באר משה (דנשבסקי) א

רבי משה דנושבסקי

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

באר משה (דנשבסקי) א

רבי משה דנושבסקי

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/באר-משה-דנשבסקי-א/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמה 5
פתיחה 7
יורה דעה 30
סימן א 30
סימן ב 34
סימן ג 41
סימן ד 52
סימן ה 54
סימן ו 59
סימן ז 65
סימן ח 79
סימן ט 83
סימן י 85
סימן יא 103
סימן יב 115
סימן יג 120
סימן יד 131
סימן טו 135
סימן טז 150
סימן יז 160
סימן יח 165
סימן יט 169
סימן כ 174
סימן כא 179
סימן כב 185
סימן כג 191
סימן כד 197
סימן כה 199
סימן כו 202
סימן כז 204
סימן כח 210
סימן כט 218
סימן ל 226
סימן לא 231
סימן לב 235
סימן לג 239
סימן לד 243
סימן לה 247
סימן לו 256
סימן לז 267
סימן לח 277
סימן לט 280
סימן מ 292
סימן מא 304
סימן מב 320
סימן מג 326
סימן מד 329
סימן מה 331
סימן מו 337
סימן מז 349
סימן מח 355
סימן מט 361
סימן נ 363
סימן נא 366
סימן נב 368
סימן נג 376
סימן נד 394
הוספות 408
לוח המפתחות 409
סימן א 409
סימן ב 409
סימן ג 409

סימן ד 410
סימן ה 410
סימן ו 410
סימן ז 410
סימן ח 410
סימן ט 410
סימן י 410
סימן יא 411
סימן יב 411
סימן יג 411
סימן יד 411
סימן טו 411
סימן טז 411
סימן יז 411
סימן יח 411
סימן יט 412
סימן כ 412
סימן כא 412
סימן כב 412
סימן כג 412
סימן כד 412
סימן כה 412
סימן כו 412
סימן כז 413
סימן כח 413
סימן כט 413
סימן ל 413
סימן לא 413
סימן לב 413
סימן לג 413
סימן לד 413
סימן לה 413
סימן לו 413
סימן לז 414
סימן לח 414
סימן לט 414
סימן מ 414
סימן מא 414
סימן מב 414
סימן מג 414
סימן מד 414
סימן מה 414
סימן מו 415
סימן מז 415
סימן מח 415
סימן מט 415
סימן נ 415
סימן נא 415
סימן נב 415
סימן נג 415
סימן נד 416

הקדמה

יען משה ויאמר תחלת כל חיבור וכל דיבור חובה לברך את ה'.

יתברך המקום וברוך הוא אשר נתן תורה לעמו ישראל, חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה, חמודה גנוזה שהקב"ה משתעשע בה, כלי אומנתו של הקב"ה שבה נברא העולם כנאמר (משלי ח') ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, היא התורה הכתובה והמסורה למשה מסיני, וכדאיתא (במגילה י"ט ב') מקרא דועליהם ככל הדברים כו', מלמד שהראהו הקב"ה דקדוקי תורה. ודקדוקי סופרים, ובירו' (פ"ב דפיאה הל' ד'), ריב"ל אמר עליהם ועליהם, כל ככל, מקרא, משנה, תלמוד, ואגדה, ואפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה מסיני:

אודה ה' בכל לבבי ובקהל רב אהללנו, אשר שם חלקי מיושבי בהמ"ד באהלי תורה, וחנן אותי בדעה ובינה ישרה לירד לעומקה של הלכה, עוד בימי ילדותי טרם הוינא בר תליסר עד הוינא בר שבסר, הייתי אז בק' מינסק ואהני לי קמרא דאבא מארי הרב המופלג גדול בתורה ושנון מצויין ביראתו יראת ה' טהורה מו"ה אברהם ז"ל (הנקרא ר' אברהם אוזדער שהיה ר"מ בהישיבה שבבהמ"ד הנקרא בהמ"ד הקטן שבעה שנים ושבק חלכ"ח ג' אלול שנת תרי"ג בן מ"ח שנה בק"ק הנ"ל) ועל ידו נתקרבתי לכל גדולי וגאוני מינסק שהיו בעת ההיא (שהיתה אז עיר מלאה חכמים וסופרים) ונשאתי עמהם במו"מ של הלכה, והכירוני ברום המעלה בסברא ישרה, ע"פ דרך הלמוד האמתי של גדולי תורה, שהיה ע"פ תלמידי, ותלמידי תלמידי מרן הגאון האמתי רשכבה"ג מוהר"ח ז"ל מוואלאזין, ולמדתי בישיבה אצל אלוף נעורי הגאון מו"ה אהרן שאול זעליג הכהן זצ"ל (שהיה אח"כ הגאב"ד בדינאבורג) כשלש שנים, וגם למדתי תשעה חדשים בצוותא חדא והייתי תלמיד חבר להגאון הנעלה בחריפותו ובקיאותו אב בחכמה ורך בשנים מו"ה דוב יצחק הכהן ז"ל הנקרא בער אייזיק העילוי מקראסנא (ששבק חלכ"ח בן כ"ג שנה, בשנת תרי"א) והורגלתי ללמוד בעיון אמתי וביושר הסברא בעז"ה:

ובעזר השי"ת זכיתי לחדש הרבה חידושים בגמ' ובד' הראשונים, ומשמיא זכו לי שהרבה כיוונתי לד' הראשונים וגדולי האחרונים, אך רק מעט אשר כתבתי, כי אז לא גבה לבי להיות מחבר, ורק לפרקים כתבתי למזכרת לעצמי, כידוע מאמר חז"ל (עירובין נ"ג א') ואנן באצבעתא בבירא לשכחה, ולזאת כתבתי כמה פעמים ברמיזה, וגם כמה פעמים לא גמרתי לכתוב, וסמכתי על הרשום בזכרוני, רק לפעמים כתבתי ובארתי בשלימות, או כאשר הוצרכתי להשיב לאחד או לאיזה עובדא.

אמנם בהגיעי בעז"ה לימי הזקנה, אמרתי עת לכל חפץ, וראוי לקיים מאמר חז"ל ואגורה באהלך עולמים, וגם רבים מאברכים החריפים ושנונים אשר אמרתי לפניהם דברים מחידושי (המה היושבים באהל תורה שבק' קאוונא הנוסד מאת מרן הגאון הגדול רשכבה"ג מוהרי"א זצוק"ל הגאב"ד דקאוונא, ועתה מתנהג ע"י בנו ידידי הגאון הג' מוהרר"צ שיחי' הגאב"ד דקאוונא) ודרשו מאתי שאפיצם בדפוס, ובדעתי היה לחבר בד' חלקי השו"ע, אך לא הספיק לי העת לסדר על או"ח ורק סדרתי על יו"ד ואה"ע וחו"מ, וגם מהמסודרים על אה"ע חו"מ הנחתי מפני רבוי הוצאת הדפוס:

וקראתי בשם את מחברתי ספר באר משה. כי לא אחשוב בלבבי אשר דברי המה חדושים, רק המה באר דבר, אחר העיון, לפני ולאנשים כערכי ולהקטנים, אשר יתענגו בעזר ה' מבאורי הדברים בגמ' וראשונים ובד' הפוסקים בעיון ישר. וגם הגבולים ממני אקוה שימצאו בחבורי דברים טובים ונכונים, אך אבקש שיעיינו בדברי בעין טובה ובעיון היטב לא לפום ריהטא גם קראתי שם הספר באר משה שהוא ר"ת משם של אבי הרב ר' אברהם ז"ל, ומשם אמי המהוללה בצדקתה מ' רעכיל ז"ל. ואם כי לא אפונה שימצאו בספרי דברים שכבר קדמו ויצאו לאור העולם בספרים, אבקש שידונו אותי לזכות כי לא חפשתי היטב בספרים אחרים, אך בדרך כלל כבר אמרו חז"ל אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ויש חילוקים בביאור והסבר הדבר וישוטטו הרבים ויתרבה הדעת:

וכאשר אמרו חז"ל חייב אדם בכבוד אכסניא, לזאת הנני קובע ברכה לכל אנשי קהלתי סלאבאדקא אשר אני שוכן בה, זה שתים עשרה שנה אשר קבלו אותי לאב"ד דפה, ומחזיקים אותי בכל צרכי בכבוד, וכן אני קובע ברכה להקהלות שהייתי שם אב"ד מקודם, הוא ק' סוויר שהייתי שם כ"ה שנה וק' באלטרומאנץ שהייתי שם אב"ד קרוב לשבע שנים, אשר החזיקו אותי בכבוד, והרבה דברים מחבורי זה נאמרו שם, והנני מברכם בכל טוב ומחזיקנא טיבותא להו:

כן חובה עלי להזכיר את נשמת מר חמי ז"ל (הוא אבי אשתי הראשונה יראת ה' מ' בילא עטא ז"ל אשר הלכה למנוחות בשנת תרס"ג שהיתה חברתי נ"ב שנה והרבה עזרה לי שאוכל לשבת באהל תורה בד"א של הלכה והני נשי זכיין בהו לעלמא דאתי תהא מנוחתה בג"ע, וזכותה תגן לבניה דמה בני הנכבדים שיחיו שיתברכו המה וזרעם וזרע זרעם עד עולם) הוא הרב הנודע שמו לתפארת בתורתו וצדקתו ברב פעליו לתורה ולגמ"ח כו' מו"ה זאב וואלף ז"ל ווישנעווסקי מק' סמרנאן אשר הייתי בביתו כעשר שנים מן חתונתי עד שקבלתי עלי עול דרבנות (ובתוך משך זמן הנ"ל הייתי יותר משנתיים באהל

תורה בק' איישיטאק) תהא מנוחתו כבוד וזכות צדקתו יגן על כל יוצאי חלציו זרעו וזרע זרעו עד עולם:

הב"ד הכותב המדבר בהכנעה ומבקש רחמים מר' אשר דברי הנאמרים בספרי זה יתקבלו ברצון ויהיו נאמרים בשערים דמצוינים בהלכה ולומדי התוה"ק ויקוים בי ואגורה באהלך עולמים, וגם יזכנו ה' להוציא לאור הדפוס כל חידושי תורה הנמצאים אצלי בכ"י בתשובות וחידושים כו"ח יום שהוכפל בכי טוב ו' ניסן תרס"ה לפ"ק סלאבאדקא משה באמו"ה הרב ר' אברהם זלה"ה חופ"ק.

פתיחה

אמר המחבר הן ראינו רבים וכן שלמים מגדולי המחברים, כאשר העלו דברי קדשם בהלכה בדפוס, הקדימו בפתח ספרם במילי דאגדתא אמרתי אלך בעקבותם, להקדים פתח אמרים בדברי אגדה בחביבות וחשיבות לימוד התוה"ק, ורום ערך מעלת הלומד ע"מ לעשות:

איתא בקידושין (מ' ע"ב) תניא ר' יוסי אומר גדול לימוד שקדם לחלה ארבעים שנה לתרומות ומעשרות נ"ד שנה לשמיטות ס"א שנה ליובלות מאה ושלש שנה, וכשם שהלימוד קודם למעשה כך דינו קודם למעשה כדרב המנונא, דאמר רב המנונא אין תחלת דינו של אדם אלא על דברי תורה שנאמר פוטר מים ראשית מדון, וכשם שדינו קודם למעשה כך שכרו קודם למעשה שנאמר ויתן להם כו' בעבור ישמרו חוקיו ותורותיו ינצורו. ופירש"י ע"ז, בעבור ישמרו חוקיו ואמר נמי לעיל תשמרון זה משנה, ועל ינצורו פירש"י יקיימו. והנה מאמר זה של ר' יוסי צריך ביאור על הוכחת ר' יוסי לגדלות הלימוד מצד קדימתו להמצוות שזכר, כמו חלה ותרו"מ ושמיטות ויובלות, בשלמא אם שניהם היו ראוים אז לקיימם והקדים האחד, אז היה זה הוכחה על חשיבות ערכו נגד השני, אבל כאן שקדם לימוד לכל המצוות האלו שזכר, שלא היו ראוים להתקיים מצד שהמה תלוים בארץ שזמנם מאוחר עד שיכנסו לארץ ויגיע זמן קיומם, הכי נאמר ששמיטה גדולה מקיום מצות יובל מפני ששמיטה קודם ליובל, וכן הכי נאמר שמצות שמיטת קרקעות ומצוות היובל קטנים מן הפרשת תרו"מ לפי שתרו"מ קדם לשמטה ויובל בזמן, אדרבא מצינו שעבירת היובל ושמיטת הארץ הוא גדול מאוד שזה גרם כל החורבן. ובלא"ה קשה על הוכחת גודל המצוה, מצד הקדימה בזמן, הלא בטבעי גידולי הארץ מצינו ע"פ רוב שהטפל בא קודם כמו שהתבן צומח קודם הגרעיני תבואה, והשחת שהוא מאכל לבהמה בא קודם לכל, הכי נאמר שהשחת חשוב מהתבואה מצד קדימתו,

וכן בכל צמתי אילנות בא תכלית הדבר הוא הפירות, אחרי גידול כל העץ והעלים, וא"כ צריך להבין הוכחת ר' יוסי על חשיבות הלימוד מצד הקדימה להמצוות בזמן, כן יש להבין הא שמפרש ישמרו חוקיו, שהישמרו זה משנה, בשלמא לעיל (דף ל"ז א') דריש הגמ' שפיר שתשמרון זה משנה משום דכתיב תשמרון לעשות וכמו שפירש"י שם שמביאה לידי מעשה משום שנאמר תשמרון לעשות, אבל כאן מנא לן שישמרו חוקיו הוא על משנה:

לבאר זאת נקדים המאמר הקדום שם בגמ' בקידושין, וכבר היה ר' טרפון וזקנים מסובין בעלית בית נתזה בלוד, נשאלה שאילה זו לפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה ר' טרפון ואמר מעשה גדול, נענה ר' עקיבא ואמר לימוד גדול, נענו כולם ואמרו לימוד גדול שמביא לידי מעשה, והנה אם נפרש כפשוטו שכל חשיבות הלימוד הוא שמביא לידי מעשה, הלא זה בעצמו מוכיח שמעשה גדול, שבכל מקום ההכנה הוא טפל להתכלית היוצא אח"כ, והתכלית היוצא מן המעשה המוקדמת שמביא לידי זה הוא העיקרי, דרך דוגמא אם יסע אדם נסיעה ארוכה למען השיג איזה מטרה שם, הלא עיקר התכלית של מעשה נסיעתו הוא השגת מטרתו שנוסע עבור זה, הכי נוכל לומר ע"ז שנסיעתו גדולה מן התכלית שישיג ע"י נסיעתו לפי שהיא מביאו לידי השגת תכליתו, הלא מובן לכל שהדבר התכלית הוא גדול וחשוב לו וע"כ כדאי לו שהעמיס על עצמו כל טורח והוצאה של נסיעתו הגדולה, וה"נ כיון שאמרו שחשיבות גדלות הלימוד שמביא לידי מעשה, א"כ מזה גופא נלמד שמעשה גדול.. והנה רש"י פירש כאן בקידושין, לימוד גדול שמביא לידי מעשה, נמצאו שניהם בידו, נראה כוונת רש"י דודאי בעצמות ימוד זולת המעשה הנצמחת מן הלימוד היה מעשה גדול, רק מחמת שע"י הלימוד יהיה בא לידי מעשה א"כ יהיה שניהם בידו הלימוד וגם המעשה ומחמת זה נתגדל הלימוד מן המעשה:

והנה בב"ק (י"ז א') אמרינן בגמ' "קיים אמרינן לימד לא אמרינן" ופריך שם והאמר מר תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, ופירש"י אלמא מעשה עדיף, ודקדקו שם על זה בתוס' הא (בקידושין מ' ב') אמרינן מחמת זה תלמוד גדול, וכאן בקידושין כתבו התוס' לתרץ פירש"י שאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמוד תחלה או שיעסוק במעשה אמרינן ליה למוד תחלה לפי שאין ע"ה חסיד, אבל אדם שלמד כבר המעשה טוב מהלימוד. והנראה לומר ע"ז ביתר ביאור ובהסבר נאה וידוקדק בזה תירוץ הגמ' שם בב"ק דמשני הא למגמר והא לאגמורי, והוא ע"פ ששמעתי בימי ילדותי שענין זה הוא דוגמא לבית חרושת המעשה עם מכונות גדולות הנעשה לעשות מחטין וכדומה, שבאמת תכלית של בית חרושת המעשה והמכונות הוא עשיית הדברים שיעשו בהמכונות, מ"מ הבית

תרושת המעשה והמכונות יקרים הרבה יותר מן כל הנעשה ביום אחד או מה שיעשה בחודש אחד, אך בסך הכל כל מה שיעשה כל משך זמן קיומן של בית חרושת המעשה והמכונות עולה זה הרבה והרבה יותר מן הוצאת עשיית המכונות והשייך לזה. כן הדבר, הלימוד הוא מכונה הגדולה להתכלית שיוצא ממנה, הוא המעשים טובים שיעשה האדם כל ימי חיי הבלו בעוה"ז, הן בעשיית מצוות מעשיות והן בזהירות מכל איסורי תורה שהזהירנו הקב"ה בתורתו הק' שבכתב ובע"פ, וכל מדות טובות הנכללות בתוה"ק, ע"כ יקר הוא הלימוד מן עשיית מצות פרטים, אבל בכלות ימי חיי האדם שהמכונה נגמר, אז בס"ה כל המצוות שעשה האדם כל ימי חייו, כאשר קיים כל המצוות אשר היה מוטל עליו ע"פ התוה"ק וגם היה נזהר מכל אשר איננו נכון ע"פ דרכי התוה"ק, ע"י המכונה היקר הוא הלימוד תורה שלמד, יקרים המה כל המעשים מן עצמות הלימוד שלמד, וע"ז מביא ראיה מן מה שאמרו תלמוד גדול שמביא לידי מעשה וא"כ המעשה הוא התכלית מן הלימוד, וע"ז משני הגמ' הא למגמר והא לאגמורי, כי למגמר, הלימוד שלמד לעצמו, בכלות ימי חייו נגמר מלאכת המכונה של למודו בתו' הק' שהרי לא יעשה עוד מעשים טובים, שהיום לעשותם ובמתים חפשי, לכן קיום המעשים שעשה כל ימי חייו יקר מהלימוד, אמנם לאגמורי שלימד לאחרים שע"י שיתעסקו תלמידיו בלימוד התו' הק' שהמכונה שעשה ע"י לימוד לעצמו ולאחרים, שעדיין ל נפסקה פעולתה והיא הולכת ומביאה למעשים טובים רבים ע"י תלמידיו ההגונים, גם לאחר כלות ימי חייו, מכונה כזו יקרה מאוד ולכן הלימוד לאחרים חשוב מן כל המעשה שעשה בימי חייו בעצמו:

ובזה יתורץ מה שיש לדקדק על שיטת רש"י וכפי שכתבו בתוס' בשם יש מפרשים שמה דאמרינן תלמוד גדול הוא רק לענין לכתחלה כשבא ללמוד, אבל אח"כ המעשה גדול, הא משנה שלמה שנינו סוף הוריות וסתים לנו בלי שום חולק שם, ת"ח קודם לכהן גדול ע"ה ודרשינן שם בגמ' יקרה היא מפנינים מכה"ג שנכנס לפני ולפנים, ושם אנו דנין על החשיבות לא על השאלה איך לעשות בתחלה, אך למש"כ אתי שפיר ששם בהוריות קאי על ת"ח המשפיע בתורתו לתלמידיו לאגמורי להו שהוא עומד לדור דורים, חשיבותו גדול מן הכהן גדול, שעשיית מצוותיו הוא רק הנעשה בחייו:

אך יפלא לנו מאמר חז"ל (כתובות קי"ב ב') שאמר ר' אלעזר ודרש מקרא דטל אורות טלך כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה אין אור תורה מחייהו, ור"א שראה את ר' יוחנן מצטער ע"ז אשר נעל לפני עמי הארצות שערי תחה"מ, אמר לי' רבי מצאתי להם תקנה מה"ת, ואתם הדבקים כו' שהמשיא בתו

לת"ח ומהנה ת"ח מנכסיו כו', בזה ימצא שכרו, בזכות תמכין דאורייתא שנחשב יש לו חלק בלימוד התוה"ק, וזולת זה אין להם תקנה, הרי שבמעשים לחוד לא מצא להם תקנה, וא"כ לפי שאמרנו שהא דגדול תלמוד שמביא לידי מעשה, מורה שהמעשה הוא הנחשב התכליתי למה לא יזכה בהן לתה"מ כמו בלימוד:

והנראה לומר בזה, הנה בהברייתא שם, בקידושין פליגי ר' טרפון ור' עקיבא, שר"ט אמר מעשה גדול ור"ע אמר לימוד גדול, ובתר הכי קאמר נענו כולם ואמרו לימוד גדול שמביא לידי מעשה, ומשמע שגם ר"ט הודה לר"ע, וא"כ היה צריך לומר חזר והודה ר"ט כו', ואין לפרש שהאי נענו כולם הוא שארי החכמים שהסכימו לדעת ר"ע, שהרי ראוי היה לומר בברייתא, ר"ע וחכמים אמרו לימוד גדול. ע"כ נראה לענ"ד לומר שהפלוגתא אם תלמוד גדול או מעשה גדול זה נשאר בין ר"ט לר"ע, רק בזה סברי כולם שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה היינו להבא לשאל לכתחלה, זה נאמר בהסכם כולם, אך לר"ע גם באמת אח"כ כשעסק כל ימיו בתורה ומעשים טובים תלמוד גדול, והא שהתלמוד מביא לידי מעשה הוא הוכחה שתלמוד גדול מן מעשה, שהרי אנו רואין שהתלמוד גדול כל כך עד שזכות הלימוד מצלת מן היצה"ר ומביא ליד מעשה. ולר"ט יתפרש שמביא לידי מעשה שע"י התלמוד ידע הטוב והרע והנאה והמגונה ע"פ חוקי התורה ויתחזק בעסק המצוות וכמש"כ לעיל בביאור דברי רש"י, ולכן לאדם שבא לדרוש איך יעשה נאמר לו שהתלמוד מביא לידי מעשה, מ"מ בתכלית הדבר מעשה גדול לדעת ר' טרפון.

וכעין זה פירש הבל"ע (בדרוש ה') שבענין דבר המביא לדבר אחר יש שני אופנים, א') כענין אב ותולדה שהאב הוא מקור וסיבה להתולדה היוצא ממנו, ומצוי שהתולדה קטן מהאב ותולדותיו לאו כיוצא בו, ב') ופעמים הדבר שמביא לידי דבר אחר הוא כעין הכנה ותכלית כמו הפטיש והמעצד שהוא רק הכנה להכלי הנעשה על ידם, ולכן שניהם מודים במאמר זה שתלמוד גדול שמביא לידי מעשה, רק באופני פירוש הדבר מחולקים ר"ט ור"ע, שלר"ט החשיבות של הלימוד נגד המעשה הוא כעין הכנה להתכלית, ובאמת המעשה גדול, ולר"ע הלימוד הוא אב להתולדה היא המעשה וערכה גדול ורם, שמצד רום ערכה היא מצלת מן יצה"ר ומביאה לידי מעשה וכמו שאמרו חז"ל בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין:

ובזה יבואר הגמ' (בב"ק י"ז א') דפריך שם והאמר מר תלמוד גדול שמביא לידי מעשה והיאך אמר קיים אמרינן למד לא אמרינן, והוא שאיתא בכתובות (פ"ד ע"ב) גבי זה הכלל הלכה כר"ע מחברו, דלגבי ר' טרפון פליגי ר' יוחנן וריש לקיש דר"י סבר שר"ט רבו של ר"ע הוא ור"ל סבר שהוא חברו, ולכן סבר ר"י הלכה כר' טרפון ולדידי' באמת מעשה

גדול, אך חשיבות הלימוד שמביא לידי מעשה, וכן מצינו פלוגתא במגילה (כ"ז א') דסבר ר"י שהבית הגדול הוא מקום שמגדלין בו תפלה וריב"ל סבר שהוא מקום שמגדלין בו תורה, ולכן לריב"ל מותר לעשות מבהכ"נ בית המדרש, ולר"י אסור לעשות מבהכ"נ בית המדרש, וזה ידוע שתפלה במקום קרבנות הוא ומקרי זה מעשה, ונמצא דר"י סבר כר' טרפון וכטעמי' בכתובות, וזה דפריך הגמ' בב"ק (י"ז א') והאמר מר, פירוש שלר' יוחנן מקשה דאיהו סבר כר' טרפון ולדידי' מה שאמר תלמוד גדול שמביא לידי מעשה הוא רק לענין לכתחלה ובאמת המעשה הוא התכלית וכמו שפירש"י שם:

ובזה מדוקדק הגמ' דשלהי כתובות דר' יוחנן לא סבר לה כר' אלעזר דדריש מקרא דטל אורות טליך, שדוקא המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו, אבל מי שאין משתמש באור תורה, אין לו במה לחיות, אבל במעשה המצוות לא יוכל לזכות בתחית המתים, רק הוא לטעמי' דס"ל כר"ט שבעצם מעשה גדול, רק הלימוד הוא נחשב משום שמביא לידי מעשים רבים וכאשר כתבנו לעיל, וע"כ לר' יוחנן גם במעשה יהי' אור מעשה המצוות מחייהו, אך עכ"ז הצטער ר' יוחנן פן הלכה כר"ע וההולכים בשיטתו (וגם לא ברירא ליה הדבר אם אין הלכה כר"ע נגד ר"ט, כאשר מצינו שם בכתובות (פ"ד ב'), דאמר מה אעשה שכנגדי חלוק עלי שסובר הלכה כר"ע דפליג על ר' טרפון שאין מועיל תפיסה) ולא יהיה תקנה לע"ה לתחיית המתים, לזאת אמר לו מצאתי להם תקנה מה"ת אשר כל התומכים ועוזרים להעוסקים בתורה נחשבים כעוסקים בלימוד התוה"ק, ואין אומרים שזה רק מצוה הוא לתמוך ולחזק לומדי התו' שיעסקו בתורה, ומעתה לפי המוכרע לנו בגמ' לדינא, דקיי"ל כר"ע אפילו נגד ר' טרפון וחברו נחשב והלכה כר"ע מחברו, נשאר הלכה שלימוד גדול באמתתו ומצד חשיבותו וגדלו מביא לידי מעשה, כאשר אמרו חז"ל סוטה (כ"א) תורה בעידנא דעסק בה אגונא ומצלא מן היצה"ר, וכמאמר חז"ל בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין:

ובזה נבוא לבאר מאמר ר' יוסי שאמר גדול לימוד שקדם לחלה ארבעים שנה לתרו"מ נ"ד שנה, לשמטה ס"א שנה, ליובלת ק"ג שנה, שהוכחת דבריו שלימוד גדול בעצמותו לבד התועלת היוצא מזה שמביא לידי מעשה שידעו הדינים איך לעשות המצוה כתיקונה, שמוכיח שכל לימוד התוה"ק דיני המצוות גם בעת שא"א לקיימם היא מצוה גדולה ברום ערכה, ולזה אמרו חז"ל כל העוסק בפ' עולה כאלו הקריב עולה מקרא דזאת התורה לעולה ולמנחה כו', כי אם היה חשיבות לימוד התו' של מעשה המצוות רק לתועלת לדעת המעשה אשר יעשון ולאגמורי לאחריני למען ידעו את דיני המצוות שיעשה האדם וחי בהם, הלא מצוות חלה ותרו"מ שזמנם יהיה כשיבואו לארץ ואחר ירושה וישיבה,

למה היה צריך הקב"ה להקדים את לימוד הל' חלה ותרו"מ בתחלה שנכנסו למדבר אחרי מעמד הר סיני, הלא טוב יותר היה שיהיה לימוד מצוות אלו בעת שיבוא זמן חיוב מצוות אלו ואז היה תועלת יותר בלמוד המצוות אלו שיזדרזו לקיימם ופרטי הדינים של עשייתם של המצוות יהיה אז נודע להם עת הנצרך לקיומם של מצוות אלו, ולמה הקדימם נותן התורה ית"ש, הרי ראיה שלימוד תורת המצוות הוא חשיבות גדול גם בלעדי הקיום אותם במעשה, וכמו שדרשו חז"ל זאת התורה לעולה ולמנחה שכל העוסק בפ' עולה כאלו הקריב עולה, שלימוד הדבר הוא נחשב מאוד רק שיהיה מחשבתו שבעת שיבא לידו לקיימם יקיים אותם כראוי ע"פ חוקי התוה"ק:

ומסיים עוד ר' יוסי בדבריו וכשם שהלימוד קודם למעשה כך דינו קודם למעשה שנאמר פוטר מים ראשית מדון כו', זה הוא ג"כ חיזוק לדבריו שלימוד גדול, והוא שאם יסוד תכלית הלימוד הוא רק לתועלת קיום המעשה שיהיה כהלכתו, ואם היה מקיים כנכון ע"י שישמע מאחרים איך לעשות, לא נצרך לו לימוד תוה"ק, לא היה מקום לענוש אותו מקודם, כ"א אחרי שידונו אותו שלא קיים כנכון המצוות, אז ידונו אותו על הבטול תורה שגרם לזאת, אבל אחרי שהלימוד בעצמותו הוא דבר גדול, ע"כ תחלת דינו על הלימוד בעצמותו שבטל, שגם אם עשיית המצות היו כהוגן או שלא באו לידו המצות האלו, מ"מ ידונו אותו על בטול לימוד תוה"ק אשר הוא דבר גדול וחשוב לקדושת איש הישראלי לימוד תוה"ק. ואח"כ אמר עוד שם, וכשם שדינו קודם למעשה כך שכרו קודם למעשה כו', הוא ג"כ על יסוד זה, שאם תכלית הלימוד הוא רק עשיית המצות ש שיעשה ע"י למודו, א"כ כל זמן שלא בא לידו קיום המעשה ע"י למודו בתורה, לא היה ראוי לשכר גדול, אך ע"פ יסודו שעצמות הלימוד הוא דבר גדול ע"כ מגיע שכר הרבה על לימוד תוה"ק גם טרם בוא הקיום להמצות שלמד, וזהו שהביא הכתוב, ויתן להם ארצות גוים כו' בעבור ישמרו חוקיו, אמר בעבור יעשו חוקיו רק ישמרו חוקיו, ושמירה זה משנה, שגדר שמירה הונח על דבר שעתה אין צורך לשמש בזה, רק משמרם לעת שיבא שיהיה לו צורך לזה, דוגמא לזה לעשיר גדול שקונה כלים יקרים מאוד, להשתמש בהם בעת שיהי' אצלו שמחה גדולה כנישואי בנו וכדומה שאז יקרא לקרואים נכבדים ואז ישתמש בכלים מכלים שונים לכבודו ולכבוד הקרואים, וטרם שיבוא עת ההיא המה אצלו בגדר שמירה שמשמרן לעת שיוצרכו לו. כן הוא לימוד התורה של דיני מצוות טרם שיבא זמן ועת חיובם בעשיה, הלימוד אצלו מוכן לעת שיצטרך למעשה, אז ידע ויבין חשיבות המצוה ופרטי הלכות הקיום של המצוה, וזהו בעבור ישמרו חוקיו שילמדו בחוקי ד' שיהיו שמורים לעת שיבא זמן קיומם, ותורותיו ינצורו, פירש"י יקיימו, הוא שתורותיו

גורמים שיקיימו כל המצוות, כי גם הלימוד מן מצות אחרות שאינם מדברים הבאים לידו גורם שיקיים את מצוות התורה, כי רום קדושת לימוד התוה"ק ומצות לימודה המה מקדשים את לומד התורה שיהיה ירא ד' וחפץ מאד בקיום מצוותיו:

ונדרים פ"א א' אמר ר"י אמר רב מאי דכתיב מי האיש החכם ויבין את זאת כו', דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקב"ה בעצמו שנאמר ויאמר ד' על עזבם את תורתי כו' היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה, אמר ר"י אמר רב שלא ברכו בתורה תחלה, והנה בארתי זה ע"פ דאיתא במנחות (מ"ב ב') שכל שאין עשייתה גמר מצוה אע"פ שפסולה בא"י, בישראל אין צריך לברך (זה מצאתי אח"כ בספר בית הלוי להגאון הג' ריי"ד הלוי זצ"ל בפ' משפטים שהעיר זה ג"כ, ואני אמרתי זה בשנת תרכ"ה זמן רב קודם שנדפס ספרו הנ"ל) ולכן אין מברכין על עשיית תפילין וכדומה, והוא שסובר שגם שהיא הכנה מחויבת לעשות אותה לשם מצוה, מ"מ כל שאינה גמר מצוה אין צריך לברך ע"ז. וה"נ כאשר יסברו שלמוד התורה הוא רק התכלית בשביל קיום המצוה, ובלעדי הלימוד א"א לקיים, מ"מ כיון

שאין זה גמר מצוה, ע"כ סברו שאין מברכין בתורה ובאמת הוא העדר כבוד ללימוד תוה"ק שמחשבה להכנה

(כמו

שארי חכמות שאינם רק הכנה לאיזה דבר) ולא לעצמות המצוה, ובאמת לימוד תוה"ק היא בעצמותה מצוה ללמוד, וגם לדעתו של ר' טרפון שבודאי גם הוא מודה במצות, עשה של למוד התורה שנאמר ודברת בם, ובקבלה נאמר לא ימוש כו' והגית בו יומם ולילה, רק שלר' טרפון מצד המצוה של למוד התורה מעשה גדול ממנה, אך מצד שהיא תועלת לקיום מצוות ע"י הלימוד, לימוד גדול שמביא לידי מעשה וכמש"כ בדברינו לעיל. וזהו הפירוש בגמ' שם בגדרים היינו לא שמעו בקולי והיינו לא הלכו בה ואמר ר"י אמר רב שאין מברכין בתורה תחלה, פירושו לפי סברתם שהיא רק הכנה לקיום המצוות וכיון שלא שמעו בקולי שלא קבלו עליהם לקיים המצוות ע"כ לא הלכו בה ולא למדו, ואילו היו מברכין בתורה והבינו שלימוד התורה מצוה בעצמותה היא גם אם שעברו על מצוות השי"ת מ"מ הלימוד היו לומדים והיו מברכין על התורה, והמאור שבה היה מחזירן למוטב:

עוד אוסיף דברים בזה, דבב"מ (פ"ה ב') איתא שם מימרא דר"י א"ר שלא ברכו בתורה תחלה, פירש"י שם דדייק

מדקאמר על עזבם תורתי השר נתתי לפניהם, שהכונה היא שאינה מתנה חשובה להם כשלא ברכו אשר בחר בנו כו' ונתן לנו את תורתו, והענין יראה לענ"ד בכוונת ד' רש"י הוא, שבאה משונה ברכת התורה מברכת כל המצוות אשר שם הברכה הוא אשר קדשנו במ' וצונו כו' לעשות או על מצוות ואלו בברכת התורה לבד הברכה שמברכין אשר קדשנו במצוותיו וצונו כו', עוד מברכין הודאה ושבח אשר בחר בנו כו' ונתן לנו את תורתו, זהו תוספת ברכה על גודל חשיבותה של לימוד התורה שהיא מתנה יקרה, ובה יכולים אנו לעמוד בנצחון נגד השאור שבעיסה הוא היצה"ר שבלב האדם מנעוריו, וזכינו בה אשר בדרכה נלך במישרים, וזוהי הכונה שלא ברכו בתורה תחלה שפירש"י אשר בחר בנו והוא מאי דקאמר הגמ' ולא הלכו בה, היינו שלא ברכו בתורה, כי דרך ההולך בדרך כשמגיע לפרשת דרכים הוא דרך המלך אין צריך לשאול שמא הוא תועה כי גלוי וידוע לכל שהוא הדרך הנכונה וישרה, כן כשאדם הולך ולומד בתורה, אז הוא בטוח בדרכו שאיני מתעתע, כי תורה בעידנא דעסק בה אגונא ומצלא, וזהו ולא הלכו בה, שאם הלכו בתורה אז בטח היו חוזרים למוטב ולא היו תועים בדרכם:

וברכת התורה ברכות (י"א ב') אמר שמואל אשר קדשנו במצוותיו וציונו לעסוק בד"ת ככל ברכות המצוות ור' יוחנן מוסיף והערב נא כו' ורב המנונא אמר אשר בחר בנו כו', ונראה לומר בזה שר' יוחנן ורב המנונא תרווייהו. סברי שבברכת התורה צריך לתן שבח והודאה יתירה מכל ברכות המצות על רום ערך מעלת התורה וגדולתה שזכינו בה, ור' יוחנן לטעמי' דס"ל שרק לאגמורי לימוד גדול, אבל ללמוד בעצמו, הוא רק הכנה מחויבת לכל המצוות, אבל באמת נגדה מעשה גדול, ע"כ מוסיף והערב נא בפינו ובפיות כל עמך בית ישראל שזהו כוונת בפינו על המורים ומלמדים לאחרים, ובפיות עמך בית ישראל, הוא על התלמידים שהוא תפלה שיזכו לאגמורי, והודאה ושבח ע"ז שהקב"ה נותן סיעתא דשמיא על זה. ורב המנונא דאמר שברכת התו' אשר בחר בנו וכן ר"פ דאמר נימרינהו לכולהו, הוא ע"פ מאי דקיי"ל כר"ע שלימוד התורה גם למגמר הוא יקר וגדול מאוד ומביאה לידי מעשה מצד גודל חשיבותה, ולכן אמרינן לכולהו, הודאה על שזכינו למתנה חמודה גנוזה של הקב"ה וזהו אשר נתן לנו את תורתו, שהיא תורת ד', וכן תפלת והערב נא אשר נזכה גם לאגמורי. גם יש לומר שתפלת והערב נא כולל שנאמין באמת בכל תורה שבע"פ, לכן אמרינן את דברי תורתך כי היה יכול לומר תורתך, אך לשון דברי תורתך הוא על תורה שבע"פ שהקב"ה כרת ברית עם ישראל בשביל תורה שבע"פ, כאשר כן אמר ר' יוחנן גיטין (דף ס' ב') לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבע"פ, שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל:

ובזה שאמרנו שמה שמברכין על התורה, הוא מפני שלימוד התורה הק' היא מצוה בפני עצמה, לבד שיוצא מזה התועלת לקיים המצוות כתיקונם, זהו לדעת ר"ע, וגם לדעת ר"ט שאמר מעשה גדול, אם שעיקר התכלית לקיום המצוות, ולכאורה מחמת זה יש לומר שאין לימודה גמר מצוה, מ"מ יש לומר שהתירה חייבתו מפורש בלימוד התור' שנאמר ולמדתם, ועשיתם, ובהרבה מקומות בתורה הזהירה התורה על הלימוד, ע"כ יש לברך על התורה, כי מצות הלימוד נחשב מצוה בפ"ע, ובעת הלימוד חשוב המצוה מקוימת מן הלימוד:

אך זה יש לעיין בהא דאיתא (באו"ח סימן מ"ז) שנשים מברכות ברכת התורה, ומפרשים שם מפני שצריכה ללמוד תורה של המצוות שהם מחויבות (מג"א ס"ק י"ד), ועיין בהגר"א שם (ס"ק י"ח) שהקשה הא קרא קאמר ולמדתם כו' בניכם ולא בנותיכם והיאך יכולים לומר וצונו, ולענ"ד נראה לתרץ ששני דברים יש בתורה לימוד ושמיעה, לימוד הונח על עצם הלימוד שמחויב ללמוד תורה, ושמיעה הונחה על תכלית ידיעת הדבר לדעת איך לעשות ולהזדהר שלא לעשות דבר האסור וממה שצריך להתרחק, וזהו שאמרו בגמ' (חגיגה ג' א') אנשים באים ללמוד נשים באות לשמוע כי' וע"כ אם הנשים שומעות הלימוד מאחרים אין מוטל עליהן ללמוד, וכן אם יודעות הדינים אין מצוה עליהן ללומדם, אך כשאין יודעות הדינים, או מצד שעלולות לשכוח, אז מוטל עליהן שמיעת ההלכות והדינים שהן מחויבות, וכשאין להן ממי לשמוע כשלומדות בעצמם מקיימין מצות השמיעה שבכלל לימוד יש שמיעה, וכמו שמצות תקיעת שופר בר"ה שהמצוה היא השמיעה וכשתוקע בעצמו מקיים ג"כ את מצות השמיעה, וה"נ כשהיא לומדת מקיימת את השמיעה. ובזה נראה לענ"ד לומר בהא דאיתא סוטה (כ"א א') שאשה אין לה זכות התורה משום שאינה מצווית על ימוד התורה, ואינו מצווה ועושה השכר קטן, ולכאורה קשיא הא היא מצווית ללמוד המצוות שהיא מחויבת, אך למש"כ שאצל הנשים אין זה מצות לימוד רק מצות שמיעה בשביל דעת הדינים שהיא מצווית, לכן אין השכר ע"ז רק כשכר המצוות שהרי ההכנה לא תהיה גדולה מן התכלית אשר יוצא מזה:

ובזה יראה עומק מליצת חז"ל (ב"ק ל"ח, סנהדרין נ"ט) שאפי' א"י ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, ומסיק הגמ' שם בסנהדרין שהוא בשבע מצוות דידהו, מה זה שאמרו, ככהן גדול, וע"פ מה שכתבנו שכל שאין מחויב בלימוד התורה רק בשביל קיום המצוות לדעת הדין איך לעשות בדברים שהוא מחויב לעשות ומוזהר שלא לעשות, אצלו הלימוד רק בגדר שמיעה, והוא מסוג מצוה, ולא מסוג חשיבותו של לימוד התורה, לזה רמז ר'

מאיר בדבריו שהוא ככהן גדול שיחוסו של כהן גדול שעוסק בעבודה שהוא מצוה, כן הוא בדמיון זה הא"י שעוסק בתורה למען דעת שבע המצוות שמחויב הוא בהן נחשב ככהן גדול והוא על דרך הדמיון שנחשב עוסק במצוה ומקיים מצוה, אבל אין לו רום מעלת לימוד התו':

אך אכתי קשה איך נשים צריכות לברך ברכת התורה כיון שענין לימוד של המצוות שהן מחוייבות, הוא רק למען ידיעת המצוות שהן צריכות לעשותם, איך לעשותם, וממה להזדהר, והוא רק הכנה ואין זה גמר מצוה, והא איתא שם במנחות שהבאנו לעיל שכל שאין עשייתה גמר מצוה אין צריך לברך ע"ז, ויש לומר דאין הכי נמי בלימוד למען דעת מצוות עשה שאין הזמן גרמא, ה"נ שאין צריך לברך ע"ז, אמנם במצוות ל"ת שע"י הלימוד שהיא יודעת מזה להיות זהירה מלעשות העבירות שהיא מוזהרת ע"ז נחשב הלימוד גמר מצוה שאין אחר הלימוד שום עשיית מעשה:

והנה בזה האופן שבעצם הדבר הוא רק הכנה למצוה אך שאין אח"כ מעשה אחרת, אם יש לברך ע"ז, נראה לענ"ד שזה יהיה תלוי בענין מה שהביאו התוס' (שבת כ"ה ב' ד"ה חובה), יש רוצים לומר שאין לברך על הדלקת נר של שבת כו', ומביאין טעם שלא לברך משום שאם היתה מודלקת ועומדת אין צריך לכבות ולחזור להדליקה ולא להדליק אחרת, והתוס' חלקו ע"ז והביאו ראיה מכיסוי דם שאם כיסהו הרוח פטור מלכסות ואפ"ה כשמכסה צריך לברך, וכן נולד מהול דאיכא למ"ד שאין צריך להטיף דם ברית, ואפ"ה כשמל צריך לברך. והנה סברת היש אומרים בטעמם כיון שאם היה מודלק נר אין צריך לכבות ולהדליק לכבוד שבת דוקא ולא להדליק אחרת, מצינו כעין זה במכות (י"ב א') על חטיבת עצים לסוכה ולמערכה כיון שאם מצא חטוב אין חוטב, לאו מצוה היא, אפי' כשלא מצא חטוב וצריך לחטוב, וכן בחרישה לעומר כיון שאם מצא חרוש אין חורש לאו מצוה היא, וזהו סברתם גבי הדלקת נר לשבת אם הדין שאם היה נר מודלק אין צריך להדליק, גם כשלא מצא מודלק וצריך להדליק לאו מצוה היא. אך לפי המסקנא שם במכות יש לומר שבאמת גם אם היה הדין בקצירת העומר שאם מצא קצור אין קוצר, מ"מ כשקוצר לשם מצוה מקרי זה מצוה וכדדחי רבא שמטעם אחר א"א לפרש בקציר מצוה של עומר שלא יהיה דומיא דחריש, ששם אם מצא חרוש אין חורש ובעומר קיי"ל באמת שאם מצא קצור קוצר, וא"כ יש לחזק שיטת התוס' שם בשבת דפליגי על היש אומרים שהביאו, שהוא לפי המסקנא שם במכות שמקרי מצוה גם בכה"ג:

אך צ"ע לפי לישנא קמא שם במכות, שכל שאם מצא חרוש אין חורש כי חורש לשם עומר, וכן בחטיבת עצים לסוכה, כיון שאם מצא חטוב אין חוטב גם כשחוטב למצות סוכה שלא נמצא לו חטוב לאו מצוה היא, א"כ יקשה קושית התוס' היאך מברכין על כיסוי הדם ועל מצות מילה הא אם מצאו מכוסה אין צריך לגלות הדם ולכסות וכן מילה למ"ד אין צריך להטיף דם ברית למה מברכין על מצוות אלו, כיון שזה כלל גדול כל שאין חיוב לעשות זה בהחלט לשם מצוה לא מיקרי מצוה, וא"כ ודאי שאין מברכין עליה, כיון שבגמ' נאמר דלאו מצוה היא. אמנם צריך לחלק בין עיקר מצוה להכנה לשם מצוה, שבעיקר מצוה כמו בכיסוי הדם ומילה, הגם שאם היה מכוסה או מהול אין צריך לכסות או להטיף דם ברית, מ"מ כשאין מכוסה וכן אם אינו מהול מקרי זה מצוה שצריך למול ולכסות, וא"כ מאי מקשי התוס' על היש אמרים מן כיסוי הדם ומילה אהא דהדלקת נר לשבת, הא בהדלקת שהוא רק הכנה לענג שבת, ע"כ כיון שאם היה נר דלוק אין צריך להדליק, לא חשיבה מצוה לענין ברכה, ואפילו ללישנא בתרא דרבא שגם אם מצא חטוב אין חוטב מ"מ מצוה היא, יש לומר שמ"מ לענין ברכה לא מברכינן ע"ז כל כי האי שאין חיוב בהחלט על ההכנה, משא"כ בכיסוי הדם ומילה שהוא עצמות המצוה, הגם שאם הדם הי' מכוסה אין צריך להסיר הכיסוי ולכסות לשם מצוה, מ"מ כיון שהוא עיקר המצוה צריך לברך ע"ז, דהא שפיר מצוה היא

והנראה לענ"ד בביאור ד' התוס' הנ"ל, הנה באמת גם מצוה דרבנן היא חשיבה מצוה שמברכין עליה, וע"כ התוס' שהביאו היש אומרים שבאו להוכיח שהדלקת נר לשבת מקרי רק הכנה למצוה שלענג שבת שיהיה נר דלוק בעת שיאכלו לכבוד שבת, ואם היה הדין שהיה צריך דוקא להדליק לכבוד שבת גם כשהיה דלוק נר אחר, היה זה נחשב מצוה דרבנן, אבל כיון שהדין הוא שאין צריך להדליק נר אחר, א"כ עיקר המצוה הוא שיהיה נר דלוק בעת האכילה בשבת, וההדלקה בערב שבת הוא רק הכנה למצוה, ועל הכנה אין צריך לברך, וע"ז באו התוס' להקשות, דהא לפ"ז מוכח שגם כיסוי הדם אין נחשב עצמות הכיסוי מצוה, רק הכנה לתכלית המצוה שיהיה הדם מכוסה ועל הכנה אין צריך לברך, וכן מילה ג"כ כיון שאם נולד מהול אין צריך להטיף דם ברית אין נחשב מילת הערלה רק הכנה למצוה שיהיה מוסר ממנו הערלה, וע"כ לדעת התוס' יש לומר בשני אופנים, או שזה אין הוכחה שאינה עצמות המצוה, או ששפיר יודו בזה לסברת הי"א שזה אין נקרא עצמות המצוה שהמצוה היא שיהיה הדם מכוסה, ושיהא מהול, אך הכנה כזו הנצרכת לעשיית המצוה שאין אחריה מעשה להמצוה, צריך לברך ע"ז:

ובאמת יש לדקדק בזה בסוגיא במנחות (מ"ב א') דקאמר שם הגמ' אהא דרב חסדא רמי אהא דאמר רב ציצית אין צריך ברכה על תלייתן בבגד מהא שציצית שעשה א"י פסול, וקאמר שם הגמ' אלמא קסבר ר"ח כל מצוה שכשירה בא"י בישראל אין צריך לברך וכל מצוה שפסולה כו' בישראל צריך לברך, ומקשה הגמ' ע"ז ממילה שכשירה בא"י ובישראל צריך לברך, ולכאורה יש לדקדק מאי מקשה הגמ' ממילה אהא דרב חסדא, הא יש לומר שר"ח לא כייל לכללא דידיה רק על הכנה למצוה ולא על עצמות המצוה. ואולי יש לומר שהגמ' סבר שכל הדברים שנאמרו בתורה מפורש לעשות כמו גבי חג הסוכות תעשה, ודרשינן תעשה ולא מן העשוי, הרי נאמר עשיית סוכה בתורה, וכן עשיית ציצית נאמר ועשו להם ציצית כו', הני חשובים מצוה, ולכן סבר הגמ' דלכללא דר"ח שאם כשירה בא"י בישראל אין צריך לברך, ראוי שיהיה דין זה גם בגוף המצוה, ומה דפריך הגמ' מתפילין הגם שעשיית התפילין לא נאמר מפורש בתורה, וא"כ הוה זה רק הכנה למצוה, מ"מ אחרי שתלינן במה שישראל דוקא צריך לעשות חשובה מצוה, או שכתיבת פרשיות התפילין חשוב כמפורש בתורה, משום דגבי מזוזה כתיב וכתבתם, ותפילין איתקש למזוזה, ובתר הכי מסקינן שם אם עשייתה גמר מצוה אע"פ שכשירה בא"י בישראל צריך לברך. והנה בסברא זו של עשייתה גמר מצוה, יש לומר בשני אופנים, א') משום כל שאין גמר מצוה אין נחשב זה עשיית מצוה רק הכנה למצוה, וזהו החילוק בין מצוה גופא להכנת המצוה, ב) או שהכוונה היא שכל שאין צריך אח"כ עוד מעשה, והמצוה ממילא נעשית אח"כ באופן זה צריך לברך:

וא"כ יש לומר שבזה פליגי היש אומרים שהביאו התוס', ודעת התוס', שהי"א סברי כיון שאם היה נר דלוק אין צריך להדליק עוד, לכן אין נחשב המעשה למצוה גופא רק להכנה למצוה, ואין צריך לברך ע"ז, והתוס' שהקשו מכיסוי דם ומילה שלפי יסוד סברת הי"א זה ג"כ יהיה נחשב להכנה למצוה, ובאמת אין מזה קושיא על הי"א מתרי טעמי, א) יש לומר שמצוות כיסוי ומצוה מילה חשובין בעצמותן מצוות, ומה שבכיסוי הדם שכיסהו הרוח אין חייב לכסות, משום שכך נאמרה המצוה שדם מגולה צריך לכסות, ובאמת אין כיסוי הרוח נחשב לעשיית המצוה שיהיה דומה כאשר מכסה האדם, דהא באדם המכסה אם נתגלה פטור מלכסות לפי שנתקיים המצוה, ואלו בכיסהו הרוח ונתגלה חייב לכסות שלא נחשב נתקיים המצוה, וא"כ אין זה דומה להדלקת נר, וכן קושיתם מנולד מהול ג"כ יש לתרץ בפשיטות שנולד מהול אין נחשב נתקיים המצוה, רק דס"ל שכל שהוא מהול אין כאן מצוה למול שהטפת דם ברית אין בזה מצוה, והוא דומה כמו שאין לו בן שאין לו מה למול, אבל בנדון של הדלקת נר לשבת שאפשר להדליק נר

אחר או לכבות ולהדליק לכבוד שבת מוכח מזה שאין על ההדלק השם מצוה בעצמותה רק הכנה שיהיה לו נר לשבת. ב) יש לומר נהי שנאמר כקושיית התוס' על הי"א שלפי דבריהם גם כיסוי הדם ומילה מקרי הכנה למצוה, מ"מ כיון שהמצוה נגמרת אז בעשייתו הכיסוי והמילה שנעשה הדם מכוסה והנימול נעשה מהול שפיר יכול להיות שהברכה קאי על מה שנעשה מכוסה ונעשה מהול אז, וזה אפשר לומר בהסבר של עשייתה גמר מצוה, אבל בנדון של הי"א בהדלקת נר לשבת שהמצוה תהיה אח"כ זמן מופסק מעת ההדלקה, הוא כשיבא העת של אכילת שבת, ואם תזדמן סיבה שלא ידלק הנר עד עת ההיא הלא המצוה לא נתקיים ולכן לא מקרי זה עשייתו גמר מצוה. אך התוס' ס"ל שכל שאין צריך מעשה אח"כ מקרי זה עשייתה גמר מצוה, הגם שהעת שלמטרה זו עשה הדבר הוא בא אח"כ, מ"מ מקרי זה גמר מצוה כיון שאין צריך עוד מעשה:

עתה נשוב לענין מצות לימוד הנשים במצוות שהן מחויבות, אם שלענין מ"ע שאין הזמן גרמא גם שהוא הכרח לדעת איך לעשות, מ"מ כיון שנצרך למעשה הוה זה הכנה שאין גמר מצוה, אבל לענין קיום הל"ת שע"י שמיעת הלימוד שהיא תדע שמוזהרת בהל"ת ותשמר מזה, כיון שאין שום מעשה אח"כ לא מיבעיא לשיטת התוס' ודאי דנכון שתברך ע"ז, אך לפי שיטת הי"א הלא יש הפסק עת בין שמיעת הלימוד ובין בזמן שיבא לידה הל"ת, וגם יכול להיות כשיבא הל"ת לידה ליתגבר ח"ו עלי' היצה"ר ותעבור, א"כ אין לברך ע"ז, וא"כ יהיה תלוי במחלקותן של דעת התוס' והי"א הנ"ל, מיהו יש לומר שע"י שמיעת הלימוד תקבל בלבה קיום זהירות מהל"ת ויראת ד', בזה הוא מקרי מקיימת תומ"י, וזהו שאמר הכתוב בפ' הקהל למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ד' ושמרו לעשות כו' והוא שהמצוה של קבלת עול מצוות ביראת ד' תבא תומ"י בעת שמיעת הלימוד, מ"מ שמיעת הלימוד המחייב לנשים אין לזה החשיבות רק כעשיית מצוות, שהרי תכליתה בשביל קיום מצות יראת ד', שהוא בגדר מצוה, ולא בגדר תורה, וכמש"כ לעיל.

בזה נראה לומר בכוונת מאמר חז"ל ברכות (י"ז א') גדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים יותר מן האנשים שנא' נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה אמרתי עיין פירש"י שפירש שקראן שאננות בוטחות, והוא שהקב"ה הבטיח להם הגם שאינם בכלל לימוד התוה"ק, מ"מ ע"י שישמעו קול התורה המוזהר להם ע"ז, יזכו לילך בדרך ה' ולהזהר מן האסור ע"פ התוה"ק שמוזהרים על זה, וע"ז בא אח"כ המאמר אמר לי' רב לר' חייא הני נשי במה זכיין ועיין (יע"ד דרוש, א') שפירש במה ינצחו את היצה"ר, כי בלא זכות תורה א"א לנצח היצה"ר, כי בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין,

והסמיכות של מאמר זה לכאן, על מה שאמר שבשמיעת קול ד' ומה שמאזינים אמרי ד' יהיו שאננים ובטוחים שילכו בדרך ד' ע"י השמיעה והאזנה לאמרי ד', והוא עפמש"כ שהנשים המה באות רק לשמוע לקיים המצות המוזהרות, והוא הכנה לקיים המצוות המוטלות על הנשים, וכיון שאין לזה רק זכות המצוה, ומצוה לא מצלא מן היצה"ר, ע"ז אמר שינצחו היצה"ר בזכות התורה שמקרין בניהם לבי כנשתא וממתינות לבעליהם עד דאתו מבי רבנן, ובזכות זה יועיל להם השמיעה לקבל עליהם עול מצוות ויראת ד' ללכת בדרך ד' לקיים מה שהן מוזהרות:

והנה אמרנו לעיל בדעת ר"ע דהלכתא כוותיה שפירושו של תלמוד גדול שמביא לידי מעשה, הוא כעין אב ותולדה והתולדה אינה נחשבת כרום ערך מעלת לימוד התורה הק', יש לנו לבאר לפ"ז המשנה סוף פ"ק דאבות ולא המדרש עיקר אלא המעשה, הרי דעת התנא במשנה זו שהמעשה עיקר נגד הלימוד וכן אמרו כל שמעשיו מרובין מחכמתו דומה לאילן ששרשיו מרובין וענפיו מועטין שכל הרוחות אין מזיזין אותו, ולהיפך כל שחכמתו מרובה ממעשיו דומה לאילן ששרשוו מועטין שרוח בא ועוקרתו כו', ולכאורה הוא סתירה לד' ר"ע דאמר לימוד גדול אמנם באמת יתישבו הדברים, דהנה ידוע לכל שהאדם מורכב מגוף ונפש, ובנפש האדם יש נפש החיוני הטבע כלכל הבע"ח, ויש נפש המשכלת ומובן לכל שאין ערוך לחשיבותה של נפש המשכלת נגד הגוף עם הנפש רוח החיונית, ואין שום דוגמא להגוף לחשיבות של הנפש המשכלת שבאדם, שבשכל האדם יעלה שמים וירד תהמות להשיג ענינים רמים ונפלאים גבוהים ורחוקים, אשר אם האדם חיה יחיה ששה אלפים שנה הקצובים בקבלה למעמד התבל לא יוכל לבא שם ע"י כלי גופו, ועכ"ז אין לנפש המשכלת קיום בעולם בלתי ע"י כלי גופו באחיזה שיש להנפש עם הגוף ע"י חיותו וע"י המזון אכילה ושתיה שהוא מעשה הגופנית. כן גם התורה הקדושה מורכבת ג"כ הרכבה כזו, שחבר הבורא ית"ש נותן התורה הקדושה את לימוד התורה הק' שהיא נפש התורה עם המצוות הנעשים ע"י כלי הגוף ככל עניני ארציים, ואחרי שהתנא ר' יוסי הראנו לדעת שחשיבות לימוד התורה היא מצוה בעצמותה, לבד התועלת שעל ידה בא, לידי קיום המצוות, מובן שערכה רם מאוד שהרי הוא מתקיים, ע"י כלי השכל החלק אלקי ממעל, קיום נצחי שאין ערוך לחשיבותו נגד הכלים ונפסדים, אך מ"מ כמו שא"א לקיומו של הנפש השכלי שבאדם החי בלתי אכילה ושתי' חומרית, וזה צריך להיות קודם, שאם לא יאכל וישתה ויהיה רעב וצמא א"א לו לעשות בכחות שכליות מאומה, כן א"א לו לאדם לחיות חיי נפש רוחני בדבקותו בתורת ד' בלתי כלי המעשה הוא מעשה המצוות אשר ציונו בתורתו הק' אשר יעשה האדם וחי בהם, וזהו

שאמר התנא, לא המדרש עיקר אלא המעשה, היינו אשר המעשה הוא העיקר והשורש שבו מתקיים האילן הוא העץ החיים הרוחני בארץ, אך אחרי קיומו של האילן בעיקר ושורש טוב, אז עיקר ההנאה בא מהאילן שיתענג מצילו ויאכל פירותיו שתלוין בענפים. וזה שהמשיל, כל שחכמתו מרובה ממעשיו, שלא יעשה כל המוטל עליו בכל יום ויום, לאילן שענפיו מרובין שעלול להתקלקל מהרה. לא כן אם מקושר במעשיו רבים שרשיו מרובים, ומהענפים והפירות יתענג בהם במדה נאותה לפי השרשים שהוא דבר קיומי: **ובזה** נבאר המדרש בשה"ש, הראיני את מראיך זה מעשה הטוב, השמיעיני את קולך זה התלמודי, כי קולך ערב זה התלמוד, ומראך נאוה זה מעשה הטוב, והוא כמש"כ שעיקר קיומו של איש הישראלי ברוחניית שלו הוא ע"י מעשה הטוב, וכמו שהאדם אם לא יאכל וישתה ויישן לא יהיה לו תואר אדם כלל, כן הרוחניית של איש הישראלי אין לו מראה בלתי אם ע"י מעשה המצוות, וע"כ הלומד מתחלה מחויב שיהיה ע"מ לעשות, השמיעני את קולך זה התלמוד, אבל אח"כ כאשר קולך ערב ע"פ הלימוד, אז יהיה מראך נאוה, היינו שמעשיו יהיו טובים ונאים, כי התלמוד יביא לידי מעשה וזהו שאנו אומרים בכל יום "אשרי איש שישמע למצותיך ותורתך ודברך ישים על לבו" שעיקר הסכמתו יהיה שלמודו יהיה ע"מ לעשות, פירוש שישמע למצותיך הוא על לימודו בתורה שבע"פ בשביל קיום המצות, הן לעצמו והן לדעת איך להורות הוראה, לקיים מ"ע, ולהזהר מכל האיסורים שאסרה התורה, זה יהיה כונת לימודו, וכמו שבכל עבדי המלך במלכותא דארעא, מוכנים לקיים המשמעת כל אשר יצוו להם הגבוהים מהם, כן הוא כלל בתוה"ק שיהיה מושרש באדם חובת המשמעת לאזהרות התורה להשמר שלא יעבור אף על אחד מכל דיני התוה"ק, וזהו שישמע למצוותיך, ותורתך ודברך ישים על לבו, הוא תורה שבכתב ותורה שבע"פ, זאת ישים על לבו הלא היא תורת ה' ודבר ה' חמודה גנוזה שהקב"ה משתעשע בה, וחובה עלינו להתחזק בלמוד תורת ה' ודבר ה' שלא לבזות אותה, וכאשר אמרו חז"ל, כל שאפשר לעסוק בתורה ואין עוסק מקרי זה דבר ה' בזה, ולכן זאת ישים על לבו, הלא היא תורתך ודברך, וראוי שיהי' יקר אצלינו הלימוד ולא להזניחו ח"ו, וזהו תכליתו של הלומד תוה"ק שילמוד ע"מ לעשות ולקיים דברי תוה"ק, ואז יספיקו לו ללמוד וללמד לשמור ולעשות, כיון שחפצו ללמוד ע"מ לעשות, והבא לטהר מסייעין אותו שילמוד גם לאחרים, שמזה יהיה שיזכה שרבים יעשו מעשים טובים ע"י לימודו שלומד עם האחרים:

וכמו שהנוטע עץ פרי טוב משתדל שינקו אח המקום שנוטע שם, למען יהיו השרשים מרובים וקימים למען יתקיים האילן, ולא ימצאו שם שום תולעים המזיקים להשרשים

ודברים אחרים המקלקלים לצמיחת השרשים, כן הלומד תוה"ק וחפץ לזכות בכתרה של תורה הק' בלימודה וקיום מצותיה, לראות שלא ימצא בלבבו ח"ו דעות זרות ונפסדות המקלקל ומתעה הלבבות מדרך הישר האמתית, וזהו שאמר הכתוב (משלי ד') מכל משמר נצור לבך כי ממני תוצאות חיים חיים הרוחניים הבאים ע"י עוסק במחשבות טהורות בלמוד התוה"ק ובפרט בעת הזאת צריך שימור גדול להיות לבבו של העוסק בתורה טהור מכל סיג וחלאה, דעות זרות המזיקות לעסק התורה הק' ויראת ה', וצריך משמר גדול בשמירה מעולה ללב העוסק בתורה, שלא יטמאו אותה במחשבות ודעות לא טובות, וכאשר כתב בס' נפה"ח (שער א' פרק ד') על משחז"ל יכון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, יעו"ש מה שהאריך בזה:

בפ' תשא נאמר שהזהיר הקב"ה באזהרת שבת, אחר גמר דברי הקב"ה על מלאכת המשכן בפ' תרומה תצוה ובפ' ראשונה בפ' תשא, ובגמר כל עניני המשכן וכליו ובגדי הק' לאהרן ובניו ועשיית הקטורת ושמן המשחה ומשיחת המשכן וכליו ושארי הדברים,) אז בגמר אמרי הקב"ה אמר הקב"ה למשה שידבר לישראל, אך את שבתותי תשמורו כו', ובפ' ויקהל כשאמר משה לישראל אחרי שנתרצה הקב"ה לישראל ונתן לוחות האחרונות וצוה לישראל בפ' ויקהל על מלאכת המשכן, הקדים משה לומר לישראל את אזהרת שבת, ששת ימים כו' וביום השביעי יהי' לכם קדש כו', מה זה הוא. ונראה לי לומר בזה שבענין סמיכת שבת למלאכת המשכן, יש בזה שני דברים. א) השמיענו התוה"ק, שאם כי מלאכת המשכן הוא דבר גדול העומד ברומו של עולם בקדושת ישראל ובהשראת שכינת ה' בתוך ב"י, כאמור ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, מ"מ אין בנין בהמ"ק דוחה שבת זולת קרבנות התמידים ומוספים שהמה דוחים שבת. ב) יש בזה דבר אחר על סמיכת שבת למקדש, דאיתא ביבמות (ו' ב') נאמרה שמירה בשבת ונאמר מורא במקדש, מה שמירה האמורה בשבת לא משבת אתה מתייירא אלא ממי שהזהיר על השבת, כך מורא האמור במקדש לא ממקדש אתה מתייירא אלא ממי שהזהיר על המקדש כו', והכונה בזה שלא נחשב ח"ו על המקדש שיש בו איזה אלקות, רק ריקן כל העבודות לשם המיוחד ית"ש, וכך רצונו ברוך שמו לצמצם השראת שכינתו בבהמ"ק בבית קדשי הקדשים. ע"כ נאמר שבכל סדרי פ' תרומה ותצוה ותחלת פ' תשא שאמר הקב"ה למשה בארבעים יום הראשונים אחר מתן תורה הק' שאז לא היה בלבבם שום שמץ עון מן אמונת שוא בע"ז, כנאמר להם אחר מתן תורה "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" וקבלו באהבה אמונת התורה הק' ואמונת נביאיו אשר אמר להם הקב"ה, כמ"ש הטיבו אשר דברו, מי יתן והיה לבבם זה כו', אז כאשר נצטוו על עשיית

המשכן, ויקחו לי תרומה, והבטיח הקב"ה, ושכנתי בתוכם, ולא היה אז שום חשש פן יש בלבבם איזה שמץ מחשבה לא טובה על המשכן וכליו הפנימים והחצונים, ורק היה צורך להזהירם על שבת, שלא יטעו שמלאכת המשכן דוחה שבת, ע"כ באה אזהרת ש"ק בגמר ציוויו למשה, שיאמר לישראל מכל מלאכת המשכן, שידעו שמלאכת המשכן אין דוחה שבת. אך אח"כ כשחטאו בעגל, ואח"כ כשנתרצה הקב"ה לישראל, וצוה להם על המשכן בתחלת פ' ויקהל, אז היה מקום חשש פן יכנס בלבבם איזה שמץ מחשבה לא טובה במלאכת המשכן וכליו ונדבתם על המשכן יהיו במחשבת פגול ח"ו, ע"כ הזהיר להם מקודם על השבת שידעו ישראל שהוקש המשכן לשבת וכמו משבת אין להתייראּ רק ממי שהזהיר על השבת והיא אות על אחדות ה' ובריאת העולם יש מאין, כן הוא המשכן ומקדש שרק להתייראּ ע"י על המקדש לא ממקדש עצמו רק ממי שהזהיר על המקדש, כדי שיהיה נדבתם על המשכן במחשבות טהורות לשם הוי' ברוך הוא, ריקן כל העבודות לשם המיוחד, ית"ש. כן נאמר בעת הזאת שבעוה"ר אין לנו מקדש ולא קרבנות, ואין להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה, צריכים להיות זהירים כל לומדי התוה"ק, אשר יהיה לבבם טהורות בלמודם, למען דעת מצות התורה איך לעשות ואיך להורות, ולמען לימוד התוה"ק שהיא תורת ה' ודבריו הק' של הקב"ה ית"ש, ואז תהי' התורה אגונא ומצלא מיצה"ר:

נאמר בתורה, שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך) והאי לך מיותר. ויראה לומר בזה, הן ידוע שכל עיירות וכרכים המתוקנים בטוב בהנהגה נכונה ע"י מלכותא דארעא הדורשת טובת כל עבדיו הנכנעים להממשלה יר"ה, צריך שיהיה שופטים שישפטו כל הסכסוכים המתהוים בין התושבים שלא יעשה עול אחד לחברו, וישפטו בצדק ומשרים בלי שום פניה ובלי שום מקח שוחד, מי הוא צדק במשפטו ע"פ חוקי המשפט שנוסדו בצדק, מי זכה ומי נתחייב, ואחרי שיצא מהשופטים הדין והמשפט, יהיה בעיר שוטרים ממונים אנשי אמת שיקיימו המשפט, שלא יסרבו מלקיים המשפט שיצא מאת השופטים בצדק, ואז כל איש על מקומו יבא בשלום. כן ידוע שהאדם נמשל לעיר קטנה שיש בו כחות נפרדים ותשוקות הרבה, טובות ושלא טובות, שצריכים להדריכם שיהיה בהנהגה טובה ומאושרה, ושכל האדם הוא אשר נטע הבורא ית"ש בלב האדם, הוא השופט את כל כוחותיו ותשוקותיו, מה לקרב ומה לרחק ע"פ חוקי התורה הק', וצריך לשפוט בדעת נקיה, לרחק כל שוחד מתשוקותיו מקנאה ותאוה וכבוד וכדומה, רק לדון באמת וצדק ע"פ חוקי ומשפטי התוה"ק שנתן לנו הקב"ה, ואחרי הסכם המשפט בטהרת הלב, מה שצריך לעשות, ומה שמחויב לרחק, פן ח"ו השאור שבעיסה, הוא

היצה"ר וחייליו לא יתנו לו כח הממשלה על כל כחותיו ותשוקותיו הטבעים המדומיות, לקיים משפטו של השכל חלק ה' ממעל אשר שפט בצדק, ע"ז צריך להתגבר ביראת ה' לכבוש היצה"ר ולמשול בו, שלא יעבור ולא יסור מדרך הטובה ע"פ חוקי התוה"ק ומדותיה הטובות, שהזהיר לנו הקב"ה בתוה"ק מנקימה ונטירה ומשנאת חנם וגאוה וכדומה, ולנטוע בלבבו אהבת הצדק ודרישת טובת חברו ואהבת הבריות, ובפרט אהבת לומדי התורה ויראת גדולי התורה:

זהו שאמר הכתוב (ישעיה כ"ח) שהבטיח הקב"ה לישראל "ביום ההוא יהיה ד' צבאות לעטרת צבי ולצפירת תפארה לשאר עמו, ולרוח משפט ליושב על המשפט ולגבורה משיבי מלחמה שערה ודרשו חז"ל מגילה (פ"ו ב') לרוח משפט זה הדן את יצרו, ליושב על המשפט זה הדן דין אמת לאמתו, ולגבורה משיבי מלחמה שערה זה המתגבר ביצרו.

והוא על שני הדברים שכתבנו על מדת המשפט, שצריך האדם ההולך בדרך ישרה **לשפוט** את יצרו מה שמראה היתירים ליפות המגונה ולטהר השרץ בק"נ טעמים, וזה הכלל, הבא לטהר מסייעין אותו. זה הוא שאמר הנביא בשם ד' שהקב"ה ית"ש יעזור לו שיהיה לו כח משפט, זה הדן את יצרו, ליושב על המשפט זה הדן דין אמת לאמתו, שמשתדל בכל כחו לשפוט באמת בלי שום פניה, ולגבורה משיבי מלחמה שערה, זהו המתגבר ביצרו. היא הבטחה מד' שיעזור, הן ברוח משפט שיכוון האמת מהו טוב ומהו רע, מה נאה ומה מגונה, והן בהתגברות על היצה"ר, הוא שד' עמו ע"י עסק התורה בד"א של הלכה, ויהיה בעזרו לזכות ליראת ד', היא הגבורה להיות כובש את יצרו. וזה דרמזה לנו התורה שאימתי בטוחים אנו שנבחור שופטים ושוטרים אמתים, כשנקיים שופטים ושוטרים תתן לך, כל אחד ואחד בלבבו יתן שופטים ושוטרים באמת וצדק ומישרים, ואח"כ תתן בכל שעריך, ומכל היחידים, כל או"א בפני עצמו שינהגו בעצמם ע"י שופטים, הוא כח השכל חלק ד' ממעל שחננו ד', וע"י שוטרים הוא כח הגבורה ביראת ד' לכבוש יצרו ולמשול בו, יבוא לכלל טובה שיזכו למנות שופטים ושוטרים אנשי אמת ורודפי צדק, ושפטו העם משפט צדק:

זאת נזכה הכל כאשר נהיה מלומדי התוה"ק ע"מ לעשות ולקיים, בזה נתאשר בהנהגתינו לשפוט משפט צדק, הת"ח הלומד תורה יזכה לשפוט הנהגתו בדעת ישרה ואמתית לעשות ולקיים כל מה שצריך לעשות ע"פ חוקי התורה הק', ולהתגבר על יצרו להתרחק מכל שאין רשאי לעשות כן. כן כל העם אשר מטרדת עסקם ופרנסתם אינם יכולים להיות עוסקים בתורה, כמאמר חז"ל הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידם" הזכיה היקרה שיהיה להם כח המשפט לשפוט צרם ולהתגבר עליו, יזכו זאת ע"י קביעת עתים לתורה,

וגם שע"י מסחרם יהיו מתמכין דאורייתא, שיתמכו ויעזרו להלומדים, ולהדריך בניהם לתורה, לראות שהנטיעות הרכות היקרות יהיו נטועים על מי מבועי התוה"ק, ובזה תהיה התו' עץ חיים לכל המחזיקים בה, ותומכיה יהיו מאושרים באושר אמתי, ויזכו בזה בשני הדברים, בכח השופט להנהגה טובה, מה לקרב וממה להתרחק, ומה שיהיה מסופק לו איך הוא ראוי ע"פ חוקי התורה, ידרוש מת"ח העוסקים בתורה איזה דרך ישרה ואמתית. כן בכח הגבורה, יזכה לעזר ד' להתגבר על יצרו, וכל שיוסכם שע"פ חוקי התוה"ק הישרים לא כן הוא, הן בכל הדברים שבין אדם למקום והן בדברים שבין אדם לחברו, ובמדות טובות וישרות יעשה הכל הנכון וישר ע"פ חוקי התוה"ק הישרים, וביראת ד' יתגבר למשול על יצרו, ויקיים ירא את ד' בני ומלך ועם שונים לא יתערב:

זהו שאמר הכתוב (משלי ח') "לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה" ואומר בזה כי הדבר העצמות שייך ע"ז אני, והדבר המעלה שיש ע"י החשיבות יאמר ע"ז לי, והקדים הכתוב הזכיה שזוכה המחזיק ותומך לומדי התורה, שזכות התורה מועיל לו שיודע לו משפט הנהגה טובה והגונה בכל אשר יהיה מסופק לו איך לעשות, וילך במשפט היצר טוב ולא יטעה במשפט היצה"ר כאשר אמרו חז"ל בינונים זה וזה שופטן ברכות (ס"א ב')], ונאמר ע"ז לשון עצה, כי הוא ישיג הכרעת משפט הנהגה טובה מאחרים לומדי התוה"ק, ובזכיה השניה בכח הממשלה על היצה"ר וחייליו תאוות ותשוקות המדומיות נאמר, תושיה שישיג תושיה, פירושו שהמעשים יעשו ע"פ חוקי החכמה ולא יהיו נפתים לתשוקות המדומיות (כן ביאר הגאון מלבי"ם במשלי בכמה מקומות מלת תושיה, הוא המעשים שנעשו לפי חוקי החכמה). ואח"כ יאמר על הת"ח העוסק בתורה, אני בינה, שהתורה מבינה לו, איך הוא אמתת הדבר שלא יטעה במשפטו. לי גבורה, שישיג מדת הגבורה ביראת ד' להתגבר על היצה"ר, וגם נגד הזדים ועושי רשעה ר"ל, החפצים להרוס קדשי ד' להפר תורה ויראה, זאת היא מעלת וחשיבות לימודה של תורה שאמרו שלימוד גדול שמביא לידי מעשה, והנה הזכיה היקרה שיזכו כל העם ע"י שידריכו בניהם לתורה ויחזיקו את הת"ת של תינוקות של בית רבן לילדי עניים שמהם תצא תורה, ואת כל מוסדות וקיבוצים הנוסדים להגדיל בהם תורה לבחורים השנונים בלימוד הגפ"ת, ומיועדים להצליח בלמודם בתורת ד', ויצמחו מהם גדולי תורה מונהגים במדות ישרות וביראת ד', ומהם יצאו מורי הוראות בישראל, ובהשתתפות כל עם ד' בזה, ויקחו חלק בתמיכת וחיזוק התוה"ק ולומדיה, בזה יזכו הזכיה הגדולה להתנהג ע"י חוקי ומשפטי התורה בדרך האמת והישרה אשר נותן התורה ית"ש נתן לנו והנחילנו למורשה לקהלת יעקב, ולהתגבר על היצה"ר ולמשול על התאוות ותשוקות המדומיות, ושלא

לנטות מדרך האמת, הוא דרכי התוה"ק שבכתב ובע"פ. אך זאת יש להזהר שנהי' מוקירי לומדי התורה ומכבדי אותם, כי ע"י כבוד התורה מתרבה התשוקה להצעירים לאהבת תורה ולומדיה ולהחזיק אותה, ולהתרחק מבוזי לומדי התורה הקדושה ומבזים להת"ח: **אמרו** חז"ל שבת (קי"ט ב') אמר רב יהודה לא חרבה ירושלים אלא בשביל שביזו בה ת"ח, שנאמר "ויהיו מלעיבים במלאכי האלקים. ובוזים דברים ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ד' בעמו עד לאין מרפא", מאי עד לאין רפא אמר ר"י אמר רב, כל המבזה ת"ח אין רפואה למכתו. והנה מאמר זה אין מדוקדק מה הוסיף רב יהודה משמי' דרב יותר מפשטות הכתוב שאמר לאין מרפא, שלא יהיה להם רפואה, עוד יש להבין לשון המימרא דאמר כל המבזה ת"ח אין לו רפואה למכתו, הא לא נזכר שיש לו מכה, עד שאומר אין לו רפואה למכתו, הו"ל שיהיה מוכה במכה שלא יהיה לה רפואה. ואשר יראה לי בזה בפשטות מימרא דר"י אמר רב הוא ע"פ מה דאיתא בגמ' קידושין (ל' ע"ב) ושמתם סם תם נמשלה התורה כסם חיים, משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו בני כל זמן שהרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך כו' ואין אתה מתייירא, ואם אתה מעבירה הרי היא מעלה נומי, כך בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין כו', א"כ בברייתא זו מבואר שהיצה"ר מכה גדולה היא ברוחניית האדם, והתורה היא לו תבלין ורפואה, זהו כוונת מאמרו של ר"י אמר רב, שכל המבזה ת"ח אין לו רפואה למכתו, היא המכה גדולה שיש להאדם מיצה"ר וחייליו, ורפואה אחת יש לו היא התוה"ק, אכן המבזה ת"ח כיון שהתורה אין נחשב אצלו כלום עד שמבזה לומדיה, ממילא אין לו רפואה למכתו, היא המכה גדולה שיש לו וממילא יפול ברשתו של יצה"ר, ובזה נבין כונת הכתוב שם, ויהיו מלעיבים במלאכי ד' ובוזים דבריו כו' עד עלות חמת ד' עד לאין מרפא, והנה תיבת העד שני מיותר דהו"ל עד עלות חמת ד' לאין מרפא, מאי עד לאין מרפא, שכפל לשון עד, ויראה לומר, כי בכלל חמת ד' ומוסריו הוא יבא למען יתבונן בבוא היסורין והצרות, ויקח אל לבבו לשוב לד', ונמצא שהיסורין באים לרפואה ולא לעונש ר"ל, ואלו כאן אמר עד לאין מרפא שחמת יעלה עליהם, ומ"מ יתעם היצה"ר שלא יקחו מוסר מזה ויתלו במקרה עד שיהיה לאין מרפא, כי חטא הבוזי ת"ח גדול מאוד והתורה תתרחק ממנו ותמנע סגולתו ורפואתו מאת הבוזים דבר ד', המה הת"ח עושי דברו לשמוע בקול דברו, וזהו שקאמר הגמ' מאי לאין מרפא, למה אין לו מרפא, אמר ר"י אמר רב כל המבזה ת"ח אין לו רפואה למכתו, הוא המכה גדולה שיש לכל אדם מכת יצר לב האדם שרע מנעוריו, ורק התורה היא תבלין וסם חיים להלומד ומכבד לה וללומדיה, לא להמבזה ח"ו, וע"כ גם יסורין לא יועילו לו, ואדרבה יגדל חטאו מזה:

וכבר אמרתי על הכתוב (משלי י' פסוק י"ז), ארח לחיים שומר מוסר ועוזב תוכחת מתעה, והנה לשון מתעה הוא פלא, דה"ל יתעה, שהוא יתעה בדרך לא טוב, ולשון מתעה משמעותו שמפעיל לאחרים, ואמרתי ביאור הכונה, כי הקב"ה המייסר לישראל, הוא לא בדרך עונש כ"א לרפואה, כאב המייסר לבנו שישים אל לבו וישוב מדרכו הרעה וישוב אל ד' וירחמהו, וע"ז אמר ר"ע חביבין יסורים שהיא רפואה גדולה ויקרה היא, וזה שאמר הכתוב, ארח לחיים, הוא ששומר המוסר שיהי' מזה תועלת, שיקבלו באהבה ויפשפש במעשיו, וכמו ששומר חפץ יקר שלא יקלקל, אבל עוזב תוכחת, היינו שיסורים באו שיקח מוסר בלבבו וישוב אל ד', וזהו כעין מוכיח, למי שבאים עליו היסורים, או להכלל שישימו לבבם על דרכם, ואם ח"ו עוזב זה, ולא ייטיב דרכו אז משנה להיסורים שבאו לרפואה, שיהיו לעונש ר"ל, והוא דוגמא כאחד השולח שלוחו למקום פלוני הטוב לו, ואחד בא ומובילו למקום אחר אשר לא טוב לפניו, ולא זאת הי' כוונת משלחו, כן דוגמא זו, היסורין שלחום הקב"ה אב הרחמן, שיהיה לרפואה להיטיב דרכיו ומעשיו, ואז ישיג תועלת גדול מהיסורים שיהיו אורח לחיים, אבל כששונא תוכחת אז מתעה את היסורים, שילכו על דרך אחר שלא נשלחו באמת ע"ז, שיהיו בגדר עונש ולא יצא מהם רפואה:

וזה נראה לומר בכונת הילקוט (פ' בשלח) על הכתוב כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ד' רופאיך. וז"ל הילקוט, לא אשים עליך, ומה ת"ל כי אני ד' רופאיך, אלא אמר המקום ב"ה לישראל, דברי תורה שנתתי לכם, חיים הם לכם רפואה היא לכם, שנאמר כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא, הוא כמש"כ, שמפרש כי אני ד' הוא ע"י לימוד התוה"ק כי קוב"ה ואורייתא חד הוא, והשכינה במקום הלימוד, וזה כונת הילקוט שמפרש, שלכך לא אשים עליך משום שה' ית"ש הוא רופאיך מן היצה"ר המכה גדולה וזהו שמוסיף הילקוט, דברי התורה שנתתי לכם חיים הם לכם, שמורים דרך החיים על הנהגתינו בדרך התוה"ק, וכן הוא רפואה למכת היצה"ר מן התגברות היצה"ר וחייליו עליו, והרפואה שנתרפא ממנו בדברי התורה, וזהו לכל בשרו מרפא, על תאוות הבהמיות המושרש בגופו של האדם, זהו ולכל בשרו מרפא, הבאים מצד הבשר:

אמר הכתוב (ישעיה כ"ו) לך עמי בוא בחדריך וסגור דלתך בעדך, פירש"י בוא בחדריך בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, דבר אחר התבונן על מעשיך בחדרי לבך, כך דרש ר' תנחומא ע"כ ל' רש"י, ושני הדברים. אחד הם, ע"פ שאמרנו לעיל, שבכח התורה יזכה לבינה להבין דרך האמת והנהגה הנכונה לשפוט את עצמו באמת ובצדק, ע"כ במה

שנבוא בחדרי הטובים, המה בתי כנסיות ובתי מדרשות, בזה נזכה לבוא להתבונן על מעשינו בחדרי לבבינו. והנה חז"ל אמרו ב"ק (ס' ע"ב) דבר בעיר כנס רגלך שנאמר לך עמי בוא בחדריך, והנה שם דבר, הוא שינוי אויר הממית בלי שהיית זמן (כן כתב הב"י באו"ח הלכות תענית סי' תקע"ו) ע"כ יעצו חז"ל מפשט הכתוב שבעת ר"ל בחוץ רוח רעה ושינוי אויר לרוע ר"ל, צריך לישב בבית, ודברי תורה תפוחי זהב במשכיות כסף, ששניהם אמת, המשל והנמשל, המשל הוא בטבע העולם, שצריך האדם לקיים ושמרתם את נפשותיכם, והנמשל הוא לרוחניות קדושת נפשות ב"י ההולכים בדרך התורה והמצוה. והנה בטבע העולם, בעת שיש רוחות רעות או התגברות הקור ביותר המזיקות לאדם, והמקררים בקרירות גדולה שמזיק לבריאות האדם, טוב לפניו שישב ספון בבית, אך כשיש הכרח לצאת לחוץ או לדרך, אז יתעטף היטב בבגדים טובים שלמים וחמים שלא יזיק אותו הקור והרוח לא טוב, עוד יש אופן שאין טוב לצאת מן הבית, כאשר בחוץ נמצאו שונאי נפשותם החפצים להרוג ולהזיק וזורקים חצים ואבני בליסטראות, וכאשר מוכרח לצאת לחוץ, אז צריך ללבוש שריון קשקשים אשר החצים והאבנים לא יזיקו אותו, וגם ימשך בשמן את המגן שיחליקו ממנו החצים ולא יזיקוהו, ועכ"ז צריך להתרחק משונאי נפשם שלא יזיקום בחרב וברומח, כי בהיותו סמוך להשונאים יכולים לכוון להזיק במקום שאין מכוסה בשריון. כן נאמר הנה חז"ל בב"ב (ט' ב') המשילו מצות הצדקה לשריון ולבגד, ובשני הדברים שכתבנו בהמשל, כן בנמשל, שיתעטף האדם בעת שמוכרח לצאת חוץ מאהלי תורה לעסוק בעניני העולם, בהבגד של תורה ומצוות, שהוא אגונא ומצלא, ויהיה הבגד שלם, לא בגד עדים כל צדקותינו, ויהיה הבגד חם באהבת התורה ומצוות שעשה בעת שעסק בתורה, או בצדקה לחזק לימדי התורה, ובשארי פרטי מצות שעושה להדריך בניו לתורה, וכל פרוטה ופרוטה מצטרף לחשבון גדול, שנעשה מזה כל נימא ונימא של הבגד עד שמצטרף לבגד שלם, כדרשת חז"ל שם בב"ב. וכן, באופן השני, שצריך ללבוש שריון משוח בשמן ויהיה מגן טוב של יוזק מהחצים והאבנים שזורקים שונאיהם, כן התורה והמצוה הוא שריון ומגן מן הזדים שאין מאמינים בד' ובתורתו, שזורקים חציהם המורעלות בסמי הכפירה להסית ולהדיח את כל עם ד', ובפרט לצעירי בני ישראל, בדעות נפסדות לפרוש מן התורה ומצות, ובזה טוב לקיים בוא בחדריך, וכמו שהבאנו פירש"י בבתי כנסיות ובתי מדרשות, אכן כשמוכרח לצאת, השריון והמגן המשוח בשמן התורה הק' שמן זית זך כתית למאור התורה, יגן מהחצים והאבנים, כי השמן הטוב מן אהבת התורה המשוח על המגן הנעשה מתורה ומצוות, יחליק שלא יוזקו מן החצים ואבני בליסטראות של המסיתים ומדיחים, ולא

יופגם שום פגימה כל שהוא בקדושת בני ישראל המסובלים בתורה ומצוות, וכשהוא עטוף בבגד טוב ושלם ולבוש בשריון ומגן טוב, אז ילך בטח ולא יתיירא מן חצי האויבים שונאי נפשם הזורקים דברי מינות וכפירה נגד האמונה בד' ובתורתו, ובכבוד הממשלה יר"ה, אשר הוקש יראת המלך ליראת ד' שנאמר ירא את ד' בני ומלך: **ושם** בכתוב לך עמי בוא בחדריך מסיים הכתוב וסגור דלתיך בעדך, לפירש"י על בחדריך ב"כ ובמ"ד, הוא שנסגור דלתים שלח יכנסו ח"ו לב"כ ולבתי מדרשות ולכל חדרי התורה שעוסקים שם בתורת ד' הק' שום שמץ דבר מן המסיתים ומדיחים וסדרי הנהגות שאינם ע"פ יסודי האמונה בד' ובתורתו הכתובה והמסורה, וכן בכל חדרי תינוקת של בית רבן יסגרו הדלתים מסדרי לימודים המנגדים ח"ו לדרך התורה הק' שבכתב ותו' שבע"פ המסורה לנו מאבותינו ורבותינו (וכאשר כבר העירו במאמר דרכה של תורה הנדפס בשנת תרס"ב שיצא מרבים גדולי גאוני דורינו ובתוכם נמניתי ג"כ). וכאשר מברכים על התורה וחיי עולם נטע בתוכינו, לזאת צריכים לשמור להנטיעות הרכות שיורטבו במי דעת התוה"ק הנובעים מן אמונה טהורה בד' ובתורתו הכתובה והמסורה, למען יוגדלו מהם אילנות טובות עצי החיים בחיי עולם בתורה ומעשים טובים. הרחמן יזכינו שנטע בלבבינו ובלבבות כל עמו בית ישראל אהבת התורה ולומדיה, ונהיה כולנו מוקירי התורה ומכבדיה. ונזכה ללמוד על מנת לעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתינו אנחנו וזרעינו וזרע זרעינו מעתה ועד עולם, עד אשר יבא גואל צדק, ומורה צדק לעדת ישראל ב"ב אמן:

כן באתי להגיד בקהל עם כאשר זכיתי זה שמנה שנים אשר הנהגת בית אולפנא שבפ"ק סלאבאדקא בבהמ"ד הישן הגדול דפ"ק הוא תחת משמרתי והדרכתי ונקראה הבית אולפנא בשם "כנסת בית יצחק" על זכר שמו הק' של מרן רבינו הגאון הג' האמתי מו"ה יצחק אלחנן זצוק"ל, והוא בית אולפנא רבתי בחורים בחורי חמד לומדים ושנונים ברבת הכמות וברום מעלת האיכות, ולזאת הנני באתי להעיר לכל אוהבי וחובבי לומדי התוה"ק, וכאשר אמרנו במאמרנו לעיל ברום ערך מעלת למוד התורה, כן יזכה בזה המחזיק והתומך את לומדי התוה"ק, לכן אמינא חזקו ואמצו את בית אולפנא זו וכן כל בתי הלמוד לבחורים גדולים בכל מקומות אשר נוסדו, כי דרך זה הוא הצלחת האומה הישראלית והוא תאשר הנהגתינו ותיישר דרכינו ויתקיים בנו נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתינו:

חלק

יורה דעה

סימן א

הט"ז ביו"ד (סי' א' ס"ק י"ז) כתב לחלק בין מצות הפרשת תרו"מ למצות שחיטה, שהפרשת תרו"מ עיקר הברכה אינה על איסור אכילת טבל, שהרי מצות ההפרשה חיוב עליו אף אם אין רוצה לאכול מן התבואה עדיין כו' יעו"ש בדבריו, והגאון ר"ע איגר שם כתב עליו, לא מצאתי זה, דבפשוטו הוא רק כשרוצה לאכלו אסור עד שיפריש תרומה, ובמג"א (סי' ח') כ"כ לענין חלה עיי"ש וה"נ בתרומה עכ"ד. ובאמת שם באו"ח (סי' ח') השיג הגר"א ז"ל וכתב שם על דברי המג"א וז"ל, ודברי המג"א שכתב שחלה אינה מצוה, דבריו אין להם שחר והלא אסור לעשות עיסתו קבין כו' עכ"ד, וכעין זה יש להביא ראי' מגיטין (פ"א ע"א) שהגמ' מגנה לדורות האחרונים שמכניסים פירותיהם דרך גגות כו' בכדי לפוטרן מן המעשר, ומוכח מזה ג"כ שעצם הדבר הוה מצוה ולא רק תיקון איסור טבל. מיהו מזה יש לדחוק וליישב שיטת המג"א, אף שעיקר המצוה של ההפרשה הוא רק תיקון האיסור טבל, מ"מ אחרי אשר נצרך לתקן האיסור, אז יזכה במצות ההפרשה ונתינה לכהן, וע"ז ראוי לאוהב מצוות להשתדל לבוא לידי מצות, ולכן אמרינן שאסור לעשות קבין לעיסתו, ולכן מגנים את המכניסים פירותיהם דרך גגות:

ומ"מ נראה לענ"ד ששיטת הט"ז הוא עיקר, שמצות הפרשת תרו"מ הוא מצוה בעצמותה, ולא רק תיקון איסור אכילת טבל והוא ממה שמצינו בחיוב מצות ביעור בסוף שלש שנים, וגם כשהתבואה לא נפרש עדיין ממנה המעשרות חל עליו המצוה לקרוא שם בעלים על התרו"מ העתידין להיות נפרש, ואם נאמר שהפרשת תרו"מ אינה מצוה רק שהוא לתקן איסור טבל שיהיה מותר לאכלם, היאך יחול מצות ביעור על התבואה קודם שנפרש המעשר, הא בקרא של מצות ביעור נאמר תוציא את כל מעשר תבואתך. ולא מיבעיא למ"ד מתנות שלא הורמו לאו כמי שהורמו דמיין, ודאי א"א לקרותו מעשר תבואתך קודם ההפרשה, אלא אפילו למ"ד כמו שהורמו דמיין, מ"מ אי כל זמן שאין אוכל אין מוטל עליו חיוב הפרשה, ואם ירצה להניחם עד שירקבו לא יחול עליו מצות הפרשה, היאך תהיה מוטל עליו מצות הביעור, אחרי שאפשר שלא יבוא לידי חיוב מעשר. ובלאו הכי צ"ע איך נאמר כמו שהורמו דמיין, אחרי שכל זמן שאין אוכלם אין מוטל עליו מצות הפרשה, אלא ודאי שמוכח מזה שמצות הפרשה מוטלת עליו כל שיש לו תבואה בתוך ביתו, ואך כשרוצה למוכרם הופקע ממנו החיוב מדאורייתא, מקרא דואכלת ולא מוכר, ולכן שפיר הטילה התורה עליו מצות ביעור, ושייך עליו לשון תוציא את כל מעשר תבואתך, היינו המעשר שעליו מוטל להפריש:

עוד נראה לענ"ד להוכיח מד' התוס' (ר"ה ד' ע"א) ד"ה ומעשרות, שכתבו שלהפרשה של המעשרות אין כאן בל תאחר, משום שבקרבנות איכא תרי קראי, חד דאמר ולא אפריש וחד לאפריש ולא אקריב, ובמעשרות ליכא רק חד קרא ואם נאמר שההפרשה אינה מצוה, למה להתוס' לומר משום דליכא רק חד קרא, תיפוק ליה שאין כאן מצוה כל זמן שאין בא לאכול התבואה, ואיך יהיה בל תאחר על ההפרשה, א"ו שההפרשה הוא מצוה מוטלת עליו, רק שיש לו רשות לאחרה מלקיים ואין ע"ז בל תאחר:

עוד נראה לענ"ד להביא ראיה מהא דבעי הגמ' (נדרים פ"ד ע"ב) למימר שלחד תנא מעשר עני ספיקו אין טובל, ופירשו שם הר"ן והרא"ש דלאו דוקא ספיקו רק ה"ה לודאי וא"כ מותר לאכול הטבל גם קודם הפרשת מעשר עני, וא"כ בזה יהיה הפרשת מעשר עני מצוה לחודא לא תיקון האכילה, וא"כ בודאי לפי זה הפרשת מעשר ראשון ושני הטובל לא יגרע מזה לענין מצוה של ההפרשה גם בלעדי תיקון האכילה, וכן יהיה הדין למאי דקיי"ל שמעשר עני טובל, כי אין לנו לעשות פלוגתא חדשה חנם:

ועוד נראה להביא ראיה ממעשר בהמה דאמרינן בר"ה ובבכורות עשר תעשר בשני מעשרות הכתיב מדבר כו' והוקשו זה לזה, ומעשר בהמה אין טובל, שמה שבהגיע זמן הגורן אסור לשחוט הוא רק מדרבנן וכפירש"י (בכורות נ"ח ע"א) ד"ה דטבלא כגורן, מדרבנן. וא"כ במעשר בהמה הלא מצוה להפריש לא תיקון האכילה, וה"נ מעשר דגן ודאי דכוותה הוא, שבלעדי תיקון האיסור טבל יש עליו מצות הפרשה ג"כ, דלא גרע מעשר דגן ממעשר בהמה בזה:

והנה חכם אחד רצה להביא ראיה לשיטת הט"ז מהא דאיצטריך קרא ואכלת ולא מוכר, ואם נאמר שמצות הפרשת תו"מ הוא רק תיקון האכילה, א"כ ממילא על מכירה לא יהיה עליו שום חיוב להפריש, ולמה איצטריך קרא ע"ז. ולי נראה שאין מזה ראיה, די"ל לפי דקיי"ל שילפינן מקרא לאסור טבל בהנאה של כילוי, וכמו שכתבו התוס' (שבת כ"ו ע"א, פסחים ל"ג ע"ב), והו"א כשמוכר הטבל הוי זה כהנאה של כילוי דאסור. לא מיבעיא לשיטת ר"ת שבלוקח ממורח פטור ממעשר וא"כ המוכר הטבל הממורח מכלה הטבל שהרי הלוקח יאכלנו בלא הפרשת מעשר מה"ת ולכן איצטריך קרא להא, אלא אפילו לשיטת ריב"ם שהלוקח ממורח חייב במעשר, וקרא דואכלת ולא מוכר קאי על אחר מירוח, כי קודם אפילו לאכלו מותר מה"ת כמש"כ התוס' בכמה דוכתי, ולפ"ז המוכר אין גורם הנאה של כילוי ע"י מכירתו להלוקח, מ"מ שפיר או דקרא דואכלת ולא מוכר בא למעט גם המוכר לנכרי שלא יתרום, דהוה אמינא שזה יהיה אסור מצד הנאה של כילוי, ולכן בא הכתוב דואכלת למעט זה שמותר למכור מכל מקום:

אמנם לפי האמת שהוכחנו וחזקנו שיטת הט"ז, שהפרשת תו"מ הוא מצוה בעצמותה לבד היתירו להתבואה מאיסור טבל, וא"כ שפיר בעינן המיעוט של ואכלת ולא מוכר לגופיה, שמותר למכור בלי קיום מצות הפרשת המעשר, והנה לשיטת ר"ת שלוקח אחר מירוח פטור הלוקח ממעשר ג"כ מה"ת, וא"כ שפיר מוכח ממיעוטא דקרא דלא חיישינן לאיסורא דהנאה של כילוי במכירה, שכל שהוא מוכר להתבואה הפקיעה התורה מאתו חיוב המעשרות, וא"כ ממילא יהיה מותר מה"ת למכור לנכרי ג"כ, אך לשיטת ריב"ם שבלוקח אחר מירוח חייב הלוקח לעשר מה"ת, וא"כ יש לומר שדי לנו המיעוט של ואכלת ולא מוכר רק להפקיע החיוב מבעל התבואה לעשר, היינו במוכר לישראל והחיוב יהיה מוטל על הלוקח לעשר, אבל במוכר לנכרי שמפקיע לגמרי התבואה ממצות מעשר, יש לומר שיוכנס באיסור הנאה של כילוי שאסרה התורה להדליק בטבל שמכלה הטבל בלא הפרשת המעשר והתרומה, ומטעם זה יהיה אסור למכור ג"כ לנכרי מה"ת, שהרי מכלה הטבל בלא הפרשת תו"מ, ובאמת דבר זה אין במשמע, שלא הזכירו הראשונים שלשיטת ריב"ם יהיה אסור מה"ת למכור לנכרי, ונראה מזה דאמרינן כיון שגילתה התורה שהמוכר אין עליו חיוב הפרשה, אף שבאמת מוטל על בעל התבואה מצות הפרשת תו"מ גם בלעדי היתר אכילה, וא"כ הרי גילתה לנו התורה שכל שמוכר תבואתו נפקע ממנו חיוב הפרשת תו"מ מה"ת, וממילא מותר הוא גם במכירה לנכרי ולא איכפת לן מה שאח"כ יהיו כלים בלא הפרשת תו"מ:

אמנם הא קשיא לן מש"כ הר"ש (פ"א דפאה מ"ו) והוכיח זה מן הירושלמי, שכי היכי שמן התורה מותר למכור בלא הפרשת תו"מ, כן מותר לזרוע ג"כ אחר מירוח מה"ת בלי הפרשת תו"מ, ואמאי הא זה הוא הנאה של כילוי שאסור בטבל, ומאי שנא זריעה מן הדלקה בטבל טמא דאסרינן זה (שבת כ"ו ע"א) מדרשא דקרא משמרת תרומותי, ואולי יש לדחוק וליישב אשר זריעה לא מיקרי הנאה של כילוי, לפי שעומד לכך אשר יזרע ויצמח מזה תבואה שיוכנס בחיוב מעשר:.

אמנם לשיטת הרמב"ם ז"ל (בפ"ב דמעשרות ה"א) דהא דאמרינן ואכלת ולא מוכר, היינו שגמרן למוכרן, וז"ל שם "אינו חייב מן התורה אלא הגומר פירותיו לאוכלן לעצמו, אבל הגומרן למוכרן פטור מן התורה וחייב מדבריהם". ולפ"ז יתכן ג"כ בהא דהזורע שהוא פטור ג"כ מה"ת כמו מוכר שיהי' ג"כ באופן זה שגמרן ע"מ לזרעם, ולפ"ז לא יקשה מה שהעירותי למה לא יאסר מצד הנאה של כילוי, דהא כל שגמרן ע"ד למכור או לזרוע באופן זה לא ירד עליו שם טבל ולא הוקבע עליו חיוב מעשרות, ולכן אין עליו איסורא של הכילוי ולהנות ממנו. אך במקום שבעת הגמר של התבואה הי' כדי לאוכלן שנתחייב

אז במעשר וחל עליו חיוב הפרשת מעשר, אסור אחר כן בהנאה של כילוי וגם במכירה, וגם אם עבר המוכר ומכר קודם שעשרן לא נפקע חיובו. וא"כ לפ"ז ההפרשה חשוב מצוה בעצמותה, רק שענין האכילה הוא גדר ותנאי המחייבו למעשר, שכל שלא גמרן ע"מ לאכול לא חל ע"ז חיוב ההפרשה:

[אמנם מדברי רש"י (ניטין מ"ז ע"ב) שכתב וז"ל שם דמעשר טביל ואסר ליה באכילה ולאו מצוה דרמיא עלי' היא, אלא א"כ אוכלן או פוסק דקא משתרשי ליה אבל ביכורים מצוה דרמיא עליה היא" עכ"ל, וא"כ נראה שדעת רש"י שהפרשת תרו"מ אינה רק תיקון האיסור, מ"מ נראה שאפשר ליישב כוונת רש"י שאימתי חל עליו חיוב הפרשת תו"מ שמתחלה בעת גמר מלאכה היה לדעת דבר דקא משתרשי ליה, הן אכילה או מכירה מדרבנן מיחייב, אבל אם מתחלה בעת גמר לא עמד להיות לו לדבר דקא משתרשי ליה לא חל עליו חיובא דהפרשת תרו"מ, ולכן חלקו של הא"י הגם שאין מפקיע מיד מעשר שאין קנין לא"י להפקיע מיד מעשר, מ"מ אין עליו חיובא מזה, מפני שמעולם לא עמד שיחול חיוב עליו, אבל אם מתחלה בעת גמר מלאכה היה לצורך דבר שמשתרשי ליה, חל עליו חיובא, וממילא הוא מצוה גם כשלא ירצה לתקן לאכול עמנו]:

ויש לעיין לפי שיטת הרמב"ם אם גמרן ע"מ למכרן ואח"כ נמלך לאכלן אם מתחייב במעשר מה"ת, או כיון שהגמר לא הי' באופן החיוב, אין יורד עליו שום חיוב לעשר, והוה זה כפירוש שלא נגמרו שאין חייב מן התורה גם באכילת קבע:

ונראה לענ"ד להוכיח שהיכא שנמלך לאכלן מתחייב במעשר מה"ת, היינו שאסור לאכלן בלא מעשר, והוא מדאצטריך קרא תבואת זרעך להוציא הלוקח, ולשיטת הרמב"ם מיירי זה בלוקח אחר מירוח, ואם נאמר שמדרשא דואכלת דמפקינן מוכר שהוא בגמרן ע"מ למכור לא חל עליו חיוב כלל אפילו גבי מוכר גופיה אם נמלך לאכלן אף שגביה הוא תבואת זרעך והיאך יתחייב הלוקח, אלא ודאי שצריך לומר שכל שנמלך אחר שגמרן למכור ונמלך לאכלן חל עליו חיובא דמעשר, היינו שאסור לאכלן בלא מעשר, ולכן הייתי אומר שגם בלוקח הדין כן, כל היכא שהלוקח עומד לאכלן חל עלי החיוב של הפרשת מעשר או האיסור לאכלן בלא מעשר, וע"ז בא הכתוב תבואת זרעך, ולא לוקח, שעל הלוקח אין חיוב הפרשה ולא איסורא של טבל לפי שאינו תבואת זרעך:

ובאמת לפי שיטת הרמב"ם מיושבת קושית בעלי התוס' שהקשו (ב"מ פ"ח א' ד"ה תבואת ובר"ש פ"א דפאה) על שיטת ר"ת למה אסרו דמאי, הא מד"ת לוקח פטור ממעשר ולשיטת הרמב"ם אתי שפיר, שחששו פן ימכור מי שגמר מלאכת לאכול ואח"כ מכרן שבזה חייב מד"ת. מיהו אכתי יש לעיין דא"כ יהיה בכל לוקח דמאי ס"ס, שמא גמר

מלאכתן כדי למוכרן ושמא תיקנם, וזה יהיה תרי ספיקי לענין דאורייתא וחד ספיקא מדרבנן, ועוד שספק הראשון שמא גמרן כדי למוכרן, הוא ספק שראוי לומר שכן היתה דעתו מתחלה, כמו שאנו רואין בסוף שמכרן, ולמה נתלה שהיה שינוי בדעתו שמתחלה חשב לאכלן ואח"כ נמלך למוכרן:

ולכן נלענ"ד לומר עפ"י שיטת הרמב"ם, שכל שגמר מלאכתן לאכלן לעצמו וגם למכור מזה אשר יותר לו, בזה גם חלק הנמכר חל עליו חיוב גמור ולא נפקע מאתי חיוב המעשר, שנכלל בכלל ואכלת, ואימתי נפטר המוכר רק כשהיה הגמר מלאכה רק למכרן לבד, ולכן שפיר יש לחוש בדמאי, שזה ע"פ רוב דרך בעלי תבואות שגומרין מלאכתן לצורך עצמן וגם למכור, ולא למכרן בלבד. ומסתבר לומר כן, שאם נאמר שכל הגומר מלאכתן לעצמו וגם למכור, חלק הנמכר יהיה פטור מד"ת, א"כ יהיה תלוי דין זה בברירה, וגם יהיה בכל מעשר פירותיו, חששא דמן החיוב על הפטור, אלא ודאי שצריך לומר כמש"כ, שכל הגומר מלאכתן של פירותיו לאכול וגם למכור חשיב זה לעצמו ומתחייב בכל מה"ת:

מיהו היכא שרוב תבואתו עומד למכירה בעת גמר מלאכתו רק המיעוט יקח לעצמו, בזה צ"ע אולי חשוב זה נגמר למוכרן ורק על מה שיקח לעצמו יחול אח"כ החיוב, היינו שיהיה אסור משום טבל מה שיקח אח"כ לעצמו וכמו שכ':

היוצא מכל האמור, שמוכח מזה שהפרשת תרו"מ היא מצוה חיובית על בעל התבואה, לבד תיקון האיסור, כדעת הט"ז והגר"א ז"ל שהבאנו לעיל:

סימן ב

המחבר (סימן ב' סע"י) הביא דינו של הרשב"א בתו"ה בהתחיל הפסול לשחוט וגמר הבשר פסולה, במד"א שהתחיל הפסול בדבר שעושה אותה נבלה כו':

הנה ברשב"א שם בתוה"א נאמר כגון מין או כותי, והקשה הב"ח והובא בט"ז (ס"ק י"ד) אמאי נקט מין כיון שסתם מחשבת מין לע"ז, ובמעשה כל דהוא נמי אסורה בהנאה, אפילו התחיל בדבר שאין עושה נבלה, והט"ז תירץ דמעשה כל דהו לאו דוקא אלא בעינן סימן אחד, והוכיח מל' הרמב"ם (בפ"ח מהל' ע"ז ה"א) שכתב כגון סימן א'. והש"ך בנה"כ האריך להוכיח בראיות ברורות מסוגיא דחולין (דף מ') דאפילו בכל דהו דקנה פסול בשוחט לעבודת אלילים וכתב על ראייתו מד' הרמב"ם הנ"ל, שרק בסימן אחד נאסר, שמש"כ הרמב"ם כגון סימן אחד הוא רק לדוגמא, ולאו דוקא סימן אחד. והנה כבר דברו בקושיא החמורה של הב"ח על ד' הרשב"א רבותינו האחרונים הכרו"פ והפר"ח

וכולם דחו לדברי הט"ז מסוגיא דחולין (דף מ'), ודברי הרשב"א נשארו קשים מאד, מה דחשיב מין בהאי דינא דבעינן דבר שעושה אותה נבלה:

ולענ"ד נראה ליישב דברי הרשב"א, והוא שבאמת כל המחלוקת שבין רב הונא ור"נ הוא רק לענין בהמה שאינה שלו, אם יכול לאסור ע"י מעשה כל דהו, אבל אם הי' הבהמה שלו מילתא דפשיטא הוא שבתחלת השחיטה נאסר. והנה גם בזה מצינו מחלוקת בין רש"י ותוס', דרש"י כתב (בב"ק ע"א ע"ב) דפריך הגמ' שוחט לעבודת אלילים כיון ששחט בה פורתא אסרה, אידך איסורי הנאה נינהו כו', ופירש"י משום דס"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף כו', ומשמע מדבריו שאם היה הדין שאינה לשחיטה אלא לבסוף, לא נאסרה בתחלה משום זבחי מתים עד גמר הזביחה, וכ"כ רש"י מפורש (בע"ז ל"ד ע"ב) גבי גבינת בית אונייקי דאמר הגמ' באומר בגמר זביחה הוא עובדה, שלכך אמר באומר בגמר זביחה משום דריש לקיש לטעמיה דסבר אינה לשחיטה אלא לבסוף, הרי דעת רש"י שכל הטעם שנאסר מתחלת השחיטה הוא רק למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף. אמנם התוס' בב"ק שם ד"ה כיון ששחט כתבו דאפילו למ"ד אין לשחיטה אלא לבסוף מ"מ נאסרה בפורתא קמא, שהאיסור תלוי במעשה ולא בשחיטה כדאמרינן בהשוחט עשה בה מעשה אסרה עכ"ד:

וראוי להתבונן בסברת רש"י, דלכאורה צדקו דברי התוס' בראיתם מחולין, דעיקר הטעם משום דמעשה כל דהו אסרה, א"כ מה תלוי זה אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף או אינה לשחיטה אלא לבסוף:

והנראה לענ"ד לבאר בזה, דדברי רש"י צדקו מאד, דעיקר הטעם דבעינן מעשה הוא לענין שאין שלו, שיהיה יכול לאסור כמו שלו, והנה במשתחוה לבהמת חברו הוא עושה אותה לע"ז, ולכן נאסרת מחמת זה לגבוה תומ"י שהיא נקראת נעבד, אך מחמת שהיא אין שלו וע"ז מהני המעשה שניסך לה בין קרניה וכדומה, ולכן היא נחשבת נעבד מחמת זה אף שהיא אין שלו, ובמקום שעובד בהבהמה את ע"ז אחרת, לא נוכל לקרותה בשם נעבד, שהרי היא לא נעבדה רק כשזובחין אותה לע"ז וע"י הזביחה עובדין בה לע"ז מיקרי זה תקרובת ע"ז ונאסרה, ולכן סובר רש"י כיון שעיקר איסור הזביחה הוא מקרא דזובח וגו' יחרם, ומרבינן מבלתי לה' לבדו דבעינן כעין עבודת פנים, היינו זובח ומקטר ומנסך וכדאיתא בסנהדרין (ס' ע"ב) מה זביחה שהיא עבודת פנים ולכן לא נחשב עבודה כלל כי אם שזובח כשחיטה גמורה הנעשה כיוצא בה בעבודת פנים:

והנה איתא בסנהדרין (ס"ב ע"א) "אחת זביחה, מאחת סימן אחד", ופירש"י שם כגון שחט סימן אחד לע"ז דאשכחן ליה הכשר גבי שחיטת העוף בפנים, א"כ חזינן שכל

שלא אשכחן כוותיה בפנים לא חשיב עבודה להתחייב עליה, נמצא שלענין להתחייב בעבודה זו של הזביחה, בעינן לכל הפחות סימן אחד שהוא כעין פנים בחטאת העוף, אבל פחות מזה לא מיקרי עבודה ואין חייב עליה זולת אם יהיה דרכה לעובדה בכך:

ומעתה יש לחקור האיך הוא לענין לאסור אותה הדבר, אם זה תלוי במה שהוא עבודה. והנה איתא בסנהדרין (ס' ע"ב) אמר ליה רבא בר רב חנן לאביי אימא יצא השתחואה ללמד על הכלל כולו, וכ"ת זובח למה לי, דמחשבין מעבודה לעבודה דאיתמר השוחט כו' ר' יוחנן אמר אסורה ר"ל אמר מותרת, הניחא לר' יוחנן אלא לר"ל בעי קרא מתקיף לה ר"פ כו' ע"כ לא אסר ר' יוחנן אלא בהמה אבל גברא לאו בר קטלא הוא ואתי קרא לחיובי גברא, מתקיף לה רב הונא בריה דרב איקא ע"כ לא שרי ר"ל אלא בהמה אבל גברא בר קטלא הוא מידי דהוה אמשתחוה להר עכ"ל הגמ'. וא"כ רואין אנו שלדעת רב חנן ואביי תלוי זה בזה, שמה שנאסר הוא בר קטלא ומה שאין בר קטלא אין נאסר, ולדעת ר"פ יש לומר שאיסור בהמה הוא יותר מחיוב מיתה, ורב אחא בריה דרב איקא סובר איפכא שיותר יש לחייב העובד מלאסור הבהמה, וא"כ לדעת רבא בר רב חנן ואביי ולדעת רב אחא בריה דרב איקא זאת היא פשיטא, שאם אין כאן חיוב מיתה ממילא אין נחשב עבודה לאסור הבהמה, רק רב פפא קאמר איפכא וא"כ הוא יחידאה לגבייהו, ולכן שפיר סובר רש"י שלענין לאסור הבהמה תלוי בזה אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף ואם אינה לשחיטה אלא לבסוף, שכיון שביארנו שלענין קטלא בעינן דוקא זביחה כעין פנים, ואם בפנים נחשב השחיטה מתחלה ועד סוף, גם לענין לאסור הבהמה בשחיטה לע"ז יהיה כן, ואם אין לשחיטה אלא לבסוף גם בענין שחיטה לע"ז יהיה כן:

והנה דעת הרשב"א בספר תוה"ב (שם בדף י' במשמרת הבית שם עמוד א') מביא הא דגבינת בית אונייקי דאמר הגמ' בגמר זביחה הוא עובדה, וכתב שם שהוא אליבא דריש לקיש דאמר אינה לשחיטה אלא לבסוף, וכתב שם וכן דעת רש"י עכ"ל הרשב"א, וא"כ הרי מוכח להדיא שדעת הרשב"א כדעת רש"י, דהא דשחט בה פורתא אסרה תלוי אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף:

ואחרי שבארתי דעת רש"י והוכחתי שגם הרשב"א סובר כן, אקדים עוד הקדמה אחת, דענין ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף הוא דוקא אם השחיטה נגמרה לבסוף, אז מתחיל האסור מתחלתו, אבל אם השחיטה לא נגמרה, אז אין תחלתו כלום, וכן מבואר ברש"י (חולין מ' ע"ב) ד"ה מחתך וכן שם (כ"ט ע"ב) בתוס' ד"ה כגון ובב"ק (ע"ב ע"א) בתוס' ד"ה דאי, ומעתה אם ישחט לע"ז כל שיעור השחיטה, אז למאי דקיי"ל ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף נאסר מתחלתו בעת התחלת השחיטה, אך אם השוחט ישחט רק מקצת

הסימן לע"ז ויותר לא שחט לא נאסר כלל, ומעתה אתי שפיר הכל ששם (בחולין מ') בהא דהשוחט חטאת בחוץ לע"ז שבאמת גמר כל השחיטה לע"ז נאסר מתחלתו במעשה כל דהו, דכיון שישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף וכל פורתא ופורתא שם שחיטה על זה מתחלתו ויכול לאסור בזה של חברו ע"י המעשה כל דהו, משא"כ היכא ששוחט אחד לע"ז רק מקצת הסימן, ויותר לא שחט, בזה לא יאסר משום שחיטה לע"ז כיון שלא נשחט רק מקצת סימן ונבטל השחיטה לגמרי, ולא נקרא זה שחיטה לע"ז ומש"כ רש"י בחולין (מ' ע"א) ד"ה בהמת חברו והאי סימן אחד לאו דוקא דה"ה לחצי סימן, נפרש בתרי אנפי, א', שכוונת רש"י שהאיסור חל עליה בחצי הסימן, מ"מ אימתי יחול רק כשנגמרה השחיטה לבסוף, או שמיירי בעושה את הבהמה גופה לע"ז, או שמיירי במקום שדרך הע"ז לעבוד אותה בחיתוך כל דהו בבהמה שנאסרה בכך, וכוונת רש"י הוא רק שדין מעשה חשוב אף בחצי הסימן, אבל כל שבאים עליה סתמא משום תקרובת ע"ז סתמא, אם נגמרה השחיטה חל האיסור מתחלתה לשיטת רש"י והרשב"א, אבל אם לא נגמרה אז חצי הסימן לא חל עליו תקרובת ע"ז, שהרי השחיטה נתבטלה:

ומעתה אתי שפיר דברי הרשב"א בהא דהתחיל הפסול וגמר הכשר, דאפילו בשחיטת מין אם לא שחט בדבר שעושה אותה נבלה או טרפה, כיון שלא שחט רק מקצת הסימן לבדו לא יוכל לאסור מצד תקרובת ע"ז, הגם שסתם מחשבת מין לע"ז, מ"מ במקצת סימן לא חל עליו שם תקרובת ע"ז, רק אם שחט מקצת הוושט מה שעושה נבלה או טרפה (לפ"ד דנקובת הוושט הוי רק ערפה) אז נאסר מצד ששחיטת מין דמיא לניקב לפי שאינו בר זביחה ואוסר הבהמה לאכילה, אבל מצד תקרובת עבודת אלילים אין ביכולתו לאסור אותה במקצת זביחה, היינו במקצת הסימן כאשר ביארנו:

ולכאורה יש לבע"ד לחלוק על מש"כ, והוא דנהי שנאמר שאם שחט לע"ז רק חצי הסימן והשחיטה לא נגמרה לא חל על זה שם תקרובת ע"ז כמו שכ' לדעת רש"י והרשב"א, מ"מ כל שנגמרה השחיטה הגם שנגמרה ע"י ישראל שלא לשם ע"ז, מ"מ יצטרף לקרות על התחלת השחיטה שם שחיטה, וממילא תיאסר משום תקרובת ע"ז ששחט המין בתחלה לשם ע"ז, למאי דקיי"ל ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף, וכמו דאמרינן בחולין (כ"ט ע"ב) גבי שחוטי חוץ, בשוחט מיעוט סימנים בחוץ וגמרן בפנים, שלמ"ד ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף חשוב זה שחוטי חוץ, וא"כ מצטרף מה שנשחט בפנים לעשות המקצת שנשחט תחלה בחוץ לשם שחיטה, וה"נ נימא שנצרף מה שגמר ישראל השחיטה שיקרא שם שחיטה על תחלתו ותיאסר הבהמה במה ששחט המקצת לע"ז. אך באמת ז"א, דהני מילי שמועיל מה שנגמר השחיטה גם שלא תהי' לשם ע"ז לעשות

המקצת הנשחט בתחלה לשחיטה, במקום שאותו האיש ששחט המקצת בתחלה לע"ז גמר שחיטתו, אבל אם אותו האיש לא גמר השחיטה רק אחר גמרו, לאו כל כמיניה להשני לעשות שם עבודה על הראשון, דא"כ מצינו שהשני יגרום חיוב על הראשון, ולא מצינו שיתחייב אחד ע"י מעשה האחר. ודוגמא לזה מצינו בשבת (ג' ע"א) דבעי הגמ' מתחלה שיתחייב זה עוקר וזה מניח דפריך הגמ' שם והא איתעבידא מלאכה מבינייהו, ופירשו שם התוס' ד"ה שניהם שאין כוונת הגמ' להקשות שיתחייב הראשון, שזה אין סברא שעל ידי השני שעשה מלאכת ההנחה יתחייב הראשון, רק על השני קפריך עיי"ש, והנה היאך נחשוב עבודה להראשון ע"י השני שגמר השחיטה, ורק בפרה אדומה בהכשרה דפרה כיון שדבר מצוה הוא שפיר מצרפינן עצמן זה לזה, משא"כ בדבר עבירה אין שייך לצרף השני להראשון:

ומעתה אתי שפיר דברי הרמב"ם (בפ"ח מהלכות עבודת אלילים הלכה א') שכתב שם "אבל עשה בה מעשה כל שהוא אסרה כיצד כגון ששחט בה סימן לעבודת כוכבים, ומזה דייק הט"ז שד' הרמב"ם שדווקא סימן אחד חשוב מעשה לאסרה, ובאמת הוא מנגד לדברי הרמב"ם (בפ"ד מהל' שגגות הל"א) ששם מוכח שגם בקצת מעשה נאסרה, ולמש"כ בשיטת רש"י והרשב"א אתי שפיר שנאמר שגם הרמב"ם הולך בשיטה זו, ששם בשגגות דמיירי בנגמר השחיטה אח"כ, אז נאסר גם במעשה כל דהו מצד שישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף. משא"כ בהא שכתב (בפ"ח מהל' ע"ז הל"א) שם מיירי שלא שחט רק סימן אחד ולא יותר, א"כ בעינן דווקא סימן אחד שזה חשוב שחיטה הואיל והוא מעשה שחיטה בחטאת עוף, אבל פחות מזה לא מקרי שחיטה כלל ולא נחשב תקרובת עבודת אלילים כמו שכ':

ועוד נלענ"ד לדון בזה, שמצד הסברא הישרה דגם למאי דקיי"ל ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף וכל פורתא מן תו

חשוב שחיטה, הני מילי בשחט מקצתו של הוושט, שאם היה ניקב ולא נשחט היה פסול, נוכל לומר ע"ז ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, משא"כ בהתחיל לשחוט קצת מן הקנה בזה נראה שאין לומר ע"ז ישנו לשחיטה מתחלה גם אם תוגמר אח"כ השחיטה לחייב ע"ז משום שחוטי חוץ וכדומה, וראיה לזה אם ישחוט מקצת קנה בחוץ ואח"כ יגמור כל שחיטת שני הסימנים בפנים, מסתברא בזה שהקרבן יהיה כשר דהא מקצת הקנה לא גרע מחצי קנה פגום דכשר לשחיטה וא"כ יהיה שחיטה כשרה והאיך נאמר לחייב על מקצת הקנה הראשון משום שחוטי חוץ, וה"נ בשוחט לע"ז לפי מה שביארנו דעת רש"י דאתינן על שחיטת הפורתא שנאסרה מצד שוחט לע"ז מחמת ישנו לשחיטה

מתחלה וע"ס, משום שיהיה כעין עבודת פנים, וא"כ נראה מצד הסברא הישרה שדווקא במקצת הוושט תיאסר מצד שחיטת פורתא אבל לא בשחיטת מקצת הקנה:

[**הגה"ה** אחרי כותבי מצאתי מפורש בס' האשכול להר"א אב"ד בהל' שחיטת חולין (סי' י"א) שכתב מפורש שם אהא שהביא שם בשם בה"ג היכא דשחט נכרי וגמר ישראל, שגבי קנה לא שייך למפסל משום שישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף כיון דאפילו חצי קנה פגום כשר, ות"ל שהנחני בדרך אמת]:

אך לפי זה יהיה תמוה מה דאמר הגמ' (חולין מ' ע"ב) כגון שהיה חצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהו דכולהו בהדי הדדי קאתיין, הא לפמש"כ אפילו אם לא היה החצי קנה פגום ג"כ כולהו בהדי הדדי קאתיין, דלא מיתסר משום שחיטת ע"ז במקצתו של הקנה גם אם ישנו לשחיטה מתחלה וע"ס דמקצת קנה לא נחשב חלק מן השחיטה כלל. ונראה ליישב ולדחוק שמתחלה קסברינן שסתים לן בשחיטת עוף באיזה סימן ששוחט או בוושט או בקנה ולכן קשה והא עולא מעשה כל דהו קאמר וא"כ קשה מכי שחיט בה פורתא אסרה, ואח"כ משני הגמ' כגון שהיה חצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא וגמרן דכולהו בהדי הדדי קאתיין, א"כ גם בשלא היה חצי קנה פגום חשבינן שחיטת מקצת הקנה כמו שהיה נפגם ממילא והשחיטה נחשבה בעת גמרו של הקנה, וזה נראה לומר בכוונת הגמ' בכדי שלא יהיה נגד הסברא הישרה:

