שו״ת · אחרונים

אמרי בינה (שות)

רבי יחיאל הלוי רוזנפלד

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

אמרי בינה (שות)

רבי יחיאל הלוי רוזנפלד

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/אמרי-בינה-שות/
הקובץ נוצר ב־16 בנובמבר 2026 מגרסה v38-202611161024 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 4
סימן א 9
ועפי"ז אמרתי ליישב דברי הש"ס ביבמות שם 15
סימן ב 25
ואמנם נלע"ד ליישב היטב שיטת המרדכי ז"ל 35
סימן ג 45
סימן ד 58
סימן ה 69
סימן ו 77
סימן ז 90
סימן ח 108
סימן ט 121
הנה זה לשון המרדכי בסיף הלכות נדה 121
סימן י 135
סימן יא 153
סימן יב 165
סימן יג 173
סימן יד 187
איברא דלכאורה פרש"י ז"ל בזה אינו מובן 191
סימן טו 206

הקדמה

במדרש ילקוט תהלים י"ט תורת ד' תמימה משיבת נפש. רבי ירמי' ורבנן חד מנהון אמר למה היא תמימה שהיא משיבת נפש ואחרינא אמר למה היא משיבת נפש שהיא תמימה ע"כ. מהאותית העצומות אשר יורה מעלת החכם הוא היותו רואה ומתבונן בכל פעולותיו שיהי' למטרת התכלית והשלימות וכמ"ש החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך. קהלת ב' ולפי הכוונה בראשית השקפה בהבדל שבין החכם להכסיל שהחכם עיניו לנוכח יביטו לא כן הכסיל כי הוא ימשש באפילה מבלי יבין דרכו. הנה מה שהגביל מקום עיני החכם שהם בראשו יהי' בזה שפת יתר ורחוק מהכוונה אבל נראה שהעמיק במעלת החכם כי ישום עיניו בראשית ענינו להגיעם אל התכלית והשלימות אבל הכסיל גם אם חשקו ורצינו אל התכלית אבל לא ישים עיניו בראשית ענינו אם יצליח להתכלית והשלימות וכמקרה ההולך למחוז חפצו בנשף בערב יום באישון לילה גם הוא יקרנו כי תעה בדרך תועה ולא יגיע למקום הנרצה לו. וז"ש החכם עיניו בראשו היינו בכל ראשית ענינו להתבונן בהם מה יהי' אחריתם והכסיל בחשך הולך מבלי ידע דרכו וימשש באפילה עד אשר יפיל בנופלים וזה מבואר במאה"ב קהלת ז' אל תאמר מה הי' שהימים הראשונים הי' טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה. והענין כי אמנם שניהם החכם וגם הכסיל יבאו אל המבחן אבל ההפרש כי החכם עיניו בראשו והתחלת ענינו להתבונן בהם מה יהי' אחריתם ותכליתם כענין הנאמר איזהו חכם הרואה את הנולד תמיד דף ל"ב. לא יבחר לנפשו הנראה טוב ונכון לשעתו אלא ישכיל לדעת הנולד אם טוב אם רע לקרב או לרחק אבל הכסיל לא ישכיל בראשיתו תכלית ענינו אלא יבחר בהנראה טוב לשעתו עדי יבאו ימים האחרונים יראה תכלית ענינו הבל המה מעשה תעתועים ואין בם מועיל ויתחרט אז על הימים הראשונים לאמר מה הי' שהימים הראשונים הי' טובים לשעתו מאלה ימים האחרונים אשר לא נשאר בהם מכל עמלו מאומה ולעומת שבא כן הנך. ויהי' מפני זה שינוי וחילוף בהתפעלות שלהם שהחכם מתפעל בימים הראשונים להתבונן בכל מעשיו ועניניו ולהשכיל בהם מה יהי' אחריתם באחרית הימים והכסיל לא ישכיל עדי יבאו ימים האחרונים להתפעל בהם על ימים הראשונים לאמר מה הי' וז"ש אל תאמר מה הי' שהימים הראשונים הי' טובים מאל"ה והם הימים האחרונים אשר עומד בהם והוא בן לא חכם כי לו השכיל לכלכל דבריו במשפט בדעת ובחכמה בימים הראשונים הי' מוציא תולדות עניניו להתבונן ולהבחין בהם מה יהי' וז"ש כי לא מחכמה שאלת על זה כי משפט החכם לראות את הנולד ולהתבונן בכל מעשיו לאמר מה יהי':

אמנם דעת האדם נלאה להשיג שלימותו והמעשה אשר יביאנו אל תכלית והשלימות האמת. אם מפני קוצר המשיג ועומק המושג. וגם מפני חמת המציק והוא יצר לבו רע מנעוריו. אורב לבו במסתריו. מסיתו להטות אשוריו. מתנקש להפילו במכמוריו. וכמה נשתבחו האבות הקדושים שהלכו בדרכי ד' וקיימו התורה טרם נתנה. כי לגודל חכמתם וצדקתם וקדושתם מצאו והשיגו מסלול הישר והגיעו למה שהגיעו בשלימות נפשם אשר לא זכה לזה אדם זולתם ובפרט כת החוקרים החושבים מזימות בל יוכלו בקשו השלימות מבלי ידעו ויבינו הדרך יעלו בה. בחשיכה יתהלכו לא ישיגו אורחות חיים. והדרך אשר יחשבוה סלולה הנה לא מסוקלה ולא מטוהרה. הלכו ונכשלו. וילכו אחרי ההבל ויהבלו. ומה נמרצו אמרי יושר הנביא ישעי' ע"ה סי' נ"ז בשם ד' קרא בגרון אל תחשוך כו' הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם ואותי יום יום ידרשון ודעת דרכי יחפצון כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אלקיו לא עזב כו' קרבת אלקים יחפצון. אמר נגד אותם בוערים בעם שהי' בדורו אשר מלאו לבם ללכת בעצת החוקרים לשקול במאזני שכלם הגס בחקר אלקי ולבא בזה לידי השגה והשלימות בינו בוערים בעם מתי תשכילו הלא אם ינצו אנשים יחדיו בדברי ריבות בשעריהם בין דין לדין והגישו אל המשפט הנה מתנאי הראשון של השופט שלא יהי' נוגע בדבר ולא יהי' קרוב לשום אחד מהם כי אין אדם רואה חובתו וחובת קרובו אשר הוא כנפשו. אך אל האלקים יבא דבר שניהם איש אשר קו הזכות והחוב שווין בעיניו ואין דעתו נוטה לשום צד זולת אשר ימצא נכון לאחר משקל הישר והאמת אותו יבחר לחרוץ ביניהם להצדיק את הצדיק ולהרשיע את הרשע ואם כן בדברים הארציים. מה נאמר בעניני החקירות העמוקים מני ים אשר בודאי לא יוכל לבא אל תכונתה זולת בהיותו עכ"פ נקי מכל חטא ופשע. וגם רצון תאוותו לא מושלת עליו למשכו לתאוות העולם ואינו נוגע בשום דבר לא מן העבר ולא מן העתיד להטותו אל הרע. כי אם באמת כבר שבעה נפשו וגופו מכל התאוות ופעולת הרשע אשר כבר פעל ועשה מיום היותו ועוד ידו נטוי' להוסיף חטא על פשע. מצד תאוות לבו איך ימצא האיש ההוא האמת בהחקירה שלו לחוב ולהרשיע את עצמו כי במצאו את האמת איך ראוי לעבוד את ד' ועד כמה ראוי להתקרב לאחדותו ית' הלא ימצא את עצמו חייב מאוד ממה שעבר עליו מן העונות ופשעים וגם ימצא את עצמו מחויב לעתיד להתגבר על יצרו לפרוש מתאוותיו והוא לא יחפוץ באלה ותאב מאד לכל תאוות גופו וחומרו היש נוגע יותר מזה בלי ספק אין פלס המשקל בידו ובודאי יזכה את החייב בכל התחבולות בעולם להכחיש את האמת למען יצא זכאי ממה שעבר ולעשות גם לעתיד כל משאלות לבו לרעה. ואתה תחזה אברהם אבינו מעצמו הכיר את בוראו כי בהזדככות

גופו קדוש מבטן אמו ולא נטה לבו לשום דבר רע כבר הי' ביכלתו להיות דיין אמת ושופט צדק. דרש האמת והשגיהו. ונגד כת החוקרים ההם אמר הנביא בשם ד' הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם כמה עליהם מן הפשעים והחטאים ואיך עם כל אלה ואותי יום יום ידרשון דרשו להכיר אותי. ודעת דרכי יחפצון לדעת ולהבין דרכי ד' כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אלקיו לא עזב כו' כאלו לא הי' נוגעים כלל. ולכן כי תגד להם פשעם וחטאתם כי רבו ידעו כי לא להם משפט הבחירה כי על ידי רוע תאוותם מהעבר והעתיד המה נוגעים בדבר ופסולים לדון בזה:

אי לזאת עלינו לשבח לאדון הכל יתברך ויתעלה אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכינו. אשר דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום המה המאשרים את האדם לשלימות האמיתי וחיי עולם נצחי וכמ"ש עץ חיים הוא למחזיקים בה ותומכי' מאושר משלי ג'. הם המאירים לאדם דרכו שלא ימעדו אשוריו וכמ"ש נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי תהלים קי"ט. ונאמר עוד שם חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך אמר כי אחר כל חשבון במבחר טוב הדרכים האמתיים המביאים את האדם לשלימותו שחשב המלך החסיד ע"ה לבחור לשלימות נפשו השיב רגליו אל דרכי התורה והעדות כי אך המה הדרכים האמתיים המביאים את האדם לשלימותו. איש לפי ערכו כי גם אם יהי' בקוטן השגה מאוד ימצא כדי מדתו. וכמ"ש גדולים מעשי ד' דרושים לכל חפציהם תהלים קי"א. אמר אם כי גדולים מעשי ד' ולגדולתו אין חקר עכ"ז דרושים הם לכל חפציהם וכמשל אכסניא הוכן כל מיני מאכלים ומשקים עד כי גם אם יבא גדול שבגדולים וירצה להתענג בדשן נפשו ימצא שם כל אשר תשאלנו נפשו עכ"ז גם אל דלי ערך אשר אין ידם משגת ימצאו להחיות נפשם איש לפי ערכו וכפי אשר תשיג ידו. ובמדרש יערוף כמטר לקחי מה מטר זה יורד על האילנות ונותן בהם מטעמים לכל אחד ואחד כפי מה שהוא בגפן לפי מה שהוא. בזית לפי מה שהוא. בתאינה לפי מה שהוא כך ד"ת כו'. ד"א כשעירים עלי דשא מה שעירים יורדין על עשבים ומעלין אותן ויש בהם אדומים כו' כך ד"ת יש בהם רבנן חכמים ויש בהם כשירים ויש בהם צדיקים ויש בהם חסידים ע"כ. המאמר הנכבד הזה בא לחזק ידים רפות וברכים כושלות לבל יתייאשו מהשגת התורה מזיו טהרה וממתק תניבתה מפני עומק המושג וקוצר המשיג כי אמנם ישרים דרכי השי"ת לתת לכל איש כדרכיו וכח השגתו. וכבר פירשו בזה מאמר רחב"ע סוף מכות רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר כו' להורות כי הנה אם אמנם בכל מקום הרבוי משובח עכ"ז תמצא כמו כן להיפך לפעמים אשר הרבוי רע לו והמיעוט משובח דאם נקנה כלי או חפץ אחד של כסף או זהב כל שהוא

יותר גדול יותר חשוב אבל אם תראה חפץ מורכב ומוכלל מכמה חלקים ונתחים דקים כמו מורה השעות וכדומה מן הכלים המורכבים אשר עם שלימות החלקים הוא כלי אחד ואם יחסר אחד מהחלקים או יתקלקל אחד מתכינתה או יהי' נעתק ממקומו יהי' נסתר פעולת הכלי מכל וכל א"כ רבוי החלקים הוא סיבה רבה לסתירתו והפסדו ומיעוט חלקיו סבה גדולה להאריך קיומו ולהמשיך שלימותו. אמנם תורתינו הקדושה אם כי כוללת ומורכבת מכמה פרטי חלקים והשגות רבות זו למעלה מזו עד אין חקר והי' מהראוי שבהחסר השגה אחת או אחד מפרטי' לא יעלה בידו מאומה ממנו או להקרא חסר ויהי' א"כ הרבוי קשה. לא כן הוא אלא בהיפך בעבור רצה הקב"ה לזכות את ישראל ולהשלימו לכל אחד כפי כח השגתו לכן הרבה להם תורה ומצות וישיג כ"א עד מקום ידו מגעת כי לא תחסר כל בה להשלים כל נפש הוגי' והולכי דרכי' כפי ערכה וכח השגתה ויכלתה אם רב או מעט:

וסיבה העקרית לזה יבואר עם מ"ש ז"ל בביאור מאה"כ מצות ד' ברא מאירת עינים. ובהרחבת הביאור לענינינו דהנה הצייר הצר צורה דקה על דקה על חומר בהיריי אודם פטדה וברקת לאשר הציור אינו מורגש כ"א מעט לחזקי הראות מה גם אל חלושי הראות גם אם יתנו על אבן אחת שבעה עינים לכן תחגיש מאור עיני מבטם משקידת השקפתם מבלי יוכלו לבא אל תכונתם. לזה אמר שהתורה הקדושה מופשטת מהחסרון הזה אבל לעולם הוא ברא מאירת עינים לרואים ומסתכלים בה והסיבה לזה דעת לנבון נקל לאשר נודע כי כלל התורה נכלל בכל מצוה ומצוה וכל השגות נכלל בכל פרטי השגותי' כי כל פרט ופרט ממצות התורה והשגותי' בלול מתרי"ג מצות והשגותיהם התלוים בה כמ"ש הספרים הקדושים ממילא היא מושלמת ותמימה בכל פרט ופרט רק מתחלפת בעשייתה ובהשגתה כהתחלפות הכרת האנשים המעיינים בה ועוסקים במצותי' איש לפי אכלו לחם השמים. ושתותו פלג אלקים מלא מים כן תמצא ותראה אליו. ואשר חנן אלקים בהשכלה יתירה וחלק לו בבינה נמצאת לו באופן יותר עמוק. אבל מושגת ומאירה עיניו של כל הוגי' הבכור כבכירתו והצעיר כצעירתו. עכת"ד בתוספת ביאור לענינינו ונמצא התוה"ק לא תחסר כל בה ומתוארת בשם תמימה מכל צד אם מפאת המקבל כמשל אכסניא המשפעת ומספקת גם לאשר אין ידו משגת די ספוקו אשר יחסר לו. וגם אמנם שלימה ותמימה הוא מצד עצמה בכל פרט ופרט שבה דכולה בה. וזה מבואר בדברי המדרש שהתחלנו. מתחילה אמר למה היא תמימה שהיא משיבת נפש משלמת לכל נפש הוגי'. גדול וקטן שם הוא. ולמען לא יעלה על הדעת להמשילה ולהדמותה ברבוי פרטי' והשגותי' לכלי המורכבת ונכללת מכמה פרטים שבהחסר אחת

פרטי' סיבה לסתירת כולה ולא יעלה בידו מאומה. בא המדרש להורות כי התוה"ק נשלל מדמיון זה וזה שהוסיף חרינא אמר למה היא משיבת נפש שהיא תמימה כלומר למה היא משיבת נפש לכל הוגי' משום שאין דמיון לה לכלי המורכבת אשר עם כל הפרטים אז נקראת שלימה וזולת אחת מהם הרי חסר לפניך. לא כן התוה"ק אלא באמת היא תמיד תמימה מצד עצמה בכל פרט ופרט שבה כפי כח השגת הבא להשיב נפשו בה. ומשלמת לכל הוגי' כפי כח השגתו וכאמור:

ובזה תמכתי יתדותי. אנכי הצעיר בחיבורי זה אשר הכינותי אם כי לא נכחד עצמי ממני וידעתי קוטן ערכי וקוצר השגתי חסתי על על עמלי אשר עמלתי טפחתי ורביתי. וממקור הראשונים וגדולי הפוסקים שאבתי ומימיהם בצמא שתיתי ודבריהם הי' אור לנתיבתי. ובהם יגעתי ומצאתי פעם ליישר הדורים. אשר עמדו עליהם הורים ומורים ואשים הרכסים לבקעה והעקוב למשרים. ופעם גם חידוש הלכה מדבריהם העליתי. אשר על שלחן מלכים הערכתי. והסכימו לדעתי. ואם רק מעט המה אשר למרכז האמת כוונתי. בכל פרט ופרט שבהם כאלו תורה תמימה קניתי. ואת הכל על מגילת ספר הערכתי. ולזכרון עולם שמתי. קראתיו אמרי בינה שמי ושם א"א הרב נ"י בו זכרתי [כי יחיאל בן נתן הלוי ר"ת בינה] וגם הדברים הבאים בדרך פלפול בעלמא כבר כתב רבינו הגדול הרא"ה ז"ל בהקדמתו לספרו הנכבד ספר החינוך וז"ל וראש דברי אני מזכיר לזכור עלי מה שאמרו רבותינו ז"ל כל פטטי' בישין ופטטי' דאורייתא טבין ועוד דרשו לחזק לב הלומד ודגלו עלי אהבה לגליגו עלי אהבה עכ"ל וזה די התנצלות לכל הבאים לזכות את נפשם בדברי תורה המשלמת נפש אדם הבאים שערי' כי הם חיינו ואורך ימינו ובהם נהגה יומם ולילה:

ועתה אשא כפי אל ד' ועיני נשואות שמימה להעתיר בעד אריכות ימיו ושנותיו של אאמו"ר הרב הגאון החסיד שליט"א והנני משיב לו אלף תודות על חסדו עמדי. כי בצלו צל התורה והחכמה ישבתי ומתורתו למדתי. על ידו מים יצקתי. ומימיו בצמא שתיתי. והי' זה שכרו בראותו כי ת"ל הבשילו ענבי מדעיו אשכולות על לוח לבי כן יזכה לרב טוב לראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה ובמצות לאורך ימים. דשן ורענן עד ביאת ינון כעתירת בנו משתחוה מול ד' בקידה והשתחוי' אשר עד כה עזרני להוציא לאור מעט רעיונותי הוא יושיעני ויתמכני וישם בלבי אהבתו ויראתו להגות בתורתו ולעבדו בלבב שלם אני וזרעי וזרע זרעי עד עולם. ונזכה לבנין אריאל בתוך כל ישראל במהרה בימינו אמן:

יחיאל הלוי אבדפ"ק **ווינ׳יק אלה** אזכרה ואשפכה עלי נפשי. עלי נפש עדינה היא אמי מורתי הרבנית הצדקת המשכלת מרת **חנה** ע"ה בת אא"ז הרב הגאון המובהק הצדיק נזר הקודש המפורסים בכקש"ת מוה' **שמואל נחום הלוי** זללה"ה אבד"ק **ליזעינסק** בעהמ"ח ספר **נבל עשור** אשר עודנה באבה נקטפה שושנה אור ליום ד' י"ג טבת תרכ"ח בק"ק קולקוב. תתלונן בצל שדי' להמליץ טוב בעדינו ותהי מנוחתה כבוד ותעמוד לגורלה לקץ הימין להחיות יוני ארובות טלולים בתחי' בטללי אורות:

והני נשי במה זכיי' במה דמתני לגברייהו ער דאתא מבי כנישתא ה"ה זוגתי הרבנית הצנועה והיקרה מרת **מרים** תחי' בת חותני הרב הג' המפורסים חריף ובקי חכם ונבון אוצר בלום איש חמודות מושלם במעלות ובמידות מוכתר בנימוסין שלשלת היוחסין מדור דור רבנים גאוני וצדיקי עולם עד הרמ"א ז"ל זי"ע כקש"ת מוה' **יעקב שלמה** היילפירין גאלד שליט"א האבד"ק **פרימישלאן** ד' יזכינו לאריכות ימים ושנים בטוב ובנעימים. ונזכה יחד לגדל בנינו לתורה ולגדולה ולהצלחה רבה. אכי"ר:

סימן א

פלפול הלכה שהי' ביני ובין חכם אחד נ"י בביאור דברי הבמב"ם ז"ל בפ"ד מה' ביאת המקדש הלכה י"ו. במה שכתב שם וזה לשונו. ומפני זה מחזירין על הטהור מבית אב אחרינא מפני שהטומאה לא הותרה בציבור. אלא באיסורה עומדת. ודחויה היא עתה מפני הדחק. ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר. ומפני זה צריכין ציץ לרצות עלי'. ועניין שטומאת מת הותרה בציבור. שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש האדם. כך למדו מפי השמועה. שאנשים יחידים נדחים לפסח שני. אבל ציבור אין נדחין. אלא הטומאה תדחה ויעשו פסח בטומאה כו'. ושם בהלכה ח' כתב. ואין הציץ מרצה אלא בזמן שהוא על מצחו כו' עכ"ל. ותמה הר"י קורקס הביאו הכ"מ שם. דהרי לפי מה שפסק רבינו בהלכה י"ו. דטומאה דחויה בציבור. הוי תרתין דסתרין אהדדי. דהרי בש"ס יומא ו' תני'. ציץ בין שישנו על מצחו ובין שאינו על מצחו מרצה דברי ר"ש. ר' יהודא אומר עודהו על מצחו מרצה. אמר לו ר"ש כה"ג ביוה"כ יוכיח שאינו על מצחו ומרצה. אמר ליה הנח לכה"ג ביוה"כ שטומאה הותרה לו בציבור [ואין קרבן ציבור צריך ריצוי הציץ כלל אלא קרבן יחיד] מכלל דר"ש סבר טומאה דחויה בציבור כו' עכ"ל הש"ס. הרי מבואר דזה תלוי בזה. ודלמ"ד טומאה דחויה בציבור. כה"ג ביוה"כ יוכיח שפיר. דאפי' באינו על מצחו מרצה עיי"ש. וזאת אשר כתבתי ליישב דברי הרמב"ם ז"ל בס"ד:

מכתבו כו' והנה בחדושי תורה שלו הרבה יש לי לפלפל. ומנעתי ידי מלהעלותו על הספר לאשר דרך כל איש ישר בעיניו. וגם אנכי לא באתי לבנות בנין אבנים. רק לעורר לב המעיין. ישמע חכם ויוסיף לקח הנה לענ"ד נראה ליישב דברי הרמב"ם ז"ל עפ"י מה שנבאר מתחלה עיקר הפלוגתא אי טומאה דחויה אי הותרה בציבור. דמבואר דלאו דוקא לענין היכא דאיכא טהורים בבית אב אחרינא הוא דפליגי. וס"ל להמ"ד טומאה דחויה בציבור דמוחויב לאהדרי ולאתויי טהורים מבית אב אחרינא. וטהורים עבדו טמאים לאו עבדו. משום דלבכה"ג דאיכא טהורים בבית אב אחרינא. לא הותרה התורה מעולם העבודה בטומאה בציבור. אלא דגם לענין היכא דליכא טהורים בבית אב אחרינא. דלכ"ע טמאים עבדו. פליגי. וס"ל להמ"ד טומאה דחויה בציבור. דכל עיקר היתר העבודה בטומאה בציבור בכה"ג לא הוי אלא בתורת דחויה בעלמא. ומש"ה בעי ריצוי ציץ דוקא. וזה יפלא טובא לכאורה. דהנה רס"י ז"ל בפירושו עה"ת בפרשת יתרו. ע"פ זכור את יום השבת לקדשו. הביא בשם המכילתא וז"ל. זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. וכן מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים. וכן לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך. וכן ערות אשת אחיך יבמה יבא עלי' כו' עכ"ל וביאור דברי המכילתא במ"ש דגם בציווים והאזהרות דמחלליה מות יומת כו' עכצ"ל דבדיבור אחד נאמרו. היינו משום דאל"כ יסתרו דברי השם במצות ואזהרות ההפכיים. עיין בראב"ם ז"ל שם. דאיך יגזור אומר וביום השבת שני כבשים. גדילים תעשה לך. יבמה יבא עלי'. אחר שכבר גזר אומר בהפוכו. מחלליה מות יומת לא תלבש שעטנז ערות אשת אחיך לא תגלה אעכצ"ל דבדיבור אחד נאמרו. והיינו דכל שבדיבור אחד נאמר. מורה דהיתר האיסור במקום המצוה היא תנאי להאיסור. וכאלו תאמר בפירוש לא תעשה כך אלא בדבר פלוני. ודמעשה האיסור במקום פלוני אין בכלל אזהרת האיסור כלל. וכמ"ש ז"ל בענין ההיתר אוכל נפש ביו"ט. דנאמר בתנאי מפורש. אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם. דלא הי' מעולם בכלל האזהרה דלא תעשה כל מלאכה. עיין בשיטה מקובצת כתובות זיין. ודלפי"ז יפלא טובא לכאורה סברת המ"ד טומאה דחויה בציבור. דהרי גם בענין ההיתר העבודה בטומאה בציבור עכצ"ל דמעשה העבודה בטומאה בציבור לא הי' מעולם בכלל אזהרת האיסור העבודה בטומאה דאל"כ יסתרו דברי השם במצות ואזהרות ההפכיים. דאיך יגזור אומר היתר וציווי עבודה בטומאה בציבור. אחר שכבר גזר אומר בהפוכו אזהרת איסור עבודה בטומאה. ונכלל בה גם איסור עבודה בטומאה בציבור. אעכצ"ל דמעשה העבודה בטומאה בציבור לא הי' באמת מעולם בכלל אזהרת האיסור דעבודה בטומאה. וא"כ איך שייך תו לומר על אזהרת האיסור דעבודה בטומאה. דלא

הוי אלא דחויה בעלמא בציבור. דהרי אינו נופל שם דחויה. כ"א על שני ציווים ואזהרות ההפכיים שנזדמנו שניהם יחד במקום אחד. וציווי ואזהרה האחת דוחה לציווי ואזהרה השנית המתנגד לה. משא"כ כאן דציווי ואזהרת האיסור דעבודה בטומאה. לא נזדמנה כלל יחד עם ציווי ואזהרת היתר עבודה בטומאה בציבור דהרי לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם לענין עבודה בציבור. להיות מצורך היתר דעבודה בטומאה בציבור לדחות אותה בדוקא. ואינו נופל עלי' שם דחויה כלל. וע"ד שכתבו עוד התוס' בברכות כ"א. ויבואר דבריה ז"ל בסמוך. ולכאורה הי' נראה לומר. דכל עיקר הפלוגתא אי טומאה דחויה או הותרה בציבור. לאו לענין עצם אזהרת האיסור גברא דעבודה בטומאה דבודאי לכ"ע הותרה ונסתלקה באמת לגמרי. ולא נאמרה והוזהרה כלל מעולם לענין עבודה בציבור. וכאמור. אלא לענין גוף הטומאה שיש בהאדם או בהבשר הטמא אי דחויה היא או הותרה לגמרי והיינו אם נהפך החפץ הטמא להיות טהור ממש בעבודה בציבור או דהחפץ בטומאתו עומד אלא דהתורה אמרה דאע"פ דלא נסתלק הטומאה מהחפץ כלל. מ"מ רשאי להיות קרב לגבי המזבח. ואינו מוזהר עלי' באיסור גברא דעבודה בטומאה. אבל באמת א"א לומר כן. דבודאי לכ"ע לא מהני מה שהותרה העבודה בטומאה בציבור להיות מסתלק גם האיסור חפצא דטומאה מהחפץ ולהיות נהפך הטמא להיות טהור ממש וכל קרבנות ציבור באים בטומאה ואינם נאכלים בטומאה. ועיין עוד בתוס' מנחות ט"ו בד"ה ור' יהודא סבר אין הציץ מרצה. והיינו ע"כ משום דבאמת לכ"ע לא מהני מה שהותרה להיות מסתלק גם האיסור חפצא דטומאה מהחפץ. ולהיות נהפך הטמא להיות טהור ממש. רק האיסור גברא דעבודה בטומאה בלבד הוא דהותר ונסתלק בציבור ומש"ה שפיר אינם נאכלים בטומאה. דכיון דהטמא בטומאתו עומד. נמצא דלענין אכילה הרי הוא מוזהר שפיר בטומאת גברי בהאזהרה דכל טמא לא יאכל בשר. ובטומאת הבשר הרי הוא מוזהר בהאזהרה והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל. דלא הותר ונסתלק רק האיסור גברא דעבודה בטומאה בלבד. אבל לא האיסור גברא דאכילה בטומאה. ועכצ"ל לכאורה דכל עיקר הפלוגתא אי טומאה דחויה או הותרה בציבור. היינו אך לענין עצם האיסור גברא דעבודה בטומאה בלבד. והדק"ל:

והנה לכאורה קשה כמו כן כל עיקר השקלא וטריא דהש"ס בריש יבמות בסוגיא דעלי'. דמנ"ל דעשה דוחה ל"ת. והרי לכאורה מוכרח היא גם מצד הסברא. דאיך יתכן שיהי' האדם מוזהר ומצוה במקום אחד בשני ציווים ואזהרות ההפכיים. ציווי ואזהרה אחת אומרת עשה כך. וציווי ואזהרה אחת אומרת לא תעשה כך אעכצ"ל דציווי ואזהרה אחת לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום ציווי ואזהרה השנית המתנגיד לה. ולכאורה הי'

נראה לומר בזה. דכל עיקר השקלא וטריא דהש"ס שם היינו רק דמנ"ל דציווי ואזהרות הל"ת לא נאמרה והוזהרה במקום ציווי אזהרת העשה. דלמא להיפך. דציווי ואזהרת העשה לא נאמרה והוזהרה במקום ציווי ואזהרת הל"ת דשב ואל תעשה עדיפה. אלא דמלישנא דדחויה הנאמר בענין עשה דוחה ל"ת. משמע דהל"ת נאמרה והוזהרה שפיר במקום העשה. אלא דהעשה דוחה אותה. דאל"כ אינו כופל עלי' שם דחויה וכנ"ל. וכמו שהוכיחו עוד כן התוס' בברכות כ"א בהדיא לתמוה בזה על פרש"י ז"ל שם בד"ה שב ואל תעשה שאני. במ"ש וז"ל. וטומאה גופה שהותרה לכהן ולנזיר ליטמא למת מצוה. אע"ג דקא מיעקר בידים. התם לאו כבוד הבריות היא דדחה ל"ת דידהו. דמעיקרא כשנתן ל"ת בטומאה לא על מת מצוה נכתב. כשם שלא נכתוב על הקרובים כו'. וע"ז כתבו בתוס' שם דלא נהירא. דא"כ כל מקום דאמרי' עשה דוחה ל"ת כו' האיך קרי לי' דחויה. אימא שאינו דחויה אלא דהתם לא נאמר הלאו. ועוד דהא מילה תמיד ופסח דדחו שבת. וכדאמרי' בפרק אלו דברים בפסחים ס"ו אלמא מיקרי שפיר דחויה כו' עכ"ל. וא"כ הדק"ל. דאיך יתכן שיהי' האדם מוזהר ומצוה במקום אחד בשני ציווים ואזהרות ההפכיים. וכמו כן קשה לכאורה מה דמבואר בחולין קמ"א. דכל עיקר מה דקיי"ל דאין עשה דוחה עשה. היינו רק מכח הסברא דמה אולמי האי עשה מהאי עשה ושב ואל תעשה עדיף ועפי"ז חידש הנו"ב ז"ל בסוף הספר בביאור דברי הרמב"ם ז"ל בפ"ו מה' יבום. דבדיעבד אם עבר וקיים המ"ע שהיא בקום ועשה. אמרי' דשפיר קיים מצוה. משום דבדיעבד אמרי' להיפך מה אולמי האי עשה מהאי עשה עיי"ש. והיינו ע"כ משום דבאמת הרי הוא מוזהר ומצוה שפיר בשני הציווים והאזהרות העשית ההפכיים. וקשה קושיתינו הנ"ל. דאיך יתכן שיהי' האדם מוזהר ומצוה במקום אחד בשני ציווים ואזהרות ההפכיים:

אמנם אחר ההתבוננות היטב נראה דלק"מ. ממה שנראה בענין עשה דוחה ל"ת ואין עשה דוחה עשה. דהרי היא מוזהר ומצוה במקום אחד בשני ציווים ואזהרות ההפכיים. דהנה באמת מה דלא יתכן לומר כן שיהי' האדם מוזהר ומצוה במקום אחד בשני ציווים ההפכיים. ה"ד שיהי' מוזהר ומצוה בהם מן התורה במקום אחד. בפירוש או ברמז דזה שפיר לא יתכן כלל. דא"כ יסתרו דברי השם במצות ואזהרות ההפכיים במקום אחד. משא"כ שיהי' האדם מוזהר ומצוה ממילא בשני צווים ואזהרות ההפכיים לאשר הצווים והאזהרות סתמיות נצטוו והוזהרו. וממילא חלו על האדם בהזדמנות שניהם במקום אחד להיות עליו שני ציווים ואזהרות ההפכיים יתכן שפיר לאשר בענין זה אין שום סתירה בדברי השם במצות ואזהרות ההפכיים. דהתורה לא איירי ודיברה כלל ממקום המזדמנים שניהם יחד. ומענין זה כל העשית שבכלל אין עשה דוחה עשה. וכל העשית

והל"ת שבכלל עשה דוחה ל"ת. שכל אחד מהם סתמיות נצטוה והוזהר. אלא דממילא חלו על האדם בהזדמנות שניהם במקום אחד. להיות עליו שני ציווים ואזהרות ההפכיים מכח זה גופה לאשר סתמיות נצטוו והוזהרו משא"כ בכל הני דחשיב במכילתא שם דהגם דהל"ת דמחלליה מות יומת. וערות אשת אחיך לא תגלה. ולא תלבש שעטנז. סתמיות נצטוו והוזהרו. מ"מ ל"ש לומר דממילא חלו על האדם גם במקום המצוה דביום השבת שני כבשים. ויבמה יבא עלי'. וגדילים תעשה לך. דכיון דכל עיקר המצוה דביום השבת שני כבשים ויבמה יבא עלי' נצטוו והוזהרו בפירש במקום הל"ת דמחלליה מות יומת וערות אשת אחיך לא תגלה. וכמו כן המצוה דגדילים תעשה לך נצטוה והוזהרה ברמז מכח הדרשה דסמוכין במקום הל"ת דלא תלבש שעטנז. תו ע"כ לא הוי גם ציווי ואזהרות הל"ת. ציווים ואזהרות סתמיות. שיהיו חלו על האדם ממילא גם במקום המ"ע. דכיון דכבר איירי ודיברה התורה בעיקר ציווי ואזהרות המ"ע ממקום המזדמנים שניהם יחד. לקיים המ"ע ע"י עבירת הל"ת תו הוי"ל לפרש באמת באזהרת הל"ת דלא נאמרה והוזהרה במקום קיום המ"ע. וכיון דלא פירש עכצ"ל דהיינו משום דעצם ההיתר לקיים המ"ע ע"י עבירת הל"ת היא תנאי ופירש להל"ת וכאלו תאמר בפירש בציווי ואזהרות הל"ת גופה דלא תעשה כך אלא בדבר פלוני. דנאמר דאזהרת הל"ת נצטוה והוזהרה שפיר באמת גם במקום קיום המ"ע. לא יתכן כלל. דא"כ יסתרו דברי השם במצות ואזהרות ההפכיים ודו"ק:

אפס דלכאורה עדיין קשה גם בענין עשה דוחה ל"ת. מה דילפינן לה ביבמות שם דעשה דוחה ל"ת. ממה דשרינן כלאים בציצית. מהדרשה דסמוכין הלאו דלא תלבש שעטנז לגדילים תעשה לך. והרי מה דשרינן כלאים בציצית לאו מתורת דחויה היא. אלא משום דעכצ"ל דהמ"ע דגדילים תעשה לך היא לתנאי להל"ת דלא תלבש שעטנז. ודהאזהרת הל"ת לא אמרה והוזהרה כלל מעולם במקום המ"ע ואין מצורך המ"ע דציצית לדחות אותה בדוקא משא"כ בענין עשה דוחה ל"ת. דשפיר חל על האדם שני האזהרות וציווים העשה והל"ת במקום אחד. אלא שאתה רוצה לדחות ציווי ואזהרה אחת מפני ציווי ואזהרה השנית המתנגיד לה. מנ"ל באמת דציווי ואזהרה הל"ת נדחית מפני ציווי ואזהרת העשה. דלמא להיפך דציווי ואזהרת העשה נדחית מפני ציווי ואזהרת הל"ת. דשב ואל תעשה עדיף. איברא דבספר הליכות עולם כתב ליישב מה שרבים יתמהו איך יבא עשה הקל וידחה ל"ת החמור. ותירץ כי העשה תנאי הוא להל"ת. וכאלו תאמר לא תעשה כך אלא בדבר פלוני. וזהו אמרם ז"ל מחלליה מות יומת וביום השבת שני כבשים בדיבור אחד נאמרו. וזהו ענין התנאי שהזכרתי עכ"ל. ולפי"ז ממילא לק"מ. די"ל דבאמת

הא מילתא גופה ילפינן מכלאים בציצית. דבכל מקום המזדמנים שני מצות עשה ול"ת ההפכיים ומתנגדים זה לזה הל"ת לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום העשה והעשה תנאי הוא לה. אלא דלפי"ז הדרא קושיא הנ"ל מלישנא דדחויה הנאמר בענין עשה דוחה ל"ת. דמשמע דהל"ת נאמרה והוזהרה שפיר במקום העשה. אלא דהעשה דוחה אותה. וצ"ל לכאורה דלישנא דדחויה לאו דוקא היא. ואולם הנה מדברי התוס' בברכות הנ"ל מבואר ההיפך מזה. דלישנא דדחויה דוקא היא. והיינו דבאמת שפיר חלה גם אזהרת הל"ת במקום העשה. אלא דהעשה דוחה אותה. והדק"ל במה דילפינן עשה דוחה ל"ת ממה דשרינן כלאים בציצית. וכאמור. וכמו כן קשה לכאורה קושית בעל ספר הליכות עולם ז"ל. דאיך יבא עשה הקל וידחה ל"ת החמור:

ואולם אנכי בחדושי אמרתי ליישב קושית בעל ספר הליכות עולם ז"ל. עפ"י מ"ש הרמב"ן ז"ל עה"ת. בפרשת יתרו שם וז"ל. ולכן מ"ע גדולה ממל"ת. כמו שאהבה גדולה מיראה. כי המקיים ועושה מצות אדונו בגופו ובממונו היא גדול מהנשמר מעשות רע בעיניו. ולכך אמרו דאתא עשה ודוחה ל"ת ומפני זה עושין דין מלקות בל"ת ואין עושין דין מלקות במ"ע כו' עכ"ל והרחבת ביאור דעתו ז"ל לענ"ד היא. דכמו דבענין קיום המצות גדול המקיים מ"ע מהמקיים מל"ת. וחשובה ביותר בעיני השי"ת לאשר קיום המ"ע היא בגופו ובממונו. וניכר בה ביותר גודל אהבתו ויראתו אליו כמו כן להיפך בענין עבירה. גדולה עבירת מל"ת מעבירת המ"ע. לאשר עבירת מל"ת היא בקום ועשה וניכר בה ביותר גודל רשעתו אליו מבעבירת המ"ע שהיא בשב ואל תעשה. ואך מפני זה עושין דין מלקות במל"ת. ואין עושין דין מלקות במ"ע ודלפי"ז ממילא היכא דבעבירת הל"ת היא מקיים מ"ע. שוב אינו מהראוי לעונש מלקות כלל לאשר שוב אינו ניכר גודל רשעתו אליו בעבירת הל"ת בקום ועשה. לאשר אדרבה הרי קיים בה מ"ע החשובה ביותר בעיני השי"ת. ובזה מובן היטב שיטת הריב"א ז"ל. דאע"ג דקיי"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה. מ"מ אם עבר על הל"ת אין לוקין עלי'. אע"ג דהעשה המסייע לה אלים לה עוד להל"ת מ"מ מילקי לא לקי. ועיין בתוס' חולין שם. ורבים נתקשו בהבנתו. ולפמ"ש מובן היטב. דאע"ג דאין העשה דוחה להל"ת זו. ואסור לקיים העשה ע"י עבירת הל"ת. מ"מ אינו מהראוי לעונש מלקות עכ"פ באם עבר וקיים המ"ע ע"י עבירת הל"ת. כיון דכל עיקר עונש מלקות הבאה על עבירת הל"ת היינו רק משום דעבירת מל"ת היא בקום ועשה וניכר בעבירתה גודל רשעתו אליו. ובכה"ג דקא מקיים מ"ע בעבירתה. דשוב אינו ניכר גודל רשעתו אליו. שוב אינו מהראוי לעונש מלקות כלל. ודלפי"ז ממילא לק"מ קושית בעל ספר הליכות עולם ז"ל הנ"ל. דאיך יבא עשה הקל וידחה ל"ת החמור. דהנה

כל עיקר חומר הל"ת מהעשה היינו רק במה דלוקין על הל"ת ואין לוקין על העשה. וכפירש"י ז"ל ביבמות שם ז' ע"א. וכיון דהיכא דקא מקיים מ"ע בעבירת הל"ת אינו מהראוי לעונש מלקות כלל. ממילא אזדא לי' חומר הל"ת מהעשה. ושפיר אתא עשה ודחה לה. לאשר קיום המ"ע היא בקום ועשה. וחשובה ביותר בעיני השי"ת. ודו"ק:

אמנם הנה באמת עיקר דברי הרמב"ן ז"ל הנ"ל. בטעם דלוקין על הל"ת ואין לוקין על העשה. משום דעבירת הל"ת היא בקום ועשה. וניכר בה ביותר גודל רשעתו אליו. מבעבירת המ"ע שהיא בשוא"ת. יתכן שפיר דוקא לפי מה דקיי"ל להלכה. דאין לוקין על לאו שאין בה מעשה. והיינו באמת מה"ט גופה דכיון דעבירתה היא ג"כ בשוא"ת כמו עבירת המ"ע וכמו הלאו דלא תותירו ממנו עד בוקר. דהוי לאו שאין בה מעשה. דעבירתה היא בשוא"ת. שלא אכל כולה ונותר ממנו עד בוקר. ושוב אינו ניכר בעבירתה ג"כ גודל רשעתו אליו. ומש"ה אינו מהראוי לעונש מלקות כלל עלי' כמו על עבירת המ"ע. משא"כ למ"ד דלוקין על לאו שאין בה מעשה אי אפשר לומר כטעם הרמב"ן ז"ל. והדק"ל דאיך יבא עשה הקל וידחה ל"ת החמור. ועכצ"ל באמת כתירץ בעל ספר הליכות עולם ז"ל הנ"ל. משום דהעשה תנאי הוא להל"ת. ודבמקום העשה לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם הל"ת ודו"ק:

ועפי"ז אמרתי ליישב דברי הש"ס ביבמות שם

דלכאורה תמוה טובא. בהא דאמרי' התם. טעמא דכתב רחמנא עלי' הא לאו הכי הוי אמינא אחות אשה מיבמות. דאמרי' דאתא עשה ודחה ל"ת. אימר אמרי' דאתא עשה ודחה ל"ת. ל"ת גרידא כו'. ל"ת שיש בה כרת היכא אשכחן דדחה. דאיצטרך עלי' למיסר כו'. אלא סד"א תיתי מהבערה דתנא דבי ר' ישמעאל. לא תבערו אש בכל מושבותיכם מה ת"ל כו'. לפי שנאמר וכי יהי' באיש חטא משפט מות והומת. שומע אני בין בחול ובין בשבת ומה אני מקיים מחלליה מות יומת. בשאר מלאכות חוץ ממיתת ב"ד או אינו אלא אפי' מיתת ב"ד. ומה אני מקיים והומת בחול ולא בשבת. או אינו אלא אפי' בשבת. ת"ל לא תבערו כו' וטעמא דכתב רחמנא לא תבערו הא לאו הכי דחה. אמר רב שימא בר אשי האי תנא דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד. לאו משום דאי לאו דאשמעינן הוי אמינא דחיא משום טעמא דעשה דוחה ל"ת. אלא משום דהוי מייתי לה בק"ו דדחה שבת כו'. ולמאי דסליק אדעתין מעיקרא. דמה דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד משום דה"א דאתא עשה ודחה ל"ת. מה או אינו דקאמר ה"ק מה אני מקיים מחלליה מות יומת. בשאר מלאכות חוץ ממיתת ב"ד. אבל מיתת ב"ד דחה שבת דאתא עשה ודחה ל"ת הדר אמר אימר אמרי' דאתא עשה ודחה ל"ת ל"ת גרידא ל"ת שיש בה כרת מי שמעת לי' דדחה

הדר אמר אטו עשה דוחה ל"ת לאו ל"ת חמיר מינה. וקאתי עשה ודחה לה מה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. ת"ל לא תבערו. אלא איצטרך עלי' סד"א תהוי האי אשת אח דבר שהי' בכלל כו' רבא אמר ערוה גופה לא צריך קרא. דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. כי איצטרך קרא למיסר צרה כו'. עכת"ד הש"ס שם הצריך לענינינו ולכאורה יפלא טובא. דכיון דבאמת לא מצינו בש"ס שם שום דיחוי להך סברא. דמה לי חומרא רבא ומה לי חומרא זוטא. וסברא טובה היא לכאורה. א"כ שפיר איצטרך קרא למיסר ערוה גופה. דלא נימא דאתא עשה ודחה אף ל"ת שיש בה כרת. מכח הך סברא גופה. דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. ומה קא קשיא לי' תו להש"ס בטעמא דכתב רחמנא עלי'. דאיצטרך לאשכוחי טעמא. משום דסד"א תהוי האי אשת אח דבר שהי' בכלל כו'. וגם רבא ס"ל בפשיטות דערוה גופה לא צריך קרא. משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. והרי מה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא וגם מנ"ל לרב שימא בר אשי דהאי תנא דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד. לאו משום דאי לאו דאשמעינן ה"א דחיא משום דעשה דוחה ל"ת. אלא משום דהוי מייתי לה בק"ו כו'. כיון דבאמת יש לפרש שפיר דמה דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד. משום דה"א דאתא עשה ודחה ל"ת. מכח הך סברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. שוב ראיתי בחדושי הרשב"א ז"ל שם כבר הרגיש בזה עיי"ש. ולפמ"ש יש ליישב היטב. דהנה באמת ל"ש הך סברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. כ"א באם נאמר בטעם דעשה דוחה ל"ת אע"ג דל"ת חמיר מינה. כמ"ש בספר הליכות עולם ז"ל הנ"ל. משום דהעשה תנאי היא להל"ת. דבמקום העשה לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם הל"ת דמש"ה שייך שפיר לומר הסברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא הרי גם בחומרא רבה והיינו ל"ת שיש בה כרת. שייך שפיר לומר דהעשה תנאי היא לה. ודבמקום העשה לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם הל"ת שיש בה כרת. משא"כ לפי מה שכתבנו לעיל בטעם דעשה דוחה ל"ת אע"ג דהל"ת חמיר מינה. משום דבאמת במקום העשה אזדא לי' חומר הל"ת. הנה כ"ז יתכן שפיר בחומר עונש מלקות והיינו חומרא זוטא דהיא באה על מעשה רשע דבקום ועשה דוקא. וממילא היכא דבעבירת הל"ת הוא מקיים מ"ע אינו מהראוי לעונש מלקות כלל. ואזדא לי' חומר הל"ת מהעשה ומש"ה שפיר קא דחה לה עשה וכנ"ל. משא"כ בחומרא רבה והיינו עונש כרת. דאינה באה על מעשה רשע דבקום ועשה דוקא. אלא על חומר עצם האיסור. דהרי מצינו עונש כרת גם על עבירה שהוא בשוא"ת. כמו על ביטול מ"ע דפסח וכדומה ממילא איתא שפיר החומר ההוא. גם היכא דבעבירת הל"ת הוא מקיים מ"ע ושוב שייך שפיר לומר באמת דאין עשה הקל דוחה אותה. ול"ש כלל הסברא דמה לי

חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. דשאני חומרא זוטא והיינו עונש מלקות. דליתא כלל במקום דמקיים מ"ע בעבירת הל"ת ואזדא לי' לגמרי. משא"כ חומרא רבה והיינו עונש כרת. דאיתא שפיר גם במקום דמקיים מ"ע בעבירת הל"ת. וא"כ עכצ"ל למאי דסליק אדעתן דמה דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד. משום דה"א דאתא עשה ודחה ל"ת שיש בה כרת. מכח הסברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא דס"ל בטעם דאתא עשה ודחה ל"ת אע"ג דל"ת חמיר מינה. כמ"ש בספר הליכות עולם ז"ל הנ"ל. משום דהעשה תנאי היא להל"ת. ודבמקום העשה לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם הל"ת. דלפי"ז שייך שפיר לומר הסברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. וכאמור והנה כבר כתבנו דכל עיקר ההכרח לומר בטעם דעשה דוחה. ל"ת אע"ג דל"ת חמיר מינה כמ"ש בספר הליכות עולם ז"ל הנ"ל. ה"ד למ"ד דלוקין על לאו שאין בה מעשה. משא"כ למ"ד דאין לוקין על לאו שאין בה מעשה אין מההכרח כלל. דשפיר י"ל בטעם דעשה דוחה ל"ת אע"ג דל"ת חמיר מינה משום דבמקום העשה אזדא לי' חומר הל"ת. ודממילא ל"ש כלל לפי"ז הסברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא וכנ"ל וא"כ עכצ"ל כמו כן למאי דסליק אדעתין מעיקרא דמה דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד. משום דה"א דאתא עשה ודחה ל"ת שיש בה כרת מכח הסברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. דס"ל כמ"ד לוקין על לאו שאין בה מעשה. ומש"ה שפיר ס"ל לרב אשי בפשיטות דהאי תנא דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד. לאו משום דאי לאו דאשמעינן ה"א דחיא משום טעמא דעשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. אלא משום דהוי מייתי לה בק"ו דדחה שבת כו'. ושפיר הוצרך נמי הש"ס לאשכוחי טעמא דכתב רחמנא עלי' משום דסד"א תהוי האי אשת אח דבר שהי' בכלל כו'. וגם רבא ס"ל בפשיטות דערוה גופה לא צריך קרא משום דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. והיינו משום דלפי מה דקיי"ל להלכה דאין לוקין על לאו שאין בה מעשה. והטעם דעשה דוחה ל"ת אע"ג דל"ת חמיר מינה. משום דבמקום העשה אזדא לי' חומר הל"ת ל"ש כלל הסברא דמה לי חומרא רבה ומה לי חומרא זוטא. וי"ל שפיר דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. וקשיא טובא במה דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד בשבת ובטעמא דכתב רחמנא עלי' למיסר ערוה גופה דמה"ת להתיר כיון דשפיר י"ל דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. אי לאו דאיצטרך קרא למיסר מיתת ב"ד. משום דהוי מייתי לה בק"ו דדחה שבת כו'. וטעמא דכתב רחמנא עלי' משום דסד"א דתהוי האי אשת אח דבר שהי' בכלל כו' או דלערוה גופה לא צריך קרא. כי איצטרך קרא למיסר צרה כו' ודו"ק:

והנה לכאורה הי' נראה להסביר היטב סברת המ"ד טומאה דחויה בציבור עפ"י מה שנודע מהכתובים וממאמרם ז"ל ענין מטרת כוונת השם ב"ה. בנתינתו התורה והמצות לישראל. כי לא הי' כמלך גוזר גזירה. אך לטובתינו. מפני התועלת והתיקון הרוחני הנמשך ממעשה הרמ"ח מ"ע והפגם והשחתה הנמשך ממעשה השס"ה מל"ת אשר לא יושג בשכל האנושי. וראה כי טוב להזהיר אותנו בהם. ובדרוש הארכנו בזה ואכ"מ. ועפי"ז יש להסביר היטב סברת המ"ד טומאה דחויה בציבור והוא. דהגם דעכצ"ל באמת דהעצם האזהרה וציווי האיסור דעבודה בטומאה. לא נצטוה והוזהרה כלל מעולם לענין עבודה בציבור וכנ"ל. מ"מ זהו גופה דלא נצטוה והוזהרה כלל מעולם באמת לענין עבודה בציבור. לא הוי בתורת היתר גמור. עדי שנאמר דבענין עבודה בציבור ליכא שום פגם והשחתה כלל בהעבודה בטומאה. רק בתורת דחויה בעלמא והיינו משום דבאמת גם בעבודה בציבור יש פגם והשחתה בעבודה בטומאה. ומהראוי הי' להזהיר אותנו למנוע ממנה אלא משום דהתיקון והתועלת נמשך מהעבודה בציבור גדול היא מהפגם וההשחתה נמשך מהעבודה בטומאה ודוחה אותה. ועל כן לא זהיר אותנו עלי'. ומש"ה שפיר בעי ריצוי ציץ לרצוי על אותה הפגם וההשחתה. וגם כל היכא דאפשר טהורים טהורים עבדו טמאים לא עבדו. ובמה כתבנו מובן היטב כוונת התוספות בברכות הנזכר לעיל. במה שהוסיפו שם לתמוה על פרש"י ז"ל. עוד דהא מילה תמיד ופסח דדחו שבת כו'. אלמא יקרי שפיר דחויה כו'. ולכאורה אינו מובן כלל. דמה תר תימה בזה על פרש"י ז"ל ולפמ"ש מובן היטב. י"ל דהתוס' ז"ל כבר הרגישו בעצמם דמה שהקשו על פרש"י ז"ל. דא"כ כל מקום דאמרי' עשה דוחה ל"ת כו'. האיך קרי לי' דחויה. אימא שאינו דחויה אלא דהתם לא נאמר הלאו. יש ליישב היטב. דשאני ענין עשה דוחה ל"ת. דאין מההכרח כלל לומר דהלאו א נאמר והוזהר כלל מעולם במקום העשה. כיון דהתורה לא איירי ודיברה כלל ממקום המזדמנים שניהם יחד וכנ"ל. משא"כ בענין ההיתר דטומאת כהן ונזיר ליטמא למת מצוה. דכיון דכבר איירי ודיברה התורה ממקום המזדמנים שניהם יחד. לקיים המ"ע ע"י עבירה הל"ת. עכצ"ל שפיר תו דהלאו דטומאת כהן ונזיר לא נאמר והוזהר כלל מעולם במקום המצוה דמת מצוה. וההיתר דטומאת כהן ונזיר ליטמא למת מצוה תנאי היא להלאו. וכנ"ל בכל הני דחשיב במכילתא שם. ע"כ הוסיפו לתמוה ועוד דהא מילה תמיד ופסח דעכצ"ל בהו ג"כ דלא נאמרה והוזהרה בהם מעולם הל"ת דשבת כיון דכבר איירי ודיברה התורה ממקום המזדמנים שניהם יחד לקיים אותם ע"י עבירת הל"ת דשבת. ומ"מ מיקרי שפיר דחויה. ועכצ"ל דהיינו דהגם דעכצ"ל באמת דעצם האזהרה וציווי האיסור דשבת. לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום המצוה דמילה

תמיד ופסח. מ"מ זהו גופה דלא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום המצוה דתמיד מילה ופסח. לא הוי בתורת היתר גמור. עדי שנאמר דבמקום המצוה דתמיד מילה ופסח ליכא שום פגם והשחתה כלל באיסורי שבת. רק בתורת דחויה בעלמא והיינו משום דבאמת גם במקום המצוה דתמיד מילה ופסח יש פגם והשחתה באיסור שבת. ומהראוי הי' להזהיר אותנו למנוע ממנה. אלא משום דהתיקון והתועלת הנמשך מהמצוה דתמיד מילה ופסח גדול היא מהפגם והשחתה הנמשך מאיסור שבת. ודוחה אותה ועל כן לא הזהיר אותנו עלי'. וה"נ י"ל גם בענין ההיתר דטומאת כהן ונזיר ליטמא למת מצוה. דאע"ג דעכצ"ל באמת דעצם האזהרה וציווי הלאו דטומאת כהן ונזיר לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום המצוה דמת מצוה. מ"מ זהו גופה דלא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום המצוה דמת מצוה. לא הוי אלא בתורת דחויה בעלמא מפני המצוה דמת מצוה וכאמור. ומיהו נלע"ד בדעת רש"י ז"ל. דכל שההיתר נאמר דרך מיעוט מאזהרת הלאו עצמו. וכמו ההיתר דכהן ונזיר ליטמא למת מצוה דבנזיר כתיב על כל נפשות מת לא יבא וגו' ולאחותו. ודרשינן ולאחותו מה ת"ל. ולאחותו היא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. בכהן כתיב לא יטמא בעמיו. ודרשינן בעוד שהמת בעמיו דהיינו שיש לו קוברים. יצא מת מצוה מורה דהמצוה לא נכנס כלל בגדר האזהרה. ולא הי' מהראוי להזהיר עלי' כלל והיינו משום דליכא שום פגם והשחתה כלל בעבירת הלאו במקום מצוה זו ודו"ק.

ועפי"ז ממילא יש ליישב היטב גם קושיתנו הנ"ל במה דילפינן דעשה דוחה ל"ת ממה דשרינן כלאים בציצית. והיינו משום דבאמת גם בהיתר דכלאים בציצית גופה י"ל שפיר דלא הוי אלא דחויה בעלמא אע"ג דעכצ"ל דעצם האזהרה דלא תלבש שעטנז לא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום המצוה דציצית והיינו מחמת עצם האיסור דשעטנז דהאזהרה באה על ידה מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה דלא הוי אלא דחויה בעלמא במקום המצוה דציצית וכאמור. ומש"ה שוב שפיר ילפינן מיניה דעשה דוחה ל"ת. דאע"ג דבענין עשה דוחה ל"ת חייל שפיר על האדם גם עצם אזהרת הל"ת במקום העשה וכנ"ל. מ"מ כיון דעכ"פ שפיר מוכח דגוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך מהל"ת נדחות במקום קיום מ"ע. ממילא לא איכפת לן תו מידי גם בעצם אזהרת הל"ת דשפיר חייל על האדם גם במקום העשה. דהרי כל עיקר עצם האזהרה אינה באה רק מכח גוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך מהל"ת. וכיון דגוף האיסור נדחית במקום קיום המ"ע ממילא גם עצם האזהרה נדחית שפיר. ומכ"ש לפמ"ש בספר הליכות עולם ז"ל הנ"ל. בטעם דעשה דוחה ל"ת אע"ג דל"ת חמור מינה. משום דהעשה תנאי היא

להל"ת ודבמקום העשה לא נאמרה והוזהרה מעולם הל"ת. דלק"מ דא"כ שוה לגמרי ענין עשה דוחה ל"ת להההיתר כלאים בציצית. ואצ"ל לפי"ז דלישנא דדחויה הנאמר בענין עשה דוחה ל"ת לאו דוקא הוא לשיטת בעל ספר הליכות עולם ז"ל ודו"ק:

אמנם שוב ראיתי בש"ס יומא מ"ו. אמר רב הונא תמיד תחלתו דוחה סופו אינו דוחה. מה אינו דוחה. רב חסדא אמר דוחה את השבת ואינו דוחה את הטומאה כו'. מ"ש שבת דכתיב במועדו ואפי' בשבת טומאה נמי הא כתיב במועדו ואפי' בטומאה כו' שבת דהותרה בציבור סופו נמי דחה. טומאה דדחויה היא בציבור תחלתו דעיקר כפרה דחה סופו דלאו עיקר כפרה לא דחה עכ"ל הש"ס שם. והשתא אם נאמר דכל עיקר סברת המ"ד טומאה דחויה בציבור היא דההיתר עבירה במקום מצוה אינו מורה כ"א דעצם האזהרת האיסור הוא דהותר ונסתלק לגמרי. והיינו דלא נאמרה והוזהרה כלל מעולם במקום המצוה אבל מ"מ גוף האיסור דהאזהרה באה על ידה שלא במקום מצוה מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה לא הוי רק דחויה בעלמא. א"כ קשה מ"ש ההיתר דאיסור שבת במקום המצוה דתמיד דס"ל דלגמרי הותרה. והיינו גם גוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה דאזהרת שבת באה על ידה. ובאמת כי גם בלא"ה יפלא טובא לכאורה דברי הש"ס שם. דכיון דמחד דרשה נפקא לן תרווייהו. במועדו ואפי' בשבת במועדו ואפי' בטומאה א"כ מ"ש איסור שבת דהותרה מאיסור טומאה דס"ל דלא הוי רק דחויה בעלמא. ועל כן נלע"ד ליישב ולהסביר היטב סברת המ"ד טומאה דחויה בציבור באופן אחר והיא. דהגם דעכצ"ל באמת דההיתר עבירה במקום מצוה מורה דגם גוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה לגמרי הותרה במקום ההיתר. מ"מ שאני ענין ההיתר העבודה בטומאה בציבור. דהגם דההיתר מורה דהאיסור גברא דעבודה בטומאה לגמרי הותרה והיינו בין בעצם האזהרה דלא נאמרה והוזהרה כלל מעולם לענין עבודה בציבור. ובין בגוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה לגוף הכהן העובד בטומאה. מ"מ בעצם הקרבן עכ"פ בודאי איכא פגם וחילול באשר נקרב בטומאה ואותו הפגם וחילול הקרבן לא הוי אלא דחויה בעלמא ומש"ה שפיר בעי ריצוי ציץ שיהי' נחשב כטהור גמור. וגם כל היכא דאפשר בטהורים טהורים עבדו טמאים לא עבדו. ודו"ק:

ואולם הנה לפי"ז הדרא קושיא הנ"ל לדוכתה במה דילפינן דעשה דוחה ל"ת ממה דשרינן כלאים בציצית. והרי לכאורה עכצ"ל כמו כן גם בענין ההיתר כלאים בציצית דמורה דלגמרי הותרה והיינו גם גוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך מכלאים דמ"ש מההיתר תמיד בשבת וא"כ שוב לא מוכח מכלאים בציצית שום ענין דחויה כלל.

והדק"ל דאיך ילפינן מיניה תו ענין דעשה דוחה ל"ת. ונלע"ד ליישב ולחלק. דהא דאמרי' דההיתר עבירה במקום האיסור מורה דלגמרי הותרה. והיינו גם גוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך מהעבירה. ה"ד היכא דההיתר בפירש נאמר וכמו ההיתר דתמיד בשבת דנפקא לן בש"ס שם מבמועדו דהוי כהיתר מפורש. אחר דביאור פשטות הכתוב במועדו היא דבא לרבות להקריב אותו במועדו ואפי' בשבת ואפי' בטומאה. משא"כ בהיתר דמבואר בתורה רק ברמז. וכמו ההיתר דכלאים בציצית. דלא הוי רק ברמז מכח הדרשה דשמוכין. שפיר מורה באמת דגוף האיסור מחמת הפגם והשחתה לא הוי רק דחויה בעלמא. ודמה"ט גופה לא נכתב באמת ההיתר בפירש להורות לנו ענין זה דלא הוי רק בתורת דחויה בעלמא. וע"ד שכתבו ז"ל בטעם דאין מזהירין מהדין ומש"ה שוב שפיר ילפינן מיניה תו ענין דעשה דוחה ל"ת וכנ"ל. ועיקר החילוק בין אם ההיתר בפירש נאמר או רק ברמז לענ"ד מוכרח בלא"ה ליישב מה דלכאורה קשה בענין ההיתר כלאים בציצית גופה בהא דאמרי' במנחות מ"ם. לענין אם מותר להטיל ציצית של צמר בבגד של פשתן בזמן דליכא תכלת. דכיון דאפשר במינם בציצית של פשתן לא דחה כדר"ל. דאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב. פירוש ואסור לקיים המ"ע ע"י עבירת הל"ת. והרי למה יגרע ההיתר כלאים בציצית דמבואר במכילתא הנ"ל דעכצ"ל דהמצוה תנאי היא להל"ת דשעטנז ודבמקום המצוה לא נאמרה והוזהרה מעולם הל"ת מההיתר אוכל נפש ביו"ט. דקיי"ל באו"ח סי' תצ"ה דאפי' באפשר לעשותן מערב יו"ט מותר לעשותן ביו"ט אלא דהרמ"א הביא שם דיש מחמירין בזה. ונראה דהיינו ג"כ שלא מהדין אלא מכח חומרא בעלמא ועיי"ש באחרונים. ולכאורה הי' נראה לו' דכל עיקר מה דאמרי' במנחות שם דכיון דאפשר במינם לא דחה כדר"ל, כו' היינו רק מדרבנן וע"ד שהחמיר הרמ"א באמת גם בענין ההיתר אוכל נפש ביו"ט. דכל שאפשר לעשותן מערב יו"ט אסור לעשותן ביו"ט וכן מבואר באמת בתירץ הב' בתוס' מנחות שם בד"ה כיון דאפשר במינם. על מה שהקשו שם מהא דאמר רב יהודא לעיל מיני' דחוטי פשתן פוטרין בשל צמר וחוטי צמר פוטרין בשל פשתים ותירצו שם בתירץ הב' דהא דאמר רב יהודא לעיל דפוטר היינו מדאורייתא ומה דאמרי' בש"ס דכיון דאפשר במינם לא דחה כדר"ל כו' היינו רק מדרבנן עיי"ש. אמנם הנה מלבד דעדיין יקשה לשיטת המחבר ורוב הפוסקים ז"ל שם. דאפי' אם אפשר לעשותן מערב יו"ט מותר לעשותן ביו"ט. גם לענ"ד עיקר התירץ של התוס' צל"ע טובא דהרי מהש"ס יבמות ך' מוכח בהדיא דעיקר מילתא דר"ל דאמר כל מקום כו' היינו מדאורייתא. דאיתא התם הדר אמר רבא לאו מילתא היא דאמרי. דביאה ראשונה הוי שרי אלמנה מן האירוסין לכה"ג משום

דאתא עשה דיבום ודחה ל"ת דאלמנה לכה"ג אי לאו משום גזירה דביאה שנייה. דבודאי אפי' ביאה ראשונה אסורה ולא אמרי' דתדחה עשה ל"ת. דאמר ר"ל כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב כו'. וה"נ אפשר בחליצה דמקיים עשה ול"ת מיתיבי ואם בעלו קנו אלמא מדאורייתא רמיא קמי' למידחה ל"ת תיובתא דרבא כו'. והשתא אם נאמר דכל עיקר מילתא דר"ל היינו רק מדרבנן. הרי לק"מ לרבא מהך ואם בעלו קנו דבודאי מדאורייתא רמיא שפיר קמי' למידחה ל"ת אפי' באפשר לקיים שניהם. ומש"ה ואם בעלו קנו שפיר מדאורייתא לענין שתהי' יוצאת בגט בלא חליצה. ומיהו מדרבנן כל מקום שאפשר לקיים שניהם לא עקרינן לי' להלאו. ושפיר אמר דלאו מילתא הוא דאמר דביאה ראשונה הוי שרי לכתחלה והיינו אפי' מדרבנן אי לאו משום גזירה דביאה שנייה דבודאי אפי' ביאה ראשונה אסור מדרבנן עכ"פ כדר"ל. אלא ודאי מוכח דעיקר מילתא דר"ל היינו מדאורייתא וא"כ קשה אמאי דאמרי' במנחות שם כיון דאפשר במינם לא דחה כדר"ל כו'. והרי עיקר מילתא דר"ל היינו דמדאורייתא ומה דאמרי' שם כיון דאפשר במינם לא דחה היינו רק מדרבנן. ואף אם נאמר דדומיא בעלמא הוא. דכמו דאמר ר"ל לענין עשה דוחה ל"ת דכל מקום כו' והיינו מדאורייתי' כמו כן בעינן ההיתר כלאים בציצית כיון דאפשר במינם לא דחה והיינו מדרבנן עכ"פ. מ"מ עדיין יוקשה טובא דכיון דבאמת בכלאים בציצית אפי' באפשר במינם דחה שפיר מדאורייתא א"כ מנ"ל לר"ל לענין עשה דוחה ל"ת דכל מקום כו' והיינו מדאורייתא והרי כל עיקר ענין מה דעשה דוחה ל"ת מכלאים בציצית גמרינן לה וא"כ נילף ג"כ מכלאים בציצית דאפי' באפשר לקיים שניהם דחה מדאורייתא. אלא ודאי מוכח דבאמת גם גבי כלאים בציצית גופה כל היכא דאפשר במינם לא דחה מדאורייתא והדרא קושיא הנ"ל לדוכתי' דלמה יגרע מהיתר אוכל נפש ביו"ט דלכ"ע אפי' באפשר לעשותן מערב יו"ט מותר לעשותן ביו"ט מדאורייתא עכ"פ. ולפמ"ש א"ש היטב. דבאמת שאני ענין ההיתר אוכל נפש ביו"ט. דההיתר היא היתר מפורש. אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם. דמורה דלגמרי הותרה. והיינו גם גוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה. ומש"ה אפי' באפשר לעשותן מערב יו"ט בהיתר גמור מותר שפיר לעשותן ביו"ט מדאורייתא. כיון דהרי אפי' ביו"ט היתר גמור וכאלו עשתה בחול. משא"כ בענין ההיתר כלאים בציצית דלא הוי היתר מפורש רק ברמז מכח הדרשה דסמוכין. דמורה דגוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה לא הוי אלא דחויה בעלמא. כל היכא דאפשר בהיתר גמור לא נדחה גוף האיסור ואסור שפיר מדאורייתא לקיים המצוה ע"י עבירת הל"ת. ודו"ק:

ועפ"י מ"ש יבואר היטב ג"כ תירץ התוס' ביומא וא"ו ע"ב בד"ה אמר רב תחליפא משמיה דרבא זאת אומרת טומאה הותרה בציבור. תימה דבזבחים ר"פ כל הפסולים קאמר דתרווייהו פי' אביי ורבא ס"ל טומאה דחויה בציבור. ותירצו דהתם לענין פסח איירי ס"ל דלא הוי אלא דחויה בעלמא. משא"כ ביומא איירי בשאר קרבנות ציבור ס"ל דטומאה הותרה לגמרי בציבור והאריכו שם לבאר חילוק זה עיי"ש. ולפמ"ש יבואר היטב. דהנה באמת מבואר בש"ס שני לימודים לענין הפסח והתמיד שידחו את הטומאה. האחד בפרק אלו דברים ס"ו ע"ב. דדחו טומאה מנ"ל. הואיל ומועדו לא משמע לי' למידרש לענין שידחו את הטומאה מנ"ל דדחו אמרי. כי היכא דיליף פסח מתמיד בגז"ש דמועדו לענין שבת. ה"נ יליף תמיד מפסח לענין טומאה. ופסח גופה מנ"ל. אמר ר' יוחנן דאמר קרא איש איש כי יהי' טמא לנפש. איש נדחה לפסח שני. ואין ציבור נדחין לפסח שני. אלא עבדו בטומאה. והשנית בפרק כיצד צולין ע"ז ע"א. מנה"מ. דתנו רבנן. וידבר משה את מועדי ד' מה ת"ל. לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח. שנא' בהו במועדו. במועדו ואפי' בשבת במועדו ואפי' בטומאה. שאר קרבנות ציבור מנ"ל. שנא' אלה תעשו לד' במועדיכם כו'. ומבואר דמשמעות דמועדו קא דריש לענין פסח ותמיד שידחו את הטומאה. וכבר הרגישו בזה התוס' בפסחים ס"ו בד"ה ומה מועדו. וכתבו דע"כ תנאי הוא. מר יליף לה מהכי. ומר יליף לה מהכי עיי"ש. והנה לענין שאר קרבנות ציבור שידחו את הטומאה. לא מקשו בש"ס שם מנ"ל דדחו הואיל ומועדו לא משמע לי'. וגם לא מבואר באמת בש"ס שום ילפותא אחרינא לענין שאר קרבנות ציבור שידחו את הטומאה. מלבד הילפותא דבמועדיכם דבפרק כיצד צולין שם. ועכצ"ל דהיינו משום דאפי' למאן דלא משמע לי' במועדו למידרש מיני' דדוחה את הטומאה. מ"מ במועדיכם שפיר משמע לי' למידרש דדוחה את הטומאה. והיינו משום דבמועדו דקאי על הפסח ותמיד לא משתמע לי' דחיית טומאה. משום דשפיר י"ל דבמועדו בזמן התירא קאמר. דהיא מועדו דפסח ותמיד שציוה התורה להקריב אותם בו. ולאפוקי זמן איסורא דטומאה. דהוא לאו מועדו דפסח ותמיד. כיון דאסור באמת להקריב אותם בו. ועיין בפרש"י ז"ל שם בד"ה פסח נמי הכתיב בי' במועדו משא"כ במועדיכם דקאי על ישראל. דהיינו בחגיכם. שפיר משמע לי' למידרש דהיינו אפי' בטומאה כיון דאפי' בטומאה מועדיכם דהיינו בחגיכם עכ"פ היא דהוי. והנה למאן דמועדו לא משמע לי' למידרש דדוחה את הטומאה. ודריש לענין פסח ותמיד שדוחה את הטומאה מאיש איש כי יהי' טמא לנפש. איש נדחה לפסח שני. ואין ציבור נדחין לפסח שני. לא הוי ההיתר היתר מפורש. אלא מדיוקא. משא"כ למאן דמשמע לי' שפיר במועדו למידרש

מיני' לענין פסח ותמיד שידחו את הטומאה. הוי ההיתר כהיתר מפורש וכנ"ל. וכמו כן ההיתר דשאר קרבנות ציבור דנפקא לן בש"ס אליבא דכולהו מבמועדיכם דדוחין את הטומאה הוי כהיתר מפורש ועפי"ז ממילא מבואר היטב תירץ התוס' הנ"ל דבאמת י"ל שפיר דרבא ס"ל כמ"ד טומאה הותרה בציבור. ואולם ה"ד לענין שאר קרבנות ציבור דנפקא לן בש"ס אליבא דכולהו מבמועדיכם דדוחין את הטומאה. דהוי כהיתר מפורש. וכל היכא דהוי היתר מפורש מורה דלגמרי הותרה. משא"כ לענין פסח ותמיד י"ל דס"ל לרבא כמאן דלא משמע לי' במועדו למידרש מיני' דדוחה את הטומאה. אלא מאיש איש כי יהי' טמא לנפש. איש נדחה לפסח שני. ואין ציבור נדחין לפסח שני דלא הוי ההיתר היתר מפורש. אלא מדיוקא. וכל היכא דלא הוי היתר מפורש מורה דלא הוי אלא בתורת דחויה בעלמא ומש"ה שפיר ס"ל לרבא לענין פסח דטומאה דחויה בציבור ודו"ק:

ומעתה נכון היטב דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ד מה' ביאת המקדש הנ"ל. דהנה באמת כבר הקשו בתוס' ביומא שם בד"ה מכלל דר"ש סבר. דמה ראי' מייתי ר"ש מכה"ג ביוה"כ דאפי' בשאינו על מצחו מרצה דלמא לעולם אינו על מצחו אינו מרצה. ויוה"כ היינו טעמא דכיון דא"א להיות על מצחו ולרצוי' דחיא טומאה. כיון דקרבן ציבור הוא דאתא בטומאה. מידי דהוי אטומאת גברי דלא מרצה הציץ עלה. שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף. ודחיא טומאה ודחקו שם ליישב קושיא זו. ובפסחים ע"ז בד"ה דלא אשכחן הניחו קושיא זו בתימה עיי"ש ואולם הנה לפי מה שכתבתי לעיל בסברת המ"ד טומאה דחויה בציבור יש ליישב היטב קושית התוס'. דבאמת מטומאת גברי דלא מרצה ציץ עלה ודחיא טומאה לא מוכח כלל דכיון דא"א להיות על מצחו ולרצוי' דחיא טומאה. דשאני טומאת גברי דאע"ג דאין הציץ מרצה על טומאת הגוף. מ"מ הרי לגבי גוף הכהן העובד ליכא שום פגם כלל במעשה העבודה שעובד בטומאה. ואין צריך ריצוי הציץ כלל לרצות על טומאת גופו שיהי' נחשב כטהור ועובד העבודה בטהרה. דאף כאשר הוא בטומאתו עומד לא איכפת לי' מידי במעשה עבודתו בטומאה בציבור. ואי משום שיטמא הדם והאימורין. ואיכא פגם וחילול בעצם הקרבן הנקרב בטומאה הרי על הדם והאימורין שפיר הציץ מרצה שיהי' נחשב כטהור גמור. משא"כ בעבודה ביוה"כ דליכא ציץ כלל לרצוי' כיון שאינו על מצחו מהראוי הי' באמת שלא לדחי את הטומאה. אם לא דהציץ מרצה שפיר באמת אפי' באינו על מצחו אמנם הנה כ"ז יתכן שפיר לפי מה דנפקא לן ההיתר העבודה בטומאה בציבור מבמועדו ומבמועדיכם דהוי כהיתר מפורש. ומורה דגם גוף האיסור מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה לגמרי הותרה. וליכא שום פגם כלל במעשה העבודה בטומאה בציבור לגבי גוף הכהן העובד עכ"פ.

משא"כ לפי מה דנפקא לן בש"ס היתר העבודה בטומאה לענין פסח ותמיד מאיש איש כי יהי' טמא לנפש איש נדחה לפסח שני ואין ציבור נדחין לפסח שני. דלא הוי היתר' מפורש אלא מדיוקא. ומורה דגם גוף האיסור גברי מחמת הפגם והשחתה הנמשך ממנה לא הוי אלא בתורת דחויה בעלמא והיינו דבאמת איכא פגם והשחתה במעשה העבודה בטומאה בציבור גם לגבי גוף הכהן העובד. וא"כ גוף הכהן העובד בעי שפיר ריצוי הציץ לרצות על טומאת גופו שיהי' נחשב כטהור ועובד. העבודה בטהרה. ואין הציץ מרצה על טומאת הגוף. ומ"מ שפיר דחיא העבודה בציבור את הטומאה ועכצ"ל דהיינו משום דא"א בלא"ה. והדרא קושת התוס' הנ"ל לדוכתי' דמאי ראי' מייתי ר"ש מכה"ג ביוה"כ דאפי' בשאינו על מצחו מרצה דלמא לעולם אינו על מצחו אינו מרצה. ויוה"כ ה"ט דכיון דא"א להיות על מצחו ולרצוי' דחיא את הטומאה מידי דהוי אטומאת גברי שאין הציץ מרצה על טומאת הגוף ודחיא טומאה ועכצ"ל דנפקא לי' לר"ש ההיתר העבודה בטומאה בציבור מבמועדו ומבמועדיכם דהוי ההיתר היתר מפורש ושוב לק"מ קושת התוס' וכנ"ל וא"כ ממילא לפי מה שתופס הרמב"ם ז"ל עיקר ההיתר דעבודה בטומאה בציבור. מהדרשה ויהי אנשים אשר הי' טמאים לנפש האדם כו'. והיא מהספרי בפרשת בהעלותך וכמ"ש הכ"מ שם. דלא הוי ההיתר היתר מפורש אלא מדיוקא שאנשים יחידים נדחים לפסח שני. אבל ציבור אין נדחין. שפיר פסק דאין הציץ מרצה אלא בזמן שהיא על מצחו. דהרי לפי"ז אזדא לי' הוכחת ר"ש מכה"ג ביוה"כ דאפי' בשאינו על מצחו מרצה וכקושית התוס' ז"ל באמת וכאמור ודו"ק היטב. והנני ידידו מח"ו דור"ש ובאהבה רבה ואהבת עולם.

סימן ב

נשאלתי בס"ת שנמצא טעות באמצע הקריאה בפרשת פנחס שבמקום חטאת נמצא כתיב לחטאת והטעות ההיא נמצא באמצע קריאות העולה להוספה שכבר עלו שבעה קרואים. אלא שעדיין לא קראו להעולה אחרון. ונשאלתי כדת מה לעשות. והשבתי לקרוא עוד עם עולה זה עד מקום שיוכל להפסיק ולגמר הקריאה עמו. דהיינו שלא יהי' בקריאתו פחות משלשה פסוקים וגם לא יהי' במקום שיגמר הקריאה עמו פחות משלשה פסוקים לפני הפרשה ויברך העולה זה ברכה אחרונה על גמר קריאתו בס"ת זו הפסולה ולהוציא אח"כ ס"ת אחרת הכשר להעולה אחרון ולהעולה למפטיר אמרתי לבאר טעמי ונמוקי עמי בזה בעזהשי"ת:

הנה דעת המרדכי בפ"ב דמגילה. דאם כיוצא הטעות באמצע קריאות העולה. לא יוציא ס"ת אחרת הכשר מיד שנמצא הטעות באמצע קריאות העולה ולהשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר. אלא משלים קריאתו בס"ת זו הפסולה דוקא. בין אם נמצא הטעות במקום שאפשר להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו ובין אם נמצא הטעות במקום שא"א להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו ויצטרך לקרות עוד עמו בס"ת הפסול עד מקום שיוכל להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו. ובע"כ יצטרך לקרות הטעות בע"פ וקיי"ל דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ. משום דכשיוצא ס"ת אחרת הכשר באמצע קריאות העולה ולהשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר. יצטרך לברך העולה זה ברכה ראשונה פעם שנית על השלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר והוי ברכה שאינה צריכה ומוטל ביותר להשלים קריאתו בס"ת הפסולה ולקרות הטעות בע"פ מלהשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר ולהביא עצמו לידי חיוב ברכה שאינה צריכה. אמנם דעת הר"י בי רב דאם נמצא טעות באמצע קריאות העולה לא ישלים קריאתו בס"ת הפסול אלא מוציאין מיד ס"ת אחרת הכשר ומשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר דוקא ואין צריך לברך ברכה ראשונה פעם שנית על השלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר והב"י בש"ע או"ח סי' קמ"ג סעי' ד' וביו"ד סי' רע"ט סעי' ב' פסק כדעת מורו הר"י בי רב. והטו"ז תמה על פסק זה מהא דאמרי' ביומא עיי"ן גבי כה"ג ביוה"כ שהי' קורא פרשת אחרי מות ואך בעשור שבפרשת אמור בס"ת ובעשור שבחומש הפקודים הי' קורא בע"פ אמאי קורא בע"פ נגלול ונקרי. אמר רב הונא ברי' דרב יהושיע אמר רב ששת לפי שאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור ופרש"י מפני כבוד הציבור שיהי' דוממים ומצפים לכך. וא"כ גם כאן למה לא ניחוש לכבוד הציבור שלא להוציא ס"ת אחרת באמצע קריאות העולה. דהרי הכא איכא טפי טרחה וגלילה דגבי כה"ג דכאן יהי' תרתי הוצאת ס"ת אחרת וגלילתה. והוי ניחא לי' דשאני הכא דכיון דע"כ יצטרך להוציא אח"כ ס"ת אחרת כשיעמוד אחר תחתיו ולא ניחוש לכבוד הצבור א"כ אמאי לא נוציא תיכף ס"ת אחרת ויקרא גם הראשון בספר הכשר. ועפי"ז חידש לומר. דאם נמצא הטעות באותו שהיא קורא אחרון ואין אחריו עוד קורא אסור באמת להוציא ס"ת אחרת באמצע קריאות העולה אחרון. מפני כבוד הציבור שהוא תלמוד ערוך. אלא ישלים קריאתו כולה בס"ת הפסול. ואע"ג דגם הכא צריך להוציא ס"ת אחרת אח"כ כשיקרא להמפטיר מ"מ התם ליכא מפני כבוד הציבור דהרי בלא"ה מפסיקין שם קצת באמירת קדיש ומש"ה תו לא קפדו הציבור בשהייה קצת יותר בהוצאת ס"ת אחרת וגלילתה. משא"כ בקריאות שאר העולים. וה"ה אם נמצא הטעות באמצע קריאות המפטיר דלא יוציא ס"ת אחרת מפני

כבוד הציבור אלא ישלים קריאת המפטיר כולה בס"ת הפסול עכת"ד. ולפי"ז ממילא ה"ה בנמצא הטעות באמצע קריאות העולה להוספה כמו בנ"ד דכיון שאין מההכרח להוציא אח"כ ס"ת אחרת להעולה אחרון שיעמוד תחתיו ולא ניחוש לכבוד הציבור אחר שכבר עלו שבעה קרואים המחויבים לעלות. ואפשר לגמר עם העולה זה להוספה כל הסדרא כולה ויהי' הוא בעצמו אחרון מש"ה אסור באמת להוציא ס"ת אחרת באמצע קריאות העולה להוספה אלא יגמר עמו כל הסדרא כולה ויהי' הוא עצמו העולה אחרון: **אמנם** הנה מדברי הרמ"א ביו"ד שם במ"ש שם הגה על דברי המחבר שהם כדברי מורו הר"י בי רב דאין חילוק בזה בין שנמצא הטעות בס"ת הראשונה. בין שנמצא הטעות בס"ת השנייה שקורין בה חובת היום למפטיר. מבואר בהדיא דיש להוציא ס"ת אחרת באם נמצא הטעות באמצע קריאות המפטיר וממילא ה"ה באם נמצא הטעות באמצע קריאות העולה אחרון או העולה להוספה יש להוציא ס"ת אחרת לדעת הרמ"א ז"ל. ועוד כ"ש הוא מאם נמצא הטעות באמצע קריאות המפטיר דקריאות העולה אחרון הוא חובת היום יותר מקריאות העולה מפטיר בס"ת השנייה. דקריאות התורה בשבת עוד משה תיקן עיין במג"א ריש סימן קל"ב. וקריאות פרשת היום בס"ת הוא תקנת הגאונים ורבנן סבראי. עיין בתוס' ורא"ש סוף מגילה. וכבר הרגיש בזה הטו"ז בעצמו שם וכתב וז"ל ואף שמדברי הרמ"א שכתב כאן ואין חילוק בזה כו'. משמע שאף בקריאות הקורא אחרון יש לנהוג כדרך הש"ע מ"מ תלמוד ערוך שזכרתי דוחקני בזה לנהוג כדברי המרכי. באם נמצא הטעות בקריאות האחרון כו' ולא יוציא אז אחרת אבל בקריאות הקודמים לו יש לנהוג כדברי הש"ע עפ"י רבו עכ"ל ולפי"ז נשאר תמיהות הטו"ז מהש"ס יומא שם לדעת הרמ"א ז"ל דס"ל דאף בנמצא הטעות באמצע קריאות המפטיר צריך להוציא ס"ת אחרת. ולא חישינן לכבוד הציבור:

ואולם באמת גם דעת הטו"ז צל"ע. במה דהוי כחא ליי' דאם נמצא הטעות באמצע קריאות שאר העולים דיש לנהוג כדרך הש"ע עפ"י רבו להוציא ס"ת אחרת באמצע הקריאה מטעם דכיון דע"כ יצטרך להוציא אח"כ ס"ת אחרת כשיעמוד אחר תחתיו ולא ניחוש לכבוד הציבור. א"כ אמאי לא נוציא תיכף ס"ת אחרת ויקרא גם הראשון בס"ת הכשר וכנ"ל והרי גם ע"ז גופה דבין גברא לגברא עכ"פ לכ"ע צריך להוציא ס"ת אחרת ולא חישינן לכבוד הציבור קשה לכאורה טובא דלמה לא ניחוש באמת לכבוד הציבור שלא להוציא ס"ת אחרת. אלא ישלים מנין העולים והקריאה כולה בס"ת הפסולה ועכצ"ל דהיינו משום דאיך יברכו שאר העולים אשר יעלו מעתה ברכת התורה על הקריאה שלהם בס"ת הפסול דאיסור הברכה על ס"ת פסולה לא מצינו שיהי' מותר מפני

כבוד הציבור. א"כ ממילא לק"מ גם במה דס"ל דיש להוציא ס"ת אחרת אפי' בנמצא הטעות באמצע קריאות המפטיר ולא חיישינן לכבוד הציבור די"ל דהיינו משום דאיך יברך לכתחלה זה העולה הנמצא טעות באמצע קריאתו ברכה האחרונה על השלמת קריאתו בס"ת הפסולה ומש"ה מוטב ביותר להשלים קריאתו בס"ת הכשר דוקא. לפי מה שפסקו כדעת הר"י בי רב דכשיוציאו ס"ת אחרת באמצע קריאתו א"צ לברך עליו ברכה ראשונה פעם שנית ולא יבא עצמו בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת לידי חיוב ברכה שאינה צריכה ועכצ"ל דכל עיקר קושית הטו"ז היינו רק עפ"י מ"ש הרמ"א ז"ל הג"ה על דברי המחבר באו"ח שם שהם כדברי מורו הר"י בי רב ואם כבר קרא עמו שלשה פסוקים ואפשר להפסיק פוסקים ומברך לאחריה. ומשלימין המנין בס"ת האחר שמוציאין מרדכי דבפרק ב' דמגילה עכ"ל. ומזה מבואר דכל עיקר מה דפסק כהר"י בי' רב באם נמצא הטעות במקום שא"א להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו דמוציאין ס"ת אחרת באמצע קריאות העולה. היינו רק משום דכשישלים קריאתו בס"ת הפסולה יצטרך לקרות הטעות בע"פ. אבל מה שיברך ברכה האחרונה בהשלמת קריאתו בס"ת הפסולה לא איכפת לי' מידי. וע"ז שפיר הקשה הטו"ז דהרי מהש"ס ביומא שם מוכח דשרינן איסור הקריאה בע"פ מפני כבוד הציבור וא"כ גם כאן למה לא ניחוש לכבוד הציבור ולא נוציא ס"ת אחרת באמצע קריאות העולה. אפי' בנמצא הטעות במקום שא"א להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו ויצטרך לקרות הטעות בע"פ ואולם הנה לפי"ז הדק"ל גם על מה דס"ל דיש להוציא ס"ת אחרת בין גברא לגברא דלמה לא ניחוש לכבוד הציבור כיון דלא איכפת לן מידי בברכת התורה על ס"ת הפסולה:

ונלע"ד ליישב דעת הטו"ז ז"ל בזה. דהנה באמת דעת הרמ"א ז"ל בהגה באו"ח שם בלא"ה תמוה טובא לכאורה חדא כאשר כבר תמה עליו הטו"ז באו"ח שם דהרכיב ב' הדיעות דעת הר"י בי רב ודעת המרדכי ביחד דמסתימת דברי הר"י בי רב משמע דבכל ענין ס"ל דמשלים קריאתו בס"ת הכשר דוקא. והיינו משום דאיך יברך ברכה אחרונה על השלמת קריאתו בס"ת הפסולה דאף לדעת הרמב"ם ז"ל בתשובה הובא באבודרהם דף מ"א דמותר לברך על ס"ת פסולה ה"ד היכא דא"א בלא"ה משא"כ היכא דאפשר בלא"ה גם לדעת הרמב"ם ז"ל אסור לברך על ס"ת פסולה. וכמ"ש הכ"מ בפ"ו מה' ס"ת ליישב בזה דברי הרמב"ם ז"ל שם שלא יסתרו למ"ש בתשובה. ולשיטת הר"י בי רב דכשמשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר א"צ לברך ברכה ראשונה פעם שנית ולא יבא עצמו לידי חיוב ברכה שאינה צריכה בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת. הוי שפיר אפשר בלא"ה שיברך ברכה אחרונה בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול. והיינו להשלים קריאתו בס"ת

האחרת הכשר ומש"ה ס"ל באמת דבכל ענין משלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר דוקא. ותו קשה דאף אם נאמר דגם דעת הר"י בי רב מודה לזה דהיכא שנמצא הטעות במקום שאפשר להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו. דמשלים קריאתו בס"ת הפסול. י"ל דהיינו משום דס"ל היפך דעת הכ"מ בפ"ו מה' ס"ת הנזכר ודבכל ענין מותר לברך על ס"ת פסולה אפי' היכא דאפשר בלא"ה משא"כ לפי מה שהביא הרמ"א בסוף הסעי' שם ב' דיעות בזה. אם מותר לברך על ס"ת פסולה אפי' היכא דא"א בלא"ה לקרות כגון שאין להם ס"ת אחרת כשרה כלל לקרות מתוכה ולא הכריע. וקיי"ל לחומרא דבכל ענין אסור לקרות ולברך על ס"ת פסולה איך התיר להשלים הקריאה בס"ת הפסול ולברך עלי' ברכה האחרונה:

אמנם כן גם דעת הר"י בי רב גופה תמוה לכאורה. במה דס"ל דכשמשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר אין צריך לברך ברכה הראשונה פעם שנית. והרי מדברי הש"ס יומא שם מבואר דצריך לחזור ולברך. וכמו שהביא המרדכי שם ראי' לדבריו. מהא דפריך תו הש"ס התם. וניתי אחרינא ונקרי. ופרש"י אחרינא שיהי' נגלל לפרשה שלישית. רב הונא ברי' דר' יהודא אמר משום פגמו של ראשון. ופרש"י שלא יאמרו חסר הוא. ר"ל אמר משום ברכה שאינה צריכה. ופרש"י שיהא צריך לחזור ולברך עיי"ש. הרי מבואר בהדיא בש"ס שם דכשיוצא ס"ת אחרת באמצע הקריאה צריך לברך עלי' פעם שנית והוי ברכה שאינה צריכה ומוטב ביותר לקרות בע"פ. מלהוציא ס"ת אחרת ולהביא עצמו לידי חיוב ברכה שאינה צריכה עוד הוסיפו הפוסקים ז"ל לתמוה על שיטת הר"י בי רב ולהביא ראי' לשיטת המרדכי. מההוא דתורמס באו"ח סי' ר"י סעי' וא"ו. והוא מהירושלמי דאם נטל בידו פרי לאכלה. ובירך עלי'. ונפל מידו ונאבד או נמאס. דצריך לחזור ולברך. אעפ"י שהי' לפניו יותר מאותו המין כשבירך על הראשון. וכ"מ עוד בסי' ק"ע בההוא עובדא שהביא הב"י שם בשם הרד"א. בר"ח טבת שמוציאין ב' ספרים. וטעה הש"ץ ופתח את של חנוכה. ובירך עלי'. והזכירוהו הציבור שטעה. וגלל הס"ת עד שהגיע לפרשת ר"ח. יש אומר'ם שצריך לחזור ולברך. כדאיתא בירושלמי כו'. אם נטל תורמס ונפל מידו ונטל אחר צריך לברך שנית. לפי שלא הי' דעתו לכך. ה"נ כיון דלא נתכוין בברכתו על זאת הפרשה צריך לחזור ולברך. והוא ז"ל כתב שטעה כי לא קיי"ל כהירושלמי כו'. אלא כל דמנח קמי' חייל ברכה עלי'. ה"נ הא ס"ת קמי' ודעתו עלוהי לכל הפרשיות גם אם לא הי' גולל אותו הס"ת שבירך עלי'. אלא פתח ס"ת האחר. יש פנים להתיר. כיון שהוציאו שניהם יחד לקרות שתי הפרשות שהם ענין היום. י"ל דמנחי קמי' הוי ודעתו עלוהי עכ"ל. ומשמע דוקא משום שהוציאו שניהם יחד הוא דס"ל דיש

פנים להתיר. אבל אם הי' מוציא אח"כ ס"ת אחרת גם הרד"א הי' מודה דצריך לחזור ולברך. ובאמת כי גם דעת הרד"א גופה תמוה לכאורה. במה דפוסק בעובדא דידי' דא"צ לחזור ולברך. משום דהא ס"ת קמי' ודעתו עלוהי לכל הפרשיות כו'. ואיך אפשר לומר כן. הרי בודאי לא עלה על דעת זה העולה כלל שיקרא הוא בעצמו כל הפרשות כולם. מה גם בשני הס"ת וגרע עוד מההוא דתורמס. די"ל דמסתמא עכ"פ הי' דעתו לאכול גם פרי אחר. אם כי לא הי' דעתו כן בפירוש משא"כ הכא דבודאי לא הי' דעתו כלל שיקרא הוא בעצמו גם הפרשה זו ובס"ת זו. וגם דעת הב"י בש"ע תמוה לכאורה. דבסי' ק"מ סעי' ג' העתיק ההוא עובדא דהרד"א. והביא ב' דיעות אם צריך לחזור ולברך. ולא הכריע. ומזה נראה דעתו ז"ל לפסוק הלכה דא"צ לחזור ולברך. דספק ברכות להקל. בשגם כי הביא זאת הדיעה דא"צ לחזור ולברך בראשונה ובסי' ר"ו סעי' וא"ו גבי תורמס. סתם ופסק דצריך לחזור ולברך וחזר בש"ע ממ"ש בב"י בסי' ק"מ. דהך עובדא דהרד"א תלוי בההוא דתורמס. וכנראה באמת גם מדברי הרד"א גופה הנ"ל. ודלפי מה דקיי"ל אנן בההוא דתורמס דצריך לחזור ולברך. גם בההוא עובדא דהרד"א צריך לחזור ולברך. וע"י בטו"ז ומג"א שם:

ונלע"ד ליישב הכל על נכון. עפ"י מה שנלע"ד בביאור מחלוקת הפוסקים ז"ל הנ"ל. בענין אם מותר לברך על ס"ת הפסולה. דדעת הרמב"ם ז"ל בתשובה הנ"ל. דמותר לברך על ס"ת הפסולה. וביאר טעמו בתשובה שם. משום דאין הברכה על הקריאה בספר. כמו הברכה על נטילת לולב וישיבת סוכה. שעלי' מברך ואם הי' פסולים לא עשה מצוה. משא"כ בקריאות התורה מצוה הוא הקריאה. בין שקרא בס"ת כשר ובין שקרא בס"ת פסול כו'. ואולם דעת הרשב"א ז"ל. דאסור לברך על ס"ת פסולה. ונלע"ד להסביר היטב שיטתם ז"ל דהנה באמת הגם דבקריאות התורה עיקר המצוה היא הקריאה מ"מ הרי בנוסח הברכה אינו מברך על הקריאה. רק על התורה. וא"כ י"ל בשיטת הרשב"א ז"ל דהכוונה בברכת התורה על הקריאה בציבור. נשתנה מברכת התורה בשחרית. שהאדם מצוה לברך על העסק והקריאה בתורה. דהתם עיקר כוונת הברכה היא על התורה שניתן לנו מסיני שזכינו לחמדה גנוזה של הקב"ה לא על גוף הספר שהיא עוסק וקורא מתוכו. משא"כ בברכת התורה על הקריאה בציבור. עיקר הכוונה היא על גוף הס"ת דמונח קמי' לקרות מתוכה. ודעתו עלה בברכתו דעל גוף העסק והקריאה מתוכה. כבר נפטר בברכת שחרית. ועי' במג"א סי' קל"ט סק"ה. וזהו עיקר הפירוש מה דאמרי' ומבואר ג"כ בש"ע סי' קל"ט סעיף ח' דברכת התורה על הקריאה בציבור בשביל כבוד התורה נתקנה כשקורא בציבור. דהיינו בשביל כבוד התורה דמונח קמי' לקרות מתוכה דכבוד

הוא לה לברך עלי' כשקורא מתוכה בציבור. ומש"ה כשהיא פסולה אין מהראוי לברך עלי'. ואמנם בדעת הרמב"ם ז"ל י"ל דס"ל דגם בברכת התורה על הקריאה בציבור. עיקר הכוונה על התורה שניתן לנו מסיני. כמו בברכת התורה בשחרית. דגם ברכת התורה על הקריאה בציבור עיקר הברכה היא על גוף העסק והקריאה בתורה. דלא נפטרה בברכת שחרית. מה"ט גופה. כיון דצריך לברך עלי' בשעת קריאה. מש"ה ממילא תו לא פטרה ולא נתכוין עלי' בברכת שחרית. וזהו עיקר מה דקיי"ל דברכת התורה על הקריאה בציבור בשביל כבוד התורה נתקנה כשקורא בציבור והיינו בשביל כבוד התורה הניתן לנו מסיני דכבוד היא לה לברך עלי' על הקריאה בציבור בפני עצמה. שזכינו לחמדה גנוזה של הקב"ה. ומש"ה ממילא אף שהס"ת המונח קמי' לקרות מתוכה פסולה היא. מ"מ מותר לברך על הקריאה מתוכה בציבור כיון שאין הברכה מוסב עלי' כלל. רק על עיקר התורה הניתן לנו מסיני ודו"ק:

ובזה א"ש ומובן היטב גם דעת הרמב"ם ז"ל בענין הקורא בתורה ונשתתק. דס"ל דהעומד תחתיו לקרות. א"צ לברך ברכה ראשונה פעם שנית. משום דכבר יצא בברכת הראשון. וע"ז תמהו. דהרי האידנא דכל אחד מהעולים לקרות מברך בפני עצמו ברכה תחלה וסוף. א"כ אין הקורא המברך מוציא את הרבים בברכתו. ולמה יועיל ברכת הראשון לזה השני העומד תחתיו לקרות ועי' בש"ע או"ח סי' ק"מ סעיף א'. ולפמ"ש יש ליישב היטב בצירוף שיטת הפוסקים ז"ל. וכ"נ עיקר בדעת הטו"ז שם סק"ב ובסי' קמ"א סק"ג. לענין שזה קורא וזה מברך דהשומע הקריאה חשיב כקורא בעצמו עיי"ש וא"כ ממילא לפמ"ש בדעת הרמב"ם ז"ל. דעיקר ברכת התורה על הקריאה בציבור היא על גוף העסק והקריאה בתורה. דלא נפטרה בברכת שחרית. חיוב הברכה מוטל על כל הציבור השומעים. וחשובים כעוסקים וקוראים בעצמם בתורה בציבור דלא נפטרה בברכת שחרית דכבוד התורה היא לברך עלי' בפני עצמה בשעה שהם קוראים בה בציבור:

ועכצ"ל דהגם דאין הקורא המברך מוציא את הרבים בברכתו. לענין שאר הקריאות כיון דהאידנא כל קורא מברך בפ"ע על הקריאה שלו. מש"ה לא נתכוין זה לפטור כ"א קריאה שלו בלבד מ"מ לענין אותו הקריאה בעצמו שהוא עולה לקרות שפיר מתכוון להיות מוציא את הרבים השומעים ומחויבים לברך והוי לי' כאלו ברכו בפני עצמם על זאת הקריאה שהוא עולה לקרות. ומש"ה בנשתתק זה העומד תחתיו לקרות. א"צ לברך ברכה ראשונה פעם שנית. אחר שכבר יצא בברכת הראשון שנתכוין לפטרו מברכה לענין אותו הקריאה עכ"פ שרצה הוא לקרות. ודמי שפיר לתקיעות שופר. דקיי"ל באו"ח סי'

תקפ"ה סעיף ג' דאם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים ישלים אחר ודי בברכה שבירך הראשון. משום דהראשון עשה הברכה שיצאו כל הקהל בה ע"ש.

