוצה להיות מישראל ויצרו תוקפו שלא לעשות והב"ד מתישין כחו של היצר שירף ממנו וממילא הוא עושה כמו קודם שתקפו יצרו ואין כאן אונס על העשייה רק סילק האונס מה שתקפהו שלא לעשות כן נראה מפורש כונת דבריו:

והנה כל זה שייך שפיר בענין המעשה גופא שלא יהי' נקרא אנוס במה שפסול מעשה אנוס בזה כמ"ש בפ' א' מה' גירושין הנ"ל דפסיל מדאורי' ולזה מהני סברתו היקרה שלא יהי נכלל תחת מעשה אנוס שלא מרצונו ואף בזה גופא הקשה עצמו לדעת ולהבין בחות

יאיר סי' נ"ה ע"ש מ"ש מצד הסברא מלבד מ"ש מן הש"ע חו"מ סי' ר"ה סעי' ט' י' גם מצד השכל הוא תמה על זה איך נוכל לומר שתשש כח יצרו הא ידעינן שמה שאומר רוצה הוא מחמת שחושש שיוסיפו להכותו אם לא יאמר כן ולא מחמת שהוכה ומסיים בזה הלשון שאף כי דברי פי חכם הרמב"ם ז"ל חן לפי הנראה מ"מ לכשתמצא אין בהם די באר ביאור כונת רז"ל ודעתם עכ"ל ואף כי חתר אח"ב בכל עוז להבין סברת דבריו דמפרשינן אמירת דבריו רוצה אני שאפילו מובטח בלא"ה שלא יוסיפו להכותו מ"מ רוצה היא, מי לא יראה כמה הדוחק יש בזה והא חזינן מ"מ שצועק בקול מר לומר רוצה אני מחמת יראת כאב של המכה ולבו בל עמו להיות כאחד מישראל וניכר שחפץ בכל לב לעשות רצון יצרו לא הרצון של יוצרו ולולי היה ירא שיכאיבו לו אלה הכופין אותו היה חפץ רק כתאות יצרו ואנן סהדי בזה אלא אם בכ"ז נדחוק עצמנו לתן טוב טעם בדבריו אלה של הרמב"ם דאריה שא"ג וגו' אבל בכ"ז הוא מספיק רק על גוף המעשה אבל לענין הלשמה שתלוי במחשבותיו פנימה ואם בכל התורף יחסיר באיזה תיבה הכונה של לשמה הגט פסול כדברי הרא"ש הנ"ל בה' ס"ת שהבאתי לעיל ואף סתמא פסול, ועל המחשבה הא אין במציאות שיה' כפוי ורות המושל והשליט לא יעלה על מחשבות לבו א"כ אפילו לדברי הרמב"ם הנ"ל הא לא תשש כח יצר מחשבותיו ועדין יצרו תקפו עליו במחשבות לבו שלא יחשוב כמו שרוצין הכופין רק כמו שרוצה הוא דמי יאמר לו על מחשבותיו פנימה מה תעשה וכיון שדעתו אינה בכונת לשמה דוקא רק כמו שתוקף עליו יצרו א"כ מה מה מהני אמירתו הא לא עדיף מן נכרי דעבד אדעתי' דנפשיה והוי ככל גט שנכתב שלא לשם גירושין או שלא לשם אשה זו דלא הוי גט ופסול מדאורייתא גם בלא"ה קשה מאוד דמנ"ל לומר לעצמנו סברות להתיר אנוס בגט מה שהתורה בעצמה אמרה בפירוש שצריך להיות ברצון הבעל דוקא כדברי הרמב"ם ריש פ' א' מה' גירושין, והנה לשיטת התוס' תקשה לנו עוד יותר שהמה לפי שיטתם בבבא בתרא מ"ח נראה מבואר לפי כל דבריהם שם בסוגיא וגם מדברי הרשב"ם שם נראה כן שכל הענין של גט מעושה כדין שכשר לא צריכין כלל לסברות וטעמים שדי לנו רק בטעמא דר"ה לחוד משום דגמר ומקני בתליוהו וזבין וכל גט מעושה כדין הוי כתליוה וזבין ע"ש וא"כ בודאי קשה כהנ"ל דמה לו שגמר ומקני הא מ"מ הכתיבה הוי אדעתי' דנפשיה ולא הוי הכונה לשמה מבורר וכמ"ש דבמה עדיף זה האנוס מן נכרי שאפילו אומר בפירוש דכותב לשמה מ"מ אמרינן דאנן סהדי שכותב אדעתא דנפשי' וכותב בסתמא מכ"ש בזה האנוס שדעתי' דנפשיה היא בודאי לא כמו שאומר בפיו על אחת כו"כ דצריכין לומר כן דאדעתי' דנפשיה עבד ולא הוי לשמה:

אשר ע"כ צריכין אנו לבאר את כל הענין מעט ברחבה למען יהיה מובן באמת בכל הענינים וד' יעזר לי להוציא תעלומות לאור. דהנה בכל מיני המעשים דהתורה אחשבה אותם וצריכים להיות יש שני ענינים נפרדים, חלק אחד יש בעניני מעשה של קנין מה שהמעשים המה המוכיחים בין שלך לשלי והמה המבדילים בין של ראובן לשל שמעון כגון משיכה, חלופין, מתן מעות, הגבהה וכדומה, וחלק שני יש מה שהמעשים עושים פעולתם בענין איסור והיתר שע"י המעשה נעשה היתר או איסור שהי' הגזירה מאת ד' שרק ע"י מעשה כזה יולד לנו האיסור או ההיתר וכגונא שאציע לק' בס"ד. והנה במעשים שהמה לענין קנין אין דבר זה צריך לפנים שרק או עושה המעשה את הקנין ומוציא מן שם בעלים הראשין לשם בעלים השני רק כשהי' המעשה בדעתו ובהסכם גמור של העושה למען להקנות ובלא"ה לא מהני דהא חזינן דבעניני ממון תלוי הכל רק בהסכם הדעת ובהחלטת המקנה דהא אסמכתא לא קניא כמבואר לדינא בחו"מ סי' ר"ז וכן עיי"ל ונפק אזוזי לא קני שם סי' ק"צ והכל משום שלא הי' הסכם גמור למכיר כה"ג ע"כ אף כשנעשה מעשה הקיום לא מהני משום שעינו ולבו לא היה באופן זה שנעשה עתה אין המעשה נחשב לכלום ועי' בח"מ סי' רמ"ו סעי' א' ב' ג', וכן להיפך אפילו בלא מעשה כלל כיש הסכם גמור בלב המקנה מצינו כמה אופנים שיצא מרשותו ע"י כן כגון הפקר ויאוש, אלמא דבממון הוי העיקר החלטת המקנה בלב והיכא דאיכא אומדנא דמוכח מבטל האומדנא למעשה הקנין עי' ברמ"א חו"מ סי' ר"ז ובכלל נראה מכל זה שבממון תלוי הדבר רק בהסכמה בלב גמור ובדעה מיושבת ובלא"ה לא נוכל להוציא שום ענין שם בעלים באיזה חפץ מן שם בעליו וגם זה נוכל לומר שהיא רק דרבנן דהא באסמכתא גופא יש דיעות אי דאורי' או דרבנן עי' בש"ך תו"מ סי' ר"ז ס"ק י"ז ובזה יש לישב הרבה בדברי הרמב"ם פ' א' מה' גזילה ה' ט' ומה שתמה הלח"מ ריש פ' י' מה' מכירה מהא דבבא קמא ס"ד ואין כאן המקום להאריך בזה, אבל מ"מ לדידן תלוי לענין קנין בהסכמת הלב שע"כ הדין נותן במקח וממכר דהיכא שהיה המעשה של קנין באונס דלא מהני כלל דכיון שלא היה הסכמה בלב מה יועיל לנו המעשה בעצם ומשו"ה מוכרחין אנו לומר מצד הסברא דבתליוה וזבין מהני מצד דאגב זוזי ואונס גמר ומקני ונעשה אצלו החלטה גמורה ובתליוה ויהיב אין כאן החלטה בלב ע"כ לא מהני המתנה, אולם חלק שני של מעשים שאמרה התורה הוא בדברים שע"י המעשה נעשה הדבר לאיסור או להיתר ובלא"ה לא אף שיהי' דעת והחלטה גמורה ג"כ לא תועיל לנו כלל שרק להמעשה בעצם יש החשיבות כמו למשל בגט אשה אם יאמר הבעל אלף פעמים וגם בכל מיני קנין שאשתו תהי' הפקר מ"מ היא א"א מפני שרק ע"י מעשה התורה במה שאמרה וכתב

לה ס"כ וכו' שנכללו בזה העשרה דברים מה שצריך להיות בגירושין כמ"ש הרמב"ם פ' א' מה' גירושין שרק ע"י מעשה זו בכל פרטי עשרה הדברים היא נתרת לעלמא ובלא"ה לא ועי' ברמב"ם פ' ה' מה' מכירה ה' י"א ע"כ בחילוק מעשים כאלה שיש חשיבות להמעשה בעצם אמרינן שפיר דכל היכא שלא גילתה התורה בפירוש שצריך להיות ברצון דוקא דמהני המעשה אפילו באונס דלא נתבטל כלל חשיבות המעשה ע"י מה שהוא באונס, דהא לא ההסכם וההחלט יכול לפעול לנו בזה כלל רק המעשה בעצם הוא הבונה והסותר ע"כ אין חילוק אם נעשה באונס או ברצון דהא מ"מ נעשה כך בחשיבותו כמו שאמרה התורה ומשו"ה בגט אם לא גילתה התורה הלימוד מן והיה אם לא תמצא חן בעיניו כמ"ש הרמב"ם פ' א' הנ"ל הוה אמינא שאף אם נעשה הגט שלא ברצון הבעל אם רק נעשה כל הענין כמו שאמרה התורה יש חשיבות בעצם למעשה זו ה"ז מגורשת, אכן מן לימוד זה של לא תמצא חן נשמע לנו שקפדה התורה שהגט צריך להיות ברצון הבעל דוקא, וכן בחליצה ג"כ גילתה לנו התורה שצריך להיות ברצין דוקא במ"ש ואם לא יחפוץ האיש וכו' וכן לא חפצתי לקחתה וכמ"ש לעיל ובאיזה אופן ידעינן בבירור שלא חפץ ביבומה והיא רק במה שניתן לה חליצה ברצונו דאם תחלוץ לו בעל כרחי אין כאן ידיעה בבירור וגם הסכם גמור אצלו שלא יחפוץ לקחתה והתורה הא קפדה על זה שאינה יוצאת מזקיקתה אליו ליבום רק אם לא יחפוץ בחפץ לבו לקחתה יעשה מעשה זה של חליצה למען היציא החלטת נפשו שלא יחפוץ ליבמה:

ובזה גופא אמרתי דבר נכון מאוד לפע"ד, והיא, במה שמסופק בחכם צבי סי' א' בהא דאמרינן בחליצה שצריך להיות שיכוני שניהם ובלא"ה פסול, איזה ענין כונה צריך להיות בזה אי הוי הכונה כמו בכל המצות דהיינו שיכוני על מעשה החליצה לשם מצות התורה או שיכונו לשם הקנאה להקנות נפשה ע"י מעשה זה, והנה כל האחרונים פלפלו בזה ועי' גם בקצה"ח סי' ער"ה, ואם כי אינני כדאי לחלוק על דבריהם ועפר אנכי תחת כפות רגליהם בכ"ז תורה היא וללמוד אני צריך שלפע"ד הוי הכונה באופן אחר מכל וכל מה שמצינו באמת בתורה מפורש הכינה וכאשר אבאר בס"ד דהנה שתי הכונות שכתב הח"צ שתיהן קשות להולמם דאי נימא הכונה היא כמו בכל המצות דהיינו לשם ד' שציוה לעשות כן א"כ לא היתה הגמרא מביאה ברייתא ביבמות ק"ב ע"ב דנתכון הוא ולא היא וכו' אינה חליצה עד שיתכונו שניהם להורות כן להלכה, הא היא פלוגתא נודעת בש"ס בתנאי ואמוראי אי מצות צריכות כונה או אינן צריכות כונה גם אי אפשר לומר ולכון בהכונה כונת הקנאה דמה ענין הקנאה שייך בחליצה דמה הקנאה יש במצות מעשיות כאלה דאם היה באמת המעשה של חליצה עושה הקנאה לאשה לצאת על ידה

לחפשי מן היבם היה צריך היבם לומר בשעת חליצה הרי את מותרת לכל אדם כמו בגט או בשיחרור, וקל הוא להבין מזה שאין במעשה זה שום הקנאה רק היא מצות התורה שכל זמן שלא נעשה מעשה כזה בהחלוץ והחליצה היא עדיין אגודה אצלו ואחרי עשיית מעשה כזה היא מותרת לכל אדם, ודומיא דשלמים שכל זמן שלא נזרק הדם הבשר אסור ואחרי מעשה זריקת הדם כדין ניתר הבשר לבעלים, והכי נימה שההקרבה על המזבח עושה מעשה הקנאה לבעליו הא ע"כ אין בזה שום מעשה הקנאה ולא כונת הקנאה רק גזה"כ שקודם מעשה זה הבשר אסור באכילה ואחר המעשה ניתר הבשר ה"נ בחליצה הוי כה"ג שגזה"כ היא שקודם מעשה כזה היא אסורה לעלמא ואחר שנעשה מעשה החליצה נתרת לעלמא כי כן גזר מלכו של עולם, אבל לא דנימא שהחליצה היא מעשה הקנאה, אתמה, איה מצינו ענין הקנאה כזו וגם מנ"ל לומר כן מלבבינו בכונת המצות דהא לא דרשינן טעמא דקרא:

אשר ע"כ נלע"ד דמה שצריך להיות שיכונו שניהם הוי הכונה בזה לכון כמו שאמרה התורה בפירוש, ואחרי הביאור קצת דהא ידוע לפי מה שכתבה התורה בענין זה של כי ישבו אחים וגו' דמצית יבום קודם לחליצה ואפילו עתה בזה"ז שמצות חליצה קידם היינו דמלמדין אותו לומר שאינו רוצה ליבם אבל כל זמן שרוצה ביבום אין כאן ענין חליצה כלל, אשר ע"כ כשבאים לחלוץ היא רק על כרחך כמו שאמרה התורה ואם לא יחפוץ האיש וגו' וכן לא חפצתי לקחתה וכן היא כשבאה עמו לחלוץ היא רק משום דלא אבה יבמי כמבואר בתורה, וא"כ אף דאמרינן במתני' יבמות ק"ד דקריאה לא מעכב היינו משום דכתיב ככה יעשה שרק מעשה מעכב ולא קריאה אבל עכ"פ המעשה צריך להיות בזו הכונה וברצון זה מה שאמרה התורה היינו שהוא יחלוץ משום שלא יחפוץ לקחתה ועושה במעשה זה החלט שלא יהיה שייך עוד יבומה אצלו שע"כ הוא חולץ לה והיא תחלוץ משום שלא אבה יבמה שע"כ תחלוץ לו להפקיע במעשה זה ענין היבום ממנו כי כן גזר המלך מלכו של עולם שבזה נעשה החלטה וגמר שלא יהי' שייך עוד מצות יבום וממילא נתרת לעלמא אחרי שעשתה זאת, וא"כ כשתחלוץ נעלו בלא כונה זו הא לא נתקיימה מצות התורה במה שאמרה שע"י שלא יחפוץ לקחתה היא חולצת וכן בה מטעם שלא אבה יבמי, והם לא עשו כלל זה המעשה מטעם זה רק כהשתמשות השפחה שתחצוץ נעלו ואיך נתקיימה מצוה זו כמ"ש התורה שלשם דבר זה במה שלא יחפוץ ביבום יהיה נעשה מעשה זה דכן כתבה התורה בפירוש והם הא לא עשו לשם זה ע"כ אמרינן דהחליצה פסולה כשלא כיונו במעשה החליצה לשם זו הכונה כמ"ש התורה דהיינו כונת החליצה משום שאינו רוצה ליבם אותה וע"י מעשה זה יהיה נעשה

ההחלטה שלא ייבם עוד אותה, ואם לא כיונו זאת פסולה, ובכלל הוי הכונה בשעת חליצה שעושין זאת מחמת האיררצין של יבום ובזה המעשה נגמר ההחלט שצא יהיה עוד יבום ביניהם, כי כן אמרה התורה בפירוש בו שאומר כשבא לב"ד לחלוץ משום שלא חפצתי לקחתה, וכן בה אפילו אחר החליצה תאמר ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה וגו' ואף שהאמירה אינו מעכב אבל הכונה זאת מעכב אל המעשה שיהי' עכ"פ המעשה בכונה זו כמו שאמרה התורה בפירוש וא"כ לפי זה לא הוה עוד הכונה לא כונת מצות ולא כונת הקנאה רק כונת החלטת מניעת היבום ע"י מעשה החליצה וההיתר לעלמא בא ממילא כנלפע"ד לאמיתו של דבר שהוא צריך לכון שיחלוץ לה מטעם שלא יחפוץ לקחתה והיא צריכה לכון שתחלוץ לו מטעם לא אבה יבמי וככה יעשה לאיש אשר לא יחפוץ ליבם, ובלא כונה לזה רק סתם חליצת נעל ואפילו כיונו בהכונות הנ"ל של הח"צ נראה דלא מהני, משום דבאופן הכונה כמ"ש הא מפורש בתורה מה שאמרה בהברייתא עד שיתכונו שניהם אבל באופנים שמספקו הם אין כאן לימוד כלל על זה ואדרבה דהי' לנו לומר דחליצה דומיא דיבום וכמו ביבום שקונה בלא כונה כלל כמבואר בהמתני' דהבא על יבמתו ה"נ בחליצה דמ"ש ולפי מ"ש מיושב ומוכח שפיר מן הכתובים המפורשים:

ואי תקשה דא"כ לפי זה אליבא דידן דמקרין אותן דהא אף מדאוריי' צריך להיות קריאה לכתחלה א"כ למה לי הכונה הא יאמרו כן בפירוש כמו שכתבתי בענין הכונה, ובאמת זו אינה קושיא דמה שיאמרו בפירוש שהוא גוזר בנפשו שלא ליבם אותה והיא מתרעמת עליו שלא יאבה ליבם אין עוד מן ההכרח שיכונו במעשה החליצה שזו היא המעשה שבה נעשה ההחלט הזה שלא יהי' עוד יבום וע"כ צריכין לומר להם שיכונו בפירוש בגוף המעשה של חליצה שנעשית לשם זה כמו שאמרו, והנה ברמב"ם פ' ד' מה' יבום ה' ח' כתב האי דינא של כונה שצריכין לכון שעושין החליצה ויעשו מעשים אלו לשמן ובמ"ש לשמן נכלל באמת הכל היינו לשם המעשים גופא כמו שקפדה התורה וכמ"ש אבל בטור וש"ע א"ע סי' קס"ט סעי' מ"ד מבואר שיכונו שתהיא מותרת לזר בחליצה זו, ואחרי הנחינת דעת אין זה היפך לדברי מ"ש דהא גם לפי דברי הוי הכונה שנפקע היבום ע"י מעשה זה וניתרת ע"י כן לעלמא אבל לא ענין הקנאה כן ענין הפקעה היבום והיא תותר לזר ממילא כיון דאזיל ענין יבום ממנה כמו אילו נולד לה בר קימא אחר מיתת הבעל ואף אם תירצה לדחוק לפרש כן בדברי הטור והש"ע ותרצה לפרש בפשיטות אבל מ"מ נכלל בזה גם הכונה של הפקעת היבום והא מבעי כונה בפירוש להתיר לזר הוי בודאי רק מדרבנן ולא מדאורי' דמדאורי' לא שייך בחליצה כונה אחרת רק כמ"ש

מהכרח הכתובים אבל על סתם כונה היה לנו ללמוד מן יבום דגומר בלא שום כונה כלל וכלל מ"ש ועי' בבית מאיר סי' קס"ט סעי' מ"ד מה שמפלפל בזה אי הוי מדאורי' ומאיזה לימוד ולע"ד נראה כמ"ש, [ואף לענין חליצת מומר מה שהרעישו העולם בזה דהא עבד אדעתא דנפשיה לפי מה שכתב הרא"ש הנ"ל שהובא בב"י יו"ד סי' רע"א שרק בגט משום שהוא בהמשך זמן ארוך כתיבת כל התורף כמ"ש לעיל א"כ י"ל בחליצה שעיקר מעשה החליצה נחשב בהסרת המנעל מן העקב שהיא תוך רגע א"כ הוי כמו בעיבוד שכתב הרא"ש דלא אמרינן בזה דעבד אדעתא דנפשי' ברגע זו והוא עושה אדעתא שאומרין לו, והוא אמת ונכון לפע"ד לדברי הרא"ש הנ"ל]

נחזור לענייננו, דבכל מעשה שהתורה אחשבה לענין איסור והיתר ולא לענין ממונא הוי מעשה אונס כמעשה רצין ורק במקום שגילתה התורה בפירוש שצריך להיות ברצון בזה אמרינן דאונס לא מהני ובגירושין וחליצה גילתה התורה בפירוש שצריכין להיות שלא באונס כהנ"ל וראי' לזה דמעשה אונס הוי מדאורי' מעשה היכא שהתורה אחשבה להמעשה ולא גילתה לנו דעתה שצריך להיות ברצון דוקא, והיא, מהא דכופין על כל מ"ע וכשנוטל לולב או אוכל מצה בכפיית ב"ד יצא, וכבר הקשו התוס' ר"ה ו' הנ"ל דלמה לי יקריב אותו הא לא גרע מכל מ"ע דכופין אלמא דהיה פשיטא להו שאף בלאו הקרא דקרבן ה"א דכופין גם בקרבן כמו בכל מ"ע שיצא ידי חובת המעשה אף שעושה אותה באונס וגם ממה שתירצו דה"א שאין כופין בקרבן משום דכתיב לרצונו א"כ מבואר דהיכא שאין גילוי דעת בתורה שצריך להיות המעשה דאחשבה ברצון דוקא מהני המעשה באונס מלבד בעניני מעשים שמועילים לקנין באלה אין אונס נחשב לכלום ומ"ש לעיל דבממון תלוי הכל ברצון בהסכם ודעת שבלב אבל לא היכא שאין הקנאת ממון בזה דאזי הוי אונס כרצון לחשיבת המעשה:

אכן אף היכא שגילתה לנו התורה שצריך להיות רצון דוקא כמו בגט וחליצה וכדומה יש לנו לימוד חדש, שהרצון לא כיונה התורה שיהי' רצון בלב דוקא רק רצין באמירה לבד שגם בזה די לנו ואביהן דכולהו הוא קרבן דכתיב לרצונו ומ"מ כתיב יקריב אותו בע"כ ודרשינן שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ומשם נלמד לכל מקום דפירשה התורה דבעינן לחשיבת המעשה שיהי' רצון אל המעשה די בזה במה שאומר רוצה אני אף דלבו בל עמו ואפילו אם האמירה היא ג"כ באונס מ"מ אין המעשה בטל, והסברא בזה מובנת דהא אי לאו שגילתה התורה שצריך להיות המעשה ברצון היה נחשב לנו לחשיבת המעשה אפילו כשנעשה באונס דלעצם המעשה הוי החשיבות, וא"כ הא דלא מהני באונס היא רק משום שאמרה התורה בהם בפורש שצריך להיות ברצון וע"כ אין אנו

אחראין לבקש רצון יותר ממה שאמרה התורה באיזה מקומן דמיקרי כה"ג לענין זה רצון והוא בקרבן שהרצון הוא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ואף שהוא חולין מקדשים מ"מ נשמע מכח ק"ו דמה בקדשים די ברצון כזה מכ"ש בעלמא, ועי' רשב"א קדושין דף נ' ד"ה ואסיקנא שכתב, וליכא למימר נמי שא"ה דרחמנא רבייה, דא"כ היכא אתי למפשט מן יקריב אותו עכ"ל ועל כרחך כמ"ש דקולא נוכל למילף גם מן קדשים וכן מוכח הסוגיא ריש פ' האיש מקדש, והנה לפי זה תקשה לנו מעתה דא"כ אפילו בכפיה שלא כדין ואמר רוצה אני ג"כ יהיה כשר דכיון דאמרינן שבמה שאמר רוצה אני מיקרי רצון א"כ מהיכא תיתא נימא דדוקא בכפייה כדין מיקרי זאת רצון כה"ג ואמאי לא נימא דאפילו בכפייה שלא כדין הוי כה"ג ברצין היכא שיאמר רוצה אני, אכן על זה י"ל בשני תרוצים שיפורץ הכל בס"ד גם כל מה שהקשינו עד כאן והיא, דהא מ"מ יש לדקדק דבגט מלבד דבעינן רצון הא בעינן עוד יותר שיהי' לשמה ואף בסתמא פסול ובקדשים בסתמא כשר וא"כ לא נשמע עוד גירושין מן קדשים שיהי' די גם בגירושין לענין רצין באמירתו רוצה אני וכגונא שהקשתי לעיל דלענין לשמה הדין נותן שלא תהני לנו במה שאמרה רוצה אני כהנ"ל, אשר ע"כ צריכין אנו ע"כ לומר בזה דמיושב שפיר לפי דברי התוס' זבחים ב' ע"ב ד"ה סתם וז"ל על הא דאמרינן שם סתם אשה לאו לגירושין עומדת ואפילו זינתה תחת בעלה מ"מ לאו להתגרש בגט זה עומדת וגם אם לא ירצה הבעל לא יגרשנה אלא שלא תשמשנו עכ"ל התוס' וא"כ לפי זה היכא שהדין מכריח אותו שמחויב לגרשה וגם ב"ד כופין אותו על גט זה עתה עד שנתרצה וכתב לה גט לא שייך עוד לומר שני תירוצי התוס' ועל כרחך בכה"ג אמרינן שפיר גם בגט דסתמא לשמה וכשר בסתמא דהא אשה זו בסתמא לגירושין עומדת ובגט זה מה שאנו עושין מעשה כפייה עליו, וא"כ הא תינח בכפייה כדין הוי כה"ג אפילו סתמא לשמה אבל בשלא כדין דלא הוי עוד סתמא לגירושין א"כ מה מהני לו שאומר רוצה אני ומיקרי זאת רצון הא בגט לא די לנו ברצין לבד דבעינן מחשבה בפועל לשמה ואף סתמא פסול כהנ"ל, ומובן שפיר מה דמחלקינן בגט מעושה בין כדין לשלא כדין ומיושב מעתה בזה כל מה שהקשתי לעיל דבאמת לכתחילה צריך להיות לשמה דהא גם בקדשים שכשר אפילו בסתמא מ"מ לכתחילה צריך לומר לשמה אבל בדיעבד אפילו אחר החשש שיעשה אדעתא דנפשי' ג"כ אין רעותא בגט מעושה כדין דבכה"ג אף סתמא כשר כל זמן שלא יאמר בפירוש שיעשה שלא לשמה כמו בקדשים בדיעבד בסתמא וכמ"ש ואולי י"ל גם בחליצת מומר תירוץ זה דבו אף סתמא הוי לשמה משא"כ בגט מומר דטב למיתב טן דן כמ"ש הפוסקים בזה ואין כאן המקום להאריך בנידון זה]:

ועוד יש לתרץ הקושיא הנ"ל של כפייה שלא כדין בפשיטות דכיון שיש להסביר ולחלק בין כדין לשלא כדין בסברת הרמב"ם פ' ב' מה' גירושין ה"כ הנ"ל א"כ איך נוכל ללמוד מן קדשים דבעלמא היכא דבעינן רצין די באומר רוצה אני הא יש לפרוך מה לקדשים שהיא בכדין ויש סברא לומר דמהני אונס כסברת הרמב"ם הנ"ל אבל בעלמא בשלא כדין דלא שייך עוד סברא זו מנ"ל שגם כה"ג מיקרי רצון באמירתו רוצה אני מה שמכריחין אנו לו לומר כן ומשו"ה אמרינן שפיר דילפינן מן קדשים רק היכא שהכפייה היא כדין דומיא דהמלמד אבל בשלא כדין דלא הוי דומיא דהמלמד כמו שחילק הרמב"ם באונס בסברתו היקרה לחלק ביניהן אין לנו עוד לימוד דמהני אמירתו רוצה אני שיהיה נחשב רצון עבור זה איברא יש לדון ולחקור דמנא ליה באמת להרמב"ם סברא זו שכתב בה"כ הנ"ל, וכאשר אחזה אני נלע"ד דנשמע לו ואת מן פשטות הגמרא בבא בתרא מ"ח דמחלקו בגמרא שם משום דניחא ליה בכפרה וכן מצוה שאני והנה מדברי התוס' שם בשיטת הר"י נראה דמפרשי כל זה שהש"ס רוצה לומר דמשום מעלת המצוה הוי עדיף מתליוה וזבין ובכה"ג גמר ומקני ולפי המסקנא דתליוה וזבין מהני הוי קדשים וגירושין ג"כ כמו כל תליוה וזבין משום דמחוייב בדבר ע"ש ועי' ברשב"א קדושין נ' שכתב שגם בההוא אמינא היו סוברים דר"ה ס"ל קדשים וגירושין למעלת תליוה וזבין משום המצוה והא דמדחו שא"ה דמצוה שאני היינו דעדיף יותר מכח מצוה והלח"מ בפ' ב' מה' גירושין כתב לחדש כן ובאמת כבר קדמוהו הרשב"א הנ"ל בזה הפירוש וממילא להמסקנא דבאמת זביניה זביני הוי כח המצוה שתהיה ע"י כן ככל חליוה וזבין דגמר ומקני, אבל הרמב"ם מפרש הא דניחא ליה בכפרה ומצוה לשמוע וכו' כטעם סברתו וכמ"ש לעיל דבגונא דמצוה לא מיקרי אנוס כלל והיא רק כמו שמסיר ממנו האונס שתקפו יצרו שלא לעשות ומסירין ממנו זה האונס של היצר והוא עושה ממילא בלא אונס וככל מה שבארתי לעיל בס"ד, ואפשר דמשו"ה מהני לדעת הרמב"ם כאן בגיטין אפילו תליוה וקני ואפילו אי ס"ל בעלמא כדעת העיט ר הנ"ל מ"מ בגט שאני משום דמצוה שאני וכסברתו הנ"ל ונסתר מחמתו מ"ש הקצה"ח חו"מ סי' ט' עי' בדבריו שהמה שייכים רק אי נימא בגט מעושה דהוי ככל תליוה וזבין אבל אי נימא מצוה שאני ומטעם הרמב"ם אין לדבריו שם מקור נאמן מה שנראה שהרמב"ם הוכיח לו סברתו וחדושו דבמקום מצוה לא שייך אונס שהאונס הוא רק על הגוף ולא על הנפש מהא דאמרינן מצוה שאני: **ועוד** הוכחה נצחת נלע"ד לסברת הרמב"ם זו דלא נימא דהא דמחלקינן בין כדין לשלא כדין היא רק מכח הלשמה דבכדין היי סתמא לשמה וכמ"ש אלא שגם מכח סברא זו צריכין ע"כ לחלק בין כדין לשלא כדין מכח סברת הרמב"ם, וההוכחה היא מסוגיא

הערוכה דערכין כ"א ע"ב, דגרסינן שם אמר רב ששת האי מאן דמסר מודעא אגיטא מודעיה מודעא פשיטא לא צריכא דעשאוה ואירצי מהו דתימא בטוליה בטליה קמ"ל דא"כ ליתנו עד שיתן מה עד שיאמר עד דמבטל ליה למודעיה עכ"ל הגמרא ומה מאוד תמוהין הדברים אחרי העיון שקשה מאוד להבין הפירוש שלהם דהא מה שאמר ריש מודעי' מודעא על כרחך כונתו דמה שעשה אח"כ מדעתו ורצונו בלי הכרח אונס כלל ונתן גט מ"מ לא מהני מטעם שמסר מודעא מקודם שעשה וגילה דעתו בפירוש שמה שיעשה אח"כ יהיה מעשה אונס, ועל זה הקשה הש"ס פשיטא דלא מהני הנתינה בסתם כיון שאמר מקודם שלא יהיה גט וא"כ מה משני לא צריכא דעשאוה וארצי, ועל כרחך הכונה שנתן בסתם בלא אמירתו רוצה אני דאי באמירה רוצה אני הא מהני באמת כהמבואר במתני' וכמו שהוכיח בעצמו דא"כ ליתני עד שיתן מה עד שיאמר וא"כ ע"כ הכינה בהאי דל"צ דעשאוה וארצי היינו במחמת שעשאוה נתן בסתם דקמ"ל ר"ש דמודעיה מודעא ולא מהני הנתינה בסתם וא"כ הא בכה"ג ודאי קשה פשיטא דמה בלא עשאוה אח"כ ונתן מעצמו גט בסתם היה להגמרא לפשיטא דמידעיה מידעא דלא היה לו לרב ששת לאשמעינן דפשיטא דמודעיה מודע לבטל הגט מכ"ש כשעשאוה אח"כ ונראה האונס לכל דעל אחת כו"כ דהוי פשיטא שמהני המודעא שעשה מקודם לבטל מעשהו של אונס שעשה אח"כ ואיך מתרץ בזה הפשיטא דהא בלא עשאוה בודאי י"ל דלמה עשה זאת אח"כ מי יכריח אותו אח"כ לעשות נגד המודעא ובודאי עשה מרצונו וביטל המודעא בשעת נתינה ומ"מ מקשה הש"ס פשיטא דלא מהני הנתינה מכ"ש כשעשאוה אח"כ באמת דבודאי הוי פשיטא דלא מהני הגט ומודעיה מודעא והיא לע"ד תמוה מאוד אשר לא ראיתי באחד מן המפרשים שיפרש סוגיא זו להבין הדברים:

אכן לדברי הרמב"ם בטעמו ונמוקו שכתבנו תתישב הסוגיא שפיר בכל אופן הטוב והמועיל, והיא דכיון דאמרינן לפי דברי סברתו דהיכא שהכפייה הי' כדין אין שם אונס על זה וככל מה שבארנו לעיל שהיא רק הסרת האונס של יצרו ממנו, א"כ לפי זה מסתבר שפיר לומר דהיכא שמסר מודעא ואמר שהעשייה של אח"כ יעשה מחמת אונס דעדיף יותר הרבה מאוד היכא שעשאוה אח"כ לעשות מהיכא שעשה מעצמו דאילו היכא שעשה מעצמו אחרי הגילוי דעת של המודעא מקודם שאמר מקודם שיהי' בטל עשייתו אח"כ כי מעשה זו שמעשה אח"כ יעשה שלא מרצונו זה הוי באמת פשיטא דלא מהני המעשה שיעשה אח"כ ומודעיה מודעא, אולם היכא שמסר מודעא ואח"כ עשאוה ב"ד כדין לעשות מ"מ מעשה זה אין כאן עוד פשיטא דהוה אמינא דכיון שעשאוה ותשש כח יצרו מה שמנע ממנו מקודם עשיית המצוה א"כ הוי זאת רצון וכסברת הרמב"ם

הנ"ל שהיה עד כה יצרו תוקפו והמה הב"ד בכפייתם העבירו ממנו האונס של היצר ויש מקום לומר דבכה"ג גם המודעה שמקודם בטל לגמרי קמ"ל רב ששת דמ"מ מודעיה מודעה עד שיאמר בפירוש רוצה אני וכאשר מוכח מן המתני' וזה שאמרו לא צריכא דעשאוה וארצי פירוש דכיון דעשאוה מסתבר טפי דלא להוי מודעא וקמ"ל ר"ש דאף בכה"ג מודעא עד שיאמר רוצה אני והאי מדלא נתנו במתני' עד שיתן רק עד שיאמר כן נלע"ד בהכרח פירוש הסוגיא מה דבלא"ה היא תמוהה מאוד, וליכא למימר דעשאוה וארצי הוי מעלה משום הלשמה בכה"ג הוי סתמא לשמה ובלא עשאוהו והוא גילה דעתו שעושה באונס אזי הוא עושה אדעתי' דנפשי' וסתמא לא הוי לשמה כה"ג וכבכל מ"ש לעיל לענין לשמה וא"כ לא נשמע עוד סברת הרמב"ם, זה אינו דמלשון הגמרא נראה שלא כיונו כאן כלל משום הלשמה רק משום גוף האונס מדאמרו מה דתימא בטוליה בטליה וכן להלן עוד, ונראה מבואר שהרבותא היא אי הוי אונס כה"ג וזה שייך רק מכח סברת הרמב"ם וכמ"ש וא"כ נשמע מכאן בגלוי כסברת הרמב"ם הנ"ל דאונס כדין לא מיקרי אונס משום שהכדין הוא עושה רק פעולת הבטול אונסו דמעיקרא של היצר מה שהי' תוקפו שלא לעשות דהא חפץ הוא להיות כאחד מישראל וככל דבריו שם דהא משו"ה משום סברא זו היה מוכרח רב ששת לאשמעינן דמ"מ בלא אמר רוצה אני לא מהני משום דגזה"כ היא כהנ"ל שצריך להיות מרצונו באמירתו וגם ביטול מודעה באמירתו בפירוש אבל באמת גם אחר אמירתו רוצה אני נשאר ג"כ סברא זו דמשו"ה רק כדין כשר ושלא כדין לא, ומיושב מעתה הכל על נכון כל מה שדקדקנו לעיל בכל עקרי ענינים אלו וגם מה שמפקפק בתשובת חוח יאיר סי' נ"ה שכתבתי לעיל משמו מ"ש על דברי הרמב"ם אלו דמעתה הכל מיושב ומתורץ ועיקר סברתי היא גמרא מפורשת כמ"ש: **ומיושב** בזה כפי סוגיא זו דערכין גם מה שתמה הב"י והרשב"ץ על הטור א"ע סי' קל"ד במ"ש והא דאינו גט כשהוא אונס דוקא כשאנסוהו שלא כדין אבל אנסוהו כדין וכו' ואנסוהו ב"ד עד שהוציאה הוי גט ותמהו עליו דמשמע מדבריו דבאנסוהו כדין הוי גט אע"פ שלא ביטל המודעא והא ליתא דאפילו אנסוהו כדין צריך שיבטל המודעא עי' בב"י, והרשב"ץ כתב דסידור ענינים אלו אינו נכון כלל וטעות סופרים היא ואין ללמוד ממנו עכ"ל, ובער אני ולא אדע הא בגמרא דערכין וכמו שהיא הגירסא לפנינו מוכח בפירוש דהיכא שאומר רוצה אני הוי זאת ביטול המודעא והא כל כפייה כדין בב"ד צריך שיאמר רוצה אני וא"כ כתב שפיר הטור דלא צריכין עוד לבטל מודעא וכמו שאמרו שם קמ"ל דא"כ ליתני עד שיתן מה עד שיאמר עד דמבטל ליה למודעה ומבואר דבזה שיאמר רוצה אני מבטל ליה למודעא ובאמת לא נזכר לא בטור ולא בש"ע דבכפייה כדין צריך

שיאמר רוצה אני וזה מקשה בלא"ה אמאי לא הזכירו הם זאת לדינא כמ"ש הרמב"ם בפירוש כן, עי' בבאר הגולה שהעיר בזה שדוקא באמירת רוצה אני וגם בביטול מודעא וזה אינו לע"ד דביטול מודעא הוי רק בלא אמירתו רוצה אני אבל כשיאמר רוצה אני מבואר משם בערכין שאין צריכין עוד לביטול מודעא והנה מצאתי אח"כ מפורש כן בריטב"א קדושין מ"ט שכתב מפורש כן דבאמר רוצה אני כשר לבטיל המודעה כדמוכח בערכין עד כאן דברי הריטב"א ושמחתי מאוד שכונתי לאמיתת הדבר, ושוב ראיתי ברשב"ם בבא בתרא מ' ע"ב ד"ה גילוי מילתא בעלמא שהי' לו גירסא אחרת בהגמרא דערכין הנ"ל ומבואר שם לפי גירסתו שצריך שיבטל המודעא אפילו בכפייה כדין וצדקו דברי באר הגולה לפי שיטת ב"י אבל אם היה לו להטור הגירסא כמו שהיא לפנינו אין כאן קושיא כלל על דבריו וכמ"ש גם הריטב"א ואין כאן טעות ח"ו, והנה אפילו לפי גי' הרשב"ם וצריך באמת להיות בטול מודעא בפירוש אפילו כדין ואמר רוצה אני וכדעת הב"י וכל הפוסקים מ"מ אין כאן קושיא לדברי הנ"ל דהפירוש הוא מ"מ כמ"ש בסד"א כיון דעשאוהו כדין י"ל סברת הרמב"ם ובטל האונס לגמרי קמ"ל דמ"מ צריך לבטל המודעא וההוכחה היא מן מה שאמרו במתני' עד שיאמר אלמא דיש מ"מ הקפדה ורצון התורה שיאמר בפירוש בדבריו שרוצה הוא אזי לא מיקרי עוד אונס מטעם הנ"ל של הרמב"ם ובלא"ה לא מהני לנו בסברא זאת לבדה ה"נ כשמסר מודעא וכייפינן ליה כדין צריך ג"כ עכ"פ לומר בפיו שמבטל המודעא ואזי בטל הכל מכח סברא זו ובלא אמירה לא נתבטל מצד שהיא כדין שגזה"ק שצריך להיות אמירה עכ"פ ומ"ש הרמב"ם בפ' ו' מה' גירושין ה' י"ט היא רק בשלא כדין עי' בהה"מ שם והכל מיושב על נכון באות אמת בס"ד:

ועתה אחרי שזכינו לכל זה דלעולם כל מעשה אונס ג"כ יש לה חשיבות המעשה ורק היכא שגלתה התורה בפירוש שצריך להיות ברצון אזי לא מהני אונס ובכ"ז נשמע לנו מן הכתוב במ"ש התורה בקרבן שדי בזה הרצון במה שאמר רוצה אני וזה נשמע מן הא דכתבה התורה בקרבן שני הפכים בנושא אחד דהיינו יקריב אותו בע"כ וגם אמרה התורה לרצונו שיהי' דוקא רצין ע"כ מוכרחין אנו לדרוש דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ולפי דעת הרשב"ץ הנ"ל שהביא הב"י סי' קל"ד דבאונס מן הצד והוא מגרש שע"י הגירושין יפטור מן האונס לא מיקרי גט מעושה א"כ קשה לענייננו מאוד דמנ"ל לדרוש מן קרבן דנימא כופין עד שיאמר רוצה אני הא נוכל לומר ולתרץ המקראות דיקריב אותו ולרצונו שלא יהיה סותרין עצמן היינו דכופין אותו בכפייה מן הצד כדי שיביא קרבן להפטר האונס שזה לא מיקרי מעושה כדעת הרשב"ץ והוי שפיר לרצונו אבל מנ"ל

לדרוש כל כך לאנס אותו על גוף הקרבן ולסמוך עצמנו במה שאמר רוצה אני שאף זה מיקרי לרצונו מה שגם אמירתו היא באונס אם יש לפנינו לדרוש באופן שלא יהי' אונם כלל על הקרבן ומ"מ יתקיים היקריב אותו אפילו בעל כרחו והכתובים לא יהיו סותרים עצמם, וזה הוא תמיד לכאורה, אכן באמת אחר העיון הדק הטב זה אינו דהא לא משכחת כלל בקרבן אבכה"ג (שכתב הרשב"ץ בגט אשה דבגט משכחת שהכפייה הוא על תנאי כתובה ולא על גירושין מה שהדין הוא שנכוף על תנאי כתיבה והבעל כשרוצה לפטור מן הדין של תנאי כתובה הוא מגרש איתה באונס למען להפטר ממילא מן התנאי כתובה, וכה"ג הא לא משכחת כלל בשאר ענינים שבתורה דהא בקרבן אין כאן כפייה מצד הדין על איזה ענינים אחרים באם לא יביא הקרבן ועל כרחך כל מיני כפייה בזה המה כמפורשים שהמה רק שיביא הקרבן והמה לעולם בכונה זאת להכריח אותו על הקרבן ע"כ לא משכחת לקיים היקריב אותו אם הלרצונו רק בגונא דאמרו במתני' דכופין עד שיאמר רוצה אני ולפי זה אין מן ההכרח כלל שהרשב"א בתשובה שהביא הב"י שם שכתבתי לעיל שיהיה הוא מחולק על הרשב"ץ דהא גם הרשב"א מיירי שעיקר האונס הוא מיד על הגירושין לא על ענין אחר כגונא שכתב הרשב"ץ, וכן מ"ש הרבינו מיימוני מנואר ג"כ אין קושיא ממה דמחלק שם לפי מה שהביא הב"י הנ"ל סי' קל"ד בין הא שכתבו הצרפתים לענין נשבע לגרש מהא דגיטין מ"ו באומר יאסרו כל פירות עולם עלי אם לא אגרשך וכתב לחלק דבמתני' דקונם כיון שתלה נדרו בדבר אחר שאמר כל פירות עולם אין בזה אונם כלל כשגירש אבל בנשבע לגרש דומה לאונס שתלה הגט בשבועתו ובנידון זה נמי תלה גיטו בדבר אחר ואין אונס עכ"ל וא"כ חשיב לנו הקושיא מעתה מנ"ל לדרוש בקרבן דכופין עד שיאמר רוצה אני הא נוכל לתרץ המקראות בפשיטות דלעולם בעינן לרצונו בגוף הדבר והא דיקריב אותו בע"כ היינו שמכריחין אותו לאסור על נפשו כל פירות עולם אם לא יביא הקרבן שזה לא מיקרי אונס כלל כדברי הרב מיימוני משום דתלה בדבר אחר, אכן גם בזה י"ל שדברי הר' מיימוני בחלוקו זה סובבים והולכים על מ"ש מקודם זה דהיכא שמתחייב או אוסר עצמו מרצונו ומכריח הוא עצמו לו לא מיקרי מעושה ועל זה הקשה לעצמו מן הא שכתבו הצרפתים בנשבע לגרש את אשתו שג"כ הכריח הוא עצמו לו ומ"מ כתבו שצריך להתיר לו מקודם שיגרש את שבועתו ומחלק שפיר בין תלה נדרו בדבר אחר לתלה הגט בשבועתו, אבל כל זה הוא רק במה שהכריח הוא עצמו לי, אולם אם אחרים אנסו אותו אף לדידיה אין חילוק כלל דאפילו תלה נדרו בדבר אחר ואחרים אנסוהו על זה שיאסור עליו פירות עולם אם לא יגרש מיקרי שפיר גט מעושה אפילו לדידיה א"כ לא נוכל לפרש הקרא בקרבן כה"ג שאין חילוק בין אונס

בגוף הדבר לאונס שאנסוהו בדבר אחר עד שיהיה מוכרח לנרש, כנלע"ד בברור להלכה לפי שיטות אלו שכתבנו:

אכן בכ"ז לא יצאנו עוד ידי כל השיטות והיא דמ"מ יש לדקדק עוד במ"ש הרשב"ץ עוד הובא בב"י סי' קל"ד וז"ל ויש אונס אחר אע"פ שהיא אונסא דאחרינא אינו אונס בגופא כגון שגזלה אשתו ממנו ממון ואינה רוצה להחזירו עד שיגרשנה וכו' וכו' אני מסתפק אי ידוע מילתא דמחמת אותו עישוי גירש וכו' וקרוב אני לומר דכיון דלא מסר מודעא לא הוי גט מעושה ואגב אונסא גמר ומגרש וכן נראה דעת הר"פ שכתב שאם נתן ערבון וגירש שאין זה שום אונס עכ"ל וא"כ לפי דבריו אלה ודברי הר"פ שהוא הסמ"ק בודאי תמוה המתני' דערכין הנ"ל במה שאמרו יקריב אותו כופין אותו עד שיאמר וכו' מנ"ל זאת דילמא יקריב אותו בע"כ היינו שלוקחין ממנו מעותיו או בתורת ערבון כמ"ש הר"ף ואין מחזירין לו עד שיקריב הקרבן דזה הוי שפיר לרצונו דהא לדידהו לא הוי בכה"ג אונס שיהי' גט מעושה, ויהיו הכתובים מכונים שפיר ומנ"ל לדרוש מהכרח הכתובים עד שיאמר רוצה אני אם יש לדרוש באופן היותר מספיק להבנת הכתובים, וגם תמיה כזאת לדעת התה"ד סי' קע"ג הובא בד"מ סי' קל"ד אות ז' דאם שיעבד עצמו לגרש בקנס חייב בהקנס אם לא גירש ואם גירש לא הוי זאת גט מעושה דג"כ יש לתמוה בהא דיקריב אותו הנ"ל דהא נוכל לפרש היקריב אותו בע"כ היינו שקונסין אותו כל כך עד שמוכרח להביא הקרבן, והנה על התה"ד אולי יש לתרץ ג"כ כמ"ש על הרבינו מיימוני מנואר דעיקר כונתו הוא משום ששעבד עצמו וההכרח בא לו מנפשו, אבל על הרשב"ץ והר"פ שהרשב"ץ הא הביא מן הר"פ הוכחה לדבריו תמוה מאד ואדרבא מפשטות המשנה דערכין נראה דמיירי מענין ערבין או לקיחת ממונו של המתחייב בקרבן כמו שאמרו שם ערכין כ"א חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עכ"ל המשנה ומפשטות הלשין נראה דהאי דכופין אותו הוא תירוץ על מה שהקשה המתני' אע"פ שאין מתכפר וכו' שנאמר לרצונו על זה מתרץ המתני' דכופין אותו עד שיאמר וכו' ולפי דבשניהם היה להמתני' לתרץ באופן אחר מכל וכל דהא מיירי מן לקיחת משכון שהיא ערבון א"כ היה להם לומר לפי שיטת הרשב"ץ והר"פ אע"פ שאין מתכפר וכו' שנאמר לרצונו כופין אותו מ"מ בלקיחת ערבון שזה מיקרי לרצונו, וכמו שכתבו הם ז"ל, ומה עד שיאמר רוצה אני שתירצו בהמתני', והיא לפע"ד תמיהה הגדולה על שיטתם ממשנה מפורשת דמיירי מן כפיית נטילת משכון ומ"מ לא הספיק להם זאת רק עד שיאמר רוצה אני, והנה על דברי הר"פ לבדם נוכל גם עליו ליישב כמ"ש לעיל שיטת הר' מיימוני והתה"ד שגם הוא כתב

שנתן ערבון וגירש היינו שנתן מעצמו וכל זה סובב והולך ההיתר רק מחמת דמנפשיה בא לו האונס אבל על הרשב"ץ תמוה דכתב מפורש שגזלה אשתו ממון הבעל ותעשה אותו כי יגרשנה ואם גם כה"ג לא נחשב גט מעושה בודאי קשה כהנ"ל וגם בלא"ה קשה מה מביא לו להוכיח מן דברי הר"פ על דבריו דהא הר"פ מיירי בנתן ערבון מעצמו והוא כתב דינו בגזלה אשתו ממנו והכריחתו לגרשה, וע"כ דלא ס"ל להרשב"ץ לחלק בכך א"כ בודאי תמוה מהמתני' דלעיל כמ"ש דהא המתני' מיירי מן ממשכנין א"כ מיקרי זאת לרצונו ואף שסתמא בלא אמירת רוצה אני הא הוי לדידיה אינו מעושה:

שבתי וראיתי שכל צד היתר שמסופק כאן הרשב"ץ הוא לדידיה משום שהיה לו למסור מודעה ומדלא מסר מודעא בודאי לא גירש מצד ההכרח שהיה עליו רק מרצונו כי כן כתב מפורש כפי מה שהעתיק הב"י וז"ל וקרוב אני לומר דכיון דלא מסר מודעא לא הוי גט מעושה ואגב אונסיה גמר ומגרש עכ"ל, והוא מתאים עם דברי הריטב"א שהביא הב"י סוף סי' קנ"ד שהזכרתי לעיל מתחילה דכל היכא שהאונס הוא מן הצד ולא בגוף הגירושין סבירא להו להוכחה מדלא מסר מודעא דעל כרחך אינו מגרש משום אונס זה וגומר לגרש אף בלא האונס, וניחא שפיר מהא דמתני' דערכין דהא שאמרו אע"פ שאינו מתכפר לו וכו' שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני כונת המתני' לפי שיטה זו דמשו"ה גופא צריך להיות שיאמר רוצה אני כדי לבטל המודעא דכיון דכופין אותו בע"כ ע"י משכון ולא מיקרי אונס לבטל הנתינה משום דכיון דלא מסר מודעא גמר ומקנה באופן כפייה כזו א"כ היה קשה להמתני' דאמאי לא נחוש שמא באמת מסר מודעא ויתודע אח"כ אחר ההקרבה, ותהיה חולין בעזרה וגם בקרבן משכחת מסירת מודעא כאשר אבאר לק' בס"ד, שע"כ אמרו שכופין עד שיאמר רוצה אני ובאמירת רוצה אני מבטל כל מודעא וכמו שאמרו לרב ששת שם בע"ב דבאמירת רוצה אני נתבטלו כל המודעות כמ"ש לעיל ומכ"ש בקרבן כאשר אבאר שנראה ברור שגם בקרבן באונס יהי' שייך מסירת מודעא, והיא דהנה האי מתני' דערכין דכופין בקרבן אי נימא דמיירי בהרי זו כמו שנראה מדברי הגמרא ר"ה ו' ע"א והכפייה היא שלוקחין ממנו משכו וכופין אותו עד שיאמר שמביא מרצונו הקרבן מה דבלאו רצונו אין הכהן יכול להקריבו, וכן נראה מבואר ברמב"ם פ' י"ד מה' מעה"ק ה' ט"ז שכופין אותו בין בהרי עלי בין בהרי זו, וכן נראה מפרש"י בהמתני' דערכין שכתב ממשכנין אותו עולות ושלמים שלא לחנם כתב דבריו אלה וע"כ כיון בזה כמו שאמרו בר"ה הנ"ל דהאי וקריב אתי להפריש ולא אקריב ועי' ברע"ב ותוס' יו"ט משנה זו א"כ חנא שפיר דאם לא יאמר רוצה אני ורק מכח אונס של ב"ד יביא זאת מה שכבר הקדיש ויקריב א"כ בודאי יכול למסור מודעא מקודם

שיאמר מקודם מה שאביא הקרבן להקריב לא תהיה מרצונו רק מחמת אונס שע"כ צריך לומר רוצה אני ונתבטל ע"י כן המודעא, ולא מבעיא בהרי עלי וב"ד ממשכנין אותו לקנות ולהקדיש דבכה"ג בודאי צריך שיאמר רוצה אני משום מסירת המודעא דהא בכה"ג הוי הכפייה שיקח ויקדיש ובנדר ושבועה הא מפורש בש"ס ועי' ש"ע יו"ד סי' רי"א דהיכא שמתנה מקודם שלא יחול מה שידור ולא היה זכור תנאו בשעת נדרו נדרו בטל וע"ש בסי' רי"א סעי' א' דצריך לאמר בפיו כן, א"כ מה נעשה לו אם ימסור מודעא לפני אנשים ויאמר אח"כ שלא היה זכור ואולי דבהכ"ג אפילו היה זכור לא עקר לתנאו דהא הטעם בהי' זכור הוא משום דאמאי נדר כיון שזכר לתנאו וע"כ עקר לתנאו משא"כ בנידון זה דהא הוי אנוס לנדרו ולא שייך לומר כיון שזכרת אמאי נדרת וע"כ מהני המסירת מודעא בכה"ג בכל אנפי וצריך שיאמר רוצה אני ומהני שפיר משום בכה"ג הוי הנדר על דעת ב"ד משום שיאמר רוצה אני כמי שיאמרו הכופין שהמה הב"ד ובנודר על דעת אחרים כבר מבואר בש"ע שם סוף הסי' בשם הר"נ ותוס' דלא מהני עוד תנאו דמקודם ומיושב בפשיטות הרישא דקרבן שכופין עד שיאמר רוצה אני היינו מצד דיני נדרים, אלא אפילו בענין כפיה היכא שאמר הרי זו שבאופן זה ודאי בא האי עד שיאמר רוצה אני לבטל המודעא מה שיכול היות שמסר בענין ההבאה שלא תהיה מרצונו ועל זה בא הרוצה אני לבטל מודעא זו:

ואי תקשה לפי זה אמאי חידש רב ששת ובא לאשמעינן מן ההוכחה דמתני' דאם מסר מודעא אגיטא הוי מודעא ומכח הוכחה מדלא קתני עד שיתן אמאי לא אשמעינן מיד ארישא זו דאם מסר מודעא אקרבן הוי מודעא מדלא קתני עד שיביא רק עד שיאמר, אכן על זה י"ל דהוינן מדחי ליה דלעולם בקרבן בהרי זו ובכפייה על הבאה לא הוי מודעיה מודעא והא דקתני עד שיאמר רוצה אני היינו משום דהמתני' מיירי בהרי עלי והכפייה היא להקדיש ובזה צריך שיאמר רוצה אני מטעם שאין חלות הנדר כשהותנה מעיקרא כהנ"ל וכהמתני' דראב"י בנדרים כ"ג ומשו"ה צריך שיאמר רוצה אני לתלות הנדר בדעת הב"ד וככל מ"ש אבל בענין כזה שאינו תחת סוג נדרים רק שצריך להיות מ"מ רצון אולי לא מהני מודעא כשעשה בסתם וכדין שע"כ בא רב ששת לאשמעינן דינו דמהני מודעא אגיטין בסיפא דמתני' שאין זה שייך לנדרים ומ"מ קתני עד שיאמר ולא עד שיתן ש"מ דמודעיה מודעה ועד שיאמר הוא לבטל בזה כל המודעות וממילא נשמע מעתה דברישא בקרבן אפילו בהרי זו והכפייה היא על ההבאה שאין זה עוד תחת סוג נדרים ומ"מ צריך ג"כ לומר רוצה אני כמו בסיפא דגיטין ששניהם אחד וכשיטת כל אחד שכתבתי לעיל אי משום דרוצה אני מיקרי רצון ככל מה שבארתי או דרוצה אני

הוי מעילא בטול מודעא כפשטא דלישנא של הסוגיא בערכין לפי הגירסא אשר לפנינו כמ"ש לעיל בשינוי הגירסא שבדברי הרשב"ם ב"ב:

ויתישב מעתה על נכון פסקי הרמב"ם הנ"ל בפ' י"ד מה' מעה"ק הנראים לכאורה תמוהים מאוד, והיא, שבה' ט"ו כתב וב"ד מצווין לעשותו מיד עד שיקריב ובה' ט"ז כתב אע"פ שנא לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני בין שנדר ולא הפריש בין שהפריש וכו' ובה' י"ז כתב כל חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותם אע"פ שאין מתכפר לו עד שירצה שנא' לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני עכ"ל ותמוה לי מאוד דהא האי שכתב בה' י"ו נראה מיותר לגמרי דהא כתב בה' ט"ז שכופין ומיקרי לרצונו משום שכופין על שיאמר רוצה אני ולמה חזר עוד הפעם את דבריו דממשכנין אותו ומיקרי לרצונו משום שיאמר רוצה אני הא גם בממשכנין היא בכלל כפייה וכבר כתב בה' ט"ו ט"ז דכופין, וכך היה לו לומר אחרי מה שמסיים בה' ט"ז דכופין אותו עד שיקריב היה לו לומר מיד אבל חטאות ואשמות אין כופין. אבל הא דעולות ושלמים ממשכנין הוא מיותר לגמרי אחרי שכבר כתב בה' ט"ז בנדרים ונדבות דכופין, ופליאה בעיני שלא ראיתי מי שיפרש בדברי רמב"ם אלו למה המה לו וידוע שדבריו מדויקים מאד וחלילה לו להרבות ולהכפיל דברים שלא לצורך, אכן לפי כל מ"ש וברורתי לעיל בס"ד המה נשקלים במשקלי זהב, דהא לפי מ"ש יש הוה אמינא גדולה לומר דלענין ממשכנין אותו דזה לא מיקרי אונס כלל והיא לפי שיטת כמה פוסקים וכמו שהקשתי לעיל על המתני' דערכין דהוי רק ערבון או כדברי הרשב"ץ באופן כשגזלה ממון ממנו ואינה רוצה להחזיר עד שיגרשנה דלא הוי אונס על הגירושין וככל מה שבארתי דאמאי צריכה באמת המתני' שיאמר רוצה אני וא"כ ממילא יש הוה אמינא דלא וצריך בכה"ג כשממשכנין אותו עד שיאמר רוצה אני ע"כ בא הרמב"ם שפיר בשתי הבבות האלו לבאר דבשניהם צריך לומר רוצה אני דבה' ט"ז העתיק הברייתא דר"ה ו' דכופין עד שיאמר רוצה אני ובכל אנפי כמבואר שם בר"ה ובה' י"ז העתיק המתני' דערכין דאפילו בממשכנו צריך שיאמר רוצה אני שהמהני' עם הברייתא דר"ה שני דברים נפרדים המה, וכן בבבא בתרא מ"ח ובקדושין נ"א מה שבאלה המקומות הביא הש"ס הברייתא דיקריב אותו לא המתני' דערכין משום דהמתני' לא הוי זה גופא מה שאמרו בהברייתא דהברייתא מיירי מענין כופין והמתני' מיירי מענין ממשכנין, אבל לדינא שניהם אחד והוי רבותא דהמתני' דאפילו בממשכנין צריך להיות שיאמר רוצה אני ובלא רוצה אני לא מהני בשניהם ולכל אחד לפי שיטתו לשיטת הרמב"ם משום דהוה אונס אפילו בממשכנין בלא אמירת רוצה אני ולשאר פוסקים הנ"ל היא משום ביטול מודעא צריך לומר רוצה אני כהנ"ל וצריך

לומר שני הענינים ומיושבים גם דברי הרמב"ם על צד היותר טוב ונאמן, ומקום הניחו לי להתגדר בו בדברי הרמב"ם אלו, אחרי זאת ראיתי בספר גט מקושר אות מ"ו שכתב ג"כ דהא דאמרי' במתני' דערכין עד שיאמר רוצה אני היא משום ביטול מודעה שבזה גופא שאומר רוצה אני הוא מבטל המודעות וכמו שמורה פשטות לשון הגמרא שם ערכין כ"א ע"ב ובמחמכ"ת לא שת לבו אל שנוי הגרסאות דלפי גירסת הרשב"ם בבא בתרא מ' ע"ב שכתבתי לעיל לא נוכל לומר כן] דלפי גרסתו מבואר שצריך לבטל מודעא בפירוש, אכן לפן הגירסא שלפנינו מובן שפיר דבהא דרוצה אני הוי ביטול מודעא וככל מ"ש והכל מיושב על נכון:

ומיושבת מעתה שפיר גם שיטה זו של הרשב"ץ שלא תקשה עוד עליו מן המתני' דערכין ומיושב גם בזה שלא יהיו סותרין דבריו את עצמן מרישא לסיפא דמקודם הביא הב"י בשמו שכתב דהכפיה מה שכופין אותו על כתיבה ומכח אותה כפייה מגרש צריך להיות שהכפייה תהי' מצד הדין ובשלא כדין הוי כה"ג גט מעושה, ותיכף מיד הביא דבריו דאפילו גזלה ממנו מעות כדי שיגרשה דודאי הוי שלא כדין ומ"מ אינו גט מעושה והיא נראה סתירה גלויה, ולפי מ"ש נוכל לישב שפיר דכאן הא כתב כל ההיתר משום דלא מסר מודעא אבל שם ברישא מיירי שבאמת מסר מודעא וביטל מודעא וביטל המודעא בשעת נתינה ע"כ אם היה הכפייה כדין לא הוי גט מעושה דלא גרע מהיכא שכופין על הגט גופא דכשר בכדין והיכא דלא הוי כדין הוי גט מעושה אף שהאונס היה מן הצד ואף שביטל המודעא כי בשלא כדין ס"ל להרשב"ץ מפורש דאף ביטול מודעא לא מהני כמו שכתב הב"י בשמו ד"ה והא מ"ש על הטור שדבריו מסודרים שלא על נכון עי' בדבריו מפורשים כמ"ש ועי' בטור חו"מ סי' ר"ה מ"ש בשם הרא"ש לענין מתנה דביטול מודעא ג"כ לא מהני ועי' ברמ"א שם סעי' י"א שהעתיק כן להלכה ועי' בקצה"ח שם ס"ק ח' ודבריו המה דברי הרשב"ץ והב"י בא"ע ס' קל"ד ד"ה והא הנ"ל ולעולם הוי גט מעושה בשלא כדין דהא באמת מסר מודעא וגם זאת היה מוכרח מצד האונס לבטל המודעא ועי' ברמב"ם פ"ו מה' גירושין ובטור וב"י סי' קל"ד, וכן צריכין אנו ע"כ להכניס עצמנו בדבריו שלא יהיו כנסתרים והוא נכון מאוד, ומן המתני' דערכין אין כאן קושיא כלל לפי שיטה זו שהם מפרשים כל הענין של רוצה אני שהיא רק לביטול מודעא וכמו שאמרו בגמרא דערכין שם דא"כ ליתני עד שיתן ולמה לי עד שיאמר וככל הנ"ל שזה גופא הוא ג"כ לענין קרבן והכל מיושב ונתבאר על נכון בס"ד:

אכן המל"מ בפ"ב מה' גירושין ה"כ שפך סוללה על דברי התשב"ץ אלו במ"ש דאם הכפייה היה אל הכתיבה ומחמת זה גרש אינו גט מעושה אם היה כדין שעל זה הקשה

עליו מכח קושיא אחרת, והיא מהא דסקריקין דהוי תליוה ויהיב ומ"מ קנו הסקריקין והקשה הב"י חו"מ סי' ר"ה בזה ותירץ דהאונס לא בא למען השדה רק למען חזי והיא בעלמו אמר לו שא השדה ותניח לו ע"כ לא הוי תליוה ויהיב דגמר ומקנה א"כ חזינן מסוגיא זו דהיכא שעושה מעצמו מכח כפייה צדדית ממה שכופין אותו באחרת לא הוי גט מעושה ואפילו בכפיה שלא כדין ואמאי התנה הרשב"ץ שדוקא בכפייה כדין מהני, ואני העני בדעת לא ידעתי מה הרעיש על הרשב"ץ מהא דסקריקין דהא הב"י בעצמו מביא שם בסי' ר"ה בשם הרשב"א תירוץ אחר דמשו"ה קנה בסקריקין משום שאינן מקוים לשוב לנחלתן עוד שהפקיר אותם המלכות להריגה ואדרבה הא נראה מבואר מדברי רשב"א אלו דכל היכא דליכא בכה"ג שאינן מקיים משום הפקירות של המלכות להריגה מיקרי נתינתו אונס אפילו בכה"ג שאמר שא הקרקע והניחוני, וכן הב"י גופא תירץ שם עוד בתירוץ אחר והיא משם שחשב שהגזירה תתקיים כל ימי אותו הדור ע"כ הוי מתנה ומכל אלה נשמע דבאופן אחר לא הוי מתנה אפילו כשאמר שא הקרקע והניחני ומבואר עוד חיזוק לדעת התשב"ץ הנ"ל דמשו"ה אמר דדוקא כדין מהני דהא לא גרע הכפייה הצדדית מן הכפייה על גוף הגט שכשר בכדין וככל מ"ש ואין כאן קושיא כלל:

אך זאת יש עדין לדקדק בהא דכתב בד"מ חו"מ סי' רל"ו אות א' בשם הריב"ש בתשובה סי' ר"צ (ואינה בידי כעת) לחלק לענין דינא כמ"ש הב"י הנ"ל בתירוץ הראשון שהחילוק היא בין אנסוהו לישראל עד שנתן להם הקרקע מעצמו לבין שלקחו ממנו הקרקע באונס וכתב על זה שכן הסכימו הרמ"א והרשב"א וכן פסק לדינא בהג"ה שם סעי' א' ולפי מ"ש הב"י הנ"ל בסי' ר"ה בשם הרשב"א על כרחך אינו מסכים לזה דלדידי' אפילו אנסוהו עד שנתן הקרקע מעצמו אין הגזלן קינה הקרקע אם לא באופן דסקריקין שהי' גזירת המלכות להריגה ואינם מקוים לשוב לנחלתם עוד ואפשר דמ"ש הריב"ש שכן הסכים הרשב"א קאי אסוף דבריו מ"ש שם דאם הוצרך הבעה"ב להוציא הוצאות הרבה צריך הנגזל לתן להקונה מה שנהנה ועל זה הסכים גם הרשב"א אבל לא אתחילת דבריו וכמ"ש מדברי הב"י סי' ר"ה הנ"ל, אכן לפי דבריהם הרמ"א הנ"ל במה שפסק בחו"מ סי' רל"ו סעי' א' ע"כ נסתר דברי הרשב"ץ דלפסק זה אפילו שלא כדין כשר בכה"ג היכא שאנסוהו על ממונו ומשום שרוצה לפטור עצמו מן אותו האונס הוכרח למכיר הקרקע או בגירושין לגרש דלא מיקרי אונס, ובאמת המחבר גופא פסק שם להלכה כן דמהני הנתינה למציק שהלוקח מן המציק זכה ומדלא כתב לחלק בין שהיה הפקירות להריגה מן המלכות לבין סתם מציק כדברי הרשב"א הנ"ל וגם לא כתב לחלק בין היכא שחשב

שהגזירה תתקיים כל אותו הדור כתירוץ הב' שלו בסי' ר"ה, וכתב סתם עכו"ם המציק לישראל נראה מבואר דס"ל בתירוץ הענין דלא הוי כתליוה ויהיב משום שהציקו להריגה והוא הישראל נתן לו מעצמו הקרקע להפטר ממנו כתירוץ הראשון שלו בסי' ר"ה והיא דלא כהרשב"ץ וכמו שהקשה המל"מ על הרשב"ץ מן הסוגיא דגמרא לפי זה התירוץ והנה בחו"מ סי' ר"ה סעי' י"ב כתב המחבר לענין וביני דהיכא שמסר מודעא לא הוי זבינ' זביני כמ"ש שם בסעי' א' דמ"מ היכא שהאונס הוי לא למכור רק לתן מעות ומחמת שלא היה לו מעות הוצרך למכור לא הוי אונס זביניה זביני, וכתב שם הש"ך ס"ק י"א דלגזלן עצמו כשמכר לא מהני כשמסר מודעא דע"כ בא האונס מחמתו א"כ מפורש כדעת הרשב"ץ הנ"ל דלהאנס עצמו היכא שהי' האונס שלא כדין דלא מהני בכה"ג אפילו היכא שהאונס היה בדבר צדדי ומחמת זה היה מוכרת למכור, והנה מתנה עם מכירה היכא שמסר מודעא שוין כמבואר בש"ע שם סי' ר"ה דבשניהם לא קני כשהיה הקנין באונס וא"כ מבואר מדברי הש"ך דאפילו מחמת אונס צדדי לא קנה ואיך יפרנס הש"ך הא דפסק המחבר בסי' רל"ו סעי' א' הנ"ל במציק עכו"ם:

ואפשר לחלק מ"מ ולומר דאף דמתנה עם מכר במסירת מודעא שוין מ"מ לענין זה עוד גרע מכר במסירת מודעא מן מתנה דבמתנה היכא שהאונס הוא צדדי ומחמת זה היה מוכרח לתן להפטר מן האונס הוי מתנתו מתנה אבל במכר כשמסר מודעא הא אמר בפירוש שימכור רק מחמת זה האונס ומחמת זה האונס ע"כ לא הוי זביני זביני דרק כשמכר לאחר זביני זביני אפילו כשמסר מודעא משום דזה מיקרי אונס מחמת עצמו והא כל מוכר ימכור מחמת דדחיק ליה למעות אבל כשמכר לזה האנס עצמו ומסר מודעא מהני שפיר המסירת מודעא שלו לענין זה האנס כמו בכל מסירת מודעא בתליוה וזבין דלא מיקרי לענין זה האנס מכירה מחמת אניסת עצמו דהא אמר בפירוש שימכור רק מחמת אנוסת זה האנס לא מחמת אניסת עצמו, והיא סברא נכונה מכל צד, ובאמת הא גם הרשב"ץ בדינו שם מיירי במסירת מודעא וביטול המודעא כמו שבררתי לעיל דאל"כ דבריו נראים כנסתרים ע"כ אמר שפיר דאם היה האונס כדין א"כ הביטול מודעא בתקפו והמודעא אינה מודעא ע"כ מהני ואינו נחשב לאונס מחמת אונס צדדי אבל בשלא כדין דאז הביטול מודעא אינו נחשב וכמו בתליוה ויהיב דלא מהני אפילו ביטול מודעא כשניכר האונס כהנ"ל בחו"מ סי' ר"ה סעי' י"א ובב"י א"ע סי' קל"ד א"כ המודעא בתקפה והיכא שיש מודעא אזי מיקרי אונס אפילו באונס צדדי כשנעשה המכירה או הקנין להאנס עצמו כמ"ש הש"ך הנ"ל וא"כ דברי הש"ך עם דברי הרשב"ץ המה עולין בקנה אחד והמחבר בחו"מ סי' רל"ו הא מיירי במתנה ולא מסר מודעא ושייך רק לבטל

המתנה מצד תליוה ויהיב דלא הוי מתנה בזה אמרינן דהיכא שהאונס הוא צדדי והנותן נותן מעצמו להפטר מן האונס לא מיקרי תליוה ויהיב כדברי החו"מ בב"י סי' ר"ה הנ"ל בתרוץ הראשון:

ולפי זה יצא לנו מעתה דין חדש מה שלא הזכירו הפוסקים, והיא בדינא דמציק שפסק המחבר בסי' רל"ו סעי' א' דמתנתיה מתנה דמ"מ היכא שמסר מודעא מקודם שאמר בפני עדים שנותן לו כדי להפטר מן ההריגה ע"י הנתינה דודאי לא הוי מתנה וצריך הלוקח מן הנכרי להחזיר להישראל שהוא ממש דינו של הש"ך הנ"ל דאנס עצמו לא קנה היכא שמסר מודעא וכן בגירושין ג"כ יהי נ"מ לדינא דבגונא שכתב הרשב"ץ יהיה הנ"מ בהיפך דהיכא שלא מסר מודעא כלל אזי אפילו בכפייה שלא בכה"ג בכפייה צדדית על איזה ענין מתנאי כתיבה שלא כדין וע"י כן הוכרח לגרש דלא הוי גט מעושה כיון שהכפייה צדדית ולא מסר מודעא, כנלע"ד מבואר הטב לכל שופט צדק כפי שבארתי שיטת הבעלי תריסין אלה, אך בכ"ז מ"ש הנ"מ גם לענין גירושין אין לסמוך עדין על זה להלכה למעשה בנידון חמור כמו אלה, דהנה מ"ש בדברי הש"ך אף שהוא מסתבר מאוד ככל מ"ש מ"מ נוכל עדיין לומר ולישב דבריו באופן אחר, והוא שנוכל לחלק בין כפייה בהריגה שכתב המחבר בחו"מ סי' רל"ו סעי' א' לבנין כפייה ע"י גזלת מעות וכמו דמסיק באמת המל"מ הנ"ל סוף פ' ב' ד"ה גירושין דאחר מה שכתב להקשות על הב"י סי' ר"ה מהא דרשב"ץ הנ"ל כתב ואפשר לומר דגבי סקריקון בכה"ג לא חשוב אונס וע"כ כונתו במ"ש לחלק בין סקריקון לאונס דעלמא דשם בסקריקין הוי הכפייה הצדדית ענין הריגה ולא דמי להא דרשב"ץ שהכפייה צדדית היא מחמת מעות והיינו דבענין הריגה לאיבוד נפש שלו גמר ומקנה בכל לב משא"כ באיבוד ממון:

וגם בהא דכתבתי בגוף דברי הרשב"ץ ובארתי כונתו בהא שכתב שהיה כפייה על כתיבה ומחמת זה גירש דהיינו שהיה מסירת מודעא וביטול מודעא והכרחתי זאת דאי בלא מודעא הא כתב מיד שם בנידון שגזלה מעות ממנו ואינה רוצה להחזיר לו עד שיגרשנה דמסתבר ליה דלא הוי גט מעושה משום דלא מסר מודעא הא בזה גופא הוא רק כמספק כמ"ש מפורש אני מסתפק וקרוב אני לומר דכיון דלא מסר מודעא לא הוי גט מעושה וגם לפי מה דמסיק שם בסוף נראה דעתו דהוי כתליוה ויהיב דלא הוי מתנה ואינו צריך מודעא ע"ש בדבריו א"כ לפי זה אפילו בלא מסירת מודעא הוי גט מעושה אפילו בכפייה צדדית היכא דהוי שלא כדין ומחמת אותו כפייה גירש, וע"כ צריכין לומר דהא שכתב בהא דעשו אותו לענין כתיבה ומחמת זה גירש שדבריו אלה המה באמת לפי מסקנותיו לדינא בהא שגזלה אשתו ממון ממנו, דהנה המל"מ כתב עוד בתוך דבריו הנ"ל סוף פ'

ב' מה' גירושין וז"ל, וע"כ איירי הרשב"ץ שכשכפוהו לא אמר לו שיגרש ואם לא לא היו מתירין לי מן האונס דא"כ תליוה ויהיב היא וגמרא ערוכה היא אלא שהיו אונסין לו סתם והוא אמר להאנס אגרש ותניחני, ולפי זה קשיא להההיא תירוצא דמהר"י קרא דלא חשיב ליה אונס עכ"ל המל"מ, ונראה לפי זה דהיה פשיטא ליה שהב"י בסי' ר"ה והרשב"ץ בדינו שניהם ע"כ איירי שלא הזכירו לו המעשה שיעשה רק הוא מעצמו מחמת הצלת נפשו מן האונס בחר במעשה זה כדי להנצל מן האנס אבל אם הזכירו מיד שע"י מעשה זו יפטירו אותו מן האונס בודאי אין הקנין והגירושין כלום דהוי זאת במתנה תליוה ויהיב ובגירושין מיקרי גט מעושה, וא"כ איך יתכן מ"ש הרשב"ץ בהא שגזלה ממון מן בעלה ואינה רוצה להחזיר לו עד שיגרשנה שמצדד גם בזה שלא תהיה גט מעושה מטעם שהיא אונס צדדי ולא מסר מודעא הא כאן אמר בפירוש שע"י שיגרשנה תפטור אותו מן האונס, כי כן נראה מן הלשון שכתב בזה ולדעת המל"מ אין כאן ה"א לומר בכה"ג דלא הוי תליוה ויהיב, וע"כ דמשו"ה מסיק הרשב"ץ באמת לבסוף וז"ל ה"ה באונס ממון בגט כל שלא מסר מודעא הוי גט זה היה נ"ל אבל קושטא דמילתא דתליוהו ויהיב לא הויא מתנה וא"צ מודעא עכ"ל א"כ גם מ"ש לעיל מזה בכפיית כתיבה הוי לפי קושטא דמילתא וא"צ כלל למודעה דכל שלא כדין הוי גט מעושה אפילו בכפייה צדדית ובאמת גם הא שכתב הרשב"ץ דשלא כדין כפיהו בדבר אחר ומתוך אותה כפייה גירש הוי גט מעושה כתב ג"כ רק כמסתפק שכתב אפשר דהוי גט מעושה ומסיק בעצמו בצ"ע נמצא דלהלכה לענין גט אין לסמוך עדין במ"ש בדברי הרשב"ץ שכיון שגם אלה האריות לא רצו לסמוך על נפשם להחליט דבר ברור בזה אך זה הוא דבר ברור בדברי הרשב"ץ בכפייה צדדית כדין ולא הזכירו הכופין כלל מן גירושין רק שהבעל בעצמו גירש להפטר מן הכפייה צדדית היינו התנאי כתובה אזי לא מיקרי גט מעושה ואין כאן מי שיחלוק עליו בזה דלא דמי עוד להא דמיירי הרשב"א והריטב"א הנ"ל שהם הא מיירי כשהיה הענין כפייה מיד על הזכרת החפץ של גירושין והרשב"ץ הא מיירי בעושה הבעל מדעתו בלא אמרו לו כלל שיגרש:

אחרי כתבי זאת מצאתי ראיתי בספר תורת גיטין בא"ע סי' קל"ד שהביא דברי הרשב"ץ אלו מהא דגזלה אשתו מעותיו שמסתפק הרשב"ץ אי הוי גט מעושה, וכתב הוא ז"ל דודאי היכא שלא הזכירה כלל הגירושין בודאי לא הוי גט מעושה, וראיתו מהא דסקריקין שתירץ הב"י בחו"מ סי' ר"ה דמהני המתנה משום שנתנו הבעלים מעצמם ונפלאתי מאד על דבריו דאיך העלים עיניו ממ"ש הב"י בשם הרשב"ץ מקודם לזה שג"כ הוא בכפיית ממון ומסיק דאם הכפייה בממון הוא שלא כדין הוי גט מעושה, ואין לך

שלא כדין יותר מהיכא שגזלה ממנו ממון ואינה רוצה להחזיר לו ורק כשיגרשנה תחזיר לו, והא דמסייע לו מהא דסקריקין אשתמיטתה דברי המל"מ הנ"ל שהקשה מן דברי הב"י בהא דסקריקין על הא דרשב"ץ ומסיק דסקריקין שאני והיינו כמ"ש דבאונס נפשות מקנה לו הקרקע מעצמו ומדעתו אבל לא באונס ממין אף שהיא צדדית, וגם החילוק הזה שכתב היכא שלא הזכירו לו הענין גירושין רק מעצמו יעשה זאת הא מבואר שם במל"מ על דברי הרשב"ץ בכפוהו על כתובה ובכ"ז מסיק הרשב"ן דבשלא כדין הוי גט מעושה וכל זה לא הזכיר הגאון הנ"ל ומ"ש ממעשים בכל יום שהאשה מצירה להבעל בגזילת ממון ובשאר דברים ומחמת זה מגרש ואין מי שחש לגט מעושה. עכ"ל, לפע"ד היכא שהיא ברור שמחמת זה מגרשה שע"י הגירושין תחזור לו הגזילה וירויח בזה מה שגזלה ממנו בודאי הוי גט מעושה ואם יגרשה מחמת שלא תגזול עוד יותר ממנו והיא לא הזכירה לו הגט רק מעצמו יעשה כן לסיבה זו לא שייך גט מעושה דהא יכול להבריח עצמו ולשמור שלא תגזול ממנו עוד, והרי בשכבר גזלה והיא חפץ להשיג בחזרה ע"י הגירושין שמסתפק הרשב"ץ בתחילה ומסיק להחמיר כתב הרשב"ץ בעצמו כגון שגזלה אשתו ממין ואינה רוצה להחזירו עד שיגרנה ואינה יכול לכופה בדין להחזירו אליו א"כ מבואר שרק בכה"ג הוי אונס היכא שאין עצה אחרת לו להשיג את שלו רק ע"י הגירושין וא"כ גם לדידן בהני מעשים בכל יום אי נודע לנו דהוי ממש בזה האופן ורק ע"י כן יגרשנה וכן אפילו יפחד על העתיד ואין עצה אחרת לפניו להפטר מן האונס זה רק ע"י שיגרשנה בודאי הוי גט מעושה ופסול ככל מה שבררתי בס"ד:

נמצא לפי זה בענין השאלה דשאלתי קדמיכון היא כן, דאם הזכירה האשה בפירוש לאמור גרשני ואזי אצוה להסיר האונס מעליך אשר אנסוהו על פיה במה שהיא מסרה אותו להאונס, בודאי הוי גט מעושה כה"ג כמבואר בחו"מ סי' ר"ה דאחד צער הגוף ואחד צער ממון מיקרי אונס וכהמבואר במל"מ הנ"ל דהיכא שהזכירה לו הגירושין אין כאן הוה אמינא שלא יהיה גט מעושה כמ"ש שם שהיא גמרא ערוכה, והיכא שהיא לא הזכירה לו הגירושין אלא שהבעל אמר לה שיגרשנה ויפטור ממילא באופן זה היא ממש דינו של הרשב"ץ הנ"ל שענין כפיה על תנאי כתובה, ע"כ צריכין לידע מעתה אי הוי הכפייה של תנאי כתובא כדין וגירש מעצמו כדי להפטר מאלה לא הוי גט מעושה והיכא שהיא שלא כדין מיקרי זאת גט מעושה מה שגרש אותה כדי להפטר מן אלה החיובים במה שיאנסוה עליהם שלא כדין כן נראה מבואר לפי כל מ"ש עד כה הכל בט"ט ודעת בעזה"י:

ומעתה צריכין אנו לחקור ולידע מצד הדין היכא שהאשה לא הזכירה לפניו על דבר הגירושין רק אחרים יעצוהו ואמרו לו מה לך ולצרה הזאת גרש אותה וממילא תפטור מכל החיובים והוא שם לבו לזאת שהצדק אתם דבודאי כה"ג לא שייך לחוש אל העישוי שהוא על גירושין דהא הכופים אותו לא הזכירו לו ענין גירושין כלל ומה לנו אם ישים עצמו אל לבו לגרש למען הנצל מן האונס הצדדי או אחרים יעצוהו על זה כיון שהכופים לא הזכירו זאת בפניו שכן נראה מן דברי המל"מ הנ"ל שהדבר תלוי אם אלה שכפוהו לא אמרו לו שיגרש עי' בדבריו, א"כ לפי זה צריכין אנו רק לעיין בזה אם הכפייה הצדדית במה שרוצים להוציא ממנו עבורה אם הוא כדין כדברי הרשב"ץ הנ"ל, והנה דבר זה מבואר בש"ע א"ע סי' ע' סעיף ז' ברמ"א שאין מעכבין משל בעל יותר מעל ששה חדשים והיא מן הש"ס כתובות צ"ז ע"א לענין אלמנה דפסקינן כרב יודא דמוכרת לששה חדשים והלוקח מפרנס אחת לשלשים יום א"כ אין כאן כדינא דידן הכפייה שלהם שיכפוהו ליתן ערבית לשנה על מזונותיה כי כן פוסקין כאן בערכאותיהם, ואפילו אם ת"ל דהיכא שאין הבעל יכול או אינו רוצה לתן בטוחות על מזונות אפילו על ו' חדשים א"כ מיקרי הכפייה כדין היינו הכפייה של קיום התנאי כתובה, הנה גם בזה יש לשדות עדיין נרגא דלא מיבעיא באיני יכול היינו שהוא עני ואין לו הא בודאי לא שייך כפייה בדינא דידן שיתן בטוחות דאיך שייכת כפייה על דבר שאין באפשרות והא אונס רחמנא פטרוה וגם לענין אי כיפין להוציא היכא שאין לו לתן מזונות הא יש שתי דיעות בש"ע א"ע שם סי' ע' סעי' ג' ומכ"ש על מזונות מה שאין באפשרות שלו בודאי לא שייך כפייה על האי אפשר ואפילו ביש לו ואינו רוצה ג"כ יש לחלק דלא דמי להא דרשב"ץ הנ"ל דהא הרשב"ץ קאמר דעכ"פ הכפייה על התנאי כתיבה תהיה כדין א"כ לא נוכל לומר שג"כ תהיה בכפיה על זה עכ"פ בדיני ישראל ולא ע"פ ערכאותיהם דכיון שהמה לאו בני עשייה נינהו א"כ לא מיקרי כדין ולא הוי ואת כגונא שכתב הרשב"ץ דמיירי הוא שם היכא שב"ד של ישראל כופין אותו, ואיך עוד לפי מ"ש לעיל טעם סברתו במ"ש שהכפייה על הכתובה תהיה כדין משום דלא עדיף לדידיה מהיכא שהכפייה היא על גוף הגירושין א"כ גם בפרט זה צריך להיות כמו בגוף הגירושין היינו שהכפייה תהיה בישראל וגם לא שייך לומר שאומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך בענין המזונות דהא ישראל לא התחילו כלל בדין ודברים עמו ורק המה הערכאות התחילו לדון איתו על זה ודנו באמת כמו שדנו וכופין אותו לקיים ביניהם א"כ אינם אומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך רק מה שאנו אומרים לך ואי לאו בני עשייה נינהו אין כאן הכפייה כדין מ"ש הרשב"ץ:

נמצא אחרי כל אלה שאין כאן לפנינו שום דבר שיהיה לנו ליסוד מוסד לסמוך על ההתרים הנ"ל שכתבתי בתחילה לעשות מעשה בדבר חמור כזה מה שלדעת הש"ך הנ"ל בסי' ר"ה ס"ק י"א אפילו במכירה והאנס הוא מוחזק מיקרי כה"ג אונס מכ"ש בגירושין שהיא איסור א"א, ועי' ריש פ' המדיר תוס' סוף ד"ה יוציא דאין לעשות מעשה בזה עד שנמצא ראיה ברורה דהוי ספק גט מעושה והוי ספק א"א, וגדולה מזה מצינו בהאחרונים דהנה הרשב"א בתשובה סי' תרצ"ג הורה במי שמורגל לשלח תמיד את אשתו ממנו שלא לזונה דבהא אפ לו שמואל מודה דכופין אותו להוציא דבהא לא תיקום בהדיה בדינא ודייני ותמות ברעב בינתיים ועוד כל משלחה מביתו הרי הוא מורד בתשמיש ואם היא רוצה ימציא ויתן כתובה כל שפירש ממנה מתוך הכעס יותר מהזמנים שנאמרו בפ' אע"פ וכו' וכ' עכ"ל והובאו דבריו אלה בקיצור אמרים ברמ"א א"ע סי' קנ"ד סעיף ג' ומ"מ כתב הש"ך בספרו גבורת אנשים סי' מ"ח דאפילו במונע ממנה כל עניני אישות אין לכופו בשוטים על הגט ויש להחמיר לענין מעשה ועיקר דבריו המה שם בסי' כ"ח שכתב הטעם על זה משום דלפי דעת ההגהת אשרי סוף פ' אע"פ בעינן לעולם שבאה מחמת טענה ולא בסתמא וכן היא בתשובת מהרי"ק סי' קל"ה וכן בחה"ד סי' ר"כ הביא דברי הג"א הנ"ל סוף פ' אע"פ ועי' בהגהת אשרי סוף פ' המדיר ועי' בנו"ב תנינא ח' א"ע סי' צ' שהחמיר ג"כ כה"ג לענין מעשה ועי' בבית מאיר סי' קנ"ד ססי' ח' מ"ש על דברי הרא"ש בתשובה שדוקא בגירושין לזמן הקיל הרא"ש ועי' במל"מ הנ"ל פ' ב' מה' גירושין ה' כ' מ"ש בדברי רא"ש אלו שהמה בכלל מ"ג סי' י"ג ועי' מ"ש הרא"ש שם סי' ח' לענין היכא שרוצה לעגנה מה שחש לחן לה רק גט על זמן וג"כ רק כפי מנהגם, ואם אלו האריות חשו כל כך למעשה אנן יתמי דיתמי מה נענו אבתרייהו, ואם חשו כל כך בב"ד של ישראל ק"ו ב"ב של ק"ו בענין גט מעושה בעכו"ם, ע"כ בודאי אין היתר בנידון דידן אף אם האשה תצדק בתביעתה, ואיך עוד כשלא היה לפנינו שום דין ודברים ולא נודע לנו כלל את מי הצדק, ואין זה צריך לפנים כי המזדקק עצמו לכמו אלה הוא מחזיק ידי עוברי עבירה להיות במעל את עושי הרשעה לקיים בפועל דייני עכו"ם כהמבואר ברמב"ם ה' סנהדרין סוף פ' כ"ו שהוא רשע וגם ברשעתו זאת הוא מרבה ממזרים בישראל להתיר ערוה דאורייתא והד' יצילנו מזה:

ואגב אורחא כשהיינו עוסקים בזה אמרתי לפע"ד לתרץ דברי הרמב"ם סוף פ' ב' דה' גירושין הנ"ל בדרך חידוד יקר אף נעים במ"ש כר' משרשיא בבא בתרא מ"ח דגט מעושה כדין דבר תורה אפילו בנכרי כשר והא אמרינן בגיטין פ"ח דהא דר"מ בדותא הוא עי' בלח"מ מה שהאריך בזה מאוד ועי' תוס' בבא בתרא מה שדחקו עצמם ליישב

הסוגיות, ואמרתי לפע"ד דבר נאה ומתקבל שיהיו דברי הרמב"ם מיושבים בדרך נכון מאוד וכפורחת תעלה ניצה, דהנה בהא דהקשה הש"ס גיטין על רב משרשא א"ה שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו ונהוי שלא כדין בישראל ומיפסל נמי לפסול אלא הא דר"מ בדותא הוא, ויש לדקדק בזה לפי מה דאמרינן בהוריות ב' ע"ב בראוי להוראה שידע שטעו הב"ד ועשה ע"פ ב"ד כגון בן עזאי ובן זומא ומקשה אביי א"כ מזיד הוא ומתרץ ליה רבה כגון דידע דאסור וקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים ופרש"י אפילו למיעבד איסורא, וא"כ מה קושיא יש כאן בגיטין על רב משרשיא דשלא כדין בנכרי יהיה פסול כמו בשלא כדין דישראל, הא יש לחלק הרבה דבשלמא בשלא כדין דישראל יש לחוש דילמא טעה דמצוה לשמוע דברי חכמים אפילו שלא כדין וגמר ומגרש אבל בשלא כדין דעכו"ם דלא שייך כלל ענין טעות דמצוה לשמוע ומשו"ה אפילו ריח הגט אין בו דהכי יש חיוב לגזר שלא כדין אטו כדין וע"כ קושית הגמרא היתה דכמו דגזרינן בישראל ה"נ בעכו"ם ולפי הנ"ל הא לא צריכין לומר דבשלא כדין בישראל הוי מטעם גזירה רק מטעם שיכולים לטעות במצוה לשמוע ד"ח דהא אפילו בבן עזאי וב"ז אמרינן שם דמשכחת שטעו בזה ומכ"ש אינש דעלמא, וא"כ יש לומר דמצוה שאני וגמר ומגרש אפילו באונס משא"כ בנכרי שלא כדין והוא קושיא אלימתא. שבתי וראיתי כי דבר זה גופא אי מצוה לשמוע ד"ח הוא פלוגתא דתנאי, דהנה ביבמות כ' ע"א אמרינן על איסור שניות מדרבנן משום מצוה לשמוע ד"ח ועל איסור קדושה לחייבי לאוין, ואמרינן שם דרבי יודא מחליף איסור מצוה חייבי לאוין ואיסור קדושה שניות והיינו משום קדש עצמך במותר לך, וצריכין להבין במה פליגי אלו התנאי בענין השם של האיסורין מה שלכאורה אין נ"מ לדינא, וע"כ צ"ל דבזה גופא פליגי דת"ק ס"ל שבכל תקנה וחיוב מה שרבנן מתקנין ומחייבים הנה מלבד שיש עלינו החיוב לקיים מצד לא תסור יש גם חיוב מצד מצוה לשמוע ד"ח ואפילו בדבר פרטי יש לעולם מצוה זו בכל עת ובכל זמן לשמוע ד"ח וע"כ נקראו שניות איסור מצוה דמצוה לשמוע ד"ח בכל חכמי הזמן בכל מה שיצא אפילו לאיש פרטי אף אם אינו דבר גזירה על הכלל דמצוה לעשות כמו שיאמרו חכמים, ור"י סבר דמה שמרחקי רבנן מן איזה דבר מצד שגזרו עליו אסור לעשות מצד קדש עצמך במותר לך היינו מצד הרחקה ומה שכופין על דבר המחויב לעשות שייך לא תסור שהוא דבר שגזרו על הכלל ומחויב לעשות כדבריהם מצד החיוב אבל שיהיה עוד מצוה גם בדבר פרטי שיהיה מצוה עליו לשמוע ד"ח לא הוי כלל לדעתו שם מצוה כזו, וממילא היכא שידע שהב"ד טעו אין כאן לדידי' מקום לומר ואפילו לטעות בזה שיהי' מצוה לשמוע ד"ח כיון שלר"י אין במציאות כלל זו המצוה וכל העניני דרבנן נכללים לדידי'

תחת קדש עצמך במותר לך או מצד חיוב של הדבר בעצם או מצד לא תסור אבל לא במצוה לשמוע ד"ת:

והנה בהוריות ב' ע"ב שם פליגי רב יהודה ור"נ אמר שמואל דרב יהודה א"ש אמר על המתני' דזו דברי ר"י אבל חכמים אמרו יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב ור"נ א"ש אמר שם בדף ג' דזו דברי ר"מ אבל חכמים אמרו יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, והנה גם בזה צריכין להבין טעם דברי אלו האמוראי דהא באמת מצינו דסברי תרויהו ר"י ור"מ דיחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור והוה להו לתרויהו לומר דזו דברי ר"י ור"מ אבל חכמים אמרו יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב, ונראה שגם אלו האמוראי פליגי בזה גופא שכתבתי לעיל דרב יהודה א"ש סבר בהמתני' דהוריות שהיא אליבא דר"י ור"י הא לא ס"ל כלל דיש גם מצוה לשמוע ד"ת מלבד החיוב שיש עליו לעשות כביבמות הנ"ל דמחליף וכמ"ש א"כ אי אפשר לומר בהמתני' כמו שאמר רבא שם מקודם דטעה במצוה לשמוע ד"ח וכמ"ש לעיל דלר"י לא שייך ענין טעות זה ע"כ צריכין לתרץ המתני' דלא כבן עזאי וב"ז וכמו שהקשה אביי דא"כ במה טעו ומזיד הוא רק בתלמיד אחר דאף שידע דטעו מ"מ היה נראה לו שבודאי המה יבינו יותר ממנו ועשה על פיהם, אבל ר"נ א"ש אמר דהמתני' ר"מ היא ולר"מ הא סובר ביבמות הנ"ל דאיסור מצוה הוי שניות משום דמצוה לשמוע ד"ח ע"כ מיירי המתני' אפילו בבן עזאי וב"ז וטעו במצוה לשמוע ד"ח:

והנה האי מימרא בגיטין פ"ח ע"ב לענין גט מעושה לחלק בין כדין לשלא כדין בין בישראל בין בנכרים היא ג"כ מימרא דר"נ אמר שמואל א"כ כשהקשה הש"ס על מימרא זו דר"נ א"ש בקושית ממנ"פ או נכרים בני עשייי נינהו וכו' וכו' בא רב משרשיא שפיר לתרץ דלר"נ א"ש לשיטתיה דסובר בהוריות הנ"ל דהמתני' כר"מ וכמ"ש שיש ענין לומר שטעה במצוה לשמוע ד"ח א"כ דבר תורה אפילו בנכרי כשר גט מעושה ומ"מ שלא כדין אפילו ריח הגט אין בו ולא שייך להקשות דאמאי אין לו זה הדין כמו בישראל שלא כדין דהא לפי שיטת ר"נ א"ש החילוק מבואר דבישראל שלא כדין יש לחוש שטעה במצוה לשמוע ד"ח וגמר בלביה לגרש משא"כ בנכרים וכמ"ש אבל הש"ס מקשה מ"מ אי הכי שלא כדין וכו' ונהוי כשלא כדין בישראל, פירוש דהא תינח מה שאמר רב משרישא אליבא דר' א"ש לשיטתיה שם בהוריות דס"ל ענין מנוה לשמוע ד"ח ושייך לטעות עכ"פ בזה א"כ אין כאן קושיא דלהוי כשלא כדין בישראל משום שיש לחלק כמ"ש, אבל לרב יהודה א"ש שם בהוריות הא לא מצי מתרץ כר' משרשיא כאן דהא תקשה מ"מ אי הכי וכו' וא"כ איך מובן לפי דבריו דברי שמואל כאן דהא תקשה לנו ממנ"פ ותירוצו של ר' משרשיא הא לא יתקן לדידי' דא"ה שלא כדין וכו' וכו' ומסקינן דלאלה דלא סברי'

בשם שמואל שם בהוריות כרב נחמן ע"כ הוא דר' משרשיא בדותא היא וטעמא מאי משום דהא מיחלף והא לא מיחלף אבל ר' משרשיא היה אומר מ"מ שפיר על ר"נ א"ש לשיטתיה שם, כנלע"ד מבואר הפירוש בהסוגיא והוא נחמד מאד,

והנה הרמב"ם בפ' ו' מה' יבום כשהזכיר שניות חייבי לאוין סתם דבריו וכן בפ' י"ג מה' שגגות ה' א' כשהביא הדין לענין יחיד כתב ואלו ששתקו [קאי אמאי שכתב מקודם ידע אחד מן הסנהדרין או מיעוטן שטעו המתירים ושתקו] אם עשו ע"פ אלו שהורו הרי אלו חייבין מפני שלא תלו בב"ד עכ"ל ונראה שסתם דבריו היינו בכל אנפי אי משום מצוה או מטעם אחר כיון דלא חילק א"כ אפילו בבן עזאי וב"ז וע"כ דטעו במצוה לשמוע ד"ת וכש"כ לק' בשיטתו, ומיושב בזה גם קושית התוס' בבא בתרא הנ"ל מה שהקשו שתי הסוגיות אהדדי דלא קשה עוד דהא שם בבבא בתרא אזלא הסוגיא בענין מצוה שאני משים דמצוה לשמוע ד"ח א"כ היה להם לדבר ברור כר' משרשיא דלא שייך עליו להקשות קושית הש"ס גיטין פ"ח כמ"ש לעיל דמשום ענין מצוה לשמוע ד"ח מתורץ שפיר וכאן בגיטין כשאמרו הא דר' משרשיא בדותא אזלי בסיגות ר"י א"ש בהוריות הנ"ל וככל מ"ש דהן אמת שר' משרשיא אמר דבריו בצדק על ר"נ א"ש לשיטתיה אבל הש"ס הקשה מ"מ לדחות דברי ר' משרשיא לפי דברי ר"י א"ש בהוריות שם והכל מיושב על נכון בס"ד. וא"כ לפי זה הרמב"ם לשיטתיה אף דלא הזכיר במשנה תורה שלו מפורש הא דמצוה לשמוע ד"ח אבל בספר המצות סוף שורש א' הביא מפורש הא דשניות דהוו איסור מצוה משום דמצוה לשמוע ד"ח והיא כסתמא דש"ס יבמות הנ"ל ודלא כר"י דמחליף ע"כ פסק שפיר כר' משרשיא דהא לפי זה דמצוה לשמוע ד"ח לא שייך עוד קושית הש"ס גיטין על הא דר' משרשיא אי הכי שלא כדין דעכו"ם נמי נגזור אט כדין כמו בישראל, וכמ"ש לעיל דהש"ס גיטין הקשו על ר' משרשיא רק למאן דלא ס"ל להא דר"נ א"ש בהוריות אבל לדידן דפסקינן כהא דמצוה לשמוע ד"ח וכסתמא דש"ס יבמות הנ"ל וכן בסתמא דש"ס קידושין דף נ' ובבא בתרא מ"ח דמצוה שאני משום דמצוה לשמוע ד"ח לא הוי עוד הא דר' משרשיא בדותא ופסק שפיר כר"נ א"ש וכר' משרשיא ומיושב על נכון, והוא יקר, אף נעים שושנה נחמדה בגינת הביתן:

ועתה נחזור לענינינו, דאולי יש עוד לעיין קצת בנידון הגירושין שבא ע"י אונס כמו בנידון דידן, והוא שיש אולי להמציא תקנה לתן להבעל איזה סך למען יגרשה ותהיה זאת לנו כמו תליוה וזבין דאגב ממונא גם לא מפסיד מידי כמ"ש הרשב"ם ב"ב מ"ח ע"א גמר ומקנה ומגרש, והנה הרמ"א כתב מפורש בסי' קל"ד סעי' ח' וז"ל ואפילו קיבל מעות על נתינת הגט לא אמרינן משום זה נתרצה הגי' אלפסי פ' המגרש עכ"ל, ואם מדבריו אלה

אולי יש עדיין לחלק דכל זה הוא רק כשכופין אותו העכו"ם על הגט כמבואר שם בהגהת אלפסי מן ר"י א"ז ע"כ לא מהני אפילו קיבל מעות על נתינת הגט אבל כשכופין אותו על ממון או על ענינים אחרים ואומרים לו אחרים יעצים דכשתתן גט מלבד שתפטר מכל הענינים שירצו ממך עוד תרויח שתשיג מעות והוא אומר להאשה תן לי כסף ואגרשך והיא נותנת לו אולי לא דמי להא דרמ"א הנ"ל, ואמרינן דמשום הכסף שנותנת לו גמר ומגרש, אכן בדברי הריטב"א קדושין מ"ט מפורש דאפילו כה"ג הוי גט מעושה וז"ל הריטב"א שם ד"ה והא דאמרינן דבמעושה שלא כדין שאע"פ שאומר רוצה אני כיון שהוא אונס מתחילתו או בגופו או בממונו או בנידוי וחרם ושבועה פסול, ואפילו נתנו לו ממון גדול עד שיאמר רוצה אני ולא אמרי' דאגב דארצו זוזי גמר ומגרש ואפילו ביטל כל מודעות שמסר לא מהני עד שיבטלם ברצין נפשו ולא אשתמודענא ביה שום אונסיה וכן קבלתי מפי מורי רבינו נרו עכ"ל הריטב"א א"כ מבואר דאפילו בכה"ג כמו בנידון דידן דכל שהוא רק אנוס מתחילתו פסול ולא מהני מה שנותנים לו אח"כ מעות דהיינו ממון הרבה עד דלא אשתמועדנא ביה שום אונסא ומכ"ש בנידון דידן שלא ישיג ממון הרבה וגם אשתמועדנא בפירוש לעין כל רואה שעושה משום האונס איך נוכל לומר דמשום איזה שקל כסף בטל האונס ועושה מרצון ואין לך מפורש יותר מזה כדברי הריטב"א הנ"ל שכה"ג הוי גט מעושה, והסברא בזה דלפי מה דפסקינן בחו"מ סי' ר"ה סעי' ד' דאפילו בפחות משו"ה הוי תליוה ויהיב א"כ באשה הוי לעולם בפחות משוויה דאין שיווי לאשה ולא שייך בזה דלא מפסיד מידי, הן אמת שדעת מהרי"ק סי' קפ"ו היא דאפילו בדבר מועט הוי כתליוה וזבין אבל דעת הריב"ש לא כן ופסקינן בחו"מ כדעת הריב"ש סי' קכ"ז וכבר כתבתי לעיל בשם התוס' ריש פ' המדיר ד"ה יוצא דאין לעשות, מעשה בזה אם לא בהלכה ברורה ע"כ אין היתר לגירושין כאלה, וכל המזדקק עצמו לזה עתיד לתן את הדין, וה' יציל את בנות ישראל שלא יבואו לידי כך ושלום על ישראל ועל רבנן מד' הטוב:

סימן טז

שאלה

אשה שיש לה וסת קבוע אולם שלא בשעת וסתה וגם בימי עיבורה היא מרגשת בכל עת זיבת דבר לח והיא מוכרחת לבדוק עצמה וכשתבדוק תמצא על העד ליחה לבנה ובתוך הליחה תמצא קרטין אדומים גם כמין שערות אדומות דקות מאוד, וכל אלה העדים שלה שראיתי אני לא היו האדומים באמצע העד שהוא מקום המגיע בשעת בדיקה מכוון אל המקור רק היו בקצוות העד שהיא מקים המגיע על פי רוב בשעת בדיקה אצל

כותלי הפרוזדור, ואיזה פעמים בדקתי הקרטין גם השערות במיעוך על הציפורן ולא היו נימוחים, והנה אשה זו נעצבת עמי בזה כי אם נחליט אותה לטמאה מחמת אלו הקרטין והשערות לא תוכל לנקות עצמה בשום פעם כי אי אפשר לה גם לספור ז' נקיים שלעולם תמצא כאלה בתוך הנקיים שלה, ואם לבדוק השערות והקרטין בבדיקת פושרין המבואר בש"ס ופוסקים הובא להלכה ביו"ד סי' קפ"ח, אין באפשרות לקטני המציאות כמו אלה וגם בדיקת הציפורין שכתבתי אם בכל פעם נצריך בדיקה זו יש לחוש שמא יתמעך ע"י בדיקה קשה כזאת כמבואר ברמ"א סי' קפ"ח מדברי הרשב"א בת"ה הקצר שהיא בנקל להתמעך יותר מן פושרין מעל"ע, ע"כ יש בזה שאלה גדולה מה לעשות לאחותנו זו להמציא לה איזו תרופה כי תוכל לטהר עצמה ככל נשי ישראל אחיותיה:

תשובה

אם כי דינים כמו אלה רבו כמו רבו בראשונים ואחרונים גם בט"ז סוף סי' קצ"א ותשובת חכם צבי סי' ע"ז האריכו למעניתם מלבד הגאונים שהיו אחריהם, וכל אחד אומר חדשות זה בונה וזה סותר ואלו ואלו דברי אלקים חיים:

ומפני שמה שכתבו הפוסקים המה באופנים שונים וכל אחד מיירי באופן אחר באיזה הבדל וחילוק ע"כ אמרתי לענין נידון דידן לשום גם לו שער בפני עצמו לישא ולתן בו כיד ה' הטובה עלי, ולא דבר ריק הוא מאתנו לשום עיונינו בענין דם יבש המבואר בש"ס פ' המפלת, ומפני שדברי הסוגיא שם המה קשי הבנה מאוד בראשית ההשקפה גם דברי הרשב"א והרא"ה בתו"ה בית ז' שער א' המה תמוהין לכאורה וצריכים עיון רב למען באר אותה ברחבה ולמען הבין כל אלה נצא לשוח בשדה התורם והחכמה למען לשאוף רוח צח להוציא אמת לאמיתו, מקודם נראה נא מ"ש הפוסקים בתשובותיהם על נידון הדומה לנידון דידן, והוא בתה"ד בפסקיו סי' מ"ז כתב להשיב לשואלו דבר ממש כזה שהאשה תמצא על העד שבודקת עצמה שלא בשעת וסתה קרטין ושערות אדומות וכתב לו להשיב בקיצור וז"ל אמנם בעובדא דידן מצאנו שני צדדים להתיר ולטהר, חדא כמ"ש שכ"ז שתיא בודקת בכל החדרים והסדקים אינה מוצאת אותן כתמים ושערות דקות בזה המקום נראה דר"ל במקום אחד מצאה לעולם א"כ אם אותו מקום בצדדים קצת יש סברא לטהר דמוכת מן הצדדים מן המכה בא דלכאורה פתח החדר לפרוזדור באמצע פרוזדור הוא ובדיקת שפופרת אמר תנא דברייתא אם נמצא דם בראשו של מכחול בידוע שהיא מן המקור ואם לא בידוע שהוא מן הצדדים, משמע שאם ידוע שנמצא בצדדים טהורה וא"כ בנ"ד שבשום פעם אינה מוצאה רק במקום אחד מן הצד דיש הוכחה דלאו מן החדר בא אלא מן המכה שבצדדים וכ"ש אם מרגשת בשעת בדיקה וכו' שהוא כואב לה קצת

ובשאר חורין וסדקין אינה מרגשת כאב כלל וכו' וכו' והנה אתה כתבת שאשתך יש לה וסת כהוגן וכדרך הנשים א"כ מועיל ג"כ להתיר ולטהר וכו' לכן נראה אי איתנייהו לכל הני צדדים אשר הזכרת לעיל תוכל לסמוך עליהו להחזיקה לך טהורה ועל המיעוך קשה לסמוך חדא כי מה תעשה כמה שלא בא בדרך שערות ועוד דלא נראה כלל דתועיל אם לא נימוחו כולן וכו' אשר כתבת דסמכינן אס"ס אפילו היכא שאפשר לברר ע"י בדיקה נראה דודאי סמכינן כדמוכח בהא שהתיר ר"ת בזאב שנכנס לעדר מכח ס"ס ור"י נמי היה מתיר מכת ס"ס וכו' עכ"ל התה"ד הנ"ל, וא"כ נראה לכאורה משם שהתיר בכה"ג במעשה שלו שהוא כנידון דידן, ואף שכתב שם שהוא באופן שהיא מרגשת בשעת בדיקה שהיא כואב לה קצת משא"כ בעובדא שאנו עוסקין בו, אולם הא אמר שם דבריו אלה רק בדרך כ"ש משמע דאפילו בלא"ה שייך התירים שלו שנוכל לתלות הקרטין במן הצדדים:

אכן אחר העיון יש לחלק עוד הרבה מן עובדא דשם לנ"ד, חדא דשם הא כתב שכ"ז שהיא בודקת בכל התורין והסדקין אינה מוצאת רק במקום אחד וכאן הא לא תמצא רק במקום אחד, שנית רב ההבדל ביניהם דכאן בנ"ד היא תמצא ע"פ רוב הקרטין והשערות אחרי הרגשת ליתה לבנה שוב ממנה והליחה לבנה ג"כ מן המקור אתי כמבואר בתה"ד סי' רמ"ו וז"ל דלובן וירוק נמי מן המקור קאתי כדמוכח בפשיטות בכמה דוכתי פ' כל היד וכן כתב הרמב"ן וכו' עכ"ל ועי' בט"ז סוף סי' ק"נ א"כ ידים מוכיחות שגם הקרטין באו בן המקור ובהרגשה עם הליחה לבנה וכן כתב ג"כ בנו"ב מהד"ת ח' יו"ד סי' קי"ב שיש לחלק אם תראה הלחית של הלובן נקודים שחורים שיש בכה"ג חשש איסור תורה ואף דמספק להקל דלא דמי להא דט"ז הנ"ל משום שאין דרכו של המקור להוציא נקודים שחורים יבשים היינו בגונא דמיירי התם שעשה הבדיקה שכתב שם ויש לה מונית יותר שבא מן הצדדי' מאשר נימא שהוא מן המקור כי תולין במצוי אבל בנידון דידן לא שייך לומר זאת שאין דרכה של אשה לראות כן דהא גם מן הפרוזדור אין דרכה של אשה בכך והעלובה זו יצאתה מן הכלל ועי' בדברי הנו"ב שס סי' צ"ט, ועוד נלע"ד לומר דכל מה שהתיר התה"ד בפסקיו סי' מ"ז היה עוד טעמים הרבה מה שכתב לו השואל שאין כתובין לפנינו כמו שהשיב לו בפירוש וז"ל לכן נראה אי איתייהו לכל הני צדדים אשר הזכרתי לעיל תוכל לסמוך עלייהו להחזיקה לך טהור עכ"ל ומי יודע כמה צדדי היתר הזכיר לו השואל שלא שנה אותן המרא"י בדבריו, וראיה לזה כי הרמ"א ששגורה בפיי תורת המרא"י לא הזכיר דין זה בש"ע באיזה מקום להורות הלכה כמ"ש הוא ז"ל, ורק הדינים המסתעפים מתשובה זו הביא בשני מקומות, והוא בסי' קפ"ז סעי' ה' לענין שלא

בשעת וסתה דתולה במכה ובסי' קפ"ח סעי' ה' לענין מקצתן נימוחו וקצתן לא נימוחו שטמאה וכן המחבר בסי' קפ"ז סעי' ז' כתב לענין מכה שיש לה בצדדים, וכן בד"מ יו"ד סי ק"י לענין שבס"ס אינו צריך לברר והזכירו פרטי דינים אלו מן דברי פסקי המרא"י אלו בסיי מ"ז ובב"י סי' קפ"ז העתיק כל התשובה לענין מכה, אבל גוף הדין לענין קרטין ושערות כמו שהוא מפורש בהתשובה שם לא הזכירו בש"ע להלכה ועל כרחך משום שגם הוא ז"ל היה מסתפק מה היו כל צדדי ההיתר שעליהם סמך עצמו המרא"י מה שהי' כותב להשואל ואולי היה לוקח לו להתירים לצרף גם דברי השואל באיזה ענינים מה שאינן נכתבים לפנינו כמבואר בדבריו כמ"ש, ומלבד כל אלה יש לפע"ד עדין לשום עיון גדול בדברי התה"ד הנ"ל וכאשר אבאר בס"ד:

דהנה ידועה פלוגתת הראב"ד והרז"ה בבעלי הנפש שער הפרישה לענין חתיכה יבשה אם לא נימוח אי הוי טמאה או טהורה שדעת הראב"ד היא דבחתיכה אפילו לא נימוחה טמאה ודעת הרז"ה דחתיכה יש לה זה הדין כמי קליפות ושער שאם לא נימוחו טהורה והובאו שתי דעות אלו גם בטור וש"ע סף סי' קפ"ח באין הכרעה, והנה הרשב"א בת"ה בית ז' שער א' הסכים לדעת הראב"ד מכת איזה הוכחות, חדא מן הא דריש פ' דם הנדה דמטמא לח ויבש וע"כ אפילו אי אפשר לשרות ולחזור דאי באפשר אפילו הזוב מטמא אע"פ שאינו מטמא יבש ומיירי אפילו ביבש מעיקרא כדאמרינן שם יהיה ריבויא הוא, ועוד ראיה מן הא דר' יודא דמטמא במתני' בריש המפלת חתיכה אפילו מד' מיני דמים וע"כ אפילו אינה יכולה לחזור דאי ביכולה לחזור איך פליגי רבנן דחתיכה בעלמא היא נטיל למים והיא בודקת עצמה, ועוד דא"כ ליתני נמי בר"י במתני' תטיל למים כדתני גבי המפלת כמין שערה וכו' אלא ש"מ דחתיכה ששנינו אע"ג שאין מטילין אותה למים טמאה עכ"ד בקיצור והרא"ש ז"ל בפ' המפלת דחה ראיותיו אלו של הרשב"א שעל ראיה הראשונה כתב דהמשנה שם מיירי רק בלח ונעשה יבש והא דיהיה ריבויא הוא נאמר רק על המתני' דהמפלת כמין קליפה וראי' שנייה של הרשב"א מדחה כלאחר יד דהוי מצי לאקשויי הא לר"י דמוקי בד' מיני דמים אלא שסותר דבריו מתוך הברייתא ע"ש, והנה הטור כתב בסי' קפ"ח שא"א הרא"ש ז"ל הסכים לדעת הרז"ה ואף שאין זה מבואר בדברי הרא"ש מ"מ הוכיח לו שיטתו כן מהא דדחה ראיות הראב"ד ממילא ס"ל כדעת הרז"ה, ובאמת בדברי הרז"ה ג"כ לא נמצא ראיה נצחת כדבריו וכל עיקר דברי הרז"ה המה מפני שאמרו בריש פ' דם הנדה ונ"ל דיבש מעיקרא טמא ותו הא תנן המפלת כמין שערה וקליפות אלמא דיבש מעיקרא טמא מנ"ל ועל זה משני יהיה ריבויא הוא אלמא דלשניהם דין אחד לדים יבש ולקליפות ושערות וכמו דבקלפות תליא אם נימוח ה"נ

בדם יבש בחתיכה, והנה ראיה זו אינה מוכרחת כל כך כמובן שהיא רק השערה ברורה ובאמת לא ידעתי מנ"ל להטור דס"ל להרא"ש להקל כהרז"ה הא לא כתב הרא"ש מפורש שדעתו כרז"ה שאף אם מדחה ראיות של הראב"ד אבל מ"מ אין מן ההכרח שסובר להקל בנידון ספק איסור דאוריי' דהא גם בלא ראיה הוי פסק דאורי' עכ"פ וצריכין להחמיר מספק כדעת הראב"ד שבחתיכה אפילו לא נימוחה טמאה כיון שיש מ"מ צד לחלק בסברא בין שערות וקלפות ששייך לומר בהם בריה בפני עצמה כמו שאמרו הרופאים לבין חתיכה שלא מצינו שתהיה ברי' עצמה וכיון שיש רק איזה חילוק והבדל מנ"ל להקל בחתיכה ולהחליט שאותה הקולא שיש בקלפות יש ג"כ בכל חתיכה של מראות דמים הא מידי ספק לא יצא כיון שאין ראיה מוכרחת בהיפך:

וראיתי בבדק הבית מן הרא"ה שהשיג על הרשב"א בת"ה והסכים לרז"ה וכל יסודו שבנה עליו הוא באמת בראיה נצחת לשיטתיה וצריך אני להעתיק דבריו משים שאין ספר זה נמצא לכל, וז"ל הבדק הבית, ותו חשיב להאי סברא דהא אמרת דכמין שערות וכמין עפר וכמין יבחושין אפשר דהוי דם ואפשר דהוי בריה וכשנמוחו הוברר הדבר דהוי דם ולהכי מצרכינן להו להטיל אותם במים אע"ג דהוי כעין צורות חוששין להם לדם ובעי בדיקה ואם נמוחו אמרינן דנתברר דדם הוא שנתיבש דמתרמי דהוי כעין הני צורות וכיון שכן כשלא נמות אמאי מטהרת ליה ולא אמרה דם יבש הוא אע"ג דכעין צורות ותהא טמאה כיון דאפשר ניחוש להכי דהא אמרת דאפילו בלא נמוח אפשר דהוי דם וכ"ת רובה דהני צורות בריה הן א"כ לא תיבעיא בדיקה דכל היכא דאיכא רובה לא בעי בדיקה אע"ג דאפשר וראיה לדבר מההיא דאמרינן בחולין דהוית משדרא כרעה בתרייתא ותלינן בשגרונא משום דשכיח ולא בעי בדיקה בגיד הנשה אע"ג דאפשר ותו הא תנא עפר דלית ביה צורך כלל וליכא למיתלא ביה התירא משום טעמא דצורה אלא ודאי סימן מובהק הוא וכל היכא דלא נימוחו לאו דם הוא וטהורה ומתני' תנא מידי דאית בה צורה ומידי דלית בה צורה כגון עפר למימרא דהני והני בבדיקה תליא מילתא ואם נמוחו טמאה ואם לאו טהורה כדכתיבנא עכ"ל הב"ה, והנה הרשב"א במשמרת הבית כשבא להשיב על דברי הרא"ה בב"ה כתב וז"ל, קושיא זו הבל ורעות רוח לפי שדבר רחוק הוא שיעשה כעין צורת בריה אצא שיש להסתפק בכך לפי שפעמים נעשה כן ולפיכך צריך לבדוק בשריה וכל ששרה ולא נמוחו בידוע דלאו דם הוא אלא בריה דשרייתן מיציאתן מידי ספקתן עכ"ל הרשב"א במשמרת הבית, ודבריו אלה של הרשב"א המה לכאורה קשי הבנה מאוד, דהא קושית הרא"ה היתה כי לא נמוחו אמאי טהורין נחוש שמא דם יבש הוא אע"ג דכעין צורות כיון דאפשר ניחוש להכי עכ"ל כהנ"ל וא"כ

מה מתרץ ליה הרשב"א שדבר רחוק הוא שיעשה כעין צורות בריה ע"כ לא חיישינן לדם יבש בזה שרחוק הוא שיעשה דם יבש כעין צורות אלא הא תקשה מעתה הקושיא השניה שהקשה הרא"ה דכיון דרובה דהני צורות בריה הן א"כ לא תיבעי בדיקה דכל היכא דאיכא רובה לא בעי בדיקה אע"ג דאפשר כהנ"ל ועל זה הא לא השיב לו הרשב"א כלום אשר מחמת זה נראה לעין כל רואה דהרשב"א לא חש להשיבו על קושיתו השנייה משום דאזיל לשיטתיה וס"ל באמת דאפילו היכא דאיכא רובה צריכין לבדוק אי אפשר כמבואר שיטתו בחולין נ"ג ד"ה כי פליגי לענין ס"ס דהיכא שאפשר לבדוק צריכה בדיקה ומסייע לי שם גם מהא דגיד הנשה דלא סמכינן ארוב היכא שיש בדיקה ויכולין לבדוק דלדידי' ס"ס ורוב אחד הוא כידוע שיטתו בתשובה סי' ת"א שס"ס הוי מטעם רוב וכיון שכתב כן שם בחולין ברובא דאיתא קמן היינו בתערובות גיד הנשה מכ"ש ברובא דליתא קמן שבודאי לדידי' צריך בדיקה היכא דאפשר וכן כתב מפורש כאן בנדה כ"ב בחדושין דאחרי שמבאר שיטתו כדעת הראב"ד כתב וז"ל אלא משום חשש בעלמא מטילין אותה למים ואם נמוחו חוששין להם ואע"פ שרוב בריות נינהו כל שיוצאת בענין זה עכ"ל, וכן הביא הש"ך בשמו לענין ס"ס בכללי ס"ס אות ל"ה וא"כ לשיטתו זו מיושבת שפיר קושית הרא"ה ואין כאן ראיה לשיטת הרז"ה, אבל לשיטת הרא"ה שכתב כאן דכל היכא שיש לו רוב המסייע אינו צריך בדיקה אע"ג דאפשר בבדיקה יש לו לפי זה ראיה נצחת לשיטת הרז"ה דע"כ גם דם יבש בלי נמוח טהור וככל מ"ש.

ובזה נתישב לי עוד דבר פלא מן הרשב"א ז"ל, והיא, שהרא"ש בתשובה כלל ב' סי' י"ת הקשה לו להרשב"א אחרי ששאל לו מקודם עוד שאלות הרבה הקשה לו גם זאת אהא דאמרינן בנדה כ"ב בהא דקלפות אדומות ושערות ששאלו חז"ל לרופאים ואמרו מכה יש לה במעיה והקשה הוא ז"ל כיון שבא מחמת מכה אמאי טמאה [פירוש אם נמוחו] הא אמרינן בדף ט"ז הרואה, דם מחמת מכה אפילו רוב ימי נדתה טהורה עכ"ד. ומן הפלא שבתשובת הרשב"א סי' הס"א מצינו מה שהשיב הרשב"א להרא"ש על כל שאלותיו ששאל אותו בכלל ב' הנ"ל לענין חלה ולענין מקצתה בתוך הציר ועוד הרבה מה שנכתב שמה בכלל ב', ועל שאלה זו של קלפות ושערות לא השיב לו כלים שבודאי לא דבר ריק הוא מאתנו לדעת ולהבין את זאת אכן לפי מ"ש נתבונן בה בינה שבכונה לא חש להשיבו, כי לפי דעתו הנ"ל שאפילו במקום רוב צריך בדיקה, א"כ הוא מפרש מה שאמרו הרופאים שאשה זו מכה יש במעיה וממנה מפלת כמין קליפות היינו שהם דנו מן הרוב שרוב נשים הן מפילות דברים כאלה מחמת מכה שיש להם במעיהן ע"כ צוו החכמים להטיל למים ולבדוק שמא היא מן המיעוט והיא אין לה מכה שדם נדות

שלה באו בצירות כאלה, וזאת יתברר ע"י שיתמעך שאז נודע שהוא דם נדות ולא מחמת מכה שהיא אין לה מכה כלל תוך מעיה, וא"כ לא קשה עוד מהא דנדה ט"ז דשם הא אי אפשר בבדיקה ע"כ טהורה מכח רוב שרוב דמים מן המכה, וגם י"ל דהא מפורש בהדברים שם שרואה מחמת מכה היינו שידוע בבירור שמכתה מוציאה דם ולא קליפות ועפר שבכה"ג ודאי טהורה אבל כאן הא היתה הגדת הרופאים רק על ענין רוב המצוי ע"כ כל היכא דאיכא לאברורי מבררינן אפילו ברוב לשיטתו של הרשב"א דאולי יצאה היא מן הרוב, אבל הרא"ש שהקשה לו קושיא זו אם הוא סובר לדינא כשיטת הרז"ה בדברי הטור הנ"ל על כרחך צריך גם הוא לראיות הרא"ה הנ"ל וס"ל על כרחך דכל היכא שיש רוב גם בדיקה לא צריך כמ"ש הרא"ה בבדק הבית שעיקר הוכחתו היא רק מן זה שמזה הוכיח שיטת הרז"ה, א"כ הקשה הרא"ש שפיר כיון דלדידי' הרוב משוי ליה כודאי לענין בדיקה שאינו צריך ע"כ הקשה למה הוצריכו חז"ל הבדיקה הא היא כודאי שמכתה מוציאה כל הצורות האלה דנתלה במכה שאמרו הרופאים ומ"ש אמאי טמאה כונתו שאמאי טמאה עד שתבדוק בפושרין, ומשו"ה ניחא שפיר מה שהרא"ש הקשה להרשב"א בזה והרשב"א לא חש להשיבו גם קושיתו זו משום דלשיטתיה אין כאן קושיא כלל וכמו שלא חש להשיב בזה גם במשמרת הבית שלו על מה שהשיג עליו הרא"ה בב"ה וכמ"ש לעיל משום דלשיטתיה ניחא שפיר.