אך לשון הרמב"ם יקשה לפי זה, שהרי הוא כתב מפורש האופן שיתחייב השוחט בשבת בחוץ לע"ז שחייב שלשה חטאות או באומר בגמר זביחה הוא עובדה, או היתה חטאת העוף והיה חצי קנה פגום והוסיף בו כ"ש לשם ע"ז בשבת חייב ג' חטאות, וא"כ משמע שאם לא החצי קנה פגום, גם בשחט הקנה לבדו לא היה אפשר לחייב משום שחוטי חוץ לפי שהיה נאסר מתחלת שחיטת הקנה והוא נגד מש"כ:

אמנם נתיישבתי שיש ליישב הגמ' מה שאמרו כגון שהיה חצי קנה פגום כפשטיה שדווקא הוא, אף לפי יסוד הסברא שיסדנו ע"פ שיטת רש"י והרשב"א שכל חיובא של שחיטת הפורתא משום שוחט לע"ז ומה שנאסרה הוא רק משום שישנו לשחיטה מתחלה וע"ס, וע"פ מש"כ שעל תחלתו של הקנה א"א להניח ע"ז שם שחיטה כיון שגם פגום כשר, מ"מ הכא מוכרח הגמ' לומר שהיה חצי קנה פגום, דבאיסור שחוטי חוץ בעינן שיהיה ראוי לפנים, ואם יהיה עליו איסור לגבוה לחוד ג"כ א"א לחייבו משום שחוטי חוץ. וא"כ י"ל שהכא בשוחט לע"ז בתחלתו של השחיטה בעשייתו מעשה לשם שחיטה לע"ז נעשה הבהמה מוקצה לע"ז, וכן העוף במה שהתחיל לשחוט הקנה לשם ע"ז הגם שלא נעשה תקרובת ע"ז בשחיטת מקצת הקנה כמש"כ, מ"מ מוקצה לע"ז

נעשה בזה וכמו דאמרינן בתמורה (כ"ט ע"א) אמר רבא בר רב אדא אמר רב יצחק אין מוקצה לע"ז אלא עד שיעבדו ופירש"י לשון ראשון שיעבדו בו שום עבודה לצורך עבודת כוכבים וה"נ בשוחט לשם ע"ז אין לך הקצאה יתירה מן מה שמתחיל בה השחיטה ע"ד לגמור השחיטה לע"ז ומוקצה אסור לגבוה, ע"כ א"א לחייבו משום שחוטי חוץ מפני שהוא נאסר לגבוה. וברמב"ם (בפ"ד מהלכות איסורי מזבח הל"ד) מאימתי תפסל הבהמה או העוף משום מוקצה משיעשו בה הכומרים מעשה כגון שיגזזו אותה, וא"כ י"ל בשחיטת מקצת הקנה ע"ד לגמור השחיטה מתחלת השחיטה של הקנה נעשית מוקצה לע"ז ונאסרה לגבוה, הגם שלא נעשה תקרובת לאסור אותה כזבחי מתים, משום דאין זה עבודה גמורה שתחשב תקרובת מזה, ולכן שפיר פריך הגמ' דא"א לומר חייב משום שחוטי חוץ אפילו בעוף, משום שכיון ששחט בה פורתא נאסרה לגבוה, אבל בנידון דינו של הרשב"א ששם באין אנו לאסור להדיוט שצריך להעשות תקרובת ע"ז, בזה בעינן דווקא שיהיה תחלת השחיטה שתעשה טרפה או נבלה אבל בתחלת שחיטת הקנה לאו כלום הוא, דזה לא מקרי שחיטה כמש"כ:

אלא שאכתי יש לדקדק על תירוצי זה שכ' שהוא מטעם מוקצה, הא מבואר ברמב"ם (בפ"ד מהל' א"מ הל"ה) שמוקצה לאחר שהוקדש אין חל. ולפמש"כ הרמב"ם שם מקודם (בהל', ד') שאין נעשה מוקצה כ"א ע"י מעשה ואפ"ה בהקדש או שאינו שלו לא נעשה מוקצה, א"כ מוכח שאין מועיל מעשה לעשות ההקדש למוקצה, וא"כ איך יעשה לחטאת העוף מוקצה בתחלת השחיטה של מקצת הקנה. ע"כ נלענ"ד לומר דאין הכי נמי שאיסורו בהמעשה כל דהו בתחלת השחיטה בהקנה הוא מטעם תקרובת ע"ז, ואף שהוכחנו שאין נאסר. משום תקרובת ע"ז כ"א בסימן אחד, הוא רק להדיוט, אבל לגבוה נאסר מ"מ, ולכן א"א לחייב משום שחוטי חוץ כ"א בחצי קנה פגום:

ובאמת דברי הגמ' יש ליישב באופן אחר, לפי מה שהבאנו הפלוגתא בסנהדרין לענין אם האיסור לאסור משום תקרובת ע"ז חמור מקטלא או לא, ודעת רב פפא דאפשר שיהיה נאסרה הבהמה אבל גברא לאו בר קטלא, מעתה נוכל לומר דסוגיא דהשוחט רב פפא קאמר לה ואיהו לשיטתו יש לאסור הבהמה גם שאינו בר קטלא, לכן בחיוב מיתה בעינן סימן אחד אבל לאסור הבהמה אוסרין גם בכל דהו מן תחלת השחיטה, אבל אנן לדינא קיי"ל כהני אמוראי כרבא בר רב חנן ואביי וכרב אחא בריה דרב איקא דפליגי בזה ארב פפא וסברי שבמקום שאין חיוב קטלא לא נאסרה הבהמה משום תקרובת, א"כ אין לנו לאסור בשוחט לשם ע"ז בתחלת שחיטת הקנה ודו"ק:

סימן ג

נסתפקתי בדין ולד שנולד בן שמונה אם נחתך ממנו אבר בעודו חי, אם יש לו דין אבר מן החי לאסור ליתן אותו לבני נח, או שחיותו אין חשוב חיות כלל וכמחתך בשר בעלמא הוא, ומזה יהיה נפקא מינה לדינא לענין ולדות בהמה פחות מבן שמונה ימים שאנו חוששין להם שמא לא כלו חדשיו, בנשחטו אם מותר ליתן הכני מעיים לבני נח, דכמנחא בדיקולא דמיא. והכא ליכא היתירא משום מי איכא מידי כו' דהא השחיטה אין מתרת לישראל מצד שמא לא כלו לו חדשיו, אך אם נאמר שהפחות מבן ט' שלא כלו לו חדשיו כמחתך בשר בעלמא ואין בו דין אבר מן החי כלל, א"כ ממ"נ מותרים ליתן לב"נ הבני מעיים של הנשחטים פחות מבן ח' ימים, דאם כלו לו חדשיו א"כ מותר מצד שהשחיטה התיר משום מי איכא מידי, ואם לא כלו לו חדשיו, אין בו דין אמה"ח:

הנה מלשון הגמ' (שבת קל"ו ע"א) דאמר שם מוהלין אותו ממ"נ כו' ואם לאו מחתך בבשר הוא, משמע שאין נחשב כחי כלל, אך שם מסוף הסוגיא משמע קצת להיפך, דהגמ' מייתי הפלוגתא בבן ח' אם שחיטתו מטהרתו וקאמר שם הגמ' דכו"ע מת הוא ור"י בר"י ור"א בר"ש סברי כטרפה כו' ובטרפה יש בה דין אמה"ח כדאיתא בחולין (ק"ג ע"א) וא"כ לדידהו ודאי דיש דין אמה"ח בבן ח', דאל"כ אין לו דמיון לטרפה. וא"כ גם מאן דסבר שאין שחיטתו מטהרתו ג"כ אין לומר בטעמם שנחשב כמת ממש, דהא א"כ מה צורך להם לחלק טרפה מפני שאין לו שעת הכשר, תיפוק ליה בלאו הכי דטרפה נחשב כחי ובן שמונה גם בחייו אין נחשב כחי. אמנם מצאתי שכבר דקדקו בזה הראשונים ויעויין בחידושי הרמב"ן למס' שבת וכן הרשב"א, עכ"ז דעתם שלפירש"י גם לפי המסקנא ישאר הסברא דמחתך בשר בעלמא וא"כ אין נטילת חיותו חשוב כלל אך הריטב"א בחידושיו דעתו לפרש הסוגיא דלמסקנא לא חשיב לה מחתך בשר בעלמא ואפילו מאן דאמר אין שחיטתו מטהרתו לאו משום דס"ל דהו"ל כמחתך בשר רק משום דלא מי לטרפה, עכ"פ לפי דברי הראשונים לשיטת רש"י יראה שאין דין אמה"ח בבן ח' כיון דבשר בעלמא נחשב. ואפשר שנאמר שזה יהיה כוונת החילוק בין היה לו שעת הכשר כו' שכל שהיה לו דין חי לא ירד מאתו חיותו כ"א במיתה ממש ולכן מהני שחיטתו להוציא מידי נבלה ולכן מפרכסת הוא כחיה, משא"כ במקום שמעולם לא היה שעת הכשר ומעולם לא היה עליו שם חי ומינו כן הוא לכן לא נחשב כחי. וא"כ לכאורה לפ"ז יהיה דין זה אם יש אמה"ח בבן שמונה תלוי במחלוקת של הראשונים, אם לפי המסקנא נשאר הסברא דמחתך בבשר הוא או לא. ומ"מ לדין הספק שנסתפקנו יש לדון בסתם ולדות הפחותים מבן ח' ימים שאינם רק ספק, להתיר מכירת הבני מעיים לב"נ

מטעם ספק ספיקא, ספק שאינו בן ח' חדשים רק כלו לו חדשיו. וגם אם לא כלו לו חדשיו שמא הלכה כשיטת הסוברים דקיי"ל להא דמחתך בבשר הוא:

אמנם נתיישבתי שיש להוכיח שדין אמה"ח לא יהיה בבן שמונה, דנחזי אנן עיקר איסורא דאמה"ח הוא מקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר, וראוי לחקור אם בן ח' חי מקרי נפש, ולכאורה מהא דסנהדרין (פ"ד ע"ב) דאיתא שם "ואי כתב רחמנא כל מכה נפש הו"א אפילו נפלים אפילו בן שמונה" כי' הרי דלולי כתב רחמנא איש הו"א מקרא דנפש שגם על בן שמונה חייב הרי דבן ח' מיקרי נפש, אמנם למש"כ התוס' שם ד"ה ה"ג ddרשינן מקרא דואיש כי יכה כל נפש, י"ל דבאמת נפש לחוד אין בן ח' במשמע רק מקרא דכל נפש" משום ריבויא דכל, וכן יש להביא ראיה דהא האי דמרבינן דבן יום א' מקבל טומאת מת הוא מריבויא דקרא דועל הנפשות כדאיתא בנדה (מ"ד ע"א) ובערכין (ב' ע"א) ואפ"ה אמרינן בב"ב (כ' ע"א) דבן שמונה חוצץ בפני הטומאה וע"כ אין מקבל טומאה ועיין תוס' שם ד"ה ועובד כוכבים שם בסה"ד ובן שמונה אין מקבל טומאה כשהוא חי דלא איקרי אדם עכ"ל. ובאמת דבריהם צ"ע דהא לענין קבלת טומאת מת לא נאמר לשון "אדם" כלל רק "ועל הנפשות", והנפש הנוגעת" ואדרבה לענין המת המטמא נאמר "אדם כי ימות" "הנוגע במת בנפש אדם", ואפ"ה קיי"ל שגם נפל מטמא בטומאת מת כדאיתא בכמה דוכתי. והמחוור לענ"ד להגיה בד' התוס' "דלא מיקרי נפש", ואפשר שכוונת התוס' לענין טומאת נגעים דמרבינן מאדם כל דהו כדאיתא שם בערכין ואפ"ה בן ח' לא איקרי אדם דאם היה מקבל טומאת נגעים לא היה חוצץ בפני הטומאה, מפני שיש עליו שם מקבל טומאה עכ"פ מוכח מזה מדלא מקבל טומאת מת מכלל דלא איקרי נפש. ואין לומר שבאמת בנפש לחוד הוה בכללא גם בן ח' חי, רק הא דממעטינן מקבלת טומאה במת הוא מקרא דאיש וכמו דאמרינן בסנהדרין (פ"ד) שלפי שנאמרו שניהן, איש, וכל נפש, ממעטינן מאיש בן ח', דא"כ למה אמרו בערכין שם ואלא איש למה לי למעוטי קטן מכרת ועיין תוס' שם ד"ה למעוטי, שנדחקו למה הוצרכו למעט שלא יהיה עונש על קטן הו"ל להגמ' למימר עדיפא דאיש הוא למעוטי בן ח' מקבלת טומאת מת, אלא מוכח כיון שלא נאמר כל נפש, רק והנפשות והנפש, בן ח' אין בכלל נפש:

אמנם נראה שדבר זה יהיה תלוי בפלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא (בספרי פ' חקת) וז"ל הנוגע במת לכל נפש אדם, להביא את בן שמינה, מביא אני את בן ח' ומביא את דמו ת"ל בנפש אדם להוציא את דמו דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר לכל נפש אדם להביא את דמו". והנה יש לדון בדברי ר' עקיבא אם שאומר להביא את דמו תרתי שמע מיניה בן ח' וגם דמו (הוא דמו של קטן שאין בו רביעית כן פי' הז"ר הובא בביאור זרע

אברהם על ספרי הנדפס שנת תקע"א) אי שרק דמו מרבה אבל בן ח' אין מרבה מכאן. והנה שם בסמוך איתא, כל הנוגע במת בנפש "זהו שאמרנו להביא את בן שמונה" עכ"ל הספרי, ומשמע שזה אתיא אליבא דר"ע דדריש מקרא דלעיל להביא את דמו לכן דריש לרבות בן ח' מקרא דהנוגע במת בנפש, הרי שלר' עקיבא מנפש לחוד אף בלא כל מרבינן בן ח', וא"כ אליבא דר"ע אפשר שיש דין אמה"ח בבן ח' חי משום דאיקרי נפש, ומ"מ לדינא גם אם נאמר שזה תלוי בפלוגתא דר' ישמעאל ור' עקיבא הגם שבכל דוכתי קיי"ל הלכה כר"ע מחברו מ"מ הכא קיי"ל כר' ישמעאל בהא דדם קטן שיצא כולו ואין בו רביעית טהור כמו שפסק הרמב"ם (בהל' ט"מ הלי"ד), והזרע אברהם כתב על זה משום שבמשנה נאמרה בלשון חכמים דפליגי אר"ע בדם קטן שיצא כולו, וא"כ לדעת חכמים מן "כל נפש" מרבינן בן ח', אבל נפש לחוד אין בן ח' בכלל:

ובאמת יש לדון במה שהבאנו אשר צריך רבוי לבן ח' שמטמא טומאת מת, אם נאמר שהוא דווקא לאחר שנולד בן ח' שא"א לו לחיות, אבל קודם שנולד שאפשר לו שיהיה נגמר ולחיות חשיב נפש. או שגם במעי אמו אין חשוב נפש. והנה מסתברא שעיקרא דמלתא הוא לענין אם גם במעי אמו חשוב נפש, גם שאז היה אפשר להתגדל שיגמר להיות חי, דאם נאמר שקודם חשוב נפש לכו"ע והפלוגתא הוא רק לאחר שנולד לפי שאז אי אפשר להיות חי, למה ישונה מכל הנהרגים שכאשר מפרכסין אינם מטמאים הגם שא"א להם לחיות, ואח"כ כשמתו מטמאים, וה"נ נימא בהאי בן ח' כיון שמקודם שנולד היה עליו שם נפש, ואח"כ כשנולד הגם שנתבטל חיותו שאין ראוי לחיות, מ"מ אין מטמא כל זמן שהוא חי דלא מיקרי מת, ובזה דינו כמו מפרכס שאין מטמא בטומאת מת (ופרכוסו עדיפא מזנב הלטאה שמפרכס) מ"מ אח"כ כשימות היה לו להיות טמא, אלא מסתברא שעיקר הפלוגתא אם מעולם היה לו שם נפש גם בעודו במעי אמו שראוי להיות נגמר, ולזה סבר ר' עקיבא כיון שמקודם היה עליו שם נפש, ולכן הוא נתרבה מקרא דהנוגע במת בנפש פירושו שהיה עליו שם נפש מקודם, אבל לאחר שנולד הבן ח' יכול להיות שגם ר"ע מודה בזה שאין חשוב חי, וכמחתך בבשר הוא נחשב כמ"ש בשבת (קל"ו ע"א) שהבאנו לעיל ואין בו דין אמה"ח אפילו אליבא דר"ע, ואם כן לפ"ז לרבנן דפליגי אר"ע בזה, שהוא דעת ר' ישמעאל בספרי שהבאנו לעיל גם בעודו במעי אמו לא חשוב נפש, כל זמן שאינו בן ט' ולא יהיה בו דין אמה"ח:

אמנם לפ"ז יקשה מה דאיתא במתניתין (חולין ע"ב ע"א) בהמה המקשה והוציא עובר את ידו וחתכו אחר השחיטה הבשר מגע נבלה, דברי ר"מ, ופירש"י בשר העובר מגע אמה"ח שהוא מטמא כנבלה, א"נ אם יצא עובר מת נבלה גמורה הוי האבר, מאחר

שלא טהרתו שחיטת אמו והנה אליבא דר"מ ע"כ מתניתין מיירי בבן ח' דבבן ט' חי אליבא דר"מ אין מטהרתו שחיטת אמו, וא"כ לאופן הראשון שפירש"י דמגע נבלה הוא מגע אמה"ח שמטמא כנבלה, ומיירי שהעובר חי דבעובר מת הלא פירש"י באופן השני דנבלה גמורה הוי האבר, וא"כ הרי חזינן דעת רש"י שגם בעודו בן ח' יש לו דין אמה"ח בחתך מן העובר והוציאו לחוץ בעוד שהעובר חי הוא. וכן איתא ברמב"ם (בהל' מ"א פ"ה הלי"א) כל אבר עובר שיצא וחתכו קודם שחיטה והוא בחוץ הרי זה אמה"ח ולוקין עליו, וסתומי סתם לה הרמב"ם, משמע שבכל גווני עובר הדין כן, הן בעובר בן ט' או בן ח'. ובאמת דברי הרמב"ם בהל' הנ"ל צריך ביאור, ואי"ה בסמוך נבאר זה:

ולבאר כל הנ"ל אקדים דברי רש"י בחולין (ע"ד ע"ב) דאיתא שם איבעיא להו מהו למנות בו ראשון ושני ר' יוחנן אמר מונין בו ראשון ושני, רשב"ל אומר אין מונין בו ראשון ושני, נעשה כאגוז המקשקש בקליפתו. והנה רש"י פירש וז"ל "נטמאה בהמה שחוטה מהו למנותה ראשון ובן ט' חי שבבטנה שני", ובאמת יש לעיין על לשון רש"י למה לו לפרש בן ט' חי, הא האיבעיא זו יתכן גם בבן ח' חי למען יהיה האיבעיא גם לר' מאיר, ועיין מהרש"א שכתב ע"ז וז"ל היינו לרבנן, וה"ה דמיבעיא להו בבן ח' חי לכו"ע דהאי מתניתין דמקשה מיניה ר"ל לר"י בבן ח' איירי, כמו שהוכיחו התוס' לעיל דבן ט' חי לר"מ טעון שחיטה, ועיקר הקושיא מדר"מ ע"כ דבריו, ומשמע מדברי המהרש"א שה"ה לבן ח' חי הוה הפלוגתא דר"י ור"ל, וא"כ ה"ל לרש"י לפרש ועובר חי שבבטנה בסתמא דהוה מתפרש הן לר"מ בבן ח' והן לרבנן בכל עובר הן בן ח' והן בן ט'. ואם נאמר שרש"י סובר שדווקא נקט בן ט' חי דאלו היה בן ח' חי, היה ר' יוחנן מודה ג"כ דחד גופא הוא, א"כ לא מקשה ר"ל לר"י מידי, דהא מתניתין בבן ח' מיירי וכמש"כ המהרש"א. ועוד קשה לענ"ד הא דמייתי הגמ' הברייתא דמקשי מיניה ר"י לר"ל עבר בנהר הוכשר הלך בבה"ק נטמא, וקאמר הגמ' מאן תנא, ואמר ר"י ר' יוה"ג הוא ובתר הכי אמר ר"י, ריוה"ג וב"ש אמרו דבר אחד למה להגמ' לאוקמי דריוה"ג הוא כב"ש דלא קיי"ל כב"ש, דהא דברי ב"ש אינה משנה, לוקמה הגמ' שמיירי בבן ח' חי שבאמת אין יכול לחיות, ואתיא דברי ריוה"ג כר"ע דאמר בדגים שהשיעור משעה שאין יכולים לחיות וה"נ בן ח' אין יכול לחיות. ומזה משמע יותר שרש"י מפרש שהאיבעיא דמהו למנות כו' הוא בבן ט' חי דווקא, דומיא דבעיא הקדום דמהו לפדות בבן פקועה, שהוא בבן ט' חי דווקא כדאיתא שם בגמ' ובתר הכי מייתי בעיא השניה דמהו למנות בו ראשון ושני, ומשמע דבחד גוונא הוא הנהו שני האיבעיות, ובבן ח' חי גם ר' יוחנן מודה לר"ל דחד גופא

הוא, ובריית׳א דעבר בנהר הוכשר ג״כ בבן ט׳ מיירי, ולכן מוכרח ר״י לומר דריוה״ג וב״ש אמרו דבר אחד:

אך לפ״ז נשאר הקושיא חמורה מאי מקשה ר״ל לר״י ממתניתין דהבשר מגע נבלה, הא שם בבן ח׳ חי מיירי או בבן ט׳ מת, דהא אליבא דר״מ א״א לפרש באופן אחר, דבן ט׳ חי לדידיה טעון שחיטה, ועוד קשה אם נאמר דרש״י נקט לאו דווקא בן ט׳ חי דה״ה בעיא זו אתיא בבן ח׳ חי או בבן ט׳ מת, א״כ יקשה למה לרש״י למנקט דינא דאיבעיא זו דמהו למנות בו ראשון ושני בבן ט׳ חי באופן שיהיה שלא כהלכה דהא אנן קיי״ל כב״ה דאמר בדגים משימותו וא״כ בן ט׳ חי אין בו טומאת אוכלין, הו״ל לרש״י למנקט הבעיא בבן ט׳ מת, ויהיה זה גם לפי ההלכה דקיי״ל כב״ה, ומזה מוכח דרש״י סבר שדווקא נקט בן ט׳ חי, שבבן ט׳ מת א״א לאוקמי הפלוגתא וא״כ נשאר קשה, מאי מקשה בגמ׳ ר״ל לר״י ממתניתין דהא מתני׳ איירי בבן ט׳ מת, או בבן ח׳ חי ולא בגוונא אחרינא דהא אתיא כר׳ מאיר, דלדידיה בן ט׳ חי אין ניתר ע״י שחיטת אמו:

ונראה לענ״ד ליישב שיטת רש״י והיא דהרא״ש כתב (בפ׳ בהמה המקשה סי׳ ה׳) דהא דאמר ר״מ שבן ט׳ חי הנמצא בבהמה אין שחיטת אמו מטהרתו, הוא דווקא היכא שיצא אח״כ חי לאויר העולם, אבל אם מת קודם שיצא לאויר העולם, השחיטה הקודמת בעודנו חי מתירו, ואף שהרא״ש כתב שם שהוא דלא כפירש״י במתניתין דטעמא דר״מ משום דחדשים גרמי, ולענ״ד נראה שאפשר שגם רש״י יסבור כהרא״ש, ומה שפירש חדשים גרמי אליבא דר״מ, היינו שחדשים גורמים שאין היתר שחיטת אמו היתר מוחלט, ומתלא תלוי, שאם יצא חי לאויר העולם טעון שחיטה, ולכן נוכל לומר דאין הכי נמי דבעיא דמהו למנות בו ראשון ושני הוא דווקא בבן ט׳ חי, אבל בבן ט׳ מת או בבן ח׳ בטל אגב אמו וחד גופא הוא, אך הפלוגתא הוא לר״י ור״ל היכא שבעת שחיטת אמו חי היה ואח״כ מת קודם שיצא לאויר העולם, דלר״י כיון שבעת שחיטת אמו חי היה, גופא אחרינא הוא לענין טומאה ואח״כ גם שמת שראוי לקבל טומאה (שבעודו חי אין מקבל טומאת אוכלין לר״י) מונין בו ראשון ושני, ור״ל בתרתי פליג, הוא חולק אר״י וסובר חד גופא הוא ומקבל טומאה כחדא, ועוד פליג אדר״י דסובר שכשהוא חי אין מקבל טומאת אוכלין ואיהי סבר כיון ששחיטת אמו מטהרתו דמי כאמו ממש ומקבל טומאת אוכלין. ובזה יהיה מבואר היטב הא דאמר הגמ׳ (שם ע״ה א׳) ואזדי ר׳ יוחנן לטעמיה, דאמר ר״י ריוה״ג וב״ש אמרו דבר אחד ועי׳ רש״י שם שכתב בד״ה ואזדא מדקאמר ר״י כו׳ שמע מינה רבנן דמטהרי בבן פקועה לאו משום דס״ל כר״מ כו׳. ולכאורה הוא תמוה הא גם אם טעמייהו דרבנן יהיה משום דס״ל שצריך שחיטה מ״מ מוכח מזה שריוה״ג

שאמר הלך בבה"ק נטמא, סובר כב"ש בשיטתו שחי מקבל טומאת אוכלין, וע"פ דרכינו אתי שפיר שלר"י לטעמיה דאמר תרי גופי נינהו וראייתו מהא דעבר בנהר הוכשר, וכן מהא דאמר ריוה"ג צריך הכשר ובשחיטת אמו לא הוכשר, ואפ"ה סבר דמקבל טומאה, מוכרח לומר דטעמיה דריוה"ג משום שסבר כב"ש שגם כשהוא חי, כל שהוא ראוי ועומד לאכילה מקבל טומאת אוכלין, משא"כ אליבא דר"ל דאמר חד גופא הוא כמו שמצינו במפרכסת שגם כשהיא חיה לכל דבריה ואפ"ה לענין טומאת אוכלין מקבלת טומאה מפני שהותרה בשחיטה ונעשה בה מעשה השחיטה, ה"נ לענין העובר, הגם שהוא חי ממש, מ"מ כיון שנעשה בה מעשה השחיטה כיון שחד גופא הוא, ורבנן דפליגי יהיה בהכרח טעמם משום דסברי כר"מ וכמו שפירש"י דלולי ר' יוחנן היינו אומרים כן, משא"כ ר' יוחנן דסבר תרי גופי נינהו הגם שהותרה בשחיטת אמו מ"מ כיון שבה לא נעשה מעשה שחיטה והיא באמת חי דמיא זה לדגים שנצודו:

ועתה נאמר כיון שפלוגתא דר"י ור"ל בבן ט' חי מיירי וה"ה דהיה חי בשעת שחיטה ואח"כ מת קודם שיצא לאויר העולם שבגוונא זה גם לר"מ מועיל שחיטת אמו כמש"כ הרא"ש, ולכן שפיר מקשה ריש לקיש לר"י מהא דהבשר מגע נבלה דמיירי בכל גוונא דשחיטת אמו מטהר הולד ואף בבן ט' מת שמצאנו אח"כ במעי אמו שנשחטה הגם שלא ידענו זה אם בעת שחיטה עדיין חי היה ואפ"ה מטמא ר"מ, ואם נאמר דאם הוא חי בשעת שחיטה תרי גופי נינהו ולא קבל הכשר אז למה יטמא ר"מ הבשר, שמא בעת השחיטה עדיין חי היה, דהא ר"מ לטעמיה לא אזיל בתר שעת מציאתן היכא שיש חזקה המוקדמת להיפך, וכמו דאמר ר"מ בנגע באחד בלילה ואין ידוע אם חי הוא או מת ולמחר השכים ומצאו מת (עירובין ל"ה ב', ובנדה ד' א') הגם שהתוס' כתבו שם שזה דווקא בר"ה, מ"מ בנידון הבהמה והעובר גם ברה"י לגבי העובר שאין בו דעת לשאל ספיקו טהור ולמה מטמא ר"מ, וע"כ סבר דחד גופא גם בעודו חי. ואין להשיב כיון דר"י סבר דחי אין מקבל טומאה ממילא אין מקבל הכשר, דהכשר וטומאה חדא הוא לענין זה וא"כ מה מועיל הכשר השחיטה אם בעת השחיטה חי היה. ז"א דהכשר השחיטה המועיל להעובר לכשימות קודם שיצא לאויר העולם מהני לענין זה ג"כ שכשיתבטל החיות מהעובר יחול עליו ההכשר של השחיטה וממילא יהיה מוכשר לקבל טומאה:

ומעתה אתי שפיר מה שדקדקנו לעיל בהא דאמר ר' יוחנן ריוה"ג וב"ש אמרו דבר אחד לוקמה בבן ח' חי ויהיה אתיא דריוה"ג כר"ע דאמר משעה שאין יכול לחיות. כיון דפלוגתא דר"י ור"ל הוא דווקא בבן ט' אבל בבן ח' מודה דחד גופא היא וא"צ הכשר. ומדאמר הבשר צריך הכשר ע"כ בבן ט' איירי:

וע"פ מש"כ לא יקשה מד' רש"י במתניתין, שחשיב האבר שחתכו אמה"ח ממש אם העובר חי על מה שדקדקנו שבבן ח' אין דין אמה"ח. שכוונת רש"י יהיה במקום שבעת חתכו העובר היה הבן ט' חי אך לא יצא לאויר העולם שבגוונא זה ר"מ מודה ג"כ ששחיטת אמו מטהרתו ובזה יש דין אבר מן החי:

והנה לבד מש"כ שקושית הגמ' שמקשה ר"ל לר' יוחנן הוא שסתומי סתם לה מתניתין דהבשר מגע נבלה וגם בבן ט' שחי בעת השחיטה מיירי. נוכל לומר באופן מדויק ביותר והוא דר"י ור"ל אפשר דסברי כרב חסדא דאמר שמחלוקת של ר"מ ורבנן דווקא בעובר חי אבל בעובר מת ד"ה שחיטה עושה ניפול. והתוס' כתבו שם (ע"ד א') ד"ה מחלוקת דבבן ח' איירי דבבן ט' לר"מ טעון שחיטה. ולפי דרכינו ע"פ שיטת הרא"ש ורש"י נאמר שכוונת רב חסדא הוא בן ט' חי. דבן ח' חיותו אינו כלום וכמת ממש נחשב ומיירי בבן ט' שבעת השחיטה חי אך לא יצא לאויר העולם חי. ובאמת מסתבר הכי למימר כי בן ח' אין חיותו חשוב כלל וכמת נחשב. ועפ"ז מקשה שפיר ר"ל לר' יוחנן ממשנתינו. כיון דמיירי שבשעת שחיטה היה בן ט' חי. וסברת רב חסדא ע"פ זה אם נפרש כן לולי דבריהם הקדושים יש לומר שבבן ט' חי כיון שיש לו היתר בשחיטה לגבי האבר ג"כ דהא ד' סימנים אכשר רחמנא, ולא מיבעיא אם נאמר שגם הושיט ידו למעי בהמה ושחט כשר ודאי דחשיב יש לו היתר בשחיטה לגבי האבר ג"כ. אלא אפילו אם נאמר שאין להושיט ולשחט בפנים קודם שיצא לאויר העולם, מ"מ הא ראוי לשחיטה היה האבר ג"כ ע"י שאפשר היה אז להוציאו לחוץ בעוד שהיה הבן ט' חי. משא"כ בן ט' מת או בן ח' שא"א להיות לו היתר בשחיטה ולכן שפיר השחיטה עושה ניפול. כן נראה סברת רב חסדא לולי דבריהם הקדושים ואפשר לומר כן לשיטת רש"י ז"ל. וע"כ כיון שר"י ור"ל סברי כרב חסדא וא"כ מיירי מתניתין לפי זה בבן ט' חי אך אליבא דר"מ מיירי שלא יצא לאויר העולם. ולכן שפיר מקשה ר"ל לר' יוחנן ממתניתין:

עוד נראה לחזק מש"כ והוכחתי. שמש"כ רש"י שיש על האבר הנחתך טומאת אמה"ח דמיירי בבן ט' חי שבברייתא המובאה (בדף ס"ח ע"א) שבחוץ טמא ואסור פירש"י שהוא טומאת אמה"ח דילפינן בהעור והרוטב (דף קכ"ח) שאבר מן החי מטמא כאבר מן הנבלה מוכי ימות מן הבהמה. ואנן קיי"ל דחדשים גרמי כדאמר ר' יוחנן (ע"ה ע"א) לגבי חלב. וכי היכי דלא מיקרי שור וכשב ה"נ לא מיקרי בהמה וכן הוא לשון רש"י (שם ע"ה א') בשלמא לדידי דאמינא חדשים גרמי איכא לאוקמי בבן ט' חי "כיון דבהמה היא" אצטריך למעוטי כן הוא לשון רש"י. הרי שבפחות לא איקרי בהמה. וא"כ מאין יהיה על האבר הנפרש מבן ח' חי טומאת אמה"ח. ולפ"ז אפשר לומר שלענין טומאת

אמה"ח על אבר הנפרש מבן ח' חי יהיה תלוי בהנהו תרי לישני דאליבא דר"י אי אוירא גרים או חדשים. ולל"ק דאמר אוירא גרים בהטילה נפל יהיה דין אמה"ח לענין טומאה על האבר הנפרש מבן ח' חי. וסוגיא דגמ' בבעיא דמהו למנות וכל הסוגיא קאזלא בתר לישנא בתרא דכל היכא דלא כלו לו חדשיו לכו"ע לאו כלום הוא:

אך יש לדקדק לפ"ז אליבא דר"ל דאמר חדשים ואוירא גרמי ולא איקרי בהמה עד שיצא לאויר העולם. א"כ הא דקתני הבשר מגע נבלה דמיירי ג"כ בבן ט' חי וכמוש"כ ולכל הפחות בבן ח' חי אליבא דרב חסדא דאמר מחלוקת באבר דעובר חי וא"כ הא דקתני רישא דברייתא חתכו ואח"כ שחט שבחוץ טמא ואסור. מאין יהיה טומאה לאבר זה הנחתך, כיון שבן ט' חי ג"כ לא נחשב בהמה כל זמן שלא יצא לאויר העולם דחדשים ואוירא גרמי **(הגה"ה. ואפשר לישב בזה דמה דאמר ר"ל חדשים ואוירא גרמי הוא רק גבי חלב משום דילפינן מקרא דאיתא בגמ' (ע"ה ע"א), מה חלב ושתי כליות האמור באשה מוצא מכלל שליל כו' דאמר ריש לקיש שם טעמא דידי נמי מהכא)** ע"כ נראה לענ"ד לומר שר"ל דסבר דחד גופא הוא, שפיר קרינן על האבר שנפרש לחוץ ונחתך קודם שחיטת אמו, וכי ימות מן הבהמה, היינו הבהמה בכללה היא אם העובר, ועתה יהיה לנו הוכחה ברורה שר' יוחנן דס"ל תרי גופי נינהו הוא דווקא בבן ט' חי דהא בברייתא המובאה (בדף ס"ח) קתני הוציא עובר את ידו וחתכה. סתמא קתני שבחוץ טמא ואסור ולא מחלק בין בן ט' לבן ח' בין חי ובין מת למ"ד כמחלוקת בזה כך מחלוקת בזה, הא תינח בן ט' חי כיון דחדשים גרמי יש על האבר היוצא שנחתך דין טומאת אמה"ח, אבל בבן ח' חי מה טומאה על האבר הנחתך קידם שחיטת אמו, וסתמא קתני שבחוץ טמא ואסור, א"ו שבן ח' כיון דחד גופא הוא עם הבהמה, האבר הפורש מן העובר דמי כפורש מן הבהמה, וקרינן ביה וכי ימות מן הבהמה. ולפ"ז נדחה ההוכחה שהוכחתי לעיל מפירש"י דמתניתין שחשיב להאבר היוצא אם העובר חי אבר מן החי שרש"י סובר כהרא"ש, שי"ל שמה שפירש"י טומאת אמה"ח הוא מצד שבן ח' חי חד גופא עם הבהמה, ולכן האבר הנפרש יש לו טומאת אמה"ח, אך בזה יתחזק לנו הוכחתינו שדווקא בבן ט' חי קאמר ר"י תרי גופי נינהו, ולתירוץ הקושיא מה דמקשה ר"ל לר' יוחנן נצטרך לומר משום דסתמא קתני במתניתין גם בעודו חי בעת שחיטת אמו, ורש"י יסבור כהרא"ש וכמוש"כ לעיל בדברינו:

וע"פ מש"כ שהפלוגתא של ר"י ור"ל בענין האיבעיא מהו למנות בו ראשון ושני הוא רק בבן ט' חי, אבל בבן ח' או בן ט' מת בזה לא פליגי, יתכן מה שהרמב"ם לא הביא להאי דינא אם מונין בו ראשון ושני, שלכאורה הוא פלא מה זה שהשמיט הרמב"ם דין

זה מפסקיו. ולמש"כ שהפלוגתא הוא רק בבן ט' חי. א"כ אין לו להביא להאי דינא כלל כיון דהרמב"ם פסק (בפ"ב מהל' אבה"ט הל"ז) שאם נטמאה אמו לא נטמא הוא, וכן אם נתנבלה אמו הרי הוא טהור, שאין החי מתטמא לא טומאת אוכלין ולא טומאת נבלות, א"כ האי דינא דאיבעיא דפליגי ר"י ור"ל אין נוגע לדידן, כיון דבבן ט' מת או בן ח' דכמת חשוב לא פליגי, וזה פשוט לו דבן ח' אפילו חי ובן ט' מת שנמצא במעי אמו שנשחטה, הוא נחשב חד גופא עם אמו, ואם הוא בן ט' חי כיון שאין מקבל טומאה בעת השחיטה והוא אין דומה לאמו, לכן כשימות אח"כ הוא דבר בפני עצמו, ולשיטת הרמב"ם דברי ר' יוחנן דאמר מונין בו ראשון ושני שהוא בבן ט' חי. הוא דווקא ע"פ הסוברים שדגים מקבלים טומאה מיד כשיצודו, ואח"כ מילתא דפשיטא הוא שחשוב דבר בפ"ע ואין צריך להשמיענו זאת:

ועתה אבא לחקור אם חתכו אבר מן העובר בעודו במעי אמו והוציאו אותו לחוץ, אם הוא מותר לבני נח ויש להסתפק בתרי גווני הן אם נחתך בעוד העובר הי' חי או בעת שהעובר מת. והנה לפמש"כ רש"י במתניתין דאיתא (בדף ע"ב), הבשר מגע נבלה, שפירש"י נבלה גמורה הוי האבר אם יצא העובר מת, מאחר שלא טהרתו שחיטת אמו הרי דסובר רש"י שבמקום שהיה העובר מת יש דין נבלה על האבר שלא טהרתו שחיטת אמו, ולדידן דקיי"ל כחכמים ששחיטת אמו מטהרתו מידי נבלה. אך אם יצא העובר מת קודם שחיטה יראה לפ"ז דלכו"ע הוי נבלה, מיהו יש לומר לפמש"כ דכל שאינו בן ט' חי לכו"ע הוי חד גופא העובר עם הבהמה, יש לומר דאה"נ אם נחתך בחיים האבר שיצא מן העובר לחוץ וחתכו אז הוה אמה"ח ממש, לפי שנחשב נחתך מן הבהמה, ומש"כ רש י דהאבר הוי נבלה ממש הוא רק בעת שחיטה אליבא דר"מ ששחיטה עושה ניפול ונחשב כפורש אז מן העובר, ולכן הוא אין נחשב אז נפרש מן החי ע"י פרישתו, רק השיג עליו בעת שחיטתו שהיה דבוק להעובר, תורת נבלה לפי שבאמת הוא מת, ולא ניתר ע"י שחיטת אמו, וכן הוא לשון הגמ' (ע"ג א), דאמר להם ר"מ וכי מי טיהרו לאבר זה מידי נבלה, שחיטת אמו, א"כ תתירנו באכילה, הרי שטענת ר"מ היה שאבר העובר אין לו היתר וצריך להיות עליו הדין הקדום, היינו שהיה נבלה. אבל אם נפרש בחיי אמו האבר מולד עובר מת במעי אמו, יש לומר שכיון שנחשב חד גופא שפיר חשיב זה אמה"ח ואסור לבני נח מטעם אמה"ח:

והנה הרמב"ם (בפ"ה מהל' מ"א הלי"א) כתב וז"ל כל אבר עובר שיצא וחתכו קודם שחיטה והוא בחוץ הרי זה אמה"ח ולוקין עליו. ואפילו מת העובר קודם שחיטה. ואם נחתך אחר שחיטה האוכלו אינו לוקה ואפילו מת עכ"ל הרמב"ם. והנה הלחם משנה

דקדק בד' הרמב"ם אשר כתב אפילו מת העובר קודם שחיטה, אם כוונתו שמת אחר החתיכה של האבר קודם השחיטה, מה מעלה ומוריד לנו מה שנתהוה אחר החתיכה, אחרי שכבר נתהוה אמה"ח בשעת החתיכה, ואם כוונת הרמב"ם הוא שמת קודם החתיכה היה לו לומר כך, ולכן נדחק לומר בכוונת הרמב"ם שכוונתו הוא בעת החתיכה, ובאמת הוא דוחק גדול. ולענ"ד נראה שקצת חילוף יש בלשון הרמב"ם שבבבא ראשונה צריך להיות הרי זה אמה"ח ולוקין עליו ואפילו מת, והיינו אז בעת החתיכה שע"ז אנו דנין, ובבבא שניה ואם נחתך אחר שחיטה האוכלו אינו לוקה ואפילו מת קודם שחיטה, שבזה השמיענו הרמב"ם הדינא דגמ' כמו שאמר רבה שמחלוקתן הוה גם בעובר מת, ובאמת במ"מ הובא הלשון של הבבא ראשונה ומש"כ "אפילו מת העובר" אפשר שיצא מן הא דאמר במחלוקת ר"מ וחכמים שמחלוקתן שוה בעובר מת או חי ואע"פ שאין זה הכרח, וכוונת דבריו הוא שמדאמרינן שמחלוקתן בין בעובר חי ובין בעובר מת, ובעובר חי הוה הנפרש אמה"ח שמטמא זה כנבלה, ממילא ה"ה בעובר מת נמי הוה זה אמה"ח דחד דינא להו להאבר, מ"מ באמת אין זה הכרח שי"ל שלענין זה אם מתיר שחיטת אמו להאבר מדין טומאת אמה"ח או טומאת נבלה שוים הם אם העובר חי או מת, אך לענין זה חלוק שבמת הוי נבלה ובחי הוי אמה"ח, עכ"פ מבואר לדעת הרמב"ם שגם בנחתך קודם שחיטה אפילו מעובר מת מ"מ כיון שהוא במעי אמו חיה דין אמה"ח לו, ולדעת רש"י יש להסתפק בזה כמוש"כ מקודם:

אמנם באמת בד' הרמב"ם יש להעיר שנראה קצת שסותרים דבריו זא"ז, שבהל' מ"א הנ"ל שהבאנו פסק שבחתך אבר היוצא מן העובר קודם שחיטה אפילו מעובר מת יש לו דין אמה"ח ולוקין עליו, ואלו בהלכ' אבית הטומאה (פ"ב הל"ט) כתב, בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו וחתכה ואח"כ שחט את אמו האבר שנחתך נבלה, וזה אין נראה לומר שכוונת דבריו מצד אמה"ח שמטמא כנבלה, שהרי שם (בפ' הנ"ל הל"ה) גבי אבר המדולדל כתב מפורש האבר מטמא (אם מתה הבהמה) משום אמה"ח ולא משום אבר מן הנבלה, ומפרש החילוק שבין אבר מן החי לאבר מן הנבלה לענין הבשר הפורש ממנו, וא"כ גבי אבר היוצא שחתכו קודם שחיטה הו"ל להרמב"ם לפרש שהאבר מטמא מן דין אמה"ח. ואלא מדסתים לה שהוא נבלה משמע שיש לו דין טומאת נבלה ולא דין אמה"ח, והנה שם (בפרק הנ"ל בהל"ג) כתב, בשר הפורש מבהמה וחיה כשהן חיים טהור ואין מטמא כנבלה אבל אמה"ח הפורש מהן מטמא כנבלה אחד אמה"ח הפורש מן הבהמה עצמה או אבר הפורש מן השליל שבבטנה, הרי מפורש דעת הרמב"ם שהאבר הפורש מן השליל יש לו דין אבר מן החי:

והנראה לענ"ד לומר דהרמב"ם ס"ל ג"כ כשיטת רש"י, שאבר הבא מעובר מת כאשר נחתך יש לו דין אבר מן הנבלה. וכשבא מעובר חי יש לו דין אמה"ח שנחשב אמה"ח, משום שהעובר ואמו אחת הוא, ולכן בהל' ט' שבא להשמיענו אשר בחתך האבר עכ"ז בשר העובר **(ודו"ק, אבל לענין מילי אחריני לענין אמה"ח וכדומה שפיר יסבור גם ר"ל חדשים גרמי].)** טהור, ובזה ע"כ מיירי שהעובר מת, שאם היה חי אין כאן חידוש שבשר העובר טהור, שאין חי מקבל טומאה, רק שעיקר החידוש הוא אפילו אם העובר מת, מ"מ כיון שהוא במעי אמו חיה ועומד להיות ניתר בשחיטת אמו דין חי לבשר העובר שאינו מקבל טומאה, ולכן כתב בלשונו המדוייק האבר שנחתך נבלה, פירושו שאפילו אם האבר שנחתך נבלה, היינו שיצא מעובר מת, ואפ"ה בשר העובר טהור, וא"כ מבואר לנו ד' הרמב"ם, שמחלק בין היכא שהעובר חי או מת, והוא נגד מה שכתב בהל' מ"א שאפילו מת העובר ג"כ הוי אמה"ח:

ולכן נראה לענ"ד לומר בשיטת הרמב"ם לחלק בין איסור לטומאה, דלענין איסור שפיר אמרינן גם בפורש מעובר מת אם יצא לחוץ ונחתך יש ע"ז דין אמה"ח, וזה ילפינן מדגלי רחמנא דבשר בשדה טרפה שהאבר היוצא חוץ למחיצתו מיקרי בשר בשדה, ולכן כשנפרש לגמרי יש לו דין אמה"ח לאיסורא, אך לענין טומאה כיון שבעצם מת העובר וכל העובר נבלה רק דגלי קרא שהעובר שבפנים אין טמא, ובאמת קיי"ל שגם בטמאה טהור העובר שבפנים כדאיתא (בדף ע' ע"ב) אבל מה שבחוץ יש לו דין טומאתו טומאת נבלה, משא"כ במקום שיש לו חיות להעובר, שם הנחתך יש לו דין אמה"ח לגמרי אפי' לענין טומאה:

ויש להעיר לענין דינא, שהעירותי להסתפק אם יש באבר הפורש מעובר דין אמה"ח לענין בני נח, דלכאורה קשיא לפי המבואר שגם בנחתך מן העובר והוציאו לחוץ יש לו דין אמה"ח, א"כ יקשה הסוגיא שבחולין (ק"ג א') דמשכח הגמ' למ"ד בהמה בחייה לאיברים עומדת שכשנטרפה עם יציאת רובה, אז בהדי הדדי קאתי איסור טרפה ואיסור אבר, הא איסור אבר חייל גם במעי אמו אם יחתך מן העובר ויוציאו לחוץ, וא"כ קדום איסור אבר לאיסור טרפה. והנראה לומר בזה שבאמת בעובר מצד עצמותו אין בו דין אמה"ח רק דגלי רחמנא כיון שיצא חוץ למחיצתו נאסר רק היציאה היא המביאה עליו שם אמה"ח, ולכן לא נחשב בו איסור אמה"ח בקדימה אפילו אם בחייה לאיברים עומדת, וא"כ כיון דהאיסור נובע מבשר בשדה טרפה ממילא לבני נח אין כאן איסורא של אמה"ח, עד שיהא בן ט' חי ויצא לידתו:

עוד נראה להביא ראיה שבעובר קודם לידתו הגם שאסור משום אמה"ח מ"מ אינו מקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר רק בא לימודו ע"י הצטרפות מקרא דובשר בשדה טרפה מדבעי הגמ' (פסחים כ"ב ע"ב) ראיה שאמה"ח מותר בהנאה מדיוקא דלא יושיט כו' הא לכלבים שרי, אמאי לא מייתי הגמ' ממשנה מפורשת דחולין (ס"ט ע"ב) המבכרת המקשה לילד מחתך אבר אבר ומשליך לכלבים, אלמא דאבר מן החי מותר בהנאה, א"ו שכיון שבעצמותו אין בו בעובר איסורא של אמה"ח מקרא דלא תאכל הנפש עם הבשר שלא מיקרי נפש גמור, רק ילפינן איסורו מקרא דובשר בשדה טרפה ושם נאמר בכתוב מפורש לכלב תשליכון אותו, ולכן לא מקשה הגמ' מידי מהאי מתניתין, ולכל הפחות ביוצא מעובר מת נאמר שאין כאן איסור אמה"ח גמור מקרא דלא תאכל הנפש, ולכן לא מצי לאתויי ראיה ממתניתין דהמבכרת שמחתך אבר אבר ומשליך לכלבים, משום דהוה מצינו לאוקמי שהעובר מת, ולכן אין בו איסור דאמה"ח מקרא דלא תאכל הנפש, ודוק בכל זה:

סימן ד

אשר השבתי לרב אחד על מכתבו וז"ל:

ע"ד אשר כתב כת"ר אלי בשאלתו בנדון הש"ץ ושו"ב אשר נתן כתב ואסר עצמו לשתות יי"ש, ועתה כפי שכתב כת"ר במכתבו עבר ע"ז כמה פעמים, והאריך כת"ר בד"ת בעינן זה ודרש מאתי את דעתי:

הנה באמת קשה להשיב בזה, כי ידוע אשר לדון את האדם על חזקת כשרותו אם הורעה, הוא חמור יותר מדיני ממונות (ובפרט בנידון זה שטפלא תלי ביה הוא כמעט דיני נפשות) ואין לדון כ"א אחרי שנראה את גוף הכתב וגם יהיה גב"ע כד"ת שהוגבה עליו בפניו בב"ד של ג' שעבר ואיך ומה עבר, אך עכ"ז מפני הכבוד אכתוב קצת בד"ת, ולא נדון הנשאל בפרט, והוא מה שדעת כת"ר נוטה לדון שמי שקבל בכתבו בלשון זה "הנני מקבל באיסור שלא אשתה יי"ש" ועבר ע"ז כמה פעמים שיש לדון אותו כמומר לדבר אחד מן התורה שלדעת הרמב"ם המובא בשו"ע יו"ד (סי' ב' סעי' ו') צריך להיות בודק סכין ונותן לו, ובלעדי זה א"א לסמוך על שחיטתו, הנה באמת רוב הפוסקים חולקים על ד' הרמב"ם. ודעת הגר"א בביאורו נוטה ג"כ לדעה הראשונה, ומ"מ לענין דינא ודאי דראוי לחוש לדעת הרמב"ם, כי הישׁ"ש בחולין (פ"א סי' ו') פסק כדעת הרמב"ם, וכן האחרונים נוטים ג"כ להחמיר לחוש לד' הרמב"ם וכן התבואות שור (בסי' ב') פסק ג"כ כהרמב"ם, מ"מ בעובר בענין נדרים יש להעיר ולומר כיון דאיסור נדרים הוא איסור שקבל עליו בעצמו הוא קיל בעיני הנודרים וכמו שמצינו בגיטין (ל"ה ע"א) בשני' דרב

קילי נידרי, ואם בשני' דרב הוה כן ק"ו האידנא [ועיין ת"ש סי' ב' ס"ק י"ב] וא"כ יש לומר שזה אין דומה למומר לדבר אחד גם לדעת הרמב"ם, ועיין בס' תפארת צבי (בס' כ') וז"ל שם, אך בנ"ד ששתה כמה פעמים הוי דינו כמומר, לדעת הרמב"ם צריך בדיקת סכין, אולם רוב הפוסקים חלקו עליו בזה, ומוכח מזה דעת הת"צ הנ"ל שאין חילוק בזה מצד שאיסור שהוא קבל עליו בעצמו קיל בעיניו, ולדעת הרמב"ם גם בזה צריך בדיקת סכין, אך דעת הת"צ נוטה לדעת רוב הפוסקים החולקים על הרמב"ם, וע"כ לא נחית לחלק אם אולי באופן זה גם להרמב"ם לא יצטרך לבדיקת סכין.

גם בעיקר דין נדר שבכתב הוא מחלוקת בין הפוסקים וכת"ר שכתב בשם הנו"ב (סי' ס"ו) וז"ל אמנם כו' היינו בכותב בלשון הזה "הנני מקבל עלי דבר זה בשבועה, או שלא לעשות", והכא כתב בלשון הזה "הנני מקבל עלי באיסור גמור שלא לשתות יי"ש ושכר מהיום והלאה", ובזה כתב הנו"ב דהוה כמוציא בשפתיו ע"כ לשון כת"ר, ותמיהני הלא הנו"ב לא החליט אף בלשון הזה אי שבועה בכתב הוה שבועה, שהרי כתב הנו"ב בלשונו הטהור, אמנם בדין שבועה בכתב אי אמרינן דמהני, היינו כו' ואדרבה הרואה יראה בהדיא בתשו' ההיא בנו"ב (מה"ק סי' ס"ו) שכתב שדין זה של שבועה בכתב הוא מחלוקת הפוסקים, רק שכתב שגם מאן דס"ל דמהני שבועה בכתב לא מהני רק באופן שיכתוב הנני מקבל כו' אבל למאן דסבר דלא מהני שבועה בכתב, אף בלשון הזה לא מהני'. רק בעינן דווקא שיוציא בשפתיו ואדרבה דעת הנו"ב נוטה שם בתשו' לדעת הסוברים ששבועה בכתב לא מהני, ובפרט לדעת הרמב"ם דס"ל דעדות בשטר מדבריהם, כתב הנו"ב שלדעת זו גם שבועה בכתב לא חלה:

הן אמת שהח"ס (חיו"ד סי' רכ"ז) האריך בדין שבועה בכתב ודעתו מכריע כדעת החוות יאיר ששבועה בכתב היכא שכתב הריני נשבע כו' ומסרו ליד חברו חייל שבועתו ע"י זה, מ"מ לא נוכל להחליט שדבר זה דין ברור הוא לאיסור, שהרי הפוסקים הסוברים ששבועה בכתב לא חלה, המה ג"כ גדולים בחכמה, כמו הרא"מ והמבי"ט והשב יעקב, והתומים ג"כ נוטה להכריע שבשבועת ביטוי אין חלה שבועה השבות יעקב עם השב יעקב בזה יעו"ש, וכן מל' הנתיבות (בסי' צ"ו בביאורים סק"ז ובחידושים סק"ט) נראה שמכריע ששבועת ביטוי בכתב אין חלה, ואדרבה הוא מיקל יותר מהתומים לענין מי שמתנה עם חברו וקבל ע"ז שבועה בכתב, שבזה התומים מחמיר והנתיבות מיקל בזה ג"כ. ועיין בתשובות הגאון רע"א (בסי' כ"ט ל' ל"א ל"ב):

סוף דבר שבועה בכתב תלוי זה באשלי רברבי ואבות הפוסקים האחרונים לא הכריעו בזה, וזה ודאי הוה ספק איסור תורה, ולכן נראה לענ"ד שהעובר ח"ו על שבועה בכתב

לא יחשב מומר לדבר אחד, שאם הוא מיקל בעצמו בספק איסור לא יעשה בזה מומר לדבר אחד בודאי איסור אפילו לד' הרמב"ם, ואין להצריכו בדיקת סכין, ובפרט באיסור נדרים שמצינו בגמ' שהבאנו לעיל מגיטין דבשני' דרב קילי נדרי ולכן בספק איסור ע"י נדר, העובר בזה לא יהא נחשב מומר להצריכו לבדוק סכין וליתן לו, ובפרט שבלא"ה דעת רוב פוסקים גם בודאי איסור תורה המומר לדבר אחר א"צ בדיקת סכין, ובספק איסור שמסתברא שגם הרמב"ם יודה בזה שא"צ בדיקת סכין, לכן נראה שע"פ שורת הדין מותר לאכול משחיטתו בלי בדיקת סכין ליתן לו (ועיין בסימן שאחר זה בענין גדר ספק איסור. ודו"ק):

סימן ה

נשאלתי מגדול אחד, במי שעשה עבירה מסופקת ובאמת היא עבירה שיש עליה חיוב מלקות אם הייתה וודאית, והעובר ידע שהוא ספק ובמזיד נכנס לספק אם נפסל לעדות מספק, או כיון שהדין שעל עבירה שאין בה מלקות העובר אין נפסל לעדות וכאן בספק הנם שאסור מה"ת למאן דסבר ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא או במקום שהס' הוא אסור מה"ת כגון באיקבע איסורא. מ"מ כיון שעל הספק אין לוקין הדר הו"ל כעבירה שאין בה מלקות ואין נפסל עי"ז לעדות (ובאמת היא שאלת חכם עמוקה כאשר נבאר):

הנה הש"ך ביו"ד (סי' ט"ז סקי"ז) כתב וז"ל "ודע דנ"מ בהא שהיו לוקין אפילו לדידן דאז הוה פסול לעדות ומוכח שם מדבריו שבמה שנזכר שם בסעיף הנ"ל שאין לוקין שהוא מצד ספיקא דחוששין לזרע האב, אין עליו דין פסול עדות מחמת זה, ומשמע כוונת הש"ך שגם ספק פסול אין עליו על העובר, שאם היה כוונת הש"ך ודעתו שבספק עבירה זו אין עליו פסול ודאי אבל ספק פסול יש עליו, זה לא היה צריך להשמיענו וגם לא היה לו לציין להא דחו"מ (סי' ל"ד), אלא משמע שדעת הש"ך שגם ספק פסיל אין עליו, מפני שחשובה כעבירה שאין בה מלקות. ועל זה ציין הש"ך להא דחו"מ (סי' ל"ד):

אמנם הגאון רע"א שם בהגהותיו השיג על דברי הש"ך הנ"ל וכתב זה אין שייך לדינא דחו"מ (סי' ל"ד) דלענין פסיל עדות בעינן דווקא עבירה שיש עליה מלקות שדווקא אם הלאו בעצמותו אין בו חיוב מלקות אין נפסל לעדות, אבל אם הלאו בעצם חמור דהא לאו דאותו ואת בנו יש בו חיוב מלקות, והכא דהוה ספק אם חוששין לזרע האב שהוא כמו אוכל ספק חלב ספק שומן שנראה שפסול דאף דלא מלקינן מספק, מ"מ הוה זה א דפסול אף שאין לוקין מ"מ פסול דהלאו בעצמותו חמור עכ"ד:

והנה מלתא דפשיטא לרבינו הגאון רע"א שהאוכל ספק חלב ספק שומן נפסל מספק, לענ"ד צריך עיון טובא אחרי שמ"מ כמו שהובא לפנינו ולפני האוכל הדבר בספק, ולא

מיבעיא לשיטת הרמב"ם וסיעתו שספק דאורייתא מה"ת לקולא, היאך נאמר על דבר שמה"ת מותר לאכול לכתחלה שאם עבר ועשה זה שייפסל בספק לעדות, אלא אפילו להפוסקים דס"ל שספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, מ"מ כיון שכמו שהוא לפנינו, האיסור שצריך להחמיר בספק איסור תורה, אין בזה רק איסורא, ולא לאו שיש בי מלקות, ולמה יופסל בזה כלל אף מספק (ואף אם יתברר אח"כ שהיה איסור ודאי) מ"מ בעת מעשה לא עבר רק על ספק איסור שאין ע"ז מלקות ואינו חמור אצלו כל כך, ומאי מדמה הגאון רע"א זה לעבר איסור ודאי בלא התראה, ששם הוא הלאו חמור שיש עליו מלקות בודאי והוא הלאו שאסרה התורה שיש ע"ז מלקות:

ולכאורה יש להביא ראיה לסברת הגאון רע"א מהא דהכה את זה וחזר והכה את זה (גבי ספק אביו) דאיתא ביבמות (ק"א א' ובמכות ט"ז ובחולין צ"א) דלמ"ד התראת ספק שמה התראה אפילו בזה אחר זה חייב, ואם נאמר שעברת ספק איסור אין נחשב כעובר על האיסור לאו, א"כ אפילו למ"ד התראת ספק שמה התראה, מ"מ הא בעת שעבר והכה הראשון לא עשה רק ספק איסור הכאת אב ולא איסור ודאי, וכן בהא דחולין (צ"א) בהא דשני גידין לר"י אכל מזה כזית ומזה כזית דלוקה אם התראת ספק שמה התראה, ואמאי הא בשעה שאכל הכזית מהראשונה עבר אז רק על ספק ולא איסור ודאי, וא"כ אם ספק איסור אינו נחשב כעובר על הלאו רק שהוא איסור נפרד הנאסר על האדם לעשות ספק איסור, מה לי במה שאח"כ אכל השניה שנתברר שעשה העבירה בודאי, הא מ"מ הוא בעת שאכל הראשונה לא חשב לעבור איסור ודאי. הא זה ברור אם היה סבור שהיתר הוא, שגם אם יתברר אח"כ שהוא היה איסור ודאי שעבר שהוא נחשב לשוגג, א"כ גם זה הספק איסור גם שיתברר אח"כ שהיא איסור ודאי, מ"מ המזיד שלו אינו על איסור ודאי רק על איסור ספק, וא"כ מוכח מזה שהעובר על ספק איסור במזיד שיש עליו מלקות או מיתה אם הוא באמת איסור, מקרי שעבר במזיד האיסור כמי שהוא, רק שלענין התראה תלוי בזה דהתראת ספק, וא"כ לכאורה מוכח מזה כד' הגאון רע"א:

אמנם יש לדון בזה. ומתחלה נחקור איך הוא הדין אם דמה בדעתי שזה הוא ספק איסור ולא ודאי ועבר עליו במזיד שנכנס להקל לאכול הספק איסור, ואח"כ נודע לו שהוא איסור ודאי, אם הוא נדון כשוגג לענין חיוב חטאת או שהוא נחשב כמזיד שגם בעת אכילתו חשב שזה הוא ספק איסור זה שחייב עליו כרת וכדומה:

ונראה לע"ד להוכיח שזה נקרא שוגג לענין קרבן והוא מלשון הגמ' (בשבת ס"ט) דר"י אמר כיון ששגג בכרת אעפ"י שהזיד בלאו. והאי שגג בכרת משמע שאפילו היה מסופק אם הוא חייב כרת ג"כ מיקרי שגגה, דומיא דשגג בקרבן, דאיתא בלשון הגמ' אבל אין

יודע אם חייבין עליה קרבן אם לאו ולא קאמר הגמ' שאומר כסבור הייתי שאין חייבין עליה קרבן, משמע שאפילו הדבר מסופק אצלו מיקרי זה שוגג, וה"נ בשגגת כרת ושגגת לאי שגם באין יודע מיקרי זה שגגה, וזה הכל שוה אם אין יודע שחלב אסור או שאין יודע שזהו חלב, וא"כ כי היכי שאם אין יודע אם זה אסור מיקרי שגגה ה"נ במסופק אם זהו הדבר האסור חשיב ג"כ שגגה כשיודע אח"כ שזהו אסור, וא"כ מסתברא שצדקו ד' הש"ך שכל שהוא מסופק אם זהו הדבר שאסור בהחלט שחייבין עליו מלקות, לא מיקרי הזיד בדבר שיש בו מלקות וממילא לא נפסל לעדות:

אלא דקשה לענ"ד לפ"ז מהא דאיתא בכריתות (י"ח ע"א) בשני חתיכות אחת של חלב ואחת של שומן אכל ראשונה במזיד ושניה בשוגג פטור, והרמב"ם פסק (בפ"ח משגגות) שחייב באשם תלוי, ואילו בשניהם בשוגג חייב חטאת, ואמאי הא לפי מה שביארנו שאם אכל ספק איסור וידע שהוא ספק איסור, ובמזיד הכניס עצמו לאכול ספק ואח"כ נודע לז שהוא ודאי איסור חייב חטאת, וא"כ בזה דאכל ראשונה במזיד שהוא ידע שהוא ספק איסור ואח"כ אכל שניה בשוגג, הו"ל לחייב חטאת דהא עכשיו יודע שאכל חלב ודאי אם בראשונה או בשניה, וכמו שבשניהם בשוגג חייב חטאת מצד הממ"נ הכי נמי בראשונה במזיד ושניה בשוגג יהיה כן, שמה שאכל ראשונה במזיד של ספק איסור לא מיקרי מזיד כיון שלא חשב לאכול רק ספק איסור וא"כ מוכח מזה שידיעת ספק איסור מיקרי מזיד מחמת זה:

ונראה לענ"ד לומר שבזה חלוק חתיכה אחת, המסופקת ב' חתיכות המסופקות שיש בהם א' איסור ודאי, דחתיכה א' המסופקת שאין באפשר לבוא לידי איסור ודאי לא חשוב שם איסור מזיד עליו, שמעולם לא הזיד באיסור ודאי, משא"כ בשני חתיכות המסופקות שיש בהם אחד איסור ודאי ואם יאכל שניהם יודע הוא שעושה איסור ודאי ולכן גם באוכל אחד מהם כיון שאפשר שאכילתו תגרום לאיסור ודאי אם יאכל השניה אח"כ, מיקרי נכנס באיסור ודאי בספק לע"ע, ולכן בשבת במסופק בהדין, מיקרי זה שפיר שוגג כיון שלא ידע מאיסור ודאי, משא"כ כאן במסכת כריתות שיש בשני החתיכות איסור ודאי ואכל אחת בידיעה זו שפיר א"א לחייבו חטאת על שגיאה זו גם כשיודע לו אח"כ שאכל האיסור ודאי:

ומעתה נראה שלענין ספיקא דידן יהיה ג"כ תלוי בזה שבספק בדבר אחד אם יש עליו איסור לאי מה"ת או לא, לא מיקרי זה עובר על איסור לאו אף בספק, והוא כשר לעדות, משא"כ היכא שהיה לפניו שתי חתיכות ואחד מהם איסור לאו, ועשה העבירה באחד

מהם, כיון שיכול לבוא לידי איסור ודאי כשיעבור גם בהשניה, מיקרי על האחד עובר בספק ויש לו דין ספק פסול:

וסעד לסברא זו נלמד מדברי התוס' בב"ק (מ"ד ע"ב) ד"ה הוה, שהקשו שם אהא דזורק אבן לגו דהוה לי' כמחצה על מחצה ופטור מטעם ספק נפשות להקל אפילו כשימצא אח"כ שישראל הרג, אפילו למ"ד התראת ספק שמה התראה, מ"ש מהכה את זה וחזר והכה את זה, ותירצו דשאני התם שיודע בבירור שיביא לידי איסור ודאי אם יכה שניהם, אבל הכא כשזורק אבן לגו אין ידוע אם יבא לידי איסור ודאי שאין יודע את מי יכה עכ"ד, ודבריהם צריכים ביאור, הא למ"ד התראת ספק שמה התראה מחייבינן ליה בהכה את זה וחזר והכה את זה גם בזה אחר זה, ובהתראה ראשונה אין ידוע אם יעבור גם על השניה, ולמה יהיה חייב שמא באמת הראשון היה אביו והוא היה בשעת מעשה מסופק בו לבדו, וכמו שבזורק אבן לגו שפטור גם כשנמצא אח"כ שהרג ישראל, וה"נ יפטר על הראשון גם אם יתברר אח"כ שהיה אביו, וממילא יפטר גם כשיכה להשני, וגם התם אפשר לבוא לידי איסור ודאי אם יהרוג כולן רק שלפי שלע"ע לא נתכוין רק לזרוק על אחד מהם לא מחייבינן ליה גם בנמצא שהרג ישראל, אכן ע"פ מש"כ לחלק שכשיש שני הדברים לפניו והתחיל לעשות באחד מהם שיכול לעשות כזה גם להשני שבזה יבוא לידי איסור ודאי לאחד מהם, מיקרי כל אחד מהם ספק איסור מיתה שאפשר לבוא לידי ודאי כשיעבור ויעשה כן להשני, משא"כ בזורק אבן לגו שאותה הזריקה שהיא מסופקת אם הוא איסור באיסור חיוב מיתה או לא ואין לה צירוף עם השני רק היא בעצמותה היא מסופקת שאין יודע את מי יהרוג אין עליה רק שם ספק איסור, ולכן אפילו למ"ד התראת ספק שמה התראה, מ"מ פטור ע"ז שאין זה רק ספק איסור רציחת נפש ועל ספק לא נתחייב:

היוצא מכל האמור שבדבר אחד המסופק באיסור לאו או חתיכה אחת המסופקת, בעבר ע"ז אין עליו שם פסול, אף ספק פסול לעדות, ויכולים בעדותו אף להוציא, כי נחשב העד עובר על עברה מסופקת שאין עליה חיוב מלקות ולא על איסור לאו שיש עליו חיוב מלקות:

וע"פ דברינו אלה נראה לענ"ד לישב קושית התוס' בב"ק (ל' ע"ב) ד"ה וחכמים שהקשו למה שטרי חוב המוקדמים כשרים לרבנן מזמן שני לפי הס"ד, הא העדים פסולים שחתמו על שטר מוקדם, והנה לדעת רב אסי דלא סבר לה להא דעדים בחתומיו זכין לו והא דכותבין שטר ללוה אף ע"פ שאין מלוה עמו הוא דויקא בשטרי הקנאה, מצינן לאוקמי הא דשטרי חיב המוקדמים, כגון דאיקרו וכתבו העדים ללוה השטר בלא המלוה

וכתבו בזמנו, אך הלוה איחר מללות עד זמן אח"כ, ולכן הוא מוקדם והעדים לא הקדימו כלל, אך אח"כ נעשה מוקדם מצד ההלואה שנתאחרה אח"כ. אך לדעת אביי דאמר עדים בחתומיו זכין א"כ ע"כ מיירי שהוא מוקדם באמת, וכן לישנא דתלמודא בב"מ (ע"ב ב') דקאמר ע"ז לא ניתן לכתוב משמע שהוא מוקדם בעת הכתיבה גופא וא"כ נשאר הקושיא של התוס' הלא המה עדים פסולים שחתמו שקר על שטר מוקדם. ונראה לענ"ד לתרץ קושיתם דמיירי ששטר המוקדם הזה כתביהו ללוה בלא מלוה ונתנוהו ליד הלוה, וא"כ בעת שחתמו ונתנו אותו ליד הלוה לעת ההיא עדיין לא נעשה שום עדות, שאימתי יהיה לו דין שטר לכשיצא מיד הלוה ליד המלוה שאז יש לו דין שטר, ולא מיבעיא למאן דלא סבר עדים בחתומיו זכין לו, וא"כ אין לו דין שטר כל זמן שלא בא ליד המלוה, והא דאמרינן עדים שחתמו על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, היינו שעדותן הוא שאם יבא השטר ליד המלוה ע"ז באה עדותן, ונוכל לומר שמה דאמרינן עדים שחתמו, לאו בשעת חתימתן הוה עדותן אלא הכוונה בעת שנגמר ענין חתימתם היינו בעת שיבא ליד המלוה, ולכן לא נחשב חתימתן כדין עדות שקר ממש כל זמן שלא יבוא חתימתם ליד המלוה, ובעת החתימה בשקר לא נעשה עדיין העברה של עדות שקר רק אח"כ תעשה העברה ותיגמר בעת שיבא ליד המקבל השטר הוא המלוה ובאופן זה לא נפסלו לעדות כיון שמחוסר מעשה בעת החתימה לכשיתהוה העדות שקר הוא המסירה ליד המלוה,) אלא אפילו לאביי דאמר עדים בחתומיו זכין לו וא"כ בעת חתימה נגמר השטר ואז נעשה העדות שקר, נוכל לומר ע"ז בתרי גווני, א' שבאופן זה לא מהני עדים בחתומיו לזכות להמלוה הנכתב בשטר, דהא אין זה זכות להמלוה שיקנה השטר הלזה שהוא עברה לגזול הלקוחות הקודמים מזמן הכתיבה, ועוד יש לומר דהא אימתי מהני עדים בחתומיו זכין לו, הני מילי דאתא לידיה לבסוף, וא"כ בעת חתימת העדים על השטר מוקדם הוה אז ספק עברת עדות שקר, שמא יהיה אתי ליד המלוה או לא, וכבר בארנו אשר בספק עברה אין נפסל גם אם יתברר שהיה זה עברה, כל שבעת שעשה העברה לא היה רק ספק. וה"נ בעת חתימתי היה זה רק ספק עברה של עדות שקר וע"כ אין נפסל בזה:

וע"פ דרכינו יסתעף דין חדש גם בעדים החתומים על שטר שיש בו ריבית. שבאמת איסור לא תשימון הוא במקום שהשטר לולי האיסור ריבית היה דבר זה השטר גומר חיובו. ולכן גם אם ניכר הריבית בתוך השטר אף שלא יגבו ב"ד הריבית בזה השטר, אך כיון שאם לא היה האיסור ריבית היה זה השטר מועיל וגומר חיוב הריבית חשיב זה שומא שעובר ע"ז המלוה והלוה והעדים:

וע"כ נראה לענ"ד לתרץ ע"ד מש"כ גם קושית התו' על ל הא דשטר שיש בו ריבית הא העדים פסולים, די"ל דהני מילי שהעדים חייבים מלקות משים לא תשימון, דווקא כשמוסר בפני העדים הלוה להמלוה השטר שיש בו ריבית, אבל אם כתבו העדים השטר ימסרו ליד הלוה שעדיין לא נגמר חיובו של השטר עד שיבא ליד המלוה, ע"כ אין כאן עבירת לא תשימון בעת החתימה, רק הוא גרם לחיוב האיסור ריבית, ואף למ"ד עדים בחתומיו זכין לו, הכא בודאי לא חשוב זה זכות, כי מי ניחא ליה להיות מלוה באיסור ריבית, וגם אין מבורר אם יהיה אתי לידיה לבסוף, וע"כ לא יפסלו העדים, ובזה האופן לא יעברו על לאו דלא תשימון, אלא המלוה והלוה לחוד ולא העדים שהם גומרים הלאו. ובאמת מש"כ מטעם הראשון שהוא אין נחשב זכות להיות עדים בחתומיו זכין לו מפני עברת האיסור ריבית זה יש לדחות, דמ"מ חשוב זכות שהרי בע"כ אם לא ירצה לקבל השטר הלא לא יקנה הדבר ואם ירצה הרי הוא לו זכות. ומ"ש בשטר שיחרור העבד שחוב הוא לעבד אליבא דר"מ ואין אנו אומרים בזה עדיו בחתומיו זכין לו, משום ששם הא יכול להיות אתא לידו בע"כ. ע"כ נחשב הדבר לחוב שאין אומרים בזה עדים בחתומיו זכין לו, משא"כ בשטר שיש בו ריבית וכדומה שא"א להיות אתא לידו בע"כ של זוכה בהשטר הוה שפיר זכות, וכמו שאנו אומרים בשטר עדים בחתומיו זכין לו אף בשטר מכר, הגם שהוא על הקונה חוב שיתחייב לשלם התמורה, כיון שזה א"א להיות בע"כ לכן חשוב זכות אם ירצה לשלם התמורה וליקח השטר, אך מטעם השני אתי שפיר לפי שאין זה עבירה מבוררת בעת החתימה אולי לא יהיה השטר בא ליד המלוה ותבטל כל העדות, וכיון שהוה זה רק ספק עבירה בעת מעשה אין נפסל עבור זה לעדות וכמוש"כ:

סימן ו

נסתפקתי באם שהיו מונחים שלשה סכינים, שנים מהם נבדקו ואחד מהם היה בו פגם אחד, ובא השוחט אשר טעה שאחד אמר לו שהשוחט אחר שבדק, בדק את כל השלשה והכשירן לשחיטה, ועל סמך זה לקח סכי אחד מהם בלא בדיקה ושחט בו והחזיר אותו למקומו בלי בדיקה שאחר שחיטה. ואח"כ נודע שאחד מהם היה בו פגם, ולא נודע באיזה מהם שחט, וגם אח"כ בדקו את כל השלשה סכינים וכן נמצא בהם אחד היה בו פגם ושנים היו טובים בלא פגם, אם מה שנשחט כשר או לא. ויסוד הספק הוא אי אזלינן בתר רובא רוב הסכינים ונאמר שבודאי שחט בהשלם או לא. והנה מצינו שע"י רובא דאיתא קמן מפקינן מחזקה קמייתא שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת והוא שמצינו במקום שאבדו גדייו כו' ומצאן שחוטים שאם נגנבו אזלינן בתר רוב גנבי ישראל ומתירין

אותם שבודאי הגנב היה מן הרוב שהיה ישראל ומוציאין ברוב זה מחזקת איסור הקדום שהבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת:

מיהו יש לדון בזה, דהתם הגנב שגנבן פירש ממקומו ובא לכאן וגנב וע"כ חשוב שפיר פירש ולכן אזלינן בתר רובא ובזה מוציאין מחזקתה הקדום, משא"כ בנידון דידן שהשלשה סכינים היו על מקומן והשוחט לקח ממקום קביעותן חשוב זה קבוע, שאנו דנין על השוחט הזה בעת לקיחתו אם לקח את הבדוק או את הפגום, והוא כמו תשע חנויות שאחד לקח מהם בשר ואין יודע מאיזה מקום לקח אם מהנבלה או מהשחיטה, וזה הוי קבוע דאורייתא שהא אפשר להתברר את השלם ואת הפגום. ולכאורה יש לדון שכאן יוצא מדין קבוע, רק שחשוב כפירש, מפני שכל הדין שאנו דנין הוא רק להשחיטה אם היה כשרה, או פסולה, ובעת הלקיחה של הסכין עדיין לא היה נוגע לדין של איסור הבהמה כל שלא נשחט עדיין, ואז בעת שנכנס הדבר לספק שהוא בעת השחיטה אז לא היה קבוע, רק שהסכין פירש ממקום קביעתו ולא חשוב בזה קבוע, אך הא מצינו בפסחים (ט' ע"ב) בתשע צבורים של מצה ואחד של חמץ ונטל עכבר לפנינו והכניס לבית דאמרינן בזה כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, משום שהעכבר נטל לפנינו במקום קביעותו, ורש"י פירש שם שהספק הוא לענין אם הכניס העכבר לבית אי חייב בבדיקה והא התם לענין בדיקה של הבית נולד הספק אח"כ בעת הכניסה של העכבר לבית, ואז היה הככר שלקח העכבר כבר פירש ממקום קביעתו, ואפ"ה דיינינן זה לקבוע משום שראינו בפרישתו מן מקום הקבוע, וה"נ בנ"ד הא השוחט לקח ממקום קביעתו. ואף שהתוס' פירשו שם דהאיבעיא הוא לענין אם הככר שרי לאכילה, התם מטעם אחר פירשו התוס' כן משום שספק בבדיקה להקל, אבל בגוף הדין לא פליגי ארש"י אם זה נחשב קבוע, ולחד תירוצא שמפרשים שלא ביטל, הלא מפרשים וס"ל כשיטת רש"י:

אמנם אפשר לחלק אפילו לשיטת רש"י, שהתם בפסחים גבי תשעה צבורים של מצה וא' של חמץ, הגם שאנו דנין לענין הדין של בדיקה שהוא נולד בעת הפרישה שכבר היה פריש, מ"מ הספק נוגע גם לענין דין הזה של גופו, אם הוא מותר לאכול או אסור, ולכן כיון שלענין זה נחשב כמחצה על מחצה ויש עליו דין חמץ, ממילא נתחייב אח"כ כשנכנס לבית בחיוב הבדיקה, שהרי ספק חמץ נכנס בבית זה, משא"כ בנ"ד של הסכינים, שעל הסכינים בעצמותן אין לנו לדין אם הוא פגום או הוא שלם, רק כששוחטין בו אז יצא הדין אם הדבר הנשחט בו הוא שחוטה או נבלה ואז היה נפרש מרובו:

אמנם נלענ"ד להביא ראיה שגם בכה"ג נקרא קבוע מהא דאיתא בתוספתא הובא בר"ש (מס' טהרות פ"ה) תשעה שרצים וצפרדע א' בר"ה ונגע באחד ואין יודע באיזה מהן נגע ספיקו טהור, פירש אחד מהם לרה"י ספיקו טמא, לר"ה ספיקו טהור ובנמצא הלך אחר הרוב, ועוד יש שם בבא להיפך בט' צפרדעים המונחים ברה"י ופירש אחד לרה"ר יעו"ש במשנה ב', והתם דקדק הר"ש לפרש התוספתא מהו פירש ומהו נמצא, וכתב הר"ש ויש לפרש דפירש היינו שפירש לפנינו שנולד הספיקא במקום הקביעות, ונמצא הוא שלא פירש לפנינו, והא התם עיקר הספק בא אחר הנגיעה באותו הדבר, אם הוא שרץ או צפרדע, וכל זמן שלא נגע בו שום דבר, אין לנו בו שום נפקותא מהו או שרץ או צפרדע, ואימתי נולד לנו הספק הנוגע לנו לדין מהו, בעת הנגיעה ואז היה כבר פירש, ואפ"ה כיון שפירושו מן הקביעות היה לפנינו חשוב זה כקבוע, וא"כ ה"נ בפירש הסכין שהוא לקח מן השלשה סכינים כיון שפירושו מן הקביעות היה ע"י השוחט מיקרי זה קבוע שכמחצה על מחצה נחשב זה, וממילא אוקי אחזקת איסור שבחייה בחזקת איסור היא:

ודע דלפ"ז יקשה היאך סמכינן על רוב מצוין אצל שחיטה שמומחים הם ומותר לאכול משחיטתן גם שלא נבדק אם הוא מומחה, הא זה לא נאמר כל המצוין אצל שחיטה מומחים הם רק רוב, וא"כ יש גם שאין מומחים, ואדם כשיושב בביתו נחשב קבוע, כדאיתא בנזיר וכן בכתובות (ט"ו א') ובקידושין (ע"ג א') דאי אזלא איהי לגבייהו הו"ל קבוע, וא"כ היאך סתם תנא למתניתין דהכל שוחטין ושחיטתן כשירה אפילו שאין ידוע אם הוא יודע הל' שחיטה מטעם רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הם, הא תינח אם הוא בא לשחוט אצל בעל הבהמה או העוף, אבל אם מביאים אצל לשחוט הו"ל קבוע, דהא יש שאין מומחה ג"כ, וכל קביע כמחצה על מחצה, ואף כשבא לשחוט כשאנו רואין אותו הולך מביתו לשחוט הרי רואין אנו שפירש ממקום קביעותו:

ונראה לענ"ד שקבוע לא נקרא רק כשהספק הוא אצלינו אם לקחנו אצל זה או אצל זה, וכן אין אנו יודעים מי היה נפרש ממקום קביעותו או זה או זה, והוה הספק על הקביעות, משא"כ במה שאנו דנין על זה האיש אם למד הל' שחיטה או לא מוקמינן אותו ארובא דאינשי, שודאי הוא לא היה הולך לשחוט אם לא היה לומד מקודם הל' שחיטה, וזה אין נחשב רובא דאיתא קמן כמו תשע חנויות, דודאי אם היו דנין מצד רובא דשוחטים המומחים היה זה נחשב קבוע, אבל באמת כיון שאנו רואין ויודעים אותו מי הוא, רק שאנו מסופקין בו בעצמו אם הוא למד הל' שחיטה, או לא, מוקמינן אותו שודאי הוא מן הרוב שלומדים הל' שחיטה, קודם שהוא הולך לשחוט, וזה חשוב רובא דליתא קמן כמו דמוקמינן האדם שבודאי אינו סריס גבי קטן וקטנה כדאמרינן ביבמות (ס"א

ב' קי"ט א') ובכמה דוכתי, ובזה האופן אין שייך קבוע. ואין לפקפק ע"ז הא מ"מ בכל קבוע אחרי פרישותו לפנינו דנין ג"כ על אותו הדבר בעצמו מהו, כמו מה שהבאנו לעיל אם הוא צפרדע או שרץ, וכן בהאי גברא שפירש ממקום קביעותו לפנינו אם ישראל או נכרי דאיתא ביומא (פ"ד ע"ב) שאמרינן שזה קבוע, ולא אמרינן שנדון אותו בעצמו שבודאי הוא מן הרוב, כמו שאנו דנין בהאיש שודאי אינו סריס וכן בהאשה שודאי אינה אילונית, ומהני זה אפילו לדיני נפשות כדאיתא בסנהדרין (דף ס"ט). ונראה לחלק שבמקום שבאין בעצמותו מצד טבע רוב בעולם ולכן גם באותו האיש דנין בעצמותו ולא נחשב קביע, משא"כ במקום שבעצמותו אין שייך לומר שם רוב, רק מצד שידענו שהיה כאן מקובץ הרוב הזה בזה, ע"כ אנו באים מצד קביעות שהיה מקודם, ולכן נחשב זה קבוע אם היה הפרישה לפנינו. ומעתה א"ש שבהא דסריס כשאנו רואין איש אחד סתמא אינו סריס מצד הרוב וכן כשאנו רואין איש אחד הולך לשחוט מצד הרוב הוא מסתמא מומחה ושייך לדון בעצמותו, משא"כ במקום שבעצם הדבר אין שייך בו רוב כמו בשרץ וצפרדע או בהא דיומא שמסופקין מי הוא רק שאנו באים עליו מצד הקיבוץ הקדום שהיה שם רוב מסוג זה, בזה אנו באים מצד הרוב שהיה מקובץ כאן בקביעותא ולכן אם פירש שלא בפנינו אז דנין בו לבדו ואזלינן בתר רובא, משא"כ כשאנו רואין שפירש ממקום קביעותו אז דנין על הקביעות, וע"ז חידשה לנו התורה ההלכה שכל קבוע הוה כמחצה על מחצה, ויש להאריך בזה הרבה אך אין כאן מקומו:

ומעתה נשוב לנ"ד בהאי דינא של השלשה סכינים דודאי נחשב זה קבוע, שהיה ידוע לאחד שיש כאן אחד פגום והספק הוה איזה סכין לקח מן הקביעות דנחשב זה כמעמ"ח: **אמנם** אם היה מציאות אשר שום אדם לא היה יודע שיש כאן אחד פגום, והוא השוחט היה לוקח אחד קודם שהיה שום ידיעה מהתערובות והיה שוחט באחד מהם ולא היו יודעין במה שחט אם בהשלם או בהפגום והשלמים היו רוב נראה ברור שהיו הולכין אחר הרוב, והיינו תולין שבהשלם שחט דאזלינן בתר רובא, וכמו שמתירין ברוב העיר ישראל ורוב טבחי ישראל וכמו שמתירין בפירש מן הקבוע קודם שהיה ידיעה מהתערובות וכמבואר ביו"ד (סי' ק"י ס"ה):

ועפ"ז נלענ"ד לבאר ולדקדק בהא דאיתא (בסי' י"ח ס"א) השוחט בסכין בדוקה ונמצא פגומה אחר שחיטה ה"ז נבלה כו' ומסיים ואפי' בעוף, וכתב הש"ך (בס"ק ג') ואפי' בעוף ואפילו נגע ג"כ בעצם המפרקת דאיכא תרתי לטיבותא שעורו רך ונגע ג"כ בעצם המפרקת אפ"ה חיישינן שמא בעור איפגם, ובאמת שזה לא הוי רבותא כלל דהא אפשר לחוש שמא איפגם במיעוט קמא של הקנה שהוא קשה יותר מעור בהמה, מיהו י"ל

שכוונת הש"ך שהרבותא אם שחט הוושט לבדו שאז כיון שעורו רך ולכן היה לנו לתלות יותר במפרקת כן נראה לומר בכוונת הש"ך, אך נלענ"ד שאם שחט הקנה לבדו והוושט לא שחטו כלל ואח"כ נמצא בהסכין פגם יש בזה רבותא גדולה לענין עוף דאסרינן בזה היכא שתפס הקנה לבד עד שנשחט, וזאת ידוע לו שעד שגמר כל שחיטת הקנה לא נגע בוושט, שבזה גם אם היה הפגם מתחלת השחיטה יש לדון להכשיר השחיטה, דהא כיון שאין בו אלא פגם אחד וא"כ ע"פ הדין אף שאנו אומרים שבודאי שחט בכל הסכין, מ"מ בהאי פגימה נסתפק אימתי נגע בהסימן אם נגעה מתחלת השחיטה עד חציו של הקנה הלא אין פוסל בזה את השחיטה דלא גרע מחצי קנה פגום, ואם אח"כ אחרי ששחט רובו של הקנה הלא כבר נכשרה העוף בשחיטת רוב הקנה בסכין השלם, אך כל החשש יהיה בזה רק שמא אותו משהו שהשלים אחרי שנשחט המחצה מהקנה לרובו שמא נגמר זה ע"י מקום הפגם שנעקר ע"י הפגימה, וא"כ בספק זה שמא נשחט אותו המשהו המשלים לרובו ע"י הפגם או ע"י כל הסכין בשארי המקומות מהסכין שהמה רוב נגד המקום הפגום, ואית לן למיזל בתר רוב שודאי היה אותה מקצת הסכין משאר מקום הסכין, ודמי זה לעובדא שכתבנו כאן במי שהיה לפניו שלשה סכינים שנים שלמים ואחד פגום ושחט באחד ואין יודע באיזהו, ואם שכתבנו שזה הוה קבוע, אך בנידון זה של הסכין שנמצא פגום אחר שחיטה שהספק לא נודע בעת השחיטה רק אחר כן, וא"כ אותו המקום ששחט אחרי שחיטת המחצית הקנה נחשב כפירש מן הסכין, היינו מן רוב הסכין ושחט להעוף היינו שהשלים לרובו והוה זה פירש קודם שנולד הספק דאזלינן בתר רובא בזה. מיהו יש לדון דשאני זה מפירש, משום שמעולם לא היה עליו שם פירש, שתמיד הוא דבוק מקום הפגם עם כל הסכין, וע"כ יחשב מטעם זה כקבוע שלנו הוה ספק באיזה מקום שחט את המשלים לרוב אם במקום זה או במקום אחר וכיון דלא נחשב זה פירש יש לו דין קבוע אף קודם שנולד הספק:

ובאמת יש לעיין בהיה ברה"י תשעה צפרדעים ושרץ אחד ביניהם ולא נודע מתחלה אם היה שם שרץ ביניהם כי חשבו אשר כלם המה צפרדעים ונגע באחד מהם במקום קביעותם ואח"כ נודע שהיה ביניהם שרץ אחד, אם יש לזה דין קבוע, לפי שלא ניזוז ממקומו בעת הנגיעה לא דמי לפירש לפנינו קודם שנולד הספק, לפי ששם הרי פירש ממקום קביעותו משא"כ במקום שלא פירש מקביעותו הגם שהיה הנגיעה בזה קודם שנולד הספק, מ"מ קבוע נחשב זה, וכן להיפך בתשעה שרצים וצפרדע א' ביניהם אם זה הוה בר"ה ונגע באחד מהם ואין ידוע באיזה מהם נגע ספיקו טהור, ואין שם שום חילוק אם ידע אם היה הצפרדע ביניהם או לא, ובכל גוונא ספיקי שכל שבמקום קביעותו הוא

מיקרי קבוע, והכי נמי בנ"ד כיון שמקום הפגום בסכין קבוע הוא עם כל הסכין מיקרי זה קבוע וחשוב זה כמחצה על מחצה:

ומ"מ ראוי להקל בעוף שנשחט רק הקנה לבדו ונמצא בסכין פגם אחר שחיטה משום דהוי תרי ספיקי להקל, שמא נפגם אחר שחיטה במפרקת, ואפילו אם נמצא קודם שמא נגמר רוב השחיטה מן הקנה בהסכין השלם, וספק ספיקא גם נגד חזקת איסור מהני לדעת כמה פוסקים, וכמו שהאריך הפר"ח בכללי ס"ס כלל ט"ו) יעויין שם, ובפרט בנ"ד שחזקת הסכין מסייע ליה להכשירה, אלא שיש לומר כיון שאנן אסרינן אף שהי' אחד מפסולי שחיטה אף במיעוט בתרא אף שכבר נשחט רובו, וא"כ לדידן אין לנו רק ספק אחד שמא בעור נפגמה או במפרקת, אך זה דומה להדבר שיש בו לענין דאורייתא תרי ספיקי ולדרבנן הוה רק ספק א' שמקילין בזה וכמש"כ הש"ך (בסי' ס"ו סק"י) וכן הפר"ח כתב זה לדינא (בכללי ס"ס שלו כלל ט'), אך מ"מ יש לומר כיון דאתחזק איסורא לגביה האיסורא דרבנן, ואין להתירו מטעם ספק שמא במפרקת נפגמה, שאם נפגמה מקודם אסור ודאי מדרבנן מ"מ נלענ"ד שלענין חומרת האחרונים שפסק כן הרמ"א שבמיעוט בתרא פוסל כל פסילי שחיטה הוא קילא מכל ספיקי דרבנן באיתחזק איסורא, משום כל שהוא מדרבנן גמור שתיקנו חז"ל חמור, וע"כ לדעת הרבה פוסקים מחמרינן בספיקא היכא דאתחזק איסורא, אך בהאי דינא שמצד חומרא שהחמירו די לנו להחמיר בודאי ולא בספיקא במקום שיש לומר שמא לאחר שחיטה:

ועוד נראה להביא ראיה שבכה"ג המסופק לנו שמא נעשה מקודם או אח"כ יש להקל במה שהוא מדרבנן כה"ג, ממש"כ המחבר (בסי' קצ"ח סכ"ה) אם לא בדקה בית הסתרים ובית הקמטים ונמצא דבר חוצץ אחר שנתעסקה בכתמים ובתבשילין דתלינן להקל וכן הוא בסי' קצ"ט סעיף י"ב) וכתבו שם הטעם משום דלדעת הריטב"א הוא, הא דבעינן ראוי לביאת מים רק מדרבנן ואף לדעת התוס' שסברי דראוי לביאת ממה"ת, מ"מ כיון שהתורה הקילה שלא הוצרך לביאת מים אף חכמים בגזירותיהם שהחמירו על מיעוטו המקפיד לא החמירו על הספק, וכ"ש בזה שאינו מדינא דגמ', ואף לדעת המפרשים שזה בכלל בעיא דגמ' דשהה במיעוט סימנים לשיטת רש"י שמפרש, מ"מ אינו רק ספק, ע"כ בחומרא זו אין להחמיר בספיקא דשמא במפרקת נפגמה, וא"כ בנידון זה בעוף היה ראוי להקל בשחט הקנה לבדו, ולכן נראה שזה הוא רבותא גדולה שהשמיענו הטור והמחבר אפי' בעוף שיש גוונא בעוף בשחט הקנה לבדו שיש כאן ספק ספיקא ברורה, (ובפרט לדעת הטור והמחבר שאין מחמירין בפסולי שחיטה אחר שחיטת רוב הסימן בעוף ורוב שנים בבהמה) והיה ראוי להקל בזה בנמצא פגם אחר השחיטה, רק שלא חילקו בזה

משום שסתמא פסק בגמ' כרב הונא, וס"ל שמטעם לא פלוג השוו מדותיהם, ודבר זה הוא דין חידוש, שיש להשמיענו ודוק:

סימן ז

בדין המבואר ברמ"א (סי' י"ח סי"א) שמי שרוצה להכניס בספק זה א"צ לבדוק סכין בין שחיטה לשחיטה, שמביא שם הש"ך (בס"ק י"ט) שהעט"ז כתב שבשוחט לאחרים ועשה כן שלא ברשות ונמצא אח"כ פגום צריך לשלם, והט"ז (בסק"ח) חולק על העט"ז ופסק דפטור, משום דלא ברי היזיקא יעו"ש בדבריו (בס"ק זה), והש"ך בנקה"כ השיג עליו דלא דמי למגרומתא, ועל טעם השני שכתב הט"ז דלא ברי היזיקא כתב הנקה"כ דלא מיקרי גרמי כ"א מזיק בידים, והתב"ש שם (בס"ק כ"ד) הרחיב הדברים בזה דהיזק זה אינו מזיק בידים כ"א בשב ואל תעשה שלא בדק הסכין והכניסו בספק, אך העלה שאין לדמות זה לדינא דגרמי משום דהוה שומר דבעל הבהמה על מעשה שחיטתו ובעי לעיוני כו' ודמי למה שאמרו בב"מ (מ"ב ב') מכדי בקרא שו"ש דיתמי כו' איבעיא ליה לעיוני, ודמי לשומר שהיה לו לקדם ברועים ומקלות ולא קידם דחייב עוד העיר, התב"ש וכתב ואין להקשות ממש"כ הי"ש (ב"ק פ"ט סי' כ"ג) בשם הרמב"ן לתרוצי אמאי מיחייב לשלם השוחט כשטרפו ע"י שהייה אע"ג דהיזק שאין ניכר הוא, וצידד דכיון שלא שחט כראוי השחיטה עצמה הוא ההיזק הניכר, אלמא דחיובא דשוחט לאו פשיעה הוא אלא מזיק יעו"ש בת"ש שנדחק לתרץ בחילוקים שונים:

ולענ"ד צ"ע מאד דברי התב"ש שנתקשה בזה מדברי הי"ש הנ"ל שהוא מד' הרמב"ן דמה יועיל לנו אם נאמר לחייבו מצד שומר אם נחשב בזה שנאסרה היזק שאינו ניכר א"כ גם שומר יפטר בזה, דהא מצי למימר הרי שלך לפניך, כמו דאמרינן גבי שור הנסקל החזירו לבעליו מוחזר כדאיתא בב"ק (מ"ה א') וע"כ הוצרך הרמב"ן להוסיף לומר שאין זו שחיטה אלא כמתיז ראשה בסייף, והרי ניכר בין שחוטה לחיה:

ולדעת התב"ש אם באמת היה הראשונה כשרה שלא נפגמה אז אחרי שחיטת הראשונה, אך ע"י ששחט השניה בלא בדיקה בין ראשונה לשניה ואח"כ נמצאת פגומה אחרי שחיטת השניה נאסרה הראשונה, וע"כ יתחייב עבור זה השוחט שע"י פשיעתו נאסרה הראשונה, אך מטעם ספק שמא נפגם הסכין בעת שחיטת ראשונה וא"כ הוא אנוס, וע"כ על הראשונה לחוד א"א לחייב להשוחט, וכן על השניה לחוד אם באמת היתה פגומה קודם שחיטת השניה היה ודאי מתחייב השוחט לשלם עבור פשיעתו, שע"י שלא בדק הסכין קודם שחיטת השניה שחט בסכין פגומה ואסרה. אך מצד ספק א"א לחייבו שמא היה שלם בתחלת שחיטת השניה, ואז לא נתקלקלה מסיבת פשיעתו שלא בדק הסכין,

שגם אם היה בודק הסכין לא היה עושה בו שום דבר והוא נפסל אח"כ מצד שנעשה אח"כ הפגימה במקום שלא אפשר להשו"ב לתקן, ולכן פסק שבהן של שני בעלים פטור לשלם לכל אחד ואחד, ואם שניהם של אחד חייב לשלם עבור אחד מצד ממ"נ עכ"ד של התב"ש יעו"ש:

ולענ"ד נראה שדינו של הט"ז נכון שאין לחייב את השוחט, אך לאו מטעמיה, דודאי בזה אמת סברת התב"ש כיון שהוא שומר ועליו לבקש טובת הדבר שת"י שלא יתקלקל וכל שפשע בדבר זה ועי"ז הופסד יש לחייבו, מ"מ בנידון זה יש לפטרו, ומקודם נדון על מה שנשחט בראשונה מה שאנו באין עליו בטענה זו שמא באמת היה הסכין שלם גם אחרי שחיטת הראשונה, ועי"ז שפשע שלא בדק הסכין הונח עליו איסור אחרי כן בעת שנפגם הסכין בעת שחיטת השניה באמצעו או בסופו של שחיטת השניה, ומטעם שלא שמרו שלא יתקלקל בסיבה זו שיארע אח"כ בקלקולו של הסכין בשחיטה של השניה נחייב להראשון, וע"ז נראה לענ"ד דחשוב היזק שאין ניכר מה שבאמת היתה השחיטה כשרה ורק הונח עליו איסור מה שאין אנו יודעים אם הוא כשרה זה ודאי חשוב היזק שאין ניכר, שהרי אין עליה שום היכר מה שנאסר, ובזה אין לומר כסברתו של הרמב"ן שתירץ כיון שלא שחט כראוי השחיטה עצמה הוא ההיזק הניכר שהרי ניכר בין שחוטה לחיה, מ"מ בנידון דידן א"א לחייבו מטעם זה, דהני מילי היכא שהשחיטה בעצמה ע"י פשיעתו היתה שלא כראוי, ולכן חשוב זה היזק הניכר מה שהיא שחיטה ואינה חייה, משא"כ בנידון דידן שבעת כל השחיטה שנגמרה היה כראוי בלי שום שינוי ממה שציוהו, אך במה שלא בדק אח"כ לגלות היתירה, נאסרה מסיבת גרם זה אח"כ בעת שנפגם הסכין בשחיטה של השניה, זה הוא דבר בפ"ע שנאסר ממילא, וזה שפיר חשוב היזק שאין ניכר, וא"כ יכול השוחט לומר כיון שכל טענתך לחייב אותי הוא מצד שמירה שלא השתדלתי להראות הכשרו שלא יתקלקל אח"כ גם כשיופגם הסכין בשחיטה השניה, וזה היזק שאין ניכר הרי שלך לפניך, הבהמה או העוף הנשחט שלך הוא, והרי הוא לפניך, ובאמת אנן קיי"ל שהחיוב בעת הפשיעה ומקודם אין עליו שום חיוב וא"כ כל זמן שלא היה עליו הפשיעה הבהמה או העוף הנשחט היא של הבעלים, והוא כאלו היה מוסר לו בהמה שחוטה לשמור שלא יבא עליה איסור ששפיר יש לומר שאם נאסרה ע"י פשיעתו יאמר לו הרי שלך לפניך כמו בתרומה ונטמאת ממילא הגם שהיה ע"י פשיעת השומר שלא שמר מזה שיכול השומר לומר לו הרי שלך לפניך, וה"נ בנ"ד:

ואין להקשות שלפי הסבר זה שכל שבאה הפשיעה אח"כ, ברשות בעלים הי' עד שעת הפשיעה, וא"כ יקשה בזה על סברת הרמב"ן שתירץ שבפשיעתו בקלקולו השחיטה

חשוב זה היזק ניכר שבין שחוטה לחיה, הא תינח אם הקלקול היה בתחלתו של השחיטה, אבל אם הדרסה או השהייה היה בסוף השחיטה שאז לא היתה בהמה חיה, וזה היה ברשות בעלים ואח"כ כשגורם ע"י פשיעתו שאינה ניתרת בשחיטה הוי זה שאין ניכר, וע"כ צריך לומר לפי שכל מעשה השחיטה חד הוא, וא"כ הרי עשה השחיטה בקלקול והוזק ע"י פשיעתו בהיזק ניכר, וה"נ נימא כל המעשה שהיה לו לעשות היינו לשחוט ולבדוק אח"כ מעשה חד הוא לראות שתוכשר הבהמה, כל שלא עשה כן חשבינן שע"י נתקלקלה מה ששחט ממה שהיה בחייה דהוה זה היזק ניכר, לענ"ד א"א לדמות זה לזה מתרי טעמא, א' בשלמא התם מעשה חד הוא היינו השחיטה, והמקצת ששחטה בראשונה כל שלא נגמרה כראוי אינה בהכשרה ולכן דיינינן על ההתחלה דהוי זה היזק ניכר שבין שחיטה לחיה, ואין יכול לומר הרי שלך לפניך, משא"כ בנדון הבדיקה של הסכין לאחר השחיטה, שאם באמת היה הסכין שלם והשחיטה היתה כתיקון, רק במה שלא בדק להסכין נאסרה מצד חסרון ידיעה, וא"כ הוזק ממילא ע"י גרם פשיעתו שנאסרה ושפיר הוה זה היזק שאין ניכר:

ועוד יש להסביר החילוק, בשלמא בקלקול באמצע השחיטה היתה הבהמה עדיין בחייה והיה אפשר לו לתקן שהבהמה לא תוגרע ע"י השינוי שלה שתמות לבסוף וע"י פשיעתו ששהה או דרס נעשה שהבהמה תמות לבסוף באופן שלא תהיה שוה ולכן חשוב זה היזק ניכר, שאין יכיל לומר לו הרי שלך לפניך, שהרי אצלך מתה ע"י פשיעתך, משא"כ בנידון דידן שהשחיטה נגמרה ואז היתה כבר מתה, ובמה שלא בדק הסכין ואח"כ ע"י שנפגם הסכין נאסרה מלאכול, שפיר הוי זה היזק שאין ניכר ויכול לומר לו הרי שלך לפניך. והנה לבד מה שנראה שמש"כ בזה הוא נכון ע"פ יסוד הסברא הישרה בבירור, עוד אביא קצת ראיה מדברי הפני יהושע בב"ק גבי למעוטי מפגל על דברי רש"י הנ"ל שבמפגל במחשבת פגול כיון שלא נקבע אלא בזריקה אין זה חשוב נזק ניכר שנימא כאלו קטליה, ע"פ דברי הרמב"ן שהבאנו לעיל משים שאין נקבע אלא בזריקה, והוא כש"כ לנ"ד שבעת השחיטה לא היה שום הכנה לקלקולא כלל, ולכן מה שנתקלקלה אח"כ חשוב זה ודאי שאין ניכר, וע"כ א"א לחייבו מצד שמירה, משים שיאמר לו הרי שלך לפניך, ומצד גרמי ג"כ א"א לחייבו משום שאין הנזק ברור בעת מעשה שלא בדק, אילי אח"כ ג"כ לא יתקלקל הסכין ויהיה כשר הכל:

אמנם על שחיטת השניה באם שבאמת היה פגום שנפגם בשחיטה הראשונה בזה פשע מה שלא בדק בין שחיטה לשחיטה, וגם הוה מזיק גמור ששחט בסכין פגומה רק שמצד ספק א"א לחייב עבור השניה כי יאמר השוחט שמא שלם היה ונפגם בשחיטה השניה

שאין לו שום פשיעה בה, שהרי אם גם היה בודק הסכין והיה מוצאי שלם שהיה שוחט בה בלי שום תיקון ואח"כ כשנפגם נאסרה שלא ע"י פשיעתו וא"כ נמצא לפ"ז שגם אם שניהם של אחד הגם שאחד נפסד בודאי, ע"י מה שלא בדק ממ"נ, מ"מ אין לו להתחייב לשלם כי יכול לומר שמא היה שלם בתחלת שחיטה השניה ופטור על השניה מן הדין מטעם אונס ועל הראשונה יופטר מטעם הרי שלך לפניך כמש"כ:

אלא שיש לדון בעיקר הדין על מה שאנו פוטרים את השניה מטעם ספק, וכן לדעת התב"ש שסובר שגם על הראשון מתחייב אם היה שלם הסכין, רק אנו אוסרים מצד שלא בדקו בין שחיטה לשחיטה שאם היה של שני בני אדם שפטור מלשלם לשניהם מצד ספק, הא כיון שיש לו דין שומר ובשומר קיי"ל שהיכא שנגנב אצל השומר חנם ואין יודע אם נגנב בפשיעה או שלא בפשיעה, שמתוך שאין יכול לשבע משלם, כדאיתא בסמ"ע (בסי' רצ"א ס"ק י"ב) בשם התרומת הדשן (סי' של"ג) ובש"ך שם (ס"ק ט"ו), וה"נ בנ"ד הרי נתקלקל אצלו מה שלקח לשוחטם, שיש לו ע"ז דין שומר ואין יודע אם הקלקול הזה היה באונס, היינו על הראשונה לדעת התב"ש צריך לפטור השוחט אם נפגם בעת שחיטת הראשונה שאנוס היה על זה ועל השניה צריך לפטור אותו שמא היה שלם בתחלת שחיטת השניה ונאסרה אח"כ באונס במה שנפגמה אח"כ בעת שחיטה של השניה, הא אין יכול לשבע ע"ז דהא שמא פשע והנזק בא ע"י פשיעתו במה שלא בדק הסכין, ומספיקא יתחייב לשלם עבור הנזק שנעשה:

ולכאורה יש לחלק דהתם במסופק אם פשע ועי"ז נגנבה או לא פשע, שאנחנו אין יודעים כלל גוף המעשה, ולכן שפיר אמרינן ביה מחייב שבועה ואין יכול לשבע, אבל כאן שאני, שבגוף המעשה שעשה הפשיעה ידענו מה שעשה, אבל זאת לא נודע לנו אם דבר זה גרם לו נזק או לא, וכל כה"ג אפשר לומר שזה לא נכנס בגדר מחויב שבועה ואי"ל, רק הדבר פשיעתו הידועה לנו מסופקים אם זה גרם הנזק או לא, ובזה נאמר דהוה ככל אין יודע אם נתחייבתי שפטור לשלם. אך נראה להביא ראיה שאן לחלק בכך, והוא ממה שפסק המחבר (בסי' ש"ג ס"י) ברועה שהניח עדרו ובא לעיר שאם נכנס בשעה שאין דרך לכנס או בשעה שדרך בני אדם לכנס, ובא זאב וטרף שאומדין אם היה יכול להציל חייב ואם לאו פטור ואם אין הדבר ידוע חייב לשלם, והנה הסמ"ע כתב הטעם דמן הסתם היה יכול להציל, אמנם הש"ך שם (בס"ק י') השיג ע"ז, וכתב הטעם משום דכל שומר מחויב לשבע בבירור שנאנסה, ואם ישבע שספק לו הוה מחויב שבועה ואין יכול לשבע, והתם אין הספק במעשה שעשה השומר ובגוף מעשה הנזק מה הוא, שהרי זאת ידענו שהוא לא היה שם אצל העדר, וגם זאת ידענו שארי או זאב הזיקו לה, רק

הספק אם יכול להציל שגרם פשיעתו נזק או לא, ואפ"ה מתחייב מספק, וא"כ ה"נ בנ"ד לא ידענו אם היה יכול לתקן במה שהיה בודק הסכין שלא תיאסר הבהמה ששחט או לא ויש לחייבו מספק. והנה לדעת התב"ש שמתחייב לשלם מצד שומר על הראשונה אם היה שלם אחר שחיטה וע"י מה שלא בדק נאסרה בהמצא' בבדיקה שאחר שחיטת השניה פגימה בסכין, ולכן בשניהם של אדם אחד חייב ממ"נ לשלם עבור אחד, ויותר אין לחייבו שהרי זאת אנו יודעים בודאי שיותר מאחד אין נתחייב או הראשונה או השניה, ולכן אין מחויב לשלם רק עבור אחת, אבל כשהן של שני בעלים שכל אחד תובע אותו השבע לי אם שורי שנמסר לך לשחוט נאסר באונס או לא, והוא מסופק בזה ולכן ישלם לכל אחד ואחד:

ולכאורה יש לומר בזה כיון ששני שוורים נתקלקלו אצלו והוא יודע שאחד נתקלקל באונס ואחד בפשיעה, ואין יודע של מי היה באונס ושל מי היה בפשיעה, בזה לא מיקרי אין יכול לשבע, ויוצא מזה דין חדש במקום שהיה שומר לשני שוורים של שני בעלים ואחד נאבד באונס ואחד ע"י פשיעה, ואין יודע של מי באונס ושל מי בפשיעה, פטור לשלם לכל אחד ואחד בפ"ע משום שיאמר שמא שלך נאבד באונס, ולא דמי לספק שאין יודע אם נאנס או לא, משום שאצלו אין בזה ספק אם נאנס רק יודע שאחד נאנס והשני אין נאנס, אך מסופק אם שלך הוא, ובמקום שהשני לא נכנס בגדר הספק רק שהספק אצלו לבדו הוא אם נאנס או לא יתחייב לשלם, ויצדק לפ"ז דברי התב"ש. מ"מ לענ"ד נראה שזה אין סברא לחלק מה שיש כאן שני בני אדם, ויודע שאחד נאבד באונס בברור ויאמר לו שמא שלך נאבד באונס, שכל אחד תובע להשומר תן לי שורי והוא מחויב לשבע לו ששורך נאבד באונס שאין זה פוטרו מה שיודע שאחד נאנס, רק הוה לגביה כל אחד ואחד מחויב שבועה ואי"ל, ודמי זה כמו דאמרינן לרב הונא בשני כתי עדים המכחישים זא"ז דכל אחת באה בפני עצמה ומעידה דאמרינן בשבועות (מ"ז ב') שני מלוים ולוה אחד היינו מתניתין דחנוני ופועלים אף שאנחנו יודעים שאחד א"צ לשלם בודאי, ויש כאן שטר פסול באחד משניהם, מ"מ אנו דנין כל אחד ואחד בפני עצמו, וה"נ יאמר כל אחד מהתובעים אני תובע אותך לשבע או לשלם, מצד שאתה מסופק על שלי אם פשעת בו או לא, מה אית לי מה שיש לך דין עם אחר, ובזה יהיה הדין שנלמד מכאן באם שהיו לנפקד שני שוורים של אחד ויודע שאחד נאנס ואחד נאבד בפשיעה ואין יודע איזהו שאין צריך לשלם, רק עבור הפחות בשויו, וזה דמי למה דאמר שם בשבועות מלוה ולוה אחד ושני שטרות יד בעל השטר על התחתונה, אף שאם לא היה רק השטר היותר גדול היה גובה בו בשלימות עתה כשיש לו עוד שטר גרע מזה:

וראוי להעיר ספק אחד, היאך יהיה הדין אם שנים יתבעו מאחד, כל אחד מהם בפני עצמו חוב מלוה ע"פ, והלוה ישיב להם שמודה הוא שלוה משניהם, אך פרע לאחד בודאי, ואין יודע למי פרע, אם נחשב לכל אחד מן המלוים טענת הלוה איני יודע אם פרעתי, וחייב לשלם לכל אחד מהם, או כיון שזאת יודע בבירור ששילם לאחד מהם, לכן כל אחד אין יכול להוציא מאתו ויהיה פטור משניהם:

ולכאורה יש לדמות זה למה שמצינו בתוס' בב"מ (ל"ז א') ד"ה גזל מחמשה שכתבו התוס' שם דלא דמי להא דאמרינן בברי ושמא דפליגי ר"י ורב הונא, משום דאפילו לר"ט דאמר מניח גזילה, היינו משום דיודע בודאי שלא חייב רק לאחד מהם, אבל ברי ושמא יודה דברי עדיף, ואפילו לר"ע דאמר ישלם לכל אחד ואחד, היינו משום שיודע בודאי שחייב לאחד מהם, אבל גבי ברי ושמא יודה דפטור שאין יודע שחייב כלל, וא"כ יהיה דין זה תלוי בסברת המחלוקת שבין ר"ט ור"ע, דלר"ט יש לומר כמו שכתבו התוס' שלמ"ד ברי ושמא ברי עדיף, ואפ"ה במקום שיודע שרק לאחד הוא חייב הוא פטור מלשלם להטוען ברי, וצריך רק להניח ולהסתלק, וממילא יהיה דין זה בטוען פרעתי לאחד מכם שלא יהיה צריך להחזיר לכולם, ולר"ע יהיה צריך להחזיר לכל אחד ואחד, שאנו רואין שהסברה שמה שיודע בודאי שאין חייב לכולם אין מגרע לחיוב דידיה נגד הטוען לו ברי.