ועפי"ז יבואר היטב מחלוקת הפוסקים ז"ל הנ"ל בענין טעות הקריאה. וטעות הנמצא בס"ת באמצע הקריאה. דהנה לדעת הרמב"ם ז"ל. דעיקר הברכה בברכת התורה על הקריאה בציבור. הוא על גוף העסק והקריאה בתורה בציבור לא על גוף הס"ת דמונח קמי' לקרות מתוכה דא"צ לברך כלל עלי' ממילא אין חילוק כלל בין ס"ת אחד לב' ס"ת. אלא בין קריאה אחד לב' קריאות דכל שהיא ב' קריאות. אף בס"ת אחד צריך לחזור ולברך. כיון שעל זאת הקריאה שרוצה לקרות עכשיו. עדיין לא בירך ודמי שפיר לתורמס דצריך לחזור ולברך. כיון שלא הי' דעתו על זאת הפרי. ה"נ כיון דלא נתכוין בברכתו על זאת הקריאה צריך לחזור ולברך וכדעת הי"א בההוא עובדא דהרד"א דס"ל דצריך לחזור ולברך. וכל שהיא קריאה אחת אף בב' ס"ת א"צ לחזור ולברך כיון שעל זאת הקריאה כבר בירך בראשונה. וא"כ למה יברך שנית עלי' ולא דמי כלל להההוא דתורמס דצריך לחזור ולברך דש"ה שרוצה לאכול עכשיו פרי שלא הי' דעתו ולא בירך עלי' מעולם משא"כ הכא הרי הוא קורא אותה הקריאה עצמה שכבר בירך עלי'. וממילא ל"ד כמו כן להההוא דיומא הנ"ל דש"ה דהוי ב' ענינים בב' פרשות. ובשלמא אם הוא קורא ב' פרשות סמוכים זה אצל זה או אפי' אינם סמוכים זה אצל זה ממש. אלא שאין בשיעור גלילה ביניהם הפסק בכדי שיפסיק המתורגמן את התרגום וכפרשת אך בעשור שבפרשת אמור להפרשה אחרי מות. שהכ"ג הי' קורא ביוה"כ בס"ת. חשיב שפיר מעין קריאה הראשונה והכל קריאה אחת הוא. משא"כ אם הוא קורא ב' פרשות בב' ס"ת או אפי' באחת בהפסק בשיעור גלילה ביניהם בכדי שיפסיק המתורגמן את התרגום. וכפרשת ובעשור שבחומש הפקודים לפרשת אך בעשור שבפרשת אמור הרי נראה וחשיב שפיר בב' קריאות וב' מצות. עי' בטו"ז יו"ד סי' רע"ט סק"ב. וקריאה הב' לא אותה הקריאה שבירך עלי'. ומש"ה צריך לחזור ולברך וממילא לא קשה ג"כ ממה דמשמע מההוא עובדא דהרד"א דאם הי' מוציא אח"כ ס"ת אחרת הי' צריך לברך פעם שנית דש"ה דב' קריאות הם ואפי' בס"ת אחד צריך לחזור ולברך משא"כ בקריאה אחת אף בב' ס"ת א"צ לחזור ולברך וכדעת הר"י בי רב בענין טעות הנמצא בס"ת באמצע הקריאה דס"ל כשישלים הקריאה בס"ת האחרת הכשר א"צ לחזור ולברך לפני' ברכה א' פעם ב'. כיון שלאותו הקריאה כבר בירך בראשונה. וכ"ז לשי' הרמב"ם משא"כ לשיטת הרשב"א ז"ל דס"ל דעיקר הברכה בברכת התורה על הקריאה בציבור היא על גוף הס"ת דמונח קמי' לקרות מתוכה לא על גוף העסק והקריאה בתורה בציבור א"כ נהפוך היא דאין

חילוק כלל. בין קריאה אחד לב' קריאות. אלא בין ס"ת אחד לב' ס"ת. דכל שהיא ב' ס"ת שהוציאו בזה אחר זה. בענין דל"ש לומר כיון שהוציאו שניהם יחד לקרות בהם דמכחו קמי' הוי ודעתו עלוהי. אף קריאה אחת צריך לחזור ולברך. כיון שהרי הוא קורא עכשיו מס"ת שעדיין לא בירך עלי'. ודמי שפיר להההוא דתורמס ויומא הנ"ל דצריך לחזור ולברך. וכדעת המרדכי בפ"ב במגילה הנ"ל. בענין טעות הנמצא בס"ת באמצע הקריאה דס"ל דכשישלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר יצטרך לחזור ולברך לפני' ברכה ראשונה פעם שנית. כיון שעל אותה הס"ת עדיין לא בירך אע"ג דקריאה אחת היא. וכל שהיא בס"ת אחד או בב' ספרים שהוציאו שניהם יחד. אף ב' קריאות א"צ לחזור ולברך וכדעת הרד"א הנ"ל. והיינו כיון שעל אותו הס"ת כבר בירך בראשונה למה יברך עלי' פעם שנית. ואין להקשות ע"ז ממה דקיי"ל באו"ח סי' קל"ה סעיף ח'. דאם אין לוי בבה"כ כהן שקרא ראשון מברך שנית וקורא במקום לוי. דהנה באמת יש להבין מה דקיי"ל כן והרי כל עיקר מה דתיקנו רבנן שיהי' השתא כל עולה מברך בפני עצמו היא משום גזירה דהנכנסים ויוצאים שלא ידעו שהראשון הי' מברך תחלה ואחרון יהי' מברך לבסוף ויאמרו שאין מברכין על קריאות התורה. וא"כ באדם אחד קורא שתי קריאות במקום שני עולים, ויהי' מברך ברכה ראשונה קודם קריאה הא'. וברכה אחרונה אחר קריאה הב'. ל"ש הך גזירה שהרי גם הנכנסים ויוצאים ישמעו שהוא הי' מברך תחילת קריאת וסוף. וידעו שמברכין על קריאות התורה. ולמה יצטרך לברך גם בין קריאה לקריאה. וצ"ל דכיון דכבר נהגו כן לפי מה דתיקון רבנן השתא שיהי' כל עולה וקורא מברך בפני עצמו. ממילא נעשה דכבוד התורה היא לברך עלי' על כל קריאה וקריאה. וגם אין היכר כלל בין קריאה לקריאה בלי ברכה בנתיים. ומש"ה אף שהוא אדם אחד כל שהוא קורא שתי קריאות להיות נחשב לשני העולים צריך לברך פעם שנית על קריאה הב' משא"כ הכא שהוא קירא זרק קריאה אחת במקום עולה אחד. אלא שטעה בקריאה. א"צ לברך באמת ברכה פעם שנית על קריאה הב' שלא נתכוין עלי' בראשונה. כיון שעיקר הברכה על ס"ת דמונח קמי' לקרות מתוכה. וכבר בירך עלי' בראשונה. וא"כ י"ל דהיש אומרים בההוא עובדא דהרד"א והר"י בי רב ס"ל באמת כשיטת הרמב"ם ז"ל דמותר לברך על ס"ת פסולה. וממילא לק"מ לשיטת הר"י בי רב מכל הנ"ל. ואולם המרדכי והרד"א גופה ס"ל כשיטת הרשב"א ז"ל דאסור לברך על ס"ת פסולה. ושפיר הוי סיועא לדידהו מכל הנ"ל. ועפי"ז א"ש ומובן היטב כוונת הרד"א במ"ש ה"נ הא ס"ת קמי' ודעתו עלוהי לכל הפרשות כו' דאין ר"ל משום דדעתו הי' שיקרא הוא בעצמו כל הפרשות ובשני הס"ת. דבודאי א"א לומר כן כלל וכנ"ל. אלא עיקר ר"ל דדעתו עלוהי בברכתו שבירך עלי' לכל

הפרשות דהרי אכל ס"ת כולה דמונח קמי' הוא מברך. וא"כ למה יברך שנית. ולפי"ז לא דמי כלל באמת לההוא דתורמס. דשאני התם דאינו אוכל אותו הפרי גופה שבירך עלי'. ומש"ה צריך לחזור ולברך. משא"כ הכא הרי הוא קורא גם קריאה אחרת מאותו ס"ת עצמו שכבר בירך עלי'. ומש"ה א"צ לחזור ולברך. וצ"ל דמ"ש הרד"א דלא קיי"ל כההוא דתורמס. לרווחא דמילתא כתב כן. דלדידי' נמי לא קיי"ל כההוא דתורמס. אבל באמת בלא"ה לא דמי כלל להההוא דתורמס. וכאמור. וממילא נכון היטב גם דעת הרב"י בש"ע סי' ק"מ הנ"ל. במה שחזר ממ"ש בב"י שם דהך עובדא דהרד"א תלוי בההוא דתורמס. דבאמת לח דמי ולא תלוי כלל זה בזה. ושפיר פוסק בההוא עובדא דהרד"א בסי' ק"מ שם דא"צ לחזור ולברך. אע"ג דפוסק בסי' ר"ו בההוא דתורמס דצריך לחזור ולברך ודו"ק:

ואולם הנה לפמ"ש קשה לכאורה שיטת המרדכי דכיון דס"ל כשיטת הרשב"א ז"ל דאסור לברך על ס"ת פסולה אפי' היכא דא"א בלא"ה. וכמבואר ברמ"א בסי' קמ"ג הנ"ל. א"כ איך היתר המרדכי להשלים הקריאה של העולה הנמצא טעות באמצע קריאתו בס"ת הפסול ולברך עלי' הברכה אחרונה וכמו שהקשינו לעיל לדעת הרמ"א ז"ל. ואע"ג דבאמת המרדכי לשיטתי'. דס"ל דאם ישלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר יצטרך לברך עלי' ברכה ראשונה פעם שנית. והוי ברכה שאינה צריכה. מ"מ הרי בודאי לא חמיר איסור הברכה שאינה צריכה מאיסור הברכה לבטלה. וא"כ ממילא עכ"פ באם נמצא הטעות במקום שא"א להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו ויצטרך לקרות עוד עמו בס"ת הפסולה עד מקום שיוכל להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו ובע"כ יקרא הטעות בע"פ. הוי"ל להתיר ביותר איסור הברכה שאינה צריכה ולהשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר. מלהתיר האיסור ברכה לבטלה. להשלים קריאתו בס"ת הפסולה. דאיכא בזה עוד איסור הקריאה בע"פ. בשגם כי י"ל דהברכה הראשונה שיברך פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר לא הוי ברכה שאינה צריכה כלל. כיון דהרי הוא צריכה שפיר להנצל א"ע מאיסור ברכה לבטלה באם ישלים קריאתו בס"ת הפסול ולא דמי כלל להא דיומא הנ"ל דחשבינן הברכה שיצטרך לברך על הקריאה בס"ת האחרת לברכה שאינה צריכה. אע"ג שינצל א"ע בה מאיסור הקריאה בע"פ. דשאני התם דאיסור הקריאה בע"פ לא חמיר כל כך. כמו איסור הברכה שאינה צריכה דאיכא בה חומר דלא תשא וכמבואר בסי' רט"ו סעי' ד'. מה גם לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דאיסור הברכה שאינה צריכה מדאורייתא היא. ולאו אסמכתא בעלמא הוא ועי' במג"א שם סק"ו. ואיסור הקריאה בע"פ לא הוי כ"א איסורא בעלמא. ומש"ה לא חשבינן לי' לברכה הצריכה מחמת איסור הקריאה בע"פ דקולא מיניה. ודחינן ביותר האיסור הקריאה בע"פ מקמי'

האיסור הברכה שאינה צריכה. משא"כ הכא דבאיסור הברכה שאינה צריכה. ינצל את עצמו כמו כן מאיסור ברכה לבטלה. דחמורה כמו איסור ברכה שאינה צריכה. והוא הוא י"ל שפיר דמה"ט לא חשיב כלל ברכה שאינה צריכה. אלא ברכה הצריכה. להנצל א"ע מאיסור ברכה לבטלה ודאית. בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול. ומש"ה הוי"ל להתיר ביותר האיסור ברכה שאינה צריכה. בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר. אפי' היכא דליכא איסור קריאה בע"פ. והיינו שנמצא הטעות במקום שאפשר להפסיק ולגמר עמו הקריאה שם. שוב ראיתי בספר שער אפרים על קריאות התורה בפתיחה לשער הא' תמה ג"כ על שיטת המרדכי וסייעתו והרמ"א ז"ל. במה שהתירו להשלים הקריאה בס"ת הפסול. ולברך אחרי' לכתחלה. אלא שלא ביאר כל כך. והניח בצ"ע עיי"ש.

ואמנם נלע"ד ליישב היטב שיטת המרדכי ז"ל

דהנה באמת לכאורה יש תימה גדולה מזה. על מה דמבואר מדברי הטו"ז והמג"א בסי' קמ"ג סוף סעי' ד'. דהא דקיי"ל לחומרא. דבכל ענין אסור לברך על ס"ת פסולה. ה"ד לענין להתחיל לכתחלה לקרות ולברך על ס"ת פסולה. משא"כ באם כבר התחיל לקרות ולברך בטעות דקסבר הי' שהיא כשרה ואח"כ נמצא באמצע הקריאה שהוא פסולה. שוב מותר לגמר הקריאה בה. דהיינו לקרות עוד לשאר העולים. להשלים מנין הקרואים. בברכה תחלה וסוף על כל קריאה וקריאה עיי"ש והוא תימה יותר גדולה. להרבות עוד בברכות על כל קריאה וקריאה. וכאשר באמת כבר הרגיש בזה בהגהות דגול מרבבה שם. וכתב וז"ל. ול"נ שאין להרבות בברכות במקום דאיכא פלוגתא. ויגמר כל הסדרה עם זה העולה שנמצא הטעות באמצע קריאתו. ויברך אחר גמר כל הסדרה ברכה אחרונה עכ"ל אלא דבאמת גם דעתו צל"ע. דיותר הוי"ל לבטל הברכות כל עיקר. אף בגמר הסדרה. דהיא אח"כ נתקנה מפני כבוד התורה. וקיי"ל דברכות אינם מעכבים. מלבטל מנין הקרואים דעוד משה תיקון להם. עי' במג"א ריש סימן קל"ה. ונלע"ד בדעת המג"א והטו"ז ז"ל. דכיון דכל עיקר הברכות ומה דאסור לברך על ס"ת פסולה. גם לשיטת הרשב"א ז"ל עצמו. רק מדרבנן היא דמדאורייתא א"צ לברך כלל. ומותר לקרות אף מתוך ס"ת פסולה. א"כ י"ל דכן הי' מעיקר תקנת חז"ל דהא דאסור לברך על ס"ת פסולה. ה"ד לענין להתחיל לכתחלה לקרות ולברך עלי'. משא"כ באם כבר התחיל לקרות ולברך עלי' בטעות. שוב מותר לגמר בה הקריאה. לקרות לשאר העולים להשלמת מנין הקרואים ושיברכו לכתחלה ברכה תחלה וסוף על כל קריאה וקריאה. ומש"ה לא הוי ברכה לבטלה לכ"ע. אחר שכן התנו מתחלה דבכה"ג מותר לברך על ס"ת פסולה. דוגמה לזה מצינו בהרבה מקומות. דחמיר התחלה מהגמרא ומהם בענין

קריאות התורה גופה. דקיי"ל בריש סי' קמ"ג. דאין קורין בתורה בפחות מיו"ד גדולים בני חורין. ואם התחילו ביו"ד ויצאו מקצתן גומרין. הרי אף דלהתחיל בפחות מיו"ד אסור. ויתבטל הקריאה היכא דליכא יו"ד. מ"מ לגמר שוב באם כבר התחילו מותר. אלא דבאמת ה"ד היכא שא"א בלא"ה. כגון שאין להם ס"ת אחרת כשרה לקרות מתוכה. דבכה"ג מיירי הרמ"א שם. משא"כ היכא שיש להם ס"ת אחרת כשרה. ואפשר בלא"ה לגמר הקריאה בהכשרה ולא בהפסולה לכ"ע אסור באמת לגמר הקריאה בהפסולה אלא צריך להוציא ס"ת אחרת דוקא להשלמת הקריאה ומנין העולים. וא"כ ממילא לכאורה גם לענין ברכה אחרונה של זה העולה. הנמצא טעות באמצע קריאתו הוי שפיר אפשר בלא"ה שלא ישלים קריאתו בס"ת הפסולה ולברך עלי' ברכה האחרונה אלא להוציא ס"ת אחרת הכשר ולהשלים בה הקריאה ולברך עלי'. אף לשיטת המרדכי דס"ל דיצטרך לברך ברכה ראשונה פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר והוי. ברכה שאינה צריכה. כיון דיותר יש להתיר בכל ענין הברכה שאינה צריכה מאיסור הברכה לבטלה על ס"ת פסולה וכנ"ל. ולא התירו באמת הברכה אחרונה על ס"ת הפסולה. ועדיין קשה לכאורה קושתיינו הנ"ל לדעת המרדכי. איך התיר ביותר להשלים קריאתו בס"ת הפסול ולברך עלי' ברכה האחרונה. ואמנם כיון דחז"ל התירו אפי' לכתחלה לברך על ס"ת פסולה בנמצא הטעות באמצע הקריאה וא"א בלא"ה שאין להם ס"ת אחרת. א"כ ממילא כ"ש דברכת העולים כבר וגם הברכה הראשונה שכבר בירך העולה זה שנמצא טעות באמצע קריאתו בס"ת זו הפסולה קודם שנמצא הטעות בה דלא הוין ברכות לבטלה למפרע. כיון דא"א להם לתקן ברכות אלו שיהיו למפרע בהכשר על ס"ת כשר. והיכא דא"א לתקן התירן חז"ל אפילו לכתחלה לברך על ס"ת פסולה בנמצא הטעות באמצע הקריאה ומכ"ש אותן הברכות שכבר ברכו בדיעבד במוטעה על ס"ת הפסולה דלא הוין ברכות לבטלות למפרע. וא"כ שוב לא ינצל א"ע בהיתר איסור הברכה שאינה צריכה בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשרה מאיסור ברכה לבטלה. דהגם דינצל א"ע מברכה אחרונה על ס"ת הפסולה דהוי ברכה לבטלה מ"מ הרי הברכה הראשונה שכבר בירך בראשונה בס"ת הפסול הרי נעשית למפרע ברכה שאינה צריכה ולבטלה לגמרי בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר. משום דכיון דיצטרך לברך פעם שנית ברכה ראשונה. ע"כ יצטרך כמו כן להתחיל לקרות בס"ת האחרת פעם שנית מראש קריאות העולה זה שכבר קרא עמו בס"ת הפסולה לא ממקום שפסק עמו לקרות בס"ת הפסולה לבד. דא"כ יהי' נמצא דהפסוקים הראשונים שכבר קרא עם העולה זה בס"ת הפסולה עד מקום שפסק עמו לקרות נתברכו לפניהם ולא לאחריהם. ועיין בסי' ק"מ סעי' א'. שוב

ראיתי שכן כתב בהדיא בשער אפרים שער הא' סעי' ג' דלהנוהגים להוציא ס"ת אחרת ולברך ברכה ראשונה פעם שנית צריכים להתחיל מראש הקריאה שקרא עם העולה זה עיי"ש. וא"כ נמצא דהברכה הראשונה שכבר בירך העולה זה בס"ת הפסולה נעשית למפרע ברכה שאינה צריכה ולבטלה לגמרי אחר שהוא חוזר וקורא אותן הפסוקים. ולא עלה הקריאה הראשונה לענין חיוב הקריאה בציבור בברכה תחלה וסוף. וכיון שיהי' איך שיהי'. ישלים קריאתו בס"ת הפסול או בס"ת הכשר. לא ינצל א"ע מאיסור הברכה לבטלה. ברכה ראשונה. או ברכה אחרונה. הוי שפיר הברכה הראשונה שיברך פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר ברכה שאינה צריכה. וממילא חשוב תו שפיר הברכה האחרונה בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול כא"א בלא"ה מחמת איסור הברכה שאינה צריכה שיצטרך לברך בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר. וכל היכא דא"א בלא"ה התירו חז"ל אפי' לכתחלה לברך על ס"ת הפסולה בנמצא הטעות באמצע הקריאה. ומש"ה גם כאן מותר לכתחלה לברך ברכה אחרונה בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול ומש"ה ממילא א יש להתיר ביותר להשלים הקריאה בס"ת הפסול מלהשלים הקריאה בס"ת האחרת הכשר. אפי' היכא דנמצא הטעות במקום שא"א להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו. ויצטרך לקרות עוד עמו בס"ת הפסול עד מקום שיוכל להפסיק ולגמר הקריאה עמו. ויקרא הטעות בע"פ. דמוטב ביותר לקרות הטעות בע"פ מלמביא עצמו לידי חיוב ברכה שאינה צריכה. ונתיישב היטב שיטת המרדכי ודו"ק:

ואולם כ"ז לשיטת המרדכי דס"ל דצריך לברך פעם שנית ברכה ראשונה בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר. והוי ברכה שאינה צריכה וגם הברכה הראשונה שכבר בירך בראשונה בס"ת הפסול הי' נעשית למפרע ברכה שאינה צריכה ולבטלה לגמרי וכנ"ל. משא"כ לפי מה דפסק הרמ"א ז"ל כהמחבר שם שהיא כדעת מורו הר"י בי רב דא"צ לברך ברכה ראשונה על השלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר. ונחשב הכל כקריאה אחת ולא יצטרך לחזור ולקרות בס"ת האחרת הכשר מראש קריאות העולה זה שכבר קרא עמו בס"ת הפסולה ולא נעשית הברכה הראשונה שכבר בירך בראשונה בהתחלת קריאתו בס"ת הפסול ברכה שאינה צריכה ולבטלה לגמרי הדק"ל במה שהותר להשלים קריאתו בס"ת הפסולה ולברך עלי' לכתחלה ברכה האחרונה באם נמצא הטעות במקום שאפשר להפסיק ולגמר שם הקראה עמו:

אמנם באמת לק"מ גם לדעת הרמ"א ז"ל דהנה לכאורה קשה גם על הב"י בש"ע לפמ"ש דהפלוגתא בההוא עובדא דהרד"א והפלוגתא בענין אם נמצא הטעות באמצע הקריאה והפלוגתא אם מותר לברך על ס"ת פסולה תלוים זה בזה. א"כ לפי מה שהביא הב"י

בש"ע בההוא עובדא דהרד"א ב' דיעות ונראה דעתו כדעת הרד"א שהוא כדעת המרדכי והרשב"א ז"ל מדהביא זאת הדיעה בראשונה וכנ"ל. איך פסק תו בענין טעות הנמצא באמצע הקריאה כדעת מורו הר"י בי רב שהיא כדעת הי"א בההוא עובדא דהרד"א וכדעת הרמב"ם ז"ל שהוא היפך ממש מדעת הפוסקים ז"ל הנ"ל ועכצ"ל דמה דפסק בענין טעות הנמצא באמצע הקריאה כדעת מורו הר"י בי רב ובההוא עובדא דהרד"א כדעת הרד"א. לאו משום דהכריע כוותייהו. אלא משום דספוקי מספקא לי' הלכה כמאן. דכיון דספוקי מספקא לי' שפיר פסק בההוא עובדא דהרד"א כדעת הרד"א דא"צ לחזור ולברך דספק ברכות להקל. וכמו כן בענין טעות הנמצא באמצע הקריאה שפיר פסק כדעת מורו הר"י בי רב. דכיון דספוקי מספקא לי' אם צריך לחזור ולברך ברכה ראשונה פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר וכדעת המרדכי. או אינו צריך וכדעת מורו הר"י בי רב. ממילא יש לפסוק דא"צ לברך ברכה ראשונה פעם שנית דספק ברכות להקל. וממילא שפיר יש לפסוק כדעת הר"י בי רב דישלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר דוקא. דכיון דלא יהי' צריך לברך ברכה ראשונה פעם שנית. וליכא חשש ברכה שאינה צריכה וברכה לבטלה. למה ישלים קריאתו בס"ת הפסול ויברך עלי' ברכה האחרונה. דהגם דלדעת המרדכי ליכא איסור בכה"ג בהברכה האחרונה בס"ת הפסולה וכנ"ל. מ"מ הרי לדעת הר"י בי רב עפ"י מ"ש הכ"מ בפ"ו מה' ס"ת שפיר יש איסור בהברכה האחרונה על ס"ת הפסול וכנ"ל. ועפי"ז יש ליישב היטב גם דעת הרמ"א בהג"ה באו"ח שם דבאמת שפיר י"ל דהר"י בי רב גופה ס"ל דאפי' אם נמצא הטעות במקום שאפשר להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו משלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר דוקא וכנ"ל. וכנראה גם מדברי הלבוש שהביא הטו"ז באו"ח שם שהבין כן בדעת הר"י בי רב. אמנם כיון דכל עיקר מה דפסק בש"ע כהר"י בי רב היינו רק מכח מה דספוקי מספקא לי' אי כדעת המרדכי או כדעת הר"י בי רב וכאמור. ס"ל להרמ"א ז"ל דיותר יש לנהוג כדעת המרדכי להשלים קריאתו בס"ת הפסול ולברך עלי' ברכה האחרונה דאין איסור בברכה אחרונה זו גם לדעת הר"י בי רב עפ"י מ"ש הכ"מ בפ"ו מה' ס"ת הנ"ל כ"א מכח חומרא בעלמא. דמדינא ס"ל דמותר לברך על ס"ת הפסולה. מלהכניס עצמינו לידי ספק חיוב ברכה ראשונה פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר. ואולם כ"ז באם נמצא הטעות במקום שאפשר להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו באופן שלא יצטרך לקרות הטעות בע"פ בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול. משא"כ באם נמצא הטעות במקום שא"א להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו ויצטרך לקרות הטעות בע"פ בהשלמת קריאתו בס"ת הפסולה עד מקום שיוכל להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו. שפיר פסק

גם הרמ"א כהכרעת הב"י בש"ע לנהוג כדעת הר"י ב' רב להשלים הקריאה בס"ת הכשר דוקא דמוטב ביותר להכניס עצמינו לידי ספק חיוב ברכה ראשונה פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר מלעבור על ודאי איסור הקריאה בע"פ. דהאיסור שאינו מברך במקום הצריך ברכה מספק. בודאי לא חמיר כמו הודאי איסור דקריאה בע"פ. ודו"ק:

ועפי"ז ממילא א"ש היטב גם דעת הטו"ז ז"ל הנ"ל במה דהוי ניחא לי' דמוציאין ס"ת אחרת בין גברא לגברא עכ"פ. ולא חיישינן לכבוד הציבור שלא להוציא ס"ת אחרת אלא ישלים מנין העולים והקריאה כולה בס"ת הפסולה לדעת הרמ"א והמרדכי דס"ל לענין השלמת קריאות זה העולה הנמצא טעות באמצע קריאתו דמשלים קריאתו בס"ת הפסול ומברך עלי' ברכה האחרונה. ולא איכפת להו מידי בברכת התורה בס"ת הפסולה. דבאמת שאני הברכה אחרונה על ס"ת הפסול שמברך זה העולה גופה הנמצא טעות באמצע קריאתו. דלדעת המרדכי הוי כא"א בלא"ה מחמת הברכה הראשונה שאינה צריכה שיצטרך לברך פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת ומותרת לגמרי. וגם לדעת הר"י בי רב דאסורה מ"מ כיון דלא הוי אלא מכח חומרא בעלמא מוטב ביותר לברך אותה בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול מלהכניס עצמינו לידי ספק חיוב ברכה בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת הכשר וכנ"ל. משא"כ לענין שאר העולים אשר יעלו מעתה לקרות דלית בהו שום ספק חיוב ברכה שאינה צריכה וגם לדעת המרדכי אסור מדינא שיעלו ויברכו בס"ת הפסולה. כיון שאפשר להו שפיר בלא"ה. והיינו להשלים מנין העולים והקריאה כולה בס"ת האחרת הכשר. אסור באמת להשלים מנין העולים והקריאה כולה בס"ת הפסול. ולא שרינן לי' מפני כבוד הציבור. דאיסור ברכה על ס"ת פסולה לא מצינו שיהי' מותר מפני כבוד הציבור. וע"כ לא הקשה הטו"ז כ"א ממה דמבואר דמשלימין גם אותו הקריאה של זה העולה גופה הנמצא טעות באמצע קריאתו בס"ת האחרת הכשר דוקא. כל היכא שיצטרך לקרות הטעות בע"פ בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול ואע"ג דליכא איסור בברכה האחרונה של זה העולה גופה בס"ת הפסול וכנ"ל צריך להשלים קריאתו בס"ת האחרת הכשר דוקא מפני איסור הקריאה בע"פ לבד ואפי' אם נמצא הטעות באמצע קריאות העולה אחרון והעולה מפטיר וע"ז שפיר הקשה דלמה לא ניחוש לכבוד הציבור שלא להוציא ס"ת אחרת באמצע קריאתו. ולהתיר ביותר איסור הקריאה בע"פ בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול וכמבואר ביומא שם דשרינן איסור הקריאה בע"פ מפני כבוד הציבור ודו"ק:

ואמנם נלע"ד ליישב דעת הרמ"א ז"ל. דהנה באמת עיקר קושית הטו"ז כבר הקשה הרשב"א ז"ל הביאו הב"י באו"ח סי' קמ"ד בהא דמבואר שם בסעיף ג' בשם האורחות חיים והריטב"א ז"ל. דאין גוללין ס"ת בציבור מפני כבוד הציבור. ואם אין להם ס"ת אחרת והם צריכין לקרות בשני ענינים גוללין וידחה כבוד הציבור. וע"ז הקשה דהא בכ"ג התירו לקרות בע"פ ולא התירו לגלול בציבור. וה"נ יקרא בע"פ ולא יגלול בציבור. והמג"א ז"ל שם כתב ליישב קושיא זו. דבשלמא במקדש הי' כל ישראל ולא מחלו. משא"כ בבית הכנסת דיש מתי מעט ומסתמא הם מוחלים על כבודם בכדי לקיים קריאת המפטיר דשבת ור"ח ומפטיר דיו"ט דהיא תקנת הגאונים כו' עכ"ל. ואולם לענ"ד תרוצו של המג"א ז"ל צל"ע. דמה איכפת להו להציבור במה שיקרא המפטיר בע"פ שימחלו על כבודם לגלול הס"ת. הרי עיקר המצוה שלהם היא שמיעת הקריאה וא"כ מה להם אם הקורא קורא בע"פ או מתוך הכתב בס"ת. הרי שפיר יקיימו ידי חובת שמיעת הקריאה שלהם המפטיר דשבת ור"ח והמפטיר דיו"ט גם בהקריאה בע"פ. וכמו שהכ"ג הי' מקיים ידי חובת הקריאה שלו ביוה"כ בהקריאה בע"פ ואין לומר משום שלא יוכלו לקיים המפטיר דשבת ור"ח והמפטיר דיו"ט בברכה דאין לברך על הקריאה בע"פ ועיין בטו"ז יו"ד שם. הרי באמת גם הברכה לאו חיובא דציבור הוא. ומה"ט קיי"ל בענין הקורא בתורה ונשתתק דהאחר העומד תחתיו צריך לברך פעם שנית ולא יצא בברכת הראשון משום שהראשון לא עשה הברכה שיצאו כל הקהל בה. ולא דמי לתקיעות שופר דקיי"ל באו"ח סי' תקפ"ה סעיף ג' דאם התחיל לתקוע ולא יכול להשלים ישלים אחר ודי בברכה שבירך הראשון וכמ"ש המג"א שם סק"ז וכנ"ל. ואף לפמש"ל לשיטת הרמב"ם ז"ל דבאמת גם הברכה בקריאות התורה חיובא דציבור הוא. מ"מ לפי שיטתי' ז"ל י"ל דשפיר צריך לברך באמת גם על הקריאה בע"פ כיון דעיקר הברכה לדידי' על גוף העסק והקריאה בתורה וכמו בברכת התורה בשחרית דמברך גם על הקריאה בע"פ:

ואולם הנה לפמש"ל בשיטת הפוסקים ז"ל הנ"ל יש ליישב היטב. דהנה לכאורה יש לדקדק לשיטת הר"י בי רב וסייעתו בהא דמקשה הש"ס ביומא שם אמאי קורא בע"פ נגלול ונקרי ומשני מפני כבוד הציבור ולמה לא משני משום ברכה שאינה צריכה וכדמשני על מה דמקשה שם הש"ס אח"כ וניתי ס"ת אחרת ונקרי. דהרי כיון דב' קריאות וב' מצות הם אפי' באותו ס"ת עצמה צריך לברך פעם שנית לשיטתם ז"ל וכנ"ל והוי ברכה שאינה צריכה. ועכצ"ל ליישב קושיא זו משום דאכתי לא אסיק אדעתן הך סברא דהוי ברכה שאינה צריכה. וא"כ מעילא בתר דשמיע לן הך סברא דהוי ברכה שאינה צריכה שוב לא מוכח כלל דמפני כבוד הציבור דחינן איסור הקריאה בע"פ. דשפיר י"ל

דמפני כבוד הציבור לא דחינין באמת גם איסור הקריאה בע"פ. והא דהכ"ג הי' קורא בע"פ ולא הי' גולל אותה הס"ת עצמה לקרות מתוכה היינו ג"כ אך מטעם דהי' צריך לברך פעם שנית והוי ברכה שאינה צריכה. וא"כ י"ל דבאמת דעת האו"ח והריטב"א ז"ל כדעת הר"י בי רב וסייעתו ומש"ה שפיר פסקו דאם אין להם אלא ס"ת אחד גוללין וידחה כבוד הציבור. דהאיסור הקריאה בע"פ לא דחינן באמת מפני כבוד הציבור. ואולם באמת הרשב"א ז"ל לשיטת' ז"ל הנ"ל. דכל שהיא בס"ת אחד אפי' ב' קריאות א"צ לחזור ולברך א"כ מעיקרא לק"מ במה דלא משני הש"ס דהא דהי' קורא בע"פ ולא הי' גולל אותה הס"ת עצמה לקרות מתוכה משום דהוי ברכה שאינה צריכה. דהרי באמת לא הי' צריך לברך פעם שנית ולא הי' גורם שום ברכה שאינה צריכה כלל באם הי' גולל אותה הס"ת עצמה לקרות מתוכה. וע"כ צריך לשנוי' דוקא דהא דלא הי' גולל אותה הס"ת עצמה לקרות מתוכה מפני כבוד הציבור ושפיר מוכח דמפני כבוד הציבור דחינין איסור הקריאה בע"פ. וע"כ שפיר הקשה קושיתו ז"ל הנ"ל. אפס דלכאורה קשה לפי"ז דעת הב"י בש"ע. דהרי לפי מה שנראה דעתו בסי' ק"מ כדעת הרד"א שהיא כדעת הרשב"א ז"ל איך פסק תו בסי' קמ"ד כדעת האו"ח והריטב"א שהיא כדעת הר"י בי רב וסייעתו ז"ל. ואולם באמת לפמש"ל ליישב מה דלכאורה בלא"ה קשה דעת הב"י בש"ע במה דפוסק כהר"י בי רב גופה יתיישיב גם קושיא זו די"ל דגם מה דפסק כדעת האו"ח והריטב"א ז"ל היינו רק דכיון דספוקי מספקא לי' אי כדעת הרשב"א ז"ל וסייעתו דשפיר מוכח לדידהו דדחינן איסור הקריאה בע"פ מפני כבוד הציבור או כדעת הר"י בי רב וסייעתו דלדידהו י"ל שפיר דלא דחינן איסור הקריאה בע"פ מפני כבוד הציבור וכאמור שפיר פסק לחומרא דלא דחינן איסור הקריאה בע"פ מפני כבוד הציבור וכדעת האו"ח והריטב"א ז"ל. וממילא נכון היטב גם דעת הרמ"א ז"ל ולק"מ קושית הטו"ז ודו"ק:

והנה לכאורה כ"ז באם נמצא הטעות באמצע הקריאה שהיא לחובת היום כמו באמצע קריאות העולה אחרון או באמצע קריאות העולה מפטיר דשבת ור"ח ומפטיר דיו"ט דלבטל גוף הקריאה לגמרי א"א דחובת היום הוא ולקרואתה בע"פ א"א דלא דחינן איסור הקריאה בע"פ מפני כבוד הציבור וע"כ שפיר צריך להוציא ס"ת אחרת דוקא. משא"כ באם נמצא הטעות באמצע קריאות המפטיר דשבת גרידא וה"ה באם נמצא הטעות קודם קריאת המפטיר דשבת גרידא דכל עיקר המפטיר רק משום כבוד התורה נתקנה. אין להוציא ס"ת אחרת מפני כבוד הציבור דהגם דלקרואתה בע"פ א"א דלא דחינן איסור הקריאה בע"פ מפני כבוד הציבור מ"מ הרי אפשר לבטל קריאתה והשלמתה לגמרי. אלא דמדברי הטו"ז ביו"ד הנ"ל מבואר דיש לחלק בין אם נמצא הטעות באמצע

קריאת המפטיר או קודם קריאת המפטיר. ודאם נמצא הטעות קודם קריאת המפטיר שפיר יש להוציא ס"ת אחרת ולא חיישינן לכבוד הציבור משום דכיון דבלא"ה מפסיקין שם קצת באמירת קדיש תו לא קפדו הציבור בשהייה קצת יותר בהוצאת ס"ת אחרת וגלילתה. אמנם מדברי המג"א באו"ח סי' קמ"ג סק"ד מבואר דאין לחלק בזה ודאפי' אם נמצא הטעות קודם קריאת המפטיר אין להוציא ס"ת אחרת. אלא העולה אחרון הוא יהי' המפטיר בנביאים ג"כ עיי"ש. ובאמת כי עיקר סברת הטו"ז ז"ל צל"ע דהרי יהי' כאן שהייה מרובה יותר הוצאת ס"ת אחרת וגלילתה ואף אם נאמר דר"ל דבשעת אמירת קדיש יוציאו ס"ת אחרת הנה מלבד שזה אינו נכון כלל שזה יאמר קדיש ואלו יטרידו א"ע בהוצאת ס"ת אחרת וגלילתה. וכמ"ש בש"א שם בפ"ש סק"ה. גם הנה בודאי ליכא שהייה באמירת קדיש יותר מהוצאת ס"ת אחרת. ועדיין ישאר גלילתה לאחר אמירת קדיש דחשבינן לה לשהייה מרובה ביומא שם. גם כדברי המג"א ז"ל מבואר לכאורה בב"י בסי' רפ"ב בשם הרשב"ץ וז"ל. ס"ת ב' שנמצא בה טעות צריך להוציא ס"ת אחרת שחובת היום הוא. ומפטיר דכל שבת אם נפסל הס"ת אחר שכבר קראו זיי"ן. כגון שנקרע [דאל"כ איך לא הרגישו בהטעות בשעת קריאת האחרון] אפשר דכיון דאין קריאת המפטיר אלא משום כבוד התורה. לפיכך די בקריאת שלשה פסוקים בס"ת הפסול בלא ברכה שלא להטריח הציבור ויש לפקפק בדבר עכ"ל הובא גם במג"א שם. אמנם הנה לא הותר לבטל הקריאה בתורה להמפטיר לגמרי. אלא לקרות להמפטיר ג' פסוקים בלא ברכה. וגם אי די בזה כתב אך בלשון אפשר וסיים דיש לפקפק בדבר. ובש"ע השמיטו לגמרי:

ונלע"ד נכון היטב דעת הטו"ז ז"ל דיש להוציא ס"ת אחרת באם נמצא הטעות קודם קריאת המפטיר. ולאו מטעמי' אלא מטעמא אחרינא וכמו שאבאר. דהנה לכאורה קשה על שיטת המרדכי הנ"ל במה דס"ל גם הוא דבין גברא לגברא עכ"פ מוציאין ס"ת אחרת להשלים בה מנין יתר העולים והקריאה כולה. ולמה לא ניחוש לכבוד הציבור שלא להוציא ס"ת אחרת באמצע הקריאה אלא ישלים מנין יתר העולים והקריאה כולה בס"ת זו הפסולה. ואי משום שא"א להם לברך על קריאתם בס"ת הפסול וכנ"ל. הרי קיי"ל דברכות אינם מעכבים וא"כ הרי יוכלו להשלים מנין יתר העולים והקריאה כולה בס"ת הפסול בלי ברכה תחלה וסוף מפני כבוד הציבור וצ"ל דכיון דעיקר ברכת התורה על הקריאה בציבור בשביל כבוד התורה נתקנה. א"כ אם נאמר דישלים מנין יתר העולים והקריאה כולה בס"ת הפסול בלי ברכה תחלה וסוף הרי יתמעט כבוד התורה וכל היכא דיתמעט כבוד התורה באם לא ימחלו על כבודם ע"כ הציבור בודאי מוחלין על כבודם

להוציא ס"ת אחרת שיוכלו לברך עלי' בהשלמת בה מנין יתר העולים והקריאה כולה ולהרבות כבוד התורה ולפי"ז ממילא ה"ה לענין קריאת התורה להמפטיר דבשביל כבוד התורה נתקנה. כיון דבביטול קריאת בתורה להמפטיר לגמרי. או בביטול ברכת התורה בקריאת בתורה להמפטיר בס"ת הפסול יתמעט כבוד התורה. בודאי הציבור מוחלין על כבודם להוציא ס"ת אחרת לקריאת המפטיר בברכה ולתת כבוד לתורה. וזהו עיקר מה דספוקי מספקא לי' להרשב"ץ אי די בקריאת שלשה פסוקים להמפטיר בס"ת הפסול בלא ברכה וסיים דיש לפקפק בדבר. ומה"ט נמי השמיטו בש"ע משום דס"ל דאין חילוק כלל באמת בין אם נמצא הטעות קודם שקרא זיי"ן גברי שהוא לחובת היום או אם נמצא הטעות אחר שכבר קרא זיי"ן גברי קודם שקרא להמפטיר דהוא בשביל כבוד התורה נתקנה. ובכל ענין צריך להוציא ס"ת אחרת דוקא ולא חיישינן לכבוד הציבור מה"ט דאמרן. ואף שמדברי הרמ"א בהגה ביו"ד שם הנ"ל מבואר דגם דעתו לחלק בין קריאת המפטיר שהיא לחובת היום ובין קריאת המפטיר דכל שבת שהיא אך בשביל כבוד התורה נתקנה. י"ל דה"ד לענין אם נמצא הטעות באמצע קריאת המפטיר דכיון דכל עיקר כבוד התורה בקריאת המפטיר היינו שלא יהא נראה דכבוד התורה וכבוד הנביאי' שניהם שווים דבשניהם קוראים ועל שניהם מברכים. ולכן התקינו שיהי' גם המפטיר קורא בתורה להראות בזה דכבוד התורה גדול הוא משל נביא. ואין המפטיר רשאי להפטיר בנביא עד שיקרא בתורה תחלה גם אחר שכבר הושלם חיוב קריאת הסדרה כולה. די במה שכבר התחיל לחזור ולקרות בתורה בשביל המפטיר בברכה ראשונה קודם שנמצא הטעות שכבר נראה בזה דכבוד התורה גדול היא משל נביא ויגמר שם הקריאה עמו במקום שנמצא הטעות. או ישלים הקריאה עמו באם היא טעות שא"צ לקרותה בע"פ וכמ"ש בסמוך. בלא ברכה אחרונה. וא"צ להוציא ס"ת אחרת בכדי לגמר קריאת המפטיר בברכה אחרונה. מפני כבוד הציבור. דכיון דברכה אחרונה לאו משום כבוד התורה נתקנה אלא מתקנת משה ועזרא עיין בטו"ז או"ח סי' מ"ז סק"ב. שוב אין הציבור מוחלין על כבודם להוציא ס"ת אחרת בשביל זה. משא"כ דאם נמצא הטעות קודם קריאת המפטיר י"ל דגם הרמ"א ז"ל מודה דיש להוציא שפיר ס"ת אחרת בשביל קריאת המפטיר בברכה ולא חיישינן לכבוד הציבור. משום דכל היכא דנוגע לכבוד התורה בודאי הציבור מוחלין על כבודם להוציא ס"ת אחרת וכנ"ל ודו"ק:

ועפי"ז ממילא נכון היטב תשובתי הנ"ל בענין טעות הנמצא באמצע קריאת העולה להוספה. דהגם דבנ"ד ליכא איסור משום קריאת הטעות בע"פ. דכ"ז דוקא באם נמצא הטעות חסר לגמרי תיבה או אות אחת דא"א לקרות טעות התיבה או האות אחת החסר

כ"א בע"פ. משא"כ ביתיר תיבה או אות אחת כמו בנ"ד דשפיר אפשר לקרות הטעות מהכתב ולדלג התיבה או האות אחת היתיר. וכמ"ש הבאה"ט סי' קמ"ג סק"ט. ומה"ט נמי התרתי לגמר הקריאה עם העולה להוספה עד מקום שיוכל להפסיק עמו הקריאה בס"ת הפסול וממילא יקרא גם הטעות בס"ת הפסול. אם אמנם כי גם הרמ"א לא פסק כדעת המרדכי להשלים הקריאה בס"ת הפסול כ"א במקום שנמצא הטעות במקום שאפשר להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו. משא"כ באם נמצא הטעות במקום שא"א להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו. ויצטרך לקרות עוד עמו בס"ת הפסול עד מקום שיוכל להפסיק ולגמר שם הקריאה עמו. גם דעת הרמ"א כדעת המחבר שהיא כדעת הר"י בי רב דצריך להוציא ס"ת אחרת מיד שנמצא הטעות. ה"ד משום שיצטרך לקרות הטעות בע"פ בהשלמת קריאתו בס"ת הפסול וכנ"ל. משא"כ בנ"ד דלא יצטרך לקרות הטעות בע"פ בודאי נכון ביותר שלא להכניס עצמינו בספק חיוב ברכה ראשונה פעם שנית בהשלמת קריאתו בס"ת האחרת. אלא ישלים קריאתו בס"ת זו הפסולה. וכיון דליכא כאן איסור משום קריאת הטעות בע"פ ממילא תו הי' מהראוי לחוש לכ"ע לכבוד הציבור שלא להוצי' ס"ת אחרת אלא יגמר הסדרה כולה בס"ת הפסול ויהי' זה העולה להוספה העולה אחרון. אמנם כיון דבע"כ בלא"ה נצטרך להוציא ס"ת אחרת בשביל קריאות המפטיר ולא ניחוש לכבוד הציבור. אם כי באמת גם שם שייך שפיר כבוד הציבור וכדעת המג"א ז"ל וכנ"ל למא לא נוציא תו ס"ת אחרת מיד אחר קריאת העולה להוספה. ולא ישתנה סדר הקריאה הנהוג בכל שבת ושבת. להוסיף על מנין הקרואים ולקרות עולה אחרון אחר עולה להוספה. וכסברת הטו"ז ז"ל הנ"ל לענין אם נמצא הטעות באמצע קריאות שאר העולים. שוב ראיתי בעטרת זקינים על הגליון או"ח סי' קמ"ג הביא כעין נ"ד ממש שהי' נמצא הטעות באמצע קריאות העולה להוספה. ופסק שיקרא עם זה העולה להוספה כל הסדרה כולה והוא יהי' העולה אחרון. אלא שכתב דמיירי שלא הי' להם ס"ת אלא אחת כשרה לקרות מתוכה אם לא שיקרא גם להעולה אחרון בס"ת הפסולה ומש"ה מאחר שכבר קראו זיי"ן גברי ויצאו ידי חובת מנין הקרואים לעלות. אין להוסיף ולקרות עוד בס"ת זו הפסולה אנשים אחרים שיברכו לכתחלה בס"ת הפסול עיי"ש. ומשמע בהדיא דבנ"ד דאפשר שפיר להוציא ס"ת אחרת כשרה לקרות מתוכה גם הוא הוי פוסק להוציא ס"ת אחרת כשרה בשביל העולה אחרון ולא ישתנה סדר הקריאה הנהוג בכל שבת ושבת וכמש"ל. ודו"ק היטב כי הוא נכון מאוד בס"ד:

סימן ג

לחכם אחד נ"י. מה שהאריך כ"ת בדבר האשה שברחה מבית בעלה. ויש עלי' עידי כיעור שישבה בבית הזונות כמה פעמים ועוד דברים מכוערים כדומה ועתה נאבד זכרה לא נודע מקומה איה זה יותר משנה ומחצה. וגודל רחמנות על בעלה היושב גלמוד בלא אשה. ואף הוא עודו באובו לבנות בית שבת האם יש לו תקנה עפ"י דתוה"ק לקרוא לנפשו דרור. ועל איזה אופן יהי' התקנה:

הנה מ"ש כ"ת לענין עיקר הדין יפה כתב דבודאי יש לו להתיר לישא אשה אחרת על אשתו זאת עפ"י היתר מאה רבנים. מכח זה שמורדת עליו זה יותר מי"ב חודש. וכמבואר ברמ"א באהע"ז סי' ע"ז סעיף י"ב. ואע"ג דלא הותרו בה. משום דכל היכא דא"א להתרות בה כמו הכא בנ"ד דלא נודע מקומה איה אין התראה מעכב. וכמ"ש כ"ת בשם הגאון בעל ח"ס ז"ל. ובלא"ה נראה דאין התראה מעכב. משום דכל עיקר התראה בזמן הזה היינו אך לענין הפסד הכתובה. אבל לא לענין היתר לישא אשה אחרת או לגרשה בע"כ. וכמ"ש הפוסקים ז"ל לענין עוברת על דת עיין בטו"ז סי' קט"ו סק"ט. וגם יש לו היתר לישא אשה אחרת מחמת העידי כיעור הנ"ל. דהגם דאינו מחיוב לגרשה מחמת העידי כיעור בלבד בלעדי קלא דלא פסיק וכמבואר ברמ"א אהע"ז סי' י"א סעיף א' מ"מ בודאי מצוה עכ"פ איכא לגרשה דבודאי לא עדיפה מעוברת על דת יהודית והוא מנהג הצנועות שנהגו בנות ישראל דקיי"ל באהע"ז סי' קט"ו סעיף ד' דמצוה לגרשה ויכול לגרשה בע"כ ואין בזה משום חרם דר"ג עיי"ש. וזה נראה באמת בכוונת הב"ש שם סעי' י"א סק"ו במ"ש דאפי' בזמן הזה דאיכא חדר"ג יכול להוציאה עיי"ש. והיינו משום דבודאי איכא עכ"פ מצוה לגרשה ובמקום מצוה לא גזור ויכול לגרשה בע"כ וה"ה לישא אשה אחרת וכמבואר באהע"ז סי' קי"ט סעי' וא"ו ועיין בנו"ב חלק אהע"ז סי' א':

אמנם מ"ש כ"ת לפלפל בענין קבלת עידי כיעור הנ"ל אי מהני לאשר הי' הקבלת עידי כיעור שלא בפני הבע"ד. דלדעת הרבה פוסקים ז"ל אפי' בדיעבד לא מהני וכמבואר בחו"מ סי' כ"ח סעי' ט"ו לענין דיני ממונות והביא מה שכבר נודע דעת החכם ר' נפתלי הירץ ז"ל מבריסק בתשובת רמ"א סי' י"ב דלאסור אשה לבעלה מהני בדיעבד קבלת עדות שלא בפני בע"ד. ומ"ש עליו הנו"ב ז"ל בתשובה שם סי' ע"ב דנראה לו להביא ראי' לדבריו דהרי כתב הרב"י בחו"מ סי' כ"ח דקבלת עדות בפני הבע"ד היא רק מדרבנן דקרא אסמכתא בעלמא הוא וא"כ איך נתיר עי"ז סוטה דאורייתא עכ"ל. וע"ז כתב כ"ת דבמחכ"ת של הנו"ב ז"ל אין ראייתו ראי' דכוונת הרב הב"י ז"ל אינו אלא דבדיני ממונות הוי דרבנן אבל בדיני נפשות הוי דאורייתא. דבדיני ממונות הוא מדכתיב והועד בבעליו

ודרשו חז"ל יבא בעל השור ויעמוד על שורו י"ל דזה לא הוי רק אסמכתא. אבל בדיני נפשות קרא אחרינא כתוב בפרשת רוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. וכ"כ רש"י בב"ק מ"ה בהא דאמרי' התם מה בעלים בפניהם כתב הוא ז"ל דכתיב עד עמדו כו' וכיון דאנן קיי"ל דקבלת עדות כתחלת דין דמיא עיין תוס' ב"ק צ' וב"ב קי"ד פשיטא דבעינן דוקא בפני בעלים מה"ת. והנה כבר נודע דעת המהר"א ששון דלאסור אשה לבעלה חשיב כדיני נפשות ומש"ה פוסל בה עדות מיוחדת אע"ג דבדיני ממנות כשר עדות מיוחדת. ואף שכבר האריך הנו"ב בתשובה שם לסתור את דבריו. מ"מ רבים מהאחרונים החזיקו בדברי המהר"א ששון. וא"כ לפמ"ש דקבלת עדות בפני הבע"ד בד"נ הוי דאורייתא ממילא ה"ה בדיני אישות בעינן שיהי' הקבלת עדות בפני הבע"ד מדאורייתא. ואפי' בדיעבד לא מהני הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד עכת"ד הנה לא ידעתי מי הם רבים מהאחרונים. אשר החזיקו בדברי מהר"א ששון לפסול עדות מיוחדת בדיני אישות להקל ראש נגד הב"י בחו"מ סי' למ"ד והרמ"א באהע"ז סי' י"א והרש"ל ביש"ש יבמות והב"ש ויתר האחרונים והנו"ב ז"ל. מה גם להתיר עי"ז סוטה דאורייתא. גם לא ידעתי מה הוי קשיא לי' על הנו"ב ז"ל אחר דלשיטתי' אזיל דסותר דברי מהר"א ששון וס"ל דדיני אישות דמי לדיני ממונות לענין עדות מיוחדת. א"כ י"ל שפיר דגם הוא ס"ל דכוונת הרב ב"י אינו אלא דבדיני ממונות קבלת עדות בפני הבע"ד הוי דרבנן אבל בדיני נפשות הוי דאורייתא. ומיהו דיני אישות דמי לדיני ממונות לדידי' דלא הוי רק מדרבנן. כמו דרמי לדידי' לענין עדות מיוחדת:

ואולם לאמתיית הענין נלע"ד להוכיח בדעת הרב"י דס"ל באמת דגם בדיני נפשות קבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן דהרי עיקר מ"ש הב"י דקבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן היא בדרך תשובה על מ"ש הראב"ן להוכיח דבדיעבד מהני קבלת עדות שלא בפני הבע"ד מדמקבלין עדות שלא בפני הבע"ד במקום אונס כו'. וע"ז כתב הב"י דיש לסתור טענת הראב"ן ולומר דכל עיקר קבלת עדות בפני הבע"ד היינו רק מדרבנן. הם אמרו והם אמרו דבמקום אונס מקבלין עדות שלא בפני הבע"ד ובדליכא אונס אפי' בדיעבד לא מהני קבלת עדות שלא בפני הבע"ד. והנה בבדק הבית שם כתב הב"י וכ"נ מדוקדק הרמב"ם ז"ל שכתב גם בדיני ממונות מקבלין עדות שלא בפני הבע"ד. מדכתב גם בדיני ממונות משמע שד"מ שוה לדיני נפשות בכל גוונא וכשם שבד"נ אם קבלו שלא בפניו לא מהני ה"ה לענין ד"מ. והביאו הנו"ב שם ומסיק ע"ז ונמצא דכל מה דפסול בד"נ שלא בפני הבע"ד פסול גם בד"מ. דאי משכחת דבר שפסול בד"נ וכשר בד"מ א"כ נסתר דעת הב"י בבדק הבית. וכיון דכתב הרמב"ם שאם שלחו אחריו ולא בא וכדומה מקבלין

שלא בפניו בד"מ מוכרח שגם בד"נ מקבלין בזה שלא בפניו. דהרי כל מה שפסול בד"נ פסול גם בד"מ עיי"ש. וזה ברור ונכון בדעת הרמב"ם לדעת הב"י ז"ל. וא"כ ממילא עכצ"ל ומוכח תו דס"ל דאפי' בד"נ קבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן דאל"כ עדיין יקשה טענת הראב"ן לענין ד"נ דמ"ש מקום אונס דמקבלין שלא בפניו ושלא במקום אונס אפי' בדיעבד לא מהני קבלת עדות שלא בפניו וגם בלא"ה עכצ"ל דס"ל דאפי' בד"נ קבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן. דאל"כ יקשה טובא אמה דמקבלין באמת גם בד"נ קבלת עדות שלא בפני הבע"ד במקום אונס ושלחו אחריו ולא בא עכ"פ וכמו שהוכיח הנו"ב בדעת הרמב"ם לדעת הב"י ז"ל והרי בודאי בדאורייתא ל"ש לחלק כלל בין מקום אונס ופשיעה או לא. וכמו שכבר הקשו באמת הראשונים ז"ל אעיקר הדין דקיי"ל דמקבלין עדות שלא בפני הבע"ד במקום אונס ופשיעה כיון דנפקא לן קבלת עדות בפני הבע"ד מקרא דוהועד בבעליו. ובחדושי הרשב"א ז"ל בב"ק ר"מ הגוזל בתרא כתב ליישב דמה דקיי"ל דמקבלין ערות שלא בפני הבע"ד במקום אונס ופשיעה ה"ד בד"מ דלא הוי אלא אסמכתא בעלמא. דעיקר קרא לגבי שור הוא דכתיב דהוי כד"נ. אבל בד"נ גופה אין מקבלין באמת עדות שלא בפני הבע"ד אפי' במקום אונס ופשיעה עיי"ש ולדעת הרמב"ם ז"ל לדעת הב"י דס"ל דאפי' בד"נ מקבלין עדות שלא בפני הבע"ד במקום אונס ופשיעה הדק"ל. אם לא שנאמר דס"ל דאפי' בד"נ גופה קבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן. דקרא אסמכתא בעלמא הוא גם לענין ד"נ גופה. וכמ"ש כן באמת בהדיא הרשב"א ז"ל בתשובה הביאו הב"י בחו"מ סי' שפ"ח. וממילא נכון היטב דעת הנו"ב ז"ל דלאסור אשה לבעלה מהני בדיעבד קבלת עדות שלא בפני הבע"ד גם לדעת מהר"א ששון דס"ל דדיני אישות שוה לד"נ. כיון דבאמת גם בד"נ גופה קבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן. א"כ איך נתיר עי"ז סוטה דאורייתא. ואע"ג דמבואר בדברי הב"י דבד"נ לכ"ע לא מהני קבלת עדות שלא בפני הבע"ד אפי' בדיעבד כל שהוא שלא במקום אונס ופשיעה. י"ל דדוקא בד"נ שפיר עשו חכמים חיזוק לדבריהם שלא יועיל הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד אפי' בדיעבד כיון דלא נמשך מזה שום קולא. ואדרבה חומרא הוא שאנו מחמירין על עצמינו בזה שלא להמית את הנפש בקבלת עדות שלא בפני הבע"ד. וכמו כן בד"מ אע"ג דקולא היא שאנו מקילין בזה שלא יועיל הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד אפי' בדיעבד. ויפטר זה שנתקבל עליו עדות זה דשלא בפני הבע"ד שחייב לחברו ולשלם לחברו. אע"ג דמה"ת הוי קבלת עדות מעליא וחייב לשלם לחברו. מ"מ שפיר י"ל דחכמים עשו חיזוק לדבריהם בזה והפקיעו לממוני' של זה שחייב לשלם לו. ובטלו הקבלת עדות שנתקבל שלא בפני הבע"ד לגמרי וע"ד שכתב הרא"ש ז"ל בתשובה

ויבואר דבריו ז"ל בסמוך. משא"כ בדיני אישות איך אפשר לומר דחכמים עשו חיזוק לדבריהם להקל קולא גדולה כזה להתיר סוטה האסורה מדאורייתא בקבלת עדות שלא בפני הבע"ד. ובודאי לא עשו חכמים חיזוק לדבריהם בזה ובדיעבד מהני שפיר קבלת עדות שלא בפני הבע"ד בדיני אישות ודו"ק:

ומ"ש כ"ת ראי' דבד"נ קבלת עדות בפני הבע"ד הוי דאורייתא מדברי הש"ס ופרש"י בב"ק מ"ה ועפ"י מה דקיי"ל דקבלת עדות כתחלת דין דמיא לאו ראי' היא דהש"ס לא מיירי התם אלא מגמר דין דצריך להיות בפניו ולענין דאין גומרין דינו של שור שלא בפניו אבל לא מתחלת דין. וממילא לא הוי קבלת עדות בכלל דהוא כתחלת דין. וכ"כ באמת בהדיא גם הרשב"א ז"ל בתשובה שם שכבר הרגיש בעצמו מה שיש לכאורה סתירה לדבריו מדברי הש"ס בב"ק שם עיי"ש. איברא דבענין זה גופה אי הוי קבלת עדות כתחלת דין או כגמר דין יש מקום עיון לכאורה דהגם כי כן כתבו התוס' בב"ק ובב"ב שם דהוי כתחלת דין והוא עפ"י דברי הש"ס בר"ה כ"ה שכן מוכח התם בהדיא. אולם מדברי התוס' בסנהדרין י"ט בד"ה ינאי המלך מבואר דקבלת עדות כגמר דין הוא. וכן מבואר באמת בהדיא בש"ס שבועות למ"ד בהא דאמרי' התם לישנא אחרינא מחלוקת בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין ד"ה דיינים בישיבה ובע"ד בעמידה דהא עדים כגמר דין הוא וכתוב בהו ועמדו שני האנשים. וכבר הרגישו בסתירה זו המחברים ז"ל. והנכון בעיני בישוב סתירה זו כפי מה שמצאתי אח"כ בספר פלפולא חריפתא על הרא"ש בב"ב שם שגם הוא רצה ליישב כן בתחלה. והיא דיש לחלק ולומר דלגבי הדין עצמו שהוא שייך לבעלי דינים בודאי קבלת עדות לאו כגמר דין הוא דהרי הב"ד צריכין תו לעיין בדינם ולפסוק להם הדין עפ"י העדאת אותן העדים. משא"כ לגבי העדים עצמן העדאתן זהו גמר דין שלהם. אלא שאח"כ דחה זאת דמה להם ולהעדים הרי לא באו אלא לצורך בעלים וא"כ הכל בתר דידהו גריר אי הוי כתחלת דין דידהו עיי"ש. ולענ"ד אי משום הא לא תברא. דבאמת גם להעדים יש שפיר נ"מ בהעדותן להתחייב כאשר ימצאו זוממין. עונש ממון או מלקות ומיתה כאשר זממו לעשות לאחיו וא"כ העדאתן הוי שפיר גמר דין שלהם דע"י עדותן הם גומרין דינם להתחייב א"ע בכל אלו ולא יכלו שוב להיות חוזרין ומגידים להפטר א"ע. שוב ראיתי בספר טורי אבן בר"ה שם שתירץ בפשיטות כתירץ הפלפולא חריפתא הנזכר. ונראה שכיוון למ"ש. ודו"ק:

אמנם כן מפרש"י ז"ל גופה בב"ק שם יש להוכיח שפיר דס"ל דקבלת עדות בפני הבע"ד בד"נ הוי דאורייתא. דהרי כל עיקר מ"ש הרשב"א ז"ל בתשו' שם דקבלת עדות בפני הבע"ד אפי' בד"נ לא הוי רק מדרבנן דקרא אסמכתא בעלמא הוא. היינו משום די"ל

דוהועד בבעליו קאי אגמר דין דצריך להיות בפניו ולא על קבלת עדות דהוא כתחלת דין. אבל גוף הדרשה דוהועד בבעלי' גם הרשב"א ז"ל מודה דדרשה גמורה הוא ולא אסמכתא בעלמא. וא"כ ממילא לפרש"י ז"ל בב"ק שם דגמר דין דצריך להיות בפניו נפקא לן מהאי קרא דעד עמדו לפני העדה למשפט אייתר לי' האי דרשה גמורה מהאי קרא דוהועד בבעליו לקבלת עדות גופה דצריך להיות בפניו מדאורייתא. וכדעת הרשב"א ז"ל בחדושיו לב"ק שם. וגדולה מזה נראה מבואר מדברי הרא"ש ז"ל בתשו' כלל מ"ו דס"ל דאפי' בד"מ קבלת עדות בפני בע"ד הוי דאורייתא. מדהוצרך לפרש שם הטעם דבמקום אונס ושלחו אחריו ולא בא מקבלין עדות שלא בפניו בד"מ. משום דכיון דאיכא הפסד ממון לתובע והתרו להנתבע ולא בא הפקיעו לממוני' ושויא להאי עדות דשלא בפניו לעדות מעליא עיי"ש הובא בב"י בחו"מ סי' כ"ח. ולענ"ד מוכרח היא לדעת הסוברים דבד"נ קבלת עדות בפני הבע"ד הוי דאורייתא. דאל"כ יקשה מה שהקשו התוס' במכות וא"ו בד"ה בד"נ לענין עדות מיוחדת דקיי"ל דבד"נ הוא דאינו כשרה אבל בד"מ כשרה. ולמה לא נילף ד"מ מד"נ בילפותא דמשפט אחד יהי' לכם דגם בד"מ פסול עדות מיוחדת כמו דילפינן ד"מ מד"נ לענין קרובים דפסולים לעדות. ותירצו דע"כ האי קרא דעדות מיוחדת לאו לענין ד"מ קאי דעד אחד מועיל לממון דלשבועה מיהא אתיא עיי"ש והשתא אם נאמר דגם לענין קבלת עדות בפני בע"ד יש חילוק בין ד"מ לד"נ דבד"מ לא בעינן בפני הבע"ד מדאורייתא יקשה קושית התוס' דלמה לא נילף ד"מ מד"נ דגם בד"מ בעינן בפני הבע"ד מדאורייתא. ותירוצם שם ל"ש לענין קבלת עדות בפני הבע"ד. ונראה דמה"ט חזר באמת הרשב"א ז"ל בתשו' ממ"ש בחדושיו לב"ק שם דיש חילוק בין ד"מ לד"נ גם בענין קבלת עדות בפני הבע"ד דבד"נ הוי מדאורייתא ובד"מ לא הוי רק מדרבנן. אלא דס"ל בתשו' שם מכח קושיתו בחדושיו שם דבכל ענין קבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן. ודמש"ה אפי' בד"נ במקום אונס ושלחו אחריו ולא בא מקבלין עדות שלא בפניו. וכדעת הרמב"ם לדעת הב"י ז"ל. ואולם הרא"ש ז"ל בתשו' ס"ל להיפך דבכל ענין קבלת עדות בפני הבע"ד הוי דאורייתא. ומה דמקבלין עדות שלא בפני בע"ד במקום אונס ופשיעה ה"ד בד"מ ומטעם הפקר ב"ד. משא"כ בד"נ וה"ה בדיני אישות דל"ש ה"ט דהפקר ב"ד אין מקבלין עדות שלא בפני בע"ד אפי' במקום אונס ופשיעה. ואפי' בדיעבד לא מהני הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד ואפי' בדיני אישות כיון דמדאורייתא לא מהני הקבלת עדות זה בשלא בפני הבע"ד והרי אשה זו מותרת לבעלה מה"ת וזהו באמת דעת הרמ"א ז"ל בתשו' שם. ואולם עכ"ז נלע"ד נכון היטב דעת הנו"ב ז"ל בתשו' שם לפסק הלכה דלאסור אשה לבעלה מהני בדיעבד קבלת עדות שלא בפני הבע"ד. כיון

דלדעת הרמב"ם לדעת הב"י ולדעת הרשב"א ז"ל בתשו' בהדיא מהני בדיעבד קבלת עדות שלא בפני הבע"ד בדיני אישות עכ"פ וכנ"ל. א"כ איך נתיר תו סוטה דאורייתא מספק פלוגתא דרבוותא דס"ל דקבלת עדות בפני הבע"ד הוי דאורייתא ואפי' בדיעבד לא מהני הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד. כיון דיש עכ"פ איזה פוסקים דס"ל דקבלת עדות בפני הבע"ד לא הוי רק מדרבנן ובדיעבד מהני שפיר לדידהו הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד בדיני אישות עכ"פ ובמ"ל ומיהו לענין שיהי' עכ"פ מצוה לגרשה ויהי' מותר לו החדר"ג לישא אשה אחרת או לגרשה בע"כ נלע"ד דבלא"ה מהני שפיר הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד לכ"ע. ואפי' לכתחלה במקום אונס ופשיעה מקבלין שפיר הקבלת עדות שלא בפני הבע"ד. דאף לדעת הרמ"א ז"ל בתשובה שם דלא מהני אפי' בדיעבד קבלת עדות שלא בפני הבע"ד ה"ד לענין שתהי' אסורה לבעלה ויהי' מחויב לגרשה דע"ז שייך שפיר לומר דכיון דמה"ת לא מהני הקבלת עדות זה שנתקבל שלא בפני הבע"ד בגזה"כ דבעינן שיהי' הקבלת עדות בפני הבע"ד דוקא והרי אשה זו מותרת לבעלה מה"ת ולא הוי סוטה האסורה לבעלה איך יאסרהו חכמים על בעלה בקבלת עדות זה מדין סוטה האסורה לבעלה משא"כ לענין שיהי' עכ"פ מצוה לגרשה בודאי כל שיש עלי' עידי כיעור אף שנתקבל העדות זה שלא בפני הבע"ד מצוה עכ"פ איכא לגרשה דדברים המכוערים שנתאמת עלי' בקבלת עדות זה אלא דלא מהני מה"ת לאסרה על בעלה בגזה"כ בודאי לא עדיפה מעוברת על דת יהודית דג"כ מה"ת מותרת לבעלה ומ"מ מצוה עכ"פ איכא לגרשה וא"כ בלא"ה אין נ"מ כלל בנ"ד בחלוקת הפוסקים ז"ל הנ"ל. דכיון דבנ"ד הוי כאונס ופשיעה שברחה ולא נודע מקומה איה. אפי' לכתחלה מותר לקבל עלי' העידי כיעור שלא בפני' לענין שיהי' עכ"פ מצוה לגרשה ויהי' מותר לו החדר"ג לישא אשה אחרת עלי'. ודו"ק:

ומ"ש כ"ת לפלפל בדברי המהרי"ק שורש קמ"א הובא ברמ"א אהע"ז סי' ק"מ לענין אי מהני זיכוי הגט ע"י אחר לאשה הנאסרת על בעלה דבודאי הגט זכות היא לה להיות פנויה. והוא עפ"י מ"ש הרב אלפסי ז"ל בגיטין מ"א גבי הא דתנן התם האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי אם רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר"מ. וחכמים אומרים בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו. וע"ז סיים הרי"ף ז"ל שם וה"מ לחזרה דלא מצי רבי' למיהדר בי' אבל עבדא לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידי'. דתנן האומר תני גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה משום דאין גט לאחר מיתה. וש"מ דלחזרה הוא דזכין לי' לעבד אבל מיפק לחירות לא נפיק עד דמטי גיטא לידי'. ואשכחן זכייה בכה"ג דאמר

לקמן הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר עכ"ל. ועפ"י דברי הרי"ף ז"ל אלו העלה המהרי"ק ז"ל דה"ה לענין אשה הנאסרת על בעלה דבודאי זכות היא לה קבלת הגט מיד בעלה שתהי' פנויה. לא מהני לזכות לה הגט ע"י אחר שתהי' מגורשת מיד בקבלת זה גיטה עד דמטי גיטא לידי'. כמו דלא מהני בגט שחרור אליבא דחכמים דג"כ זכות הוא להעבד עיי"ש. עיין בטו"ז באהע"ז שם ס"ק וא"ו כתב ג"כ לסתור דברי המהרי"ק דע"כ לא מחלק הרי"ף בין חזרה להתרה אלא בשחרור עבד דיש סברא קצת לומר דחוב הוא לו לעבד דבהפקירא ניחא לי' טפי ואע"ג דרבנן דר"מ לא ס"ל האי סברא אלא ר"מ כדאיתא בפ"ק דגיטין י"ג. מ"מ התוס' כתבו שם דגם רבנן ס"ל האי סברא דניחא לי' בהפקירא אלא דגדול לו הזכות שלא יהי' משעובד יותר מהאי חובה דבהפקירא ניחא לי'. וא"כ כיון שיש עכ"פ קצת חובה סגי במעלה שיש לו זכות שלא יוכל לחזור אבל מ"מ בעינן להיתר הגעה לידו. משא"כ באשה הנאסרה על בעלה שאין לה שום חוב בשום אופן בעולם רק זכות לחוד אמאי נצטריך הגעה לידה כו' עכ"ל. אלא דדברי הטו"ז ז"ל צריכין ביאור דמאיזה סברא נאמר לחלק בין היכא שיש עכ"פ קצת חובה דסגי במעלה שיש לו זכות שלא יוכל לחזור אבל מ"מ בעינן להיתר הגעה לידה ובין היכא דליכא שום חוב רק זכות לחוד דלא בעינן הגעה לידו. ובחדושי אמרתי לבאר חילוקו של הטו"ז ז"ל עפ"י מה שנלע"ד ליישב מקודם דעת הרי"ף ז"ל עצמו מאשר כבר תמהו עליו. דהרי החזרה והחירות דברים אחדים הם והא בהא תליא דטעם דחזרה משום דתן כזכי וזכיה מטעם שליחות ואנן סהדי דניחא לי' שיהי' שלוחו ושלוחו כמותו והוי כאלו בא לידו כו'. דאי לא הוי כבא לידו למה לא יחזור ה"ז לא נגמר הדבר ואין זכייה ושליחות לחצאין כו'. ומה שהביא ראי' מהולך מנה כו' לאו ראי' הוא. דהתם נמי זכה המלוה בגוף המנה כאלו בא לידו דזכייה מטעם שליחות. ולדבר של זכות נעשה שליחו אבל להתחייב באחריות שהיא חובת המלוה לא נעשה שליחו עכ"ל הרא"ש ז"ל שם ובאמת כי מ"ש הרא"ש ז"ל לסתור ראיות הרי"ף מההוא דהולך מנה כו' ולהסביר מה דאמר רבא התם חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר צל"ע. דסברתו ז"ל הוי א"ש נגד גוף המנה באם זה לא ירצה לחזור בו בזה הוי אמרי' שפיר דלדבר שהוא זכותו שיהי' גוף המנה שלו יוכל להיעשות שליח עבורו אבל לא לדבר שהיא חובתו להתחייב באחריות. והוי כמו פקדון ביד הלוה. אבל איך יוצדק נגד הלוה באם בא לחזור ולומר החזירהו לי שמא יאנסו בדרך ממך וכפרש"י שם בגיטין י"ד. האיך נאמר לו שלא יוכל לחזור משום דזה הוי כשליחו של המלוה דמשהגיע לידו שוב זכה לי' המלוה דהוי כאלו הגיע לידו ועכ"ז אם יאנס אח"כ בדרך יתחייב הלוה באחריות. והרי ממנ"פ אם

הוא כשליחו וכאלו כבר הגיע לידו יפטור תו הלוה מאחריות ואיך שייך זכייה ושליחות לחצאין בע"כ של לוה:

ונלע"ד ליישב דעת הרי"ף ז"ל עפ"י מ"ש הרב המגיד בפ"ד מה' זכייה ה"ב בשם הרמב"ן ז"ל על מ"ש שם הרמב"ם ז"ל. וז"ל המזכה לחבירו מתנה ע"י אחר כיון שהחזיק בה אחר, כו' זכה חבירו אעפ"י שלא הגיע המתנה לידו ואין הנותן יכול לחזור בו אבל המקבל ירו על העליונה אם רצה מקבל אם לא רצה אינו מקבל. שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו. וזכות הוא לו שתנתן לי המתנה אם ירצה אבל אם לא ירצה אין נותנין לו לאדם בע"כ עכ"ל. וע"ז כתב הרב המגיד שם וכתב הרמב"ן ז"ל מהא שמעינן דכי אמרי' שזכין לו לאדם דוקא כשנתרצה כששמע אבל לא נתרצה כששמע לאו. ומכלל זה אתה למד שכל דבר שבחובה אין חבין לו לאדם שלא בפניו ואעפ"י שנתרצה לו. שלעולם אין חבין לו לאדם אלא מדעתו ובשליחותו והא דאמרי' בקדושין חוששין שמא נתרצה הבן משום דלאו חוב גמור הוא. דרוצה הוא לישא אשה זו וליאסר בקרובתי' מלישב בטל דמצוה קעביד כו' עכ"ל. וביאור חילוקו של הרמב"ן ז"ל בין היכא דהוי חוב גמור דלא מהני אף אם נתרצה אח"כ ובין היכא דלא הוי אלא חובה קצת וכ"ש היכא דלא הוי אף חובה קצת אלא כולה זכות דמהני אם נתרצה אח"כ. יבואר היטב עפ"י מ"ש התה"ד סי' קפ"ח וז"ל ואי קשיא לך הא דתני' בפ"ב דב"מ כיצד התורם שלא מדעת כו' ואמרי' התם דבעינן שלוחכם דומיא דאתם. מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם אלמא אע"ג דידעינן בתר הכי דניחא לי' במה שתרם אפ"ה לא הוי שליח כיון דמעיקרא לא לדעת הוי. לא דמי כלל דהתם בשעה שנעשה שליח לא ידעינן כלל דניחא לי'. אלא דאח"כ שמעינן מיני' או חזינן מיני' דניחא לי' ובעינן למימר תו דלמפרע הוי שליח. הא לא מהני משום דבעינן למידע בשעה שנעשה שליח דזכות הוא וניחא לי' ובכה"ג הוי דומיא דאתם דאנן סהדי אי הוי הכא הוי ניחא לי'. אבל היכא דבשעה שנעשה שליח לא ידעינן לי' לא הוי דומיא דאתם עכ"ל. ועפי"ז ממילא מבואר היטב חילוקו של הרמב"ן ז"ל. דבשלמא היכא דהוי חוב גמור לא מהני מה שנתרצה אח"כ. דכיון דחוב גמור היא הרי בשעת הזכייה ליכא שום אומדן דעת דניחא לי'. דהרי אנו מסופקים באמת טובא בדעתו אי ניחא לי' כיון דחוב גמור היא לו. אלא דאח"כ כשנתרצה איגלאי מילתא למפרע דהוי ניחא לי'. ובעינן למימר דלמפרע הוי שליחו וזה לא מהני משום דבעינן למידע בשעה שנעשה שלוחו דזכות הוא לו וניחא לי'. משא"כ היכא דלא הוי חוב גמור רק חובה קצת והיינו משום דהזכות הוא גדול לו יותר מהחוב איכא שפיר אומדין דעת של כל אדם דבודאי ניחא להו ביותר בהזכות הגדול לו מהחוב וכ"ש היכא דהוי זכות גמור והוי שפיר דומיא

דאתם דאנן סהדי דאי הוי הכא הוי ניחא לי' ומהני שפיר מה שנתרצה אח"כ. רק אם לא נתרצה בפירש כששמע הרי איגלאי מילתא למפרע דלא הוי ניחא לי' ואין זכין לו לאדם בע"כ. ועפי"ז ממילא יש ליישב היטב דעת הרי"ף ז"ל. דלאו מטעם דיש זכייה ושליחות לחצאין קאמר דעבדא לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידי' רק משום דכיון דבכל מקום דאמרי' דזכין לאדם שלא בפניו בעינן דוקא שיהי' נתרצה אח"כ כששמע. אבל אם לא נתרצה אח"כ כששמע לא הוי זה שליחו לזכות לו בע"כ א"כ ממילא כ"ז דלא ידעינן לי' דנתרצה איכא שפיר לספוקי ולחוש לחומרא שמא לא נתרצה העבד בקבלת השחרור ולא מהני קבלתו של זה לזכות לו בע"כ וע"ד דחיישינן התם בקדושין לחומרא להיפך דלמא יתרצה הבן. ה"נ יש לחוש לחומרא דלמא לא יתרצה העבד. ומש"ה לא מהני גבי העבד הזכייה דשחרור ע"י אחר אפי' לרבנן כ"א לענין דרבי' לא מצי למיהדר בי'. דלענין זה חיישינן שפיר דלמא יתרצה העבד בהשחרור וניחא לי' בזה להיות שליחו לקבל השחרור מרבו וממילא זכה לי' תו אותו האחר מטעם דזכין לאדם שלא בפניו ולא מצי רבי' תו למיהדר בי'. משא"כ לענין היתר החירות חיישינן לחומרא דלמא לא מתרצה העבד בקבלת השחרור ולא מהני קבלתו של זה לזכות לו בע"כ. ומש"ה לא נפיק לחירות עד דמטו גיטא לידי' ולאו דוקא עד דמטי גיטא לידי' אלא עד דשמעינן מינ' או דחזינן לי' דמתרצה אלא דבמטי גיטא לידי' לא בעינן תו דיתרצה דהרי משתחרר בע"כ בשליחות רבו ומה"ט נמי אם מת רבו קודם דמטי גיטא לידי' לא יתנו לו לאחר מיתה אע"ג דמתרצה העבד בקבלת השחרור. דכיון דבעינן שיהי' נתברר דוקא אם נתרצה העבד בקבלת השחרור או שיהי' מטי לידי'. וכל זמן דלא מטי גיטא לידי' ולא ידעינן לי' דנתרצה חיישינן לחומרא שמא לא יתרצה העבד בקבלת השחרור ממילא לא מהני כאן מה שנתרצה העבד בקבלת השחרור דממה שנתרצה העבד כעת בקבלת השחרור לא נתברר עדיין אם הי' מתרצה העבד גם בתחלה בקבלת זה השחרור מיד רבו דיש לחוש לחומרא דלמא לא הי' מתרצה באמת העבד בקבלת השחרור עד עכשיו דמת רבו ולא ניחא לי' ליפול קמי' יתמי ואין גט לאחר מיתה. ובדרך הזה יתפרש ג"כ לנכון מה דאמרי' לקמן הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר. והיינו משום דגם התם איכא לספוקי שמא לא מתרצה המלוה להיות זה שליחו לקבל ממונו מיד הלוה דלא מהימן לי' או מטעמא אחרינא מש"ה לענין אחריות חיישינן שפיר לחומרא שמא לא מתרצה המלוה להיות זה שלוחו לקבל מעותיו מיד הלוה וממילא לא הוי כאלו בא לידו והלוה חייב באחריות. משא"כ לענין חזרה חיישינן להיפך לחומרא שמא מתרצה שפיר המלוה להיות זה שליחו לקבל מעותיו מיד הלוה. ושפיר זכה לי'

המקבל אותה המנה והוי כאלו בא לידו ושוב לא יוכל הלוה לחזור בו. וא"ש היטב דעת הרי"ף ז"ל וראייתו שהביא מהולך מנה לפלוני כו'. ועפי"ז יובן היטב גם חילוק של הטו"ז ז"ל הנ"ל. דבשלמא היכא דהוי עכ"פ חובה קצת וכמו בשחרור דגם לרבנן איכא חובה קצת דבהפקירא ניחא לי' וה"ה בסתם מתנה איכא חובה קצת דכתיב ושונא מתנות יחי' וכפירש הרשב"ם בב"ב קל"ח. איכא שפיר לספוקי ולחוש לחומרא שמא לא מתרצה מי שנתקבל עבורו בקבלה זו מחמת החובה קצת דגדול לדידי' מהזכות המגיע לו מקבלה זו. משא"כ היכא דליכא שום חובה כלל מה"ת לספוקי כלל ולחוש לחומרא שמא לא מתרצה מי שנתקבל עבורו בקבלה זו דהרי מי פתי לא ירצה בדבר שכולו זכות היא לו וליכא שום חובה כלל. ומש"ה באשה הנאסרת על בעלה מהני שפיר לזכות לה הגט ע"י אחר. לענין שתהי' מגורשת מיד בקבלת זה גיטה מיד בעלה. גם לדעת הרי"ף ז"ל כיון דבקבלת גיטה ליכא שום חובה כלל ובודאי ניחא לה שיהי' זה שליחה לקבל גיטה מיד בעלה וכאלו בא לידה דמי ודו"ק:

ומה שנתקשה כ"ת בדברי התוס' עירוכין ל"ב בהא דאמרי' התם דבראשונה הי' נטמן הקונה בית בערי חומה כל יום י"ב חודש כדי שיהי' חלוט לו. התקין הלל שיהא חולש מעותיו ללישכה כו' אמר רבא מתקנתו של הלל נשמע ה"ז גיטך ע"מ שתתן לי מאתיים זוז נתנה לו מדעתו מגורשת בע"כ אינה מגורשת מדאיצטרך לי' להלל לתקוני דנתינה בע"כ הוי נתינה מכלל דבעלמא לא הוי נתינה מתקיף לה רב פפא דלמא כי איצטרך הילל לתקוני דנתינה בע"כ הוי נתינה שלא בפניו אבל בפניו הוי נתינה. והקשו בתוס' שם בד"ה מדאיצטרך דמשמע דלרבא אפי' בפניו בע"כ לא הוי נתינה והיכא מצי להוכיח באמת מהכא אפי' בפניו והלא תקנת הלל לא הי' כ"א שלא בפניו וכי איצטרך הלל לתקוני שלא בפניו אבל בפניו בין מדעתו ובין בע"כ הוי נתינה וכדמתקיף לה רב פפא באמת ותירצו דהוכיח הכי דאם איתא דבפניו הוי נתינה בע"כ ה"ה אפי' שלא בפניו הי' יכול לזכות לי' בעי ע"י אחר. ולא הי' צריך הילל לתקוני שלא בפניו להיות חולש מעותיו ללישכה דהא בלא"ה אפשר לזכות לו ע"י אחר. אלא ודאי דבעלמא נתינה בע"כ אפי' בפניו לא הוי נתינה. ומש"ה לא הוי מצי נמי לזכות לו ע"י אחר והוצרך לתקוני שיהי' חולש מעותיו ללשכה עיי"ש. וע"ז הקשה כ"ת מהא דאמרי' בגיטין גבי פלוגתא דר"מ וחכמים הנ"ל תני' אמר ר"מ והלא חוב הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחירות כו' וכ"ת אי בעי זריק לי' גיטא. שביק לי' וערק לעלמא. הרי מבואר היפך סברת התוס' דמשום דיכול לתת לו בעל כרחו לא אמרינן דיכול לזכות לו נמי על ידי אחר והיינו מטעם דשביק לי' וערק לעלמא. עיין בחדושי הרשב"א ז"ל בגיטין ע"ה הקשה ג"כ על

דברי התוס' שם דאיך אפשר לומר דכל שנותן לו בפניו בע"כ מזכה לי' נמי ע"י אחר לחובתו והרי אשה דמתגרשת בע"כ ואין מזכין לה גיטא ע"י אחר. עוד הקשה הרשב"א ז"ל שם אשמעתין גופה אמאי לא דייקי מקרא דנתינה בע"כ הוי נתינה. דהא גבי אשה כתיב ונתן בידה וקיי"ל דמתגרשת בע"כ עיי"ש אמנם כן הנה לשיטת הר"י בי רב הובא בב"י אהע"ז סי' קמ"ג דהיכא דהמקבל מקבל מהנותן אפי' בע"כ הוי נתינה. וכל עיקר הפלוגתא אי נתינה בע"כ הוי נתינה או לא הוי נתינה. ה"ד היכא שאין המקבל רוצה לקבלן. והיינו משום דס"ל להמ"ד נתינה בע"כ הוי נתינה דלא בעינן כלל קבלת המקבל אלא נתינת הנותן דע"י נתינת הנותן בלבד נפקע ממילא בחזרה הבית בערי חומה מהלוקח להמוכר ושיעבוד האשה מהבעל לק"מ קושית הרשב"א ז"ל אשמעתין. דמה"ט גופה דגבי אשה ונתן בידה כתיב ובעינן שתגיע הגט לידה דוקא שפיר מתגרשת בע"כ. דכל כה"ג דהמקבל מקבל לכ"ע נתינה בע"כ הוי נתינה. אלא דהכי בעינן למימר דכל שבפניו הוי נתינה אעפ"י שלא מקבלן וזה לא הוי מצי לדייק כלל באמת מקרא ולק"מ נמי לדעת התוס' שם. דשאני התם גבי אשה ועבד דבעינן קבלת המקבל שהגט אשה ושחרור העבד יגיע לידם דוקא:

אלא דכל היכא דזכות היא אמרי' דזכין לאדם שלא בפניו וגם ע"י קבלת אחר כבא לידו דמי. משא"כ היכא דחוב היא אמרי' דאין חבין לאדם שלא בפניו והקבלה ע"י אחר לא הוי כבא לידו. וגם התם חוב הוא להם קבלת הגט אשה לכ"ע וקבלת הגט שחרור אליבא דר"מ וממילא לא הוי הקבלה ע"י אחר כבא לידם. אלא שאתה באת לדחות ולומר דלא חשיב חובה מה שמקבל זה עבורם כיון דאפי' אם לא יקבל הוא עבורם יכול הבעל והרב בעצמו לזרוק להם הגט והשחרור בעל כרחם. ע"ז אמרי' שפיר דמחמת זה לא יצא משם חובה כיון דיש בידם עצה להשמט את עצמם שלא לקבל ממנו בע"כ והיינו ז"שבקו לי' וערקו לעלמא מה גם בגט אשה דאף אם נאמר דלא חשיב חובה כיון דיש בידה לגרשה בע"כ. מ"מ הרי כמו כן ליכא לה שום זכות ממקום אחר במה שמגרשה דנאמר מכח זה דזכה לה אותו אחר וכבא לידה דמי מטעם דזכין לאדם שלא בפניו כיון דליכא לה שום זכות כלל ממקום אחר. ומש"ה אין יכול לזכות להם באמת ע"י אחר לכ"ע הגם דיכול לגרש ולשחרר בע"כ. משא"כ הכא לפי מה דבעינן למימר דכל דבפניו לא בעינן כלל קבלת המקבל כ"א נתינת הנותן. א"כ הגם דחשיב חובה קבלת האחר שלא בפניו אע"ג דיכול לתת לי בע"כ בפניו כיון דיש בידו עצה להשמט א"ע שלא לקבל ממנו בע"כ. והיינו דשבק לי' וערק לעלמא וכמו כן ליכא לו שום זכות ממקום אחר דנאמר דזכה לי' אותו האחר וכבא לידו דמי מטעם דזכין לאדם שלא בפניו מ"מ הרי לא בעינן כלל שיהי'

קבלת האחר כבא לידו דגם בפניו לא בעינן כלל קבלת המקבל ושיגיע לידו דוקא רק שיחול שם נתינה על הנותן. ושם נתינה שפיר חל על הנותן אפי' ע"י אחר. דמה לי אם נותן לו בפניו בע"כ ולא קיבלו או שלא בפניו ע"י אחר. כל שנותן בשבילו חשיב שפיר נתינה. ומש"ה שפיר הוכיח רבא מזה דלא הי' יכול לזכות לו ע"י אחר שלא בפניו דגם בפניו לא הוי נתינה כ"ז שלא קיבלן המקבל. והיינו משום דבאמת גם כאן בעינן קבלת המקבל ושיגיע לידו דוקא ודמש"ה שפיר לא מהני לזכות לר' ע"י אחר כיון דבעינן שיגיע ליד המקבל דוקא. ובהקבלה זו ליכא שום זכות להמקבל עד שנאמר דגם בקבלת האחר הוי כבא לידו מטעם דזכין לאדם שלא בפניו והוי כאלו בא לידו. ותו דמי שפיר לעבד אליבא דר"מ ולאשה אליבא דכ"ע דאין יכול לזכות להם גיטם ע"י אחר. ומיהו בדעת רב פפא י"ל דס"ל דלא חשיב נתינה כ"א היכא שנותן בפני המקבל שכאשר יקבל המקבל הממון שוב לא יוכל הנותן למהידר בי' ולקבלם בחזרה ממנו. משא"כ כשנותן לו ע"י אחר שיוכל הנותן לחזור בו ולקבל הממון בחזרה מיד אותו האחר. כיון דליכא בדבר שום זכות להמקבל עד שנאמר דאותו האחר כבר זכה בהממון בשביל המקבל מטעם דזכין לאדם שלא בפניו ולא יוכל הנותן למיהדר בי'. בכה"ג לא חשיב נתינה כלל דהוי כאלו מניח ממון על שלחנו ואומר לפלוני הם דבודאי לא חשיב נתינה כלל. ומש"ה שפיר הוצרך הילל לתקוני שיהי' חולש מעותיו ללישכה דוקא ולא הי' מהני כלל בלא"ה שיזכה לו הממון ע"י אחר אם כי באמת נתינה בע"כ בפניו הוי נתינה אף אם לא מקבל המקבל דלא בעינן כלל קבלת המקבל ושיגיע לידו דוקא אלא נתינת הנותן. ודו"ק:

ואולם בדעת הרשב"א ז"ל י"ל דס"ל כשיטת המשיג על שיטת הר"י בי רב שם. דס"ל דאעפ"י שמקבל המקבל כל דבע"כ לא חשיב נתינה למ"ד נתינה בע"כ לא הוי נתינה. וא"כ י"ל דס"ל דכל עיקר הפלוגתא אי נתינה בע"כ הוי נתינה או לא הוי נתינה ה"ד היכא שהמקבל מקבל אבל היכא שאין המקבל מקבל לכ"ע לא חשיב נתינה כלל דבעינן באמת קבלת המקבל ושיגיע לידו דוקא אלא דכל שבפניו מסתמא מקבלן כיון דאם לא יקבלם מעצמו יעשוהו ב"ד לקבלן וכמ"ש התוס' בגיטין ע"ה. וע"כ לא מחלקו בש"ס שם ובעירוכין כ"א בין בפניו ובין שלא בפניו. ומש"ה שפיר הוי קשיא לי' להרשב"א ז"ל אשמעתין ולדעת התוס'. משום דלשיטתי' דמי שפיר לאשה דבעינן שיגיע הגט לידה דוקא ומתגרשת בע"כ ואין יכול לזכות לה ע"י אחר. ועיין בחדושי הרשב"א ז"ל שם כתב ליישב קושיתו הנ"ל אשמעתין אמאי דלא דקו מקרא דנתינה בע"כ הוי נתינה. ע"ד שכתבו התוס' בגיטין שם ליישב דמ"ש מפרעון חוב דמשמע דלכ"ע נתינה בע"כ הוי נתינה וכדאמרי' בב"מ מ"ט הלוהו ביושב לא יחזור לו במדבר משמע הא ביושב מחזיר

לו אפי' בע"כ. ותירצו דשאני התם דאין המלוה מפסיד בקבלת הפרעון אבל הכא דע"י הפרעון צריך להחזיר לו הבית וכן ע"י קבלתו הוי הגט גט לא הוי נתינה ובעירוכין שם כתבו ליישב דשאני התם דאיכא חובה להנותן עיי"ש. אלא דדבריהם ז"ל סתומים דמ"ש פרעון חוב דחשיב חיובא דנותן ולא חשיב הפסד המקבל במה שמפסיד שעבודא דנותן. מההוא דבתי ערי חומה וה"ז גיטך ע"מ שתתן לי מאתיים זוז דחשיב הפסד המקבל במה שצריך להחזיר הבית והגט הוי גט. ולא חשיב כמו כן חיובא דנותן באם נאמר דנתינה בע"כ לא הוי נתינה וא"צ להחזיר לו הבית והגט לא הוי גט. ובדברי הרשב"א ז"ל שם מבואר דלא חשיב הפסד המקבל כ"א בדבר שיש לו בה קנין כמו אשה דקנוי' היא אצל הבעל וקנינו קריא רחמנא דכתיב כי יקח איש. ודכוותי' הקונה בית ערי חומה דממכר קריא רחמנא ולא משכונה. דבזה שפיר אמרי' כשאתה באת לסלקו משלו בע"כ אל תסלקנו. משא"כ פריעות חוב דלא הוי להמלוה אלא שעבוד בעלמא על הלוה. וכן גט אשה שאין בעלה קנוי לה אלא שיש להאשה שעבוד על בעלה. ל"ש שם שלו ולא חשיב הפסד כיון דלא הוי אלא שעבוד בעלמא. ואדרבה בזה י"ל איפכא כשהם באים לסלק שעבודם מעליהם אם אתה בא לומר שאינם יכולים לסלק אלא מדעתם נמצא שאתה מחייבם בע"כ ואל תחייבם. משא"כ בדבר שיש להמקבל קנין בה דל"ש לומר שאתה מחייבם דהרי כבר היא של המקבל עכת"ד עיי"ש היטב. וצל"ע ממה דאמרי' בכמה דוכתי' דאשה גופה לא קנוי להבעל ולא הוי ג"כ אלא שעבוד להבעל. ולולא דבריו ז"ל הייתי אומר לחלק בענין אחר. דלא חשיב הפסד המקבל כ"א היכא שמהראוי להיות שלו גם לאחר שכבר קיבל מהנותן ולא נפקע ממנו ממילא ע"י קבלתו שקיבל. רק מאשר התחייב א"ע כן להנותן שכאשר יקבל ממנו יחזור אותו הדבר אליו או מכח גזה"כ. וכמו בקונה בית ערי חומה דממכר קריא רחמנא ולא משכונה. וממכר בעלמא גם אם יחזור המוכר להלוקח דמי מכירתו שקיבל ממנו לא יצא המכר ממילא בחזרה מרשות הלוקח לרשות המוכר:

אלא דגבי בתי ערי חומה גזה"כ היא דע"י הנתינה וקבלת המעות בחזרה חוזר הבית לבעליו וכמו כן באומר ה"ז גיטך ע"מ שתתן לי מאתיים זוז. דנתינת המעות לא שייכי כלל לענין הגט והפקעת שעבודה ממנו. דאף אם תתן אשה אלף פעמים ככה לא תהי' מגורשת ונפקע שעבודה ממנו בכך. רק מכח אשר התחייב א"ע בעל זה לאשה זו שכאשר תתן לו מאתיים זוז תהי' מגורשת ונפקע שעבודה ממנו. דבכה"ג חשיב שפיר הפסד המקבל. דמה שמהראוי להיות שלו באמת גם לאחר שכבר קיבל מהנותן הרי הוא מופסד בקבלתו בגזה"כ או מאשר התחייב א"ע בזה. יהי' מאיזה צד שיהי' משא"כ היכא

שאין מהראוי כלל להיות שלו לאחר שקיבל מהנותן ונפקע ממנו ממילא. וכמו בפרעון חוב. דכל עיקר השעבוד לוה להמלוה לא הי' כ"א באשר יש לו ממון המלוה בידו. ועתה כשמחזיר לו הלוה אותו הממון הרי ממילא נפקע שעבודי' ממנו. וכמו כן ענין גירושין שהאיש מגרש את אשתו בע"כ דכל עיקר השעבוד הבעל להאשה לא הי' כ"א באשר הוא אשתו. ועתה כשמגרשה הרי ממילא נפקע השעבוד. ל"ש לומר דהמקבל נפסד בקבלתו. כיון דבאמת לא הוי שלו בקבלת שקיבל ונפקע ממנו ממילא ומה שהי' שלו עד שעת הנתינה לא חשיב הפסד כלל. כיון דלעת כזאת מעולם לא היתה שלו. ואדרבה בכה"ג חשיב שפיר חיובא והפסד הנותן מה שמהראוי להיות שלו ממילא ע"י נתינתו: באם נאמר דנתינה בע"כ דידי' לא הוי נתינה. משא"כ היכא דלא נפקע הדבר ממילא מהמקבל ע"י קבלתו לולא גזה"כ או מאשר התחייב א"ע בזה. וכמו בקינה בית בערי חומה והאומר ה"ז גיטך ע"מ שתתן לי מאתיים זוז. לא חשיב חיובא והפסד הנותן. כיון דבאמת לא הוי שלו ממילא גם אחר הנתינה והקבלה אלא שרוצה לזכות בו מחדש בגזה"כ או מאשר המקבל בעצמו התחייב א"ע כן שכאשר יקבל מהנותן יחזור אותו הדבר להנותן. ולא חשיב הפסד וחיובא כ"א מה שמהראוי להיות שלו ממילא. משא"כ בכה"ג לא חשיב כ"א מניעות הריוח בלבד. ודו"ק היטב:

סימן ד

בביאור דברי הרמב"ם ז"ל בפרק יו"ד מה' רוצח אשר כבר תמהו עליו הראשונים ז"ל. שבהלכה וא"ו שם פוסק דעגלה ערופה משתרד לנחל איתן נאסרה. ובהלכה חי"ת שם פוסק דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר. והוא תמוה טובא לכאורה. דהרי בש"ס כריתות כ"ד ע"ב איתמר עגלה ערופה מאימת נאסרה רב המנונא אמר מחיים רבא אמר לאחר ערופה. בשלמא לרבא מעידנא דאיתעבד בה מעשה אלא לרב המנונא מאימתי. אמר ר' ינאי גבול שמעתי בה ושכחתי ונסבין חבריא לומר ירידתה לנחל איתן אוסרתה כו'. אמר רבא מנא אמינא לה דתנן נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר. ואי אמרת מחיים נאסרה אמאי תצא ותרעה בעדר והא איתסרה לה מחיים כו'. תנאי הוא. פירש דהאי תנא דמתניתין דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר ס"ל באמת דלאחר ערופה נאסרה וכרבא. אלא דאיכא תנא אחרינא והייינו תנא דבי ר' ישמעאל דס"ל דמחיים נאסרה כרב המנונא ודלדידי' אם נמצא ההורג עד שלא נערפה תרעה עד שתסתאב באמת כיון דכבר איתסרה לה מחיים. דתנא דבי ר' ישמעאל נאמר מכשיר ומכפר בפנים ונאמר מכשיר ומכפר בחוץ. מה מכשיר ומכפר האמור

בפנים עשו בו מכשיר כמכפר. אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ עשו בו מכשיר כמכפיר. ופרש"י ז"ל מכשיר בחוץ ציפורי מצורע. מכפיר בחוץ עגלה ערופה ושעיר המשתלח כו'. אף מכשיר ומכפיר האמור בחוץ עשו בו מכשיר ציפורי מצורע דאסורין בהנאה מחיים כמכפיר, בשעיר המשתלח ועגלה ערופה. אלמא ס"ל דעגלה ערופה מחיים נאסרה דבי היכא דגמר מכשיר ממכפיר יליף נמי מכפיר ממכפיר עגלה משעיר ושעיר ודאי אסור מחיים כשאר קדשים כו' עכ"ל. [והתוס' כתבו שם על פרש"י ז"ל שהוא דחוק ונראה דר"ל דהרי מפשטות הסוגיא משמע דמהך ילפותא גופה דעשו מכשיר כמכפיר מוכח איסור הנאה מחיים כעגלה ערופה. ועל כן פירשו שם פירוש אחר בשם הר"י. דמכשיר בחוץ היינו משולחת כו'. וה"פ אף בחוץ עשו מכשיר משולחת דאסור בהנאה כמו עגלה ערופה. והדר נילף עגלה ממכשיר כי היכא דאסורי מחיים ה"נ עגלה. וה"נ שחיטה אסורה מחיים עכ"ל. ובאמת כי גם פירוש הר"י צ"ע לכאורה. דאיך אפשר למילף מכשיר דהיינו משולחת גופה מעגלה ערופה שתהי' המושלחת אסורה בהנאה מחיים קודם שנשתלחה ונעשה מצותה. דלאחר שנעשה מצותה ונשתלחה מרבינן לה היתר בפי' מקרא דכל ציפור טהורה תאכלו לרבות את המושלחת. כיון דאכתי לא ידעינן כלל אם עגלה ערופה גופה נאסרה בהנאה מחיים קודם שנעשה מצותה וכמו כן קשה, דאיך אפשר למילף איסור הנאה מחיים גם בציפורי השחיטה והיינו משעת לקיחה מציפור המושלחת. כיון דאכתי לא ידעינן כלל בציפור המושלחת גופה שתהי' אסורה בהנאה משעת לקיחה. מיהו בתוס' קדושין כ"ז בד"ה תנאי היא מבואר באופן אחר קצת וז"ל שם. דמעיקרא יליף ציפורים מעגלה ערופה דמה עגלה ערופה אסורה לכל הפחות משעת עריפה אף ציפור המושלחת אסורה לכל הפחות איסור דשייך בה. והיינו ע"כ מחיים קודם שנשתלחה (פירוש דהרי לאחר השליח מרבינן לה היתר בפירש מקרא כנ"ל) וכיון דאשכחן איסור מחיים במושלחת א"כ שוב שפיר ילפינן עגלה ערופה דנאסרה מחיים מציפור המשולחת. ואח"כ ילפינן ציפור השחיטה דנאסרה אף היא מחיים מעגלה ערופה עכ"ל. ומבואר בדבריהם ז"ל בהדיא דאיסור הנאה מחיים בציפור השחיטה לא ילפינן באמת מציפור המושלחת גופה אלא מעגלה ערופה. ונראה שהוצרכו לפרש כן מכח א"ש. ועי' במהרש"א ז"ל שם במ"ש ע"ד התוס' בד"ה וזה אשר לא תאכלו. וגם בתחלת הלימוד איסור הנאה מעגלה ערופה שינוי בתוס' שם מפירוש הר"י. אלא דעדיין קשה לכאורה במה שנראה גם מהתוס' בקדושין שם דעיקר תחלת הלימוד היא דילפינן איסור הנאה מחיים בציפורי המשולחת גופה מעגלה ערופה. וע"ז עדיין קשה קושייתנו הנ"ל. ואולם הנה באמת לכאורה בלא"ה יש לדקדק בדברי התוס' שם במ"ש מתחלה

דמעיקרא צריך למיליף ציפרים מעגלה ערופה כו' לשון רבים דמשמע תרווייהו. וע"ד שדייקו התוס' שם בעצמם לעיל מיני' בד"ה משעת שחיטה מלישנא ציפורי מצורע דקתני במתניתין שם דמשמע תרווייהו והיינו כיון דנקטו ציפורי לשון רבים. ואח"כ סיימו בחדא אף ציפור המשולחת אסורה כו' וע"כ נראה ע"ד שכתב המהר"ם ז"ל שם דהתוס' קצרו בלשון. ודה"ק דמעיקרא יליף ציפורים מעגלה ערופה. והיינו בדרך הזה דמה עגלה ערופה אסורה לכל הפחות משעת ערופה אף ציפור השחוטה אסורה לכל הפחות משעת שחיטה. והדר ילפינן ציפור המשולחת מציפור השחיטה דמה ציפור השחיטה אסורה לכל הפחות משעת השחיטה לאחר שנעשה מצותה אף ציפור המשולחת אסורה לכל הפחות איסור דשייך בה. והיינו ע"כ משעת שחיטת השחיטה קודם שנעשה מצותה. והוא דכיון דמצוה אחת הן סברא היא שיהי' שניהם שוים באיסור הנאה. ועי' בתוס' כריתות בסוף ד"ה שם וא"א לומר שיהי' שניהם שווים באיסור הנאה שלהם גם בזמן חלות האיסור והיינו משנעשה מצותן דוקא. דהרי גבי ציפור המושלחת מרבינן בפירש היתר הנאה לאחר שנעשה מצותה ונשתלחה. ע"כ איסורן שוה משעת השחיטה עד שעת השילוח עכ"פ. וכיון דגם הלימוד לציפור המושלחת בא רק מכח הלימוד מעגלה ערופה מש"ה נקטו תו בדבריהם ציפורים מעגלה ערופה לשון רבים דמשמע תרווייהו. ולא סיימו אח"כ אלא סוף הלימוד דציפור המשולחת כיון דעיקר כוונתם להורות הלימוד איסור הנאה מחיים לעגלה ערופה מציפור המשולחת ודו"ק. וע"י מ"ש בסמוך ליישב פרש"י ז"ל] ודלפי"ז מהתימה גדולה לכאורה על הרמב"ם ז"ל. דהרי לפי מה דפסק בהלכה וא"ו שם כרב המנונא דעגלה ערופה משתרד לנחל איתן נאסרה הוי"ל לפסק תו כמו כן בהלכה חי"ת שם דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תרעה עד שתסתאב. דהרי זה תלוי בזה וכמבואר בש"ס שם בהדיא. והרשב"א ז"ל בתשו' הביאו הכ"מ ז"ל שם כבר נשאל ע"ז. והשיב וז"ל. הטבת לראות כי גם בעיני יפלא איך זוכה לבי תרי דפליגי בכריתות שם. וטרחתי להעמיד דבריו ולא יכולתי. אבל מה אעשה כי הראב"ד ז"ל לא חלק עליו בזה כלום עכ"ל:

וחלקי אמרה נפשי ליישב דעת הרמב"ם ז"ל על נכון בס"ד. והיא דהנה באמת לכאורה קשה טובא במה שהביא רבא ראי' לדבריו דעגלה ערופה לאחר ערופה נאסרה מהא דתנן נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר. ואי אמרת מחיים נאסר אמאי תצא ותרעה בעדר והא איתסר לה מחיים. והוצרך הש"ס לאוקמי בתנאי דוקא. ודההוא ברייתא דתנא דבי ר' ישמעאל דס"ל דעגלה ערופה מחיים נאסרה ס"ל באמת דאם נמצא ההורג ער שלא נערפה תרעה עד שתסתאב דוקא. והרי בסנהדר' מ"ח איתמר האורג בגד

למת אביי אמר אסור ורבא אמר מותר. אביי אמר אסור הזמנה מילתא הוא ורבא אמר מותר הזמנה לאו מילתא היא מש"ה מותר. מ"ט דאביי גמר שם שם מעגלה ערופה מה עגלה ערופה בהזמנה מיתסרה האי נמי בהזמנה מיתסרה כו'. ורבא מ"ט לא גמר מעגלה ערופה אמר לך משמשין ממשמשין גמרינן לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה. ומבואר דכל עיקר איסור הנאה מחיים בעגלה ערופה והיינו אליבא דמ"ד דמחיים נאסרה היינו רק מתורת הזמנה בלבד. וגם רבא מודה לזה אלא דס"ל דמ"מ ליכא למיליף מינה האורג בגד למת דמיתסרה ג"כ בהזמנה בעלמא. משום דלא הוי אלא משמשי קדושה לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה. והנה כבר ביארו המפורשים ז"ל עפ"י פירש"י ז"ל שם הזמנה מילתא היא כאלו כבר כרכו בו. דכל עיקר כח איסור הזמנה היינו רק משום דאמרי' דכל העומד להיעשות רואין אותו כאלו כבר נעשה ונאסר. וע"ד דקיי"ל כר"ש דכל העומד ליפדות כפדוי דמי. ודמש"ה נמי הוצרך רש"י ז"ל לפרש שם דמיירי בשכבר מת המת. והיינו משום דאל"כ ל"ש לומר דהוי"ל כאלו כבר כרכו בהבגד כיון דעודנו חי. ועפי"ז חידשו לומר דאם אח"כ לא נעשה לדבר שהי' עומד להיעשות נפקע ממילא למפרע איסור הזמנה שהי' עלה. כיון דכל עיקר איסור הזמנה שהי' עלה מתחלה לא הי' כ"א משום דהוי אמרי' דכיון שעומד להיעשות הוי"ל כאלו כבר נעשה. והרי השתא איגלאי מילתא למפרע דלא הי' עומד להיעשות כלל ונפקע ממנו למפרע איסור הזמנה שהי' עליו מתחלה. והוא נכון ומסתבר טובא לכאורה ועיין בריש הספר טיב גיטין על מס' גיטין להגאון מהרצ"ה העללר זצ"ל. ודלפי"ז ממילא נסתר מה שהביא רבא ראי' לדבריו דע"ע לא נאסרה מחיים כ"א משעת עריפה מהא דתנן נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר ואי אמרת מחיים נאסרה אמאי תצא ותרעה בעדר והא איתסרה לה מחיים. והרי לפי מה דמבואר בסנהדרין שם דכל עיקר איסור הנאה מחיים בעגלה ערופה היינו רק מתורת הזמנה בלבד והיינו דכיון דעומד להטרפות רואין אותה כאלו כבר נערפה. א"ש היטב מה דתנן התם דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר. גם לרב המנונא דס"ל דעגלה ערופה מחיים נאסרה. דכיון דנמצא ההורג עד שלא נערפה ולא תהי' נערפת עוד איגלאי מילתא למפרע דלא היתה עומדת להיערפות כלל. ונפקע ממנה למפרע איסור הזמנה שהי' עלי' מתחלה וא"צ לאוקמי כתנאי דוקא ודתנא דבי ר' ישמעאל דס"ל דמחיים נאסרה חולק אמתניתין דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר. ודס"ל לדידי' דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תרעה עד שתסתאב דוקא. אמנם כן הנה גם הסוגיא דסנהדר' שם במה דמבואר דכל עיקר איסור הנאה מחיים בעגלה ערופה היינו רק מתורת הזמנה בלבד והיינו דרואין