שוב התבוננתי שעדין דברי הרא"ש המה תמוהים דהא כיון דס"ל כדברי הרא"ה הנ"ל שהוא מחליט כשיטת הרז"ה מכח ראייתו ולהרא"ה הא לא הוי זאת לא ודאי ולא רוב רק ספק השקול שמזה גופא הוא מכריח לו שיטת הרז"ה כמ"ש לעיל וא"כ מה היה קשה לו להרא"ש, והנה ראיתי מה שתמה המר"ם מלובלין בתשובה סי' קי"א על קושית הרא"ש הזאת וכתב שעמד מרעיד מחריש על דברי הרא"ש אלו דהא הצריכה לבדוק אם הוא כדברי הרופאים או לא, ובאמת נוכל גם אנו לכאורה לעמוד ולהסתומם על ההשתוממות של המר"ם דמה תמיהה גדולה יש כאן על הרא"ש כל כך וכי כעורה היא זו לומר דס"ל להרא"ש שהרופאים נאמנים לכל משפטיהם כדעת הריצב"א הובאה בב"י סי קפ"ז דאפילו בנתחזקה לרואה מ"מ נאמנים הרופאים לומר שנתרפאה והוכיח לו מן הירושלמי כן ומכ"ש בהרבה רופאים ישראלים שאמרו לפני חכמים כן בודאי נאמנים לפי שיטה זו ואין כאן עוד תמיהה על הרא"ש, ואי שהמר"ם חשב לחלק בין דעת הריצב"א לנידון דידן ששם אי אפשר בבדיקה וכאן הא אפשר לבדוק אם האמת אתם ע"כ ציוו חכמים לבדוק אם האמת כדברי הרופאים זו אינה קושיא כל כך על הרא"ש להיות מרעיד על זה דאולי ס"ל להרא"ש דכיון שמצד הדין הרופא נאמן היכא שאי אפשר

לבדוק ע"כ אפילו באפשר לא היה להם להחמיר ולבדוק כדעת רוב הפוסקים בדין רוב שאפילו בדיקה לא מצרכינן ובזה גופא בדק ליה להרשב"א לשמוע מה בפיו אם יענה לו על קושיתו מאיזה צד אחר אזי ידע שגם דעת הרשב"א היא כן דכל היכא דסמכינן על הדבר לדינא אזי גם בדיקה לא צריך, אולם הרשב"א לא השיב לו כלום על זאת הקושיא משום דס"ל באמת דבכל דבר ברור אם יש רק איזה צד קל להסתפק ונוכל לברר מצריך הוא הבירור וככל מ"ש לעיל מן דבריו אפילו ברובא דאיתא קמן והרא"ש הבין שפיר מן שתיקתי על קושיא זו דכן ס"ל ומה הי' למר"ם לתמוה כל כך על דברי רא"ש אלו, שוב התבוננתי שמהר"ם היה מפרש קושית הרא"ש אמאי טמאה אם נמוחו ע"כ היה משתומם על המראה דהא כיון שנמוחו חזינן לעין כל שלא בא מן המכה רק הוא דם יבש ולא שייך לומר שדם זה המכה הוא דהא הרופאים לא אמרו שמכה זו מיציאה דם רק שמכה זו מיציאה בריות כמו אלה מה שבטבען של בריות אלה שלא יתמעכו וא"כ ממ"נ אי לא מהימנית להרופאים א"כ אין לה מכה כלל ואי מהימנית להו א"כ הם יאמרו שמכתה זו תוציא בריות ולא דם שע"כ יש להוצאה זו צורות משונות לפי דבריהם וא"כ לפי דבריהם אין מכתה זו מוציאה דם כלל וכיון שנימוחו הא חזינן שהוא דם א"כ אין זאת מן המכה רק דם יבש וברור שלא כהגדת הרופאים שאין לה מכה כלל שמוציא הקלפות דא"כ לא היה להם להיות נימוח, זו היתה תמיהת מר"ם על תמיהת הרא"ש אכן לפי מ"ש וכפי מה שמוכח ג"כ משתיקת הרשב"א על זה ככל מ"ש נוכל לפרש כונתו של הרא"ש במה שכתב וק"ל אמאי טמאה שכונתו אמאי קודם שהבדוק אמאי לא נסמוך עצמנו שבא מן המכה והיא בריה שבאה מן המכה כמו שאמרו הרופאים, כן נוכל ליישב קושית הרא"ש ולהציל אותו מן תמיהת המהר"ם:

אבל לפי מ"ש לעיל תמוהה מ"מ קושית הרא"ש אפילו באופן אם נפרש כונת קושיתו כמ"ש דקאי על קודם בדיקה מ"מ תמוהין דבריו, דהא כיון שהרא"ש ס"ל כשיטת הרז"ה כמ"ש הטור ועל כרחך ס"ל כמ"ש הרא"ה שהיה מ"מ הדבר ספק לפני החכמים היינו ספק השקול, דאי נימא שרוב בא מחמת בריה למה מצרכינן בדיקה כלל וכיון שהוא ספק השקול אמאי אם לא נימוחו טהורה הא מ"מ יש לספק שמא הוא דם נדה וככל דם של חתיכה שהוא טמא אפילו בלא נימוח. ומזה הוכיח לו הרא"ה דבדם חתיכה ג"כ טהור בלא נימוח ולא משכחת כלל לא נימוח שיהיה טמא וכיון שגם הרא"ש ס"ל כן ועל כרחך מכח הוכחה זו שהיא להחליט כדעת הרז"ה, דאי בסתירת ראיות הראב"ד לבד הא כבר כתבתי לעיל שאין עוד הכרח להקל כרז"ה שעכ"פ ישאר בספק וע"כ אין להכריח בהחלט כרז"ה רק מכח ראיות הרא"ה הנ"ל וכיון דס"ל כהרא"ה בזה שאפילו אתרי הגדה

הרופאים הוי הדבר בספק השקול אם מחמת נדה או מחמת בריה א"כ יש באמת לתמוה על קושיתו הנ"ל דאמאי הקשה קושיתו מן נדה ט"ז מה ששם ידוע שמכתה מוציאה דם וכאן הוי הדבר בספק על כרחך לדידיה, ואולי יש לתרץ ולומר דזה גופא היתה קושית הרא"ש הנ"ל בהתשובה שלו דכיון שאמרו הרופאים שהוא כן הוי לדידיה כאילו ידעינן בודאי שהוא כן והוי בדידיה כמו שם בנדה ט"ז ביודעת בודאי שמכתה מוציאה דם וא"כ אמאי הצריכוה בדיקה כלל, ותהיה באמת כונתו אמאי טמאה היינו בלא בדיקה כמ"ש לעיל, ומיושב שפיר שזו גופא היתה קושיתו, דהא מן הש"ס מוכח שהיה אצלם ספק השקול דאם לא כן אמאי צריך בדיקה הא ברוב גם בדיקה לא צריך כמ"ש הרא"ה הנ"ל, ועל כרחך היה הדבר אצלם לספק, ואמאי יהיה ספק הא כיון שהרופאים החליטו שאשה זו דרכה להוציא בריות כאלה אמאי לא נתלה לעולם בהבריות כמו שם בדם מכה וטהורה לעולם בלא שום בדיקה כנלע"ד בישוב דברי הרא"ש שלא יהיו דבריו מתמיהים כל כך כמ"ש מהר"מ עליהם, וראיתי בסדרי טהרה סי' קפ"ח ס"ק ה' מ"ש בשם הפוסקים תירוצים שונים על קושית מהר"מ הנ"ל מה שהקשה על הרא"ש והנה אם נפרש קושית הרא"ש כפשוטה דקאי על נימוחו אמאי טמאה תמוהין מאוד דבריו דהא מכה זו אמרו הרופאים שדרכה להוציא רק דברים שאין נימוחים וכיון שנימוח הא חזינן ששקר דבריהם דלא הוי שם מכה כלל כהנ"ל וע"כ צ"ל כמו שכתבתי לכון בכונת הרא"ש וככל מה שבררתי בס"ד:

אכן דברי תה"ד הנ"ל בפסקיו סי' מ"ז יהיו מעתה תמוהים דנראה מדבריו כמזכה שטרא לבי תרי, והוא מדכתב להשואל שעל המיעוך קשה לסמוך כי מה תעשה כמה שלא בא בדרך שערות נראה מבואר דס"ל דדם יבש לא מהני לא נימוח כדעת הראב"ד והרשב"א וא"כ תקשה גם עליו קושית הרא"ה הנ"ל אמאי בקלפות ושערות מהני לא נימוח הא מידי ספק לא יצא דשמא הוא דם כיון דמשכחת גם דם שלא נימוח ויהיה מוכרח לתרץ כדברי הרשב"א הנ"ל במשמרת הבית שרוב אלו הדברים המה מן בריה ולא מן דם נדה, וא"כ תמוה לשיטתו אמאי צריך בדיקה כלל כמו שהקשה הרא"ה הנ"ל דהא הוא ס"ל לענין בדיקה דבס"ס אינו צריך בדיקה והוא היפך דעת הרשב"א בזה, כמו שמסיק בסיף וכמו שכתב הש"ך הנ"ל בכללי ס"ס שבזה פליגי הרשב"א ומהרא"י ולפי מ"ש והוכחתי בס"ד לעיל מן דברי הבדק הבית ומשמרת הבית א"כ הא בהא תליא דאם כדעת הראב"ד ע"כ צריכים לומר דבס"ס או רוב ג"כ צריך להיות בדיקה היכא דאפשר בבדיקה, ויהיו דברי המרא"י כאן סותרין עצמן מני' וביה מה שלכאורה אין ישוב נכון שיהי' משכחת שניהם לסבור כדעת הרשב"א בענין דם יבש ולענין בדיקה היכא דאיכא רוב להיות חולק על

הרשב"א ככל מ"ש, ואחר העיון נלע"ד לתרץ ולומר דס"ל לתה"ד דאף אי אמרינן דבס"ס אינו צריך בירור אפילו באפשר להתברר אבל מ"מ ברובא דליתא קמן צריך בדיקה ובירור היכא דאפשר דלענין זה אלים טפי ס"ס מן רוב וכמ"ש גם הרשב"א בתשובה סי' תל"א דאולי ס"ס אלים טפי מן רוב ועל כרחך ס"ל לתה"ד כן לענין זה משום דס"ס הוי לעולם כרובא דאיתא קמן ורוב זה דאיירינן עתה הוי רובא דליתא קמן ומיושבת שיטתו שפיר, ועי' בשער המלך פ' ו' ה' המקואות כלל ג' ודבריו שם צ"ע גם מן כל האי דכתבתי לעיל מה שאין להאריך עוד בזה:

נמצא לפי זה לענין נידון דידן אין היתר בלא בדיקת פושרין או ציפורן משום דלא שייך כאן צדדי ההיתר של התה"ד הנ"ל וככל מה שבארתי, אכן בגוף הענין של דם יבש הוא לדעתי קשה הבנה מאד דהא היא משנה מפורשת דהמפלת חתיכה אם אין עמה דם שהיא טהורה וכהמפורש בהברייתא שם נדה כ"א שאפילו בד' מיני דמים מ"מ מטהרי רבנן והא דר"י חולק ומטמא אוקמינן שם משום דאי אפשר לפה"ק בלא דם מה דלא שייך בחתיכות קטנות כמו אלה כמ"ש התוס' שם כ"ב ע"ב וכן כתבו כל הפוסקים א"כ מה חשש יש בכל זה כשהוא יבש בלא לחלוחית דם ולמה הצריכו רבנן כלל לשאול לרופאים מנין בא לה כזאת הא אפילו אם הוא דם גמור כבר מבואר בהמתני' דהמפלת חתיכה אם יש עמה דם טמאה ואם לאו טהורה, ואם תרצה לומר לסייע מזה לשיטת הראב"ד דבחתיכה אפילו לא נימוח טמאה ע"כ שאלו לרופאים אם הוא חתיכת דם ולא תהני בדיקה או יכול להיות מן ענין אחר, א"כ אדתסתייע לשיטת הראב"ד תקשה לך עוד יותר שהיא היפך משנה מפורשת הנ"ל דהיכא שאין עמה דם טהורה, וראיתי בירושלמי ריש פ' המפלת שכתב פלוגתא דאמוראי אי הלכה כחכמים במתני' דהמפלת או כר' יודא וגם מפרש שם הפלוגתא דחכמים ור"י לא בפה"ק רק בפשיטות דחכמים סברי מקור מגדל חתיכות ור"י סבר שהוא דם קרוש ועל כרחך הוא בשל ד' מיני דמים וכיון שר"א בעצמו אמר ד"ה כחכמים דמקור מגדל חתיכות וכן כתבו התוס' ריש פ' המפלת וכן פסקו כל הפוסקים דהלכה כחכמים ואף אלה דפסקו א"א לפה"ק בלא דם היינו דבזה סברי הלכה כר"י אבל בגוף הדין של חתיכה סברי כ"ע כחכמים א"כ תמוה מאד עיקר האיבעיא דבעא מיניה ר"י ב"ח מר"א בבבלי נדה כ"ב לענין דם יבש מהו ופרש"י בד"ה דם יבש כגון שיצא מגופה חתיכה של דם יבש ופשיט ליה ר"א לחומרא, הא מפורש בהמתני' דהמפלת חתיכה אם אין עמה דם טהורה ומבואר בהברי' ובדברי דאמוראי דאפילו בשל ד' מיני דמים א"כ היא משנה מפורשת דחכמים מטהרים ור"א הא ס"ל להלכה בירושלמי כחכמים וגם ר"י ב"ח הא ידע מן משנה זו ומה איבעיא ליה וגם

אדפשיט ליה מן סיפא דהמפלת כמין קליפה לקשיה ליה מיד מן רישא דמ"ש המפלת חתיכה מן המפלת כמין קליפה ועל כרחך יצרוך לומר ולתרץ שלא תקשה מן הרישא על הסיפא משום דברישא דרכו של מקור לגדל תתיכות ואין דרכו לגדל כמין בריות כאלה וא"כ יהי' נפשוט מ"מ היכא שאין כמין בריות כאלה רק סתם חתיכה של דם יבש שיצא מגופה כמו שפרש"י הנ"ל היא טהורה כפשטא דמתני' אם אין עמה דם טהורה, ואם שאיננו מן הטעם הזה שאמר ר"י ב"ח משום דכי יזוב זוב דמה אמר רחמנא רק מן טעם שמקור מגדל חתיכות אבל מ"מ מה נ"מ יש מן טעמים אלו הא לעולם בדבר יבש הוי חתיכה של מיני דמים הטמאים וחז"ל מטהרין זאת משום שדרכו של מקור לגדל זאת ולא הוי דם נדה ופשיטא מ"מ מן המתני' שהיא טהור:

והנה האיבעיא של ר"י ב"ח יש לתרץ ולהבין עוד דאולי זה גופא מיבעיא ליה דלדידיה לא שמיע ליה המתניתא דרב הושעיא וגם פלוגתא דאמוראי לעיל בענין חתיכה של ד' מיני דמים או דלא ס"ל ע"כ איבעיא ליה זה גופא אי מיירי המתני' דהמפלת חתיכה בד' מיני דמים ומטהרו רבנן מטעם דהוי דם יבש לא משום דדרכו של מקור לגדל חתיכות או דילמא דהמתני' מיירי בשל שאר מיני דמים ופליגו ת"ק ור"י באפשר לפה"ק בלא דם אבל בד' מיני דמים לכ"ע טמא אע"פ שהוא יבש ופשיט ליה ר"א מהסיפא דמטיל למים וא"כ לא נוכל עוד לומר טעמא דרישא לחכמים משום שדם יבש טהור דא"כ היה להם לומר ג"כ תטיל במים כמו בסיפא ועל כרחך טעמא דרישא משום מקור מגדל חתיכות כן נוכל לכון עדין בפירוש הדברים, אבל אליבא דדינא לפי האמת אינו מיושב עדיין דכיון דאליבא דאמת מיירי הרישא אפילו בד' מיני דמים ור' אלעזר ס"ל לפירש בהירושלמי דהלכה כחכמים, ולוא יהא שהטעם היא שמקור מגדל חתיכות מ"מ לדינא הוא טהור וא"כ אף אי נימא שמ"מ כמין בריות בנימוח הוי טמא משום שבזה לא שייך עוד לומר שדרכו של מקור לגדל כמו אלה וגם מן מכה אינם דהא נימוחו ומן המכה לא היה להיות נימוח וכמ"ש לעיל מ"מ קשה היכא שאינם כמין בריות וכמו שפרש"י הנ"ל כגון שיצא מגופה חתיכה של דם יבש אמאי יהיה טמא הא הוא ממש דינא דהמפלת חתיכה שאם אין עמה דם טהורה, וחזרתי על כל הצדדים לישב דברי רש"י הנ"ל ולא מצאתי מענה אם לא דנימא דס"ל לרש"י שלפי הפשיטות של ר"א פשט ליה מן הסיפא שהכל תלוי בנימוח ואפילו ברישא ג"כ על כרחך מיירי המתני' דלא נימוח אבל בנימוח לעולם טמא אפילו לרבנן בכל חתיכה של דם יבש ואף שלא נכתב בפירוש ברישא מ"מ ס"ל דהאי דמטיל למים של סיפא קאי גם ארישא וכגונא שאמרו בירושלמי על הא דהמפלת כמין דגים שכתב דהדא ילפו מן ההיא וההיא ילפו מן הדא שגם בדגים אם נמוחו טמאה ע"ש

כן ס"ל לרש"י גם לפרש בהרישא והוא כשיטת הרז"ה והרא"ה בבדק הבית הנ"ל ומיושב שפיר שיטת רש"י לפי פירושו הנ"ל על דם יבש שזה גופא פשט ליה ר"א לר"י ב"ח:

אכן לשיטת הראב"ד והרשב"א דס"ל בדם יבש לעולם טמא אפילו בלא נימוחו צריכין עדין להתבונן בה בינה איזה מיקרי דם יבש שהיא לעולם טמא ואיזה מיקרי חתיכה של מראות ד' מיני דמים דמטהרו רבנן, במשנה דהמפלת ופסקינן כותייהו ברמב"ם פ"ה מה' איסורי ביאה ה' י"ג ואפילו הראב"ד שהשיג שם עליו השיג רק מטעם דאי אפשר לפה"ק בלא דם אבל בלא"ה מבואר ג"כ דעתו שיש לטהר בדם חתיכה וכדומה ובה' י"ד שם כתב הרמב"ם מפורש דבדם יבש מטהרינן דוקא אם לא נימוחו אבל בנימוחו טמאה ועי' בהה"מ שם שגם להרמב"ם רק בצורות משונות תליא בנימוח אבל דם יבש בלא צורות כמו אלה לעולם טמא והיא ג"כ כשיטת הראב"ד בבעלי הנפש הנ"ל דלעולם טמא א"כ בודאי קשה מ"ש מחתיכה אדומה הא כל דם יבש הוא חתיכה אדומה כדם, וראיתי ברשב"א בת"ה מ"ש הוא ז"ל לדחות דברי הרא"ה שבבדק הבית שם ותמצית הדברים המה דלהרא"ה בב"ה החילוקים המה שבדם יבש בחתיכה אפילו בלא נימוח טמא ומקרא נפקא לן כדאמרינן נדה נ"ד יהי' ריבוי הוא ובדם מיעוט יבש כעין קליפות ושערות רק שאין להדם צורה זו אזי צריך שרייה והכל אחד הוא בין צורות הנזכרים ובין דם יבש מיעוט שאינם מצורות הנזכרות לשניהם צריך להיות בדיקות פושרין וחילק ביניהם אם נימוחו או לא נימוחו, והרשב"א במשמרת הבית דחה שם זאת, חדא דהיכא שאין להדם צורות אלו א"כ אפילו לא נימוחו מי הוציאו מכלל דם ומה לי מרובה ומה לי מיעוט, ועוד אם יש חילוק בין מיעוט למרובה היה לו לפרש כמה הוא המיעוט הטהור בשלא נימוח וכמה הוא המרובה והמפלת חתיכה מי תניא בה שיעור ומי לא עסקינן אפילו בחתיכה קטנה ואפ"ה לא תליא בשר"ה וקרא דקא אסר דם יבש מעיקרו ואפילו שרהו בפושרין ולא נמחה מי קא יהיב קרא שיעורא וכל מי שיש לו מוח בקדקדו ויכיר כי דברים אלו וכו' עכ"ל הרשב"א במשמרת הבית נמצא לפי זה דלשניהם בין להרא"ה ובין להרשב"א בחתיכה גדולה אין לך דבר פשוט מזה שהיא טמא אפילו בלא נימוח ופלוגתתן היא רק לענין דם יבש מיעוט שלא כעין צורות הנזכרות אם טמאין הן אפילו בלא נימוח, וזה הא מרפסי איגרא דהא כפי המבואר בהבבלי ריש פ' המפלת פליגי ר"י ורבנן באפשר לפה"ק בלא דם וכמ"ש גם הראב"ד הנ"ל בהשגות בפ"ה מה' א"ב וגם הרמב"ם הא מודה לזה לפי דעת הה"מ רק שהרמ"ם פוסק כמ"ד דאפשר לפה"ק בלא דם וא"כ לתרויהו טהורה מצד הפלת חתיכה ואפילו בשל ד' מיני דמים ואפילו לדברי ירושלמי הנ"ל דפליגי אי החתיכה הוי דם או לא רק שהמקור מגדל אותם מ"מ הא

דאלעזר בעצמו סובר שם דהלכה כחכמים ואיך יפשוט כאן בנדה כ"ב שדם יבש טמא אפילו שלא בצורות בריה דאי בצורת בריה בודאי ידע גם ר"י ב"ח מן המתני' לענין דינא דתליא בהטלת פושרין ואיבעיא ליה ע"כ רק שלא בצורת בריה ואיך פשט ליה ר"א על זה להחמיר ולשיטת הראשונים הנ"ל בחתיכה הוה להחמיר אפילו בלא נימוחה שזה היא עיקר הדם יבש דאמרו שהוא טמא כהנ"ל בדבריהם והכל מודין בזה אפילו הרז"ה והרא"ה איך פשוט ליה זאת כיון דר"א בעצמו סובר דהלכה כחכמים שהמקור מגדל חתיכות ואם אין עמה דם טהור:

והנה מרוב התמיהה ולמען ישר הדורים נלפע"ד שאין דרך אחר לפנינו רק לומר שגם הראשונים הנראים לעינינו שהולכים בשיטה אחת כמו הראב"ד הרשב"א וכן הרז"ה והרא"ה ובאמת לא כן הוא שרב ההבדל ביניהם, והוא שהראב"ד בבעלי הנפש אף דס"ל שדם יבש אפילו בלא נימוח טמא כונתו רק בדם יבש מיעוט לא בחתיכה רק בזה מיקרי דם יבש שאין לה צורות בריות הנזכרות כמו שמבואר בבעלי הנפש שער הספירה דבריו בקיצור וז"ל אחר שכתב דין בריה דכי לא נימוחו בריה היא כתב אבל הרואה דם יבש אע"פ שלא נמוח טמאה עכ"ל א"כ מבואר כונתו דם יבש היינו מיעוט כמו בריה שכתב מקודם אבל בדם יבש בחתיכה ע"כ ס"ל שהוא רק טמא מטעם אי אפשר לפה"ק בלא דם אבל בלא"ה טהורה בחתיכה משום דמקור מגדל חתיכות וכמו שמבואר שיטתו זו בהשגות פ"ה מה' איסורי ביאה הנ"ל אולם הרשב"א אף דס"ל לדינא כדעת הראב"ד שבדם יבש אפילו לא נימוח טמא אבל בגוף השיטה לא ס"ל כותיה דלדעת הרשב"א אף חתיכה מיקרי דם יבש ואדרבא הוא העיקר דם יבש שגילתה התורה שהיא טמא והוא משום דפסיק כר"י דמתני' דהמפלת שחתיכה הוי דם קרוש וכמו שאמרו בירושלמי וגם כמו שאמרו שם בשם שמואל דהלכה כר"י כן נראה מבואר שיטת הרשב"א דפוסק כר"י דמתני' לכל מעיין ושופט צדק:

וראיתי במעדני יו"ט פ' המפלת ס"ק ה' על הא שהביא הרא"ש ראיות הרשב"א דבדם יבש אף בלא נימוח טמאה והביא הראיה מן המתני' דהמפלת דר' סבר דם הוא שקרש ונעשה חתיכה דליתני בדר' כשהטיליה למים וכו' אלא אלא ודאי לר"י אפילו לא נימוח טמא וכתב על זה במעדני יו"ט וז"ל וכלומר מדר"י נשמע לרבנן דע"כ הן פליגי רבנן עליה דר"י אלא בחתיכה דאע"ג שהוא מן ד' מיני דמים אפ"ה מטהרו רבנן דס"ל מקור מגדל חתיכות אבל כשהוא דם ולא כעין חתיכות לא פליגי רבנן וכו' אבל אין לפרש דמדר"י עצמו הביא ראי' דהלכתא כותיה כמ"ש בריש פרקו דע"כ לא פסק הלכה כמותו אלא וכו' משום דר"י ס"ל א"א לפה"ק בלא דם משו"ה פסקינן הלכה כמותו וכו' אבל

בהך אוקימתא דאמרינן בה דפליגי בחתיכה בד' מיני דמים בהא לא שמעינן דהלכתא כוותיה נגד רבים עכ"ל, והנה מ"ש אבל כשהוא דם ולא כעין חתיכה לא פליגי רבנן לא ידעתי המציאות היכא משכחת דם יבש ולא כעין חתיכה ועל כרחך כונתו היינו בדם יבש מיעוט כמו מיעוט דעפר ואינו בצורת עפר, ולפי מ"ש הרשב"א בשמרת הבית הנ"ל מפורש דהיכא שהוא דם יבש כעין חתיכה בודאי טמא אפילו בלא נימוח ולזה הסכים לו שם גם בר פלוגתיה הרא"ה בב"ה ומסייע לו הרשב"א שם ממתני' דהמפלת חתיכה דמי תליה בה שיעורא וכמ"ש לעיל א"כ מבואר דע"כ היא רק לר"י כן לדעת הרשב"א וס"ל דהלכה כותיה דאי לרבנן כמ"ש המעדני יו"ט דהיכא שהיא דם ולא כעין חתיכה לא פליגי רבנן הא בדם יבש הרבה כגון חתיכות דם יבש היי לעולם כעין חתיכה של ד' מיני דמים ובזה הא ודאי פליגי רבנן אלא ע"כ שדברי הרשב"א לסייע לו מן ר"י דמתני' היינו משום דסובר הלכתא כותיה ומ"ש במעדני יו"ט דלא שמעינן דהלכתא כותיה נגד רבים יסלח לי אדוני הא מבואר בירושלמי הנ"ל דשמואל ועוד חבל אמוראי מתנכאין בסגנון אחד ואמרו בפירוש דהלכה כר' יודא, ורק ר"א סובר דהלכה כחכמים, ונראה מבואר דשיטת הרשב"א בחתיכה להחמיר היא משום דפסיק כר"י דמתני', כנלפע"ד מה שבזה נראה שמסכים גם הרא"ה, ולפי זה לא קשה עוד מה שהקשתי לעיל על האבעיא והפשיטות דפשט ר"א שדם יבש טמא ולא שמו דבריהם מן רישא דמתני' דהמפלת חתיכה דמעתה יתישב כל זאת על נכון, שהמה הראשונים הנ"ל מפרשו הא בעיא דר"י ב"ח דבעיא מיני' דר"א על דם יבש היינו דבר מיעוט שאינו בגדר חתיכה וגם אינו בצורות השנויין במתני' על זה שאל לו אם טהורה היא מצד דם יבש ומרישא דמתני' לא היה נפשוט לו כמ"ש לעיל דהא גופא מספקא ליה טעמא דרישא בפלוגתת ר"י ורבנן אולי טעמא דרבנן משום דם יבש או מטעם אחר כהנ"ל וגם מסיפא לא היה נפשט לו שהיה סבר טעמא דנימוח טמא היינו משום דלא מיקרי דם יבש כלל בנימוחו כקושית התוס' ד"ה אם נמוחו כן כתב גם הרשב"א בחידושיו ליישב האי הכי דאמרינן, ופשט ליה שדם יבש טמא היינו במיעוט דאי בחתיכה הא ס"ל לר"א דהלכה כחכמים וממילא לפי שיטתם דפסק כר"י ברישא דמתני' וכשמואל בירושלמי ע"כ אמרינן בחתיכה ודאי טמא להראב"ד טמא משום א"א לפה"ק בלא דם אפילו אי נימא דמקור מגדל חתיכות אבל בדבר מיעוט דלא שייך מקור מגדל חתיכות וגם לא שייך פה"ק טמא מ"מ משום דם יבש ומיושב הכל על נכון:

נמצא לפי זה לדעת הרמב"ם בפ"ה מה' א"ב הנ"ל דפסק אפשר לפה"ק בלא דם ופסק כחכמי' כמ"ש הה"מ שם על כרחך צריכין לומר הא דכתב בה' י"ד וכל הרואה

דם יבש טמאה היינו בדבר מועט ושלא בצורת הידועים אבל החתיכה לעולם טהורה משום דמקור מגדל חתיכות וכהחכמים דמתני' והכל מכיון ומיושב לשיטת כל אחד מן הראשונים בזה וגם הרא"ה נראה דס"ל בחתיכה דהלכה כר"י ואף שם גוף הענין של אינו נמוח ס"ל כשיטת הרז"ה אבל מ"מ לענין חתיכה יכול להיות שאינו בדעה אחת עם הרז"ה דהרז"ה בבעל הנפש כשהישיג על הראב"ד ג"כ מיירי רק מן דם יבש מיעוט ולא חתיכה ובחתיכה אינה מבוארת שיטתו כלל אם כחכמים או כר"י והכל ניחא בס"ד ויבואר עוד לק' ברחבה בדברי הש"ך שאכתוב שמה, ועתה אחרי כל הדברים והאמת האלה לא מצאנו עדין תרופה להאשה שאנו עוסקים בדיניה לא מטעם חתיכה ולא מטעם דם יבש דאף אם נרצה לסמוך על בדיקה ואם לא בדיקת פושרין משום שהקרטין המה קטנים מאוד מ"מ הא אפשר בדיקת ציפורן כמ"ש הרמ"א בסי' קפ"ח דהיכא שלא נמוחו בין הצפרניים בודאי לא יתמעכו גם בפושרין, ע"כ אף נרצה עכ"פ לסמוך עצמנו על בדיקת הציפרניים הנה יש לומר בזה כדברי התה"ד הנ"ל כי מה שתעשה באלה שלא באו דרך שערות וגם לא בדרך עפר וקליפות הא באלה לא שייך כלל בדיקה זו דלא מהני בהו הבדיקה שהיא ממש דינה דדם יבש לפימ"ש ובארתי על נכון שרק חתיכות גדולות דרכו של מקור לגדל ואינו נחשב לדם נדה ומ"מ טמא למאן דפסק כמ"ד דא"א לפה"ק בלא דם אבל לשיטת השאלתות והרמב"ם היא טהור' וגם קליפות ושערות דרכן לבוא ע"י מכה ושומא אבל קרטין ודם יבש מועט אינו בכלל חתיכה וגם אינו בכלל דינא דבדיקה לשיטת הראב"ד וכפי מ"ש המחבר כותיה בסוף סי' קפ"ח אלא שהוא דם גמור ושם דם יבש על זה א"כ באיזה אופן נוכל לטהר זאת,

שוב התבוננתי כי יש לנו עוד דין ודברים בזה למען הצל אחותנו מכבלי העיגון, והוא, דהנה בגיף הדין מה שאמרו שאפילו טיפת דם כחרדל מטמאה וכתבו הראשונים דאפילו פחות מזה וכמ"ש רש"י נדה י"ד ע"ב סוף ד"ה אף אתה עשיתו כתם מן משנה מפורשת ריש פ' יוצא דופן שמפורש שם ומטמאין בכ"ש אפילו כעין החרדל ובפחות מכן וכן כתב הר"י ריש פ' אין עומדין דחומרא דר"ז לא היה על כחרדל דהא היא משנה מפורשת אפילו כ"ש ועי' במעדני יו"ט פ' אין עומדין אות ס', וצריך לי עיון גדול על הרמב"ם ריש פ' ה' מה' איסורי ביאה כשהעתיק דינא דמתני' הנ"ל העתיק רק דאפילו כחרדל אבל האי ובפחות מכן לא כתב בדבריו מה שבאמת הרים גדולים תלוים בזה, ואולי לא היה לו הגירסא כן בהמתני', שוב ראיתי בפירוש המשנה שלו במתני' דריש פ' יוצא דופן ויש להפליא עוד יותר שכתב שם וז"ל ואמרו ומטמאין בכ"ש רומז אל שכבת זרע והזוב לפי שזב ובעל קרי אם ראו איזה שיעור שיהי' נטמאו עכ"ל ומבואר בדבריו אלו שמה

שאמרו במתני' ומטמאין לשון רבים קאי אש"ז והזוב לא על דם נדה הקדום שם וא"כ בדם נדה אפילו כחרדל אינה מטמאה דהא אינו מוכח מהמתני' דעכ"פ כחרדל יהי' טמא בנדה כיון דלא קאי דינא של חרדל על דם נדה לדידיה ואמאי פסק בה' א"ב הנ"ל שמטמא אפילו כחרדל, ועכצ"ל דהא דפסק לענין דינא בנדה שמטמא כחרדל לא הוי מכח דינא דמתני' רק מכח חומרא דר"ז שקיבלו על עצמם בנ"י שאפילו על טיפת דם כחרדל יושבת עליהם ז' נקיים והיא דלא כר"י הנ"ל ומשו"ה לא כתב שאפילו בפחות מכן כמו שהיא בהמתני' דלדידי' לא מיירי המתני' בזה כלל מן דם נדה כן נראה מבואר שיטתו אכן שיטת רש"י ורבינו יונה הנ"ל, נראה מבואר דס"ל שהמשנה מיירי מן דם נדה ע"כ אפילו בפחות מן כחרדל טמאה מצד הדין כמו בחרדל כהמבואר בהמתני' וכן היא בת"ה להרשב"א בית ז' סוף שער א' כל לשון המשנה ועי' ברא"ש פ' תנוקת סי' ג' מה שדחה דעת הראב"ד בזה שרוצה לומר דחומרא דר"ז היה אפילו במן הצדדים והרא"ש דחה זאת בשתי ידים, ועכ"פ תמיה לי דאפילו לשיטת רש"י ור"י שמצד הדין הוי בכ"ש אבל מנ"ל דנחמיר חומרא דר"ז לענין ז' נקיים אפילו בפחות מכחרדל הא מצד דינא דמתני' היה די לנו כמו שתיקן רבי בשדות נדה ס"ו ע"א שתשב ששה והיא אלא שר"ז אמר שבנות ישראל החמירו חומרא זאת לישב ז' נקיים והא אמר רק על טיפת דם כחרדל ולא בפחות מזה והיה צריך להיות שבפחות מכחרדל יהיה די לנו בששה והיא כתקנת רבי ובלא ז' נקיים:

אכן לפי ח"ש בתוס' מגילה כ"ח ע"ב דמשו"ה החמירו לישב ז' נקיים על כחרדל משום דמצינו כה"ג בדאורייי' דהיינו זבה הרואה בנקיים שלה סותרת הכל וצריכה ז' נקיים מחדש וכן כתב הר"נ בה' נדה במסכת שבועות כדברי תוס' אלו ע"ש וכן הה"מ פ' י"א מה' איסורי ביאה בשם הרמב"ן כתב ג"כ כדברי תוס' הנ"ל א"כ על כרחך החמירו גם בפחות מכחרדל דהא זבה הרואה בספירה שלה אפילו בפחות מכחרדל סותרת הכל לאלה הפוסקים הנ"ל שמפרשי המתני' דיוצא דופן לענין דם נדה ומפורש שאפילו בפחות מכן הוי ראויה לטמא ומכ"ש לסתור א"כ אין כאן הבדל כלל לומר שבנ"י החמירו לענין ז' נקיים רק בכחרדל ולא בפחות דמ"ש הא לשניהם דין אחד בדיני דאורייי' ושייך החומרא בזה כמו בזה, והנה ראיתי בב"ח יו"ד סי' קפ"ג שהביא ג"כ דברי ר"י הנ"ל וכתב על זה וז"ל אבל לפע"ד נכון והיא דבפ' יוצא דופן אמר ר' יוחנן מקור שהחזיק כשני טיפי מרגליות טמאה ודוקא תרתי אבל חדא אימר מעלמא אתי פרש"י מן הצדדים וזה יאמר כאן דהחמירו בנות ישראל אפילו טפת דם אחת כחרדל דאע"פ שאינה כי אם טיפה אחת לא תלינן דמצדדין אתיא עכ"ל הב"ח ובאמת מבואר כן ברמב"ם מפורש בפ"א

מה' משכב ומושב ה' י"א וז"ל הזיעה טיפה אחת הרי האשה טהורה שאינה אלא מחוץ למקור עכ"ל ולפי זה יהיו דברי רש"י וכל הראשונים הנ"ל תמוהים שהחליטו מן המתני' דנדה דף מ' שאפילו בפחות מחרדל טמאה וכאן בדף מ"א הא אמרינן שטפה אתת באה מן הצדדים לא מן המקור, אכן באמת אין זו קושיא לפי מה שפרש"י בדף מ"א ע"ב ד"ה טיפי מרגליות דם לבן וצלול עכ"ל ויש לדקדק בדבריו אמאי פירש דוקא בדם לבן ועל כרחך משום לשון הש"ס דנקטו כטיפי מרגליות והש"ס רוצה באמת לומר דמקור מקומו טמא שמטמא אפילו דם טהור ולענין טהרות וכהמבואר ברמב"ם הנ"ל ולפי זה נוכל לומר דהא דאמרינן בטיפה אחת דאימא מעלמא אתיא היינו בטיפה של מראה טהורה שהיא רק טמא מדרבנן לענין טהרות משום מקור מקומו טמא שע"כ מקלינן במה שיש מקום לתלות במעלמא וגם מראות טהורות אינן שכיחין יותר מן המקור מאשר מן מקום הצדדים ע"כ תלינן בדרבנן לטהר בטיפה אחת ולחלות שהיא מן הצדדים:

והנה בכל הענין של מקור מקומו טמא אי הוי דאורייתא כל הענין זה בכלל וגם האי דינא של מקור שהזיע כשני טיפי מרגליות היינו צלול ולבן כפרש"י אי הוי כל זאת מדאורייתא, ראיתי כי נחוץ בזה ביאור רחב לא מוצק ויבוא לפע"ד חדשות מה שלא שערום האחרונים, ומקודם נראה נא להבין את דברי הרמב"ם פ' א' מה' משכב ומישב מן הלכה ח' עד הלכה י"ב שנראו דבריו שם לכאורה תמוהים מאוד ואין מי מהפוסקים אשר ישים דבריו בזה, והיא שכתב בה' ח' וז"ל דם הנדה או דם הזבה מטמא בכל שהוא שנאמר וכו' מפי השמועה למדו שמדוה כמוה וכבר בארנו בענין איסור נדה שחמשה דמים טמאים באשה אבל אה ראתה דם ירוק הרי הוא טהור ואינה כמו רוקה ושאר משקין היוצאין ממנה שהרוק מתעגל ויוצא וזה שותת ויורד עכ"ל בה' ח' ודבריו אלה תמוהים מאוד דהא אף שאינו מטמא מצד משקין שלה הא מ"מ הדם מטמא אם נגע בטהרות מצד מקור מקומו טמא כמ"ש מיד ב"ה ט' שאותו דם שנגע במקור הרי הוא אב מאבות הטומאות ואפילו יצא דרך דופן ואי משום שהוא ירוק הא כתב מיד בה' ו' דאפילו באינו מה' מיני דמים מטמא הדם מצד מקור מקומו טמא, א"כ מה היא הכונה במ"ש בה' ח' אבל אם ראתה דם ירוק הרי הוא טהור הא הוא טמא מ"מ לפי מה דפסקינן מקור מקומו טמא, והנה דבריו אלה לקוחים באמת מן הש"ס נדה י"ט ע"ב דאמרינן שם ורבנן דומיא דרוק מה רוק שמתעגל ויוצא וכו' אכן על הש"ס לא קשה כלל דנוכל לומר ולתרץ דרבנן אלו סברו כמו הרבנן דף כ"ב ע"א דפליגי על ר"א וסברו מקור מקומו טהור אבל להלכה לפי מה שפסק כאן קשה מאוד דמה לי שאינו מתפגל ויוצא הא מטמא מ"ח כהנ"ל מטעם שנגע במקור, והנה בראשית ההשקפה עצה בדעתי לומר דקאי שם

דבריו על מ"ש מקודם שדם הנדה מטמא בכ"ש אבל הירוק אינו מטמא וכונתו שאינו מטמא בכ"ש כמו דם נדה וכמו רוקה של נדה שג"כ מטמא בכ"ש אבל הירוק אינו כן שאינו מטמא בכ"ש והוא משום שאינו מתעגל כמו רוק ומטעם מקיר מקומו טמא הא אינו מטמא במשהו בלבן כמ"ש בה' י"א דטיפה אחת אמרינן שאינו בא מן המקור כן היה נראה לע"ד לישב דבריו אכן אחר העיון הדק הטב קשה לכון כזאת בדברי הרמב"ם מכמה טעמים חדא מדסתם דבריו בהלכה זו וכתב סתם שכבר ביאר בה' נדה שרק ה' דמים טמאים והירוק אינו טמא גם לא משום רוקה ואינו מחלק כלל בין הרבה למעט בהלכה זו וגם אינו מחלק בין היכא שיש לספק שהמשהו בא מן הצדדים לבין היכא שהרגישה שבא ממקורה אזי הא אפילו טפה אחת טמא מצד מקור מקומו טמא ואיך העלים הרמב"ם כל זה ולא הזכיר לדינא מאומה מן כמו אלה רק סתם דירוק טהור ומשמע דאפילו בודאי בא מן המקור כמו החמשה דמים שהזכיר ברישא ג"כ ירוק טהור וא"כ לא תוכל להיות כונתו כמ"ש, ושנית יהי' קשה לנו גם שאר דבריו שם בהלכות שאחרי זו, והוא שכתב בה' ט' כשיצא דם מן המקור דרך דופן הרי אותו דם אב מאבות הטומאה שהמקור מקומו טמא והאשה טהורה והיא מן הש"ס נדה מ"א ע"ב ומבואר מדבריו אלה שטומאת דם מחמת מקור הוא אב מאבות הטומאה לטמא אדם וכלים ונכלל במה שחשבו בין אבות הטומאה בפ' א' דכלים דם הנדה שגם דם זה שטומאתו היא מחמת נגיעת המקור נחשב ג"כ לדם נדה להיות אב הטומאה והאשה מ"מ טהורה שגזה"כ היא שאין האשה טמאה עד שיצא מדוה דרך ערותה ובהלכה י' כשהזכיר הדין של מקור שהזיע כשני וכו', כתב רק שהאשה טמאה ולא כתב שהדם טמא שיהי' ג"כ אב מאבות הטומאה כדם הנדה כמ"ש בה' ט' ואמאי שינה בלשונו הא שני הדינים אלו המה מחמת מקור מקומו טמא וצריך להיות לשניהם דין אחד ומדבריו נראה לא כן שבדם מחמשה מיני דמים שנגע במקור כתב שהוא אב מאבות הטומאה והדם גופא הוא טמא ובדם לבן לא כתב שהדם טמא רק שהאשה טמאה טומאת ערב ואי משום דרוצה לאשמעינן בה' י' בכה"ג שיצא דרך ערותה גם האשה טמאה א"כ היה לו לומר שגם האשה טמאה, אבל מדכתב רק זה לבדו שהאשה טמאה ולא הזכיר מן הדם על כרחך נראה דס"ל בכה"ג בלבן וירוק שאין הדם טמא כלל כמו שכתב בה' ח' הנ"ל ולא מהני בזה מה שמקור מקומו טמא לענין הדם שאינו מן החמשה מיני דמים רק שהאשה נטמאה טומאת ערב לטהרות מכח מקור מקומו טמא וצריכין להבין על כרחך דעת הרמב"ם בזה אשר שיטתו נראה סתומה וחתומה באין מפרש, שוב ראיתי בנו"ב מהד"ת ח' יו"ד סי' צ"ז שעמד בזה ותירץ בדחוקים גדולים:

אשר ע"כ מכל אלה נראה דשיטת הרמב"ם היא באמת כן כמ"ש דהוא ס"ל דמה דאמרינן מקור מקומו טמא להדם היוצא מן המקור טמא אפילו כשיצא דרך דופן או אפילו דם מכה שבא מן המקור כדאמרינן בנדה סט"ו כל זה הוא נכלל במה שאמרו בכלים פ' א' משנה ג' שדם נדה הוא אב הטומאה והוא מטמא אדם וכלים ככל דם נדה וכמ"ש רש"י נדה ט"ז ע"א ד"ה מקומו טמא ומטמא בכל שהוא והא דכתב פ' ח' מה' א"ב ה' י"ד שדם המכה טהור כונתו שם באיסורי ביאה לענין לבעלה ולא לענין טהרות והדם טהור היינו שאין דם נדה שמטמא חשה לבעלה ע"י ראייתה וגם לענין טהרות נוכל לומר דמשכחת טהרת הדם היכא שהוציאו מן המכה ע"י שפופרת מה שלא נגע הדם כלל בשטח המקור מה שבעלמא בלא מכה אפילו יצא דרך דופן טמא כהנ"ל דהא היה הדם במקור וכאן בדם מכה ולא נגע במקור טהור, והיכא שהיא מראה טהור לבן או ירוק אלו המראות על כרחך אינם. אב הטומאה דהא אינם נכללים במלת דם נדה דחשבה המתני' בכלים הנ"ל בין אבות הטומאה וממילא יש הוכחה משם שאינם אב הטומאה דהא לא מצינו אבות הטומאה יותר ממה דחשבה המתני' שם בכלים פ' א' ושם הא נכתב רק דם הנדה וכל מראה שאינו אדום או דומה לאדום הא לא הוי דם כלל, ע"כ על כרחך צריכין לומר דמה שאמר ר"י נדה מ"א ע"ב מקור שהזיע כב' טיפי מרגליות לא הוי הטומאה משום האי לבן וצלול שיצא שיהיה נחשב כדם הנדה גופא מה שבאמת אינו דם, אלא שהוא רק חומרא דרבנן לטמא האשה טומאת ערב מחמת שנגע במקור ונגע בהאשה ביציאתה וכמו שפרש"י שם מ"א ע"ב והחמירו בזה חומרא שלהם לא מטעם הענין של מקור מקומו טמא שזה אינו נכלל כלל בכלל של מקור מקומו טמא מה שהכלל הזה נאמר רק על דם שבמקור שנטמא לעולם מן המקור ואפילו דם מכה שנגע במקור נעשה אב הטומאה משום מקור מקומו טמא, אבל דין זה של ראוי' מראה טהור שנטמאת האשה טומאת ערב ע"י הראויה לענין טהרות זה היא דין בפני עצמו וחומרא דאמוראי לענין טומאת ערב אבל הליחה גופא אינה טמאה לטמא אתר אדם וכלים דהא אין זה דם המוזכר בכלים פ' א' שמטמא אדם וכלים, ומי יודע מאיזה טעם החמירו בזה לענין האשה גופא בהא דטיפי מרגליות לענין טומאת ערב ואולי הוא משום גזירה היכא שנשפך המקור גופא לארץ כמו שאמרו שם מקודם הדין דמקור שנעקר ונפל לארץ וכן מבואר בפרש"י שם מ"א ע"ב ד"ה לטומאת ערב וז"ל מפני שנגע במקור ונוגע בה, והנה לעיל בדף ט"ז הנ"ל הא כתב על הדם גופא שהוא אב הטומאה כהנ"ל ועל כרחך משום דשם בדף ט"ז מיירי בדם שהוא באמת אב הטומאה ומטעם מקור מקומו טמא שכל דם הנמצא במקור אפילו מחמת מכה הוי אב הטומאה אבל כאן בדף מ"א בדין זה של

טיפי מרגליות לא נזכר כלל הטעם של מקור מקומו טמא לא בש"ס ולא בפרש"י ולא ברמב"ם שבהלכה ט' כתב הטעם של מקור מקומו טמא ובהלכה י' בטיפי מרגליות לא כתב כלום אלה לומר שמקור מקומו טמא על כרחך הוא מפני שהיא ליחה לבנה ואינה נכללת בהאי כללא דמקור מקומו טמא דמיירי לענין אב הטומאה של דם וזה הוא דין אחר מכל וכל להחמיר ולתן על האשה טומאת ערב לטהרות:

ומעתה מכוונים שפיר כל פסקי הלכה של הרמב"ם הנ"ל בפ"א מה' משכב ומושב שבהלכה ח' כתב שפיר אבל ראתה דם ירוק הרי הוא טהור וקאי על הדם שהדם אינו מטמא שום דבר מפני שאינו נחשב דם וגם כרוק לא הוי מפני שאינו מתעגל ויוצא ע"כ אפילו היתה נדה מקודם ויצא ממנה הירוק אינו מטמא אפילו מחמת משקה כמו שמטמא רוק של נדה, ובהלכה ט' כתב הדין של דם אפילו ביוצא על ידי דופן מכל מקום הוי הדם אב הטומאה מחמת מקור מקומו טמא והדם גופא מטמא כמו כל דם נדה שמטמא וכהמבואר הלימוד על זה בריש פ' דם נדה ואח"כ בהלכה ו' כתב הדין של מקור שהזיע כמין טיפי מרגליות שמ"מ האשה טמאה טומאת ערב ולא הזכיר עוד הטעם שמקור מקומו טמא כמ"ש בהלכה ט' והיינו מפני שדין זה בהלכה ו' לא הוי כלל מפני הטעם של מקור מקומו טמא דהא הטיפים גופא המה באמת טהורים בכל מה שהם נוגעים רק שהאשה, הרואה אומם טמאה טומאת ערב וכמ"ש והיא תימרת חז"ל בזה מאיזה טעם שהיא, והיא לפע"ד ברור כשמש לפי שיטת רש"י והרמב"ם שכל עיקר הדין של מקור שהזיע כשני טיפי מרגליות אין לו שייכות כלל לדינא דמקור מקומו טמא רק הוא דין אחר תקנת רז"ל מה שחידשו להם דין זה, דאם היה דין זה מחמת מקיר מקומו טמא היה צריך להיות טמא אפילו הטיפים גופא לטמא אדם וכלים הנוגעים בהם וזה הא לא מצינו לא בש"ס ולא בפוסקים הראשונים ז"ל ומיושב בזה מה שתמה בנו"ב קמא חלק יו"ד סי' נ"ו על דברי רש"י אלו מ"ש בדף ט"ז שהדם הוא אב הטומאה ובדף מ"א כתב שהדם הוא ראשון שנגע במקור ולא מחמת הדם גופא, ולפי מ"ש מיושב שפיר שאם נשית לבנו לפסקי הרמב"ם הנ"ל שבדם הבא מן המקור פסק שהדם טמא ובטיפי מרגליות וכותייהו בדם ירוק פסק שרק האשה טמאה ולא כתב על הדם א"כ הדברים גלוים שדין זה של טיפי מרגליות לא הוי כלל מחמת הענין של מקור מקומו טמא דאיירינן ביה בדף ט"ז והוא ענין בפני עצמו להחמיר בטומאת ערב של האשה מאיזה טעם וגדר שהיה לחז"ל בזה וככל מ"ש, והנה בתוס' נדה ט"ז ד"ה במקור עלה באמת על דעתם לומר שאפילו בדם לא הוי הדם גופא אב הטומאה רק מחמת נגיעה במקור והמקור הוא אב הטומאה למ"ד מקור מקומו טמא וממילא גם הא דטיפי מרגליות

יהיו טמאים מכח מה שנגעו במקור ככל דם הנוגע במקור, כל זה עלה על דעתם, וע"כ הקשו בזה מה שהקשו מכח טומאת בית הסתרים וגם ליבעי רביעית דם כדם מגויפתה דבעינן רביעית ויהיה הכל רק דרבנן לפי שיטתם זו כמבואר ברמב"ם פ' א' מה' משכב ומושב ה' ט"ז ע"ש, ומסקו התוס' על זה בסוף דשמא הכא הלמ"מ היא, תדע שהמקור טמא והאשה טהורה, והנה הרמב"ם על כרחך לא ס"ל שהלמ"מ הוא דהא כתב מפורש בפ"א מה' ממרים וכן בהקדמתו על זרעים שכל דבר שהוא הלמ"מ לא יפול בו מחלוקת ע"ש ועי' בתשובת חות יאיר סי' קצ"ב מ"ש בזה על הרמב"ם ואיך פליגי תנאי בענין מקור אי מקומו טמא או טהור ועכ"ל לדידיה אי הוי דאורייתא הא דמקור מקומו טמא למ"ד דס"ל כן והדם הוא לדידיה אם הטומאה אפשר שהוא מן הלמוד של מדוה כמהו דדרשינן ריש פ' דם נדה, או אולי ס"ל להרמב"ם שגם בדם גופא מה שאינו דם נדה רק דם מכה או דרך דופן מן המקור שהוא רק אב הטומאה מדרבנן מפני שאין לימוד ברורי על זה וגם הלמ"מ אי אפשר שיהיה דאי הוה הלמ"מ כן לא הוה פליגי התנאי בזה, והוי רק דרבנן וכן נראה ג"כ מן דבריו בפירוש. המשנה נדה ע"א ע"א וגם מדבריו בסוף פ' ד' מה' משכב ומושב וכל זה הוא בדם שכא מן המקור אבל בלבן וירוק הבא מן המקור בודאי היא לכ"ע רק דרבנן לענין טומאת ערב להאשה לטהרות וככל מה שבררתי בס"ד: **ומיושב** בזה גם מה שתמה בנו"ב מהד"ת סי' ק"א על מה דאמרינן בדף מ"א הנ"ל דעל טפה אחת אמרינן אימא מעלמא אתו איך נוכל לטהר מספק ולפי מ"ש אין כאן קושיא עוד כמובן כיון שהוא רק חששא דרבנן, ובלא"ה דבריו שם תמוהים מאוד דהא לוא יהא כמ"ש התוס' הנ"ל דשמא היא הלמ"מ הא הוא בעצמו כתב בתנינא ח' יו"ד סי' קמ"ו לברר מן הראשונים דספק הלמ"מ אמרינן לקולא כמו בכל ספק בדרבנן ואין כאן קושיא כלל מה שאמרו אימא מן הצדדים לענין טומאת ערב ובכעין טיפי מרגליות, אנן אפילו לפי מ"ש שאר האחרונים בזה להלכה שגם בהלמ"מ הוי ספיקא לחומרא עי' בפ"מ יו"ד סוף סי' ק"י במחודשים אות ה' מ"מ בנידון דידן במקור שהזיע וכו' לכ"ע הוי רק דרבנן לחומר טהרות וכמ"ש וברתי בטיט בס"ד ואדרבא, מכח קושיא זו של הנו"ב סי' ק"א הנ"ל הוי עוד הוכחה לדברי דמוכח משם שהוא רק דרבנן וכיון שהיא רק חומרא דרבנן ע"כ הולכין בו להקל וכמ"ש דהוי כמו כתמים דהולכין להקל בהם בכל מקום שיש אפשרות לומר שבאו מן איזה מקום אחר ובלובן הוי שפיר לעולם אפשרות בטפה אחת לומר שמן הצדדים בא שאין בזה משש יותר במן המקור באשר מן הצדדים כיון שהוא לובן והיא רק טיפה אחת ועלולים בזה הצדדים כמו המקור ככל מ"ש לעיל אשר ע"כ מקלינן בספיקו כה"ג ואמרינן אימר מן הצדדים אבל במראה טמא שהאשה

טמאה מדאורי' ודרכה של אשה להוציא דם מן המקור ולא מן הצדדים אם לא היכא שיש מכה בצדדים אבלה בלא"ה אין מקום בצדדים להוציא דם ע"כ אין חילוק בין הרבה למעט כפשטא דמתני' הנ"ל דמה לי הרבה או מעט דלעולם דם הנמצא בפרוזדור חזקתו מן המקור ואפילו אי נימא דהוי ספק מ"מ הא הוי ספיקא דאורייתא ספק איסור כרת משום שהוא רוב ומצוי כדאמרינן בבא בתרא כ"ד בכל הסוגיא שם:

ומעתה תמוהין לי דברי הב"ח הנ"ל דמה דמיון מייתי מן חומרא דרבנן בעלמא במידי דלא שכיח על איסור דאורייתא ובמידי דשכיח וכמ"ש דמקור שהזיע כטיפי מרגליות הוי רק מימרא דרבנן לטהרות וגם מראה לבן הא הוי מילתא דלא שכיח אבל מראה טמא הא הוי איסור דאורי' באשה ושכיח בה זאת כהנ"ל ולמה לנו חומרא דר"ז בזה ולמען שלא להשות אדונינו בעל הב"ח כטועה מ"ו צ"ל ולפרש כונתו שלזה גופא כיון בדבריו היקרים שהוא לא בא לדחות דברי הראשונים במ"ש והוכיחו להם מן המתני' דנדה דף מ' שמטמא מצד הדין בכל שהו שגם הוא הא ראה וידע מן המתני' אך שהוא בא לומר דגם במה שאמר ר"ז אפילו טפת דם כחרדל יש ג"כ כונה והיא שלא יעלה על דעתך דטפת דם כחרדל אין דרכו לבוא מן המקור וכמו שאמרו שה במקור שהזיע מראה לבן ה"נ בכל מיני דמים ואפילו בדם טמא תרצה לומר כן משו"ה נקט אפילו כחרדל להוציא מן טעות זה משום דבאמת בדם טמא לא שייך לתלות בצדדים וכדברי הב"ח שכתב בעצמו כן דאע"פ שאינה כי אם טפה אחת לא תלינן דמצדדין אתיא אבל אין כונתו לומר דמכח חומרת ר"ז לא תלינן כאן מן הצדדים בטפה אחת שבאמת הוי זאת מן הדין דאורי' וחומרא הוי רק לענין ז' נקיים כדברי התוס' והר"י ברכות והר"נ מגילה והרמב"ן והה"מ הנ"ל אלא שהיה נכון בעיני הב"ח לפרש ולכון כונה מיוחדת בדברי ר"ז גם בהא דנקט בלשונו הרבותא אפילו כחרדל והרבותא זו היא באמת דינא דאורי' אפילו לדעת הב"ח ולא מצד חומרא כנלפע"ד ברור, ואף אם לא נפרש כן כונת הב"ח אבל מ"מ לדינא הוא ברור לפע"ד דאפילו טפה אחת היא טמאה מצד הדין ולא מכח חומרא דר"ז מפני שאין דמיון והשואה כלל טפה אחת של דם טמא לטפה דם לבן לענין טהרות במה שאמרו מקור שהזיע טיפי מרגליות וככל מ"ש בס"ד:

שוב ראיתי כי ישנם עוד מגדולי האחרונים שהחליטו באמת כן דכל דם מיעוט בא מן הצדדים דמלבד דברי הנו"ב תנינא ח' יו"ד סי' ק"א שהבאתי לעיל הובא עוד גם בסדרי טהרה סי' קפ"ג ס"ק ד' בשם שו"ת שב"י וגם הסדרי טהרה הסכים לזה שדם מיעוט לא הוי מן המקור ומתרץ מה דקשה על דעה זו מן הא דרש"י נדה י"ד ע"ב הנ"ל אשר באמת קשה זאת מן המשנה גופא בדף מ' שעל זה בא לתרץ ולומר דרש"י מיירי כשהיתה

יודעת בעצמה שדמה בא מן המקור אבל מספק אמרינן בדבר מיעוט מצד הדין שהוא מן הצדדים ורק מכח חומרא דר"ז החמירו על עצמם שאפילו בטיפה דם כחרדל תהיה טמאה, ומסיע לו שיטתו זו מן דברי הב"ח הנ"ל, והנה אדמסייע לו מן דברי הב"ח טוב היה לו לסייע מן דברי הרמב"ם וככל מה שבארתי לעיל שנראה שטתו כן אבל תמוה לו על האחרונים מה שכיונו בדעת הב"ח כן וישרו להם דבריו דחומרת ר"ז הוה על כחרדל היפך דברי כל הראשונים הנ"ל שמבואר בדבריהם בפירוש דחומרת ר"ז לא היה על האי דאמר כחרדל, והכי ראוי לדחות כל דברי הראשונים אלו מפני איזה דברים מה שהיה נכון בעיני הב"ח וכתב בדברים מועטים ! והנה בס"ט הוליד מזה נ"מ לדינא מה דפסק כן להלכה דכיון דהא דטמאין בדם מיעוט הוי רק משום חומרא דר"ז ע"כ היכא שיש עוד ספק יש להקל וז"ל דאע"ג דב"י החמירו היינו בחדא ספיקא אבל היכא דאיכא עוד ספיקא יש לצרף לס"ס האי ספק דשמא מן הצדדים עכ"ל, ולא ידעתי למה ליה ס"ס הא די בספק אחד לדידיה דכיון שהוא רק דרבנן מטעם חומרא וגם לפי מ"ש שם בעצמו מקודם לזה אמאי קרי ליה הא דשמא מן הצדדים לספק הא אין כאן ספק כל שהוא מן הצדדים אלא ודאי גמור שהיא מן הצדדים לפי דבריו הקודמים כמו במקור שהזיע טפה אחת של מרגליות וכן מבואר בהרמב"ם פ"א מה' משכב ומושב הנ"ל ה' י"א כיון שמשוה דין ראיות של נדה עם דינא דמקור מקומו טמא כאחד ולע"ד נראה כמ"ש וכמו שהחליטו כל הראשונים שאין חילוק כלל בין מרובה למיעוט מצד דין דאורי' ולא מכח חומרא דר"ז וממילא אפילו דלא ידעינן בבירור שבא מן המקור אמרינן לעולם דחזקתו מן המקור כמו בדם מרובה וככל מ"ש:

אכן זאת נוכל לומר ולהכריע עכ"פ דכל זה הוא רק בנמצא דם גמור ואפילו פחות מכחרדל דאמרינן שחזקתו מן המקור כמו במרובה, אבל בנמצא בענין שינוי כמו בנידון דידן שאנו עוסקין בו שהוא בנמצא קרטין יבשים פחות מן כחרדל ולא ידעינן בודאי שבא מן המקור ואולי אפילו בכחרדל בודאי נוכל לומר בכה"ג דמ"מ מידי ספק לא יצא דשמא הוא מן הצדדים דכל דבר שבא בשינוי לא שייך עוד לומר שחזקתו מן המקור דהא המקור אין חזקתו להוציא קרטין ולא שייך בזה לומר רוב ומצוי הנ"ל ע"כ הוי המקור והצדדים שוים בזה שאין לאחד חזקה יותר מחבירו והוי רק ספק וממילא היכא שיהיה לפנינו עוד ספק אחד לצרף נוכל שפיר לדון בזה דינא דס"ס כמ"ש בס"ט הנ"ל כנלע"ד. וראי' לזה מן דברי הכ"מ גופא מ"ש בכתמים שהקשה פ"ט מה' א"ב על כל כתמים הא הוי ס"ס שמא מעלמא ואת"ל מגופה ספק מן העליה וטהור ותירץ דהחמירו בו חז"ל משום דאיסור חמור הוא ועי"ל שמאחר שאין לה לתלות בו החמירו חכמים לומר דהוי

כאילו הוא מגופה ודאי ואין כאן אלא ספק אחד עכ"ל הכ"מ, והנה באחרונים תמהו על קושיתו איך שייך לומר שמא מן העליה הא כל דם חזקתו מן המקור, וכבר אמרתי לתרץ בזה דהא דאמרינן חזקתו מן המקור היינו חזקה מחמת רוב כמימרא דרבא הנ"ל בבא בתרא כ"ד וא"כ בכתמים הא הוי רוב כנגדו שאינו מן המקור דהא רוב דמים מן המקור באים בהרגשה והיא הא לא ארגשה ע"כ אוקי רובא לבהדי רובא ונשאר בספק השקול וכה"ג כתב ג"כ בתורת השלמים סי' ק"צ לישב זאת הקושיא ומעתה גם בדינא שאנו עוסקים בו דלא שייך עוד לומר רוב מן המקור על ראייה של קרטין שאין דרך המקור בזה בכל עת שיהי' שייך בו רוב ע"כ אף שגם רוב המנגדו לא שייך כאן דהא הכא לא שייך לומר שמפני שרוב דמים באשה באים בהרגשה והאי לא ארגשה דהא הכא איירינן בראייה ע"י בדיקה לא שייך לומר קסברי הרגשת עד היא מ"מ כיון שאין כאן עוד רובא לאיזה צד שהיא הוי שפיר ספק השקול שמא מן הצדדים כמו שהקשה הכ"מ הנ"ל בכתמים, ותירוצי הכ"מ ג"כ לא שייכי כאן דהתם בכתמים היא מילתא דשכיח וגם הרוב של חזקתו מן המקור לא נתבטל מעיקר רק שיש רוב מצד אחר דנימא שאינו מן המקור אבל כאן בנידון דידן היא מילתא דלא שכיח ולא שייך לומר שגזרו בה רבנן והחמירו בו גם אין כאן רוב מעיקרא שכמו אלה יבואו מן המקור דוקא אם לא היכא שיודעת בנפשה שבאו מן המקור שהי' פתיחת המקור רק לזה אבל לא בלא"ה ע"כ באינה יודעת אזי אף אם לא נקל כדברי הסדרי טהרה הנ"ל מצד מיעוט וכמ"ש אבל מ"מ נוכל להקל ולעשות את זה לספק מצד שבא דרך קרטין ולא דרך כל ראייה של אשה:

ויתישב בזה הרבה מה שתמה בתשובת חכם צבי סי' ע"ג על הט"ז סוף סי' קצ"א ועל העבודת הגרשוני וכתב עליהם שהתירו איסור כרת, ולפי מ"ש וברורתי בס"ד בדברים נכונים דאין כאן אלא ספק ולא שייך בכה"ג לומר שחזקתו מן המקור א"כ לא הוי בזה הכצעקתו הבאה אליהם ממני כי כמה פעמים מבואר בתשובת הר"נ סי' מ"ט הובאה גם בב"י סוף קצ"א שאין דרך חצץ אדום ליצא מן המקור וידוע שכל דברי תולין במצוי ע"כ כשמצאו לפניהם איזה ענין לתלות בכליות או בצדדים הלכו בזה להקל אחר המצוי, ואם כי אינני מכריע בזה כדבריהם אך גם זאת לא נוכל להחליט עדין שהתירו איסור כרת ח"ו, ואפשר שעיקר תמיהת החכם צבי וגודל החומרא שלו היא מפני שנזכר בדברי הט"ז שמקצתן נבלעין בבגד א"כ הא הוי אותן הנבלעים בבגד חשש של דם לח שבא ממנה דם מיעוט לח דמבואר בפסקי מהרא"י הנ"ל הובא בש"ע סי' קפ"ח סעי' ה' דאפילו בדיקה של פושרין לא מהני במקצתן לחין וכמ"ש לעיל דלדם מיעוט אפילו בפחות מכחרדל טמאה מצד הדין שאין חילוק כלל בין מרובה למיעוט, וא"כ הוי זאת דומיא

שכתב במרדכי הובא שם בב"י סוף סי' קצ"א להקשות על הר"נ מן דברי המרדכי ומחלק וכן כן הסכים גם בד"מ שם אות ה' ע"ש ומשו"ה הרבה לתמוה החכם צבי ומרעיש עולם על דבריהם (ולפי דברי הסדרי טהרה הנ"ל גם בכה"ג אין להחמיר כל כך כשיש עוד איזה ספק דמותר לגמרי לדידי' וכבר כתבתי הנראה לפע"ד) וא"כ לפי זה בנידון שאנו עוסקין בו יש שפיר היתר לאשה זאת עכ"פ אחר הבדיקה בצפורן ולא נימוחו שהיא טהורה מכח ס"ס חדא שמא באו מן הצדדים ואף את"ל שבאו מן המקור מ"מ שמא הלכה כהרז"ה והרא"ש והרא"ה הנ"ל שאפילו במה שאינו בצורת הנ"ל מהני לטהר כשלא נימוחו, והיא לפע"ד ספק גמור, לפנינו ספק פלוגתא דרביותא דהראב"ד והרשב"א והתה"ד המה מחמירין והרז"ה והרא"ש והרא"ה מקילין והטור לא הכריע לשום צד, ואף שמן המחבר בסוף סי' קפ"ח נראה שפסק כדעת הראב"ד משום שהביא דעתו בראשונה אבל מ"מ לא נשמע מדבריו שמטעם ודאי החליט כדעת הראב"ד דהא אפילו היה ספק לדידי' להכריע לאיזה צד ג"כ הוי מוכרח להורות איסור דהא הראב"ד הוא המחמיר וחוששין מספק להחמיר אבל לא מצד ודאי והוי עכ"פ ספק פלוגתא דרבוותא:

והנה בש"ך סוף סי' קפ"ח כתב להחליט כדעה הראשונה שהיא דעת הראב"ד וכתב שכן מוכח להדיא בירושלמי עד שהוא תמה על מה נתחבטו הגדולים בזה גם לישנא דש"ס אי הכי בשלא נימוחו נמי וכו' ג"כ משמע הכי ע"ש עכ"ל הש"ך, והנה מ"ש שבירושלמי מוכח להדיא כדעת הראב"ד עד שהוא תמה על הגדולים על מה נתחבטו בה אני בעניי לא מצאתי איזה הוכחה להדיא בדברי הירושלמי שע"כ כונתו מן מה שאמרו שם המפלת דם יבש ר' אלעזר אמר טמאה ר"י ב"ח אמר טהורה מתניתא פליגא על ר"א המפלת כמין חתיכה כמין שערה כמין עפר כמין יבחושין אדומים תטיל למים ואם נימוחו טמאה פתר לה משום בריה אמר ר' זעירא ואפילו תתיב עפר עפר משום ברייה אמר רבי בא ואפילו תימר עפר איתתא עברת וקמת משום ברייה עכ"ל הירושלמי והנה על כרחך היתה קושית הירושלמי על ר"א מהא דאם לא נימוחו טהורה אלמא בדם יבש טהור ומתרץ פתר לה משום ברייה היא טהור בלא נימוחו אבל לא בדם יבש שאינו ברייה א"כ הוא הוכחה גלוייה ומבוארת דדם יבש שאינו ברייה אפילו בלא נימוחו טמא, זו היא ע"כ כונת הש"ך מ"ש שמבואר בירושלמי להדיא, אכן אחר הנתינת דעת בזה לא ידעתי מה הוכיח לו מן הירושלמי יותר מאשר מן הבבלי שג"כ הקשה הש"ס על ר"א שמטמא יבש מהא דמתני' דלא נמוחו טהור ומתרץ רבה כי לא נמוחו בריה בפני עצמה היא והיא ממש כדברי הירושלמי הנ"ל ובאמת כתב הש"ך כן שגם לישנא דהש"ס דא"ה בשלא נמוחו נמי וכו' נמי משמע הכי, אבל לא הבנתי מדוע מן הירושלמי מוכח להדיא ומן הבבלי

רק משמע הכי, אשר באמת לא נעלם מן הראשונים ז"ל כל אלה ובפרט שדברי הבבלי בודאי לא היה נעלם בסוגיא זו גופא שעסקו בה הלא דברי הרז"ה מבוארים בהשגות על הבעלי נפש לתרץ זאת וז"ל ואם לא נמוחו מניין היינו יודעים שהי' דם מעיקרו הלא זה הוא המפלת כמין עפר אדום שאם לא נמוח אני אומר בריה היא וזה דבר פשוט וברור הוא עכ"ל הרז"ה וכן העתיק הרא"ש פ' המפלת בשמו וע"ש במעדני יו"ט אות ת' א"כ דבריו ברורים מכללם דאחר דמשני הש"ס כי לא נמוח בריה היא נכללו בזה כל מיני דם יבש שאם לא נמוח לאו דם הוא כלל, וא"כ גם מן הירושלמי אין עוד הוכחה היפך דבריהם דהקשו בתחילה על ר"א שמטמא דם יבש מהא דלא נמוחו טהורה אלמא דם יבש טהור ומתרצו פתר לה משום ברייה פירוש דבלא נמוקו לעולם אמרינן כן דלא הוי דם רק ברייה כן הוא מבואר הפירוש לדברי הרז"ה הנ"ל וא"כ מה הוכחה שייך מכאן לשיטת הראב"ד מה שהרז"ה שם אל לבו לכל ומפרש לתרץ זאת, והוא מכיון באמת לפי מ"ש לעיל שדם יבש בחתיכה גדולה ל"ע טמא אי משים א"א לפה"ק בלאדם ואי דפסקו כר"י דמתני' ומטעם המבואר בהירושלמי שדרכו של דם שהוא קרוש ונעשה חתיכה ואפילו להרא"ה דס"ל כהרז"ה מ"מ כתב דבחתיכה גדולה טמא אף בלא נמות שהוא עיקר דם יבש כה"ג שהוא טמא כמו שהבאתי לעיל דבריו רק בדם יבש מיעוט תליא בנימוח ובלא נימוח לדידהו, והוא משום דבדבר מיעוט הוי זאת ההוכחה אם נמוח חזינן דהוי דם יבש ואם לא נמוח חזינן דלא הוי דם כלל רק בריה כמבואר בדבריהם, ומתורץ בזה גם הא שאם גם נרצה להוכיח מן הירושלמי מכח הוכחה אחרת כדעת הראב"ד, והיא שאמרו בסיפא דמתני' דהמפלת כמין דגים הדא ילפה מן ההיא וההיא ילפה מן הדא דבעינן גם בזה נמוחו, ואמאי לא אמרו כן ברישא לר' יודא שיהי' ג"כ צריך להיות נמוח אלמא דברישא אין חילוק מכמו שהוכיח באמת הרשב"א כן מהא דלא חלק ברישא בין נמוח ללא נמוח אלמא דבדם יבש הכל אחד והרא"ש דחה זאת דהוה מצו באמת לאקשויי לרב יהודה דגמרא אך הקשו באופן אחר עי' בדברי הרא"ש, ומן הירושלמי הא יש להוכיח עוד יותר דכיון שאמר בפירוש בסיפא בדגים ההיא ילפי מן הדא ולא אמר כן ברישא אלמא דברישא לא צריכין לזה וכשיטת הראב"ד, אכן לפי מה שהבאתי לעיל מן דברי הרא"ה גם זאת אינה הוכחה כלל דהא בחתיכה גדולה גם הרא"ה שהוא בשיטת הרז"ה מודה שטמאה אפילו בלא נמוח כהנ"ל ואין כאן מעתה לפע"ד שום הוכחה מן הירושלמי לשיטת הראב"ד מה שלא שערום הראשונים בני פלוגתתיה,

שוב התבוננתי כי לא יצאתי עוד ידי חובתי בזה, ויש לכאורה ראיה נצחת אל שיטת הראב"ד והרשב"א מן הירושלמי והבבלי כמ"ש הש"ך, והיא באמת תמיהה רבה על

הרז"ה ודעימיה אשר כבר דברנו מזה גם לעיל בהמשך הדברים ולא לענין דינא רק להבין הסוגיא, והיא דמה מספקא ליה לר"י ב"ח ומה פשט ליה ר"א האם לא ידעו מן הרישא דמתני' דהמפלת חתיכה וגם הכי לא ידע ר"י ב"ח מן הסיפא דמתני' דנימוחו טמאה אלמא דדם יבש טמא כמו שפשט לו ר"א, והנה מה שנוגע אל גוף הסוגיא כבר הארכתי בזה שם לבאר בס"ד לישב הכל שמן הרישא דהמפלת לא היה ידע טעם המתני' על נכון וגם בסיפא שאם נמוחו טמאה הי' סובר הטעם דנמוח טמא משום דלא מיקרי יבש בנמוח ובלא נמוח שהיא טהורה הוי באמת הטעם משום דם יבש לא משום בריה וכן כתב ג"כ הרשב"א שם בחידושיו לתרץ בסברא זו האי דמקשה הש"ס א"ה כי לא נמוחו נמי דלר"י ב"ח ניחא דנמוחו טמא לדידי' משום דכשנמוחו לא היו יבש מעיקרא ע"ש בדבריו, והאמת אתו דהא חזינן שמקשה בירושלמי מהמתני' דנמוחו טמאה ולא נמוחו טהורה על ר"א שמטמא דם יבש אלמא דהי' פשיטא להם פירוש המתני' בפשיטות לר"י ב"ח דנמוחו טמאה משום דלא הוי יבש ובלא נמוחו טהור משום יבש ואדרבה הא הקשו מכאן על ר"א דמטמא דם יבש אלמא שהי' פשיטא להם דלר"י ב"ח ניחא בפשיטות והיא ראי' נצחת לדברי הרשב"א הנ"ל במה שמפרש הא דאי הכי כי לא נמוחו נמי וכיון ברוח קדשו לדברי הירושלמי המפורשים.

והנה כל זה לענין פירוש הסוגיא אבל לענין דינא לשיטת הרז"ה והרא"ה הא מ"מ תמוה מאוד דבמה מחולקין רי' ב"ח ור"א לענין דינא שמפורש בירושלמי הנ"ל שר"י ב"ח ור"א פליגי אי דם יבש טמא או טהור מה נ"מ יש בפלוגתתן וגם בהאיבעיא דר"י ב"ח ופשטות של ר"א מה נ"מ לדינא יש בזה לפי דברי הירושלמי שם דר' אלעזר סובר הלכה כחכמים בחתיכה א"כ לפי דינא גם לר"א המפלת חתיכה טהורה אפילו לפי מה דס"ל דם יבש טמא ועל כרחך משום דמקור מגדל חתיכות ואפשר לפה"ק בלא דם, וכן בדם מועט שלא בדרך חתיכה הא לתרוויהו בנמוחו טמאה ובלא נימוחו טהורה בין לר"י ב"ח ובין לר"א דהא היא משנה מפורשת רק ההבדל ביניהם בטעמו של דבר דלר"י ב"ח הטעם בנימוחו משום דלא הוי יבש כה"ג ואין שם יבש על זה ולר"א אמרינן דהוי שפיר יבש אפילו בנימוחו כדברי התוס' בתירוצם ד"ה אם לא נמוחו ומ"מ טמא משום דדם יבש טמא, וכן בלא נמוחו הוי לשניהם טהור לר"י ב"ח הוי טהור משום שהוא דם יבש ולר"א משום דכל היכא שלא נמוח לא הוי דם כלל, וא"כ במה פליגי ומה נ"מ לדינא יש ביניהם, בשלמא לשיטת הראב"ד ודעימי' יש שפיר נ"מ לדינא דיבש דם מועט שלא בצורות השנויות במתני' דאזי לר"י ב"ח כי לא נמוחו טהורה משום שהיא דם יבש ולר"א טמאה אף כי לא נמוחו שרק בצורות דמתני' כי לא נמוחו טהורה אבל לא בדם יבש שאינו בצורות אלה

אבל להרז"ה דבכל דם יבש מועט כי לא נמוחו טהורה שזה מסייע לנו דלאו דם הוא א"כ מה נ"מ יש לדינא בעיקר פלוגתתן, ואי נימא דהנ"מ הוא לענין חתיכה גדולה דלר"י ב"ח טהור משום דם יבש ולר"א טמא הא מבואר בירושלמי הנ"ל דר"א סובר בפירוש דהלכה כחכמים א"כ הא גם לר"א טהור ואי דלא הוי הטעם לדידי' משום דם יבש אבל לדינא הא הכל אחד הוא ובמה פליגי ואולי שלזה כיון הש"ך במ"ש דמוכח להדיא בירושלמי כשיטת הראב"ד וכמ"ש אכן אין זה בגדר הוכחה רק תמיהה רבה ונוראה על שיטת הרז"ה והרא"ש והרא"ה כי אך הסבו עיניהם מן הפירוש הפשוט בהסוגיא דצריכין אנו על כרחך לידע מה הבדל יש לדינא בין אבעיא של ר"י ב"ח לפשטות של ר' אלעזר,

והנה לפי מה שכתבתי לעיל בפירוש הסוגיא והארכתי שם יובן גם זאת, דיוכל לומר דלעולם לר"א דס"ל שהלכה כרבנן דמקור מגדל חתיכות ס"ל דהיכא שאינו בגדר חתיכה וגם אינו בגדר בריה רק סתם דם יבש מיעוט שטמאה אפילו בלא נמוחו כשיטת הראב"ד אליבא דאמת והוי שפיר נ"מ בין ר"א לר"י ב"ח דלר"י ב"ח לעולם טהור משום דם יבש ולר"א טמא כה"ג, אולם לדידן דפסקינן כר' יודא לפי שיטת הרא"ה כמ"ש לעיל ס"ל שפיר להרז"ה והרא"ה דלעולם אמרינן כל היכא שאינו נמוח לא הוי דם כלל ובנמוח אזי הוי דם שזה הוא הסימן לדידהו אי הוי דם קרוש או לא, כן נוכל לכון בזה למען לא תקשה עליהם כהנ"ל, והנה לפי מ"ש הרמ"א בסי' קפ"ח לחלק בין אשה שיש לה וסת לבין אשה שאין לה וסת דביש לה וסת ובשעת וסתה לעולם מטמאינן אותה אפילו בלא נמוחי, בודאי לא קשה כלל דמעתה הא מבואר הנ"מ אי אמרינן דדם יבש טהור או טמא לענין שעת וסתה דאו לכו"ע לא מטהרינן משום לא נמוח ולר"י ב"ח טהורה מ"מ מטעם דם יבש, אכן הש"ך חולק על הרמ"א בזה וכן הסכימו כל האחרונים שכונת הרמ"א היא רק לענין דבשעת וסתה לא לא סמכינן על הבדיקה של ג' פעמים שהי' מקודם לזה אבל לא לענין להחזיקה טמאה אפילו אם לא נמוחו עי' בדבריהם,

ושוב עיינתי בדברי הבדק הבית להרא"ה וראיתי כי כל דבר לא נעלם מהם מן הראשונים ז"ל אשר באמת הרגישו בכל דבר הקשה לתרץ זאת על נקלה מ"ל הב"ה שם בת"ה בית ז' שער א' אחרי שמבאר דאם נשתהו זמן מרובה מוסיפין ביובש ושוב אינן נמוחין ואפ"ה טמאין דדם היבש טמא עכ"ל הרא"ה שיטתו דבדם מועט הוי שרייה סימן כתב ואפילו בדם מועט כעין שטרות דאמרי' דשרייה סימן להם אפשר בב"ה א"כ מבואר בפשיטות שיש מ"מ הבדל גדול אפילו לשיטתו בין אי נימא כר"א דדם יבש טמא לבין אי נימא כר"י ב"ח שטהור, והיא היכא דנשתהו זמן מרובה דלר"א וגם לדידן דפסקינן כותיה טמא אפילו בלא נמוחו ולר"י ב"ח צריך להיות טהור משום דם יבש דהא נעשה מעולם שם דם

לח על זה וטהור משום טהרת של דם יבש לדידיה כן נראה מבואר בדבריו שם גם במ"ש מקודם לזה לענין חתיכה גדולה דמטמא אפילו לדידי' בלא נמוח וז"ל מי איכא למ"ד אמסקנא דשמעתתא שדם הנדה לא יטמא אפילו ביבש מעיקרא ואפילו אינו חוזר ע"י שרייה עכ"ל, נראה מזה ג"כ כמ"ש וברורתי לעיל דהעקר לדידי' אמסקנא דשמתתא לפי מה שפסק הלכה כר' יודא דמתני, סוף דבר אין כאן תמיהה עוד על שיטת הראשונים אלו מטעם כל התירוצים שכחבתי, וממילא אין כאן הוכחה גלויה לא מן הירושלמי ולא מן הבבלי נגד דעתם בזה והוי שפיר לנו ספק השקול לענין מעשה בדם יבש מועט אם לא נימוח אם נימא כהראב"ד והרשב"א ותה"ד להחמיר או כדעת הרז"ה והרא"ש והרא"ה להקל וכדאי המה עכ"פ שיטת המקילין שיהיה לנו לספק מכח פלוגתא דרבוותא אלו, א"כ הוי שפיר ס"ס היכא דלא ידעינן בברור שבא מן המקור שיועיל לנו עכ"פ לבדיקת המיעוך בין הצפרנים ואם צא יתמעכו הקרטין הרי היא טהורה מכח ס"ס, חדא שמא הוא מן הצדדים ואת"ל שבאו הקרטין מן המקור שמא הלכה כדעת אלו שהיכא דלא נמוחו לא הוה דם כלל רק איזה גידול מן המקור שמגדל כאלה, והיא לע"ד נכון ומיושב אפילו באלו הקרטין שאינן כמו קליפות או עפר:

והנה ידעתי כי יש להקשות על זה הספק ספיקא דהא הוי לכאורה משם אחד דמה לי אם מן הצדדים או שלא נימוח דהא מ"מ הוי רק ספק אחד אי הוי דם נדה או לא, ובאמת יש לתמוה זה גופא על הס"ס של הכ"מ הנ"ל מ"ש לענין כתמים דמה הקשה על כתמים שיהיו מותרים מכח ס"ס הא שתי הספקות המה בענין אחד וכבר תמהו בזה האחרונים ולע"ד לא קשה כלל על הכ"מ דהא הוא ז"ל הקשה קושיתו בכתמים על דברי הרמב"ם לפי מ"ש הרמב"ם בכתמים ע"ש, והרמב"ם הא לא ס"ל כלל האי כללא דשם אחד לא הוי ס"ס כמבואר בדברי הה"מ פ"ג מה' איסור ביאה ה' ב' ע"ש אבל לדידן דכיילינן בעלמא כדברי התוס' כתובות ט' דשם אונס חד הוא שייך שפיר להקשות על ס"ס כזה ממש דלא יועיל לנו, והנה הרמ"א ביו"ד סי' קפ"ז סעי' ה' כתב ג"כ ס"ס כזה לענין רואה דם מחמת תשמיש היכא שיש לה מכה ושלא בשעת וסתה דשמא מן הצדדים ואף את"ל מן המקור שמא מחמת מכה, והש"ך שם ס"ק כ"ב השיג על הרמ"א בזה דהוי משם אחד ובכ"ז החליטו האחרונים להקל כדעת הרמ"א ובתרוצים שונים, ולע"ד נראה לומר לפי מ"ש המ"א או"ח סי' תל"ט ס"ק ב' בשם הד"מ דהיכא שיש לספק מקודם שמא לא התחילה כלל הריעותא אזי חשבינן לס"ס אפילו משם אחד א"כ ה"נ אזיל הרמ"א לשיטתיה דהספק שמא מן הצדדים הוי כמו מעלמא היינו שלא התחילה מיד שום רעותא ואת"ל שבא מן המקור ממקום שהיא טמאה ע"י יצא דם משם יש לספק עוד שמא הוא דם מכה

ולא דם נדה כן נוכל לכון בזה, והנה יש לסייע עוד לסברתי זו מהא דכתב בד"מ יו"ד סי' נ"ג אות ב' לענין ספק נשבר הגוף מחיים דהריעותא היא משים ניקבה הריאה דכתב שם הרמ"א בד"מ שהיא מותרת מכח ס"ס אף שהוא משם אחד שהכל סובב והולך למקום אחד שמא לא ניקבה הריאה ועל כרחך ס"ל דכל מקום שיש לספק מקודם אי היתה כאן רעותא כלל דהיינו אם התחיל ממשה המטריף סמכינן גם על ס"ס שהיא משם אחד כן נראה מבואר:

אכן אחר העיון נראה דבנידון דהתם בנשבר הגף יש באמת לומר שספק אחד מתיר יותר מן השני דאי נימא שנשבר הגף לאחר שחיטה א"כ מותר אפילו האבר היינו הגף שנשבר אבל אי נימא שנשבר קודם שחיטה ולא ניקב הריאה אזי מותר העוף אבל האבר מ"מ אסור מצד מצות פרישה, ובלא"ה הא כתבו האחרונים דלענין טרפות אפילו בספק אחד כה"ג אי מספקינן אם התחיל מיד מעשה המטריף נוכל להתיר בספק טרפה דמוקמינן אחזקת היתר משום דנשחטה הותרה עי' בחות סי' נ' אכן לפי דעת המ"א הנ"ל באו"ח סי' תל"ט אמרינן כן גם בעלמא לענין ס"ס דכה"ג נחשב לס"ס אפילו במשם אחד וכן נראה דעת רש"י ותוס' פסחים י' ע"א, ואף שברש"י ע"ז דף ע' נראה לא כן אבל בפסחים י' ע"א ברש"י ד"ה וחכמים מטמאין ובתוס' ספק ביאה נראה מבואר דאמרינן ס"ס כה"ג היכא שהספק הוא אם התחיל מיד הרעותא, ואף שהתוס' כתבו שם זאת רק אליבא דר"א אבל החכמים הא פליגי עליו ומטמאין היינו משום שהוא ספק טומאה ברה"י ולא מהני לדידהו אפילו ס"ס דברה"י הא לא מהני אפילו ספקות הרבה כמבואר במתני' דטהרות אבל בלא"ה הא מודין דמהני ס"ס כה"ג כדעת המ"א בשם הד"מ הנ"ל, ויש להפליא בזה מן הא דכתב בד"מ יו"ד סי' נ"ז אות ה' דספק לא נכנס עם ספק לא דרס לא נחשב לס"ס משום דשניהם שם ספק אחד נחשבו, והא נראה כסותר דבריו מהא דכתב בד"מ או"ח סי' תל"ט, ואפשר דגם שם בסי' תל"ט כוונתו כמ"ש ביו"ד סי' נ"ז לתרץ מ"מ על הרשב"א שכונתו דמ"מ איכא תרי צדדי היתר ובכותל אינו רק ספק אחד תלינן יותר בכותל מבארי דזה מצוי יותר עכ"ל הד"מ ביו"ד סי' נ"ז ה"נ באו"ח הוי זאת כונתו דהא מ"מ איכא תרי צדדי היתר ולאיסור הא לא הוי רק צד אחד לכך סמכינן יותר על החזקת היתר שהיה להבית וכן כל מקום שיש איזה חזקה ראשונה וכה"ג מצינו גם בתוס' חולין י' ע"א סוף העמוד ובחדושי הרשב"א שם, ובאמת מתרצו האחרונים. גם הא דידן שכתב הרמ"א הנ"ל בסי' קס"ז שכונתו ג"כ דמ"מ איכא רוב להתיר מחמת זה הס"ס עי' בתורת השלמים סי' ק"צ ס"ק צ"ז ועי' בסדרי טהרה סי קפ"ז אות ט"ו א"כ גם הס"ס של נידון דידן הוי זה גופא כמו הס"ס של הרמ"א בסי' קפ"ז סעי' ה' הנ"ל ובלא"ה

הא הרבה מן הפוסקים מחלקין עוד לענין ס"ס משם אחד דהיכא שהספק אחד הוא במציאות אחר והספק השני הוא במציאות אחר אמרינן ס"ס כה"ג אפילו היכא שאין האחד מתיר יותר מן השני משום דלא דמי לשם אונס חד הוא א"כ ה"נ אם נתחיל הספק היכא דלא נימוחו שמא לאו דם הוא כלל א"כ היא מציאות אחרת מכל וכל ואף אם ת"ל שהוא דם אפילו בלא נימוח כדעת הראב"ד ודעימי' יש לספק עוד שמא בא הדם זה שהוא בדרך קרטין מן הצדדים ע"כ מכל הני טעמים יש לסמוך כאן על הס"ס ולטהר היכא דלא נמוחו, ועי' בנו"ב קמא ח' יו"ד סי' מ"א מ"ש ג"כ לתרץ בס"ס זה וכתב שאחד מתיר יותר מן השני והיא משום דמקור מקומו טמא וכן כתב גם הס"ט בכמה מקומות, ועי' מ"ש בסוף סי' קפ"ח ששם תוכך בזה התירוץ משום דעתה אין לנו טהרות ואין נ"מ לדידן, ובאמת היא דעת בעל הס"ט להתיר אפילו היכא שאין באפשרות כלל לבדוק אם נמוחו משום ס"ס עי' מה שהאריך בזה בסוף סי' ק"צ אך הוא ז"ל לא הזכיר שם כלל מן קרטין שאינם מן אותן הנזכרים במתני' ולא דיבר מזה שם לחלק בין הקרטין, ולפי מ"ש גם בכמו אלה שייך הס"ס מ"מ כשבדק ולא נמוחו דהא דעת הרז"ה ודעימי' נחשבו לנו שנהי' עכ"פ בספק אם נחליט להלכה כדבריהם במה שלא החליט הש"ע בברור היפך דעת הראשונים אלו:

ועוד יותר נראה דאפילו היכא שאין הקרטין בצורות המבוארים במתני' וגם אי אפשר לבדוק אותם מחמת קטטתם או מאיזה סיבה ג"כ שייך הס"ס הנ"ל דהא לדעת הרז"ה ודעימיה לעולם שוין כל מיני דם יבש הקטנים לענין בדיקה א"כ שייך לעולם זה הס"ס כמ"ש ומשו"ה לא חילק ג"כ הס"ט בין הקרטין כשכתב ההיתר משום הס"ס בסוף סי' ק"צ, ואף דמצד הסברא יש לחלק דבשלמא בצורות הנזכרות הא אמרי הרופאים שבאו מן איזה מכה המגדלת כזאת ואף דלא סמכינן עצמנו על דבריהם ומצרכינן מ"מ בדיקה היכא דאפשר כיון שניכל לברר על נקלה אבל מ"מ היכא דלא אפשר עושה לנו מ"מ אמירת הרופאים לספק גדול דלמא היא כדבריהם והוי שפיר ס"ס אבל בסתם דם יבש מעוט שלא בצירות הנזכרות לא הוי עוד לספק כל כך שמא לא יתמעכו דמה"ת נימא כן דהא הרופאים לא אמרו עוד על כעין זה שבא מן מכה שתוציא קרטין ושאינו דם יבש, אכן המעין בדברי הרא"ה בב"ה הנ"ל יראה דלדידיה כל מיני דם יבש מועט נכלל בכלל עפר הנזכר בהמתני' וא"כ כשהשיבו בגמרא נדה כ"ב על כל הנזכרות במתני' כשלא נמוחו דבריה בפני עצמו היא ומסייע להם מן הברייתא ששאלו לרופאים ואמרו להם שהיא בריה בפני עצמה אף דשם בהברייתא לא הזכירו רק כמין קליפות ושערות ועל כרחך משום שהמעשה כך היה אבל מ"מ היה ברי להם לבעלי הגמרא משים הגדת

הרופאים דכל המינים הנזכרים בהמתני' כשלא נמוחו המה בריה בפני עצמם כן היא ע"כ לשיטת הרא"ה, והרז"ה וא"כ יש לכלם דין אחד וטבע אחת ושייך שפיר הס"ס הנ"ל בכל אנפי אפילו היכא שאי אפשר לבדוק אותם אם יהיו נמוחים או לאו מחמת קטנותם וכדומה, כן נלע"ד ברור לענין דינא ואפילו היכא שבאו הקרטין עם זיבת ליחה לבנה ג"כ שייך הספק שמא המה מן הצדדים דאפילו כשברי לה שהליחה לבנה היא מן המקור אבל מ"מ הא לא ברי לה שגם הקרטין המה מן המקור דבשלמא הליחה לבנה כשהיא הרבה יותר מן טפה אחת דרכה לבוא מן המקור כמ"ש לעיל בשם התה"ד שגם מראה טהור בא מן המקור אבל קרטין אין דרכה של אשה שיהיו במציאות יותר מן המקור מאשר מן הצדדים א"כ יכול להיות שהליחה לבנה שמצאה על העד שבדקה בו היא מן המקור אבל הקרטין היבשים באו על העד מן הצדדים, ובפרט בנידן דון דלא הוי לעולם כזאת בכל פעם שתמצא לחה לבנה שיהיו ג"כ קרטין אלו, והא גם בימי לבונה כשתבדוק עצמה בימי הספירה תמצא הקרטין א"כ בודאי יש לספק בה לעולם על הקרטין אלו שמא מן הצדדים המה ועם הספק השני של מיעוך שמא אינן באפשרות להתמעך ולא הוי דם כלל הוי שפיר ס"ס להתיר ככל הנ"ל:

אכן יש לספק בזה עוד אחרת לענין ימי לבונה דהא הוי בחזקת טומאה ומעינה פתוח ורוב הפוסקים הא הסכימו דנגד חזקה לא מהני אף ס"ס פי' בפ"י כתובות בקונטרס אחרון ע"כ מה תעשה העלובה הזאת כשתתפוץ לטהר עצמה אחר וסתה, ובזה צריכין אני עדין להרחיב מעט דברינו ויתבררו הדברים בס"ד, הנה היכא שיש הפסק טהרה בודאי אין חזקת מעינה פתוח עדין כמבואר בתוס' גיטין ב' ע"ב [ובחדושי הרשב"א והר"נ שם מבואר עוד יותר] שאינה בחזקת שתראה לעולם ואף שהיא בחזקת טמאה כל זמן שלא טבלה אבל אינה בחזקת שתראה, עי' ברש"א שם בגיטין על דברי תוס' הנ"ל, וגדולה מזו מצינו דהיכא שהיה הפסק טהרה דלא די שאינה בחזקת שתראה עוד אלא דאדרבא דאמרינן שהיא בחזקת טהרה שלא תראה כמבואר ברמב"ם פ"ו מה' א"ב ה' כ"ב, ועי' ברמב"ם פ' ג' מה' מחוסרי כפרה ה' ג' ובכ"מ ולח"מ שם, ובאמת דברי התוס' גיטין הנ"ל לענין ע"א נאמן להתיר צריכין עדיין עיון גדול דמנ"ל זאת מן וספרה לה אי קודם הפסק טהרה א"כ נשמע מיני' אפילו נגד חזקת איסור ע"א נאמן ואי לאחר הפסק טהרה א"כ לא נוכל ללמוד מכאן מן וספרה לה דהא התם הוי ג"כ חזקת טהרה ומנ"ל בספק השקול דע"א נאמן, ועכצ"ל דהתוס' ס"ל שאפילו קודם הפסק טהרה אינה בחזקת שתראה והוי לעולם ספק השקול לענין ראייה, ואין כאן המקום להאריך בזה, כי עכ"פ במה שנוגע לנידון דידן מבואר דאחר הפסק טהרה לכ"ע אין כאן חזקה ראשונה של

ראייה, והנה בתוס' זבחים כ"ט ע"א נראה לכאורה לא כן שהקשו על רש"י שם במה שפירש על דברי ר"ע שאמר הן מצינו בזב וזבה וכו' ופרש"י שפסקו והתחילו למנות ימי ספירה ומנו ד' או ה' ימים ואם ראו סתרו כל מנינם, וכתבו בתוס' ד"ה וכיון דאין זה קרוי חזקת טהרה ופירשו הם דמיירי בז' שלהם לאחר שטבלו ונגעו בטהרות או שמשו וראו אח"כ קודם הערב שמש שהמה טמאים למפרע, א"כ נראה מדברי התוס' דקודם השביעי לא מיקרי חזקת טהרה ובאמת גם מן רש"י שם הא נראה דעכ"פ קודם ד' או ה' ימים לא הוי בחזקת טהרה:

אולם אם זה כיונו רש"י ותוס' בדבריהם יהיו מן המתמיהים דאם פירוש דבריהם הוא כמ"ש בפשיטות לא נוכל להבין לא דברי רש"י ולא דברי התוס' דהא מבואר במתני' דנדה ס"ח דלר"א הוי תחילתן אע"פ שאין סופן א"כ הרי היא בחזקת אינה רואה כל ז' ימים אם רק בדקה פעם אחת בתחילה ואמאי נקט רש"י ומנו ד' או ה' ימים וגם איך הקשו התוס' על זה הא לר"א הוי שפיר חזקת טהרה אפילו בבדיקה אחת כל ז', ואי קאי דבריהם אליבא דר"ע דמקשה זאת לר"א הא לר"ע במתני' דנדה הנ"ל א"כ אפילו אחר ד' וה' ימים אינה עדיין בחזקת טהרה דהוא בעי בדיקה כל ז' וכשמחסרה רק יום אחד אין לה רק יום האחרון שבדקה, אשר ע"כ נראה מזה שכונה אחרת יצוקה בדבריהם כאן בזבחים, והיא, דהש"ס רוצה למצוא איזה ענין בכל התורה היכא שהוא בודאי מוחזק לן באין רעותא כלל וכבר ניתר לנו בהחלט ומ"מ אח"כ כשנולדה הרעותא מקולקל למפרע ההחלט של קודם לזה מה שהי' מוחלט לנו, וע"כ פרש"י בזה דכשעברו ד' או ה' ימים בטהרה שהמה רוב ימים של ספירה וכשעברהו בטהרה משוה לנו זאת כודאי גם על המיעוט ימים הנשארים מטעם רוב והוי לנו בהחלט כאילו עברו לפנינו כל הז' נקיים [ועי' במ"א או"ח סי' שמ"ד ס"ק א' וצע"ק] ומ"מ כשתראה אח"כ סותר למפרע ה"נ בקדשים היא כן, אולם התוס' דחו זאת דלא דמי מ"מ לקדשים לא מטעם שאינו חזקה או רוב רק מטעם אחר דהא בעינן הכא למצוא אופן כזה שיהי' דומיא דאכילת קדשים היינו שהי' להם היתר אכילה והקרבה ואח"כ נפסל למפרע דבר שהיה היתר ע"כ הקשו התוס' על פרש"י דהא כאן בזבה אין זה נקרא חזקת היתר טהרה מ"מ דהא עכ"פ עדין לא הותרה לנו נגיעתה ושמושה אפילו אחר ה' ימים א"כ לא הוי זה האופן מה שאנו רוצין למצוא דהיינו דבר שהותר לגמרי ואח"כ נאסר למפרע, ע"כ פירשו הם דקאי על יום השביעי אחר טבילה שבאמת מצד דינא דאורייתא מותרת וטהורה לכל דבר אחרי שספרה מקצת יום ז' וטבלה ואינה מטמאת בנגיעתה אם לא ראתה אח"כ כמו שמטמאת בתוך ז' כל זמן שלא היה לה ספירה שביום ז' אינה מטמאה וגם מותרת

לשמש מדאורייתא כמבואר בסוף מסכת' נדה ומ"מ כשתראה אח"כ ביום הז' תסתור למפרע א"כ הוי זאת ממש דומיא דזבחים, כן היא כונת ר"ע לסתור דברי ר"א לפי פירוש התוס', ומכיון זאת זאת בדברי התוס' שם בזבחים הנ"ל למעין שם בדבריהם והיא לפע"ד הפירוש הברור בדברי התוס' שכל קושיתם על רש"י היה דהא כאן אין לפנינו מ"מ חזקת טהרה שתהיה מותרת ע"י אלו הספירות כמו בזבחים שכבר היו מותרים בפועל, אבל חזקת אינה רואה הוי לרש"י וגם להתוס' אפשר מיד אחר הפסק טהרה ואף אם אינה בחזקת אינה רואה אבל מ"מ בחזקת רואה שתראה עוד לא הוי לתרוויהו וכמו שכתבו בגיטין הנ"ל, וזה היא ברור ומזוקק שבעתיים לפע"ד:

ונפלאתי מאוד על הנו"ב מהד"ק ח' יו"ד סי' מ"א בהג"ה וכן בסי' נ"ו שכתב בפשיטות דאם ספרה ג' או ד' ימים אם היא מיקרי בחזקת טהרה תליא בפלוגתא רש"י ותוס' זבחים כ"ט עכ"ד והיא מן הדברים המרפסין איגרא דעדיפא מיני' ה"ל למימר דתליא זאת בפלוגתת ר"א ור"ע בנדה ס"ח הנ"ל ואנן הא פסקינן להלכה כר"א דסופן אע"פ שאין תחילתן כמבואר נדה ס"ט ע"א ועי' פרש"י ד"ה והכא אשמעינן דאם היה לה רק הפסק טהרה הוי בחזקת טהרה אם בסוף בדקה עצמה ומצאה טהורה ומכ"ש שאין כאן חזקת טומאה להיות חזקת מעינה פתוח אחר ההפסק טהרה וא"כ כונת רש"י ותוס' הנ"ל לא היו כלל משום חזקת מעינה נסתם רק כיונו שניהם לעשות הדמיון אל קדשים ביותר דומה ענין אל ענין והתוס' מדמו זאת בדמיון גמור בלי שום הבדל בשניהם כמו שבררתי בס"ד, ואף אם נדרוש בדברי התוס' כפשטן של דברים דאחר ה' ימים עדין אינה בחזקת טהרה של נסתם מעינה ג"כ לא היה לו להנו"ב להוכיח לו מן דברי תוס' אלו שאין האשה בחזקת אינה רואה, דהא התוס' קאי שם בזבחים על דברי ר"ע מה שהשיב לר"א ולר"ע לשיטתיה בנדה דף ס"ח הנ"ל בודאי אין כאן חזקת טהרה כמ"ש ואיך הוכיח לו לדינא מן דעת התוס' שהמה אליבא דר"ע במה דאין פסקינן להלכה בזה דלא כר"ע רק כר"א כמ"ש מן הרמב"ם הנ"ל ועי' בטור וש"ע סי' קצ"ו ועוד לי אריכת דברים בזה במה שפרש"י לענין רוב ימים ד' או ה' ימים ולא היה די לו לענין החלטת ההיתר מטעם חזקת ההיתר וגם לר"ע גופא בנדה ס"ח אמאי לא נימא כן, אך אין כאן המקום להאריך בפלפולים במה שאינו נוגע לדינא, אבל שיטת התוס' בזבחים כ"ט אינה סותרת כלל לדבריהם בגיטין ב' ע"ב וכמ"ש, וכבר מילתי אמורה לתרץ בזה דברי התו"כ פ' מצורע על הפסוק של וספר לו וז"ל וספר לו לעצמו מכאן אמרו הזב והזבה שבדקו עצמם ביום הראשון ומצאו טהורים וביום הז' ומצאו טהורים ושאר הימים לא בדקו ר"א אומר ה"ה בחזקת טהורים ור"י אומר אין להם אלא יום אחד ושביעי בלבד עכ"ל התו"כ ונלאו המפורשים לפרש

ההמשך של הדברים עי' בזית רענן שהגיה ועירב מ"ש בתו"כ הלכה ו' עם מ"ש בהלכהד' והגאון מלבים ז"ל פירש בפירוש כזה שבמחמכ"ת טוב היה לו אם לא פירש כלל והיה מניח כאשר הוא ולפי דברי הנ"ל מכיונים הדברים בפשיטות בלי שום זרות דהא אם דרשינן וספר לו לעצמו וע"א נאמן בהם להתיר אלמא דאחר זמן הראייה אין כאן עוד חזקת מעינם פתוח כדברי התוס' גיטין הנ"ל והרשב"א והר"נ שם ע"כ אמר ר"א שפיר להוכיח דינו מכאן שאף בספירת א' וז' די לו היינו או א' או ז' כדברי רב בנדה דהוא הי' בעל הספרא ואמר רב בנדה הנ"ל דסופן אע"פ שאין תחלתן דכיון שאינו בחזקת שיראה לעולם מיקרי הימים שבנתיים ספירה מכח חזקת אינו רואה שולל וככל הנ"ל, והרבה דברים יש עוד בזה מה שאין כאן מקומם:

היוצא לנו מדברינו אלו שאין כאן כלל חזקת מעינה פתוח בימי לבונה מצד הדין, דכדאי הם התוס' והרשב"א והר"נ גיטין הנ"ל לסמוך עליהם ובפרט כשאין חולק עליהם מן הראשונים וכמ"ש לע"ד, וע"כ מהני שפיר הס"ס הנ"ל אפילו בימי לבונה אם היה לה הפסק טהרה נקי מכל, וגם בלא"ה לא שייך כאן לומר שלא יועיל הס"ס נגד החזקת איסור דהא הס"ס הוא כאן בספק פלוגתא דרבוותא כמ"ש ובספק פלוגתא דרבוותא לא אמרינן שתועיל החזקה נגדו כמ"ש הכנה"ג הובא גם בפ"מ יו"ד סי' י"ח בש"ד ס"ק ה' דמשום החזקה לא ישתנה הדין, ואף שכאן הוי רק ספק אחד בפלוגתא דרבוותא, אבל כיון שהוא ספק הראשון שצריכין לספק מקודם אם שם דם על הקרטין אלו או לא והספק הראשון הוא בפלוגתא דרבוותא ע"כ כה"ג מהני אפילו נגד חזקה כהמבואר שם בפ"מ יו"ד סוף סי' י"ח כה"ג ממש דהיכא דהיכא שהספק הראשון הוא שצריך להתחיל בו מתחילה הוא בפלוגתא דרבוותא ולא מהני נגדו החזקה והוי ספק השקול בלאו הספק השני מהני שפיר הספק השני להיות נוסף על הספק הראשון והוי שפיר ס"ס, ע"כ מכל הלין טעמי דהיתירא נלפע"ד בנידון דידן דהיכא שאפשר בבדיקת ציפורן ובדקינן ולא נתמעכו או אפילו שאי אפשר בשום בדיקה מכח קטנותו וכדומה בכל זה יש להתיר ולטהר מכח ס"ס הנ"ל שמא אינו דם כדעת הרז"ה והרא"ה והרא"ש ואת"ל שהוא דם כדעת החולקים עליהם יש עוד לספק שמא באו מן הצדדים ומהני הס"ס להתיר אותה אפילו בימי לבונה אם היה לה הפסק טהרה נקי מכל וככל מה שבררתי בעזה"י אך בתנאי שלא יהיו נבלעים בבגד דאז הוי דם גמור לח ואין שום היתר כלל מצד קטנותם וכמ"ש לעיל מן דברי הראשונים ז"ל בהא דר' זירא, גם זאת צריכין אנו עדיין להעיר בזה שנראה דהבדיקת ציפורן היה צריך להיות בשימת רוק על הציפורן ואח"כ למעך הקרטין בתוך הרוק על הציפורן, אולם בש"ע לא נזכר כלל הרוק ולא

ידעתי אמאי הא עיקר הבדיקה של ציפורן מבואר בגמרא נדה כ"ב בדברי רשב"ג ואמר בפירוש דממעכו ברוק על הציפורן ואף דאנן לא פסקינן כרשב"ג בעיקר בדיקת ציפורן משום דלא מחמרינן כל כך, ועי' בדברי הה"מ פ"ה מה' א"ב ה' י"ד ודבריו שם צע"ג במה שעושה פלוגתא בין הרשב"א ורש"י ואין להאריך אבל מ"מ היכא שנרצה להחמיר ולעשות הבדיקה של רשב"ג היה לנו לומר שאין לעשות באופן אחר ממה שאמר הוא היינו ברוק על הציפורן, והרמ"א מסתם סתם ליה ולא הזכיר כלום מן רוק, ועכצ"ל דכיון דפסקינן כחכמים דפליגי על רשב"ג ודי בשהיה מעל"ע והיה פשיטא להו להפוסקים דמה שאינו נתמעך בציפורן אפילו בלא רוק בודאי לא ימס מעצמו במים בשריה מעל"ע, ע"כ יש להתיר העלובה זאת כל זמן שלא תרגיש בעצמה בבירור שהקרטין יבואו לה מן המקור וגם היכא שלא באו לה בשום לחלוחית דם, ויש להתיר אותה בקרטין אדמדמים או שחורים או אפילו שערות אדומות או שחורות כאשר הראתה האשה לפני דבזה ודאי מהני הבדיקה הנ"ל לכ"ע וגם היכא שאי אפשר לבדוק מחמת קטנותם הוי בהו לכ"ע הס"ס הנ"ל ובכל אלה יש להתיר אותה באלה האופנים שכתבתי. כן נלע"ד להלכה וד' יצילני משגיאות ויחון אותי דעה בינה והשכל לאמיתה של תורה לטוב לנו כל הימים:

סימן יז

שאלה

נוהגים פה עירנו בענין מסחר שיש פעדלערס המוכרים סחורה להקונים להפרע מהם דאללער דאללער לשבוע או יותר לפי ערך המסחר, והמוכרים מחשבים להקונים את הסחורה במחיר יותר רב מן מה שיוכלו הקונים להשיג סחורה זו בהחנות אם ישלמו את כל המחיר מיד, והנה רוב אנשי צורה מפרנסים עצמם פה מן זה המסחר ונקראים קאסטימער פעדלער בלע"ז, ונשאלתי אם יש היתר בזה דהא הוי אגר נטר מה שהמה לוקחים ביותר ממה ששוה בהחנות עבור תשלומי כסף שלא בהקפה, ויתרון זה הא נראה וניכר שהוא עבור הקפת המעות להשתלם על יד על יד.

תשובה

דין זה נראה לכאורה לאיסור לדעת כל הפוסקים וכפי המבואר בש"ע יו"ד סי' קע"ג, והנה לא מיבעיא לדעת הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן במלחמות בודאי אסור לעשות כן דהא המה אוסרין לגמרי שלא הביאו להלכה כלל הא דטרשא דרב נחמן בבא מציעא ס"ה ולדעתם כל תוס' וריבוי עבור המתנת מעות אסור אפילו דרך מקח וממכר עי' בדברי הרמב"ן שם, אלא אפילו לדעת רש"י והתוס' והרא"ש והמאור דפסקו הא דרב נחמן דשרי כה"ג מ"מ כתבו בתוס' דהיכא ששומחו ידוע הוי כקץ ואסור וכן פסקינן בטור וש"ע סי'

קע"ג להלכה, והנה מקור הדברים מה שכתבו הפוסקים דשומתו ידוע הוי כקץ הוא מן דברי התוס' בבא מציעא ס"ה ד"ה והלכתא אבל שם בתוס' לא נזכר בדבר של שומא רק בשער קבוע כמו תבואה ופירות ולא בדבר שאין לו שער, אכן בתוס' דף ס"ג ע"ב ד"ה ואמר ליה מבואר בדבריהם דלא אמר רב נחמן אלא בדבר שאין שומתו ידועה כמו פרה או טלית אבל פירות אם יצא השער אסור לעשות מהן טרשא עכ"ל ונראה מדבריהם אלו דשומחו ידועה הוי כשער קבוע דשניהם הויין באמת דבר אחד אלא דפשיטא להו דבפרה וטלית לא שייך שומתן ידועה ושער קבוע ועל כרחך מכח סברא משום שיש גדולים וקטנים ואין מקח כל אחד מהם שוה ע"כ לא מיקרי לדידהו פרה וטלית שומחו ידועה וכן כתב הב"ח ריש סי' קע"ג דמשום טעם זה לא שייך שער קבוע בפרה וטלית ובטור גופא נראה שם כן דבפירות שייך שער קבוע ובפלפלין ושעוה שייך שומתו ידועה אבל בטלית לא הוי שום דבר מפני שאין לו שער ואין לו שומא ידועה, אכן במדינתנו זו נראה בחוש שאף למלבושים ולכל מיני סחורה יש שומא ידוע כי נעשה הכל על פי נוממערן בגדלות וקטנות ולכל אחד יש נוממער מיוחד שנקרא בלע"ז סייזע"ס ויש שער לכל סייזע"ס דהיינו למשל מלבושי קטנים מן שבע שנים עד בני חמש עשרה ויש לכל נוממער וסייע"ז מקח מיוחד בחנות לבאים שם לקנות וא"כ גם מלבושים וכדומה להם העשויין בנוממערין שומתם ידועה מיקרי כי המה באמת ידועים ויש להם שער קבוע:

והנה בתוס' בבא מציעא ס"ג ע"ב ד"ה ואמר ליה הקשו אהא דר"נ ביהיב זוזי לקיראה ואזיל ד' ד' וא"ל יהיבנא לך ה' ה' דליתנהו גביה אסור, והקשו מ"ש מטרשא דר"נ בדף ס"ה הנ"ל דמותר ועיין מהר"מ שפירש דלא שנא היכא דמוכר לסחורה ונותנה לו ביוקר בשביל המתנת המעות או שמקדים לו המעות והמוכר מוזיל גביה בשביל המתנת הסחורה עכ"ל ועי' ברש"י ב"מ דף ס"ג ע"ב ד"ה מה לי דמיהן מה לי הן ותרצו בתוס' דכיון דאזלי הכא ד' בזוזא הוי כאילו קצץ, ולפי זה לא שרי ר"נ לק' טרשא אלא בדבר שאין שומתו ידועה כגון פרה או טלית אבל פירות אם יצא השער אסור לעשות מהן טרשא עכ"ל התוס' דאזלי הכא ד' בזוזא אין כאן הכרע שכונתם ביצא השער דנוכל לפרש שלא יצא השער עדיין אלא שהשומא כעת היא בד' זוזא וכן נראה מן פשטות לשונם במ"ש דאזלי הכא היינו במקום הזה הוי שומתן עתה כן אבל לא שיש שער ידועה במקח זה אבל במה דמסקו התוס' אבל פירות אם יצא השער אסור לעשות מהן טרשא נראה דתליא בינא השער, ואף שיש לחלק עדיין בענין יצא השער בין טרשא דר"נ שהוא ענין מוכר לו סחורה ביוקר בשביל המתנת המעות לבין המוכר מוזיל גביה בשביל המתנת הסחורה ועי' שטמ"ק דף ס"ה מ"מ גוף הדין של ר"נ דקיראה ע"כ מיירי ביצא השער

דאל"כ אפילו א"ל יהיבנא לך ד' ד' אסור כמבואר הדין במשנה וגמרא ובש"ע סי' קע"ה דבלא יצא השער ואין לו אסור לפסוק אפילו בשויא של עתה וא"כ תליא רק בשומתו ידועה דבאין שומתו ידועה מותר אפילו יצא השער, ובשומחו ידועה אסור, וכן כתבו הב"י והרמ"א סי' קע"ג, וכן כתב הש"ך שם ס"ק י"ז על הרמ"א דמתיר הא דקיראה באין שומתו ידועה דדוקא ביצא השער הוא, וא"כ לפי דברי הש"ך אלו משכחת דיצא השער ומ"מ אין שומתו ידועה, ויהיה מעתה גם בנידון דידן לא מיקרי שומתו ידועה אף כי יש שער קבוע לכל סייע"ז לכל הבאים בחנות לקנות דמ"מ אין שומתו ידועה לבעלי בתים עדיין כן נוכל לומר בזה כיון דחזינן לפי דברי הש"ך אלו דמשכחת יצא השער ומ"מ אין שומתו ידועה, אכן דברי הש"ך אלו עדיין צריכין עיון גדול והרחבת הדברים דכל עיקר דברי הש"ך אלו על כרחך באו ליישב בהם קושית הט"ו שם ס"ק י"ב כמ"ש מפורש בנה"כ שם דבדבריו מ"ש בש"ך מיושבים כל מה שהקשה בט"ז, ואחרי העיון הרק היטב המה קשי הבנה מאוד דברי הט"ז עם דברי הש"ך, ואחרי הביאור:

דהנה הט"ז שם סי' קע"ג ס"ק י"ב תמה על הב"י והרמ"א ובכל עיקר הדין של הא דר"נ דקיראה בשלש תמיהות. בראשונה יצא לתמוה מצד הסברא על הב"י והרמ"א שהתירו בהא דקיראה באין שומתו ידועה איך יתכן זאת מצד הסברא הא אפשר לבוא לידי ריבית גמורה שזה קבל זהוב אחד להעמיד לו פרה לזמן פלוני ובהגיע הזמן ההוא תייקר ויצטרך לתן שני זהובים ה"ז נשך גמור שאנו רואים שמשלם בעד זהוב אחד שנים, עוד שנית הקשה בדברי התוס' שכתבו דכל עיקר האיסור בר"נ דקיראה משום דכיון שיצא השער ה"ל כמפרש ממילא אי לא יצא השער היה מותר לפסוק וכ"כ התוס' בהדיא אח"כ דבפירות אין איסור אלא ביצא השער דוקא וזהו נגד המשנה אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער וא"כ קשיא פיסוק פירות על פירות, שלישית הקשה דלמה הקשו התוס' דברי ר"נ אהדדי היה להם להקשות דברי ר"נ דטרשא אמתני' דאין פוסקין על הפירות דלמה התיר ר"נ טרשא שיקח הלוקח ביוקר מן השער מ"ש מאין פוסקין דיש איסור בשביל הפסד המוכר דהיה להם להוכיח תירוץ שלהם מקושיא זאת ולא מקושיא דר"נ אהדדי, אלו המה הג' קושיות שהקשה הט"ז לפי הפירוש הפשוט בדברי התוס' כפי שכונו בדבריהם הב"י והרמ"א ע"כ מפרש הוא ז"ל כונה אחרת בדברי התוס' רחוקה מאד כאשר כתבו גם האחרונים והיא נגד דעת הב"י והרמ"א, וגם הש"ך במ"ש בס"ק י"ז כי שרינן באין שומתן ידועה נמי דיצא השער דוקא, אינו מתרץ עדין כל הג' קושיות של הט"ז. הקושיא ראשונה של הט"ז מצד הסברא נוכל עדין לישב בהא דמיירי ביצא השער דמשו"ה יש ביד המוכר לקנות מיד בזה הדמים שיקבל מן הלוקח ולא מחזי כריבית

גמורה וכמו בדינא דמתני' דיצא השער פוסקין, אבל הקושיא השנייה של הט"ז קשה עדין אף לפי דברי הש"ך דהא עיקר קושית הט"ז היא רק באופן זה של יצא השער וכן הקושיא השלישית היא רק באופן זה ואפשר שגם הקושיא השנייה י"ל בדבריו אלה היינו משום שהדיוק שמדייק הט"ז מדכתבי התוס' דהאיסור בקיראה מחמת יצא השער דה"ל כמפרש ממילא אי לא יצא השער היה מותר לפסוק, זה הדיוק אינו באמת דנוכל לומר הדיוק באופן אחר דכיון דמיירי ביצא השער ע"כ נוכל לדייק בכה"ג בהא דקיראה שדוקא בפוסק בה' אסור אבל אם היה פוסק בד' היה מותר כיון דיצא השער אבל בלא יצא השער לא מיבעיא דבפוסק בה' אסור אלא אפילו בד' נמי אסור כיון דלא יצא השער עדיין יש חשש שיתיקר ותהיה ריבית והא דמתיר ר"נ בטרשא היינו משום דבפסיקת פירות הוי לא יצא השער חסרון ובטרשא הוי לא יצא השער מעלה כמובן חפי סברה דבפסיקה אם לא יצא השער עדיין והמוכר מקבל עליו לתן לו פירות אחר זמן באיזה שיעור א"כ לא נודע לו בעת פסיקה כמה יצטרך ליתן והוי כאומר אפילו אם יתיקרו ג"כ אתן לך כך וכך בעד מעותיך שאקבל ע"כ הוי כריבית אבל בטרשא שנותן לו מיד הפירות או הסחורה במקח שישתוה עמו א"כ הוי בהיפך מצד הסברא אם יצא השער במקח זול מאשר יחשוב להלוקח א"כ נראה כריבית בעד המתנת מעותיו אבל בלא יצא השער עדין ואין כאן מקח מסויים על זה החפץ א"כ יכול המוכר למכור בעד איזה סך שירצה ואינו נראה בפני העולם שום תוספות וריבית ע"כ מותר טרשא דר"נ בלא יצא השער וביצא השער או שומתו ידועה שנראה וניכר התוספות אסור ומיושב שפיר גם קושיא השנייה לפי דברי הש"ך וכמ"ש בנה"כ, ומש"כ הט"ז וכן כתב התוס' בהדיא אח"כ דבפירות אין איסור אלא ביצא השער דוקא אין כאן הוכחה כלל לפי מה שבארתי דהא מ"ש התוס' אח"כ כתבו רק על טרשא דר"נ כמבואר בדבריהם אבל לא על הא דקיראה עי' בדבריהם, ובכלל נוכל לומר שלדעת הש"ך מיושבות קושיות הט"ז אלו בט"ט לפי מה שבארתי בס"ד, אבל מ"מ קושיא הג' של הט"ז עדין אינה מיושבת שכתב באמת דאליבא מה שתירץ בתוס' לחלק בין יצא השער ושומתו ידועה לבין אין שומחו ידועה א"כ אדמקשו להו מהא דר"נ אדר"נ היה להם להקשות מהמתני' דיצא השער על ר"נ דטרשא וקושיא זו לא ידעתי במה מתורצת לפי דברי הש"ך ופירושו בס"ק י"ז הנ"ל כיון דקושית הט"ז היא לפי הה"א של התוס' מקודם שאמר לחלק בין יצא השער ושומתו ידועה ללא יצא השער ואין שומתו ידועה ועל הה"א הא הקשה שפיר דליקשו להו על הא דטרשא דר"נ דמותר מהא דאסור לפסוק בלא יצא השער,

וראיתי בחות דעת סי' קע"ג שבמרוצת דבריו מישב גם זו הקושיא אליבא דהש"ך ודבריו דחוקים מאור לפי מה שקושית הט"ז היתה לפי סברת התוס' בקושיתם ולא אליבא מה שחילקו אח"כ, וא"כ לא הוינן ידעינן עוד בהחילוק שלו ג"כ, והנה שם בחות ס"ק י"א כתב גם הוא ז"ל שדברי הט"ז עם דברי הש"ך רחוקים ודחוקים מאוד לכון כזאת בכונת דברי התוס' לפי מ"ש הב"י והרמ"א אשר ע"כ יצא לתרץ שיטת הב"י והרמ"א להצילם מן קושיות הט"ז ועיקר דבריו המה כמ"ש גם בסי' קס"ט ס"ק ל"ח שיצא בהבארה לחלק בין היכא שהחוב היא על האדם לבין היכא שהמסחר נעשה לא שיהיה החוב על האדם רק מכר לו מה שיקנה ואם לא ישיג לקנות מחזיר לו מעותיו, דבאופן הראשון אם יצא השער ושייך ענין מי שפרע כה"ג לא הוי ריבית אבל בלא יצא השער דלא הוי מי שפרע הוי ריבית אפילו אם רוצה המוכר לקיים מה שחייב עצמו להעמיד לו הקנין של הסחורה אח"כ ובאופן השני אם לא חייב עצמו להעמיד לחבירו רק מכר לו מה שלא היה בידו אז ורוצה אח"כ לקיים את דבריו שלא יהי' מן מחוסרי אמנה אין כאן ריבית אף אם נתייקר ואף שלא קנה הלוקח את הסחורה אפילו לענין מי שפרע, ומביא לו ראיה מהא דקונה דבר שלב"ל וכן מה שעזי חולבות דרשאי לקח ממנו מן המוכר את המקח כשאין המוכר רוצה לחזור ואין כאן חשש ריבית וכן בהא דשט"ח בלא כו"מ בכל אלה מותר להלוקח לקח את שלו כשהמוכר אינו חוזר בו, ע"כ אין איסור לדידיה רק היכא שיש חיוב הגוף על המוכר להעמיד הדבר ללוקח דאז דמיא להלואה, ואם כי דבר חכמה דיבר בזה בראשית ההשקפה אבל אחר העיון היטב עדיין צריכה רבה, דעל הראשונים אנו מצטערים במ"ש הרמב"ם פ' כ"ב מה' מלוה והש"ע חו"מ סי' ר"ט שחוב הוא על האדם לקנות, שזה הוא תמוה מאוד דאיך שייך עבדות על איש מישראל וכמו שאבאר בס"ד והוא בא להוסיף ולחלק בהעבדות גופא בין יצא השער ללא יצא השער לענין ריבית ולעשות מזה כונים שיש שתי מיני פסיקות אחת של חיוב הגוף שהוא ענין עבדות ואחת בלא ענין עבדות מה שלא נמצא שום חילוק בעלמא במלת פסיקה ואף הם מ"ע בסי' ר"ט כתב לתרץ בין שני הסעיפים מ"ש המחבר מקודם דאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו ואח"כ כתב כלשון הרמב"ם דביצא השער פוסקין שהוא חוב על האדם המוכר להעמיד לו ואם לאו עובר במי שפרע וכתבו הסמ"ע והש"ך לחלק בחילוקים שונים דהיינו לפי דעת הסמ"ע מירי הדין שמקודם בלא יצא השער ולדעת הש"ך הכונה מ"ש שאינו קונה בדבר שאינו ברשותו היינו לענין קנין לגמרי אבל מי שפרע יש מ"מ ברוצה להחזיר עי' בדבריהם ואמאי לא כתבו לחלק בענין הפסיקה גופא כמ"ש המחבר הנ"ל לחלק דברישא מירי שלא פסק שיהיה חיוב הגוף על האדם וכאן בפוסקין הא הוי חיוב הגוף

על האדם וכמ"ש היא ז"ל לחלק, אלא ע"כ דלא היה נראה להם שום חילוק לחלק בגוף הענין של פסיקה דכל מוכר דבר שאינו ברשותו הוי זה החיוב עליו ולא שייך כלל לומר ענין קנין על דבר שאינו בידו עתה שלא יהי' חוב על המוכר לקנות עבור הלוקח, כן הוא לדעת הרמב"ם והמחבר הנ"ל, והיא ראיה מוכרחת שלא כחילוקו בענין הפסיקה, וגם בגוף ההוכחה שלא מענינים הנ"ל בדבר שלבל"ע וכה"ג מה שמוכיח לו משם שאם רוצה להעמיד ולהחזיק הקנין אין כאן ריבית, גם זה גופא נסתר מן כח ראיה מהא שכתבו הסמ"ע והש"ך הנ"ל, והיא דאחר שכתב הסמ"ע שם בסי' ר"ט ס"ק כ"ג לחלק בהא דסעי' ה' עם סעי' ו' דבסעי' ה' מיירי בלא יצא השער ע"כ אין כאן מי שפרע וכאן בסעי' ו' ביצא השער יש כאן מי שפרע והרמ"א בסעי' ו' הגיה מיד דמשו"ה בלא יצא השער אין כאן מ"ש משום דהמקח נעשה באיסור וכמ"ש גם הש"ך בס"ק י"ג, הא לפי זה תקשה מעתה בכל הדינים של קונה דשלבל"ע המבוארים שם מקודם בכל הסימן שבהם הא הוי לעולם לא יצא השער ואמאי לא אמרינן בהם דהוי מקח הנעשה באיסור ואי משום חילוקו של הגאון בעל החות הנ"ל דבדשלבל"ע לא הוי חיוב הגוף על האדם א"כ יתרץ הא דסעי' ה' ג"כ כה"ג כשאין חיוב הגוף על האדם דהא מבואר בסעי' ה' דדבר שאינו ברשותו הוי דינו כדבר שלא בא לעולם א"כ יפרש דמיירי שקנה דבר שאינו ברשותו כה"ג כמו דבר שלא בא לעולם, ובפרט לפי מ"ש שיש ענין קנין בדבר שאינו ברשותו באופן שאין חיוב הגוף על האדם אלא ע"כ דלא מסתבר להו לחלק בזה וא"כ תקשה להי מעתה מהא דכל ענין דשלבל"ע אמאי לא הוי מקח הנעשה באיסור:

אשר ע"כ נלפע"ד דענין אחר יצוק בזה מה דלא הוי דשלבל"ע ענין ריבית, ומקודם צריכין לדייק עוד בדברי המחבר גופא שכתב בחו"מ סי' ר"ט סעי' ה' וז"ל דבר שבא לעולם אלא שאינו ברשותו דינו כדבר שלא בא לעולם שלא קנה ויכול כל אחד מהם לחזיר בו עכ"ל, והא נראה לכאורה תמוה דאיך תליה תניא בדלא תניא דהא בדבר שאינו שלו או אינו ברשותו הוא מקרא מפורש דלא קנה מוכי יקדיש את ביתו קדש והא דלא קנה דשלבל"ע היא פלוגתא דתנאי דיש שיטה מכמה תנאי ואמוראי דס"ל דאדם מקנה דשלבל"ע ואיך תלה המחבר דינא דאינו שלו בדינא דבשלב"ע, אתמה, ונלפע"ד דהכי פירושא דדברי המחבר, דהא ידוע דמה דאמרינן דאין אדם מקנה דשלבל"ע היינו דאפילו אחר שבא לעולם יכול לחזור כיון שבשעת קנין לא היה בעולם דאילו קודם שבא לעולם לכ"ע יכול לחזור ופלוגתייהו הוי רק באחר שבא לעולם דאנן פסקינן דאפילו אחר שבא לעולם יכול לחזור כמבואר בהמחבר חו"מ סי' ר"ט סעי' ד' אבל קודם שבא לעולם אין כאן שום דעה שיהיה שייך הקנין בזה, וא"כ כיון המחבר כאן בסעי' ה' במ"ש דדבר שאיני ברשותו

דינו כדשלבל"ע היינו קודם שבא לעולם דבכה"ג הוי באמת שניהם אחד וכמו שבארתי זה כבר דדשלב"ל גופא קידם שבא לעולם לא מהני הקנין מטעם הקרא דכי יקדיש את ביתו וגו' דהא כל דבשלב"ל לא הוי עדיין שלו ולא הוי ברשותו שע"כ לא הוי שום פלוגתא גם בדשלב"ל קודם שבא לעולם שהכל מודין דיכול לחזור דכל עיקר הפלוגתא בנידון דשלבל"ע היא רק על אחר שבא לעולם, ומעתה אין כאן קושיא כלל מהא דדבר שלבל"ע אמאי לא הוי ענין ריבית בזה ואמאי אם שמט ואכל הוי שלו, דהתירוץ מבואר מעתה, דהנה יש לנו שני אופני הקנאות, חדא שאין כאן התחלת הקנאה כמו במוכר דבר שאינו שלו ואינו ברשותו, ושנית היכא ששייך הקנאה עכ"פ בדרכי בני אדם אלא שהתורה לא חשבתה ויכולים שניהם לחזור אבל כל זמן שאינן חוזרין מיקרי החפץ של זה שהקנה לו, ומעתה החילוק מבואר, דבדבר שאינו ברשותו שאין כאן שייכות של הקנאה ואפילו מי שפרע ליכא בלא יצא השער עדין ע"כ שייך שפיר בזה ענין ריבית אבל בדשלב"ל דהיכא שבא הדבר לעולם ועדיין לא חזר בו הימכר מיקרי שפיר של הלוקח אלא שיש ביד המוכר לחזור ואזי יפקיע מן הלוקח בחזרתו אבל כל זמן שלא חזר הוי של הקונה דהא הרבה מ"ד ס"ל דאפילו לחזור אינו יכול עוד כהנ"ל א"כ די לנו לומר דלמ"ד דפסקינן כותיה שיכול לחזור אבל מ"מ קודם שחוזר הוי שפיר הדבר קנינו של הלוקח ומשו"ה משים זה גופא אמרינן דאי שמט ואכל שאינו חייב להחזיר שהוא מטעם זה דכיון דאפילו קודם ששמט היה שלו רק שהיה ביד המוכר לחזור כל זמן שהוא בידו ע"כ אם לא חזר עד זמן שבא ליד הלוקח ואכל אין עוד ביד המוכר להפקיע בחזרתו והיא ראי' גמורה לפע"ד מזה גופא מהא דאם שמט ואכל שיש מקים להסברא שכתבתי שיש חילוק בעניני ההקנאה בין היכא שאין כאן קנין כלל אפילו בלא חזרה לבין היכא שהחזרה תבטל הקנין דקודם החזרה והוי שפיר שם קנין על זה מה שכל הענין של דשלבל"ע אחרי שבא לעולם הוי קנינו מזה המין השני שכתבתי:

וא"כ אין כאן עוד קושיא כלל שהיה אסור הדבר להלוקח אחר שבא לעולם מטעם שקנינו היה קודם שבא לעולם מה דלא מהני הקנין והוי ריבית אם שוה יותר ממעותיו דלא קשה עוד לפי מ"ש, דאלו הדברים שהביאם בתות הנ"ל בכולם הוי שם מכירה עליהם רק שיש בכח המוכר לחזור אבל קודם חזרה הוי שם מכירה על זה משא"כ בדבר שאינו שלו או אינו ברשותו דנילף מקרא דלא שייך כלל ענין מכירה על זה ע"כ הוי במסירתם ליד הלוקח ענין ריבית אם שוים יותר ממה שנתן הלוקח להמוכר אז בעת קנייה וגם מן הסוגיא גופא שהביא בח"ד בבבא מציעא י"ד במוכר שדה שאינו שלו דשייך ריבית בזה מבואר כן כמ"ש, וא"כ נסתר מעתה לפע"ד כל החילוק של הת"ד הנ"ל ואין ראיה

והוכחה כלל להא שמחלק בזה דלפי מ"ש מובן כל הענין של הסוגיות שהביא מהם ראי' לדבריו באופן אחר מכל וכל ומיושבים בסברא אחרת פשוטה בתכלית הפשיטות: **ובדרך** חידוד קצת עלה בדעתי לישב מהא דדבר שלא בא לעולם, דאדרבה אם נאמר בזה כמו שכיון הח"ד שאין כאן קנין כלל בדשלב"ל כמו בדבר שאינו ברשותו ואינו שלו יהי' מיושב עוד יותר, דהנה בתוס' בבא מציעא מ"ג ע"א ד"ה מאי איריא הקשו דכיון דהיכא שלא משך אסור להשתמש במעות א"כ הא דאמרינן פוסק עמו על הגדיש או על שער שבשוק מה מרויח בהקדמת המעות ותירצו כגון שפירש ע"מ להשתמש בהם א"נ אפילו בסתמא כיון שהוא פוסק ומקדים לו מעות חצי שנה וכו' אדעתא דהכי נותן לו שישתמש בהם, וכתבו עוד ועוד י"ל דלר"י ולרב הונא דאית להו דבר תורה מעות קונות לא הפקיע כח שיש לו למוכר. במעות שיכול להשתמש בהם וכו' וכו' אבל לר"ל ודאי כיון דמעות אינם קונים אסור להשתמש במעות ולא הוי שואל עליהם ולכך נתנם לספר לא מעל עד שימשוך עכ"ל התוס', וא"כ לפי זה י"ל מעתה לחלק שפיר בין פוסק על שער שבשוק לבין קינה דשלב"ל דהא אי נימא דשלב"ל לא קנה כלום מדאורי' א"כ אסור המוכר להשתמש בהמעות כמו בקונה בלא משיכה לר"ל וא"כ לא שייך עוד בזה לומר כשנותן המוכר אח"כ את הסחורה ללוקח ושוה אח"כ יותר דהוי ריבית דאיך שייך ריבית בשביל הקדמת המעות כיון שאין לו להמוכר רשות להשתמש בהמעות בכל משך הזמן, אבל במקדים לו מעות על שער שבשוק דלא מיבעיא ביצא השער שמותר להשתמש בהמעות דהא חבירו קונה לענין מי שפרע אלא אפילו בלא יצא השער מ"מ מותר להשתמש המוכר בהמעות משום דהוי כאילו פירש בהדיא שמותר להשתמש כמ"ש בתוס' ועי' במרש"א שדבריהם אלו מוכרחים אפילו אליבא דמסקנת התוס' ע"כ שייך שפיר לומר שתהי' ריבית בלא יצא השער משום דקנין ליכא והמוכר משתמש במעות בהיתר בכל המשך הזמן ויהיה א"כ שכר המתנת המעות כשיתיקר וא"כ החילוק מבואר, שוב ראיתי דזה אינו דהא כמ"ש התוס' בפוסק דהוי כאילו פירש שישתמש המוכר בהמעות דאל"כ אמאי מקדים לו מעות א"כ ה"נ בקונה דשלב"ל דלמה ליה להקדים לו מעות עוד קודם שהגיע הדבר להיות במציאות ועל כרחך הוי ג"כ כה"ג כמו פירש שמותר לו להמוכר להשתמש בהמעות מיד ולא שייך עוד לחלק ולהבדיל ביניהם, וע"כ צ"ל בגוף הענין להסביר ולהמתיק שאין שייך בזה ובכל דדמי ליה ענין ריבית משום יוקר שהוא רק מטעם שכתבתי לעיל דמיקרי לעולם הקנאה קודם שיחזרו בהם וככל מה שבארתי בס"ד:

ובגוף הענין מ"ש בח"ד דבפסיקה הוי רק ענין חיוב הגוף על האדם שמחויב להעמיד לו שע"כ הוי כריבית בלא יצא השער וביצא השער כיון שיש ענין מי שפרע על האדם שלא לחזור בו מותר ונראה מדבריו דבלא יצא השער שאין עוד מ"ש על החיוב של הגוף הוי המעות כהלואה, הן אמת שכן נראה ומוכח ג"כ בלשון הרמב"ם פ' כ"ב מה' מכירה ה' ג' עי' בכ"מ שם מ"ש אין הוכחה גמורה לדברי הרמב"ם על מי שפרע זה, וכאשר נראה בשכל הפשוט הנה מלבד שלא נמצא הוכחה גמורה היא עדיין תמוהה מאוד דאיך יתכן ענין מי שפרע על פועל שלא יעשה פעולתו, דאף אם לא נקשה עוד על גוף הענין דאיך נעשה שום פועל משועבד שיהיה מחויב לעשות הפעולה דוקא, דהנה אף אם נמצא אופני חיוב גם על פועל שמחויב לעשות פעולתו אבל מ"מ ענין מי שפרע איך מצינו זאת בפועל, והוא תמוה, לפי דברינו בשני דברים, חדא מחמת החיוב של המוכר מדוע היה חייב לקנות דאיך שייך חיוב הגוף על האדם, ושנית איך מצינו מ"ש בפועל שחוזר, והנה מצינו דעת הריטב"א אף לענין פועל דהיכא שהיה בקנין אינו יכול לחזור בו עי' בש"ך חו"מ סי' של"ג ס"ק י"ד אולם כל הפוסקים חלקו עליו אפילו לפי דבריו אי נימא דהא דידן דמי לפועל בקנין מ"מ קשה עוד יותר דאף מי שפרע לא מהני בזה שיהי' חייב לגמרי לקנות לו בעדו מה שפסק עמו גם יהיה דינו כמו קבלן עי' תוס' בבא מציעא מ"ח ע"א ד"ה והא ועי' בש"ך חו"מ סי' של"ג ס"ק ב' ג' ד' ועי' בנה"מ שם ס"ק א' ובאמת נראה דיש לדמות דין זה להא דבבא מציעא ע"ג ע"ב שחייב לשלם לו כאפרוותא דזולשפט ועי' בשטמ"ק שם מה שחקרו ודרשו הראשונים בזה אמאי יהיה חייב אם מטעם ערב או מטעם מבטל כיסו של חבירו וכמאן דס"ל שהוא חייב, ויש לדקדק עוד בזה מהא דחו"מ סי' של"ג סוף סעי' ה' דשליח בחנם יכול לחזור א"כ ה"נ הא הוי שלית בחנם דהמעות שקיבל הוי עבור הפירות ותשלומיהם אבל הוא אינו משיג שום שכר ועי' ברמב"ם פ"ה מה' מכירה ה' י"ד שכתב מפורש שבענינים אלה לא שייך קניין ועי' ברמ"א חו"מ סי' רצ"ב סעי' ז' שאם יאמר לו בפירוש שאם לא יחזיר לו יהי' חייב לתן לו רווח שמותר לקבל הרווח מטעם מבטל כיסו של חבירו ועי' בש"ך שם ועי' בחו"מ סוף סי' פ"א ובסמ"ע שם ועי' במל"מ פ"ו מה' שאלה מה שהקשה גם על שומר אמאי אינו יכול לחזור תוך הזמן הא פועל יכול לחזור בחצי היום ועי' בקצה"ח סי' רצ"ג ס"ק ב' מה שתירץ בזה ואולי יש לכון סברא זו גם בנידון דידן שהמוכר קיבל עליו אחריות שלא יהיה הפסד בהמעות לענין זו הסחורה והחיוב אחריות על המעות בסחורה זו הוי רק לענין מ"ש וגם זה הוא דוחק, ועי' בשטמ"ק בבא מציעא מ"ז מ"ש בשם הר"י מיגש דבאמת ס"ל כן דלאחר שקנה מחויב לתן להפוסק אבל לא קודם שקנה דאינו מחיוב

לקנות ועי' בב"י חו"מ ריש סי' קע"ו מ"ש בשם הר"נ ונח"י ועי' בקצה"ח סי' של"ג ס"ק ה' ו'. אכן מה נעשה כיון שהרמב"ם והטור והש"ע הסכימו לדינא כן אין להרהר אחריהם אבל עכ"פ לא נוכל לפי זה לחלק ולהבדיל ולומר דהיכא שהוא על האדם חיוב הגוף הוי ריבית בלא יצא השער והיכא שהפסיקה לא היתה על הגוף רק אם ישיג יקנה בעדו ואם לא ישיג יחזיר לו המעות דלא הוי ריבית, דאדרבה איפכא מסתברא, דבשלמא אם לא המוכר רשאי להשתמש בהמעות עבורו ויחזיק המעות רק לתכלית זו לקנות הפירות עבור הלוקח הי' אולי שייך שפיר לחלק כהנ"ל משום דמיקרי שלוחו ומותר להוסיף אח"כ משלו ולקנות בעד הלוקח היכא שנתיקר שהיא כגונא דפרוותא דזולשפט הנ"ל אבל כיון שהוא המוכר משתמש במעות בכל הזמן וכמ"ש תוס' בבא מציעא הנ"ל בדף מ"ג א"כ הדברים ק"ו ומה היכא שיש חיוב הגוף על האדם שהוא שליח מצד חיוב דמצינו בעלמא שהשליח חייב לקבל ההיזק על עצמו אי משום מבטל כיסו של חבירו או מטעם דהוה כמו התחייב עצמו וככל מ"ש לעיל בשם הראשונים או מטעם שכתב הראב"ד הובא בשטמ"ק שם דהוי כמו קיבל שדה והובירה ובכל אנפי שהארכנו לעיל ומ"מ אמרינן דבפסיקה בלא יצא השער הוי התוספות שנתיקר אח"כ כמו ריבית בשביל המתנת המעות על אחת כו"כ היכא שהפסיקה היתה מיד כן שאם ישיג הסחורה יקנה בעדו ואם לא ישיג יחזיר לו מעותיו כמ"ש הגאון בח"ד הנ"ל בודאי אם יקנה אח"כ בעדו ויוסיף משלו היכא שיתייקר כדי להעמיד ללוקח את הסחורה בודאי הוי זה התוספות עבור השתמשות בהמעות שהי' לו להמוכר עד כה רשות להשתמש במעות של הלוקח ובידאי צריכין להחליט על זה שהיא ריבית כנלע"ד מצד הסברא הישרה והשכל הברור לפי כל מ"ש בס"ד:

והנה כשאני לעצמי נלע"ד לישב דינו של הרמ"א הנ"ל ביו"ד סי' קע"ג שהוא מן התוס' ב"מ ס"ג ע"ב הנ"ל מה שתמה הט"ז עליו ועל הב"י ולפי קט שכלי נראה שאין כאן קושיא כלל וכלל על אריות שבחבורה אלה ודבריהם מכוונים אל מטרת האמת לפי כונתם הפשוטה בדברי התוס' שלא תקשה כלל קושית הט"ז על התוס' והכל יהיה מיושב בס"ד.