אמנם יש לדון אליבא דר' יוחנן דסבר ברי ושמא לא הוה ברי עדיף לגביה המוחזק, ולכן במנה לי בידך והלה אומר אין יודע פטור, וא"כ גם לר"ט אין לנו ראיה שמה שיודע שאין חייב רק לאחד מעדיף לטענת הנתבע, שהרי בלא"ה ג"כ ברי לגבי שמא אין יכול להוציא ממון, וזאת ידענו אליבא דר"ע שזה שיש עליו חיוב אחד מעדיף טענת התובע, וא"כ בספק בפרעון כיון שבזה הוה הדין שטענת ברי של התובע עדיף להוציא מן הנתבע בספיקא דפרעון, וא"כ ממילא מוכחא שדין זה אפילו במקום שטוען הנתבע פרעתי לאחד ואין יודע למי, וכל אחד תובעו בברי שיתחייב לשלם לכל אחד מדינא, כמו שהיה הדין בכל או"א, בפרט שנחשב זה טוען ברי והנתבע מסופק בפרעון, ולא מהני ליה לפוטרו מצד שטוען פרעתי לאחד מהם בודאי:

ובאמת לפי מה דפסקינן בחו"מ (סי' ע"ו ס"ב) היו שנים תובעים אותו, כל אחד אומר הלויתיך מנה והוא אימר לויתי מאחד מכם ואין אני יודע ממי מכם, צריך ליתן לכל או"א מנה, והוא כשיטת הריי"ף והרמב"ם אין נפקותא בספיקא דידן דכ"ש הוא באומר שפרע לאחד מכם ואין יודע למי, שחייב לשלם לכל אחד ואחד דאנן קיי"ל כר"ע, ואם נסתפק לענין אם מחויבים לשבע התובעים מאתו כל או"א, לפי שבא"י אם פרעתי חייב הנתבע

לשלם בלא שבועה, ואם הכא יחשב ג"כ כא"י אם פרעתי נאמר שישלם לכל או"א בלא שבועה, ז"א שמ"מ לענין שבועה ודאי דאמרינן כיון שיודע שאין חייב רק לאחד מהם והוא נצרך לשלם שניהם, מחויבים בשבועה מתקנת חנוני על פנקסו ששניהם נשבעים ונוטלים, אע"ג שהוא לגבי הפועל אין יודע אם פרעתי, ובמקום שאין החנוני לפנינו נוטלים הפועלים בלא שבועה, וה"נ כאן בטוען פרעתי לאחד מהם בודאי גם שנאמר שנחשב לכל או"א כאין יודע אם פרעתי, מ"מ צריכים שבועה, וכה"ג פסקינן שם (בסי' ע"ו ס"א) גבי זה אומר מאתים שלי, שצריך לשלם לכל או"א מאתים, אחר שישבע כל אחד, וכתב שם הש"ך (בס"ק ד') ולא אמרינן דהוה הלוה מודה במקצת ועל ק' אינו יודע דהוא מחויב לשלם בלא שבועה, דכיון דמ"מ ברי לו שאין חייב לבין שניהם רק ק' כ"כ בעה"ת בשם הרמב"ן וכה"ג בנ"י פרק המפקיד, ובהה"מ בשם הרשב"א (בפרק ה' מהל' שאלה), עכ"ד:

והנה באמת יש להסתפק בכוונת דבריהם, אם שכיון שטוען הוא ברי בטענתו שאין חייב בס"ה רק ש', ירד מאתו דין מחויב שביעה ואין יכול לשבע, או שנאמר שלענין תשלומין יש לו דין מחויב שבועה ואין יכול לשבע, רק שלענין לפטור את התובע משבועה אמרינן שמצד שהוא ברי שאין חייב רק ס"ה ש' לשניהם, ומשלם לכל או"א ר', וא"כ ישלם מותר ממה שחייב באמת ע"כ צריכים המה לשבע, והמעיין בלשון הרב המגיד (בפ"ה מהל' שאלה) שהביא שם בשם הרשב"א, יראה מבואר שרק לענין השבועה אמרינן, לפי שמפסיד מנה שלא כדין, דין הוא שישבעו שניהם, אבל באמת נחשב זה מחויב שבועה ואין יכול לשבע אם אינו אומר הילך מה שמודה, יעוי"ש:

אמנם הספק דידן יהיה לשיטת בעל המאור בב"ק וכן בב"מ (פ המפקיד) דאנן קיי"ל לדינא כר' טרפון ובכה"ג בלוקח או לוה מאחד משנים וכ"א אומר מאתי לוה, שמניח ביניהם ומסתלק, היאך יהיה באומר שפרע לאחד מהם ואין יודע למי, וכן נסתפק ג"כ לשיטת בעה"מ בלוה משנים מאחד מנה ומאחד ר' ושניהם תובעים כל אחד ר' והוא טוען בברי שלאחד מגיע רק ק' ולשני ר', ואין יודע למי, שלכל או"א הוה מחויב שבועה אם נדון לכל או"א בפ"ע, או כיון שטוען ברי בטענתו בשניהם ביחד, לא מיקרי זה מחויב שבועה ואין יכול לשבע, וכבר הבאנו לעיל משמעות לשון הרשב"א שהביא הרב המגיד (בפ"ה מהל' שאלה ופקדון) שלענין מחויב שבועה ואין יכול לשבע אין מועיל זה מה שהוא ברי שאין חייב רק לאחד, רק שמועיל הסברא לענין מה שמחייבים אנו שבועה להבא ליטול:

אולם מלשון השמ"ק בב"מ (ל"ז א') ד"ה שנים שהפקידו, שהביא שם בשם הרמב"ן, מלשון הרמב"ן מה שתירץ למה בשנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתים וכל אחד אומר שלי מאתים והנפקד אין יודע, לא יהיה נחשב מחויב שבועה ואי"ל, מבואר בדבריו שגם שבועה אין כאן. מ"מ יש לחלק נידון דידן מדברי הרמב"ן הנ"ל ואכמ"ל:

ונחזור להספק שנסתפקנו, במקום שאחד היה שומר לשני שוורים של שנים ויודע בירור שאחד נאבד באונס וא' ע"י פשיעתו, אם הוי זה לגבי כל אחד ואחד מחויב שבועה שלא פשע ואין יכול לשבע, או שנאמר שזאת הוא ברי ויכול לשבע ע"ז שאחד מהם נאבד באונס, וממילא יפטר מתשלומין לשניהם מצד ספק. והנה הבאתי פשטות הסברא שזה דמי להא דשבועות דאמרינן שני מלוים ולוה אחד היינו מתניתין של חנוני ופועלים ששניהן נוטלין מבעה"ב, ולכאורה יש לדקדק בהא דאמרינן בב"ב (קע"ג) אהא דקתני במתניתין נמצא לאחד בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון פרוע, שטרות שניהן פרועין, ומוקי אביי נמצא ללוה בין שטרותיו שטרו של יוסף בן שמעון עלי פרוע שטרות שניהן פרועין, וניחזי אנן מה טוען הלוה, אם טוען פרעתי לשניכם ומאחד קבלתי שובר ומאחד לא קבלתי, הלא לאותו שמודה שהשובר אינו שלו יש לו לפורעו, הגם שיש לו מיגו דאי בעי אמר לו שהשובר שלך הוא, הא אין זה מיגו טוב, דהא אם אמר לו שהשובר על שלו נכתב, יצטרך לפרוע לחברו ובע"כ צריך לומר באומר שפרע לשניהם, ואין זוכר למי נכתב השובר שמטעם זה פטור משניהם הן מצד השטר והן מצד תביעה בע"פ, מצד השטרות כיון שידעינן ששטר אחד משני המלוים נתבטל מצד השובר, ולכן אין שים אחד יכול לתבוע בשטרו דילמא שלו איתרע. אך לכאורה יקשה ע"ז מאי שנא זה מהא דשבועות (מ"ז ב') שני מלוים ולוה אחד ושני שטרות כל אחד גובה בשטרו, והא עדיפא לכאורה, דהא כאן בפרעון היה לשניהם דין שטר בודאי, משא"כ בשבושת הריעותא על השטר מתחלתו, ואם שם אמרו שכל אחד גובה בשטרו, אף שיש לאחד שטר פסול עליו, כש"כ בנדון זה שיש לבעל השטר לומר אייתי ראיה ששטרא דידי הוא דנפרע, ומצאתי בנתיבות (בסי' מ"ט סקי"ח) שהעיר ג"כ בקושיא עיי"ש בדבריו היטב:

והנראה לחלק דשאני הא דיוסף בן שמעון מהא דשבועות, דשם ביוסף בן שמעון אם יביא המלוה את שטרו, לבד שנאמר בו שליוסף בן שמעון מגיע מעות מהלוה, והלוה יביא שובר שנאמר בו שיוסף בן שמעון נפרע מאתו עבור שטרו, הלא מיד הוא בחזקת נפרע, כל זמן שלא נודע שיש יוסף בן שמעון אחר, רק המלוה צריך לטעון בזה שיש כאן יוסף בן שמעון אחר והאחר הוא שנפרע וא"כ בעת תביעתו צריך להזכיר שיש אחר וע"י הספק הוא בא לתבוע, וע"כ איתרע שטרא ואין יכול לתבוע, כי מי יאמר שהשני

נפרע אולי הוא הנפרע, משא"כ בהא דשבועות דשני מלוים ולוה אחד דאמרינן היינו מתניתין דחנוני ופועלים משום דהמלוה יכול לבוא בשטרו על הלוה לבד ואין צריך להזכיר להשני, ואז אמרינן זו באה בפני עצמה ומעידה כו', ולכן אמרינן היינו מתניתין, וכמו דהפועלים יכולים לבוא על הבה"ב בפני עצמו כדאמרינן בב"מ (ג' א') אנן עבדינן גבך, וכן החנוני טוען אנא שליחותא דידך קעבידנא כו' וע"כ אין יכול לפטור עצמו הלוה מספק, כי הוא צריך לברר את פטורו ע"י טענה שיש עוד שני, ולכן אמרינן היינו מתניתין, והוא חילוק נכון בסברא עמוקה. אך עדיין יש להעיר, הא תינח אם נאמר בהא דשני יוסף בן שמעון דמיירי שטוען הלוה שניהן פרועין, אבל במודה שלא נפרע אלא לאחד ואין יודע למי, ומדברי הרשב"ם ב"ב שם מבואר שאפילו אומר הלוה שלא פרע רק לאחד ואין יודע למי שטרות שניהן פרועין [וכן מבואר בדברי הטור (בסי' מ"ט) שהלוה מודה שלא פרע רק לאחד וכן הוא בלשון המחבר (בסי' מ"ט ס"ז) שהרי מודה שלא פרע רק לאחד. ודו"ק]. וכל אחד אומר אני לא נפרע, ואפ"ה אין יכול לגבות מהלוה, וכן השני ג"כ אין יכול לגבות, ולפמש"כ במקום שטוען לא נפרעתי, והלוה טוען פרעתי לאחד משניכם ואין יודע למי, שמחויב לשלם לכל או"א, מטעם איני יודע אם פרעתי, א"כ ה"נ בהאי שובר הלא יאמר כל מלוה ומלוה בפ"ע להלוה דל שטרא מהכא, אני טוען הלויתיך ולא נפרעתי ממך, ואתה מודה שהלויתיך והפרעון ספק אצלך אם פרעתני, הלא הוה זה איני יודע אם פרעתיך וצריך לשלם. וא"כ לכאורה יהיה מזה מוכח ששנים התובעים מאחד מלוה ע"פ, והלוה טוען שבאמת לוה משניהם, אך יודע שפרע לאחד מהם ואין יודע למי, ששניהם אינם יכולים לגבות ממנו, שאם שלכל אחד טוען הוא איני יודע אם פרעתי, א"כ ה"נ צריך להיות כאן בשני יוסף ב"ש הנ"ל:

ומ"מ נראה לענ"ד לחלק שבמקום שהותחל ע"י השובר שנאמר בו יוסף ב"ש נפרע בלא טענת הלוה, אז אמרינן שפיר שהחוב איתרע מצד ספיקו, אך במקום שבעינן טענתו של הלוה וטענה מסופקת אינה טענה ולכן הוה בחזקת חיובא:

ע"כ הדרן לדידן ע"פ דעת התב"ש שאם האמת הוא שנפגם בשחיטת השני וע"י מה שהשוחט לא בדק בין שחיטה לשחיטה נפסל הראשון, שחשוב פשיעה לחייבו לשלם, עבור שע"י נאסר הראשון, וא"כ בספק נראה לחייב לשלם להראשון משים שספק הוא אם נאסרה ע"י פשיעתו או באונס, וכל מספק חייב לשלם, וכן על השני ג"כ חיוב בפ"ע מחמת ספק שמא נאסרה מצד פשיעתו שלא בדק הסכין קודם, וכל אחד ואחד יכול לבוא בפ"ע על השוחט, מסרתי לך בהמתי לשחוט שתהיה כשרה ואתה מחזיר לי אסורה, השבע לי אם נאסרה בלתי פשיעתך או ע"י פשיעתך, ואנכי אין צריך לדעת מה שיש

לך שני שאתה צריך לשלם ג"כ מספק או שתובע ממך, מ"מ יש לומר לפמש"כ החילוק שבמקום שבלתי טענתו של הלוה יש טענה, וגם כל מה שתובע בטענת ספק של השני גרוע, וה"נ נוכל לומר על הראשון שבא עליו מתחלה שבמה שלא בדקת הסכין אחר שחיטה הפסדת שורי, ובעיקר איסורו הוא מצד שנמצא הסכין פגום בעת שחיטת השני וא"כ בכל טענתו הוא בא לומר שנפגם אצל השני, ומאי חזית שאצלך לא היה האונס שנפגם באמצע השחיטה רק אצל השני, דילמא אצלך היה, כיון שידענו שנפגם אצל אחד מהם באמצע השחיטה הגם שיש לחלק קצת מהא דאחד נתפרע בהא דיוסף ב"ש, משום דהשובר בסתמא לולא האחר מברר עליו שנפרע, וכמוש"כ לעיל:

ובהכי יתבאר הדין בשנים שהפקידו אצל רועה, שהדין שאם מת אחד מניח הרועה ביניהם ומסתלק, ובאחד שהפקיד אצל בעה"ב (ומתה בהמה אחת בעדרו) שהמוציא מחבירו עליו הראיה דאיתא בבכורות (דף י"ח). והנה על דין של שנים שהפקידו אצל בעה"ב, אין להעיר הא לכל או"א בפ"ע הוי כאומר איני יודע אם החזרתי לך, דהא האונס הנעשה הוא כחזרה הוא שע"י זה הוא נפטר מהפקדון שקבל מאתו, דהיינו אומרים שפירושו של שניהם שהפקידו אצל רועה ששניהם ביחד הפקידו שני הבהמות אצל הרועה, וכמו שקבל משניהם ביחד כן הוא מחזיר לשניהם ביחד, והוא דוגמא של מתניתין דבכורות שהכהן והבעל הבהמות שנולד אצלו הבכור, שניהם מסרו להרועה ולא נודע גם מתחלה מי הוא הבכור ומי הוא הפשוט, ובשניהם ביחד הלא יש אצלו חזרה ודאית המת והחי, אך בסיפא יש לדקדק באחד שהפקיד אצל הבעה"ב למה אמרינן בזה המ"מ ע"ה ופטור הבעה"ב ויכול לומר להאחד שהפקיד אצלו שלך מת, הא הוא הוי איני יודע אם החזרתי הפקדון:

הן אמת שהתוס' שם בבכורות ד"ה שמניח רועה ביניהם כו' כתבו דמיירי שהפקידו שלא מדעתו ולא קבל עליו לשמור, ולפ"ז שסיפא מימרא דרבא באחד שהפקיד אצל רועה שמיירי ג"כ שהפקיד אצלו שלא מדעתו, והוא דומיא דפלוגתא של ר"ט ור"ע שמיירי בבכור שעדיין לא זכה הכהן בהבכור, וא"כ אין לדון מצד חיוב החזרה שלא קבל עליו דין שמירה רק הדין הוא שאנו דנין הוא רק על עצם הבהמה של מי, ולכן שפיר אמרינן כיון שהבעה"ב מוחזק הממע"ה:

אך התוס' בב"מ (ל"ז ע"ב) ד"ה שלא מדעתו כתבו "שלאו דווקא שלא מדעתו אלא כלומר שלא בראייתו של רועה" וא"כ יש לו דין שומר, וא"כ בסיפא נמי בהכי מיירי לכל הפחות שהיה שלא בראייתו של הבעה"ב, אבל מ"מ שומר הוא. וא"כ הוה זה איני יודע אם החזרתי ממש, ולמה יופטר הבעה"ב מלהחזיר הבהמה, מיהו אין זה קשיא דהא איני

יודע אם החזרתי אין חייב רק בטוען התובע ברי, וכל שהתובע אין טוען ברי אין חייב איני יודע אם החזרתי רק לצאת ידי שמים, וא"כ ניחא הא דאחד שהפקיד אצל רועה מיירי שהתובע אין טוען ברי ולכך אמרינן הממע"ה, מיהו אכתי קשה לשון הגמ' בב"מ (ל"ז ע"ב) א"ל רבינא לרב אשי ומי אמרינן כל בשתי כריכות הו"ל למידק, והאמר רבא וא"ת ר"פ הכל מודים בשנים שהפקידו אצל רועה שמניח רועה ביניהם ומסתלק, וא"כ לפי הס"ד ע"כ מיירי כשטוען התובע כל או"א ברי ששלי הוא החי, דהא באין טוען ברי גם בשני כריכות פטור כדאיתא התם בסוגיא, וא"כ בטוען ברי הלא יש להקשות מאי מקשה הגמ' רק לשיטת רבא דאמר כל בשני כריכות הו"ל למידק ומחויב להחזיר לכל או"א, דל מהכא חדושא של הדין בשני כריכות אליבא דר"ע, הא בכה"ג שטוען ברי הוה לכל אחד ואחד אין יודע אם החזרתי, דהא המיתה כחזרה היא כיון דמיירי שהפקידו אצלו כל או"א את שלו בפ"ע, וכן אם סיפא דאחד שהפקיד אצל בעה"ב מיירי ג"כ בטוען ברי, יקשה טובא, אמנם ע"פ מש"כ אתי שפיר כיון שיש חד מת לפנינו הלא אומר לו זה שמסרתי לא מת הוא לפניך, ובמה אתה בא לתבוע ותאמר של אחר הוא מת ושלך החי, אייתי ראיה דאתה הוא בא להזכיר להאחד, אמנם מ"מ יש לדון שאין זה דומה כל כך לדינו של השובר בשני יוב"ש ע"פ ההסבר שכתבתי לעיל:

אך באמת נתיישבתי שזה יהיה תלוי בהמחלוקת של הראשונים בענין הא דאיתא בב"מ (צ"ז) בשאלה היום ושכרה למחר,, וכל הבבי הנזכר שם במשנה, דמקשה בגמ' למ"ד מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור כו', וכתבו שם התוס' דגם בשאלה יום אחד ושכרה יום אחד שאין יודע אם מתה בעודה שאולה, הוה כאיני יודע אם התחייבתי, אף שהספק הוא אם בגמר השאילה החזיר הפרה, מ"מ אין חשוב זה איני יודע אם החזרתי, ומצאתי בשמ"ק שם דאית דסברי דבאמת האי בבא דשאלה יום א' כו' חשוב כא"י אם החזרתי, וקושית הגמ' דמדמי מתניתין לא"י אם נתחייבתי, הוא מבבא דשאל אחת ושכר אחת, שאנו מסופקים על המתה אם היתה שאולה או שכורה, אך הביא שם דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א שסברי שגם זה הוא כא"י אם התחייבתי, והטעם כתבו שאין חיוב של השומרים בא רק בעת שבא הדבר אשר מתחייבים עי"ז כל אחד ואחד כדינו, והריטב"א הוסיף שם שגם מ"ד מעידן משיכה נתחייב באונסיה, מ"מ עיקר החיוב לא נגמר רק כשיבוא האונס. ובאמת יש לעיין לפי סברתם מדוע מחייבינן בפקדון באיני יודע אם החזרתי כיון שמקודם אין עליו חיוב:

וזה מכבר כתבתי בזה בטעמו של דבר שמחויב לשלם בטוען א"י אם החזרתי בפקדון, הגם שאין חיוב אקרקפתא דגברא של הנפקד כל זמן שהפקדון יש ולא אירע שום דבר

שיתחייב עבור זה, מ"מ כיון שהיה ברשותו ומסופק אם יצא מרשותו מוקמינן אחזקה קמייתא, שכמו שהיתה מקודם ברשותו, כן לא נעשה דבר הוצאה מרשות הנפקד, וא"כ היאך שיודע שנעשה מעשה, אך הספק אם הוא בשל המפקיד או בשל הנפקד ממילא נפטר בזה, ורק ישבע שאותו המת לפנינו הוא מת שלא בפשיעה, ומצד שמא נמצא אצלו אחר החי הוא חשוב זה איני יודע אם נתחייבתי בזה:

אמנם כתבתי שם עוד אופן אחר שאפשר לומר ששני חיובים נמצאו בשאלה ופקדון, חיוב אחד שאם יארע איזה קלקול יתחייב בזה באופן שחייבתו התורה, וחיוב זה חל עליו בעת שהקלקול נעשה, עוד הוא מחויב בהחזרת הדבר אם הוא בעין כשידרוש מאתו או כשיגיע זמנו, וזהו מגדר שמירתו שמוטל עליו, וע"כ באיני יודע אם החזרתי בפקדון, כיון שידענו שמקודם היה ממון של הבעלים ת"י הנפקד ולא ת"י המפקיד מוקמינן אחזקתו שעדיין לא הוחזר, משא"כ במקום שהבהמה מתה בודאי כי היכי דאיתא במתניתין דהשואל ואין מה להחזיר וא"כ חיוב החזרתו בטל, רק אנו דנין אם בא ליד התחייבות, הוה שפיר איני יודע אם נתחייבתי, אמנם לפי טעם השני לענין הנדון שלנו באחד שהפקיד אצל בעה"ב ומת אחד מהם, יש להעיר דהוה כאיני יודע אם החזרתי, שהרי ספק עדיין נשאר אצלו חי, ועדיין לא בטל חיוב החזרה שנתחייב מקודם:

והנה הבאתי לזה ראיה שאופן השני עיקר, שחיוב החזרה יש עליו, ולא משום חזקה שלא נעשה מעשה, מהא דאיתא בחו"מ (סי' קכ"א ס"ד) והוא מדברי הרמב"ם (בפ"א הל' שלוחין ושותפים) במי ששלח מלוה או פקדון ע"י כתב חברו של המפקיד או המלוה ואח"כ טען המפקיד שנא היה כתב יד שלו, ולא בא אליו, שחייב הנפקד לשלם לפי שאין יודע, והכא אין כאן לדון על הנפקד משום חזקה שנמצא ברשותו, ורק צריך לומר שהטעם שהיה עליו חיוב חזרה, והוא ספק אם נפטר מחיוב, וא"כ לפ"ז גם באחד שהפקיד אצל הבעה"ב שאחד מת והבעה"ב אין יודע אם שלי מת או של המפקיד, הלא בטענת ברי של המפקיד אם טוען ששלו לא מת, ראוי לומר לפ"ז שהוא כאיני יודע אם החזרתי, כי שמא נשאר שלו אצלו, וע"כ נראה לי שבאמת באחד שהפקיד אצל רועה מיירי באומר המפקיד ג"כ אין יודע שלא יוכל לבוא עליו מצד איני יודע אם החזרתי, אמנם ברישא מוכרח לומר לפי הס"ד של הגמ' שבכל גווני מניח רועה ביניהם ומסתלק אפילו בטוענים ברי, וטעמא דמלתא שכאן הוא בהחלט החזיר שלו ואין חייב רק להחזיר רק לאחד מהם ואין יודע למי, וכיון שחיוב החזרה נתבטל מעליו בודאי במה שיודע בירור שאחד מת והשני מניחו ביניהם וע"כ מניח ביניהם ומסתלק, ויש להאריך בענין זה, ועיין ש"ך (סי' רצ"א ס"ק מ"ד) ובקצה"ח (סי' ש"מ סק"ד) מה שהאריכו בענין זה:

ומ"מ לעיקר הדין כבר כתבנו בדברינו שעל הראשון פטור השוחט בודאי, אפילו אם נאמר שהיה הסכין שלם בעת שגמר השחיטה ואם היה בודקו היה כשר הנשחט, וע"י מה שלא בדקו נאסר אח"כ בעת שנפגם הסכין בשחיטת השניה, הגם שהיה זה בפשיעתו, מ"מ כיון שהוא היזק שאינו ניכר, ובפרט שבאמת היא כשרה רק הונח עליה האיסור מצד חסרון ידיעה, ומשו"ה יכול השוחט לומר לו הרי שלך לפניך, וע"כ אין לחייבו מצד שמירה, ומצד הנזק שהזיקו במה שלא בדקו שנחייבו מתורת מזיק בהיזק שאינו ניכר, ג"כ אין לחייבו שהרי גרמא הוא שנאסר במה שלא בדקו, ואז לא בא הנזק, וגם לא ברי היזיקו אז, כי שמא היה יוצא שלם גם בשחיטת השני, ע"כ על הראשון פטור מטעם זה:

אמנם על השני יש כאן ספק חיוב גמור שמא היה פגום קודם השחיטה, ואם היה בודקו היה מתקנו, וע"י פשיעתי שחט בסכין פגומה, וא"כ היה מחויב בודאי לשלם שהרי הוא מזיק גמור בידים בהיזק ניכר, שניבלה לבהמה חיה והזיקו. אך שיש להסתפק אולי היה שלם בעת תחלת השחיטה ונאסר באונס, וא"כ לכאורה יש לדון בזה לחייבו על השני בהחלט הגם שהיא ספק, מפני שספק אם נאסרה ע"י פשיעתו או ע"י אונס ואין יכול לשבע שלא גרם לו נזק בפשיעתו, וע"כ יצטרך לשלם, וכמו שהבאנו מהא דרועה שהניח עדרו שאם נכנס בעידנא דלא עיילי אינשי, הגם שהוא ספק אם היה שם אם היה יכול להציל, מ"מ חייב מצד שהוא מחויב לשבע, ואי"ל שלא פשעתי, היינו שהפשיעה לא גרמה לו הפסד, וה"נ בנ"ד צריך להיות כן, וא"כ ישאר דינו של התב"ש שכתב שהשני ג"כ אין יכול לתבוע בודאי על השניה, משום שמא לא היה פגום תמוה, שהא מצד הספק היה לו להתחייב שאין יודע אם נאנס באונס או בפשיעה, והוא באמת דבר בפ"ע שאינו מסוג נזק הראשונה, שהראשונה אם נאסרה מצד פשיעתו הוא מצד חסרון ידיעה, והשניה אם היה ע"י פשיעתו הוא מצד שהזיקה בידים, בהיזק ניכר בפשיעה:

אמנם נראה לענ"ד שאין דומה זה להא שמצינו בכל מקום שספק אם פשע או נאנס חייב לשלם, מצד שאין יכול לשבע שלא פשע, שהוא דווקא באותו הדבר ממש שאירע הנזק ולא ידענו אם היה זה בפשיעה או באונס, כמו בהא דרועה שהניח עדרו ובא זאב וטרף כו' שעל הטרפה גופא אנו מסופקים אם בא זה מצד פשיעתו או באונס היה, ולכן חייב מצד שאין יכול לשבע, משא"כ בנ"ד שני דברים הוא, אם היה הנזק בתחלת השחיטה היינו שהיה הסכין פגום, אז נאסרה והוזקה, ואם היה הסכין שלם הנזק בא באונס בסוף השחיטה, וכל ששני דברים הם, לכן אין לבוא ע"ז מדין אין יודע אם בפשיעה או באונס לחייבו מחמת זה, רק שעל הדבר הראשון אם שחט בסכין פגומה מתחלתו

יהיה ביכולתו של הנפקד הוא השוחט לומר איני יודע אם נתחייבתי בזה, והיה נזק זה על ידו ואין לחייבו מספק, ובמה שנמצא אחר השחיטה הסכין פגומה ונאסר על זה ידוע אונסו. ולדעתי הקלושה נראה דפליגי אביי ורבא בהאי סברא והוא דאמרינן בב"מ (ל' ב') פשע בה ויצאת לאגם ומתה דאביי אמר אפילו למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור הכא חייב, משום דאמרינן הבלא דאגמא קטלה, ורבא אמר אפילו למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, הכא פטור משום כו' ולא אמרינן הבלא דאגמא קטלה, ובאמת יש לעיין ולדקדק סברת מחלקותן וכי במציאות פליגי אם אפשר דהבלא דאגמא יגרום למיתה, ולכן נראה לענ"ד דפליגי בהאי דינא גופא דאמרינן בספק אם בא האונס ע"י פשיעתו או לא אם חייב בזה או פטור, והוא דאביי סבר דספק בא האונס ע"י פשיעתו ודאי דחייב, ולכן קאמר למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס, היינו באונס הבא ע"י פשיעתו ודאי דחייב שהרי ספק הוא שמא בא האונס ע"י פשיעתו שמצד האגם נתקלקלה ומתה, אלא אפילו למ"ד פטור לפי שלענין האונס לא עמדה הפשיעה בעת שיעשה להתחייב והאונס בא אח"כ, אבל כאן שיש כאן הבלא דאגמא שיכול להיות בעת תחלת הפשיעה שיצאת לאגם שע"ז צריך לשמור שלא תצא לאגם, אז בעת מעשה בא תחלת קלקולה שהתחיל אויר האגם להזיק אותה ולגרום שתמות אח"כ וחשיב פשיעה ממש בזה, ואי משים שזה הוי רק ספק הדרינן לכללין שספק אם בא ע"י פשיעתו או באונס חייב לשלם:

אמנם סברת רבא להיפך שלמ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור, הגם שהפשיעה גרם להאונס, כיון שבעצם נזקו היה אונס ולא היה לו לחשוב ע"ז ודאי דפטור, אך אפילו למ"ד חייב הכא פטור, דאמרינן מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, שאם סיבת מיתתה היה כמו שהוא למראה עינינו, הלא מה לי הכא מה לי התם ולא בא האונס מחמת הפשיעה, ולומר שמא גרם מתחלה הבלא דאגמא בזה אין לחוש מספק, כיון שהספק הוא בדברים נפרדים אם מתה ע"י הבלא שהוא הדבר שבא עליה מקודם, או שמתה ע"י סיבת מיתתה כדרך כל המתים אשר מתים בטבעם, וכיון ששני היזיקות הם בדברים שונים בכה"ג לא אמרינן לחייב בספק להנפקד, שהרי על עצם הנזק הוא אנוס בודאי, ואם היה נזק ע"י פשיעה זה ספק נפרד הוא אם הוזקה ע"י, וע"כ מספק אין לחייבו, ואין דומה להא דרועה שהניח עדרו ובא זאב וטרף כו', דהתם בעת זה הנזק הוי ספק אם יכול להציל וא"כ לא יכול לשבע אם היה אונס, משא"כ בהא דיצאת לאגם ומתה ספק הוא אם היה נזק אח"כ מפשיעתו מן הבלא דאגמא, או מתה מטבעה ולכן הוא פטור מספק, וכן נמי נדון דידן כיון דהוי ספק אם היה הסכין פגום או לא היה פגום ופשיעתו

לא גרמה לו שום נזק, אין לחייבו מחמת זה הספק, ואנן קיי"ל כרבא בדין הנ"ל, ולכן בנ"ד פטור, ודו"ק:

סימן ח

נשאלתי מהשו"ב המופלג בתוי"ר כו' אשר היה שו"ב בעיר ס... במקום רחוק ומחמת קומ"ר הוכרח לסלק עצמו מחזקת שחיטתו ועבור הפיצוי שנתנו לו נתן להם כתב וקבל על עצמו בחד"א שלא ישחוט בעיר הנ"ל, ועתה בא בשאלתו אם מותר לו לשחוט לעצמו ולב"ב לבד שלא לאחרים, ושורש שאלתו שבשעת שחתם עצמו על הכתב שכתב כו שלא לשחוט בעיר ס... לא עלה על דעתו שיהיה נצרך לדור שם וכעת שאין אוכל משחיטת אחרים וע"כ שואל אם יהיה לו היתר לשחוט לעצמו עופות וכדומה, ע"כ:

תשובה בע"ה. הנה בלשון "שלא לשחוט" כיון שסתם נאמר משמעותי בין לעצמו בין לאחרים. אמנם יש לדון בזה מטעם אומדנא, שעיקר כוונת קבלתו שהיה זה לדעת הדורשים מאתו, שיסלק עצמו מהתמנות השחיטה שהיה לו במקום הנ"ל, שעיקרו הוא לשחוט לאחרים, ודמי זה להא דאיתא בנדרים (ס"ג ב') היה מגרש את אשתי ואמר קונם אשתי נהנית לי, שמותרת ליהנות ממנו, שלא נתכוין אלא לשם אישות, הגם שבלשון הנאה נכלל שתיהן הן אישות והן שארי הנאות, מ"מ אמרינן שדנין למה שהיה עיקר כוונתו בנדרו לענין אישות, שלא נתכוין אלא לזה, וה"נ נימא בנידון זה שלא היה כוונתו אלא שלא לשחוט לאחרים שלענין זה היה כוונתו שיסיר מעצמו התמנות זו שם בעיר הנ"ל, מ"מ יש לחלק דהתם בעת מעשה מבואר חילוק בכוונתו, היינו שאישות אסורה לו ושארי הנאות מותרות לו, ומצד האומדנא מפרשים אנו כוונתו מה שאמר הנאה, הנאת אישות הוא, משא"כ בנידון שלנו, כיון שבעת מעשה היה בדעתו לעקור דירתו ממקום הנ"ל, וא"כ היה כוונתו סתם שלא לשחוט, שהרי במחשבתו חשב שע"י זה שלא יהיה שם שוחט לאחרים יעקור דירתו משם, ולא ישחוט שם לא לאחרים ולא לעצמו, וא"כ אז בעת קבלתו לא היה חילוק בביאור כוונת לשונו, וא"כ חל הכוונה כפי סגנון לשונו, וא"א לסמוך להתיר לו לשחוט לעצמו בלא היתר חכם:

הן מצאתי להרשד"ם בתשו' (חיו"ד סי' ק"ז) שדן בנידון דידיה שנשתנה הדבר שאשתו נעשית חולנית ודימה זה להא דגיזי צמר בנדרים (נ"ה ב') ובאמת לשם אין לדמות כלל, דהתם האומדנא הוא רק מפרש ביאור דבורו היאך כוונתו, משא"כ בדינו של מהרשד"ם התם האומדנא אין עושה לנו ביאור חדש, ועוד הביא שם מראה אוכלים תאנים וכשקרב ראה אביו ואחיו ביניהם וכתב שם הר"ן מפני שהוא מוטעה בעיקר הנדר, וה"נ על אשה כזו מעולם לא כיון, ע"כ. ואתמה מאד על דברי מהרשד"ם הנ"ל, שזה אין דומה לזה, דהא

מ"מ על אשה זו כיון, אלא שיש טעם שאילו היה יודע שתיעשה חולנית לא היה אוסר עליה, והיאך מיקרי זה טעות בעיקר הנדר, ועוד כתב שם הרשד"ם, ואין לומר לחלק מהא דהיה אביו ביניהם, דשאני התם בשעה שיצא מפיו הנדר היה בטעות ומעולם לא חלה עליו, אבל בנ"ד חלה השבועה, כל זמן שהיתה בריאה, מ"מ אני אומר דלא שאני לן, וראיה מתשובת הרא"ש והביאה ב"י מי ששידך בתו ונשבע לתת לחתנו כך ואח"כ נתקלקלו החובות, ופסק הרא"ש שחמיו פטור ומותר מן השבועה, והדברים ק"ו שהרי עדיין אפשר ביד חמיו לקיים השבועה, אפ"ה פסק הרא"ש כיון שצריך למכור דברים הצריכים לתשמישו, אמרינן אדעתא דהכי לא נדר ביה יעוש"ה שהאריך בזה. וא"כ יש לומר לכאורה שגם מה שנשתנה אח"כ דנין ע"ז אומדנא שזה לא נדר, וא"כ נאמר בנ"ד ג"כ שלא נדר על מה שישחט לעצמו:

אך באמת א"א לבנות ע"ז יסוד, כי אין לדמות אומדנא זו לאומדנא של הרא"ש והרשד"ם, עוד נראה לענ"ד לומר ע"פ מה שכבר בארתי במקום אחר בע"ה בעניני אומדנות, וביארתי שדברי הרא"ש הנ"ל וסברתו הוא שהאומדנא מגלה על כוונת נדרו ושבועתו בעת שנדר, היינו שכוונתו היתה בעת שנדר שיתן הנדוניא מקיבוץ חובותיו ושארי סחורות, אבל ליתן מעות ממכירת חפצים הצריכים לו לא כיון מעולם, נמצא שהאומדנא מבררת ומבארת על כוונת נדרו ושבועתו בעת קבלת השבועה, וא"כ בנ"ד כיון שבעת מעשה שקבל עליו השו"ב שלא ישחוט לא נתחלק אז לעצמו מלאחרים, מחמת שחשב לעקור דירתו משם, חל הנדר על כל, הן לעצמו והן לאחרים, כפי משמעות הדבור שלא לשחוט, המורה בסתם שלא ישחוט שם שום שחיטה הן לעצמו והן לאחרים:

אמנם נראה לענ"ד שיכול להתיר דבר זה ע"פ ב"ד כדין התרת נדרים שיהיה מותר לו לשחוט לעצמו לבד, ע"י פתח וחרטה, שמתחרט על מה שלא התנה שיהיה מותר לו לשחוט לעצמו כשיזדמן לו שיהיה שם במקום הנ"ל, ויתירי לו לשחוט לצורך עצמו וביתו לבד ולא לאחרים מאומה, ואף דקיי"ל שהנודר לחבירו אין מתירין לו אלא מדעת חבירו וכמבואר ביו"ד (סי' רכ"ח ס"כ) וכהכרעת רמ"א דבעינן דעתו והסכמתו, ובפרט בנידון שלנו שנתנו לו מעות אז בעת הגמר עבור זה (ויעויין בתשו' מהר"י ברונא סי' ר"ס בזה), מ"מ נראה לענ"ד שיש להתיר כאן, דהא כתבו הפוסקים דמה דאמרינן אין מתירין בלא דעת חבירו והסכמתו, הוא בדבר שיש לחבירו תועלת בזה, וכהגהת הרמ"א שם (בסעיף כ') והשבועה היתה לתועלת יתרו, אבל היכא שאין תועלת לחבירו יכול להתיר גם בלא הסכמתו, רק שיודיעו להסיר החשד, וכהטעם של החשד, והכא בנידון שלנו עיקר התועלת שהיה בזה רצון הדורשים מאתו שיקבל עליו, הוא שלא יהיה שוחט

לאחרים, אבל מה שישחוט לעצמו אין נוגע להם, שהרי מאי נ"מ להם אם לא היה דר שם או שדר שם ושוחט לעצמו:

ואף שהש"ך כתב (בס"ק מ"ג) שהיכא שקיבל טובה עבור השבועה, אף שאין זה לתועלת חבירו אין יכול להתיר בלא דעתו, והכא קבל טובה עבור השבועה שנתנו לו מעות, מ"מ נראה לענ"ד שבזה הדרינן להאומדנא שמטרת המשביעים ונתינת המעות הוא עבור שיסיר מעצמו התמנות השחיטה ושלא יחזיק אותה אח"כ, הוא רק על שחיטה לאחרים, ולא על שחיטה לעצמו לבד, וזה הפרט יחשב כנשבע לחבירו בלא הטבה:

אך אחת יש לדון, כיון דקיי"ל נדר שהותר מקצתו הותר כולו ובזה יש מחלוקת בנדר שהותר ע"י פתח וחרטה אם הוא דוקא במשנה באומר אילו הייתי רוצה להוציא דבר זה מן הכלל היה משנה לשון הנדר וכמבואר (בסי' רל"ב ס"ח) גבי היה אביו ואחיו ביניהם, אבל במעמיד לשונו בזה לא הותר כולו, ובנ"ד אם היה מוציא מכלל הקבלה שחיטה לעצמו לא היה משנה לשונו שהיה אומר ג"כ שמקבל שלא לשחוט "רק לאחרים ולעצמו לבד יהיה מותר לו, והיה רק מוסיף בדבריו ההיתר לעצמו, ולא משנה, ובזה לא אמרינן נדר שהותר

מקצתו הותר כולו, וכן הוא דעת הט"ז (בסי' רכ"ט) שגם בנדר הניתר ע"י חכם יש חילוק בין מעמיד למשנה, שהוא כשיטת הר"ן והרמב"ן בהל' נדרים וכמבואר בר"ן בנדרים (כ"ז א'). אמנם לשאר פוסקים וכהכרעת הטור וכמבואר בש"ך (בסי' רכ"ט סק"ה) שבנדר שהותר ע"י חכם גם במעמיד דבריו אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, וא"כ איך נוכל להתיר את

המקצת שאין נוגע לחבירו, אחרי שבזה יבטל כל הנדר, וזה אין רשאי להתיר. הן אמת שמצאתי מפורש בתשו' חתם סופר (בחיו"ד סי' י') שכתב שבנדר שיש בו קצת לתועלת חבירו וקצת שלא לתועלת חברו, שמתירין מה שאין נוגע לתועלת של חבירו, ומה שהוא לתועלת של חבירו לא הותר ולא אמרינן בזה נדר שהותר מקצתו הותר כולו:

ובאמת לפי דעתי הקלושה מאי דפשיטא להח"ס מספקא לי טובא, כיון דכללא כייליגן נדר שהותר מקצתו הותר כולו, גם היכא שהנודר אין רצונו להיות ניתר בזה מ"מ ממילא בטל, ולמה יהיה עדיף מה שחבירו מעכב שלא יהיה ניתר, כיון שזה הוא דין דקיי"ל בנדרים, ובעיקר ראיית הח"ס מד' הר"ח בס' המקצועות שכתב שאסור בב' וה' של ימות החול לבד ימי היו"ט, ולא אמרינן בזה נדר שהותר מקצתו הותר כולו, ולענ"ד יש לומר שהר"ח סובר כהשיטה הסוברת שגם בנדר הניתר ע"י חכם ג"כ מחלקים בו בין מעמיד

למשנה וכדעת הר"ן (נדרים כ"ז) וא"כ כאן שהיה מעמיד דבריו שהיה אומר בלשון ראשון שנדר רק היה מוסיף לומר חוץ מימי היו"ט, ולכן לא אמרינן בזה שיהיה הותר כולו:

ומ"מ אף אם יהיה הדין כדעת הח"ס שבזה לא אמרינן הותר כולו, נראה לענ"ד שזה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים (המובא בסי' רכ"ח ס"כ במחבר) אם בדיעבד בהתירו שלא מדעת חבירו מותר, וע"כ אומר שסברתו של הח"ס הוא שאימתי אומרים שנדר שהותר מקצתו הותר כולו, במה שהוא בר היתירא, כמו המקצת הניתר, משא"כ בדבר שאין הוא בר היתר כלל בזה לא נוכל לומר הותר כולו, אחרי שאין ראוי להיות ניתר, וא"כ זה א"א לומר רק למ"ד דגם בדיעבד אין מותר גם בהתירו לו בפירוש מה שהוא לתועלת חבירו שלא בהסכמתו ולכן אין ניתר גם ע"י מה שהותר המקצת שאין לתועלת חבירו, משא"כ לדעת הסוברים שבדיעבד מותר אלא שיש איסור בדבר להתיר לו, וכיון שהוא בר היתירא בדיעבד, א"כ שייך בו לומר נדר שהותר מקצתו הותר כולו, וא"כ ממילא יחול איסור על המתירין שאין רשאים להתיר גם המקצת שאין נוגע לחבירו, והח"ס שכתב שם (בתשו' הנ"ל) לדינא דידיה דרך אגב לענין הנודר בעת צרה, שפיר יש לומר שכתב זה למאן דסבר שגם בדיעבד אין מותר בהתירא שלא לדעת חבירו בדבר שהוא לתועלתו, ואנן לדינא כיון דזה הוי ספיקא דדינא אם מותר בדיעבד או לא, ולכן ראוי למנקט לחומרא שלא להתיר מקצתו פן יותר כולו גם מה שנוגע לתועלת חבירו:

ומצאתי להר"י ברונא בתשובתו (סי' ר"ט) שכתב שהיכא שקבל מעות עד שנשבע או שמחל לו חוב עבור זה, גם לדעת הסוברים שתמיד בדיעבד מיתר הכא אין מותר, והוכיח זה מדברי תשו' הרא"ש המובא בטור אה"ע (סי' קנ"ד) שכתב ואין היתר על שבועתו כיון שנשבע לה על הטובה שעשתה לו במחילת הממון ע"כ. ולשון אין היתר משמע אפילו בדיעבד לא הוה התרה, והרי האשר"י פרק השולח ובנדרים פסק בדיעבד הויא התרה. ונדחק לחלק הא דצדקיה, משום דנבוכדנצר לא קבל שום היזק במה שהמליכו עכ"ד. וא"כ לפי דברי המהר"י ברונא, בנדון שלו שנתנו לו מעות עבור קבלתו כו"ע מודו שאין היתר אפילו בדיעבד, וא"כ ע"פ ד' הח"ס אפשר להתיר מקצתו שאין נוגע להם, היינו לשחוט לעצמו לבד:

אבל לענ"ד דקדוק של מהר"י ברונא אין מוכרח, כי מש"כ הרא"ש ואין היתר לשבועתו, אפשר לפרש שאין רשאין להתיר לו, ובאמת מל' הרא"ש דקאמר כיון שנשבע לה על טובה שעשתה לו, וזה הלשון ממש בנדרים במש"כ שצריך בפניו, ואלו לשיטת מהרי"ב היה לו להרא"ש כאן לומר כיון שחסרה ממון בעד השבועה, אלא נראה שכוונת הרא"ש שיש כאן טובה ואין רשאין להתיר בלי הסכמתה, ולבד זה כבר כתבנו שעיקר דינו של

החת"ס שחידש אין ברור לענ"ד, ולכן אין להתיר המקצת שאין נוגע להם שמא יהיה הדין שניתר כולו:

מ"מ נראה לענ"ד עצה לזה, שקודם ההתרה יקבל מחדש עוד לפני המתירין, את כל נדרו, חוץ ממה שרוצה להתיר עתה מה שאין נוגע זה להאחרים שנדר להם, וא"כ אף שיהיה הדין שנדר שהותר מקצתו הותר כולו גם בזה, מ"מ לא איכפת להו להניח התירו מה שאין נוגע להם, דהא מחדש נאסר במה שרצו להדירו, דהא קיי"ל אם נשאל על הראשונה השניה חלה כדאיתא בנדרים (י"ח א') וגם בקבלתו יאמר שמקבל זה עבור הטובה שהקדימו לו מקודם, למען לא יהיו רשאים להתיר לו הנדר החדש ג"כ, ואח"כ יתירו לו מה שאין נוגע למי שנדר בשבילם, היינו לשחוט לעצמו ולב"ב לבד, ודו"ק. כ"נ לענ"ד:

סימן ט

נשאלתי באווזא שהשוחט נגע בסכין של שחיטה בעור הצואר ונחתך קצת העור ולא יצא דם, והגביה הסכין ושחט אח"כ למטה הקנה עם הוושט, ואח"כ נבדק מקום החתך הראשון ולא היה נקב מפולש לצד פנים ונשאר קרום שלם על עור הצואר שלא נחתך, האם יש לסמוך ע"ז להתיר:

הנה דין זה מבואר (סוף סי' כ"ג) ברמ"א שאם לא חתך כל העור ולא יצא דם יש להתיר ע"י שישחוט למטה או למעלה ולבדוק נגד מקום החתך, וא"כ הדבר פשוט להכשיר על ידי הבדיקה אשר לא נחתך כל העור, אלא שהט"ז כתב שזה דווקא בבהמה אבל בעוף אין שייך לומר כן, וכ"כ בהדיא בתשו' מהרי"ק, ע"כ דברי הט"ז. וכן כתב הפמ"ג להדיא (בסוף סי' כ"ג ובסק"ד) בש"ך סימן הנ"ל שבעוף אין שום צד קולא בחתך מקצת העור יותר מכל העור, ולכן למאי דמחמרינן כדעת הרמ"א שלא כדברי מהרי"ק בחתך כל העור ולא יצא דם, ה"ה בחתך מקצת העור בעוף אפילו לא יצא דם אסור. אך עם כל זה לענ"ד נראה מדשתק הרמ"א ולא זכר שום חילוק בין עוף לבהמה בזה, וגם הש"ך אשר ביאר כל חילוקי הדינים בזה, וחילוק זה לא הזכיר כלל להחמיר בעוף בחתך מקצת העור ולא יצא דם, מכלל דלא סבירא להו להחמיר בעוף בחתך מקצת העור ולא יצא דם, וטעמו של דבר כיון שגם בחתך כל העור ולא יצא דם סמכינן על ברי של השוחט, אף דלאו אדעתיה בעת השחיטה, עכ"ז מהני זה לצרף להתירא במקום דלא יצא דם משום דזה הוה הוכחה וסניף שמסתמא לא נחתך בהסימנים, וא"כ כש"כ כשאנו רואין בעינינו שהסכין לא נקב עד החלל מקום הסימנים, דהא ודאי שזה חשש רחוק יותר שנאמר שראית עינינו אינה אמיתית, ושנאמר שהרגש, השוחט במקום דלא רמיא אדעתיה אינה ברורה כל כך וכיון

דמהני ברי לי של השוחט מצד הסניף והצירוף הוכחה שלא יצא דם כל שכן שיועיל ראית עינינו שלא בא הסכין לתוך חלל הסימנים, **(הגהה וע"פ מה שכתבתי צ"ע ד' הפרמ"ג בשפתי דעת (ס"ק כ"א) שכ' שלמאי דקיי"ל שבחתך כל העור ולא יצא דם מהני ברי לי, כש"כ שמועיל בחתך מקצת העור ויצא דם ברי לי, דחתך מקצת עור ויצא דם קיל מחתך כל העור ולא יצא דם, ע"כ ד' הפרמ"ג שם יעוי"ש. ולמש"כ אין זה מוכרח כיון שבארנו שכל שנבדק לפנינו עדיף מברי לי, דזה בעצמותו הוא ברי לי ממש, ועדיף מיניה, וא"כ כיון שנאמר שביצא דם גם בחתך מקצת העור אסרינן לה מצד ריעותא שיצא דם, מה יוסיף לנו הברי לי בזה, ודו"ק:)** וא"כ לא מחוור הדבר שבמקום שלא יצא דם יש לסמוך גם בעוף אם נשאר מקצת העור שלא נחתך והמהרי"ק שכתב שבעוף אין לחלק בין נחתך מקצתו לנחתך כולו, לא כתב רק אם נאמר שהסברא שלא יצא דם אין זה מעלה כלל, וא"כ היה לנו להחמיר בעוף גם כשנחתך מקצתו משום דעלול שיוחתך כולו ואפשר שלא נרגיש, אבל לפי מה דנקטינן באמת שמה שלא יצא דם מועיל לנו שיהיה מותר ע"י ברי לי של השוחט גם שלא תפס הקנה לבדו, כש"כ שיהיה מותר ע"י ראית עינינו שהנקב לא נכנס לפנים אצל הסימנים שנשאר מקצת שלא נחתך שמה שלא יצא דם מסייעא לן שכן הוא כפי ראית עינינו:

ולבד זה אחר העיון בשרש סברא זו שכתב הט"ז מדברי מהרי"ק שבעוף אין לחלק בין נחתך מקצתו לנחתך כולו, אין מבורר כן בד' מהרי"ק, שהרי מהרי"ק בעצמו ספוקי מספקא ליה וז"ל שם שמדקדק מד' הגהת סמ"ק שכתב כשאדם התחיל לשחוט בעוף וחתך מעט עד שהדם יוצא והגביה ידו אין לו לגמור השחיטה וכו' יעו"ש ודייק המהרי"ק מדקאמר עד שהדם יוצא משמע שגם בחתך כל העור בעינן שהדם יצא דבעוף לא שייך לחלק בין נחתך כל עובי העור לנחתך מקצתו משום שהרי הוא דק וקלוש מאד, וגם פשיטא שאין הדם יוצא עד שנחתך כל העור ע"כ דבריו. וא"כ לא סמך על זה לבד שבעוף אין לחלק, אך הביא ראיה אחרת דמיירי שם שנחתך כל העור, לפי שבמקום שיצא הדם מסתמא נחתך כל העור:

ועוד נראה לענ"ד שמה שמהרי"ק אמר שבעוף אין לחלק בין נחתך כולו לנחתך מקצת העור מפני שעורו דק וקלוש, אין כוונתו שגם הבדיקה שנבדוק את העור ואנו רואים שנשאר מקצת העור שלא נחתך אין מועיל, זה ודאי לא נאמר כן, כי למה נחוש כן שנאמר שבדיקתנו בדבר דק אינה בדיקה גמורה, וגם בהמסס קיי"ל אף שגם אם נקב מקצת עורו ע"י מחט עכ"ז לא חיישינן שמא ניקב כולו, וכמבואר בסי' מ"ח (סעיף ז') הגם שאם ניקב הוי טרפה ודאית, כש"כ הכא שגם אם ניקב כל העור עדיין אין כאן רק ספק שמא

ניקב הוושט, למה נחוש שבדיקתינו הנעשה לעינינו אינה ברורה, רק כוונת מהרי"ק כן הוא בד' הגהת סמ"ק שכתב שם, שאם חתך מעט עד שהדם יוצא והגביה ידו אין לו לגמור שחיטתו, אבל אם לא היה יוצא דם מותר לו לגמור שחיטתו, ומשמע שגם בדיקה אין צריך אם נשאר מקצת שלא נחתך, וע"כ כתב מהרי"ק ע"ז והוכיח מזה שכל זמן שלא יצא דם אין לחוש גם אם היה נחתך כל העור, שאם היה עיקר היתרו משום דלא נחתך כל העור ולכן כל שאין דם יוצא מותר לגמור שחיטתו, והאי לא נחתך כל העור פירושו שבהרגשתו בעת ששחט ע"פ השערתו והרגשתו לא שחט רק מקצת העור, ע"כ כתב מהרי"ק ע"ז שבעוף שעורו דק וקלוש אין לחלק בין מקצת העור לכל העור, והיינו בהרגשו לבד אבל ע"י בדיקה ודאי מועיל כל שלמראה עינינו היטב אנו רואין שנשאר מקצת עור שלא נחתך, וא"כ ודאי שלא נגע בוושט בהסכין, כי ע"י בדיקה נוכל לסמוך גם בדבר דק:

סימן י

ובעיקרא דדינא גם במקום שיצא דם ראיתי לחקור אם יש מקום לצדד היתר במקום הפסד מרובה לסמוך על בדיקתינו במקום ששחט למעלה או למטה תומ"י באופן שלא היה שיעור שהייה:

והנה עיקר החשש ספק זה שאנו חוששים במקום שחתך בעור ויצא דם שמא ניקב הוושט ולא מהני בדיקה אח"כ בוושט משום דילמא במקום נקב שחט הוא מדינא דגמ' (חולין כ"ט ע"ב) בהאי עובדא דממסמס קועי' דמא דבבהמה אסרינן לגמרי ובעוף שרינן באופן שלא יחתוך הוושט כלל ואח"כ נבדוק את הוושט, ומה"ט מחמרינן ואין סומכין על בדיקתינו גם אם נשאר איזה קרום דק שלא נחתך כולו, משום שבמקום שהבדיקה חיובית מדינא דגמ' אין סומכין על בדיקתינו משום דאנן לא בקיאינן בבדיקה:

ויש להסתפק בעיקר חשש זה, אם הוא חשש דאורייתא עם חזקת איסור, דזה חשיב ספק בשחיטה, משום שאם ניקב הוושט הויא נבלה שאין שחיטתו מטהרתו, או לא, ולכאורה זה תלוי במחלקותן של הראשונים, אם נקובת הוושט נבלה או שהוא רק טרפה ויעויין בפתיחה להפרמ"ג בהלכות שחיטה שדיבר בזה, ועיין בגליון רע"ק איגר (סי' כ"ז) שהאריך בענין זה והעיר שמהתוס' והרא"ש בשם ר"ת מוכח, שנקובת הוושט לדידהו הוה רק טרפה. וכן הוא דעת בעל העיטור שנקובת הוושט הוה רק טרפה, דבעל העיטור כתב (בחלק שני שלו בהל' שחיטה) וזה לשונו "ואי שהה בוושט אפילו במיעוט קמא נקובתו במשהו וטרפה", ועוד כתב במקום אחר (בהל' סכין במאמר הנקרא שוחט סכין) ומביא שם הגמרא, ת"ר סכין שיש בה פגימות הרבה תדון כמגרה, ומפרש שם פירוש

אחר דלא כפירש"י, רק שאם יש בה פגימות הרבה והן אוגרות הרי הוא כמגרה שהוא כמגל לענין שהוי נבלה, ואם אין בה אלא פגימה אחת אוגרת שחיטתו פסולה ואסורה באכילה, אבל מטהרתה מידי נבלה, כן הוא לשונו שם, וצריך להבין באמת מדוע פגימה אחת אוגרת, לענין נבלה השחיטה מטהרתה ובאכילה אסורה, אך על פי מש"כ שדעתו שנקובת הוושט הוה רק טרפה ולא נבלה, וא"כ אימתי תהיה נבלה רק כשהפגם תגמור השחיטה היינו שתגמור הרוב של הוושט, אבל אם הפגם תפגע בוושט קודם שחיטת רובו תעשה בו נקב משהו אבל לא תפסול השחיטה לגמרי וע"כ הויא רק טרפה ולא נבלה ולהא לא חיישינן שמא תגמור הפגם לרוב הוושט, ותהיה נבלה ממש (עיין לעיל בדבריו בסי' ו') וע"כ אינה רק טרפה ולא נבלה:

ובאמת לענ"ד נראה להביא ראיה לשיטה זו שנקובת הוושט הוי רק טרפה מהא דאיתא בגמ' (י"ז ע"ב) אמר ר"ח מנין לבדיקת סכין מה"ת וכו' ופריך בגמ' פשיטא כיון דכי נקב טרפה בעיא בדיקה, וה"ל לגמ' למימר דכי נקב נבלה, ומדקאמר הגמ' דכי נקב טרפה, משמע משום דעיקר החשש לבדוק הוא משום בדיקה של פגימה אחת או שתים, אבל לפגימות הרבה ודאי שהיה רואה בעין ולא צריך לבדוק וע"כ אין לחוש רק לנקובת הוושט ולא שתגמור השחיטה ע"י הפגימה ולכן קאמר הגמ' דכי נקב טרפה, וגם משמע מהגמ' דעיקר חיוב הבדיקה הוא משום חשש הוושט, רק בתר הכי חדית רב פפא דבעינן נמי אטופרא משום חשש הקנה, היינו כיון דתקינן לחיוב הבדיקה צריך שיהיה בדיקה מעלייתא גם לקנה, אבל לכתחלה חיובו של הבדיקה שהוא פשיטא לן משום דכיון דאי נקב טרפה הוא משום הוושט, ע"כ משמע מלשון הגמ' כיון דאי נקב טרפה ולא קאמר כיון דאי שחט בסכין פגומה נבלה בעיא בדיקה, משמע שעיקר החשש הוא מצד הנקב וכמש"כ והנקב עושה רק טרפה:

וע"פ דברינו נפשוט מדברי בעל העיטור הספק שנסתפק הגאון רע"ק איגר (שם בסי' כ"ז) שהרא"ש שמפרש הבעיא דשהה במיעוט סימנים לענין מיעוט קמא של הוושט, משום דשמא לא פסל השהייה אלא במידי דמנבלא ביה, אם כוונת האיבעיא שהיכא ששהה במיעוט קמא של הוושט אם תהיה טרפה אבל נבלה ודאי לא הויא, או שכוונתו לפרש בהאי בעיא שתהיה גם נבלה ויעויין היטב בדבריו של הגאון רע"א שם. ולפמש"כ ראיה ממשמעות לשון הגמ' דכיון דכי נקב טרפה, א"כ מוכח שגם מקצתו של הוושט הגם שנצרך הוא שיהיה שחיטה כשרה בכל הוושט, מ"מ אינה רק טרפה, גם כשנצרף הוא לשחיטתו עתה, וכן מוכח ג"כ מד' בעל העיטור גבי בעיא דשהה במיעוט סימנים שמפרש ג"כ כשיטת הרא"ש בשם ר"ת שהבעיא הוא לענין מיעוטא של הוושט, וכתב

שם דהבעיא הוא מי אמרינן כיון דשהה הו"ל כנקובת הוושט כו' משמע שאין נחשב רק כנקובת הוושט, ולא כשחיטה פסולה:

ולכן להנך דסברי דנקובת הוושט הוי רק טרפה, ולהני פוסקים דס"ל שבכל ספיקי טריפות אזלינן לקולא, מטעם חזקת היתר, רק היכא שהוא קרוב לאיסור יותר מחמרינן, וצריך לומר לפ"ז מה דמחמרינן בהא דממסמס קועיה דמא בבהמה שא"א בבדיקה, משום דילמא במקום נקב קשחיט, היינו משום דשכיח יותר לאיסור טפי משל היתר, ובאמת זה דוחק מאד לומר שהחשש שמא נזדמן מקום השחיטה על מקום הנקב יהיה גם זה קרוב לאיסור יותר מלהיתר ואולי נאמר כיון שלכתחלה נתחייב בבדיקה משום שזה חשש קרוב לאיסור יותר מהיתר, ע"כ כל שלא יצאת הבדיקה ברורה תר לא הקילו חז"ל, וזה יהיה מדרבנן שהחמירו בזה, ועוד אפשר לומר שהחשש בממסמס קועיה דמא משים שמא ניקב רוב הסימן, וכמו דאמר שם הגמרא (כ"ח ב') נבדקיה לקנה ובקנה ודאי החשש שמא נפסק רוב הקנה, וכמו כן יש לחוש בוושט ג"כ שמא נפסק רוב הוושט באופן שיהיה נבלה, וע"כ יש לזה חזקת איסור. אך באמת אכתי צ"ע, דהא ודאי מה שאין בדיקה לוושט מבחוץ הוא רק משום חשש נקב משהו, דאילו רובו ניקב היה ניכר היטב גם מבחוץ, א"כ הדר קשיא דהא זה הוי רק ספק טריפות, ולמה חיישינן שמא במקום נקב שחט, וע"כ נצטרך לו ג"כ כמש"כ מקודם, כיון שהוצרכנו לבדיקה יהיה מצד מה או משום שזה שכיח בממסמס קועיה דמא שהסימנים ניקבו, או מצד חשש שמא נחתך רוב הסימן, דזה הוי ספק בשחיטה עם חזקת איסור, מחויבים אנו שיהיה ע"י הבדיקה נגמרה בבירור להיתר שלא תהיה הבדיקה למחצית היתירה, וזה החשש מסתברא שהוא חומר שהחמירו חז"ל, שכל שנתחייב בבדיקה צריך שתהיה הבדיקה נגמרת בהיתר ברור:

ועכ"פ מוכרחים אנו לומר בנ"ד בהתחיל לחתוך באופן שזה ברור שרוב הסימן לא נחתך ורק יש חשש נגיעה משהו בוושט, ולכן לדעת הסוברים שנקובת הוושט הוי רק טרפה, ואם יסברו כשיטת הסוברים בספק טרפה במקום שהספק הוא ספק שקול האיסור וההיתר בשוה, מחוור הדבר שהחשש שמא ניקב הוושט במקום שלא עשה רק נגיעה קלה בסכינו אין בזה חשש תורה, אלא לדעת הסוברים שכל ספיקי טריפות גם בשקולים הצדדים מחמרינן היכא שהיה ריעותא מחיים (וכמבואר בסי' נ' ברמ"א), ויסוד הטעם משום שאנו מחזיקים מאיסור לאיסור, לפי שבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת, יש להעיר אם החשש זה הוא מן התורה כדין חזקת איסור ממש, או שזהו רק מדרבנן, גם לדעת הסוברים שכל ספיקות דאורייתא לחומרא מה"ת הוא, מ"מ בזה שבאמת יש בזה

חזקת היתר שלא היתה טרפה, והחומר שאנו מחמירים במקום שנולד הריעותא מחיים הוא רק מדרבנן:

והנה יסוד דעת המחמירים שסוברים שמחזיקים מאיסור לאיסור הוא שסוברים שלפי המסקנא קיי"ל כאביי ורבא דפליגי ארבה ביבמות (דף ל"א) וכל דברי התוס' שם שכתבו הוא רק אליבא דרבה, ולפי המסקנא שקיי"ל שבין בקידושין ובין בגירושין חולצת ולא מתייבמת סברינן שכל שהספק נולד בעודה אסורה ובחזקת איסור קיימא, מחמרינן מספק, ויעויין בש"ך שם (בסי' נ') ובמפרשי השו"ע שהאריכו בענין זה:

ולפ"ז נלענ"ד שמחוור שהחשש גם אליבא דאביי ורבא הוא רק מדרבנן, מתרי טעמא, חדא כיון דרבה שרי לגמרי בגירושין בספק להתירה לשוק, מסתברא דאביי ורבא לא פליגי ארבה רק במה שמחלק קידושין מגירושין. והנה בקידושין סבר רבה מפורש בגמ', שמה שמחמירים בספק קידושין ואוסרים אותה ליבם הוא רק מדרבנן כדאמר שם בגמ' התם לחומרא, וא"כ נכון לומר שאביי ורבא דסברי שגם בגירושין מחמירים ואין מעמידים אותה בחזקת היתר לשוק, הוא ג"כ רק מדרבנן, כי למה נחלוק את השווין בין רבה לאביי ורבא:

ועוד נלענ"ד להוכיח בפלוגתא דאביי ורבא ארבה, הוא רק בענין חשש דרבנן, והוא כאשר נדקדק היטב בדברי התוס' שם שכתבו אליבא דרבה שאמר אשה זו בחזקת היתר לשוק עומדת כו', והקשו שם הא תינח כנס ולבסוף גירש שהיה לה חזקת היתר לשוק, אבל גירש ולבסוף כנס לא היה לה מעולם חזקת היתר לשוק, ותירצו משום דמוקמינן אחזקת שלא נתגרשה, וממילא האשה עומדת היא בחזקת היתר לשוק ואח"כ הקשו דהכא משמע שאין מחזיקים מאיסור לאיסור ואילו בספק דרוסה חיישינן עכ"ד. והנה לכאורה יש לדקדק בביאור דבריהם מאי קשיא להו מהא דמחזיקים מאיסור לאיסור דהא הכא היינו טעמא משום דמוקמינן אחזקת שלא נתגרשה, ולכך היא בחזקת היתר ממילא, וצריך לומר ביאור כוונת דבריהם שכמו שיש כאן חזקת שלא נתגרשה יש ג"כ שם גבי טריפות חזקת שלא נטרפה, וא"כ כיון דחזינן שם דחזקה מאיסור לאיסור אלימא שמוציאה מחזקה שלא נטרפה, ה"נ בהא בספק גירושין נימא שחזקת איסור שיש עליה מחיים תוציא מחזקת שלא נתגרשה ונעמידה בחזקת איסור שלא תהיה ניתרת לשוק:

והנה לפ"ז יש לעיין בהא דמקשה אביי לרבה מנפל הבית עליו ועל בת אחיו שחולצת ולא מתייבמת והנה התם אין חזקה אחרת לבד חזקת היתר שעמדה להיות ניתרת לשוק כשימות בעלה, וכמש"כ בתוס' שם לפי שליבם בעינן מיתת שניהם ולשוק בעיא רק מיתת בעלה לבד, והתם א"א להעמידה בחזקת שלא מתה מקודם, דאדרבה נוקי להבעל

בחזקת שלא מת מקודם, והוה ספק שקול מי מת קודם, רק החזקה הוא שהיתה בחזקת היתר לשוק להיות ניתרת כשימות בעלה ולכן אין לאוסרה מספק, וא"כ יש לדקדק מה קמקשה אביי דילמא באמת חזקת היתר לא הוי כיון שיש עליה איסור אחר עתה, רק הא דמתיר רבה משום דהוה בחזקת שלא נתגרשה, ובנפל הבית עליו ועל ב"א שאין כאן חזקה אסרינן מספק מדינא, כיון שבאמת נאמר דאביי סבר הכא למסקנא דלא חשיב חזקת היתר כיון שיש עליה חזקת איסור אחר, דילמא רבה נמי סבר הכי ורק טעמא דידיה משום חזקת שלא נתגרשה, אלא ודאי שבאמת גם אביי סבר שמדינא בחזקת היתר קיימא גם שהיא באיסור אחר, ורק טעמא משים דחיישינן לחומרא ולא חיישינן לחששא שאם אתה אומר חולצת מתייבמת, וא"כ מייתי אביי שפיר מנפל הבית עליו ועל בת אחיו דלא חיישינן לחששא דאם אתה אומר חולצת מתייבמת, ומחמרינן מדרבנן לחלוץ, זהו הנלע"ד מפשט הסוגיא, אך אפילו אם נאמר שלא כמש"כ וסברת אביי ורבא יהיה דהא דחיישינן גם בגירושין הוא מדינא שמחזיקין מאיסור לאיסור, והא דמקשי אביי מנפל הבית עליו ועל בת אחיו אהא דרבה, הגם ששם יש חזקה שלא נתגרשה, היינו משום דסבר אביי שבהא דמחזיקים לאיסור אחד משני אופנים הוא, או שאם אנו מחזיקים מאיסור לאיסור הוא דין חזקת איסור ממש, ואם אין מחזיקים מאיסור לאיסור יש לזה דין חזקת היתר ממש, וא"כ מקשי אביי משום דע"כ רבה סבר שמאיסור לאיסור יש לזה דין חזקת היתר ממש, דאם היה לה דין חזקת איסור ממילא גם במקום שיש חזקה שלא נתגרשה הרי יש כאן חזקה אחרת המוציאה מזה, והוא החזקת איסור, ולכן היה לה דין ספק שקול בלא שום חזקה וספק דאורייתא לחומרא, מ"מ הרווחנו בזה שגם אם נאמר שחזקת מאיסור לאיסור חשוב איסור גמור, מ"מ במקום שיש חזקה שלא נתגרשה נגד זה הוי ספק שקול, ולמאן דסבר ספיקא דאורייתא מה"ת לקולא רק מדרבנן הוא דמחמרינן, גם בזה דנולד ספק ריעותא מחיים שיש חזקה שלא נטרפה, וכמו שדקדקנו בד' התוס' לעיל, ולהנך דסברי סד"א מה"ת לקולא אין לזה רק דין ספק דאורייתא בלא חזקת איסור וכמש"כ:

וראיתי להשב שמעתתא (שמעתא ה' פ"ד) שכתב שמדברי התוס' (כתובות ע"ה ע"ב) מוכח שס"ל שמחזיקים מאיסור לאיסור, שכתבו בשם ר"ת אהא דבהרת שאם ספק טמא לדעת רבנן שמיירי במקום שנזקק לטומאה על נגע אחר ואחר שנטהר מנגע אחר נשאר ספק זה עליו ע"כ. אך כתב שמד' הפוסקים נראה שס"ל שאין מחזיקים מאיסור לאיסור, שהרי בספק בשחיטה העלו האחרונים דלא מהני ס"ס, ואילו בספק טריפות אפילו בנולד הריעותא מחיים פסק הרמ"א דמהני ס"ס עכ"ד. אך לפמש"כ והוכחתי שגם אם

מחזיקים מאיסור לאיסור, מ"מ אין לזה דנילד ריעותא מחיים בספק טרפות דין חזקת איסור גמור, רק יש לזה דין ספק שקול, משם חזקה האחרת שלא נטרפה, וא"כ אין כאן קושיא והוכחה ממה שמקילין בס"ס:

אמנם בעיקר ד' התוס' כתובות הנ"ל, צ"ע לענ"ד, דהא לרבה ביבמות מוכרח לומר דס"ל שאין מחזיקין מאיסור לאיסור, א"כ מה יענה רבה בטעמא דרבנן דס"ל גבי בהרת ספק טמא, כיון דאיהו סבר שאין מחזיקין מאיסור לאיסור, ואין לומר דבאמת רבה סבר כר' יהושע וכדאיתא בב"מ (דף פ"ו) בעובדא דרבה בר נחמני דאמרי במתיבתא דרקיעא מאן מוכח כו', דא"כ מאי קשיא קא מותיב אביי ארבה הא מצינן לאוקמי הא דנפל הבית עליו ועל בת אחיו כרבנן דפליגי אר' יהושע. ע"כ נראה לענ"ד דהא דמחמרינן בספק בהרת שכתבו התוס' דמיירי בנזקק לטומאה, היינו טעמא דס"ל להתוס' דהא ודאי במקום שיש על האיש שם טומאה אחרת שהיא אותה טומאה ממש אין לה דין חזקת טהרה שנאמר אוקי אחזקת טהרה, אבל חזקת טומאה ג"כ אין כאן, כיון שידענו סיבת הטומאה האחרת אשר כבר נגמרה, ובנפל הבית עליו ועל בת אחיו, יש כאן חזקת היתר לשוק לפי שאיסור של יבמה לשוק לא היה עליה ועמדה לכך שלא יהיה לה, לכן נחשב זה עומדת בחזקת היתר ממש, ובספק קידושין מוקמינן אחזקת היתר ליבם, הגם שהיה עליה מקודם איסור אח ממש אפ"ה מוקמינן אחזקת היתר, היינו טעמא משום דמוקמינן לה אחזקת שלא נתקדשה הצרה, כיון שחזקת איסור אין כאן שהיתה עומדת להיות מותרת אם ימות בעלה מסייע לה החזקה שלא נתקדשה, ומחמת זה עומדת בחזקת היתר ליבם, אבל בהא דספק בהרת אם היא קודמת לשער לבן כיון שיש לפנינו השער לבן והבהרת ואין אנו יודעים מי קדם למי, אין כאן חזקה שלא נולד הנגע קודם השער לבן, דאדרבה אוקי חזקה שלא נולד השער לבן קודם להבהרת, וע"כ כיון שנזקק כבר לטומאת נגע אין כאן חזקת טהרה ממש, ע"כ נשאר בספק נגע וטמא, זהו הנראה לענ"ד בביאור ד' ר"ת הנ"ל:

ועוד נלענ"ד שלכך בהא דנזקק לטומאה מחמרינן בספיקא דבהרת קדמה לשער לבן, הגם שבכל מקום אין מחזיקין מאיסור לאיסור ובחזקת היתר דיינינן ליה, משום דמצורע בעי תגלחת ושארי דברים שבזה יוצא מחזקת טומאתו שקדמה לו, וכיון שנסתפק שמא יש עליו נגע ואין ראוי להטהר, וממילא הוא אסור לגלח שאין דוחה האיסור רק במקום מצוה, ויש בזה עליו חזקת איסור, וכיון שאין כאן חזקת המעשה שנעמיד על החזקה הקדומה שלא נולד הבהרת קודם, שהרי נוכל לומר העמיד השער לבן על חזקתו שלא נולד קודם, רק מצד חזקת טהרה אתינן עלה שנדון שיהיה כמו שהיה מקודם, ולכן

אמרינן אדרבה נעמיד אותו בחזקת איסור תגלחתו וממילא ישאר בחזקת טומאתו מנגעו הקדום לו שלא יטהר ממנה, וזה נכון לענ"ד ליישב דברי ר"ת:

ובעיקר דעת הפוסקים הסוברים להחמיר בספק שקול בטרפה שנולדה ריעותא מחיים, נלע"ד שלא מטעם דאביי ורבא פליגי ארבה וס"ל מחזיקים מאיסור לאיסור, רק שסוברין שאביי ורבא פליגי ארבה, וכן מה דאמר רבה התם לחומרא גבי קידושין, היינו משום שכל ספק הנולד ע"י מעשה ריעותא המעוררת את הספק שיתהוה איסור, הגם שיש לו חזקה הקדומה להיתר מחמרינן מספק, ונראה לענ"ד להביא ראיה לזה מהא דבמתניתין בפ' אלמנה (ס"ז ע"ב) חשיב תלתא בבי ספק שהביא שתי שערות ספק שלא הביא לענין קידושין וכן ספק בן ט' ספק שאינו ואח"כ חשיב במתניתין נפל הבית עליו ועל בת אחיו חולצת ולא מתייבמת, ובאמת אין ענין להאי בבא דנפל הבית עליו ועל בת אחיו שצריכה חליצה ואסורה להתייבם, דבהאי פרקא חשיב דיני תרומה במה שנפסל ומאי קחשיב הכא האי בבא דנפל הבית, ולכן נראה לענ"ד לומר שהטעם שאסרינן בספק הביא שתי שערות וכן בספק בן ט' הגם שיש על האשה חזקת כשרות וחזקת פנויה ואפ"ה מחמרינן מדרבנן, משום דאתיליד ריעותא המספקת שמא יצתה מחזקתה, והאי טעמא נמי בנפל הבית עליו ועל בת אחיו דחולצת, הוא ג"כ מטעם זה, שכיון שנולדה ריעותא המספק לנו צריכים אנו להחמיר מדרבנן שלא נסמוך על החזקה הקדומה:

ובזה מדוקדקים ד' התוס' שם (ס"ח ע"א) ד"ה רישא שהקשו נוקי אחזקה שהיה פחות מבן ט' ונוקי אותה בחזקת כשרותה, ותירצו משום דחזקת פחות מבן ט' איתרע משום דהשתא הוא בן ט' ודאי יעוש"ה. ולכאורה תמוהין דבריהם דזה תינח על חזקת פחות מבן ט', אבל נגד חזקת כשרותה אין כאן חזקה המנגדת לה, דהא ודאי מאי דהשתא הוא בן ט' לא תוכל לחשבה חזקה יותר חשובה מחזקה קמייתא שהיה לה, דחזקה קמייתא לא גריעא מחזקה בתרייתא בודאי כמבואר בנדה (דף ב) בתוס' שם, וא"כ הוה זה ספק שקול לכל הפחות, וא"כ נוקי אותה אחזקתה שהיתה כשרה קודם, וחזקתה תכריע הספק להקל, ולמש"כ אתי שפיר, שמצד חזקת כשרות לבד לא הקשו כלל משום דאיתרע ע"י מעשה הביאה המספק לנו ולכן מחמרינן מדרבנן, רק הקשו שפיר מצד חזקת הקטן שהיה פחות מבן ט' שבזה לא נולד שום ריעותא שנאמר מצד זה שנעשה הוא בן ט' שנים, וע"ז תירצו שמצד שהוא עתה בן ט' שנים נעשה ממילא ספק שקול מצד חזקתו הקדום שהיה קטן, חזקה דמעיקרא נגד חזקה דהשתא, ורק נשאר חזקת כשרות לבד, ובזה אנו מחמירים מצד הריעותא מספק:

איברא שיש להבין שם ד' התוס' האלו שהבאנו, שכתבו בקושיתם מיהו לכהונה ניחא דלא אזלינן בתר חזקה כו' אבל לתרומה קשיא וכו' ומוקי לה בתרי ותרי, ומשמע דאי לאו משום זילותא דב"ד הוה מסקי לי' לכו"ע, והיינו לענין תרומה דאי לכהונה לא מסקי ליה בתרי ותרי כו' כדמוכח מקידושין כו' עכ"ד, ולכאורה קשה לפמש"כ שכל קושית התוס' הוא משום חזקת קטן שלא איתרע חזקה זו, אבל משום כשרות של האשה כיון שאיתרע ע"י מעשה מחמרינן, וא"כ התם בתרי ותרי ודאי דלא מקלינן למסמך אחזקה קמייתא, וע"כ נצרך לומר דשם מיירי בתרומה דרבנן וכתירוצים של התוס' בכתובות שם יעו"ש, וא"כ מאי מייתי ראיה להכא דהא הכא ע"כ לא מיירי בתרומה דרבנן, כיון דהתם מקלינן בתרי ותרי והכא מחמרינן ואין מעמידין על חזקת כשרותה מצד הריעותא:

נראה לענ"ד בישוב ד' התוס' באחד משני פנים, או שנאמר שד' התוס' כפי פירש"י שם שמצד החזקה לחודא מקילינן בתרי ותרי גם בתרומה דאורייתא, ונאמר בתרי ותרי למאי דקיי"ל דלא הוה ספיקא דאורייתא קילא מספיקא שנעשה בו ריעותא, משום כיון דאמרי' אוקי תרי לבהדי תרי ואין כאן עדות, וממילא נשאר על חזקתו הקדום ואין כאן ריעותא אשר נאמר שהיא מספק לנו שנעשה דבר חדש להוציא מהחזקה הקדומה, וכל ראית התוס' הוא רק שלגבי תרומה מקלינן לענין חזקה יותר מלענין יוחסין:

ועוד אפשר לומר שבאמת תרי ותרי נחשב נמי ריעותא, רק יש לומר שדעת התוס' שלכך בתרי ותרי אין אנו מחמירים מצד הריעותא, משום שהחומר ההוא שאנו מחמירים בדאיכא ריעותא המספק לנו נגד החזקה הוא רק מדרבנן, ובמקום שיש לחוש שמהחומרא יבא לידי קולא לא מחמרינן, ולכן בכהן שע"י שאנו מחמירין עליו שלא יאכל בתרומה אפשר שיבא לידי קולא שיסברו שהוא חלל ויטמא למתים, ולכן העמידו על דין תורה שמותר מצד החזקה. וע"כ מוכיחים התוס' שתרומה קיל מיוחסין, שלענין יוחסין מחמירין ואין אנו חוששין לסברא זו דחומרא דאתא לידי קולא, ולענין תרומה לא מחמרינן מטעם חשש זה דאתא לידי קולא, ולכן הכא דליכא ריעותא בחזקת קטנותו ראוי להקל בתרומה, וע"כ תירצו דליכא חזקה של קטנות ולענין חזקת כשרות כיון דאיכא ריעותא שנעשה מעשה המספק לנו מחמרינן, זהו הנלע"ד בביאור דבריהם:

ועפ"ז נלענ"ד לבאר דברי הגמ' ביבמות (ס"ט ע"ב) בהא דמקשה שם הגמ' כיון דעיברה לא תאכל בתרומה ניחוש שמא עיברה, מי לא תנן מפרישין אותם ג' חדשים שמא מעוברות הן, ומשני הגמ' ליוחסין חששו ולתרומה לא חששו, ופריך הגמ' מהא דתנן הרי זה גיטך שעה אחת קודם מותי אסורה לאכול בתרומה מיד כו'. ולכאורה קשה הא בגיטין (כ"ח ע"א) איתא שם בגמ' שלכך חיישינן שם שלא תאכל בתרומה משום שמא

ימות חיישינן ושמא מת לא חיישינן משום דגבי שמא מת מוציאין עכשיו מחזקתה, אבל שמא ימות אין מוציאין, עכשיו מחזקתה, וא"כ מאי קמקשי הגמ' אהא דאמרינן שלתרומה אין חוששין שמא עיברה, הא זהו כשמא מת, שנחוש שמא יצאת מחזקתה הקדום שלא היתה מעוברת:

ונראה לענ"ד לומר, שבאמת שם בהרי זה גיטך שעה אחת קידם מותי יש כאן שני חזקות, חזקת חיים שלו, היינו שנעמיד אותו בחזקת חיותו שיחיה עוד, וממילא יהיה הגט בטל, ועוד יש כאן שנעמיד אותה בחזקת שלא נתגרשה ומחמת זה היא מותרת לאכול בתרומה כמו שהיתה אוכלת עד עתה, והנה התירוץ דשמא ימות חיישינן זה אין מספיק רק על החזקת חיים שלו, אבל נגד החזקה שלא נתגרשה זהו שמא כשמא מת הוא, מפני שאנו צריכים לחוש ולומר שכבר יצאת עתה מחזקת אשת איש ונתגרשה עתה, רק שלענין חזקת שלא נתגרשה כיון שנעשה בה מעשה הריעותא המספקת לנו הוא נתינת הגט, על תנאי זה חיישינן מדרבנן ומרעינן לחזקה קמייתא, רק לענין חזקת חיים שבה לא נעשה שום ריעותא, ולכן לולי הסברא דאמרינן שמא ימות חיישינן, היינו משום שזה שאני משום שלעת עתה אין אנו מוציאין מחזקת חיותו, לא היינו חוששין כלל מפני שבחזקה זו של חזקת חיותו לא נעשה בה שום ריעותא, וע"כ מקשה שפיר הגמ', שכמו דחיישינן לענין תרומה מצד הריעותא של נתינת הגט להוציא מחזקת שלא נתגרשה, ה"נ ניחוש שמא עיברה שלענין חזקה זו שלא עיברה יש כאן ריעותא מה שנבעלה שעלולה ע"י זה להתעבר, ולכן יש לחוש שמא עיברה לענין תרומה.

ויש להעיר לפמש"כ דהני תלתא בבי דאיתא במתניתין (ס"ז ע"ב) כולהו משמיענו שחוששים במקום ריעותא להחמיר נגד החזקה הקדומה של היתר, והתם הא הוא ג"כ לענין תרומה וכמש"כ התוס' (ס"ח א') ד"ה רישא, וא"כ מה צריך הגמ' להביא ממרחק מהא דגיטין הא כאן בדוכתין מוכח שחוששין לענין תרומה. ונראה לענ"ד לומר שממשנה זו היה אפשר לחלק, לפי שאין כאן רק חזקת היתר לבד לענין תרומה, אבל בהא לחוש שמא עיברה יש כאן שני חזקות, אחת בגופה שלא נתעברה, ואחד מצד חזקת היתר שלה שהיתה עד עכשיו מותרת בתרומה, ולכן מייתי ראיה מהא דגיטין, ששם יש ג"כ שני חזקות חזקת שלא נתגרשה וחזקת היתר שלה בתרומה, ואפ"ה מחמרינן מצד מעשה הריעותא שזה מרע לשני החזקות:

איברא בהא דספק הביא שני שערות ספק לא הביא, שלענין קידושין ולענין תרומה מתניא ויש בה ג"כ שתי חזקות, חזקת שלא נתקדשה וחזקת היתר שלה בתרומה ואפ"ה מחמרינן, וא"כ הוה להגמ' לאתויי מהא ראיה שחוששין גבי תרומה. ויש לומר שבהא

דקידושין ובהא דספק בן ט' כיון דמשכחת ספק זה גם ביוחסין, ולכן כיון שספק זה נוגע ליוחסין ושם אנו מחמירין ולכן צריך להחמיר גם לענין תרומה מחמת זה, אבל במקום שאין שם חשש יוחסין כמו בהא דלחוש שמא עיברה אפשר שאין אנו מחמירים לענין תרומה מצד הריעותא להוציא מחזקתה ולכן שפיר מייתי ראיה מהא דגיטין ששם אין נוגע לחוש להספק שמא ימות מיד רק לענין תרומה לבד ואפ"ה מחמירים ואוסרים אותה בתרומה:

וכן יש להעיר ראיה מהא דנדרים (י"ט ע"א) מהא דהריני נזיר אם יש בכרי הזה מאה כור, ומצאו שנגנב שר"ש אוסר, ור"י דמיקל הוא מטעמא אחרינא משום דבכה"ג לא חייל נדרו כמבואר למעיין שם, ואמאי הא ספיקא הוה אם היה שם מאה כור ונוקי אחזקת היתר הקדום לו, א"ו שכל שלענין החזקה הקדומה נעשה התחדשות המספק לנו מרע זה לחזקה הקדומה, וה"נ הנדר שעשה שקבל עליו בנדר על תנאי זה מרע לחזקת היתר הקדום ואוסרים מספק:

וזהו הנראה לענ"ד בדעת הסוברים שספק שקול בטריפות אסור מספק, שהוא מטעם זה כיון שנעשה ריעותא המספק לנו יש להחמיר לחוש לאסור מספק גם במקום חזקה הקדום חזקת שלא נטרפה וחזקת היתר, וזהו יסוד דעת רבינו יונה וההולכים בשיטתו לאסור בספק שקול בטריפות וזהו באמת רק מדרבנן וכמו שכתבנו, ודעת הסוברים בספק שקול בטרפות לקולא ורק במקום דשכיח יותר איסור אוסרין אנו, נלע"ד לומר הטעם שדעתם, כיון דהגמ' רצה לומר שדווקא ליוחסין חששו ולתרומה לא חששו, ולכן נהי שלפי המסקנא גם לתרומה חששו, אין לנו בו אלא חידושו שדווקא לתרומה שהוא ג"כ איסור חמור, איסור של חיוב מיתה, אבל לא לענין איסורים אחרים, וביבמה לשוק דמחמרינן לחוש לחומרא ולהצריכה חליצה לפי מסקנת אביי ורבא משום דהוי כעין איסור ערוה, ומצינו שלענין יבמה לשוק החמירו גם במים שאין להם סוף, וכמוש"כ התוס' בב"מ (כ' ע"ב) ד"ה היכי פשיט איסורא מממונא יעו"ש. אבל במקום שאין שם רק איסור לאו לא החמירו שלא להעמיד אחזקתו אף במקום דאיכא ריעותא המספק לנו, וזהו דעת התוס' בפסחים (ט' ע"ב) ד"ה היינו שהקשו שם, נוקי הבית בחזקת בדוק הגם ששם נולד ריעותא שהכניס העכבר הככר לבית, והככר הוא מסופק, בספק מצה וספק חמץ, וכן הקשו בתוספות בכתובות (ט' א') ד"ה ואבע"א באשת ישראל, שהקשו על ספק באונס וספק ברצון נוקי אחזקת היתר לבעלה הוא ג"כ מטעם זה, לפי שספק זה הוא רק באיסור לאו של סוטה לבעלה ישראל לכן ס"ל להתוס', דמוקמינן אחזקת היתר, הגם שיש כאן ריעותא ודאית שהרי נבעלה, אך לא ידעינן אם באונס או ברצון.

אך הא צ"ע מה שמקשו התוס' בהא דמספקינן באשת כהן אם תחתיו או אין תחתיו שהקשו התוס' נוקי אחזקת היתר שהיא כשרה לבעלה ונאמר דלא תחתיו זינתה, הא כאן יש ריעותא המספקת לשנות מחזקת היתירא, וכאן הוא ליוחסין לגבי כהונה שהרי אם נתירה לו יהיה בנה עומד ומשמש על המזבח, ואפ"ה הקשו התוס' לומר דמוקמינן אחזקתה, ועוד דהא הגמ' מפורש אמר ליוחסין חששו, ולכן נלע"ד לומר שלהוציא אשה מבעלה שאני, ואין אנו מוציאין מבעלה כל היכא שיש לסמוך אחזקת היתר שלה:

ועוד נלענ"ד שכוונת התוס' להקשות באופן אחר, והוא דבאמת יש להעיר למה אסרינן בספק שמא תחתיו שמא אין תחתיו, הא תחתיו הוה זמן מועט נגד הזמן שאין תחתיו וא"כ נקל לומר שאזלינן בתר רובא, וצריך לומר דזמן חשוב קבוע ואין שייך בו רוב דזה הוה רק ספק אחד שמא תחתיו שמא אין תחתיו, ומעתה נלענ"ד לומר שאף אם קבוע דין הוא שנחשב כמחצה על מחצה, מ"מ שכיח יותר הוא שיהיה מן הרוב ולא מן המיעוט, רק לענין הדין נחשב זה ספק שקול, ומ"מ כיון דבאמת ע"פ שורת הדין הא כאן דאיכא חזקת היתר הרי מותר הוא בספק שקול, אלא שמדרבנן החמירו מצד הריעותא, ולכן כיון דבאמת ההיתר שכיח טפי הגם שמצד הדין נחשב מחצה על מחצה, מ"מ לא החמירו בזה כיון דבאמת שכיח היתירא, ומעתה נוכל לומר שהתוס' בפסחים (ט' ע"ב) קאי אתשע צבורין של מצה ואחד של חמץ דאמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי ומחייבינן בדיקה, וע"כ הקשו התוס' שנאמר להעמיד הבית על חזקתה, וממילא כאן דשכיח היתירא ביותר גם מדרבנן אין לחוש להריעותא שהורע חזקת היתירא הקדומה, וא"כ נוכל לומר שבספק שקול גם התוס' יודו בזה לדעת הפוסקים המחמירים בספק שקול בטריפות במקום דאתייליד ריעותא. אך מ"מ דברי התוס' בחולין (מ"ג ע"ב) ד"ה קסבר מוכח בבירור שיטתם שמוקמינן אחזקה גם במקום דאתייליד ריעותא, היכא שלא שכיח האיסור יותר, וצריך לומר כמש"כ מקודם שרק במקום איסור מיתה וכמו בתרומה וביוחסין, אז החמירו לחוש לספק דאתייליד ריעותא ולא נסמוך אחזקה אבל לא בשארי איסורין, ולפ"ז צ"ל מה שמחמירים בנדרים במקום שאין יודעים אם היה בכרי מאה כור ואין מעמידין בחזקת היתירו, דיש לומר בזה משום שהוא הכניס עצמו בספק זה וכוונתו היה לזה לכן אנו מחמירים, או אפשר לומר טעם אחר לפי שבעת מעשה שנדר היה עליו חיוב לילך למדוד ולכן חל עליו בעת מעשה ספיקו של הנדר וע"כ הורע חזקתו:

ועכ"פ יוצא מדברינו שגם המחמירים בספק טרפות בספק שקול אפילו נולד מחיים הוא רק מדרבנן, ובאמת המחוור מפשטות הסוגיות יותר מסתבר שספק שקול בטרפות אסור, אך הוא זה מדרבנן, ודברי הרשב"א בשם רבינו יונה בענין זה מה שמדמה ספק

טרפות לספק בשחיטה לענין נשבר הגף, נבאר בזה בסמוך בע"ה, ולכן אם נקובת הושט הוי רק טרפה לשיטת הסוברים כן, הא דחיישינן לשמא נגע בוושט במקום שחתך העור לבד לפי דמיונו, ובפרט אם חתך רק מקצת העור ויצא דם, זה הוא רק חששא דרבנן. אך אם נקובת הוושט הוי נבלה, יש לעיין לפ"ז בנידון המסופק לנו אם נגע בוושט, אם יש לדון מצד הספק להחמיר מן התורה משום שמוקמינן בחזקת שאינה זבוחה, או שיש לומר שזה אין דומה לספק בשחיטה, מפני שגוף השחיטה כהוגן נעשה ורק הספק ממקום אחר הוא שמא אירע בה דבר המבטל שחיטתה, וע"כ נאמר שמוקמינן אחזקתה שלא אירע בה אותו הדבר:

והנה על מדוכת חקירת ספק זה אם נידון כספק בשחיטה או לא, כבר ישבו ע"ז גדולים חקרי לב מרבותינו האחרונים והרחיבו דבריהם הקדושים בזה, וב"ה הרבה הערות כוונתי בזה לדעתם, עכ"ז אמרתי אלקטה באמרים אחריהם מה שיש להעיר לפי ענ"ד. והנה השב שמעתתא (בשמעתא ה') העיר להביא ראיה מסוגיא דיבמות (ל' ע"ב) דקאמר שם הגמ' א"ה בקידושין נמי נימא הכי, אשה זו בחזקת היתר ליבם עומדת ומספק אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק, הגם שאצלה בחיים היה עליה לאחי בעלה היבם איסור אשת אח וספק אם הותרה, ואפ"ה אמרינן שהיא קיימא בחזקת היתר ליבם, וטעמא דמילתא משום דחזקה שלא נתקדשה הערוה לבעלה מכריע שהיא בחזקת היתר ליבם ממילא, וה"נ בספק בניקב הוושט נמי נימא הכי, כיון שנשחטה שחיטה מעליא ורק הספק הוא שמא אירע בה נקובת הוושט שמחמת זה תשאר באיסור שאינה זבוחה ותהיה נבלה, אפ"ה מוקמינן לה בחזקת שלא נעשה בה נקובת הוושט. וממילא תשאר בחזקת היתר שעמדה לכך שתהיה מותרת כאשר ישחטו אותה, רק שהקשה לפ"ז מדוע בספק אם נשמטה הגרגרת אמרינן בזה ספק בשחיטה פסולה, ותירוצו הוא ע"פ דברי הרמב"ן ז"ל שכתב שטעם השמוטה שהוה נבלה הוא דווקא בעת השחיטה מפני שא"א שתישחט כהוגן, וא"כ שפיר אמרינן בזה שמצד החזקה שלא היתה זבוחה מקודם שלא נעשה בה מעשה ההכשר כראוי שלא היה בה שחיטה כשרה:

ולפי דעתי הקלושה סברא זו אינה מחוורת דהא מחמרינן גם בעוף שהכשרו בסימן אחד. וזה אין סברא לומר גם לפי שיטת הרמב"ן ז"ל הנ"ל בטעם של השמוטה שע"י שנשמטה הגרגרת א"א לשחוט גם הוושט כהוגן. וע"כ צריך לומר שזה הלכה למשה מסיני, שגם. בעוף בעינן בעת השחיטה שיהיו שני הסימנים ראוים לשחיטה, ולכן כיון שהגרגרת אין ראוי להשחט כהוגן מחמת שנשמט, ע"כ גם שמוטת הוושט נבלה, וא"כ בספק אם היה הגרגרת שמוטה בעת השחיטה של הוושט, אין מקום לומר כסברת תירוצו של

הש"ש הנ"ל, שהרי הוושט נשחט באמת כהוגן, רק ממקום אחר אתה בא להסתפק עליו אם היה כשרה השחיטה זו ואפ"ה אנו מעמידים את העוף בחזקת איסורה הקדום ולא אמרינן כיון שנשחט הוושט לפנינו נעמיד הגרגרת בחזקת שלא נשמטה

ובמה שכתבתי הטעם שלכך בעוף פסול בנשמטה הגרגרת גם בשחיטת הושט, שזה ההלכה שקבלו חז"ל שבעינן שיהיו שני הסימנים ראוים לשחיטה, נראה לפענ"ד לפרש בזה דברי רש"י בחולין (כ' ע"ב) ד"ה כל המעכב בשחיטה וז"ל, עור אינו מעכב בשחיטה כו' אבל סימנים שחיטה תלה בהו רחמנא, ולכתחלה כולהו בעי כדתנן לקמן בהשוחט (דף כ"ז) הלכך גבי הבדלה מעכבי עכ"ל:

ולכאורה הוא תמוה מאוד הא בהדיא פירש"י לקמן (כ"א ע"ב) ד"ה ואינו מבדיל שסימן שני אפילו מצוה לכתחלה ליכא, כדתניא לחייבו בב' סימנים א"א וכן לקמן (כ"ז א') ד"ה אאחד בעוף, פירש"י, דלכתחלה אצרכוה רבנן תרווייהו משום הרחקה, וא"כ כיון דליכא מצוה מה"ת לכתחלה להצריך שני סימנים בעוף, וא"כ איך כתב רש"י כאן שמחמת זה מיקרי מעכב בשחיטה, משום דלכתחלה כולהו בעי כיון דהוי רק מדרבנן. ולכן נלענ"ד שכוונת רש"י במה שפירש דלכתחלה כולהו בעי אין כוונתו למה שאמרו בהשוחט (כ"ז א') לחד לישנא אבע"א אאחד בעוף, רק כוונת רש"י הוא כך שעור לא בעינן כלל שיהיה ראוי לשחיטה, אבל סימנים שחיטה תלי בהו רחמנא, או זה או זה, ולכתחלה כולהו בעי היינו שיהיו שני הסימנים ראוים לשחיטה, אבל כל שאין שני הסימנים ראוים להיות בהם שחיטה לא מהני כלל, וכוונת רש"י במה שכתב כדתנן לקמן בהשוחט [ואולי צ"ל כדתני לקמן בהשוחט] הוא למה שהביא הגמ' בהשוחט (כ"ח א') שאם נשמטה הגרגרת ושחט הושט שחיטתו פסולה, שמזה מוכח שבעינן שיהיו שני הסימנים ראויים לשחיטה, ומה שמצוין (דף כ"ז), ציין המציין לפום ריהטא שכוונת רש"י הוא למה שאמר בגמ' ואבע"א אאחד בעוף, אבל באמת אם היה זה כוונת רש"י היה לו לכתוב כדאמרינן לקמן בהשוחט שהרי במשנה אין מבורר זה, ומן כדתני עד כדתנן נקל להתהוה שיבוש כזה ע"י המעתיקים. ודו"ק:

וא"כ בכה"ג בעוף שהושט נשחט כהוגן, ורק אם היה הגרגרת נשמטה מקודם ממילא נפסלה השחיטה, וא"כ נשארה הקושיא למה אמרינן בזה ספק בשחיטה פסולה, הלא ראוי לומר שנוקי אחזקה שלא נשמטה וממילא תשאר השחיטה שחיטה כשרה.

והנראה לענ"ד לומר בזה, שוודאי אם היה מזדמן ספק אם נשמטה אם לאו, כיון שאין הספק בגוף השחיטה הוה שפיר מוקמינן אחזקה שלא נשמטה אפילו אם היה בא ע"י ריעותא המספק לנו וממילא הוה שחיטה כשרה, אבל הכא כיון שהגרגרת שמוטה

לפנינו רק הספק הוא אימת כשמטה, אם קודם שחיטה או לאחר שחיטה, א"כ אין לנו הספק רק בעצם מעשה השחיטה מתי היתה, אם קודם שנשמטה הגרגרת או לאחר שנשמטה, בזה מוקמינן הבהמה או העוף בחזקת שלא נשחטה שהיה עליה מקודם, וזה דומה ממש למקוה שנמצא חסר לפנינו ולסכין שנמצא פגומה אליבא דרב הונא שמחמת זה נעשה ספק בשחיטה, ורב חסדא דפליג בסכין הוא רק משום דסכין אתרעאי בהמה לא אתרעאי וא"כ לפ"ז היכא שיש ספק אחד הגם שבא ע"י ריעותא המספק לנו אם נעשה ע"י זה נבלה שלא יועיל לה שחיטה או שלא נעשה בה מעשה הלזו אשר יפסול לה משחיטה ואח"כ היה בה שחיטה ודאית הגונה, לא אמרינן בזה ספק בשחיטה פסולה והוה זה ככל ספיקי טרפות, ודין אחד הוא כמו אם היה מזדמן ספק טרפה ע"י ריעותא שלא ידעינן אם נטרפה או לא.

וע"פ מש"כ בע"ה אבוא לבאר דברי הרשב"א ורבינו יונה והר"ן שכולן הביאו הא דשחט את הושט ונמצא הגרגרת שמוטה דאסרינן, ואמרינן בזה כל ספק בשחיטה פסולה, ללמוד מזה שהיכא שנשמט גף העוף או נשברה רגלה מן הארכובה ולמעלה ולא ידעינן אי קודם שחיטה או לאחר שחיטה דאזלינן לחומרא וכו', יעו"ש בר"ן וברשב"א בחידושיו (בפרק קמא דחולין) שהן הן הדברים דאיתא בר"ן (פ"א דחולין) הוא ג"כ בחידושי רשב"א הנ"ל. וכבר תמהו בזה רבותינו האחרונים מאי ראיה מספק בשחיטה לספק טרפות, שכיון שהשחיטה היה שחיטה כשרה הלא נשחטה בחזקת היתר עומדת **והנה** בס' שב שמעתתא (שמעתא ה' פרק ע') כתב שטעמא של הרשב"א וסייעתו דסברי מחזיקין מאיסור לאיסור, והביא ראיה מד' הרשב"א בחידושיו ביבמות (פרק ד' אחים) שכתב שם, איכא דקשיא להו והא באיסור א"א קיימא הלכך כיון שבחזקת איסור הוי קיימא ואע"פ דאיסורא קמא אסתלק להו דכוותה אשכחן כו' בהמה בחזקת איסור אמה"ח עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה ואע"פ שמשעה שנשחטה נסתלק איסור אמה"ח אפ"ה חוששין משום נבלה אלמא מחזיקין מאיסור לאיסור, וע"ש שכתב לתרץ דהתם כיון שצריך מעשה להתירו דבמתה מאליה לא משתרי וצריך מעשה שחיטה, וכיון דבעי מעשה מחזיקין מאיסור לאיסור, אבל הכא דאין צריך מעשה דהא מיתת הבעל ממילא מתיר משום הכי אין מחזיקין מאיסור לאיסור עיי"ש, כן העתיק הש"ס. ובזה תירץ קושית מהר"ם לובלין מדוע מתיר הרשב"א החלב והגבינות ואמרינן השתא נטרפה דהא הרשב"א והר"י מחמירים בספק שקול בטרפות, ובזה תירץ משום דהחלב אין צריך מעשה להתירו כו' יעו"ש:

והנה הבין הש"ש כוונת הרשב"א דהחילוק בין דבר שצריך מעשה מחזיקין מאיסור לאיסור, ודבר שאין צריך מעשה אין, מחזיקין מאיסור לאיסור, ואנן בעניותן לא ירדנו לחילוק זה בכוונת הרשב"א, ובאמת עיקר הסברא קשה מאוד להולמה מאי נ"מ לן בין מעשה בידי אדם למעשה בידי שמים, והא שם ג"כ בעי מעשה בידי שמים להתיר הוא מיתת הבעל, והיכן מצינו חוק חילוק זה, ואדרבא אם אמרינן שמחוסר מעשה מחזיקין מאיסור לאיסור, והוא שנאמר בסברת דבר זה שכל שמחוסר מעשה להתירו שם איסור עליו משא"כ באין צריך מעשה ועומד להיות מותר לא מיקרי ע"ז שם איסור נוטה לומר יותר שבזה שתלוי בידי אדם לתקן זה אמרינן בגמ' כל שבידו לא מיקרי מחוסר מעשה כדאיתא זה בקידושין (ס"ב א'), אבל במה שאין בידו רק תלוי בידי שמים מיקרי שפיר מחוסר מעשה וראוי להחשב יותר שם איסור עליו. אך כאשר ראיתי בדברי הרשב"א בחידושיו שם שהוסיף דברים אשר לא העתיקן הש"ש בדבריו, וז"ל הרשב"א שם בתירוצו, ולשון אחר נראה לי לפרש דהתם גבי בהמה כל שלא מתה או מתה ממילא או שלא נשחטה כהלכתה אסורה עד שיתחדש בה ענין המכשירה עליך הראיה, דכוותה הכא כיון שמתחלה צרת ערוה הוה ואלו מת הבעל ממילא הותרה לשוק והרי מת וקברו מוכיח עליו, וכשאתה בא לומר שנעשה, בה מעשה האוסרה עליך הראיה עכ"ל. הרי הוסיף הרשב"א שלכך התם שאני משום דמיתת הבעל מתירה והוא מת בודאי, וא"כ נראה הדבר שאין החילוק בין שחיטה למיתה משום ששחיטה הוא מעשה בידי אדם ומיתה ממילא בא, רק שכאן נעשה המיתה בודאי בלא שום שינוי וממקום אחר אתה בא לאוסרה אל תאסרנה מספק, וכאן הספק בהשחיטה אם נעשה כהלכתה, וא"כ מעתה נשאר דברי הרשב"א בחולין תמוהין לכאורה, מדוע מדמי ספק טרפות לספק בשחיטה, הא בספק טרפות מעשה השחיטה נעשית לפנינו כהלכתה בבירור, וממקום אחר אתה בא לומר שנעשה בה מעשה האוסרה ומבטל היתר השחיטה אל תאסרנה מספק. וע"כ נלענ"ד לבאר ד' הרשב"א ורבינו יונה, והנה אדקדק בדבריהם, א' שכתבו שמזה שבספק אם קודם שחיטה נשמטה או לאחר שחיטה שאסור, למדנו לענין שאר טרפות, והביא אח"כ ראיה מהא דאמרינן ודילמא חוט השדרה אפסיק שמאתקפתא דרבינא ילפינן שכל היכא דאיכא ריעותא לחומרא אזלינן, ולכאורה אין מדוקדק לשונם של הראשונים אחרי שהביאו ראיה משם לענין ספק טרפות דאזלינן לחומרא, למה הוצרכו להביא מכאן שעל ראיה זו של דמיון מספק בשחיטה יש לדון, שהרי הוצרכו לסמוך הראיה מאתקפתא דרבינא, ומה זו סמיכה הרי משם מספיק הראיה. עוד יש להעיר ולדקדק שלבתר הכי הביאו הרשב"א והר"ן הוכחה דהטעם בספק כלבא ספק שונרא משום

דשכיח להתירא טפי דהא קיי"ל חוששין לספק דרוסה, ולמה לא העירו מזה בתחלת דבריהם להביא ראיה לענין לחוש לספק טרפות דהא קיי"ל חוששין לספק דרוסה:

ולכן נלענ"ד לומר שלהרשב"א וסייעתו היה קשה להם מדוע אמרינן בספק שמוטה פסולה השחיטה נוקי בחזקת שלא נשמטה כמו שכתבנו מקודם, וניחא להו משום שהוא שמוטה לפנינו והרי אתרעאי בהמה ולא ידעינן אי מקודם או אח"כ ולכן פסולה מספק, ולכן באו מזה הראשונים הנ"ל לדון לענין ספק בטרפות שלא ידעינן אי קודם שחיטה אי לאחר שחיטה, ולא שהרשב"א מדמה זה ממש לספק בשחיטה, דזה בודאי סובר הרשב"א ג"כ החילוק שהספק בשחיטה בחזקת איסור עומדת, רק כוונתו ללמוד מזה שמה שמצינו לאחר שחיטה ריעותא בבהמה מיקרי חסר לפניך שלא נאמר שמה שאחר שחיטה מצאנו בה, כיון דהוה אז בשר בעלמא, אין ע"ז שם ריעותא ואין דומה לחסר דמקוה או שנמצא סכין פגומה שהפגימה והחסרון כך הם עכשיו כמו מקודם, ואין הפרש רק בזמן והוה זה ספק, אבל בדבר הנעשה לאחר שחיטה אין על זה שם אותו החסרון דהא לאחר שחיטה מחתך בשר בעלמא הוא, ואין אומרים ע"ז הרי חסר לפניך, וע"ז בא הרשב"א ללמוד מספק שמוטה דאסרינן, דאלו היינו אומרים שמה שלאחר שחיטה לא נכנס בשם שמוטה לפניך היה זה ג"כ ראוי להיות מותר משום שהרי היה צריך לומר שחיטה ודאית יש כאן, וספק שמא נשמטה לא יוציא מחזקתה שעמדה לכך שאם תשחט תתכשר, א"ו שגם מה שאחר שחיטה מצאנוה שמוטה מיקרי שמוטה לפניך ובהמה אתרעאי, וא"כ ה"נ לענין טרפות לא נוכל לומר שנעמיד אחזקתה שלא נעשה בה מעשה הטרפות, שהרי יש מעשה הטרפות לפניך. אך עדיין יש לדון, שנהי שאין לומר בה אוקי אחזקה שלא נעשה בה מעשה הטרפות, משום שהרי ריעותא המטריפה לפניך, מ"מ נעמידה בחזקת היתר שלא נתהוה טרפה שהרי נשחטה כראוי, וע"ז מביא הרשב"א ראיה מהא דחיישינן דילמא חוט השדרה איפסוק ואין אנו מעמידין בחזקת היתר, שלא נטרפה:

והנני לבאר הדברים ביתר ביאור, ואחלק סוגי הספיקות בשלשה אופנים וכל אחד אין דומה לחברו. א') שהעצם ריעותא כהויתה נמצא בבהמה או בעוף והדבר הזה הוא מטרפת בודאי אם נעשה מחיים, אך הוא ספק אם נעשה מחיים או אחר שחיטה, ומצד אחד סוג ספק זה חמור שהרי ריעותא לפניך, ומצד אחר הוא קיל דהא מחיים לא איתרע כלום ולאחר שחיטה יש לומר שלא נכנס בגדר ריעותא. ב') מצאנו ריעותא בבהמה בחייה, או לאחר שחיטה בדבר המבורר שנעשה בחייה, אך לא ידענו מאיזה סיבה בא דבר זה, אם מסיבת דבר המטריף או מדבר שאין מטריף, כמו מה שמצינו בגמ' בהא

דמשגרא כרעא בתרייתא ולא ידעינן אם בא מצד שגרונא או מצד פסיקת חוט השדרה וכן הא דמים במוח להא דמי, שמצאנו מים שהוא ריעותא ולא ידעינן אם זה בא ממקום המטריף או ממקום שאין מטריף, וכן מחט שנמצא בריאה ולא ידענו מהיכן בא אם מן הקנה או מן הוושט. ג') שנמצא ריעותא בבע"ח ולא ידענו אם הריעותא הנ"ל עשתה וגמרה מעשה המטריף או לא גמרה להטריף, ובסוג זה נכנס ספק דרוסה, הוא שהיה שם הארי שזה ריעותא שעלול שיבוא עי"ז מעשה טרפות, ולא ידעינן אם הטריף היינו אם דרס, או לא דרס, וכן מחט או קוץ שנמצא בוושט או אצל שאר איברים ולא ידעינן אם גמר לינקב:

והנה סוג הספק השני והשלישי אין דומה זל"ז שסוג הספק השני אין לו חזקת מעשה, היינו שנאמר אוקי אחזקתה שלא נעשה בה מעשה הטרפות, כמו בהא דשגרונא שנאמר אוקי אחזקתה שלא נעשה בהחוט מעשה הפסיקה דמאי חזית לומר שלא נעשה בה מעשה זו, אוקי אחזקתה שלא נעשה בה מעשה השגרונא, רק מתורת חזקת הדין אתה בא על זה, היינו שעד עתה היתה בחזקת היתר ולא ידענו אם נאסרה אין אוסרין מספק, וע"כ נראה הן למאן דחייש לספק דרוסה, אין ללמוד להחמיר בספיקא דשגרונא או חוט השדרה, משום שיש לומר שבספק זה דשגרונא או חוט השדרה, לא הורע חזקת דין התירה, שאם נעשה בה מעשה השגרונא מעולם לא בה עליה ריעותא שעומדת להיות טרפה, וכן להיפך מאן דלא חייש לספק דרוסה יש לומר שאין ללמוד מכאן להקל בספיקא דכדומה של הא בשגרונא או חוט השדרה, משום דשם אין לנו רק חזקת הדין לבד, היינו שמקודם היתה מותרת, אבל חזקת מעשה אין, שהרי אנו מסופקים בשני המעשים אם מעשה המטריף או מעשה שאין מטריף, אבל בהא דספק דרוסה והדומה לזה יש לנו לבד חזקת הדין שהיה לה היתר גם חזקת המעשה, שמא לא דרסה או לא ניקבה. וכן בכל ריעותא שהותחל ולא ידענו אם גמר לינקב באופן המטריף למאן דלא חייש לספק דרוסה ומוקמינן אחזקה שלא נעשה בה מעשה הדרוסה, כן מוקמינן אחזקה שלא נעשה בה מעשה הנקיבה, והנה הרשב"א יסבור כפי האופן השני שכתבתי שחששא דספק דרוסה קיל יותר מצד שמוקמינן אחזקה שלא נעשה בה המעשה

ועתה יהיו דבריהם מסודרים ומבוארים היטב. שמתחלה למדו שגם הריעותא הנמצא לאחר שחיטה ואפשר שנעשית לאחר השחיטה הוה ריעותא, וזה למדו מספק שמוטה כמש"כ בדברינו לעיל. ואח"כ הביאו לדון לענין ספק שאין בו חזקת מעשה היינו חזקה שלא נעשה בה מעשה הריעותא, ומדמי הרשב"א וסייעתו, ספק זה שיש כאן חסר לפניך או האי גוונא דמשגרן כרעא בתרייתא שמסופקין מהיכן באה אם מצד השגרונא או

מצד פסיקת החוט ואין כאן בזה רק חזקת הדין שהיתה מותרת עד עתה, ומחמרינן ומטרפינן מספק, והביאו הראיה שרק משום שגרונא שכיח וחוט השדרה שכיח ליפסק, אבל אם היו שניהם שכיחים בשוה היינו מחמירים ואוסרים, משום שאין כאן רק חזקת הדין ולכן מחמרינן היכא דאיכא ריעותא. והנה ספק כלבא ספק שונרא ג"כ להא דמיא שידענו שנתהוה בהבע"ח קלקול ולא ידענו מהיכן בא, אם ע"י מטריף או מסיבה אחרת שאין אוסר, וע"ז כתב הרשב"א דהתם משום דשכיח להתירא טפי, וע"ז מביא הרשב"א הוכחה למאן דחייש לספק דרוסה וחושש להחמיר, ולא מהני ליה לא חזקת מעשה ולא חזקת הדין, ואפ"ה כיון דאיכא ריעותא מחמרינן מספיקא, וא"כ לדידיה בודאי היה ראוי להחמיר בספק כלבא וספק שונרא מכל שכן, אלא ודאי משום דשכיח טפי להיתירא. וא"כ נוכל לומר שגם מאן דלא חייש לספק דרוסה, נמי לולי הא סברא דשכיח יותר להיתירא היינו כלבא היה מקום לאסור, משום שיש כאן דבר ריעותא שלא ידענו מהיכן בא:

ואחרי שבארנו דברי הרשב"א נתישב ג"כ קושית מהר"מ לובלין, שהקשה מדברי הרשב"א גופייהו שמתיר בחלב בנמצא הבהמה טרפה שמוקמינן אחזקה ואמרינן השתא הוא דנטרפה, ומדוע בנשבר הגף מחמיר הרשב"א,, והוא ששם בהחלב גופיה אין בה ריעותא, רק הריעותא נמצא בהבהמה ולכן אמרינן בהמה אתרעאי חלב לא אתרעאי, ואם רב חסדא בא להקל מטעם זה גם נגד חזקת איסור ואמרינן בהמה לא אתרעאי ויצאת מחזקת איסור להיתר ע"י זה כש"כ בזה שהיה בחזקת היתר, וגם רב הונא יודה שאמרינן החלב לא איתרע ובחזקת היתירא הוא, וכן מצאתי שיישב התב"ש ג"כ קושיא זו משום דחלב לא אתרעאי:

(ובזה יהיה מדוקדק הסברא מה שמחלקים היכא שא"א לומר שסמוך לשחיטה ממש נטרפה שאסור למפרע, ולכאורה יש לעיין מאי נ"מ למה)

ועפ"י כל מה שבארנו נשוב לענין נ"ד שכתבנו בראש דברינו במקום ספק אם היה ניקב בוושט, כיון שבעצם השחיטה אין כאן ספק והיתה שחיטה הגונה, וגם אין ריעותא ודאית לפנינו, א"כ בכגון זה תלי אם חיישינן לספק דרוסה ניחוש גם בזה, ואי לא חיישינן גם בהא לא ניחוש כדמוכח בגמ' גבי הא דעולא (מ"ג ע"ב), וזה דומה כמו דמוקמינן בחזקת שלא נתקדשה הערוה ומותרת ליבם מעיקר הד"ת, הגם שיש עליה חזקת איסור אשת אח שהיה עליה מקודם, מ"מ חשבינן לה חזקת היתר ליבם, ומאי דחיישינן הוא רק מדרבנן. ובלא זה מה שכתבנו לעיל וביארנו שכל זה הוא מדרבנן מסתברא כן, כיון שזה מוכח שלמאן דלא חייש לספק דרוסה הוא מותר למה נעשה פלוגתא רחוקה שלמאן

דחייש הוא איסור תורה מסתגי לן שהאיסור למאן דחייש הוא ג"כ רק מדרבנן, ובנ"ד שלא היה שיעור שהיה שגם אם היה נקב ג"כ להרבה דעות הפוסקים שגם בעוף שיעור השהיה כמו בבהמה דקה, וא"כ לענין דאורייתא הוי ספק ספיקא שמא לא ניקב הוושט כלל ואפילו ניקב שמא הדין כמאן דסבר שיעור שהיה גם בעוף, ולענין דרבנן הוה ספק אחד שמא לא ניקב הוושט וא"כ במקום הפסד יש לסמוך על בדיקתינו, ודוק:

סימן יא

ובענין נקובת הוושט אשר הזכרנו לעיל שכתבנו שם שלדעת התוס' והרא"ש בשם ר"ת אשר היא רק טרפה וכן הבאתי דעת בעל העיטור, אמרתי להוסיף בענין הזה עוד מה שיש לעיין בזה. ומקודם אבאר שיטת הפוסקים הוא דעת הרמב"ם ורש"י שסוברים שנקובת הוושט הוי נבלה וכן מצאתי דעת האשכול דסובר ג"כ דנקובת הוושט הוי נבלה, מאיזה סברא הוא דהוי נבלה, שאין שחיטה מועלת לו, דהא באמת בגמ' איתא דעת ריש לקיש לחלק בין שחט במקום חתך לשחט שלא במקום חתך, דבמקום חתך חשוב נפסלה בשחיטה, ושלא במקום חתך כי דבר אחר גרם לה ליפסל דמיא, וא"כ לפ"ז בנקובת הוושט כי שחט את הוושט במקום אחר חוץ מאותו המקום שהיה הנקב ודאי דלא הוי נבלה, וא"כ גם לדידן דלא ס"ל כריש לקיש וסברינן דאפילו שלא במקום חתך כיון שכבר נחתך הרוב, אין מה להוסיף בו עוד חתיכת רוב הסימן שאין מועיל חתיכה השניה כלל, אך מ"מ לענין נקובת הוושט ודאי מסתבר שיש להועיל חתיכת הסימן בשחיטה כשרה ודבר אחר גורם לה ליפסל, ונהי שיש לומר שכמו בקנה בעינן לשחיטה השלמת החתיכה מן החצי פגים עד שיהיה רוב, כן בוושט בעינן לשחיטה כל רובו של הסימן מן תחלת החתיכה עד שיהיה רוב וכולו בעינן לשחיטה, וא"כ כשמשהו מזה היה נקוב מקודם והוא השלים עד הרוב, הוי זה שחיטה פסולה לפי שמקצת רוב הסימן של הוושט לא נשחט והוי זה נפסלה בשחיטה. וזה יש לומר בסברת הסוברים שנקובת הוושט הוי נבלה, ואף שאח"כ ישחוט בהוושט יותר עד שיהיה בו רוב חוץ ממקום הנקוב מקודם, מ"מ יש לומר שאין מועיל זה כי אחר שרובו נחתך אין מועיל מה שיחתך עוד בהסימן, ובעת הרוב היה אז מקצת לא נשחט ממנו ובוושט בעינן שיהיה הרוב כולו בשחיטה.

אך תינח זה במקום שבאותו מקום ששחט היה הנקב, אבל אם שחט במקום אחר הרי ודאי יחשב שחיטת רוב הסימן שחיטה גמורה, ולמה נקרא זה דנקובת הוושט נפסלה בשחיטה שמחמת זה תהיה נבלה, נהי דרש"י דייק מהא דאמר רב יש מהן נבלות דתרתי הוויין ומחמת זה פירש"י דגם נקובת הוושט הוי נבלה, מ"מ רבא גופא מאין לקח יסוד

זה שנקובת הוושט יקרא נפסלה בשחיטה. ואין לומר דאין הכי נמי שאם שחט להא דנקובת הוושט במקום אחר שלא במקום נקב הוה באמת רק טרפה דחשיב דבר אחר גרם לה ליפסל, אבל בהא דאמר רבא יש מהן נבלות שאף נקובת הוושט הוי נבלה הוא בשחט במקום נקב משום שמקום הנקב הוא מן רובו של הוושט שנשחט, וא"כ לא נשחט כל רובו של הוושט הנצרך להשחט בשחיטה כשרה, ולכן הוי זה נפסלה בשחיטה. אך הנה ברמב"ם פ"ג מהל' שחיטה הלכה ו' מבואר בהדיא שבניקב הוושט כל שהוא אפילו שחטה שחיטה גמורה במקום אחר הרי זה פסולה, מפני שהבהמה או העוף שנפסק רוב הקנה שלה או שניקב הוושט במשהו נבלה ואין השחיטה מועלת בה, וצ"ע טעמא מאי הוה נקובת הוושט נפסלה בשחיטה:

ונראה לענ"ד לומר בטעמם משום דסברי שבאמת גם נפסק הגרגרת מ"מ כל שמיעוטו נשאר חשוב זה יש לו חיות ולא נחשב כמנחא בדיקולא, והרמב"ם לא פסק כריש לקיש דאמר שחט הקנה ואח"כ ניקבה הריאה כשרה ולא סברינן להא דכמנחא בדיקולא דמיא, וזאת מצינו מפורש בגמ' שגם בשחט שלא במקום חתך אין מועיל שחיטה, וא"כ מוכח מזה דסברינן שכל שבסימני השחיטה יש דבר שנטרף בו הסימן שמחמתו נטרף הבהמה, לא יוכל להיות הוא המועיל לשחיטה שבו תהיה הבהמה יוצא מידי נבלה, וא"כ הוא הדין בנקובת הוושט כיון שנולד בו הסימני טרפות להבהמה לא יוכל להיות הוא המתיר להוציא מידי נבלה, אך זה דוקא לתירוצא דרבא. וזה שאין מועיל בעוף שחיטת הסימן השני להוציא מידי נבלה משום דבעינן ששני הסימנים יהיו ראויים לשחיטה, וכמו דבשמוטה סימן אחד אין מועיל שחיטת הסימן השני שלא נשמט משום דבעינן שיהיו שני הסימנים ראויים לשחוט, ע"כ אין מועיל בנקובת הוושט שחיטה כמו בפסוקת הגרגרת:

ובזה יתכן הסברא בשיטת רש"י שכתב בדף ט' ע"א גבי הלכות שחיטה ששמוטה אינה מהל' שחיטה ופירש התוס' שם שלרש"י הוי זה כטרפה ששחטה, ולכאורה צ"ע לפי דברינו הא לשון הברייתא ע"ז נאמר כל ספק בשחיטה פסולה, ואיך מיקרי זה ספק בשחיטה אחרי שאין זה מהל' שחיטה רק מצד דהוי טרפה ששחטה, אך לפי דברינו אתי שפיר, כיון דזה הכלל כל שהסימן בו נטרף ומטריף לבהמה אין מועיל השחיטה בו ודינו כמו בנקובת הוושט, ולכן שפיר נקרא זה ספק בשחיטה:

אך לפ"ז צ"ע למה פסק הרמב"ם בהא דשני עורות שיש לו לוושט שאם נשתנו מראיתם הוה טרפה, הו"ל להרמב"ם לומר שאין שחיטה מועלת בו והוי נבלה כיון שזה כייליין שכל שיש בסימן דבר המטריף אין מועיל בו השחיטה, וצריך לדחוק ולחלק דהתם

שאין בו חסרון בעצמותו רק במראה מיקרי זה דבר אחר גרם לו, שהוא רק על שם סופו והוא כשארי טרפות הנוגע לכלל הבע"ח ולא נקרא זה חסרון בהסימן, משא"כ במקום הנעשה החסרון בהסימן גופא, ומטעם זה גם בניקבה הגרגרת בכאיסר בנקב שיש בו חסרון אף שרוב היקיפו נשאר שלם ויש בו מקום לשחוט גם שלא במקום חתך ואפ"ה כתב הרמב"ם פ"ג מהל' שחיטה הל' כ"ג והל' כ"ד דהוי נבלה והוא ג"כ מטעם הנ"ל:

(לא נאמר שכל שאפשר שחלב זה כשר לא נרע חזקת כשרותו של החלב. ולמש"כ יש לומר כיון שכל הטעם מפני שהחלב לא איתרע, אבל כל שהחלב ג"כ איתרע, שיש איזה חלב שחל עליו איסור, נחשב שהחלב ג"כ איתרע, וכיון שאיתרע למפרע אין כאן חזקה המתיר. והחולקים המתירים ס"ל שכל חלב בפ"ע הוא ולח מהני הריעותא שבחלב האחרון הנאסר בודאי להחלב שנוכל לומר עליו שלא נאסר וראית הרשב"א והר"ן מכתם שמטמאין למפרע עד שעת כיבוס, יש לדחות דטומאה שאני, דהכי קיי"ל כל הטמאות כשעת מציאתן אפילו לקולא ולכן שפיר מטמאינן למפרע, אבל באיסור שפיר נוכל לומר שכל שהוחזק בהיתר ולא איתרעאי דבר זה גופי', מוקמינן אחזקת היתר שלו, ודו"ק:)

אמנם לדעת הפוסקים הסוברים דנקובת הוושט הוי רק טרפה ולא ס"ל להאי כללא דטרפות בסימנים המה מפסידי השחיטה רק דהוה ככל טרפות, רק פסוקת הגרגרת ברובו, כיון שרוב היקפו נחתך אין להשחיטה במה להוסיף באותו הסימן ולכן אין מועיל השחיטה, כיון דאין כאן רק סימן אחד, וגם בעוף אף שדי לו בסימן אחד מ"מ אין מועיל לו שחיטת הוושט מפני שהקנה אין ראוי לשחיטה, וכמו שכתבו התוס' (דף ט' ע"א ד"ה כולו) גבי שמוטה, אמנם נקובת הוושט ושארי טרפות בסימנים הוי שפיר רק טרפה ושחיטה מועלת בו. והנה יש לעיין בזה אם הדין בוושט להוציא מידי נבלה כמו בקנה דסגי גם בחצי קנה פגום להשלים, ויהיה הדין בוושט ג"כ שהיה בו נקב בחצי רוחב הוושט והשלים בשחיטתו לרובו דהוה שחיטה להוציא מידי נבלה ויהיה רק טרפה, או שנאמר שזה יודו גם הסוברים דנקובת הוושט הוה רק טרפה, שבוושט כיון שגם נקב משהו מטריפו כל הרוב הוא נצרך להשחיטה ואם היה בו נקב והשלים לרובו בשחיטה לא חשוב הוושט נשחט, רק במקום ששחט שלא במקום חתך בזה מועיל השחיטה של רוב וושט להוציא מידי נבלה כמוש"כ, וכן במקום שהיה נקב ברוחב הוושט משהו והשלים לשחוט הרוב בוושט גם חוץ ממקום שהיה נקוב בתחילה יש לומר ג"כ שאין השחיטה מועלת גם לד' הסוברים דנקובת הוושט הוה רק טרפה, משום כיון שבעת השחיטה כשהיה רוב הוושט חתוך היה זה בהצטרפות אותו המקום שהיה נקוב שלא ע"י השחיטה וניטל חיותו של הוושט ואז הוה נבלה ואין מועיל השחיטה בהיתר מקומו

של היקף הוושט, כמו דאמר הגמ' (בדף י"ט א') גבי הגרים שליש ושחט שני שלישים שאין מועיל לפי שבעידנא דנפקא חיותא היה ע"י הגרמה שנצטרף לזה:

אמנם ממש"כ (בסי' הקדום) והבאתי דברי בעל העיטור שסובר במקום שיש רק פגימה אחת אינה רק טרפה ולא נבלה וכתבנו בטעמו שסובר דנקובת הוושט הוה רק טרפה, ולכן במקום פגימה אחת אשר לא נעשה ע"י רק נקב אחד ולא חיישינן שמא השלים הפגם להרוב וע"כ הוי רק טרפה, א"כ מוכח שבוושט ג"כ לא אמרינן שכל רובו בעי שחיטה וכן הוא לדעתו שכל שנשלם הרוב ע"י שחיטה מוציא זה מידי נבלה:

וראיתי אשר הגאון רבינו עקיבא איגר בגליון ביו"ד (סימן כ"ח) שהעיר בספק זה לדעת הרא"ש בשם ר"ת אם כוונתו דנבלה לא הויא בשהיה במיעוט קמא דוושט אפילו נאמר שהשהיה גם במיעוט קמא הויא שהיה, או שנאמר שאם שהיה במיעוט קמא הוה שהיה לא מהני מה שיגמור השחיטה בהוושט באותו מקום החתך לטהר מידי נבלה, רק אם ישחוט במקום אחר בוושט ובאותו הצד שהיה הוושט במקום בזה הוה רק טרפה יעו"ש היטב בדבריו, אמנם לפי מה שכתבתי והוכחתי מד' העיטור מוכח דעתו שגם במקום החתך ג"כ הוה רק טרפה ולא נבלה:

מיהו נראה לענ"ד לומר שאפשר גם לדעת בעל העיטור נוכל לומר שכל שהוושט מקצתו נקוב שלא היה בהכשר שחיטה וגמרו עד הרוב הוי נבלה שבעינן כל הרוב של הוושט בשחיטה, רק אם מקצתו ניקב שלא בהכשר שחיטה וגמר באותו מקום החתך לשחוט עד שיהיה רובו של הוושט נשחט גם חוץ מאותו מקום הניקב שלא בהכשר, בזה הוי רק טרפה והשחיטה של רוב הוושט בהכשר השחיטה מוציא מידי נבלה, רק זה נאמר שכי היכי שבאמת אנן קיי"ל לדינא בהגרים שליש ושחט שני שלישים שכשרה כדעת רב יהודה ולא חיישינן מה ששחט שליש אחרי הגרמה ואז היה הפסק רוב קנה שלא ע"י מקום שחיטה, משום שמצרפינן לשחיטה שאח"כ, וה"נ בניקב חלק קטן מן הוושט הגם שבעת שנגמר שחיטת רוב הוושט לא היה בהכשר שחיטה כי חלק ממנו היה שלא ע"י השחיטה, מ"מ אח"כ כשמשלים לשחוט רובו של הוושט בשחיטה לבד מאותו המקום המנוקב מצטרף זה להכשירה להוציא מידי נבלה, וכי היכי שאם היה שוחט במקום אחר לא איכפת לן להנקב של הוושט שיעשה עי"ז נבלה והוה כטרפה ששחטה, ה"נ בגמר באותו המקום הרוב גם בלעדי המקום המנוקב:

ולחזק סברא זו בדברי הבעל העיטור נלע"ד להוכיח זה מדבריו בבעיא בשהה במיעוט סימנים דכי גמיר שהיה בחצי סימן גמיר או בין סימן לסימן ומפרש לה בוושט, ולכאורה צריך עיון במאי הוה חצי סימן של הוושט עדיף ממיעוטא של הוושט, ולדברינו אתי

שפיר, שכוונתו שבעיא של שהה במיעוט סימנים אם אולי לא יטרף ג"כ בשהה במיעוט הוושט, אך הני מילי באופן שאחר שחיטת המיעוט אחרי השהיה, גמר לרובו של הוושט באותו המקום שישנו לשיעורא של השחיטה גם אחרי השהיה, אז השהיה אין מגרע וכמאן דלא שהה שיעור שהיה הוא, אבל במקום ששחט חצי הסימן א"כ לא ישאר באותו המקום שיעור שחיטתו של רוב הסימן ורק להצטרף של מקודם השהיה בזה פוסל השהיה ואין מצטרף ממה ששחט לפני השהיה:

ולפ"ז שבארנו שהבעל העיטור יסביר ג"כ שבעינן רובו של הוושט בשחיטה כשרה אז מוציא מידי נבלה לנקובת הוושט, יתכן יותר הא שכתב שבפגימה אחת הוה רק טרפה ולא נבלה ומשא"כ בכמה פגימות הוה זה כמגרה יהיה נבלה וכמו שהובא בדברינו (בסימן הקדום), ובאמת גם ביש פגימות הרבה היאך נחוש שמא היה השלמת רובי של הוושט ע"י פגימה דווקא הלא רובו של הסכין בלא פגימות הוא, ולפי מה שבארנו עתה דעת בעהע"ט שבאמת בעינן רובו של הוושט שחוט בלעדי הנקבים לטהר מידי נבלה, רק במקום שיש רק פגימה אחת אין לחוש שמא לא נשחט ריבו של הוושט בלעדי הנקב כי ע"פ רוב אין השחיטה מצומצמת רק במשהו יותר ממחצה וא"כ ישאר רובו של הוושט שחיט גם בלעדי הנקב משא"כ במקום שיש הרבה פגימות בזה עלול שלא יהיה רובו שחוט חוץ ממקומות הנקובים ע"י הפגימות, וע"כ הוה נבלה:

וראיתי בס' האשכול בהל' שחיטת חולין (סי' י"א) שמביא דברי בה"ג שכתב שחט סי' אחד א"י וסימן אחד ישראל טרפה שהרי נעשית מעשה טרפה ביד א"י וכו' והיכא דאתחיל א"י בשחיטה פורתא ורובא דשחיטה גמרה ישראל אסור דקיי"ל ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף כו', ושקל וטרי בעל האשכול הנ"ל שם בדברי בה"ג, והקשה ע"ז דאי האי פורתא קאי אקנה אפילו למ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף ג"כ ליכא למפסל מידי דהוה אחצי קנה פגום דמ"ש שחיטת א"י משחיטה שנעשה מאליה, וע"כ האי פורתא אוושט קאי וזה פסול אף אם אינה לשחיטה אלא לבסוף, ומתרץ ד' בה"ג וז"ל וחזי לן בהאי סיומא ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף כשהתחיל א"י במיעוט הוושט וגמר ישראל דנבלה נמי הויא משום דהתחלה נמי מיקרי שחיטה, ואי אמרת אינה לשחיטה אלא לבסוף לא הוי שחיטת א"י אלא נקובת הוושט וטרפה הייא ולא נבלה ונ"מ שאינה מטמאה, עכ"ד לתרץ ד' בה"ג. ואח"כ כתב שלדעת רבוותא כל שניקב הוושט או נפסק הגרגרת ברובו במקום הראוי לשחוט הויא נבלה דלא מהני שחיטה ע"כ. והנה דברי רבינו האשכול המה דברים נחמדים מאוד, שענין אם מקצת השחיטה היה ע"י שחיטת א"י תלי אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף למאן דסבר נקובת הוושט הוה רק טרפה,

ומעתה נאמר בזה שענין הספק שכתבנו והובא בדברינו דברי רבינו הגאון רע"א להיכא שבמקום שחיטת הוושט היה נקב וגמר בשחיטה עד רובו של הוושט בצירוף הנקב למ"ד נקובת הוושט הוה רק טרפה אם בכה"ג הוה טרפה ג"כ, משום דלענין לטהר מידי נבלה הוושט שוה להקנה שהמשלים לרוב הוא הגומר השחיטה, או שבוושט כו"ע מודו דבעינן שיהיה רובו של הוושט נשחט בשחיטה כשרה גם להסוברים נקובת הוושט הויא רק טרפה וכמו שכ' הגאון רע"א בדבריו שהבאנו לעיל, שיהיה זה תלוי בדין אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, שאם ישנה מתחלה ועד סוף א"כ כל רובו של הוושט צריך להשחט שעליו יש שם שחיטה, וא"כ כשחסר מן הרוב מקצתו של הוושט שלא נשחט רק ניקב ממילא הוי זה פסול בשחיטה שלא נשחט כראוי, אך למ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף יש לומר שהגורם השחיטה הוא סוף השחיטה להוציאו מידי נבלה כי זה מקרי שחיטה. ובאמת נראה לענ"ד שזה מוכרח מצד הסברא הישרה שלמ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, ודאי אם יחסר מקצתו מן רוב הוושט יהיה זה פסול בשחיטה, אך זאת יש לומר שגם למ"ד אינה אלא לבסוף מ"מ לענין נבלה אין מטהר אלא כשהיה בכשרות מתחלה ועד סוף, כי היכי דלענין היתר אכילה בעינן שיהיה מתחלה ועד סוף בכשרות השחיטה, ואם תחלה היה שלא בכשרות הויא טרפה, ה"נ נאמר לענין לטהר מידי נבלה נהי שאין תחלתו נקראת שחיטה בעצמותה מ"מ תנאי היא להשחיטה שיהיה כל רובו של הוושט נשחט. אך אחרי שמדברי בה"ג לפירוש שמפרש האשכול דבריו אמרינן שאם אינה לשחיטה אלא לבסוף, הסוף שחיטה של הוושט מטהר מידי נבלה ונקראת רק טרפה מדין נקובת הוושט, נכון לומר כן:

אך לכאורה יקשה להאי כללא לסברתו של רבא דבשחט סימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים ישנו ג"כ הפלוגתא אם ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף או אינה אלא לבסוף, וא"כ סימן אחד בבהמה אינה נקראת שחיטה רק כשיוגמר רוב שני הסימנים, וזה ברור דכה"ג הויא נבלה כמו דקיי"ל לעיל שפסק הגרגרת ואח"כ שחט הוושט הוה זה פסול בשחיטה והויא נבלה כדאיתא לעיל (דף ל"ב). א"כ חזינן שגם אם אינה לשחיטה אלא לבסוף שני הסימנים, מ"מ הסימן הראשון הוא מתנאי השחיטה שבלעדו הויא נבלה, וא"כ הכי נמי נימא בהוושט שגם אם אינה לשחיטה אלא לבסוף מ"מ כל רובו של הוושט מתנאי השחיטה ובלעדו הויא נבלה.