אנו אותה כאלו כבר נערפה ונאסר לא איסור עצמיות. קשה לכאורה טובא אחר העיון במקור היוצא איסור הנאה מחיים לעגלה ערופה אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל לפרש"י ז"ל בכריתות הנ"ל דכי היכא דגמר מכשיר ממכפיר ה"נ ילי' מכפיר ממכפיר עגלה ערופה משעיר המשתלח ושעיר המשתלח ודאי אסור מחיים כשאר קדשים. וכמו כן לפי' התוס' הנ"ל דילפינן עגלה ערופה מציפור המושלחת דנאסרה מחיים. מה גם לפי מה דאמר ר' ינאי בקדושין שם הטעם דעגלה ערופה מחיים נאסרה משום דכפרה כתיב בה כקדשים. דעכצ"ל דאיסור הנאה מחיים בעגלה ערופה הוי איסור עצמיות לא איסור הזמנה בלבד. כמו איסור הנאה מחיים בדבר הלמד מיני' למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' דעכצ"ל דהוי איסור עצמיות לא איסור הזמנה בלבד לפי מה שנתבאר לעיל דכל עיקר כח איסור הזמנה היינו משום דנידן על שם סופה דרואין אנו כאלו כבר נעשה מצותה ונאסר. והרי קדשים מחיים אסורי ואתא שחיטה ומכשיר להו. וגם ציפור המושלחת לאחר השליח מותרת לגמרי וכדאמרי' בקדושין כ"ז ויבואר בסמוך. וכמו כן קיי"ל דאברי שעיר המשתלח מותרין בהנאה וא"כ אם היו נידונין רק על שם סופם מהראוי הי' שלא לחול עליהם שום איסור כלל גם קודם שנעשה מצותן כמו לאחר שנעשה מצותן דמותרין לגמרי אע"כ דאיסור מחיים קודם שנעשה מצותן הוי איסור עצמיות לא איסור הזמנה בלבד וכמו כן עכצ"ל דאיסור הנאה מחיים בעגלה ערופה דנלמד מינייהו הוי איסור עצמיות לא איסור הזמנה בלבד. וקשיא סוגיא דסנהדר' הנזכר:

ונלע"ד ליישב כ"ז. דהנה בקדושין נ"ז אמרי' ציפורי מצורע דאסורין בהנאה מנ"ל. דתנא דבי ר' ישמעאל נאמר מכשיר ומכפיר בחוץ ונאמר מכשיר ומכפיר בפנים. מה מכשיר ומכפיר האמור בפנים עשו בו מכשיר כמכפיר. אך מכשיר ומכפיר האמור בחוץ עשו בו מכשיר כמכפיר כו'. איתמר ציפורי מצורע מאמיתי אסורין ר' יוחנן אמר משעת שחיטה ור"ל אמר משעת לקיחה. ר' יוחנן אמר משעת שחיטה שחיטה הוא דאסרי לה ור"ל אמר משעת לקיחה מעגלה ערופה נפקא מה עגלה ערופה מחיים אף ציפורי מצורע מחיים כו'. איתבי' ר' יוחנן לר"ל כל ציפור טהורה תאכלו לרבות את המושלחת וזה אשר לא תאכלו מהם לרבות את השחיטה. ואי ס"ד מחיים אסורי לאחר שחיטה מיבעיא. מהו דתימא מידי דהוי אקדשים דמחיים אסורי ואתא שחיטה ומכשרה להו קמ"ל. איתבי' כו'. ומשני תנאי הוא. פירש הני תנאי סבירא להו כדקאמרת דלא מיתסרי מחיים אלא דאיכא תנאי אחרינא והיינו תנא דבי ר' ישמעאל דס"ל דמיתסרי מחיים. דתנא דבי ר' ישמעאל נאמר מכשיר ומכפיר בפנים כו' עכת"ד הש"ס שם. והנה לכאורה הי' נראה דר' יוחנן ע"כ לא ס"ל ההוא דרשה דתנא ר' ישמעאל. דאל"כ יקשה במה דס"ל דציפורי

מצורע לא נאסרו מחיים כ"א משעת שחיטה. ואולם הרשב"א ז"ל בחדושיו כתב דא"א לומר כן. דא"כ אכתי יקשה דמנ"ל לר' יוחנן כלל איסור הנאה בציפורי מצורע לכל הפחות משעת שחיטה. ומיהו לזה י"ל דנפקא לי' לר' יוחנן איסור הנאה בציפורי מצורע משעת שחיטה עכ"פ מהדרשה וזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה ואף דוזה אשר לא תאכלו גבי עופות טמאים הוא דכתיב דלא משתמע גם איסור הנאה גם אליבא דר' אבוהו. כיון דעופות טמאים גופה מותרין בהנאה לכ"ע י"ל כמ"ש התוס' שם בד"ה וזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה. דמתחלה גמרינן איסור מושלחת משחיטה דמה שחיטה אסורה אף מושלחת אסורה. ואיסור דמושלחת הנא' היא דמחיים ל"ש אכילה וגמרינן תו ואיסור השחיטה מהמושלחת דגם באיסור השחיטה הנאה בכלל. והיינו דכיון דמצוה אחת הן סברא היא דשתיהם שוים באיסור הנאה והיינו משעת שחיטת ציפור השחיטה עד שעת השליח ציפור המושלחת עכ"פ. ועיין עוד בתוס' כריתות סוף ד"ה תנאי הוא. אלא דעדיין יקשה מה דמייתי סתמא דתלמודא בקידושין שם ילפותא לאיסור הנאה בציפורי מצורע מהדרשה דתנא דבי ר' ישמעאל כיון דר' יוחנן לית לי' ההוא דרשה וקיי"ל כר' יוחנן לגבי דר"ל וא"כ טפי הוי"ל לאתויי הדרשה דוזה אשר לא תאכלו דס"ל גם לר' יוחנן אלא ודאי מוכח דגם ר' יוחנן ס"ל ההוא דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל. והדק"ל במה דס"ל לר' יוחנן דציפורי מצורע לא נאסרו מחיים כ"א משעת שחיטה. ועיין בפ"י ז"ל שם ובחדושי הרשב"א ז"ל שם כתב ליישב דס"ל לר' יוחנן דלא לגמרי מקיש להו ציפורי מצורע לעגלה ערופה בההוא דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל. והיינו גם לענין איסור הנאה מחיים קודם שנעשה מצותן. אלא לענין איסור הנאה דלאחר שנעשה מצותן בלבד עיי"ש. ולכאורה תירץ הרשב"א ז"ל אינו במוכרח דבלא"ה יש ליישב בפשיטות טפי ולומר דר' יוחנן ס"ל כרבא בכריתות שם דגם עגלה ערופה גופה לא נאסרה מחיים כ"א משעת עריפה. וכמו שתרץ כן באמת הפ"י ז"ל שם. ואולם לענ"ד אין זה נייח דאכתי יקשה דכיון דאית לי' לר' יוחנן ההוא דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל. למה לא יליף באמת גם איסור הכאה מחיים בעגלה ערופה גופה בההוא דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל. וכפירוש התוס' או כפרש"י ז"ל הנ"ל. ורבא גופה דס"ל דעגלה ערופה לא נאסרה מחיים ע"כ לא ס"ל באמת ההוא דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל וכדאוקמינן לי' בכריתות שם כתנאי דוקא. משא"כ ר' יוחנן לפי מה דמוכח דס"ל ההוא דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל יקשה טובא. אם לא שנאמר דר' יוחנן ס"ל באמת דעגלה ערופה מחיים נאסרה. והדק"ל במה דס"ל לר' יוחנן דציפורי מצורע לא נאסרו מחיים כ"א משעת שחיטה. ועכצ"ל ומוכרח כתירץ הרשב"א ז"ל. אפס דלכאורה יקשה טובא לפי"ז

כאשר כבר תמה הפ"י ז"ל על הרשב"א ז"ל דאישתמיט לי' ש"ס ערוך בחולין בפרק אותו ואת בנו פ"ב דס"ל לר' יוחנן באמת דעגלה ערופה לא נאסרה מחיים כ"א משעת עריפה: **אמנם** כן הנה לכאורה בלא"ה תירץ הרשב"א ז"ל דוחק קצת וכמ"ש הפ"י ז"ל והיינו משום דמה"ת לאקושיי ציפורי מצורע לעגלה ערופה רק למחצה והיינו אך לענין איסור הנאה דלאחר שנעשה מצותן בלבד ולא גם לענין איסור הנאה דמחיים קודם שנעשה מצותן ונלע"ד בזה די"ל דס"ל לר' יוחנן דזה מוכח שפיר מהדרשה דוזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה דכיון דלגופא לאסור את השחיטה לאחר שנעשה מצותה ונשחטה לא איצטרך כלל כיון דבלא"ה שפיר נ"ל מההוא דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל. דאין לומר משום דסד"א מידי דהוי אקדשים דמחיים אסורי ואתא שחיטה ומכשרה להו וכמו שהשיב לי ר"ל לר' יוחנן דמה"ת לדמויה לקדשים כיון דההיקש היא לדמותה לעגלה ערופה דאסורה לאחר שנעשה מצותה עכ"פ. ואין לומר משום דסד"א מידי דהוי אציפור מושלחת דנלמד ג"כ בההיקש לעגלה ערופה וגלי לן קרא בהדרשה דכל ציפור טהורה תאכלו לרבות המושלחת דההיקש לעגלה ערופה היא אך לענין איסור הנאה קודם שנעשה מצותן בלבד דהרי באמת כל עיקר איסור הנאה דציפורי המושלחת קודם שנעשה מצותה עכ"פ. והאיסור הנאה דציפור השחיטה ועגלה ערופה גופה קודם שנעשה מצותן. תלוי אך בהקדם הלימוד איסור הנאה בציפור השחיטה מעגלה ערופה לאחר שנעשה מצותה וכמבואר בתוס' קדושין הנ"ל א"כ קשה דלמה לן כלל האי דרשה דוזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה אם לא להורות לנו ענין זה גופה דלא נקיש ציפורי מצורע לעגלה ערופה מכח האי דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל גם לענין איסור הנאה קודם שנעשה מצותן כ"א לענין האיסור הנאה דלאחר שנעשה מצותן בלבד. וזה מוכח שפיר דאל"כ תקשה עוד מלבד הקושיא דעיקר הדרשה דוזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה מיותר כיון דבלא"ה שפיר נ"ל מהדרשה דתנא דבי ר' ישמעאל וכנ"ל וקשה עוד במה דאיצטרך בהדרשה דוזה אשר לא תאכלו לרבות בדוקא האיסור הנאה דלאחר שנעשה מצותה ונשחטה (דכן היא משמעות הדרש דמיירי דוקא מלאחר שנעשה מצותה דקודם שנעשה מצותה איך התירה התורה את המושלחת באכילה והרי היא נצרכת לקיים בה מצות השליח) והרי כיון דמחיים אסורי לאחר שחיטה מיבעיא והוי"ל לרבות ביותר בהדרש המיותר האיסור הנאה מחיים קודם שנעשה מצותה ואין לומר משום דסד"א מידי דהוי אקדשים דמחיים אסורי ואתא שחיטא ומכשרה להו וכמו שהשיב לו ר"ל לר' יוחנן כיון דלקושטא דמילתא נפקא לן כבר בהדרשה דתנא דבי ר' ישמעאל דל"ד לקדשים ושוב לא נטעה כלל לדמותה לקדשים. ועכצ"ל ומוכח

דהיינו משום דמחיים לא לאסרה באמת ואך מה"ט גופה נמי איצטרך לעיקר הדרשה זו דוזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה. ולא הוי דרשה זו מיותרת כיון דבלא"ה שפיר נ"ל מהדרשה דתנא דבי ר' ישמעאל. דלהורות ענין זה גופה באה דלא נקיש ציפורי מצורע לעגלה ערופה מכח האי דרשה דתנא דבי ר' ישמעאל גם לענין איסור הנאה מחיים קודם שנעשה מצותה. כ"א לענין איסור הנאה דלאחר שנעשה מצותה דוקא. ואין להקשות דלמה לן הדרשה דתנא דבי ר' ישמעאל כיון דשפיר נ"ל איסור הנאה בציפורי מצורע משעת שחיטה מהדרשה דוזה אשר לא תאכלו. די"ל דאיצטרך האי דרשה לענין למיליף איסור הנאה מחיים במכפיר והיינו בעגלה ערופה ממכשיר והיינו מציפורי המושלחת וכפירוש התוס' הנ"ל ומיהו לפירש"י ז"ל הנ"ל דאיסור הנאה מחיים בעגלה ערופה בלא"ה יש למיליף שפיר ממכפיר והיינו משעיר המשתלח עכצ"ל דר' יוחנן לא ס"ל כסברת התוס' בקדושין שם בד"ה וזה אשר לא תאכלו ובכריתות בד"ה תנאי היא הנ"ל. ושפיר איצטרך האי דרשה לענין איסור הנאה בציפורי מצורע גופה דמה דרשה דוזה אשר לא תאכלו לא משתמע כ"א איסור אכילה בלבד ובזה א"ש היטב מה שפרש"י ז"ל בקדושין שם דציפור המושלחת מותרת לגמרי אליבא דר' יוחנן דס"ל דציפורי מצורע משעת שחיטה נאסרו. דמה שפירשו בתוס' שם בד"ה משעת שחיטה דגם ציפור המושלחת נאסרה משעת השחיטה לר' יוחנן היא עפ"י סברתם הנ"ל דכיון דמצוה אחת הם סברא היא דשתיהם שוים באיסור מהתחלת מצותן עד גמר מצותן עכ"פ ודו"ק. ואולם בדעת ר"ל י"ל דס"ל דהאי תנא דהדרשה דוזה אשר לא תאכל לא ס"ל הדרשה דתנא דבי ר' ישמעאל. ועל כן השיב לו תשובה ניצחת דסד"א מידי דהוי אקדשים דמחיים אסורי ואתא שחיטה ומכשיר להו ולא קשה ולא מוכח מידי. ובזה יהי' א"ש היטב גם מה שהוצרך רש"י ז"ל לפרש דמה דהוי פשיטא לי' להש"ס דעגלה ערופה מחיים נאסרה אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל היינו רק משום דכי היכא דגמר מכשיר ממכפיר ה"נ יליף מכפיר ממכפיר עגלה משעיר כו' אם כי באמת דוחק לפרש כן וכנ"ל ולמה לא פירוש כפירש התוס' הנ"ל והיא משום דבאמת א"א למיליף כלל בהך ילפותא גופה דעשו מכשיר כמכפיר ולמיליף איסור הנאה מחיים קודם שנעשה מצותה בעגלה ערופה מציפור המושתלחת דע"כ איסורה מחיים קודם שנשתלחה ונעשה מצותה. לא מבעיא אליבא דר' יוחנן דס"ל דבציפור המושתלחת ליכא שום איסור כלל לפרש"י ז"ל. אלא דאפי' לר"ל דס"ל דשתיהם נאסרו משעת לקיחה. מ"מ הרי עכצ"ל אליבא דר"ל דהדרשות חלוקות הן. ודתנא דבי ר' ישמעאל לא ס"ל ג"כ הדרשה דוזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה. וממילא י"ל דכמו כן לא ס"ל הדרשה דכל ציפור טהורה תאכלו

לרבות המושלחת דדרשה אחת היא. ושוב אין במוכרח כלל דהאיסור הנאה מחיים בציפור המושלחת דילפינן מעגלה ערופה בהך ילפותא דעשו מכשיר כמכפיר אם ה"ד קודם שנשתלחה ונעשה מצותה די"ל שפיר באמת דהיינו לאחר שנשתחלה ונעשה מצותה דוקא וכמו האיסור הנאה דציפורי השחיטה ועגלה ערופה דאכתי לא ידעינן כלל אם נאסרו גם קודם שנעשה מצותן ושוב א"א למיליף תו עגלה ערופה מציפור המושלחת דנאסרה באמת גם קודם שנעשה מצותן ודו"ק:

ועפי"ז ממילא יש ליישב היטב גם תמיהות הפ"י על הרשב"א ז"ל הנ"ל במה דאישתמיט לי' ש"ס ערוך בחולין פ"ב דס"ל לר' יוחנן דעגלה ערופה לא נאסרה כלל מחיים והוא דהנה לפמ"ש בדעת ר' יוחנן מצינו ממילא אליבי' עוד לימוד אחר לעגלה ערופה דנאסרת מחיים. מלבד הלימודים הנ"ל. והיינו מדאיצטרך הדרשה מיותרת דוזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה להורות לנו שלא נקיש ציפורי מצורע לעגלה ערופה בהדרשה דמכשיר ומכפיר גם לענין איסור הנאה מחיים קודם שנעשה מצותה. כ"א לענין איסור הנאה דלאחר שנעשה מצותה בלבד מזה גופה ממילא מוכח דעגלה ערופה עכ"פ מחיים נאסר גם קודם שנעשה מצותה. ואין צריכין שוב להלימודים הנ"ל משום דכפרה כתיב בה כקדשים כר' ינאי. או משום דילפינן מכפיר ממכפיר עגלה ערופה משעיר המשתלח וכפרש"י ז"ל. או כפירוש התוס' דילפינן עגלה ערופה מציפור המשולחת. וגם עפי"ז זה הלימוד אליבא דר' יוחנן ממילא שוב שפיר י"ל כמו כן דכל עיקר האיסור הנאה מחיים בעגלה ערופה לא הוי רק בתורת הזמנה בלבד. והיינו דכיון דעומד להירעפות רואין אנו כאילו כבר נערפה ונאסרת וכנ"ל. והנה באמת הא דס"ל לר' יוחנן בחולין שם דעגלה ערופה לא נאסרה מחיים לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. וז"ל הש"ס שם אהא דתנן התם השוחט פרת חטאת ושור הנסקל ועגלה ערופה ר"ש פוטר דשחיטה שאינה ראויה היא וחכמים מחייבין. פריך הש"ס ועגלה ערופה לאו שחיטה ראויה היא והא תנן נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר. אמר ר"ש בן לקיש משם ר' ינאי עגלה ערופה אינה משנה. ופריך הש"ס ומי אמר ר' ינאי הכי. והאמר ר' ינאי גבול שמעתי בה ושכחתי ונסבין חבריא לומר ירידתה לנחל איתן אוסרתה ואם איתא לישני כאן קודם ירידה כאן לאחר ירידה כו'. ומסיק אלא אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן עגלה ערופה אינה משנה עכ"ל הש"ס שם. והנה ממה דהוי ניחא לי' להש"ס דר' יוחנן הוא דאמר עגלה ערופה אינה משנה מזה יש להוכיח לכאורה דע"כ לית לי' לר' יוחנן דעגלה ערופה מחיים נאסרה. ודמש"ה שפיר הוצרך לומר דוקא דעגלה ערופה אינה משנה ולא הוי מצי לשנוי' כאן קודם ירידה כאן לאחר ירידה דבאמת גם לאחר ירידה

לא נאסרה כלל כ"א משעת ערופה. והוי שפיר שחיטה ראויה גם לאחר ירידה. וקשה אר"ש דפוטר השוחט עגלה ערופה מטעם דשחיטה שאינה ראויה היא. וע"כ הוצרך לשנוי' דוקא דעגלה ערופה אינה משנה. ואולם לפמש"ל לא מוכח מידי. דשפיר י"ל דס"ל לר' יוחנן באמת דעגלה ערופה מחיים נאסרה. אלא דס"ל עיקר הלימוד דעגלה ערופה מחיים נאסרה ממה דאיצטרך הדרשה מיותרת דוזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה. דעפי"ז שפיר י"ל דכל עיקר האיסור הנאה מחיים בעגלה ערופה לא הוי רק בתורת הזמנה בלבד וכנ"ל. ודמש"ה הוצרך לשנוי' ג"כ דוקא דעגלה ערופה אינה משנה. ולא הוי מצי לשנוי' כאן קודם ירידה כאן לאחר ירידה. דכיון דכל עיקר האיסור הנאה לאחר ירידה היינו רק בתורת הזמנה בעלמא. והיינו דכיון דעומד להירעפות רואין אנו כאלו כבר נערפה ונאסרת. א"כ אפי' אם נמצא ההורג לאחר ירידה עד שלא נערפה שפיר תצא ותרעה בעדר. כיון דהשתא איגלאי מילתא למפרע דלא הוי זה עומד להירעפות כלל ונפקע ממנה למפרע איסור הזמנה שהי' עלה מתחלה וכנ"ל. והוי שפיר שחיטה ראויה גם לאחר ירידה כיון דאפשר שימצא ההורג ויהי' נפקע ממנה למפרע איסור הנאה מתורת הזמנה שהי' עלה מתחלה. וע"ד דחשבינן בש"ס שם שחיטת פרת חטאת לשחיטת ראויה משום דאומר הי' ר"ש פרה נפדת ע"ג מערכתה אם מצא נאה אחרת המינה עיי"ש וקשה אר"ש דפוטר השוחט עגלה ערופה מטעם דשחיטה שאינה ראויה היא וע"כ הוצרך לשנוי' דוקא דעגלה ערופה אינה משנה. משא"כ ר' ינאי לפי מה דס"ל בהדיא בקדושין שם עיקר הלימוד לעגלה ערופה דמחיים נאסרה משום דכפרה כתיב בה כקדשים. דעפי"ז הלימוד עכצ"ל דהאיסור מחיים בעגלה ערופה היינו איסור עצמיות לא איסור הזמנה בלבד. ואם נמצא ההורג עד שלא נערפה תרעה עד שתסתאב בדוקא וכנ"ל והוי שפיר השחיטה אחר ירידתה לנחל איתן שחיטה שאינה ראויה כיון דשוב לא יהי' לה היתר לעולם. שפיר מקשו הש"ס ואם איתא לישני כאן קודם ירידה כאן לאחר ירידה ולא הוי צריך לדחוק ולומר דעגלה ערופה אינה משנה ודו"ק:

ומה מאוד יתיישב היטב עפ"י מ"ש מה שהקשו התוס' בחולין שם בד"ה עגלה ערופה אינה משנה. דלמה דחק לומר אינה משנה לימא תנאי הוא כדאמרי' בפרק ב' דכריתות שם. ודחקו שם ליישב קושיא זו וכמ"ש הפ"י בקדושין שם. ולפמ"ש לק"מ דבאמת לפי מה דס"ל לר' יוחנן דאיסור מחיים בעגלה ערופה לא הוי כ"א בתורת הזמנה בעלמא. אין מההכרח כלל לומר דתנאי היא ודתנא דבי ר' ישמעאל פליג אמתניתין דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר וכמש"ל וי"ל דבאמת מה"ט גופה דלא לאפושי פלוגתא בין תנא דבי ר' ישמעאל לתנא דמתניתין דנמצא ההורג עד שלא נערפה תצא

ותרעה בעדר. ס"ל לר' יוחנן דאיסור עגלה ערופה מחיים לא הוי כ"א איסור הזמנה בעלמא. אם כי עכ"פ אין מההכרח לומר כן גם לפי מה דנפקא לן אליבי' איסור הנאה מחיים בעגלה ממה דאיצטרך דרשה מיותרת וזה אשר לא תאכלו לרבות את השחיטה ושפיר הוצרך לשנוי' בחולין שם דעגלה ערופה אינה משנה דוקא ודו"ק:

ועפי"ז ממילא לא קשה נמי מה שהקשו התוס' בסנהדרין שם בד"ה ורבא מ"ט לא גמר מעגלה ערופה. תימה דכי גמר נמי מעגלה ערופה הא אמר ר' יוחנן בפרק אותו ואת בנו פ"ב עריפה אוסרתה ורבא פסק כר' יוחנן בר משלש כו' ויש לפרש דה"ק מ"ט לא גמר מעגלה ערופה לטעמי' כו' עכ"ל. והנה ממה שלא הקשו בפשיטות טפי ממה דאמר רבא בעצמו בהדיא בכריתות שם דלאחר עריפה נאסרה. כבר כתבו בהגהות הש"ס די"ל דהי' להם הגירסא שם רבה ולא רבא. אך ממה שפסק רבא כר' יוחנן בר משלש קשה טובא. ותירוצם צל"ע דא"כ מה משני משמשין ממשמשין גמרינן לאפוקי עגלה ערופה דהיא גופה קדושה. והרי אדרבה כיון דהיא גופה קדושה מסתבר טפי לומר דהזמנה מילתא היא. וכדעת הרבה פוסקים ז"ל לחלק בין הזמנה לגוף קדושה דהזמנה מילתא היא ובין הזמנה לתשמושי קדושה דהזמנה לאו מילתא היא. וא"כ אי רבא לטעמי' דפוסק כר' יוחנן דעגלה ערופה לא נאסרה מחיים והזמנה לאו מילתא היא בגוף קדושה. כ"ש דהוי"ל למיגמר משם למשמשין דהזמנה לאו מילתא היא ואולם לפמ"ש מעיקרא לק"מ. דבאמת לא מוכח כלל בחולין שם אי ס"ל לר' יוחנן דעגלה ערופה לא נאסרה מחיים. ואדרבה לפי מה שדחק שם לשנוי' דוקא דעגלה ערופה אינה משנה ולא משני דתנאי הוא מוכח דס"ל באמת דעגלה ערופה מחיים נאסרה. אלא דס"ל דלא הוי אלא בתורת הזמנה בעלמא ודמש"ה לכ"ע אם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר והוי שפיר שחיטה ראויה ולא הוי יכול לשנוי' דתנאי הוא וכנ"ל. וכן ס"ל נמי בודאי גם לרבא לפי מה דפוסק כר' יוחנן בר משלש ושפיר מקשה הש"ס ורבא מ"ט לא גמר מעגלה ערופה ודו"ק:

וממילא א"ש היטב הסוגיא דסנהדרין במה דמבואר שם דכל עיקר איסור הנאה מחיים בעגלה ערופה לא הוי אלא בתורת הזמנה בעלמא. ומה שפסק הרמב"ם ז"ל בפרק יו"ד מה' רוצח ה"ח דאם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר אם כי פסק בהלכה וא"ו שם דעגלה ערופה מחיים נאסרה. דהיינו אליבא דהלכתא לפי מה דקיי"ל כר' יוחנן דעיקר איסור הנאה מחיים בעגלה ערופה לא הוי אלא בתורת הזמנה בעלמא. ודמש"ה שפיר י"ל דלכ"ע אם נמצא ההורג עד שלא נערפה תצא ותרעה בעדר וא"צ לומר כלל דתנאי היא. והסוגיא דכריתות שם דמוקמינן לי' כתנאי עכצ"ל דהיינו עפ"י מה דאמר ר'

ינאי בקידושין הטעם דעגלה ערופה מחיים נאסרה משום דכפרה כתיב כקדשים. דעפי"ז עכצ"ל ומוכח דהאיסור הנאה מחיים בעגלה ערופה היינו איסור עצמיות לא איסור הזמנה בעלמא ודמש"ה אם נמצא ההורג עד שלא נערפה תרעה עד שתסתאב בדוקא דהאיסור עצמיות לא נפקע ממנה למפרע כאשר נמצא ההורג עד שלא נערפה ואיגלאי מילתא למפרע דלא הי' זה עומד להירעפות. דכיון שכבר חל עליו איסור עצמיות שוב אינה חוזרת להיתרה לעולם. וע"כ הוצרך לשנוי' בדוקא דתנאי היא ולק"מ. ודו"ק היטב:

סימן ה

ע"ד השו"ב אשר נפגע בחולי ח"נ ר"ל. וזה שנה שיצא עליו קול רינון בזו החולי. אך כפי מאמרו לא ידע בעצמו מה הי' לו. עד עת הזאת זה שלשה חדשים. אשר קרהו לפני כמה אנשים שראו בעיניהם כובד חולי הזו עליו ל"ע. ועוד פעם שנית ושלישית אחר איזה ימים אחרים בלא עת קבוע

הנה התב"ש סי' א' סעי' כ"ט כתב וז"ל. ובחו"מ סי' ל"ה נתבאר דהפתאים ביותר מתולדותם או המשתגעים ביותר והנכפים בעת כפייתם כולם בכלל שוטה ועיי"ש כל הדינים לענין עדות וה"ה לענין שחיטה עכ"ל. וזה פשוט ומבואר מהברייתא ר"ה כ"ח. מי שהוא עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים ה"ה כפקח לכל דבריו וכשהוא שוטה ה"ה כשוטה לכל דבריו ומשמע דהיינו גם לענין שחיטה דמ"ש. ומי שהוא עתים חלים עתים שוטה היינו כגון אלו הנכפים. וכמבואר בחו"מ סי' רל"ה סעי' כ"א ומוכח בש"ס שם. ומהתם ילפינן כל דיני הנכפים המבוארים בכל מקום בטוש"ע ובפוסקים. ועי' בחו"מ סי' רל"ה שם נתבאר דצריכים העדים לחקור הדבר היטב. שמא בסיף שטותו או בתחלת שטותו עשה מה שעשה. ונראה שלזה כיוונו גם בח"מ סי' ל"ה במ"ש שם. וצריכים להתיישב בעדות הנכפים הרבה עיי"ש. ומבואר דלאו דוקא לעת שהוא שוטה ממש צריכין לחוש. אלא גם לתחלת שטותו וסוף שטותו. דבעתים הללו ג"כ אין דעתו צלולה ומיושבת עליו. ואף לא ניכר בו כ"א אחר החקירה היטב וההתיישבות הרבה. וא"כ ממילא ה"ה לענין שחיטה. לעולם צריכין לחוש גם לתחלת שטותו וסוף שטותו. ובודאי אין היתר למסור לו לשחוט ע"י חש"ו. כ"א באחר בר דעת עומד ע"ג. ויודע להתבונן בו בחקירה היטב וההתיישבות הרבה. אם הוא בריא לגמרי מתחלת השחיטה ואחרי'. דמאן מפיס להאי שיעורא דתחלת שטותו וסוף שטותו. דלא נצטרך לחוש להו בכל פעם ששוחט. ומה גם בנכפה תמיד בלא עת קבוע. וכמו בנ"ד. דלעולם צריכין לחוש גם לעיקר שטותו. ואפי' לענין דיעבד נ"ל פשוט דאין להתיר שחיטתו. בעת שהכרנו

בו שהי' ברי לגמרי ולא ידענא בו מאז שום ריעותא עד עתה. מטעם דנאמר דאוקמינן לי' אחזקה דמעיקרא שהכרנו בו שהי' ברי. ואחזקה דהשתא שהוא ברי לפנינו. וכמ"ש התוס' בכתובות כ'. בההוא בר שטיא זבין נכסי. אתו בי תרי אמרו כשהוא שוטה זבין. ואתו בי תרי אמרו כשהוא חלים זבין. אמר רב אשי אוקי תרי בהדי תרי ואוקי ממונא בחזקת בר שטיא. וכתבו בתוס' שם. דהכא ל"ש למימר כדאמרי' בב"ב קנ"ג. אם ש"מ עליהם להביא ראי' שבריא הי' כו'. דבר שטיא כיון דעתים חלים עתים שוטה. אין ראי' ממה שהיא עכשיו עיי"ש. ולאו דוקא ממה שהוא עכשיו אין ראי'. אלא גם ממה שהי' מעיקרא אין ראי'. וחד טעמא להן. משום דהוי חזקה העשוי להשתנות דלא הוי חזקה עכ"פ היכא דאיכא חזקה אחרת כנגדה חזקת ממון כי התם. או חזקת איסור כי הכא דאיכא חזקת איסור שאינו זבוח. וכמו שהאריך בענין זה בשב שמעתתא שמעתא ג' עיי"ש וכמבואר גם בש"ע יו"ד סי' ר"א סעי' ס"ה והיא מתשובת הר"ן סי' ע"ג. לענין מקוה שהחזיק להיות מימיו מתמעטין מלעמוד על פחות מארבעים סאה. שאין לסמוך על חזקתה הראשונה. אעפ"י שעכשיו ג"כ נמצאת שלמה. וצריכה לחזור ולטבול עיי"ש. וא"כ ממילא ה"ה בנ"ד ל"ש להתיר שחיטתו אפי' בדיעבד. מטעם דמוקמינן לי' אחזקה דמעיקרא שהכרנו בו שהי' ברי. ואעפ"י שעכשיו ג"כ נמצא ודו"ק:

והנה לכאורה הי' נראה להתיר למסור לו אפי' לכתחלה לשחוט ואפי' באין אחר עומד ע"ג כלל. והיא עפ"י מה שכתב הב"י ביו"ד סי' א' בביאור דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ד מהלכות שחיטה. דבמי שאין ידוע אם יודע ה"ש כתב דאם שחט בינו לבין עצמו שואלין אותו אם יודע ה"ש. ובמי שאין ידוע אם הוחזק שאינו מתעלף כתב בסתם דשחיטתו כשירה. ולא כתב כלל שצריך לשאלו אם כבר הוחזק שאינו מתעלף. והנה התב"ש סק"ד כתב בטעם הרמב"ם ז"ל. דכיון דצריך בתחלה להתחזק בפני חכם שאינו מתעלף. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל שם. דהיודע ה"ש ה"ז לא ישחוט בינו לבין עצמו עד שישחט בפני חכם פעמים רבות עד שיהא רגיל וזריז. א"כ בלא ידעינן בי' אם נתחזק כבר בפני חכם. איכא תרי רובא. חדא דרוב בני אדם אינם שוחטים אא"כ הוחזקו מתחלה בפני חכם שאינו מתעלף. ועוד דרוב בני אדם אינם מתעלפים. וכל היכא דאיכא תרי רובא א"צ לברר כלל אפי' ע"י שאלה. משא"כ במי שאין ידוע לנו אם יודע ה"ש. דליכא אלא חדא רובא. רוב מצוין א"ש מומחין הם. כל היכא דאפשר לברר ולשאלו צריכין לברר ולשאלו דוקא ועפי"ז העלה שם בסעיף כ"ב כ"ג דגם לענין חששא דעלופי. אם אנו יודעין בו בודאי שעדיין לא הוחזק בפני חכם. ושחט בינו לבין עצמו. דכיון דליכא שוב בהא ג"כ אלא חדא רובא. רוב בני אדם אינם מתעלפים. לא סמכינן אחדא רובא לכתחלה

בדאיתא קמן ואפשר לברר ולשאלו. וצריך לברר ולשאלו דוקא. ובמי שאנו יודעין בו שדרכו להתעלף. דליכא שום רובא. אפי' בדליתא קמן וא"א לברר ולשאלו. אסור לאכול משחיטתו עד שיתברר שלא נתעלף דהיינו שיאמר ברי לי שלא נתעלפתי עיי"ש. ואולם הב"י ז"ל כתב בטעם הרמב"ם ז"ל. דמש"ה בענין חששא דעלופי א"צ לברר כלל ולשאלו אפי' בדאיתא קמן ואפשר לשאלו משום דאחר שזה יודע ה"ש בודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. וזהו הפירוש נמי לעלופי לא חיישינן דאמרי' בגמ' עיי"ש. ועפי"ז כתב שם דלפי"ז אפי' ידעינן בי' שהוא רגיל להתעלף אפשר דמותר לאכול משחיטתו בלי שאלה כלל. מה"ט גופה דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. ומה דמספקא לי' להרב"י ז"ל הוי פשיטא לי' להרב רמ"א ז"ל בד"מ שם סק"י. דלדעת הרמב"ם ז"ל אפי' בכה"ג שהוא רגיל להתעלף א"צ שום שאלה כלל מה"ט דמאחר שיודע ה"ש בודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. אלא שבהגהות הש"ע חזר בו. וכתב ומי שדרכו להתעלף ואנו יודעים בו שאינו מוחזק ושחט ואמר ברי לי שלא נתעלפתי נאמן מאחר דיודע ה"ש עכ"ל. ומבואר דאין היתר לאכול משחיטתו עד שיאמר דוקא ברי לי שלא נתעלפתי. ומ"ש דמאחר דיודע ה"ש. ר"ל דמש"ה מהני באומר ברי לי עכ"פ. ולא הוי מילתא דלא רמי' עלי'. ולאפוקי ממי שאין יודע ה"ש דנתבאר שם לעיל מיני' דלא מהני אפי' באומר ברי לי. מה"ט דהוי מילתא דלא רמי' עלי'. וכבר הגיהו עליו באמת הש"ך והפר"ח ז"ל שם בסקי"ז. דה"ה אפי' שותק ואינו אומר כלום. דמאחר שיודע ה"ש אלו נתעלף לא הי' שותק ולא הי' מאכילה לנו ע"ש. ולענ"ד נראה העיקר כטעם הב"י ז"ל. עפ"י מ"ש הרשב"א ז"ל במשמרת הבית שער א' ליישב קושית הראשונים ז"ל. בהא דסמכינן בדיעבד ארוב מצוין א"ש מומחין הם. ואמאי לא נימא סמוך מיעוטא לחזקה דאיסור שאינו זבוח. והו"ל פלגא ופלגא. ותירץ הרשב"א ז"ל שם. דשאני התם. דהמיעוט אינו מתנגד כלל להיתר שאנו רוצים להתיר מכח הרוב מצוין א"ש מומחין הם. דהרי אף המיעוט דאינם מומחין יכול להיות דשחטו שפיר. ומש"ה אינה מצטרף להחזקה חזקת איסור שאינו זבוח. להיות פלגא ופלגא עיי"ש. והנה כ"ז ל"ש בענין רוב בני אדם אינם מתעלפים. דהמיעוט המתעלפים מתנגד שפיר להיתר שאנו רוצים להתיר מכח הרוב שאינם מתעלפים. דהרי כל שאתה אומר דהוא מהמיעוט המתעלפים בשחיטה. הרי בודאי לא שחט שפיר. דכל שנתעלף הרי בודאי שהה או דרס. כמו דקיי"ל בענין שחיטת חש"ו דרוב מעשיהם מקולקלים ובודאי לא שחטו שפיר. ושוב שפיר סמכינן הך מיעוטא דמתעלפים לחזקה שאינה זבוח ולא הו"ל כ"א פלגא ופלגא. ולא נשאר כ"א הרוב מצוין א"ש מוחזקין הם בלבד. והי' מהראוי שפיר להתחייב לברר ע"י שאלה אם כבר הוחזק שאינו מתעלף. אם לא מכח

סברת הב"י ז"ל. דמאחר שזה יודע ה"ש בודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. ולפי"ז ממילא ה"ה בנ"ד הי' מותר לכאורה למסור לשחוט אפי' באין אחר עומד ע"ג. ועכ"פ בדיעבד שחיטתו כשירה. מכח סברא זו דמאחר שזה יודע ה"ש בודאי אלו הי' שוטה אז הי' מגיד לנו. דלא גרע ממי שדרכו להתעלף דמותר לאכול משחיטתו בלי שאלה כלל. עפ"י פסק הרמ"א בד"מ והש"ך והפר"ח ז"ל:

אמנם כן לע"ד נראה ליישב היטב דעת הרמ"א ז"ל. במה שחזר בהגהות הש"ע ממה שכתב בד"מ. וכמו כן דעת הרב"י ז"ל במה דמספקא לי' בזה. אם כי לכאורה מסתבר טובא כמ"ש הרמ"א בד"מ והש"ך והפר"ח ז"ל. דבכל ענין שייך הך סברא דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. דהעיקר באמת כפסק הרמ"א בהגהות הש"ע. דל"ש הך סברא לענין מי שדרכו להתעלף ואנו יודעין בו שאינו מוחזק ואסור לאכול משחיטתו עד שיאמר דוקא ברי לי שלא נתעלפתי. והיא דהנה באמת כעין סברת הב"י ז"ל דאלו נתעלף הי' מגיד לנו. מבואר בש"ס בכורות כ"א. דאתמר שם מצינו לוקח מעכו"ם לוקח מישראל מהו. אמר רב בכור ודאי דאם איתא דביכרה אישתבחו הוי מישתבח ושמואל אמר בכור ספק סבר לשחיטה קבעי לי'. בי' יוחנן אמר חולין ודאין מ"ט דכיון דאיכא איסורא אודיעו הוי מודע לי'. הרי מבואר בדברי ר' יוחנן כסברת הב"י ז"ל. והנה אמרי' עוד שם בש"ס תני' כוותי' דר' יוחנן. דאמר בחולין [פ"ג בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחברו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט כו' תנא] אם לא הודיעו הולך ושוחט ואינו נמנע לימא תהוי תיובתא דרב ושמואל. התם במוכר תליא מילתא הכא בלוקח תליא מילתא וכתבו בתוס' שם התם במוכר תליא מילתא שיודע המוכר בהלוקח שקונה לשחוט ועובר בלאו דלפני עור באם אינו מודיעו דלוקח לא איבעי לי' לאסוקי אדעתי' שמכר אמה או בתה ומלה לא איבעי לי' לאסוקי אדעתי' שכתבו התוס' משמע דאף מהדין א"צ כלל לחקור אח"ז. וכן הבין ג"כ התב"ש סי' ט"ז ס"ק י"ב בדעת התוס' עיי"ש והיינו ע"כ מטעם שכתב הרא"ש בחולין שם. לענין דאף אם קונה מתגר עכו"ם דאינו מודיעו אם מכר אמה או בתה. מ"מ הלוקח א"צ לחוש ולחקור אח"ז כלל ולאפוקי מדעת רב אחאי שהביא שם. והיינו משום דמילתא דלא שכיחי הוא ואחזוקי איסורא לא מחזקינין עיי"ש ומ"ש דמילתא דלא שכיחי הוא. אם כי באמת בסתם תגר בודאי הוי או"ב גופה מיעוט המצוי עכ"פ דצריכין לחוש לה. מ"מ עם מציאות זה שימכרו שניהם לשחטם ביום אחד הוי מילתא דלא שכיחי טובא והיינו משום דאיכא בזה ספיקא טובא שמא אין אם או בת לזו כלל ואת"ל יש לה שמא לא מכרה עדיין. ואת"ל מכרה שמא מקודם כמה ימים. וע"ד שכתב הר"ן ז"ל בחולין שם ומבואר גם בש"ע יו"ד סי' ט"ז. הטעם לענין דאף אם קונה

בשאר ימות השנה דהמוכר אינו חייב להודיעו אז אם מכר אמה או בתה. מ"מ הלוקח א"צ לחוש ולחקור אח"ז כלל. ולאפוקי מדעת הרמב"ן והר' ירוחם ז"ל. עיי"ש ובמעיו"ט על הרא"ש בחולין שם ודו"ק] הכא בלוקח תליא מילתא שעליו לחקור בבהמתו אם היא חייבת בבכורה עכ"ל. ומבואר מפשטות האי שנוי' דהתם במוכר תליא מילתא וכפירוש התוס' ז"ל. דבאמת גם רב ושמואל מודים שפיר בהך סברא דר' יוחנן. דכיון דאיכא איסורא אודיעו הוי מודע לי' בודאי. ואולם סבירא להו לחלק דל"ש הך סברא כ"א בכגון התם דבמוכר תליא מילתא שעליו מהדין להודיעו והיינו משום דיש להלוקח צד היתר לסמוך עליו דלא איבעי לי' לאסוקי אדעתי' חששא זו. באופן שיוכל הלוקח לבא לידי מכשול באם לא יודיענו המוכר שיש איסור בדבר. ודמש"ה במוכר תליא מילתא דהרי הוא מוזהר בהאזהרה דלאו דלפני עור להודיעו. ודבכה"ג שפיר הסברא דכיון דאיכא איסורא בודאי אודיעו הוי מודע לי'. והיינו בכדי שלא יבא הלוקח לידי מכשול ויעבור הוא אלאו דלפ"ע. משא"כ היכא שאין להלוקח שום צד היתר לסמוך עליו. וכמו בענין בכורה דבלוקח תליא מילתא שעליו לחקור בבהמתו אם היא חייבת בבכורה. ולאו דוקא מהדין אלא לטובת עצמו. דאל"כ יהי' חייב להפריש ולד אשר יולד לו ראשון מבהמה זו לקדושת בכורה מספק. ולא מצי למיפטרי' נפשי' דבכה"ג אין המוכר מוזהר תו בלאו דלפ"ע להודיעו. כיון שגם בלעדי הודעתו לא יבא הלוקח לידי מכשול ממילא ל"ש תו הסברא דכיון דאיכא איסורא אודיעו הוי מודע לי' בודאי. מכיון שלא הי' מוזהר ומוטל עליו כלל להודיעו. וכ"ז מבואר ומובן להמעיין היטב. ומעתה ממילא מבואר ומובן היטב ג"כ החילוק לענין סברת הב"י ז"ל. בין מי שאנו יודעין בו שאינו מוחזק וכ"ש במי שאנו יודעין בו שדרכו להתעלף ובין מי שאין אנו יודעין בו אם כבר הוחזק ודל"ש הך סברא דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. אלא במי שאין אנו יודעין בו אם כבר הוחזק. דכיון דבכה"ג יש צד היתר לבעה"ב לאכול משחיטתו עכ"פ בדליתא קמן דנישיילי'. והיינו מטעם רוב מצוין א"ש מוחזקין הם. וממילא הרי השוחט מוזהר בודאי באזהרה דלפ"ע להודיעו באם נתעלף. והיינו בכדי שלא יבא בעה"ב לידי מכשול. באם אלו לא יהי' בידו לברורי ולשאלו ויתירנה מספק מחמת הרוב. וממילא שייך שפיר תו הסברא דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. והיינו בכדי שלא יבא בעה"ב לידי מכשול ויעבור הוא אלאו דלפ"ע. לענין דאף אם איתא קמן ואפשר לשאלו מ"מ א"צ תו לשאלו מכח סברא זו בודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. משא"כ במי שאנו יודעין בו שעדיין לא הוחזק. דליכא שום צד היתר לסמוך עליו להתיר שחיטתו אפי' בדליתא קמן דנישיילי'. דהרוב בני אדם אינם מתעלפים לא מהני מידי וכנ"ל. ומכ"ש במי שאנו יודעים בו שדרכו להתעלף דליכא שום

רובא דבכה"ג בודאי אין השוחט מוזהר כלל באזהרה דלפ"ע להודיעו אם נתעלף. אחר דגם בלעדי הודעתו לא יבאו הבעלים לידי מכשול וממילא אזדי לי' תו הסברא דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. ואולם כ"ז אליבא דרב ושמואל בבכורות שם. משא"כ אליבא דר' יוחנן דס"ל שם דבכל ענין שייך הסברא דכיון דאיכא איסורא אודיעו הוי מודע לי'. ממילא ה"ה גם לענין חששא דעלופי שייך הסברא דאלו נתעלף הי' מגיד לנו. ומעתה ממילא לק"מ על הרמ"א ז"ל ממה שחזר בהגהות הש"ע ממה שכתב בד"מ. והיא דבאמת אין כאן חזרה כלל. דבד"מ לא כתב כן דבכל ענין שייך הסברא דאלו נתעלף הי' מגיד לנו. כ"א לדעת הרמב"ם ז"ל דפוסק כר' יוחנן בבכורות שם. והעתיקו המחבר ביו"ד סי' שט"ז סעי' וא"ו. דבכל ענין שייך הסברא דכיון דאיכא איסורא אודיעו הוי מודע לי'. ממילא ה"ה גם לענין חששא דעלופי בכל ענין שייך הסברא דאלו נתעלף הי' מגיד לנו. משא"כ לפי מה דפסק הרמ"א בהגהות הש"ע שם כשמואל דהוי ספק בכור ממילא שפיר פסק תו כמו כן בהגהות הש"ע ביו"ד סי' א' לענין חששא דעלופי. דמי שדרכו להתעלף ואנו יודעין בו שאינו מוחזק דצריך שיאמר דוקא ברי לי שלא נתעלפתי. ודו"ק היטב:

וליישב גם דעת הרב"י ז"ל במה דמספקא לי' בזה לדעת הרמב"ם ז"ל. אם כי לכאורה נכון היטב דעת הרמב"ם ז"ל כמ"ש הרמ"א בד"מ וכאמור. נלע"ד דהוא משום די"ל דבאמת כמו כן ר' יוחנן מודה שפיר בהך סברא דרב ושמואל. דל"ש הך סברא דכיון דאיכא איסורא אודיעו הוי מודע לי'. כ"א היכא דיש לחברו איזה צד היתר. באופן שיוכל לבא ע"כ לידי מכשול באם לא יודיענו האיסור וכנ"ל. אלא דס"ל דגם בענין בכורה. הגם דעל הלוקח לחקור בבהמתו אם היא חייבת בבכורה. וגם מספק יהי' חייב אח"כ להפריש הולד הראשון מבהמה זו לבכורה וכנ"ל. מ"מ יוכל לפעמים לבא לידי מכשול. והיינו באם יולד לו אח"כ עוד איזה ספק שיצטרף עם ספק זה דשמא כבר ביכרה כגון אם תלד הבהמה תאומים זכר ונקבה ויש ספק באם הנקבה נולדה ראשון. ויהי' נפטר תו להפריש לבכורה מטעם ס"ס. ועי' ביו"ד סי' שט"ז ובש"ך סי' ק"י בכללי ס"ס אות י"א ומש"ה תו מוזהר המוכר באזהרה דלפ"ע להודיעו דעדיין לא ביכרה. שלא יוכל הלוקח לבא לידי מכשול לעולם. וממילא שייך שפיר ג"כ הסברא דכיון דאיכא איסורא אודיעו הוי מודע לי'. ואם כי באמת ענין זה שיולד לו אח"כ עוד איזה ספק ויהי' נפטר מטעם ס"ס וכנ"ל מילתא דלא שכיחי טובא הוא. מ"מ ס"ל לר' יוחנן דכל היכא דאפשר לברר בקל דהיינו ע"י הודעה צריכין לברר. אפי' היכא דהוי מילתא דלא שכיחי טובא. ובזה עיקר פלוגתייהו באמת דר' יוחנן ורב ושמואל. היכא דהוי מילתא דלא שכיחי אי חייב לברר ע"י הודעה או לא וע"ד דפליגי הפוסקים הנ"ל לענין הקונה בשאר ימות השנה ומתגר

עכו"ם דאיכא ספקא טובא והוי מילתא דלא שכיחי. אי חייב לברר ע"י שאלה וכנ"ל. (וי"ל דשיטת הרמב"ן בחולין שם דחייב לברר ע"י שאלה מוכרח באמת עפ"י מה דפסק כר' יוחנן בבכורות שם דחייב לברר ע"י הודעה) ובזה א"ש היטב מה דנראה מדברי הש"ס בבכורות שם דהך שנוי' דהתם במוכר תליא מילתא כו'. היינו אך אליבא דרב ושמואל דלא תהוי תיובתא עליהם. אבל לר' יוחנן גופה הוי ראי' משם באמת. ועי' רמב"ן ז"ל בהלכות בכורות שם לא העתיק כ"א עיקר הפלוגתא דרב ושמואל ור' יוחנן ומה דאמרי' עלה בגמ' תני' כוותי' דר' יוחנן ותו לא מידי והיינו משום דבאמת מה דמחלק הש"ס שם אח"כ ומשני התם במוכר תליא מילתא כו'. ה"ד אליבא דרב ושמואל דס"ל דמילתא דלא שכיחי א"צ לברר כלל משא"כ אליבא דר' יוחנן דהלכתא כוותי' וכאמור. וכ"ז בענין או"ב ובכורה. משא"כ בענין חששא דעלופי. באמת גם לר' יוחנן יש לחלק שפיר בין מי שאין אני יודעין בו אם כבר הוחזק ובין מי שאנו יודעין בו שעדיין לא הוחזק ומכ"ש מי שאנו יודעין בו שדרכו להתעלף. ודל"ש הך סברא דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. לענין שלא נצטרך לשאלו כלל אם לא נתעלף כ"א במי שאין אנו יודעין בו אם כבר הוחזק. דאיכא רובא דרוב מצוין א"ש מוחזקין הן וכנ"ל. וממילא לק"מ מה שהקשה התב"ש לטעם הב"י לדעת הרמב"ם ובפירוש' מה דאמרי' בגמ' לעלופי לא חיישינן משום דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו וכנ"ל א"כ מנ"ל להרמב"ם ז"ל דהשוחט גופה עכ"פ מצוה שלא ישחוט לכתחלה עד שיתחזק בפני חכם שאינו מתעלף. ודלמא מהאי סברא גופה דאלו נתעלף הי' מגיד לנו א"צ כלל להתחזק בפני חכם שאינו מתעלף. ולפמ"ש לק"מ דבאמת זה תלוי בזה וכל עיקר הסברא דאלו נתעלף הי' מגיד לנו ל"ש כ"א באם נאמר דצריך מתחלה להתחזק בפני חכם שאינו מתעלף. ואיכא רובא דרוב מצוין א"ש מוחזקין הם כדינן דצריכין מתחלה להתחזק בפני חכם שאינם מתעלפים וא"כ מזה גופה דאמרי' בש"ס לעלופי לא חיישינן ומשמע דא"צ לשאלו כלל על עילוף אפי' בדאיתא קמן והיינו מטעם דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו שפיר הוציא הרמב"ם ז"ל דינו דהשוחט גופה עכ"פ מצוה שלא ישחוט בתחלה עד שיתחזק בפני חכם שאינו מתעלף. ודו"ק היטב:

ומה מאוד יומתק בזה ליישב קושית הגאון בעל אור חדש ז"ל. על הרמב"ם ז"ל בפ"א מהפה"מ הלכה א"ב שפסק דטמא במוקדשין לא ישחוט ואם עבר וטחנו הזבח כשר. ולא הזכיר כלל ששואלין אותו אם נגע. והרי בש"ס ריש חולין באוקומתא דרבה בר עולא. מבואר דצריך שיאמר דוקא ברי לי שלא נגעתי בבשר. ובדליתא קמן בעינן דוקא אחרים רואין אותו שלא נגע. והגאון בעל נו"ב ז"ל בחלק יו"ד סי' ד' רצה ליישב קושיא זו. עפ"י מה שהוקשו בתוס' שם ד"ה דליתא קמן דנישיילי' אם נגע בבשר. והלא עזרה ר"ה הוא

וא"כ אפי' בדליתא קמן דנישיילי' הי' לנו לטהר מספק טומאה בר"ה דטהור. וא"כ י"ל דס"ל להרמב"ם ז"ל לתרץ זאת. דרבה בר עולא ס"ל באמת דעזרה רה"י הוא. דאין הכרח לומר דעזרה ר"ה הוא. כ"א לשנוי' דר"א בפסחים י"ט. ומש"ה לדידן דקיי"ל באמת דעזרה רה"י היא. שפיר פסק הרמב"ם ז"ל דא"צ לו' ברי לי. אלא שעמד נגדו דהרי התוס' לא הקשו קושיתם רק במה דמסיק דליתא קמן דנישיילי'. דמשמע שאם אין אחרים רואין אותו וליתא קמן דנישיילי'. אפי' בדיעבד אסור. ע"ז הקשו התוס' והלא עזרה ר"ה הוא. אבל בראשית דברי רבה בר עולא דקאמר ואם שחט ואמר ברי לי לא הקשו קושיא זו והלא עזרה ר"ה היא ולא יצטרך לומר כלל ברי לי. והיינו טעמא דמה דספק טומאה בר"ה טהור בודאי לא עדיף מדבר שיש לו חזקת היתר. דקיי"ל דאין סומכין על החזקה במקום דיכולין לברר. וא"כ אכתי תקשה על הרמב"ם ז"ל למה לא הוצרך לברר בדאיתא קמן עכ"פ לשאלו אם נגע בבשר עיי"ש:

ולפמ"ש יתיישב היטב. עם מה שהקשו האחרונים ז"ל. על אוקומתא דרבה בר עולא גופה. במה שהוצרך לומר דוקא ברי לי שלא נגעתי בבשר. והרי לפי מ"ש הב"י בטעם הרמב"ם ז"ל ובמה דאמרי' בגמ' לעלופי לא חיישינן. משום דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. א"כ גם לענין החשש דשמא נגע השוחט בטמא במוקדשין. אמאי לא אמר ג"כ כי הך סברא דבודאי לא נגע שאם הי' נוגע בודאי הי' מודיע לנו. אחר שזה יודע בודאי הדין זה דטמא פוסל קדשים בנגיעה. ולא נצטרך לשאלו כלל אם נגע. ועי' בנוב"ת סי' י"ב. ולפמ"ש יתיישב היטב קושית האחרונים ז"ל. וקושית הגאון בעל אור חדש ז"ל הנ"ל. והיא עפ"י דברי הגאון בעל נו"ב ז"ל באמת. די"ל דרבה בר עולא סובר באמת דעזרה רה"י היא. ומש"ה ל"ש סברת הב"י ז"ל דבודאי אלו נגע הי' מודיע לנו. דהרי לא הי' מוזהר ומוטל עליו להודיע כלל. אחר דגם בלא"ה לא נבא לידי מכשול לטהר מספק. דהרי ספק טומאה ברה"י הוא דספקו טמא. ומש"ה שפיר הוצרך שיאמר דוקא ברי לי שלא נגעתי בבשר. משא"כ לדידן דקיי"ל דעזרה ר"ה היא. וספק טומאה בר"ה טהור. הרי השוחט מוזהר שפיר באזהרה דלפ"ע להודיע אם נגע בבשר שלא נבא לידי מכשול לטהר מספק. וממילא שייך שפיר סברת הב"י ז"ל דבודאי אלו נגע הי' מודיע לנו. והיינו בכדי שלא נבא לידי מכשול ויעבור הוא אלאו דלפ"ע. ומש"ה שפיר פסק הרמב"ם ז"ל דאם עבר ושחט הזבח כשר. ולא הזכיר כלל דצריך לשאלו. והיינו משום דבאמת א"צ לשאלו כלל. מה"ט גופה דבודאי אלו נגע הי' מודיע לנו. ודו"ק היטב:

ואחר שבארנו דהעיקר כפסק הרמ"א בהגהות הש"ע. דלא מהני הך סברא דבודאי אלו נתעלף הי' מגיד לנו. כ"א במי שאין אנו יודעין בו אם כבר הוחזק שאינו מתעלף. משא"כ

במי שאנו יודעין בו שעדיין לא החזיק. ומכ"ש במי שאנו יודעין בו שדרכו להתעלף. ל"ש הך סברא. וצריך שיאמר דוקא ברי לי שלא נתעלפתי. א"כ ממילא ה"ה בנ"ד שאנו יודעין בו שדרכו להיות עתים שוטה. מחמת הח"כ שהוחזק בו ר"ל. ל"ש סברת הב"י ז"ל. דאלו שוטה הי' בשעת השחיטה בודאי הי' מגיד לנו. ואדרבה נלע"ד דנ"ד עוד גרע טפי ולא מהני אפי' באומר ברי לי שהי' דעתו צלולה בשעת השחיטה. דהא דסמכינן אהבחנת האדם בעצמו ה"ד לענין עילוף בעלמא. דכל אדם יוכל להרגיש בעצמו אם נתעלף באותו שחיטה או לא. משא"כ לענין שטות וחסרון דעת. בודאי אין שום שוטה וחסר דיעה מכיר בשטותו וחסרון דעתו. והרי לעינינו נידן זה בעצמו לא ידע מה הי' לו עד עת הזאת אשר קרהו לפני כמה אנשים וראו כובד החולי זו עליו ל"ע. ולכן בודאי אין היתר בנ"ד כ"א באחד עומד ע"ג להתבונן בו בחקירה היטב וההתיישבות הרבה אם הוא ברי לגמרי בכל פעם ששוחט וזה דבר שאין הציבור יכולין לעמוד בה בשוחט הקבוע במתא וע"כ בודאי יכולין בני העיר לקבל לעצמם שו"ב אחר במקומו ולסלקו ברצי כסף כפי יכולתם וכפי ערך המעמד. כנלע"ד ברור ונכון בעזהשי"ת

סימן ו

לחכם אחד נ"י. מכתבו רצוף בתוך מכתב זקינו הרב הג' נ"י השגתי לנכון. והנה האריך כבודו ליישב קושית השעה"מ פ"ה מה' יסוה"ת לדברי המהרש"א ז"ל בפסחים כו' ע"ד התוס' שם ד"ה שאני היכל דלאבייי גם במעילה מוכח איסור שלכדה"נ ממה דלא כתיב אכילה בגופה כמו דס"ל שם כן לענין בב"ח וכלאי הכרם למה לא אמר אביי הכל מודים במעילה שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ כמו דאמר שם דף כ"ד הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם אפי' שלכדה"נ. וכתב כבודו שיש ליישב את זה. דהנה בלא"ה יש להבין לפי הסכמת המחברים ז"ל דכל איסורין דכתיב בהו אכילה אפי' איסורא בעלמא ליכא בשלכדה"נ וכמו שהאריכו בזה המ"ל והשעה"מ שם מנ"ל לאביי גם בכלאי הכרם לומר דהכל מודים שלוקין עליהם אפי' שלכדה"נ ממה דלא כתיב אכילה בגופייהו והרי דילמא להכי לא כתיב אכילה בהו כי היכא דליתסרי בשלכדה"נ אבל לא לענין מלקות ועכצ"ל דכיון דעכ"פ מוכח איסורא בעלמא ממה דלא כתיב אכילה גבייהו. שוב אית לן למימר אהדרוני' לאיסורי' וה"ה בכלל האזהרה גופה ללקות גם בשלכדה"נ כשם שלוקין בכדה"נ מכח האזהרה זו. וכ"ז יתכן דוקא בכלאי הכרם דאם אמנם לא כתיב בהו אכילה מ"מ הרי כתיב בהו אזהרה שיש לכלול במשמעותה גם שלכדה"נ כמו בכדה"נ והיינו הלאו דפן תוקדש המלאה משא"כ במעילה דלולא הגז"ש מתרומה

לא אשכחן שום אזהרה למעילה ובהאזהרה דתרומה אכילה כתיבה דהיינו דרך הנאה דוקא. ומש"ה גם לאביי לא מוכח באמת במעילה ממה דלא כתיב אכילה בגופה כ"א איסורא בעלמא לא לענין עונש מלקות. ואין להקשות לפי"ז הא דאמר אביי שם גם לענין בב"ח ואליבא דאיסי בן יהודה דנ"ל איסור אכילה בב"ח מגז"ש מנבלה דאכילה כתיב בה דלהכי לא כתיב אכילה בגופי' לומר שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ דמנ"ל הא ודלמא ה"ד לאיסורא בעלמא. דהנה התוס' שם ד"ה כלאי הכרם הקשו בשם הרשב"א ז"ל דהוא גופה נילף במ"מ מכלאי הכרם שילקו על בב"ח שלכדה"נ ואומר ר"י דליכא למילף משום דאיכא לומר שור הנסקל וחמץ שעבר עליו הפסח יוכיח עכ"ל וכ"ז ניחא לאידך דקא מותיב לי' לאביי וסובר דממה דלא כתיב אכילה בגופייהו לא מוכח אף איסורא בעלמא בשלכדה"נ. משא"כ לאביי כיון דלדידי' מוכח עכ"פ איסורא בעלמא בשלכדה"נ ממה דלא כתיב אכילה בגופייהו. שוב שפיר יש ללמוד גם מלקות לאוכל בב"ח שלכדה"נ במ"מ מכלאי הכרם דל"ש תו לומר שור הנסקל וחמץ שעבר עליו הפסח יוכיח אחר שכבר מוכח דחמיר איסורי' דבב"ח משור הנסקל וחמץ לענין גוף איסורי' דלכדה"נ. וע"ד שכתבו התוס' שם ד"ה אמרת ק"ו. עכת"ד:

ואם אמנם דבר חכמה דיבר בזה. ובעיקר סברתו דמה דלא כתיב אכילה בגופי' לא הוי הוכחה כ"א לענין איסורא בעלמא אבל לא לענין מלקות. ומה שפירש בכוונת אביי דאמר גם לענין בב"ח דלהכי לא כתיב אכילה בגופי' לומר שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ. כיוון לדעת הגדול רבינו עקיבא איגר זצ"ל בחדושיו היקרים בפסחים שם עיי"ש ובס' גינת ורדים כלל א' וכלל ס'. אמנם יקשה לפי"ז דלאביי עיקר מה דהוי פשיטא לי' לאיסי בן יהודה דגם בב"ח לוקין שלכדה"נ ומש"ה אלים לי' הק"ו לאיה"נ בב"ח מערלה וחמץ וכלאי הכרם היינו רק מכח המ"מ מכלאי הכרם וקשה קושית הר"י בתוס' שם ד"ה כלאי הכרם יוכיחו דהוי מצי למילף גם איה"נ גופה במ"מ מכלאי הכרם לחודי' דמה כלאי הכרם שכן נעבדה בה עבירה ואסורה באכילה ובהנאה אף אני אביא בב"ח כו'. ומה שתירץ הר"י שם דניחא לי' למילף מכל הני בק"ו דאלים טפי בודאי ל"ש לומר כ"א באם נאמר דהק"ו לא צריך להמ"מ משא"כ בכה"ג דהק"ו לא אלים כ"א מכח המ"מ דלולא המ"מ מכלאי הכרם שלוקין בב"ח אפי' שלכדה"נ הוי הק"ו לענין איה"נ בב"ח ק"ו פריכא היא וכדקא מותבינין לי' לאביי דנפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהם אפי' שלכדה"נ. ותו לא ידעינן כלל איה"נ בב"ח דאין לומר ערלה תוכיח וחזר הדין ולמילף במה הצד דאיכא למימר מה להנך שכן גידולי קרקע וכדאמרי' בחולין קט"ו וכיון דאך מכח המ"מ אלים לי' הק"ו בודאי לא עדיף ק"ו זה מהמ"מ שאתה דן אותה ממנה. ואי

לא הא לא קיימא הא וז"ב ופשוט והדק"ל למה לא יליף איסי בן יהודה איה"נ גופה במ"מ מכלאי הכרם. איברא דלפי קושית הר"י ותירוצו הנזכר יש ליישב היטב קושית הרשב"א ז"ל הנ"ל דהיא גופה ניליף כו' ור"ל דלמא איסי בן יהודה הכי יליף ולא קשה קושית אידך דקא מותיב לי' לאביי. והרי ע"כ מוכח דלא יליף איסי בן יהודה הוא גופה במ"מ מכלאי הכרם שילקו על בב"ח שלכדה"נ משום דאל"כ הדק"ל דלמה לא יליף גם איה"נ גופה במ"מ מכה"כ וכאמור. ומיהו מה שתירץ הר"י ז"ל בעצמו קושית הרשב"א ז"ל באופן אחר וכנ"ל י"ל משום דעדיפא מינה משני דליכא למילף כלל משום דאיכא למימר שור הנסקל וחמץ שעבר עליו הפסח יוכיח. אבל לפמ"ש כבודו בכוונת אביי קשה טובא. ובלא"ה היא דוחק במשמעות לשון אביי דמשמע דממה דלא כתיב אכילה בגופי' אתא להורות מלקות גופה בשלכדה"נ. וא"כ הדק"ל מנ"ל לאביי להוכיח כולי האי ממה דלא כתיב אכילה בגופי' לומר שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ ודילמא ה"ד לאיסורא בעלמא לא לענין עונש מלקות:

ואולם אנכי בחדושי אמרתי ליישב קושיא זו דמנ"ל לאביי להוכיח גם מלקות בשלכדה"נ ממה דלא כתיב אכילה בגופי' ודילמא ה"ד לאיסורי' בעלמא. ב' מה שהקשה בס' שיורי כנסת הגדולה או"ח על קושית התוס' בשם הרשב"א ז"ל דהוא גופא ניליף במ"מ מכלאי הכרם שילקו על בב"ח שלכדה"נ. והרי אין מזהירין גם ממה מצינו וכמו שכתבו התוס' והר"ן ז"ל נדרים ד' ד"ה ותיתי במ"מ עיי"ש. ובתוס' חולין קט"ו ד"ה מה לחמץ שכן בכרת. כתבו וכרת גופה ל"ש למיליף ור"ל במ"מ מחמץ משום דאין עונשין מהדין. מבואר דגם עונשין אין עונשין ממה מצינו וכמ"ש המש"ל פ"ב מה' נזירות ואם כי כבר כתבו שאין להקשות דברי התוס' ממסכת זו למסכת אחרת ויכול להיות דהתוס' דהכא סוברים באמת דעונשין ומזהירין במה מצינו וכמו שנראה כן גם מדברי התוס' יומא ס"ג ד"ה זריקת דמים וכמ"ש המש"ל שם. מ"מ הדבר הקשה עלינו הוא במה שלא העמיד הרשב"א ז"ל קושיתו אהא דאמרי' לעיל מה לחמץ שכן בכרת דהיא גופה ניליף במ"מ שיתחייב כרת האוכל בב"ח וכמ"ש התוס' כן בחולין שם ותירוצם לא ס"ל להתוס' דהכא.

ג'. מה שהקשו המפורשי' ז"ל בחולין שם על הש"ס גופה בהא דאקשינן בחולין שם לאיסי בן יהודא למה לי' הגז"ש לאיסור אכילה בב"ח וקל וחומר לאיה"נ ליתי כולה איסור אכילה והנאה בק"ו. והרי אין מזהירין מהדין אליבא דכ"ע וכדילפינן מקראי במכות ה' ומש"ה עדיפא לי' לאיסי בן יהודא ללמוד איסור אכילה בב"ח בגז"ש להיות עונשין ומזהירין על האכילה עכ"פ:

ואמרתי ליישב כ"ז בחדא מחתא. עפ"י מה שכתב הלח"מ ז"ל בפ"ט מהמ"א במ"ש הרמב"ם ז"ל שם וז"ל לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול. כלומר ואפי' בישולו אסור ואצ"ל אכילתו וכמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת עכ"ל. והוא מהמדרש רבה ויקרא. ותמה הלח"מ שם דלכאורה נראה מכאן דרבינו ז"ל לא פסק כשום אחד מהני תנאי ואמוראי דבפרק כל הבשר. ובספר המצות קפ"ו וקפ"ז מבואר דפוסק כתנא דבי ר' ישמעאל. דנאמר בתורה לא תבשל ג' פעמים אחד לאיסור בישול ואחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה והאריך שם בישיבה של דבר. ותוכן כוונתו דבודאי רבינו ז"ל פוסק כתנא דבי ר' ישמעאל דנאמר בתורה לא תבשל כו'. ורק כיון דאתא לפי"ז איסור אכילה והנאה אך באם אין ענין לבישול תנהו ענין לאכילה והנאה. ס"ל להרמב"ם ז"ל דמכח זה אין לחייב מלקות על האכילה והנאה כיון דלא אתא רק באם אין ענין. והוי קשיא לי' להרמב"ם ז"ל מהא דמבואר בכמה דוכתי דחייב מלקות האוכל בב"ח. ומזה הוכיח לומר דע"כ גם תנא דבי ר' ישמעאל אית לי' הדרשה דהמדרש רבה הנזכר דאיסור אכילה נפקא שפיר מאיסור בישול. ורק דלא סגי לי' בההיא דרשה בלחוד כיון דעיקר כרבא לגבי דאביי בסנהדרין ע"ו דגם בבתו מאנוסתו לולא דהגז"ש דהנה הנה לא הוי עונשין עלי' מק"ו דבת בתו אע"ג דבת בתו לא אתא אלא מכח קורבא דבתו וכפרש"י ז"ל שם. ומכ"ש איסור אכילה דגב"ח דאתא מק"ו מאיסור בישול דאין מהראוי לענוש עלי' ומש"ה איצטריך נמי ליתורא דלא תבשל הב' דאתא ג"כ דאם אין ענין לבישול תנהו ענין לאכילה. ואהני לי' הדרשה דהמדרש רבה לענין זה להיות איסור אכילה עכ"פ כמבואר כבר מה"ת מאיסור בישול. למייתי תו מלקות מכח היתור דלא תבשל הב' דאתא ג"כ לאיסור אכילה באם אין ענין לבישול. אע"ג דמכח היתורא בלחוד דאתא אך באם אין ענין לאכילה אין לחייב מלקות. והוא ע"ד שכתב הרב המגיד ז"ל בפ"ב מהמ"א. דכל היכא שהאיסור כבר מבואר מה"ת מייתינא שוב שפיר מלקות מק"ו אע"ג דקיי"ל דאין עונשין ואין מזהירין מהדין. ואה"נ בענין דבר דאתא באם אין ענין דאין לוקין עליו ה"ד היכא שאין גוף האיסור מבואר בלא"ה כבר מה"ת. משא"כ היכא שהאיסור כבר מבואר מה"ת שפיר מייתינן מלקות גם באם אין ענין עכת"ד בתוס' ביאור עייש"ה. ובהגהות מש"ל פ"ה מה' יסה"ת תמה על הלח"מ מהא דאמרינן בשבועות כ"א מנ"ל דנשבע לשקר לוקה נאמר לשוא לשוא שני פעמים אם אין ענין לשוא תנהו ענין לשקר הרי דגם ע"ד האתא באם אין ענין לוקין שפיר והינוח בתימה עיי"ש. ולא ידעתי למה. שהרי גם שם גוף האיסור שבועת שקר כבר מבואר מה"ת באזהרה מפורשת לא תשבעו

בשמי לשקר. רק דה"א דאין לוקין על שבועות שקר משום דהוי לאו שאין בו מעשה. ומש"ה שפיר לוקין עליו שוב מכח היתורא דשוא דאתא באם אין ענין לשקר. ודו"ק:

והנה הקרבן אהרן שמיני פ"ב פ"ג כתב להסביר דברי הרב המגיד בפ"ב מהמ"א הנ"ל. דהא דאין מזהירין מהדין ה"ד היכא כשאין לנו שום איסור בהלימוד הזה ואנו רוצין ללמדו בק"ו לזהו נאמר שאין הק"ו לתת לו ב' מדרגות דהיינו עצם האיסור והאזהרה אבל כשיש לאו הבא מכלל עשה אזי מזהירין שפיר מהדין משום דאל"כ הק"ו למאי אתא עכ"ל. ועפי"ז חידש בספר גינת ורדים כלל נו"ן דה"ד היכא שאנו רוצין ללמוד להלמד הזה שגוף איסורו כבר מבואר מה"ת עונש מלקות או עונש מיתה בידי אדם דקיי"ל דחייבי מיתות ב"ד פטורין ממלקות. וא"כ ליכא כ"א עונש אחד והוא עונש המיתה ושייך שפיר להוכיח דע"כ הק"ו אתא לענין העונש שאתה רוצה ללמדו בק"ו משום דאל"כ הק"ו למאי אתא משא"כ באם אנו רוצין ללמוד עונש כרת דקיי"ל דחייבי כריתות ישנם בכלל מלקות ארבעים שוב אזדא לי' ההוכחה דע"כ הק"ו אתא לענין העונש כרת משום דאל"כ למאי אתא. דהרי שפיר י"ל דאתא לענין עונש הב' והיינו עונש מלקות. ומש"ה אין עונשין כרת בכל גוונא אף היכא שגוף האיסור כבר מבואר מה"ת עיין שם. והוא סברא פשוטה ונכונה מאוד:

ועפי"ז יש ליישב היטב קושית המפורשים הנ"ל בהא דאקשינן בחולין שם לאיסי בן יהודא למה לי' הגז"ש ליתי כולה בק"ו והרי גז"ש עדיפה לי' להיות עונשין על האכילה עכ"פ. והוא די"ל דהוי פשיטא לי' להש"ס בחולין שם דבודאי גם איסי בן יהודה מודה שפיר בההיא דרשה דהמדרש רבה הנ"ל דאיסור אכילה נפקא שפיר מאיסור בישול דאין על הלימוד הזה שום פירכא. והא דאיצטרך איסי בן יהודא לגז"ש דקודש לאיסור אכילה בב"ח היינו רק לענין שיתחייב גם מלקות על האכילה משום דהלימוד איסור אכילה מאיסור בישול לא מחייב מלקות על האכילה וכנ"ל אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל מש"ה שפיר מקשו הש"ס שם למה לי' הגז"ש לאיסור אכילה ליתי כולה בק"ו. ואי משום דאין מזהירין מהדין הרי בכה"ג שהאיסור אכילה בלא"ה כבר מבואר מה"ת מאיסור בישול שפיר מזהירין מהדין ומה"ט נמי סגי לי' לתנא דבי ר' ישמעאל למיגמר מלקות מיתורא דלא תבשל הב' דאתא באם אין ענין לאיסור אכילה אע"ג דאין לוקין על דבר האתא באם אין ענין וכמש"ל. ולפי"ז יש ליישב היטב גם קושת השיורי כנה"ג הנ"ל דבאמת י"ל דס"ל גם להתוס' דהכא דאין עונשין ואין מזהירין גם ממה מצינו וכדעת התוס' והר"ן בנדרים הנ"ל ומ"מ מקשו התוס' שפיר בשם הרשב"א ז"ל דהוא גופה נילף במ"מ שילקו על בב"ח שלכדה"נ והיא משום דהנה בהך הוכחה איסור אכילה

מאיסור בישול לא מבואר כדרך הנאה דוקא ויש במשמעותה שפיר גם שלכדה"נ ודו"ק.
ובכה"ג דגוף האיסור כבר מבואר בלא"ה שפיר מזהירין מהדין משום דאל"כ הק"ו למאי אתא. ואולם כ"ז ל"ש לו' כ"א היכא שאנו רוצין ללמוד לדבר הזה שגוף איסורו מבואר כבר מה"ת עונש מלקות משא"כ עונש כרת וכמש"ל בשם הגינת וורדים ז"ל ומש"ה לא העמיד הרשב"א ז"ל קושיתו אהא דאמרי' לעיל מה לחמץ שכן בכרת דהוא גופה נילף מחמץ שיתחייב כרת האוכל בב"ח משום דהתם י"ל באמת כמ"ש התוס' שם משום דאין עונשין מהדין. וממילא לק"מ גם מה שהקשינו למעלה דמנ"ל לאביי להוכיח דלוקין בב"ח אפי' שלכדה"נ ממה דלא כתיב אכילה בגופי' ודילמא ה"ד לאיסור דעלמא משום דהרי איסורא בעלמא שפיר מבואר כבר מה"ת מאיסור בישול. ודו"ק:

עוד נלע"ד כעת ליישב קושיא הנ"ל דמנ"ל לאביי להוכיח ממה דלא כתיב אכילה בגופי' דבב"ח לומר שלוקין עליו אפי' שלכדה"נ ודלמא ה"ד לאיסורא בעלמא. עם מה שנודע קושית העולם. דמנ"ל אף לאיסורא בעלמא דלמא מש"ה לא כתיב אכילה בגופי' כי היכא דלא להוי משתמע איסור הנאה בלשון אכילה. וכדר' אבהו דאמר ר' אבהו כ"מ שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע. ואי משום דאיכא ק"ו לאיסור הנאה. הרי עיקר הק"ו תלוי אך בזה שנאמר דלהכי לא כתיב אכילה בגופי' לו' שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ. דאל"כ איכא למיפרך מה לכלאי הכרם שלוקין עליו אפי' שלכדה"נ. והשתא דנאמר דמה דלא כתיב אכילה בגופי' אינו מורה שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ אזדא לי' הק"ו לאיסור הנאה:

ונלע"ד ליישב את זה עפ"י מה שראיתי לאחד מהאחרונים ז"ל מדבר נכבדות בענין הא דקיי"ל דכל היכא דאיכא לאקשויי לחומרא ולקולא לחומרא מקשינין. דלאו מתורת ספק דשמא יפגע באיסור תורה קיי"ל הכי וכדמחמרינן בכל שאר ספיקי דאורייתא ודלפי"ז היכא דהוי חומרא דאתא לידי קולא לענין הקולא לא נאמר לאקשויי לחומרא ולאקולי בה אלא לאקשויי לקולא ולאחמורי בה משום דספיקא דאורייתא לחומרא. וזה אינו. אלא דמתורת ודאי אתינא עלה. והיא דכיון שהתורה הולידה לנו הספק הזה מאשר לא ביארה לנו אם כוונתה לאקשויי לחומרא או לקולא. נראה מזה דדעת התורה הי' באמת לאקשויי לחומרא דוקא. דלו הי' דעתה לאקשויי לקולא דוקא הי' לה לבאר שנקיש לקולא. כיון שאנו מעצמינו לא נקיש לקולא. לא מבעיא למ"ד ספיקי דאורייתא מה"ת לחומרא. אלא אף למ"ד ספיקי דאורייתא מה"ת לקולא מ"מ ה"ד בספק התלוי במציאות כגון חתיכה ספק חלב ספק שומן. משא"כ בספק התלוי בחסרון ידיעה דעת התורה באיזה דבר בודאי לא נאמר להקל באיסורין מספק ומש"ה לו הי' דעת התורה לאקושיי

לקולא דוקא הי' לה לבאר שנקיש לקולא. וכיון דלא ביארה והניחה הדבר על היקש סתמא מוכח דדעת התורה הי' באמת לאקשויי לחומרא. ומש"ה ממילא אהני לי' שפיר גם לענין הקולא דאתא מכח החומרא לאקולי בה. כיון דאין כאן ספק כלל והוי"ל כאלו אמרה התורה בפירוש לאקשויי לחומרא. עכת"ד והיא נכון מאוד ודו"ק

ובדרך הזה נאמר ליישב גם קושיתינו הנ"ל והיא דכיון שהתורה הולידה לנו גם ספק הזה מאשר לא ביארה לנו כוונתה באשר לא כתבה אכילה בגופי' דבב"ח אם היא לקולא בכדי שלא יהי' משתמע גם איסור הנאה בלשון אכילה וכדר' אבהו. או לחומרא ללקות בשלכדה"נ אכילה. וממילא יהי' אלים הק"ו לאיסור הנאה. ע"כ מוכח דדעת התורה הי' באמת לחומרא ללקות בשלכדה"נ. דהגם דלענין מלקות גופה בשלכדה"נ אכילה לא הי' צריך התורה לבאר באם לא הי' כוונתה באשר לא כתבה אכילה בגופה לו' לך שלוקין עליו אפי' שלכדה"נ רק בכדי שלא יהי' משתמע גם איסור הנאה בלשון אכילה. כיון דגם בלא"ה בודאי לא נקל ללקות מספק חסרון ידיעה בדעת התורה אם היתר כוונתה ללקות בשלכדה"נ אכילה. מ"מ כיון דאנו נחמיר מכח ספק זה לענין איסור הנאה עכ"פ מחמת הק"ו שיהי' אלים עי"ז שנאמר דלהכי לא כתיב אכילה בגופה לו' שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ שוב הי' צריך התורה לבאר באם היתה כוונתה להיפך להתיר הנאה בבב"ח. וכיון דלא ביארה ע"כ מוכח דדעת התורה הי' באמת לחומרא לו' לך שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ אכילה. ודממילא יהי' אלים הק"ו לאיסור הנאה בבב"ח. ודו"ק:

וארויחנא בזה ליישב דברי התוס' בפסחים שם בד"ה הכל מודים. דהא דלא אמר אביי הכל מודים בבב"ח שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ שמא משום דאין מזהירין מהדין. ותמהו כולם על דבריהם ז"ל אלו. דהא אביי עצמו קאמר בהדיא לקמן דלהכי לא כתיב אכילה בגופה דבב"ח לו' לך שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ. ועיין במהרש"א ז"ל שם כתב ליישב את זה. דמה דאמר אביי לקמן דלהכי לא כתיב אכילה בגופה לומר שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ מיירי לענין שלכדה"נ אכילה. דעיקר איסור אכילה בבב"ח נפקא לן בגזירה שוה דנבילה דשפיר מזהירין עלי'. ומה דאמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ מיירי לענין שלכדה"נ הנאה. ודכוותי' הקשו נמי בתוס' דלימא אביי הכל מודים בבב"ח שלוקין עליה אפי' שלכדה"נ הנאה. דעיקר איסור הנאה בבב"ח נפקא לן מק"ו ושפיר תירצו התוס' ע"ז דמה דלא אמר אביי הכי משום דאין מזהירין מהדין עיי"ש. ואולם הפ"י ז"ל תמה ע"ז דהרי לענין שלכדה"נ הנאה מעיקרא לק"מ קושית התוס' דלימא אביי הכל מודים בבב"ח שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ הנאה. דהרי איכא ר"ש דמתיר הנאה בבב"ח לגמרי אפי' כדרך הנאה וכדאיתא בחולין קט"ו. ונמצא דלאו

הכל מודים אפי' בגוף איסור הנאה בכדרך הנאה. ומש"ה לא הוי מצי אביי לו' כלל דהכל מודים בב"ח כו'. עוד הקשה המשנה למלך בפ"ה מה' יסודי התורה לשיטת הרמב"ם ז"ל בפ"ח מה' מאכלות אסורות דכל מאכל שאסור בהנאה אם נהנה ולא אכל אינו לוקה. וכמו כן פסק לענין בב"ח וכלאי הכרם וכנראה מדבריו שם פ"ט הלכה א"ב ובפ"י ה"ו. וא"כ ע"כ צריכין לפרש דמה דאמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהם אפי' שלכדה"נ. דהיינו שלכדה"נ אכילה. דעל הנאה גופה אף שהיא בכדרך הנאה אין לוקין. וא"כ הדרי קושית התוס' לדוכתה דלימא אביי הכל מודים בבב"ח שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ אכילה. דע"ז ל"ש תירוץ התוס' משום דאין מזהירין מהדין. דאיסור אכילה גופה נפקא לן מגז"ש דנבילה ושוב שפיר שייך ללקות אפי' בשלכדה"נ אכילה ממה דלא כתיב אכילה בגופי' וכדאמר אביי בהדיא לקמן והניח בצ"ע:

ולפמ"ש יש ליישב היטב. דהנה הפ"י ז"ל הקשה עוד שם ממ"ש התוס' שם לעיל מיני' בד"ה אמרת ק"ו תימה היכא אלים ק"ו לאפוקי מגז"ש דנילף מנבילה בגז"ש שלא תיאסר בהנאה כמו נבילה כו' ואומר ר"ת דבההוא קרא דאנשי קודש כתיב בי' נמי איסורי הנאה דמבשר בשדה דרשינן קדשים שיצאו חוץ למחיצתן וגלי לן ק"ו דגמרינן מקדשים ולא מנבילה עכ"ל. ולפי"ז גם על איסור הנאה דבב"ח מהראוי שפיר ללקות. כיון דנפקא לן בגז"ש כמו איסור אכילה והק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא דהגז"ש היא לדמותה לקדשים שיצאו חוץ למחיצתן דאסורין בהנאה ג"כ ולא לנבילה דמותרת בהנאה. ול"ש תירץ התוס' במה דלא אמר אביי הכל מודים בבב"ח שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ משום דאין מזהירין מהדין גם לענין שלכדה"נ הנאה. ומיהו זאת הקושיא לק"מ דהנה בתוספתא דשבועות בפרק שבועות העדות איתא שמעה מפי אחרים מפי עצמו מנין ת"ל כי תחטא דברי ר"ש:

ר"י בן בתירא אומר א"צ ק"ו היא ומה מפי אחרים חייב מפי עצמו לא כ"ש. אמר ר"י נמיתי לפני ר"י בן בתירא וכי עונשין מהדין כו' עיי"ש. ומבואר בהדיא דגם היכא דהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא דהקרא איירי בכל ענין. וכמו התם דהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא דהקרא דושמעה קול אלה איירי בכל ענין ופירושו גם מפי עצמו. פליגי. וס"ל לר"י דגם בכה"ג אין עונשין ומזהירין מהדין. ונראה דה"ט נמי דר"ש דלא רצה לידון בק"ו דשמעה מפי עצמו חייב כמו ר"י בן בתירא משום דס"ל גם הוא דגם בכה"ג אין עונשין ומזהירין מהדין. וממילא ה"נ בענין איסור הנאה דבב"ח דאע"ג דהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא סבירא להו דאין עונשין ומזהירין עליו. וא"ש היטב תירוץ התוס' לענין שלכדה"נ הנאה עכ"פ דמה דלא אמר אביי דהכל מודים בבב"ח דלוקין עלי'

משום דאין מזהירין מהדין אפי' בכה"ג דהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא. והיינו אליבא דר"י ור"ש עכ"פ דמש"ה תו לא הוי מצי אביי לומר דהכל מודים כו' כיון דאיכא איזה מ"ד דלא ס"ל הכי. אם כי באמת קיי"ל להלכה דבכה"ג דהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא עונשין ומזהירין שפיר מהדין. וכמו שהוכיח הר"ש מקינין ז"ל בחלק ה' הנקרא לשון למודים שער ג' אות קי"ב. ועפי"ז ולפמש"ל ממילא א"ש היטב תירוץ התוס' גם לענין שלא כדה"נ אכילה דמה דלא אמר אביי דהכל מודים בבב"ח דלוקין עליו משום דאין מזהירין מהדין דהגם דעיקר איסור אכילה בב"ח נפקא לן שפיר מגז"ש ושלכדה"נ אכילה ממה דלא כתיב אכילה בגופי' וכדאמר אביי בהדיא לקמן מ"מ זהו גופה דמוכח ממה דלא כתיב אכילה בגופי' דלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ אכילה היינו רק מכח הק"ו לאיסור הנאה. דלולא הק"ו לאיסור הנאה הוי אמרי' דלהכי לא כתיב אכילה בגופי' בכדי שלא יהי' משתמע איסור הנאה בלשון אכילה וכדר' אבהו וכמש"ל וכיון דאך הק"ו מגלה לי'. ממילא לר"י ור"ש דס"ל דגם היכא שהק"ו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא אין עונשין ומזהירין עליו. ה"נ דאין לחייב מלקות בשלכדה"נ אכילה דבב"ח כיון דאך הק"ו מגלה לי'. ומש"ה לא הוי מצי אביי לומר דהכל מודים בבב"ח שלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ אכילה כיון דאיכא איזה מ"ד דלא ס"ל הכי. אם כי לאביי גופה ס"ל באמת שלוקין עליו אפי' שלכדה"נ אכילה וכדאמר אביי בהדיא לקמן. ולפי"ז ממילא לא צריכנא תו למה שפירוש המהרש"א דמה שהקשו התוס' דלימא אביי הכל מודים בבב"ח דלוקין עלי' אפי' שלכדה"נ דמיירי משלכדה"נ הנאה. דשפיר יש לפרש דמיירי משלכדה"נ אכילה. וגם מוכרח לפרש כן באמת דלפירוש המהרש"א ז"ל יקשה קושית הפ"י ז"ל דהרי איכא ר"ש דמתיר בב"ח בהנאה לגמרי ומעיקרא לק"מ קושית התוס' וכנ"ל ומ"מ שפיר תירצו דמה דלא אמר אביי הכי משום דאין מזהירין מהדין וכאמור. וממילא לק"מ גם קושית המש"ל לשיטת הרמב"ם ז"ל הנ"ל ודו"ק היטב:

ומה שנתקשה כ"ת בפרש"י ז"ל בפסחים כ"ג ע"ב בהא דאמרי' התם מכדי אותבינהו כל הני קראי ושנינהו חזקי' ורבי אבוהו במה פליגי כו' דאין לך איסורי הנאה בדבר שנאמר בו לאו באכילתו שלא נאמר בו פרט להיתר אלא הנך שני דברים דכתיב בהם לא יאכל כגון שור הנסקל וחמץ בפסח ובין למר ובין למר אסורין איכא בינייהו חולין שנשחטו בעזרה. חזקי' סבר לא יאכל למעוטי הני אותו למעוטי חולין שנשחטו בעזרה. ר' אבוהו סבר אותו למעוטי הני חולין שנשחטו בעזרה לאו דאוריי' ופרש"י ז"ל וכי אמר רבי אבוהו לא יאכל איסור הנאה במשמע אליבא דר' מאיר אמרה דלית לי' לדברים ככתבן הוא דאתא ומדאיצטרך למישרי נבילה מכלל דשאר איסורין כגון חמץ ושור

הנסקל אסורין ולאו משום שינוי הלשון שאין חילוק בין לא יאכל ללא יאכל לרבי אבוהו אלא מדאיצטרך למישרי נבילה ואותו לרבי מאיר למעוטי חולין בעזרה עכ"ל. ומבואר דאליבא דר' יהודא דנפקא לן אליבא דר' אבוהו איסור הנאה בחמץ ושור הנסקל מאותו אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך לכלב חמץ ושור הנסקל דאסורין בהנאה. לא הוי האיסור הנאה במשמעות לשון אכילה אליבא דר' אבהו. וכן מבואר עוד בתוס' חולין קי"ד בד"ה עד שיפרט לך הכתוב כו'. וע"ז הקשה כ"ת דהנה הצל"ח שם הקשה מה דלא קאמר הש"ס איכא בינייהו דלחזקי' דנפקא לי' מלא יאכל א"כ איסור הנאה היא בלאו כמו איסור אכילה ולוקין גם על איסור הנאה. משא"כ לר' אבוהו דיליף איסור הנאה מאותו הוי רק לאו הבא מכלל עשה ואין לוקין עלי'. ומזה הוכיח דהעיקר כשיטת הרמב"ם ז"ל דאין לוקין על איסור הנאה אפי' היכא דהוי במשמעות הלאו כמו בבב"ח וכלאי הכרם. ומש"ה שוב ליכא נפקותא כלל בזה דלחזקי' הוי האיסור הנאה בלאו ולר' אבוהו לא הוי רק לאו הבא מכלל עשה. אמנם הפ"י ז"ל בפסחים כ"ד ע"ב בד"ה בגמ' אמר ר' אבוהו אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם כו' אלא דרך הנאתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שהיא פטור כו' הקשה ג"כ כעין קושית הצל"ח על ר' אבוהו גופה דלכאורה משמע דדוקא שלכדה"נ היא דלא לקי אבל בכדה"נ לקי שפיר כמ"ש התוס' בכמה דוכתי וכדמשמע נמי בלשונם בסמוך בד"ה הכל מודים [ובאמת כי כ"נ גם מפרש"י ז"ל שם בד"ה חלב אין דרך הנאתו אלא בהבערה ולמשוח עורות ולא לרפואה כו' עכ"ל ומבואר דמפרש דמה דפטר ר' אבוהו באם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו ה"ד משום דאין דרך הנאת הנאתו בכך. אבל אם הי' מבעיר בו או הי' משח בו עורות דדרך הנאתו בכך הי' חייב. היפך דעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל דס"ל דאין לוקין על שום הנאה. משום דבדבר הראוי לאכילה כל הנאות בלעדי הנאת אכילה הוי שלכדה"נ ואין לוקין עלי' וכמ"ש הה"מ בפ"ח מהמ"א שם דלשיטתי' עכצ"ל דל"ד נקט רב שימי בר אשי אליבא דר' אבוהו דאתא למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל ע"ג מכתו שהיא פטור. דה"ה נמי אם הבעיר או משח בו עורות שהיא פטור אלא נקט רפואה לרבותא דאעפ"י דהיא הנאת גופו פטור וע"י במש"ל פ"ה מה' יסוה"ת הנ"ל] והא ר' אבוהו גופה מסיק לעיל דאיסור הנאה בחמץ ושור הנסקל לא ידעינן אליבי' דר' יהודא דקיי"ל כוותי' אלא ממיעוטא דאותו כו' א"כ לא הוי אלא לאו הבא מכלל עשה דקיי"ל דאין לוקין עלי'. וכתב ליישב דאפשר לו' דהאי דרשה דאותו לא הוי אלא גילוי מילתא בעלמא. והכי קאמר קרא דוקא בהאי לא יאכל דטרפה הוא דשרי בהנאה משא"כ בכל מקום שנאמר לא יאכל ולא תאכל הוי איסור

הנאה בכלל לשון לא יאכל כו' א"כ שפיר קאי הלאו דלא יאכל נמי אאיסור הנאה עכ"ל. ועפי"ז ממילא לק"מ גם קושית הצל"ח הנ"ל. ואולם לפי מה דמבואר בפרש"י ותוס' חולין הנ"ל דלר' יהודא דנפקא לן איסור הנאה בחמץ ושור הנסקל מאותו לא הוי האיסור הנאה במשמעות לשון אכילה אליבא דר' אבוהו הדק"ל. גם יש להתבונן בפרש"י ותוס' דלמה לא רצו לפרש כמ"ש הפ"י ז"ל דגם אליבא דר' יהודא דנפקא לן איסור הנאה בחמץ ושור הנסקל מאותו הוי שפיר איסור הנאה במשמעות לשון אכילה אליבא דר' אבוהו. דלפי"ז לא נצטרך לדחוק ולו' דמה דאמר ר' אבוהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע לאו אליבא דהלכתא קאמר לה. דאנן קיי"ל כר' יהודא והוא אמר למילתי' דיש במשמעות איסור אכילה איסור הנאה אליבא דר' מאיר דוקא. אלא דעיקר מילתא דר' אבוהו לפלוגי אדחזקי' ולו' דאין חילוק כלל בשינוי לשון ולמאן דיש איסור הנאה במשמעות לא יאכל ס"ל דגם במשמעות לא תאכל ולא תאכלו יש איסור הנאה. ויותר נכון לכאורה לפרש כמ"ש הפ"י ז"ל וצל"ע בכ"ז עכת"ד. ידידי יפה תמה ויפה הערה:

ואמנם נלע"ד ליישב כ"ז היטב בס"ד. והוא בשנחקור מקודם בעיקר הסברא דבאיסור אכילה יש במשמעות איסור הנאה לר' אבוהו אליבא דר"מ עכ"פ. גם בהסברא דחזקי' ור' אבוהו במה פליגי. ואומר הנה כבר ביאר לנו הרמב"ם ז"ל בספר המצות ל"ת קפ"ז הסברא דר' אבוהו וז"ל. לפי שהנאה והאכילה ענין אחד. כי האכילה מין ממיני הנאה היא. ואמרו בדבר שהיא לא יאכל אמנם היא דמיון מדמיוני הנאה. והכוונה שהיא לא יהנה בו לא באכילה ולא בזולתו. והיא אמרם כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עכ"ל. ולפי"ז עכצ"ל לענ"ד דהנאה שלא ע"י אכילה בדבר הראוי לאכילה מיחשב כדרך הנאה. דאל"כ לא הוי הנאה שלא ע"י אכילה דמיון כלל להנאת אכילה הנאמר בקרא דהיינו דרך הנאה דוקא. עדי שנאמר דנקט הנאת אכילה וה"ה נמי הנאה שלא ע"י אכילה דמה לי הנאה זו או הנאה זו. ואדרבה י"ל דהנאה שלא ע"י אכילה כיון דמיחשב שלכדה"נ נימעט מלשון אכילה הנאמר בקרא כמו דנמעוט הנאת אכילה שלכדה"נ דמה לי הנאה זו או זו כיון שהכל שלכדה"נ היא והתורה הקפידה על דרך הנאה דוקא. אלא ודאי גם הנאה שלא ע"י אכילה מיחשב כדרך הנאה לר' אבוהו ומש"ה שפיר אמר דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע וממילא מובן היטב סברת חזקי' דס"ל דאיסור הנאה לא הוי במשמעות סתם לשון אכילה הנאמר בקרא. והיינו משום דס"ל כסברת הרב המגיד ז"ל הנ"ל דדבר הראוי לאכילה כל הנאות שלא ע"י

אכילה מיחשב שלכדה"נ. ומש"ה הרי נמעוט באמת איסור הנאה מלשון סתם אכילה הנאמר בקרא כמו דנמעיט הנאת אכילה שלכדה"נ. ובזה נבין היטב כוונת התוס' בד"ה ור"ש במ"ש שם וז"ל וא"ת תקשה לחזקי' מר"ש דס"ל דלא תאכל איסור הנאה במשמע מדאסר גיה"נ בהנאה וי"ל דכיון דסבר אין בגידין בנותן טעם סברא היא דכי אסר בהנאה נמי אסר עכ"ל. ולכאורה אין הבנה כלל לדברים אלו. ולפמ"ש מובן היטב דכיון דכל עיקר מה דס"ל לחזקי' דאיסור הנאה לא הוי בכלל איסור אכילה הנאמר בקרא היינו אך משום דבלשון אכילה הקפידה התורה על דרך הנאה דוקא. והנאה שלא ט"י אכילה מיחשב שלכדה"נ. ומש"ה אדרבה הרי נמעוט איסור הנאה מלשון אכילה הנאמר בקרא כמו דנמעוט הנאת אכילה שלכדה"נ. וכ"ז שייך שפיר לו' בדבר שיש בו טעם באכילתו. משא"כ בדבר שאין בו טעם והנאה כלל כמו גיה"נ ואפ"ה אסרו התורה. הרי נראה שלא הקפידה התורה בו שיהי' בדרך הנאה דוקא. שהרי כל עיקר אכילתו שלכדה"נ היא. ומש"ה שוב שפיר הוי במשמעות איסור אכילה דידי' גם איסור הנאה אפי' לחזקי' ודוק. **ועפי"ז** נלע"ד ליישב היטב מה שתמהו התוס' בד"ה איכא בינייהו בשם הרשב"א ז"ל דלימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור ע"י תערובות דמרבינן בריש אלו עוברין מכל מחמצת לא תאכלו דלחזקי' מותר בהנאה ולר' אבוהו כל מקום שנאמר לא תאכלו משמע נמי איסור הנאה והניחו בתימה עיי"ש. ואמנם לפמ"ש יתיישב היטב קושית הרשב"א ז"ל עפ"י שיטת הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' חמץ ומצה. כפי מה שהבינו הטור והב"י באו"ח סי' תמ"ב והראב"ד ז"ל בהשגות שם דעתו היפך דעת האלפסי ז"ל בענין תערובות חמץ. דלדעת הרי"ף ז"ל עיקר פלוגתייהו דר' אליעזר ורבנן. דרבנן לא דרשו כל וס"ל דעל ערובו בלא כלום ור' אליעזר דריש כל וס"ל דעל ערובו בלאו היינו היכא דמישטר קשטיר לי' ואכלו כדרך אכילה וטעמייהו דרבנן משום דלית בי' כזית בכדי אכילת פרס באכילה זו ופוסק כרבנן. אבל היכא דקשריף ואכיל לי' בעינא כזית בכדי אכילת פרס בטלה דעתו אצל כל אדם דלא הוי דרך אכילה בכך ופטור לכ"ע. והרמב"ם ז"ל מפרש להיפך דעיקר פלוגתייהו דר' אליעזר ורבנן היכא דקשריף ואכיל לי' בעינא כזית בכדי אכילת פרס אע"ג דהוי שלכדה"נ מרבי לי' ר' אליעזר מכל מחמצת דחייב ופוסק כר' אליעזר. ועיין בלח"מ שם. וא"כ לפי שיטת הרמב"ם ז"ל לק"מ קושית הרשב"א ז"ל דכיון דכל עיקר איסור אכילת חמץ גמור ע"י תערובות לר' אליעזר דדריש כל וכ"ש נוקשה בעינא בשלכדה"נ היא ממילא הוי שפיר איסור הנאה בכלל לשון איסור אכילה דידהו גם לחזקי' כמו באיסור גיה"נ אליבא דר"ש דס"ל אין בגידין בנותן טעם ומש"ה אין נ"מ כלל בין חזקי' לר' אבוהו בענין חמץ גמור ע"י תערובות ונוקשה בעינא

אליבא דר' אליעזר דמרבינן לי' מכל מחמצת לא תאכלו דלכ"ע הוי שפיר איסור הנאה בכלל לשון אכילה דידהו דכל מחמצת לא תאכלו. ואולם דעת התוס' והרשב"א י"ל שהוא כדעת האלפסי ז"ל ומש"ה שפיר תמהו בזה. ודו"ק:

ומה מאוד יתיישב היטב בזה מה שתמהו על הרמב"ם ז"ל דבפ"ז מה' ע"ז הלכה י"ד פוסק כר' יהודא לגבי ר"מ דלדברים ככתבן הוא דאתא. ופוסק נמי דהמקדש בחולין שנשחטו בעזרה דאינה מקודשת. וע"כ היינו משום דס"ל דחולין שנשחטו בעזרה דאורייתא. וכמו שהוכיח הכ"מ בפ"ב מה' שחיטה ה"ג. והיינו ע"כ משום דפוסק כחזקי'. דלר' אבוהו אליבא דר' יהודא מסקינן בש"ס דחולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא וכן פסק בהדיא כחזקי' בפ"א מה' חמץ ומצה עיי"ש. ובפ"ח מה' מאכלות אסורות הביא דברי ר' אבוהו. והרי"ף ז"ל לא הביא אלא דברי חזקי' ותו לא מידי. ולפמ"ש א"ש היטב דהרמב"ם ז"ל לשיטתי' דס"ל דבעינן חמץ דגן גמור ע"י תערובות. וחמץ נוקשה דמרבינן לי' מכל מחמצת לא תאכלו גם לחזקי' הוי שפיר איסור הנאה במשמעות לשון אכילה. מש"ה אם אמנם דפוסק כחזקי' מ"מ הביא גם דברי ר' אבוהו דנ"מ לענין חמץ דגן גמור ע"י תערובות דמרבינן לי' מכל מחמצת לא תאכלו ומ"מ הוי שפיר איסור הנאה במשמעות לשון אכילה גם לחזקי' ונקט לשון ר' אבוהו כולו כדרכו בכל מקום למינקט לשון הש"ס. כיון דא"א למיטעי בי' במידי אחרינא לו' דאיסור הנאה הוי במשמעות לשון אכילה. דאין לך דבר שנאמר בו לאו באכילתו שלא נאמר בו פרט להיתר הנאה אלא הנך שני דברים כגון שור הנסקל וחמץ בפסח ובין למר ובין למר אסורין בהנאה. והרי"ף ז"ל לשיטתי' ומש"ה לא הביא אלא דברי חזקי' בלבד. ודו"ק:

ואמנם מה דס"ל לר' אבוהו דגם הנאה שלא ע"י אכילה מיחשב כדרך הנאה והוי במשמעות איסור אכילה. אם כי יש סברא לומר להיפך וכמ"ש הרב המגיד ז"ל לפי האמת היינו רק מכח הוכחה מדאיצטרך קרא למישרי נבילה בהנאה אע"ג דלא נאמר בה כ"א איסור אכילה בלבד. מזה מוכח דגם הנאה שלא ע"י אכילה מיחשב כדרך הנאה מה"ת. ומש"ה לולא דפרט היתר הנאה הוי האיסור הנאה במשמעות לשון אכילה. וכ"ז אליבא דר"מ דלית לי' דלדברים ככתבן היא דאתא. משא"כ לר' יהודא דכיון דס"ל דלדברים ככתבן היא דאתא. אם אמנם כי שפיר מוכח גם אליבי' איסור הנאה בחמץ בפסח ושור הנסקל ממיעוט דאותו. מ"מ לא מוכח עדיין דהנאה שלא ע"י אכילה מיחשב כדרך הנאה עדי שנאמר דהוי במשמעות לשון אכילה דהיינו דרך הנאה דוקא. דשפיר י"ל דהנאה שלא ע"י אכילה מיחשב שלכדה"נ וכמ"ש הרב המגיד ז"ל דסברא טובה היא וממילא לא הוי הנאה בכלל איסור אכילה כמו דלא הוי אכילה בשלכד"נ בכלל. אלא

דגזה"כ היא בלאו הבא מכלל עשה דעל שלכדה"נ זו ה"ה עובר בלאו ומש"ה שפיר פרש"י ותוס' ז"ל דמה דאמר ר' אבוהו כ"מ שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע אליבא דר"מ אמרי' ולא אליבא דר' יהודא ודו"ק:

אפס דלכאורה קשה לפי"ז קושית הפ"י והצל"ח ז"ל הנ"ל. ואולם נלע"ד ליישב גם קושיתם ז"ל עפ"י מה שנאמר בשיטת רש"י ותוס' ז"ל דס"ל דהגם דאין לוקין בשלכד"נ מ"מ איסורא מיהו איכא מה"ת גם בשלכדה"נ כמו בחצי שיעור. וכמ"ש המשנה למלך בפ"ה מה' יסוה"ת הנ"ל בדעת הרב המגיד ז"ל עיי"ש. ועפ"י מש"ל בשם הרב המגיד והלח"מ ז"ל דכל היכא דאיסור כבר מבואר מה"ת שוב מייתינא מלקות מק"ו וה"ה בדבר דאתא באם אין ענין. משום דאל"כ למאי אתא וכמו כן אף אנו נאמר לענין לאו הבא מכלל עשה דכל היכא דהאיסור כבר מבואר בלא"ה מה"ת לוקין שפיר גם על לאו הבא מכלל עשה משום דאל"כ למאי אתא דמ"ש. ועפי"ז ממילא לק"מ. דכיון דכל עיקר מה דלא הוי הנאה שלא ע"י אכילה במשמעות איסור אכילה לר' אבוהו אליבא דר' יהודא משום די"ל דהנאה שלא ע"י אכילה מיחשב שלכדה"נ. וממילא אימעט מאיסור אכילה כמו דאימעט אכילה שלכדה"נ. הנה עכ"פ הוי בכלל אכילה שלכדה"נ דאיסורא מיהו איכא דלענין שלכדה"נ עכ"פ שייך שפיר סברת הרמב"ם ז"ל בספר המצות הנ"ל גם אליבא דר' יהודא דמה לי שלכדה"נ זו או זו ושוב מייתינן שפיר מלקות לאיסור הנאה מלאו הבא מכלל עשה דאותו משום דאל"כ למאי אתא כיון דגוף האיסור הנאה בדבר שלא נאמר בו פרט להיתר הנאה כבר מבואר בלא"ה מה"ת במשמעות איסור אכילה שלכדה"נ. ודו"ק היטב:

סימן ז

שנית להנ"ל. ע"ד אשר עוררני שנית בסוגיא דזוז"ג בפסחים כ"ו. ולייישב דעת הרמב"ם ז"ל בפט"ז מהמ"א הלכה כ"ד במ"ש שם דפת שבישלה ע"ג גחלים של עצי ערלה מותרת דכיון דנעשה גחלים הלך איסורן מהם אעפ"י שהן בוערת. והרי בסוגיא שם אמרי' עלה דבישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת רב יהודא אמר שמואל ורב חיננא בר אשי אמר ר' יוחנן. חד אמר ל"ש אלא גחלים עוממות אבל גחלים לוחשות אסורות וחד אמר אפי' גחלים לוחשות נמי מותרין. ולא מסיימו הש"ס שם מי הוא האוסר גחלים לוחשות ומי הוא המתיר ולא איפסקא הלכתא כחד מינייהו וא"כ הוי"ל לפסוק לחומרא דלוחשות אסורות וכמ"ש הרא"ש ז"ל שם דעבדינן לחומרא מה"ט עיי"ש. ומזה יש לתמוה גם על פרש"י ז"ל בריש הסוגיא שם בד"ה אפה בו את הפת בהיסק זה לקמן מוקי לה בשאבוקה

כנגדו שכל שעה שהיתה פת בתנור הי' דולק האור ואופהו שהי' נהנה מהאיסור בשעה שהאיסור בעין עכ"ל. והרי מה דמוקמינן לה לקמן בשאבוקה כנגדו ה"ד אליבא דמ"ד אפי' גחלים לוחשות נמי מותרין. משא"כ אליבא מ"ד גחלים לוחשות אסורות שפיר מוקמינן לה בגחלים לוחשות. וכדאמרי' בש"ס שם בשלמא למ"ד לוחשות אסורות משום דיש שבח עצים בפת אלא למ"ד אפי' לוחשות מותרות פת דאסור משום דיש שבח עצים בפת לרבי היכי משכחת לה אמר רב פפא בשאבוקה כנגדו ומשמע דלמ"ד לוחשות אסורות פת דאסור משום דיש שבח עצים בפת לרבי משכחת לה שפיר בגחלים לוחשות. וגם במוכרח לומר כן. דאל"כ יקשה להך מ"ד דל"ש אלא גחלים עוממות אבל גחלים לוחשות אסורות דלמה לא מבואר בהברייתא הדין דגחלים לוחשות ועכצ"ל דהיינו משום דהוי באמת בכלל אפה בו את הפת דרישא דמיירי אפי' בגחלים לוחשות לבד בלעדי אבוקה כנגדו ודאפי' אם הי' גחלים לוחשות לבד כל שעה שהיתה פת בתנור ואופהו שהי' נהנה מהאיסור בשעה שהאיסור בעין ס"ל לרבי דהפת אסורה משום דיש שבח גחלים לוחשות דאסורי בפת וא"כ למה נקט רש"י ז"ל בפירושו שם הך אקומתא דמוקמינן לה לקמן באבוקה כנגדו דוקא:

הנה באמת לפי מה דמבואר מפשטות דברי הטור יו"ד סי' קמ"ב והב"י והמג"א באו"ח סי' תמ"ה סק"ה דכל היכא דאין אבוקה כנגדו יש להתיר שפיר הפת הנאפה בתנור ישן בהיסק עצי איסור מטעם זוז"ג והיינו תנור דהיתרא ועצים דאיסורא. לק"מ לפרש"י ז"ל. דהרי אם נאמר דאפה בו את הפת מיירי בגחלים לוחשות עכצ"ל דעיקר פלוגתייהו דרבי ורבנן היינו רק בזוז"ג היא אי מותר או אסור דאם נאמר דכ"ע זוז"ג מותר יקשה מ"ט דאסר רבי את הפת הנאפה בגחלים לוחשות הרי יש להתירו מטעם זוז"ג והיינו תנור דהיתרא ועצים דאסורא. דאפה בו את הפת מסתמא אדסמיך לי' קאי והיינו אישן בהיסק ראשון ולא ציננו דאיכא גורם התנור דהיתרא וכנראה גם מפרש"י ז"ל בד"ה יוצן שלא יאפה בו את הפת בהיסק זה אפה בו את הפת בהיסק זה כו' ודו"ק וא"כ ממילא לפי מה דבעי בש"ס שם לאוקמי פלוגתייהו דרבי ורבנן ביש שבח עצים בפת ולכ"ע זוז"ג מותר עכצ"ל דאפה בו את הפת מיירי באבוקה כנגדו דוקא בענין דל"ש להתיר הפת מטעם זוז"ג דמש"ה שפיר אוסר רבי את הפת משום דיש שבח עצים בפת אע"ג דס"ל דזוז"ג מותר. אמנם כן הנה מדברי הש"ך ביו"ד שם סק"י מבואר דכל היכא דהגחלים והאפר אסור אפי' באין אבוקה כנגדו אלא גחלים ואפר אין להתיר הפת מטעם זוז"ג כמו באבוקה כנגדו. ואפי' באפה בחום התנור בלבד בלעדי גחלים ואפר אין להתיר מטעם זוז"ג דמסתבר דחום התנור שגורפו אוסר יותר מגחלים ואפר. וכמ"ש. התוס' בפסחים

ע"ה בהא דבעי התם רב חיננא בר אידי מרב אדא בר אהבה תנור שהסיקו וגרפו ואפה בו את הפת לדברי האוסר מהו. וכתבו בתוס' שם ותימא לריב"א מה קבעי והא קתני סיפה בישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת ואפי' למאן דמוקי לה התם בגחלים עוממות לא גרע חומו מחום התנור שגרפו. ותירץ ר"י דשאני גחלים דאין חומם בא מחמת השלהבת אלא מחמת עצמן ועפרא בעלמא הן אבל חום התנור שגרפו מחום האבוקה בא שהיא איסור גמור הלכך מבעי לי' כו' עכ"ל ואפי' למאי דפשיט לי' התם להיתרא היינו משום דלא גרע מגחלים אבל באליל דאפי' גחלים ואפרה אסור פשיטא דאפי' באפה בחומו של תנור אסור דבכל ענין שייך לאסור הפת משום דיש שבח גחלים ואפר וחום דאסורא בפת ולא מהני לי' זוז"ג להתירו כמו באבוקה כנגדו ע"ש ולכאורה מוכרח כדעת הש"ך ז"ל. דהרי באמת יש להבין מה דאסרינן באבוקה כנגדו גופה אפי' למ"ד זוז"ג מותר מכח הסברא דיש שבח עצים בפת והרי מה בכך דיש שבח עצים בפת והיינו דהשלהבת בא מעצים דאסורא בעינא ולא ממשהו הנשרף וכמו שפירשו בתוס' בד"ה חדש יותץ והר"ן ז"ל בסוגיא וכן נראה גם מפרש"י ז"ל בד"ה אימר דשמעת לי' ובד"ה יוליך הנאה לים המלח. הרי מ"מ איכא גורם התנור דהיתרא בתנור ישן בהיסק ראשון והוי זוז"ג תנור דהיתרא ועצים דאסורא וזוז"ג מותר. ובאמת כי בקושיא זו כבר הרגיש הר"ן ז"ל בפרק כל הצלמים וכתב שם וז"ל ומיהו אפה בו את הפת בתנור שלא ציננו ואפי' הי' התנור ישן ועצי איסור אסורה בהנאה דאע"ג דזוז"ג היא תנור דהיתרא ועצים דאסורא הא אמרי' בפרק כל שינה דיש שבח עצים בפת הלכך חמיר מזוז"ג כי ניכר האיסור בהיתר וה"מ כשאבוקה כנגדו דלא קלי איסורא אבל ע"ג גחלים מותר דמיקלא קלי איסורא כו' עכ"ל. ומבואר לכאורה בכוונתו דמפרש יש שבח עצים בפת דהיינו דגורם החום הבא מהעצים ניכר ביותר באפיית הפת מגורם התנור (דגם זה נכלל שפיר בלשון יש שבח עצים בפת מלבד הפירוש הנ"ל דמעצים דאסורא בא ולא ממשהו הנשרף דמתיבת עצים מדיוק דלא הוי ממשהו הנשרף ומתיבת יש מדיוק דניכר ביותר ולא הוי כאין. וגם רבנן מודים לזה דניכר ביותר אלא דס"ל דהשלהבת ממשהו הנשרף בא ולא מעצים דאיסורא בעינא ובזה לק"מ ממ"ש הר"ן ז"ל בעצמו בסוגיא דפסחים כפירוש התוס' הנ"ל) הלכך חמיר מזוז"ג. ודלפי"ז ממילא ה"ה באפה ע"ג גחלים ואפר כל היכא דאסורי או אפי' אפה בחום התנור שגרפו בלבד לא מהני הגורם דתנור דהיתרא להתיר הפת מטעם זוז"ג. דכיון דלעולם הרי גורם החום של איסור ניכר ביותר באפיית הפת מגורם התנור ומש"ה בכל ענין שייך שפיר לאסור הפת מטעם דיש וניכר שבח הגחלים והאפר והחום דאסורא בפת הלכך חמיר מזוז"ג וכדעת הש"ך ז"ל. ובאמת כי מפרש"י ז"ל בסוגיא בד"ה ואם תמצא לומר

כו', והתם בפת היא דאסר רבי משום דיש שבח עצים בגופה ונמצא כשאכלה גופו היא הנהנה מהאיסור בגורם אחד לבדו כו'. ולעיל מיני' בד"ה יוליך הנאה לים המלח כו' רבנן היא דפליגי עלי' דרבי ואמרו הפת מותרת משום דלא חשיבי להו הנאת הסיק ואפי' בגורם אחד לבדו משום דליתא לאיסורא בעינא כו' עכ"ל מבואר דמה דאסר רבי את הפת משום דיש שבח עצים בפת אע"ג דס"ל דזוז"ג מותר היינו משום דלא הוי באמת אלא גורם אחד של האיסור לבדו אלא דאינו מובן כלל לכאורה דהרי באמת איכא כאן גורם התנור דהיתרא. ונראה בדעת רש"י ז"ל דס"ל דהתנור לא חשיב כלל גורם. כיון דבאמת לא הוי שום גורם לעצם הפת דהרי אינו עשוי אלא לשמור החום שלא יתפזר וכמ"ש התוס' בפסחים ע"ה בשם הירושלמי אבל לגוף הפת אינו משמש כלום. ועדיף מקדירה דאסורא דיש בה הנאת השימוש לגוף התבשיל שלא יתפזר. וכאשר כבר תמה בזה באמת הפ"י ז"ל על מי שסובר דהתנור מצטרף להיות גורם דהיתרא להפת אלא דצ"ע דהרי כן מבואר בהדיא בדברי הר"ן ז"ל בפרק כל הצלמים הנ"ל דהתנור חשיב שפיר גורם אלא דגורם החום הבא מהעצים ניכר ביותר בהפת מגורם התנור. ונראה ליישב ולפרש דברי הר"ן ז"ל שם דאין ר"ל דעצם התנור הוי גורם דהיתרא אלא ר"ל דהחום המשומר בהתנור הוי גורם דהיתרא דהרי בודאי לא גרע מחום התנור שגרפו והיא היא אחר שגם הוא כבר נפרדה מהשלהבת ומשומר בהתנור והפת בודאי ממהר לאפות ע"י צירוף חום המשומר בהתנור להאבוקה נגדו. וגם אפשר דלולא החום המשומר בהתנור לא הי' אפשר לאפות כלל ע"י האבוקה בלבד. ואך מש"ה הוסק התנור בראשונה ולאפות גם ע"י חום המשומר בהתנור מלבד האבוקה נגדו ונמצא דעצם האפייה נגרמה שפיר ע"י זוז"ג והיינו חום האבוקה הקשירה בהעצים האסורה וחום המשומר בהתנור דהיתרא ודמש"ה הוי"ל תו להתיר הפת אפי' באבוקה כנגדו מטעם זוז"ג וגם ע"ז יתכן שפיר תירוצו דהא אמרי' בפרק כל שעה דיש שבח עצים בפת. והיינו דשבח חום האבוקה הקשירה בעצים ניכר ביותר בפת משבח חום המשומר בהתנור. והיינו משום דבאמת יש היכר ושינוי בתואר הפת אם נאפה באבוקה כנגדו או אם נאפה בחום התנור בלבד. הלכך חמור מזוז"ג. ומיהו פרש"י ז"ל דמפרש דמש"ה אסור הפת באבוקה כנגדו משום דנהנה מהאיסור בגורם אחד לבדו. אם כי באמת איכא עוד גורם אחד דהיתרא והיינו חום המשומר בהתנור דהפת נאפה גם על ידו. י"ל דהיינו כמ"ש התוס' בפסחים ע"ה בשם הירושלמי לענין צליית הפסח בתנור והגחלים תחתיו דלא הוי נצלה מחמת דבר אחר והיינו מחמת החום המשומר בהתנור דאסור לצלות בו הפסח משום דכל היכא דאיכא אש האש נוצח כח חום התנור והוי עיקר הצלי מחמת האש עיי"ש וה"נ י"ל באבוקה כנגדו דהאבוקה נוצח

כח חום התנור והוי באמת עיקר האפייה וההנאה מהאבוקה האסורה בגורם אחד לבדו. ודלפי"ז ממילא גם היכא דהגחלים ואפר אסור שייך שפיר לאסור הפת משום דיש שבח גחלים ואפר בפת והתנור לא חשיב כלל גורם דהיתרא להתיר הפת מטעם זוז"ג ואפי' היכא דנאפה כמו כן ע"י חום המשומר בהתנור דהיתרא מ"מ לא מצטרף להיות גורם דהתירא ולהתיר הפת מטעם זוז"ג כיון דגם כח האש מהגחלים נוצח כח חום התנור וכמ"ש התוס' בשם הירושלמי ומיירי מגחלים והוי עיקר האפייה והגחלים האסורים בגורם אחד לבדו. אלא דלכאורה אין נ"מ בזה דהרי כל היכא דהגחלים אסורים כ"ש חום התנור דאסור וכדעת הש"ך ז"ל הנ"ל והדק"ל במה דנקט רש"י ז"ל בפירושו אפה בו את הפת הך אקומתא דמוקמינן לה לקמן באבוקה כנגדו דוקא. כיון דבאמת גם להך אקומתא דאפה בו את הפת מיירי בגחלים לוחשות אליבא דמ"ד לוחשות אסורות שפיר יש לאוקמי פלוגתייהו דרבי ורבנן ביש שבח עצים בפת ולכ"ע זוז"ג מותר ודמ"מ שפיר אוסר רבי את הפת אע"ג דס"ל דזוז"ג מותר כיון דעצם התנור לא חשיב גורם כלל וגם חום המשומר בהתנור דהיתרא לא חשיב גורם לגבי חום הגחלים דאסורי הנוצח כח חום המשומר בהתנור והוי עיקר האפייה מחום הגחלים דאסורי לבד. ודו"ק:

אמנם כן הנה לפי"ז יפלא טובא במה דקיי"ל בסוגיא דלמ"ד זוז"ג אסור תנור חדש יותץ דוקא ולא מהני לי' צינון ולאפות בו ע"י היסק שני בעצי היתר. כיון דיהי' נאפה גם בהיסק שני ע"י זוז"ג והיינו תנור דאיסורא ועצים דהיתרא וזוז"ג אסור לדידי'. והרי התנור לא הוי שום גורם כלל ומ"ש דלענין איסור הפת הנאפה בתנור חדש בהיסק שני אליבא דמ"ד זוז"ג אסור חשבינן שפיר התנור לגורם דאיסורא ואסור ולענין היתר הפת הנאפה בתנור ישן בהיסק ראשון אליבא דמ"ד זוז"ג מותר לא נחשוב התנור לגורם דהיתרא שיהי' מותר מטעם זוז"ג אע"ג דיש שבח עצים בפת וכנ"ל. וע"כ נלע"ד בדעת רש"י ז"ל דהא דהתנור לא חשיב שום גורם כלל ה"ד לענין באבוקה כנגדו. משום דגם לגבי האבוקה לא הוי התנור גורם כלל. דהרי גם בלעדי התנור לא יתבטל מציאות האבוקה ויכול להיות האבוקה ולפעול פעולתה כפי מה שהיא פועלת גם ע"ג קרקע בלי תנור כלל. משא"כ לענין חום המשומר בתנור הגם דאין התנור גורם ומשמש לגוף הפת כלל. מ"מ הרי היא משמש וגורם שפיר להוויית החום דלולא התנור המצרפו שלא יתפזר יתבטל מציאותו לגמרי ונמצא דעצם הוויית החום עכ"פ נגרמה שפיר ע"י זוז"ג ואסור למ"ד זוז"ג אסור. ומש"ה תנור חדש יותץ דוקא לדידי' ולא מהני לי' צינון ולאפות בו ע"י היסק שני בעצי היתר בחום התנור בלבד כיון דהחום של איסור מחמת שנגרמה מזוז"ג ונמצא נאפה הפת בחומו של איסור ומה שאין להתיר התנור חדש ע"י צינון ולאפות בו ע"י היסק שני

באבוקה כנגדו מעצי היתר כיון דלגבי האבוקה לא יהי' שום התנור גורם כלל ועיקר האפייה מהאבוקה כנגדו וכנ"ל י"ל דהיינו משום דלא רצו לסמוך ע"ז כיון דעל הרוב סתם האפיית הם בחום התנור בלבד איכא למיגזר שפיר שמא יאפה בו בחום התנור בלבד ודו"ק:

ובזה א"ש גם דברי הר"ן ז"ל בסוגיא דפסחים דכתב שם וז"ל. וכי תימא א"כ ישן אמאי יוצן הא איכא זוז"ג תנור דהיתרא ועצים דאסורא. י"ל דכי אמרי' זוז"ג מותר ה"מ דיעבד אבל לכתחלה אסור עכ"ל. ולכאורה קשה טובא דהרי באמת התנור לא הוי שום גורם כלל אפי' לענין דיעבד ומעיקרא לק"מ. ולפמ"ש א"ש היטב דהר"ן ז"ל ע"כ מיירי התם לענין להתיר לאפות בהתנור ישן בלי צינון בחום התנור בלבד. דלהתיר לאפות בו באבוקה כנגדו מעצי איסור וע"ד שהקשה בע"ז שם יקשה מה דמשני די"ל דכי אמרי' דזוז"ג מותר ה"מ בדיעבד ומשמע דבדיעבד יהי' מותר באמת הפת והרי באבוקה כנגדו אפי' בדיעבד אסור הפת. ועכצ"ל דמיירי לענין לאפות בו בלא צינון בחום התנור בלבד. ולענין חום התנור בלבד שפיר מהני התנור להיות גורם דהיתרא להיות עצם החום מותר מטעם זוז"ג. וע"כ שפיר מקשה ומשני י אפס דלכאורה יש סתירה לדברי הר"ן ז"ל אלו מדבר. הר"ן ז"ל בע"ז שם ולפמ"ש בכוונתו דגורם התנור דהיתרא ר"ל חום המשומר בהתנור דהיתרא הוא והכא קרי לי' לאותו החום עצים דאיסורא ואין לומר דמה דקרי לי' התם תנור דהיתרא היינו מה"ט גופה דלגבי אותו החום הוי שפיר התנור גורם ומותר מטעם זוז"ג. דהרי לפי סברתו שם דכל עיקר הטעם דאסרינן הפת באבוקה כנגדו אע"ג דעצם האפייה נגרמה שפיר ע"י זוז"ג והיינו חום המשומר בתנור דהיתרא וחום האבוקה דאסורא משום דכח גורם האבוקה ניכר ביותר בפת. א"כ ממילא אין להתיר גם עצם החום המשומר בתנור מטעם זוז"ג והיינו תנור דהיתרא ועצים דאסורא דהרי באמת בודאי כח העצים ניכר ביותר בעצם החום מכח התנור דלא הוי אלא שומרו והמצרפו שלא יתפזר. וא"כ בלא"ה יש סתירה בדברי הר"ן ז"ל דלפי סברתו בע"ז שם אין להתיר חום המשומר בהתנור מטעם זוז"ג לבד אם לא שהיא מותר מצד עצמו ובדברי הר"ן ז"ל בפסחים מבואר שהיא אסור מצד עצמו אלא שמותר מטעם זוז"ג וצל"ע:

ולכאורה מוכרח כדעת הר"ן ז"ל בפסחים. דהנה התוס' שם בפסחים ע"ה תמהו אח"כ על מה דפשיט לי' התם רב אדא בר אהבה לרב חיננא בר אידי דתנור הגרפו ואפה בו את הפת דהפת מותרת. והרי כיון דהפת אסור בשאבוקה כנגדו וחום האבוקה אסור א"כ כשגרפו ואפה בו את הפת נמי יהא אסור הפת כו' עכ"ל. והנה ראיתי לאא"ז הרב הגאון המפורסים זצ"ל בספרו הנחמד בקונטרס זוז"ג אות ט' תמה על תמיהות התוס' בזה דהרי

מה בכך שהחום בא מחום האבוקה מ"מ חום האבוקה עצמה כל שנפרדת מהעצים מה כחה יפה מהגחלת וע"י בטו"ז יו"ד סי' קמ"ב עכ"ל. וביאור דבריו דהנה לכאורה קשה להיפך במה דקי"ל בסוגיא דפסחים דבשאבוקה כנגדו עכ"פ הפת אסורה והרי קי"ל בביצה ט"ל ובטוש"ע יו"ד סי' קמ"ב דשלהבת ע"ז מותרת להתחמם בו מפני שאין בה ממש וא"כ מכ"ש דמותר לאפות כנגדו. ועכצ"ל כמו שתירץ בזה הטו"ז ביו"ד שם וז"ל. מותר ליהנות משלהבתה פירש כשאין שם אלא השלהבת לחוד. אבל אם השלהבת קשורה בגחלת פשיטא שאסור לחמם מהשלהבת טפי מגחלת גרידא וכן מוכח בפרק כל שעה כו' עכ"ל ועיקר חילוק זה נראה מבואר ג"כ בהרא"ש ביצה שם וז"ל. מברכין על השלהבת ואין מברכין על הגחלת. והא דאסרינן לברך בשלהבת נכרי אע"ג דשריא משום דיש עמה גחלת ואעפ"י שאין הברכה אלא על השלהבת עכ"ל. ומשמע אבל כל שאין עמה עתה גחלת דהיינו שאינה קשירה בגחלת אף שהיתה מתחלה קשירה בגחלת מותרת כאלו לא היתה מעולם קשורה בגחלת. וכן מבואר עוד בדברי המג"א או"ח סי' רצ"ח סק"ח על מ"ש בש"ע שם בסי' ה' ואין מברכין על אור של ע"ז וז"ל. דוקא כשהשלהבת קשירה בגחלת של ע"ז. אבל אם ישראל הדליק נר מנר של ע"ז שרי דהשלהבת אין בה ממש כו' עכ"ל. וביאור דבריו ז"ל משום דבודאי לא גרע השלהבת מנר של ישראל שהדליק מהנר של ע"ז מהשלבת הנר של ע"ז עצמה דכיון שאינה דבוקה וקשורה עתה בגחלת של ע"ז מותרת ועיין במחה"ש שם. ועפי"ז ממילא לק"מ קושת התוס' שם דהרי החום התנור שגרפו בודאי לא עדיף מהשלהבת עצמה רכל שנפרדת עתה מהגחלת מותרת. ומש"ה שפיר פשיט לי' להתיר פת הנאפה בחום התנור שגרפו. ואולם לענ"ד אין זה תירץ מספיק ותמוה קיימת לתמיהות התוס' ז"ל. דהרי באמת יש להבין גם בעיקר חילוק זה דמ"ש באמת אם השלהבת קשור בגחלת או אם נפרדה כבר מהגחלת. דהרי אחר שכבר חל עלי' האיסור בעודה היתה קשירה בגחלת מי הפקיע ממנה האיסור אחרי כן שכבר נפרדה מהגחלת. וביותר יש להבין דעת הישש"ש בפרק ה' דביצה סי' יו"ד דאפי' לכתחלה רשאי להדליק נר מנר עכו"ם ולברך עלי'. וכן מבואר עוד בש"ך יו"ד סי רכ"א ס"ק נ"ז ובבאר הגולה שם לענין מה דמבואר בש"ע ובביצה שם דגם המודר הנאה מחבירו מותר ליהנות משלהבתו דמותר אפי' לכתחלה להמודר להדליק נר מנר של חבירו והרי כל שהשלהבת קשור בגחלת בודאי אסור מה"ת ליהנות ממנו וכדמוכח ממה דאמרי' בסוגיא דפסחים מכלל דרבנן דפליגי עלי' דרבי שרי אפי' כשאבוקה כנגדו אלא עצים דאיסורא בהנאה לרבנן היכא משכחת לה אמר ר' אמי בר חמא בשרפיפה ומשמע אבל לרבי משכחת שפיר עצים דאיסורא בהנאה מה"ת ליהנות

באבוקה שלהן וכמו דאסור נמי להדליק בשמן של ערלה מה"ת אע"ג דעיקר הנאתו היא מאור השלהבת והשלהבת אין בה ממש מ"מ כיון שהנאתו מהאור היא בשעה שהיא קשורה בשמן אסור מה"ת:

ועיין בתוס' פסחים כ"ב בד"ה מניין. וכבר הרגיש בזה הפמ"ג באו"ח סי' רצ"ח באשל אברהם סק"ח עיי"ש:

אם לא שנאמר דבאמת בעצם השלהבת אין שום איסור אף בעודה קשורה בגחלת כיון דהוי דבר שאין בה ממש א"א לחול עלי' שם איסור וכל עיקר מה דמוכח איסור הנאה מה"ת מהשלהבת הקשירה בגחלת עכ"פ היינו רק משום דבהנאתו מהשלהבת הרי היא נהנה ממילא גם מגוף הגחלת דאסורי. דהרי הוא נהנה ורוצה בקיומן להוליד לו שלהבת בכל רגע ורגע משעה שהיא נהנה מהשלהבת לאפות כנגדו או להאיר לו. משא"כ כשכבר נפרדה מהגחלת דשוב אינו נהנה ורוצה בקיומן של הגחלת דאיסורא כלל שהרי כבר נפרדו מהשלהבת והלכו להם ולא יוסיפו לו עוד שלהבת. ועיקר הנאתו היא רק מעצם השלהבת והשלהבת היא דבר שאין בה ממש ומותר ליהנות ממנו אפי' לכתחלה ומש"ה ממילא ה"ה היכא שהיא קשירה בגחלת אלא שאינו נהנה מהשלהבת רק ברגע אחד כגון שהיא מדליק ממנה הנר שלו דאינו נהנה ורוצה בקיומן של הגחלת דאסורי כלל דמה לו להם יכלו מעתה או לא יכלו הרי אינו צריך ונהנה רק מהשלהבת באותו רגע שהיא מדליק ממנו הנר שלו והשלהבת היא דבר שאין בה ממש ומותר ליהנות ולהדליק ממנו אפי' לכתחלה. ומה שאין מברכין על נר של ע"ז היינו משום שאין הברכה על ההנאה שיש לו מהנר באותו רגע שהיא מברך דוקא. רק על מה שיוכל ליהנות מהנר בכל זמן שהיא צריך לו. משא"כ במדליק נר מנר של ע"ז או מחבירו שמדר הנאה ממנו דאין לו הנאה רק באותו רגע שהיא מדליק ממנו מותר אפי' לכתחלה. וא"ש היטב דעת הישו"ש והש"ך והבאר הגולה ז"ל הנ"ל ומ"מ נלע"ד נכון היטב כפי מה שנראה בדעת המג"א ז"ל דלכתחלה אסור להדליק נר מנר של ע"ז ושל חבירו המדר הנאה ממנו משום דבודאי לא גרע מגחלים וחום התנור שגרפו דמוכח מסוגיות הש"ס דלכתחלה מיהו אסור לאפות בהם והיינו משום דחשיב להו הנאתן הנאת עצים מדרבנן עכ"פ וגזרו עליהם איסור לענין לכתחלה עכ"פ שיהי' אסור לאפות בהם אע"ג שאינו נהנה בהם ג"כ מגוף העצים דאיסורא שכבר כלו והלכו להם לגמרי וממילא ה"ה לענין להדליק נר מנר של ע"ז ושל חבירו המדר הנא' ממנו לכתחל' בודאי אסור מדרבנן עכ"פ ואמנם הנה כ"ז יתכן שפיר לענין האיסור לכתחלה לאפות כנגד השלהבת הקשורה בגחלת או ליהנות מאורו משא"כ לענין איסור הפת הנאפה כנגד השלהבת הקשור בגחלת בדיעבד

לא יתכן כלל דהרי הגם דאמרי' דיש שבח עצים בפת וחשבינן להפת כאלו גוף השלהבת הנכנס בה ואפה אותה כאלו מעורב בתוכה וכמ"ש הר"ן ז"ל בסוגיא. הרי מ"מ לא גרע מאלו היתה אותו השלהבת המעורב בהפת בעינא בלי תערובות עכשיו אחר האפייה ששוב אינה קשורה בהעצים דאיסורא שכבר כלו והלכו להם לגמרי דהיתה מותרת ועכצ"ל ומוכח מזה דבאמת בעצם השלהבת יש איסור גם לאחר שכבר נפרדה מהגחלת אע"ג דהוי דבר שאין בה ממש וע"כ שפיר הקשו התוס' קושתם הנ"ל. וזה נ"ל באמת מכיוון ומדוקדק היטב באריכות לשון תמיהות התוס' שם כיון דהפת אסור בשאבוקה כנגדו וחום האבוקם אסור א"כ כשגרפו ואפה בו את הפת נמי יהא אסור הפת ולכאורה שפת יתר הוא והוי"ל להקשות בקיצור דלפי"ז [שכבר כתבו התוס' שם] אמאי פשיט לי' באמת דהפת מותרת. ולפמ"ש א"ש ומדוקדק היטב דבאמת כל עיקר תמיהתם היינו רק מכח זה דהפת אסורה דמזה מוכח דעצם חום האבוקה של איסור היא אף לאחר שכבר נפרדה מהגחלת דמש"ה קשה טובא דא"כ כשגרפו ואפה בו את הפת נמי יהא אסור הפת וכאמור. ומה דהוי ניחא להו להתוס' ולא הקשו באמת להיפך על זה גופה דמוכח דעצם חום האבוקה של איסור היא אף לאחר שכבר נפרדה מהגחלת ואפי' בדיעבד אסור הפת הנאפה כנגדו. והרי קיי"ל בביצה שם דשלהבת של ע"ז מותר להתחמם בו וכ"ש דאין לאסור הפת הנאפה מחמתו י"ל דהיינו משום שהם מחלקים באופן אחר והיא בין אם השלהבת נולד ובא מגחלת דאיסורא ובין אם לא נולד ובא מגחלת דאיסורא כלל. והיינו כגון אם השלהבת בעצמה היתה מתקרובות ע"ז ולא הגחלים או דשייפה מנא משחה ואיתלי בי' נורא בענין דהשלהבת לא בא ונולד מעולם מגחלת דאיסורא. ודהש"ס ביצה מיירי בכה"ג דלא בא ונולד מעולם מגחלת דאיסורא כלל דמש"ה לא חל על השלהבת שום איסור כיון דהוי דבר שאין בה ממש משא"כ היכא שהשלהבת בא ונולד מגחלת דאיסורא:

אע"ג דעל עצם השלהבת בודאי א"א לחול שם איסור כיון דהוי דבר שאין בה ממש. מ"מ האיסור גברא שיהי' אסור ליהנות ממנו י"ל דשפיר חל על האדם. והיינו דכיון דהיא בא ונולד מגחלת דאיסורא א"כ י"ל שפיר דכשאסרה התורה הנאת גוף העצים דהוין דבר שיש בהם ממש גם על הנאה זו לשורפם וליהנות בשלהבתם נתכוין. כיון שגם זו הנאה מהעצים דאיסורא בא ונולד לו ומה לי הנאת עצים להשתמש בהם בעינם ולעשות מהם שרפיפה או לשורפם ולהינות בשלהבתם לרבי דס"ל דהשלהבת מעצים דאיסורא בעינא בא ולא ממשהו הנשרף ולא דמי לגחלים ואפר דכל הנשרפין דמותרין לגמרי. דהם לא חשובים באים ונולדים מהעצים דאיסורא כלל עדי שנאמר דהרי הם בכלל הנאת עצים

שאסרה התורה. דהרי הם עצים הם גופם וממשם של עצים דאיסורא. אלא שנשתנה מראיתם וכמותם ע"י האש לתואר ולדקות הגחלים ואפר. ועי"ז נתהפכו להיתר כמו איסור אוכל שנתהפך להיתר כאשר נפסל מאכילה [ובעיקר סברא זו דגחלת כבר הרגיש אא"ז ז"ל בספרו שם] נמצא דעל עצם השלהבת שפיר חל האיסור גברא שאסור ליהנות ממנו כיון שהנאתו היא הנאת העצים שהמציאו לו אותו השלהבת הנהנה ממנו ומש"ה ממילא מה לי אם השלהבת עדיין קשור בגחלת או אם כבר נפרדה מהגחלת מ"מ הרי זהו השלהבת הבא ונולד מהעצים דאיסורא שאסרה התורה באיסור גברא ליהנות ממנו ומש"ה שפיר אסור הפת הנאפה באבוקה כנגדו. ושפיר הקשו התוס' נמי קושתם הנ"ל דא"כ כשגרפו ואפה בו את הפת נמי יהא אסור הפת ואדרבה על הפוסקים ז"ל הנ"ל שכתבו לחלק בין אם השלהבת קשור בגחלת ובין אם אינו קשור בגחלת. והיינו דכל שנפרדה אח"כ מהגחלת מותרת. ודאף לכתחלה מותר להדליק נר מנר של ע"ז ושל חבירו האדר הנאה ממנו קשה לכאורה ממה דקיי"ל דהפת הנאפה באבוקה כנגדו אפי' בדיעבד אסור וכנ"ל ואולם לפמש"ל יש ליישב היטב תמיהות התוס' ז"ל ולומר דמה דפשיט לי' להתיר הפת הנאפה בחום התנור שגרפו היינו רק מטעם זוז"ג בעצם הוויית החום דמותר ומה דבעי לי' לרב חיננא בר אידי כלל בזה כיון דבאמת זוז"ג היא וזוז"ג מותר היינו משום דהוי ס"ד דידי' באמת דלא חשיב זוז"ג כיון דגורם העצים דאיסורא ניכר ביותר בהוויית החום מגורם התנור וכמש"ל לסברת הר"ן ז"ל בע"ז שם דבזה הוי ניחא לי' מה דהוי קשה לי' ע"ז דנאמר דהפת מותרת כדמקשה אח"כ בש"ס שם לרב אדא בר אהבה דפשיט לי' דהפת מותרת והא אמר רב חיננא סבא אמר ר' יוחנן תנור שהסיקו וגרפו וצלי בו את הפסח אין זה צלי אש. שנאמר צלי אש צלי אש שני פעמים טעמא דגלי רחמנא צלי אש צלי אש שני פעמים הא לאו הכי הוי אמינא צלי אש היא הלכך אבעי לי' בתחלה. אלא דרב אדא בר אהבה משני לי' שפיר דבאמת שפיר מהני גם זוז"ג כה"ג דגורם האיסור ניכר ביותר להיתרא מטעם זוז"ג אלא דשאני התם אאש קפיד רחמנא ואפי' גרפו והוויית החום נגרם ע"י זוז"ג נמי צלי אש היא עכ"פ משא"כ הכא אעצים דאיסורא קפיד רחמנא וכיון דגרפו והוויית החום נגרם ע"י זוז"ג הא ליתנייהו תו לאיסורא דהא מותר מטעם זוז"ג. וא"כ י"ל דזהו באמת גם דעת הר"ן ז"ל בפסחים דעכצ"ל ומוכח דעצם חום השלהבת של איסור היא ועל כן חזר מסברתו בע"ז שם דהיכא דגורם האיסור ניכר ביותר חמיר מזוז"ג ולא מהני לקולא להתיר ע"י זוז"ג זה. וס"ל דשפיר מהני גם זוז"ג כה"ג דגורם האיסור ניכר ביותר להיתרא מטעם זוז"ג וכדמוכח מהא דפשיט לי' להתיר הפת הנאפה בחום התנור שגרפו דעכצ"ל דהיינו רק מטעם זוז"ג. ומה דאסור

הפת באבוקה כנגדו אע"ג דזוז"ג היא היינו כמש"ל בדעת רש"י ז"ל. וע"כ שפיר מקשה ומשני בפסחים שם ודו"ק:

ועפי"ז ממילא מוכרח נמי כדעת הטור והב"י והמג"א ז"ל דה"ה בע"ז דאפי' גחלים ואפרה אסור מ"מ אם אפה בחום התנור שגרפו מותר מטעם זוז"ג. דמ"ש מחום התנור שגרפו מעצי ערלה וכלאי הכרם דג"כ עצם החום של איסור הוא מ"מ מותר מטעם זוז"ג בעצת הוויית החום. ואע"ג דגורם האיסור ניכר ביותר גם בעצם הוויית החום מ"מ חשיב שפיר זוז"ג גם לקולא להתיר ע"י זוז"ג זה ומ"מ ה"ה באפה בגחלים ואפר דע"ז דאסורי יש להתיר שפיר הפת מטעם זוז"ג לפי מה דמבואר בתוס' בפסחים ע"ה בשם הירושלמי שם דגם הגחלים צריכין להתנור לצרף חומם שלא יתפזר נמצא דגם עצם הוויית חום הגחלים נגרמה שפיר ע"י זוז"ג תנור דהיתרא וגחלים דאיסורי כמו חום התנור שגרפו. וממילא מה לן בזה דעיקר האפייה היא ע"י כח אש חום הגחלים הנוצח חום המשומר בהתנור וכנ"ל כיון דמ"מ גם כח חום הגחלים גופה דעיקר אפיית הפת על ידה נגרמה ע"י זוז"ג ומותר לגמרי מטעם זוז"ג דמותר אע"ג דגורם האיסור ניכר ביותר כמו בחום המשומר בתנור שגרפו דמותר מה"ט ומזה צל"ע שיטת הרמ"ה שהביא הטור שם דס"ל דהפת שנאפה בעצי ע"ז אסורה בכל ענין אפי' בגחלים ואפר ובחום התנור שגרפו. ועיין במג"א שם מ"ש לישב שיטת הרמ"ה ז"ל ודבריו סתומים. וכולם הבינו בביאור דבריו ז"ל דהחזיק בדעת הרמ"ה משום דבע"ז זוז"ג אסור והוא עפ"י מה דמפרש הא דאיבעי רמי בר חמא מרב חסדא בסוגיא דפסחים תנור שהסיקו בעצי הקדש ואפה בו את הפת לרבנן דשרי בקמייתא מהו והקשה הרש"ל שם מה קבעו והרי כבר כתבו התוס' שם בד"ה חדש יותץ דכל עיקר טעמא דרבנן] דשרי בקמייתא משום דס"ל דהשלהבת אינו בא מהעצים אלא מחמת משהו הנשרף וא"כ הוי כמו גחלים דאין האיסור בעין עיי"ש, וא"כ הכא גבי הקדש דאפי' אחר שנשרף ונעשה אפר אסור הוי לעולם האיסור בעין ופשיטא דאסור עכת"ק. וע"כ מפרש המג"א דרמי בר חמא ור"ח ס"ל דרבי ורבנן לא פליגי כלל אי השבח בפת שבח עצים הוא או שבח היסק דלכ"ע שבח עצים היא. ועיקר פלוגתייהו היא אך בזוז"ג אי מותר או אסור ומבעי לי' לרבנן דשרי בקמייתא מטעם זוז"ג מהו ופשיט לי' דבהקדש זוז"ג אסור באמת והפת אסורה לכ"ע. ומקשינן ומה בין זו לערלה אמר רבא הכא השתא ערלה בטילה במאתיים הקדש אפי' באלף לא בטל. וא"כ ממילא ה"ה בע"ז דאפי' באלף לא בטל זוז"ג אסור ועיין במחה"ש שם והנה מ"ש בעיקר ביאור האיבעי דרמב"ח ור"ח נכון היטב דבאמת בש"ס שם לא הכריעו אי עיקר פלוגתייהו דרבי ורבנן ביש שבח עצים בפת דוקא ודלכ"ע זוז"ג מותר ואמרי' לה רק

בלשון אימר דשמעת לי' לרבי דיש שבח עצים בפת זוז"ג מי שמעת לי' וגם אביי אמר אם תמצא לומר זוז"ג אסור רבי היינו ר"א כו' וא"כ שפיר י"ל דרמב"ח ור"ח ס"ל דעיקר פלוגתייהו דרבי ורבנן היא אך בזוז"ג אי מותר או אסור ואם כי באבוקה כנגדו לא הוי זוז"ג כלל מ"מ י"ל דס"ל נמי כמ"ד גחלים לוחשות אסורות ומוקי לה בגחלים לחשות כסתם אפייה בתנור דאיכא שפיר זוז"ג דאין הכרח לאוקמי באבוקה כנגדו כ"א למ"ד אף גחלים לוחשות מותרין וכנ"ל ופסקו כרבנן דזוז"ג מותר דהלכה כרבי מחבירו ולא מחביריו ומבעי לי' לענין הקדש היכא ס"ל לאותן רבנן דפליגי עלי' דרבי דקיי"ל כוותייהו אי ס"ל דזוז"ג מותר גם בהקדש או אסור בהקדש ולא הוי פשיט לי' מפלוגתא דר"א ורבנן לענין ע"ז דס"ל דזוז"ג אסור וממילא ה"ה בהקדש דשוה לע"ז דאפי' באלף לא בטיל די"ל דרבנן דר"א ור"א ס"ל כרבי דבכל ענין זוז"ג אסור וכדאמר אביי את"ל זוז"ג אסור רבי היינו ר"א כו' והוי ניחא לי' בהכי אם כי באמת גם רבנן דר"א ס"ל דזוז"ג אסור וע"י בפרש"י ז"ל שם והיינו משום די"ל דרבי היינו נמי רבנן דר"א ורבי היינו ר"א ומחלוקתו קאמר. ועפי"ז לק"מ ממה שהקשה המהרש"א ז"ל לפירש זה ע"ש. אלא דמפרש"י ז"ל בד"ה ערלה בטילה במאתיים הלכך לא חמיר משכלה ונבער איסורא עכ"ל לא משמע הכי דהעיקר האיבעי דרמב"ח ור"ח היא רק לענין זוז"ג בהקדש אי אסור או מותר ועדיין קשה קושת הרש"ל לפירש"י ז"ל גם לא ידעתי אכתי מה יענה המג"א לקושית הב"י ז"ל דהא בההוא גינתא דאיזדביל בזבל ע"ז אסיקנא בפרק כל הצלמים דזוז"ג מותר אפי' בע"ז ועכצ"ל לרעת המג"א דמדמה ע"ז להקדש דלא קיי"ל כרמב"ח ור"ח במה דס"ל דזוז"ג אסור בהקדש ועדיין קשת שיטת הרמ"ה דפוסק דזוז"ג אסור בע"ז. שוב ראיתי שכבר הרגיש בזה הפמ"ג ז"ל שם. ועיין בטו"ז יו"ד שם סק"ד מ"ש ליישב שיטת הרמ"ה ולחלק בין זוז"ג דפת שנאפה בעצי איסור לזוז"ג דגינתא דאיזדביל בזבל ע"ז דלא חשיב זוז"ג טובא ומש"ה אסיקא בהו בפרק כל הצלמים דמותר. ואולם מדברי הרי"ף והרא"ש והתוס' ז"ל בד"ה ובהא אפי' מחבריו שהביאו ראי' מההוא גינתא דאיזדביל בזבל ע"ז דאסיקנא בפרק כל הצלמים דמותר לענין הפת הנאפה בעצי איסור מבואר שאין לחלק בזה וצ"ע:

ואמנם נלע"ד ליישב שיטת הפוסקים ז"ל הנ"ל שכתבו לחלק בין אם השלהבת קשור בגחלת ובין אם אינו קשור בגחלת. והיינו דכל שנפרדה אח"כ מהגחלת מותרת. ודאף לכתחלה מותר להדליק מה"ת עכ"פ נר מנר של ע"ז ושל חבירו המדר הנאה ממנו והיא עפ"י מ"ש התוס' שם ליישב קושיתם הנ"ל בשם הר"י וז"ל ופירש הר"י דאפי' בשאבוקה

כנגדו לא אסר אלא מדרבנן. ור"ל ורבנן לא החמירו כולי האי לאסור הפת אפי' באפה בחום התנור שגרפו בלבד. ומה"ת לא אסר הפת אפי' הנאפה באבוקה כנגדו:

והיינו משום דבאמת לא גרע כח השלהבת הנכנס בהפת וכאלו מעורב בתוכה מאלו היתה בלי תערובות בעינא עכשיו אחר האפייה ששוב אינה קשורה בהעצים דאיסורא דמותרת מה"ת והיינו משום דבעצם השלהבת ליכא שום איסור מה"ת באמת ולק"מ לשיטת הפוסקים ז"ל אלא דעדיין קשה לכאורה דלמה לא החמירו באמת רבנן גם בזה לאסור הפת אפי' באפה בחום התנור שגרפו בלבד. וגם בתוס' שם דחו פירש הר"י וז"ל ולא משמע כן בשמעתין [ונראה דר"ל דהרי ממה דמשני רב אדא בר אהבה אח"כ הכא אעצים דאיסורא קפיד רחמנא והא ליתנייהו משמע דכל היכא דאיכא עצים דאיסורא בעינא והיינו באבוקה כנגדו שפיר קפיד רחמנא ואסור מה"ת] וגם לא הוי שייך לאפלוגי אי יש שבח עצים בפת או לא כו' עכ"ל. ואמנם נלע"ד להסביר היטב פירש הר"י במה דלא החמירו רבנן כ"א לענין איסור הפת הנאפה באבוקה כנגדו בלבד וליישב קושית התוס' הנזכר דמכח זה דחו פירושו שם. והיא עפ"י מש"ל להסביר שיטת הפוסקים ז"ל דס"ל דבעצם השלהבת אין שום איסור מה"ת אפי' כשהיא קשירה בגחלת. וכל עיקר מה דמוכח איסור הנאה מה"ת מהשלבת הקשירה בגחלת עכ"פ היינו רק משום דבהנאתו מהשלבת הרי הוא נהנה ממילא גם מגוף הגחלת דאיסורא דהרי היא נהנה ורוצה בקיומן להוליד לו שלהבת בכל רגע ורגע משעה שהיא נהנה מהשלהבת לאפות כנגדו או להאיר לו ודממילא ל"ש איסור זה כ"א היכא שנהנה מהשלהבת בעודה קשירה בגחלת במשך איזה זמן. משא"כ בנהנה מהשלהבת ברגע אחד כגון במדליק נרו מנר של איסור או בנהנה מהשלהבת שכבר נפרדה מהגחלת והלכו להם לגמרי וכמו באופה בחום התנור שגרפו בלבד ליכא איסור תורה כלל. וא"כ י"ל דכל עיקר איסור דרבנן ה"ד היכא שעבר לכתחלה באיסור דאורייתא והיינו באפה כנגד האבוקה הקשירה בגחלת תו גזרו רבנן עלי' איסור לענין דיעבד וחשבו לעצם השלהבת כגוף האיסור וכאלו מעורב בפת. משא"כ באפה בחום התנור שגרפו בלבד או להדליק נר מנר של איסור דליכא שום איסור דאורייתא גם רבנן לא גזרו עלי' איסור ואין להקשות לפי"ז תנור חדש אמאי יותץ דוקא למ"ד זוז"ג אסור ולא מהני לי' צינון ולהסיקו שנית בעצי היתר משום דאף בהיסק שני יהי' אסור הפת הנאפה בו מטעם זוז"ג והיינו תנור דאיסור' ועצים דהיתרא. והרי בהאפייה בהיסק שני ג"כ לא עבר באיסור תורה כיון דהעצים דאיסורא כבר כלו והלכו להם לגמרי בהיסק ראשון. וליכא בהתנור כ"א תערובות כח האבוקה האסורה הנכנס בתוכה בהיסק ראשון. ולא גרע מאלו הי' כח האבוקה זו בעינא עכשיו שכבר נפרדת

מהגחלת שכבר כלו והלכו להם לגמרי דמותר מה"ת אפי' לכתחלה ליהנות ממנו. ולמה יגזרו תו רבנן עלי' איסור לענין דיעבד להיות הפת הנאפה בה בהיסק שני אסור מטעם זוז"ג. דשאני התם דכיון דבהיסק ראשון עבר עכ"פ על איסור מה"ת במה שחיזק התנור חדש בחום דשלהבת הקשירה בהגחלת והי' נהנה אז גם מגוף הגחלת דאיסורא דהרי הוא רצה ונהנה בקיומן להוליד לי שלהבת בכל רגע ורגע לחיזוק התנור ביותר. ממילא גזרו רבנן עלי' איסור לענין דיעבד להיות כגוף איסור מעורב בהתנור ושיהי' הפת הנאפה בו אח"כ בהיסק שני נאסר ממילא מטעם זוז"ג למ"ד זוז"ג אסור משא"כ בתנור ישן שגרפו דלא עבר על איסור תורה לא בשעת הסקה ולא בשעת האפייה לא גזרו רבנן עלי' איסור כלל. ודעפי"ז לק"מ קושת התוס' לפירש הר"י דשפיר הוי שייך לאפלוגי אי יש שבח עצים בפת או לא דאם נאמר דאין שבח עצים בפת אלא שבח היסק והיינו דהשלהבת אינו בא מעצים דאיסורא בעינא אלא ממשהו הנשרף וכדס"ל לרבנן נמצא דגם באבוקה כנגדו הרי אינו נהנה ורוצה בקיומן של העצים דאיסורא בעינא כלל דהרי אדרבה הרי הוא רוצה ונהנה בהעדרן ובביטולן. כי רק העדר והביטול מהעצים מוליד לו האבוקה בכל רגע ורגע משעה שהיא נהנה בהאפייה באבוקה כנגדו וממילא ליכא איסור תורה על האפייה לכתחלה ותו לא גזרו עלי' רבנן איסור לענין דיעבד וזהו עיקר הטעם דרבנן דס"ל דהפת מותרת ולא אשכחינן עצים דאיסורא לרבנן אלא בשרפיפה. וא"ש נמי מה דמשני אח"כ הכא אעצים דאיסורא קפיד רחמנא והיינו שיהי' בעינם בשעה שהיא נהנה מחום באבוקה והא ליתנייהו ולא עבר על איסור תורה בתחלת האפייה בחום התנור שגרפו וממילא לא גזרו עלי' רבנן איסור לענין דיעבד והפת מותרת. ומה דאיבעי לי' לרב חיננא בר אידי כלל בזה י"ל דהיינו משום דהוי ס"ד דידי' באמת דמה דאסרינן הפת באבוקה כנגדו היינו משום דבעצם השלהבת יש איסור תורה דמש"ה אין לחלק באמת בין אבוקה כנגדו לחום התנור שגרפו וכמש"ל לדעת התוס' דבזה הוי ניחא לי' מה דמקשה אח"כ מהא דאמר רב חיננא סבא א"ר יוחנן. הלכך קבעי שפיר וגם רב אדא בר אהבה משני לי' שפיר וכאמור ודו"ק:

ומה מאוד מדוקדק היטב עפי"ז פרש"י ז"ל בסוגיא דפסחים כ"ו בד"ה אפה בו את הפת בהיסק זה לקמן מוקי לה בשאבוקה כנגדו שכל שעה שהיתה פת בתנור הי' דולק האור ואופהו שהי' נהנה מהאיסור בשעה שהאיסור בעין כו' בישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת דכי איתהני פת מאיסור כבר כלה ובטל וגחלים אצטריך לי' דלא תימא דאכתי איתא לאיסורא בעינא וכ"ש בתנור גרוף ואין אבוקה כנגדו עכ"ל. ולכאורה בלא"ה החילוק מבואר בין בישלה ע"ג גחלים לאבוקה כנגדו. דשאני גחלים דאין חומם בא אלא

מחמת עצמו ועפרא בעלמא הן משא"כ חום השלהבת שהיא איסור גמור מצד עצמו ודמה"ט גופה איבעי לי' לרב חיננא בר אידי בפסחים ע"ה לאסור הפת אפי' נאפה בחום התנור שגרפו בלבד. וכמ"ש התוס' שם בפסחים שם. גם יש לתמוה טובא על פרש"י ז"ל במה דמפרש דתנור גרוף ואין אבוקה כנגדו הוי כ"ש להיתרא מבישלה ע"ג גחלים והרי לקמן בפסחים ע"ה בעי רב חיננא בר אידי באפה בחום התנור שגרפו מהו אם כי קתני בהדיא בישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת הרי דמסתבר דחום התנור שגרפו הוי כ"ש לאיסורא מבישלה ע"ג גחלים וכמ"ש בתוס' שם. וכבר הרגיש בקושיא זו המהרש"א ז"ל בפסחים ע"ה בתוס' שם. ולפמ"ש לק"מ דבאמת כ"ז יתכן שפיר לפי מה דהוי ס"ד דרב חיננא בר אידי דמה דאסרינן הפת באבוקה כנגדו היינו משום דבעצם השלהבת יש איסור מה"ת כיון שבא ונולד מהעצים דאיסורא דמש"ה מסתבר באמת דחום התנור שגרפו אוסר יותר מגחלים כיון דהגחלים לא חשובים באים ונולדים מהעצים דאיסורא משא"כ חום התנור שגרפו וכמש"ל. וגם החילוק בין בישלה ע"ג גחלים לאבוקה כנגדו מבואר בלא"ה דשאני גחלים כו' וכנ"ל. משא"כ לפי מה דפשיט לי' רב אדא בר אהבה דבעצם השלהבת אין שום איסור מה"ת אפי' כשהוא קשורה בגחלת. וכל עיקר האיסור באבוקה כנגדו היינו רק משום שנהנה מגוף העצים דאיסורא א"כ קשה לכאורה דהרי גם בבישלה ע"ג גחלים חשיב נהנה מגוף העצים דאיסורא דמש"ה אסור לכתחלה עכ"פ לאפות ע"ג לכ"ע וכנ"ל:

וא"כ מ"ש בבישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת ובאבוקה כנגדו ס"ל לרבי דהפת אסורה. ועכצ"ל דשאני אבוקה כנגדו דהי' נהנה מהאיסור בשעה שהאיסור בעין והנאה זו אסור מה"ת במה שהרי הוא נהנה ורוצה בקיום האיסור להיות דולק האור ואופהו בכל שעה שהפת בתנור תו גזרו רבנן עלי' איסור גם לענין דיעבד להיות עצם השלהבת חשיב כגוף באיסור וכאלו מעורב בפת והפת אסורה משא"כ בבישלה ע"ג גחלים דהגם דחשיב ג"כ הנאתן הנאה מגוף העצים דאיסורא הנ"ל מ"מ איסור הנאה זו לא הוי אלא מדרבנן דכי איתהני פת מאיסור כבר כלה ובטל ול"ש לומר דהרי היא נהנה ורוצה בקיום האיסור שהרי כבר כלה והלך לו לגמרי וליכא איסור תורה על האפייה לכתחלה תו לא גזרו עלי' רבנן איסור לענין דיעבד להיות חשיב חים הגחלים כגוף איסור וכאלו מעורב בפת ושיהי' הפת אסורה אלא דד"ה הפת מותרת. ודלפי"ז ממילא הוי באמת חום התנור שגרפו כ"ש להיתרא מבישלה ע"ג גחלים דמה בבישלה ע"ג גחלים לא גזרו עליו רבנן איסור מה"ט אם כי הוין דבר שיש בהם ממש כ"ש בחום התנור שגרפו דהוי דבר שאין בה ממש דלא גזרו עליו רבנן איסור מה"ט דכי איתהני פת מהאיסור כבר כלה ובטל. וגם

בישלה ע"ג גחלים הוי רבותא טפי דמותר דלא תימא דאכתי איתא לאיסורא בעינא דגם הגחלים אסורין ואיכא איסור תורה גם בבישל ע"ג לכתחלה וממילא תו גזרו רבנן עלי' איסור גם לענין דיעבד ואצ"ל בחום התנור שגרפו דבודאי מותר כיון דליתא לאיסורא בעינא. ועפי"ז א"ש היטב גם פרש"י ז"ל בד"ה ערלה בטילה במאתיים הלכך לא חמיר משכלה ונבער איסורא ולק"מ קושית הרש"ל ז"ל הנ"ל דשפיר י"ל דגם רמב"ח ור"ח ס"ל דעיקר פלוגתייהו דרבי ורבנן היא רק ביש שבח עצים בפת ולכ"ע זוז"ג מותר ומיירי באבוקה כנגדו אלא דעיקר האיבעי דרמב"ח היא דכיון דכל עיקר הטעם דס"ל לרבנן דהפת מותרת אפי' באבוקה כנגדו היינו רק משום דלדידהו דס"ל דאין שבח עצים בפת והיינו דהשלהבת אינו בא מהעצים אלא מחמת משהו הנשרף גם באבוקה כנגדו הרי אינו נהנה ורוצה בקיום האיסור בעין והוי כמו גחלים דכי איתהנו פת מאיסור כבר כלה ובטל וליכא איסור תורה בהאפייה לכתחלה וממילא תו לא גזרו עלי' רבנן איסור לענין דיעבד וכנ"ל. א"כ כיון דחזינן דרבנן גזרו איסור גם בכה"ג לענין לכתחלה עכ"פ דחשיב לדידהו הנאת עצים גם בכה"ג ולכ"ע אסור לאפות בהם לכתחלה עכ"פ י"ל דבהקדש דחמיר גזרו איסור גם בכה"ג אפי' לענין דיעבד להיות עצם החום חשיב כגוף איסור וכאלו מעורב בפת והפת אסורה. דלא ניתר ג"כ מטעם זוז"ג עכ"פ כיון דמיירי באבוקה כנגדו. ופשיט לי' דבהקדש גזרו רבנן עלי' איסור באמת גם לענין דיעבד והפת אסורה. ומקשה הש"ס והא בין זו לערלה ומשני הכי השתא ערלה בטילה במאתיים הלכך לא חמיר משכלה ונבער איסורא ולא עבר על איסור תורה להיות גזרו עלי' רבנן איסור גם לענין דיעבד משא"כ הקדש דאפי' באלף לא בטיל שפיר גזרו רבנן עלי' איסור גם לענין דיעבד ודו"ק:

ועפי"ז ממילא יש לקיים היטב סברת הר"ן ז"ל בע"ז שם דכל היכא דגורם האיסור ניכר ביותר חמיר מזוז"ג ולא מהני לאקולי ולהתיר ע"י זוז"נ זה. וה"ט דאסור הפת באבוקה כנגדו אע"ג דזוז"ג היא וכנ"ל והא דפשיט לי' להתיר הפת הנאפה בחום התנור שגרפו אע"ג דלא הוי ג"כ זוז"ג מה"ט דגורם האיסור ניכר ביותר וכנ"ל. היינו רק משום דבעצם החום ליכא שום איסור וכולי גורם דהיתרא. וממילא נכון היטב גם דעת הש"ך ז"ל דבע"ז דגחלים ואפר אסור אפי' אם אפה בגחלים ואפר דאסורי בלבד בלעדי אבוקה כנגדו הפת אסורה אע"ג דמ"מ זוז"ג היא בעצם הוויית החום וכנ"ל מ"מ לא מהני להתיר הפת ע"י זוז"ג זה כיון דכח הגחלים ואפר דאסורי ניכר ביותר בעצם הוויית החום מגורם התנור ומה"ט נמי הוצרך הר"ן ז"ל שם לפרש הטעם דבישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת משום דמיקלי קלי איסורא דוקא דאם נאמר דאכתי איתא לאיסורא בעינא הוי

אסור הפת כמו באבוקה כנגדו והיינו מה"ט דאמרן וה"ה באפה בחום התנור שגרפו מעצי ע"ז דהחום של איסור הוא הפת אסורה אע"ג דזוז"ג היא בעצם הוויית החום כיון דמ"מ גורם האיסור ניכר ביותר בהוויית החום מגורם התנור אלא דצ"ע דאמאי יהי' חום התנור שגרפו מעצי ע"ז אסור יותר מחום התנור שגרפו מקליפי ערלה וקשין של כלאי הכרס דמותר. והרי שניהם באים מחום האבוקה ובחום האבוקה אין חילוק כלל בין ע"ז לערלה ולכלאי הכרם דבשניהם אסור מה"ת לאפות כנגדן לכתחלה ורבנן גזרו עלי' איסור גם לענין דיעבד ומ"מ בחום התנור שגרפו לא גזרו איסור והפת מותרת ומה שהביא ראי' מההוא איבעיא דבעי רב חיננא בר אידי דמבואר דמסתבר דחום התנור שגרפו אוסר יותר מגחלים ואפר וא"כ באליל דאפי' גחלים ואפר אסור פשיטא דאפי' באפה בחומו של תנור אסור. הנה לפמש"ל כ"ז יתכן שפיר דוקא לפי מה דהוי ס"ד דרב חיננא בר אידי משא"כ לפי מה דפשיט לי' רב אדא בר אהבה מסתבר דגחלים ואפר כל היכא דאיסורא אוסר יותר מחום התנור שגרפו דליתא לאיסורא בעינא ובכל ענין מותר וכפרש"י ז"ל הנ"ל. ואין להקשות לפי"ז מה שהוצרך הר"ן ז"ל לפרש הטעם דבישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותר משום דמיקלי קלי אסורא דוקא אע"ג דהרי גם בלא"ה יש להתיר הפת הנאפה ע"ג מטעם זוז"ג והיינו חום המשומר בתנור דהיתרא וחום הגחלים דאיסורא די"ל כמש"ל ליישב קושיא זו לענין אבוקה גופה וממה דמשמע כן באמת מדברי הטור ביו"ד שם דעצם החום של איסור הוא דלא הותר הפת הנאפה בה רק מטעם זוז"ג וגם הביא דעת הרמ"ה דאוסר הפת לגמרי. לק"מ די"ל דס"ל כדעת הר"ן והתוס' בפסחים הנ"ל דגם הערלה וכלאי הכרם עצם החום של איסור היא כיון דבא ונולד מעצים דאיסורא. ומה דמתירין הפת הנאפה בחום התנור שגרפו היינו רק מטעם זוז"ג. אלא דלפי"ז אזדא לי' סברת הר"ן ז"ל לגמרי ונכון היטב דעת הטור והב"י ובמג"א ז"ל וכנ"ל. ואמנם נלע"ד לקיים דעת הש"ך ז"ל ע"ד שכתב המג"א ז"ל ליישב דעת הרמ"ה הנ"ל. והיא דכיון דאמרי' בסוגיא דאפי' לרבנן דשרי הפת באבוקה כנגדו משום דלדידהו לא הוי נהנה מהאיסור בעין וליכא איסור תורה גם באבוקה כנגדו ומש"ה תו לא גזרו רבנן עלי' איסור לענין דיעבד להיות חשיב כח האבוקה הנכנס בפת כגוף האיסור המעורב בפת וכנ"ל. ה"ד בערלה וכלאי הכרם דבטילי במאתיים משא"כ בהקדש דאפי' באלף לא בטיל שפיר החמירו רבנן עלי' איסור לענין דיעבד להיות חשובי כח האבוקה הנכנס בפת כגוף איסור המעורב בפת אע"ג דגם באבוקה כנגדו הוי כלה ונבער איסורא לדידהו וליכא איסור תורה באפייה לכתחלה וא"כ ממילא ה"ה בע"ז ובאפה בחומו של תנור שגרפו בלבד דכבר כלה ונבער איסורא וליכא איסור תורה באפייה לכתחלה לכ"ע

בודאי החמירו רבנן עלי' איסור לענין דיעבד להיות חשיב עצם חום התנור שגרפו הנכנס בפת כגוף איסור המעורב בפת. ולא מהני זוז"ג בעצם הוויית החום להתיר הפת מה"ט גופה דלא מהני באבוקה כנגדו להתיר מטעם זוז"ג לסברת הר"ן ז"ל והיינו משום דלעולם גורם האיסור ניכר ביותר מגורם ההיתר. דמה לי באבוקה כנגדו אליבא דרבנן מבחום התנור שגרפו אליבא דכ"ע. דהרי בשניהם ליכא איסור תורה בהאפייה לכתחלה מ"מ החמירו רבנן בהקדש איסור גם לעני דיעבד באבוקה כנגדו גם אליבא דרבנן כיון דאפי' באלף לא בטיל. וממילא ה"ה בחום התנור שגרפו ובע"ז דאפי' באלף לא בטיל בודאי החמירו רבנן איסור גם לענין דיעבד. ונתיישב היטב שיטת הרמ"ה ז"ל ודו"ק:

ואמנם כיון דבאמת עיקר סברת הר"ן ז"ל בטעם דאסרינן הפת באבוקה כנגדו אע"ג דזוז"ג היא דהיינו משום דגורם האיסור ניכר ביותר מגורם ההיתר אינו מוכרח עכ"פ גם לפמ"ש בשיטת הפוסקים ז"ל. דהרי שפיר יש לפרש הטעם כמש"ל בדעת רש"י ז"ל ממילא יש לקיים היטב גם דעת הטור והב"י והמג"א ז"ל גם לשיטת הפוסקים ז"ל. וא"כ י"ל דזהו באמת גם דעת רש"י ז"ל דבגחלים כל היכא דאיסורי יש להתיר שפיר אם כי גורם האיסור ניכר ביותר וא"ש היטב מה דנקט רש"י ז"ל בפירושו אפה בו את הפת הך אקומתא דמוקמינן לה לקמן באבוקה כנגדו דוקא וכנ"ל ודו"ק:

ועפי"ז ממילא יש ליישב היטב גם דעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל דהנה לכאורה עדיין קשה על הטור דס"ל דבגחלים כל היכא דאיסורי יש להתיר שפיר מטעם זוז"ג אם כי גורם האיסור ניכר ביותר וגם לדעת הרמ"ה דאוסר ה"ד בע"ז אבל בערלה וכלאי הכרם לכ"ע מותר מטעם זוז"ג דהרי לפי"ז יקשה דעת אביו הרא"ש ז"ל דפוסק גם לענין כלאי הכרם וערלה כמ"ד בישל ע"ג גחלים לוחשות אסורות והרי בערלה וכלאי הכרם לכ"ע זוז"ג מותר וא"כ הוי"ל להתיר הפת גם בבישל ע"ז גחלים לוחשות מטעם זוז"ג עכ"פ ולכאורה הי' נראה דס"ל להטור דסיפה דבישלה ע"ג גחלים ד"ה הפת מותרת לא קאי כלל אתנור אלא בבישול ע"ג גחלים ע"ג כירה בלא תנור כלל באופן דליכא זוז"ג שוב ראיתי דבלא"ה יש ליישב היטב ולומר דהא דהגחלים צריכין להתנור לצרף חומם שלא יתפזר ה"ד באופה מנגד הגחלים מלמעלה או מצידיהן דאין חומן רב כל כך כמו חום האבוקה העולה למעלה ויוכל לפעול פעולתה גם למה שנגד לה משא"כ הגחלים דאין חומם רב כל כך ואינם יכולים לפעול פעולתם למה שנגד להם כ"א ע"י התנור המצרף חומם שלא יתפזר משא"כ באופה ע"ג גחלים ממש שפיר יכולים לפעול פעולתם כפי מה שהם פועלים גם בלעדי התנור המצרף חומם שלא יתפזר. ונמצא דפעולת הגחלים בפת הנאפה על גביהן הוי שפיר בגורם אחד של איסור בלבד כמו באבוקה כנגדו. ומש"ה שפיר פסק הרא"ש

ז"ל כמ"ד בישל ע"ג גחלים לוחשות אסורות אע"ג דזוז"ג מותר כיון דמיירי בבישול ע"ג גחלים דבפעולת החום הגחלים ליכא אלא גורם אחד של איסור לבד. ואע"ג דמ"מ הרי הפת נאפה כמו כן גם מחום המשומר בתנור דהיתרא מ"מ עיקר האפייה היא ע"י הגחלים הלכך חמור היא זוז"ג וכנ"ל משא"כ הטור דמיירי מדין אפה בו את הפת דהיינו בקרקע התנור ממש בלי הפסק גחלים ביניהם כסתם אפייה בתנור מש"ה שפיר פוסק דכל היכא דאין אבוקה נגדו מותר מטעם זוז"ג אע"ג דגחלים לוחשות עכ"פ נגדו. ועפי"ז ממילא נכון היטב דעת הרמב"ם ז"ל דפוסק לקולא דגחלים לוחשות מותרין דהרי לפי מה דנקטינן אנן דעיקר פלוגתייהו דרבי ורבנן היא אך בשבח עצים בפת ולכ"ע זוז"ג מותר. דהרי קיי"ל כרבי דהפת אסורה אע"ג דקיי"ל דזוז"ג מותר ותנור חדש יוצן ע"כ מוכח כמ"ד דגחלים לוחשות נמי מותרין. דאל"כ קשה דלמה לא מבואר בהברייתא הדין דגחלים לוחשות דאין לומר דהוי בכלל דאפה בו את הפת דרישא דמיירי אפי' בגחלים לוחשות נגדו דא"כ קשה מ"ט דרבי דאוסר את הפת כיון דהוי שפיר זוז"ג כשאופה ע"ג קרקע התנור והגחלים נגדו כסתם האפייה בתנור. ואין לומר דהוי בכלל דבישלה ע"ג גחלים דסיפה ומה דלכ"ע הפת מותרת היינו רק מטעם זוז"ג דהרי בסיפה בבישלה ע"ג לא הוי זוז"ג כלל וכאמור. אלא ודאי דגחלים לוחשות נמי מותרין והוי שפיר בכלל דבישלה ע"ג גחלים דסיפה דד"ה הפת מותרת ולאו מטעם זוז"ג אלא דכיון דנעשה גחלים הלך איסורן מהם אעפ"י שהן בוערות ודו"ק היטב כי היא נכון בעזהשי"ת:

סימן ח

בביאור דברי הירושלמי שהביאו הראשונים ז"ל. בהא דאמר רבא אמר רב נחמן בקידושין מ"ג האומר לשנים צאו וקדשו לי אשה הן הן שלוחיו הן הן עדיו כו' אמר רב אבין נראין הדברים בשקרש בשטר אבל בכסף נעשה כנוגעין בעדותן אמר רבי יוסי מכיון שהאמינם תורה אפי' בכסף נמי ומשמע בירושלמי שם דכן הלכתא כרבי יוסי וע"ז תמהו ז"ל דהרי דברי ר' יוסי תמוהים מאוד דנהי דמה"ת מהימן מ"מ כיון דתיקנו רבנן שבועות היסת נמצא נוגעין בעדותן וכדאמרי' בש"ס דילן שם בהא דאמר רב נחמן וכן בדיני ממונות וצריכא דאי אשמועינן בקידושין כו' אבל ממונא אימא הני מופלג פליגי צריכא מאי קסבר אי קסבר המלוה את חבירו בעדים צריך לפורעו בעדים הני נוגעין בעדותן הם דאי אמרי לא פרעני אמר להם פרעוני אלא לעולם קסבר המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים ומגו דיכלי למימר אהדריני' ללוה יכולין למימר פרענו למלוה והשתא דתיקון רבנן היסת משתבע הני עדים דיהבינא לי' ומשתבע מלוה

דלא שקל לי' ופרע לי' לוה למלוה ופירוש רש"י ז"ל והשתא דתיקון רבנן שבועות היסת שאפי' מי שאין מודה במקצת הטילו עלי' שבועה מהשתא אפי' אי סבירא לן המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים אפ"ה נוגעין בעדותן הן דאי אמרי אהדריני' ניהלך בעי אשתבועי לפיכך הן מעידין שקיבל מלוה מידן כדי שיפטרו מהשבועה ונוח הוא להן להפסיד הממון מלהשבע בשקר דאע"ג דחשידי אממונא לא חשידי אשבועתא הילכך בממון לא אמרי' הן הן עדיו וכיון דעדים לא הוי הרי הדין הזה כדין הקצוב בשבועות גבי חנוני על פנקסו כו' עכ"ל. ולפי"ז ה"ה בקידושי כסף לא אמרי' הן הן שלוחיו הן הן עדי' דמאי שנא. ועיין בתוס' שם ד"ה וכן בדיני ממונות תימא דאמר בירושלמי הדא דתימא בשטר אבל בכסף לא וי"ל דההיא לבתר דתקינו רבנן היסת עכ"ל והוא תמוה לכאורה דהרי לפי"ז דהירושלמי מיירי לבתר דתקינו ר כן היסת אכתי תקשה סיפא דברי הירושלמי שם במה דאמר ר' יוסי מכיון שהאמינם תורה אפי' בכסף נמי וכאמור. וביותר תמהו על הרמב"ם ז"ל דבפ"א מה' שלוחין ושותפין פ"ז כתב השולח מעות שבידו ביד שלוחו ואמר לו הולך מנה לפלוני שאני חייב לו והלך ונתן לו שלא בעדים השליח אומר נתתי ובעל חוב אומר לא לקחתי והרי שלשתן עומדין השליח נשבע היסת שנתן כו' ואפי' הי' שנים אין עדותן מועילה מפני שהן נוגעין בעדותן שהרי חייבין לשבע היסת עכ"ל. והיינו כמסקנת הש"ס דילן בקידושין שם ודלפי"ז ה"ה בקידושי כסף אין עדותן מועילה כו' דמ"ש וכנ"ל ובפ"ג מה' אישות הלכה ט"ז פסק בסתם השליח נעשה עד ולפיכך אם עשו שני שלוחים לקדש לו אשה הן הן שלוחיו הן הן עדיו ואין צריכין לקדשה לו בפני שנים אחרים עכ"ל ולא חילק כלל בין קידושי כסף לקידושי שטר ומשמע דס"ל דבכל גוונא אמרינן הן הן שלוחיו הן הן עדיו והיינו כמסקנת הירושלמי שם כרבי יוסי דאמר כיון שהאמינם תורה אפי' בכסף נמי ודלפי"ז ה"ה בממונא דעלמא אמרי' הן הן שלוחיו הן הן עדיו דמ"ש היפך ממה דמסקינן בש"ס דילן וממה שפסק הרמב"ם ז"ל בעצמו בפ"א מה' שילוחין ושותפין הנ"ל:

ונלענ"ד ליישב כ"ז על נכון בס"ד. דהנה הפ"י ז"ל בד"ה אבל ממונא אימא הני מיפליג פליגי הקשה דמה סברא הוא לחוש דהני מיפליג פליגי בתורת גזל דא"כ בכל עדות ממון שבעולם ניחוש שמא נטלו שכר ע"מ להעיד שקר אע"כ דתרי לא חשידי ומוקמינין להו בחזקת כשרות וה"נ אמאי נחוש לזה ייע"ש ונלענ"ד ליישב את זה דבאמת לדידן ה"ה נאמנים בעדותן כשאר עדים דעלמא דמוקמינן להו בחזקת כשרות ורק כיון דהכא מיירי בש"ס שמסר להם הממון בעדים ונראה דהלוה בעצמו לא האמינהו להני שילוחים לזה י"ל דנהי דלדידן מהמני מה"ת כשאר עדים דעלמא מ"מ כיון דלגבי הלוה בעצמו לא

מהימני הוי"ל טענתו לגבי המלוה טענת שמא דא"י אם פרעתיך דדילמא הני מיפליג פליגי בממון ולא נתפרע המלוה עדיין מחובו שחייב לו וחייב הלוה לפרוע לי' להמלוה כדין הטוען א"י אם פרעתיך דקיי"ל דחייב ומש"ה שפיר צריכא למימר וכן בדיני ממונות אמרי' דהן הן שלוחיו הן הן עדיו ומיפטר הלוה בעדותייהו כי פרעו למלוה אע"ג דהלוה בעצמו לא האמינהו מתחילה והיינו מטעמא דמפרשינן בש"ס שם דמיגו דיכלי למימר אהדרינ' ללוה יכולין למימר פרענו למלוה והיינו משום דמכח המגו דיכלי למימר אהדרינ' ללוה מוכח דבודאי קושטא קאמרי בזה דפרענו להמלוה ומכח זה הוי"ל תו טענות הלוה לגבי המלוה טענות ברי דכופר הכל דפטור ומה מאוד א"ש בזה מה דהוכיחינן בש"ס שם דקסבר ר"נ המלוה את חבירו בעדים א"צ לפורעו בעדים ולכאורה קשה טובא דמאי פסקא דילמא לעולם קסבר ר"נ המלוה את חבירו בעדים צריך לפורעו בעדים ומה דס"ל לר"נ דנאמנים השלוחין למימר פרענו למלוה היינו משום דמיירי ר"נ בשלא מסר להן הממון בעדים כלל ומש"ה שפיר אית להו מגו דיכלי למימר אהדרינהו ללוה כיון דלא מסר להן הממון בעדים ועי' בפירש"י והריטב"א ז"ל שם ולפמ"ש א"ש היטב דהנה באמת עיקר הצריכותא דר"נ לומר וכן בדיני ממונות עכצ"ל דהיינו רק משום דגבי ממונא אימא הני מיפליג פליגי וקשה קושית הפ"י ז"ל דמאי סברא היא לחוש דהני מיפליג פליגי בתורת גזל דא"כ בכל עדות ממון דעלמא נחוש שמא נטלו שכר ע"מ להעיד כו' ועכצ"ל דמיירי ר"נ שמסר להם הממון בעדים דבכה"ג יש סברא טובא לחוש דדילמא הני מיפליג פליגי לענין שחייב הלוה לפרוע שנית להמלוה כיון דלגבי הלוה בעצמו לא מהימני וכמ"ש. ושפיר מוכח נמי דס"ל לר"נ המלוה את חבירו בעדים א"צ לפורעו בעדים דאי קסבר המלוה את חבירו בעדים צריך לפורעו בעדים הני נוגעין בעדותן הן דאי אמרי לא פרענו יאמר להם פרענו ולא מוכח דקושטא קאמרי דפרענו להמלוה וקשה באמת בטעמא מאי דאמר ר"נ דנאמנים הני שילוחים לומר פרענו להמלוה כיון דלגבי הלוה בעצמו לא מהימני אלא לעולם קסבר כו' וכ"ז קודם שתיקנו רבנן שבועות היסת משא"כ לאחר שתיקנו רבנן שבועות היסת תו לא מוכח דבודאי קושטא קאמרי דפרענו להמלוה מגו דיכלי למימר אהדריניה ללוה די"ל דלא רצו למימר אהדריניה ללוה כדי שיפטרו מהשבועה ונוח הוא להם להפסיד ממון המלוה מלהשבע בשקר כו' כפירש"י ז"ל. ולפי"ז אה"נ בקידושי כסף לא אמרי' באמת הן הן שלוחיו הן הן עדיו והיינו נמי דקאמר רבי אבין בירושלמי שם נראין הדברים בשקידש בשטר אבל בכסף נעשה כנוגעין בעדותן משום דמיירי ג"כ לבתר דתיקנו רבנן היסת וכמ"ש התוס' הנ"ל. ועפי"ז מובן ומתיישב היטב גם סיפא דברי הירושלמי שם במה דפליג ר' יוסי ואמר כיון שהאמינם תורה אפי' בכסף

נמי והיינו משום דבאמת לא הוי ניחא לי' לר' יוסי סברת ר' אבין והש"ס דילן הנזכר למיחוש דדילמא הני מיפליג פליגי בתורת גזל וכקושית הפ"י ז"ל הנ"ל והיינו דאמר כיון שהאמינם תורה ור"ל כיון דמשורת הדין ה"ה נאמנים ולא חיישינן להו דדילמא הני מיפליג פליגי כמו דלא חיישינן לשאר עדים דעלמא דילמא נטלו שכר ע"מ להעיד והיינו משום דמוקמינן להו בחזקת כשרות [ומ"ש כיון שהאמינם תורה אין ר"ל דאע"ג דמדרבנן אינם נאמנים דבאמת גם מדרבנן ה"ה נאמנים אלא דגם מה שהם נאמנים אפי' מדברי סופרים האמינם תורה קרי] אפי' בכסף נמי ול"ש לחייב את הלוה מטעם דהוי"ל כטוען א"י אם פרעתיך דקיי"ל דחייב כיון שהתורה אמרה לאוקמינן להו חזקת כשרות ודבודאי קושטא קאמרי דפרענו להמלוה ודהלוה פטור מלפרוע שנית להמלוה. ודאף אם יפרענו שנית יוכל לחזור ולתבוע את המלוה עפ"י אותן העדים דכשרים מה"ת כדין הטוען בספק עפ"י עד דקיי"ל בחו"מ סי' ע"ה דמשביעו שבועה דאורייתא כאילו הי' טוענו טענות ברי ובודאי אה"נ בטענו בספק עפ"י שני עדים דהלוה חייב לשלם וכמ"ש הש"ך שם בס"ק ס"ב וז"פ וא"כ הפוכי מטרתא למה לי. וגם בענין קידושי כסף דל"ש למימר הכי מ"מ שפיר אמרינן דהן הן שלוחיו הן הן עדיו גם לבתר דתיקון רבנן היסת אע"ג דלית להו מגו ולא מוכח דקושטא קאמרי שקידשו לו את האשה ונתנו לה הכסף קידושין ששלח על ידיהן ומ"מ שפיר אמרינן דהן הן עדיו כיון שהתורה מעידה עליהן דבודאי קושטא קאמרי מכח חזקת כשרות שיש להן והאשה זו מקודשת להמשלח ודו"ק:

והנה לכאורה קשה טובא על מה דקיי"ל כמסקנת הש"ס בקדושין שם דלבתר דתיקון רבנן שבועות היסת לא אמרי' הן הן שלוחיו הן הן עדיו משום דחיישינן שפיר דשמא הני מיפליג פליגי בהממון כיון דלית להו שוב מיגו דיכלו למימר אהדרינהו ללוה דאם יאמרו אהדרינהו ללוה בעי אשתבועי לפיכך הן מעידין שקיבל מלוה מידן כדי שיפטרו מהשבועה ונוח הוא להם להפסיד ממון להמלוה מלהשבע בשקר דאע"ג דחשידי אממון לא חשידי אשבועתא וכפירש"י ז"ל ומשתבע הני עדים דיהיבנא לי' כו'. ולכאורה קשה טובא ע"ז מהא דאמרי' בב"מ ה' זה ישבע שאין לה פחות מחציו כו' וכי מאחר שזה תפוס ועומד וזה תפוס ועומד שבועה זו למה אמר ר' יוחנן שבועה זו תקנת חכמים הוא שלא יהא כל אחד ואחד תוקף בטליתו של חבירו ואומר שלי הוא ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא דאי לא תימא הכי האי דאמר רחמנא מודה במקצת הטענה ישבע נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא התם אשתמוטי קא משתמיט כדרבה כו' אי הכי הכופר בפקדון אמאי פסול לעדות נימא אשתמוטי קא משתמיט סבר עד דבחישנא ומשכחנא לי' כי אמרי' הכופר בפקדון פסול לעדות כגון דאתי סהדא ואסהידו בי' דההיא

שעתא איתא לפקדון בבית' והוי ידע א"נ דהוי נקט לי' בידי' כו' ואלא הא דאמר רב נחמן משביעין אותו שבועות היסת נימא מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא כו' ותו הא דאמר רב ששת שלש שבועות משביעין אותו שבועה שלא פשעתי בה שבועה שלא שלחתי בה יד שבועה שאינה ברשותי נימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא אלא לא אמרינן מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא אבייי אמר חיישינן שמא מלוה ישינה יש לו עליו אי הכי נשקול בלא שבועה אלא חיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו ולאו אמרי' תפיס ממונא מספקא משתבע נמי מספק אמר ששת פרשי אינשי מספק שבועה ולא פרשי מספק ממונא מ"ט ממונא איתא בחזרה שבועה ליתא בחזרה עכת"ד הש"ס שם הצריך לענייננו. ואנן קיי"ל כאביי מרי' שפיר מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא א דמשביעינן להשנים אוחזין בטלית ולא אמרי' מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא היינו רק משום חיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו. וא"כ גם תר דתיקון רבנן שבועות היסת הו"ל למימר שפיר דהן שלוחיו הן הן עדיו ולא ניחוש דדלמא הני מיפליג פליגי הממון מכח המיגו דיכלו למימר אהדרינהו ללוה. דאין מר דלית להו מיגו דיכלו למימר אהדרינהו ללוה ני לאשתבועי לפיכך הן מעידין שקיבל מלוה מידו י שיפטרו מהשבועה ונוח היא להם להפסיד ממון מלוה מלהשבע בשקר דאע"ג דחשידי אממון לא שידי אשבועתא וכפרש"י ז"ל. דהרי קיי"ל באמת אמרי' שפיר מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא תו הוי"ל שפיר מיגו דיכלו למימר אהדרינהו ללוה השבע בשקר ואין לומר דאנן מפרשינן באמת החששא דלמא הני מיפליג פליגי בהממון מכח המלוה ישינה יש להם על המלוה. דא"כ גם קודם שתיקנו רבנן בועות היסת לית להו מיגו כלל דאי בעי יכלו למימר הדרינהו ללוה דהרי מש"ה לא יכלו למימר אהדרינהו לוה לפי שאין להם שום ספק מלוה ישינה על הלוה כלל. וכמו שהקשה באמת הפ"י ז"ל בהא דאמרי' בש"ס קודם שתיקנו רבנן שבועות היסת מיגו דיכלו למימר הדרינהו ללוה יכולין למימר פרענו למלוה והרי למאי מסיק אביי שם דהא דמשבעינן להן להשנים אוחזין בטלי' לא אמרי' מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא היינו רק משום דחיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו אליו וכתבו כל הפוסקים דהכי קיי"ל וא"כ מאי מיגו איכא הכא דאדרבה אין לנו להוציא העדים מחזקתן אחזקינהו ברשיעי אלא שיש לנו לחוש שמא ספק מלוה שינה יש להן על המלוה ומש"ה יאמרו פרענ' להמלוה לא בעי למימר אהדריני' ללוה לפי שאין להם על הלוה שום ספק מלוה ישינה עיי"ש:

אמנם נלע"ד ליישב קושית הפ"י ז"ל עפ"י מה שכבר נודע דעת הש"ך בחו"מ סי' ע"ה ס"ק כ"ז דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כאינו יודע אם פרעתיך וחייב עיי"ש והנה

יש להתבונן טובא בזה ומ"ש מטוען א"י אם הלויתני דקיי"ל דפטור ומפרשינן ועמא בש"ס בב"ק קי"ח דכיון דספיקא היא מספיקא לא מפקינן ממונא ואוקי ממונא בחזקת נרי' וא"כ ה"נ כיון דספק הוא אם נתחייב להמלוה כלום מחמת הספק פרעון קודם הלואה נוקי ממונא בחזקת מרי' ולא דמי לטוען א"י אם פרעתיך דקיי"ל דחייב ולא אמרינן אוקי ממונא בחזקת מרי' דשאני התם דאין הספק שנולד עכשיו מגרע כלום להחויב דמעיקרא ומש"ה אדרבה אית לן למימר אוקמינא לי' בחזקת חיוב גמור שהי' מתחילה קודם הספק משא"כ בספק פרעון קודם הלואה דל"ש למימר הכי דהרי על הלואה והחיוב דמעיקרא גופה אנו מסופקין אם נתחייב מעולם להמלוה מכח הספק פרעון שהי' קודם הלואה אית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מרי' ונראה לענ"ד ברור דגם הש"ך ז"ל לא קאמר דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב כ"א היכא שהספק פרעון נודע עכ"פ אחר שכבר התחייב הלוה את עצמו בהלואה בחיוב גמור להמלוה דבכה"ג י"ל כיון דעכשיו נולד הספק אית לן למימר מוקמינן לי' אחזקתי' שהי' בו מתחלה קודם הספק שנתחזק אז בחזקת חיוב ושעבוד גמור וכמ"ש הטו"ז שם סעי' כ"ה לענין מי שפרע לחבירו סך מעות ואחר הפרעון בא המלוה והראה לו מטבע אחד מזוייפת מתוכם ואמר קבלתי ממך בפרעון חובי והלוה השיב א"י אם הי' מטבע זו באותן המעות הלא כבר הייתי מסולק ממך בשעת הפרעון בחזקת מעות טוב ועכשיו א"י דפטור הלוה מה"ט דאמרן דכיון דעכשיו נולד הספק אחר הפרעון מוקמינן אחזקתי' שהי' תחלה קודם הספק בחזקת פרוע אע"ג דהספק שנולד עכשיו מגרע להחזקה זו דפרעון שהי' מתחלה עיי"ש וה"נ בספק פרעון קודם הלואה שנודע אחר הלואה אוקמינן אחזקה שהי' מתחילה קודם הספק בחזקת חיוב גמור ואדרבה בזה י"ל דגם המהרשד"ם ז"ל שהביא הש"ך בחו"מ סי' רל"ב ס"ק שפסק בנידון זה ממש שהביא הטו"ז הנזכר במי שפרע לחבירו כו' דהוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב ולא אמרינן אוקי אחזקה שהי' מתחילה קודם הספק בחזקת פרוע עיי"ש ומודה בספק פרעון קודם הלואה דהוי"ל דא"י אם פרעתיך וחייב ועד כאן לא ס"ל התם לאוקמינן אחזקה שהי' מתחלה קודם שנולד הספק כיון שהספק הזה היא בעצם הפרעון והחזק' שהי' מתחלה בחזקת פרוע ועלה אנו דנין אם התחיל מעולם משא"כ בספק פרעון קודם הלואה דאין הספק בעצם הלואה שהרי הלואה ודאית היא רק אנו רוצין לדחות ההלואה מפני הספק פרעון שנולד עכשיו בזה שפיר אמרי' ברי ושמא ברי עדיף ואזלינן בתר השתא עת שנולד הספק ואוקמינן לי' אחזקה שהי' מתחלה קודם שנולד הספק בחזקת חיוב ודאי והוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב. ובזה לא יסתרו דברי הש"ך ז"ל אהדדי ממה שפסק בסי' רל"ב כמהרשד"ם ז"ל

וכאן פסק דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם פרעתיך משא"כ היכא דנודע הספק פרעון קודם הלואה דנמצא דלא נתחייב ונשתעבד הלוה כלל מעולם להמלוה בחיוב ובשיעבוד ברור הוי"ל באמת כא"י אם הלויתני ופטור מה"ט דאוקי ממונא בחזקת מרי'. וכה"ג מחלק החתם סופר חו"מ סי' קפ"ז וז"ב:

איברא דמהראי' שהביאו לדברי הש"ך בשם התומים ז"ל מהא דאקשינן בב"מ שם לאביי דאמר חיישינן שמא מלוה ישינה יש לו עליו אי הכי נשקול בלא שבועה ומשני אלא חיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו ואם נאמר דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם הלויתני ופטור א"כ עדיין קשה אי הכי נשקול בלא שבועה דהא הוי ספק פרעון קודם ההלואה אלא ודאי דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב עיי"ש. וא"כ מוכח משם לכאורה היפך מדברינו הנ"ל ודגם היכא דהספק הפרעון נודע קודם ההלואה וכמו התם דהספק פרעון קודם שתפס זה בהטלית ואך משום הכי תפס בה לאשר ספק מלוה ישינה יש לו על חבירו הוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב. ואמנם באמת עיקר ראיות התומים ז"ל לאו ראי' כלל דהרי התם לא הוי הלה מוחזק כלל עדיין במה שתפס בטליתו של חבירו מכח ספק מלוה ישינה שיש עליו עדי שנאמר דהוי"ל כספק פרעון קודם הלואה ומיפטר מלהחזיר הטלית כטוען א"י אם הלויתני דקיי"ל דפטור מלהחזיר להמלוה מעותיו משום דמספיקא לא מפקינן ממונא שהרי אך כעת הוא רוצה להתחזק וחבירו מעכב על ידו ומחזיק בו כמו כן ולו ידענו דרק מכח הספק מלוה ישינה שיש לו עליו תפס בהטלית זה בודאי הי' מחויב להחזיר הטלית מה"ט גופה דמספיקא לא מפקינן ממונא דמה שהוא תפס כעת במקצת הטלית בודאי לא חשיב מוחזק כ"כ נגד חזקת מי שהטלית שלו הוא וז"ב ופשוט לענ"ד ושפיר משני בש"ס אלא חיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו אף באם נאמר דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כאינו יודע אם הלויתני ופטור ולק"מ קושית התומים ז"ל ותו דשאני התם דלא הוי"ל כא"י אם הלויתני כיון שתפס וה"ה חייב בודאי להחזיר גוף החפץ עכ"פ ולא מצי לעכובי בנפשי' בחובו ושיהא שלו דמאן שם לך כדאמרינן בפרק אלמנה נזונות צ"ח וכמ"ש בנמוקי יוסף בב"מ שם וכמו דקיי"ל בחו"מ סי' ע"ב סעי' י"ז דבתופס חפץ שעומד להחזיר בעינו לבעלי' מיחשיב המלוה כאלו בא להוציא מידו דהלוה ובודאי בטוען טענת ספק חייב להחזיר החפץ לבעליו ולא חשיב כספק פרעון קודם הלואה ובזה נסתר כ"כ מה דלכאורה יש להוכיח כדברי הש"ך ז"ל מהא דהוקשה בש"ס שם מהא דמשבעינן להשומרים שבועה שאינה ברשותיה נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועא וע"ז משני אביי דחיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו ואם נאמר דספק

פרעון קודם הלואה הויל כא"י אם הלויתני ופטור קשה א"כ נשקול בלא שבועה ולפמ"ש לק"מ משום דסתם פקדון היינו חפץ ובחפץ ל"ש לומר כן וכאמור. אולם יש להוכיח כדברי הש"ך ז"ל מהא דמקשינן בש"ס שם מהא דמשבעינן להשומרים שבועה שלא שלחתי בה יד נימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא וע"ז משני אביי חיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו והרי בשבועה זו אנו חיישינן שמא שלח בה יד והחפץ ליתא תו בעיני' ורק הוא חייב לשלם ממון ביד החפץ והוא כופר בשביל הספק מלוה ישינה שיש לו עליו ורוצה לנכות חיוב ממון זה שחייב לשלם לחבירו בעד החפץ בשביל הספק מלוה ישינה שיש לו עליו והשתא אם נאמר דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם הלויתיך ופטור קשה טובא ליפטר בלא שבועה משום דהוי"ל ספק פרעון קודם הלואה ומהוכחה זו ליכא סתירה כלל למ"ש בדעת הש"ך ז"ל דהיכא דהספק פרעון נודע בתחילת הלואה והחייב מודה דהוי"ל כא"י אם הלויתני ופטור דהתם כבר הי' בחזקת חיוב גמור בעת שקבל עליו שמירת הפקדון בעינו או לשלם ממון עבורו כאשר ישלח בו יד ומש"ה לא הוי כא"י אם הלויתני רק כא"י אם פרעתיך וחייב ודו"ק. שוב עיינתי בספר אורים ותומים וראיתי שם הג"ה אחת על דברי התומים הנ"ל בס"ק וא"ו מהרב הג' מוה' משה זאב מו"צ דק"ק דובנא ושם נאמר דלדידי' נראה להוכיח איפכא ממה דס"ל להתומים והש"ך ז"ל דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם הלויתני מדפסקינן דהיכא דטענו בספק עפ"י העד דמשבעינן לי' שבועה דאורייתא ומסתימת כל הפוסקים משמע דצריך לשלם הכל אם אינו רוצה לשבע ונחתינן לנכסי' וקשת דהלה הלוה יכול לתבוע אחר הפרעון להמלוה שלקח ממונו בחנם כי לא חייב לו מעולם וטענת הלוה אינו אלא ספק כי הוא א"י כ"א עפ"י העד וא"כ אי אמרי' דהיכא דהספק פרעון קודם הלואה הוי כא"י אם פרעתיך מחמת דאין ספק מוציא מידי ודאי א"כ הכא נמי הוי טענת המלוה כא"י אם פרעתיך וחייב לחזיר לו מעותיו ואין העד פוטרו כי אין ע"א קם לממון כמ"ש הרא"ש בריש בב"מ על הא דיש מקשין משומר שמסר לשומר עיי"ש וא"כ הפוכי מטרתא למה לן כו' אעכצ"ל כיון דהספק נולד קידם שנתן לו הוי"ל כא"י אם התחייבתי לך ואינו חייב רק לצאת י"ש ובזה אין יד פוטרו. ועוד יש להוכיח כו' עיי"ש. מבואר שהבין נ"ש דיש לחלק בשעה שנולד הספק פרעון אם תיכף מחילת החיוב והלואה או קודם לו דבכה"ג הוי"ל כא"י אם הלויתני ופטור ובין אם הספק פרעון נולד אחר הלואה והחיוב גמור דבכה"ג יש סברא לומר דהוי"ל א"י אם פרעתיך וחייב. ולענ"ד נראה דכן הוא גם בדעת הש"ך ז"ל וא"ש שיטתו ולק"מ ודו"ק:

כמש"ל דמהא דמשבעינן להו להשומרים שבועה שאינה ברשותו לא מוכח כלל כדעת ש"ך ז"ל דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב כ"א מהא דמשבעינן להו להשומרים שבועה שלא שלחתי בה יד נלענ"ד דענין זה דספק פרעון קודם הלואה אי הוי לי' כא"י אם פרעתיך וחייב ו כא"י אם הלויתני ופטור במחלוקת רש"י ותוס' ז"ל ומש"ה פירש רש"י ז"ל שם באמת דעיקר קושית הש"ס שם מהא דמשבעינן להו שבועה שאינה ברשותי היפך פירוש התוס' שם ג' ד"ה ובכולה בעי דלודי דקושית ש"ס שם הוא מהא דמשבעינן להו שבועה שלא שלחתי בה היד עיי"ש והוא משום דא"כ תקשה על אביי דמשני חיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו אי הכי יפטר בלא שבועה דהא הוי ספק פרעון קודם הלואה דהוי"ל כא"י אם הלויתני ופטור אלא ע"כ דעיקר קושיות הש"ס וי' אך ממה דמשבעינן להו שבועה שאינה ברשותי דבכה"ג לא הוי כא"י אם הלויתני אבל ממה דמשבעינן להו שבועה שלא שלחתי בה יד לא מקשו הש"ס כלל ונימא מיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא משום דהתם י"ל אשתמוטי קא משתמיט עד דהוי לי' זוזי ופרענא לי' בעד החפץ ששלח בו יד וכמ"ש המפורשים מדברי התוס' שם לדעת פרש"י ז"ל. ובזה יש ליישב היטב פרש"י ז"ל בהא דאמר רבא בב"מ ג' מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו והאי בכולי' בעי דנכפרי' והא דלא כפרי' משום דאין אדם מעיז פניו והאי בכולי בעי דלודי לי' והא דלא אודי לי' אשתמוטי קא משתמיט סבר עד דהוי לי' זוזי ופרענא לי' ואמר רחמנא רמי לי' שבועה כי היכי דלודי לי' בכולי' ופרש"י ז"ל והאי בכולי בעי דלודי וכי תימא מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא וכו' לא חשיד אממונא לפי שברצונו הי' מודה בכולה אלא שאין בידו לפרוע וסבר עד דהוי לי' זוזי פרענא לי' ותמהו התוס' שם בד"ה בכולה בעי דלודי לי' אפרש"י ז"ל דהא מסיק לקמן דחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא עיי"ש ובפ"י ז"ל שם דאע"ג דבתר הכי מסיק אביי חשיד אממונא חשיד אשבועתא והא דמשבעינן להשנים אוחזין בטלית ולא אמרי' מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא היינו משום דחיישינן שמא ספק מלוה ישינה לו עליו מ"מ רבה ע"כ לא ס"ל כאביי דא"כ תיקשה מאי האי דקאמר מפני מה אמרה תורה ישבע ולא חשבינן לי' כמשיב אבידה כפרש"י ז"ל או דלהימן במגו כפירוש התוס' שם והרי לאביי ל"ש לומר כן דקושטא דמילתא הוא דאנן לא חיישינן להאי גברא ברשע כלל אלא דאמרינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו כפי הממון שכופר בו עתה וא"כ ל"ש מגו דאי בעי כופר הכל דלמה יוכפר בכולה כיון שאין הספק מלוה ישינה עולה כנגד כל התביעה ולהכי רמי רחמנא שבועה עליו ולא צריך רבה לטעמא דידי' עיי"ש היטב. ולפמ"ש י"ל

דרש"י לשיטתי' דס"ל דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם הלויתני ופטור ומש"ה שפיר י"ל דרבה כאביי דמסתמא אביי בשיטת רבה רבו אמרה למילתא דידי' דחיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו דגם רבה מודה לה"ט בהא דמשבעינן להו להשנים אוחזין בטלית ואמנם ה"ט ל"ש כ"א בתפס חפץ כההוא דשנים אוחזין בטלית דל"ש לומר דהוי"ל ספק פרעון קודם הלואה והוי כא"י אם הלויתני ופטור וכמש"ל משא"כ בהלואת ממון ל"ש ה"ט דחיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו ומש"ה כופר במקצת א"כ תיקשה ניפטרי' בלא שבועה כלל דהא הוי"ל ספק פרעון קודם הלואה דהוי כא"י אם הלויתני ופטור ומש"ה שפיר אצטריך רבה דוקא לטעמא דידי' דהאי בכולה בעי דלודי לי' והא דלא אודי לי' אשתמוטי קא משתמיט כו'. ואולם התוס' לשיטתי' דהש"ס מקשה לקמן כ"כ מהא דמשבעינן להו להשומרים שבועה שלא שלחתי בה יד נימא מגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא וע"ז משני אביי דחיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו דלפי"ז מוכח שפיר דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב וכמש"ל וממילא מוכח שפיר דע"כ רבה לא ס"ל כאביי דאל"כ לא הוי צריך לטעמא דידי' להא דאמרה התורה מודה מקצת הטענה ישבע דהרי שפיר י"ל דה"ט משום ספק מלוה ישינה יש לו עליו והוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב ומש"ה אמר רחמנא רמי לי' שבועה כי היכי דלודי. ודו"ק:

ואמנם נלענ"ד ליישב קושית התוס' לפרש"י ז"ל הנ"ל גם לשי' הש"ך ז"ל דספק פרעון קודם הלואה הו"ל כא"י אם פרעתיך וחייב עפ"י מה שכבר נודע שיט' התוס' ורוב הפוסקים דהא הכופר הכל פטור מה"ת היינו בין במלוה ובין בפקדון ולאפוקי משיטת רש"י ז"ל בב"ק ק"ז דהא הכופר הכל פטור מה"ת משום דחזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו ה"ד בהלואה דעשה עמו המלוה טובה שהלוהו משא"כ בפקדון דלא עשה עמו שום טובה שפיר מעיז וחייב שבועות התורה גם בכופר הכל עיי"ש ובטובש"ע חו"מ סי' פ"ז ועפמ"ש בשיטה מקובצת בב"מ דף וא"ו בשם הר"ש דיודיש דה"ט דהכופר בפקדון פסול לעדות גם לאביי ולא אמרינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו משום דחזקה דדייק איניש אצל מי יפקוד ובתר הכי מפקיד דמה לו להפקיד מדעתו אצל מי שיש לו עמו דרא דממונא וכשיחשוב אצל מי יפקוד מן הסתם יזכור אם יש אצלו איזה ספק מלוה ישינה כו' עיי"ש דלפי"ז לאו דוקא בנמצא כפרן בפקדון הוא דלא חיישינן דשמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו אלא דגם במודה במקצת הפקדון ל"ש לומר דשמא מכח ספק מלוה ישינה שיש לו על המפקיד כפר במקצתו מכח סברא זו דחזקה דייק איניש אצל מי יפקוד כו' וא"כ שוב שפיר י"ל כפירוש רש"י ז"ל דגם רבה ס"ל כאביי ומ"מ שפיר

הוצטריך רבה לטעמא דידי' בהא דאמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע ולא סגי לי' בטעמא דאביי משום דחיישינן ספק מלוה ישינה יש לו עליו דאכתי תקשה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע גם בפקדון והרי בפקדון ל"ש האי חששא דספק מלוה ישינה יש לו עליו וכאמור ובזה לק"מ מ"ש הפ"י ז"ל על הפוסקים שהביאו הך דרבה והביאו ג"כ הא דאביי לפסק הלכה ולפמ"ש התוס' פליגי אהדדי אף לשי' הש"ך ז"ל דספק פרעון קודם הלואה הוי"ל כא"י אם פרעתיך וחייב. אולם דעת התוס' ז"ל י"ל דהוא כשיטת הרמב"ן ז"ל שהביא השיטה מקובצת שם דמש"ה שאני הכופר בפקדון מכל הני דאמרינן להו לאביי האי חששא דספק מלוה ישינה דכיון דעכ"פ ה"ה הוחזק כפרן בטענתו להד"ם או החזרתי דהרי יש עדים שישנו תחת ידו וממילא איתרע לי' חזקת כשרות שיהי' לו עד כה ומחמת האי חששא דסמ"י אין להעמידו בחזקת הראשונה ולומר עליו איש זה בחזקת כשר הי' עומד ומספק אל תוציאנו כיון שחזקתו הראשונה כבר איתרע לי' ומש"ה אין אנו מוציאין ממון ע"י עדותו של זה דאין ספק כשר מוציא מידי חזקת ודאי דממונא בחזקת מרי' עומד ודה"ט נמי בגזלן בעלמא דלא מכשירינן לי' מכח האי סברא דשמא סמ"י יש לו עליו מכיון דכבר איתרע לי' חזקת כשרות דידי' במה דתפיס בדרך גזלנותא משא"כ בכל הני וכגון שנים אוחזין בטלית דלא איתרע כלל חזקת כשרות דידהו די"ל דשנים אגביהו באמת עכת"ד עיי"ש ובתוס' ד"ה סמ"י כו' אבל אם גזלן ודאי וכופר בפקדון אין להכשיר מטעם דשמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו עכ"ל נראה דס"ל ג"כ כשיטת הרמב"ן ז"ל האמורה דחד טעמא לגזלן ודאי וכופר בפקדון דלא אמרי' בהו האי חששא דשמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו מכיון דכבר איתרע חזקת כשרות דידהו ודלפי"ז אם לא נמצא כפרן כלל רק דמעצמו הודה במקצת וכפר במקצת שייך שפיר האי חששא דסמ"י ומכח זה כפר במקצת ומש"ה שפיר הקשו על פרש"י ז"ל דע"כ רבה לא ס"ל כאביי דחיישינן שמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו דאל"כ לא הי' צריך כלל לטעמא דידי' להא דאמרה תורה עודה במקצת הטענה ישבע בין במלוה ובין בפקדון כאמור. ודו"ק:

ועפימ"ש בדעת הש"ך ז"ל דהיכא דספק פרעון נודע תיכף בהתחלת החיוב וההלואה מודה הש"ך דהוי"ל כא"י אם הלויתני ופטור יש ליישב היטב קושית הפ"י ז"ל הנ"ל בהא דאמרי' בש"ס דקודם שתיקנו רבנן שבועות היסת מיגו דיכלו למימר אהדריני' ללוה יכולין למימר פרענו למלוה והרי יש לחוש דשמא מכח ספק מלוה ישינה שיש להם על המלוה יאמרו פרענו למלוה ולא בעי למימר אהדריני' ללוה לפי שאין להם על הלוה שום ספק מלוה ישינה כלל. ולפמ"ש יש ליישב היטב דכיון דבודאי לענין

חיובי דהשלוחים גופייהו ליכא האי חששא דשמא מכח סמ"י שיש להם על המלוה הני מיפליג פליגי בהממון זה משום דהרי לו האמת כן הוא הוי ספק פרעון קודם הלואה בענין דהוי מיפטרי מהשלוחים א"ע בטענה זו מהמלוה וכ"כ מהלוה כיון דמעולם לא נתחייבו א"ע בבירור לתת הממון להמלוה או להחזירו להלוה דתיכף שבא הממון לידם החזיקו לעצמם הממון מכח הסמ"י שיש להם על המלוה דבכה"ג הוי"ל שפיר כא"י אם נתחייבתי לך נגד המלוה וכ"כ נגד הלוה משום דדלמא אמת הוא שחייב להם המלוה אותו סמ"י שמסופקין בה עתה וחייב הלוה לתת להם ממון זה שחייב להמלוה בתורת שעיבודא דר' נתן באין להמלוה נכסים אחרים ומש"ה תו לא חיישינן להאי חששא דשמא מכח הספק מלוה ישינה שיש להם על המלוה הני מיפליג פליגי בהממון גם לענין חיובא דהלוה והמשלח אע"ג דבודאי לא מיפטרי מהמלוה לו הוי האמת כן הוא דהחזיקו לעצמם הממון מחמת סמ"י שיש להם על המלוה משום דיכול המלוה לומר לו הפסדתני מעותי במה שמסרתם ליד מי שאיני יכול להוציא מידו ולולא אתה שמסרת הממון לידם לא הי' יכולין להוציא מידי ומה גם מידך בתורת שעבודא דר"נ כיון דהוי טענתם רק טענת ספק מלוה ישינה דקיי"ל בחו"מ סי' ע"ה סעי' י"ז דאף אין משביעין על טענת ספק ומכ"ש דאין מוציאין ממונא בטענות ספק ומ"מ לא חיישינן להאי חששא דסמ"י גם לענין חיובי דלוה כיון דהשלוחים עכ"פ הוי מיפטרי א"ע בטענת זו מוכח דבאמת לאו משום סמ"י תפסו הממון לעצמן דאל"כ למה לא טענו הכא בהדיא. וא"ל משום דהמלוה הוי מכחישן ולומר דברי לו שאין חייב להן מעולם כלום וכל היכא דהמלוה מכחיש להו קיי"ל בחו"מ סי' קכ"ה סעי' ג' דחייבין להחזיר הממון להמשלח אפי' באין להמלוה נכסים אחרים עיי"ש. דהרי מה לו להמלוה להכחישם כיון דבין כך ובין כך יתחייב לו הלוה לפרוע שנית משום שיכול לומר לי' הפסדתני מעותי כו' א"כ מוטב לו ביותר להמלוה להיות מודה לדברי השלוחים דסת"י יש להם עליו ויפטר א"ע בזה מלקבל עכ"פ ב"ח סתם נגד השלוחים בטענת סמ"י שיש להם ומש"ה בודאי לא יכחיש המלוה אותם לו הוי טענו בהדיא הכי דמכח סמ"י שיש להם על המלוה תפסו הממון זה לעצמן והוי מיפטר השלוחים א"ע בטענה זו מהמלוה וכ"כ מהלוה. וכיון דלא טענו הכי בהדיא ע"כ מוכח דבאמת לית להו שום ספק מלוה ישינה ודו"ק:

ואולם כ"ז ניחא שפיר קודם שתקנו רבנן היסת משא"כ לאחר שתקנו רבנן היסת שוב אזדא לי' ההוכחה הנזכר דע"כ לית להו שום סמ"י דאל"כ הוי טענו הכי בהדיא והוי ספק פרעון קודם הלואה בענין דהוי כא"י אם הלויתני דקיי"ל דפטור די"ל דמש"ה לא הוי טענו הכי בהדיא בכדי לפטור א"ע משבועות היסת עכ"פ דהי' חייבין לישבע כדין הטוען

א"י אם הלויתני גופה דחייב לישבע היסת עכ"פ. וממילא תו איכא האי חששא דשמא מכח הסמ"י שיש להם על המלוה תפסו בממון זה ומש"ה יאמרו פרענו להמלוה ול"ש להאמינם תו מכח מגו דיכלו למימר אהדריני' ללוה יכולין למימר נמי פרענו להמלוה דהרי לא יכלו למימר אהדריני' להלוה לפי שאין להם על הלוה שום סח"י כלל וכקושית הפ"י ז"ל הנ"ל. ועפי"ז ממילא יש ליישב היטב קושיתינו הנ"ל לפי מה דקיי"ל כאביי בב"מ שם דאמרי' שפיר מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא והא דמשבעינן להשנים אוחזין בטלית ול"א מגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא דחיישינן דשמא ספק מלוה ישינה יש לו עליו א"כ איך פסקו כמסקנת הש"ס דהכא דבתר דתיקון רבנן שבועות היסת לא אמרינן תו הן הן שלוחיו הן הן עדיו והיינו משום דחיישינן שפיר דשמא הני מיפליג פליגי בתורת גזלנותא ותו לית להו מיגו דיכלו למימר אהדריני' ללוה משום דנוח הוא להם להפסיד הממון להמלוה מלהשבע בשקר דאע"ג דחשידי אממונא לא חשידי אשבועתא כו' וכפרש"י ז"ל והרי אנן פסקינן דחשיד אממונא חשיד אשבועתא וא"כ שפיר אית להו מגו גם לבתר דתקינו רבנן היסת דהוי יכלו למימר אהדריני' להלוה ולהשבע בשקר. ולפמ"ש י"ל דבאמת אנן מפרשינן הא דאמרי' בש"ס והשתא דתיקנו רבנן היסת כו' דלא כפרש"י ז"ל. דחשדינן לה ברשע דהני מיפליג פליגי בתורת גזלנותא אלא לבתר דתיקנו רבנן היסת תו חיישינן שפיר להאי חששא דשמא מכח סמ"י שיש להם על המלוה תפסו הממון זה לעצמם דל"ש תו להאמינם מכח מיגו דיכלו למימר אהדריני' להלוה דדילמא אין להם על הלוה שום ספק מלוה ישינה כלל וכאמור ודו"ק: **ועפי"ז** ממילא א"ש היטב דעת הרמב"ם ז"ל הנ"ל. דהנה כ"ז יתכן שפיר בענין שליחות ממון הלוה להמלוה דאע"ג דעדיין לא הגיעו ליד המלוה יכולים לתפוס אותו הממון בשביל ספק מלוה ישינה שיש להם על המלוה משום דתיכף כשבא הממון לידם זכו לי' לאותו הממון בשביל המלוה מטעם דהולך כזכי דמי והרי הם מעות של המלוה ויכולים לתפוס שוב באותו הממון בשביל הספק מלוה ישינה שיש להם על המלוה ובזה מדוקדוק היטב לשון הרמב"ם ז"ל בפ"א מה' שלוחין ושותפין הנ"ל במ"ש ואמר לו הולך מנה לפלוני שאני חייב לו כו' וכמו כן יכולים לתפוס באותו הממון מתורת שעבודא דר' נתן וכנ"ל. משא"כ בענין שליחות ממון לקדושי אשה דאין המשלח חייב כלל להאשה וכ"ז שלא הגיע הממון ליד האשה ונתקדשה להמשלח אותו הממון הרי הם עדיין של המשלח ואינם יכולים לתפוס באותו הממון כלל בשביל הספק מלוה ישינה שיש להם על האשה לא מטעם דהולך כזכי דמי ולא מתורת שעבודא דר"נ אמרי' באמת דהן הן שלוחיו והן הן עדיו גם לבתר דתיקון רבנן שבועות היסת ולא חיישינן כלל דדלמא

הני מיפליג פליגי בהממון מכח המיגו דיכלו למימר אהדרינהו להמשלח ולישבע שקר דמיגו דחשיד אממונא חשיד נמי אשבועתא. ושפיר פסק הרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' אישות הנ"ל בסתם דאמרי' הן הן שלוחיו הן הן עדיו בקדושין ולא חילק כלל בין קידושי כסף או שטר משום דבאמת בכל גוונא אמרי' שפיר בקידושין דהן הן שלוחיו הן הן עדיו גם למסקנת הש"ס דילן וכאמור ודו"ק היטב:

סימן ט

נשאלתי בנשים שלא יכלו לטבול בימי החול מחמת שהמים קרים להם ואין ידם משגת לחממם האם מותרין לטבול בליל שבת שכבר הוחמו המים. והשבתי דלענ"ד נראה דמותרין לטבול בליל שבת. משום דבודאי מה שלא יכלו לטבול בימי החול מחמת שהמים קרים להם חשיב שפיר אונס בפרט בזמן הזה דירדה חולשא לעולם וא"א להם בצונן. וכמ"ש האחרונים ז"ל בטעם היתר הטבילה בחמין בשבת. וכל היכא דלא טבלה בימי החול מחמת אונס מבואר ביו"ד סי' קצ"ז דעת רוב הפוסקים ז"ל דמותרות לטבול בשבת. אך לאשר יש בענין הזה מבוכה בין הפוסקים ז"ל ע"כ הנני במוכרח להאריך קצת ולבאר הנלע"ד בזה בעזהשי"ת:

הנה זה לשון המרדכי בסיף הלכות נדה

פסק הר"ת דטבילה בזמנה לאו מצוה כו' ומתוך כך אוסר לטבול בשבת וביוה"כ. והא דתני' ומייתי לה בפ"ב דביצה י"ח כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ. היינו לב"ש דס"ל דטבילה בזמנה מצוה כו' ור"ח ורבינו אליהו פסקו דטבילה בזמנה מצוה. וכן נמצא לבה"ג דמותרות לטבול בשבת משום דטבילה בזמנה מצוה וכן עמא דבר דנשים טובלת בשבת כו' עכ"ל. והב"י ביו"ד סי' קצ"ז תמה על שיטת הר"ת שבמרדכי במה דס"ל דלפי מה דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה אסור לטבול בשבת. מהא דתנן בביצה שם חל להיות יו"ט אחר שבת ב"ש אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת וב"ה אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת. ובגמ' שם דכ"ע כלים בשבת לא מ"ט כו' רב ביבי אמר גזירה שמא ישהה:

פירש אי שרית לי' לאטבילינהו בשבת וביו"ט משהו להו עד שבת ויו"ט שהוא פנוי ואתי בהו מתוך כך לידי תקלה להשתמש בהם תרומה. תני' כוותי' דרב ביבי כלי שנטמא מערב יו"ט אין מטבילין אותה ביו"ט גזירה שמא ישהה. רבא אמר משום דנראה כמתקן כלי. אי הכי אדם נמי אדם נראה כמיקר כו'. תינח בשבת ביוה"כ דאסור רחיצה למיקר מה איכא למימר. אמר רבא מי איכא מידי דאיסור מלאכה דבשבת שרי וביוה"כ אסור

אלא הואיל דבשבת שרי ביוה"כ נמי שרי. ומי אית לי' לרבא הואיל והדתנן החושש בשיניו כו'. הדר בי' רבא מההוא דלית לי' הואיל. וממאי דמהאי הדר דלמא מההוא דאית לי' הואיל הדר. וס"ל דביוה"כ אסור באמת לטבול כיון דל"ש בי' לומר דנראה כמיקר והואיל לא אמרי'. לא ס"ד דס"ל לרבא כן דתני' כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ ותקשה לרבא דאוסר הטבילה ביוה"כ. אע"כ דמההוא דלית לי' הואיל הדר וס"ל דשפיר אמרי' הואיל ואך מה"ט מבואר בהברייתא שם דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ. עכת"ד הש"ס שם הצריך לענינינו. ומבואר דגם לשנוי' דרבא דשייך לאסור לדידי' הטבילה בשבת גם בזמן הזה משים דנראה כמתקן כלי מ"מ אדם מיתר לטבול בשבת משום דנראה כמיקר:

ובתה"ד סי' רנ"ה מבואר ליישב קושית הב"י ז"ל דאע"ג דבפ"ב דביצה שם מוכח דאדם מותר לטבול בשבת משום דנראה כמיקר מ"מ האידנא דכ"ע זהירי שלא לרחוץ כלל בשבת אפי' להקר ליכא למימר שוב דאדם נראה כמיקר דהא נזהרים להקר. ומוכח מילתא דלטבול קא מכווין ונראה כמתקן כלי. ומש"ה לא שרינן לטבול בשבת כ"א במקום דהוי טבילת מצוה דבשביל המצוה שרינן השבות דנראה כמתקן כלי. ומטעם זה נראה דנהגו הנשים ליזהר שלא לטבול בשבת אא"כ בעלה בעיר ולא הי' אפשר לה לטבול מקודם דבכה"ג הוי טבילת מצוה משום קיום מצות עונה עיי"ש. ובס"ט תמה עליו ממ"ש התוס' בשבת קי"א בד"ה לא ס"ד דתני' כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ו בין ביוה"כ. וא"ת ונוקי הך ברייתא כמ"ד טבילה בזמנה מצוה ורבא כמ"ד לאו מצוה וי"ל דהוי פשיטא לי' להש"ס דבשביל טבילה בזמנה מצוה לא שרינן איסור תיקון מנא אי לאו משום דנראה כמיקר וביוה"כ משום הואיל דבשבת שרי ביוה"כ נמי שרי עיי"ש הרי דפשיטא הוא דבשביל הטבילת מצוה לא שרינן השבות דנראה כמתקן כלי. ונלע"ד ליישב. דהנה באמת כבר הקשו האחרונים ז"ל במה דהוי פשיטא לי' להש"ס לדברי התוס' דבשביל מצוה לא שרינן איסור תיקון מנא והרי לאו תיקון מנא ממש הוא אלא דנראה כמתקן מנא וא"כ שפיר י"ל דבמקום מצוה לא גזרו רבנן איסור הטבילה משום דנראה כמתקן מנא וכמבואר בכמה דוכתי דבמקום מצוה לא גזרו רבנן ומבואר במג"א או"ח סי' תמ"ו סק"ב דעת השל"ה דמ"ע דרבנן דחה שבות דרבנן. ונלע"ד בזה עפ"י מה שנדקדק מתחלה בדברי הר"ת שבמרדכי שם במה דמוקי לה להההוא ברייתא דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ כב"ש דס"ל דטבילה בזמנה מצוה ואנן קיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה. והרי באמת אין הכרע דב"ש ס"ל דטבילה בזמנה מצוה כ"א מכח ההוא ברייתא דאשה שיצאה מלאה ובאה ריקנית

דמייתי הש"ס בנדה כ"ט. דס"ל לב"ש דמטבילין אותה צ"ה טבילות בצ"ה ימים טבילה אחת בכל יום משום דמספיקינן אכל יום שמא היום זמן טבילתה הוא וטבילה בזמנה מצוה. והרי מההוא ברייתא מוכח דגם ב"ה ס"ל דטבילה בזמנה מצוה. דהרי גם ב"ה ס"ל התם דמטבילין אותה ל"ה טבילות עכ"פ מה"ט דטבילה בזמנה מצוה ואכל יום מהל"ה ימים איכא לספוקי שמא היום זמן טבילתה היא. והלכה כב"ה. וכיון דאנן קיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה וכר' יוסי בר יהודא דאמר התם דיה לטבילה שתהי' באחרונה משום דטבילה בזמנה לאו מצוה עכצ"ל כמ"ש התוס' ביומא ח' בד"ה דכ"ע דבודאי ר' יוסי בר יהודא לא פליג עלייהו דב"ש וב"ה אלא ס"ל דלא נחלקו ב"ש וב"ה מעולם בדברי הזה ותרווייהו ס"ל דדיה לטבילה שתהי' באחרונה א"כ ממילא תו לא מוכח כלל דגם ב"ש ס"ל דטבילה בזמנה מצוה. ואדרבה לפי מה דס"ל לב"ש אליבא דר' יוסי בר יהודא דדיה לטבילה שתהי' באחרונה מוכח דס"ל גם לב"ש דטבילה בזמנה לאו מצוה. ונראה דס"ל להר"ת דבאמת אין מההכרח כלל לומר דר' יוסי בר יהודא פליג אכולה סתמא דמתניתין בפלוגתת ב"ש וב"ה ודס"ל דלא נחלקו ב"ש וב"ה כלל מעולם בדבר הזה ודתרווייהו ס"ל דדיה לטבילה שתהי' באחרונה דאף אם נאמר דשפיר נחלקו ב"ש וב"ה בדבר הזה ודס"ל לב"ש דמטבילין אותה צ"ה טבילות אלא דב"ה לחודייהו ס"ל אליבא דר' יוסי בן יהודא דדיה לטבילה שתהא באחרונה לק"מ על ר' יוסי בן יהודא דס"ל גם לדידי' דדיה לטבילה שתהי' באחרונה כב"ה כיון דהלכה כוותייהו. ושפיר מוכח אליבא דכ"ע דס"ל לב"ש עכ"פ דטבילה בזמנה מצוה. ועפי"ז ממילא א"ש היטב מה דהוי פשיטא להו להש"ס בשבת שם דבשביל מצוה לא שרינן איסור דנראה כמתקן מנא. דאל"כ יקשה מ"ט דב"ש דאסרו גם טבילת אדם בשבת והרי הגם דלא ס"ל לב"ש הך סברא דאדם נראה כמיקר וס"ל דגם באדם שייך לומר דנראה כמתקן מנא מ"מ הי' להם להתיר הטבילת אדם בשבת בשביל המצוה דטבילה בזמנה מצוה עכ"פ. אלא ודאי מוכח דה"ט משום דבשביל מצוה דטבילה בזמנה לא שרינן איסור דנראה כמתקן כלי. ולפי"ז ממילא באם נאמר דמה דאסרו ב"ש גם טבילת אדם בשבת היינו מטעמא אחרינא מלבד הטעם דנראה כמתקן מנא תו לא מוכח כלל באמת דבשביל מצוה לא שרינן איסור דנראה כמתקן כלי. ושפיר י"ל דבמקום מצוה לא גזרו רבנן באמת איסור הטבילה משום דנראה כמתקן מנא. והנה בביצה שם מייתי הש"ס ברייתא דכלי שנטמא באב הטומאה אין מטבילין אותה ביו"ט כלי שנטמאו בולד הטומאה מטבילין אותה ביו"ט. ופרש"י כלי שנטמא באב הטומאה אין מטבילין אותה ביו"ט דכיון דטמאה מה"ת הוי"ל מתקן בולד הטומאה מטבילין אותה ביו"ט דאין כאן תיקון דמדאורייתא טהור מעליא הוא

כו'. ועפי"ז ממילא עכצ"ל דגם מה דאסרו ב"ש וב"ה טבילת כלים בשבת במשנה דחל להיות יו"ט אחר השבת משום דנראה כמתקן כלי. והנה יש להבין אמאי דלא מפרש רש"י ז"ל הברייתא דכלי שנטמא באב הטומאה דאין מטבילין אותה ביו"ט משום גזירה דשמא ישהה וכהברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי ונראה כדעת רש"י ז"ל דס"ל דמה"ט דגזירה דשמא ישהה אין לחלק בין נטמא באב הטומאה לנטמא בולד הטומאה דלעולם שייך הך גזירה דשמא ישהה אף בנטמא בולד הטומאה ומה"ט גופה לא מחלק באמת בהברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי בין נטמא באב הטומאה לנטמא בולד הטומאה משום דבכל ענין שייך הך גזירה דשמא ישהה. ומש"ה הוצרך לפרש הברייתא דכלי שנטמא באב הטומאה דמחלק בין נטמא באב הטומאה לנטמא בולד הטומאה משום דנראה כמתקן כלי דוקא ומה דלא מקשו הש"ס לשנוי' דרב ביבי מההוא ברייתא דכלי שנטמא באב הטומאה דמוכח משם דאין הטעם איסור הטבילת כלים משום גזירה דשמא ישהה רק משום דנראה כמתקן כלי היינו משום דכיון דעכ"פ איכא ברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי תו לק"מ לרב ביבי. ואדרבה באמת ניחא ביותר לפרש גם הטעם דב"ש וב"ה במה דאסרו טבילת כלים בשבת במשנה דחל להיות יו"ט אחר השבת משום גזירה דשמא ישהה וכשנוי' דרב ביבי וכהברייתא דתני' כוותי'. בכדי שלא נצטרך לדחוק ולומר דלא מיירי ב"ש וב"ה אלא בנטמא באב הטומאה דוקא דבנטמא בולד בטומאה ל"ש הטעם דנראה כמתקן כלי משא"כ הטעם דגזירה שמא ישהה שייך בכל ענין אפי' בנטמא בולד הטומאה וכנ"ל. אלא דלכאורה קשה לפי"ז לרבא דמפרש הטעם דב"ש וב"ה דאסרו טבילת כלים בשבת משום דנראה כמתקן כלי דלפי"ז נצטרך לדחוק ולומר דמיירי בדוקא בנטמא באב הטומאה ולמה לא מפרש ביותר הטעם משום גזירה דשמא ישהה וכהברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי דלפי"ז שפיר י"ל דמיירי גם בנטמא בולד הטומאה וכפשטי' דמתני' דמיירי בכל ענין. ואין לומר דהיינו משום דס"ל לרבא דיש לחלק בין שבת ליו"ט ודבשבת ל"ש הך גזירה דשמא ישהה ומש"ה הוצרך לפרש הטעם דב"ש וב"ה דמיירי לענין איסור הטבילת כלים בשבת משום דנראה כמתקן כלי דוקא. דא"כ קשה על סתמא דתלמודא דאמר תני' כוותי' דרב ביבי דהטעם איסור הטבילת כלים משום גזירה דשמא ישהה הוא. כיון דרב ביבי קאי לפרש הטעם דב"ש וב"ה דמיירי לענין איסור טבילת כלים בשבת וא"כ ליכא סייעתא לדידי' מההוא ברייתא דתני' כוותי' דמיירי לענין איסור טבילת כלים ביו"ט דוקא כיון דיש לחלק בין שבת ליו"ט ודבשבת ל"ש כלל ה"ט דשמא ישהה. אלא ודאי מוכח דבאמת אין לחלק כלל בין שבת ליו"ט ודגם בשבת שייך שפיר ה"ט דגזירה דשמא ישהה. וכמו שהביא גם הרי"ף ז"ל ה"ט דרב

ביבי דגזירה שמא ישהה לאיסור טבילת כלים בשבת. והדק"ל במה דלא מפרש גם רבא ה"ט דגזירה שמא ישהה. ועכצ"ל דאכתי לא הוי שמיע לי' לרבא ההוא ברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי ולא אסיק אדעתי' הך סברא דגזירה שמא ישהה. [כמו דעכצ"ל דלא הוי שמיע לי' ההוא ברייתא דכל חייבי טבילות מקודם דהוי ס"ל דלא אמרי' הואיל] וא"כ ממילא בתר דשמיע לן הך ברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי ודהטעם איסור דטבילת כלים משום גזירה דשמא ישהה. הגם דקיי"ל גם כשנוי' דרבא דיש לאסור טבילת כלים גם מה"ט דנראה כמתקן כלי וכדמוכח מהברייתא דכלי שנטמא באב הטומאה. מ"מ בפירוש הטעם דב"ש וב"ה דאסרו טבילת כלים בשבת בודאי ניחא לן ביותר לפרש משום גזירה דשמא ישהה ודמש"ה לא חילקו באמת בין נטמא באב הטומאה לנטמא בולד הטומאה ובכל ענין אין טובלין אותם בשבת והיינו רק מה"ט דגזירה דשמא ישהה. וא"כ ממילא תו לא מוכח כלל מב"ש דבשביל מצוה לא שרינן איסור תיקון מנא. דשפיר י"ל דבשביל מצוה לא גזרו רבנן באמת איסור הטבילה מה"ט דנראה כמתקן כלי. ומה דלא התירו ב"ש גם טבילת אדם בשבת בשביל המצוה דטבילה בזמנה היינו רק משום הך גזירה דשמא ישהה דשייך לדידהו גם באדם וכמ"ש הר"ן ז"ל. דבודאי איכא למיגזר ביותר בהך גזירה דשמא ישהה והיינו דאי שרית לי' לטבול בשבת ויו"ט אסור לשהות א"ע עד שבת ויו"ט שהוא פנוי ומתוך כך אתא לידי תקלה ממילא לנגוע ולטמא טהרות כיון דלא יעשה בידים במזיד שום ספק איסור כלל מלגזור בהך גזירה דנראה כמתקן מנא ומתוך כך ילמוד היתר לעצמו לאיסור תיקון מנא בשבת ויו"ט. ומש"ה גזרו בהך גזירה דשמא ישהה גם במקום המצוה דטבילה בזמנה משא"כ הגזירה דנראה כמתקן כלי לא גזרו כלל באמת במקום המצוה דטבילה בזמנה וכדאמרי' בכמה דוכתי' דבמקום מצוה לא גזיר רבנן וכנ"ל. והיינו כיון דרחוק הדבר שיבא ע"כ לידי איסור. ומה מאוד יתיישב היטב עפי"ז קושית הרז"ה ז"ל בריש פ"ק דביצה בהא דאמרי' שם לענין מוקצה שבת דחמירי ולא אתא לזלזולי בה סתם לן כר"ש דמיקל יו"ט דקיל ואתא לזלזולי בה סתם לן כר"י דמחמיר וכתב ע"ז הרז"ה שם ומיהו איכא לאקושיי עלה מההוא דאמר רבא בפרק יו"ט מי איכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור ה"נ מי איכא מידי דבשבת שרי וביו"ט אסור והרי קיי"ל הלכתא בשבת כר"ש וביו"ט כר"י עכ"ל ולפמ"ש יש ליישב היטב דהנה באמת כל עיקר ההכרח בפרק יו"ט שם דאמרי' הך סברא דמי איכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור אלא הואיל דבשבת שרי ביוה"כ נמי שרי היינו רק מכח הברייתא דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ דאל"כ הוי אמרי' דרבא בעצמו הדר בי' מהך סברא דמי איכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור כו' ומכח מה דהוי פשיטא לי'

להש"ס דבשביל מצוה לא שרינן השבות דנראה כמתקן כלי והיינו מכח ההוכחה ממה דאסרו ב"ש טבילת אדם בשבת משום דנראה כמתקן כלי ולא התירו השבות זה משוה המצוה דטבילה בזמנה. דאל"כ עדיין אינו מוכרח דרבא לא הדר בי' מהך סברא דמי איכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור וכקושית התוס' הנ"ל. וכ"ז אליבא שנוי' דרבא דאכתי לא הוי שמיע לי' הך ברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי ולא אסיק אדעתי' הך סברא דגזירה שמא ישהה והוי ס"ד דידי' דכל עיקר טעמא דב"ש דאסרו גם טבילת אדם בשבת משום דנראה כמתקן כלי ושפיר מוכח דבשביל מצוה לא שרינן השבות דנראה כמתקן כלי משא"כ לבתר דשמיע לן הך ברייתא דתני' כוותי' דרב ביבי וניחא לן ביותר לפרש גם טעמא דב"ש דאסרי גם טבילת אדם בשבת משום ה"ט דגזירה שמא ישהה דשוב לא מוכח דבשביל מצוה לא שרינן השבות דנראה כמתקן כלי שוב אין במוכרח כלל מכח הך ברייתא דכל חייבי טבילות דאמרי' הך סברא דמי איכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור כו'. דשפיר י"ל דלא אמרי' באמת הך סברא דמי איכא מידי דבשבת שרי וביוה"כ אסור כו' וביוה"כ אסור באמת לטבול והא דתני' בהברייתא דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ היינו רק משום דס"ל דטבילה בזמנה מצוה. משא"כ לרבא ולדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה אסור באמת לטבול ביוה"כ וכקושית התוס' הנ"ל ומש"ה שפיר מסקינן בפ"ק דביצה שם דקיי"ל הלכתא בשבת כר"ש וביו"ט כר"י ודלא אמרי' באמת הך סברא דמי איכא מידי דבשבת שרי וביו"ט אסור ודו"ק:

ואולם באמת עיקר תירץ התה"ד הנ"ל דוחק בדעת הר"ת שבמרדכי שם דמשמע דרק משום דטבילה בזמנה לאו מצוה הי' אוסר לטבול בשבת ולא משום דהי' המנהג גם בימי הר"ת ליזהר מלרחוץ להקר בשבת והנכון ביותר כמו שתירץ בד"מ שם די"ל דס"ל להר"ת שבמרדכי שם דבאמת גם מה דשרינן בש"ס התם טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר ה"ד בצירף המצוה דטבילה בזמנה וכמ"ד טבילה בזמנה מצוה משא"כ לדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצות לא מהני ה"ט דנראה כמיקר בלבד להתיר טבילת אדם בשבת. אלא דדבריו ז"ל צריכין חיזוק במה דלכאורה עדיין קשה דכיון דבאמת טבילת אדם בשבת נראה כמיקר ולא נראה כמתקן כלי. א"כ למה לי הצירף המצוה דטבילה בזמנה דוקא ולא סגי לן בה"ט דנראה כמיקר בלבד להתיר הטבילה בשבת. ונלע"ד בזה עפ"י מה שהקשו המפורשים ז"ל בהא דשרינן בש"ס טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר והרי מ"מ לגבי האדם עצמו שטובל דיודע בעצמו שאינו טובל להקר רק לטהר מטומאתו שייך שפיר למיגזר משום דנראה לדידי' כמתקן כלי ועיין בצל"ח שתירץ דלגבי האדם עצמו שטובל ל"ש למיגזר משום דנראה כמתקן כלי. דממנ"פ אם הוא חבר

ידע דלא הוי כמתקן כלי. ואם הוא ע"ה ונראה לדידי' כמתקן כלי הרי בודאי לא יטבול בעצמו עד שיבא לשאול אם מותר לו לטבול מחמת זה גופה דנראה לדידי' כמתקן כלי. וכאשר יבא לשאול נוכל לומר לו טעמו של דבר דמותר לו לטבול משום דלא הוי באמת כמתקן כלי. וכל עיקר גזירת חכמים היתה רק מחמת ע"ה הרואה שזה טובל מטומאתו ונראה לדידי' כמתקן כלי יסבור שתיקון כלי מותר בשבת. וע"ז שפיר אמרי' בש"ס דגבי טבילת אדם ל"ש למיגזר גם מחמת ע"ה הרואה משום דנראה כמיקר ולא יחשוב שטובל מטומאתו. אלא דכ"ז לא יתכן לפרש"י ז"ל הנ"ל בהא דאמרי' בש"ס שם כלי שנטמא באב הטומאה אין מטבילין אותה ביו"ט כלי שנטמא בולד הטומאה מטבילין אותה ביו"ט ופרש"י ז"ל דכלי שנטמא באב הטומאה אין מטבילין אותה ביו"ט דכיון דטמא מה"ת הוי"ל מתקן בולד הטומאה מטבילין אותה ביו"ט דאין כאן תיקון דמדאורייתא טהור מעליא הוא כו' והשתא אם נאמר דכל עיקר גזירת חכמים היתה רק מחמת הרואה קשה במה יהי' ניכר להרואה אם נטמא באב הטומאה דנראה כמתקן או בולד הטומאה דלא נראה כמתקן. ואפי' אם נטמא באב הטומאה ליכא למיגזר משום דנראה כמתקן דהרואה יסביר דנטמא בולד הטומאה. וכמו דלא גזרינן בטבילת אדם מה"ט דהרואה יסבור דטובל למיקר. ועיין בצל"ח שם דכבר הרגיש בזה. ונראה בדעת רש"י ז"ל דס"ל דגם לגבי הטובל בעצמו שייך שפיר למיגזר משום דיהי' נראה לדידי' כמתקן כלי. והיינו אע"ג דע"כ יבא לשאול אם מותר לו לטבול וכנ"ל. מ"מ שפיר יש לגזור דשמא ישכח המורה להגיד לו טעמו של דבר דמותר לו לטבול משום דלא הוי כמתקן כלי דהוי מילתא דלא רמיא עלי' להגיד לעולם טעם הוראתו מה גם לע"ה השואל ולאו אדעתי'. והדק"ל בהא דשרינן בש"ס טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר והרי מ"מ לגבי האדם עצמו שטובל דיודע בעצמו שאינו טובל להקר רק לטהר מטומאתו שייך שפיר למיגזר משום דנראה לדידי כמתקן כלי. אמנם אם נאמר דכל עיקר מה דשרינן בש"ס שם טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר ה"ד דצירוף המצוה דטבילה בזמנה א"ש היטב מה דלגבי טבילת האדם ל"ש למיגזר לגבי הטובל בעצמו משום דנראה כמתקן כלי. דכיון דטבילה שלא בזמנה אסור לטבול בשבת א"כ כשיבא לשאול ע"כ המורה יצטרך לשאול לו אם הוא טבילה בזמנה והוי שפיר מילתא דרמיא עליו כיון דהיא דבר הנוגע לעיקר הדין דטבילה שלא בזמנה לא יתיר לו לטבול בשבת מש"ה ל"ש למיגזר תו לגבי הטובל בעצמו משום דנראה כמתקן כלי דהגם דנראה לדידי' באמת הטבילה כמתקן כלי מ"מ כיון דשמע דלא רצה להתיר לו כ"א הטבילה בזמנה דוקא דהוי מצוה יסבור דרק משום מצוה שרינן לי' איסור תיקון מנא זו ולא יבא ע"י כן לתקן כלי בשבת

וליכא למיגזר בי' משום דנראה כמתקן כלי. והרבה שבותים דאנו מתירין במקום מצוה ולא גזרינן דלמא אתי להתיר האיסור גם שלא במקום מצוה דיסבור דאין זה איסור כלל ול"ש למיגזר גבי טבילת האדם משום דנראה כמתקן כלי רק מחמת הרואה שטובל דלא הי' בעת ששאל הטובל ולא ידע לחלק בין טבילה בזמנה לטבילה שלא בזמנה ודטבילה בזמנה מצוה כלל ויסבור דליכא איסור כלל בתיקון מנא בשבת. ומה"ט גופה לא שרינן באמת הטבילה בשבת כ"א טבילה בזמנה דוקא דהוי מצוה ולא סגי לן בה"ט דנראה כמיקר בלבד להתיר אפי' טבילה שלא בזמנה כיון דמ"מ לגבי האדם עצמו שטובל דיודע בעצמו שאינו טובל להקר רק לטהר מטומאתו שייך שפיר למיגזר משום דנראה לדידי' כמתקן כלי. וא"ש היטב דעת הר"ת שבמרדכי דלדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה אסור לטבול בשבת. ובזה לק"מ קושית התוס' בשבת קי"א הנ"ל דנוקי הך ברייתא כמ"ד טבילה בזמנה מצוה ורבא כמ"ד לאו מצוה כו' ולפמ"ש לק"מ דאם נאמר דרבא ס"ל כמ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה א"כ ע"כ אין חילוק לדידי' בין טבילה בזמנה לטבילה שלא בזמנה ובכל ענין מתיר הטבילה בשבת משום דנראה כמיקר הדק"ל דהרי מ"מ לגבי האדם עצמו שטובל דיודע בעצמו שאינו טובל להקר רק לטהר מטומאתו שייך שפיר למיגזר משום דנראה כמתקן כלי. ומה מאוד יובן היטב עפי"ז דעת הרב אלפסי ז"ל שהשמיט שנוי' דרבא ולא הביא רק שנוי' דרב יוסף בש"ס שם ושנוי' דרב ביבי הנ"ל אע"ג דרבא בתראה היא וכמו שפסק נמי הרמב"ם ז"ל פכ"ג מה' שבת ה"ח והיינו משום דעכצ"ל דשנוי' דרבא היינו אליבא דמ"ד טבילה בזמנה מצוה דוקא ואנן קיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה ודו"ק:

אמנם הש"ך בנקה"כ ביו"ד שם האריך לתמוה על הד"מ ועל גוף שיטת הר"ת שבמרדכי גם במה דאוסר טבילת אדם ביוה"כ לדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה. דהרי מוכח דאפי' למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ וכ"ש בשבת וכמו שהוכיחו התוס' בשבת קכ"א בד"ה הכי' גרסינן ר' יוסי אומר מהמנחה ולמעלה א"צ לטבול מהברייתא דכל חייבי טבילות והברייתא דהזב והזבה דמייתי בש"ס שם וביומא פ"ח. דתנא חדא כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ נדה ויולדת טובלין כדרכן בליל יוה"כ בעל קרי טובל והולך עד המנחה. פירש אם אירע לו קרי עד המנחה טובל אבל אם אירע לו קרי אחר המנחה לא יטבול דאי בכדי שיתפלל תפילת נעילה בטהרה הרי יכול להמתין עד הלילה ויתפלל תפילת הנעילה בטהרה בלילה דקסבר תפילת נעילה בלילה ואי בכדי שיהי' הטבילה בזמנה קסבר טבילה בזמנה לאו מצוה. ר' יוסי אומר כל היום כולו טובל. ותני' אידך הזב והזבה המצורע והמצורעת ובועל נדה

וטמא מת טובלין כדרכן ביוה"כ נדה ויולדת טובלין כדרכן בליל יוה"כ בעל קרי טובל והולך כל היום כולו ר' יוסי אומר מהמנחה ולמעלה אינו יכול לטבול. הרי דגם למ"ד דבעל קרי מהמנחה ולמעלה לא יטבול והיינו ע"כ משום דטבילה בזמנה לאו מצוה ס"ל מ"מ מודה היא ברישא דכל שאר חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ אפי' טמא מת וטמא שרץ שאינם צריכים טבילה לתפילה מ"מ יכולים לטבול ג"כ. וע"כ צריכין אנו לפרש הדיוק בדברי הת"ק דהברייתא דכל חייבי טבילות אבל מהמנחה ולמעלה לא יטבול דר"ל דא"צ לטבול ואשמעינן דתפילת נעילה בלילה וטבילה בזמנה לאו מצוה אבל אי בעי טביל שפיר ואין איסור בדבר. וכמו כן צריכין אנו למחוק הגירסא בדברי ר' יוסי בהברייתא דהזב והזבה דמהמכחה ולמעלה אינו יכול לטבול ולגרוס דא"צ לטבול ודכן גירסת רש"י והר"ת. עכת"ד ועי' בתוס' ישינים ביומא שם:

והנה לענין מה שיש מהסתירה בדברי הר"ת ממ"ש המרדכי למ"ש התוס' בשמו כבר כתבו האחרונים די"ל דט"ס היא בתוס' וצ"ל ור"ח במקום והר"ת. בשגם כי כדברי הר"ת שבמרדכי מבואר בהדיא בספר הישר להר"ת. ויותר צ"ע מ"ש התוס' דכן גירסת רש"י וכנראה באמת בפירש"י ז"ל שם ובפירש"י ביומא מבואר בהדי' דהי' לו הגירסא דאינו יכול לטבול. ולענין עיקר הוכחת התוס' דאפי' למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה כל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ ודהגירסא והפירש דא"צ לטבול עיקר. נלע"ד ליישב היטב לשיטת הר"ת שבמרדכי. דהנה באמת במסקנת התוס' בביצה שם בד"ה כל חייבי טבילות מבואר בשם הר"י כדעת הר"ת שבמרדכי דנשים אינם טובלים ביוה"כ אלא דלאו מטעמי' כיון דס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה ומוקי לה להוא ברייתא דכל חייבי טבילות כמ"ד דטבילה בזמנה מצוה דוקא אלא משום דדוקא הם שהי' עסוקים בטהרות הי' צריכים לטבול מיד בכדי שלא יטמאו הטהרות אבל השתא דהטבילה אינה באה אלא לטהרה על בעלה יכולה היא לרחוץ ולחוף בעיוה"כ כדי שתשרוק שערה וחופפת מעט במוצאי יוה"כ כי' דהא אפי' תטבול ביוה"כ ובת"ב אסירה לבעלה עיי"ש. ונלע"ד דדברי הר"ת שבמרדכי מוכרחים היטב עפ"י דברי התוס' בשם הר"י עצמו. דהנה יש להבין לדעת הר"י בתוס' דהא דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ היינו משום צורך המצוה דטהרות הקודש א"כ מ"ש בעל קרי מהמנחה ולמעלה דפליגי בהברייתות דכל חייבי טבילות והזב והזבה אי טובל או אינו טובל. והרי הגם דא"צ לטבול משום המצוה דטבילה בזמנה דטבילה בזמנה לאי מצוה ס"ל וכמו כן א"צ טבילה בכדי שיתפלל תפילת נעילה בטהרה דתפילת נעילה בלילה ס"ל. הרי מ"מ צריך טבילה משום המצוה דטהרות הקודש. וצריכין לדחוק וליישב דהברייתות הללו מיירי באינה

עסוקה בטהרות. ואולם באמת יש מקים לתרץ בדרך מרווח יותר. ולומר דהא דחשינן לתקלה שלא יטמא הטהרות ומצריכין טבילה משום המצוה דטהרות הקודש. ה"ד היכא שאנו רוצים לדחות הטבילה עד זמן ארוך. וכמו הטבילה דכל שאר חייבי טבילות דזמן טבילתן היא בליל יוה"כ או ביוה"כ משהאיר המזרח דאיכא הרבה שעות ביום עד הלילה. ואיכא למיחש לתקלה משא"כ בבעל קרי מהמנחה ולמעלה לא חשיינן לתקלה דבזמן מועט כזה מהמנחה ולמעלה אפשר שפיר להזהר שלא יטמאו הטהרות. ובזה יש ליישב היטב מה שכבר נתקשו המפורשים ז"ל בהא דמקשה הש"ס ביומא שם דר' יוסי אד"ר יוסי דבהברייתא דהזב והזבה ס"ל לר' יוסי דבעל קרי מהמנחה ולמעלה אינו טובל ובהברייתא דכל חייבי טבילות ס"ל לר' יוסי דבעל קרי טובל והולך כל היום כולו. ומשני דהא דאמר ר' יוסי בהברייתא דהזב והזבה דבעל קרי מהמנחה ולמעלה אינו טובל מיירי בדצלי כבר תפילת נעילה דלתפילה א"צ עוד טבילה דהרי כבר התפלל כל התפילות הצריך להתפלל ביוה"כ. ופליגי אך אי צריך טבילה משום טבילה בזמנה דטבילה בזמנה מצוה או אינה מצוה. והא דאמר ר' יוסי בהברייתא דכל חייבי טבילות דבעל קרי טובל והולך כל היום כולו מיירי בדלא צלי עדיין דצריך טבילה בהדי שיתפלל תפילת נעילה בטהרה. וע"ז תמהו המפורשים ז"ל דאיך אפשר לאוקמי דהא דאמר ר' יוסי בהברייתא דהזב והזבה דבעל קרי מהמנחה ולמעלה אינו טובל מיירי בדצלו כבר תפילת נעילה א"כ מה זה דקאמר ר' יוסי מהמנחה ולמעלה הוי"ל למימר מהנעילה ולמעלה ודוחק לומר דתפילת נעילה מנחה קרי לי'. ועיין בספר מגיני שלמה בשבת קי"א. ולפמ"ש יש ליישב היטב ולומר דמה דאמר ר' יוסי מהמנחה ולמעלה אין ר"ל מתפילת המנחה ולמעלה אלא ר"ל מזמן המנחה ולמעלה. והוגבל זמן דלא חיישי' לתקלה בשלא יטמאו הטהרות וא"צ טבילה גם משום המצוה דטהרות הקודש דהיינו מזמן המנחה ולמעלה. ודלפי"ז ממילא תו יש לקיים היטב הגירסא בדברי ר' יוסי בברייתא דהזב והזבה מהמנחה ולמעלה אינו יכול לטבול. וכמו כן שפיר יש לפרש הדיוק בדברי הת"ק בהברייתא דכל חייבי טבילות דאבל מהמנחה ולמעלה אינו יכול לטבול. והא דמודים ברישא דהברייתות דכל שאר חייבי טבילות טובלין כדרכן ביוה"כ היינו רק משום דאיכא בטבילתן צורך מצוה דטהרות הקודש עכ"פ. משא"כ בבעל קרי מהמנחה ולמעלה דליכא בטבילתו גם צורך מצוה דטהרות הקודש וכאמור אינו יכול לטבול באמת. וגם מוכרח זאת הפירש והגירסא מהשתא גם לדעת הר"י דכיון דליכא בטבילת בעל קרי מהמנחה ולמעלה גם צורך מצוה דטהרות הקודש אסור באמת לטבול ביוה"כ. דמ"ש מטבילת נשים בזמן הזה דאוסר גם הר"י לטבול בשבת מה"ט דליכא בטבילתן שום צורך מצוה. ודעפי"ז ממילא נכון היטב

דעת הר"ת שבמרדכי דעכצ"ל דהך ברייתא דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ דמייתי הש"ס בביצה שם היינו כמ"ד טבילה בזמנה מצוה דוקא. דהרי בהך ברייתא לא חילק כלל בין שאר חייבי טבילות לטבילת בעל קרי מהמנחה ולמעלה דאינו יכול לטבול ביוה"כ. ועכצ"ל דהיינו משום דהך ברייתא ס"ל כמ"ד טבילה בזמנה מצוה ומש"ה גם בעל קרי מהמנחה ולמעלה טובל שפיר באמת ביוה"כ משום צורך המצוה דטבילה בזמנה. ודו"ק:

ועפי"ז ממילא תו יש לקיים היטב גם דברי הד"מ הנ"ל במה דאוסר הר"ת שבמרדכי גם הטבילה בשבת לדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה אם כי בש"ס שם שרינן טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר. והיינו משום די"ל דס"ל להר"ת שבמרדכי דגם מה דשרינן בש"ס שם משום דנראה כמיקר ה"ד בצירוף המצוה דטבילה בזמנה ואליבא דמ"ד טבילה בזמנה מצוה. משא"כ לדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה לא מהני ה"ט דנראה כמיקר בלבד להתיר טבילת אדם בשבת. ומה שתמה הש"ך בנקה"כ שם גם ע"ז דאיך אפשר לומר כן דהרי קאי התם אמתניתין דחל להיות יו"ט אחר השבת והמתניתין מוכח דלא מיירי מטבילה בזמנה כלל דהא ב"ש סברו אדם וכלים מטבילין בערב שבת אלמא אפי' ערב שבת זמנם הוא ואפ"ה קאמרו ב"ה אדם בשבת. לענ"ד אדרבה מדוקדק לשון המשנה שם במה דנקטו ב"ש וב"ה בדבריהם לישנא דמלפני השבת ולא נקטו בלישנייהו לפני השבת נראה מבואר דמיירי מטבילה בזמנה. וה"ק ב"ש מטבילין את הכל הנטמא מלפני השבת אבל הנטמא בשבת לא יטבול. והיינו משום דבשבת אסור הטבילה והנטמא מלפני השבת אפשר לטבול לפני השבת משא"כ הנטמא בשבת א"א לטבול לפני השבת דהרי עדיין לא נטמא כלל וב"ה אומרים כלים הנטמאו מלפני השבת דוקא מטבילין אבל הנטמא בשבת לא יטבול ואדם אפי' הנטמא בשבת יטביל וכ"נ באמת גם מדברי התוס' בשבת קי"א הנ"ל שהבינו דהש"ס מיירי מטבילה בזמנה דאל"כ עדיפה הוי"ל לאקושיי דנוקי הך ברייתא כמ"ד טבילה בזמנה מצוה ורבא קאי אמתניתין דמיירי מטבילה שלא בזמנה. ולא הוי צריכין למימר דרבא כמ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה כלל. שוב ראיתי שכבר הרגישו בזה האחרונים ז"ל. ומה שהקשה עוד הש"ך שם דא"כ למה לי' לרבא טעמא לחלק בין אדם לכלים משום דאדם נראה כמיקר תיפוק לי' משום דבאדם טבילה בזמנה מצוה. לק"מ וכמו שתירצו התוס' שם על קושיתם הנ"ל די"ל דהוי פשיטא לי' דמשום טבילה בזמנה מצוה לא שרינן איסור תיקון מנא אי לאו ה"ט דאדם נראה כמיקר בשבת וביוה"כ משום הואיל דבשבת שרי ביוה"כ נמי שרי. גם מה שהקשה עוד הש"ך שם ממ"ש התוס' בפרק המפלת ויומא דר' יוסי בר יהודא ס"ל

דב"ש וב"ה ס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה א"כ קשיא לדידי' המתניתין דביצה דקשרי ב"ה טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר בצירוף הטעם דטבילה בזמנה מצוה אלמא ס"ל דטבילה בזמנה מצוה. לק"מ די"ל דר' יוסי בר יהודא לא מפרש כלל טעמא דב"ש וב"ה במה דאסרו טבילת כלים בשבת משום דנראה כמתקן רק כאינך אמוראי ורב ביבי דמפרשי טעמא דב"ש וב"ה בענין אחר ולדידהו א"צ כלל לה"ט דהיתר טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר בצירוף המצוה דטבילה בזמנה ושפיר י"ל דב"ש וב"ה ס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה. וזהו לא קשה מידי דכיון דר' יוסי בר יהודא ס"ל דב"ש וב"ה ס"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה איך מפרש רבא גופה טעמא דב"ש וב"ה באופן דנצטרך לומר דב"ש וב"ה ס"ל דטבילה בזמנה מצוה. די"ל דרבא ס"ל כסתם מתניתין דנדה שם דמוכח דב"ש וב"ה ס"ל דטבילה בזמנה מצוה וכנ"ל. וגם מה דקיי"ל לדידן דטבילה בזמנה לאו מצוה לאו משום דס"ל לר' יוסי בר יהודא כן אלא משום דכן מוכח סתמא דתלמודא דס"ל הכי ועיין היטב בתוס' שם. ומיהו נכון היטב דעת הש"ך ז"ל בדעת הב"י והטור דבאו"ח סי' תרי"ג הביא דברי הר"ת דהא דתנן כל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בת"ב ובין ביוה"כ ה"ד למ"ד טבילה בזמנה מצוה משא"כ לדידן דקיי"ל טבילה בזמנה לאו מצוה אסור לטבול בת"ב וביוה"כ. ובסי' שכ"ו כתב בסתם דאדם טמא מותר לטבול מטומאתו בשבת משום שנראה כמיקר ועכצ"ל דהיינו משום דדוקא ביוה"כ דאיכא נמי איסור רחיצה משום עינוי מש"ה לא הותר הטבילה מה"ט דנראה כמיקר בלבד כ"א בצירוף הטעם דטבילה בזמנה מצוה. משא"כ בשבת דליכא איסור כ"א משום דנראה כמתקן כלי מהני שפיר ה"ט דנראה כמיקר בלבד להתיר הטבילה בשבת אפי' לדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה. והא דלא גזרינן משום דנראה כמתקן כלי לגבי הטובל בעצמו דיודע בעצמו שאינו טובל להקר רק לטהר מטומאתו ונראה לדידי' כמתקן כלי עכצ"ל כמ"ש הצל"ח בזה וכנ"ל. ובזה נכון היטב גם דעת התוס' בשבת קי"א הנ"ל. ודו"ק:

אמנם לכאורה אין נ"מ בכל זה לענין טבילת נשים דלף אם נניח דהא דשרינן בביצה שם טבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר ה"ד בצירוף המצוה דטבילה בזמנה ואנן קיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה וכמ"ש בד"מ לדעת הר"ת שבמרדכי מ"מ הרי בטבילת נשים מצוה אחרינא איכא לפי מה שכבר נהגו שאין לך אשה טובלת כשאין בעלה בעיר א"כ הרי איכא בהטבילה מצוה דפו"ר וכמ"ש הב"י בטויו"ד ובש"ע ביו"ד שם. ודלטעם זה נלע"ד דמותרות לטבול בשבת אפי' היכא דלא טבלה בימי החול מחמת פשיעות דמה לי אם לא טבלה בימי החול מחמת אונס או מחמת פשיעות סוף סוף הרי איכא כאן מצות פו"ר המתירתה לטבול בשבת. ואם כי חילוק זה בין אם לא טבלה מחמת

אונס או מחמת פשיעות מבואר באמת בתה"ד שם י"ל דה"ד לפי מה שכתב הוא הטעם דמותרת לטבול בשבת משום קיום מצות עונה דכל עיקר מצות עונה רק משום שמחה דידה היא י"ל שפיר דכל היכא דלא טבלה מחמת פשיעות איהי דאפסיד אנפשה ואזדא לי' מצות עונה המתירתה לטבול. וע"ד שכתב הרשב"א ז"ל בחדושיו לנדרים ט"ו וז"ל וקשה הא מצוה במצות עונה כו'. וי"ל דמצוה זו אינה אלא מחמתה ולא מחמתו ומשום דאשתעביד לה וכיון דאמרה הנאת תשמישך עלי מחמת נדרה פקע שעבודא מיני' ואין כאן מצוה המחייבתו כו' עכ"ל. משא"כ מצות פו"ר דהוי מחמתו דהוא מצוה במצוה זו מצד עצמו אפי' אם לא טבלה מחמת פשיעות הרי לא אזדא לי' בזה המצוה זו דפו"ר דרמיא עליו ומתירתה לטבול בשבח. ובזה צל"ע על הפוסקים ז"ל והרמ"א ביו"ד שם שהגיה על מ"ש המחבר:

שם בסעיף ב' אם בעלה בעיר מצוה לטבול בזמנה שלא לבטל מפו"ר אפי' לילה אחת. הג"ה. ומותרת לטבול בליל שבת אם לא יכלה לטבול קידם לכן כו'. ולא הרגישו במ"ש דלפמ"ש הב"י והמחבר שם מצות הטבילה כשבעלה בעיר שלא לבטל מפו"ר ל"ש לחלק בין אם יכלה לטבול קודם לכן או לא יכלה לטבול קודם לכן ובכל ענין מותרת לטבול בשבת. וא"כ אין נ"מ כלל בשיטות הר"ת שבמרדכי לפי דעת הב"י כ"א היכא דליכא בהטבילה גם משום מצוה דפו"ר. ולדעת התה"ד אין נ"מ כ"א היכא דלא טבלה מחמת פשיעות וליכא ג"כ משום המצוה דפו"ר. ובזה צל"ע לכאורה שיטת הר"ת שבמרדכי דאוסר הטבילה בשבת לפי מה דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה ולא מחלק כלל בין היכא דאיכא בהטבילה מצוה דפו"ר ומצוה דקיום עונה דבכה"ג מותרת לטבול בשבת אפי' לדידן. איברא דבתה"ד מבואר ליישב דהר"ת שבמרדכי מיירי כשאין בעלה בעיר דליכא בהטבילה משום מצוה דפו"ר ומשים מצוה דקיום עונה ואינה טובלת אלא משום בכדי שיהי' הטבילה בזמנה ומש"ה שפיר פסק דלפי מה דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה אסורה לטבול בשבת. ואולם לענ"ד מלבד דדוחק לומר דהר"ת שבמרדכי מיירי דוקא בטבילת כשאין בעלה בעיר ודבזמנו הי' טובלין אף כשאין בעלה בעיר גם עדיין יקשה דעת האגור בשם הגדולים שהביא הב"י ומהרי"ו דאוסרים בהדיא הטבילה בשבת לדעת הר"ת שבמרדכי בכל גוונא אפי' כשבעלה בעיר ולא יכלה לטבול קודם לכן ואיכא משום מצוה דקיום עונה ומצוה דפו"ר. וגם הב"י לא מצא מענה לדחות דברי האגור שהביא הוא אלא מכח קושיתו הנ"ל דמפ"ב דביצה שם מוכח דטבילת אדם בשבת מישרא שרי משום דנראה כמיקר. ומה"ט יש להתיר הטבילה בשבת אפי' למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה. ולא כתב לדחות דברי האגור עפ"י מש"ל דכשבעלה בעיר מצות לטבול

בזמנה שלא לבטל מפו"ר ודאין לך אשה שטובלת כשאין בעלה בעיר וא"כ ממילא איכא מצוה בהטבילה גם לדידן דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה משום מצוה דפו"ר או כמ"ש בתה"ד משום קיום מצוה עונה ואף לא הביא כלל דברי התה"ד אילי. ונראה דס"ל גם להב"י דלא מהני ה"ט כ"א לענין המצוה לטבול בזמנה בימי החול אבל לא להתיר הטבילה בשבת לדעת האגור והר"ת שבמרדכי דס"ל דמה"ט דנראה כמיקר בלבד לא שרינן איסור הטבילה בשבת ונלע"ד בדעת הב"י והאגור בשם הגדולים ומהרי"ו במה דס"ל דלא מהני ה"ט דאיכא מצוה דפו"ר ומצוה דקיום עונה להתיר הטבילה בשבת לדעת הר"ת שבמרדכי דלמ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה שפיר גזרו איסור גם בטבילת אדם משום דנראה כמתקן כלי משום דכיון דמצות הללו לאו עלי' דידה רמיין אלא על הבעל מוטל לקיימן א"כ איך אנו מתירין לה לעבור על השבות דנראה כמתקן כלי ולטבול בשבת בכדי שיקיים הוא מצית הללו הרי אין אומרים לאדם חטא אפי' איסור דרבנן בשביל שיזכה חבירך עיין בשבת ד' בהא דבעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור כו'. ועיין במג"א או"ח סי' רנ"ה דצ"ע אם מותר לשלוח לחבירו לולב ע"י עכו"ם ביו"ט ראשון דאין אומרים לאדם חטא אפי' שבות דרבנן בשביל שיזכה חבירך. ואף שכתב שם דנ"ל דאם לא פשע חבירו במה שלא הכין לולב קודם יו"ט מותר לשלוח לו לולב ע"י עכו"ם. י"ל דה"ד התם דהוי המצוה מצוה עוברת דאם לא ישלח לו לולב ביו"ט יבוטל מהמצוה לגמרי ובכה"ג נמי חשבינן להמצוה דפו"ר מצוה רבה לדחות בשבילה מצוה אחרת דלעולם בהם תעבודו וכמ"ש התוס' בשבת שם משום דאם לא ישחרנו רבו יהי' העבד שחציו בן חורין מבוטל מהמצוה דפו"ר לגמרי משא"כ הכא דאף אם לא תעבור על השבות ולא תטבול בשבת לא יבוטל הבעל לגמרי מהמצוה דהרי אפשר לו לקיימה למחר במוצאי שבת. וע"ד שכתב הרשב"א ז"ל בחדושיו לנדרים שם אח"כ וז"ל ואכתי קשה דמ"מ איכא מצות פו"ר דרמיא עליו וי"ל דאינו מחיוב להקים זרע מזו דהא אפשר באשה אחרת עכ"ל. ור"ל אע"ג דאין לו אשה אחרת אפשר לו לישא אשה אחרת ולקיים המצוה דפו"ר אח"כ באשה אחרת. וה"נ הרי אפשר להבעל לקיים המצוה דפו"ר ועונה למחר למוצאי שבת ובשביל שיהי' זריז במצות הללו לקיים עוד בליל שבת י"ל שפיר דאין אומרים לה שתעבור על השבות דנראה כמתקן כלי בכדי שיזכה הוא במצות הללו. מה גם במצות קיום עונה דלא חל עליו כ"א אחר שטבלה אבל כ"ז שלא טבלה לא חל עליו מצות קיום עונה כלל ולא מהני הנך המצות דפו"ר וקיום מצות עונה כ"א לענין החיוב לטבול בזמנה לבד אבל לא לענין היתר השבות והאיסור הטבילה בשבת. ומש"ה שפיר אוסר האגור בשם הגדולים והמהרי"ו הטבילה בשבת לדעת הר"ת שבמרדכי בכל

ענין. וגם הב"י לא מצא מענה לדחות דבריהם כ"א מכח מה שנראה לו מהש"ס ביצה שם דאין שום שבות ואיסור כלל בטבילת אדם בשבת משום דנראה כמיקר ותמה בזה על גוף שיטת הר"ת שבמרדכי שם. וא"כ ממילא לפמש"ל ליישב שיטת הר"ת שבמרדכי שפיר יש לחוש לכאורה לשיטתו ז"ל ולאסור הטבילה בשבת בכל ענין אפי' היכא דלא פשעה ואיכא מצוה דפו"ר וקיום מצות עונה. ואמנם נראה ליישב המנהג שהעידו עלינו דכן עמא דבר דנשים טובלות בשבת עפ"י מ"ש הב"י בשם הזוהר בענין סודות ההוא סבא דהאשה המאחרת לטבול עבירה היא בידה וגורמת כמה רעות בעולם עיי"ש. ודלפי"ז הוי באמת הטבילה כמצוה עוברת ומצוה דידה ושוב לא הוי כחטא בשבת בשביל שתזכה חבירך אלא בשביל שתזכה היא עצמה ועל כן שפיר נהגו להתיר הטבילת נשים בשבת מכח זה גם לדעת הר"ת שבמרדכי ודו"ק היטב:

סימן י

לחכם אחד נ"י. ע"ד אשר שאל ממני אודות הס"ת אשר בשם הוי' ב"ה נמצא נגיעה רגל השמאלית מה"א האחרונה לגגה לאחר הכתיבה באופן דתינוק דלא חכים ולא טיפש קורא אותה תא"ו האם יש תקנה לאותו היריעה. ולא נעלם ממנו דעת הר"י אכסנדרני שהביא הרמ"א בהגהות הש"ע ביו"ד סי' רע"ו סעיף י"א להלכה פסוקה וז"ל ה"א השם שכרעה נוגעת בגגה אם נוגע ממש עד שנראית כחי"ת מותר למחוק או לגרר הרגל ולתקנה אבל אם נוגע רק מעט יש לספק בדבר אם מותר ב"י בשם הר"י אכסנדרני עכ"ל ומסתימת דברי הרמ"א והפוסקים ז"ל נראה דאין חילוק כלל בין אם נעשה הדבק ההוא מתחלת הכתיבה או לאחר כן דבכל ענין אם נוגע ממש עד שנשתנה צורות האות מותר למחוק או לגרר הרגל ולתקנה אבל אם נוגע רק מעט ולא נשתנה צורות האות יש לספק בדבר אם מותר. וכ"נ מבואר גם מדברי הרי"א בעצמו שהביא הב"י שם וז"ל פשיטא כי מי שנתכוין לכתוב את השם ונדבקה לו רגל השמאלית של ה"א בענין שניכר לכל שהוא חי"ת ודאי יכול הוא לגרר רגל החי"ת שנעשה בפסול. ואין זה עובר משום הא דתני' במסכתא סופרים פ"ה ה"ו המוחק אות אחת מהשם עובר בל"ת אמר ר' ישמעאל לכך נאמר ואבדתם את שמם לא תעשון כן לד' אלקיכם אבל אם נשפכה דיו על השם מותר למוחקו משום שלא היתה כוונתו אלא לתקן עכ"ל. הרי נתבאר מברייתא זו שאם נפסדה צורות האות מאותיות השם שיכול למחקו וכ"ש זו שנעשה מתחלה בפסול כו'. ברם אכתי איכא למבעיא היכא דחד ה"א מאותיות השם לא תלוי כרעי' כדקא יאות כגון דדבוק לגגו כחוט השערה וכ"ע קרי לי' ה"א היכא ליעבד דאי גרר להאי דבק הוי"ל

חק תוכות ואי מנח לי' הכא הא אמרי' בהקומץ מ"ט תלוי כרעי' דה"א. תשובה ממ"ש הרא"ש אם נגעו רגלי ההי"ן והקופי"ן לגגיהן פסולין ובתפילין אין לו תקנה מפני שצריך לכותבן על הסדר וכן ממ"ש בפרק הבונה כו' למדנו שהמוחק מקצת האות עד שהוציאה מתמונתה הראשונה נקרא מגיה וכאלו מחק כל האות. וה"ה למוחק רגל הה"א עד ששבה להיות דל"ת שזה נקרא מוחק אות אחת מהשם וחייב עליו משעת מחיקה ומאחר שמתחייב מה נ"מ במה שמתקן. ולא דמי לטיפת דיו שנפלה על השם דאמרי' לעיל שיכול למחוק ולתקן דהתם בטלה צורות האות וע"כ יכול לגררו אבל הכא כל העולם קורין אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה כו'. וליכא למימר דכל מחיקה שהיא לתיקון שרי שכן מצינו בחושמנאי שנתצו מזבח שבנה עזרה מפני שטמאהו יונים דהתם שאני שא"א לנו בלא מזבח וגם א"א לנו לבנות מזבח במקום אחר שמקום המזבח מכוון ביותר אבל הכא אפשר לגנוז היריעה כו' עכת"ד הצריך לענינינו ולפי"ז ממילא ה"ה בנ"ד כיון שנשתנה האות הה"א עד שנראית לתא"ו מותר למחוק או לגרר הרגל ולתקנה אע"ג דנעשה הנגיעה והדיבוק ההוא לאחר הכתיבה. ואולם עכ"ז לבו נקפו להתיר המחיקה והתיקון גם בכה"ג שנשתנה צורות האות לגמרי לאשר לא נתברר לו היטב עיקר דעת הרי"א ז"ל בעצמו בזה. דמ"ש באם נשתנה צורות האות דמותר למחקו ולתקנו אם כי מתחלה נעשה בהכשר וכההוא דמ"ס מאם לא נשתנה צורות האית דאסור למחקו ולתקנו אם כי מתחלה נעשה בפסול וכעין נידן דידי'. והרי לכאורה איפכא מסתברא דכל היכא דמתחלה נעשה בהכשר יהי' אסור למחקו ולתקנו אע"ג דנשתנה צורות האות כיון דמ"מ לא נפקע ממנו הקדושה בהכי וכנראה מהמ"ס במה שהוצרוכו לתת טעם היתר המחיקה משום שאין כוונתו אלא לתקן דוקא אע"ג דמיירי בנשתנה צורות האות. וכל היכא דמתחלה נעשה בפסול יהי' מותר למחקו ולתקנו אע"ג דלא נשתנה צורות האות כיון דמ"מ בודאי מיפסלי בהכי וכמ"ש הטו"ז באו"ח סי' ל"ב סק"ט בשם הריב"ש דלא מהני קריאת התינוק רק היכא שהפסול היא מפני שלא נראה וניכר לנו היטב האות כגון וא"ו קצרה שנסתפק לנו אם היא יו"ד ע"ז מועיל קריאת התינוק שע"י נודע לנו תמונות האות שלא נשתנה אבל היכא שהפסול היא מפני שנפסק צורתו לא מהני קריאת התינוק אם עינינו רואות שאין האות כצורתו עיי"ש. וממילא ה"ה בנידון הרי"א מה מועיל קריאת התינוק להה"א שנדבק אם יקרא ה"א כיון דמ"מ הרי עינינו רואות שהיא צורות חי"ת מחמת הדבק כחוט השערה. וכמבואר באמת גם בדברי הרי"א בעצמו דמיפסלי בהכי וממילא לא ירדה עלי' קרושה כלל כיון שמתחלה נעשה בפסול זה. ובאמת כי מדברי הש"ך שם בס"ק ט"ו במ"ש על דברי הגהות הרמ"א הנ"ל וז"ל. ה"א של שם כו' מותר

למחוק כו' שהכל רואין שהיא חי"ת ואינו שם ואין בזה משום מוחק השם אבל אם אינה נוגעת רק מעט עדיין ניכר שהיא שם ונראה כמוחק את השם עכ"ל נראה מבואר לכאורה שהבין בעיקר איסור המחיקה באינה נוגעת רק מעט דלא הוי באמת רק מדרבנן משום מראית עין דנראה כמוחק השם. ודדוקא בכה"ג דאינה נוגעת רק מעט שייך לאסור משום מראית עין כיון דעדיין ניכר לכל שהיא שם ונראה כמוחק השם משא"כ באם נוגע ממש ונשתנה צורות האות דהכל רואין דאינו שם ל"ש לאסור המחיקה משום מראית עין. וכן מ"כ בהדיא בשו"ת טוטו"ד מה"ת בח"ש הנקרא קנאת סופרים שהבין גם הוא דכל עיקר איסור המחיקה באינה נוגעת רק מעט היינו רק מדרבנן משום מראית עין ונסתייע עוד בזה ממה שסיים הרי"א לחלק בין היכא דאפשר בלא"ה להיכא דא"א בלא"ה. ואי הוי האיסור מה"ת בודאי לא הוי שייך לחלק בין היכא דאפשר ללא אפשר עיי"ש. ואולם לדעתו הנה מלבד שזה דוחק במשמעות לשון הרי"א במ"ש וה"ה למוחק רגל הה"א כולה כו' שזה נקרא מוחק אות אחת מהשם וחייב עליו משעת מחיקה ומאחר שמתחייב מה נ"מ במה שמתקן כו' דמלשון זה משמע דחיוב ואיסור גמור מדאורייתא קאמר ועכצ"ל דמה שסיים אח"כ לחלק בין היכא דאפשר בלא"ה להיכא דא"א בלא"ה ומוכח דלא הוי אלא איסור מדרבנן היינו רק משום דכיון שאין כוונתו אלא לתקן משוי לי' איסור דרבנן אבל לולא ה"ט שאין כוונתו אלא לתקן גוף איסור המחיקה הוי באמת דאורייתא גם יקשה טובא לפ"ד ז"ל מהא דאמרי' במ"ס פ"ה ה"ד הי' צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה ולא נתן בו דל"ת מוחקו וכותב את השם עכ"ל. הרי נתבאר מברייתא זו דאף דהשם הי' נכתב בכתיבה תמה וישרה ונזכר לעין כל שהיא שם הקודש אלא שנפסלה באשר לא הי' נכתב לשם קדושת השם דרשאי למחקו לצורך תיקון וכמ"ש גם הש"ך בס"ק י"ב ולא חיישינן כלל למראית עין שיהי' נראה כמוחק השם. א"כ מכ"ש בכה"ג דהפסול היא מחמת איזה נגיעה דניכר אחר העיון דליכא למיגזר על מחיקתה גם משום מראית עין. גם דברי הטו"ז שם בסק"י אינם מובנים לי במ"ש על דברי הגהות הרמ"א הנ"ל וז"ל. אבל אם נוגע רק מעט כו' דכיון דכל העולם קורין אותה ה"א אלא שנפסלה בנגיעתה לגג הוי כמוחק את השם משא"כ בנפסלה ממש אין עליו קדושה כלל ודמיא לדיו שנפלה על האות עכ"ל. וצ"ע דממנ"פ אי מיירי לענין הפסולים הנעשה בתחלה א"כ גם באם נפסל מחמת דבק מעט אין עליו קדושה כלל ולמה יהי' אסור למחקו ולתקנו. ואי מיירי לענין הפסולים הנעשה לאח"כ א"כ גם באם נפסל מחמת דבק גמור עד שנשתנה צורות האות מי הפקיע ממנו הקדושה שנתקדש מתחלה שיהי' מותר למחקו ולהורידו מקדושתו וכאמור עכת"ד:

הנה לענין מה שנתקשה כבודו בטעם איסור המחיקה והתיקון הה"א באינה נוגעת רק מעט לגגה אע"ג דהנגיעה והדיבוק ההוא נעשה מתחלת הכתיבה נלע"ד ליישב היטב עפ"י מ"ש המג"א באו"ח סי' ל"ב ס"ק כ"ז וז"ל. אם נדבקו רגל הה"א כחוט השערה באופן שהתינוק יודע שהיא ה"א מי שיקל להפריד הרגל לבד לא אמחה בידו רלב"ח סי' צ"ז והרד"ך ב"א רל"א חולק בזה כו' עכ"ל. ומבואר בתשובת הרד"ך שם הטעם דחולק דאטו אם מ"ם פתוחה שיהי' נסתם ונשתנה למ"ם סתומה נחלק בין שריטה גסה לדקה ודאי אף אם דקה ביותר מקום הדבק עכ"ז פסול עיי"ש. ונראה בדעת הרלב"ח דס"ל דבאמת גם במ"ם פתוחה אם נסתמה ונשתנה למ"ם סתומה בשריטה דקה כחוט השערה באופן דתינוק קורא אותה מ"ם פתוחה הגם דבודאי מיפסל בהכי ולא מהני כלל מה שהתינוק קורא אותה מ"ם פתוחה להכשיר הס"ת ע"י לגמרי כיון דמ"מ הרי עינינו רואות הסתימה בהשריטה הדקה מ"מ לענין זה עכ"פ מהני קריאת התינוק דלא מיפסל תו מטעם דחשיב נשתנה צורות האות כיון דהתנוק קורא אותה שפיר הרי לא נשתנה צורתו ולא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל חלק עכ"פ במקום הדיבוק דלענין פסול זה מהני שפיר גרירת הדבק בלבד ולא חשוב חק תוכות כלל וכמו דקיי"ל כן לענין הדיבוק שבין אות לאות דמהני גרירת הדבק בלבד ולא חשוב חק תוכות מה"ט וכדעת הרא"ש ומבואר בש"ע או"ח שם סעיף י"ח ולפי"ז ממילא לדעת הסמ"ק הביאו הטור שם דגם היכא שאין הפסול רק משום דלא הוי מוקף גויל כמו בדיבוק שבין אות לאות כל היכא שנעשה הדיבוק קודם שנגמרה האות אסור למחקו ולגררו דחשיב חק תוכות עיי"ש אין נ"מ כלל בפלוגתתם ז"ל כל היכא שנעשה הדיבוק קודם שנגמרה האות. דגם לדעת הרלב"ח דבכה"ג לא חשיב נשתנה צורות האות ולא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל חלק במקו' הנגיע' והדיבוק מ"מ אסור להפרידו משום דחשיב חק תוכות כיון שנעשה הדיבוק קידם שנגמרה האות. אמנם יש נ"מ בפלוגתת הפוסקים ז"ל הנ"ל גם לדעת הסמ"ק והיכא שנעשה הדיבוק קודם שנגמרה האות באם אירע הדיבוק ההוא בה"א מאותיות השם ולענין אם מותר למחוק כל הרגל כולה עכ"פ ולתקנה אי חשוב כמוחק אות אחת מהשם או לא. דלדעת הרלב"ח דבכה"ג לא חשיב נשתנה צורות האות ולא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל חלק במקום הנגיעה והדיבוק הנה פסול זה לא הוי רק לענין הכשר הס"ת בלבד אבל לא לענין לעכב קדושת השם מלחול על האות דשפיר חל קדושת השם על האות אע"ג דלא הוי מוקף גויל. וכמ"ש בתשובת הרמ"ע ז"ל סי' כ"ו לענין הפסול דחק תוכות וחק יריכות דה"ד להכשיר הס"ת בלבד וז"ל שם ואם באזכרות אירע כן ונדבקו ההי"ן בתחלת הכתיבה ואח"כ נפרדו ע"י סכין אותו הספר אין לו תקנה עולמות אלא יגנז כו'.

כי אעפ"י שלא נתקדש השם מעיקרא מחמת הדיבוק ובסוף ג"כ לא נתקדש בקדושת הס"ת משום דהוי חקיקה וכאמור מ"מ קדושת השם לחול עליו האזהרה למוחק אותו לא זזה ממקומה דהא תני' הי' כתוב על ידות הכלים יגוד ולא שאני לי' התם בין חק תוכות לחק יריכות כו' אלמא כל שצורות השם מוכחת עליו שהיא שם ונעשית בכוונה אסור לקלקלו כו' ולסופר נמלך כראוי לו שבא לתקן באזכרות את הדיבוק דמעיקרא מלמדין אותו שאין דרך להמלט מכל המבוכות אלא בגרירת רגל השמאלי כולה מלמטה למעלה שעי"ז הרי הוא מוחק את החי"ת או מה שאינו ה"א מתחלה ועד סוף ולא הגיע לעולם אותו תמונה הנמחקת להיות ה"א לא בכתיבתה ולא בגרירתה כו' עכ"ל. ובודאי אה"נ לענין הפסול דמוקף גויל דלא איתמר כ"א לענין הכשר הס"ת בלבד אבל לא לענין לעכב קדושת השם מלחול על האות דשפיר חל קדושת השם על האות אע"ג דלא הוי מוקף גויל דמ"ש מהפסול דחק תוכות. והרי מחד דרשה והיינו מוכתבתם נפקא לן תרווייהו דבעינן וכתב ולא וחקק ושתהא כתיבה תמה מוקפת גויל מכל צד. וגם מההוא הוכחה גופה דהא תני' הי' כתוב על ידות הכלים יגוד כו' שפיר יש ללמוד גם לענין הפסול דמוקף גויל דה"ד לענין הכשר הס"ת בלבד אבל לא לענין לעכב קדושת השם מלחול על האות דשפיר חל קדושת השם על האות אע"ג דלא הוי מוקף גויל וממילא אסור כמו כן לגרר כל הרגל כולה ולתקנה משום דחשיב כמוחק מקצת אות השם ואותו היריעה אין לה תקנה עולמות אלא יגנז משא"כ לשיטת הרד"ך דבכה"ג מיפסל משום דחשיב נשתנה צורות האות הנה ממילא לא חל קדושת השם על האות כיון דנשתנה צורתו ולאו מאותיות השם היא כלל. ושפיר יש תקנה לגרר כל הרגל כולה עכ"פ ולתקנה ולא חשיב כלל כמוחק מקצת אות אחת מהשם. ועפי"ז ממילא מבואר היטב דעת הרי"א די"ל דס"ל כשיטת הרלב"ת דבכה"ג לא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל לבד אלא דס"ל נמי כשיטת הסמ"ק דגם היכא שאין הפסול רק משום דלא הוי מוקף גויל לבד אסור להפריד משום דחשיב חק תוכות. ומש"ה שפיר כתב דאי גרר להאי דבק הוי"ל חק תוכות. ומ"מ אהני לי' להרי"א כמו כן סברת הרלב"ח דבכה"ג לא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל לבד לענין דשפיר אנו מוזהרין על מחיקתו מה"ת אע"ג דמיפסל עכ"פ משום דלא הוי מוקף גויל משום שאין זה מפסול והכשר קדושת השם לחול על האות רק מפסול והכשר הס"ת בלבד ולא דמי כלל לאם נדבקה ממש עד שנראית כחי"ת דנפסלה ממש בין לענין הכשר הס"ת ובין לענין הכשר קדושת השם לחול על האות כיון דנשתנה צורתו ולאו מאותיות השם היא כלל ומש"ה ליכא איסור למחוק או לגרר הרגל כולה ולתקנה משא"כ באם נוגע רק מעט באופן דתינוק יודע שהוא ה"א דלא חשיב נשתנה צורתו

ועיקר הפסול היא רק משום דלא הוי מוקף גויל דאין הפסול זה לענין לעכב קדושת השם מלחול על האות דשפיר חל קדושת השם על האות אע"ג דלא הוי מוקף גויל שפיר אסור מה"ת כמו כן לגרר את הרגל כולה ולתקנה משום דחשיב כמוחק מקצת אות אחת מהשם. ובזה מובן היטב גם דברי הטו"ז בסק"י הנ"ל והעיקר מה דאיבעי לי' להרי"א כלל בכה"ג דאינו נוגע רק מעט אי מותר לגרר הרגל כולה ולתקנה היינו רק אי מוחק מקצת אות כי הכא דאין מצורך התיקון רק לגרר הרגל לבד אי חשוב כמוחק את כולה לאשר במ"ס נקט המוחק אות אחת מהשם עובר בל"ת וי"ל דדוקא נקט אות אחת דעובר אבל לא על מקצתו ופשיט לי' ממ"ש הרא"ש וממ"ש בפרק הבונה דהמוחק מקצתו הוי"ל כמוחק את כולה כל שנשתנה צורת האות מחמת המחיקה ודגם זה בכלל מ"ש במ"ס דהמוחק אות אחת מהשם עובר בל"ת משום דבאמת גם בכה"ג הוי"ל כמוחק את כולה כיון שנשתנה צורת האות מחמת המחיקה. אבל למחוק כל הה"א כולה הנדבקה לגגה כחוט השערה גם מעיקרא הוי פשיטא לי' להרי"א באמת דחייב על מחיקתה מה"ת כיון דשפיר חל קדושת השם על האות וכאמור ודו"ק:

ועפי"ז יתיישב ג"כ מה דלכאורה יש לדקדק טובא על הרמ"א ז"ל בהגהות הש"ע הנ"ל במ"ש אבל אם נוגע רק מעט יש לספק בדבר אם מותר והרי בדברי הרי"א גופה שממנו מקור מוצא הדין זה מבואר לאיסור ודאי ולפמ"ש יש ליישב היטב דהנה באמת כ"ז לשיטת הרלב"ח דבכה"ג לא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל לבד ושפיר חל קדושת השם על האות הה"א לענין איסור המחיקה. משא"כ לשיטת הרר"ן דבכה"ג מיפסל משום דחשיב נשתנה צורת האות דלא חל קדושת השם כלל על האות הה"א כמו בנדבקה ממש עד שנראית כחי"ת ממילא מותר למחוק או לגרר הרגל כולה ולתקנה ולא חשוב כמוחק מקצת אות מהשם כלל וכנ"ל. והנה המג"א שם לא הכריע בין השיטות וא"כ י"ל דגם להרמ"א ז"ל הוי ספוקי מספקא בהא אי בכה"ג דאינו נוגע רק מעט מיפסל משום דחשיב נשתנה צורת האות וכדעת הרד"ך וממילא ליכא איסור כלל למחוק או לגרר הרגל כולה ולתקנה. או דבכה"ג לא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל לבד וכדעת הרלב"ח וממילא אסור כמו כן למחוק או לגרר הרגל כולה ולתקנה. וגם לגרר הדבק בלבד אין היתר ברור מכח זה דאע"ג דאנן פסקינן בש"ע או"ח שם כדעת הרא"ש ז"ל דכל היכא דלא מיפסל רק משום דלא הוי מוקף גויל לבד מותר לגרר הדבק בלבד ולא חשיב חק תוכות מ"מ דלמא העיקר כדעת הרד"ך דבכה"ג מיפסל משום דחשיב נשתנה צורת האות ושפיר חשיב הגרירה את הדבק בלבד חק תוכות אליבא דכ"ע ועל כן שפיר כתב הרמ"א ז"ל דאבל אם נוגע רק מעט יש לספק בדבר אם מותר ודו"ק:

ועפי"ז ממילא א"ש ומובן היטב דברי הטו"ז בסק"י הנ"ל לענין החילוק בין נשתנה צורות האות כגון דדביק לגגה עד שנראית כחי"ת ובין אם לא נשתנה צורת האות כגון דלא דבוק לגגה רק כחוט השערה וכ"ע קורין לה ה"א בפסול הנגיעה והדיבוק מתחלת הכתיבה ודו"ק אלא דמ"מ עדיין קשה לכאורה מה שנראה מדברי הרי"א ומסתימת דברי הרמ"א בהגהות הש"ע והפוסקים ז"ל דגם בפסול הנגיעה והדיבוק הנעשה לאחר הכתיבה יש חילוק זה בין נשתנה צורת האות ללא נשתנה צורת האות והרי כל שנעשה הנגיעה והדיבוק לאחר הכתיבה גם בנשתנה צורת האות לא נפקע הקדושה מהאות וכמו שמוכח מהמ"ס הנ"ל וא"כ מהראוי שפיר שיהי' אסור המחיקה בכה"ג גם בנשתנה צורת האות כמו בלא נשתנה צורת האות וכמו שהקשה כ"ת. ואמנם נראה בדעת הטו"ז ז"ל דס"ל דבאמת גם בכה"ג דפסול הנגיעה והדיבוק נעשה לאחר הכתיבה כל שנשתנה צורת האות ושוב לא נקרא בהם שמו ית' נפקע מהם הקדושה לגמרי מה"ת. וע"ד דאמרי' בשבת קט"ו לענין קדושת מקום הכתב דאגב הכתב הוא דקדוש אזיל הכתב אזדא קדושתי'. וה"נ לענין קדושת האותיות דאגב שהי' נראה ונקרא בהם שמו ית' הוא דקדשו וכיון דנשתנה צורת האות ושוב לא נראה ונקרא בהם שמו ית' אזדא קדושתייהו מהם לגמרי מה"ת אלא דמ"מ מדרבנן עכ"פ הוא דקדשו גם בכה"ג. ועיין בתוס' עירוכין וא"ו ע"א גבי שם שהי' כתוב על הקורה דיגוד וישתמש במותר ובנו"ב חלק יו"ד סי' ע"ז ובמחנה אפרים בסוף הספר בה' ס"ת בד"ה תשובה נלע"ד כו'. ומש"ה שפיר הוצרכו במ"ס שם לתת טעם היתר המחיקה בכה"ג משום דאין כוונתו אלא לתקן דוקא ועיין בשלטי הגבורים בפרק שבועות העדות. וגם מהני שפיר ה"ט משום דאין כוונתו אלא לתקן להתיר המחיקה כיון דכל עיקר איסור המחיקה בכה"ג אינה אלא מדרבנן בעלמא ובכה"ג דאין כוונתו אלא לתקן לא החמירו רבנן לאסור המחיקה. משא"כ בלא נשתנה צורת האות דלא נפקע מהם הקדושה כלל מחמת הפסול הנגיעה והדיבוק הנעשה בהם. ואף אם נעשה בהם אותו הפסול הנגיעה והדיבוק מתחלת הכתיבה שפיר חל קדושת השם עליהם ואיסור המחיקה בהם מה"ת הוא וכנ"ל. לא מהני כלל ה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן להתיר המחיקה בהם ועיין בש"ך שם ס"ק י"ב. וא"ש היטב דברי הטו"ז בסק"י הנ"ל גם לענין החילוק בין נשתנה צורת האות ללא נשתנה צורת האות בפסול הנגיעה והדיבוק הנעשה בהם לאחר הכתיבה. ודו"ק:

אפס דלכאורה עדיין קשה לפי"ז מ"ש הרי"א אח"כ ואין לומר דכל מחיקה שהיא לתיקון שרי כו' שכן מצינו בחשמנאי שנתצו מזבח שבנה עזרה מפני שטמאוהו יונים כו' דמשמע שבא לסתור מכח זה החילוק שכתב מתחלה בין אם נשתנה צורת האות דכל

עיקר הקדושה ואיסור המחיקה לא הוי אלא מדרבנן מהני שפיר ה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן להתיר המחיקה ובין אם לא נשתנה צורת האות דכל עיקר הקדושה ואיסור המחיקה מדאורייתא לא מהני כלל ה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן להתיר המחיקה דממה דמצינו בחשמנאי שנתצו מזבח שבנה עזרה מוכח שגם היכא דעיקר הקדושה ואיסור המחיקה הוי דאורייתא מהני שפיר ה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן להתיר המחיקה והוצרך לתרץ דוקא משום דהתם שאני דא"א לנו בלא מזבח כו' והרי לכאורה בלא"ה לק"מ משם דהרי גם התם באמת כבר יצא המזבח לחולין ונפקע ממנו הקדושה לגמרי וכדדרשינן שם בע"ז נ"ב מקרא ובאו בה פריצים וחללוהו מכיון שבאו בה פריצים נתחללה. ואף קדושה מדרבנן בעלמא לא הוי כלל על המזבח ואדרבה טומאת ע"ז הוי עלה וכמבואר בש"ס שם. ומש"ה ליכא שום איסור בהנתיצה ומותרת בכל ענין. ונראה ליישב דס"ל להרי"א דכיון דכל עיקר איסור מחיקת השם ונתיצת המזבח בודאי לאו מחמת הורדת קדושת אותיות השם והמזבח בהנתיצה והמחיקה בלבד היא אלא גם משום דאיכא בזיון וחילול לכבודו ית"ש בנתיצת המזבח הנקדש לשמו ומחיקת האותיות הנקדשים לשמו מש"ה גם היכא שכבר נפקע הקדושה לגמרי כמו התם במזבח שטמאוהו יונים כיון דמ"מ כבר נקדש ונקרא שמו עליו שפיר יש בזיון וחילול לכבודו ית"ש בהנתיצה ואסורה מה"ת [ול"ד להההוא דמ"ס פ"ב ה"ד הנ"ל דהתם כיון דלא נכתב לשם קדושת השם כלל ומש"ה דל"ש לאסור המחיקה מה"ת גם מחמת בזיון וחילול לכבודו ית"ש כיון דלא נקרא עליהם מעולם שמו ית' ולאו מאותיות השם המה מעולם] ומהראוי שלא להתירה גם מה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן כיון דכל עיקר איסור המחיקה מה"ת הוא כמו בלא נשתנה צורות האות דאסור למחוק מה"ט. וע"כ שפיר הוי קשיא לי' והוצרך לתרץ דוקא דשאני התם דא"א לנו בלא מזבח כו' ודו"ק:

ועפי"ז ממילא א"ש ומובן היטב גם דברי הש"ך בס"ק ט"ו הנ"ל דהנה לפי"ז עדיין יש להבין דא"כ גם בנשתנה צורת האות הגם דכבר נפקע מהם הקדושה מה"ת וליכא בהו איסור המחיקה מה"ת מחמת הורדת הקדושה דכבר נפקע מהם מ"מ הרי שייך לאסור המחיקה מה"ת מחמת בזיון וחילול לכבודו ית"ש במחיקתן מאחר שכבר נקדשו ונקרא שמו ית' עליהם כמו התם במזבח שנתצו חשמנאי ומהראוי שוב שלא להתיר המחיקה גם מה"ט משום שאין כוונתן אלא לתקן. ואמנם באמת הדבר מובן היטב דבשלמא התם במזבח דאין שום היכר בהפקעת הקדושה מהם דהיינו מפני שטוואוהו יונים. דענין הטומאה דבר שאינו ניכר הוא ועדיין נקרא שמו עליו מזבח ד' איכא שפיר בזיון וחילול לכבודו ית"ש בנתיצת המזבח הנקדש לשמו. משא"כ בנשתנה צורת האות דשוב אין

שמו ית' נקרא בהם דהכל רואין שהוא חי"ת ולאו מאותיות השם היא כלל ליכא שום בזיון וחילול לכבודו ית"ש במחיקתן. משא"כ בלא נשתנה צורת האות דעדיין ניכר שהוא שם שייך שפיר לאסור המחיקה מה"ת גם מחמת בזיון וחילול לכבודו ית"ש במחיקתן מלבד איסור המחיקה מחמת הורדת גוף האותיות מקדושתן. ועפי"ז ממילא מבוארין היטב דברי הש"ך ז"ל דאין ר"ל כלל דכל עיקר איסור המחיקה באינה נוגעת רק מעט ולא נשתנה צורת האות הוא רק מדרבנן בעלמא משום מראית עין והיינו משום דלא חל עליו שם קדושת האות כלל באם נעשה הפסול הנגיעה והדיבוק מתחלת הכתיבה. וגם באם נעשה לאחר הכתיבה נפקע ממנה הקדושה לגמרי מה"ת. וכל עיקר הקדושה ואיסור המחיקה היינו רק מדרבנן בעלמא משום מראית עין וכמו שהבין כ"ת. דזה אינו דשפיר חל ולא נפקע קדושת האות כלל ואיכא איסור תורה בהמחיקה כל היכא דלא נשתנה צורת האות וכנ"ל. וכל היכא דכל עיקר הקדושה ואיסור המחיקה מדרבנן בעלמא שרי באמת למחוק כל שהמחיקה לצורך תיקון הוא וכמ"ש בהדיא הש"ך בעצמו בס"ק י"ב שם. אלא ר"ל דמה"ט דעדיין ניכר שהוא שם ונראה כמוחק את השם איכא איסור תורה גופה מחמת בזיון וחילול לכבודו ית"ש בהמחיקה דל"ש כ"א היכא דעדיין ניכר שהוא שם. ודבריו צדקו יחדיו עם דברי הטו"ז ז"ל דהטו"ז מפרש החילוק בין נשתנה צורת האות ללא נשתנה צורת האות לענין איסור המחיקה מחמת הורדת קדושת גוף האותיות בהמחיקה. ומש"ה הוצרך לפרש הטעם דבנפסלה ממש אין עליו קדושה כלל והש"ך מפרש החילוק בין נשתנה צורת האות ללא נשתנה צורת האות לענין איסור המחיקה מחמת בזיון וחילול לכבודו ית"ש. ומה דתפס הש"ך ז"ל באמת לפרש החילוק לענין איסור המחיקה מחמת בזיון וחילול לכבודו ית"ש אם כי באמת החילוק בין נשתנה צורת האות ללא נשתנה צורת האות בלא"ה יש לפרש שפיר לענין איסור המחיקה מחמת הורדת קדושת גוף האותיות בהמחיקה וכמ"ש הטו"ז ז"ל באמת. י"ל דהיינו אך בכדי שיובן דברי הרי"א במה דהוי קשיא לי' אח"כ על החילוק בין נשתנה צורת האות ללא נשתנה צורת האות ממה דמצינו בחשמנאי שנתצו מזבח שבנה עזרה דטעם החילוק מחמת הורדת קדושת גוף האותיות בהמחיקה לבד לק"מ משם וכנ"ל ולק"מ מכל מה שנתקשה כ"ת ודו"ק:

ואמנם כן בעיקר דבריו לאסור המחיקה והתיקון אפי' היכא שנשתנה צורת האות כל היכא דנעשה לאחר הכתיבה בהכשר כיוון לדעת הגדול רמ"ע בתשובה שם שכתב וז"ל. אבל אם נכתבו האזהרות כהוגן ואח"כ נפסלו בדיבוק הרגל לגגה שהיא דיבוק האות בעצמו אחר שכבר נקרא שם ה"א עליו בכל אופן שיהי' אין לנו אלא דברי הרי"א

הובא בב"י בטור יו"ד סי' רע"ו שאמר יגנז כי חייבנו להזהר מאוד באותיות השם מנגוע בקצהו ואין זה דומה לדיבוק אות באות כלל עכ"ל. וביאור דבריו ז"ל להמעיין שם דאין דומה לדיבוק אות באות דיש תקנה לגרר הדבק בלבד ולא חשוב חק תוכות אחר דלא נשתנה בזה צורות האות משא"כ בדיבוק האות בעצמו דחשוב נשתנה צורת האות וליכא תקנה לגרר הדבק בלבד דחשוב חק תוכות אע"ג דכבר הי' נכתב כהוגן דנתבטל כתיבה הראשונה. ומ"מ לא נתבטל כתיבה הראשונה ממנה לגמרי עד שנאמר דלאו מהשם הוא ונפקע ממנה קדושת השם שהי' עליו מתחלה ויהי' מותר למחוק ולגרר הרגל כולה ולתקנה כמו דאמרי' כן באם נפסלו הרגל לגגה בתחלת הכתיבה דלענין קדושת השם לא נתבטל כתיבה וקדושה הראשונה והרי הוא עדיין בקדושתו שכבר חל עליו מתחלה אחר שכבר נקרא שם ה"א עליו ואסור לגרר ולמחוק גם הרגל כולה ולתקנה דחשיב כמוחק את השם ומש"ה אין לנו אלא דברי הרי"א שאמר יגנז עיש"ה. אלא דדעת הרמ"ע ז"ל בזה צ"ע טובא לכאורה באמת דהרי בדברי הרי"א מבואר דכל היכא שנשתנה צורות האות אע"ג דנעשה לאחר הכתיבה בהכשר מותר למחוק ולגרר הרגל כולה ולתקנה וראי' מהמ"ס הנ"ל. ועכצ"ל דהרמ"ע פליג בזה באמת על דעת הרי"א ומפרש דהמ"ס מיירי באופן אחר לא בנשתנה צורת האות בלבד:

ולכאורה הי' נראה להסביר פלוגתתן ז"ל בזה עפ"י מה שחקר בסוף הספר מחנה אפרים בהלכות ס"ת בענין אזכרות של ס"ת דצריך כתיבה לשמה אם עיקר הכוונה בזה שצריך שיכתוב אותו בכוונת השי"ת שיכוין בשעה שהוא כותב שכותב שמו של הקב"ה אבל אם לא כיוון בכתיבה שהוא שמו של הקב"ה לא קדוש דלא נכתוב לשמו ית' והוי כאותו שאמרו הי' צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודא וכתב את השם דאינו קדוש משום דלא נכתוב לשמו. או אם עיקר הכוונה בזה דצריך כתיבה לשמה דצריך שיכוין כשכותבו שהוא מקדש אותו בכתיבתו עיי"ש. וא"כ י"ל דהרי"א ס"ל דא"צ לקדש אותיות השם בכתיבתו רק דממילא חל עליהם הקדושה מחמת שמו ית' הנקרא עליהם משעת הכתיבה שכיוון בה עכ"פ שהוא כותב שמו ית'. ודמש"ה כל שנשתנה אח"כ צורות אותיות השם ושוב אין שמו ית' נקרא עליהם נפקע ממילא הקדושה שהי' עליהם מתחלה. כיון דכל עיקר קדושתן שהי' עליהם בתחלה הי' רק מחמת קדושת שמו ית' הנקרא עליהם והרי עכשיו שוב אין שמו ית' נקרא עליהם ואזדא לי' ממילא הקדושה שהי' עליהם מתחלה. והרי זה דומה למה דאמרי' בשבת קט"ז לענין מקום הכתב דאגב הכתב הוא דקדוש אזדא הכתב אזדא קדושתי' וכל עיקר הקדושה בכה"ג היינו רק מדרבנן ומש"ה כל היכא שאין כוונתו אלא לתקן אפי' מדרבנן שרי למחוק

וכנ"ל. ואולם הרמ"ע ז"ל ס"ל דצריך לקדש גוף אותיות השם בכתיבתו ומש"ה ממילא מה בכך דנשתנה אח"כ צורות האותיות השם ושוב אין שמו ית' נקרא עליהם הרי מ"מ קדושת גוף רושם האותיות שכבר נתקדש מתחלה לשמו ית' מי הפקיע ממנו שיהי' מותר למחקו ולהורידו מקדושתו ודלפי"ז ממילא לא דמי כלל למקום הכתב דאמרי' שם דאזדא הכתב אזדא קדושתי' דשאני מקום הכתב דלא עשה בה שום מעשה בשעה שהי' כותב עלי' לקדש אותה לשמו ית' רק דממילא הוא דקדוש אגב הכתב ומש"ה ממילא כיון דאזדא הכתב אזדא קדושתי'. משא"כ האותיות של שם דעשה בהם מעשה במעשה הכתיבה לקדש אותם לשמו ית' לא נפקע מהם אותו הקדושה גם לאחר שנשתנה צורתו ושוב אין שמו ית' נקרא עליהם להיות מותר למחקו ולהורידו מקדושתו ושפיר חל איסור תורה גם על מחיקה זאת שכבר נשתנה צורת האות ולא מהני ההיתר משום שאין כוונתו אלא לתקן כמו דלא מהני היתר זה באם לא נשתנה צורת האות דאסור למחוק אע"ג שאין כוונתו אלא לתקן כיון שגם איסור מחיקה זאת מדאורייתא היא ולא מהני ההיתר משום שאין כוונתו אלא לתקן כ"א היכא דאיסור המחיקה מדרבנן בעלמא הוא דבכה"ג שאין כוונתו אלא לתקן שוב לא החמירו רבנן לאסור המחיקה משא"כ היכא דאיסור המחיקה מדאורייתא הוא. ועכצ"ל לדידי' דהמ"ס שהותר למחוק מה"ט שאין כוונתו אלא לתקן מיירי בדוקא שנשפך הדיו גם על גוף רושם האותיות דהוי"ל נמחק ונפקע ממנו הקדושה כבר בלא"ה מחמת הדיו הנשפך על גבו ומכסה אותו וליכא שוב איסור תורה במחיקה זאת כ"א איסור מדרבנן בעלמא וע"כ שפיר מהני תו ה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן משא"כ היכא שאין הדיו נשפך על גוף רושם האותיות רק במקום החלק לבד עד שנשתנה צורת האות לבד מחמת הדיו הנשפך סביביו ומתוכו י"ל שפיר דאסור למחוק אע"ג שאין כוונתו אלא לתקן. וכאמור:

ואולם שוב ראיתי דיש לדחות זאת דמאי הורדת קדושת גוף האותיות איכא בהמחיקה היכא שכבר נשתנה צורת האות. אי משום השלכת עפרירות דיו האותיות אחר שמוחק וגורר אותם מהיריעה הרי שפיר אפשר לקבץ אותם אחר הגרירה מהיריעה ולגונזן. דמה להם בגניזתן דבוקין בהיריעה באם נאמר דאסור למחקן ויגנז כולה כאחד או אם יהי' נגנזין בפני עצמן אחר הגרירה מהיריעה. דבשלמא אם לא נשתנה צורת האות איכא שפיר במחיקתן הורדת גוף האותיות מקדושתן ממה שהי' נקרא עליהם שם שמים מתחלה קודם המחיקה. משא"כ היכא דכבר נשתנה צורת האות דבלא"ה שוב לא הי' נקרא עליהם שם שמים מתחלה קודם המחיקה וליכא שום הורדת קדושת גוף האותיות במחיקתן וא"כ שפיר י"ל דגם הרי"א ס"ל דהגם דלענין קדושת השם שיהי' אסור למחקו

די במה שמתכוין בשעה שהוא כותבו שכותב שמו של הקב"ה לבד מ"מ לענין הכשר הס"ת אין די בזאת הכוונה בלבד אלא צריך לכוין עוד ולקדש גוף אותיות השם בכתיבתו וכמבואר במחנה אפרים שם ומ"מ שפיר ס"ל דגם היכא שנשתנה צורת האות לבד מותר שפיר למחקו כל היכא שאין כוונתו אלא לתקן אע"ג דמ"מ קדושת גוף רושם האותיות לא נפקע מהאותיות מ"מ כיון דליכא הורדת קדושת גוף האותיות בהמחיקה שוב ליכא איסור תורה בהמחיקה וכל עיקר איסור המחיקה היינו רק מדרבנן ושפיר מהני היתר המחיקה משום שאין כוונתו אלא לתקן וקשה לכאורה דעת הרמ"ע ז"ל:

ונלע"ד ליישב דעת הרמ"ע ז"ל עפ"י מ"ש בשלטי הגבורים שם דעד כאן לא שמענו שיהי' מותר למחוק בשמתכוין לתקנו אלא היכא שהשם בעצמו לא הי' מתוקן בתחלה כגון שנפל עליו טיפת דיו כו' אבל היכא שהשם הוא כתקנו וזה בא למחקו כדי לתקן דבר אחר נראה דלא שרי כו' עיי"ש וא"כ י"ל דבאמת גם הרמ"ע ס"ל דכל עיקר איסור המחיקה גם היכא שנשתנה צורת האות לבד היינו רק מדרבנן בעלמא אלא דס"ל כמו כן לחלק דהא דהותר במ"ס המחיקה מה"ט שאין כוונתו אלא לתקן ה"ד היכא שלתיקון השם בעצמו לא סגי בלא"ה שימחוק גוף אותיות השם כגון דנפל טיפת הדיו בתוך האותיות השם באופן דא"א להכיר ולצמצם לגרר הדבק בלבד מבלי שיגרר עמו גם מקצת מאותיות השם או שישאירו אותיות השם מטושטשים בלתי מהודרים ומתוקנים ואין בזה משום זה אלי ואנוהו דבכה"ג הוי מחיקת גוף האותיות לתיקון השם בעצמו ומש"ה שפיר הותרו למחוק מה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן. משא"כ היכא שלתיקון השם בעצמו אפשר בלא"ה שלא ימחוק כלל גוף אותיות השם רק לגרר הדבק בלבד וכל עיקר מה שצריך למחוק גוף האותיות השם ולא סגי בלא"ה שיגרר רק הדבק בלבד היינו רק לתיקון דבר אחר. וכמו בנדבק הרגל לגגה דשפיר אפשר לשער להכיר ולצמצם לגרר הדבק בלבד מבלי שיגרר עמו גם מקצת מאותיות השם ולהשאיר אותיות השם מתוקנים ומהודרים וכל עיקר מה דלא סגי בזה שיגרר הדבק בלבד היינו רק משום דיהי' חשיב חק תוכות דפסול זה לאו מהכשר קדושת השם היא רק מהכשר הס"ת בלבד חשיב שפיר מחיקת גוף אותיות השם לתיקון דבר אחר והיינו להכשיר הס"ת ואסור שפיר למחוק אם כי אין כוונתו אלא לתקן כיון דבכדי לתקן דבר אחר היא. ואולם הרי"א ס"ל דכיון דכל עיקר איסור המחיקה בכה"ג שנשתנה צורת האות מדרבנן בעלמא הוא אין לחלק בזה ובכל ענין מותר למחוק כיון דהמחיקה לצורך תיקון הוא עכ"פ יהי' מאיזה תיקון שיהי' אם מתיקון השם עצמו או מתיקון הכשר הס"ת בלבד דבודאי כל שהמחיקם לצורך תיקון הוא לא החמירו רבנן לאוסרה וע"כ שפיר מפרש הוא דהמ"ס מיירי בנשתנה צורות

האות בלבד מחמת הדיו הנשפך עליו כגון דנעשה דבוק לגגו עד שנראית כחי"ת ומ"מ שפיר התירו למחוק מה"ט משום שאין כוונתו אלא לתקן וכאמור. ודו"ק:

ועפי"ז נלע"ד להסביר גם פלוגתת הר"י והר"ש ז"ל שהביא המרדכי בסוף הלכות קטנות וז"ל. בשם אם דיבק האותיות מסלק אותו היריעה שא"א לתקן ודוקא דיו שנפלה על השם כההוא דמ"ס ולא כפירוש הר"י שמתיר כמו כן להפריד האותיות של שם ואין הנידון דומה לראי' דהא כבר נתקדש השם כשנטפה עליו הדיו ומצוה לתקנו אבל הכא בפסול נעשה מתחלתו ולאו מהשם היא עכ"ל. ולכאורה סיום דברי הר"ש ז"ל תמוהים דהרי אדרבה כיון דבפסול נעשה מתחלתו ולאו מהשם היא א"כ אין איסור כלל במחיקתו וא"כ מה בכך שאין מצוה לתקנו אם אין עבירה במחיקתו. שוב מצאתי לאא"ז רבינו חיים כהן ראפיפארט זצ"ל בתשובה לחלק יו"ד סי' מ"ט כבר תמה בזה והניח בתימה עיי"ש ואולם לפמש"ל יש ליישב היטב ולומר דמ"ש הר"ש ולאו מהשם היא ר"ל לענין הכשר הס"ת לבד דבעינן שיהי' מוקף גויל וס"ל כשיטת הסמ"ק הנ"ל דכל היכא דמתחלה נעשה לא מהני גרירת הדבק בלבד אף בדיבוק שבין אות לאות משום דחשיב חק תוכות ומש"ה אין מצוה כלל לתקנו ע"י שיפריד האותיות ויגרר הדבק שביניהם כיון דאותו התיקון לא מעלה ולא מוריד כלל להפסול לענין הכשר הס"ת שהי' עלי' מתחלה קודם התיקון במה דלא הוי מוקף גויל כיון דגם לאחר התיקון עדיין יהי' פסול לענין הכשר הס"ת במה דחשיב התיקון חק תוכות ואמנם באמת בדברי הר"י גופה שהעתיק המרדכי בהלכות קטנות בפרק הקומץ מבואר דכל עיקר ראייתו מהמ"ס לאו לענין דלא חשיב חק תוכות רק לענין דלא חשיב כמוחק את השם וז"ל. אומר ר"י שאם הדביק אות של שם שיכול למחוק אעפ"י דאזהרה למוחק את השם מלא תעשון כן הא תקנו ושרי וראי' ממ"ש במ"ס כו' עכ"ל. אלא דלפ"ז קשה לי ביותר דעת הר"י ז"ל דהרי לענין שיהי' מותר להפריד האותיות ע"י שיגרר הדבק שביניהם לבד לא הוי צריך להביא ראי' כלל מהמ"ס דאין בזה משום מוחק את השם משום דאין כוונתו אלא לתקן ומשמע אבל לולא ה"ט שאין כוונתו אלא לתקן הוי אוסר כמו כן להפריד האותיות ע"י שיגרר הדבק שביניהם לבד משום דחשיב כמוחק את השם ועובר על האזהרה דלא תעשון כן. והרי א"א כלל לומר כן דהרי בודאי על הדבק לא חל שום קדושה כלל מעולם לא קדושת השם גרידא ואף לא קדושת הנטפלין להשם. וכמ"ש הטו"ז בסי' רע"ו סק"ז והרמ"ע ז"ל בתשובה שם ובתשובת נו"ב מהדו"ק סי' ע"ו דכל כה"ג שאין לו שום שייכות להאות לא חל עליו שום קדושה כלל. וכמ"ש בהדיא גם השלטי גבורים שם להוכיח דע"כ לא מיירי במ"ס בכה"ג שנדבקו זה לזה ובא להתיר להפרידן דא"כ מה מחיקה שייך הכא ומאיזה ס"ד הי' לן

לאסור כיון שאינו נוגע באותיות השם כו' עיי"ש ובזה צל"ע גם על הנו"ב מה"ת סי' קס"ט במ"ש שם דמה שפסק בש"ע או"ח סי' ל"ב וביו"ד סי' רע"ו סעיף י"א שאותיות השם שהם דביקות שיכול להפרידן היינו שהן דביקות מתחילת כתיבתן שזה ודאי פסול לכל הדיעות ולכך הגרירה היא תיקון בודאי עכ"ל. ור"ל אבל שהם דבוקות מלאחר כתיבתן דלתירץ הראשון של הב"י אינו מזיק כלל וא"כ אין הגרירה צורך תיקון ואסור למחוק אפי' מקצת אות מה שאינו לצורך תיקון עיי"ש. והרי על הדבק בלבד לא חל שום קדושה כלל ומותר למחקו אף שאינו צורך תיקון כלל. ואמנם באמת בדברי הר"י שם לא מבואר כלל אם כוונתו להתיר להפריד האותיות ע"י גרירת הדבק בלבד. ואדרבה מפשטות הלשון שיכול למחוק משמע דהיינו גוף האותיות של שם דאל"כ הוי"ל למימר שיכול להפריד וא"כ י"ל דלענין להפריד האותיות ע"י גרירת הדבק בלבד ס"ל ג"כ כדעת הר"ש ז"ל באמת דאסור משום דחשיב חק תוכות כיון דבפסול נעשה מתחילתו. ואך מה"ט גופה היתר למחוק גוף האותיות דחשיב שפיר המחיקה לצורך תיקון כיון דא"א בלא"ה והיינו שיגרר הדבק בלבד משום דחשיב חק תוכות. ואע"ג שאין זה מפסול והכשר קדושת השם רק מפסול והכשר הס"ת בלבד ס"ל דחשיב שפיר המחיקה לצורך תיקון ומותר למחוק וכדעת הרי"א וצ"ל דגם הר"י מיירי בנשתנה צורות האות מחמת הדיבוק וכנ"ל. ואך בזה גופה פליג הר"י עם הר"ש דאוסר כמו כן למחוק גוף האותיות והיינו משום דס"ל להר"ש כדעת הרמ"ע דכיון שאין זה מפסול והכשר קדושת השם רק מפסול והכשר הס"ת בלבד לא חשוב המחיקה לצורך תיקון ואסור. וצ"ע בדברי הר"ש שלא הבין כן בדעת הר"י. ודו"ק:

ואמנם כיון דעכצ"ל דגם לדעת הרמ"ע כל עיקר איסור המחיקה בנשתנה צורות האות היינו רק מדרבנן בעלמא וכנ"ל בודאי יש לסמוך תו על דעת הרי"א והרמ"א ז"ל בהגהות הש"ע והטו"ז והש"ך ז"ל והסכמת שאר האחרונים ז"ל להתיר המחיקה בנשתנה צורת האות דבשל סופרים הלך אחר המיקל בשגם כי רבים המה וגדולים חקרי לב:

איברא דעכ"ז אנא הוי מסתפינא להורות הוראה זו הפשיטא להו להנך פוסקים ז"ל הנ"ל דאם נוגע ממש עד שנראית כחי"ת דמותר למחוק ולתקן והוא באשר יש מקומות נוהגין להכשיר תהי"ן שנכתבו בתמונת חתי"ן דהיינו שרגלן דבוקין ממש לגגן עד שנראית כחי"ת עי' במג"א סי' ל"ו ס"ק ב' ע"ש. ולענ"ד יש להם על מה שיסמכו מהראי' הראשונה שהביאו הפוסקים בשם הרי"א קולין בתשובותיו סי' ע"א מהא דאמר רב אשי בהקומץ רבה כ"ט ע"ב חזינא להו להני ספרי דווקני דבי רב דחטרי להו לגגי דחי"ת ותלו לי' לכרעי' דה"א חטרי להו לגגי' דחי"ת כלומר חי הוא ברומו של עולם ותלו לי' לכרעי'

דה"א כדבעא מני' ר' יהודה נשיאה מר' אמי כו' ומפני מה נברא העולם הזה בה"א מפני שדומה לאכסדרא שכל הרוצה לצאת יצא ומ"ט תלו כרעי' דאי הדר בתשובה מעייל לי' כו' ומ"ט אית לי' תאנא אמר הקב"ה אם חוזר בו אני קושר לו כתר כו' עכ"ל הש"ס. ומדקאמר רב אשי חזינא להו להני ספרי דווקני כו' משמע שאין לעכובא אלא למצוה מהמובחר ודוקא הני בלחוד קפדי בהכי אבל לא כ"ע והוא ראי' חזקה שאין עלי' תשובה לענ"ד דמ"ש הריב"ש ז"ל בתשובה סי' ק"כ והרמ"ע ז"ל בתשובה סי' ל"ו שאין זה נכון בעיניהם מהא דתנו רבנן בפרק הבונה ק"ג ע"ב וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפי"ן עייני"ן כו' ההי"ן חיתי"ן כו' ווי"ן יודי"ן כו' סתימין פתיחין כו' ומוכח התם דכל אלו לעכובא קאמר ואם שינוי פסול מדקא מותבינן מינה התם לרב חסדא דאמר סתום שעשאו פתוח כשר ובברייתא קתני שלא יעשה סתימין פתוחין דמשמע מינה שהוא פסול אלמא ברייתא לעיכובא קאמר ואם שינוי פסול וכך בכולן דכולהו בחדא ילפותא ילפינן לה ודלפי"ז עכצ"ל דרב אשי הכי קאמר אע"ג דמההוא דת"ר בפרק הבונה שלא יכתוב ההי"ן חיתי"ן סגי לן בהיקף גויל כל דהיא שיהא כרעה דה"א נפרד מגגה כחוט השערה חזינא להו לספרי דווקני חששו למדרש חכמים ומדקדקים להרחיקה הרבה שיהא פתח נראה לעינים וזו ענין למצוה לעשות פתח גדול לתשובה עכת"ד ז"ל. ולענ"ד זה דוחק גדול במשמעות לשון רב אשי ודלפי"ז העיקר חסר מדברי רב אשי דר"ל דתלו כרעי' דה"א הרבה רחוק מהגג ולא סגי להו להרחקה כל דהוא כחוט השערה דעושין גם שאר הסופרים לבל תדמה לחי"ת גם מפרש"י ז"ל שם ותלו כרעה דה"א רגל הפנימי של ה"א תלו באויר ואינו דבוק לגגו עכ"ל מבואר בהדיא שפירש דברי רב אשי כמו שהבין המרי"ק דעיקר חדושו הוי במה דחזו להו דהי' מקפידין לבל היות כרעה דה"א דבוקה לגגה ממש כמו שהי' עושין שאר הסופרים ומה שהקשו מהא דת"ר בפרק הבונה לא ידעתי מאי קא קשי' להו דהרי שם לא מוזכר כלל תמונות האותיות אשר יאמר כי זהו צורתן ולא תשתנה ותתחלף בצורה אחרת וכבר כתב הרא"ש ז"ל בתשובה כלל ג' דין י"א שתמונות האותיות אינו מעכב וצורות האותיות אינם שוות בכל המדינות הרבה משונה כתב ארצינו מכתב הארץ הזאת ואין פסול בשינוי הזה רק שלא יעשה ההי"ן חיתי"ן כפי"ן ביתי"ן וכמו שמפורש בגמ' עכ"ל. מבואר דהגמ' לא הקפיד כלל על צורות האותיות ועם ועם ככתבה רק שיעשה באיזה שינוי שלא ידמה ההי"ן לחיתי"ן כו' וי"ל דדי בשינוי כל דהוא ובההי"ן די במה שעושין תאגא לה וכמ"ש הנו"ב בתשובה סי' ע"ח דאפשר לפרש מ"ש בברייתא שלא יכתוב ווי"ן יודי"ן דאין העיכוב באריכות רגל הווי"ן דוקא רק דההפרש היא דיו"ד צריך שני קוצין מצד שמאלו א' למעלה וא' למטה משא"כ

בוא"ו דאין צריך [ומה שהקשה אח"כ ע"ז דא"כ איך אמרי' בהקומץ כ"ט גבי וא"ו דיהרג דאיפסק בניקבא דאייתינא תינוק דלא חכים ולא טיפש אי קרי ויהרג כשר אי לא יהרג היא ופסול והלא הקוצין יוכיחו שהוא יו"ד וזה עיקר ההפרש בין וא"ו ליו"ד לענ"ד לק"מ דהגם דזהו עיקר ההפרש בין וא"ו ליו"ד שבס"ת ודי בהפרש זה בכל מקום מ"מ התם גבי ויהרג שיש קפידא שהוא חירוף וגידוף וכפרש"י ז"ל שם אין די בזה ההפרש בלבד כיון דמ"מ אכתי איכא חשש טעות וחירוף וגידוף לאשר בשאר ספרים העשוין להתלמד ולהתפלל מתוכן אין עושין תאגין וקוצין להאותיות וכל עיקר ההפרש בין יו"ד לוא"ו היינו רק במה שהיו"ד קצרה מהוא"ו א"כ בודאי איכא שפיר חשש טעות במקום דאיכא קפידא שהיא חירוף וגידוף למי שאינו יודע ורגיל בצורות אותיות שבס"ת ולתינוקת של בית רבן. וכל היכא דרק באפשריות שיטעה אדם אחד במקום דאיכא קפידא שוב שפיר חיישינן לה. וכמ"ש נמי התוס' בגיטין שם פ"ה ע"ב בד"ה ולאורכי' וא"ו שמא א"צ להאריך אלא כלומר שלא יעשה קצרה שתהא נראית יו"ד וכן רגל ה"א דלמהך שמא א"צ להרחיק מהגג אלא שלא יתחבר לגגה ושמא צריך להאריך הווין ולהרחיק רגל הה"א שלא יטעו העולם בזה כו' עכ"ל. ואע"ג דרוב העולם בודאי לא יטעו על ה"א שאין הרגל שלה מחובר לגגה לומר שהוא וא"ו אע"ג שאין הרגל רחוק הרבה מהגג אלא שאינה מחובר בו לבד מ"מ כיון דרק באפשר לשום אדם לטעות שוב חיישינן שפיר לטעות כל היכא דאיכא קפידא בהטעות וכמו התם דאיכא קפידא דאם יטעה לומר שהיא חי"ת ונכתב למחך יהי' משמע כי איכא. וכ"ש התם גבי ויהרג דבודאי איכא חשש טעות במקום דאיכא קפידא דחירוף וגידוף דבודאי יש לחוש לה שפיר ליפסל הס"ת בהכי. וממילא לק"מ מה שתמה שם על המהר"ם פאדוה והתה"ד בתשובה במה שהביאו ראי' לדברי המהרי"ק גם מדברי התוס' גיטין שם דמעיקרא רצו לומר דלא בעי תלמודא בה"א דלמהך להרחיק מהגג רק שלא יתחבר בהגג לבד וכן פירש"י ז"ל התם בהדיא] והרי א"כ מה איריא הך הלא כולהו נמי בעינן הכי אי ס"ל הדביק הנפרדין פסול אע"כ אין קפידא בהכי בכל מקום שלא יהי' מחובר להגג דגם אם מחובר להגג שם ה"א עליו וכשר. וע"ז תמה דהרי גם בוא"ו דתריכון כתבו התוס' מעיקרא דלא בעי תלמודא רק שלא יעשנה קצרה כיו"ד וא"כ קשה מה אריא הך הלא כולהו נמי בעינן הכי ותוכיח מינה ג"כ דבאמת אין קפידא גם בזה בכל מקום דגם אם קצרה כיו"ד שם וא"ו עלי' וכשר וזה בודאי אינו דא"כ מה חילוק בין וא"ו ליו"ד ואין לומר דיש חילוק דיו"ד צריך שני קוצין כו' דא"כ איך אמרי' בהקומץ כו' כנ"ל. ולפמ"ש לק"מ דשפיר י"ל באמת דכל עיקר ההפרש בין יו"ד לוא"ו לפי מה דרצו התוס' לומר מעיקרא היינו דיו"ד צריך שני קוצין כו'. וא"צ לדחוק

ולומר כמ"ש הנו"ב דמיירי דוקא לענין גיטין דס"ל דלא בעינן כתיבה תמה בגיטין ומש"ה אין פוסל בהו הוא"ו דקצרה כמו יו"ד וה"א המחובר לגגה כמו כחי"ת משא"כ בסת"ם פוסל שפיר עיי"ש ודו"ק] ובזה נדחה ג"כ מ"ש עוד הריב"ש לדחות ראיות המהרי"ק הנ"ל. די"ל דגם שאר הסופרים הי' תולין לכרעה דה"א ומה דהוי חידוש בעיני רב אשי במה דחזי להני ספרי דווקני שהי' עושין כן היינו משום דהוי סבור דהא דכ"ע תולין לכרעה דה"א היינו אך בכדי שלא תדמה לחי"ת דלא הוי חטרו גגה דחי"ת וכיון דראה דספרי דווקני חטרי להו לגגה דחי"ת ותלו להו לכרעה דה"א וזה הוכיח רב אשי דהא דתולין לכרעה דה"א לאו משום שלא תדמה לחי"ת בלבד רק משום כדבעי מני' רב יהודה נשיאה מרב אמי כו' ע"ש. לענ"ד זה אינו דהרי עכצ"ל דהני ספרי דווקני הי' עושין כ"כ תאגא לה"א מה"ט דתלו לי' לכרעה דה"א והיינו משום כדבעי מני' רב יהודה נשיאה מר' אמי כו' מ"ט תלו כרעה כו' ומ"ט אית לה תאגא כו' וכיון דלא הזכיר רב אשי מה דע"כ חזו להו דכ"כ הי' עושין תאגא לה. עכצ"ל דהוא משום דלא הוי זה חידוש כלל בעיניו והיינו משום דגם שאר הסופרים הי' עושין תאגא לה"א. וא"כ גם משאר הסופרים הי' בי' לר"א אפשר להוכיח דלא משום שלא תדמה לחי"ת בלבד הי' תולין כ"כ לכרעה דה"א דבשביל זה הי' די במה שהי' עושין תאגא לה אלא משום כדבעי מני' רב יהודה נשיאה מר' אמי כו' אלא ודאי בשאר הסופרים לא הוי תולין באמת לכרעי' דה"א ומש"ה לא הוי מצי להוכיח מהם מידי. דגם מה שהי' עושין תאגא לה"א היינו רק בשביל שיהי' היכר בין ה"א לחי"ת כיון דלא הוי תולין לכרעי' דה"א וכמו כן לא הוי חטרו לגגי' דחי"ת ולא הוי היכר בין ה"א לחי"ת זולת במה שהי' עושין תאגא לה"א והוכיח זאת דוקא ממה דחזי להני סופרים דווקני דתלי לי' לכרעי' דה"א דע"כ לאו משום היכר בין ה"א לחי"ת בלבד הי' עושין כן דהרי להיכר די במה דע"כ גם הם הי' עושין תאגא לה"א וכמו שהי' עושין גם זאת גם שאר סופרים להיכר. או במה דחטרו להו לגגי' דחי"ת. אלא ודאי משום כדבעי מיני' ר' יהודא נשיאה מר' אמי כו' עושין כן וממילא גם מה שהי' עושין תאגא לה"א ע"כ לאו משום היכר בלבד הי' עושין כן וכמו שהי' שאר סופרים עושין כן להיכר בעלמא דהרי כבר הי' להם היכר במה דתלי לכרעי' דה"א וחטרו להו לגגי' דחי"ת אלא משום כדבעי מיני' רב יהודא מר' אמי כו' מ"ט אית לי' תאגא כו' עושין כן וכדעת המהרי"ק ז"ל. ושוב מצאתי שכ"כ בהדיא גם המרדכי בהלכות קטנות בפרק הקומץ והרשב"א ז"ל בחדושיו למנחות הנדפס מחדש עיי"ש. וכיון שכן הרי שם הזה שכרעה נוגעת בגגה עד שנראית כחי"ת לא חשיב נשתנה צורתו כלל ושם מעליא היא וחייב במחיקתו ובגרירת הרגל כולה משום מוחק השם מה"ת ודו"ק:

והן אמת כבר נודע מהראי' שהביאו האחרונים ז"ל בשם הגאון מהר"ל מפראג זצ"ל דאפי' היכא שהשם כתקנו ואין צריך לשום תיקון כלל אלא שזה רוצה למחקו ולכתוב שם אחר במקומו שיהא נאה ביותר מהראשון שרי. שהרי חד אזהרה הוא למוחק את השם ונותץ אבן מהמזבח דעובר בלאו דלא תעשון כן לד' אלקיכם כדאיתא בספרי בפרשת ראה. והרי הורדס הי' סותר ובוכה אע"ג דהי' אפשר להיות עומד בבנין הראשון אלא ודאי דכל שהי' עושה כן לכבוד השם משום זה אלי ואנוהו אין בזה משום נותץ אבן וה"ה משום מוחק את השם. ואמנם הנה יש לעיין בדברי הרמב"ם ז"ל דבפרק וא"ו מה' יסודי התורה ה"ז לענין נתיצת אבן כתב וז"ל הסותר אפי' אבן אחת דרך השחתה מן המזבח או מן ההיכל או מן שאר העזרה לוקה כו'. וכן כתב עוד בפ"א מה' בית הבחירה הי"ז ופירש שם הכ"מ מ"ש הרמב"ם ז"ל דרך השחתה דר"ל שאם נותץ כדי לתקן ודאי שרי עיי"ש וזה פשוט וברור בדעת הרמב"ם ז"ל. ובה' יסודי התורה שם ה"א לענין מחיקת השם כתב בסתם כל המאבד שם מהשמות קדושים והטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה כו' ולא חילק כלל בין מאבד דרך השחתה או בכדי לתקן ונראה בדעתו ז"ל דהיינו משום דמחיקת השם בכל ענין אסור ולוקה מה"ת. ובאמת לכאורה קשה טובא דמ"ש באמת נתיצת אבן מהמזבח דאינו עובר ולוקה כ"א בדרך השחתה דוקא ובמוחק את השם עובר ולוקה בכל ענין והרי מחד האזהרה נפקא לן תרווייהו וכנ"ל. ואמנם לענ"ד נראה דלק"מ דהנה באמת ההיתר הנתיצה והמחיקה משום דאין כוונתו אלא לתקן ולהדר כבוד השם לא מהני כ"א לסלק איסור הנתיצה והמחיקה מחמת בזיון וחילול לכבוד השם ית' דכל היכא דאין כוונתו אלא לתקן ולהדר כבוד השם ליכא שום בזיון וחילול לכבוד השם ית' דהרי אדרבה כבוד והידור יש בזה שמהדר ומשתדל להדר כבוד השם ית'. משא"כ לסלק איסור המחיקה והכתיבה מחמת הורדת הקדושה מהמזבח ואותיות השם אין סברא כלל להיות מועיל ההיתר משום דאין כוונתו אלא לתקן ולהדר כבוד השם דהרי מה בכך הרי מ"מ מוריד שפיר את אלו שמוחק ונותץ מקדושתם. וא"כ לכאורה קשה להיפך אמאי דמבואר בענין איסור הנתיצה דהיכא שאין כוונתו אלא לתקן ולהדר כבוד השם מותר. ועכצ"ל דשאני הורדס דבודאי הי' מתנה מתחלה שאם לא ייטיב בעיניו הבנין הראשון יהי' מותר לו לסתרו ולבנות אחרת במקומו ולא חל עליו קדושה כלל לענין זה שיהי' אסור לסתרו ולבנות אחרת במקומו אחר שכן הותנה מתחלה ולא הוי כמוריד מקדושה כלל. ובענין זה יש ליישב גם דברי הרמב"ם ז"ל דכל היכא שאין כוונתו בהנתיצה אלא לתקן ולא להדר בלבד מותר אפי' בסתם בנין שלא הותנה מתחלת הבנין בפירוש שיהי' מותר לסתרו בכדי לתקן. דכיון דסוף הבנינים להתקלקל וליפול ומצריך

לסתור אותם קודם שיפלו ולתקנם בודאי הוי כלב ב"ד מתנה עליהם שכאשר יצטרכו לסתרו בכדי לתקן יהי' נפקע מהם הקדושה ויהי' מותר לסתרו ולתקנו ואע"ג דלא התנו כמי שהותנו דמי. וכמ"ש הרמ"א בהגהות הש"ע או"ח סי' קנ"ד סעיף ח' בשם התה"ד והב"י לענין מה שנהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה עיי"ש. ועפי"ז ממילא לק"מ מה דמבואר דלענין איסור מחיקת השם אסור בכל ענין אף אם אין כוונתו אלא לתקן דהרי בענין מחיקת השם ל"ש לומר דהוי כלב ב"ד מתנה שיהי' מותר למחקו ע"מ לתקן דהרי אין זה מדרך והכרח אותיות השם כלל שיהי' מתקלקלים לבסוף באופן שלא יהי' תקנה רק למחקו את כולו ולכותבו מחדש כגון מחמת נגיעה ודיבוק או בנפילת דיו עליהם עד שנאמר דמתוך כך הוי כלב ב"ד מתנה שיהי' מותר למחקו ע"מ לתקן ובודאי לא הוי כלב ב"ד מתנה כיון דהוי מילתא דלא שכיחי כלל ומש"ה שפיר אסור למחקו באמת אע"ג שאין כוונתו אלא לתקן. דמה בכך שאין כוונתו אלא לתקן וליכא איסור מחיקה מחמת בזיון וחילול לכבוד השם ית' הרי מ"מ איכא איסור מחיקה מחמת הורדת האותיות מקדושתן. ועפי"ז ממילא לק"מ גם מה דהוי קשיא לי' להרי"א בעצמו ממה דמצינו בחשמנאי שנתצו מזבח שבנה עזרה מפני שטמאוהו יונים דהרי שאני התם דליכא איסור נתיצה מחמת הורדה מקדושה כיון דבלא"ה כבר נפקע ממנה הקדושה לגמרי מפני שטמאוהו יונים וכנ"ל. אלא דס"ל להרי"א דכל היכא דאפשר בלא"ה איכא שפיר גם איסור מחמת בזיון וחילול לכבוד השם ית' אע"ג שאין כוונתו אלא לתקן ולהדר כיון דקל בעיניו למחוק ולנתוץ אע"ג דאפשר לי' בענין אחר שלא ימחוק וינתוץ זה וע"כ שפיר מקשה ומשני ודו"ק:

ועפי"ז ממילא יש לאסור שפיר לענ"ד למחוק ולגרר הרגל כולה ולתקנה גם בנדבקה ממש עד שנראית כחי"ת. ואמנם בנ"ד דהוי הרגל דבוק לגגה בענין דנראה כתי"ו דאין שום סברא ודיעה להכשיר ה"א בתמונה זאת וחשיב שפיר נשתנה צורת האות בודאי מותר למחוק או לגרר הרגל כולה ולתקנה דלאו מאותיות השם היא כלל. אך באופן שיתחיל למחוק ולגרר הרגל מלמטה למעלה כמ"ש הר"ע בתשובה שם והנו"ב בתשובה סי' ע"ח ודו"ק היטב:

סימן יא

בביאור שיטת הכלבו שהביא הב"י באו"ח סי' תקפ"ו. דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. פירוש אדם אחר תוקע לו והוא שומע. אבל הוא בעצמו אמר הגאון שאסור לתקוע בו תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנין כשהן עצמן

תוקעין. וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשרויי משום טעמא מצות לאו ליהנות ניתנו עכ"ל ועיין בב"ח שם כתב דלהכלבו הי' גירסא אחרת בסוגיא בגמ' ר"ה כ"ח. דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. דמשמע אדם אחר תוקע לו והוא שומע. אבל הוא בעצמו אסור לתקוע בו. והוא כגירסת הרי"ף והרז"ה ז"ל. דלא הוי גרסו בגמ' שם מותר לתקוע בו. דמשמע דאפי' הוא בעצמו מותר לתקוע בו עיי"ש. והנה לכאורה נראה בסברת ושיטת הכלבו כפי מ"ש הר"ן ז"ל בנדרים ט"ו. גבי הא דאמרי' שם דהאומר הנאת תשמישך עלי הרי זה בבל יחל. ואסור לשמש עמה עוד אפי' תשמיש של מצוה פרי' ורבי'. וא"ת וכי אמר הנאת תשמישך עלי אמאי מיתסר בתשמיש של מצוה והא מצות לאו ליהנות ניתנו י"ל דכי אמרי' מצות לאו ליהנות ניתנו. היינו לומר שאין קיום המצוה חשיב הנאה. אבל מ"מ אי מיתהני גופו בהדי דקא מקיים מצוה. הנאה מיקרי ואסור ומש"ה אמרי' בר"ה כ"ח דהמודר הנאה מן המעיין. טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה עכ"ל ולשיטת וגירסת הכלבו. אה"נ בענין המודר הנאה משופר. מה דמיתהני גופו בהדי דקא מקיים מצוה במה שתוקע בעצמו. הנאה מיקרי ומחמת הנאה זו גופה אסור לו לתקוע בעצמו אפי' תקיעה של מצוה וכמו התם בענין המודר הנאה מהתשמיש. והמודר הנאה מן המעיין. וע"כ צריך לגרוס שפיר בש"ס שם דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה דהיינו שיהי' אדם אחר תוקע לו והוא שומע אבל הוא בעצמו אסור לתקוע בו. אלא דצ"ע אמאי שלא ביאר הר"ן ז"ל דבר זה ואדרבה מסתימת דבריו שם משמע דס"ל דאפי' הוא בעצמו מותר לתקוע בו ודהי' לו הגירסא בש"ס שם דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה עיי"ש. מיהו לזה י"ל לכאורה דס"ל להר"ן ז"ל דמה שהוא נהנה במה שתוקע בעצמו תקיעה של מצוה לא חשיבה הנאה לענין שיהי' אסור לתקוע בו בעצמו מחמת הנאה זו כיון דאינו מכוין לשיר וכמבואר בהדיא סברא זו בתוס' שם בד"ה המודר הנאה משופר ופליג בזה על הכל בו. ולפי דעת הכל בו דמה שהוא נהנה במה שתוקע בעצמו תקיעה של מצוה חשיבה שפיר הנאה גם לדעת הר"ן ז"ל אסור לתקוע בו בעצמו:

ואולם לאמתיית הענין נלע"ד בדעת הר"ן ז"ל דגם לפי דעת הכל בו דמה שהוא נהנה במה שתוקע בעצמו תקיעה של מצוה חשיבה הנאה מ"מ מותר לתקוע בו בעצמו. ואצ"ל כלל דמה שלא ביאר הר"ן ז"ל כדעת הכלבו דאסור לתקוע בו בעצמו היינו משום דס"ל כסברת התוס' הנ"ל. אלא משום דס"ל דגם לפי סברת הכלבו מותר לתקוע בו בעצמו דהנה לכאורה קשה טובא על הר"ן ז"ל בנדרים שם הנ"ל דהרי הוא סותר דברי עצמו ממ"ש בנדרים שם למ"ש בחולין בפרק גיד הנשה על הא דאמרי' דמוכרי כסות כלאים

מוכרין כדרכן לבושים בהם ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה ובימות הגשמים מפני הגשמים אע"ג דהרי מטו להו הנאה מהם ממילא וא"כ מה בכך שאינם מכוונים לזו הנאה מ"מ הא קיי"ל דדבר שאינו מתכוין בפסיק רישא ולא ימות אסור די"ל דלא קיי"ל כן רק לענין איסור מלאכה אבל לענין איסור הנאה כל היכא דאינו מכוין אע"ג דהוי פ"ר שרי עיי"ש וא"כ ממיל' ה"ה לענין המודר הנאה מתשמיש הגם דבודאי איכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה ופ"ר היא מ"מ כל היכא שעיקר כוונתו למצוה והנאת הגוף דבר שאינו מתכוין היא מותר אע"ג דהוי פסיק רישא. ואמנם הנה באמת בלא"ה כבר תמה בספר טורי אבן בר"ה שם על הר"ן ז"ל בפרק גיה"נ הנזכר ממה דקיי"ל דהמודר הנאה ממעין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה והיינו כיון דאיכא הנאת הגוף בהדי הנאת קיום המצוה והרי אינו מכוין על הנאת גוף רק על קיום המצוה בלבד עיי"ש. ונראה ליישב דעת הר"ן ז"ל עפ"י מ"ש השעה"מ בפ"ח מה' לולב מה שהקשה המאירי על מה שהותר הר"ש לסכך הסוכה בסכך איסורי הנאה מטעם דמצות לאו ליהנות ניתנו והרי מלבד הנאת קיום המצוה איכא כמו כן הכאת הגוף מאצל הסוכה וכל היכא דאיכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה לא שרינן מטעם מצות להינות ניתנו וכדמוכח מהא דקיי"ל דהנודר הנאה ממעין אסור לטבול בו בימות החמה. ותירץ דמה דקיי"ל הכי דכל היכא דאיכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה לא שרינן מטעם מצות לאו ליהנות ניתנו ה"ד היכא דהנאת הגוף בא לו אחר הנאת קיום המצוה וכמו התם במודר הנאה ממעין דנהנה גם אחר שנטהר וקיים מצותו משא"כ היכא שבשעת קיום המצוה איכא הנאת הגוף אין בכך כלום עיי"ש. ועיין בשו"ת נו"ב מהדו"ת סי' קל"ד שו"ת מבנו של הנו"ב ז"ל תמה על המאירי בזה וכתב וז"ל ואני לא ידעתי טעם וסברא לזה דגם בשעת המצוה אם יש לו הנאת הגוף מלבד הנאת המצוה איך שייך בי' לומר מצות לאו ליהנות ניתנו סוף סוף איכא הנאת הגוף מאיסורי הנאה מלבד הנאת המצוה כו' עכ"ל ולענ"ד נראה להטעים ולהסביר דעת המאירי ז"ל דכל היכא שרק בעצם שעת קיום המצוה המותר מתעריב הנאת הגוף האסור הנאת הגוף שהיא טפל ואתי ממיל' ואינו מעיקר כוונתו במעשה הזאת בטל ואינו ניכר הוא לגבי מעשה קיום המצוה שהיא מעיקר כוונתו במעשה הזאת ומותר. משא"כ היכא שהנאת הגוף אינו מתעריב בהנאת קיום המצוה אלא עומדת בפני עצמו לאחר קיום המצוה [וה"ה קודם לו דמ"ש] דניכר ואינו בטל ואסור והבן. וע"ד זה יש להסביר גם דעת הרשב"א שהביא הר"ן ז"ל בפי"ג משבת במה שהותר לנעול ביתו וצבי בתוכו כיון שהיא צריך לשמור ביתו אעפ"י שע"י כן ניצד הצבי ממילא ומתכוין ג"כ לזה ובלבד שלא יתכוין לשמור את הצבי בלבד עיי"ש.

ועיין בשלטי הגבורים שם כתב להסביר דעת הרשב"א ז"ל דאע"ג דקיי"ל דפ"ר אסור ה"ד היכא דבאותו מעשה דעביד הפ"ר אינו מכוין ואינו עושה דבר היתר עמו אבל אם באותו הפ"ר שעושה עושה ג"כ דבר היתר עמו ומתכוין גם לו שרי עיי"ש. והיא ממש ע"ד חילוק המאירי לענין איסור הנאה ולכאורה גם זה אינו מובן. ולפמ"ש מובן היטב דכל היכא דבאותו הפ"ר שעושה עושה ג"כ דבר היתר עמו מעשה הפ"ר האסור שעושה בטיל ואינו ניכר במעשה דבר ההיתר ומותר. ועפי"ז ממיל' יש ליישב היטב קושית הטורי אבן הנ"ל די"ל דגם מ"ש הר"ן ז"ל בפרק גיה"נ שם דלענין איסור הנאה כל היכא דאינו מכוין אע"ג דהוי פ"ר שרי ה"ד בכה"ג דבשעה שעושה הפ"ר עושה ג"כ דבר היתר עמו ומתכוין לדבר ההיתר וכההוא דמוכרי כסות כלאים דמוכרין כדרכן לבושים בהם דבשעה שעושה הפ"ר בהנאתו מהם בחמה מפני החמה ובהגשמים מפני הגשמים עושה ג"כ דבר היתר ומתכוין לדבר ההיתר והיינו להראות טובם ויופים להרואים לקנותם דבכה"ג מעשה הפ"ר האסור שעושה בטל ואינו ניכר במעשה ההיתר שעושה ומותר. ולשיטתי' בפי"ג משבת אזיל דס"ל דבענין איסור מלאכה גם בכה"ג אסור וכתב על דברי הרשב"א ז"ל הנזכרים דדברים תמוהים הם דהאיך אפשר שאפי' מתכוין לנעול נמי בעד הצבי יהא מותר וכי מפני שצריך לנעול נמי ביתו נתיר לו מלאכה בשבת. ולא עוד אלא שאני אומר שאפי' אינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא יודע שהצבי בתוכו שא"א לו שלא יהא הצבי ניצד בתוכו אסור והיינו דאמרי' בכולי מכילתן מודה ר"ש בפ"ר כו' עכ"ל. מיהו לענין איסור הנאה מודה לדעת הרשב"א ז"ל דבכה"ג מותר שהיא גם דעת המאירי והר"ש ז"ל וע"כ כתב שפיר בפרק גיה"נ שם דלא קיי"ל כן דגם בכה"ג אסור רק לענין איסור מלאכה אבל לענין איסור הנאה כל היכא דאינו מכוין אע"ג דהוי פ"ר שרי וה"ד בכה"ג דבשעה שעושה הפ"ר עושה ג"כ דבר היתר ומתכוין לדבר ההיתר משא"כ היכא דבשעה שעושה הפ"ר אינו עושה דבר ההיתר עמו וכההוא דמודר הנאה ממעין וטובל בו בימות החמה דהפ"ר בהנאתו מפני החמה עושה גם אחר שנטהר ועשה מצותו שפיר אסור גם לדעת הר"ן ז"ל. וממיל' לק"מ גם קושיתנו הנ"ל דליכא שום סתירה בדברי הר"ן ז"ל דמ"ש בנדרים שם הטעם לענין המודר הנאה מתשמיש דאסור אפי' בתשמיש של מצוה משום דאיכא הנאת הגוף בהדי קיום מצוה אע"ג דהנאת הגוף היא דבר שאינו מתכוין ומותר בהנאה אע"ג דהוי פ"ר היינו משום דגם התם בשעה שעושה הפ"ר האסור אינו עושה ומקיים המצוה המותר דהמצוה דפו"ר אינו מקיים רק בגמר ביאה ולא קודם לכן ובכה"ג אסור שפיר גם לדעת הר"ן ז"ל וכאמור. וא"ש היטב מה שהביא הר"ן בנדרים שם דמיון לענין המודר הנאה מתשמיש דאסור אפי' בתשמיש של מצוה מהמודר הנאה ממעין

דאינו טובל בו בימות החמה דבשניהם הפיר וקיום המצוה אינם באים כאחד דוקא רק מקודם קיום המצוה ולאחריו ולפ"ז ממילא בענין המודר הנאה משופר דהנאת הגוף במה שתוקע בעצמו ומשמיע הקול והנאת קיום המצוה בשמיעת הקול באים כאחד מותר לדעת הר"ן ז"ל דהרי זה דומה שפיר להא דמוכרי כסות כלאים מוכרין כדרכן לבושים בהם ולמה שהותר הר"ש והמאירי לסכך הסוכה בסכך איסורי הנאה. ומ"מ אין מזה תימה לשיטת הכלבו דס"ל דהמודר הנאה משופר אסור לתקוע בעצמו די"ל דפליג באמת על הר"ש והמאירי במה שהותרו לסכך הסוכה בסכך איסורי הנאה והא דמוכרי כסות כלאים מוכרין כדרכן ס"ל כמ"ש הר"ן בסוף פרק שמינה שרצים הטעם לפי שלא אסרה התורה אלא מלבוש שסתמו להנאה אבל כל שאין סתמו להנאה אינו מלבוש אלא משאוי בעלמא מותר עיי"ש. ודו"ק:

אפס דלכאורה קשה טובא לשיטת הכלבו דס"ל דאפי' היכא דהנאת הגוף וקיום המצוה באים כאחד וכמו בענין המודר הנאה משופר והמסכך סוכה באיסורי הנאה אסור. מהא דאמרי' בנדרים ט"ז ע"ב חומר בנדרים משבועות שהנדרים חלים על דבר מצוה כדבר הרשות משא"כ בשבועות ופריך התם בגמ' מ"ש נדר דכתיב איש כי ידור נדר לד' שבועה נמי הכתוב או השבע שבועה לד' ומשני אביי הא דאמר הנאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אהנה מן הסוכה. כלומר ה"ט דגבי נדר דרשינן מכי ידור נדר לד' שהנדרים חלים על דבר מצוה משום דכל נדר אוסר החפץ עליו הלכך אין ניכר כנודר לבטל המצוה שהרי לא קיבל ע"ע אלא אסר החפץ עליו ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו אבל כל לשון שבועה הוא אוסר עצמו מלעשות את הדבר וכיון שהוא מחיוב לעשות את המצוה לאו כל כמיני' להפקיע את עצמו מחיוב המצוה הלכך לא דרשינן לשם על השבע שבועה. אמר רבא וכי מצות ליהנות ניתנו. פירש קשה לי' לרבא על מה שהזכיר אביי הנאה בדבריו משום דמצות לאו ליהנות ניתנו וגם אם אמר הנאת סוכה עלי לא נאסרה עליו כיון דלא מיקרי הנאה מה שהיא מקיים מצות המקום:

אלא אמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה עיי"ש. וא"כ לשיטת הכלבו דס"ל דאפי' היכא דהנאת הגוף וקיום המצוה באים כאחד אסור מה פריך רבא וכי מצות ליהנות ניתנו מה בכך דמצות לאו ליהנות ניתנו ואין קיום המצוה חשיב הנאה הרי מלבד הנאת קיום המצוה איכא הנאת הגוף מצל הסוכה וכל היכא דאיכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה אסור אף אם הנאת הגוף וקיום המצוה באים כאחד כמו התם ועיין בשו"ת נו"ב מהדו"ת סי' קל"ג:

ולכאורה הי' נראה ליישב שיטת הכלבו עפ"י דעת רשב"א ז"ל בחידושיו לנדרים ט"ו שהקשה ג"כ כעין קושית הר"ן ז"ל הנ"ל ותירץ באופן אחר וז"ל קשה הא מצוה במצות עונה ומצות לאו ליהנות ניתנו ומ"ש מהמודר הנאה משופר. וי"ל דמצוה זו אינו מחמתו אלא מחמתה ומשום דאשתעביד לה וכיון דאמרה הנאת תשמישך עלי פקע שעבודא מיני' ואין כאן מצוה המחייבתו ואכתי קשה מ"מ איכא מצות פו"ר דרמיא עליו. וי"ל דאינו מחיוב להקים זרע מזו דהא אפשר באשה אחרת עכ"ל. והנה מה דלא מפרש כתירץ הר"ן ז"ל דשאני ענין המודר הנאה מתשמיש דאיכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצו' משא"כ בהמודר הנאה משופר דליכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה. או דהא דמותר בהמודר הנאה משופר ה"ד שיהי' אדם אחר תוקע והיא שומע אבל הוא בעצמו אסור באמת לתקוע מבואר דס"ל דבאמת גם בהמודר הנאה משופר איכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה וכסברת הכלבו ודהא דמותר לתקוע היינו אפי' הוא בעצמו. ומ"מ מותר לתקוע משום דא"א בלא"ה והיינו דמיירי בש"ס דליכא אדם אחר שיוכל לתקוע לו. דכל היכא דהמצוה מחמתו וא"א בלא"ה שרי. ועכצ"ל דהא דקיי"ל דהמודר הנאה ממעין אסור לטבול בימות החמה. היינו משום דגם התם אפשר שפיר בלא"ה והיינו לטבול במקוה של מי גשמים. מה גם דלפי מה דקיי"ל דטבילה בזמנה לאו מצוה דאפשר לו להמתין לטבול בימות הגשמים שיהי' מותר לו לטבול גם במעין. ולק"מ מ"ש בשעה"מ בפ"ח מלולב. ואם נאמר דגם דעת הכלבו הכי הוא דהא דאסור היכא דאיכא הנאת הגוף מלבד הנאת קיום המצוה ה"ד היכא דאפשר בלא"ה לק"מ קושיתינו הנ"ל דשאני התם במודר הנאה מסוכה דא"א בלא"ה. וארויחנא בזה ליישב גם דעת הב"י בש"ע שבאו"ח שם פוסק כדעת הכלבו דאדם אחר תוקע לו והוא שומע וביו"ד סי' רכ"א סעי' י"ג כתב המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה ומשמע אפי' הוא בעצמו. וכבר תמה בזה הש"ך ביו"ד שם בס"ק נ"ט והניח בצ"ע ולפמ"ש י"ל דביו"ד שם מיירי בדליכא אדם אחר שיוכל לתקוע לו דבכה"ג דא"א באחר מותר לתקוע בו בעצמו גם לדעת הכלבו. אלא דבאמת מסתימת דעת הכלבו משמע דס"ל דבכל ענין אסור לתקוע בו בעצמו אפי' היכא דא"א באחר. גם קושית הש"ך ז"ל בסתירת דעת הב"י בש"ע נלע"ד דבלא"ה לק"מ. ואדרבה צל"ע בדעת הש"ך ז"ל במה שלא הקשה בדברי הב"י בש"ע באו"ח שם גופה במ"ש שם בסעי' ה' וז"ל המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו וזה יוצא ידי חובתו אבל אם אמר קונם לתקיעתו עלי אסור לתקוע בו אפי' תקיעה של מצוה עכ"ל. ולכאורה קשה טובא מ"ש בסיפא אסור לתקוע בו אפי' תקיעה של מצוה דמשמע הוא בעצמו אסור לתקוע בו אבל אחר תוקע לו והיא שומע וזה בודאי

אינו דבאם אמר קונם לתקיעתו עלי אפי' אחר אסור לתקוע לו וזה עיקר החילוק בין רישא לסיפא דהוא בעצמו אפי' ברישׁ' אסור לתקוע בו. אלא דבאמת כ"ז קשה טובא לפמ"ש הב"ח דלהכלבו הי' גירסא אחרת בגמ' דהמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. והיינו משום דבלשון מותר לתקוע בו אין שום משמעות ופירש שיהי' אדם אחר תוקע לו והוא שומע. אבל לפי מה שנראה מדברי הב"י דגם להכלבו הי' לו שפיר הגירסא בש"ס דמותר לתקוע בו אלא דמפרש דקאי אאדם אחר דמותר לתקוע בו עבורו לק"מ דהב"י נקט לשון הש"ס ושלא נטעה לפרש דאפי' הוא בעצמו מותר לתקוע בו סמך אמה שפירש ברישׁ' באו"ח שם דה"ד אדם אחר תוקע והוא שומע ודו"ק:

ונלע"ד ליישב שיטת הכל בו. דהנה התוס' בסוגיא דר"ה שם ד"ה המודר הנאה משופר כתבו וז"ל בפרק ב' דנדרים ט"ז מחלק אביי בין האומר הנאת סוכה עלי לאומר שלא יהנה מהסוכה. שיכול לאסור הסוכה עליו שאינה משעובדת לו. אבל אינו יכול לאסור עצמו על הסוכה שהיא משעובד לה. ופריך עלה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו. אלא אמר רבא. הא דאמר ישיבת סוכה עלי. הא דאמר שלא אשב בסוכה. ולדברי רבא הוי משמע דכאן נמי. אי אמר הנאת שופר עלי מותר לו לתקוע תקיעה של מצוה. אבל אם אמר תקיעות שופר עלי אסור לו לתקוע תקיעה של מצוה אם לא נחלק. משום דגבי מצוה סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה. אבל בשופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוין לשיר כו' עיי"ש. אמנם הר"ן ז"ל בנדרים ט"ז שם כתב וז"ל וא"ת וכי אמר ישיבת סוכה עלי למה אסור בישיבה של מצוה. והא כיון דמצות לאו ליהנות ניתנו הרי אינה נהנה מהסוכה כלל. תירצו בתוס' דמ"מ כיון דאסר ישיבתו עליו אעפ"י שאין לו בה הנאה חל כו' עכ"ל. ומבואר מדבריו ז"ל אלו דס"ל דאין שום הנאה בישיבה בסוכה והיא תמוה טובא לכאורה דהרי בודאי יש הנאה בישיבה בסוכה. ועיין במחנה אפרים בה' נדרים סי' כ"ה. הביא עוד ראי' לדברי התוס' ר"ה שם. דיש הנאה בישיבה אע"ג דבלא"ה הי' יושב בביתו. מהא דאמרי' בנדרים ט"ל. המודר הנאה מחבירו וחלה. נכנס לבקרו עומד אבל לא יושב. אלמא דבהישיבה מחוץ לביתו חשיבה הנאה אע"ג דבלא"ה הי' יושב בביתו. ואולם לענ"ד אין כאן תימה וחילוק סברא כלל מדברי התוס' שלפנינו בר"ה שם לדברי הר"ן ותוס' המובא שם לענין אם הנאת הישיבה מחוץ לביתו חשובה הנאה מלבד החילוק שיש ביניהם בענין אי נדר חל על דבר שאין לו בה הנאה. והיא. דהנה באמת לא דמי כלל הנאת ישיבה בסוכה להנאת ישיבה בבית. וכההוא דנכנס לבקרו עומד אבל לא יושב דמיירי מסתמא בבית. דמה לו הישיבה בבית הזה שהחולה מונח שם או בביתו הרי לענין הנאת הישיבה כל הבתים שוים. ומש"ה חשיב שפיר הישיבה הנאה אע"ג

דבלא"ה הי' יושב בביתו. משא"כ בסוכה דעיקר ההנאה היא אך הנאת הצל והאויר. דסתם סוכה עשוי לכך. ואותו הנאה הרי אינה הנאה תמידיות ויש הרבה שעות ביום שאין מהצורך אליו כלל ובאותן השעות הרי הישיבה בבית בודאי עדיפא לי'. וחשובה לו ביותר ואין הנאת הישיבה בסוכה באותן הזמנים חשובה לו הנאה כלל. כיון שהי' יכול ליהנות בישיבה בבית הנאה חשובה לו ביותר ועפי"ז ממילא לק"מ. די"ל דהר"ן סובר דמה דאמרי' בש"ס שם דכי אמר ישיבת סוכה עלי חל הנדר. ואסור לו לישב אפי' בישיבה של מצוה. היינו לעולם אפי' בשעה שאין לו הנאה בישיבתו בה. מלבד הנאת קיום המצוה דלא חשוב הנאה. דמצות לאו ליהנות ניתנו. ומ"מ אסור. וכנראה בפשטות לשון הש"ס שם ומש"ה שפיר הקשה דלמה יהי' אסור באמת לישב בה ישיבה של מצוה עכ"פ באותן הזמנים שאין לו שום הנאה ממנה. דהרי אינו נהנה אז מהסוכה כלל והוצרך לתרץ בשם התוס' דמ"מ כיון דאסר ישיבתה עליו אע"פ שאין לו בה הנאה חל. ואולם לפי דעת התוס' שלפנינו בר"ה שם דאין נדר חל על דבר שאין בו הנאה דהוי דבר שאין בו ממש ס"ל דעכצ"ל באמת דהא דאמרי' בש"ס שם דכי אמר ישיבת סוכה עלי דחל הנדר ואסור לו לישב אפי' ישיבה של מצוה. ה"ד באותן הזמנים דבלאו מצוה יש הנאה לו בישיבה. אבל בזמן דבלאו מצוה אין הנאה בישיבה. מותר לו ליישב באמת ישיבה של מצוה. כיון שאין לו בה הנאה ומש"ה שפיר כתבו דיש לחלק דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה וא"כ י"ל דס"ל להכלבו כדעת הר"ן ז"ל דנדר חל אף על דבר שאין לו בה הנאה ושפיר י"ל דהש"ס מירי דבנדר מהסוכה אסור ליישב בה בישיבה של מצוה לעולם אפי' בזמן שאין לו הנאה בישיבתה בה מלבד הנאת קיום המצוה וכנראה מפשטות לשון הש"ס שם והיינו דקא מתמה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו וכיון דלא אסר על עצמו רק הנאת הסוכה ע"כ לא היתה כוונתו רק לאסור על עצמו הנאה שיש לו בישיבתו בה מלבד הנאת קיום המצוה דלא חשיבה הנאה והיינו בזמן דאיכא הנאת הצל והאויר וא"כ אמאי יהי' אסור ליישב בה בישיבה של מצוה לעולם אפי' בשעה שאין לו הנאה בישיבתה בה מלבד הנאת קיום המצוה דלא חשיבה הנאה. ודו"ק:

עוד נלע"ד ליישב שיטת הכלבו גם לפי דעת התוס' בר"ה שם דאין נדר חל על דבר שאין לו בה הנאה ודעכצ"ל לפ"ז דהא דאסר בש"ס שם בנדר מהסוכה לישב בה בישיבה של מצוה ה"ד באותן הזמנים דיש לו הנאה בישיבתו בה מלבד הנאת קיום המצוה ומ"מ פריך רבא שפיר וכי מצות ליהנות ניתנו. דהנה באמת כבר תמהו בזה גם על התוס' בר"ה שם הנ"ל דלפמ"ש דגם כל עיקר טעמ' דרבא דכי אמר ישיבת סוכה עלי חל הנדר ואסור לישב בה אפי' בישיבה של מצוה היינו רק משום דבלאו הנאת המצוה יש הנאה

בישיבה א"כ מה קמותיב לאביי וכי מצות ליהנות ניתנו ומה בכך דמצות לאו ליהנות ניתנו. הרי מ"מ יש לאסור לישב אפי' בישיבה של מצוה. מחמת עצם הנאת הישיבה דקא מיתהני גופו בהדי דקא מקיים מצוה:

ונלע"ד ליישב דהנה יש להבין בהא דס"ל גם לרבא דאם אמר שבועה שלא אשב בסוכה דלא חייל השבועה ומותר לו לישב בישיבה של מצוה ומ"ש מאם אמר שבועה שלא אוכל מצה דאסור לאכול מצה בליל פסח וכמבואר בירושלמי בפ"ג דשבועות והיינו משום דשבועה חלה לבטל את המצוה בכולל מיגו דחייל אסוכה של רשות חייל נמי אסוכה של מצוה ועכצ"ל כמ"ש הר"ן בפ"ג דשבועות שם וז"ל אע"ג דגבי מצה מיקרי כולל כי אמר שבועה שלא אוכל מצה סתם אין הדבר כן בסוכה לפי שבנדרים הולכין אחר לשון בני אדם וכל לחם שהיא מצה קרי מצה סתם ואין סוכה סתם אלא סוכה מצוה עכ"ל ועיין בטוש"ע יו"ד סי' רל"ו סעי' ה' ובמחנה אפרים ה' נדרים סוף סימן כ"ו. אמנם הנה לפי"ז עדיין יקשה במה דס"ל גם לרבא דאם אמר בלשון נדר ישיבת סוכה עלי דשפיר חל הנדר ואסור לו לישב בישיבה של מצוה והרי אע"ג דסתם סוכה משמעותו סוכה של מצוה מ"מ כיון דאיכא אומדנא דאין אדם מכוין לבטל את המצוה נבטל משמעות הלשון ונימא דלא אסר על עצמו אלא סוכה של רשות בלבד וכדאמרי' בנדרים סוף פרק קונם יין דאם אמר קונם יין שאני טועם עד שיהא הפסח דאינו אסור אלא עד ליל פסח אע"ג דבעלמ' בנודר עד שיהא הפסח משמעותו עד שיצא הפסח והיינו משום דכיון דאיכא אומדנא דאין אדם מכוין לבטל את המצוה מבטלינין משמעות הלשון ואמרי' דלא אסר על עצמו אלא עד שיגיע הפסח. וכאשר כבר תמה בזה במחנה אפרים שם לענין מה דקיי"ל דאם נשבע בסתם שבועה שלא אוכל מצה דחלה השבועה בכולל ואסור לאכול מצה בליל פסח הרי כיון דנשבע בסתם נימא דלא אסר על עצמו אלא בדבר רשות אבל לא בדבר מצוה עיי"ש:

ואמנם הנה באמת דין זה דקונם יין שאני טועם עד שיהא הפסח דאינו אסור אלא עד ליל פסח מימרא דר' יהודא הוא במשנה שם וכבר כתב הרמב"ן ז"ל שם דאנן לא קיי"ל כר' יהוד' בזה משום דרבנן פליגי עלי' דר' יהוד'. דעד כאן לא סתם לן תנא בסתם מתניתין דהתם דאזלינן בתר אומדנא לבטל משמעות הלשון אלא היכא דאיכא אומדנא דמוכח שלא נתכוין הנודר לזה כגון בהי' מסריב ומפציר בחבירו שיאכל אצלו ואמר הלה קונם לביתך שאני נכנס טיפת צונן שאני טועם לך דקתני בסיפא בסתם מתניתין דהתם דמותר ליכנס לביתו ולשתות ממנו צונן דהתם אומדנא דמוכח הוא שלא נתכוין זה אלא על מה שהי' חבירו מסריב ומפציר בו והיינו לשם אכילה ושתייה. משא"כ הכא בענין קונם יין

שאני שותה עד שיהא הפסח ליכא אומדנא דמוכח שאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה ודלא נתכוין אלא עד שעה שדרך בני אדם לשתות יין. ולא אזלינן בתר אומדנא כזו שאינו מוכח לבטל משמעות הלשון דעד הפסח דמשתמש בלשון בני אדם עד שיצא הפסח. עכת"ד אלא דהרא"ש ז"ל כתב על דברי הרמב"ן ז"ל שם וז"ל ובעיני נראה שאין לחלק דגבי דלביתך שאני נכנס וטיפת צונן שאני טועם לך אנן סותרין דבריו ממש מפני כוונתו כ"ש שנלך אחר כוונתו לפרש זמן נדרו והכוונה זו בריאה וטובה היא שאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה עכ"ל. ולכאורה דברי הרא"ש ז"ל אינם מובנים כלל דמה כ"ש הוא דהרי י"ל דמה"ט גופה דלגבי לביתך שאני נכנס וטיפת צונן שאני טועם איכא אומדנא דמוכח מש"ה מהני שפיר אך לסתור דבריו ממש משא"כ בההוא דקונם יין שאני טועם דליכא אומדנא דמוכח לא מהני אף לפרש זמן נדרו בלבד. ואין לומר דס"ל דגם בההוא דקונם יין שאני טועם איכא אומדנא דמוכח וזהו עיקר כוונתו במה שסיים והכוונה זו בריאה וטובה הוא כו' דר"ל דהוי כאומדנא דמוכח דבודאי אינו רוצה להיות נמנע מהמצוה ומהני אומדנא זו שאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה אף לסתור דבריו ממש וזה עיקר התשובה להחילוק של הרמב"ן ז"ל דהרי אם כן אין סדר כלל לדברי הרא"ש ז"ל דהרי מתחלה הוי"ל לכתוב זאת דהכוונה זו בריאה וטובה היא והוי כאומדנא דמוכח כיון דזה עיקר התשובת להחילוק של הרמב"ן ז"ל. ולומר אח"כ דלפ"ז דגם, הכוונה מחמת האומדנא שאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה הוי כאומדנא דמוכח ממיל' הוי תו ההוא דקונם יין שאני שותה עד שיהא הפסח כ"ש מההוא דלביתך שאני נכנס וטיפת צונן שאני טועם לך דהתם אנן סותרין דבריו ממש מפני כוונתו מחמת האומדנא כ"ש שנלך אחר כוונתו מחמת האומדנא בההוא דקונם יין שאני שותה עד שיהא הפסח שהוא רק לפרש זמן נדרו בלבד. וע"כ נלע"ד דבאמת גם הרא"ש ז"ל ס"ל דהאומדנא שאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה לא הוי כאומדנא דמוכח. אלא דס"ל דהגם דלא הוי כאומדנא דמוכח מ"מ יותר מסתבר שנלך אחר אומדנא אף שאינו מוכח היכא שהוא רק לפרש זמן נדרו בלבד משנלך אחר אומדנא אף דמוכח היכא שהוא לסתור דבריו ממש. וע"כ כיון דמבואר גבי דלביתך שאני נכנס טיפת צונן שאני טועם לך דאנן סותרין דבריו ממש מפני כוונתו מחמת האומדנ' א"כ כ"ש שנלך אחר אומדנ' אף שאינה מוכח לפרש זמן נדרו בלבד וכמו בההוא דקונם יין שאני שותה עד שיהא הפסח שהוא רק לפרש זמן נדרו בלבד דר"ל עד שיגיע הפסח לא עד שיצא הפסח. וזה עיקר התשובה להחילוק של הרמב"ן ז"ל. ומה שסיים אח"כ והכוונה זו בריאה וטובה הוא כו' ר"ל לענין שנלך עכ"פ בתר הכוונה מחמת האומדנא זו לפרש זמן נדרו. אבל אין ר"ל דהוי כאומדנ' דמוכח ויהי'

מהני האומדנ' זו גם היכא שאנו צריכין לסתור דבריו ממש מפני כוונתו מחמת האומדנא זו. דבאמת לא הוי כאומדנ' דמוכח גם לדעת הרא"ש ז"ל וכאמור. ובזה יבואר היטב גם דעת הר"ן ז"ל בפ"ג דשבועות במה שהקשה שם לענין מה דקיי"ל דאם נשבע בסתם שלא יאכל מצה חלה השבועה גם על מצה של מצוה משום דשבועה חלה לבטל את המצוה בכולל מיגו דחייל על מצה של רשות חייל נמי על מצה של מצוה. והרי תנן שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאינם ראויין דהיינו נבילות פטור אלמא אין דעת הנשבע על המצות וה"נ הוי"ל למימר שהנשבע שלא לאכול מצה אין דעתו על המצה של לילי הפסח. ותירץ דלא דמי דהתם כיון שהוא מקיים המצוה בשבועתו ראוי לומר שלא נתכוין אסור דברים האסורים עליו כבר שזה לא נתכוין אלא שלא יאכל כלום ולא הי' צריך לישבע על מה שאסר עליו כבר אבל האומר שלא יאכל מצה אעפ"י שלא פירש לא של מצוה ולא של רשות הכל בכלל שאם אמר לא נדר אלא על של רשות נמצא שהיא אוכל מצה והוא אמר שלא יאכל מצה כלל עכ"ל. ולכאורה דעת הר"ן ז"ל בזה תמוה טובא. דהרי הגם דבאמת לא דמי נשבע בסתם שלא יאכל מצה להההוא דקונם אין שאני שותה עד שיהא הפסח דאזלינן שפיר בתר אומדנ' שאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה לדעת הרא"ש ונ"ל. דשאני התם דבלשון עד שיהא הפסח הוי שפיר לאמת גם משמעות הלשון עד שיגיע הפסח אלא דבלשון וכי אדם משתמש בדוקא בלשון עד שיצא הפסח וא"כ האומדנ' אינו סותר אף משמעות הלשון לגמרי רק מברר ומגלה פירש משמעות הלשון עד שיהא הפסח בלשון זה הנודר דהיינו עד שיגיע הפסח לא כמשמעות לשון שאר בני אדם ומש"ה שפיר אזלינן בתר אומדנא ו לבטל ולסתור רק משמעות לשון שאר בני אדם בלבד. משא"כ בנשבע בסתם שלא יאכל מצה דאין קום משמעות ופירש בלשון זה דלא נדר רק על מצה של רשות בלבד ואדרבה במשמעות סתם הלשון היינו דנדר גם על מצה של מצוה אלא דהאומדנ' מפקא מצה זל מצוה ממשמעות הנדר ומפרש דלא נדר רק על מצה של רשות בלבד וסותר משמעות הלשון לגמרי י"ל שפיר דלא אזלינן בתר אומדנ' זו לבטל ולסתור משמעות הלשון לגמרי. אלא דמ"מ הרי עכ"פ הוי כ"ש מההוא לביתך שאני נכנס וטיפת צונן שאני טועם לך דמבואר דאזלינן התם בתר אומדנ' אף לסתור דבריו ממש שהרי הוא נדר בפירש שלא ליכנס לביתו ושלא לשתות ממנו ויפת צונן וא"כ מכ"ש דאזלינן בתר אומדנא לסתור לגמרי רק משמעות הלשון בלבד. ואין לומר דס"ל כדעת הרמב"ן ז"ל דיש לחלק בין אומדנ' דהתם דהוי אומדנ' דמוכח לאומדנ' דאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה דלא הוי אומדנ' דמוכח ולא אזלינן בתרה בכל ענין דהרי בסוף פרק קונם יין נראה באמת דעת הר"ן ז"ל כדעת הרא"ה שהוא כדעת הרא"ש ז"ל דקיי"ל כר' יהודא אזלינן שפיר

בתר אומדנ' זו בההוא דקונם יין שאני שותה עד שיהא הפסח אע"ג דלא הוי אומדנ' דמוכח. לפמ"ש א"ש היטב דבאמת מה דס"ל דקיי"ל כרבי הוד' בההוא דקונם יין שאני שותה עד שיהא הפסח לאו משום דס"ל דהאומדנ' שאינו רוצה להיות נמנע מהמצוה חשיב שפיר אומדנ' דמוכח. אלא משום דס"ל דהגם דלא הוי אומדנ' דמוכח מ"מ כיון דאין אנו צריכין שם לסתור דבריו ממש מחמת האומדנ' שפיר אזלינן בתר אומדנ' זו אע"ג דלא הוי אומדנ' דמוכח. וכ"ז ת"ד היכא שאין אנו צריכין לסתור אף המשמעות הלשון לגמרי רק לפרש וכמו בההוא דקונם יין שאני שותה עד שיהא הפסח משא"כ היכא שאנו צריכין לסתור משמעות הלשון לגמרי מחמת האומדנא וכמו בההוא דנשבע בסתם שלא יאכל מצה לא אזלינן בתר אומדנא זו כמו היכא שאנו צריכין לסתור דבריו ממש דלא אזלינן בתר אומדנא כזו דלא הוי אומדנא דמוכח. ודו"ק:

ולפ"ז ממיל' לק"מ קושית המחנה אפרים הנ"ל לענין אם נשבע בסתם שלא יאכל מצה דקיי"ל דחלה השבועה בכולל גם על מצה של מצוה ולא אזלינן בתר אומדנ' דאין אדם מכוין לבטל את המצוה לבטל משמעות הלשון דהיינו כיון שהאומדנ' זו לא הוי אומדנ' דמוכח ולא מהני לסתור אף משמעות הלשון לגמרי רק לפרש וכמו כן לק"מ לענין מה דס"ל גם לרבא דאם אמר בלשון נדר ישיבת סוכה עלי דשפיר חל הנדר ואסור לו לישב בישיבה של מצוה ולא אזלינן בתר אומדנא דאין אדם מכוין לבטל את המצוה לבטל משמעות הלשון דסתם סוכה משמעותו סוכה של מצוה דוקא כיון דאף אם נבטל משמעות לשון הזה דסתם סוכה משמעותו סוכה של מצוה דוקא ונימא דסתם סוכה היינו כמשמעות סתם מצה מ"מ הוי עכ"פ גם סוכה של מצוה בכלל כמו בסתם מצה וא"כ אם נאמר דלא הוי בכוונתו רק סוכה של רשות בלבד הוי לסתור משמעות הלשון לגמרי ולענין זה לא מהני האומדנא דאין אדם מכוין לבטל את המצוה כיון דלא הוי אומדנ' דמוכח וכאמור:

ואמנם הנה באמת מה דלא הוי האומדנ' דאין אדם מכוין לבטל את המצוה אומדנא דמוכח גם לענין סוכה ה"ד באם נדר ונשבע בסתם על ישיבת הסוכה ולא הזכיר הנאה בדבריו משא"כ באם הזכיר הנאה בדבריו ולמ"ד מצות לאו ליהנות דעכצ"ל דכל עיקר הנאת הסוכה שאסר על עצמו הית' כוונתו רק על הנאת הגוף והיינו הנאת הצל שיש לו בישיבתו בסוכה לא על הנאת קיום המצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו ולא חשיבה הנאה א"כ איכא שפיר אומדנ' דמוכח שלא היתה כוונתו לבטל את המצוה דכיון דהנאת הגוף והיינו הנאת הצל לא הוי הנאה תמידיות וכנ"ל א"כ לו היתה כוונתו לבטל את המצוה לא הוי"ל להזכיר הנאה בדבריו כיון דעדיין לא יפטור מכח זה מהמצוה בזמן דליכא

הנאת הגוף בישיבה וכיון דאיכא אומדנ' דמוכח שלא היתה כוונתו לבטל את המצוה תו מהני שפיר אף לבטל ולסתור משמעות הלשון לגמרי ולימא דלא קאסר על עצמו באמת הנאת הגוף שיש לו בישיבתו בסוכה כ"א מסוכה של רשות דלאחר וקודם החג בלבד אבל לא הנאת הגוף שיש לו בישיבתו בסוכת החג דאל"כ הרי יבוטל לפעמים מהמצוה והיינו בזמן דאיכא הנאת הגוף בישיבתו בסוכה והוא כבר גילה בדעתו שאין כוונתו לבטל את המצוה. ודו"ק:

ועפי"ז ממילא לק"מ לדברי התוס' בר"ה שם הנ"ל. די"ל דזהו באמת עיקר מה דקא מותיב לי' רבא לאביי וכי מצות ליהנות ניתנו הרי מצות לאו ליהנות ניתנו וא"כ כי הזכיר הנאה הוי שפיר אומדנא דמוכח שלא היתה כוונתו לבטל את ומהני שפיר אף לסתור המשמעות הלשון לגמרי ולימא דלא אסר על עצמו כ"א הנאת הגוף מסוכה של רשות בלבד וא"כ למה יהי' אסור לישב בישיבה של מצוה אע"ג דבלאו הנאת המצוה יש הנאת הגוף בישיבה כיון דאיכא אומדנא דמוכח שפיר שלא אסר על עצמו כלל מעולם זאת הנאת הגוף דאיכא בהדי דקא מקיים מצוה וממילא לק"מ גם לשיטת הכלבו ודו"ק היטב:

סימן יב

ע"ד אשר העמידו בבית הכנסת המנורה ע"ג תיבה אשר היתה משתמשות מקודם בבית הכנסת לארון קודש בדרך ארעי עד אשר ירחיב ד' להם לעשות ארון קודש מהודר ויפה מכיוון נגד חלל מקום הבנוי בכותל להעמיד ולבנות בתוכו ארון קודש. ועתה כאשר כבר עשו הארון קודש החדש ושוב אין להם צורך כלל בהתיבה הזאת להניח בה ס"ת. בשגם כי כבר נתקלקלה ונשברה עד ששוב אינה מהראוי והגון להניח בה ס"ת. העמידו עלי' המנורה שלפני הארון קודש:

הנה מראשון אומר דלענ"ד תיבה הזאת אין עלי' קדושת ארון קודש כלל לאשר היתה משתמשת בתחלה לארון קודש רק בדרך ארעי וכמבואר בטו"ז או"ח סי' קנ"ד ס"ק זיי"ן דקדושת הארון הוא דוקא כשעושין אותה שיהי' קבוע לעולם בה ס"ת אבל אם עושין אותה רק לזמן כגון בהרבה מקומות בעוה"ר שנחרבו הבתי כנסיות ע"י הריקם ומ"ש ובחזרתם עשו ארון קטן לס"ת לאיזה זמן עד כי ירחיב ד' גבול ישראל לעשות ארון קודש כראוי נראה דלאחר שנעשה ארון שני לקביעות נתבטלה הקדושה של ראשון דומה לבית הכנסת ששכרוהו לזמן הנזכר בסמוך שאין בו קדושת בית הכנסת וע"כ מותר לתת בתוכו ספרים כנלע"ד דגם זה הוי בכלל לב ב"ד מתנה עליהם עכ"ל. וא"כ ממילא ה"ה בנ"ד כיון שלא היתה התיבה הזאת משתמשות בתחלה לארון קודש רק בדרך ארעי עד

ירחיב ד' להם לעשות ארון קודש כראוי הנה לאחר שנעשה הארון שני לקביעות נתבטלה הקדושה של הראשון. והגם דבנ"ד גם קודם שהיתה משתמשות התיבה הזאת לארון קודש בבית הכנסת היתה משתמשות כמו כן לארון קודש אצל יחיד שעשאו לס"ת שהי' לו למנין שהי' לו בהקרעצמי שהי' מושכר לו לזמן בהכפר שהי' דר שם מתחלה רק אחר שהוכרח לעקור דירתו משם לאשר אחר שכר הקרעצמי ושוב לא הי' צריך לארון קודש נתן התיבה הזאת לבית הכנסת. מ"מ הנה באמת גם ההשתמשות זה שהי' לה מתחלה אצל היחיד לא חשיב רק השתמשות בדרך ארעי לאשר לא שכר הקרעצמי רק לזמן והי' באפשר המנין להתבטל וכסופו מוכיח על תחלתו. וגם מה שנתנו אח"כ להבית הכנסת לא מעלה ולא מוריד כלל לאשר הי' נודע לו כי גם הקסל לא ישתמשו בה לארון קודש רק בדרך ארעי ואדעתא דהכי אקדשה לבית הכנסת ודו"ק:

ואמנם בר מן דין דתיבה הזאת אין עלי' קדושת ארון קודש כלל נלע"ד דמותר להעמיד עליו המנורה עפ"י מה שכבר נהגו העולם להשתמש ע"ג הארון קודש בתשמושי מצוה כגון לזרוק עליו ההושענות בהושענא רבה וכדומה א"כ ממילא ה"ה דמותר להעמיד עליו ג"כ המנורה דהוי ג"כ תשמושי מצוה עיין בש"ך יו"ד סימן רנ"ט ס"ק י"א ובפמ"ג או"ח סי' קנ"ג בא"א ס"ק כ"ז. איברא דלכאורה הי' נראה המנהג בטעות הוא מהא דאמר רבא במגילה כ"ו האי תיבותא דאיפרנו פירש ארון שנתקלקל ונפרד מחיבורו מיעבד תיבה זוטרתי פירש לעשות תיבה קטנה מן הגדולה הראשונה שרי כורסייא פירש לעשות בימה אסור שירדה מקדושתה. והרי ההשתמשות הבימה היינו להניח ע"ג הס"ת ולקרות מתוכה וכדאית' בש"ס שם ומ"מ אסור רבא הרי שאין חילוק בין להשתמש בתוכה בקדושה קלה או ע"ג דבכל ענין אסור. אמנם באמת לק"מ משם להמנהג דהתם מיירי רבא לעשות מתיבה כורסייא והיינו לשנות בשינוי מעשה מתיבה לכורסייא באופן שיהי' נתבטל השימוש התיבה שהיתה משתמשות בתחלה בהשתמשות ארון קודש לגמרי דשוב לא תהי' ראוי' להשתמשות זה להניח בתוכה ס"ת רק להשתמשות כורסייא דהיינו להניח ע"ג בלבד דעי"ז נפקע ממנה ממילא קדושת הארון קודש שהי' עלי' מתחלה לגמרי וכדאמרי' בשבת קט"ז ע"א מקום הכתב לא מבעיא לי דכי קדיש אגב הכתב הוא דקדוש אזלא הכתב אזלה לה קדושתי'. ופרש"י ז"ל מקום הכתב שנמחק לא מבעיא לי דבודאי מיגרע גרע דכי קדיש מעיקרא לאו לשם גליון חלק קדיש אלא אדעתא דכתב וכיון דאזיל לי' הכתב פקע מקדושתי' עכ"ל והרי בודאי לא חמיר קדושת הארון קודש מקדושת הגליון דמקום הכתב וא"כ גם לענין קדושת ארון קודש שייך שפיר לומר דכי קדיש מעיקר' אדעתא למינח בה ס"ת קדיש וכיון דאזלא ההשתמשות

לס"ת דלא חזי תו למינח בה ס"ת ע"י השינוי מעשה מתיבה לכורסייא ממילא אזלא לה קדושת ופקע ממנה לגמרי. וכיון דאיכא שפיר הורדת והפקעת קדושה ע"י שינוי מעשה זו שעושה מתיבה כורסייא ומש"ה שפיר אוסר רבא משא"כ בההשתמשות ע"ג בתשמישו מצוה דליכא שום הורדת והפקעת קדושה מהארון קודש בזה שפיר מותר [שוב ראיתי במחה"ש באו"ח סי' קנ"ד ס"ק י"ד כבר העיר קצת בסברא זו לענין ההיתר להניח בתוך הארון קודש יריעות פסולים עיי"ש] ויהי' איך שיהי' אם המנהג בטעות הוא או לא מ"מ כיון שכבר נהגו כן הוי שפיר כלב ב"ד מתנה עליהם שיהי' מותר להשתמש ע"ג בתשמושי מצוה. וכמ"ש הרמ"א בהגהות הש"ע או"ח סי' קנ"ד סעי' ח' בשם התה"ד והב"י לענין מה שנהגו ליהנות בכמה הנאות מדברי קדושה עיי"ש. וכמ"ש גם המג"א באו"ח שם ס"ק י"ד לענין מה שנהגו להניח בתוך הארון קודש יריעות פסולים וא"כ ממילא מותר להעמיד עלי' ג"כ המנורה דהוי ג"כ תשמישו מצוה דמ"ש וכנ"ל. ודו"ק:

איברא דלכאורה יש לחלק בין המנהג שכבר נהגו להשתמש ע"ג בתשמישו מצוה לנ"ד עפ"י מ"ש הטו"ז והמג"א שם בשם הב"ח שכתב הרש"ל נראה דאין קרוי הורדה מקדושה אם מניחין שאר ספרים בארון אצל ס"ת דהא עדיין בקדושתו קאי ותדע שהרי העולם נהגו להניח בארון יריעות פסולים וה"ה חומשים ושאר ספרים אכן צ"ע היכא שהוציאו ס"ת ממנו אם יכולין להניח בתוכו שאר ספרים דמאחר דלית בי' ס"ת הוי הורדה מקדושה לפי שעה או לא עכ"ל. ולפי"ז ממילא לכאורה שוב אין ראי' כלל מהמנהג לנ"ד די"ל דמה שנהגו כן ה"ד להשתמש ע"ג בעוד שהס"ת בתוך הארון קודש משא"כ בנ"ד שהוציאו כבר הס"ת מתוכה צ"ע אם מותר לשמש בתשמישו מצוה גם ע"ג משום די"ל דמיקרי שפיר הורדה מקדושה בההשתמשות ע"ג כמו בההשתמשות בתוכה ביריעות פסולים ושאר ספרים. אלא דבאמת יש להבין גוף דברי הרש"ל ז"ל דמה הורדה מקדושה איכא גם בההשתמשות בתוכה ביריעות פסולים ושאר ספרים כיון שמניח הארון קודש כמות שהוא עדיין ראוי לתשמישו כמקדם ובודאי לא נפקע הקדושת הארון קודש בזה לבד שמניח בתוכה יריעות פסולים ושאר ספרים וכנ"ל [וכסברת המחה"ש ז"ל באמת] ונלע"ד להסביר דברי הרש"ל ז"ל עפ"י מה דאמרי' ביומא י"ב רבי דוסא אומר ילבש להביא בגדי כהן גדול ביום הכיפורים שהן כשרים לכהן הדיוט שלא תאמר דמה שנאמר גבי בגדי כהן גדול ביוה"כ והניחם שם שיהי' טעונים גניזה ואסורים לכהן הדיוט אלא שלא ישתמש בהם הכה"ג ביוה"כ אחר רבי אומר שתי תשובות בדבר חדא דאבנטו של כה"ג ביוה"כ לא זהו אבנטו של כהן הדיוט. ועוד בגדים שנשתמשה בהן קדושה חמורה תשתמש בהן קדושה קלה כו'. והנה באמת גם שם ליכא שום שינוי מעשה בעצמיות

הבגדים והפקעת קדושה החמורה מהם במה שילבישם הכהן הדיוט ומ"מ ס"ל לרבי דיש לאסור משום דבגדים שנשתמשה בהם קדושה חמורה תשתמש בהם קדושה קשה ור"ל דהוי גנאי וביזוי קדושה חמורה בזה שישתמש בתשמישו קדושה קלה ודגם זה הוי בכלל דמעלין בקודש ואין מורידין ולעיקר דבר זה ילפינן לה במנחות צ"ט דמעלין בקודש ואין מורידין מן ויקם משה את המשכן ויתן אדניו וגומר ויקם את עמודיו ולא הי' מסייעים אותו אחיו הכהנים בהקמת העמודים שהוא משא כבידה אע"ג דבאמת לא הי' שום הורדת והפקעת עצם הקדושה באם הי' מסייעים עמו אחיו הכהנים מ"מ כיון דכבר התחיל משה להקים את המשכן ע"י עצמו הי' נחשב הורדת מעלת הקדושה בעיניו אח"כ באם הי' רוצה לצוות לאחיו הכהנים שיסייעו עמו בהקמת העמודים וגנאי ובזיון קדושה הוא ומש"ה לא רצה וצוה לאחיו הכהנים שיסייעו עמו דמעלין בקודש ואין מורידין גם כבוד מעלת הקדושה. [דענין דאסור להוריד ולהפקיע דבר מקדושה חמורה לקדושה קלה בלא"ה סברא הוא וי"ל דהוי בכלל האזהרה דלא תעשו כן לד' אלקיכם] ומענין זה הרוב דמעלין בקודש ואין מורידין דמצינו בש"ס דליכא שום הורדת והפקעת עצם קדושה רק הורדת כבוד מעלת הקדושה בלבד ודו"ק ולפ"ז ממילא ה"ה בענין ההשתמשות בארון קודש ביריעות פסולים ושאר ספרים אע"ג דליכא שום הורדת והפקעת עצם הקדושה מ"מ שייך שפיר הורדת קדושה מחמת בזיון וגנאי בזה לכבוד מעלת קדושת ארון קודש שנשתמש בה קדושה קלה. אמנם הנה באמת איסור הורדה זו ל"ש כ"א היכא דבמקום שהי' משתמש בתחלה בקדושה חמורה ועדיין ראוי לאותו השימוש משתמש בו עתה קדושה קלה כגון להניח בתוכה יריעות פסולים ושאר ספרים דבזה הוי שפיר גנאי ובזיון לקדושה חמורה דלא נחשב בעיניו כל כך ומשמש בתשמישו קדושה קלה משא"כ היכא דבמקום הזה שמשמש עתה בקדושה קלה כגון ע"ג לא הי' משמש מעולם בקדושה חמורה ואף לא ראוי' כלל לשימוש הקדושה החמורה בודאי ליכא שום גנאי ובזיון כלל לקדושה החמורה ומותרת שפיר:

וגם באמת מחמת איסור הורדה זו אין לחלק בין אם השימוש הוא בעוד שהס"ת מונח בתוכה או לא ואדרבה בעוד שהס"ת מונח בתוכה נראה יותר גנאי ובזיון לקדושה החמורה בשימוש בה בקדושה קלה וכדעת הב"ח ז"ל שם באמת לאסור בכל ענין להניח בתוכה יריעות פסולים וכמ"ש המג"א שם כן בשם ספר החסידים סי' תתקל"ח עיי"ש. וא"כ ממילא לפי מה שכבר נהגו להשתמש ע"ג ארון קודש בתשמושי מצוה בעוד שהס"ת מונח בתוכה ממילא ה"ה דמותר להשתמש ע"ג בתשמושי מצוה אף באין הס"ת בתוכה. ודו"ק:

ואדרבה נ"ד נראה לע"ד דעדיף טפי ויפה עשו במה שהעמידו עליו המנורה והיא עפ"י מ"ש הטו"ז ז"ל שם עוד וז"ל ולולא דמסתפינא אמינא מילתא חדתא דהא דאמרי' בהנך מילי דאסור לעשות מקדושה גדולה קדושה קלה היינו כ"ז שראוי' לקדושה גדולה אבל אם אינה ראויה לזה רק לקלה טפי עדיף שיעשו בה לכל הפחות קדושה הקלה ממה שתהי' פנויה ותגנז ראי' לזה ממטפחת ס"ת שבלה דעושין ממנה תכריכין למת וזהו גניזתה והא ודאי שבהיותה קיים אסור לעשות כן אע"כ כיון שטעינה גניזה שפיר הו"ל גניזתה ה"נ הוי עדיף טפי לעשות בה תשמיש קדושה להחזיק בה ספרים ממה שתהי' פנוי' לגמרי בלי קדושה כלל עכ"ל. ולפי"ז ממילא ה"ה בנ"ד י"ל שפיר דעדיף טפי לעשות בה תשמיש מצוה להעמיד עלי' המנורה ממה שתהי' פנוי' לגמרי בלי תשמיש קדושה ומצוה כלל. נמי מהראי' שהביא הטו"ז ז"ל ממטפחת ס"ת שבלה דעושין ממנה תכריכין למת כיון דבלא"ה טעינה גניזה אע"ג דמה שעושין תכריכין למת לא הוי תשמיש קדושה דהרי המת אין בו קדושה כלל רק תשמיש מצוה בלבד איכא דתכריכין למת מצוה ומ"מ מותר. ודו"ק:

איברא כי התב"ש בבכור שור למגילה כ"ו האריך לתמוה על הטו"ז ז"ל בזה מההוא דיומא י"ב הנ"ל דלפי דברי הטו"ז מה פריך רבי לרבי דוסא ועוד בגדים שנתמשה בהן קדושה חמורה תשתמש בהן קדושה קלה והרי כיון דס"ל גם לר' דוסא דאינם ראוים עוד לכה"ג ליוה"כ אחר מקרא דוהניחם שם א"כ תו לא חזי למילתייהו וע"כ עדיף טפי להשתמש בהם קדושה קלה ממה שיהי' פנוים ויגנזו אלא ע"כ דלא כטו"ז וגניזה עדיף מלהשתמש בהם קדושה קלה עוד הקשה על הטו"ז ממ"ש הרמב"ם ז"ל ס"פ י"ז מה' וכדמוכח סנהדרין דראש הישיבה שחטא מלקין אותו ואינו חוזר לשררותו גם אינו חוזר להיות כאחד מן הסנהדרין שמעלין בקודש ולא מורידין עכ"ל. ולהטו"ז קשה דהרי כיון שאינו ראוי לראש הישיבה וראוי לאחד מן הסנהדרין למה אין מורידין אותו להיות כאחד מהסנהדרין הלא טוב יותר בזה מלהיות פנוי לגמרי עיי"ש. ובשו"ת גור ארי' יהודא חלק או"ח סי' כ"ח הקשה ג"כ על הטו"ז מהא דאמרי' עוד ביומא שם ת"ר אירע בו פסול ומינו אחר תחתיו ראשון חוזר לעבודתו שני כל מצות כהונה גדולה עליו דברי ר"מ ר' יוסי אומר ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכה"ג ולא לכהן הדיוט כו' כהן גדול משום איבה כהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין עכ"ל והרי לפי סברת הטו"ז מיטב שיעבוד ככהן הדיוט משיהי' פנוי ולא יעבוד כלל עוד הקשה מהא דאמרי' במנחות ל"ב ס"ת או תפילין שבלו אין עושין מהם מזוזה לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. הרי אף שאינו ראוי לקדושה חמורה כס"ת ותפילין שבלו וטעון גניזה

ואפ"ה אסור לעשות מזוזה עיי"ש. אמנם הנה לפמש"ל לק"מ דשאני בכל הני דיש בהו שפיר איסור להשתמש בהו בקדושה קלה משום דמעלין בקודש ואין מורידין או משום הורדת והפקעת עצם הקדושה ע"י שינוי מעשה כמו לעשות מס"ת ותפילין שבלו מזוזות דס"ת ותפילין שבלו אף שאינם ראוים עוד לתקנם שיהיו ס"ת ותפילין שלמים מ"מ כ"ז שיש בהם ללקט פ"ה אותיות עדיין בקדושתן קיימו עיין בפרש"י בשבת קט"ו בד"ה פ"ה אותיות או ע"י שיעבוד השני בכהן הדיוט דהשני אע"ג שאינו ראוי לעבוד עבודת כה"ג מ"מ עדיין כל מצות כהונה עליו לענין פורע ופורם וטומאה לקרובים ומוזהר על אלמנה ובעולה ועתה כשעובד ככהן הדיוט ע"כ צריך אתה לסלקו מכה"ג לגמרי [דכה"ג מתמנה ומסתלק בפה וכמ"ש התוס' שם] דאל"כ יהי' מחוסר בגדים וכמ"ש גם בשו"ת גא"י שם ונמצא דהוי שפיר הורדת והפקעת עצם הקדושה. או משום הורדת כבוד מעלת הקדושה לבד כמו בבגדי כה"ג ביוה"כ שיהיו מותרים לכהן הדיוט דהבגדים מצד עצמם ראוים שפיר גם לכה"ג אלא דגזה"כ דוהניחם שם היא שלא ישתמש בהם ביוה"כ אחר וע"ז פריך שפיר רבי לרבי דוסא דאיך אפשר לומר דהגזה"כ דוהניחם שם הוא שלא ישתמש בהם ביוה"כ אחר בלבד אבל לא שטעונים גניזה ומותרים שפיר לכהן הדיוט נמצא דהתורה מוריד כבוד מעלת הקדושה בגזה"כ דבגדים שנשתמשה בהם קדושה חמורה ועדיין ראוים לאותו השימוש ישתמש בהם קדושה קלה וקיי"ל דמעלין בקודש ואין מורידין. וכמו כן בראש הישיבה שחטא ומלקין אותו דמצד עצמו עדיין ראוי שפיר לראש הישיבה דאחר שחטא ולקה. חוזר לכשרותו שנאמר ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי היא אחיך וכמ"ש הרמב"ם שם ה' ז'. וכל עיקר מה שאינו חוזר לשררותו היינו רק מפני שבני אדם יזלזלו אותו וכמ"ש הכ"מ שה בשם הירושלמי איכא שפיר הורדת כבוד מעלת הקדושה באם נאמר דחוזר להיות כאחד מן הסנהדרין ומש"ה מוטב ביותר שיהי' פנוים לגמרי דליכא בזיון כל כך ואדרבה כבוד היא להם דמה"ט אינם חוזרים לקדושה קלה עכ"פ משום דמעלין בקודש ואין מורידין משא"כ בנידן הטו"ז להחזיק ספרים בארון קודש שנתקלקל ונשבר עד ששוב אינו ראוי להניח בו ס"ת דליכא בזה שום הורדת והפקעת עצם הקדושה מהארון קודש וכנ"ל וגם ליכא בזה שום הורדת כבוד מעלת קדושת הארון כיון דלא ניכר בזה שום הורדת כבוד מעלת הקדושה דמה שאינו מניח בה ס"ת היינו רק משום שאינו ראוי לזה מצד עצמו שנתקלקל ונשבר ומש"ה ליכא בזה שום גנאי ובזיון לקדושת הארון קודש. ולא הוי הנחת הספרים בה בכלל דמעלין בקודש ואין מורידין כיון דליכא בזה שום הורדה כלל וכאמור ומש"ה ממילא בודאי

עדיף טפי לעשות בה תשמישי קדושה זו להחזיק בה ספרים ממה שתהי' פנוי' לגמרי בלי קדושה כלל. ודו"ק:

נם בלא"ה נראה נכון היטב סברת הטו"ז ז"ל דל"ש האיסור דמעלין בקודש ואין מורידין כ"א היכא ועדיין ראוי לאותו הקדושה והשררות מצד עצמו דמש"ה עדיין לא נפקע ממנו ממילא אותו הקדושה והשררות אלא שאתה רוצה לסלקו ולהורידו וכמו כן בס"ת ותפילין שבלו דאע"ג דאינם ראוים עוד לס"ת ותפילין שלמים מ"מ כל שיש בהם פ"ה אותיות עדיין בקדושתן קאי אתה רוצה להורידן מקדושתן בזה שייך שפיר לומר דמעלין בקודש ואין מורידין וטפי עדיף הגניזה ושישאר פנוי בלי תשמיש כלל. משא"כ בנידן הטו"ז בארון שנתקלקל ונשבר עד ששוב אינו מהראוי כלל לארון קודש מצד עצמו שנתקלקל ונשבר דמכח זה תו נפקע ממנו ממילא קדושת הארון קודש לגמרי וכדמוכח משבת קט"ז וכנ"ל ל"ש כלל האיסור דמעלין בקודש ואין מורידין דהרי תו לא הוי קודש כלל. והגם דמ"מ ודאי טעינה גניזה עכ"פ שישאר פנוי בלי תשמיש הדיוט כיון דהי' עלי' מקודם קדושת ארון קודש כדאמרי' בע"ז נ"ב גבי אבני מזבח ששקצום מלכי יון גנזום בני חושמנאי אע"ג דכבר יצא המזבח לחולין גמרי מפני שטומאוהו יונים וכדדרשינן בש"ס שם מקרא באו בה פריצים וחללוהו מכיון שבאו בה פריצים נתחללה וכדמקשה בש"ס שם באמת נתברינהו וכשקלינהו לנפשייהו כיון דחול היא ואמאי טעינה גניזה ומשני כיון דאשתמש בהו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא וה"נ לענין ארון קודש שנתקלקל ונשבר אע"ג דכבר יצא לחולין מ"מ בודאי טעינה גניזה עכ"פ שישאר פנוי בלי תשמיש הדיוט כיון דאשתמיש בו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בו הדיוט מ"מ בתשמיש גבוה עכ"פ בודאי שרי לאשתמושי אף שהיא תשמיש קדושה קלה ועדיף טפי מגניזה ושישאר פנוי בלי תשמיש קדושה ומצוה כלל. אפס דלכאורה עדיין קשה מה שהקשה התב"ש שם דלסברת הטו"ז גם באבני המזבח ששקצום מלכי יון אכתי הו"ל לעשות מהם קדושה אחרת קלה ממזבח להכניס אבנים לקדושה קלה בלשכות הבנויות בהר הבית וכן בחיל דמ"מ יש בהם קדושה קלה כמ"ש ריש מסכת כלים במתניתין דעשר קדושות הן ועדיף טפי מגניזה ולמה גנזום אלא ע"כ דעדיף טפי לגונזן מלהורידן לקדושה וגם זה נכלל בתרוצם בגמ' דלאו אורח ארעא כו' עיי"ש. ובאמת כי מ"ש דגם זה נכלל בתרוצם בגמ' דוחק מאוד דמהלשון כיון דאשתמיש בהו לגבוה לאו אורח ארעא לאשתמושי בהו הדיוטא לא משמע הכי כלל והו"ל לתרץ בקיצור דמעלין בקודש ואין מורידין. וא"כ קשה גם על הש"ס אמאי דלא מקשו הכי באמת ומיהו בפשיטות י"ל דלא

הי' צריכים אותן האבנים לבנין הקדושות קלות דלא היו עוסקים אז בבנין חדש ולתיקון הריסת היונים הי' די להם בהאבנים מבנין הראשון. ודו"ק:

ועפי"ז צ"ל דהא דאסור רבא במגילה שם לעשות מתיבותא דאיפרט כורסייא מיירי בדוקא באפשר למיעבד ממנה תיבה זוטרתי דכל שעדיין ראוי לאותו הקדושה לאחר התיקון עכ"פ חשיב שפיר ראוי ולא נפקע ממנו הקדושה הראשונה עיין במשנה למלך פ"ה מה' מעילה ה' י"ד לענין כלי השרת שניקבו או שנשברו ששוב אינם ראוים להעבודה דכל שיכול להתיך אותם ולעשותם כלי מחדש חשובים ראוים למצותם ויש בהם דין מעילה. ובזה נלע"ד ליישב מה דמבואר מדברי התוס' עירוכין וא"ו ע"א גבי מה דאמרי' שם דשם שכתוב על הקורה יגיד וישתמש במותר דמקום הכתב גם לאחר דאזיל הכתב מיני' לא פקע מקדושתא שכתבו שם וז"ל יגוד וישתמש במותר משמע ע"י שיחתוך הקורה ולא יהנה מאותו החתיכה שכנגד השם דבמקומו מיהו קידש השם ויש ליזהר כשכותבין ס"ת או תפילין וגוררו מקום השם שאין לכתוב במקומו עכ"ל והוא תמוה טובא לכאורה ממה דמבואר בשבת קט"ז הנ"ל בהדיא דמקום הכתב אגב הכתב הוא דקדשו אזיל הכתב אציל לה קדושתי' ונפקע ממנו ממילא לגמרי וכאשר כבר תמהו בזה בספר מחנה אפרים בסוף הספר בה' ס"ת ובנו"ב מהדו"ק סי' ע"ז ולפמ"ש א"ש ומוכרחים היטב דברי התוס' שם דעכצ"ל דמה דאמרי' בשבת שם דאזיל הכתב אזיל לה קדושתי' מיירי דוקא באופן דשוב אינו ראוי כלל מקום הכתב לאותו הקדושה שנתקדשה מתחלה גם ע"י תיקון דהיינו שיגרר הכתב הנמחק ויעשנה גויל חלק ולכתוב עלי' כתב מחדש דבכה"ג הוי שפיר אזיל לה קדושתי' מחמת דאזיל הכתב ופקע ממנו לגמרי משא"כ היכא שעדיין ראוי מקום הכתב לאותו הקדושה שנתקדשה מתחלה ע"י תיקון עכ"פ דהיינו אחר שיגרר כתב הראשון ויעשנה חלק ויכתוב עלי' כתב מחדש לא אזיל לה קדושתי' כלל מחמת דאזיל הכתב הראשון כיון דעדיין חשיב שפיר ראוי לאותו הקדושה שנתקדשה מתחלה ע"י שיוכל לכתוב עליו כתב מחדש ואסור שפיר מקום הכתב בהנאה וממילא ה"ה לענין קדושת הארון קודש דאסר רבא לעשות מתיבותא דאיפרט כורסייא עכצ"ל דמיירי בדוקא באפשר למיעבד ממנה תיבה זוטרתי דכל שעדיין ראוי לאותו קדושה שנתקדשה מתחלה לאחר התיקון עכ"פ והיינו לעשות ממנה תיבה זוטרתי חשיב שפיר ראוי ולא נפקע ממנו הקדושה הראשונה ומש"ה שפיר אסר רבא להורידה מקדושתה ע"י שינוי מעשה לעשות מתיבה כורסייא. משא"כ היכא שא"א למיעבד ממנה תיבה זוטרתי דכיון דשוב אינו ראוי כלל לאותו הקדושה שנתקדשה מתחלה נפקע ממנו הקדושה לגמרי שפיר מותר לעשות ממנה כורסייא דמוטב ביותר

שיעשה בה לכל הפחות קדושה קלה ממה שתהי' פנוי' לגמרי בלא קדושה כלל ותגנז וכסברת הטו"ז ז"ל וראייתו שהביא ממטפחת ס"ת שבלה דעושין ממנה תכריכין למת כי הוא ראי' עצומה וסברא נכונה מאוד. שוב ראיתי בשו"ת תועפות ראם חלק או"ח סי' ג' החזיק ג"כ בסברת הטו"ז ז"ל עיי"ש. ודו"ק:

ולפי"ז ממילא בנ"ד דאיכא עוד צדדים להיתר שאין עלי' קדושת ארון קודש כלל גם מאשר לא היתה משתמשית בתחלה לארון קודש רק בדרך ארעי וגם השימוש שמשתמשים בה עתה בקדושה קלה היינו רק ע"ג דקיל משימוש בתוכה להחזיק בה ספרים וכנ"ל בודאי טפי עדיף ממה שתהי' פנוי' לגמרי בלי תשמיש קדושה ומצוה כלל. ויפה עשו במה שהעמידו עלי' המנורה שלפני הארון קודש ודו"ק היטב:

סימן יג

לחכם אחד נ"י. מכתבו כו' וע"ד אשר הערנו ידיד נועם בדברי התוס' בכתובות נ"א בהא דתנן התם לא כתב לה כתובה בתולה גובה מאתיים כו' ובגמ' שם מני ר"מ הוא דאמר כל הפוחת לבתולה ממאתיים כו' הרי זו בעילת זנות דאי ר' יהודא האמר רצה כותב לבתולה שטר של מאתיים והיא כותבת לי' התקבלתי ממך מנה כו' ופרש"י ז"ל והיא כותבת התקבלתי כו' ומתניתין נמי דקתני לא כתב לה כתובה גובה כתובתה שלמה קס"ד ואפי' מחלה עכ"ל. ובתוס' שם בד"ה מני ר"מ הוא דאמר כל הפוחת כו' וא"ת ומה קאמר ה"מ ר"מ היא הא משמע בפרק אעפ"י דלרבי יהודא נמי אינה יכולה למחול ותנאו בטל ודוקא בכותבת לי' התקבלתי קאמר וי"ל דהתם איירי לפי המסקנא דשמעתין דקאמר אי בעית אימא ר' יהודא הוא התם כתבה לי' התקבלתי וא"ת ומנ"ל דלר"מ אפי' בכתבה לי' התקבלתי לא מצי מחלה דקאמר ה"א ר"מ הוא דלמא ר"מ לא מבעיא בהתקבלתי קאמר דמצי מחלה דהוי בעילת זנות אלא אפי' בע"פ דתנאי בטל הוי בעילת זנות וי"ל דהשתא אין נראה לו לחלק בין כתבה ללא כתבה עכ"ל. ואח"כ כתבו התוס' עוד דיבור בפני עצמו המתחיל מני ר"מ הוא השתא משמע דמתניתין דלא כתב לה היינו לפי שהותנה עמה עכ"ל והיינו דלא כפרש"י ז"ל דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה היינו ואפי' מחלה דלא מהני. ודבריהם ז"ל תמוהים טובא לכאורה. חדא במה שהקשו בתחלה וא"ת ומה קאמר ה"מ ר"מ הוא הא משמע בפרק אעפ"י דלרבי יהודא נמי אינה יכולה למחול כו' ודוקא בכותבת לי' התקבלתי קאמר. והרי לפי מה שפירשו התוס' אח"כ בדיבור בפני עצמו דהשתא משמע דמתניתין דלא כתב לה היינו לפי שהותנה עמה לא הו"ל להזכיר בקושיתם כלל ממה דמשמע בפרק אעפ"י דלר' יהודא נמי אינה יכולה למחול ודוקא

בכותבת לי' התקבלתי קאמר אבל ע"פ לא רק ממה דמוכח שם דתנאי גרידא לא מהני לר' יהודא ותנאו בטל. דהרי אף אם נאמר דלר' יהודא יכולה למחול ולאו דוקא כותבת קאמר אלא דגם בע"פ מהני מ"מ קשה טובא במה דקאמר ה"מ ר"מ הוא ולא ר' יהודא ממה דמוכח התם דתנאי גרידא עכ"פ לא מהני לר' יהודא ומתניתין מיירי מתנאי גרידא דלא מהני וא"כ מצי אתיא שפיר מתניתין גם כר' יהודא. דבריהם ז"ל מה דמשמע בפרק אעפ"י דלר' יהודא נמי אינה יכולה למחול ודוקא בכותבת לי' התקבלתי קאמר מוכרחים שפיר להקשות לפרש"י ז"ל דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה היינו ואפי' מחלה דלא מהני אבל לא לפי מה שפירשו התוס' שם בעצמם אח"כ וכאמור. שנית במה שהקשו תו אח"כ וא"ת ומנ"ל דלר"מ אפי' בכתבה לי' התקבלתי לא מצי מחלה דקאמר ה"מ ר"מ הוא כו'. והרי לפי מה שהקשו בתחלה במה דקאמר ולא ר' יהודא היא דהא משמע בפרק אעפ"י דלר' יהודא נמי אינה יכולה למחול ודוקא בכותבת לי' התקבלתי קאמר משמע דמודים דעכ"פ לא איירי המתניתין בכותבת כלל ודמש"ה הקשו שפיר דמצי לאוקמי מתניתין גם כר' יהודא הגם דר' יהודא ס"ל בהדיא בכותבת עכ"פ דמהני והיינו משום דהמתניתין לא איירי בכותבת כלל א"כ מה קא קשיא להו תו דמנ"ל דלר"מ אפי' בכותבת לי' התקבלתי לא מצי מחלה דקאמר ה"מ ר"מ היא והרי מי מכריח כלל לומר כן ממה דקאמר ה"מ ר"מ הוא דלר"מ אפי' בכתבה לי' התקבלתי לא מצי מחלה דהרי אפי' אם נאמר דמודה ר"מ בכותבת דמצי מחלה מ"מ שפיר קאמר ה"מ ר"מ היא והיינו משום דלא איירי המתניתין בכתבה כלל. ותו יש לתמוה דלכאורה נראה דמה שתירצו התוס' על מה שהקשו בתחלה דהתם איירי לפי המסקנא דשמעתין דקאמר ואיבעית אימא ר' יהודא היא התם כתבה לי' התקבלתי ומה שתירצו על מה שהקשו אח"כ דהשתא אין נראה לו לחלק בין כתבה ללא כתבה תירץ חדא הוא דהס"ד לא הוי ידע לחלק בין כתבה ללא כתבה ודמש"ה הוי ס"ל דלר' יהודא כמו דבכותבת מהני כמו כן בע"פ מהני ולר"מ כמו דבע"פ לא מהני כמו כן בכתבה לא מהני וא"כ קשה טובא דאחר שכבר תירצו על מה שהקשו בתחלה דהס"ד לא הוי ידע לחלק בין כתבה ללא כתבה מה הוי קשיא להו תו קושיא השני' דהרי בהך תירוצא מיתרצא שפיר גם קושיא זאת וכמו שתירצו באמת אח"כ וכאמור ומעיקרא דקא מקשו קושיא השני' מה הוי קשיא להו כלל וכבודו האריך ליישב דבריהם ז"ל. ואענה גם אנכי את חלקי הנלע"ד בביאור דבריהם ז"ל. עפ"י מה שנדקדק עוד בדבריהם ז"ל במה שהביאו שם מקודם ברישׁ דבריהם בד"ה מני ר"מ הוא דאמר כל הפוחת מחלוקת הר"י והריב"ן בפירוש הא דדייק הש"ס לקמן נ"ו אליבא דר"מ דאמר כל הפוחת כו' דקסבר תנאה בטל מה שלכאורה אין שם מקומו כלל אלא

לקמן נ"ו. ובמה שאיחרו לפרש דמיירי המתניתין לפי הס"ד בתנאי אחר קושיתם הנ"ל ובדיבור בפני עצמו. ובמה שפירשו שם היפך מפרש"י ז"ל דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה היינו ואפי' מחלה דלא מהני:

ונלע"ד ליישב הכל כל נכון בס"ד בהקדם ביאור דברי הש"ס שם נ"ו בהא דאמרי' התם ר' יהודא אומר אם רצה כותב לבתולה שטר של מאתיים והיא כותבת לי' התקבלתי ממך מנה טעמא דכותבת לי' אבל ע"פ לא פירש אבל אם אומרת לי' בע"פ התקבלתי ממך מנה לא מהני ואמאי דבר שבממון היא ושמעינן לי' לר' יהודא דבדבר שבממון תנאו קיים דתני' כו'. ומשני קסבר ר' יהודא כתובה דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה כו'. ולכאורה יש לדקדק טובא בעיקר קושית הש"ס אבל ע"פ לא אמאי דבר שבממון היא ושמעינן לי' לר' יהודא דבדבר שבממון תנאו קיים כו' דהרי מה ענין אמירת התקבלתי דמתפרש בלשון מחילה דהריני כאלו התקבלתי לפי שמוחל אני לך לתנאי. ולכאורה הי' נראה לומר דכל עיקר הקושיא היא דכיון דר' יהודא מיירי ממחילה שע"י תנאי וכדמוכח מפשטות לישנא דר' יהודא במה דאמר אם רצה כותב כו' והיינו מי שהותנה לפחות מכתובה של מאתיים אם רצה יוכל לכתוב לה שטר של מאתיים אלא דהוא כותבת לי' התקבלתי ממך מנה וארישא דמתניתין דאעפ"י שאמרו בתולה גובה מאתיים כו' ואר' מאיר בברייתא דאמר כל הפוחת לבתולה ממאתיים כו' קאי דמיירי מתנאי שהותנה הבעל לפחות לבתולה ממאתיים דלא מהני וגובה מאתיים והוי' בעילת זנות וע"ז קאמר ר' יהודא אם רצה כו' דמהני' ולא הוי בעילת זנות. א"כ כיון דשמעינן לי' לר' יהודא דבדבר שבממון תנאו קיים ותנאי לחוד מהני כ"ש שמהראוי להיות מועיל באם מוחלת לו עוד בלשון התקבלתי בע"פ ע"י התנאי דבודאי אין סברא לומר דבשביל שמוחלת לו עוד כמו כן בע"פ ע"י התנאי יגרע עוד ולא יהי' מועיל כלום. ומה שלא הקשה בפשיטות דטעמא דכותבת לי' אבל תנאי גופה שהי' ביניהם מתחלה לא מהני מידי ואמאי דבר שבממון היא כו' היינו משום דעדיפה מינה קא מקשה במה דמוכח מר' יהודא הכא דגם בצירוף מחילה בע"פ לא מהני והתם איפכא שמעינן לי' לר' יהודא דגם תנאי גרידא בדבר שבממון קיים ומהני ומכ"ש בצירוף עוד המחילה בע"פ עם התנאי דמהני. ובזה יתיישב ג"כ מה שהקשו המפורשים ז"ל בהא דמקשה הש"ס טעמא דכתבה לי' אבל ע"פ לא אמאי דבר שבממון היא כו' והרי י"ל דר' יהודא מיירי בסוף וכלישנא דרבין שם נ"ז ובסוף טעמא רבה איכא במה דלא מהני מחילה בע"פ וכפרש"י ז"ל שם בלישנא דרב דימי והיינו משום דלא אלים אמירתה בע"פ אחר שכבר זכתה בכתובתה משעת חופה למ"ד כתובה דרבנן ולמ"ד כתובה דאורייתא כבר זכתה בכתובתה עכ"פ