והיא, דהנה בכלל כל מסחרי העולם יש שני מיני סחורה מין אחד הוא הסחורה שיש לה שער מיוחד באיזה זמן בשנה אם בתחלת בואה אל העולם או בזמן מאוחר אל הגדיש אבל בלא שער אי אפשר שיהיה במציאות, כמו למשל כל מיני תבואה, יין, שמן וכדומה, ויש עוד מיני סחורה שאין להם שער לעולם כמו כל מיני בהמות ומלבושים וכלי זהב ואבנים טובות וכדומה של דברים אלה לא תמצא לעולם שער קבוע רק בכל עת שיחפוץ מי לקנות צריך הדבר שומא מן שומאים ידועים אשר ידעו לפי ערך העבודה על טלית או

כלי כזה ולפי ערך העצמות אשר בו, את כל אלה יחשוב הקונה בלבו או מי אשר ישום בעדו למען ידע כמה יתן עבור החפץ אבל שער ידוע ומוחלט אין לדברים אלה בשום זמן וכמ"ש לעיל גם בשם הטור והב"ח שכתבו כמו כן, והנה כל ענין ריבית שהיא דרך מקח וממכר מדאורי' מותר וכמו שאמרו פ' א"נ דף ס"ג ע"ב הכא זביני, ומדרבנן אסרו כל ענין הרוחה מה שיש בהם ענין אגר נטר אף אם הוא דרך מקח וממכר ע"כ י"ל דאסרו חכמים רק באופן כזה שיהי' ניכר הרבית והתוספות עבור המתנת המעות אבל היכא שלא יהיה ניכר בעת הנתינה שהיא תוספות עבור המתנת המעות לא גזרו, ונראה לומר מעתה דכמו דאמרינן ביצא השער דפוסקין שהטעם הוא אי משום דקנה מ"מ לענין מי שפרע וכמ"ש התוס' דף ס"ב ע"ב או מטעם דאמרינן בהגמרא ס"ג ע"ב דמה אהנית לי, והיינו ע"כ דמשום טעמים אלו אינו נכר התוספות אח"כ לריבית, ה"נ בלא יצא השער דאין פוסקין שהוא רק משום דעתה עדין לא יצא השער ואי אפשר לקנות עתה בפומבי עבור סך כזה ואח"כ כשיצא בזמן מאוחר השער אולי יהיה השער ביוקר מן מה שלקח עתה ממנו ויהיה קונה המוכר בשער יקר להשיב ללוקח הסחורה מה שקבל ממנו מעות פחות מן השער של עתה ויהיה נכר הריבית והתוספות לענין כל שנותן יותר ממה שלקח דהא השער הוא פתוח בפני כל העולם והכל רואים שסחורה זו נמכרת בעד הסך שנקבע השער עליו והוא יותר מן מה שנתן הלוקח עבור הסחורה אולם בסחורה שלעולם לא יהיה לה שער לא במוקדם ולא במאוחר שבכל עת שיחפוץ מי לידע שויו צריך לשום את החפץ לפי גדלו וטובו אבל שער ידוע אין על זה בשום פעם בכה"ג לא שייך לומר ענין פוסקין כלל ולעולם פוסקין בכה"ג דהא אפילו יצריך המוכר אח"כ לקנות ביוקר למען יתן להלוקח סחורתו שפסק עמו הא מ"מ לא יהיה ריבית ניכר ונודע דמי יודע השומא של זה במראות עינו וגם הלוקח אינו יודע קודם שישום לעצמו או זה וכיון שהוא תוספת והרוחה שאינו ניכר לכל העולם לא גזרו חכמים על כה"ג לאסור בדרך מקח וממכר והיא באמת טרשא דר"נ בדף ס"ה דמותר לעולם וכמ"ש מהר"מ הנ"ל דאין חילוק לדידי' בין היכא שמוכר לו סחורה ונותן לו ביוקר בשביל המתנת המעות או שמקדים לו המעות והמוכר מוזיל גביה בשביל המתנת הסחורה שהיא רק באופני סחורה כזו שאין לה שער לעולם ולא תבוא לעולם לידי שער ידוע ומוחלט א"כ לא יבוא לעולם לידי ריבית הניכרת ואין שייכות לדינא דטרשא דר"נ להא דפוסקין ומחלקינן בין יצא השער ללא יצא השער שהמה שני דינים נפרדים מכל וכל מה שאין דמיון והתחברות להם ומטעם שבארתי דבגונא דטרשא לא שייך לאסור מטעם לא יצא השער דבשלמא במינים שיש להם שער כשפוסק בלא יצא השער יהיה אח"כ בשעת נתינה עכ"פ ריבית הניכר דהא

תהיה הנתינה אחר שיצא השער ואם יהי' השער ביוקר תהיה ריבית הניכרת לעין כל, ובמין דטרשא דר"נ לעולם לא יצא השער ולעולם לא תהיה ריבית ניכרת ע"כ לא גזרו בכה"ג ומותר בזה אף כשלא היה שער קבוע בעת שפסק כיון דאח"כ ג"כ לא יהי' שער קבוע לזה ולעולם הא לא יבוא לידי שער. כנלפע"ד בסברא פשוטה וברורה ההבדל בין שני דינים אלו הא דמתני' דיצא השער פוסקין לבין הא דטרשא דר"נ שהמה רחוקים בסברא אחד מחבירו כמטחוי קשת וכמ"ש:

ועתה נבין שפיר דברי התוס' דף ס"ג ע"ב ד"ה ואמר ליה על צד היותר נאמן שלא תקשה עוד מעתה כלום מה שהקשה בט"ז דהא מה שהקשה הט"ז בראשונה מצד הסברא דהא יבוא לידי ריבית שיהי' מצטרך המוכר אחר זמן לתן שני דינרים עבור פרה למען לתן להלוקח מה שקיבל רק דינר אחד וככל הנ"ל, זאת הקושיא מיושבת בפשיטות דהא דהא כל דרך מקח וממכר מותר לגמרי ואפילו בתוספת גמור מותר מדאורייתא וכמ"ש לעיל מהא דאמרינן הכא זביני וכמו שהחליטו כל הפוסקים דאפילו ברווח חמש חמש בד' מותר מדאורי' כל שהוא דרך מקח וממכר וע"י בדרישה ופרישה סי' קע"ה ועי' ברמ"א שם מ"ש להקל מטעם שהיא מידי דרבנן א"כ גזרו הרבנן רק במידי שהריבית ניכרת לעין כל בכה"ג גזרו אפילו דרך מקח וממכר אבל במידי שאין הריבית עומדת וקוראת שהיא ריבית אוקמיה אדאורייתא ומשו"ה במידי דיש לו שער ולא יצא עדין השער יכול להיות שיבוא לידי ריבית הניכר כשיצא השער אח"כ ביוקר ממה שנתנו לו ע"כ גזרו בכה"ג, אבל במידי שאין שער לדבר זה לעולם ואין היכר ברור לעולם לכל רואה שהוא שוה יותר ממה שקיבל הוי היתר גמור אפילו אם בעצם הוא מעמיד לו יותר ממה שקיבל מעות כיון שהיה דרך מקח וממכר וגם אפשר להשיג את הסחורה לעולם כיון שאין הסוחרים צריכים להמתין בסחורה זו על איזה שער דהא אין שער לזה לעולם ככל מה שבארתי לעיל בס"ד, ועוד יותר נ"ל דבסחורה כמו זו שאין לה שער לעולם א"כ מלבד שלא יהיה לה שער ולא תהיה ריבית ניכרת לעולם גם מלבד זה הא בסחורה כה"ג הוי מצד אחר לעולם כמו בפירות ביצא השער דהא בפירות ביצא השער הוי הטעם של ההיתר מטעם דהוי כאילו יש ביד המוכר דהא יכול להשיג זאת בכל עת וביש לו מותר ובאמת ביש לו מותר אפילו ביותר ממה שהוא בהשער כמ"ש תוס' ס"ג ע"ב ד"ה מהו דתימא ואף דביצא השער ואין לו אינו מותר ביותר ממה שהוא בהשער אבל עכ"פ הוי ההיתר ביצא השער משום דחשבינן כאילו יש לו כהנ"ל וכמ"ש התוס' דף ס"ב ע"ב ד"ה אף על פי א"כ בסחורה שאין לה שער לעולם הא הוא במושל בכל עת מציא דהא אין הסוחרים צריכים להמתין מלמכור עד שיצא השער ובכל עת מצוא המה יחזיקו להם פועלים ואומנים

לעשות הסחורה לארוג או לתפור ומוכרים בכל עת אם בפחות או ביותר כמו שיזדמן להם ולפי ערך האומנות הנכללת בה, אבל מ"מ להמתין על איזה שער אינן צריכים ויכולים המה וגם באמת עושין כן שמוכרים בכל עת שיזדמן להם קונה ע"כ הוי בסחורה כזו לעולם כיצא השער בפירות כנלע"ד בפשיטות:

ומיושבות מעתה בזה בט"ט גם ב' הקושיות המשניות של הט"ז, דהנה הב"י ביו"ד סי' קע"ג ד"ה כשם שאסור הביא בשם הריב"ש בתשובה שכתב ג"כ כדעת התוס' הנ"ל דמשו"ה ביצא השער מותר משום דקנה לענין מי שפרע והוי כאילו יש לו וכאילו נתיקר ברשותו רשות לוקח ומדמה זאת ליש לו וכמו ביש לו מותר לפסוק ה"נ באין לו ויצא השער דכיון שיכול להשיג זאת הוי כיש לו ומ"מ מסיים דלא דמי לגמרי ליש לו דביש לו מותר אפילו ביותר מהמקח שבשוק וביצא השער אין ההיתר לתן להלוקח ביותר ממה שבהשער, ומעתה לפי זה מובנים שפיר כל דברי התוס' הנ"ל בדף ס"ג ע"ב ד"ה ואמר ליה, דהנה אם היו מקשין התוס' מהא דמתני' דיצא השער פוסקין א"כ בלא יצא השער אסור לפסוק ואמאי מותר בטרשא דר"נ וכמ"ש הט"ז שהיה להתוס' להקשות זאת על זה היו יודעים התוס' שפיר שיש לתרץ מיד ולחלק דלא דמי כלל כהנ"ל שבפירות עד שלא יצא השער אסור לפסיק ובטרשא דר"נ שהיא בסחורה שאין לה שער כלל ע"כ הוסקין בכה"ג וגם מיקרי בזה לעולם יצא השער וככל הנ"ל ומשו"ה אין להקשות כלל מהא דמתני' דיצא השער אבל מהא דקיראי מקשו שפיר דהא במתני' דיצא השער דפוסקין אינו מבואר אם פוסקין דוקא כשויה של השער או אולי אפילו בזול בפחות מן השער דהא כיון דההיתר הוא משום דיצא השער הוי כיש לו א"כ כמו ביש לו מותר לפסוק אפילו בפסיקה ביותר מן השויה ה"נ ביצא השער יכולים לומר כן, אבל בהא דקיראי מבואר בדברי ר"נ דהיכא שההיתר הוא מפני יציאת השער מ"מ אסור לפסוק ביותר מן השער היינו בזול יותר וכמ"ש הריב"ש הנ"ל דאף שההיתר הוא משום דהוי כיש לו מ"מ ביותר מהשער אסור דלענין זה לא דמי ליש לי' כן אמר ר"נ מפורש בהא דקיראי, וע"כ הקשו התוס' שפיר מהה דר"נ דטרשא דמותר לפסוק אפילו ביוקר ממה שהוא עכשיו, דהא אפילו אי נימא דטרשא דר"נ נחשב לעולם כמו יצא השער וכמ"ש לעיל מ"מ קשה דהא ר"נ גופא אמר כאן שאפילו ביצא השער אסיר מ"מ לפסיק ביותר מהשויה של עתה ואמאי מתיר ר"נ בטרשא לפסיק ביותר ממה שהיא, ועל זה תירצו התוס' שפיר דהא דאסור ביצא השער לפסוק ביותר מן השויה של עתה היינו משום דמחזי כריבית כיון דפוסק מפורש ביותר ממה שהוא עכשיו א"כ נראה לכל שהוא משום המתנת המעות משא"כ בטרשא דר"נ שאין שומתו ידועה וא"כ אין הפסיקה נכרת שהיא ריבית אגר

נטר, ובאמת היכא ששומתו ידועה עתה אזי אפילו בשאר סחורה שאין לה שער וכמו בטרשא לר"נ ג"כ אסור לפסוק בין היכא שמוכר לו סחורה ביוקר בשביל המתנת המעות ובין היכא שמקדים לו המעות והמוכר מוזיל גביה בשביל המתנת הסחורה שבשניהם אם שומתו ידועה בשעת המסחר הוי ריבית הניכרת ואסור והיכא שאין שומתו ידועה אזי הוי הבדל בין פירות לטרשא דר"נ דבפירות שאין שימתן ידועה ולא יצא השער עדין אסור לפסוק אפילו בשויא מחמת שיבוא אח"כ לידי שער ומי יודע אם לא יהיה אגר נטר הניכר בה, ובטרשא היינו שאר סחורות שאין שומתן ידועה אזי מותר לפסיק ככל מה שירצה משים שלא יהיה אגר נטר הניכר בזה לעולם וככל מ"ש לעיל בס"ד ומיושבים דברי התוס' על נכון ונצולים מן הקושיות של הט"ז שאין בהם עוד שום ענין קישוי:

וראיה לכל מ"ש לעיל מן דברי הרמב"ם והב"י גופא, והנה מן הרמב"ם יש להוכיח מהא דפסק הרמב"ם בפ' נ"ד מה' מכירה ה' י"ג בהא דקרקע ודקלים המוזכר בבא בתרא ס"ט ע"ב דפסק הרמב"ם אם רצה לקנות לו דקלים נקנה המקח והראב"ד השיג עליו דחייב לקנות לו ב' דקלים ועי' בכ"מ שם מה שביאר בזה בהשכל ודעת דברים אמתים לענין מוכר דבר שאינו ברשותי, ואיך תמוהים בזה דברי הרמב"ם מהא דלעיל פ' כ"ב מה' מכירה ה' ג' דפסק שחייב לקנות ולתן ללוקח מה שפסק ואם לאו ה"ז מקבל עליו מי שפרע וכאן בפ' כ"ד לא הזכיר כלים מזה ועכ"פ היה לו לומר דאם יצא השער על דקלים חייב לקנות אותן כמ"ש שם, אלא ע"כ כמ"ש דענין שער שייך רק בעניני פירות הנמדדים או משקה הנמדד וכדומה אבל בשאר סחורה שהמה שונים בגדלם וקטנם וטוב מזגם לא שייך שער כלל ואין כאן ענין חיוב ומי שפרע לעולם, אשר ע"כ בפכ"ב שכתב אבל הפוסק על שער שבשוק, שמלת שער שבשוק שייך רק במינים אלו הנמכרים לפי השער ע"כ הזכיר שפיר החיוב לקנות ולתן דהא יש לזה שער אבל בפ' כ"ד דכתב דינו בדקלים שבהם לא שייך ענין שער כלל כמ"ש ע"כ הוי שפיר כמו מוכר כל דבר שאינו ברשותו שאין כאן ענין חיוב והקנאה כלל דהא לדברים אלה אין להם שער בשום זמן, כן נראה מפורש להוכיח מן דברי הרמב"ם אלו, וגם מן דברי הב"י יש להוכיח כן ממ"ש בהכ"מ פ' כ"ב מה' מכירה ה' ג' שכתב לתרץ מהא שכתב הרמב"ם שם בה' ה' שלדבר שאינו ברשותו אין לו קנין כלל, וכתב לתרץ וז"ל שכיון שזה דבר הנמכר בשוק ה"ל כאילו הוא ברשות וזה שכתב הפוסק על שער שבשוק שמשמע שהוא דבר הנמכר בשוק בכל שעה ולפי זה מ"ש בסמוך שאם הקנה מטלטלין וכו' שאם אינן ברשות מוכר אינן נקנין היינו דוקא מטלטלין שאין כיוצא בהם נמכר בשוק עכ"ל, א"כ מבואר בדבריו שיש שני מיני סחורות אחת שיש לה שער ושוק ושנית שאינה כלל בגדר נמכרת בשוק

ואין לה שוק ושער רק בשומא וכמ"ש, ותמוהים לי בזה דברי הקצה"ח בסי' ר"ט שכתב שם לדברי הסמ"ע בתירוצו לתרץ מהא שאינו ברשותו דלא מהני הקנין כלל ואח"כ כתב המחבר דפוסק על שער שבשוק מהני לענין מי שפרע כדברי הרמב"ם הנ"ל, ותירץ הסמ"ע דבסעי' הקודם מיירי המחבר בלא יצא השער שאין כאן קנין כלל עדיין ועל זה כתב בקצוה"ח שדברי הסמ"ע המה ממש דברי הכ"מ הנ"ל, ונפלאים דבריו אלו בעיני דהא דמי באמת כי עוכלא לדני דהא תירץ הסמ"ע מ"ש דמיירי המחבר בלא יצא השער עדיין הוא דוחק גדיל שלא הזכיר המחבר מזה כלום, אבל דברי הכ"מ המה בענין אחר מכל וכל דלדברי הכ"מ מיירי הרמב"ם וממילא גם המתבר בש"ע בהא דכתב שאין קנין לדבר שאינו ברשותו היינו בכל הדברים והסחורות שבעולם המטלטלין שסתם אין במינם דברים שיש להם שער קבוע, והא שכתב דביצא השער פוסקין ויש חיוב הא כתב מפורש דמיירי בענין סחורות שיש להם שער ושוק דהא מיירי מן פוסקין ויש חיוב הא כתב שפיר שיש מי שפרע בחזירתה, אלה המה דברי הכ"מ המבוארים כן ואין להם דמיון כלל לדברי הסמ"ע כמו שנראה לכל בעל תבונה שהמה כמ"ש, ומיושב בזה פסק הרמב"ם והש"ע סי' ריי"ט בחו"מ שלא תקשה עוד עליהם מה שהקשו הסמ"ע והש"ך ודחקו עצמם מאוד בתירוץ הענין ולפי מ"ש דבריהם נאמנים מאוד בלי דוחק כלל:

ונמצא לפי זה מיושב מעתה על צד היותר נכון גם הא שפסקו הב"י והרמ"א ביו"ד סי' קע"ג הנ"ל בסעי' ז' דבאין שומתו ידועה מותר להקדים מעות על סחורה בזול, והנה מלבד תמהות הט"ז קצה מיד בפשיטות דהא אין פוסקין עד שיצא השער עד שהוכרח הש"ך לפרש דמיירי ביצא השער נגד דעת הלבוש שכתב בהיפך ובאמת הא נראה הדוחק מבואר כמ"ש גם בח"ד הנ"ל, ולפי דברינו בזה הנה לא מיבעיא שלא תקשה עוד קושית הט"ז על גוף הענין כמ"ש אלא אפילו אי נימא הפירוש בדברי התוס' כמ"ש הט"ז דהא דקיראי דר"נ מיירי בהוזל אח"כ בשעת נתינה מ"מ הדין של הרמ"א הוא אמת לאמתו דהא האי דקירא היא דבר שיש לו שער כמבואר ע"כ תליא רק ביצא השער, והא דסי' קע"ג איירי בפירוש הב"י והרמ"א בסתם סחורות שאין להם שער כלל לעולם וככל מ"ש שרק שומא יש להם בכל עת על פי שמאים אבל לא שער ישוק וכנראה מבואר בדברי הש"ע שכתב בסעי' ז' אם קונה דבר ולא כתב תבואה או יין ושמן כמ"ש שם בסעיפים אחרים וכן גם מדהזכיר דין זה כאן בסי' קע"ג ולא בסי' קע"ה ששם מקומו מכל אלה נראה בחוש דמיירי בדבר שאין לו שער ולא יהיה לו שער לעולם ובמינים אלה צדקו שפיר דברי הרמ"א שם דבאין שומתן ידועה אפילו אין לו שרי דהוה ממש דין זה כטרשא דר"נ וכמ"ש מהר"מ הנ"ל שאין חילוק והבדל ביניהם ל"ש היכא שהלוקח נותן ביוקר

אחר זמן עבור הסחורה שיקבל עתה ול"ש שהלוקח מקדים לו המעות והמוכר מוזיל גביה בשביל המתנת הסחורה ששניהם נכללים בטרשא דר"נ לפי שיטת התוס' ומשה אמת ותורתו אמת בהלכה ברורה מזוקקת שבעתים:

נמצא לפי כל זה הוי שומתו ידועה עם יצא השער אחד ואי אפשר עוד לומר כמ"ש הש"ך הנ"ל דמיירי ביצא השער ומ"מ אין שומתו ידועה אשר היא כמעט נגד המציאות דלפי מ"ש המה דברי העט"ז שהביא הש"ך צודקים מאוד ואין כאן מציאות עוד שיהי' יצא השער ולא תהיה שומתו ידוע, ונפל מעתה ההיתר בנידון דידן מ"ש לעיל בבירא דכיון שיש שער על כל סייעז וסייע' מיקרי שפיר שומתו ידועה ומה היתר יש לעשות בכה"ג טרשא דהא בשומתו ידועה אין לעשות טרשא, אכן מצד אחר יש אולי היתר בזם ומקום ברור למצוא דרך הנכון במעשה הפעדלערס דפה, דהנה ברמב"ם פ"ח מה' מלוה ה' ד' כתב היה לו פירוש שאם ירצה למוכרן בשוק ולקח דמיהן מיד מוכרן בעשרה ואם תבע אותן הלוקח לקנותן ויתן המעות מיד יקנה אותן בי"ב ה"ז מותר למוכרן בי"ב עד י"ב חדש שאפילו הביא זה מעותיו עתה בי"ב היה קונה אותן וכן כל כיוצא בזה עכ"ל והנה המחבר בש"ע סי' קע"ג סעי' ב' העתיק ג"כ דין זה אבל לבסוף לא העתיק כלשון הרמב"ם רק סתם ה"ז מותר ולא יותר, וכאשר נראה בעין חודרת נתבונן בה שבכונה לא סיים המחבר כמו שסיים הרמב"ם והוא דהרמב"ם אזיל לשיטתיה שאינו פוסק כטרשא דר"נ כלל ע"כ כתב בדין זה שמותר למכרן בי"ב עד י"ב חדש משום שאפילו נתן מיד היה ג"כ מוכרח לתן י"ב אבל המחבר שפסק כטרשא דר"נ וכל שאין שומתו ידועה מותר לקנות ביוקר משום המתנת המעות היכא דלא מפרש א"כ על כרחך דין זה של י"ב הוא לאו דוקא שבכל אופן שנמכר ביוקר היכא שהלוקח תובע לקנותן ה"ז מיקרי שאין שומתו ידוע עוד דהא אף אם שומתו ידועה בעשרה היינו היכא שהמוכר תובע למכרן אבל באופן שהלוקח תובע לקנותן הוא נותן יותר מיקרי כה"ג אין שומתו ידועה ומותר בכה"ג לקנות ביוקר על המתנת המעות עד אחר זמן כמובן דהא היכא שאין שומתו ידועה מיתר הטרשא כנלפע"ד מפורש בדברי המחבר שכתב סתם ה"ז מותר ולא סיים בדבריו כדבני הרמב"ם שע"כ הוא כמ"ש:

וא"כ בנידון דידן נמי י"ל כזה ובהיפך, דהא ידוע דרך העיר הזאת וכן בכל העירות הגדולות הוא כן שכאשר יבוא מי אל החנות לקנות יקנה במקח השוה וכאשר יבוא הדבר לביתו של הקונה אם ע"י סירסור שבקש ממנו הקונה שיביא לו סחורה כזו לביתו ויקנה ממנו כי אין להקונה פנאי לילך לעצמו אל החנות לקנות, או באופן אחר שבא המוכר מעצמו לביתו של הקונה והראה לו סחורה כזו שיש לו למכור והקונה חפץ

בסחורה כזו אזי יתן לו יותר בעד הסחורה מאשר יתן בהחנות כאשר יבוא אל החנות לקנות, והסברה לזה, כי הזמן הוא יקר מאוד בעירות הגדולות, ושוה לו להקונה לתן יותר בעד החפץ למי שיבוא לביתו מאשר יצרוך לבלות זמני לילך בעצמו לחפש אחרי המקומות שישיג בזול כי גם החנויות פה שונות הנה ולא בכל המקומות שוים המקחים, גם לא בכל המקומות שוה העצמיות של הסחורה, ומחמת שלא יצרוך הקונה לחפש בעצמו אחרי הדבר אשר ירצה ויהיה ישר בעיניו מרוצה הוא לתן יותר מהמקח להאיש אשר יביא לו לביתו הסחורה אשר ישרה בעיניו של הקונה מה שיצליח המביא לזה ברוב עמל כי צריך לכתת רגליו כמה פעמים בלך ושוב עד אשר יביא הסחורה אשר תישר בעיני הקונה ועליה יאמר הקונה כי לסחורה כזו כונתי יאותה אקנה ממך, וא"כ לפי זה אפילו אם יתן המעות מיד ג"כ יתן יותר מאשר נישום ונמכר בהחנות, ומשו"ה מותר לקח ממנו יותר אפילו עד אחר י"ב חדש וכדברי המחבר הנ"ל שנובעים מדברי הרמב"ם דכה"ג לא הוי עוד שומתו ידועה, ואף שמובן שמקח גדול כזה לא היה נותן הקונה אם היה פורע לו מיד מ"מ כיון שעכ"פ היה נותן לו יותר מהשומא הידועה אף אם היה פורע לו מיד כמ"ש מטעם הבאה לביתו לא הוי עוד כה"ג שומתו ידועה שעכ"פ נאבדה השומא הידועה מזה החפץ כה"ג וממילא מותר כטרשא דר"נ דכל זמן שלא פירש אם מיד בפחות מותר לעשות כן אפילו אם מובן זה כמה כהנ"ל:

ועוד יש למצוא איזה עניני היתר בנידון דידן מטעם אחר, והיא לפי מ"ש בהגהות מרדכי דב"מ פ' הריבית הובא ברמ"א סי' קע"ג סוף סעי' א' דתלוי ברוב פעמים אם רוב פעמים כשיבואו שרים לעיר נמכר בי"ב מותר למכור בי"ב, והנה בעירנו זו ובמדינתנו זו ג"כ שכיח מאוד שמשתנים המקחים בכל זמן וזמן אם למעלה או למטה מכח סיבות שונות וכמעט אין לך דבר קיים פה בכל זמן, ואולי י"ל דדמי לה שכתב הרמ"א, ואף שאין זה בברור בנידון זה שרוב פעמים בשנה מתעלה המקח אבל עכ"פ רוב שנים אין השנה עוברת שיהי' הכל עומד במקח אחד מראשית השנה עד אחרית שנה ומסחרים כאלה שעושין הפעדלערס בטרשא שלהם נעשה לפרוע בכמה זמנים ולפעמים גם על איזה שנים. ע"כ נוכל לצרף גם זאת להיתר שבהמשך הזמן של הפרעון נקל להיות שתבוא הסחורה לידי שיויו כזה שהשוה עצמו עם המוכר הפעדלער, ואי תקשה דמנ"ל להרמ"א להוכיח דינו זה אפילו בשומתו ידועה, אכן המעיין בהגהת מרדכי יראה דמיירי ע"כ בשומתו ידועה, דהנה בהגהת מרדכי פ' הריבית כתב מקודם דעת הר"י אור זרוע דהא דפסקו כר"נ היינו באין שומתו ידועה אבל אם שומתו ידועה אסור אפילו לר"נ ואח"כ כתב ומה שנהגו מימי קדם לתת מעילים בזמן גדול בכך וכך דמים בשעת היוקר זהו וכו'

אם יבוא שר בעיר ויחמדם יעלה בדמיהם יותר מסויים, ואם השר היה מיד בא לעיר היה מבטל את דמיהם וכו' וצריך לומר שברוב פעמים היו באים השרים בעיר לא"ה מחזי כאגר נטר לי' עכ"ל ומבואר מדברי הגהת מרדכי אלו דקאי ע"כ על שומתו ידועה דאי באין שומתו ידועה לא היתה התחלת קושיא על המנהג של המעילים לפי מ"ש מקודם כדעת הר"י אור זרוע וא"כ העתיק שפיר הרמ"א דאפילו בשומתו ידועה מותר כה"ג היכא שרוב פעמים באים השרים לעיר, והנה ידעתי כי יש לחלק בין הא דהג"מ לנידון דידן לפי מ"ש מפורש הטעם דאם השר מיד הי' בא לעיר הי' נוטל את דמיהם מה שזה הטעם והסברא לא שייך בנידון דידן לכאורה, אכן אחר העיון וההתבוננות שייך גם בנידון דידן לומר כזאת דיש כמה סבות תוך השנה המביאים לחילוף המקח של הסחורה, כמו למשל תביעת הפועלים ביוקר עבור העבודה ועושים סטרייק היינו שביתת העבודה לגמרי ומפני זה תתיקר הסחורה וכדומה ועוד סבות ואם היתה באה הסבה זו מיד היה מיד נוטל את דמיהם כמו שם בשר א"כ דמי ממש להדדי ועכ"פ נוכל לצרף גם זאת לפי מ"ש לעיל דכאן בנידון דידן מיקרי אין שומתו ידועה ולא צריכין כלל לדברי ההג"מ הנ"ל שדברי ההג"מ שייכים רק אי ניומא דנידון זה מיקרי שומתו ידועה: **וראיתי** ברדב"ז חלק א' סי' תצ"ג דבר הפלא ופלא, שכתב שם כעין שאלה זו ששאלנו וחשיב ג"כ דלא מבעיא לדעת הרי"ף והרמב"ם דלא ס"ל הא דטרשא דר"נ בודאי אסור אלא אפילו לדעת המקילים בטרשא ג"כ אסור בנידון דידיה משום דהוי שומתו ידועה, וכתב אח"כ וז"ל וראיתי שכתב הרמב"ם ז"ל בתשובה בלשון קדר שהמוכר לחבירו סחורה או איזה דבר לגבות ממנו מעט מעט ולא קבע לו זמן אע"פ שמכר לו ביותר ממה ששוה עתה ה"ז מותר שכן דרך הנושאים והנותנים וכן נהגו וכבר הארכתי בכיוצא בזה בתשובות אחרות והעליתי שכן נהגו העם למכור בהעלאה בדבר שאין שומתו ידועה ואע"ג דאתריה דמר הוא והרמב"ם ז"ל מחמיר מ"מ כדי לתת מחיה לבני ברית אנו סומכים על האחרונים ז"ל שהתירו וכן פשט המנהג להיתר והעיקר כיון שאין כאן ריבית דאורייתא אלא אבק ריבית לא מחמרינן כולי האי הנלע"ד כתבתי עכ"ל הרדב"ז, ומה נפלאו בזה דבריו מ"ש בשם הרמב"ם בתשובה להתיר הא הוא בעצמו כתב בתחילה ובסוף בשם הרמב"ן שהוא מחמיר ואיך כתב בתשובה להתיר נגד דעת עצמו והרדב"ז לא דיבר מזה מאומה, ואף אם רציתי להגיה הרמב"ן במקום מלת הרמב"ם ג"כ לא יתכן דהא הרמב"ן במלחמות פ' א"נ דעתו היא ג"כ להחמיר והוא מן דעת המחמירין דס"ל כדעת הרמב"ם בזה שאינן מפרשין הטרשא דר"נ כפרש"י הנ"ל למכור סחורה ביוקר על קבלת המעות אחר זמן והנה חזרתי על כל הצדדים לישב דברי הרמב"ם אלו מ"ש

בתשובה בלשון קדר ולא מצאתי מענה נכונה אם לא דנימא לכון בטעם דבריו שהמה מטעם אחר מכל וכל שכל אופני ההיתר בזה לפי דבריו הם רק כמ"ש משום שהוא לגבות ממנו מעט מעט ולא קבע לו זמן כאשר אבאר בס"ד:

דהנה ידועה מימרא דרבא בבא מציעא ע"ח ע"ב דהא מאן דאוזפי מאה זוזי לחבריה ופרעו זוזי זוזי הוי פרעון אלא דאית ליה תרעומות עליו היינו משום שכליא קרנא ואילו נתן לו אחר זמן בבת אחת היה מוציאן בפרקמטיא ולא הי' כליא קרנא, ורבו בזה השיטות והדיעות והנה הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה לגמרי ועי' בחו"מ סי' ע"ד סעי' ד' דפסקו שם המחבר והרמ"א בנותן לו דינר דינר בתוך הזמן אין לו עליו אלא תרעומות ועי' בסמ"ע שם סק"י מ"ש בהתרעומות כמ"ש לעיל, וגם אחר שהגיע הזמן אינו צריך להמלוה לקבל דינר דינר, וע"ש בש"ך ס"ק י"ז שמכון בדעת הרי"ף והרמב"ם דס"ל שאפילו תוך הזמן הבחירה ביד המלוה שלא לקבל מעט מעט ועי' תומים, ומעתה לפי זה מ"ש הרמב"ם כאן בהתשובה שהביא הרדב"ז לגבות ממנו מעט מעט ולא קבע לו זמן ע"כ הוי הפירוש בלא קבע לו זמן היינו שזמן פרעון הוא עד שיהיה נפרע המעט האחרון ואז נשלם הזמן של הפרעון ואז יהיה נפרע באמת כולו, ולפי זה אם היה באמת קצב לו זמן לזמן ארוך כזה והיה מוכר לו ביותר ממה ששוה עתה ולתן לו המעות ביחד אחר סוף איזה זמן היה אסור לשיטת הרמב"ם אפילו באין שומתו ידוע כיון דלא פסק כטרשא דר"נ והוה זאת אגר נטר לדידיה אבל אם מתנה עם המוכר שהוא המלוה שיקבל במעט מעט מה שאם לא התנה כן היה הברירה ביד המוכר לחפוץ מן הלוקח בסוף הזמן הכל ביחד דוקא כדי שיהיו לו אח"כ הכל ביחד להוציאן בסחורה ואם נותן לו מעט מעט הא יכלה הקרן שלו והיתה הברירה ביד המוכר שלא לקבל באופן זה א"כ מה שנותן לו הלוקח ביותר ממה ששוה לא הוי זאת אגר נטר רק אגר עבור מה שמקבל ממנו קודם הזמן מעט מעט, ואדרבה הא הוי שכר עבור מה שלא ימתין לו הכל לבסוף דברצון המלוה הוא להמתין לו הכל על סוף הזמן ויהיה לו הכל ביחד והלוה נותן לו שכר עבור מה שיעשה לו המלוה טובה שלא ימתין על הכל ביחד לבסוף רק יקבל ממנו אחת אחת תוך הזמן ובשביל זה נותן לו התוספות, ואף אם ידוע דלאו בשביל זה לבדו יתן לו מה שנותן לו יותר מן השיווי מ"מ כיון שאינו ניכר בבירור שהוא אגר נטר דהא גם משום הפרעון של אחת אחת תוך הזמן המנהג להוסיף בשביל זה כדי שלא להפסיד להמלוה מן הקרן נגד רצונו, ע"כ לא מחזי עוד כאגר נטר וכריבית דהא השכר הזה הוא משום ענין אחר ומותר כה"ג וזה הוא שסיים הרמב"ם הנ"ל שכן דרך הנושאים והנותנים וכן נהגו שכונתו מבואר כמ"ש שהנושאים והנותנים מנהגם להוסיף עבור מה שמרוצה המלוה לקבל מן הלוה

תוך הזמן מעט מעט שלא תכבד העבודה על הלוה לפרוע אח"כ בבת אחת והחוש ג"כ מעיד על זה כנלע"ד הפירוש האמתי בדברי הרמב"ם אלו שהביאם הרדב"ז:

ומעתה לפי זה נוכל לומר גם בנידון דידן זה גופא דאפילו לפי מה דפסקינן כדעת הרא"ש דאפילו תוך הזמן אין המלוה יכול לעכב מלקבל אחת אחת מ"מ לענין תרעומות הא כ"ע מודין שיש להמלוה על הלוה כמימרא דרבא, א"כ העצה היעוצה עבור המסחר של הפעדלערס הנ"ל היא בפשיטות, שיאמרו מה שרוצים למכור זאת על זמן פרעון לזמן ארוך, גם מרוצים הם לקח תוך הזמן בכל שבוע כך וכך עד שיהיה נפרע כולו אחת אחת ולא תהיה להם שום תרעומות, ואח"כ יאמרו הסכום של המקח היינו המחיר, שאז אף אם הוא יותר מן שומא הידועה מ"מ אין רע כי התוספות היא עבור שמקבלין אחת אחת בלי שום תרעומות על הלוקח, והלוקח אומר לא ניחא לי שיהי' להמוכר תרעומות עלי ע"כ הוי ההיתר שנותן לו היתר עבור התרעומות במה שקיבל ממנו המוכר אחת אחת וכדברי הרמב"ם הנ"ל לפי מ"ש וגם הא הברירה ביד המלוה להתנות בפירוש שלא יקבל אחת אחת ועבור זה שלא יתנה זאת ומרוצה לתשלומים אחדים נותן הלוקח לו יותר משיווי המקח והוי ממש כדברי הרמב"ם בתשובה, וההיתר ברור לפע"ד, ואפילו בלא שום דבור ותנאי מאיזה טעם הוא נותן לו יותר, דכיון שיש מ"מ איזה ענין במסחר זה שיהיה שייך נתינת היתרון לא משום אגר נטר רק משום ענין אחר אזי לא מחזי עוד כריבית וגם לא הוי עוד שומתו ידועה בכה"ג דהא אף בלא האגר נטר ג"כ יש בזה ענין שיהי' שייך נתינת תוספות עבור זה ולא הוי עוד ידועה שומתו בכה"ג ע"כ מכל הלין טעמא יש להתיר בהמסחר הנ"ל שנשאלין עליי, וגם בלא"ה קשה למצוא פה עירנו דבר אחד שיהי' שומתו ידוע כי בסחורה אחת יש אשר ישיג אותה בחנות הזו בפחות ובהחנות אשר ברחוב השני מחירה הרבה יותר, ובפרט לפי מ"ש דאף בשומתו ידועה יש צדדי היתר כמה כמו שבארתי בס"ד ממקומות נאמנים ע"כ נוכל לומר בזה כמ"ש הרדב"ז הנ"ל כדי לתת מחיה לבני ברית אנו סומכים על האחרונים ז"ל שהתירו והעיקר כיון שאין כאן ריבית דאורייתא אלא אבק ריבית לא מחמרינן כולי האי עכ"ל וע"כ כונתו כיון שהיא רק אבק ריבית ואסרו חז"ל משום דמחזי כריבית דאורייתא ע"כ כל היכא שיש רק מקום לומר דלא הוי אגר נטר לא מחזי עוד כריבית ולא גזרו בכה"ג וכמ"ש וא"כ ה"נ בנידון דידן שיש שיש לפנינו כמה ענינים שיש לתלות התוספות והרווחה בזה ולא משום אגר נטר ע"כ לא מחמרינן עוד והדבר ברור לפע"ד ולפי קט שכלי ועכ"פ שלא למחות במסחר הפעדלערס שנשאלנו עליהם כי יש להם על מה שיסכימו ויוכלו לקיים המנהג כן גם בימים הקדומים כמ"ש הרמב"ם הנ"ל שגם בזמנו היה המנהג כן

והתיר, וא"כ יצא לנו מעתה בהיפך ממה שהתחלנו לדון בזה דמעתה לא מבעיא לפי מה דפסקינן בטרשא כשיטת רש"י ותוס' והרא"ש בודאי מותר לעשות כן, אלא אפילו לשיטת רמב"ם האוסר בטרשא בפ' ח' מה' מלוה מ"מ מודה דמותר כה"ג כמו שעושים הפערלערס מסחרם בתשלומים לאחדים בכל שבוע או בכל חדש מעט מעט וכמ"ש הרמב"ם מפורש בתשובה הנ"ל שהתיר בזמנו המסחר הזה וככל מ"ש לפרש דבריו, כן היא לע"ד לענין דינא ולהלכה, ואין להאריך עוד כי הדברים מבוארים וברורים בס"ד והדין דין אמת יוצא לאור התורה והמצוה הולך ואור עד נכון היום:

סימן יח

שאלה

עירנו זו נוירק אם יש לה דין ר"ה או כרמלית ? והנה נמצא בה קרוב לשתי מאות ריבוא איש ויש לה נהר גדול כמו ים הסובב אותה וספינות היותר גדולות הולכות על הנהר ומשלש רוחות סובב הנהר סמוך להעיר בצד רביעי סובב הנהר בחצי הצד הרביעי סמוך ממש אל העיר ובחצי השני רחוק מן העיר איזה מילין, אשר נעשה זה לא כביר ע"י חפירה מעשה ידי ב"א שמשכו את הנהר מן ימין לשמאל שיהיו הספינות הולכות שמה בלי עיכוב ויש לנו לידע על פי דין מה שמה של העיר אם יש לה שם ר"ה או שם איזה רשות אחרת, ונ"מ גדולה לדינא שאף אם לענין איסור טילטול האיסור מ"מ לטלטל בשבת תוך העיר כל זמן שלא נעשה עירובין כמשפט, אבל מ"מ אם נרצה באיזה זמן לעשות איזה עירוב אזי החילוק מבואר דאם דין ר"ה על העיר הוי תקנת העירוב שלה באופן אחר מהיכא שיש לה דין כרמלית כמבואר בש"ס ופוסקים, ובלא"ה החילוק מבואר לענין כמה דינים בין רשות דאורייתא לרשות דרבנן לענין אמירה לנכרי במקום מצוה וכדומה הרבה מאוד ונחוץ לנו לידע שם הרשויות של העיר למען הורות כהלכה:

תשובה

דין זה צריך בירור גדול כי רבו בו הדיעות והשיטות וצריכין לשום לב לזה וד' יעזור לי להוציא דין אמת לאמתה של תורה, וראשונה צריכין אנו לעיין בשיטת רש"י ותוס' מה שהאריכו, בזה וביררו דבריהם קצת יותר מן הרמב"ם במ"ש להלכה כי דבריו בזה סתומים מאוד וצריכים עיון גדיל, וראשונה צריכין לידע להלכה מה נקרא רה"י ורה"ר, מה דפליגי בזה התנאי ר' יודא ורבנן לר' יודא הוי שתי מחיצות רה"י מדאורייתא וממילא הוי לדידי' ר"ה כשאין כאן שתי מחיצות ורבים בוקעים במקום הזה ולרבנן לא הוי שתי מחיצות רה"י אם רבים בוקעים בו, אכן בכמה מחיצות הוי לדידהו רה"י אם בג' או בד' עדיין צריך בירור, גם זאת צריכה רבה והיא בהא שאמרו אתו רבים ומבטלי מחיצתא,

ולשיטת רש"י ותוס' ודעימם דר"ה הוי בס' ריבוא אי הוי כונתם הרבים שנמצאים תוך הר"ה היינו הס' ריבוא המה המבטלין למחיצות שאינן מחיצות גמורות או דילמא הרבים העולין ויורדין על המחיצות והיינו דבעינן שיהיה ס' ריבוא עוברין על המחיצות בכל עת לעבור על גבן לתוך הר"ה ע"כ המה מבטלין להמחיצות אבל כל זמן שאין ס' ריבוא עוברין על המחיצות לא אתי הרבים של העיר לבטל המחיצות, ועוד יש לחקור הרבה בשער כללי ר"ה מה המה שכל אלה צריכה רבה לדעתי העניה והקלושה, והנה בהא דסובר ר"י שתי מחיצות דאוריי' ומצריך נמי לחי או קורה בצדדי המחיצות כהמבואר בדבריו עירובין ו' ובעלמא דעושה לחי או קורה מכאן ולחי או קורה מכאן ונושא ונותן באמצע והנה לפי מה דפליגי אביי ורבא בעירובין ט"ו לענין לחי העומד מאליו ומסקי דבהא פליגי אי לחי משום מחיצה או משום היכר, וא"כ לפי זה אי אמרינן דלחי משום מחיצה דעל כרחך היא כן דהא פסקינן בזה כאביי שהיא אחת מיע"ל קג"ם ולאביי הא הוי לחי משום מחיצה, ופסקינן כן להלכה א"כ אין כאן ראיה עוד דר"י סבר שתי מחיצות דאוריי' דהא נוכל לומר לדידי' כיון דמצריך לחי מכאן ומכאן הוי זאת כארבעה מחיצות, והא דפליגי רבנן עליו משום דלדידהו אפילו בד' כה"ג אין כאן רה"י משום דרבים בוקעים בו ואתי רבים ומבטלין מחיצתא, כן נוכל לכון בדברי ברייתא זו, ומנ"ל לומר דלר"י הוי שתי מחיצות דאוריי', אכן אחר הנתינת דעת בזה אי אפשר לומר דר"י לא יסבור דשתי מחיצות דאוריי' דהא לר"י בי לו גם בקורה משני הצדדים כמבואר בדבריו וקורה הא לכ"ע לא הוי עוד משום מחיצה עי' עירובין י"ב ע"ב דלחי משום מחיצה וקורה משום היכר, ועי' ברמב"ם פ' י"ז מה' עירובין ה' ט' ובהה"מ שם וע"י בדברי הה"מ שם ה' כ"ב מ"ש בשם הרשב"א דקורה העומדת מאליה לכ"ע לא הוי קורה משום דקורה לכ"ע הוי משום היכר ועי' תוס' עירובין ט"ו ע"א ד"ה אביי ובדף פ"ו ע"א ד"ה קורה ארבעה ועי' ברא"ש עירובין פ' א' סי' כ' שכתב ג"כ דקורה העומדת מאליה לא הוי קורה אף לאביי משום דקורה לכ"ע משום היכר ועי' בתשובת מהרי"ט חלק א' סי' צ"ד שכתב ג"כ בפשיטות דקורה לכ"ע הוי משום היכר, וא"כ על כרחך צריכין לומר דהא דמתיר ר"י לשא ולתן בתוך מחיצות שתיים אף בלא לחי רק בקורה משני הצדדים דע"כ ס"ל דשתי מחיצות הוי רה"י מדאוריי'

ותמוהים לי מעתה דברי התוס' שבת ו' ע"ב ד"ה על כן שהקשו דהא מן מבואות המפולשין ג"כ שמעינן לאפוקי מדר"י, ותירצו דהוה אמינא טעמא דר"י משום דקא סבר לחי וקורה משום מחיצה דאיכא מ"ד דסבר הכי בפ"ק דעירובין ולהכי איצטריך למתני זו היא רה"י גמורה למעוטא דר"י דלא הוי רה"י דלחי וקורה לא חשיב מחיצה, והנה

דבריהם בזה המה לכאורה קשי הבנה מאוד דהא בקורה ליכא למ"ד דתהוי מדאורייתא משום מחיצה וכמ"ש מהא דעירובין י"ב ע"ב ור"י הא אמר בפירוש שגם בקורה מכאן ומכאן די לי ועל כרחך היא לדידיה רק מדרבנן דמדאורי' הוי שתי מחיצות רה"י לדידיה, ועכצ"ל בכונת התוס' דהא דאמרינן לחי משום היכר לכ"ע הא הוי זאת מימרא דאמוראי והברייתא הא לא סמכה עצמה על המימרא דאמוראי ע"כ הוכרחה לומר לאפוקי מדר"י כי היכא דלא נטעה עצמנו דמהסיפא לא נשמע לאפוקי מדר"י דהא נוכל מ"מ לטעות ולומר שגם קורה הוי משום מחיצה מדאוריי', והא דכתבו התוס' דאיכא מ"ד דסבר הכי כונתם על האיבעית אימא הראשון בעירובין דף ה' ע"א ע"ש. והיינו יכולים לטעות ולומר כן שגם קורה משום מחיצה ואינו חולק ר"י על סיפא דברייתא, ומשו"ה חששו בהברייתא על טעות זו ואמרי מפורש רה"י גמורה לאפוקי מדר"י, אבל אליבא דאמת למה דמסקו האמוראי בעירובין י"ב ובדף ט"ו דקורה לא הוי לכ"ע משום מחיצה על כרחך ס"ל לר"י דשתי מחיצות דאורייתא וכמו דאמרינן עירובין צ"ה ע"א דטעמא דר"י משום דס"ל ב' מחיצות דאוריי' ועי' רש"א שבת ו' ע"ב על דברי תוס' הנ"ל, וא"כ מעתה על כרחך פליג ר"י גם על הסיפא דהברייתא שבת ו', והיא דפליג גם על הא דמבואות המפולשות דלר"י לא משכחת כלל מבואות המפולשות לר"ה שיהיה עליהם דין ר"ה דהא יש להם שתי מחיצות. והנה תסתעף מזה אולי חומרא גדולה אליבא דר"י דאף דלענין שתי מחיצות סובר לקולא דב' מחיצות הוי דאורי' רה"י ומותר לטלטל בתוכו, אבל לענין דין אחר נמצא מזה חומרא, חומרת רה"ר מה דלרבנן בני פלוגתיה הוי רה"י כה"ג ולדידיה הוי רה"ר, ואחר הביאור קצת:

דהנה בתוס' שבת ו' ע"ב הנ"ל כתבו וז"ל ואע"ג דבפ"ק דעירובין אמתניתין דהרחב מעשר ימעט משמע דלכל היותר לא התיר ר"י אלא עד י"ג אמה ושליש היינו מדרבנן אבל מדאוריי' אפילו ברחב י"ו אמות מטלטלין דאית ליה ב' מחיצות דאורייתא ע"כ צ"ל דר"י אייריי בר"ה גמורה שבוקעין שם רבים כדמוכח בפ"ק דעירובין עכ"ל, והנה צריכין אנו להבין קושית תוס' דמה הקשו דדילמא האמת היא כן שכונת ר"י בשני בתים בשני צידי ר"ה היא רק כשיש י"ג אמה ושליש, ואי משום דחכמים אמרו אין מערבין ר"ה בכך היינו דלחכמים הוי זאת מדרבנן שאין מערבין בזה אבל מדאוריי' הוה גם לדידהו מקום פטור כיון שאין י"ו אמות, ועכצ"ל דקושיתם הוי משים שאמרו למעוטי הא דר"י ואי בי"ג אמה אמאי ממעטי הא גם לדידהו הוי רה"י מדאורייתא, דהא מדאורייתא אין כאן רק ג' רשויות, רה"י רה"ר ומקום פטור, ולדידהו הוי י"ו אמה ר"ה ופחות מזה הוי רה"י אמקום פטור וא"כ כשממעטים הא דר"י לענין דאסור לטלטל בתוכו מדאוריי' ע"כ אייריי בר"ה

גמורה בי"ו אמה, וע"כ הקשו דבכה"ג הא גם ר"י לא התיר, ומתרצו דמדאורייי' התיר גם בכה"ג כהנ"ל, אכן בעירובין ו' ע"ב ד"ה וכי תימא הקשו התוס' זו הקושיא מכח הוכחה אחרת ותירצו ג"כ בתירוצים אחרים, ששם הקשו מכח ההוכחה דרבנן סברו שאפילו בדלתות אין מערבין א"כ ע"כ מיירי בר"ה גמורה של י"ו אמה ובי"ו אמה גם ר"י לא התיר, ותירצו בזה שני תירוצים, בראשונה תירצו דלעולם סובר ר"י דינו של ב' מחיצות רק בי"ג אמה ושליש ולא בי"ו שהיכא שיש י"ו גם הוא מודה דאסור, והא דאמרו רבנן שאפילו דלתות לא מהני היא רק בה"א אבל לפי האמת מהני גם לרבנן דלתות משום שהיא רק י"ג אמה ואפילו בדלתות שאינן נעולות בלילה, וירושלים היתה י"ו אמה ע"כ היו צריכין להיות נעולות בלילה, והנה לפי תירוץ תוס' זו נוכל לומר דלא פליגי על תירוץ התוס' דשבת הנ"ל דלעולם מה שמודה ר"י בי"ו אמה שאסור היא רק מדרבנן אבל מה דאמר שנושאין ונותנין בתוכו משמע דאפילו מדרבנן מותר בכה"ג הוי כונתו בי"ג אמה לא בי"ו ורבנן חולקין עליו שאסור מדרבנן לטלטל בתוכו אפילו בי"ג ובדלתות ומותר כה"ג אפילו אינן נעולות בלילה, והא דר' יוחנן דירושלים מיירי בי"ו וכמ"ש:

והנה תירצו בתוס' עוד תירוץ שני, והיא דלעולם לר"י לא התיר מדרבנן רק בי"ג אמות וכמ"ש התוס' בשבת הנ"ל אבל מדאורייי' לדידי' אין חילוק דלעולם שתי מחיצות היו רה"י מדאורייי' וכאן שמתיר לשא ולתן בתוכו ומשמע אפילו מדרבנן מותר ע"כ מיירי בי"ג, ואי תקשה א"כ גם לרבנן לא הוי ר"ה כה"ג דהא לא הוי י"ו על זה תירצו שגם לרבנן יש אופן שיהיה ר"ה אפילו בפחות מי"ו והיא מדאורייי' ר"ה, והיינו שדרך מבוי מר"ה לר"ה אזי הוי ר"ה דאורייתא אפילו בפחות מי"ו באותו מבוי והטעם משום דהא בשני צידי המבוי היו י"ו אמה ומפולש צד אחד לצד שני הוי זאת כאילו גם המבוי היה לו י"ו אמה דמקרי חלק מן הר"ה, וכן כתב הרשב"א הובא בהה"מ פ' י"ד מה' שבת ה' א' משום שא"א לר"ה להתלקט במלקט ועי' בלח"מ שם ה' א' שכתב מפורש כן הטעם, אבל כשהמבוי מפולש לר"ה ואין הדרך בוקע בו אלא ששני ר"ה עוברים אצל הפתחים בכה"ג בעינן י"ו אמה, והצורות מבוארות שם בתוס', והנה לפי תירוץ זה של התוס' צריכין אנו לידע מנין היה להם לחכמים לומר כן מדאורייי' לחלק בין המביאות דאם הוא מפולש לאורך ר"ה מיקרי המבוי ר"ה אפילו בשאינו רחב י"ו אמה ואם הוא מפולש לרוחב ר"ה צריך להיות י"ו דוקא, ובאמת צריכין לידע זה גופא מה שאמרו בהברייתא שבת ו' דמבואות המפולשין לר"ה דינם כר"ה מנין להם לחכמים זאת דבשלמא לדעת הרמב"ם ודעימיה דלא בעינן ס' ריבוא בוקעין לענין ר"ה רק כל היכא שרחב י"י אמה והוי דרך הרבים מיקרי ר"ה נוכל לומר שפיר שגם במבוי המפולש לר"ה שדרך הרבים לבוא גם

בו באיזה פעם ושכיחין בו מטעם הפלוש ע"כ מיקרי גם המבוי ר"ה, אבל לשיטת רש"י ותוס' דבעינן לר"ה שיהי' ס' ריבו בוקעין בו דומיא דמדבר ובמבוי המפולש לר"ה, ע"כ אין ס' ריבוא בוקעין בו דאל"כ הא הוי המבוי גופא ר"ה ואמאי מיקרי מפולש לר"ה, וע"כ שבו אין כאן ס' רבוא רק שהוא מפולש לר"ה מה שהוא ר"ה כדין, א"כ מנין להם זאת מדאוריי' שגם מבוי זה יש לי דין ר"ה לענין שבת, והכי היו גם במדבר מבואות כאלה ? והנה התוס' בעירובין ו' ע"א ד"ה כיצד הקשו לפי מה דאמרינן בשבת צ"ח דעגלות הוי תחתיהן וביניהן ר"ה והא תחתיהן לא היו ס' רביא, ואומר ר"י דמ"מ דרכן היה לצאת ולבוא באותו דרך עכ"ל התוס', והנה הפירוש הפשוט בדברי ר"י נראה שבא לתרץ ולומר דמ"מ בזה הדרך שהיו העגלות הולכין היו נמצאים בו ס' ריבוא, ואלה שהיו הולכין אחרי העגלות הא מ"מ כולן היו הולכין ובאין על זה הדרך שהיו גם העגלות עוברות עליו, וכן נראה כונת דבריו.

ותמהתי מאוד למה להו לתרץ בדוחק ובסברא לבד, הא מיושב מצד הדין ומיושב בפשיטות דאף שתחתיהן וביניהם לא היו ס' ריבוא בוקעין מ"מ הא הי' מפולש לר"ה והא מבואר בהברייתא בשבת ו' הנ"ל דמבואות המפולשין לר"ה דינן כר"ה אף שהמה בעצמם, אינן ר"ה מ"מ מכח פילוש שלהן דינן כר"ה עצמו והעגלות הא היו מפולשין לר"ה מקום הילוך הס' ריבוא, ומה הקשו התוס' מהא דעגלות על השיטה דבעינן ס' ריבוא, ואחר העיון נראה לומר דהתוס' היו מוכרחין לתרץ בתרוץ אחר ולא היו יכולים לתרץ ולומר משום מבוי המפולש, והיא שהם רוצים לתרץ קושיא זו אליבא דכ"ע, ואם היו אומרים דמשו"ה הוה העגלות ר"ה משום דין מבוא מפולש לא היה מתורץ עדיין אליבא דר' יהודא דלדידי' על כרחך לא ס"ל כלל האי דינא דהברייתא במבואות המפולשין לר"ה שדינם כר"ה כמ"ש תוס' שבת הנ"ל וכמו שבארתי דאליבא דאמת לפי מה דפסקינן דקורה לא הוי משום מחיצה ע"כ לר"י לא הוי מבואות המפולשות לר"ה כר"ה דהא שתי מחיצות לדידי' הוי רה"י מדאורייתא וא"כ לא נוכל לומר עוד דהאי מימרא דרב בשבת צ"ח יהיה אליבא דכ"ע אף אליבא דר"י אם יהיה הטעם בתחתיהן וביניהן משום מבוי המפולש דמשו"ה הוי ר"ה תחתיהן וביניהן, וע"כ הוכרחו התוס' לתרץ ולומר תרוץ אחר שיהיה מספיק האי מימרא דרב אליבא דכ"ע אף אליבא דר"י, ולפי זה נראה מעתה לומר בבירור דאליבא דרבנן הוי הא דעגלות תחתיהן וביניהן ר"ה משום דהא הוי מבוי המפולש לר"ה ותירוץ התוס' בעירובין ו' הוי רק אליבא דר"י אבל אליבא דרבנן אין כאן קושיא כלל דהא הוי מ"מ מפולש לר"ה ע"כ אף שתחתיהן וביניהן לא היה ס' ריבוא בוקעין מ"מ מיקרי שפיר ר"ה משום הפילוש למקום שעוברין בו ס'

ריבוא וגם היה מפולש לאורך ר"ה, וא"כ נשמע להם שפיר ממשכן דמבואות המפולשין לר"ה הרי הם כר"ה דהא כל מידי דשבת ממשכן גמרינן לה והיה פשיטא להם שפיר בהברייתא דשבת ו' הנ"ל דגם מבואות המפולשין לר"ה דין ר"ה להם וגם רק כשהמבוא מפולש לאורך דהא שם בעגלות היה כן והנה בר"ה צריך להיות י"ו אמה הא ג"כ אמרינן בשבת צ"ט דמעגלות ילפינן לה וממילא יהיה נשמע מעתה דלר"י דלא ס"ל הה דעגלות היו ר"ה מצד עצמם דהא לדידי' שתי מחיצות דאורי' רה"י ואיך יתכן לדידי' הא דביניהן ר"ה וע"כ לדידי' לא היו ר"ה מצד עצמם רק משום שעברו דרך הזה מה שבהדרך הי' ר"ה מצד ההולכים בזה הדרך כדברי הר"י הנ"ל בתוס' מ"ש דמ"מ דרכן היה לצאת ולבוא וכו' והעגלות הא לא היו עומדין המחיצות במקום אחד רק היו עוברין ממקום למקום והדרך שעברו עליו היה רה"ר מטעם הס' ריבוא שהיו עוברין בזה הדרך, אבל מצד עצמן לא היו ר"ה וא"כ לא נשמע עוד שר"ה צריך להיות י"ו אמה דוקא שאין כאן עוד לימוד לר"י מעגלות שר"ה הוי י"ו אמה כמבואר ולפי זה הוי מעתה קולא מה שמקיל ר' יודא בשתי מחיצות לשא ולתן בתוכם היי זאת חומרא מצד אחר דלדידי' הוי ר"ה אפילו בפחות מי"ו כיון דאין מילף טל זה לדידיה, והא דאמרינן שאפילו לר"י לא הקיל יותר מי"ג ושליש אבל בי"ו מודה היינו מדרבנן אבל מדאורי' אין חילוק לדידי' כמ"ש התוס' שבת הנ"ל דהיינו אם אין כאן שתי מחיצות אזי אפילו פחות מי"ו הוי ג"כ ר"ה דהא לדידי' אין כאן ליחוד על י"ו אמה דוקא וכמ"ש ואם יש שתי מחיצות אזי אפילו בי"ו הוי רה"י כן הוי לר"י לפי דינא דאוריית' כנלע"ד מבואר לפי כל הנ"ל שמוכרחין אנו לומר כן:

ועתה בוא וראה כי דברי אלה מפורשין בדברי המרש"א עירובין ו' ע"ב על תוס' ד"ה וכי תימא בד"ה בא"ד וקורה מהני מדרבנן לי"ג וכו' וכו' וז"ל המרש"א דמדאוריי' אין חילוק בין י"ג לי"ו היכא דאין להם ב' מחיצות הוי ר"ה גמור בשניהם והיכא דיש ב' מחיצות אין חילוק בין י"ג לי"ו ומהני לחי וקורה אבל מדרבנן בי"ו לא מהני לחי וקורה אפילו לר"י כדלק' וק"ל עכ"ל המרש"א, א"כ מבאר גם הוא בדבריו היקרים והקצרים כמ"ש ובארתי באריכות, ותמוהים לי מעתה דברי מו"ז הפ"י שבת ו' ע"ב ד"ה מיהו לכאורה שכתב על דברי מהרש"א אלו וז"ל לפי שראיתי להמרש"א ז"ל וכו' היינו בי"ג ושליש לר"י נמי הוי ר"ה גמור מדאורייי' ובאמת אין שום סברא לומר כן דבכל הש"ס משמע בפשיטות דשיעור ר"ה דאוריי' לא הוי אלא בי"ו אמות וילפינן לה מעגלות דמשכן וגם לא ידעתי מי הכריחו להמרש"א לפרש כן עכ"ל, והנה לפי מ"ש על כרחך צריכין לומר דלר' יהודא הוי כן דאדרבה כיון דילפינן רק מעגלות דמשכן בשבת דף צ"ט דר"ה הוי בי"ו אמה ע"כ לר"י לא הוי זאת למילף וכמ"ש דלר"י ע"כ לא היו העגלות ר"ה מצד עצמן

דהא שתי מחיצות הוי רה"י מדאורייי' לדידי', וכיון דאין כאן מילף לדידי ע"כ הוי רה"ר אפילו בפחות מן י"ו ודברי המהרש"א צודקים מאוד דבאמת הא בהא תליא דאם שתי מחיצות מדאורי' ע"כ הוי ר"ה היכא דליכא מחיצות אפילו בפחות מי"ו וככל הנ"ל, וביותר תמוהין דברי הפ"י מן התוס' גופא שם בעירובין ו' ע"ב דהא מסקו בעצמם כמ"ש הרש"א שכתבו ולכך פריך מירושלים אע"ג דרחבה י"ו אמה כיון דחייב עליה משום ר"ה דאורייתא הוא הדין ברחבה י"ג דמדאורייי' אין חילוק עכ"ל התוס', ודבריהם אלו ע"כ המה לר"י דהא האי מימרא דירושלים היא רק אליבא דר"י כמ"ש התוס' עירובין כ"ב ע"א ד"ה חייבין וכן כאן בדף ו' ע"ב ד"ה והאמר רבה שמתרצין גם זאת דאיך מקשה הש"ס מן ר"י על הרבנן עי' בדבריהם, א"כ מבואר בתוס' גופא כדברי המרש"א דלר"י אין חילוק מדאורייי' בר"ה היכא דליכא מחיצות בין י"ג לי"ו והיא ע"כ מטעם שכתבתי דלר"י אין כאן מילף על י"ו וככל הנ"ל:

ובאמת יש עוד לעין הרבה בגוף הקושיא של התוס' מה שהקשו מהא דדף ו' דלכל היותר לא התיר שם ר"י ביותר מן י"ג אמה ושליש שנראה לכאורה קושיתם תמוהה וגם דברי רש"י שם דף ו' ע"א המה לכאורה קשי הבנה מאוד והיא דהש"ס רוצה שם לומר בשם רב אחי דאף שר"י סובר אינו צריך למעט מ"מ לא התיר יותר מי"ג אמה ושליש וק"ו מפסי ביראות ששם הוי רק בי"ג אמה ושליש ובא הש"ס לדחות דלא דמי כלל לפסי ביראות משום דבפ"ב יש פרוץ מרובה על העומד ע"כ לא התיר יותר מי"ג אבל מבוי שלא התרת פרוץ מרובה וכו' תתיר בו יותר מי"ג (ודברים אלה המה כגונא שאמרו שם בדף כ"ב ע"א דר"י אדר"י לא קשיא דרבנן אדרבנן לא קשיא ע"ש) ועוד אמרו אי נמי לאידך גיסא פ"ב דאקילת בהו חד קולא אקיל בהו קולא אחרינא מבוי כלל כלל לא, ופרש"י ד"ה כלל וכלל לא טפי מעשר לא והיא נראה תמוה דהא כל הפילפול הזה בהש"ס הוא על מה דאמר ר"י אצל למעט ושואל הסוגיא עד כמה לר"י מותר ולא יהי' צריך למעט וכמו שפרש"י ד"ה עד כמה, וא"כ איך שייך לומר לר"י כלל וכלל לא טפי מעשר לא דהא ר"י לא אמר בפירוש בהברייתא דהרחב מעשר אינו צריך למעט, ועל כרחך צריכין לפרש דהש"ס בא לדחות מ"ש רב אחי דסברת ר"י היא להוכיח לן דפ"ב שעל זה אמרו להחמיר לא נשמע מן פ"ב משום דשם פרוץ מרובה וכו' וגם להקל לא נשמע מן פ"ב דבפ"ב מקילין יותר, אבל כאן אם נשמע לן מן פ"ב היה צריך לנו לדון ולומר דכלל וכלל לא היינו טפי מעשר לא, אלא על כרחך סברת ר"י לאמר אינו צריך למעט לא הוי טעמא משום דמדמה לפ"ב אלא מטעם אחר דלא ידעינן, וממילא נשארה מעתה השאלה בחזרה עד כמה לר"י לא יהיה צריך למעט כנלפע"ד הפירוש הברור בדברי סוגיא זו ובפרש"י,

וא"כ לפי זה הא לא נפשט כלל דלר"י עד כמה ונשאר בחסרון ידיעה אליבא דאמת, ותמוה מעתה מה הקשו בתוס' שבת ועירובין ו' הנ"ל הא תני צידי ר"ה המה י"ו ואמאי מותר לר"י לשא ולתן ביניהן דלכל היותר לא התיר ר"י רק בי"ג, ולא ידעתי מנין להם להתוס' זאת אי משום דבפ"ב לא התיר יותר מן י"ג הא מדחה הש"ס בעצמם בדף ו' דשם הוי פרוץ מרובה משא"כ בשתי מחיצות שלימות וכן בדף כ"ב אמרו שם בפירוש דר"י אדר"י לא קשיא משום דב' מחיצות שלמות עדיף מהא דלא הוי ב' מחיצות שלמות ואיך כתבו התוס' בפשיטות דלר"י לכל היותר לא התיר יותר מי"ג ושליש מה שבאמת במבוי נשארה עד היום לפנינו השאלה עד כמה לר"י מותר כמ"ש ואיך הקשו התוס' מן הה"א מה שרב אחי היה רוצה לומר והש"ס דחה אותן מיד, ומוכרחין אנו לומר ולפרש קושית התוס' דהכי כוונו בקושיתם דהא חזינן הכא בדף י' ע"א דרב אחי היה סבר למימר י"ג ושליש מן פ"ב והש"ס דחה זאת דמן פ"ב אין ראיה ונשארו בספיקן עד כמה ואמאי לא פשטו להו מן הברייתות דשבת ועירובין דיתר. על כן דר"י סובר על כרחך שגם בי"ו מותר לדידי' והא מן הברייתות נשמע כן בפירוש כמו שכתבו להוכיח זאת ועל זה תירצו התירוצים הנ"ל דאין כאן הוכחה מהברייתא זו, כנלפע"ד פירוש דבריהם, למען הבין אותם שלא תקשה עליהם כהנ"ל:

ונשוב מעתה אל דברי התוס' דף ו' ע"ב ד"ה וכי תימה דמדר"י נשמע לרבנן, והיא דלר"י היכא דליכא שתי מחיצות הוי ר"ה בין בי"ג ובין בי"ו ולרבנן אף דר"ה לדידהו הוי רק בי"ו אמה כמבואר בשבת צ"ט אבל במבוי המפולש לאורך ר"ה הוי ר"ה אפילו בי"ג והיכא דהוי מפולש לרוחב ר"ה או ר"ה גופא צריך דוקא להיות י"ו זה הוא העולה לדינא מדברי תוס' אלי, והא דהקשה שם הש"ס הא בדלתות מיערבא והא אמר רבב"ח אמר ר' יוחנן ירושלם אלמלא דלתותיה וכו' על כרחך הכי פירושא לפי שיטת התוס' דהא רבי יוחנן אמר זאת אליבא דר"י כמ"ש לעיל מדברי התוס' ד"ה והאמר רבה וא"כ כיון דס"ל לר"י בד' מחיצות שאינן גמורות דבעינן דלתות ולדידי' הא אין חילוק בין י"ג או י"ו ה"נ לרבנן בשתי מחיצות והיכי שהמבוי מפולש לאורך ר"ה כמ"ש התוס' שם סוף ד"ה והאמר רבה דכשם דלר"י בשם ד' מחיצות ה"נ לרבנן בשתי מחיצות ואף דלרבנן יש בזה הבדל דלדידהו בי"ו דוקא היכא שאין המבוי מפולש לאורך ר"ה אבל מ"מ ההתיקון לשניהם אחד כהמבואר בתוס' שם וכהנראה מהסוגיא דעירובין כ"ב ע"כ הקשו דאיך יתכן הא דחנניה אליבא דב"ה שדי בדלת אחת ולחי וקורה מצד שני וכפרש"י שם ו' ע"ב ד"ה חייבין עליהן דהא חזינן מכאן שגם לרבנן בשתי מחיצות בעינן שתי דלתות דהא ב' מחיצות הוי לדידהו כמו ד' דלא חשיבי לר"י ועל כרחך הא דאמרו אין מערבין ר"ה בכך

לא נוכל עוד לומר אבל בדלתות מערבין היינו דלת אחת לכל אופן רה"ר שיהיה באופן זה דהא הם סברו בשתי מחיצות על כרחך שתי דלתות ואף שהם סברו זאת בי"ו ושם ביתר על כן הא מירי גם בי"ג דהא לר"י אין חילוק מדאוריי' בין י"ג לי"ו הא בכה"ג דשני בתים בשני צידי ר"ה הוי לרבנן ר"ה אפילו בי"ג דהא הוי מפולש לאורך ר"ה כהנ"ל, כן נראה ביאור הסוגיא לפי דברי התוס' ד"ה וכי תימא במ"ש ולכך פריך מירושלים וכו' ולפי דברי התוס' שם סוף ד"ה והאמר רבה אכן לפי זה עדין צריכה רבה ביאור כל הסוגיא לפי שיטת רש"י ותוס':

דלפי מה שפרש"י שכל הקושיא היתה על חגניה אליבא דב"ה דמצריך דלת מכאן ולחי וקורה מכאן שעל זה הקשה הש"ס מהא דאמרו רבנן אין מערבין ר"ה בכך וכי תימא בכך הוא דלא מערבין הא בדלתות מיערבא וע"כ צריכין לפרש דהא שאמרו בדלתות לשון רבים כונתם בדלתות דעלמא, פירוש כל היכא שיקרה ר"ה כמו זה מערבין בדלת אחת ובצד השני לחי וקורה, דאי כונת הש"ס הא בדלתות מיערבא היינו בשתי דלתות א"כ מה מקשה הש"ס הא בדלתות מיערבא הא באמת בדלתות מערבין וזה הא הוה הקושיא אמאי אמרו ב"ה שבדלת אחד די והש"ס הא רוצה לתרץ בזה שלא תקשה על ב"ה וע"כ כונת הש"ס בהאי ואי תימא דבדלתות מיערבא היינו דלתות דעלמא, פירוש דכי תימא שבאמת תרצה לומר דכל היכא שיש דלת מצד אחד מיערבא כב"ה על זה הקשו דהא אמר רבה וכו' דירושלים היו שתי דלתות וזה היה ההיתר שלה וכמ"ש התוס' בד"ה והאמר רבה לפרש"י, ומעתה תמוה מה מקשה הש"ס לדחות זאת מהא דירושלים הא התוס' לק' כ"ב ע"א ד"ה חייבין כתבו דכונת ר' יוחנן היא שירושלים היתה מפולשת מארבעה צדדים וחייבין עליה משום ר"ה לעומד באמצע הפילוש וכן כתב הרמב"ן במלחמות בפ' ב' דעירובין א"כ אין כאן סתירה מהא דב"ה להא דר"י דלעולם גם ר' יוחנן ס"ל להא דחגניה אליבא דב"ה והא דאלמלא דלתותיה נעולות שאמר בלשון רבים כונתו אל שתי הדלתות היינו דלת אחת מכל צד של שני הדרכים שהיה שם כיון שהיה מפולש מן ד' צדדים שהמה שתי דלתות אתת מכל דרך ומצד השני היה לחי וקורה כב"ה ועוד ביותר ביאור דכיון שהי' מפולש מד' צדדים ע"כ אמר שבמזרח ובדרום היו דלתות ובמערב וצפון היו לחי וקורה ועל אותן שתי דלתות שהיו במזרח ודרום היה אומר שאלמלא היו נעולות בלילה היו חייבין עליהם משום ר"ה, ומענין נעולות הא אין כאן קושיא על ב"ה כמ"ש התוס' ד"ה והאמר רבה הנ"ל שגם דברי ב"ה יכולים לפרש בנעול דוקא, והקושיא היתה רק מהא דלשון רבים שהיו שתי דלתות וב"ה בעי רק דלת אחת וזה הא אין כאן קושיא לפי דברי התוס' דף כ"ב ד"ה חייבין הנ"ל דב"ה הא

מיירי בדרך ר"ה היינו דרך אחד ור' יוחנן הא מיירי בשני דרכים של ר"ה היינו מפולש מד' צדדים שיש כאן שני דרכים של ר"ה כמו שתי וערב דע"כ אף לב"ה היו צריכים כה"ג שתי דלתות אתת בראש השתי ושני בראש הערב ותני צדדים האחרים היו באמת בלחי וקורה:

אשר ע"כ נלפע"ד דרש"י ותוס' מחולקים גם בשיטה זו כמו שמצינו דפליגי בזה הרמב"ן והתוס' דהנה בהא דתירצו בתוס' כ"ב ד"ה חייבין הנ"ל דירושלים היתה מפולשת מד' צדדים כתב המהרש"א דליכא למימר בהך דב' מחיצות דאורייתא לא ס"ל כר' יודא דא"כ הא דאמר ר' יוחנן חייבין עליה משום ר"ה דלא כמאן וכו' וכו' והנה התורת חיים כתב מפורש לתרץ קשית התוס' כן כמו שעלה על דעת מהרש"א דר' יוחנן ס"ל בזה כר"י דאתי רבים ומבטלין מחיצתא ולא ס"ל בזה כר"י דשתי מחיצות דאורייתא וכתב שכן כתב הרמב"ן והיא באמת כן בספרו מלחמות ד', פ"ב דעירובין הנ"ל שכתב דמשום זה לא צריכין עוד לומר שירושלים היתה מפולשת מד' צדדים, וא"כ מיושבת גם שיטת רש"י בפשיטות דס"ל ע"כ כשיטת הרמב"ן דר' יוחנן אמר דבריו בהא דירושלים לא כר' יודא ולא כרבנן רק כחומרת שניהם וא"כ לפי זה לא היתה עוד ירושלים מפולשת מד' צדדים רק משני צדדים וכפשיטות הענין, והקשו בש"ס שפיר מהא דמצריך דלתות משני הצדדים, אבל התוס' אזלו לשיטתם בדף ו' ע"ב ד"ה והאמר רבה שמפרש ר"י הקושיא מדר' יוחנן מהא דמצריך נעולות ולב"ה לא נזכר נעילות אבל לא הוה הקושיא מהא שאמר דלתות ע"כ מפרשי כאן בדף כ"ב שירושלים היתה מפולשת מד' צדדים ור' יוחנן אמר דבריו אליבא יהודא כן, נראה לפע"ד מבואר דשיטת רש"י בזה כשיטת הרמב"ן דמה שאמרו כאן ולא ס"ל היינו משום דס"ל בהא כר' יודא דאתי רבים ומבטלין מחיצות אבל לא בהא דס"ל לר' יודא ששתי מחיצות דאורייתא ושיטת התוס' היא כמ"ש המהרש"א הנ"ל דלא היה ניחא להו למימר דר' יוחנן לא ס"ל כר"י דשתי מחיצות דאורייתא אלא דס"ל לגמרי כר"י כהמבואר:

אכן שיטת תוס' הלזו ממקומה היא תמוהה, דהנה הגמרא הקשה כאן הודיעך וכו' כאן וס"ל והאמר רבב"ח אר"י ירושלים אלמלא וכו' חייבין עליה משום ר"ה ויש להקשות מה קושיא היא זו לפי דברי התוס' דהא לעולם נוכל שפיר לומר כאן וס"ל דלא אתי רבים ומבטלין מחיצה והא דאמר בירושלם שחייבין עלוה משום ר"ה היינו לעומר באמצע הפילוש דליכא מחיצות כמ"ש התוס' בעצמן ד"ה חייבין וע"כ צ"ל דהקושיא היא מ"מ משום דאי אמרת כאן וס"ל היא ע"כ בפסי ביראות והא גם שם בפ' ב' הוי מפולש מד' צדדים והיה ג"כ צריך לסלק דרך הרבים משום העומד באמצע הפילוש

וא"כ מה הקשה הש"ס מיד שם מדר"י אדר"י הא אין כאן קושיא כלל דר"י הא אחר יסלקנה לצדדים היינו בפ"ב שהיא מפולש מד' צדדים ושייך אמצע הפילוש אבל היכא שאינו מפולש מד' צדדים כמו בשני בתים ולא שייך אמצע פילוש ס"ל גם לדידי' דלא אתי רבים ומבטלין מחיצות, ואי תימה שזה גופא הוא מה דמתרץ הש"ס דר"י אדר"י לא קשיא התם דאיכא שתי מחיצות מעלייתא הכא ליכא ב' מחיצות מעלייתא שכיוני לזה דהתם ליכא מפולש מד' צדדים הכא איכא מפולש מד' צדדים, והנה מלבד מה שקשה לכון כן בפירוש המלים האלה שהעיקר חסר שלא הזכירו בגמרא החשש משום עומד באמצע הפילוש וגם מה מקשה מיד מדר"י אדר"י אחרי שדימה ירושלים להא דפ"ב ועל כרחך הכינה משום שבשניהם מפולש מד' צדדים וכמ"ש איך יתכן מיד להקשות עוד מדר"י אדר"י מן מפולש מד' צדדים לאינו מפולש מד' צדדים, אבל מלבד כל זה ג"כ קשה לכון זאת בתירוץ הגמרא לפי מ"ש התוס' שם ד"ה קשיא דר"י אדר"י שמפרש הה"א דמקשן וכונת התרצן וז"ל קס"ד דמקשה דלר' יודא ג' מחיצות דאורי' ולחי וקורה משום מחיצה אלמא לא אתו רבים ומבטלין מחיצה דאי שתי מחיצות דאוריי' לא הוי פריך מידי ומשני קסבר שתי מחיצות דאוריי' אי נמי אפילו קסבר ג' מחיצות דאורי' לא אתו רבים ומבטלין מחיצה ג' כיון דאיכא ב' מחיצות שלמות עכ"ל התוס'. והנה גם דבריהם אלו צריכין ביאור דמאי שנא אי הוה סלקא דעתו דמקשן דשתי מחיצות דאוריי' לא הוה פריך מידי ואי סלקא דעתו דמקשה דג' מחיצות דאוריי' ולחי וקורה משים מחיצה פריך שפיר הא כמו דאמרינן ג' מחיצות דאוריי' ופריך דנימא אתו רבים ומבטלין מחיצה כמו דסבר ר"י בפ"ב על אחת כו"כ אי אמרינן ב' מחיצות דאוריי' בודאי שייך להקשות דנימא מ"מ אתו רבים ומבטלין כמו דס"ל בפ"ב וע"כ צריכין לומר ולפרש דבריהם דה"פ דכמו דס"ל לר"י בפ"ב משום דליכא מחיצות שלמות אתו רבים ומבטלין א"כ ה"נ בשני בתים בשני צידי ר"ה אי אמרינן ג' מחיצות דאוריי' ולחי וקורה הוי משום מחיצה ה"נ הא המחיצה שלישית לא הוי בשלמות ה"נ נימא דאתי רבים ומבטלין ופריך שפיר, אבל אי נימא לר"י שתי מחיצות דאוריי' לא הוי פריך מידי דהא החילוק מבואר בפ"ב משים דליכא מחיצות שלמות אתו רבים ומבטלין אבל כאן בב' מחיצות הא המה בשלמות וכיון דלהמ"מ הוי לדידיה דשתי מחיצות עושה רה"י א"כ היה ההלמ"מ בפירוש דלא אמרינן בזה אתי רבים ומבטלין, כן צריכין אנו לכון ע"כ בפירוש דבריהם בהקושיא של הגמרא ומשני דשתי מחיצות דאוריי' א"נ אפילו קסבר ג' מחיצות דאורי' לא אתי רבים ומבטלין ג' כיון דאיכא מ"מ ב' מחיצות שלמות והתם בפ"ב אין כאן אפילו ב' שלמות, והשתא אי נפרש התירוץ כמ"ש משום דהתם יש פילוש מד' צדדים והחשש הוא על

אמצע הפילוש דליכא מחיצה היה להתוס' לפרש התירוץ כמ"ש ולומר דמשני דהתם איכא ב' מחיצות וליכא מקום פילוש שיהיה בלא מחיצות כלל אבל התם איכא מקום פילוש באמצע שאין כאן מחיצה כלל כמ"ש בסיף ד"ה חייבין, ועל כרחך מדלא פירשו התוס' כן בהתירוץ של הגמרא ס"ל שזה הוא דוחק לכון כן במלים אלה מה שאמרו התם דאיכא ב' מחיצות הכא ליכא ב' מחיצות וכמ"ש לעיל שזה הוא דוחק לכון כן:

וא"כ קשה מעתה אמאי לא תירצו באמת הקושיא מדר"י אדר"י משום דהכא איכא פילוש באמצע שהיא בלא מחיצה כלל והתם בב' מחיצות ליכא פילוש באמצע בלא מחיצות, וגם אין כאן התחלת קושיא כלל מדר"י אדר"י וכמ"ש התוס' דאי שתי מחיצות לא הוה פריך מידי ה"נ אומר אני אי כדברי התוס' סוף ד"ה חייבין לא פריך מידי מדר"י אדר"י מהא דפ"ב אהא דשתי בתים שהחילוק מבואר לפי דברי ר' יוחנן בהא דירושלים שהקדים הש"ס ולפי פירוש התוס' בזה בד"ה חייבין:

ומחמת חומר הקושיא צריכין אנו לומר ע"כ דהא שכתבו התוס' לר' יוחנן דירושלים היתה מפולשת מד' צדדים הוא רק אליבא דמסקנא דמתרצו דר"י אדר"י ורבנן אדרבנן דשם ד' מחיצות ס"ל לא אתו רבים ומבטלין מחיצות א"כ בירושלים הא היו ג"כ ד' מחיצות ועכ"פ שם ד' מחיצות ומ"מ לר' יוחנן אתו רבים ומבטלין דע"כ צ"ל דר' יוחנן ס"ל כר"י ולא כרבנן ואף דלר"י גם שתי מחיצות די ע"כ צ"ל דירושלים היתה מפולשת מד' צדדים ועל אמצע הפילוש אמר ר' יוחנן דבריו שהוא עכ"פ מוסכם לר"י דפ"ב ולא לרבנן דס"ל בפ"ב דאיכא שם ד' מחיצות לא אתו רבים ומבטלין אפילו באמצע הפילוש, כן צריכין לומר לפי המסקנא אבל בההוה אמינא טרם שהקשו מדר"י אדר"י ומדרבנן אדרבנן ותירצו לא הוי ידעי מזה כלל לחלק בכה"ג בין ד' צדדים לב' צדדים ע"כ הקשו שפיר מדר"י אדר"י ולא תירצו בזה כמ"ש שעדיין לא עלה על דעתם חילוקו של התוס' ד"ה חייבין וכן נראה ג"כ מלשון התוס' שם שהקשו כיון דמסקינן דר' יוחנן ס"ל כר"י וכו' וכו' ועל זה תירצו דירושלים היתה מפולשת מד' צדדים וכו' א"כ תירוצם זה הוא רק אליבא דמסקינן דר' יוחנן ס"ל כר"י וזו המסקנא שייכת רק אתר שתירצו דר"י אדר"י ודרבנן אדרבנן וכמ"ש ומיושבת שיטת כל אחד על נכון, דלשיטת התוס' אליבא דמסקנא ס"ל לר' יוחנן כר"י ולשיטת רש"י והרמב"ן ר' יוחנן דיניה דנפשיה להחמיר חומרת ר"י ואומרת רבנן וכהנ"ל דאפילו בד' מחיצות אי איכא איזה פילוש אתי רבים ומבטלין כר' יודא דס"ל אתי רבים ומבטלין היכא שאין ב' מחיצות שלמות ה"נ ס"ל לר' יוחנן אפילו היכא שאין ד' מחיצות שלמות ומיושב הכל בט"ט ודעת:

נמצא לפי כל זה דלשיטה זו סברו רבנן בכל היכא דאיכא שם של ד' מחיצות לא אתי רבים ומבטלין מחיצה והא דר' יוחנן מה שאמר בירושלים לא ס"ל לרבנן כלל דלדידהו אפילו בלא דלתות כלל ואפילו באמצע הפילוש לא היו חייבין עליה משום רה"ר רק בשתי מחיצות ס"ל לרבנן דאתי רבים ומבטלין, ובאמת אין אנו צריכים לומר בזה דמשו"ה בב' מחיצות הוי לדידהו רה"ר משום דאתי רבים ומבטלין רק משום דב' מחיצות הין די להם לבטל ר"ה ובעי ג' מחיצות דוקא, אבל אחר העיון נראה דאחת היא דהא משום מה הוי תוך השתי מחיצות ר"ה לדידהו משום דרבים בוקעים בו דאי לא היו בוקעין בו ס' ריבוא בודאי לא יאמרו דהוי ר"ה א"כ אחת היא דמשום שרבים בוקעין בו אינו נחשב לרה"י, ואולי יש נ"מ לענין מבוא המפולש לר"ה דאף שאין רבים בוקעין הוי ר"ה דאוריי' לרבנן והיא ע"כ דשתי מחיצות לא מהני לעשות רה"י ולא הוי עוד הטעם משום דרבים מבטלין מחיצה דהא ליכא בהמבוי רבים, ולר"י דשתי מחיצות דאורי' הוי לעולם בשתי מחיצות רה"י בין במבוי המפולש ובין בר"ה גופא כהמבואר, עוד יש נ"מ גדולה לענין דינא, והיא בשתי מחיצות עם לחי שכתב הרא"ש בפ"ק דסוכה סי' ט' וכן כתב גם המ"א בסי' שמ"ה ס"ק א', והנה אם רבים בוקעין הא הוי ר"ה דאוריי' לרבנן כמו שנראה מן הש"ס עירובין כ"ב דרבנן פליגי על ר"י דהוי ר"ה דאוריי' אף דהוי שם לחי ג"כ ועי' תוס' שם ד"ה דרבנן וע"כ משום דאתי רבים ומבטלין והרא"ש מיירי באין רבים בוקעין וחידש דלא הוי לו דין מבוי מפולש דהא במבוי מפולש לר"ה אף אם אין רבים בוקעין בו יש לו דין ר"ה כהמבואר בשבת ו' וכמו שכתבתי לעיל בס"ד דנשמע כה"ג לרבנן מהא דעגלות. וחידש לנו הרא"ש דמ"מ לענין זה קל לנו מבוי מפולש מן ר"ה גמור דבמבוי מפולש היינו שאינו בעצמו ר"ה גמור משום שאין רבים בוקעין לזה די בשתי מחיצות עם לחי לעשותו רה"י והוכיח לו זאת מהא דרב יהודה בעירובין י"ב ע"ב וכן מפורש בפירש"י שם ד"ה לחי מכאן דאף לרבנן דפליגי על ר"י אמרינן כן במבוי מפולש לר"ה, וכן מצינו ג"כ כזאת בתוס' עירובין צ"ה ע"א דמבוי המפולש לר"ה הוי מ"מ קל מר"ה ואף שהברייתא בשבת ו' חשבה ג"כ מבוי מפולש בין דיני ר"ה מ"מ בענין לחי עם שתי מחיצות יש לומר דבמבוי מפולש עושה זאת לרה"י ע"ש ד"ה איתביה, והנה המ"א בריש סי' שמ"ה סתם דבריו דלעולם בשתי מחיצות עם לאחי הוי רה"י וזה אי אפשר לומר כן בר"ה גמורה היכא דרבים בוקעין בו דהא היכא דליכא שם ד' מחיצות אמרינן לרבנן דרבים מבטלין מחיצות כהנ"ל ודין זה דשתי מחיצות עם לחי נעשה רה"י הוא רק במבוי המפולש לר"ה כהמבואר ברש"י עירובין י"ב הנ"ל והיינו אם כשאין הרבים בוקעין בו כהנ"ל או שהוא בפחות מרוחב י"ו והוא לרוחב ר"ה דבאלה אנפי מיקרי

מבוי המפולש לר"ה ומהני לו לחי עם שתי מחיצות לעשותו רה"י דאוריי' אבל לא בר"ה גמורה בכל פרטיה כהמבואר:

והנה יש לפנינו עוד שיטה אחרת בתוס' דלא כמ"ש, בדף ו' ע"ב ד"ה וכי תימא והיא במ"ש התוס' דף כ"ב ע"א ד"ה והא אמר ר' יוחנן שהקשו עוד הפעם הקושיא דמה דמיון יש מן פסי ביראות שהיו רק י"ג אמה להא דירושלים שהיו י"ו אמה ותירצו בחילוק אחר דלעולם היכא שיש שתי מחיצות וצורת הפתח מצד שלישי הוי לרבנן מה"ת כאילו היו ג' מחיצות והוי רה"י מה"ת וע"כ הקשו בהגמרא דכי היכא דאמרינן בי"ג לרבנן דלא אתי רבים ומבטלין מחיצות ה"נ צריכין לומר אפילו בי"ו היכא שמחיצה השלישית היא בצורת הפתח, כן הוא מבואר בתוס' שזו היתה הקושיא של הגמרא במה שהקשו והא אמר ר' יוחנן ירושלים וכו', והנה אם כה נאמר צריכין אנו להבין מעתה מה דמתרץ הש"ס בד כ"ב על הקושיא הזו של והא אר"י דמתרצו אלא כאן ולא ס"ל דה"פ דלעולם לרבנן כל היכא שיש ב' מחיצות עם צורת הפתח דלא אתי רבים ומבטלין מחיצה אלא ר' יוחנן סבר כר"י דאתי רבים ומבטלן מחיצה בפ"ד וה"נ בירושלים במקום הפילוש דאינו נחשב לר"י למתיצב כלל וכמ"ש התוס' שם ד"ה חייבין ולא מהני צה"פ עוה לר"י וחייב עליה משום ר"ה, אבל לרבנן אפילו במקום הפילוש הוי לדידהו כמחיצות משום דאיכא שם ד' מחיצות וגם צה"פ במקום הפילוש ע"כ לא אתי רבים ומבטלין, וכיון שכן הוי מעתה לרבנן החילוק דבפ"ב דליכא צה"פ רק שם ד' מחיצות לבד ע"כ אי הוי י"ו אמה הוה אמינא דאתי רבים ומבטלין מחיצה וניתר משו"ה רק בי"ג אמה ושליש אבל בגוונא דירושלים דהוי שם ד' מחיצות וגם צה"פ במקום הפילוש מהני אפילו בי"ו אמה ולא אמרינן אתי רבים ומבטלין, וע"כ צ"ל ולפרש דהא דמהני לרבנן וצוה"פ מה"ת לפי שיטת תוס' זו שהיא אפילו בב' מחיצות וצה"פ מצד ג' והא דס"ל לחנניה בשם ב"ה בדף ו' דלא מהני צה"פ בצד ג' היינו להתיר מכל וכל אפילו מדרבנן דעל כרחך אפילו לרבנן אינו ניתר בצה"פ וכמו שהקשה הש"ס שם והא אמר ר"י וכו' וכפירוש התוס' שם סוף ד"ה והאמר רבה דהיינו מדר"י בשם ד' מחיצות נשמע לרבנן בשתי מחיצות, אבל הכל הוא רק דרבנן דמדאוריי' לא אתי רבים ומבטלין אפילו בב' מחיצות עם צוה"פ בצד ג', כן הוא לפי דברי תוס' אלו בדף כ"ב ע"א ד"ה והאמר ר' יוחנן אלא שהתוס' בעצמם מסקו דלפי מה שכתבו בדף ו' ע"ב ד"ה וכי תימא מתורצת קושיתם באופן אחר ולא צריכין לומר כשיטה זו שכתבו כאן, דהא באמת מהא דמבוי בדף י"א שהוכיח להם דמהני צורת הפתח אין כאן ראיה דהא מיירי במבוי סתום מג' רוחות דהוי רה"י דאורייתא, ועי' בתוס' דף י"א ע"א ד"ה אילימא, אך בכ"ז תמוהה מאוד שיטתם זו איך עלה על דעתם לומר כן

ולתרץ מהא דר' יוחנן על פ"ב די"ו אמה עם צורת הפתח הוי כי"ג בלא צוה"פ תקשה לנו מאוד קושית הרש"א על דברי תוס' אלו ד"ה והא אר"י:

דהנה המהרש"א כתב בזה וז"ל קצת קשה דתקשי להו מה פריך דרבנן אדרבנן דאימא הך דהי' לו ב' בתים בשני צידי ר"ה היינו ט"ז אמות והך דפסיק לא היו רחבין אלא י"ג דהך קושיא לא מתרצא בתירוצם עכ"ל המהרש"א, והנה אף שכתב קצת קשה, לי העני העני בדעת נראה לתמיהה רבה וגדולה דהא רבנן ע"כ ס"ל דר"ה הוי רק י"ו אמה ובפחות לא הוי ר"ה כמבואר בשבת צ"ט ע"א וא"כ איך שייך התחלת קושיא מדרבנן אדרבנן מן י"ג אמות על י"ו אמות דבי"ג הא ע"כ לא הוי לדידהו ר"ה א"כ לא אתי רבים ומבטלין דהא לא הוי רוחב י"ו שהוא אחד מכללי ר"ה ואין כאן שם ר"ה על זה אבל בשני בתים שהוא רחב י"ו ס"ל שפיר דהוי ר"ה גמור ע"י מה שחל בו רבים ואין כאן שייכות להקשות חן מקום פטור על ר"ה דהא בי"ג הוי לרבנן מקום פטור מדאורייי' ובי"ו ר"ה דאורייתא, דבשלמא לפי שיטת הר"י בתוס' ו' ע"ב ד"ה וכי תימא אין כאן קושיא דהא לשיטתם היא דס"ל לרבנן דבמבוי המפולש לר"ה הרי הוא כר"ה אפילו בי"ג משום דמפולש לר"ה באורך ר"ה עושה זאת לר"ה אפילו בפחות מי"ו וכל מ"ש לעיל והכא בפ"ב הא אמרינן אם היה דרך ר"ה מפסיקתן א"כ היו הפסי ביראות כמבוי המפולש לר"ה ע"כ הוי בי"ג ר"ה כמו בר"ה גמור בי"ו כהנ"ל, אבל לפי דברי התוס' דכאן בדף כ"ב הנ"ל דלא נחתו להא דשם דהא מתרצו על הא די"ג וי"ו לחלק בענין צוה"פ א"כ בודאי תמוהה קושית המהרש"א מה הקשו מדרבנן של פ"ב אדרבנן של שני בתים הא בפ"ב היו רק י"ג אמה מה דלדידהו הוי בפחות מן י"ו מקום פטור מדאורייתא:

וחפשתי על כל הצדדים לתרץ זאת ואין דרך אחר לפנינו רק לומר דמ"ש התוס' דף כ"ב דב"ה והא אר"י היא רק לפי ההוא אמינא וכגונא שכתבו התוס' לעיל דף ו' ע"ב בתירוץ הראשון שהבאתי לעיל אבל לפי מה דמסקינן שם בכיצד מערבין מבוי המפולש ע"כ צ"ל אליבא דאמת דס"ל לרבנן דבמבוי המפולש לר"ה הוי ר"ה אפילו בי"ג כמ"ש התוס' שם ע"כ הוי הקושיא כאן בדף כ"ב מדרבנן אדרבנן אליבא דאמת דלא סבירא לן לחלק לרבנן במבוי המפולש בין י"ג לי"ו, כן צריכין בהכרח לפרש ולתרץ הסוגיא לפי דברי תוס' אלו של והא אמר ר"י, יהיה איך שיהיה אבל הא איתא בודאי דלשיטת התוס' אין דרך אחר לפנינו לומר להלכה אלא דבמבוי המפולש לאורך ר"ה הוי ר"ה מדאורייתא אפילו בפחות מי"ו דכיון שהר"ה הוא י"ו די לנו בזה, וכן כתב באמת הרא"ש להלכה בפ"א דעירובין סי' ח' בשם הר"י דבמפולש לר"ה שהוא רחב י"ו נחשב המבוי ר"ה ממש מה"ת אפילו המבוי אינו רחב רק י"ג ושליש ולא מערבין אלא בדלתות נעולות בלילה, ואין

לומר משום דפסק לגמרי כר' יהודא ולר' יהודא אין חילוק בין י"ו לפחות מי"ו כהנ"ל, זה הא אי אפשר לומר כן דהא לר"י אין חילוק בכל ר"ה מדאוריי' ולעולם אינו מצריך שיהיה י"ו דוקא וככל מה שבארנו לעיל בס"ד משום דאין לו מילף על זה והרא"ש הא כתב מפורש וראשיהן מפולשין לר"ה שהוא רחב י"ו א"כ מבואר דאיירי לעולם אליבא דרבנן דמצרכו י"ו אמה ומ"מ במבואות המפולשין לר"ה די בי"ג אמה כהנ"ל, והנה בקרבן נתנאל שם סק"י כתב והיינו כשאורך רה"ר מהלכין דרך מבוי אבל במבואות המפולשין איירי דר"ה אינה עובר במבוי ורבינו קיצר במקום שהיה לו להאריך עכ"ל, וכונתו כיון דבמבוי מפולש לר"ה באורך בעינן לעולם דלתות אפילו בי"ג א"כ הא דס"ל במפולש לר"ה די בצורת הפתח היינו ע"כ במפולש ברוחב ר"ה וכמ"ש התוס' בד"ה וכי תימא שזו היא כונתם במ"ש ולא דמי למבואות המפולשות וכו' היינו שדי בצוה"פ שעל זה כתבו שהוא רק כשהוא מפולש לרוחב, וא"כ היה לו להרא"ש ג"כ לפרש, ונראה דהספיק לו להרא"ש במ"ש מקודם דבמבוי מפולש הלכתא כרב וע"כ כשאין רבים בוקעין בו דלא שייך לומר אתי רבים ומבטלין מחיצה א"כ ע"כ מיירי כשאינו באורך דאי באורך הא רבים בוקעין בו ודי לו בזה:

והנה לפי מ"ש לעיל וברורתי בס"ד דכל עיקר דינא דבמבוי המפולש לר"ה דינו כר"ה נשמע לרבנן מהא דעגלות דמשכן שביניהן הי' מבוי המפולש ואף דשם הוי י"ו כל הר"ה של העגלות כמו דאמרינן שבת צ"ט מ"מ נשמע לנו גם בי"ג דהוי כה"ג ר"ה משום דנשמע משם דכמו דמצינו התם שהיה חסר כלל אחד מן כללי ר"ה היינו שלא היה ס' ריבוא בוקעין בו דהא תחתיהן לא היה ס' ריבוא ומ"מ היה נחשב לר"ה משום הפילוש לר"ה ה"נ כשחסר כלל אחר היינו שהוא רק י"ג ולא י"ו אבל רבים בוקעין בו הוי לו זה הדין כמו החם כשחסר לו הכלל האחר דהא התם בעגלות אף שהי' לאורך ר"ה מ"מ לא היו רבים בוקעין בו כמו דאמרינן שם בשבת צ"ט שרק בן לוי הוי קאי התם א"כ הוי המילף דכל היכא שתסר כלל אחד מכללי ר"ה והוא מ"מ מפולש לר"ה דינו כר"ה וזה הוי לדידן החילוק בין לאורך ר"ה לבין רוחב ר"ה דלאורך ר"ה יחסר רק הא דלא הוי י"ו אבל רבים בוקעין בו ולרוחב ר"ה הוי החסרון שאין רבים בוקעין בו אבל י"ו בעי דבכי האי גונא מפולש דינו כר"ה אילם במבוי המפולש שיש לו שני החסרונות שאין רבים בוקעין בו וגם אינו רחב י"ו אזי בודאי לא הוי דינו כר"ה וכן כשיש לו ב' המעלות הא הוי ר"ה ממש ולא צריכין לדון עליו מצד מפולש לר"ה, אולם זה הוי החילוק בין יש לו החסרון שאינו י"ו ורבים בוקעין בו להר"ה בהמבוי המפולש שלזה צריך להיות דלתות דאתי רבים ומבטלין מחיצה, והיכא שהחסרון הוא שאין רבים בוקעין בו והוא

י"ו ומפולש לר"ה לזה די בצוה"פ לת"ק דחנניה משום דליכא רבים שיבטלו המחיצה ולחנניה אליבא דב"ה דלת מצד אחד ולחי וקורה מצד שני, כנלע"ד שיטה זו על נכון וברור בס"ד. והנה יש לפנינו עוד שיטות אחרות הרבה מאוד באופנים שונים, עי' בב"י שס"ד אבל אנן עוסקין כעת רק בשיטת התוס' המבוארת לפנינו וכמ"ש בתחילה והיא דלדידהו הוי לר' יהודה לעולם ר"ה דאוריי' בין ב"יו זבין בי"ג כשרבים בוקעים ואין כאן שתי מחיצות, ולרבנן הוי בי"ג ר"ה כשרבים בוקעין בו לר"ה ואפילו שתי מחיצות עם צוה"פ לא מהני רק דלתות בעינן משום דלדידהו אתי רבים ומבטלין מחיצות כה"ג והיכא דליכא רבים שיהיו בוקעין בו לר"ה ומ"מ הוא מפולש לר"ה בזה סברו אם היה המבוי פחות מי"ו הוי מקום פטור מדאוריי' ואם הוא י"ו מהני מ"מ צוה"פ לת"ק ולחנניה אליבא דב"ה בעי דלת רק מצד אחד וצד השני לחי וקורה, ואולי גם זאת היא רק דרבנן דמדאורייתא אפשר גם לחנניה די בצורת הפתח או אפילו בלא צורת הפתח רק שתי מחיצות עם לחי די מדאורייתא כדברי הרא"ש סוכה הנ"ל וכל זה הוא משום דאין רבים בוקעין בו ולא הוי כאן רבים שיהיה שייך לומר אתי רבים ומבטלין, ולהלכה הא כתב גם הרא"ש דאזיל בשיטת התוס' הנ"ל דפסקינן כת"ק דחנניה דמהני כה"ג צוה"פ משום דליכא רבים שיבטלו ונחשב גם צוה"פ למחיצה שלישית כה"ג, וממילא נשמע שיטתם דהיכא שיש במבוי ג' מחיצות שלמות ופתוח מצד רביעית אזי אפילו נמצא בהמבוי ס' ריבוי מ"מ לא הוי ר"ה כיון שהרבים אינן בוקעין מצד אחד לצד אחר וכמ"ש התוס' עירובין ו' ע"ב ד"ה והאמר רבה מהא דב"ה בדף י"א ע"א דלכל הפחות לב"ה ג' מחיצות דאורי' רה"י וע"כ כשיש בהמבוי ס' ריבוא דאל"כ בלא"ה הוי רה"י אלמא דהא דסברו רבנן אתי רבים ומבטלין מחיצה היינו ע"י ההילוך והעברה דרך ר"ה מצד אחד לצד שני ליצא מן הרה"ר אבל אם אינן יכולים לעבור החוצה דרך ר"ה בזה לא אמרינן דאתי רבים ומבטלין אף שנמצא שם רבים דמ"מ נחשב לרה"י מדאוריי') כן נראה מבואר שיטת התוס' והרא"ש והטור באו"ח סי' שס"ד, ועיין עירובין ל"ה ע"א ובדברי התוס' שם ד"ה איתביה, ובתוס' יו"ט שם מ"ש דרישא אמר להו לרבנן דאודו לי מיהו בהא ועי' שבת צ"ח ע"א המעביר ד' אמות בר"ה מקורה פטור, ורב לי לדבר מזה כאן בשני הלשונות שהביא רש"י שם בדף צ"ה אך אין כאן המקום להאריך בזה מה שאינו נוגע לענין דינא דידן, והנה לענין הלכה לפי שיטת התוס' אי פסקינן בזה דרבים מבטלין מחיצה כר"י או כרבנן יש עדיין לספק הרבה דאף שר' יוחנן ס"ל מפורש דרבים מבטלין מחיצה. אי כשיטת התוס' דס"ל לגמרי כר' יהודה גם בשתי מחיצות או כשיטת רש"י והרמב"ן הנ"ל דאף דלא ס"ל לגמרי כר' יהודה בשתי מחיצות אבל מ"מ בהא מכריע דרבים מבטלין

מחיצה, ובכ"ז אין עוד הוכחה דלא נפסוק כרבנן דהא ר' אלעזר דהוא בתרא סובר כרבנן דלא אתי רבים ומבטלין מחיצה כמבואר בעירובין כ' ע"א דר"א קמ"ל כאן וס"ל ועי' בתוס' שם ד"ה קמ"ל:

והנה בתוס' שם כ"ב ע"ב ד"ה דילמא יצאו לדון בזה בחדשות דאפילו לרבנן דלא אתי רבים ומבטלין מ"מ במחיצות שאינן עשויים בידי אדם לא חשיבי מחיצה כולי האי ואפילו רבנן מודין דאתו רבים ומבטלין מחיצה ומוכחין דבריהם מכח קושיתם שם דאל"כ לרבנן כל ארץ ישראל תעשה רה"י ע"י סולמות דצור וכו' וכן בבל נמי ע"ש ועיי' בתוס' שם דף ט"ו ע"א ד"ה תל ונקע, ויש לעיין עוד הרבה בדבריהם אלו ובגוף הסוגיא דהנה מה דמקשה הש"ס על המימרא דר' יוחנן דאמר א"י אין חייבין עליה משום ר"ה, דבבל נמי מקיף לה פרת ודיגלת וכו' וע"כ צ"ל דר"י אזיל כאן במימרא שלו אליבא דרבנן דלא אתי רבים ומבטלין מחיצה וכמ"ש התוס' ד"ה אלימא ומכח הקושיא שלא יהיה סותר עצמו מהא דאמר בירושלם אלמלא דלתותיה זכו' כמ"ש התוס' ואף דבהא דירושלים היה מפולש מד' צדדים ואמר רק על מקום הפילוש כמ"ש שם בד"ה חייבין מ"מ היה קושיתם כאן ד"ה אילימא דהא גם ירושלים היא בכלל א"י וכיון שכל א"י לא הוי ר"ה א"כ ירושלים נמי לא הוי ר"ה ועל זה הוכרחו לתרץ דר' יוחנן אמר כאן דבריו אליבא דרבנן, וקשה לכאורה דאי לרבנן הא הם סברו דשתי מחיצות לא הוי רה"י א"כ מה מהני דמקיף לה סולמא דצור מהאך גיסא ומחסנא וכו' הא מ"מ לא הוי יותר משתי מחיצות והוי ר"ה גמורה בשתי מחיצות כמו דאמרינן בהברייתא שבת ו' הנ"ל, דר"ה גמורה לאפוקי מדר' יודא, וכן נמי הא דמקשה הש"ס מן בבל הוי ג"כ רק שתי מחיצות, וצריכין ע"כ לפרש ולומר מה דאמרינן דמקיף לה וכ"ת וכן בבבל דאמרי' מקיף לה פרת ודיגלת היינו שהיה במציאות שבהקפת שניהם מהאי גיסא ומהאי גיסא היה מוקף מג' רוחות, וגם בזה אמרינן מ"מ לרבנן דבכה"ג שהיא מחיצה בידי שמים שמודין רבנן דאתי רבים ומבטלין מחיצה, אבל בשתי רוחות בלא"ה לא בטל מתורת ר"ה ע"י ההקפה כמבואר:

ומעתה צריכין להבין שם בדף כ"ב כל הסוגיא בהרחבת הדעת, דבעי רחבה מרבא תל המתלקט וכו' אליבא דרבנן לא תיבעי לך וכו' כי תיבעי לך אליבא דר"י מאי התם הוא דניחא וכו' וכו', והנה לפי דברי תוס' הנ"ל דבמחיצה שאינה בידי אדם גם רבנן מודו דאתי רבים ומבטלין א"כ ע"כ צ"ל דהאיבעיא של תל המתלקט היה בעשוי בידי אדם דאל"כ מה אמרינן דלרבנן לא תיבעי לך הא גם לרבנן שייך האיבעיא דהא גם רבנן מודין היכא שהמחיצה לא הוי בידי אדם דרבים מבטלין אותה ושייך לשאול היכא דלא ניחא

תשמישתיה אי מבטלין, ואי תימא דבודאי אפילו היכא דלא ניחא תשמיתיה מבטלין הרבים לרבנן דאל"כ אמאי הוי א"י ובבל רה"ר הא ודאי גם סולמא דצור היה מתלקט י' מתוך ד' דאל"כ לא הוי מחיצה כלל וכמ"ש רש"י בד"ה סולמא דצור דהוי י' טפחים ואי במתקלט מתוך ג' או ב' אמות בודאי לא ניחא השתמיש ומ"מ אמרינן דא"י הוי ר"ה משום דרבים מבטלין אלא אפילו בלא ניחא השתמיש סברו רבנן דמבטלין הרבים מחיצה היכא שעשוי' בידי שמים ומשו"ה אמרינן אליבא דרבנן לא תיבעי לך, א"כ לפי זה אפילו לר' יהודא לא שייך האיבעיא דהא לר"י ג"כ תקשה מהא דא"י ובבל שהמה ר"ה משום דאתי רבים ומבטלין אלמא דגם במתקלט אמרינן אתו רבים ומבטלין ומה איבעיא ליה לר"י וא"כ אי נימא כסברת התוס' אליבא דרבנן דבאינו בידי אדם אמרינן גם לרבנן דרבים מבטלין א"כ שייך איבעיא זו גם לרבנן דבכה"ג אי מבטלין הרבים או לא, או אולי דלא שייך אפילו אליבא דר"י וכמ"ש דנפשוט מהא דא"י ובבל, וגם אמאי אמרו אליבא דרבנן לא תיבעי לך ונשמע זאת מן פסי ביראות הא לא דמי לפסי ביראות דבזה גם המה מודין דרבים מבטלין כדברי תוס' הנ"ל, אשר ע"כ צריכין לפרש ע"כ האיבעיא דתל בנעשה בידי אדם ומשו"ה לא נוכל לפשוט מהא דא"י ובבל משום דנוכל לומר אפילו לר"י החילוק בין מחיצה שלא נעשה בידי אדם שבזה אפילו לא ניחא תשמישתיה מבטלי הרבים את המחיצה, ועי' ברש"א עירובין ט"ו ע"א על תוס' ד"ה חל, ולפי זה צריכין להבין מעתה לפי מה דפשט ליה דחייבין ואפילו עולין לו בחבל דמ"מ הוי ר"ה דלפי זה תקשה הא דאמרינן בשבת ו' הנ"ל דרה"י הוי גדר גבוה י' ורחב ד' וע"כ אפילו כשרבים עוברים עליו דאל"כ לא הוי רבותא וגם מדסתם סתמו ליה דבכל אנפי הוי רה"י והא הכא אמרינן דלר"י אפילו בעולין לו בחבל ורבים עוברין עליו דהוי ר"ה, ומוכרחין אנו לומר דבאמת זו אינה קושיא דהא בלא"ה הברייתא דשבת לא הוי כר"י כדאמרינן שם לאפוקי מדר"י והוי גם בהא לאפוקי מדר"י:

ומיושבת מעתה קושית התוס' דשם סוף ד"ה יתר על כן שהקשו דהא מסיפא דמבואות המפולשין לר"ה הוי רה"ר שמעינן שפיר לאפוקי מדר"י ע"ש ותירצו בדוחק, ולפי מ"ש נוכל לישב על נכון דהא ר"י ורבנן פליגי בתרתי, חדא אי שתי מחיצות הוי רה"י או לא ושנית פליגי בד' מחיצות שאינן שלמות דלר"י רבים מבטלין מחיצה ולרבנן אינן מבטלין והשפא בהא דאמרינן שם ברישא דרה"י הוי גדר גבוה י' ורחב ד' ואמרו דזו היא רה"י גמורה שמעינן מזה לאפוקי מדר"י בתרתי ובאו לומר זו היא רה"י גמורה לומר דמזה נשמע שבשני הדברים הוי דלא כר"י שאפילו בהא דפליגי ברבים מבטלין מחיצות בד' מחיצות שאינן שלמות הוי ג"כ דלא כר"י ונשמע גם זאת מהא דגדר וכמ"ש דהוי כרבנן

דלא אתו רבים ומבטלין וע"כ לא שייך עוד קושית התוס' דנשמע מהסיפא דלא כר"י דהא מהסיפא נשמע רק בחדא דלא כר"י דשתי מחיצות לא הוי דאורי' רה"י אבל ממה שאמר כאן בגדר דזו היא רה"י גמורה נשמע מכאן דהכל הוא דלא כר"י אפילו במה דסובר דרבים מבטלין במחיצות שאינן שלמות אלא כרבנן שאין הרבים מבטלין וכמ"ש ומיושבת שפיר קושית התוס' על נכון, אך לפי זה קשה מעתה הקושיות והפשיטות של הש"ס דאחרי מה שפשט ליהו מסברא דמבטלין הרבים הבוקעין להמחיצה ואפילו לא ניחא התשמיש, הקשו מהא דחצר ומבואות המפולשין לבורות ושבולי בית גילגול, והנה הא דחצר בודאי הוי מחיצה הנעשה בידי אדם וכן בורות לפי מ"ש התוס' ד"ה ת"ש דגרסינן בגיתות א"כ נעשה ג"כ בידי אדם, אבל הא דשבולי בית גילגול קשה מה פשטות יש מן מחיצה הנעשה מעצמו להא דנעשה בידי אדם דהיכא שהיא מעצמו לכ"ע אתו רבים ומבטלין א"כ אמאי הוה שבילי בית גילגול רה"י והיה יכול המדחה לומר לו ולטעמך אמאי הוי רה"י הא המחיצה לא נעשה בידי אדם ולכ"ע ע"כ אמרינן בזה דאתי רבים ומבטלין אפילו בלא ניחא תשמישתיה, גם קשה מה שאמרו בזה מני אילימא רבנן השתא ומה וכו' הא שפיר נוכל לומר רבנן היא וקמ"ל דאפילו במחיצה שאינה בידי אדם במה שגם הם מודין דרבים מבטלין מ"מ בלא ניחא תשמישתיה אין מבטלין, ואולי דעל קושיא זאת יש עדיין לדחוק ולתרץ דמדר"י נשמע לרבנן וכגונא שכתב המהרש"א ד"ה אלא לאו ר"י, אבל בכ"ז גוף הדין קשה אמאי הוי באמת שבילי בית גילגול רה"י במה עדיף זאת מן כל א"י ובבל דאמרינן אתו רבים ומבטלין משום דמחיצותיה לא היו בידי אדם ה"נ הוי זה גופא בשבילים אלה הא הוי מחיצה ממילא:

והנה לכאורה עלה בדעתו לומר דפשט ליה שפיר אהא דקאמר ואפילו עולין לה בחבל דאפילו כה"ג אתי רבים ומבטלין, ואת זה באו לדחות מהא דשבילו בים גילגול, ולפי מה דאמרו דבי ר' ינאי כל שאין העבד יכול לטול סאה אלמא דאפילו במחיצה שהיא מאליה דלכ"ע רבים מבטלין מחיצה ומ"מ בלא ניחא תשמישתיה כלל כי האי כל שאין העבד וכו' לא אתי רבים ומבטלין מכ"ש המחיצה הנעשה בידי אדם כשלא ניחא תשמישתיה כי האי כמעלות ב"מ בודאי לא אתו רבים ומבטלין והוי שפיר הפשיטות והקושיא על דבריו במה שפשט דאפילו בעולין בחבל וכגון מעלות בית מרון וא"כ הוי שבילי בית גילגול רה"י דוקא בלא ניחא התשמיש כי האי שאין עבד יכול לטול אבל מה נעשה לדברי התוס' ד"ה ואיזהו שדבריהם אינן מכוונים כלל עם מ"ש והמה תמוהים לכאורה וצריכים ביאור מתחילה ועד סוף מ"ש שם בכל הסוגיא והוא דכתבו בד"ה ואיזהו להקשות מה צריך הכא לאתויי דר' ינאי לדחוק עצמם מאוד דר' ינאי אתא

להורות שהרבותא בהמתני' היא על רה"י ולפי מ"ש הא מוכרח לאתויי' הא דר' ינאי דאל"כ היה יכול התרצן לומר ולטעמך דאמאי הוו א"י ובבל ר"ה הא יש להם מחיצות ולא אתי רבים ומבטלין לדבריך אפילו במחיצות שהמה ממילא ולא ניחא תשמישתם, וכן קשה עוד מה שהקשו להלן שם וז"ל וא"ת ולמה צי אין העבד יכול לרוץ אפילו יכול נמי וכו' כיון שמתלקט י' וכו', עכ"ל וזה הוא תמוה לפי הנ"ל דהא מצד מתלקט לבד הא אמרינן דבמחיצה שאינה בידי אדם דלכ"ע רבים מבטלין מחיצה וכן קשה עוד מ"ש בד"ה יהושע דדוקא שבילי בית גילגול וכו' אבל מבוי מפולש לבורות וכו' וזו היא סתירה מניה וביה במ"ש בסוף ד"ה ואיזהו להקשות דכל מתלקט הוי לדידהו כמו אין העבד יכול לרוץ אם צלא במחיצה נדרסת וכאן מסקו הואיל וראוי למוסרו לרבים הוי רה"ר:

אשר ע"כ נלפע"ד שמוכרחין אנו לומר דכל הסוגיא כאן עד לבסוף דמסקינן יהושע אוהב ישראל היה אזלי בשיטת ר"ה בר חיננא עירובין ס"ו ע"ב דיותר מסאתים שלא הוקף לדירה לא הוי רה"י מן התורה ולפי זה לא הוי עוד הקושיא מא"י ובבל אמאי הוו ר"ה וכמ"ש המהרש"א שם ד"ה דילמא בדף כ"ב ולדידיה לא צריכין בין מחיצה הנעשה בידי אדם אלא דבכל המחיצות סבר ר"י דאתי רבים ומבטלין ורבנן סברו דלא אתי רבים ומבטלין וע"כ הוה האיבעיא שפיר היכא דלא ניחא תשמישתיה אליבא דר"י ואין כאן קושיא עוד מכל הפשיטות דפשטו בזה וכן נראה בדברי התוס' ד"ה תל המתלקט אכן התוס' לא פירשו דאיך שייך לומר דלא הוה שמיע להו דאר"י מעלות ומורדות וכו' הא על כרחך צריכין לומר כן משום הקושיא דא"י ובבל ולפי מ"ש מיושב שפיר דהוה אזלי באיבעיא זו בשיטת ר"ה בר חיננא בעירובין ס"ז ע"ב וממילא לא היה להם לחלק כלל נעשה בידי אדם או לא וכדברי המהרש"א הנ"ל שם כ"ב על התוס' ד"ה דילמא אבל לפי מה דמסקינן בסוף החילוק בין א"י לחו"ל אזלינן בשיטת האמוראי רבא ורב אשי בדף ס"ז ע"ב המסכימים לדברי ר"י שם דיותר מסאתים שלא הוקף לדירה הוי רה"י וא"כ קשה מא"י ובבל וע"כ צריכין לומר כדברי התוס' דבלא נעשה בידי אדם לא הוי מחיצה דנימא לא אתי רבים ומבטלין וע"כ מעלות ומורדות שבחו"ל הוי שפיר ר"ה משום דרבים מבטלין המחיצה והא דשבילי בית גילגול דהוי רה"י משום דבא"י יהושע מסרן ליחיד וממילא מעלות ומורדות שבא"י הוי ג"כ רה"י כר' יוחנן וצריכין מעתה לומר דהא דסולמא דצור ומחתנא דגדר דהוי מחיצות סביב א"י אבל המה בעצמם לא היו מא"י שע"כ אתי רבים ומבטלין מחיצות משים שלא נעשו בידי אדם דאי היו מא"י א"כ במה גרועים המה מכל מעלות ומורדות וכן שבילי בית גילגול שיהושע הא לא מסרן לרבים אלא ע"כ שהמה בעצמם לא היו בא"י, ואולי שהתוס' נשמרו מזה והיה קשה בעיניהם

לומר שהמחיצות אלו לא היו מא"י שע"כ חילקו שם בד"ה יהושע ובאו לומר דאף לפי המסקנא דלא אמרינן בא"י אתו רבים ומבטלין היינו היכא דלא ניחא תשמישתיה כלל שאין העבד יכול לרוץ אמרינן אף בא"י דאתי רבים ומבטלין וממילא גם לרבנן במחיצה שאינו נעשה בידי אדם דרבים מבטלין כה"ג להמחיצה, ומיושב ממילא מהא דסולמא דצור דלא נחשב למחיצה אפילו בא"י ואפילו לרבנן כמ"ש התוס' סוף ד"ה דילמא והא שהקשו בתוס' סוף ד"ה ואיזהו דאפילו העבד יכול לרוץ יהיה נמי רה"י ותירצו משום דניחא תשמישתיה, זו הקושיא והתירוץ היו אליבא דאמת לפי מה דמסקינן וכמ"ש זאת גם בד"ה יהושע בסגנון אחר והכל סובב והולך אל מקום אחד, כנלע"ד כל הענין והשיטה לפי דברי התוס' כאן בעירובין כ"ב מ"ש בכל הסוגיא, ששיטתם מבוררת לפע"ד ככל מה שבארתי בס"ד:

נמצא להלכה לפי שיטה זו דלעולם כל מחיצה שלא נעשה בידי אדם אפילו לרבנן אמרינן אחי רבים ומבטלין ומוכרח זה מהא דא"י ובבל לפי מה דמסקו רבא ורב אשי בדף ס"ז ע"ב דאף יותר מבית סאתיים שלא הוקף לדירה הוי רה"י דאוריי' אך בכ"ז יש עדיין לומר שהוא רק במתלקט י' מתוך י' אבל בעולין לה בחבל או אפילו בלא ניחא תשמישתיה ביותר מן מתלקט י' מתוך י' דהיינו במתלקט י' מתוך ג' או ב' וכדומה דלא ניחא תשמישתיה כלל (עי' בירושלמי דעירובין פ' א' סוף ה' א' דשם הגירסא מתלקט י' מתוך ג') וא"כ היכא דמתלקט י' מתוך ב' דקשה הרבה תשמישתיה נוכל לומר דס"ל לרבנן דאפילו היכא שלא נעשה בידי אדם דלא אתי רבים ומבטלין מחיצה, וראי' לזה מן ר' יודא דס"ל בארץ ישראל כל היכא דלא ניחא תשמישתיה כמו דס"ל לרבנן בעלמא דלא אתי רבים ומבטלין ומ"מ מחלקין התוס' ומפרשין לדינא שהוא רק כמו שאמרו דבי ר' ינאי אמתני' דטהרות באין העבד יכול לרוץ אבל בפחות מזה ס"ל דאתי רבים ומבטלין אפילו בא"י א"כ ה"נ לרבנן הוי זה גופא אף דס"ל דבמחיצה שלא בידי אדם דאתי רבים ומבטלין היינו רק כשלא ניחא תשמישתיה מעט אבל היכא דלא ניחא תשמישתיה כלל אזי אפילו בכה"ג לא אתי רבים ומבטלין לדידהו, כן נראה לומר בפשיטות לפי שיטת התוס' כפי מה שכתבו אליבא דר"י בד"ה ואיזהו ובד"ה יהושע ואף בד"ה תא שמע, ואף שדבריהם בד"ה ת"ש המה קשי הבנה מאוד ואולי כיונו בזה כמ"ש להקשות בד"ה אלא אבל מ"מ לדינא נראה מבואר שיטתם כן אליבא דר"י ומה"ת נימא דלרבנן דס"ל בעלמא לא אתי רבים ומבטלין שנאמר לשיטתם דבמחיצה הנעשה שלא בידי אדם שיהיו מבטלין דבריהם לגמרי הא די לנו אם נאמר דבכה"ג ס"ל גם הם כי רבים מבטלין אפילו בלא ניחא תשמישתיה קצת אבל מה"ת נימא דאפילו כשעולין לה בחבל שיסברו דרבים

מבטלין הא מכוח ההכרח של הקושיא מהא דא"י ובבל לא נשמע לנו כל כך כמובן ע"כ נשארו בדיניהם דלא אתי רבים ומבטלין היכא דלא ניחא התשמיש כלל אפילו במחיצה שהיא שלא בידי אדם כנלפע"ד בברור:

והנה ידעתי כי יש עדין להקשות בזה הקושיא השלישית שהקשו בש"ס שם לבד מה שהקשו מא"י ובבל והיא מה שאמרו דכ"ע נמי מקיף אוקינוס והוכיחו מזה דאתי רבים ומבטלין מחיצה אלמא דאפילו כה"ג דלא ניחא תשמישתיה כלל אמרינן דרבים מבטלין מחיצה אכן אחר העיון בזה לא תקשה כלל, והיא שאחר העיון וההתבוננות בהקושיא של הש"ס גופא שבפשטות אין לה הבנה כלל מה שהקשו מאוקיינוס ולא ראיתי מי שיפרש אותה, דהנה לפי הפירוש הפשוט מפרשינן הקושיות על הא דאמר ר"י ב"י בשם ר' יוחנן דא"י לא הוי ר"ה ועל זה מקשה אביי מאיזה טעם הוא אי משום סולמא דצור א"כ בבל נמי דכ"ע נמי וכו' אלא ע"כ דלא מהני המחיצה משום דרבים מבטלין לה כן מפרשינן אנו מעצמנו שבא אביי להוכיח מהא דבבל ודכ"ע דאתי רבים ומבטלין וזה הוא תמוה לפרש כן מהא שהקשו דכ"ע נמי וכו' שבא להוכיח מזה דרבים מבטלין מחיצה הא אדרבה הא גופא קשיא איך נימא שם דרבים מבטלין להמחיצות דהכי רבים בוקעין בתוך האוקיינוס מן חוץ העולם לתוך העולם דבשלמא מבבל מקשה שפיר והוכיח לו דע"כ כשרבים בוקעין על הפרת ודיגלת שבאו רבים הגרים מעבר השני של פרת ודיגלת לכנוס בתוך וליצא מן בבל מצד אחד לצד השני וזה הרבים בוקעין והולכין בתוך הנהרות ואין הנהרות נחשבים להם למחיצה כלל אבל כ"ע במחיצת ים האוקיינוס המקיף את כל העולם הכי יש עולם מחוץ לאוקיינוס דנימא שהרבים בוקעין בו מעולם זה לעולם האחר מעבר השני, ואין כאן בוקעין על המחיצה כולה של האוקיינוס, וגם הקושיא גופא אין לה פירוש דמקשים על כל העולם, דהא התורה נתנה אחר שכבר נברא העולם, והיה ים האוקיינוס ועל זה גופא אמרה התורה אל יצא וכדמפרשינן אל יוציא א"כ בפירוש ביטלה התורה לענין דינה של הוצאת שבת המחיצות האלה של אוקיינוס שהמה של העולם בכלל וקיפדה רק על מחיצות שהמה תוך העולם, ואי תפרש דהקושיא היתה דנילף מינה גם לענין מחיצות בבל וא"י הא אין דמיון ביניהם כמ"ש דבהמדינות שייך רבים מבטלין להמחיצות היינו שהרבים שהלכו על מחיצות מצד אחד לצד השני וכאן באוקיינוס אין כאן רבים בצד השני, ואף דנוכל לומר דהוכיח לו מכח כ"ש דאתי רבים ומבטלין אבל מ"מ זאת לא ידענו אמאי באמת לא נימא דכ"ע נמי לא יהיה ר"ה לפי מה שבארנו דהא באוקיינוס לא שייך רבים מבטלין מחיצה שרבים אין בוקעין בו מעבר אחד לעבר השני ונשאר לעולם מחיצה מה שאין רבים בוקעין בו ובהכרח צריך אתה

לומר שמכל העולם במחיצות האוקיינוס אין כאן הוכחה ודמיון לשאר דיני מחיצות שהמה תוך העולם וכמ"ש דהא התורה אמרה דינה של הוצאה מרשות לרשות בעולם הזה המוקף מן האוקיינוס ובכ"ז קיפדה על מחיצות או מטעם אחר נחלק בזה וא"כ קשה על אביי מה הקשה על ר"י בר"י מהא דאוקיינוס מה שמזה אין דבר מאומה לענין מחיצות דידן תוך העולם וכמו שבארתי:

אשר ע"כ נלפע"ד לומר בזה באופן אחר ממה שכיונתי בפירוש הדברים עד כה ויתישב הכל על נכון בס"ד. דהנה אמרינן בעירובין ט"ו ע"א בפלוגתת אביי ורבא בלחי העומד מאיליו שהקשה הש"ס על רבא מהברייתא דשבת מתל ונקע וכי תימא ה"נ שעשה מתחילה לכך בשלמא קמא לחיי אלא תל ונקע מא"ל וכתבו בתוס' ד"ה תל וז"ל ולא תקשה מכאן למ"ד מחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא שמה מחיצה דלא אתיא למעוטי אלא דבר שאינו ראוי להעשות בידי אדם כגון בעלי חיים עכ"ל התוס', וגם דבריהם אלו נראו לכאורה תמוהים דמה דחק להם לומר דאתי למעוטי דבר שאינו ראוי להעשות בידי אדם אבל בראוי להעשות בידי אדם אזי אפילו אינה עשויה ב"א הוי מחיצה אפילו למ"ד זה הא ניכל לומר דלמ"ד זה לעולם לא הוי מחיצה היכא שאינה עשוייה ב"א ולא תקשה ליה מהא דתל ונקע משום דמ"ד זה הא אמר דבריו בסוכה כ"ד ע"א אליבא דר"מ דס"ל מדאוריי' דלא הוי מחיצה שאינו מטמא משום גולל ע"כ הוכרח לומר טעמו משום דס"ל לר"מ שמחיצה שאינה עשויה ב"א לא הוי מחיצה אבל ר"י הא פליג שם אר"מ וס"ל דהוי מחיצה מן התורה לענין גולל וגם לענין סוכה וידוע דר"מ ור"י הלכה כר"י כבעירובין מ"ו וכן פסקינן להלכה כר"י ברמב"ם פ"ו מה' טומאת מת לענין גולל ובפ' ד' מה' סוכה ה' ט"ו, ע"כ הקשה שפיר הש"ס כאן בדף ט"ו שפיר מהא דתל ונקע שהיא ע"כ כר"י דסוכה שם דמחיצה אף שאינה נעשה ב"א הוי מחיצה והלכתא כותיה היכא דפליג אר"מ ע"כ הקשה הש"ס על רבא מברייתא זו אבל המ"ד דאמר שם שאינה מחיצה הא אמר זאת בטעמא דר"מ כהמבואר שם בסוכה, וא"כ לא שייך קושית התוס' ולא נצרוך לדחוק עצמנו כתירוצם הנ"ל וע"כ צ"ל דמ"ש התוס' לחלק למ"ד זה ובאו לומר דהיכא שראוי לעשות ב"א הוי מחיצה לכ"ע לא כתבו זאת משום הכרח קושיתם דהא גם המה ידעו שפיר שעל קושיתם זו על המ"ד דסיכה נוכל לישב כמ"ש דהמ"ד אזיל אליבא דר"מ והברייתא היא להלכה כר"י דסוכה שם, אלא מה שכתבו התסו' בתירוץ זה הוא משום דאליבא דאמת הוא כן דאפילו למ"ד דס"ל אליבא דר"מ דכל מחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא הוי מחיצה היינו במידי שאינו ראוי להעשות בידי אדם אבל בלא"ה בודאי הוי מחיצה לכ"ע אפילו אינה עשויה ב"א כדמוכח המסקנא דהסוגיא בדף כ"ב ע"ב הנ"ל

בתל ושבילי בית גילגול וכדומה שאין כאן מ"ד כלל שיאמר שלא יהי' מחיצה מטעם שאינן עשויין ב"א, שע"כ תירצו התוס' וחילקו כמו שהיא באמת לדדן, כנלע"ד מבואר מהמסקנא דהסוגיא בדף כ"ב ע"ב:

והנה לפי זה נראה מעתה לילך עוד הלאה ולפרש דברי התוס' כ"ב ע"ב ד"ה אלימא שהקשו דהא יכול להקשות לו מן ר"י גופא, ותירצו וז"ל ושמא התם הוי אליבא דר"י דאית ליה אתי רבים ומבטלין מחיצה והכא אליבא דרבנן עכ"ל דלפי זה נפרש כונתם דלא כוונו במ"ש והכא אליבא דרבנן דס"ל לא אתי רבים ומבטלין מחיצה דמשו"ה הקשה לו אביי מן בבל נמי וכ"ע נמי אלמא דאתי רבים ומבטלין מחיצה שזה אי אפשר לפרש כן חדא דלא שייך להקשות מן כ"ע נמי מקיף אוקיינוס דהא באוקינוס לא שייך לומר רבים מבטלין מחיצה וכמ"ש לעיל, ועוד ביותר ביאור קצת דהא צד הצפוני וצד הדרומי של האיקיינוס אי אפשר כלל שיבוא אדם שם עביר הקרח הנורא כידוע לבעלי הגעאגראפיפע, ובודאי אין כאן רבים שיבטלו אותן מחיצות, וגם בלא"ה אי אפשר לפרש כן דמה היה רוצה לומר, אלא ע"כ דאתי רבים ומבטלין מחיצה והא רבנן בודאי ס"ל דלא אתי רבים ומבטלין ואי שהיה רוצה לומר אלא ע"כ במחיצה שלא נעשה בי"א אף לרבנן רבים מבטלין וכמ"ש התוס' סוף ד"ה דילמא א"כ קשה ממ"נ אי היה יודע גם הוא החלוק דמסקינן לבסוף לחלק בין אי לחו"ל דיהושע אוהב ישראל דבא"י י"ל לא אתי רבים ומבטלין משום דיהושע לא מסר לרבים היכא דלא ניחא תשמישתיה א"כ מה מקשה על א"י מן בבל וכ"ע וא"י לא ידע עדיין מזה ואין חילוק לדידיה בין א"י לחו"ל אלא שבא להורות ורק להוכיח בדבריו דהיכא שהמחיצה אינה נעשה בי"א אוי אפילו לרבנן אתי רבים ומבטלין מחיצה א"כ הוא תמוה מה דמסיק דילמא מעלות ומורדות קאמרת מה שנא מעלות ומורדות מכל א"י הא כיון דאתי רבים ומבטלין מחיצה צריך להיות מ"מ ר"ה כמו כל א"י שיש לה מחיצות ורבים מבטלין אותם שע"כ הוי ר"ה אף שאינה דומה לדגלי מדבר שלא היה להם מחיצות כלל ומ"מ הוי ר"ה ה"נ במעלות ומורדות דמ"ש סוף דבר דקשה לפרש הכונה שאביי רצה בזה לחדש דאתי רבים ומבטלין אפילו לרבנן וכ"נ:

אלא נלפע"ד שכן היא כונת אביי וכפי דברי התוס' ד"ה אילימא דמשו"ה לא הקשה מדר"י אדר"י משום דר"י במימרא דירושלים ע"כ קאי אליבא דר"י דס"ל אתי רבים ומבטלין מחיצה דאי אליבא דרבנן לא שייך האי מימרא דירושלים כמבואר בתוס' ד"ה חייבין הנ"ל אבל האי מימרא דהכא קאי אליבא דרבנן ולא אליבא דר"י וכיון דהא מימרא קאי אליבא דרבנן ע"כ הקשה לו מן בבל וכ"ע ובא להוכיח לו דע"כ לרבנן מחיצה שאינה נעשה בי"א לא הוי מחיצה כלל כמ"ד דסוכה דמפרש כן אליבא דר"מ דפליג על ר"י בזה,

זו היתה הוכחת אביי מן בבל וכ"ע דמחיצה שאינה נעשה בי"א אינה נחשבת למחיצה כלל, ולא עלה על דעתו לומר ולהוכיח מן בבל וכ"ע דנימא אתי רבים ומבטלין מחיצה אלא שבא להוכיח בדבריו אלה דמחיצה שאינה נעשה בי"א על כרחך לא הוי מחיצה, ואף שהוא סובר בלחי העומד מאליו דהוי לחי לא דחי כלל דשם עכ"פ הלחי בידי אדם ולא נעשה לכונת לחי אבל בנעשה לגמרי שלא בי"א ס"ל לאביי בדבריו אלה שבא להוכיח דלרבנן אינו נחשב למחיצה ואף דאנן פסקינן כר"י בזה דפליג אר"מ בסוכה וס"ל דהוי מחיצה וכמ"ש לעיל אבל מימרא דר"י כאן דא"י לא הוי ר"ה ע"כ היא אליבא דרבנן כמ"ש תוס' הנ"ל גם יש לחלק משום דהתם הוי לחומרא שמטמא משום גולל אבל לקולא לחשבו למחיצה שיבטל תורת ר"ה היה ס"ל לאביי להוכיח מן בבל וכ"ע דסבירא לן להלכה דמחיצה שלא נעשה בי"א לא הוי מחיצה כלל גם מסוכה יש עדין לחלק שהיא רק מחיצה לזמן לשבעה ימים ובשבת הא צריך להיות מחיצה שתהיה ראויה לעמוד תמיד עי' עירובין דף ח' ועי' עירובין ע"ז ע"א ועי' בתה"ד סי' ע"ה ועי' עירובין מ"ד ע"א והרבה יש לפלפל בזה מה שאין כאן מקומו אבל מ"מ ס"ל לאביי כאן לדייק מאלה דמחיצה שלא נעשה בי"א לא הוי מחיצה לענין שבת, כן נראה לפע"ד פירוש הדברים בדברי אביי, אבל לומר דמשו"ה לא בטל תורת ר"ה מן בבל וכ"ע משום אתי רבים ומבטלין לא כיון אביי לזה כלום דזה הוי אליבא דאמת לפי מה דמסקינן לק' בפילפולו של רבא במה דבעי מיני' רחבא מרבא ולפי מה דמסיק הש"ס בזה וכן גם דברי התוס' ד"ה דילמא מ"ש בשיטת רבנן לחלק בענין אתי רבים ומבטלין אף לדידהו במחיצות שאינן חשובות הכל הוא אליבא דאמת אבל השתא בדברי אביי מה שהקשה על דברי ר"י בר יוסף בשם ר' יוחנן לא עלה על דעתו כלל משום הטעם דאתי רבים ומבטלין מחיצה רק משום דלא נחשב כלל מחיצות היכא שלא נעשו בידי אדם ודלא כחילוקן של התוס' לעיל ט"ו ע"א ד"ה תל שהמה כתבו אליבא דאמת וכמ"ש לעיל, שע"כ מסיק שפיר דילמא מעלית ומורדות קאמרת פירוש דבמעלות ומורדו'. אף שגם המה מחיצות שאינו עשוין בידי אדם אבל מ"מ לר"ה לא נוכל לחשבן שמ"מ אינן כדגלי מדבר והוי כחו כרמלית שהיא מקום פטור מדאורי' אף בלא מחיצות. וא"ל שבאמת אמר ר' יוחנן כן על מעלות ומורדות מפני שאינן דומות לדגלי מדבר אבל ארץ ישראל גופא נשאר אביי בסברא שלו כיון שנרצה לבטלו מתורת ר"ה משום המחיצות, זה בודאי אינו דכל מחיצה שאינה נעשה בידי אדם לא הוי מחיצה כלל:

ומעתה הנה כל זה הם דברי אביי אבל לפי מה שהיתה השאלה בתל שמתלקט וכן לפי מה דמסיק הש"ס בהא דשבילי בית גילגול החילוק בין א"י לחו"ל וככל סוגיות

התוס' בזה וכמ"ש לעיל לבאר הכל בט"ט ולענין הלכה א"כ מוכח מכל זה דס"ל להלכה שאפילו מחיצה שאינה נעשה בידי אדם ג"כ הוי מחיצה לענין זה לכ"ע, ועל כרחך צריכין לומר שלא תקשה מ"ד דסוכה הנ"ל שסבר שאינה מחיצה דעל כרחך נחלקו כמו שחילקו התוס' בדף ט"ו הנ"ל דהיינו באינו ראוי להעשות בי"א אבל בראוי להעשות בי"א אזי אפילו לא נעשה בי"א הוי מחיצה, א"כ נשאר הכל להלכה כפי שיטה זו כמ"ש לעיל בכל הסברות והחילוקים שנשוב מעתה לדברינו הנ"ל דנוכל לומר דכמו שחילקו התוס' אליבא דר"י בארץ ישראל וכמו שחילקו דבי ר' ינאי גופא בין לא ניחא תשמישתיה בנקל לבין לא ניחא תשמישתיה בכבדות כשאין העבד יכול לרוץ ה"נ לרבנן אף אי נימא דסבירא להו במחיצה שאינה נעשה בי"א דאתי רבים ומבטלין מ"מ מחלקין גם הם בין ניחא תשמישתיה קצת ללא ניחא תשמישתיה כלל דלמה לנו לעשות פלוגתא גם בזה בין ר"י ורבנן ואדרבה מדר"י נשמע לרבנן וכמ"ש לעיל ולא תקשה לנו מעתה עוד מהא דאוקיינוס דהא לפי המסקנא צריכין עתה לחלוקן של התוס' עירובין ט"ו ד"ה תל הנ"ל דאף דמחיצות שאינן נעשות בידי אדם הוי מחיצה היינו רק אלו שהיו ראוין להעשות בי"א וא"כ לא קשה עוד מאוקיינוס כלל דהוו מחיצות שאינן עשויין בידי אדם וגם אינן ראויין להעשות בידי אדם מחיצות כאלה דמי הוא אשר יכול לעשות מקוה מים כאשר עשה הבורא שמים וארץ ית"ש ואיך אפשר בידי אדם לעשות מחיצות כאלה כאשר הוא בקוטב הצפוני ובקוטב הדרומי הנקרא בלשונם "ארקטיס ואנטארקטיס" שע"כ אינן נחשבין למחיצות כלל דהא בכה"ג במחיצה שאינה ראויה להעשות בי"א לכ"ע לא הוי מחיצה כדברי תוס' ט"ו הנ"ל, ואביו שאמר מאוקיינוס היינו לשיטתיה שהיה רוצה להוכיח דכל מחיצה שאינה נעשה בידי אדם אין שמה מחיצה אפילו אם ראויה להעשות בי"א אבל אליבא דאמת מה דפסקינן דהוי מחיצה אף אם אין נעשה בי"א ומחלקינן בין ראוי להעשות בי"א או אינה ראוי להעשות בידי אדם שבזה צריכין לחלק עכ"פ א"כ לא דמי כלל מחיצות העולם ע"י אוקיינוס לשאר מחיצות שבתוך העולם אף אם אינן נעשין בי"א אבל ראויים המה עכ"פ להעשות ע"י בני אדם ועי' במהרש"א על דברי התוס' ד"ה תל הנ"ל, אבל מחיצות אוקיינוס הא אינן ראוין להעשות בידי אדם וכמ"ש ע"כ אין שם מחיצות עליהן כלל:

והנה אפילו למ"ד בסוכה כ"ד הנ"ל דס"ל דאפילו לר"מ אמרינן דמחיצה שאינה עשויה בי"א ג"כ הוי מחיצה לענין טומאה וסוכה ופסקינן כותיה להלכה מ"מ לא קשה אליבא דאמת מהא דאוקיינוס, והיא דלפי מה שכתבתי לעיל על עיקר הקושיא מאוקיינוס שיש לתרץ ולומר בפשיטות דהא התורה אמרה בפירוש שיש ר"ה בתבל הלזו א"כ

בטלו בפירוש מחיצות האוקיינוס וע"כ צריכין לפרש הקושיא שהקשה אביי מאוקיינוס שקושיתו הי' מטעם נילף מנה דמחיצות כמו אלה אינן נחשבות למחיצות וא"כ עתה לפי מ"ש התוס' שיש הבדל בין ראויה להעשות ע"י ב"א לבין אינה ראוי' להעשות ע"י ב"א א"כ אפילו למ"ד דס"ל דכל מחיצה שאינה עשויה בי"א הוי מחיצה לענין טומאה אפילו באינה ראויה להעשות ע"י ב"א מ"מ הא יודה עכ"פ שיש חילוק והבדל מצד הסברא בין ראויה להעשות ע"י ב"א לבין אינה ראויה כלל א"כ לא נוכל עוד לומר דנילף מאוקיינוס לכל מחיצות שאינן עשויין בי"א שאינן מחיצות לענין טילטול כמו שגילתה התורה באוקיינוס לענין טילטול דלא נחשב למחיצה דהא נוכל לחלק דשם באוקיינוס מלבד שאינן עשוין בי"א הוי עוד זאת שגם אינן ראויין להעשות בי"א, ושאר מחיצות דממילא ראויין עכ"פ להעשות בידי אדם ולא שייך עוד מיליף במה מצינו מאוקיינוס כיון שיש פירכא מצד הסברא דלא דמי, ואי תקשה דעכ"פ נילף מינה דהיכא שאינה ראויה להעשות בי"א דלא הוי מחיצה והמ"ד בסוכה שם הא ס"ל דאפילו באינה ראווה להעשות בי"א הוי מחיצה ואנן הא פסקינן כן לדינא לענין טומאה וסוכה כמ"ש לעיל וא"כ תקשה לנו דנילף עכ"פ מאוקיינוס היכא שאינה ראויה להעשות בי"א דלא הוי מחיצה, אכן באמת זה אינו דמלבד שיש הרבה לפלפל ולחלק בזה בין טומאה וסוכה לבין טלטול בחילוקים הרבה מה שאין אנו מכניסים עצמנו כאן בזה גם מלבד אלה נוכל לישב זאת בפשיטות דכיון דאתינן הכא אליבא דאמת לחלק בחילוק של התוס' דף ט"ו ד"ה תל הנ"ל בין ראוין להעשות בי"א, או לא א"כ מסתבר דאפילו באינן ראוין להעשות בי"א ג"כ יש הבדל בהאיכות של אינן ראוין להעשות בי"א, וההבדל רק בין אינו ראויין להעשות דבהמה לאינן ראוין להעשות דאוקיינוס דהנה בבהמה אף שגוף הדבר אינה ראוי להעשות בי"א אבל עכ"פ המחיצה ראויה לעשות בי"א בשעת הדחק שיוכל להעמיד בהמות קשורות ויעשה מהם מחיצה ובאוקיינס אינו ראוי כלל לעשות מחיצה כזו ע"י ב"א כמובן ועכ"פ ליכא עוד מילף דלא דמי לגרי:

וראי' לזה לסברתו זו שכתבתי דכיון שיש עכ"פ איזה הבדל וסברא לחלק ביניהן אין עוד מילף כה"ג לענין מחיצה שאינה עשויה בי"א, ויש להוכיח זאת מהא דעירובין מ"ד ע"א דאמרינן שם לענין פלוגתת ר"א ורבנן לענין מחיצה שלב"א שרצו לומר דפליגי בפלוגתת ר"י ור"מ אי נחשבת בהמה מחיצה לסוכה או לאו, והקשה הגמרא ותסברא אימר דשמעית ליה לר"מ בהמה אדם וכלים מי שמעית ליה, ופרש"י בהמה משום שמא תברח אדם שיש בו דעת לעמוד או כלים וכו' מי שמעית ליה עכ"ל, והוא תמוה לפי הנ"ל דהא מסקינן בסיכה כ"ד דעל כרחך מדאורייתא פוסל ר"מ מחיצה של בעלי

חיים כדמסיק רב אחי בר יעקב אי משום מחיצה שיש בה רוח חיים או משום מחיצה שאינה עשויה ע"י אדם וא"כ כיון שהוא מדאורייי' מה חילוק יש בין בעל חי זה לבעל חי אחר והוא תמוה מאוד דהא הש"ס שם מקשה בפירוש דאי אפשר לומר דטעמא דר"מ הוי משום איזה חששא אלא שהוא בודאי לדידי' מדאורייתא, ועל כרחך צריכין לפרש הדברים כאן בעירובין מ"ד דהקושיא הוי מ"מ דאף שהוא לר"מ מדאורייתא מ"מ כיון שיש רק איזה חילוק וסברא לחלק בין מיני מחיצות אלו לא נוכל עוד לדמות אפילו בהדאורייתא דנימא כיון דמצינו בהמה לא הוי מחיצה ה"נ אדם דהא יש לחלק ביניהן ולא הוי עוד מילף חדא מחבריה, א"כ היא ראי' מבוארת דה"נ באוקיינוס כאן כיון שיש מ"מ חילוק אפילו בענין אינן ראוין להעשות בי"א בין בעל חי לאוקיינוס כמ"ש אין עוד מילף מאוקיינוס והיא ראי' גמורה לפע"ד, ומשו"ה הוי לכל המ"ד כן דמחיצה הנעשה ממילא הוי מחיצה היכא דראויה להעשות בידי אדם, ואוקיינוס לא הוי מחיצה לכל המ"ד וכמ"ש לעיל לכל אחד מטעמו המיוחד או משום שגילתה התורה בפירוש או מטעם דמחיצה שאינה בידי אדם והכל מיושב על נכון בס"ד והוא לפע"ד יקר אף נעים: **ומיושב** מעתה אחרי כל זה קושית המ"א או"ח סי' שס"ג סק"ל שהקשה על הא דאמרי' שם דים הוי מחיצה מן דברי התוס' עירובין כ"ב ע"ב ד"ה דילמא הנ"ל שכתבו דבמחיצה שלא נעשה ע"י ב"א לכ"ע אתי רבים ומבטלין מחיצה, ולפי מ"ש לעיל מיושב שפיר דלפי מ"ש דאף אי נימא דס"ל לרבנן כה"ג דרבים מבטלין כדברי התוס' שהיא רק היכא דניחא תשמישתיה קצת אבל היכא שעולין לה בחבל או אפילו מתלקט י' מתיך פחות מד' דלא ניחא תשמישתיה כלל דבכה"ג אפילו במחיצה שאינה חשובה כגון שאינה נעשה בי"א ג"כ לא אמרינן אתי רבים ומבטלין וככל מ"ש א"כ בים הא הוי עמוק המדרון מאוד והוי מתלקט י' בפחות מד' אמות ובכה"ג לא שייך עוד דברי תוס' הנ"ל ומיושב שפיר, ובלא"ה תמוהים לי דברי המ"א גופא דמה הקשה מן דברי התוס' דף כ"ב שאמרו סברתם על ר"ה דאורייי' דרבים מבטלין מחיצה כה"ג היכא שהמחיצה אינה עשוייה בידי אדם ונשאר הרשות ר"ה משום שמחיצות כאלה לא מהני לבטל ר"ה דאורייי' ומה הקשה הוא מזה על דין מבוי שאמרו בעירובין ח' שהוא רק רשות דרבנן כמו שפרש"י שם שהיה מבוי סתום מג' צדדים עי' בב"י ומה קושיא יש מן ר"ה דאורי' על רשות דרבנן דהא רשות דרבנן אינו חמור כל כך לענין מחיצות כמו ר"ה דאורייי' דהא אפילו קורה מהני ברשות דרבנן וכדומה, ואולי דקושיתו הוי מ"מ מצד סברא כיון דדיגלת לא מהני מטעם דאתי רבים ומבטלין ה"נ נימא בכל ים דאתי רבים ומבטלין, והנה מה שלא הקשה מאוקיינוס גופא כמו שהקשה אביי שם, נראה מזה שגם הוא ס"ל דאליבא דאמת אן כאן

קושיא מאוקיינוס שעל זה גופא אמרה התורה שלא תחשב למחיצה דהא אמרה דינו ר"ה בעולמנו זו משא"כ בשאר מחיצות דאפילו נעשו מאליהם אבל מ"מ לא אמרה התורה עליהם שלא יהיו למחיצות וככל מ"ש דאביי אמר זאת רק לשיטתיה דסבר להוכיח לו דכל מחיצה שאינה עשויה בי"א לא הוי מחיצה כלל אבל אליבא דאמת דפסקינן דהוי מחיצה אין כאן מילף מן אוקיינוס שיש לחלק בין מחיצות האוקיונוס לבין כל המחיצות שלא נעשו בי"א וככל הנ"ל שע"כ הקשה המ"א רק מן דגלת על הא דים במבוי ומכח סברא שצריך לומר גם לענין רשות דרבנן שרבים מבטלין מחיצה כן היה נראה לו לסברא פשוטה, ולפי מ"ש מיושב שפיר שיש חילוק והבדל בין דיגלת לים, ובלא"ה לא הבנתי מה דמיון יש מן דגלת שהולכין בו רבים ברגל ומבטלין מחיצה לים שאין בו הילוך לרבים כלל ופליאה היא בעיני, והנה המ"א כתב לחלק בין היכא שהספינות עוברות על הנהר להנמל לבין היכא שאין הספינות עוברות עליו, ונראה כונתו דהיכא שהספינות עוברות מ"מ על הנהר שייך לומר אתי רבים מבטלין היינו הרבים שעוברים בספינות המה המבטלין לכמחיצה, ואף שאני העני בדעת אינני כדאי להרהר אחרי דברי המ"א בכ"ז תורה היא וללמוד אני צריך, דלפי דעתי העניה והקלושה לא אוכל להבין זאת בסברא ישרה דאיך נחליט בהא דנימא שזה מיקרי הילוך רבים על המחיצות לבטל המחיצות שיהיו ר"ה דאוריי' ע"י כן דהא כיון שהים והנהר נחשבים כמחיצות גמורות כמ"ש המ"א בעצמו לברר את זה איך יתכן שיבטלו אלו שבספינות להמחיצות מדאורי' דהא אמרינן בבבא מציעא ט' ע"ב לענין הילוך ספינה דספינה מינח נייחא ומיא הוא דקא ממטו לה א"כ לא חשבינן אפילו את הספינה למהלך מכ"ש האנשים העוברים בה, ובלא"ה הא אמרינן דכל ים הוי כרמלית, ואי נחשוב ההילוך של רבים בספינות להילוך רבים א"כ יהיה משכחת ים שיהיה ר"ה, ועי' שבת ק' ע"ב, ובאמת כתב כן המ"א בעצמו בסי' שמ"ה ס"ק י"ד להוכיח לו זאת מכח הוכחה זו, ועי' בבא מציעא ט' הנ"ל בתוס' ד"ה ספינה מ"ש לענין אגוז צף מה דאמרינן בשבת ה' וז"ל מיהו התם משום דדומיא דמלאכת המשכן בעינן ולא היו מצניעין חפצים בדבר וכו' עכ"ל וא"כ ה"נ איך נוכל לחשוב זאת להילוך רבים מה שעוברים בספינה שיהיה מדאוריי' נחשב להילוך רבים כיון דלא הוי דומיא דמדבר שהיה שם הילוך רבים ברגליהם ולא באופן דספינות, ועי' נזיר דף ס"ד ע"א ועי' סוטה מ"ה:

ונראה שאף המ"א לא אמר הא דספינות דמבטלין המחיצות רק לענין מבוי סתום דמיירי ממנו שהוא נעשה מ"מ ע"י הילוך הספינות לכרמלית לאסור הטילטול בהמבוי אבל שיהיה נעשה ר"ה ע"י כן מה שהרבים בהספינות המה מבטלין המחיצות של רה"י אי

אפשר לפרש כן כמ"ש דאל"כ יהיה המ"א סותר דברי עצמו ממ"ש בסי' שמ"ה סי' י"ד וגם אי נימא שכיון המ"א לענין ר"ה דאורי' היה לו עכ"פ להזכיר גם זאת דבעינן שהספינות עוברות עליו בס' ריבוא בכל יום דאל"כ לא מיקרי רבים דהא אזיל בשיטת רש"י ותוס' דבעינן ס' ריבוא לענין ר"ה וכן כתב המ"א בפירוש שם בס"ק מ' דהא דאמרינן דרבים מבטלין מחיצה כשבוקעין בו שהוא רק כשבוקעין בו ס' ריבוא, וא"כ ה"נ היה לו להזכיר זאת בספינה וע"כ מדלא הזכיר כאן מן ס' ריבוא נראה מבואר מכל זה דקאין דבריו על דינא דמבוי שהיא כרמלית אבל מדאורייתא הוא בודאי רה"י או כרמלית דהיינו מקום פטור מדאורי' כהנ"ל היכא שיש היקף ג' מחיצות בנהר או בים משום שני הטעמים, חדא מה שהמדרון הולך ועמוק מאד ושנית שהספינות שהולכין להנמל אינן מבטלין להמחיצות וכמ"ש ועי' מ"ש עוד המ"א בס"ק ל"א שם בסי' שס"ג:

והנה בתשובת חכם צבי סי' ל"ז הביא ג"כ דברי התוס' עירובין כ"ב הנ"ל להלכה פשוטה דכל היכא שהמחיצה אינה עשויה בידי אדם לא הוי מחיצה ותמה על התוס' במה שהקשו אדרבנן מהא דבבל אמאי לא הקשו מהא דאוקיינוס כמו שהקשו הש"ס דכ"ע נמי וכו' ולפי מ"ש אין כאן קושיא כלל דאדרבה שיש מזה גופא עוד הוכחה לכל מ"ש מדלא הקשו בתוס' מאוקיינוס נראה מבואר שגם הם ס"ל דהא שהוכיח לו אביי מאוקיינוס היינו לפי מה שעלה על דעתו דבא להוכיח לו דכל מחיצה שאינה נעשה בי"א לא הוי מחיצה כלל באין הבדל אבל לפי המסקנא דתלוי רק באין ראויה להעשות ע"י ב"א דהא תל הוי מחיצה לכ"ע אף אם לא נעשה עי' ב"א וכן בית גילגול וכדומה משום שראוי עכ"פ להיות ע"י ב"א, וכן באינו ראוי להעשות ע"י ב"א ג"כ יש עדיין חילוקים רבים כמ"ש ואין עוד קושיא מהא דאוקיינוס וככל מה שבררתי בס"ד, והתוס' בקושיתם על הרבנן על כרחך היא רק אליבא דאמת בהמסקנא בסוף הסוגיא ואליבא דהמסקנא אי אפשר להקשות עוד מאוקיינוס, וזו ראיה גמורה מ"ש דקושית התוס' על הרבנן היא רק אליבא דאמת, בועל זה תירצו שגם רבנן מודו היכא שלא נעשו ע"י ב"א אינה מחיצה חשובה ומהני רבים לבטל מחיצה זו, אבל עכ"פ בעינן שתהיה ניחא תשמישתיה קצת כמ"ש התוס' בעצמם שם בסוף הסוגיא אבל לא בעולין לה בחבל וכדומה, וכן נמי בעינן שיהיה ההילוך ברגלים ולא בספינות כמ"ש לעיל דלבטל המחיצות מדאורי' לא מיקרי זה הילוך דלא דמי לרגלי מדבר, גם בעינן שיהיו גם ההולכים על המחיצות ס' ריבוא וכדברי המ"א הנ"ל, ומן הפלא על החכם צבי שם סי' ל"ז שהיה לו לדבר פשוט כל מ"ש שם שבכה"ג הוי ד"ה ומכח ראיה מהא דאוקיינוס ומן דברי תוס' הנ"ל ד"ה דילמא וקיצר בזה כאילו היתה ביעותא בכותחא, ואיך לא הזכיר כלל דבר התוס' במסקנא שם בד"ה

יהושע ובד"ה ואיזהו ובד"ה ת"ש שמכל דבריהם שם מבואר דבלא ניחא השמישתיה כלל לא אתי רבים ומבטלין, ואף שכתבו זאת אליבא דר"י מ"מ מנ"ל לעשות פלוגתא בזה בין ר"י לרבנן דהא התוס' לא כתבו בד"ה דילמא אלא שבמחיצה שאינה נעשה בי"א אף רבנן מודי והיינו דמודי לר"י אבל לא באו לומר דבמחיצות כאלו סבירא להו לרבנן עוד יותר ממה דסבר ר"י בעלמא זאת לא עלה על דעתם דהא כתבו רק לשון מודי כהמבואר, גם לא הזכיר הח"צ כלל מהא דמ"א הנ"ל שכבר דיבר מן דברי תוס' אלו ומ"מ מסיק להלכה בס"ק ל' ל"א מ' דהוי שפיר מחיצה הא דימים ונהרות ונעשו הר"ה לרה"י ע"י מחיצות אלו, והח"צ שתק מכל זה מה שהביא המ"א גם מהא דסי' שמ"ה ס"ק י"ד הנ"ל ועי' בפ"מ שס מ"ש על המ"א והא דהזכיר הח"צ שם בתשובה מהא דרשב"א בספר עבודת הקדש דבפלטיא אפילו דלחות נעולות לא מהני, הא כתב בעצמו שאין אחד מהפוסקים לא ראשון ולא אחרון שיכתוב שיטה זו, ואדרבה כל הפוסקים פסקו בהיפך כמבואר ברמב"ם וטור וש"ע דדלתות נעולות מהני לר"ה לכל הדיעות, ובכלל שכל דברי הח"צ שם המה קצרים ומעטים מה שלא ביאר דעתו ככל הצורך והמה צ"ע, ולפע"ד הדבר ברור כמ"ש, ועי' מ"ש הח"צ בעצמו בסי' ה' בשם הרשב"א בעבודת הקדש דכל היכא שיש גדודים גבוהים י' אפילו נעשו מעצמן ואפילו יותר מן סאתיים מחיצות הן דבר תורה ורה"י הוא ולא חילק בזה כלל בין רבים בוקעים בו או לא, וע"כ כמ"ש מדלא כתב מתלקט י' מתוך ד' דמיירי בגבוהים י' בלא מתלקט ובכה"ג אין חילוק כלל כמ"ש וברורתי בס"ד:

ועתה מוטל עלינו החוב לברר ג"כ שיטת הרמב"ם קצת בדינים אלו, דעד כה בררנו בס"ד שיטת רש"י ובעלי תוס' כולם שעל פי שיטתם כבר נתבאר שפיר דמהני מדאורי' מחיצות הימים ונהרות לבטל רשות הרבים ועתה לא יצאנו עוד ידי חובותנו עד כי נדע על נכון גם שיטת הרי"ף והרמב"ם בדינים אלו, ואף שכבר האריכו למעניתם הה"מ והכ"מ בפ' י"ד ובפ' י"ו מה' שבת להתבונן בה בינה בכל שיטתו בעניני ר"ה ורה"י וכרמלית, בכ"ז אין אנו ב"ח להבטל ממנו למען המציא הדרך הנכונה איך היא דעתם להלכה בגוף הדבר מה דפליגי ר"י ורבנן בענין אתו רבים ומבטלין מחיצה ובהא דר' יוחנן מה שאמר בירושלים, והדבר צריך לימוד והבנה בדעת הרמב"ם ז"ל, והנה ברמב"ם להלכה נמצא שלשה דינים שונים בענין זה מה שלכאורה אין לידע ומקורם והוא דבפ' י"ד מה' שבת ה' א' כתב הרמב"ם דבמוקפת חומה שיהיה לה דין רה"י צריך להיות נעולות בלילה, א"כ מבואר דבלא נעולות אסור לטלטל, וכן כתב ג"כ בפ' א' דעירובין ה' א' ובפ' י"ז ה' ג' כתב בהיתר מבוי מפולש צה"פ מכאן ולחי או קורה מכאן ובהלכה י' שם כתב

בשני כותלים בר"ה והעם עוברים ביניהם דבעינן דלתות אבל לא נעולות בלילה רק ראוי לנעול, והנה בהשקפה ראשונה נראה לישר דיניו אלו דהא דעירובין ושבת פ' י"ד ה' א' כונתו בר"ה גמור בכל פרטיו שלזה אין תקנה רק בדלתות נעולות בלילה ומקורך מהא דר' יוחנן בירושלים ואף שלדעת הראשונים היא דוקא במכוונים עי' בב"י סי' שמ"ה ועי' בריב"ש סי' ת"ה דבלא מכוונים יש להמבואות דין מבוי עקום והרמב"ם לא הזכיר כלל הא דמכוונים זה אל זה, וי"ל דבא לומר בסתמא דלעולם שיהי' רה"י גמור שיהיה מותר בטלטול בלא שום תיקון אפילו מדרבנן צריך להיות הדלתות נעולות בלילה והא דכתב בפ' י"ז ה' ג' דמבוי המפולש די לו בצוה"פ ולחי או קורה מצד שני כונתו שהוא מפולש לר"ה והמבוי עצמו אינו ר"ה שאין העם עוברין ביניהן ע"כ די בלא דלתות ומקורן מהא דעירובין ו' וכהת"ק שם, אולם הא דפסק בה' י' דבעינן דלתות וראוין לנעול, לא נוכל לדעת אל מה ירזמון מליו דהא בכה"ג שכתב בה' י' שהעם עוברין ביניהן והמה שני כותלים בר"ה הא הוי ר"ה גמור דמה נופל זה מכל ר"ה לשיטת הרמב"ם וא"כ הא מצריך להיות דלתותיהן נעולות בלילה כמ"ש בפ' י"ד ה' א' הנ"ל, ואמאי כתב שדי רק בראוין לנעול, ואי נימא דכאן בה' ו' כונתו שבפרט אחר אינו כר"ה היינו שאינו רחב י"ו שע"כ כתב סתם ב' כותלים בר"ה היינו בלא רוחב, גם זה קשה מאוד לכון בדבריו חדא שהיה לו לפרש בלא רחב י"ו דאם רחבה י"ו הא צריך להיות נעולות בלילה ושנית. דלא ידענו המקור לזה דמ"ש במבואות המפולשין שאין רבים עוברים. שדי בצוה"פ וע"כ משום דפסק כת"ק דחנניא בעירובין ו', ואמאי כאן באין י"ו רוחב בעינן דלתות ואינן נעולות בלילה מנא ליה זאת כיון דפסק כת"ק ומפרש הא דכיצד מערבין מבואות המפולשין שאמרו שם במסקנא היינו שאינן בעצמן ר"ה משום שאין רבים בוקעין בהם ופסק בזה כת"ק וכהמבואר בפ' י"ז ה' ג' וברי"ה עצמה פסק כר' יוחנן ובענין דלתות נעולות בלילה א"כ מנא ליה דברבים עוברים רק שאין לה שיעור רוחב שיהיה דין שלישי נוהג בו היינו דלתות ואינן נעולות.

והנה לפי שיטת התוס' הנ"ל עירובין ו' ע"ב ד"ה וכי תימא יש ג"כ ג' דינים, היינו בר"ה גמור ובמבוי המפולש לאורך ר"ה שאין לו רק י"ג ומבוי המפולש לרוחב ר"ה, אולם לדינא המה שנים כדכתבו שמה, וכן כתב הרא"ש שם פ' א' סי' ח' בשם הר"י דמבוי שהוא לאורך ר"ה אף שאין לו רק י"ג ושליש דין אחד לו עם ר"ה גמור שבשניהם צריך להיות דלתות ונעוצות בלילה ומבוי המפולש לרוחב ר"ה היא פלוגתא דת"ק וחנניא ע"ש ואף אי נימא שהרמב"ם ס"ל שגם לדיניהם המה שלשה, א"כ היה לו לבאר לדינא ולחלק בין לאורך או לרוחב וכדומה מה שאין אנו רואים בדבריו שום חילוק והבדל, ועוד

יותר קשים לי דברי הה"מ בזה שהרגיש ונצטער ואין כאן דבר ברור לפנינו להבין שיטת הרמב"ם, והיא שכתב בהלכה ג' הנ"ל לפרש דברי הרמב"ם במ"ש מבוי היינו שמפולש לר"ה מכאן ומכאן, וגם הוא פחות מן י"ו דאילו בי"ו הוי ר"ה גמורה, וא"כ צריכין לומר ע"כ דהא דמצריך צה"פ מכאן וקורה או לחי מכאן משום דמפרש הסוגיא בעירובין ו' ע"ב דכיצד מערבין מבואות המפולשות בכה"ג ופסק כת"ק דחנניא, ובהא דהלכה י' כתב הה"מ מפורש כן דהרי"ף והרמב"ם פסק כת"ק אבל בר"ה גמורה צריך דלתות מכאן ומכאן וסובר רבינו דלא בעינן נעולות בלילה שכוחן של מחיצות יפה דרבים לא מבטלין ליה, וכדעת יש מי שאומר כן פ' עושין פסין ע"כל, וכונתו ע"כ כהא דס"ל לר"א בדף כ' דקמ"ל וסבירא ליה, ובער אני ולא אדע מדוע לא הזכיר לתרץ גם הא דפ' י"ד מה' שבת וכן פ' א' דה' עירובין הנ"ל דבעינן לר"ה המוקף מחיצות דלתות וגם נעולות בלילה ולא אמרינן שכוחן של מחיצות יפה, והנה גם בפ' י"ד ה' א' כתב הה"מ בד"ה ואיזה היא רה"י וז"ל וכולם מסכימים לענין טילטול שאינו נקרא רה"י להיות מותר גמור לטלטל בו אלא אלו שהזכיר וכיוצא בהן עכ"ל, ותמה אקרא הא מותר לטלטל אפילו באלו שלא הזכיר, ועוד בהיפך ממה שהזכיר, והיא בדלתות ואינן נעולות בלילה רק ראויות לנעול כמ"ש בפ' בפי"ז ה' י' וכן כתב הה"מ ג"כ בפ' א' מה' עירובין ה' א' בד"ה וכן הדין וכו' וז"ל גם בזה לא דקדק רבינו בדין המחיצות לפי שאינו מקומו וכתב שיש לה דלתות נעולות בלילה ובפ' י"ז מה' שבת בדין שני כחלים בר"ה וכו' נתבאר שם שידי בראויות לנעול אע"פ שאינן נעולות ממש ושם מבואר דין זה בארוכה עכ"ל הה"מ, ולא אבין מה ענין לא דקדק שייך בזה למר על אסור מותר ועל חייב פטור, ומי לא יראה כי כונה מיוחדת יצוקה בזה מה שדבריו בהכרח נאמנים ובדקדוק גדול, וצריכין ע"כ לידע כונתו גם מקורן של הדינים האלו שיהיו צודקים ומבוארים:

אשר ע"כ נלפע"ד שאין דרך אחרת ליישב פסקי הרמב"ם אלו רק בדרך אחד, והיא דהרמב"ם פוסק לעולם כחנניא אליבא דב"ה וכמ"ש הכ"מ בה' י' בשם הרשב"א בשיטת הרמב"ם דבעינן דלתות ואף דב"ה אמרו רק דלת אחת והוא כתב שתי דלתות כבר תירץ הרשב"א שם את זה עי' בכ"מ והוא ז"ל פסק כמסקנא דאמוראי שם בדף ו' ע"ב דאע"פ שאינן ננעלות רק שיהיו ראוין לנעול, אולם סמך עצמו בעיקר פסקו על דברי רב יהודה אמר רב בדף ז' ע"א שאמר מחלוקת בסרטיא מכאן ומכאן או פלטיא מכאן ומכאן אבל סרטיא מכאן ובקעה מכאן או בקעה מכאן ומכאן עושה צוה"פ מכאן ולחי וקורה מכאן שע"כ פסק הרמב"ם ממש כדברי ר"י א"ר אלה ומשו"ה בה' ג' כתב סתם איך מתירין מבוי מפולש ודקדק לומר מבוי מפולש ולא אמר מפולש לר"ה משום שכונתו היא באמת

שאינו מפולש בשני צדדים לר"ה רק סתם מפולש לאיזה מקים שזה די בצוה"פ מכאן ולחי או קורה מכאן כמו שאמר ר"י א"ר דבזה כ"ע מודין וכאן בה' י' בשני כותלים שהוא מבוי מפולש לר"ה פוסק כבדאה אליבא דחנניה וכהאמוראי ר"נ ודעימיה בדף ו' ע"ב דסברו שדי בדלתות הראויות לנעול אבל מ"מ דלתות בעינן בכל מבוי המפולש לר"ה, והני שני כותלים שכתב הרמב"ם בה' ו' הוי לדידי' תחת הכלל טבוי המפולש לר"ה, ועל כרחך משום שאין רוחב י"ו בשניהם דהא ר"ה הוי י"ו וכשכתב שני שחלק בר"ה והעם עוברין ביניהם היינו דבתוך הר"ה שהיא י"ו העמיד כותלים, וא"כ העברה ביניהם היא פחות מן י"ו אבל מ"מ הוא מפולש לר"ה שע"כ בעינן דלתות שאינן נעולות כחנניה אליבא דב"ה, והיא באמת שיטת הרשב"א בדברי הרמב"ם מ"ש הכ"מ בה"י אלא שקיצר בלשונו ודברי הה"מ בשיטת הרמב"ם לומר דפסק כת"ק דחנניה חזרתי על כל צד ולא זכיתי להבינם להעמיד דבריו על מכונם כהנ"ל:

נמצא מעתה לפי זה דלעולם ס"ל להרמב"ם דבר"ה גמורה כשהיא מפולש צריך להיות דלתות נעולות ועל כרחך כר' יוחנן דירושלים ובמבוי מפולש שאינו בעצמו ר"ה אי משום שאין רבים בוקעין בו או משום שאין בו רוחב י"ו אזי אם אינו מפולש מב' צדדים לר"ה אזי הכשר שלו בצוה"פ מצד אחד ולחי או קורה מצד שני וכמו שאמר רב יהודה א"ר בדף ז' דבזה כ"ע לא פליגי ואם הוא מפולש לר"ה אזי בעינן דלתות כחנניה אליבא דב"ה ואע"פ שאינן נעולות כרב נחמן ודעימיה שם, ומובנים פסקיו אלו על נכון במיטב הגיון בצדק ובמישור:

שבתי וראיתי כי אף אם שפסקיו בפ' י"ז בה' ג' ובה' י' מובנים שפיר כמ"ש אבל מ"מ הא דכתב בפ' י"ד ה"א דמוקף מחיצה ודלתותיו נעולות בלילה הוי רה"י וממילא בלא נעולות בלילה עדיין אינו רה"י דין זה הוא עדיין תמוה מדידיה אדידיה, והיא ממ"ש בפ' י"ז מה' שבת הלכה ל"ג דהזורק מר"ה לבין הפיסם חייב משום שיש בה ד' מחיצות ואפילו עשה כן בבקעה ואפילו רבים בוקעין בו הפסין אינן מבטלין המחיצות והזורק לתוכן חייב, והיא נראה כסתירה גמורה ממ"ש בפ' י"ד הנ"ל דבעינן דוקא דלתות נעולות בלילה ובלא"ה לא הוי, מחיצות אלו רה"י ואמאי בפסין ובדומדין כתב להלכה דהוי רה"י אפילו כשפתחיהן פתוחין דהא בפ"ב אין להם פתחים כלל ואפילו צוה"פ אין להם והוו רה"י, והנה באמת הוי זו גופא קושית הש"ס דף כ"ב ע"א על ר' יוחנן דאמר כאן הודיעוך חכמים כוחן של מחיצות והקשו ממה שאמר ר' יוחנן בירושלים דבלא דלתות נעולות לא הוי רה"י והוכרחו לתרץ כאן ולא ס"ל, וא"כ תמוה זה על הרמב"ם דפסק דבעינן דוקא נעולות דבלא"ה לא הוי רה"י א"כ איך פסק כאן בה' ל"ג דגדול כוחן של מחיצות

שאין רבים מבטלין אותן דהוו רה"י לענין זורק לתוכן, והיא נראה סתירה גלויה לפסוק כרבנן דמתני' דף כ"ב ע"א וכר' יוחנן דירושלים שהיא שני הפכים בנושא אחד, אשר ע"כ נלפע"ד שגם בזה יש לו שיטה אחרת דבאמת אינו פוסק כר' יוחנן רק כחכמים דפליגי על ר' יודא בדף כ"ב ע"א ומ"מ יצדקו דבריו שפיר וגם דברי הה"מ יהיו מובנים בט"ט במ"ש פ"א דעירובין ה"א שלא דקדק כאן בדין המחיצות לפי שאינו מקומו שמעתה יצדקו שפיר דבריו אלה על נכון, דהנה בתוספות עירובין דף ו' ע"ב ד"ה והאמר רבה הקשו וז"ל וא"ת והיכא פריך מר' יוחנן דאמר בפ"ב אליבא דר' יודא דאמר אתי רבים ומבטלין מחיצתא ופליגי עליה התם רבנן וי"ל דפריך כי היכא דלר' יודא בשם ד' מחיצות דלא חשיבי ליה מצריך נעילה ה"נ ב' במחיצות דלא חשיבי לרבנן יהיה צריך נעילה עכ"ל, והנה ממילא לפי דבריהם אלו מיושב פשטות הסוגיא דקשה למה להו להש"ס להקשות מן רבנן על חנניה ולומר וכי תימא וכו' והא אמר ר' יוחנן ירושלים אלמלא וכו' הא היה להם להקשות מיד מהא דר"י על חנניה או להיפך שהיתה הקושיא בפשיטות בלא עיקום ולדברי תוס' אלו ניחא שפיר דאילו היו מקשין מיד מדר"י הוו מתרצין דר"י הוא אליבא דר' יהודה וחנניה אליבא דרבנן ע"כ הקשו מן הרבנן גופא, ועל זה אמרו וכי תימא וכו' הא בדלתות מערבי והא אמר ר"י וכו' פירוש דאף שר"י הוא אליבא דר' יודא מ"מ מדר' יודא הא נשמע לרבנן וכמ"ש התוס', וניחא שפיר, והנה בכל זאת אמרתי לדקדק בדבריהם דלפי תירוצם בקושית הש"ס א"כ אמאי צריכים לדחוק עצמנו ולומר דכיצד מערבין מבואות המפולשין לימא דכיצד מערבין דרך ר"ה הכי פירושא בדרך ר"ה שהיה בתוך ד' מחיצות בהזויות כמו פ"ב והיה מפולש וכמ"ש התוס' בדף כ"ב ע"א ד"ה חייבין דבזה ודאי סברו רבנן דמהני עירוב דהא על דרך המפולש שייך ג"כ לומר דרך ר"ה כמ"ש התוס' שם ד"ה חייבין, ואולי דהתוס' ס"ל דכיון שצא חילקו בהברייתא בין ב' מחיצות לבין ארבע מחיצות ע"כ קשה לומר ולפרש כן, ואף שגם מבואות המפולשין לא אמרו בהברייתא מפורש מ"מ הא היה נראה להם יותר לפרש ולתרץ כן לשון המתני' מאשר נאמר דכונת המתניתין היא בד' מחיצות דוקא ודרך ר"ה עובר בין הארבע מחיצות:

אכן בשיטת הרמב"ם י"ל דבאמת לא היה ניחא ליה בתירוץ התוס' זה על קושיתם העצומה שהקשו דמה מקשה הש"ס מר' יוחנן שהוא אליבא דר' יודא על המתני' שהיא אליבא דרבנן וכהלכתא, אשר ע"כ היה מתרץ לו הרמב"ם קושיא זו ג"כ כלשון התוס' אבל לא ככונתם, והיא שלדעתו ג"כ אמרינן דמדר"י נשמע לרבנן דכיון דר"י ס"ל דהוי ר"ה גמורה בלא דלתות נעולות הוי עכ"פ אסור לרבנן מדרבנן באין נעולות, דכיון דחזינן דר"י מיקל בר"ה רבנן מחמרי מכ"ש היכא דר"י מחמיר לא יהיו הרבנן מקילין לגמרי

דמשו"ה הקשה הש"ס מר' יוחנן דאף דרבנן ס"ל דלא אתי רבים ומבטלין מחיצתא היינו מדאורייתא אינו מבטל הרבים ומשו"ה בפסי ביראות אינו צריך לסלק הדרך של רבים משום דבפ"ב לא חשו על הדרבנן מפני תיקון של העולי רגלים, ומדאורי' לא אתי הרבים לדידהו ומבטלי מחיצה אבל מ"מ מדרבנן ס"ל גם לרבנן שצריך להיות תיקון סתומה בר"ה מפולש, עי' דף כ"ב ע"א תוס' ד"ה דרבנן אשר ע"כ היה פשיטא להגמרא כאן בדף ו' שהקשו, מדר' יוחנן על כ"ע משים דאף שהרבנן מחולקים על הא דר' יוחנן במה שאמר שאלמלא דלתותיהן נעולות היה חייב עליה משום ר"ה דהא לדידהו לא היה חייב משום ר"ה אף בלא נעולות דהא איכא שם ד' מחיצות אבל מ"מ בגוף הדין כ"ע מודין שצריך להיות דלתות נעולות לתיקון הר"ה עכ"פ מדרבנן שע"כ הקשו מדר' יוחנן על המתניתא זו ולא תקשה עוד קושית התוס', כן היה מפרש הרמב"ם לנפשיה סוגיא זו כי תירוץ התוס' היה נראה לו דוחק כמ"ש, ותירץ לנפשיה כמו שבררתי כאן מה שבזה מישב לנפשיה גם הקושיא הנ"ל על פשטות הסוגיא שמה שלא הקשו מיד מהא דר' יוחנן וכמ"ש לעיל דהא גם לפי זה הוי כל הקושיא דמדר"י, נשמע לרבנן וככל מה שבררתי בס"ד, והוכיח לו שפיר מזה גופא מקושית הגמרא זו דר"ה לכ"ע צריך להיות תיקון דלתות נעולות בלילה עכ"פ מדרבנן:

ומכוונים מעתה כל פסקיו של הרמב"ם בזה על נכון דבפ' י"ז מה' שבת ה' ל"ג בפסי ביראות כתב שפיר דכל היכא דאיכא שם די מחיצות מיקרי מדאורי' רה"י דהזורק לתוכו חייב אבל לענין טילטול בתוכו מ"מ אסור שרק לעולי רגלים התירו אבל בלא"ה לא וכאן בפ' י"ד ה' א' שבא לומר רה"י גמורה אפילו לענין טילטול שיהיה מותר לטלטל בתוכו כמ"ש הכ"מ כאן דהא חשב נמי היקף לדירה שהיא רק דרבנן לדידיה וע"כ כשבא לומר לענין היתר טילטול כתב מעתה שפיר דבעינן שיהיו מחיצות נעולות בלילה, וזה הוא שכתב הה"מ הנ"ל בריש ה' עירובין שכתב הרמב"ם שלא בדקדוק הייני דרה"י לענין חיוב הוא אפילו בלא דלתות נעולות ומ"ש נעולות היינו שבא לומר רה"י גמורה אפילו לענין טלטול בתוכו יזה אסור, עכ"פ מדרבנן דבר"ה גמורה אם אין הדלתות נעולות בלילה אסור עכ"פ לטלטל בתוכו מדרבנן וכן במבוי המפולש לר"ה נחת חד דרגא ודי בדלתות אע"פ שאינן נעולות כחנניה אליבא דב"ה ובמבוי המפולש שלא לר"ה נחת עוד חד דרגא שדי בצוה"פ ולחי וקורה כרב יהודה א"ר בדף ז' ע"א ומיושבים שפיר פסקי הרמב"ם שכולם צדקו יחדיו ומקורם מן הש"ס בלי שום דוחק, מה שלפע"ד אין למצוא שום דרך סלולה באופן אחר לתרץ ולישר פסקי הרמב"ם אלו שיהיו כולם ברורים יוצאים ממקור נאמן מן הש"ס המשנה והגמרא אם לא כמ"ש וברתי בס"ד שהוא באמת נראה

שיטת הרשב"א בכונת הרמב"ם עה שהביא הכ"מ בפ' י"ז ה' ה' הנ"ל למעין בדבריו וברוך ד' שנחני עתה בדרך אמת ובמנגלי צדק:

והנה אחרי כל זה נשאר עוד לפנינו דקדוק אחד בפסקי הרמב"ם אלו, דהא לפי מה שבררנו פסק הרמב"ם לגמרי כרבנן דפליגי על ר"י וס"ל דלא אתי רבים ומבטלין מחיצה היכא שיש שם ד' מחיצות והיכא שיש ב' מחיצות פסק ג"כ כרבנן דלא הוי כלל ד' מחיצות לעשותו רה"י, והא דבעינן דלתות לשער מפולש היכא שיש שם ד' מחיצות היא רק מדרבנן דמדאורי' הוי רה"י גמור ככל מ"ש, והנה תקשה לפי זה קושית התוס' עירובין כ"ב ע"ב ד"ה דילמא דא"כ לרבנן וכן להרמב"ם דפסק כותיהו תעשה כל א"י רה"י ע"י סולמא דצור ומחתנא דגדר, וע"כ צריכין לומר ולתרץ כמ"ש התוס' דלרבנן אמרינן במחיצה שאינה עשויה בבני אדם שגם הם מידין דאתי רבים ומבטלין מחיצה, וא"כ קשה אמאי לא הביא זאת להלכה בשום מקום וגם כשכתב דין הנ"ל בפ' י"ד מה' שבת ה' ט"ז דהוי רה"י אם מתלקט י' מתוך ד' אמאי לא הזכיר דהיכא שהוא תל בטבע ולא נעשה בידי אדם דאתי רבים ומבטלין מחיצה ולא הוי עוד רה"י, ונראה מבואר דלא ס"ל כלל כמ"ש התוס' הנ"ל סוף ד"ה דילמא וא"כ צריכין לידע זאת איך יתכן לדידיה הא דהקשה התוס' על הרבנן דפליגי על ר"י מהא דא"י ובמה מתרץ זאת שתקשה לנו מאד לפי שיטתו, והנלע"ד דלפי מ"ש יהיה מיושב על נכון גם בזאת הקושיא, דלדידיה ניחא שפיר דהא באמת י"ל קושית התוס' מה שהקשו דאמאי לרבנן לא הוי א"י רה"י די"ל בזה בפשיטות דהא דאמרינן שא"י מקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא וכו' דהוו רק שתי מחיצות משני צדדים ולא יותר וכן בבל א"כ אין כאן קושיא כלל אליבא דרבנן דהא הם סברו דבשתי מחיצות לא הוי רה"י והא שאמר אביי טעם זה משום הסולמא ומחתנא היינו על ר' יוחנן לשיטתיה דהא הוא סובר כר"י דשתי מחיצות דאוריי' וכמ"ש התוס' ד"ה חייבין ע"כ מכוון אביי שפיר בטעמו משום אלו המחיצות שהמה מתרתי גיסא והקשה עליו גם מבבל שהיא ג"פ מוקפת משני צדדים, אבל אליבא דרבנן אין כאן הוכחה וענין כלל מן א"י ובבל דהוי רק שתי מחיצות דלא הוי לדידהו רה"י ע"י ב' מחיצות, ואי תקשה כיון דאביי אמר זאת רק אליבא דר' יוחנן דסובר כר"י בשתי מחיצות א"כ קשה קושית התוס' שם ד"ה אילימא דהיה לו להקשות מהאי מימרא שאמר ר' יוחנן בהא דירושלים שע"כ הוכיחו דאמר דבריו אלה של א"י אליבא דרבנן, אכן לשיטת הרמב"ם גם זו אינה קושיא שגם הוא מתרץ קושיתם זו ד"ה אילימא כמו שתירצו הם רק בסברא בהיפך ממ"ש והיא דלידידיה נוכל לתרץ כן, דאם היה מקשה לו אביי מהא דירושלם היה יכול לתרץ דהא דירושלם אמר אליבא דרבנן והמה הרבנן דפליגי על

ר"י בענין ב' מחיצות וסבירא להו דבשם ד' מחיצות צריך להיות דלתות נעולות בלילה מדאורי' ובלא"ה לא הוי רה"י, והא דפ"ב שמותר מדאורייתא לדידהו אף בלא דלתות הוה אמינא משום דשם הוי רק י"ג אמות וכאן בירושלים הא הוה י"ו וכקושית התוס' כאן כ"ב ד"ה והא אמר ר"י, וחשש אביי לכל זה שלא נתרץ כן שע"כ הקשה לו בעדיפא מיניה מן בבל והיינו לדידיה לשיטתו דסובר כר"י דב' מחיצות דאוריי' וגם בענין אתי רבים ומבטלין מחיצה בכולם ס"ל לר' יוחנן כר' יהודה ומקשה ליה לשיטתו, אבל לדידן לענין הלכה לדעת הרמב"ם דפסק לגמרי כרבנן אין כאן קושיא כלל מהא דא"י ובבל כיון דיש שמה רק ב' מחיצות וכיון שאין קושיא אליבא דרבנן משם אין אנו צריכים עוד לומר כדברי התוס' שגם רבנן מודין דבמחיצות הנעשין ממילא דאתי רבים ומבטלין דלשיטת הרמב"ם ולפי מ"ש אין כאן הכרח לומר כזאת, וע"כ פסק הרמב"ם שפיר דלעולם לא אתי רבים ומבטלין מחיצה בכל עניני מחיצה אם שנעשה בידי אדם או בידי שמים בכולם לא אתי רבים ומבטלין מחיצה וכמ"ש בפ' י"ז מה' שבת ה' ל"ג ובפ' י"ד ה' ט"ז ומהא דאוקיינוס כבר הראיתי לדעת שאין כאן ראיה אליבא דאמת לפי המסקנא וגם לפי ההוא אמינא לא עלה על דעת דמשו"ה האוקיינוס לא נחשב למחיצה משום דרבים מבטלין המחיצה שזה אי אפשר לכון כלל כמ"ש לעיל רק זאת היא שטלה על דעת אביי להוכיח לו מאוקיינוס דכל מחיצה שאינה נעשה בידי אדם לא הוי מחיצה, ולפי המסקנא ואליבא דדינא הא זה אינו דכל מחיצה נחשבת לדידן למחיצה כהנ"ל דפסקינן בזה כר"י נגד ר"מ בסוכה כ"ד הנ"ל על כן אין כאן הוכחה על כרחך מהא דאוקיינוס וכמו שבררתי לעיל מדברי תוס' עירובין כ' ע"א ד"ה תל וגם מהא דבבל וא"י בודאי אין כאן הוכחה אליבא דידן דהא ב' מחיצות לא נחשב כלל לדדן וממילא אמרינן דלרבנן לעולם לא אמרינן אתי רבים ומבטלין מחיצה. כן נלפע"ד מבוארת שיטת הרמב"ם בברור ומיושבת שיטתו באין קושי כלל מאיזה מקום בש"ס. כי הכל ניחא ומיושב בוישר ונאמן בס"ד:

נמצא לפי זה לענין דינא. מה שנוגע לענין דידן במה שנשאלנו על זה בענין עירנו זו נויארק יצא מעתה הפסק צלול ובהיר דלא מיבעיא לדעת הרמב"ם דפסק לגמרי כרבנן דרבים לא מבטלי מחיצתא היכא דאיכא שם ד' מחיצות ואינו פוסק כר' יוחנן דירושלים, והא דבעי בפ' י"ד מה' שבת ובפ' א' מה' עירובין דלתות נעולות היא רק מדרבנן אבל מדאורייי הוי רה"י אפילו בלא דלתות כדפסק בפ' י"ז מה' שבת ה' ל"ג, וגם אינו פוסק הא דכתבו התוס' בעירובין כ"ב ע"ב ד"ה דילמא לחלק לרבנן בין מחיצות הנעשים בידי אדם ללא נעשו בידי אדם דלדידיה לא אתי רבים ומבטלין מחיצה וכמ"ש לבאר כל זה בס"ד, א"כ לדידי' בודאי אין לעירנו דין ר"ה דהא איכא ד' מחיצות גמורות בהא דהנהר

הגדול הסובב את העיר ונחשב העומק של הנהר למחיצות גמורות דמיא לא מבטלי מחיצה כמבואר בדברי המ"א הנ"ל סי' שס"ג דלענין דאיריית' אין שום דעה שיהיו בטלין המחיצה של המים והוי בודאי העיר נויארק רק כרמלית וככל מ"ש, אלא אפילו לדעת התוס' דסברו אליבא דרבנן דבכל מחיצה שאינה נעשה בידי אדם אינה נחשבת כל כך ואפילו לרבנן אמרינן בה אתי רבים ומבטלין, מ"מ כה"ג שהיא בעירנו אינו נכלל כלל בדברי תוס' אלו ומהטעמים שכתבתי חדא שהמדרון של העומק אפילו לא היו מים לא ניחא תשמישתיה כלל ובכה"ג היכא דלא ניחא תשמושתיה כלל ס"ל לכ"ע דלא אתי רבים ומבטלין מחיצה כמו דמסקו בתוס' עירובין כ"ב ע"ב בסוף הסוגיא וככל מ"ש לעיל בביאור בס"ד ישנית היכא דאיכא מים לא הוי כלל מעבר לרבים דהא לא יוכלו לעבור ברגליהם והא שיעברו בספינות לא מיקרי הילוך כמו שבארתי דמדאוריי' בודאי לא מיקרי הילוך כה"ג שיהי' מיקרי הילוך הרבים לבטל מחיצות דאל"כ אמאי הוי ים כרמלית כבשבת ק' ע"ב אמאי לא הוי רה"ר כמו יבשה כשעוברין עליו רבים בספינות, אלא ע"כ דהילוך בספינות אינו עושה מדאורי' לר"ה וממילא גם אינו מבטל ההילוך הזה להמחיצות, וכמ"ש גם המ"א בסי' שמ"ה ס"ק י"ד, וכמ"ש כל זה לעיל באריכות, וכאן הנני חוזר ושונה להלכה בקצור אמרים דמשום הלין טעמיא אין לתן לעירנו זו דין ר"ה לכל הדיעות והשיטות אף אם נמצא בהם ס' ריבוא ואין כאן לספק כלל שיהי' לה דין רה"ר:

ובאמת יש עוד דעה אחת בהא דס' ריבוא אף שאינה מובאת בפירוש בדברי הב"י סי' שמ"ה אבל מ"מ יש עדין לדון בה הרבה, ואולי גם הב"י והרמ"א כיונו לזה ונוכל עכ"פ לצרף גם דעה זו דעת ראשונים מה שיש ספק גדול בזה על עירנו נוא יארק, והיא דהנה ברשב"ם בבא בתרא דף ס' ע"א ד"ה וירא את ישראל שוכן כתב וז"ל ומחנה ישראל כחצר השותפין דמי דלא הוה ר"ה אלא במחנה לויה כדאמרינן במס' שבת עכ"ל הרשב"ם, א"כ נראה מבואר מדבריו דאפילו בעיר שיש בה ס' ריבוא אינו נחשב תוך העיר לר"ה רק כחצר השותפין אלא אם יש מקום בתוך העיר שמתקבצים שם הס' ריבוא בבת אחת זה המקום נקרא ר"ה, וכן כתב בנמוקי יוסף בבא בתרא שם, ובדברי הנמ"י מבואר עוד יותר וז"ל דמחנה ישראל רה"י היא וכחצר וכמבוי שאינו מפולש דמי עכ"ל הנ"י ופלא בעיני שלא הביאם הב"י בה' שבת סי' שמ"ה ובאמת צ"ע בדברי הש"ס, גופא שבת צ"ו ע"ב דאמר שם ר"י להוכיח דהוצאה אסורה מדאורי' דאמר קרא ויצו משה וכו' משה היכא יתיב במחנה לויה ומחנה לויה ר"ה הואי וקאמר להו לישראל לא תפיקו ותיתי מרה"י דידכו לר"ה ופרש"י בד"ה מחנה לויה ר"ה היא שהיו הכל מצוין אצל משה רבינו ובד"ה

מרה"י כתב מאהליכם עכ"ל והיא לכאורה הוכחה גמורה דאי אמרת שמחנה ישראל היה ג"כ ר"ה כדעת שאר הפוסקים א"כ למה ליה לר"י לומר דמחנה לויה הוי רה"ר הא אפי' מחנה לוי הי' רה"י וג"כ יש הוכחה זו גופא מה שאמר ר"י דכיון דאמר להו משה לא תפיקו ותיתי מרה"י דידכו היינו מאהליכם להביאם אלי משום שתהיו מוציאין מרה"י לר"ה היינו מאהליכם החוצה לתוך מחנה ישראל ומוכח שפיר איסור הוצאה ולמה ליה להוסיף ולומר דמחנה לויה ר"ה הוה מה שאינו צריך כלל לומר זאת אל ההוכחה שלו לענין איסור הוצאה מרשות לרשות ואף אם תאמר שהאמת היא כן שמחנה לויה היה ר"ה כפרש"י אבל מ"מ לא נצריך ליה לר' יוחנן לומר הקדמה זו אל הוכחה שלו, אלא ע"כ דבאמת מחנה ישראל היה לו דין רה"י כדברי רשב"ם והנ"י הנ"ל דמשו"ה כשאסר להם משה להעביר בשבת משום דתפיקו מן מחנה ישראל דהיינו רה"י למחנה לויה ר"ה וצריך שפיר להקדמתו מה שאמר ומחנה לויה ר"ה הויא:

ולפי זה לא נוכל מעתה להבין מה שפירש"י בד"ה מהרה"י דידכו מאהליכם דלפי זה לא נצריך לפרש על רה"י דידכו מאהליכם אלא ממחניכם דהא לפי זה כל המחנה שלהם היה רה"י א"כ ממ"נ קשה לפרש"י אי ס"ל שגם המחנה ישראל היה ר"ה א"כ למה אמרו בש"ס דמחנה לויה הואי ר"ה מה שאינו צריך כלל לומר זאת כמ"ש דבלא"ה הוי שפיר הוכחת ר' יוחנן ואי ס"ל דמחנה ישראל לא היה ר"ה רק רה"י כחצר השותפין דמדאורי' הוי רה"י א"כ למה לנו לפרש מרשות היחיד דידכו מאהליכם הא היה יכול לפרש ממחניכם כהנ"ל דלא לחנם כתב רש"י דבריו במ"ש מאהליכם שהיה לו לשתוק לגמרי מלפרש מלה זאת ואנן היינו ידעינן בעצמנו דמה היא רה"י דידכו, וידוע שרש"י לא כתב אף מלה אחת בכדי, ועל כרחך כיון בזה כונה מיוחדת מ"ש מאהליכם היינו שזה הוא הר"י לאפוקי רשות דידכו המחנה ישראל ודלא כדרשב"ם והנ"י הנ"ל, ותשוב הקושיא למה להו למימר דמחנה לויה היה ר"ה הא גם בלא"ה היו מוצאין מרה"י היינו האוהל לר"ה היינו המחנה ישראל וממ"נ קשה על פרש"י זה, והנה בדברי רש"י עירובין ו' ע"א כתב שבעיר שמצוין בה ס' ריבוא ואין בה חומה או שיהיה ר"ה שלה מכיון משער לשער שיהי' מפולש דומה לדגלי מדבר עכ"ל א"כ נראה שיטתו אם רק נמצא בעיר ס' ריבוא הוי ר"ה מדלא כתב ועיר שמתכנסין בה ס' ריבוא, וכן נראה מדברי רש"י עירובין כ"ו ע"א ד"ה ערסייתא שיכל תלוי לשיטתו בהעיר ולא בהכינום, אכן מדברי רש"י עירובין מ"ז ע"א ד"ה שלש חצירות מבואר לעין כל רואה דבעינן שיעברו ברחובותיה ס' ריבוא דכתב על עיר של רבים ונעשית של יחיד וז"ל שנתמעטו אוכלסא מעבור ברחובותיה ס' ריבוא ולא דמיא השתא לדגלי מדבר עכ"ל, א"כ כתב מפורש דבעינן שיעברו הס' ריבוא

ברחובותיה ולא די במה שדרין שם בעיר ס' ריבוא וצריכין לדחוק עצמנו שגם בדבריו שם דף ו' ודף כ"ו הנ"ל ג"כ ע"כ כונתו שיהיו עוברים ס' ריבוא ודמיא לדגלי מדבר, וכן נראים דבריו בדף נ"ט ע"א ד"ה עיר של יחיד ובאמת לקח לו שיטתו זו מן הא דשבת הנ"ל דף צ"ו מדאמר ר"י דמחנה לוי, הוי ר"ה ולא שאר מחנות שעל כרחך היא משום ששם היו מתכנסין אל משה כל ישראל כמו שפרש"י שם, וא"כ מבואר דמקום דירה של ס' ריבוא אינו עושה לר"ה רק מקום כינוס הס' ריבו ביחד, ותקשה מעתה הא דכתב רש"י מאהליכם הנ"ל וככל מ"ש, דיהיה מאיזה מקום שיהיה הא מכל המקומות יהיה, מרה"י לר"ה:

ונלע"ד לתרץ ולומר דרש"י ס"ל דאף אי נימא שמחנה ישראל לא היה ר"ה אבל מ"מ גם רה"י לא היה רק כרמלית שהיא מדאורייתא מקום פטור דהא מדאורי' ליכא רק ג' רשויות ודלא כדברי הנמ"י הנ"ל בבא בתרא שכתב שמחנה ישראל הוה רה"י דלדעת רש"י לא היה רה"י רק מקום פטור מדאורייי' כמובן מכמה טעמים מה שאין רצוני עוד להאריך בזה, וכן נראים גם דברי רשב"ם הנ"ל מדלא כתב כדברי הנמ"י, וא"כ היה רש"י מוכרח לפרש מאהליכם דאילו מן המחנה ישראל למחנה לויה היה זאת ממקום פטור לר"ה, אבל אם יביאו מאהלם שהוא רה"י גמורה כמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו בשבת ה' ע"ב דחייב כה"ג דלא כבן עזאי דלא פסקינן כותי' לפי שיטת רש"י, ואפשר דמזה גופא לקח לו רש"י דלא כבן עזאי, דהנה הרי"ף פסק כבן עזאי שם בשבת פ' א' ותמה עליו הכ"נ וכתב דלקח לו להלכה כב"ע משום דר' יוחנן בדף ו' ע"א מפרש דבריו וע"כ משום דס"ל כותיה. והנה לפי דברי הנ"ל בשיטת רש"י א"כ אי אפשר לומר דר"י ס"ל כבן עזאי דהא תיקשה לר"י מדידיה אדידיה דשם בשבת צ"ו הא הוי מימריה דר' יוחנן ועל כרחך הוי משום מרה"י לר"ה דרך כרמלית כמ"ש וע"כ צ"ל לשיטת רש"י דר"י דכאן שמפרש דברי ב"ע לא היו משום דס"ל כותיה ודלא כשיטת הרי"ף, אכן הרי"ף שמפרש בדר' יוחנן דס"ל כב"ע על כרחך לא יפרש בהא דר' יוחנן שבת צ"ו כפרש"י מאהליכם, ויהיה מפרש הא דמשה שגם מחנה ישראל היה רה"י גמור, והיא כדברי הנמוקי יוסף בבא בתרא הנ"ל, וא"כ יהוי הרשב"ם והנמ"י מחולקים בפלוגתת הרי"ף ורש"י ושאר פוסקים בהא דמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו, ועי' בב"י או"ח סי' שמ"ו מ"ש בדברי הרי"ף והר"נ הנ"ל:

ועכ"פ נלפע"ד מבוארת שיטה זו מה שלא נמצא כעת חולק על זה, דלדעת אלו הראשונים דבעינן לר"ה שיהיו ס' ריבוא מה דהרמ"א פסק כותייהו וכן כל האחרונים אין די מה שהס' רבוא דרין בעיר רק בעינן שיהיו הס' ריבוא בוקעין בתוך העיר או מתכנסין שם

בבת אחת, מקום כזה נקרא ר"ה, דמשו"ה החליטו הפוסקים לומר דעכשיו אין לנו ר"ה דאורייתא שזה היה פלא בעיני בכל עת שראיתי את דבריהם, אמאי לא? הכי לא היו בכל עת עיירות גדולות מטרפילין שהיו דרין בהם ס' ריבוא בני אדם, ואיך שייך החלטה בזה דאין לנו ר"ה, עכשיו, אכן באמת לפי הנ"ל דבעינן מקום כינוס ס"ר בבת אחת מיושבים דבריהם על נכון, שזה כמעט אין במציאות אף בעירות היותר גדולות שיהיו מתכנסים שם ס' ריבוא בכל עת על מקום אחד, שענין כזה היה נמצא רק כשהיו ישראל שרוין על אדמתן והיו מתכנסים בירושלים ברחוב לפני עזרה, או גם אחר החרבן כשהיו מתכנסין בשבתות הכלה כמובא בש"ס אבל עכשיו שבעו"ה אין לנו כל אלה שפיר כתבו הפוסקים שאין ר"ה בזמן הזה:

וא"כ בהנוגע לעירנו נוא יארק אף שיש בה יותר משלש מאות ריבוא איש אבל מ"מ זאת לא נמצא שיהיה מקום שיהי' נמצא ס' ריבוא בבת אחת בתוך הרחוב כמעט אין במציאות כלל שיהיה באפשרות, והנה רבים אומרים שבהרחוב בראדוויא ההולכת מקצה העיר עד קצה האחר שם יוכל להמצא בכל הרחוב אשר ארכו כעשרה מילין שיהיה ס"ר בכל הרחוב בבת אחת, כי הוא הרחוב של מסחר היותר גדול בכל הארץ לפי דברת ההמון, אכן כאשר נתבונן בה נראה כי גם זה אינו שבאמת הרחוב בראדוויא שהוא ארוך כל כך הנה כל האריכות שלו היא רק בהשם ולא בהמציאות כי במציאות הוא מבוי עקום בכל מיני עקמימות וכאשר יגיע הרחוב אל איזה סקוועהר שהוא כמו שוק גדול שם יתחיל הרחוב בשם בראדוויא להלך בקצה הסקוועהר מצד שמאל תחת אשר עד כה היה שם רחוב זה בצד ימין, ואין שייכות כלל במציאות זה הרחוב מהסקוועהר והלאה עם הרחוב שהיה מהלך עד הסקוועהר שרק בשם יש להם שייכות ולא בההמשך שלהם, וסקיועהרס כאלה יש זה כמה בהמשך מרוצת הרחוב בראדוויא ומן סקוועהר אחד אל משנהו בודאי לא ימצאו שם ס' ריבוא אשר עבור זה אין להעיר הזאת דין ר"ה דאורייתא אפילו בלא מחיצת המים הסובבת את העיר כמ"ש, אבל הוא רק לשיטת הפוסקים דר"ה בעינן ס' ריבוא אולם לשיטת הרי"ף והרמב"ם ודעימם דלא בעינן ס"ר הוי מ"מ בטל שם ר"ה מן עירינו זו מכח מחיצות המים וככל מה שבררנו בס"ד:

ואם ירצה המערער לערער עדיין ולומר דמחיצת המים ג"כ ג"כ תתבטל פה משום שיש גשרים שני גשרים אי שלשה גשרים והעיר תתפלש מגשר אחד להשני וא"כ הוי זה כמו שערים שאינן נעולים ואינן ראוין לנעול או אולי מפולש בלא שער כלל וגם בלא צוה"פ, הגה מלבד שהמציאות אינה כן שבאמת יש בגשר אחד מצד אחד בית גמור לפני הגשר והגשר גופא להעוברין ושבין הוא גבוה מאוד יותר מעשר בתחילת עליתו עליו, והרבה

יש לפלפל ולדבר בגוף המציאות איך הוא נבנה, אבל למה לנו כל זאת דלו יהי' שהוא פתוח לגמרי מ"מ מדאוריי' לא הוי ר"ה ע"י כן, דהנה לשיטת הרמב"ם הנ"ל שבררתי דפוסק לגמרי כרבנן דכל היכא דאיכא שם ד' מחיצות לית לן בה מדאוריי' אפילו באין פתחיה נעולות בלילה והא דר' יוחנן דירושלים הוי שלא אליבא דהלכתא א"כ בודאי אין כאן דין ר"ה משום הגשרים הפתוחים באיזה מקומות דהא מ"מ יש כאן שם ד' מחיצות במה שהמחיצות המה עד הגשרים, וכן אליבא דתוס' עירובין כ"ב הנ"ל דס"ל דר' יוחנן הוא לגמרי כר' יודא, וא"כ אף אי נימא דלשיטתם פסקינן בזה כר' יודא מ"מ אין כאן דין ר"ה דהא כתבו שם כ"ב ע"א שלר' יודא היא רק במפולש מארבעה צדדים ובאמצע פילוש זה הוא ר"ה לר' יודא מה שאין זה כלל כאן בעירנו שיהי' פילוש כזה מחמת גשרים, אלא אפילו לשיטת הרי"ף דפסק לגמרי כר' יוחנן דאלמלא דלתותיהן נעולות בלילה חייב משום ר"ה דאורייתא ונראה דס"ל כשיטת רש"י והרמב"ן שהבאתי לעיל דר' יוחנן הוא מכריע כר' יודא לגמרי ולא כרבנן לגמרי והוא מחמיר דבמחיצות מחמיר כרבנן דשתי מחיצות לא הוי דאוריי' ובדין רבים מבטלין מחיצתא פסק כר' יודא שמבטלין שע"כ פסקו הם כר' יוחנן מ"מ אין עוד הוכחה מכאן דלשיטתם תהיה בירנו זו ר"ה מחמת פילוש הגשרים דהא כתב הב"י בכ"מ ובב"י סי' שמ"ה לדינא דבעינן דוקא שיהיו השערים בפילושים מכונים זה נגד זה, ובאמת מבואר כן ברש"י עירובין ו' ע"א הנ"ל שיהיו מכונים כמ"ש שיהיה ר"ה שלה מכון משער לשער שיהיה דומה מפולש דומה לדגלי. מדברי והב"י כפל דבריו כמה פעמים שרק יהיו מכוונים השערים זה כנגד זה, עי' בדבריו סי' שמ"ה, וא"כ עירנו זו אף אם נאמר דנקראת מפולשת משום הגשרים אבל מ"מ הא כ"ע יהיו מודים שאין הפילוש מכוון זה כנגד זה דגשר אחד הוא בדרום העיר מצד זה והגשר השני הוא בצד מערב העיר וכמה רחובות עקומים ועקמימי עקמימות נמצא בהמשך ההולך מאחד אל שני ואין כאן ענין מכיון כלל שיהיה שייך לומר מפולש ומכיון זה כנגד זה שע"כ אין כאן שום מקום לומר על העיר הזאת שתהיה ר"ה דאורייתא והיא כרמלית גמורה לכל השיטות ולכל הדיעות וככל מ"ש הנלע"ד להלכה מבורר מכל צד בס"ד:

והנה ראיתי בדברי אחד מרבני זמנינו שדחה את כל הפוסקים ראשונים ואחרונים מה שהחליטו דמיא לא מבטל מחיצתא והיא כתב לחלק בין בור מלא מים לבין ים ונהר ובהבל פיו ידחה שיטת כל הפוסקים כלאחר יד כי לא יעשה מן דבריו ענין קושיא על דבריהם רק ביטול הדין כאילו היה תלמיד חבר להם, וכל דבריו בנויים מה שמצא כן בחידושי המאירי למסכת שבת דף ק', ובאמת אם נחפש אחרי שיטות מן הראשונים

כמעט אין דין בתורה שלא תמצא שיטה אחת מיוחדת היפך ממה דפסקינן, ואם באנו לחוש לדעת יחיד יבטלו כל הדינים ובפרט שכל ראיות הרב המאירי הם משום דבש"ס בשבת ק' ע"א הוכיחו לאביי מדר"ש ואמאי לא חשו למה דסבר הת"ק בהיפך שע"כ הוכיח לו דבבור מלא מים כ"ע מידו אבל בים פליגי אי מיא מבטלו למחיצה או לא ולת"ק מבטל מחיצה, וכבר כתב בחידושי הרשב"א שם לתרץ קושיא זו והאריך בזה לישב הקושיא שלו תקשה כלל, ומי מהרהר אחריו, ואיך עוד לענין דינא מה שהחליט הטור והב"י בפירוש שאף בים לא אתי מים ומבטלו מחיצה כמבואר בש"ע או"ח סי' שס"ג וע"ש בט"ז ומ"א ס"ק ל' ל"א וככל מ"ש לעיל וברתי בס"ד, ע"כ אין לזוז מן פסק הש"ע וכל הפוסקים שהחליטו כן דמדאורייי' ודאי הוי מחיצות הים מחיצה, ולענין לעשות עירוב שיהיה מותר לגמרי בטילטול אם היה באפשרות לעשות עירוב, הנה בהא שנפרץ בכמה מקומות ביותר מעשר מן הנהר היינו צריכים לעשות צוה"פ בכל המקומות אלה עי' במהרי"ק שורש מ"ו, והיא דבר שהוא כמעט מן הנמנע, ולהמעין בדברי המרי"ט חלק ראשון סי' צ"ד היה אילי אפשר לתן מקום להקל בזה כמו שמבאר שם דהיא רק משום היכר, ועכ"פ היכר הוי גם בכה"ג, ודבריו צריכין עדיין ביאור, ועי' בחתם סופר ח' או"ח סי' פ"ט שהקיל ג"כ בזה ובאמת גם דברי המ"א בזה בסי' שס"ג צריכין עדיין פירוש רחב, ועוד חזון למועד כאשר יתן ה' בלב עשירי העם לתקן בה כבכל ערי ישראל, וכעת אין לדבר מזה כי עכ"פ האי גיסא מה שהנהר הוא מרחיק עצמו מהעיר בחצי צד הרביעי הרבה מאוד כאשר כתבתי בהשאלה, במקום זה בודאי היינו צריכים לעשות עירוב גמור צורת הפתח בקצה העיר מן חציצד הרביעי עד תשלומו אל הבתים העומדים אצל הנהר מצד שמאל, וגם זה הוא מרחק רב ומי יודע אם יבוא פה באיזה פעם לידי כך אם ח"ו ירחק חוק זמן גאולתנו, וד' ירחם עמו כי יקבצם אל עיר קדשנו ונהי' בכל טוב מבלי חסרון ומגרעת שמחים וטובי לב מלאי נחת עונג הגשמי והרוחני כי ה' ישפות שלום לנו:

[בנידון זה, להתיר את הטלטול בשבת בנויארק, הוציא הגאון המחבר ז"ל מחברה מיוחדה בשם "ערוב והוצאה" בצרות מכתבים מגאוני הזמן המסכימים לו. המלבה"ד י"ז הורוויץ]

סימן יט

שאלה

בדבר אזהרת טומאת כהנים למת ראיתי פה כי ההמון פרוע מאוד אשר פרעוהו המורים שלא כהלכה, ונתנוהו לשמצה לפני כל יודעי דת שאסרו המותר והתירו האסור, ע"כ

ראיתי כי נחוץ מאוד להרחיב דברינו בזאת בכל עניניה, אם בגוף הענין של טומאת אוהל ע"י הזיזים והגזוזטראות שיש במציאות ע"י כן פה עירנו נויארק שהכהן לא יהי' ביכלתו לבוא אל ביתו כל כל השבוע כי הבתים נמשכים בשורה אחת ויש להם למעלה גזוזטרא הנקראה "גיזומס" כעין שפריר הנעשה למעלה למלתחה ויש ברחבו יותר מטפח. והנה כמה ב"מ יכול להיות בשבוע אחד בכל הרחוב, גם יש לחקור בנידון מתי עכו"ם שדעת הרמ"א בש"ע להחמיר כדעת התוס' שמתי עכו"ם מטמאים באוהל, וגם זה מונע מן הכהנים פרנסם כי אם ימצא בבית אחד בכל הרחוב מת עכו"ם יהיה אסור להם ללילך בכל בית הנמצא בהרחוב ולסחור שמה או לתבוע חובותיהם, וזה הוא דבר הצריך לפנים. ועוד בה שלישיה, כי התירו להם המורים ללילך בביה"ק של ישראל יען שהדרכים שם רחבים והתירו להם ללילך בדרך עד הגדר וגם כמה יתירו להם עוד מעבר השני בעבר הפנימי מהגדר במקום אשר הוא פנוי מן קברים ומענה בפיהם כי אך שדה הוא, וכל זה הוא פשוט בעיניהם וגם למוריהם ולנו הוא ענין עמוק מאוד לבוא עד תכינרו, ולמען לבוא אל שעריו אמרתי לחקור ולדרוש למצוא דברי אמת מן הש"ס והפוסקים ראשונים ואחרונים ותסתייע שמעתתא לברר וללבן את כל זה ויצא כאור נוגה:

תשובה

בראשונה צריכין לעיין בנידון הכהנים בזמן הזה שהמה בלא"ה טמאי מתים אם איסור טומאתם הוי דאורי' או דרבנן, וכבר רמז בזה הגאון הנודע בעל דגול מרבבה ביו"ד שע"ב ורק ברמז בעלמא מה שאין אנו ב"ח להבטל ממנה, כי צריכין אנו לידע זאת בבירור להלכה למעשה וד' יעזור לנו, הנה בגוף הדין של טמא ועומד אי חייב בטומאה כשיטמא עצמו במגע מת או באוהל המת פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד בפ"ה מה' נזירות ה' ט"ו והכ"מ כתב שם דלכאורה דברי אראב"ד נראים בטעמם ודחק עצמו לישב גם דברי הרמב"ם מהסוגיא במה דפסק שחייב על כל טומאה וטומאה, ובפ' ג' מה' אבל ה' ז' כתב בעצמי שלא ירד לעומק דברי הראב"ד והוא תמוה מאוד, והנה הלח"מ שם בה' נזירות האריך למעניתו שדברי הרמב"ם מיושבים בלי דוחק וכתב לפרש כל הסוגיא דנזיר מ"ב שתהי' מיושבת לשיטת כל אחד, ובגוף הפירוש הסכים עמו גם המל"מ פ"ג מה' טומאת מת ה"ג שגם הוא מפרש הסוגיא ממש כמ"ש הלח"מ בה' נזירות אך באיזה דברים יש הבדל ביניהם כי הלח"מ מיחס גם שיטת רש"י לשיטת הראב"ד והמל"מ בה' ט"מ לא אמר בזה כמוהו שיהיה מי מהמפרשים הראשונים שיפרש כפירוש הראב"ד, ויען כי יש עדין להקשות גם לפי דבריהם כמו שהקשה המל"מ בעצמו שכתב שלא נחה דעתו בזה דאימא דגזה"כ היא דכל שהוא משני שמות כגון טומאה וביאה לוקה ב' וכל שהוא שם

אחד כגון טומאה וטומאה והוא מחולל ועומד אינו לוקה אלא אחת עכ"ל, והמל"מ לא תירץ בזה גם קשה לפי שיטת הראב"ד דס"ל שכל הסוגיא הוא אליבא דרב יוסף א"כ איך יתכן מ"מ הא דאמר ר"ה נזיר שהיה עומד בבית הקברות וכו' והמל"מ כתב בפשיטות דאחרי כל התירוצים הא דר"ה ודאי ליתא, וכן כתב גם הראב"ד בעצמו בפ"ה דה' נזירות, וזה הוא תמוה מאוד דהא כל עיקר הפלוגתא דרבה ור"ה היא רק אליבא דמימרא דר"ה ורק בשיטת ר"ה פליגי ואי נאמר דליתא אין כאן פלוגתא כלל מיד בתחילה, ועוד יש הרבה מה שצריך ישוב אשר ע"כ אענה גם אנכי חלקי בביאור הסוגיא התמוהה כפי קט שכלי, ובראשונה נעסוק בדברי הלח"מ במ"ש שפרש"י הוא ג"כ כשיטת הראב"ד ולפע"ד הוא מבואר ההיפך בדברי רש"י וכאשר אבאר בס"ד:

והנה אם אמרתי להעתיק הסוגיא בנזיר מ"ב נראה כמיותר כי נמצא לפני כל אחד ערוך ועומד בהש"ס, אך צריכין אנו לפרש דבריה העמוקים מאוד, והיא דאמרינן שם אמר רבה אר"ה מקרא מלא דבר הכתוב לא יטמא כשהוא אומר לא יבא להזהירו על הטומאה להזהירו על הביאה אבל טימאה וטומאה לא ורב יוסף אמר וכו' וכו' עד גמירא, ופרש"י בד"ה מקרא מלא וז"ל בנזיר לא יטמא להם במותם להזהירו על הטומאה וכשחזר ואמר כל ימי וכו' על נפש מת לא יבא חזר והזהירו על ביאת אוהל שבו מת לומר לך שאם נטמא במת וחזר ונכנס באהל שיש בו מת חייב ב' עכ"ל ובד"ה אבל טומאה וטומאה כתב וז"ל אבל אם נטמא במת וחזר ונגע במת אחר בעוד שהוא נוגע במת ראשון אע"פ שהתרו בו אינו חייב אלא אחת דהא מיטמא וקאי עכ"ל רש"י, והנה אחרי הנתינת דעת בזה בדברי רש"י אלו נראה שהיה פשיטא להם מכח סברא דלא דמי טומאה וטומאה לשאר איסורין באוכל חלב וחזר ואכל תלב בשתי ההראות דחייב שתים וכאן בטומאה וטומאה שאינו חייב אלא אחת שהחילוק ביניהן הוא מבואר, דבשלמא בשאר איסורין הא עושה פעולת האיסור שתי פעמים וה"נ בטומאה אם היה נאמר בנפש מת לא יגע וכן בחלל, וקבר הוה אמינא שחייב על כל נגיעה ונגיעה, אבל אם כתבה התורה לא יטמא, בנפעל, והיינו שלא יעשה בעצמו טומאה ע"י ההתעסקות במת ע"כ הדבר פשוט כיון שהוא טמא מכבר א"כ אינו נעשה עוד טמא בהתעסקו עתה במת א"כ לא שייך עליו הלאו דלא יטמא היינו שלא יעשה עצמו טמא דהא אינו עושה עצמו טמא בנגיעה פעם שנית שיהיה טמא ביותר מאשר היה עד כה שע"כ אין כאן אזהרה שנוכל לחייבו משום כח אזהרה זו בטומאה וטומאה כמובן, וזה הוה פשוט לרבה כביעתא בכותחא:

אולם בטומאה וביאה כיון שאמרה התורה ביחוד לא יבוא דהוי כאילו אמרה התורה צא יאהיל, דלא יבוא מורה על אוהל, ע"כ חייב ב' כשהתרו בו על טומאה וביאה כמו

בכל פעולות איסור שחייב ב' כשיעשה ב' פעמים או בכל שני לאוים נפרדים דהא ה"נ בטומאה עבר על לא יטמא ובהביאה עבר על לא יאהיל דהא לא יבא הוי הפירוש שלא יאהיל וכן על כל ביאה וביאה צריך להיות חייב ב' לפי מה דסברינן עתה מצד הסברא, אכן בהא יש לחקור ולהסתפק עדיין לפי סברא זו דאיך נדון בזה בביאה וטומאה אי חייב ב' או לא, והיא היכא שמקודם האהיל ואח"כ נגע במת אי חייב ב' כמו בטומאה וביאה או דילמא דאינו חייב ב' על ביאה וטומאה כמו שחייב על טומאה וביאה, והחילוק מבואר דבשלמא בטומאה כשטמא עצמו ונעשה טמא אמרינן שפיר דמ"מ כשהאהיל אח"כ חל עליו לאו מחודש מה שאמרה התורה לא יאהיל כהנ"ל דלא יבא הוא לא יאהיל אבל בביאה וטומאה הא נעשה בהביאה טמא ואיך שייך אח"כ הלאו של לא יטמא דהא הוא טמא ועומד מ"מ ואינו נעשה עוד טמא כהנ"ל בטומאה וטומאה, אכן על זה י"ל מ"מ דהיא גזה"כ שיחייב גם על ביאה וטומאה שתים מכח שני שמות, והוא משום דכתבה התורה בקרא מקודם הלא יבא ואח"כ הלא יטמא כמבואר בפרשת אמור ובפרשת נשא גילתה לנו בזה שיהיה חייב משום שני שמות אפילו כשקדם לעבור על לא יבא ואח"כ עבר על לא יטמא דהא מ"מ הם שני שמות, וכן הוא מפורש בלשון התו"כ פ' אמור דחייב בלא יבא ובלא יטמא ומדלא אמר בהיפך נראה שדרש לו דמשום שנכתב הלא יבא מקודם בהתורה ואח"כ הלא יטמא מרבה מזה דאפילו על ביאה וטומאה חייב ב' כמו על טומאה וביאה ע"ש פרשה ב':

והנה לפי זה יש מקום לפנינו מעתה לומר שחייב גם על טומאה וטומאה ב' שנראה שזו היתה דעת רב יוסף לפי פירוש התוס' בהסוגיא, והיא דאף דאמרינן מצד הסברא הפשוטה שאי אפשר לומר כן כמ"ש שזה היה פשיטא ליה לרבה מ"מ ס"ל לרב יוסף דנוכל לומר דאחרי שגילתה התורה בהקדמת הכתובים דאפילו בביאה וטומאה חייב ב' א"כ אין חילוק עוד בין זה לבין טומאה וטומאה כמ"ש דמצד הסברא הא הוי ביאה וטומאה כמו טומאה וטומאה ע"כ יש מקום לומר מצד התורה דלעולם חייב ב' ומסייע לו רב יוסף מדברי ר"ה שבאמת סובר ר"ה כן דאפילו בטומאה וטומאה חייב, ב' והיא ממה שאמר דנזיר שהיה עומד וכו' וכו' והקשה לו אביי שפיר מהברייתא דלא יחלל, פירוש דאף מצד הסברא אולי נוכל לומר כמו שאמרת וכמ"ש אולם הא מצינו בברייתא שבפירוש אמרה התורה דלא יחייב עוד היכא שהוא מתחולל ועומד, ושני לו רב יוסף דהברייתא לא נשנית בהמ"ד מכח המתני' דאל יטמא שהיא בהיפך וסמי הברייתא מקמי מתני' וכמו שפירשו בתוס' ואמר לו אביי שבאמת אליבא דרבה הכל ניחא והיא דרבה מודה בטומאה וטומאה שלא בחבורין שחייב ב' משום דיש תוספת טומאה כמ"ש בתוס'

א"כ לא שייך עוד לומר הסברא הפשוטה הנ"ל דהא שייך שפיר עבירת לא יטמא גם בפעם ב' דהא מוסיף טומאה ומטמא עצמו ביותר ממה שהיה ובחיבורין חייב רק אחת משום הסברא הנ"ל שאין בה תוספת ולא שייך הלאו דלא יטמא אבל בטומאה וביאה שהמה שני שמות חייב ב' אפילו בחיבורין, ומקשה לו רב יוסף מחדש דהא תינח אי הוית אמרת שהברייתא אינה ומצד הסברא אמרינן דבטומאה וטומאה אינו חייב ב' וכמ"ש הוה שפיר מה דמחלקית בין חיבורין לאינן חיבורין, אבל השתה דמתרצית הברייתא שהיא אמיתית והא בהברייתא אמרו משום הדרש דלא יחלל פרט היכא שהוא מחולל ועומד א"כ אפילו טומאה וביאה שלא שייך עוד הסברא הנ"ל כמו בטומאה וטומאה הא מ"מ מחולל ועומד הוא וא"כ בין בטומאה וביאה ובין בביאה וטומאה יהיה חייב רק אחת, א"כ ע"כ הברייתא אינה אמיתית ומתרץ לו אביי כאן בבת אחת כאן בזה אחר זה, כמה שמפרשים הא דכאן בבית וכאן בשדה, (והא דגרסינן בש"ס שלנו אמר ר' יוחנן נלע"ד שהיא טעות הדפוס דאיך שייך לומר שר"י יתרץ במה שמפלפלין אמוראי בתראי, וכן נראה מפרש"י ותוס' דלא היה הגירסא לפניהם רק בסתמא כאן בבית וכאן בשדה והוא תירוצו של אביי מה שעוסק עם רב יוסף כנ"ל והיא שבאמת הוא כמו שאמרת דמשום הלא יחלל אינו חייב ב' אפילו בטומאה וביאה רק כשבאו בבת אחת דלא שייך מחולל כה"ג אבל בזא"ז ובחיבורין. אמרינן גם בהו ומכח דרשא דלא יחלל שאינו חייב אלא אחת ורק על זה אתי הדרשא דלא יחלל מה דמצד הסברא הוה אמינא דעל טומאה וביאה חייב ב' ע"כ אתי הקרא דמ"מ כיון שהוא מחולל ועומד אינו חייב אלא אחת שרק כשבאו בבת אתת חייב ב' ולא בזא"ז, ובטומאה וטומאה בחיבורין לעולם אינו חייב. אלא אתת, ועי' בירושלמי דנזיר פ' ג' מינים סוגיא זו ובק"ע שם דבשאר איסורין משכחת כה"ג שיבואו ביחד שיהי' חייב ב' כגון שהתרו בו מקודם שהתחיל לאכול אבל בטומאה וטומאה לעולם בחיבורין אינו חייב רק אחת משום דליכא תוספת טומאה והתורה אמרה לא יטמא והוא הא אינו נעשה עוד טמא כיון שהוא טמא מכבר וככל מ"ש:

ויהי' מעתה אחר דברינו אלו בהסוגיא מיושב הכל המתני' והברייתא ומימרות דר"ה וכן הכתובים יהיו הכל מיושבים אליבא דרבה וכן גם אליבא דרב יוסף, והיא דלרבה מיושב המתני' עם הברייתא כמו שתירץ דמיירי בטומאה וביאה בחיבורין ולחלק בין בב"א בין בזא"ז כמו שתירץ אביי ומיושב ג"כ מהדרשא דמחולל ועומד דהא ס"ל שבאמת אינו חייב ב' רק בב"א שלא היה מחולל ועומד ובטומאה וטומאה אפילו במחוברין אפילו כה"ג אינו חייב אלא אחת והחילוק מובן בפשיטות כמ"ש דבטומאה וביאה בבת אתת הא יש שני שמות ובטומאה וטומאה בבת אתת הוי כאילו בלע שני זיתי חלב בב"א

שאינו חייב אלא אחת אבל שלא בחיבורין חייב ב' אפילו בטומאה וטומאה, והא שאמר ר"ה נזיר שהיה עומד בבה"ק והושיטו לו מת אחר שהוא חייב מפרש רבה שהיה עומד כבר ולא שהוא עומד עתה וכן כתב הרש"א נדה נ"ז על התוס' ד"ה ודילמא ומסייע לו מן דברי הרא"ש ה' טומאה עי' בדבריו, א"כ הוא שלא בחיבורין אבל בחיבורין גם ר"ה מודה דבטומאה וטומאה אינו חייב אלא אחת, והכל מיושב אליבא דרבה, ולרב יוסף מתרץ הכל כיון דהוא ס"ל שהברייתא אינה אמתית והיא נמחקת מכח המתני' שאמרו בהיפך כפי דברי התוס' הנ"ל וגם שיטת רש"י היא כן כחו שאבאר לק' בס"ד, וא"כ אין כאן דרשא דלא יחלל לדידיה על הענין של מחולל ועומד א"כ מפרש הוא הכל בפשיטות ואינו צריך לחלק בין חיבורין לאינו בחיבורין דלדידיה לעולם חייב ב' אפילו על טומאה וטומאה ומטעם שכתבתי לעיל להסביר שיטתיה דלעולם בטומאה וטומאה הא הוי כמו ביאה וטומאה וכיון שהתורה גילתה לנו במה שקדמה הלא יבא קודם הלא יטמא שאפילו בביאה וטומאה חייב ב' אפילו בחיבורין ה"נ טומאה וטומאה אפילו בחיבורין וכסתמא דמתני' וגם כסתמא דמימרא דר"ה שמפרש האי שהי' עומד שעדין הוא עומד וכמו שגורס הרא"ש בה' טומאה ה' היו' נזיר שהוא עומד והכל לדידי' בפשיטות כיון שאין כאן לדידיה הדרשא של לא יחלל על זה של מחולל ועומד דהא סבר דסמי הברייתא מקמי מתני' ע"כ שיטתו מיושבת בפשיטות וגם לרבה מיושב הכל על נכון כמ"ש, וראיה לדברי אלה במה שבארתי הסברות מכח טומאה וביאה וביאה וטומאה שבשניהם חייבה התורה ומצד הסברא דמי ביאה וטומאה לטומאה וטומאה וככל מ"ש שזה הוא המשא ומתן בין רבה לרב יוסף במה שאביי מישב דבריהם שיש לסייע זאת מן פרש"י גופא בהסוגיא, והוא שמפרש בד"ה טומאה וביאה נמי וז"ל הא מיטמא לו קודם שנאהל באהל ואמאי מיחייב ואי נמי מכיון דנכנס באהל שהמת שם הוה ליה טמא וכי הדר נגע אמאי חייב עכ"ל, ואיך תמוהין דבריו לכאורה במ"ש ואי נמי מכיון דנכנס וכו' למה ליה להביא כאן ביאה וטומאה הא עד כה לא איירינן שחייב ב' לכ"ע רק בטומאה וביאה משום שהם שני שמות וא"כ היה לו לפרש הקושיא בפשיטות דא"כ דדרשינן לא יחלל דמחולל ועומד אינו חייב רק אחת א"כ אפילו טומאה וביאה נמי דהא הוי מחולל ועומר ולמה ליה לרש"י להביא האי נמי שהקשה לו גם על ביאה וטומאה, ואין לך מבואר יותר מזה דהיה פשיטא ליה דכמו שחייב ב' על טומאה וביאה ה"נ מחייב ב' על ביאה וטומאה ואף שהחילוק ביניהם גדול מאוד כמ"ש מ"מ היה פשיטא ליה לרב יוסף זאת מכח מה שהקדימה התורה ביאה וטומאה וככל מה שביארתי, והקשה לו רב יוסף מעתה דא"כ דדרשית מן הלא יחלל על מחולל ועומד כדברי הברייתא א"כ גם

היכא שיש ביאה בין בטומאה וביאה ובין בביאה וטומאה לא לחייב דהא הוא מחולל ועומד עד דמתרץ ליה שבאמת אתי הלא יחלל שאינו עובר אפילו היכא שיש ביאה רק בבת אחת דלא היה עדיין מחולל ומיושבים שפיר דברי רש"י בהאי נמי שכתב על נכון וכן בהא דכתב רש"י בד"ה דהא מטמא וקאי וז"ל ואמר מר שמי שאינו מחולל יצא זה וכו' ג"כ מוכח כמ"ש שעיקר קושית רב יוסף היתה דעכשיו שתתאמת הברייתא א"כ לא הוי עוד הפטור בטומאה וטומאה מצד הסברא רק מן הדרש דלא יחלל א"כ בטומאת וביאה או בביאה וטומאה ה"נ שייך זה הדרש.

ואחר כל זה תמוהים לי מעתה דברי הלח"מ בפ"ה דה' נזירות הנ"ל מה שהיה נראה לו לפשיטות להשוות מחלוקת בין פרש"י ותוס' בפירוש הסוגיא דלפי שיטת רש"י אמר רב יוסף לחלק בין חיבורין כשיטת הראב"ד והא בדברי רש"י הנ"ל בד"ה אבל טומאה וטומאה לא שהמה דברי רבה מבואר בפירושו שרק בחיבורין אמר רבה בטומאה וטומאה דלא כמ"ש מפורש בלשונו שהעתקתי לעיל, ואיך פירש הלח"מ דברי רש"י אלו דהא המה ממש כשיטת התוס' ודלא כשיטת הראב"ד דאילו לשיטת הראב"ד הא מפרש הא דאמר רבה אבל טומאה וטומאה לא אפילו שלא בחיבורין דמפני זה הא משיג על הרמב"ם דאמאי לא פסק כרבה נגד רב יוסף כמ"ש הכ"מ ורש"י הא כתב מפורש בדברי רבה דטומאה וטומאה לא היינו בחיבורין שאז אינו חייב בטומאה וטומאה ב' והיא מבואר דלא כהלח"מ, ומה שדחק את הלח"מ שיבאר שיטת רש"י כשיטת הראב"ד על כרחך אינן קושיות והוכחות כלל, והיא שהוכיח לו מן הא דכתב רש"י על כאן בשדה שנגע במת ובשדה ואח"כ נכנס באוהל וכן עוד שם מקודם לזה והקשה הלח"מ דהא בטומאה וטומאה כה"ג שלא בחיבורין ג"כ מחייב ב', ואנו בעניי לא ידעתי מנין לו שכונת רש"י לשלא לחיבורין הא נוכל לפרש שכיון על שעת נגיעה שבשעת נגיעה נכנס באוהל והא שכתב מלת אח"כ היינו שלא היה בתחילה בבת אחת היפך מן בבית דהוי הכונה שהיו שניהם בבת אחת ע"כ מפרש הא דבשדה שלא היו בבת אחת אבל לא כיון כלל על שלא במחובר ואי משום דמסקו התוס' בסוף העמוד דפירוש הקונטרס קשה להבין הוי כונתם במ"ש רש"י לפרש כאן בשדה דקאי על הברייתא במחולל ועומד והמה פירשו כאן בשדה קאי על טומאה וטומאה והיינו כמו שכתבו דלא משכחת שיחייב ב' לפי דברי הירושלמי הנ"ל כשהתרו בו קודם אכילה על כל הזתים חייב אח"כ על כולם שע"כ בטומאה וטומאה לא הוי כן ואפילו כה"ג אינו חייב ב' דהא כבר הוא נכלל בלא נטמא ומשו"ה מפרש כאן בשדה על טומאה וביאה כשהוא מחולל כבר דעל זה בא העיקר דלא יחלל מה שלא היה נשמע זאת מן צד הסברא אבל על טומאה וטומאה ידעינן מצד

הסברא דחייב רק אחת ככל מ"ש לעיל ואין אנו צריכים לימוד על זה, ומפרש רש"י שפיר כאן בשדה על הלא יחלל אבל בעיקר הפירוש בהסוגיא אין כאן פלוגתא כלל בין רש"י ותוס' כהמבואר בדברי רש"י גופא על דברי רבה כמ"ש, והנה בגוף הפירוש בהסוגיא מה שרצה הלח"מ למצוא מסייע לדברי הראב"ד שיפרש ג"כ הסוגיא דכולה רב יוסף אמרה מצינו באמת דעת הרא"ש שיפרש כן והובא זאת בשם הרא"ש בהשיטה מקובצת על נזיר סוגיא זו ויבואר לק' בס"ד ומן דברי השטמ"ק זה ג"כ מוכח שאין זו שיטת רש"י בפירוש כמו שמפרש הלח"ם דא"כ כדברי הלח"מ לא היה לו להביא שיטה זו בשם הרא"ש ולא הזכיר כלל שהיא כשיטת רש"י במקומו ועל כרחך שלא נמצאה שיטה זו באיזה מפרש אחר רק בפירוש הרא"ש על נזיר כמו שהעתיק השטמ"ק בשמו, **ועתה** צריכין אנו לפרש הסוגיא איך תעלה לנו הסוגיא גם לפי פירוש זה דכל זאת מה שמחלקין בין חיבורין לאינו בחיבורין שהם דברי רב יוסף דלרבה אין חילוק כלל שלעולם הוי לדידיה טומאה וביאה חייב ב' וטומאה וטומאה לעולם אילו חייב רק אחת דתקשה לפי זה על רבה בתרתי חדא מהמתני' דשם שאמרו באל תטמא אל תטמא חייב על כל אחת ואחת, ושנית איך יתכן לדידיה אליבא דר"ה הא דאמר ר"ה בנזיר שהיה עומד בבה"ק והושיטו לו מת אחר שחייב כמו שאמר רב יוסף בשמו, ואף אם נדחוק עצמנו לפי זה דרבה מפרש המתני' בטומאה וביאה וכמ"ש גם המל"מ הנ"ל והלח"מ אבל מ"מ מימרא דר"ה שהביא רב יוסף עדיין קשיא לרבה, ונראה לפע"ד לתרץ לפי שיטה זו דרבה ס"ל דהא שאמר ר"ה בנזיר שהיה עומד בבה"ק וכו' לא הוי הכונה שנטמא בבה"ק מצד נגיעה בקבר רק מצד שהאהיל על הקבר וכמ"ש הרמב"ם בפ' ב' מה' טומאת מת הי ט"ו שאז חייב ב' כמו בכל ביאה וטומאה כמ"ש לעיל דהוי שני שמות כה"ג וסובר רבה לפי זאת השיטה דבין בטומאה וביאה ובין בביאה וטומאה חייב לעולם ב' ובטומאה וטומאה לעולם אינו חייב רק אחת ויוכל להיות שגם המתני' מפרש רבה כן בביאה וטומאה שחייב על כל אחת ואחת, ומצאתי און לי בדברי הרא"ש גופא שהביא השטמ"ק אח"כ שבא ג"כ לתרץ זאת דלפי מה שאמרו כאן בחיבורין וכו' איך יתכן לפי זה מימרא דר"ה בנזיר שהיה עומד בבה"ק הא הוי בחיבורין ותירץ דהואיל ואינו נוגע במת ממש כי הושיטו לו מת אחר ונגע בו הוי ליה כשלא בחיבורין הלכך חייב ב' עכ"ל, והנה אם נפרש כונתו כיון שאינו נוגע במת ממש רק בקבר אי אפשר לומר כן דמה לי במת או בקבר כדברי הרמב"ם הנ"ל בה' ט"ו מן הכתוב או בחלל או בקבר ועי' ברמב"ם פ"ז מה' טומאת מת ה' ד' וע"כ צריכין לפרש כיון שאינו נוגע במת ממש רק האהיל על הקבר הוי זאת ביאה וטומאה מה שחייב כה"ג ב', והרא"ש לשיטתיה דמפרש שם בשטמ"ק בשמו

דכל הדברים של חיבורין ואין חיבורין רב יוסף אמרם אבל לרבה אין חילוק כלל כמ"ש לעיל בשם הרא"ש א"כ לא יתכן לתרץ עוד כמ"ש לעיל דרבה מפרט הא דר"ה בשלא בחיבורין כדברי המרש"א נדה נ"ז דהא לפי שיטה זו אין חילוק לרבה דלעולם לדידיה טומאה וטומאה אינו חייב אלא אחת ומשו"ה הוכרח הרא"ש לתרץ זאת דמיירי בביאה וטומאה דהיינו בהאהיל ונטמא אח"כ בנגיעה ומובן הנ"ל בט"ט ודעת ומתורץ קושית הלח"מ והמל"מ מהא דר"ה אשר היו מוכרחים לומר דלפי שיטת הראב"ד אמרינן לרבה דהא דר"ה ליתא ובאמת מבואר בראב"ד כן וכבר הראיתי לדעת שגם הרא"ש בפירושו דאזיל בשיטת הראב"ד ומ"מ מתורץ שפיר דיתכן גם לרבה הא דר"ה בהיה עומד בבה"ק והושיטו לו וכו' שמיושב שפיר כמ"ש:

ואי תקשה לפי שיטה זו דרב יוסף אמר כל הסוגיא ולרבה אין חילוק דלעולם בטומאה וטומאה אינו חייב אלא אחת א"כ איך יתכן לרבה הברייתא דדריש מן לא יחלל להיכא שהיא מחולל ועומד שאינו חייב, למה להו הקרא על זה הא מסברא ידעינן בטומאה וטומאה שאינו חייב אלא אחת כמ"ש לעיל, זו אינה קושיא דהא לפי שיטה זו הוי לעולם בטומאה וטומאה רק אחת אפילו שלא בחיבורין א"כ צריכין שפיר הלא יחלל דה"א דבשלא בחיבורין יש סברא שיחול על הלאו של טומאה שנית אי משום תוספת טומאה מה שניתוסף בהנגיעה כדברי התוס' או אפילו בלאו התוספת טומאה ג"כ ה"א כיון שחייבה התורה על ביאה וטומאה ה"נ בטומאה וטומאה כמ"ש לעיל לפי שיטת תוס' אליבא דרב יוסף דמ"ש, א"כ מכל הלין טעמא היה ה"א שיחייב ב' ע"כ איצטריך הלא יחלל דהיכא שמחולל ועומד אינו חייב אלא אחת ולרב יוסף נצריך הלא יחלל לפי שיטה זו גם לענין טומאה וביאה היכא שלא באו בב"א וכמו דמסיק כאן בבית כאן בשדה דהא כל זה מסיק רב יוסף לפי שיטה זו, ולפי זה לא צריכין לומר מעתה לפי שיטה זו דגם לרבה יש חילוק בטומאה וביאה בין בב"א לבין בזה אח"ז דלעולם לרבה אמרינן לפי שיטה זו שאם היה טומאה וביאה חייב ב' אפילו בזא"ז ולא תקשה עליו הקושיא מן הברייתא דהא ה"נ הוא מחולל ועומד דהוא מתרץ ליה שפיר דהכתוב של לא יחלל שבא להורות דהיכא שמחולל כבר אינו חייב עוד איצטריך לדידיה על טומאה וטמאה שלא בחיבורין שיש ה"א שיחייב ב' כהנ"ל אי משום תוספת טומאה או משום דהוי כביאה וטומאה ככל ח"ש ע"כ אתי הלא יחלל שיחייב אחת וכיון שיש לנו על מה להשים הדרשא דלא יחלל שלא יהי מיותר ממילא אמרינן בטומאה וביאה כיון שהמה שני שמות שלעולם חייב בהם ב' באין הבדל כלל, דבשלמא על רב יוסף הקשה הש"ס שפיר טומאה וביאה נמי הא הוא מחולל ועומד דהא הוא ס"ל לחלק בין מחובר לאינו

מחובר ועל כרחך משום התוספת טומאה א"כ על כרחך צריכין לידע אל מה אתי הלא יחלל לדידיה להוציא את המחולל ועומד אי על טומאה וטומאה במחובר דחייב רק אחת למה לי הקרא הא הוא פשיטא מצד הסברא כמ"ש לעיל ואי על שלא במחבר הא באמת חייב ב' לדידיה אי משום התוספת ולא מיקרי מחולל ועומד כה"ג או משום ביאה וטומאה שחייבה התורה ב' בשלא במחוברין לדידיה דמיניה יליף על טומאה וטומאה שלא בחיבורין, וע"כ אתי לדידיה על טומאה וביהה במחובר דאינו חייב רק אחת מצד שמחולל ועומד מה שמצד הסברא ה"א דחייב מכח ב' שמות ואתי הלא יחלל דחייב מ"מ רק אחת וא"כ למה כתבה התורה לא יבא ולא יטמא דהא גם הוא ס"ל הא דר"ה קמא דמקרא מלא דיבר הכתוב והא לא משכחת כלל דהוי שני הפכים בנושא אחד דהלא יחלל אתי למעט שיחייב רק אחת והלאוין של לא יבא ולא יטמא אתי לרבות שיחייב ב' מצד שכתבה התורה ני מיני לאוין, זו היתה קושית הגמרא לפי שיטה זו על רב יוסף ה"א טומאה וביאה נמי הא הוה מחולל ועומד עד דמתרץ כאן בבית כאן בשדה פירוש דלעולם הלא יחלל אי על טומאה וביאה דמחולל ועומד אינו חייב אלא אתת, והשני מיני לאוין שכתבה התורה כיונה בזה שיחייב ב' היינו בב"א שלא היה עדיין מחולל ועומד, אבל לרבה דסובר לפי שיטה זו דבטומאה וטומאה לעולם חייב רק אחת אפילו שלא בחיבורין א"כ אתי שפיר הלא יחלל לדידי' דאינו חייב רק אחת ואינו מיותר עוד לדידיה לדרוש אותו גם על טומאה וביאה וממילא נשאר טומאה וביאה כפשטות הכתובים דמקרא מלא דיבר הכתוב ואתי להורות שיחייב שתים בטומאה וביאה לעולם בין בבת אחת בין בזא"ז משום דהם שני שמות, ומיושב בזה הרבה מה שדיקדק במל"מ שם בפ"ג מה' ט"מ דלפי מ"ש מיושב כל הסוגיא לפי שיטת כל אחד והכל על מקומם יבואו בשלום:

ועתה נלע"ד לבאר עוד יותר בהשכל ודעת שאי אפשר לומר דרש"י ס"ל כדעת הראב"ד ר"ל שאי אפשר לרש"י שיסבור כדעת הראב"ד בזה, והיא דהנה מהא דכתב בנזיר מ"ב ע"ב ד"ה ה"ג כאן בחיבורי אדם מבוארת שיטת רש"י דאדם הנוגע בנוגע במת אפילו בחיבורין אין כאן מה"ת רק טומאת ערב ואין כאן שום תוספת טומאה מדאוריי' ע"י החיבור, ועי' מהר"מ נדה נ"ז על התוס' ד"ה ודילמא שהביא שם שיטת רש"י זו דמה"ת אין שום תוספת טומאה ע"י החיבור, וכן היא באמת שיטת הרמב"ם בפ' ה' מה' טומאת מת ה' ב' ועי' בכ"מ שם ובזה דעת רש"י והרמב"ם שוין דלא כשיטת התוס' נזיר כאן דבחיבורין הוי מדאוריי' תוספת טומאה לענין נוגע בו שיהיה טמא ז' דרש"י והרמב"ם לא ס"ל כן דלעולם הנוגע בו טמא מדאורי' רק טומאת ערב, ולפי זה צריכין מעתה

להבין דברי הסוגיא נזיר מ"ב ולעיין בה עוד הפעם, דלפי זה לא נוכל עוד לומר החילוק בין חיבורין לאין חבורין משום איזה תוספת טומאה דהא ליכא שום תוספת מדאוריי' בחיבורין יותר מאין חיבורין אשר ע"כ אי נימא לפרש הסוגיא כשיטת התוס' דכל הסוגיא אביי אמרה אליבא דרבה יתכן שפיר לפרש אפילו לשיטת רש"י והרמב"ם לענין נוגע בנוגע דליכא תוספת והיא כמ"ש לעיל דלעולם סבירא לן לסברא דבשלא בחיבורין חייב ב' בטומאה וטומאה דמוכח לנו מהא דכתבה התורה לחייב ב' בטומאה וביאה וכתבה ביאה מקודם ואח"כ טומאה להורות דאפילו ביאה וטומאה חייב ב' וזה הא הוי כמו טומאה וטומאה כמ"ש לעיל ע"כ גילתה לנו התורה בזה דלעולם שלא בחיבורין חייב ב' משום דחשבה התורה כה"ג לאוכל ב' כזית חלב בזא"ז אבל בחיבורין הוי כאוכל ב' זיתי חלב בבליעה אחת, והקרא דלא יחלל אתי על טומאה וביאה בחיבורין ושלא בבת אחת דה"א דמשום שהם שני שמות שני לאוין נפרדים שיהי' חייב ב' ע"כ אחי הלא יחלל לומר דכיון שהיא מ"מ מחולל ועומד אינו חייב אלא אחת והא דכתבה התורה שני שמות של לאוין היינו לענין בת אתת היכא שלא יהי' מחולל ועומד, וגם להורות לנו דעל שלא בחיבורין חייב ב' אפילו בטומאה וטומאה מהא דכתבה התורה ביאה וטומאה כהנ"ל, ואי תקשה דהא בהברייתא שנזכר בה דרשא דלא יחלל הא נזכר בה הדרשא על נגיעה ונגיעה שהיא טומאה וטומאה ולפי מ"ש הא קאתי הלא יחלל על טומאה וביאה בחיבורין אכן על זה י"ל דאליבא דאמת עתה אתרי שמיעטה התורה לנו מן הלא יחלל דטומאה וביאה בחיבורין מה דה"א שיחייב ב' ואתו הלא יחלל שאינו חייב כה"ג רק אחת א"כ הוה כל שכן טומאה וטומאה שאינו חייב רק אחת היכא דהוו בחבורין, והוא נשמע ממילא מן הלא יחלל בק"ו ושפיר נקטו בהברייתא את הלא יחלל גם על טומאה וטומאה בחיבורין והוא כגונא דכתב הרמב"ם פ"א מה' טומאת מת ה' ב' לענין טומאת משא דהוי דאורי' מכת לימוד כה"ג,

אכן אי נימא כשיטת הראב"ד בהסוגיא דנזיר מ"ב שכולה רב יוסף אמרה וכל החילוקים בהסוגיא המה לרב יוסף אבל לרבה לא משכחת שיהי' חייב ב' רק בטומאה וביאה בבת אחת כמ"ש הראב"ד בפירוש בפ"ג מה' אבל ה' ז' בהשגותיו שם ודלא כמ"ש לעיל אליבא דהרא"ש דאזיל ג"כ בשיטת הראב"ד דכל הסוגיא רב יוסף אמרה ומ"מ יתכן לדידיה לומר דלרבה מחייב ב' בטומאה וביאה אפילו שלא בבת אתת אבל הראב"ד כתב מפורש לא כן ויבואר עוד לק' בס"ד להבין בזה דברי הכ"מ וכן כתבו ג"כ הלח"מ והמל"מ הנ"ל בעסקם בשיטת הראב"ד דלרבה לפי שיטה זו אינו חייב ב' רק בטומאה וביאה בב"א וגם המתני' דאל הטמא אל תטמא שחייב ב' הוא ג"כ בטומאה וביאה בב"א א"כ קשה לרבה

למה כתבה התורה ביאה מקודם ואח"כ טומאה, וכתבה הלא יחלל דבכל אנפי אינו חייב רק אחת, הא לא היה להתורה לכתוב ביאה מקודם ואח"כ טומאה וממילא הוי ידעינן שאינו חייב בטומאה וטומאה רק אחת דהא תוספת טומאה ליכא לרש"י ומה"ת יהיה חייב ב' הא הוא טמא ועומד ולא היה נצרך לנו הלא יחלל, ואי תימא דמ"מ נצרך הלא יחלל על טומאה וביאה שלא בב"א דה"א שיחייב משום ב' שמות וכמ"ש רש"י ד"ה כאן בבית כאן בשדה, זה אינו דמ"מ קשה חדא דהיה להתורה לומר לא יבא ולא יטמא יחדיו ולא הוה צריכא לנו הלא יחלל, ושנית דמ"מ קשה למה כתבה התורה ביאה מקודם ואח"כ טומאה כיון שאין החיוב לרבה רק בב"א א"כ אין חילוק כלל, אשר מזה גופא הכריח לו רש"י שיטתיה בד"ה אבל טומאה וטומאה שהבאתי לעיל דרבה ס"ל רק במחובר אמרינן טומאה וטומאה לא אבל שלא בחיבורין חייב ב' אפילו בטומאה וטומאה לרבה והיינו משום דכתבה התורה ביאה ואח"כ טומאה וכהנ"ל דהא לדידי' לא הוי תוספת כלל בטומאה אחר טומאה או בטומאה אחר ביאה והיא רק מטעם שכתבתי, וכל דברי הסוגיא רבה אמרם היינו אביי אליבא דרבה ולא רב יוסף אמרם וכתב רש"י שפיר לבאר בדברי רבה שרק במחובר אמר אבל טומאה וטומאה במחובר לא, פירוש אינו חייב ב' אבל לא בשלא במחובר דבשלא בחיבורין גם רבה מודה דאפילו בטומאה וטומאה חייב ב' ומבואר דלא כהלח"מ דשיטת רש"י היא כשיטת הראב"ד דרב יוסף אמר כל אלו החלוקים ולרבה אין חילוק כלל, ולפי מ"ש מבואר ברש"י כשיטת התוס' בזה שלרבה נאמרו כל אלו החילוקים ולא לרב יוסף ומוכרח לפרש כן לפי מה דסובר גם בזה כשיטת הרמב"ם בפ"ה מה' ט"מ הנ"ל דנוגע בנוגע בחיבורין אינו טמא מה"ת אלא טומאת ערב שכל זה הכריח לו לפרש פירוש הסוגיא דנזיר כהתוס' ולא כהראב"ד: **נמצא** לפי זה שדעת רש"י בפירוש הסוגיא דנזיר היא, כהרמב"ם ותוס' לא כפירוש הראב"ד, והתנא דמסייע לו להראב"ד בפירוש הסוגיא הוא הרא"ש בפירושו שהביאו השטמ"ק נזיר הנ"ל אבל לא לענין דינא כאשר יבואר לק' בס"ד רק לענין פירוש הסוגיא, אבל יותר ממנו לא מצאתי כעת באחד מן הראשונים שיפרש כדעת הראב"ד ואדרבה דעת רש"י ותוס' וגם דעת הרבינו עזריאל שהביא בשטמ"ק שם בנזיר כולם מפרשין הסוגיא כדעת הרמב"ם דכל דברי הסוגיא המה דברי אביי אליבא דרבה וכהמבואר, אולם הא גופא קושיא על שיטת הראב"ד במ"ש לדידיה דלרבה אין כאן חיוב ב' אפילו בטומאה וביאה רק בב"א, מנ"ל להראב"ד האי, דהא כיון שמבאר שיטתו דכל הסוגיא רב יוסף אמרה א"כ יכולין לומר דלרבה דלא ס"ל החלוקים אלו ס"ל שפיר דבטומאה וטומאה לעולם אינו חייב אלא אחת, ובטומאה וביאה לעולם חייב ב' כפשטות הלשון