ונראה לענ"ד דזהו היה סברת רבא מתחלה (בדף ל"ב ע"ב) שרבא מחלק שם אליבא דר"ע בתר חזרה בין שחט ולבסוף פסק, בין פסק ולבסוף שחט, וסובר דפסק ולבסוף שחט כדבר אחר גורם לה ליפסל, ולכאורה הוא דינא בלא טעמא שהרי מ"מ אין כאן שחיטת

סימן אחד, אך לפי מה שבארנו אתי שפיר שיהיה זה רבא לטעמיה דסבר אינה לשחיטה אלא לבסוף וסובר שגם בסימן אחד בחוץ וסימן אחד בפנים יש בזה ג"כ הפלוגתא של ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף או אינה לשחיטה אלא לבסוף, וא"כ גם בשני סימנים אמרינן שמקודם גמר שחיטתן של רוב שני הסימנים לא מיקרי שחיטה, ולכן שפיר סבר רבא שפסק ולבסוף שחט כי דבר אחר גרם לה לפסל במומו מפני שגמר השחיטה היה כדין, ומעתה נוכל לומר רבא לטעמיה, מתחלה סבר שענין אינה לשחיטה אלא לבסוף מועיל גם לענין זה דלא הוי נבלה כל היכא שסוף השחיטה של רוב הסימנים נגמר כהוגן, ולבתר הכי דחזר מדבריו ואמר יש מהן נבלות, יסבור שגם אם אינה לשחיטה אלא לבסוף מ"מ תנאי השחיטה הוא מה שקדם, ולכן אף נקובת הוושט במקצתו היכא שבגמר של השחיטה של רוב הוושט היה בצירוף הנקוב הוי נבלה.

אמנם אליבא דרב יוסף דפליג ואמר שבסימן ראשון כו"ע סברי בזה ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף ויש עליו שם שחיטה והפלוגתא של ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף או אינה אלא לבסוף הוא רק לענין מיעוטא של הסימן עד גמרו ובוושט, כמו שהבאנו לעיל מד' האשכול, א"כ שפיר נוכל לומר שאותה הפלוגתא הוא גם לענין נבלה, שלמ"ד אינה לשחיטה אלא לבסוף לא יהיה נבלה בהצטרפות הנקוב לרובו של שחיטת הוושט, ולמ"ד ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף יהיה זה נבלה כל שמצטרף הנקוב לשאין נקוב, וע"כ נאמר דבה"ג ע"פ פירושו שהאשכול מפרש דבריו יסבור לדינא כרב יוסף, ולכן הוצרך לומר בשחט א"י מקצתו וגמר ישראל לשחיטת הוושט שלכך הוי נבלה משום שישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, ובפסוקת הגרגרת ברובו גם בפסק ולבסוף שחט הוושט לכו"ע הוי נבלה משום שבזה כו"ע מודו דנחשב סימן אחד לשחיטה משום שכיוצא בזה בעוף הוה סימן אחד שחיטה:

ובעיקר הדין בהמחלוקת אם ישנה לשחיטה מתחלה וע"ס או אינה לשחיטה אלא לבסוף, הנה בענין שני הסימנים ודאי בסימן הראשון אמרינן עליו ישנה לשחיטה דהא בהא מצינו שאביי ורב יוסף סברי ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, ולדעתי נראה דאביי דאמר לרבא מי סברת אינה לשחיטה כו' ישנה לשחיטה מתחלה וע"ס, אין כוונתו בעצם הדין, הא זהו, מחלוקת קמאי לוי סבא ור' יוחנן ואיך הכריע אביי זה למלתא דפשיטא, וע"כ נראה לענ"ד דאביי חדית ליה לרבא דבענין שני סימנים כו"ע מודו דסימן הראשון ג"כ ישנו לשחיטה מתחלה ועד סוף, וא"כ בזה כיון דאביי ורב יוסף סברי הכי ודאי דהכי הלכתא נגד רבא, ואמנם בהאי דינא בסימן אחד גופא בהוושט שהתחיל ושחט מקצת הסימן בחוץ וגמרו בזה לא נתברר לן הלכתא אם קיי"ל כלוי סבא או כר' יוחנן. והנה

במה שאמרתי שעיקר חדושא דאביי בזבחים דאמר בלשון מי סברת וכן אביי דמסיק בפסחים (ס"ג א') כגון ששחט סימן אחד לערלים וסימן שני אף למולים והוא מוכח ג"כ שבשני סימנים אמרינן ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף, והוא כשיטת רב יוסף בחולין שבסימן אחד ישנה לשחיטה גם קודם גמר שחיטת הסימן השני לכו"ע, אמנם במיעוט סימן עד סופו יכול להיות דאביי לא סבר בהחלט דישנה לשחיטה מתחלה וע"ס, ולכן אתי שפיר בהא דאביי סתר להוכחת רב אידי ב"ר אבין בחולין (ל' ע"א) דישנה לשחיטה מתחלה וע"ס ממתניתין דקתני ובמועד לשמו פטור כו' ואביי משני משום דמדמי פסח מי אידחי וא"כ אפשר לומר דאינה לשחיטה אלא לבסוף ולכאורה הדבר צ"ע הא אביי החליט בזבחים (דף ל') דישנה לשחיטה מתחלה וע"ס, ולמש"כ א"ש שמה שאביי החליט הוא רק בשני סימנים היינו שבשחיטת סימן הראשון ג"כ ישנה לשחיטה וכו', אבל לענין מיעוט סימנים לא איתברר לאביי אם ישנה לשחיטה מתוע"ס, ומתניתין סתמא קתני אף בשחט הוושט תחלה, וא"כ אם אינה אלא לבסוף הסימן ולא במיעוט קמא תשאר הקושיא למה נפסל הפסח הא בהתחלת השחיטה של הוושט אידחי ליה מפסח, וע"ז דחי אביי שאין ראיה מזה. אך עכ"פ דעת בה"ג הכריע לנו שגם במיעוט סימן של הוושט אמרינן ג"כ ישנה לשחיטה מתחלה וע"ס, וכן פסק הרמב"ם בפ"א מהל' פסולי המקדשים הל' י"ח שגם במיעוט סימנים אמרינן ישנה לשחיטה מתחלה וע"ס, וא"כ לפ"ז אם ניקב הוושט וגמר לשחוט עד רוב הוושט ולא יותר מרוב מילתא דפשיטא אף למ"ד נקובת הוושט הוי טרפה הכא הוה נבלה דהא ישנה במקצת השחיטה פסול אך זאת ראוי לחקור אם גמר ושחט הוושט באותו מקום שהיה נקב יותר מרוב, שנשחט רוב הוושט גם בלעדי מקום הנקב, רק בעת שבא הרוב וושט חתוך היה אז ע"י הצטרפות מקום הנקוב, אם זה מועיל מה ששוחט אחרי שרוב הסימן חתוך ברוחבו להשלים שיהיה רוב, בלעדי מקום הנקוב. ונראה לענ"ד שזה תלוי במה שנחלקו רב אסי, ורב יהודה, ורב הונא, בענין הגרמה בהגרים שליש ושחט שני שלישים דרב אסי סבר שזה פסולה, מפני שכיון ששחט שליש השני אחרי שליש ההגרמה ונעשה הקנה שחוט בשני שלישים, וזה הוה אז שחיטה פסולה מפני ההצטרפות שלא במקום שחיטה, ואין מועיל מה ששחט אח"כ שליש השלישי אחרי אשר רוב הקנה כבר נחתך רובו בפסול וה"נ בנ"ד לא יועיל מה ששחט את הוושט עוד להשלים שיהיה רוב גם בלעדי מקום הנקוב, אחרי שכבר היה רוב של הוושט חתוך מקודם, משא"כ לרב יהודה דמכשיר בהגרים שליש ושחט שני שלישים, הגם שזה ודאי יודה שאם הקנה נחתך שלא ע"י שחיטה שליש במקום הגרמה ושליש במקום שחיטה שודאי מצטרפים שניהם להיות

טרפה, דהא מה דגמירי הגרמה הוא לפסולה של השחיטה ולא שהגרמה שלא במקום שחיטה ועם מקום שחיטה שניהם אין מצטרפים לאסור הבהמה, ושחיטה ג"כ ודאי דאין מועיל, רק כל שיש חלק ברוב הראשון אשר נשחט, אז מצטרפים ג"כ מה ששוחט אח"כ בעת עדיין אותו הבע"ח חי שיחשב רובו נשחט, וה"נ נימא לענין להוציא מידי נבלה כשרוב הסימן נגמר, ואז היה חלק באותו הרוב שאין ראוי להתירו ולהוציאו מידי נבלה, כמו בנ"ד שיש חלק בווושט שלא נחתך בכשרות השחיטה מ"מ יועיל זה ששוחט אח"כ עד רובו בכשרות השחיטה להוציא מידי נבלה, והסברא היא שאותו שנשחט אם שיש לצרפו להיות רוב במה שנשחט שלא כהוגן ויהיה אסור, מ"מ כל שיש לצרפו לשחיטה כשרה מצרפינן, והתם בהגרים שליש ושחט שני שלישים אי מצרפינן שליש האמצעי לשליש השלישי ולא להשליש הראשון הוה כשרה, ובנ"ד ג"כ מצרפינן החלק מן הווושט הנשחט קודם שנגמר רובו של הווושט בצירוף מקום הנקוב למה שישחט אח"כ ויהיה רוב בס"ה להוציא מידי נבלה כמו אם היה נקוב הווושט ונשחט במקום אחר. ונמצא מכל זה שדין זה שאנו מסופקין, אם מקצת וושט היה נקוב לד' הסוברים שנקובת הווושט הוה רק טרפה וגמר לשחוט הווושט ברובו לבד ממקום הנקב, והשחיטה היה במקום הנקוב, יהיה תלוי במחלוקתן של הדין בהגרים שליש ושחט שני שלישים, שלדעת המתירין שם בכאן יהיה לו רק דין נקובת הווושט דהוה רק טרפה ולא נבלה, ולדעת האוסרים בהגרים שליש ושחט שני שלישים מפני שבעת שחיטת רוב הקנה היה אז חלק מן הגרמה בו, וכיון שנפסל אז אין מועיל מה שמשלים לשחוט עוד בקנה והוא שיטת הרשב"א בתוה"א, ודאי דכאן יהיה נבלה גם לד' הסוברים שנקובת הווושט הויא רק טרפה, מ"מ כיון שבעת שחיטת הרוב היה אז בצירוף חלק המקום הנקוב ובעת מעשה היה הרוב וושט נחתך בחלק פסול בו ואם היה נשאר כך הוא נבלה, בודאי אין מועיל מה שישלים אח"כ. ומעתה הבעל העיטור לטעמו שפסק בהגרים שליש ושחט שני שלישים דכשרה, יסבור בנקב בווושט ושחט באותו מקום רובו לבד שיהיה שחיטה להוציא מידי נבלה:

הן אמת שיש לפקפק על ראיה ודמיון שאנו מדמין להגרים דשיטתו שכל שבאותו צד יש חתך כיון דשנים או שלשה מקומות שליש ושחט שני שלישים, דהא מכשרינן גם בשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, משום שיש כאן רובא בשחיטה, ולא אמרינן הא בעת שנגמר שליש ההגרמה אז נחתך רוב הקנה בחלק פסול, אלא אפ"ה מצרפינן זה של המיעוט הראשון ששחט במקום שחיטה למיעוט האחרון ומכשרינן, ואלו בשחט שליש קנה ודרס שליש קנה אף אם ישחוט שליש האחרון של הקנה ודאי דפסולה השחיטה

לפי שבעת שחיטת רוב הקנה ע"י הדרסה נפסל אז ולא מהני לאכשורי מה שישחוט אח"כ, וע"כ צריך לחלק דבשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, שם מכשירינן אף שבעת שנשחט רוב הקנה היה בזה ע"י הגרמה, משום דהגרמה ומקום שחיטה אין מצטרפינן ולכן מצרפינן מיעוט הראשון למיעוט האחרון של מקום שחיטה, משא"כ בדרסה וחלדה כיון שהוא במקום שחיטה וכיון שנצטרפו בעת שנחתך רובו של הסימן ונעשו ביחד רוב אין מועיל מה שישחוט אח"כ עוד בהכשר, וא"כ הכא נמי במיעוט קמא של הוושט בנקב ואח"כ שחט שני חלקים בשחיטה, כיון שבעת אשר נגמר הרוב במקום שחיטה ונצטרף אז חלק הנקוב, לא יועיל מה שישחוט אח"כ, וא"כ אין להביא ראיה לזה ממה שהבאנו מהגרים שליש ושחט שני שלישים, אך למאן דסבר שבשחט שליש והגרים שליש ושחט שליש אוסר, וכן בהגרים שליש ושחט שליש אוסר ג"כ, והוא שיטת הר"ז הלוי והרמב"ן המובא בר"ן פ"ק דחולין, וא"כ סברי אשר במקום שנגמר רוב השחיטה בהגרמה אוסר גם כשישחט אח"כ, וכן במקום שנגמר הרוב בשחיטה בהגרים שליש ושחט שליש לחוד, אוסר ג"כ משום שאין כאן רוב שחוט, ואפ"ה מכשיר בהגרים שליש ושחט שני שלישים משום כיון שבהצטרפותם ביחד מועיל כו' שבעת הרוב לא היה ע"י הפסול, ה"נ יהיה זו ראיה ברורה לדידן בנקובת הוושט כל שגמר הרוב לא היה ע"י נקב, וכן בס"ה היה רוב בשחיטה מבלעדי המקום הנקוב הגם שבעת גמר רוב מהוושט היה בו חלק נקוב ג"כ מקודם מ"מ מצטרפינן לעשות שחיטה להוציא מידי נבלה, וזאת נוכל לומר גם למאן דסבר גבי הגרמה כשר בכל גוונא כשרוב היה שלא ע"י הגרמה בין הגרים שליש ושחט שני שלישים ובין ששחט שליש והגרים שליש ושחט שליש, ואלו פסול במקום שחיטה זאת לכו"ע אם שחט שליש ודרס שליש ואח"כ ישחוט שליש שפסולה משום שבעת הרוב היה ע"י פסול במקום שחיטה, מ"מ נוכל לומר בנקובת הוושט וגמר עד רוב בהכשר הגם שאין הרוב מכשירו לפי שהרוב היה בצירוף הנקוב, מ"מ נוכל לומר גם לדעה הלזו שכל שאין הפסק בעת שגמר הרוב בהכשר למה ששחט אח"כ להשלים הרוב בכשרותו של השחיטה תיהני להוציא מידי נבלה, נהי שאין להביא ראיה מהגרים שליש ושחט שני שלישים מ"מ יש לומר שבאופן זה הוה הדין אם דרס שליש ושחט שני שלישים בוושט שתיהני להוציא מידי נבלה וזו היא שיטת בעל העיטור וכמו שכ':

והנה ראיתי בספר הנחמד בית הלוי חלק ב' להגאון הג' רי"ב זצלה"ה (בסי' כ"ד) שהאריך הרבה לפלפל בענין זה של נקובת הושט ע"פ שיטת הרא"ש, ורצה לפרש דבעיא דשהה במיעוט סימנים להמפרשים על מיעוט קמא דושט יתכן גם להמפרשים הסוברים

דנקובת הושט הוי נבלה, ומפרש כוונת הרא"ש שהוא יכול לסבור ג"כ דנקובת הושט הוי נבלה, רק עיקור החילוק שכל שהדבר ששחט אילו היה נשאר שלם היה אפשר להיות בו שחיטה כשרה גם מבלעדי זה המקצת יעוש"ה בדבריו באות ח' ואות ט' בסי' הנ"ל. והנה נבוך אני בכוונת דבריו במה שכתב שלכך הספק שאין מעכב מיעוט הסימן השחוט את השחיטה דאפשר היה לשחוט גם אם היה נשאר שלם, ולכן במחצה יפסול השהיה לכו"ע עכ"ד, ואני תמה הא מ"מ הא ראוי לשחוט למעלה שלא במקום החתך ולהשלים אח"כ לרוב, ואז לא היה מעכב במה שהיה נשאר אותו המקום לחתוך עתה קודם השהיה אם היה שלם ואם נאמר דשיטתו שכל שבאותו צד יש חתך כיון דשנים או שלושה מקומות כשר בשחיטה אין נחשב זה כחתך כלל אחרי שחתוך מקודם באותו הצד זה מנין לנו לומר כן, הלא הגמ' בעי לחלק מתחלה בין שחט במקום חתך לשחט שלא במקום חתך אפילו בקנה שנפסק רובו, אך מסקינן בתר הכי, כיון שנפסק רובו אין סברא להועיל מה שחתך למעלה, אבל קודם שנפסק רובו לא יועיל מה שישחוט למעלה באותו הצד שיש למטה חתך, וא"כ גם בנשחט מחצה ראוי הוא להיות מועיל אם ישחוט למעלה או למטה מן מקום המנוקב. וגם עצם הסברא שכתב שם שכוונתו שאותו המקום אם היה נשאר שלם לא היה מעכב, הא גם אם אותו מקום החתך של קודם השהיה היה נשאר שלם רק שלמעלה היה חתוך היה מועיל. אמנם יש לומר שכוונתי שכל אותו צד בהסימן בהמקום שהיה שחוט אחד הוא, שהרי השחיטה צריך להיות בהיקף הסימן ברוב היקיפו וע"כ אנו אומרים שכל שאותו המקום החתוך אם כל אותו הצד בהסימן היה נשאר שלם לא היה מעכב הוא חשוב מיעוטו שאין מעכב זה בשחיטה, אבל בחציו של הסימן כל שאותו הצד נצרך להשחט בהכרח להשחיטה ולכן לא נוכל להקל בשהיה אחרי שנצרך להשחט אותו הצד, וע"כ השחיטה חשוב חלק מן השחיטה מה ששחט באותו צד קודם השהיה כיון שאותו הצד מוכרח היה להשחט:

אך מ"מ דבריו הק' שם שכתב באות י' שגם בעוף אף דסגי בשחיטת הקנה לבד וא"כ גם אם היה נשאר שלם מה שנחתך מן הוושט אף מחציתו אפשר היה בשחיטת הקנה, מ"מ כיון שבהושט אין בו מה לשחוט אחרי שנשחט מחציתו קודם השניה ממילא הקנה ג"כ אין ראוי לשחוט וכמו דאמרינן בשמוטת הקנה שגם הושט אין מכשירו לפי שהקנה אין ראוי להשחט, לענ"ד אין זה דומה להא, דהא באמת גם הוושט ראוי להשחט למעלה חוץ ממקום הנקב, רק מ"מ אמרינן כיון ששחיטת אותו הצד היה מוכרח להשחט כי בלעדי זה אין רוב ראוי לשחוט והוא הכרחי להשחט, ע"כ השהיה יפסול אותו כי הוא נקרא חלק מן השחיטה וא"כ כיון שהקנה יש לשוחטו גם אם היה שלם וכאשר היה

שלם אז היה אפשר בשחיטת הקנה, א"כ גם הושט יהיה אפשר לשוחטו למעלה אחרי שאותו הצד אין מוכרח להשחט ואין מעכב מה ששחט מקודם:

אמנם המחוור לפרש דברי רבינו ירוחם שהביא שם באות ח' וט' שיהיו דבריו כשיטת העיטור שאין הכי נמי אם היה שוחט שלא במקום חתך היה באמת אינו פוסל גם מחצית הושט של קודם השהיה, רק במקום ששחט קודם השהיה כשגומר באותו המקום כיון שהנשאר אין בו כדי שחיטה לולי הצטרפות הקדום אז השחיטה בהושט שקודם השהיה אין מכשירו והרי היא נבלה, משא"כ במקום שנשאר רוב שגם לולי הצטרפות הקדום שקודם השהיה יש בו שחיטה כשרה במה ששחט הנשאר וממילא אינה רק טרפה וע"כ מצטרף הקדום ג"כ ואין מטריפו. ודברי רבינו ירוחם נלע"ד לפרש שרבותא השמיענו במש"כ "כגון רוב הנשאר" והכי פירושו, ור"ת פירש זאת האיבעיא במיעוט קמא דושט אם נאמר דשהיה אין פוסלת רק בדבר שנעשה בו הבהמה נבלה, כגון ברוב הנשאר שאם לא היה שוחט כלל זה המיעוט הראשון כו' והיה מהפך לצדדיו הסימן ושוחט הרוב הנשאר היה שחיטתו כשרה, פירושו לענ"ד נראה מ"ט מיעוט הסימן קיל שאין פוסל בו שהיה לפי שאפשר להשחיטה גם בלעדו, ולא מיבעיא אם ישחוט למעלה או בקנה בעוף ודאי דהוא אין עושהו לנבלה והוא אין נחשב להיות בו דין שהיה, אלא אפילו אם גמר באותו מקום השחיטה וא"כ לכאורה הוא גורם להשחיטה שע"י נעשה בו שחיטת רוב הושט, מ"מ כתב ע"ז כיון שאפשר היה לשחוט המותר תחלה קודם שחיטת מקום ששחט קודם השהיה והיה כשר גם בלעדי מה ששחט קודם השהיה, ע"כ לא יפסול בו מה ששחט קודם השהיה:

גם מה שהביא בספר בית הלוי שם דברי מהרש"ל ביש"ש פ"ב (סי' ט') שתמה על דברי התוס' שכתבו דאת"ל דכשר בשהיה במיעוט קמא דושט לא פסלה שהיה בעוף מה"ת כו' וכתב הש"ש ואיני יודע אמאי לא נמצא שהיה בעוף בשחט מחצה על מחצה ושהה ע"כ, והקשה ע"ז שלכאורה דבריו אין להם הבנה הא גם במחצה אינה רק טרפה, ובאמת דבר זה הלא כתבנו לעיל והבאנו דברי בעל העיטור שהוא כתב מפורש שבמחצה הושט יש בו דין שהיה, ולבד זה נראה לענ"ד לומר בכוונת מהרש"ל בדרך פשוט שהוא ליישב הדין של שהיה בעוף שיהיה מה"ת אחרי שלא נמצא בגמ' רק האיבעיא במיעוט סימנים, הלא נוכל לומר כפשטא דמילתא שהספיקא שהסתפקו בגמ' אם שהיה במיעוט קמא דושט הוה שהיה לפי שלא נעשה בזה נבלה הוא בשחיטת מיעוטו של בסימן אבל לא במחציתו, שהרי הרבה יש לחלק בין מחצית למיעוטו ולכן במחצית אע"פ שאין נעשה בו נבלה רק טרפה מ שהיה פוסלת בו, ובזה האופן יהיה שהיה מה"ת בעוף. היוצא

מכל האמור הנה עיקר הדין בנקובת הושט אי הוה טרפה או נבלה הוא תלוי ברבוותא, שדעת רש"י והרמב"ם והרשב"א והאשכול דהוה נבלה, והראב"ד בעל ההשגות יראה שגם דעתו כדעת הרמב"ם שהרי לא העיר בשום מקום על דברי הרמב"ם, ונראה שהולך בזה בשיטת רבו וחותנו הראב"ד בעל האשכול.

אמנם לעומת זה בעל ה"ג כפי מה שמפרש האשכול דבריו יסבור שנקובת הושט הוי רק טרפה וכן דעת בעל העיטור והר"ת מבעלי התוס' והרא"ש שהביא דבריו וכן דעת האו"ז, וכן הביא בספר בית הלוי בשם ס' המכריע, ולשיטה זו היכא שהיה נקובת הוושט וגמר לשחוט רובו של הוושט אם גמר לשחוט הוושט באופן שאם נצטרף גם נקב של הוושט שיהיה רובו בכלל הנקב עם מה ששחט, בזה צדדנו שלכו"ע הוה באופן זה נבלה, אמנם אם ישחוט אח"כ הרוב גם חוץ ממקום הנקב בזה צדדנו שלהני דס"ל דנקובת הוושט הוה רק טרפה באופן זה יהיה רק טרפה, ולא נוכל לסמוך להקל במקום שנבלה הוא קולא כגון לענין דינא דאותו ואת בנו, ודוק בכל זה:

סימן יב

אשר כתבתי מכבר בענין סירכא שהיה במיצר החזה לבשר שבין הצלעות ועברה ע"י מיעוך הנהוג ובמקום הסירכא היה ריעותא האם נחוש בזה מטעם תרתי לריעותא:

הנה לכאורה נוטה הדבר להכשיר בהחלט כיון שכל ענין תרתי לריעותא אינו רק ספק נקב כמובן לכל ישר בדעת וכמש"כ האחרונים, וא"כ בנ"ד שהסירכא היה דבוקה לבשר שבין הצלעות, הגם שסירכא העוברת ע"י מיעוך הוי עדיין ריעותא. מ"מ הוי זה ספק נקב במקום שמדינא דגמ' הוא כשר בהחלט גם אם היה נקב כמבואר בגמרא ופוסקים (בסי' ל"ט) לדינא, רק מצד שנהגו במדינות אלו להטריף ולא יהיה זה עדיף מכל ספק דרבנן שספיקא לקולא, ואף אם נאמר שיש לחוש לד' רגמ"ה שמצריך בדיקה לריאה שניקבה ודופן סותמה במקום רביתא אם הוא נסתם יפה ואנן לא בקיאינן בדיקה וא"כ יש כאן חשש דאורייתא, מ"מ הא לענין דאורייתא הוה ספק ספיקא, ספק אם ניקבה וספק אם נסתם יפה, וגם מצינן לומר הספק ספיקא כך שמא לא ניקבה ואפי' ניקבה שמא קיי"ל ככל הני פוסקים הגאונים החולקים על רגמ"ה אשר באמת קיי"ל כוותייהו דלא חיישינן כלל לשמא לא נסתם יפה, והגם שמצד המנהג שנהגו ע"פ רבותינו כמבואר ברמ"א גם אם נסתם יפה אסורה, מ"מ זה הוי רק מנהג ובזה הוי ספיקא לקולא, ודמיא למש"כ הש"ך (בסי' ס"ו ס"ק י') שמביא שם דעת הסמ"ק אשר הביאו הב"י בסי' פ"ג והאו"ה והרב בת"ח בדגים מלוחים המסופקים אם נמלחו בהם דגים טמאים שמותרים מפני שלענין דאורייתא לענין השומן הוה ספק ספיקא ולענין הציר שאסור מדרבנן הוי ספק

אחד, וה"נ בנ"ד גם שלענין מה שאסור מצד מנהג הוא רק ספק אחד כיון שלענין חשש איסור תורה הוי ספק ספיקא שרי:

אמנם יש לדון כיון דאנן מחמרינן גם בלא ידעינן שניקבה רק בסרוכה לבד לדופן במיצר החזה במקום רביתא ואפ"ה מחמרינן, הגם שיש ג"כ ס"ס ברורה שמא הסירכא מצד הדופן והריאה לא איתרע כלל ואפילו אם ניקבה הריאה היינו שהסירכא מריאה קאתא והיא מעידה על נקב שמא נסתמה ופה ואפ"ה מחמרינן, א"כ חזינן שכך הוא המנהג שהנהיגו קדמונינו שכל שיש חשש נקב בריאה לא נקל בה כלל מצד סתימת הדופן, וה"נ בנידון תרתי לריעותא כיון שכך הדין שכל תרתי לריעותא מספקא לן בנקב כמו סירכא דבוקה לחודא בלא מיעוך, וכיון שבסירכא דבוקה מחמרינן ולא מצרפינן להיתירא מטעם סתימת דופן ה"נ יהיה בתרתי לריעותא ואדרבא כל שכן הוא דהא מחמירינן בסרוכה לדופן במיצר החזה גם אם יש ריעותא בדופן שמצד הדין בזה לחודא סגי לדעת הרבה פוסקים כמבואר (בסי' ל"ט) במחבר דהכי קיי"ל לפי שקרוב יותר שמן הדופן היא הסירכא ואפ"ה מחמירין מצד המנהג, וא"כ תרתי לריעותא המספק לנו בנקב כל שכן הוא שראוי להחמיר מצד מנהגינו שכל ספק לא מקילינן מצד סתימת דופן:

ומ"מ נראה שיש לומר כיון שמעיקר הדין הוא פשוט להיתירא מצד ספק ספיקא רק האיסור הוא מצד תקנת רבותינו אשר החמירו לנו, בזה יש לומר שאין לנו להחמיר רק מה שמצינו שהחמירו לנו היינו בספק ספיקא שבאה מצד ע"י סירכא שמצינו בדבריהם החומר שהחמירו בזה, אבל שארי ספיקות הבאים מדבר אחר לא נאמר שאסור מצד התקנה ואין לנו בזה אלא חידושם, ולכן בנ"ד בסירכא שעברה ע"י מיעוך הנהוג לנו אשר אנחנו סומכין עליו להקל גם במקום שהסירכא איסור ברור הוא שאין שם צד להקל שהסירכא באה ממקום אחר כמו בתרתי אוני דסריכי שלא כסדרן, ואפ"ה כיון שעברה נהי שהוי ריעותא, מ"מ הכא דהוה באמת ספק ספיקא לא נחמיר בזה, ובפרט שנתבאר שבאמת אין חשש איסור תורה בתרתי לריעותא זו רק חשש איסור מנהגא ולכן כל ספק שיש בזה ראוי לשמוע להקל ולומר שכגון זה אין כאן איסור המנהג:

והנה הש"ך (בסי' ל"ז ס"ק ב') מביא את דברי הראב"ד בסירכא תלויה מן הבועא דטריפה ולא אמרינן דופן מגין עליו והביא דברי הב"י (בסי' ל"ז) שהקשה בזה לא יהיה עדיף מריאה שניקבה וכו' ומה שחזר בבדק הבית שלו משום דלא סריך, וסיים הש"ך וכש"כ לדידן דקיי"ל לעולם אין הדופן מגין עליו ומסיים וכן אאמו"ר בתשובה וגדולה מזו שמהרש"ל כו' דלא אמרינן דופן מגין והיינו רביתייהו אלא על חלקת הריאה ולא על בועא הבולטת ע"כ. והנה ד' הש"ך באמת צריך ביאור מש"כ וכש"כ לדידן כו' מהיכי

תיתי להקל נגד ד' הראב"ד מטעם סתימת דופן כיון דלא סריך ולא סביך ומה צריך ראיה לזה, והפרמ"ג מפרש לכוונת הש"ך שלדידן בדבוקה לדופן ויוצא מן הבועא אסורה ואין מועיל בה מיעוך ומשמוש מטעם תרתי לריעותא וזהו כוונת הש"ך שאומר כש"כ לדידן וכן כתב ג"כ הגרע"ק איגר בגליון חידושיו ליו"ד, וכתב אע"ג שיש לחלק דדווקא בתלוי' שלפי צד החששא לדונן בנקב אין שום צד קולא, אבל בסרוכה לדופן ואזלא ע"י מיעוך שגם אי חיישת לנקב אפ"ה מדינא מהני סתימת דופן כו' יעו"ש, מ"מ ס"ל להש"ך להטריף, והא דנקט לשון וכש"כ היינו דכש"כ דמיקרי תרתי לריעותא דדבוקה במיעוך הוי יותר ריעותא מתלויה בלא מיעוך עכת"ד של הגרעק"א:

ובאמת דבריו דחוקים מאוד חדא בעיקר הפירוש של האי וכש"כ שכתב הש"ך ומאין פשיטא להש"ך לומר זה במילתא דפשיטא שדבוקה במקום דמהני הסתימה לדופן מדינא דגמ' ואזלא ע"י מיעוך, הוי זה יותר ריעותא מן תלויה ומיעוך, ועוד נהי דהוי ריעותא ומעידה על נקב מ"מ הא מדינא סתימה מהני ומנ"ל שבכגון זה החמירו מתקנתם וכמו שכ' לעיל, ובר מן דין עיקר הדבר הוא שרחוק להעמיס זה בכוונת הש"ך דמיירי ע"י מיעוך כיון שלא הוזכר בדבריו שום רמז דמיירי דאזלא ע"י מיעוך:

ולכן נראה לענ"ד לומר דבאמת יש להבין בתחלת ד' הש"ך שהאריך בזה של ד' הראב"ד דהוה תרתי לריעותא גם במקום רביתא שלא אמרינן דופן מגין, למה לנו כל האריכות בזה הא מילתא דפשיטא שלא שייך סתימת דופן כיון דלא סריך ולא סביך כלל, ועיין פרמ"ג שכתב בזה דקמ"ל שלא נאמר שנצרף להקל כמאן דסבר דלא בעינן סריך וסביך כלל, ולי נראה להוסיף בזה דודאי עיקר סירכא דהוה ריעותא הוא סירכא דבוקה, אבל סירכא תלוי' קיי"ל דהוה רק הפשטת ליחה בעלמא, דסירכא גמורה הבאה מחמת נקב דרכה להדבק במקום אחר, והא דסירכא תלוי' הוה ג"כ ריעותא לבועא, יש לומר משום דחיישינן שמא סופה להדבק. והנה הר"ן כתב אהא דסירכא כסידרן דכשרה למ"ד אין סירכא בלא נקב ואע"ג דאין טרפה חוזרת לכשרותה, מ"מ מהני סתימת הסירכא כסדרן, משום דאמרינן שהסירכא כסדרן מתחלה בעת שנעשה הנקב עומד להסתם ומן הדין היה כשר גם קודם שנסתם, וא"כ האי סברא נאמר ג"כ אהא דריאה שנקבה ודופן סותמתה במקום חיתוכי דאוני הגם שאין כשר רק אם סריך מ"מ זו שעומדת להסתם כשר מתחלה גם קודם שנסתם, ומעתה אתי שפיר ד' הש"ך דהא מצינן להקל בסירכא תלויה שיצאתה מבועא נגד הדופן במקום רביתא משום ספק שמא עומד הסירכא להדבק בדופן היטב ויהיה סתימה מעלייתא וא"כ הוא כשר, והוה זה ספק ספיקא להקל שמא אין כאן נקב ואין עומד הסירכא להדבק כלל ואפילו אם הוא מחמת נקב ועומד להדבק שמא

עומדת להדבק לדופן בסתימה מעליא, ולכן השמיענו זאת הראב"ד כיון דעתה לא סביך ולא סריך חיישינן, ומעתה שפיר סיים הש"ך כש"כ לדידן דמחמרינן מצד התקנה היכא שסרוכה לדופן ג"כ שאין לנו להקל שמא יסתם, כיון שאפילו יסתם בסתימה מהדופן יהיה אסור, וזהו כוונתו של הש"ך שאם הראב"ד לא צירף להקל שמא יהיה אח"כ סביך ומתדבק לדופן הגם שלדידיה היכא שיתדבק לדופן הוי היתר גמור, כש"כ לדידן שגם אם מתדבק לא הוי היתר גמור:

ומעתה נראה לענ"ד בענין מה שאנו דנין שלמאן דסבר בסירכא תלויה היוצאת מהבועא מהני בה מיעוך ומשמוש וכמו שכ' האחרונים דהכי קיי"ל וכן הכריע התב"ש להקל בזה במקום הפסד, וא"כ חזינן שמה שעוברת ע"י מיעוך לא מיקרי ריעותא להצטרף לריעותא אחרת לספק בנקב, ולכן וודאי גם בסירכא דבוקה לבשר שבין הצלעות באופן שמדינא מהני זה להיות סתימה מעלייתא מהני בה מיעוך, דהא חזינן שמה שעברה ע"י מיעוך אין מצטרף להבועא לעשות ספק נקב, וחומר הסירכא שאנו אומרים שסירכא דבוקה שעברה ע"י מיעוך הוא קולא גדולה לא שייך כאן משום כיון שמן הדין כשר בלא מיעוך ודאי דע"י מיעוך כשרה:

אלא להפוסקים שסוברים דסירכא תלויה מן הבועא לא מהני בה מיעוך א"כ חזינן שגם אם עברה ע"י מיעוך עדיין נשאר עליה שם ריעותא להצטרף לתרתי לריעותא, וא"כ כיון דקיי"ל דתרתי לריעותא גם נגד הדופן אסור כמו שהבאנו לעיל דברי הראב"ד, א"כ יש לחוש גם בסירכא דבוקה שעברה ע"י מיעוך שעדיין יש בה שם תרתי לריעותא, ואף שיש לחלק ולומר בשלמא בסירכא תלויה דלא מהני בה מיעוך אמרינן גם אם עברה ע"י מיעוך כיון שיש ריעותא לפנינו חיישינן שמא לא היה המיעוך בטוב ובאמת הוי סירכא, מה שאין כן בדבוקה לצלעות שעברה ע"י מיעוך יש לומר הא גם אם נחוש להמיעוך שלא היה בטוב עדיין הוא כשר מדינא, מ"מ יש לומר כיון דחזינן להראב"ד בסירכא תלויה מבועא נגד הדופן לא מקלינן משום הסברא שמא ידבק הסירכא לדופן, הגם ששפיר יש לומר בזה דהוי ס"ס כמו שכ', רק שאנו אומרים ודנין התרתי לריעותא כמו שהוא לפנינו שלא נדבק לדופן, א"כ יש לומר שגם בעברה ע"י מיעוך אנו, אומרין שאין כאן סתימת דופן ואנו חוששים להחמיר בהמיעוך אף שהוא מיעוך טוב מ"מ הוי זה ריעותא כיון שהיה הסירכא על מקום שהיה בועא הוא נחשב ריעותא, שהיה בה דבר שירד במיעוך ולכן הוי תרתי לריעותא מה שנמצא על הבועא דבר מה דאזיל ע"י מיעוך:

ועוד יש להעיר כיון דחזינן דסירכא דבוקה מהני בה מיעוך גם בשלא כסדרן וסירכא תלויה מתוך בועא לא מהני בה מיעוך א"כ חזינן שביוצאת מן הבועא תמיד דין סירכא

עליה וחמורה מסירכא לחודא במקום שאסורה מדינא, וא"כ ה"נ לענין תרתי לריעותא כיון שהיה עליה סירכא תלויה שיצאת מן בועא, ממילא לא נוכל לתלות להקל מצד סתימת דופן דהא בסירכא לחודא בלא בועא לא מקלינן מצד סתימת דופן כש"כ בסירכא מבועא דחמירא לן לא מקלינן מצד סתימת דופן, ומעתה יש לומר שפיר דהפרמ"ג לשיטתו אזיל שנוטה להחמיר בסירכא תלויה מבועא שאין מועיל בה מיעוך:

והנה בס' ל"ש (בסי' ל"ט ס"ק כ"ח) האריך בענין זה הרבה ועמד ג"כ בדברי הש"ך אלו ודעתו לפרש כמו שפירש הפרמ"ג והגרע"א להאי כש"כ הוא לענין שאין מועיל בו מיעוך, אפס שנדחק בהקושיא דהא אין כאן כש"כ כיון שיש כאן סתימה של הדופן שמהני מדינא. אמנם תירץ משום כיון שעברה ע"י מיעוך אין כאן סתימה, ואם נחשוב כמו שהיתה מקודם הא יש כאן סירכא האוסרת אותה לפי מה דאסרינן סרוכה לדופן אלו דבריו בקצרה. ואני תמה ע"ז הא כשנדון בתר המיעוך אין כאן כש"כ לאסור אותה דהא כיון דקיי"ל סירכא תלויה היוצאת מהבועא העוברת ע"י מיעוך כשרה כמו שכ' בעצמו בכללי תרתי לריעותא שלו (לסי' ל"ט סעיף י"ג), וא"כ אם נחשוב כמו שהוא עכשיו שעברה ע"י מיעוך אין כאן תרתי לריעותא לחוש לנקב, וכאן אין שייך לומר דסרכא דבוקה הוה ריעותא גדולה דהא מן הדין היא כשרה גם בעודה דבוקה וכמש"כ. לעיל בדבריו:

ולד' מהרש"ל שהביא הש"ך ברישׁ (סי' ל"ז) שכתב על דברי הרמב"ד דלכך אסור סירכא תלויה מן הבועא אף במקום רביתא משום דאין הדופן מגין בסתימתו רק על חלקת הריאה ולא במקום שיש בועא הבולטת, וא"כ לפ"ז בריעותא אחרת שיוצא ממנה סירכא דבוקה לדופן במקום רביתא אין שום ראיה מד' הראב"ד לחוש לתרתי לריעותא שלא יועיל בה מיעוך, אך באמת בעיקר ד' מהרש"ל הרבה ע"ז להקשות הגאון האדיר בעל מגיני שלמה בתשובתו הנדפסת בס' ראש אפרים על הל' בדיקת הריאה ודעתו להכריע דלא כסברת מהרש"ל, שאין שום חילוק מחמת זה רק כל החילוק הוא משום שאין כאן סריך וסביך. היוצא מכל הנ"ל שיש להקל בסירכא דבוקה לדופן במקום רביתא לבשר שבין הצלעות באופן דכשר מדינא אם עוברת ע"י מיעוך הנהוג, ואין מצטרף לשום תרתי לריעותא זולת ביוצאת מן הבועא אז יש לדון אם לחוש לד' מהרש"ל שבמקום בועא אין כאן סתימה מעלייתא, ולדינא מסתבר לומר כיון שלדעת החולקים על מהרש"ל בזה אין זה תרתי לריעותא א"כ הוה זה ספק תרתי לריעותא שמקלינן בכל דוכתי:

ברם זה יש לחקור כיון שתרתי לריעותא הוי גם אם אין עומדים זע"ז רק אם הם סמוכות זה לזה יש להם ג"כ דין תרתי לריעותא, וא"כ הספק נקב שאנו חוששין מצד התרתי

לריעותא לא לבד על אותו המקום שהריעותא בעצמותה עליה היא, כ"א גם על המקום הסמוך לה מולידה ריעותא אחת על השניה הסמוכה לה שמא באחד מהם יש נקב, וא"כ בסירכא דבוקה יוצאת מן מקום ריעותא שאנו מצדדים להקל מפני שגם אם נחוש לנקב אין כאן חשש איסור מדינא מפני שהסירכא סותמת הנקב, הא מ"מ כיון שהסירכא לא כיסתה את כל הקמט או את כל מקום הריעותא ונשאר עדיין מקום בהריעותא לבד מקום הסירכא. וא"כ ריעותא דהסירכא יכולה להוליד לנו ספק על מקום הנשאר מן הריעותא שהוא סמוך להסירכא שמא יש שם נקב ואותו המקום לא נסתם בהסירכא שנאמר עליו שדופן סותמו אמנם באמת ז"א דהא סירכא בין אונא לאונא כסדרן שיוצאת מתוך הבועא למטה מחציין גם בדבוקה מקלינן וכמ"ש הט"ז בסי' ל"ז ס"ק ג') ועיין בתשובה הנז' של הגאון בעל מג"ש שבס' ראש אפרים שהקיל בענין זה הרבה גם בדאיכא חלון, ולא אשתמיט חד לכתוב שהוא דווקא באופן שהסירכא כיסתה את כל מקום הבועא לפי שיש לחוש שהסירכה תוליד ריעותא וחשש נקב על המקום בריעותא הסמוך להסירכא ושם יש חשש נקב שאין לו סתימה, אלא ודאי מוכח שכל ענין תרתי לריעותא הוא דווקא באם שנוכל לחוש על מקום שתי הריעותות אבל היכא שבמקום חד ריעותא לא נוכל לחוש מצד התרתי לריעותא אין מצטרפת כלל גם לעשות ממנה על השניה הסמוכה לה. ועוד יש לומר דלכתחלה ראוי לנו לתלות הקלקלה במקולקל יותר, שהיינו שהריעותא הוא במקום ששתי הריעותות שולטות שם היינו במקום שהסירכא היה על הבועא, ולכן כיון שבאותו מקום שהסירכא עומדת אין לחוש שם מטעם תרתי לריעותא אין אנו חוששים גם על הסמוך לה. כן נראה לענ"ד:

סימן יג

עובדא בא לידי בחצר הכבד שנתלש מהכבד בכח ואח"כ נמצא בחצר הכבד נקב עגול גם שפה עגולה סביב הנקב אך מחצית הנקב היה מכוסה בקרום, ויותר ניכר מקום תלישה בקרום הלז וגם בהכבד נמצא חתיכות במקום תלושה מן הכבד, אך לא נודע אם היה כיסוי טוב בהקרום על הנקב.

והנה בקרום הזה יש להסתפק בו בשני דברים. א) אם הקרום נשאר מחצר הכבד גופא שמחמת חולי או סיבה אחרת נחסר בעוביו ורק קרום נשאר ממנו ומעולם לא היה שם נקב מפולש, או שהיה נקב מפולש ואח"כ עלה עליו קרום, ואם הסתימה היה שלם לפנינו, בין כך ובין כך כשר כמבואר בכל הפוסקים ובשו"ע סוף סי' מ"א בט"ז וש"ך שם שגם קרום שעלה מחמת מכה מועיל בחצר הכבד שניקב, אך לנ"ד יש חילוק לכאורה, אם הקרום הוא מעצמות חצר הכבד שנשאר ממנו או שאח"כ נסתם, שזה ודאי אם נמצא

בחצר הכבד נקב שיש לתלות במשמוש ידא דטבחא ודאי דכשר ותולין בזה. ומעתה אם נאמר שהקרום הוא שנשאר מעצם חצר הכבד וכאן שתלש במקום ההוא ונקרע וספק לנו אם היה הקרום קודם שנקרע שלם ודאי דכשר הוא כדין אינקב היכא דממשמש ידא דטבחא, ואין לומר שלפי שיש ריעותא בחצר הכבד שנחסר חסרון עגול בעוביו של חצר הכבד לא תלינן בקרום שעל החסרון הזה במשמוש ידא דטבחא לפי שאיתרע מקום זה, ז"א דהא גם בבועא תלינן במשמוש ידא דטבחא הגם שבועא הוי ריעותא ומצטרף לתרתי לריעותא להטריף ואפ"ה תלינן במשמוש ידא דטבחא בנקב שעל הבועא, ולא חיישינן שמא מתוך חולי הבועא היה שם הנקב, אלא אמרינן שכל שלא ידעינן אם היה בו נקב המטריפו או לא, לא חיישינן ותולין במשמוש ידא דטבחא כל שאין הדבר לפנינו המספק שנעשה בו הנקב, כי דווקא בנקב שע"י קוץ בזה גם אם לא ידענו שניקב נקב מפולש שם מחמרינן במקום שנאבד בלא בדיקה, אבל בנקב שע"י חולי כל כמה שלא ראינו ששלט החולי לעשות דבר המטריפו לא חיישינן לזה, רק אם יש לפנינו הדבר מחויבים לבדוק אם שלט החולי ועשה מעשה המטריף אבל אם נאבד בלא בדיקה כשר.
ואם שיש לחלק זה מהא דתלינן במשמוש ידא דטבחא בבועא משום דבועי שכיחי טובא בריאה בלי ריעותא דנקבי ע"כ תלינן בסתמא על הנקב שהוא ממשמוש יד הטבח, משא"כ כאן מי יימר דשכיחא שיהיה נקב עגול בחסרון בחצר הכבד שנשאר ממנו קרום שלם דק, ולכן גם אם הקרום נקרע ע"י משמוש ידא דטבחא יש לחוש שמא לא היה להחסרון הלז קרום בשלימות, מ"מ נראה שאין לחוש לזה, דהתב"ש בסוף (סי' ל"ד) לענין בועות שבבני מעיים הנצרך בדיקה, כתב ג"כ לחלק בין בועי דריאה דשכיחא טובא לזה, ומ"מ העלה לדינא שאם אין כאן רק בועא אחת בבני מעיים אז תלינן להכשיר בדיעבד בלא בדיקה, אבל ביש בועות הרבה בזה בעינן בדיקה לעיכוב ואם נאבד בלא בדיקה אסור בדיעבד [וגם בזה עיין בפ"ת (סי' מ"ו) בשם תשו' הר הכרמל שחולק ע"ז] וכאן שייך שפיר לדמות זה לבועא אחת בבני מעיים שצריך לכתחלה בדיקה ובדיעבד בלא בדיקה תלינן להכשיר, וה"נ בנ"ד שנתלש ע"י משמוש ידי הטבח שזה הוא כנאבד בלא בדיקה וע"כ כל כמה שאין אנו יודעים אם היה כאן נקב מפולש אין לחוש מספק:
אמנם אם נאמר שהקרום הנשאר הוא סתימה הנעשה על הנקב, בזה יש לדון אם אפשר לתלות במשמוש יד הטבח, ולא מיבעיא למאן דסבר שזהו פסול החוזר להכשירו, ובאמת קודם הסתימה היא טרפה באמת רק אח"כ נכשרת ע"י הסתימה וכמו שכ' הלב"ש בליקוטי דינים שלו סעיף ו' שהחלב שהיה קודם שנתלש אסור, א"כ אתחזק איסורא ודאי וכל כמה שלא נתברר ההיתר אם היה הסתימה כראוי ודאי שנשאר על חזקתו הקדומה

באיסורו, אלא אפילו לדעת הסוברים שכל שנסתם אח"כ נתגלה שמעולם לא נאסר, וכל מה שאסור קודם שנסתם הוא מפני שמא נקב זה אין עומד להיות נסתם, וא"כ יש לדון בזה לתלות במשמוש ידא דטבחא וסתימה היה להנקב ונקרע ומעמידין את הבהמה על חזקת כשרותה שמעולם לא היה עליה איסור טרפה שהיה עומד להסתם, מ"מ ז"א, דהא כי היכי שאם אנו רואים בו נקב בלא סתימה אנו מטריפים ולא תלינן שהוא עומד להסתם להכשיר מטעם זה, ה"נ כשאנו מסופקים אם היה לה סתימה מעלייתא אם לאו יש לנו ג"כ להחמיר מספק שמא לא היה עומדת להסתם בסתימה מעלייתא לכל הנקב:

אך יש לדקדק ע"ז מה דקיי"ל דתלינן במשמוש ידא דטבחא גם בסירכא כסדרן שנמצא במקום הסירכא נקב ע"י משמוש ידא דטבחא וכמש"כ התב"ש (בסי' ל"ו סעיף י"א) בשמ"ח. רק שהצריך לזה צורך גדול, ואמאי הא אנן קיי"ל לדינא לחוש לכל החומרות בשיטות טעמי איסור הסירכות ולשיטת רש"י שאין סירכא בלא נקב רק הסירכא כסדרן סותמת הנקב וא"כ הוה ודאי נקב וספק סתימה, ואפ"ה מקילינן לתלות על משמוש ידי הטבח שמסתמא היה כאן סתימה ע"י הסירכא להנקב, וה"נ בנ"ד כיון שקרום היה כאן במקום הנקב ונקרע צריכין אנו לתלות שהיה סותם בטוב לכל הנקב. הן אמת שיש לומר דבאמת לשיטת רש"י היה אסור בכה"ג ולא תלינן במשמוש ידא דטבחא שהיה הסירכא סותמת היטב להנקב, רק מה דמקלינן בסירכא כסדרן לתלות במשמוש יד הטבח הוא משום שאנו סומכין בזה על השיטות האחרות שיש סירכא בלא נקב הגם שאנו חוששין להחמיר לכל השיטות, מ"מ בדבר זה שגם לרש"י אינה רק ספק טרפה שמא לא היה סתימה לכל הנקב ולאינך כשרה בודאי, ע"כ תולין להקל:

ועוד יש לומר כמו שמצינו המחלוקת אם, סירכא כסדרן צריך בדיקה ויסוד המחלוקת הוא ג"כ תלוי בשיטת רש"י והחולקים עליו אם יש סירכא בלא נקב או לא, ולשיטת רש"י צריך בדיקה כיון שהיה נקב ודאי אם יש כאן סתימה מעלייתא, ואפ"ה כתב הב"ח וכן התב"ש בשמ"ח (סי' ל"ט סעיף ח') שגם לשיטת רש"י יש לומר דכשר בלא בדיקה וצריך לומר שכך קים להו לחז"ל שכן הוא דבר המצוי שכל שמתחיל להיות סירכא סותמת היטב, וא"כ ה"נ במשמוש ידא דטבחא או בזאב תלינן להקל משום כיון שאנו רואים סירכא אמרינן מסתמא כי הסירכא סתמה כראוי היטב ולא נשאר נקב, וזהו הנקב שאנו רואין נעשה ע"י הדבר שיש לנו לתלות וע"כ תלינן להקל, אף שיש לחלק שהתם לענין חיוב הבדיקה למראה עין היה סתימה ולא נראה, משא"כ במקום שיש נקב רק שיש לתלות שהנקב נעשה ע"י הסבה שלפנינו וסתומה היתה, זה דבר חדש הוא, מ"מ יש לומר שכיון שנראה סירכא הדבר מצוי שהסירכא סותמת להנקב:

ומעתה בנ"ד בקרום הנראה קרוע בנקב של חצר הכבד יש להסתפק אם אפשר גם בו נאמר כל שנראה עליית קרום במקום הנקב לסתום הנקב, קרוב הדבר שהיה הקרום על כל הנקב ותלינן בו להקל שמה שנחסר לפנינו מהקרום זה היה מסיבת יד הטבח, או אפשר שרק בריאה נמסר לרבותינו כלל זה שהסירכא עלולה לסתום הנקב שבריאה אבל לא בקרום הסותם לנקב שבחצר הכבד ומנין לנו להקל בזה.

אמנם נראה לענ"ד שדין זה יהיה תלוי במחלוקת הפוסקים הראשונים המובא בש"ך (סי' נ') ויעויין בפר"ח ובתב"ש שהאריכו בזה אם ספק שקול בטריפות היכא שיש כאן ריעותא שנעשה מחיים אם אזלינן להקל או להחמיר, ודעת הסוברים שספק טרפות להקל והא שמצינו בכמה מקומות שמחמירין היכא שנמצא ספק טרפה משום דאמרינן דשכיח טפי לאיסור מהיתר כמו בספק דרוסה ודכוותה. והנה לפ"ז צריך לומר דכל שנמצא נקב בחצר הכבד או בנקבים בריאה במקום דמהני סתימה שכל זמן שלא נסתם לא מקילינן לומר בספק שמא תהי' סתימה מעליא ועומד הוא להסתם משום ששכיח יותר נקבים שלא יסתמו, וא"כ בנ"ד שהנקב העלה סתימה במקצת בודאי, רק דמספקינן אם היתה הסתימה שלימה ונקרעה או שלא היתה שלימה, וא"כ ודאי דזה הוה ספק שקול וצריכים לתלות להקל או שכבר נסתם או שעומד להסתם לכל הפחות וכשר, אבל לשיטת הפוסקים בספיקי טרפות שכל ספק מחמירין מדינא רק היכא דשכיח טפי להיתר מקילינן יש לומר שכאן הוה ספק שקול להיתר ולאיסור ע"כ צריך להחמיר. והנה כבר בארנו במקום אחר (לעיל סי' י') שגם הפוסקים המחמירים בספק שקול בטרפות שאיתיליד ריעותא מחיים הוא רק מדרבנן ומדאורייתא מוקמינן אחזקת כשרות, וא"כ הרווחנו מכל מש"כ שבנידון ספיקא דידן מה שאנו צריכים לחוש להחמיר הוא רק מדרבנן:

אמנם לפי ד' הסוברים המובא בס' לב"ש המובא לעיל בדברינו שהנך טרפות חוזרות להכשרן ובעודן בהם הנקבים קודם הסתימה הויא טרפה גמורה, ולפ"ז שיש ספק אם היה הקרום שלם ונקרע במשמוש ידי הטבח או לא הוה זה ספיקא דאורייתא שיש לנו חזקת איסור שהרי היתה טרפה ולא נודע אם היא חזרה להכשרה:

אמנם בעיקר. דברי הלב"ש יש לענ"ד לדקדק בדבריו חדא במש"כ שם שמד' התוס' בפרק א"ט (מ"ו ע"ב) נראה דסברי גבי סירכא כסדרן דהוה פסול החוזר להכשרו לשיטת רש"י שאין סירכא בלא נקב וקודם הסתימה הוה טרפה ממש, לענ"ד מדברי התוס' לא מוכח מידי ושפיר מצי סברי כשיטת הר"ן דהני נקבים שעומדים לסתימה אח"כ מעולם לא היו טרפות, ומה דקרינן להו פסול החוזר להכשרו היינו כי היכי דהגמ' קרי

לה פסול החוזר להכשרו, ואליבא דשיטת הר"ן, הא דריאה שניקבה ודופן סותמתה, וע"כ צריך לומר שהכוונה הוא שלפי מראה עינינו היה, מקודם הסתימה ע"ז שם פסול ואח"כ חוזר להכשרה, ואי משום שהקשו התוס' דהא הוי קרום שעלה מחמת מכה, ונאמר שמזה הוכיח הש"ש דעתם דהוה טרפה ממש קודם סתימה, דאלו לסברת הר"ן והרא"ה מעולם לא היה עליה שם מכה של טרפות, גם ז"א דהא כוונת התוס' י"ל בתחלת קושיתם אעיקרא דדינא מדוע כאן מועיל הסתימה ובכל קרום שעלה מחמת מכה אין מועיל סתימה, ולמה לא נאמר גם שם כל שעומד להעלות עליו קרום לאו נקב הוא אלא אמרינן כי אח"כ יוסתר ולמה לא נאמר כן גם בסירכא, ומ"מ לפי מה שהעלו למסקנא לשיטת רש"י דכאן הוה סתימה מעלייתא נאמר ג"כ שכל שעומד להסתם מעולם אין עליו שם טרפות, באופן אשר לענ"ד נעלם כוונתו מש"כ אשר דעת התוספות מוכח שלא כד' הר"ן:

ומה שהביא ד' הרא"ש פ' בהמה המקשה שסובר דהוה טרפה ממש קודם סתימה והוא במה שהביא ד' הרמב"ן שמועיל הנחתך בצומת הגידין שנטרף בזה, לחתוך למעלה אח"כ ולהכשירה, ואל תתמה שהרי מצינו טרפות נכשרות, ריאה שניקבה ודופן סתמה אח"כ שמקודם כשלא היה סביך טרפה ואח"כ כשנסבך כשירה, והרא"ש חולק ע"ז וכתב דעת רחוקה היא זו שטרפה תחזור להכשירה בידי אדם, וא"כ דעת הרא"ש מוכח שבידי שמים מודה לסברת הרמב"ן שקודם הסתימה הוה טרפה ממש:

אמנם באמת לענ"ד אין זה מוכרח שבאמת צריך להבין מה חילוק בין בידי אדם לידי שמים כיון שאמרינן טרפה חוזרת להכשירה מה לי בידי אדם מה לי בידי שמים, ואם נאמר שכוונת הרא"ש להקשות שזה אין סברא שיש בידי אדם להחזיר טרפה לכשרות משום שאם יש בידי אדם לעלות לה רפואה לא מיקרי טרפה כלל, הא זה כבר הקדימנו הרמב"ן בדבריו שכיון שכמות שהוא בלא תיקון החתך למעלה אין לה רפואה לכן היא טרפה, דבעינן שיהיה לה רפואה כמו שהוא. ע"כ נראה לענ"ד שכוונת הרא"ש כן הוא, שאם אין לה רפואה רק בידי שמים לחזור לכשרותה יש לומר שפיר שמעיקרא הוה טרפה משום שמא לא יהיה לה רפואה, וכל שמתברר שיש לה רפואה הוי כשרה למפרע, אבל אם יהיה רפואה בידי אדם ע"י תיקון ואפ"ה מקודם הוה טרפה, זה א"א כיון שיש לה תיקון, וא"כ כיון שמקודם הוי טרפה למה תחזור ותתכשר, וכן נראה לענ"ד שהמעדני יו"ט מפרש כן ד' הרא"ש, שהרי הביא על ד' הרא"ש שהחליט שאח"כ כשנחתך בצומת הגידין אין לה תקנה מהא דאמרינן ברא"ש פ' המקשה כיון שנטרפה אין לה היתר, והתם

מוכח שגם בידי שמים אין לה היתר, או שכן כוונתו של הרא"ש שבכל שיעשה ע"י סתימה בידי שמים יש לומר שזו מעולם לא היתה טרפה:

וא"כ נשאר דעת הרמב"ן יחידאה לגבי כל הפוסקים שסוברים שטרפה אמיתית א"א לחזור לכשרות, וכן ציין רבינו הגר"א ז"ל (בסי' מ"ד) גבי כליות מהא דאיתא בריש המקשה כטרפה מה טרפה כיון שנטרפה אין לה היתר, וא"כ כללא הוא דכיילינן שכל טרפה אין לה היתר, ואותן הסתימות שמצינו שמועילים להכשיר כמו בסירכא כסדרן או בריאה שניקבה ודופן סותמתה, ע"כ צריך לומר שמעולם לא היו טרפות, ולשיטת הרמב"ן צריך לדחוק דהגמ' קדריש הטרפה הנזכרת בכתוב שהוא הנטרף ע"י דריסה וכמש"כ הרמב"ם ז"ל שזהו הטרפה המפורש בכתוב ולאותה טרפה מדמינן לה הבשר שיצאת חוץ למחיצתו:.

אמנם נראה לענ"ד קצת ראיה להוכיח מגמ' דלא משכחת טרפה באמת שתחזור להכשירה, והוא מהא דאיתא בחולין (דף נ"ח ע"א) שלמ"ד טרפה יולדת מוקמינן פלוגתא דר"א ור' יהושע בולד טרפה בזה וזה גורם אי שרי או אסור, ובתר הכי קאמר הגמ' למ"ד טרפה אין יולדת היכי אתיא פלוגתא דר"א ור"י ע"כ בעיברה ולבסוף נטרפה, ואם נאמר שמשכחת טרפה חוזרת להכשירה הא עדיין מצינן לאוקמי בזה האופן, והוא דהא זה כתבו כל הפוסקים דעיבור לבד או לידה לבד שפיר אפשר לטרפה רק עיבור ולידה א"א לטרפה, וא"כ משכחת אשר נתעברה בעת שהיתה טרפה כגון שהיה נקב בחצר הכבד או ניקבה הריאה במקום רביתא ואח"כ קודם הלידה נסתם וחזרה לבריאותה וע"כ ילדה, וא"כ למ"ד זוז"ג אסור יש להולד דין ולד טרפה שהרי בא מכח טרפה, ומה שהאם נתכשרה אח"כ לא יועיל זה להכשיר הולד דעובר לאו ירך אמו הוא **(הגה"ה הגם שר"א סבר עובר ירך אמו לענין נרבע דאפילו עיברו ולבסוף נרבעו אמרינן היא וולדה נרבעו, מ"מ כמו שמחלקינן אליבא דרבנן בין נרבע טרפה ולגבי טרפה אין נאסר הולד לפי שיש לו חיות בפ"ע וכמו שכ' התוס' (בב"ק מ"ז א' ד"ה מאי), כן נאמר אליבא דר"א כיון שהוא נעשה מטרפה והוא לא הוכשר במה שאמו נתכשרה ובזה יודה גם ר"א]:)** וע"כ אסור הולד, ולמ"ד דזוז"ג שרי מותר הולד, וכי תימא דלהכי לא מוקי הגמרא בכה"ג משום כיון שטרפה אין יולדת לא משכחת האי ושוין בביצת טרפה שאסורה דהא שם לא משכחת טרפה שחזרה להכשירה דהא לא נמצא בתרנגולת חצר הכבד ולא ריאה שניקבה ודופן סותמתה, ז"א דהא כיון שהמחלוקת לענין זוז"ג היינו לגבי הולד הבא מכח האם הטרפה ומכח הזכר, וא"כ שפיר יש להשמיענו הדין של ושוין גבי ביצת טרפה. ונחזי אנן כיון שכבר הקדמנו שטרפה אין מתעברת ויולדת

הוא דווקא שניהם, אבל עיבור לחוד בלא לידה שפיר יכול להיות גם בטריפה, וא"כ באמת יש לחקור אם זוז"ג שרי בתרנגולת טרפה שנשחטה ומצאו בגופה ביצים שאין מעורות בגידין, ודאי שמן הדין ראוי שיהיו מותרין אחרי שאין נחשבים מגוף התרנגולת כי היכי שאין עליהם איסור אבמה"ח, או אם תלש הביצים מן העוף, וע"ז משמיענו הברייתא בביצת טרפה דספנא מארעא כיון שחד גורם הוא אסור, ולמה להגמ' לדחוקי דהפלוגתא דולד טרפה מיירי דווקא בעיברה ולבסוף נטרפה שאין זה דומיא דרישא דולד הנרבעת ששם מיירי בנרבעת ולבסוף עיברה כפי מה דסבר רבא כדאיתא בתמורה (ל' ע"ב), אלא ודאי דלא משכחת לולד טרפה שיתעבר לאחר שנטרף, שאין לנו טרפה שתחזור להכשירה:

ולכאורה אפשר לדחות זה ולומר שלכך לא קאמר הגמ' לאוקמי הא דפליגי בולד טרפה בכה"ג משום דקתני בתר הכי ושוין בביצת טרפה שאסורה, וגם בכה"ג שנתעברה בעודה טרפה ונולדה בהכשר, ובאמת לשיטת הרמב"ן שפיר משכחת לה גם בעוף כה"ג כגון שנחתך במקום צומת הגידין ואח"כ נחתך למעלה, וא"כ מתניתין בכה"ג קאסרה להביצה משום דספנא מארעא והוה חד גורם, ובאמת בביצה בכה"ג צריך להיות מותרת כיון שגופה היא וכבר ניתרת ע"י אמה שחד גופה הוא, אך ז"א דהא אימת נחשב כגופה הוא רק בעודה מעורה בגידין אבל לא אח"כ, ומה דאסר ביצת טרפה אף בכה"ג כתב הט"ז (בסי' פ"ו ס"ק ו') בשם הרשב"א דגזרינן אין מעורה אטו מעורה, וא"כ שפיר קמ"ל הא דמודים בביצת טרפה אף בכה"ג שנתעברה התרנגולת בעת שהיתה טרפה וכשרותה היה אחר כך בעת שנתלשה הביצה בפנים מהגידין, ובכה"ג טרפה משום שאין הביצה מתכשרת ע"י האם, ונשארת באיסורה הקדום שהיה לה ע"י חד גורם, וכל זה לא הוצרכתי רק לשיטת רש"י דהאי ושוין קאי אפלוגתא דר"א ור"י, אבל לשיטת התוס' אין לנו שום דקדוק מזה כי ושוין מלתא באפי נפשה הוא ומצינן לאוקמא האי דושוין בלישנא בתרא בכל גוונא גם בנטרפה לאחר שנתעברה, ואלו הא דולד טרפה בפלוגתא דר"א ור"י נוקמי בנטרפה ולבסוף עיברה כדי להשוותה עם הרישא דולד הנרבעת:

אמנם יש לפקפק על ראיה זו ולומר דהא דאמרינן שטרפה אין יולדת וכתבו הראשונים [עיין מהרש"ל פא"ט (סי' פ') והובא בש"ך (סי' נ"ז ס"ק מ"ה)] שעיבור בלא לידה אפשר לטרפה להתעבר, תהיה הכוונה שא"א להתעבר בולד של קיימא ולא שהחסרון הוא שא"א לטרפה להוליד מה שנתעברה בטרפותה, רק שלא יהיה אפשר לה להתעבר בולד של קיימא, וא"כ כיון שילדה לבסוף גם אם תלד כשנעשית כשרה אח"כ מ"מ א"א להיות זה אם היתה טרפה בעת שנתעברה משום שלא היה אפשר לה להתעבר בעת שהיתה

טרפה בולד קיום. אך מסתימת לשון רש"ל ולשון הפוסקים אין משמע כן שהרי כן כתב הש"ך שם שא"א לה להתעבר עיבור שתבוא לידי לידה ולא תמות בו עכ"ל, משמע שכל הענין הוא משום שלא תוכל לגמור העיבור שיבוא לידי לידה ולכן כיון שאחרי העיבור בעת היתה טרפה יצתה מטריפותה שפיר אפשר לה להוליד:

אמנם בכדי שלא יקשה על שיטת הרמב"ן, נראה לענ"ד לומר ששיטת הרמב"ן כן הוא שבודאי גם הרמב"ן יודה בזה כל שנתכשרה אח"כ איגלי מלתא למפרע שגם מה שנולד לה מקודם הכל כשר, רק שבזה מחולק עם הפוסקים שאומרים שמה שמתכשר אח"כ מעולם לא היה טרפה ואותו הנקב או הריעותא לפי מה שנתברר אח"כ גם אם היה נשחט מקודם שהעלה ארוכה היה כשר, ומה שאנו מטריפים הוא מצד חסרון ידיעה שמא אין ראוי להעלות ארוכה, ואלו הרמב"ן סובר שכך הוא גזירת התורה, שאם נשחטה קודם שהעלה ארוכה כמו שהיא במכה המטרפת היא טרפה באמת, אך אם העלתה ארוכה בחייה קודם השחיטה הלא נתברר שמעולם לא היתה טרפה ולפיכך כשרה, וא"כ א"ש הגמ' דחולין דלא מצינן לאשכוחי ולד טרפה בחוזרת להכשירה משום שאז נתברר שהיא מותרת ואין נחשבת טרפה כלל גם מקודם. ועכ"פ הרווחנו מענין דינו של הלב"ש שחידש אשר בחצר הכבד שנסתם שהחלב של קודם ג' ימים אסור מספק, וע"פ מש"כ גם לשיטת הרמב"ן יהיה מותר החלב אשר היה קודם הסתימה:

אמנם על יסוד ראיתנו מהא דלא משני הגמ' הא דולד טרפה בהאי גוונא יש להקשות על זה, דהא לשיטת הסוברים דיתרת יכול להיות חי יותר מי"ב חודש כפי דעת הרשב"א בתשובה (סי' צ"ח) ובודאי יולדת ג"כ לפ"ז, א"כ הוה מצי הגמ' לאשכוחי דינא דולד טרפה בטרפה מחמת יתרת, ובנטרפה ולבסוף עיברה, וע"כ צריך ליישב זאת דלכך לא מצי הגמ' לתרץ באופן זה משום דקתני סתם טרפה ולא מפרש איזה טרפה מסתמא מיירי בטרפות השכיח, ולא באיזה פרט מדיני טרפות, א"כ הכא נמי נימא דלכך לא מוקמינן בהני טרפות אשר מועיל בהו סתימה משום דנקט ולד טרפה סתמא משמע בדבר השייך בכל הטרפות, ומצאתי שכבר הקשה הכו"פ קושיא זו למה לא מוקי הגמ' הא דולד טרפה בנטרפה ולבסוף עיברה וביותרת לפי שיטת הרשב"א, ותירץ שם (בסי' נ"ז ס"ק י') בטעמא דלא מצי לאוקמי הגמ' ביתרת יעוי"ש, גם נוטה לומר דביתרת לשיטת הרשב"א אף דחי יותר מי"ב חודש מ"מ אין יולדת, וא"כ ישאר ראיתנו מהא דלא מוקי הגמרא בכה"ג בטרפה שחוזרת להכשירה בסתימה המועלת:

ובאמת לולא דברי רבותינו הפוסקים היה נראה לענ"ד לומר לפי שיטת הרשב"א שאמר שיתרת חי יותר מי"ב חודש, שאין הכי נמי שבאמת האי כללא דכייליגן דכל טרפה

אינה חי' י"ב חדש הוה כלל גמור, ורק דיוקו של הרשב"א הוא שלא אמרו רק יתרת כנטול דמי ולא שיתרת אינה חיה, וע"כ נראה שיש לומר שטעם טרפות של יתרת שהוא כנטול שדבר ברור שיתרת עומד להנטל, וכל שהטבע התעורר להיתרת שתהיה נטולה אז מתחלת טרפות שלה ומאז לא תוכל להיות חי י"ב חודש, וע"כ אנן דלא ידעינן מתי התעורר הטבע ביתרת זו להנטל לכן כל יתרת אסור, שחיישינן שהתעורר ביתרת בטבעה להנטל, וע"כ באה ההלכה שכל יתרת אסור מספק זה, דהוה ספק השכיח לאיסורא, אכן אם חי יותר מי"ב חודש ידעינן מזה שקודם י"ב חודש לזמן שחיטתה או לזמן זה שאנו מסופקים על הקודם שרי, ולכן יהיה ע"פ דין החלב של קודם י"ב חודש שרי, וכן הולד יהיה ג"כ מותר שהרי נתברר שבעת תחלת העיבור לא היתה עדיין טרפה מחמת היותרת, ובזה יתכן דעת מהרא"י שהביא בש"ך (בסי' פ"א ס"ק ה') שכתב מהרא"י בהג"ה ש"ד שמה שקודם י"ב חודש שרי, ובזה יתכן ג"כ מה שהעיר הפלתי בסי' נ"ז מד' התוס' גבי פרה אדומה ומעדים זוממים שהקשו שם מטעם שהיה של י"ב חודש, ולשיטת הרשב"א אכתי איכא לאקשויי דלמא יותרת היא, ולדברינו אתי שפיר שגם לשיטת הרשב"א נאמר שגם ביותרת מתברר שקודם י"ב חודש לא היתה אז טרפה, אך לדינא אחרי שדעת הרמ"א וכן דעת הש"ך שם בסי' פ"א שגם קודם י"ב חודש היא טרפה והחלב אסור בטלה דעתנו נגד דעתם:

ועיקר דינו של הלב"ש שפסק שפרה שנשחטה ונמצא בה נקב בחצר הכבד שנסתם שהחלב של קודם ג' ימים אסור צ"ע לענ"ד, הלא גם לפי סברתו שזהו פלוגתא דרבוותא אם היה לה דין טרפה קודם הסתימה, מ"מ לענין החלב הוה ספק ספיקא, שמא הלכה כהנך רבוותא דסברי שכל שנסתם לבסוף אמרינן שמעולם לא היה טרפה לפי שעמדה להסתם, ואפילו למאן דסברי שמקודם היתה טרפה ואח"כ ע"י הסתימה נתכשרה שמא החלב היה בעת שכבר נסתמה, ואין לומר שזה אין לצרף לספק שמא היה החלב אחרי שכבר נסתם, משום כיון שידענו שכבר היתה טרפה ולא ידענו אימתי נתכשרה אם קודם החליבה או אח"כ וא"כ הרי היה לה חזקת איסור, ולכן ס"ל להלב"ש שאין לצרף זה לס"ס, אך ז"א, חדא דבמקום ס"ס דעת הפר"ח בכללי ס"ס כלל ט"ו ובקצרה אות י"ב שמצרף לס"ס גם אם יש לו חזקת איסור, אלא אפילו לדעת החולקים עליו בזה וס"ל דלא מקילין בס"ס במקום חזקת איסור, מ"מ הא כבר כתב הפרמ"ג בסוף סי' י"ח גבי הא עובדא דשבות יעקב גבי פגימה קטנה בסכין שהיכא שספק אחד הראשון אין לו חזקת איסור מצטרף הספק השני גם שיש נגדו חזקת איסור, וה"נ בנ"ד שיש לנו ספק אחד

ראשין שמא הלכה כדעת הסוברים שמעולם לא היתה טרפה וא"כ אין לזה חזקת איסור, וא"כ שפיר מצטרף הספק השני שמא בעת חליבה של החלב כבר נתרפא ונסתם הנקב: **וביותר** אני מתפלא על מש"כ שלדעת המחבר שבנמצא טרפה אסור הגבינות עד י"ב חודש מקודם, כן ג"כ כאן אסור החלב, הא טעם המחבר שאוסר למפרע משום שחזקה הקדומה שלא היתה טרפה מקודם מעת שנוצרה הוה חזקה שלא נתבררה בשעתה, וא"כ כש"כ כאן שאין לאסור החלב מפני שהיה לה מקודם חזקת טרפות הא החזקת טרפות לא נתברר בשעתה בעת שהיה טרפה קודם הסתימה, ואף לדעת הרמ"א החולק וסובר שמעמידין על חזקתה שלא היתה טרפה ה"ט משום דחשיבא חזקה כמו שנתבררה משום שבאה מכח הרוב שהרוב בהמות כשרות הן, אבל כאן ברור הוא דחזקת טרפות שלה לא נתבררה בשעתה, והחזקה דהשתא הלא מכריע להקל, שכמו שהוא לפנינו שנתרפאה ונסתם הנקב כן היה מקודם גם בעת שנחלב החלב שאנו דנין עליו, וא"כ כיון שלא נחשב זה חזקת איסור הוה שפיר ס"ס לענין החלב וכמוש"כ:

ועתה נחזור לדינא לנ"ד לדעת הרא"ה והר"ן וכל ההולכים בשיטתם שסוברים כל שנסתם בסתימה המועלת לא היתה מעולם טריפה כיון שהוא ראוי לסתימה ועמדה לכך, וא"כ הספק הוה רק ספק שיש לו חזקת היתר, ורק מצד הריעותא יש להחמיר מדרבנן ומן הדין תורה הוא בחזקת כשרות, אמנם לדעת הרמב"ן והסוברים כשיטתו הוה ספק גמור, ונהי שחזקת איסור אין כאן משום שלא נתברר בשעתו, מ"מ חזקת היתר ג"כ אין כאן מפני שנתברר, למפרע שיצאת מחזקת היתירא בודאי ונחשב זאת לספק:

והנה בנידון העובדא הנ"ל במקום שהכבד היה סותם ג"כ אף לדעת החכ"א שכתב באם הכבד סותם הנקב לא מהני, מ"מ סיים ע"ז וצ"ע, ונראה דמספקא ליה בזה אם מהני סתימת הכבד, וא"כ כשיש עוד ספק שהיה ג"כ קרום שלם לבד הכבד ודאי שיש להקל מטעם ספק ספיקא, ובאמת מפשטות לשון התב"ש שכתב רק הדין שהטחול אין מועיל סתימתו משום שאין זה דרך הנחתו, משמע שהכבד שהוא כדרך הנחתו יש להיות זה סתימה המועלת דאל"כ היה לו לפרש, מ"מ יש להסתפק אולי הטעם של טרפות דניקב חצר הכבד משום דסוף שהכבד ינטל מחמת זה, וא"כ יש לומר דאם הכבד סותם להנקב ודאי שיש לחוש ביותר שמא סופו של הכבד להנטל כיון שהכבד סמוך להנקב, וע"כ הוא מלתא דפשיטא להתב"ש וע"כ לא פירש הא שאם הכבד סותם להנקב לא מהני, דפשוט לו דבר זה. ובספר האשכול מצאתי שמביא דין זה בשם בה"ג שאינקיב טרפשא דכבדא טרפה, וכתב שם דאויר דעייל לגו כבדא מזיקו משמע שהטעם שאויר שהוא בא לכבד מאיברים הפנימיים שלפנים מן הטרפש הוא מזיק להכבדא, וא"כ לפ"ז

מסתבר שאם הוא סמוך להכבד ודאי שיש לחוש ביותר, מיהו גם זה אין הכרח כל כך שיש לומר שדווקא אם פתוח הנקב שהרוח שולט לכל הכבד בזה יש לחוש שכל הכבד עומד להנטל מחמת זה, משא"כ אם הכבד סותמו להנקב כיון שהנקב סתום הגם שאותו החתיכה מן הכבד שבמקום הנקוב הוא סמוך לאיברים שהן מעבר להטרפש שזה מזיק להכבד, מ"מ כיון שאין פתוח רק אותו החתיכה אמרינן שרק אותו החתיכה עומדת להתקלקל ולא כל הכבד והכבד אין פוסל רק אם יהיה נטול כולו, ומסתבר לומר כן כיון שדין נקב חצר הכבד דין מחודש מן בה"ג שזה עושה טרפה אין לנו בו אלא חידושו, ומה שלא מצאנו מפורש בדברי הראשונים לאיסור אין לנו לאסור. ולטעם המובא בשם בדיקת ישנים משום שע"י נקב בחצר הכבד בא אל הריאה והלב דם מן בני מעיים, ודאי דמסתבר אשר סתימת הכבד יועיל לזה כמו כל הסתימות, וא"כ בזה אם יש קרום ג"כ וספק אם היה הקרום בשלימות וניקב במשמוש יד הטבח או שלא היה הקרום בשלימות, ודאי שיש להקל בזה. אמנם גם אם הספק היה על הקרום לבד אם היה שלם מתחלה ונקרע במשמוש היד של הטבח, אשר הארכנו בדין ספק זה, מ"מ עיקר דין זה של ניקב חצר הכבד הרמב"ם בחשבו כל הע' טרפות לא זכר לדין זה והשמיטו וכן הרשב"א בס' תורת הבית השמיט לדין זה מכלל דלא סברי לה, וכן הבעל העיטור בהל' שחיטה שהביא לדיני טרפות לא הביא ג"כ לדין זה מכלל דלא ס"ל לדין זה של בה"ג, וא"כ עצם דין זה של ניקב טרפש הכבד הוה פלוגתא דרבוותא **(מה שהרשב"א לא הביא לדינו של בה"ג בניקב טרפש הכבד נ"ל שלטעמו קאזיל, דהתב"ש הקשה למה לא חשב במתניתין דין ניקב טרפש הכבד ותירץ משום דמתניתין לא חשב רק טרפות מחמת עצמו, ודקדק התב"ש לדעת הרשב"א שסובר שנטילת הכבד משום מרה ואפ"ה קא חשיב לה במתניתין, וא"כ לדידיה יקשה למה לא תני ניקב טרפש הכבד, וע"כ מוכח שמטעם זה לא סבר הרשב"א לדין זה של ניקב טרפש הכבד מדלא תני לה במתניתין, כי לדידיה לא נוכל לתרץ מחמת שאין זה טרפות מחמת עצמו דהא חשיב ניטל הכבד:)** ועוד אפילו לדעת האוסרים נראה שכל עיקר איסורו מטעם ספק הוא שכן הוא לשון המרדכי ואו"ז והובא בהג"א בחולין גבי הוריקה כבד כנגד בני מעיים, וז"ל, ומכאן יש סמך לדברי הגאונים שמטריפים בניקב חצר הכבד דחיישינן שסופו להנטל כל הכבד מדמטרפינן בהוריק הכבד כשיעור משהו משום דאסרו תחלתו משום סופו, עכ"ל המרדכי וכן הוא באור זרוע. והנה לשון דחיישינן מורה שאין הדבר בהחלט להטריף רק חשש הוא שחששו הגאונים שמא עומד להנטל כל הכבד בסופו, שאם היה הדבר ברור שע"י נקב בחצר הכבד סוף כל הכבד להנטל הכי הוי למימר, משום

שסופו של הכבד "להנטל" ולא לשון "דחיישינן" ומדכתב דחיישינן, מכלל דס"ל שרק ספק טרפות הוא לדעת הגאונים שמא סופו של הכבד להנטל ע"י הנקב של חצר הכבד ומספיקא מטרפינן, וא"כ בהצטרף ספיקו של הקרום שהיה סותם יש להקל מטעם ספק ספיקא שמא היה לו סתימה מעליא, וכן מצאתי שהביא בס' דרכי תשובה (בסי' מ"א ס"ק ס"ו) בשם שאילת שלום תנינא שצידד להקל במקום שהותחל להעלות קרום ולא נסתם לגמרי, משום שאנו דנין על העתיד כיון שהותחל לעלות קרום, ואם כי בזה לענ"ד יש לפקפק, אך באופן זה שהוא ספק אולי היה הקרום שלם כשאנו רואין בו קרע במשמוש ידא דטבחא, ודאי שיש להקל במקום הפסד ולסמוך שהיה הקרום שלם ונתלש במשמוש ידא דטבחא ולצרף זה לדין הספק של עצמות הטרפות וכמוש"כ ודו"ק:

סימן יד

לגיסי הגאבד"ק דובראוונא.

הנני להשיב לידידי גיסי ע"ד הלכה למעשה במראה טרפה על הריאה שקולפין הקרום והמראה נשאר על הבשר והקרום נקי, וכת"ר נוטה להחמיר בזה. הנה אני מורה בזה לקולא, ועיקר סמיכתי בזה על דברי הרשב"א במשמרת הבית שמפורש דעתו להקל (בדף ל"ב א') וז"ל שם, ועוד כי מה שאמר שאין מראות פוסלות אלא כשהן בבשר הריאה זה באמת שיבוש שאין שום מראה פוסלת בבשר הריאה ולא אפילו לקותא כמליא מוגלא ונשפכה כקיתון וקיימא סימפונהא, אלא כשאותן מראות הן בעור הריאה פוסלין מפני שמגיע הפסד לעור ועתיד לנקב, וזהו דבר ברור וא"צ לפנים עכ"ל הרשב"א במשמרת הבית, ועיקר סמיכת הקולא בזה הוא על דברי הרשב"א הנ"ל, אמנם ממש"כ הר"ן בשם הרא"ה אין מזה ראיה להקל בנדון זה שאנו דנין דהרא"ה מיירי במוגלא וכמש"כ כת"ר: **ומה** שכ' בשם הב"ח שקיים ד' הרא"ה שנראה מדבריו שאם היה בבשר אסורה, לענ"ד כוונת הב"ח ברור שדעתו בד' הרא"ה שאם המראה בבשר ולא על העור בזה גם הרא"ה מודה שכשר, אלא שהרא"ה מיירי באמת שנשלט המראה בעור הריאה ואפ"ה אם יש מוגלא תחתיו כשרה שתולין שמחמת המוגלא הוא, וזה ברור לענ"ד בד' הב"ח להמדקדק היטב בלשונו בסי' ל"ח ד"ה כתב הר"ן ודו"ק:

ומש"כ כת"ר שמד' רש"י בהא דאדומה כשירה מדר' נתן משום שהדם בין עור לבשר, משמע שהאדמימות אינה בעור ואפ"ה בכה"ג במראה פסולה טרפה עכ"ד, לענ"ד זה אין ראיה שי"ל שמחמת שלא נבלע בה דמו והדם בין עור לבשר קולטת העור העליון האדמימות שבתוכה ואולי יש שורייקי [הנקראים נערווין דקים] גם בעור גופו שנכנס בהם דם שלא נבלע בריאה, וכן מה שכ' שמשמע מהא דגמ' דהא דומה בדמיון להא

דשמונה שרצים, דהתם ידיעתינו רק כפי מה שהוא לפי מראה עינינו עכשיו שלא בהסרת הקרום מן הבשר, נ"ל דודאי זהו אמת שלכתחלה אנו דנין במראה עין כפי שמראה לעינינו למעלה הקרום על בשר הריאה, רק כאשר מתברר שלא שלט הלקותא בעור אז כשרה, ועיין בת"ש (בסי' ל"ח ס"ק י"ט) שנסתפק לד' הט"ז שסובר דהיכא שהקרום העליון לבד נשתנה למראה פסולה ולא בקרום התחתון טרפה, היאך יהיה הדין באדומה בעור העליון והתחתון אין אדום, שבזה י"ל שא"א לתלות משום שלא נבלע בו דמו כיון שע"פ פירש"י שהדם בין עור לבשר וא"כ היה גם להתחתון להאדים, ומדלא האדים התחתון מסתמא אודם המראה לקותא הוא, וכתב כיון דהגמ' סתים אדומה כשרה משמע שבכל גוונא הוא דיש לומר עדיין דם שבעור העליון לא נבלע בה וכו', א"כ נראה דעתו ברור שגם ע"י סיבת שלא נבלע בו דמו גם ע"פ פירש"י הנ"ל, מ"מ אפשר שהקרום מתאדם מזה בעצמותו. ובעיקר הדין הנה התב"ש מחמיר בזה שאין השינוי מראה הפסולה בעצמות הקרום לאחר שהסירו הקרום, רק כשנראה למעלה המראה פסולה כמבואר בדבריו בשמ"ח בסי' ל"ח סעיף ט"ז, וכן ביו"ד ד' לעמבערג בהגהות הגרש"ק על הפמ"ג בסי' ל"ח דעתו ג"כ להחמיר, וכתב כמה הוכחות לדעתו וכל ראיותיו יש ליישב כאשר יראה המעיין, שהרבה מדבריו תלוי רק אם אומרים במראה מוגלא אם לאחר הסרת המוגלא תשאר המראה טרפה, אבל אם נאמר שגם אם לאחר הסרת המוגלא תשאר המראה ואפ"ה כשר, אין ראיה מהוכחתו כלום, אך מש"כ להוכיח ממה שכתב המחבר שהולכין במראה כפי מה שהוא אחר הנפיחה, ואם נבדוק העור בפ"ע אין בזה ע"י נפיחה, לכאורה הוא הוכחה חזקה, אמנם נראה שי"ל דאימתי בעינן דוקא ע"י נפיחה כשיש ריעותא אבל כשאין ריעותא לא בעינן נפיחה כלל, ולכן כל היכא שנבדק העור אחר שקלפוה מן הריאה ולא היה בהם שום ריעותא כלל בזה לא איכפת לן מה שעתה אין נפוחה, כיון שאין ריעותא כלל בעור הריאה, משא"כ היכא שיש ריעותא שאין הקרום נקי משינוי מראה בזה אזלינן בתר הנפיחה, ובאמת שבמוגלא אם המראה נשאר בעור אחרי הסרת המוגלא טרפה, מוכרח לומר לפ"ז בדעת הרא"ה וכן בלשון המחבר שהביא דבריו שבבשר נמי שינוי מראה פוסל כל שיתראה השינוי מראה למעלה לאחר הנפיחה, הגם שאם יסירו הקרום מהבשר ישאר הקרום בלי המראה בו:

ומה שנראה לענ"ד לסמוך בזה על דברי הרשב"א המקיל בזה נגד דעת המחמירים, הגם שהוא חשש איסור תורה וראוי להחמיר במקום פלוגתא דרבוותא, הוא מפני שיש לצרף דעת ר"ת ור"י בעל התוס' הובא בס' אור זרוע, וכן נראה דעת האו"ז בעצמו וכן הוא דעת הראב"ד בהשגות בפ"ז מהל' שחיטה שאין טרפות דשינוי מראה פוסל בריאה רק

כשרובה כך, והביא ראיה מלשון הגמ' האי ריאה דדמיא כו' משמע שבכל הריאה הוא, וכן הביאו ראי' מהא דאמרינן גבי נפלה לאור שיעור ירוקתן כשיעור נקובתן ומדאצטריך להשמיענו זאת מכלל דבכל שינוי מראות לא אמרינן הכי, וכן הוא הוכחת רבינו יצחק ב"ר שמואל (הוא הר"י בעל התוס') שמביא ראיה לדין זה דבעינן שיהיה רובה כך לד' ר"ת שהורה כן הלכה למעשה בשהיה בהרות שחורות במיעוטה של הריאה כן הובא זה באו"ז בהל' טרפות (סי' ת"י) וכן הוא בתוס' דחולין (מ"ו ב') בשם ר"ת:

והנה הראשונים הרשב"א בתוה"א והרא"ש ועוד פוסקים הקשו על הסוברים ששינוי מראה דווקא ברובא ולא במקצתה, מאי שנא מהא דפריך בגמ' מאי שנא מקצתה כו' גבי ריאה שהאדימה כו', ואני בענ"ד אם כי לא בי הוא ח"ו לומר הכרעה כל שהוא בין דברי הראשונים והלואי שנזכה להבין דבריהם, מ"מ לא אמנע מלומר מה שנלענ"ד ליישב דעת הראשונים שסוברים כן ששינוי מראה דוקא ברובא פוסל, והוא שבאמת יש לדקדק בלשון הגמ' מאי שנא מקצתה דהדר בריא כולה נמי הדר בריא, הא עיקר מה דצריך להשמיענו חדוש הדין והטעם על הטרפות, משום דהא סתם בהמות כשרות הן כל שאין אנו יודעים שיש כאן דבר המטריפם, א"כ הכי הו"ל להגמ' למימר מאי שנא כולה דטרפה דלקותא היא מקצתה נמי, ולכן נראה לענ"ד שזה ידע הגמ' שיש לחלק בין כולה למקצתה אלא דכוונת הגמ' להקשות שכי היכי דאמרינן שמקצתה כשרה משום שאין זה לקותא המטרפת ה"נ כולה, והגמ' סמיך על מה שאמרו לקמן אדומה כשרה מדר' נתן וגם בכולה הדר בריא שיבלע בה דמא, וכ"ת לשמונה שרצים מדמינן ליה דטבע האודם שסוף סוף יקרע הקרום ויצא לחוץ א"ה מקצתה נמי כו' ולכך פירש"י לא שנא בין כולה בין מקצתה כשרה כדאמרינן לקמן אדומה כשרה מדר' נתן:

ולכן נראה לענ"ד שלהסוברים דבעינן שיהיה המראה שולט ברוב הריאה, בזה ודאי גם שבעצם הקרום אין בו שינוי מראה רק כל שהמראה נראה מבחוץ אמרינן רוב הריאה נתקלקלה ומחמת החולי עומדת להנטל או להתקרע, משא"כ אם מקצתה נמי אוסרת בזה מטעם שהוא חשוב כניקב יש לומר שבעינן דוקא שיהיה הלקותא מן המראה בקרום הריאה, וע"כ אם יהיה השינוי מראה בריאה ברובא ודאי שאין להקל בקליפת הקרום ונתראה שבעצמות הקרום אין כאן שינוי מראה וכמש"כ, אמנם בשינוי מראה במקצת הריאה בזה יש לסמוך שבעינן דווקא אשר יהיה שליטת המראה פסולה גם בקרום העליון, דיש לצרף הני רבוותא שהכשירו שינוי מראה במקצתה ולא גרע זה מכל תרי ספיקי שמא הלכה שבעינן רובא בשינוי מראה, ואפילו אם הלכה כדעת המחמירים שגם במקצתה פוסל שינוי מראה, שמא הלכה כד' הרשב"א וכל ההולכים בשיטתו

אשר בעינן שישלוט המראה בהקרום, אמנם בשלט המראה ברובא שאין לנו צירוף, יש לאסור כל שנראה המראה דרך הקרום, גם שאינו בעצמותו של הריאה כן נלענ"ד. וע"ד שהעיר בענין בהמה שיש לה חולי השיעול אם איתרע בזה בחייה חזקת כשרות דקרוב הדבר שמחלת הריאה יש לה, ובס' בית אפרים בפ"ת סי' ל"ט סעיף כ"ב חוכך להחמיר גם בחייה לענין חלבה. ולפי דעתי הקלושה נראה שכל בחייה לא איתרע חזקות חיותה ושלימותה ע"י חשש של חולי, דניחזי אנן כה"ג באדם שיש לו חולי השיעול אם נאמר שבזה הורע חזקתו וחיישינן שמא הוא טרפה, ובכה"ג אם יהרוג אותו אחר לא יהיה נהרג עליו מספק, והוא מלתא חדתא אשר לא מצינו זה בשום מקום:

והנה שנינו במשנה בגיטין (ד' כ"ח ע"א) המביא גט ממדינת הים נותן לה בחזקת שהוא קיים אפילו הניחו חולה ומתניתין סתמא נקט בכל גוונא אפילו בחולי שהוא בא מן האיברים הפנימים לבד מגוסס, ומשמע ממתניתין שגם אפילו בזמן רב יותר משנה ג"כ לא חיישינן למיתה ונותנין לה בחזקת שהוא קיים, וזה ודאי אם היינו יודעין בו בודאי שהוא טרפה בעת שקבל ממנו הגט לא היינו סומכין על חזקת חיותו יותר מי"ב חודש, דכיון דכללא הוא שאינו חי י"ב חודש וא"כ גם בהניחו חולה כיון שהוא איתרע בחולי במכה של חלל למה לא ניחוש פן נולד סימן טרפה באיבריו הפנימים ואיך ניתן לה הגט להתירה מספק לאחר י"ב חודש, אלא מדסתם לה במתניתין שבחולה נותנין הגט בחזקת קיומו גם בזמן כביר, משמע שלא חיישינן לשמא נולדו בפנימות איבריו סימני טרפה כי חולי לא נחשב ריעותא המספקת לטרפה, וה"נ בהאי בהמה ריעותא של השיעול שאין זה רק חולי ומיחוש לא נחשב ריעותא שנאמר חזקת קיומה אתרעאי אלא חזקת קיומה המוקדמת אלימתא היא, ולא הורעה בזה מה שיש בה חולי כל כמה שלא ידעינן שנעשה בה ריעותא המטרפת:

וזה מכבר אמרנו שמה שמצינו שחזקה לא אלים כרובא רק גרוע ממנו, הוא דוקא במקום שאנו באים מצד חזקה המוקדמת לדון במקום ריעותא המספקת לנו אשר יכול להיות ע"י הריעותא לצאת מחזקתה, אבל חזקה שלא נתהוה עליה שום ריעותא היא אלים כרוב, ולכך חזקת חיים המוזכר בגיטין מהני בכמה ענינים אף להוציא מחזקה אחרת, וחזקה זו מועילה גם בדיני ממונות ודיני נפשות. והגע בעצמך אשה שהלך בעלה למדינת הים והיא תזנה כאן, ודאי שיחייבו אותה בדיני נפשות ולא נחוש שמא מת בעלה, וע"כ בנדון זה שאנו דנין בחזקת בהמה בחייה לא נחוש שמא נולד בה סימני טרפה כל זמן שלא נודע לנו בבירור שנולד לה ריעותא המטריפה שקרוב הדבר שנטרפה מזה, ואי משום שיש לה מיחוש השיעול הא אנו רואים הרבה אנשים חיים שנים רבות במיחוש

השיעול, בשגם שיודעים אנו שבא זה ממיחוש הריאה מ"מ לא נולד בה סימני טרפה, וא"כ ה"נ גם בבהמה כן הוא. אכן אם תשחט הבהמה ותמצא הריאה טרפה בזה יש להסתפק שמא נחוש למפרע מעת שהתחיל בה חולי השיעול, אם זה היה בתוך י"ב חודש קודם שנמצאת טרפה, ובזה נחוש למפרע עד י"ב חדש כן נראה לענ"ד:

סימן טו

לכבוד הרב הגא' אבד"ק...

ע"ד אשר כתב כת"ר במכתבו נידון השאלה בריאה שהיה עליה סירכא שלא כסדרן במקום שנתרוקן הבשר והקרומים היו דבוקים זה בזה עד שאם נוקבין במחט אין רוח יוצא מחמת דיבוק הקרומים וכת"ר האריך במכתבו לצדד להתירא ולסמוך על דברי הגאון המחבר ספר עונג יו"ט זצ"ל שצידד להתירא בשאלה כזו וכאשר אבאר דבריו לקמן אי"ה וכאשר כת"ר דרש דעתי הקלושה בזה הנני לכתוב כפי הנראה לענ"ד בעז"ה:

והנה בשאלה זו יש ארבע חששות ועל כולם צידד כת"ר להיתירא ואבארם אחת לאחת והוא:

א) **מה** שנתרוקנה הריאה וחסר הבשר ומצטרף לריעותא של סירכא שלא כסדרן שלא יועיל בה מיעוך:

ב) **מה** שנראה חסר מבחוץ שהמקום נתרוקן הוא דק משאר הריאה כפי מה שהריאה צריכה להיות, ואולי הוה זה ריעותא להצטרף לתרתי לריעותא:

ג) **שמא** חשוב זה כאטום מה שאין עולה בנפיחה שאין הרוח נכנס לשם:

ד) **שאין** כאן בדיקה להסירכא שלא, כסדרן שעברה ע"י מיעוך הנהוג לפי שאין יוצא הרוח דרך מקום הסירכא גם כשיש נקב:

א) **ע"ד** החשש הראשון כתב כת"ר וז"ל ואפילו אם נאמר הטעם דנימוקה מחמת שסוף שיתקלקלו הקרומים מ"מ לא הוה ריעותא שיחשב תרתי לריעותא דאמרינן כך שיערו חז"ל ברביעית אבל פחות מזה אין כאן ריעותא כלל, דכל תרתי לריעותא מוכרחים לומר או שיש כאן דיעה המטרפת או שנקרא לקותא אבל פחות מרביעית אין כאן דיעה המטרפת וגם לא נקרא לקותא, וגם הביא מד' הש"ך (בסי' ל"ז סע"ק ה') שחסרון מבפנים לא מצטרף לתרתי לריעותא:

ולענ"ד אכתי יש לדון בזה דהנה הגאון מהר"ז מרגליות כתב בספרו ראש אפרים (בסי' ל"ו ס"ק ק"ח) דנתרוקנה הריאה בפחות מרביעית צריך נפיחה ואם נאבדה הריאה ולא נבדקה בנפיחה כתב שנראה שיש להטריף, וביאר שם (בס"ק קל"ג) הטעם משום שנראה לו שבדיקה מעכב מהא דאיתא בגמ' ריאה שנימוקה וקרום שלה קיים כשר, והאי קרום

שלה קיים מיותר הוא דאם אין הקרום קיים הלא פשיטא דטרפה שריאה שניקבה טרפה ולמה זה הוסיף הגמ' וקרום שלה קיים, אלא דהגמ' משמיענו דבעינן שנדע שהקרום קיים והיינו ע"י נפיחה וכל כמה שלא ידעינן ע"י בדיקה שהקרום קיים אין כשר, וא"כ חזינן שכל שנימוק הריאה אפילו בפחות משיעור המטריף מוליד לנו ריעותא בקרום הריאה שהיא עלולה להנקב, וא"כ כשיש עליה סירכא דבוקה שהוא עוד ריעותא המעיד על נקב הרי הוא תרתי לריעותא משם אחד ובמקום אחד שהרי שניהם בקרום הריאה מולידים ריעותא, ומ"מ כתב שם הראש אפרים שבה"מ יש להקל שלא נצטרף לתרתי לריעותא וכתב שם (בס"ק קל"ד) שגם שצריך בדיקה שנדע שהקרום קיים אין זה ריעותא להצטרף לתרתי לריעותא אך כל זה הוא רק במקום שנבדק בנפיחה וראינו שהקרום קיים אבל בנ"ד שהקרומים מדובקים זל"ז וא"א לבדוק בנפיחה וא"כ לכאורה לדעת הראש אפרים הנ"ל כל זמן שלא נבדק בנפיחה הוא בעצמו טרפה אפילו בלא סירכא כיון שנתרוקנה הריאה צריכה בדיקה מדינא דגמ':

אמנם גם אם נחלוק בזה ונאמר שכל שנבדק למראה עין וקרום שהקרום שלם גם שלא נבדק ע"י נפיחה מיקרי זה קרום שלה קיים, ויש לדייק זה מדלא קאמר בגמ' נפחינן לה כמו גבי ריאה דאוושא רק סתמא קאמר בגמ' וקרום שלה קיים מסתמא פירושו שלמראה עינינו הוא קיים, מ"מ באופן כזה נראה לענ"ד דהוה ריעותא, חדא מטעם דהא הראש אפרים מטריף זה בלא בדיקת נפיחה, ועוד כיון שיש כאן ריעותא הצריך בדיקה ואין הבדיקה מבוררת כל כך שלא נבדקה ע"י נפיחה, וגם הסירכא גופה לא היה לה בדיקה ע"י נפיחה שזה יהיה ריעותא להצטרף להסירכא דבוקה שעברה ע"י מיעוך לתרתי לריעותא:

ולכאורה עלה על רעיוני לחוש לכל ריאה שנתרוקנה מבפנים גם שעלה בנפיחה והושוה לכל הריאה ויש עליה סירכא דבוקה מבחוץ שעברה ע"י מיעוך מטעם תרתי לריעותא, ע"פ הכלל שכתבו האחרונים שריעותא כל דהו מצטרפת לריעותא גדולה לסירכא שלא כסדרן העוברת ע"י מיעוך, מפני שכל המיעוך הוא קולא גדולה וכמוש"כ הראש אפרים והל"ש בכמה דוכתי וא"כ בריאה שנתרוקנה שהר"א כתב שמסתפק בזה אם הוה זה ריעותא וא"כ אפשר שבסירכא דבוקה הוה לכל הפחות מה שנתרוקנה ריעותא כל דהו, מ"מ נראה לענ"ד מוכח מד' הנו"ב (בסי' כ"ג) במה"ת שהוצרך ליתן טעם שאין מועיל המיעוך בזה מפני שהבשר כלה מבפנים אין להסירכא במה להתחזק, ואין הוכחה שהוא הפשטת ליחה ע"י שעברה ע"י מיעוך, **(אח"כ ראיתי בס' מנחת יוסף שחברו שו"ב בק' בריסק בלת"ר שלו אות ח' ס"ק י"א בביאורים שמעורר ספק זה שיהיה נחשב ריעותא

כל דהו להצטרף לריעותא דסירכא דבוקה העוברת ע"י מיעוך בשלא כסדרן שלא יועיל מיעוך יעו"ש:)** ומדלא הזכיר שהוא אסור מטעם תרתי לריעותא מכלל דס"ל להנו"ב דלא הוה ריעותא גם להצטרף לסירכא כא דבוקה, ומ"מ אין זה ראיה ברורה שיש לומר שעדיפא נקט שגם לולא תרתי לריעותא הוא טרפה, וכן מורה קצת לשונו שם בתשובה הנ"ל שכ' וזה לשונו "אפילו לא מצד תרתי לריעותא" וצ"ע. אך כל זה במקום שנבדק המקום שנתרוקן ע"י נפיחה כראוי בזה יש לדון שאחרי שנבדקה בנפיחה כראוי שאין עליה שם ריעותא כלל אף להצטרף לסירכא של"כ וכמש"כ, אבל במקום שלא היה בדיקת נפיחה רק למראה עין שהקרום שלם בזה ודאי יש לומר שלא יצא לנו מכלל ריעותא החששא שיש לנו על הקרום, ולענ"ד נראה הסבר טעם במה שאנו אומרים שכל שנבדק ע"י נפיחה הריאה שנתרוקנה אין עליה שום ריעותא כלל מפני כיון שנבדקה ע"י נפיחה ועלה הרוח גם במקום הריקן ונתמלא ברוח ע"י נפיחה אם איתא שהיה שם נקב כל דהו היה הרוח יוצא, ובזה הוכחה יתירה הוא שהקרום שלם מבמקום שיש שם בשר הריאה שעלה בנפיחה ששם אנו אומרים שבמקום שצריך בדיקה מדינא דגמ' שאין אנו בקיאים בבדיקה ששם יש לחוש אולי לא נפחוה יפה, משא"כ כאן שהמקום ריקן והרוח שלט שם בנפיחתו אם היה גם נקב דק מי היה מעכבו להרוח שלא יצא, אבל בנ"ד שאין כאן הוכחה של נפיחה ודאי דמסתברא שהוה ריעותא חששא דשמא ניקב הקרום (שזהו חשש מדינא דגמ') גם אחרי בדיקת מראה העין שהקרום שלם מ"מ הוה זה ריעותא ומצטרף לריעותא של ס"ד של"כ העוברת ע"י מיעוך, אך כל זה אם המקום שנתרוקן להקרומים דבוקים זה בזה הוא ממקום שהיה שם בשר הריאה ונתרוקן כגון שהוא במקום שבכל יש שם בשר שזה הוכחה שכאן נתרוקן מאיזה סיבה, אבל אם הוא במקום שפת הריאה במקום קריב לשפתו שיש לומר אולי לא היה כאן בשר הריאה וכן הוא מתולדתה שעדיין לא נתמלאה מבשר וא"כ אין עליה שם ריאה שנתרוקנה, ובספק כזה יש להקל במה שאנו חוששים להחמיר מצד תרתי לריעותא כדין כל ספק בתרתי לריעותא, ועל חשש של הנו"ב משום כיון שנתרוקנה אין להסירכא במה להתחזק ואין המיעוך ראיה יפה כתב כת"ר שהאחרונים חלקו עליו מהא דבועא מלאה רוח:

ב) **עתה** נבוא לדין ע"ד חשש השני אולי נחשב לריעותא מה שהמקום נתרוקן נראה מבחוץ חסר ויצטרף עמו הריעותא של הסירכא לתרתי לריעותא **(הגה"ה. מה שכתב כת"ר ראיה לשיטת הרמב"ם שמה שאמר רבא חסר יתיר חליף ולמה צריך לומר חסר השתא חליף טרפה חסיר מבעיא ובשני תיבות אין אומרים לא זו אף זו וכמש"כ התוס' בר"פ האיש מקדש. וע"כ פי' כת"ר שמה שרבא אמר חסר הוא חסר מבחוץ כדינו של

הרמב"ם, ולענ"ד הוא רחוק מן הפשט הישר שהרי רבא קאמר על מה שאמר ה' אונות אית לה לריאה וא"כ הוא קאי על מנין האונות וכי היכי דייתיר או חליף קאי על זה ה"נ חסר. ומש"כ לדקדק מד' התוס' דריש פרק האיש מקדש שבשני תיבות אין שייך לא זו אף זו לענ"ד יש להעיר על זה דהא מצינו (בב"ק נ' ע"ב) אחד החופר בור שיח ומערה דמצריך בם הגמ' צריכותא ושם ע"כ צריך לומר לא זו אף זו דחריצין מנעיצין איכא למילף וכן מערה מינייהו וכן אידך. וע"כ נראה שכללא של התוס' הוא דוקא בהא דהאיש מקדש שאין שם רק שני דברים אבל במקום שיש הרבה דינים גם בתיבות שייך לומר לא זו אף זו ועוד יש לחלק היכא שעיקר צריך להשמיענו גם שנוכל ללמוד זה מדין השני, שייך לומר לא זו אף זו גם בתיבות, משא"כ התם בהאיש מקדש שבו הוא דבר פשוט לכל דעצמו לא גרע משלוחו לכן לא שייך לומר בשני תיבות לא זו אף זו. אך בהא דב"ק כיון שעיקר הדין הוא דין שצריך להשמיענו הגם שנוכל ללומדו מהא שאח"כ מ"מ שייך בזה גם בשני תיבות לא זו אף זו וכן הא דחסר או ייתיר וחליף כיון שעיקר הדין של חסר צריך להשעיענו שייך בזה לא זו אף זו, ע"כ:)** וכתב כת"ר על זה שאין זה ריעותא להצטרף לתרל"ר משום שלהרמב"ם שמטריף חסרון מבחוץ הוא מטעם חסר ואין מצטרף לריעותא השני שהוא מטעם נקב, ולשאר הפוסקים הלא חסר מבחוץ כשר, הנה באמת דברים אלו כתב בראש אפרים (סי' ל"ו ס"ק קכ"ו) וכן הל"ש כתב זה (בסי' מ"ה ס"ק א') ועוד בכמה מקומות שחסר מבחוץ אין מצטרף לריעותא אחרת הבאה מטעם נקב, מ"מ הא כתב מפורש הראש אפרים (בסי' ל"ו ס"ק קכ"ו) וכן הל"ש (בסי' ל"ט ס"ק קע"א) שעם הסירכא דבוקה של"כ העוברת ע"י מיעוך מצטרף הריעותא דחסרון מבחוץ גם בניכר שהוא מתולדה.