משעת ביאה. ולפמ"ש א"ש היטב דבאמת אין כל עיקר הקושיא מה דלא מהני המחילה בע"פ רק מה דמוכח מזה דלא מהני המחילה בע"פ דגם בתנאי שהי' ביניהם מתחלה לא מהני מידי ואף אם כאמר דר' יהודא מיירי בסוף עכ"פ מוכח כ"כ דהתנאי שהי' ביניהם מתחלה לא מהני מידי דאל"כ אמאי לא מהני המחילה בע"פ גם בסוף כיון דעדיין לא זכתה כלל בכתובתה מחמת התנאי שהי' ביניהם מתחלה וא"ל כלל להמחילה בסוף אלא ודאי ע"כ מוכח דהתנאי שהי' ביניהם מתחלה לא מהני מידי וקשה טובא קושית הש"ס אמאי דבר שבממון היא כו'. אלא דלפי"ז יקשה קושית התוס' שם בד"ה טעמא דכתבה לי' אבל ע"פ לא דמנ"ל למידק כלל דטעמא דכתבה לי' אבל ע"פ לא הרי י"ל דמה כותבת אומרת וכדאמרי' דמה כותב אומר ומה דנקט כותב היינו משום דאורחא דמילתא הכי היא לכתוב לראי' ומה שתירצו התוס' שם דע"כ דוקא כותבת נקט דאל"כ מה פליג על ר' יוסי דאמר רשאי בברייתא לקמן עיי"ש אינו מספיק כלל דהרי י"ל דפליג על ר' יוסי בענין תנאי לחוד דלא מהני אבל בענין מחילה בע"פ לא פליגי כלל דלכ"ע מהני שפיר מחילה בע"פ ובאמת כי קושיא זו קשה להנך לישנא דרב דימי ורבין גופה דמפרשו בהדיא דר' יוסי ור' יהודא פליגי גם בענין מחילה בע"פ דמנ"ל זאת וכאמור. ומיהו ללישנא דרבין דר' יהודא מיירי בסוף יש ליישב קושית התוס' דע"כ דוקא כותבת נקט ר' יהודא אבל ע"פ לא מהני ופליג על ר' יוסי גם במחילה בע"פ דליכא למימר דמה כותבת אומרת וכדאמרי' בסמוך דמה כותב אומר דבשלמא בסמוך גבי הבעל שכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך כו'. י"ל דמיירי בכותב לה בעודה ארוסה שעדיין לא זכה הבעל בהפירות וכדאוקמינן לה בהכותב פ"ט דאין שום סברא לחלק בין כותב לאומר ולומר דמחילה בע"פ לא מהני כיון שעדיין לא זכה הבעל בהפירות מש"ה י"ל שפיר רמה כותב אומר ולא חש לדקדק בלשונו ולמינקט אומר כיון דא"א למיטעי בהכי ולומר דדוקא כותב נקט אבל אומר לא מהני כיון דאין שום סברא לחלק בזה ונקט כותב דאורחא דמילתא הוא לכתוב לראי' משא"כ הכא דמיירי בסוף ובסוף איכא טעמא רבה דלא מהני מחילה בע"פ אחר שכבר זכתה בכתובתה בודאי לא הוי נקט כותבת לו לאו דוקא היא אלא דגם אמירה בע"פ מהני כיון דיש סברא לחלק ולומר דדוקא כותבת נקט אבל אומרת בע"פ לא מהני אע"כ דדוקא כותבת נקט באמת אבל אומרת בע"פ לא מהני. משא"כ ללישנא דרב דימי דר' יהודא מיירי בתחלה שעדיין לא זכתה בכתובה קשה טובא לכאורה דדלמא מה כותבת אומרת כדאמרי' בסמוך מה כותבן אומר ולא פליגי ר' יוסי ור' יהודא רק בתנאי גרידא. ומיהו גם ללישנא דרב דימי יש ליישב היטב דע"כ דוקא כותב נקט ר' יהודא אבל ע"פ לא מהני ופליג על ר' יוסי גם במחילה בע"פ דכיון

דע"כ פליגי בתנאי דתנאי לא מהני לר' יהודא ממילא עכל"ל ומוכח תו דגם מחילה בע"פ לא לר' יהודא דהרי באמת בכל תנאי איכא מחילת בע"ד ואך מה"ט ס"ל לר' יהודא דבדבר שבממון תנאו קיים והיינו מכח מחילת הבע"ד דאמרי' מסתמא מחל לו וכמבואר בב"מ נ"א ומה לי המחילה בסתם דאיכא בכל תנאי למחילה בפירש וא"כ כיון דס"ל לר' יהודא כאן דתנאי לא מהני אע"ג דמסתמא מחל לו כיון שהיתה ע"י תנאי ממילא ה"ה מחילה בפירוש בודאי לא מהני לר' יהודא ובזה מובן היטב פירש"י ז"ל בד"ה אבל ע"פ לא דהוי"ל כתנאה בעלמא. וא"כ י"ל דקושית הש"ס היא כפשטי' גם על מחילה בע"פ גופה אמאי דלא מהני כיון דשמעינן לי' לר' יהודא בדבר שבממון תנאו קיים והיינו רק מכח המחילת הבע"ד דאמרי' מסתמא מחל לו וא"כ מכ"ש היכא דאיכא מחילה בפירוש בע"פ דמהראוי להיות מהני וממילא א"ש היטב גם תירץ התוס' הנ"ל דליכא למימר דמה כותבת אומרת דא"כ מה פליג על ר' יוסי דאמר רשאי בברייתא לקמן דהרי אם נאמר דמה כותבת אומרת ודגם אמירה בע"פ מהני ממילא עכצ"ל דגם תנאי מהני דמה לי מחילה בפירוש דמהני למחילה בסתם דאיכא בכל תנאי וא"כ מה פליג על ר' יוסי דאמר רשאי בברייתא לקמן [ואין להקשות לפי"ז ללישנא דרבין דאמר מחלוקת בסוף אבל בתחלה ד"ה מוחלת והרי כיון דעכצ"ל דפליגי גם בתנאי ותנאי לא מהני לר' יהודא א"כ ממילא עכצ"ל תו דגם מחילה בע"פ בתחילה לא מהני לר' יהוד' כיון שהיתה ע"י תנאי דמה לי מחילה בסתם דאיכא בכל תנאי דלא מהני לר' יהודא למחילה בפירוש די"ל דס"ל דלפי המסקנא דעכצ"ל דקסבר ר' יהודא כתובה דרבנן אלא דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה די לומר דחכמים לא עשו חיזוק בדבריהם יותר משל תורה אלא בחד דרגא והיינו בתנאי במחילה בסתם אבל לא בתרי דרגא והיינו גם בתנאי במחילה בפירוש וה"ד במחילה בפירוש בתחלה משא"כ מחילה בפירוש בע"פ בסוף טעמא רבה איכא דלא מהני אחר שכבר זכתה] אלא דלפי"ז עדיין קשה בתא דפריך תו הש"ס התם לבתר דמשני קסברי ר' יהודא כתובה דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה והיינו דלא מהני תנאי אף בצירוף המחילה בע"פ. והרי פירות דרבנן ולא עבדו רבנן חיזוק דתנן ר' יהודא אומר לעולם הוא אוכל פירי פירות עד שיכתוב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירות פירותיהן עד עולם וקיי"ל דמת כותב אומר אלמא דגם המחילה בע"פ מהני ולא עבדו רבנן חיזוק כלל שלא יהי' מועיל ומאי קושיא הרי י"ל דהתם מיירי ממחילה שלא ע"י תנאי כלל ומש"ה לא עבדו רבנן חיזוק בה שלא יהי' מועיל דבשלמא לענין מחילה שע"י תנאי שפיר יש סברא לומר דעבדו רבנן חיזוק דלא מהני משום דהוי"ל כתנאה בעלמא וכנ"ל. משא"כ למחילה שלא ע"י

תנאי כלל על מה יעשו רבנן חיזוק בדבריהם שלא יהי' מועיל. ועיין בפ"י ז"ל. ואמנם כן נלע"ד דס"ל להש"ס כאן [ולאפוקי מלישנא דרבין דע"כ לא ס"ל גם הך סברא ודו"ק] דגם מחילה שלא ע"י תנאי כלל בדבר שעדיין לא זכה בה הוי כתנאי וכמתנה בפירש לעקור דבר זה מדבריהם שלא יחול עליו כלל משום דלו היתה כוונתו למחילה בעלמא הי' לו שהות למחול אחר שכבר יזכה באותו דבר [וכמדומה לי שכבר ראיתי סברא זו בספר בית יעקב על כתובות להגאון מליסא ז"ל] וזה נראה מבואר בפרש"י ז"ל שם בד"ה אבל ע"פ לא דהוי"ל כתנאה בעלמא ובפרש"י ז"ל בד"ה מה כותב אומר אלמא תנאי' תנאה עכ"ל. הרי דלמחילה וסילוק הבעל מפירות האשה קרי לי' תנאי' של בעל והיינו משום דההוא דפירות מוקמינין לי' בהכותב בכותב לה בעודה ארוסה שעדיין לא זכה הבעל בהפירות ומש"ה שפיר חשיב לי' כתנאה וכאמור. ודו"ק:

אפס דלכאורה עדיין קשה לפי סברת הש"ס דה"ט דאבל ע"פ לאו משום דהוי"ל כתנאה בעלמא א"כ מה מהני באשר היא כותבת לה הכי הרי לענין תנאי אין חילוק כלל בין כותב לאומר וכמ"ש הפ"י ז"ל בד"ה מה כותב אומר בשם הירושלמי. וכבר נתקשה בזה גם המהר"מ שיף ז"ל. ואמנם נלע"ד ליישב דהא דמהני ביותר באשר היא כותבת לי' הכי היינו לפי שבלשון התקבלתי יש גם משמעות הודאה כמו משמעות מחילה והיינו שיש בידה משלו מנה ומחמת זה הרי היא אומרת התקבלתי ור"ל הריני כאלו התקבלתי והיינו לפי שינוכה המנה שבידה משלו והמאתיים כסף כתובתה דמהני לי' שפיר להבעל. והיינו דאע"ג דאיכא למימר נמי דהיתה כוונתה בלשון התקבלתי אך למחילה בעלמא דהריני כאלו התקבלתי לפי שמוחל אני לך דלא מהני לו' להבעל מידי משום דהוי"ל כתנאה בעלמא מ"מ כיון שיש לפרש נמי כוונתה בלשון התקבלתי להודאה דמהני לי' שפיר להבעל שוב לא תהי' נאמנות אח"כ לפרש דבריו לטוב לה שלא היתה כוונתה אך למחילה בעלמא דלא מהני לי' להבעל מידי אף בנקוטא כתובה דאיתרע בהכי דיד בעל השטר על התחתונה ויד בעל השובר על העליונה וכמבואר בחו"מ סי' מ"ב סעיף ח' אלא דה"ד בכותבת לי' התקבלתי דכל שהיתה כוונתה להודאה הוי הודאה מעלייתא שאינה יכולה לחזור בה עוד בטענת השטאה וכדומה. ומש"ה אע"ג דלא נתברר אם היתה כוונתה באמת להודאה או למחילה בעלמא מ"מ מהני לי' תו שפיר להבעל שלא תוכל תו להוציא ממנו ממון מספק וכאמור משא"כ באומרת לי' בע"פ התקבלתי דאף לו היתה כוונתה להודאה תוכל לחזור בה אח"כ בטענת המבטלים הודאות לא מהני לי' תו להבעל גם משמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי. ומש"ה שפיר אמרי' בש"ס דטעמא דכתבה לי' אבל ע"פ לא. ודו"ק:

ועפי"ז יש ליישב היטב מה שהקשה הפ"י ז"ל בתא דאקשינן בש"ס שם וסבר ר' יהודא דכותבין שובר והדתנן כו'. והרי שאני הכא דא"א בענין אחר וכדייקינן בסמוך דטעמא דכתבה לי' אבל ע"פ לא מהני לי' להבעל מידי וכל היכא דלא אפשר בלא"ה בודאי כותבין שובר אליבא דכ"ע וכדמסקינין בש"ס בפרק הכותב פ"ט עיי"ש. עם מה שיש לדקדק במה דנקט אביי במימרי' לישנא מילתא בעלמא היא דאמרה לי' כו' דמשמע דלאו דוקא כותבת נקט ר' יהודא אלא דגם אמירה בע"פ מהני וכן לר' ירמי' דמוקי לה כששוברתה מתוכה פרש"י ז"ל וז"ל בתוך הכתובה, בעצמה יכתבו השובר והוא אמרה בפנינו התקבלתי, חציה עכ"ל. ומבואר בהדיא דלא בעינן בדוקא שתהא היא כותבת לי' אלא כל שאמרה כן בפני העדים והעדים כותבין שאמרה כן בפניהם סגי. והרי בסמוך דייקינין בש"ס דטעמא דכותבת לי' אבל ע"פ לא מהני מידי. ולפמ"ש נכון היטב דכיון דכל עיקר מה דמהני ביותר באשר היא כותבת לי' התקבלתי מאשר אומרת לי' בע"פ התקבלתי היינו רק מכח משמעות הודאה שיש בלשון התקבלת דבכותבת לי' לא תוכל לחזור בה ומש"ה מהני לי' שפיר להבעל משא"כ באומרת לי' בע"פ דתוכל לחזור בה ומש"ה לא מהני לי' מידי להבעל א"כ גם באומרת בע"פ משכחת שפיר באופן שלא תוכל לחזור בה והיינו כל שתצוה להעדי כתובה שיכתבו דברי' דבכה"ג בודאי הוי הודאה מעלייתא כל שהיתה כוונתה להודאה שלא תוכל לחזור בה אח"כ וה"ה כאלו כותבת בעצמה. וע"כ מה דדייקינין בש"ס אבל ע"פ לא היינו אמירה בע"פ בעלמא באופן שגם לו היתה כוונתה להודאה תוכל לחזור בה אח"כ אלא דלענין משמעות המחילה מהני לי' שפיר דמחילה היא מהדברים הנקנין באמירה בעלמא וכמבואר בחו"מ סי' רמ"א באהע"ז סי' ק"ה ואף לדעת החולקים בשטר ובכתובה מ"מ בתחלת הזכי' לכ"ע מהני לולא דהוי"ל כתנאה בעלמא דמש"ה לא מהני מידי משא"כ בע"פ באומרת אתם עדי או שציוותה להעדים שיכתבו דברי' מהני שפיר כמו בכותבת לי' דאין סברא לחלק בזה. ובכה"ג נמי מיירי אביי במה דנקט בלישנא מילתא בעלמא היא דאמרה לי'. ובכה"ג נמי מתפריש שפיר לשון והיא כותבת לי' לר' ירמי' דמשני כששוברתה מתוכה דהיינו שהעדים כותבין כן בתוך הכתובה וכפרש"י ז"ל והיינו דמיירי שנכתב עפ"י צוותה לכתוב מש"ה תו קרי לי' שפיר והיא כותבת לי' משום דחשיב כאלו כותבת כן בעצמה ודלא גרע מאומרת אתם עדי דהוי הודאה מעלייתא שלא תוכל לחזור בה אח"כ. ושפיר מקשינן נמי בש"ס וסבר ר"י כותבין שובר והדתנן כו' והיינו משום דהכא אפשר שפיר בלא כתיבת שובר אלא באמירה בע"פ באופן דהוי הודאה מעלייתא לו היתה כוונתה להודאה שלא תוכל לחזור בה אח"כ ומהני לי' שפיר להבעל כמו בכותבת לי' ודו"ק:

ומה מאוד א"ש היטב לפי"ז לשון הש"ס אביי אמר אפי' תימה כשאין שוברתה מתוכה בשלמא התם ודאי פרעי' כו' הכא ודאי יהיב לה מילתא בעלמא היא דאמרה לי' אי נטרי' נטרי' אי לא נטרי' איהו דאפסיד אנפשי' ולכאורה קשה דמה לי באיזה אופן מיפטר הלוה מהמלוה אם מחמת פרעון או מחמת שמחל לו המלוה את חובו והרי הכא נהי נמי דבודאי לא יהיב לה עתה מידי לפרעון כתובתה מ"מ הרי היא מיפטר באשר מחלה לו וכתבה לי' ביפוי לשון התקבלתי ולמה לא ניחוש כאן לטובת הבעל כמו התם לטובת הלוה. ולפמ"ש א"ש ומובן היטב דכיון דכל עיקר מה דמהני לי' להבעל ביותר באשר היא כותבת לי' התקבלתי היינו רק מכח משמעות ההודאה שיש בלשון התקבלתי והיינו דיהיב לה מנה מכבר ומנכה אותו המנה עתה מכסף כתובתה וזה אינו ודאי לנו כ"א ספק אחר שיש לפרש כוונתה בלשון התקבלתי למחילה בעלמא ומש"ה הגם דהוא אינה נאמנות אח"כ לפרש דבריו לטוב לה ואין אנו מוציאין ממון מיד הבעל מספק' מ"מ עכ"פ אין אנו חוששין תו כמו כן לטובת הבעל שלא יצטרך לשמור שוברו מהעכברים כמו התם דאלו חוששין לטובת הלוה דבשלמא התם ודאי פרעי' ולאו דוקא פרעי' דה"ה נמי אם מחל לו המלוה אלא דעיקר הכוונה והחילוק היא דבשלמא התם מיפטר הלוה מהמלוה בודאי יהי' מאיזה צד שיהי'. משא"כ הכא לא מיפטר הבעל בודאי דלו היתה כוונתה בלשון התקבלתי לא מהני לי' להבעל מידי רק משמעות הודאה דיהיב לה מנה מכבר שיש בלשון התקבלתי היא דמהני לי' להבעל והרי בודאי יהיב לי' בתמי' מילתא בעלמא היא דאמרה לי' דיש במשמיעתו הכי והכי אי נטרי' נטרי' ולא תוכל לגבות בשטר כתובה עוד ואי לא נטרי איהו דאפסיד אנפשי' דתוכל להכחישו אח"כ ולגבות כתובתה מאתיים. ודו"ק:

וארווחנא בזה ליישב ג"כ מה דלכאורה עדיין קשה טובא בהא דמקשה הש"ס טעמא דכתבה לי' אבל ע"פ לא אמאי כו' דמנ"ל למידק דאבל ע"פ לא דלמא מה כותבת אומרת וכדאמרי' בסמוך מה כותב אומר וכקושית התוס' הנ"ל ומה שתירצו התוס' שם דע"כ דוקא כותבת נקט דאל"כ מה פליג על ר' יוסי דאמר רשאי בברייתא לקמן וכנ"ל לכאורה עדיין אין זה תירץ מספיק כלל דהרי מנ"ל דר' יוסי לקולא מכולהו וס"ל דרשאי ומהני ומחמת זה עכצ"ל דטעמא דכותבת לי' אבל ע"פ לא מהני לר' יהודא דאל"כ מה פליג על ר' יוסי דאמר רשאי ומהני. הרי בדברי ר' יוסי לא מבואר אלא דרשאי וא"כ י"ל דר' יוסי לא פליג על ר' מאיר דאמר כל הפוחת לבתולה מאתיים כו' ה"ז בעילת זנות אלא לענין דרשאה לעשות כן ולא הוי בעילת זנות אבל לענין אי מהני י"ל דמודה שפיר לר' מאיר דלא מהני ור' יהודא פליג על ר' יוסי וס"ל דמהני ג"כ וממילא שפיר י"ל תו דלאו דוקא

כותבת נקט ר' יהודא דמהני אלא דה"ה בע"פ מהני ומה כותבת אומרת ועיין בהפלאה ע"ד התוס' לעיל נ"א בד"ה באו"ד וא"ת ומנ"ל דלר"מ:

ומיהו על התוס' גופה לק"מ במה דהוי ניחא להו בתירוצם ולא הוי קשיא להו כקושיתנו הנזכרי' די"ל דדברי התוס' אלו הם דברי הר"י ולשיטת הר"י א"א לפרש כלל דר' יוסי ס"ל דרשאי אבל לא מהני וכמו שאבאר דהנה המהר"מ שיף ז"ל הקשה לשיטת הר"י בתוס' לעיל נ"א הנ"ל דהיכא דלית לה פשיטא טפי דהוי בעילת זנות לר' מאיר מהיכא דאית לה אלא דלא סמכה דעתה. והא דדייק הש"ס אליבא דר"מ דקסבר תנאה בטל ואית לה ואפ"ה הוי בעילת זנות היינו רק ממה דנקט בלשון דכל הפוחת כו' דהיינו בתנאה דאיהו פוחת לה ולא נקט בסתם בלשון הכלה בתולה שאין לה כו'. וממילא יהי' גם הפוחת בתנאה בכלל דלית לה והוי בעילת זנות ש"מ דס"ל דבתנאי אית לה באמת דתנאה בטל ואפ"ה הוי בעילת זנות. דמנ"ל למידק הכי דלמא לעולם היכא דאית לה לא הוי באמת בעילת זנות ומה דס"ל דכל הפוחת כו' והיינו בתנאה הוי בעילת זנות היינו רק משום דס"ל דגם בתנאה לית לה דתנאה קיים ומש"ה הוי שפיר בעילת זנות ומה דלא נקט בסתם בלשון כל בתולה שאין לה כו' היינו לאשמועינן הא מילתא גופה דגם בתנאה לית לה דתנאה קיים ודמש"ה הוי בעילת זנות ודאי הוי' נקט בסתם בלשון כל בתולה שאין לה כו' לא הוי הפוחת בתנאה בכלל ממילא משום דהוי אמינא דס"ל דתנאה בטל ואית לה ולא הוי בעילת זנות באמת בתנאה מה"ט גופה דאית לה עיי"ש. ואני שמעתי ולא אבין קושיתו כלל דהרי לפי הס"ד דקסבר ר"מ כתובה דרבנן ושמעינן לי' לר"מ דבדרבנן תנאה קיים א"כ בודאי גם לו הוי נקט לה בסתם בלשון כל בתולה שאין לה כו' הוי מוקמינן לה שפיר גם בתנאה דהה"ת למעט תנאה והרי אדרבה לפי מה דמשמע לי' להש"ס דקסבר ר"מ תנאה בטל אקשינן והא שמעינן לי' לר"מ כו' בדרבנן תנאה קיים וא"כ שפיר דייק הש"ס לפי הס"ד ממה דנקט ר"מ בלשון כל הפוחת ולא נקט בסתם בלשון כל בתולה שאין לה דקסבר ר"מ תנאה בטל ואית לה ואפ"ה הוי בעילת זנות וגם לפי המסקנא דס"ל לר"מ כתובה דאורייתא נלע"ד דלא קשה דמנ"ל דס"ל לר"מ תנאה בטל וע"כ הטעם משום דס"ל כתובה דאורייתא ואית לה ואפ"ה הוי בעילת זנות דלמא ס"ל דתנאה קיים דכתובה דרבנן ולית לה ואך מש"ה הוי בעילת זנות ומה"ט גופה נקט בלשון כל הפוחת כו' למימרא דס"ל דתנאה קיים דכתובה דרבנן מדס"ל דהוי בעילת זנות ודאי הוי נקט לה בסתם בלשון כל בתולה שאין לה לא הוי ידעינן למוקי לי' גם בתנאה משום דהוי אמינא דס"ל כתובה דאורייתא ותנאה בטל ואית לה ומה"ט לא הוי בעילת זנות. והיא דכיון דכבר מסקינן לעיל בש"ס אליבא דר' יהודא דקסבר כתובה

דרבנן ואנן קיי"ל דאפושי פלוגתא לא מפשינן ואך מה"ט הוי ס"ד דש"ס דגם ר"מ ס"ל דכתובה דרבנן א"כ בודאי לו לא הוי משמע דס"ל לר"מ דתנאה בטל ושע"כ הנועם היא דס"ל לר"מ דכתובה דאורייתא לא הוי אמרי' הכי לאפושי ולהמציא פלוגתא חדשה בין ר' מאיר לר' יהודא גם בענין כתובה אי הוי דאורייתא או דרבנן מה שלא נמצא בדבריהם מבואר בהדיא או מכללא דפליגי גם בהכי אלא הוי אמרי' ביותר דס"ל גם לר"מ כתובה דרבנן כמו ר' יהודא אך לשיטתיהו אזלי בדרבנן אי תנאה קיים או לא ור"מ לשיטתי' דבדרבנן תנאה קיים ולית לה ומש"ה הוי בעילת זנות גם בתנאה ומה"ט גופה שפיר משמע לי' להש"ס ממה דנקט ר"מ בלשון כל הפוחת כו' דקסבר ר"מ תנאה בטל ואית לה וע"כ היינו משום דס"ל כתובה דאורייתא ופליג גם בהא עם ר' יהודא ואפ"ה הוי בעילת זנות דאל"כ הוי"ל למינקט שפיר בסתם בלשון כל בתולה שאין לה כו' ודממילא הוי מוקמינן לי' שפיר גם בתנאה משום דבודאי ס"ל גם לר"מ דכתובה דרבנן כמו ר' יהודא ולשיטתי' בדרבנן תנאה קיים ולית לה. ואולם כ"ז לפי מה דכבר דייקינן לעיל בש"ס אליבא דר' יהודא דטעמא דכתבה לי אבל ע"פ לא ודעכצ"ל דה"ט משום דקסבר ר' יהודא דכתובה דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה משא"כ באם נאמר דמה כותבת אומרת דגם בע"פ ותנאי מהני ואין הכרע בטעמו או משום דס"ל כתובה דאורייתא ולשיטתי' אזיל דבדבר שבממון תנאו קיים או משום דס"ל כתובת דרבנן אלא דגם בדרבנן ס"ל דלא עשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה ותנאו קיים. שוב לא מוכח באמת דס"ל לר"מ ממה דנקט בלשון כל הפוחת כו' דתנאה בטל ואית לה ואפ"ה הוי בעילת זנות דאדרבה אית לן למימר ביותר דס"ל דתנאה קיים ולית לה ואך מש"ה הוי בעילת זנות ומה דלא נקט לה בסתם בלשון כל בתולה שאין לה כו' היינו משום דלא הוי ידעינן למוקמי לה גם בתנאה כיון די"ל דסבירא לי' לר' מאיר וכמו כן לר' יהודא דכתובה דאורייתא ור"מ לשיטתי' דבדאורייתא תנאה בטל ואית לה ולא הוי בעילת זנות באמת בתנאה מה"ט דאית לה. ועפי"ז ממילא לק"מ קושיתינו הנ"ל דדלמא מה כותבת אומרת דגם בע"פ וה"ה תנאי מהני לר' יהודא ומה דפליג על ר' יוסי היינו רק משום דס"ל לר' יוסי דרשאי ולא מהני. והיא דאם נאמר דלאו דוקא כותבת נקט ר' יהודא דממילא שוב לא מוכח אליבא דר"מ דקסבר תנאה בטל ואדרבה אית לן למימר ביותר דקסבר תנאה קיים ואיתי לה ואך מש"ה ס"ל דהוי בעילת זנות בתנאה וכמש"ל וכיון דנאמר כן גם לר"מ דס"ל דתנאה קיים ממילא עכצ"ל כן גם לר' יוסי דס"ל דתנאה קיים ולית לה אלא דפליג על ר"מ דס"ל דרשאי נמי לעשות כן ולא הוי בעילת זנות. דהרי לא להחמיר על ר"מ בא אלא להקל עליו לומר דרשאי ג"כ. וא"כ תקשה ג"כ במה פליג ר' יהודא על

ר' יוסי כיון דכולהו ס"ל דמהני תנאי ומכ"ש בצירוף מחילה בע"פ. אע"כ דכותבת דוקא נקט ר' יהודא אבל ע"פ וה"ה תנאי לא מהני וממילא מוכח נמי תו אליבא דר"מ דקסבר תנאה בטל והוי בעילת זנות ג"כ ור' יוסי מיקל מכולהו וס"ל דרשאי ומהני ג"כ ודו"ק:

ואולם כ"ז לשיטת הר"י דהיכא דלית לה הוי עוד כ"ש דהוי בעילת זנות מהיכא דאית לה משא"כ לשיטת הריב"ן בתוס' לעיל נ"א הנ"ל דהא דדייק הש"ס אליבא דר"מ דקסבר דתנאה בטל ואית לה היינו רק משום דבכ"מ דאית לה ואין האשה בטוחה בו דלא סמכה דעתה שפיר י"ל דתיקנו חכמים שיהא בעילתו בעילת זנות אבל אם הי' תנאו קיים כיון דלית לה לא הוי בעילת זנות הדק"ל דכיון דממה דקאמר ר"א גופה דהוי בעילת זנות בתנאה מוכח דס"ל דתנאה בטל ואית לה אף אם נאמר דלאו דוקא כותבת נקט ר' יהודא ומה כותבת אומרת דגם אמירה בע"פ ותנאי מהני א"כ קשה דלמא באמת הכי הוא דמה כותבת אומרת ומה דפליג על ר' יוסי היינו רק משום דר' יוסי לא פליג על ר"מ אלא לענין דרשאי לעשות כן ולא הוי בעילת זנות אבל לענין אי מהני מודה שפיר לר"מ דלא מהני וע"ז פליג ר' יהודא וס"ל דמהני ג"כ:

ואמנם לפמש"ל דכל עיקר מה דמהני ביותר לר' יהודא באשר כותבת לי' התקבלתי היינו רק מכח משמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי יש ליישב קושית התוס' גם לשיטת הריב"ן דבלא"ה לק"מ דהנה משמעות הודאה שייך שפיר דוקא בכתובה דהוי דבר הקצוב לבתולה מאתיים ולאלמנה מנה ושייך שפיר לומר דהיתה כוונתה בלשון התקבלתי להודאה בסך מעות שבידה משלו נגד הסך המנוכה מכסף כתובתה משא"כ בסמוך גבי הבעל שכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך כו' דהפירות ופירי פירות עד עולם לא הוין דבר הקצוב ול"ש כלל לומר דהיתה כוונתו באשר כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך כו' להודאה בסך מעות שבידו משלה נגד סך שיווי הפירות ופירי פירות עד עולם וע"כ לא היתה כוונתו רק למחילה דהו"ל כתנאה בעלמא וממילא ל"ש לחלק כלל בין כותב לאומר וכמ"ש הפ"י ז"ל בשם הירושלמי הנ"ל. ולפי"ז ממילא יש ליישב היטב קושית התוס' גם ללישנא דרב דימי ע"ד מש"ל ליישב אליבא לישנא דרבין דבשלמא בסמוך גבי הבעל שכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך כו' שייך שפיר לומר דמה כותב אומר ומה דנקט כותבת היינו רק משום דאורחא דמילתא הכי לכתוב לה לראי' בכדי שלא יוכל להכחישה לאחר זמן ולומר דלא הי' ביניהם מעולם תנאי ומחילה כלל כיון דא"א למיטעי בהכי ולמימר דדוקא כותב נקט אבל אומר בע"פ לא מהני כיון דאין סבר כלל לחלק בין כותב לאומר מש"ה לא דקדק תו בלשונו ונקט כותב דאורחא

דמילתא הכי הוא לכתוב לראי' משא"כ בכתובה דשפיר יש סברא לחלק בין כותב לאומר בודאי לא הוי נקט כותבת לו לאו דוקא היא אלא דגם אומרת בע"פ מהני. ודו"ק:

וכ"ז לפי מה דכבר ידעינן בהסברא שיש חילוק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי ודמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה בעלמא או דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה גם לענין תנאי במחילה בפירוש דלא מהני משא"כ לו לא הוי ידעינן הסברא שיש חילוק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי הוי שפיר אפשר לומר דמה כותבת אומרת ונקט כותבת משום דאורחא דמילתא הכי היא לכתוב לראי' כיון דאין סברא לחלק בין כותבת לאומרת לפי הס"ד דאכתי לא ידעינן הסברא שיש חילוק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי ולמטעי ולומר דדוקא כותבת נקט אבל ע"פ לא מהני וכמו כן לו לא הוי ידעינן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה בעלמא או דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה גם לענין תנאי מפורש דלא מהני שפיר י"ל כמו כן דמה כותבת אומרת כיון דא"א למיטעי ג"כ ולומר דדוקא כותבת נקט אבל ע"פ לא מהני הגם דכבר ידעינן הסברא שיש לחלק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי כיון דמ"מ אין לחלק בין כותבת לאומרת לאשר אין סברא דמחילה בע"פ גרידא בתחלת הזכי' דלא יהי' מועיל לפי הס"ד דאכתי לא ידעינן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה או דחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה גם לענין תנאי במחילה בפירוש דלא מהני. אלא דלפי"ז עדיין אינו במוכרח לומר דס"ל לר' יהודא כמו כן דגם תנאי מהני דשפיר י"ל דאע"ג דס"ל לר' יהודא דגם מחילה בע"פ מהני ומה כותבת אומרת מ"מ תנאי גרידא גם ר' יהודא מודה דלא מהני כיון שאין זה תלוי בזה כלל לפי הס"ד דאכתי לא ידעינן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה בעלמא כו'. משא"כ באם נאמר דמה כותבת אומרת ודגם מחילה בע"פ מהני משום דאכתי לא הוי ידעינן הסבר' שיש חילוק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי ושפיר הוי ידעינן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הוי"ל כתנאה בעלמא כו' שוב במוכרח לומר שפיר דס"ל לר' יהודא כמו כן דגם תנאי מהני כיון דמחילה בע"פ תלוי שפיר בתנאי לפי הס"ד זה דשפיר ידעינן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה בעלמא כו'. וממילא עכצ"ל דמה דפליג על ר' יוסי היינו משום דר' יוסי ס"ל דרשאי ולא מהני ור' יהודא ס"ל דמהני ג"כ ואולם הנה כ"ז יתכן שפיר לפירוש הריב"ן משא"כ לפירוש הר"י א"א לומר כן כלל דפלוגתייהו דר' יהודא ור' יוסי היא דר' יוסי ס"ל דרשאי ולא מהני ור' יהודא ס"ל דמהני ג"כ וכנ"ל. וע"כ באם נאמר דהוי באיזה ס"ד

דמה כותבת אומרת משום דאכתי לא הוי ידעינן הסברא שיש חילוק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי עכצ"ל דכמו כן אכתי לא הוי ידעינן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה בעלמא כו' דלפי"ז שוב אינו במוכרח לומר דס"ל לר' יהודא כמו כן דגם תנאי מהני ודפליג על ר' יוסי דר' יוסי ס"ל דרשאי אבל לא מהני. אלא דלפי"ז דעכצ"ל דאכתי לא הוי ידעינן כמו כן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הוי"ל כתנאה בעלמא כו' שוב אינו במוכרח לומר דמה דהוי בס"ד דמה כותבת אומרת היינו משום דאכתי לא הוי ידעינן הסברא שיש חילוק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי דשפיר הוי בס"ד דידי' דמה כותבת אומרת משום דאכתי לא הוי ידעינן הסברא דמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה בעלמא אע"ג דכבר אסיק אדעתי' שפיר הסברא שיש חילוק בין כותבת לאומרת לענין המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי וכנ"ל. ודו"ק:

ועפי"ז ממילא א"ש היטב במה שהביאו התוס' שם מקודם בריש דבריהם בד"ה מני ר"מ היא דאמר כל הפוחת מחלוקת הר"י והריב"ן בפירוש הא דדייק הש"ס לקמן נ"ו אליבא דר"מ דאמר כל הפוחת כו' דקסבר תנאה בטל מה שלכאורה אין שם מקומו כלל אלא לקמן נ"ו ובמה שפירשו דהמתניתין דלא כתב לה מיירי לפי הס"ד בתנאי גרידא דלא מהני היפך פירש"י ז"ל דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה היינו ואפי' מחלה דלא מהני והיא דזה בזה תלוי דלפי מה שפירש"י ז"ל לקמן נ"ו כפירוש הר"י עיי"ש הוכרח שפיר לפרש דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה היינו ואפי' מחלה דלא מהני דא"א לפרש כפירוש התוס' דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה מיירי מתנאי גרידא דלא מהני דא"כ תקשה במה דקאמר דלא ר' יהודא היא דהרי ע"כ מודה ר' יהודא בתנאי גרידא עכ"פ דלא מהני דאל"כ מה פליג על ר' יוסי דאין לומר דפליג על ר' יוסי דר' יוסי ס"ל רשאי אבל לא מהני ור' יהודא ס"ל דמהני ג"כ וכנ"ל. ומה שפירשו התוס' דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה מיירי בתנאי גרידא דלא מהני היינו לשיטת הריב"ן דלשיטת הריב"ן י"ל שפיר דר' יהודא ס"ל דגם תנאי גרידא מהני ומה דפליג על ר' יוסי היינו דר' יוסי ס"ל דרשאי אבל לא מהני ור' יהודא ס"ל דמהני ג"פ וכנ"ל. וא"ש ג"כ מה שאיחרו התוס' לפרש כן אחר קושיתם הנ"ל ובדיבור בפני עצמו דדיבור התוס' הקדום בקושיתם הנ"ל הם סיום לפירוש הר"י ואולי הם דברי הר"י עצמו דלדידי' עכצ"ל כפירש"י ז"ל דקס"ד דמתניתין דלא כתב לה היינו ואפי' מחלה דלא מהני וא"ש היטב במה תתוצריכו להזכיר בקושיתם במה דקאמר דלא ר' יהודא היא מה דמשמע בפרק אעפ"י דלר' יהודא נמי אינה יכולה למחול ודוקא בכותבת לי' התקבלתי קאמר דמצי מחלה אבל מחילה בע"פ גרידא לא מהני לר' יהודא

ומובן היטב ג"כ השינוי שבין תירוץ הא' לתירוץ הב'. דבתירץ הא' עיקר כוונתם לתרץ במה דהס"ד לא הוי ידע לחלק בין כותבת לאומרת אליבא דר' יהודא דס"ל דבכותבת מהני והוי ס"ד דמה כותבת אומרת ודגם מחילה בע"פ מהני לר' יהודא אע"ג דתנאי גרידא ע"כ לא מהני לר' יהודא לשיטת הר"י דאל"כ מה פליג על ר' יוסי דאמר רשאי וכנ"ל דלזה די לומר דהיינו משום דאכתי לא הוי ידעינן הך סברא גופה דמחילה בתחלת הזכי' הוי"ל כתנאה בעלמא כו' אבל שפיר הוי ידעינן כבר מהך סברא שיש לחלק בין כותבת לאומרת מכח המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי לענין שנאמר דגם מאן דס"ל דגם מחילה בע"פ לא מהני מ"מ בכותבת י"ל דס"ל שפיר דמהני. וע"כ שפיר הקשו תו דמנ"ל דלר"מ אפי' בכתבה לי' התקבלתי קאמר דלא מצי מחילה כו' וע"ז תירצו בתירץ הב' דהשתא אין נראה לו לחלק בין כתבה ללא כתבה ור"ל דאכתי לא הוי ידעינן גם מהך סברא שיש לחלק בין כותבת לאומרת מכח המשמעות הודאה שיש בלשון התקבלתי לענין שנאמר דגם מאן דס"ל דגם מחילה בע"פ לא מהני מ"מ בכותבת ס"ל שפיר דמהני ודמש"ה הוי ס"ד דר"מ דס"ל דמחילה בע"פ לא מהני ה"ה בכותבת ס"ל דלא מהני. וגם מה שהוכרחתי לומר ממה דקאמר ה"מ ר"מ היא דס"ל להס"ד דגם בכותבת לא מהני לר"מ א"ש היטב דהנה הא דיש לחלק לפי הס"ד בין מחילה לתנאי ודאע"ג דתנאי לא מהני מ"מ מחילה מהני ה"ד אליבא דר' יהודא דס"ל דמתנה עמ"ש בתורה תנאו קיים ומה דס"ל דתנאי לא מהני היינו רק משום דקסבר כתובה דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה דלזה י"ל שפיר דהוי בס"ד דחכמים לא עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה רק בחדא דרגא והיינו לענין תנאי במחילה בסתם דלא מהני אבל לא בתרי דרגא והיינו דגם תנאי במחילה בפירוש דלא מהני [וכמש"ל אליבא דלישנא דרבין] וגם הך סברא דמחילה בתחלת הזכי' הו"ל כתנאה בעלמא אכתי לא הוי ידעינן להס"ד וע"כ שפיר הוי בס"ד לחלק בין תנאי למחילה ודאע"ג דתנאי ס"ל לר' יהודא דלא מהני מ"מ מחילה בע"פ מודה שפיר דמהני משא"כ לר"מ דס"ל כתובה דאורייתא ומה דס"ל דלא מהני תנאי היינו משום דס"ל לר"מ מתנה עמ"ש בתורה תנאו בטל אין סברא לחלק כלל בין תנאי במחילה בסתם דלא מהני למחילה בפירוש דמהני וכנ"ל והנה יש להבין לפרש"י והר"י ז"ל דעכצ"ל דקס"ד דהמתניתין דלא כתב לה מיירי אפי' במחלה דלא מהני ודמש"ה קאמר שפיר דה"מ ר"מ ולא ר' יהודא היא משום דבמחילה ס"ל לר' יהודא דמהני אע"ג דבתנאי ס"ל לר' יהודא דלא מהני דמה דוחקי' להס"ד לאוקמי המתניתין דמיירי אפי' במחילה דלא מהני ודמש"ה ע"כ יצטרך לומר דה"מ ר"מ ולא ר' יהודא ולא מפרש כפשטי' דמיירי בתנאי גרידא דלא מהני ואתי שפיר מתניתין גם כר' יהודא

ועכצ"ל דהיינו משום דס"ל דלענן תנאי גרידא דלא מהני הוי המשנה זו דלא כתב לה כמשנה שאינה צריכה דהרי כבר מבואר היא במשנה דאע"פ דלכ"ע והיינו בין לר"מ ובין לר' יהודה לא מהני תנאי אע"כ דסתם משנה דלא כתב לה רבותא אשמעינן מה דלא מבואר במשנה דאע"פ והיינו דגם מחילה בע"פ לא מהני ואולם הנה מה דהוי מחילה בע"פ רבותא מתנאי גרידא דלא מהני ה"ד אליבא דר' יהודא משא"כ אליבא דר"מ לא הוי רבותא כלל וכנ"ל. וא"כ כיון דה"מ ר"מ היא עכצ"ל דאשמעינן רבותא מה דהוי רבותא גם אליבא דר"מ והיינו דגם בכותבת התקבלתי דזה הוי שפיר רבותא גם לר"מ דאע"ג דיש בכותבת מעלה מכח משמעו' הודאה שיש בלשון התקבלתי מ"מ לא מהני וע"כ שפיר הקשו בתוס' דמנ"ל באמת דלר"מ אפי' בכותבת לי' התקבלתי קאמר דלא מצי דקאמר ה"מ ר"מ היא ועכצ"ל דאשמעינן רבותא מה דהוי רבותא גם לר"מ והיינו דאפי' בכותבת דלא מהני ומנ"ל הא וע"ז שפיר תירצו נמי התוס' דהשתא אין נראה לו לחלק בין כתבה ללא כתבה וכנ"ל וגם בכותבת לא הוי רבותא אליבא דר"מ ועכצ"ל דכל עיקר הרבותא היינו רק במה דמהני לר' יהודא ולר"מ לא מהני ושפיר י"ל דמיירי בין בכותבת ובין במוחלת בע"פ דבכל ענין מהני לר' יהודא ולר"מ לא מהני לפי הס"ד. ודו"ק היטב:

סימן יד

בביאור דברי הרב אלפסי ז"ל בסוגיא דהואיל בפסחים בפרק אלו עוברין התמוהים טובא לכאורה ועיין היטב הדק בסוגיות הש"ס שם מ"ו מ"ח. ובמ"ש הריי"ף ז"ל שם וזה לשונו תניא רבי אומר הלכה כר' אליעזר ור' יצחק אומר הלכה כבן בתירא והלכתא כר"א כדפסק רבי דקיי"ל הלכה כרבי מחבירו ועוד דהא ר"א שייכי בהך אחריתא דר"א דאמר אף הרודה ונותן פת לסל הסל מצרפן לחלה. וכבר פסק שמואל הלכה כר"א כו' עכ"ל. והוא תמוה טובא לכאורה וכאשר כבר תמה עליו הר"ן ז"ל שם. וזה לשונו ומ"ש הרב אלפס ז"ל דהא ר"א שייכי בהך אחריתא דר"א דאמר אף הרודה ונותן פת לסל הסל מצרפן לחלה לא נתבררו דבריו דהא לא שייכי אהדדי כלל דבן בתירא דאמר תטיל בצונן לאו משום דלית לי' הסל מצרפן קאמר דצירוף סל לא שייך במתניתין כלל דלא איצטרך ר"א למימר הסל מצרפן אלא בשעשה עיסתי קבין שלא נתחייבו בחלה בשעת גילגל שהן מחוייבין אחר האפייה בצירוף סל אבל מתניתין בשגילגל בשיעור חלה עסקינן וכמ"ש במשנתינו ובכה"ג כל ככר וככר חייב בחלה ויוכל להפריש מזה על זה ובלבד שיהא מן המוקף עכ"ל והנה המעיין בפרש"י בסוגיא בד"ה ר"א אומר לא תקרא לה שם חלה עד שתאפה כו'. ולאחר אפייה אם רצה מפריש חלה שלימה על כולן. כדתנא בגמ'

דקסבר ר"א הסל שהיא רודה מהתנור לתוכו מצרפו לחלה עכ"ל מבואר בהדיא דס"ל דבעי צירוף סל דוקא אלא דכבר תמהו עליו בזה באמת התוס' שם בד"ה הואיל אי בעי מיתשל עלה ע"ד שתמה הר"ן על הרי"ף ז"ל ולענ"ד נראה ליישב דעת הרי"ף ורש"י ז"ל דהא דיוכל להפריש מזה על זה ולא בעינן צירוף סל ובלבד שיהא מן המוקף ה"ד היכא דבכל ככר ככר יש בכדי שיעור חיוב חלה משא"כ היכא דאין בכל ככר וככר בכדי שיעור חיוב חלה וכמו הכא דמסתמא אין בכל מצה ומצה בכדי שיעור חיוב חלה בעינן שפיר צירוף סל דוקא אע"ג דהם באים מעיסה אחת שהי' בה בכדי שיעור חיוב חלה בשעת הגילגל והיא משום דאחר שנתחלקה לככרות שאין בכל אחד מהם בכדי שיעור חיוב חלה נפקע מהם חיוב חלה לגמרי עד שיבואו מחדש לידי חיוב חלה בצירוף סל דהנה לכאורה קשה דאיך היא מחיובת בחלה כלל גם מתחלה בשעת הגילגל שהי' בה בכדי שיעור חיוב חלה והרי קיי"ל כר' יוחנן בירושלמי פ"ג דחלה ומבואר בש"ע יו"ד סי' שכ"ו סעי"ב דהעושה עיסה לחלקה בבצק פטורה מחלה גם בשעת החיבור ועודה עיסה אחת והרי ה"נ הוי עיסה העשוי לחלקה בבצק לככרות שאין בכל אחד מהם בכדי שיעור חיוב חלה ועכצ"ל כמ"ש המחברים ז"ל דהא דקיי"ל דהעושה עיסה לחלקה בבצק פטורה מחלה ה"ד באופן שלא יבואו החלקים אח"כ שוב לידי צירוף לעולם דבכה"ג הוי החלוקה חלוקה המתקיימת ופטורה מחלה משא"כ היכא שאח"כ יבואו החלקים שוב לידי צירוף פעם שנית והיינו צירוף סל או תנור למ"ד אף התנור מצרף לחלה ולא הוי החלוקה חלוקה המתקיימת וחייבת בחלה ולכאורה הי' נראה לומר דכמו דהיכא דהוי החלוקה חלוקה המתקיימת החלוקה מבטל להחיבור דמעיקרא ופטורה מחלה אף בשעת החיבור כמו כן היכא דלא הוי חלוקה המתקיימת החיבור מבטל החלוקה וחייבת בחלה אף בשעת החלוקה. ואמנם באמת א"א לומר כן דהרי באמת מצינו דחיבור אינו מבטל חלוקה דהרי קיי"ל בריש פ"ד מה' חלה דהעושה עיסתו קבים קבים פטורים מחלה עד שישיכו או עד שיבאו לידי צירוף סל ולא אמרי' דכיון שעתיד לנשוך זה בזה או לצרפם בכלי שוב חייבת בחלה למפרע גם קודם הצירוף בשעה שהן קבין קבין וע"ד דאמרי' בהיפך בהעושה עיסה אחת לחלקה בבצק ואין לומר דשאני התם דעדיין לא הי' להם חיבור מעולם משא"כ הכא שהי' להם חיבור מקודם החלוקה הרי חיבור זה לא מעלה ולא מוריד כיון שעתיד אח"כ להתפרד ולחלקה בבצק. ועכצ"ל דהיכא דלא הוי החלוקה עולמות אינו מועיל כ"א לענין שלא יוכל שוב לבטל החיבור דמעיקרא שיהי' פטורה מחלה גם בשעת החיבור כיון דהחלוקה לא עדיפה מהחיבור דגם החלוקה לא הוי חלוקה עולמית אבל לא לענין שיהי' חייבת בחלה שוב גם בשעת החלוקה אלא כ"ז

שהיא מחוברת ועודה עיסה אחת חייבת בחלה אבל לאחר החלוקה לככרות שאין בכל אחד מהם בכדי שיעור חיוב חלה נפקע מהם חיוב חלה לגמרי עד שיבואו מחדש לידי חיוב חלה בצירוף סל וא"כ שפיר י"ל בטעמא דבן בתירא דאמר תטיל בצונן דוקא ולא חשש לשמא לא תזהר יפה ותבא לידי חימוץ ולהתיר מחמת זה ביותר לאפותה קודם קריאת שם חלה. וכדס"ל לר"א מה"ט עי' בתוס' שם משום דס"ל דאין הסל מצרפן לחלה וכ"ש התנור וא"כ הוי חומרא דאתא לידי קולא דקא מפקע לה מחלה באם לא יפרוש חלה קודם האפייה בעודה עיסה אחת ואח"כ יהי' שוב פטורה מחלה ולא יהי' מועיל צירוף סל ותנור לדידי' לבא לידי חיוב חלה פעם שנית וע"ד דאמרי' בסוגיא מ"ח ע"ב בהני נשי דנהגי למיפא קפיזא לפסחא ואין להקשות לפי"ז דס"ל לבן בתירא דאין התנור והסל מצרפן לחלה וממילא הוי שוב החלוקה חלוקה עולמית א"כ גם מקודם בעודה עיסה אחת איך היא חייבת בחלה והרי הוי עיסה העשוי' לחלקה בבצק דפטורה מחלה די"ל דס"ל לבן בתירא כר"י בירושלמי שם דהעושה עיסה לחלקה בבצק חייבת באמת בחלה קודם החלוקה. אפס דמ"מ קשה טובא לכאורה על הרי"ף ז"ל דמנ"ל דה"ט דבן בתירא דאמר תטיל בצונן דוקא ולא התיר ביותר לאפותה קודם קריאת שם חלה דלמא משום דלית לי' הואיל דכל חדא וחדא חזי לי' ואין היתר אפייה כלל קודם קריאת שם חלה ואין לומר דא"כ מ"ט דס"ל דמוזהר עלי' שפיר בב"י וב"י והוצרך הטלה בצונן דוקא די"ל דלחומרא ס"ל שפיר הואיל ומוזהר עלי' בב"י וב"י מטעם הואיל אי בעי מיתשל עלה:

וכדאמרי' בפסחים כ"ב אליבא דר"ח דהא דלית לי' הואיל ה"ד לקולא אבל לחומרא שפיר אית לי' הואיל או דה"ט דס"ל דמוזהר עלי' שפיר בב"י וב"י משום דטובת הנאה ממון ס"ל:

ונלע"ד ליישב עפ"י מה שנבאר מקודם דברי הרב אלפסי ז"ל במ"ש עוד שם וזה לשונו. אתמר האופה מיו"ט לחיל. רב חסדא אמר לוקה. ורבה אמר אינו לוקה. ר"ח אמר לוקה. לא אמרי' הואיל אי מיקלעי לי' אורחים חזי לי'. השתא נמי חזי לי' ולוקה. ורבה אמר אינו לוקה. אמרי' הואיל. ואסיקנא דבפלוגתת דר' אליעזר ור' יהושיע קמיפלגי דרבה דאמר אמרי' הואיל כר"א ור"ח דאמר לא אמרי' הואיל כר"י. דר"א אמר דהאי חנה חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י הוא. מ"ט דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה ומשוי לה חול וחזי לי' והדר מפריש אחריתא השתא נמי כדידי' דמיא ומוזהר עליו בב"י וב"י ור"י סבר לא אמרי' הואיל הלכך לא זה חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י הוא עכ"ל. וגם זה תמוה טובא לכאורה. וכאשר כבר תמה עליו הר"ן ז"ל שם גם בזה וכתב וזה לשונו והא ודאי

לא נהירא. דהא אסיקנא בפרק האיש מקדש נ"ח דטובת הנאה ממון וכיון שכן אפשר דר"א דאמר דמוזהרין על חמץ של חלה טעמי' משום דטובת הנאה ממון. ולאו משום הואיל דאי בעי מיתשל עלה. אלא כך ראוי לומר דרבה דאית לי' הואיל. ור"א דשרי לאפותה משום הואיל דכל חדא וחדא חזי לי' ומשום האי הואיל תלינן לי' לרבה כר"א וכן מוכח מסוגיות הגמ' עכ"ל. והנה מ"ש דכן מוכח מסוגיות הגמ' כוונתו מבואר דהרי הא דאסיקנא בש"ס שם דר"ח ורבה בפלוגתת דר"א ור"י קמיפלגי הוא ממה דאמר רמי בר חמא שם מ"ח ע"א הא דר"ח ורבה מחלוקת דר"א ור"י הוא. דר"א סבר דאמרי' הואיל. ור"י סבר דלא אמרי' הואיל. והנה אמרי' עלה בש"ס שם. אמר רב פפא ודלמא עד כאן לא קאמר ר"א התם דאמרי' הואיל. אלא משום דבעידנא דקא עיילי לתנורא. כל חדא וחדא חזי לי'. אבל הכא דלאורחים הוא דחזי לדידי' לא חזי. אימא הכי נמי דלא אמרי' הואיל. אמר רב שישא ברי' דרב אידי. ודלמא לא היא. עד כאן לא קאמר ר"י התם דלא אמרי' הואיל. אלא משום דאיכא חדא דלא חזי לא לדידי' ולא לאורחים. אבל הכא דחזי מיהת לאורחים אימא הכי נמי דאמרי' הואיל. והנה מדקדחו לי' רב פפא ורב שישא ברי' דרב אידי לרמב"ח. בענין היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה מטעם הואיל דכל חדא וחדא חזי לי'. ובענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה מטעם הואיל דאי בעי מיתשל עלה. לא קא דחו לי' מידי ע"כ מוכח דרמי בר חמא קאי דוקא אפלוגתייהו דר"א ור"י בענין היתר האפייה קידם שקרא עלי' שם חלה. מטעם הואיל דכל חדא וחדא חזי לי' ומשום האי הואיל תלוי לי' לרבה כר"א. וכפירש"י ז"ל התם בהדיא דאהואיל דקא מיתשל עלה לא קאי רמב"ח אלא אהואיל דאיסור מלאכת יו"ט. ועיין עוד בפירש"י ז"ל שם בד"ה אהדר לי' במכילתא אחרינא. דהא דתריצנא לעיל לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון. והכא בהואיל קמיפלגי אכתי לא שמיע לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא הובא בש"ס שם. לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י וכוונתו מבואר דלפי מה דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם. לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י עכצ"ל ומוכח דה"ט דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עליו בב"י וב"י משום דטובת הנאה ממון. ובהכי עיקר פלוגתייהו דר"א ור"י. דר"י ס"ל דטובת הנאה אינה ממון. ודלפי"ז קשה לכאורה עוד ביותר על הרי"ף ז"ל. במה דמפרש פלוגתת דר"א ור"י בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה דפליגי בהואיל. ודה"ט דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י משום דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה והרי אחר דכבר שמיע לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם א"א לומר כן וכפרש"י ז"ל:

איברא דלכאורה פרש"י ז"ל בזה אינו מובן

דלמה לא נוכל לפרש באמת גם לפי מה דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י דה"ט דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י משום דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה ודבהכי עיקר פלוגתייהו דר"י סבר דלא אמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה וכפירוש הרי"ף ז"ל ולכאורה נראה דמה דמפרש רש"י ז"ל כן היינו משום דלשיטתי' אזיל דמפרש שם לעיל מיני' בד"ה אבל הכא דל"ש לומר כלל הואיל אי בעי מיתשל עלה והא דאמרי' בש"ס בהא דתריצנא לעיל לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי דר"א סבר אמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה לא גריס לי' רש"י ז"ל אלא גרים סתם דר"א סבר אמרי' הואיל ומפרש דקאי אהואיל דכל חדא וחדא חזי לי' ולפרש פלוגתתם בענין היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה ודמש"ה שפיר הוכרח לפרש דמה דפליגי בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה פליגי רק בטובת הנאה ממון דהרי ליכא לאוקמ' פלוגתייהו במידי אחרינא כיון דהואיל אי בעי מיתשל עלה ל"ש לומר כלל וא"כ מ"ט דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י אי לאו משום דס"ל דטובת הנאה ממון ובהכי עיקר פלוגתייהו דר"י סבר דטובת הנאה אינה ממון ודמש"ה עכצ"ל תו כמו כן דהא דתריצנא לעיל לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי אכתי לא שמיע לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י ור"ל והוי ס"ד דידן דלא פליגי כלל ר"א ור"י בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה דבודאי לכ"ע אינו מוזהר ועובר עלי' כלל כיון דלכ"ע טובת הנאה אינה ממון והואיל אי בעי מיתשל עלה ל"ש לומר כלל וגם צ"ל דזהו עיקר כוונת התרצן לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל דכל חדא וחדא חזי לי' בטעם היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה בלבד הוא דפליגי דאל"כ יפלא טובא דהש"ס קא נחית שם לפרש במה דפליגי ר"א ור"י בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה ורצה לומר דפליגי בטובת הנאה ממון וא"כ איך מסיק ע"ז הש"ס לפרש במה דפליגי בענין היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה מה דהש"ס לא קא נחית שם לפרש זה כלל אע"כ כדכתיבנא.

כ"נ לכאורה בכוונת פירש"י ז"ל ודלפי"ז ממילא לק"מ בזה על הרי"ף ז"ל דהרי לפי מה דמבואר דעתו ז"ל דשייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה דשפיר הוי גרסי בש"ס דר"א סבר דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. א"כ אין מההכרח כלל לפרש גם לפי מה דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י דמה דפליגי בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה דפליגי רק בטובת הנאה ממון דשפיר יש לפרש דפליגי בהואיל אי בעי מיתשל עלה וכמו שפירש הרי"ף ז"ל באמת:

ואמנם כן הנה לפמ"ש בכוונת פרש"י ז"ל יפלא טובא דעתו ז"ל. וכאשר כבר תמהו עליו המפורשים ז"ל והניחו בתימה דהרי באמת א"א לומר כלל דהוי בס"ד דידן דלא פליגי כלל ר"א ור"י בענין איסור חמץ שקרא עליו שם חלה מכח מה דאכתי לא שמיע לי' הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י דהרי ממה דמבואר במשנתינו גופה דר"א אמר דלא תקרא לה שם חלה עד שתאפה דמשמע דאיכא עיכובא בדבר ואסור לקרות לה שם חלה עד שתאפה ואהדר לי'ר"י דלא זה חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י כו' מבואר ומוכח דע"כ פליגי באיסור חמץ גופה אחר שקרא עליו שם חלה דלר"א מוזהר ועובר עליו בב"י וב"י הלכך אסור לקרות לה שם חלה עד שתאפה תחלה ולר"י לא זהו חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י הלכך מותר לקרות לה שם חלה קודם שתאפה ונלע"ד בביאור דעת רש"י ז"ל עפ"י מה שנבאר מקודם דעת הרי"ף והתוס' ז"ל דס"ל דשייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה דלכאורה קשה טובא לפי דעתם ז"ל מה שהקשה רש"י ז"ל שם בד"ה אבל הכא דא"כ גבי הקדש דקיי"ל אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ולא פליג ר"א הא אי בעי פריק לי' והוי דידי' ומה שתירצו התוס' בזה בסוגיא מ"ו בד"ה הואיל אי בעי מיתשל עלה דשאני הקדש דכיון שנתחמץ שוב שום אדם לא יפדנו עיי"ש אינו מובן כלל לכאורה דא"כ גם כאן בחלה אמאי מוזהר ועובר עליו בב"י וב"י לר"א מטעם הואיל אי בעי מיתשל עלה ולמה לא נימא כמו כן דכיון שנתחמץ שוב בודאי לא יתשל עלי' למייתי לי' ברשותי' ולעבור עליו בב"י וב"י:

ונלע"ד ליישב דעת הרי"ף והתוס' ז"ל עפ"י מה שאמרתי בחדושי ליישב מה שהקשה הנו"ב ז"ל בחלק או"ח סי' כ' בהא דאמרי' בפסחים צ"ה ע"א דבל יראה הוי לאו הניתק לעשה דהשבתה היא מ"ע דלכאורה יפלא דהרי לא מצינו בכל התורה עשה דהשבתה כ"א בהך קרא דאך ביום הראשון תשביתו והרי האי קרא לאו בפסח כתיב כ"א בערב פסח דמפי השמיעה למדו דהאי יום ראשון ערב פסח היא אבל בפסח עצמו לא מצינו כלל בתורה שיהי' מצוה להשבת חמץ וא"כ מנ"ל כלל עשה בפסח ודלמא גזה"כ היא שישביתו דוקא קודם הפסח ואם עבר היום ולא השביתו שוב הוי מעוות לא יוכל לתקן ואף שבודאי מחויב לבערו שבכל רגע עובר בבל יראה מ"מ העשה כבר בטלה וא"א לקיימה עיי"ש. ונלע"ד דבאמת באזהרת הלאוין דלא יראה ולא ימצא גופה דקאי על החמץ שלא יהא נראה ונמצא כל שבעה לא על האדם שלא יהא רואה ומוציא החמץ דהרי לא כתיב לא תראה ולא תמצא שיהי' קאי על האדם אלא לא יראה ולא ימצא וקאי על החמץ שלא יראה ולא ימצא נכלל ממילא גם מצות השבתה דהרי א"א שלא יהא החמץ נראה ונמצא כל שבעה כ"א ע"י שישביתנו מקודם שבעה ויבטל מציאותו וא"כ

כשהוזהירה התורה שלא יהא החמץ נראה ונמצא כל שבעה ע"כ עיקר הכוונה והפירוש היא להשבית החמץ מקודם שבעה שלא יהא נראה ונמצא כל שבעה והרי הוא כמבואר בהדיא בקרא ומצות השבתה דאך ביום הראשון תשביתו היא אך לרבות מצות השבתה ליום י"ד דלמצות השבתה שלא יהא נראה ונמצא החמץ כל שבעה הי' די להשביתו ברגע אחד קודם שבעה ומצות השבתה זו הנכלל באזהרת הלאוין דלא יראה ולא ימצא איתא שפיר בכל שבעה דהרי בכל רגע ורגע משבעת הימים הרי הוא מוזהר באזהרת הלאוין הללו שלא יהא החמץ נראה ונמצא דהיינו דאם לא השביתו עדיין ישביתנו שלא יהא נראה ונמצא מעתה ועל כן הויין שפיר הזהרת הלאוין דלא יראה ולא ימצא לאוין הנתוקין לעשה דהשבתה. וזה נ"ל מבואר גם בכוונת פירש"י ז"ל בפסחים שם בד"ה לא יראה ואם נראה תשביתוהו לעולם הוא בעמוד והשבתה כל ימות המועד עכ"ל. ומשמע מפירושו ז"ל דלא יראה גופה מורה דאם נראה תשביתוהו והיינו כמ"ש ודו"ק:

ועפי"ז נאמר להסביר היטב דעת הרי"ף והתוס' ז"ל הנ"ל. דהנה זה פשוט דכמו שיש אזהרה ומצות השבתה בעיסה שכבר נתחמצה קודם זמן איסור שלא יהא נראה ונמצא בזמן האיסור והיינו בתוך שבעה כמו כן בודאי יש אזהרה ומצות השבתה בעיסה שעדיין לא נתחמצה. אלא שתבא לידי חימוץ בבירור שלא תהא נראה ונמצא בזמן האיסור. והיינו אחר שתתחמץ בתוך שבעה דמ"ש. ולפי"ז ממילא ניחא היטב דהגם דאחר שתתחמץ ל"ש לומר באמת הואיל אי בעי מיתשל עלה משום דכיון דכבר נתחמצה בודאי שוב לא יתשל עליו למייתי לי' ברשותי' ולעבור עליו בב"י וב"י. וכסברת התוס' ז"ל לענין הקדש הנ"ל. וכיון דל"ש לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה ממילא לא חשיבה שלו להיות מוזהר ועובר עליו בב"י וב"י אחר שנתחמצה. מ"מ קודם שנתחמצה שייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה דכיון דעדיין לא נתחמצה הנה אם יתשל עלי' ותהי' כאלו לא קרא עלי' שם חלה מעולם. יהי' מותר לו לאפותה מטעם הואיל דכל חדא וחדא חזי לי' וממילא לא תבא לידי חימוץ כלל להיות עובר עליו בב"י וב"י כאשר יתשל עליו. מש"ה שייך שפיר לומר דאי בעי יתשל עליו וכיון דשייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה קודם שנתחמצה עכ"פ. ממילא חשובה שפיר שלו אז מכח זה דאי בעי יתשל עלה להיות מוזהר עליו אז באזהרת הלאוין דלא יראה ולא ימצא לענין מצות השבתה עכ"פ הנכלל בהם. וכשאר עיסה דידי' שעדיין לא נתחמצה ותבא לידי חימוץ בבירור דמוזהר ומצווה עלי' במצות השבתה שלא תהא נראה ונמצא בזמן האיסור. והיינו אחר שתתחמץ בתוך שבעה וכנ"ל וא"כ י"ל דזהו עיקר כוונת הש"ס בהא דאמרי' דר"א סבר אמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה דהיינו קודם שתתחמצה דשייך שפיר לומר

אז הואיל אי בעי מיתשל עלה וחשובה שפיר שלו מכח זה לענין דהרי הוא מוזהר שפיר עלי' אז באזהרת הלאוין דלא יראה ולא ימצא לענין מצות השבתה לכתחלה. ובאם לא ישביתנו יהי' עובר אחר שתתחמץ על אזהרת הלאוין דלא יראה ולא ימצא לענין מצות השבתה שהי' מוזהר ומוטל עלי' קודם שנתחמץ ובזה יתפרש מה דקמהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י ור"ל על אזהרת הלאוין דב"י וב"י לענין מצות השבתה ולהשביתו א"א שאין שורפין קדשים ביו"ט ומש"ה לא תקרא לה שם חלה עד שתאפה תחלה. וממילא לק"מ קושית רש"י ז"ל הנ"ל מהקדש דקיי"ל אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. ולא פליג ר"א הא אי בעי פריק לי' והוי דידי' דשאני הקדש דממעטינן מקרא דלא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה דמיירי שהיתה כבר חמץ בזמן חלות מצות השבתה. באופן דמעולם לא הוי שייך לומר בה הואיל אי בעי פריק לי' משום דכיון דכבר נתחמץ שוב שום אדם לא יפדנו ומש"ה לא פליג ר"א עלה לומר דמוזהר ועובר עליו בב"י וב"י מטעם הואיל דאי בעי פריק לה והוי דידי' וא"ש היטב דעת הרי"ף והתוס' ותירוצם ז"ל הנ"ל. ודו"ק:

והנה לפמ"ש א"ש ומובן היטב גם מ"ש עוד התוס' שם בדיבור הראשון המתחיל הואיל אי בעי מיתשל עלה ליישב מה שהקשו שם בשם הר"י בטעם היתר האפייה קודם שקרא עליו שם חלה לר"א משום הואיל דכל חדא וחדא חזי לי' והיינו דאי בעי בצע מכל חדא וחדא פורתא לחלה והרי אי נמי בצע מכל חדא וחדא פורתא לחלה יהי' אסור לאפותה. וכדמוכח בפ"ב דביצה כ"א דאמר רב חסדא עיסה חציה של נכרי וחציה של ישראל אסור לאפות ביו"ט דהא אפשר לי' למיפלגה בלישה ותירצו בשם הרשב"א ז"ל לחלק דדוקא בעיסת נכרי אסרו מדרבנן אבל גבי חלה לא אסרו משום תיקון חלה עיי"ש. ור"ל שלא תחמיץ ותאסור בהנחה. ולכאורה קשה טובא דהרי בלא"ה י"ל דלא אסרו משום תיקון גבר' והיינו שלא תחמיץ ויעבור עליו בב"י וב"י לר"א דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. ולפמ"ש א"ש היטב דכיון דכל עיקר מה דשייך לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה. ה"ד קודם שנתחמצה ומשום דכיון דעדיין לא נתחמצה הנה אם יתשל עליו ותהי' כאלו לא קרא עליו שם חלה מעולם יהי' מותר לו לאפותה מטעם הואיל דכל דחדא וחדא חזי לי' ולא תבא לידי חימוץ כלל לעבור עליו בב"י וב"י כאשר יתשל עליו. מש"ה שייך שפיר לומר דאי בעי יתשל עלה א"כ ממילא באם נאמר דלא מהני האי התירא דהואיל דכל חדא וחדא חזי לי'. להתיר האפייה קודם שקרא עליו שם חלה. משום דאפשר לי' למיפלגה בלישה. ל"ש לומר תו הואיל אי בעי מיתשל עלה גם קודם שנתחמצה כמו אחר שנתחמצה. משום דגם קודם שוב לא יתשל עלי' בודאי. למייתי לי' ברשותי' ולעבור

עלי' בב"י וב"י כאשר יתשל עלי'. כיון דלא יהי' לו היתר לאפותה אח"כ כאשר יתשל עליו ותהי' כאלו לא קרא עליו שם חלה מעולם ותבא לידי חימוץ בבירור ויעבור עליו בב"י וב"י. וכיון דל"ש לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה גם קודם שנתחמצה ממילא אינה חשובה שלו. ואינו מוזהר ועובר עליו כלל באזהרת הלאוין דב"י וב"י לענין מצות השבתה גם לר"א. ול"ש לומר כלל דלא אסרו משום תיקון גברי והיינו שלא תחמיץ ויעבור עליו בב"י וב"י. דבאמת לא יעבור עליו כלל. ומש"ה הוצרכו לומר דוקא דלא אסרו משום תיקון חלה והיינו שלא תחמיץ ותאסור בהנאה. ודו"ק:

אפס דלכאורה קשה טובא לפי"ז הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם. לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י. והרי באמת לדברי ר"י דס"ל דאסור לאפותה קודם שם חלה. ממילא ל"ש לומר כלל הואיל אי בעי מיתשל עלה גם קודם שנתחמצה כמו אחר שנתחמצה. ואינו מוזהר ועובר עליו כלל בב"י וב"י וכנ"ל. ועכצ"ל ומוכח מזה דטעמא דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עליו בב"י וב"י. לאו משום דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. אלא משום דס"ל דטובת הנאה ממון. וה"ט לא תלוי כלל בענין היתר האפייה קודם שקרא עליו שם חלה. ומש"ה שפיר קמהדר לי' תו ר"א לר"י בברייתא שם. לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י. משום דאף לדברי ר"י דס"ל דאסור לאפותה קודם שקרא עליו שם חלה מ"מ שייך שפיר לומר דעובר עליו בב"י וב"י מטעם דטובת הנאה ממון. אם לא שנאמר דס"ל לר"י דטובת הנאה אינה ממון. ומש"ה אינו עובר עליו שפיר בב"י וב"י. כיון דלאו דידי' הוא כלל. וא"כ ממילא עכצ"ל כמו כן דהא דתריצנא לעיל לא דכ"ע דטובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל ור"ל בהואיל דקא מיתשל עלה קמיפליגי. אכתי לא שמיע לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם. לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י. וכפרש"י ז"ל בד"ה אהדר לי' במכילתא אחרינא הנ"ל. והיינו משום דלפי מה דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם. עכצ"ל ומוכח דטעמא דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עליו בב"י וב"י. לאו משום דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. רק משום דס"ל דטובת הנאה ממון ובהכי עיקר פלוגתייהו וכאמור ודו"ק:

ועפי"ז נלע"ד ליישב היטב גם דעת רש"י ז"ל. דהנה המפורשים ז"ל הקשו בהא דאמרי' בש"ס לימא בטובת הנאה קמיפליגי דר"א סבר טובת הנאה ממון. ור"י סבר טובת הנאה אינה ממון. והרי אף אם נאמר דפליגי בטובת הנאה ממון אכתי קשה איך מתיר ר"א לאפותה. והרי עובר משום לא תעשה כל מלאכה. ועכצ"ל דה"ט משום דס"ל דאמרי' הואיל דכל חדא וחדא חזי לי'. וממילא צ"ל כמו כן דה"ט דר"י דס"ל דאסור לאפותה. משום דס"ל דלא אמרי' הואיל. וא"כ כיון דע"כ גם לפי הס"ד דפליגי בטובת הנאה ממון.

צ"ל כמו כן דפליגי בהואיל א"כ מי הכריחו לאפושי פלוגתא ולמימר דמה דפליגי בענין איסור חמץ אחר שקרא עליו שם חלה. פליגי בטובת הנאה ממון. ומה הי' חסר לו לומר דגם בענין זה פליגי בהואיל. והיינו בהואיל אי בעי מיתשל עלה. ומיהו לשיטת התוס' ז"ל נלע"ד ליישב היטב דהנה רש"י ז"ל שם בד"ה לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון הקשה לפי מה דגריס שם בתחלה דר"א סבר אמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה דא"כ ליקרי לה שם חלה ואח"כ תאפה מטעם הואיל דאי בעי מיתשל עלה ותירץ דכל כמה דאפשר למיעבד שפיר בלא הואיל והיינו לאפותה קודם שקרא עלי' שם חלה דאיכא עוד התירא דעל כל חדא וחדא איכא למימר הא לאו חלה הוא ניחא שפיר טפי למיעבד ובתוס' שם בדיבור הראשון המתחיל הואיל אי אי בעי מיתשל עלה תירצו דהואיל דאי בעי מיתשל עלה לא שכיח ולא אמרי' לי' כ"א להחמיר להיות מוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י אבל לא להקל להתיר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה מטעם הואיל זה עיי"ש. ולפי"ז י"ל דגם הס"ד הוי ידע שפיר דמה דפליגי בענין היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה פליגי בהואיל דכל חדא וחדא חזי לי' ומ"מ לא הוי ניחא לי' לפרש גם פלוגתתן בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה. דפליגי בהואיל והיינו בהואיל אי בעי מיתשל עלה משום דהוי ס"ד דידי' דכיון דהואיל אי בעי מיתשל עלה לא שכיח והואיל גרוע הוא לא אמרי' לי' כלל ואפי' לחומרא להיות מוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י מטעם הואיל זה משא"כ לפי מה שנראה בדעת רש"י ז"ל דהוי פשיטא לי' דשפיר אמרי' אף הואיל דלא שכיחי בין לקולא ובין לחומרא או דס"ל דהואיל אי בעי מיתשל עלה לא חשוב הואיל דלא שכיחי כלל הדק"ל:

ואולם הנה לפמ"ש יש מקום ליישב קושית המפורשים ז"ל גם לדעת רש"י ז"ל ולומר דמש"ה לא הוי ניחא לי' להס"ד לפרש גם פלוגתתן בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה דפליגי בהואיל והיינו בהואיל דקא מיתשל עלה קודם שנתחמצה משום דשפיר כבר שמעינן לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י דלפי"ז א"א לפרש פלוגתתן דפליגי בהואיל אי בעי מיתשל עלה קודם שנתחמצה רק בטובת הנאה ממון וכנ"ל וכס"ד דידי' אלא דלפי"ז קשה תו דברי התרצן דמוקי שפיר לפלוגתייהו בהואיל דאי בעי מיתשל עלה. והרי אחר דכבר שמיע לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם א"א לאוקמי כלל לפלוגתייהו בהכי אם לא שנאמר לפרש דמה דמוקי התרצן לפלוגתייהו בהואיל דאי בעי מיתשל עלה היינו בהואיל דאי בעי מיתשל עלה אחר שנתחמצה ודס"ל להתרצן דגם אחר שנתחמצה שייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה ודמש"ה שפיר אהדר לי' תו ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר

בב"י וב"י דאע"ג דס"ל לר"י דאסר לאפותה קודם שקרא עלי' שם חלה וא"כ אם יתשל עלי' ותהי' כאלו לא קרא עלי' שם חלה מעולם יהי' אסור לי' לאפותה ותבא לידי חימוץ בבירור ויעבור עלי' בב"י וב"י מ"מ שייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה דהרי אחר דכבר נתחמצה גופה שייך לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה וזהו עיקר החידוש באמת בדברי התרצן דגם אחר דכבר נתחמץ שייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה. ומה מאוד מדוקדק היטב לפי"ז שינוי לשון פירש"י ז"ל מלשון הרי"ף ז"ל הנ"ל בפירוש טעמא דהואיל אי בעי מיתשל עלה דהרי"ף ז"ל לא נקט לישנא דעברה רק לישנא דאזהרה דר"א סבר דהאי חלה חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י היא. מ"ט דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה כו'. השתא נמי כדידי' דמיא ומוזהר עליו בב"י וב"י כו' כנ"ל. והיינו משום דבאמת כל עיקר מה דס"ל דשייך לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה. ה"ד קודם שנתחמצה דל"ש לומר אז לישנא דהעברה כלל. דהרי עדיין לא נתחמצה כלל. אלא לישנא דאזהרה והיינו דמוזהר עלי' להשביתה מקודם שלא תבא לידי חימוץ. ואולם רש"י ז"ל נקט לישנא דעברה וז"ל ר"א סבר עבר עלה משום הואיל אי בעי מיתשל עלה והדרה לטיבלא ודידי' הוא כו' הלכך ממוני' היא ועבר עלה כו' ור"י סבר לא אמרי' הואיל הלכך על חמוצי' אינו עובר כו' עכ"ל. והיינו משום דלשיטתי' דהואיל אי בעי מיתשל עלה חשיב שפיר הואיל כשאר הואיל. ע"כ צריכין לפרש מה דמוקי התרצן לפלוגתייהו בהואיל אי בעי מיתשל עלה. היינו בהואיל אי בעי מיתשל עלה אחר שנתחמצה דשייך שפיר לישנא דעברה כיון דכבר נתחמצה ודו"ק:

ולפי"ז י"ל דבאמת גם רש"י ז"ל מודה לדעת הרי"ף והתוס' ז"ל. דשייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה קודם שנתחמצה עכ"פ. דע"ז לק"מ קושיתו הנ"ל מהקדש וכנ"ל. אלא משום דלפי שיטתי' ע"כ צריכין לפרש דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה אחר שנתחמצה ע"כ שפיר הקשה רש"י ז"ל קושית הנ"ל מהקדש ומחק הגירסא דהואיל אי בעי מיתשל עלה לגמרי. ועפי"ז יתיישב היטב תמיהות המפורשים לפירש"י ז"ל הנ"ל. דהנה באמת יש ליישב עוד קושיית המפורשים ז"ל הנ"ל בפשיטות טפי. ולומר דהס"ד לא הוי ידע לפרש דמה דפליגי בענין היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה דפליגי בהואיל כלל. וכדמצינו בש"ס שם דאמר לי' ר' ירמי' לר' זירא מילתא דקשיא לן ואתיא כמה שני במה פליגי ר"א ור"י כו' ולכך לא הוי ידע כמו כן לפרש גם פלוגתתם בענין איסור חמץ אחר שקרא עלי' שם חלה. דפליגי בהואיל. והיינו בהואיל אי בעי מיתשל עלה. והוי ס"ד דפליגי בזה בטובת הנאה ממון. אלא דלפי"ז קשה הא דתריצנא לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי דר"א סבר דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל

עלה. דלא הו"ל לסיים הואיל אי בעי מיתשל עלה. אלא סתם דר"א סבר אמרי' הואיל ויהי' קאי אהואיל דכל חדא וחדא חזי לי' ולפרש במה פליגי בענין היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה וכפרש"י ז"ל דהרי זה עיקר החידוש בדברי התרצן מה דהס"ד לא הוי ידע דמה דפליגי בענין היתר האפייה פליגי בהואיל ודמכח זה הוי כ"ד דידי' דמה דפליגי בענין איסור חמץ פליגי בטובת הנאה ממון ודכיון דכבר גילה התרצן דמה דפליגי בענין היתר האפייה פליגי בהואיל. ממילא שוב לא יהי' מוכרח לפרש דמה דפליגי בענין איסור חמץ דפליגי בטובת הנאה ממון דשפיר יש לפרש דגם בענין זה פליגי בהואיל. ואולם לפי מה דלא גרס רש"י ז"ל הואיל אי בעי מיתשל עלה. א"כ שפיר יש לפרש ע"ד שכתבנו וא"כ י"ל דזהו באמת עיקר כוונת פירש"י ז"ל. במה דלא גריס הואיל אי בעי מיתשל עלה. אלא סתם דר"א סבר אמרי' הואיל ומפרש דקאי אהואיל דכל חדא וחדא חזי לי'. ולפרש פלוגתתם בענין היתר האפייה ודאין ר"ל דעיקר כוונת התרצן בזה דלא פליגי כו' בענין איסור חמץ אלא בענין היתר האפייה בלבד. דבאמת א"א לומר כן כלל. וכדמוכח ממשנתינו גופה דע"כ פליגי בענין איסור חמץ וכנ"ל. אלא דזהו עיקר החידוש בדברי התרצן מה דהס"ד לא הוי ידע דמה דפליגי בענין היתר האפייה פליגי בהואיל ודממילא נדע תו לפרש כמו כן גם פלוגתתם בענין איסור חמץ דפליגי בהואיל והיינו בהואיל אי בעי מיתשל עלה קודם שנתחמצה דשייך שפיר לומר גם לדעת רש"י ז"ל וכנ"ל. ונמצא דאין מחלוקת כלל בין רש"י ותוס' ז"ל רק בגוף הגירסא בש"ס דר"א סבר אמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. דרש"י ז"ל לא גריס לי'. אבל מודה הוא שפיר דלפי מה דתריצנא לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי פליגי בענין איסור חמץ בהואיל דאי בעי מיתשל עלה קודם שנתחמצה. ועפי"ז ממילא מבואר היטב גם כוונת פירש"י ז"ל בד"ה אהדר לי' במכילתא אחרינא דהא דתריצנא לעיל לא דכ"ע טובת הנאה אינה ממון והכא בהואיל קמיפלגי. אכתי לא שמיע לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י. וכמש"ל לדעת התוס' ז"ל ולק"מ ודו"ק: **ומעתה** קמה וגם נצבה קושייתינו הנ"ל על הרי"ף ז"ל. במה דמפרש פלוגתא דר"א ור"י בענין איסור חמץ בהואיל דאי בעי מיתשל עלה. והרי אחר דכבר שמיע לן הא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם. לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י. א"א לפרש כלל דפליגי בהואיל דאי בעי מיתשל עלה. רק בטובת הנאה ממון. וכמש"ל גם לדעת התוס' ז"ל. שוב ראיתי שי"ל לדעת הרי"ף ז"ל דהא דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם. לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י אהדר לי' קודם דאהדר לי' ר"י בברייתא שם. לדבריך הרי הוא עובר משום לא תעשה כל מלאכה. והוי ס"ד דר"א דמה דאמר ר"י אלא מפרשתה ומנחתה עד

הערב לאו לעכובא קאמר דדוקא להפרישה ולהניחה עד הערב מותר אבל לא לאפותה קודם שקרא עלי' שם חלה. אלא לרבותא דאפי' בכה"ג להפרישה ולהניחה עד הערב מותר אע"ג דתבא לידי חימוץ בברור כיון דלא זה חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י הוא. ואם החמיצה החמיצה ולית לן בה. וע"כ שפיר קמהדר לי' לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י. ובזה יתיישב גם מה שהקשה המהרש"א ז"ל בפירש"י בד"ה מילתא דקשיא לן כו' עיי"ש ודו"ק:

ונלע"ד ליישב גם קישיות הר"ן ז"ל הנ"ל. דהנה באמת במסקנת הש"ס בקדושין שם גופה מוכח דטובת הנאה אינה ממון. דבעי לאוקמי שם כתנאי אי טובת הנאה ממון או אינה ממון. דפליגי בזה רבי ור' יוסי בר יהודא. בענין הגונב טבלו של חבירו דרבי סבר דמשלם לי דמי טבלו. ור' יוסי בר יהודא סובר דאינו משלם לו אלא דמי חולין שבו מה לאו דרבי סבר טובת הנאה ממון ור"י בר יהודא סובר דטובת הנאה אינה ממון. ודחו זאת בש"ס שם בהרבה איבעית אימא ובכולהו מהדרי הש"ס לאוקמי דכ"ע טובת הנאה אינה ממון. אלא דכן הוא מסקנת הר"ן ז"ל בעצמו שם בשם הר"ח ז"ל דאע"ג דאיכא שמעתתא וכההוא שמעתתא גופה דסלקן דטובת הנאה אינה ממון. אפ"ה קיי"ל דמעון הוא דהכי אסיק רבא למתניתין במסכתא נדרים פ"ה. והיינו דאיתא התם קונם כהנים ולוים נהנין לי יטלו על כרחו כהנים אלו ולוים אלו נהנין לי יטלו אחרים. ובגמ' שם יטלו על כרחו אלמא דטובת הנאה אינה ממון אימא סיפא כהנים או לוים אלו יטלו אחרים אבל להני לא אלמא דטובת הנאה ממון כו'. רבא אמר שאני תרומה דה"ט דיטלו על כרחו משום דתרומה לא חזיא אלא לכהנים. וכיון דאתא למיסרא עליהו שויא עפרא בעלמא. ופירש"י ז"ל שינוי' דרבא דהכי קאמר לעולם טובת הנאה ממון והא דקתני מתניתין דיטלו על כרחו ולא חיישינן לטובת הנאה משום דכיון שאסר את כל הכהנים בהנאה. א"א ליתנו לשום כהן ואין לו בהם טובת הנאה וא"א לעכבו לעצמו הלכך הוי כאלו אינו שלו עיי"ש. ואולם הנה כבר כתב בספר מחנה אפרים בה' טובת הנאה סי' א' ליישב שלא תקשה מההוא מסקנא דרבא שם לדעת הרמב"ם ז"ל בפ"ה מה' אישות דפוסק דטובת הנאה אינה ממון. דיש לפרש שינוי' דרבא שם באופן אחר והיא דהכי קאמר דלא תימא דטעמא דשרי ברישא משום דטובת הנאה אינה ממון דאפי' דטובת הנאה אינה ממון הי' אסור דטובת הנאה מיהו אית לי' כו' ובנדרים אפי' ויתור אסור אלא דה"ט דשרי משום דכיון דתרומה לא חזיא אלא לכהנים מכי אסרי' עלוהי שוייה לטובת הנאה דידי' עפרא בעלמא עיי"ש. והנה לדעת הרמב"ם ז"ל דהעיקר כמסקנת הש"ס בקדושין שם. ע"כ מוכח דטעמא דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י. היינו משום דס"ל דאמרי'

הואיל אי בעי מיתשל עלה. ובהכי עיקר פלוגתייהו. ולאו משום דטובת הנאה ממון. דאל"כ קשה טובא מה דתני רבי אומר הלכה כר"א. והרי בגמ' בקדושין שם מסיק לכולהו לישנא דכ"ע והיינו אפי' רבי טובת הנאה אינה ממון ס"ל. וא"כ איך פסק כאן רבי כר"א והרי עיקר טעמא דר"א משום דס"ל טובת הנאה ממון. ודוחק לומר דפוסק כר"א ולאו מטעמי' דטובת הנאה ממון אלא משום דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. או דלא פסק כר"א אלא לענין היתר האפייה קודם שקרא עלי' שם חלה בלבד הרי סתמא אמר הלכה כר"א דמשמע בכל ענין ס"ל הלכה כר"א ומטעמי' אלא ודאי מוכח דה"ט דר"א גופה דס"ל דמוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י. משום דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. ולאו משום דטובת הנאה ממון. דבאמת טובת הנאה אינה ממון ז"ל. ומש"ה שפיר פסק רבי כוותי'. ומיהו לדעת הר"ח ז"ל דמפרש שינוי' דרבא דס"ל דטובת הנאה ממון קי"ל כרבא אין זה מוכרח דשפיר י"ל דטעמא דר"א דס"ל דמוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י הוא משום דס"ל דטובת הנאה ממון. ומ"מ שפיר פסק רבי כוותי'. דבאמת גם רבי גופה ס"ל דטובת הנאה ממון. דבודאי לרבא לדעת הר"ח דס"ל דטובת הנאה ממון לא קיימא הנך שינוי' דהש"ס בקדושין שם דכ"ע בפלוגתת הגונב טבלו של חבירו והיינו אפי' רבי ס"ל דטובת הנאה אינה ממון. אלא דבאמת בהכי עיקר פלוגתייהו שם אי טובת הנאה ממון או אינה ממון ורבי ס"ל דטובת הנאה ממון וכס"ד דש"ס שם. וא"כ י"ל דדעת רש"י כדעת הר"ח ז"ל ומש"ה שפיר הוי ניחא לי' לפרש פלוגתייהו דר"א ור"י בענין איסור חמץ בטובת הנאה ממון או אינה ממון. ודס"ל לר"א דטובת הנאה ממון. ומ"מ שפיר פסק רבי כר"א משום דבאמת גם רבי ס"ל דטובת הנאה ממון וכנ"ל. וגם מוכרח לדידי' לפרש כן מכח מה דאהדר לי' ר"א לר"י בברייתא שם לדבריך הרי הוא עובר בב"י וב"י. וכפירש"י ז"ל בד"ה אהדר לי' במכילתא אחרינא וכנ"ל. ואולם הרי"ף ז"ל ס"ל כדעת הרמב"ם ז"ל ומש"ה שפיר הוכרח לפרש פלוגתייהו דר"א ור"י בענין איסור חמץ בהואיל אי בעי מיתשל עלה דוקא דעכצ"ל ומוכח כן לפי מה דפסק רבי כר"א וכנ"ל:

ועפי"ז ממילא יתיישב היטב גם מה שנראה בדעת הרי"ף ז"ל דס"ל דרמב"ח קאי אהואיל דקא מיתשל עלה ומשום האי הואיל תלוי לי' לרבה כר"א ולאו משום הואיל דכל חדא וחדא חזי לי' וכנ"ל. והוא דהנה באמת בדברי רמב"ח גופה לא מבואר בהדיא דקאי אהואיל דכל חדא וחדא חזי לי' דהרי סתמא אמר הא דר"ח ורבה מחלוקת דר"א ור"י הוא דר"א סבר אמרי' הואיל ור"י סבר לא אמרי' הואיל. וא"כ לכאורה קשה על רב פפא ורב שילא ברי' דרב אידי. דמנ"ל דרמב"ח קאי אהואיל דכל חדא וחדא חזי לי' דלמא קאי אהואיל דאי בעי מיתשל עלה. ואהואיל דאי בעי מיתשל עלה ל"ש דחיית דידהו

ולא קדחו לי' מידי ועכצ"ל דהיינו משום דס"ל דלענין זה בלא"ה איכא למידחי' די"ל דלא פליגי כלל בהואיל דאי בעי מיתשל עלה רק בטובת הנאה ממון או אינה ממון. וגם בלא"ה בעכצ"ל דס"ל דמה דפליגי ר"א ור"י בענין איסור חמץ פליגי בטובת הנאה ממון ולאו בהואיל דאי בעי מיתשל עלה דאל"כ קשה מה דאמר רב פפא ודלמא עד כאן לא קאמר ר"א דאמרי' הואיל אלא משום דבעידנא דקא עיילי בתנורא כל חדא וחדא חזי לי' כו' והרי בענין איסור חמץ ל"ש הך סברא דבעידנא כו' ומ"מ ס"ל לר"א דאמרי' הואיל וכמו כן קשה מה דאמר רב שישא ברי' דרב אידי. ודלמא לא הוא עד כאן לא קאמר ר"י התם דלא אמרי' הואיל אלא משום דאיכא חדא דלא חזי לא לדידי' ולא לאורחים. אבל הכא דחזי מיהת לאורחים אימא הכי נמי דאמרי' הואיל והרי אם יתשל עלה ומשוי לה חול. יהי' חזי לדידי' ומ"מ ס"ל לר"י דלא אמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. אע"כ מוכח דס"ל דבענין איסור חמץ לא פליגי כלל בהואיל רק בטובת הנאה ממון ולפי"ז עכצ"ל דאכתי לא שמיע לן הא דתני' רבי אומר הלכה כר"א. דמזה מוכח דמה דפליגי ר"א ור"י בענין איסור חמץ פליגי דהואיל אי בעי מיתשל עלה דוקא וכנ"ל. ול"ש הני דחייה דידהו וכאמור. וא"כ ממילא בתר דשמיע לן הא דתני' רבי אומר הלכה כר"א ליתא באמת להני דחויית דקא דחי לי' רב פפא ורב שילא ברו' דרב אידי לרמב"ח ושפיר אמר רמב"ח הא דר"ח ורבה מחלוקת דר"א ור"י הוא. וגם י"ל ביותר דרמב"ח קאי אהואיל דקא מיתשל עלה. ומשום האי הואיל תלוי לי' לרבה כר"א. דהרי מזה עיקר הוכחה דהא דר"ח ורבה מחלוקת דר"א ור"י הוא. וליתא להני דחיית דקא דחו לי' רב פפא ורב שילא ברי' דרב אידי וכאמור. ונתיישב היטב דעת הרב אלפסי ז"ל ודו"ק.

ועפי"ז ממילא יתיישב היטב גם דעת הרי"ף ז"ל הנ"ל. דהנה אם נאמר לפסוק כבן בתירא. ע"כ א"א לומר דה"ט דבן בתירא דס"ל דמוזהר עלי' בב"י וב"י משום דס"ל דטובת הנאה ממון. דהרי אנן קיי"ל דטובת הנאה אינה ממון. ועכצ"ל דה"ט דס"ל דמוזהר עלי' בב"י וב"י. משום דס"ל דאמרי' הואיל אי בעי מיתשל עלה. וממילא א"א לומר תו בטעמי' דבן בתירא דאמר תטיל בצונן ולא התיר ביותר אפייתה קודם קריאת שם חלה. משום דלית לי' הואיל דכל חדא וחדא חזיא לי' ואין היתר האפייה כלל קודם קריאת שם חלה. דא"כ ל"ש לומר כלל הואיל אי בעי מיתשל עלה. דהרי בודאי לא יתשל עלה למייתי לי' ברשותי' ולעבור עלי' בב"י וב"י. כיון דלא יהי' לו היתר האפייה אח"כ כאשר יתשל עלה ותהי' כאלו לא קרא עלי' שם חלה מעולם מטעם הואיל דכל חדא וחד חזי לי' ותבא לידי חימוץ בברור. אעכצ"ל דס"ל שפיר דמותר לאפותה קודם שקרא עלי' שם חלה. וכל עיקר מה דס"ל דתטול בצונן דוקא ולא התיר ביותר לאפותה קודם קריאות שם חלה.