שאמר רבה במה שאמר בשם ר"ה דמשום שאמרה התורה לא יטמא ולא יבא ע"כ חייבין על הטומאה וביאה לעולם ב' משום שני שמות ועל טומאה וטומאה לעולם אינו חייב אלא אחת אפילו שלא בחיבורין, ואי תקשה הלא יחלל על מה אתי הא לרבה נוכל לומר שפיר דאתי על טומאה וטומאה דה"א שיחייב ב' שלא בחיבורין כמו שסובר רב יוסף באמת ע"כ אתי הלא יחלל דלא נימא כן משום שמחולל ועומד אינו חייב מ"מ אלא אחת אפילו שלא בחיבורין וכמ"ש לעיל בשיטת הרא"ש שהביא בשטמ"ק ובטומאה וביאה ס"ל דלעולם חייב ב' משום שני לאוין נפרדים דהוי שני שמות. ואף אם תרצה לומר דבחיבורין קשה לו מ"מ לומר שיהיה חייב ב' אפילו על טומאה וביאה דהא נכלל מ"מ בפשטות הלכו של מחולל ועומד שמיעטה התורה בהכתוב דלא יחלל דהא הוא מ"מ מחולל ועומד עתה קודם הביאה כן היה נראה לו להראב"ד, אבל מ"מ שלא בחיבורין נוכל שפיר לומר דס"ל לרבה בטומאה וביאה דחייב ב' ואפילו שלא בבת אחת דהא יש מ"מ שני שמות של לאוין, ואדרבה הא בכה"ג תהיה המתני' שאמרה באל תטמא שחייב על כל אחת ואחת תהיה מתורצת בט"ט שכונתה בטומאה וביאה שלא בב"א ושלא בחיבורין דחייב על כל פעם שיעשה זאת בכל היום, דאי כפירוש הראב"ד שכונת המתני' לרבה היא על בבת אחת קשה מאוד הלשון של כל היום שאמרו במתני' וגם הלשון של כל אחת ואחת קשה לכון דהא אם היה בבת אחת אי אפשר שיהיה חייב יותר משנים ומה הכריח את הראב"ד להכניס עצמו בדוחקים אליבא דרבה במקום שהיה יכול לפרש לרבה בטומאה וביאה דלעולם חייב ב' בשלא בחיבורין אבל בטומאה וטומאה לא דלעולם חייב בהם רק אחת אפילו שלא בחיבורין והמתני' לדידיה בטומאה וביאה וכן כתב באמת בההשגות בפ' ה' דנזיר דהמתני' לרבה בטומאה וביאה ולא הזכיר כלל בבת אחת רק בפ' ג' דאבל כתב דלרבה המתני' מיירי בב"א וזה הוא תמוה דלמה לו זאת ומנא ליה זאת אי מטעם דכתב הלח"מ בפ"ה דנזירות ומכיון שזו היתה קושית הש"ס וגם לרבה היתה הקושיא במה שהקשו א"כ טומאה וביאה נמי, וז"ל הלח"מ ובתר הכי מקשה בגמרא לרבה דקאמר דטומאה וטומאה בכל גוונא אינו חייב אלא אחת אפילו שלא בחיבורין וכו' א"כ טומאה וביאה דמחייב תרתי היכא משכחת לה דאי נגע במת ואח"כ נכנס לאהל הא בטומאה וטומאה כה"ג פטור דרבה אפילו שלא בחיבורין פוטר וא"כ בטומאה וביאה נמי ותירצו כאן בבית כאן בשדה עכ"ל הלח"מ, ואם כי כיון שפיר בדבריו אלה שעל כרחך מפרש הראב"ד כן אבל הא גופא קשיא דמה קושיא שייך להקשות על רבה מן טומאה וטומאה על טומאה וביאה הא פשטות הסוגיא מבואר כמו שאמר רבה בשם ר"ה דעל טומאה וביאה אמרה תורה שחייב ב' דמשו"ה אמרה תורה

שני שמות של לאוין נפרדים ובטומאה וטומאה שהוא לאו אחד והוא טמא מכבר ולא שייך לא יטמא אינו חייב אלא אתת ואיך שייך לומר מן הפטור של טומאה וטומאה להקשות דא"כ טומאה וביאה נמי מה דמיון יש ביניהם ואי משום הלא יחלל הא כבר כתבתי שיש לומר ולישב על מה אתי הלא יחלל וא"כ כיון דלא שייך הקושיא של הש"ס לרבה לפי שיטה זו רק על רב יוסף וכמ"ש ממילא לא הוי התירוץ של כאן בשדה וכו' אליבא דרבה רק לרב יוסף וא"כ מנא לי' להראב"ד דלרבה ג"כ אינו חייב בטומאה וביאה רק בב"א:

אשר ע"כ נראה מבואר לפע"ד שזו גופא היתה קושית הכ"מ על הראב"ד בפ' ג' מה' אבל ה' ז' שכתב הכ"מ שם שהוא בעניו לא ירד לעומק דברי הראב"ד וכולם תפסו על הכ"מ דהא בפ"ה מה' נזירות קלסו להראב"ד בזה וכתב שנראה טעמו, והוא תמוה מאוד לכאורה, אכן לפי מ"ש וברתי בס"ד אין כאן קושיא כלל על רבינו הב"י שהוא השליט הוא המשביר ודבריו נאמנו מאוד, דבגוף השיטה מסתבר ליה באמת כשיטת הראב"ד דכל הסוגיא דנזיר היא אליבא דרב יוסף אבל לרבה בטומאה לעולם אינו חייב אלא אתת ע"כ תמה גם הוא על הרמב"ם אמאי פסק דבטומאה וטומאה שלא בחיבורין חייב ב' הא לרבה לפי שיטה זו לעולם אינו חייב בטומאה וטומאה, רק אחת ודחק עצמו לתרץ שיטת הרמב"ם דבמה דפליגי אליבא דר"ה פסק כרב יוסף, אבל כאן בפ' ג' מה' אבל ה' ז' שלהרמב"ם חייב ב' בטומאה וביאה וגם על זה השיג הראב"ד ובא לומר דלרבה אפילו בטומאה וביאה אינו חייב רק אחת אם לא שהיה בב"א שאז חייב ודחק עצמו בהמתני' לפרש כונתה ג"כ בב"א מה שזה הוא דוחק גדול כמ"ש לעיל ועל זה כתב שפי הכ"מ דלא ירד לעומק כונת הראב"ד דמנין לו דלרבה אפילו בטומאה וביאה אינו חייב אלא אחת דאדרבה משום שיתורץ המתני' צריך גם רבה לומר דבשלא בחיבורין חייב ב' רק הא יש בין רבה לרב יוסף דלרבה בשלא בחיבורין חייב ב' רק בטומאה וביאה אבל לא בטומאה וטומאה ולרב יוסף אפילו בטומאה וטומאה חייב ב' שלא בחיבורין, אבל לומר דלרבה בעינן דוקא בטומאה וביאה בבת אחת מנא ליה להראב"ד זאת למען השג על הרמב"ם במ"ש שעל טומאה וביאה חייב ב' אפילו שלא בבת אחת, כן הוא לפע"ד הפרוש הברור בדברי הכ"מ דמ"ש בפ"ה דנזירות להסכים עם הראב"ד היינו במה שהשיג על הרמב"ם בענין טומאה וטומאה שלדעת הרמב"ם חייב ב' ובזה הסכים מסברא לשיטת הראב"ד ומ"ש כאן בה' אבל נגד הראב"ד היינו במה שהשיג על הרמב"ם בטומאה וביאה שחייב להרמב"ם ב' וגם על זה השיג הראב"ד אשר בזה תמה הכ"מ על הראב"ד דניחא ליה כמ"ש הרמב"ם אפילו לשיטת הראב"ד בפירוש הסוגיא וכמ"ש, ומקום הניחו לי להתגדר

בו בדבר שכולם ראו וכן תמהו על הכ"מ ובאמת דבריו נאמנו מאוד כמו שבררתי בס"ד שאין כאן לא סתירה ולא קושיא כי כל דברי הכ"מ המה בהשכל ודעת:

ואחרי כל זאת יש לתמוה עדיין בדברי הרמב"ם בפ' ה' מה' נזירות ה' י"ט שכתב נכנס לאוהל המת או לבה"ק וכו' וכו' ה"ז לוקה והוא שישהה שם כדי השתחויה עכ"ל והנה דבריו אלה הא המה תמוהין מעצמן כמו שהקשו בתוס' שבועות י"ז ע"א ד"ה נזיר על כל עיקר המימרא שם מה שאמר רב אשי ומה שתירצו בתוס' הנה כל תירוצם אינו שייך על הרמב"ם כמבואר בפסקיו כאן, וגם מניה גופא הוא מוקשה ממ"ש מקודם לזה וגם במ"ש נכנס לאוהל המת וכו' דהא לכאורה קשה אמאי אינו חייב. ב' דהא נכנס בשגגה וכשנודע לו הא באו ביאה וטומאה ביחד וכמ"ש בהלכה הקודמת, ועל כרחך צריך לומר דהכא שאני דאף שלענין חיוב באו ביחד מ"מ לענין הטומאה הא לא היו ביחד דהא מ"מ נטמא עוד מקודם ואף שהיה בשגגה כמ"ש בדבריו אבל מ"מ הא נטמא דהא אף בשלא מדעת נעשה עכ"פ טמא, וא"כ לפי זה אפילו אחת לא לחייב דהא אימתי בא החיוב כשנעשה ונגמר השיעור של השתחויה ואזי הא הוא כבר מחולל ועומד שכבר הוא טמא אז ואינו יכול לחול עליו טומאת אוהל דמ"ש מהא ד"ה י"ח בנכנס כדרכו, והנה חזרתי על כל הצדדים ולא מצאתי מענה נכונה על זה אם לא דנימא דס"ל להרמב"ם דהא דאמרינן למעוטי כשהוא מחולל ועומד הוא רק לענין שיחייב ב' כמו דמצינו בהסוגיא, רק לענין שתי פעמים מלקות שגילתה התורה לנו דהיכא שהוא כבר חייב משום ענין טומאה לא ילקה כשבא עליו עוד ענין טומאה אבל ללקות פעם אחת אינו מועיל לו מה שהוא כבר נטמא שלא באיסור לאו דזה אינו נקרא מחולל ועומד דהא לא עבר עדין שום איסור דמחולל נקרא מי שהוא מחולל בעבירה אבל לא בטומאה של היתר, כן נראה מבואר לשיטת הרמב"ם:

ויתורץ בזה עוד יותר מה שהשיג הראב"ד עליו שם בפ' ה' מה' נזירות ה' ט"ו ומסיים דהכהנים בזה טמאי מתים הן ואין עליהם עוד חיוב טומאה ולהרמב"ם לפי מ"ש בשיטתו אינן ניצולים בזה כלל דהא מה שהכהנים המה טמאי מתים בזה"ז הוא בהיתר מחמת שאין לנו אפר פרה ונאנסו בזה דהא ברצון לא יעברו גם בזה"ז על לא יטמא וע"כ אינן נקראים מחוללים ועומדים כיון שלא עברו עדין שיהיו חייבין עכ"פ אחת וכל זמן שלא היו חייבים עד עתה אפילו אחת על טומאתם אינן נקראין מחוללים ועומדים לשיטת הרמב"ם וכמ"ש ומיושבת שיטתו על נכון גם בזה, ותמוהין מעתה דברי הדגול מרבבה הנ"ל עוד יותר במ"ש שם מקודם על הרמ"א מה שהחמיר כדברי התה"ד לענין הלבשה וכתב הדגמ"ר שאין להחמיר דהא בלא פירש מן טומאה גם הרמב"ם מודה שאינו חייב

ודבריו המה תמוהים מן הא שכתב הרמב"ם בה' י"ט הנ"ל דבשהה חייב וע"כ צ"ל לדידיה דכשנכנס בלא עבירה ושהה גרע מן לא פירש וכמ"ש דהא מפורש בדברי הרמב"ם כן להלכה בה' י"ט הנ"ל ואיך מדמה הדמ"ר שהה באיסור ללא פירש מה שהרמב"ם בעצמו מחלק ביניהן ונפלאים דבריו, ובאמת מצינו סברא זו גם בירושלמי לפי פירוש המפרש שם והיא בפ' ג' דנזיר ה' ה' דמקשה באמת הירושלמי זו הקושיא גופא מה שהקשינו על הרמב"ם דאיך אפשר שיהיה חייב על ידי שהייה הא הוא כבר מחולל והוא כבר נטמא ומתרץ שם ר"י בעצמו דיצא זה שאינו מוסיף חילול משום שהיה עד כה בהיתר כן פירש הפ"מ שם, אולם הק"ע פירש שם בגירסא אחרת והיא דפליגי בזה תנאי בגוף הענין של מחולל ועומד ור"י סבר כת"ק דפליג על רבי וס"ל לת"ק דלא דרשינן כלל הא למעט מי שאינו מוסיף חילול על חיללו כן פירש הק"ע ובכ"ז המציא לו גם הק"ע מסברא דנפשו שם בשיורי קרבן דכל היכא שטומאתו הראשונה היתה בהיתר אזי חייב על השהייה ולא שייך לומר בכה"ג למעט מטעם שמוסיף חילול על חילולו והיה פשיטא לו זאת כל כך עד שיצא לתמוה על התוס' שבועות י"ז הנ"ל איך עלה על דעתם להקשות מהא דנזיר מ"ב על הא דרב אשי בשבועות הא בהא דר"א היה עד כה בהיתר דעדיין אינו חייב על הטומאה, וא"כ אין כאן סברא לדידי' שלא יהיה חייב עוד על השהייה מטעם מחולל ועומד, ולפי מה שכתבתי לעיל בתחילה לבאר הסוגיא איני יודע לכון דבריו כלל שדברי התוס' צודקים מאוד ואדרבה בשיטת הרמב"ם צריכים אנו לדחוקי נפשן ולא בדברי התוס' שבועות י"ז דהא לפי מ"ש לא שייך כלל לחייב על הטומאה היכא שכבר הוא טמא משום שכיון שהתורה לא אמרה לא יטמא בשו"א ופת"ח רק לא יטמא מורה הכונה במלה זאת שלא יעשה עצמו לטמא והיכא שהוא כבר טמא הא לא יעשה עצמו לטמא דהא הוא טמא ועומד ובפרט לשיטת הרמב"ם בפ' ה' מה' ט"מ ה' ב' שהבאתי לעיל שאין כאן תוספת טומאה מדאורי' ע"י הטומאה השנייה והא שאמרו מן לא יחלל זה אתי על כה"ג היכא דלא הוה ממעטינן מן הוראת המלה של לא יטמא וכמ"ש לעיל וכמ"ש גם המל"מ בכ' ג' מה טומאת מת שהבאתי לעיל, א"כ לפי זה מה חילוק יש אם היא כבר טמא ועומד בהיתר או שהוא טמא ועומד באיסור הא מ"מ לא שייך עליו הוראת הלאו של לא יטמא היינו שלא יגרום לעצמו טומאה הא מ"מ אינו גורם לעצמו שום טומאה עוד במה שישהה עתה במקום טומאה דהא כבר הוא טמא ועומד, וכן אפילו מצד הלא יחלל ג"כ ס"ל להתוס' דלא שייך היכא שהוא כבר בטומאה ואפילו בהיתר דהא מ"מ הוא מחולל בעצם לכהונה ונזירות כיון שהוא טמא מקודם והכי אמרה תורה פרט למי שהוא מחולל באיסור דוקא, זו הי' כונת התוס' ושיטתם במה שהקשו מן הא

דנזיר על הא דשבועות והוא פשיט בתכלית הפשיטות, ועל דבני הרמב"ם צריכים אנו למשכוני נפשן ולדחוקי לומר דס"ל שמ"מ כיון שעל טומאה זו שמקודם לא היה שום העברת עבירה א"כ לא היה עד כה בכלל לא יטמא ובכלל לא יחלל ע"כ מתחילין הלאוין של לא יטמא ולא יחלל מן עתה ואף שהי' כבר טמא שייך מ"מ עתה מלת לא יטמא טומאת איסור מה שעד כה לא היה בכלל טומאת איסור וא"כ לא היה טמא כל כך כמו שיטמא עצמו עתה שהוא באיסור כן צריכין לתרץ ולכון בשיטת הרמב"ם אבל שיטת התוס' בדבריהם בשבועות י"ז המה מובנים בפשיטות שאין להרהר אחריהם בזה כלל וכלל מה שדבריה סובבים והולכים לפי פשטת הענין בהשגת הדברים וכמ"ש:

ואי יש לתמוה הא יש לתמוה על הרמב"ם ורש"י בגוף הדין מה שפסקו דמדאורי' אין כאן תוספת טומאה בנגיעה בחיבורין לענין טומאת ז' ויש לתמוה מהא דירושלמי פ"ג מנזיר ה' ה' דמפקינן שם פלוגתת ר"ע ור"ט לענין טומאה שלא בחיבורין בטומאה וטומאה דר"ט פוטר ור"ע מחייב ואמר לי ר"ט מה טומאה הוסיף זה ואמר לו ר"ע שהוסיף לענין מגע אדם בו שטמא טומאת ז' ושלא בחיבורין הוי רק טומאת ערב ואמר לו ר"ט עקיבא כל הפורש ממך כפורש מן החיים שהודה לדבריו והוא היפך ממש ממ"ש הרמב"ם פ' ה' מה' ט"מ הנ"ל בה' ב' דמה"ת הוי לעולם רק טומאת ערב וכן היא ג"כ דעת רש"י נזיר הנ"ל כמ"ש לעיל, ואיך יפרנסו דברי הירושלמי אלו של כ"ע טומאה בחיבורין ז' וע"כ צ"ל שהמה סמכו עצמם על הברייתא דפ' ד' דשמחות שהביאו גם התוס' שבועות י"ז הנ"ל את ברייתא זו ששם הגירסא מבואר ההיפך מאשר בדברי הירושלמי דשם נאמר שר"ט מחייב ור"ע פוטר ולא דברו כלל מן תוספת בגוף הטומאה רק בתוספת דומים כמבואר שם במסכת' שמחות פ"ד ה' ט"ז ואף שהתוס' בשבועות כתבו טעמא דר"ט דמחייב משום הוספת טומאה המה אזלו לשיטתם אבל להרמב"ם ורש"י אין כאן תוספת כלל ולא דברו התנאים מן תוספת טומאה ובין להתוס' ובין להרמב"ם הא חזינן שהיו מבטלין דברי הירושלמי הנ"ל מכח הא דמסכ' שמחות שהגירסא שם בהיפך ממה שהיא בירושלמי וגם לא גרסו כלל איזה ויכוח בין ר"ט לר"ע:

ומ"מ זכינו לדעת שכיון שהרמב"ם סמך עצמו על הא דמסכת' שמחות הנ"ל דס"ל ע"כ גם הא שאמרו שם בהלכה ט"ו דהיה עומד וקובר מת עד שהוא עומד וקובר מקבל מאחרים וקובר פירש ה"ז לא יטמא, דהרישא הוי ע"כ לכ"ע דהא אח"כ בפירוש פליגי ר"ט ור"ע וע"כ הרישא הוי לכ"ע, ומ"ש הרמב"ם סוף פ"ב מה' אבל שהכהנים אסורין לטמא בבה"ק אפילו בשעת קבורת מתיהם, כבר פירש הרא"ש בה' טומאה שלו סי' ו' שהיא משום שלאחר קבורה נמצא מטמא לאחרים ומוסיף טומאה, ומכון לפרש כן

גס בדברי הרמב"ם ע"ש, וצריכין אנו להבין בסברא אמאי כשהיה עומד וקובר מיתר לכתחילה ובפירש אסור לכתחילה אפילו לר"ע דפיטר, וצריכין לומר בזה שהיא רק מדרבנן וכמ"ש הרא"ש שם בסי' ו' מפורש דאפילו לר"ע הוי רק מדבריהם וכן היא ג"כ בתשובת הרשב"א סי' שכ"ד ועי' במעדני יו"ט שם ס"ק נ' נ"א ואף שהרא"ש כתב זאת אליבא דר"ת דפוטר באותו יום אפילו אחר שפירש מ"מ ס"ל גם להרמב"ם כן באופן שלא עבר על הטומאה ועדין לא פרש לגמרי שאסור מדרבנן עכ"פ אחר שעבר ההיתר ממנו והולך במהירות שלא ישהה עצמו מ"מ אסור אז להיות נוגע באיזה טומאה וכן מבואר מהלשון שכתב סוף פ"ב מה' אבל שכתב מלת אסור נראה דעתו שאסור מדבריהם, נמצא לפי זה לשיטת הראב"ד הנ"ל דס"ל שכל הסוגיא דנזיר היא אליבא דרב יוסף ואנן פסקינן כרבה. ולרבה ס"ל דטומאה וטומאה לעולם אינו חייב אלא אחת אפילו שלא בחיבורין והיינו אחר שפירש חזר וטימא עצמו מ"מ אינו חייב אלא אחת שהיא ע"כ כר"ט דשמחות הנ"ל וכמ"ש בתוס' שבועות י"ז הנ"ל דכל הסוגיא דנזיר אזלא אליבא דר"ט וממילא רבה דלא ניחא ליה כהסוגיא בנזיר שהיא מדברי רב יוסף לשיטת הראב"ד ע"כ אזיל רבה בשיטת ר"ע וא"כ נשמע ממילא דלרבה לפי שיטת הראב"ד עכ"פ אסור לכתחילה לטמיות עצמו אחר שפירש אפילו היה בתחילה בהיתר כדבר הברייתא שם בשמחות ה' ט"ו דפירש אסיר לכתחילה אפילו לר"ע, ומבואר דלשיטת הראב"ד בפ"ה דנזיר הנ"ל דעכשיו הכהנים טמאי מתים ומחוללים ועומדים ואינן חייבין על טומאה עוד כדעת ר"ע ורבה שפסק כותיה לשיטת הראב"ד, אבל הא מודה הראב"ד דאסור לכתחילה כפשטות הברייתא דשמחות הנ"ל:

נמצא לפי זה לפי כל מה שבררתי לא שייך כלל להכניס דין זה תחת ספק פלוגתא דרביותא אי כהנים בזה"ז מותרים לטמאות עצמם מחמת שהמה טמאים בלא"ה דהא לפי מה שבררתי בס"ד א"כ כל הפוסקים מסכימים לדעת הרמב"ם והמה רש"י ותוס' ורבינו עזריאל שהביא בשטמ"ק כולת מסכימים לדעה אחת שחייבים בטומאה וטומאה שלא בחיבורין דל כהראב"ד ואפילו הרא"ש שהסכים להראב"ד כמ"ש בשטמ"ק הנ"ל היינו בפירוש הסוגיא אבל להלכה הא פסק בה' טומאה כרב יוסף כמ"ש הכ"מ בשמו בפ"ה דנזירות ה' ט"ו, וגם הכ"מ גופא הא תמה על הראב"ד בפ"ג מה' אבל לענין טומאה וביאה כמו שבררתי לעיל, ע"כ נשארה דעת הראב"ד דעת יחיד נגד כל הראשונים ואין לעשות ספק פלוגתא דרבוותא ביחיד נגד רבים כמבואר בחו"מ סי' כ"ה, ותמיה לי על הגאון הנודע בדג"מ שלו ביו"ד סי' שע"ב איך עלה על דעתו לחשוב זאת לספק במה שכולם חולקים על זה, ומ"ש בדג"מ דמטעם זה לא נחשב לספק משום שאפילו

לדעת הראב"ד הוא אסור מדאוריי' רק שאין לוקין על זה, אין כאן הוכחה שיהיה אסור לכתחילה מדאוריי' דאף לפי מה שבררתי שזה הוי אפילו לשיטת הראב"ד דמ"מ אסור לכתחילה כדברי הברייתא דשמחות אבל אין כאן בירור לדידיה אי מדאוריי' או מדרבנן דהא לשיטת הר"ת מבואר ברא"ש הנ"ל שהיא רק מדרבנן, ואולי כיון דמצינו בירושלמי הנ"ל פ"ג דנזיר דדרש מן לא יטמא בעל בעצמו דלכתחילה אסיר לקבל מת אחר כשעומד בבה"ק עם מתו ע"ש ואף שהיא נגד הברייתא הנ"ל שמפורש בה בה' ט"ו ובה' י"ג שאף לכתחילה מותר כשהוא עומד עם מתו בקבר, וגם כזה פליג הירושלמי על הברייתא כמ"ש לעיל שדחו דברי הירושלמי מכח הברייתא אבל מ"מ י"ל להראב"ד דס"ל שאין לנו לעשות פלוגתא רחוקה כל כך ולומר שהברייתא מדחה לגמרי הדרשא דקרא של לא יטמא בעל בעמיו דודאי יש לנו לומר דהברייתא מוקי לה להקרא על אחר שפירש מן טומאת ההיתר דמ"מ לא יקבל לכתחילה, ומיושב בזה מה שהקשה בק"ע שם על הברייתא דשמחות דאיך יתכן לדידהו הדרשא דקרא דבעל בעמיו ודחק עצמו לתרץ דהברייתא לא דרשו בעל בעמיו ולפי מ"ש אין כאן קושיא דהברייתא דרשה שפיר הקרא על אחר שפירש ואף שפירש מן טומאת היתר מ"מ אחר זמן ההיתר אסור עכ"פ לכתחילה מדאוריי' ומיושב הכל. אבל אם כה נאמר תקשה לנו גם על הרא"ש הנ"ל במ"ש בשם הר"ת היפך דינו של הרמב"ם סוף פ' ב' מה' אבל משום דגדול כבוד מתו שדוחה הדבריהם דאפילו לר"ע הוי רק מדבריהם האיסור לאחר שפירש ואמאי לא ניחא להו לומר דלר"ע אחר שפירש הוי דאוריי' מן בעל בעמיו וכמ"ש אלא ע"כ דבאמת לא ניחא להו לומר על דרשא דירושלמי הנ"ל שהיא נכונה והיה נראה להם שהיא אסמכתא ומכח הברייתא דשמחות שהיא לגמרי ההיפך דברי הירושלמי וא"כ כיון שהר"ת דאזיל ג"כ קצת בשיטת הראב"ד היינו דבאותו יום עכ"פ פטור אפילו אחר שפירש ומ"מ לענין לכתחילה בחר גם הוא לומר שהיא רק דרבנן מכ"ש לשיטת הראב"ד דס"ל להלכה דלעולם פטור אחר שפירש דודאי הוי הלכתחילה רק מדרבנן:

הכלל היוצא מדבריו שההיתר שרצה לומר בדג"מ הנ"ל יש לו מקום לדעת הראב"ד כמ"ש אכן דעת ראב"ד הוא דעת יחיד נגד כל הראשונים כמו שבררתי בס"ד ע"כ נשאר הדין כמ"ש בתוס' נזיר מ"ג ע"א ד"ה מהכא ועי' אורח מישור שם שהגיה במקום אשלי רברבי אבל רבתי וע"ש באבל רבתי פ"ד ה' י' שזה הוא באמת המקור הנאמן לדין זה וכמ"ש שבשעת טומאתו של כהן לקרוביו מותר לכתחילה לטמאות עצמו לאחרים ואחר שפירש מן קרוביו אסור לכתחילה לטמאות עצמו לאחר וזה מוסכם לכ"ע ואפילו כשלא שהה ולא פירש עדיין לגמרי כהנ"ל שהוא עדיין בבה"ק שנכנס בו בהיתר מ"מ

אסור והיכא שפירש לגמרי ולענין מלקות תליא בפלוגתת הראב"ד והרמב"ם מה שכל הראשונים מסכימים להרמב"ם ודעת הראב"ד היא דעת יחיד נגדם ואין לעשות מזה ספק כלל:

אכן מצד אחר אולי יש להמציא מקום להקל בכהנים בזה"ז ולהיות דנין עליהם בס"ס לענין אהל עכו"ם וכאשר אבאר בס"ד. והיא דהנה הרמב"ם ריש פ' כ' מה' איסורי ביאה כתב וז"ל כל כהנים בזה"ז בחזקה הם כהנים ואין אוכלים אלא בקדשי הגבול והיא שתהיה תרומה של דבריהם אבל תרומה של תודה וחלה של תודה אינו אוכל אותה אלא כהן מיוחס איזהו כהן מיוחס כל שהעידו עליו ב' עדים שהוא כהן בן פלוני כהן ופב"פ הכהן עד איש שאינו צריך בדיקה והוא הכהן ששימש על גבי המזבח שאילו וכו' וכו' והנה מן פשטות לשון הרמב"ם בדבריו אלו נראה דכל כהן בזה"ז שאין עליו עדים ששימש ע"ג המזבח הוא או אחד מאבותיו הוא רק כהן מספק ע"כ אינו אוכל בתרומה דאורייתא אלא בתרומה דרבנן שהיא מותרת לו מצד ספיקא דרבנן לקולא ואף דחזקה הוי דאוריי' דהא סוקלין על החזקות וכיון שהוא מוחזק לכהן אמאי לא נחליט אותו לכהן ודאי אפילו לתרומה דאוריי' על זה י"ל דחזקה הוי רק דאוריי' אם היה מוחזק בענין דאוריי' כמו שם בקידושין פ' י' יוחסין דף פ' שהיו מוחזקין באיש ואשתו וכן בבנו ובתו אבל כאן בכהן במה המה מוחזקין רק לענין אכילת תרומה שאין תרומה בזה"ז רק מדרבנן או אפילו בזמן הבית כשהיו בגבולין לא היו מוחזקין יותר רק אל עניני דרבנן, א"כ אין חזקתן מכרחת אותנו רק לומר שהמה ספק כהנים אבל לא ודאי דלודאי אין להם חזקה כלל ומשו"ה אסורין מ"מ אף אח"כ שהחזיקו בתרומה דאוריי' מה שלזה צריך להיות חזקת ודאי כהן וחזקתן לתרומה דרבנן לא היה יותר מן חזקת ספק כהונה דהא אפילו ספק כהונה מותר בתרומה דרבנן כהנ"ל, כן נראה שיטת הרמב"ם מן פשטות דבריו אלה, אכן מן דברי הרמב"ם שם בה' י"ג נראה דלא כן שיטתו, והיא דכתב שם וז"ל מי שבא בזה"ז ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה ע"פ עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד אבל אוסר עצמו בגרושה זונה וחללה ואינו מטמא למתים אם נשא או נטמא לוקה והנבעלת לו ספק חללה עכ"ל וכתב במל"מ שם דהא שכתב ואם נשא או נטמא לוקה ע"כ בדהוחזק כבר מירי אבל לא הוחזק אין אדם לוקה ומת ע"פ עצמו כמ"ש בפ' א' מה' אבל וצריך להיות שהוחזק ל' יום וסמך עצמו על מ"ש לעיל בפ' א' עכ"ד המל"מ, והנה לפי מ"ש הא מ"מ תמוה דין זה דמה מהני לנו בזה"ז שהוחזק ל' יום הא לא הוחזק יותר רק לתרומה דרבנן וחזקה זו לא הוי חוקת ודאי רק חזקת ספק כהן וככל

מ"ש וא"כ תשוב לנו הקושיא אמאי לוקה מכח חזקה זו דמ"ש לענין תרומה דאוריי' לא מהני החזקה בזה"ז כמו שכתב בה' א' ומ"ש לענין מלקות מהני החזקה מה לי תרומה דאוריי' ומה לי מלקות דאוריי' אתמה:

אשר ע"כ נראה שיטת הרמב"ם דאף בזה"ז מהני חזקת כהונה שיהי' כודאי כהן ע"י חזקתו של ל' יום שהוא כהן ואף דבמה שמוחזק באכילת תרומה אין כאן חזקה רק על ספק כהן אבל על ודאי כהן אין כאן חזקה כמ"ש מ"מ י"ל דאף בזה"ז משכחת חזקה לודאי כהן ע"י הנשיאת כפים שהיא דאוריי' למי שאינו כהן בהעברת עשה כמו דאמרינן בכתובות כ"ד ע"ב ועי' בב"ח וד"מ או"ח סי' קכ"ח סעי' א' מה שתירצו בזה מדברי התוס' שבת פ' כל כתבי במה שנראה מדבריהם היפך זה א"כ הוי שפיר חזקה גמורה לכהן גם בדאוריי' אפילו בזה"ז, ואי תקשה איך הוי חזקה ודאית מנ"כ שהוא כהן הא אפילו מספק יצרך לישא כפיו דהא בין כך הוא ספק העברת עשה דשמא הוא כהן ולא ישא את כפיו יעבור ג"כ בעשה, אכן על זה י"ל דמספק אין לו לישא כפיו דמוטב לעבור בעשה בשוא"ת מלעבור בקום ועשה כמבואר כה"ג לענין לאו בר"ה כ"ח ע"ב דפסקינן כר' יהושע שם], אשר ע"כ כיון שיש גם בזה"ז ענין דאוריי' באחזוקי נפשיה בכהונה ע"כ נעשה שפיר מוחזק בכהונה בל' יום ע"י הנשיאות כהנים שיהי' ודאי כהן ע"י החזקה גם לענין מלקות בנשיאת גרושה וחללה דמה לי איסור עשה ומה לי איסור לאו הא שניהם דאוריי' וכל כהן שמוחזק בזה"ז ל' יום לכהן גמור לכל מילי אף לנשיאת כפים הוי ודאי כהן מדאורייתא, והא דכתב הרמב"ם בה' א' שע"י החזקה אינו אוכל רק בתרומה דרבנן אבל לא בדאורייתא הא מטעם אחר דאף שמוחזק לודאי כהן אבל מ"מ לענין יוחסין עשו מעלה דאינו מוחזק למיוחס ע"י חזקה וכמ"ש רש"י כתובות כ"ד ע"א דמעלה עשו ביוחסין ואפשר משום דביוחסין נוגע לאיסור סקילה כמ"ש התוס' קדושין י"ב וכן בכתובות כ"ג ע"א ד"ה עידי ע"כ עשו בזה מעלה מדבריהם, והנה גם בתרומה דאוריי' הוי איסור מיתה אבל לא בידי אדם, עוד י"ל המעלה ביוחסין יותר מבכל כמ"ש הרא"ש פ' הנזקין בהי"ד דינים שלו לענין נאמנות דלגבי יחוס משום שהוא שבח כהונה לו ולזרעו עד סוף כל הדורות משא"כ בשאר הדברים שאינן עד סוף כל הדורות וכיון דמעלת היוחסין גדולה ע"כ גזרו ג"כ דלא ליכול בתרומה דאורייתא משום דלא יביאו לאסוקי מן תרומה דאורייתא ליוחסין וכמ"ש הרמב"ם בפ' כ' ה' ד' דבאמת מעלין מן תרומה דאורייתא ליוחסין שע"כ גזרו דלא יאכל בתרומה דאורייתא רק בתרומה דרבנן כדי שיהי' היכר וגם לא יהיה להם לודאי להעלות, אותו מן אכילת תרומתו זו שהיא רק דרבנן לענין יוחסין שמעלתה גדולה מאוד כמ"ש וכמ"ש בתוס' כתובות כ"ד ע"ב

ד"ה ואיבעית שהוא משום שמא יעלו, כן נראה לפע"ד לכון בשיטת הרמב"ם זו, אבל לא לומר דחוקה דעכשיו בזה"ז משוה אותו רק לספק כהן דהא מן חזקת נשיאת כפים השוה אותו לודאי כהן וככל הנ"ל:

ובמ"ש כאן נלע"ד להבין הסוגיא הפליאה בכתובות כ"ד ע"ב דאמרינן שם בשם ר' יוסי גדולה חזקה שנאמר וכו' וכו' אמר להם הרי אתם בחזקתכם במה הייתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול אף כאן בקדשי הגבול ואי ס"ד מעלין מנשיאת כפים ליוחסין הנהו כיון דפרסו ידייהו אתי לאסוקינהו שא"ה דריע חזקייהו דאי לא תימא הכי למאן דאמר מעלין מתרומה ליוחסין כיון דאכלו בתרומה אתי לאסוקינהו אלא לאו משום דריע חזקייהו ואלא מה גדולה חזקה וכו' וכו' עכ"ל הסוגיא, ומה מאוד קשה להבין דברי הסוגיא, בראשונה קשה קושית התוס' ד"ה שא"ה דאמאי לא אסקינהו באמת וגם מה פריך אתי לאסוקינהו ה"ל למיפרך אמאי נגאלו כלל, ואי משום שהי' ריע חזקייהו כמ"ש התוס' ועי' במרש"א שמכון לפשיטא כן בכונת רש"י עדיין קשה עוד יותר אמאי באמת הותרה להם נשיאת כפים שהיא דאוריי' ממה שהיו מוחזקין בגולה בתרומת חו"ל שהיא רק דרבנן ואמאי התירו להם ענין דאוריי' מכח חזקה רעועה, והנה בפרש"י ד"ה אף כאן בקדשי הגבול כתב ומדאמר ר' יוסי גדולה חזקה ש"מ נשיאת כפים נמי לא נאסר עלייהו שהרי הוחזקו בה בגבולין, נראה מבואר שבא לתרץ זאת דכיון שהיו מוחזקים לכהנים ע"כ עלו לדוכן ומשו"ה ע"כ אוקמם אחזקתייהו כמו שאמר להם שבמה שהיו בגולה יהיו נמי כאן ולא יותר, אבל הא גופא קשה מה שאמר להם במה הייתם אוכלים בגולה בקדשי הגבול אף כאן בקדשי הגבול מה דמיון יש לר' יוסי לשיטתיה מן תרומת הגולה לתרומת א"י ואף שבשני המקומות נקראו רק קדשי הגבול אבל מ"מ לענין חומר רב ההבדל ביניהם לר' יוסי דלפי מה דסובר ר' יוסי ביבמות פ"ב דתרומה בזה"ז דאוריי' בארץ ישראל ועי' ברמב"ם סוף פ' א' מה' תרומות דפסק כרבנן ועי' בכ"מ שם דלכ"ע הוי לר"י מדאוריי' וא"כ מה אמר להם עזרא דכמו שהיו מוחזקים בגולה לאכול תרומה ישארו בחזקתם זו גם עתה בא"י לאכול תרומה מה חזקה יש כאן מן דרבנן על דאוריי' הא מתניתא זו אמרה ר' יוסי ולדידי' הא הוי בא"י תרומה דאוריי' ואיך יחזיק עזרא לדידי' מן דרבנן על דאוריי' מן ספק כהן על ודאי כהן מה שבדאוריי' מותר רק ודאי כהן וספק כהן אסור בה והיא תחוהה לכאורה.

אכן לפי מ"ש לעיל יתישב שפיר ורש"י כיון באמת לתרץ זאת הסוגיא הקשה מכח זה גופא על המ"ד דמעלין מנ"כ ליוחסין וחדא קושיא בחברתה מתישבת דע"כ מדאמר עזרא להם אליבא דר' יוסי שאתם בחזקתכם כמו שהייתם אוכלים בגולה ע"כ היה נודע

לו שמה שהיו אוכלים בגולה לא היו אוכלים מצד ספק דרבנן רק מצד ודאי דאל"כ לא היה אומר להם אף כאן בקדשי הגבול דהא רב ההבדל ביניהם לר' יוסי לשיטתיה, וא"כ צריכים אנו לידע באמת מנין היה לו לעזרא לודאי שחזקתם בגולה לא היתה מצד ספק רק מצד ודאי כהנים וע"כ צריך לומר שהיא מטעם שכתבתי דכל כהן בגולה הא יש לו זכות של נשיאת כפים ג"כ מלבד התרומה וזה הא אי אפשר לו מצד ספק כהן דהא הוי דאוריי' כהנ"ל וכיון שהוא מוחזק לכהן גם לנ"כ על כרחך הא שהיו נותנים לו תרומה לא היה עוד מצד ספק רק מצד ודאי וע"כ אמר לו עזרא שפיר ה"א בחזקתכם, ומעתה פירש"י שפיר בד"ה אף כאן ומדאחר ר' יוסי גדולה חזקה פירוש איך יתכן שמחמת שגדולה חזקה התיר להם תרומת א"י הא לא הוה להם חזקת ודאי בגולה כמ"ש ש"מ נשיאת כפים נמי לא אסור עלייהו, פירוש דהא כל הענין של גדולה חזקה היה רק משום הנ"כ וכמו שבארתי, וזה שמסיק שהרי הוחזקו בה בגבולין, פירוש שכיון שכל החזקת תרומה היה נותן להם רק משום הנשיאת כפים שהיו מוחזקין בו בגבולין א"כ מכ"ש דנ"כ היה מוכרח לתן להם בא"י משום שהרי הוחזקו בה בגבולין וע"כ הקשה הש"ס ואי ס"ד מנ"כ ליוחסין הני וכו' וכו', כנלע"ד הפירוש הברור בדברי הסוגיא ובפרש"י ומיושב על נכון, והשתא תתישב ג"כ שפיר קושית התוס' ד"ה שא"ה דאליבא דרש"י לפי מה שבארתי לא תקשה כלל, והיא דלעולם לא ס"ל לרש"י הריעותא מפני שהיו מיוחסים אחרי בני ברזילי וגם מפני שלא היה נמצא כתבם דכיון שפרש"י על ריע חזקייהו שהכל רואים דאלו אין אוכלים בקדשי המזבח ע"כ ס"ל שאין ריעותא אחרת, ובאמת נוכל לומר דהא שהיו מייחסים אחרי בני ברזילי אין ריעותא לדידיה דהא הכתוב מעיד עליהם אשר לקחו מבנות ברזילי אשה וכו' אין רעיתא כלל גם הריעותא שלא מצאו כתבם המתיחשים אינה כלום דהא על זה אמר גדולה חזקה ומשו"ה היה מוכרח רש"י לפרש על ריע חזקייהו שהכל רואים וכו', ואי תקשה לפי זה על רש"י קושית התוס' ד"ה שא"ה דאמאי לא אסקינהו לקדשי המזבח וליוחסין למ"ד מעלין מנ"כ וכן להתנאי דס"ל מעלין מן תרומה ואף דדלדיהו אפשר לתרץ שהמה ס"ל רק מן תרומה דאוריי' מעלין ליוחסין והתם היה רק תרומה דרבנן בגולה דהוי לכ"ע דרבנן אבל מ"מ מן נ"כ קשה קושית התוס', ואת זה נלפע"ד לישב לפי מ"ש בפשיטות עד שתמוה לי על התוס' כאן ד"ה שא"ה מה היה קשה להם כל כך הקושיות האלה, דהנה בתוס' שם ד"ה ואיבעית אימא בדף כ"ד, ע"ב כבר הבאתי לעיל מזה שהקשו על הפלוגתא דמעלין מן תרומה ליוחסין באיזה סברא פליגי לימרו תרויהו דמעלין ונצטרך ב' עדים בתרומה או לימרו תרויהו דלא מעלין ולא יצטרך אלא ע"א בתרומה, וי"ל דבהא פליגי מ"ס חיישינן שמא

יעלו מתרומה ליוחסין לפיכך הוצרכו הני עדים ומ"ם דלא חיישינן עכ"ל התוס', והשתא לפי זה ע"כ צ"ל גם בפלוגתא דאמוראי דפליגי לענין נ"כ אי מעלין ממנה ליוחסין הוו ג"כ פלוגתא זו דלמ"ד מעלין מנ"כ ליוחסין צריך להיות גם לנ"כ ב' עדים ולמ"ד שאין מעלין אין אנו מצריכים לנ"כ ב' עדים, את זה נראה בתכלית הפשיטות, ומעתה לפי זה אין כאן עוד קושיא מה שהקשו על הא דעזרא למ"ד מעלין אמאי לא העלו מיד גם ליוחסין דהא זאת לא היה אפשר שם דכיון שהוחזקו בגולה מחמת חזקה ובודאי לא היו עדים ברורים על נ"כ שלהם שלא מצאו כתבם המתיחס א"כ איך היו יכולים להעלות גם ליוחסין מה דבעינן לעולם לענין יחוס רק ב' עדים כשרים והמ"ד דס"ל מעלין מן נ"כ ליוחסין ס"ל רק בנ"כ של א"י שהיה ג"כ לדידיה רק בשני עדים שע"כ היו מעלין מן נ"כ ליוחסין וכדברי תוס' הנ"ל ד"ה ואיבעית אימא אבל בנ"כ של גולה שהיה אז שבודאי לא היה בעדים א"כ לא היה באפשר לעלות מן הנ"כ זו שבגולה אל יוחסין אפילו למ"ד זה דסובר מעלין מן נ"כ ליוחסין ומשו"ה הקשה הש"ס שפיר דמ"מ אל נ"כ של א"י היו מעלין אותן מכח חזקה של נ"כ דגולה והא אתי לאסוקינהו אחר זמן ליוחסין שיראו הנ"כ שלהם בא"י ויאמרו לנפשם שבודאי המה בנ"כ ע"י עדים ככל נושאי כפים בא"י למ"ד זה דס"ל מעלין מן נ"כ ליוחסין עד דהוכרחו לתרץ כיון דריע חזקייהו לא אתי לאסוקינהו וכמי שפרש"י שהכל רואים ששאר כהנים אוכלים וכו' ואין כאן עוד קושיא כלל לפי זה שעיקרי הדברים המה דמ"ד דסובר מעלין מן נ"כ דא"י שמזה מעלין מן יוחסין וכהנ"ל שגם הנ"כ היא מוכרחת להיות לדידיה ע"י ב' עדים אבל לא מן הנ"כ דגולה על יוחסין דא"י מה שהנ"כ דגולה לא הוי ע"י ב' עדים וזה לא ס"ל גם לדידיה שיהיו מעלין מן זאת הנ"כ ליוחסין דא"י, והוא דבר אמת לאמיתו לפע"ד לשיטת רש"י אשר משום זה גופא כתבו התוס' בלשונם בד"ה שא"ה וקצת קשה, משום שקושיא מורה לא היה נראה גם להם מן הדברים האלה, אך קצת היה קשה להם מ"מ מכח שינוי הטעמים גם בהא דלעיל בהא דמעלין מן תרומה מה שאין להאריך עוד בזה, ועי' שטמ"ק כתובות כ"ד ד"ה מהו שכתב וז"ל מהי להעלות מנ"כ ליוחסין פי' חיישינן שמא יעלו מנ"כ ליוחסין ועד שמעידין עליו ב' לא ישא את כפיו או לא עכ"ל א"כ מבואר כמ"ש:

והנה ידעתי כי עדיין יש להקשות מהא דאמרינן בדף כ"ה שם קסבר חלה בזה"ז דרבנן ותרומה דאורי' ומסקינן מן חלה דרבנן לתרומה דאורייתא, וכן עוד שם להלן קסבר תרומה בזה"ז דרבנן וחלה דאורייתא ומסקינן מתרומה דרבנן לחלה דאורייתא וזה תמוה לכאורה לפי מ"ש לעיל דבאמת קשה אמאי נימא כזאת שיהיה לנו הכח לאסוקי מן דרבנן על דאורייתא, הא דרבנן מה שאוכל אפילו יהיה ספק ג"כ אוכל ובדאוריי' אינו

אוכל עד שיהיה ודאי, ואיך נוכל להחזיק מן ספק על ודאי וכמ"ש, אכן אחר העיון גם זה אינו קשה, דהא בלא"ה צריכין להבין מה דמתרץ הש"ס קסבר חלה בזה"ז דרבנן וכו' ומסקינן וכו' דא"כ אמאי נקט אכילת חלה בסוריא דוקא לימא סתם ואכילת חלה, ולא שייך עוד מה שפרש"י ד"ה ואכילת חלה בסוריא עי' בדבריו, וע"כ צ"ל דמשו"ה נקט בסוריא משום דקסבר כיבוש יחיד שמי' כיבוש וכמי שפרש"י וא"כ עכ"פ תרומתה הוי דאוריי' שע"כ נוכל שפיר להחזיק מן חלה דרבנן על תרומה דאוריי' כמו שפירש"י ד"ה ומסקינן מחלה דרבנן דאי לאו ודאי כהן הוא לא הוו ספו ליה חלה גזירה משום תרומה עכ"ל רש"י פירוש כיון שיש שם בסוריא גם תרומה דאוריי' לא היו נותנין לו גם חלה מכח ספק כהן דהיה להם לגזור ולחוש משום תרומה דאוריי', ועל כרחך כשנתנו לו אפילו חלה דרבנן נתנו לו משום ודאי לא משום ספק שע"כ קסבר האי תנא שמחזיקינן מן חלה דרבנן על תרומה דאוריי' וכן גם להלן דמסקינן מן תרומה דרבנן על חלה דאוריי' הוא ג"כ משום שהוא בא"י כמבואר דחילוק גרנות בא"י, ע"כ כיון שיש מ"מ שייכות אל ענין דאוריי' בנתינותיה היו גוזרין לעצמן שלא יתנו אפילו הדרבנן אם לא שידעו בודאי שהוא כהן ומיושב שפיר, וכן הוא מבואר ג"כ בשטמ"ק כתובות כ"ה ד"ה אלא דמקשה זה גופא אמאי נקט סוריא וא"י דוקא כיון דס"ל למ"ד זה דמעלין מן דרבנן על הדאוריי' ותירץ כמ"ש דהא דמעלין מן דרבנן על דאוריי' היא רק במקום שיש ג"כ דאוריי' אז בעת נתינה להדרבנן אבל היכא דליכא כלל ענין דאוריי' אזי לא מחזקינן מהא דנתנו לו אז הדרבנן שיהיה מוחזק ע"י כן אח"כ על עניני דאוריי' עי' בדבריו, ומשו"ה בגולה דלא היה דאוריי' כלל על כרחך אי אפשר שנחזיק אותו לכהן על זמן ביאת הארץ שיש נתינה דאוריי' מן הא שהיו נותנים לו אז בגולה בזמן הדרבנן ועל כרחך מה שהחזיק לענין תרומה אליבא דר' יוסי דסבר דתרומה בזמן עזרא היה דאוריי' בא"י ואיך החזיקו מן מה שהיה אוכל בגולה שעל כרחך היא רק מן הא שהיה בגולה לודאי כהן גם באיסורי דאוריי' דהיינו נשיאת כפים וככל מה שבררתי בס"ד אבל לא מן תרומה דרבנן בזמן דרבנן על תרומה דאוריי' בזמן דאוריי' שזה אי אפשר להחזיק כמ"ש:

והנה כל זה הוא רק אי נימא דנ"כ לזר הוא איסור דאוריי' וכמ"ש לעיל מה שתירצו הב"ח והד"מ או"ח ריש סי' קכ"ח, אכן לדברי הט"ז והמ"א שם דבאמת ס"ל לר"י בעל התוס' שאין כאן איסור דאוריי' לזר והמ"א הראה שם אומץ ידו לתרץ בדרך פלא דברי התוס' שבת קי"ח ולדידיה לעולם ס"ל לר' יוסי דנ"כ לזר הוי רשות ולא איסור ועי' בפ"י ובהפלאה כ"ד ע"ב שהמה כתבו ותירצו ג"כ להוכיח שאין הכרח שיש לזר איסור נ"כ עכשו בזה"ז וא"כ תשוב לנו מעתה הקושיא איך יהיה אפשר להחזיק בימי עזרא מן

קדשי הגבול של גולה על א"י דהיינו מן הדרבנן שהיו הכהנים מותרים בהם בגולה אף מחמת ספיקן על א"י מה שצריכים להיות ודאים גמורים דאל"כ אסורים בהם מטעם שהמה דאורייתא, והנה לדעת הרמב"ם עדיין יש ליישב דאף אי נימא דס"ל ג"כ דנ"כ לזר אין איסור מ"מ יש עדיין איסור דאוריי' מצד ברכה לבטלה וע"כ כשהיו נושאין כפיהן בגולה בברכה א"כ היו מוחזקין לכהנים ודאי דאל"כ היו אסורין בברכה דאין מברכין על הספיקות, עי' בכ"מ פ' ג' מה' מילה ה' ו' מה שהעתיק תשובת הרמב"ם לחכמי לוניל, והוי שפיר חזקה מן נ"כ בברכה שהוא כהן ודאי, אבל לדעת שאר הפוסקים החולקים עליו וס"ל שגם על ספיקות מברכין ושייך לומר בהם וציונו א"כ קשה כהנ"ל אם המה סוברים דנ"כ לזר אין איסור מדאורייי'. והנה להאיבעית אימא בדף כ"ה דאף בא"י לא היו אוכלים אלא בתרומה דרבנן ניחא אבל ללישנא קמא קשה, ואפשר לומר דהל"ק עם הל"ב בהאיבעית אימא מחולקים בזה גופא אי נימא דנ"כ הוי לזר איסור דאוריי' או לא, אבל לדברי המ"א הנ"ל הא לא יתכן זאת דאיהו כתב דלר' יוסי בודאי הוי רק רשות והמתניתא כאן בכתובות הא הוי דר' יוסי וא"כ איך שייך לומר שהחזיק מן תרומה דרבנן על תרומה דאוריי' וכקושיתו הנ"ל:

ונלפע"ד לומר דלפי שיטה זו י"ל דאפילו ר' יוסי ס"ל דתרומה בזה"ז דרבנן כדאמרינן בנדה מ"ו תני לי' ולא ס"ל והא דמחלקינן בין תרומה דאוריי' לתרומה דרבנן היינו תרומת פירות לתרומת דגן אבל באמת הכל דרבנן מן זמן בית ראשון עד עתה, כן נוכל לכון בזה ויש עוד לפלפל בכל אלה בכמה גונא אבל אין כאן המקום להאריך. יהנה בחולין קל"ג ע"א גרסינן אמר אביי מריש הוה חטיפנא מתנתא אמינא וכו' לבר ממעלי יומא דכפורי לאחזוקי נפשאי בכהני ולפרוס ידיה אנסיה ליה עידניה, והנה לפי זה יש עדיין לדקדק ולומר לפי מה דהוה סברי שמתנות בזה"ז דאוריי' וכמ"ש הרמב"ם להלכה בפ"ט מה' ביכורים ה' א' א"כ מי שיקח מתנות נראה דמחזיק עצמו לודאי כהן עי' סוטה ל"ח ע"ב ד"ה הא דאי לאו היה ודאי הא אמרינן בזה המוציא מחבירו עה"ר כמבואר ברמב"ם הנ"ל ה' ב' ולא דמי לתרומה שאין להישראל להשתמש בה והוי ככל ספק איסור ואפילו כשאיסורו רק מדרבנן בזה"ז מ"מ מה הנאה יש לו להישראל אם לא יתן התרומה לכהן ולהכהן הא מותר לאכלה מצד ספק כהונה שלו וכה"ג אפילו ספק דרבנן לחומרא מצד הנותן דאדרבה אמרינן ליה מהיות טוב אל תקרא רע דהא מ"מ אין לו להנותן נזק מזה אף מאומה אבל במתנית' שאין איסור אכילה בהם להישראל, ואף אי נימא שספק גזל לא שייך בהם לכהן אם תגיע לידו כמו כל ספק ממון שבא ליד התופס, וכבר האריכו בזה הכה"ג והתומים בדיני תפיסה אבל מ"מ לא היה צריך הישראל ליתן המתנות לכהן

אף בימי חכמי הגמרא כיון שכל הכהנים המה מוחזקים רק לספק כהנים לאלו דסברי דנ"כ לזר אינו עובר ובספק כה"ג הא אמרינן המוציא מחבירו עה"ר, ומעתה כיון שנטלו הכהנים מתנות בגולה נוכל שפיר להחזיקם ע"י כן לודאי כהן גם לתרומה דאורייי, כן נוכל לכאורה לכון בזה, ועי' בכורות י"ח פלוגתת ר"מ ור' יוסי אבל מ"מ לדידן אין נ"מ כלל דהא אנן נהוג כתלתא סבי שאין אנו נוהגים במתנ' עי' טור וש"ע יו"ד סי' ס"א סעי' כ"א, וגם אפילו במה דנהגו ג"כ אין הכרח לאחזוקי מזה דכיון שלא היו הב"ד מכריחין על הנתינה רק שמעצמן נתנו יכול להיות שהוא מצד שהיו רוצין לצאת ידי ספק עשה והא אפילו בשאר עניני ממון דאוקמוה בידי המוחזק ומ"מ כשירצה לצאת ידי שמים וגם המקבל ירצה לצאת י"ש יכול לתן ולומר דמ"מ אני מקנה לך במתנה ותבא עליו ברכה, ה"נ יכול להיות שהיו נותנים מכח זה לא משום ודאי, ואין כאן עדין חזקה מנתיתה על ודאי כהונה דבשלמא אם היו הב"ד מכריחין על זה ולוקחין מהם בזרוע ונותנים לכהן היה שפיר חזקה שהוא ודאי כהן אבל מן מתנות עצמם אין כאן הוכחה כלל כמ"ש, ומיושב בזה מה שהקשה באבני מילואים על א"ע סי' ג' בריש הסימן, ואין כאן מעתה הוכחה על ודאי או חזקה גמורה רק מן נ"כ אי נימא דזר הנ"כ עובר בעשה, ולדעת הרמב"ם דפוסק בפ' כ' מה' א"ב ה' י"ג הנ"ל דבזה"ז לוקה [ועי' ברמב"ם ה' נזירות פ' ה' ה' ט"ז ובפירוש המשנה נזיר מ"ב ויהיו מיושבים בזה איזה דברים מה שדקדקו בזה המל"מ שם ובאמת עיקר דקדוקו הוא בדברי הה"מ ודברי הה"מ צ"ע ועי' בשב שמעתתא ו' פ' י"א י"ב ודבריו אינן מוכרחין כלל מכמה טעמים שאין כאן המקום להאריך בזה] ועל כרחך ס"ל להרמב"ם דנ"כ לזר איסור מדאורי' כשיטת רש"י כתובות כ"ד ע"ב אי משום הברכה דלדעתו הוי הלאו לא תשא על ברכה לבטלה עי' בדבריו סוף ה' שבועות ה' ט' ע"כ היא חזקה גמורה שהיא ודאי כהן, אבל לדעת התוס' סוף מסכת ר"ה דלא תשא הוי רק אסמכתא על ברכה שאינה צריכה, ועי' מ"א או"ח סי' רט"ו ס"ק ה', א"כ אי נימא דנ"כ אין הזר עובר וגם לענין ברכה נימא כשיטת התוס' ר"ה אין כאן שום חזקה לכהנים בזה"ז ודאי כהנים לא מן נ"כ ולא מן הברכה וגם לא לא ממתנות שאינן נוהגים כלל עכשיו ואין כאן שום דבר להחזיק אותם לודאי דהא אפילו תרומה דרבנן אינו נוהג עכשיו א"כ לענין מה וגם מאיזה ענין נוכל עתה להחשיבו בחזקתו חזקת כהן, וכן הוא מבואר ברמ"א א"ע סי' ג' סעי' א' במ"ש וכן נוהגין האידנא בכל מקום שאין נוהגין בתרומה בזה"ז וליכא למיחש למידי עכ"ל ומבואר מדבריו דעכשיו אין שום דבר שנהיה צריכין לחוש מלהחזיקו לכהן, וא"כ ממילא אין חזקתן חזקה לענין ודאי כהן דהא הא בהא תליא כמ"ש לעיל בשם התוס' והשטמ"ק כתיבות כ"ד ד"ה איבעית ועי'

בב"ש שם ס"ק ב' שכתב דמשו"ה מכון הרמ"א בדעת הרמ"ך אף לענין נ"כ משום דכתב שאין לחוש בזה"ז על איזה דבר דע"כ ס"ל דבנ"כ אין אנו חוששין למשקר משום שאין לו הנאה מזה, והנה באמת היה יכול לתרץ דמשו"ה ס"ל להרמ"ך שאין חוששין על נ"כ משום דס"ל שגם נ"כ לזר אין כאן איסור, אולם היה קשה לו לומר כן בדעת הרמ"א לפי מה שנראה מדעתו באו"ח ריש סי' קכ"ח דנ"כ לזר היי איסור דאוריי' ע"ש שכתב הרמ"א וצ"ע ע"כ הוכרח הב"ש לכון מכח סברא אחרת כאן בדברי הרמ"א בא"ע משום שאין לחוש במה שאין לו הנאה ועי' במ"א ריש סי' קכ"ח ובפ"מ שם אבל לענין דינא תליא הדבר בדעת הפוסקים הנ"ל בענין נ"כ לזר וגם בדינא דברכה לבטלה מה דפליגי בזה הרמב"ם עם התוס' והרא"ש וככל מ"ש, כנלפע"ד:

וראיתי במהרי"ט ח' א' סי' קמ"ט שכתב וז"ל דהא אפילו משפחות שבישראל מהני בהו החזקה דהא איפסקא הלכתא בי' יוחסין שכל המשפחות בחזקת כשרות עומדות וסתמן כפירושן וכ"ש כהנים שנוהגין מנהג כהונה דמחזקינן להו בסתמא בכהנים עכ"ל, וכשאני לעצמי אין אני רואה דמיון כלל מן הא דכל המשפחות בחזקת כשרות עומדות להא דנחזיק גם משפחות כהנים לכהן, דבשלמא לענין פסולי קהל אמרינן שפיר דכל המשפחות המה מן הרוב שרוב אינן פסולי קהל ורוב ישראל המה ישראלים כשרים אבל לענין כהונה הכי נוכל לומר דרוב משפחו' המה כהנים הא אדרבה רוב ישראל אינם כהנים, וכן כתב ג"כ מו"ז הפ"י כתובות כ"ד ד"ה אבל אינו נאמן, שגם הוא כתב לחלק בזה, ואולי דסברת המרי"ט בזה משום דאיקבע וכמ"ש לק' בע"ה דהא מ"מ אי אפשר שלא יהי' בכל הכהנים איזה שלא יהיה כהן גמור וע"כ הוי בכל הכהנים קבוע דלא מהני עוד רוב והוי כמ"ח על מ"ח אולם הא הוי קבוע שאינו ניכר ורוב דיעות הראשונים המה דקבוע שאינו ניכר הוי רק דרבנן עי' תוס' נזיר י"ב ועדיין יש לחלק אולי בסברא מן הא דנזיר לכאן ואין כא המקום להאריך אבל מ"מ גם לודאי כהנים לא נוכל להחזיק ומידי ספיקא לא יצאו ולא דמי מ"מ להא דכל המשפחות בחזקת כשרות עומדות וכמ"ש, והנה כל מ"ש המרי"ט שם שדחק עצמו להחליט דכהני הזמן המה ודאין כבר נאמר ונשנה כאן בכל המשך הדברים לצרף וללבן שלא תיקשה עוד מאומה וככל מ"ש, ובאמת בגוף השאלה שם שכהן המוחזק לכהונה נשא גרושה שבודאי אין דבר זה צריך לפנים שצריכין לעשות בכל מיני כפייה שיגרשנה דהא אפילו לדעת אלו שבררתי בענין נ"כ וברכה שאין איסור לזר מדאוריי' ויהיו הכהנים עכשיו רק בספק מכח חזקתם מ"מ הא אפילו על ספק העברת איסור דאורייתא כופין אותו שלא יעבור ובאיסור כרת כה"ג הא חייב אשם תלוי דהא איקבע אסורא דהכי אין בכל הכהנים ודאי כהן ג"כ

וכיון דאיקבע איסורא א"כ הוי ספיקן אסור מדאוריי' אפילו לדעת הרמב"ם דס"ל בעלמא דספיקא דאוריי' מדרבנן להחמיר ובאיקבע הא מודה דאסור מדאוריי' ובודאי חל על הב"ד בכה"ג לעשות כל מה דאפשר להציל הרשע מרשעתו וכמו שמסיק המרי"ט שם להוכיח דאפילו מספק מפקינן, אך הוא ז"ל הביא ממרחק לחמו בראיות מן הש"ס מן ענינים שונים ולפי מ"ש ממקומי הוא מוכרע דאף ספיקו הא הוי דאוריי' לענין העברת ל"ת שחל על כהנים וכפינן מ"מ שלא לעבור על זה דמשו"ה כתב הריב"ש בתשובה סי' שמ"ח לכוף בשוטים את הכהן שהחזיר גרושתו אף שהיה נראה להם דעתו שעכשיו אינן ודאי כהנים וכמ"ש גם השואלים שם במרי"ט סי' קמ"ז:

אבל מ"מ יש נ"מ בהא דהוו רק ספק אפילו לענין הלאוין שבכהנים לענין היכא שיש לפנינו עוד איזה ספק ולא אתחזק איסורא נוכל לצרף גם זה הספק שיהי' ס"ס ומשו"ה הסכים באמת המרי"ט שם לדברי המרשד"ם בתשובה שכתב לענין ספק שבויה במצרף גם ספק זה של כהני הזמן והוי ס"ס ולא חילק עליו המרי"ט כמ"ש בפירוש דדברי המרשד"ם המה רק בשבויה דרבנן עשאו בס"ס, ומ"ש רק בספק שבויה דהוא דרבנן דאילו בספק גרושה לא נוכל לומר דהוי ס"ס דהא הוי אתחזק איסורא דא"א וגם אתחזק אסורא דכהן כמ"ש הוי איקבע איסורא אבל בשבויה הואיל ושבויה דרבנן מצטרף ג"כ זה הספק של ספק כהן, ולזה הסכים באמת גם המרי"ט להרשד"ם כמו שכתב מפורש ולזה הסכים שדברי המרשד"ם לענין שבויה המה צודקים, ולא הבנתי את דברי האחרונים עי' בבאר היטב א"ע סי ו' ס"ק ב' שכתב שמהרי"ט הסתיר את דברי המרשד"ם, וזה אינו דה המרי"ט סי' קמ"ט הנ"ל הביא את דברי הרשד"ם והסכים עמו אלא שהוא ז"ל מחלק בין שבויה ולענין ס"ם לבין פסולי כהונה דאוריי' וזה ברור ונכון דבפסולי כהונה דאוריי' ודאי אין שום קולא אפילו אי נימא דהכהנים עכשיו המה רק ספקים וכמ"ש, ומדברי הריב"ש סי' צ"ד אין כאן הכרע כלל שכתב לענין כהני היחס שג"כ לא היו נזהרים לנהוג כבוד בהם כמבואר במנחות וביומא וכתב וז"ל כ"ש כהנים שבדורנו שאין להם כתב היחס אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרוא ראשון בתורת כהן ואפילו הוא עם הארץ לפני חכם גדול שבישראל כמ"ש זה לרמב"ם ז"ל וכו' שנהגו כן מפני המחלוקת עכ"ל ואם כן אין הכרע מדבריו כלל לנידון שאנו עוסקים בו דהא הוא משוה הק"ו שלו רק מן כהני יחס בזמן הבית לכהני דידן שאינן כהני יחס וזה הא הוי לכ"ע דליחס צריך להיות ב' עדים ואין מעלין מן תרומה דידן ונ"כ ליוחסין והוי שפיר הכ"ש שלו אבל לענין שאר דברים אי הוי כהן ודאי או לא לא מיירי מזה כלום, והאחרונים החליטו דבריהם שהריב"ש משוה את הכהנים לספק וכן המרשד"ם, ומרי"ט חולק על דבריהם, וזה אינו לפי מה

שהביא המרי"ט את דברי המרשד"ם כי גוף הספר של מרשד"ם אין לפני כעת ולפי מה שהביא מהרי"ט את דבריו אינו חולק עליו כמ"ש שלדינא אין כאן פלוגתא ביניהם כלל כמ"ש המרי"ט בעצמו, אבל בעיקר הדבר אי הוו הכהנים בזה"ז מוחזקים לודאי כהנים או אולי רק לספקים תליא בזה שכתבתי לענין נ"כ וככל מה שבררתי בס"ד:

ובאמת מצינו מבואר גדולי הפוסקים שכתבו דהכהנים בזה"ז אינן ודאי כהנים הלא המה המרי"ו והרש"ל הובאו בט"ז וש"ך יו"ד סי' שכ"ב בסוף הסי' שכתבו בפירוש שאינן כהנים ודאין בזה"ז וגם המה הט"ז והש"ך שתקו לדבריהם אלו במודים דרבנן ומי יביא אחר דבריהם לומר שאין לספק כלל בזה דודאי לכ"ע הכהנים בזה"ז למוחזקים לכהנים גמורים בתורת חזקה אם הפוסקים אלו לא אמרו כן ואף שיש דיעות דס"ל שהמה בזה"ז כהנים מדאורייי' וכמ"ש שזה הא לדעת רש"י והרמב"ם ודעמהם אי משום הנ"כ גופא או משום ברכת נ"כ דס"ל שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא, אבל מ"מ לא יצא הדבר הזה עכ"פ מענין פלוגתא דרבוותא מחמת אלה החולקים שכתבתי שגם הם טעמם עמם ועי' במ"א או"ח סי' תנ"ז ס"ק ט':

ואחרי כל זאת נתנה ראש ונשובה לענינא דידן שמעתה נוכל לומר שפיר בדינא דטומאת כהנים באוהל מת עכו"ם, שיש שפיר לפנינו ס"ס גמור חדא במה דפליגי הרמב"ם עם בעלי התוס' בטומאת אוהל עכו"ם אי הלכה כרשב"י או כרשב"ג עי' תוס' בבא מציעא ק"ד ועי' בתשב"ץ חלק ג' סי' שכ"ג מ"ש בזה ואף את"ל הלכה כאילו הפוסקים שאף עכו"ם מטמא באוהל יש עוד לספק שמא הלכה כדעת אלו שהכהנים עתה אינן ודאי שחזקתן חזקת נ"כ אינו משוה אותן לודאי ושמא אינו כהן והוי שפיר ס"ס וגם ס"ס המתהפך לכל צד כמובן, שבתי וראיתי דאולי לא נחשב כה"ג לס"ס דהא בספק זה שמא הלכה כאילו הפוסקים דכהנים בזה"ז המה ספקים מדאורייי' יש עדיין לומר בזה דבזה גופא יש ס"ס להחמיר חדא הלכה כאילו הפוסקים דכהנים בזה"ז המה כולם ודאי כהנים מכח החזקה של הנ"כ וכמ"ש ואף את"ל דהלכה כאלו שהמה רק ספקים מכח החזקה שאינה ברורה מ"מ יש לספק שמא כהן זה שאנו דנין עליו שמא הוא באמת כהן גמור מזרעו של אהרן, ואף דלא הוי מתהפך, ואולי גם משם אחד מ"מ י"ל לשיטת הרמב"ם דלא ס"ל כלל לריעותא הא דשם אחד וגם אינו מתהפך, או אולי דיש לדון ולומר בזה שאף כה"ג מיקרי מתהפך דאף אם ת"ל דלא הוי מזרעו של אהרן מ"מ אולי יש לו דין כהן מכח חזקה להתחזק עצמן וכמו דאמרינן סוקלין על החזקות, ואף אם ירוא אליהו ויאמר שאין זה בנה ובתו מ"מ כשהחזיק שלושים יום היה עושה זאת לחזקת עולם, ואין לנו דין עוד מה שהוא באמת, וכן נראה מבואר מלשון הש"ס קידושין פ' ע"א מה שאמרו

לא מפני שבנה ודאי וכו', ועוד י"ל כמ"ש המ"א או"ח סי' תל"ט בשם הד"מ דכה"ג אינו צריך להיות מתהפך וה"נ הא צריך בתחילה לדין אם יש איזה צד לדין עליו שהוא אסור בזה הדבר והוא ג"כ מצד שהוא מוחזק לכהן וא"כ צריכין מקודם לדון על החזקה שעורר אותנו לספק בו דהיינו אם חזקה כזו משוה אותו לכהן ואח"כ נדון על הספק השני, ומעתה כיון שישיס"ס להחמיר בנידון אם הוא אסור בזה מצד שהוא כהן אינו נחשב עוד לספק כהן לצרף ספק זה אל ס"ס הנ"ל להקל דהא אחד מן הספיקות דנין אותו כודאי מצד הס"ס להחמיר שיש בו בעצמו, אשר ע"כ נלפע"ד דבאוהל גופא שהמת של עכו"ם שם בודאי אין להתיר מכח איזה ס"ס וכמ"ש באמת המחבר ורמ"א להלכה ביו"ד בסוף סי' שע"ב, ואף שדעת הרמב"ם והגהת מיימו' ורוקח והרשב"א והתשב"ץ ח' ג' סי' שכ"ג הסכימו להקל, מ"מ מי ירים ראש נגד הבתראי שהמה הב"י ורמ"א שהכריחו לפסוק בזה להחמיר כדעת מהר"מ מרוטנבורג:

אולם באוהל אחר המחובר לזה האוהל שהמת עכו"ם בתוכו ויש זוזין וגזוזטראות וכדומה אוהל טפח לפני כל הבתים בזה נלפע"ד להקל במת עכו"ם מצד הס"ס הנ"ל לפי מ"ש הש"ך בסי' שע"ב ס"ק ב' דאף במת ישראל הוי כה"ג רק דרבנן, וא"כ במת עכו"ם כשיש עוד אלה הספקות נוכל להתיר ולצרף גם ספק זה ודמי ממש לשבויה דרבנן שכתב המרשד"ם להתיר לכהני הזמן משום ספק זה שאינן כהנים ודאין ואף מהרי"ט גופא מודה לו בנידון שבויה להורות כן מפני הצירוף של הספק על כהנים בזה"ז ומפני שעיקר האיסור הוא רק דרבנן כמ"ש לעיל בשמו ה"נ בטומאה דרבנן הא הוי ממש זה גופא שבזה ודאי נתיר מכח הספקות הנ"ל לכל הדיעות ולית דין צריך בושש כנלפע"ד בבירור להלכה, ואי תקשה דא"כ לפי זה אפילו במת ישראל יהיו מותרים הכהנים לכנוס בבית אחר הנוגע בבית זה ויש להם זוזים וגזוזטראות דלפי דברי הש"ך דכה"ג הוי רק טומאה דרבנן א"כ אי נשוה אכהנים לספק אי היי ודאי כהנים מחמת פלוגתא דרבוותא הנ"ל הא הוי ספק דרבנן לקולא, אולם באמת זה אינו אי משום שכתבתי דלא מיקרי ספק גמור משום די"ל בספק כזה דהוי עליו ס"ס לחומרא, אי אולי דגם בלא"ה לא נוכל להתיר בספק אחר אפילו בדרבנן כה"ג דהוי כעושה ספק דרבנן בידים עי' מ"ש לעיל בשאלה ה' בסוף הסי' אבל מ"מ לענין ס"ס בדרבנן נוכל לומר שפיר דמהני ספק זה אפילו בעושה בידים, אחרי זאת מצאתי מפורש כן בפ"מ או"ח סי' שמ"ג ס"ק ב' שמבאר ג"כ דספק דרבנן בידים לא מהני לן הספק להקל אבל בס"ס בדרבנן מהני אפילו לעושה בידים ונהנתי, מאוד שכונתי לדעתי הרחבה, ומשו"ה בישראל אין להתיר לכהן לכנוס אפילו בבית אחר הנוגע בזוזין ובעכו"ם כה"ג מותר לכ"ע משום כל הספקות הנ"ל וככל

מ"ש שמוסכם כן מן המרשד"ם והמרי"ט גם שניהם לענין שבויה דרבנן לעשות מזה ס"ס בדרבנן מה דספק אחד לא הוה מהני וה"נ עושין עושין זה הס"ס בהדרבנן אף דבספק אחד לא היינו מתורין מ"מ מצרפן זה הספק של הכהנים עכ"פ לס"ס בדרבנן ומתירין שפיר משום זה הס"ס כדבריהם ז"ל בשבויה, והוא מכוון לפע"ד:

והנה במ"א או"ח סי' שמ"ג ס"ק ב' יצא לחלוק על דברי הש"ך הנ"ל בשני הדינים חדא במה שהחליט הש"ך דטומאה בבית אחד וחור טפח אל בית הסמוך הוי טומאה דרבנן שלדעת המ"א הוי כה"ג טומאה דאורייי', וגם במ"ש הש"ך דסוף הטומאה לצאת הוי דרבנן בזה כתב המ"א שהיא פלוגתא באין הכרעה, אלו המה תורף דברי המ"א, והנה בראשונה צריכים אנו לבאר גם דברי המ"א גופא הנכתבים בקיצור נמרץ כדרכו תמיד, וז"ל וכתב הש"ך סי' שע"ב דכשהטומאה בבית הסמוך וחור טפח ביניהם הוי טומאה דרבנן כדמשמע בטור וב"י סי' זה. עכ"ל וכמדומה שלא עיין יפה דהטור מיירי בהולך ע"ג ארון ע"פ השדה דבשיש שם פותח טפח לא הוי כקבר סתום אבל אוהל טפח הוי דאורייי' כמ"ש הב"י סי' שס"ט בהדיא בשם הרמב"ם פ' י"ב וכ"מ בתה"א דף ל"ד ע"ב וכ"מ ביבמות סוף דף ק"ג בתוס' ובנדה ספ"ז ובסוכה דף י"ח וכ"מ בלשון המשניות באהלות, גם מ"ש דסוף הטומאה לצאת הוי דרבנן כתב הרב"י פלוגתא בזה עכ"ל המ"א בסי' שמ"ג וגם בסי' שי"א סוף ס"ק י"ד כתב על דברי הש"ך הנ"ל דלא דק, יהנה מ"ש דהטור וב"י שע"ב לא מיירי מזה כלל רק לענין קבר סתום, האמת אתו שאין שום משמעות כלל בטור לדינו של הש"ך ובאמת גם בהדרבנן הזה לענין קבר סתום בחלל טפח יש ג' שיטות, שיטת התוס' בברכות י"ט ע"ב ושיטת הרמב"ם פ"ז מה' טומאת מת ה' ד' ובפ' י"ב ה"י ושיטת הראב"ד באותן המקומות, והנה שיטת רש"י ברכות י"ט ושיטת הרשב"ם בבא בתרא ק' ע"ב נראו ג"כ כשיטת הרמב"ם ותמהתי לפי זה על הרמב"ם פ"ב מה' ט"מ ה' ט"ו שכתב וז"ל הקבר כל זמן שהטומאה בתוכו מטמא במגע ובאוהל כמת ד"ת שנא' או וכו' או בקבר ואחד הנוגע בגגו של קבר או הנוגע בכתליו והוא שהי' בנוי וסתום וא"כ יהיה כולו מטמא במגע ובאוהל אבל המעמיד כלים או אבנים וכו' וכו' עכ"ל הנה מ"ש מלת וסתום הוא תמוה הא אדרבה אם אינו סתום לגמרי רק יש בו חלל טפח אזי אין חילוק בין נוגע בגגו של קבר או בכתליו כמבואר בפ"ז ה' ד' הנ"ל אבל אם הוא סתום באין חלל טפח אזי הוא מטעם רק להנוגע בגגו במקום המת אבל לא בכתליו, וגם בגגו שלא במקום המת אינו מטמא, ימה הוא התנאי שהתנה כאן הרמב"ם ודוקא שיהי' סתום מה כיון בזה התנאי, וחזרתי על כל הצדדים ולא מצאתי מענה אם לא דנימא דס"ל להרמב"ם לענין דינא ג"כ כשיטת התוס' ברכות הנ"ל דהיכא שהקבר פתוח לחוץ

אינו מטמא על גביו ובצדדים והא דלא מפרש הא דמדלגין ע"ג ארונות כמ"ש התוס' משום שהיה ניחא ליה לפרש ולחלק בין בנין לארונות של עץ וכמ"ש בפ' י"ב ה' ו' אבל לענין דינא גם הוא מודה לשיטת התוס' דהפתיחה של הקבר מן הצד מציל אותו מן הטומאה למאהיל או נוגע על גבי ואדרבה הוא מיקל עוד יותר מן התוס' דלהתוס' יש בזה מ"מ טומאה דרבנן שגזרו משום אלו שאינן פתוחין ולדידי' אין כאן גזירה כלל דהא לפי שיטתו שמחלק בין בנין לארונות של עץ לא היה מוכרח לומר שגזרו בקבר פתוח לחוץ שיהי' מ"מ טמא אטו מיעוט שאינן פתוחין אבל בגוף הדין מודה לדברי התוס' דהיכא שיש מקום לטומאה לצאת מציל על הקבר שלא יהיה מטמא על גגו ובצדדיו כנלע"ד כעת:

יהי' איך שיהיה אבל לענין דינא של חור טפח המוזכר במשניות פ' י"ד דאהלות וכן ברמב"ם פ' י"ג דאה לות אין כאן מזה שום דין ודברים בטור וב"י סי' שע"ב וכדברי המ"א מן סי' שס"ט כונתו למ"ש הב"י שם בשם הרמב"ם פ' ג' מה' אבל וז"ל וכן אם נכנס לאוהל טמא שכנסת לה הטומאה לוקה אע"פ שעצמה של טומאה בבית אחר עכ"ל ומ"ש בשם הרמב"ם פ' מ"ב הוא ט"ס וצ"ל בשם הרמב"ם פ"ג מה' אבל ואולי כונתי לדברי הרמב"ם פ' י"ג מה' טומאת מת שכתב דין חור טפח שמטמא אבל הב"י לא הביא שם כלל מזה רק מן דברי הרמב"ם פ' ג' מה' אבל, ובאמת אין כאן הוכחה גמורה נגד דעת הש"ך דנוכל לפרש הא דנכנסת לי הטומאה אע"פ שעצמה של טומאה וכו' היינו בבית ועלייה וכדומה באוהלים שעל גב הטומאה אבל לא בטומאה בצידו של בית וחור טפח פתוח שבזה אולי אינו לוקה ומ"ש המ"א מן יבמות אמת דשיטת התוס' נראה שם כן אבל מנדה סוף פ"ז לא מצאתי לדעתי הקלושה שום ראיה לזה וכן מ"ש מן סוכה י"ח כונתו במ"ש שם דעניני טומאה הלכתא נינהו, הנה תלוי עדין בפירוש של מלת הלכתא. אמת דרש"י מפרש הלכתא מסיני אבל לשיטת הרמב"ם בה' ממרים וכן בהקדמה לזרעים שהחליט דכל דבר שהי' הלמ"מ לא יפול בו מחלוקת אי אפשר לדידי' לפרש הלכתא זה מסיני דהא כמה מחלוקת יש בזה במשניות, וכן היא ברא"ש ריש ה' מקואות שמצינו אף על דרבנן מצינו מלת הלכתא וכן היא ברמב"ם גופא פ' י"ט מה' טומאת מת ה' ו' שגם על דברי סופרים מה שהוא באמת דרבנן כמ"ש שם שייך לומר דברי קבלה והיינו הלכתא שמקובל מן החכמים הראשונים ההלכה לא משום גזירה והרחקה ע"ש, והדברים עתיקים עי' בחות יאיר סי' קצ"ב מה שהניף ידו בעים רוחי נגד דברי רמב"ם אלו בהוכחות מן כל התורה כולה, אבל על כל פנים נראה שדברי המגן אברהם אלו המה מוכרחים דלא כדברי הש"ך דאא באמת במשניות הנ"ל פ' י"ד דכלים

לא נזכר כלל שיהי' טומאה זו דרבנן וכן ברמב"ם פ' י"ג הנ"ל, ויש לי עוד הוכחה בהיפך והיא מדברי הרמב"ם פ"ז מה' נזירות ה"ו שחשב שם הי"ב דברים שאין הנזיר מגלח עליהם וכתב בפ' ג' מה' טומאת מת סוף ה' ג' דכל אלו הם מדרבנן ע"כ אין הנזיר מגלח עליהם וא"כ אי נימא כדברי הש"ך אמאי לא חשיב נמי בין הדברים שאין הנזיר מגלח הא דאוהל כה"ג שהיה בבית שלא היה בו גופא הטומאה רק נכנס אליו מחמת חור טפח, וע"כ שגם זה מיקרי אוהל דאוריי' ע"כ לא הוי בתוך הי"ב דברים וראיתי מ"ש מו"ז הפ"י ברכות י"ט שיש לו קונטרס מיוחד על זה והראה שם לדעת שדברי הש"ך המה הצודקים מן הבבלי והירושלמי ומן הרמב"ם, ומ"ש מן הירושלמי ע"כ כונתו להירושלמי שהביא הרא"ש ברכות שם ועי' בפירוש חרדים על הירושלמי ברכות דפוס זיטאמער שהראה שאין כאן הוכחה עוד, ואולי יש הוכחה מ"מ מן שאר המקומות, אבל מה לנו מזה כיון שאני לא זכיתי לאורו של הקונטרס שלו וכעת נראת מכל הצדדים כדברי המ"א ולא כהש"ך:

אכן שלא להשות להש"ך כטועה ח"ו נלע"ד שמעיקרא דדינא פירכא שהש"ך לא כיון כלל כמו שהי' נראה להמ"א בכונת דבריו כי לא עלה על דעתו לומר דכשהטומאה נכנסת לבית אחר ע"י חור טפח בהכותל שיהי' טהור מדאוריי' דמזה לא איירי הש"ך כלל דהא לא הזכיר בדבריו שום הוראה שיורה על כונתו בחור טפח בכותל שבין שני בתים ומן הפלא על המ"א שהחליט כן בפשיטות לבאר כונת הש"ך כאילו הי' נכתב בפירוש כן בדבריו, אשר באמת אחרי העיון נלע"ד שלא נתכון הש"ך לזה כלל במ"ש שם בסי' שע"ב מפני שהוא נגד הסתמא דמתני' דאהלות פ' י"ג ונגד עוד סתמות וככל מ"ש, אולם כונת דבריי של הש"ך במ"ש שהיא רק דרבנן מתכון הוא אל א פן אחר מכל וכל כאשר אבאר בס"ד, דהנה כפי המבואר בסי' שע"א סעי' ד' דהיכא שטומאה בבית אחד ויש זיז או אכסדרה לפני הבית עם עוד בתים שהמה פתוחים לזה הזיז או האכסדרה וכן גגין הבולטין לפני הבתים אזי אמרינן דכשיש מת באחד מן הבתים אזי כל הבתים שפתחיהם פתוחין טמאין, יהנה זה הוי משני טעמים אי משום שהבית שהמת בתוכו פתוח אל תחת הזיז ומשם נפרד לכנוס אל הבתים האחרים הפתוחים לתוכו, ואף שגוף הטומאה אינו תחת הזיז מ"מ אמרינן שזו הטומאה שתבוא תחת הזיז מן גוף הטומאה שבבית ע"י הפתחים או החלון זו הטומאה תתפשט לכנוס אל בתים אחרים כאילו היה גוף הטומאה תחת הזוז, ועוד טעם שני אפילו אם פתח הבית שהמת בתוכו הוא נעול ואין חור טפח שתצא הטומאה מן הבית אל תחת הזיז מכ"מ יש טומאה תחת הזיז משום סוף הטומאה לצאת ונידן כאילו היה עתה מלא טומאה וממילא תתפשט לכנוס אל שאר

הבתים הפתוחים אל תחת הזיז וכן בגגין הבולטין הוי זה גופא, וכל זה מבואר ברי"ף וברא"ש ה' טומאה, והמה דקדקו בדבריהם לומר עד עולם פירוש בין בחיר טפח ובין מחמת סוף הטומאה לצאת בכל אלה כל הבתים מה שאחד פתוח לחברו אפילו עד אלף כלם טמאים, ובאמת במשנה בטומאת חור טפח לא נזכר לומר דכן השני שפתוח לזה והג' הפתוח לד' וכדומה שיהיו כולם טמאים אך דבריהם דברי קבלה, וגם ברמב"ם מבאר מקצת מזה בפ"ז מה' ט"מ ה"ג ע"ש בכ"מ וכן העתיקו גם בטור וש"ע סי' שע"א להלכה:

ואת זה בא הש"ך סי' שע"ב הנ"ל לבאר ששני האופנים הנ"ל מה שמטמאים את כל הבתים הפתוחים אל תחת הזיז או הגג הבולט שהיא רק טומאה דרבנן בשאר הבתים ומבאר מקודם אופן הראשון דמה דאמרינן שהטומאה מתפשטת ותכנוס מן תחת הזיז אל שאר הבתים שזה היא רק דרבנן דמדאורייי' אמרינן כיון שיש חלל תחת הזיז בטפח על טפח וגם היא פתוח לאויר העולם בטפח אמרינן כה"ג מדאורייי' שאין הטומאה מתפשטת מן הצדדים רק במקום שהוא פתוח נגד אטומאה שם הוא מקום הטומאה אבל בהצדדים אין כאן טומאה מדאורייי' ואיך תכנוס להבתים שהמה פתוחים להזיז ברחוק מקום מן מקום פתח הטומאה ומסייע לו זאת שפיר מן משמעות דברי הטור סי' שע"ב שהמה דברי התוס' והרא"ש דמשו"ה היו מדלגין על הקברות משום שהיו פתוחין בטפח והי' ג"כ חלל בתוכו טפח על טפח ע"כ אמרינן שפיר שרק במקום הפתוח היתה הטומאה אבל בהצדדים לא היה נחשב לטומאה דאם היה נחשב לטומאה בכל הקבר א"כ איך היו מאהילים על הקבר ועל כרחך משום דכה"ג היכא שיש חלל טפח על טפח ויש פתח פתוח טפח אין עוד טומאה מכל הקבר שלא במקום המת כן מבואר בב"י וב"ח שם לפרש דברי התוס' והטור א"כ ה"נ הא לא עדיף הטומאה היוצא מן הבית אל תחת הזי' מאילו היה מונח המת גופא תחת הזיז וצריך להיות מדאורייי' טהור בצדדים מטעם דכיון שיש חלל טפח על טפח ופתוח לאויר העולם נגד הטומאה בטפח וכגונא דשם בר' צדוק לשיטת התוס' והטור דטהור כה"ג מדאורייי', זו הי' כונת הש"ך לבאר באופן הראשון, ועי' בספרי פ' חקת ובסמ"ג עשין רל"א נראה ג"כ דילפי אוהל שלא במקום טומאה מן קבר הפתוח שאינו מטמא מן הצדדים כדברי הש"ך וא"כ היא רק דרבנן וכן היא בתשב"ץ ח' ג' שאלה א' שכל זה היא רק דרבנן ע"ש סי' א' ב' ג', ועל אופן השני שתחת הזיזין טמא משום שסוף הטומאה לצאת על זה כתב שדין זה בודאי הוא דרבנן כמ"ש בתשב"ץ הנ"ל מפורש מדברי רש"י ביצה ו' וע"כ בבתים הסמוכים בכל ענין ילבוש עצמו תחילה וכונתו בבתים הסמוכים היינו מחמת גגים הבולטים כהנ"ל וכמ"ש והוא לפע"ד הפירוש האמיתי וכונתו הברורה של הש"ך כמו שיראה כל מעין

בדבריו גם בהשקפה ראשונה, ומן הפלא על המ"א איך עלה על דעתו לפרש בדברי הש"ך שרוצה לומר בעיקר הדין של חור טפח בין בית לבית שאינו מביא את הטומאה מדאורייי, מה שאין משמעות דבריו כלל לפרש בהם כן, והא משמעות דברייי מפורשין כמ"ש, וממילא אין כאן קושיא וסתירה לדברי השיך מן כל המראי מקומות שהביא שם המ"א, ועוד יותר נוכל לומר בכונת הש"ך דאפילו מה שמביא הטומאה ע"י חור טפח הוי רק מדאורייי בחדר הראשון שמביא הטומאה מן החדר שגוף המת בתוכו אבל חדר השני הסמוך לזה שקיבל טומאה מחמת חור טפח זה החדר שני הוי רק דרבנן אם פתוח טפח לחדר הראשון מה שאין המת בתוכו, ואף אם תרצה לומר דעל זה אין הוכחה מאיזהו מקומן לדברי הש"ך שאין מן הטור סי' שע"ב ראיה עוד לזה, אילם הא כבר כתב בתה"ד סי' כ"ד בפסקיו דבדברים אלה שהמה הלמ"מ ואין טעם בדבר נוכל לומר כיון דמלתא בלא טעמא הוא הבו דלא לוסיף עלה ונימא דכך היא הלכה דדוקא באותו פתח וכו' עכ"ל וא"כ ה"נ לענין זה אמרינן כן דכיון שיש צד סברא לחלק בין כל תורי טפח מן גוף הטומאה שמביאין את הטומאה להא דידן אמרינן דאין כאן עוד הלמ"מ על כה"ג וככל מ"ש דאמרינן דוקא באותו בית הראשון היה ההלמ"מ ולא בהשני ומיושב שפיר:

ועתה אחרי שזכינו לתרץ דברי הש"ך שדבריו נאמנים הם וכן היה פשוט ג"כ להגאון בעל חות יאיר סי' קצ"א כדברי הש"ך וגם הוא היה פשוט ליה דמוכח כן מדברי הטור סי' שע"ב ע"ש בדבריו וע"כ כמ"ש ועי' עוד בפ"י סוכה י' ובדף י"ח וכן בדף כ' שבכל אלה המקומות מפלפל ומוכיח לו כדעת הש"ך הנ"ל שכן נראה באמת גם דעת רשיי בסוכה דף ו' ועוד ביותר קולא ממ"ש ומכ"ש באופנים שכתבתי דודאי נוכל לומר בפשיטות שהוא רק דרבנן וככל מה שבררתי בס"ד, נמצא ממילא הדין ברור לענינא דידן מה שאנו עוסקים בו כמ"ש לעיל דבמת עכו"ם אין לחוש לכהנים הנכנסים בהבתים הסמוכים אל בית המת והמה נאהלים בבית אחד ע"י הגגים הבולטים באוהל טפח על כולם ומטעם שבררתי בס"ד, אכן בבר מינן ישראל אין עצה ואין תבונה לכהנים לכנוס אפילו בבתים הסמוכים ועכ"פ מדרבנן מוזהרים על זה וחלילה להם לפרוץ גדר כי ערבים לנו דברי סופרים יותר מיינו של תורה ועי' בריב"ש סי' שצ"ד, אולם היכא שעדין לא יצא מביתו בודאי מותר לו להשאר בביתו שאין בו גוף המת רק הוא סמוך ע"י גגין הבולטין בתנאי שיסגור דלתו עד אחר היצאת המת וכמו שהסכימו כל הפוסקים לדעת הש"ך החולק על הט"ז ריש סי' שע"א וכמ"ש הנו"ב קמא ח' יו"ד סי' צ"ד, רק שהוא מצריך שיהיו שתי דלתות ע"ש מפני שאי אפשר שיהי' אין יוצא ואין בא, אבל פה עירנו גם זה אינו צריך כי דרכן לגור בשני חדרים ויותר א"כ יכול להכנס בחדר לפנים מחדר שבעת שיפתחו

הדלת הראשונה תהיה דלתו נעולה ובעת שיפתחו דלת חדרי השני תהי' דלת החדר הראשון נעולה וכה יכול להשאר בביתו כל הזמן ובכל החדרים שלו רק שלא יפתחו הדלת היוצאת החוצה בעת שהכהן בחדר הזה הפונה החוצה כמובן, ואדרבה דכפי הנראה לע"ד עוד יש איסור בזה ליצא מן הבית כשמגידין לו פתאום שמת באיזה מן הבתים הסמוכים והוא בביתו ופתחו נעול מה שאין עתה שום איסור לו וכמ"ש וא"כ אם יצא ויעבור תוך האוהל שסוף המת לצאת בו אי בזה גופא שיפתח הדלת ויתן מקום להטומאה לכנוס בביתו הוא עובר בזה עבירה שמטמא עצמו באוהל המת ע"כ הוא מחויב לסגור ביתו מיד כשהוא שומע ולא יצא לחוץ שאז לא יעבור עוד כלל, אולם כשיש בזה כבוד הבריות דהיינו שמוכרח ליצא מפני כבוד הבריות בצריך לנקביו אזי מותר לו לצאת אבל לא יכנוס עוד:

ומעתה דברי הש"ך המה מוכרחין עוד יותר במ"ש סי' שע"ב ס"ק ב' שדברי התה"ד ע"כ כונתם באופן שהכהן הוא באותו בית גופא שהמת בו דאל"כ שכונתו היא אפילו בבתים הסמוכים א"כ אדחתר התה"ד למצוא עצה לכהן בעודו ערום וגוזר עליו ליצא ערום משום דכבוד הבריות אינו דוחה להדאורייי' הא היה לו לומר דאם הגידו לו פתאום שהמת בשכנותיו ינעול מיד את ביתו עד שילבוש עצמו, ואדאמר שירוץ מהרה החוצה יאמר שירוץ מהרה לנעול ביתו והרי הוא כאילו הוא בחוץ אחר הנעילה דמה לי אויר של חוץ ומה לי בית נעול שאין טפח על טפח פתיח להכניס בו הטומאה, ועכ"פ ילביש עצמו בתוך הזמן ואפשר דאפילו אחר הלבישה אין לי לילך עוד משם רק יחזיק נעול הבית כל הזמן דאם יצא ויפתח הדלת הא יכניס את הטומאה, ואי נימא כדעת המ"א הנ"ל דכה"ג הוי טומאה דאוריי' ובדאוריי' הא גם כבוד הבריות אינו דוחה א"כ אפילו יצרך לנקביו אין לו לפתוח הדלת ולצאת והיה לו להתה"ד לומר שירוץ מהרה ויסגור הדלת ולא יצא עוד אחר הוצאת המת, ואם יש לו חדר לפנים מחדר בודאי טוב לו כי יש גם עצה לפתוח הדלת כהנ"ל מדברי הנו"ב, אלא ע"כ שתה"ד מיירי באמר לו שמת עליו מת באותו בית או דירה שהכהן בתוכו ואין לו דלת לסגור עצמו וכדברי הש"ך בסי' שע"ב סק"ב וככל מ"ש אם לא דנימא דס"ל להמ"א גם בענין דלת כדעת הט"ז בסי' שע"ה ודלא כנה"כ שם דלדידיה אין הדלת חוצץ אבל לפי מ"ש שהסכימו האחרונים בזה לפסוק כדעת הנה"כ א"כ מוכרחים שפיר דברי הש"ך גם כאן בסי' שע"ב ס"ק ב' והדין דין אמת כמ"ש דבבתים הסמוכים אם לא יצא עדיין לא יצא ויחזיק ביתו נעול עד אחר הוצאת המת משכונתו, ואם יצרוך לנקביו ואין לו בית הכבוד סמוך לדירתו כי רוב בתים פה יש להם סמוך לדירתו באותן החדרים, ואם אין לו ויצא לחוץ משום כבוד

הבריות אז לא יכנוס עוד דכל זמן שנפתחה הדלת ויצא אין לו לכנוס תחת הטומאה וכל זה בבר מינן ישראל אבל בב"מ עכו"ם מותר לו אף לכתחילה לכנוס בבית שאין גוף המת בתוכו רק הוא נסמך מכח הגגין הבולטין וככל מה שבררתי לעיל בס"ד בהוכחות נמרצות כולם ישרים למוצאי דעת:

ועתה נשאר עוד לפנינו לבאר בדיני הכהנים בבה"ק פה עירנו נויארק לפי מ"ש בהשאלה שיש דרכים בין בה"ק לבה"ק כי לכל חברה יש בה"ק מיוחד והציור כזה שהכל במקום אחד רק שיש דרך בין בה"ק של חבורה זו לבה"ק של חבורה אחרת ולכל אחד יש גדר בפני עצמו וגם בבה"ק גופא יש עוד קרקע בתולה שלא נקבר שם מאומה ורחוק מן הקברים מה הוא משפט הכהנים בזה ? הנה על גוף הדרך מה שהוא בין הגדרים גדר מזה וגדר מזה בודאי מותרים המה להלוך שמה כהמבואר להלכה ביו"ד סוף סי' שע"א בגדר של י' טפחים בלי שום חולק, והיא מהש"ס מוטה מ"ד משום דמינכרא מילתא ועי' בתוס' בבא בתרא י"ב ע"א ד"ה פרץ, אכן בדין זה אי מותרים המה להלוך גם בצד פנים של הגדר במקום הפנוי שלא נקבר עדיין שם ואין שם קבר ידוע והוא רחוק ד' אמות מן הקבר בזה יש עדיין לעיין קצת ולשום שיחותינו בדברים מועטים, דהנה בסוף מס' אהלות פ' י"ח משנה ז' מבואר דמדורת הכותים טמאים והיא משום שמקברים שם נפליהם, ומעתה נחזי אנן דאם ישראל קדושים הם ואינן מקברים נפליהם במדורתם אבל מ"מ במקום המיוחד לקברות קוברים את נפליהם דאדרבה כיון שאינן קוברים במקום שידורו על כרחך קוברים רק במקום המיוחד לקברות, וכאשר נשאלתי באמת זה כמה בענין הנפלים ואברים, גם בנפלים שיפילו אחר מ' יום, והוריתי להם לקבור בבה"ק דוקא לא במקום אחר משום חששא דטומאת כהנים וכן יעשו שהשמש מאיזה חברה שילך לבה"ק עם איזה ב"מ יקח זאת עמו ויתן אותו בחפירה בבה"ק וא"כ במה עדיף בה"ק שלנו ממדורת הכותים טמאים ה"נ בה"ק שלנו לעולם טמאים אף אם לא נודע עדיין מאיזה קבר שיהי' שם מ"מ טמאים מטעם זה גופא שאמרו במדורת הכותים, ואי תימא דהא כתבו התוס' פסחים ט, ע"א בשם ר"י דכהן מותר מ"מ לכנוס למדור שלהם משום דכל החשש באהלות הנ"ל הוא רק בא"י ולא בחו"ל אבל זה לא יועיל לנו כלל דהתוס' כתבו רק להקל בכהן בהגזירה של מדורת הכותים, אבל בבה"ק ממש מה חילוק יש בין א"י לחו"ל כמובן ועי' כתובות כ' ע"ב בתלוליות הסמוכות לבה"ק שטמאים מזה הטעם **ובלא"ה** הא עדיף זה המקום פנוי בבה"ק משדה בוכים המובא ג"כ במועד קטן ה' ע"ב דאמרינן שם יאוש בעלים נגעו בה שע"כ הוא טמא וכפרש"י במוע"ק משום אבר מן המת ולדעת הרמב"ם הוא משום שקוברים מתיהם שם מה שלא נודע לנו והיינו ג"כ

נפלים מה שאין ידיעה והשמעה בזה, ואף שהר"ש בפ' י"ח דאהלות מפרש דלא מיירי כלל לענין טומאה אבל מ"מ רש"י והרמב"ם כן הכ"מ בפ' ח' מה' טומאת מת ה' ד' כולם הסכימו דכונת המשנה היא רק לענין טומאה, וא"כ האי מקום הוי של בה"ק שיבאו שם בכל עת לקבור שם מתיהם במה יגרע שדה בוכים מן שדה זה, הא אף אם אין לזה משפט שדה הקברות אבל עכ"פ שדה בוכים הוא זה בכל הפרטים ובשדה זו כבר נגע יאוש בעלים להשתמשות אחר דהא לקחו בכונה לקבור בזה מתיהם והא דלא קברו משום דעדיין לא נצרך להם כל כך אבל מ"מ חפשי הוא המקום הזה לקבור שם נפליהם ואבריהם המדולדלים ע"כ אין היתר לכהן ליכנוס שם מבפנים להגדר אף אם המקום פנוי לפי ראות עיניו כי טומאה נקרא על המקום והרי הוא מקום טמא לכהנים כמו שהיה מלפנים לאוכלי טהרות דהא חזינן שאין חילוק דמדפרש"י נדה מ"ד לענין שמת תופס ד' אמות שהוא לטהרות שלא יתקרבו סמוך למת עוסקי בטהרות ויטמאו הטהרות עי' בדבריו ומ"מ פסקינן כן להלכה סוף סי' שע"א גם לענין טומאת כהנים:

ובאמת עלה על דעתי לדקדק דהא חזינן אפילו בטומאת נדה החמורה שגם לבעלה היא בכרת ומ"מ מחלקינן בין לבעלה ובין לטהרות כמבואר מיד במשנה הראשונה דנדה שם שכל החומר של מעל"ע ומפקידה לפקידה היא רק לטהרות ולא לבעלה וכן בכמה ענינים בכל המסכת' שם אין אנו מדמין לבעלה להא דטהרות א"כ ה"נ איך מדמינן לענין טומאת כהנים לטומאה של טהרות כמו בהא דמת תופס ד' אמות שפרש"י רק לטהרות ואנן פסקינן כן גם לענין טומאת כהן, ואולי יש לחלק דהתם בנדה אי אפשר להחמיר לבעל כמו לטהרות דהא דרכיה דרכי נועם ואם נרחיק לבעלה כמו שנרחיק לטהרות לא תמצא בת לאברהם אבינו שתהיה יושבת עם בעלה וכמו שאמרו דא"כ לבו ניקפו ופורש, וכן חששו שלא תתגנה על בעלה וכדומה אבל הכא לענין טומאת כהן מה מאתנו יהלוך אי נחמיר על הכהן שלא יטמא בעמיו כגונא דאמרינן לטהרות דמה"ת לא יהיה הכהן בתכלית הפרישות והטהרה ע"כ אין אנו מחלקינן כלל, וכיון שכן צריכין להרחיקו גם בזה מ"ש שלא יכנוס לבה"ק אפילו במקום הפנוי שעדיין לא נמצא שם קבר ידוע כעת כי לא עדיף מקום זה מן מדורת הכותים ותלולות ושדה בוכים שכתבתי לעיל והרי הוא אסור בכל מקום המיוחד לקברות כמו שאסור בכל הני, והטהרה מביאה לידי פרישות והמה הכהנים מצוים שיהיו קדושים לאלהיהם בכל עניני קדישה, כנלפע"ד בכל אלה הדינים להלכה, וד' יורני דרך האמת מפיו דעת ותבונה:

סימן כ

בנידון מכירת החמץ שהחליט בספר מקו"ח סי' ת"מ ס"ק ג' וז"ל לפ"ז במכירת חמץ שלנו שמקבל מעות דבר מועט והמותר זוקף במלוה והדבר ידוע בבירור שכשי אבד החמץ לא ישלם אף בדיניהם שאף הם אין מחזיקין אותו רק להערמה בעלמא ועי' בתב"ש וכו' א"כ הוי כאחריות אנס עליו ולכן צריך דוקא למכור לו החדר, שהחמץ בתוכו דאז הוי כקיבל אחריות על חמצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם דשרי ולא מהני כשמשכיר לו המקום דלא קי"ל כר"ת שסובר דמהני יחד לו בית כמ"ש המ"א ס"ק א' רק כרש"י דשכירות לא קניא והוי ביתו אבל באותן הדרים בבית אחרים בשכירות מהנו מה שמכשירין לעכו"ם הרשות דכיון שנסתלק מכל הזכיות שיש לו בבית זה שוב לא קרינן ביה ביתו דהא לאו ביתו הוא מכל וכל עכ"ל הזהב, והנה אם כי דבר גדול דיבר בזה וקבע במסמרים קבועים שצריך נגר ובר נגר לפרקים, בנ"ז אין אנו בני חורין להסיב עינינו מזה באשר המנהג בכל תפוצות ישראל רק בשכירות המקום שמונח בו החפץ, וגם גאוני ישראל הקודמים ממנו בזמן תיקנו כן שנכתוב בשכירות המקום כי כן כתבו האחרונים בשם בעל הנו"ב ובית דינו הובא בשיבת כיון שתיקן כן, וגם הח"ס חלק או"ח סי' קי"ג כתב כן בשם רבותי נו מאורי עולם שכתבו השטר מכירה רק בשכירות המקום וכן כתב ג"כ לכלל גמור בסי' קי"ז ומ"ש המקו"ח לחלק בין אם הבית שלו לבין אם הוא רק מושכר לו לא זכיתי להבין כלל דמ"ש הא אפילו אם הוא מושכר גם להישראל מ"מ אם הוא מושכר לו מישראל אחר א"כ הא הוי זאת לפי שיטת מקו"ח הנ"ל שהישראל קיבל אחריות על חמצו של נכרי בביתו של ישראל אחר שג"כ עובר דהא עיקר ההיתר של ר"ת הוא רק כשמקבל אחריות על חמצו של עכו"ם בבית עכו"ם אבל לא בבית ישראל וגם שיטת הגאונים הנ"ל צריכין בירור דבאמת אמאי מהני בשכירות דהא אחריות אונס עליו שכירות לא קניא.:

ונלע"ד למשקל ולמטרי בזה בלל העיקר בשני ענינים חדא אם כה"ג מיקרי באמת אחריות אנס עליו או לא, ושנית לענין שכירות אי לא קניא דתהיה מיקרי ביתו של נכרי, ונ"מ גדולה מזה לענין מ"ש המקו"ח בסי' תמ"ח ס"ק ט' ששם חדש עוד יותר דכיון שמוכרין אנו עד למדידה א"כ הוא באחריות של ישראל כל זמן שלא נדוד ובמה תשתרי כה"ג לישראל אלא ע"כ משום דהוי קבלת אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי, והנה אחריות זו לא הוי עוד אחריות אנס כמו שנראה בפשיטות אלא אחריות מצד הדין, וע"כ תליא זאת באמת אם שכירות קניא מיקרי חמצו של נכרי בביתו של נכרי ואי לא קניא הוי קבלת אחריות על חמצו של נכרי בביתו של ישראל והוא מן ההררים התלויים בשערה וצריך בירור וביאור, ובראשונה נלכה נרדפה נא להבין דברי הרמב"ם ושיטתו

בפ"ד עה' חמץ בהא דפסק שאפילו אחריות אנס עליו ג"כ מיקרי קיבל עליו אחריות דהנה מלבד מה שהשיג עליו הראב"ד צריכין אנו לידע מנא ליה דין זה יאי מהא דאמר רבא בעירו חמירא דבני חילא מנא ליה באמת שלא היה שם האחריות מצד הדין של המלך ולא מיקרי אחריות אנס, וכמ"ש הראשונים דפליגי על הרמב"ם בזה, ונלפע"ד דאחר העיון הוא מוכרע ממקומו והוכיח לו שפיר דינו זה מהסוגיא גופא בפסחים ה' ע"ב והוא דאמרינן שם אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות וכו' וכו' והא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים וכו' לא קשיא הא דקיבל עליה אחריות הא דלא קיבל עליה אחריות כי הא דאמר להו רבא וכו' וכו' הניחא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למ"ד לאו כממון דמי מא"ל שא"ה דאמר לא ימצא, וצריכין אנו להבין מה גורם לממון שייך הכא בזה שקיבל עליו אחריות בפקדון של נכרי הא אנן פסקינן גזל עכו"ם אסור והפקעת הלואתו מותר כמבואר בהסוגיא דבבא קמא קי"ג, ועי' בחו"מ סי' שמ"ח ועל כרחך הא דקבלת אחריות על הפקדון של נכרי וכשיגנב יאבד אח"כ והנכרי יתבע שהמקבל אחריות ישלם לו וכשהוא לא ירצה לשלם לו לא הוי ואת כגזל רק ככל מפקיע הלואתו של העכו"ם כמבואר בבא קמא ד' ע ב תני ממונא דאתי לידי' בהתירא, וה"נ הא בהיתר בא לידיה וחלות החיוב נעשה אז בשעת גניבה ואבידה כמבואר בסמ"ע חו"מ סוף סי' רצ"א בשם הד"מ והיא גמרא מפורשת כתובות ל"ד ועי' בקצוה"ח סי' רצ"ד ס"ק ו' וא"כ הא לא הוי יותר מכל הלואה שבשעת גניבה ואבדה ישיג העכו"ם שיעבוד על המקבל אחריות שישלם לא כאילו הלוה לו, וא"כ כיון דהפקעת הלואתו מותר מצד הדין איזה אחריות יש על הישראל שיהיה שייך לומר לענין חמץ דמקרי ע"י כן חמצו של ישראל מצד גורם לממון הא אין כאן גורם לממון כלל מצד קבלת אחריות דהא אפילו בתר קבלת אחריות אין עליו חיוב יותר מאילו לא קיבל אחריות, ואי תקשה דא"כ לפי זה למה מיעטה התורה דיני שומרין בעכו"ם מן רעהו כמבואר ברמב"ם ובחו"מ סי' ש"א הא בלא"ה אין ע ליו חוב לשלם כשנגנב או נאבד דהוי רק ככל מפקיע הלואתו, אכן על זה י"ל דממעטינן היכא שאין נשבע כגון שאינו רוצה לישבע דבזה הוי אמרינן דנחשב כגזל ממש אם אינו משלם לו דהא החפץ של עכו"ם לקח הישראל ממנו ואינו משיב לו ומי יימר שנגנב או נאבד וה"א שנוכל להכריחו ולהשביעו שהפקדון אינו בידו או שלא שלח בו יד וכדומה ככל שבועות השומרין ועל זה באה התורה ומיעטה מן רעהו דבעכו"ם אין כאן דינא דשבועות שומרין ופטור מן התשלומים אפילו כשאינו רוצה לשבע, אבל בגונא שיש עדים שגנבה אז בודאי אין אנו צריכים למיעוט מה"ת, דהא לא גרע מן כל הפקעת הלואתו וכמ"ש, וכיון שכן צריכין אנו לידע מעתה מה מהני

לענין חמץ הא דקיבל עליו אחריות בפקדון של עכו"ם כיון שמ"מ אין החיוב עליו אח"כ, דבשלמא מצד שהתורה מיעטה עכו"ם מדין שומרים יש לישב שפיר דמ"מ מצד קיבל עליו בעצמו אחריות התחייב עצמו בזה וכמ"ש הח"י סי' ת"מ ס"ק א' אבל מצד הפקעת הלואתי קשה מאוד דלזה הא לא מהני אפילו קבלת עצמו דהא לא עדיף מן הלואה גמורה כהנ"ל ומה גורם לממון יש בזה:

ומחמת חומר הקושיא צריכין אנו לומר ע"כ לתרץ זאת והיא דאף שהפקעת הלואתו מותר מ"מ היכא שיש חילול השם אסור כהמבואר בבבא קמא קי"ג הנ"ל דמשום קידוש השם חייב להחזיר, ונראה דכאן משום קידוש השם הוה דאוריי דהא מבואר בלאוין ברמב"ם ריש ה' יסודי התורה שלא לחלל השם וע"ש בפ"ה מה' יסודי התורה ועי' בחנוך פ' אמור מצוה רצ"ה ועי' יומא פ"ו ע"א ולפי זה צ"ל ע"כ הא דכתב בכ"מ פ"א מה' גזילה ה"ב במ"ש הרמב"ם לענין עכו"ם בעושק ונראה מדבריו שם דאפילו הפקעת הלואה אסור היינו משום קידוש השם אבל לא מה"ת עכ"ד הכ"מ ולפי מה שבררנו דהא דקידוש השם ושלא יחלל השם הוי ג"כ דאירייי ע"כ צריכין לפרש בדברי הכ"מ במ"ש אבל לא מה"ת דלא הוי מה"ת תחת הלאו של לא תגזול שהזכיר מקודם אבל מצד קידוש השם הוי ג"כ דאורייי ונ"מ דאילו הדאורייי של לא תגזול שייך לעולם אבל הדאורייי של חילול השם יש זמנים דשרי כגון היכא שלא יהי' חילול השם שאין העכו"ם מחלל השם ע"י כן או שאינו יודע כלל כמ"ש שם ומשכחת כשאין העכו"ם מחלל השם בזה והוא שהוא בר דעת גמור ויאהב מצות ד' מה שאמר לישראל ואינו קורא תגר על מצות התורה ויאמין בנפשו שמשפטי ד' אמת במה שהתורה התורה הפקעת הלואתו אצלו וכן מאמין בהדרש של רעהו וכדמצינו בבא קמא ל"ח ע"א שהיו מסכימים העכ"ום בעצמם להדרש של רעיהו לפטור בשור של ישראל שנגח לשור של עכו"ם רק שהיו מקשין עליהם מכח ממ"נ ע"ש אבל בגוף הדין היו מצדיקין עליהם את משפטי התורה בהנוגע להם וא"כ בעכו"ם כזה כשמצדיק דיני ישראל בהנוגע לגביהם אין כאן עוד חילול השם כמובן, ומעתה צריכין לומר דהא דאחשבה התורה קבלת אחריות לענין חמץ בפקדון של עכו"ם ואף שהיא פטור אחר קבלת האחריות כמו אם לא קיבל כהנ"ל ע"כ אחשבה התורה זאת מצד דמ"מ הוא חייב כדי שלא יהיה חילול השם מיקרי גם ע"י כן כשלו לענין חמץ, והנה הא דחייב באחריות אם יאבה מצד חילול השם הא הוי רק כמו אילו היה חייב מצד אלמות של הנכרי דהא אם הנכרי לא יהיה אלם ונוטה מן הדין רק יהיה כמו העכו"ם בבא קמא הנ"ל שאמרו צדק על כל משפטינו אף במה דממעטינן אותם מן רעהו, ע"כ בכל עת אם ימצא עכו"ם כזה שלא יקרא תגר כלל לא יהיה באמת שום חיוב על הישראל לשלם לו

עבור הפקדון, אלא משום שהעכו"ם הוא אלם כקריאת תגר ובחילול שם שמים מה שעל זה מוזהר הישראל שלא יתן מקום שיבוא על ידו לידי כך משום זה חייב לשלם לו עבור הפקדון אבל בלא אלמות העכו"ם מה שהאלמות שלי היא בפיו להכריח את הישראל ע"י כן שישלם לו, אבל בלא אלמות זה רק מצד הדין לא היה חייב לשלם לו וא"כ כיון דחזינן דמשום כן מה שחייב לשלם להעכו"ם מצד הכרח שמכריחו העכו"ם אבל שלא מצד הדין דמ"מ חשבה התורה בחמץ ע"י כן לחמצו של ישראל לעבור עליו בב"י וב"י והיא משום קבלת אחריות כזו שהיא רק מצד אלמות מכאן לקח לו הרמב"ם שפיר דיני דבכל אופנים של אלמות היכא שיש ביד הנכרי לכופו באיזה מין כפייה שישלם לו אחרי הגניבה והאבדה מיקרי זאת חמצו של ישראל ואף היכא שמצד הדין אין החמץ באחריותו מ"מ כיון שיכריחו לשלם מיקרי זאת שלו לענין ב"י דהא לפי מ"ש מבואר כן אכל קבלת אחריות על חמצו של נכרי דמה לו אלמות זו של דיבורים רעים וחילול השם מה שרק אלמות זה מכריחו לישראל לשלם ומה לו אלמות של איזה אופן שהוא דהא גם אלמות זו של קריאת תגר הוי כמו דנקט בכובסיה דלשבוק לגלימא וכיון שזה מיקרי קבלת אחריות לענין חמץ ה"נ בכל מיני אלמות של הנכרי שיכריחו אח"כ לשלם לו מיקרי קבלת אחריות של הישראל להיות ע"י כן כשלו כשיטת הרמב"ם והרא"ש והטור והש"ע ומשה אמת ותורתו אמת שלקח לו הרמב"ם שפיר דינו של עכו"ם אלם מהסוגיא גופא בהחילוק מה שאמרו בש"ס הא דקיבל עליו אחריות והא דלא קיבל עליו אחריות וכמו שבררתי בס"ד, בזה וכן מה שאכתוב עוד לק' בס"ד מיושב על נכון הא שדקדק הט"ז בסי' ת"מ ס"ק א' על הרמב"ם לדחות דבריו מכל וכל ולדברי מיושבת שפיר כל שיטתו כי דינו זה מיוסד על אדני פז אמת לאמיתי:

אכן אחרי כל זאת צריכין לידע ולהבין מה סברא יש בזה דמאיזה צד סברא נימא שמטעם האלמות של העכו"ם שהוא כגזלן שמחמת זה נחשוב החמץ של הנכרי כאילו הוא של הישראל איזה צד סברא יש בזה ואי משום הקרא דלא ימצא שריבתה התורה קשה מאוד לומר כן דהכי יתכן דנימא מריבוי דלא ימצא דהיכא שיש ביד העכו"ם אלמות להכריח את הישראל שישלם לו בעד כל נכסיו, או שידעינן שיהא עושה לו כן באיזו פעם כמו שהוא נוהג גם היום בממשלת הזדים שעל כל צרה שתבוא עליהם המה עושים את הצאן אובדות למרבים ואם יגנב או יאבד מהם אי אפילו אם ישרף מנכסיהם המה מעללים עלילות על ישראל ומכריחין אותן לשלם בעד כל נכסיהן, וא"כ ממקומות אלו אם יהי' להעכו"ם בעד אלף אלפים חמץ יהיה הישראל עובר על זה בב"י מצד שאחריות האנס על הישראל לגזול ממנו אח"כ כשיאבד החמץ מן הנכרי, וכי יתכן לומר כן הא דרכיה

דרכי נועם כתיב, וזה אין הדעת סובלתו שיהי' נקרא של הישראל מצד הואיל ואי בעי הנכרי היה מכריחו או מצד הואיל דלכשיאבה יהי' מכריחו לשלם שלא כדין, אשר ע"כ נלפע"ד גם בזה לעשות מטעמים וכונים במה שאמרו לפי שיטת הרמב"ם ודעימי' כיון דאילו מגנב או מתאבד ברשותייכי קיימי דאפילו באונס כדידכו דמי דשפיר נוכל לומר שיהיה נחשב לשל ישראל ע"י שהאנס יכריחו אח"כ לשלם אם יגנב שזה הוא רק פקדון במה שנפקד ביד הישראל דבכה"ג הסברא נותנת שפיר לומר כן, והיא דהא ידוע דינא דריש פ' המפקיד דבכל שומר ששילם ולא רצה לשבע שהכפל הוא שלו של הנפקד ולאו דוקא כפל אלא בשבח דממילא וכן מבואר ברמב"ם פ"ח מה' שאלה וכן פסקינן בחו"מ סי' רצ"ה עי' בת"ד שם ס"ק ו' והוא מטעם דהוי כאילו אמר לו מיד בתחילה דלכשתגנב ותשלמני יהי' הפקדון שלך למפרע משעת משיכת הפקדון כדאמדרינן שם ריש פ' המפקיד, וכן אפילו נשבע ושילם מצד חיוב ש"י על הגנבה ואבידה ג"כ הוי הכפל אח"כ להנפקד כמבואר בבא קמא ק"ח כדברי רבא שם וכן מבואר בטור חו"מ סי' שד"מ ובהסוגיא דריש פ' המפקיד, לענין שואל עד שישלם וכן מהא דר"נ גופא שם מוכח כי, והנה כל זה היכא ששילם מעצמו אבל היכא שאטרחי' לבי' דינא לא מקני לי' שבחא דממילא כן הם הדינים המבוארים שם לכל רואה, ועתה נחזי אנן היכא שאנסהו האנס להשומר לשלם לו שלא כדין ואח"כ נמצא הגנב ויבואו לדון לפנינו על השבחא דממילא למי הוא, על כרחך נפסוק הדין שהוא להשומר דהא דאמרינן דהיכא שאטרחי' לבי דינא לא הוי השבחא דממילא להשומר היינו משום שבאופן זה שיהי' המפקיד צריך לבוא עמו בהכרח על גביית שלו לא הקנה לו הכפלא, אבל באופן שהמפקיד ליקח ממני עבור החפץ על חנם במה שאינו מגיע לו כלל מצד הדין ורק מצד ההכרח שלו מכריחו לשלם לו עבור החפץ ודאי אמרינן שנקנה הכפל והשבחא דממילא עכ"פ להשומר מכח כ"ש דמה היכא שלוקח כדין במה שחבירו נתרצה לו ויש לו עוד שבועות עליו במה שיכול אולי להיות פטור לגמרי ע"י שבועה מ"מ מקנה לו כפילא ע"י שמשלם לי מכ"ש היכא שכל התשלומים הם על חנם ורק מחמת אונס בודאי מקנה לו כפילא עכ"פ עבור מעותיו, ועוד מטעם שלא יהי' חוטא נשכר דהיכא שמשלם לו ברצון יהי' הכפל לשומר והיכא שמשלם לו מחמת אונס שאנסהו המפקיד יהיה הכפל להמפקיד האנס א"כ יהי' החוטא נשכר:

אשר ע"כ נלפע"ד דהדין הוא בפשיטות דכה"ג שייך בודאי השבתא דממילא להשומר דהוי כאילו אמר כשהגנב ותשלמני אם ברצון או בהכרח במה שאני אכריח אותך שלא כדין היה השבחא דממילא קנוי לך משעת משיכת הפקדון כהנ"ל, ולא דמי כלל

לאטרחיה ביה דינא דשם הוא במה שמגיע להמפקיד כדין והיה מכריח להשומר על הדין בזה אמרינן דלא אקני ליה כפילא משום שאמר להשומר מה אהנית לי הא המעות בלא"ה היית משלם לי מצד הכרח ב"ד וגם הטרחא לא הייתי מותר כלל ומאיזה טעם אתן לך מתנות להקנות לך כפילא אבל היכא דכל עיקר התשלומים הוא באונס שלא כדין והיא מתנת חנם להמפקיד בודאי מקני ליה עבור זאת השבחא דממילא שעתיד לבוא בספק וגם מטעמים הנ"ל כמ"ש שהדין נותן כן כל צד:

ומעתה לפי זה בנידון דידן בפקדון של חמץ אף דנוכל לומר בזה דמה לי שהאלם הקנה לו חמץ עם השבחא דממילא באופן אם תגנב וישלימנו על כרחו תהי' שלו למפרע. הא מ"מ י"ל שהישראל השומר לא ניחא ליה לקנות משום האיסור והא בעינן גם דעת קונה, אכן על זה י"ל בתרי אנפי לא מיבעיא לדעת הרמב"ם דפליג על בעל העיטור הובא ברמ"א חו"מ סוף סי' ר"ה בתלייה וקני דלא הוי קנין מה שדעת הרמב"ם היא מפורש בהיפך שגם לקנות באונס מהני בודאי ניחא שפיר ותמוה לי על הרמ"א שם שהביא דעת העיטור בפשיטות כאילו אין חולק עליו והא ברשב"א ריש פ' האשה נקנית מבואר בפירוש שהרמב"ם חולק עם העיטור בזה, וז"ל הרשב"א שם דף ב' סוף ד"ה תני והאיש שאנסוהו לקדש כתב הרמב"ם ז"ל קדושיו קדושין והרב בה"ע כתב שאין קדושיו קדושין דתלויה וזבין אמרו תליוה וקני לא אמדו, ונראין דברי הרמב"ם דאי אגב אנסיה גמר וזבין כ"ש דגמר וקני עכ"ל הרשב"א א"כ מבואר דעת הרמב"ם וגם דעת הרשב"א דאפילו בתליוה וקני ג"כ מהני הקנין, א"כ ה"נ בחמץ דידן שאנו עוסקים בשיטת הרמב"ם במה דס"ל אחריות אנס משוה לשלו בודאי ניחא לשיטתיה מ"ש דהוי כה"ג האלמות לקנות החמץ ויהיה חמצו של ישראל וככל מה שבארתי בס"ד דהוי כאומר לכשתגנב וכו' תהיה קנויה לו למפרע, ועי' בט"ז או"ח סי' תמ"א ס"ק ג' מה שהוכיח לו מן רש"י דבכה"ג עובר היפך דעת המ"א ס"ק ד' וכן הסכימו כל האחרונים כדעת הט"ז, אלא אפילו לדעת העיטור הנ"ל דלא הוי בחמץ כה"ג קנינו של הישראל מ"מ ניחא ג"כ שיעבור הישראל ע"י כן דהא אם לא היה חמץ היה הפקדון של השומר ע"י זה במה שהנכרי אלם וכהנ"ל דהא הישראל היה רוצה בזה לקנות השבחא דממילא, א"כ גילתה התורה לנו שפיר הלימוד דלא ימצא על זה שאף בחמץ יהיה נחשב לנו כאילו לא היה חמץ כיון דבעצם היה הפקדון נחשב של ישראל כה"ג וכמ"ש רק בחמץ תרצה לומר שלא יחשב שלו משום שלא ירצה לקנות, על זה אתי הלא ימצא וגילה לנו דגם כאן עשאו הכתוב כאלו לא היה חמץ וכמי דאמרי' בכל העיקר של ב"י דבאמת אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו לא היה חמץ ה"נ לענין פקדון ובאלם גילתה לנו התורה בלא ימצא דעשאו הכתוב כאילו לא

היה חמץ והוא ע"כ מן לא ימצא דהא אמרו בגמרא דאי אמרי' גורם לממון לאי כממון דמי ש"מ דאמר קרא לא ימצא ואנן הא לא פסקינן כר"ש כמבואר בריי"ף וברמב"ם פ' ב' מה' גניבה ה' ו' א"כ הוא רק משום דכאן גילתה התורה לא ימצא דאף בכה"ג מיקרי שלו בחמץ ומטעם שכתבתי דכיון שאם לא היה חמץ היה שלו ה"נ לא נשתנה דינו משום שהוא חמץ ומיושב מעתה שפיר לפי כל השיטות וגם מובן הסברא הא דאמרינן בפקדון דאפילו באחריות אנס עליו עובר הנפקד דלא דמי עוד לשאר אונסין שלא באופן פקדון כמו שהקשתי לעיל דשא"ה משום דבפקדון יש שייכות שיהיה שלו ע"י כן במה שהאחריות של אנס עליו לכי מגנב או מיתבד וככל מ"ש:

נמצא מעתה לפי זה בדינא שאנו עוסקין בו בגונא שכתב המקו"ח הנ"ל היינו דאי מיגנב או מיתבד לא ישלם העכו"ם מה שזקף עליו במלוה לא נוכל לומר עוד דמשום זה לא מיקרי אחריות אנס עליו דהא גם בעלמא הכי נוכל לומר דמשום שהמפקיד לא ירצה לשלם הקפותיו היכא שנאבד הפקדון הכי נימא שבעבור זה אם נמצא אח"כ הגניבה שיהיה השבחא דממילא להשומר, דאפילו בישראל אנס אי אפשר לומר כן דבמה קנה השומר להכפל למפרע דהא החוב נשאר לעולם חוב על המפקיד בכל עת שיהיה ביכלתו לגבות ממנו ואפילו אם נרצה לשא ולתן בזה בסברות קלישות ונימא דאפילו בהלואה לא שייך לומר כן בישראל אנס שאיני רוצה לשלם להשומר ומחזיק בידו ההלואה עבור הפקדון שנקנה בזה השבחא דממילא של הפקדון להשומר אבל בנכרי בודאי לא שייך לומר כן, דבלא"ה איזה חיוב מצינו על הנכרי לשלם הלואה דאף לפי מ"ש הרמב"ם בריש ה' מלוה שלנכרי תגוש הוא מ"ע וכמ"ש שם שמצוה להציק לו שיפרע אבל על הנכרי לא מצינו איזה חיוב לפרוע חובותיו דהא על ישראל גופא אמרינן פריעת דחקו עצמם למצוא המקור מה"ת דרש"י כתובות פ"ו כתב משום הן שלך צדק ופוסקים אחרים כתבו ממה שאמרה התורה והאיש אשר אתה נושה בו יוציא וכו' עי' בסמ"ע חו"מ ס' צ"ז ס"ק נ"ז, והנה כל אלה הלמודים לא נאמרו על נכרי ולא ידעתי שום מקור במה שנוכל לחייב את הנכרי לקיים פריעת ב"ח דהא אינו נכלל באיסור גזל כמבואר בריש סנהדרין עי' ברש"י שם במתני' וע"כ הוא משום דאומרים לו כך דינכם כמבואר בבא קמא קי"ג הנ"ל וכן הוא ברמב"ם ה' מלכים, אבל מצד הדאוריי' בודאי לא שייך לומר שיהי' נקנה עבור זאת איזה ענין להישראל במה שהוא אינו מחויב כלל מצד הדאוריי' וגם בלא"ה הא אין שם אנס עליו כלל מדאוריי' במה שלא ירצה לקיים פריעת בע"ח ואיך יתכן לומר שע"י כן במה שהנכרי לא ישלם להישראל במה שזקף עליו במלוה שיהי' ע"י כן החמץ של הישראל ומה אחריות אנס עליו נוכל לקרוא כה"ג דהא אינו נכלל תחת שם

אנס, וגם הא אינו נקנה ע"י כן במה שלא ישלם לו הנכרי הקפותיו הא אינו נקנה ע"י כן השבחא דממילא של הגנבה להישראל והיכא שאינו נקנה לו להשומר השבחא דממילא ע"י פרעון להנכרי הא לא מיקרי עדיין שלו:

וראי' ברורה לזה נלפע"ד דכל עיקר הטעם של אחריות אלם עליו הוא מטעם שע"י כן נקנה הכפל והשבחא דממילא להשומר ומקרי ע"י זה שלו, והוא מלשנא דגמרא גופא בפסחים ה' ע"ב שאמר רבא לבער חמירא דבני חילא משום דאילו מיגנב או מיתבד ברשותיכי קיימו ובעיתו לשלומי כדלכון דמי למה לי' למימר יותר הלשון ברשותיכי קיימי ובעיתו לשלומי והיה לו לומר בפשיטות כיון דאילו מגנב וכו' בעיתו לשלומי כדלכון דמי דהא לפי פירוש הרמב"ם הוי הפירוש שיצרכו לשלם באונס א"כ זה היא העיקר של הטעם דמיקרי שלהם משום שיהיו מוכרחין לשלם שלא ברצונם אף שבאמת אין זאת שלהם ולא ברשותם רק שהאנס יכריחם לשלם דמשום זה לבד כדלכון דמי וא"כ למה הוסיף לומר ברשותיכו קיימו, וזה מורה באצבע שע"כ כיון בדבריו למ"ש דכל עיקר של אחריות אנס עושה לשלו הוא רק משום שע"י אחריות האנס נעשה הפקדון לשלו וברשותו ממילא כמ"ש לענין שבחא דממילא כשימצא הגנב אח"כ ותהיה למפרע שלו ע"י כן וככל מה שבארתי בס"ד שע"כ אמר רבא שפיר כיון דאילו מגנב וכו' ברשותייכי קיימו פירוש שאחר הגניבה תהיה למפרע ברשותייכי ע"י דבעיתו לשלומי ותהיה נקנה למפרע לכם ככל שילם בפרק המפקיד הנ"ל ע"כ כדלכון דמי, וזו ראיה נצחת לפע"ד מפורש כמ"ש הסברא בדברי הש"ס שממנה מקור הדברים של דינא דרמב"ם הנ"ל לענין אלם יאנס, וכיון שכן מוכח ממילא דהיכא שלא יהיה ע"י התשלומים אח"כ ברשות הנפקד לענין שבחא דממילא כגונא דאיירינן עתה שלא יהיו תשלומים כלל רק שהעכו"ם מפקיע הלואתו של הישראל ואין לו ענין כלל לשילם ברצון או באונס עבור הפקדון וככל מ"ש ממילא לא שייך עוד לומר ברשותייכו קיימו,

ובזה גופא נלפע"ד לכון עוד פירוש הדברים בהסוגיא מה שלכאורה ג"כ אין פירוש בדברי הגמרא, והוא מה שאמרו שם פסחים דף ו' איצטריך סד"א הואיל וכי איתא הדר בעינא לאו ברשותיה קאי קמ"ל ופרש"י וכי איתא הדר בעינא הוא גופא למרה וזה עדיין לא נאבד וכי אמר ר"ש דהאי היכא דאינו בעין כגון גונב קדשים וכו' אר"ש אע"פ שאין כפל בהקדש דכתיב רעהו ולא של הקדש הכא חייב כיון דזה חייב באחריות רעהו קרינן ביה דהאי גרם לו להתחייב ממון עכ"ל רש"י. ודברים אלה צריכין הבנה לידע באמת אמאי לא נימא כן כיון דזה עדיין לא נאבד אמאי יעשה האחריות של אבדה לשלו, ואי משום הגילוי דעת דלא ימצא על כרחך צריכין לידע ג"כ איזה סברא לומר דהלא ימצא

אתי על כה"ג וכיון שהיה סברא לומר הואיל וכי איתא בעיניה לאו ברשותיה קאי והיא באמת סברא פשוטה איזה צד סברא יש לומר דהלא ימצא קמ"ל דלא נימא כן, ולפי מ"ש ניחא שפיר דאף לפי מ"ש וברורתי בס"ד שיש אופן ע"י הגניבה ואבדה שיהיה החמץ שלו למפרע מ"מ הא יש מקום לומר כדברי המ"א הנ"ל בסי' תמ"א ס"ק ד' דכל זמן שלא נעשה שלו למפרע מותר להחזיק בביתי, וזה הוא הפירוש בדברי הגמרא הואיל וכי איתא הדר בעיני' לאו ברשותיה קאי, פירוש דנוכל לומר כדברי המ"א הנ"ל קמ"ל הלא ימצא דנימא כדברי הט"ז הנ"ל בסי' תמ"א ס"ק ג' ולכן הסכימו באמת כל הפוסקים דכל היכא שיש צד שיבוא לידי כן שיהי' מעכשיו שלו עובר מיד וצריך לבער וזה הוא הפירוש הנכון בהסוגיא לפע"ד ושכל מ"ש תהיה תרופה נכונה גם לכמה דברים מה שמפלפל בקצה"ח חו"מ סי' שפ"ו ס"ק ז' שהביא שם דברי רש"י פסחים הנ"ל מ"ש דר"ש סובר גורם לממין כאין דמי מצד אחריות שהיא רק היכא דאינו בעין והשיא שם בשם בנו לתמיה על זה מהא דסנהדרין קי"ב ע"ב דאמר ר"ל שם אליבא דר"ש דמשו"ה אמרינן ימותו ולא אמרינן ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיהם לנדבה משום דלר"ש בקדשים שחייב באחריות ע"כ ממון בעלים הם וימותו ככל המתים אלמא דאפילו באיתי' בעיניה נמי אמר ר"ש דמשום אחריות הוי ממין בעלים היפך הסוגיא דפסחים הנ"ל דתשוב לנו הקושיא מעתה לר"ש הלא ימצא למה לי הא בלא"ה הוה ידעינן שע"י האחריות הוי ממונו, וכן יצא לתמוה שם על מו"ז הפ"י במ"ש בדברי תוס' בבא קמא ס"ו ע"ב בגזל קרבן דחברי' שכתב הפ"י דמשכחת מכירה בקרבן אליבא דר"ש בקדשים שחייב באחריותן ותמה הוא ז"ל עליו מרש"י פסחים הנ"ל דבאיתי' בעיני' לא אמר ר"ש וכן תמה עוד וכתב הגע עצמך המקבל פקדון מחבירו באחריות היעלה על הדעת שיוכל הנפקד מכור דבר שאינו שלו, ולפי מ"ש אין כאן רעש גדול כל כך ועוד יתכנו שפיר גם דברי מו"ז הפ"י לר"ש בליתי' בעיני' דודאי נחשב שלו מפני האחריות א"כ כתב הפ"י שפיר דמשכחת מ"מ לדידי' מכירת קרבן היכא שנגנב הקרבן וכבר הביא בעליו אחר מפני האחריות שהי' חייב ואח"כ נמצא הגנב עם הקרבן שמשלם הגנב כפל לבעליו אליבא דר"ש ע"כ נוכל לומר לר"ש דזו העולה הנמצאה דמיקרי מעתה של בעליו דהא כבר היה ליתי' בעיני' וכבר היתה האחריות על בעליו מה שגם שילם עבור האחריות ע"כ נחשבת מעתה העולה הנמצאת אצל הגנב קנינו של בעלים לר"ש והיא שלו לר"ש לכל הפרטים לענין מכירה וגם לענין גזל שיהיה שייך לומר על זה קרבנו ולא הגזול, כן נלפע"ד כונת הפ"י, והא דכתב דהאי ברייתא דפסחים דלא כוותיה משום דבהברייתא סתמא אמרו המוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא כלום ולא חילקו בין עולה שהיתה כבר באחריות

ששילם בעדה וכמ"ש לבין עולה דאיתה בעינה מתחילה ועד סוף, וזה דלא כר"ש דאילו לר"ש יש לחלק עכ"פ היכא שכבר נגנב וכהנ"ל ולא תקשה עליו עוד ממ"ש הגע עצמך המקבל פקדון מחבירו באחריות וכו' דבזה גם הפ"י מודה שאינו שלו למכור כיון שלא היה עדיין חלות אחריות עליו ועי' בסמ"ע חו"מ סי' רצ"א ס"ק נ"א, ולפי מ"ש לעיל היא גמרא מפורשת כתיבות ל"ד ע"ב שחלות השיעבוד היא משעה שנאבד ועי' בקצה"ח סי' רצ"ד ס"ק ו' ויש לעין בזה מהסוגיא דבבא מציעא צ"ז בשאלה לחצי יום ובגמרא שם אי הוי ע"י כן א"י אם נתחייבתי או א"י אם פרעתיך ואין כאן המקום להאריך בזה אבל מ"מ גם כאן במ"ש הפ"י משכחת שפיר אחר חלות השיעבוד וכמ"ש:

וכן מ"ש הקצה"ח להקשות מהא דסנהדרין קי"ב נלפע"ד גם בזה לישב ולומר דהתם מיקרי שפיר דליתא בעיני' מה שהיה בזה חלות השעבוד וכבר חל על הבעלים אחריות דהא אפילו אי נימא ירעו עד שיסתאבו וימכרו ויפלו דמיו לנדבה הא הוי כאילו נגנב או נאבד שיחייבו בעלים באחריות, ואף דשם לא שייך אחריות משום שבעליו רשעים והם וממונם אבד בעצם הדבר אם לא היה באופן זה רק באופן אחר היכא שהדין נותן שהקרבן ירעה עד שיסתאב וימכר ויפלו דמיו לנדבה בודאי הוא באחריות בעלים להביא אחרת וא"כ הרי הוא שם כאלו כבר נגנב או נאבד משו"ה אמר, שפיר דלר"ש ממון בעלים הוא גם לענין עיר הנדחת משא"כ בכל פקדון קודם שנאבד הא לא בא עדיין לכלל אחריות כל זמן שהיא בעין ולא היה עדיין חלות השעבוד ע"כ לולי הלא ימצא שגילתה התורה בחמץ ה"א שגם בחמץ לא מיקרי עדיין שלו כל זמן דאיתא בעיני' וצריכין שפיר הלא ימצא אפילו לר"ש ומיישב הכל על נכון, וע"ש סנהדרין קי"ב ע"א במימרא דר"ח בפקדונות של עיר הנדחת. היוצא לנו מדברינו אלה שכל זה מה שגילתה התורה מן הלימוד דלא ימצא דאפילו קודם שנגנב מיקרי ע"כ שלו ע"י קבלת האחריות מה שיגיע אח"כ לידי תשלומים אם יגנב או יאבד היינו רק בענין תשלומים אם ברצון או באונס לשיטת הרמב"ם והפוסקים אבל לא בדבר שלא יבוא כלל לידי תשלומים רק שהנכרי יפקיע הלואתו מן הישראל וע"י כן כה"ג לא נשמע עוד דנימא לדרוש כל כך מן הלא ימצא דמנ"ל לתפוס את המרובה וככל מ"ש לעיל שיש לחלק הרבה בין אחריות אלם לבין הפקעת הלואה של הנכרי, והדברים ברורים לפע"ד,

ועוד יותר נראה לומר בזה שנכלל בדין זה עוד ענין עמוק מאד, והוא דאנן פסקינן לדינא דהיכא שנאנס הפקדון מיד השומר באופן שהשומר פטור באונסין ואח"כ נמצא הגנב אז אמרינן דהשומר מחייב מ"מ לשלם להמפקיד ולתבוע מן הגנב כן מבוארת שיטת רש"י בבא קמא דף ק"ח ע"ב ושיטת הרמב"ם בסוף פ"ח מה' שאלה היא דאין השומר חייב

לשלם להמפקיד אבל מ"מ הטירחא לתבוע את הגנב היא על השומר כן כתב הה"מ שם שהרמב"ם מחולק עם רש"י, והכ"מ כתב שלא ידע מנין לו שהרמב"ם חולק על רש"י דלדידי דעת שניהם כאחד שהשומר חיים לשלם אז להמפקיד והוא יגבה מן הגנב, והנה לפי זה קשה מה דמשני הש"ס כאן בפסחים ה' ע"ב כאן בדלא קיבל עליו אחריות והא בדקיבל עליו אחריות הניחא למ"ד דבר הגורם לממון וכו' וכו' דלפי הנ"ל הא אפילו בדלא קיבל עליו אחריות ג"כ הוי גורם לממון דהא לענין אונס לעולם לא קיבל עליו אחריות ומ"מ כשנמצא הגנב מחויב השומר לשלם א"כ הא הוי לעולם דבר גורם לממון אם יגנב או יאבד ואפילו בלא קבל עליו אחריות דבאופן אם ימצא הגנב באיזה זמן יהיה השומר מחיו לשלם והוי שפיר גורם לממון ואיך אמרו היניחא למ"ד דבר הגל"מ כמ"ד הא לדידי' אפילו בלא קיבל אחרות יהיה עובר ולא שייך לחלק הא בקבל עליו אחריות יהא בלא קבל אחריות, אכן על זה יש לפע"ד לתרץ מכח שני ענינים לחלק בין דינא דהתם לדינא דידן בחמץ, חדא יש לחלק בין היכא שקבל עליו אחריות ואח"כ נאנס דאף דלענין אונסין לא קבל עליו אחריות מ"מ שם שומר עליו אבל היכא שלא קבל עליו אחריות כלל שאין שם שומר עליו דבכה"ג כ"ע מודין שאין השומר צריך לשלם להמפקיד אפילו כשנמצא אח"כ הגנב והשומר יכול לגבות מן הגנב:

ושנית י"ל דהא שחייב השומר לשלם אז להמפקיד לשיטת רש"ג וכן להכ"מ אליבא דכ"ע היא רק משום מצוה ומדה נכונה כמ"ש הש"ך חו"מ סי' רצ"ד דבאופן שאין הנפקד בטיח שישיג שלו מהגנב אין החיוב עליו לשלם להמפקיד וגם כל עיקר הטורח לדון עם הגנב הוא רק משום מצוה כמ"ש רש"י בפירוש בבבא. קמא ק"ח ע"ב ד"ה עושה עמו דין וז"ל ישלם דמצוה עליו לחזור אחר האבידה עכ"ל וכיון שהוא רק משום מצוה והיינו ע"כ משום מהיות טוב אל תקרא רע עי' בבא קמא פ' א' ע"ב א"כ אין זה ענין דאורי' לעשות את השומר כבעלים מדאוריי' על החמץ להיות עובר עליו, ולפי זה נחזי אנן היכא שהפקדון הוא של נכרי מה דממעטינן אותו לגמרי מדין שומרין והחיוב של אחריות הוא רק מטעם קבלת אחריות עליו וכמ"ש הח"י הנ"ל סי' ת"מ בודאי צריכין לומר דהיכא שהישראל השומר פטור מצד קבלת אחריות כגון בנאנס או שנעשה שומר ולא קבל עליו אחריות בפירוש ואח"כ נמצא הגנב שבודאי אין חיוב על השומר לשלם להנכרי וגם לא שייך מצוה לחזור אחרי האבידה וכדברי רש"י הנ"ל דהא השבת אבידה גופא אין מצוה בה ועוד איסור כמבואר בחו"מ סי רס"ו וא"כ כשיבוא השומר הישראלי לתבוע אח"כ את הגנב בודאי יכול הגנב לומר להשומר לאו בע"ד דידי את דהא עדיפא מיני' אמרינן בבא קמא ח' ע"ב ובכתובות צ"ב דהמוכר שדה שלא באחריות דמצי אמר

הבע"ח שטרף את השדה מה שהוא משום חוב של המוכר גופא ומ"מ מצי אמר להמוכר לאו בע"ד דידי את, ואפילו להא"ד שם היינו משום התרעומות אבל הכא בעכו"ם הא לא שייך תרעומות כיון שנאנס מיד השומר או שלא קבל עליו אחריות זה בודאי יכול לומר הגנב אל השומר לאי בע"ד דידי את ולא מצי משתעי דינא בהדיה, ועי' גיטין מ"ח ע"ב דבעל בנכסי אשתו צריך הרשאה ובלי הרשאה יכול לומר לאו בע"ד דידי את כמ"ש רש"י שם ומכ"ש כאן שאין להשומר עוד שום שייכות לזה

אכן היכא שהעכו"ם אלם ויגבה באלמות מן השומר יכול שפיר השומר למשתעי דינא בהדי דגנב ואחרי הביאור, דהא מצינו בירושלמי דכתובות הובא ברמב"ם להלכה בפ' ח' מה' חובל ה' ו' דאין לך מי שנתפס מעכו"ם על חבירו שיהיה חבירו חייב לשלם רק הנתפס מפני המס הקצוב, וכן הוא ג"כ בחו"מ סי' קכ"ח סעי' ב' ובסי' שפ"ח סעי' ו' ועי' בסמ"ע סי' קכ"ח ס"ק ו' שתמה בזה מהא דפסק הרמ"א שם בסעיף א' בהפורע חוב לעכו"ם שצריך הישראל לשלם לו, ודחק עצמו מאד לחלק בין שלם מדעתו לשלם באונס, וכשאני לעצמי נלפע"ד דהסמ"ע הוכרח לחלק בזה כמ"ש משום דהיה קשה לו גם לדעת אלו החולקים וסבירא להו דבכל חוב צריך הבע"ח לשלם לזה ששלם בעדו ולא אמרינן כלל סברת מפייסינא הוינא ליה ע"כ היה קשה לו לשיטתם זו מן הא דנתפס דפטור וכמו שהקשה בפירוש בתחילה לדעת החולקים ע"כ היה מוכרח לחלק בין פרע מעצמו לאונס, אבל במה שהקשה אח"כ מן דינא של הרמ"א בסעי' ב' דבעכו"ם חייב לכ"ע על זה נוכל דתרץ בפשיטות מן הא דסעי' ב' בנתפס מעכו"ם דפטור דהא עיקר הטעם בדינו של הרמ"א הוא משום דבעכו"ם לא נוכל לומר מפייסינא הוה ליה דאין העכו"ם מתרצין אלא ברצי כסף כמ"ש הסמ"ע ס"ק ד' א"כ שייך זה רק היכא שהעכו"ם היה יכול לגבות מן הלוה לשלם לזה ששילם בעדו אבל בסעי' ב' בנתפס מיירי שאין העכו"ם ביכולת לגבות מן פלוני שחייב לו דלשון נתפס משמע כן שתפס לזה עבור חבירו משום שאינו יכול להשיג שלו מן חבירו ותפס לזה, אזי בודאי אין חברו חייב לשלם לזה שנתפס בעדו דהא יכול לומר לו דבלא"ה לא הייתי אני משלם בעד עצמי ובלאו מפייסינא ג"כ לא הייתי מוכרח לשלם להעכו"ם וגם בהפקעת הלואתו מה שגם בד"ת היה לו הכח להלוה שלא לשלם עי' ברמ"א חו"מ סי' שס"ט סעי' ו' דבאופן זה בודאי אין חבירו חייב לשלם להנתפס, כנלע"ד החילוק מבואר

וא"כ לפי זה בגונא דידן היכא שעכו"ם אלם ומכריח להשומר לשלם ואח"כ נמצא הגנב לא יוכל עוד הגנב לומר להשומר לאו בע"ד דידי את דהא גם הגנב היה מוכרח לשלם להעכו"ם הן בד"י הן בד"א וכשיפרע השומר להעכו"ם בודאי צריך הגנב לשלם להישראל

שפרע עבורו כדעת הרמ"א הנ"ל בחו"מ סי' קכ"ח סעי' א' שהפורע לעכו"ם עבור חבירו חייב לשלם לו שכתב מפורש שכן ראוי להורות א"כ כשהעכו"ם אלם ויכריח להשומר לשלם לו אפילו כשהוא שלא באחריות יכול שפיר השומר לבוא בדינא ודיינא כה"ג עם הגנב כשימצא אותו והוי שפיר בע"ד דידיה וזהו מה שאמרו הסוגיא דפסחים הנ"ל כיון דאילו מגנב וכו' ברשותיכי קיימו ובעיתו לשלומי, פירוש שיהיו ברשותייכי לדון עם הגנב כשימצא מטעם דבעית לשלומי ע"כ מוקרי שפיר כדלכון לענין חמץ דהוי בכה"ג גורם לממון, או משום הלא ימצא, כן נראה מבואר לפי כל מ"ש, ומעתה לפי זה נתבונן בה בינה היכא שבאמת לא יתפוס העכו"ם את השומר עבור הגנב רק שלא ירצה לשלם לו חובו ויהיה הגנב מסבב בזה במה שאינו משיב את הגניבה שע"י כן יאבד הישראל את ההלואתו מן הנכרי באופן זה בודאי אין שום חיוב על הגנב לשלם להישראל במה שהפסיד הלואתו אצל העכו"ם על ידו, דהא לא מצינו במפסיד חובו ע"י ישראל אצל עכו"ם שיהיה הישראל חייב לשלם להמפסיד, ורק היכא שנשא ונתן ביד כמו בשורף שטרותיו של חבירו וכדומה הנזכר בחו"מ סי' שפ"ח וע"ש סעי' ד' ברמ"א ועי' בחו"מ סוף סי' שס"ט לענין מסר השטר שבאופן זה חייב לשלם לו אבל אם העכ"ם אינו רוצה לשלם לזה הישראל הלואתו מצד גרמא דידי' של הישראל אחר בודאי אין זה הישראל אחר מחויב בזה כלום דהא הוי גרמא בנזקין ולא גרמי ואף אם נמצא איזה דעה דסברה שיהיה חייב אפילו בלא נשא ונתן ביד הוי רק מצד קנס אבל לא מצד דין גמור, א"כ בנידון דידן בודאי אין להשומר טענה על הגנב מצד הדין כשימצא אותו מצד שמפסיד הלואתו אצל העכו"ם על ידו והגנב יכול שפיר לומר לו לאו בעל דברים דידי את, ולא שייך עוד לומר כיון דאילו מגנב וכו' ברשותייכו קאי דהא לא תהיה עוד להשומר שום רשות בזה בשום פעם לא בעצם ולא בטענות ותביעות עם הגנב ע"כ לא שייך עוד לומר כדלכון דמי כה"ג כן נראה מבואר לכל שופט צדק בשכלו הישר.

ועוד יותר שהגאון בעל המקו"ח מדויל ידיה משתלם דהנה בנתיבות המשפט שם בסי' קכ"ח ס"ק ה' כתב להקשות על האי דינא דנתפס וז"ל אך הא קשיא לי למה נפטר בנתפס על חבירו הא ראובן התופס משמעון בשביל חוב של לוי הוא גזלן גמור ואילו תבע שמעון לראובן קמן בדינא ודאי דחייב להחזיר לשמעון וכיון דלוי חייב לראובן וראובן לשמעון הרי נשתעבד לוי לשמעון מדר"נ ואפילו בבע"ח עכו"ם שייך שיעבודא דר"נ, וצ"ל דמיירי שבשעת תפיסה כשתפס ראובן נכסי שמעון בעד לוי תפס לפרעון ופטר את לוי מחובו ושוב לא שייך שיעבודא דר"נ כמ"ש הש"ך סי' ס"ו ס"ק נ"ח עכ"ל הנתיבות, וא"כ לפי זה החילוק מבואר מעצמו בין הא דפסקו שאחריות אלם עליו שעובר בב"י לבין הא שאם

יאבד לא ירצה העכו"ם לשלם להישראל דהא לעולם כשאחריות אלם עליו על השומר דהיינו שיכריח את השומר לשלם לו עבור מה שנאבד מן השומר אפילו שלא באחריות אבל מ"מ הא לא פטר העכו"ם את הגנב בזה דודאי כשימצא העכו"ם את הגנב ישלם לו שבעתיים דהא אצלם חמור מאד הענין של גניבה כמעט כמו רציחה וא"כ ממילא כשימצא הגנב יהיה מחויב לשלם להשומר מה שהעכו"ם תפס עבורו וכמ"ש הנתיבות מכח שדר"נ והוי ע"י כן החמץ כדידיה דהא הוי מ"מ גורם לממון והתורה גילתה בזה מן הלא ימצא כמ"ש לעיל, אבל בנידון דידן דלכשיגנב החמץ לא ישלם העכו"ם להישראל עבור החמץ והיינו משום שנחשב בעיני העכו"ם כל החוב כאפס ואין וכמ"ש המקו"ח א"כ בודאי פוטר הוא בזה את הגנב אפילו כשמצא אותו דהא לא יחפוץ עוד לידע מזה כלל כמובן גם בדברי המקו"ח גופא, וא"כ בודאי לא שייך שדר"נ מהגנב אל השומר דמה לו להגנב שהעכו"ם תפס את השומר עבורו הא אין לך נתפס עבור חבירו שיהי' חייב ומכח שדר"נ ג"כ אינו חייב דהא העכו"ם פטר אותי מכל וכל ולא יחפוץ להיות לו עוד בנידון זה עסק עם הגנב כידוע א"כ בודאי לא הוי באופן זה שום גורם לממון בגוף החמץ להישראל שיהי' נחשב ע"י כן חמצו של ישראל, והחלוק לבין אחריות אלם עליו לבין האחריות מה שהוא בנידון דידן שהנכרי לא ישלם לו עבור החמץ משום שיחשוב את כל העסק לאפס ואין או משום שאין לו לשלם דע"פ רוב הוא עני ואביון, החלוק בזה מבואר לפי דברי הנתיבות הנ"ל לעין כל רואה, והדבר ברור כשמש בצהרים לפי כל הנ"ל דכה"ג מה שהוא בנידון דידן שידוע שהנכרי לא ישלם לו מה שזקף עליו במלוה דזה לא מיקרי אחריות אנס עליו ואין הדבר צריך לפנים, ואיך עוד לפי דעת הט"ז סי' ת"מ סוף ס"ק א' שכתב דהסומך על הראב"ד בזה לא הפסיד א"כ בכה"ג ודאי יש לצרף כל מ"ש לדברי הט"ז דבכה"ג גם הרמב"ם מודה שאין זה בכלל אחריות אנס עליו ואין כאן בכה"ג ענין שלו להיות עובר עליו שהמכירה הוי מכירה גמורה וככל מ"ש בס"ד:

ועתה צריכין אני להתבונן בה בינה גם מצד זה מ"ש המקו"ח דכיון דשכירות לא קניא לא מיקרי עוד חמצו של נכרי בביתו של נכרי דלא הוי ביתו של נכרי כיון שכירות לא קניא לא מיקרי ביתי, והנה גם בזה עוד רב העיון מאוד לבוא אל תכונת הדבר בכל עיקרי הדינים, ובראשונה נראה נא להבין את דברי התוס' פסחים ו' ע"א ד"ה יחד לו בית הנראים לכאורה תמוהין מאוד והוא שתמהו שם על רש"י במה שפירש על יחד לו בית שלא קיבל עליו אחריות א"כ אפילו לא יחד נמי והיכא נמי מסיק בסמוך לומר שכירות קניא, ופר"ת דאפילו באחריות מיירי ומשו"ה מפיק מלא ימצא דלא חשיב מצוי כיין שיחד לו בית ורב פפא אית ליה מסברא כיין שיחד לו בית הוי כאילו קיבל עליו

אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי עכ"ל התוס', והנה דבריהם אלו נראים בעיני תמוהים מאוד דאיך שייך לומר לר"פ דאית לי' מסברא דהוי כאילו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי הא כיון דשכירות לא קניא א"כ לא הוי בביתו של נכרי יהא מיקרי לכל הפרטים ביתו של ישראל דבשלמא על רב אשי נוכל לומר כן שפיר דהא מרבה זאת מן לא ימצא בבתיכם והיינו משום דכתיב בבתיכם אצל לא ימצא מה דמרבינן מן לא ימצא על קבלת אחריות כהנ"ל בדף ה' ע"ב וכתבה התורה מיד בבתיכם לומר דהאי קבלת אחריות שעובר היא רק בבתיכם אבל לא בביתו של נכרי וכיון שיש לנו ריבוי על זה היי דומיא דאונאה בבא מציעא נ"ו ע"ב ע"ש תוס' ד"ה וההיא דאף ששכירות לא קניא מ"מ מרבינן מדכתיב ממכר מיותר דלענין אונאה שכירות קניא ה"נ הוי זה גופא בחמץ לרב אשי וכמי שאומר שא"ה דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא וכמ"ש דהלא ימצא נכתב אצל בבתיכם או בפשיטות כמו שאמרו דכל זמן שאינו מצוי בידך אינו עובר ושכירות אף שאינו כממכר מ"מ בתוך זמן השכירות אינו מצוי בידך, אולם לר"פ שאמר הדרש על הרישא ועל הסיפא אין כאן טעם של דרש כלל א"כ איזה צד סברא שייך לומר דחמצו של נכרי בביתו של נכרי אינו עובר הישראל אף כשקיבל הישראל אחריות עליו, ואף אי נימא שיש לו איזה צד סברא או אולי אף לדידי' נשמע זאת מן הבתיכם וכדברי המכלתא הביאו הר"נ והרא"ש שם אבל מ"מ איך יוכל לומר עוד כל כך דאפילו כשמושכר לנכרי יהי נחשב זאת ביתו של נכרי הא כיון דשכירות לא קניא מיקרי זאת ביתו של ישראל לגמרי ואם תרצה לומר דגם לדידי' נשמע לו זאת מצד סברא ממשמעיתיה דלא ימצא דאין זה מצוי בידו וכהנ"ל אליבא דרב אשי א"כ לא היה לו לדחוק נפשיה בהברייתא ולומר דהאי שנאמר לא ימצא קאי אירישא, ודברי המרש"א בזה לא זכיתי להבינם כלל דלא ידעתי מה הוסיף בדבריו ומה חידש לנו יותר מ"ש הוא ממ"ש התוס' בדבריהם.

והנה לולי דברי תוס' אלו היה לנו לומר עדיפא מזה דבזה גופא פליגי ר"פ ורב אשי דר"פ ס"ל הפרוש בהברייתא כפרש"י דיחד לו בית היינו בלא אחריות ומשו"ה אמר דהטעם שנאמר לא ימצא קאי אירישא כמו שאמרו לעיל הטעם על קבלת אחריות מן לא ימצא וקאי הטעם על הפקידו אצלו, ורב אשי ס"ל הפירוש ביחד לו בית כר"ת דאפילו באחריות רק מטעם דהוי כאחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי ואף דשכירות לא קניא מ"מ כאן שאני דכתיב לא ימצא יצא זה שאינו מצוי בידך וכגונא דאמרינן לענין אונאה בבא מציעא הנ"ל דגילתה לנו התורה לענין זה שאף שכירות ליומא הוי ממכר ע"כ שייך שפיר לדידיה הטעם של שנאמר לא ימצא אסיפא ומשו"ה אמר הוא אסיפא,

ואפשר לפי זה שגם רש"י גופא איני חולק עם הר"ת דמה שפרש"י על יחד לו בית שלא קיבל עליו אחריות פירוש רק אליבא דר"פ במה שאמר אריש אבל לרב אשי דאמר אסיפא יוכל להיות שגם רש"י מודה לר"ת שאפילו בקבלת אחריות מהני יחד לו בית משום דהוי חמצו של נכרי בביתו של נכרי ואינו עובר אפילו בקבלת אחריות משום הלא ימצא, והנה מדברי רש"י ד"ה לעולם אסיפא נראה קצת לא כן, אכן אחרי הדחק בדברי רש"י נוכל עוד לפרש גם בדבריו אלו כמ"ש והוא באמת דחק ומוקי אנפשיה דאל"כ תמוהין דבריו כמ"ש בתוס' דאיך תליא זאת בשכירות אי קניא או לא קניא ותמיהה זו תהיה ג"כ על הרי"ף והרמב"ם שגם המה לא ס"ל כשיטת ר"ת עי' בלח"מ פ"ד מה' חמץ ולדידהו בודאי יש לתרץ כמ"ש דהם ס"ל שר"פ ור"א פליגי בזה גופא שמחולקין רש"י ור"ת ופסקו לענין דינא כר"ה ולא כר"א ולחומרא, ויש עוד לשום דברינו בזה ויבואר לק' בס"ד, סוף דבר שדברי ר"ת בזה המה קשי הבנה מאוד במ"ש דלר"פ מצד סברא הוי ביחד לו בית כאילו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי הא כיין דשכירות לא קניא לא הוי ביתו של נכרי רק בביתי של ישראל, והנה בגוף הענין אי שכירות קניא או לא קניא במה שהנ"מ מזה נוגע בכל הש"ס דאי קניא מיקרי ע"י כן ביתו של שיכר ואי לא קניא לא מיקרי ביתו של שוכר ובכל מקים שקיפדה התורה בדבריה לומר ביתך תליא רק בזה כמו בע"ז לא תביא תועבה אל ביתך וכן במזוזה וכתבתם על מזוזות ביתך וכדומה דבכל אלה אי שכירות קניא מיקרי ביתו של שוכר ואי לא קניא מיקרי ביתו של משכיר, שכל ענין זה תליא לפע"ד באי נימא דקנין פירות הוי כקנין הגוף או לא דהא כתב הר"נ נדרים כ"ט ע"א ד"ה אמר ליה אביי דכל קנין שאינו עולמית קנין פירות מיקרי ע"ש, וא"כ אף דלענין גוף הקנין יכול להיות שאין נ"מ כלל דאף בקנין לזמן היה של הקונה לגמרי לכל דבר עי' במל"מ פ' י"א מה' שמיטה מ"ש על הרמב"ם פ' כ"ג מה' מכירה ועי' בפ' ז' מה' שכירות ה' א' ובלח"מ שם, אבל מ"מ לענין השם בעלים שיהי' מיקרי ביתו לענין זה תליא בקנין פירות דאי לאו כקנין הגוף איני נקרא ביתו ואם כקנין הגוף דמי מיקרי בתו ומשו"ה לענין בכורים פליגי ר"י ור"ל וג"כ משום זה גופא אי הוי שדה שלו בשם ע"י קנין הפירות או לא ואנן לפי מה דפסקינן בזה כר"ל ביבמות ל"ו דלאו קנין הגוף דמי ממילא אמרינן ג"כ להלכה דשכירות לא קניא ומיקרי ביתו של המשכיר, ומשו"ה מקשה הש"ס גם כאן בפסחים ו' על הא דכתיב בבתיכם א"כ מה מהני שכירות הא שכירות לא קניא דהוי רק קנין לזמן מה דהוי קנין פירות ולאו כקנין הגוף דמי וא"כ הוי עדיין שם בתיכם של המשכיר על זה ואמאי מהני יחד לו בית עד דמשני דהלא ימצא מורה על זה דכאן אפילו בשכירות לא יעבור עוד משום דמ"מ

אינו מצוי בידו וכמו באונאה בבא מציעא נ"ו הנ"ל כמ"ש בשם התוס', כן היא פשטות הדברים לפע"ד והסברא הישרה:

וכיון שכן מיושבים מעתה דברי הר"ת הנ"ל לשיטתי' על נכון, דהנה הר"ת הקשה בגיטין מ"ח ע"א ד"ה אי לאו דאמר ר"י דאיך אנו מצאנו ידינו ורגלינו דכיון דס"ל להלכה כר"ל דקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי ואנו ס"ל להלכה דאחים שחלקו לקוחות הן א"כ איך משכחת בכורים וכתב שי"ל דדוקא בהא דכותב לבנו מהיום ולאחר מיתה קי"ל כר"ל משום דאבא לגבי ברא אחולי מחיל אבל בעלמא קיי"ל כקנין הגוף דמי עכ"ל ע"ש בתוס' וא"כ לפי זה יש שפיר מעתה סברא לומר אף בלאו הקרא דלא ימצא דר"פ ס"ל לדידיה דשכירות קניא לענין זה דמיקרי חמצו של נכרי בביתו של נכרי דהא מה שהקשה הש"ס בפשיטות דשכירות לא קניא היא לפי מ"ש מטעם דפשיטא לן כמ"ד דיני פירות לאו כקנין הגוף דמי וכמו שבארתי א"כ נוכל לומר שפיר דר"פ ס"ל זאת מסברא דכאן לענין זה הוי קנין פירות כקנין הגוף והוי ביתו של נכרי ומחלק בחילוקו של ר"ת בגיטין הנ"ל דבכה"ג הוי כקנין הגוף והוי ביתו של נכרי מכח שכירות ומיקרי חמצו של נכרי בביתו של נכרי כנלפע"ד לישב זאת בפשיטות דאף לר"פ שייך לומר מכח סברא דמיקרי חמצו של נכרי בביתו של נכרי ובלא"ה הא מצינו בזה למדי פלוגתא דתנאי ואמוראי בגוף הענין של קנין פירות אי הוי כקנין הגוף או לא עי' בבא בתרא דף נ' ובבא קמא פ' החובל ור"פ לנפשי' יכול להסביר לו מכח סברא בכל קנין פירות כמ"ד דכקנין הגוף דמי נמצא מעתה לפי זה דלדידן דפסקינן באמת דלכל דבר לאו כקנין הגוף דמי וממילא שכירות לא קניא לענין שיהי' נקרא בבתיכם של שוכר אם לא משום הדרש של לא ימצא, אבל לר"פ דאמר ארישא ולא ס"ל הדרש של לא ימצא על זה ממילא לדידן לא יהיה שום סברא דנימא דמיקרי חמצו של נכרי בביתו של נכרי, ואולי דמשו"ה השמיטו הרי"ף והרמב"ם הא ולא פסקו הא דבביתו של נכרי אינו עובר וע"כ דחקו עצמם לפרש הא דיחד לו בית אינו עובר כפרש"י שתליא רק באחריות משום דהם פסקו לחומרא כר"פ דהלא ימצא לא אתי למעט דשכירות מפקיע מרשות ישראל לומר פרט לזה שאינו מצוי בידך ואף דר"פ ס"ל זאת מ"מ מכח סברא כהנ"ל בשיטת ר"ת ואף בלאו הדרש של פרט לזה וכו' ס"ל כן מכח סברא. אכן במה דס"ל לר"פ זאת מכח סברא אי אפשר עוד להם לפסוק כותיה דהא הם ס"ל להלכה בעלמא דק"פ לאו כקה"ג דמי וממילא שכירות לא קניא מכח סברא לענין זה ואי אפשר להם לענין דינא לומר כן, וא"כ לפי זה יצדקו מעתה שפיר דברי המקי"ח הנ"ל דלדידן ע"כ שכירות לא קניא ולא הוי עוד כה"ג חמצו של

נכרי בביתו של נכרי היכא שהיה שכירות ולא תהני לן רק במכירת החדר כמ"ש הוא ז"ל מה שהבאתי לעיל בשמו:

שבתי וראיתי כי עדיין אינם מיושבים דברי עוד הרי"ף והרמב"ם בהדברים שכתבתי דהא בזה גופא שכתבתי יש לדקדק עליהם דלפי מ"ש יש להקשות ולומר דלעולם ר"פ גופיה היה מודה לרב אשי דהדרש של לא ימצא קאי אסיפא וכמ"ש ר"א פרט לזה שאינו מצוי בידו והוי חמצו של נכרי בביתו של נכרי שהפקיעה התורה מענין חייב כה"ג והא דלא אמר ר"פ כן משום דנשמע לו זאת מכח סברא ולא צריך קרא לדידי' על זה וככל מ"ש, ע"כ מוכרח לומר הלא ימצא אירשא אבל לדידן אי נימא כמ"ד דעל כרחך שכירות לא קניא מטעם דהוי רק קנין פירות יכול להיות שגם ר"פ מודה דלמ"ד זה על כרחך אתי הלא ימצא לומר דכאן אפילו בשכירות מיקרי ביתו של נכרי כמו שאמר רב אשי ומנ"ל דפליג ר"פ על ר"א אליבא דמאן דסבר דלעולם ק"פ לאו כקה"ג דמי וא"כ לפי זה אין כאן עוד ישוב על הרי"ף והרמב"ם במה דלא פסקו הא דבביתו של נכרי דהא לפי זה יכול להיות שגם ר"פ אליבא דדינא דידן בענין ק"פ לפי מה דפסקינן לעולם לאו כקה"ג דמי מודה לזה שאמר ר"א שא"ה דכתיב לא ימצא כהנ"ל אשר ע"כ נלפע"ד על כרחך בתירוץ שיטת רי"ף והרמב"ם דפסקו כרש"י בענין יחד לו בית ולמען הציל אותם מקושית ר"ת מה שהקשה בתוס' על רש"י צ"ל ע"כ כמ"ש לעיל דהמה ס"ל שר"פ ור"א מחולקים בפירוש הברייתא בזה גופא שמחולקים רש"י עם הר"ת דלר"פ תליא רק בקבלת אחריות כפרש"י ע"כ מפרש הבריתא דהלימוד של לא ימצא קאי רק אירשא, ור"א סובר שאפילו בקיבל אחריות אינו עובר כשהיא בביתו של נכרי כר"ת דחמצו של נכרי בביתו של נכרי אינו עובר מכח הלימוד של לא ימצא וזה אינו מצוי בידו ע"כ מפרש הלימוד של לא ימצא אסיפא והמה בחרו להם לפסוק לחומרא כר"פ ותליא רק באחריות לדידהו ולא שייך להקשות עוד לדידהו דא"כ כיון שתליא רק באחריות מה מקשה הש"ס מן שכירות לא קניא, שזה מקשה הש"ס רק על רב אשי וצריכין לתרץ שא"ה דכתיב לא ימצא, אבל לפי מה שפסקו הם כר"פ לא שייך עוד זה השקלא וטריא וכמ"ש לעיל ומיושב שפיר:

ואי תקשה דבאיזה סברא פליגי הם ר"פ ור"א דאמאי לר"פ לא ניחא ליה לומר דבביתו של נכרי איני עובר על חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות ולרב אשי ניחא לומר כן ואמאי, אכן על זה י"ל דפליגי באמת בשיטת הרמב"ן והרא"ש, דהא במכילתא מבואר דכל חמץ שאינו ברשותי אינו עובר וכבר ס"ל להרמב"ן הובא בר"נ סוגיא זו שהיא דרשא גמורא דמדאורייי' איני עובר כה"ג רק מדרבנן עובר שע"כ בהשכיר או יחד לו מקום להנכרי לא גזרו עוד חכמים בזה ואוקמוה אדאורייתא כן כתב להסביר שיטת הר"ת, והרא"ש ס"ל

דדרשא דמכילתא היא רק לענין כשהלוה הנכרי לישראל על חמצו אבל בלא"ה עובר מדאוריי' הישראל אפילו כשאינו ברשותי והא דאמרינן לר"ת כשיקבל עליו הישראל אחריות דמ"מ כשהוא בביתו של נכרי אינו עובר היינו משום הלא ימצא דאתי לאוריא לנו דהיכא שהוא בעצם חמצו של נכרי מהני מה שהוא בביתו של נכרי שלא יעביר הישראל משום דלא הוי מצוי וכל זה כתבו שניהם רק להסביר שיטת הר"ת, נמצא להני דלא ס"ל כשיטת הר"ת ס"ל דדרשא דהאי מכילתא הנ"ל היא רק בהלואה כדברי רא"ש הנ"ל ועי' בט"ז סי' ת"מ מה שתמה על הרא"ש ועי' בחי' שתירץ תמיהת הרא"ש בט"ט ועי' פ"מ שם סוף סי' ת"מ אבל בלא הלוה על חמצו אין חילוק מדאוריי' בין ברשותי לאינו ברשותו, ועי' בשאגת אריה סי' פ"ג ויש לפלפל הרבה מאוד בכל דבריו היקרים מה שאין כאן מקומן, שע"כ ס"ל לר"פ דהלא ימצא קאי רק אירישא בענין קבלת אחריות ואין כאן מקום כלל לומר דתליא הדבר בחלוק רשות אבל רב אשי סובר כמו דמסיק הרא"ש דהלא ימצא אתי להורות לנו דמ"מ היכא שאין החמץ של ישראל בעצם והוא רק פקדון באחריות לזה מהני מה שהוא בביתו של נכרי דהא מ"מ אינו מצוי בידו כה"ג שע"כ אמר כונת הברייתא דידן דהאי שנאמר לא ימצא קאי אסיפא והפוסקים הנ"ל דפסקו שתליא רק באחריות פסקו כר"פ והר"ת עם הרמב"ן והר"נ והרא"ש וכן הסכים גם הראב"ד כמ"ש הרא"ש בשמו, המה פסקו כרב אשי משום דהמה ס"ל לדידהו שגם ר"פ אינו חולק כלל לדינא עם ר"א אלא שר"פ ידע זאת מסברא והסברא היא אי כמ"ש הרמב"ן כיון דכל עיקר היא רק דרבנן ולא גזרו בכה"ג או שהסברא היא כמ"ש לעיל שמוכרחין אנו לומר כן לדעת הרא"ש ואף לדעת הרמב"ן ע"כ צריכין לומר דלהש"ס מ"מ לא נתישב לומר מצד סברת הרמב"ן לבדה יהי' ניחא דהא כיון דהקשה הגמרא בפשיטות והא שכירות לא קניא ולא ניחא להם לתרץ כדברי הרמב"ן לומר כיון שהיא רק דרבנן לא גזרי בכה"ג אלמא שלא היה להם זאת לסברא פשוטא א"כ איך יתכן לומר שלר"פ הי' להם זאת לסברא פשוטה ואפשר שהרמב"ן מפרש שזה גופא שמתרץ הש"ס שא"ה דכתיב לא ימצא וזה אינו מצוי הוא להסביר לנו כסברת הרמב"ן וכמו שביאר הרמב"ן שע"כ נוכל לומר שפיר דר"פ ידע זאת מסברא ולא היה ניחא ליה לומר דמשום זה יהיה קאי השנאמר לא ימצא אסיפא כי לדידי' אין זה צריך הוכחה וביאור מן הלא ימצאו אכן לדברי הרא"ש ע"כ צ"ל הסברא דר"פ כמ"ש, אבל ר"א יליף זאת מן הלא ימצא ולדינא שניהם אחד, ומיושב הכל על נכון:

אכן לפי זה קשה לנו באמת אחרי כל מ"ש אמאי נחליט לדינא כדעת רש"י ומשום דשכירות לא קניא ואף שגם הרי"ף והרמב"ם נראה שהסכימו לזה, מ"מ הא הר"ת

והעיטור והרמב"ן והר"נ והרא"ש והראב"ד כולם חולקים עליהם והקילו בזה לומר דהלימוד מן הקרא בא להורות לנו דבזה שכירות קניא, ולא מיבעיא לדעת הרמב"ן והר"נ היא רק מידי דרבנן אלא אפילו לדעת הרא"ש ודעימיה שהיא דאוריי' מ"מ לדידהו יש למוד מן התורה דכה"ג מותר ואמאי לא נפסוק כבתראי במה שהמה הרבים עמודי העולם, ועוד אחרת תמוה לי בזה לפי מה שראיתי באחרונים שכתבו הפלוגתא בין רש"י לר"ת אי שכירות קניא או לא קניא דלפי דברינו אלה מה שבררנו עד כה בס"ד הא אין כאן פלוגתא בזה דפלוגתתן אינה כלל בענין שכירות קניא או לא קניא רק בענין אי מהני ביתו של נכרי אפילו אם הוא לגמרי שלו אי מהני להציל את הישראל מן העברת ב"י וב"י על חמצו מה שהישראל קיבל עליו אחריות או לא מהני דלדעת רש"י והרמב"ם לא מהני כלל לענין קבלת אחריות מה שהוא בביתו של נכרי דלעולם בקיבל ישראל אחריות עליו עובר בב"י ולהר"ת ודעימיה מהני בענין קבלת אחריות אם הוא בביתו של נכרי שעל זה אתי הקרא לדידהו להורות לנו דחמצו של נכרי בביתו של נכרי איני עובר או כמ"ש הרמב"ן דהקרא הורה לנו דלעולם הוא כן מדאוריי' אפילו בחמצו של ישראל בבית של נכרי וכאן בקבלת אחריות אפילו מדרבנן לא גזרו אבל בענין אי שכירות קניא או לא קניא הא לא פליגו כלל, וא"כ איך מצינו ידינו ורגלינו בכל הענין של מכירת חמץ דנפל כל המכירת חמץ בבירא לפי דברי המקו"ח הנ"ל דמיקרי אחריות אנס עליו מה שהנכרי לא ישלם לו כשיאבד א"כ איך כתב המק"ח ולכן צריך דוקא למכור לו החדר שהחמץ בתוכו דאי הוי כקיבל אחריות על חמצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם דשרי עכ"ל מה מהני לן המכירה של החדר הא לדעת רש"י ורמב"ם לא הוי שום היתר במקבל אחריות על חמץ של עכו"ם בביתו של עכו"ם ואי דנראה לו לפסוק כר"ת ודעימיה דמהני שפיר כשקיבל אחריות על חמצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם א"כ מה מסיק המקו"ח ולא מהני כשמשכיר לו המקום דלא קיי"ל כר"ת שסובר דמהני יחד לו בית כמ"ש מ"א ס"ק א' רק כרש"י דשכירות לא קניא והוי ביתו עכ"ל, הא אי לא קיי"ל כר"ת א"כ אפילו מכירה לא מהני דלרש"י הא לא נשמע לנו כלל שיהיה היתר ע"י שהוא בביתו של נכרי, וראי' לזה מן דברי הרמב"ם לפסוק הלכה מה דאזיל ג"כ בשיטת רש"י בענין יחד לו בית דהכונה היא שלא קיבל עליו אחריות ולא הזכיר להלכה שום היתר ע"י שהחמץ הוא בביתו של נכרי וכן הרי"ף לא הזכיר שום חילוק של בית הנכרי וע"כ משום דלשיטה זו לא נשמע להם כלל דינו של הר"ת דנימא שיהי' היתר ע"י מה שהוא בביתו של נכרי ותליא רק בקבלת אחריות כמ"ש בפירוש, א"כ מה הוא שכתב המקו"ח דלא קיי"ל כר"ת שסובר דמהני יחד לו בית רק כרש"י דשכירות לא קניא והוי ביתו הא רש"י ור"ת לא

פליגי כלל בנידון אי שכירות בזה קניא או לא קניא, רק בענין אי מהני ביתו של נכרי להתיר בחמצו של נכרי שקיבל עליו הישראל אחריות או לא מהני ואין חילוק בפלוגתתן בין מכירה לשכירות וככל מה שכתבתי

ובאמת יש לדקדק בזה הרבה בדברי הב"י גופא בס' ת"מ שכתב בד"ה ומ"ש רבינו וז"ל ובייחד לו מקום פירש רבינו שאמר לו הנה הבית לפניך הניחהו במקום שתרצה וכן פירש"י ונראה שנזהר שלא נפרש דמיירי בייחד לו קרן זוית דוקא משום דא"כ הרי הוא חמצו של עכו"ם ברשות עכו"ם לגמרי וכל כה"ג פשיטא דאינו זקוק לבערו ומה אתי לאשמעינן עכ"ל הב"י ודבריו המה לכאורה קשי הבנה מאוד דאיך פשיטא ליה דלרש"י בחמצו של עכו"ם ברשות עכו"ם לגמרי והישראל קיבל עליו אחריות דאינו זקוק לבערו, מה פשיטותא היא לשיטת רש"י הא אדרבה לשיטת רש"י ודעימי' נראה לפרש עוד בהיפך דכה"ג צריך לבער אם רק קיבל עליו הישראל אחריות וככל מ"ש דנראה כן מבואר גם משיטת הרי"ף והרמב"ם וכמ"ש הב"י לעיל מזה סוף ד"ה הלכך שהרשב"א כתב בשם הרי"ף והרמב"ם שהשמיטו הא דיחד לי בית כדי להחמיר בדבר דלעולם עובר כל זמן שהוא באחריותי וא"כ מה פשיטא שכתב הב"י כאן בייחד לו קרן זוית דאינו זקוק לבערו לרש"י שזה הוא תמוה מאוד לומר כן לשיטת רש"י, והנה עלה בדעתי לתרץ דברי הב"י דהכי פירושא דבכה"ג ביחד לו קרן זוית א"כ הוא פשיטא דבלא קיבל עליו אחריות שאינו זקוק לבער ומה אתי התנא דברייתא לאשמעינן דבייחד לו מקום אינו צריך לבער שהיא לפירש"י בדלא קיבל עליו אחריות מה קמ"ל התנא בזה, אשר ע"כ הוכרח לפרש ביחד לו מקום שאמר לו הנה הבית לפניך דבכה"ג הוי שפיר רבותא דמיקרי כה"ג לא קיבל עליו אחריות וכמ"ש הר"נ בשיטת רש"י דהוי כה"ג כאילו אמר כנוס שורך ברשותך וזה גופא הוי הרבותא דמיקרי כה"ג כאילו אמר ברשותך, כן עלה בדעתי לתרץ ולכון בפירוש דברי הב"י, אולם מה אעשה שגדולי הפוסקים לא כיונו כן בזה שהב"ח סי' ת"מ ד"ה כתב במהרי"ל כתב מפורש בשם מהרי"ל כן כמו שנראה מן פשטות דברי הב"י שאפילו בקיבל עליו אחריות מ"מ מהני יחד לו מקום והב"ח כתב לתמוה על זה מה מהני המקום כיון שמ"מ הוא באחריות הישראל ואי משום דפסק כר"ת קשה בעיניו לומר כן שיפסוק להקל במה שכתב הרשב"א בתשובה סי' קע"ז להחמיר כהרמב"ם וע"כ כתב הב"ח שאפילו לדעת רש"י ודעימי' הוא אסור רק כשאמר הנה הבית לפניך אבל כשיחד לו קרן זוית ליכא למ"ד אסור וכה"ג כתב הב"י בסימן זה, אלה המה דברי הב"ח וע"כ כיון לדברי כל הנ"ל א"כ מבואר בהב"ח שהי' מכון בדברי הב"י בפשיטות שאפילו באחריות מהני יחד לו קרן זוית לכ"ע מה שהיא כן דעת מהרי"ל בפירוש, וזה הא נראה תמוה

כמ"ש, והנה הב"ח גופא ג"כ הקשה על זה וכתב שאינו נראה לו וז"ל דלמה דמסקינן דשכירות לא קניא ושא"ה דאפקי' רחמנא בלשון לא ימצא פירוש ומ"מ (נראה לי להגיה ומשו"ה) יחד לו בית אינו זקוק לבער ואעפ"כ היכא דקיבל עליו אחריות בפירוש זקוק לבער לדעת רש"י ודעימיה משום דזה מצוי קרינן ביה א"כ היכא דיחד לו קרן זוית נמי ודאי אסור כיון דשכירות לא קניא וגם זה מצוי בידו קרינן ליה ואין להקל בלא טעם וראי' עכ"ל הב"ח וגם דבריו אלה מרפסין איגרא דלמה ליה למימר כיון דשכירות לא קניא מה נ"מ לשיטת רש"י אי קניא אי לא קניא הא לדידיה ודעימי' כל היכא שהוא באחריותו של ישראל עובר וכמ"ש הב"ח בעצמו מה שזו היא באמת קושית הר"י בתוס' על רש"י דלמה להו למימרא דשכירות קניא הא לרש"י אין חילוק בזה בין שכירות קניא אי לא קניא, וכבר כתבתי לתרץ דרש"י אזיל בשיטת ר"פ והש"ס מקשה כן אליבא דרב אשי אבל מ"מ זאת הא נראה בפירוש דלרש"י אין הדבר תלוי אי שכירות קניא אי לא קניא דלדידיה ודעימיה כשקיבל עליו אחריות עובר עלי הישראל אפילו כשהוא החמץ בביתו של נכרי וכמ"ש הב"ח בעצמו בתחילת דבריו, וא"כ מה הוא דמסיק לבסוף כיון דשכירות לא קניא, והנה עוד מסיק הב"ח לדחוק עצמו בדברי המהרי"ל שכונתו בלא קיבל עליו אחריות אבל בדברי הב"י הנ"ל נראה דהיה פשיטא ליה שכונת הב"י להקל ועוד דפשיטא דהיכא שיחד לו קרן זוית אפילו כשקיבל עליו אחריות איני עובר, גם מה שדחק עצמו בדברי מהרי ל היא בדוחק רב כמ"ש כאשר יראה גם כל מעין זה:

אשר ע"כ נלפע"ד לחדש בזה חדשות ונצורות שבאמת דברי מהרי"ל המה כדברי הב"י ושניהם לדבר אחד נתכונו דהיכא שיחד לו קרן זוית אין הישראל עובר אפילו אחרי קבלת האחריות ולהב"י היה פשיטות גמור כמו שכתב בפירוש ודבריהם נאמנו מאוד שלא תקשה עליהם כלום מה שהרבינו להקשות וגם מצד שכירות לא קניא לא תקשה לנו כלל וכמו שאבאר בס"ד, דהנה הרשב"א בתשובה סי' קע"ז אחרי שכתב שהרי"ף השמיט הא דיחד לו בית מיתר אפילו בקבלת אחריות משום דרצה להחמיר בדבר וכן ראוי להחמיר מבאר גם הוא כשיטת הר"ת שכתב על הא דפסחים ו' הפקידו אצלו זקוק לבער יחד לו בית אינו זקוק לבער וז"ל והפקידו אצלו דוקא בשקיבל עליו אחריות, ומדהפקידו באחריות יחד לו בית נמי אפילו בשקיבל אחריות ואפ"ה אינו זקוק לבער ואע"ג דשכירות לא קניא וביתו של ישראל הוא הא אמרינן התם טעמא משום דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך אלמא אף להשכיר לו או לה כאיל לו להכניס בו חמץ מותר ואפילו לכתחלה עכ"ל וכתב עוד אח"כ לתרץ הא דאמרו בירושלמי פ' כל שעה לא ישכיר ישראל ביתו לגוי לתן בתוכו חמץ וז"ל הרשב"א

ואני נמי יש לי לומר דההיא בישראל יושב ומשמר בשכר הוא וכיון דאסור בהנאה אסור לו לכתחילה להיות יושב ומשמר בשכר ואע"ג דבדיעבד שכרו מותר כדאיתא ריש פ' השוכר את הפועל וכו' וכו' מ"מ לכתחילה אסור עכ"ל, יהנה נשמע לנו מדברי רשב"א אלו דכל היכא שקיבל ישראל אחריות על חמצו של נכרי ולא בא החמץ לביתו של הישראל לא גרע זאת מישראל יושב ומשמר חמצו של נכרי דש פועל שם עליו לא שם נפקד עי' ברמב"ם סוף פ' ו' מהו שבת דהא כל יושב ומשמר חפץ של פלוני הוא באחריות שלו שלא יתן לגנוב ולאבד כמו שמבואר בבא מציעא נ"ח והא דאוקמא שם בקנו מידו היינו משום הקדש ובלא"ה לא ע"ש ועי' בשטמ"ק שם בשם הריטב"א דקנו מידו לאו דוקא ומ"מ אם הוא בחנם מותר אפילו לכתחילה וגם מה דאסיר בשכר הוא רק ענין לכתחילה אבל לא לעבור מדאוריי' ועי' באו"ח סי' ת"נ ובמה יפלא ויבדל כל כך מקבל אחריות על חמצו של נכרי מה שהוא בביתו של נכרי דודאי לא שייך לומר ענין העברת על ב"י בזה, ואיך עוד לשיטת הרמב"ם שגם אחריות אנס עליו מביא אותו לידי חיוב ביעור בודאי שלא שייך לומר דכשהאחריות של האנס עליו כה"ג שלא בא החמץ לרשות ישראל שיהיה של הישראל וכמו שהקשתי לעיל דא"כ יעבור כל ישראל על חמצו של עכו"ם מה שיש לו בביתו דהא הרבה אנסין יש שיאנסו את הישראל שישלם להם בעד היזק חפציהם מה שנאבדו בבתיהם, ועל כרחך אין שום צד סברא לומר באופן אחר שיהי' הישראל חייב בב"י על חמצו של עכו"ם שקיבל עליו הישראל אחריות ק באופן שבא החמץ לרשות ישראל בתורת פקדון דהיינו שהישראל היה נפקד שהפקיד העכו"ם ברשותו והסברא בזה ככל מה שהארכתי לעיל בטעם הדבר אבל בלאו פקדון אין כאן שום צד שיהיה הישראל חייב בביעור מצד קבלת אחריות לבד דזה הוא נחשב רק כישראל יושב ומשמר שהוא רק פועל אצל חמץ בשכר שאין כאן העברה כלל מה"ת כמ"ש הרשב"א ומה שמחלקו בש"ס פסחים ה' ע"ב הא דקיבל עליו אחריות הא דלא קיבל עליו אחריות קאי ע"כ אברייתא דאמרי יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים, דהיינו בפקדון שהיה הישראל נפקד מחמת שהעכו"ם הפקיד בידו וברשותו אבל היכא שלא נפקד ברשות הישראל גם קבלת האחריות אין עושה לנו לחיוב כלל שהישראל יהי' מחויב לבערו, ובזה יצדק לנו גם הדקדוק במה שאמר רבא בעירו חמירא דב"ח מבתיכם שדיקדק גם הט"ז על מה שאמר מבתיכם ולפי מ"ש דק שפיר דכל הרעותא בא רק במה שהחמץ הוא בבתיכם אבל בלא"ה לא היה האחריות עושה לנו לחיוב כלל שבאמת שלענין חיוב הבערה צריך להיות שניהם פקדון ואחריות וכמי דפקדון בלא אחריות אין איסור ה"נ אחריות בלא פקדון אין איסור:

ויתושובו מעתה השיטות הנ"ל כולם על נכון אחרי כשנדקדק עוד בדברי רש"י פסחים ו' הנ"ל שם ד"ה לעולם אסיפא כתב ולא ימצא משמע דמצוי בידך לכל חפציך היינו דקבל עליו אחריות דהוי כדידיה ולק' בד"ה שאינו מצוי בידך כתב שהרי אותה זיית מסורה לידך שהוא לכאורה תמוה וכך היה לו לומר שאינו מצוי בידך שאינו באחריותך היפך המשמעות דמצוי בידך שכתב לעיל, ולא מצאתי באחד מן המפורשים שיפרש לנו דברי רש"י אלו דהא לשיטת רש"י תליא רק באחריות ייחד לו בית שאין זקוק לבערו היא רק משום שאין לו עליה אחריות א"כ מה הוא שכתב שהרי אותה זוית מסורה לנכרי הא מעלה זו היא רק לשיטת הר"ת אבל לא לשיטת רש"י, אשר עבור כל אלה נלע"ד דלעולם זה הוא פשוט לכ"ע דכל היכא דלא אתי לרשות ישראל כלל שהיה מתחילה ועד סוף ברשות העכו"ם בודאי לא שייך העברת ב"י על הישראל כלל וכפשטות דבריהם של המרי"ל והב"י הנ"ל שזה היה פשיטא דלכ"ע הוי בכה"ג לא אתי החמץ לרשות ישראל כלל ומיקרי הישראל כיושב ומשמר חמצו של נכרי דהוי ג"כ באחריותו של הישראל ומ"מ כיון שאינו ברשותו אין שם נפקד עליו ואינו עובר עליו יזה הוי ע"כ לכ"ע בלי שום חולק, אכן בדברי הברייתא במה שאמרי יחד לי בית בזה על משמרתי אעמידה דלרש"י ודעימיה פליגי בזה ר"פ עם ר"א דלר"פ לא היה ניחא ליה לפרש יחד לו בית שיחד לו קרן זוית מיוחד להניח שם חמצו דא"כ הוא פשיטא שאינו זקוק לבער כמ"ש הב"י וכמו שפרשתי דאחריות בלא פקדון דהיינו שלא בא בפקדון לרשות ישראל פשיטא שאין הישראל עובר וגם לפרש היחד לי בית היינו שלא במקום מיוחד רק באיזה מקום שתרצה ס"ל לר"פ דזה לא מהני שיהי' נחשב כאילו היא רשות עכו"ם לגמרי מתחילה דכה"ג אין שם רשות העכו"ם על מקום הנחת החמץ ורק בנתן לו מקום מיוחד אזי מיקרי לא בא לרשות ישראל עדיין אבל לא בכה"ג ע"כ מפרש היא לפירש"י דיחד לו בית היינו שלא קיבל עליו אחריות אבל לא נתן להעכו"ם רשות מיוחד, ומשו"ה מפרש הוא הלימוד דלא ימצא אריש אבל רב אשי מפרש הייחד לו מקום היינו שאמר הנח בביתי באיזה מקום שתרצה ואפילו בלא יחד לו מקום מיוחד וגם כה"ג הוי לדידיה כאילו הוא ברשות העכו"ם שגם כה"ג הוי לדידיה כאילו לא הפקיד כלל ברשות ישראל ע"כ מפרש הוא הדרש של לא ימצא אסיפא ומן הלימוד דלא ימצא נשמע לדידיה דאף כה"ג לא מיקרי רשות ישראל ולא הוי שם נפקד על הישראל בזה והוי רק אחריותו בלא פקדון מה שאינו עובר כה"ג, ומיושבים מעתה דברי רש"י הנ"ל על נכון דכל ח"ש לפרש ביחד לו בית הוא רק בשיטת ר"פ שע"כ מפרש היינו שלא קיבל עלי' אחריות אבל כאן בד"ה שאין מצוי בידך שהוא בדברי רב אשי כתב שפיר שהרי אותה זוית מסורה לנכרי דהא

לר"א כל עיקר ההיתר של יחד לו בית הוא משום שאין שם פקדון ברשות ישראל על זה וככל מ"ש והוא לפע"ד אמת ויציב. (והא דכתב רש"י בד"ה לעולם אסיפא לפרש משום אחריות אף שהיא ג"כ בשיטת רב אשי ע"כ צ"ל דרש"י לא כיון בזה משום אחריות לבד אלא כונתו לבאר דכאן לא הוי שתי המעלות דלא ימצא משמע המצו' בידך לכל חפציך והוא שיהיה ברשות הנפקד ובצירוף גם בקיבל עליה אחריות דהוי כדידי' וכאן ביחד לו מקום. לא הוי עוד המעלה של ברשות הנפקד כהנ"ל כן צריכין ע"כ לכוון בדבריו בדברי רש"י אלו). ומעתה מיושבים ג"כ פסקי הרי"ף והרמב"ם דגם המה אזלי בשיטת רש"י וג"כ ס"ל כדעת המהרי"ל והב"י הנ"ל והא דלא הזכירו בפירוש דהיכא שיחד לו להעכו"ם מקום מיוחד שאינו עובר עליו משום דהא כתבו ג"כ בלשון הש"ס דעכו"ם שהפקיד אצל ישראל והוי כאילו כתבו מפורש דהיכא שהישראל נתן להעכו"ם מקום מיוחד שאינו עובר עוד דהא כה"ג לא מיקרי עוד דעכו"ם הפקיד אצל ישראל דהא בכה"ג הפקיד אצל עצמו והישראל הוא רק יושב ומשמר כדברי הרשב"א הנ"ל וכמו שכתב הב"י דכה"ג פשיטא שאינו עובר דהא גם הם הזכירו שני הפרטים דבעינן שיהי' מפקיד אצל ישראל וגם קיבל הישראל אחריות על זה וכשחסר אחד מן התנאים אינו עובר עוד, וכה"ג היכא שמונח מתחלה ברשות הנכרי הא חסר התנאי של הפקיד אצל הישראל א"כ אין לך מפורש יותר בדבריהם מזה דכה"ג אינו עובר אכן בלא מסר לו מקום מיוחד רק בבתים שהבית הוא לפניו מוכן בזה פסקו באמת כר"פ לחומרא דכה"ג מיקרי רשות ישראל ומשו"ה לא הזכירו זאת לקולא וכמו שכתב הרשב"א הנ"ל דהרי"ף השמיט הא דרב אשי משום דרצה להחמיר בדבר וכן היא ג"כ דעת הרמב"ם, וזה הוא לפע"ד הדרך הנכון בזה שיהיו דברי המהרי"ל והב"י חיים וקימים ונאמנים לעד:

אולם בכ"ז לא יצאתי עוד ידי חובתי לגמרי דהא כל מ"ש היא רק לתרץ דברי הב"י ממה שהרבינו לתמוה מצידנו וככל מה שהקשינו לעיל, אבל מ"מ תקשה לנו עתה עדיין קושית הב"ח על המהרי"ל דאיך יתכן לומר דהיכא שמסר לו להעכו"ם מקום מיוחד שאינו עובר מצד דמיקרי רשותו של העכו"ם וביתו של העכו"ם הא מ"מ מצד מה דפסקינן שכירות לא קניא הוי עדין ביתו של ישראל, ואי משום הלא ימצא שגילתה כאן התורה דשכירות קניא לענין זה הא כיון דלא פסקינן כשיטת הר"ת רק כשיטת רש"י ודעימיה לחומרא ולפי מ"ש הוא כר"פ וכיון דלר"פ לא אתי הלא ימצא על זה דהא מפרש אריסא ולא היה רוצה לומר אסיפא ועל הוראה זו דכאן שכירות קניא א"כ ע"כ לדידי' לא הוה הלא ימצא להורות לנו זאת וממילא נשאר לנו דשכירות לא קנית, וא"כ תקשה מ"מ לנו על המהרי"ל והב"י אמאי תיהנו לנו כשיחד לו מקום מיוחד וגם על ר"פ תקשה

זה גופא לפי מ"ש שגם ר"פ מודה בזה ואף אם נרצה לתרץ על ר"פ כמ"ש לעיל דלדידי' הוא מחלק בדינא דקנין פירות גופא שיש לדידי' חלוקים לומר שגם ק"פ כקנין הגוף דמי וממילא שכירות קניא אבל אנן לדידן לפי מה דפסקינן דלעולם ק"פ לאו כה"ג מדי וגם לעולם שכירות לא קניא א"כ איך יתכן לומר דמהני הקנאת מקום להעכו"ם אל החמץ הא מ"מ שם בית ישראל על זה והוי הישראל הנפקד וגם בקבלת אחריות ואמאי פשיטא ליה להב"י דכה"ג אינו עובר:

אכן אחרי הנתינות דעת יתישב גם זאת על נכון לפי דברי הרשב"א הנ"ל בתשובה דהנה אמרינן בבא קמא ע"ט ע"א כדרך שתקנו משיכה במוכרין כך תקנ משיכה בשומרין ופירש"י לענין חיוב שמירה היפך דברי תוס' שם ובא לומר לפירש"י שאין חיוב שמירה על השומרו ואין שם שומר עליו עד שימשוך בחפץ של השמירה וכן פסקו הרי"ף והרמב"ם והראב"ד והרשב"א עי' בדברי הה"מ פ"ב מה' שכירות ה"ח דבעינן קנין אל משיכה לענין חיוב של שמירה ועי' בתוס' יו"ט פ"ז דבבא מציעא נ"ח משנה ו' ובפ' ו' משנה י', ואמרתי לדקדק בזה דלפי שיטתם איך יתכן הא דשוכר את הפועל לשמור לו את הפרה ותינוק וזרעים דאמרינן בבא מציעא נ"ח שאחריות המומר על זה הא שם לא משך רק ישמור אותם מן הקילקול וההפסד ומ"ש בזרעים דלא משכחת משיכה בהם, ואף דאמרינן שם בקנו מידו, זה הוא רק מכח קושית ההקדש והקרקע שאינן בדיני שומרים אמרינן כן. והא הש"ס היה יכול לומר ולטעמך דאי בלא קנו מידו איך משכחת בהם משיכה ועי' בשטמ"ק שם בשם הרמב"ן והריטב"א, וע"כ צריכין לחלק בין השומרים וצריכין לומר שיש הבדל בין שם שומר לשם פועל שיהי' פועל אצלו בענין שמירה דבשומר היינו שיתן המפקיד להנפקד החפץ לשמור לו בזה אמרינן דכל זמן שלא עשה הנפקד משיכה לא עשה עדיין קנין שיהי' שומר ואינו מוכרח להיות שומר אבל בפועל ששכרו לשמור אצלו ברשות הבעלים שלא יקרה היזק להחפץ הוי עליו חיוב מ"מ מצד פועל ונ"מ הרבה גם לענין גוף הדין במה שאמרה התורה כי יתן איש כסף או כלים לשמור וגנב מבית האיש שיש דינים מחולקים בין שומר שהוא נפקד לבין פועל לשמור מה שאין כאן המקום להאריך, והנה קנין הפועל הא הוי במה שהתחיל במלאכה ומכ"ש קבלן ועי' בחו"מ סי' של"ג. שע"כ דייקו בגמרא בבא מציעא נ"ח הנ"ל לומר השוכר את הפועל לשמור ולא אמרו כמו בעלמא הנותן לשמור משים שלהם שני דינים נפרדים בענין הקנין שיהי' חל עליו אחריות של הדבר הנשמר דבשומר צריך להיות משיכה ובפועל לשמור אצל חבירו די בהתחלת הפעולה שחייב באחריות אבל אין שם נפקד עליו רק פועל כמ"ש לעיל:

ומהשתא נחזו אנן בנידון דידן ביחד לו בית היינו ביחד לו קרן זוית שיהי' מושכר רק לו להניח שם חפציו וכגונא שכתב הב"י הנ"ל שלא קיבל מיד ורק אמר לו הרי חדר זה נשאל או נשכר לך להניח בו חפצך זה ואני אשמור לך, הנה בכה"ג הא תקשה לנו איך באמת יהי' חייב הנפקד באחריות מצד שומר הא לא עשה משיכה בהחפץ היכא שלא קיבל החמץ מידו ואי משום דרשותו של הנפקד שנתן להמפקיד מיקרי חצירו הא בזה גופא יש דעות אי חצר המשכיר קונה להמשכיר או להשוכר עי' רש"י בבא מציעא מ"ז ע"ב ד"ה מושכרת שאינו קינה למשכיר ויש בזה דיעות מדיעות שונות, ואפילו להרמב"ם שדעתו בפ' ו' מה' שכירות וכמ"ש המחבר בחו"מ ריש סי' שי"ג דקונה להמשכיר, נלפע"ד שהוא רק היכא דאתי הדבר מעלמא ומשום דיד המשכיר הוא על העליונה וגם המשכיר רוצה לקנות ובזה אמרינן שהחצר הוא יותר נקרא חצירו של המשכיר מאשר של השוכר דהא בקנין הגוף הוא של המשכיר ושל השוכר הוא רק בקנין פירות, אבל היכא שהמשכיר איני רוצה שיקנה לו חצירו אזי בודאי הוא חצירו של השוכר וקונה עבור השוכר, וגם בזבל גופא המובא בחו"מ סי' שי"ג בודאי אם המשכיר אינו רוצה לקנות את הזבל לא יתכן לומר שיהי' הפקר ויבוא אחד מבחוץ ויקח לנפשו את הזבל מרשות השוכר דזה הוא נגד הדעת הברור דנראה מכל צד דבכה"ג אמרינן שהוא של השוכר דכל היכא שתפול מכאן רשות המשכיר שהיא העליונה נשארת ממילא עכ"פ הרשות רשותו של השוכר דהא הוא עדיף עכ"פ ברשות זה שיהי' מיקרי חצירו מכח הקנין פירות שיש לו בהחצר מן אחר שבשוק שאין ברשות זה מאומה וזה הוא החילוק בין חצר המשכיר לחצרו של כל אדם דבכל אדם כשאינו רוצה שיקנה לו חצירו הרי הדבר הפקר לכל מי שיבוא ויטלנו, ובמשכיר כשאינו רוצה שיקנה החצר עבור השוכר ונשאר הדבר של השוכר מחמת קניית חצרו לו ועי' בלח"מ ריש פ' ז' מה' שכירות מ"ש בשם הרמ"ה דהוי כאילו התנה שמשכיר לו רק לענין תשמיש אבל לקנות בכח חצר יהי' עדיין שלו, וא"כ באופן זה דאמרינן עתה לא היי עוד כאילו התנה וממילא הוא חצירו של השוכר לכל מילי כנלפע"ד בברור. ויתישב בזה הרבה מה שתמהו האחרונים על הרמב"ם והש"ע בדינא דזבל הנ"ל, והיא מהא דאמרינן בפ' הזורק לענין גט אשה שאפילו בנשכר החצר לאשה הוי ג"כ כאלו בא לידה כמ"ש הרמב"ם בפ' ה' מה' גירושין שאין כאן מעתה קושיא כלל דהא המשכיר אינו רוצה לקנות זה הדבר בחצירו כמובן, וכן עוד שם מהא דר"ג וזקנים פ' א' דבבא מציעא דשם ג"כ המשכיר לא היה רוצה שיהיה חצירו לקנות לו עבורו ואדרבה הא היה חפץ שיצא מרשותו ע"כ אמרינן בכל זה דהיכא שהמשכיר אינו רוצה שיקנה לו החצר הזה ממילא הוא קונה עבור השוכר דכל היכא

שנפלה מן הדבר היד העליונה ממילא באה תחתיו היד התחתונה וגם לפי דברי הרמ"ה הנ"ל ומיקרי כה"ג חצורו של השוכר לבד:

וא"כ בנידון דידן מלבד שיש עוד לחלק הרבה דנימא שאינו מיקרי כה"ג חצרו של המשכיר לפי דברי הש"ך שם בחו"מ סי' שי"ג וגם מלבד מה שנרצה לומר שמיד השוכר להמשכיר לעולם לא קנה החצר להמשכיר דאף שקונה לו החצר בדברים דאתי מעלמא אבל לא שיהי' מקנה השוכר גופא להמשכיר בזה החצר שהוא נשכר לו דהא מ"מ לא יצא הדבר מרשות לרשות דהא רשות שניהם בחצר זה וכה"ג כתבו ג"כ כמה מן הפוסקים, אך מלבד כל זה הא בנידון דידן המשכיר אינו רוצה שיקנה לו חצרו החמץ הזה שיחשב לו למשיכה למען שיהי' שם שומר ונפקד עליו דהא לפי מה שכתבנו הוא מביא אותו לידי העברת ב"י ע"י שיהי' נקרא נפקד א"כ בודאי אינו רוצה בחצרו זו לענין קנין זה וממילא נשאר החצר להשוכר וא"כ לא היתה משיכה כלל להשומר שיהי' נחשב שומר ולדעת רש"י והרמב"ם הנ"ל הא תקנו משיכה בשומרין אשר ע"כ אי אפשר לומר ביחד לו קרן זוית כגונא שכתב הב"י הנ"ל אי אפשר לו שיהיה שם נפקד ושומר על הישראל כיון שאין כאן משיכה לדידי' והא דחייב באחריות מ"מ על החמץ הוא רק משום פועל שקיבל עליו לשמור חמצו של נכרי בביתו של נכרי וכמ"ש לעיל בשם הרשב"א דמיקרי כה"ג פועל שיושב ומשמר, ולזה די בהתחלת הפעולה לענין שיהי' חייב באחריות ככל פועל בקנין בהתחלת הפעולה כהנ"ל וכה"ג הא אין כאן חוב ב"י מדאורייתא במה שיושב ומשמר וככל מ"ש ולזה כתב הב"י שפיר דכה"ג ביחד לו קרן זוית פשיטא דלכ"ע אינו עובר עליו ולא תקשה עוד עליו קושית הב"ח דהא שכירות לא יקנא ומיקרי מ"מ ביתו דישראל דלפי מ"ש מיושב שפיר מדה לו דמיקרי ביתו של ישראל כיון דמ"מ לענין קנין חצר אינו קונה להישראל ומהטעמים שכתבתי א"כ הא מ"מ לא עשה הישראל משיכה בהפקדון של החמץ ולא נעשה שומר ונפקד על זה וכל החיוב אחריות שלו הוא רק מטעם פועל שקבל עליו לשחור את חפציו של פלוני כהנ"ל וכה"ג הא לא חייבה התורה בהעברת ב"י כמ"ש בשם הרשב"א שכל חיוב התורה הוא רק במקבל פקדונות אבל לא בפועל המשמר וכאן לא יוכל להחשב מקבל פקדונות כיון שלא עשה משיכה ולדעת אלו הפוסקים לשיטתם הא תקנו משיכה בשומרין, ומיושבים לפע"ד דברי הב"י שיהיו נצולים מן קושית הב"ח על צד היותר נכון דבר אמת לאמיתו דהיכא שיחד לו קרן זוית שיהי' מושכר או נשאל לגמרי להנכרי שאין זה בכלל לא יקבל פקדונות אף לדעת רש"י והרמב"ם ודעימם דמה לי דשכירות לא קניא הא מ"מ לענין חצר שיקנה הוי שפיר חצר של שוכר ולא להוי חצרו של משכיר לקנות החצר עבורו וא"כ הנפקד לא עשה משיכה

בפקדון ולא נעשה שומר על זה להיות בכלל מקבלי פקדון כדאמרינן יכול יטמין ויקבל פקדונות לדעת רש"י והרמב"ם הנ"ל אכן היכא שלא יחד לו קרן זוית רק אמר לו הנח בבית במקום שתרצה שאין כאן עוד מקום המושכר או נשאל להנכרי שיהי' מוחלט זה המקום של הנכרי לזמן דהא יכול בכל עת ליטול מן זה המקום ולהניח בכל מקום שירצה עי' בפ' המפקיד דף מ' ע"ב בכה"ג פליגי ר"פ ור"א אי הוי ג"כ כיחד לו קרן זוית דהא כה"ג לא מיקרי עוד המקום חצר המושכר לענין שלא יהי' קונה עבור המשכיר מן השוכר גופא ושיהי' נקרא שנשאר בחצרו של השוכר וכהנ"ל מ"ש לעיל והוי ממש בכה"ג חצרו של הנפקד לענין שיחשב משיכת השומר במה שמניח בביתו ומקבל עליו שמירה באחריות וכמו שאומר כנים שורך ברשותי כמ"ש הר"נ ונחשב מכל צד למקבל פקדונות מן הנכרי ולא שייך לומר גם בכה"ג לא ניחא לי' שיהי' חצרו המושך עבורו משום האיסור דהא יאמר בפירוש הנח בביתי ואני אקבל לאחריות כדמיירי בקבלת אחריות א"כ לא שייך שתבטל מחשבתו את דבריו, משא"כ בהשכיר או השאיל לו מקום דלא הוי עוד כאילו התנה ואמר לו שרצה שיהי' המקום המושכר חצירו דכיון דידעינן דלא ניחא ליה בקנין חצירו זה ודאי לגמרי השכיר לו שלא יהיה חצירו של המשכיר ע"כ הוי ודאי חצר השוכר לענין קנין ולא של משכיר, וכאן דאמר הנח בביתי שהיא ממילא חצירו פליגי ר"פ ור"א שפיר דר"פ סובר דכה"ג עובר וכמ"ש הטעם באופן זה דחצירו של משכיר קונה לו להיות שומר ועובר והא' דאמרינן יחד לו בית אינו עובר הוי הכונה שלא קיבל עליו אחריות ואמר בפירוש כן כפרש"י, ורב אשי סובר דיחד לו בית הוי הכונה בפשיטות שתניח במקום שתרצה שע"כ הקשה הש"ס והא שכירות לא קניא א"כ היא בביתו של ישראל והוי נפקד על זה ואי משום דהישראל לא עשה משיכת שומרין בזה הא בכה"ג ודאי נחשבת משיכת שומרין במה שמניח בביתו של שומר כמ"ש כיון שאמר לו בפירוש כן, עד דמתרץ הש"ס אליבא דר"א שא"ה שאמרה התורה לא ימצא וזה מיקרי מ"מ אינו מצוי בידו שבכל מקים שמניח הפקדון מיקרי נשכר או נשאל המקום להמפקיד וכפרש"י בפסחים ו' הנ"ל ד"ה שאינו מצוי בידך וכאן גילתה התורה זאת מן הלא ימצא ועי' בקצה"ח סי' קפ"ט ומיושבות שיטות המהרי"ל והב"י על צד היותר טוב כפתור ופרח ועי' בשטמ"ק בבא מציעא ל"ד ד"ה נעשה מה שכתב בשם הראב"ד:

נמצא לענין דינא נוכל ג"כ לומר כן בפשיטות דהיכא שהשכיר לו ממש קרן זוית או איזה חדר להנכרי עבור החמץ, אזי ממ"נ אינו עובר דלשיטת התוס' והרא"ש דודאי אינו עובר דהא אפילו בלא יחד לו מקום מיוחד ג"כ סבירא להו דהוי כאילו קיבל אחריות על חמצו של נכרי, ואי לשיטת הרמב"ם ורש"י דס"ל בכה"ג בלא מקום מיוחד דלא הוי כמקבל

אחריות בביתו של נכרי, אבל אם מסר לו מקום מיוחד הא לדידהו מטעם אחר לא מיקרי בכה"ג למקבל פקדון דהא לדידהו תקנו משיכה בשומרין לענין שיהי' חיוב נפקד עליו ובלא משיכה אין שם שומר עליו שיהי' בכלל מקבל פקדונות א"כ בודאי אינו עובר בכה"ג לכ"ע, וכיון שכן אף דהרשב"א בתשובה קע"ז הנ"ל כתב שהרי"ף החמיר וראוי להחמיר כן וכמ"ש לעיל להחמיר כדברי ר"פ אבל היא רק בלא יחד לו מקום מיוחד שבזה היא פלוגתת ר"פ ור"א אבל ביחד לו מקום מיוחד אין כאן מקום להחמיר כלל שזה הוא ממש כאלו שכרו לשמור חמצו ששכרו מותר מדאורי' כמ"ש הרשב"א שם מיד תוך כ"ד, וראי' לזה מגוף הדברים שכתב הרשב"א שם שבתחילה כתב שהרי"ף החמיר וכתב שראוי להחמיר כדבריו ומיד כשעוסק עוד בדינו שם לענין כשהנכרי הוא בבית ישראל עם חמצו להתיר זאת כתב ובהדיא תניא בפ"ק דפסחים גוי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו וכו' הפקידו אצלו זקוק לבער וכו' וכו' יחד לו בית נמי אפילו כשקיבל אחריות ואפ"ה אינו זקוק לבער ואע"ג דשכירות לא קניא וביתו של ישראל הוא הא אמרינן התם וכו' יצא זה שאינו מצוי בידך אלמא אף להשכיר לו או להשאיל לו להכניס בו המצוי [נראה שהוא טעות הדפוס וצ"ל חמצו] מותר ואפילו לכתחילה עכ"ל הרשב"א, והנה הוא נראה לכאורה כסותר דבריו ממ"ש מקודם שלכתחילה ראוי להחמיר ודלא כרב אשי דלא כמסקנת הש"ס פרט לזה שאינו מצוי בידך אלא כדעת הרי"ף דהיכא שקיבל אחריות על החמץ אזי אפילו יחד לו בית אסור מה שבאמת הביא גם הב"י בסי' ס"מ להחמיר כדעת הרמב"ם זו מכח מ"ש הרשב"א שראוי להחמיר כדבריו, ואיך יכתוב מיד תוך כ"ד בהיפך דלהשכיר לו או להשאיל להכניס בו חמצו מותר ואפילו לכתחילה ומבואר שם כונתו אפילו בקבלת אחריות דהא מברר שם דכל הברייתא מיירי רק בקבלת אחריות ועל זה קאי יצא זה שאינו מצוי ומנה נשמע לו דבשכירות המקום מותר להכניס המצוי כמבואר בדבריו ועל כרחך מבואר מזה כמ"ש לדעת הרשב"א הוא באמת דהיכא שיחד לו בית אמר להחמיר כדעת הרי"ף שהיא ג"כ כדעת רש"י והרמב"ם דבקיבל עליו אחריות עובר והיכא דמשכיר לו או משאיל לו מקום מיוחד להכניס בו חמצו מותר אפילו לכתחילה, ולפע"ד אין לך ראיה יותר גלויה ומבוארת מזה שדעת הרשב"א היא כמ"ש בשיטת מהרי"ל ומפורש כן לענין דינא.

והנה מדברי המ"א ממ"ש לבאר דברי הרמ"א בשם הש"ג ריש סי' ת"מ זכינו למחצה והיא שגם לדידיה הוי כן לכל הדיעות שהמקבל אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי אינו עיבר וע"כ כמ"ש שזה מוסכם לכל הדיעות משום דאמרו שרק בקיבל פקדונות עובר אבל כה"ג היכא שקיבל אחריות והוא בביתו של עכו"ם הוי כיושב ומשמר חמצו

של נכרי וכמ"ש בשם הרשב"א אלא שהמ"א כתב זה רק כשהיא בביתו של נכרי ממש אבל במקום שהבית הוא של נכרי מושכר או מושאל מן הישראל לדידי' לא פסקינן בזה כר"ת וכמ"ש דאפילו ביחד לו קרן זוית לא פסקינן כר"ת היפך דברי הב"י הנ"ל ועל כרחך טעמא דידי' משום דשכירות לא קניא ומיקרי לדידי' לעולם כה"ג ביתו של הישראל ויהיה תופס לדינא בזה כשתי החומרות דבהא דלא מיקרי באופן זה חמצו של נכרי בביתו של נכרי יהי' תופס כשיטת רש"י ודעימי' ודלא כר"ת דכיון דשכירות לא קניא מיקרי ביתו של ישראל ובהא דצריך משיכה בשומרין לענין שיהי' נקרא שומר ונפקד החמיר כשיטת התוס' והרא"ש דפליגי על רש"י ודעימיה וס"ל דלא מצרכינן משיכה בשומרין לענין שיהי' חיוב שמירה עליו כן צריכין לכון ע"כ בזה לפי כל מ"ש והנה מלבד מה שיצא בח"י נגדו בכל מ"ש המ"א בזה והראה ג"כ מקום לענין בב"י לענין בלא קבל ברש ותו מעולם דשרי לכ"ע, וע"כ כיון למ"ש כמו שמסיק דבמוסר אח"כ לעכו"ם לא דמי ליחד לו בית מתחילה כשקיבל ישראל הפקדון בתחילה נעשה חמצו של הישראל ולא מהני עוד במה שמפקיד אח"כ ביד העכו"ם בחזרה ולא דמי ליחד לו בית מתחילה עי' בדבריו שזה מבואר שכיון לכל מ"ש וגם הפ"מ שם ס"ק א' הביא על דברי המ"א אלו את הב"י והב"ח שכתבתי לעיל שהמה בדבריהם כתבו נגד דעת המ"א ואף שהפ"מ תמה על דברי הב"י אלו דא"כ למה ליה לרש"י לחלוק על פירש ר"ה ולפרש הא דיחד לו בדלא קבל אחריות הא יכול לפרש בפשיטות דיחד לו קרן זוית. הנה כבר ישבתי לעיל כל אלה וברורתי הסוגיא בס"ד לפי פרש"י במיטב הגיון, אך מלבד כל זה הא בדברי רשב"א הנ"ל שמהם נובע כל עיקר הדין מה דלא נפסוק כר"ת להקל הא הוא בעצמו כתב דהיכא שהחדר של החמץ הוא מושכר אי מושאל להעכו"ם מותר לכתחילה וכמו שהבאתי לעיל, וע"כ צריכין לומר בדברי המ"א מ"ש דלא קי"ל כר"ת היינו ביחד לו קרן זוית כונתו שאמר לו הנה הבית לפניך או כל קרן הזוית לפניך לענין חמץ זה שזה לא הוי כאילו השכיר או השאיל לו מקום מיוחד שיהי' שלו לגמרי לכל דבר בזמן השאלה או השכירות, או אולי שכונת המ"א היא שבא רק להורות לנו דהיכא שהיא ברשות העכו"ם ממש היינו בבית העכו"ם שבאופן זה לכ"ע עובר עליו אפילו בקבלת אחריות שע"כ אמר לרבותא דאפילו אם לא נפסוק כר"ת אפילו ביחד לו קרן זוית וכדעת הב"ח שחולק על הב"י מ"מ בבית העכו"ם לכ"ע שרי וזה הא הוי אמת ויציב כמ"ש גם על דין זה שהוא נכון והסברא בזה אמיתית כמ"ש לעיל בשם הרשב"א:

והנה גם בגוף הדין דשכירות לא קניא יש עוד לדבר בזה איזה דברים דהנה לפי מ"ש לעיל דלפי דברי הר"נ נדרים כ"ט דכל קנין לזמן קנין פירות מיקרי וכן נראה באמת

מהסוגיא דגיטין מ"ח דמשו"ה בקנה בזמן שהיובל נוהג מביא ואינו קירא משום שאינו יכול לומר האדמה אשר נתתי לי ובכ"ז נראה מדברי הרא"ש דכל ענין של שכירות לא קניא לא הוי משום שהיא רק לזמן אלא משום דבזמן הקנין גופא לא הוי לגמרי שלו אבל אי היי בזמן הקנין לגמרי שלו קניא שפיר, והיא בהא דכתב הרא"ש פ' א' דע"ז סי' כ"ב בענין ההיתר מה שמשכירין עתה דירה לעכו"ם וז"ל, ועוד נהי דלדין שכירות לא קניא כיון שיד האומות תקיפה ובדיניהם שכירות ליומא כמכר ואף אם נפל ביתו של משכיר אינו יכול להוציאו הוי כמכר עכ"ל והש"ך ביו"ד סי' קנ"א ס"ק י"ז הסכים לטעם זה שרק מפני טעם זה מותר עתה להשכיר דירה לעכו"ם וא"כ מבואר בדברי הרא"ש האלו דכל הענין מה דשכירות לא קניא הוי רק משום דלא הוי קנין גמור לענין אם נפל בית של משכיר יכול להוציאו בחיך הזמן אבל אם היה הדין שאינו יכול להוציאו הוה אמרינן לעולם דאף שכירות קניא אע"פ שהיא רק קנין לזמן ובאמת אזיל הרא"ש לשיטתיה במה שכתב בבא בתרא פ' ח' סי' מ"ו לענין מתנה ע"מ להחזיר באתרוג דלא הוי קנין פירות משום שנתן לו כל הקנין מה שיש באתרוג זה כמו שאמרו בש"ס שם דאי לאו למיפק ביה למה נתן לו, ועי' ברא"ש קדושין פ' א' סי' כ' וכן נראה ג"כ סברא זו משיטת הרמב"ם בפ' ד' מה' בכורים ה' ז' במה שמחלק בין יובל ראשון לשני מפרש כפרש"י גיטין מ"ח רק בדעת המוכר תליא מילתא לשיטתיה דסמכא דעתי' דמוכר להקנות לו לגמרי ע"ש, א"כ מבואר מכל זה דלשיטתם לאו בהזמן תליא מילתא רק בדעת המוכר או המשכיר או הקנה לו רק קנין פירות בזה או הקנה לו גם גוף ועצם הדבר על משך הזמן שהקנה שאז הוי כקנין הגוף לדידהו אפילו על זמן ובשכירות כה"ג קניא מה דבעלמא שכירות לא קניא ובכה"ג כשלא נשאר קנין הגוף להמשכיר במשך הזמן הזה לענין שום דבר ממילא קניא השכירות להשוכר כהמבואר [ואי תקשה איך יתכן באמת לפי דברי הר"נ נדרים הנ"ל הא דמתנה ע"מ להחזיר שקונה אפילו לענין אתרוג דבעינן לכם וקנין פירות הא לא הוי לכם, כבר האריכו למעניתם בזה האחרונים עי' בקצה"ח סי' רמ"א והנתיבות שם ועי' בקצ"ח סי' רמ"ח גם עי' בש"ך סי' רמ"א מ"ש בשם הרא"ש דמתנה ע"מ להחזיר יכול להחזיר בכסף תשלומים עבור החפץ וכל הדברים יגעים אשר לא נחה שקטה עדין רוחי לתרץ בהם שיטת הר"נ ואין כאן המקום להאריך בזה]:

וזכינו לדעת מ"מ לשיטת הרא"ש ודעימיה דהא דשכירות לא קניא תליא רק באם יכול המשכיר להוציא את השוכר מתיך ביתו במשך זמן השכירות היכא שנפל ביתו של משכיר, וא"כ לפי זה לפי מה דפסק הרמב"ם וגם הרא"ש בעצמו לענין נפל ביתו של משכיר שיכול להוציא להשוכר היינו רק בשכירות סתם אבל בשוכר לזמן אזי אי אפשר

בשים אופן שיוציא המשכיר את השוכר תיך הזמן אפילו אם נפל ביתו של המשכיר כהמבואר בחו"מ סי' שי"ב בשם הרמב"ם בלי שום חולק, ומעתה בהנוגע לנידון דידן אף אי נימא כפשטות דברי המ"א שאפילו יחד לו קרן זוית לא מהני ועובר שהוא ע"כ מטעם דשכירות לא קניא, מ"מ היכא שהשכיר לו להעכ"ם חדר על זמן מוגבל שאז בין בדיניהם ובין בדינינו אינו יכול להוציא אפילו אם נפל ביתו של משכיר כהנ"ל בכה"ג לכ"ע שכירות קניא ומיקרי ביתי של עכו"ם ונכלל במה דמסיק המ"א דבביתו של עכו"ם לכ"ע אינו עובר מה שהסכים לזה גם הח"י כמ"ש לעיל ואין אנו צריכים עוד לומר דמ"ש בביתו של עכו"ם כונתו ביתו ממש היינו שהוא של העכו"ם לגמרי כמ"ש לעיל דמעתה הוי הפירוש ביתו של עכו"ם אפילו כשנשכר להעכו"ם נשכר לו על זמן מוגבל ומיוחד בשכירות גמורה שגם זה נקרא ביתו של עכו"ם ממש וככל מ"ש בס"ד:

ולפי זה מה שנוהגין עתה דכותבין בהשטר מכירה להנכרי שמשכירין לו החדר על משך זמן עשרה ימים וכדומה וגם הותנה בפירוש תוך הכתב שיש לו רשות לעשות בהחדר המושכר לו תוך זמן השכירות כאות נפשו בלי שום מוחה שבעולם, א"כ בודאי אינו יכול המשכיר להוציאו תוך הזמן של השכירות אפילו בדיניהם ואפילו אם נפל ביתי של משכיר וכן גם בדינינו אינו יכול להוציאו א"כ בודאי נחשב ביתו של עכו"ם בכה"ג לכ"ע דכה"ג לכ"ע שכירות קניא כמ"ש הרא"ש ע"ז הנ"ל והדבר ברור לפע"ד. אשר ע"כ מכל הלין טעמי אין דברי המקו"ח הנ"ל מוכרחים כלל וכמ"ש, חדא דזה לא מיקרי אחריות אנס עליו ושנית דהיכא שחד לי קרן זוית מיוחד לכ"ע שכירות קניא כדברי מהרי"ל והב"י הנ"ל ושלישית דהיכא שמשכיר לו לזמן מוגבל ג"כ לכ"ע שכירות קני כדברי הרא"ש, ולפי מה שהוכחתי וברורתי בראיות ברורות וגמורות בס"ד ככל דברי אלה דברי הגאונים הנ"ל הנו"ב והח"ס ורבותינו ז"ל המה חזקים כראי מוצק היפך דברי המקו"ח, ואלה הגאונים שהורו בענין מכירת החמץ ע"י שכירות מקום להעכו"ם היה להם על מה לסמוך והדין דין אמת ועשית ככל אשר יורוך שדבריהם דברי אלקים חיים.

סימן כא

שאלה

באניה אחת שיצאה מהאמבורג שהיו עליה כמה מאות אנשים, ונטבעה בלב ים מהלך איזה ימים מן החוף ובעת שנטבעה עלו כמה אנשים לעשרות בסירות דוגה וכל אלה שנצולו בהשירות תעו בים כיום תמים עד אשר מצאה אותם ספינה אתת והצילה מכל אלה רק כשלשים איש ושאר הסיעות עם אנשיהן לא ידענו מה היה להן כי הרבה נטבעו בים והרבה נטבעו עם הספינה הראשונה הנטבעה כי באו המים לתוך

הספינה פתאום ולא היה להם פנאי לצאת ממנה, ועתה השאלה גדולה מאוד על דבר העגינות מאלה שיחסרו זה כשש שנים והנשים אומרות בטח שבעליהן היו על ספינה הזאת, שיצאה מהאמבורג ונטבעה שיודעות זאת ממכתבים שכתבו להם מקודם שילכו לאמעריקא מהאמבורג ביום זה או אמרו להן קודם פרידתם שיבואו להאמבורג וילכו בספינה הראשונה שישיגו למדינת אמעריקא, גם איזה מהם היו שהכירום אלה שניצולו וראו אותם על הספינה איזה שעות טרם שנטבע גם יש הוכחה מן הרשימה הנמצאה בהאמבורג שנרשמו ששם שמות כל הנוסעים על הספינה, ע"כ בכח זה יבואו העגונות לדרוש דבר הלכה ונפשם בשאלתם להוציאם מכבלי העיגון:

תשובה

דין זה יפרד לשני דינים, אחד אם יש איזה היתר להם להנשא לכתחילה, ושני אם נחליט להם כי אין מקום להתירם מה דינם של אלו שנישאו אם יקיימו או וו יוניאו, כי אופן זה גרע מן הדין של מים שאל"ס דאמרינן אם נשאת לא תצא ויש לעיין בזה הרבה ומקודם צריכין אנו לדעת אם יש לדמות כה"ג לכל מים שאל"ס או אולי רב ההבדל ביניהן, הנה גרסינן במתני' דגיטין כ"ח ע"ב ג' דברים אמר ר"א בן פרטא לפני חכמים וקיימו את דבריו על עיר וכו', ועל ספינה המטורפת בים וכו' שהן בחזקת קיימין, אבל עיר שכבשוה וכו' וספינה שאבדה בים וכו' נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל לא תאכל בתרומה, ופרש"י על המטורפת ועדיין לא טבעה ועל אבדה לא פירש כלים ועל כרחך אבדה הוי ההיפך מן המטורפת היינו שטבעה וכן כתב ג"כ בתוס' יו"ט משנה זו וכתב שהיא מטעם דינא דמשאל"ס המוזכר ביבמות קכ"א דמשו"ה אמר דנותנין עליו חומרי חייס וחומרי מתים, אכן אם כה נפרש יקשה לנו הענין גופא אמאי נותנין עליו חומרי חיים ומתים לענין תרומה הא במים שאל"ס אמרינן שם ביבמות דאם נשאת לא תצא בתוס' יבמות ל"ו ע"ב ד"ה הא שהיא מטעם דחוששין למיעוט המצוי ע"כ אסיר לכתחילה ובדיעבד סמכינן ארוב והא דאסור לכתחילה משום המיעוט המצוי הוא רק משום דבערוה החמירו, וא"כ קשה אמאי החמירו גם כאן לענין תרומה במתני' דגיטין משום מיעוט המצוי הא לא הוי עוד דבר שבערוה ורובא הא הוי דאורייי' ואולי בת כהן לישראל לא תאכל בתרומה משום החזקה הראשונה ואמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ובת ישראל לכהן אף שהיא בחזקתה לאכול אינה אוכלת משום הרוב והוי לעולם עכ"פ ספק השקול, אכן אם כה נאמר לא היה להם להתוס' לומר משום דבערוה החמירו והיה להם לומר משום דאמרינן סמוך מעוטא לחזקה חזקת חיים או חזקת א"א כמ"ש הריב"ץ בתשובה סי' שע"ט, ועל כרחך דאי משום זה א"כ אפילו בדיעבד הל"ל תצא והא אמרינן

דלא תצא ע"כ היו מוכרחים לומר משום דבערוה החמירו, ותשוב לנו הקושיא אמאי בתרומה אמרינן ג"כ לחומרא ולא סמכינן ארובא:

והנה משום זאת הקושיא נראה שהי' מוכרח הרמב"ן לתרץ ולומר דהא מתני' דגיטין לא דמי כלל להא דמשאל"ס ביבמות דהא דיבמות מיירי בדשהה הרואה בכדי יציאת נפש של הנטבע ע"כ הוי רק חומרא אפילו במים שאל"ס והא דגיטין מיירי בדלא שהה ומשו"ה הוי ספיקא דאוריי' כן כתב הרמב"ן מפורש בתשובה הובא ביתה יוסף א"ע סי' י"ז בדינא דמשאל"ס על הא דמתני' בגיטין שכונת המתני' היא מכח ספיקא דאוריי' ובדלא שהה עד שתצא נפשו וכן כתב ג"כ הה"מ בפ' י"ג מה' גירושין ה' י"ט לענין דינא לחלק כן בין שהה ללא שהה לענין תצא וכן כתב הריב"ש בתשובה הנ"ל. וכשאני לעצמי קשה לע"ד מאוד החילוק להבין בו בנידון משאל"ס מה חילוק יש בין שהה ללא שהה דבשלמא במים שיש להם סוף מובן שפיר לחלק כן דבשהה וראה מד' רוחותיו שלא יצא בודאי הוא מת ובדלא שהה הוי ספיקא דאוריי' דדילמא אחרי שהלך הרואה משם יצא הנטבע לחוץ אבל במים שאל"ס היינו בלב ים אי אמרינן בדעבד כשנשאת דלא חיישינן מדאורי' דשמא גלי אשפילוהו או לדף של ספינה א"כ אפילו בדלא שהה הא אי אפשר שיחיה אם לא שמצא דף ושט בו למרחוק או הגלים הביאו אותו מרחוק עד קצבי ימים, והא מדאוריי' לא חיישינן לזה ואמאי הוי ספיקא דאורייתא בלא שהה ומה יתרון יש בלא שהה להיכא דשהה ל והנה כפי מה שהשגתי מן דברי האחרונים הבנתי שהמה מפרשים החסרון בלא שהה במשאל"ס היינו שלהמים אין סוף באורך אבל מ"מ יש צדדים שיכול למלט נפשו ומשו"ה בשהה שהחשש הוא רק שמא למרחוק כשלא שלט הרואה בעיניו יצא הנטבע לחוץ לזה לא חיישינן מדאוריי' אבל בלא שהה חיישינן אף מדאוריי' שמא מ"מ יצא באחד מן הצדדים, ובאמת זה אינו דהחילוק שחילק הרמב"ן בין שהה ללא שהה הוי אפילו כשנטבע בלב ים דהא הוא מפרש כן בהמתני' דגיטין ושם נאמר על ספינה שאבדה בים והיינו באיזה מקום שהוא ים, וכן כתב הרדב"ז מפורש בחלק א' סי' רנ"ח שאין חילוק בין נהר לים ובים ג"כ אין חילוק בין סמוך ליבשה או רחוק שבכל אלה אם לא שהה הוי ספיקא דאוריי' דכיון שהם לא חלקו אין לנו לחלק מדעתנו, אלה המה דברי הרדב"ז שם, וכיון שכן קשה מאוד להבין מצד הסברא מה חילוק והבדל יש בלב ים אם שהה כדי שתצא נפשו ולא ראוהו ניצול לבין לא שהה הא אפילו לא שהה מוכרחין אנו לומר שיצאה נפשו דבמה יהי' ניצול ואי משום חשש שמא ניצול בדף של ספינה וכדומה הא מדאוריי' לא חיישינן לזה דהא משו"ה נשאת לא תצא ואמאי בלא שהה תצא ובמה גרע זאת מחיה אוכלת בו במקום שנפשו יוצאה היינו לבו

וכדומה שיכול להעיד עליו אפילו הלך משם קודם שתצא נפשו ומה חילוק יש בין חיה אוכלת מלבו לבין הים אוכל ומכלה ממנו נשמת אפו, וזה הוא דבר הצריך לפנים:

ואולי דמשום זה גופא בחר לו הרמב"ם פירוש אחר בהמשנה דגיטין בפירוש המשנה שלו דהא דאמרינן אבדה הספינה היינו שנאבדו כל הכלים שתתנהג בהם ונשארה הספינה על פני המים, ולא היה נכון בעיניו לפרש בפשיטות שנאבדה מכל כמו שנראה מפרש"י משום דאי בכה"ג הוי רק חששא דרבנן בדבר ערוה לענין לכתחילה וכאן משמע שהוא ספק גמור והחילוק בין שהה ללא שהה אי אפשר לכון לענין ים וכמ"ש. אכן בכ"ז צריכין אנו לכון גם בשיטת הרמב"ן ודעימיה איך יתכן לדידהו הפירוש בהמתני' והחילוק שלהם בין שהה ללא שהה כיון שמצד הסברא נראה דבים אין לחלק כלל דלעולם אין שם הצלה אחרת רק בדף של ספינה או בגלי הים דאשפלוה וכיון שמדאורייי' אין אנו חוששין על זה מה יש לנו לחוש בלא שהה יותר מבשהה כהנ"ל ובפרט לפי מ"ש הה"מ בפ' י"ג מה' גירושין סוף ה' י"ט שגם לדעת הרמב"ם היא כן להלכה שאפילו בים הגדול אינו מעיד העד עד שישהה כדי שתצא נפשו וכמו שהעתיק גם הב"י בשמו שהבאתי לעיל שמפרש דברי הה"מ כן כשיטת הרמב"ן ושהרב המגיד מכוון כן בשיטת הרמב"ם א"כ גם להרמב"ם קשה כהנ"ל, והנה מן פשטות דברי הרמב"ן נראה החילוק בפשיטת דהיכא דלא שהה הרואה כדי שתצא נפשו, אזי יש חשש שמא במקום שנטבע ניצול ובמקום הטביעה היינו במקום הספינה שהיה שם האדם ושם יש לחוש הרבה על איזה דף וכלי הספינה אולי ניצול על ידם שהתחבר עצמו עליהם אבל כששהה א"כ לא הוי עוד החשש על זה המקום של הספינה והחשש הוא רק דשמא שט תחת המים עד מקום שלא תראה אותו עין הריאה ושם נזדמן לו דף של ספינה או או הובילוהו הגלים על פני המים ואשפילוהו, זה הוא חשש רחוק ביותר מן המציאות כי שם גם דפים אינן במציאות כמו כאן במקום הספינה ע"כ הוי כה"ג מעוטא דמעוטא ולא חיישינן מדאורי' ובמקום הספינה קרוב יותר שימצא איזה דבר מה לשוט בו ע"כ הוי ספיקא דאורייי', ואי כשיאמרו העדים דאף במקום הספינה לא ראו שום דבר שיהי ראוי להצילו על זה כתב הרמב"ן דבכה"ג יאמרו לעולם בדדמי דלאנשי ההמון יקראו לעולם נטבע אם ראו איזה סיבה בהספינה כמ"ש הרמב"ן עי' בדבריו מה שהעתיקם הב"י, כן נראה מן פשטות דבריו:

אכן בכ"ז תמוה עדיין בגוף הדין של לא שהה כשהוא בלב ים, דהא החוש לא יכחיש הדבר דאפילו במקום הספינה הוי רובא שאינן נצלים ע"י סבות שונות הנ"ל כמ"ש הרמב"ן בעצמו שהוא רק מקרה שיקרה כמה פעמים כן שינצל אחד ע"י הנ"ל והוא רק

בדרך פלא שהיו ראויים לזה ר"ע ור"מ כהמבואר ביבמות אבל רובן אינן נצולים, ואמאי לא נזיל מדאורי' בתר רוב, דמה שתירצו תוס' יבמות הנ"ל משום מיעוט המצוי ודבר שבערוה יתכן רק על הדרבנן שהחמירו מכח זה אבל שיהי' ספיקא דאורייי' בלא שהה דאפילו אם נשאת תצא קשה עדיין מאוד דאמאי לא ניזיל מדאורי' בפר רובא שהוא כאן רוב גמור ככל רוב של מציאות שהוא רובא דרובא שבאופן זה אינן ניצולין, ואיך עוד במקום עיגון דמצינו שמשום תקנת עגונות הקילו רבנן וכמה חשו חז"ל לתקנת עגונות להקל ולהתיר באופנים שלא היו מקילין בכה"ג בכל איסורי תורה וכאן החמירו יותר דאפילו רוב לא מהני' והדבר צריך בירור. והנה ביבמות ריש פרק האשה בתרא אחר כל הפלפול לפרש המתני' דשם אמר רבא רישא חזקה ליבום ורובא לשוק וחזקה לא עדיף כי רובא ואייתא מיעוטא דמפלת וסמוך לחזקה והו"ל פלגא ופלגא וכו' סיפא חזקה לשוק ורובא לשוק וכו' ומיעוטא דמיעוטא לא חייש ר"מ עכ"ל הש"ס, וכתב שם הרשב"א ז"ל וז"ל אבל רב אלפס והרמב"ם פסקוה בהלכותיהם ונראה שהם ז"ל מפרשים דרבא אליבא דכ"ע מוקי לה להמתני' וכן נראה מדברי רש"י וכו' וכו' וכן כתב רב האי גאון ז"ל דע"כ לא אמרו רבנן זיל בתר רובא אלא ברובא דליכא חזקה כנגדו אבל היכא דאיכא חזקה כנגדו סמכינן מיעוטא לחזקה והו"ל כפלגא ופלגא וכו' עכ"ל. הרשב"א וכן כתב גם הרמב"ן יבמות קי"ט שם, והקשו עוד שם מהא דתינוקת דמטפחין בקדושין פ' דסברי רבנן רובא וחזקה רובא עדיף וכן מנדה י"ח, ועי' מ"ש בשם הרמב"ן לתרץ שלא בהרחבה, והרשב"א לעצמו תירץ שבא לחלק בין היכא שהמיעוט הוא חלק מן הרוב גופא כמו מיעוט דמפלת שהוא מן הרוב שמתעברת ובין היכא שהמיעוט אינו מגרע כח הרוב אלא שעומד כנגדו לגמרי, ועי' בתוס' בכורות כ' ע"ב ד"ה חלב פוטר מה שהקשה הר"ת עוד שם מהא דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן דנימא סמוך מיעוטא לחזקת אינו זבוח, והנה גם מלבד זה יש עוד קושיות רבות אי נימא כדעת הריי"ף והרמב"ם דהא דסמוך מיעוטא לחזקה הוי אליבא דהלכתא שרבא אמר דבריו אלה ביבמות אליבא דכ"ע, אשר ע"כ אמרתי לפע"ד לצא ולדין בזה שלא יהיו ח"ו דברי הראשונים נראים כדחויין והלא המה רב האי גאון והריי"ף והרמב"ם עם רש"י הכי כולהם הסבו עיניהם מסוגיות מלאות אשר ע"כ נראה כי הם לשיטתם חלקו באמת בחילוק נכון וקיים ויתישב הכל בס"ד:

והנה מקודם נראה נא להתבונן בה בינה בגוף הדבר מה שאמרו רובא וחזקה רובא עדיף מאיזה טעם וסברא אמרו כן או איזה לימוד היה להם על זה דרוב יהיה עדיף מן חזקה עי' חולין פ"ו ע"ב הא שניהם דאורייתא ומאיזה צד נתנו היתרון לאחד על חבירו דמה

אולמהי דהאי מהאי, ועי', תוס' חולין י"א ע"א ד"ה מנא הא שכתבו בשם רבינו חיים דהא דרובא עדיף לא הוי מצד סברא רק מכת לימוד מה"ת והוא מהא דפרה דאזלינן בתר רוב אף דאינו חזקת טמא המנגדתו אלמא דרובא עדיף מחזקה אלה המה דברי הר"ח, וא"כ לפי זה יתרבו עוד הקושיות על הפוסקים הנ"ל דפסקי כרבנן דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה הלא תקשה עליהם מן מקרא מלא מן פרה אדומה איך יתכן דינא דפרה הא לעולם יש החזקת טמא נגד הרוב של הפרה ואמאי לא נימא סמוך מיעוטא לחזקה ובטל הרוב של הפרה אלמא דלא אמרינן אליבא דהלכתא סמוך מיעוטא לחזקה, והנה ידעתי כי קושיא זו יש לתרץ ולומר דהא דסמוך מיעוטא וכו' היא רק מדרבנן ואין כאן קושיא מן פרה, דהא אי נימא גם שם מדרבנן סמוך מיעוטא לא יהיה משכחת כלל טהרת טומאה של מת ולא גזרו בזה, אולם אחרי העיון נראה דרבינו חיים גופא ס"ל דהא דסמוך הוי דאוריי' והוא עושה מדאוריי' לספק השקול, והוא מהא דתירץ רבינו חיים ביבמות קי"ט ע"ב בתוס' ד"ה סמוך דחילוק הוי דבר שאין בו דעת לשאול והוי ספיקו טהור ברה"י ולהכי איתרע ליה רובא עכ"ל, והשתא אי נימא דסמוך לא הוי מדאוריי' לספק רק מדרבנן אמרינן כן להחמיר א"כ איך יכול שם בעיסה לעשות לספק מכח סמוך ולטהר בספק מכח אין בו דעת לשאול הא מדאוריי' הוי ודאי גמור לטומאה כיון דלא אמרינן סברת סמוך מדאוריי' אלא ע"כ דס"ל להר"ח דסמוך הוי מדאוריי' דנימא מדאוריי' סמוך מיעוטא לחזקה דנחשוב על ידי כן לספק השקול ואף שהתוס' כתובות ט' ע"א ד"ה ואי בעית תירצו קושיא זו באופן אחר אבל מ"מ מתרוץ ר"ח זה נראה מבואר דס"ל להר"ח שסברת סמוך עושה מדאוריי' לספק השקול והיא ראיה נצחת לפע"ד, וא"כ קשה לדידיה גם מן פרה על סברת סמוך מן הדאוריי' גופא וכמ"ש ומלבד כל הקושיות הנ"ל של הרמב"ן והרשב"א והר"ת בבכורות כ' ע"ב הנ"ל:

ונלפע"ד דלפי האמת יתישב הכל על נכון מכל המקומות שהקשו עליהם, והוא דאחרי העיון הדק היטב נראה דבכל המקומות דאמרינן רובא וחזקה רובא עדיף הוא רק היכא שהחזקה היא בדבר אחר והרוב בדבר אחר ולא באותו דבר שהחזקה בו כמו רוב מצוין אצל שחיטה וכו' שהרוב הוא במציאות השוחטין שמומחין הן החזקה היא בבהמה שיש להבהמה חזקת אינו זבוח ובכה"ג הא הוי הרוב לנפשיה והחזקה לנפשה ושפיר אמרינן דאלים טובא הרוב מן החזקה דהא הרוב אינו מכחיש להחזקה בעצם וכן החזקה אינה מתנגדת בעצם אל הרוב ומשו"ה ג"כ לא נוכל לומר סמוך מיעוטא לחזקה בכה"ג משום דהמיעוט והחזקה אין עדותן מכונת שהמיעוט מעורר לנו לספק על עניין אחר והחזקה על ענין אחר ואין שניהם מעוררין על ענין אחד ואמרינן שפיר בזה רובא עדיף

וכן שם בתינוק שנמצא אצל עיסה לפי פרש"י בנדה י"ח ע"ב ד"ה לטפח וכן בחולין פ"ו ע"ש תוס' ד"ה רוב תינוקות דעל זה אין אנו דנין אם נגע בעיסה דודאי נגע רק אנו דנין אם נגע בטומאה, כן הוא לפרש"י שם והרוב מטפחין הוא שרוב מטפחין בשרוצם, וא"כ לא נוכל לומר עוד בכה"ג סמוך מיעוטה לחזקה שאין עדותן מכונת שהמיעוט הוא בדבר אחר במציאות של תינוקות מטפחין בשרצים והחזקה היא בעיסה וכהנ"ל במצויין אצל שחיטה וכמ"ש ע"כ אמרינן שפיר דרובא עדיף אבל כאן ביבמות שהחזקה היא שעד כעת לא היו לו בנים ובגוף נדון זה בא הרוב נגדו ומסייע לנו מצד הרוב שיש לו עתה בנים משים דרוב נשים מתעברות ויולדות ע"כ אמרינן בזה סמוך מיעוטא לחזקה דהיינו המיעוט שאין לו בנים עתה לחזקת אין לו בנים שהיה לו עד כה ומערער על הרוב והוי כפלגא ופלגא דהא עדותן מכונת ומהיכא תיתי נותן היתרון להרוב על החזקה הא שניהם דאורייי' וכמ"ש והאחד מעיד בהיפך מחבירו וע"כ הוי שפיר ספק השקול, וזה הוא לפע"ד כונת רבא ביבמות הנ"ל במה שתירץ שם כי הוא חילוק אמתי מה שאין לפקפק בו כלל:

אכן הר"ת בבכורות מה שהקשה על הא דסמוך מיעוטא לחזקה וכן הרשב"א יבמות ריש פ' האשה בתרא אזלי לטעמייהו עי' תוס' חולין פ"ו מה שהר"ת חילק על רש"י בעיין הפירוש של רוב תינוקת מטפחין דלדעתיה הוי הכונה מטפחין בעיסה ועל טומאה אין כאן ספק בהתינוק שכל תינוק בודאי טמא והספק הוא רק אי טימא גם להעיסה בנגיעתו וכן הרשב"א חולק ג"כ על רש"י בפרוש מטפחין עי' בדבריו נדה י"ח ומפרש כר"ת בזה א"כ המה לשיטתייהו הא הוי גם בהא דמטפחין המיעוט עם החזקה בנדון אחד מכונת עדותן ע"כ הקשו שפיר לשיטתם אמאי לא נימא גם בזה סמוך מיעוטא לחזקה כי הוא לפי זה באופן אחד עם הא דיבום והכורחו לדחוק עצמם בתירוצים אחרים מה שלפרש"י לא תקשה כלל לפי מה שפירש בהא דמטפחין וככל מ"ש והוא לפע"ד דבר יקר מאד מה שהניחו לי מקום להתגדר בו, ומתורץ בזה ג"כ מהא דפרה שלא יקשה עוד אמאי לא נימא סמוך מיעוטא לחזקה דהא גם בפרה הוי הרוב בענין אחר היינו בכשרות הבהמה והחזקה היא באדם הטמא ע"כ לא אמרינן בכה"ג סמוך מיעוטא לחזקה רק דרובא עדיף, וראיה לזה לסברתי שכתבתי דחזקה יכולה לערער את הרוב רק היכא שהיא בעצם מתנגדת להרוב אבל לא היכא שהרוב הוא בענין אחר מן החזקה רוב כזה אינו מערער לאותה החזקה נראה לע"ד להוכיח מן דברי הפוסקים שמצינו מפורש בהם סברא זו לענין כל ספק אף בלא רוב דהיכא שהספק הוא בענין אחר מן מה שהחזקה מעידה ומסייעא עליו לא מהני לן החזקה דנימא אוקמוה אחזקה, עי' בתשובת מהרי"ל סי',

קנ"א וכן החליטו כל האחרונים דספק בדין לא מהני לן חזקת הדבר שאנו דנין עליו משום דאמרינן דמשום החזקה לא ישתנה הדין וכן גם לענין ספק אחר שאינו בדין מצינו ג"כ כה"ג דלא מהני החזקה אם הספק הוא בענין אחר מכל וכל עי' בתבואת שור יו"ד סי' כ"ט שכתב מפורש כן ומסייע לו ג"כ מן חזקה נגד ספק בדין עי' בדבריו ועי' במקור חיים ה' פסח סי' תל"ט סק"ג שכתב ג"כ מפורש כן בענין ספק אם הככר היה חמץ או מצה דלא מהני החזקה של חזקת בדוק של הבית וכדומה הרבה, שוב ראיתי שמפורשת סברא זו בתוס' חולין פ"ו ע"א ד"ה מה טעמא דלא מהני חזקה מה שאינו בענין זה שמסופקין על הרוב ע"ש בדבריהם דאם אנו מסופקין אם רוב מעשיהם מתוקנין או מקולקלים לא מהני החזקה של אינו זבוח להחליט על ידו בספק זה שאינו מענין החזקה ואף שהיא נ"מ לנו לענין זבוח, וא"כ על אחת כו"כ היכא שיש רוב נגד החזקה והרוב הוא בענין אחר דודאי לא מסייעא לנו החזקה נגד הרוב לסייע אל המיעוט במה שהוא בענין אחר ואמרינן שפיר רובא עדיף, אבל היכא ששניהם בענין אחד מחדש רבא בזה דאמרינן שהחזקה מסייעא להמיעוט נגד הרוב ונשאר הדבר בספק השקול כנלע"ד מכיון

ומעתה נחזור לענינא דידן דבענינא דידן לפי מה דפסקינן כרי"ף ורש"י ורב האי גאון הנ"ל והרמב"ם דאף לדידן אמרינן סמיך מיעוטא לחזקה, א"כ בנידון זה אף אם נרצה לכון ולומר דלענין חזקת א"א שלה הוי המיעוט של הניצולים בכעין טביעה זו כשני דברים נפרדים ולא מהני המיעוט לסמוך אל חזקה זו אבל מ"מ לחזקת חיים של הבעל בודאי צריכין לומר סמוך מיעוט הניצולים ונשארים בחיים אל חזקת חי של הבעל דהא עדותן מכונת המיעוט עם החזקה לענין אחד והוי ספק השקול אם חי הוא או לא כמו כל סמוך מיעוטא לחזקה דהוי פלגא ופלגא, אכן כל זה י"ל אפילו במים שאל"ס בלא שהה עד שתצא נפשו דהוי שפיר ספיקא דאורייי' משום דהוי כפלגא ופלגא מכח סמוך מיעוטא לחזקה אבל בשהה שהיא רק חששא רחוקה על חשש דף של ספינה וגלי הים מיקרי זה מיעוטא דמיעוטא דלא אמרינן עוד כה"ג סמוך מיעוטא לחזקה כמו שאמר רבא ביבמות הנ"ל, ואי תקשה לפי זה א"כ נימא ג"כ זה גופא גם בפרה וכן ברוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן דאף שלא נוכל לומר סמוך אל החזקת טמא וכן אל החזקת אינו זבוח כמ"ש משום דהמיעוט אינו בגדר זה מה דהוה החזקה מ"מ נימא סמוך אל החזקה שנייה שיש בהם דהיינו בפרה יש עוד חזקה של אינו זבוח וא"כ ניחוש שמא במקום נקב קא שחט וסמוך המיעוט אל חזקת אינו זבוח וכן ברוב מצויין יש עוד חזקה חזקת הגוף של האדם שלא נולד מומחה וסמיך מיעוט שאינן מומחין אל החזקת גוף שלו שהיה בחזקת שאינו מומחה וכמו דאמרינן כאן דאף אם אל חזקת א"א לא נוכל

לומר סמוך אבל אל חזקת חי נוכל לומר סמוך ה"נ שם נימא כן. אכן על זה י"ל בפשיטות דלענין אלו החזקות בודאי הוי המיעוט מיעוטא דמיעוטא דלענין שמא במקום נקב קא שחט לסמוך אל החזקת אינו זבוח בודאי הוי זה המיעוט מיעוטא דמעוטא שיהיה נקב במקום שחיטה וכן המיעוט שאינן מומחין אל חזקת הגוף שלא היה נולד מומחה בודאי הוי מיעוטא דמיעוטא שיהיו מצויין אצל שחיטה ולא ילמדו יותר ממה שידעו כשנולדו ועי' ברא"ש פ' א' דחולין סי' י"ו שכתב מפורש כן ע"כ לא נוכל לצרף בהם המיעוט אל החזקה השנייה ואל החזקות האחרות דהיינו חזקת טמא וחזקת אינו זבוח לא נוכל לסמוך המיעוט אליהם כמ"ש משום שאין עדותן מכונת ע"כ הוי שפיר בהם הרוב בתוקפו כמ"ש וברתי בס"ד:

ומתורץ מעתה שפיר מה שהקשתי לעיל אמאי בלא שהה יהי' כספיקא דאוריי' ולא ניזל בתר רוב והא רוב המציאות כאשר נטבעים בספינה כזו שאינן נמלטים ואינן נשארים בחיים, ולפי מ"ש מיושב שפיר דאמרינן מ"מ סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא ספיקא דאורייתא, וכן מכוון בדברי הרמב"ן בהאי תשובה שהביא הב"י בסימן י"ז הנ"ל ועיין בדבריו, ומעתה יש עוד לכון ולומר דהתוס' יבמות ל"ב עם התוס' בכורות כ' ע"ב אינן מחולקים כלל דביבמות ל"ו כתבו התוס' דחוששין למיעוט במים שאל"ס משום דהוי מיעוט המצוי ובבכורות כ' כתבי דמשו"ה במים שאל"ס אם נשאת לא תצא ולא אמרינן סמוך מיעוטא דנחלטים לחזקת חי משום דהוי מיעוט דלא שכיח והוי אינו מצוי והיא סתירה גלויה מה שחולקים במציאות, ולהנ"ל נוכל לישב שפיר דהתם ביבמות כונתם בדלא שהה עד שתצא נפשו דהוי מיעוט המצוי, ואולי סברו גם הם שאפילו אם נשאת תצא כדעת הרמב"ן ודעימיה ושם בבכורות כונתם על מים שאל"ס בשהה דאז הוי מיעוט שאינו מצוי, שוב ראיתי בתשובת רעק"א סי' ק"ח שכתב גם הוא ז"ל כן לכון בדברי תוס' אלו דלא פליגי דביבמות מיירי בלא שהה ובבכורות בשהה ושמחתי מאוד שכונתי לדעתו הגבוהה אך הוא ז"ל חידש שם במרוצת דבריו דכיון שכתבו התוס' בכורות דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה משום דהוי מיעוט שאינו מצוי וממילא נשמע דבלא שהה דהוי מיעוט המצוי דאמרינן אפילו אם נשאת תצא שהיא רק משום סמוך מיעוטא לחזקה וא"כ היא רק דרבנן כיון שהיא משום סמוך מיעוטא לחזקה, וזה הוא לפע"ד רק לדברי הר"ת דבכורות הנ"ל דכל סמיך מיעוטא הוי רק חששא והיא דר בנן אבל לשיטת אלה הפוסקים הנ"ל וכפי מה שבררתי דבריהם הוי סמוך ספיקא דאוריי' ומן פשטות הסוגיא נראה דכל סמוך הוי פלגא ופלגא והוי ספיקא דאוריי' וכמ"ש לעיל שיטת הר"ח בתוס' יבמות וכמ"ש הרשב"א בשם הפוסקים הראשונים שהיא אליבא

דכ"ע ולא לר"מ דוקא, גם כתב עוד בתשובה הנ"ל דלדעת הריב"ש שכתב ג"כ כהרמב"ן דבלא שהה תצא אך לדעתו לא הוי משום סמוך רק משום שתי חזקות, ולפי מ"ש גם דעת הריב"ש היא משום סמוך מיעוטא לחזקה, ומ"ש שיש שתי חזקות בא לומר בזה דאף אי נימא דלחזקת א"א לא שייך לומר סמוך וכמ"ש שאין המיעוט עם החזקה עדותן מכונת, מ"מ הא יש כאן שתי חזקות חזקת א"א וגם חזקת חי ולהחזקת חי בודאי נוכל לומר סמוך דהוי שפיר המיעוט עם חזקה זו עדותן על דבר אחד והוי מ"מ פלגא ופלגא משום החזקה השניה ומשו"ה אם נשאת תצא בלא שהה, זה הוא הנלפע"ד בכונת דברי הריב"ש במ"ש שיש שתי חזקות דהמעלה של שתי החזקות כיון רק באופן זה ומהטעם שכתבתי, וכן מורה בלשונו שם למעיין בדבריו בסי' שע"ט במ"ש ואע"ג דרובא וחזקה רובא עדיף הכא איכא חרי חזקה חזקת האיש וכו' שמורה כונתו דלענין חזקת האיש שהיה חי נוכל לומר סמוך מיעוטא אל החזקה כהנ"ל,

ומיושב בזה כל מה שתמה בנו"ב קמא חלק א"ע סי' מ"ג על הריב"ש סי' שע"ט להורות מכמה מקומות שגם במקום ב' חזקות אמרינן דרובא עדיף, ולפי מ"ש לא כיון הריב"ש כלל לזה לומר דשתי חזקות המה אלומים יותר מן רוב, זה לא עלה על דעתו, רק כון בדבריו לומר דהיכא שיש שתי חזקות ועכ"פ אחת מהן היא בזה הענין מה שהמיעוט מעיד על ה ומסכים עם החזקה אזי אמרינן סמוך מיעוטא אל החזקה ומבטלין המה להרוב שלא יהיה בתקפו ואין כאן קושיא עוד מן פרה ורוב מצויין אצל שחיטה שתמה בנו"ב שם דהא באלה אף שיש שתי חזקות אבל מ"מ סמוך מיעוטא לא שייך בהם כמ"ש ע"כ גם שתי חזקות אינן מבטלין להרוב, ובנידון הריב"ש הא יש עכ"פ לחזקה אחת מן שתיה חזקות הכח שנוכל לומר ולסמוך המיעוט אליה ונתבטל שפיר הרוב ע"י כן וככל מה שבררתי בס"ד, ועוד יותר נראה לומר לפי זה דבכה"ג עדיף שתי חזקות מן רוב ומשום זה גופא דמשוה את הרוב כאילו אינו לבטלו לגמרי, והיא משום דלעולם היכא שיש שתי חזקות נגד הרוב ואחת מן השתים היא באופן שנוכל לסמוך אליה המיעוט דהיינו שהמה בענין אחד כמ"ש א"כ עושה זאת לפנינו שתהי' נחשב פלגא ופלגא ספק השקל, וא"כ נשארה עדיין ממילא החזקה השניה לעצמה ומשוה לנו את הספק לודאי דהא בכל ספק מהני חזקה להחליט כמו החזקה, וממילא נתבטל כה"ג הרוב לגמרי, כן נראה לכון בסברא ישרה וזה היא כהאי דערובין ל"ו ע"א מה דאמר רבא התם תרי חזקה לקולה, והוא לפע"ד דבר נכון וחידוש נפלא מה שאין להקשות עוד מן פרה וכן מן רוב מצויין דשם לא הוי עוד היתרון לשתי החזקות על הרוב דבהם לא שייך לומר סמוך אל איזו חזקה מן השנים וכמ"ש אבל היכא דשייך לומר סמוך אל איזה חזקה מן