הן מת שמד' מהרש"ק בתשובותיו בכמה מקומות שכתב שחסרון מבחוץ אין מצטרף לריעותא אחרת מטעם הנ"ל, הנה בכולהו יש לומר שמיירי לענין ריעותא דסירכא תלויה או לסירכא מינה ובה, אבל סירכא דבוקה של"כ העוברת ע"י מיעוך שהיא קולא גדולה, י"ל שגם הגאון מהרש"ק יסבור שאסור מטעם תרתי לריעותא שאין מועיל מיעוך בזה וכמש"כ הט"ז לענין דבוקה מטינרי (בסי' ל"ט ס"ק י"ג). אך ראיתי שהגאון מהרש"ק בספרו טוב טעם ודעת מה"ת (סי' ע"ג) בקונטרס אחרון שלו (לסי' ל"ש) שם מצדד להקל גם לענין סירכא דבוקה של"כ העוברת ע"י מיעוך, והנה באמת לכאורה שקשה לסמוך על דעת יחיד נגד דעת הרבה גדולי המחברים, ה"ה הגאון האדיר בעל ת"ש פסק להדיא שאין מועיל מיעוך בסירכא מתוך הגומא וקמט וכן הפמ"ג פסק ג"כ (בסי' ל"ז) בתרתי לריעותא שקמט הוה ריעותא, וכן הנו"ב בתשובתו מה"ת (סי' ק"ג) כתב מפורש לגדול

אחד שאם כוונתו שעלה החסרון בנפיחה כו' אבל אכתי נראה החסרון, אז במחילה מכבודו שהתיר האסור, כי ע"כ לא הכשיר מהרש"ל אלא מצד החסרון אבל בהצטרף שם סירכא אין לך תרתי לריעותא גדול מזה כו' יעוש"ה בדבריו, והגאונים האחרונים הלב"ש והגר"ז מרגליות שמצדדים להקל שחסרון מבחוץ לא הוה ריעותא להצטרף לריעותא אחרת שבא מחשש נקב, מ"מ לא התירו רק במקום שהוא לפי המבינים חסרון בתולדה, ורק בריעותא אחרת, אבל לא לריעותא של ס"ד של"כ העוברת ע"י מיעוך, וא"כ קשה מאוד לסמוך על דעת יחיד נגד הנך רבוותא שפשטה הוראתן בכל מדינות אלו ועיין בס' חוט המשולש (סי' כ') שם תשובת הגאון הג' רבינו חיים זצ"ל מוואלאזין שג"כ נוטה לאסור את המיעוך בסירכא של"כ מתוך גומא:

מ"מ אחרי אשר הגאון בעל שם אריה בחלק יו"ד (סי' ג') הראה פנים מסבירות שגומא אין חשיב ריעותא כלל לגבי סירכא שלא כסדרן העוברת ע"י מיעוך, לכן במקום הפסד מרובה המקילים וסומכים על הגאון מהרש"ק והש"א הנ"ל אין מזניחין אותם, במקום שהסירכא באה מריאה לאיברים שאין הנקב פוסל בהם, כגון לדופן או לשומן וכה"ג, שאותן הסירכות אינם טרפות ודאות כי שמא הסירכא באה מסיבת צד השני שלא מהריאה, אבל אם שני צדדי הסירכא המה מהריאה שלא כסדרן ודאי שאין להקל:

אך בנ"ד (הגם שהסירכא הוא לשומן) גם לדעת המהרש"ק שהוא המתיר בסירכא מתוך הגומא אין כאן להקל שראיתי (בסי' פ"ב) במה"ת בטעמו לדחות הטעם שהוא תרתי לריעותא וז"ל שם, ועוד יש לומר בשלמא בתלייה מבועא אין הבדיקה והנפיחה ראיה שיש לומר דבאמת עור הבועה סותם הנקב ומ"מ אין מועיל זה דהוה קרום שעלה מחמת מכה ואין כאן מעלה רק המיעוך לבד וזה הוה חדא במקום תרתי, אבל בקמט דהוה עור הריאה מהני ליה בדיקה בנפיחה דהוה תרתי למעליותא מה שעברה ע"י מיעוך וגם מה שנבדקה בנפיחה ולא בצבצה, ונהי שבריעותא ממש אין סומכין ע"ז כיון שאין אנו. בקיאים בבדיקה וגם המיעוך קולא גדולה, מ"מ כאן דממקום למקום דעת רוב פוסקים להקל יעו"ש בדבריו, עכ"פ יראה דעתו שמצרף הא שנבדקה ע"י נפיחה ולא בצבצה, אבל במקום שאין שם בדיקה גם לד' מהרש"ק יחשב זה לתרל"ר:

עכ"פ היוצא מכל האמור שאם המקום שנתרוקן שהוא נמוך משאר הריאה שחסרונו ניכר מבחוץ, ודאי שנחשב לתרתי לריעותא לס"ד של"כ שעוברת ע"י מיעוך ואין כאן בדיקה להריאה, אלא שבאם שהמקום הריקן הוא בשפת הריאה באופן שאפשר שמעולם לא היה כאן בשר מחמת שהוא שפת הריאה ולא מיקרי זה חסר מבחוץ כלל,

אז יש לצדד להקל שלא לחוש מטעם החסרון וכמו שכתבתי לעיל בדברינו סוף אות א' וזה תלוי לפי ראות עיני המורה הבקי בזה:

ג) **עתה** נבוא לבאר החשש השלישי מטעם חשש אטום וכת"ר כתב בזה וז"ל, חדא אטום צריך להיות משמושו קשה ונ"ד אין משמושו קשה (זה הכריע להלכה הגאון בעל תב"ש (בסי' ל"ו ס"ק כ"ג) שבין שקשה במשמושו ובין אינו קשה מיקרי זה אטום ויעוי"ש בס"ק נ"ט שהאריך בראיות שכן הוא), ועוד ניחזי אנן סברת האטום לד' הרשב"א שאינו מניף על הלב ואינו מקרר הלב, ודעת הרמב"ם מחמת שכל חיות הריאה הוא הרוח וכאן שאין רוח סוף שיתקלקלו הקרומים, וכתב כת"ר ע"ז שיש לדקדק מה זו סברא שאם יש מקצת ריאה אטום וכל הריאה מרחפת על הלב רק שמקצת אין מרחף יהיה זה ריעותא המטריף, וע"ז כתב כת"ר מצד הסברא שאם הבשר שלם ורק במקצת הוא אטום במקום אחד ולכן הרוח שנכנס בריאה צריך לסבב אותו המקום של האטום ולכן הוה זה קלקול בכל הריאה שהרוח אין הולך כדבעי, משא"כ בנ"ד שבשפת הריאה נתרוקן הבשר ונבדקו הקרומים הרוח הולך בכל הריאה כדבעי עד אותו מקום והוה כמו שאין עוד ריאה יותר וגם אותו מקום סוף שיתרפא אפילו לטעם הרמב"ם ג"כ כיון שהריאה על מכונה סוף שיתרפא עכ"ד:

באמת אגיד לידידי שקשה מאוד ע"פ סברת הכרס להקל בדין דאורייתא בלי מקור אחרי שאטום הוא דינא דגמ' ובמה כוחינו יפה להכריע בטבע הטרפות ע"פ שכלינו לומר שכאן אין מזיק ואנו אין לנו אלא לדקדק במשמעות לשון הגמ' והפוסקים, והנה בגמ' נאמר סתם אטום בריאה, וכתב התב"ש (בסי' ל"ו) שבכל מקום פוסל האטום ובס"ק נ"ה כתב לאפוקי מדעת הס' בית לחם בשם מהר"ם וכן הוא בז"ט שאטום לא הוה כ"א בסומכיה אבל בקולשיה כשרה שטעם של האטום שאין יכולה להניף על הלב אבל בקולשיה צד הסומכיה מגביה את הקולשיה ג"כ ע"כ, וכתב על זה התב"ש שזה רק לטעם של הרשב"א אבל למש"כ לקמן שעיקר הטעם כהרמב"ם ורש"י אין מקום להיתר זה ואף להרשב"א חילוק זה בדוי מלב ואין לו שורש בגמ' ובשום פוסק, ומי ישמע לסברתם במה שנ' מהפוסקים שלא חילקו בכך עכ"ד התב"ש:

והנה אם היינו אומרים כדעת הבית לחם בשם מהר"ם והז"ט שבקולשיה אין חשש אטום ודאי שהוא מקום לומר ג"כ לנ"ד אבל באמת צדקו דברי התב"ש שאין חילוק בזה מדסתים הגמ', וא"כ ניחזי אנן אם היה בבשר הריאה בשיפולי הריאה ממש ומשם ולמעלה הי' הריאה כדבעי ודאי שאוסרים אותה ע"פ. דעת התב"ש שכתב "שבכל מקום הוה אטום" וטרפה, ובכאן אין מקום לומר שהרוח הולך סביב האטום, וכן מש"כ

כת"ר ואפילו לדעת הרמב"ם סוף שיתרפא כיון שהריאה על מכונה עכ"ד, לא ידעתי מאין נדע זאת בלי שום יסוד ראיה שמשם נכריע זה. ומ"מ בהתבוננני בזה שיש מקום ליתן תבלין לסברא זו שכאן עומד להתרפא, והוא דניחזי במה שהגמ' החליט שאם יש מוגלא אמרינן שהוא מחמת מוגלא ואין פוסל כאן האטום, ולכאורה יש להבין מה מועיל שהוא בא מחמת מוגלא סוף סוף אטום הוא ואין מניפה על הלב לדעת הרשב"א, ולדעת הרמב"ם אין לה חיות ברוח, וצריך לומר דלהגמ' פשיטא שכל שיש סיבה אחרת הגורמת האטום לא חיישינן לה מפני שאנו אומרים שסוף הסיבה לעבור והריאה תשוב אל פעולתה כראוי, רק באין סיבה אחרת ובעצמות הריאה נולד הקלקול גרוע הוא, וה"נ נאמר בנ"ד שכאן שנולד הסיבה שנדבקו הקרומים זה לזה מה שאין דרך כן שתמיד הקרומים מופרדים זה מזה ובשר נמצא ביניהם אמרי' ג"כ שסוף שהקרומים יתפרדו היינו הקרום התחתון מן העליון ויכנס הרוח ביניהם, ולטעמו של הרשב"א יש להוסיף לדקדק ממה דאמרינן בגמ' דאטום בריאה קרעינן לקרום ואם מבצבץ כשר, הגם שקודם שנקרע הקרום לא היה הריאה מגביה עצמה בנפיחה והיתה אטומה ואינה מניפה על הלב ואפ"ה הוא כשר כל שבעצם הריאה אין כאן החסרון שאינו ראוי להניף רק מסיבת הקרום אמרינן שסופו להתרפא, וה"נ נאמר בנ"ד שכיון שנדבקו הקרומים זה לזה ודיבוק הקרומים גורם שאין המקום ההוא עולה בנפיחה ולכן לא מיקרי אטום ואמרינן שסופה להתרפא:

אך לפ"מ שבארנו בטעם שאין זה נחשב אטום שדמיא זה כאלו יש מוגלא תחתיו שאין זה אטום, וא"כ נראה שכמו שבאטום אשר נמצא מוגלא תחתיו שאין על זה דין אטום ואפ"ה הוה ריעותא להצטרף לתרתי לריעותא וכמו שכתבו האחרונים שיש חושבין זה לתרתי לריעותא להצטרף לס"ד של"כ שלא יועיל מיעוך, וא"כ ה"ה נמי בנ"ד שמחשבינן זה כמו אטום מחמת מוגלא, ובאמת אם זה הוה ריעותא תליא בפלוגתא של הרמב"ם והרשב"א, שלדעת הרמב"ם ורש"י שהוא מטעם שהריאה עומדת להנקב הוה זה תרל"ר, אבל לטעם הרשב"א שהוא מטעם הלב אין זה חשוב לתרל"ר ויעוין בראש אפרים ס"ק קס"ד, ועיין לב"ש (סי' ל"ו ס"ק ע"ו) שהכריע שהגם שלשיטת הרשב"א לא הוה תרתי לריעותא מ"מ רוב הפוסקים חולקים על הרשב"א יעו"ש בדבריו ולכן נחשב לריעותא, אך באטום שנמצא מוגלא בתוכו מסתפקים אם זה חשוב תרתי לריעותא ודעת הראש אפרים (בסי' ל"ו ס"ק קס"ו) שאין זה ריעותא, מ"מ לענין ס"ד שעוברת ע"י מיעוך והסירכא היא של"כ בזה יש לעיין אם נחשב האטום שנמצא מוגלא בתוכו לריעותא כ"ד. ומסתברא שיהיה נחשב קצת ריעותא כיון שאטום פוסל הוא בריאה רק שאנו תולין להכשירו

שהוא מחמת מוגלא וסופו להתרפא מ"מ יש להסתפק אולי מסיבה אחרת הוא והאטום הוא אטום ממש:

ומצאתי בס' מנחת יוסף שחברו השו"ב דק' בריסק הנדפס בשנת תרמ"ה בדיני אטום הביא בשם שו"ת בית שלמה ח"ב (סי' נ"ז) שנשאל בריאה שבקצה האונא שאין שם בשר בין העור העליון לעור התחתון ואין עולה נפיחה כלל ולא עייל זיקא בגוה והורה לאסור מטעם אטום, ודקדק מלשון התב"ש ור"א שכתבו שא"א להרוח לבוא אל הקרום וסופו לנקוב כו' ש"מ דבעור תליא מלתא וגם מד' רש"י בחולין (מ"ג) משמע דטרפות אטום מפני העור הוא, אמנם הביא שם בשם ס' דעת קדושים שמכשיר בזה וכתב שכמדומה שהדע"ק הכשיר גם בסירכא עוברת ע"י מיעוך במקום שדר הקרום להיות דבוק שם וכן מביא דברי ס' העונג יו"ט. והנה הס' שו"ת בית שלמה לא ראיתיו אך ודאי גברא רבה הוא, ואם שלדינא ודאי נסמוך על ס' דעת קדושים (שהוא גדול מפורסם בזמנו של הלב"ש וב"א) והס' עונג יו"ט שאין חושבין זה לאטום וכאשר הראנו מקום לסברא זו שלא נחשב אטום רק כשהבשר הוא אטום ולא כשהוא אטום מחמת דיבוק הקרומים, מ"מ לענין ריעותא כיון שמצינו שיש סובר שמטריף בזה (וכמו שאמרו בסנהדרין ל"ג אטו אנן קטלי קני כו') א"כ יש לצרף גם דעת המחבר ס' בית שלמה ענין שיחשב ריעותא להצטרף לריעותא של ס"ד אשר של"כ העוברת ע"י מיעוך:

גם נראה מלשון ס' דעת קדושים שהובא בס' מנחת יוסף הנ"ל שהכשיר בסירכא עוברת ע"י מיעוך במקום שדרך הקרומים להיות דבוק שם ואין זה קרוי חסרון, וא"כ משמע שבמקום שאין דרך הקרומים להיות דבוק שם אין מכשיר הדעת קדושים שם סירכא של"כ עוברת ע"י מיעוך, כי בודאי חשש האטום והחסר ביחד יש לחשבו לתרתי לריעותא להצטרף לס"ד שלא כסדרן שלא יועיל בה מיעוך וכמו שכתבתי:

ד) **ועתה** נדון על דבר חשש הרביעי שכתבנו לעיל מצד שאין כאן בדיקה להמקום שעברה הסירכא ע"י מיעוך הנהוג בזמנינו. והנה בעיקר הדין אם הבדיקה היא לעיכובא אחרי שעברה הסירכא שלא כסדרן ע"י מיעוך, הנה זו היא מחלוקת גדולה בין רבותינו האחרונים, הגאון בעל תב"ש (בסי' ל"ט ס"ק נ"ד ובסי' ל"ו ס"ק ק"ב) הוכיח מד' הב"ח להחמיר בזה, אמנם דעת המשבצות וכן הל"ש (בסי' ל"ט ס"ק קל"ח) וכן הביאו ד' הספר גבעת שאול וכן הפ"ת הביא בשם חב"י וכן בתשובת שבו"י כולם הסכימו על יסוד דברי הט"ז שעיקר ההוכחה הוא מצד שעברה הסירכא ע"י המיעוך והבדיקה הוא רק לחומרא, וכל שמאיזה דבר נעשה שא"א לבדקה כשר, אך מ"מ הובא שם בפ"ת שאין להקל בזה רק כשעברה ע"י שנתמעך הסירכא בין אצבעותיו ע"י משמוש בנחת, אבל

במקומות שמקילין וממעכין בחוזק קצת (ובפרט לפי מה שנתפשט המנהג ע"י קליפה) אין להקל שתי קולות ואז הבדיקה היא לעיכובא כן הביא בשם שבו"י. וא"כ ודאי שאם העברת הסירכא לא היה ע"י מיעוך קל כדין, ודאי שאין להקל בלא בדיקה וכיון שא"א בבדיקה מצד דיבוק הקרומים הרי היא אסורה. אך עיין בס' תפארת צבי בחלק יו"ד (סי' ד') שהוא האריך בענין זה ודעתו ג"כ כדעת הסוברים שהבדיקה אין מעכבת במקום שא"א לבדוק כגון שנעשו נקבים מאיזה סיבה, וכתב שם שהעברת הסירכא ע"י קליפה זה הוא המיעוך הנהוג מדברי הפוסקים יעו"ש בדבריו, אך מצד כל הריעותות שכתבנו למעלה אין להקל בזה שא"א בבדיקה וכמו שכ':

ה) **אמנם** עם כל זה אפשר לצדד היתר ולומר שאימתי אנו חושבים לריעותא הסירכא שעוברת ע"י מיעוך, ובפרט מה שא"א ע"י בדיקה הני מילי במקום שמצד הדין אין, קולא בהסירכא זולת היתר המיעוך, אך בנידון זה כתב הגאון בעל עונג יו"ט בספרו הנ"ל (סי' ע"ב) שיש להקל בה משום דעיקר טרפות דנקב הוא מפני שמוציא רוח וכן משמע מרש"י חולין (דף מ"ו ע"ב), ועל כן בנ"ד יש להקל מצד ספק ספיקא שמא הסירכא לא באה מחמת נקב בריאה שהיא ריר בעלמא או שבאה מן השומן שבצד השני שהסירכא דבוק שם, ואת"ל שהיא באה מחמת נקב בריאה שמא נעשה הנקב אחר שנדבקו הקרומים זה בזה שאז אין הנקב פוסל, זהו עיקר יסודו של הגאון בעל עונג יו"ט, וכיון שיש בזה ספק ספיקא להקל לכן אין לנו לחוש להסירכא דבוקה שעברה ע"י מיעוך לצרפה לשום ריעותא כלל:

אמנם לענ"ד קשה לסמוך על היתר זה מתרי טעמא, חדא דהא עיקר הטעם שלשיטת רש"י ולכל ההולכים בשיטתו סירכא שלא כסדרן מעיד על נקב משום שכך הוא שאין סירכא בלא נקב, והוא דסתמא דמילתא נתהוה הסירכא מסיבת הנקב כמו שפירש"י (בדף מ"ו ב') לפי שהריאה שואבת כל מיני משקה והמשקה נעשה עב בתוכה כמין גליירא ויוצא מעט מעט דרך הנקב ונקפא ונעשה קרום, וא"כ מצד עדותו של הסירכא בעצמותה המעידה על הנקב מוכח הדבר אשר הסירכא שנתהוה אז מחמת הנקב היה בה אז מקום לצאת המשקים דרך הנקב, וא"כ ע"כ נתהוה הנקב קודם שנדבקו הקרומים זה בזה בחוזק שאין רוח יכול לצאת ביניהם דאם משקה יצא מתוך הריאה דרך הנקב כל שכן רוח:

ועוד גם לשיטת התוס' שטעם של הסירכא שאוסרת משום שעתידה להתפרק ולעשות נקב בריאה, וא"כ לכאורה נוכל לומר שפיר הס"ס לצרף הספק שמא נתהוה הסירכא אחרי דיבוק הקרומים זה בזה, שאם נתהוה הסירכא קודם שנדבקו הקרומים חל עליה

שם טרפות משום שהיתה עתידה להנקב אך אולי נתהוה אחרי הדיבוק, מ"מ הא יש לחוש שמא גם עתה אשר נעשה הסירכא אחרי הדיבוק, מ"מ כשתתפרק הסירכא אז יפרדו הקרומים זה מזה ויכנס רוח בתוכה ויזיק לה, וא"כ גם לשיטת התוס' יש לומר בהספק השני שמא היא סירכא גמורה שבאה מחמת הריאה שני צדדים להחמיר, שמא נתהוה קודם דיבוקן של הקרומים וגם אם נתהוה אח"כ כשנדבקו הקרומים שמא הם עתידים להתפרד זה מזה ותהיה הריאה נקובה ע"י הסירכא שתתפרק, וא"כ כל שבהספק השני יש שני צדדים להחמיר לא נוכל לצרפו לס"ס וכמו שכתב הש"ך (סי' י"ח ס"ק כ"ה) שאין מצרפים הא דשמא נפל על חודו משום שיש עוד צד לומר שמא אין קרקע פוגמת, וכן מוכח מד' התוס' (כתובות ט' ע"א), וכבר דברו בזה האחרונים [ועיין גינת ורדים שחברו הפמ"ג בכלל ל"ב], ואף אם נאמר שלשיטת התוס' מיקרי זה ספק שקול שאנו אומרים שמא נעשה אחר הדיבוק וישארו מדובקים, מ"מ כיון שבארנו שלשיטת רש"י וסיעתו אין כאן רק ספק אחד וא"כ בספק השני יש שלשה צדדים להחמיר שמא הלכה כרש"י וגם לשיטת התוספות שמא נתהוה מקודם ושמא עתידים להתפרד הקרומים זה מזה:

ובאמת מצינו בסירכא הבאה מטינרי שאנו אוסרים מצד התרתי לריעותא שלא יועיל מיעוך כמו שכתב הט"ז (סי' ל"ט ס"ק י"ג), הגם שעתה הטינרי סותם ואין יוצא ממנו רוח ולמה אמרינן שהוא ריעותא אדרבה הא זה מטיב לנו, שגם אם יתפרק הסירכא ותעשה נקב בעוד שהטינרא סותם לא יזיק להריאה אחרי שאין הרוח יוצא. והנה לשיטת רש"י יש לומר שצד הסברא שהסירכא באה מנקב מעידה שנתהוה הנקב קודם סתימת הליחה של הטינרא, שהרי כיון שנתהוה סירכא מסיבת הנקב, מסתמא היה אז מקום לצאת דרך הנקב, אבל לשיטת התוס' למה לא נאמר שיש כאן עוד ספק להקל, שמא יתפרק בעוד שהטינרא סותם ולא יזיק לה הנקב, אלא ע"כ אנו אומרין כיון שיש בה נקב או יתהוה בה נקב אין מועיל מה שהמוגלא סותם לע"ע, שסוף סוף שהמוגלא יתרפא והנקב ישאר, וה"נ בנ"ד זה שהקרומים דבוקים סוף סוף שתתרפא מהדיבוק והקרומים יתפרדו זה מזה, ומטעם זה אמרינן שאין זה נחשב אטום, מפני שעומד להתרפא והרוח יכנס שם, וא"כ ממילא יאסר הנקב בה:

ומצינו בוושט שאמרו בגמ' שגם בניקב זה שלא כנגד זה טרפה, מפני שזימנין דמיהנדזין בהדי הדדי, ומטעם זה פסק הרמ"א (בריש סי' ל"ו) שגם בריאה כשניקבו הקרומים זה שלא כנגד זה ג"כ טרפה, ואף ששני הקרומים דבוקים ביחד, וא"כ לא אפשר שהרוח יבוא ביניהם, מ"מ חוששין אנו שזימנין יתפרדו הקרומים העליון מן התחתון הדבוקים

עתה, ויזדמן שיבא זה כנגד זה ויצא הרוח, אף שאין מוכרח בטבע שני הקרומים שיתפרד דיבוקן זה מזה, וא"כ כל שכן בנ"ד ששני הקרומים משני צדדי הריאה דבוקים זה מזה, שמצד טבע הריאה עומדים להיות מפורדים זה מזה שיהיה ביניהם רוח, שצריך לחוש מפני שעומד להפרד זה מזה ויהיה ביניהם רוח ואז יאסור הנקב, וא"כ איך נצרפו לס"ס: **הן** אמת שיש לומר שמהא שאמרו בגמ' גבי וושט זימנין דמיהנדזין בהדי הדדי, הוא רק ספק טרפה, וכן מה שפסק הרמ"א כדעת הסוברים בריאה ניקבו שניהם זה שלא כנגד זה טריפה שמא יזדמנו הנקבים בשני הקרומים של הריאה זה כנגד זה, הוא רק ספק טרפה, ולכן שפיר יש לצרף לס"ס, מ"מ נראה כיון שאנו רואין שמספק זה אוסרים שמא יזדמן שיהיה זה כנגד זה, וא"כ בזה שמצד הטבע צריך להיות כן שיהיו מפורדים, מאן אמר לנו שנוכל לחושבו לספק כיון שעתיד להיות מפורדין, ובפרט שיש להסתפק שמא היה מתחלה ג"כ מפורד ויש כאן שני צדדים גם לשיטת התוספות להחמיר, וכמו שכתבנו. **והנה** עיקר הדין של תרתי לריעותא הוא דינו של הראב"ד בסירכא תלויה היוצא מן הבועא מפני שהם שניהם מעידות על חשש נקב, ונראה לענ"ד שאין זה רק לשיטת רש"י והראב"ד וסיעתם שטעמו של סירכא הוא מטעם שאין סירכא בלא נקב, ולכן נהי שהסירכא תלויה מחזקינן להפשטת ליחה, מ"מ ריעותא הוה ומצרפינן לריעותא דהבועא וחוששין לנקב, אבל לשיטת התוס' שטעם של הסירכא של"כ, מפני שעתידה להתפרק ולעשות נקב בריאה, וא"כ בסירכא תלויה אין כאן שום ריעותא כלל, שמי יפרקנה אחרי שהיא תלויה, ואין לומר שיש לחוש בה שמא תתדבק למקום אחר ואז תתפרק מן הריאה ותעשה נקב בריאה, הלא אין זה שם אחד, שהרי הבועא מעידה על חשש נקב המוקדם, והסירכא תעיד על חשש שמא יתהוה נקב אח"כ, ובאמת הראב"ד הוא אזיל בשיטתו שסובר בסירכא שלא כסדרן הטעם הוא שאין סירכא בלא נקב (וכמובא דבריו בר"ן בחולין). אמנם לשיטת התוס' דהטעם הוא מפני שעתיד להתפרק ולנקוב, ובס"ת שאין שייך טעם זה ראוי להכשיר גם ס"ת היוצאת מן הבועא (וכן איתא בס' לב"ש בסי' ל"ט בס"ק כ"ח אות ב') וא"כ בכל סירכא תלויה היוצא מן הבועא הו"ל ס"ס להקל, שהרי תרתי לריעותא אינו רק ספק נקב ולא נקב ודאי, וכמש"כ כמה מהאחרונים, וא"כ י"ל שמא הלכה כתוס' ואין כאן ספק כלל שהרי אין כאן תרל"ר לשיטתם, ואת"ל כהראב"ד ורש"י שהוו תרתי לריעותא שמא באמת אין כאן נקב שהרי התר"ל אינו רק ספק ניקב ויכול להיות שלא ניקב, וע"כ צ"ל שזה לא חשוב ספק ספיקא כיון שיש פוסקים אוסרים ויש מתירין, הגם שהאוסרים הוא רק מטעם ספק, מ"מ כיון

שלהאוסרים חשוב זה ספק דאורייתא הו"ל לדידן מחלוקת באיסור תורה ולהחמיר שומעין, ולכן סתמו בשו"ע לדינו של הראב"ד שס"ת היוצאת מן הבועא טרפה.

וכעין זה נלענ"ד לומר בביאור הגמ' בחולין (מ"ט ב') דאיתא שם ההוא נקב דסתמה חלב טמא דאתא לקמיה דרבא, אמר רבא למאי נחוש לה, חדא דהא אמר רב ששת חלב טמא נמי סותם ועוד התורה חסה על ממונן של ישראל, א"ל רב פפא רב ואיסור דאורייתא ואת אמרת התורה חסה על ממונן של ישראל, ויש להבין מה היה סברת רבא וכי לא ידע רבא דספק תורה להחמיר ובפרט שאין הלכה כתלמיד נגד הרב, ובריית'א מפורשת בע"ז (דף ז') היה אחד אוסר ואחד מתיר אם אחד גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו ואם לאו הלך אחר המחמיר, ר' יהושע בן קרחה אומר בשל תורה הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המיקל, ופסק ר' יוחנן כר"י בן קרחה ורש"י הביא בד' ר"פ הברייתא דע"ז, והנראה לענ"ד לומר שסברת רבא שמה שאמר רב שחלב טמא אין סותם, אין זה איסור ודאי רק שאוסר מספק, שמא אין הסתימה מעליא, ולכן סבר רבא שיש לצרף לספק ספיקא דעת רב ששת שהוא אומר שסותם בודאי שמא הלכה כרב ששת, וא"ת הלכה כרב שמא באמת אין טרפה שהיה לה הסתימה, ולכן צירף להיתירא דעת רב ששת לפסוק כוותיה מצד דהתורה חסה על ממונן של ישראל, ור"פ פליג בהא ואמר כיון שמ"מ לפנינו יש שני חכמים אחד אוסר ואחד מתיר והוא באיסורא דאורייתא הגם שהאוסר אין אוסר רק מצד ספק איסור תורה, מ"מ יש לפסוק כדעת המחמיר:

וכן יש להביא דוגמא ליסוד סברא זו, שבמקום שיש מחלוקת אחד אוסר ואחד מתיר בודאי, שלא נקרא זה ספק ספיקא, רק זה הוה מחלוקת בשל תורה דקיי"ל בזה בשל תורה הלך המחמיר, מדברי מהרא"י שהובא בש"ך (בסי' ק"י בכללי ס"ס סעיף מ"ו) שהשואל ומהרא"י נסתפקו אם הוה ס"ס בעז חולבת שילדה שני שעירים, שהשואל הזכיר את הספק שמא הלכה כמ"ד חלב פוטר, ולכאורה קשיא א"כ שזהו הוא נחשב לספק שמא הלכה כמאן דאמר חלב פוטר, א"כ יש לפסוק תמיד דחלב פוטר מטעם ספק ספיקא, שמא חלב פוטר וכן הלכה, ואת"ל שאין הלכה כן שמא כבר ילדה, אלא ודאי שזה לא מיקרי ספק ספיקא כיון שמ"מ זה הוה מחלוקת באיסור תורה וצריך לפסוק כהמחמיר:

והנה על שני ראיות הנ"ל שהבאתי מהא דחולין (מ"ט ב') ומהא דחלב פוטר נוכל לומר שבאמת אם אחד אוסר מספק תורה והשני מתיר יש לחושבו לס"ס, שמא הלכה כמאן דמתיר וא"ת שהלכה כהאוסר שמא כאן באמת הוא היתר, והא דבחלב פוטר לדידן דמספקא לן בדינא אין נחשב זה ס"ס, משום דלמאן דאמר חלב אין פוטר חשוב זה

כאיסור ודאי מצד החזקת איסור היינו חזקת שלא ילדה לכן חשבינן למאן דאוסר כאיסור מוחלט, וכן בהא דנקב שסתמה ליה חלב טמא מחשבינן זה ג"כ לחזקת איסור, לפי שהנקב ודאי והסתימה מסופקת אין ספק סתימה מוציא מידי ודאי נקב, אבל בספיקא שאין לו חזקת איסור שפיר יש לומר שהיכא שאחד אוסר ואחד מתיר והאוסר הגה"ה הוא מספק שנחשב זה לס"ס:

(הגה"ה מיהו בהא דחלב פוטר יש לדון שאין מיקרי זה חזקת איסור, מפני שרוב בהמות מתעברות ויולדות, אף שזה הוי רובא דתלי במעשה מ"מ גם רוב כזה מרעא ליה לחזקה, ויעויין בבינת אדם שמסתפק בהא דלא אזלינן בתר רוב התלוי במעשה אם הוא מה"ת או מדרבנן ודו"ק):

מ"מ נראה לענ"ד להביא ראיה למש"כ בכלל זה היכא דאיכא פלוגתא אחד אוסר מספק שמחמירים בזה, ממה שפסק הרמ"א כאו"ה בניקבו שני קרומי הריאה זה שלא כנגד זה דטרפה, וזה ודאי דחששא שמא יזדמנו בהדי הדדי אינו רק ספק טרפות וכמו שכ' לעיל (בסי' זה), א"כ למה צריכין לחוש לדברי המחמירים כיון שהרשב"א והטור שהביא דבריו פוסקים להתיר בהחלט, והחולקים ע"ז לדידהו ג"כ לא הוה רק ספק טרפה שמא יזדמנו בהדי הדדי וא"כ הוה ס"ס ואפ"ה אסרינן, וא"כ מוכח מזה שכל שמחולקין באיסור תורה המסופק אחר אוסרו מספק ואחד מתירו, צריך לפסוק להחמיר, מיהו יש לדחות ראיה זו שלכך פסק הרמ"א להחמיר מטעם רוב פוסקים וכמו שכ' בס' נקודת הכסף (בסי' ל"ו):

עוד נלענ"ד להביא ראיה למש"כ בכללא זה היכא דאיכא פלוגתא אחד אוסר מספק ואחד מתיר שבאיסור תורה כה"ג לחומרא אזלינן, מהא דפסקו כל הראשונים בהאי פלוגתא דרב נחמן ואבימי משמיה דמר יהודה בריאה הסמוכה לדופן דפסקו כל הראשונים כאבימי לחומרא ומשום דלחומרא אזלינן בשל תורה, וכ"כ רש"י בפירוש דף (מ"ח א') בסוף ד"ה התם במקום רביתא בסוף הדבור, ובהא כאבימי סבירא לן דחוששין לה, ולחומרא אזלינן בדאורייתא עכ"ל, הגם דאבימי גופא לא אמר רק שאסור מספק דקתני חוששין לה ורב נחמן דאמר אין חוששין הלא מתיר בהחלט בודאי ואפ"ה פסקינן לחומרא, ואין לומר משום שסתמא דסוגיא דקאמר בגמ' היכא עבדינן אזיל אליבא דאמימר, הא ניחא להסוברים דזה קאי אשלא העלתה צמחים וכמו שכ' התוס' ד"ה מייתינן א"ש, אבל לפי דעת הרבה הראשונים דהא דאמר בגמרא היכא עבדינן קאי גם אהא דהעלתה צמחים וא"כ אין ראיה מסתמא דגמ' דקאי אליבא דאבימי ואפ"ה פסקינן כוותיה דאבימי, והוא משום הטעם דאזלינן בשל תורה להחמיר בפלוגתא, וא"כ מוכח דאף דחד אוסר מספיקא ואידך מתיר אזלינן לחומרא בשל תורה:

וא"כ אתי שפיר בסירכא תלויה היוצא מן הבועא שפסק בשו"ע כדעת הראב"ד, הגם שלשיטת התוס' יש להקל בזה, וכיון שיש מחלוקת הראשונים ולכל אשר הולכים בשיטת רש"י הוא אסור מצד ספק דאורייתא יש לנו לפסוק להחמיר **(הגה"ה אף שאיסור ספיקא של תרתי לריעותא אין שייך לומר עליו שהוא נחשב ספק דאורייתא מ"מ בדבר זה שהוא מפורש בא בד' הראב"ד נקטי זה לחומרא כמו ספק דאורייתא ודו"ק:)** ובלאו הכי דעת מהרש"ל ביש"ש (פ' אלו טרפות סי' כ"ה) שרוב הראשונים סוברים כשיטת רש"י ז"ל וכן נוטה הכרעת הרא"ש ז"ל:

ומעתה בנ"ד כיון שכתבנו לדעת רש"י שהטעם בסירכא המעידה על נקב, מפני יציאת המשקה הנגלד בה מעט מעט, וא"כ אין לצרף שמא הנקב היה בה אחרי שנדבקו הקרומים זה לזה דיבוק גמור שאין רוח יוצא, דא"כ מאין נתהוה הסירכא שאיך יצא המשקה הנגלד בתוכה, וא"כ מוכח מזה באם שזהו סירכא גמורה שמעידה על נקב שהנקב נתהוה בה קודם דיבוק הקרומים זה לזה דיבוק הטיב שאין רוח יוצא, ואין לנו לצרף לספק ספיקא דעת התוס' שהחשש הוא שמא יתפרק, ובכאן יש להסתפק שמא תתפרק מן הריאה עתה שנדבקו הקרומים דיבוק טוב שאין רוח יוצא, וגם הקרומים לא יתפרדו זה מזה אח"כ, אחרי שלדעת רש"י וכל ההולכים בשיטתו הוה ספק איסור ברור ככל הסירכות האסורות מספק:

ובאמת יש להבין לפי שיטת רש"י וכל ההולכים בשיטתו שסובר שאין סירכא בלא נקב, הנה מצינו באיברים שאין הסירכא פוסלת בהם אף שנקב פוסל שם, וא"כ אשכוחי משכחת לה בהו סירכא בלא נקב, וא"כ יש לחקור במאי דאמרינן גבי ריאה שאין סירכא בלא נקב אם נאמר שגבי ריאה שאני שטבע הריאה שהסירכא רק מחמת נקב היא באה ולא מחמת דבר אחר, או שנאמר שגם בריאה אשכוחי משכחת לה ג"כ סירכות בלא נקב וכמו בשאר איברים רק שמצויות אצלה יותר סירכות הבאות מחמת נקבים, ואותם הוה סירכות אמיתות:

והנה מצינו בריאה הסמוכה לדופן שסירכא זו מסופקת לנו אם באה מחמת ריאה או מחמת דופן, ואם מחמת דופן אמרינן שבאה שלא בנקב, ובריאה לא נאמר שבאה שלא ע"י נקב וכמו שבאה מחמת דופן, וכלישנא דגמרא (מ"ח א'), בשלמא הכא תלינן בדופן וכשרה אבל התם אי האי נקיב טרפה כו', הרי שבריאה אין אנו תולין שבאה הסירכא שלא ע"י נקב, ונוכל לומר או שבריאה א"א להיות סירכא בלא נקב, או שבריאה יותר מצויות שלא יהי' סירכא רק ע"י נקב.

ועתה נ"מ לענין נ"ד הנה כבר אמרנו שכאשר הקרומים דבוקים זה בזה בדיבוק עד שאין רוח נכנס בהם, א"א להיות בזה סירכא ע"י נקב, ולכן כאשר אנו רואים שיש במקום הזה סירכא לשאר איברים נוכל לומר בשני אופנים, או כיון שבריאה א"א להיות בלא נקב, א"כ ודאי הסירכא מן האיברים ששם יכול להיות סירכא, ואם הוא מן הריאה מסתמא היתה מקודם דיבוקן של הקרומים, וכיון דתמיד מספקינן בסרוכה לשארי מקומות שלא אל הריאה גופה, אם באה מן הדופן או מריאה ע"י נקב, ואוסרין מספק שמא באה מן הריאה, א"כ גם כאן מספקינן או שבאה מן הדופן או שבאה מן הריאה, ואם מן הריאה באה ודאי באה מקודם דיבוק הקרומים ע"י נקב, שכן טבע הריאה שממנה יולדו סירכות בנקבים, וכן גם אם נאמר שמריאה יוכל להיות ג"כ סירכא בלא נקב כמו בשאר איברים, רק שאצלה מצויות יותר אשר באים הסירכות ע"י נקב, בזה יש לתן מקום לד' העונג יו"ט שכל שרואים אנו סירכא מן הריאה תולין שודאי באה ע"י נקב, כי זאת מצוי יותר, רק בעת שא"א שתבא עתה ע"י נקב כגון בעת דיבוקן של הקרומים הנ"ל, נאמר בזה שלא נתלה על זמן הקדום רק על העת שמצאנו כן הסירכא, ובעת הזאת ההכרח שתהיה הסירכא בלא נקב. אך באמת אין זה סברא ישרה החלטית לבנות ע"ז קולא, אחרי שבריאה מצוי יותר סירכא בנקבים, ואם אשכוחי משכחת ג"כ סירכא בלא נקב למה לא נעמיד אחזקתה שלא ניקבה, וצריך לומר דהוכחת הסירכא היא שקרוב לודאי שניקבה, כי יותר מצויות בה שיבאו ע"י נקבים, וע"כ צריך לומר שזה מטעם שבלא נקבים אין מצויות בה סירכות, וא"כ נוכיח מזה שהסירכא נתהוה בה מקודם בעת שלא היו מדובקין, אמנם אם נוכל לומר שהדיבוק היה מתולדה יהיה מזה הוכחה שהסירכא באה כאן משאר איברים שלהם סרוכה הריאה ולא מצד הריאה, שבמקום שהם דבוקים דיבוק גמור א"א להיות בה סירכא ע"י נקב:

ומעתה לדינא נלענ"ד שאם הדיבוק מראה שהיה כן מתולדתו, בזה ודאי שיש להקל שלא להצטרף לתרתי לריעותא, שהרי כל יסודו של תרתי לריעותא הוא משום שסירכא יש לחוש שבאה מחמת נקב, ובאופן זה הרי לא באה מחמת נקב, שהרי כיון שאין הרוח יוצא ממילא אין המשקה יוצא ג"כ, ובודאי באה הסירכא ממקום השני ממקום שהסירכא באה, או שבאה מהריאה שלא ע"י נקב, ועוד שיש לומר שגם אם נקוב אין פוסל בו כיון שאין הרוח יוצא כד' העונג יום טוב, והמחוור יותר לומר כמו שכ' שכאן בודאי הסירכא ממקום אחר

אמנם אם מראה שהמקום שנתרוקן והקרומים מדובקים אינם מתולדתו רק שהיא ע"י חולי, בזה ודאי שאין להקל, מצד ששלשה הריעותות נתרוקן וחסר מבחוץ וחשש אטום

יצטרפו לסירכא העוברת ע"י מיעוך של"כ ולא נבדקה בבדיקה ודאי דהוה ריעותות טובא, חסר שאין לו בדיקה וכן נתרוקן וכן חשש אטום, וכאשר כתבנו הכל בארוכה: **ואם** הוא ספק אם הנתרוקן הוא מתולדה או נתהוה אח"כ, בזה יהיה תלוי שאם הסירכא עברה בנקל מאוד שאז מדינא יש להקל במה שא"א לבדק, רק מטעם תרתי לריעותא, ואם הוא מתולדה אין כאן תרל"ר, יש לסמוך להקל, ואם היה מיעוך בינוני אין להקל לכל הני ריעותא טובא וכמו שכ':

סימן טז

עוד להרה"ג הנ"ל בענין הנ"ל, על מש"כ לי לנגד למש"כ בזה, ואמרתי מקודם לבאר סברתי בענין הזה ביתד ביאור, ואח"כ אתוכח עם כת"ר על איזה דבריו שבמכתבו בזה: **ומקודם** אבאר בע"ה בעצם דין זה, בסירכא דבוקה בשומן הלב, משפטו ע"פ דברי הראשונים ז"ל אשר לאורם נלך. הנה בגמ' (חולין מ"ח) איתא פלוגתא דרב נחמן ואבימי, בריאה הסמוכה לדופן, דר"נ סבר אין חוששין לה בלא העלתה צמחים ואבימי סבר חוששין לה, והנה כתב הר"ן שסברת ר"נ הוא דסירכא בריאה הוה ספק נקב וכיון שיש עוד ספק שמא מן הדופן הוה תרי ספיקי, ואבימי סבר דהוה רק ספק אחד שמא מדופן ושמא מריאה, ואם הוא מריאה אמרינן שאין סירכא בלא נקב ולכן חוששין לה, והיכא דאיכא ריעותא בדופן אפילו אם יש ריעותא בריאה תלינן שמן הדופן הוא, בין לרב נחמן ובין לאבימי לדעת רוב הפוסקים הראשונים, משום שמן הדופן יותר מסתבר שבא הסירכא, ולכן מקילין גם לאבימי אף דלדידיה הוה רק ספק אחד משום דיותר מצוי שיבא הסירכא מדופן ממכתו, והוא גורם ג"כ לצמחים של הריאה ותלינן במצוי להקל. והנה ידוע מחלוקת הראשונים בכלל ספק שקול בטרפות אם אזלינן לחומרא או לקולא ושלש מחלוקת בדבר, (ועיין בש"ך בסי' נ' סק"ג ובפרמ"ג שם ובפר"ח סי' כ"ט, ובתב"ש בסי' הנ"ל) הרשב"א ורבינו יונה והר"ן (בפ"א לחולין) כתבו שספק שקול אזלינן לחומרא גם אם הספק נולד רק לאחר שחיטה, כמו נשבר הגף וכדומה, ולא ידעינן אם מחיים או לאחר שחיטה, הגם שאם נאמר שעכשיו נולד ריעותא זו אין כאן ריעותא כלל, מ"מ חוששין להחמיר, ומה דאמר הגמ' נשחטה בחזקת היתר עומדת, הוא דוקא היכא שיש לתלות היינו ששכיח יותר שנעשה לאחר שחיטה, ומחיים אין לנו לתלות בדבר מה שמראה לנו המעשה זו, ומתוך זה כתב התב"ש (בסי' כ"ט) שלפי דבריהם אם ישבר עצם הארכובה במקום המטריף ביד השוחט ואין יודע אם קודם שחיטה היינו קודם הגמר שחיטה או לאחר גמר שחיטה שאסור מצד שהוא ספק שקול, ויש שסוברים שבמקום שיש לתלות שנעשה לאחר שחיטה אזלינן לקולא, אבל אם נעשה הריעותא מחיים והוא

מסופק אם הוה זה ריעותא המטריף או לא אזלינן לחומרא, והוא שיטת הרמ"א (בסי' נ') והרבה פוסקים. ויש דעות שסוברים שכל הספיקות שמצינו בגמ' להחמיר הוא רק משום דשכיח לאיסור טפי, אבל בספק שקול שפיר מוקמינן אחזקה גם בנולד הריעותא מחיים, ולא אאריך בזה כי מאן חשיב להכריע במחלוקת הראשונים ז"ל, וכבר ישבו על מדוכה זו גדולים חקרי לב מרבותינו האחרונים, כמו הפר"ח והתב"ש (בסי' כ"ט) והתורת יקותיאל ועוד הרבה, ועכ"פ סיגנון רוב הפוסקים הוא שבספיקא שנעשה בו ריעותא לחומרא אזלינן. אמנם דעת המקילים בספק שקול משום חזקת כשרות גם בריעותא מחיים, צ"ל לדידהו שבכל הספיקות שאנו מחמירים משום ששכיח יותר לאיסור, ולדעת המחמירים בספק שקול הוא להיפך שרק במקום ששכיח טפי להיתר אז מקלינן:

ומעתה בסירכא לדופן שמחמירין אנן בספק שמא מדופן ושמא מריאה, לדעת המחמירים בספק שקול, צ"ל דשקול הוא הספק הזה, ולדעת המקילים בספק שקול נצטרך לומר שהוא יותר שכיח שיהיה מן הריאה ולא מן הדופן. והנה במסקנא בהא דרבי נחמיה בדק לה בפשורי שיש מחלוקת הראשונים אהיכא קאי, אם אאיכא ריעותא בדופן אבל בליכא ריעותא בדופן הוה ספק שקול ולא מהני ליה בדיקה, או אליכא ריעותא בדופן והבדיקה לקולא הוא ומכרעת להקל לתלות בדופן, והנה לפ"ז הסברא שיש סוברים שעל הבדיקה זו סומכין להקל, דעת ר"ת שהשיב לאנשי מרשיליא שה"ה בסרוכה לשומן ולשארי מקומות שאין הנקב פוסל שיועיל בדיקה להקל, ודעת הרמב"ן שרק בדופן הוא שמועיל להקל לתלות בו, אבל בשארי מקומות אין תולין הסירכא רק בריאה מפני שהוא מצוי יותר, וגם לדעת המקילים שפוסקים דר' נחמיה להקל הוא רק ע"י בדיקה, אבל בלא בדיקה לא נמצא שום קולא ולחומרא אזלינן בספיקא דאם מריאה או מדופן, ועכ"פ מוכרחים אנו לומר לכו"ע, שאם אנו אומרים שמריאה אתא סירכא זהו נקב ודאי למאי דקיי"ל כאבימי דאם גם מריאה יוכל להיות בלא נקב הלא היה זה ספק ספיקא. וכן מוכרחים לומר אליבא דרב נחמן, דבהעלתה צמחים הגם שצמחים בעצמם אינם ריעותא לעשות חשש ניקב מזה שהרי באיכא ריעותא בדופן כשרה, מ"מ בליכא ריעותא בדופן הוא טרפה גם לר"נ, הגם דאיהו סבר דהוה ספק נקב, מ"מ כיון דאיכא ריעותא בריאה הוא הוכחה שמן הריאה אתי, ולא מצרפינן לספק שמא מדופן אתי ויהיה זה ס"ס, דהא ר"נ סבר בסירכא גם אי מריאה אתי הוה רק ספק נקב, וצריך לומר שזה לא שכיח שיהיה הסירכא מדופן במקום דאיכא ריעותא בריאה ולא מצטרף לספיקא כלל לעשות מזה ס"ס, הגם שלבהמה יש לה חזקת היתר

ומעתה אשוב לנ"ד שכתבתי במכתבי הראשון על מש"כ הגאון עונג יו"ט לצרף לס"ס שמא מן השומן הוא הסירכא ושמא מן הריאה נעשית, אחרי שנתדבקו הקרומים זה בזה, ואז אין הנקב פוסל בזה, וע"ז באתי להעיר על דבריו שאם נאמר שהסירכא אתי מריאה ע"כ אתי הסירכא בעת שלא התדבקו הקרומים זה לזה, שהרי הטעם שסירכא באת מחמת נקב כתב רש"י (דף מ"ו ב') משום שהמשקה יצא ונעשה כמו גלד, וא"כ כיון שהמשקה יצא אז דרך הנקב כש"כ הרוח, וא"כ אין כאן רק ספק אחד שמא מריאה ושמא מדופן, ובזה לחומרא אזלינן, דזה צריך לומר שאם מריאה אתי היה הסירכא קודם דיבוק הקרומים, שאם יש באפשר במציאות שגם מריאה אתי שלא ע"י נקב, א"כ בכל הריאות המדובקות לשומן או לדופן יהיה ס"ס, שמא מן המקום השני הוא הסירכא ואת"ל מריאה שמא אתי שלא ע"י נקב, ובאמת אנן קיי"ל כאבימי שמחמיר בשל תורה שאין זה רק ספק אחד, משום שאם מריאה אתי ע"כ אתי מנקב, וכמש"כ הר"ן שם, וא"כ אין לצרף לשיטת רש"י וסיעתו הספק שמא אתי מריאה בעת שהקרומים היו מדובקים יחד שאין הרוח יוצא שאז אין הנקב פוסל, דז"א, שהרי אז א"א להתהוות סירכא הבאה מריאה כיון שא"א להיות סירכא בלא נקב שהמשקה יוצא ממנה שזהו סיבת הסירכא, זהו ביאור דברי שכתבתי בקונטרסי הראשון:

ואם יאמר כת"ר אדרבה, כיון שעכשיו הקרומים מדובקים יחד וא"א להתהוות עתה סירכא מנקב בריאה, וע"כ אתי משומן, וא"כ נאמר הס"ס שמא באת הסירכא עתה בעת שהקרומים מדובקים יחד ואז הוא סירכא כשרה, ואם באת מקודם דיבוקן של הקרומים, שמא באת מהשומן, וגם נצרף חזקה דהשתא נולדה הסירכא, וכמו שכ' כת"ר במכתבו השני, כיון שעכשיו אין ריעותא המטרפת בהסירכא צריכין לומר דהשתא נולדה:

באמת ז"א לענ"ד, חדא שכבר הבאתי דברי הרשב"א והר"י והר"ן שסוברין גם בספיקא שמא לאחר שחיטה ג"כ לחומרא אזלינן, וכן פסק בשו"ע (בסי' נ"ג סע' ד') והגם שאם נולד עכשיו אין כאן טרפות כלל אפ"ה מחמרינן מספק, ולא אזלינן בתר חזקת הבהמה דמעיקרא שהיתה בחזקת כשרות **(הגהה ומש"כ כת"ר שיש כאן שתי חזקות לבהמה שחיתה י"ב חודש, זה לא נמצא לשום מחבר שיחשוב זה לשני חזקות, חדא דהא חזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה, וא"כ אין כאן רק חזקה אחת שבאה מכח רוב, ולבד זה גם אם היה הדין שחזקה שלא נתבררה בשעתה ג"כ הוה חזקה, מ"מ לא מיקרי רק חזקה אחת, שהרי שניהם כאחת אומרים שהבהמה היתה כשרה קודם, וכי בשני דברים יתוסף כשרותה הלא הכל אחד שהיתה כשרה מקודם:)** וא"כ כיון שאין כאן חזקה דהשתא מועלת להכריע בבירור שהשתא נתהוה הסירכא בעת דיבוק הקרומים

ממילא אין נחשב זה ספק ספיקא שמא השתא ושמא מקודם והיה זה משומן, כיון דאם השתא נתהוה הסירכא ע"כ משומן אתי, דמריאה א"א להיות סירכא בלא נקב, ובעת שהקרומים מדובקים אין זה נקב שראוי להיות ממנו סירכא וא"כ חשוב זה שם אחד, וכמו שכתבו התוס' בכתובות (דף ט') שהקשו באשת ישראל פחותה מבת ג' נמי הוה ס"ס, ספק בעודה קטנה דאז הוה אונס תמידי, דפתוי קטנה אונס הוא, ושמא בגדלותה נאנסה, וכתבו התוס' שזה אין נחשב ס"ס משום דשם או נס חד הוא, וה"נ בנ"ד כיון שבעת שהקרומים מדובקים ג"כ א"א שיתהוה הסירכא מריאה בנקב וע"כ משומן אתי אז והוה ספק אחד שמא משומן ושמא מריאה, ובספק זה מחמרינן, מכש"כ מסירכא לדופן שמחמירים אנו בספק אחד היכא דליכא ריעותא בדופן, וכש"כ בנ"ד אפשר להיות שלא יכול להתהוות עדיין הסירכא בעת דיבוק הקרומים, כי שמא אין כאן שלשה ימים מעת שנתדבקו הקרומים יחד שא"א להרוח שיצא, והסירכא ע"כ נעשה ממכה של קודם השלשה ימים.

ועוד נלענ"ד עתה להוסיף טעם שיש לחוש יותר שמא מריאה אתי, היינו מנקב בריאה, ונתהוה בעת שהיה אפשר להיות נקב בריאה שיבוא מזה סירכא, היינו בעת שלא היו הקרומים מדובקים, והוא דניחזי אנן, אפילו רב נחמן דסבר שסירכא בריאה ספק נקב הוא, ואפ"ה סבר היכא דאיכא ריעותא בריאה וליכא ריעותא בדופן תלינן הסירכא בריאה, ואין מצטרף שמא מהדופן אתא אפילו לס"ס (ואע"ג שהוא נגד החזקה), וא"כ הכא שיש בה ריעותא היינו שנתרוקנה הריאה, ובשומן לא נמצא מכה שנתלה שע"י זה באה הסירכא, בכה"ג אפילו למאן דמשוה שאר איברים לדופן, מ"מ באיכא ריעותא בריאה וליכא ריעותא בדופן מחמרינן גם לרב נחמן דסבר דסירכא ספק נקב הוא, משום כיון שאיכא ריעותא בריאה יותר שכיח שמן הריאה אתי הסירכא, וריאה שנתרוקנה כתב בתב"ש (סי' ל"ט סעיף ס"ג) בסירכא לדופן במקום שפוסקים ע"פ דינא דגמ', וזה לשונו שם, ונראה דה"ה שאר ריעותא בריאה כל שאפשר לתלותו במכת הדופן, אבל מה שאין דרך לתלותו במכת הדופן אין להקל, ואם הוא כתב זה במקום שיש מכה בדופן, ואיך לא נחוש אנחנו במקום שאין מכה בשומן, שהריעותא שהריאה אינה כפי הראוי להיות בכל הריאות מורה לנו ששכיח יותר שמריאה קאתי הסירכא, ואפילו לרב נחמן דסבר דסירכא ספק נקב לא מצרפינן להיות ספק ספיקא שמא מדופן אתי, וה"ה לנ"ד שמא משומן אתי, וכש"כ לדידן דקיי"ל כאבימי דסירכא ודאי נקב הוא שאפילו אם נחשוב לספק שקול שמא משומן אתי שמא מריאה הוה זה רק ספק אחד וכל שמריאה אתי ע"י נקב ודאי דנתהוה זה בעת שהיה רוח בין הקרומים, שאם לא כן א"א שהסירכא

יתהוה מסיבת נקב, ואף לשיטת התוס' דסירכא אתי שלא ע"י נקב רק כל שמריאה אתי חיישינן שמא תתפרק ותינקב, ויפה כתב כת"ר בזה על פי שיטת הרשב"א שהטרפות נחשב בעת הסירכא משום כל העומד לינקב כנקוב דמי. ומ"מ יש לפקפק אם נתהוה הסירכא בעת שהקרומים לא היו מדובקים אם חל עליו שם טרפות כמו שכתב מעכ"ת, משום כיון שהקרומים היו עתידים להתדבק והנקב לא יפסול בזה, היאך נאמר שחל עליה שם טרפות מתחלה משום שעומד להיות כך והיא לא עמדה להיות כך, ובאמת לא נוכל לדון ע"ז בהחלט, ונוכל לומר אדרבה איפכא נאמר, כיון שטבע הריאה להיות מפורדין הקרומים זה מזה אמרינן שהסירכא בריאה תתפרק ותינקב וסוף שגם הקרומים יתפרדו, וע"ז נאמר כל העומד לינקב כנקוב דמי, וא"כ גם לשיטת התוס' קרוב לומר שלא יועיל הסברא שהקרומים מדובקים. ולדעת רש"י כתבנו שאין בזה סעד להקל, וא"כ הרי סירכא זו ככל הסירכות שהמה אסורות ע"פ דינא דגמ', ורק הקולא מה שעברה ע"י קליפה הנהוגה בזמנינו וא"כ בלא בדיקה ראוי להחמיר, ואפילו אם נאמר שלדעת התוס' יש לצדד לקולא, אך כיון שלדברי רש"י הוא ספק איסור תורה, גם אם לדעת התוס' יהיה מותר יש להחמיר שזה נחשב מחלוקת באיסור דאורייתא שיש לפסוק להחמיר וכמו שהבאתי הראיות שכתבתי לעיל (בסי' ט"ו). ומה שרצה כת"ר לומר בפלוגתא דרבא ורב פפא בחולין מ"ט ב' גבי חלב טהור דרבא יסבור שגם באיסור דאורייתא יש לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק להקל, ורב פפא חולק בזה ויסבור שרק בדרבנן הוא, ואם כי היה אפשר לומר כן, אך מצינו שרבא בעצמו בפלוגתא דרב ושמואל בתורבץ הוושט אמר רמינא עלה חומרי דרב וחומרי דשמואל, ולמה לא חש שם לממון ישראל הא גם שם הפסיד שור, אלא ודאי דרבא בעצמו סבר ג"כ שכל שהפלוגתא באיסור תורה, לחומרא אזלינן גם במקום הפסד ממון ישראל:

גם מש"כ כת"ר לדחות דקדוקו של הבית אפרים מקרום שלה קיים דבעינן שנראה שהקרום קיים, וכתב כת"ר לדקדק מלשון שלה שמיותר ומתוך זה רוצה לפרש דהרבותא שלא יועיל סתימת דופן, ואני אתפלא על דבריו מה תיקן בזה הא מ"מ האי שלה מיותר הוא, דבקרום קיים לחוד סגי דבעינן דוקא קרום ולא דופן:

אך לבד זה מצינו דרך משנה ובריתא לומר תיבת שלה, כמו שמצינו במשנה נשבר השדרה ונפסק החוט שלה ובמשנה שני' אמר ולא נפסק החוט שלה ובברייתא אמר נטלה שלפוחית שלה התליע כבד שלה וא"כ חזינן שאין דקדוק מה שמוסיף תיבת שלה:

ובעיקר הדין בהאי דיוקא מדקאמר וקרום שלה קיים דבעינן שיהיה נבדק לפנינו שקרום שלה קיים מצאתי גם בס' בנין עולם (סי' ט"ו אות י"א) שדקדק ג"כ מהא דקרום שלה

קיים כנ"ל, ונלענ"ד שבכל מקום שמצינו במשנה כיוצא בזה צריך לדעת שכן הוא בחוט השדרה, דאיתא במשנה נשברה השדרה ונפסק החוט שלה, וקתני במשנה השניה ואלו כשרות, נשברה השדרה ולא נפסק החוט שלה, קמ"ל זה שאין בהמה טרפה בנפסק חוט השדרה עד שלא נפסק החוט, וכן פסקו האחרונים בלב"ש בהל' טרפות העצמות וכן הדגול מרבבה (בסי' ל"ב סעי' ב'), וכן הא דקתני יצאו בני מיעיה ולא ניקבו, נראה ג"כ שהשמיענו המשנה שכל שיצאו בני מיעיה צריד לדעת שלא ניקבו, ועיין בפ"ת (סי' מ"ו ס"ק ד') שכתב, מיהו בכה"ג יש לעיין אם לא נתקלקל וניקב אותו הב"מ שיצא לחוץ עכ"ל, ולענ"ד דין זה מוכח ממתניתין שהוסיף ולא ניקבו:

ומה שדקדק כת"ר למה אין מפרש הר"ן לשיטת רש"י בפלוגתא דרב נחמן ואבימי כמו לשיטת התוס', הנה מש"כ כת"ר באופן השני מפני שזה דוחק לומר שיהיו סברות הפוכות, דזה יסבור שיותר שכיח מן הדופן ואבימי יסבור להיפך שיותר שכיח מן הריאה, לענ"ד יש לתמוה למה הוצרכנו לומר שיהיו סברות הפוכות הלא די לומר שר"נ סבר שיותר שכיח מן הדופן ולכך מיקל ואבימי יסבור ששניהם שוים ולכך מחמרינן מספיקא, ולמה הוצרך הר"ן לומר דאבימי סובר שיותר שכיח מן הריאה להיפך מרב נחמן. ולכן נראה לענ"ד בכוונת הר"ן שכתב, ואבימי סבר דלעולם תולין הסירכא בריאה שהיא רגילה בסירכות, אין כוונתו ששכיח יותר מבדופן להיפך מדר"נ, רק כוונת הר"ן שלעומת סברת ר"נ שיש לתלות בדופן מפני שהריאה קלה ונוחה לקלוט בדופן, ע"ז סובר אבימי שלעולם יש לתלות בריאה, פירושו להסתפק בריאה מפני שהיא רגילה בסירכות מחמת זה היא נעשית שוה להדופן, ובאמת הדבר שקול הוא. ומה שלא רצה הר"ן לפרש לשיטת רש"י כמו לשיטת התוס', נראה לענ"ד שאפשר לומר שאם ר"נ היה סובר ג"כ שאין סירכא בלא נקב לא היה מועיל האי סברא שמצוי יותר הסירכא מהדופן מבריאה, דמ"מ היה צריך בדיקה בפשורי לברר שמא יש נקב, בשלמא אם הוא ספק ספיקא סבר רב נחמן שבס"ס אין צריך להטריח לברר וכמוש"כ הש"ך (בכללי ס"ס ס"ק ל"ה) אבל בספק אחד רק משום שהוא שכיח יותר, אז להקל היה צריך לברר, ורק בהא שלא שכיח כלל נגד שכיח בזה אין צריך טורח לברר וכמו שמצינו בגמ' שיגרונא שכיח חוט השדרה לא שכיח, אבל במה ששכיח יותר היה צריך לברר, בשלמא לשיטת התוס' שיש סירכא בלא נקב ועיקר משום שמא יתפרק אין שייך לבדוק שהרי לא הוחזקה ע"י הסירכא בספק נקב, ולכן כיון ששכיח יותר שיהיה הסירכא מדופן אין צריך לבדוק ושרי:

גם מש"כ כת"ר לדחות מש"כ לדמות לשני קרומים שניקב זה שלא כנגד זה וכמו דחיישינן שם לשמא יזדמנו זה כנגד זה, ולכן גם שמדובקים יחד כש"כ שניחוש שמא

יתפרדו הקרומים, משום דבושט ובריאה חיישינן שמא כבר נזדמנו זה כנגד זה, וכיון שנטרפה אין חוזרת לכשרותה, ולענ"ד נראה שהפסול של זה שלא כנגד זה בושט וכן בריאה למאן דאוסר, הוא משום שפעמים רגיל הדבר אשר מזדמנים זה כנגד זה ממילא נאסר גם קודם שנזדמנו זה כנגד זה וכן מורה לשון הגמ' זימנין דמיהנדזין כו' לשון הוה, ולא לשון עבר, ועוד אם נאמר דהחשש הוא רק שמא הזדמנו בעבר, אם יונקב זה שלא כנגד זה יהיה כשר לשחוט תומ"י, ובגמ' סתמא קאמר ניקבו זה שלא כנגד זה בושט פסול משמע שהוא פסול בעצם תומ"י, ומה דאיתא בגמ' זימנין דמיהנדזין בהדי הדדי, הוא טעם האיסור ולא חשש באיסורא:

וע"ד ענין אטום אשר כת"ר רוצה לומר שהוא דוקא אם משמושו קשה כמו דאיתא בט"ז בשם ר"ש, ושלא כד' התב"ש שהכריע לדינא שגם אם אין משמושו קשה הוה אטום, ואף שכל הגאונים האחרונים כמו הפרמ"ג (סי' ל"ו) במשבצות (ס"ק ט"ו) וכן הב"א והלב"ש כולם הסכימו לד' הת"ש, שאפילו אין משמושו קשה, כל שאין עולה בנפיחה טריפה מטעם אטום, לענ"ד נ' דגם מלבד מה שאנו צריכים לשמוע לרבותינו האחרונים המחברים במקום שאין לנו הוכחה נגדם, יש להוכיח מהרבה הראשונים שנראה מדבריהם שאין זה דוקא בגדר האטום שיהיה משמושו קשה, וגם מש"כ כת"ר להביא ראיה דבעינן משמושו קשה מדקאמר בגמ' אטום בריאה ולא קאמר נסתם הריאה, ע"ז יראה כת"ר בנדה כ"ג ב' וושטו אטום אמו טהורה ופירש"י שם אטום סתום עכ"ל, הרי חזינן שמפרש לאטום סתום ושם א"צ להיות קשה, וכן לשון הכתוב אוטם אזנו מזעקת דל שכוונת הלשון אוטם שאין רוצה שיכנס זעקתו באזניו נאמר ע"ז אוטם, וה"נ בכוונת אטום שאין הרוח נכנס לשם בריאה מיקרי זה אטום, ולענ"ד די בזה לחזק דעת התב"ש:

ולבד זה אמרתי להתבונן מלשון המפרשים והמחברים ראשונים ואחרונים, ומקדם נדקדק בלשון רש"י שעל אטום בריאה פירש"י, דוכתא דמטמטם ולא עייל זיקא בגויה עכ"ל, ולא הזכיר רש"י משמושו קשה רק מה דמטמטם ולא עייל זיקא, משמע שרק זה הוא גדר האטום דלא עייל זיקא, ואם יאמר שמש"כ רש"י דוכתא דמטמטם היינו משמושו קשה וזהו כוונתו בלשון "דמטמטם", אך באמת אין זה מוכח בלשון דמטמטם, וכן לשון הר"ן ג"כ על אטום בריאה ז"ל אם היה מקום אטום בריאה שאין עולה בנפיחה באותו מקום, הרי נראה שזהו גדר האטום מה שאין עולה בנפיחה באותו מקום:

הן אמת שמלשון רש"י (דף מ"ח ב') בד"ה טינרי, צמחים גדולים מכנדי וכבר הוקשו כסלע ואלו הן אותן המצויין בבהמות שלנו כו' ולאו היינו אטום בריאה דאטום אין שם צמח ואינו משתנה מן הריאה אלא שאין עולה בנפיחה עכ"ל, ומדרצה לומר שהטינרי

יחשב כאטום ורק משום שמראהו מראה מוגלא, משמע לכאורה שלפי שהוא קשה ר"ל שהוא אטום ונאמר מזה שזהו גדר האטום שקשה במשמושו, אבל באמת אין זה שום ראיה כלל כי בשביל שהוא קשה לא ייטב עבור זה ורק כיון שמוגלא ממש אין שם רק קשה כסלע וממילא אין רוח נכנס לשם היה ראוי לקרותו אטום, וע"ז כתב רש"י משום שמראהו מראה מוגלא אין דומה לאטום, ואדרבה נדקדק מסוף ד' רש"י שסיים בדבריו, ואינו משתנה מן הריאה אלא שאין עולה בנפיחה עכ"ל, ולא נקט רש"י בלשונו שאין משתנה מראהו מן הריאה, רק סתם ואינו משתנה מן הריאה אלא שאין עולה בנפיחה, משמע שאין שם שום שינוי, רק זה שאין עולה בנפיחה ובזה לבד הוי אטום:

ולשון בה"ג בסי' ס"א (בדף קכ"ח א') אמר רבינא אטום בריאה דכי נפחת לה אית בה דוכתא דמיטמטם ולא עייל זיקא בגויה עכ"ל, הרי ניכר שזה הלשון נקט רש"י מד' בה"ג ולא הזכיר שיהיה משמושו קשה, וכן בעל העיטור רוצה להוכיח מדין אטום דבעינן נפיחה לכל הריאות דאל"כ מנא ידעינן, ומדין משמושו קשה לא הזכיר, וכן האו"ז כתב ג"כ דוכתא דמיטמטם ולא עייל זיקא בגויה עכ"ל, כמו שפירש"י, ובסמוך לדין זה איתא שם באו"ז וז"ל, הריאה שנתקררה ואינה עולה בנפיחה יתננה בפושרים עד שתתחמם ואם תעלה בנפיחה כשרה עכ"ל, ומשמע מדסמיך זה לדין אטום שזה יהיה להוציא מחשש אטום הגם שאין שם משמושו קשה רק שנתקררה. אך עכ"ז אכתי ידענא שיש לבע"ד להתעקש ולומר שבלשון אטום או מה שמפרשים "דוכתא דמטמטם" נכלל בזה משמושו קשה, הגם שאין סברא לומר כן כי בודאי לא הוה שתקי כל אלה הראשונים מלהודיענו דין זה שגדר האטום הוא משמושו קשה, מ"מ אם ירצה לומר שזה ידוע להם מלשון אטום או דוכתא דמטמטם, מצאתי ראי' מלישנא דקמאי שמוכח מדבריהם שרק זה גדר האטום מה שאין רוח נכנס שם לבד, והוא שראיתי בס' האשכול שחברו ראב"ד, חותנו ורבו של הראב"ד בעל ההשגות, וז"ל הטהור ממש בח"י טרפות שלו נמצא מקום בריאה שאין עולה בנפיחה קורע שם הקרום נמצא שם מוגלא מחמת מוגלא הוא וכשרה ואם לאו נותנים עליו כו' אם מבצבץ כשר ואם לאו טרפה עכ"ל, הרי שלא נקט לשון אטום רק סתם מקום שאין עולה בנפיחה, הרי ברור דעתו שזהו סימן האטום וגדרו ואין אנו צריכים להביט על משמושו קשה, וידוע שהוא חד מרבוותא קמאי:

עוד ראיתי ברוקח שם בהל' טרפות סי' שפ"א אטום בריאה, אמר רבינא אטום בריאה טרפה כו' כשנופחין יש מקום מטומטם שאין נכנס בה הרוח חיישינן שמא יבשה היא והיא שיטת בה"ג ורגמ"ה שחשש אטום מחשש יבש הוא כו'), ומביא שם כל הדין דאיתא בגמ' קרעינן לה כו' ואח"כ איתא שם ברוקח וכשבא אטום יש למשמש שם באותו מקום

עד שתתרכך לראות אם תעלה בנפיחה, ואם אינו עולה בנפיחה יחתוך הריאה ויראה אם יש בה עכור כו' כשר ואם לאו יתן קש בסימפון ומנפח לראות אם הרוח נכנס בו להעלותו בנפיחה אם לאו, עכ"ד, הרי אנו רואין דברי הרוקח שגם אם משמשו עד שנתרכך ואפ"ה אם אין עולה בנפיחה הוה אטום וטרפה, ואם היה עיקר אטום תלוי במה שמשמושו קשה הלא היה די במה שמשמשו בו עד שנתרכך, אלא ודאי דעיקר תלוי במה שאין עולה בנפיחה וזה הוא גדר האטום, רק ע"פ רוב מה שקשה הריאה גורם שאין עולה בנפיחה ומצוי באטום להיות כן, עוד הובא ברוקח (שם שפ"ג) שם מעתיק הל' טרפות של רגמ"ה ז"ל, ואיתא שם ריאה כד מנפח לה ואין הרוח נכנס שם חיישינן שמא יבשה היא וטרפה, מאי תקנתיה מייתינן סכינא וקרעינן בההוא דוכתא ומייתינן גדפא וכו' ונפחינן לה אי מבצבצא אית בה חיותא וכשרה ואי לא מבצבצה ודאי יבשה היא ואין בה חיותא וטרפה, הרי לא הזכיר הרגמ"ה רק הסימן כד מנפח בה ואין הרוח נכנס ובזה בד יש עליה דין אטום:

ומצאתי בס' שבולי הלקט החדש בהל' טרפות שלו אחר שהביא דין אטום וז"ל, ופי ר' ישעיה זצ"ל אטום כגון שבשר הריאה רך ולח וטוב ומראהו יפה ככל ריאה אלא שאין עולה בנפיחה הלא מפורש דעת ר' ישעיה [הוא ר' ישעיה הקדמון הנקרא ר"י דטראני] שאין זה גדר אטום שיהיה משמושו קשה, ובודאי ידע דעת רבותינו הקדומים לפניו ואילו היה בזה מחלוקת היה מביא שיש חולקים בדבר, וע"כ נראה שכל הפוסקים לא ביארו ופירשו אטום משמושו קשה רק שאין רוח נכנס לשם:

עוד נראה להביא ראיה מלשון הרשד"ם בהל' בדיקת הריאה תשו' ל"ו וז"ל שם, אטום בריאה והוא מקום שאין נכנס שם אויר כלל חותכין העור כו' הרי שכתב פירושו שאין נכנס שם אויר וזולת זה לא נתן בו שום סימן ובזה מיקרי אטום, וכן לשון בדיקת מהרי"ו הנדפס בסוף שו"ת מהרי"ו וז"ל, אטום בריאה שיש לו כל מראה ריאה ואין עולה בנפיחה כו' עכ"ל, ולא הזכיר שום סימן אחר, סוף דבר מכל זה שכתבנו והבאנו דאם נאמר שהסמ"ג שהביא דעת רבינו שמשון שכתב שאטום הוא משמושו קשה הוא בדוקא וזו"ז אינו אטום, הרי הוא חולק על הני רבוותא ובפרט על רגמ"ה והרוקח שכל דבריהם דברי קבלה ובודאי הלכתא כוותייהו, אך יותר מסתבר לומר שגם הר"ש שהובא בסמ"ג שאטום הוא משמושו קשה אין כוונתו שזו"ז לא מיקרי אטום רק שע"פ רוב הוא כן למען לחזור עליו ולבודקו וכמש"כ התב"ש, ובאמת גם המרדכי והרא"ש ופטור לא הזכירו כלום הא דמשמושו קשה ורק סימן זה נתנו על האטום שאין הרוח נכנס שם, וגם מרן הב"י והרמ"א אף שמרן הב"י הביא בחיבורו על הטור דברי הר"ש וכן הרמ"א בד"מ הביא

לדברי הגהמי"י והסמ"ג שהביאו להא דר"ש שפי' אטום הוא משמושו קשה, ואפ"ה בשו"ע (בסי' ל"ו סעיף ט') לא הזכירו שום רמיזה שגדר האטום הוא שמשמושו קשה רק סתמו שאין עולה בנפיחה, וכן הרמ"א שם כ' בסעיף הנ"ל בהגה"ה וז"ל, ולא מיקרי אטום אלא כשמראהו דומה לשאר ריאה אלא שאין עולה בנפיחה עכ"ל, משמע שרק דבר זה הוא גדרו של האטום ולא דבר אחר ולא נצרך להיות משמושו קשה, יען שלדינא כן עיקר שזה הוא עיקר הדבר של האטום מה שאין עולה בנפיחה, ודברי התב"ש וכל אשר הולכים בשיטת דבריו בזה שרירין וקיימים. וראיתי בס' הערוך ערך אטום איתא שם, אטום בריאה חולין מ"ז פי' מקום עמוק יבש שאין הרוח מהלכת בו עכ"ל, והנה לכאורה ממה שכתב בפירושו יבש היינו ענין משמושו קשה שמורגש בו יבשות קצת, אמנם באמת נלע"ד שלא לעשות מחלוקת בין הראשונים שהבאנו, שכל שאין הרוח מהלך בו בזה לבד מיקרי אטום, ובאמת בעצם תרגומו של אטום אין נכלל בו יבש כמו שאין בתרגומו מקום עמוק, ושם אח"כ מביא אטום דאיתא במשנה באהלות:

פ"ז ורואין את מקום הטומאה כאלו הוא אטום, וכן כיפה כנגד האוטם במס' פרה פ"ג משנה ו' וכתב שם פי' אטום סתום כמו שקופים אטומים עכ"ל הערוך, וע"כ נראה לענ"ד שכוונת הערוך שהוא הולך בשיטת בה"ג שמפרש שחשש האטום משום שמא יבש הוא ולכן אומר זה הערוך שזהו מן טעם דין אטום, ומש"כ מקום עמוק הוא לפי שאין הרוח נכנס שם ואין עולה בנפיחה עם שאר הריאה ממילא נתהוה אותו מקים עמוק:

ומ"מ ממש"כ הערוך ע"ז מקום עמוק, יראה לענ"ד ראיה למש"כ שבשפת הריאה לא יהיה נקרא אטום שלשון עמוק יונח על דבר שבכל סביבותיו הוא גבוה וממילא אותו המקום נקרא עמוק, משא"כ אם הוא בשפתו ממש אין כאן עמוק רק שם דק יהיה ע"ז ובלשון הגמ' ידוקדק דבר זה, דקאמר הגמ' אטום בריאה, משמע בתוך הריאה ולא בשפתו ממש, אך לדינא נוכל לומר ע"ז וכי בשביל שאנו מדמים נעשה מעשה להקל, אך עכ"ז הסכמנו ג"כ לדינא שבנ"ד יש לומר שאין נחשב זה לאטום באמת, כי דיבוק קרומים יהיה חשוב כמוגלא שם באטום דאמרינן מחמת זה בא שאין הרוח נכנס שם וכמו שכתבנו במכתב הראשון, (הוא בסימן הקדום) מ"מ נלענ"ד דריעותא הוה זה וכמו שכתבתי:

ובדבר שכתב כת"ר שהפוסקים שאומרים אשר הבדיקה מעכבת הן במיעוך המבואר ברמ"א והן בקליפה הנהוגה עתה והקשה ע"ז ממ"נ אם המיעוך אין סימן לריר בעילמא מה מועיל הבדיקה לסירכא שלא כסדרן דאיתא בגמ' דלית להו בדיקותא ועוד הא אין אנו בקיאים בבדיקה. ולענ"ד נראה שדבריהם של המצריכים בדיקה יש להם עיקר

ושרש, והוא דניחזי אנן לרב נחמן בריאה הסמוכה לדופן שהעלתה צמחים ולאבימי בין בהעלתה ובין בלא העלתה דר' נחמיה בדיק לה בפשורי למאן דמפרש שהבדיקה לקולא וכמו שכתב הר"ן שם וכן דעת ר"ת שהשיב לאנשי מרשיליא, והנה שם מוכח בגמ' דהבדיקה היא מעכבת דקאמר חוששין לה, רק שהבדיקה מועילה משום דתלינן בדופן ולולא הבדיקה אין אנו סומכין להתיר על התליה בדופן משום דהעלתה צמחים לרב נחמן ולאבימי בין העלתה בין לא העלתה, וניחזי הא שם אין הבדיקה ראיה דהא אפשר שקרום הסירכא סתמה ולכך בסירכא בריאה גופה של"כ אין מועיל הבדיקה, ולמה מועילה בסמוכה לדופן שיש לתלות בדופן, וע"כ צריך לומר שנהי שהבדיקה אין ראיה גמורה מ"מ מחמת שע"פ רוב היכא שיש נקב בריאה תבצבץ והסתימה לא תעלה יפה, ולכן מה שהבדיקה יפה בלי בצבוץ מראה לנו שקרוב יותר שמדופן קאתי, וע"כ נאמר שכשהקילו על המיעוך שאין זה סירכא מ"מ אין זה דבר ברור, ובסעד לזה שהבדיקה עלתה יפה יען שע"פ רוב הוא ראוי לסירכא גמורה שתבצבץ אם יש שם נקב, וע"כ מועיל זה לחזק הדבר שמראה לנו שקרוב יותר שהוא ריר בעלמא ולא סירכא ותלינן במצוי להכשיר, זהו הנראה לענ"ד בכל זה שכתבתי:

סימן יז

הטור יו"ד בסי' מ"ג הביא בשם הרשב"א עובי דינר זהב לא ידענו שיעורו ויראה לי שהוא פחות מן חצי עוביו:

והנה הביא הפר"ח בקונטרס אחרון בשם ספר ב"ה שהקשה לו חכם אחד כיון דמספקינן בגסה דילמא פחות מחצי עוביו הוא שיעור עובי דינר זהב וא"כ הוא בדקה יותר מן חצי טחול שלו והיאך מכשרינן בדקה בחצי עובי טחול שלו. והנה הפר"ח רצה לחדש שכל שיש כחצי עובי של טחול של דקה שבדקות מכשרינן אפילו בגסה וכבר חלקו עליו רבותינו האחרונים שהיא קולא גדולה וכל כי האי מילתא הו"ל להרשב"א לבאר דבר זה, והתבואות שור רצה לומר בזה שבכאן נאמר השיעור הגדול לפי גדלו, והיינו טעמא דמספקינן בהא דאיתא שיעורא של עובי דינר זהב היאך הוא פירושו, אם הגמ' מיירי בראמים גדולים, א"כ ממילא נשער בקטנים ממנו ובדקות הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו, ואם נאמר דמיירי הגמ' בשיעורא דדינר זהב בכל הטחולין, א"כ ממילא יהיה מוכחא מלתא שלהגמ' קים להו דכל שיעורא של מחצית עובי הטחול אפילו מן דקה שבדקות הוא יותר מעובי דינר זהב ולכן ממ"נ כשר בכל הטחולין במחצית עוביו, זהו תורף דברי התב"ש:

ובאמת הוא דוחק לענ"ד שדקדוקו של הרשב"א שמדייק מסוגיין מלישנא דנשתייר שעובי דינר זהב הוא פחות מחצי עוביו של דקה שבדקות, דילמא הגמ' קמ"ל דינא שגם אם נשתייר מיעוטו מ"מ כשר כשיש דינר זהב, ומ"מ אפשר שיש מציאות בעולם שכל הטחול אין בו עובי דינר זהב ובו לא איירי בגמ', ועוד קשה לענ"ד ניחזי אנן אם יזדמן איזה סיבה ע"י חולי שיתקטן הטחול בעוביו בבהמה גסה וכמו שמצינו כוליא שהקטינה, וזה בודאי כשר דלא גרע מניטל הטחול, ואם באותו הטחול יהיה נקב בעוביו עד מחצה הלא מספיקא לא ידעינן אם יש דינר זהב במחצית עוביו ואפ"ה כללא כייל הרשב"א בכל מחציתו של הטחול כשר, מיהו זה יש לתרץ, דהא דמשערינן בחצי עוביו של טחול היינו כפי הרגיל באותו הבהמה ומה שנתקטן בעוביו על זה לא נשער ונדון להחמיר:

והנה לפי דרך ביאורו של התב"ש בד' הרשב"א שיסוד דינו סובב אתרי רכשי או שהגמ' קבע לשיעור דדינר זהב דוקא בגסה שבגסות, ואז ממילא לפי ערך זה נשער בקטנים הקטן לפי קטנו, או שהגמ' קא נקט בכל הטחולין וממילא נילף שחצי עוביו של טחול של דקה שבדקות הוא יותר מן עוביו דינר זהב, יסתעף לנו ספק גדול אם יהיה נקב בהטחול שלא באמצעית עוביו ממש כי אם נוטה לצדדי הטחול במקום שהוא דק דאנן קיי"ל שגם בדק שבצד העב גם שם יש לו דין סומכי' שאם נקב שם טרפה, כמוש"כ הט"ז שם (ס"ק א'), היאך נשער המחצה הנשאר להכשיר, אם באותו מקום שניקב כלשון נשתייר שהרי בכאן באותו מקום הנקב נדייק לשון נשתייר, או שנשער בעוביו של אותו הטחול באמצעית עוביו במקום שהוא עב יותר, דהא לפי ערך טחול זה צריך להיות הדינר זהב בשיעורו וזהו דבר הקשה בדין, וראיתי בסח"א כלל (י"ח סעי' א') וז"ל ועכ"פ הוא כחות מחצי עוביו של אותו טחול במקום שהוא עב בין דקה בין גסה, אמנם הפמ"ג החליט לפרש שבכל מקום שניקב בעינן באותו מחצית עוביו, ובחצי עוביו במקום הנקב כשר, וזה יהיה משום שלא ליתי למטעי, הגם שמן הדין בבהמה אחת הלא שיעור אחד צריך להיות, וכן בלשון הש"ך (בס"ק ז') שכתב פחות מחציו עוביו של אותו טחול במקום שהוא, יראה שפירוש דבריו שבכל הצד העב הנקרא סומכי' נשאר כפי מקום שהוא עב יותר, וא"כ לפ"ז יהיה שבמקום הדק שבצד העב יהיה טרפה אף שנשאר יתר מחצי עוביו, וזה שלא כדעת הפרמ"ג, וראיתי בס' דרכי תשובה הביא בשם ספר שנות חיים שהקיל לשער בחצי עביו של טחול שמשערינן בצד הדק שבמקום אליבא דהט"ז, ולהש"ך משערינן בכל מקום לפי מקום העב יותר, סוף דבר שהוא קשה מאוד שיהיה סתירת הדינים ע"פ יסודו של הרשב"א:

והנראה לפענ"ד שזה ודאי לא כיון הרשב"א לדקדק מלשון נשתייר, שזה יהיה שיעור הדינר זהב פחות מן מחצית הטחול לאיזה טחול שיהיה וכמוש"כ מקודם כי זה רחוק לומר כן, רק הכוונה של הרשב"א לדקדק מלשון נשתייר דהגמ' קמיירי בנשתייר פחות מחציו, וממילא אנו דנין שכל שנשתייר חציו ולא ניקב רוב עוביו באותו המקום שניקב לא חשבינן זה לניקב הטחול לאסור בשביל זה, וזהו לשון הרשב"א בתורת הבית הארוך (דף ל"ח ב'), והובא זה בב"י בטור וז"ל עובי דינר זהב לא נתבאר כמה והולכין בו לחומרא ומ"מ יש לנו לומר שכל שניקב עד מחציתו כשרה דהא נשתייר קאמר עכ"ל, וזהו פירושן של דברי הרשב"א שמ"מ גם שלא ידענו שיעורו של דינר זהב, מ"מ כל שניקב עד מחציתו כשר, שהגמ' לא קבעה לשיעורא של דינר זהב רק בנשתייר היינו שניקב רובו אבל בניקב מיעוטו לא אסרינן ליה כלל ומעתה הוא ההלכה ברורה שבכל מקום שיש נקב דיינינן באותו מקום, שכל שלא ניקב רוב עוביו מכשרינן ליה שלא נקרא נקב הפוסל בטחול המצריך לשיור שיעורא דדינר זהב:

ובאמת צ"ע בלשון הגמ', אבל בסומכי' טרפה ואי אישתייר כעובי דינר זהב כשרה, משמע דלולי שהגמ' השמיענו דשיור עובי דינר זהב כשר הו"א שהוא טרפה, ואמאי היינו אומרים כן הא כולהו נקובי שמטרפינן מפולשין בעינן וכל שנשתייר משהו כשר, ומאין היינו אומרים שבניקב הטחול אפילו מקצתו טרפה, והכי הו"ל להגמ' למימר ניקב הטחול בסומכי' כל שלא נשתייר דינר זהב בעוביו טרפה שזהו רבותא גדולה שמצרכינן לשיור בשר בעובי הטחול כשיעור עובי ד"ז:

והנה לשיטת הרמב"ם שסובר בבשר החופה את רוב הכרס שגם בנקרע רוב עוביו של הבשר טרפה וכמובא בשו"ע (סי' מ"ח סעיף ג'), נאמר שזהו פשוט להגמ' שכל אבר שיש לו חלל אם אמרינן בו ניקב טרפה פירושו עד חללו וכל שנשתייר בו משהו כשר ולא נקרא ניקב, אבל אבר שאין לו תוך כל שאנו אומרים בו ניקב או נקרע טרפה, הכוונה הוא ברוב עביו של האבר הלז. ומעתה א"ש הגמ' שכיון אשר השמיענו הגמ' הדין שנקב פוסל בטחול, וכיון שאין חלל לאותו אבר הרי היינו דנין בו שבניקב רובו טרפה, וזה הדבר פשיטא, ולכן השמיענו הגמ' בזה שמ"מ אם נשתייר בו כעובי דינר זהב כשר, וא"כ זאת יודעים אנו ממילא שכל שלא ניקב רובו בעוביו של הטחול אין לו דין ניקב הטחול כלל ולא מצרכינן בזה שיור עובי דינר זהב, ואתי שפיר דינו של הרשב"א בטחול, ומזה יהיה סעד לדינו של הרמב"ם בבשר החופה את רוב הכרס שברוב עוביו נקרע מטרפינן, אך לשיטת הרשב"א בעצמו ושארי פוסקים מהראשונים שחלקו על דינו של הרמב"ם הנ"ל, ומצריכים גם בבשר החופה את רוב הכרס לענין להטריף בו בנקרע

שיהיה הקרע מפולש, וברוב בעביו קרוע לא מטרפינן, א"כ תשאר הקושיא מה שאמרו בגמ' ואי אשתייר כדינר זהב כשרה דמשמע דהיתירא אתי הגמ' להשמיענו, ואדרבה איסורא הו"ל להשמיענו, דבליכא דינר זהב בשיור טרפה:

ונראה לענ"ד לתרץ בזה דלולא דהשמיענו דשיור דינר זהב כשר, מפשטות הלשון שניקב הטחול בסומכי' רפה היינו אומרים שקאי על עור הטחול, כמו שאנו אומרים הריאה שניקבה והכוונה הוא שניקב עורה, ולכן השמיענו הגמ' בעובי דינר זהב כשנשתייר בשר הטחול בעוביו כשר, זהו הנראה לענ"ד בביאור ד' הגמ', ויהיה מכאן הוכחה גדולה לדינו של הט"ז (בסי' מ"ג) בסופו, והפר"ח בסי' הנ"ל סק"ז קבע בה מסמורות שכל שלא ניקב בו עור הטחול ומכל הצדדים שלימים לא בעינן שיור דינר זהב, והוא כיון דמהגמ' מוכח שלולא השמיענו דין שיור היינו אומרים שניקב הטחול קאי על עור הטחול וממילא למסקנא לא הוסיפו רק בקולא ולא באיסור, והיינו שרק בהיתירא השמיענו שעובי דינר מגין על הנקב, אבל באיסור שיוסיפו שבשר הטחול שניקב בפנים גם לולי נקיבת העור מטריף זה לא השמיענו, ונשאר על פשטות הדין שניקב הטחול הוא על עור הטחול וכמו בריאה, וכל שלא ניקב העור לא נקרא ניקב כלל, אך הוכחה זו לא תהיה רק לשיטת הרשב"א וסיעתו, שבבשר החופה על הכרס בעינן שיהיה הנקב מפולש ולדידיה מוכיחין הדברים שנאמר החידוש דין דנשתייר להיתירא מכלל שיש טרפות ע"י העור שניקב בהטחול, אבל לשיטת הרמב"ם שפיר יש לומר שעור הטחול אין לו יחס בזה האבר, והא דהשמיענו הגמ' החידוש בהיתירא משום דהוה ס"ד שברובו טרפה כדין כל אבר שאין בו חלל, ולכן השמיענו שנשתייר דינר זהב כשר, וא"כ יש לומר שכל שיש בו בטחול בעוביו ניקב רובו ואין בו עובי דינר זהב שלם, גם שהנקב בפנים אפשר שהוא טרפה, ונהי שאין לנו הוכחה ברורה לאיסור מ"מ להיתירא ג"כ אין ראיה:

ומעתה נחזור לדינו של הרשב"א בנשתייר מחצה עוביו, הנה לשיטת הרמב"ם שפיר מוכח שכל שלא ניקב רובו כשר כמוש"כ, אמנם לפי שיטת הרשב"א שמוכרחים אנו לומר שלפי הס"ד מטעם ניקב העור אתינן עלה, א"כ אין לנו הוכחה שבלא ניקב הרוב שכשר, מ"מ יש לומר שסברת הרשב"א הוא מצד הסברא הישרה, כיון שמצינו בגמ' שמועיל השיור של דינר זהב גם במיעוטו נגד נקובת רוב עובי הטחול עם העור כש"כ שיועיל שיור הרוב או המחצה כיון שאין רובו ניקב, דחשבינן כאלו הבשר לא ניקב כלל **ונראה** לענ"ד הוכחה לדרכינו בדברי הרשב"א, דהנה ברשב"א בתהה"א (וכן הובא דבריו בב"י על הטור) איתא הכי, ומ"מ יש לומר דכל שניקב עד מחציתו כשר דהא נשתייר קאמר ועוד דסתמא דמלתא עובי דינר זהב אינו כמחצית עובי של טחול עכ"ל הרשב"א,

ואני תמה דהא משמע שהרשב"א לא סמך על דקדוק לשון נשתייר שפירושו דוקא מיעוטו, רק צירף לזה הסברא שמסתמא דמלתא דינר זהב אין הוא כעובי מחצית טחול ובודאי האי סתמא דמלתא אינו רק בגסה ולא בדקה שבדקות, והיאך נקטינן לפשיטותא להכשיר בכל בהמות עד מחציתו, הא אנן לא נוכל להכריע להקל מה שהרשב"א בעצמו לא הכריע למסמך בפשיטות על לישנא דנשתייר, ואם נאמר דסמך על לשון האחר ויהיה הפירוש דסתמא דמלתא הוא גם על דקה שבדקות, א"כ מה צווחו כל האחרונים על הפר"ח שמיקל הא גם הרשב"א בעצמו אמר כן, ואם נאמר לפי שללישנא בתרא של הרשב"א לא סברינן להאי מסתמא דמלתא לכן לא מצינן למסמך עלה, א"כ הדר קושיא לדוכתא מנא לן למסמך אהיתירא כלל, הא דיוקא דנשתייר מסופק להרשב"א אם יש לו לסמוך ע"ז וגם סברא השניה היא מסופקת אצלו ודילמא לא הא ולא הא, ומנ"ל להרשב"א להקל בסתמא באיסורא דאורייתא בשני טעמים שכל אחד מסופק בפני עצמו:

ע"כ נראה לענ"ד לומר שהרשב"א מפשט פשיטא ליה האי סברא שכל שאנו אומרים שיש אופן שכשר בנשתייר מקצת בדינר זהב, ודאי דכשר ברובו שלם גם באין בו כדינר זהב וכמוש"כ לעיל, וע"כ דקדק מהא דאמרינן לשון נשתייר וכיון שמכשרינן בנשתייר בעובי דינר זהב גם שהוא מקצתו, ודאי הוא להרשב"א מצד הסברא הישרה והפשוטה שבמחציתו כשר גם אם אין בו דינר זהב כל שאין ניקב עד רובו רק מחציתו, (פירושו אפילו אם נאמר שלשון נשתייר אין מכריע לנו שהוא מיעוטו), ועוד דסתמא דמלתא מחצית עובי הטחול יותר מעובי דינר זהב, וא"כ מיירי הגמ' גם באופן שרק מיעוט נשאר וא"כ מסתבר ליה שרובו או מחציתו של עובי הטחול עדיף לנו להכשיר, ואם היה מקום להטריף הו"ל להשמיענו איסורו בגמ', וכיון שבגמ' לא השמיענו מבואר האיסור, וזאת ידענו לדינא שעור הטחול לבדו בלא נקיבת הבשר אין אוסר מאין נקח לאסור, זהו הנראה לענ"ד בכוונת דברי הרשב"א, וסרו כל שהיה קשה לנו:

הן אמת שלשון הטור והשו"ע שכתבו, יראה שהוא פחות מחצי עוביו, משמע שעל הדינר זהב קאמר, אך באמת זהו לשון תו"ה הקצר להרשב"א, אמנם בעיקר דבריו בארוך לא נאמר בהאי לישנא רק נאמר שם כך וז"ל ומ"מ יש לנו לומר שניקב עד מחציתו כשרה עכ"ל, וא"כ נראה שהרשב"א לא סמך להכשיר רק במחציתו, ולכן נראה לענ"ד להשוות דברי הרשב"א שבקצר עם דבריו שבארוך ותהיה כוונת דברי הרשב"א בקצר, שמה שאמר יראה שהוא פחות מחצי עוביו יהיה פירושו של דבריו כן, שעל מה שכ' מקודם שלא ידענו שיעורא וע"כ אנו מטריפין פן אין כאן עובי דינר זהב, וע"ז אמר שיראה שזה שאנו מטריפים מספק מחמת שלא ידענו שיעורו הוא רק בפטות מחצי

עוביו אבל בחצי עוביו אין לנו לאסור מספק וכנ"ל, וכמבואר דבריו בארוך שעד מחציתו ועד בכלל כשרה, אבל כל שהוא פחות מחצי עוביו ויש לנו להסתפק שמא אין כאן עובי דינר זהב בודאי יש לאסור, מ"מ בזה יפה כתב התב"ש לדינו שהיאך שהוא, ספק אם יש רק מחצה ניקב או מעט פחות מחצי עוביו יש להתיר מטעם זה, שמא הוא רק מחצית ניקב ובמחצית אין שום טרפות אפילו אם אין כאן שיור דינר זהב, ואת"ל שהוא פחות ממחצה שמא יש כאן שיעור של עובי דינר זהב בשיורו, ולמש"כ הוא שני שמות ולא שם אחד, מחציתו כשר משום דלא בעי דינר זהב בניקב רק מחצית, ובשיורו אם יש בו דינר זהב כשר מטעם שהשיור מכשירו ביש בו עובי דינר זהב, ודין מחציתו כשר הוא בסתמא בין בגסה בין בדקה ובין במקום הדק שבצד סומכיה, רק במקום שניקב אם נשאר מחצית כשר וכמו שנתבאר:

סימן יח

ובעיקר שיעור עובי דינר זהב שכתב הרשב"א והטוש"ע שלא ידענו שיעורו. כתב הגאון בעל כרתי ופלתי שם (בסי' מ"ג) להוכיח שהוא בערך שליש אצבע לא יותר והוא מציפוי הארון שהיה מצופה מבית ומבחוץ ולחד מ"ד בס"ה הוא רק אצבע וא"כ לכל הפחות היה לא יותר מן שליש אצבע עובי הציפוי והוא כדינר זהב כי היכי דקאמר הגמ' גבי מזבח הזהב, אלו הן תורף דבריו, וסיים בסוף דבריו שמניח למי שחננו ד' בדעת רחבה ובקי בתורה שיוסיף לקח לברר הדבר, ואם כי ידעתי כי לא בי הוא לומר שזכיתי למעלות התורה האלו עכ"ז אמרתי אשיחה במה שיש להעיר לפי דעתי הקלושה לבוא לידי בירור הספק בשיעורו של דינר זהב כמה שאפשר לברר בעזר"ה:

והנה לפי יסודו של הפלתי בהוכחתו הנ"ל שדעתו להוכיח שלכל הפחות שוים היו הג' ארונות ולמ"ד שהדופן היה כאצבע הוא שליש אצבע לכל היותר, לדעתי ע"פ דרכו של הפלתי עדיין יש לדון דהא אפשר שיהיה לפ"ד כחצי אצבע. שהרי זאת יתכן להפלתי שיהיו שוים בעובי הארון הזהבי עם הארון של עץ, וא"כ הא מוכח ביומא (דף ע"ב ב') ששיעורים הנאמרים בארון הוא לבד הציפוי שמבחוץ שהרי אמרו שם בגמ' שהארון של עץ גובהו תשעה טפחים והארון הזהב שמבחוץ גובהו עשרה טפחים ומשהו, ופירש"י שם שהמשהו עבור השולים של זה הארון שעוביו משהו לבד התשעה טפחים של ארון העץ, וא"כ הרי רואין אנו שהשיעור הנאמר בתורה לארון העץ לבדו לא עם הציפוי שמבחוץ, וא"כ לא נחשב זה בשיעור הדופן שמחשב בגמ' לשיעור הדופן בב"ב (י"ד ע"א) לשיעור האמור בתורה, ומ"מ זה נראה לענ"ד שאם יסודו של דברי הפלתי שהוא יסוד מוסד שכל הציפוים הנאמרים בתורה שוין הן בעוביין והמה כעובי דינר זהב כמו

מזבח הזהב ומזבח הנחושת, יהיה מוכח דלא הוה יותר משליש אצבע, דהא בודאי אין סברא שיהיה שוה הציפוי עם גוף הארון ומצד הסברא הישרה שני הציפוים לא יעלו יותר בעוביין מגוף הארון של עץ דהא תמיד נקרא על שם העץ, וכמו דאיתא (בע"ז כ"ד ב') רוני רוני השיטה, ואם היה בו זהב יותר מן העצים למה נקרא שמו על שם העצים, ויהיה מסתברא שהוא קצת פחות מן שליש אצבע בכדי שיהיה העצי שטים שבו יותר מן שני הציפוים בס"ה שמבית ומבחוץ ולכן נקרא הארון על שם העצי שיטים:

אך בעיקר היסוד שהניח הגאון הפלתי שכל הציפוים הנאמרים בתורה במלאכת המשכן שוים הן כיון שלא נכתב בתורה ההפרש, לדעתי העניה יש לפקפק בזה, דאם כדעתו הלא גם הציפוי זהב שנאמרה בתורה גבי קרשים שיצפה אותם זהב יהיו ג"כ כעובי דינר זהב, ודבר זה א"א לומר כן, שאם יהיה כל ציפויין של הקרשים כעובי דינר זהב, אפילו אם עובי דינר זה יהיה חלק עשירית באצבע אגודל לא תספיק כל זהב התנופה הנאמר בתורה על ציפוי הקרשים לבד, כאשר אבאר בע"ה ע"י איזה הקדמות וידיעות הנוגע לזה שיתבאר בס"ד. הנה על כל הקרשים ס"ה בהציפוי יהיה שש מאות ושלשים אמות מרובעים כי תשע אמות גובה מצופה בזהב לבד האמה שבתוך האדנים, וכל השלשה כתלי המשכן בארכן בס"ה שבעים אמה, ותשע פעמים שבעים עולה זה, 630 אמות מרובעים, ולכן גם אם הדינר זהב יהיה בעוביו רק חלק עשירית מן עובי אגודל שהוא ד' בטפח, ואז אם תניח ארבעים חתיכות של אמה על אמה זה על זה תהי' עובי האמה מרובעת טפח וא"כ אם תרצה לעשות מסך 630 אמות אשר עוביין אחד מארבעים בטפח (היינו עשירית עובי אגודל שהוא ד' בטפח וכנ"ל) שיהי' עוביין טפח, אז תקח ארבעים ארבעים חתיכות שהם אמה על אמה מכל סך הנ"ל ותניחם זע"ז כנ"ל ויעלה בידך מכל סך הנ"ל חמשה עשר חתיכות שהם אמה על אמה מרובעים שיהי' עוביין טפח, ועוד חתיכה אחת שתהי' ארכה אמה ורחבה שלשה רביעית אמה ג"כ עובי' טפח, וכאשר נחשב מה שישקל זה, ע"פ מש"כ הרמב"ם בפי' המשנה בפ"א דעדיות שרביעית מים ישקול סך עשרים ושבע דרהם מצרית. ובפ"ו מהלכות ביכורים כתב הרמב"ם שדרהם הוא ששה בסלע אחד וחצי דרהם הוא דינר צורי, והנה טפח על טפח ברום טפח מחזיק קרוב לששה רביעיות, כי חסר לרביעית הששית חלק ואחד מן שלשה עשר וחצי ברביעית, כי רביעית הוא אצבעיים על אצבעיים ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע, והנה טפח על טפח ברום אצבעיים וחצי אצבע וחומש אצבע יש בו ארבע רביעיות, נשאר עוד טפח על טפח ברום אצבע, וא' וחצי חומשי אצבע, חסר למחצה גובה של רביעית רבע חומש אצבע, ואם היה בו מחצה גובה של רביעית היה בזה

שני רביעיות ועכשיו שחסר רבע חומש הגובה הוא עולה כשיעור שכתבתי, נמצא ס"ה בטפח על טפח ברום טפח מים יהיה המשקל מזה ששה ועשרים סלעים ושני שלישי סלע, ואפשר לפי מה שכתב הרמב"ם שהוא בקירוב כ"ז דרהם ע"כ נפחות מעט ונחשוב רק ששה ועשרים סלעים בטפח על טפח ברום טפח מים:

וראיתי במחברת אחת שכתוב שם ערכי המשקולות מן כל סוגי מתכיות וש"ד נגד מים, שזהב ישקל 19 3/10 פעמים כמים, וא"כ טפח על טפח ברום טפח זהב ע"פ חשבון הנ"ל עולה המשקל 501 8/10, וחמש מאות סלעים עולה עשרים מנה חלק ששית בככר של קודש שהוא ק"כ מנה ונמצא בס"ה שהוא כל הציפוי שעולה עפ"י חשבון אם יהיה כעובי דינר זהב והוא חלק עשירית באצבע אגודל ברוחבו שכתבנו שעולה בחשבון זה 15 3/4 אמות של גובה טפח, ובכל אמה מרובע יש בו ששה ושלשים טפחים מרובעים, נמצא מחמש עשרה אמות יש בו חמש מאות וארבעים טפחים ושלשה רבעי אמה כ"ז טפחים בס"ה 567 טפחים, וכאשר הראה החשבון שבטפח אחד מרובע ברום טפח יש בו ששית ככר של קודש, שהוא עשרים מנה, ובסך 567 טפחים מרובעים ברום טפח, יהיה בו בס"ה תשעים וארבעה ככרים של זהב, וכל זהב התנופה שבפ' פקודי היו תשע ועשרים ככרים ותש"ל שקלים:

(וע"פ חשבון זה ואמרתי מכבר אשר הכפורת שהיה עוביו טפח והוא כולו זהב שהיה חלול באמצעיתו כ"א היה כולו מוצק מזהב יהיה משקל הזהב שעל הכפורת ע"פ חשבון הנ"ל סך 22 1/2 ככרים ולכל מלאכת המשכן לא יהי' יותר רק פחות מן שבעה ככרים וזהו דבר שאי אפשר:)

והן אמת שהציפוי הנאמר בקרשים נאמר בלשון האחר מן הנאמר בארון ושולחן ומזבח הזהב שבכולהו נאמר זהב טהור ובציפוי הקרשים נאמר סתם זהב, מ"מ גם אם נאמר שסתם זהב אינו כמו שנאמר זהב טהור והיה מעורב כפי מה שנהגו עכשיו לערב בזהב וכסף מ"מ בודאי גם בסתם זהב היה בו יותר מרובו זהב ולענין עובי הציפוי מ"מ יעלה זה לחשבון רב אשר ילך בזה כל זהב התנופה ולא יספיק כפי שחשבנו חשבון הנזכר בדברינו, וע"כ נראה מכל זה ששיעור הציפוי היה ידוע להם לכל דבר ודבר ע"פ ציוויו של הקב"ה למשה לכל דבר ודבר כפי הראוי לו, רק זאת קבלו חז"ל שלא היה יותר מן דינר זהב בעוביו כי יותר מעובי דינר זהב לא נקרא זה ציפוי ולכן במזבח הזהב ובמזבח הנחושת שהיה אש מונח שם מדי יום ביומו עשו ציפוי העב ביותר אך לא יותר מעובי דינר זהב, וא"כ יכול להיות שלהארון הקודש היה ציפויו בפחות מן עובי דינר זהב:

אמנם נראה לענ"ד לחקור חקירה ממקום אחר להוכיח מדברי רבותינו השערה לשיעורא דעובי דינר זהב בערך קרוב ולפי דעתי הקלושה יש לברר שהוא בערך חלק ששית מן רוחב אצבע ולכל היותר חלק חמשית, והוא שמצינו דעת התוס' והרא"ש ועוד ראשונים ששיעור רוחב סלע הוא שליש טפח ומעט פחות ככללא דכל שיש טפח ברוחבו יש בהקיפו שלשה וכבר ביאר הרמב"ם שבאמת אין מדוקדק בהחלט והחשבון הוא מן 7 עד 22 וא"כ יש ברוחב סלע שבעה חלקים מן 22 חלקים בטפח, וכמו שפירשו הרא"ש והתוס' (בדף נ' ע"ב) בחולין גבי כרס בהא דאם תמתח תעמוד על סלע לפירוש התוס' והרא"ש שמתחו את כל חוט הסובב כל עוגל הקדירה, ויעויין ש"ך יו"ד (סימן ל') ועיין פר"ח שם, והנה ערך משקל כסף נגד מים הוא 10 1/2 כן ראיתי כתוב בחשבון משקלות, וכאשר הבאנו דברי הרמב"ם וחשבונו טפח על טפח מים בששה ועשרים סלעים נמצא שטע"ט ברום טפח כסף 273 סלעים מן סלע צורי, וכאשר הוא ברוחבו שליש טפח ואם היה נעשה מרובע טפח על טפח ברום כעובי סלע, יהיה בו שנים עשר סלעים, כי ג' על ג' של שלישי טפח מרובעים הוא תשעה והמרובע יתר על העיגול רביע הרי כאן י"ב סלעים, ובסך רע"ג סלעים הנמצא בטפח על טפח ברום טפח כנ"ל נמצאים בזה כ"ב וג' רבעים פעמים של י"ב סלעים, וכאשר נשלים הג' רבעים על בליטת האותיות נמצא עובי סלע חלק כ"ב מן טפח, והנה דינר של כסף מוכח מגמרא פ' הזהב (דף נ"ב ע"א) וכפירש"י שם בד"ה בסלע עד שקל שהוא פחות מן סלע הן בעוביו והן ברוחבו, וכאשר נשער שיהיה פחת עוביו ופחת רוחבו ערך אחד כפי הראוי לו נגד הסלע עד שיעלה שויו רביע מן הסלע, צריך להיות פחת רוחבו יותר משליש וכן בפחת עוביו ג"כ מעט יותר משליש כאשר חשבתי זאת ע"פ דקדוק החשבון בתשבורת ואז יעלה זה לחשבון דינר שהוא רובע הסלע. והנה דינר זהב כתבו התוס' בב"מ (דף מ"ד ב') ובבכורות (דף נ' ע"א) שדינר זהב במשקלו הוא כפלים משל כסף והוא עב משל כסף, וכאשר נדקדק היטב ע"פ החשבון שזהב כבד מכסף במשקלו כמה צריך להיות בעוביו יותר משל כסף עד שיעלה משקלו לכפלים הוא חלק שמינית מן עוביו דינר של כסף, כי כבר כתבנו שכסף משקלו נגד המים 10 1/2 וזהב הוא 19 3/10, נמצא שמה שזהב יעלה עד כפלים יחסר 17/10 עד להשלים המשקל 21 הוא כפלים כשל כסף ועוד א' דינר הניתוסף בדינר זהב יותר מן המקח שנים עשר נגד הכסף יעויין תוס' שם בב"מ ובבכורות, הגם שיש לומר שזה נשתנה המקחים, ונמצא שדינר כסף הוא, בערך עוביו שלשים בטפח ע"פ חשבון האמור 7 1/2 מן אגודל, חלק אחד מן שבעה ומחצה ברוחב של האגודל ויהיה הזהב היינו הדינר זהב ששה ומחצה באגודל ע"פ חשבון הנ"ל, וזאת אין לספק ולומר שמא

היה הדינר כסף רוחב יותר מן הדינר זהב והדינר זה יתרבה בעוביו זה אין סברא שיעשו כן וגם מהגמ' אין במשמע כן, מהא דאיתא בב"ק הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה הזהרי בו של כסף הוא, וא"כ מסתמא במשמוש היד בלי הסתכלות היטב א"א להרגיש השינוי מזהב לכסף, וע"כ נראה שרוחבו אחד הוא רק בעוביו מעט יותר עב הוא והוא כחלק שמינית בעובי המטבע וזה א"א להרגיש בנקל, זהו הנראה לענ"ד שחלק ששית באצבע אגודל הוא העובי דינר זהב ולכל היותר יש לחוש עד חומש של אצבע אבל לא יותר. אך למעשה צריך יישוב אם לסמוך ע"ז לדינא, אך בעוד צירוף קצת להיתירא נלענ"ד שיש לסמוך על חומש אצבע אגודל שזהו שיש בו עובי דינר זהב:

והנה ראיתי בס' דרכי תשובה (בסי' מ"ג ס"ק ל"ה) מביא בשם ס' צמח צדק החדש שהביא במה ששמע בשם זקנו הגה"ק בעל התניא דשיעור עובי דינר זהב הוא כחצי רו"כ עיי"ש, והנה אנכי מדדתי לחצי רובעל כסף החדש והוא ברוחב אצבע אגודל נמצא אחד עשר עוביין של חצי רו"כ, היינו כשנניח אחד עשר חצאי רו"כ זע"ז היטב יהיה גובהן אגודל בשופי וכמעט שנוכל לומר שבעשרה יהיה רוחב אגודל מצומצם, כן מדדתי המטבעות זהב החדשים ולהשערתי בשנים בני חמשה רו"כ של זהב יהיה בעובי שניהם שיעור אחד משמונה ברוחב אגודל, ולהשערתינו בקצת יותר היינו שיתחייב אחד משמשה באגודל יהיה בזה עובי דינר זהב אשר יש לסמוך לשער בזה שהוא העובי דינר זהב הנאמר בדברי חז"ל.

סימן יט

ע"ד שיעור כוליא שהקטינה שאיתא בגמ' (חולין נ"ה ב') בדקה עד כפול בגסה עד כענבה בינונית והובא בש"ך וט"ז שדקדקו בזה הא אין ענבה גדולה כפול ותירצו שפירות שנשתבחה בהם א"י היו משונים בגדלותן ויעויין בט"ז (ס"ק י"ב ביו"ד סי' מ"ד) ויעויין פרמ"ג בש"ך (ס"ק י"ג ובט"ז ס"ק י"ב) שכתב שדעתם לשער בענבי הגפן המצוים עכשיו, ולדעתי הקלושה אתמה מהיכן למד הפרמ"ג זה במשמעות הט"ז, הא הט"ז דימה זה לכזית שהזיתים היו גדולים מכמו שהם עכשיו ובזית ידוע שאין משערים בזיתים המצוים עכשיו שהרי אנו דנין בענין של כזית בחצי ביצה או בשליש ביצה כפי מחלוקת הפוסקים הראשונים, וא"כ גם בהאי דינא בשיעור דעד כענבה הנאמר בכוליא דילמא בכמו שהיה אז משערינן, ובאמת הדבר מפליא איך נאמר שנשער בענבי הגפן המצוין עכשיו דהרי משמע מדבריהם שקטנים המה מכפול וא"כ יהיה השיעור בדקה גדול מכמו שהוא בגסה, ולדינא גם הפרמ"ג הקשה דילמא בשיעורא דידהו משערינן, וכתב כעת לא ידענא בשיעור הזה מהו, גם לא נאמר בו לשון שיור שנאמר כחציו כשרה עכ"ל

המשבצות (ס"ק י"ב), וא"כ נפל פותא בבירא שלא ידענו היאך לשער ובאיזה ערך נוכל להקל ולומר שזהו יצא מספק כמות השיעור בכוליא שהקטינה בגסה ותמיד נצטרך להטריף, ואם נאמר שנשער לפ"ע גודל בהמה גסה נגד דקה וכן נשער לפ"ע הפול ז"א, כיון שהוזכר שיעור פרטי לכל אחד בפ"ע לגסה ולדקה מנלן שהוא לפי ערך גודל הבהמה בגסה נגד דקה, דילמא בגסה בעינן שיעור גדול יותר מכפי ערך גודלו של גסה נגד דקה:

ומצאתי לענ"ד ללמוד ולדון איך הוא נגד ערך כזית אם ענבה גדול מכזית או קטן מזה, והנה זאת נלמוד מסתמא דמתניתין ולישנא דגמ' בפסחים (ל"ג ע"ב) גבי ענבים שנטמאו דורכן פחות פחות מכביצה, וכן מלשון המשנה פ"ג במס' טהרות משנה ג' טמא מת שסחט זיתים וענבים כביצה מכוון טהור כו' אם היה זב או זבה אפילו גרגיר יחידי טמא, ומדנקט לישנא דאפילו גרגיר יחידי ולא נקט אפילו פחות מכביצה מכלל דזה מלתא דפשיטא למתניתין דגרגיר יחידי הוא פחות הרבה מכביצה, וכן יורה לשון המשנה בטהרות פרק י' משנה ה' מן העביט ומן המשטיח כו' ונפל ממנו גרגיר אחד אם יש לו חותם טהור נפלו ממנו ענבים ודרכן כביצה מכוון טהור, משמע אשר סתם ענב יחידי הוא פחות מכביצה הרבה ובענבים (היינו מיעוט ענבים שתים) בסתמא יכול להיות כביצה או יותר מכביצה וא"כ רואין שהוא בערך קרוב לזית, מ"מ יש להסתפק אולי סתם ענב בינוני הוא פחות מכזית או מעט יותר:

ונראה לענ"ד להעיר וללמוד מקום הוכחה לדין זה, והוא דאיתא במתניתין פ"א דעוקצין משנה ה' פסיגה של אשכול שרקנה טהורה שייר בה גרגיר אחד טמאה, שרביט של תמרה שרקנה טהור שייר בה גרגיר אחד טמא, והנה ידוע שתמרה גדולה מזית כדאיתא בביצה שאור בכזית וחמץ בכותבות וכדאיתא ביומא (דף ע"ט ב'), ובודאי מסתמא דרך המשנה ללמוד לנו הדבר הפשוט מקודם בדרך לא זו אף זו, וא"כ משמע דענבה גדולה אף מתמרה, שמקודם משמיענו שגם לענבה אחת הוי יד ובתר הכי משמיענו שגם לתמרה אחת הוי יד, וא"כ הרי למדנו מכאן שענבה גדולה הרבה מזית אך הוא פחות מכביצה:

אמנם יש לעיין בזה דהנה התוס' בחולין (דף קי"ט ע"א) ד"ה ה"נ שהקשו א"כ כיון דקילחא הוי יד ליותר מכזית מה לי ריקנו ומה ני לא ריקנו, ותירצו דקמ"ל אף דליכא כזית במקום אחד כו', והנה לפי דבריהם קשה מה נאמר בהא דתמרה וענבה אם הוי כזית מה לי ריקנו מה לי לא ריקנו דהתם הוי כזית במקום אחד:

ונראה לענ"ד לומר דהא ודאי בתרי בבי דרישא בפסיגה של אשכול ושרביטו של תמרה הוי שפיר רבותא אף שיש בהם שיעור כזית שכל הפסיגה או השרביט הוי יד לפרי,

אף אותו החלק שיש בה פסיגה או השרביט שלמעלה מפרי שהיה שם פירות שריקנו משם, אפ"ה נחשב ליד לתמרה אחת או לענבה אחת שיש שם בכל מקום שהוא, רק עיקר קושית התוס' הוא כן בשרביט של קטניות שהשרביט גופו לא נעשה יד שהרי פחות הוא אפילו מפול ורק הקילחא נעשה יד לכל הקטניות שעל השרביטין והקילחא הוא למטה מהן, לכן שפיר הקשו התוס' כיון שיש כזית מה לי ריקנו ומה לי לא ריקנו זהו הנראה לענ"ד בביאור דבריהם:

וא"כ מעתה יש לומר שאין הכי נמי שענבה קטנה מתמרה הוא רק הרבותא הוא להשמיענו בתמרה בתר שהשמיענו דין ענבה, שאף שהתמרה יותר גדול הוא וא"כ המקום הנשאר פנוי מהתמרים שריקנו ממנו יותר גדול הוא מהחלק הנשאר פנוי בפסיגה של ענבים ואפ"ה נעשה כולו יד ושפיר שייך לומר בזה לא זו אף זו, ולפ"ז יותר מחוור לומר שענבה קטנה מכזית ומעתה תרווייהו צריכי, דרישא השמיענו שיש יד גם בפחות מזית, וסיפא השמיענו בתמרה שגם כל השרביט הנשאר פנוי נעשה יד לפרי, אבל אם נאמר שגם ענבה גדולה כזית אם בתר שלמדנו דין תמרה הרי דין פסיגה של ענבה מיותר הוא:

אך לפ"ז צ"ע מדוע לא מקשה הגמ' בחולין מרישא דמתניתין מענבה, לרב דאמר אין יד לפחות מכזית, הן אמת שלפי המסקנא דמסקינן בריה שאני לא יקשה כלל על רב מכאן, אבל לפי הס"ד דמקשינן אהא דשומר משרביט של קטניות מדוע לא מקשה הגמ' מרישא דמתניתין מענבה אם ענבה קטנה מכזית, מיהו יש לומר דהגמ' הוי מצי למפרך מכאן על רב אך הוה מצינן לשנויי דמיירי בענבה גדולה שיש בה כזית, הגם שלמה שכ' יש הוכחה מייתור הבבא דענבה דהשמיענו שגם בענבה בינונית שקטנה מכזית הוי יד, מ"מ כיון שאין הדבר מפורש רק מהוכחה שביק הגמ' לאקשויי מכאן ונקט קושיא מפורשת מהא דעדשה בקליפתה ובתר דשנינן בריה שאני גם מענבה אין להקשות דבריה שאני, עוד יש לומר שגם אם נאמר שבענבה יש כזית מ"מ בבשר הענבה לא אמר שנסיר הגרעינין שבתוכן לא הוי כזית, והנה שם בעוקצין פ"ב משנה ב' תנינן כל הגלעינין מיטמאות ומטמאות אבל לא מצטרפות הרי דכיד חשוב ולא כשומר, עיין ר"ש שם, אמנם גי' הגר"א ז"ל הוא, מיטמאות כו' ומצטרפות וכן הביא הרא"ש בפירושו בשם הרמב"ם ויעויין תוספות חדשים, וחשוב שומר לדעת הרמב"ם והרא"ש והגר"א הנ"ל, ואם הוא חשוב שומר לפי שמצטרף הגרעין לשיעורו, מעתה אם נאמר שזה שבענבה הוי פחות מכזית הוא בשר הענבה בלא הגרעין ועם הגרעין הוי יותר מכזית, מעתה אתי שפיר שלענין יד נחשב זה יד לכזית שהרי הגרעין מצטרף, אמנם מ"מ הוי זה רבותא

שהשמיענו המשנה שגם שעיקר תכלית מהפרי הוא מה שראוי לאכול בלתי הגרעין וגוף הפרי לבד הגרעין אין בו כזית אפ"ה אמרינן שנחשב לו היד, וזה רק מפני שהשומר מצטרף לשיעור ולכן גם רב מודה דהוה בזה יד כיון שהדין ששומר מצטרף ובס"ה יש בו כזית ובתמרה יש בו כזית גם בלא הגרעין ע"כ שפיר מצרכינן לתרווייהו, דרישא דמתניתין השמיענו שאף שאין בו כזית בלא הגרעין הוה יד לפרי וסיפא השמיענו שגם שנשאר מקום פנוי בהשרביט של תמרה ואפ"ה הוה יד:

והנה לכאורה יש לומר אולי יש לומר להיפך שבענבה יש כזית בלא הגרעין ובתמרה בלא הגרעין אין בו כזית ובפסיגה הרבותא יותר גדולה שהמקום הריקן נחשב להיות יד, וזה יהיה לפי המסקנא דאמרינן שם ביומא (דף ע"ט ב') שבשני כותבות בלא הגרעינין הוה פחות מכביצה כדאמר רב ירמיה שם ובפרט לפי מסקנת הגמ' שם שגם כותבת הגסה הוי פחות מכביצה, ולכן אפשר לומר שכותבת סתמא בלא הגרעין הוה פחות מכזית. אך ממסקנת רבא דאמר התם היינו טעמא משום דפירי לא בעי סוכה משמע דהכי סבירא לי' שבשני כותבות גם בלא הגרעינין יש בו כביצה ורבא בתרא הוה והלכתא כוותיה, ונאמר שגם לרב זביד דפסקינן כוותיה שכותבת הגסה הוה פחות מכביצה, אפ"ה בה קיי"ל כרבא שצריכין אנו לטעם דפירי לא בעי סוכה והכי קיי"ל לדינא וא"כ הרי סיגנון סתמא דגמ' שבתמרה יש בו יותר מכזית גם בלא הגרעין, וא"כ מוכרחים אנו לומר שהרבותא שיש בשרביט של תמרה שריקנו ונשאר בו תמרה אחת הוא במה שהשרביט בכולו נעשה יד וכמו שכ' לעיל, וא"כ צריכין אנו לומר שהרבותא שיש בפסיגה של אשכול שנשאר בו ענבה אחת הוא מפני קוטן הענבה שאין בו כזית:

עוד מצינו בירושלמי פרק כיצד מברכין אהא דר"י אכל כזית וברך עליו תחלה וסוף שמקשה שם ר' חייא ב"ר אבא דהא חסר ליה שיעורא משום הגרעין ומשני משום בריה, ומסיים שם בירורא מלתיה דר"י אמרה שכן אפילו אכל פרידה של ענב או פרידה אחת של רימון שהוא טעון ברכה לפניה ולאחריה וא"כ משמע מדברי הירושלמי שסתם פרידה של ענב הוא פחותה מזית, ומשמע ג"כ מדברי הירושלמי שפרידה של ענב בלא הגרעין הוה קטן מפרידה של זית בלא הגרעין דאל"כ מאי רבותא השמיענו בירושלמי פשיטא היא היא:

וצריך תלמוד מה דמשמע מדברי הירושלמי שגם פרידה של רימון הוא קטן מכזית ואילו בכל דוכתי אמרינן דמוציא רימון הוא גדול הרבה ממוציא זית, דהא אמרינן בשבת ק"ב ובעירובין כ"ד ניקב כמוציא זית וסתמו וחזר וניקב כמוציא זית וסתמו עד שהשלימו למוציא רימון, וא"כ הרי מוציא רימון רחב הרבה משני זיתים מדקאמר וחזר וניקב

כמוציא זית עד שהשלימו למוציא רימון, ודוחק לומר שהרימון בלא גרעיניו הוא קטן מזית ועם גרעיניו הוא גדול משני זיתים, ואם היינו אומרים כשיטת הר"ש במס' כלים פרק י"ז משנה ד', הרימונים שאמרו שלשה אחוזים זה בזה, שמפרש שם בחד פירושא דיליה דבעינן שיהיו שלשה ממש והוא דנקט אחוזים זה בזה דלא תימא כשלשה זה אצל זה דהיינו ארכו כג' רימונים אלא כשלשה אחוזים דהיינו דקיימא כחצובה, היה ניחא הירושלמי כפשטי' דרימון אחד קטן מעט מזית אלא שלשה ביחד הוא יותר משני זיתים, וניחא לשון הגמ' ניקב כמוציא זית וסתמו וחזר וניקב כו' עד שהשלימו כו', ובאמת כל קושית התוס' בעירובין ובשבת ובסוכה אי נימא דבעינן שלשה ממש א"כ אמאי צריך הגמ' לומר בהאיבעיא דאיתא בשבת ובעירובין בבעיא ניקב כמוציא זית וחזר וניקב הול"ל ניקב כמוציא רימון וחזר וניקב כמוציא רימון עד שהשלימו לשלשה יעו"ש, ולפענ"ד אם כי מי אני לומר נגד דברי התוס' להכריע ח"ו נגד דבריהם ומחויבים אנו לקבל דברי קדשם ולעמול ולהבין דבריהם הקדושים, מ"מ לא אמנע מלומר מה שנראה לענ"ד שמשום הא יש לישב שיטת הר"ש, והוא שנדקדק למה נקט הגמ' ניקב כמוציא זית, הכי הו"ל למינקט ניקב משהו וחזר וניקב משהו עד שהשלים למוציא רימון, לכן נראה שבדיקא נקט הגמ' ניקב כמוציא זית, דאילו בניקב משהו שלא חשיב נקב כלל כל שסתמו קודם שניקב עוד לא חשיב זה פנים חדשות באו לכאן שאותו הנקב משהו שמקודם בטל במציאותו לגמרי, רק בניקב כמוציא זית שאותו דבר חשיב נקב במקום אחר בכלי יבש שמוציא זית פוסלו, וכן הא דמיבעיא בפרץ אמה הוא ג"כ דוקא שהיה פירצה יותר מד' טפחים שחשוב פירצה ונקט אמה מחמת לישנא דעשר אמות, וע"כ לא מצי למיבעיא בניקב כמוציא רימון לשיטת ר"ש כיון שמוציא רימון אחד פחות מזית לא חשיב נקב כלל ולא אמרינן בזה פנים חדשות באו לכאן, וא"כ לפי שיטת הר"ש שפיר אתיא דברי הירושלמי דנקט אפילו אם אכל פרידה אחת של ענב או פרידה אחת של רמון שהרבותא שהם פחותים מן כזית מ"מ משום דבריה הוא מברך עליה והוה זה יותר רבותא יותר מזית שהם גם עם הגרעין פחותים מכזית הן הענב והן הרימון, אמנם לשיטת התוס' דאפילו רימון אחד הוא יותר מן כזית מאי רבותא דאפילו פרידה של רימון, ונראה לענ"ד לישב לפי דבריהם שברימונים יש במינם קטנים שהמה קטנים למאוד עד שלא יגיע לשליש הבינוני והמה פחותים מכזית, ובזה קאמר הירושלמי אפילו פרידה אחת, וזהו שאמרו במשנה הרימון שאמרו לא גדול ולא קטן, ועיין פי' המשנה להרמב"ם במס' כלים שם בפי"ז שפסק כר' עקיבא שהשיעור של מוציא רימון הוא ברימוני בדאן, אך ברמב"ם הלכות כלים לא הביא זה, ובאמת אין זה פלא שיהיה הקטן בקטנה פחות

משליש בגדול כי אם ברוחבו יוסיף כך כפול יהיה בס"ה הוספה בשטחו ארבעה פעמים כנודע, ומה גם שיתוסף גם בגבהו:

ועוד יש לומר דהרבותא בירושלמי אפילו פרידה של רימון לפי שהקליפה ג"כ אין ראוי לאכילה כדאיתא בחגיגה ט"ו ב' ר"מ רימון מצא תוכו אכל קליפתו זרק, עכ"פ לענין סתם ענבה מראים הדברים שסתם ענבה היא קטנה מכזית ורק בערך קרוב היא לזית, ופשטות לשון המשנה בטהרות פרק י', נפלו ממנו ענבים כביצה מכוון טהור, שסתם לשון רבים הוא שנים בודאי ואולי שלשה בכלל וא"כ רואין אנו שיעור גודל הענבה הוא בערך חצי ביצה בלי קליפתה ובזה יצאנו ודאי מן הספק, וגם כאשר זאת נודע לנו מד' הירושלמי שסתם ענבה בלא הגרעין הוא פחות מזית וכאשר נשער בענבים שלנו כמות חלק הגרעין נגד הענבה, וכן נשער נגד הפחות מזית כמה שיתוסף עליו וזה יהיה גדר שיעור ענבה בינונית, ובזה נשער היינו שיהיה מעט יותר מכזית והוא ערך חצי ביצה וזה יהיה שיעור ענבה בינונית, כל זה כתבתי להלכה להראות פנים לשיעור זה של ענבה בינונית ולמעשה צריך להתישב עד שנצא מן הספק, ודו"ק:

סימן כ

אשר השבתי לגיסי הגאבד"ק דובראוונא מ"ח תרנ"ב לפ"ק.