היינו אך משום דלית לי' הסל מצרפן לחלה והוי חומרא דאתא לידי קולא. דקא מפקע לה מחלה וכנ"ל. דמכח זה שייך שפיר לומר הואיל אי בעי מיתשל עלה. כיון דבדיעבד אם יתשל עלה ויפקיעה מידי חיוב חלה יהי' לו שפיר היתר לאפותה. ולא תבא לידי חימוץ כלל וכבר פסק שמואל הלכה כר"א. דאמר אף הרודה ונותן פת לסל הסל מצרפן לחלה. והלכך ממ"נ לית הלכתא כבן בתירא אלא כר"א וכדפסק רבי כוותי'. ודו"ק:

תו כתב שם הרי"ף ז"ל. מיהו ה"מ בארץ ישראל דחלה דאורייתא. וכיון שהיא חלה טמאה לא חזיא לאכילה כלל לא לגדול ולא לקטן כו'. אבל חלת חוץ לארץ דמדרבנן הוא. לא צריכי ולא מידי אלא קורא לה שם ואפי' לכתחלה ואכל לה כהן קטן כו'. ואי ליכא כהן קטן עבדינן כר"א דאמר לא תקרא לה שם חלה עד שתאפה. וכי נפיק יומא טבא שרפינן לה וכן הלכתא עכ"ל וגם ע"ז תמהו במ"ש דאי ליכא כהן קטן עבדינן כר"א והרי אפי' ליכא כהן קטן מצי למיכל לה כהן גדול שיטבול לקריו. או לבטלה ברוב ואכל לה בימי טומאתו. עיין בר"ן ז"ל שם. והנה בפשיטות נראה ליישב דעת הרי"ף ז"ל דמיירי כאן דליכא כהן גדול. ובזה יתיישב היטב קושית התוס' ז"ל בסוגיא בד"ה לא תקרא לה שם חלה עד שתאפה. דבשלמא פסול קודש אין שורפין ביו"ט משום שאין יכול ליהנות ממנו בשעת שריפה אבל תרומה טמאה שיכול ליהנות ממנו בשעת שריפה אמאי אין שורפין כמו שמותר להדליק בשמן של חולין להנאתו כך ישרוף תרומה טמאה להנאתו וכי מפני שמצוה לשרוף מיגרע גרע עיי"ש. ולפמ"ש דמיירי כאן דליכא כהן גדול לק"מ דהרי כל שלא ברשות כהן אסור באמת להישראל ליהנות מתרומה טמאה בהנאה של כילוי ועי' בתוס' פסחים ל"ד ד"ה מחמין לו חמין. ומש"ה אסור שפיר לשורפה ביו"ט. כיון שאין יכול ליהנות ממנו בשעת שריפה. וא"כ י"ל דמכח זה גופה הוכיח הרי"ף ז"ל דמיירי כאן דליכא כהן גדול. דאל"כ קשה טובא קושיית התוס' ז"ל הנ"ל. ודו"ק:

אפס דלכאורה קשה לפי"ז דמיירי כאן דליכא כהן. א"כ מה איריא פלוגתת דר"א ור"י בחלה טמאה דוקא הרי אפי' בחלה טהורה שייך שפיר למיתני לפלוגתייהו דכיון שאין כאן כהן שתהא החלה ראויה לו לאכילה. ושיהי' לו היתר לאפותה אחר ההפרשה והקריאה שם חלה עלי' ותבא לידי חימוץ בבירור הלכך לר"א לא תקרא לה שם חלה עד שתאפה תחלה דוקא ולר"י לא זה חמץ שמוזהרין עלי' בב"י וב"י הוא כו'. ומותר לקרות לה שם חלה קודם שתאפה. ואין לומר דמש"ה לא נקטו חלה טהורה משום דבחלה טהורה גם לר"א מותר לקרות לה שם חלה קודם שתאפה ולאפותה אח"כ מטעם הואיל דאי מיקלעי לי' כהן גדול דחזי לי' דהרי כל היכא דאפשר למיעבד בבא הואיל והיינו דלא יקרא לה שם חלה עד שתאפה דאיכא בהאפייה עוד היתרא דעל כל חדא וחדא

איכא למימר הא לאו חלה הוא ניחא טפי למיעבד וכפירש"י ז"ל הנ"ל ואין לומר כמו כן דמיירי כאן בדאיכא כהן קטן עכ"פ הראויה לו החלה טהורה לאכילה. דמ"מ אכתי קשה טובא דלמה להו למינקט פלוגתייהו בחלה טמאה דוקא ובאופן דאיכא כהן קטן וליכא כהן גדול כיון דאפשר להו שפיר למינקט פלוגתייהו בחלה טהורה ודליכא כהן כלל:

ונלע"ד ליישב היטב דהנה השאגת ארי' ז"ל בסי' ע"ז הקשה בהא דאמרי' בש"ס לימא בטובת הנאה קמיפלגי. דר"א סבר טובת הנאה ממון פירוש והוי הך חלה כדידי' ועבר עלי' אי מחמיצה גבי' הלכך אפי לה ברישא והרי יש תקנה שלא יעבור בב"י וב"י שיבטל או יפקיר לטובת הנאה שיש לו בה לאחר הפרשה ושוב לא יעבור עלי' בב"י וב"י. הלכך הי' נראה לו לפרש דהא דמוקמינן פלוגתת דר"א ור"י בטובת הנאה ממון. לא דמי לשאר כל המקומות שבש"ס דשם הפירוש הוא. אי נחשב לו לממון דידי' פירוש אי יש לו זכייה וחלק בגוף החלה או לא ונ"מ לענין קדושין אם יכול לקדש בהם כו'. אבל הכא בדר"א ור"י כ"ע ס"ל דטובת הנאה אינה ממון לכל הני מילי דאמרן והיינו משום דלא חשוב לו זכייה וחלק בגוף החלה כלל והא דס"ל לר"א הכא דטובת הנאה ממון. ה"ז לענין ב"י וב"י נחשב כממון. והיינו משום דמצינו שהחמירה התורה לענין ב"י וב"י שיהי' עובר בקיבל עליו אחריות לבד אע"ג בכל דוכתי קיי"ל דבר הגורם לממון כה"ג לאו כממון דמי משום דהא איתא בעינא והדרא למרא אפ"ה חידש לן קרא לענין ב"י דכממון רמי ה"נ ס"ל לענין טובת הנאה. אע"ג דבכל דוכתי לאו כממון דמי מ"מ לגבי ב"י טובת הנאה ממון הוא ועובר עלי' בב"י וב"י. ור"י סבר דאע"ג דחידש לן קרא בדבר הגורם לממון לענין ב"י דכממון דמי. מ"מ לא גמרינן מיני' לענין טובת הנאה שיהי' ג"כ ממון לענין ב"י. אלא דכמו דלא הוי ממון לשאר מילי. ה"ה לענין ב"י לא הוי ממון ולא זה חמץ שמוזהרין עלי' בב"י וב"י הוא אלא דמפירש"י ז"ל לא נראה לפרש כן עכת"ד ע"ש:

והנה לענין עיקר קושייתו ז"ל שיבטל או יפקיר לטובת הנאה שיש לו בה ושוב לא יעבור בב"י וב"י גם לר"א כבר כתב המק"ח ז"ל בהלכות פסח ס"ו תל"א בדיני בדיקה וביטול. דבלא"ה לק"מ לפמ"ש השאגת ארי' ז"ל בעצמו בסי' פ"ג ליישב מה דלכאורה בלא"ה קשה לדעת הגאונים ז"ל דס"ל דסגי במוציאו מרשותו שלא יעבור בב"י וב"י. א"כ יקרא לה שם חלה תחילה ויוציאנה חוץ. ותירץ כיון דמ"מ מדרבנן בעי ביעור דוקא אף להגאונים ז"ל משה"ה לא מהני תקנה זו. א"כ מכ"ש דלא קשה שיבטל או יפקיר דהרי ביטול והפקר בודאי אינו מועיל מדרבנן ומש"ה לא מהני לי' גם תקנה זו עיי"ש. אלא דמ"מ קשה לי טובא מכח סברת השאגת ארי' ז"ל הנ"ל. אליבא דר"י דס"ל דאינו מוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י משום דטובת הנאה אינה ממון והרי מה בכך דטובת הנאה אינה

ממון בכל דוכתי הרי מ"מ לענין ב"י מהראוי להיות חשוב שפיר ממון כמו דבר הגורם לממון דמצינו שהחמירה התורה לענין ב"י שיהי' חשוב ממון ועובר עלי' בב"י וב"י. וכסברת השאגת ארי' ז"ל הנ"ל אליבא דר"א וז"ל השאגת ארי' ז"ל בטעמא דר"י אינו מובן כלל דלמה לא נגמור באמת טובת הנאה מדבר הגורם לממון דחשוב שפיר ממון לענין ב"י וב"י בשגם דהוא הוא דהרי טובת הנאה הוי באמת דבר הגורם לממון:

ואמנם לענ"ד הנה באמת גוף סברת השאגת ארי' ז"ל אליבא דר"א דמדמה טובת הנאה שיש לו בחלה של חמץ לדבר הגורם לממון דחשוב ממון לענין ב"י צל"ע טובא. דהרי ענין דבר הגורם לממון היא בא' משני דינים או שהיא דבר הגורם לממון עוד בתוך הפסח וכההוא דפ"ק דפסחים ה' ע"ב דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאלו מיגנב ואלו מיתביד ברשותייהו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור. או שהוא דבר הגורם לממון לאחר הפסח וכההוא דפסחים כ"ט דחשבינן חמץ של הקדש לדבר הגורם לממון אליבא דר"ש דאמר חמץ לאחר הפסח מותר בהנאה להיות האוכל חמץ של הקדש במועד מועל בהקדש אע"ג דבתוך הפסח הרי הוא אסור בהנאה ולאו מידי אפסדי' להקדש כיון דמ"מ לאחר הפסח יהי' מותר והוי מזבין לי' גזבר לישראל לאחר הפסח ואכלו לי' עייי"ש. והנה כ"ז ל"ש לענין טובת הנאה שיש לו בחלה של חמץ דענין טובת הנאה היא דיכול לקבל פרוטה מחבירו ישראל ליתנה לבן בתו כהן ובתוך הפסח מי פתי יסור הנה לתת לו פרוטה עבור חלה החמיצה בתוך הפסח ולא הו"ל דבר הגורם לממון בתוך הפסח כלל. וגם לאחר הפסח אין לו בה שום טובת הנאה ולא הו"ל שום גורם לממון כיון דיהי' מוכרח לשורפה לערב לכ"ע וכדמשמע מדברי ר"י גופה דאמר דלא זה חמץ שמוזהרין עלי' בב"י וב"י. אלא מפרשתה ומנחתה עד הערב כו'. ומשמע אבל לערב מוכרח לשורפה גם לר"י דאל"כ הו"ל למימר התם אלא מפרשתה ומנחתה דזהו עיקר החידוש דר"י דלא זה חמץ שמוזהרין עלי' בב"י וב"י הוא אע"כ השמיענו בזה דלערב עכ"פ יהי' מוכרח לשורפה ונמצא דלא הו"ל לי' גורם לממון לא בתוך הפסח ולא לאחר הפסח:

איברא דיש להבין דלמה יהי' מוכרח באמת לשורפה לערב גם לר"י כיון דס"ל דלא זה חמץ שמוזהרין עליו בב"י וב"י הוא ואי משום גזירה דשמא יבוא לאכלה הרי כיון של הקדש היא בדיל מיני' ול"ש הך גזירה דשמא יבא לאכלה וכדאמר רב יהודא אמר רב בפסחים וא"ו המוציא חמץ ביו"ט כופה עלי' את הכלי. אמר רבא אם של הקדש הוא אינו צריך מ"ט מיבדיל בדיל מיני'. וכדמוכח ג"כ מההוא דפסחים כ"ו הנ"ל דא"צ לשרוף החמץ של הקדש. דאל"כ לא הוי גורם לממון גם לאחר הפסח כיון דהוא מוכרח לשורפה

מקודם ולא יהי' קיים אלאחר הפסח ואמנם הנה באמת אדקשה לי דלמה יהי' מוכרח כאן לשרוף החמץ של חלה קשה לי ביותר דלמה לא יהי' מוכרח באמת לשרוף התם החמץ של הקדש משום הך גזירה דשמא יבא לאכלה ואי משום דמיבדיל בדיל מיני' מה בכך דאיבדיל בדיל מיני' הרי מ"מ בודאי לא עדיפה מחמץ נוקשה דג"כ בדיל מיני' מחמת שאינו ראוי לאכילה כלל מצד עצמו ואינו עובר על' בב"י וב"י:

ומ"מ אסור להשהותן מדרבנן כל שהוא בעינ' בלי תערובות והיינו משום דלא פליג חכמים בגזירה זו דשמא יבא לאכלה בין אם הוא ראוי לאכילה או לא. ודכל היכא דבאפשרי מיהת לאכלו תו גזרו חכמים שמא יבא לאכילה וכמו דלא פליגי באיכות איסור אכילה. בין אם הוא מה"ת או מדרבנן וכמו חמץ נוקשה דלא הוי איסור אכילה דידי' אלא מדרבנן. ועי' במג"א או"ח סי' תמ"ב סק"א וה"נ בהך חמץ של הקדש אע"ג דבדיל מיני' מחמת איסור הקדש. מ"מ כיון דבאפשרי מיהת לאכלה. מהראוי תו לגזור על' שמא יבא לאכלה ויהי' מוכרח לשורפה דוקא דמה לי דבדיל מיני' מחמת שאינו ראוי לאכילה מצד עצמו דלאו בר אכילה הוא. או דבדיל מיני' מחמת שאינו ראוי לאכילה מצד איסור הקדש דרביע עלה. ואף לדעת הטור שם דחמץ נוקשה מותר להשהותו ה"ד אליבא דמ"ד דחמץ נוקשה מותר אף באכילה מה"ת ומשום דס"ל דלא גזרו לשמא אתי למיכל מיני' כ"א היכא שאם יאכל מיני' יעבור באיסור בתורה. משא"כ למ"ד דחמץ נוקשה אסור מה"ת באכילה גם לדעת הטור תו אסור מדרבנן להשהותו מהך גזירה דשמא יבא לאכלה. אע"ג דבדיל מיני' מחמת שאינו ראוי לאכילה מצד עצמו וה"ה בחמץ של הקדש דאסור מה"ת באכילה לכ"ע מהראוי הי' תו לאסור מדרבנן להשהותו מהך גזירה שמא יבא לאכלה. אע"ג דבדיל מיני' מחמת שאינו ראוי לאכילה מצד איסור הקדש:

ונלע"ד ליישב ולחלק דשאני חמץ של הקדש דלא אסרו חכמים להשהותו משום הך גזירה דשמא יבא לאכלו משום דבקדשים לא גזרו משום הפסד קדשים. וע"ד שתירצו התוס' בסוגיא בדיבור הראשון המתחיל הואיל אי בעי מיתשל עלה הנ"ל. דלא אסרו לאפותה קודם הפרשה וקריאת שם חלה על' מטעם דהא אפשר לי' למיפלגה בלישה משום תיקון חלה ואולם ה"ד בקדשים טהורים דראוים לאכילה דחשוב שפיר הפסד קדשים כיון דראוים לאכילה משא"כ בחלה טמאה דמיירי במתניתין בפלוגתת דר"א ור"י דלא חזיא לאכילה כלל לא לכהן גדול ולא לכהן קטן כיון דמיירי בחלת ארץ ישראל ואינה ראוי' אלא להסקה. שוב גזרו חכמים שפיר הך גזירה דשמא יבא לאכלה. ואסרו

להשהותה והוצרכו לבערו דוקא דלא חשוב הקדש כל כך כיון דבלא"ה אינה ראויה לאכילה ואינה עומדת אלא להסקה בעלמא ודו"ק:

ועפי"ז ממילא מיושב היטב קושייתינו הנ"ל. דמה איריא פלוגתת דר"א ור"י בחלה טמאה דוקא הרי אפי' בחלה טהורה שייך שפיר למיתני לפלוגתייהו וכנ"ל. ולפמ"ש לק"מ דבאמת בחלה טהורה לא הוי שייך למיתני לפלוגתייהו כלל. משום דבאמת בחלה טהורה של חמץ. גם ר"י מודה דחמץ שמוזהרין עלי' בב"י וב"י הוא. דאע"ג דטובת הנאה אינה ממון ס"ל מ"מ שפיר מוזהר ועובר עלי' בב"י וב"י מטעם דהוי עכ"פ דבר הגורם לממון לאחר הפסח. כיון שלא יהי' מוכרח לשורפה לערב מהך גזירה דשמא יבא לאכלה. כיון דחלה טהורה הוא וראויה לאכילה ודאע"ג דמיירי כאן בדליכא כהן לאכלה מ"מ במשך הימים לאחר הפסח בודאי יהי' מיקלעי לי' כהן שתהי' ראויה לו לאכילה ואיכא שפיר הפסד קדשים באם נאמר שיהי' מוכרח לשורפה לערב. ומש"ה הו"ל שפיר דבר הגורם לממון לאחר הפסח מכח הטובת הנאה שיש לו בה שיוכל לקבל פרוטה מחבירו ישראל לאחר הפסח ליתנה לבן בתו כהן. ועובר עלי' בב"י וב"י כסברת הש"א ז"ל באמת וגם ר"י מודה דלא תקרא לה שם חלה עד שתאפה תחלה דוקא. ומש"ה הוצרכו למינקיט בפלוגתייהו חלה טמאה דוקא דבחלה טמאה כיון שמוכרח לשורפה לערב לא הו"ל אף גורם לממון כלל. ומש"ה ס"ל לר"י דלא זה חמץ שמוזהרין עלי' בב"י וב"י ומותר להפרישה קודם שתאפה ולהניחה לערב ואם החמיצה החמיצה ולית לן בה. ומיושבין היטב דברי הרב אלפסי ז"ל בסוגיא בעזהשי"ת. ודו"ק היטב:

סימן טו

נשאלתי בעכו"ם שהי' לו פרה מבכרת המקשה לילד עד כי נתייאש העכו"ם ממנה וקרא לישראל למכרה לו לשחיטה וכאשר לא רצה העכו"ם בהסך שרצה הישראל לתת לו מחירה כי מעט היא בדמי שווי' אמר לו הישראל שתיכף ומיד בשעת שחיטה יפתח בטן הבהמה להוציא הולד ממנה ואם יהי' הולד חי כאשר כן יקרה לפעמים יתן לי גם הולד ובאם יהי' הולד מת יתן לו בשר בהמה איזה משקלות נוסף על דמי מחירה שרוצה לתת לו ובזה נגמר המקח ביניהם ואח"כ נמלך הישראל לשחטה תיכף ולקחה לביתו ועשה לה סגולות שתוכל לילד וילדה זכר חי והעכו"ם תובע אותו האם יש על הולד זה קדושת בכור ואסור לו ליתנו להעכו"ם ומחויב הישראל לנהוג בו קדושת בכור או אם אין על הולד זה קדושת בכור כלל ומותר להישראל ליתנו להעכו"ם גם ליקח אותו מהעכו"ם ולשחטו לעצמו או למכרו לאחר:

והנה לכאורה נלע"ד דזה תלוי באם נאמר דמה שמכר העכו"ם הפרה להישראל באופן זה שיתן הישראל להעכו"ם הולד כשיהי' חי שיורא הוי רצוני לומר ששייר העכו"ם הולד לעצמו ולא מכר להישראל מעתה כ"א הפרה בלבד או דנאמר דתנאה הוי לומר דלעת עתה מכר להישראל גם הולד רק בתנאי שיתן לו אח"כ הולד בחזרה כשיהי' חי. וע"ד דמצינו פלוגתא בש"ס חולין קל"ד לענין כהן שמכר פרה לישראל ע"מ שהמתנות שלו אי שיורא הוי או תנאה הוי. אלא דהתם עדיף לי' להמוכר באם נאמר דשיורא הוי ומתנות שלו משא"כ למ"ד דתנאה הוי נותנו לכל כהן שירצה משום דהוי כמתנה על מה שכתב בתורה שהרשהו התורה ליתנו לכל מי שירצה. ובנ"ד היא להיפך דאם נאמר דשיורא הוי לא מהני לי' להמוכר ואסור ליתנו לו משום דחל קדושת בכור על הולד לפי מה דקיי"ל בש"ע יו"ד סי' ש"ך סעי' וא"ו דלא מהני להקנות לעכו"ם חלק בעובר להפקיעו מבכורה מחמת חלק העכו"ם המשותף בו משום דהוי דבר שלא בא לעולם ואין הקנין חל והיא מדברי התוס' והרא"ש ז"ל בבכורות ג' גבי רב מרי בר רחל דהו"ל חיותא והוי מקנה לאודנייהו לעכו"ם לאפקעינהו מבכורה עיי"ש. ובחו"מ סי' ר"ט סעי' זיין מבואר דכשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כך אין אדם משייר דבר שלא בא לעולם כיצד מכר שדה לראובן ושייר מפירותיו לשמעון דבר ידוע בכל שנה לא קנה שמעון כלום מהפירות משום דהוין דבר שלא בא לעולם עיי"ש. וא"כ ממילא גם בנ"ד לא מהני השיור ששייר העכו"ם המוכר לעצמו הולד כיון דהוי דבר שלא בא לעולם ואין אדם משייר דבר שלא בא לעולם והגם דקיי"ל בחו"מ שם דכששייר לעצמו בעין יפה שייר ואמרי' דשייר לעצמו גם מקום הפירות והיינו ענפי האילן שהפירות נצמחות מהם דהויין דבר שבא לעולם ומהני השיור בהם וממילא מהני השיור תו גם להפירות שיהי' שלו כיון שהם גדילים על הענפים שלו עיי"ש והוא ממה דאמר רב נחמן בב"ב קמ"ח את"ל דקל לאחד ופירותיו לאחר לא הוי שיור מקום פירי דקל לאחד ושייר פירותיו לפניו שייר מקום פירי מ"ט כל לגבי נפשי' בעין יפה שייר וא"כ גם בנ"ד לכאורה י"ל כיון דהנכרי שייר לעצמו בעין יפה שייר ושייר לעצמו איברי הבהמה שהעובר ניזון ומתגדל מהם דהויין דבר שבא לעולם ומהני השיור בהם וממילא מהני תו השיור גם לענין העיבור שיהי' שלו וכאמור. מ"מ יש לחלק ולומר דהא דקיי"ל דכששייר לעצמו בעין יפה שייר ה"ד באם המוכר המשייר לעצמו ישראל הוא דכיון דיודע דבדינינו לא מהני השיור בדבר שלא בא לעולם מש"ה כשמשייר לעצמו בודאי בעין יפה שייר גם מדבר שבא לעולם שהדבר שלא בא לעולם בא ממנו באופן שיהי' מועיל לו עפ"י דתוה"ק עיין בפירוש הרשב"ם ז"ל בב"ב ס"ג בד"ה כיון דאמר ע"מ. משא"כ באם המוכר המשייר לעצמו עכו"ם הוא

דבדיניהם מהני השיור אף בדבר שלא בא לעולם וא"צ לשייר לעצמו בעין יפה גם מדבר שבא לעולם כיון דגם השיור בדבר שלא בא לעולם גרידא בעין יפה היא לו כיון דמועיל לו שפיר בדיניהם לא אמרי' באמת דשייר לעצמו בעין יפה גם מדבר שבא לעולם רק בדבר שלא בא לעולם בלבד וכיון דבדינינו לא מהני שיור זה ממילא חל על הולד שפיר קדושת בכור ואסור להישראל ליתנו להעכו"ם ומחויב לנהוג בו קדושת בכור. אמנם אם נאמר דתנאה הוי מהני לי' שפיר להמוכר דמותר ומחויב הישראל ליתנו לו משום דתנאי מועיל אף בדבר שלא בא לעולם וכמבואר בטוש"ע חו"מ סי' ר"ט סעי' ח'. ולא הוי כמתנה על מה שכתוב בתורה דתנאה בטל והמעשה קיים שהרי התנאי הי' להוציא את הולד ע"י פתיחות הבטן אחר שחיטה באופן דלא הי' על הולד קדושת בכור כלל באם הי' עושה כן וכיון דמחויב הישראל לתת לו הולד מחמת התנאי ממילא לא חל על הולד קדושת בכור כלל דלא גרע מבהמות ארנונא שהמלך נוטל מעשר מן הבהמה דקיי"ל בפסחים וא"ו ובש"ע יו"ד סי' ש"ך סעי' ד' דפטורה מבכורה אע"ג דמצי לסלק לי' בזוזי ונמצא דאכתי לא נכנסה לרשות הנכרי ולא זכה בהם עדיין כלל דהאי אין דינו קבוע בהן יותר מבמעות (עיין בפירש"י ותו' שם) אלא דהחיוב אקרקפתא דגברא מונח לתת לו או מעות או בהמה אלא שהשיעבוד העכו"ם הוא על הבהמות שאם לא יתן לו מעות יקח ממנו הבהמה מ"מ כיון דכל כמה דלא סלקי' ידו שייכי בבהמות חשיבי יד עכו"ם באמצע ופטורה מבכורה דקיי"ל בבכורות ב' דכל שיד נכרי באמצע פטורה מהמעשר מכ"ש בנ"ד דלא מצי לסלק לי' בזוזי דהחיוב בהתנאי הי' לתת לו דוקא הולד ולא מעות דהוי"ל יד נכרי באמצע ואין על הולד קדושת בכור כלל ומותר להישראל ליתנו להעכו"ם גם ליקח אותו מהעכו"ם ולשחטו לעצמו או למכרו לאחר. והגם דלענין כהן שמכר פרה לישראל ע"מ שהמתנות שלו קיי"ל ביו"ד סי' ס"א סעי' כ"ט כמ"ד דתנאה הוי עייש"ש י"ל דה"ד משום לשון דע"מ דקיי"ל דתנאה הוי משא"כ בנ"ד דלא אמר בלשון ע"מ י"ל שפיר דלא הוי אלא שיורא ולא מהני משום דהוי שיורא בדבר שלא בא לעולם וחל על הולד קדושת בכור ואסור ליתנו להעכו"ם ומחויב הישראל לנהוג בו קדושת בכור וכנ"ל:

איברא דבעיקר הדבר אי עובר חשוב דבר שלא בא לעולם יש מקום עיון ומבוכה בין הפוסקים ז"ל דהנה בקדושין ס"ב איתא בעיא מיני' רב אסי מר' יוחנן אמר פירות ערוגה זו תלושין יהי' תרומה על פירות ערוגה זו מחוברות פירות ערוגה זו מחוברות יהי' תרומה על פירות ערוגה זו תלושין לכשנתלשו ונתלשו מהו (שתהא תרומה למפרע מי הוי כמקדיש דבר שלא בא לעולם דמחובר אינו חייב בתרומה וכ"ז שהיא מחובר הוי מפטור על החויב ומחויב על הפטור או לא) אמר לי' כל שבידו (כי האי שבידו לתלשם

ויהיו שניהם מהחויב) לאו כמחוסר מעשה דמי (ולא הוי כדבר שלא בא לעולם) כו' תני' כוותי' דר' יוחנן אין תורמין מהתלוש על המחובר כו' אבל אם אמר לכשיתלשו ונתלשו דבריו קיימין. יתר על כן אמר ר' אליעזר בן יעקב אפי' אם אמר פירות ערוגה זו תלושין יהי' תרומה על פירות ערוגה זו מחוברות כו' לכשיביאו שליש [דתבואה שלא הביאו שליש לא מיקרי תבואה ופטורה מתרומה ומעשר ולא הוי ג"כ בידו שיביאו שליש] דבריו קיימין. אמר רבה לא אמר ר' אליעזר בן יעקב אלא בשחת שאעפ"י שלא נתבשלו הגרעינים שליש או אפי' עדיין לא לבלבו החטים שחת מיהו הוי וראוי לקצור ולהאכיל לבהמה דמידי דמינכר חשוב היא] אבל באגם לא [שאינה אלא צמחים רכים לא דכיון דלא חשוב לא חל עליהם שם תרומה למפרע] רב יוסף אמר אפי' באגם כמאן אזלא הא דתני' האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה מקודשת לא אמר כלום אמר ר' חנינא ל"ש אלא שאין אשתו מעוברת אבל אשתו מעוברת דבריו קיימין כמאן [אדר' חנינא קאי כמאן פירש ר"ח הברייתא דאם מעוברות דבריו קיימין] אי כרבה בשהוכר עוברה [אי כרבה ס"ל דמוקי לראב"י בשחת הא מעוברת נמי בשהוכר עוברה וכראב"י] אי כר' יוסף אעפ"י שלא הוכר עוברה [אמר ר"ח מקודשת לדברי ראב"י] כו' עכת"ד הש"ס שם הצריך לענינינו והנה מדדמינין בש"ס מעוברת שלא הוכר עוברה לאגם דלא מהני לרבה כ"א לר' יוסף מבואר לכאורה דס"ל להש"ס דבשלא הוכר עוברה הוי דבר שלא בא לעולם כמו אגם. וגם מדדמינין בשהוכר עוברה לשחת דלא מהני כ"א אליבא דראב"י דס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכדאמר אביי בסמוך ראב"י ורבי ור"מ כולהו ס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם ראב"י הא דאמרן כו' ומה"ט נמי לא פסק הרמב"ם ז"ל כראב"י בפ"ה מה' תרומות לענין תורם פירות שלא הביאו שליש משום דהוי דבר שלא בא לעולם אפי' בשחת ואנן קיי"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכמו שפסק בפכ"ב מה' מכירה ומבואר ג"כ לכאורה דס"ל להש"ס דאפי' בשהוכר עוברה חשוב דבר שלא בא לעולם כמו שחת ולא מהני כ"א אליבא דראב"י דס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ומיהו לזה י"ל כמ"ש הפ"י בקדושין שם בד"ה ומעתה ליישב דעת הרמב"ם במה שנראה לכאורה מדבריו בפ"ז מה' אישות לחלק בין שהוכר עוברה ללא הוכר עוברה ודבשהוכר עוברה חשוב שפיר דבר שבא לעולם שכתב שם וז"ל האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי בזה לא אמר כלום ואם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר עוברה הרי זו מקודשת ויראה לי שצריך לחזור ולקדשה אחר שתלד ע"י אביה כדי שיכניס אותה בקדושין שאין בהם דופי עכ"ל. והנה ממה שפסק דבשהוכר עוברה הרי זו מקודשת עכצ"ל לכאורה דהיינו משום דס"ל דבשהוכר עוברה חשוב דבר

שבא לעולם דאל"כ הרי כבר פסק דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. וכבר השיג עליו הראב"ד ז"ל שם וכתב עליו וז"ל לפי הלכה לא נאמר הוכר עוברה מקודשת אלא לדעת ראב"י דמקנה דבר שלא בא לעולם ולית הלכתא כוותי' עכ"ל. וע"ז כתב הפ"י ז"ל די"ל דאע"ג דבשמעתין מדמה הוכר עוברה לשחת היינו דלא גרע מיני' ולעולם דעדיף מיני' ומהני אפי' לרבנן ולפי מה דקיי"ל להלכה דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם משים דבשהוכר עוברה חשיב תו שפיר דבר שבא לעולם אלא משום דל"ש בעובר זמן אחר הדומה לשחת דמקמי שהוכר עוברה לא דמי אלא לאגם דלרבה אפי' לראב"י לא מהני מידי אוקמינן לר"ח אליבא דרבה כשהוכר עוברה דוקא דמהני אפי' לרבנן עיי"ש. ואולם לענ"ד נראה לכאורה להוכיח עוד בלא"ה דס"ל להש"ס דאפי' בשהוכר עוברה חשוב דבר שלא בא לעולם והיא לפי מה שנראה מפשטות הסוגיא דכל עיקר השקליא וטריא דכמאן אזלא הא דתניא כו' דאר"ח קאי דהיינו דכמאן פירש ר"ח מילתא דראב"י אי כרבה או כר' יוסף וכפרש"י ותוס' שם מזה מבואר דע"כ ס"ל להש"ס דעובר לעולם חשוב דבר שלא בא לעולם אפי' בשהוכר עוברה ולא מהני אליבא דמ"ד אין אדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם כמו דלא מהני אליבי' בתורם פירות שלא הביאו שליש ועל כן הוי פשיטא לי' להש"ס דע"כ ר"ח לא אמר למילתי' דל"ש אלא שאין אשתו מעוברת אבל אשתו מעוברת דבריו קיימין כ"א אליבא דראב"י דס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם דלרבנן דס"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בכל ענין לא מהני ותו שפיר קשקיל וטריא בש"ס כמאן אזלא כו' והיינו כמאן פירש ר"ח מילתא דראב"י בענין פירות שלא הביאו שליש אי כרבה או כר' יוסף ובמה מיירי ר"ח אי בשהוכר עוברה או אפי' בשלא הוכר עוברה כיון דזה תלוי בזה דמעוברת דמי ממש לפירות שלא הביאו שליש דגם בשהוכר עוברה חשוב דבר שלא בא לעולם אלא דמידי דמינכר וחשוב הוא כמו שחת בפירות ובשלא הוכר עוברה דמי לאגם דלא הוי אף מידי דמינכר וחשוב דאם נאמר דמעוברת שהוכר עוברה חשוב שפיר דבר שבא לעולם ומהני אפי' לרבנן דס"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ל"ש כלל הך שקליא וטריא דכמאן אזלא כו' דהיינו דכמאן פירש ר"ח מילתא דראב"י אי כרבה או כר' יוסף דלמאי הוי פשיטא לי' להש"ס כלל דר"ח אמר למילתי' אליבא דראב"י דוקא ולהיות השקליא וטריא דכמאן פירש ר"ח מילת' דראב"י כיון דאם נאמר דמיירי בשהוכר עוברה דוקא וכרבה דגם לראב"י לא מהני כ"א בשהוכר עוברה שפיר י"ל דר"ח אמר למילתי' גם אליבא דרבנן דקיי"ל כוותייהו דגם לרבנן מהני שפיר בשהוכר עוברה והוי יתכן ביותר השקליא וטריא כמאן מוקי ר"ח הברייתא אי כרבנן ומיירי בשהוכר עוברה דוקא דמהני גם לרבנן משום דבשהוכר

עוברה חשוב שפיר דבר שבא לעולם או כראב"י ומיירי אפי' בשלא הוכר עוברה לר' יוסף דאפי' באבוס ס"ל לראב"י דמהני ומעוברת שלא הוכר עוברה דמי לאגם ועל כן לכאורה יפה השיג הראב"ד על הרמב"ם ז"ל ודו"ק:

והן אמת כי יש מקום אתי ליישב דעת הרמב"ם ז"ל דהנה באמת לפי מה שנראה לכאורה מפירוש המשניות להרמב"ם ז"ל בקדושין שם על המשנה דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר לאחר שתתגיירי כו' אינה מקודשת (משום דהו"ל דבר שלא בא לעולם) וכן האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקיבה הרי זו מקודשת לי אינה מקודשת דהי' לו הגירסא בסיום המשנה דאם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר עוברה דבריו קיימין ואם ילדה נקבה מקודשת וכהגירסא שלפנינו דז"ל הרמב"ם ז"ל שם ומה שנתחזק אצלי שצריך שיקדש אותה לאחר שנולדה ואז מותר לבא עלי' לפי שמן העיקרים שבידינו אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ואמנם אמרנו דבריו קיימין להחמיר שהיא נעשית אשת איש עכ"ל. הנה על הש"ס גופה יש לתמוה במה דמוכח לכאורה מסוגיות הש"ס דאפי' בשהוכר עוברה הוי דבר שלא בא לעולם ולא מהני כ"א למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם דוקא וכנ"ל והרי המשנה היא אליבא דמ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכדמוכח מרישא דקתני דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר כו' אינה מקודשת דה"ד למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ור"מ דס"ל אדם מקנה דבר שלא בא לעולם פליג באמת בזה וס"ל דמקודשת וכדאיתא בש"ס שם וגם בלא"ה עכצ"ל כן דאל"כ תקשה על ר' יוסף דס"ל דאפי' באגם ס"ל לראב"י דמהני והרי מעוברת שלא הוכר עוברה דמי עכ"פ לאגם וא"כ אמאי קתני במשנה דלא אמר כלום כ"א בשהוכר עוברה דוקא אלא ודאי היינו משום דהמשנה קאי אליבא דמ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ומש"ה בעי הוכר עוברה דוקא ומהני בשהוכר עוברה משום דחשוב תו שפיר דבר שבא לעולם וקשה ממה דמוכח לכאורה מסוגיות הש"ס דאפי' בשהוכר עוברה הוי דבר שלא בא לעולם. ועיין בתויו"ט שם כתב דעכצ"ל דלהרמב"ם ולהרע"ב ז"ל הי' גירסא אחרת בגמ' והפ"י ז"ל כתב עליו ובעיני קשה מאוד לכוין אותה הגירסא אם לא למחוק לגמרי כל הסוגיא מן כמאן אזלא עד אמר אביי עיי"ש שהאריך בזה. ואמנם לענ"ד נראה לכאורה ליישב סוגיות הש"ס בהגירסא שלפנינו גם לפי גירסת הרמב"ם והרע"ב ז"ל במשנה דאם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר עוברה דבריו קיימין ודמוכח מזה דבשהוכר עוברה חשוב דבר שבא לעולם ומהני אפי' למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם והוא דבאמת כל עיקר השקליא וטריא בש"ס דכמאן אזלא הא דתני' כו' היינו כמאן מוקי ר"ח הברייתא אי כרבנן ומיירי בשהוכר עוברה דוקא דמהני גם

לרבנן משום דבהוכר עוברה חשוב שפיר דבר שבא לעולם או כראב"י ומיירי אפי' בשלא הוכר עוברה לר' יוסף דאפי' באגם ס"ל לראב"י דמהני ומעוברת שלא הוכר עוברה דמי לאגם. ומה דמסיק אי כרבה בשהוכר עוברה אי כר' יוסף אע"פ שלא הוכר עוברה היינו משום דבאמת כל עיקר השקליא וטריא כמאן מוקי ר"ח הברייתא או כרבנן או כראב"י ולא הוי פשיטא לן דבודאי מוקי ר"ח סתמא דברייתא כרבנן דקיי"ל כוותיהו היינו רק משום דלא נקט ר"ח במילתי' דמיירי בשהוכר עוברה דעש"ה לכאורה דוחק קצת לומר דר"ח מוקי הברייתא כרבנן ומיירי בשהוכר עוברה דוקא ושלא בכוונה השמיט דמיירי הכי ואולם אם נאמר דר"ח ס"ל אליבא דראב"י כרבה א"כ ממנ"פ עכצ"ל דר"ח מיירי בשהוכר עוברה דוקא ושלא בכוונה השמיט דמיירי הכי דבשלא הוכר עוברה לא מהני אפי' לראב"י ושוב י"ל שפיר דר"ח מוקי הברייתא כרבנן דקיי"ל כוותייהו משא"כ אם נאמר דס"ל לר"ח אליבא דראב"י כר' יוסף אפי' בשלא הוכר עוברה מהני לראב"י בודאי ניחא ביותר לומר דר"ח מוקי הברייתא כראב"י ומה"ט לא נקט ר"ח במילתי' בשהוכר עוברה משום דלראב"י דמוקי הברייתא כוותי' מהני שפיר אפי' בשלא הוכר עוברה ומה דמוקי ר"ח באמת הברייתא כראב"י ומיירי בשלא הוכר עוברה ולא מוקי הברייתא כרבנן ומיירי בשהוכר עוברה היינו משום דר"ח ס"ל כראב"י דמשנתו קב ונקי וכשיטת רש"י ז"ל באמת ודמש"ה הוי ניחא לי' ביותר לאוקמי סתמא דברייתא כוותי' וזהו עיקר הנ"מ בהשקליא וטריא דכמאן מוקי ר"ח הברייתא והיינו להוכיח מזה דכמאן פוסק ר"ח אי כרבנן או כראב"י וע"ז מהדר הש"ס שפיר אי כרבה אי כר' יוסף והיינו דזה תלוי בזה דאי ס"ל לר"ח אליבא דראב"י כרבה עכצ"ל בלא"ה דמיירי בשהוכר עוברה דוקא ושלא בכוונה השמיט דמיירי הכי ושוב שפיר י"ל דר"ח מוקי הברייתא כרבנן דקיי"ל כוותייהו משא"כ באם נאמר דס"ל לר"ח אליבא דראב"י כר' יוסף וכאמור. ועפ"י פירוש זה בסוגיות הש"ס מדויק ביותר הלשון דכמאן אזלא הא דתני' כו' דקאי על הברייתא דכמאן אזלא אליבא דר"ח והיינו אי כרבנן או כראב"י דלפרש"י ז"ל הו"ל למימר כמאן אזיל ר"ח דתני' כו' והיינו אי כרבה אי כר' יוסף. אלא דמפשטות הלשון אי כרבה בשהוכר עוברה אי כר' יוסף אעפ"י שלא הוכר עוברה לא משמע כמו שפירשנו אלא דמוכרח היא עפ"י גירסת הרמב"ם והרע"ב במשנה שם. וממילא לק"מ קושית הראב"ד על הרמב"ם ז"ל דלפי פירושו המוכרח בסוגיות הש"ס עפ"י גירסתו במשנה שם לא מוכח כלל דגם בשהוכר עוברה חשוב דבר שלא בא לעולם ודלא מהני כ"א למ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם דוקא ואדרבה מוכח דבשהוכר עוברה חשוב דבר שבא לעולם ומהני אפי' לרבנן דקיי"ל כוותייהו וכמו שפסק הרמב"ם ז"ל ודו"ק:

ואולם בכ"ז אינו שוה לי לאשר לא אבין כלל דמה חילוק יש בין הוכר עוברה ללא הוכר עוברה לענין שנאמר דבשהוכר עוברה חשוב דבר שבא לעולם משא"כ בשלא הוכר עוברה דחשוב דבר שלא בא לעולם ומה דמבואר מדברי הפ"י ז"ל דהיינו משום דבהוכר עוברה דמי לפירות שהביאו שליש דלכ"ע חשוב דבר שבא לעולם דהכרת העובר היא ג"כ בשליש ימי הריון דהיינו אחר שלשה חדשים דהיינו שליש תשעה ירחי לידה עיי"ש צל"ע טובא דהרי באמת לא דמי כלל אהדדי דשאני בפירות דיש מעלה וחילוק בין קודם שהביאו שליש לאחר שהביאו שליש דבשהביאו שליש כבר באו לפעולת הצמיחה שאם תהי' נזרעת תהי' צומחת שזהו השיעור לעונת תרומות ומעשרות דאז נקרא תבואה וכדדרשינן לה בירושלמי בפ"ק דמעשרות תבואות זרעך דבר שהיא נזרע ומצמיח יצא פחות משליש כו' ועיין בפירוש המשניות בפ"ק דמעשרות וברמב"ם פרק שני דמעשר הלכה ה' ובפ"ב דתרומות ה"ט ובטוש"ע יו"ד סי' של"א סעי' ט"ו דמש"ה כשהביאו שליש חשוב שפיר תו דבר שבא לעולם כיון שהרי באמת כבר בא לעולם בשלימות התבואה הראוי לעונת תרומות ומעשרות לגמרי דהיינו שאם תהי' נזרעת תהי' צומחת משא"כ כל שעדיין לא הביא שליש ולא בא עדיין לאותו השלימות ואינו נקרא תבואה חשוב שפיר דבר שלא בא לעולם משא"כ לענין עובר אף בשהוכר עדיין לא בא לשלימות הראוי לבעל חי עד שעת הלידה וא"כ מ"ש הוכר עוברה דחשוב תו דבר שבא לעולם משלא הוכר עוברה דלכ"ע חשוב דבר שלא בא לעולם כמו אגם בפירות. ובאמת כי לכאורה מוכרח לומר כן עפ"י גירסת הרמב"ם ז"ל במשנה שם דאם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר עוברה דבריו קיימין דאל"כ תקשה על רב יוסף דס"ל דאפי' באגם אמר ראב"י דמהני ומעוברת שלא הוכר עוברה דמי עכ"פ לאגם וא"כ קשה אמאי דקתני במשנה דלא אמר כלום כ"א בשהוכר עוברה דוקא ועכצ"ל דהיינו משום דהמשנה היינו אליבא דמ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ומש"ה כל שלא הוכר עוברה לא מהני לאשר חשוב עדיין דבר שלא בא לעולם משא"כ בשהוכר עוברה דמהני שפיר משום דחשיב תו דבר שבא לעולם. ואולם לענ"ד נראה ביותר דגם להרמב"ם ז"ל לא הי' הגירסא כן בהמשנה אלא שהרמב"ם ז"ל סמך אמה שפירש כן ר"ח בגמ' דל"ש אלא שאין אשתו מעוברת אבל אם הי' אשתו מעוברת דבריו קיימין ואולי הי' כתוב כן בהדיא בפירושו ונשמט מהספרים שלנו ואם כי בדברי ר"ח לא מוזכר כלל מהוכר עוברה הרי גם הרמב"ם ז"ל בפירושו לא מזכיר הוכר עוברה רק בחיבורו וע"כ לא תמהו עליו בזה מפרשי הרמב"ם ז"ל הר"ן והה"מ והכ"מ ושאר המחברים ז"ל כאשר תמה עליהם הפ"י ז"ל באשר לא הרגישו בזה. וקמה וגם נצבה קושית הראב"ד על הרמב"ם ז"ל הנ"ל. גם אשר תמהו עוד

על הרמב"ם ז"ל באשר כתב בסתם בפכ"ב מה' מכירה הלכה א' אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כו' כיצד כו' תנו מה שתלד בהמה זו לפלוני לא קנה כלום וכן בהלכה יו"ד שם כתב כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כך אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם ואפי' עובר הרי הוא כמי שלא בא לעולם והמזכה לעובר לא קנה ואם הי' בנו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו קנה עכ"ל ולא חילק כלל בין היכר עוברה ללא הוכר עוברה. ועיין בח"מ ובב"ש באהע"ז סוף סימן מ'. מיהו לזה י"ל דגם הרמב"ם ז"ל לא פסק בפ"ז מה' אישות דבהוכר עוברה מקודשת כראב"י רק מכח חומרא דאיסורא דאשת איש וכמבואר בהדיא בדבריו בפירוש המשניות הנ"ל. משא"כ בממונא לא רצה להחמיר להוציא ממונא דאיסורא חמירא מממונא דספק איסורא לחומרא וספק ממונא לקולא אלא דיש להבין טעם חומרא זו כיון דאנן קיי"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם גם אמאי לא החמיר גם באיסורא דתורם פירות שלא הביאו שליש כראב"י לענין שיהי' עכ"פ על מה שהופרש כבר מפירות שלא הביאו שליש שם תרומה ויהי' אסור לזרים ויפריש שנית אחר שכבר הביאו שליש. ודו"ק:

ואמנם כן הנה כבר תמהו על מה שנראה מפשטות הסוגיא דקדושין הנ"ל דעובר חשוב דבר שלא בא לעולם מהא דאיפליגי בר פדא ור' יוחנן בתמורה יו"ד באם הקדיש עובר במעי בהמה אם הקדושה חל על העיבור לענין דאם מקריב לי' כשנולד ולא אקדשי' שנית אי מייתי חולין לעזרה או לא דבר פדא סבר אין קדושה חל על העוברין ור' יוחנן סבר קדושה חל על העוברין ומסיק התם דבהקדיש עובר במעי תמימה אפי' בר פדא מודה דקדיש כי פליגי בעובר במעי בעלת מום דבר פדא סבר עובר ירך אמו וכיון דאמי' לא מקדישינן קדושת הגוף הוא נמי לא קדיש ור' יוחנן סבר עובר לאו ירך אמו הוא עיי"ש והרי מבואר דבמעי תמימה עכ"פ לכ"ע קדושה חל על העוברין ועכצ"ל דהיינו משום דעובר חשוב דבר שבא לעולם דאל"כ הרי קיי"ל דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם כשם שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ויש שרצו ליישב עפ"י מ"ש הב"י ביו"ד סי' רל"ד דס"ל להרמב"ם ז"ל דהא דקיי"ל דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם ה"ד בהקדש קדושת דמים משא"כ בהקדש קדושת הגוף שפיר חל ההקדש אף על דבר שלא בא לעולם עיי"ש ולפי"ז לק"מ דהרי התם בתמורה מיירי בהקדיש קדושת הגוף מש"ה שפיר חל על העוברין אע"ג דחשובים דבר שלא בא לעולם. ואולם באמת הלח"מ בפרק י"ב מה' נדרים הלכה יו"ד הביא ראי' מדברי הרמב"ם ז"ל סוף פרק ט"ו מה' מעשה הקרבנות דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אפי' בקדושת הגוף היפך דעת הב"י והיא ממ"ש הרמב"ם ז"ל שם וז"ל היתה בהמתו מעוברת ואמר אם תלד זכר

הרי הוא עולה כו' והתם קדושת הגוף ונקט במילתי' דהיתה מעוברת משמע דטעמא דהיא מעוברת דעובר חשוב דבר שבא לעולם אבל אם אינה מעוברת לא קדשו כלל משום דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם אפי' בקדושת הגוף עיי"ש. וגם מדברי הש"ס שם מבואר בהדיא דאפי' קדושת דמים חל על העוברין דהרי בש"ס שם מקשינן לבר פדא דס"ל דאין קדושה חל על העוברין מהא דתנן כיצד מערימין על הבכור מבכרת שהיתה מעוברת אומר מה שבמעי' של זו אם זכר עולה ילדה זכר יקריב עולה כו' אלמא דקדושה חל על העוברין ומשני דהתם מיירי בקדושת דמים שימכרנו ויביא בדמי' עולה ומבואר בהדיא דגם קדושת דמים חל על העוברין ודוחק לומר דהיינו משום דסבירא להו התם דאדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם דא"כ נחשבו להו בקדושין שם וביבמות צ"ב בין הנך תנאי ואמוראי דס"ל דאדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם. גם אמאי לא מקשו בש"ס בשום מקום להנך דס"ל דאין אדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם מהך מתניתין דכיצד מערימין על הבכור כו' דמוכח התם דקדושה חל על העוברין אע"ג דהוי דבר שלא בא לעולם ואין לומר דהיינו משום דהוי מצי לשנוי' אליבא דידהו כסברת הב"י דשאני קדושת הגוף דשפיר חל על דבר שלא בא לעולם ודהתם מיירי בקדושת הגוף היפך ממה דמוקמינן לה בתמורה שם אליבא דבר פדא דמ"מ קשה דהו"ל לאקשויי ולשינוי' הכי כיון דמ"מ אין זה דבר הפשוט כל כך ובתמורה שם מבואר היפך מזה. ועכצ"ל דהיינו משום דעובר חשוב באמת דבר שבא לעולם וקשה ממה שנראה מפשטות הסוגיא דקדושין דעובר חשיב דבר שלא בא לעולם וכנ"ל.

וגם אחר שנתבונן בעיקר הסברא דאין אדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם נראה דשפיר אדם יכול להקנות ולהקדיש עובר אע"ג דעדיין מחוסר לעיקר הקנין וההקדש גדלות וגמר בישולו במעי אמו דהרי אקני' ואקדשי' לאחר שיגדל ויגמר בישולו במעי אמו ויהי' נולד ונפיק והגדלות וגמר הבישול הוי דבר שלא בא לעולם ממש מכל מקום שפיר מועיל הקנין וההקדש וכנראה מדברי הש"ס בתמורה שם דהנה בב"מ ס"ו וביבמות צ"ב אתמר המוכר פירות דקל לחבירו [בימות הגשמים ובב"מ פירש"י ז"ל קודם שחנטו פירותיו] אמר רב הונא עד שלא באו לעולם יכול לחזור בו [אם בא לחזור קודם ניסן שאז האילנות מוציאין יכול לחזור בו ובב"מ פירש"י ז"ל אם בא לחזור בו קודם שחנטו פירותיו יכול לחזור בו] משבאו לעולם אין יכול לחזור בו רב נחמן אמר אף משבאו לעולם יכול לחזור בו כו'. ופירש"י ביבמות שם הטעם דקסבר רב הונא משבאו לעולם אין יכול לחזור בו דכי אתא חייל זביני ובב"מ פירש"י ז"ל דקסבר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בשעת המכירה שיהי' המכר חל לכשיבוא לעולם עיי"ש. וביאור

כוונתו לענ"ד היא משום דבודאי כל זמן שעדיין לא באו לעולם א"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ עד שנאמר דהו"ל כאלו כבר בא החפץ לרשות הקונה מחמת המכירה וההקנאה דמש"ה שוב לא יוכל המקנה לחזור בו מיד מה"ט כמו בכל מכירה דעלמא דבר שבא לעולם דהרי החפץ עדיין אינו במציאות בעולם כלל שיחול עליו שם קנין ורשות הקונה ומה"ט כ"ז שלא באו לעולם לכ"ע יכול לחזור בו. אלא דס"ל לרב הונא דהגם דכ"ז שלא באו לעולם א"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ מ"מ לכי אתי בעולם מיד חייל זביני ורשות הקונה על החפץ ממילא דקסבר דאדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת המכירה וההקנאה מכיון שעדיין לא בא לעולם שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה דהיינו אחר שיבא לעולם ומש"ה משבאו לעולם שוב אינו יכול לחזור בו משום דתיכף ומיד לכי אתו בעולם וראוי לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ חייל זביני ונגמר הקנין והמכירה ורב נחמן סבר דאין אדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת מכירה והקנאה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה אלא דתיכף אחר המכירה וההקנאה כלתה ונגמרה הקנאת המקנה ומש"ה אף משבאו לעולם וראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה יכול לחזור בו כיון דעתה ליכא שוב הקנאת המקנה דכבר כלתה ונגמרה מקודם שבאו לעולם ולא הי' ראוי אז לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ. ובזה א"ש היטב מה שנראה מפרש"י ז"ל דאם מכר אחר שכבר חנטו הפירות דלכ"ע אינו יכול לחזור בו דלכאורה אינו מובן דמה בכך שכבר חנטו הפירות הרי מ"מ הלוקח לא קנה הפירות בחניטתן רק בגידולן ובגמר בישולן וגידולן ובגמר בישולן הוי דבר שלא בא לעולם ממש. ולפמ"ש א"ש ומובן היטב דכיון דכל עיקר סברת המ"ד דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם היינו רק משום דאין אדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת המכירה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה הנה כ"ז יתכן שפיר היכא שעדיין לא בא הדבר כלל לעולם משא"כ היכא שכבר בא לעולם במקצתו דאותו המקצת הוי דבר שאפשר לחול עליו שם קנין ורשות הקונה גם בשעת המכירה אחר שכבר בא לעולם ושפיר חל שם קנין ורשות הקונה על אותו המקצת שכבר בא לעולם עכ"פ דהרי גם אותו המקצת מכר לו דבכלל מאתיים מנה והו"ל כאלו כבר בא אותו המקצת עכ"פ לרשות הקונה מחמת המכירה וההקנאה וממילא שוב מהני שפיר הקנין ואינו יכול לחזור בו גם מהמקצת שנתגדל אח"כ ועדיין לא בא לעולם משום דגם מה שהולך ומתגדל אח"כ הרי הוא ממילא של הקונה כיון דמיני' דידי' מאותו המקצת שכבר בא לעולם וחל עליו שם

קנין ורשותו הוא דקא רבו וכמש"ל לענין המוכר דקל לאחר ושייר מפירותיו לפניו דמהני לי' מכח מה דאמרי' דבעין יפה שייר ושייר לעצמו גם מקום הפירות ולא דמי כלל לתורם מפירות שלא הביאו שליש דלמ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם לא אמר כלום דשאני התם דכל שלא הביאו הפירות שליש א"א לחול שם תרומה כלל על הפירות והו"ל לענין תרומה כדבר שלא בא לעולם כלל משא"כ לענין מכירה. שוב ראיתי בספר מחנה אפרים בה' מוכר דבשלבל"ע סי' ב' ובקצוה"ח סי' ר"ט סק"ב כבר העירו מזה עיי"ש. ולפ"ז ממילא ה"ה לענין עובר שפיר אדם יכול להקנות ולהקדיש אע"ג דעדיין מחוסר לעיקר הקנין וההקדש גדלות וגמר בישולו במעי אמו וזה הוי דבשלבל"ע ממש שא"א לחול עליו שם קנין והקדש בשעת המכירה וההקדש כיון דמ"מ אותו המקצת שכבר בא לעולם הוי דבר שאפשר לחול עליו שם קנין והקדש גם בשעת המכירה וההקדש אחר שכבר בא לעולם ושפיר חל שם קנין והקדש על אותו המקצת עכ"פ שכבר בא לעולם שהיא הי' ג"כ בכלל הקנין וההקדש וממילא תו מהני שפיר הקנין והקדש גם לאותו המקצת שיתגדל אח"כ ועדיין לא בא לעולם כיון דממילא כל מה שהולך ומתגדל אח"כ הרי הוא ברשות הקונה וההקדש כיון דמיני' דידי' הוא דקא רבו ומש"ה גם לענין עובר במקדיש עובר בהמתו בעוד שאין בהמתו מעוברת כלל לא חל באמת ההקדש כלל וכמו שהוכיח הלח"מ גם מדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל. והיינו כיון דבשעת ההקדש עדיין לא בא לעולם כלל וליכא שום דבר שיהי' נתפס עליו שם ורשות ההקדש לענין דמה שיתגדל אח"כ יהי' תו ממילא ברשות ההקדש דמי תו שפיר למוכר פירות דקל לחבירו עד שלא חנטו הפירות דלא מהני הקנין למ"ד אין אדם מקנה דשלבל"ע. ולפי"ז קשה לכאורה על מה דמבואר בדברי הפוסקים ז"ל דלא מהני קנין בעובר אפי' אם היתה כבר השפחה או הפרה מעוברת ועל מה דמדמינן בסוגיא בקדושין המקדש עובר אשת חבירו לתורם מפירות שלא הביאו שליש דלא מהני הקדושין והרי גם לענין קדושין י"ל דשפיר חל על העובר למ"ד עובר לאו ירך אמו היא עכ"פ [דלא הוי כמקדש אבר אשת חבירו דבודאי ל"מ הקדושין] אע"ג שעדיין מחוסר גדלות וגמר בישולו במעי אמו וזה הוי דשלבל"ע ממש כיון שכבר ישנו במקצתו בעולם ושפיר יש לחול הקדושין על אותו המקצת עכ"פ שכבר בא לעולם בצלמו ובדמותו אחר ארבעים יום שהוא זמן צורת הולד וממילא גם מה שהולך ומתגדל אח"כ ברשות המקדש הוא. והרי זה דומה למקדש קטנה מיום אחד דג"כ עדיין חסר גדלות ואינה ראוי' כעת לכניסה כלל אלא לאחר שתתגדל וגם הוא לא קידש אותה לכונסה מיד אלא לאחר שתתגדל ומ"מ לכ"ע מקודשת ולא חשוב דבר שלא בא לעולם כלל וע"כ מה"ט דאמרן דדמי למוכר פירות דקל אחר שכבר חנטו

הפירות דלכ"ע חל הקנין ואינו יכול לחזור בו ומקדיש עובר בהמתו דלכ"ע חל ההקדש ולא חשוב דבר שלא בא לעולם מה"ט ולא דמי כלל לתורם מפירות שלא הביאו שליש דלמ"ד אין אדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם לא אמר כלום וכנ"ל. ומה דמבואר בסמ"ע בחו"מ סי' ר"ו סק"ט לחלק בין מוכר עובר למוכר פירות שחנטו דשאני עובר שבמעי הפרה והשפחה שאינו בעין דהיא מכוסה בבשר הבהמה עיי"ש צל"ע דא"כ לא יהי' מועיל הקנין גם באבר הפנימים מהבהמה עצמה כמו הריאה והלב והטחול שהמה מכוסים ג"כ בבשר הבהמה ומדברי הפוסקים ז"ל מבואר דמהני שפיר להקנות חלק בבהמה עצמה אף מאברים הפנימים וכמבואר בהדיא גם מדברי התוס' בע"ז ע"א ובאמת מבואר שם בהדיא דמהני גם להקנות חלק בעובר להפקיעו מבכורה שכתבו שם וז"ל ונראה להחמיר ולהקנות להעכו"ם דבר שעושה אותה טריפה כמו הראש והריאה מן הבהמה או מן העובר כשהוא מעוברת כו' עכ"ל ולפי"ז עכצ"ל דמה דמבואר בבכורות ג' דלא מהני להקנות להעכו"ם חלק בהעובר להפקיעו מבכורה מיירי כשעדיין אין הבהמה מעוברת ולא בא העובר לעולם אף במחצתו דבכה"ג שפיר א"א להקנות כמו שאין יכול להקדיש העובר בכה"ג וכנ"ל וכנראה באמת גם מפשטות הש"ס בבכורות שם דהא דרב מרי בר רחל הוי מקנה או דינייהו לעכו"ם היינו קודם שהי' מעוברת כלל והיינו משום דהו"ל חיותא רב ולא הי' אפשר לו למכור בכל פעם שתהי' איזה בהמה מעוברת וע"כ הוי מקנה בכללות אודינייהו של כל חיותא דהוי לי' לעכו"ם קודם שהיו מעוברת כלל. ומזה צל"ע על הפוסקים ז"ל בש"ע יו"ד סי' ש"ך דלא מהני להקנות להעכו"ם חלק בעובר אף על פי שהפרה כבר מעובר והוא עפ"י דברי התוספות והרא"ש בבכורות שם ולא הרגישו במ"ש דעכצ"ל דהתם מיירי להקנות להעכו"ם חלק בהעובר בעוד שאין הבהמה מעוברת כלל דוקא דאל"כ יהי' סתירה בדברי התוס' ממ"ש בבכורות שם למ"ש בע"ז שם. אלא שכבר כתבו שאין להקשות מדברי התוס' במסכתא זו למסכתא אחרת די"ל דהם תוס' אחר וא"כ י"ל דזהו גם דעת הפוסקים ז"ל דהתו' בבכורות שם חולקים באמת על התוס' בע"ז שם וס"ל דבכל ענין לא מהני להקנות להעכו"ם העובר אעפ"י שהפרה היתה כבר מעוברת ודו"ק:

ואולם הנה באמת לפמש"ל בסברות הפלוגתא אי אדם מקנה דבר שלא בא לעולם גם על רב הונא יש לתמוה במה דס"ל בב"ב קמ"א דהמזכה לעובר בכל ענין לא קנה והרי ס"ל בענין המוכר פירות דקל לחבירו דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם וממילא ה"ה לדבר שלא בא לעולם מכח סברא זו גופה דהגם די"ל דס"ל דכ"ז שלא נולד ונפיק א"א לחול שם קנין ורשותו על החפץ מכיון דכ"ז שלא נולד ונפיק אין לו אז יד ורשות לזכות עיין

בקצוה"ח שם ובחדושי מהרי"ט על הרי"ף בקדושין ובפ"י ז"ל שם. מכל מקום הרי ס"ל אדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת המכירה וההקנאה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה וא"כ אמאי ס"ל לרב הונא בב"ב שם דהמזכה לעובר בכל ענין לא קנה וזה נראה באמת בכוונת הרשב"ם ז"ל במה שפירשו בב"ב קל"א בהא דאיתא התם אמר לי' רב פפא לאביי בין למ"ד יסבין תנן [בנין דיכרין דיהוי לכי מינאי אינון יסבון כסף כתובתך] ובין למ"ד יראין תנן הא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ואפי' לר"מ דאמר אדם מקנה דשלבל"ע ה"מ לדבר שישנו בעולם לדב שאינו בעולם לא ופירש הרשב"ם ז"ל דלדבר שישנו בעולם כיון דהמקבל בעולם יכול הנותן לשעבד עצמו לו שיתן לו מה שמקנה לו אבל הכא לא מצי לשעבד נפשי' עכ"ל ומבואר דמפרש דעיקר הטעם דאדם מקנא דבר שלא בא לעולם ואינו יכול לחזור בו היינו רק מכח חיוב ושיעבוד בעלמא שמתחייב ומשתעבד הנותן א"ע בשעת המכירה וההקנאה לתת דבר זה להמקבל דקיי"ל דאדם יכול להתחייב ולהשתעבד א"ע גם בדבר שלא בא לעולם אבל לא משום דכי אתו בעולם חייל זביני ורשות הקונה על החפץ ממילא להיות גוף החפץ של הקונה מחמת עצם המכירה וההקנאה משום דאדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת המכירה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה וכנ"ל בסברת רש"י ז"ל והיינו משום דלפי"ז אין סברא לחלק כלל בין מקנה דבר שלא בא לעולם למקנה לדבר שלא בא לעולם ובכל ענין מהראוי להיות מועיל הקנין שלא יוכל המוכר לחזור בו משבא לעולם וכנ"ל. ומש"ה כיון דמחלקינן בש"ס אליבא דר"מ דס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם דה"ד לדבר שישנו בעולם אבל לדבר שאינו בעולם לא עכצ"ל דהיינו משום דבאמת לכ"ע אין אדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות על החפץ בשעת המכירה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה וכמש"ל אליבא דרב נחמן וכל עיקר מה ס"ל להמ"ד דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם היינו רק מכח חיוב ושיעבוד בעלמא שמתחייב ומשתעבד הנותן א"ע בשעת המכירה וההקנאה לתת דבר זה להמקבל וס"ל דבכל מכירה והקנאה איכא ממילא כמו כן חיוב ושיעבוד הגוף שמתחייב ומשתעבד המוכר א"ע לתת להלוקח דבר הנמכר לו ומהני לי' לענין מוכר דבר שלא בא לעולם דאינו יכול לחזור בו [ומ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ס"ל דבכל מכירה לא חשיב ממילא כמו כן חיוב ושיעבוד הגוף כ"א היכא שמתחייב ומשתעבד א"ע בפירוש בלשון חיוב ושיעבוד לא בלשון מכירה והקנאה ועיין בטור וש"ע חו"מ סי' ס'] דמכח סברא זו שפיר יש לחלק בין

מקנה דבר שלא בא לעולם למקנה לדבר שלא בא לעולם וכפירוש הרשב"ם ז"ל. אלא דעדיין קשה לכאורה לפרש"י ז"ל גם פירשב"ם ז"ל צ"ע לכאורה דהרי מחמת החיוב והשיעבוד שמתחייב ומשתעבד המקנה א"ע בשעת המכירה וההקנאה לתת דבר זה להקונה מהראוי שגם עד שלא בא לעולם לא יהי' מועיל החזרת המקנה ובש"ס מבואר דעד שלא באו לעולם לכ"ע יכול לחזור בו. וכמו כן תמהו גם דר' יוחנן אדר' יוחנן דבבבא בתרא דף קמ"ב אמר ר' יוחנן דהמזכה לעובר לא קנה וא"ת משנתינו [דקתני אם ילדה אשתו זכר יטול מנה ילדה זכר נוטל מנה אלמא דהמזכה לעובר קנה התם מיירי בעובר שהוא בנו דשפיר קנה] הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו אבל לעובר אחר לא קנה והיינו משום דעובר חשוב דבר שלא בא לעולם ואין אדם מקנה לדבר שלא בא לעולם וא"כ אמאי ס"ל בתמורה שם דהקדש חל על העוברין והרי אין אדם מקדיש דשבל"ע:

ואולם הנה באמת לפי מה שפירש הרשב"ם ז"ל שם סברת ר' יוחנן במה דס"ל דאם הי' עובר בנו קנה הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו גמר ומקנה בכל לבו אבל לעובר אחר לא עכ"ל. ומבואר דר' יוחנן דס"ל דהמזכה לעובר אחר לא קנה היינו משום דהמקנה לא גמר ומקנה בכל לבו ובהמקנה תליא מילת' דכל היכא דגמר ומקנה שפיר מהני אע"ג דעדיין לא בא לעולם ומה"ט בעובר בנו דגמר ומקנה בכל לבו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו קונה שפיר א"ש היטב מה דמבואר מדברי הפוסקים ז"ל דלא מהני קנין בעובר אפי' אם היתה כבר מעוברת דהיינו מכח הסברא דלא גמר ומקנה עכ"פ דשייך שפיר הך סברא גם בכת"ב דכבר בא מקצתו לעולם דכ"ז שעדיין לא בא לעולם בגמר הראוי לו לעיקר הקנין י"ל שפיר דלא גמר ומקנה והיינו כיון דלא סמכה דעתו שיבא לעולם בגמר הראוי לו לעיקר. הקנין. ויש ליישב היטב גם מה דס"ל לר' יוחנן בתמורה שם דהקדש חל על עוברין אע"ג דס"ל דהמזכה לעובר לא קנה. והוא דהנה בב"ב קמ"ח איתא איבעי' להו שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו ועמד מהו מי אמרי' כל דלגבי הקדש גמר ומקנה בין אם יחי' בין אם ימות וחמור ממתנתו להדיוט דקיי"ל דאם עמד חוזר משום דכל דלגבי הקדש גמר ומקנה בכל לבו או דלמא כל דלגבי נפשי' לא גמר ומקנה וסלקא בתיקו ועיין בהרא"ש שם כתב דכיון דסלקא בתיקו מספקא לן אי שייך הכא אומדנא או לא יראה שאין מבטלין הקדש כו' שאין מבטלין מעשיו אלא היכא דברור לנו אומדנא והב"י כתב על דברי הרא"ש ז"ל אלו דדבריו תמוהים הם דהכא ודאי איכא אומדנא ברורה דלא עביד אינש דיהב כל נכסיו לאחרינא והוא יחזיר על הפתחים אלא משום דלדבר מצוה נינהו מספקא לן דלמא גמר ומקנה הלכך מספיקא אין מוציאין ממון מידו וכדברי הרמב"ם ז"ל בפ"ח מה' זכיי' הלכה י"ט עיי"ש וא"כ ממילא

במקדיש דבר אחד לחוד דליכא שום אומדנא דמוכח דלא גמר ומקנה בכל לבו ליכא ספיקא כלל דבודאי גמר ומקנה בכל לבו וכיון דגם בהקדש שייך הסברא דגמר ומקנה בכל לבו ממילא מהני תו שפיר גם לענין המקדיש עובר בהמתו דשפיר חל ההקדש על העובר אע"ג דס"ל דהמזכה לעובר לא קנה מה"ט דבהקדש שפיר גמר ומקנה בכל לבו ודמי להמזכה לעובר בני דשפיר קנה מה"ט הואיל וגמר ומקנה בכל לבו ודו"ק:

איברא דעדיין יש להבין בעיקר סברא זו דר' יוחנן דהואיל וגמר ומקנה בכל לבו מהני הקנין וההקדש אע"ג דהוי דבר שלא בא לעולם והרי מה בכך דגמר ומקנה בכל לבו הרי מ"מ אין אדם מקדיש ומקנה לדבר שלא בא לעולם ומ"ש מתורם ופירות שלא הביאו שליש דלמ"ד אין אדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם לא אמר כלום וכנראה גם מר' וחנן גופה בקדושין שם דס"ל כן ודוקא בתורם מפירות מחוברות ס"ל דדבריו קיימין הואיל דבידו לתולשן ולאו כמחוסר מעשה דמי ולא הוי כדבר שלא בא לעולם כלל משא"כ בתורם מפירות שלא הביאו שליש דלא הוי בידו שיביאו שליש הוי שפיר דבר שלא בא לעולם ולא אמר כלום. ומיהו לענין מה דס"ל לר' יוחנן בתמורה שם דהקדש חל על העוברין יש ליישב היטב וכנ"ל דכיון שכבר בא מקצתו לעולם וההקדש שפיר חל על אותו המקצת עכ"פ ממילא מהני תו שפיר ההקדש גם לאותו המקצת שעדיין לא בא לעולם כלל וכמו במוכר פירות דקל לחבירו אחר שחנטו הפירות דמהני שפיר הקנין מה"ט ולא דמי כלל לתורם מפירות שלא הביאו שליש וכנ"ל אלא דכל זה יתכן שפיר לענין המקדיש עובר וה"ה מוכר עובר דהעובר הוא דבר הנקנה והנקדש וכיון שכבר בא במקצתו לעולם ושפיר אפשר לחול שם קנין והקדש ורשות הקונה וההקדש על אותו המקצת עכ"פ ממילא חייל תו שפיר הקנין וההקדש גם על אותו המקצת שעדיין לא בא לעולם כלל וכאמור. משא"כ לענין המזכה לעובר דהעובר הוא הזוכה א"כ מה בכך שכבר בא במקצתו לעולם הרי מ"מ כ"ז שלא נולד ונפיק אין לו יד לזכות וכנ"ל. ואם כן ממילא הוי לענין זכי' כמי שלא בא לעולם כלל והדק"ל במה דס"ל לר' יוחנן דהמזכה לעובר בנו קנה הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו וגמר ומקנה והרי מה בכך דגמר ומקנה הרי מ"מ אין אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם וה"ה לדבר שלא בא לעולם מכח סברא זו גופה דכיון דכ"ז שלא בא לעולם א"א לחול שם קנין ורשותו על החפץ עד שנאמר דהו"ל כאלו כבר בא לרשותו מחמת ההקנאה דמה"ט שוב לא יוכל המקנה לחזור בו כיון שעדיין אין לו יד ורשות לזכות כלל ואין אדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת המכירה וההקנאה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה. ובאמת כי קושיא זו קשה גם על רב

נחמן גופה במה דס"ל גם הוא בב"ב שם דהמזכה לעובר לא קנה לכשתלד קנה ואמאי לכשתלד קנה כיון דס"ל בהדיא בענין המוכר פירות דקל לחבירו דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. אלא דכבר פירש הרשב"ם ז"ל שם ליישב קושיא זו אליבא דרב נחמן דאע"ג דפליג רב נחמן בהמוכר פירות דקל דאינו מקנה כו' הכא גבי עובר מודה דחשיב לי' כישנו בעולם כו' אלא שצריך לתקן לשונו ולומר נכסי להאי עובר כשתלד דאז ראוי לקנות לגמרי עיי"ש. וכוונתו מבואר דס"ל לרב נחמן דהא דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וה"ה לדבר שלא בא לעולם ה"ד היכא שלא בא לעולם כלל דכיון דעדיין החפץ או הקונה חסר במציאות בעולם כל עיקר אין אדם מקנה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיבא לעולם משא"כ בעובר דכבר ישנו בעולם אלא שעדיין חסר זמן לידה דכ"ז שעדיין לא נולד ונפיק אין לו יד לזכות ומש"ה א"א ג"כ לחול שם קנין ורשותו על החפץ ואולם הנה זמן לידה ונפיק ממילא קאתי וכיון דממילא קאתי תו לא חשיב מחוסר מעשה כמו היכא דבידו לעשות ומש"ה שפיר מחשיב תו כדבר שבא לעולם עכ"פ לענין דשוב שפיר מקנה לי' גם בזמן דעדיין לא נולד ונפיק וא"א לחול אז שם קנין ורשותו על החפץ כיון דעדיין אין לו יד לזכות שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' נולד ונפיק ויהי' ראוי לחול אז שם קנין ורשותו על החפץ אלא שצריך לתקן לשונו ולומר נכסי להאי עובר כשתלד דאל"כ משמע שרוצה שיזכה העובר נכסיו עד שלא נולד ונפיק וזה א"א לאשר כ"ז שלא נולד ונפיק אין לו יד לזכות וא"א לחול אז שם קנין ורשותו על החפץ וע"ד דקיי"ל בענין תורם מפירות מחוברות דצריך שיאמר לכשיתלשו דוקא מה"ט ועיין בחדושי מהרי"ט ובפ"י ז"ל. אלא דא"א לומר כן גם בדעת ר' יוחנן דהרי לא מחלק כלל בין אם אמר לכשתלד או לא אלא בין אם הי' העובר בנו או עובר אחר ומשמע דס"ל דבעובר בנו בכל ענין קנה ובעובר אחר בכל ענין לא קנה וכנראה גם מדברי הרמב"ם ז"ל שפוסק כר' יוחנן ולא מחלק כלל בין אם אמר לכשתלד או לא והדק"ל וכאשר כבר תמהו באמת הראשונים ז"ל במה דס"ל לר' יוחנן דהמזכה לעובר בנו קנה הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו דמה בכך דדעתו של אדם קרובה אצל בנו וכי בשביל זה עשוי שאינו זוכה כזוכה והוכרחו לומר מכח קושיא זו דר' יוחנן מיירי במתנת שכיב מרע דוקא דהואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו תיקנו שיטול בכדי שלא תטרוף דעתו עליו עיין בנימוקי יוסף שם. אלא דבאמת מסתימת לישנא דר' יוחנן משמע דבכל ענין מיירי אפי' במתנת בריא וכמ"ש הה"מ ז"ל בפכ"ב מה' מכירה דדעת הרמב"ם ז"ל דפוסק כר' יוחנן ולא מחלק כלל בין מתנת שכיב מרע למתנת בריא נראה עיקר דסתם אמרו עיי"ש והדק"ל אם לא שנאמר דס"ל לר' יוחנן דבאמת עובר יש לו יד לזכות גם בזמן דעדיין לא נולד ונפיק

כמו אחר שנולד ונפיק וא"כ הוי עובר דבר שבא לעולם ממש לענין עצם חלות שם קנין ורשותו על החפץ כמו אחר שנולד ולא מזיק לו באשר עדיין לא נולד ונפיק רק לענין הסברא דלא גמר ומקנה בלבד דכיון דעדיין לא נולד ונפיק לא סמכה דעת המקנה ולא גמר ומקנה ומש"ה בעובר בנו דגמר ומקנה שפיר קנה אף אם לא אמר לכשתלד ולא דמי כלל לתורם מפירות מחוברות דצריך שיאמר לכשיתלשו דוקא. ונמצא דבתרתי פליג ר' יוחנן עם רב נחמן בענין אי עובר יש לו יד לזכות דס"ל לר' יוחנן דיש לו שפיר יד לזכות ומש"ה בעובר בנו קנה אף אם לא אמר לכשתלד ובענין הסברא דלא גמר ומקנה דמש"ה בעובר אחר לא קנה אף אם אמר לכשתלד. ורב נחמן לית לי' האי סברא דלא גמר ומקנה ומש"ה גם בעובר אחר קנה שפיר אלא דצריך שיאמר לכשתלד דוקא משום דס"ל דעובר אין לו יד לזכות וכנ"ל. ודו"ק:

שוב ראיתי בשו"ת גור ארי' יהודה בחלק יו"ד סי' נ"ט כבר דרך בדרך הנ"ל ליישב מ"ש הג"א בב"מ בפרק הזהב בשם הא"ז וז"ל והיכא דאין לו מה למשוך מודה ר"ל דמעות קונות כו' והלכך נראה בעיני ישראל שיש לו בהמה מבכרת מותר לו להישראל לקבל מעות מהנכרי ולמכור לו העובר אע"ג דלא משך הנכרי ולהפקיעו מבכורה כו' דלכאורה תמוה טובא דהרי כבר הלכה פסיקה דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ומוכר עיבר הוי דבר שלא בא לעולם וכתב ליישב עפ"י פירש הרשב"ם ז"ל הנזכר בהא דאמר ר' יוחנן דהמזכה לעובר בנו קנה הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו דהואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו גמר ומקנה בכל לבו ועפ"י מה דמבואר עוד בתי' ע"ז ע"א הנ"ל וז"ל אמנם א"צ שיתן הנכרי המעות שוה הראש והריאה אלא סגי שיקנה בפרוטה ואעפ"י ששוה יותר כפלאים אפ"ה אין לחוש משום ביטול מקח דאנן סהדי שהישראל גמר ומקנה להנכרי כדי להפטר מבכורה עכ"ל וכן פסקינן להלכה ביו"ד סי' ש"ך ומש"ה גם לענין להפקיע מבכורה כיון דאנן סהדי דבודאי גמר ומקנה בכל לבו מהני שפיר גם להקנות חלק בעובר אע"ג דהוי דבשלבל"ע וכמ"ש הג"א בשם הא"ז ע"ש שהאריך בזה והוא נכון היטב. אפס דלכאורה קשה לפי"ז מה דמבואר בש"ע יו"ד סי' ש"ך הנ"ל דלא מהני להקנות להעכו"ם העובר משום דהוי דבשלבל"ע והיא מדברי התוס' והרא"ש בבכורות שם. ומיהו על התוס' והרא"ש לק"מ די"ל דמיירי לענין להקנות להעכו"ם העובר בעוד שעדיין הבהמה לא היתה מעוברת כלל דבכה"ג לא מועיל כלל מה דאנן סהדי דגמר ומקנה להפקיעו מבכורה דמה בכך דגמר ומקנה כיון דמ"מ אין אדם יכול להקנות דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת הקנין שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה ולהקנות העובר בעוד שעדיין הבהמה

לא היתה מעוברת כלל הוי דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת הקנין כיון דעדיין אין החפץ במציאות בעולם כל עיקר והסברא דגמר ומקנה לא מועיל כ"א היכא שכבר היתה מעוברת דכבר בא מקצתו לעולם ושפיר אפשר לחול הקנין על אותו המקצת עכ"פ וממילא מהני תו שפיר הקנין מהדין גם לאותו המקצת שעדיין לא בא לעולם כלל וכנ"ל אלא דמ"מ י"ל דלא מועיל הקנין מכח הסברא דלא גמר ומקנה עכ"פ והיינו דכיון דעדיין לא בא לעולם בגמר הראוי לו לעיקר הקנין בגמר ההוא לא סמכה דעתו שיבא לכלל קנין בגמר הראוי לו לעיקר הקנין ולא גמר ומקנה ובהמקנה תליא מילתא לזה מהני תו שפיר הסברא דאנן סהדי דבכדי להפקיעו מבכורה בודאי גמר ומקנה בכל לבו אע"ג דעדיין לא בא לעולם בגמר הראוי לו משא"כ לענין שיהי' מועיל להקנות העובר בעוד שעדיין הבהמה לא היתה מעוברת כלל לא מהני כלל הסברא דאנן סהדי דבכדי להפקיע מבכורה גמר ומקנה בכל לבו כיון דמ"מ בכה"ג לא מהני הקנין מצד הדין לאשר הוי דבר שלא בא לעולם לגמרי וי"ל דבכה"ג מיירי נמי התו' והרא"ש בבכורות שם. אלא דעל הפוסקים ז"ל בש"ע דלא מהני להקנות להעכו"ם העובר אע"ג דהפרה היתה כבר מעוברת קשה לכאורה טובא וכאשר כבר הרגיש בעצמו שם ודחק ליישב זה. ולנע"ד ליישב דהנה לכאורה יש לשדות נרגא בעיקר חידושו של גא"י ז"ל הנ"ל דלכאורה לא דמי כלל למ"ש התוס' בע"ז והפוסקים ז"ל לענין שא"צ שיתן הנכרי המעות שוה הראש והריאה אלא סגי שיקנה בפרוטה ואין לחוש משום ביטול מקח משום דאנן סהדי שהישראל גמר ומקנה להנכרי בכדי להפטר מבכורה דשאני התם דהחשש ביטול מקח אינו אלא מצד הישראל המוכר דכיון דלא קיבל כל שווי י"ל דלא גמר ומקנה לזה מהני שפיר הסברא דאנן סהדי שהישראל גמר ומקנה להנכרי בכדי להפטר מבכורה. משא"כ לענין להקנות להעכו"ם חלק בעובר. דאיכא שפיר חשש ביטול מקח גם מצד העכו"ם הקונה כמו מצד הישראל המקנה מה"ט גופה דכיון דעדיין לא בא לעולם בגמר הראוי לו לעיקר הקנין ולא סמכה דעתו שיבא לעולם בגמר הראוי לו לא גמר וקונה וכל היכא דלא סמכה דעת הקונה ולא גמר וקונה לא מהני אפי' היכא דשפיר סמכה דעת המקנה וגמר ומקנה וכמבואר בחו"מ סי' קצ"ד סעי' ב' לענין ישראל שלקח שדה מעכו"ם במעות וקודם שהחזיק בה בא ישראל אחר והחזיק בה דזכה בה ישראל אחר מה"ט עיי"ש וא"כ ממילא מה מהני דאנן סהדי שהישראל המקנה גמר ומקנה בכל לבו בכדי להפטר מבכורה כיון דמ"מ העכו"ם הקונה לא גמר וקונה אם לא שנאמר דלענין הקנין להפקיע מבכורה לא איכפת לן מידי בזה דהעכו"ם הקונה לא סמכה דעתו ולא גמר וקונה כיון דמ"מ הישראל הקונה גמר ומקנה וא"כ כבר יצאה עכ"פ מרשות הישראל

והוי בהפקר וכמבואר בחו"מ סי' קצ"ד שם לענין הישראל שלקח שדה מהעכו"ם במעות וממילא תו פטורה מבכורה כמו דפטורה שותפות נכרי מבכורה משום שנאמר בישראל אבל לא באחרים וממילא ה"ה נמי הפקר פטורה מבכורה כיון דעכ"פ לאו בישראל היא אכן בטורי אבן ר"ה י"ג ע"ב בד"ה קצירכם מבואר ההיפך מזה וז"ל וכה"ג צ"ל דהא דאיתא רפ"ג דבכורות דממעט שותפות נכרי מהבכורה משום שנאמר בישראל אבל לא באחרים מ"מ משמע דבשל הפקר חייב בבכורה מדאמר התם רב מרי בר רחל הוי מקנה אודינייהו לעכו"ם וטורח זה למה יפקירם וממילא יהי' פטורים מהבכורה א"ו אין דין הפקר שוה לדין נכרי בכ"מ אע"ג דיש מקומות שוים הם דאינו ממעט אלא של נכרי לחוד אבל של הפקר אע"ג שאינו של ישראל הואיל ואינו של נכרי אינו ממעט כו' עכ"ל. ובאמת ראייתו מרב מרי בר רחל יש לדחות די"ל דלא רצה להפקיר שיוכל אחר לזכות בו ויפסידו הכהנים מיהו דעת הפוסקים ז"ל שם דס"ל דלא מהני להקנות להעכו"ם חלק בעובר י"ג דס"ל כהטורי אבן הנזכר דלא מהני הפקר להפקיע מבכורה וממילא מה"ט לא מהני תו כמו כן להקנות העובר משום דלא גמר ומקנה כיון דהוי דבשלבל"ע בגמר הראוי לו ולא מהני הסברא דאין סהדי דגמר ומקנה בכדי להפטר מבכורה כיון דמ"מ ל"ש לומר כן לגבי העכו"ם הקונה וממילא לא עדיף מהפקר בעלמא וחייבת שפיר בבכורה ודו"ק: **ועפמ"ש** יש ליישב היטב כ"כ מה דס"ל לרב הונא ור"מ דהמזכה לעובר בכל ענין לא קנה אע"ג דס"ל דאדם יכול להקנות דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת המכירה וההקנאה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה והיינו משום די"ל דגם רב הונא ור"מ ס"ל כסברת ר' יוחנן הנ"ל דלא גמר ומקנה לדבר שלב"ע דמה בכך דאדם יכול להקנות כו' כיון דמ"מ הרי לא גמר ומקנה לדבר שלא בא לעולם והרי לר' יוחנן הוי עובר דבר שבא לעולם ממש לענין עצם חלות שם קנין ורשותו על החפץ גם בעוד שעדיין לא נולד ונפיק מ"מ לא מהני הזכיי' לעובר מה"ט דלא גמר ומקנה ובהמקנה תליא מילתא ומה שהשיב רב הונא על מה דאותבי' רב נחמן שם מהמתניתין דקתני אם ילדה אשתי זכר יטול מנה ילדה זכר נוטל מנה אלמא דמזכה לעובר קנה דמשנתינו אינו יודע מי שנאה ולא השיב לו דהתם מיירי בעובר שהוא בנו דגמר ומקנה בכל לבו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו ומש"ה שפיר קנה וכדאמר ר' יוחנן וא"ת משנתינו כו' כנ"ל. היינו משום דלא הוי פסיקא לי' בהך סברא גופה דבעובר שהוא בנו גמר ומקנה בכל לבו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו. ומה מאוד מובן היטב לפי"ז הא דאיתא בגיטין מ"ב איבעי' להו עבד שמכרו רבו לקנס מכור או אינו מכור (ואם מנגח קנסו לרבו ראשון דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם)

תיבעי לר' מאיר עד כאן לא קאמר ר"מ דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתא אבל הכא מי יימר דמנגח ואת"ל דמנגח דלמא מודה ומיפטר. ועיין בב"ב ע"ט בתוס' ד"ה הקשו מהיכא שמעינן לי' לר"מ דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם מההוא דתני' האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתתגיירי כו' ר"מ אומר מקודשת וההוא לא עבידי דאתא כו' ועוד י"ל דבפירות דקל וכל הנהו ליכא אלא חד מי יימר הלכך חשיב עבידי דאתא עיי"ש. ולכאורה אינו מובן כלל דמה בכך דהתם לא חשיב עבידי דאתא משום דאיכא תרי מי יימר מ"מ כיון דס"ל דאדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת מכירה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה א"כ כי אתא מאילא חייל זביני ורשות הקונה על החפץ וכנ"ל. ולפמ"ש דגם רב הונא ור"מ ס"ל סברת ר' יוחנן הנ"ל דלא גמר ומקנה לדבר שלא בא לעולם א"ש ומובן היטב דהנה באמת הך סברא דלא גמר ומקנה שייך שפיר גם במקנה דבר שלא בא לעולם דכיון שהוא דבר שלא בא לעולם לא גמר ומקנה כמו במקנה לדבר שלא בא לעולם דמ"ש וא"כ גם במקנה דבר שלא בא לעולם מהראוי שלא יהי' מועיל הקנין מכח סברא זו עכ"פ דלא גמר ומקנה. אלא דלזה י"ל דהא דשייך לומר הסברא דלא גמר ומקנה ה"ד היכא דאיכא הרבה ספיקות אם יבא דבר הנקנה לעולם דכיון דאיכא כל כך ספיקות אם יבא דבר הנקנה כלל לעולם בגמר הראוי לו לעיקר הקנין בגמר ההוא בודאי לא סמכה דעת המקנה שיבא לעולם ולא גמר ומקנה משא"כ בפירות וכל הנהו דליכא אלא חד ספק י"ל דשפיר סמכה דעתו וגמר ומקנה וא"כ י"ל דזהו באמת עיקר כוונת הש"ס שם תיבעי לר"מ עד כאן לא קאמר ר"מ כו' אלא כגון פירות דקל דעבידי דאתא דליכא בהו אלא חד ספק דמש"ה לא שייך בהו לומר דלא קנה מכח הסברא דלא גמר ומקנה עכ"פ דכיון דליכא בהו אלא חד ספק י"ל דשפיר סמכה דעתו וגמר ומקנה משא"כ הכא דלא עבידי דאתא כל כך דאיכא הרבה ספיקות דמי יימר דמנגח ואת"ל דמנגח דלמא מודה ומיפטר שפיר י"ל דלא מועיל הקנין גם לר"מ דס"ל דשפיר אדם יכול להקנות דבר שא"א לחול שם קנין ורשותו על החפץ בשעת המכירה וההקנאה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה מ"מ לא מועיל הקנין מכח הסברא זו עכ"פ דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה. ועפי"ז ממילא א"ש היטב מה דלכאורה עדיין קשה במה דס"ל לרב הונא דהמזכה לעובר לא קנה מטעם דלא גמר ומקנה ומ"ש במוכר פירות דקל לחבירו דס"ל דאינו יכול לחזור בו והרי הך סברא דלא גמר ומקנה שייך שפיר גם במקנה דבר שלא בא לעולם. ולפמ"ש י"ל דבאמת פירות דקל חשיבי עבידי דאתא טפי גם מעובר דליכא בהו

אלא חד ספיקא דמי יימר דאתא ומש"ה שפיר סמכה דעתו וגמר ומקנה משא"כ בעובר דאיכא תרי ספיקא דמי יימר שלא תפיל ומי יימר שיגדל הולד ולא ימות אח"כ ומש"ה ס"ל דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה ועיין בחדושי הרשב"א ז"ל בסוגיא דקדושין שם ובנתיבות המשפט סי' ר"ט סק"ב ודו"ק:

ועפ"ז ממילא יש ליישב היטב גם מה דמדמינן בסוגיא דקדושין שם המקדש עובר אשת חבירו לתורם מפירות שלא הביאו שליש ולק"מ קושייתינו הנ"ל והוא דהנה לכאורה בלא"ה יש להבין סוגיות הש"ס שם במה דאמר רבה לא אמר ראב"י אלא בשחת אבל באגם לא ור' יוסף אמר אפי' באגם. והרי ממנ"פ אי ס"ל אליבא דראב"י דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכדאמר אביי שם כן באמת א"כ אפי' ליכא אגם ג"כ מהראוי להיות מועיל התרומה כיון דס"ל דאדם מקנה דבר שא"א לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ בשעת המכירה שיהי' חל ונגמר הקנין אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין ורשות הקונה וא"כ ממילא ה"ה לענין הקדש אדם מקדיש דבר שא"א לחול על החפץ שם קודש ורשות ההקדש בשעת ההקדש שיהי' חל ונגמר ההקדש אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קודש ורשות ההקדש. ואי ס"ל אליבא דראב"י דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם א"כ אפי' איכא שחת מה הוי כיון דמ"מ התבואה הראוי לחול עלי' שם תרומה דהיינו אחר שיביאו שליש דוקא עדיין לא בא לעולם כלל ואין אדם מקדיש דבר שא"א לחול שם קודש ורשות ההקדש על החפץ בשעת ההקדש שיהי' חל ונגמר ההקדש אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קודש ורשות ההקדש וכנ"ל בסברת המ"ד דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ואולם הנה באמת לפמש"ל דגם לרב הונא ור"מ דס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ כל היכא די"ל דלא סמכה דעת המקנה שיביא לעולם לא מועיל הקנין מטעם דלא גמר ומקנה יש ליישב היטב דבאמת ס"ל אליבא דראב"י דאדם מקנה דשלבל"ע אלא דס"ל דפירות ערוגה לא דמי לפירות דקל דפירות דקל עבידי דאתא טפי מפירו' ערוגה דעבידי להתקלקל טפי קודם שיעלו הקשין פירות וגם אח"כ קודם גמר בישולן וגם אפשר שלא יעלו קשין וצמחים כלל כאשר כן יקרה לפעמים הרבה וא"כ מהראוי שלא יועיל התרומה גם לדידי' דס"ל דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם מה"ט דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה עכ"פ וכמו בהמזכה לעובר דלא מועיל הקנין גם לרב הונא ור"מ דס"ל ג"כ דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ לא מועיל הקנין מה"ט דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה והגם די"ל דס"ל לראב"י כר"נ דלא ס"ל הך סברא דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה ומה"ט ס"ל דהמזכה לעובר כשתלד קנה שפיר וכנ"ל מ"מ י"ל דמה דלא ס"ל לר"נ הך סברא דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה ה"ד היכא שכבר

בא מקצתו לעולם דכיון שכבר בא מקצתו לעולם ס"ל דשוב שפיר סמכה דעתו שיבא גם השאר לעולם וגמר ומקנה שפיר משא"כ היכא דעדיין לא בא כלל לעולם י"ל דגם ר"נ מודה דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה. וע"כ הוי פשיטא להו לרבה ולר' יוסף דגם ראב"י לא אמר בתורם מפירות שלא הביאו שליש דדבריו קיימין אלא היכא שכבר בא מקצתו לעולם דל"ש לומר שלא יועיל התרומה גם לדידי' דס"ל דאדם מקנה דבר שלח בא לעולם מה"ט דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה עכ"פ דכיון שכבר בא מקצתו לעולם ס"ל דשוב שפיר סמכה דעתו שיבא גם השאר וגמר ומקדיש וכדס"ל לר"נ. אלא דלרבה לא אמרי' דכיון שכבר בא מקצתו לעולם שוב שפיר סמכה דעתו וגמר ומקנה אלא היכא דכבר בא לעולם מידי דמינכר וחשוב כמו שחת דראוי להאכיל לבהמות דכיון שכבר בא כל כך לעולם שוב שפיר סמכה דעתו וגמר ומקנה ור' יוסף ס"ל אפי' באגם י"ל דשוב שפיר סמכה דעתו וגמר ומקנה [ואין להקשות ממש"ל לענין מה דאיתא בתמורה שם דהקדש חל על העוברין לכ"ע משום דבהקדש בודאי גמר ומקנה בכל לבו ומש"ה מהני אף לדבר שלא בא לעולם והרי תרומה היא ג"כ דבר הקדש דשאני התם דהמצוה הוא להקדיש גם דבר שלא בא לעולם ומש"ה כיון שעושה מצוה בהקדישו אמרי' דבודאי גמר ומקדיש בכל לבו משא"כ בתרומה דאינו עושה מצוה כלל בתרומתו קודם שבא לעולם דהמצות לתרום היא אך משיביאו הפירות שליש מש"ה י"ל שפיר דלא גמר ומקדיש] ועפי"ז ממילא א"ש היטב מה דמדמינן בסוגיא בקדושין שם המקדש עובר אשת חבירו לתורם מפירות שלא הביאו שליש דהגם דבאמת עובר חשוב שפיר כדבר שבא לעולם לענין עצם חלות שם קדושין ורשות המקדש דשפיר יש לחול עליו גם למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אע"ג דעדיין לא בא לעולם כיון דמ"מ כבר בא מקצתו לעולם ובזה לא דמי כלל לתורם מפירות שלא הביאו שליש דגם לענין עצם חלות שם תרומה עליו הוי כדבר שלבל"ע דכ"ז שלא הביאו פירות שליש א"א לחול כלל שם תרומה על הפירות ולא מהני אליבא דמ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מ"מ לענין הסברא דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה חשוב שפיר כדבר שלא בא לעולם כמו בפירות שלא הביאו שליש אליבא דמ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם דמ"מ לא מהני התרומה מה"ט דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה וה"נ בעובר אע"ג דחשוב שפיר כדבר שבא לעולם לענין עצם חלות שם קדושין עלי' מ"מ לענין הסברא דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה חשיב שפיר כדבר שלא בא לעולם דכיון שלא בא עדיין לעולם לגמרי י"ל שפיר דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה וכדס"ל לר' יוחנן ורב הונא ור"מ דהמזכה לעובר לא קנה מה"ט. אלא דלראב"י דס"ל דגם בפירות שלא הביאו שליש כל היכא דאיכא שחת

או אגם עכ"פ שוב שפיר סמכה דעתו וגמר ומקנה אע"ג דעדיין איכא הרבה ספיקות אם יבואו הפירות בגמר בישולן לעולם ממילא ה"ה נמי במקדש עובר אשת חבירו בהשהוכר עוברה דדמי לשחת או אפי' בשלא הוכר עוברה לר' יוסף דדמי לאגם עכ"פ אמרי' דשוב שפיר סמכה דעתו וגמר ומקדש וכדס"ל נמי לרב נחמן לענין המזכה לעובר לכשתלד דקנה ולא אמרי' דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנ' ומקדש אע"ג דאיכא הרבה ספיקות אם יבא העובר לכלל קנין וקדושין כלל. משא"כ לר' יוחנן ורב הונא דס"ל דהמזכה לעובר לא קנה מה"ט דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה כיון דאיכא הרבה ספיקות אם יבא העובר לכלל קנין כלל ממילא ה"ה לענין המקדש עובר אשה חבירו ס"ל דלא הוי קדושין אף בשהוכר עוברה מה"ט דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקדש וע"כ נמי הוי פשיטא לי' להש"ס שפיר דר"ח דאמר ל"ש אלא שאין אשתו מעוברת אבל אשתו מעוברת דבריו קיימין אליבא דראב"י דוקא אמרה והיינו לענין מה דס"ל לראב"י בכל היכא דכבר בא מקצתו לעולם שוב שפיר סמכה דעתו וגמר ומקדיש דמש"ה ממילא גם לענין המקדש עובר אשת חבירו כל היכא דאשתו כבר מעוברת י"ל דשפיר סמכה דעתו וגמר ומקדש וממילא מהני תו הקדושין גם למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כיון דלענין עצם חלות שם קדושין עלי' הוי כדבר שבא לעולם ממש משא"כ לר' יוחנן ורב הונא ור"מ דס"ל דכל היכא דאיכא הרבה ספיקות אם יבא הדבר כלל לכלל קנין לא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה ממילא ה"ה לענין המקדש עובר אשת חבירו אפי' באשתו מעוברת לא אמר כלום מה"ט דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה עכ"פ. ושפיר קשקיל וטריא הש"ס תו דכמאן פריש ר"ח מילתא דראב"י אי כרבה או כר' יוסף. ודו"ק:

וממילא א"ש ומובן היטב גם שיטת הרמב"ם ז"ל ומ"ש בפירוש המשניות הנ"ל שנתחזק אצלו דמ"ש אבל אם היתה אשת חבירו מעוברת דבריו קיימין היינו רק להחמיר עלי' שהיא נעשית אשת איש אבל לא להקל שלא יצטרך עוד לקדש אותה פעם שנית אחר שנולדה לפי שמן העיקרים שבידינו אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם ור"ל אפי' אם כבר בא מקצתו לעולם דשפיר יש לחול שם קנין ורשות הקונה על החפץ מ"מ לא מהני הקנין מה"ט עכ"פ דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה דשייך שפיר הך סברא אפי' היכא שכבר בא מקצתו לעולם וכר' יוחנן ורב הונא ור"מ דס"ל דהמזכה לעובר בכל ענין לא קנה מה"ט אפי' בשהוכר עוברה ועל כן עכצ"ל דמ"ש אבל אם היתה אשת חבירו מעוברת דבריו קיימין היינו רק להחמיר עלי' שהיא נעשית כאשת איש דלחומרא דאיסורא דאשת איש חיישינן שפיר שמא סמכה דעתו וגמר ומקדש וכראב"י ור"נ דס"ל הכי [וה"ד בשהוכר עוברה וכרבה דקיי"ל כרבה לגבי ר' יוסף עיין בב"ב קמ"ד ע"ב

ובהרא"ש ז"ל בפ"ב דב"מ סי' י"ז] אבל צריך שיקדש אותה פעם שנית אחר שנולדה ואז דוקא מותר לבא עלי' לפי שמן העיקרים שבידינו דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם אפי' היכא דכבר בא במקצתו לעולם מה"ט דלא סמכה ולא גמר ומקנה ומקדיש אפי' בשהוכר עוברה. וכ"ז לענין המקדש עובר אשת חבירו דלענין עצם חלות שם קדושין עליו הוי שפיר כדבר שבא לעולם דשפיר יש לחול עלי' שם קדושין אפי' למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כיון דכבר בא מקצתו לעולם רק לענין הסברא דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקדיש בלבד הוא דחשוב כדבר שלא בא לעולם ובהמקנה והקונה תליא מילתא דכיון דעדיין לא בא לעולם ואיכא הרבה ספיקות אם יבא כלל לכלל קנין וקדושין י"ל דלא סמכה דעתייהו ולא גמרו ומקנו אהדדי וכיון דבהמקנה והקונה תליא מילתא יש לחוש שפיר לחומרא דאיסורא דאשת איש דשמא שפיר סמכו דעתייהו כיון שכבר בא מקצתו לעולם וגמרו ומקנה אהדדי וכראב"י ור"נ דס"ל הכי באמת. משא"כ לענין התורם מפירות שלא הביאו שליש דחשיב לגמרי כדבר שלא בא לעולם גם לענין עצם חלות שם תרומה עליהם דכ"ז שלא הביאו שליש א"א לחול עליהם שם תרומה כלל אין לחוש כלל גם לחומרא דאיסורא דתרומה שיהי' עכ"פ על מה שכבר הופרש שם תרומה וכראב"י ויהי' אסור לזרים ויפריש שנית אחר שכבר הביאו של"ש כיון דאנן קיי"ל דאין אדם יכול להקנות ולהקדיש דבר שא"א לחול שם קנין והקדש על החפץ בשעת ההקנאה וההקדש שיהי' חל ונגמר ההקדש אחר שיהי' ראוי לחול על החפץ שם קנין והקדש וראב"י לשיטתי' דס"ל דאדם מקנה ומקדיש דבר שלא בא לעולם ועל כן שפיר פסק הרמב"ם ז"ל בענין תורם מפירות שלא הביא שליש דלא אמר כלום דלא כראב"י אם כי פסק בענין המקדש עובר אשת חבירו והוכר עוברה לחומרא כראב"י דנעשית כאשת איש ולק"מ. ודו"ק:

ומעתה לפמ"ש דעובר חשוב שפיר דבר שבא לעולם לענין עצם חלות שם קנין ורשות הקונה עליו דשפיר יש לחול עליו גם למ"ד אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כיון שכבר בא מקצתו לעולם וכל עיקר מה דחשוב עובר דבר שלא בא לעולם היינו רק לענין הסברא דלא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה דשייך שפיר לומר הך סברא אע"ג דכבר בא מקצתו לעולם כיון דמ"מ עדיין לא בא לגמרי לעולם ואיכא הרבה ספיקות אם יבא לגמרי לעולם דמש"ה לא סמכה דעתו ולא גמר ומקנה ממילא י"ל שפיר דבנ"ד לא חל קדושת בכור כלל על הולד אף אם נאמר דמה שמכר העכו"ם הפרה להישראל באופן זה שיתן הישראל להעכו"ם הולד כשיהי' חי שיורא הוי ששייר העכו"ם הולד לעצמו ולא מכר להישראל כ"א הפרה לבד ולא דמי כלל למה דקיי"ל בענין המוכר פירות דקל

לחבירו ושייר מפירותיו לפניו דלא הי' מהני השיור ששייר פירותיו לעצמו כיון דהוין דבר שלא בא לעולם לולא ה"ט דכל לגבי נפשי' בעין יפה שייר דבעכו"ם ל"ש ה"ט וכנ"ל דשאני התם דהפירות הם דבר שלא בא לעולם ממש דא"א לחול עליהם כלל שם שיור ורשות המקנה כמו דא"א לחול עליהם באם מכרם בפ"ע לאחר שם קנין ורשות הקונה מכיון שעדיין לא באו לעולם כל עיקר ומש"ה ממילא הרי הם של הקונה הדקל כיון דמיני' דידי' הוא דקא רבו משא"כ בענין שיור העובר דשפיר יש לחול עליו שם שיור ורשות המקנה כמו דיש לחול עליו שם קנין ורשות הקונה באם מכרו בע"ע לאחר והיינו על אותו המקצת שכבר בא לעולם עכ"פ וכל עיקר מה שי"ל דלא מהני השיור ששייר העכו"ם הולד לעצמו היינו רק מכח הסברא די"ל דלא סמכה דעתו ולא גמר ומשייר כמו דלא מהני הקנין באם מכרו בפ"ע לאחר מה"ט הנה עכ"פ ל"ש לומר כמו כן דמש"ה הרי היא ממילא של הישראל הקונה כיון דמ"מ הרי ל"ש לומר כמו כן להיפך דכיון דלא סמכה דעתו גמר ומקנה דא"כ לא הו"ל להתנות השיור ששייר לעצמו הולד כלל וכיון דהותנה עכצ"ל דלא גמר ומקנה עכ"פ וכיון דלא גמר ומקנה ממילא לא יצא אותו מקצת הולד שכבר בא לעולם מרשות העכו"ם כלל במה שהותנה בפירוש שהולד אינו מוכר לו באם נאמר דשיורא הוי והרי הוא של עכו"ם ולא חל עליו קדושת בכור כלל. ודו"ק:

ואמנם בר מן דין נלע"ד דליכא למימר דמה שמכר העכו"ם הפרה להישראל באופן זה שיתן הישראל להעכו"ם הולד כשיהי' חי שיורא הוי דכ"ז הוי יתכן לומר שפיר באם הי' מוכר לו באומן שהולד הי' שייך לו בכל ענין בין אם יהי' חי או מת והיינו משום שלא מכר להישראל מעתה כ"א הפרה בלבד והעובר שכבר בא מקצתו לעולם שייר לעצמו יהי' מה שיהי' בין חי בין מת משא"כ בנ"ד שמכר לו באופן דהולד יהי' שייך לו כשיהי' חי דוקא זה מורה ביותר דתנאה הוי והיינו שלעת עתה מוכר העכו"ם להישראל גם העובר שכבר בא מקצתו לעולם אלא שמתנה עמו תנאי שיחזיר לו הולד אח"כ כשיהי' חי וממילא לא חל קדושת בכור על הולד כיון שיש חיוב ושיעבוד על הישראל לתת הולד להעכו"ם כשיהי' חי מחמת התנאי שהותנה עמו והו"ל יד נכרי באמצע ופטורה מבכורה וכנ"ל. אלא דצ"ע מ"ש הרמ"א ביו"ד סי' ש"ך סעי' זיי"ן בשם פסקי מהרי"א סי' ק"ל בעכו"ם בעל חוב שקיבל בהמה מישראל לגדלה והי' חפץ חלק בולדות והישראל אמר ליתן לו דמים ומאחר שיד ישראל היתה תקופה על בעל חובו בטח שע"כ של עכו"ם יצטרך ליקח מעות מ"מ פטורה מהבכורה הואיל והעכו"ם לא רצה ליטפל בה רק בחלק ולדות ומבואר שם בש"ך סק"ט טעמו של המהרי"א ז"ל הואיל והי' כאן משיכה ומעות דכיון דברשות העכו"ם הוי בשעת התנאי קנה לו רשותו במקום משיכה ומעות

נמי נתן במה שקיבל עליו להאכילה וליטפל בה מה אית לך למימר דבר שלא בא לעולם הוא יש להביא ראי' מפרק המפקיד כו' דאמרי' נעשה כאומר לו קנה פרה לולדותי' עיי"ש. ומבואר לכאורה דמחמת החיוב והשיעבוד לבד שמחויב ומשעובד הישראל לתת להעכו"ם חלק בהולדות מחמת התנאי שהותנה עמו מתחלה לא מהני להיות פטורה מהבכורה כ"א מכח מה דאמרי' דכבר זכה העכו"ם בגוף הולדות הואיל והי' כאן משיכה ומעות כו'. והגם דלכאורה אין נ"מ בזה לנ"ד דהרי גם בנ"ד י"ל שפיר דכבר זכה העכו"ם בגוף הולד דנעשה כאומר לו קנה בהמה או מקצת העובר שכבר בא לעולם בחזרה לולדה והי' גם כאן משיכה ומעות כיון דברשות העכו"ם הוי בשעת התנאי ומעות נמי נתן לו במה שפיחת לו מדמי מחיר הבהמה אלא די"ל דלפי"ז נ"ד גרע מעובדא דמהרי"א במה שבנ"ד הי' התנאי שיתן לו הולד כשיהי' חי דוקא ודמש"ה י"ל דלא מהני משום דהוי אסמכתא ואסמכתא לא קניא וכמו שחשש לזה הנו"ב במהדו"ת סי' קצ"א בעסק בכור שבעל הבהמה אמר להעכו"ם קודם שילדה דאם תלד בהמה זו זכר יהי' שייך לו במתנה די"ל דלא מהני מה"ט דהוי אסמכתא כיון שהותנה שאינו נותן לו רק אם תלד זכר דוקא עיי"ש ואין לומר דמה שהוצרך המהרא"י לה"ט דוקא דכבר זכה העכו"ם בגוף הולדות משום דבנ"ד הישראל לא הסכים להתנאי שהותנה העכו"ם עמו שיתן לו חלק בולדות דוקא ואמר לו ליתן דמים דא"כ נאמר דג"כ לא זכה העכו"ם בגוף הולדות כי לא הוי דעת הישראל המקנה שיתן לו חלק בולדות דוקא ושיזכה בהם מעתה. שוב ראיתי בספר באר יעקב ביו"ד שם תשובת הגאון בעל זכרון יוסף ז"ל הביא מ"ש עוד המהרי"א בתשובה שם וז"ל אבל מה שכתבת שאף אם הי' ברצון העכו"ם שיתן לו דמיהם אפ"ה כל כמה דלא סלקי' שיעבודא דנכרי עלוי' וידו באמצע ודמית אותו לבהמות ארנונא כו' לא דמי דהתם ארנונא מוטלת רק על הולדות עצמן אלא שכך היא דגר המלך ודתו שכל מי שירצה לתת דמיהם יקבלם ממנו במקום הולדות ולכך כל כמה דלא סילק לי' ידו שייכי בגוי' אבל בנ"ד מעולם לא הו"ל לכותי שותפות בולדות כלל רק שצריך ליתן לו דמיהם איכא למימר דבכה"ג לא מיקרי יד כותי באמצע ואשר הבאת ראי' מהמקבל צאן ברזל כו' התם גוף הבהמה של הכותי היתה כו' עכ"ל. ומבואר דס"ל דאף מה דקיי"ל כלישנא בתרא דרבא בפסחים שם דבהמות ארנונא פטורה מהבכורה אף היכא דמצי לסלק לי' בזוזי היינו רק מטעם משום דללישנא בתרא גם היכא דמצי לסלק לי' בזוזי מ"מ גוף הולד היא של המלך בגזירתו ומה דמצי לסלק לי' בזוזי היא רק בתורת לקיחה הולד מאת המלך כי כן יסד המלך שיהי' הולד מעשר עצמו שלו אלא שאם ירצה בעליו לפדותו וליקחו ממנו בדמים ידועים הרשות בידו ונמצא דכל כמה דלא סלקי' בזוזי הוי גופו

של המלך בגזירתו דדינא דמלכותא דינא מש"ה פטורה מהמעשר משא"כ היכא דל"ש הגוף לכותי כלל רק שיעבוד בעלמא יש לו עליו באם לא יתן לו הישראל ממון לא מיקרי באמת יד כותי באמצע. ולא דמי להמקבל צאן ברזל מהעכו"ם דאעפ"י שברשות ישראל הם והרי הם כקנינו מ"מ הואיל ויש להעכו"ם שיעבוד עליהם דאם לא ימצא העכו"ם לגבות ממון מהישראל יגבה מהבהמות אלו ומולדותיהם הוי יד עכו"ם באמצע ופטורה מהבכורה וכמבואר בבכורות ט"ו ובטוש"ע יו"ד שם סעי"ז. דשאני התם דהבהמה הי' מתחלה בהמות כותי ולהכי כל כמה דאית לי' שיעבוד עלי' לא נפקא מרשותו משא"כ בנידן דידי' דהוי מתחלה של הישראל אמרי' דאכתי ברשותי' קיימא לענין בכורה אע"ג שיש להכותי שיעבוד עלה. ועיקר חילוק זה מבואר באמת גם בתוס' פסחים שם בד"ה התם דמצי לסלק לי' ובב"מ ע' בד"ה ואי לא משכח ובבכורות ט"ז בד"ה אין מקבלין ואע"ג דהתוס' לא כתבו כן אלא ללישנא קמא דרבא דבהמות ארנונא פטורה מבכורה דוקא היכא דלא מצי מסלק לי' בזוזי משא"כ היכא דמצי לסלק לי' בזוזי חייבת בבכורה והיינו משום דבכה"ג לא הוי אלא שיעבוד הגוף בלבד ולא מיקרי יד עכו"ם באמצע וקשה לכאורה ממה דקיי"ל בהמקבל צאן ברזל מהעכו"ם דפטורה מבכורה ועל כן ע"כ צריכין אנו לחלק כנ"ל משא"כ לפי מה דקיי"ל כלישנא בתרא דרבא דאף היכא דמצי לסלק לי' בזוזי פטורה מבכורה מוכרח לכאורה דאף היכא דלא הוי אלא שיעבוד הגוף בלבד מיקרי יד עכו"ם באמצע ופטורה מהבכורה ולק"מ מההוא דהמקבל צאן ברזל דפטורה מהבכורה וליתא כלל לחילוק הנ"ל. מ"מ י"ל דבאמת כל עיקר הטעם דלישנא בתרא דרבא דבהמות ארנונא פטורה מבכורה אף היכא דמצי לסלק לי' בזוזי היינו רק משום דגם בכה"ג גוף הולד של המלך בגזירתו היא וכנ"ל אבל היכא דלא הוי אלא שיעבוד בעלמא לא מיקרי יד עכו"ם באמצע וחייבת בבכורה ותו קשה מההוא דהמקבל צאן ברזל דפטורה מבכורה. ושפיר ע"כ צריכין אנו לחלק כנ"ל גם ללישנא בתרא דרבא. וכ"כ שתבין כן גם הגאון הנ"ל בתשובה שם דעת המהרי"א ז"ל עיי"ש. ובזה יש ליישב קושית התוס' בפסחים שם בד"ה בהמות ארנונא ללישנא בתרא דרבא דבהמות ארנונא פטורה מהבכורה אף היכא דמצי לסלק לי' בזוזי ממה דתניא בהדיא בתוספתא דבהמות ארנונא חייבת בבכורה. ולפמש"ל י"ל דהתם מיירי דגזירת המלך הי' באופן דלא הוי אלא שיעבוד הגוף בעלמא אבל לא שיהי' הגוף הולד של המלך. ועפי"ז ממילא גם בנ"ד כיון שהבהמה והעובר שכבר בא מקצתו לעולם וחשוב עכ"פ כאבר אחד מהבהמה היתה של העכו"ם מתחלה מש"ה כיון שיש להעכו"ם עכ"פ שיעבוד הגוף על העובר שיהי' שייך לו כשיהי' חי מחמת התנאי שהותנה כן עם הישראל בשעת המכירה י"ל שפיר

דעדיין לא נפקא מרשותו כמו בהמקבל צאן ברזל וחשיב שפיר לכ"ע כיד עכו"ם באמצע ופטורה מהבכורה. הנלע"ד כתבתי להלכה ולא למעשה ודו"ק היטב כי דברי נכונים בעזהשי"ת להמעיין ומדקדק בהם היטב. יחיאל הלוי רוזינפעלד חופ"ק הנ"ל

תם ונשלם ספר אמרי בינה בעזה"י