השניים אזי משויה זאת לספק ואח"כ תבוא החזקה השנייה ומבטלת להספק לגמרי ומשוה לודאי שהיא כמו החזקות והעמיד הדבר על חזקתו והא דלא אמרינן גם בספק זה של טביעה שהיא ודאי א"א מכח השתי חזקות כמ"ש הריב"ש שהחזקת חי משוה לספק ובא החזקת א"א ומשוה לודאי ובטל הרוב לגמרי' והא גם הריב"ש מודה דהא דאם נשאת תצא בדלא שהה הוא רק מכח ספק אבל לא ודאי א"א ולפי מ"ש היה צריך להיות ודאי א"א אכן על זה י"ל כמ"ש הנו"ב שם דחזקת א"א עם חזקת חי נראה כחזקה אחת, ואין כאן תיקף גמור של שתי חזקות והנו"ב משוה מזה קושיא על הריב"ש ולפי מ"ש גם הריב"ש גופא מודה לזה דאי הוה ס"ל להריב"ש דאלה החזקות המה שתי חזקות נפרדות גמורות היה לנו לומר שהיא א"א ודאי וכמ"ש, אלא ע"כ שבאמת גם הריב"ש ידע מזה דכה"ג לא מיקרי שתי חזקות נפרדות לגמרי ומ"ש שיש שתי חזקות כונתו כמ"ש דאף שלחזקת א"א לא תרצה לומר סמוך ורובא עדיף מטעם שכתבתי מ"מ יש עדיין בזה עוד חזקה אחת היינו חזקת חי מה שלחזקה זו בודאי נוכל לומר סמוך וככל מ"ש בס"ד ועי' בפ"י על כתובות קונטרס אחרון אות מ"ו:

נמצא עתה לפי כל מ"ש שמבונת מעתה שפיר שיטת הרמב"ן דבלא שהה הוי ספיקא דאוריי' אף דרוב הנטבעים ע"י ספינה בלב ים אין להם הצלה מ"מ הוי ספיקא דאוריי' וככל מה שבררתי. אולם זה אינו לכל השיטות דלפי מ"ש היא רק להשיטות דס"ל דאמרינן להלכה ג"כ סמוך מיעוטא לחזקה אבל לאלה הפוסקים דס"ל שהיא רק אליבא דר"מ כן ולא לרבנן וכן לשיטת הר"ת ודעימי' דסמוך הוי רק חששא דרבנן או אפילו לשיטת הרשב"א שמחלק פ' האשה בתרא דלא אמרינן סמוך רק היכא שהמיעוט מרעי להרוב דהיינו מן הרוב שמתעברות יש מיעוט שמפילות אבל לא היכא שהמיעוט הוא מתנגד אל הרוב א"כ גם לפי דבריו אלה לא יתכן לומר כאן סמוך, וא"כ ע"כ צ"ל לשיטת הפוסקים אלו שאין חילוק בין שהה ללא שהה היכא שהיה בלב ים דבשניהם אם נשאת לא תצא וא"כ קשה לדידיה המתני' דגיטין הנ"ל בדף כ"ח וכמ"ש לעיל דעל כרחך המתני' דגיטין אינה זה גופא מה שאמרו במתני' דיבמות בפלוגתת ר"מ וחכמים לענין מים שאל"ס וכמו שהוכחתי לעיל, וע"כ צריכים הם לפרש המתני' דגיטין כמו שפירש הרמב"ם בפירוש המשנה דגיטין שם שאין כונת המתני' בספינה שנטבעה רק שאבדו כל הכלים שלה באין עצה להניע אותה ממקומה והלאה ובכה"ג אין כאן רוב כלל שיהי' רובא למיתה ומשו"ה נותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתים וככל ספק השקל אבל בנטבעה סבירי להו דאפילו בלא שהה נחשב בדיעבד למת ודאי דאם נשאת לא תצא, ואין נותנים עליו חומרי חיים:

ונראה ששתי הדיעות והשיטות האלו לקחו להם שיטתם מן הירושלמי דגיטין שם על מתני' דספינה דהירושלמי כתב שם תוספתא אחת וז"ל ועוד ג' הוסיפו עליהן את שחיה גוררתו ואת ששטפו נהר ואת שנפלה עליו מפולת ונותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתים בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל לא תאכל בתרומה עכ"ל והנה יש יש לעיין בזה מה הוספה שייך בהא דשטפו נהר הא היא היא מה שאמרו במתני' ספינה שאבדה בים שהיא ג"כ ששטפו הים ומה לי הים או הנהר כיון הנהר הוא ג"כ מים שאל"ס שע"כ נלפע"ד שלקח הראשונים ז"ל שיטתם מכאן שגם במים שאל"ס יש עדין חילוקים לענין דינא והוא דלשיטת הרמב"ן הנ"ל מיירי המתני' דספינה שאבדה בים היינו שלא הי' מי ששהה לראות אתה הנאבד שלא שלא יצא לחוץ בזמן יציאת נפש שזה הוא חשש דאורייי', ואתי בתראי והוסיפו עליהן את ששהפו נהר היינו אפילו בשהה הרואה עד שתצא נפשו ולא ראה אותו ניצול מ"מ נותנים עליו חומרי חיים מדרבנן כמו שהיא באמת בכל מים שאל"ס, אולם הרמב"ם בפירוש המשנה בחר לו דרך אחר ליישב ברייתא דהוסיפו והיא דהמתני' מיירי שאבדה הספינה היינו שנאבדו כל כליה לשוט בהם מה שבכה"ג ודאי הוי ספיקא דאורייתא והוסיפו עליהן גם בשטפו נהר ממש. כן נראה לכון בזה, ויסתעף מזה לפע"ד דין חדש דלפי מה שבארתי שכל החשש של הרמב"ן ודעימיה בלא שהה דהוי דאורייי' ואפילו אם נשאת תצא שהוא רק מטעם סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא א"כ היכא שנטבעה ספינה בלב ים וידעינן על איש אחד שהי' שם בספינה ואח"כ אחר זמן הוציאו את הספינה מן הים ומצאו בתוך הספינה רוב אנשיה שהיו בה שהמה מתים דכה"ג אין עוד תשש דאוריי' על איש הזה שמסופקים עליו שמא ניצול דהא כה"ג הוי זה הרוב רובא דאיתא קמן וכמו בסנהדרין דהוו רובא דאיתא קמן ה"נ הרוב מתים המה רובא דאיתא קמן, וברובא דאיתא קמן לכ"ע לא אמרינן סמיך מיעוטא לחזקה כמו שכתב רש"י קידושין פ' ע"א ד"ה אם רוב שרצים וכן כתב הרשב"א בשמו ריש פ' האשה בתרא והוא מוכרח מסנהדרין גופא שאמרה התורה זיל בתר רובא ע"כ תסתעף מזה קולא דבכה"ג לכ"ע אם נשאת לא תצא:

והנה מורה אחד בפה יצא להקל לגמרי בכה"ג ותלה עצמו בדברי הט"ז וב"ש סי' י"ז סעי' ל"ד שכתבו ואם העיד שראה שנטבע פלוגי ושהה שם שת"נ רק שיש ספק אם היה מים שיל"ס או מים שאל"ס נראה דאזלינן לקולא דהא אפילו במים דאל"ס אם נשאת לא תצא ע"כ לא הוי אלא ספק דרבנן עכ"ל ומחמת זה אמר המורה דכאן ג"כ יש זה הספק שמא נטבע בתוך הספינה דהוי מים שיל"ס ושמא יצא על גבי הספינה ונטבע שם בתוך הים דהוי משאל"ס ע"כ בספק זה אמרינן לקולא, אלה המה דבריו של המורה,

וכמה מן הטעות יש בזה דהנה כשאנו לעצמנו צריכין להבין באמת כונת דבריהם דאיך יתכן זאת דהא כשהעד מעיד במים שיל"ס שנטבע האיש ושהה העד עד כדי שת"נ על כרחך צריך להעיד שראה מארבע רוחות המים בתוך הזמן שת"נ ולא ראה אותו יוצא לחוץ זה מיקרי משיל"ס כידוע א"כ איך שייך לספק אי הוה מים שיל"ס או אל"ס הא ממנ"פ אם לא העיד העד שראה מד' רוחות בכל הזמן א"כ אפילו הוי מים שיל"ס ג"כ אסורה דהא אין המים שיל"ס עושה ההיתר רק הראייה מד' ריחות עושה ההיתר במים שיל"ס דהיכא שיל"ס משכחת שיהי' רואה מד' רוחות ואם לא העיד שראה והסתכל מד' רוחות בהמשך זמן עד שת נ לא מהני עדות טביעתו אפילו במים שיל"ס ואם העיד העד באמת שראה בכל המשך הזמן של כדי שת"נ מארבע רוחותיה ולא יצא שום אדם מן המים אך איך שייך לספק שמא היה מים שאל"ס הא אמר שראה מד רוחותיו, ואיך שייך משאל"ס היכא שיש ד' רוחות יבשה מה שהעד מסתכל עליהם ודברי הט"ז והב"ש הנ"ל נראים כתמוהים ולא ראיתי באחד מן הפוסקים האחרונים שיפרש דבריהם. ואפשר לומר שכונתם היא שעד אומר שראה שנטבע פלוני ושהה כדי שת"נ ולא אמר יותר ואין העד עדיין לפנינו ומסופקים אנו אל מה כיון העד בדבריו אם למים שיל"ס או למים שאל"ס דאזלינן לקולא, ואי תקשה, דהא כתבו מקודם לזה דאם יאמר העד סתם נטבע דיש סברא יותר לומר שנטבע במים שאל"ס כי רוב הנטבעים הם במים שאל"ס היינו בלא אמר ששהה עד שת"נ דאז הוי ספיקא דאוריי' אבל אם אמר מפורש ג"כ ששהה עד שת"נ ואין העד לפנינו לבודקו יותר מקלינן בספיקי, וכן מורה לשון הט"ז בס"ק מ"ח מה שהב"ש ס"ק ק"ה קיצר בלשון הט"ז, אי אולי יש לפרש כונתם אפילו היכא שמעיד העד שראה מד' רוחותיו אבל מ"מ יש לספק דאולי היה איזה פתח פתוח מן המים שיל"ס אל איזה מים שאל"ס וכגון בגונא שכתב הב"ש בס"ק צ"ה בשם המרש"א בכפור על פני המים, ויש לספק אולי היה אי"ה מקום תחת הכפור שהיה יכול לשוט למרחוק ושם היה פתוח איזה פתח בהגלוד שיהיה יכול לצאת משם, בכה"ג תלינן להקל משום שהוא דרבנן. כן צריכין לכון ע"כ בדבריהם:

ולפי זה בנידון דידן שהעד לפנינו ואומר בפירש שאינו יודע איך הוא נטבע אם תוך הספינה או חוץ לספינה במי הים מה קולא יש כאן ומה ספיקא דרבנן יש כאן הא הוא ממש זה גופא מה שתקנו חז"ל ואסרו בכל מים שאל"ס דשמא נזדמן לו מרחוק איזה דף של ספינה או גלי הים השיאו אותו עד כי ניצול מן המים, ואיך עוד דבנידון דידן בלא"ה אין כאן זה הענין כלל מן מים שיל"ס דכל זה היה שייך לומר אם היה אומר העד שבודאי יודע הוא שהיה הנידון בתוך הספינה אז והוא העד עמד וראה כל המשך הזמן שת"נ

ולא ראה אותו יוצא מתוך הספינה, או עכ"פ היה ביכלתו לומר שראה אותי נטבע ועמד ושהה לראות אם זה הנטבע אינו ניצול היינו שראה אותו שוקע במים אשר עברו ראשו ולא ראה אותו בכל הזמן בהמשך שת"נ שיהי' מבצבץ ועולה מתוך המים ע"י איזה סיבה וכל זה הא אי אפשר לי להעד לומר בנידון דידן דהא גם הוא היה בזו הסכנה והביט רק להציל נפשו משחת ולא עלה על דעתו להיות צופה ומביט על איזה פרט מה תהיה עם איזה איש כי חשש לנפשו ולבקש הצלה לחייו:

ועובדא כזו היא ממש בתשובת הרדב"ז חלק א' סי' רנ"ח הנ"ל ושם נזכר עוד יותר שהעד מעיד שבודאי היה זה האיש תוך הספינה בשעה שנטבעה ולא היה שום פתח לפניו אז לצאת ממנה וגם לא ראה שום איש בהמשך הזמן שיהי' יוצא מן החדר של של הספינה ומ"מ הסכים הרדב"ז לאיסור משום הני טעמים דאין מעידין עליו אפילו ברובן למיתה כל שאפשר להנצל אפילו באפשרי רחוק, ומכ"ש בנידון דידן שאפשר שיצא דרך הפתח תוך המים ויצא למטה למקום אחר כן כתב הרדב"ז שם ומברר מהא דבכורות מ"ו ע"ב דבתחילתן לא אקילו רבנן עי' ברש"י שם ד"ה אבל בתחילה, וכתב עוד ואפילו היה סגור הפתח אני מחמיר לפי שהדבר ברור שיהי' יכולים לשבור הדלת ולצאת, כתב עוד כי הדבר ברור שאותם שנכנסו תוך הספינה הקטנה היו בורחים לנפשם כדי שלא יכנסו בה הרבה ב"א וטבעו כולם ומיד הם מתרחקים מהספינה ואיך אפשר שיבחין באותן השטין על פני המים אם יהודים אי ישמעאלים ואם הם מאותן שהיו על הספינה או מאותן שהיו תוך החדר אין זו אלא נביאות או אומדנא עכ"ל ומאריך עוד שם הרבה להראות זרוע עוזו דאפילו אם נשאת תצא מפני שהיא ספיקא דאוריי' וכדעת הרמב"ן והריב"ש וגם הרשב"א בתשובה כתב כן דבמעיד שנשברה הספינה לבד אינו כלום ואפילו נשאת תצא כי שמא ניצול על גבי עץ או קורה ונותנים עליו חומרי חיים וחומרי מתים ומסיק הרדב"ז לבסוף ומ"מ כשיאמר העד שעמד ושהה חצי שעה ולא ראה יוצא מן החדר של הספינה שום איש ועוד בצירוף היתרים נוכל לסמוך על זה לומר דאם נשאת ל"ת אבל לכתחילה להתיר אד שום היתר בכה"ג וכמו בכל מים שאל"ס, ומעתה ק"ו לנידון זה שאנו עוסקים בו שאין כאן שום הגדה מהענין ששהה ושהיה צופה בכיון לראות מי שיצא ומי שנטבע במים או לא נטבע וכדומה כי היה טרוד לנפשו, וגם כל הענין היה באישון לילה, איך יעלה על הדעת לומר כי זה מיקרי ספק מים שיל"ס כי מה יתרון יש במים שיל"ס הא אדרבה משיל"ס גרועים יותר ממים משאל"ס דהא בנקל יכול לעלות בסוף המים אל היבשה ואולי עלה וע"כ הא דמעלינן במים שיל"ס היא רק מפני ההבטה מד' רוחותיו שבזה יכול העד לומר שראה מד' רוחותי

ולא עלה הנטבע, זה הוא עיקר היתרון במשיל"ס וכשיאמר העד כן מתירין אותה, ובנ"ד הא לא היה שום כונת הבטה מן העד על זה, וגם היה בחשך שאפילו אם היה רוצה לראות לא היה לו באפשרות לראות בברור שום ראייה כזו, רק הכל הי' באומדנות מוכיחות אי אינן מוכיחות מה שכל אלה אינם יכולים להוציא הדבר משתי החזקות הנ"ל חזקת חי וחזקת א"א כמו שהחליטו חז"ל במשנה וגמרא דינא דמים שאל"ס, דאף אי נימא דאפילו בנ"ד אם נשאת ל"ת כי נסמוך עצמינו על דעת אלו דאפילו בלא שהה מ"מ אם נשאת ל"ת אף שהיא נגד דעת כל הפוסקים האחרונים שכתבו להלכה שאם נשאת תצא כמו שמבואר גם בקונטרס עגונות סי' רט"ו בשם הב"י וז"ל שם כל שהעד הנמלט מן הספינה היה בהול על נפשו באשר אימת מות נפלה עלוי ובדוחק שנמלט אל הספינה הקטנה וא"כ א"א לו להעיד ששהה על הנטבעים בספינה הגדולה עד כדי שת"נ וכיון שכן הי"ל כספינה שנאבדה בים ואפילו אם נשאת תצא שהיא א"א דאוריי' ובניה ממזרים עכ"ל, ואם ירצה המקיל בתכלית הקלות לסמוך עצמו על הראשונים שנראה מדעתם דאפילו בלא שהה הוי רק דרבנן וכמ"ש ולא יחוש על מה שכתבו להלכה גדולי הפוסקים שאחריהם לאיסור, אבל היא רק ענין דיעבד בשכבר נישאת ולא לענין להתירה לכתחילה דלענין לכתחילה להתירה היא ממש היפ דינאך דמתני' דמים שאל"ס אשתו אסורה כמו שבררתי בס"ד ואי נ"ד חלוק כלל מגוף הדין משאל"ס המבואר בש"ס דמ"ש: **ושמעתי** בזה סברות וקולות צנומות דקות אשר אחרי כל ההדר והיופי שנתנו להם המה עומדים מנגד להמתני' והסוגיא הערוכה ביבמות דמשאל"ס אשתו אסורה ומה שהביאי להם ראיות מן גדולי האחרונים שכתבו סברות כאלה, לא שתו אל לבם המביאים האלה שאדרבה משם עוד ראיה בהיפך, דהא שהגדולים משתמשין בסברות אלה היא רק היכא שנמצא הנטבע אח"כ ואין להם בו סמן מובהק רק בכליו כדומה בט"ע אחר זמן שאז מצטרפין לזה גם הסברות והקולות של משאל"ס להקל דלא ניחוש לשאלה וכיוצא זה, אבל בגוף הדין של משאל"ס בלא נמצא ולא נשמע ממנו שום דבר לא עלה על דעת שום פוסק להשתמש בסברות כמו אלה לומר מותר דחלילה להם לחלוק על המתני' והגמרא בדינא דמשאל"ס, ומ"ש המבי"ט הובא בקונטרס עגונות סי' רי"ב לחלק בין נפל למשאל"ס לבין באו מים אל החדר שבספינה והנה מלבד מה שהב"י חולק עליו וכתב מפורש שאין חילוק גם הרדב"ז הנ"ל בתשובה סי' רנ"ח כתב מפורש שאין הבדל כלל, גם בלא"ה צריכין אנו להבין דברי המבי"ט גופא. ונלע"ד שכונתי היא כפי המבואר בלשונו המובא בק"ע כי גוף התשובה אינה כעת לפני וכפי המבואר כאן בק"ע שכתב הטעם שזה אין נקרא משאל"ס מאחר שנשארו בחדר ע"כ נראה כונתו שלא ראו שום איש בחוץ

מן החדר בשעת טביעה כן יאמרו אלה שניצולי, שע"כ יאמר המבי"ט דאף שיש לחוש שנשברה הספינה ויצא מי מהם תחת המים או ע"י פתח החדר אחרי שבאה הספינה במים ויצא מתחת למים עד מקום רחוק כמ"ש הרדב"ז באמת זה החשש בתשובה הנ"ל שעל זה אמר המבי"ט דלדידי' מיקרי כה"ג משיל"ס, אבל היכא שכמה אנשי יצאו חוץ מהחדר והיו באמת על גב הספינה בשעת הטביעה ולא היה מפריע לשום אחד מהם לצאת לחוץ כי היה פתח פתוח כאשר היי באמת רבים הבורחים מן החדר כי דמו להציל נפשם בכל מיני האפשרות בודאי גם המבי"ט מודה שתוך החדר עם חוץ לחדר הכל כאחד נחשב שלכולם יש להם דין משאל"ס דהא לא היה סוף להמים בין המים שהיו בחדר ובין המים שחוץ לחדר לשניהם לא הי' להם סוף דהא כבר בררתי למעלה דמשיל"ס אין המעלה מחמת משיל"ס כי אדרבה זו היא רעיתא דכיון שיש להם סוף יש לחוש שמא נמלט בהסוף, ועיקר המעשה במים שיל"ס הוא רק מחמת שיכול לראות בד' רוחותיו ורואה באמת שלא ניצול הנטבע בתוך שיעור כדי שת"נ זאת היא המעלה, וא"כ בנידון זה מה מהני כשבאו מים אל החדר שזה יכול להיות לנו לתועלת רק כשיאמר העד שבתוך המשך הזמן של כדי שת"נ משעת ביאת המים בתוך החדר לא ראה שום אדם יוצא מן החדר, ואף שגם בכה"ג חולק הרדב"ז הנ"ל אבל מ"מ נוכל לכון עכ"פ בדעת המבי"ט שלדעתו הוא מקיל בזה אבל כשאין מי שיעיד עדות כזו שהי' עומד וצופה שלא יצא שום איש מן החדר בכל המשך הזמן הנ"ל מה טובה יכול לעשות לנו אם נחליט על כזאת שהוא מים שיל"ס הא המעלה של מים שיל"ס הוא רק מצד שיאמר שהיה רואה מד' רוחותיו כמ"ש וזה הא לא יגיד לפנינו זאת, ע"כ אין באפשרות כלל לכון כמו אלה בדעת המבי"ט כי בכה"ג הוא ממש דינא דמתני' דפליגי ר"מ וחכמים והלכה כחכמים דמשאל"ס אשתו אסורה:

ואולי היה לפנינו דרך אחר לצדד ולהקל בגונא דנ"ד, והיא באופן שאלה המבקרים אח"כ הספינה הנטבעה בתוך המים יאמרו שרוב האנשים שהיו בספינה מונחים שם בחדריהם מתים והיינו רוב ממש, ואף שהמבקרים המה עכו"ם הא סמכינן עליהם במסל"ת בעניני עגונות, ע"כ אולי י"ל דבכה"ג מותרות העגונות מכח רוב ואף דלא אזלינן בתר רוב בענין א"א וכמ"ש בתוס' יבמות קכ"א ע"א וכן שם ל"ו ע"ב נוכל לחלק ולומר דכיון שכל משאל"ס הוא רק דרבנן אולי לא גזרו בזה רק ברובא דליתא קמן אבל ברובא דאיתא קמן שהוא אלים טובא ומפורש מן אחרי רבים להטות לא גזרו בו, והנה מלבד מה שלא מצינו שיהיו גוזרים ברובא דאיתא קמן ולא נצרוך לחוש יותר ממה שמצינו בפירוש גם מלבד זה י"ל שודאי לא גזרו היפך דבר המפורש בקרא כמ"ש התוס' פ' איזה נשך

וכמ"ש הט"ז יו"ד סי' קי"ז וכיון דרובא דאיתא קמן מפורש בקרא בודאי לא גזרו חז"ל היפך הקרא, גם נראה ראיה מוכרחת לזה מגוף הסוגיא דיבמות קכ"א ע"א שמקשה הש"ס נחוש במשיל"ס למחילה של דגים ותירצו דבמים שיל"ס מחילה של דגים לא שכיחא. וזה תמה מדלא קאמרו בלשונם לא הוי יאמרו מלת לא שכיח והא עיקר הצלה במים שאל"ס ג"כ לא שכיח וכמ"ש התוס' בכורות כ"א וממ' חיישינן משום חומרא דא"א וכמ"ש הרמב"ם פ' י"ג מה' גירושין ה' ט"ו שצריך להיות ראייה ודאי שמת ואין בו ספק וא"כ מה מהני דלא שכיח הא מ"מ צריכין לחוש, אלא ע"כ שגם בש"ס מחלקין בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן לענין גזירה זו ועי' ריש פ' האשה בתרא, ע"כ משני הש"ס שפיר מחילה של דגים במשיל"ם לא שכיח פירש שהמים שיל"ם הנמצאים בעולם רוב שלהם אין להם מחילה של דגים וא"כ הא הוי רובא דאיתא קמן לפנינו היום בעצם והיכא שיש רובא דאיתא קמן לא אמרו חכמים לחוש אל המיעוט אף בחומר דא"א, וזו היא לפע"ד ראיה גמורה ונכונה למ"ש ע"כ היכא שנמצא באמת ובפועל ממש שרוב האנשים שהם בספינה מתו מחמת הטביעה נוכל להתיר כל הנשים שבעליהן היו על הספינה בשעת טביעתה כהנ"ל דברובא דאיתא קמן אזלינן בתר ריב אף בחומר א"א שבזה לא גזרו רבנן להתיר. כנלע"ד להלכה ולא למעשה עד שיסכימו לזה גדולי הדור, אכן בלא"ה בודאי אין שום היתר להנשים שבעליהן היו על הספינה כדינא דש"ס דמשאל"ס אשתו אסורה, ואין הדבר צריך לפנים כי הוא ברור לכל שופט צדק שדברי חז"ל המה יקרים בעיניו:

אכן אפילו לצד ההיתר שכתבתי לעיל שיש מקום להקל באופן כזה בנמצאו אח"כ רוב הנטבעים בספינה מתים, אבל מ"מ לא תועיל לנו זאת רק היכא שיש עכ"פ איזה עד היודע בברור שבעל אשה זאת היה בספינה זו שנטבעה והוא באופן שזה הניצול ראה את זה האיש באמצע הים על הספינה קודם שנטבעה ואף אם לא ידע שזה הוא בעל של אשה זו אבל מ"מ הי' יודע ששמו הוא למשל ראובן גאלדבערג וכדומה מעיר פלונית ואנן ידעינן שמעיר הזאת לא יצא שום איש בשם כזה שלא יהי' נודע איפה הוא ע"כ יש לו רק דין של משאל"ס שהוא רק דרבנן, ושייך לפלפל כל הנ"ל אבל היכא שלא נמצא לפנינו איש אשר יעיד לנו כמו אלה רק עיקר הידיעה היא מן הרשימה שהוא הכתב אשר נרשמו שם בהמבורג שמות האנשים היורדים אל הספינה ללכת לאמעריקא ואחר טביעת הספינה המה רואים בהרשימה שלהם והשמות שלא נמצאו נמלטים המה לדעתם נטבעו עם הספינה והנה אם מזה נקח לנו הידיעה מי יחיה ומי ימית בכה"ג

נלפע"ד דהוי חשש א"א דאוריי' ואפילו אם נשאת תצא ובניה ספק ממזרים, והוא מכמה טעמים וחששות וכמו שאבאר בס"ד:

דהנה ידוע שעיר המבורג היא מעבר לרבים ושיירות מצויות אשר מכל מדינה ומדינה יבואו אנשים ונשים וטף לעשות דרכם בספינות, ומעתה כשלא נזכר בהרשימה שלהם בין העוברים בספינה שם העיר או עכ"פ שם המדינה של האיש וגם לא שם אביו רק סתם שמו העצמי עם שם הכינוי אשר נמצא בעולם למאות ולאלפים בשם כזה הא הוי ספיקא דאוריי' ואולי עוד רוב היינו רובא דעלמא שאין זה האיש בעלה של אשה זו ולכל הדעות המבוארות בטור וש"ע סי' י"ז סעי' י"ח בזה ואף המקיל מכולם לא הקיל ביותר רק שאפילו בלא הזכיר שם העיר ג"כ מהני אבל עכ"פ שמו ושם אביו צריך להיות לכל הדיעות, וכאן שלא הזכיר הכותב בהרשימה לא שם אביו ולא שם עירו ומדינתו רק סתם ראובן פרידמאן או שמעון גאלדמאן לכדומה שבכל העולם נמצאו שמות כאלו למכביר, א"כ הא הוי זה דין הוחזקו ושיירות מציות שאין שום דעה להתיר בכמו אלה כמו שמבואר שם בט"ז ס"ק כ"ג דהוי ספיקא דאורייתא, וכן נראה מבואר מדברי הח"מ וב"ש שם עי' בדבריהם, ועי' בנו"ב קמא חלק ע"א סי' מ"ב והדברים בזה הענין המה רבים כמו שהאריך בב"י סי' י"ז מה שאין כאן המקום להאריך בפלפולים וכבר הארכתי בס"ד בכל הסוגיא בחדושי על א"ע סי' י"ז והראיתי לדעת שדין זה היי ממש דינא דרוב וקרוב וכאן בנדון דידן אפילו קורבה ליכא לומר שהקרוב מסייע שהוא ראובן שיצא מכאן כמובן, עוד יש כאן חשש אחר בנדון דידן דאפילו אי נימא שלא לקח הטיקעט בהאפעס רק זה הפרידמאן בעלה של אשה זו מ"מ יש עדיין לספק כאשר יקרה זה כמה פעמים שבקנותו טיקעט ואחר הקנייה היא מתחרט על דרכו זה ובוחר לו לילך אל מקום אחר ע"כ ימכור הטיקעט לאיש אחר שהולך שמה והאחר כשיבוא אל הספינה מראה הטיקעט לאדוני הספינה והמה מכנים אותי בשם הנכתב בהטיקעט, אבל באמת הוא איש אחר ויש לו שם אחר מה שלהם בעלי הספינה אחת היא להם אם שמו כן או לא אבל לנו הא זה הוא העיקר ומי יוכל לבוא אל האמת בכמו אלה, והא ידוע דבחומר א"א צריכין לידע בודאי שמת הבעל כמ"ש הרמב"ם הנ"ל פ' י"ג מה' גירושין ה' ט"ו דחיישינן לכל חשש של מיעוט,

ומלבד כל זה אף אי נימא דהיינו יכולים לפסוק ולומר שדי בשם זה לבדו היה רק היכא שעכ"פ ידעינן בודאי שאיש אחד בשם כזה מת אבל כאן בנדון דידן אם נשפוט בבירור שהי' זה האיש על הספינה מ"מ יש עדיין לספק אי מת או לא כמו בכל משאל"ס, וא"כ הוי כאן ס"ס לחומרא חדא שמא אין זה האיש הנכתב בהרשימה בעלה של אשה זאת

ואף אם ת"ל שזה הוא מ"מ שמא לא נטבע כלל עם הספינה וכהספק של כל משאל"ס וא"כ הוי ס"ס לחומרא יגרע בזה מכל משאל"ס דכאן משום הס"ס לחומרא אפילו אם נשאת תצא, ואם תירצה לדחות ולומר דספק זה של שמא לא מת מחמת טביעה אינו ספק לענין אם נשאת דתצא משום דרוב אינן ניצולין אפילו במשאל"ס ולא הוי ספק השקול דקרוב יותר שקרוב יותר לצד אחד מן צד השני, אולם באמת זה אינו, חדא שדעת רוב הפוסקים במצרפין לס"ס אפילו אם ספק אחד אינו שקול כל כך, ושנית יש לומר בזה עוד באופן אחר וכפי המבואר בש"ס והיא דאמרינן בקדושין ע"ג ע"א לענין אסופי דאף שמצד הרוב צריכין לומר שהוא כשר משום דא"א בבעלה תולה מ"מ כיון דאיכא שני מיעוטים לאיסור מבטל זאת להרוב דהיינו מיעוט ארוסות ומיעוט שהלך בעליהם למדה"י וכן מצינו ג"כ בברכות נ"ג ע"א לענין ברכה דאמרינן שם מיעוטא לכשפים ומיעוטא לגמר את הכלים אשתכח רובא לאו לריחא עבד ולא לברך, וכן כתב ג"כ הרשב"א חולין ס"ג ע"ב לתרץ מה שהקשה שם בתוס' לענין ביצים דאמאי לא ניזיל בתר רוב ועופות טהורים הא מרובים מן טמאים, ותירץ הרשב"א ג"כ בזו הסברא משום דמיעוט המה טמאים ומיעוט נבלות וטרפות ע"כ הוי תרי מיעוטא להחמיר ועדיף מן הרוב טהורים עכ"ד הרשב"א וא"כ ה"נ אף אם נחליט לומר דלא חיישינן לתרי יצחק אף היכא שלא הזכיר שם אביו וגם לא שם העיר, אבל מידי חששא דמיעוטא עכ"פ לא יצא, דהא עכ"פ רובא דעלמא באופן זה לא נוכל לחשוב להיות עוד גרוע מן מיעוט בעלמא ויש עכ"פ ומיעוט שאין זה האיש בעלה של אשה זו רק מן רובא דעלמא, וגם מיעוט שני יש היינו אלו המיעוטים שאינן נטבעין והמה ניצולים במשאל"ס א"כ הוי תרי מיעוטא להחמיר ובטל ממילא הרוב כהנ"ל בסוגיות המפורשות, ואין שום דרך לפנינו לומר בכה"ג שיצאתה מחזקת א"א וכמ"ש הב"י בסי' י"ז בשם הר"ש בהרשב"ץ דמי שאבד זכרו אין אשתו נשאת,

ע"ב מכל הלין טעמא נלפע"ד דעל אותן שאין עדות עליהם שראו אותן על הספינה בים בשמותיהן ושם עירן שהמה נשארו נשיהם בחזקת א"א ואפילו אם נשאת תצא שאין עליהם שום הוכחה שהיו באופן של מיחה ומן הרשימה שנרשם שם כזה על הליסט בלא שם אב ובלא שם עיר אין כאן הוכחה כלל שזה הוא בעלה של אשה זו ונחשב לכלום וככל מ"ש, ואלו שיש עליהם עדות שראו אותן בספינה כהנ"ל על אלה יש דין משאל"ס דלכתחילה לא תנשא ואם נשאת לא תצא כנלפ"ד להלכה בברור, והמתיר הוא בר שמתא כמבואר בש"ס בדין זה עד כי יתן ד' רחמים לנשים אלה להוציא כאור משפטן לחסד ורחמים:

סימן כב

שאלה

בבעל שהא לו קטט עם אשתי, ואמר בכעסו כמדת ע"ה בזה הלשון הריני נודר שמהיום והלאה את לא תהי' עוד אשתי ואני לא אהיה עוד בעלך וה' יהיה עד בדבר שלא אחזור בי ושלא יהי' לי היתר בזה וה' בעצמו לא יהיה ביכלתו להתיר לי, אלה המה דברי הע"ה הבעל, והאשה השיבה לו על דבריו הן לו יהיה כדבריך ואחרי עבור איזה ירחים מתחרטים שניהם על זה הבעל וגם האשה אך הבעל מחמת בושה אינו רוצה לילך לפסק ב"ד שיתירו לו ומבקש מן האשה שתזדקק לו, והאשה בוכה ומתחננת להמציא לה איזה היתר שתהיה רשאי להזדקק לו כי היא תתעגן ע"י כן לעולם גם במניעת שארה וכסותה כי יאמר לעבור ממנה למרחקים:

תשובה

דין זה יתחלק ויסתעף לכמה דינים שונים וצריך עיון ובירור רב כי בכל דיבור ודיבור אשר הגה הבעל ברוחו הקשה יש לחקור הרבה וגם בתשובת האשה על דבריו נמצאו קמשונים וחרולים ועומדים לשטן על דרך ההיתר. ובראשונה צריכים אנו לעיין בזה אם נכלל בדבריו רק ענין נדר או שבועה ג"כ ויהי' זה נ"מ לדינא כאשר אבאר לק' בס"ד ואח"כ נראה להתבונן מה נוכל לפסוק בכהאי גונא בכל אחד לבדו בנודר או בנשבע, ונתחיל במה דסליק מיניה, והיא כי נשים דברינו בנודר גופא מה דינו, דלכאורה הדין פשוט כמבואר בנדרים ט"ו ע"ב על המשנה קונם שאני משמשך והא משתעבד לה מדאוריי' דכתיב שארה וכו' באומר הנאת שימושך עלי והא לא קא ניחא ליה בתשמיש דאמר ר"נ תשמישי עליך כופין אותה ומשמשתו דשיעבודי' משעבדת ליה הנאת תשמישך עלי אסור שאין מאכילין לו לאדם דבר האסור לו עכ"ל גמרא, א"כ מבואר הדין דבמה שאמר שאני לא אהיה עוד בעלך אין כאן חלות נדר כלל, ואפילו אי נימא שלשון זה הוי שבועה בנידון דידן וגם מפני שהזכיר שם ד' בלשון אשכנז וכהמבואר ביו"ד סי' רל"ז סעי' א' ע"ש בש"ך ס"ק ב' מ"מ אין כאן חלות מפני שנשבע לבטל את הל"ת שבתורה שאמרה לא יגרע וכן הוא בסי' רל"ז סעי' א' ע"ש בש"ך ס"ק ב' מ"מ אין כאן חלות מפני שנשבע לבטל את הל"ת שבתורה שאמרה לא יגרע וכן היא בא"ע סי' ע"ו סעי' י' שאין חילוק בין נדר לשבועה דאף בנשבע לבטל עונתה אין השבועה חלה וכן נראה מבואר לפי הנ"ל דהא הוי נשבע לעבור על ל"ת כמבואר ביו"ד סי' רל"ח סעי' ה': **אכן** בגוף דברי הגמרא הנ"ל יש עדיין לדקדק והיא במה שאמר רב כהנא תשמישי עליך כופין אותה וכו' דקאי דינו על האשה וכן מבואר בפרש"י נדרים שם אמאי נקט דינו באשה שאמרה כן לחלק בין עליך לעלי, דבעליך אינו חל האיסור משום דמשעבדת

ליה אמאי שינה דבריו מלשון המשנה שנקטו דינם בבעל שאמר ולנקוט גם הוא דינו בבעל שאמר תשמישי עליך דכופין אותו לשמשה ואם אמר תשמישיך עלי אסור, גם בהכרח היה נחוץ לו לפרש המשנה כדי שלא תקשה על המשנה כמו שהקשה הש"ש שע"כ היה לו לומר דבעל שאמר תשמישך עלי אסור ונבין בזה המשנה וממילא נודע גם דינו זה באשה שאמרה כן שג"כ הוי הדין כמו זה, ואמאי שבק פירוש דברי המשנה ואמר דינו מן הצד באשה מה שלזה הי' נחוץ לנו ללמוד במה מצינו גם על האיש והא תלה תניא בדלא תניא, והנה באמת אמרתי מכבר זה שנים לדקדק בזה גופא שאמר רב כהנא לענין האשה דתשמישי עליך כופין אותה ומשמשתו דשעבודי' משעבדת ליה, איה מצוי בתורה שהיא משעבדת ליה לתשמיש היינו שאם תמנע ממנו תשמישה תעבור על איזה עשה או ל"ת דבשלמא בדידיה מצינו בקרא דשארה כסותה ועונתה לא יגרע, וכן בשיעבוד דבע"ח כבר כתב רש"י כתובות פ"ו משום דכתיב הן צדק שיהי' הן שלך צדק ועי' בסמ"ע חו"מ סי' צ"ז ס"ק נ"ז לימוד אחר על זה מן והאיש אשר אתה נושה בו ועי' בחו"מ סי' ע"ג ועי' תוס' כתובות נ"ו ע"א ד"ה הרי זו מקודשת ובתוס' קדושין י"ג ע"ב ד"ה מלוה אבל בדידה בתשמיש איזה לימוד יש על זה בתורה שהיא חייבת מבלי למנוע ממנו התשמיש. והנה למען ברר כל הענין מוכרח אני להעתיק מה שאמרתי מכבר בנידון זה בלמדי סוגיא דמורדת כתובות ס"ג ובא"ע סי' ע"ז, ואלה המה דברי שם. יהנה יש לחקור בזה בדין עונה המבואר בסי' ע"ו והוא ג"כ מהמשנה כתובות דף ס"א ע"ב אי שייך דין זה ג"כ אצל האשה שהיא מחויבת בעונתו ג"כ באלו הזמנים דוקא או דילמא שרק אצלו שייך דין עונה אבל אצלה אין כאן עונה כלל ולא שייך לומר משום דאינה מחויבת כלל בעונתו דהא חזינן כאן שדין מורדת עליה אם לא תאבה ולא תשמע לו לשמש עמו, אשר ע"כ נצרך לומר בהיפך שדין עונתה איננו מוגבל כלל רק בכל עת שיתבע הוא התשמיש מחויבת היא לו, והסברא מחייבת זאת שאצלו שייך עונה לפי מה שהוא בכח בני אדם ולפי זמנו שיש לו אם הוא טייל או פועל וכדומה אבל אצלה אין דבר המונעה ומשעבדת היא לו תמיד לענין זה:

ולפי זה יש לחקור מה דאמרינן שם בהסוגיא דף ס"ד ע"ב א"ל ר"ח בר יוסף לשמואל מה בין מורד למורדת והשיב לו שמואל מן טבע בני אדם ואמאי לא השיב לו בפשיטות דמורד הא לא פשע כל כך בה משום שיש לו לעולם זמן מוגבל ואף אי לא מרד בה ג"כ לא היה לה כח לתבוע התשמיש ממני בכל זמן ובכל עת ע"כ קנסו אותו לפי ערך המרידה במעט, אבל היא שמרדה עליו בהרבה מאוד שאין גבול למרידתה ומי יודע כמה מנעה היא ממנו בסיבת מרידתה ע"כ צריך להיות קנסה מרובה דלפי ערך רעת אחד אל

חבירו ולפי ערך חיובו בהדבר כן צריך להיות העונש שלו וע"כ רעתו אליה בהמרידה היא מעטה ומשו"ה עונשו מעט אבל רעתה עליו בהמרידה היא הרבה ומשו"ה עונשה מרובה והוא פשוט, ומה שאלה שייך לשאול מה בין מורד למורדת, ואולי י"ל כיון דמ"מ הוי עונתה אליה מוגבל בזמן משום דידיה דזה הוא דרך בני אדם ובפרט בעם ב"י עם קדוש ומוגדר, ומשו"ה אף אם משעבדת היא לו בכל עת מ"מ בודאי לא היה מבקש ממנה רק בזמנו המוגבל א"כ לא עשתה גם היא לו רעה במרידתה רק על אלה הזמנים ועל כן שניהם שוים בהרעה המסתעפת מן המרידה שהיא רק בזמן המוגבל, ועוד י"ל דמשום שהקנס של המרידה לא הוי על התשמיש גופא אלא על המניעה של פת בסלו דהא אפילו במלח שייך מורדת כמבואר ברמב"ם ובש"ע סי' זה א"כ שפיר הקשה מה בין מורד למורדת דאף דבמורד התשמיש מוגבל בזמן מ"מ פת בסלה יש לה תמיד אם אינו מורד וע"י המרידה מנע ממנה פת בסלה שזה אינו מוגבל עוד בזמן ומשו"ה הקשה מה בין מורד למורדת עד שהוכרח שמואל לתרץ לו שצערי מרובה ע"כ ג"כ קנסה מרובה ומיושב שפיר:

ואפשר דר"ח בר יוסף הקשה לו לשמואל דוקא לשיטתו דזה הר"ח בר יוסף גופא שאל לשמואל בדף ס"ג ע"ב נדה בת תשמיש היא והשיב לו שמואל שם דאינו דומה לגוי שיש לו פת בסלו וכו' וע"כ הקשה לו כאן לשיטתך דהקנס הוא משום פת בסלו א"כ מה בין מורד למורדת דלענין פת בסלו הא שניהם שוים וכמ"ש ומחלק לו שמואל מ"מ משום צער דצערי' דידי' מרובה ומיושב שפיר, כן אחרי כל זה תמוהים לי דברי הרמב"ם פ' י"ב מה' אישות ודברי הש"ע א"ע סי' ס"ט שכתבו דכשנושא אדם אשה נתחייב לה בעשרה דברים וזוכה בה בד' דברים והד' דברים המה כולם דרבנן, וזה הוא תמיה דבהחויבים שנתחייב לה חשבו ג"כ עונה ובהא שזוכה בה לא חשבו כלל עונה, ואמאי לא כתבו ג"כ ענה שהיא משעבדת לו לעונה להיות עמו בכל עת שירצה ואף אם הוא אצלה רק חיוב דרבנן ואצלו הוא חיוב דאורייי' מקרא דעונתה לא יגרע ואפילו למ"ד שאינו מפרש עונתה על תשמיש מ"מ היא דאורייתא כמ"ש בתוס' כתובות מ"ח ע"א ד"ה ראב"י בשם התוספתא, ועונתה אליו היא רק דרבנן ואין ללמוד ממנה על חיוב דידה דהא החילוק מבואר דבשלמא אם תמנע היא ממנו עונתה הלא הברירה בידו לגרשה או ליקח אחרת עליה, ואיך עוד כשיש לו אשה אחרת, אבל אם ימנע ממנה העונה הוא מצערה במה שאין בידה לסייע לה לעצמה ע"כ אין להקיש עונתה לעונתו הכתובה בתורה ועונתה אליו היא ע"כ מדרבנן מ"מ קשה דהא כל הד' דברים שהוא זוכה בהם המה רק דרבנן א"כ לחשבו נמי עונה שהוא זוכה בה לענין זה מדרבנן שהיא משעבדת לו:

ואולי י"ל דבאמת אינה משעבדת לו כלל לתשמיש לא מדאוריי' ולא מדרבנן, והסברא נותנת לזה דאיך שייך חיוב על הגוף של אדם דלא גרעה מן פועל שיכול לחזור בכל עת שירצה והא דהוא משועבד לה מדאוריי' לענין עונה היינו כל זמן שלא יגרשה דהברירה בידו או להיות עמה כדרך כל הארץ או לגרשה אבל היא שאין הברירה בידה על גירושין ע"כ אין שום ענין שיעבוד על גופה לשמש עמו נגד רצונה דהא גם במעשה ידיה יכולה לומר אינו ניזונית ואינו עושה ה"נ בתשמיש והא דקונסין אותה במורדת היינו לענין שתאבד הכתובה והתנאי כתובה ובזה שפיר הדין עמו דהא מ"מ לא כתב לה כתובה רק על תנאי שתהי' אשתו כדרך כל הארץ, אבל שיעבוד הגוף אין עליה להיות חייבת למסור עצמה אליו. כן עלה בדעתי בראשית ההשקפה, אולם מה נעשה בדברי הש"ס נדרים ט"ו ע"ב דאמר רב כהנא תשמישי עליך כופין אותה ומשמשתו דשעבודי משעבדת ליה ופרש"י שם דלא כל כמינה לאסור נפשה עליו דהיא משעבדת לו להנאתו, א"כ מבואר דשעבוד הגוף עליה להמציא עצמה לו להנאתו וכן כתב הרא"ש פ' ה' דכתובות סי' ל"ב וז"ל וכן מורדת מתשמיש אפילו שהבעל משמש עמה בעל כרחה פוחת מכתובתה עכ"ל. ובלא"ה תמוהה לי מימרא דרב כהנא הנ"ל לפי מ"ש דהא אף נאמר שיש באמת שעבוד הגוף עליה למסור עצמה לתשמישו אבל מ"מ היא רק דרבנן דמנ"ל מדאוריי' שהיא מחויבת שלא תגרע ממנו עונתה וממה שכתבה התירה אצלו דעונתה לח יגרע אין כאן מילף עליה וכמ"ש, וא"כ כיון שהיא רק דרבנן, איך יתכן מימרא זו לפי מ"ש רש"י כתובות ע' ע"ב ד"ה שהגיע זמן דבדבר שהוא משעובד מדרבנן חל הנדר להפקיע השעבוד, וכן נראה ג"כ מפסק הש"ע יו"ד סי' רנ"ט סעי' ו' דשבועה חלה לבטל דבר שמחויב מדרבנן כמו נר חנוכה, והא גם לזה הוא משועבד לגבוה כמו כל השעבודים שהאיש מחויב לחבירו ה"נ משועבד לעשות זאת לד', ולפי הנראה הוי שעבוד לגבוה עוד עדיף משעבוד להדיוט ויש לו יותר תוקף מלהדיוט ומ"מ פסקינן כיון שהחיוב והשעבוד לעשות זאת היא רק דרבנן חלה השבועה על זה לבטל ולא אמרינן שעבודי משעבוד ליה לד' למעשה זו על אחת כו"כ בשעבוד לבעלה אם היא משועבדת רק מדרבנן על כרחך חל הנדר ואמאי אמר רב כהנא דכופה ומשמשתיה משום דשעבודי משעבדית ליה הא השעבוד דזה הוא רק דרבנן כהנ"ל. ובאמת התוס' כתובות דף ע' הנ"ל תמהו על רש"י בזה במ"ש כיון דמאוריי' לא משועבד לה חל הנדר דהא מעשה ידיה לכ"ע הוא רק מדרבנן ומ"מ אין הנדר חל, והיא תמיהה גדולה על רש"י מה שלכאורה אין לישב, אשר ע"כ צריך דבר זה לבירור למען לבוא עד תכונתו:

והנה נוראות נפלאתי על דברי הרא"ש בתשובה כלל י"א סי' ג' שממנו הוציא המחבר דינו הנ"ל ביו"ד סי' רל"ט סעי' ו' דהנשבע לעבור איסור דרבנן שהשבועה חלה והביא כל ראיותיו מהא דנזיר ד' ע"א בתוס' שם על הא דמיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה כיין רשות והקשו יין מצוה מה הוי קדושא והבדלתא והלא מושבע ועומד מהר סיני היא ופרש"י דקידוש היום דאוריי' א"כ איך חלה נזירות לבטל מ"ע דאוריי' והתוס' שם הקשו על זה דקדוש היום לאו דאוריי' ועוד קושיות ע"כ פירש הר"ת וגריס וכי מושבע ועומד מהר סיני פירוש וא"כ ל"ל קרא שהנזירות חלה על זה, ומזה לקח לו הרא"ש דעל כרחך על כל חיוב דרבנן חלה השבועה, דהא הש"ס הקשה דלא צריכין קרא לאסור יין מצוה דרבנן מכח נזירות דממילא ידעינן שחלה הנזירות, ואיך תמוהה לי ראיה זו מן פירוש ר"ת הנ"ל דהא אפילו אי נימא שאין שבועה חלה על חיוב דרבנן כמו על חיוב דאוריי' משום דכל דרבנן הוא דאוריי' מכח לא תסור מ"מ מפרש ר"ת שפיר שם קושית הש"ס וכי מושבע ועומד מהר סיני פירוש דכיון שאינו מושבע מהר סיני על זה ע"כ בשעת מעמד הר סיני לא היה אז יין מצוה כלל שלא היה אז יין קידוש בכלל מצוה א"כ למה כתבה התורה שהנזירות חלה על יין מצוה מה מהיין מצוה היה אז בשעת מתן תורה שתכון התורה לזה בדבריה מיין ושכר יזיר לאסור יין מצוה והכי כתבה התורה איזה מילף על מה שעתידין רבנן לעשות למצוה אח"כ והוכרח הש"ס לתרץ שכיונה התורה על היכא שנשבע לשתות יין שהנזירות חלה ע"ש וא"כ אין כאן ראיה כלל מדברי הר"ת ופירושו ותמוה לי על הרא"ש מאוד מה שעד כעת לא ידעתי שום תירוץ וד' יתן לי מפיו דעת ותבונה:

אכן בכ"ז לענין דינא הדין אמת כמ"ש בש"ע שעל מ"ע דרבנן חלה שבועה לבטל המ"ע כמו שהסכימו לזה הרמב"ן והרשב"א והר"נ מכח כמה הוכחות שיש להם בדין זה ולפי מ"ש גם שיטת רש"י כן דמשו"ה כתב בכתובות ע' הנ"ל דבארוסה שחייב במזונות מדרבנן חל הנדר, וצריכין ע"כ לתרץ קושית התוס' הנ"ל מן מעשה ידיה שהיא קושיא חמירתא דצריכין ע"כ לומר בזה דרש"י ס"ל הגירסא קונם שאיני עושה לפיך וס"ל כמ"ש התוס' קידושין ס"ג עי' במרש"א שה ד"ה ה"ג קונם שאינו עושה מה שהאריך בזה דכה"ג הוא דבר שאין בו ממש ובדבר שאין בו ממש מבואר בנדרים ט"ו ע"א דאיכא בל יחל דרבנן וכיון שכל זה הוא דרבנן מעשה ידיה וגם הנדר ע"כ אינו חל הנדר דרבנן לבטל החיוב דרבנן דנדר דאוריי' חל שפיר לבטל חיוב דרבנן אבל לא נדר דרבנן, זו היא לפע"ד שיטת רש"י, ומעתה תשוב לנו הקושיא על הא דרב כהנא שאין הנדר חל על תשמיש אמאי אינו חל כיון שחיוב תשמישה עליו לא נמצא בדאוריי' אמאי אינו חל הנדר לעקור

החיוב. אשר ע"כ נלפע"ד ליצא ולדין בזה בענין חדש דהא שהאשה משעובדת לבעלה לתשמיש לא מיקרי זאת חיוב באיזה מעשה דהא אשה נקראת לעולם לענין תשמיש קרקע עולם ולא נחשב למעשה אצלה וע"כ שייך לומר בזה דהא שהיא משועבדת לבעלה לתשמיש לא הוי השעבוד על איזה מעשה רק שיש עליה איסור שלא למנוע עצמה ממנו בכל עת מצוא וזה שדייק רש"י נדרים הנ"ל שהיא משעובדת לו להנאתו פירוש שלא למנוע הנאתו אצלה וכיון ששעבדה לא הוי בחיוב רק בשלילה הוי זאת כמו הנשבע לעבור על לא תעשה דרבנן שבאופן זה אין השבועה אלה אפילו בדרבנן כמבואר ביו"ד סי' רל"ט הנ"ל שפסק המחבר שם כן בלי שום חולק והיא מתשובת הרמב"ן ע"ש, הן אמת שבתשובת הרא"ש כלל י"א הנ"ל שממנו העתיק המחבר דינו הראשון ששבועה חלה על דרבנן שם מבואר בפירוש בדבריו שאפילו על עבירה דרבנן צריך לקיים שבועתו וצ"ע על המחבר שלא הביא דעת רא"ש זו אפילו בלשון י"א לחלוק על הרמב"ן הנ"ל אבל מ"מ לדינא הא פסק כהרמב"ן דבלת"ע דרבנן אין השבועה חלה, א"כ ניחא שפיר הא דרב כהנא הנ"ל דכופה ומשמשתו דזה מיקרי נדר נגד עבירת לת"ע דרבנן כהנ"ל שאסורה למנוע עצמה ממנו, וניחא שפיר. ומעתה נוכל לישב ג"כ הא שהקשתי לעיל על הרמב"ם והש"ע דחשבו ד' דברים שחייבת האשה לבעלה ולא חשבו עונתה אליו דמעתה נוכל לישב שפיר דהמה חשבו רק מה שהיא חייבת לו בחיוב ובפועל וכן מה שהוא חייב לה בחיוב ובפועל, אבל עונתה אליו לפי מ"ש לעיל לא שייך כלל חיוב על זה רק שלילה והוא ענין לת"ע שלא למנע עצמה ע"כ לא שייך לחשוב בין הדברים דכשנושא אשה נתחייב הוא בי"ב והיא נתחייבת בד' שאין על זה שם חיוב רק שם איסור שאיסור הוא לה לסרב לו וככל מה שבארתי ואין זה נכלל בכלל החיובים ושחשבו ומיושב על נכון בס"ד, [אלה המה הדברים אשר העתקתי מחדושי, לא"ע סי' ע"ז]:

ולפי כל זה מתורץ שפיר מה שהקשתי דאמאי נקט רב כהנא דינו באשה ולא אמר דינו בבעל האוסר תשמישו דמעתה אין כאן קושיא כלל דהא גופא בא לאשמעינן רבותא דאפילו באשה אם אסרה הנאת תשמישה עליו אינה אסורה לו דבבעל הי' פשיטא ליה דהא איסור שלו הוא נגד הלת"ע דאורייי' אלא אפילו באשה דה"א שהנדר חל כמ"ש שאין כאן שיעבוד דאורייי' עליה לענין תשמיש אל בעלה ע"כ אתי לאשמעינן רבותא דאף באשה ג"כ אינו חל הנדר משום דאפילו באשה שייך לומר דמשועבדת לו וככל מ"ש בס"ד, ולפי זה מ"ש הר"נ נדרים ט"ו ע"ב להקשות אמאי חל הנדר בתשמישך עלי הא הוי דבר שאין בו ממש והוא רק דרבנן ואיך יכול הדרבנן לעקור הדאורייי' וניחא ליה שיש ביד חכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, שכל זה הוא מוכרח לומר רק בנידון

הבעל דמיירי שם במתני' אבל בהא דר"כ לענין האשה מיושב בפשיטות כיון דשיעבוד שלה הוא רק דרבנן ע"כ אתי הדרבנן ומבטל להדרבנן, ומיושב בזה שלא תקשה לפי מה שכתבתי לעיל דבאשה הוי מניעת תשמיש מבעלה ענין עברת לת"ע שיש עליה חיוב שלא תמנע עצמה ממנו א"כ לא שייך תירוץ הר"נ הנ"ל שהכח ביד חז"ל לבטל הדאוריי' בשוא"ת הא לפי מ"ש לא הוי זאת שוא"ת רק קום ועשה שמונעת עצמה ממנו, אכן לפי דברי מיושב שפיר דדברי הר"נ קאי רק על הבעל אבל באשה לא צריכין כלל לתירוץ הר"נ שמיושב גם בלא זה דכיון שכל עיקר השיעבוד שמשעובדת לו הוא רק דרבנן ע"כ היה הכח אל הרבנן בכה"ג לבטל השיעבוד שהוא רק דרבנן וכמ"ש והוא נכון:

והנה אחר כל אלה יש לדקדק מעתה בהא דפסק הרמ"א בא"ע סי' ע"ו סעי' ז' בשם הגהות מימוני דהא דאמרינן בהנאת תשמישי עליך או בנשבע שלא ישמש עמה שאינו חל דהיכא דנדר ברשותה הנדר חל וע"כ הסברא דמשו"ה הנדר חל משום שמחלה לו השיעבוד ואינו עוד משועבד לה, וזה הוא לכאורה קשה מאוד דמן פשטות לשון הרמ"א נראה שהשבועה או הנדר חל שאסורה לו לעולם כל הזמן שהזכיר בדבריו אם על זמן או לעולם ואין היתר לזה כמו בכל נודר או נשבע. והנה הא תינח בנדרה היא ברשות שלו היינו בהסכמתו אזי שייך עדיין לומר שהי' חל על כל הזמן דהא מחל הוא להשיעבוד אליו ובידו למחול דהא היא אינה משועבדת לו בשום שטר שהכתובה הא הוי מממנו אליה אבל לא ממנה אליו גם לא הוי שיעבודה כתוב בתורה ע"כ בידו למחול וממילא חל הנדר שלה או שבועתה, אבל במחלה היא שיעבודו הא יש שטר על שיעבודו שהיא הכתובה דנכתב בה שמחויב בכל הדברים שחייב לה גם שיעבודו כתוב בתורה בפירוש וא"כ מה מהני שמחלה לו הא יכולה בכל עת לחזור ממחילתה וכשתחזור ממילא נעשה הוא משועבד לה והוי כאוסר פירות חבירו על חבירו כמ"ש הרמב"ם פ' י"ב מה' נדרים ה' ט', דהא הנדר אי השבועה יש בכח לחול רק אז כשהיא תסכים לזה היינו שאינה רוצה עתה בתשמיש שאז אינו משועבד לה אבל לא שתועיל הסכמתה של עתה על כל זמן, וזה הוא היפך הדין דפסקינן בהא דמחילה אינה צריכה קנין דעל חוב בשטר צריך קנין כמ"ש הסמ"ע חו"מ סי' י"ב ואף שהרמ"א פסק בחו"מ סי' רמ"א כדעת המרדכי דמהני בלא קנין כבר כתב הש"ך שם שהוא ספיקא דדינא מהא דירושלמי סוף פ' קמא דגיטין דפליגי מ"ד בזה ומ"ש במרדכי להוכיח דמהני מחילה מהא דמוכר שט"ח יחזר ומחלו כבר היטיב לתרץ בזה הקצה"ח סי' י"ב והאמת היא דכיון שהשטר אינו בידו דהא מכרו לא שייך כגבוי דמי אצלו דהא הוא אינו יכול לגבות ומי שקנה השטר אף שבידו לגבות הא אין לו שיעבוד הגוף רק שיעבוד נכסי וכאשר ימחול המוכר שיעבוד

הגוף ממילא בטל השיעבוד נכסי ע"כ הוי הכח ביד המוכר למחול, אבל מי שיש בידו שטר היינו שניהם שיעבוד הגוף עם שיעבוד הנכסים שפיר יש לומר שאינו יכול למחול כשהשטר בידו בלא קניין משום דכגבוי דמי, וכבר אמרתי לתרץ מה שהקשו על זה דהא אנן פסקינן כב"ה דלאו כגבוי דמי וכן הקשה הש"ך סי' י"ב על הב"ח במ"ש דפסק ר"י כב"ש, והנה קושית הש"ך על הב"ח היא באמת קושיא גדולה דהא אנן לא פסקינן כב"ש, אבל על גוף הדין איך נימא שאינו יכול למחול שטר בדברים משום דכגבוי דמי דהא אנן פסקינן כב"ה, לע"ד אין זו קושיא לפי מ"ש בתוס' סוטה כ"ה ע"ב ד"ה ב"ה לתרץ מהא דבבא מציעא ביתומים יכתבו דהיכא שאין ספק על הקרקע ששניהם מודין שהקרקע בחזקת התובע הוי לכ"ע כגבוי דמי ע"ש וא"כ במוחל שט"ח הא אין כאן טענה ותביעה כלל שגם הלוה מודה שהשטר בתוקפו ויש לו להמלוה חזקת קרקעות ע"י שטר זה, בכה"ג הא הוי לכ"ע כגבוי דמי לפי דברי תוס' אלו, וכן הוא באמת לענין כתובה אחר כ"ה שנים המבואר בא"ע סי' ק"א דאמרינן שמחלה היינו רק היכא שהשטר כתובה אינו בידה כהמבואר שם בש"ע והיא מדברי הגמרא אבל היכא דכתובתה בידה לא אמרינן דמחלה משום דבאמת אינה יכולה למחול היכא שיש שטר ואין ספק והכחשה עליו והשטר ביד המלוה כהנ"ל:

והנה בא"ע סי' ק"ה בח"מ שם ס"ק י"ד הביא להוכיח נגד דעת הסמ"ע הנ"ל מהא דמוכר שט"ח וחזר ומחלו מחול כמ"ש המרדכי, וגם מהא דסי' צ"ו בא"ע דאמרינן שמא מחלה כתובתה לבעלה והב"ש שם ס"ק י"ב כתב דיש לדחות הא דסנהדרין והא דסי' צ"ו וע"כ כונתו הייני דמסנהדרין אין ראי' כמ"ש לעיל דהא במוכר אין השטר בידו, והא דסי' צ"ו אין ראי' משום דיכולים לחוש ולומר שמא מחלה לו הכתובה בקנין והב"ש הביא לו ראי' מן דברי הרמב"ם הובאו שם בש"ע א"ע סי' ק"ה סעי' ה' במ"ש דהמוחלת כתובתה אינה צריכה, לא קנין ולא עדים, ואולי שגם בזה הוי כונת הרמב"ם והש"ע היכא שאין שטר כתובה ידה, וכשאני לעצמי אין כאן לפע"ד שום דמיון כלל מן מחילת כתובה לבעלה להא דמוחל שט"ח, דהא עיקר הסברא במוחל שט"ח שצריך קנין הוא רק משום דהשטר כגבוי דמי כהנ"ל, ובחיוב של כתובה לענין דמי כתובתה הא לא שייך כלל לומר כגבוי דמי כל זמן שהבעל חי ולא גירשה, דאיך שייך לומר כגבוי דמי כיון שאינו עומד עדיין לגבות, ואין כאן חוב כלל קודם המיתה והגירושין וגרע הרבה מן שט"ח תוך זמנו דהתם תלוי רק בזמן אבל הנכסים בודאי משועבדים להמלוה והלוה ממילא אתי, אבל בכתובה גם השיעבוד אינו בודאי דשמא תמית היא בחיו ואין כאן חוב כלל וא"כ אינו עומד לגבות בודאי, ע"כ לא נוכל לומר גם שתהי' כגבוי בודאי וכמו שפסקינן

באמת כב"ה וכדברי תוס' הנ"ל דכל היכא שיש רק איזה ספק לא אמרינן עוד כגבוי דמי, ויכולה האשה שפיר למחול הכתובה לבעלה לענין הדמים שאין מגיע לה עדיין אפילו בלא החזרת שטר ובלא קנין, ודברי הרמב"ם מיושבים מאוד במ"ש שמוחלת כתובה לבעלה אינה צריכה קנין ואינן סותרין כלל לדברי הירושלמי הנ"ל, ואינן בהיפך דברי הסמ"ע, ותמוה לי על הח"מ וב"ש איך הסיחו דעתם מן חילוק זה כמ"ש. היוצא לנו מזה מכל מ"ש שבדבר שהשיעבוד הוא בשטר בלי שום ספק גם בלי דיחוי על אחר זמן בודאי צריך להיות קנין על המחילה, ולא הוי מחילה בדברים בעלמא, וא"כ בנדון דידן מה מהני לן רשותה על שבועת הבעל שלא ישמש עמה הא האי רשות לא עדיף ממחילה ומחילתה בדברים בעלמא הא לא מהני כה"ג על מה שמשועבד לה מדאורי' בשטר יכולה לחזור מן מחילתה בכל עת שתרצה כל זמן שלא היה קנין, והא לענין מזונות גופא שרק בתקנה תקנו לה מזונות מבעלה שע"כ יכולה לומר איני נזונת ואיני עושה, ובכ"ז יש דעות בש"ע סי' ס"ט דעת הר"נ שמחולק עם רבינו ירוחם דלדעת הר"י יכולה לחזור ממה שאמרה איני נזונת, ומכ"ש לענין שיעבוד שמשועבד לה מדאורי' ואמרה שאינה רוצה בזה שבודאי יכולה לחזור בה לכ"ע בכל עת מצוא לומר שעתה אינה מוחלת שיעבודה. והא דאמרינן בכתובות ס"א ע"ב ברשות כמה דבעי היינו כל זמן שהיא עדיין בזה הדעת שנותנת לו רשות ואז בודאי לא שייך שעביד ומצוה עליו כיון שהיא אינה רוצה בתשמיש, אבל כשנותנת רשות עתה ואח"כ חוזרת מנתינת הרשות, ואומרת כן שחוזרת עתה ממה שמחלה לו אז על זמן של עתה בודאי הרי הוא עתה מחויב ומשועבד לה ככל בעל המשועבד מכח הלאו של התורה דלא יגרע:

ובזה אמרתי לישב דברי הפסק של הש"ע א"ע סי' ע"י שבסעי' ה' פסק שאפילו בנטילת רשות אין לו להתאחר אלא חדש בחוץ וחדש בביתו והיינו אפילו נתנה לו רשות על יותר מחדש ובסעי' ו' פסק האשה שהרשתה את בעלה שימנע עונתה ה"ז מותר ומשמע שאין כלל הגבלת זמן בזה שאם הרשתה אותו על עולם מותר לו לעולם לבטל מתשמיש שלה, ונראה כסתירה, ובאמת שני הדינים המה מפורשים בהגמרא דכתובות ס"א ע"ב וצריכין להבין כונתם, ולפי מ"ש מיושב שפיר דמ"ש בסעי' ו' כונתו שהיא תתן לו רשות לעולם ואינה חוזרת בה א"כ אינה רוצה בתשמיש והא בודאי כשהיא אינה רוצה אין עליו חוב וכמ"ש אבל בסעי' ה' הא מיירי כשהוא יעבור ממנה אחרי הנתינת רשות א"כ יש לחוש שאחר החדש תחזיר להקפיד על תשמישו והוא לא ישמע בזה כיון שאינו בביתו ויעבור אז על הלאו דלא יגרע וכמ"ש הטעם בדין זה דיותר מחדש לבה מצטער ע"כ אמרו שפיר דחדש בחוץ וחדש בביתו ולא דמי כלל להא דסעי' ו' דשם מיירי כשהיא

תמיד מרשית ורצון שלה וככל מה שבארתי בס"ד, שוב ראיתי בלח"מ ריש פ' ט"ו מה' אישות ובמל"מ פ' ו' מה' אישות ה' ו' שהחליטו בפירוש כן שמחילתה על עונה מהני רק על הזמן שלא תתרצה בתשמיש אבל הרשות בידה לחזור בכל עת ולתבוע ממנו את עונתה והוא מחויב בדבר וכמו בנותן לחבירו רשות להכות אותו ולפטור שיכול לחזור בכל עת ונהיתי מאוד שכונתי אל האמת:

ובלא"ה נלע"ד גם מטעם אחר דלא מהני מחילה שלה על תשמיש על אחר זמן, והיא לפי מ"ש הרשב"א נדרים ט"ו על הא דהנאת תשמישך עלי הא היי דבר שלא בא לעולם וניחא ליה משום דאדם אוסר דשלבל"ע על עצמו כדאמרינן כתובות נ"ט, וא"כ הא תינח באומר תשמישך עלי אבל באומר תשמישי עליך וברשותה שחל הנדר כדלעיל בא"ע סי' ע"ו איך יחול הנדר הא היי כאוסר על חבירו דשלבל"ע ולא שייך לומר דהוי כאילו אמר יאסר גופי לתשמיש דלפי דברי הר"נ נדרים ט"ו ע"ב הנ"ל מה שהקשה דהוי רק מדרבנן משום דהוא על דבר שאין בו ממש מבואר בדבריו אלה דלא חשבינן כאילו אמר הנאת גופך, וא שכתב הר"נ לענין אוסר הנאתו על חבירו דאסור אפילו בנכסים שקנה אח"כ משום שגופו אית בעולם בשעת הנדר עי' בש"ך יו"ד סי' רכ"ז ס"ק ד' היינו באוסר הנאתו סתם אבל באוסר דבר מיוחד על חבירו מה שעדיין אינו בעולם לא מהני האיסור כמבואר בש"ך שם ועי' בשער המלך ה' נדרים פ' ג' ה' י' וא"כ איך יכול לאסור עליה תשמישי אפילו כשהיא ברשותה, זאת תקשה לנו מצידו וגם מצידה תקשה לנו אך מהני מחילתה על תשמיש על זמן העתיד הא מחילה לכ"ע לא מהני בדבר שלבל"ע כמבואר ברמ"א חו"מ סי' ר"ט סעי' ד' בשם הר"נ בלי שום חולק א"כ בין מצידו ובין מצידה לא היה צריך לחול הנדר באוסר תשמישו עליה אפילו ברשות של שניהם ופסק רמ"א בזה תמיה מכל צד, ואף אם נרצה לתרץ ולומר דלעולם מצד דברי הבעל לא הוי כנודר על דשלבל"ע משום דאמרינן דהוי כאילו אמר קונם גופא לתשמישך שכן רוצה הרשב"א גופא לומר שם כן בנדרים ט"ו וכתב בזה לתרץ קושית הר"נ הנ"ל לענין דבר שאין בו ממש, ואח"כ כתב שדעת כל המפורשים אינן סוברים כן שהמה מפרשים הסוגיא רק לענין בל יחל מדרבנן, והיא כדעת הר"נ הנ"ל, ע"ש בדברי הרשב"א מה שמפלפל בזה ומסיק לבסוף בצ"ע, ומדברי הרמב"ם מדסתים דבריו בפי' י"ב מה' נדרים ובפ' י"ד מה' אישות נראה ג"כ דסובר שהי' דאוריי' חלות הנדר דלא הוי דבר שאין בו ממש משום דהוי כאילו אמר הנדר על הגוף שיש בו ממש וממילא גם לענין דשלבל"ע הוי זה גופא, וא"כ אי נימא שגם הרמ"א בפסק זה בא"ע סי' ע"ו דפסק שהנדר חל אם היה ברשותיה אפילו באומר קונם תשמישי עליך אזיל ג"כ בשיטה זו דלא הוי כה"ג דשלבל"ע ולא תקשה לנו עוד שלא

יהי' חל הנדר מצידו, ונהי' מוכרחים לומר שלדעת הר"נ הנ"ל אמרינן באמת דלא מהני כשנודר היא אפילו עם רשות שלה וכמ"ש דלדעת הר"נ לא יתכן זאת, והרמ"א אזיל בזה בשיטת שאר הפוסקים, אבל מ"מ תקשה לנו עדיין שמצידה מצד נתינת רשותה אמאי חל הנדר הא מחילתה הוי דבר שלבל"ע דלא מהני המחילה וגם בלא"ה לא מהני המחילה על כל זמן, דכל עת שהיא רוצה לחזור ממה שמחלה יכולה לחזור ולתבוע את המחויב לה והוא עובר בלת"ע כשהוא מונע ממנה, וכמ"ש לעיל דעת הפוסקים ג"כ שכתבו מפורש כן וברורתי בס"ד שזה הוא מוכרח, וא"כ איך חל הנדר בזמן שהאשה תרצה לבטלו הלא הברירה בידה בכל עת לבטל הנדר ולתבוע עונתה והוא משועבד אז לה ואין הנדר יכול לעמוד לשטן להם בעת שתתבע שיעבודו לה ואיך שייך לשון הרמ"א במ"ש שהנדר חל מה חלות יש כאן אם בזמן שגם היא בעצמה אינה רוצה בתשמיש אין נ"מ לנו לדינא אם הנדר חל או לא ואם בזמן שתרצה בעונתה הא באמת אין הנדר חל אז לפי כל מ"ש לעיל וברורתי בכל זה על נכון בס"ד, והוא לפע"ד נפלא מאוד:

אשר ע"כ מחמת חומר הקושיא עיינתי בזה במקור הדברים שהמה דברי מהר"מ רבו של הרא"ש הובאו בהגהת מיימו' ריש פ' י"ד מה' אישות ומצאתי בהם חדשות דברים נעימים לאוזן שומעת וצריך אני להעתיקם, וז"ל ההגהת מיימו' שם אם נדרת שלא מרצין זוגתך בודאי יש איסור בדבר ולא חל הנדר וכו' וכו' ועוד הא אמרו בפ' ב' דנדרים האומר לאשתו קונם שאיני משמשך ה"ז בבל יחל דברו פי' וכיון דמשועבד לה לא מצי מפקע לשיעבודה ואפילו בקונם ונדר דאע"ג דנדרים חלין על דבר מצוה ואמרינן נמי קונמות מפקיעין מידי שעבוד הא בדבר שאינו משועבד לאשתו דאלמוה רבנן לשיעבוד דבעל בפ' אע"פ ואין קונמות מפקיעין מידי שעבוד דאשה אי דבעל, אבל אם זוגתך נתרצה בנדרך והיתה חפצה בכך אזי אין ברור לי שיהי' איסור בנדרך ואתה צריך התרת ג' הדיוטות, ושלום מאיר ב"ר ברוך זלה"ה. עכ"ל ההג"מ, והנה דבריו אלה המה ממש דברי הר"נ נדרים ט"ו הנ"ל במה שהקשה שם מקודם הא קונמות מפקיעין מידי שעבוד, ותירץ דאלמוה רבנן לשעבודה, ומה שמסיים דאם היתה חפצה אשתו בזה אז אין ברור לי שיהא איסור בנדרך א"כ היה ספק בידו דין זה אפילו אחר שכתב דאלמוה רבנן לשעבודה דאשה ומ"מ פסק הרמ"א שפיר לאסור דהא אפילו מספק צריכין להחמיר ולאסור וכמו שמסיק באצמו ואתה צריך התרת ג' וכו' אך זאת הרוחנו מדברי ההג"מ אלה להבין מעתה טעם הדבר שפיר מכל צד דאמאי מהני רשותה שיחול הנדר על כל זמן שנדר אז בעת שהי' הנדר ברשות שלה שמעתה מיושב על נכון, שהר"מ אמר זאת מצד הסברא, והיא דכיון דבלא"ה הי' צריך להיות שיחול נדרו מטעם דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד

והא דאינו חל בקונם תשמישי עליך הוא רק מטעם דאלמוה רבנן לשעבודה ולא מהני אף קונם להפקיע, אבל היכא שנתנה היא רשות בשעת נדרי וחפצה בהנדר לא שייך עוד לומר בכה"ג דאלמוה רבנן לשעבודה דכיון שהיא בעצמה אינה חוששת לנפשה ולאלמותה למה נחוש אנחנו ולא שייך עוד בכה"ג אלמוה רבנן לשיעבודה ונשארה ממילא על צד הדין מה שמצד הדין קונמות מפקיעין מידי שיעבוד ע"כ חל הנדר שלו בכה"ג והיא סברא נכונה וישרה מאוד מה שעל ידה הי' מסופק הר"מ לומר שחל הנדר שלו היכא שהי' ברשותה, וכן נראה מבואר מדבריו שם מה דמיירי וכתב שם מפורש שהסברא היא מצד אלמוה רבנן לשעבודה דאשה אבל אם זוגתך נתרצה וכו' וכו' א"כ מבואר הטעם לדידי' דהיכא שזוגתו נתרצה לא נתבטל בה הא דאלמוה רבנן לשעבודה, כנלפע"ד מבואר סברא זו דמשו"ה מהני רשותה שיהי' חל הנדר על כל זמן, והוא נחמד אף נעים:

נמצא לפי זה נ"מ גדולה לדינא דכל זה שכתב הרמ"א הנ"ל דמהני רשותה שיחול נדרו הוא רק בנדר ומטעם דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד אבל בנשבע שלא לשמש עם זוגתו, והיא תסכים לזה הברירה בידה לבטל שבועתו בכל עת מצוא לתבוע עונתה שהוא משועבד לה וכהנ"ל משום דהא דקונמות מפקיעין לא שייך בשבועה דשבועה אינה מפקיעה מידי שיעבוד כמבואר לדינא בחו"מ סי' ע"ג ואולי דמטעם אחר יש עדיין לומר דמהני רשותה על זמן העתיד גם בשבועתו וכאשר אבאר זאת בשום שכל בסייעתא דשמיא:

דהנה אנן פסקינן בהא דשבועה אינה חלה לעבור על התורה דהיכא שנשבע בכלל דברים המותרים עם דברים אסורים חלה השבועה כמבואר בירושלמי ועי' שבועות כ"ג כ"ד וכן פסקינן ביו"ד סי' רל"ח סעי' ו' כדברי הירושלמי ועי' ב"י וכתב הר"נ בתשובה סי' ע"ד הובא שם גם ברמ"א דהיכא שכולל זמן החיוב עם זמן הפטור ג"כ מיקרי כולל וחלה השבועה ע"ש בנשבע לקדשה עד הפסח אם תרצה ואח"כ נשבע שלא לקדשה חלה שבועה שנייה משום שהוא כולל גם הזמן שאחר הפסח שאז אם לא רצתה עד הפסח אין כאן עוד שבועה ראשונה וחל שבועה שנייה, ע"כ ע"י כולל חל ג"כ על קודם הפסח, וא"כ לפי זה שפיר חלה השבועה שלא לשמש עמה היכא שהיא עם רשותה דהא על זמן שהיא נותנת לו רשות שלא לשמש עמה חלה השבועה כהנ"ל דאין כאן שיעבוד ממילא חלה השבועה ע"י כולל על כל זמן אפילו על אחר זמן שתבקש ממנו עינתה ויהי' משועבד לה דמיקרי שבועה בכולל. כנלפע"ד בפשיטות ויתכן שפיר דינו של הרמ"א הנ"ל בא"ע בין בנדר ובין בשבועה. אח"כ מצאתי ראיתי באחרונה שהביאו בשם ספר

בני אהובה מהגאון בעל התומים שכתב ממש כדברי הנ"ל דמשו"ה מהני ברשות משום דהיא שנתרצית לא שייך אלמוה רבנן לשעבודה ומפקיע בקונם שלו לשעבודה וחילק ג"כ בסברא זו בין נדר לשבועה שע"כ תמה על הרמ"א ביו"ד סי' רל"ד סעי' מ"ז מ"ש בשם מהרי"ו שהיא בשבועה ובאמת דינו דמהרי"ו הובא ג"כ בד"מ א"ע סי' ע"ו הנ"ל אך שם לא העתיק להלכה בהגה שלו וכתבו כאן ביו"ד, ופליאה בעיני על הגאון הנ"ל לפי מה שהביאו בשמי [כי הספר בני אהובה אינו כעת בידי לעיין בו] מה שחידש דמשו"ה מהני רשות שלה דאפשר לומר דבכה"ג לא אלמוה רבנן לשעבודה הא חידוש זה נראה מבואר בדברי הגהת מיימו' גופא כמו שהעתקתי דבריו לעיל שזה הוא טעם רבינו מאיר שהחמיר להשואל וכתב לו ג"כ בדרך ספק להחמיר מטעם הנ"ל מה שחילק בין נדר לשבועה ותמה על המרי"ו ולפי מ"ש אין כאן קושיא כלל דכה"ג מיקרי שבועה בכולל וחלה שפיר על עולם ועד כיון שכולל ג"כ זמן מה שהי' להשבועה מקום לחול ודברי הרמ"א בשם מהרי"ו צודקים מאוד וע"ש בתשובת הר"נ סי' ע"ג ובסי' מ"ח ובסי' ל"ח:

ועתה נחזור לענינינו, דאחרי כל אלה נראה הדין דמה שאמר הבעל שהוא נודר וכן ד' יהי' עד בהדבר שלא יהי' עוד בעל להאשה דזה ודאי לא מהני דהוי ממש דינא דהש"ע הנ"ל דבנודר או נשבע לאסור תשמישו על אשתו אינו חל כלל משום שהיא משועבד לה, אולם מה שאמר בדבריו שהוא נודר או נשבע [כי מפני שהזכיר השם הרי הוא כאילו נשבע כמבואר ביו"ד סי' רל"ז] שהיא האשה לא תהי' עוד אשתו ג"כ אין מפורש בדבריו אלה שתשמישה יהי' אסור עליו והוא רק כאומר שנשבע שאשתו לא תשמש עמו וכנשבע שפלוני לא יכנס לביתו, ונראה לכאורה דתליא באשלי רברבי, דהנה הרמב"ם בפ' ה' מה' שבועות ה' ד' כתב אבל אם נשבע ראובן שלא יכנס שמעון לביתי ושלא יהנה מנכסיו, עבר שמעון ונכנס לביתו של ראובן ונהנה מנכסיו שלא מדעת ראובן ראובן פטור שהרי הוא אנוס ושמעון חייב שעבר על דבר האסור לו לעשותו שלא נשבע זה אלא על דבר שהוא ברשותו וכן כל כיוצא בזה עכ"ל הרמב"ם ועי' בלח"מ שם דמ"ש הרמב"ם חייב לא הוי כונתו דחייב מלקות רק שיש עליו איסור והטור יו"ד סי' רל"ו תמה על הרמב"ם שאין אדם יכול לאסור על חבירו את שלא אלא בקונם אבל לא בשבועה ואינה חלה על שמעון לאסור בשבועה אלא א"כ יקבל עליו השבועה והנה הב"ח תירץ דברי הרמב"ם דהוי כנשבע שלא אניח אותך לכנוס תוך ביתו ושמעון שנכנס הוי כמכריח את ראובן נגד שבועתו ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, ועי' במרי"ט ח' א' סי' ק"י הובא גם במל"מ שם פ' ה' מה' שבועות ה' ד' שכתב ג"כ דשבועה שלא אניח לכנוס תוך ביתי הוי בידו שצ הנשבע ולא היתה השבועה לשוא מעיקרא וחלה השבועה, והט"ז תירץ דברי הרמב"ם

עי' מ"ש ביו"ד סי' רל"ו ס"ק ז' דהרמב"ם ס"ל כשיטת הרמב"ן דשבועה בלשון נדר וכן נדר בלשון שבועה מהני ע"כ אמרינן שבודאי ידע שאין חבירו חייב לקבל שבועתו אלא דנתכון לאסור את שלו על חבירו בלשון נדר אלא שהוציא בלשון שבועה ע"כ צריך חבירו ליזהר, וסיים הרמב"ם ואם נכנס אז הוא עובר והנשבע הוי אנוס עכ"ל הט"ז:

והנה לא ידעתי למה ליה להט"ז לומר דס"ל להרמב"ם כהרמב"ן סוף סי' ר"ו הוא בשבועה שאמר בלשון נדר לכ"ע מהני כמבואר ביו"ד סי' רל"ט סעי' י"א וכל עיקר פלוגתתם בסי' ר"ו היא רק על נדר בלשון שבועה וכן כתב הרש"ל שם סי' רל"ט סעי' ד' הובא בט"ז גופא שם ס"ק ה', והא כאן בפ' ה' מה' שבועות הא מיירי הרמב"ם שאמר שבועה א"כ לכ"ע מהני כשאמרה בלשון נדר, ובאמת הא לא דמי כלל כה"ג לא לנדר שאמר בלשון שבועה ולא לשבועה שאמר בלשון נדר דנדר בלשון שבועה היינו שאני נודר שלא אוכל ככר זה ושבועה בלשון נדר היינו ככרי עליך בשבועה או ככרך עלי בשבועה, ובאופן שכתב הרמב"ם הנ"ל הא לא הוי חדא מהני גונא, רק שהט"ז רוצה לדמות נידן זה שכמו דאמרינן בנדר בלשון שבועה וכן להיפך דמ"מ יש איסור משום שכיון מ"מ לאסור דבר זה בהסכמה גמורה אין נ"מ לנו באיזה שיוציא משפתיו דהא מ"מ הוציא בענין דברים של איסור ה"נ כיון דעל כרחך רצה לאסור על חבירו כניסת ביתו ג"כ אמרינן אף שהוציא זאת מפיו בלשון זה מ"מ כיון שכונתו היתה לאסור והוציא מפיו בענין דברים של איסור חשבינן זה כאילו אמר באופן שנאסר ע"י הדברים שאומר וחשבינן כאילו אמר בפירוש הנאת כניסת ביתי יהי' אסור עליך, כן נראה מבואר דברי הט"ז אבל מ"מ בהא דכתב דהרמב"ם ס"ל כהרמב"ן לא היה צריך לזה כמ"ש דבשבועה שאמר בלשון נדר לכ"ע מהני ככל מ"ש לעיל.

ומעתה בנידון דידן נראה לומר דלתירוץ הב"ח דהוי כמו שאמר שבועה שלא אניחך לכנוס בביתי א"כ גם כאן אי נימא דבזה שאמר שנשבע שלא תהיה עוד אשתו הוי כאילו אמר שאהי' מוחה תמיד שלא תשמש עמי שלא תהיה אשתו הא בנדון דידן לא מהני זאת כה"ג דהא משועבד לה תמיד שלא יהי' מוחה ואדרבה הא מחייב הוא עוד לקיים בפועל פעולת התשמיש, וא"כ לדברי הב"ח גם הרמב"ם יודה לדברי הטור כל כה"ג דנדון דידן שאין בכחו להשביע אותה שלא תהי' אשתו דהא בנדון דידן הוא ממש כמו שמשביע לחבירו שלא יכנס לביתו של חבירו דהא הוא אינו ברשותו לענין תשמיש ומשועבד לה ואיך יכול להשביעה שלא תחזיק בשעבודה, דהא גם אם נפרש דבריו שלא אניח כמ"ש הב"ח הנ"ל לא שייך כאן זאת כיון ששבועתו על שלא להניח בטלה שהיא נגד הדאוריי' במה שמשועבד לה להניח ולקיים שעבודו וככל מ"ש, אכן לדברי הט"ז במ"ש לתרץ

שיטת הרמב"ם משום דמכונינן דעתו כאילו אמר שאוסר על חבירו כניסתו בביתו אף שאמר בלשון שבועה א"כ ה"נ בנ"ד י"ל כה"ג דהוא ודאי ידע שאין אשתו חייבת לקבל שבועתו עי' ברמב"ם פ' ה' מה' שבועות ה' א' שכתב מפורש אפילו נשבע על אשתי ובניו שאינו יכול להשביעם אם לא יקבלו השבועה בהן או באמן ע"כ אמרינן דנתכוין לאסור תשמישה עליו שזה הוא בכחו. כן נראה לכון בזה בשכל הפשוט דתליא נדון דידן בתירוצו של הב"ח והט"ז, אכן אחר העיון הדק היטב נתבונן בזה עוד בינה להשכיל להטיב דאפילו לדברי הט"ז אין כאן לחוש בזה, דהנה לפי מה דפסקינן דשבועה אינה חלה על דבר מצוה כמבואר בש"ע יו"ד סי' רל"ט סעי' ד', וכמ"ש לעיל בשם הרש"ל הובא שם בט"ז ס"ק ה' דאף דבעלמא אמרינן דשבועה שאמר בלשון נדר חלה אבל לעבור על מצוה אף דנדר חל לעבור על מצוה בשוא"ת אבל בשבועה בלשון נדר לכ"ע אינה חלה בדבר מצוה כמבואר שם, ומזה נלע"ד לענין דינא דהיכא שאמר תשמישך עלי בשבועה אינו חל כיון שהוא נגד המצוה דאורי' של הלאו דלא יגרע דמה לו אם אמר ישיבת סוכה עלי בשבועה או אם אמר תשמישך עלי בשבועה דשניהם אחד הם, ובזה אמרתי לדקדק בלשון המחבר בש"ע א"ע סי' ע"ו הנ"ל סעי' י' שכתב אבל אם אמר הנאת תשמישי עליך או נשבע שלא לשמש עמה אינו חל עכ"ל. הא בנשבע אפילו אמר תשמישך עלי ג"כ אינו חל כהא דיו"ד סי' רל"ט סעי' ד' וכמ"ש, וע"כ צ"ל דהא שכתב או שנשבע שלא לשמש עמה כונתו בכל אנפי בין שאמר תשמישי עליך בין שאמר תשמישך עלי דבנשבע לעולם אינו חל כהנ"ל וא"כ גם בנ"ד אפילו אי נימא כדברי הט"ז ונחשב גם כאן כאילו אמר בפירוש תשמישך עלי ג"כ אין לחוש מצד שבועתו שנשבע על זה דהא בענין שבועה אפילו באומר תשמישך עלי איני חל כמ"ש אלא משום מה יש לחוש משום הנדר דהא אמר ג"כ הריני נודר שלא תהי' עוד אשתי ע"כ מצד נדר אי נימא דנדר בלשון שביעה מהני ה"נ הא הוי נדר בלשון שבועה היינו שלא תהי' אשתו וככל דברי ט"ז הנ"ל, אכן בזה הא יש באמת שתי דיעות ביו"ד סי' ר"ו שלדעת הרא"ש נדר בלשון שבועה לא מהני וכהנראה מדעת המחבר שם שפסק להלכה כדעה ז', ואף שהביא בשם י"א דעת הרמב"ן דמהני וא"כ אפילו נימא דהוי ספק פלוגתא דרבוותא מ"מ בנדון דידן נוכל להקל דהא כל עיקר האיסור אפילו באומר בפירוש תשמישך עלי הוי רק מדרבנן כמ"ש הר"ן נדרים ט"ו הנ"ל דהוי דבר שאין בו ממש שהדרבנן בטלו את הדאוריי' בשוא"ת, וכיון שהוא רק דרבנן בודאי יש להקל בספק פלוגתא דרביותא מה שהמחבר הסכים בזה לעולם לדינא כדעת המיקל וכן כתב גם בנ"ב מהד"ת ח' יו"ד סי' קמ"ה דבדבר שאין בו ממש יש להקל כדעת הרא"ש, וא"כ בין מצד שבועתו ובין מצד נדרו אין לחוש במה שאמר לה שלא

תהי' אשתו וככל מ"ש בס"ד, וא"כ אין מקום כלל לדברי הבעל לא במה שאמר שהוא לא יהיה בעלה דהא משועבד הוא לה גם לא במה שאמר שהיא לא תהי' אשתו, וככל מה שפרשתי וביררתי הכל על נכון בס"ד:

ועתה כל מה שעומד לנגדינו הוא רק במה שאמרה היא על דברי בעלה הן לו יהי' כדבריך כמבואר בהשאלה, דבמה שאמרה הן הא מבואר בש"ע יו"ד סי' רל"ו הנ"ל סעי' ב' דבהן הוי קבלה על שבועת חבירו במה שמשביעו ועי' ביו"ד סי' ר"ד ובסי' ר"ט ועין בש"ך סי' רל"ד ס"ק ס"ו, וכן במה שאמרה הן יכול להיות כמו שנתנה לו רשות, וממילא הוי כאילו נדר ונשבע ברשותה מה דמבואר ברמ"א שם בא"ע סי' ע"ו בשם הגהת מיימי' דברשות חל נדרו וכן שבועתי, וככל מה שהרחבנו דברינו בזה לעיל להבין ולהשכיל בטוב טעם בדברים נכונים ואמתים:

ואחר העיון נראה כי גם זה אינו כלום שיהי' חל האיסור תשמיש, דהנה אף שזאת ידוע לנו שהנשבע אפילו מן הכעס מהני השביעה כהמבואר בחגיגה ו' ובסנהדרין דף ק"י דאפילו למ"ד שמפרש באפי נשבעתי והדרני בי מ"מ צריך התרה כמבואר בחגיגה שם דמזה נרצה למילף דמהני התרת נדרים א"כ מבואר דאפילו מתיך הכעס חל הנדר או השבועה עד שיתירו לו, אבל לענין מחילה הובא ג"כ ברמ"א חו"מ סוף סי' של"ג דעת רבינו ירוחם דמתוך הכעס לא מהני המחילה לסלק השעבוד, ובאמת הא מבואר כן בדברי הרמב"ם סוף פ' י"ז מה' אישות וז"ל ומוחלת כתיבתה אינה צריכה קנין ולא עדים כשאר כל המוחלין שאינן צריכין לא עדים ולא קנין אלא בדברים בלבד והיא שיהי' דברים שהדעת סומכת עליהן ולא יהיו דברי שחוק והתול או דברי תימה אלא בדעת נכונה עכ"ל ועי' ברמב"ם סוף פ' ה' מה' מכירה ה' י"א י"ב י"ג, וכיון שכן נחזה אנן בנדון דידן דאפילו כשהיא נותנת לו רשות על כרחך צריכין לדין שרק מצד מחילה תועיל נתינת הרשות, דאף לפי מ"ש לעיל ולפי מ"ש המל"מ בפ"ו מה, אישות ה' ו' דנתינת רשות הוי רק דכל זמן שאינה רוצה בתשמיש אינו משועבד לה אבל לא מצד מחילה, כונתו היא רק שאין ענין מחילה בזה על זמן העתיד והוא מיירי שם לענין תנאי של קודם נשואין אבל מה דמהני רשותה אחר נשואין שתחול שבועתו וככל מ"ש לעיל שבזמן שרשותה על זה חל שבועתו על כרחך צריכין לומר שהיא מצד מחילה ברגע זו לא מצד דכיון שאינו רוצה אז בתשמיש, שוה אינו מספיק עדיין לענין שבועה דלפי מה דאמרינן בכתובות ס"ב ע"ב דדינא דמדיר הוי אפילו בספנים שהוא אחת לו' חדשים משום שאינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו וכן אמרינן שם ס"ג ע"א, ובזה מתורץ מה שהי' קשה לי על גופא דדינא באומר תשמישי עליך שאינו חל משום דמשועבד לה איך יהיה הדין

באומר כן ברגע אחר שקיים עונרו שאז אינו משועבד עוד לה כעת עד שיגיע זמן עינתה, וא"כ חל הנדר או השבועה וצריך ממילא לחול גם על עולמים בתורת כולל וכמ"ש לעיל דבכולל חלה השבועה, והפוסקים הא לא חילקו כצל וסתמו דבריהם דלעולם באומר תשמישי עליך אינו חל משום דמשועבד לה, כי כן היא בש"ס ופוסקים בלי שום חילוק והבדל, אכן לפי דברי הגמרא הנ"ל לענין מדיר ומורדת משום פת בסלו ניחא שפיר דלעולם משועבדים הם איש לרעהו שלא יהיו נמנעים מן התשמיש משום שצריך להיות לעולם פת בסלו ויש שיעבוד על זה מאחד לחבירו לא על תשמיש גופא אלא אפילו על פת בסלו הוי השעבוד, וא"כ כשתאסר עליו התשמיש או בהיפך שאוסר עליה תשמישו לא הוי החסרון משום מניעת התשמיש, דאפילו בזמן שאין רוצים בתשמיש כלל מ"מ יש חסרון בזה מצד שעושקים עצמם מן ענין של פת בסלו מה שיש שיעבוד מאחד על חבירו על ענין זה, אכן שיעבוד זה לא הוי שיעבוד של הכתובה והוא שיעבוד של חכמים מה שגזרו אומר בהנשואין גם על זה:

ולפי זה היכא שיתנו רשות אחד לחבירו לנדור או לשבע על כרחך איני מספיק לנו לומר בזה דמשו"ה מהני הנטילת ונתינת רשות משים שאז אינן רוצין בתשמיש כהנ"ל דמה מהני לן שאינן רוצין בתשמש האיש מ"מ שיעבוד של פת בסלו, על כרחך צריכין לומר דבנתינת הרשות נמחלה השיעבוד הזה של פת בסלו מהני מחילה עכ"פ על זמן ההוה שמוחלין להם את השיעבוד של עתה וממילא חל גם על העתיד כהנ"ל משום כולל דמטעם זה חל בשביעה, ובנדר חל מטעם דלא הוי עוד באופן זה עני אלמוה לשיעבודי' דבעל או דאשה וככל מ"ש לעיל:

וא"כ לפי זה אחרי שבררנו דמטעם מחילה צריך להיות בזה נשוב עתה אל דברי רבינו ירוחם הנ"ל וכמ"ש גם הרמב"ם דכל היכא שהמחילה הוא בכעס שלא בדעת נכונה ומיושבת אינה נחשבת למחילה, ומעתה בנידון דידן אחרי שבררנו שמה שרוצין להחזיק שבועתם היא רק מטעם שלכל אחד מהם אמרינן שהי' ברשות של חבירו דהא שניהם נשבעו ומהני שבועת כל אחד מהם שיהי' נחשב עכ"פ כנתינת רשותו לחבירו על שבועתו והוה כמחילה על השיעבוד, וכיון דפסקינן דבמחלה מתוך כעס אינו נחשב למחילה ע"כ לא הועיל בזה כלים נתינת רשותם ואמירתה הן כיון שהי' מתוך כעס וקטט מה שזה כמה עשה הבעל כן לפי דברי האשה והיא רק מתוך הקטט וכיון שהמחילה לא הועילה כלום ממילא לא היה רשות וכח לא לו וגם לא לה להיות נשבע לעקור השיעבוד מה שמשעבדין מצד הדין, ואף אם לא על תשמיש בזו הרגע אבל עכ"פ משועבדין על פת בסלו כהנ"ל:

אשר ע"כ נלעפ"ד להלכה דאם שבאמת הבעל הבליעל הזה צריך להתיר לו שבועתו בפני ג' דאף שלא חלה השבועה מ"מ לוקה משום שבועת שוא כמבואר בש"ס וכן היא ברמב"ם פ' ה' מה' שבועות ה' י"ב י"ד וכדי להציל נפשו מעון שבועת שוא ראוי לקבל עליו סגופין על דבריו הרעים האלה שדיבר כהנ"ל בשאלה ועל חילול שבועה כמבואר ביו"ד סי' ר' לועל חילול שם ד' על שהוציא בשפתיו ואח"כ יתירו לו ומהני ההתרה אפילו אחרי שהתנה בפירוש שלא תהי' לו התרה כמבואר ביו"ד סי' רכ"ט, ואין לומר משום שתלה התרתו בענין קשה כל כך ע"כ לא יהי' לו התרה זה אינו כמ"ש הר"נ בתשובה סי' י"ז בכה"ג והוכיח לו מהא דמלקות י"ו דלא מצאו שום אופן בנדר שלא יהי' לו התרה אלמא דלכל אנפי יש התרה וכן גם בנידון זה מוכח משום זה גופא א"כ צריך לילך לפני ב"ד להתיר לו למען הוציא נפשו עכ"פ מן עון שבועת שוא, אבל אם הוא עומד ברשעו ואינו רוצה לילך לפני אנשים שיתירו לו אם משים בישה וכדומה והיו עונותיו על עצמותיו בחומר העון של שבועת שוא אבל מ"מ שבועת ביטוי אין כאן כלל שלא חלה השבועה כלל וכלל ועי' בט"ז יו"ד סי' רכ"ח ס"ק מ"ב. ע"כ מותרת האשה להזדקק לו ואין עליה שום איסור ואינה צריכה להתעגן ע"י כן. כנלע"ד להלכה למעשה ואף שכתב הרמב"ם בפ' ה' ה"ג מה' שבועות דאם אחרים קיימו דבריו הרי אלו משובחין שלא הרגילו להוציא שבועה לשוא עכ"ל א"כ גם בנידון זה הייני צריכים לומר כן דהא הוא ממש הענין דשם כמ"ש הרמב"ם לפי כל מ"ש לעיל, אנן אם כי דברי הרמב"ם צודקים מאד אבל המה מסופקים רק בענין שאין בו הכרח ועיכוב כל כך ע"כ היריז ונזהר ה"ז משובח, אבל בנ"ד גם הרמב"ם מודה שהוא ענין עגונה שתוכל להתעגן כן כל ימיה, וכמה חשו חז"ל על תקנת האשה שלא תתעגן ע"כ אי אפשר בכעין זה להחמיר עליה בתורת שבח של זהירות, דיותר זהירות יש בזה להזדקק עצמו לדבר מצוה לקיים מצוה שבת וכדומה דעכ"פ יש מצית עונה גם עליה דאם שלא נמצא בתירה בפירוש לומר גם בה החיוב של עינה מבלי שתגרע עונתו אבל עכ"פ מצוה יש והי' מצוה דרבנן, ע"כ לא שייך זריזות וזהירות לבטל מצותה והיא רשאי להזדקק לו ואין כאן שום איסור עלי' והמקדים עצמו לדבר מצוה ה"ז משובח, ו"ד ישפות שלום לכל ישראל. כו"ח כ"ב אלול התרנ"ט:

סימן כג

שאלה

לענין בני התערובות הנמצאים פה בעו"ה הרבה כגון נכרי שנשא ישראלית או ישראל שנשא נכרית, ויש לחקור בזה בישראל שנשא נכרית אם מותר למול בניהם בשבת

דהא דינו כנכרי ולנכרי אסיר למול אותו בשבת כמבואר בש"ע וכן להיפך נכרי שנשא ישראלית אם מותר למול בניהם בשבת ואף שדינו כישראל גמור אם יש מ"מ איזה חשש לענין למול אותו בשבת בזמנו:

תשובה

הנה נפתח מקודם בהא דסלקינן מניה מפני שדיניהם וכל השייך לזה המה רבם, כי לכאורה נראה הדבר פשיט דכיון שבן ישראלית הבא מן הנכרי הרי הוא כישראל גמור לכל דבר כמו דפסקינן בא"ע סי' ד' סעי' י"ט וכמ"ש הט"ז והש"ך ביו"ד סי' רס"ח סק"י, א"כ אין כאן חשש כלל דמיל אותו בשבח, ואף שאם האב בר חיוב מ"מ הא החיוב על הב"ד, וכבר כתב הרמב"ם בפ' א' מה' מילה דאפילו מילה בזמנה הוי המ"ע על הב"ד היכא שלא ימול אותו האב [ובאמת צ"ע מנא ליה זאת דהא הלימוד על האב מורה שפיר על בזמנו שהוא נשמע מן וימל אברהם את יצחק בנו שנאמר בפירוש בן שמונת ימים אבל הלימוד על הב"ד שהוא נשמע מן המול לכם כל זכר כמבואר בקדושין כ"ט ע"א מנ"ל שהחיוב על הב"ד דוקא בזמנו כמו שהחליט הרמב"ם שהמ"ע על הב"ד הוא על בזמנו, ונראה דסמך עצמו על הקרא דבן שמונת ימים ימול לכם כל זכר ועי' בראב"ע שם הא דבן שמונת ימים ימול וגו' סוף פ' לך] אכן בחדושי רעק"א על היו"ד סי' רס"ו שרי ביה נרגא וכתב דלפי דברי הרש"א על התוס' קדושין ע"ה ע"ב ס"ל דילד ישראלית מן הנכרי לא הוי ישראל גמור רק אחר גירות ע"כ אין למהלו בשבת, והנה אף שהגאון הנ"ל רב גוברי' אכן כאן דיבר דבריו בקיצור נמרץ ובדברים אחדים החליט דינו נגד דעת כל הראשונים והאחרונים וגם נגד דעת התוס' בעצמם כאשר אבאר בס"ד, ובראשונה צריך אני לומר דהא שהביא בשם הרש"א קדושין ע"ה מבואר עוד יותר בדבר הרש"א יבמות ט"ז ע"ב, ולפי שבדבר התוס' יבמות ט"ו יש לעיין בכל דבריהם שם ע"כ צריכין אנו להרחיב דברינו בזה כאשר יורוני מן השמים:

והנה כאשר נראה בגוף דברי התוס' נראה ונכיר כי התוס' גופא מצדדין שם לכל צד ומספקא להו אי נימא דהולד כשר לגמרי או אילי דכשר אחר גירות דוקא, ובאמת כתבו זאת רק לפי שיטתים בהמ"ד טרם ילפו כל עיקר הדין מהלמידים דילפינן אליבא דאמת וכאשר יבואר לפנינו בעה"י. והיא דהתוס' יבמות ט"ז ע"ב סוף ד"ה אמוראי כתבו וז"ל וליכא למימר משום דסברה דהולד כשר דבתר נכרי ועבד שדינן ליה דהא משמע דאיתא נמי כר"י וכו' וכו' עכ"ל התוס' א"כ מבואר בדבריהם שיש סברא לומר שהולד כשר לא לגמרי רק בתר נכרי ועבד שדינן ליה דמשו"ה כתמיהן טהורין משום שהמה נכרים גמורין קודם הגירות והא דהולד כשר הוא רק אחר הגירות, והנה שם בד"ה קסבר מצדדין

בהיפך שכשר לגמרי והיא במ"ש שם בסוף דבריהם וז"ל אי נמי מכותי לא הוי ממזר אלא מדרבנן עכ"ל, ולפי זה לפי דבריהם אלו לא נוכל עוד לומר דמדאורייי' הוא כשר אחר גירות דוקא דאיך יתכן שבאו הרבנן והקילו נגד הדאורייי' דמדאורייתא הא נכרי גמור הוא ואין קדושיו קדושין ואמרו רבנן שהוא ממזר והוא ישראל ממזר מה שקדושין תופסין כבכל חייבי לאין וג"כ מותר לכתחילה בגיורת וממזרת מה שהוא נגד הדאורייי' וגם לא יתכן לפי זה מה דמסקו התוס' בלשונם ובכל מקום מזכיר כותי אגב עבד, הא דיניהם משונים מכל וכל דבעבד הוי ממזר מיד ובנכרי אחר הגירות דוקא שמקודם הגירות הוא גרע מן ממזר לעני קדושין וכדומה לפי דבריהם עתה שהוא ממזר רק מדרבנן ומדאורייי' הוא כשר, אלא ע"כ דס"ל להתוס' עתה בדבריהם אלו שרק מדרבנן הוא ממזר ומדאורייי' הוא כשר לגמרי מלדה ומבטן ושייך שפיר לומר שרבנן החמירו עליו שיהי' ממזר, וכן נראה ג"כ מדבריהם עוד שם בד"ה נכרי במה שמפרשין שם דברי רש"י וכתבו דהנהו משניות סברו דכותי ועבד הבא על בת ישראל הילד כשר והוא הדין איפכא, והנה אי נימא שהולד כשר אחר גירות דוקא איך שייך לומר והוא הדין איפכא הא גם בנכרי הבא על בת ישראל הולד בתר הנכרי שדינן ליה וא"כ איפכא נמי הולד בתר אביו שדינן ליה שהוא ישראל, אלא ע"כ דפשיטא להו שהולד כשר דבתר אמו שדינן ליה א"כ איפכא נמי בתר האם שדינן ליה והוי ולדה כמותה:

אכן מן מה דמסיק התוס' שם בסיף ד"ה נכרי נראה שיטתם בהיפך וז"ל ואע"ג דר"י אית ליה בפ' החולץ מ"ה דנכרי ועבד הבא על ב"י הולד כשר הכא משמיה דרב אסי קאמר עכ"ל ודבריהם אלה המה תמוהים דהא אם הולד כשר והוא ישראל בודאי יש לחוש להקדושין, אלא ע"כ דס"ל עתה שהולד כשר אחר הגירות דוקא ובלא"ה הוא נכרי גמור וכמו שפירש גם המרש"א דבריהם אלו שע"כ כונתם כן עי' בדבריו במ"ש על התוס' שם ד"ה אמוראי נגד דברי הרש"ל, וא"כ לפי זה דבריהם סותרין עצמם תוך כ"ד מן ההיפך אל ההיפך, וע"כ צריכין לכון דבריהם שגם להם היה באמת ספק בכונת הולד כשר ומצדדין לתרץ בזה בכל הצדדים, כן צריכין אנו לכון ע"כ בשיטת התוס' ולפי דעת המרש"א בשיטתם. והנה הרש"ל ביבמות הנ"ל בחר לו שיטה אחרת בכונת דברי התוס' דלעולם לא עלה על דעתם כלל לכון בענין הולד כשר שיהיה אחר גירות דוקא כמו שנראה מפורש מדבריהם הנ"ל שהראיתי לדעת שהי' ודאי להם שהולד כשר לגמרי אך מ"ש בד"ה אמוראי בסיף הד"ה וכן בסוף ד"ה נכרי שנראה מדבריהם דאף שהולד כשר מ"מ הוא נכרי על זה בא הרש"ל לומר ולכון בענין חדש דהתוס' ס"ל שאף אם הוא כשר גמיר מ"מ אם הוא בין הנכרים ולא נהג עצמו כישראל הרי הוא נחשב כנכרי ממש אפילו

לענין קדושין, וזה נראה תמוה מאוד כמו שתמה המרש"א על דבריו דהכי משים שנוהג עצמו כנכרי נאמר שאין קדושיו קדושין, וכבר צווחו קמאי על בעל העיטור שרוצה לומר דמומר אין קדושיו קדושין, וחלקו עליו כל הפוסקים מן דברי הש"ס המפורשים בהיפך עי' בא"ע סי' מ"ד ובאמת ממקומו היא מוכרע שלא כדבריו דהא לענין כתמים שהוא רק דרבנן ומ"מ אמר ר"י לענין רקם מפני שהם גרים וטועים מבין הנכרים עי' פרש"י שם בע"א מפני שהם מומרים אף שהם טועים ואינן יודעין כלל מן מנהג ישראל על אחת כו"כ לענין קדושין שהיא דאוריי' מהני לן מה שנוהג עצמו כנכרי ועוד יותר נראים מסוכסכים דברי הרש"ל במ"ש בד"ה בא"ד אבל יש עליה קדושין וכו' וז"ל כשנוהג עצמו ככותי הרי הוא כשאר כותי וכמעט שאין בהם דין ישראל וכו' והנה לשין זה של כמעט הוא בלתי מובן כלל דאיך שייך כמעט שאין בו דין ישראל לענין חשש דאורי' של קדושין:

ולמען שלא להשית את רבינו הרש"ל לטועה ח"ו נחוץ לנו להרחיב דברינו בזה שמקודם צריכין אנו להבין עקרי הדברים של הסוגיא להעמידה על מכונה, והנה גרסינן שם אמר רבי יהודה אמר רב אסי נכרי שקידש בזה"ז חוששין לקדושיו שמא מעשרת השבטים הוא והא כל דפריש מרובא פריש בדוכתא דקבוע וכו' וכו' ואר"י וכולן לפסול ופרש"י בדוכתא דקבוע וכל קבוע כמח' על מח' דמי, והנה התוס' הקשו על פרש"י בזה דהא דאמרינן כתובות דאי אזיל איהו לגבה לא שייך עוד לומר קבוע רק כל דפריש מרובא פריש ע"כ פירשו הם דהא דאמרינן בדוכתא דקביע היינו דהוי רובא מעשרת השבטים, וגם מלבד זה בגוף החשש פליגי ג"כ רש"י ותוס' דלפרש"י הוי החשש כמו שכתב משום שישראלים נשאו נכריות והתוס' כתבו החשש משום דנכרים נשאו בנות ישראל, ולכאורה נראים דברי רש"י תמוהים דמה דחקו לפרש דוקא בנשאו הישראלים נכריות אמאי לא פירש בפשיטות דהחשש הוא על שני האופנים אי משום שנכרים נשאו בנות ישראל וכן גם משים שישראלים נראו נכריות והי' לו לפרש החשש על כל מיני תערובות כמו שהוא באמת דרך ההתבוללות, וכן תמוה מ"ש רש"י בדף י"ז ע"א ד"ה לפסול מ"ש משום חשש אחותו או בתו אמאי חזר בו ממ"ש לעיל ט"ז ע"ב בד"ה מעשרת השבטים הוא, אשר כל זה צריך הבנה רבה וביאור רחב, ולע"ד נראה שהכל מיושב באמת על נכון אחרי אשר נעמוד בזה בס"ד בגוף הענין של דברי הסוגיא שם:

דהא ע"כ צריכין להבין במה דאמר שם רב יהודה אמר רב אסי דחוששין לקדושיו בזה"ז בדוכתא דקבוע עשרת השבטים דבין לרש"י ובין להתוס' לא הוה הטעם משום דעשרת השבטים נעשו טועים ונתערבו בין הגוים ונעשו כמוהם דהא אם כה נאמר לא צריכין כלל לומר הטעם משום נשואי התערובות הא בפשיטות נוכל לומר דחוששין לקדושיו

משום ספק שמא זה המקדש הוא דור אחר דור מבני ישראל מעשרת השבטים שנשכחו ולא נכרו בפניהם ובמעשיהם לישראל ובאמת יכול להיות שהוא ישראל מזרע יעקב, ועכצ"ל מדלא פירשו כן וגם מדאמר ר"י וכולן ולפסול דע"כ על זה אין לחוש משום שהמציאות לא היתה כן והי' האמת שהישראלים נשארו ישראלים עד היום או שאולי בזמן מאוחר פנו עצמם משם ולא נשארו כלל שיהיו נשכחים ולא יהיו ניכרים, רק זה הוי החשש שאז באותו דור שנגלו שם נשאו באיסור לנכרים או לנכריות וזרעם אלה נשארו בגוים ועשו תרעובות של איסור בין הגוים דור אחר דור עד זמן הזה, ומעתה יש לחקור מה הוא החשש לענין קדושין בזה אי נימא דכל עיקר החשש הוא שמא נשאו הנכרים אז מבנות ישראל והולד ישראל או ממזר ישראל אבל אי ישראלים נשאו אז נכריות אין לחוש משום דהולד כמוה וכמ"ש התוס' א"כ מה לנו לחוש הא אפילו נשא אז נכרי לבת ישראל והוליד ממנה בן והי' נחשב ישראל ע"פ דין הא מ"מ הבן הזה נשא אח"כ נכריה דהא נשאר בין הנכרים אצל אביו וממילא ילדיו אח"כ היו נחשבים לנכרים גם ע"פ דין כדין ישראל שבא על נכרית שולדה כמוה וא"כ מה חשש יש בזה עתה בזה"ז שהוא כמה דורות מן זמן שנשאו הנכרים לבת ישראל שהוא יותר מן אלפים שנים הא זרעם אח"כ נשאו נכריות כמו שישאו עתה בזה"ז שישאו נכרים נכריות, דהא כל החשש הוא ע"כ רק על זמן של אז אבל עתה ע"כ רואים אנו שנכרים ישאו נכריות וכמ"ש והבנים האלה הא נעשו נכרים אצל אבותיהם ונשאו אח"כ לנכריות א"כ מה חשש יש עתה בזה"ז על הנכרים הא הולכים אחרי אמותיהם שילדם כמותן ונחשבים לנכרים גמורים ואמאי נחוש לקדושין ? ועכצ"ל דהחשש הוא לפי זה מצד הנקבות דהיינו שאז נשאו נכרים לבנות ישראל והולידו בנות והבנות האלו המה ישראליות ע"פ דין ואח"כ כשנשאו הבנות האלו לנכרים והולידו מהם ג"כ בנות המה ג"כ בנות ישראל ע"פ דין וכשנשאו בנות אלו לנכרים הוי ג"כ בנותיהן בנות ישראל ע"פ דין וכן דור אחר אחר דור כמובן דלעולם הבנות שמקורן מן בת ישראל שנישאת לנכרי כבנות ישראל נחשבו אפילו אחר אלף דורות ע"כ הוי החשש על נכרי זה שיקדש בזה"ז שמא הוא מן אם כזו שהיא בת ישראל ע"פ דין אפילו אחר כמה דורות מדור אחר דור כמ"ש וממילא גם הוא כמוה אם ישראל כשר או ישראל ממזר וחוששין שפיר לקדושיו כן צריכין אנו לכון ע"כ בזה לפי פירוש התוס'

והנה רש"י כתב בד"ה בדוכתא דקביע משום דכל קבוע כמח' על מא' דמי, פירוש שהי' אז כמה שהיו נודעים שנשאו מבנות הארץ והתוס' בד"ה בדוכתא הקשו על זה מהא דכתובות ט"ו ע"א דאי אזיל איהו לגבה וכמו שהבאתי לעיל, והנה כשאני לעצמי אין כאן

קושיא כלל על פרש"י דלפי גירסת רש"י, שם בכתובות מדויק שפיר בלי שום קושיא, דרש"י גרס שם איכא דקא אזלה לגבייהו ולא כמו שהיא הגירסא לפנינו בש"ס שם ומגירסת רש"י ופירושו נראה דהכי מפרש משים דאיכא דקאזלה לגבייהו ע"כ גזרינן לעולם דלא ניחא בזה כל דפריש מרובא פריש, כן נראה מפירש מפרש"י שם וא"כ ס"ל לרש"י גם כאן כזאת ובלא"ה לדידי' הוי רק חשש דרבנן דהא הוי קבוע שאינו ניכר וכמ"ש בתוס' נזיר י"ב ע"א ד"ה אסור וכן בגיטין ס"ד ע"א ע"כ ס"ל לרש"י כאן דמדרבנן חוששין לקדושין בכל אנפי כמ"ש שם משים דאיכא דאזלה וכו', ומעתה אם היה מפרש רש"י כפירוש התוס' דלעולם בישראל הבא על הנכרית הולד כמוה רק דמ"מ חיישינן לענין קידושין משום שבא נכרי על בת ישראל א"כ יהי' החשש רק משום הנקבות בדור אחר דור מן אלה הראשונים שנשאו בנות ישראל וככל מה שבארתי, ולפי זה יהי' על הנכרי זה ס"ם חדא שמא הוא נכרי גמיר לא מן אלה שנשאו ב"י דהא הוא ספק השקול לפרש"י דהוי כחח' עמח' ואף אם ת"ל שהוא מן אלה שנשאו ב"י אז בזמן הגלות של עשרת השבטים יש לספק עוד שמא היא מן הזכרים ולא מן הנקבות והזכרים אף שהיו אז ישראלים מ"מ הא נשאו אח"כ ועוד עתה נכריות ואם הוא מהם הרי הוא נכרי גמור עפ"י דין וא"כ כיון שיש ס"ס על זה וגם החזקת פנויה של המתקדשת והוא מידי דרבנן כמ"ש דהא הוי קבוע שאינו נכרי ע"כ אף שס"ס זה אינו יכיל להתהפך מ"מ מהני במידי דרבנן ועי' בב"ש א"ע ס' ב' מ"ש בענין ס"ס כה"ג בס"ק י"ד דמהני בדרבנן, ומשו"ה רש"י לשיטתו דמפרש דהוי קבוע כמח' עמח' לא היה יכול לפרש החשש על ב"י שנישאו לנכרי והוכרח לפרש ולומר דהחשש הוא שישראלים נשאו אז נכריות מה שמצד הדין אינו כמוה לרב אסי והילד ישראל ממזר, ולרש"י גם בנכרי שבא על בת ישראל הולד ישראל א"כ שייך שפיר החשש על הקדושין משום אלו הישראלים שנשאו אז נכריות ומה שילדו היה עפ"י הדין בכל ישראל, א"כ ממ"נ אם הזכרים נשאו אח"כ נכריות הוי לעולם כן שולדם ישראל ואם הנקבות נשאו לנכרים אח"כ הוי ג"כ ולדם ישראל וכן אלה הולדות שיולדו מהם דור אחר דור הוי לעולם זרעם ישראל והוי שפיר החשש והספק על נכרי זה שמא הוא מן אלה התערובות שהי' אז והי' קבוע כמח' על מח' ופירש"י צודק מאוד לפי שיטתו:

אבל התוס' לשיטתם ג"כ צודקים בפירושם דלדידהו שמפרשים בדוכתא דקבוע דבדוכתייהו הוי רובא מעשרת השבטים וע"כ צריכין לפרש ולכון בדבריהם דהוו אז רובא מן אלה הנכרים שנשאו בנית ישראל מן העשרת השבטים לפי שפירשו החשש בד"ה נכרי שב"י נשאו לנכרים אז דליכא למימר ולפרש בפשיטות שרוב היה שם מן

י' שבטים מה יוסיף לנו זאת הא החשש אין כאן לפנינו שנכרי זה הוא מן י' שבטים רק שהוא מן תולדות בנות עשרת השבטים שנישאו לנכרים וכיון שאלה התולדות אינן רוב א"כ תשוב הקושיא שלהם דנימא כל דפריש מרובא פריש, אשר ע"כ צריכין לכוין על כרחך כונתם שזה היה הרוב בין הנכרים אז שנולדו מנכרים שבאו על בנות עשרת השבטים, ע"כ יכולים לפרש שפיר שהחשש הוא שהנכרי הזה שקידש הוא מן הנקבות שנולדו מן בנות ישראל שנישאו לנכרים ואף דמחצה זכרים ומחצה נקבות מ"מ הוי ספק השקול וחוששין מ"מ ויתכן שפיר פירושם בדברי רב אסי, וגם ניחא הלשון דחוששין שהוא קשה להבין אם לא דנימא כמ"ש דהא לפי דבריהם בדוכתא דקבוע שהיה רוב וכמו שבארתי א"כ מה חוששין שייך בזה הא הוא ודאי קדושין דרובא דאוריי', ולפי מ"ש מיושב שפיר דמ"מ הוא ספק מכח מחצה זכרים ומחצה נקבות והספק הוא אם הוא מן הזכרים של בנות ישראל שילדו מן הנכרים והמה בדור אחר נשאו נכריות א"כ הוא נכרי דולדה כמוה או אולי הנכרי הזה הוא מן הנקבות שנולדו מן בנות ישראל הנ"ל שהמה ג"כ ישראליות ואף שנושאין אח"כ לנכרים ג"כ נחשבו בנותיהן לישראליות דור אחר דור כמ"ש למעלה והנכרי הזה אם הוא מן אלה הבנות הוא נחשב ישראל והוי זה ספק גמור ושייך שפיר מלת חוששין ומיושבת על נכון שיטת כל אחד תפוחי זהב במשכיות כסף, ומיושבים מעתה על נכון גם כל דברי רש"י שם בדף י"ז במ"ש על דברי ר"י וכולן לפסול, ואחרי הביאור עוד יותר, דהנה לפי מ"ש דמשו"ה הוכרח רש"י לומר דס"ל לרב אסי שהולד ממזר מן הנכרית דאל"כ רק שהחשש הוא שמא זה המקדש הוא מן בת ישראל הנשאת לנכרי הוי זה רק ס"ס וכבר מה שבארתי א"כ צריכין עדין להבין מה מקשה הש"ס בדף י"ז ע"א אחרי דברי שמואל מה שדחה לרב יהודה והא איכא בנית והוכרח לתרץ ולומר דבנתן דהאי דרא אצטערוי איצטרעי הא לפי מ"ש אין כאן קושיא כלל לומר שיש לחוש משום הבנות דהא משום הבנות לבד הוי רק ס"ס במ"ש, ומה מקשה ליה:

אכן אחרי הנתינת דעת יובן גם זאת שפיר ובדיוק נכון, דעל שמואל לשיטתיה מקשה הש"ס כאן שפיר והאיכא בנית דהנה בכתובות י"ד ל"א פליגי ת"ק ור"י לענין אלמנת עיסה ואמרינן שם דלר"ג אלים ליה ברי דאפילו בחד ספיקא דאפילו בשמא נמי מכשיר, ואמרינן עוד שם דאמר ליה שמואל לרב יהודה הלכה כר"ג ואת לא תעבד עובדא וכו' ומפרש הש"ס שם הא דלכתחילה הא דיעבד והנה הרמב"ם סוף פ' י"ט מה' איסורי ביאה כתב להלכה כן לחלק בין לכתחילה לבין דיעבד דאם נשאת לא תצא וכתב שם משום דהוי ס"ס בספק חלל ע"כ לא תצא אבל ודאי חלל דלא הוי עוד רק ספק אחד היכא

שנתערב במשפחה בודאי ע"כ אפילו אם נשאת תצא וכן בספק ממזר ובודאי ממזר ג"כ זה הדין ומפרש שם הה"מ והכ"מ דהאי וכן בממזר כונתו לענין ישראל בממזרת יש ג"כ זה החילוק לבין היכא שנתערב במשפחה ספק ממזר דאז הוי זאת הבת ס"ס ע"כ אף אם נשאת לא תצא ובין היכא שנתערב בהמשפחה ודאי ממזר דאז הוי זאת הבת רק ספק אחד ע"כ אף אם נשאת תצא וכן פסק המחבר בש"ע א"ע סי' ב' הנ"ל ועי' בב"ש שם ס"ק ט"ז, ומעתה נחזה אנן בנידון דידן דיש ס"ס מ"מ אפילו בנתערב ודאי ממזר משים דכאן הוא הס"ס חדא שמא אין זה האיש כלל מן זו המשפחה שנתערב בה הודא מממזר דשמא הוא מן הנכרי ונכרית עד נח ואפילו אם ת"ל שבא מן זו המשפחה שנתערב בה הישראל שמא הוא מן הזכרים שנולדו אז בזו המשפחה ונטהרו מ"מ ולדותיהם כשנשאו אח"כ נכרית כמ"ש לעיל וכמו דאמרינן בקדושין סוף פ' האומר והוי ס"ס גמור דמה לי ס"ס אי היה הנתערב ממזר ואי זאת מן בנותיו ומה לי אי אמרינן ס"ס שמא לא נתערב כלל בזו המשפחה ואי נתערב שמא הוא מן בניו שנטהרו אח"כ, א"כ לפי מה דאמר שמואל לרב יהודה דהלכה כר"ג עכ"פ לענין לכתחילה דאפילו ס"ס לא מהני לענין לכתחילה הקשה הש"ס שפיר דלשמואל לשיטתיה במה ששנה לרב יהודה אתר שבא לפניו ללמוד א"כ תקשה מ"מ והא איכא בנות מה אמרת דאי משום בנות הוי זאת ס"ס הא עכ"פ לענין לחוש לכתחילה חוששין בענין ספיקות של משפחה אפילו בס"ס דלענין לכתחילה הא פסק שמואל כר"ג דלא מהני ס"ס בזה, ובזה נבדל ענין יחוס משאר איסורין, דבשאר איסורין מותר הדבר ע"י ס"ס אפילו לכתחילה וכאן עשו מעלה ביוחסין דעכ"פ לכתחילה לא נסמוך על ס"ס כי כן אמר לו שמואל לרב יהודה שם בכתובות י"ד ומקשינן שפיר לשמואל לשיטתיה והא איכא בנות לענין לחוש עכ"פ לכתחילה על הקידושין של נכרי זה דאיירינן ביה בהסוגיא והוכרחו לתרץ דבנות דהאי דרא איצטרועי איצטרעי, אבל על מימרא דרב יודא משום רב אסי עד שבא לפני שמואל וכמ"ש רש"י דף י"ז ע"א ד"ה כי אמריתיה קמיה דשמואל דלא על חנם כתב רש"י דבריו שם שבא לפניו אחר פטירת רב אסי ובכונה מיוחדת כתב זאת לומר דרב יהודה משום רב אסי לא ידע עדיין הא דהלכה כר"ג אפילו לענין לכתחילה, וגם הא אמר משום ר' יוחנן וכולן לפסול דסתמא מה שאמר לפסול מורה אפילו לענין דיעבד ככל הפסולים א"כ על כרחך לא ס"ל משום הא דשמואל הלכה כר"ג ואת לא תעבד עובדא הנ"ל, ע"כ בא רש"י לפרש ברב יהודה משום רב אסי הפסול גם משום הישראלים שנשאו נכריות והי' סבר שהולד ממזר דהא לא ידעינן עדין מהא דשמואל דמן הנכרית קרוי בנה ופירש שפיר כי היכא דלא להוי ס"ס בזה ויכול להיות גם אליבא דר' יהושע דכתובות מ"ד הנ"ל מה דפסקינן

באמת כותיה וככל מ"ש, ומיושב מעתה פירש"י דף י"ז ע"א ד"ה לפסול במ"ש על ר' יוחנן הטעם משום שנשאו זה אחותו או בתו, ואמאי לא פירש נהנ"ל בדף ט"ו ע"ב ד"ה מעשרת השבטים ובפרט דר' יוחנן ס"ל באמת ביבמות מ"ד ע"ב שגם נכרי הבא על בת ישראל הולד ממזר א"כ יש כאן ממזרות בלאו אחותו ובתו, אכן להנ"ל ניחא שפיר ויתישבו דבריו בט"ט:

דהא צריכין באמת לידע אליבא דאמת טעמא דר"י אמאי אמר וכולן לפסול דבשלמא רב יהודה משום רב אסי דלא ידע עדיין האי דרשה דכי יסור והוה ס"ל דכל באופן תערובת כזאת הולד ממזר הוה ניחא שפיר אבל אליבא דאמת דס"ל לר' יוחנן משים ר"ש בן יוחי האי דרשא דכי יסור לק' ביבמות כ"ג שהולד נכרי היכא שנכרית הולידה מישראל ובנכרי על ב"י אף אי ס"ל שהולד ממזר מ"מ הוא על כרחך רק מדרבנן כמו שאמר מפורש ביבמות מ"ד ע"ב דאף אי אמרינן שאין ממזר מחייבי לאוין ח"מ בעבד וכותי מודין דהוי ממזר וכן ביבמות ע' ע"א השיב ר' יוחנן כן לר"ל, וזאת היא ע"כ רק מדרבנן דהא אין כאן לימוד מדאוריי' על זה, וכן מבואר בלשון רש"י גופא כאן דף י"ז ע"א ד"ה לפסול שכתב ובניהם הרי הם כישראלים ונוהג בהן איסור ממזרות עכ"ל והנה לשון ונוהג בהם מבואר שרק מדרבנן נוהג בהם איסור זה דאי מדאוריי' לא היה להם לומר שהן כישראלים ונוהג בהם איסור ממזרות רק שהמה ממזרים ככל ממזרים הנולדים מפסולי עריות, ואין לך מבואר יותר מזה דס"ל כשיטות אלו דסברו דנכרי הבא על ב"י שהולד ממזר שהוא רק ממזר מדרבנן וכן כתב מהר"מ בסוף פ' א' דיבמות אלא שהוא ז"ל כתב כן מוכיחים דברי התוס' דף ט"ז ע"ב ד"ה קסבר ולפי מ"ש גם בלא"ה אמרינן כן ומוכרחת שיטת רש"י מדבריו גופא דרש"י בודאי ס"ל כן אליבא דר' יוחנן, וכיון שהיא רק דרבנן איך יתכן לומר ולהחליט דכולן לפסול מכח ספק ממזרות של דרבנן מה שעיקר ממזרות הוא רק פסול דרבנן וספק איסור דרבנן הא יש לו דין אחד עם ס"ס בדאוריי', וכיון דפסקינן אליבא דאמת כר' יהושע דמהני ס"ס אפילו ביוחסין ולענין דיעבד אמרינן לכ"ע כן א"כ ה"נ צריך להיות כן בספק אחד בפסול דרבנן. וע"כ צ"ל אליבא דאמת דמשו"ה סבר ר"י וכולן לפסול משום שיש כאן ספק פסול ממזרות דאוריי' משום פסול ערוה דאוריי' והוי זאת ככל ודאי ממזר שנתערב שגזרו על כל אחד מהם מכח ספק ממזר דאוריי' כפסק הרמב"ם הנ"ל סוף פ' י"ט מה' איסורי ביאה ועי' פ' ט"ו מה' א"ב ה' י' וה' כ"א וגם ס"ס אין כאן עוד דהא אם זה שנתגייר הוא מן אלה שנשאו ב"י לנכרים א"כ אם הוא מן הנקבות הוי על כרחך ממזר כפי מה שסובר ר"י בעלמא הנכרי הבא על ב"י הולד ממזר ואף אם הוא מן הבנים ג"כ הוא ממזר מכח נשואי אחותם או בנים ואפשר שהלך תערובותן

עד היום כן ע"כ ס"ל לר"י שפיר דכולן לפסול, ומשו"ה פרש"י כאן בדברי ר' יוחנן דמה שאמר כולן לפסול שהוא משום אחות או בת דרש"י בא כאן לפרש אליבא דאמת לר' יוחנן אמאי סבר וכולן לפסול אחרי שידענו כל שיטת ר"י בעלמא בדין זה והוכרח לומר ולפרש כמ"ש, והיא לע"ד מכוון היטב על פי דין כפי מה דפסקינן אנן בכל אלה שיהי' מסכים לשיטת רש"י כאן ולדברי פירושו הנ"ל:

ומעתה אחרי כל זאת נבין ג"כ מה שאמרו האיכא דאמרי עוד שם בדף י"ז דאמרינן א"ד כי אמריתא קמיה דשמואל א"ל לא זזו משם עד שעשאום נכרים גמורים שנא' בד' בגדו כי בנים זרים ילדו ועל כרחך צריכין לכון הפירוש במה שחדשו הא"ד דלא נצרוך עוד לומר דבנתי דהאי דרא אצטרויי איצטרי אלא שילדו ומ"מ לא חיישינן חששא דרב אסי משום שעשאום כעכו"ם גמורים, וא"כ קשה לפי זה זו הקושיא עצמה מה שהקשינו על הרש"ל הנ"ל דאיך יתכן לומר כאן שעשאום כנכרים לענין קדושין אם באמת יש חשש קדושין וחשש א"א משום שהוא ישראל מלידה, ואיך הפקיעו זאת חכמים מכח שעשאום כנכרים הא לא גרועים מן מומר לע"ז שקדושיו קדושין כהנ"ל, ולפי מ"ש וברורתי בס"ד ניחא שפיר דכל הענין הזה שאמר רב אסי דחוששין לקדושיו הוא חשש דרבנן בעלמא דמדאורייתא חשבינן ליה להאי שקידש לנכרי גמור וכיון שהוא רק דרבנן אמרו האיכא דאמרי שפיר אליבא דשמואל שעשאום כנכרים היינו כיון שראו התערובות שנתערבו בין הנכרים ואין שום אות יהדות עליהם בטל החשש שלהם כדי שלא יבואו בנות ישראל לקלקול על ידיהם דהם אמרו והם אמרו ואוקמוה אדאורייתא כנלע"ד. והנה כל מ"ש היא לשיטת רש"י אכן לפי זה צריכין להבין האיכא דאמרי לפי שיטת התוס' פי מ"ש וברורתי שיטתם דלדידהו הוי כל החשש רק משום בנות ולית ליה לרב אסי הא דאיצטרויי איצטרי ולדידהו לא שייך ג"כ הס"ס הנ"ל א"כ איך שייך לשיטתם מה דאמרי הא"ד שעשאום כנכרים גמורים, איך היה הכח בידם לעשותם לנכרים מה שהיה חשש דאוריי' גמור לענין קדושין. שבתי וראיתי שאפילו לשיטת התוס' היא רק דרבנן מה דאמר רב אסי דחוששין לקדושיו ואם כי לא הוי לדידהו קל החשש כמו שהיא לשיטת רש"י וכמ"ש אבל מ"מ לדידהו הוי ג"כ רק מדרבנן והוא אפילו אי הוי ספק השקול מ"מ הא איכא חזקת פנויה וככל ספק השקול בקדושין אית לן לאוקומא האשה בחזקתה הראשונה חזקת פנויה שלה וכמ"ש תוס' כ"ג ע"א ד"ה מ"ש רישא, ועוד מכמה טעמים יש לומר שהוא רק חששא דרבנן אפילו לדברי התוס' לפי מ"ש לעיל ע"כ שייך שפיר לומר דעשאום כעכו"ם ולא גזרו עוד כה"ג וכמ"ש לעיל לשיטת רש"י דהם אמרו והם אמרו:

וכיון שכן מיושבים מעתה שפיר דברי הרש"ל הנ"ל וניצול מן קושית הרש"א מה שהקשה עליו מה לי אם הוא מתנהג כנכרי הא כיון דמצד הדין הרי הוא כישראל א"כ הרי הוא כישראל מומר שקדושי וקדושין, ופלא בעיני אמאי לא הקשה המרש"א זה גופא על האיכא דאמרו אליבא דשמואל וע"כ צ"ל כמ"ש כיון דכל החשש הוא רק דרבנן הרי הכח בידם לעשותו כנכרי גמור כהנ"ל. א"כ ה"נ על דברי הרש"ל יש לישב זה התירוץ ובביאור יותר מעט, דלכאורה קשה מ"ש הרש"ל יבמות הנ"ל ט"ז ע"ב בד"ה בא"ד אבל יש עליה וכו' דעבד דקאמר לאו דוקא דלא מצינו שיהי' עבד מבת ישראל עכ"ל, דקשה על זה למה ליה הטעם דלא מצינו שיהי' עבד מב"י הא אפילו נמצא ח"ד שהוא עבד מ"מ לא יתכן לומר מ"ש התוס' מלת עבד דהא לענין כתמים קיימינן כאן ובעבד ושפחה הא מטמאין בכתמים כמו ישראל וכמבואר ברמב"ם פ' ב' מה' משכב ומושב ה' י' ועי' תוס' נדה נ"ו ע"ב דהא דמטהרינן בנכרים משום שגם זיבותן גופא היא רק דרבנן ובשפחה הא הוי דאורייתא כמו בכל אשת ישראל כמבואר ברמב"ם הנ"ל, וע"כ צ"ל דהרש"ל כתב אליבא דאמת מה דלדידי' לא משכחת כלל בעבד שבא על ב"י שיהי' הולד עבד, רק זאת אמרינן מ"מ לדידי' כיון דכתמים דרבנן הם אמרו והם אמרו דהיכא שנוהג עצמו כשאר כותי ואין בו היכר תהלוכות ישראל הקילו בו במידי דרבנן דלא יהי' נחשב כישראל וזה הוא שכתב וכמעט שאין בהם דין ישראל פירוש, ואף דבמידי דאורייתא לא נוכל ליקח ממנו דין הישראל אבל במידי דרבנן לא חשבו אותו כישראל, וזה הוא נמי פירוש דבריו במ"ש בד"ה באו"ד בסיף ד"ה הולד כשר וז"ל וממילא כשהוא בין הכותים לא נהג עצמו כישראל אצל אמו שהוא ככותי ממש כדפרישית לעיל עכ"ל, דכוונתו נמי בזה כיון דהא דחוששין לקדושין הוי רק חשש דרבנן וכמ"ש ע"כ במידי דרבנן י"ל דכל היכא שלא נהג עצמו כישראל אצל אמו שהוא ככותי ולא חששו עוד חז"ל לחשבו כישראל לענין מידי דרבנן שהם אמרו והם אמרו, כן נראה מכוונת כונת הרש"ל בדבריו אלה:

אולם אם כי סברת הרש"ל נאמנה בזה וכמו שהוכחתי זו הסברא מן הש"ס גופא לפי האיכא דאמרי, אבל במה שמכון זאת בדברי התוס' יבמות ט"ז סוף ד"ה נכרי במה שהקשו ואע"ג דר"י א"ל בהחולץ דנכרי וכו' הולד כשר שכונתם להקשות כיון דהולד כשר א"כ הוא מתנהג כנכרי ודינו כנכרי שזה הוא קשה מאוד לכון בכונת התוס' דהא מנא להו להתוס' להקשות מכח סברא זו, דסברא כזו היה שייך שפיר לומר ולחדש למען לתרץ איזה קושיא שהיינו מוכריחין לומר דמ"מ נחשב כנכרי מצד התנהגותו אבל להקשות מכח סברא כזאת מה שאינה מוכרחת איך שייך קושיא כה"ג, והנה אם כי עפר אנו תחת כפות רגלי הגאונים האלה הרש"ל והרש"א ומ"מ כשאני לעצמי נלע"ד

לכון בפירוש קושית תוס' זו בפשיטות דלא כרש"ל שקושיתם הי' מצד הסברא דנימא שנחשב כנכרי וגם דלא כרש"א שקושיתם היא מצד שהולד כשר אחר שנתגייר דוקא שכל זה אינו מוכרח בשיטת התוס' והא דהקשה על רב יהודא דסובר ממה דסבר בעלמא הולד כשר לא קאי על הא דאמר כאן חוששין לקדושין דהא לא שייך זאת כמו שתמהו הם דהא אי הולד כשר בודאי צריכין לחוש לקדושין רק שקושית התוס' במה דמסיק רב יודא משמיה דרב אסי לסייע לדבריו מהא דר' יוחנן שאמר וכולן לפסול וכפרש"י בדף י"ז שכל זה הוא מדברי ר"י משמיה דרב אסי דרב אסי אמר כל זה גם משמיה דר' יוחנן בהא דכולן לפסול ועל זה הקשה התוס' שפיר ואע"ג דרב יהודה לנפשיה סבר הולד כשר א"כ לא שייך הא דאמר משמיה דר' יוחנן וכולן לפסול דבשלמא לשיטת רש"י על הא דכולן לפסול משום ממזרות וגם משום דנכרית הנבעלת לישראל הולד ממזר יתכן שפיר אבל לשיטת התו' שכל החשש משום נכרי על ב"י ור' יוחנן דאמר וכולן לפסול משום דס"ל בנכרי על ב"י הולד ממזר א"כ איך אמר זאת רב יהודה משמיה הא הוא ס"ל הולד כשר ועל זה תירצו שפיר דמשמיה דרב אסי אמר ואת ולאו משמיה דנפשי' מיושב שפיר לפע"ד ואין כאן הוכחה כלל שהתוס' ס"ל שהולד כשר אחרי הגירות דוקא:

אכן אף אי נימא שהתוס' לדברי המרש"א והמה מצדדין באמת בסוגיא זאת לשני אופני הצדדים וכמ"ש לעיל, ואפילו אי נימא באופן צד זה שהולד כשר אחר הגירות דוקא מ"מ אין הוכחה מזה אליבא דאמת שגם אליבא דאמת סברו התוס' כן, דהא כל מה שמצדדין כאן הוא רק מקודם שעסקו בהסוגיא מהדרש של שמואל מה שאמר מן כי יסור כמבואר בהסוגיא אבל אחר שסתר שמואל את כל זה ודרש להם מן קרא וכי יסיר לחלק בין בנך הבא מישראלית לבנך הבא מן הנכרית וכמ"ש רבינא ש"מ בן בתך וכו' אי אפשר לומר עוד דבן בתך מן הנכרי הוא כשר דוקא אחר הגירות שזה לא יתכן בין לפרש"י ובין לפרוש ר"ת בהורש של כי יסיר, כמובן שאם נפרש שקודם הגרות הרי הוא כנכרי א"כ חלוק כלל לבן בתך הבא מן הנכרי לבן בנך מן הנכרית שבשניהם הא הוי נכרי קודם הגירות ועי' פ' י"ב מה' איסורי ביאה ה' ז', ע"כ צריכין לומר בהכרח לפי דרשא דשמואל ורבינא דבן בתך מן הנכרי הוא בנך לגמר ככל ישראל כשר אלא שפגום לכהונה וכדפסקינן בש"ע א"ע סי' ד', וכיון לפי מה דמסקינן בקדושין ס"ח ע"ב דאליבא דאמת הוי הלימוד מן כי תהיינה וילדה לו דכל היכא דלא הוי כי תהיינה לא קרינן ביה וילדה לו א"כ בשניהם שוים בנכרי על ב"י לא הוי וילדה לו ובישראל על נכרית לא הוי וילדה לו שבשניהם הולד אחר אמו דהא בשניהם לא קרינן ביה כי תהייה א"כ בודאי בנכרי על ב"י הרי הולד ישראל גמור דאי נימא שכשר אחר הגירות דוקא א"כ קרינן גם

ביה וילדה לו והא לא נוכל לקרות ביה כי תהיינה וזה מבואר ההכרח לפע"ד שאליבא דאמת הולד כשר לגמרי בלא גירות:

והנה גם ברש"י יבמות מ"ה ע"א מבואר דכשר לגמרי בד"ה בת מינך שכתב שממזרת ושפחה לא תישא אלמא דכשר הוא עכ"ל ומבואר שכשר בלא גירות דאי אחר גירות הא גר מותר בממזרת כמבואר קדושין ע"ג וכדפסקינן בסי' ד' הנ"ל, ולכאורה צ"ע דברי רש"י אלו חדא דמנא לי' לרש"י לפרש כן בהא דאמר לו או נסב בת מינך דממזרת ושפחה לא ישא דילמא אמר לו בפשיטות אם לא תרצה לגלות למקום שאין מכירין אין לך עצה רק ליסוב בת מינך משום שלא יתנו לך ב"י וכמ"ש רש"י בד"ה זיל איטמר וגם את זה צריכין להבין מה דמסיק רש"י אלמא כשר הוא הא כבר כתב רש"י להוכיח דס"ל דכשר מן הא דא"ל זיל איטמר בד"ה זיל איטמר א"כ למה לי' למהדר ולומר אלמא דכשר הוא גם במה דמסיק או נסב בת מינך, אכן באמת י"ל דהי' קשה לו לרש"י זה גופא דלמה אמר לו או נסב בת מינך הא על זה לא שאל לו כלל דהוא בא רק לשאול על נפשו אם כשר הוא לבוא בקהל א"כ די היה לו במה שהשיב זיל איטמר שנכלל בזה תשובה גמורה שמותר לבוא בקהל כי במקום שאין מכירין יתנו לו ב"י ויכול לבוא ולמה אמר דברים מיותרים או נסב בת מינך הא זה לא הוי לי' לשואל לספק דמותר בבת מינו ממ"נ ומה חידש לו, וגם למה אמר לו זאת למותר, אשר ע"כ הוכיח לו רש"י מזה שבאמת גם הא דיסוב בת מינו לא היה דיבורו למותר שהוכרח לומר זאת מצד הדין דכיון שאמר לו זיל איטמר א"כ הוא מותר בב"י ויכול לחשוב השואל דמשו"ה מותר בב"י משום דנחשב ככל גר שמותר בב"י אבל יכול להיות שמותר גם בממזרת ככל גר שמותר גם בממזרת ע"כ אמר לו רב יהודה דברים ברורים לילך למקום שאין מכירין אותו ויתנו לו ב"י שמותר בה ואם לא ירצה לילך למקום, אחר מ"מ לא ישא אחת מן הפסולות כמו כל גר שמותר בשניהם ומשו"ה אמר לו או נסב בת מינך אבל בממזרת פסול אתה משום שאין לך דין גר אלא ישראל כשר אתה מלידה, וזה הוא שכפל רש"י בד"ה בת מינך אלמא כשר הוא פירוש כשר לגמרי ולא ככל גר דממה שכתב בד"ה זיל וכו' משם הוכיח לו רש"י אלמא דלאו ממזר הוא ומאחרית דבריו שאמר נסב בת מינך הוכיח לו דלאו גר הוא והוא ישראל כשר לגמרי ומבואר כמ"ש:

והנה גם רבא ס"ל על כרחך דכשר לגמרי מלידה דהא גם רבא השיב לשואלו כן שם ביבמות מ"ה או גלי או נסב בת מינך, ומובנים בזה שפיר דברי רש"י קדושין פ"ו ע"א ד"ה ומפרכינן איסורא משום שפחה וז"ל דע"כ נכרי ועבד הבא על ב"י הולד כשר אלא שפחה ולדה עבד עכ"ל, והוא לכאורה קשה הבנה דמה על כרחך שייך בזה דהא איכא

פלוגתא דתנאי ואמוראי אי הולד ממזר או כשר כמ"ש התוס' יבמות י"ו הנ"ל, עוד קשה דילמא ס"ל שהולד כשר אחר הגירות דוקא אבל בלא גירות הוי נכרי או עבד, אכן לפי מ"ש מיושב שפיר והיא האמת דרש"י כתב על כרחך נכרי ועבד וכו' דהא על כרחך רבא לשיטתיה ביבמות מ"ה הנ"ל על כרחך ס"ל שהולד כשר וכשר לגמרי כהנ"ל משום דאמר להשואל גלי או נסב בת מינך וכמ"ש וגם הא רבא עצמו פסק בקדושין ע"ג דגר מותר בממזרת א"כ על כרחך מהא דא"ל או נסב בת מינך ולא ממזרת כפרש"י הנ"ל ע"כ נשמע מזה דס"ל כשר לגמרי בלא גירות, ואיך אמר כאן חששא דעבד עד דמשני מעשה שהי' כך היה, ומתורץ מעתה בזה על נכון מה שתמה במרש"א על דברי רש"י אלו שהמה סותרין לדבריו לע"ל בקדושין ס"ח ע"ב ד"ה לימא קסבר רבינא, ולפי מ"ש הי' מוכרח רש"י כאן בדף ע"ו לומר כאן על מימרא דרבא כן דעל רבא לשיטתיה אי אפשר לומר באופן אחר ושם הא כתב רש"י אליבא דר' יוחנן ורבינא, ובאמת בלא"ה לא זכיתי להבין קושית המרש"א כונת סתירתו בדברי רש"י מה שלפע"ד אין כאן התחלת קושיא דהא מ"ש רש"י שם ס"ח ע"ב בד"ה לימא דאתי לאשמועינן דלא שדינן ליה בתר נכרי דנימא נכרי הוא ואם נתגייר והא מותר וכו' הא זאת קאי על רבינא לימא דס"ל לרבינא כן שהולד ממזר ואתא רבינא לאשמועינן דלא נימא דכמו שאמר ר' יוחנן דאין בנך מן הנכרית קרוי בנך אלא בנה ה"נ הבן מן ישראלית שבא עליה נכרי הוי ג"כ בנו של הנכרי קמ"ל רבינא דבן בתך הבא מן הנכרי קרוי בנך אבל הוא ממזר, ועל זה משני הש"ס נהי דכשר לא הוי וכו', כן הוא הפירוש הפשוט בדברי רש"י והוכרח רש"י לפרש כן משום דר' יוחנן אמר בנך הבא מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך ולפי פרש"י בד"ה בנך הבא מן הישראלית נראה שהי' מפרש בנך הבא מן הישראלית לא הוי הכונה על בן בתך אלא בפשיטות בנך הבא מישראלית היינו שישראל נשא ישראלית זאת זה לא צריך לדייק מקרא דהא פשיטא ע"כ כתב רש"י דזה לאו מקרא נדייק לה אלא ה"ק שדוקא בדרך העולם היינו שישראל נשא ישראלית קרוי בנך אבל כשישראל נשא נכרית אינו קרוי בנך אלא בנה וא"כ לא מיירי ר' יוחנן כלל מן בן בתך, ואת זה בא רבינא וחידש דאף שלא אמר ר' יוחנן בפירוש מ"מ נשמע מדבריו דבן בת מן הנכרי קרוי בנך והיא דמזה הטעם גופא דבן בנך מן הנכריות קרוי בנה משום דלא קפיד קרא לומר תסור אבן הנולד ממנה כמ"ש רש"י בד"ה בנך מישראלית הנ"ל ה"נ נשמע ממילא דבן בתך מן הנכרי קרוי בנך דהא בי קפיד קרא כי יסור ואת זה חידש רבינא בהבנת דברי ר"י מה שלא אמר ר"י בפירוש, ומה שכתב רש"י בד"ה כי יסור על ר"י דשני הדינים יליף ר"י

מכאן היינו אליבא דאמת לפי מה שהוכיח לו רבינא כן מדברי ר"י אבל מפורש אינו כן בדברי ר"י וכן מבואר בפרש"י בד"ה בנך מישראלית:

ומיושבת בזה תמיהת התוס' בד"ה בנך הבא מישראלית מה שתמהו על רש"י דרבינא היינו דברי ר"י ובאמת מצאתי כה"ג לתרץ קושית תוס' זו גם בדברי מו"ז הפ"י אבל מעט באופן אחר ולפי מ"ש היא בתכלית הפשיטות, וא"כ כשאמרו אח"כ בש"ס לימא קסבר רבינא וכו' הולד ממזר הוכרח רש"י שפיר לפרש דעיקר חידושו של רבינא הוי לפי זה ולא נימא דר' יוחנן סבר דכמו בבא על נכרית ה"נ בנכרי על ישראלית הולד נכרי וכמ"ש שזה הוא עיקר חידושו של רבינא בדברי ר' יוחנן מה שלא אמר ר"י בפירוש מן בתך כלל עד דמשני הש"ס דמ"מ אינו מוכרח שהוא ממזר ונוכל מ"מ לומר שרבינא חידש שאינו נכרי אבל מ"מ גם ממזר לא הוי רק פגום לכהונה אבל לישראל הוא כשר גמור דאחר אמו שדינן ליה ואסיר בממזרת ככל איש ישראל וכהמבואר מכל דברי רש"י במקומות הנ"ל ביבמות מ"ה ובקדושין ט"ו ע"א ואין כאן מעתה קושיא וסתירה כלל על רש"י ושיטת רש"י היא ברורה שהולד כשר לגמרי:

והנה בהתוס' אם כי נראה לכאורה שהיו מצדדים לכל צד ולא הי' ברור להם אי כשר לגמרי או אחר הגירות דמלבד מה שנראה מוכח מן דבריהם ביבמות י"ו ע"ב כמ"ש לעיל והראיתי לדעת שלא כיונו כן אליבא דמסקנא שם עוד נראה גם בקדושין במה שכתבו מפורש בדף ע"ה ע"ב ד"ה ור' ישמעאל במה שמתרצו ושמא י"ל אם הולד כשר א"כ וכו' וכתבו ג"כ זאת בדרך ושמא וכמ"ש לעיל שהיו מסופקין בהדבר, אולם למעיין גם בספיקן זה יראה שגם הוא איננו אליבא דאמת להלכה, דאליבא דאמת לדינא גם תוס' מודין לשיטת רש"י שהולד כשר לגמרי וכאשת אבאר עוד בס"ד. דהא צריכין אנו לידע ולהבין אליבא דאמת ולפי מ"ש בשיטת רש"י בהחלט שהולד כשר לגמרי בנכרי הבא על ב"י א"כ תקשה על רש"י קושית תוס' קדושין ע"ה ע"ב ד"ה ור' ישמעאל דלמה לי' לרב דימי למימר דס"ל כר"ע שהולד ממזר הא אי ס"ל שהולד כשר ודאי שייך חששא דר"א לפי מה שפרש"י החשש על הכותים, ונראה לישב קושיא זו בפשיטות שבאמת גם התוס' כתבו קושיא זו רק בדרך וא"ת ותירצו ושמא י"ל וכו' ולשיטת רש"י אין כאן קושיא כלל דרב דימי לשיטתיה ביבמות מ"ה ע"א דס"ל שהולד ממזר ע"כ בעי לאוקמא גם דברי ר"א דפסקינן כותיה כאן בקדושין ובעי לאוקמי דבריו כמו שסובר הוא, ואפשר לומר עוד ביותר ביאור דהא כל זה היא פלוגתא דתנאי בהברייתא המובאה ביבמות מ"ה ע"א דה"ק ס"ל הולד ממזר ור"ש בן יהודה אומר אין ממזר אלא מי שאיסורו איסור ערוה א"כ ס"ל לרב דימי דאפילו לר"ש בן יהודה אין הולד כשר גמור אלא שהוא נכרי וכשר אחר

הגירות ומשום דלא בעי משוי פלוגתא רחוקה כל כך ע"כ אמר כאן בקדושין דס"ל לר' ישמעאל כר"ע אבל אליבא דאמוראי דס"ל שם ביבמות דלא כרב דימי ומחולקין שם על רב דימי ואנן פסקינן כותיהו ס"ל להדיא שם דהולד כשר גמור ומכח ההוכחה שאמרו או גלי או נסיב בת מינך וכמו שפרש"י שם וכמ"ש לעיל, ולפי זה נוכל מעתה לומר שגם התוס' גופא שכתבו ושמא י"ל אם הולד כשר א"כ הוא הולך אחר הנכרי כתבו כן רק אליבא דרב דימי בעל מימרא זו דהוא ס"ל כן בפלוגתתה תנאי בהברייתא דיבמות מ"ה ע"א הנ"ל וכמ"ש אבל אליבא דידן דפסקינן כהאמוראי דפליגי אדרב דימי שם ביבמות וס"ל הולד כשר יכול להיות שגם התוס' מודין לשיטת רש"י שהוא כשר לגמרי ומכח פרש"י בדבריהם בהאי שאמרו או נסיב בת מינך וככל הנ"ל:

ולפי זה נוכל מעתה לכון גם בדברי התוס' יבמות י"ו ע"ב סוף ד"ה אמוראי מ"ש דהולד כשר דבתר נכרי ועבד שדינן ליה שזה כתבו רק אם נרצה לומר כן אליבא דר"י דמיירי התם שהוא ס"ל הולד ממזר וכמ"ש דמאן דס"ל הולד ממזר ס"ל דאפילו להתנא החולק וס"ל הולד כשר אינו כשר לגמרי אבל אליבא דאמת להני מ"ד ואמוראי דס"ל ביבמות מ"ה ע"א שהולד כשר גם התוס' מודין דהני אמוראי ס"ל כשר לגמרי וכפרש"י שם וכמוהם הא פסקינן כמבואר שם ביבמות מ"ה דהמה הבתראי ועבדו כן להלכה למעשה ומעשה רב, וראי' לזה שגם התוס' בעצמם מודין לזה לדינא דידן שהולד כשר לגמרי, והיא מדברי התוס' בבא קמא ל"ח ע"ב סוף ד"ה ועל הכותית שכתבו לבסוף כפרש"י בקדושין ע"ו הנ"ל דמשום עבד אין לפוסלן דנכרי ועבד הבא על ב"י הולד כשר והוא כפרש"י קדושין ע"ו ע"א ד"ה ופרכינן וכמ"ש המרש"א בעצמו בקדושין דמכאן נשמע לו דס"ל לרש"י דכשר לגמרי וא"כ גם התוס' ע"כ ס"ל כן, ובהכרח צריכין לומר כן אליבא דאמת דהא הש"ס בעצמם הקשו בדף ע"ו על רבא איסורא משום מה משום שפחה א"כ החליט הגמרא גופא דמשום עבד אי אפשר להיות אסור ואי אמרת דאף אם הולד כשר הרי הוא נכרי עד שיתגייר א"כ גם משום עבד יכול להיות הפסול דהולדות המה נכרים ומשו"ה כותי לא ישא כותית, ואפשר לומר ולדחות זאת לפי דברי הרש"ל יבמות ט"ז ע"ב דבעבד לא מצינו שום מ"ד שיהי' עבד ויכיל להיות רק נכרי ע"כ אי נימא משום עבד היו יכולים להתגייר וכמ"ש התוס' שם ע"ה ע"ב ד"ה ור' ישמעאל, אכן בדברי התוס' בבא קמא הנ"ל נראה בהם מבואר דס"ל כדברי רש"י קדושין ע"ו ע"א אשר עליהם הקשה הרש"א בסתירה מדברי עצמם והחליט בהם דס"ל לרש"י שהולד כשר לגמרי א"כ גם להתוס' ס"ל כן. ואם כי בדברי התוס' יבמות שם י"ו ע"ב סוף ד"ה נכרי לכאורה אי אפשר לומר כן אכן שם יש לפרש אם כדברי הרש"ל שם במ"ש לפרש דבריהם דלא כהמרש"א

וכמ"ש לעיל לתרץ ולהסביר דבריו, או כמ"ש מעצמי פירש דבריהם לעיל וא"כ גם התוס' לא יהיו מחולקים כלל בזה הדין על רש"י דאליבא דאמת הולד כשר לגמרי, ובאמת מ"ש שם המרש"א לפרש כונת התוס' סוף ד"ה נכרי משום שאינו כשר לגמרי, הנה דבריו תמוהים מאוד ונראה כסותר דברי עצמו דכאן בקדושין ע"ה דחק עצמו המרש"א לפרש דברי תוס' אלו במ"ש ושמא י"ל שאין זאת כונתם לומר שאין הולד כשר רק אחר הגירות, וכונתם לפי דבריו שמ"מ נחשב מעט אחר הנכרי עי' בדבריו על התוס' ד"ה ור' ישמעאל, והנה מלבד שאין אופן להבין כונת דבריו וחילוקו גם הוא סותר דברי עצמו ממ"ש ביבמות י"ו הנ"ל למ"ש כאן דשם ביבמות הא כתב הרש"ל כה"ג דאף שהוא כשר לגמרי מ"מ כשהולך בדרכי אביו הנכרי הרי הוא נכרי גמור והרש"א צוח ככרוכיא על זה דהא ישראל מומר הוה וכאן בקדושין ע"ה הוא בעצמו כתב סברות כאלה לומר דמ"מ חלק נכרי יש בו לענין דינא והיא תמיהה רבה מה שלא זכיתי להבין דבריו ושיטתו בזה:

ואחרי הנתינת דעת ראיתי כי יש עוד להוכיח לסברת רש"ל הנ"ל מ"ש ביבמות י"ו וכמ"ש לעיל, והוא משיטת הפוסקים הראשונים ז"ל, דהנה הרמב"ם על פירוש המתני' דקדושין הנ"ל במה דסבר ר"א לענין כותים דכותי לא ישא כותית כמבואר גם בהברייתא שמביא הש"ס קדושין ע"ה והוא כמו שאמר בהמתני' דספיקן בספיקן אסור וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה דעכשיו עשאום כעכו"ם לכל דבריהם וכן העתיק הרע"ב בשמו בפ"ד דקדושין משנה ג' וכן נראה מדבריו במשנה תורה כשהעתיק דינא במתני' דקדושין ע"ד ע"א כמו שאמר ר"א העתיק בפ' ט"ו מה' איסורי ביאה את כל דברי ר"א ולא כתב כותי ועל כרחך משום טעמו שכתב בפירוש המשנה הנ"ל, והנה הטור בא"ע סוף סי' ד' כתב באמת גם לדינא דין כותי בין שאר הספיקות כמו שאמרו במתני' ועי' בב"י מ"ש על זה שהטור ס"ל דאע"פ שעשאום כעכו"ם לכל דבריהם אבל לא להקל עליהם, והנה לפי זה קשה באמת על הרמב"ם איך יתכן לומר אחרי שמצאו בהם הפסול של תערובות אי משום שאמרו לפי שאינן בקיאין בתורת גיטין וקדושין או כמו שאמר רב נחמן או כמו שאמר רבא לבסוף בקדושין [ע"ו ע"א וע"כ ס"ל דגירי אמת הן דאל"כ לא שייך לומר דעשאום כעכו"ם וכן נראה מבואר מפסק הרמב"ם בפ' ב' מה' אבות הטומאה ה' י' כמ"ד דכותים גירי אמת הן, ודברי הכ"מ תמוהים שם מה שהקשה הוא על הרמב"ם והא דברי הרמב"ם הוא סוגיא מפורשת בחולין ה' ו' וא"כ כיון דס"ל להלכה כמ"ד דגירי אמת הן איך הי' ביכולת חכמינו ז"ל לעשות אותם לעכו"ם להקל עליהם ולהתיר תערובתם לנו להתערב בהם אחר הגירות מה שהם פסולים מצד הדין, וע"כ צריכין לומר כדברי הרש"ל הנ"ל ביבמות ט"ז ולפי מה שפרשתי שיטתו דכן ס"ל גם להרמב"ם והמחבר

שלא העתיקו מלת כותי' והיא משום דכיון שהחשש הזה מה שנתערב בהם באיזה דורות מקודם הוא רק דרבנן בעלמא משום מעלה דיוחסין כמ"ש גם בתוס' יו"ט משנה זו דקדושין הנ"ל וכמו שבררתי לעיל והוכחתי דמלבד שכל הענין של ספקות בפסולי משפחה היא רק דרבנן גם מלבד זה בכה"ג שיש ספק ספיקות זה כמה אין כאן ספק ממזרות מדאוריי' כלל, שע"כ היכא שנוהג עצמו כנכרי גמור ולא יבוא בכלל ישראל לא גזרו עוד בכה"ג בחששות רחוקות דהם אמרו והם אמרו ה"נ ס"ל להרמב"ם לענין כותי זה גופא דמשו"ה עשאום כעכו"ם לכל דבר אפילו להקל בס"ס של פסולם, וא"כ הוי הוכחה גמורה מפסק הרמב"ם והש"ע לדברי רש"ל הנ"ל לפי' מ"ש פירוש דבריו, ואין כאן עוד הוכחה לדברי המרש"א שם ביבמות דהתוס' כיונו לומר בסוף ד"ה נכרי שאף אם הולד כשר מ"מ הוא נכרי עד שיתגייר, שדברי הרש"ל יתכנו שפיר וממילא לא כיונו התוס' כלל למ"ש הרש"א, ואי תקשה דלפי זה אמאי אמרו בחולין ו' לענין מה עשאום כעכו"ם ואמרו לדחוק עצמם שהוא לענין ביטול רשות, ואמאי לא אמרו בפשיטות לענין הכשר פיסולם אחרי שיתגיירו עצמם, שאין עוד שם כותי עליהם, וכן לענין דכותי נושא כותית אכן על זה י"ל שהש"ס רוצה למצא שם ענין שיהי' אליבא דכ"ע אפילו לאלה דפליגי על ר"א בקדושין לעניין קהל ודאי וכן לר"י דפליג שם על ר"א במתני', וגם רוצה למצוא ענין מה שהחמירו בהא דעשאום כעכו"ם ע"כ אמרו לענין ביטול רשות דוקא וכדומה, ומעתה לפי כל זה אין כאן הוכחה עוד גם מדברי התוס' אליבא דאמת לפי מה דפסקינן כהני אמוראי דס"ל הולד כשר שיהי' עולה על דעתם שיש שום ספק שהולד כשר אחר הגירות דוקא ובודאי ס"ל דכשר לגמרי כפשטות הענין:

והנה מדברי כל הראשונים יש להוכיח עוד בפירוש דס"ל שהולד כשר לגמרי, והיא דבראשונה נראה זאת מפורש בדברי הרמב"ן בחומש סוף פ' אמור שכתב מפורש כן דהולד כשר לגמרי והוא ישראל גמור וגם כתב בשם חכמי צרפת כן וידוע דחכמי צרפת המה בעלי התוס' א"כ מפורש בדבריו שגם דעת בעלי התוס' הוא כן היפך דברי המרש"א במ"ש לכון בדברי התוס' יבמות וקדושין הנ"ל, ועוד שנית יש לנו להוכיח מן כל הראשונים והיא ממה שכתבו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור וב"י, דהנה בהא דאמרינן נכרי שבא על ב"י הולד כשר מסופק הרי"ף אם הוי מ"מ פגום לכהונה והיינו הבת שנולדה מן הב"י שבא עלי' נכרי והרמב"ם החליט שאינו פגום לכהונה והרא"ש ביבמות מ"ה החליט שבודאי היא פגומה לכהונה וכולם הביאו ראיות והוכחות לדבריהם מן הסוגיות אליבא דהלכתא איך פסקו האמוראי ולא עלה על דעת אחד מהם להוכיח לו ולהזכיר בזה דצריכה להיות פגומה לכהונה מצד גיורת וכדפסקינן גם להלכה בא"ע

סי' ו' סעי' ח' לדעת כל הפוסקים שגיורת אפילו פחותה מבת ג' שנים פסולה לכהונה דהא אי נימא שהולד כשר אחר הגירות דוקא א"כ היא כשאר גיורת ואיך תנשא לכהן אלמא שלא עלה על דעתם לומר שהבת הוא גיורת, וגם הש"ס גופא ביבמות מ"ה ע"א למה להו לומר הטעם על הא דאמרו דכ"ע מודין שהולד פגים משום הק"ו מאלמנה לכ"ג הא בפשיטות יכולין לומר בלאו הק"ו מאלמנה דמשו"ה כולהו אמוראי דמכשרי מודים שהולד פגום לכהונה משום גיורת, והנה על זה אולי י"ל דבעי למימר אפילו להנהו דס"ל כר"ש בקדושין ע"ח דפחותה מבת ג' שנים אינה פסולה לכהונה ומשכחת כשנתגיירה פחותה מבת ג' דמ"מ פגומה לכהונה מצד ק"ו מאלמנה, ובאמת ר"י בן לוי דמכשיר כאן ביבמות מ"ה ולד ישראלית מן הנכרי הוא בעצמו ס"ל ביבמות ס' ע"ב כר"ש לענין פחותה מבת ג', ואף דאמרינן דכלהו אמוראי דמכשרי מודין שהולד פגים לכהונה מק"ו מאלמנה ובין הני אמוראי דמכשרי הא יש ג"כ רב יהודה כאן יבמות מ"ה ורב יהודה הא פסק קדושין ע"ב ע"ב דלא כר"ש דלדבריו שם מצינו סתם משנה דלא כר"ש לענין פחותה מבת ג', מ"מ י"ל עדיין שהגמרא אמרה דכולהו אמוראי דמכשרי מודין שהולד פגום אבל לא מטעם אחד דלרב יהודה הוה משום גיורת ולר"י ב"ל היא מק"ו מאלמנה דלדידי דמיירי שם מיניה הוי מק"ו משום שהוא סובר כר"ש בענין גיורת פחותה מבת ג' ולא נוכל לפסול מטעם גיורת בכל האופנים ע"כ הוי מ"מ לדידי' הפסול משום הק"ו. כן נוכל לכון עדיין בדברי הגמרא אבל מן דברי הפוסקים הנ"ל יש כאן הוכחה גמורה שהולד כשר לגמרי מבלי גרות:

וא"כ מפורש לפי כל מ"ש מדברי רש"י והרי"ף והרמב"ם והרמב"ן והרא"ש והטור וב"י וכל הפוסקים האחרונים במ"ש ג"כ בענין פגים לכהונה מבואר מכל אלה דשיטתם הוי לדינא שהולד כשר לגמרי בלא גירות, ואין מי שיחלוק עליהם בדבר זה אליבא דדינא, א"כ אין לך הלכה ברורה מזה שהולד כשר בלי שום גירות מה שאין להסתפק בה כלל וכלל, דהא לפי מה שבררתי לעיל בס"ד לא יתכן לומר אליבא דאמת מן הלימודים שהולד יהי' כשר אחר גירות דוקא דממ"נ אי ילפינן לענין התערובות של נכרי בישראל מן כי יסור בודאי אי אפשר לומר שגם נכרי על ב"י הולד נכרי דא"כ מה חילוק יש בין ישראל על נכרית לבין נכרי על ב"י כיון שבשניהם הולד נכרי ואינו קרוי בנך ואמאי אמרה התורה כי יסור ולא כי תסור, ואי מן הלימוד של וילדה לו כדמסקינן קידושין ס"ח ע"ב א"כ אי נימא שהולד נכרי תהי' ולדה לו והא לא קרינן ביה כי תהיינה כדאמרינן שם, א"כ אי אפשר לומר כן בשום אופן, והא דעלה על דעת התוס' יבמות ט"ז ע"ב לומר כן היא רק לפי ההוה אמינא שם עד דלא ידע הסוגיא מן הלימודים וכמ"ש לעיל באריכות והוי

ס"ל לרב אסי דלעולם הולד הולך אחר אביו אפילו בשתי אומות ומצינו מ"ד בירושלמי יבמות פ"ב ה' ו' דבעי לומר כן עד שאמרו לו הלמוד מן כי יסור ע"ש וכן התוס' קדושין ע"ה ע"ב ד"ה ור' ישמעאל מה שכתבו דאם הולד כשר יש לומר סברא שהולד הולך אחר הנכרי הא כתב מפורש בדבריהם כדאמר בסוף פ' דלעיל ומי לא יראה כונתם בזה היינו מה שאמרה הגמרא לעיל בסוף פ' האומר דטעמא דר"א הוא משום דדרש לו הלך אחר פיסולו ה"נ ר"א לטעמיה ע"כ י"ל דהולד הולך אחר הנכרי, ואפילו אם נגרוס כאן ר' אלעזר כמו שהגיה הגרי"פ הוי ג"כ כונת התוס' זה גופא דנוכל לומר דר"א ס"ל כמו דאמרינן לעיל בסוף פ' אליבא דר' אליעזר, ודברי המרש"א הנ"ל על דברי תוס' אלה המה תמוהים, דהא ראה בדבריהם מ"ש כדאמר בסוף פ' דלעיל, שמפורש הוא משים דרשא דלו הלך אחר פיסולו מה שאין זאת אליבא דאמת דאליבא דידן דפסקינן גם בהא דסוף פ' האומר כרבנן דפליגי על ר"א ולא דרשו האי לו לענין כל הפסולים א"כ אין עוד שום צד מילף לומר שהולד מן הנכרי על ב"י שיהי' נכרי כאביו, ואדרבה הלימודים הנ"ל מן התורה המה בפירוש לומר בהיפך כמ"ש וכן כתבו גם הריטב"א והתוס' רי"ד מפורש בקדושין סוף פ' האומר שהולד כשר לגמרי והיא החלטה גמורה לכל הפוסקים כן בלי שום חולק ומחלק בזה:

נמצא לפי זה מה שנוגע לנדון דידן לענין למולו בשבת בזמנו בודאי אין כאן שום חשש לפי שיטת כל הפוסקים אליבא דדינא לענין להתירו בבת ישראל דכיון דפסקינן שמותר בבת ישראל ככל איש ישראל ובלא טבילה וגירות כלל, וכיון שלא נמנע אותו מזה בשום צד איך נמנעו עתה ממילה בזמנה דכיון דלא ניחוש על איסור לאו של לא תתחתן בהם מדוע ניחוש עתה על איסור שבת מכח זה דמה לי איסור לאו ומה לי איסור כרת כמבואר ביבמות קי"ט מכדי האי דאורייי והאי דאורייי וכו' ועי' בתרומת הדשן סי' ר"נ מה שמפלפל בזה מכל המקומות בהש"ס שמצינו כמה פעמים שגזרו באיסור כרת ולא גזרו באיסור לאו וכתב על זה שאין לדמות גזירות חז"ל זו לזו דבמקום שחלקו בגזירתם חלקי אבל במקום דלא חלקו אין לנו לחלק בין איסור לאו לאיסור כרת ע"ש ועי' בדברי התוס' יו"ט ריש דמאי וברש"י חולין קל"ד ע"א במה דתני ר"ח ארבעה להחמיר מה שפרש"י שם, ע"כ בנדון דידן אם לא נמול אותו יש כאן העברה על מ"ע כמ"ש לעיל מדברי הרמב"ם ה' מילה שיש מ"ע על הב"ד למול בזמנו, ע"כ לפע"ד החוב למול אותו בזמנו בשבת באין חשש ומורך לב כאשר בררתי בס"ד מכל צד ודרכיה דרכי נועם מבלי להטות ימין או שמאל:

ועתה צריכין אנו עוד לידע להלכה באופן הראשון שכתבתי בהשאלה בישראל הבא על הנכרית שהולד נכרי שאז בודאי אסור למול אותו בשבת כמבואר בירושלמי יבמות פ' ב' ה' ו' הנ"ל שהלקו לאחד שהתיר את זאת וכן היא בש"ע יו"ד סי' רס"ו סעי' י"ג, אכן בחול נראה גם משם שאין איסור למולו וגם כפי המבואר ברמב"ם סוף ה' מילה נראה דעתו דהיכא שמתכון למצוה מותר למול אותו וכן הביא ג"כ הש"ך להוכיח מדבריו בסי' רס"ג ס"ק ח' אכן תמוהים ליד ברי הט"ז שם ס"ק ג' שכתב הטעם בכוונת הרמ"א משום שזה שמל את העכו"ם מבטל את הסימן של אברהם אבינו שלא יהי' מניח אותו בגיהנם, וזה הוא תמוה לפע"ד דהא בלא"ה יש ערבים מהולים לאלפים ורבבות כמה מדינות כפי החוק שלהם, וע"כ צ"ל דלא אמרו בש"ס שהמילה היא הסימן לא"א שהוא לא צריך לסימנים כלל לידע ולהבחין בין ישראל לעכו"ם כי אין מכסים זאת ממנו וכונתם היא במה שאמרו שאינו מניחו בגיהנם מי שהוא נמול היינו שבזכות המילה אינו מניח אותו בגיהנם וא"כ הוא רק מי שמל עצמו לשם שמים וככל מצווה ועושה אבל לא בערבי שמל לשם חוק שלו ולא לשם מצות ד', וממילא גם בנכרי אם ימול אותו אף אם ימול אותו לשם מצוה מ"מ כיון שהוא אינו מצווה בזה מד' א"כ ממ"נ אם תגון עליו המצוה אף באינו מציוה ועושה מה לנו מזה, ואם כאפס ואין תחשב לפני השופט כל הארץ בודאי לית לן בה וקמי שמיא גליא בין יהודי מהול לערבי מהול ובמה נופל זה העכו"ם שימול אותו יהודי משאר ערבי מהול, ואולי י"ל כמו שאמרו בבא בתרא י' ע"ב על הפסיק ביבוש קצירה תשברנה ע"ש פרש"י והיא דוחק ולפע"ד יש בזה טעם מרווח יותר שלא למול את העכו"ם אפילו שלא לשם מורנא, ובפרט היכא שאביו ישראל שיש בזה חשש וקילקול גמור לימים יבואו והוא מטעם דכשיגדיל ויראה עצמו מהול גם יודע שאביו ישראל יחזיק עצמו לישראל גמור מה שנמצא פה הרבה כאלה וישא בת ישראל בחיפה וקדושין שלא יעלה על דעתו שאינו ישראל, וגם הוא יכול להראות לפני כל את חותמו חותם של ישראל ולא יעלה על דעתו גם על דעתם שהוא הולך אחרי אמו, ואם תאמר שאין זה נחשב לסימן מטעם שיש ערבים מהולים לאלפים שהמה נכרים הא תינח במדינות דקביעי שם הערבים המהולים אבל במדינתנו שאין העכו"ם מהולים וזה העכו"ם שלא מל עצמו בגירות וגם לא טבל הא נשאר כעכו"ם לכל דבר, ואין כאן מי שיודע בזה מהמון העם ויתנו לו בת ישראל, ובנדון דידן היא לפע"ד טעם מספיק מאוד אמת לאמיתו כאשר נראה לעינינו במדינה זו בעו"ה הרבה תערובות כאלה שאביו ישראל ואמו נכרית ונשא אח"כ בת ישראל מה שלא היו נותנים לו אם ידעו אותו לנכרי גמור בלתי נימול ואיך עוד אם יחזיק אותו אביו לבנו ישראל ויעשה לו סעודת בר מצוה כשיהי' י"ג שנים

וכדומה ואמו הנכרית תסכים לזה כי לתפארת הוא לה שיהי' בנה נחשב בין היהודים כאשר נמצא פה בעו"ה הרבה כמו אלה ובאמת אליבא דדינא לא מהני כל זה להחשיבו לישראל כל זמן שלא טבל לשם גירות וכדאמרינן ביבמות מ"ה דעכ"פ טבל לקריו צריך להיות מה שאינו נוהג עתה כל הטבילות אלה וכל זמן שלא טבל לגירות או לשם איזה חצית ישראל הרי הוא כנכרי ואסור בבת ישראל וגם הקדושין שלו אינן תופסין כלל, ויוכלו להסתעף מזה עוד קילקולים גודלים מאלה, כי יכול להיות כשקידשה זה הנימול שהוא נכרי גמור תקבל היא קדושין מאחר, וכשנחשב את הראשין לישראל מצד חותמו המעיד עליו נבטל קדושין של השני ובאמת היא א"א גמורה להשני וכל זמן שהשני חי הוא מקולקלת ובניה מן הראשון אם שאינם ממזרים ככל נכרי הבא על ב"י אפילו על א"א שהולד כשר אבל אם ימות הראשון ותנשא לישראל גמור יהיו בנוה ממזרים כל זמן שהשני חי והיא חלול התורה וקדושת ישראל ח"ו מאין כמוה שיצא מן זה שמל את מי שאינו ישראל בתולדה ד' ישמרנו מכמו אלה ועי' ביו"ד סי' רס"ח בש"ך ס"ק כ"א, שוב ראיתי בתשו' מעיל צדקה שחידש ג"כ טעם זה באיסור מילת נכרי ע"ש סי' י"ד

ואולי שבזה מתורץ ג"כ הא דנראה כסותרין עצמן הב"י והרמ"א מהא דסי' רס"ח סעי' ט' שמבואר שם דלשם מצוה מותר וכאן סתמו דלעולם אסור וכמ"ש הש"ך כאן בס"י רס"ג ס"ק ת' שכן משמע גם מדברי הב"י סוף סי' רס"ו, ולפי מ"ש נוכל לישב שפיר דהא דברי המחבר שם בסי' רס"ח סעי' ט' המה מעותקים ממה שכתב הרמב"ם בה' מילה ושם במדינתם שגם הערבים המה נמולים ולא שייך לאחזוקי בישראל מן המילה ע"כ כתבו שפיר דלשם מצוה מותר היינו שמצד הדין מותר אבל כאן איירי במדינות אלו שאין הנכרים נמולים כי הד"מ שהביא כאן דין זה כתבו בשם הרבינו ירוחם שהיה אשכנזי וכתב כן בשם הגאונים שהמה כתבו להחמיר וע"כ נראה מלשון זה שהגאונים בזמנם ראו הקילקול שבא מזה כי ע"י כן יתערבו אח"כ בין היהודים ע"כ החמירו מה שבאמת מצד הדין דגמרא היא מותר אבל מצד גדר במה שנראה לעינינו הקילקל וחילל הדת וקדושת ישראל בודאי החוב עליו לעצור בזה בכל כחנו שלא יבוא לידי כך, ובודאי יש לחוש שלא לחול את העכו"ם כדי שלא יהיה מוחזק לישראל אחר זמן ע"י המילה מה שהוא בעצמו כשיגדל לא יזכור אח"כ וידמה בנפשו שהוא ישראל מלידה ומבטן, וגם דברי העט"ז שהביא הש"ך בעצמו בס"ק ח' הנ"ל שכתב ג"כ דאפילו לשם מצוה אסור וכתב הטעם דלמה נסיר חרפתו ממנו להחתימו בחותם ברית קדש גם דבריו אלה צ"ע כיון דנחית לטעמים אמאי לא אמר שיש חשש וספק בטול תורה ומצוה ע"י שנחתמה בחותם ב"ק, ואפשר דהעט"ז רוצה לומר אפילו בעכו"ם זקן וחולה שאין בו לחוש עוד

שישא בת ישראל אבל בעכו"ם ולד שאביו רוצה שנמול אותו מה שהבן בעצמו לא ידע כשיגדל מה הוא בודאי הוא חילול התורה והמצוה מאין כמוה אם נמול ילד כזה וככל מ"ש שאיך נעמוד מנגד ונראה רשת הפרושה לעיקרי התורה ולא נעצור בזה, אשר ע"כ נלע"ד שדברי הרמ"א בסוף סי' רס"ג המה נאמנים מאוד אליבא דהלכתא היכא שיש רק החשש שכתבתי שיהי' מוחזק ע"י כן לישראל ומכ"ש בנדון דידן דודאי לית' דין צריך בושש שאסור למול בן הנכרית אף שאביו ישראל ואדרבה כשאביו ישראל הוא גרע לענין זה דודאי אסור למול הבן וכמ"ש, אם לא כשיתן האב אח"כ גם להטבילו לשם גירות אזי נוכל למולו וככל גר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד כהמבואר להלכה ג"כ ברמב"ם וש"ע סי' רס"ח אבל בלא"ה אין למולו כלל, והא דירושלמי יבמות הנ"ל שהלקו את המוהל בשבת דוקא שם הוא אפילו בכונת טבילה אח"כ ששם היה מחלל שבת גמור אבל בלא כונת טבילה אח"כ גם בחול אסור משום קילקול הנ"ל וכפשטות לשון הרמ"א בסוף סי' רס"ג וככל מ"ש בס"ד לעצור ברע והי' אך טוב לישראל ד' לברי לבב:

והנה אחרי איזה שנים מעת כתבי תשובה ארוכה זו בא לידי ספר חמדת שלמה ושם ראיתי מה שמפלפל בזה עם הגאון מהר"י מליסא וכל עיקר הוכחת הבעל חמדת שלמה היא רק לסתור מה שרוצה לומר הגאון מליסא ליצא ולחלק בין עבד שבא על ב"י לבין נכרי שבא על ב"י דבעבד משום שאין לו חייס ע"כ הולד כמוה לגמרי אבל בנכרי שיש לו חייס אין הולד כמוה לגמרי ורק אחר הגירות נחשב לישראל, ועל זה בא הגאון בעל ח"ש לדחות דאיך יתכן דמה שאמרו נכרי ועבד הבא על ב"י הולד כשר דסכינא חריפא מפסיק הענין דבעבד כשר לגמרי ובנכרי כשר אחר הגירות דוקא ועל זה מפלפל הרבה ומראה לדעת דאי אפשר לומר כן, ולא שם דבריו בכל מ"ש לעיל אך לבסוף מסיק ג"כ לראי' זו מן דברי הרי"ף במה שמסופק לענין פגום לכהונה אלמא דאינה צריכה גירות דאל"כ פסולה לכהונה מטעם גיורת ומסיק להלכה כמ"ש שהיא ישראלית גמורה מלידה ומבטן ואינה צריכה גירות, ונהניתי מאוד כי כונתי בהוכחתי זו לדבריו הקדושים והי' בעיני כמוצא שלל רב:

והנה אחרי כל אלה ראיתי איזה דברים בדרישה ה' מילה סוף סי' רס"ו שהמה לכאורה מרפסין איגרא ולא ראיתי באחד מן האחרונים שיהי' מביא דבריו אלה והוא פלא מאוד שגם האחרונים המפלפלים בזה לענין מילה בשבת הולד בנולד מן הנכרי הבא על ישראלית וכן לענין נשואיה לדינא שלא ימצא מי מהם שיביא דברי הדרישה אלו דמיירי מזה ולבאר אותם על נכון, וז"ל הדרישה אלמנה אחת המליטה זכר בשבת ואמרה שמיהודי נתעברה והי' ספק להר"ר משה שמא מנכרי נתעברה והורה שלא למולו בשבת,

אומר אני שיש היתר בדבר למולו בשבת מדתניא בפרק ר"א יש ילידי ביתו וכו' ע"כ מתשובת מהר"ר מנחם קל"ז וכן הר"ר אליעזר כתב להיתר ואפילו ידוע דמנכרי נתעברה והיא נכרית אמרינן בפ' ר"א דמילה דאם נתגיירה קודם לידה נימול לח' והר"ר יצחק דלט"ש כתב להתיר והלכה כר"ג דאשה נאמנת לומר דמישראל נתעברה עכ"ל מו' עכ"ל הדרישה הנ"ל, ודבריו אלה המה קשי הבנה מאוד מתחילה ועד סוף, והיא דמ"ש שהיה ספק להר"ר משה שמא מנכרי נתעברה והורה שלא למולו בשבת דמה ספק יש כאן דהא אפילו אם מנכרי נתעברה הולד כשר לגמרי וככל מה שבארתי לעיל, ואי תימא דכונתו הוי באמת כדעת מרש"א הנ"ל שהי' ג"כ מסופק אולי הוא כשר רק אחר הגירות וכדעת הגהת רעק"א הנ"ל ע"כ אין למולו בשבת, אכן לפי זה מה היה אומר המשיב שיש היתר בדבר למולו דשבת מדתניא בפ' ר"א יש ילידי בית וכו' מה הוכחה שייך משם לענין זה לענין נכרי הבא על בת ישראל שהולד כשר לגמרי בלא גירות ונחשב ככל ילדי ישראל שמילה בזמנה דוחה שבת הא זאת לא נשמע משם כלל דהא דאמרינן שם ק"ה ע"ב דיש יליד בית שנימול לשמונה בשפחה שהטבילה ואח"כ ילדה, הנה לא מיבעיא לדעת הגאון מהר"י מליסא הנ"ל בודאי אין הוכחה כלל דהא שם בסתם שפחה שהיא מעוברת מן עבד שאין לו חרס א"כ הולד נגרר אחרי אמו ושפיר הוי מה שנמול לשמונה ככל שפחה שתלד בבית ישראל, אלא אפילו אם לא נחלק בסברתו הנ"ל בין עבד לנכרי מ"מ כאן דיליד בית שנמול לשמונה לא שייך לומר שלא יהי' נמול לשמונה היכא שמעוברת מן עבד דממ"נ הא הוי עבד דבין אם נגרור אותו אחרי אביו ובין אחרי אמו הוי מ"מ עבד מלידה הוא וא"כ הוי שפיר יליד בית שנמול לשמונה אבל בישראלית שמעוברת מן נכרי אי נימא שנגרר אחרי אביו הא הוי נכרי כל זמן שלא נתגייר א"כ איך נוכל לומר שיהי' נמול לשמונה הא הוי כמו כל נכרי אחר שמגיירין אותו שאין בו זמן מתי שנמול אותו: **ונלע"ד** דה"פ במ"ש להוכיח לו מן הא דיש יליד בית וכו' שע"כ כונתו במה שאמרו שם דיש יליד בית שנמול לאחד דמקשה הש"ס לת"ק יליד בית הנמול לאחד היכי משכחת לה ומוקמא לה בדרך רחוק ובשנייא דחוקה והשתא אמאי לא אמרו דמשכחת בישראלית שילדה מן נכרי שדינו כנכרי לפי שיט' הר"מ ולפי מה שבארתי כונתו שטעמו ג"כ כשיטת הרש"א הנ"ל א"כ לא שייך בו נמול לשמונה והוי שפיר יליד בית שנמול לאחד בלא שנייא דחיקא, אלא ע"כ שגם כה"ג נמול לשמונה, וזה הא כיילינן שם בדף קל"ה ע"ב דהא בהא תליא דכל הנמול לשמונה מחללין עליו השבת ועי' בפרש"י שם ד"ה הא בהא תליא א"כ יש מכאן ראי' גמורה דלא כדעת הר"מ אלא אפילו אם מנכרי נתעברה ג"כ מלין אותו בשבת, כנלע"ד פירוש הוכחת התשובה מהר"ר מנחם שהביא הדרישה

והיא באמת דבר דבור על אופניו הראוי לגאון קדמון, וזה הוא מה שמסיק עוד יותר מדברו הר"ר אליעזר שהוא התיר עוד יותר אפילו הנכרית שנתעברה מנכרי ונתגיירה ואח"כ ילדה שנמול ג"כ לשמונה וחילו מהא דשבת הנ"ל ביליד בית שנמול לשמונה, והנה אף שזה נראה לכאורה תמוה לפי מ"ש לעיל דאין הוכחה עדיין לדבריו אלה מהא דיליד בית הנ"ל דשם מיירי בנתעברה מעבד דשייך לומר ממ"נ כמ"ש אבל לא בנכרית שנתעברה מנכרי ונתגיירה אח"כ דלא שייך ממ"נ הנ"ל מ"מ יש לתרץ ולומר דלהר"ר אלעזר לא היה ס"ל לאוקמי שם בשבת דמיירי דוקא בנתעברה מעבד אלא כסתם הדברים דכל היכא שהי' מעוברת אפילו מן נכרי מ"מ בנתגיירה אח"כ כשטבלה ואח"כ ילדה דנמול לשמונה והנה אנן לדידן אף אם לא נחליט לדינא כל כך בהא דנכרית מעוברת שנתגיירה וילדה שיהי' נמול לח' בשבת ומטעם שיש לחלק מה דאמרו בפ' ר"א כמ"ש מ"מ בישראלית שנתעברה מנכרי וילדה דודאי הוי ראיית הר"ר מנחם ראי' גמורה דנמול לשמונה כמו שפרשתי דבריו, ומה שמסיק הדרישה מן מהר"י דלטיש היינו ליותר תוקף היתר בעובדא דידי' דמיירי שם באמרה מן ישראל נתעברה אבל לדינא מוכח שגם דעתו לסמוך על הר"ר מנחם הר"ר אליעזר דהיה פשוט להם שגם כשנתעברה מנכרי נמול לשמונה וממילא גם בשבת כהנ"ל דהא בהא תליא שע"כ החליטו הט"ז והש"ך בסי' רס"ח הנ"ל ג"כ כדעת אלו הפוסקים שהתירו אף שגם הם ראו דברי הדרישה שכתבתי וע"כ שהיה ישר בעיניהם כדעת אלו הפוסקים החולקים על הר"ר משה שכתב לאסור ומטעם שהוכיחו להם כן כמו שפרשתי בס"ד ועי' בתשובת רמ"א סי' פ"ב מה שהאריך בזה בנכרי הבא על בת ישראל שהולד ישראל גמיר לכל פרטיו ולא הביא שום חולק, והדין דין אמת לאמתו. נחני ד' במעגלי צדק, היישר לפני דרכך:

סימן כד

שאלה

בענין האיצטבאות הנעשים פה בבתי כנסיות שנעשה ארגז גדול במחיצות מבדילות בתוכן וכל אחד שיש לו מקום לישב יניח שמה בהארגז את כל הנצרך לו לתיפילה היינו טלית ותפילין סידורי התפילה חומש תהלים, והארגז הוא האיצטבא לישב עליו שפתח הארגז הוא מקום מושבו של בעל המקום זה, ונשאלתי אם מותר לישב על האצטבאות האלו מפני שתחת המושב יניחו התפילין וספרי קדש, והוי זאת כמו יושב עליהם:

תשובה

דין זה מבואר בתשובת רמ"א סי' ל"ד ובט"ז יו"ד סמן רפ"ב ס"ק ד' ובמ"א או"ח סי' קע"א ס"ק ב', ומפני שהט"ז הנ"ל יצא לדון בזה מן טומאה מהא דאוהל זרוק ומן כלים

הבאים במידה ע"כ ראיתי כי נחוץ להאריך קצת למען הבין הענין וגם שיטת הפוסקים הראשונים בדינים אלו, והנה בנזיר נ"ד ע"ב מספקא להו להש"ס לענין ארץ עמים אי גזרו משוה אוירא או משום גושא, ובפרש"י שם בד"ה איבעיא להו נראה דמפרש האיבעיא אי גזר בנגיעות גושא דוקא מ"ם דילמא אפילו בלא נגיעת גושא כגון יושב בקרון מ"ד טמא משום אוירא נמי אבל בתוס' שם בד"ה ארץ העמים מפרשים האיבעיא אי משום אוירא אי משום מאהיל על גושא ע"ש ואמרינן שם בגמרא לימא כתנאי מהא דשידה תיבה ומגדל דר' מטמא ור"י בר"י מטהר כשנכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל ואת זה דחה הש"ס באיזה אופנים, כי בתחילה רוצין לומר דמשום אוהל זרוק פליגי ודחה הש"ס את זה מהא דתיבה שהיא מלאה כלים דזרקה באוהל המת טמאה ובמונחת טהורה ומסיק דכ"ע משום אוירא ופליגי אי גזרו במילתא דלא שכיח, ואח"כ אמרו עוד אוקימתא דפליגי בחשש שמא יוציא ראשו ורובו עד כאן סוגית הגמרא:

והנה בהא דמקשה הש"ס מהא דזרק תיבה מלאה כלים כתבו בתוס' ד"ה והתניא וז"ל אלמא דאוהל זרוק לאו שמיה אוהל לר"י בר"י אבל אי פליגי באוירא וגושא לא קשיא ליה מידי מהך ברייתי' דאיכא לאוקמי פלוגתייהו בשידה תיבה המונחת ואפ"ה אמר רבי שהוא מטמא משום אוירא, אבל השתא דפליגי בלא אוהל זרוק לא מתוקמא פלוגתייהו במונחת דא"כ ר' לא הוי מטמא דאוהל מעליא הוא ומשני דכו"ע משום אוירא ואוהל זרוק לא שמיה אוהל לר"י בר"י ואפ"ה משום דלא שכיחא לכנס בשידה וכו' לא גזרו לר' יוסי והתניא בניחותא וכו', עכ"ל התוס', ויש לדקדק בדברי תוס' אלו הרבה דהא דכתבו דהשתא דפליגי באוהל זרוק לא מתוקמא פלוגתייהו במונחת דא"כ ר' לא הוי מטמא דאוהל מעליא הוא הא בלא"ה אי אפשר לאוקמא במונחת פלוגתייהו דהא על כרחך בעת שבא אל חו"ל בשידה תיבה היתה מתגלגלת מן ארץ אל חו"ל או נזרקת וא"כ אי אפשר לאוקמה במונחת, וע"כ צ"ל דס"ל דמשכחת שהיתה נגררת על הארץ עד שבא בה אל ארץ העמים ונגררת על הארץ נחשב כמו מונחת כיון שלא היה נזרק באויר, כן מוכרחין אנו לומר ע"כ לפי דברי תוס' אלו דבנגרר על הארץ נחשב ג"כ כמונח וליכא בזה שום הוה אמינא לומר דרבי ס"ל בכה"ג דלאו אוהל הוא אי אמרינן דפליגי ר' ור"י באוהל זרוק כן מבואר שיטת תוס' זו, אך לפי זה יש להקשות דאמאי לא נימא באמת דפליגי בזה גופא רבי ור"י בר"י דכ"ע ס"ל אוהל זרוק לאו שמי' אוהל ופליגי במונח כה"ג ע"י גרירה דלרבי לא נחשב זאת כמונחת ולר"י בר"י נחשב שפיר כה"ג כמונחת, ויש שפיר מקום לומר שיש פלוגתא בין תנאי אי נגרר על הארץ הוי כמונח גמור או לא דהנה גם בזה יש לדקדק עדיין לפי מה דאמרי' בכתובות ל"א לענין גניבה ושבת דהיכא

שהו' מגרר ויוצא שפטור משום דאיסור שבת וגניבה באין כאחד דהיינו היכא שבא לחוץ מרשות הנגנב היה חל מיד איסור גניבה וגם איסור שבת חל מיד דנחשב הנחה אף שאינו מונח עוד לגמרי דהא ניגרר עדיין ומ"מ נחשב זאת להנחה לענין שבת א"כ נראה לכאורה דמה שמונח בקרקע בזמן הגרירה. נחשב כמונח לגמרי דהא חל החיוב של שבת עליו מיד אף בתוך זמן הגרירה להחשב הנחה אף בזמן של הגרירה, אכן אחר העיון הדק היטב נראה דלא יתכן לומר כן דהא כיון דחשבינן מה דמגרר כעקירה מרשות היחיד ואף שלא הגביה מן הקרקע איך יתכן לומר דנחשב בשעה שמגרר כשבא לר"ה שנחשב בשעת גרירה כהנחה, הא בשעת גרירה נחשב לעולם כעוקר ממקום למקום ולא הוי הנחה עדיין:

אשר ע"כ צריכין לומר ע"כ דהא דאמרינן שפטור משום דאיסור שבת ואיסור גניבה באין כאחד היינו כשהונח מיד כשבא לרשות האחר והרבותא של מגרר ויוצא דאמרינן שם מגרר ויוצא איצטריכא ליה היינו דבמה שמגרר נחשב זאת לעקירה שנחשב כאילו הגביה מן הקרקע, וזה הוי עיקר הרבותא אבל הנחה לעולם לא נחשב בשעת גרירה עד שיעמוד מלגרור, וכן היא באמת אוקימתא דרב אשי שם ל"א ע"ב כגון שצירף ידו למטה מג' וקבלו ופרש"י כגון שצירף ידו השנייה לפחות מג' סמוך לקרקע ובידו אחת גיררה ונפלה תוך חברתה, א"כ מבואר דהנחה מה שחל אז איסור שבת וגניבה כאחת הוי כשעומד מלגרור אבל לא בשעת גרירה וכן צריכין לכון ע"כ גם כדברי התוס' שבת ח' ע"ב ד"ה לא מיחייב מ"ש שם לענין מגלגל חביות דחייב ע"כ כונתם ג"כ אחרי שהונח לגמרי והרבותא היא דנחשב עקירה בשעת גרירה וזה הוא מה דמסקו שם לחלק בין מגלגל תיבה עגולה למגלגל תיבה מרובעת דבמרובעת הוי הנחה עוד מקודם מקום האיסור ע"ש וכן הא מבואר ברמב"ם פ' י"ג מה' שבת ה' י"א שמבואר בלשונו דכה"ג הוי עקירה ומן הנחה לא הזכיר כלל שתחשב בשעת גלגול הנחה, וכן מוכרחין אנו לומר ע"כ מצד הסברא המוכרחת וכמ"ש דכיון שנחשבת הגרירה לעקירה ע"כ אינו נחשב מונח דהא הוי שני הפכים בנושא אחד:

ואחרי כל זה תמוה לי מהא דפסחים פ"ה ע"ב דאמרינן שם לענין פרים הנשרפים שמטמאין בהוצאה מחוץ לחומה ואמרינן שם שאינן מטמאין הנושאן עד שיהי' עקירה בפנים והנחה בחוץ כמו בשבת, ומקשה הש"ס מהא דהיו סובלין אותן במוטות דהראשונים שיצאו מטמאין והאחרונים אינם מטמאין ואמאי מטמאין אותן שיצאו והא לא נח ומשני בנגררין, א"כ מפורש שם דאף בנגררין נחשב הנחה אף בעת שנגרר וכשיבאו לחוץ מיקרי מיד הנחה דהא התם לא עמדו עדיין הראשונים שיצאו דאי

בשעמדו כשבאו לחוץ לא שייך קושית הש"ס כלל והא לא נח וגם היה יכול הש"ס לתרץ בפשיטות דמיירי בשעמדו, ועל כרחך היה תירוץ הגמרא דאע"פ שלא נח מ"מ נחשב הנחה ע"ג קרקע משום דנגררין ע"ג קרקע, א"כ תשוב לנו תמיה הנ"ל דלענין עקירה נחשב הנגרר כעוקר ממקומו ולענין הנחה נחשב כמונח במקום ולא כעוסק בעקירה תמיד עד שמונח לגמרי, והנה בהא דאמרינן בבא מציעא י"א ע"א שאני מתגלגל דכמונח דמי ליכא לאקשויי מידי דהתם מיירי לענין קניין חצר מה שאין חילוק אם מונח או מטלטל ובלבד שיהי' ברשותו דמיקרי שפיר ע"י שהי' מתגלגל ברשותו מיקרי זאת שפיר שהי' להחפץ מקום ברשותו וקנה לו חצירו דהא לענין קנין אפילו אויר שסופו להניח קנה לו תוך האויר ע"ש בפרש"י א"כ חזינן מזה דלא מצרכינן לענין קניין שיהי' מונח דוקא ורק ברשותו צריך להיות באיזה מקום ע"כ אמרינן שפיר דמתגלגל תוך חצירו קנה לו חצירו דלענין קנין הוי כמונח בחצירו אבל היכא דבעינן שלא יהי' מטלטל רק מונח בהנחה גמורה לא נשמע משם דמתגלגל יהי' כמונח גמור בשעת הגלגול למה ששם הוי לעיקר שהרשות תקנה לו ולא שביתת הטילטול וכמ"ש דאפילו האויר קינה לו על שם הסוף שסופי להניח ובנידון שאנו עוסקים לענין שבת וכדומה הוי העיקר השביתת הטילטול וצריך להיות הנחה גמורה, והנה במל"מ פ' ה' מה' פרה ה' ח' תמה באמת על הרמב"ם אמאי לא הביא כלל הא דנגדרין אלא סתם דבריו שלעולם היוצאין טמאין ואמאי לא הזכיר הא שאמרו בנגררין, וגם תקשה עליו קושית הש"ס והא לא נח והוא קושיא אלימתא על הרמב"ם:

ולחומר הקושיא נלע"ד לישב ולומר דהנה התוס' פסחים שם פ"ה ע"ב הקשו אמאי מטמאין בגדים ביציאת הראשונים הא בשבת כה"ג לא הוי הוצאה משום אגד כלי ותירצו למ"ד אגד כלי לא שמי' אגד ואפילו למ"ד דשמי' אגד מ"מ צריכין אנו לומר דמוטות לא מיקרי אגד כלי עי' בדבריהם אשר ע"כ נוכל לומר דלהרמב"ם היה נראה לדוחק תירוץ התוס' מה שתירצו אפילו למ"ד אגד כלי שמיה אגד ומשו"ה מפרש קושית הש"ס מן פרים הנשרפים שהוא דוקא למ"ד לא שמיה אגד אבל למ"ד שמיה אגד א"כ לא דמי כלל לשבת אפילו לפי מה שתירצו בנגררין וכמו שהקשו בתוס' צריכין לומר ע"כ למ"ד זה דבפרים הנשרפים אינו צריך להיות כלל ההוצאה דומיא דשבת וכמ"ש הרמב"ם בפירוש המשנה בזבחים פ' י"ב משנה ו' וז"ל והטעם שמחמתו יהי' הנושא אותן וכו' מטמא בגדים הוא קבלה וסמכוה למה שנאמר בפר העלם והוציא את הפר וכו' וכו' עכ"ל וכן העתיק גם התוס' יו"ט בשמו בפ' י"ב דזבחים משנה ו' א"כ לפי זה הוי הקרא דוהוציא לענין טומאת בגדים אחר שיוציא מן המחנה אסמכתא בעלמא ע"כ

אינו בהכרח עוד שיהי' דומיא דשבת, כן ס"ל למ"ד זה שסובר לענין שבת דאגד כלי שמי' אגד ולדידי' לא תקשה עוד מן דינא דשבת על דינא דהוצאה לענין טומאה בפרים הנשרפים, וא"כ הרמב"ם לשיטתיה דפסק בפ' י"ב מה' שבת כמ"ד דאגד כלי שמיה אגד ס"ל על כרחך דדיני הוצאת פרים הנשרפים אינם תלויים כלל בדיני שבת ומשו"ה לא הביא לדינא הא דנגררין דלדידי' אליבא דמ"ד זה לא צריכין עוד לומר שיהיה בנגררין דוקא וכמ"ש, ואפשר דמזה גופא לקח לו הרמב"ם ז"ל הא שכתב בפירוש המשנה הנ"ל שהיא קבלה ואסמכתא מן הקרא של והוציא משום דלמ"ד זה דפסק אגד כלי שמיה אגד על כרחך צריכין לומר כן כדי שלא תקשה מן דינא דשבת על המתני' דסובלין במוטות דזבחים כקושית התוס' פסחים הנ"ל ולשיטת הרמב"ם הכל מיושב. כן נלע"ד לישב דעת הרמב"ם ולהציל אותו מקושית המל"מ הנ"ל:

ועי' בקצה"ח חו"מ סי' שנ"א ס"ק א' מה שדיקדק על הרמב"ם שגם בפ' ג' מה' גניבה סתם הדברים ולא הביא לדינא תרוצא דאמוראי בכתובות ל"א ובשבת צ"ב ונשאר בצ"ע, ועכ"פ לפי דעת הרמב"ם אליבא דדינא אין מהכרח לומר דבנגרר מיקרי הנחה בשעת גרירה, אכן הרב המגיד בפ' י"ג מה' שבת כשמבאר בדברי הרמב"ם במ"ש הרמב"ם דבמתגלגל מיקרי עוקר כתב המ"מ בשם הרמב"ן וז"ל וכתב הרמב"ן ז"ל וה"נ מוכח בפסחים בפ' כיצד צולין בגררין דעקירה והנחה היא עכ"ל, ע"כ מבואר בפירוש בדברי הרמב"ן דבנגרר הוי עקירה מה שנגרר מן הרשות היחיד והוי ג"כ הנחה בעת שנגרר ברה"ר ופשטות הדברים בפסחים שם לפי פרש"י, והוא תמוה מצד הסברא וכמ"ש לעיל דבעת שנגרר הא הוי תמיד שם עקירה על זה ממקום למקום ואיך נוכל לתן שם הנחה על זה כיון שנותנין שם עקירה על כה"ג ועכצ"ל לפי שיטה זו דס"ל לענין שבת שאני דכיון דבשבת קפדינן רק על מלאכת מחשבת ותלוי הדבר לענין שבת מה דאחשביה הוא בעצמו וניחא ליה, וכמו בצירף ידו למטה מג' וכן בזרק ונח על גבי משהו וכדומה ע"כ מיקרי לענין שבת אף כה"ג הנחה כיון דניחא ליה במה שבא לרה"ר אף ע"י גילגול ואחשביה הוא בעצמו שהוא המוציא מרשות לרשות אחשביה שתהי' הנחה ע"י כן ע"כ נחשב זאת לעקירה והנחה ע"י הגילגול כמ"ש הרמב"ן. כן צריכין לכון ע"כ למען ישב קשוי הענין:

ומעתה אחרי כל זאת נשוב אל קשיתנו הנ"ל בתוס' נזיר לפי מה שמובן מדבריהם שם דבמונח אפילו ע"י גרירה מיקרי מונח אפילו לענין טומאה וכמ"ש לעיל א"כ למה לנו לומר דפליגי רבי ברי' בסברא חיצונית היינו במילתא דלא שכיח הא עדיפא היה להם לומר לפי אוקימתא זו דכ"ע ס"ל אוהל זרוק לאו שמי' אוהל ודכ"ע משום גושא ולאו

משום אוירא רק בהא פליגי דבנכנס בשידה תיבה לחו"ל על כרחך היה נגרר על הארץ ולא מונח ממש ע"כ פליגי אי בשעת גרירה הוי כמונח ממש או לא דלרבי לא הוי כמונח ממש והוי אוהל זרוק ע"כ מטמא ולר"י בר"י הוי כמונח ממש ולא מיקרי זרוק כה"ג ע"כ מטהר ולא פליגי בנזרק ממש ע"י שידה תיבה רק בנכנס ע"י שידה תיבה דהיינו מתגלגל או נגרר וניחא נמי הא דר"י בר"י אומר תיבה שהיא מלאה כלים וכו' היינו בזורק ממש ולא היה נוגע בארץ כלל. שבתי וראיתי דבאמת היינו יכולים לתרץ גם כה"ג ולומר דלא פליגי באוהל זרוק וגם לא באוירא וגושא, והא שהיה מכריח להש"ס לומר דפליגי בסברת לא שכיח משום האי ברייתא שהביאו לסייע שאמרו לחלק בין שידה תיבה לבין קרון וספינה אלמא דמצינו החילוק בין שכיח ללא שכיח והיא סתם ברייתא, ואין בה סברא לחלק בין הדינים של רישא וסיפא אם לא בסברת שכיח ולא שכיח, ומתורץ בזה מה שקשה עוד לכאורה לפי פירוש דברי תוס' אלו דא"כ מה משני הש"ס אלא דכ"ע משום אויר ופליגי בסברת לא שכיח הא אי פליגי בסברת לא שכיח אי גזרו בה רבנן בארץ העמים א"כ יכולים לומר אלא דכ"ע אי משום גושא אי גם משום אוירא ופליגי אי גזרו רבנן בלא שכיח נמי אי לא גזרו, ואמאי אמרו לפי אוקימתא זאת, דכ"ע משום אויר מה שאין מן ההכרח לומר כן, אכן לפי מ"ש דמוכרח לתרץ אוקימתא זו משום הברייתא דמסייע לזה והיא סתמא א"כ מתורץ שפיר גם זאת שהיו מוכרחין לומר דכ"ע משום אוירא דאי משום גושא ולא משום אוירא אמאי מטמא ר"י בר"י בקרון או בספינה בהברייתא דאף דאמרינן שבקרן או בספינה היא מילתא דשכיח מ"מ הא דרך של קרון או ספינה להיות מונחת ואינו בא לארץ העמים בזריקה ובמונח הא אין כאן שום סברא לומר שלא יהיה אוהל אי אמרינן משום גושא וכמ"ש בתוס' שהבאתי לעיל דלא מתוקמא פלוגתייהו במונחת דא"כ ר' לא היה מטמא דאוהל מעליא הוא וכמו שהכרחתי לעל שכונתם במונחת אפילו ע"י גרירה דהא לא משכחת מונחת באופן אחר בנכנס, אשר ע"כ מוכרחין אנו לומר דכ"ע משום אוירא ומשו"ה טמא בקרון או בספינה משום האויר ואף במונח דהוי אוהל מ"מ כשהוא פתוח טמא משום אויר וכמ"ש רש"י שם ד"ה מה לאו ומיושב שפיר

נמצא עתה לפי פירוש דברי תוס' אלו הוה לנו לפשיטות דהיכא שמונח על גבי קרקע אף בנגר הוי לענין טומאה אוהל גמור לעצמו לכ"ע בין לר' ובין לר' יוסי וכן אפילו לפי מה דמסקינן באיבעית אימא דפליגי בגזירת שמא יוציא ראשו ורובו בודאי לא הדרינן מסברא זו דמונח ע"ג קרקע הוי אוהל לעצמו עי' פרש"י שם, והנה לפירוש אחר שכתבו התוס' שם אמרינן בזה עוד יותר דאפילו במונח ע"ג אדם או בהמה ורגליהם של האדם

והבהמה נוגעין לארץ ג"כ נחשב כמונח, אך בזה יש לעיין עוד מה דמסקו התוס' בד"ה והתניא דהא דאמרינן בעירובין ובחגיגה דפליגי באוהל זרוק היינו לפי ההוה אמינא אבל לפי המסקנא דכאן לכ"ע שמיה אוהל אבל לגבי מת היא דפליגי כדתניא ואם היתה מונחת בו טהורה דאוהל זרוק שמיה אוהל והאי ר"י בר"י אבל ר' מטמא דאוהל זרוק לאו שמי' אוהל עכ"ל, ודבריהם אלו נראים לכאורה תמוהים דמי הכריח להם לומר ולהרבות במחלוקת כיון שאין קושיא מהא דעירובין וחגיגה כמו שכתבו א"כ מה יכריח להם לומר דבמת עכ"פ פליגי הא נוכל לומר שגם במת הוי אליבא דאמת לכ"ע אהל זרוק שמיה אוהל, ואפשר שהיה הכרח לדבריהם משום דהא דמת נאמרה מפורש בשם ר"י בר"י א"כ נראה דיחידאי הוא בזה, אכן לפירוש הראשון של התוס' הנ"ל הא מבואר בדבריהם דלא חשו לזה דסברו דבמונח לכ"ע הוי אוהל ובזרוק לכ"ע לא הוי אוהל וכמ"ש:

שוב התבוננתי דאפילו לפי פירוש זה שהוא הפירוש האחר בתוס' נוכל לומר שהם ס"ל ג"כ דבמונח ע"ג קרקע הוי אוהל לכ"ע והא דכתבו דבמת פליגי במונחת היינו מונחת על אדם ובהמה והאדם והבהמה נוגעין בקרקע דהא הם מפרשין כן הא דאמרי' במת ואם היתה מונחת טהורה וכמ"ש א"כ בודאי הפלוגתא דתנאי דהוי לדעתם היא רק בגונא שהם מפרשין ומפרש"י כאן בנזיר נראה מבואר דאליבא דמסקנא אפילו בכה"ג הוי אוהל ולא פליגי כלל באוהל זרוק אליבא דמסקנא. ומעתה אחרי כל זאת נלפע"ד לישב כל מה שהקשה מו"ז הפ"י בגיטין ח' על פרש"י בזה ע"ש שתמה עליו בכמה קושיות, והיא במ"ש רש"י גיטין שם בד"ה בשידה תיבה ומגדל וז"ל ונושאין אותה באויר ומה שא"כ בארץ העמים ורבי הוא, ובד"ה רבי מטמא קסבר אוהל זרוק לא שמיה אוהל הכי מפרש בעירובין אוהל המטלטל אינו אוהל בשעת טילטולו הלכך חציצה דקא מפסיק האי אוהל בינו לאויר ארץ העמים לאו חציצה הוא ואשמעינן האי תנא דסוריא דלעיל דאפילו רבי לא קא מטמא אלא בארץ העמים עכ"ל, והנה לפי מ"ש לעל וברורתי הסוגיא דנזיר שם בס"ד א"כ הא דאמרינן כאן בגיטין דרבי לא קא מטמא אלא בארץ העמים דגזרו על גושה ועל אוירה על כרחך אזלא הסוגיא על פי האוקימתא שם בנזיר דפליגי בלא שכיח דאי לאוקימתא דפליגי באוהל זרוק א"כ כ"ע סברו משום גושא כדאמרינן שם ולא משום אוירא וכן גם לאוקימתא משום שמא יוציא ראשו ורובו ג"כ הוי משום גושא ולא משום אוירא וא"כ ע"כ מה דאמרינן כאן דבארץ העמים גזרו גם משום אוירה על כרחך אזלא הסוגיא לפי האוקימתא דשם דלכ"ע משום אוירא ולכ"ע אוהל זרוק לאו שמי' אוהל ופליגי בשידה בסברת לא שכיח, ומעתה לפי זה מ"ש רש"י רבי מטמא קסבר אוהל זרוק לאו שמי' אוהל [ופליגי בשודה בסברת לא שכיח] על כרחך לא אתי לאפוקי

ר"י בר"י דלא ס"ל כן דהא לפי אוקימתא זו תרויהו ס"ל אוהל זרוק לאו שמי' אוהל ורק משום זה ר"י בר"י מטהר משום דלא שכיח ע"כ מוכרח רש"י לומר בד"ה שידה דרבי הוא דהא לר"י בר"י הוי טהור מ"מ משום דבלא שכיח לא גזרו אבל דהא דאוהל זרוק לא הוי כונת רש"י לאפוקי ר"י בר"י רק משום דמיירי כאן מן רבי דמטמא ע"כ אמר דסבר אוהל זרוק לאו שמיה אוהל מה שבאמת שניהם ס"ל כן וגם בר פלוגתיה דרבי ס"ל בזה כרבי ומיושב בזה לפע"ד כל מה שדחק עצמו הפ"י בדברי רש"י והרבה התמיהות עליו עי' בדברייי:

היוצא לנו מזה דלפי אוקימתא זו דפליגי בלא שכיח וכמו שנראה גם מן סוגיא דגיטין דאזלי באוקימתא זאת ולפי דברי התוס' שם בנזיר באוקימתא זו כ"ע ס"ל דבמונחת על הקרקע הוי אוהל ואפילו בנגרר על הארץ הוי לכ"ע כמונח אכן בדברי התוס' עירובין ל' ע"ב לפי מה שרצה הש"ס לומר שם בתחילה דפליגי באוהל זרוק כתבו בתוכ' דלר' יוסי סבר אוהל זרוק שמיה אוהל דוקא במונח ס"ל דהוי אוהל אבל בשעת זריקה אפילו ר"י בר"י מטמא וע"כ צ"ל כוונתם במונח היינו או במונח ע"ג אדם בהמה כמ"ש בנזיר הנ"ל בפירוש האחר או שהיה מינח על הארץ ונגרר ולאי במונח לגמרי דהא הוכיחו להם זאת מהא דפ"ח דאהלות משנה ה' בעוף הפורח דסתמא דמתני' דלא הוי אוהל א"כ הוי רק בנזרק באייר כל הוכחתם דלא נחשב לאוהל לכ"ע וע"כ פליגי לדידהו באינו נזרק באויר היינו שמונח על הקרקע ונגרר, ואף לפי מ"ש התוס' יו"ט שם סוף פ' ת' דאהלות ונראה לו לומר דאפילו העוף אינו פורח אם רק איני קשור מיקרי פורח וכסתמא דש"ס בבא בתרא דף כ', א"כ נוכל לומר דאף מונח ונגרר מדמין לעוף הפורח היינו שאינו נקשר בודאי במקום אחד וא"כ יהי' לפי זה פלוגתא דתנאי במונחת לגמרי, מ"מ כאן בנדון זה אי אפשר לומר דבנכנס פליגי במונח לגמרי דהא בהכרח הוא כן בשידה תיבה שבא בה אל ארץ העמים שהוא נגרר ובא אבל במונח לגמרי על הקרקע לא בנגרר יש לכון אף לפי דברי תוס' אלו דלכ"ע היי אוהל, ואיך עוד לפי מה שמדחה הש"ס בנזיר אוקימתא זו דפליגי באוהל זרוק מהברייתא דפליגי בענין לא שכיח וכמ"ש התוס' נזיר הנ"ל דהא דעירובין הוא רק לפי אוקימתא ראשונה דפליגי באוהל זרוק א"כ כיון שנדחה לגמרי אוקימתא זו בנזיר א"כ שאר לנו ממילא לומר ככל הנ"ל דאפילו במונח כה"ג שנגרר בארץ כ"ע מודין דהוי אוהל לעצמו:

אכן דעת הרשב"א נראה שם מבואר בתוס' עירובין דס"ל למ"ד דס"ל אהל זרוק לאו שמיה אוהל דאפילו במונח לגמרי ע"ג קרקע לאו שמיה אוהל כמ"ש שם להוכיח מהא דאהלות פ' ו' מ' א' וכתב דאי שמי' אוהל כשנתן הנדבך ע"ג הכלים אמאי לא יהי' נחשב

אוהל להפסיק והא כלי עצמה נעשה אוהל וכו' וכו' למ"ד שמיה אוהל וכו' עכ"ל בתוס' א"כ מבואר מדבריו במ"ש להוכיח מזה דס"ל להתנא דמתני' דאהלות הנ"ל דאוהל זרוק לאו שמיה אוהל אלמא דלדידיה לא הוי אוהל אפילו במונח לגמרי ע"ג הקרקע כמו דאיירי המתני' דשם כה"ג, ואי תקשה א"כ לשיטתו זו איך יתכן הא דריש פ' ח' דאהלות שמביא שם במתני' דהבאה במדה חוצץ והיא אוהל גמיו, על זה צריכין לומר דלדידיה מיירי משנה זו, בקבוע בקרקע מבלי להסירה משום שאז לא מיקרי עוד אוהל זרוק אבל כל זמן שנוכל להסיר מן המקום מיקרי אוהל זרוק אפילו במונח לגמרי על הקרקע, כן נראה שיטתו, וממילא לשיטת התוס' שם בתחילה מ"ש דפלוגתתם באוהל זרוק היינו כשמונח ולפי מה שפרשתי כונתם אי במונח על אדם ובהמה או במים נגרר א"כ ע"כ צ"ל לפי זה דמתני' דבאה במידה פ' ח' מ' א' מיירי לדידהו במונח לגמרי ואינו נגרר או אפילו בנגרר רק שמונח על הקרקע, בלא אדם ובהמה רק שגוף הכלים מונחים על הקרקע כן צריכין לכון כדי שלא היו סותרין עצמן שני המשניות של פ' י' מ' א' ששם בפ' ח' מבואר דבאה במדה חוצן, והנה בתוס' יו"ט ריש פ' ו' דאהלות ד"ה אפילו כתב בשם הכ"מ סוף פ' י"ט מה' טומאת מת שכתב באמת להקשות אהדדי המשניות אלו ונדחק במאוד לתרץ את זה, והתוס' יו"ט תמה שם על תירוץ הכ"מ וחילוקו, ולפי מ"ש מיושב שפיר סתירת ב' המשניות אלו כל אחד לפי שיטתו וכמי שנראה, מפורש מדברי הרשב"א בעל התוס' בתוס' עירובין דף ל"א ע"א הנ"ל מ"ש בהא דפ' ו' מ' א' ונשמע מזה גם לשיטה זו שכתבו באופן אחר משיטת הרשב"א וכמ"ש, ופלא בעיני על התוס' יו"ט שדחק עצמו בענין שני המשניות אלו ולא הזכיר מן דברי תוס' אלו בעירובין אשר מי כמוהו מורה התייר הגדול:

והנה קושית הכ"מ ותירוצו שם שייך אולי שפיר לשיטת הרמב"ם דמשיטת הרמב"ם נראה ממ"ש בפ' י"א מה' טומאת מת ה' ה' שרק בשידה תיבה הפורח באויר ס"ל דלא היי אוהל א"כ ס"ל דאוהל זרוק לאו שמיה אוהל רק בנזרק באויר אבל במונח על הארץ נגרר בין עומד ובין מונח על אדם וכלום שעומדין על הארץ. ב כולם ע"כ ס"ל דלא מיקרי אוהל זרוק, א"כ לדידי' קש שה באמת הא דריש פ' ו' דנראה משם שכלים אינם חוצצים אפילו באין במידה מדסתמו דבריהם ולא שייך לחלק בין זרוק למונח דהא אי אפשר לאוקמי המתני' דריש פ' ו' בנזרק באויר כמבואר שם דלא מיירי מענין נזרק כלל רק מכלים מונחים ע"כ קשה באמת לפי זה מהמתני' דריש פ' ח' דכלים הבאים במידה חוצצים, ומוכרח לחלק בחילוקים בגוף הענין של חציצה כמבואר בדבריו והוא רק לשיטת הרמב"ם כנלפע"ד:

וראיתי במל"מ פ' י"א מה' טומאת מת שכתב שם לפלפל ג"כ בנדון זה ונוגע באיזה דברים מ"ש כאן ולמ"ש וברתי בס"ד עד כה הנה באחת מדבריו שם יש לדון שאינן מוכרחין כלל והיא מ"ש דלגבי טומאת גושא אין לחלק בין שכיח ללא שכיח והוכיח לו זאת מן כח הקושיא שהקשיתי לעיל דאי גם בטומאת גושא שייך לטהר משום לא שכיח א"כ אמאי לא קאמר דכ"ע משום גושא ור"י מטהר משום דלא שכיח עי' בדבריו מה שמפלפל בזה, ולפי מ"ש לעיל לתרץ זו הקושיא אין כאן הוכחה כלל והוא נראה נכון מ"ש לעיל דמשום הברייתא דקרן שהוכיחו להם לשיטה זו לא היו יכולים לומר משום גושא דהא אף כה"ג הוי מילתא דשכיח מ"מ הא הוי מונחת וכבר בררתי דאפילו ע"י גרירה ס"ל עתה לפי שיטה זו דהוי מונח גמור ובמונח הא לא הוי אוהל זרוק לכ"ע כמ"ש התוס' בעצמם וא"כ אמאי טמא אלא ע"כ משום אוירא גזרו וטמא משום אוירא כמבואר לעיל, אכן בגוף הענין כתב גם הוא ז"ל כמ"ש, וגם דעת הרמב"ם הוי לדידי' כן דבמונח אי אפילו נגרר על הארץ הוי אוהל כמו נקבע ע"ג קרקע וגם בהא שיש לתרץ המשניות הנ"ל דאהלות מכוון בדבריו כמ"ש וגם בדעת תוס' עירובין הנ"ל דעתו לומר שכונתם במ"ש פלוגתתן במונח היינו כי דבאופן הראשון יהוא שמונח על אדם או בהמה הנושאן, וברוך ד' שכונתי באיזה ענינים בכל השקלא וטריא שהבאתי לדעתו הרחבה:

ועתה אחרי כל זה אין כאן שום הוכחה מכל הראשונים דנימא דכלי הבאה במידה המונח ע"ג קרקע שלא יהי' אוהל בפני עצמו ורק בדעת הרשב"א בתוס' עירובין ל"א הנ"ל נראה דעתו כן אבל הוא יחיד בשיטתו זו נגד רש"י ותוס' והרמב"ם וכבר מה שבארתי, ע"כ תמוהים לפע"ד דברי הט"ז יו"ד סי' רפ"ב הנ"ל מה שהוכיח לו מן דברי התוס' עירובין הנ"ל דפליגי במונח והלכה כרבי דלא הוי אוהל בפני עצמו דאחר העיון האמיתי אי אפשר לכון דבריהם במונח גמור ג' קרקע ככל מ"ש בס"ד וגם כל הפוסקים הראשונים להלכה לא ס"ל כן ומהא דפסקינן לענין עירוב שאין מערבין בביה"ק ג"כ אין ראי' דהא היא אליבא דאמת מטעם אחר כמ"ש גם הרמב"ם בפ' ו' מה' עירובין ה' י"ז ועל בית הפרס הא כתב באמת הטעם משום שיכול לילך במגדל הפורח לא כתב הפורח באויר כמ"ש בפ' י"א מה' טו"מ ה' הנ"ל, ובלא"ה חדא מתרי טעמי נקט כמ"ש בפירוש או ע"י נפוח ע"ש ותמוהין דברי הט"ז בזה מ"ש מהמתני' דעירובין דהלכה כרבי הא ברמב"ם הנ"ל ובש"ע או"ח ס"י ת"ט יש טעם אחר כהמסקנא בש"ס שם, וא"כ אי נדמה דינא דידן לענין טומאה בודאי נחשב אוהל בפני עצמו כה"ג ואינו נחשב לכלי וזו היא באמת כונת הרמ"א בתשובה סי' ל"ד מ"ש וז"ל אלא א"כ הארגז גדול היוצא מכלל כלי וחיצק רשות לעצמו וזה מבואר במס' אהלות וכתבו הרמב"ם בה' טומאת מת עכ"ל

וכונתו ע"כ במ"ש הרמב"ם בפ' י"ב ובפ' י"ג מה' טומאת מת דכלי הבאה במידה הוי אוהל לעצמה ומפסיק בפני הטומאה, אכן הרמ"א שדא בי' נרגא והוא במ"ש שם מהא דברכות כ"ג דבתפילין אע"פ שהניחן כלי בתוך כלי אסור להניחן תחת מראשותיו וז"ל וכתבו הפוסקים לענין תשמיש דאם פירס טלית ע"ג ארגז מיקרי כלי תוך וכו' וכו' מיהו כבר נתבאר דסתם ארגז גדול ואפ"ה אינו חשוב רק כלי אחר וכמו שנתבאר וצ"ע עכ"ל הרמ"א, וכתב לדחות בזה מ"ש מקודם אלא א"כ הארגז גדול היוצא מכלל כ"י וחולק רשות לעצמו ומדחה זאת מהא דכתבו הפוסקים דבעינן טלית ע"ג ארגז לענין כלי תוך כלי אף שסתם ארגז גדול אלמא שאינו חולק רשות לעצמו לענין זה ונשאר בצ"ע, והיא באמת קושיא אלימתא אי נימא שסתם ארגז גדול ובא במידה ובודאי קשה למה לי עלית ע"ג הארגז:

והנה בנקודת הכסף על הט"ז כאן סי' רפ"ב ס"ק ד' הביא ג"כ דברי הרמ"א בתשובה הנ"ל ורק מ"ש מהא דאהלות וכונת הנה"כ מ"ש לדחות דברי הט"ז היא דהרמ"א יליף דינו מן טומאה רק בדרך כ"ש אי אמרינן לענין אהלות דחשיב בפני עצמו מכ"ש לענין לישב עליו, אבל לענין דינא אף אי נימא דלענין טומאה לא שמי' אוהל מטעם אוהל זרוק אבל מ"מ לענין ישיבה על הארגז חוצץ שפיר דשם בטומאה תלוי הדבר בשם אי הוי שם כלי עליו או שם אוהל בפני עצמו אבל לענין ישיבה מה לי אי לא הוי שם אוהל על זה, כן צריכין לכון ע"כ בכונת דבריו אף שהמה סתומים ותמוה לי איך לא שת לבו לתרץ ולחלק גם בזה ממ"ש הרמ"א מהא דטלית ע"ג ארגז שמזה הוכיח לו מהפוסקים דאפילו בא במידה לא מהני שיהי' רשות בפני עצמו, ואולי דהש"ך הי' נראה לו לחלק בפשיטות דהתם בטלית ע"ג ארגז מיירי לענין תשמיש כמ"ש גם הרמ"א בעצמו וא"כ החילוק מבואר בדברי הנה"כ מ"ש בסוף לדחות הראי' מן הירושלמי דברכות שהביאו בתוס' מנחות ליב ע"ב דשינה שאני דחיישינן שמא יפיח או ישמש וא"כ מתורץ ממילא גם מהא דטלית ע"ג ארגז שהוא רק לענין תשמיש אבל לא לישב עליו שלדעתו הוא קל באופן שאינו מנענע להספרים ע"י ישיבתו כמבואר בדבריו, אבל הרמ"א בתשובה נראה מפורש שלא חילק בין תשמיש לישיבה על הארגז דהא הקשה ודיקדק מחדא אחבריה וזו היא אולי כונת הצ"ע שלו מה דמסיק משום דאולי יש לחלק כמ"ש וחילק הש"ך בנה"כ, אכן המ"א או"ח סי' ר"מ ס"ק י"ט החליט לענין דינא דאף בתשמיש בארגז הבא במידה אינו צריך להיות כלי תוך כלי ומסייע לו דהא אף לענין טומאה חמור הוי רשות בפני עצמו, ועל מ"ש המחבר שם דטלית על ארגז הוי כל תוך כלי שהיא דעת הפוסקים שהביא הרמ"א הנ"ל בתשובה והי' נראה לו להרמ"א שסתם ארגז הא גדול פשיטא

להרמ"א שכונתם דוקא בארגז קטן פחות מן מ' סאה, ומעתה לפי זה באיצטבאות שלנו שמחזיקות כורים ביבש א"כ לא די שמותר לישב עליהן אלא אפילו לישן עליהם ששייך שמא יפיח ג"כ אין איסור לפי דעת המ"א הנ"ל דנחשב רשות בפני עצמו אפילו לענין תשמיש כהמבואר, ואם תרצה לחלק ולומר שדוקא תוך החדר שנמצא בו הארגז מותר לדעת המ"א לעשות בו אפילו תשמיש בזוי כמו תה"מ אבל לא על הארגז גופא, ומצינו כה"ג שיש לחלק והיא באו"ח סוף סי' קנ"א לענין ביהכ"נ שמותר להשתמש בעלייה אפילו תשמיש בזוי היכא שאין הביה"כ קבוע או אפילו בקבוע היכא שבנה תחילה לכך שתהיה העלייה בית דירה כמ"ש הט"ז שם ס"ק ד' ומ"מ על גבי מקום של הארון קדש כתבו הפוסקים שאסור בתשמיש בזוי כמו לישן שם, וא"כ ה"נ נימא כן לענין שינה, אכן אחר העיון יש משם עוד ראי' לכאן להתיר לישון ע"ג הארגז והיא מדלא אמרינן שם שאסור לישון על העלייה בבית שנמצא בו תפילין שאסור ע"ג מקום שמונחים בו בהתחתונה התפילין, וא"כ נראה מזה שדוקא ע"ג מקום שמונח הס"ת אסור וס"ת שאני שקדושתה שאני, אבל בתפילין לא אמרינן כן היכא שהוא רשות לעצמו וכמ"ש, אכן היכא שאינן באין במידה אף שהב"ח או"ח סי' קע"א מתיר לישב על הארגז כמ"ש גם המ"א סי' קע"א בשמו ולשיטתו נראה שאין חילוק בין ספרים לתפילין דהא הוא אינו מתיר משום דספרים קל קדושתייהו כמו שרוצה לומר הרמ"א בתשובה הנ"ל דאינן כתיבין אשורית וכדומה אלא מטעם משום שאין הארגז נכפף בעת שיושב עליו ואינו נוגע בהספרים ומבואר בלשונו של הב"ח שאפילו היו בתוכו ספרי קדש מותר לישב עליו ולא כמו שהעתיק המ"א אפילו היו ספרים א"כ נראה דעתו שאין חילוק בין ספרים לתפילין וגם בתפילין הוי זה הדין בעצמו, וכן נראה דעת הנה"כ ביו"ד סי' רפ"ב הנ"ל להתיר להלכה למעשה וכדאין המה הב"ח והש"ך לסמוך עליהם:

אבל לענין לישון על ארגז כזה שיש בו ענין שמא יפיח יש באמת להוכיח מדברי הירושלמי פ"ג ה' ה' שאסור וכמ"ש התוס' מנחות ל"ב ע"ב וכמו שהגיה המרש"א שם חבלי תמורת רגלי כי כן היא בירושלמי הנ"ל וכמ"ש ג"כ דינו זה הנה"כ הנ"ל לענין שינה מן הירושלמי דברכות ואף שהנה"כ שינה קצת בלשון כי לפנינו בהירושלמי ותוס' מנחות לא נמצא הלשון בפירוש שאסור לישון ע"ג תיבה של ספרים כמ"ש הנה"כ אבל הכונה באמת אחת היא כי כן מבואר משם לענין דינא וכמ"ש הנה"כ דאפילו מראשותיו שמותר היא דוקא על המטה שהתיבה תחתיה וגם צריך להיות י' טפחים כמבואר שם, ומדלא חילקו דין אשתו עמו לאין אשתו עמו נשמע מזה שלעולם השינה אסור על המטה

באופן שאסור היינו היכא שהתיבה היא במרגלותיה של המטה, וא"כ הוא מפורש שעל התיבה של ספרים שעליה גופא אסור לישן בין מראשותיו ובין מרגלותיו.

אך בהא יש עדיין לדקדק היכא שהתיבה היא קבועה במסמרים בקרקע או בכותל ואינה באה במידה אי מותר לישון עליה או נחשב לרשות אחרת וכמו בישן ע"ג עלייה של בה"כ שכתבתי לעיל כעל בית שיש בו ספרים ותפילין שאין כאן בית מיחוש ה"נ נחשב זאת כישן על הכותל שהיא אחת מכותלי הבה"כ וכדומה, ולכאורה נראה להתיר מדברי הט"ז גופא שהוא ז"ל אוסר ביו"ד סי' רפ"ב לעולם אפילו ישיבה על ארגז הבא במידה ומ"מ מסיק לבסוף דהיכא שנקבע במסמרים מותר א"כ ה"נ לדידן באינה באה במידה ואסרינן השינה לישון עליה' על כרחך אמרינן דהיכא שקבע את הארגז בהארץ שנחשב לבנין ולרשות אחרת והישן עליו הוי כישן על איזו בית או על איזו מערה ודות הנבנה בהקרקע שאין כאן איסור אפילו נמצא ספרי קדש תוך המערה והדות וכמו שנראה מהא דאו"ח סוף סי' קנ"א הנ"ל וככל מ"ש. אכן אחרי העיון יש לומר אחרת בזה דהא תינח כשבנה האיצטבא בהכותל בבנין דף אל דף וכהמבואר ביו"ד סי' ר"א סעיף ז' מדברי הרשב"א בבנה אבן אל אבן אבל היכא שעשה מקודם הארגז ואח"כ קבעו דהוי חקקו ולבסוף קבעו שאינו נחשב כמחובר יהי כמו שהי' עדיין כלי כמבואר בבא בתרא דף מ"ו א"כ מה מהני לו הקביעות כיון ששם כלי עדין על זה, ואינו כרשות בפני עצמו רק ככלי, ועי' בט"ז או"ח סי' קנ"ט ס"ק ח', ואף לפי מיש לעיל בתשובה ג' להוכח דמדאוריי' אפילו חקקו ולבסוף קבעו הוי כמחובר ודברי הט"ז באו"ח סי' קנ"ט המה תמוהים מ"מ הוי עכ"פ מדרבנן כתלוש, וא"כ בודאי לנידון דידן ג"כ הוי כתלוש ונחשב ככלי לחומרא, נמצא דאפילו לדעת הב"ח והש"ך הנ"ל שמקילין לישב על הארגז דלא נחשבת לדידהו הישיבה לתשמיש בזוי אבל לישן עליו שמחמיר הש"ך בפירוש בנה"כ הנ"ל וכמו שהוא בירושלמי בודאי לא מהני לענין זה מה שקבעו בקרקע או בכותל היכא שהי' חקוק מקודם והי' שם כלי על הארגז היכא שאינו מחזיק מ' סאה, וגם דברי הט"ז הנ"ל ביו"ד סי' רפ"ב המה תמוהים בעיני גם בהא שהתיר לישב עליו היכא שקבעו דלדעתו היא תמוה דכיון שאוסר ונחשב לו לכלי אף היכא שמחזיק מ' סאה א"כ מה מהני מה שקבעו אחר החקיקה אם לא היכא שקבעו אחת אחת בדף אל דף וכדעת הרשב"א הנ"ל מן המקוה של כה"ג ביו"כ ע"ש. ולענין הלכה נלע"ד כמ"ש דאף דבהא לא פסקינן כהט"ז לענין בא במידה וכמ"ש אבל בהא עכ"פ יש להחמיר דהיכא שאינו בא במידה אף שמותר בישיבה כדעת הב"ח והש"ך אבל לישון עליו על הארגז וכן כל תשמיש בזוי אסור אפילו

בקבעו בקרקע אם לא שנקבע קודם שחקק וככל מה שבררתי בס"ד, וד' יצליח ויברך את כל דורשי התורה ולומדיה:

דברים אחדים מאת המביא לבית הדפוס

מכל עבר ופנה הגנו יכולים להקשיב איזו תלונה חרישית מפי המון העם וגם מפי משכילים בכל מעם אשר יופיע איזה ספר הלכותי או פלפולי חדש על במת המדות הרבנית. כבר נמלא ים התלמוד והפוסקים על כל גדותיו וגס עבר את גבולו" מוענים אלה כבר הובעו כל הדעות שאפשר להביע במקצע זה, כבר הותרו כל הספקות שנולדו בו, אין עוד מקום למלה חדשה ! - טוענים אחרים - "מרוב העצים לא נראה היעד ומרוב הבתים לא נראה הע"ד" טוענים עוד אחרים:- "הלכה ברורה, שומה וקצרה אנחנו צריכים ואותה אין אנחנו מוצאים בספרים ממין זה".

אך טעות גדולה היא בידם, אם הם מוענים את כל זאת בת מימות מבלי שום עקמומית שכלב וצרות- עין בכבוד הספרות הרבנית- שלדאבוננו, הננו יכולים למאה בדבים מהמשכילים החדשים:

מעות הנובעת מתוך אי-הבנה והכרה בלתי בהירה במהות הספרות הרבנית בכל צדדיה השונים ונוניה המרובים, מתוך השקפה שמחית ומצומצמת מאד על כל האופקים הרחבים שיצרה הספרות הזאת במשך דורות רבים, תקיפות ארוכות וגלגולים והרפתקאות שונות.

טעות היא לחשיב שכל היהדות יכולה להתכנס ולחתכוץ באיזה מין קאדעקם של מערכת הקים יבשים וקרים מבלי שום רוח חיים כלל, הלכות פסוקות, כמסמרות נטועים לאמר:

זה כשר וזה טרפה זה אסור וזה מותר זה טמא וזה טהור, כך נוהגין ואין לשנות! - מבלי להוסיף עליהן אף מלה אחת חדשה.

לו היתה הספרות הזאת באמת דק איזה מקצע מיוחד, המסומן במצריו מכל צד, כי עתה היה הצדק אולי עמכם למעין:

כי באה העת לחדל מלחטט בה כל כך וכי ראוי לכוד ממנה את כל הנחוץ ליהדות ולחברו במקום אחד בתור הלכות פסוקות, וחסל ! והיה גורלו כגורל הדקדוק העברי שקשה מאד כבר לחדש בו איזה ענין נכבד, וכגודל המלוגים הביבלים שכבר נאמר בהם הבנה מאד מבלי לחרש בהם זולתי אם דברים פעוטים ומעטים מאד.

לו היתה הספרות הזאת ענין רק לחוג מצומצם של תיאזלוגים בלבד ודבר לא היה לה כלל עם צרכי החיים החמרים של ההמון הרחב, עם זרם הדרישות והצרכים השונים המתהוים יום יום בחיי הצבור והפרט כי אז היו אלה יכולים לטעון אולי בצדק להמחברים האלה לאמר:

"במטותא מכם רבותינו, אל תפריעו את מנוחתנו, אנחנו מבקשים ל הם ולא ספרים אתם לכו לבתי מדרשותיכם ושם תוכלו לרכוב על כרובי פלפוליכם באות נפשכם. אבל באמת לא כן היא הספרות הזאת היא נוצרה על ידי הדת והחיים, והדת והחיים משולבים בעמנו כל כך עד כי אי אפשר כלל לקבוע תחומים ביניהם ולהראות באצבע על זו שהיא דת לחודה ולא חיים ועל זה שהוא חיים ולא דת אין אף קו אחד בחיי עמנו שיהיה אפשר לאמר עליו שאין בו תכונה דתית ואין אף דבר אחד בדתנו שיהיה אפשר לאמר עליו שאין לו כל שדש בהחיים הממשים שלנו. ערוב תחומים יש פה.

ומשום זה אין הספרות הזאת יכולה להחתם כלל, אין אפשרות כלל לאמר לה:

עד פה תבואי ולא תוסיפי ! כמו שאי אפשר לשום מחסום לזדם החיים השוטף הלאה והלאה מפלי מניה, עם הדרישות השונות והרבות הצפית תשיד על פני הזרם הזה יתחדשו תמיד אופקים חדשים יריבים נם להספרות הזאת, מחשבות חדשות ומלים חדשות המתאימות תמיד אל רוח הזמן ההוא. הנה כי כן, באופן אינטנסבי פועלים החיים והדת תמיד אצלינו זה על זה, משפיעים ומושפעים המה תמיד האחד מהשני מבלי להפריד ביניהם כלל וכלל,

כן, יאמרו אחרים:

הא תינח, בספרים שיש להם למצער איזה יחס, לו יהי יחס כל שהוא, אל החיים, כמו ספרי שאלות ותשובות ופלפולים הלכותיים, להם נוכל לסלוח אף אם יאריכו בפלפולים שונים, כי סוף סוף הלא אי אפשר לכדר איזה דבר מבלי לפלפל בכל צדדיו השונים, אבל למה לנו ספרי פלפול שנוצרו לשם פלפול גרידא, לחדודי בעלמא ?- אבל כמה שועים הם הטוענים כן !

מי יצר את המה החריף של היהודי המצטיין כל כך בכל העולם. אם לא ספרי הפלפול האלה ? אלה אנשי המדע שלנו המפורסמים היום כל כך בחריפותם הנפלאה בכל העולם הנאור הלא המה נכרי הרבנים ההם שהיו שקועים חסיד במהרש"א ומהר"ם שיף ובחלוקים חריפים. ורק מהם ירשו את מהם המהודר כל כך, רק ספרים ממין זה הועילו לפתח כל כך את המחשבה היהודית עד למרום מנתה ולולא הם כי אז בודאי היה עולה כבר בידי שונאינו לדכאנו עד עפר ולעשות אותנו לחבר צוענים נבערים מדעת,

רק להספרים האלה צריכים אנחנו להיות אסירי הודה כל הימים ולהוקירם מפז. יען כי הם נתנו לנו את צורתנו המיוחדת והם הטביעו את חותמם על כל מהלך התפתחותנו הרוחנית והם עזרו לנו לשמור את עמדתנו בין כל פריצי החיות ההולכות על שתים אשר שאפו תמיד לבלענו חיים ולהשמידנו מעל פני האדמה.

וגם היום נחוצים לנו ספרים כאלה שרק רוח יהודית נושבת בהם ומחיה אותם, ושבהם אנחנו בטוחים מחשש תערובת של רוח זרה לעמנו, ולולא דם פי יודע איזו צווה משונה תהיה להדורות שיבאו אחרינו ! ולכן הננו מחויבים לקבל ברצון ובשמחה כל ספר אשר יופיע מחדש בחוג הספרות הרבנית, ולאמר לו "ברוך הבא"-

והנני נותן לפניכם היום, אחים חביבים, ספר חשוב למקומו ושעתו, את הספר הזה - שו"ת אזני יהושע. להלל לפניכם את הספר הזה, אינני חפץ, כי, ראשית, אינני תגרן המכריז בקולי קולות על טיב סחורתו בשוק וגם על ספרי שלי, שאנכי בעצמי חברתיו לא הכרזתי מעולם ושנית, כי לא יפה הוא לאיש משום כמוני להלל את ספרו של גאון כזה שקטנו עבה ממתני. את התהלה הזאת מסרתי לגאוני זמננו שאת הסכמותיהם אדפיס אי"ה בחלק השני מן הספר הזה. הנני חפץ רק לספר לכם בקצרה את דברי ימי האיש הגדול הזה כפי ששמעתי אני בעצמי מפיו בהיותו בביתי בסוף שנת תרס"ח וכפי שהודיעו לי קרוביו ומיודעיו אשר בארצות הברית, כי נחוץ להתודע עם תולדות הגאון הזה והיה גם שמו וזכרו לברכה בספר תולדות גדולי היהודים בארץ ההיא

בסוף המאה החולפת נתפרסמו לתהלה שני צעירים מפלך פטריקוב אשר בארץ פולין בתור עלויים' נפלאים, שם האחד:

ר' מרדכי גרינבוים כמדומני שכן היה שם משפחתו בן ר' יהושע שהתיחש על צאצאי רשיי, ושם השני היה ד' חיים פיליפובר הליטאי, אך בעוד אשר לשני האירה ההצלחה את פניה ונתמנה לרב בעירו, פיליפובה, וישב בה בכבוד ובמנוחה כמעט, הלכה ההצלחה עם הראשון בקרי, כי בהיותו מתנגד חריף לא היה יכול למצא אז בפולין איזו רבנות, כי יד החסידות היתה אז שם על העליונה ותרדוף באף את כל הנושים מאחריה, ולכן היה מוכרח להיות למלמד בבית הגאון ר' שלמה בהרע"ק איגר זצ"ל לשני בניו, אשר שם האחד מהם היה ד' ליבל"ה ויהי היום ויסע ר' שלמה זה מורשה פוזנאה לקבל את פני אביו דגאון זצ"ל ויקח אתו גם את שני בניו אלה עם מלמדם, ר' מרדכי. כאשר בחן רע"ק איגר את נכדו ר' ליכל"ה התפלא מאד על שמת למודו ויקרא בהתפעלות:

"אכן גאון הוא מלמד ולא מלמד פשוט !" אז אמר לו ר' שלמה:

"הנה נם המלמד בא הנה' וכאשר בא לפניו ר' מרדכי ויפלפל אתו בתורה קרא רעק"א ברגש :

"הגאון כזה יהיה למלמד ? לא ! מדוע לא תהיה לרב? אנכי אתן לך התרת הוראה והיית לרב!.

אחרי כן נתמנה לרב בעיר ניישטאדט אשר בפלך ורשה, ושם התגורר גם רבי לעדת החסידים מובן מאליו כי נפגשו פה שני קצוות רחוקים מאד ובכל זאת היה שלום אמת ביניהם כל הימים. אחוי בן נתקבל לרב בעיר שרפס אשר בפלך פלאצק ושם היה ריב ומדון בינו ובין חסידי העיר הזאת. אך בימים ההם בוח ד' ליבל'ה תלמידו מאביו ויהי לחסיד ולרבי גדול בלובלין וכאשר הצ'קו החסידים מאד לד' מרדכי הודיע את זאת לר' ליבלל'ה תלמידו וזה כתב להצדיק מקוצק זצ"ל והוא פקד על כל חסידיו להזהר מאד בכבודו של ר' מרדכי, אז נחו שקמו כולם ויראו מפניו.

ר' מרדכי זה השיא את אחת מבנותיו לגדול בתורה אחד ושמו ר' משה יוסף מעיר מעיר פלונסק שנתמנה אחרי כן לרב בעיר קיצברג, אשר על גבול פרוסיא, הסמוכה למלאווע, עירה קטנה אשר לא יכלה לתת לו יותר מעשרה "גילדן פולנאים" לשבוע, מובן, שהשכירות הזאת הספיקה לו ולביתו דק כדי לגיע ברעב ובמצב ענום כזה היה מוכרח להיות נם למלמד. שם נולדו לו בת ובן, הבת היא מרות מלכה לונדון אשר בנויארק והבן הוא - הגאון המחבר שללו הוא נולד בכיו מנ"א שנת תר, ובהיותו עור בשנות הפעימות הצמיין כבר בכשרון נאוני נפלא עד כי כאשר היה בן עשר שנים היה מפורסם כבר ל.בקי בש"ס" ולחריף נפלא.

כאשר נפטר ר' מרדכי נתקבל חתנו ר' משה יוסף לרב במקומו לעדת המתגנדים. אך חסידי שרפס קבלו עליהם לרב את ר' גדליה מזרימין ובראשונה היה ריב ביניהם, אך אחרי כן השלימו שני הרבנים האלה וישבו במנוחה. והמחבר דנן הלך הלוך א בתורה ובמדות נעלות ור' ליביש חריף מפלוצק. הגאון שנקרא כיפיו ."מח הברזל", קרא עליו ברגש:

"וזהו גאון ווילנאי שני!" ויתן לו התרת הוראה ויהי לו למליץ לפני הממשלה להתמנות "לרב משנה", גם הגאון ר' יהושע מקוטנא זצ"ל סמך את ידיו עליו, וכן הסמיך אותו הגאון ר' יוסף קרא זצ"ל מוולאצלאווע ובהיותו בן שש עשרה שנה נשא לאשה את מרת חנה בת אלמנה עשירה. היא היתה אשת"חיל, צנועה ויראת אלקים, בעלת מדות זכות ונעלות וחכמת-לב מאד והיא ידעה לכבד בכבוד הראוי את בעלה, האיש הגדול, ותכלכלהו בכבוד גדול מבלי אשר ידע כל מחסור והוא הוסיף לשקור על התורה יומם

ולילה בשקידה נפלאה אשר היתה למופת וכאשר נפטר אביו נתקבל הוא במקומו לרב בשרפס, אך בהיותו גם הוא מתנגד סבל, כמובן, גם הוא מאד מרדיפות החסידים, למרות כל הזהרות הגאון מהר"י מקוטנא זצ"ל שהזהירם לבל פגעו בכבודו, ולאחרונה נלאה נשוא את כל התלאות האלה, בהיותו מטבעו איש מנוחה, ויעזוב את ארץ פולין ויבא עם כל בני ביתו לנויארק בשנת תרמ"ד בערך.

גם באמריקה, ארץ המהומה והמרוצה אחר הדולר, שקד על התורה יומם ולילה במסירות נפש שאין כמוה וכל מכיריו יעידו שמעולם לא פסיק פומיה מגירסא ושם כתב את רובי תורתו אשר אנכי מוציא היום לאור וכל הבקי מעט בחיי הארץ ההיא ידע להתפלא על רוחב לב האיש ההוא, שאחרי כל ההרפתקאות דעדו עליה לדאוג למחית ביתו, פרנסה הקשה יותר מקריעת ים סוף לאיש מורם מעם כזה בארץ בזאת, הספיק עוד לשום לילות כימים ולצלול בים התלמוד והפוסקים בגבורה נפלאה כזאת ובחריצות יתרה שיכולה להיות למופת אפילו לרבנים השוקטים על שמריהם בעירותיהם הקטנות מבלי שום דאנה ומחסור.

אחרי פטירת הרב הכולל הגאון מוהר"ר עקב יוסף זצ"ל נשאו כל קהלות נויורק את עיניהן אל הגאון המחבר ויכירוהו בתור אחד מראשי הרבנים בעיר. אך אז התחיל לסבול רדיפות מאנשים ידועים שקנאו בכבודו ושהוא לא נשא להם פנים לשית את ידו עמהם, וכה לקחו מידו נתח אחרי נתח עד כי לא נשאר בידו מאומה ואחרי אשר אשתו הצדקנית שבקה חיים לכל חי בשנת תרס"ו והיה מוכרח להיות סמוך על שלחן בניו החליט לנסוע ארצה ישראל, ובחדש אלול תרס"ח בא ירושלמה בלוית בתו האשה העדינה והחכמה מרת בעללא וידיד ר' אברהם יעקב לואיס ז"ל ובניו שלחו לו את ספוקו ברוח ובכבוד.

פה קבלו את פניו גדולי ונכבדי העיר ומורנו הגאון כמהור"ר שמואל סלנט זצ"ל שמח לפלפל את בתורה אחרי אשר הכירהו זה מכבר עפ"י חליפות מכתבים ושו"ת, ואחרי בעבור איזה שבועות נמחלו הוא וידידו רא"י למשכב ויחלו בקרחת חזקה עד כי חזקה עליהם פקודת הרופאים לעזוב את הארץ, נפלאה היתה אז מסירות נפש בתו זו שעמלה בכל כחה לשרת את אביה להקל את מכאוביו עד כי כרעה גם היא תחת נמל משאה ותחל מאד, אז החליטו לעזוב את הארץ ובחדש טבת תרס"ט נסעו מזה, ואחרי תלאות רבות בדרכם הגיעו נויארקה.

בשובו שמה שב לאיתנו ויוסף לשקוד על התורה ויחבר ספר על "הלכות התלויות בארץ" וכפי מה שהודיע לאחד מידידיו היושב פה, הגאון ר"מ לונאץ נ"י שהיה רב בעיר פטרסון, סדר כבר לדפוס חבור על הלכות חלה.

בינתים עלה בידי להטות את לבבו להוציא לאור את חדושי תורתו ובאחרית החרף של שנת תר"ע נדפסו כבר הגליונות הראשונים מן הספר הנוכחי, אך בין כה וכה הלמתנו השמועה הנוראה מפטירית הגאון שהיתה לפתע פתאם ביום י"ג אדר ראשון, כי יומים לפני זה נפטר ידידו רא"י לואיס וביום הנ"ל היתה הלויתו והגאון ז"ל הספידו במר נפשו כי היה קרובו וידידו מנוער ובעת ההלויה חש איזה נעול ואז שבה אתו בתו הנז' הביתה, ואחרי אשר שבו בניו הביתה בין הערבים מצאוהו יושב על יד שלחן למודו כמתעלף ותיכף נקרא אלו רופא וזה הודיע כי הוא מת מכבר...

לפי הודעת עתיני נויארק החשובים:

טגבלט נויאדק תימס ונויארק וואירלד ועוד ירדה השמועה הזאת כחזיזי רעם בלבות כל יהודי נויארק ותיכף נאספו מאות אלפי איש בכל הרחובות הקרובים אל מעונו לחלק לו את הכבוד האחרון עד כי נאלצה המשטרה לשלוח מאות שומרים בכדי לשמור על הסדרים ודבנים דבים הספידוהו בביהכ"נ ר. "חברה תהלים אנשי ווישקאווא" אשר היה אצלם לרב ומורה בעשר השנים האחרונות ובביהכ"נ "אנשי מאקאווער" וכל הרחובות בארך שתי פרסאות היו מלאים אנשים עומדים צפופים שהשתתפו בהלויתו עד מקום מנוחתו האחרון, תנצב"ה, **הגאון** המחבר השאיר אחריו שלשה בנים וחמש בנות, והם: מרת צירייל, נולדה בשנת תרכ"ה, נשואה למר יוסף פרטיג. בנם הבכור מר משה. הוא בן 25 שנים והוא עורך דין. בתם מרת גיטל פלדמן נשואה לרופא--שנים. בתם מרת אטיל היא עתה בת 20 שנה. בנם מר אהרן -בן 18 שנה בתם בעללע - בת 16 שנה. בנם מר ליפמן -בן 14 שנה. בתם נכה בת 12 שנה.

מרת איטא פיין נולדה בשנת תרכ"ט ונשואה למר יוסף פיין מסלבודקה. סוחר נכבד ונדיב לב בנויארק, בנם מר אלטר -- 22 שנה. בנם מר משה -- 20 שנה. בתם מרת שינה דבורה זד-- 17 שנה, בנם מר דוד- 16 שנה. בנם ליפמן- 14 שנה בתם חנה בילה -- 7 שנה. מר מרדכי סיגל. נולד בשנת תרל"א, הוא עוסק בריעל עסטייט ה' יברכהו בפרי בטן.

מרת דברוש דוידסון. נולדה בשנת תרל. נשואה למר משה מגרודנא, סוחר נכבד בבווקלין בתם חשה -- 10 שנים. בתם חנה - 6 שנים בנם יהושע 3 שנים,

מר הרש יוסף. נולד בשנת תרל"ט, הוא עורך דין, בתו חנה - 6 שנים, בנו יהושע - 1 שנה. מרת בעללע. נולדה בשנת תרמ"א, ונשאה אחרי פטירת אביה הגאון ז"ל למר זאב פינקל מיני הוא מתרגמן בבית המשפט הקרימיגלי בנם יהושע אשר 2 שנים.

מרת רבקה אפשטיין. נולדה בשנת תרמ"ג, נשואה למר גר שון מגרייעיוע. הוא עורך - דין.

מר שלמה סיגל, נולד באמריקה בשנת תרמ"ה, הוא עורך-דין. אחרי פטירת הגאון המחבר זצ"ל נשבתה כמובן, ההדפסה מחסר אמצעים אז התעורר אחד מידידי הגאון היה הרב הגאון כמהור"ר מנחם יהודה גוזיק נ"י הרב בביחכ"נ מאקאווער וראב"ד בנויארק וישתדל בכלל כחו לעזור לי להוציא את הספר הזה לאור וראוי הוא לתהלה בגלל מפעלו הטוב הזה ושמו ישאר לברכה בפי כל מוקירי תורת הגאון הזה. ויתברכו משוכן עד גם בני' ובנות הגאון המחבר, ז"ל שהוציאו כסף רב בעד הדפסת הספר הזה, איש איש כפי כחו וכפי נדבת לבו היתחף בדבר גדול הזה, במצות כבוד-אב להקים לאביהם הגדול שם עולם אשר לא יכרת בהספרות הרבנית יהי שמם וזכרם ברוך לעולמים, ויהיה ביתם סלא ברכת ה' וירוו נחת מבניהם וכל צאצאיהם עד העולם. ובברכה מציון הנני מברך למפרע את כל חברי חברת תהלים אנשי ווישקאווא בנויארק ונבאיה ומנהליה שנדבו סך מאה דולר להדפסת החלק השני מן הספר הזה, ה' השוכן בציון והבוחר בירושלים יברכם בכל טוב וימלא את כל משאלות לבבם לטובה. כעתירת החותם בברכה ושלום לכל בני ובנות הגאון ז"ל ולכל המסייעים בהוצאת הספר הזה לאור עיה"ק ירולם תובב"א ו' תשרי תרע"ד **ישראל זאב הלוי איש הורוויץ** מחבר ספר "מחקרי ארץ אבותינו":

לוח המפתחות מחלק א

סי' א'. בקמח מן השוק איך הוי הדין של מצות אלו אם יצא ידי חובתו בלילה הראשונה, גם בשאר ימי החג אם מותר לאכול מן מצות אלה:

סי' ב'. במלבושים שנותנים לחייסים לתפור אותם והמה עושים מלאכתם בשבת ותפרו המלבוש בשבת אם מותרים המה להלביש מצד איסור מלאכת שבת כיון שתפר החייט מלבוש זה עבורו למען שכרו אי מיקרי כה"ג לעצמו.

סי' ג'. בנידן המקואות שעושים פה שלשה אופנים שונים פלפול בהכשרם, גם בדין קבעו ולבסוף חקקו.

סי' ד'. במחללי שבת בפרהסיא אם אוסרין יין שלנו במגעם.

סי' ה' בחייט ע"ה שתיקן שני ס"ת שהיו מעושטשין והעביר בקולמוס כמה אותיות ויש לספק שהעביר בקולמוס גם כמה שמות הקדושים ולא ידע כלל מן דינא של חיוב לקדש השם קודם כתיבתו וגם לא ידע מן הז' שמות שאינן נמחקים מה דינן של ס"ת אלו.

סי' ו'. במה שעשו פה להם לחוק לקנות בתי התפלות מן הנכרים מה שנבנו לכך ועושין מהן בתי כנסיות ובתי מדרשות לתורה ולתפלה אם מותר לעשות כן.

סי' ז'. אם מותר להגעיל כלי בית משרפות יי"ש של חמץ לעשות בהם יי"ש של פסח ואם משכחת בהם הגעלה.

סי' ח'. בגט שבא ממרחקים מן השליח ראשון על אדרעס של הרב והשליח שני שהוא במקום הרב הוא מחלל שבת בפרהסיא אם יכול הוא להיות שליח למסור הגט ליד האשה ותתגרש על ידו

סי' ט'. באשה שעבר בעלה ממנה לנויארק זה כמה שנים ועתה באה האשה אליו וכרסה בין שיניה והיא טוענת נאנסתי אם מותרת היא לבעלה ישראל.

סי' י'. בנידן השזופים יבשים המובאים פה שקורין פלאמען והוגד מן אנשים נאמנים שבקאליפארניע מיבשין אותן ואחר שיבשו טחין על פניהם בשומן לעשות מראיתן מבהיק מה דינם לאכלה.

סי' יא. מה שנוהגים פה ליקח קום שקורין סמעטינא מן הנכרים ועושין ממנה חמאה מה הוא הדין של החמאה אם נדון אותה ככל חמאת עכו"ם או דינה כחלב עכו"ם שלא עמד ישראל אצל החליבה.

סי' י"ב. במה שהיא בכמה מקומות במדינה זו שמיד ששחט השוחט ותחב הקצב בסכינו במפרקת ובצואר הבהמה כדי לקרב מיתתה מה דינו של בשר זה.

סי' י"ג. בענין הצורת אדם חטוב מן עץ שיש פה לפני כל חיות של טאבעק לסימן על מסחרם אם מותר לאיש ישראל להעמיד כזה לפני חנותו

סי' י"ד. באיש ואשה שבאו לפה מאלכסנדיא רבתא ואחר זמן מת האיש בלא בנים, והאשה תאמר כי כל זמן ששאלה אותו על דבר משפחתו הי' אומר לה שאינו יודע מן שום משפחה לא מן אב ואם ואח ואחות ולא היה מוחזק בזה ואולי היה אסופי אם מותרת היא לשוק

סי' ט"ו בנידן הגיטין הנעשים פה בבית הסוהר אשר האשה ידה על העליונה ותתן להושיב הבעל אל בית הסוהר עבור מזונותיה וכדומה, ואח"כ תעשה אותו חפשי ע"י שיתן לה ג"פ אם זה מיקרו גט מעושה שלא בדין ישראל ופסול אפילו בדיעבד.

סי' ט"ז. באשה שתראה בכל פעם שלא בשעת וסתה למה לבנה ונמצאו בתוכה שערות אדומות דקות מאוד מה דינה של האשה.

סי' י"ז על דבר הפעדלערס פה אשר ימכרו סחורה לבע"ב על זמן ועבור זה ימכרו ביוקר ובסחורות כאלה ששמותן ידועה מה דינן אי נחשב זאת כריבית.

סי' י"ח. העיר נויארק אם דינה כר"ה או ככרמלית ונ"מ לענין כמה דברים.

סי' י"ט. לענין הכהנים פה עירנו שיש כמה גזואטראות בכל בית ואם יש ב"מ בבית אחד מה דינם של הכהנים בכל הרחוב וגם לענין מת עכו"ם וכן גם בבה"ק אם מותרים ללילך במקום הפנוי מן קברים או בהדרכים המפסיקין בין הקברות.

סי' כ'. בנידן המכירת חמץ אי בעינן דוקא מכירה להחדר שהחמץ בתוכו או שדי בשכירות החדר.

סי' כ"א בנידן העגונות שנטבעה ספינה באמצע הים ובעליהן היו תוך הספינה.

סי' כ"ב. בדבר איש ואשה שהי' להם קטט ואסרו על עצמן תשמישן.

סי' כ"ג בנידן מילה בשבת לילד שאמו ישראלית ואביו נכרי וכן להיפך אם מותר למול בשאר ימי שבוע.

סי' כ"ד. בנידן! האיצטבאות הבנויים בכותלי בה"כ ועשויים כמין ארגז ומניחים שם תפילין וכתבי קדש אם מותר לישב עליהם.