בדבר עובדא שבא לידו בפרה שבאה מן השדה והיה זב דם מהדדים ולמעלה היה נפוח מאוד וידוע שזה היה מנשיכת חזיר, ומצד חשש ניקב להחלל ויש חשש נקיבת הדקין היקל הבינת אדם בשאלה כ"ה וחילק מהא דממסמס קועיה דמא שבסימנים הוה ספק בשחיטה, וכת"ר פקפק ע"ז, הא תינח למאן דסבר נקובת הוושט הוי נבלה אבל מאן דאית לי' דהוי, רק טרפה אין זה ספק בשחיטה (עיין לקמן בדברינו על זה) וע"כ כתב חילוק אחר משום כיון שיצא דם נראה יותר שעבר כל העור כו' ושם אין הפסק לסימנים, אבל בחלל הגוף שיש הפסק עובי הבשר קי יותר מספק על כו, דבריו נכונים בזה, וזהו יסוד דעת הכו"פ ברישׁ סי' נ"א ס"ק א' שכתב דוקא ודאי אבל ספק ה"ל ס"ס ומותר, גבי קוץ שניקב לחלל, ומשמע פשטות דברי הכו"פ שבכל גוונא שיש ספק אם הגיע לחלל שרי, והא דמחמרינן בממסמס קועיה דמא צ"ל כמוש"כ כת"ר משום כיון שיצא דם שכיח יותר שניקב כל העור ושם הסימנים סמוך להעור, ומ"מ לקמן נבאר בדברינו שצריכים אנו גם לחילוקו של הבינת אדם מטעם ספק בשחיטה וכאשר יבא להלן אי"ה בדברינו:

והנה כת"ר בא לחוש לענין זה פן נקרע טפח מבשר החופה את רוב הכרס שהוא תחת העור כיון שיצא דם וניקב כל העור, אך כתב ע"ז לדקדק בלשון רש"י (מ"ב ע"ב בד"ה ובשר החופה כו' קרום עב כשפותחין הבהמה וחותכין הבשר "הוא נראה" שמשמע מזה

שזה קרום אחר תחת הבשר שתחת העור, ונמצא משמע מפירש"י, שטרפות של בשר החופה את רוב הכרס אינו הבשר הסמוך להעור כ"א הקרום שתחת הבשר הזה, אך מל' הרמב"ם בפי' המשנה מוכח להיפך שכ' רוב החיצונה והוא מה שתחת העור כשנקרע הכרס כו' משמע שהוא תחת העור, ולדעתו יש מחלוקת בזה בין רש"י להרמב"ם בפירושו של בשר החופה עכ"ד, הנה כת"ר מפרש לשון "הוא נראה" שבפירש"י שקאי על הקרום עב שהוא תחת הבשר שהוא נקרא בשר החופה את הכרס שנאמר בגמ', ולענ"ד האי "הוא נראה" שבפירש"י, קאי זה על הכרס, שלכך בשר הזה הוא החופה את רוב הכרס שכשחותכין לאורך הבהמה את הבשר היינו כל הקרום עם הבשר והקרום ביחד, שנקרא בלשון הגמ', בשר החופה, כשחותכין אותו הוא נראה, והוא קאי על הכרס, וא"כ אין שום מקום לעשות מחלוקת בין רש"י להרמב"ם בזה וכיון שכל הראשונים מפרשי הש"ס לא הזכירו שום חלוקה בזה בודאי הכל שוים בזה:

גם בעיקר מש"כ לפי דעתו בפירש"י שקרום עב שהוא בשר החופה הוא קרום שתחת הבשר ואף שהוא דבוק להבשר חשוב זה כספק על. וז"ל במכתבו, ועדיף טפי דאותו הקרום הוא ענין אחר שלא ידעינן אם הגיע הנקב עד אותו הקרום ולא גרע משני קרומי הוושט אף דמהודקין הן מ"מ דין שני העורות להן, וציין כת"ר להש"ך סי' ל"ג ס"ק כ"א עכ"ד, תמה אני א"כ כת"ר יסתור דברי עצמו הא בממסמס קועיה דמא חוששים לנקובת הוושט גם שלא ידעינן אם קרום העליון ניקב, וא"כ לפי דבריו יחשב זה לגבי קרום התחתון לחוש לשמא ניקב גם התחתון (כי כל זמן שלא יהיה ניקב גם התחתון אין ערפה) כספק על, ובאמת מה שהביא מד' הש"ך (בסי' ל"ג) אין ראיה לנדון זה כלל דהתם למראה עינים שהקוץ לא נכנס לעור החיצון:

מ"מ נראה לענ"ד שאין לחוש בנדון זה שמא נקרע הבשר החופה כשיעור המטריף מחמת שאותו המקום הוא אינו נגד הכרס, וגם אם יש להסתפק שאותו מקום שעקץ החזיר בשיניו את עור הבטן הוא נגד בשר החופה רוב הכרס יש, להקל מטעם ספק ספיקא ואין לומר בזה חסרון ידיעה לאו ספק הוא, דהא מחיים א"א להוודע אם הוא נגד הכרס או לא, ועוד שלגבי ספק ספיקא יש הרבה מקילים גם במקום חסרון ידיעה ועיין בהגהות רע"ק איגר (בסי' י"ח):

עוד נראה לענ"ד שבלא"ה לענין בשר החופה את רוב הכרס אף אם היה העקיצה בעור נגד מקום ששם הכרס בודאי, מ"מ יש להקל מחיים שלא ניחוש שמא נקרע בשר החופה רוב הכרס כשיעור המטריף משום שיש כאן ס"ס שמא לא נעשה קרע בבשר החופה את רוב הכרס ואם נעשה קרע הא הוה ספיקא דדינא דבעיא דרב אשי (נ"ב ע"ב) אם

ברוב קרוע או ברוב נטול והכא לנטול ליכא למיחש רק לקרוע, ואין, לומר כיון דאנן קיי"ל כבני מערבא אליבא דר"י ב"ר חנינא שכרס החיצונה הוא בשר רוב הכרס וא"כ במשנה נאמר מפורש או שנקרע רוב חצונה וכדאיתא בגמ', ז"א, דהא הרבה ראשונים סוברים דפסקינן כרבה בריה דרב הונא דאמר שכל הכרס לבר ממפרעתא הוה כרס החיצונה, ובשר החופה רוב הכרס לא נזכר במשנה והוא משמעתא דשמואל וכן אזלא סתמא דתלמודא בחושבנא די"ח טרפות (בדף מ"ב ב') דהוא שמעתא בפ"ע ולא הוזכר במשנה **(ובאמת לענ"ד הדבר מתמיה שחששו כאן להחמיר שע"פ כל כללי הלכה שבכל המקומות לא כן הוא הן מצד רוב אמוראים דפליגי אריב"ח ומצד בתראי דאמימר ורב אשי לא סברי כוותיהו ומצד סתמא דתלמודא ריש פ' א"ט ועיין בהגהות הטור ריש סי' מ"ג:)** ואף הנך פוסקים דפסקי כריב"ח הוא רק מצד ספיקא לחומרא וא"כ עדיין בספיקא הוא שמא הדין באמת כרוב אמוראי דפליגי אר' יוסי ב"ח וכרס הנזכר במשנה אינו בשר החופה את רוב הכרס, ובאמת יכול להיות שבבשר החופה שמא ברוב נטול הוא:

עוד נראה לענ"ד דהא דאמרינן בקוץ עד שתינקב לחלל וכיון שניקב לחלל חוששין שמא ניקב איזה מאיברים הפנימים ואסרינן מספיקא גם שלא חזינן ריעותא באיברים הפנימים, הוא דוקא בהני שמיטרפי בנקב ולכן כיון שנכנס שם דבר העושה נקב והיה סמוך להם חוששין שמא נעשה נקב, אבל לחוש שמא נעשה שם קרע בעובי הבשר החופה מנ"ל למיחש לזה, ואיזה ריעותא יש לנו שמחמת זה ניחוש שנעשה שם קרע גדול ברובו של בשר החופה, והרי הוא דומה לנקב מחמת חולי שלא חיישינן שמא נתפשט החולי למקום המטריף, ומן נקבים לקרע ברובו או לקרע טפח הוא שם אחר, והא דחיישינן גבי ממסמס קועיה דמא להצריך בדיקה להקנה הגם שאין נטרף רק בנפסק רובו, יש לומר בזה כתירוצו של החכמת אדם משום ששם הוה ספק בשחיטה וצריך לדעת שנשחט כהוגן לכן חוששין להצריך בדיקה להקנה שמא נפסק רובו וכדאמר הגמ' בהמה בחייה כו' עד שיודע לך במה נשחטה, אבל לענין חשש טרפות וכן לענין החלב שבחזקת היתר הוא עומד בעינן שיודע לך במה נטרפה וכדאמר הגמ' (ד' ט' א') אף ע"ג דאתיליד בה ריעותא, ודי לנו הריעותות שאמרו חז"ל שבקוץ שהגיע לחלל הוא ספק טרפה לחשש נקיבה אבל לא להוסיף חששות לשמא נקרע רוב הבשר החופה, כן נלע"ד:

והנה מש"כ באופן הראשון שיש בזה ס"ס יש לדון ע"ז שאין זה ספק ספיקא, אחרי שצד השני היינו הספק שמא רוב קרוע אינו טרפה כבעיא דרב אשי משום שיש בזה שני צדדים להחמיר שמא הלכה כריב"ח דאמר כרס החיצונה הוא בשר החופה וא"כ לדידיה

נאמר במשנה שנקרע רוב החיצונה טרפה, ואפילו אם יהיה הלכה כאינך אמוראי דפליגי אריב"ח שמא באמת הדין כשמעתא דשמואל דבשר החופה ברוב קרוע טרפה, מ"מ נראה שיש לדון להיתירא ולא לבטל הספק ספיקא כיון שבאמת עיקר חשש הספק שמא נתהוה בה קרע ברוב בשר החופה יש לזה חזקה להיתירא, ומה שאנו מחמירים בספק אחד כזה שהוא מטעם ריעותא שנתהוה הוא רק מדרבנן וכמש"כ למעלה בסי' י') בארוכה בענין זה, ועיין פר"ח בריש (סי' כ"ט ס"ק א') שהביא בסוף דבריו דברי הר"ן שכתב שא"ת שנולדה בה ריעותא הוה ראית טרפה זו מדאורייתא יעו"ש, נראה לענ"ד שיש לתרץ שכוונתו הוא רק בענין אם מחויב לבדוק מן התורה אם אפשר אבל כל שא"א לבדוק בספק זה שיש לו חזקה להיתירא הא דאסרינן מספיקא היכא דאתיליד ריעותא הוא מדרבנן וכדמוכח בסוגיא דיבמות (דף ל"א א'), וא"כ בנ"ד שיש מחלוקת הפוסקים שלהפוסקים שפסקו כרבה ב"ר רב הונא וכאינך אמוראי דלא כריו"ח הוה זה ספק ספיקא, ולמאן דפסק כריו"ח הוה זה ספק אחד, ויש כאן מחלוקת במלתא דרבנן לכן יש לפסוק להקל:

מיהו לפי שהוכחתי לעיל (בסי' ט"ו) שהיכא שיש פלוגתא אחד אוסר מספק ואחד סובר שאין צריך לחוש לספק או מטעם דזה הוה ס"ס או מטעם אחר, שזה חשוב מצוי יותר כה"ג לא מחשב ס"ס, והוכחתי מסוגיא דאבימי ורב נחמן בריאה הסמוכה לדופן ומדברי הר"ן שם שפסקו כל הראשונים כאבימי לחומרא משום דהוה פלוגתא בשל תורה, הגם שלפי יסוד דברינו חששא דאבימי דאמר חוששין לה דהוה רק איסור מספק הוא ג"כ מדרבנן משום דיש לה חזקה להיתירא רק משום הריעותא מטרפינן מספיקא ואפ"ה חשבינן זה פלוגתא בשל תורה ואזלינן לחומרא, וצ"ל דהטעם כיון שעיקר של תורה וחשש הדבר אם היה באופן האסור יהיה זה איסור מה"ת חשבינן זה מחלוקת בשל תורה ואזלינן לחומרא, וא"כ ה"נ בנ"ד כיון שאם נקרע הכרס החצונה והדין יהיה שברוב קרוע הוא אסור מה"ת א"כ לא נוכל להקל ולומר דהוה זה מחלוקת בדרבנן ולחומרא מיבעי למיזל:

אך מ"מ יש לצדד להקל לצרף דעת הסוברים דבמקום דרק ספק אחד מהשני ספיקות אין שקול וספק אחד שקול דהוה באופן זה ספק ספיקא, ועוד יש לצדד לפי שספק זה הוזכר בגמ' בפירוש אם ברוב קרוע או רוב נטול ולכן אין לבטל ספק זה לגמרי, ומ"מ באמת על סברא זו אין לסמוך להקל רק מטעם האופן הב' שכתבתי שלא מצינו לחוש לחשש קרוע רק לחשש נקובה:

והנה ביסוד סברא זו דריעותא דהנשיכה אין מוליד לנו החשש לשמא נקרע בשר החופה ברובו, נלע"ד לומר שזה תלוי באשלי רברבי במחלוקתן של הפוסקים הראשונים בספק שקול בטרפות אם אנו הולכים בו לחומרא או לקולא, ויעויין בש"ך (בסי' נ') שהאריך בזה ועיין פר"ח (בסי' כ"ט) ובתב"ש שם (עיין לעיל בדברינו בסי' י'). והנה לשיטת התוס' וסה"ת וסייעתם דאזלינן לקולא בספק טרפות ורק הא דמחמרינן בגמ' בכמה מקומות בכמה ספיקות הוא רק משום דשכיח טפי לאיסורא, וא"כ הא דחיישינן בקוץ שניקב לחלל לשמא ניקב אחד מאיברים הפנימים י"ל בתרי גווני, או משום דשכיח יותר שמנקב אחד מהאיברים הפנימים. או שהחשש הוא רק להצריך בדיקה מדינא ומה שאנו אוסרים מספק הוא מצד ספק חסרון ידיעה, ואם נאמר כאופן הראשון שהוא מטעם ששכיח יותר לאיסור זה פשוט שאין לנו שכיח יותר רק בחשש נקב משהו מטעם כיון שהתחיל לינקב אמרינן שיגמור לנקב להליחה, אבל לעשות קרע ולהתרחב לאורך או לרוחב עד רובו של הבשר החופה מנין לנו לומר שזהו שכיח לאיסורא יותר. ולטעם השני שכתבנו שהא דאמר בקוץ עד שתינקב לחלל הוא רק לענין להצריך בדיקה מדינא ומטעם חסרון ידיעה אסרינן לה, וא"כ בנ"ד שמחיים הוא וא"א לבדוק ובאמת אין בזה חסרון ידיעה לבדוק, וא"כ לאחר שחיטה תהיה לה היתר בבדיקה רק שעתה מחיים שא"א לבודקה ע"כ אין ראוי לאסור החלב מטעם זה. **(זה נראה לענ"ד לומר גם אם נאמר שטעם שבניקב לחלל הגוף אסרינן מספק מטעם חסרון ידיעה מ"מ גם מחיים בכה"ג יהיה אסור כיון שידעינן בהחלט שאחר שחיטה יהיה אסור מצד חסרון ידיעה וא"כ איך נתיר מחיים החלב במקום שהוא ידוע שאחר שחיטה תיאסר, ודו"ק:)** והנה לפי אופן זה שכתבנו שמטעם חסרון ידיעה אסרינן לה בקוץ שניקב לחלל ואין ידוע אם ניקב, יש לעיין בזה להא דאסרינן בממסמס קועיה דמא מטעם דאין בדיקה לוושט מבחוץ וחוששים שמא במקום נקב שחט, ואם נקובת הוושט הוה נבלה אתי שפיר שמטעם ספק בשחיטה אתינן עלה, אבל לשיטת הסוברים דנקובת הוושט רק טרפה מ"ט אסרינן בדיעבד דילמא במקום נקב שחט אף שהוא רק ספק טרפה, וע"כ נראה לענ"ד לומר דמזה מוכח שגם לשיטת הסוברים שנקובת הוושט הוה רק טרפה אפ"ה לענין ספק מיקרי זה ספק בשחיטה באותו האבר המתירו באכילה אם הוא ראוי להתיר בו בשחיטתו לאכילה ובספק כזה אזלינן לחומרא גם בספק שקול לכו"ע, וראיה לסברא זו משיטת בעל העיטור שסובר שסכין שיש בו רק פגימה אחת ולא יותר אם נשחט בו הוה רק טרפה ולא נבלה, וטעמו נראה שמסתברא שבפגימה אחת אין כאן רק חשש שעשה הפגימה נקב בוושט אבל לזה לא חיישינן שמא אירע שבאותו הפגימה גמר רוב

הסימן היינו המשהו שאחר המחצה נשחט בהפגימה שאז הוה נבלה, משום דאזלינן בתר רובא דסכין ובודאי נגמרה השחיטה ע"י רוב הסכין, וכן הוא לשון הגמ' (י"ז ב') גבי מנין לבדיקת סכין מה"ת כו' שפריך שם הגמ' פשיטא כיון דכי נקב טרפה בעי בדיקה משמע שבפגימה אחת אין כאן רק חשש שיהיה נקב והוה רק טרפה (ועיין לעיל סי' י') [ועיין רש"י שם דכי נקב לוושט משמע שהחשש הוא רק מן צד הוושט], וא"כ מדוע אסר רב הונא בנמצא הסכין לאחר שחיטה פגומה ומשמע בכל גוונא דגם בפגימה אחת אסורה ואף אם שיבר בה עצמות, ולשיטת בעל העיטור דהוה רק טרפה א"כ הו"ל נשחטה בחזקת היתר עומדת עד שיודע במה נטרפה, ובפרט בזה שיש לתלות שנעשה אחר שחיטה, אלא ודאי שצ"ל כמוש"כ שכל ריעותא הנעשה בענין השחיטה אף שאינה עושה נבלה רק טרפה חשוב זה ספק בשחיטה והכי נמי בענין ספק שמא ניקב הוושט ושחט במקום נקב:

(ולפ"ז יתכן ג"כ מה שקשה לשיטת רש"י דשמוטה הוה טרפה האיך קרי הברייתא זה ספק בשחיטה וכבר דיברנו בזה לעיל בסי' י"א, אמנם לפי דברינו אלו יש לומר באופן אחר אליבא דשיטת העיטור הנ"ל שכל שבמקום השחיטה יש אופן שלא היה ראוי להיות ניתר לאכילה מיקרי בשחיטה זו ספק בשחיטה שנעשה אין ראוי' להתיר לאכילה:)

אמנם לדעת רבינו יונה והרשב"א וסייעתם שספק שקול בטרפות ג"כ אסור, יש לדון לענין נידון זה שיש ספק שמא נקרע ג"כ ע"י הנשיכה בשר החופה ברובו, אך לדינא התורת יקותיאל האריך (בסי' כ"ה) הרבה בענין זה והכריע לדינא שרוב הראשונים דעתם שספק שקול בטרפות להקל, אך כתב שיש לחוש לדעת המחמירים אך במקום שיש עוד צדדים להקל יש לסמוך על המקילים, וכבר כתבתי בנ"ד שחשש זה יכול להיות שאין שכיח, וגם שיש אופן לומר שאין זה טרפה וכמוש"כ מקודם, כן נראה לענ"ד:

סימן כא

נשאלתי מאחד שהיה לו עז שנמסר לרועה א"י ובא נער הרועה שהוא א"י ואמר לבעל העז שהעז שלו נשך אותה זאב בשיניו ובעת שהודיע לו הא"י זה חפש למצוא המקום נשיכה בהעז ולא מצא רק אח"כ חפש ומצא מקום אדמומית כעין נשיכה בעור העז אצל כרסה מן הצד ונשאלתי ע"ז:

והנה בדין זה ראוי לחקור כמה פרטים כאשר נבאר בע"ה, א) מצד אמירת הכותי שאמר שזאב נשכה הגם שהכותי אמר שרק בשיניו נשך ואין דרוסה בשן כמבואר בגמ' ובטוש"ע (סי' נ"ז), מ"מ יש לנו לחוש כיון שהזאב היה אצל העז כיון שנשכה יש לנו

לחוש שמא גם בידו דרסה, אמנם באמת באמירת הכותי אף במסל"ת אין נאמן לאסור כמבואר בש"ך (בסי' קכ"ז ס"ק כ') שאין עדות הכותי מועיל אף לאסור, וכש"כ הכא שיש לנו לתלות שאמר זאת להתפאר שהועיל כל כך לבעל העז להצילה מן הזאב, ולפ"ז כשיש לתלות שזה הנשיכה נעשה ע"י כלב דבזה לולא אמירת הכותי כשהיינו מוצאים נשיכה מלתא דפשיטא הוא שהיינו תולין בכלב אשר הוא שכיח יותר מזאב, ובפרט שכלב לפנינו הוא והזאב אין לפנינו, ועצם הקלקול בעור אין ברור שהוא נשיכה, ויש לנו לתלות שנעשה ע"י קנה כמבואר בגמ' ובטושו"ע:

ולכאורה יש להתעורר ע"ז לחוש לדברי הכותי ע"פ מש"כ בשם מהר"ם לובלין והוא בט"ז (בסי' מ"ח) שפסק בכותי שבעת הפשטתו מצא מחט והראה לישראל ופסק דנאמן לאסור משום דרגלים לדבר והוי כעין גילוי מלתא בעלמא, אך באמת התם גופא מלתא חדתא הוא והט"ז אין מסכים לדינו של מהר"ם לובלין, ומה שהפר"ח החזיק לדברי מהר"מ מהא דתשובת הרשב"א מייתי להא דקטן נאמן לאסור מהא דאמר הגמ' בכתובות דנאמן להעיד מה שהיה בקטנם משום דגילוי מלתא בעלמא הוא ואף דאין דומה להתם דשם בעינן גדול עמו וגם אין נאמן רק להעיד בגדלו, והרשב"א מחמיר כאן בקטן והוא משום דרגלים לדבר וא"כ ה"ה בהכותי, עכ"ד הפר"ח. ואני לענ"ד לא ידעתי ראייתו דהא מצינו שחלוק עדותו של כותי מעדותו של קטן גם במסל"ת ורגלים לדבר, והוא בנחיל של דבורים בבעלים מרדפים אחריהם והקטן אומר מכאן יצא נחיל זה דקטן מהימן במסל"ת כדאיתא בגמ' ב"ק בפ' הגוזל בתרא, ואלו בכותי כתב הפר"ח בעצמו (בסי' ס"ט ס"ק מ"ג) דלפי שיטת הרשב"א ודעימי' אין נאמן כותי שם גם במסל"ת ובמרדפין אחריהן, וא"כ מנלן לדמות א"י לישראל ברגלים לדבר כיון שמ"מ אנו מצריכים לאמירתו ובלא אמירתו לא היינו אוסרים משום דנמצא המחט אצל הפרש, ועיקר דינו של הרשב"א שחידש בקטן מלתא חדתא היא וראוי שלא נדמה לזה מלתא אחריתא, אמנם אע"פ שנאמר שהעיקר לדינא כדעת מהרמ"ל מ"מ לנ"ד אין לדמות זה, ששם בדינו של מהרמ"ל לא נאמר רק כשמצא את הא"י היה עדיין עסוק בהפרש והמחט בידו וא"כ גם בלא אמירתו ראוי לשאול על המחט מאין הוא בא, משא"כ בנ"ד אין לנו לדון ולחוש שום ספק בלא אמירתו שהיה שם זאב כלל:

אמנם אם הא"י מהימן להישראל באמירתו שנעשה בה הנשיכה ע"י הזאב בזה יש לחקור, דהא הט"ז החולק על מהרמ"ל בהא דמחט שנמצא בהפרש ואפ"ה כתב הט"ז היכא שהכותי מהימן להישראל דאסור באם שהכותי אין יודע תחיבתו היאך היה אם מפולש או לא, וה"נ בנ"ד אם מהימן ליה הא"י בהא דהיה זאב אצל העז ועשה בה מעשה

וממילא נימא להאי גברא דמהימן ליה שאסור משום ספק דרוסה שמא דרסה הזאב גם בידיו:

והנה מקור הדין דהיכא שלהישראל מהימן ליה הא"י אסור, הוא מהרשב"א שפסק בהא דא"י שאמר על שני בהמות שהן אותו ואת בנו שהיכא שהישראל מאמין לו אסור והובא זה בשו"ע יו"ד (סי' ט"ז) והוא בתשו' הרשב"א (סי' קי"ח), ומקור ראיתו מסוגיא דקידושין ס"ו א' גבי ההוא סמיא דאמר ליה שמואל אי מהימן לך כבי תרי זיל אפקה, והנה בעיקר הדין לולא דהרשב"א אמרה להא מלתא אנן בעניותין היינו מסופקין בדמיון זה, דבאמת יש לחקור מאין נובע איסור זה כיון שלב"ד לא מהימן למה נאסור לו מפני שמאמינו הבע"ד הא טועה בדמיונו הוא דהא דעת התורה גדולה מדעתו ולדעת התורה הגם שהוא אומר כן והחכם שומע דבריו עכ"ז אין אוסר הדבר מפני שיכול להיות שמשקר, וכי מפני שבעל הדבר הוא שוטה ומאמינו יהיה נאסר כיון שטועה הוא בזה. ונראה לע"ד לומר בטעם הדבר הגם שהתורה נתנה לנו משפט כללי שכל שלא העידו שנים עדים אין לנו לחוש לאסור בדבר שבעינן שני עדים ואפילו משה ואהרן לא מהימני, היינו מפני שכיון שבדרך כלל אין נאמנות לעד אחד וע"כ לא חילקה התורה, אמנם הבע"ד על עצמו כיון שהוא יודע בהעד שלא משקר וקים ליה בגויה שלא משני בדיבורו מכמה פרטים שנודע לו יש לו לחוש לדבריו, וכעין זה הוא מה שמצינו בגמ' היכא שקים ליה בגויה, דרבא שהיה קים ליה בבת רב חסדא סמך על דבריה והיפך שבועה על שכנגדו, ע"כ אמר שמואל לההוא סמיא אי מהימן לך כבי תרי פירושו שהאי גברא המעיד לך ידעת בו בבירור דמהימן הוא ולא משני בדיבורו ע"כ זיל אפקה:

וא"כ לפ"ז אין שייך לומר זה רק במקום שהא דנאמן להבע"ד הוא מפני שידוע לו שהוא איש נאמן וכנים דבריו ולא משני בדיבורו, אבל בכותי שחזקתו משקר וגם הישראל שמאמין לדבריו אין זה מפני שקים ליה בגויה ונבדק לו בכמה דברים פרטים שהוא איש אמת דלא משנה בדיבורו, רק שבדבר זה שאמר לו נתן לבו אמנה לדברי הכותי ולכך הוא מהימן ליה, בהא נראה ומסתברא שיש לב"ד לומר להבע"ד טועה אתה בזה שאתה מאמין להכותי כי הכותי יכול להיות שמשקר וע"כ אין אתה צריך לחוש לדבריו לאסור את הדבר שהוחזק עד עתה בהיתר, ובאמת כן מורה לשון הגמ' דקאמר שם דלרבא הכי קאמר מי מהימן לך כבי תרי שפירושו שהאי גברא המעיד לך נבדק לך שנאמן הוא, ואם כשיטת הרשב"א שבמקום שמהימן ליה בהא מלתא אסור הגם שהמעיד אינו איש נאמן בכל דבריו, א"כ הכי הו"ל להגמ' לומר אי מהימנא לך הא מלתא זיל תפקה:

ובאמת באה"ע (סי' קט"ז סעיף ז') הביא שם הרמ"א הא דבעינן שיהיה מאמין לו גם בשאר דברים והוא מד' מהרי"ק בשורש פ"ב, ועיינתי בד' מהרי"ק וראיתי שהביא שם דברי הרשב"א שכתב שם וז"ל, ועל הפירוש אי מהימן לך כבי תרי אי מהימן אצלו בכל כשנים שאין משקר יפה דברת ודברים של טעם דאלה"כ הו"ל למימר אי מהימן לך דעבדא איסורא, והמהרי"ק האריך שם והכריע כן דבעינן שיהיה נאמן בכל מילי וכמוש"כ:

אך צ"ע שלפ"ז סתרי דברי הרשב"א אהדדי שהרי (בסי' קי"ח) שהובא לעיל בדברינו פסק שאסור גם היכא שמהימן ליה הכותי הגם שחזקתו הוא שמשקר והנה מצאתי שכבר הקשה קושיא זו הגאון בעל בית מאיר בתשובתו המובאה בס' תשובת הגאון רע"א (בסי' ק') והכריע דהרשב"א לא סבר כמו שהביא המהרי"ק בשמו, והוכיח כן ממשמעות דברי הרשב"א אלף רל"ז ומסי' קי"ח הנ"ל, אך הגאון רעק"א שם (בסי' ק"א) כתב שם שדברי מהרי"ק שהביא בשם הרשב"א המה במיוחסות (סי' קל"ג) ודברי הרשב"א שבסי' אלף רל"ז ניכרים שקיצור הוא מהתשובה הנ"ל שבמיוחסות, ועל תשובת הרשב"א (שבסי' קי"ח) כתב דמיירי היכא שמכיר את הנכרי שנאמן הוא בכל הדברים, עוד כתב שם הגרעק"א שהרשב"א לא סמך למעשה על היתירא היכא שנאמן לו בהא ואין נאמן בכל דבר ולא כתב רק לצד היתר יעוש"ה בדבריו שהאריך שם:

ולכאורה נראה לענ"ד להוכיח מדברי הרשב"א והר"ן שסוברים דהיכא שנאמן לו בזה שמעיד חוששין לדבריו גם שאין נאמן לו בכל הדברים, מהא שהרשב"א בחידושיו לקידושין וכן הר"ן שם בקידושין בסוגיא דעד אחד אמר לו נטמאו טהרותיך כו' שהביא שעד אחד נאמן גם במקום שאין יודע הבעה"ב מהא דאמרינן בגיטין נ"ג אליבא דחזקיה, דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד חייב, ומה טעם אמרו שוגג חייב כדי שיודיעו, ואם עד אחד אין נאמן מה מועיל הודאתו, ואח"כ דחו ראיה זו שמועיל הודאתו לענין אם נאמן לו. ולכאורה קשה א"כ מאי פריך הגמ' א"ה מזיד נמי, הא במזיד לא יועיל הודאתו שהרי במזיד כיון שעשה מעשה רשע בודאי לא יהיה נאמן כבי תרי בכל מילי ועליו לא יהיה שייך לומר קים ליה בגויה, אלא ודאי דלא בעינן רק שיהיה נאמן ליה בהא, מיהו יש לדחות ראיה זו די"ל דמאי דפריך הגמ' א"ה מזיד נמי ליפטר כדי שיודיעו ואם שאין מועיל הודאתו הא יכול לעשות שיטמא וכו' בפני עוד אחר ויודיעו כדי שינצל מהאיסור, כיון שמזיד הוא ויודע בעת שעושה הדבר לאסור, אמנם בשוגג צריך להיות שמאמין לו דהאי כיון שעושה שלא בכוונה יכול להיות שנתהוה הדבר במקום שאין רואין זולתו וע"כ צריך להיות התקנה לפוטרו בכדי שיודיעו במקום שאין רואין דאל"כ

הלא יודיע לו הרואה. אמנם נראה לענ"ד ליישב סתירות דברי הרשב"א מהדדי שפסק (בסי' קי"ח) דגם בכותי ראוי לאסור אי מהימן לנו הגם שאינו נאמן בכל הדברים, שזה דוחק לומר כמש"כ הגרע"א דמיירי שמכיר את הא"י שהוא נאמן בכל הדברים שיהיה יותר נאמן מסתם אדם, ולכן נראה לומר שחלוק שארי איסורים מדבר שבערוה, דאיסור דבר שבערוה דבעינן שנים עדים גם בישראלים כשרים ע"כ בעינן שיהיה נאמן כבי תרי היינו יוצא מגדר סתם נאמנות, משא"כ בשארי דברים שבאמת פסק הרשב"א דעד אחד נאמן לאסור היכא שאין ידוע להבע"ד, וכמו שהביא בש"ך (בסי' קכ"ז ס"ק ט"ז) בשם הרשב"א סי' שע"ו שפסק לדינא דעד אחד נאמן לאסור במקום שאין הבעל דבר מכחישו אפילו כשאין יודע, וא"כ בזה מועיל גם אם מאמין לו בדבר זה לבד, ואף שהרשב"א (בסי' קי"ח) יליף מהא דההוא סמיא ששם מיירי לענין דבר שבערוה ושם בעינן שיהיה נאמן אצלו כבי תרי לכל מילי, י"ל דהרשב"א יליף כמו דמועיל התם נאמנות שמהימן לו אף לענין דבר שבערוה והכא בשארי איסורים יועיל כל שמהימן לו אותו הדבר וצ"ע:

ובעיקר איסורא היכא שמאמין לדברי המעיד במקום שאין עדותו מועיל ע"פ ד"ת, נראה מלשון הרי"ף והרא"ש שכתבו שם בקידושין, אבל לצאת ידי שמים אי מהימן ליה כבי תרי חייב לאפוקה, משמע שאין בזה גדר איסור רק לצאת ידי שמים, אמנם הט"ז באה"ע (סי' קט"ו ס"ק י"א) הסיע כוונת הרי"ף והרא"ש שכתב לצאת ידי שמים היינו משום שהב"ד אין יכולים לאסור לו שיכול להכחישם ולומר שאין נאמן לו, אך אם הוא בעצמו יודע שנאמן לו העד אסור לו ולכך אמר לצאת ידי שמים, ובאמת אסור מדינא היכא שנאמן לו ובאמת הוא קצת דחוק, אמנם בתשובה של הרשב"א במיוחסות (סי' קל"ג) הנ"ל שם ביאר להדיא שלאו מדין תורה אמר ליה שמואל אי מהימן לך זיל אפקה אלא כדי שלא יהיה לבו נוקפו אמר לו כן א"נ לצאת ידי שמים קאמר עכ"ל הרשב"א, הרי מבואר דאין עליו איסור מדינא רק לצאת ידי שמים, וא"כ גם כוונת הרי"ף והרא"ש יהיה ג"כ כפשוטו ועיין בתשובת הגאון רעק"א הנ"ל שדיבר ג"כ בזה, אכן מפשט ד' הרשב"א בחידושיו לגיטין (נ"ג שם) מוכח ומורין הדברים שדעתו שאם מאמין להעד אסור מדינא, שכתב שם על ראית הראב"ד שעד אחד נאמן לאסור מהא דאמר בגמ' כדי שיודיעו ולכך שוגג פטור, וע"ז כתב שם הרשב"א שאין ראיה רק מתוך שמודיעו דילמא מהימן ליה כבי תרי ואם גם במהימן אין איסור מצד הדין רק לצאת ידי שמים למה יתקנו למען דבר שאין אסור באמת ע"פ ההודעה גם אם יאמין לו כבי תרי:

אמנם י"ל ע"פ החילוק שכתבנו למעלה בין דבר שבערוה לשאר איסורין, שבדבר שבערוה גם אם מאמין לו מ"מ אין עליו איסור רק לצאת י"ש משא"כ בשאר איסורין

כשמאמין לו, וא"ש שמזה הטעם החליט הרשב"א (בסי' קי"ח) גבי אותו ואת בנו לאיסור אם מהימן ליה, גם מה שמביא ראיה מהא דההוא סמיא היינו כי היכא ששם מועיל לחייבו ידי שמים לומר לו שיגרשה לצאת ידי שמים, ממילא בשאר איסורים יתחייב מדינא ג"כ, אך באמת המחוור שהרשב"א ספוקי מספקא ליה בזה אם החיוב מדינא הוא אפילו גבי דבר שבערוה או רק לצאת י"ש, וכן נראה מלשון הרשב"א בסי' רנ"ז וז"ל אבל אם מאמין לו אפשר שתהא אסורה לו ומביא ראי' מהא דההוא סמיא דקידושין, ומסיים ואע"פ שיש לחלק קצת דדילמא שאני התם דאיכא סהדא דמהימן בשאר איסורים מדינא בעלמא, אבל הכא דליכא עדות כלל ואפילו לגבי, איסורין לא חיישינן בכי הא אף לגבי עריות לאסור על הבעל הרי מוכח דעתו שסובר שלגבי עד מהני מדינא נאמנות גם לגבי דבר שבערוה, וא"כ במקום שאין עד יהיה מסופק להרשב"א אם מהני נאמנות מדינא:
ומדברי הרב המגיד בפרק כ"ד מהל' אישות הלכה י"ח שהביא בשם הרשב"א שהרשב"א כתב וז"ל, כתבו התוספות דאשת ישראל שאמרה לבעלה טמאה אני לך ואמר לה בעלה שמאמינה איהו נמי שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא ואסורה לו לעולם ואפילו אם תחזור ותאמר באונס הוה ע"כ, ומדלא מהני חזרה וגם כתב לשון אסורה לעולם משמע שהוא מדינא וחשבינן זה כאיסור גמור מה שמאמינה, **(מיהו יש לומר דאימתי אסור מדינא היכא שמאמינה, משום דבאמת יש כאן שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא שהרי אמרה שאסורה, רק שחז"ל עקרו לזה מטעם שלא תהא עיניה נותנת באחרים וכיון שהוא האמינה ממילא איסורה שאסרה מדינא)** א"כ יראה שהרשב"א למסקנא דמילתא החליט דמדינא אסור הא דמאמינה, וא"כ י"ל ששם במיוחסות שכ' שהוא רק לצאת ידי שמים כתב זה לסניף לשארי הטעמים ולדינא דעתו נוטה כשיטת התוס' והרמב"ם שמדינא אסור היכא שמאמינה, וע"כ פסק (בסי' קי"ח) שאסור מדינא:
היוצא מכל האמור שעיקר ענין נאמנות יש בזה ספק אם הוא מדינא או רק חומרא ודעת הרשב"א נוטה יותר שהוא מדינא, אך מ"מ מסתברא שהוא רק כאיסור דרבנן ולא חמור בזה כשל תורה, וא"כ היכא שיש ספק בעצם הדבר שגם אם נאמין לו כפי מה שאומר הנער הא"י שראה שנשך הזאב לא אמר שראה שדרסה ביד ובשן אין דרוסה וא"כ הוה זה רק חשש ספק ובספיקא אזלינן בזה לקולא, ובפרט שיש לצרף דעת מהרי"ק שסובר שבעינן שיהיה נאמן לכל דבר וא"כ הוה זה ספק ספיקא, ולכן אין להחמיר ולאסור העז, דזה עדיפא מספיקא דרבנן שאזלינן לקולא, וכעין זה כתב רבינו הרמ"א בתשובה מפורש (בסי' י"א), והוכיח מתשובת מהר"ם שעד אחד בכיעור אפילו אי מהימן ליה

שרי, ודוקא בעד טומאה אי מהימן ליה אסור, והוא כמוש"כ שבמקום ספיקא לא אסרינן מטעם מהימן ליה, כן נראה לענ"ד.

סימן כב

ע"ד עובדא דאתא לקמאי והענין יבוא מתוך תשובה זו בע"ה.

בהא דאיתא ביו"ד (סי' נ"ח סעיף ו') לענין נפולה שהלכה אין צריכה בדיקה דווקא כשהלכה הילוך יפה אבל הלכה והיא צולעה צריכה בדיקה, איך יהיה הדין אם היתה צולעה קודם הנפילה ועתה אחרי נפילתה הולכת צולעה כמו שהלכה מקודם, והספק בזה אם נאמר כיון שבאמת הולכת היא כמו שהיתה הולכת קודם הנפילה א"כ אין כאן שום ריעותא מה שהיא צולעה, ובאמת נאמר שאף הילוך כזה יש בו להוציא מידי חשש ריסוק איברים מהנפילה, ומה שכשהיא צולעה ע"י הנפילה אסורה הוא מטעם ריעותא שצולעה ע"י הנפילה, או שכל זמן שאין לנו הילוך יפה אין לנו במה להוציאה מידי חשש הנפילה, וגם כשאין לנו ריעותא ממה שהיא צולעה מ"מ אין לנו במה לברר להוציאה מידי החשש של נפולה:

ונראה לענ"ד שדין זה תלוי באשלי רברבי במחלוקת הראשונים, בהא דאיתא בחולין (דף נ"א ע"ב) אמר ר' ירמיה בר אחא אמר רב (ולגי' הרא"ש אמר רב הונא בר יהודה אחר רב ששת אמר ר' ירמיה אמר רב), פשטה ידה לעמוד אע"פ שלא עמדה עקרה רגליה להלך אע"פ שלא הלכה, אי קיי"ל הכי, ולכל הראשונים שפסקו דקיי"ל כמימרא דרב וכאשר נבאר בסמוך דעת הסוברים כן, א"כ לא מיבעיא אם נאמר שלשיטה זו גם צולעה שרי שהרי יש כאן עקירה לרגליה להלך, אלא אפילו אם נאמר שכל שחזינן שהיא צולעה אסור מפני שיש בה ריעותא, מ"מ כל כמה דלא חזינן שהי צולעה לא חיישינן לה וסומכין על עקירת רגליה להלך ושרינן בזה ומחשבינן זה לבירור להוציא מידי חשש נפילה, א"כ כשהיתה צולעה מקודם ועתה הולכת כמו קודם הנפילה אמרינן נמי שבזה שעוקרת רגליה להלך יצאת מידי נפילה ומה שהיא צולעה הוא מפני שהיתה מקודם הנפילה צולעה. אמנם לדעת החולקים וסוברים דלמסקנא לא קיי"ל כהא דרב בעקרה רגליה להלך, יש לומר לפ"ז דאנן לדינא בעינן בירור גמור להוציא מידי נפולה, והבירור הוא דוקא כשהולכת הילוך יפה ולכן גם שאין כאן ריעותא מ"מ אסורה בהיתה צולעה:

והנה הרמב"ן בחידושיו לחולין כתב מה שהשמיט הרי"ף מימרא דרב עקרה רגליה להלך אע"פ שלא הלכה, הוא משום הלשון שאיתא בנוסחאות והלכתא עמדה צריכה בדיקה הלכה אפילו בדיקה לא צריכה ולא סיימו בה הא דעקרה רגליה להלך, וזה מסתייע ממעשה דאימרתא דבי רב חביבא דאע"ג דאשתכח דהוה פסיק חוט השדרה

דילה מ"מ הוות מהלכת ועוקרת יד ורגל כו' יעוש"ה בדבריו בזה, ואח"כ הביא שבעל ה"ג ז"ל כתב עמדה כו' והלכה ולא הזכיר ננערה לעמוד ועקרה יד ורגל להלך, ואח"כ הביא שבה"ג גורם באימרתא דבי ר' חביבא דנפלה מאיגרא לארעא והוה שגרא כרעא כו' ואע"ג דאשתכח כרב יימר (הוא שלא נפסק חוט השדרה) הלכתא כרבינא חוט השדרה שכיח שגרונא לא שכיח:

והנה מש"כ הרמב"ן שה"ג השמיט להא דעקרה רגליה להלך, הבעל העיטור הביא מפורש שבה"ג פסק להא דר"י אמר רב עקרה רגליה להלך, וכן הובא בהרא"ש וכן מצאתי בהאשכול להרב ר"א אב"ד חתנו של הראב"ד שהביא ג"כ בשם בה"ג שהוא פסק להא דעקרה רגליה להלך, הגם שבבה"ג שלפנינו לא נמצא הא דעקרה רגליה להלך ואיתא כמו שכתב הרמב"ן, מ"מ נראה שהושמט בבה"ג שהיה לפני הרמב"ן מימרא זו מד' בה"ג וכן הושמט באותו ס' בה"ג שלפנינו, דבעל העיטור והאשכול שהמה קדמאי טובא מהרמב"ן ודברי בה"ג שגור בספרם תמיד ודאי בקיאי טפי בספר בה"ג, והבה"ג שהיה לפניהם עליו יש לסמוך ביותר, ואף לגי' הרמב"ן בד' בה"ג מ"מ מוכח לדינא שלד' בה"ג בהיתה צולעה מקודם נפילה שרי, והוא שהרמב"ן הביא שגי' בה"ג בהאי אימרתא דבי רב חביבא [בהרמב"ן ובבה"ג איתא בי רחבוניא] דנפלה מאיגרא לארעא, ומסיים ואע"ג דאשתכח כרב יימר הלכתא כרבינא מ"ט חוט השדרה שכיח שגרונא לא שכיח, ובבה"ג שלפנינו איתא ג"כ צע' דההיא אימרתא כו' דנפלה מאיגרא, אך בסוף איתא כמו שבגמ' דילן ואע"ג דאשתכח כרבינא הלכתא כרב יימר מ"ט חוט השדרה לא שכיח שגרונא שכיח, ומעתה ממ"נ לא מיבעיא לגי' דילן בבה"ג שלמסקנא גם בהיתה צולעה מחמת הנפילה שרי מ"ט דשגרונא שכיח ולחוט השדרה לא חיישינן, א"כ מוכח להדיא דעת בעה"ג שגם בהליכת צולעה יצאה מחששא דנפולה ולחוט השדרה לא חיישינן מפני ששגרונא שכיח יותר, אלא גם לגירסת הרמב"ן בד' בה"ג דגריס שם דהלכתא כרבינא מפני שחוט השדרה שכיח מוכח גם שצולעה מקודם שרי, שהרי מוכח שמה שרבינא אוסר והלכתא כוותיה הוא מצד הריעותא שהיתה גוררת רגליה אמרינן שחוט השדרה יותר שכיח בה משגרונא, אבל אם היה שגרונא שכיח יותר מחוט השדרה לא היינו חוששים לפסיקת החוט השדרה גם בה שהיתה נפולה, רק משום כיון שהיא נפולה ושגרא כרעה אמרינן ששכיח בה יותר שיהיה זה ע"י פסיקת החוט יותר משגרונא, ואם כן במקום שהיא צולעה מקודם שאז לא היה מקום לחוש לפסיקת החוט וא"כ אין כאן ריעותא שנאמר בה שחוט השדרה יותר שכיח לגרום מה שהיא, צולעה שהרי היתה צולעה מקודם הנפילה ודאי דשרי גם לרבינא, ולפי הגירסא שבבה"ג לפסוק

כרבינא, וא"כ איך שיהיה בין לגי' דילן בדברי בה"ג ובין לגירסת הרמב"ן מוכח לדעת בה"ג בצולעה מקודם דשרי:

ולכל הפוסקים שפסקו להא דרב דעקרה רגליה להלך אע"פ שלא הלכה, כבר כתבנו לעיל שלדידהו ודאי דשרי בהיתה צולעה מקודם. והנה הבעל העיטור פסק כן וכן הרא"ש בפסקיו הביא ג"כ להלכה מימרא דרב הנ"ל, וכן הרוקח בסי' שפ"ז פסק ג"כ להא דעקרה רגליה להלך וכן מובא בסמ"ק להלכה וכן הביא הכל בו בשם ר"י ויעויין במהר"י קולין (סי' ס"א) שפוסק ג"כ להלכה להא דעקרה רגליה להלך, אך כתב שבמקום שיש ריעותא שאין הולכת בטוב אין מועיל עקירת רגליה להלך אבל במקום שאין ריעותא סמכינן אהא דעקרה רגליה להלך ואין אנו חוששין שמא היא גוררת רגליה, וא"כ לדידהו מלתא דפשיטא במקום שהיתה צולעת מקודם ואין לנו ריעותא דיש להכשיר דהא יש לומר שמחמת הנפילה כמו שהיא עוקרת רגליה להלך היתה מהלכת הילוך יפה, אך מחמת שהיתה צולעה מקודם הולכת צולעה כקודם, וגם הטור פסק להקל בעקרה רגלי' להלך, וכן הישי"ש בפרק א"ט (סי' ס"ה) הכריע ג"כ להלכה כדעת הפוסקים לסמוך אהא דעקרה רגליה להלך וכהכרעת מהרי"ק להקל במקום שאין ריעותא, רק למעשה חושש להחמיר לדעת הרי"ף והרמב"ן והרשב"א שלא סמכו אהאי דינא בעקרה רגליה להלך:

אמנם במקום שהיא צולעה מקודם ובאותו ההילוך שהיה לה קודם הנפילה כן הולכת אחר הנפילה בלי שום גירעון, לא ברירא לן האי דינא אם לשיטת הרי"ף והרמב"ן והרמב"ם שהשמיטו הא דעקרה רגליה להלך אם צולעה מקודם ואח"כ, אם אסורה או לא, דיש לומר שמה שהשמיטו דין זה הוא רק מצד שמא יש ריעותא שא"א לה להלך ומצריכים בדיקה ע"ז לברר הדבר אם יכולה להלך, ומטעם זה השמיטו דין זה, אבל כשהולכת הילוך רק שצולעת כמו שהיתה מקודם הנפילה יש לומר שסמכינן על זה ואין אנו חוששים לא לריסוק איברים ולא לחוט השדרה כיון שאין מה לברר עוד, ובזה הכל יודו ד' מהרש"ל ומהרי"ק שבמקום שאין ריעותא סמכינן על ההילוך שאינו יפה ג"כ:

והרמב"ן בחידושיו הקשה כיון דחזינן שאפשר לה להלך הליכה שאינה יפה ע"י פסיקת חוט השדרה, וא"כ איך אפשר לסמוך על עקרה רגליה להלך דילמא איפסיק חוט השדרה ע"י הנפילה כן הקשה על האי דינא דעקרה רגליה, וכתב שמטעם זה השמיט הרי"ף להאי דינא דעקרה רגליה, והרמב"ן דקדק שם בדבריו בעצמו ע"פ קושיתו זו היאך סומכין על הילוך יפה הא אפשר שיקרעו בה הדקין או הכרס ומהלכת כדרכה, וכתב ע"ז כיון שמהלכת כדרכה בחזקת בריאה היא עכ"ד. ומעתה נוכל לומר שחששא של הרמב"ן וסיעתו באינה מהלכת הילוך יפה הוא רק משום דלא ידעינן אם חזרה לבריאותה שנוכל

ליתן לה שם בריאה מנפילתה, אבל במקום שהיתה צולעה מקודם נפילתה וחזרה במצב הילוכה כמו שהיתה מקודם נפילתה נוכל לומר שזה מיקרי חזרה לבריאותה, ולכן כיון שדעת הרבה פוסקים מגדולי הראשונים להקל בבירור לזה שאנו דנין בהיתה צולעה מקודם היינו ע"פ שעקרה רגליה והמהרש"ל הכריע להלכה כשיטתם, ואם כי למעשה חשש גם לדעת המחמירים שלא הביאו להלכה הא דעקרה רגליה להלך, אך בנידון דידן שכתבנו שאפשר שגם המחמירים מודים להקל בזה נוכל לסמוך להקל:

והנה עובדא בא לפני שנשאלתי על עוף שנפל עליה חתיכת עץ והובאה לפני והלכה בטוב רק על רגל אחת היתה צולעת קצת, והשואלת אמרה שמקודם מעשה זו הלכה ג"כ באופן זה שהיתה צולעת קצת ברגל אחד ובלי שינוי הליכתה ממה שהיה מקודם, והנה לבד מש"כ והראיתי בע"ה פנים מסבירות להקל במקום שהיתה צולעת מקודם והולכת אח"כ כמו שהי' מקודם, יש כאן צירוף להקל גם לדעת המחמירים, והוא שמד' הרשב"א בתורת הבית הארוך (דף מ"ז א'), וכן בחידושיו מוכיחים דבריו שכל החשש בצולעה הוא רק לחוט השדרה אבל זולת זה כיון שהולכת ועוקרת רגליה יצאת מחשש ריסוק איברים, וז"ל הרשב"א בתורת הבית הנ"ל אהא שכתב שהרב אלפסי ובספר הת' ובתוס' רבינו הצרפתים פסקו דוקא כשעמדה, והרמב"ן נתן טעם לדבר דעקרה רגליה אין מוציא מידי חשש פסיקת חוט השדרה עד שתהלך כדרכה עכ"ל, וע"כ בנפל על גבי עוף דבר קשה כמו אבן או עץ יהיה חילוק אם נפל במקום שיש שם פסיקת חוט השדרה להטריפה יש לחוש לזה במקום שהולכת ואין הולכת הילוך יפה, אבל אם נפל למטה מהאגפים אין שום חשש אף לדעת המחמירים, אחרי שכל החשש הוא רק משום חוט השדרה, ובמקום שנפל עליה אין פוסל שם פסיקת החוט, ואם הוא ספק אם הדבר קשה נפל במקום שפוסל פסיקת החוט או לא, נראה לענ"ד שיש להקל, דהא יש כאן ספק ספיקא שמא לא נפל עליה במקום שפוסל פסיקת החוט, ואם נפל עליה שם במקום שפוסל פסיקת החוט שמא לא נפסק החוט, והרי זה דומה לספק על ספק לא על שמועיל ס"ס כזה גם שאין מתהפך משום שזה צריך להתחיל, דהא מה שאנו באים לחוש הוא מצד שמא נפל במקום ששם פסיקת החוט טרפה וא"כ צריך לדעת מקודם אם נפל שם עליה, וכמש"כ הש"ך בכללי ס"ס (ס"ק ט"ו):

והנה מצאתי ברוקח (סי' שפ"ז) לענין נפולה שהדין הוא שאם נפלה אמתניה מותרת ואם נפלה על גבה או על צלעותיה אסורה, ואם הדבר ספק כגון שידעינן שנפלה ולא ידעינן איך נפלה אם אמתניה או על מקום שאוסר כתב הרוקח שמותר מטעם ספק ספיקא, אך מביא שם דעת המחמירים בזה ומביאים ראיה לדבריהם מהא דהניח בהמה למעלה ובא

ומצאה למטה מותרת משום דאמדה נפשה, משמע דלולא זה היה אסור גם שלא ידעינן איך נפלה עכ"ד. ומעתה לדעתו הראשונה שמותר מטעם ס"ס ראיה ברורה לדברינו בנ"ד שכתבנו שיש להתיר מטעם ס"ס, אמנם לדעת המחמירין שם בספק אם על מתניה נפלה, צריך להבין באמת טעמא מאי מחמרינן הא יש כאן ס"ס מעליא שמא נפלה על מתניה ושמא לא נתרסקו איבריה בנפילתה, ונראה לומר הטעם משום דנפולה אין נחשב לספק שיצטרף לס"ס רק נחשב כאיסור ודאי שכך היא הלכה למשה מסיני שנפולה אסורה ולכן ספק נפולה לא מיקרי זה ס"ס רק ספק אחד וכמו שאנו חוששים לספק דרוסה, וזה הוא ג"כ הטעם של הסוברים שגם ודאי דרוסה יש לה בדיקה ואפ"ה מחמרינן בספק דרוסה ולא חשבינן זה לס"ס שמא לא נדרסה ואם נדרסה שמא לא נאסרה דהא יש בדיקה לה, וע"כ צריך לומר כיון דנאמרה הלמ"מ על דרוסה בטרפות נחשבת זה כודאי איסור, ומעתה נאמר אשר זהו רק במקום שיש עליה חשש נפולה, ולכן גם ספק אסור ולא נחשב ספק ספיקא, משא"כ במקום שאין שם חשש נפולה לריסוק איברים רק חשש פסיקת החוט הוה זה לנו ככל הספיקות ובהצטרף עוד ספק שמא לא נפל עליה במקום שיש חשש פסיקת החוט לאיסור הוה זה ספק ספיקא גם לדעת המחמירין ברוקח בספיקא דנפולה בספק אם נפלה על צלעותיה או על מתניה שכאן בחשש פסיקת החוט הוה שפיר ספק ספיקא, **(ודעת הראשונה ברוקח שמקיל בספק זה פן נפלה על מתניה משום דיש לחלק מספק דרוסה, משום דדרוסה ודאית היא מבורר לאיסור עד שתיבדק ואין אופן שתהיה מותרת בלא בדיקה משא"כ נפולה אפשר יהיה לה היתר כשתלך ולכן סובר הרוקח שנחשב לספק:)** ובעיקר הפלוגתא שבשתי הדעות שהובא ברוקח הכריע הפר"ח (בסי' נ"ח ס"ק כ"ד) כדעת המחמירים, מהא דאיתא בגמ' כשהחזירו הגנבים שלא מחמת תשובה רק מחמת יראה אסור הגם שהדבר ספק שמא נפלה רק אמתניה, ולענ"ד נראה לומר שבמקום שנפולה אסור בודאי ואין מועיל לה בדיקה אז בספק ג"כ אסור וכמו שכ' כיון שנפולה זו אסורה מהלכה לממ"ס חשיב זה ודאי וספיקא בזה חשוב רק ספק אחד ואסור, ובזה מיירי הגמ' בהנהו דגנבי גנבי, משא"כ במקום ששהתה מעל"ע או עמדה שבמשנה נאמר עליה לשון כשירה כדאיתא (בדף נ"ו), דרסה או טרפה בכותל או שריצצתה בהמה ושהתה מעל"ע כשרה, אך בברייתא הוסיפו לומר שצריך בדיקה, וא"כ צ"ע מדוע נאמר עליה לשון כשרה, ונראה שכוונת המשנה שאין עליה דין נפולה רק חששות יש עליה לענין שצריך בדיקה, וא"כ ממילא לא מיקרי ודאי איסור רק ספק איסור ובהצטרפות עוד ספק תהיה מותר ולכן בזה יש לומר כדעת הראשונה של הרוקח שבזה בספק אם נפלה על מתניה שרי דזה יהיה שפיר ספק ספיקא. ועכ"פ בנ"ד

שעמדה והולכת רק צולעה קצת והצליעה היא מקודם באופן זה מלתא דפשיטא לענ"ד לכל הפוסקים שבמקום שיש עוד ספק שמא אולי מה שנפל עליה היה למטה מן אגפיים מקום שפסיקת החוט שם אין פוסל, כשרה לכו"ע מטעם ס"ס ואין לחוש מטעם ספק חסרון ידיעה שאפשר לברר ע"י בדיקה, חדא דיש הרבה פוסקים דס"ל שבמקום ס"ס אין צריך לברר אפילו היכא דאיכא לברורי, ובפרט שיש לצרף כל דעות הראשונים שהובא לעיל בדברינו המקילים בזה והבה"ג הוא ממנינם שכל דבריו דברי קבלה שלדידהו אין צריך לצירוף הס"ס, ולדעת המחמירים יש להקל מטעם ס"ס, ולכן יש להקל בזה וכנ"ל: **והואיל** ואתא לידן האי דינא והובא בדברינו לעיל קושית הרמב"ן שהקשה על מאן דפסק כרב דעקרה רגליה להלך מהני אע"פ שלא הלכה, ועיקר הקושיא הוא ממה שמצינו שחוששין לפסיקת החוט גם במקום שהולכת וגוררת רגליה וזה יגרום לה הפסיקת החוט רק משום דשגרונא שכיח יותר, וא"כ היאך מתירין בעקרה רגליה להלך וכמו שהבאנו לעיל, ונראה לענ"ד לומר שאפשר כל היכא שבא המקרה שלא ע"י נפילה בזה שפיר גם בפסיקת החוט תוכל להלך קצת רק שגוררת רגליה, ואולי יכול להיות שגם לפעמים תוכל לילך בטוב גם שנפסק החוט השדרה, אך במקום שבא ע"י נפילה אם אירע לה דבר המטריף שבא ע"י נפילתה גדול חוזק הכאב אשר א"א לה להלך כלל אף מעט ולכן גם עקרה רגליה לילך מועיל להוציא מידי נפולה, ואה"נ שבמהלך איזה ימים אם תלך ותגרור רגליה נחוש לחוט השדרה, אך תומ"י אחרי נפילתה אם שהיה לה פסיקת החוט לא היתה יכולה לילך כלל ושגם לעקור רגליה לא היה ביכולתה, ואפשר שנאמר כמו שמצינו פלוגתא בגמ' רב יימר ורבינא, דרבינא סבר בהא דמשגרא כרעה בתרייתא דחיישינן לדילמא איפסיק חוט השדרה וסברתו דזה שכיח שיבא ע"י פסיקת החוט כמו ע"י שגרונא ולכן חייש מספיקא, ורב יימר סבר והכי פסקינן הלכתא דשגרונא שכיח יותר לגבי חוט השדרה שיהיה נפסק, ונאמר שזה הוא שלא ע"י נפילה, אבל כשידעינן שנפלה שכיח יותר שתבוא זו הסיבה שאינה יכולה לילך בטוב מסיבת כאב הנפילה ולא מסיבת פסיקת החוט ולכן אין חוששין לפסיקת החוט, ותדע שלרב דאמר עקרה רגליה להלך אע"פ שלא הלכה ומשמע סתמא בכל גוונא אע"פ שאין יכולה אח"כ לילך, הכי יחלוק במציאות שנאמר שרב סבר שא"א לה לעקור רגליה כשהחוט נפסק ורבינא פליג בזה, וכן פשיטות הגמ' שלא כן הוא שאפשר שיבוא הא דמשגרן כרעא בתרייתא ע"י פסיקת החוט והרי יכולה לעקור רגליה אלא שאינה יכולה לילך בטוב, רק משגרן כרעא בתרייתא ובדיקותא היה כרבינא, ורק סתמא דגמ' פסק כרב יימר משום דשגרונא שכיח יותר, אלא שצ"ל שטעמא דרב שאין צריך לחוש לפסיקת החוט משום

דשכיח שתבא מה שאינה יכולה לילך מחמת כאב הנפילה ואין צריך לחוש לפסיקת החוט, זהו הנראה לענ"ד בכל זה:

סימן כג

ע"ד המבואר בס' ראש אפרים (בסי' ל"ו) בפרי תבואה סעיף ס"א שריאה שיש בה תולעים באופן שבהמה כשרה אם נמצאו ב' ג' תולעים שאסור לאכול הריאה וכן לא ימכרנה לא"י מפני שהתולעים אסורים מצד אמה"ח וכן הביא שם בשם ס' כנה"ג שהתולעים אסורים מצד אמה"ח וכן הביא שם בשם פרמ"ג במשבצות (בסי' פ"ד):

ולענ"ד יש לדון בזה, אם התולעים האלו אסורים לבני נח מטעם אמה"ח והוא, שאם לפי דבריהם שאיסור התולעים דאמרינן בהו בחולין ס"ז ע"ב דרני דבשרא אסירי דכוורי שרי, ומפרש הגמ' משום דהני באיסורייהו קיימן, והנה איתא בגמ' בזה"ל דפריך רב משרשיא לרבינא מ"ש מהא דאמרינן ואת נבלתם תשקצו לרבות את הדרנים שבבהמה א"ל הכי השתא בהמה בשחיטה הוא דמשתריא והני מדלא קמהניא להו שחיטה באיסורייהו קיימן, ואם הכוונה באיסור אמה"ח ממש, א"כ למה להגמ' להאריך בתירוצא בחילוק שבין דרני דכוורי לדרני דבשרא לשנויי לרב משרשיא אהא דפריך מקרא דואת נבלתם תשקצו לרבות הדרנים שבבהמה, הו"ל להגמ' למימר התם אסירי מחמת אבר מן החי וממילא ידוע לכל הדין שבדגים אין איסור אמה"ח, ולמה להגמ' להוסיף אבל בדגים באסיפה בעלמא משתרי.

ועוד קשה לענ"ד הא רב משרשיא כדפריך לרבינא מ"ש מהא דתניא ואת נבלתם תשקצו לרבות דרנים שבבהמה ע"כ סבר שאין הטעם ברבוי הכתוב מטעם אמה"ח, וע"כ לדידיה הטעם משום דרבי רחמנא ביה איסור מצד עצמות התולעים כמו כל הבע"ח דאסירי, ואמה"ח אין בו, וא"כ לפי הס"ד של רב משרשיא אין בו איסור לבני נח, והא דרבינא משני לי' וקאמר ליה הכי השתא כו' משמע שרק תירוצא משני ליה על קושייתו מ"ש מהא דרבי רחמנא מואת נבלתם לדרנין שבבהמה היינו שתולעי הדגים אין דומה לדרני דבשרא, אבל בעצם הדין של תולעי הבהמה אין חילוק בזה בין מה דסבר רב משרשיא למאי דאסר ליה רבינא:

עוד יש לדקדק אם נאמר שטעם האיסור הוא משום אמה"ח הוא, הא מדמצרכינן קרא לאיסורא של דרנים שבבהמה, ע"כ מצד הסברא לחודא לולא הקרא לא היינו חושבין זה לאמה"ח, ואיך שיהיה מאיזה טעם שהיינו אומרים עליו שזה לא נחשב כאמה"ח, רק כל האיסור בא עליו מדאשכחינן שהכתוב אסרה מריבויא דואת נבלתם תשקצו, וא"כ נשארה לנו הקושיא על תירוצא דרבינא מנ"ל למימר שטעם הכתוב דרבי לאיסור הוא

מטעם אמה"ח, דילמא באמת איסור אמה"ח אין בו כמו שהיינו סוברים לולא הכתוב שמרבה לאיסורא על דרנים שבבהמה והריבוי הוא רק שדין תולעים עליו כמו שאסרה התוה"ק תולעי המים או תולעי הארץ וכדומה וממילא יהיה דרני דכוורי ג"כ באיסורא כמו דרנין דבבהמה, ולבד זה עיקר הדבר, שנאמר שטעם האיסור הוא רק משום אמה"ח לחודא וממילא גם לבני נח אסור, הא כל הפרשה כולה נאמרה מדין סוגי הברואים הזוחלים שיש עליהם עצם איסור כמו חגבים האסורים ושארי שרצים ורמשים, ועצם האיסור הוא רק לישראל ולא לבני נח והיאך יצא ריבוי הקרא דואת נבלתם תשקצו מגדר כל הפרשה ויהיה לרבות בו דין אמה"ח שיהיה גם לבני נח אסור:

מכל זה נראה לענ"ד אשר האמת יורה דרכו אשר עצם ענין האיסורא של תולעי הבהמה שיש עליהם דין איסור שרצים האסורים וכמו דרבי רחמנא יבחושין שסיננן וכדומה, והענין נבאר זה ביתר ביאור. הנה מצינו שהתורה אסרה שרצי המים המחוברים, שרצי הארץ, שרצי המחובר לקרקע השרצים שנשרצו בתלוש כשהולכין על דבר אחר מן התלושים שלא נבראו שם, וזה מותר לנו ע"פ התורה, שרצים של המים התלושים במקומם שהיינו רבייתיהו וכן השרצים הנעשים על מאכלים התלושים כשלא נתפרשו במקום אחר לכו"ע, ומטעם זה מסופקים על השרצים הנעשים בבשר הבע"ח המותרים לנו לאכול אם יש לזה דין שרצים המותרים כמו הנשרץ במים התלושים או בשארי מאכלים התלושים או לא, וע"ז ריבתה התורה בקרא דואת נבלתם תשקצו שיש לדרני הבהמה דין איסור, ולכן ס"ד דרש משרשיא דטעם דרבי רחמנא לאיסור הוא משום שאין לזה לע"ע כל זמן שלא נראה למאכל אדם דין מאכלים תלושים שהתולעים שנולדו בהם אין עליהם דין איסור, וה"נ דגים בעודם מחוברים לא נקרא עליהם שם מאכל אדם וצריך להיות אסורים ג"כ דרני דכוורי כמו דרני דבשרי, וע"ז השיב ליה רבינא הכי השתא בהמה בשחיטה הוא דמשתריא ולכן כל זמן שהוא לא נשחט אין לזה דין מאכל ולכן חל עליו שם איסור תולע. והוסיף עוד לומר והני מדלא מהני בהו שחיטה, דלכאורה אפשר לומר שכמו שזה עומד להיות מאכל אדם כשתשחט הבהמה וה"נ תבטל לזה התולעים ג"כ שיהיו עם הבהמה ביחד מאכל אדם ולא יהיה ע"ז שם תולע, ע"ז אמר שבאופן זה א"א להיות השתוות דלא מהני להו שחיטה שהרי השחיטה לא יפעול עליהם דבר לפי שיש להם חיות עצמית ולכן באיסורייהו קיימן, פי' באיסור שלהם היינו איסור הבע"ח, משא"כ דגים כיון שעצם מעשה להתיר אכילה א"צ בהו רק באסיפה תליא מלתא שע"י האסיפה נקראים מאכל אדם (וכמו שמצינו שאמרו בגמ' חולין ע"ה לענין דגים מאימתי מקבלים טומאה ב"ש אומרים משיצודו) ולכן נבטלים המה לגבי הדגים שנקראים מאכל

אדם כמו שהדגים מוכנים להיות מאכל אדם ע"י אסיפה, ואף לב"ה דפליג אב"ש הוא רק לענין טומאה, שחיות הדבר מבטל לטומאה של אוכלין, אבל שם אוכל הוא מונח עליו שעומד לכך ולכן יש להתולע דין תולעים המותרים כמו תולעי מים תלושין ותולעי מאכלים תלושים:

והנה בתו"כ בפ' שמיני שם על הכתוב ואת נבלתם תשקצו להביא יבחושין שסיננם, והעיר הגאון מלבי"ם בביאורו התורה והמצוה אות פ"ג ע"ז שבחולין ס"ז דריש יבחושין שסיננם מקרא דכל השרץ השורץ על הארץ, ואת נבלתם להביא דרנין שבבהמה, ומבאר שם דרשת רז"ל לד' הגמ' דאת נבלתם תשקצו הוא בלתי מובן איך משכחת הבדל בין בשרם ובין נבלתם, וכי שייך גבייהו שחיטה ונבלה, פירושו שר"ל על התולעים המתילדים בדגים הטמאים שהם אסורים דדרני דכוורי הטהורים שריא ושל טמאים אסורים, ומזה הוציא דה"ה על דרני שבבהמה אסורים כיון דלא מהני להו שחיטה באיסורייהו קיימי, ופי' שנלמד מתולעי דגים טמאים דמנייהו גבלי לתולעי בהמה. ונחזי אנן לפי דבריו שעיקר הכתוב נאמר על תולעי דגים טמאים דהכתוב באמת אצל דגים טמאים נאמר, וכל אשר אין לו סנפיר וקשקשת ועלייהו קאי את נבלתם תשקצו, שגם התולעים אסורים, ופי' מבואר שהשמיענו הכתוב, שגם בעצמותו לא נוכל לתן עליו שם שרץ המים אחרי שאינו בפ"ע, מ"מ כיון שנתהוה מדבר אסור יש עליו שם שרץ המים, וא"כ מדוגמא זו יליף לה על דרני הבהמה כיון שנתהוה מדבר אסור והוא על הארץ יש לו דין שרץ הארץ שאסורים התולעים הנ"ל, מכל זה רואין אנו לפי דעת הגאון מלבי"ם כיון דעיקר ילפותא בא שלמדים אנו דין דרני הבהמה מן דרני דגים טמאים, וכמו שדרני דגים טמאים אין איסורן רק לישראל ולא לבני נח, ולתא דכי גבלי באיסורא גבלי הוא להביא עליו דין תולעים אסורים:

עוד מצאתי הוכחה לדברינו אשר הדרני בהמה אינם אסורים מצד אמה"ח ממש רק שהוא גרם שעל ידי זה יהיה עליו איסור התולע, והוא מדברי המעדני יו"ט פ' א"ט ס"ק ט' אהא דהני כי גבלי בהתירא, והקשה ע"ז דהא מוכח בפ' ר' עקיבא דאסור לאכול חגב חי משום איסור בל תשקצו וה"ה לדג דודאי רלא שנא וא"כ אכתי באיסורא קא גביל, ולפי מש"כ בד"ח בפ' מי שמתו (בס"ק פ"ד) דאיסור בל תשקצו לענין דברים המאוסים אינה אלא אסמכתא לא קשה ולא מידי, עכ"ד. וא"כ מוכח מדבריהם הנ"ל שהגאון בעל המעדני יו"ט פי' דברי הגמ' כמו שכתבנו שכיון שנעשה באיסור היינו שהתולע בעת שהיה הדבר אסור יש לו דין תולע איסור, שאם היה מפרש כמו שפי' הר"א והפרמ"ג שהוא מטעם שיש לו דין אמה"ח א"כ מה הקשה מהא שבדגים יש עלינו איסור בל

תשקצו בעודו חי הא ידוע שבדגים כל שנחתך בעודו חי אותו אבר הנחתך שאין חי אין עליו איסור כלל וגם אין בו בל תשקצו וכש"כ כשמת הדג אח"כ, וא"כ מה איסור יהיה מזה על התולע, אלא הדבר מבואר שדעתו הוא כמו שכתבנו שכל שנברא בעוד הדבר הזה היה אסור אין עליו שם מאכל ולא חשיב נבטל להמאכל שלא יהיה עליו איסור מהתולע, וע"כ שפיר הקשה מהא שגם בדגים יש איסור בל תשקצו, וכיון שנברא בעוד שהיה אסור ממילא יהיה אסור התולע מדין איסורו של התולע בעצמו, וא"כ מכל זה מוכח שפיר אשר התולעים האלו אינם בעצמותם באיסור אמה"ח רק אסורים מדין איסור השרץ ואינם אסורים רק לישראל ולא לב"נ:

גם בעיקר הכלל אשר נסתפק הפמ"ג (בסי' ס"ב) אם יש לבני נח באיסורים שלהם דין ביטול ברוב משום כיון דמקור הדין הוא מן אחרי רבים להטות וא"כ הוא לישראל נאמרה ולא לבני נח. והנה בעיקר הילוך אחרי הרוב שלא ע"י התערובות דהגמ' יליף בחולין מן מכה אביו ואמו דילמא לאו אביו, וא"כ בהא שמצינו שהתורה אסרה לבני נח אשת אביו אליבא דר"ע בקרא דעל כן יעזוב, ואיתא בגמ' שם דמחייבינן ליה על אשת אביו וכן בפרש"י שם לחייבו על אשת אביו והיינו חיוב מיתה דאזהרתן זהו מיתתן והאיך מחייבינן ליה דילמא לאו אביו הוא, והלא אצל בני נח שכיח זה החשד יותר א"ו דאזלינן בתר רובא משום דרוב בעילות אחר הבעל, וזה דוחק לומר שלפי שעבר על עבירה של אשת אביו המסופק לו ג"כ מחייבינן ליה קטלא, ועוד אם נימא שאין הולכין אחר הרוב א"כ אליבא דמאן דאמר אביו דקרא הוא אחות אביו א"כ יאסר ב"נ לשא אשה שמא היא אחות אביו, א"ו דמחזקינן לאביו שהוא בעל אמו מפני שרוב בעילות אחר הבעל וע"כ לא חיישינן לאחר שמא הוא אביו וא"כ מוכח דאזלינן בתר רובא גם בבני נח.

עוד יש להביא ראיה ממה שמקריבין קרבן לבני נח דילמא בעל מום הוא מבפנים או טרפה הוא דהא אסורים לבני נח וכדאמר הגמ' בע"ז דטרפה אסורה לבני נח להקריב משום מלחיות זרע, ולמה מקריבין מהם קרבן במזבח דילמא טרפה היא מבפנים אלא ע"כ דאזלינן בתר רובא. מיהו בזה יש לומר ע"פ יסוד הסברא של הגאון חו"ד שביאר יסוד דינו של הרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לקולא מפני שאנו אומרים שמה שהוזכר בתורה לאיסור כגון חלב וחזיר וכדומה אמרינן ודאי חלב הוא דלא יאכל הא ספק חלב יאכל וכמו דאמר הגמ' בסוטה הבשר אשר יגע בכל טמא ודאי טמא הוא דלא יאכל. וה"נ נימא בהא דכתוב בתורה לגבי בני נח ע"כ יעזוב איש את אביו דדרשינן זה לאיסורא עליהם על אחות אביו, ודאי אביו היינו אחות אביו ודאי הוא דיעזוב אבל ספק לא יעזוב ולכן אין צריך לחוש על אשה דעלמא שמא אחות אביו היא, אבל הא קשיא על חיובא

דאשת אביו אליבא דר"ע למה מחייבינן ליה מיתה דילמא לאו אביו הוא, אך א"ל דבהאי רובא דליתא קמן דאזלינן בתריה הוא מצד הסברא ובזה אין אנו למדים מקרא דאחרי רבים להטות דזהו דוקא על רובא דאיתא קמן, אבל ברובא דליתא קמן מה שאנו דנין סתם אדם שהוא שלם כרוב אנשים, מוכחינן מצד לימוד שמלמדנו כל חיובי תורה שזה שע"פ רובא כן הוא הנקרא בתורה שם הדבר, ואין אנו צריכים לחוש שמא לא כן הוא, וה"נ כן מלמדנו מה שנאמרה בתורה אצל בני נח כן הוא שע"פ רוב הוא אביו זה אסרה התורה עליו וע"ז מחייבינן ליה. אמנם בענין רובא דאיתא קמן הגם שהרוב בעצמותו הוא טוב יותר מן רובא דליתא קמן, מ"מ המיעוט שאנו חוששין הוא ג"כ לפנינו נמצא ויש לחוש לו, רק משום שהתורה גילתה בהא דאחרי רבים להטות שנשפוט הכל ע"פ הרוב ולא לחוש למיעוט, אפשר דלמיעוט זה חיישינן בבני נח שלדידהו לא אמרה התורה אחרי רבים להטות, וזה לישראל נאמר ולא לבני נח:

מיהו בעיקר הספק שהפרמ"ג מסתפק אם נאמר כאן לענין ביטול ברוב מי איכא מידי, או משום דגוף הדבר הוא איסור רק בישראל בטל ברוב אבל בב"נ שאין להם ביטול הרוב ממילא נשאר באיסורו ולכן אין שייך ע"ז לומר מי איכא מידי, לענ"ד לא מחוור לחלק בזה משום כיון דעצם דבר זה מותר לישראל אין סברא לומר שלבני נח יהיה זה אסור. והנה התוס' בחולין (דף ל"ג ע"א), ד"ה אחד הקשו אהא דאמרינן לענין חותך כזית בשר אחר שחיטה קודם שתצא נפשה של בהמה שאחד כותי ואחד ישראל מותרין בו, וההיתר להכותי משום מי איכא מידי כו', והקשו ע"ז מהא דאמרינן בסנהדרין (דף נ"ט) גבי יפת תואר משום דלאו בני כיבוש נינהו, וה"נ כאן שאני כותים משום דלאו בני שחיטה נינהו כדאמר לעיל ונשארו בקושיא. ולענ"ד נראה לחלק שבמקום שאנו דנין על הדין מדוע בישראל כה"ג שרי ובכותי כה"ג אסור יאות לחלק משום דלא שייך בהו דבר זה כמו ביפת תואר שאנו דנין, שכמו שמותר לישראל כשרואה במלחמה כן יהיה מותר לבני נח, אמרינן שפיר ע"ז משום דלאו בני כיבוש נינהו, אבל בעצמית אותה האשה יפת תואר שמותרת לישראל אין שייך עליה להקשות למה תהיה היא מותרת לישראל ואסור לכותי, שהרי גם לישראל אחר אסורה אותה היפת תואר שלקחה במלחמה הישראל, אבל במקום שאנו דנין על עצם הדבר המותר לישראל ואסור לבני נח בזה אין אנו באים לומר שיש טעם שלבני נח אין שייך זה, דמ"מ זה בלתי אפשר להיות שעצם דבר אחד יהיה מותר לישראל ואסור לבני נח, ולכן כאן בבשר הנחתך בעודה מפרכסת לאחר שחיטת הישראל כיון שזה מותר לכל ישראל לאכול אין סברא לומר שבני נח יהי' אסור, ולכן מצד זה מוכרחים אנו לומר ששחיטת, ישראל מתיר הבהמה

לחתוך ממנה לכל העולם הן לישראל והן לבני נח, וע"כ גם בבהמה טרפה שנשחטה מותר לחתוך בשר ליתן לבני נח הגם ששם ליכא מי איכא מידי כיון שלישראל אסור מצד טרפה, מ"מ אחרי שמצד מי איכא מידי, יצא הדין ששחיטת ישראל מתרת בכשרה להוציא הנחתך מן אמה"ח גם לבני נח, ולכן גם בבהמה טרפה שנשחטה ע"י ישראל כיון שהשחיטה מועלת להוציא מידי אמה"ח, מועיל גם לבני נח, ולכן גם לענין ביטול ברוב כיון שהאיסור נתבטל ברוב ואותו הדבר מותר לישראל לאוכלה ממילא מוכרח הדבר שאותו הדבר יהיה מותר גם לבני נח, ולכן אמה"ח שנתבטל ברוב היתר המותר דבר זה בעצמותו לישראל בודאי יהיה מותר גם לבני נח, שזה כללא שלא מצינו בני נח חמורין מישראל, וא"כ מוכרחים אנו לומר מצד זה שגם בב"נ יש דין ביטול ברוב להתיר, וממילא גם במקום שיתערב אמה"ח עם בשר טרפה האסור לישראל מ"מ יהיו מותרים לב"נ כיון שהביטול ברוב מבטל דין אמה"ח לגבי ישראל וכבר ידענו זה שגם לב"נ יש דין ביטול ברוב דדבר המותר לישראל מותר גם לב"נ בכל גוונא:

אמנם גם לולא דבר זה נראה לענ"ד שיש לומר שאימתי אנו אומרים בכל פרשה שבתורה שלישראל נאמרה ולא לבני נח רק בכל מצוות ואיסורים הנאמרים בתורה אבל בדבר שאין זה בעצמותו מצוה או איסור רק הוא כלל בתורה, בזה יש לומר שכללי התורה הוא לכל הדברים שבתורה הן בדברים אשר נוגעים לישראל והן בדברים הנוגעים לבני נח, וע"כ בענין ביטול ברוב שאיסורים מתבטלים משום דאזלינן בתר רובא, ואף שיש בזה איסור בודאי מעורב כאן מ"מ שרי מצד שאנן קיי"ל ע"י קבלת חז"ל בגדרי התורה שמה שבטל ברוב אין ע"ז שם האיסור שאם מעורב איסור ברוב היתר או במקום שאיסור והיתר לפנינו ורוב היתר ונפרש אחד מן התערובות דאמרינן כל דפריש מרובא פריש, משום שאין זה נקרא שם האיסור כיון שרוב היתר, וה"נ גילוי כלל זה יהיה גם על איסורי בני נח, שכל שנתבטל ברוב אין ע"ז שם זה של האיסור, כי דבר הכולל כולל כל דיני התורה, ולא שייך ע"ז לומר לישראל נאמרה ולא לב"נ. וקצת ראיה נלע"ד להביא מהא דאמרינן (כתובות ט"ו ע"ב), אם רוב כותים כותי לענין אם נגח תורא דידיה לתורא דידן שמתחייב בנזק שלם, דמוכחא כן בגמ' דדווקא במחצה על מחצה יש לו דין ישראל לענין זה דאמרי אייתי ראיה דלאו ישראל אנא, אבל ברוב כותים לא אמרינן כן שיהיה יכול לומר אייתי ראיה דלאו ישראל אנא, ומתחייב בנזק שלם, אם שדין רוב הוא רק לגבי ישראל, איך יכולים אנו לעשותו לכותי מטעם רוב ולהוציא ממנו ממון, הלא כל מה שאנו מחייבים אותו מצד שרובא עושה אותו לכותי, וכיון שדין זה הוא רק לישראל, היאך נחייבו ולהוציאו מכלל ישראל שיכנס בחיובים של א"י, א"ו שזהו כלל בכל התורה שאזלינן

בתר רובא, ובמקום שרוב ישראל יש עליו דין ישראל ובמקום שרוב א"י יש עליו דין א"י, ואם כי יש לפקפק על ראיה זו מ"מ לענ"ד נראה שישרת הסברא מורה לנו שמוכח מזה שהוא כללא בכל התורה ודיניה שאזלינן בתר רובא, מכל הלין טעמי שהארכנו בדברינו נלענ"ד להורות להתיר למכור הריאה המוחזקת בתולעים לב"נ, ודו"ק:

סימן כד

אשר השבתי לרב גדול אחד. ע"ד אשר העיר כת"ר לחדש דבר שבע"ח הגדלים במים בכלים אף שיש להם סנפיר וקשקשת אם פירשו מן הכלי אסורים:

הנה יסוד סברתו הוא משום דמנ"ל דפריש אסור וע"כ משום דכלים אינם בכלל שרץ המים רק כל שפירש מן הכלי עלי הארץ מיקרי שרץ הארץ ובארץ לא מצינו היתר סנפיר וקשקשת זהו תורף דבריו, ולענ"ד א"א לומר כן חדא דהא התוס' (חולין ס"ו ע"ב ד"ה לא ס"ד), כתבו שאין סברא שיהיו כלים חמירי ביש להם סנפיר וקשקשת מימים ונחלים, ששם ביש להם סנפיר וקשקשת שרי גם אם פירש ואיך יהיו כלים חמירי בזה כיון שבאין סנפיר וקשקשת קילי, ועוד גם אם נאמר שמקולא דכלים בלא פירש אין אנו יכולים ללמוד לענין פירש, א"כ הא הגמ' מצי לאוקמי הדיוק של אותם תאכלו ביש להם סנפיר וקשקשת בימים ונחלים לענין אם פירש. ונראה לענ"ד לומר שכיון שהכתוב הוציא משם שורץ על הארץ שרץ המים, ובמים התלושים שאינם נובעים התירה התורה לגמרי ואין עליהם שם שרץ המים כלל כל שעודן כרביתייהו במים, ובעת שפירשו יש לדון ולהסתפק אם יש עליו שם שרץ המים או שרץ הארץ, ולפי מה דאיתא הגירסא בגמ' דילן (חולין ס"ז א') השרץ השורץ על הארץ לרבות יבחושין שסיננן, וא"כ משמע מזה שלאחר פרישתן ממים שהיו שם רביתייהו נקראים שרץ הארץ, וכן איתא בגמ' בלישנא דשמעתתא דרב הונא דאמר דילמא פריש ואסור משום השרץ השורץ על הארץ, אמנם הרי"ף והרא"ש הביאו בגירסתם ואת נבלתם תשקצו לרבות יבחושין שסיננן, וכן הביא רש"י בפירושו על התורה בפ' שמיני בפי"א פסוק י"א וכן הוא בתורת כהנים והאי קרא בשרץ המים הוא דכתיב, וכן הוא מפורש ברמב"ם (פ"א מהלכ' מ"א הל' כ'), שהיבחושין שסיננן עובר עליהן משום שרץ המים, אך צ"ע לפ"ז הגירסא מדוע לעיל איתא בדרב הונא בהא דלא לישפי אינש שיכרא במצבייתא כו' דילמא פריש ועובר משום השרץ השורץ על הארץ. והנה הגאון מלבי"ם זצ"ל בביאורו לסיפרא הוא תו"כ כתב שאותם שפירשו מתים שלא שרצו על הארץ עובר עליהם משום שרץ המים, אבל אותם שפירשו חיים המה נקראים שרץ הארץ, ובזה מיישב גירסא דילן בגמ' שלא יסתרו את התו"כ דדריש מקרא דואת נבלתם תשקצו האמור בשרץ המים, א"כ לפ"ז מבואר שכל שהמה

במים דין שרץ המים להם רק התורה התירה כל שעודן ברביתייהו בכלים שלא פירשו מן המים, ולכן ביש להם סנפיר וקשקשת לא נחית עליהם שם שרץ המים כיון דנאמר עליהם אותם תאכלו, ובזה לא מיעטה התורה בימים ונחלים שדווקא בימים ונחלים מותרים מי שיש להם סנפיר וקשקשת, משום דא"א לומר שבכלים יהיו חמירי מן המים שאינם תלושים רק נובעים, אך באמת לפי תירוצו של הגאון מלבי"ם שכל שפירש בחייו על הארץ יש עליו משום שרץ השורץ על הארץ מדוע באכל פוטיתא אין לוקה רק משום שרץ המים, הא סתמא אמרינן באכל פוטיתא גם שפירשה חיה ואכלה ואפ"ה אין עובר משום שרץ השורץ על הארץ, וזהו דוחק לומר דמיירי באכלה מתה שלא פירשה חיה:

לכן נראה לענ"ד לומר דהני תולעים שאפשר להם לחיות ביבשה כמו במים, ואפשר להם לחיות גם בלא מים, המה כשפירשו מן המים על הארץ חל עליהם שפיר דין השרץ השורץ על הארץ, ולכן הא דרב הונא בהני תולעים שבשיכרא ידוע להם שאפשר להם לחיות על הארץ שפיר יש עליהם דין השרץ השורץ על הארץ כשפירשו, משא"כ הני בריות שא"א להם לחיות ביבשה המה נקראים רק שרץ המים, הן בעודן במחוברים במים הנובעים והן הני שפירשו מן המים שבכלים דאתרבי לאיסורא, והא דפוטיתא אינה יכולה לחיות רק במים ולכן הוה רק שרץ המים, מעתה לא יהיה שום סתירה מדרשא האמורה בגמ' מקרא דהשורץ על הארץ לדרשא האמורה בתו"כ אקרא דואת נבלתם תשקצו דמיירי בשרץ המים, דבתו"כ מיירי בבריות שא"א להם לחיות אלא במים, ולכן בעינן ריבויא דואת נבלתם תשקצו להביא יבחושין שסיננן, הגם שפרישתן ממים התלושין עושה אותם לנבלות מ"מ נחית עליהם דין שרץ המים לאיסור, ומקרא דכל השרץ השורץ על הארץ דמרבינן יבחושין שסיננן מיירי באותן שאפשר להם לחיות גם בלי מים, גם שתחלת ברייתן היה במים מ"מ כל שפירשו יש עליהם דין השרץ השורץ על הארץ:

ומעתה הני דגים שיש להם סנפיר וקשקשת שהמה א"א להם לחיות בלא מים וגם כשפירשו אין עליהם רק שם שרץ המים, והתורה גילתה לנו שכל שיש להם סנפיר וקשקשת אין עליהם איסור שרץ המים ולכן גם כשפירשו מאתם מותרים וזה דבר נכון ומבואר:

ובהא דאמר רב הונא לא לישפי כו' דילמא פריש וקעבר משום שרץ השורץ על הארץ ופריך הגמ' א"ה במנא נמי ומשני הגמ' התם היינו רביתייהו ומנא תימרא דתניא מנין לרבות בורות שיחין ומערות דילמא פריש והדר נפיל אלא היינו רביתייהו, ויש להבין דברי הגמ' מה הביא הגמ' ראיה מהא דבורות כו' יותר מכלים, ממ"נ מה היא סברת

המקשה דפריך א"ה במנא נמי, או שנאמר שסובר שאין לחוש למה שפירש כל שחוזר למקומו שהיה בתחלה במים, או שסובר שאין לחוש לשמא פירש משום דכאן נמצא וכאן היה, עכ"פ איך שנאמר אין להוסיף ראיה מהא דבורות שיחין ומערות. ונראה לענ"ד דכוונת המקשה א"ה במנא נמי משום דלולא חידוש דינא דרב הונא היינו אומרים שאין נקרא פירש רק כשפירש על הארץ שאז יש עליו דין השרץ השורץ על הארץ, אבל זולת זה אין עליו איסור, רק רב הונא חדית לן שגם בפירש על המצבייתא יש ע"ז דין פריש שיקרא שורץ על הארץ, ולכן פריך הגמ' א"ה במנא נמי ומשני הגמ' דהיינו רביתייהו, ומייתי ע"ז ראיה מהא דבורות שיחין ומערות ששם אם פירש על הדופן הרי הוא פריש על הארץ ואפ"ה שרינן, א"כ מוכרח מזה לומר דסברת היינו רביתייהו דכל שעודו באויר מקום המים לא נקרא פירש ולא הוה זה שורץ על הארץ ודו"ק:

סימן כה

כתב הש"ך (בסי' פ"ו ס"ק ט"ו), לפרש מה שאמרו בגמ' (חולין צ"ח ע"א) דקאמר התם ההוא דאתא לקמיה דר"ג בר רבי א"ל אבא לא שיער במ"ז ואני אשער במ"ה, דקאי אביצים וקאמר אבא לא שיער במ"ז לפי שהקליפות של ק מ"ז ביצים שהיה לפניו היו מצטרפים שעלו לס"א, ואני אשער באלו שלפני שגדולות יותר במ"ה עכ"ד הש"ך:

ולענ"ד יותר נכון לפרש כפי שיטת הש"ך הנ"ל שקאי אביצים, אך נפרש כמו שפירש"י בלשון השני, שכן כוונתו של ר"ג ב"ר, אבא לא. שיער במ"ז שלא סמך להתיר על שיעור מ"ז כי אינו עולה קליפות של מ"ז עד שיהיו כס"א בלא קליפות, ואני אשער במ"ה בתמיה, איך אקל כל כך, וכן יתפרש מה שאמר ר' שמעון ב"ר, אבא לא שיער במ"ה ואנא אשער במ"ג ג"כ כאופן זה, שהרי שאבא לא סמך על מ"ה שיעלה לס"א ואנא אשער במ"ג. והנני לבאר מה שנראה לענ"ד לומר במאי פליגי ר' גמליאל ור' שמעון זה אמר אבא לא שיער במ"ז, וזה אמר אבא לא שיער במ"ה, וראשית אומר שמדאמר אבא לא שיער במ"ז משום שמ"ז אין עולה לס"א בלא קליפות מכללא מוכח שבמ"ח משערינן שזה עולה שיהיה כחשבון ס"א בלא קליפות, וכן לר' שמעון ב"ר דאמר אבא לא שיער במ"ה, מוכח מזה דסבר שבמ"ו היה משער, ונמצא לפי חשבון זה אליבא דר' גמליאל ב"ר דאמר אבא לא שיער במ"ז אבל במ"ח שפיר משערינן, נמצא שבמ"ח קליפות יעלה לסכום י"ג ביצים בלא קליפות, ויהיה בס"ה ס"א ביצים, נמצא לפ"ז בכל ביצה מ"ח חלקים ממנה הוא הביצה בלא הקליפה ושלושה עשר חלקי ס"א הוא הקליפה:

ועפ"ז נראה לענ"ד לומר שיהיה מדוקדק היטב הגמ' (בעירובין דף פ"ג ע"א), דאיתא התם, אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא זו דברי ר' יהודה ור' יוסי אבל חכמים אומרים

כביצה ומחצה שוחקות ומאן חכמים ר"י בן ברוקה פשיטא, שוחקות אתא לאשמעינן ומפרש רש"י זו דברי ר"י ור"י, הך ברייתא דחצי פרס דלעיל, ובאמת יש לדקדק למה לו לר"ח למימר אבל חכמים אומרים ולפרש אח"כ מאן חכמים ר' יוחנן בן ברוקה הו"ל למימר אבל ר' יוחנן בן ברוקה אומר כביצה ומחצה שוחקות אחרי שכל הרבותא הוא דבעינן שוחקות, וגם לשון זו דברי ר' יהודה ור' יוסי אינו כל כך מדוקדק אחרי שמפורש איתא בברייתא דברי ר"י ור' יוסי הוה ליה לומר חלוקין חבריהם עליהם או חלוקין חכמים עליהם. ולכן נראה לענ"ד לומר דהאי זו דברי ר' יהודה ור' יוסי קאי אהאי ברייתא דבתר הכי שמובא שם בגמ' ר' נתן ור' דוסא אמרו כביצה שאמרו כמוה וכקליפתה, ומקודם אבאר אשר בהא דקאמר לעיל שם בברייתא תנא וחצי חצי חציו לטמא טומאת אוכלין, ועיין תוס' שם ד"ה וחצי שכתבו אכולהו תנאי קאי כדמפרש בקונטרס לר' יוחנן ב"ב כדאית ליה דהייני כביצה חסר רביע ולר' שמעון כביצה שלמה, והא דאמר בכל דוכתי כביצה לטמא טומאת אוכלין היינו כר"ש ולא כריב"ב עכ"ד. ולענ"ד אדרבה שמה שבכל דוכתי אמרינן כביצה לטמא טומאת אוכלין הוא רק אליבא דריב"ב, דהא דאמרינן בכל דוכתי כביצה לטמא טומאת אוכלין היינו כחכמים דאמרי הכא כביצה בלא קליפתה, ולר' יב"ב שסובר חצי פרס ביצה ומחצה הוא, וחצי חציו של הפרס שלטמא טומאת אוכלין הוא מחצה מן ביצה ומחצה עם הקליפה, אך מה שבאמת הוא קצת מעט יותר הוא כביצה בלא קליפתה מן כביצה חסר רביע, נבאר שזה הוא מה דקאמר הגמ' דאמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא זו דברי ר' יהודה ור' יוסי, פי' הא דאיתא הכא בברייתא דר' נתן ור' דוסא אמרי כמוה וכקליפתה הוא דברי ר"י ור' יוסי ששניהם סוברים ששיעור פרס הוא שני ביצים עם הקליפות אלא דחד אמר חסר קימעא וחד אמר שני ביצים שוחקות, אבל חכמים אומרים, פי' הנהו החכמים דאמרי כמוה בלא קליפתה מטמא טומאת אוכלין המה סברי ששיעור פרס הוא כביצה ומחצה שוחקות ומפרש מאן חכמים באיזה שיטה הולכים החכמים לענין פרס הוא ריב"ב דאמר שיעור חצי פרס הוא כביצה ומחצה, וע"ז פריך פשיטא דהכי הוא ומשני שוחקות אתי לאשמועינן היינו שאימתי עולה שחצי הפרס הוא כביצה ומחצה וחצי ממנה שהוא לטמא טומאת אוכלין יהיה כביצה בלא קליפתה אם יהיה כביצה ומחצה שוחקות, ואבאר החשבון. הנה השיעור שקאמר לעיל בברייתא שמפרש רבי דברי ר' יוסי דאמר שוחקות שהוא ועוד, ששיער רבי הועוד אחד מכ' בביצה ועיין רש"י לקמן שהוא לכל ביצה וביצה, וכשנדקדק להחשבון שכתבנו למעלה שמ"ח ביצים עם הקליפות עולה ס"א ביצים בלא קליפות, נמצא כל ביצה כשנחלקה על ס"א חלקים ונחשב ביצה ומחצה

וגם נוסיף אחד מעשרים לכל ביצה עולה בס"ה תשעים וששה חלקים, היינו הביצה ומחצה עולה תשעים ואחד וחצי, והא' מכ' עולה ארבעה וחצי ח' בס"ה הוא צ"ו חלקים שהוא שני פעמים מח' חלקים של ס"א בביצה שהוא שיעורא של ביצה בלא קליפתה וזהו שאמר שוחקות אתי לאשמועינן:

ועתה נבאר הגמ' (בחולין צ"ח א'). הנה שם איתא פלוגתא אי משערינן ביצה בס' או בס"א, והנה אם היה הדין שמשערינן ביצה בס' היה די לנו לשער ביצה אשר אין צריך לבטל רק הביצה בלעדי הקליפה, וידוע שמן ביצה ומחצה עם הקליפות ועם אחד מכ' תוספת לכל ביצה הוא כשני ביצים בלא הקליפות, הלכך צריך לשער לבטל ביצה בלא קליפה במ"ז ביצים לחוד שהוא ס' פעמים נגד ביצה בלא קליפתה כי מ"ה ביצים עם קליפות עולה שלושים פעמים ביצה ומחצה שהוא ששים פעמים ביצה בלא קליפתה צריך להוסיף עוד שני ביצים להמ"ה ביצים, וגם הקליפה של הביצה האסורה שנפלה בהתבשיל שמצטרפת וכו' לבטל בס"ה הוא ששים נגד האיסור, אך לפי שצריך ס"א לכן בעינן שיהיה מ"ח ביצים דוק ותשכח שהוא מכוון החשבון ששים ואחד פעמים נגד הביצה בלא קליפתה, היינו שבס"ה במ"ח ביצים עם הקליפות יש ע"פ החשבון שבביצה ומחצה שוחקות יש שני ביצים בלא קליפות עולה ס"א ביצים בלא קליפות רק חסר שני חלקי אחד משש מן ביצה אחת, ויש לומר שבפורתא כי האי לא חיישינן למה שמצריכין אנו ס"א ביצים לבטל או שמצטרף הקליפה מביצה האסורה המתבטלת בה, דוק ותשכח החשבון. וזהו דקאמר אבא לא שיער במ"ז מפני שיחסר הביצה הא' הניתוסף על ששים דבעינן ס"א ואנא אשער במ"ה שיש כאן לכל חסרונות א' חסר הועודות שבעינן ביצה ומחצה שוחקות לכל שני ביצים, כי השואל שרצה להתיר במ"ה שתי קולות רצה בזה, שהוא חשב שמה שמוכח שלריב"ב ביצה בלא קליפה הוא מחצה מן ביצה ומחצה עם הקליפה היה סבר דלא בעינן שוחקות וגם סבר דלא בעינן ס"א ולכן יש ששים במ"ה, וע"ז קאמר שאביו לא רצה לשער במ"ז משום דתרתי בעינן, ס"א, וגם שיהיה עם הועודות היינו שיהיה ביצה ומחצה שוחקות כמסקנת הגמ' בעירובין דאמר רב חסדא שוחקות אתי לאשמועינן, ואנא אשער במ"ה בתמיה. ובזה אבאר ג"כ הא דאמר ר"ש ברבי אבא לא שיער במ"ה ואנא אשער במ"ג, והוא דהני מ"ג או מ"ה מיירי שהיו שוחקות ובמ"ה שוחקות יש ששים ביצים בלא קליפתם, דהא בביצה ומחצה נמצא שני ביצים בלא קליפות אך לא שיער במ"ה משום דבעינן ס"א, והבא אצל ר' שמעון ברבי ורצה לשער במ"ג הוא משום דהיה סובר שביצה בלא קליפתה הוא מחצה מן ביצה ומחצה כדעת ריב"ב ולא בעינן שוחקות, וכהס"ד בעירובין דאמר שוחקות

אתי לאשמעינן משמע דה"א דלא בעינן שוחקות, ובמ"ג שוחקות נמצאו מ"ה שאינם שוחקות שהרי ניתוסף א' מכ' לכל ביצה ובמ"ג ועודות נמצאים שני ביצים ושלשה חלקי עשרים בביצה וא"כ חסר הס"א, וע"ז אמר אבא לא שיער במ"ה שסובר שגם שוחקות לא מהני מ"ה מפני שבעינן ס"א והיאך נשער במ"ג, שגם אם היה הדין שביצה ומחצה שאין שוחקות הוי כשני ביצים בלא קליפות לא היה ג"כ אפשר לשער להתיר משום דבעינן ס"א וכמו דבעינן לדידן מ"ו ביצים שוחקות ולא סגי לן במ"ה ביצים מפני שחסר האחת שם שמודה בהא דצריך ס"א ואיך אשער במ"ג אשר יחסר לענין שיעור ס' ג"כ, דבאמת מ"ג גם שהמה שוחקות אינם רק מ"ה שאינם שוחקות ואנן לשיעור ס' בעינן ג"כ שיהיו שוחקות הביצה ומחצה וא"כ רק מן מ"ה שוחקות יהיה ס' להביצה בלא הקליפה ולשיעור ס"א נצרך שיהיה מ"ו ביצים שוחקות, ודו"ק בכל זה:

סימן כו

ע"ד המבואר (ביו"ד סי' צ"ב סעיף ח') במחבת של חלב שעמד תחת קדרה של בשר והזיעה מהחלב עולה ונבלע בהקדרה, של בשר ואוסרתה, והרמ"א כתב שבעינן שיהיה בהתבשיל שבקדרה של בשר ששים כנגד כל החלב שבמחבת אך בעינן שיהיה יד סולדת בהזיעה במקום שהוא נוגע בהקדרה ע"כ:

והנה זה לא נתבאר היאך יהיה הדין אם לא היה היד סולדת בהזיעה העולה, רק הקדרה היתה רותחת ויד סולדת בה, ולכאורה נראה שג"כ יש לאסור דהא הקדרה הרותחת שעליה נופל הזיעה של החלב שאינה רותחת מרתחת להחלב הנופל עליה ויהיה זה נחשבת כדין טיפת חלב צונן הנופל על קדרה, רותחת שאסור כמבואר לעיל (סעיף ז'), אמנם מדלא נתבאר זה ברמ"א, רק סתם דבריו שכל שאין יד סולדת בזיעה שרי אפשר לומר ולדון קולא בזה, דאימתי נחשב זיעה כממשו של דבר, רק כשהזיעה עולה מדבר הרותח והיא רותחת עד שהיד סולדת בהזיעה אבל כל שאין היד סולדת בהזיעה אין נחשבת הזיעה לאסור, וכמו שמצינו במכשירין פ"ה לענין טומאה שם במשנה י' שדווקא זיעה העולה מחם נחשבת זיעה חשובה לטמא העליון שמערין ממנה לתחתון אבל מצונן לצונן אין מטמא להעליון, הגם ששם הדין שגם אם שניהם חמין התחתון והעליון ג"כ טהור, ורק במקום שהתחתון חם והעליון צונן טמא, ואילו הכא קאסרינן גם אם שניהן חמין, מ"מ הא זה ידעינן מהתם שזיעת חם הוא חזק יותר מזיעת צונן, וא"כ אפשר לומר שזיעת צונן לא נחשב לאסור הקדרה שלמעלה גם שהקדרה היא מרותחת בעצמותה:

אמנם בפסקי מהרא"י סי' ק"ג כתב מפורש וז"ל שם וכמה שיעור הרחקה. ההוא דכתב הרא"ש במחבת של חלב נראה השיעור שאם אין היד סולדת בקדרה של בשר מחמת

הזיעה אפילו הזיעה היה עולה שעה אחת אפילו שתים אין איסור בדבר אם לא שהקדרה מרותחת בפני עצמה כו' עכ"ל יעו"ש, והרי מוכח מדבריו של מהרא"י שאם הקדרה מרותחת בפני עצמה אפילו לא היה היד סולדת בהזיעה ג"כ אסור, וכן הביא דבריו הגאון ר' עקיבא איגר בגליון יו"ד שם וכן הובא במנחת יעקב כלל נ"ו ס"ק כ"ז יעו"ש:

מ"מ זה נראה לענ"ד שבנדון זה שאין היד סולדת בזיעה רק שהקדרה היא מרותחת שבזה יש להקל שלא נצטרך לשער כנגד כל החלב שבמחבת למטה, רק לשער באומד יפה, כמה יוכל להיות כמות הזיעה הנתפח סביב הקדרה במשך הזמן שעומד תחתיו החלב שלמטה, דטעמא שצריך לשער כנגד כל החלב שלמטה יש לומר שהוא משום כיון שהחלב רותח והזיעה העולה מהחלב מרותחת חוששין אנו שמא ע"י אמצעית הזיעה מוליך הבליעה מכל החלב למעלה וכיון דלא ידעינן כמה בלע מטעם החלב צריך לשער כנגד כל החלב, משא"כ במקום שאין יד סולדת בהזיעה העולה וא"כ אין כאן חשש שיוליך הבליעה ממטה למעלה מהחלב שתחתיו רק משום הממש שבעין מהזיעה שעולה מהחלב ונדבק להקדרה שנבלע זה בקדרה מחמת רתיחת הקדרה וא"כ למה נצטרך לשער שיהיה במה שבקדרה ששים נגד כל החלב, אחרי שאין כאן חשש מבליעה מהחלב שלמטה רק מעצמותו של הזיעה, ובלא"ה בדין הזיעה כתב הב"ח בחלק ב' בתשובותיו שמצד עיקר הדין לולא דברי מהרא"י נוטה דעתו לומר שאין לחוש רק במקום שאין להזיעה מקום להתפשט לצדדים כגון שאין מקום פתוח מהצדדים, אלא שלמעשה אין רוצה להקל נגד דברי מהרא"י ובמקום ספק אם היד סולדת בהזיעה מיקל מטעם זה יעו"ש בסי' ק"ד, וא"כ יש להקל לענ"ד כמש"כ לשער רק באומד עצמית הזיעה, במקום שאין יד סולדת בעצמית הזיעה והאיסור הוא רק מצד אשר הקדרה רותח:

אחרי שכתבתי זאת ראיתי בהגהות מהרל"ח בטור בשם כנה"ג שעמד על דברי מהרא"י שהובא בספר ב"י על מש"כ "אם לא שהקדרה רותחת בפני עצמה" שאדרבה מדברי הרא"ש מוכח להיפך שמסתפק שאולי במקום שהקדרה רותח מעכב שהזיעה לא יבא לשם, ופי' הוא דברי מהרא"י שהרי פירושו שבאין יד סולדת פשיטא דשרי אם לא שהקדרה רותחת בפני עצמה שאז תלוי בספיקו של הרא"ש, ע"כ דברי ההגה"ה בשם כנה"ג. ולענ"ד אכתי דברי מהרא"י דחוקים למה נחוש לאסור מספק הקדרה הרותחת גם אם שהזיעה אין יד סולדת בו, הא האי שיעורא הוא השיעור לחשיבות הזיעה שכן משמע מסיגנון לשונו של מהרא"י שכתב וכמה שיעור הרחקה, שנראה כוונתו לחקור אחרי שיעור הרחקה, אשר אז לא יהיה נחשב הזיעה ולא נחוש לה, ואם נאמר שכשהקדרה מרותחת אז אוסר הזיעה גם שאין היד סולדת בהזיעה, א"כ כשאין היד סולדת בהזיעה

וגם הקדרה אין מרותחת שאין אוסר הזיעה אין זה הטעם משום התרחקות הזיעה שאין נחשבת אז, רק מפני שהקדרה אין בולע מפני שהוא צונן בצונן, ולא היה להמהרא"י להציב זה בשיעור ההרחקה רק זה דין בפני עצמו היה למהרא"י לומר שזיעה שאין היד סולדת בו אין אוסר צונן וגם דבר זה הוא מלתא דפשיטא הוא שצונן בצונן אין אוסר, וגם מלשון מהרא"י משמע דבעינן שיהיה יד סולדת בקדרה של בשר מחמת הזיעה ולא סגי ליה גם שהזיעה בעצמותה במקום שנוגעת בהקדרה יד סולדת בהזיעה רק כל שאין בכחה לעשות להקדרה רותח אין אוסר להקדרה, ואמאי הא לכל הפחות היה צריך לאסור הקדרה בעצמה מפני שדבר רותח נפל עליה כדין חם על גבי צונן שאוסר כדי קליפה, אלא מדלא כתב המהרא"י הכי, משמע דפשיטא ליה שכל שאין בכחה של הזיעה להרתיח הקדרה של בשר שיהיה היד סולדת בה אין נחשבת כלל וכמי שאינו דמי, וא"כ למה תאסור גם במקום שהקדרה רותח, דרתיחת הקדרה אין נחשבת למעלה לענין המשכת הזיעה אדרבה חסרון הוא לכח הזיעה שתחתיו וכמו שמסתפק הרא"ש, שהובא בהגה"ה שזכרנו לעיל:

לכן נראה לענ"ד לומר דהאי אם לא שהקדרה מרותחת בפני עצמה שאיתא במהרא"י קאי אלמעלה על מה שאמר מהרא"י וכמה שיעור ההרחקה שמותר כל שאין יד סולדת בקדרה של בשר מחמת הזיעה ועלה קאי "אם לא היה הקדרה מרותחת בפני עצמה". ופירוש כוונתו שכן אנו משערים שיהיה מחמת הזיעה רותחת הקדרה אם לא היה הקדרה רותח בפני עצמה, וכל שאין בהזיעה לעשות הקדרה רותח כשלא היה הקדרה רותח לולא הזיעה אין אוסר הזיעה, או שהיה צריך להיות תיבות אלו בשורה אחת קודם, היינו שכן צ"ל שאם לא היה יד סולדת בקדרה של בשר מחמת הזיעה אם לא היה הקדרה מרותח בפני עצמו כו' ודו"ק היטב בכל זה דהכי מסתברא לומר בכוונת מהרא"י וע"כ לא הביא רמ"א לא בתו"ח ולא בהגהתו בשו"ע להאי דינא שבמקום שהקדרה רותח אוסר בכל גוונא, רק סתים לה וכתב שכל שרחוק כל כך עד שאין יד סולדת מן הזיעה במקום קדרה העליונה אינו אוסר כלל, ולא כתב להאי דינא לאסור במקום שהקדרה מרותח בפ"ע, מכל זה נראה שהרמ"א מפרש לדברי מהרא"י כמש"כ:

סימן כז

אשר השבתי לרב אחד יום ה' כסלו תרנ"ג. ע"ד מש"כ כת"ר בעובדא שנתבשל קדרה עם בשר עוף ונשפך עליו חלב מקדרה שנתבשל בה החלב ונפל החלב על כל אורך הקדרה של הבשר עוף כנגד הריקן וכנגד התבשיל היינו שהחלב נשפך כנגד הריקן ונזחל למטה עד גם נגד התבשיל, והמבשלת שפכה התבשיל עם הבשר ואינה יודעת באיזה צד שפכה

אם נגד המקום שנשפך עליו או בצד השני, ששים היו נגד החלב הנשפך על הקדרה אך לא ס' פעמים ס':

והנה רצה להתיר מתרי טעמא, חדא אף אם ידוע שהיה העירוי נגד הצד שנשפך שם החלב משום כיון שידוע שהמעט שנשפך נמשך גם נגד התבשיל לא נעשה נבלה משום שהוא מחובר להרוטב, ובהרוטב הא איכא ס', ודקדק מלשון המחבר "דילמא מפעפעת בדופן הקדרה עד סמוך לרוטב משמע מזה שאם היה ידוע שמפעפעת גם נגד הרוטב היה מתבטל בששים בהתבשיל וכן חיזק מד' הט"ז (ס"ק י"ט) בסופו ונהי שהקדרה נשארה באיסור מ"מ התבשיל מותר, עכ"ד בטעם הא'. ולענ"ד לא נהירא כן דלא מצינו חיבור בלח שאינו בתוך כלי ואם שמה שנגד התבשיל נכנס בהתבשיל מ"מ מה שלמעלה מן התבשיל מאן לימא לן שמפעפע זה למטה, דילמא נשאר שם למעלה מהרוטב ונתפשט לצדדים ואסר עד ששים נגדו, ואח"כ כשעירה עליו התבשיל נאסרה. ומה שהביא מל' המחבר ומד' הט"ז (ס"ק י"ט) שאם היה מתפשט ומפעפע עד נגד הרוטב היה זה כדין נפלה נגד הרוטב אין זה דומה לשם, דבשלמא התם שעצם הטיפה לא היה למטה רק למעלה, ואם היה כח בפעפועו לבוא עד נגד הרוטב ודאי שזה נחשב מחובר להתבשיל כיון שמפעפע עד הרוטב ושם מוצא את כל הבישול יומשך בליעתו עד כל התבשיל, משא"כ כאן שנפל למעלה וגם למטה מאן לימא לן שאותו שלמעלה שהיה נגד הריקן יש בכחו לפעפע עד התבשיל דילמא נשאר למעלה שם בלוע ולא בא נגד התבשיל, וכחו של התבשיל לא בא עליו לערבו עמו, ומפסק פסקינן אותו החלב שנגד התבשיל נכנס בהתבשיל ואותי שלמעלה נגד הריקן שם נעשה הבליע עד פחות מעט מן ס' נגדו נבלה:

עוד יש לנו חששא בעירו דרך הצד שנפל עליו החלב שבעת ש שעירו אחרי שיצא מן הקדרה חלק גדול מהתבשיל ונשאר מעט בו אז אותו המעט נאסר, שבאותו המעט שנשאר אין ששים נגד החלב הבלוע ואז נעשה הבלוע נבלה, ומה שיוצא לחוץ אין מצטרף לאותו שבקדרה לבטל החלב דהא ניצוק אין חיבור וכמבואר (בסי' ק"ה סעיף ג') בהגה"ה שם שבדיעבד אין לחוש וכן איתא בפסקי מהרא"י (סי' ק"ג) שניצוק אין שייך רק גבי טומאה ויין נסך בדבר שהנגיעה אוסר אבל לא לענין נתינת טעם, ואם להחמיר לא חיישינן לניצוק כש"כ שלהקל לא יועיל הניצוק שחוץ לקדרה, וא"כ אותו הנשאר בקדרה והוא נגד מקום הבלוע מהטיפה נעשה נבלה, וא"ל אם הבלוע מהחלב יצא לתוך התבשיל שבקדרה הלא יצא בעת התחלת העירוי שאז היה כל התבשיל בקדרה והיה ס' נגד האיסור, ז"א כי היכי שבשלו תבשיל חדש אוסר להמתבשל בו עד ששים נגד החלב אף שבתבשיל הראשון היה ג"כ ס' וכמבואר בש"ך (ס"ק כ"ז) שבתבשיל השני סגי

בס' נגד החלב לבד, אבל פחות מס' אף התבשיל נאסר והוא משום שהקדרה שם איסור עליו ולפי שלא ידעינן כמה נשאר בה, וה"נ דכוותה בזה שחוששין שמה שנשאר מעט בהקדרה על מקום הבלוע מהחלב שנפל עליו שנאסר כל שיש פחות מס' נגד הבלוע כמה שנפל עליו:.

אמנם בטעם השני שכתב כת"ר שיש כאן ס"ס שמא אין מפעפע, ושמא היה העירוי מצד השני שלא במקום שנפל עליו החלב, יש לדון בזה, ובאמת לענ"ד יש לומר הס"ס באופן אחר שמא מפעפע בכל הכלי וא"כ הוא דמי למעורב בכל התבשיל ונתבטל בששים, וזהו בעיא בגמרא בזבחים (צ"ו ע"ב) אם בישול במקצת מפעפע בכל הכלי, ואם אין מפעפע שמא עירה מצד השני, וס"ס זה עדיפא ממש"כ כת"ר לומר שמא אין מפעפע כלל וכאשר אבאר בע"ה. וטרם אומר לבאר במה שכ' שמורה אחד רוצה לחדש שבאיסור דרבנן גם במקום שאין ס' בתבשיל ואף שנפל נגד התבשיל יש להתיר משום דהוא ספק שמא אין מפעפע ובדרבנן ספיקא להקל, ולענ"ד במקום שנפל נגד התבשיל העושה זה לספק הוא שגגת הוראה דהא לא מצינו שם איבעיא וספיקא בגמ' אם נגד התבשיל אין נבלע בקדרה רק האיבעיא בגמ' אם בישל במקצת קדרה אם אמרינן שבישול מפעפע למעלה גם במקום הריקן, וכי נסתפק בכל הקדרות הבלועות מאיסור ובשלו בהם אם זה יחשב לספק איסור שמא אין פולט מהקדרה לתבשיל ואם שיכול להיות שלא נכנס כל הבלוע לתוך התבשיל זה אין מקילין בשים ספק אפילו בדרבנן, כי זה כלל גדול בדיני או"ה שמשערינן כנגד כולו משום דלא ידעינן כמה בלע כמה נפק מניה וכמש"כ הש"ך (בסי' צ"ח ס"ק ט') שבספק זה שלא ידעינן כמה נפק מניה מחמרינן אפילו בדרבנן וכדאיתא בגמ' גבי כחל (בדף צ"ז ע"ב) פשיטא דבדידיה משערינן משום דלא ידעינן כמה נפק מניה הגם שחלב שחוטה הוא מדרבנן, וגם זה דנ"ד בכלל הזה כיון שידעינן שהטיפת חלב נבלע בקדרה ובאותו המקום נתבשל תבשיל מעבר השני הרי נבלע לתוך התבשיל וכל מה שיש בקדרה הזה צריך לשער כנגד כולו גם בדרבנן:

ובאמת לשון האו"ה בשם סמ"ק המובא (במ"ז ס"ק י"ז) נותן מקים לטעות שיש ספק אם מפעפע נגד התבשיל, שאיתא התם, ממ"נ אם מפעפע לתוך הרוטב וכו' ואם אין מפעפע לתוכה ממה יאסר, דמשמע מזה שיש ספק אם מפעפע לתוך הקדרה. אך באמת ז"א שלא מצינו בשום מקום ספק לענין נגד התבשיל אם מפעפע ועיין (בש"ך ס"ק י"ח שדקדק בזה במש"כ ע"ז כלומר ואם אין מפעפע בכל הכלי ולדעתי נראה דגם לולא דברי הש"ך יש לפרש כוונת האו"ה בשם סמ"ק דהאי ואם אין מפעפע שם המושאל הוא ולא שיש ספק בדין רק האי אם אין מפעפע פירושו הוא שלא נכנס כל הבלוע לתוך התבשיל,

דהא הקדרה אין אנו מתירין מצד ספק שמא לא נפלט כל הבלוע לתוך התבשיל, מ"מ לענין ספקות אין זה נכנס בגדר ספק ככל הבלועים בקדרה שמשערים נגד כולו משום דלא ידעינן כמה נפק מניה וכמוש"כ ועיין (בכו"פ ס"ק י"א ובחו"ד ס"ק י"ג) מה שביארו בכוונת הסמ"ק, ועכ"פ מדברי כולן נלמד שזה אין ספק אם מפעפע לפנים נגד התבשיל. ואולי אותו המורה שחידש דבר זה היה כוונתו נפל שלא כנגד התבשיל ועירו בצד השני ובזה יש מקום לדבריו שגם באין ששים בהתבשיל נגד הטיפה חלב שנפל על הקדרה, במקום איסור דרבנן יש להקל להתיר התבשיל משום דהוה ספיקא דדינא אי בישול במקצת מפעפע בכל הכלי שאם הדין שאין מפעפע הרי אין כאן חשש בליעה בתבשיל מהטיפה שנפלה שלא כנגד התבשיל [אם הקדרה אין מכוסה וגם לא העלה רתיחה עד למעלה נגד מקום נפילת הטיפה] ובזה נראין דבריו, אבל נגד התבשיל או אפילו בנפלה נגד מקום הריקן אם עירו נגד זה אין שום מקום להקל גם בדרבנן, וגם בספק אם העלה רתיחות נראה לענ"ד שאין להקל במקום שיש ספק אם העלה רתיחות עד מקום שנגד נפילת הטיפה מעבר לקדרה ועד בכלל גם מדרבנן, משום שיש שני צדדים להחמיר שמא בישול מפעפע בכל הכלי ושמא עלו הרתיחות עד על מקום זה:

ועתה אשוב לדברי שכתבתי שיותר נכון לומר הספק שמא מפעפע בכל הכלי (במקום שיש ששים נגד הטיפה ואין שם ס' פעמים ס') והוא היתר גמור שנתבטלה הטיפה בס' בכל התבשיל משא"כ אם נדין ע"פ הספק שכתב שמא אין מפעפע. והנה זה הוכחתי אשר זאת אין ספק שמא לא נכנס הבליעה של הטיפה הנופלת כלל, רק שיש לספק שמא לא פעפע להלאה במקום הריקן רק עומד על המקום ואין צריך לס' פעמים ס' רק ס' נגד מה שנפל, מ"מ הא באותו המקום שנפל הטיפה הבלוע באותו המקום נעשה נבלה גם שלא נתפשט להלאה, דבגמ' לא נסתפק רק אם בישול במקצת אם צריך מריקה לכל הכלי אבל באותו המקום שנפל הטיפה הלא נבלע שם, וכל הבלוע בדופן הקדרה נגד מקומו של נפילת הטיפה נעשה נבלה, וצריך לשער נגד כולו בעובי הקדרה כמה בלוע יש שם שיעשה נבלה, וצריך לשער בכל עובי הקדרה משום דלא ידעינן כמה, משא"כ אם נאמר הספק כמש"כ שמא מפעפע בכל הקדרה אין צריך רק ס' כנגד הטיפה לבד ובאיסור דרבנן או במקום ס"ס נקל בזה:

ולכאורה יש להקשות לפי מש"כ שיש חשש בעירו נגד מקום נפילת הטיפה במקום הריקן משום כשעירו ונשאר מקצת בקדרה פחות מס' נגד הטיפה נאסר שמה שיצא לחוץ אין מצטרף שניצוק אין חיבור, דא"כ מ שנפל נגד התבשיל ועירו דרך צד מקום הנפילה יאסר עד שיהיה ס' פעמים ס' בכל התבשיל שהרי הקדרה נשארה באיסורה,

ובעינן ס' נגד האיסור שנפל על הקדרה, ובאמת לא נמצא זה בכ"מ ואף לכתחלה אין צריך להמתין עד שיצטנן ולא חיישינן לשמא נשאר מקצת בסוף העירוי, ובנפל נגד התבשיל סגי תמיד בס' לחוד ואין מצריכים לס' פעמים ס', ואדרבה כתב הש"ך שאין להמתין עד שיצטנן וטוב יותר לערות מיד יעו"ש:

ונראה לענ"ד לבאר הענין היטב שבמקום שנפל הטיפה במקום הריקן שלא כנגד התבשיל יש לחוש יותר לזה, יותר מן מקום שנפל נגד התבשיל מתרי טעמי, א), שבמקום שנפל נגד התבשיל ודאי חמימות התבשיל בעת שעומד על מקומו ומתבשל (חזק יותר מן אותו העת שהוא מערה ממנו, וע"כ באותו התבשיל אין לחוש להצריך ס' פעמים ס', דודאי אותה הפליטה שיפלוט מן הקדרה לתוך התבשיל בעת העירוי כבר נכנס בהתבשיל מקודם בעת שהיה על מקומו, וא"כ כל הקדרה היינו כל התבשיל הצטרף לבטל הטיפה, משא"כ במקום הריקן שמקודם כבר היה בפ"ע ולא נכנס להתבשיל ועתה בעת העירוי אשר בא עליו התבשיל ובולע מן הקדרה, יש לחוש שמא בסוף העירוי פעל יותר החמימות עליו ופולט אז. ב), עוד יש טעם וסברא ישרה לחלק זה מזה, בשלמא בנפל נגד התבשיל אז לא ירד שם איסור על הבלוע בקדרה במקום נפילת הטיפה בפ"ע, שהרי אז הבלוע והתבשיל מחוברין ביחד ולכן לא חיישינן להצריך ששים לבסוף לאותו הנשאר בסוף העירוי, משום שאז אוסר נגדו ומתחלה לא נפלט ולבסוף נפלט, משא"כ כאן במקום שנפל נגד הריקן שאז חל האיסור על הבלוע בקדרה באותו מקום שנפל הטיפה שהמקום אין מחובר להתבשיל כי שמא אין מפעפע, וכיון שיש עליו שם איסור חיישינן שפיר לבסוף העירוי שאוסר להמקצת הנשאר כשאין אז ס' נגד הטיפה, וזהו לענ"ד מצינו בסברת הגמ' חולין צ"ז ב' דפריך הגמ' גבי כחל אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר ומשני הגמ' כיון דאמור רבנן כחל עצמו אסור שויוה רבנן כחתיכה דנבלה, ודברי הגמ' צריך ביאור, ונראה לענ"ד לומר בכוונת הגמ' לפי שבאמת בשר הכחל אינו אסור רק מצד החלב הנבלע בתוכו, וע"כ כיון שאנו משערים בכולו משום דלא ידעינן כמה נפק מניה, וא"כ הוא במציאות שיצא כולו מאתו, עד שיש ס' בכחל עצמו נגד מעט החלב הנשאר בו, וא"כ לא תיאסר הקדרה האחרת מטעם ספק דרבנן אם היה כאן איסור, ומשני הגמ' כיון דאמרו רבנן כחל עצמו אסור שהוא הוחזק בהחלב שבתוכו וספק שמא יצא ממנו כולו, ממילא יש עליו שם איסור וכל שיש עליו שם איסור אוסר עד ששים נגד כולו אף בדרבנן. וע"פ הסבר זה נראה לענ"ד אשר בנפל נגד התבשיל אין צריך רק פעם אחת ששים נגד הטיפה, שכל זמן שהקדרה מחוברת עם התבשיל אין על הקדרה שם איסור בפ"ע, ולכן לא חיישינן מספק שמא מתחלה לא פלט מן דופן

הקדרה להתבשיל ובסוף בעת גמר העירוי יצא מן בלע הקדרה להתבשיל, משא"כ בנפל נגד הריקן כיון שחל על הקדרה שם איסור לענין שאסור לערות עליו התבשיל בצד זה מפני שהוא מבטל איסור לכתחלה וכל שיש עליו שם איסור, א"כ בנשאר בסוף העירוי פחות מס' נגד האיסור שנפל על הקדרה במקום הריקן יש לאסור כמה שנשאר ונצטרך ס' נגדו שהוא בס"ה יהיה ס' פעמים ס' שאז אין כאן חשש איסור. ולכאורה יש הקשות על מש"כ שכיון שיש עליו שם איסור יש לחוש להעירוי משום שנשאר מעט הקדרה וזה נאסר, א"כ במקום שנפל נגד הריקן שמתירין אם היה ס' פעמים ס' גם בעירו נגד מקום נפילת הטיפה ורק לכתחלה אנו אוסרים זה משום שמבטל איסור לכתחילה, ולמש"כ נצטרך ס' פעמים ס' פ' ס' נגד הטיפה, משום כיון שנפל נגד הריקן מיד נאסר הבלוע בקדרה מקום הריקן עד פחות מעט מס' נגד הטיפה, ואח"כ כשמערה דרך מקום זה ניחוש להנשאר עד פחות מעט מן ס' נגד הנאסר בקדרה, והעירוי אחר שנאסר כשבא לחוץ עם מה שיצא מתחלה יאסור ג"כ עד ס' נגדו, וזה לא נמצא בשום מקום רק בס' פעמים ס' סגי להתיר אף בנפל נגד הריקן וגם עירו עליו בצד זה:

והנראה לענ"ד בזה דהנה אנן קיי"ל לעיקר הדין בשאר איסורים שלח בלח אין נעשה נבלה במקום הפסד כדאיתא ברמ"א (סי' צ"ב סעיף ד'), ובבשר בחלב הכריע הש"ך שם (בס"ק ט"ו) שגם בתערובות לח בלח נעשה נבלה, ומה שכבר נעשה בשר בחלב כשנתערב אח"כ עד פחות מס' נגדו שיעשה התערובות השני נבלה בזה הוא כשאר איסורין כמובן, וכן מבואר בפוסקים בכמה מקומות, ומעתה הטיפת חלב שאסרה עד ס' נגדה זה נעשה נבלה כדין בב"ח ממש ואוסר אף בלח נגדו עד ס', אמנם מה שנאסר אח"כ הנשאר בקדרה בסוף העירוי כשאין בו ס' פעמים ס' נגד הטיפה, אותו תבשיל אין לו דין בשר בחלב שהרי נגד החלב יש בו ס', רק מה שנאסר במעט פחות מס' פעמים ס' מפני שהתערובות הראשון שהוא מעט פחות מששים נגד החלב נאסר מדין בב"ח ותערובות השני הוא כשאר איסורים, שהנאסר משום איסור בב"ח אוסר עד ששים נגדו וכיון שהוא לח אין נעשה נבלה, ולכן כשנופל הנשאר בקדרה לתוך התבשיל שעירו מקודם מהקדרה ומתערב ביחד שרי כל שיש ששים פעמים ששים נגד החלב לבד:

ובזה מתורץ גם מה שדקדק בדברי הפרמ"ג במשבצות (סי' פ"ז ס"ק א') שכתב שם ומיהו אם הוא צלול ישפכנו ולא כתב שם שישפכנו בבת אחת, ולמש"כ אתי שפיר שבזה אין אנו חוששים באמצע העירוי שיאסר הנשאר באין ס' נגד כל קליפת הקדרה משום דהתם לאו בבב"ח עסקינן רק ברוטב נבלה, וא"כ כשנתערב הלח שנשאר בקדרה בסוף העירוי עם היוצא מתחלה שרי כיון שיש ששים בכל התבשיל ביחד, ואין להשיב בהא שבלח

בלח אין נעשה נבלה שהוא רק במקום הפ"מ, יש לומר דכאן שהוא רק ספק דאפשר שיצא מתחלה כל הבלוע להתבשיל לא חיישינן מספיקא גבי לח בלח ודו"ק:

סימן כח

אשר השבתי לחכם אחד על דבריו שכתב לי ויובנו מתוך תשובתי.

אשר הביא כ"ת בשם הר"ן פ' אין מעמידין שכתב דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה דוקא כשמכוון לבטל כו' והוכיח סברתו מהא דהתירה התורה להגעיל כלי מדין למ"ד שמדאורייתא אין מבטלין איסור, וע"ז כתב דהתוס' ע"כ לא סבירא להו חילוק זה שהרי הקשו בחולין (צ"ח ב') דילמא החידוש בזרוע בשלה שבעלמא אין מבטלין איסור לכתחלה והכא שרי, ואי הוה סבירא להו כסברת הר"ן לא הוה קשה קושיתם כלל שהרי בזרוע בשלה אין כוונתו לבטל את הזרוע רק משום זה מבשל ביחד משום שמצותו בכך זה יסוד דבריו:

ואמינא ליה מטונך יקשו דברי הר"ן גופייהו אהדדי דהא הר"ן כתב שם דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוה דאורייתא דאמרינן דזרוע בשלה חידוש הוא וזהו חידושו שבכל דוכתי אין מבטלין איסור והכא מבטלין, ולפי סברת כת"ר יהיה זה תמוה הא לדעת הר"ן לא מיקרי זה ביטול איסור כיון שאין כוונתו לשם ביטול רק שעושה זאת מטעם שמצוה לעשות כן. ועוד קשה לפי דבריו דהא הר"ן הביא בפרק ג"ה לדברי התוס' שהקשו דילמא דזהו היתר הבא מכלל איסור הוא מחמת ביטול איסור לכתחלה דאסור בכל האיסורין והאריך שם בזה, ולמה לא הזכיר הר"ן שיש לישב הקושיא מצד שאין כוונתו לבטל האיסור:

ולכן נראה לע"ד בכוונת סתירת הר"ן שבהא דזרוע בשלה כיון שמבשל ביחד ע"ד לאכול מיקרי זה שפיר מבטל איסור, כיון שזאת ידוע לו בבישולו שיתבטל האיסור ויאכלנו וחשוב זה כוונתו לבטל, ודוקא במבשל בכלי שמתבטל טעם הבלוע ואין נהנה מהאיסור ורק דעתו להשתמש בכלי זה חשוב אין כוונתו לביטול, אבל היכא שיש הנאה מהאיסור רק שעושה זאת לצורך אחר אחרי שעושה זאת בכוונה מיקרי שפיר מבטל איסור, וכן מוכח לשון הר"ן שכ' אבל, היכא שמכוון להכשיר הכלי ואין נהנה מן האיסור שרי, עכ"ל. ולפי דברי כת"ר הוי דברים מיותרים בר"ן שלא היה לו למינקט רק חדא שמתכוון להכשיר הכלי שרי ולמה הוסיף לומר ואין נהנה מהאיסור, א"ו דתרתי בעינן שכוונתו יהיה לצורך אחר וגם לא יהיה לו הנאה, וא"כ גם לשיטת התוס' שפיר יש לומר שס"ל כסברת הר"ן שהיכא שמתכוון להכשיר וגם אין נהנה שרי לבטל ולא יקשה אליבייהו מן כלי מדין ונסתר יסוד דבריו שבנה אשר התוס' מוכרחים לתרץ תירוץ אחר:

(הגה"ה ועיין בה' גינת ורדים של בעל פרמ"ג כלל ס"ו שרוצה לומר הטעם שהצריכה התורה מריקה ושטיפה אף שמב"מ ברובא בטול מפני ביטול איסור לכתחלה אף דאיכא הנהו תרי טעמי שאין כוונתו לבטל והאיסור הוא בלוע , ויעו"ש בד"ה ודע, במש"כ והעיר מד' הטור בשם הרשב"א (בסי' קכ"ב), ולמש"כ נתישב הקושיא, ששם בדינו של הרשב"א אין נהנה מזה מפני שהוא דבר מועט ואין כאן שום טעם משא"כ בענין מין במינו הגם שבטל ברובא מ"מ נהנה בזה שמתבטל ודו"ק:)

אך לפי מה שבארתי סברת הר"ן יקשה הא דבכל יום נעשה גיעול לחברו, נהי שהמבשל שלמים בכלי שבשל בה חטאת היום אין מכוון לבטל האיסור רק לבשל בהכלי, מ"מ הא זה שפיר חשוב למבטל דהא יש כאן הנאה מהאיסור שהרי יש כאן נתינת טעם רק שמתבטל מטעם דמין במינו ברובא בטל וכמש:כ התוס', ולבד הקושיא שהקשה כת"ר דלמה להר"ן להביא מכלי מדין שיש לדחות משום ששם שופך המים, הו"ל להביא ראיה מהא דכל יום נעשה גיעול לחברו, ולמש"כ עדיפא הקושיא על הר"ן ששם באמת צ"ל אסור לבטל האיסור שהרי נהנה, ולא יועיל מה שאין כוונתו לבטל רק לבשל בו השלמים. ונראה לענ"ד לומר שהר"ן יסבור כשיטת הרמב"ן ועוד מהראשונים המובא בריטב"א שלהי ע"ז ומפרש שם הגמ' באופן אחר, שבאמת אין מותר לבשל שלמים בקדרה שבשל בה חטאת ביום זה כ"א שיגעילם בינתים דוקא, ויעויין שם בריטב"א שהאריך בזה ומפרש שם דברי הגמ', ולפי המסקנא דע"ז (דף ע"ו) הטעם דאמרינן גבי קדשים שם בזבחים השפוד והאסכלא מגעילן בחמין משום דהתירא בלע, נפרש הא דאמר ר"ט בזבחים כל יום נעשה גיעול לחברו בשלמים לגבי שלמים ומטעם דהוה נ"ט בר נ"ט דהתירא וכסברת התוס' בחולין ובזבחים, וא"כ לא יקשה כלל לשיטת הר"ן. וצ"ע לענ"ד על דברי הכו"פ (בסי' צ"ט ס"ק ד') שהוכיח שלשיטת הראב"ד דסבר שאיסור ביטול איסור לכתחלה הוא מדאורייתא מוכרח לומר שבלוע מותר לבטל מה"ת מהא דמותר לבשל שלמים בכלי החטאת, ולפי מה שהבאתי דברי הריטב"א בשם הרמב"ן אין זה הכרח, דהא י"ל שהראב"ד יסבור לפרש הגמ' ג"כ כשיטת הרמב"ן המובא בריטב"א שם כמש"ל. ולפי דברי התוספות בחולין וזבחים שם מוכרח לומר שאיסור מוהר לבטל, אך הכו"פ העמיד הוכחתו רק לשיטת הראב"ד דאיסור של ביטול איסור לכתחלה הוא מדאורייתא שכן מבורר דעתו, משא"כ לשיטת התוס' אפשר לומר שהוא כשיטת התוס' המובא בר"ן פג"ה שסוברים שביטול איסור לכתחלה הוא מדרבנן:

ומה שרצה לומר דסברת ר"ת יהיה שלענין חנ"נ לא נקרא שם איסור על הבלוע ולא אמרינן ביה חנ"נ וכמו שכ' הט"ז בשם הרמב"ן שהובא בר"ן פרק גיד הנשה, ובזה יתורץ

הקושיא שהקשו התוס' מהגעלת כלי מדין למ"ד חנ"נ בכל האיסורים במחכ"ת לא כן הוא, שגם אם הדין כשיטת הרמב"ן שבלוע לא נעשה נבלה, אפ"ה לא יהיה אפשר להגעיל כלי גדול שאין בו ששים נגד הבלוע בו, מפני שכיון שהאיסור פולט לתוך המים שנתבשל בו ונעשה המים נבלה דאז לא מיקרי בלוע שהמים הם לפנינו וחל עליהם איסור וכשנבלעים המים לתוך הכלי בדופניה הרי בלועים הם איסור אשר נעשה נבלה מכבר, וע"כ לא אמר הרמב"ן וסייעתו שבלוע לא נעשה נבלה רק כשהיה בלוע היתר בתוך דופני הכלי ואח"כ נבלע בהם איסור מעט, אף שאין בבלוע ההיתר ששים נגד האיסור שנבלע בה, שאין צריך לשער רק נגד האיסור הבלוע לבד מפני שהבלוע ההיתר שאין ניכר לפנינו לא חל עליו שם איסור נבלה לפנינו, אבל איסור הבלוע הפולט לתוך התבשיל שנתבשל בקדרה ודאי שנאסר כל הנתבשל בו ונעשה נבלה ואח"כ יחזור ויאסור להכלי וזה ברור ופשוט ואין צריך לראיה. עכ"ז אביא ראיה לזה שהרי סברת הרמב"ן שבלוע לא נעשה נבלה הובא בשו"ע (בסי' צ"ח סעיף ה'), ואילו אם נתבשל חלב בקדרה של בשר תוך מעל"ע צריך להמתין מעל"ע מעת הבישול השני לענין דיעבד מפני שנעשה נבלה וזהו לכו"ע, ויעויין בש"ך (סי' ק"ג ס"ק י"ח) ועיין בפרמ"ג בפתיחה להל' בב"ח שכתב שזהו איסור תורה ודו"ק:

ובעיקר הקושיא לשיטת ר"ת דאמרינן חנ"נ בשארי איסורין [אם נאמר שהוא מה"ת לפי סיגנון התוס' חולין ד' ק'] איך הגעילו בכלי מדין יורה גדולה, נראה לענ"ד שיש לתרץ בפשיטות. והוא שהנה איתא ביו"ד (סי' קי"ד סעיף ז') דמים חמים של נכרים שרי, ומביא שם הש"ך בשם העט"ז דשומן פוגמתן מלשתות והש"ך חלק על דבריו דמשמע דעתו שהמה בעין לפגם אף כשהוא בן יומו, רק שהפגם הוא מפני שסתם כליהם אינם בני יומן, אמנם הפר"ח מיישב דברי העט"ז וכתב שמים שעומדים לאכילה הוא לשבח אבל מים לשתות הוא לפגם ומותרים, ולכן שפיר יש ליישב שיטת ר"ת שמגעילן במים זכים חמים הרבה העומדים לשתיה ששומן הוא לפגם בהם ולא נעשו נבלה ויהיה הכלי שפיר מיתר כי השומן יופלט בהמים ומה שיחזור ויובלע בכלי יהיה מותר, הגם שאח"כ יהיה המעט איסור הנכנס בהמים נבלע אח"כ בחזרה לתוך הכלי וכשיבשל בכלי מאכל יהיה זה לשבח, מ"מ כיון שעל המים לא ירד עליהם שם איסור בהיותם בעין מפני שעמדו לשתיה ממילא על הבלוע אין ע"ז שם נבלה, ככללא דאמרינן דאיסור בלוע לא נעשה נבלה לכל הבלוע וא"צ לשער רק לפי חשבון ויהיה זה היתר אח"כ כאשר יבשל אח"כ בהכלי:

וקצת ראיה נראה לענ"ד להביא לשיטת העט"ז והפר"ח ששומן במים הוא לפגם מהברייתא שבפרק א"מ (דף ל"ח ע"ב) הקפריסין והקפלוטות וכו' והחמין שלהם מותרין, ואח"כ קאמר שמן ר' יהודה הנשיא ובית דינו נמנו עליו והתירוהו, ומשמע מלישנא דברייתא שכל דקתני ברישא מותרין אפילו קודם התרת השמן, ולשמואל דאמר בטעם איסור השמן משום שזליפתן של כלים אוסרתן ולא סברי להיתירא מפני שכליהם אינם בני יומן ואפ"ה בחמין התירו, וע"כ צריך לומר שהוא מפני שהוא בעין לפגם וכמו שכתבו התוס' האי חילוקא בחולין (ח' ע"ב) גבי דבש וכאן בע"ז בד"ה אי משום גיעולי כותים, אך מ"מ למסקנת התוס' לעיל ל"ו א' בד"ה בשלמא נסתרה ראיה זו ודו"ק:

ומש"כ לעיל בשיטת הר"ן שכוונת הר"ן יהיה דתרתי בעינן שלא יהיה מכוון לבטל וגם לא יהיה נהנה מביטולו, יקשה לכאורה ע"ז ממה שמצינו גבי תרומה שנתערב בחולין שאם החטים של החולין יפות ולאחר טחינה יהיה שיעור לבטל התרומה מותר לטחון לכתחלה וכן איתא בירושלמי (פ"ה דתרומות הלכה ג'), והפר"ח (סוף סי' ס"ד) כתב בזה שהטעם הוא שלא מקרי זה מבטל איסור מפני שאין כוונתו לבטל רק לטחון ולמש"כ כיון דנהנה לא מהני זה, ונראה לתרץ מתרי טעמי, א) מפני שהוא כבר מעורב ואינו מוסיף בתערובות רק עושה שהתערובות יהיה מותר והוא קיל מכל מבטל איסור ולכן כל שאין עושה מעשה לכוונת ביטול שרי, ב') יש לומר כיון שחטים עומדים לטחינה ומתחלה בעת שנתערבו עמדו לכך, חשבינן מתחלה כמו שנטחן ואיכא בו שיעורא לבטל, ושני הטעמים שכתבתי יהיו תלויים במה שנדקדק בדברי הפוסקים אשר נבאר בזה בע"ה:

והוא שמצינו (ביו"ד בהל' תולעים סי' פ"ד סעיף י"ג) גבי דבש שנפלו בו נמלים יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו, וכתבו שם הש"ך והט"ז בשם הא"ח שאין בזה מבטל איסור לכתחלה כיון שאין כוונתו אלא לתקן הדבש עכ"ל, ויש לעיין בטעם היתר בזה הא הת"ה כתב הטעם בהא דמותר לטחון חטים מתולעים הוא שמפני קול האפרכסת יברחו, ולולא זה לא היה סומך להתיר לטחון משום שהוא מבטל איסור לכתחלה אף שכוונתו רק לטחון ולא לבטל, הן אמת שהש"ך שם בס"ק מ' כתב שמתחלת דברי ת"ה משמע שבריחיים שאין שם אפרכסת אסור, אלא שאח"כ כתב כו' ואין בזה משום מבטל איסור לכתחלה כיון דספק הוא אם יתערב איסור כלל (היינו שמא יברחו), וגם אין מכוון לבטל עכ"ד, ולענ"ד דברי הש"ך צ"ע, דלו גם אם לפי שיטת ד' הש"ך שהתה"ד נקט תרי טעמי להיתירא מ"מ מנ"ל שטעם השני הוא עיקר לסמוך עליו להיתר כי אולי לא סמך רק על טעם הא' של קיל האפרכסת, ועוד ראיה לזה מהגה"ה שבש"ד בהל' תולעים וז"ל שם וכן חטים שהתליעו יש לברור המנוקבים ולטחון אותם, ואין להחמיר ולומר

שמא בין הברירה והטחינה יצאו התולעים וניקבו, דבלא זה יש מקילים ואומרים שאין דרך התולעים להיות בטחינה אלא בורחים מנענוע האפרכסת ומקול הריחיים ויוצאים למעלה מהאפרכסת עכ"ל מהרא"י בהגהתו בש"ד, הרי רואין אנו בירור דעתו של מהרא"י שלולי טעמא דהקול של אפרכסת אין לו שום סברא להתיר מפני שאין כוונתו לבטל, ולכן נראה לענ"ד בדברי מהרא"י שגם מש"כ בתה"ד "ועוד שאין כוונתו לבטל" אין כוונתו של התה"ד שבטעם זה יספיק להתיר, רק הוא סניף להיתר על הסמיכה על הא שהתולעים יצאו מקול האפרכסת, והוא שמהרא"י סובר שזה ודאי דלולא הטעם שסומכין על מה שיברחו לקול האפרכסת אין היתר לטחון ולבטלם במה שיוטחנו, הגם שכוונתו הוא רק לטחון מ"מ כיון שזה ברור לו שיוטחנו התולעים ויתבטלו הוה זה מבטל איסור לכתחלה, רק מפני שיש לתלות שיברחו מן הקול של אפרכסת, הגם שאין זה בירור גמור שיצאו כולם מ"מ כיון שאפשר שיצאו כולם וגם אין מכוון בזה לבטל לכן לא מיקרי זה מבטל איסור לכתחלה כיון שאפשר אשר לא יתבטל שום איסור ע"י זה, וע"כ גם אם יזדמן שיתבטל האיסור ע"י הטחינה, כל שאין הכרח לזה שרי, כיון שאין כוונתו לבטל (והוא דוגמא דאמרינן דבר שאין מתכוון שרי היכא דלא הוה פסיק רישא) זהו הנראה לענ"ד בכוונת ד' מהרא"י ז"ל:

אמנם דברי הא"ח שכתב להתיר לחמם הדבש שנפלו בו תולעים שכתב שאין זה מבטל איסור לכתחלה מפני שאין כוונתו לבטל רק לתקן הדבש, לכאורה המה מנגדים לדברי מהרא"י לפי מה שביארנו דבריו, שהרי כאן הדבר ברור שיתערב טעם התולעים בהדבש ע"י החימום ואפ"ה אנו מתירים מפני שאין כוונתו בזה לבטל האיסור, וא"כ לכאורה דין זה הוא במחלוקת שנויה בין מהרא"י לבעל הא"ח, אמנם נראה לענ"ד שאפשר לומר שהכא בהאי דינא דא"ח בהא דדבש שאני מפני שע"י החימום והסינון הוא מכוון בעצמו למעט האיסור לכן לא נחשב זה מבטל איסור וכן איתא בכו"פ שם בס"ק כ"א בטעם דין זה וז"ל מפני שמסננין ומסיר האיסור, וניכרין דבריו שכוונתו בזה שלא יהיה מזה סתירה לדברי מהרא"י שהצריך לטעם שהמה בורחים מקול האפרכסת וכנ"ל:

אמנם יש לעיין שהרשב"א פסק בכלי שנבלע בו איסור מועט שדרכו להשתמש באותו הכלי בשפע שתמיד יהיה ששים שמותר להשתמש בהכלי ואין לחוש בזה משום מבטל איסור לכתחלה, והובא דבריו (בסי' צ"ט) בסופו (ובסי' קכ"ב), וכן הוא דעת הראב"ד כמובא בשמו בתוהה"א במשמרת הבית וכן הובא בשם הראב"ד בתשו' הריב"ש (בסי' שמ"ט), וא"כ אנו רואין דעתם שכל שאין כוונתם לבטל האיסור רק להשתמש כדרכו לא מיקרי מבטל איסור אף שיש כאן ביטול איסור בודאי, והא דאסור בכלי שפעמים

משתמשים בו במועט להשתמש בו במרובה, הגם שגם בזה יש ההיתר שאין כוונתו לבטל רק להשתמש בו במרובה, יש לומר דהתם משום גזירה אסרינן, כי היכי דאסרינן קדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא ה"נ גזרינן כשנתיר להשתמש בו במרובה דילמא ישתמשו בו מועט, וא"כ לכאורה האי דינא של הרשב"א והראב"ד מנגדים לדברי מהרא"י דאסר היכא שידעינן בודאי שיתבטל שאסור אף שאין כוונתו לכך:

ונראה לומר להשוות דעת מהרא"י שיתכן גם לשיטת הרשב"א, והוא שהרשב"א והראב"ד לא הקילו רק לענין איסור בלוע, אבל באיסור שאין בלוע לא שרינן לבטל גם שאין כוונתו לבטל רק כל שידוע שנתבטל ע"י זה המעשה. אמנם לפי שהביא הרשב"א בתשובה חלק א' (סי' רכ"ב) את השאלה ששאלו אותו מה שהוגד בשם הראב"ד שאיסור בלוע משהו מותר לבטל לכתחלה, דמשמע שדוקא בלוע אבל שאין בלוע לא, והקשו ע"ז מהא דתנן מגורה שפינה ממנה תרומה אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה חולין, וכן חבית שמן של תרומה אין מחייבין אותי להיות יושב ומטפח אלא נוהג בה כדרך שהוא נוהג בחולין, משמע מזה שגם בעין מתירין לבטל כה"ג שהוא איסור מועט שאין מתכוין לשום ביטול רק להניח שם כדרך כל העושין כשנצרכין להניח שם מחדש, (וגם שנודע בודאי שיבטל קצת האיסור). והנה השיב הרשב"א שאפשר להעמידה בתרומה בזה"ז דרבנן ולא חששו למיעוט כזה, אך הביא בשם הרמב"ם ז"ל שנראה שפירשה בתרומה דאורייתא וכן נראה דעת מקצת רבותי, עכ"ל הרשב"א שם בתשובה, וא"כ נאמר ששיטת האו"ח וכן שיטת מהרא"י יהיה כמו שרצה הרשב"א לומר מקודם שהוא רק מדרבנן בתרומה בזה"ז, אבל באיסור תורה לא מקלינן לבטל משהו רק באיסור בלוע, ועפ"ז יש לומר ששיטת הר"ן בפרק אין מעמידין שהתיר לבטל במקום שאין מתכוון לבטל ואין נהנה בכך יהיה רק באיסור בלוע, והדין שנאמר שם דברי הר"ן שמזה למד דין זה הן מגיעולי מדין והן מדין שמותר לתת בו שכר, שהוא מטעם שאין מתכוון לבטל וגם אין נהנה מזה, יהיה רק באיסור בלוע דשם הוא באיסור בלוע, אבל איסור שאין בלוע אין מתירין לבטל גם באין מתכוון לשם ביטול וגם אין נהנה בכך:

אלא דמ"מ העיקר זה בדברי הר"ן הנ"ל חסר מן הספר, שלא הזכיר שם הטעם שהוא איסור בלוע, שמשמע מסיגנון דבריו שרק שיטת הראב"ד מטעם משהו בלוע, אבל שיטת הר"ן רק משום שזה כללא הוא שכל שאין מתכוון לבטל ואין נהנה בכך שרי לבטל, ובפרט לשיטת הרמב"ם בהא דמגורה שכתב הרשב"א אליבי' שהוא גם בדאורייתא,

נראה לומר שגם בדבר שבעין מותר לבטל איסור דכל שאין מתכוין לבטל ואין נהנה בכך שרי:

ומה שהמהרא"י כתב בדין התולעים שהיתר הטחינה הוא רק משום שהתולעים יברחו אבל לולא זה היה אסור מצד ביטול איסור לכתחלה, וכן בהא דאו"ח בהיתר חימום הדבש שיש בו תולעים משום שכונתו להסיר האיסור ע"י הסינון אבל לולא זה היה אסור הגם שכונתו הוא שלא לשם ביטול רק שצריך לטחון או לחמם הדבש, וכן אין נהנה מזה, שהרי אין חפצו ליהנות מן התולעים, וא"כ לשיטת הר"ן ולשיטת הרמב"ם שגם באיסור בעין שרי כה"ג היה ראוי להתיר זאת. ונראה לענ"ד לחלק באופן אחר, שמצינו שני סוגי ביטולים ושניהם אסורים מצד ביטול איסור לכתחלה א) לערב איסור בהיתר בשיעור המבטלו בכדי שיתבטל האיסור. ב), איסור שנתערב בהיתר באופן שאין מתבטל כגון דבר חשוב ובריה לעשות אותן שלא יהיו חשובים ולא יהי' ברי', הגם שאין מוסיף כאן דבר חדש מ"מ מיקרי זה ביטול שמקודם היה אסור ועכשיו שרי, ונמצא שבזה מיקרי הביטול איסור על כל התערובות, שהרי ניחזי אנן, שזה הדין הוא בדבר חשוב שנתערב אם נחתכו מקצתן אותן מקצתן מותרות, ואפ"ה אם יחתוך בידים מקצתן ודאי דאסורות כדמשמע מלישנא דנחתכו שהוא דוקא ממילא ואם בידים הו"ל כדין מבטל איסור לכתחלה שאסור גם בדיעבד, ולמה לא שרינן אפילו בחתך בידים דהא הוי ספק אם ביטל איסור שמא בהמקצת שנחתכו לא היה בהם איסור כלל, ואפ"ה אסרינן כל שחתך מקצת בידים, והוא משום דעצמות חתיכת כל הנאסרים מטעם התערובות חשוב זה מבטל איסור לכתחלה שהרי עליהם היה שם איסור וע"י מעשהו נבטל מאתם האיסור, ועפ"ז אתי שפיר מה שמהרא"י הצריך לטעם הבריחה של התולעים, ובדינא דא"ח צריך לומר משום דעוסק להסיר האיסור, ולולא זה אין לנו להקל משום שאין כונתו לבטל האיסור וגם אין נהנה מאיסור כי אין לו שום רצון והנאה מן התולעים, דהא כיון שכל התערובות נעשה איסור מטעם הבריה שנתערב בהם ולכן כל שעושה לבטל הברי' מקרי על כל התערובות מבטל איסור מפני שחל עליהם איסור, ומכל התערובות הרי נהנה מזה, לכן אסור גם שאין כוונתו לשם ביטול רק לטחון כיון שנהנה מן המעשה שעושה עתה, ולכן שפיר מצרכינן לטעמייהו של מהרא"י ושל הא"ח בדינייהו:

אמנם מעתה צ"ע בהא שמותר לטחון בתרומה שנתערב במאה וכדומה אף שאין כעת בהם שיעור ביטול כל שהחטים של היתר יפות ולאחר הטחינה יהיה בהיתר שיעור לבטל איסור, הא זה הוה מבטל איסור לכתחלה, ואף שכונתו רק לטחון מ"מ הא נהנה מן האיסור, ובפרט למש"כ כיון שכל התערובות חל עליהם איסור וע"י מעשה רוצה

להתיר על כל התערובות חשוב זה מבטל איסור, ע"כ נראה שצריך לומר ע"פ אופן השני שכתבתי לעיל בדברינו, והוא משום כיון דעומד לטחון וע"י הטחינה יהיה השיעור לבטל חשוב זה מבוטל בשיעור הביטול מתחלה שהרי עומד להיות נטחן:

ובאמת הנה בירושלמי (דתרומות פרק ה' הל' ג') מביא שם תני אף טוחן ומתיר (אהא דאם היה חטים של חולין יפות), וקאמר שם בירושלמי מתניתין ר' יוסי היא דאמר אף מתכוון וילקוט, אמר ר' זעירא שכן דרך כהנים להיות טוחנין תרומה בבתיהן, מה נפיק מביניהון כלאי הכרם, על דעתיה דר' יוסי טוחן ומתיר על דעתיהון דרבנן אינו טוחן ומתיר, עכ"ד הירושלמי, והנה הירושלמי האיר לנו בעצם דין זה, שמתחלה ענין הטחינה לכתחלה כמו מבטל איסור ואיזה סיג מבטל איסור כמו איסור דבר חשוב ומחובר שחל על כל התערובות איסור, והמתיר כל התערובות ע"י פעולתו חשוב זה מבטל איסור, וה"נ דכוותה שהרי על החטים בעודן בתערובתן חל עליהם שם איסור כמו על הדבר החשוב, ולכן אמר דמתניתין ר' יוסי היא דאמר אף מתכוון וילקוט (והירושלמי חולק על גמ' דילן דגריס אף המתכון ללקוט משמע שרק בדיעבד שרי ר' יוסי), היינו שכמו שר' יוסי סובר שכל שכבר חל עליו שם תערובות מותר לבטל חשיבותו, והיינו לעשות פעולה בעצמותו שיבטל כל שאין מוסיף בתערובות, וה"נ מטעם זה מותר לטחון, ומשני בשם ר' זעירא שאפילו כרבנן אתי שפיר משום שכן דרך כהנים להיות טוחנים תרומה בתוך בתיהם וא"כ להכהן מותר לטחון לעצמו, ואח"כ כשרואה שיודע שאחר הטחינה יהי' שיעור לבטל גם לישראל שרי וע"כ מותר לישראל לטחון, ולכן בכלאי הכרם שהוא אסור לכל אסור לטחון, ומעתה נתברר ונתחזק הדין של מהרא"י שאסור לטחון המתולעים לבטל עי"ז התולעים כי אם ביש לתלות שיברחו ודוק בכל זה:

והנה הרב הנ"ל. אשר כתבתי אליו בענין הנ"ל כתב במכתבו ע"ד אשר באמת תמוה מאוד, דמאי ראיה מייתי הר"ן מגיעולי מדין לענין ביטול איסור לכתחלה דילמא מיירי שם במגעיל ושופך המים שבאופן זה אין שייך להקשות מביטול איסור לכתחלה, ודבר זה כבר הקשה הרשב"א בחידושיו, והנה כתב לתרץ דהכי פירושו של דברי הר"ן, שאם הדין היה לאסור לבטל לכתחלה מה"ת א"כ חל על המים איסור משום לא תאכל כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בב"ת וא"כ ממילא לא יועיל הגיעול שהרי הכלי יבלע איסור, ואם כי הוא דבר חכמה לכאורה אך באמת זה א"א לומר בדברי הר"ן, שהרי כתב מפורש בפג"ה שגם מ"ד אין מבטלין איסור לכתחלה מה"ת אפ"ה בדיעבד התערובות שרי מה"ת, ומה שאסור לאכול התערובות כשבטל איסור לכתחלה הוא מדרבנן, אך אפשר לתקן דבריו שכוונת קושיא של הר"ן יהיה אליבא דר' אליעזר דאמר בצורם אזן

שאסור מן התורה משום לא תאכלו כל תועבה, היאך יהיה אליביה האי דינא דהגעלת כלי מדין, עיין בפמ"ג (סוף סי' ס"ד), בשפתי דעת (ס"ק ט"ו) מ"ש על דברי הריב"ש, ועיין פר"ח (סוף סי' ס"ד ס"ק כ"ו), בסופו שהביא דברי הירושלמי שהבאנו וכתב בהא דאמר הירושלמי אף טוחן כו' שהטעם משום שאין מתכוון לבטל רק לטחון שרי עיי"ש, ולפלא הא שלא דקדק היטב בדברי הירושלמי שכל הטעם הוא משום שדרך כהנים לטחון מדומע ובכלאי הכרם כה"ג אסור, הרי שעל טעמא דאמרינן שכוונתו לטחון ולא לבטל אין סומכין להתיר, ואין לומר לישב שיטת הפר"ח שהאי שכן דרך כהנים הוא. לאו דווקא רק שכוונתו שדרך לטחון, למכור, משא"כ בכלאי הכרם כיון שהוא איסור הנאה וא"כ למה יטחון אם לא בשביל ביטול ולכן חשוב זה מבטל איסור בכוונה, אך באמת, ז"א דהא גם בכלאי הכרם אפשר בתועלת הטחינה למכור בבת אחת חוץ מדמי איסור שבו, ודו"ק:

סימן כט

בהא שאיתא ביו"ד (סי' ק"י סעיף ט'), ברמ"א דהיכא שספק אחד בגופו וספק השני ע"י תערובות בדבר חשוב וכדומה שאין מתבטל שאסור אפילו אם נודע שני הספיקות ביחד וכשיטת הרמ"א בד"מ סי' נ"ז שחלק על מרן הרב"י שדעתו שמה שהר"י אוסר בספק איסור תורה שנתערב הוא דוקא בנודע הספק קודם שנתערב, והש"ך בדיני ס"ס הביא להמשאת בנימין שחלק על הרמ"א בזה, והוא הכריע והסכים להלכה כדעת הרמ"א, ומ"מ כתב בקיצור כללי ס"ס שבה"מ יש לסמוך על דברי המ"ב להתיר בנודעו שני הספיקות ביחד ויש להעיר בהא דקיי"ל בספק איסור שנתערב בתערובות לח בלח מין במינו ברוב ואין כאן ששים שאין אומרים בזה ספק דרבנן להקל וכמוש"כ הש"ך (בסי' ס"ו ס"ק י'), היאך נדון בזה בלא נודע הספק רק אחר התערובות אם גם בזה יש המחלוקת הנזכר למעלה בספק איסור תורה שנתערב ביבש בדבר חשוב כשנודע הספק אחר התערובות:

והנה בדמיון הדין של ספק איסור תורה שנתערב בדבר חשוב לספק איסור תורה שנתערב במינו לח בלח פחות מס', לענין בנודע הספק אחר התערובות, יש בזה לדון להקל ולהחמיר, היינו שיש סברא לומר שבתערובות של מין במינו בלח יש בו להקל יותר כשנודע אח"כ מן יבש ביבש בדבר חשוב, משום ששם הספק איסור תורה יש בעצמותו בשלימות בעולם ולכן יש להחמיר בו גם בנודע אח"כ משא"כ מין במינו בלח אותו דבר שיש עליו ספק איסור תורה אינו בעולם לפנינו שהרי נבלל ונתערב ועל כלל התערובות אין בו רק איסור מדרבנן א"כ אפשר לומר שגם המחמירים שם יודו כאן שיש

לומר ספק דרבנן להקל, וכן יש לומר להיפך כל מה שמצד אחר בא שהוא מדרבנן ובעצם הספק הוא באיסור דאורייתא אין דנין בו דין ספק מדרבנן להקל, רק שם בתערובות דבר תשוב יש לדון משום ספק ספיקא דכל אחד ואחד בפני עצמו ולכן מותר בלא נודע עד אחר שנתערב, משא"כ בתערובות לח בלח אין כאן ס"ס ואפשר שכאן כולם יודו לזה שגם בלא נודע אסור:.

אך המעיין במקור המחלוקת שבין הב"י והרמ"א בד"מ (סי' נ"ז) יראה ששניהם שוים, שהרי הב"י הביא המצא כתוב שהקשה שתי קושיות על הא דספק דרוסה שנתערב, א), שיהיה מותר מצד ס"ס, ב), שיהיה מותר מטעם ספק דרבנן, ועל שתי הקושיות תירץ דר"י לא אסר רק בנודע מקודם ומשמע שאלו נודע אח"כ יש להקל מצד שני הטעמים ומצד ספק דרבנן, וא"כ בנידון תערובות לח בלח במינו אם האיסור הוא ספק יש להקל מצד ספק דרבנן בלא נודע עד אח"כ לשיטת הרב"י, והד"מ שחולק ע"ז שם חלק על שני הטעמים, ועל קושית הס"ס תירץ משום שאינם בסגנון אחד אם יש כאן איסור, ועל קושיא דהוה ספק דרבנן תירץ מפני שהוא מצד אחר, וא"כ מוכח שגם בתערובות לח בלח במינו בספק איסור תורה, אין להקל מטעם ספק דרבנן גם בלא נודע עד אחר התערובות שיעשה איסור מדרבנן:

אמנם בדעת המשאת בנימין שהכריע להקל וכן הש"ך שהכריע ג"כ להקל בהפסד מרובה מסופק הוא אם יש להקל ג"כ בתערובות לח בלח בפחות מס' בספק איסור תורה במין במינו בלא נודע עד אחר שנתערב, או אפשר שהעיקר שהכריע להקל הוא רק מטעם ס"ס אבל מטעם ספק אין להקל במקום שמצד אחר הוא מדרבנן גם במקום הפ"מ. אמנם הפרמ"ג (בסי' ק"י בש"ד ס"ק ס"ג) בדיני ס"ס הביא בשם מהריב"ל שגם זה תלוי בפלוגתא שבין ר"ת ור"י ובלא נודע עד אחר שנתערב יש להקל עכ"ד:

אמנם מד' התוס' בחולין (דף י"א ע"א) ד"ה אלא שכתבו אחר תירוצם שכל חזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה, יש ללמוד מתוך כך הלכה למעשה שאם עשה גבינות מכמה בהמות ואח"כ נשחטה האחת ונמצאת טרפה שכולן אסורות שאין להעמיד פרה אחזקתה ולומר השתא הוא דנטרפה וכן הובא דין זה ברא"ש (פרק א' סי' ט"ז), והכא החלב נתערב לא בלח ברובו רק שאין כאן ס', ועיין במעדני יו"ט אות ג' ובדברי חמודות אות מ"ט, ומבואר להדיא ברשב"א בתוה"ק בשער ו' של בית ג' וז"ל, וכן אמרו בשם מקצת גאונים ז"ל שבהמה שנמצאת טרפה אוסרין הגבינות שנעשה מחלבה למפרע, היו הבהמות רבות ונמצאת אחת מהן טרפה הולכין בה אחר שיעור ששים, וא"כ מיירי שנתערב החלב של בהמה זו שנמצאת אח"כ טרפה בשאר החלב, וא"כ הוא תערובות

לח בלח, והחלב אינו רק ספק איסור תורה, שהרי נהי שהחזקה שהיתה קודם י"ב חודש לעת שנשחטה ודאי כשרה לא חשובה חזקה מפני שלא נתבררה בשעתה, מ"מ הא ספק הוה בהחלב אם היתה אז טרפה או שנטרפה אח"כ, וא"כ הוא ספק איסור תורה שנתערב לח בלח ברוב פחות מס' והספיקות נודעו לאחר שחיטה שאז כבר היה מעורב מקודם, ואפ"ה אסר לה הרשב"א להני דעות דסברי דחוששין בהחלב למפרע עד ששים, וא"כ הלא רואין אנו דעת התוס' והרשב"א כולן סוברים שבתערובות לח בלח במינו פחות מס' גם בספק איסור תורה שנתערב בה אסור כן גם שהספק נודע אחר שכבר היו התערובות, ואין לומר שהכא כיון דקיי"ל חזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה ולכן כל שנמצאת אח"כ טרפה והרי היא טרפה לפנינו החזקה דהשתא המבוררת לפנינו מחזיק הטרפות בה למפרע, ולכן לא נחשב זה לספק איסור רק לודאי איסור החלב שלמפרע משום שהחזקה דהשתא מכרעת להספק של החלב הקדום לודאי איסור, אך באמת לענ"ד זה אין סברא לומר כן, חדא שיהיה נחשב זה פלוגתא רחוקה שמאן דסבר שגם שהיא לא נתברר בשעתה אז אם היה כשרה ודאית מ"מ חשובה חזקה מטעם ריב ומחזקינן החלב שמקודם לודאי היתר, והמחמירים יחשבו זאת לודאי של איסור, וזה אין סברא שיהיה פלוגתא רחוקה. שנית, דחזקה דהשתא במקום שידעינן שמקודם יצתה פעם אחת מחזקה זו ודאי דלא נחשב רק כספק איסור, ואם חזקה דמעיקרא שהיא חזקה אלימתא מ"מ במקום שהיא עשויה להשתנות אין מחזקת לודאי איסור, כש"כ וכש"כ חזקה דהשתא שהיא ודאי גריעא מחזקה דמעיקרא וכמש"כ התוס' בריש נדה, היאך תוכל לעשות לודאי איסור לכל הזמן המוקדם אחרי שיודעים שהיה זמן שלא היתה טרפה, שלא על כל הזמן מעת שנולדה היתה טרפה אז, וא"כ בעת שנשחטה ונמצאת טרפה א"א להעמידה שתהיה כודאי טרפה למפרע רק ספק טרפה, ואפ"ה היא אוסרת לכל החלב אם נתערב בחלב בהמות אחרות ולא שרינן מטעם ספק דרבנן הגם שהספק נולד לנו אז לאחר שכבר מעורב החלב הנאסר ברוב היתר. ונראה לענ"ד להביא ראיה שחזקה דהשתא גם במקום שאין שם חזקה דמעיקרא מ"מ אין עושה זאת לודאי רק לספק, מהא דאיתא בנדה (דף ט"ז ע"א) בעא מיניה דרב נחמן וסתות דאורייתא או דרבנן, ואמר להו מדאמר הונא חברין משמיה דרב אשה שיש לה וסת והגיע שעת וסתה ולא ראתה ולבסוף ראתה חוששת לוסתה וחוששת לראיתה אלמא קסבר וסתות דאורייתא, איכא דאמרי הכא קאמר להו טעמא דראתה אבל לא ראתה אין חוששין אלמא וסתות דרבנן, ועיין תוס' שם ד"ה וחוששת לראיתה לענין שהיא מקולקלת למנינה וא"כ אנו רואין שהא דאמרינן חוששת לוסתה ללישנא קמא דאמר

וסתות דאורייתא הוא רק ספק ולא ודאי שהרי אנו אומרין שהיא מקולקלת למנינה, ולמ"ד וסתות דאורי דאורייתא ודאי ס"ל שחזקה קמייתא איתרע והוא בספק ראיה משום דאורח בזמנו בא, ואפ"ה לא מחזקינן בחזקה דהשתא שלבסוף ראתה לטמאה ודאי מעת הוסת רק היא נחשבת לספק, ואפילו ללישנא בתרא שדייק מהאי מימרא דרב דוסתות דרבנן מדאמר טעמא דראתה אבל לא ראתה אין חוששין אלמא וסתות דרבנן, ג"כ מוכח שגם ללשון זה הוא רק ספק אפילו אם וסתות דאורייתא ולבסוף ראתה, מדלא דייק ללישנא בתרא מדקאמר חוששת לראיתה אלמא וסתות דרבנן דאם וסתות דאורייתא לא היה לה לחשוש לראיתה כלל היינו שלא היה ראוי לה להיות מקולקלת למנינה דחזקה דהשתא שלבסוף ראתה עושה לה בירור לודאי טמאה מן שעת הוסת, אלא מוכח מזה שגם למ"ד וסתות דאורייתא שחזקה קמייתא נסתלקה ממנה שהרי גם אם בדקה לבסוף שלא בשיעור וסת ומצאתה טהורה ג"כ טמאה כדאיתא שם, וא"כ רואין אנו שהיא בספק טמאה למ"ד וסתות דאורייתא, ואפ"ה לבסוף כשמצאתה טומאה אינה רק מסופקת על זמן וסתה ולא ודאי. ואין להשיב על דברי אלו דאדרבה מוכח ראיה להיפך מהא דמצינו בקידושין (דף ע"ט) בקידשה אביה וקדשה עצמה והרי היא בוגרת לפנינו דרב סבר הרי היא בוגרת לפנינו ומחזקינן נן לודאי בוגרת, ומוקמינן בגמ' ביומא דמשלים שית שאז נסתלק חזקה דמעיקרא שביום זה עשויה להשתנות ואזלינן בתר חזקה דהשתא לודאי, דיש לחלק דהתם כיון דרוב המשתנים משתנים בבקר וכמוש"כ התוס' שם ע"ב ד"ה מי בשם ר"י דרגילות לבוא בבוקר הוא יותר חזק מן הרגילות של אורח בזמנו בא גבי וסתות למ"ד וסתות דאורייתא, וצ"ל דבהא גופא פליגי רב ושמואל דרב סבר שהרגילות לבוא בבוקר הוא רוב גמור ולכן אמרינן שמה שהיא בוגרת לפנינו עושה אותה כודאי שהיתה למפרע בוגרת, ושמואל סבר דאין עושה זה רק לספק וכמו שמקודם שהתברר שהיא בוגרת לפנינו היתה בחזקת ספק בוגרת ספק נערה החזקה דהשתא אינה עושה אותה לודאי, ועכ"פ מוכח מזה שבנ"ד גם אם חזקה שלא נתבררה בשעתה אין חזקה מ"מ אינה רק מסופקת והרוב אדרבה להיפוך הוא שאינה טרפה א"כ חזקה דהשתא שנמצאת טרפה אינה עושה רק לספק, וא"כ שפיר מוכח שגם ספק דאורייתא שנתערב בלח במינו אף שהספקות נודע לאחר שנתערב מ"מ אסור לשיטת ר"י ולא מקילינן לומר ספק דרבנן להקל, וזהו שיטת התוס' והרא"ש והרשב"א ומאן ספין כו' להקל נגדם גם בהפסד מרובה:

הן אמת שבעיקר דין שיטת ר"י שמחמיר בספק דאורייתא שנתערב בדבר שמדאורייתא בטל רק מדרבנן לא בטל, ויסודתו שמפרש הא דאיתא בביצה וספקה אסורה ואם

נתערבה באלף כולן אסורות קאי אספקה וכמו שהאריכו כל הראשונים בדבריהם, התעוררתי להקשות על זה ממתניתין דתרומות פ"ג משנה א' וב' בתורם חבית של יין ונמצא אח"כ חומץ וספק מתי החמיצה אם קודם שעשאה לתרומה או אח"כ שהדין שהוא תרומה ויחזור ויתרום, שכל אחת מן התרומות הן הראשונה והן השניה אינה מדמעת והוא שאיסור דמוע ביותר מרוב עד מאה וא' הוא רק מדרבנן ולכן בספק אין אנו מחמירין, ואף דהוה ספק איסור תורה בגופו ותערובות הוא האיסור דרבנן, ודוחק לומר שדין זה יהיה רק בתרומה בזה"ז דרבנן ולכן מקילין בו בספיקו. והנה עתה מצאתי בסמ"ק אות רי"ד וז"ל, וכל אלו שאמרנו שאין בטלים י"א אפילו אם הם ספק איסור כדאמרינן ביצה דף ג' (וע"ש בתוס') ספיקה אסור ואם נתערבה באלף כולן אסורות, ואע"ג דקיי"ל דספק ספיקא מותר אפילו באיסור דאורייתא הכא כיון שאיך הספק מענין אחד לא שרינן, ולא היא דבמסכת תרומות מוכח דשרי, עכ"ל הסמ"ק, נראה דכיון למש"כ שהביא ראיה מהא דפ"ג דתרומות שהבאנו, אך לשיטת הר"י הזקן וכל הראשונים שהחזיקו בשיטתו להחמיר צ"ל לפי שיטתם שהכריעו לאיסור, דאיסור מדומע שהצריכו אחד ומאה קיל הוא משארי תערובות האוסרים וכך התנו חז"ל בעת גזירתם שבודאי הוא דוקא ולא בספק:

והנה בעצם הדין של ספק איסור תורה שנתערב ביבש ברוב בדבר חשוב או בריה וכדומה תלוי בהמחלוקת שבין הב"י בשם המצא כתוב שבסי' נ"ז והרמ"א בדרכי משה החולק עליו, ובאמת דברי המ"כ שבב"י הן הן דברי המהרא"י שבס' מביא שערים, שבספר שע"ד (סוף סי' פ"ד) מביא שם שזכה לראות בסוף כל או"ה של מהרא"י ישן נושן שכתב כל הדברים האמורים בספר ב"י בסי' נ"ז שכ' שכך מצא כתוב, והעלה שלא אמר ר"י אלא דוקא שנודע מיד שדרס הזאב קודם שנתערב באחרים ואח"כ נתערב, וא"כ כיון שנודע מיד שהוא ספק דרוסה והוא ספק דאורייתא כו' וכשנתערב בעדר הוי כמו ודאי דאורייתא שנתערב, אבל אם לא נודע עד אחר שנתערב מודה ר"י דשרי מטעם ספק ספיקא הואיל ששני הספקות באים יחד וכו' ע"כ דברי המהרא"י שהובא בס' מבוא שערים שבס' ש"ד סי' פ"ד בסופו. ולענ"ד בדברי מהרא"י אם שבתחלה הקשה שתי הקושיות למה לא יותר התערובות שנתערב ספק איסור תורה מטעם ספק ספיקא וגם מטעם ספק דרבנן, ובתירוצו שתירץ לחלק בין נודע מקודם התערובות או נודע לאחר התערובות לא הזכיר רק הטעם דספק ספיקא, שבנודע לאחר התערובות חשוב זה ס"ס אבל בנודע מקודם לא הוה זה ס"ס, ולכן הוי ס"ס בנודע לאחר התערובות הואיל ששני הספיקות באים יחד מיד שנולד הספק:

לכן נראה לענ"ד לומר בכוונת מהרא"י שענין הקושיא של ספק דרבנן הוא רק לחזק הס"ס לפי שפעמים מחמירים בס"ס רק משום שכאן מדאורייתא היתר ברור הוא לא היה ראוי להחמיר בס"ס זהו הנראה לענ"ד לומר בכוונת מהרא"י ולכן כל שאנו אומרים שכיון שהוחזק מתחלה בעת ידיעתו בספק דאורייתא ולכן אין מקילין בו, ומעתה לפ"ז גם לדעת מהרא"י רק בתערובות יבש ביבש מהני בנודע לבסוף אבל בתערובות לח בלח כיון שאין כאן היתר ס"ס רק מצד גילגול דרבנן ובאמת פתיכא ביה איסור דאורייתא לא הקילו מצד ספק דרבנן, כן נראה לומר לפי שיטת מהרא"י, ולכן לפ"ז שפיר נוכל לומר שהתוס' והרא"ש וכל הראשונים שהעתיקו דברי התוס' בהא דנשחטה הבהמה ונמצאת טרפה לאסור החלב למפרע אף קודם ג' ימים וגם התערובות יהיה אסור, מ"מ בדין יבש ביבש יוכל להיות שיודו לדין זה שהיכא שנודע לבסוף שיהיה מותר מטעם ס"ס כדעת מהרא"י:

ומדברי הרשב"א בתשובתו בחלק ראשון (סי' תקי"ח) על מה ששאלוהו על דבריו שבתה"א שכתב שם בנשחטה הבהמה ונמצאת טרפה שאסור הגבינה הנעשה ממנה וז"ל, ואפילו גבן מששים בהמות ונמצאת אחת מהן טרפה שאין חלב אותה טרפה בטלה אם ידוע שהיתה טרפה בזמן שחלבו ממנה, ושאלוהו למה אין החלב בטל, והשיב ע"ז שם שאין כוונתו שאין בטל כלל והביא הוכחה ממקומות אחרים בדברי בתה"א שסובר ג"כ שהחלב בטל כדין כל האיסורין הבטלים בשיעור המבטלן, וכתב וז"ל אלא שהכוונה שם שאם היה הגבינה חשובה וכדבר שאין בטל גם זו נחמיר עליה שלא לבטלה כאלו היתה הבהמה ודאי טרפה דכל שלשה ימים כודאי טרפה הוא, ולא היתה שם עיקר הכונה רק לעשות זו שהוגלד פי המכה כודאי טרפה לכל דיניה, ומה שאמר שאין אותה חלב טרפה בטלה בששים כוונתו לומר בזמן שאין אותה לב טרפה בטלה בששים, כגון שהוא דבר חשוב ע"כ, יעו"ש היטב בדבריו בתשו' הנ"ל. ונראה ששני דברים נוכל ללמוד מדעת הרשב"א, א), שדעתו ג"כ שבזמן שלא נודע עד לבסוף אין אוסר בספק טרפה שנתערב בדבר חשוב ביבש ביבש, שהרי כתב שכוונת דבריו שהשמיענו שאם הגבינה דבר חשוב שאין בטל לפי שנחשב כודאי איסור, והרי הוא הכריע לחוש למעשה כשיטת ר"י הזקן בענין ספק איסור תורה שנתערב בדבר חשוב שאין בטל, שמפרש ואם נתערבה באלף כולן אסור אספקה אסורה קאי כמש"כ בשער ב' בבית ד' דף ק"א, וא"כ למה קאמר להוכחה שנעשה כודאי טרפה ולכך אין בטלה בדבר חשוב שהרי אף אם רק כספק איסור תורה ג"כ אין בטלה בדבר חשוב, אלא מוכח מזה שהרשב"א יסבור שמה שהר"י אוסר בספק איסור תורה שנתערב בדבר חשוב הוא רק בנודע מקודם שחל עליו

שם איסור מצד ספק איסור תורה שנעשה לנו כאיסור ודאי ולכן אין בטל אח"כ, אבל אם נודע אחרי שנתערבה בזה יש להקל מטעם ס"ס, ולכן הכא בהגבינות שבא הידיעה מן האיסור אחרי שכבר נתערב ולכן שפיר הוצרך הרשב"א לעשות הוכחה שנעשה טרפה ודאית החלב שקודם בתוך ג' ימים ולכן אין בטלות הגבינה בדבר חשוב. ב), מוכח ג"כ מדברי הרשב"א שמה שמצרכינן שיהיה איסור ודאי ולא ספק בנודע אח"כ הוא רק לענין תערובות יותר מששים שהוא מצד דבר חשוב, אבל כל שנתערב עד ששים בזה גם בספק איסור תורה ולא נודע עד אחר שנתערב ג"כ אסור אפילו במין במינו, מדהוצרך הרשב"א להוכיח שנעשה לענין מה שאין בטלה הגבינה יותר מששים, אבל ממה שאנו מצריכים לששים ובפחות מששים אנו אוסרים אף במין במינו מצד תערובות חלב האיסור, אין מזה הוכחה שנחשב כודאי שגם בספק איסור תורה אנו מצריכים ששים דווקא:

היוצא מכל האמור שדין זה שחידש המ"ב להכריע שבספק איסור תורה שנודע אחר התערובות במקום שהוא דבר חשוב שמקילין בזה והש"ך הסכים בה"מ לסמוך ע"ז הוא ראוי לסמוך ע"ז אחרי שהכרענו שהרשב"א אמר כן. אמנם בספק איסור תורה שנתערב בלח בלח במינו בפחות מששים לכו"ע אסור גם כשנודע אח"כ וכן משמע מדברי מהרא"י שבהגהת ש"ד (בסי' פ"ד), הגם שהוא עיקר המחדש של הדין שיש לחלק בין נודע קודם התערובות לנודע אחר התערובות, ומ"מ הביא בהגה"ה שם לדברי התוס' בפ"ק דחולין בענין איסור הגבינות שנעשה מכמה בהמות ואח"כ נמצאת אחת מהן טרפה, ולא העיר המהרא"י ע"ז מאומה שלשיטתו יש להקל בזה.

עוד נראה לענ"ד לחדש שמה שמהרא"י מחלק בין נודע מקודם שאז הוה שפיר הדין שכל ספק טרפה הנתערב בדבר חשוב יש לו דין אחד כמו ודאי איסור שנתערב, אבל בספק הנודע אחר שנתערב בזה מותר מטעם ס"ס, הוא דווקא במקום שכל הספק איסור נתערב בדבר חשוב, וכל הדין שאנו דנין עליו הוא רק על התערובות, אבל במקום שמקצתו של הספק טרפה נמצא בעין בפ"ע ומקצתו נתערב בדבר חשוב בזה שפיר הוה הדין כמו נודע מקודם התערובות שאז אין אנו מתירין מטעם ס"ס, וניחזי אנן בטעם הסברא שאנו אומרים שבאם שנודע מקודם אין בטל אח"כ ואין מותר מטעם ס"ס, הוא משום כיון שחל עליו איסור ספק טרפה בפני עצמו ונחשב כודאי איסור ולכן אין בטל אח"כ דהא גם איסור דרבנן ודאי ג"כ אין בטל בדבר חשוב, משא"כ במקום שנודע אחר התערובות כיון שאין הדין רק על התערובות אז הוא ס"ס, ולכן נראה שגם בנודע אח"כ כיון שיש מקצתו ממנו שיש עליו שם ספק טרפה א"כ הרי זה עושה לנו כמו נודע מקודם על מה שנתערב בתוך התערובות ג"כ שם איסור בשר ספק איסור שנתערב וגם מהרא"י

יודה בזה, ובזה ניחא מה שהובא בהגהת ש"ד בשם מהר"ם ז"ל במחט שנמצא מובלע בקורקבן שלא ניקב הנקב לפנים ולא עבר לחוץ שאוסר זאת מהר"ם ז"ל מספק ואוסר שאר עופות שנתערבה בהם אותה אווזא שנמצא בה הקורקבן עם המחט לפי שהאווזא הוה ראויה להתכבד, אף שמשמע שהידיעה היה לאחר התערובות דודאי בעת הידיעה היה נזהר מן התערובות האווזא אפ"ה אוסר, ולשיטת מהרא"י היה ראויה להתיר כיון שנודע אח"כ מטעם ס"ס, ולמש"כ אתי שפיר לפי ששם חל על הקורקבן הניכר מן הספק טרפה שם איסור טרפה מספק ולכן חל גם על כל האווזא וחשבינן זה כספק טרפה הנודעת נתערבה בכולהו אווזות, וע"פ יסוד זה יהיה נסתר היתירו של המ"ב בעובדא דידיה בסי' ל"ז שנשחטו ארבעה עשר כבשים ואח"כ פתח ראש אחד ונמצא בו מים באופן שהיה ספק אם המוח מקיפו, שסמך להתיר על הא שלא נודע הספק עד אחר התערובות שאז חל עלייהו שם ספק ספיקא, ולמש"כ שם עדיפא כיון שהספק טרפה נולד על הראש אשר היא ניכרת שבה הספק טרפה וממילא על הכבש הנתערב חל עליה הדין כספק טרפה שנתערב וצ"ע בזה:

ומדברי הרא"ש בתשו' (כלל כ' סי' י"ז) ג"כ מוכח דעתו אחד משני אלה, או שסובר בספק טרפה שנתערב גם שלא נודע עד אחר התערובות אסור, או שנאמר כמוש"כ שכל שנודע במקצת ספק טרפה, אז גם בלא נודע עד אחר התערובות דינו כנודע מקודם, מעובדא דידיה שם בריאה שנמצאת בין הריאות אחת סרוכה מאונא לטרפש הכבד, שדייניגן בתרי ספיקי שמא השוחט הבודק לא הרגיש באותה סירכא ונמצא טרפה אחת מעורבת בין הכשרות, או שמא הרגיש והטריף הכבש ובשגגה נתערבה ע"י הקצבים הטרפה בין הכשרות, או שמא רק הריאה נתערבה והכבשה הטרפה לא נתערבה, והרא"ש הכשיר מטעם דתלינן דהכבשים לא נתערב בהם מעולם ספק טרפה, אבל לולי זה האריך שם לאיסור מטעם ראוי להתכבד, ואמאי הא טרפות של סירכא הוא רק מספק ובפרט שהסירכא הוא לשאר איברים דאיכא למימר שבאה מצד הטרפש ולא מצד הריאה, וכן כתב הרא"ש מפורש בפרק א' דחולין סי' ט"ז דטרפות שע"י סירכא נחשב רק לספק טרפה, וא"כ למה יאסר אם הבודק לא הרגיש ונתערב הכבש הטרפה בין הכשרות מצד חתהרלה"ת, הא הוה ס"ס והספק נולד אחר התערובות לשיטת מהרא"י והסוברים כוותיה שמחלק בין נודע ללא נודע שודאי שלא יהיו חולקים ח"ו על רבינו הרא"ש, אך למש"כ יתישב זאת כיון שהריאה שבה הספק טרפה היא ניכרת בפני עצמה ונאסרת מצד הספק ממילא כל התערובות אסור כדין ספק טרפה שנתערב אחרי שנודע, ודו"ק:

סימן ל

אשר השבתי לגיסי הגאון החו"ב הגאב"ד דק' דובראוונא ע"ד אשר כת"ר דרש דעתי בדבר האשה שמסולקת דמים מזקנתה שיש לה חולי השבירה והיא מכנסת טבעת של שעוה (שקורין בייגיל) וזה איזה שבועות שבעת שמוציאה להטבעת הנ"ל היא מרגשת כאב גדול ומוצאה דם עליו והבדיקות נקיים לגמרי וגם טרם שמוציאה להטבעת בודקת ומוצאת להעד נקי:

והנה כת"ר רצה להמציא לה היתר נידון זה אחר שהדם אין מוצאת בפרוזדור כ"א על הטבעת אולי לא יהיה לזה רק דין כתם וא"כ כיון שאין מקבל טומאה יהיה טהור, או כיון שהוא מונח תוך גופה אין זה דומה לכתם רק הוה ליה דין דם הנמצא בפרוזדור, זה ת"ד:

והנה אגיד לכת"ר שזה כשלש שנים שבא לידי ג"כ כעין עובדא זו, וחקרתי אז ג"כ חקירה זו אולי הוא זה נחשב כדין כתם הנמצא על דבר שאמק"ט אחרי שהדם נראה לפניה חוץ מפרוזדור, ורציתי לחלק זה מכל בדיקות וקינוח של עד, שהגם שהעד אין מקבל טומאה, כיון ששם הכניסה אותו לפנים בפרוזדור למען לבדוק בו נמצא שאנו דנין על פנימית גופה מקום חזקת הדם הבא מהמקור שהוא בפרוזדור וגם בקינוח לבד אחרי שהעד עומד על הפתח של הפרוזדור ממש, משא"כ בנידון זה שהונח בגופה שלא לשם בדיקה והדם נמצא עליו ממילא חוץ לגופה, א"כ נוכל לומר שזה נחשב כבדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם שם שהיא טהורה כדאיתא בגמרא (דף ע"ב). ומ"מ לדינא הכרעתי שאין כאן קולא דכתם, דנחזי אנן אם אשה תמצא כתם במצע שתחתיה שהיה מונח גם בעת תשמישה עם בעלה מ"מ יהיה לזה דין כתם, הגם שיש כאן לחוש להרגשת שמש, ומשנה שלימה שנינו תולה בבעלה, וסתמא דמלתא גם שבעלה עמה בדרך ארץ, וממילא יהיה בזה הדין שאם יהיה פחות מכגריס או שיהיה דבר שאין מקבל טומאה תהיה טהורה, וכן גם אם אז תמצא על בשרה למאן דסבר שגם על בשרה בעינן כגריס תהיה ג"כ טהורה בפחות מגריס, ואלו בנמצא הדם על עד שלו מטמאינן בכל שהו אם היה בעד בדוק ולמה עדיף הנמצא על השמש מעל בשרה, א"ו שכל שאנו יודעין שהיה בפרוזדור גם שנמצא אח"כ אחרי יציאתו מן הפרוזדור דייניגן כמו שנמצא בפרוזדור, וא"כ גם הטבעת הנ"ל שנמצא דם עליו לא נוכל לתת עליו דין כתם אשר נקל בו מצד שאמק"ט:

ובעיקר הדין בעובדא זו הנני מסכים לענ"ד בזה לסברת כת"ר בטעם השני להקל מטעם כיון שבכל המקומות והבדיקות לא נמצא דם רק על הטבעת ובעת שמוציאה אותו

מבפנים מרגשת כאב זה דומה לדינו של מהרא"י המובא (בסי' קפ"ז סעיף ז'), ואף שחבל פוסקים מרבותינו האחרונים מפרשים לדברי מהרא"י שמיירי שיש שם מכה מבוררת רק שמסופק אם מוציאה דם, ולדידהו קשה לסמוך להיתר בנדון זה שיש לחוש לדעת הסוברים שכאב אינו כמכה, אך לעומת זה הרבה מאחרונים מפרשים שזה גופא הוכחה על מכה. והגאון רבינו יצחק אביגדור זצ"ל בספרו הנחמד פרדס רמונים האריך הרבה בזה והכריע כדברי המפרשים לד' מהרא"י שזה גופא הוכחה על מכה מה שאין מוצאת במקום אחר בצירוף הכאב, ובנ"ד עדיף מן שלא בשעת ווסתה כיון שהיא מסולקת דמים מחמת זקנתה דמסולקת דמים עדיפא מן שלא בשעת ווסתה, שהרי בשלא בשעת ווסתה קיי"ל דמטמאה למפרע מעל"ע ואילו בזקנה קיי"ל דדיה שעתה:

ועוד יש סניף להקל מדברי רבינו הגאון ר' עקיבא איגר זצ"ל בתשובתו (סי' ס"א), בהגה"ה וז"ל, דפשיטא שאין המרדכי מיקל (פי' שלא בשעת ווסתה) רק ברואה מחמת תשמיש שיש לתלות במיעוך התשמיש, עכ"ל. ואם מטעם זה מיקל המרדכי לתלות שלא בשעת ווסתה, מילתא דפשיטא שבמיעוך הטבעת בכותלי הפרוזדור שהוא עב מאוד שיש להקל, וא"כ הרי לנו סניף גדול קולא של המרדכי ועדיף מדינו של מהרא"י ששם לא היה קולא זו של מיעוך הטבעת ורק הוא דומה תליית המכה לזה לענין שלא בשעת ווסתה ובנ"ד שני הטעמים מצטרפים להקל, והחוש מעיד שעלול שהטבעת בנגיעתו בפרוזדור לבשר הרך והענוג ובפרט להמוכות בחולי השבירה, שיעשה קלקול בכותלי הרחם כשמונח שם איזה זמן, וכעין זה כתב הנו"ב (בסי' נ"ה) ומיקל שם ג"כ מצד הטבעת של שעוה באשה המסולקת דמים מחמת זקנתה, והא דנ"ד הגם שהוא חלוק מעובדא של הנו"ב ויש לדון במה שהוא חלוק משם להקל ולהחמיר, והוא שיש להקל, שבעובדא של הנו"ב היתה שופעת דם, ובנ"ד אין רק מה שנמצא על הטבעת שיש לצרף היתר של מהרא"י המובא (בשו"ע יו"ד סי' קפ"ז סעיף ז') שהובא לעיל בדברינו, ולהחמיר יש בנ"ד מד' הנו"ב משום ששם היה מוגלא (אייטער) שזה הוכחה על מכה, אך בזו הסברא שכתב שיש לתלות שמיעוך הטבעת באותו מקום הרך עושה מכה יש לדמות לדברינו. ומש"כ כת"ר לחוש על פי דברי הגרע"א בתשובתו הנ"ל (סי' ס"א) שיש לחוש שמא דם הטחורים יוצא דרך המקור והוי דם נדה, ובעובדא של כת"ר הרופאים אומרים שזה הכאב שמרגשת והדם הבא הוא ממחלת "המרידין" ולכן יש לחוש שמא עורר זה הטבעת ביציאתו לצאת דם הטחורים דרך המקור, לענ"ד נראה ע"פ מש"כ להסכים לסברת כת"ר שמצד שבשום מקום לא נמצא דם רק על הטבעת מסתמא יש שם גורם לזה, וידוע שזה

מונח בפרוזדור, וא"כ ההוכחה מראה לנו שצדדי הפרוזדור גורמים להדם הנמצא על הטבעת וכהיתירו של מהרא"י כמש"כ:

אמנם נתיישבתי שעדיין יש לפקפק בהיתירא דנ"ד, שהרי כל בנין ההיתר הוא על דברי מהרא"י, והנה ז"ל מהרא"י המובא בס' ב"י סי' קפ"ז, נראה שר"ל במקום אחד מוצאה לעולם א"כ אותו מקום בצדדים קצת יש סברא לטהר דמוכח דמן הצדדים מן המכה בא, דלכאורה פתח החדר לפרוזדור באמצע פרוזדור הוא ובבדיקת שפופרת אומר תנא דברייתא אם נמצא דם בראשו של מכחול כו' יעו"ש, ויש לדקדק למה הוצרך מהרא"י להוסיף דברים אלו כיון שאנו תולין שיש כאן מכה ומזה בא הדם מה לי באיזה מקום הוא פתח החדר, ונראה לענ"ד ברור כוונת דבריו אחרי שכל הוכחה שאנו דנין שמחמת מכה הוא בא מצד שכל מציאת הדם הוא רק במקום אחד, ומה זה הוא, מסתמא יש כאן מכה, ולכן אם היה חשש ששם הוא פתח החדר לא היה מקום להוכיח שיש כאן מכה שהיה אפשר לומר שלכך מוצאים רק במקום אחד ול במקום אחר מפני ששם הוא פתח המקור ולכן נמצא שם הדם, משא"כ כשהוא מן הצד ולא במקום פתח המקור, ולכן ממה שרק כאן הוא נמצא ולא במקום אחר הוה מזה הוכחה למכה שבצדדים, וא"כ בנ"ד שנמצא דם על הטבעת יש לחוש אולי אותו הצד בטבעת הנ"ל שנמצא שם עליו הדם עומד בפנים באמצע הפרוזדור אצל פתח המקור, ולכן בתמידות נמצא שם הדם שמן המקור יורד בסמוך לו, ואם נסיר ההוכחה מה שלא נמצא רק על הטבעת, הרי אין לנו על מה לבנות היתר אחרי שרוב רבותינו האחרונים החליטו דכאב לחוד אין כמכה גם באשה זקנה המסולקת דמים, הגם שסגי במכה שאין ידוע אם מוציאה דם, מ"מ זה בעינן שיהיה ידוע שיש לה מכה, וכן הנו"ב (בסי' נ"ה) לא רצה לסמוך שם להיתירא בלתי שיהיה שם הסכמת הרופאים שיש לה מכה, לכן בנ"ד מסתפינא להקל כל זמן שלא יהא בירור ע"פ רופאים או מילדת בקיאה (אקושערקע) שיש לה מכה, אך כשיאמרו שיש לה מכה הגם שלא יהיה בירור אם מוציאה דם אז נסמוך להקל מצד שהיא מסולקת דמים וכד' הנו"ב (סוף סימן נ"ה):

עוד כתבתי לגיסי הגאון הנ"ל ע"ד שכתב על אחת שיצאה ממנה המעי (וכנראה מהסימנים הוא המקור) והיא דוחפת לצד פנים בכתונת שלה או בעד ואח"כ נמצא על הכתונת או על העד אדמימות והוא מלחלוחית של המעי והבדיקה אח"כ תומ"י טהורה, וכתב על זה שנראה לו שהאדמימות אין ע"ז דין רואה מהמקור רק מצדדי המעי והוא דם הבא מן הצדדים שטהור, מ"מ למעשה לא סמך ע"ז רק בשני פעמים שהיו בעד שאין בדוק אכן בשלישי שהיה בעד בדוק לא סמך ע"ז להקל למעשה, ולפי ענ"ד א"א להחליט

שהמעי הוא המקור ויעיין בנו"ב מה"ק (בסי' נ"ח) ובסוף התשובה, ומי הוא הבקי לדעת מה שיצא, מ"מ איך שנחליט במה שיצא אם שהאדמימות הוא מלחלוחית הנמצא שם גופא הוא בודאי מצדדים. אך באמת הוא גופא צ"ע מאין ימצא אדמימות נוטה לדם על מעי "ואם אין שם מכה דם מנין" וא"כ צריכים אנו לדון אם זה שיצא חוץ למקומו נחשב כמכה, ואם מכה כזו מוחזקת שמוציאה דם. ואין לומר שמה שנמצא שם האדמימות בנגיעה זה הדבר יהיה מוכיח שיש כאן מכה המוציאה דם, הא זה אין הכרח הא אפשר שדם מן המקור ירד על אותו המקום ויהיה זה ככתם שעל בשרה שלדעת הרמב"ם גם בפחות מכגריס אין תולין, ואף החולקים שם על הרמב"ם מ"מ כאן כו"ע אפשר שיודו בזה משום דאותו מקום הוא דחוק אצל המאכולת וכמו דקיי"ל דם הנמצא בפרוזדור ספיקו טמא שחזקתו מן המקור:

ולכאורה יש להקשות מדוע מהני בדיקת שפופרת בנמצא דם על הצדדים של השפופרת ואמרינן בידוע שדם צדדים הוא ואמאי לא נחוש שבצדדים נמצא שם דם הבא מן המקור, והנראה לענ"ד לומר בזה שהא דבדיקת שפופרת בודקת האשה קודם כניסת השפופרת בכל חורין וסדקין ומוצאת עצמה טהור ואח"כ כשמכניסה השפופרת ונמצא דם על הצדדים ולא על ראש המכחול, זו היא הוכחה שאין זה דם המקור:

והנה מצאתי בס' פרדס רמונים על הל' נדה להגאון ר' יצחק אביגדור ז"ל בפתיחה לסי' קפ"ז שמביא קושיא זו בשם תשו' הב"ח החדשות שעמדו ע"ז שני בניו של הב"ח, וכן בנו"ב (סי' מ"ו) עמד ג"כ על קושיא זו, ותירוצו של הגאון הנו"ב הוא לפי שהיא מוחזקת ברואה מחמת תשמיש לכן אין סברא לחוש שתראה קודם קביעת השפופרת באותו מקום בפתח המקור, ולכן כיון שנמצא הדם בצדדים של השפופרת ולא באמצע מוכיח שזה הוא דם הצדדים, אמנם הגאון מהר"ש הירץ בנו של הב"ח תירץ כמוש"כ ע"פ מה שביאר הגאון בעל פרדס רמונים את כוונתו ויעו"ש שהאריך בזה הרבה:

ומעתה לענ"ד נראה לענין נ"ד לדון ע"פ שני התירוצים הנ"ל שאם נאמר כתירוצו של הנו"ב יש לדון לקולא, שכמו שהתם מועיל ע"י החזקה שהוחזקה ברואה מתשמיש שאין אנו חוששין שבא מסיבה אחרת (שלא מחמת תשמיש) מן המקור על הצדדים, רק כיון שע"י תשמיש בא תלינן שזה גורם להדם שיבוא גם שמסתעף אח"כ קולא ע"י בדיקה של השפופרת שמחזקינן שהוא דם צדדים ולא מטמאינן להאשה לחוש שמא בא הדם על הצדדים מן המקור, וה"נ נימא בנ"ד כאשר האשה החזיקה עצמה בשלשה פעמים ע"י עד בדוק שבעת דחיפת המעי לפנים ע"י העד נמצא דם על העד זה, החזקה מועילה לנו להקל שנחזיק שהדחיפה להמעי לפנים ע"י העד גורם להאדמימות שתבא

על העד וא"כ ממילא הוא הוכחה שהוא דם צדדים. **(הגה"ה ובעיקרא דמלתא מחוור לענ"ד יותר תירוצו של הנו"ב מהתירוץ שכתבתי, ומצאתי שכן הוא דעת מהר"ש הירץ בנו של הב"ח מדלא הוזכר בגמ' ובפוסקים שקודם בדיקת השפופרת צריכה לבדוק עצמה אותיום קודם הכנסת השפופרת לגופה, ואם לא תהיה האשה טמאה מצד ראייתה עכשיו ולבעלה תהיה מותרת אח"כ שחזקת רואה מ"ת תבטל ממ"נ, שאם הדם שבצדדי השפופרת בא עתה הרי הוא דם צדדים, ואם הדם בא מן המקור מקודם על הצדדים הרי הועיל ע"פ הבדיקה שפסקה עתה מלראות, ובגמ' סתים לה סתומי שבנמצא על הצדדים אמרינן שדם צדדים הוא מדלא בא הדם על המכחול אמרינן בידוע שדם צדדים הוא כן נראה לענ"ד:)** אכן לתירוץ השני שכתבנו שמיירי שבדקה קודם שמכניסה השפופרת אין מקום להקל לענין נ"ד, ונמצא שזה תלוי בשני התירוצים שכתבנו והוא מחולק בין סברת הגאונים הנ"ל, ועכ"פ בעובדא דידיה בפעם השלישי יפה הורה לאסור לכו"ע, שהרי עדיין לא הוחזקה שלשה פעמים ע"י נגיעת העד שבעת דחיפה היא מוצאת דם כיון ששני פעמים הראשונים היו בעד שאין בדוק, ואם ראתה ג"פ בעד בדוק שראתה אדמימות בעת הדחיפה שכתבתי שיש לדמות להא דנו"ב, ונאמר שזה הוכחה שהדם בא מסיבת הדחיפה ולא חיישינן שמא בא דם מן המקור על אותו מקום הוא על המעי, מ"מ עדיין יש לדון שאין דומה להתם, ששם הוחזקה מתחלה ג"פ שסיבת התשמיש גורם מציאת הדם, דמיירי שקודם תשמיש בדקה עצמה וכדעת הכרו"פ, משא"כ בנ"ד גם בהני שלשה פעמים ראשונים יש לנו לספק אולי אין הדחיפה גרם להדם ואולי בא הדם על המעי ממקור, ויעויין בנו"ב סי' מ"ו ובפרדס רמונים שהאריך בכיוצא בו. אמנם יש להעיר לדמות זה לדינו של מהרא"י המובא בשו"ע (סי' קפ"ז סעיף ז') אם כל זמן שהיא בודקת בכל החורין והסדקים אין מוצאת כתמים כ"א במקום אחד בצדדים יש לתלות שממכה שבאותו צד בא. והנה בביאור דין זה רבו השיטות הנו"ב (בסי' מ"ו) והחוו"ד מפרשים דמיירי שידוע לה שיש לה מכה אבל אין יודעת אם מוציא דם (או דמיירי שאין יודעת מקום המכה בבירור וכן פי' החוו"ד בס"ק ז' יעו"ש). ועוד הרבה פוסקים אחרונים מפרשים דמהרא"י שממנו מקור דין זה מיירי שיש לה מכה בבירור, אך לעומת זה התפל"מ והגאון מהרי"צ הלוי הובא בס' נו"ב שם מפרשים שזה גופא הוי הוכחה מה שאין מוצאת דם רק במקום זה כל זמן שהיא נוגעת שם, שזה מראה לנו שיש שם מכה, וא"כ בנ"ד נמי יש לדמותו לדין זה, אך לזה בעינן שיהיה לה וסת קבוע ושיהיה זה שלא בשעת וסתה וכן המה מפרשים לדברי מהרא"י שסמך ע"ז, וא"כ נ"ד יהיה תלוי בפלוגתא זו של האחרונים, אם זה בלבד הוי הוכחה שיש לה מכה מה שאין מוצאת רק

כאן, וה"נ בנ"ד שכל מציאתה הוא רק במקום זה ע"י דחיפתה בהעד הוי הוכחה שיש כאן מכה בהמעי וע"י הדחיפה נמצא הדם על העד:

ועוד יש להוסיף לצדד קולא בהא מה שהמעי יוצא חוץ למקומו מה שהוא אם המקור או גג הפרוזדור כמש"כ הנו"ב (בסוף סי' נ"ח) והס"ט (בסי' קפ"א) בשם שבות יעקב, שרוצה לומר שאם איכא רפיון גדול שקורין פארפאהל שזה חשוב כמכה, וא"כ יש לחשוב זה יציאת המעי כמכה ובהצטרפות שבכל פעם אשר דוחפת רואה אדמימות בעד שדוחפת בו שפיר דמי זה למה שאיתא בשו"ע סי' (קפ"ז סעי' ז') בשם מהרא"י ז"ל:

היוצא מכל האמור שנראה שאם יזדמן שג' פעמים ע"י עד בדוק יהיה נמצא במקום הדחיפה ע"י העד הבדוק אדמימות שיש להקל שלא בשעת וסתה ע"פ ד' המהרא"י הנ"ל, אך באופן שיהיה הג' פעמים רצופים, משא"כ אם בינו לבינו פסקה לראות בעת דחיפתה ע"י העד אז בטלה החזקה וחוששים שמא בא הדם על המעי היוצא מסיבה אחרת והדם הבא הוא מן המקור, כן נראה לענ"ד:

סימן לא

עוד לגיסי הגאון מוהר"א הגאב"ד בק' דובראוונא

ע"ד האשה שביציאת מי רגליה נמצא אדמימות ותחלת הקילוח וסוף הקילוח נקי מאדמימות ובקבלה הקילוח על עד נקי ניכר אחר היובש אדמימות ובעת הקילוח אינה מרגשת כאב רק אחר הטלת מ"ר מרגשת כאב (שניידונג ושטעכונג), וכת"ר נסתפק בזה אם לסמוך בזה על בדיקת מהרי"ו המובא (בסי' קצ"א) מפני שהוא דוקא עם כאב, ובזה שהדם הוא בתוך מי רגליה והכאב הוא אחר גמר הטלת מ"ר אם זה הכאב נוכל לחשבו להקל ע"פ מש"כ הס"ט (ריש סי' קצ"א ס"ק ד'), שכתב שהיכא שהדם הוא תוך מ"ר צריך שיהיה הכאב בשעת הטלת מ"ר עד כאן תורף דבריו:

ולענ"ד נראה שהיכא שהדם הוא רק בתוך מ"ר ולא על שפת הספל וגם לא בבדיקת העד שאחר הטלת מ"ר, בזה יש לסמוך על בדיקת מהרי"ו גם בלא כאב, ואעידה ע"ז שני עדים מרבותינו האחרונים ז"ל, א') הס"ט בעצמו כתב שם סק"ז וז"ל, וטעמא דס"ל דהך בדיקה לא מעליותא היא וכמש"כ הש"ך בס"ק ז' ודי לנו שנסמוך על בדיקה זו ביש לה כאב או שנמצא רק תוך מ"ר עכ"ל שם, הרי דעתו שהיכא שמצא רק תוך מ"ר גם בלא כאב יש לסמוך על בדיקת מהרי"ו. ב') החוו"ד כאן בביאורים (סי' קצ"א ס"ק ט') על דברי הרמ"א שכתב דאם מצאה תוך מ"ר וגם על העד שבדקה בו י"א שהיא טמאה, שכתב שם לתרץ קושית הש"ך (בס"ק ח'), ועוד יש לומר דקמ"ל דכאן אין מועיל בדיקת

מהרי"ו כיון דבלא כאב חזיא, ע"כ מכלל שאם היה בתוך מ"ר ולא על בדיקת העד אח"כ בזה הרמ"א מודה שמועיל בדיקת מהרי"ו לטהרה גם באין לה כאב:

ולענ"ד רואה אני הדברים ק"ו, אם סומכין אנו על בדיקת מהרי"ו להתיר על סמך הכאב גם בנמצא אח"כ בעד הבדיקה, הגם שכאב אינו כמכה ויש חששא מן הדין לולא הבדיקה של מהרי"ו אפ"ה כיון שיש רגלים לדבר לתלות קולא סומכין אנו על בדיקת מהרי"ו, כש"כ כאן בנמצא רק תוך מ"ר שלדעת רוב פוסקים אין כאן חשש כל וגם לדעת החוששים הוא רק מספק דין כתם, א"כ כש"כ הוא שיועיל בזה בדיקת מהרי"ו. וגם מה שחשש כת"ר אם תועיל הבדיקה גם על להבא כאן בנדון זה שנחשב כמו בלא כאב אולי מיקרי זה אין מוכיחה קים כחשש דברי הנו"ב, ויעיין כת"ר בד' נו"ב מה"ק (סי' מ"ו) ד"ה אבל האמת וכו' שכתב שם וכן ברואה בשעת הטלת מ"ר אחר שנתברר ע"י הבדיקה שהוא דם הכליות הבא עם מי רגליה, המי רגלים הם מוכיחה וכל מה שרואה בשעת מ"ר טהורה עכ"ל הנו"ב, וא"כ הרי הנו"ב שחידש הדין שבעינן מוכיחה קים סמך ע"ז דהטלת מ"ר שאז בא הדם מקרי זה מוכיחה להיתר הנסמך ע"י הבדיקה והוה זה מוכיחה קים:

ובדברי בנ"ד בענין בדיקת מהרי"ו, אעיר ספק אחד אשר זה נוגע למעשה באשה המוצאת דם תוך מי רגליה ויצתה בהיתר ע"י בדיקת מהרי"ו שמועיל גם על להבא, היאך יהיה הדין אם פסקה אח"כ כמה פעמים ואח"כ חזרה וראתה תוך מ"ר אם יש להקל ולסמוך על בדיקה קמייתא. והנה ודאי בפעם אחת לא מיקרי פסקה דבכה"ג בווסת חוזרת לקדמותה, אך בפסקה שלשה פעמים לכאורה נראה שפשוט הוא שמיקרי דבר חדש וצריכה בדיקה מחדש להתירה, וכה"ג ברואה דם מחמת תשמיש אם הותרה ע"י בדיקת שפופרת שנמצא הדם בצדדי השפופרת ואח"כ פסקה לראות ג' פעמים וחזרה אח"כ לראות מ"ת, ודאי שצריכה בדיקת שפופרת מחדש כיון שאותו פעם הראשון כבר נפסק, א"כ אותה המכה שהיה לה נתרפאה ואח"כ כשהיא רואה דם מתשמיש תצטרך בדיקה מחדש שיהיה לה הוכחה שיש לה מכה בצדדים לתלות עליה הדם שהיא רואה מ"ת, ומ"מ נראה לענ"ד לצדד קולא באם שלא חלף זמן ימים רבים מעת שנפסק הדבר לראות בתוך מי רגליה אם חזרה ורואה בתוך מ"ר שאפשר לה לסמוך על בדיקה קמייתא לענין מה שתראה בתוך מי רגליה [אבל לא לענין מה שתראה אח"כ ע"י בדיקתה בעד], כיון דזה כו"ע מודו שמה שתראה תוך מ"ר אין להחמיר רק מטעם כתם ובכתם תלינן גם במכה שחיתה רק כל שאפשר להתגלע, כדתני במתניתין (דף נ"ח ע"ב) כל שיכולה להתגלע ולא קתני שם שדרכה להתגלע רק כל שיכולה להתגלע שהוא רק אם יש מציאות אשר

אפשר שתהי' כן, וה"נ כל שידענו שזמן שהיה בה המכה המוציאה דם תוך מ"ר לא רחוק הוא מעת ההיא, נוכל לומר שיכולה להתגלע היינו להתקלקל ולחזור לקלקולה הראשון שאז היה בה המכה המוציאה דם בתוך מי רגליה, אך צריך אומד כמה הוא הזמן אשר דרכה לחיות לגמרי להיות ככל הנשים, ולדעתי הקלושה כל שלא חלף שבעה ימים מעת שפסקה לראות בתוך מ"ר אם תחזור לראות תוכל לסמוך על בדיקה קמייתא, כי אשכחינן תמיד שהיקף שבעה ימים עושה רושם בבריאות, וכה"ג מצינו בענין חלצתו חמה נותנין כל שבעה להברותו כדאיתא ביבמות ע"א, ולכן במשך זה נוכל לומר ע"ז שיכולה המכה שתוך מיעיה להתגלע ודו"ק כן נראה לע"ד:

עוד נסתפקתי בענין היכא שאנו מתירין ע"פ בדיקת מהרי"ו, אם זה מועיל גם לטהר למפרע מעת שהתחילה לראות תוך מי רגליה, או שנאמר כיון שאנו מצריכים לבדיקת מהרי"ו ובלא זה אין אנו מתירין שאנו חוששין שמא בא הדם מן המקור, רק הבדיקה מוכיחה שיש לה מכה ואנו תולין שדם מכת הכליות הוא, אם זה עושה בירור גם למפרע מעת שראתה ע"י מי רגליה או שהרגישה הכאב שבא בעת הטלת מ"ר, או שאין מועיל רק מכאן ולהבא שנתברר שיש לה מכה אבל למפרע היא בחזקת בריאה קיימא, ואין אנו מעמידים על חזקה דהשתא להחזיק למפרע מה שהיתה בחזקת בריאה, הן אמת שאפשר לומר שראוי להעמידה על חזקה דהשתא להקל כי חזקת בריאותה איתרע מעת שרואה ע"י מי רגליה או שמרגשת כאב בעת הטלת מי רגליה, וכיון דחזקה דלמפרע איתרע בה נוכל להעמיד על חזקה דהשתא כי היכי שעתה יש לה מכה המוציאה דם כן, היה למפרע. הן אמת שלכאורה יהיה זה תלוי בפלוגתא דרב ושמואל בקידושין דף ע"ט דרב אמר הרי זו בוגרת לפנינו ואוקמינן אחזקה דהשתא להקל, לפי שחזקה קמייתא הורעה ביומא דמשלם שית, ולשמואל דאמר חיישינן קידושי שניהם הרי סבר דחזקה דהשתא גם במקום שאין לנו חזקה דמעיקרא להיפך משום דאיתרע אפ"ה אין מבררת להחלט להקל, ולכן חיישינן לקידושי שניהם, אך באמת מהא דרב שמיקל ואומר הרי היא בוגרת לפנינו אין ראיה לסמוך על חזקה דהשתא להקל במקום שאין לנו חזקה דמעיקרא, היינו שאותה חזקה איתרע, דיש לומר דשם עדיפא משום שכתבו התוס' בשם ר"י שרגילות טפי לבוא בבוקר והוה כעין רוב ולכן מסייע זה לחזקה דהשתא, וא"כ כיון דלשמואל פשיטא שאין מועיל בכה"ג חזקה דהשתא להקל ולרב יש לומר דטעמא אחרינא איכא להקל שם, ולענין נ"ד נאמר דמודה לשמואל בזה וא"א להעמיד על חזקה דהשתא לחוד הקל וכמו שכתבנו לעיל בדברינו, ולכן נראה לענ"ד שלענין אם רואה דם תוך מי רגליה גופא שגם באופן שיש מחמירים הוא רק מדין כתם דהוה כעין ספק,

א"כ בספיקא דידן שלא ידענו אימתי נהיתה בה המכה שהתברר לפנינו ע"י הבדיקה אם מתחלה מעת שהתחילה לראות תוך מ"ר או אח"כ יש להקל, דהא גבי כתם, שומעים בספק להקל, ועוד דבאמת יש בזה שתי סברות להקל דהא הרי מכה לפניך, ואוקי אשה אחזקת טהרה, וכמו דאמרינן גבי תרתי לריעותא להחמיר משום דהרי חסר לפניך ומוקי אחזקת טומאה וה"נ נימא בנידון זה להקל מחמת שני הטעמים, אך למ"ד דהא דמקוה רק ספק נחשב ולא ודאי א"כ להקל אין שומעין בזה לצרף חזקת טהרתה לחזקה דהשתא, אך לגבי כתמים דרבנן ודאי שמסתבר שיש להקל מטעם התרתי סברות המצדדים להקל, והוא חדא משום הרי מכה לפניך, ואידך משום דאשה בחזקת טהורה עומדת:

אך כשהיא רואה על העד רק שמרגשת כאב תוך הטלת מ"ר או אח"כ תומ"י וע"י בדיקה נתברר אח"כ שיש לה מכה, יש לחקור אם מהני לתלות בהמכה מעת שהותחלה לראות ע"י הטלת מ"ר והרגישה כאב שנחזיק למפרע שמעת ההיא היה בה המכה, או שיש לחוש שמא היה רק כאב לבד ולא מכה ואח"כ נתהוה המכה וממילא המכה הוא רק מברר להקל מעת הבדיקה ולהלאה אבל לא מקודם. והנה כבר בררנו לעיל בתשו' סי' כ"ט שחזקה דהשתא גם במקום שאין חזקה דמעיקרא נגדה כגון שאיתרעה אין נחשב לודאי רק לספק למפרע, אך מצינן למימר משום שיש כאן חזקה דאשה בחזקת טהורה עומדת, וכמוש"כ למעלה:

ונראה לענ"ד ע"פ מה שבארנו במקום אחר שענין ראיה שלא בשעת ווסתה הוא מעין שינוי בגוף, ובפרט בראיה הבאה שלא כדרך כל הנשים הוא אות שהוא חולי אצלה, ולכן כל שאנו רואין לבסוף שיש לה מכה אז אמרינן שאותו החולי גרם גם בתחלה לראות הדם כי למה נאמר ששני התחדשות חולי נעשה בה מקודם של הראיה שלא כדרך, ועתה נתחדש אצלה גם מכה בצדדים, טוב לנו יותר לומר שרק חולי אחת הוא בה הוא המכה שבצדדים, וקצת משמעות נוטה מדקתני בברייתא דרואה מחמת תשמיש שבודקין בבדיקת שפופרת ואם נמצא הדם בצדדי השפופרת אמרינן שדם צדדים הוא היינו מכה שבצדדים, ומשמע מפשטות הברייתא שטהורה היא גם לבעלה ואין צריכה למנות ז' נקיים כיון שאמרינן דם צדדים הוא, ואמאי לא נימא שהמכה שממנה הדם בצדדים שבא לצדדי השפופרת הוא עכשיו נהיה בה ועד עכשיו היתה בחזקת בריאות והראיה שהיה מחמת תשמיש היה מן המקור, ונהי שלבעלה יש להתיר ממ"נ שאם מקודם היה ג"כ דם צדדים ודאי דטהורה היא ומותרת לבעלה, ואף אם מקודם היתה הראיה מ"ת מן המקור מ"מ כיון שעתה אין שם רק, דם צדדים א"כ פסקה לראות מן המקור וממילא מותרת לבעלה, אך מ"מ לענין נקיים נצריך לה, וכיון שסתמו דבריהם

ולא חילקו בזה לענין נקיים מלענין היתר לבעלה, א"כ מוכח שכל שהוכחנו מבדיקת שפופרת שדם צדדים הוא תלינן זאת גם על הראיה הקדומה שכן הוא, וה"נ דכוותה בנ"ד ברואה ע"י מ"ר כיון שאין דרך כן ובפרט שמרגשת כאב, ולכן מהני שכל שתעשה הבדיקה של מהרי"ו שם זה הוכחה שיש בה מכה מהני גם לתלות לטהרה למפרע כן נראה לענ"ד.

סימן לב

אשר כתבתי מכבר בימי חורפי בשנת תרכ"ד לפ"ק בק' סוויר.

ע"ד אשר נשאלתי מאשה אחת זקנה אשר חדל לה אורח נשים כערך עשרה שנים וזה כמה שנים שנתהוה לה חולי השבירה והיא מרגשת באותו מקום כמין כפתור (היינו גוזיק בלע"ז) ומהגוזיק היה יוצא כעין מעי קטן ופתוח והמעי היה יוצא לחוץ ומשם היה יוצא דם בתמידות והאשה הנ"ל שאלה ע"ז מהרב המ"ץ הישיש שהיה לפני בק' הנ"ל והתירה, ואח"כ שאלה ע"ז גם ממני והסכמתי ג"כ על היתרה, אם כי פרטי הדברים בטיב לא נתברר אם זהו איזה מכה שמשם יוצא דם מהמעי או הוא חולי השבירה הנקרא פארפאהל והמקור נעקר ופתח המעי שדם יוצא ממנה הוא פתח המקור שנשתרבב ונעקר ממקומו לחוץ, מ"מ נראה לענ"ד להתירה, דהא עיקר הדין של עקירת המקור הוסכם להתיר באשה זקנה שחדל לה אורח נשים מחמת זקנתה ובפרט בעקירת המקור באופן זה שמקום הפתיחה שמשם יוצא הוא לחוץ ממש, ויעויין בנו"ב מה"ת סי' קי"ד שהאריך שם הרבה בהרחב דברים, ואף שהנו"ב מחמיר בעיקר הדין של הדם הבא מהמקור שנעקר ממקומו, מ"מ מצדד להקל בעובדא כו' מפני שהוא כמכה שאין יודעת אם מוציא דם שבאשה זקנה מקילין עיש"ה בדבר. ולענ"ד נראה שיש לדון בזה דין ס"ס לצרף דעת המתירים דם הבא מהמקור שנעקר חוץ למקומו, והוא שמא דם המכה הוא, ואם דם המקור הוא שמא גם דם הבא מן המקור שנעקר לחוץ טהור הוא, אך עתה נעשה לה השתנות שיעצו לה להניח טבעת עגול תוך אותו מקום לעכב שלא יפול למטה וע"י הטבעת הוגבה למעלה, ואחרי הכנסת הטבעת אינה מרגשת שום דבר באותו מקים וגם מעת ההיא שהכניסה לפנים לא ראתה כמה חדשים, אך אח"כ ע"י איזה יגיעה ראתה דם ואינה יכולה ליטהר, והאשה הנ"ל כשהיא מסירה הטבעת משם א"א לה להלך כלל מחמת חילי השבירה וגם הדם שיוצא אינו אדום כל כך, ומקדם שהיה מרגשת כשיוצא מן המעי היה אדום יותר ממה שהוא עכשיו זהו גופא דעובדא:

והנה זאת אמרתי ומצאתי אח"כ שהגאון רע"א בתשובה סי' ס"ב אמר כן, והוא שצד ההיתר לדעת הסוברים שדם שיוצא ממקור שנעקר ממקומו הוא מותר ע"פ דעת הר"ש,

אין לומר כן לאשה ששמה טבעת להחזיק האם כי אולי פעולת הטבעת מועלת שהאם במקומו ממש למעלה מפרוזדור, וא"כ מטעם זה אין כאן סניף להיתר אחרי נתינת הטבעת באותו מקום בנ"ד שאחרי נתינת הטבעת אין מרגשת שום דבר באותו מקום, וא"כ כל מה שיש לדון להיתר בנ"ד הוא רק מטעם מכה, שנדון חולי השבירה שיש לה חולי השבירה ההוא שעדיין היא מוכרחת לטבעת, למכה שאין ידוע אם מוציאה דם, ולהתיר מטעם זה באשה זקנה וכמש"כ לעיל בשם הנו"ב:

והנה יש לחקור באשה שיש לה מכה בודאי המתרת לה ואח"כ היא מסופקת אם חיתה המכה האם יכולה לתלות אח"כ ראייתה במכה, ולפום ריהטא אין כאן מקום להתיר כי איך נוכל להוציא מחזקת דם מן המקור ונתלה במכה שאין ידוע לה, הרי סתם אשה בחזקת בריאה קיימא ולמה נאמר שיש לה מכה הא רוב נשים בריאות הן, וכן מצינו בגמ' בקידושין ע"ט גבי הא דר' נתן דעליו להביא ראיה ששכ"מ היה משום דכו"ע בחזקת בריאים קיימי ומאן דמפיק נפשיה מחזקתו עליו להביא ראיה:

אמנם אחר העיון יש לדון בזה, והוא דהרמב"ם פירש במשנה דמשל משלו חכמים באשה החדר והפרוזדור והעליה שדם העליה הוא בא מן עורק אחד שכישסע בא ממנו דם, וא"כ דם מכה הוא, ולכן קשה לענ"ד בהא דאיתא בגמ' (ב"ב דף כ"ד ע"א) אהא דרוב וקרוב הלך אחר הרוב ומייתי אביי ראיה מהא דדם הנמצא בפרוזדור אע"ג דאיכא עלי' דמקרבא, והיאך ס"ד דאביי לדון זה לרוב וקרוב אפילו יהיה שניהם שוין מ"מ כיון דדם עליה א"א להיות בלא מכה ודם המקור בא כי אורחיה כדרך כל הנשים, והיאך נחוש לדם עליה לשמא יש לה מכה הא סתם אשה בחזקת בריאה קיימא ומסתמא אין לה מכה:

וביותר קשה אהא דמן הלול ולחוץ דספיקו טהור משום דמן העליה אתי טפי כדרכו ממן החדר וכמ"ד בתר חזקה אזלת כמבואר בנדה (דף י"ז ע"ב) ובתוס' שם שהאריכו בזה יעו"ש, ואמאי תולין בעליה ולטהרה למה נפיק לה מחזקת בריאות ונאמר מכה יש לה בפנים בעליה שדם יוצא ממנה. ולכן נראה לענ"ד לומר דודאי בשעת ווסתה לית מאן דפליג ואהא לא נאמר שום ספק דמחדר קאתי בודאי, וכן באשה שאין לה ווסת ודרכה לראות לפרקים ג"כ היה הדין כך שהיינו תולין שמן המקור הוא, רק במה אנו דנין באשה שיש לה ווסת קבוע ושלא בשעת ווסתה וסובר הגמ' דהחשש שמא אירע לה מקרה שיצא דם מן המקור שלא בשעת ווסתה הוא נחשב חולי, *(ועיין כתובות (ב' ע"ב) דקאמר הגמ' כיון דאיכא נשים דקא משנייא ווסתייהו כשעת ווסתה דמי הרי דגמ' בעי למימר שהוא נחשב כחולי, ובתר הכי קאמר כיון דאיכא דקא משניין ווסתייהו

ולא קאמר שחזיין שלא בשעת ווסתה נראה שזה ודאי נחשב כחולי רק הספק פן הוא שינוי הוסת, ודו"ק:)** שע"פ חוקי הטבע כסדר נשים אין למקור לפתוח כלל שלא בשעת ווסתה רק החשש שמא אירע לה שמקורה נתקלקל קצת ועבור זה יצא דם ממנה שלא בשעת ווסתה, לכן איכא למיחש נמי בעליה שאירע שם חולי ומשם יוצא הדם, רק לפי שבחדר הדם מרובה ממן העליה אנו תולין יותר שהוא מן המקור ששם אירע החולי ממה שנאמר שהקילקול הוא בעליה, וגם מה דמשני הגמ' רוב ומצוי קאמרת הוא ג"כ על דרך זה שהמקור מצוי יותר בו הקלקול מהעליה ומ"מ בשניהם קלקול נחשב:

וע"פ סברא זו יש לדון ולחזק דעת הסוברים שמי שיש לה מכה שאין ידוע אם דם יוצא ממנה שתולין במכה זו לטהרה שלא בשעת ווסתה כדעת הרמ"א שתולין במכה, והוא מהאי טעמא, כיון שהראיה שלא בשעת ווסתה חולי הוא וכמכה נחשבת, וא"כ האשה זו שזה ידוע לנו שיש לה מכה הגם שאין ידוע אם מוציאה דם, מ"מ טפי עדיף לתלות במכתה הידוע לנו ונאמר שממנה דם יוצא משנאמר שיש לה עוד חולי היינו שהמקור נתקלקל גם כן ומוציא דם קודם זמן הראוי לו, והגם שאין זה סברא מוחלטת מ"מ סעד גדול הוא לענ"ד ע"פ זה:

ולפ"ז יש לדון קצת באשה שהיה לה מכה המתרת ולא נודע לנו אם חיתה או לא להתיר ג"כ, ולא נאמר דחזקת בריאות מסייע לאיסור לומר שחיתה מכתה כיון שבין כך ובין כך אם רואה שלא בשעת ווסתה נצטרך לומר שאירע לה קלקול שמחמת זה הדם יוצא ממנה שלא בשעת ווסתה, ולכן אפשר לומר דטפי עדיפא לנו לומר שלא נתרפאה עדיין מהקלקול שהיה לה מכבר משנאמר שקלקול חדש אירע לה עוד, והקלקול שהיה לה מכבר נתרפאה, וצ"ע:

אמנם יש להעיר לענ"ד מהא דאיתא בנדה (דף ס"ד ע"ב) גבי בתולה שלא הגיע זמנה לראות שנותנים לה עד שחיתה המכה, דאמר רב התם כל זמן שנוחרת ומפרש שם בגמ' דבעינן שתהיה עומדת ורואה כו' על גבי קרקע ורואה ע"ג כרים וכסתות ואינה רואה וכו' אבל ע"ג כולם ורואה או ע"ג כולם ואינה רואה בידוע שחיתה המכה, ופירשו שם התוס' דהאי בידוע שחיתה המכה פירושו בידוע שיש לתלות שחיתה המכה, הרי שבספק אם חיתה המכה תלינן להחמיר שחיתה וסתמא קאמר גמ' גם שלא בשעת ווסתה, ועוד דבקטנה קמיירי מתניתין שאינה עלולה לראות ואפ"ה מספק מחמירין אנו ואין אנו תולין במכה שיש לנו בה מספק שמ חיתה ואין מוציאה עתה דם. ואין לומר דהתם אנו מחמירינן משום דסתם נשים אין המכה של מכתן של בתולים מוציא דם למחר רק בעת מעשה ולכן בעינן הוכחה של הנחירה להוציא מסתם נשים ז"א, דהא כל תליית

בתולים הוא דוקא ביום שלאחר תשמיש וכמו שכתבו שם התוס' מהגמ' דעבר לילה אחת וכו' וא"כ אחר יום שלאחר תשמיש לא מהני נוחרת ואף בנוחרת טמאה, והנחירה אין מחזקת זה שהוא בא מסיבת התשמיש, וביום שלאחר תשמיש מהני נחירה, וע"כ משום דיום אחד הדבר מצוי שרואה מחמת מכתה וא"כ למה בעינן הוכחה של הנחירה דוקא ובאין הוכחה מזה טמאה מספק, אלא ודאי מוכח מזה שבספק אם יש מכה המוציאה דם אסורה ולא תלינן להקל שלא בשעת וסתה, וזה אין סברא לחלק שבמכה הידוע שיש לה אלא שהספק אם מוציאה דם עדיף לנו לתלות בה ממכה המסופקת לנו שמא חיתה, דמה בכך אידי ואידי יש לה ריעותא בגופה וספק אם דם יוצא ממנה מן הריעותא, וא"כ זה מוכיח לנו שכך הדין שכל כמה שלא ידעינן אם נמצא בגופה דם בודאי ממכה חוץ מדם נדה, אין אנו מקילין גם שלא בשעת וסתה, וזה אין סברא לומר שזה גופא חומרא הוא שהחמיר בדם בתולים יותר מבמכה, כמו דהאידנא לא תלינן בבתולים כלל, דלמשנה ראשונה בתר דינא אזלינן, ומיהו למש"כ הנו"ב לחלק באשה זקנה שפסק וסתה בה תלינן במכה גם שאינה ידוע אם מוציאה דם, אין להקשות ע"ז מהא דדם בתולים דמיירי בתינוקת שלא הגיע זמנה לראות גם שדי' שעתה ואפ"ה אין תולין במכה שאין ברורה, יש לומר שבהא חמירא לן תינוקת שלא הגיע זמנה לראות מזקנה שפסק וסתה, מפני שתינוקת עומדת שתראה דם ותשתנה מדרכה עתה משא"כ זקנה אין עומדת להשתנות ולראות דם:

ומ"מ לדעת רמ"א וההולכים בשיטתו לפסוק שתולין שלא בשעת וסתה באשה שיש לה וסת גם במכה שאין ידוע אם מוציאה דם, מוכרחים אנו לחלק בין אשה שהיה לה מכה, שמסופקין אם חיתה המכה, ובין אשה שיש לה מכה וא"י אם מוציאה דם, הגם שמצד הסברא אין מקום לחלק בזה ההכרח מכריח לנו לומר כן, ועוד שיש להסביר זה ע"פ דברי הח"ס בתשובה (סי' קנ"ג) שמה שקיי"ל להקל גם במכה שאין ידוע אם מוציאה דם לשיטת הסוברים כן, מ"מ בעינן שיהיה ידוע לנו שהמכה יש בה דם והיינו שהיא מסוגי המכות שיש בהם דם, וא"כ הכא במכת בתולים שמסופק לנו אם חיתה יש לומר שזה גריעא ודמי כמכה שספק לנו אם יש בה דם ולכן ראוי להחמיר בזה:

היוצא מזה לענין נ"ד קשה להקל ממה שהיה בתחלה חוזק השבירה חזק מאוד לדון זה כמכה שאין ידוע אם מוציאה דם, ושהוא יהיה נחשב כודאי יש שם דם, דמ"מ עתה שנשתנה הדבר הרבה שהכפתור נחסר ממנה רגלים לדבר שנתרפאה קצת ובמקום שרגלים לדבר שנתרפאה ודאי שאין מקום להתיר גם בזקנה, ובפרט למה שהראנו שחשש שמא נתרפאה הוא חשש גדול שלא לתלות במכה מצד ספק זה ואם שנחשוב

זאת למכה מה שעדיין יש לה חולי השבירה שנצרכת לטבעת, ולכן יהיה דין זה כמכה שא"י אם מוציאה דם ולתלות בה להתיר בזקנה, קשה לסמוך ע"ז דמי יהיה ערב לנו בדבר הזה ליכנס באיסור חמור גמור כנדה לומר שהשבירה הוא מכה שיש בה דם לכהפ"ח ועלול שיצא דם ממנה:

ואף שהס"ט כתב (בסי' קפ"ח סק"ד) ד"ה אבל הואיל שגדול השלום לסמוך בזה אהיתירא שחולי השבירה נחשבת כמכה שא"י אם מוציאה דם, לענ"ד נראה שלא כתב זה רק לסניף להיתר לדעת שגם אם הדם היה בא מן המקור ג"כ טהור ע"פ שיטת הר"ש ז"ל וכעין ס"ס הוא וכמש"כ בראש דברינו, אבל במקום שאין היתר לצרף מה שנעקר מקורה וכמש"כ בשם הגרע"א בתשובה, קשה לסמוך ע"ז ולומר דהוה מכה מסופקת אם מוציאה דם שנקל מחמת זה באשה שיש לה וסת ושלא בשעת וסתה או בזקנה, לכן לפענ"ד קשה להקל בנ"ד עד שיבורר ע"י בקיאים שיראו מה הוא לה שאז אפשר שיתברר שיש בה קלקול המוציא דם, ולע"ע היא בספק נדה עומדת כן נראה לענ"ד:

סימן לג

משכ"כ מכבר בענין הפרישה סמוך לוסתה אם מה"ת הוא או מדרבנן.

הנה דעת הרבה מהראשונים ז"ל בא מפורש בדבריהם שהוא מדרבנן, דלדידן דפסקינן בנדה (דף טז) וסתות דרבנן גם הפרישה סמוך לוסתה הוא רק מדרבנן, הלא המה דעת רש"י והר"ן והרשב"א והראב"ד בבעה"נ שהתירו ביוצא לדרך גם תשמיש ממש סמוך לוסתה ולדידהו מלתא דפשיטא שהוא מדרבנן, וכן הוא דעת רבינו ירוחם וכן הוא דעת סמ"ג שמדינא הוא מותר רק כתב המחמיר תבוא עליו ברכה.

אמנם גם החולקים בזה ואוסרים ביוצא לדרך לשמש סמוך לוסתה עכ"ז ס"ל ג"כ דהפרישה הוא מדרבנן, ואחד מהם הוא רבינו הרז"ה במה שהשיג על הראב"ד במה שמתיר בתשמיש ביוצא לדרך סמוך לוסתה, ואין נזכר בהשגתו רק מטעם הגירסא העיקרית בגמ' לא נצרכה אלא באשתו נדה, וכן מצאתי במשמרת הבית להרשב"א שהביא שם לדעת הרז"ה בפירוש שפרישת וסתות הוא מדרבנן, וכן הוא בפירוש בבעל המאור בשבועות שדרשא דוהזרתם אסמכתא בעלמא הוא, ועוד הסכים הרז"ה להקל במי שמסופק אם ראתה קודם הנץ או לאחר הנץ, והרי הוא משום דזהו הדין של פרישה הוא רק מדרבנן ע"כ בספק יש להקל, וגם דעת הרא"ש מוכח שסובר שהוא מדרבנן שהביא בנדה בפ' האשה ג"כ דעת הראב"ד הנ"ל להקל בספק ווסת וכמו שהביא הב"י (בסי' קפ"ד), הגם שבפרק הבע"י כתב דסמוך לוסתה חייב לפרוש מדאורייתא, וכבר נתקשו בזה הפוסקים ועיין במה שחתרו ליישב זאת, ויעויין בב"י (סי' קפ"ד) ובכו"פ שם

ובתפארת ישראל. והנה גם אם נאמר שדברי הרא"ש בשני המקומות מחולקים, ודאי שצריכים לתפוס עיקר דבריו שבמס' נדה ששם הוא עיקר מקום דיני נדה, ועוד דשם נאמר לדינא ובפ' הבע"י כתב רק דרך קושיא, ולדינא יש לומר דיש לנו לסמוך על גירסא הישנה הנמצאת בספרים וגם אני אענה חלקי לישב סתירת דברי הרא"ש, היינו שכוונתו בפ' הבע"י להקשות דהא איכא למ"ד וסתות דאורייתא ובנדה בעי הגמ' למימר לחד לישנא דכו"ע ס"ל וסתות דאורייתא, וביבמות שתיק לה הגמ' משמע דכו"ע מודו בזה להא דינא דריב"ל, וע"כ הוכיח מזה הרא"ש דא"א לומר שתהיה הגירסא לא נצרכה אלא סמוך לוסתה והפקידה תהיה לענין תשמיש ודו"ק:

וגם מדברי התוס' בפ' הבע"י ביבמות (ס"ב ע"ב) אף שלכאורה פשוטים דבריהם דפרישה סמוך לוסתה מה"ת הוא, מ"מ כשנדקדק היטב בדבריהם, אדרבה מוכח משם דלדידן הוא מדרבנן, שזה לשונם, דבשבועות מוכח דסמוך לוסתה מדאורייתא מוהזרתם כו' ועוד דמוקי לה לדבר הרשות וא"כ אפילו למ"ד וסתות דרבנן וסמוך לוסתה נמי מדרבנן מ"מ למה יהא מותר לדבר הרשות עכ"ל. א"כ הרי מבואר בדבריהם שלמ"ד וסתות דרבנן סמוך לוסתה נמי מדרבנן מכלל שדעתם כן באמת, אך צ"ע לפ"ז לכאורה למה הוצרכו להביא משבועות מדרשא דוהזרתם היה להם להביא ראיה מגמ' מפורשת בנדה (דף ט"ז) דאיכא מ"ד דסבר וסתות דאורייתא, וי"ל דמשם אין ראיה דאיכא למימר דשעת וסתה ממש הוא מה"ת אבל עונה הסמוך לוסתה הוא רק מדרבנן ולכן הביאו התוס' מהא דשבועות שדרשא דוהזרתם דמשמע להו שהיא דרשא גמורה נאמרה מה"ת על הפרישה של כל העונה סמוך לוסתה, אבל באמת דעתם שהוא למ"ד וסתות דאורייתא דתנאי פליגי בזה **(ואולי גם דברי ס' התרומה שהביא הב"י (בסימן קפ"ד) הוא ג"כ ע"פ דברי התוספות הנ"ל:)**

וכן מוכח מדברי הרה"מ והגה"מ בפ"ח מהלכות א"ב שהביא דברי הרמב"ן ז"ל שכתב להתיר בחבוק ונשוק סמוך לוסתה מפני שאין כאן רק חשש דבריהם, ומשמע שעל איסור סמוך לוסתה קאי:

ואחר כל אלה יצא לנו שדעת רש"י והראב"ד והר"ן והרז"ה והסמ"ג ורבינו ירוחם והרא"ש והתוספות והרמב"ן והרה"מ והגה"מ, וכן המרדכי שהביא בשם רבינו שמשון איש ירושלים ובשם השאלתות ובשם ר"י בעל התוס' להתיר תשמיש ביוצא לדרך סמוך לוסתה, וכן מביא הד"מ (בסי' קפ"ד) בשם הג"ה שערי דורא וכן מביא הראב"ד בשם בה"ג, וא"כ חזינן דכולהו הני רבוותא קמאי וקמאי דקמאי סוברים כולם דפרישה סמוך לוסתה הוא מדרבנן, ודעת הרא"ה דסובר דפרישה בעת וסתה הוא מה"ת הוא

דעת יחידית לגבייהו, ומטעם זה הכריע הרמ"א להקל ביוצא לדרך בתשמיש סמוך לוסתה, הגם שרבים חולקים בזה, מ"מ הלא יש הרבה מתירים כמו שהבאנו, ולכן כיון שבארנו שזה כו"ע מודים שהוא מדרבנן ע"כ יש להקל בזה בפלוגתא דרבוותא מצד ספיקא לקולא, כי בדרבנן נקטינן דעת המקילים וכדאיתא בע"ז (דף ז' א'), ובאמת לא הוצרכנו להאריך בזה כי מי יבא לערער על הכרעת הרמ"א שפסק להקל ביוצא לדרך בסמוך לוסתה, אך יען שהנו"ב (בסי' נ"ה וסי' נ"ו) דיבר בזה ובא להכריע שפרישה סמוך לוסתה הוא מה"ת לכו"ע גם למ"ד וסתות דרבנן ונשען על דברי התוס' ביבמות הנ"ל ועל פשטות לשון הרמב"ם, ובאמת מדברי התוס' כבר הוכחנו להיפך ובדברי הרמב"ם אין לנו. הכרח ודאי שאין לנו כדאי מספק משמעות בד' הרמב"ם להוציא מודאן של כל הפוסקים הרבים הראשונים שזכרנו:

ויסוד דברי הנוב"י הוא על הסברא שבזה חלוק קודם לוסתה מלאחר וסתה משום שזהו כמו דמחלק הגמ' בגיטין (דף כ"ח) בין שמא מת לשמא ימות וקודם וסתה כשמא ימות, והגאון מהר"מ אב"ד דק' ק"ב כתב שם להנו"ב דזה תלוי במחלוקת של הר"ת והר"מ מיוני אם מותר לקח אשה קטנה שאביה במדינת הים ולא חיישינן שמא יקדש אותה לאחר, ויעויין בנו"ב שם שנכנס לומר שגם הר"ת מודה בזה דסמוך לוסתה דזה דמי לשמא ימות, וסברת הנו"ב שעיקר סברת ר"ת הוא שבהא דשמא ימות לכך חיישינן משום דודאי ימות וכן יש לחוש לענין סמוך לוסתה שודאי תראה, אלו דבריו. ולא זכיתי להבין דבריו דא"כ מאי פריך הגמ' גיטין (כ"ח ע"ב) והא נאד דשמא ימות הוא ופליגי, ומאי קושיא הא אין דומה נאד להא דשמא ימות דאטו עומד להתבקע, ומוכח מזה כפשטא דמלתא דסברת שמא ימות חיישינן אין אנו באין עליה משום שודאי ימות רק מטעם דאין אומרים חזקה על העתיד להיות, וא"כ א"א לומר כפי' ד' הנו"ב בדברי ר"ת כמבואר למעיין:

וגם לשיטת ר' מנחם מיוני דלפי דבריו בהא דסמוך לוסתה מלתא דפשיטא הוא דאיכא בהא חששא דשמא ימות, נראה לענ"ד לומר דהא דשמא ימות חיישינן הוא רק מדרבנן, ומה"ת צריכין אנו להעמיד, על חזקתו גם על זמן הבא וראיה לזה מהא דאיתא בגמ' נדה (ס"ז ע"ב ובדף ל' ע"ב), אבל אסרו חכמים לעשות כן שמא יבא לידי ספק איסור, ומבואר בדברי הרי"ף והרמב"ם דאתשמיש קאי ועיין בב"י שהאריך בזה (בסי' קפ"ג), הרי שמה"ת גם בתשמיש מותר ולא חיישינן שמא תראה ותסתור, הרי שגם על העתיד מוקמינן אחזקתה מה"ת. ואין לדחות דבאמת מה"ת נמי יש לחוש שמא תראה ותסתור באשה שהיא עלולה לראות, רק הא דקאמר אבל אסרו חכמים שאם ימי הספירה שלמו תוך י"א יום שהיא בחזקת טהרה שאין דמים מצויים בה אז ע"כ אין אנו חוששים גם

לשמא ימות היינו לשמא תראה ותסתור, דא"כ אברייתא דטועה (בדף ל' ע"ב) כדפריך הגמ' "בעשרים וחד תשמש" למה להגמ' למימר ר"ש הוא דהוא רק איסור דרבנן הו"ל להגמ' למימר דאסור מדינא מפני שמא תראה, דהא שם הלא ידענו שאינה תוך י"א יום, וכבר חלף לה כ"א יום, א"ו דכל חששא דשמא ימות הוא מדרבנן. מיהא מהתם איכא למידחי דיש לומר דשם ודאי הוה דרבנן, דהא ודאי גם אם נאמר דשמא ימות חיישינן מה"ת מ"מ אינה רק ספק שמא תראה, וא"כ בהצטרפות עוד ספק הוה זה ספק ספיקא, וא"כ שם בטועה דאז ביום כ"א הוא רק ספק שמא יולדת נקבה בזוב היא, וא"כ מדינא לית לן למיחש שמא תראה רק מייתי הגמ' דהא מני ר"ש, דאמר אבל אסרו חכמים לעשות כן גם במקום שאין שם חשש מדינא:

אמנם נראה לענ"ד להביא ראיה דחששא דשמא ימות הוא רק מדרבנן, מהא דאיתא בגיטין (דף פ"ד) גבי הרי זה גיטך ע"מ שתנשאי לפלוני שאם נישאת לאחר לא תצא ופריך רבא עלה "הכא בדידה קיימא לאיגרושי" ומשמע מזה דאי הוה קיימא בדידה לאיגרושי היה שפיר הדין דלא תצא, ואמאי לא ניחוש שמא תמות היא או שמא ימות הפלוני קודם הנישואין ולא יתקיים התנאי, אלא מוכח מזה דחששא דשמא ימות הוא רק מדרבנן ולכן אם נישאת לא תצא ע"כ פריך רבא מהא דבדידה לא קיימא לאיגרושי, הגם שיש לדחות ראיה זו די"ל דרבא פריך בפשיטות משום דע"ז הקושיא משום שמא ימות היה אפשר לתרץ ולאוקמי הברייתא כמאן דלא חייש לשמא ימות, דהא רבא אמר לעיל בגיטין (דף כ"ח), שמא ימות תנאי היא. אמנם מ"מ מדברי הרשב"א בחידושיו שם בגיטין (דף פ"ד) יש להביא ראיה שהוא מדרבנן, דהרשב"א כתב שם בגיטין וז"ל מדקאמר בדידה קיימא כו' דבעל מנת שתתני מאתים זוז אם נישאת קודם קיום התנאי לא תצא דהא אפשר לקיים התנאי בעומדת תחת בעלה, ואפשר שאסורה מדרבנן בביאה עד שתתן דהא מעיקרא גזרינן בה שמא לא תתן והשתא נמי אע"פ שאין מחמירין להוציאה אין מקילין בזה להתירא עד שיתקיים התנאי עכ"ל, והא הכא איכא חששא דשמא ימות הבעל הראשון קודם קיום התנאי ולא יהיה אפשר לקיום התנאי דהא קיי"ל לי ולא ליורשי הוה בתנאי, וכן יש לחוש שמא תמות היא קודם קיום התנאי, וא"כ גם אם נאמר שזה אין לחוש בה מה"ת שמא לא תקיים התנאי דאשה מזדהרת גם בתנאיה שלא יהיה עליה איסורא דאשת איש, מ"מ למה לא נחוש שמא ימות הוא או תמות היא, והיאך תהיה היא מותרת בביאה אם חששא דשמא ימות הוא חשש מה"ת, א"ו דכל חששא דשמא ימות דחיישינן הוא רק מדרבנן, והרשב"א שכ' ע"ז דהיא אסורה בביאה בלשון ואפשר שהיא אסורה מדרבנן, ולא נקט הטעם דחיישינן שמא ימות, יש לומר שרוצה

לומר שיש כאן חשש איסור מדרבנן אליבא דכו"ע אפילו למאן דלא חייש שמא ימות, מיהו אם היה בזה חשש תורה הו"ל להרשב"א לומר שאסור זה מה"ת משום שמא ימות, רק משום דבין מצד חשש שמא ימות ובין חשש שמא לא תקיים התנאי הוא רק מדרבנן ולכן נקט בלשון ואפשר וכנ"ל:

סימן לד

אשר כתבתי להגאון המ"מ דווילנא שהוא עתה הרב הכולל בנויארק.

ע"ד שדברנו במה שאמר כת"ר לישב דברי הרמב"ם בהא דנדה (דף כ"ח ע"א) בהא דמפלת יד חתוכה כו' שלא הביא הרמב"ם הא דאמר רב חסדא ורבה בר רב הונא שאין נותנין לה ימי טוהר שמא הרחיקה לידתה, ונאמר זה בספרו לבית יעקב (דף ל' ע"א), ויסוד דבריו הוא שלמ"ד מעיין אחד הוא נחשב הזמן לקבוע, אבל למ"ד שני מעינות הן שאין תלוי בזמן לבד רק בהמעיין חשוב זה רוב כי המעיין הטמא מרובה הוא מהטהור. ולענ"ד יש לדון ע"ז, והוא דעיקר הדבר אם הזמן חשוב קבוע לענין הא דלידה, יש לדקדק בזה, והוא שמצינו בשקלים (פ"ז מ"ב) והובא בפסחים (דף ז' ע"א ובב"מ כ"ו ע"א) מעות שנמצאו בהר הבית לעולם חולין, ופירש"י בפסחים שם ואפילו בשעת הרגל משום דאזלינן בתר רובא דשתא ואמרינן לאו האידנא נפל, הרי מוכח מזה לכאורה דבזמן ג"כ חשבינן רוב. אמנם באמת ז"א שנהי שהזמן בעצמותו קבוע נחשב מ"מ המעות הנמצאים המה פירשו שפירשו מן הזמן ולא נודע באיזה יום פירשו שלא בפנינו והרי הוא כפירש מן החנויות שלא בפנינו דאמרינן בזה כל דפריש מרובא פריש. אמנם יש לעיין בהא דאיתא בנדה (נ"ג א') במצא כתם של שני גריסין שאם לא בדקה בין השמשות לכו"ע חוששין משום זוב משום שחוששין שמא כתם גריס אחד ראתה בין השמשות שנחשב כשני ימים והשני ראתה ביום השלישי וכן פסק הרמב"ם (מהלכות א"ב בפ"ט הלכה י"ג), ואמאי חוששין לזיבות הא הזמן המסופק לנו שמא הביא לידי זיבות הוא רק שעה קטנה בין השמשות המורכב משני ימים וכל הימים המסופקים לנו המה רוב נגד השעה של בה"ש, ולמה לא אזלינן בתר רוב הזמן ונאמר שראתה בזמן הבא מרוב הימים שלא בין השמשות ולא נעשית זבה, וצריך לומר משום שהתלוי בזמן לא אזלינן בתר רובא משום דחשוב קבוע, ואין להקשות גם אם הוא נחשב קבוע והוה כמחצה על מחצה מ"מ הא זה הוא ספק בכתמים ולהקל בעינן למיזל בו, זהו גם בלעדי דברינו קשה למה חוששין מספק בהספק שבכתם זה, וצ"ל דאימתי מקילינן בספיקא בכתמים רק שהספק הוא בגוף הכתם אם הוא דם נדה או לא שמא ממקום אחר הוא, אבל כל שהחזקנו בכתם זה שבא מגופה מן דם נדה אז מחמירין בו כמו בדם נדה דאורייתא וחוששין בו משום

זיבות מספק, אכן זה תיקשה למש"כ מקודם שכל שפירש שלא בפנינו גם בספק התלוי מצד הזמן חשוב פירש מן הקבוע והתם הכתם פירש מן האשה שלא בפנינו שלא נודע לה בעת שנפרש הכתם מגופה בזמן ראיתה של הכתם, ולמה לא ניזל בו בתר רוב הזמן ולומר שלא היה הראיה בין השמשות.

ע"כ נראה לענ"ד לומר דאימתי אמרינן בפירש שלא בפנינו אזלינן בתר רובא דוקא כשאנו דנין על הדבר הנפרש ממנו כמו בתשע חנויות או בהא דתשע צבורין של מצה וכדומה שאנו דנין על החתיכה הנמצאת מהו הוא, וכן בהא דמעות הנמצאים בהר הבית אנו דנין על המעות מה הן אם חולין או מעשר, אבל כאן אין אנו דנין על עצמותו של הכתם הנמצא מהו הוא שהלא בין אם הוא דם נדה או דם זיבה, הכתם טמא שהוא דם נדה שמטמא, רק אנו דנין על האשה הזאת מתי ראתה, וכיון, שהדין הוא רק עליה לדון באיזה זמן ראתה חזר דין זה לקבוע שדנין על האדם מאיזה מקום לקח, והלא כאן אנו דנין על האשה שספק לה באיזה זמן ראתה אם בין השמשות או בכל היום לפניו או לאחריו, נחשב זה שפיר קבוע וגם נחשב זה קבוע הניכר במקומו שהרי מהו הקבוע הוא הזמן אם בין השמשות או כל היום ובאותו הזמן אין מסופקים מה הוא והעת בעתה היא ניכרת וידועה:

ומעתה נחקור לענין הספק שמא הרחיקה לידתה שהספק הוא על זמן לידת הנפל מתי שיצא מרחמה, אם ביום שעתה הוא נשלם הי"ד יום מעת הלידה, או אולי היה בימים הקדומים מן היום הנ"ל עידן ועידנים, ואנו דנין על הלידה של הנפל מתי היה ובזה שפיר הוה הזמן קבוע כמו שהוכחנו מהא דחוששין משום זוב ודמי ממש להתם, וממילא אם יום ההוא שהיה בו הלידה הוא היום שמן יום ההוא הוא עתה ימי טוהר הדבר ברור שעתה הוא המעין טהור, ואם הלידה של הנפל היה בימים הקדומים שעתה כבר נשלמו הימי טוהר ממילא עכשיו המעין טמא בבירור, וא"כ הספק אינו על הדם רק על הזמן והוה זה קבוע וגם חשוב ניכר במקומו כי הימים ניכרים המה בזמנם מתי נשלם מן אותו היום הי"ד יום, אם יהיה בו לידה, ואין תלוי בזה שמעין טמא הוא יותר מהמעין טהור, וכמו בתשע חנויות אחד מוכרת טרפה ותשעה מוכרים כשרות, הגם שעצם הדין על הבשר הוא והבשר הוא רוב, מ"מ כיון שאנו דנין על החנויות על מקום קביעותן נחשב זה קבוע כשפירש ע"י אדם ואין יודע באיזה חנות פירש, ה"ג כשילדה ואין יודעת באיזה יום ילדה הגם שנמשך מענין זה הספיקות על המעינות ודו"ק. ויסתעף מזה דין אחד אם בחנות אחד היה שיום אחד בשבוע נמכר בו בשר טרפה ובכל הימים מכרו בשר כשר ואחד לקח בו בשר ואין יודע באיזה יום לקח מן החנות ההיא הבשר, אם ביום שהיה

נמכר בחנות ההיא בשר טרפה או בשאר הימים המרובים, שיש על הבשר דין קבוע משום שהספק בא על האיש לוקח הבשר באיזה יום לקח והוי זה ספק גמור, ודומה זה לתשע חנויות שלקח מאחד מהם ואין יודע מאיזה חנות לקח הגם שהוא לא ידע בעת קנייתו הבשר שיש חנות אחת מוכרת בשר נבלה רק כל שלאחרים היה ידוע מיקרי זה קבוע מ"מ, וה"נ דכוותה בלקח ואין יודע באיזה יום לקח:

ובדבר עיקר קושית כת"ר בגמ' דנדה הנ"ל למה חיישינן שמא הרחיקה לידתה נוקי אחזקה דמעיקר והשתא איתרע וילדה, כמו דאמרינן דיין שעתן והשתא ראתה, ואפילו להני תנאי דפליגי אשמאי וחוששין למפרע מעל"ע או מפקידה לפקידה, הוא רק לחומרא גבי קדשים, ובאמת לענ"ד רואין אנו חילוק גדול בענין זה, והוא כל שנעשה עתה מעשה וסתמא עכשיו נתהוה הדבר אכן יש אפשרות שנעשה מקודם כמו ראיית נדה שנוכל לומר עתה בעת הרגש ראייתה אז יצא הדם מן המקור וגם יש להסתפק שמא יציאת הדם מן המקור לפרוזדור היה מקודם ג"כ וכמו דאמר הגמ' הגס הגס חזיתה, בזה מן הדין מוקמינן אחזקתה דמעיקרא, ואמרינן עכשיו ראתה, ורק חומר הוא לגבי קדשים לחוש למפרע אבל לגבי חולין מוקמינן אחזקתה הראשונה, וגם לקדשים גופה לענין מנין פתח נדותה מוני ג"כ מיום הראיה ואינה מקולקלת למנינה, ודין זה הו לכל דבר בין לחולין בין לקדשים לענין פתח נדתה מונין לה מיום הראיה, וכשתראה ביום י"ח לראיה זו לא נצריך לה לשבת ז' ימי נדה רק מחליטים אנו שראיה הראשונה היה התחלתה בעת הראיה ולא קודם, וסתמא קאמר הגמ' בנדה (דף ו') אינה מקולקלת למנינה משמע שלכל מילי אינה מקולקלת אף לקדשים, אבל כל שידענו שעכשיו בעת היציאה והידיעה לא נעשה הדבר רק הספק הוא אימתי היה או רגע קודם או שעות או ימים מקודם, בזה נראה לענ"ד שחוששין אנו אף לחולין עד מקום שאפשר להסתפק וכמו שמצינו גבי כתם שמטמאה למפרע עד מקום שאפשר להסתפק וכדאיתא שם (בדף ו' ע"א), ועיין רש"י שם ד"ה ואינה מקולקלת וז"ל, אבל גבי כתמים לא ידעינן אימת נפיק מינה עכ"ל, ויעויין (בדף נ"ג ע"ב) פלוגתא דרבי ורשב"א, ונראה דאף ר' שמעון בן אלעזר שאמר שלא יהיה כתמה חמור מראייתה יודה ג"כ לסברת החילוק שכתבנו, רק שסובר דכיון שכתמים דרבנן לא תיקנו חז"ל להחמיר יותר מאלו היה אז ראיה גמורה, אבל בחשש דאורייתא שפיר כו"ע סברי שכל שלא ידעינן אימתי נתהוה הדבר בזה חוששים למפרע עד מקום שאפשר להסתפק, משום דחזקה הקדומה והחזקה דהשתא עומדים זה כנגד זה ונעשה זה לספק [ויעויין ביו"ד (סי' פ"א ובט"ז סק"ג) בשם הרשב"א במשמרת הבית],

ואף המקילים בחלב הנחלב מקודם ג' ימים ואין חוששין לאסור מספק החלב למפרע, התם הוא מפני שהחלב בעצמו הוחזק בהיתר לאכלו ולכן אין אוסרין אותו אח"כ מספק: **אמנם** מעתה יש לדון בענין הא דמפלת יד חתוכה היאך מיירי, אם באופן שעכשיו בעת הפלת היד לא היה למראה עין של הרואה בעת שהפילה רק היד, רק שמסופקין למפרע מתי היה הפלת שאר כל הולד עד רובו אם סמוך מקודם או הרבה קודם, ולכן דומה זה לכתם שאמרינן שמטמאה למפרע אף לחולין ואף יותר מעל"ע, יהי' קשה לפ"ז למה פליג רב יוסף ומקשה ע"ז מהא דהמפלת ולד ואין יודע מהו למה לא תני ולנדה וניחוש שמא הרחיקה ראיתה, ולמש"כ דילמא מיירי התם שאפשר אשר בעת הפלת הולד שהרגישה אז יצא אז כל הולד וכפשטא דמלתא וא"כ אין זה דומה להא דיד חתוכה וכמש"כ. ונראה לישב ולומר דהכי מקשה מדקתני סתמא המפלת מיירי בכל גווני גם במקום שבא ידיעתינו בהפלת ולד רק מצד יד או רגל חתוך וכדומה וא"כ דמי זה להא דהמפלת יד כו', אך אכתי צ"ע למה יחלוק רב יוסף על עצם הדין ומקשה ממתניתין ומשמע דלא מסתבר לנו הכי לומר כן, למה זה שאני מכתם שחוששים אנו למפרע עד מקום שאפשר להסתפק ומקולקלת למנינה מחמת זה וכש"כ הכא שהוא לענין איסורא דאורייתא:

ונראה לענ"ד לומר שסברת רב יוסף הוא משום ששם בכתם או בשארי ענינים הדומים לזה שאנו מסופקים למפרע אין שם רגלים לדבר על יום האחרון יותר מעל ימים הקדומים ולכן שפיר חוששין למפרע מספק, משא"כ כאן בלידה במפלת יד חתוכה כו' רגלים לדבר שסמוך לזה הפילה כל הולד שאין מצוי הדבר שיתעכב ימים רבים ולכן ראוי לאוקמי אחזקה דמעיקרא ולומר שעתה ילדה כל הולד סמוך להפלת היד וכו':

ועפ"ז נראה לענ"ד לישב דברי הרמב"ם שלא הביא הא דאין נותנין לה ימי טוהר אימא הרחיקה לידתה, ע"פ מש"כ שסברת רב יוסף דפליג ארב חסדא ורבה בר רב הונא משום דאיהו סבר שמשום שמצוי יותר שהפלת כל הולד יהיה סמוך להפלת היד זה לזה, ומעתה נאמר שזה יהיה תלוי בפלוגתא דרב הונא בחולין (דף י') בשוחט בסכין בדוק ונמצאת פגומה שגם בשיבר בה עצמות אסור ואף שעצם ודאי פוגם מ"מ חיישינן למפרע שמא בעור נפגמה, וא"כ נאמר דרבה בר ר"ה בשיטת אביו קאי וסובר כוותיה דרב הונא שגם בשיבר בה עצמות חוששים למפרע ולכן סובר שהסברא שמצוי יותר שתפיל כל הולד בבת אחת אין מכרעת שלא לחוש למפרע, ואף רב חסדא דפליג התם ארב הונא הוא רק משום דסבר סכין אתרעאי בהמה לא אתרעאי וכמו שכתב התוס' דאיכא ספיקי טובא ולכן מיקל גם בלא שיבר בה עצמות, אבל לולא סברא זו היה סובר כרב הונא רביה שסובר מה שמצוי יותר להפגם מחמת ששיבר בה עצמות לא היה מכרעת שלא

לחוש למפרע, ולכן חוששין כאן להרחיקה לידתה, אבל אנן קיי"ל כרב הונא בלא שיבר בה עצמות ואין סוברין להאי סברא דבהמה לא אתרעאי, ואפ"ה בשיבר בה עצמות לא קיי"ל כרב הונא ותלינן במצוי לפגום מחמת זה ולכן אין חוששין מחמת זה שנמצא פגום לאורועי חזקה קמייתא, וע"כ כאן שכתבנו שמצוי יותר שיהיה יציאת כל הולד בפעם אחת סמוך זה לזה אין לחוש למפרע לאורועי החזקה דמעיקרא שהיתה מעוברת וכסברת רב יוסף ולכן לא הביא הרמב"ם דין זה:

וע"פ מש"כ נאמר דהא דאמר הגמ' בחולין י' ע"ב בהאי עובדא דרב יוסף דטריף עד תריסר חיותא ללישנא קמא אמרינן שהוא כרב חסדא ולבר מקמייתא וללישנא בתרא הוא כרב הונא ואפילו קמייתא, ולמש"כ דרב יוסף סובר שבמקום שמצוי להיות באחרונה אין חוששין למפרע לאורועי חזקה קמייתא, מעתה ללישנא בתרא נאמר דהא דאמר הגמ' לעולם כרב הונא שאין אנו אומרים סכין איתרעאי בהמה לא איתרעאי ולכן ממילא מפרקת ועור שוין בענין האפשרות להפגים הסכין ולכן חוששין למפרע לאסור הראשונה, ובתירוצא קמא סובר הגמ' שמפרקת שכיח יותר לפגום מעור ולכן תולין במפרקת יותר מבעור וע"כ כולן טרפה לבר מקמייתא, והגמ' דמסיק בלישנא בתרא דשמעתא דרב דאסור כולהו הוא כרב הונא וסובר שמפרקת אין שכיח יותר, ודו"ק:

סימן לה

מה שכתבתי לגיסי הגאון אבד"ק דובראוונא שיחי' ע"ד שנשאלתי ע"ד המקוה של בריכה אחת אשר מתאספים בה מים מגשמים והפשרת שלגים ויש לה מוצא קטן אשר נמשך ממנה כעין נגר קטן וסופו ביער קטן ובעת היובש הרבה פעמים נפסק התחברותו אל הבריכה אם מותר לטבול שם בהבריכה אם יש לה דין אשבורן, ע"כ.

תשובה. הנה דין זה מבואר היטב בשו"ע יו"ד (סי' ר"א סעיף ג') שהמחבר פסק כהרא"ש שאם יש מ' סאה אחר שיצאו קצתן דרך הסדק (היינו שעד מקום הסדק למטה הימנה יהיה מ' סאה) כשר ואם לאו פסול, וא"כ לפי דיעה זו אם שלמטה מן המוצא מים יש ארבעים סאה בהבריכה לבד המים ההולכים וניגרים אל המוצא מים כשר, אלא שהרמ"א כתב להחמיר לכתחלה, והמוצא מים היוצא מן הבריכה ודאי שנחשב כזוחלין דדוקא בנוטפין ממנו מעט מעט לא נחשב כזוחלין כמבואר שם (סעיף נ"א), והיינו דוקא נטיפות נטיפות שדרכם להיות ביניהם הפסק עת עת לא נחשב זוחלין, אבל מה שהולך וניגר מים בתמידות בלי שום הפסקה זהו נחשב זחילה, ועיין בהגר"א בביאורו שם ס"ק צ"ב שדעתו הגדולה להכריע בראיות המחזיקים שיטת הרא"ש יעו"ש:

ואני בענ"ד נוטה להיות בזה מכריע, והוא דתרתי בעינן להסיר חשש זחילה. א) שיהיה ארבעים סאה שיעור מקוה עד נקב הנזחל. ב) שלבד שיש שם שיעור מקוה עד נקב הנזחל בעינן עוד בכל המים שבמקוה זו רוב מים הנמצאים בה שאינם נזחלין. ומקור סברתי בזה כי היכי שמצינו במעין שרבו בה נוטפין על הזוחלין שאין מטהרין בזחילתן ולא סגי במה שיש כאן שיעור מקוה כשרה מן המי מעיין אשר מטהרין בזוחלין, ואף שמעיין מטהר בכל שהוא א"כ נוכל לומר שאותו כל שהוא של המעיין המטהר בזוחלין יכשיר את כל המים הנוטפים הנמצאים במעין זה הנזחלין, ואפ"ה הדין לא כן הוא שכיון שיש רוב נוטפין על מי המעין הזוחלין אין מטהרין רק באשבורן כדאיתא במשנה ז' פ"א דמקואות, ה"נ כאן במקוה של מ' סאה מים נוטפין דקיימי באשבורן שאין נזחלין שאין בכחן להכשיר רוב המים שיש בהמקוה הנזחלין בה, שיש עליהם הפסול של זוחלין, ובזה יתכן כל הראיות שהביא הגר"א ז"ל שם ס"ק צ"ב לחזק שיטת הרא"ש שכל שיש ארבעים סאה שאין נזחלין מכשירים את המים שעליהם הנזחלין, ולמש"כ יש לומר דבכל המקומות שהביא הגר"א לראיה אל הרא"ש ז"ל נוכל לומר דשם מיירי כולהו באופן שרוב המים שיש שם המה שאינם נזחלים, ולהיפך להכשיר יש ג"כ חיזוק, כי היכי שמצינו שרוב המים הנזחלים של המי המעיין הכשירים בזוחלין מבטלין מיעוט הנוטפים הנזחלין אף שהמה פסולים בזחילה, ה"נ יבטלו הרוב מים שאינם נזחלין את המיעוט המים הזוחלין, ומ"מ שיעור מקוה כשירה היינו ארבעים. סאה בעינן שיהיו אינם נזחלין שלא יהיו המים הפסולים לטבילה היינו הנוטפים הזוחלים גורמים להשלים שיעור מקוה זהו הנראה לענ"ד:

ובדברי הגר"א ז"ל בס"ק צ"ב הנ"ל ראיתי דבר חדש שראוי לעורר עליהם, והוא שכתב שם בסוף דבריו בס"ק צ"ב הנ"ל, וז"ל וזהו הטעם שמעיין מטהר בזוחלין ומקוה דוקא באשבורן דזוחלין אין מצטרפין למ' סאה משא"כ מעיין מטהר בכל שהוא, עכ"ד הקדושים. ולכאורה הוא דבר פלא הא איתא שם בפ"א משנה ז' במקואות מעיין שמימיו מועטין שרבו עליו מים שאובין שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעיין לטהר בכל שהוא, הרי שגם שדינו כמעיין לטהר בכל שהוא ואפ"ה בעי אשבורן, ואם טעם האשבורן הוא כפי דברי הגר"א משום שיעורא הוא דבעינן מ' סאה למה צריך כאן אשבורן כיון דלא צריך כאן שיעורא דהא שוה למעיין לטהר בכל שהוא, אמנם נתישבתי שאפשר ליישב דברי הגר"א ע"פ שיטת הר"ן בנדרים מ"א א' שמפרש שם המשנה הנאמרה בפ"ה דמקואות, היה עומד ורבה עליו והמשיכו שוה למקוה לטהר באשבורן ולמעיין לטהר בכל שהוא, ופי' הר"ן ששני דינים נמצאים בו בשני מקומות במקום שהיה המעיין

בתחלה מטהר בכל שהוא וגם א"צ אשבורן ובמקום אחר יש בו שצריך אשבורן וה"ה שצריך מ' סאה, וה"נ נאמר שם בר"ן שיתפרש המשנה בפ"א דמקואות ג"כ כזה, כמבואר שם בתחלת דבריו:

אמנם לפי דעתי הקלושה פליאה ממני דעת רבינו הגר"א על חידוש הזה שחידש בטעמא דמלתא שאין מקוה מטהר בזוחלין מפני שצריך ארבעים סאה והזוחלין אין עושה צירוף לשיעור ארבעים סאה, דהא לשיטת ר"ת ושארי הראשונים אשר ס"ל שגם במעיין בעינן ארבעים סאה לטבילת אדם וזה שאמרו מעיין מטהר בכל שהוא הוא רק לטבילת כלים ולהשקה במשקין, אבל אדם בעי ארבעים סאה גם במעיין, ומ"מ הא זוחלים מטהרים במעיין גם לאדם, וא"כ מוכח לדידהו שטעמא של זוחלין אינה מטעם מניעת הצירוף ואין כאן ארבעים סאה, אמנם גם בשיטת הסוברים שגם לאדם סגי במעיין בכל שהוא, מ"מ מצאנו שגם הסוברים כן מ"מ מוכח שלדידהו ג"כ אין זה מטעם העדר הצירוף רק הוא בעצם דין מדיני התורה שנוטפין אין מטהרין בזוחלין. ואציגה הוכחות בדבר, והוא הראב"ד בס' בעלי הנפש בסוף שער המים בד"ה הנה השלמתי כל דיני המקוה וז"ל שם, ואם היה עומד ורבה עליו מים שאובין והמשיכן אין מטהר בזוחלין אבל מטהר בכל שהוא, ומשמע מלשונו מדנקט לשון אבל משמע שעל אותו הדבר שאמר אין מטהר בזוחלין ע"ז קאמר אבל מטהר בכל שהוא, וכיון שעל אותן המים שאין מטהר בזוחלים קאמר אבל מטהר בכל שהוא וא"כ מוכח שלדעתו אין הטעם באיסור זוחלין משום שיעורא, וכן מוכח דעת האשכול ג"כ שמפרש המשנה מעיין שמימיו מועטין שרבו עליו מים שאובין שמטהר מבכל שהוא "אבל אינו מטהר אלא באשבורן" ומפרש שם הטעם כיון שמעיין כל שהוא אין זוחל וא"כ אין הזחילה מן המעיין, משמע מדבריו הן מלשון אבל והן מטעמו שנותן, שעל כל המעיין קאמר שאין מטהר אלא באשבורן וא"כ שם הרי מטהר בכל שהוא ואפ"ה אין מטהר בזוחלין וא"כ אין זה הטעם בפסול זוחלין משום שיעורא:

וכן מוכרח לומר שהר"ש ג"כ אין סובר זה הטעם מהא שכתב הר"ש בפ"ה משנה ו' אהא דקאמר ב"ש מטבילין בחרדלית, ופירש שם הר"ש דקסבר קטפרס חיבור וגם סבר דנוטפין מטהרין בזוחלין, ומיהו אפשר שיש אצל חרדלית פרסת בהמה שהמים עומדין לתוכה ומחובר לחרדלית כשפופרת הנאד וא"כ ממה שהר"ש רוצה לתרץ דברי ב"ש שגם הם יסברו שנוטפין אין מטהר בזוחלין רק דמיירי בפרסת בהמה המחובר לחרדלית כשפופרת הנאד, ואם הטעם פסול של זוחלין הוא משום שאין כאן חיבור ואין כאן שיעור מ' סאה, מה יועיל הפרסת בהמה העומד שאין זוחל מחיבורו להחרדלית

הזוחל כיון שאותו החרדלית הזוחל מיקרי אין בו שיעור ואיך יטהרו המים העומדים בהפרסת בהמה, או שסבירו להו להטעם של זוחלין שהוא גזירת הכתוב דבעינן מקוה מים שנקוין במקום אחד, והא שמעיין מטהר הוא משום שטבעו להיות זוחל מטהר בזוחלים, מדאמרה התורה שהמעיין מטהר ובכל מעין מטהרינן, וגם מלשון התו"כ, אך מעיין מיעוטא הוא, הוא מטהר בזוחלין ואין מקוה מטהר בזוחלין, ושיטת רבינו הגר"א ז"ל צ"ע לענ"ד:

ובאמת מצאתי כדברי הגר"א ז"ל בספר המאירי במס' שבת ס"ה ב' וז"ל, וטעם הדבר שהנוטפים צריכים אנו בהם לארבעים סאה במקום אחד, אבל מים חיים חיותן מחברתן אף בזחילתן ואין צריכים במקום אחד, ולא עוד אלא שכל שהגוף עולה בהם יהיה שם במה שיהיה כגון אם היה הטובל ננס כו' משא"כ במקוה שהוא צריך ארבעים סאה, עכ"ד, וא"כ למש"כ האי ולא עוד הוא ממש כד' הגר"א ז"ל שטעם שהמעיין מטהר בזוחלין הוא משום שאין צריך ארבעים סאה, משא"כ במקוה שהוא צריך ארבעים סאה בתמידות אף לגוף קטן, ולכן אין מטהר בזוחלין משום שבעינן ארבעים סאה במקום אחד, אמנם לשון הא' שכתב הטעם במעיין משום שחיותן מחברן אף בזחילתן וא"כ יתכן שיטה זו גם למאן דסבר דבעינן מ' סאה גם במעיין לאדם, מ"מ מטהרין בזוחלין משום שחיותן מחברן, וכן נוכל לומר גם מי שמפרש המשנה במקואות פ"א מ"ז שוה למעיין לטהר בכל שהוא ולמקוה לטהר באשבורן שבמקום אחד הוא משום שכיון שרבו הנוטפים, ולכן לא חשיבי חיותן לחברן ולא מיקרי טבילה אחת בהמים, ולפ"ז יהיה מתורץ מה שהוכחתי מדברי הראב"ד בספר הבעלי נפש ומדברי האשכול שהובא לעיל בדברינו:

והנה מדברי רש"י ותוס' בחגיגה (דף י"ט ע"א) ברש"י בד"ה חרדלית שכתב וז"ל, משום דמקום קטפרס הוא מקום זקוף יותר מדאי ומ' סאה שבו אינם במקום אחד ותנן הנצוק וקטפרס אינו חיבור ואף אם אינו קטפרס נמי אין טובלין בו לפי שאין מי גשמים מטהרים דרך זחילתן עד שיהיה ניקוים דרך אשבורן, הרי מוכח מד' רש"י שטעם פסול זוחלין אינו משום שאין נחשבים המים מחוברים, שהרי כתב שאף אם אינו קטפרס משמע מל' רש"י דחיבור נחשב בנזחלין כל שאינו דרך קטפרס מ"מ מי גשמים אין מטהר בזוחלין, וכן מד' התוס' שם ד"ה נגזור שכתבו שם בסוף דבריהם ומיהו אכתי קשיא דקטפרס הוה חיבור לענין מקואות כדפי' הר"י, וא"כ למה לא מהני ואי הוה טעמא משום זחילה יתכן טפי, עכ"ל, וא"כ הרי מבואר דעת התוס' דפסול זחילה אינו משום

שאינו חיבור שהרי התוס' סברו שגם קטפרס הוה חיבור לענין מקואות ואפ"ה זחילה פוסל במי מקוה הרי בזחילה פסול אחר, לא משום שאין זה חיבור:

ובאמת דברי הגר"א ז"ל בנוים המה ע"פ יסוד דברי הריב"ש בתשובתו בסי' רצ"ב שהאריך בדבריו שם בתשובתו וז"ל שם, וגם שערוב מקואות צריך שהמים המערבים שני המקואות הם מערבים אותם בהשקט בעומדים במקומן הטבעי שזהו אשבורן לא בהיותם א"ע במקומן שזה נקרא קטפרס כו', ומביא שם דברי הרמב"ם פרק ח' מהל' מקואות בשלש גומות בנחל שהעליונה ותחתונה של כ' סאה ואמצעית של ארבעים סאה ושטף של גשמים עובר שם אע"פ שהוא נכנס לתוכן ויוצא מתוכן אין זה עירוב ואין מטבילין אלא באמצעית שאין המים הזוחלין מערבין אלא א"כ עמדו, והביא שם התוספתא דחכמים פליגי אהא דר"מ ור' יהודה שאין מטבילין אלא באמצעית משום דס"ל שאין קטפרס חיבור והרמב"ם פסק כחכמים דפליגי אר' מאיר ור' יהודה, מ"מ נראה לדעתי הקלושה שגם להריב"ש שסובר שכל הנזחלים נקראים קטפרס מ"מ פסול זחילה הוא לבד שקטפרס אין מחבר, דניחזי אנן לר' מאיר דס"ל דטובלין בין בעליונה ובין בתחתונה הגם שאין שם מ' סאה משום שהשטף מים הזוחל מחברם להאמצעית אטו לדידיה לא יהיה הדין לפסול זוחלין במקוה וכי סתמא דמתניתין פרק א' דמקואות שנוטפין אין מטהרין בזוחלין יהיה דלא כר' מאיר, וכן לר"י דסובר שטובלין בתחתונה ולא בעליונה דס"ל גוד אחית ולא גוד אסיק, אטו לדידיה יהיה מותר לטבול במקוה הזוחל כל שיש במי הזחילה עד אותו המקום שהוא טובל שם בס"ה ארבעים סאה אחרי שסובר שאמרינן גוד אחית וזה חשיב חיבור, ובמשנה ד' פ"ה דמקואות דאיתא שם כל הימים כמקוה דברי ר' מאיר ור' יהודה אומר הים הגדול כמקוה ר' יוסי אומר כל הימים מטהרין בזוחלין, משמע דלר"מ ור"י אינם מטהרים כולם בזוחלין משום שהמה כמקוה הרי שמודים הם לדינא דזוחלין פוסל במקוה:

ולכאורה אפשר לומר ע"פ דברי התוס' בחגיגה י"ט ע"ב ד"ה בתחתונה בשם ר"ת דהא דקטפרס הוה חיבור לר' יהודה משום דאיכא מקוה שלם באמצע אהני הקטפרס לחבר להשלם אבל כל שאין שלם כלל אין מצטרף, וא"כ נוכל לומר בזה דזוחלין הוא פסול במי גשמים משום דנחשב קטפרס וכיון דכולו זוחל ואין שם מקוה שלם ולכן אין כאן חיבור ופסול, משא"כ במקום שהזחילה מחובר למקוה שלם יחשב חיבור ולא תפסול הזחילה, אך באמת ז"א דהא הבאתי האי משנה דפליגי בימים ובים הגדול אם פוסל המים הנזחלין או שהוא כמעין וא"כ מיירי זה בנזחל מן הים מקצתו ומחובר להים, דאילו היה נפסק מן הים אף אם היה כמעין פוסל ג"כ בו זחילה שהרי כל שנפסק מן

המעין דין, מקוה לו כמבואר בסי' כ"א סעיף י', ויעוי"ש בש"ך (ס"ק ל"ו) מה שהביא שם בשם הראב"ד והרשב"א, או דזחילה פוסל במים שאין בא מהמעיין כ"א ממקוה גם שבא הזחילה מן מקוה שלם שיש בה מ' סאה ואפ"ה אין טובלין שם, גם שר"מ ור' יהודה דס"ל דאמרינן גוד אחית והוה חיבור מ"מ במקום הזחילה אין רשאי לטבול שם שזהו גזירת הכתוב שהמים שאינם מעיין אין מטהרים במקום הזחילה.

ובעיקר הדבר שהחליט הריב"ש שכל זחילה קטפרס הוא, הנה מדברי רש"י מוכח שדעת רש"י הוא שלא כן הוא, והוא מלשון רש"י בע"ז ע"ב ע"א שפירש"י שם על קטפרס וז"ל, מים הבאים מלמעלה למטה דרך מדרון של תל גבוה זקוף, עכ"ל, ולמה לרש"י להוסיף הרבה דברים, של תל גבוה זקוף, הלא היה די בזה שנקט מקודם מים הבאים דרך מדרון, א"כ מוכח שרש"י סבר שמדרון לבד לא מיקרי קטפרס כ"א בבא מן תל גבוה זקוף, וכן מוכח בחגיגה דף י"ט ע"א ד"ה חרדלית שפירש"י שם וז"ל קטפרס הוא מקום גבוה זקוף יותר מדאי כו' ובפרט מסוף דבריו מבואר בבירור שדעתו שלא כל זחילה הוה קטפרס, שהרי כתב שם ואף אם אינו קטפרס נמי אין טובלין בו לפי שאין מי גשמים מטהרים דרך זחילתן כו' הרי שדבריו ברורים שאפשר שהמים הנזחלים אינם קטפרס אף שיש שם מדרון קצת שהרי נזחל מ"מ אין קטפרס והוה שפיר חיבור, מ"מ אסור לטבול שם מפני פסול זחילה, ובאמת קצבה להזקיפה אין מבואר מהו נקרא קטפרס ואיזהו הוא שיעור הזקיפה שע"י זה נחשב לקטפרס, ונראה לענ"ד לומר אשר השיעור הוא כל שמדרונו הוא י' מתוך ה' זה לא מיקרי זקוף, וכשמתלקט י' טפחים מתוך ד' אמות זה מיקרי זקוף כדאיתא בעירובין דף נ"ח ב', ומן ה' אמות עד ד' אמות בזה נינקוט לחומרא שכל שהוא פחות מן ה' אמות מתלקט גובה עשרה טפחים מיקרי זקוף, ורק כשהוא ה' אמות זה מיקרי ניחא תשמישתיה, ובאמת הוא חשבון מדויק כי כשמתלקט גובה עשרה טפחים מן חמש אמות שהוא בס"ה ל' טפחים, כסתם אמות שהוא של ששה טפחים, וא"כ הוא שיעור שלשה אמות לאמה אחד גובה, וכן אמרו בגמ' זבחים דף ס"ג א' כל כבשי כבשים היה ג' אמות לאמה, וזהו דרך הבינוני להוליך במקום מדרון וכן הוא שיטת רש"י, ובשיטת התוס' לכאורה נראה שדעתם שכל מדרון מיקרי קטפרס, ממה שהקשו אהא דשלש גוממיות דמשמע הכא דקטפרס הוה חיבור ולמה לא תירצו דמיירי שלא היה קטפרס שהיה מדרון קטן של מתלקט י' מתוך ה', מ"מ אין זה ראיה שיש לומר שדקדוקן של התוס' מדנקט סתם חרדלית משמע דבכל גוונא הוא אף בהר זקוף, ולא הוה להברייתא לסתום הדין של מטבילין בעליונה או בתחתונה דהא תפיק קולא מזה בחרדלית זקוף, וע"כ דקדקו מזה דקטפרס הוה חיבור, וכן מצאתי שהב"י

כתב בטור בסי' ר"א וז"ל שם, ועוד דאפילו אם תימצי לומר דכולו משופע קצת יש לומר שאין אותו שיפוע נקרא קטפרס אלא כשהוא משופע ביותר, עכ"ל, אך לא ביאר השיעור של השיפוי ביותר:

והנה נסתפקתי באם שמי גשמים שיש בהם ארבעים סאה והמה זוחלין אם נתחבר להם בחפירה ארבעים סאה מים שאובין בשפופרת הנאד והמה קיימי באשבורן אם המה מתכשרים ע"י מה שמחוברים להמים הזוחלין, מי אמרינן שאימת מהני חיבור למקוה במקום שהמקוה בעצמותה כשרה לטבול בה, משא"כ במקום שהמקוה שיש בה ארבעים סאה מים כשרים ג"כ פסולה לטבול שם מפני שהמה זוחלין אין החיבור להמים הנ"ל מכשירים, או אפשר לומר שבעצם המים כשרים המה לכן המים המחובר להם ג"כ מתכשר, ונהי שיש בהם איסור לטבול מצד זחילתן זהו הפסול מצד אחר הוא, ולכן כיון שהמים המחוברים להם המה אינם זוחלין ממילא כשרים המה ע"י חיבורן להמים הזוחלין אף שאין כשר לטבול במקום הזחילה:

והנה מדברי הר"ש שהבאתי לעיל בסי' זה שכתב בטעמא דבית שמאי שאומרים מטבילין בחרדלית שסוברים קטפרס חיבור וגם נוטפים מטהרים בזוחלין וז"ל, או אפשר שיש אצל החרדלית פרסת בהמה שהמים עומדים לתוכה ומחוברת כשפופרת הנאד להחרדלית עכ"ל, וא"כ מוכח מד' הר"ש הנ"ל שאם נאמר שמיירי בכה"ג מצינן למימר שב"ש סברי בהא כמה דקיי"ל שאין נוטפים מטהרים בזוחלים רק לפי שסברי קטפרס חיבור חשוב יש בהם מ' סאה ולכן מועיל החיבור להם המים שבפרסת בהמה שאין בהם שיעור מקוה להכשיר אותם מצד חיבורן להחרדלית הזוחלין שיש בהם מ' סאה, ולפי זה מוכח שהמים הנוטפים שיש בהם ארבעים סאה אף שאין ראוי לטבול שם מצד פסול הזחילה מ"מ מועילים להכשיר המחובר להם במקום ששם אין זחילה, ומב"ש נשמע לב"ה שע"כ לא פליגי רק משום דסברי דקטפרס אין חיבור ואין כאן מ' סאה אבל אם היה נחשב חיבור היה כשר לטבול בהמחובר להם, אמנם לפי הלשון הראשון דב"ש סברי שנוטפים מטהרין בזוחלין אין לנו ראיה מזה. עוד נראה להביא ראיה מדברי הר"ש בפ"ה משנה ב' באמצע דבריו שם וז"ל, ומהא דתנן בפ"ג בור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לתוכו ויוצאה הימנו לא קשיא לן (פירושו למה לא יוכשרו השאובין מצד חיבורן) דאיכא למימר בשאין שם מ' סאה דאמה היינו חרדלית של גשמים ע"כ, ומדהוצרך לומר שאין שם מ' סאה באמה מכלל שאם היה שם מ' סאה אף שהמי גשמים הנ"ל המה זוחלין ואין מטהרים מ"מ המים המחוברים להם אף שהמה שאובים מ"מ מתכשרים ע"י חיבורן להם ומקרי שמתחברים למקוה, וכל שיש בהם ארבעים סאה

מכשירים המה את הבור מים שאובין, וכן נמצא דברים אלו בדברי הרא"ש בפ' מרובה סי' ג' שכתב שם ג"כ על המשנה הנ"ל שבפ"ג דמקואות בור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לו כו' התם מיירי שלא היה המים של האמה מ' סאה קודם חיבורן למי הבאר, ומוכח מזה שדעת הרא"ש שאם היה שם מ' סאה בהאמה היה הבאר מים שאובין נכשר ע"י זה ואף שהאמה המה זוחלין ואין מטהרין מ"מ היה מועיל זה לטהר המי שאובין שבבאר כיון שהמים שבבאר אין זוחלין, ומוכח ג"כ שדעת הר"ש והרא"ש הנ"ל מדבריהם בהא דאמה שפסול הזחילה אין זה משום דהוה קטפרס ובסתמא מפרשים שמי האמה אף שהוא זוחל מ"מ אין זה קטפרס ונחשב זה חיבור:

מיהו יש לדון בזה דזה תליא במחלוקת, והוא דהרמב"ם כתב בפ"ח דמקואות הלכה ח' בג' גומות שבנחל התחתונה והעליונה של כ' סאה והאמצעית של מ' ושטף של גשמים עובר בתוך הנחל כו' אין זה עירוב ואין מטבילין אלא באמצעית שאין המים הנזחלים מערבין אלא א"כ עמדו, עכ"ל, ועיי"ש בכסף משנה, וכתב שם בסוף דבריו ולי נראה שרבינו מפרש שלא אמרו בפ' אין דורשין דפליגי בגוד אסיק אלא ר"מ ור' יהודה אבל חכמים טעמייהו דאין המים הנזחלים מערבין את המקואות, ומעתה יש לומר שמה שהוכחתי מד' הר"ש והרא"ש שמים הזוחלין של מי גשמים מ"מ דין מקוה כשרה להם והמחובר להם חשוב כמחובר למקוה כשרה ובמקום שאין חשש זחילה מותר לטבול ואהני ע"ז החיבור להמ' סאה מים כשרים הנזחלים, הוא לשיטת הר"ש שמפרש טעמא דחכמים דפליגי אר"י משום דלית להו גם גוד אחית, אבל אה"נ שהמים הנזחלים דין מקוה עליה רק שאסור לטבול שם, מ"מ המחובר להם כשפופרת הנאד מיקרי מחובר לכשרים, ולכן שפיר כתבו הר"ש והרא"ש בהא דהאמה נכנסת להבור שמיירי שאין באמה מ' סאה דאלו הוה בו מ' סאה הגם שהוא מים זוחלין היה מכשיר להבור ע"י חיבורו, אבל הרמב"ם לטעמיה דסובר שטעמא דחכמים דאין הנזחלין מערבין פירושו שמים הנזחלין כיון שהמה אין כשרים לטבול בהם לא חשיבי לעשות חיבור ע"י להמקוה החסרה כיון שבהמים הזוחלין אסור לטבול שם אין להם דין מים כשרים שיעשה ע"י חיבור להמקוה החסרה:

עוד נתישבתי שאין צריך לזה, כי יש לומר שהר"ש והרא"ש במה שכתבו שצ"ל שאין באמה מ' סאה לא פליגי בזה על דינו של הרמב"ם שכתב שאין הנזחלין מערבין וגם הרמב"ם אפשר יודה לזה, משום שיש לחלק, דהחיבור לענין לצרף המקוה שהיא פחותה מן מ' סאה להמים הנזחלים שיחבר זה ויחשב כמקוה שלימה בזה אין המים שנזחלים מועילים לענין זה כיון שאין ראוי לטבול בהם או שחבורן אין נחשב לענין הצירוף,

משא"כ למים שיש בהם מ' סאה רק שהמה שאובים ובזה כל שהמים מתחברים למ' סאה מים גם שהם נזחלים ואין ראוי לטבול בהם מ"מ מועילים להכשיר המים השאובין בחיבורן להם ויחשבו כמים שאין שאובין, ואח"כ ממילא תהיה מקוה כשרה מ' סאה שאין זוחלין וכמו שכתב הכ"מ על דברי הרמב"ם פ"ח דמקואות הלכה ז' אהא שכתב שם מטהרין המקואות העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב כו' עד שיתערב המים שבסילון עם מי המקוה כאחד אפילו כשערה דיו, ומביא הכסף משנה שם דברי הר"ש שכתב בפ"ו במס' מקואות משנה ח' שלכך כשר הכא בחוט השערה ולא בעינן כשפופרת הנאד או כקליפת השום משום דשאיבה מדרבנן הוא ומטעם זה לא חיישינן בסילון אפילו יהא קטפרס, ולכן לא חיישינן בזה גם מה שהן נזחלין ופסולין לטבול בהם מפני שמי גשמים אין מטהרין בזוחלין וא"כ יש לומר בהאי דינא דהאמה הנכנס ויוצא להבור שבחצר שמלא מים שאובין שאם היה בהאמה מ' סאה גם שהם נזחלין היו מטהרין השאובין לכו"ע גם להרמב"ם ז"ל שכתב שאין מי הנזחלין מערבין רק למקוה חסירה אין צירוף זה של מים זוחלין אף אם היה בהם מ' סאה כפי שיטת הרמב"ם, מ"מ הר"ש בעצמו במה שכתב לחד תירוצא אליבא דב"ש דאמר מטבילין בחרדלית דמצי סברי ב"ש שזוחלין אסור לטבול בהם רק משום דסברי קטפרס חיבור ומיירי שטובל בפרסת בהמה המחובר להחרדלית ואותן המעט מים אין זוחל, הא חזינן דעתו של הר"ש שמים שהן זוחלין מועילים בחיבורן גם למקוה חסירה שאין זוחל וכדכתיבנא, מ"מ מוכיח לנו מדברי הר"ש והרא"ש בהא דאמה הנכנסת להבור שאובין שכתבו שמיירי שאין במים מ' סאה הגם שדעתם יהיה שזה דוקא לענין להכשיר מים שאובין אבל לא לטבול ע"י חיבורן להזוחלין, מ"מ מוכח מזה שלדעתם פסול הזוחלין לא משום שאין נחשב חיבור ולא נחשבו ארבעים סאה, דאל"כ ופסול הזוחלין הוא משום שאין נחשב חיבור כלל, הגם שלענין פסול שאיבה מהני גם קטפרס מ"מ הני מילי שיש שם מקוה שלימה והקטפרס אין פועל רק להיות מחבר השאובין עם השלימה הכשרה ע"י אמצעית הקטפרס, אבל באמה שבעצמותו הוא כולו זוחל גם שהיה בו ארבעים סאה עד שבא לתוך הבור שאובין מ"מ כיון שאין חיבור כלל מנא לן שיועיל להיות נחשב מ' סאה להכשיר השאובין, ומה שמצינו במטהרין העליון מן התחתון אף ע"י קטפרס מ"מ הא יש כאן מקוה שלם שהקטפרס ומקוה העליונה חבור לה, משא"כ במקום שאין לנו רק מי האמה הנזחלין שאינה בשום מקום מקוה כשרה מנא לן שתהיה מועיל זה גם להכשיר מים השאובין שבחצר, הכי ממה שמצינו קולא אחת גבי הכשר מים שאובין נילף מזה עוד קולא,

וא"כ מוכח דעת הר"ש והרא"ש שלא כדעת רבינו הגר"א ז"ל ושיטת המאירי שהובא לעיל בדברינו:

עכ"פ היוצא מכל האמור בדברינו שמים זוחלים ההולכים ממקוה שלימה יכולים לטהר מקוה מים שאובין לכו"ע, ומקוה חסירה צ"ע אם יכולה לטהר, ולדעת הרמב"ם אין מועיל לטהר מקוה חסירה לפי שאין הנזחלין מחברין וזהו טעמייהו דרבנן דפליגי על ר"מ ור' יהודה, ולדעת הר"ש מהני החיבור להזוחלין כ"ז שאינו קטפרס וכמש"כ לפי שיטת רש"י גם להמקוה חסירה, ודו"ק:

סימן לו

עוד להנ"ל. בדבר שכתב כת"ר לדין המקוה אשר חפרו קאנאווע מן הבאר עד המקוה ריקנית ובאשר לא הגיעו מי הבאר עד החפירה הנ"ל מלאו את הבאר מים שאובין עד שהגיעו להקאנאווע החפורה ודרך חללי כותלי הבאר הלכו המים בשפע דרך הקאנאווע וירדו להמקוה, וחשש כת"ר אולי יש לחוש לדעת הי"א המובא בש"ך בס"ק מ"א לכתחלה, וכתב לחלק מזה שאולי י"ל דהש"ך שם בס"ק מ"א קאי דוקא אמעיין כל שהוא שריבה עליו מים שאובין משום כל שהולכים למקום אחר ונפסקים מן המעיין שבטל תורת מעיין ממנו וגם אין שייך לדינא דהש"ך בס"ק קי"ב דהתם השאובין הוא בפ"ע אבל בשפכו לתוך המקוה נעשה כולו חד והוכשר לגמרי, אכן הנו"ב במה"ת סי' קמ"א השוה שני הדינים יחד הא דס"ק קי"ב וס"ק מ"א, ובאמת לענ"ד הא דש"ך בס"ק מ"א יש לחלק מהא דס"ק קי"ב משום דשם בהא דס"ק מ"א יש המשכה לשאובין וכי היכי דמכשרינן ברבוי והמשכה הגם שבמקום שנתערבו השאובין והכשרים לא נעשה מקוה כשירה עדיין מ"מ כשר אח"כ ע"י המשכה, וא"כ יש לומר דכש"כ הוא שבמקום שנתערבו השאובין להכשרים עדיין היה מקוה כשרה כש"כ שיועיל המשכה להכשיר המים גם לאחר הפסקה מן המעיין או המקוה, ויש לומר שנהי שאח"כ שמתבטל החיבור מתבטל ההתכשרות לדעת הי"א שהביא הש"ך (בס"ק קי"ב) מ"מ זה יש לומר שזה מועיל אם נעשה להמים המשכה שכשירים המים שבאים אח"כ ע"י המשכה, ויתורץ בזה קושית הנו"ב שתמה על הש"ך שבס"ק מ"א, מ"מ לדינא הכריע הנו"ב והח"ס שלא חיישינן לחומרת הי"א שהביא הש"ך, ומה שמבואר שם בח"ס סי' רי"ב שהביאו המים כו' ונתמלאה המקוה ע"י נקב כשפופרת הנאד, יפה כתב כת"ר שלעצם הדין של המקוה א"צ לזה רק שמעשה שהיה כך היה:

אך במה שהביא שם בהמקוה הנעשה במקומו פפד"מ הנעשה ע"פ חכמי הדורות שנעשה שם שני מקואות נקובים זה לזה בעליונו וכשמנקים האחת מהן משליכים

שאובין אל חברתה עד שתתמלא עד הנקב ומשם משקה לחברתה, שם נראה שחכמי הדורות ציוו לעשות זה בכוונה. ונראה לענ"ד לומר הטעם שעשו הנקב זל"ז כשפ"ה שתיקנו בזה שלא יצטרכו להזהר בעת הניקוי של מקוה אחת שמא נשפך ג' לוגין מהדליים שניקו בהם, וע"כ תיקנו בזה שבעת המילוי של המקוה חיברו זל"ז ע"י נקב כשפ"ה, אכן באמת במש"כ כת"ר שבמקום שגם אחר ששופך המי שאובין להבאר, יש שם רוב מים כשרים מן המי שאובין הנשפכים לשם, בזה כו"ע מודו דכשר אף לאחר ההפסקה מן הבאר אף הי"א המחמירים שבש"ך (בס"ק מ"א וס"ק קי"ב), יפה כתב ולא גרע זה מרבוי והמשכה שזהו משנה מפורשת פ"ד דמקואות משנה ד' שאם נתערבו עד שלא יגיעו למקוה כשר בהמשכה והובא בשו"ע סי' ר"א סעיף מ"ה:

אכן מה שחשש כת"ר ידידי לד' הט"ז או"ח סי' תס"ז ס"ק י"ח שכתב שם שיש לחוש שהמים המחומצים נשארו למעלה כו' שאינו מתערב אא"כ שאבו כמה פעמים קודם כו', לענ"ד נראה שאין לחוש לזה בנ"ד, שבודאי חשש זה הוא רק ספק שמא נשארו המחומצים למעלה ולא נתערבו, וע"כ אין לחוש לזה רק בדבר שיש בו חשש נתינת טעם איסור או לענין חוזר וניעור בפסח שאוסר במשהו גם אם נתבטל קודם פסח יבש ביבש, אבל לעצם ענין דין ביטול ברוב כיון שהמים המועטים נשפכו לתוך המרובים ומספקינן אם נתערבו היטב או לא חשובים כמעורבים, ויש להביא ראיה לזה מהא דאיתא בתרומות פ"ד מי"א סאה תרומה שנפלה ע"פ מגורה שר"א אומר אם יש בקפוי עם מה שתחתיו ק"א יעלה בק"א ור' יהושע סבר שאין מצטרף מה שתחתיו, ואפ"ה שם בסיפא דמתניתין באין יודע אם בלולות הן מודה ר"י דעולה וא"כ חזינן כל שיש ספק שמא נבללו חשוב זה מעורב אפילו לר"י, א"כ המים השאובים שנשפך להבאר כיון שאין נבררים בפני עצמן ויכול להיות שנבלל בתוך כל המים חשוב זה מעורב בכולו. עוד נראה לענ"ד שכיון שאין זה לתא דאיסורא רק הכשר מקוה הוא ובכגון זה מותר לערב גם לכתחלה, וע"כ נראה שכל שבכללו הוא מחובר ומעורב בתבנית אחד שאין ניכר בפ"ע חשוב זה מעורב אפי' אם באותו מקום שיורד משם המים לתוך הקאנאווע יהיה באמת שם רוב שאובין או שאובין לבד לא איכפת לן, וראיה לזה לענ"ד נראה להביא מסוכה ט' ע"ב דפריך שם הגמ' והא מצטרף סכך פסול כו' ומשני הגמ' כשחבטן הגם שאותו מקום שחבטן יהא סכך פסול לבד, מ"מ כל שחבטן ועירבן והסכך כשר רבה על הפסול ממילא מתכשר הפסול ג"כ ונחשב על כולו שם סכך כשר כי כן הוא גדר דין תורה, ולכן בנ"ד כיון שיש כאן רוב כשרים והמים השאובים התחברו להם באופן שאין ניכר ההבדל ביניהם חשוב על כולו שם מים כשרים, וכל זה הוצרכנו לטעמא דרוב

כשרים למען לצאת ג"כ חשש דעת המחמירים הנ"ל שמובא בש"ך ס"ק מ"א וס"ק קי"ב, אך לפי מה שהוא מוכרע מרבותינו האחרונים הנו"ב והח"ס וכפשטות דעת השו"ע, כל שנתכשר פעם אחת ע"י חיבורו למקוה כשרה, אין אנו חוששים אם נפסק אח"כ חיבורו מהמקוה הכשרה או מהמעיין כל שיש ארבעים סאה בהמקוה השניה כשר גם אם היה רוב שאובים נשפכים לתוך הבאר, וע"כ (להתלמד במקום אחר זולת עובדא דידיה) אם הוא נצרך לשפוך רוב שאובין אל הבאר הכשר שירד ממנו לתוך המקוה נראה דשפיר יש לסמוך על ד' הנו"ב והח"ס שא"צ לחוש לדעת המחמירים שהביא הש"ך בס"ק מ"א וס"ק קי"ב הנ"ל:

אמנם באופן זה שכתב כת"ר בעובדא דידיה לענין לשפוך מים לתוך הבאר אם הוא באר סתם שלא חשבו עליו מתחלה להכשר מקוה, יש להמורה בזה לחקור בענין לשפוך רוב שאובין בתוכו, שהבאר בודאי ניקו אותו לפעמים ולא נזהרו אז בעת שניקו אותו לנקותו בכלים נקובים ויוכל להיות שנפסל אז בג' לוגין מים שאובין שנשפך לתוכו בעוד שלא היה בו מ' סאה מים כשרים ולא יטהר עתה את השאובים הנשפכים לתוכו, אך אם לא ישפכו בו רק מיעוט מים שאובין אין לחוש לזה כיון שיוכשר אח"כ ע"י רבי' של המים כשרים והמשכה. וזה מכבר אשר העירני חכם אחד אם לטבול טבילת כלים בסתם באר מחמת חשש זה שנפסל בעת שניקו אותו ולא נזהרו בו לנקותו בכלים נקובים, ואני אמרתי לו שלענין טבילת כלים אין לחוש לזה מפני שלעיקר הדין נראה הכרעת הפוסקים כדמשמע מד' מהרי"ק הובא בב"י סי' ר"א שבארות שלנו הנחפרים עד שנמצא מים נובעין דין מעיין להם וא"כ לדעת רוב הפוסקים אין נפסל מעיין בג' לוגין וכדאיתא בסעיף מ' ובסעיף ט"ו שכל יש מעיין כל שהו אין נפסל ע"י שאובין, ואף שאנו חוששין לדינא לדעת רמ"א שם שנהגו להחמיר גם במעיין, מ"מ נראה לענ"ד שהמחמירים הנ"ל לא חששו רק לגבי טבילת אדם לפי שסוברים שבעינן גם במעיין ארבעים סאה לכן פוסל בו ג' לוגין שאובין כל שאין בו מ' סאה, אבל לגבי טבילת כלים שסוברים כו"ע שלטבילת כלים סגי במעיין כל שהוא בוודאי אין להחמיר, ובזה מתרצים המה המשנה פ"א דמקואות מעיין שריבה עליו מים שאובין שוה למעיין להטביל בו בכל שהוא, שהוא מיירי לטבילת כלים וא"כ בזה לא יפסל איתו ג' לוגין שאובין כל שיש בו רביעית מים של המעיין ובודאי גם בעת שניקו הבאר נשאר בו רביעית מים מי הבאר הכשירים ואח"כ כשנשפך לתוכו המי שאובין הנשפכים לתוכו ג"כ נכשרים לטבילת כלים, אכן לטבילת אדם יש לחוש לדברי רמ"א שחושש ג"כ במעיין לשאובין שיפסלו בו ג' לוגין כל זמן שאין בו מ' סאה. אך אם מים השאובין הנשפכין לתוך הבאר למען

שיגיעו עד הקאנאווע המה מועטין ממי הבאר, בזה אין חשש כלל שמא הבאר נפסל ע"י המעט שאובין שנשפכו בתוכו בעת הניקוי, שהרי כיון שבס"ה המים כשרים מרובין מן השאובין המה נכשרים ע"י רביה והמשכה.

אמנם אם ההכרח למשוך בתוכו מי שאובין יותר ממי הבאר הכשרים שבתוכו ובזה הוא הסמיכות משום שהשאובין נכשרים ע"י מי הבאר, בזה יש לחוש לדעת הסוברים שגם במעיין נפסל בג' לוגין שנפלו לתוכו בעוד שלא היה מ' סאה בתוכו ולעולם הוא בפסולו, וא"כ לא. יועיל מה שנשפכו לתוכו מים שאובין שלא יתכשרו בו אחרי שהבאר בעצמו אין כשר לטבול אדם בתוכו, מ"מ אם נצרך הדבר בנחיצה נראה שיש להקל בזה מתרי טעמי שנצטרף לזה, חדא דעת הפוסקים שבמעיין אין פוסלין ג' לוגין שאובין הוא הרמב"ם והראב"ד והרשב"א והרא"ש וכ"כ רבינו ירוחם בשם הר"ד הכהן הובא בב"י וכן הביא המרדכי תשובת ר"מ ג"כ שסובר שבמעיין אין פוסל מי שאובין כלל, וגם, אם נחוש לדעת הפוסקים דס"ל שגם במעיין פוסל מי שאובין שנפלו לתוכו קודם שהיה בו מ' סאה, יש להקל לענין לשפוך שאובין לתוך הבאר ואין לחוש להג' לוגין שנשארו בתוכו בעת הניקוי כי יש לתלות אחרי ששואבין מתוכו זמן רב כבר יצא מן הבאר מילואו ועוד, היינו הארבעים סאה שנפסלו בתחלה בעת שנשפך לתוכו הנ' לוגין מים שאובין, ואולי נפל בתוכו גם יותר מן ג' לוגין מ"מ היה בו רוב כשרים בעת מעשה עד שנתהוה מנביעתו אז בו ארבעים סאה, ומעט שאובין שנפלו מהדליים בעת הניקוי וכל המילואו ועוד הנצרך שיצא, הוא רק עד ארבעים סאה עם השאובין שנפלו לתוכו עד שהיה בו ארבעים סאה ואח"כ מה שניתוסף מנביעתו הלא כשרים המה בעצמותם, וכמו ששנינו במשנה ב' פ"ג דמקואות בור שנפלו בו ג' לוגין שאובין עד שהיה בו מ' סאה לעולם הוא בפסולו עד שיצא ממנו מילואו ועוד, ומקילין אנו לומר שהמים שנפסלו המה יצאו משום דכיון שלא נפסלו אלא מפני ג' לוגין, והאי ג' לוגין לאו דוקא ה"ה אם היה ביותר רק שהוא מיעוט המים ורובן כשרים אין עליהם רק דין פסול ג' לוגין וממילא מתכשרי ע"י שיצא ממנו מילואו היינו לכל היותר מ' סאה חסר קורטוב ועוד איזה קבין מים שיש לחוש שמא נפלו מן הדליים בעת שניקו אותו:

הן אמת שהש"ך הביא בשם האגודה (בס"ק נ"ז) שלא ראה לרבותיו להקל ע"י שיוציאו ממנו מעט יותר ממה שהיה בו בעת נפילת הג' לוגין, משום שמא יש לחלק בין יצאו המים מאליו בין היכא שדלו ממנו והוציאו וא"כ אין לסמוך ע"ז להיתר מטעם שדלו ממנו זמן רב, ובאמת בטעם החילוק בין יצאו המים מאליו ובין היכא שדלו והוציאו ממנו, נראה לענ"ד לומר שהענין שמכשירין ביצאו ממנו כדי מלואו כו' היינו שאנו

תולין שהמים שנפסלו ע"י שפיכת ג' לוגין בתוכן אותן המים המה שיצאו אין זה דבר ברור, שהרי יש לומר שיצאו הם וגם המים הכשרים הנמצאים שם לפי ערך רק שהוא תליה להקל לפי שמן הדין נבטלו ברוב הכשירים, וע"כ יש לומר שאימתי אנו תולין להקל דוקא ביצאו ממילא אבל במקום שדלו והוציאו יש לומר דחשיב זה כמבטל איסור לכתחלה שעושה שיבטל המים שנפסלו במה שהוציא ממנו המים כדי מלואו ונחשב כאלו הוא מבטל בזה המים הנפסלים בתוך הבאר מים ולכן בדלו והוציאו אין מתבטל ע"י המים שהוציאו בכדי שיותר ע"ז, וע"כ יש לומר שזה דוקא אם הדליה יהיה בכדי להתיר הבאר לטבול בתוכו, משא"כ בנ"ד שהדליה מן הבאר לא היה בכדי להתיר לכן נחשב זה כיצא מאליו, ואף שלא מצינו היתר זה בפירוש, מ"מ כיון שעיקר הדין שהיכא שדלו והוציא לא נאמר באגודה להחלט רק בלשון ושמא יש לחלק, מסתבר לומר חילוק זה שכתבנו, ובפרט במקום שיש לצרף היתירא של הפוסקים שסוברים אשר במעיין אין בו דין פסול שאובין שנפלו בתוכו כן נראה לענ"ד בפשיטות, ובפרט שמן הדין העיקר כדעת המתירין במעיין שנפלו בתוכו שאובין מעט וכפסק המחבר בסעיף מ', וגם הרמ"א שהחמיר כתב שבמקום שיש טורח גדול יש לסמוך אמקילין שסוברים שאין שאיבה פוסלת במעיין כי כן עיקר, עכ"ל הרמ"א, וכש"כ שיש לצרף יציאת המים ע"י מה שדלו בלא כוונה להיתר על ידי השאיבה וכמוש"כ:

ובעיקר הדין שחידש הש"ך בשם האגודה שהיכא שדלו והוציאו אין מתירין ביצא כדי מלואו, נראה לומר לענ"ד שכוונת האגודה הוא רק שאין לנו ההיתר של יצא כדי מלואו היינו מה שאנו תולין שהפסולין יצאו והכשירים נשארו זה אין אנו תולין היכא שלא יצאו מאליו רק שדלו והוציאו, אבל אם דלו ממנו הרבה כל כך שגם כשנחשוב ע"פ החשבון הכשירים והפסולים לפ"ע לא ישאר מכל המים המוקדמים בס"ה רק פחות מן ג' לוגין בזה בודאי ראוי להכשיר גם בדלו, והיתר זה שנחשוב לפי ערך שלא ישאר מן הפסולים מועיל גם בשאובים גמורים כדאיתא במס' מקואות פ"ג והוא שבשו"ע סעיף כ', ובזה נראה שאין ק בין דלו ממנו ובין יצאו מאליו אחרי שאנו יודעים שלא נשאר מן המים שנפסלו רק פחות מן ג' לוגין, אך לחשוב חשבון זה הוא חשבון עמוק מאוד (כי הוא נחשב כעין עישורייתא דבי רבי), ודרך ציור נחשוב שהיה בהבאר ארבעים סאה מים שנפסלו ואח"כ נפלו בתוכו מים כשירים היינו שנתוסף ע"י נביעתו עשרה פעמים ככה ובכל יום דולין ממנו ארבעים דליים שהוא ערך ארבעים סאה, ולכן ביום אחד נחסר חלק עשירי מהמים הנפסלים שהיו בו והנביעה של הבאר השלימה להמידה שהיה בו מקודם כדרך הבארות, וא"כ כשמשלים אח"כ נמצא בהבאר ביום השני צ"א חלקים

מאה מים כשרים ותשעה חלקים מהמים הפסולים שבתוכו, וכשדולין ביום השני ג"כ 40 דליים שהוא 40 סאה נחסר מהפסולים פחות מחלק עשירי מכל המים הפסולים רק חלק עשירי מהמים שנשארים ביום הנ"ל מן הפסולים, וכן צריך לחשוב לכל יום ויום ויופחת מדת הפחת מן המים הפסולים, ולזה החשבון צריך ימים הרבה עד שיופחת שלפי החשבון לא ישאר צ' לוגין מכל המים הפסולים, ולעומת זה בניתוסף בהבאר מים הרבה בעת הפשרת שלגים וכדומה ואח"כ כשנפחת הרבה מן הבאר שנבלע בדפנות ויופחת הפחת מן הבאר יחשב לפי ערך הפחת על החלק הפסול, אך בזה נוכל להקל שאין צריך לחשוב לפי החשבון רק כדי מילואו של המים הפסולים מפני שהוא זה ממילא, סוף דבר אם הלך זמן רב מן ניקוי הבאר כגון יותר משנה יש להקל שיצא מן הבאר מילואו של המים הפסולים שבתוכו, ודוק בכל זה כי הוא חשבון עמוק:

ובעיקר הדין שמכשירין ביצא כדי מילואו ועוד, ראיתי לבאר בזה איזה דברים. הנה איתא בשו"ע בסעיף כ"א מקוה שנפל בו מים שאובין ונפסל ואח"כ ריבה עליו מים כשרים עד שנמצא המים כשרים מ' סאה הרי הוא בפיסולו עד שיצאו כל המים שבתוכו ויפחתו השאובין מג' לוגין, והוא דין הנאמר במשנה ב' פ"ג דמקואות. והנה משמעות לשון השו"ע שאין צריך שיצאו רק המים שהיו בתוכו בעת נפילת המים שאובין אבל המים שניתוספו בו אח"כ אין צריכים שיצאו, ואצ"ל שהמים הכשרים שירדו להמקוה אחרי שהיו בו ג"כ ארבעים סאה מים כשרים שבודאי אין צריכים לצאת, הגם שיש עליהם פסול כל זמן שלא יצאו המים אף המים שירדו לתוכו עד ארבעים חסר קורטוב, שאותם המים אם המים שאובים היו באים לתוכו אחרי שהמה היו בהמקוה היו נפסלים כולם והיו צריכים לצאת אח"כ כל השיעור, שהרי מקוה שיש בה מ' סאה חסר קורטוב ונפל לתוכו ג' לוגין נפסלת וצריכה לצאת כל מילואו היינו כל הארבעים סאה ועוד עד שיפחתו השאובין מג' לוגין כדאיתא מפורש בסוף סעיף כ"ב, וא"כ לכאורה יש לדון למה בנפלו בעת שהיה בתוכו רק כ' סאה ואח"כ נתוסף מים כשרים עד מ' סאה הרי הוא נכשר ביצא ממנו כ' סאה ועוד וא"צ שיצא כל המ' סאה, וכי במה עדיף זה ממה שהיה נופל לבסוף השלשה לוגין מים שאובין בעת שיש בו מ' סאה חסר קורטוב שאז נפסלים כולם, ולמה לא יופסלו כולם כל המ' סאה חסר קורטוב במה שהוא בתוכם שלשה לוגין ונצטרך שיצא כדי מילואו כל המ' סאה חסר קורטוב הא תמיד חמירא לן היכא שקדמו מים שאובין, וצריך לומר בטעמא דהא מלתא שכל שמים שאובין נפלו מקודם היינו למשל בעת שהיה בתוכו רק כ' סאה, וכן מבואר להדיא בר"ב במשניות ותו' יו"ט ד"ה עד שם בפ"ג משנה א' שאם היה בתוכו כ' סאה מים כשרים ונפלו בתוכו ג' לוגין שאובין

שצריך שיצא אח"כ אם נתמלא במי גשמים כ' סאה ועוד שימעט השאובין מג' לוגין, כיון שהשאובין נתבטלו מדינא ברוב מים הכשרים רק חומרא דרבנן הוא שהחמירו שפוסלין כל המים הכשרים שהיה שם, די לנו שיש כח להג' לוגין השאובין לפסול מה שהיה מקודם בעת הנפילה שהיה אז השאובין בעין, אבל מה שניתוסף אח"כ מים כשרים המה אין נפסלים ע"י המי שאובין שהמה ברוב הכשרים, רק שהמקוה עומדת בפסולה אבל דין פסולים אין להמים הבאים אח"כ לכן סגי במה שיצא כדי מלואו מה שהי' אז בעת נפילת הג' לוגין ולא מה שבא אח"כ:

ומעתה לפ"ז יש לעיין היאך יהיה הדין אם היה מקודם ג' לוגין שאובים במקוה ואח"כ באו עליו ל' סאה או מ' סאה חסר קורטוב מים כשרים שבזה יש ג"כ להמקוה דין מקוה פסולה, אם ניתוספו אח"כ מים כשירים ויצא ממנו מים אם אין צריך רק שיצאו המים של הג' לוגין היינו מעט מים שיחסרו מהג' לוגין, או באופן זה שצריך שיצא כל הארבעים סאה חסר קורטוב שהמה נפסלים בס"ה ע"י הג' לוגין שהיה בהמקוה מקודם. והנראה מצד הסברא הישרה לומר שאם המים הניתוספים אח"כ על המים שאובין המעט יותר מג' לוגין באו בלי הפסק עד שהיה בו ארבעים סאה, אז אין צריך לצאת ממנה רק כדי מילואו של המים שאובין לבד באופן שנודע בבירור שנפחתו השאובין מן מקוה זו ונעשו פחות מג' לוגין. אמנם אם היה הפסק היינו למשל שהיה בו מתחלה ג' לוגין שאובין ואח"כ באו בתוכו כ' סאה או ל' וכדומה עד פחות ממ' סאה כשרים, הרי חשובין כנפלו בתוכן הג' לוגין ונפסלו כולן וצריך שיצאו כולן כדי מילואן, וכן אם היה הפסק למשל בעת שנפל בתוכו ג' או ד' סאה מים כשרים ואח"כ ניתוסף עוד מים כשרים, אז אין צריך רק שיצאו המים הכשרים בצירוף השאובין סך ג' או ד' סאין שנפסלו מקודם מן הג' לוגין שאובין שהיו בעין, ואח"כ כיון שהוא בתערובות אין פוסל להמים הכשרים הניתוספים אח"כ שיצטרך לצאת מהן כדי מלואן וכמו שהבאתי מקודם בהא שנפל לתוך עשרים סאה ואחר כך ניתוסף עוד שא"צ שיצא כדי מלואו רק מן כ' סאה ולא יותר:

עוד ראיתי לחקור בהא שמבואר בסעי' כ' בור שהוא מלא מים שאובין והאמה נכנסת לו ויוצאת ממנו כו' הוא בפסולו עד שיתחשב שלא נשארו מהשאובין ג' לוגין, ועיין בש"ך וט"ז שכתבו שכאן לא סגי ביוצא אח"כ כדי מלואן שהיה בתחלה רק חושבין כל היוצא ע"פ חשבון כל המים שבמקוה לפי ערך, וכתבו בשם הראב"ד הטעם מה שכאן חשבינן כל המים הצפין ויוצאין לפי חשבון ולקמן לכל הפסולים שהמה צפין ויוצאין, משום שהתם כולם כשרים ובג' לוגין הוא דאיפסלו משא"כ כאן כולהו פסולים, וכן הובא חילוק זה בתוס' יו"ט פ"ג דמקואות בשם הראב"ד במשנה א' ובמשנה ג' ד"ה עד

בסופו. אמנם יש לחקור אולי תרתי בעי היינו לענין מה שאנו חושבין כל המים הפחותים ממ' סאה לפסולים מחמת הג' לוגין שנפל בהם בזה מקלינן שיצא כשיעור הזה אח"כ מן המקוה ותולין לחשוב שהמה היו היוצאים, אמנם לענין גופן של המים שאובין אנו מצריכין שיופחתו לפי חשבון באמת לא על ידי תליה מן ג' לוגין, ומה שלא הוזכר זאת בדבריהם אפשר לומר לפי דבמתניתין נקט וקתני ונפל בו ג' לוגין ולכן כיון שרק ג' לוגין נפל כמה שיצא הרי יצא מעט מן הג' לוגין ע"פ החשבון ונפחת המים מן ג' לוגין, ולאותן המים כשרים שנפסלו ע"י שנפל בהם הג' לוגין הלא די ביצא אח"כ כשיעור הזה ולכן כשר בכדי מלואו ועוד, אבל אם ע"פ החשבון ישאר ג' לוגין שאובין גופייהו אין להקל גם במקום שלא היו כולם שאובין בעין רק עם תערובות מים כשרים. ונצייר דרך דוגמא כשהיה בהמקוה כ' סאה מים כשרים ונפל בתוכה שני קבין מים שאובין שהוא ח' לוגין ואח"כ ניתוסף ששים סאה מים כשרים ויצא מהמקוה ההיא הכ' סאה ושני קבין, אם נאמר כמוש"כ עדיין המקוה פסולה הגם שכל המים שנפסלו יצא מהם ועוד יותר מ"מ כשנחשב כל היציאה לפי חשבון על השאובין לבד לא על הכ' סאה שנפסלו בס"ה מ"מ ישאר יותר מג' לוגין שאובין, שהרי מכל המים שהיה בו יצא רביע אם מן הב' קבין שאובין יצא ג"כ רביע מהם ונשאר קב וחצי שאובין, ואם נאמר שבאופן זה באמת פסול עד שיצא לפי חשבון היינו שצריך לצאת שני שלישי המים שיש במקוה זו בס"ה ובאופן זה יצא מן הב' קבין ג"כ שני שלישים מהם ולא ישאר ג' לוגין ומעתה לא יהיה הדין שנאמר בהשאובין בסעיף כ' חומרא על דינו של יצא כדי מלואו שבסעיף כ"א וכ"ב, ששם הוא על המים הנפסלים מחמת השאובין ולא על השאובין גופייהו כי השאובין גופייהו מצריכים תמיד שיתחשב ע"פ החשבון שלא ישאר מהם ג' לוגין, וכן יתפרש המשנה ב' ששם לא נפל רק הג' לוגין ולכן סגי בכדי מלואו שהרי בזה נפחת בודאי מן הג' לוגין, ובמשנה ג' גבי בור מלא שאובין צריך שיהיה עד שיתחשב כן היה נראה לומר לכאורה, אך מלשון השו"ע בסעיף כ"א מקוה שנפל לתוכו מים שאובין כו' הרי הוא בפסולו כל המים שבתוכו ויפחתו השאובין מג' לוגין ולא קתני שיתחשב וסתמא נקט שנפל לתוכו מים שאובין אפילו יותר מג' לוגין מ"מ סגי ביוצא המים שהיה בתוכו ויפחתו מן השאובין פחות מג' לוגין, משמע שגם באופן זה סגי בכדי מלואו ועוד לתלות שהמים שיצאו יצאו כל הפסולים, הגם שאפשר לפרש ששני דינים אומר המחבר בזה, שיצאו המים שהיה בתוכו היינו שכשיעור זה יצאו וגם בעינן שיופחתו השאובים מג' לוגין ופחת זה צריך שיהיה גם ע"פ החשבון באמת ולא במדת היציאה לבד, אך כל כי האי דינא היה צריך מרן לבאר זה, ועוד מלשון הרמ"א סוף סעיף כ"ב שכתב ודוקא בג'

לוגין שאובין מכשרינן בכה"ג אבל אם היתה כולה שאובה אפי' נתן עליה עד שיצאו כדי מלואה ועוד לא מהני אלא מחשבין היוצאים לפ"ע הכשרים, ולמה להרמ"א למנקט בכולה שאובה הלא היה צריך להשמיענו שגם בנפל בהמקוה מעט שאובין צריך ג"כ שיתחשב לפי החשבון שיהיה במה שיצא מן המים לבד כדי מלואו שהיה בהם תחלה, שגם יצאו ע"פ החשבון מן השאובין בעצמותן שיופחתו מן ג' לוגין וכאופן שכתבתי למעלה, ומדסתמו המחבר והרמ"א בזה משמע דס"ל שכל שבעת הנפילה של המים שאובין היה לגבייהו רוב כשרין ונבטלו מדינא ברוב סגי בזה בכדי מלואן שיצא מהן, משא"כ במקום שהשאובין היו בעין באותו המקום בלא רוב כשרים בזה מצרכינן שיצאו ולא ישתייר מהן ע"פ החשבון, ואם נאמר כדמשמע מפשטות המחבר והרמ"א שכל שנתערבו אין צריך רק שיצא מה שהיה בשעת נפילה מן המים שאובין וגם שמשאובין עצמן ע"פ החשבון שהיינו חושבין נשאר מן השאובין ג' לוגין ומ"מ כשרה המקוה, נראה לחלק משום שהיכא שמתחלת כניסה בהמקוה היה בתערובות רוב כשרים ומדינא בטל בכה"ג לכן סגי בכדי מלואו ותולין שהפוסלין יצאו, משא"כ בבור מלא שאובין שהשאובין היו על מקומן ומעולם לא באו בתערובות לתוך בור זה ע"כ צריך לחשב שיצא ע"פ החשבון, וממילא במקום שהיה מתחלה בהמקוה ג' לוגין שאובין או מעט יותר צריך לזהר שיצא ע"פ החשבון, ודוק בכ"ז:

ומדי דברי בענין הבאר שיש עליו חשש שאובין לשיטת הפוסקים המחמירים שגם במעין פוסל שאיבה וגם לשיטת המשכנות יעקב שחושש בבאר שהוא סמוך לנהר שיש לחוש עליו שאין נקרא מעין ע"פ התוספתא שהובא בר"ש פ"א דמקואות החופר בצד הנהר הרי הוא כמו תמציות שלא פסקו וע"כ שאיבה פוסל בו, אלא שהגאון בעל עונג יו"ט בסי' פ"ה תמה על דבריו של המ"י שבנה יסודו על התוספתא הנ"ל, והקשה ע"ז כיון שדברי המשכנות יעקב הולכים לשיטת הסוברים שאין פוסל שאיבה במעין, ובטעם הדבר כתב מהרי"ק ז"ל שלכך אין פוסל שאיבה במעין משום שמעין מטהר בכל שהוא וא"כ השאובין גופייהו נטהרו ע"י המעין משאיבתן כו', ואף להנך דסברי דלאדם בעי מ' סאה גם במעין מ"מ כיון שנטהרו המים ע"י השקה במעין יכול אדם אח"כ לטבול בו ג"כ כשניתוסף עד מ' סאה, ועפ"ז חידש לענין דינא של החופר בור בצד הנהר אף שאינם כמעין מ"מ כיון שהן כמי תמציות שלא פסקו דתנן בהו שתה טמא ושתה טהור טהור, משום דסלקא בהו השקה להמים הטמאים שנפלו שם אף שאין שם מ' סאה, ולכן כי היכי דקיי"ל שמעין אין נפסל בשאיבה מפני שאנו אומרים שנטהרו המים שנפל בהם

ע"י השקה ולכן כשר אף לטבילת אדם, ה"נ גם במקוה העומד בצד הנהר שהוא כמי תמציות שלא פסק ע"כ ת"ד:

ולענ"ד צ"ע דבריו ביסודו שכיון שמצינו במי תמציות שלא פסקו שתה טמא כו' טהור א"כ חזינן שהמים סלקו בהו השקה וכיון שהמים נטהרו אין יכולים לפסול במקוה, הא מצינו במי גבא ומי גשמים שהדין בהם שאם נפלו בהם ג' לוגין מים טמאים שטמאים כל המים, ואפ"ה איתא בתוספתא הובא בר"ש שם בפ"א שאם רבו מי גשמים על המים שבגבא היינו שירדו עליהם גשמים אח"כ וקאמרי ב"ה שאם רבו טהורין לחלה ולתרומה, הרי רואין אנו שריבוי הגשמים הבא אח"כ מטהר למים הטמאים, ואפ"ה איתא שם בתוספתא שאם נפלו בה ג' לוגין טמאים ואח"כ רבו עליהן מי גשמים שטהורין לחלה ולתרומה ופסולין להקוות עליהם, וא"כ חזינן הגם שהמים הטמאים נטהרים מטומאתן מ"מ דין שאובין לא ירד מהם ופוסלין להמקוה, וה"נ נימא במי תמציות שלא פסקו הגם שמטהרים להמים הטמאים מ"מ מדין שאובין לפסול להמקוה לא ירדו:

הן אמת שיש לחלק זה של מי התמציות שלא פסקו מדין ריבוי המי גשמים על המי גבא שנטמאו, משום ששם טהרתן בא מצד ביטול ברוב ולכן תורת שאובין לא ירד מעליהם משא"כ במי תמציות שהמה מטהרים את המים הטמאים מתורת השקה וחשבינן להמים הטמאים כנזרעו במים האלו של המי תמציות שלא פסקו ע"כ מסיר זה גם שם שאובין מן המים שנפלו לתוך מי התמציות, מ"מ יש לומר מאין נחליט חילוק זה אחרי שמצינו שמטהר מטומאה ומ"מ אין מסיר מן המים שם שאובין בהא דרבו הגשמים על המי גבאים, אולי גם במי תמציות שלא פסקו ג"כ כן הדין שמטהר להמים הטמאים ומ"מ דין שאובין אין מסיר מהמים השאובין שנפלו לתוך המי תמציות קודם שיש בהם מ' סאה, וכל ראית העונג יו"ט מדברי מהרי"ק שהחליט שגם להנך דסברי שלאדם צריך גם במעיין מ' סאה ואפ"ה אין שאובין פוסלין בו משום דהמים נטהרים ע"י השקה להמי מעין דחשבינן כזרועים וע"כ בטלה מהם תורת שאובין ג"כ וה"נ מדמי מי תמציות שלא פסקו לזה, לענ"ד אין דומה להתם, בשלמא במעין הגם שלאדם צריך מ' סאה מ"מ כיון שלכלים סגי בכל שהוא ולכן כיון שחיבור השאובין להמעין מועיל לבטל מהם תורת שאובין לענין טבילת כלים שמצטרפים להיות מקוה לטבול בהם כלים ממילא גם לאדם בטל מהם, מה שאין כן הכא בחיבורם למי התמציות שלא פסקו שפחותים המה ממ' סאה וא"כ אין ראוין לשום טבילה, לכן שפיר נוכל לומר ע"ז שנהי שירד מהם הטומאה ע"י התחברותן למי התמציות הטהורים מ"מ דין שאובין לא נתבטל מהם, וכל ההוכחה מלשון הרא"ש בפ' מרובה שהוכיח ששאובין אין פוסלין למקוה שלימה של

מ' סאה וז"ל, ובלא ראיה נמי סברא הוא דהא בהשקה נעשה זרועין ליטהר מטומאתן וה"ה להטביל בהם עכ"ל, ולכן מדמי ג"כ לענין מי תמציות כיון שמטהרין להמים ונעשו זרועין לטהר מטומאתן ה"ה להטביל בהם, יש לומר בכוונת לשון הרא"ש שזאת ידענו שחיבור כשפה"נ למקוה מועיל לעשות המחוברת למקוה דין מקוה כשרה אלא שנאמר שבזה ששפך הרבה שאובין לתוך מקוה בטלו שאובין להמקוה וע"ז מוכיח הסברא כיון שמועיל הזריעה לטהר מטומאתן וע"כ אין מבטלים להמקוה הכשרה ונעשה מחובר להם ודין מקוה עליהם ג"כ, משא"כ בהא שמחובר רק למים כשרים שראוים להיות מקוה כשיהיה בהם שיעור, אבל לע"ע אין זה מקוה, ונהי שמטהרין להמים מטומאתן מ"מ מדין שאובין לא ניתקו:

ועוד קצת ראיה ממה דבמתניתין חשיב מעלות של המקוואות ומי תמציות חשיב אותם למעלה ממי גבאים שהטמאים מתבטלים בהם ובתוספתא, קתני שמטבילין בהם המים, ולמה לא חשוב המעלה שאין מי שאובין פוסל. בהם, ועוד היה ראוי לחשוב זה שגם אם ירבו בהם מים שאובין יהיו כשרים לטבול בהם ומדלא חשיב המעלה הזו מכלל דריבוי השאובין פוסל בהם בודאי, וא"כ כי היכי דלא מהני חשיבות במי תמציות לריבוי השאובין ה"ה שלא יועיל גם להסיר הג' לוגין משאיבתן שלא יפסלו המקוה, ע"כ נראה שדברי המ"י צודקים בזה שאם היה מי תמציות ודאי כיון דבעי מ' סאה גם לטבילת כלים ממילא יפסול בהם שאובין:

והנה שם בתשובה הנ"ל בענג יו"ט הוכיח דשיטת מהרי"ק ג"כ שאם הוא מי תמציות שלא פסקו אין ג' לוגין מים שאובין פוסל בהם אפילו קודם שהיה בהם מ' סאה כמו שכתב בד"ה תדע. והנה עיינתי שם בדברי מהרי"ק בסי' י"א, ואף שכתב שם בלשונו על מעיין שגם לדעת הסוברים דלאדם בעינן גם במעיין מ' סאה מ"מ אין מי שאובין פוסלין בו משום דלא גרע מעיין שאין בו מ' סאה ממי תמציות שלא פסקו שאע"פ שאין בהם מ' סאה מטהרים את המים מטומאתן, וק"ו הדברים אם במקום שאין מטהרים ידים וכלים טהרו את המים מטומאתן מקום שמטהרין ידים וכלים (הוא מעיין שאין בו מ' סאה) כ"ש שיטהרו את המים מטומאה, ואם העלו את המים הטמאים מטומאה לטהרה כ"ש שיעלו את המים הנמשכים להכשירן במי גשמים, ומזה הוכיח העונג יו"ט שלדעתו במי תמציות שלא פסקו גם שאין בו מ' סאה אין מי שאובין פוסלין בו, ומחמת זה הסיר את כוונת המהרי"ט שחושב את בארות החפורות בעומק שהם כמי תמציות שפסקו ולכן מים שאובין פוסלין בו, ובאמת אין סברא לומר כן שיחשוב הבארות שבוצצין בהם המים שכן מפורש בדברי מהרי"ט וז"ל, והני ודאי אין להם דין מעיין

אפילו בזמן שבוצצין] כמו תמציות שפסקו, וע"כ נראה דזה סובר מהרי"ט ג"כ שגם מי תמציות שלא פסקו הגם שמעלין מטומאה לטהר את המים מ"מ אין מבטל מהם תורת שאובין ופוסלין המקוה כיון שאין כאן על המי תמציות שלא פסקו שם מקוה לכל דבר, ומש"כ הק"ו אם העלו מטומאה לטהרה כ"ש שיעלו את המים להכשירן, כוונתו הוא רק שיעלו את המים להכשירן שכל המקוה יש לה כשרות לטבילה לכלים ולידים, אבל במי תמציות שלא פסקו שבעינן ארבעים סאה וכל שהוא פחות ממ' סאה שאין להם הכשר מקוה אין מוציאין את השאובין מדין שאובין, כ"נ לענ"ד וכמו שכ' והוכחתי מדינא של ריבוי הגשמים אחרי ששתה הטמא, אף שמים נטהרין בריבוי הגשמים באם היה שם ג' לוגין מים טמאים מ"מ המקוה פסולה להקוות עליה. ובעצם ענין בארות שלנו החפורים בעומק אם יש עליהם חששא של חופר בצד הנהר, עיין בתשובות עין יצחק (בסי' כ' ובסי' כ"א) שהאריך בענין זה ודבריו נחמדים מאוד, ובענין חשש ג' לוגין שהוא ספיקא דרבנן ודאי שיש להקל בזה:

סימן לז

נשאלתי מאחד שהתקשר בקישורי התנאים לבנו עם בת אחד נכבד, ואחרי ההתקשרות נודע לו שאביו של אבי הכלה בעוד הי' בחייו פשע וכפר וכבר הלך כמה שנים שאינו בעולם אם רשאי עבור זה לבטל ההתקשרות ולא יהיה עליו חשש עון מתקנת וח' הקהלות שנתקן על זה כמבואר בדברי הקדמונים וכבר דבר בכעין זה הנוב"ק בחלק יו"ד (סי' ס"ט, ובח"ס בחלק אה"ע סי' קי"ג):

והנה במש"כ הנו"ב שם (בסי' ס"ט) בעובדא דידיה שזה עדיפא מהא דתשובת הרא"ש בהא דהמירה לדת ישמעלים אחות המשודכת שבכאן יש לעז פגם ועונש ח"ו לענין זרעו דהאי גברא אם יהיה מוכרח לישאנה, והנה חשש הלעז מובן לכל שזהו חשש קלוש כי ראיתו של הנו"ב מהא דאיתא בגמ' (ב"ב ק"ט ע"ב) דשבטים מבזין אותו אדרבה התם מוכח שלא כדין עשו השבטים שהיו מבזין אותו וכן איתא בגמ' ב"מ (נ"ח ע"ב) שהמבזה בנו במעשה אבותיו חוטא, כדאיתא שם אם היה בן גרים כו' וגם אלעזר הכהן בעצמו לא חשש לזה שיאמרו על זרעו לעז זה, ולבד זה נראה לענ"ד שגם לפי דברי הנו"ב החשש מלעז הוא רק במעשה שאירע מחדש וכמו שאמרו בגמ' יבמות ומו"ק דומי דמתא כו' אבל לא בדבר שנתיישן וכבר נשכח הדבר, ובפרט שאין הפושע בעולם שכל זמן שהוא בעולם הלעז גדול יותר וכמו שאמרו בגמרא סנהדרין (נ"ד א') גבי תקלה וקלון שלא יאמרו זהו שנסקל פלוני ע"י הרי שכל זמן שהוא בעולם הקלון יותר גדול, והא עובדא דתשובת הרא"ש ועובדא דתשו' נו"ב בכולן היו אותן הפושעים בעולם וע"כ

הלעז מתרבה ביותר משא"כ בנ"ד, וכבר כתב הט"ז (בסי' נ' באה"ע ס"ק ח') בהא דתשו' הרא"ש שאין לנו להוסיף על זה:

ובדבר חשש השלישי המוזכר בתשו' נו"ב הנ"ל שהוא משום חשש עונש ר"ל דקרא כתיב פוקד עון אבות וכו' על שלשים כו' וכדמפרש בגמ' כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם, ויש לחוש שמא הבנים שיצאו מזוג זה יהיו ח"ו אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם ויענשו בעון אבי אבי אמם עכת"ד, ואמנם לענ"ד נראה שגם הנו"ב לא כתב חשש זה לטעם עיקרי רק כתב להראות שזה גרוע יותר בהא מעובדא דתשו' הרא"ש, אבל מאין נקח זה מאלינו שראוי לאב לחוש לזה פן יהיו הבנים אוחזים במעשה אבותיהן ח"ו. אמנם לבד זה בעיקר הדבר בקרא דפוקד כו' יש להעיר ספק אם הוא גם על הזרע הבא מהבנות אחרי שאין מתייחסים אחרי אמם רק אחרי אביהם, וקצת ראיה לזה מהא דבאשה עוברת על דת משה שדוקא בהא שהיא מכשילתו או בעון נדרים לפי שבעון נדרים בנים מתים ר"ל, אבל בחטא שהיא בעצמה חוטאת לא, ולמה לא נאמר שגם באם היא חוטאת בנפשה בעון חייבי כריתות לשיטת רש"י שכל חייבי כריתות הוא וזרעו נכרתים, ולמה לא יהיה בזה הדין שתצא שלא בכתובה כמו בעון נדרים, וגם בשארי עוונות למה לא יחוש הבעל לבניו פן יהיו ח"ו אוחזים מעשה אמם ויענשו גם בעון אמם, אלא ודאי דקרא כתיב דוקא פוקד עון אבות ולא עון אמהות, ומעתה נילף ק"ו אם הבנים לא יענשו בעון אמם כש"כ שלא יענשו בעון אבי אמם או אבי אבי אמם דהעיקר הולך אחר מי שהזרע מתייחס אחריו:

והנה מצינו אשר יהושפט מלך יהודה שהיה צדיק התחתן והשיא לבנו בת עמרי, והנה אם כי בודאי אין ללמוד בכזה משום שנוכל לומר חזי מאי סלקא ביה שהיא הרשיעה לבעלה ולבניה ואבדה לזרע המלוכה כאשר מפורש בכתוב שהיא גרמה ברשע בעלה ובניה, אך זה צ"ע אם לזה לא חשו המלכים הצדיקים אסא ויהושפט [כי הנשואים היו בחיי אסא כדאיתא בס"ע פ' י"ז לפי גי' הגר"א ז"ל] משום שחשבו המלכים הצדיקים שיחזירוה למוטב ותדבק במעשיהם ודרכיהם אך לא עלתה זה בידם, וגם לא מצינו בכתוב שתפסו אותם על כך, ורק על התחברות יהושפט בהאניות וגם במה שהלך ברמות גלעד לעזור לאחאב הוכיחו ע"ז הנביא, אך זה קשה לשיטת רש"י שכל חייבי כריתות זרעו נכרתים איך לא חשו המלכים הצדיקים להשחתת זרעם זרע המלוכה מפני שזקנם הי' עובד ע"ז שהוא מחייבי כריתות, ואם כי מצינו אשר איזו מלכים שחטאו בחייבי כריתות וגם בעריות שזה לכו"ע נידון בכרת ערירי כמו שאמרו רז"ל אמון בא על אמו כו' וזרעם הי' קיימים לדור דורים, זהו עבור הבטחת הקב"ה לדוד עבדו שכסאו יהיה נכון

עד עולם וזכות של הצדיקים ממשפחת בית דוד היא שעמדה להם, אבל לכתחלה איך לא חשו הצדיקים לזרעם שלא יענשו ח"ו בעון אבי אמם ובפרט בעון חיוב כרת לשיטת רש"י, א"ו שדוקא בעון אבות או אבי אבות יב אבל לא ע"י אמהות כי לא מיקרי זרעם, ורק בעון נדרים ר"ל בזה יענשו הבנים גם בעון אמם ר"ל אבל לא בעוונות אחרים:

ועתה אעיר גם בענין חשש הפגם שזהו החשש העיקרי ביותר שיש לחוש לזה מצד הכח הרע המושרש ר"ל שהחליטו חז"ל שעד דור שלישי לא נפסק הזוהמא, והנו"ב כתב שיש לחוש לזה כמו שמצינו שחז"ל אמרו שזוהמא של תרח גרם למה שיצא עשו מיצחק, ובאמת עיקר הדמיון אין מוכיח לענ"ד, כי בהני שאמרו בגמ' בתרח וגם ביתרו שיצא הפגם בדור שלישי שאחריו בכולם היו הזרע מהם כשהיו פגומים בחטאם, ולא כן הוא בעובדא של הנו"ב שהזרע נולד מאת אבי אבי הבת קודם שנתקלקל, ובחזקת כשרות אנו מעמידים לכל איש כל זמן שלא נתברר חטאו, ואמרינן השתא הוא דאיתרע, אך גם אם נאמר כפי סברת הנו"ב שמ"מ יש חשש זוהמא שאנו אומרים על הפושע הנ"ל איגלאי בהתתיה ששורש פורה ראש כו' היה תקוע בלבבו מקודם דטבא לא הוה בישא, מ"מ נראה לענ"ד שמדברי התוס' בב"ב (דף ק"י ע"ב) ד"ה אלא, שהקשו היאך הוה פינחס טפי בן טובים מיהונתן שהרי אמו דאמו דפינחס היה מיתרו ואמו דאבוה דיהונתן היתה מיתרו והתוס' אין מפרשים כשיטת רשב"ם שפינחס היה דור רחוק מיתרו יותר מיהונתן], ותירצו שיהונתן היה מצד אביו שאביו היה בן בת יתרו ופינחס היה מצד אמו, והנה בחד לישנא אמרי בגמ' שאבוה דאמו דפינחס היה מיתרו וא"כ לפ"ז נאמר שבן בת בן יתרו מיקרי בן טובים ובן בן בת יתרו לא מיקרי בן טובים והיינו טעמא שעיקר הולך אחר האב, והא דצריך שלשה דורות הוא לענין בן בן בנו, אבל לבת בנו היכא שאם הבת היא כשרה בלא פגם מסולק הזוהמא לענין שזרעה יקראו בני טובים והדבק בה קרינן ליה נתדבק בבת טובים, שהרי כן עשה אלעזר הכהן ועלתה לו לטובה שיצא לו ממנה זרע קדש פינחס הכהן, אבל היכא שהבת היא דור הראשון מן הפגום אז בבנה ובן בנה יש לחוש לפגם הזוהמא זה הנראה ברור מד' התוס', וכן נראה לענ"ד להביא סעד נכון לפי מה שהוכחתי מד' התוס' שזרע בת בנו אם אמה היא ממשפחה כשרה אין לחוש לזוהמא כלל, הנה זה מוחלט שבדור רביעי פסקא הזוהמא, וא"כ בבת גרים (בימים הקדמונים) בדור רביעי מגירותן שהיה תמיד גר וגיורת פסקא הזוהמא, ואפ"ה יש קפידא לכהנים שלא תנשא לכהונה בת גרים אליבא דר' אליעזר בן יעקב דקיי"ל כוותיה שאשה בת גרים לא תנשא לכהונה לכתחלה, ואלו בת גר וישראלית תנשא לכהונה לכתחלה, הרי לנו ראיה שבת הבאה מן הראשון שבא מן הפגום וישראלית כשירה, באותה הבת

אין בה שום פגם ח"ו לענין זרעה ועדיפא גם מן דור רביעי, וזהו כמו שבררנו מד' התוס' ביסוד סברתם מאשת אלעזר הכהן אמו של פינחס שהיה אביה מיתרו ללישנא בתרא שבגמרא ואמה מיוסף נקראת בת טובים לענין זרעה שיוצא ממנה, וא"כ בעובדא דהנו"ב שהיתה בת בנו של הפוקר אין לחוש לה לומר שלא נקראת בת טובים כיון שאמה היא מכשירים שבישראל וראוי להדבק בה, כאשר כן עשה אלעזר הכהן שבודאי הלך בדרך אביו להדבק בבת טובים וכן זכה שיצא ממנו פינחס:

והח"ס באה"ע בתשו' (סי' קי"ג) בעובדא דידיה שכתב שם שהפגם היה באבי אבי אביו של החתן שכתב שם שכיון שכבר הפליג שכבר פסקא זוהמא שהוא דור שלישי ואפילו מצרי ואדומי פסקה זוהמתן בדור שלישי שמותרים לבוא בקהל ד', עכ"ד. והנה אנו רואים דעתו שחשיב לדור שלישי לבד החוטא הראשון, ומצרי ואדומי נחשבים הדורות מן הגר הראשון ואחריו דור שלישי, ואמנם אם היה החתן בן בנו של הפושע היה קפידא גם לדעת הח"ס, ויש לדקדק לפי מה שבא לדמות מהיתירא של התורה במצרי ואדומי לענין פסיקת זוהמת הפגם, א"כ הא ביבמות (דף ע"ח) קאמר הגמ' שם מצרית מעוברת שנתגיירה בנה שני הוה, הרי גם שהורתו של הולד מן המצרי הפגום בעודו בגיותו אפ"ה נחשב לשני מפני שאין אנו הולכים אחר ההריון כ"א אחר הלידה שבעת לידתה נולד מכשרה שלא מהפגום, וא"כ ה"נ בעובדא של הח"ס והנו"ב שהאשה אשת החוטא אשה כשרה היתה ורק הפגם היה בהאב, א"כ יש לומר שפיר שהולד הנולד יש לחשבו שני ובנו לשלישי ובו נפסקת הזוהמא באופן שאין לחוש לזרעו שיהיה בהם פגם ח"ו, משא"כ במה שהביאו ראיה מהא דיתרו וכדומה שם הראשון היה שנפגם מאביו ואמו וע"כ כיון שנתגייר נחשב לראשון וצריכים שני דורות בלעדו, ועכ"פ איך שיהיה גם אם נאמר שלא כאשר העירותי לדברי הח"ס ונאמר שבנו של הפושע גם הנולד מאשה כשירה מקרי ראשון, מ"מ בבתו מאשה כשרה כיון שמצד אמה היא ממשפחה כשירה שפיר נקראת בת טובים גם שאביה הוא ראשון בכשרות וכמו שכ' בדברינו לעיל מדברי התוס' בב"ב, והרוצה לדבק בה באופן כזה יזכה לזרע כשר והגון:

עוד אמרתי להביא ראיה למש"כ מהא דאיתא בנדרים (מ"ה ע"א) ר"מ אומר יש דברים שהן כנולד ואינן כנולד קונם שאיני נושא פלונית שאביה רע אמרו לו מת או שעשה תשובה, וקיי"ל לדינא שגם אם מת אחר שנדר בטל הנדר שנעשה כתולה נדרו בדבר וכן פסקו בשו"ע (בסי' רל"ב סעיף מ"ה) שמותר בלא היתר חכם, ומעתה ניחזי אנן אם נאמר שהלשון מתפרש כך כל זמן שאביה רע וא"כ מאי השמיענו התנא רבותא שמותר אחרי שהלשון מפורש שלא אמר רק כל זמן שאביה רע, וגם מה שייך זה לנולד הלא

הוא דומה לאומר קונם עד זמן פלוני, אלא נראה ומסתבר לומר שביאור הענין כן הוא, שהוא לא עלה על דעתו לפרש שאוסר עצמו רק כל זמן שיהיה אביה רע בעולם רק הוא גלה דעתו בעת שנדר נדרו שכוונת נדרו שאוסר עצמו בפלונית מפני רעת אביה, וע"כ אמדינן לדעתו באומדנא ברורה שכוונת נדרו הוא רק בעוד שהוא ברשעו בעולם ולא כשמת או שעשה תשובה, וזהו שהשמיענו התנא שהוא כנולד, פירוש הדברים שלכאורה הוא כנולד מפני שיש לומר כיון שזה לא אסיק אדעתיה שיהיה שינוי א"כ בדעתו היה לאוסרה עליו בהחלט וע"כ גם שיבטל הטעם מ"מ נדרו לא יבטל, לזאת השמיענו התנא שבאמת אינו כן שלעשות פתח מנולד לעקור נדרו מעיקרא לא עבדינן משא"כ בזה האופן אין כאן עקירת הנדר רק שלפי כוונתו אמדינן שזמן משך הנדר לא יהיה רק כשאביה חי ברשעו, וכיון שבארנו שמצד האומדנא מפרשים אנו לנדרו כן, וא"כ צריך לדון מנ"ל להתיר בלא פתח ושאלה דילמא כוונת נדרו הוא מצד שאביה רע וע"כ אין רוצה לקחת בתו מחשש לעז ועונש פן יהיו נפקדים ח"ו בעונותיו, א"ו שכל הקפידות אינם חשובות, ואומדנא ברורה היא שקפידת האדם ברעת אביה הוא רק בעודו חי ברשעו או מצד הבזיון או מצד התדבקות זרעו בו שיש לחוש לזה שילכו אצל אבי אמם, אבל לחשש עונש ח"ו אין לחוש כי אין נענשים בעון אבי אמם, וחשש פגם בזרעו ג"כ שאין לחוש לבת מצד אביה היכא שאמה כשירה היא שאין לחוש היכא שנולדה קודם חטאו, והכא כיון שאומר בנדרו שאביה רע ולא אמר שנולדה מרע משמע שקפידא דידיה הוא מפני שהוא עכשיו רע ומצד זה אין כאן פגם, וא"כ נילף מכל שכן, אם חזקה האומדנא להקל שאין אדם מקפיד על רשעת אביה רק בעודו חי בקלקולו, והיאך נאמר שהיא אומדנא ברורה שאדם חש ע"ז לפגם ועונש, ומעתה שפיר י"ל שאין לנו אלא דברי הרא"ש וכיוצא, בו ששם הפגם הוא קרוב ועודו בעולם וכמו שכתבתי:

ועתה אבוא לדון בדברי הנו"ב שבתשובה הנ"ל במה שהקשה על הרמ"א ביו"ד (סימן רכ"ח סעיף מ"ג), שכתב לחלק דהיכא דאפשר להנשא חלה השבועה וחילק בין קנס לשבועה, וכתב בדרכי משה ומיהו אפשר דהרשב"א לא קאמר רק לפוטרו מן הקנס, וע"ז הקשה הנו"ב טובא דהרשב"א גופא קאמר בתשובתו דאזלינן בתר אומדנא בשבועות ונדרים כדקאמרינן שלא נתכוונה אלא להגון, וא"כ עיקר ראיתו משבועות ונדרים, ועוד הקשה מדברי הרא"ש בתשובתו מי ששידך בתו ונתקלקל החובות שגם שנשבע אמרינן אומדנא שלא נשבע ע"ד למכור ביתו וכן הובא שם ביו"ד (סי' רל"ב) בשם הרמב"ן, וכן אם נשבע הבן ואביו הוצרך לצאת ואין להבן פרנסה זולת אביו שבטלה שבועתו ועוד הרבה להקשות על הרמ"א יעו"ש:

ולפענ"ד נראה ליישב שדברי הרמ"א נכונים, ומקודם אבאר דברי הרא"ש בתשו' בכלל ל"ד (סי' א') בעובדא דידיה דפשעה אחות המשודכת וז"ל שם, וראיה לדבר מהא דאמרינן בגיטין פ' מי שאחזו, אונסא דלא שכיח הוא וכו' אלמא חזינן דאע"ג דקבל עליו בפירוש כל אונסא דמתייליד אפ"ה אונסא דלא שכיח לא קבל עליו, כש"כ בנ"ד דלא קבל עליו להתחייב בקנס אף אם יהיה לו אונס כל שכן שבאונס כזה שאינו רגיל בבנות ישראל והוא פגם משפחה דאדעתא דהכי לא שעבד עצמו עכ"ל הרא"ש. ולכאורה צ"ע מאי מייתי הרא"ש ראיה מהא דמי שאחזו הא התם כיון שכל שאנו דנין הוא על התחייבותו לפצות מן האונסין ואמרינן שע"ז לא קבל ולא נכלל זה בלשונו האונס דלא שכיח, משא"כ כאן הוא קבל עליו לישא אותה והתחייב עצמו בקנס לזה שלא יחזור וא"כ כיון שהוא חוזר מלישא אותה יהיה מאיזה דבר שיהיה מ"מ בזה גופא אינו אונס דהא אפשר לו לישא אותה, ועיקר הדבר שבאופן כזה לא חייב עצמו בזה אין להביא ראיה מהא דגיטין. ונראה לענ"ד לומר בכוונת הרא"ש דבאמת בעובדא של הרא"ש לא חקר כלל על עצם הקנין שגמרו ביניהם לישא זא"ז שהרי הוא קנין דברים בעלמא כמבואר בסמ"ע בחו"מ (סי' רמ"ג) וגם שבועה לא היה שם, רק שדן על הקנס וסברת הרא"ש כך היא, דכמו שאמרינן בגיטין (ע"ג ע"א) דבקבלתו על כל אונסין אמרינן שלא היה בדעתו קבל את האונסין דלא שכיחי, הגם שבלשון אונסין נכללים גם המה ויכולים גם האונסין דלא שכיחי להכנס בלשון אונסין מ"מ מצד אומדן דעת אמרינן שכיון שלא שכיחי לא נכנסו בכלל כוונתו, וה"נ בקבלת הקנס עליו אם יחזור לא קבל עליו רק אם יחזור מסיבת דברים השכיחים הרגילים שלא ישרו בעיניהם וכדומה, אבל לא היכא שסיבת החזרה הוא מצד דבר שלא שכיח והוא אנוס בזה, פירוש הדבר שלא נחשב פושע שרוצה לחזור עבור זה כי הרבה פורשים בישראל מלהתערב בפגם כזה כו', וכל הענינים שהביא הרא"ש בתשובתו הנ"ל הרבה ענינים שמועיל בהם אומדנא, אם שכל ענין וענין הוא דבר בפני עצמו מ"מ בכלל מייתי ראיה מכל הדברים שמצינו בדברי חז"ל שהאומדנא מועיל בהו שמזה אנו רואין שאומדנא מבאר כוונתו, וה"נ גם שהתנה סתם אם אחזור אתחייב בקנס כך וכך מ"מ מועיל האומדן דעת שכוונתו על חזרות הרגילות היינו שחוזר מהבטחתו וכדומה, ולא הבאה ע"י הסיבה אשר היא גורמת החזרה כפי דרך הרבה קדושים בישראל שמונעים מזה:

ומעתה שפיר י"ל גם בדעת הרא"ש שאם היה נשבע מפורש לישא את המשודכת לא היה הרא"ש מיקל לבטל שבועתו מצד אומדנא זו, וכן אם היה קנין על זה לחייבו לישא אותה היינו אומרים ג"כ שלא בטל עבור אומדנא זו מצד הפגם, דהנה מצינו שהר"ן כתב

בנדרים (כ"ה ע"ב) הטעם לחלק הא דבאביו ואחיו ביניהם בטל הנדר בסתם באומר אילו הייתי יודע שאביו ואחיו ביניהם לא הייתי נודר, ואילו בקונם אשתי נהנית לי צריך לומר בפירוש שגנבה את כיסי כו' ואז בנודע שלא גנבה כו' הוי נדר טעות, משום דבאביו ואחיו ביניהם הוא מוטעה בעיקר הנדר שעל אביו לא חשב לנדור וכל שהוא מוטעה בעיקר הנדר אין פיו ולבו שוין ובטל מעצמו, אבל בקונם אשתי כו' כיון שאין מוטעה בעיקר צריך לומר בפירוש הטעם שבגללו נדר ואז בטל הנדר אם נבטל הטעם עיי"ש:

והרמב"ם בפ"ח מהל' נדרים ה"ד כתב גבי ראה אותן שאוכלים תאנים כו' אע"פ שלא פירש הסיבה שבגללה נדר הרי זה כמו שפירש שהדבר מוכיח שלא אסר עליהם אלא שהיה בדעתו שהן זרים, וכן הוא סיגנון דבריו של הריטב"א בביאורו להל' נדרים להרמב"ן ז"ל וז"ל שם, דאנן סהדי שלא היה מעולם דעתו על אביו ועל אחיו ואע"ג דלא אתני כמאן דאתני דמי דזהו דברים שבלבו ובלב כל אדם שהן דברים עכ"ל הריטב"א שם, וא"כ בנשבע לישא פלונית כל שלא אמר בעת שבועתו שלכך נודר מפני שמשפחתה נאה לא תיבטל השבועה עבור זה ויהיה נחשב זה לדברים שבלב, אלא אפילו לדעת הרמב"ם והריטב"א שמפרשים הטעם משום שיש כאן דבר מוכיח לכל והוה דברים שבלבו ובלב כל אדם, מ"מ יש לעיין בענין זה אם אפשר לדמות לזה הא דפשעה אחות המשודכת בעובדא דהרא"ש הנ"ל, אם כי הרבה פורשים בישראל מזה מ"מ מאן לימא לן שהוא הנשבע מכלל הפרושים בזה אחרי שמדינא מותר ואולי לאו גברא קפדנא הוא, והרבה יש שאין מקפידין שהרי גם אותם שיש בהם פגם משפחה כזה אין נשארים פנויות וא"כ איך נוכל לומר ע"ז דהוה דבר מוכיח להדיא, ע"כ נראה לענ"ד לומר בדברי הרא"ש כמש"כ שכיון שאנו דנין על הקנס שפיר י"ל שעל חיוב הקנס לא נתחייב על אופן שינוי כזה רק באופן חזרה הרגיל להיות משינוי הדעת וכדומה, וזה דומה לקיבל עליו נדר אם לא יבוא אצל חברו להתארח אצלו שחלה בנו חשוב אונס להפטר מנדרו גם שבאמת אינו אונס גמור, כמו שכתב הר"ן במתניתין בנדרים (דף כ"ז ע"א) מפני שלא עלה על דעתו לאסור נכסיו על חברו אלא כשיכול לבוא בלא אונס כלל, וה"נ לא עלה על דעתו להתחייב בקנס בחזרתו אלא כשיכול לישאנה בלי סיבה הגורמת עיכוב, וזהו כוונת הרמ"א גם בדברי הרשב"א, שהרשב"א לא קאמר רק לפטור מן הקנס, ואין כוונת הרמ"א בדרכי משה שחיוב ממון קיל מענין נדרים ושבועות רק כוונתו שחיוב הקנס שלא נתחייב בהחלט רק אם יעבור, ואמרינן בכוונתו מצד האומדנא שלא התחייב בקנס רק אם יחזור בלי סיבת האונס הגורמת את החזרה ושפיר מדמי להא שלא נתכוונה אלא להגון לה, וכמו שאנו מפרשים מצד האומדנא כוונתה, ובאמת אין זה ביטול לנדרה רק

פירוש שלזה כיוונה, וה"נ האומדן דעת מפרש להחיוב של הקנס שלא כיון על חזרה כזו, אמנם אם נשבעו לישא זא"ז בהחלט בזה צריכין אנו לדבר מוכיח בהחלט שעל אופן כזה לא נשבעו, וזה לא נתברר לנו בהחלט בבירור אם מקפיד לגמרי על דבר כזה וכמש"כ:

ומעתה א"ש מה שהקשה הנו"ב מהא דתשובת הרא"ש כלל ח' המובא בשו"ע יו"ד סי' רל"ב במי ששידך בתו ונתקלקלו החובות שאין מחויב למכור בית דירתו, זה אין קשה על דברי הרמ"א כיון שגם לפי האומדנא שאנו אומרים אין אנו מבטלים את שבועתו, רק שאנו מפרשים אותו שכן כוונתו לתן הנדוניא מן חובותיו וחפציו וקרקעות לבד בית דירתו וכלי תשמישו, גם מהא דתשובת הרמב"ן בנשבע הבן ואח"כ הוצרך אביו לצאת מן העיר ואין להבן פרנסה זולת אביו, התם הוי דבר מוכיח בבירור שהבן לא היה נשבע אם היה יודע שלא יוכל להתפרנס אצל אביו באשר אין לו להבן פרנסה זולת אביו, ונאמר שהרמב"ן אזיל בשיטת הרמב"ם והריטב"א שכל שהדבר מוכיח להדיא בטל הנדר, אבל נידון דתשובת הרא"ש ורשב"א בפגם הנמצא במשפחת המשודכים אין כאן דבר מוכיח להדיא בהחלט ברור רק שמועיל זה לענין להסיר מעליו חיוב הקנס וכמוש"כ:

גם מה שהקשה שם הנו"ב על הרמ"א וז"ל, ועוד נראה לענ"ד שזה בזה תלוי כיון שפסק החיוב ממילא בטלה השבועה, והרי זה דומה לנשבע לפרוע לחברו והגיע השמטה שפטור מן השבועה כו' עכ"ל יעו"ש, ולפי דעתי הקלושה לא זכיתי להבין דבריו ודמיונו כלל, הא התם בנשבע לפרוע הרי נשבע לשלם חובו וכל שאין כאן חוב אין כאן שם פרעון וממילא בטלה שבועתו, משא"כ בנשבע לישא אותה בחופה וקידושין הכי אם אין עליו חיוב לישא אותה אין יכול לקיים שבועתו לישא אותה בחופה וקידושין ולכן גם אם התחייבותו בטלה מ"מ שבועתו לא נבטלה, אך זה ודאי יש לומר שאם נשבע בלשון שבועתו שיקיים התחייבותו בזה היה דומה שפיר להתם שכל שאין כאן עליו התחייבות מן הדין אין כאן שבועה, ובר מן דין כיון שבאמת אין מועיל קנין להתחייב לישאנה כמו שפסק הסמ"ע בחו"מ (סי' רמ"ג ס"ק י"ב), וכל ההתחייבות הוא רק על הקנס ושבועה באה על עצם מעשה הנישואין ואין השבועה באה לקיים המחויב לה רק לישא אותה וגם התחייב על זה בקנס, וע"כ אף אם שהקנס בטל אבל להשבועה אין שייך זה:

וא"כ לפי מה שביארנו הדברים אין כאן סתירה מד' הרשב"א והרא"ש לדעת רמ"א שאביא בשם מהר"ם, וגם דעת מהרי"ק בשורש ק"א, אם כי הוא מירי בפירוש בשבועה ג"כ, מ"מ בעובדא דידיה שנשתגעה שזה הוה דבר מוכיח להדיא אצל כל אדם שיש בזה להדיא קפידא לכל והוה אומדנא ברורה שעל דעת כן לא קבל עליו לישא אותה בזה

גם השבועה בטלה לשיטת הרמב"ם. והרמב"ן והריטב"א שהבאנו לעיל, והגם שהנו"ב האריך להוכיח שממון ושבועה שוין הן אה"נ, והדמיון הוא כמו שמועיל אומדנא לענין חיוב הקנס שעל אופן זה לא התחייב בקנס, כן תועיל האומדן דעת הברור שעל אופן זה לא התחייב וגם לא קבל עליו בשבועה, אך האופן שכתבנו למעלה שהוא על חיוב הקנס יש כאן אומדנא שעל חזרה כזו לא התחייב אבל על השבועה לישא אותה אין כאן אומדנא ברורה כי י"ל שרוצה לישא אותה בכל גוונא, וכל שאין האומדנא דבר ברור לא נבטלה השבועה, ודברי רמ"א יתפרשו כן דוקא אם נשאר בקלקולו או שבא לב"ד בעודו בקלקולו וא"א לה להנשא לו ואין פירושו שא"א כלל שבאמת אפשר הוא והנישואין חלין ע"פ ד"ת, אלא כוונתו שא"א לה לסבול דבר זה וכל בנות ישראל אין עושות כן להנשא לכזה, וא"כ באומדן מוכיח כזה שפיר בטלה השבועה וכמוש"כ, משא"כ אחר שחזר בתשובה או בפגם משפחתו שאפשר להנשא לו ויש נשים שרצונם בכך א"כ אין כאן מוכיח ברור ומוחלט לבטל השבועה ע"כ חלה השבועה ואין בטלה, זהו הנראה לענ"ד לבאר ולישב ד' הרמ"א ז"ל:

וממילא לפי דברי הרמ"א ביו"ד הנז"ל החולק על דעת המחבר ביו"ד ובאה"ע, ה"ה שיהיה חילוק ביניהם גם לענין נמצא הפגם גם קודם ההתקשרות במשפחת אחד מהם שלא נודע להשני לענין השבועה וחה"ק הכרוך בהתקשרות, [ויעויין בהגר"א ז"ל ביו"ד שם שחוכך להחמיר שגם אם בא בעודו בהמרותו צריך חרטה והתרה לשבועתו דאין פותחין בנולד, ואם היה הפגם מקודם ולא נודע לו בזה יועיל התרה מטעם זה גופו], וכן יש להעיר לחזק ד' הרמ"א מה שמצינו באיסורי תורה חייבי לאוין ועשה שגם בלא הכיר בה דהסכמת הפוסקים דהוה קידושין [ויעויין בזה בספר באר יצחק חלק אה"ע סי' ג' שהאריך בזה], ואין דומה למומין ששם אמרינן בסתם אין אדם מתפייס במומין והוה מקח טעות ולענין קידושין רק צריך גט מדבריהם או מספיקא לרבא וכמו שביאר הר"ן בפ' אלמנה בכתובות החילוק שבין מומין לאיסורין, ואם באיסור תורה לא אמרינן דהוה אומדנא ברורה דאדם מקפיד ע"ז שיחשב בסתמא כאלו התנה משום שאפשר שמאהבתה יתרצה גם לעבור איסור ולא חשיב סתמא כאלו התנה ע"מ שלא תהא אסורה לו, כש"כ בענין זה שרק הרבה פורשים בישראל מענין פגם זה, מ"מ הרבה אין פורשין, ודאי שלא נאמר שסתמא הוה כאלו התנה וא"כ חלה השבועה, כל זה העליתי בע"ה יום ה' כ"ז טבת תרל"א פה סוויר:

ומ"מ נראה לענ"ד שלענין חרם מקהלות שגזרו על העוזב התקשרות, יש לדון בזה אם זה דומה למש"כ לד' הרמ"א שבאיסור אין מועיל להסיר מאתו איסור שבועתו

מצד האומדנא שסתמא לא ניחא ליה בפגם כזה. והוא שיש לחקור בענין ח' הקהלות על החוזר מהתקשרות היאך הוא הענין, אם זהו שגזרו הקדמונים ח' על החוזר, או כיון שתיקנו שיש ח' הקהלות בההתקשרות, כל הגומר בהתקשרות התנאים הוא בסתמא כקיבל עליו הח' ומעשיו הוא כאלו קבל עליו הח' בפירוש, ונ"מ לענין נ"ד לפי מה שבארנו בטעמא דרמ"א שחלוק חיוב הקנס מעצם השבועה, משום דאמרינן בקנס שסתמא דמלתא התחייבותו הוא רק חזרות הרגילים, וה"נ נימא בתקנות גזירת הקדמונים לא גזרו רק על השינויים הרגילים ולא על החוזר בדבר דלא שכיח מסיבה אחרת שהרבה פורשים בישראל מן פגם, אבל אם יחשב זה כאלו מקבל עליו בפירוש וא"כ הוה הקבלה על החיוב עצמית הנישואין שמתחייב לישא אותה בחופה וקידושין כדמו"י, ובזה כיון דלא הוה תנאי מפורש לא תיבטל מטעם שהרבה פורשים מפגם כזה. והנה מדברי רבינו הגר"א ז"ל שם (בסי' רכ"ח ס"ק קי"א) שמביא דברי הגמ"ר ומפרש דברי ההגמ"ר לענין ח' הקהלות כמבואר שם, ולפ"ז נראה דהרמ"א משוה ח' הקהלות לנשבע בפירוש, וצ"ל לפ"ז שגם ח' הקהלות חשוב לנשבע בפירוש, וצ"ל לפ"ז שגם ח' הקהלות חשוב כנשבע בעצמו, שמפרש ע"פ ד' הגהמ"ר גם דברי הרשב"א שלא אמר רק לענין חיוב הקנס ולא לענין השבועה, וכפי מה שבארנו לעיל טעם החילוק בין חיוב הקנס להשבועה:

אמנם הגר"א ז"ל בס"ק הנ"ל ביו"ד סיים בדבריו וז"ל, ונ"ל דאף אם בא בעודו בהמרותו צריך חרטה והתרה מטעם הנ"ל דאין פותחין בנולד ודוקא בח' הקהלות אמר כן וא"כ לפ"ד יהיו שלשה חילוקים בדין זה לענין חיוב הקנס גם אם בא אחר שעשה תשובה וחזר מהמרותו יובטל הקנס משום טענתו דלא ניחא לי' בהפגם שקדם, ולענין איסור ח' הקהלות תלוי הדבר מתי שבא אם בעודו בהמרותו פטור גם מאיסור ח' הקהלות ואם בא אח"כ אז חל עליו האיסור ח' הקהלות, ובנשבע בעצמו גם בעודו בהמרותו צריך התרה וחרטה, וצריך ביאור בטעמא דשלשה חילוקים. ונראה לענ"ד דלפי דבריו צ"ל שלענין איסור ח' הקהלות הוה כמו הקנס ואמרינן שעל חרטה כזו לא גזרו, אך הדבר מסופק אם דעת הקהלות להסיר מתקנתם חזרה הבאה מסיבת פגם שבאמת שרי ע"פ דין ולכן מספיקא אסרינן, משא"כ בבא בהמרותו שזה מילתא דפשיטא שאדם מקפיד ע"ז שאין להדבק בו ע"כ בטל הדבר לגמרי ואז לא גזרו על חרטה כזו, אך במקום שנשבע בעצמו הגם שהוא קפידא ודאית וא"כ ראוי לומר שהוא כאלו התנה בפירוש, ונ"ל כוונת סברת הגר"א דבמקום שנשבע בעצמו נהי שעל שתנשא לו בעודו בקלקולו ע"ז ודאי לא נשבעה, מ"מ יש עליה השבועה לכשיחזור ויהי' אפשר להנשא לו, ואין שייך בזה הותר

מקצתו שגם אז חל השבועה עליו להנשא לו כשיהיה אפשר ומיירי שלא קבעו זמן לדבר, משא"כ בח' הקהלות כיון שניתק ההתקשרות ברשות בעת המרותו ממילא לא נתהוה אח"כ עליה החיוב נת הקהלות, כל זה נראה לענ"ד לפי שיטת הגר"א ז"ל טת הרמ"א, אך המחבר פליג ע"ז והוא סובר שגם עה דומה לקנס וכמבואר דעת המחבר ביו"ד (סי' רכ"ח ש מ"ג) ובאה"ע (סי' נ' סעיף ה') שפסק דינו של הרא"ש רת אחות המשודכת גם לענין שבועה שקיבל בפירוש ודין זה במחלוקת הוא, וראוי להחמיר באיסור תורה במקום שנשבע בפירוש וכדעת הרמ"א ז"ל, ובענין ח' הקהלות יש לעיין אם הוא נחשב כשל תורה או שהוא רק כענין דרבנן, וכיון שיש מחלוקת המחבר ורמ"א בזה אפשר להקל, ודו"ק:

סימן לח

אשר השבתי לאברך אחד בשנת תר"ם לפ"ק בק' סוויר. ע"ד שאלתו אשר קבל בנדר בשנת תרל"ז באם שיזדמן לו... כמבוקשו אז לאחר חודש ימים מחתונתו לא יאכל דבר מן החי ביום שני וחמישי כל ימי חייו, וגם כתב בשאלתו הנ"ל שבכמה ער"ה שהתיר נדריו חשב גם על נדר זה להתירו, וזה שהשבתי ע"ז:

הנה לדינא קיי"ל דצריך לפרט הנדר ואם לא פרט אין מועיל ההתרה וכמבואר ביו"ד (סי' רכ"ז סעיף י"ד), אך בנידון זה גם אם היה מפרט בעת התרתו לנדר זה לא היה מועיל ההתרה דקיי"ל אין מתירין עד שיחול הנדר וכדאיתא בגמ' נדרים (דף צ) ומבואר בשו"ע (סי' הנ"ל סעיף י"ז) והנדר שלו הלא אין חל רק בכלות חודש אחר חתונתו. אך יש לחקור בעיקר נדרו אם מועיל לו התרה, דהא איתא שם (סעיף מ"ה) ברמ"א שהנדר שנודר בעת צרה אם יצילו ד' מזה אין להתירו ולדעת הש"ך שם (בס"ק ק"ח) אין מועיל התרה גם בדיעבד, ונדר שלו קבל עליו בעת שהיה צר לו שלא נזדמן להתמלא מבוקשו כמה שנים וע"ז קבל עליו כשיעזרהו ד' וא"כ יש לזה דין נודר בעת צרה שאין להתירו.

ולכאורה יש לומר כיון שהטעם שאין מתירין נדר בעת צרה הוא משום דדמי לנודר לחברו בשביל טובה שעשה לו שאין להתירו בלא דעת חברו והסכמתו וכמש"כ הש"ך (בס"ק ק"ח בסי' הנ"ל), והנה זה מסתברא לומר באחד הנודר לחברו בשביל טובה שיעשה לו וקודם עשיית חברו הטובה הודיע לחברו שמתחרט על נדרו ודעתו להתיר נדרו ומ"מ עשה לו חברו הטובה, שוודאי אין לזה דין נודר לחברו בשביל טובה דהא בעינן שיעשה חברו הטובה עבור נדרו וכמבואר בל' הרמ"א בסעיף י"ד שם "בשביל נדרו" ועיין שם בש"ך (ס"ק מ"א), וא"כ יש לדון גם בנ"ד כיון שהיה בדעתו בכל ער"ה להתחרט מנדרו וקמי שמיא גליא, וא"כ ישועת ה' שבאה לו לא באה לו עבור נדרו ולא

יהיה בזה דין נודר בעת צרה כיון שחזר מנדרו קודם בוא ישועתו, גם שההיתר של הנדר יהיה אח"כ כשיחול נדרו:

מ"מ נראה לענ"ד שז"א, שדוקא באדם לחברו ודאי דמסתברא שאם נעשה הטובה לחברו אחרי שחזר השני הנודר מן מה שנדר לו א"כ לא נעשה הטובה מאת חברו עבור, נדרו, משא"כ בנדר לפני הקב"ה הגם שתשועתו באה לאחר שהתחרט מנדרו מ"מ יכול להיות שנגזר עליו טובתו מהקב"ה בשביל נדרו לד' ודבר ד' יקום לעולם, וכמו שאמרו רז"ל מעולם לא יצא מדה טובה מלפני הקב"ה וחזר בו, וא"כ גם הישועה הבאה לאחר כמה שנים חשיבא כבא אז בעת נדרו ונחשב שפיר שהטובה באה לו בשביל הנדר שאין להתירו:

והנה לדון בזה שיועיל התרה משום דקיי"ל שלדבר מצוה יש התיר גם נדר בעת צרה וזה נחשב לדבר מצוה לחזק גופו למלאכת שמים בלמוד התוה"ק, קשה לסמוך ע"ז כי מי יודע זאת דיכול להיות שבאכילת לחם ומים ושארי פרפראות שאינם מן החי יספיק לו ליום ב' וה' עד הערב, ואנן בעינן מצוה ברורה בהחלט כי זה חשש לענין דאורייתא לדעת הש"ך (בס"ק ק"ח הנ"ל) שגם בדיעבד אין מותר [ויעויין בהגר"א ז"ל בס"ק מ"ו במה שהביא בשם מהרי"ק ומוכח שם שנודר לחברו בשביל טובה שאין להתירו אף בדיעבד למאן דסבר הכי שהוא מה"ת], אך אם נדר בסתם כל יום ב' וה' ולא התנה בפירוש לבד יום ב' וה' שחל בהם יו"ט ופורים וא"כ חל הנדר גם על יו"ט ופורים דאפילו תענית גמור ח בכולל כש"כ זה, וא"כ בשביל יו"ט ופורים שמצוה לאכול בשר שאין שמחה אלא בבשר יכול להתיר נדרו וכל שחל היתר על אותם יום ב' וה' שחלים בהם יו"ט ופורים יחול ע"י זה ההיתר גם על מותר הימים וכמבואר (בסי' רכ"ט סעיף א'), ועיין שם בש"ך (סק"ד) שלענין נדר הניתר ע"י שאלה אין חילוק בין מעמיד למשנה, ותמיד אמרינן נדר שהותר מקצתו הותר כולו:

(הגה"ה ואף למש"כ החתם סופר בחלק יו"ד סי' י' בשם ר"ח בספר המקצועות שלענין נודר בעת צרה שמתירין לו לשבתות ויו"ט ולא לימות החול שאין אומרין בזה נדר שהותר מקצתו הותר כולו נסתר היתר זה, אך עיין לעיל בתשובה שכתבתי בסי' ח' שזה מסתברא למאן דסבר שגם בדיעבד אין מותר ולכן כיון שלא נכנס בגדר התרה לכן לא נאמר בו נדר שהותר מקצתו הותר כולו, אבל להסוברים שבדיעבד מותר נראה לענ"ד שאמרינן גם בזה הותר מקצתו הותר כולו:)

אמנם אם בעת שנדר התנה בפירוש שמקבל דוקא על ימות החול אין להתיר וגם למש"כ בהגהה ג"כ אין היתר מטעם זה לכל הנדר, מ"מ נראה לענ"ד לומר שלא יהא בנ"ד דין

נודר בעת צרה שהטעם שאין היתר לנדר בעת צרה הוא מפני שזה חשוב כנודר לתועלת חברו במקום שמקבל טובה ממנו בשביל נדרו, ולכן נראה לומר דהני מילי במקום שנודר לעשות מצוה ודאית, ועצם קבלת הנדר ג"כ מצוה היא וכדאיתא במ"ר בראשית פ' ע', וידר יעקב נדר, מהו לאמר, לאמר לדורות הבאים שיהיו נודרין בעת צרתן, ולכן דוקא אם שנדרו מצוה ברורה היא, וכן מדוקדק לשון המדרש אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי, שנדר מצוה בעת צרתו עכ"ל המדרש, ומדהוסיף תיבת מצוה דהו"ל לומר שנדר בעת צרתו, משמע דוקא שנדר אז בעת צרתו נדר מצוה ההכרח לשלמו ולא להתירו אבל אם נדר דבר שאין מצוה אין שייך ע"ז דין נודר לתועלת חברו בשביל קבלת הטובה שיעשה לו, דהא אין לתלות שהקב"ה עשה לו הטובה בשביל נדרו זה אחרי שאין מצוה בנדר זה:

ומעתה נדון אם נוכל לחשוב בנ"ד שהוא מצוה בנדר זה. הנה איתא בתענית י"ב דיושב בתענית נקרא קדוש ונקרא חוטא, וקיי"ל הא דמצי מצער נפשיה והא דלא מצי מצער נפשיה, וכיון שבעת נדרו שנדר על כל ימי חייו לא היה ידוע אם יהיה מצי מצער נפשיה א"כ לא היה נכון לנדור נדר כזה בסתם, וכש"כ שלא נקרא נדהו נדר מצוה אחרי שלא נודע לו אז בעת נדרו אם יהיה תמיד מצי מצער נפשו. ולכאורה מד' הר"ח המובא בח"ס סי' י' שהובא לעיל בדברינו בהגהה שפסק שבנודר להתענות ב' וה' סתם שמתירין לו לימי היו"ט ועל ימות החול אין מתירין לו מפני שהוא נדר בעת צרה, הגם שהנדר בכללו כמו שנדר לא היה מצוה לנדור כן שיהי' ימי היו"ט בכלל, וגם לבד זה הלא יש לדון שמא יארע לו שלא מצי מצער נפשיה, א"כ מוכח דעת ר"ח שגם אם נמצא בנדרו מקצת שאין מצוה מ"מ אותן הימים שיש בהם מצוה היינו דמצי מצער נפשיה אין להתיר, אך יש לחלק דשם נדר על איזה משך זמן שמצד ימי היו"ט כיון שאפשר להגביל בלשון נדרו הימים המותרים ולהסיר מהם הימים האסורים לכן שפיר מיקרי להימים המותרים להתענות בהם נדר מצוה, ומצד שמא יהיה לא מצי מצער נפשיה חוששין אנו שמא יהיה מצי מצער נפשיה בכל המשך זמן שנדר, ובאמת כשהי' לא מצי מצער נפשי' יתיר את נדרו, אבל בנ"ד כיון שא"א להגביל ולהפריד הימים שיהיה מצי מצער נפשיה מימים שלא יהיה מצי מצער נפשיה ובזה שנדר לכל ימי חייו הוא מוחזק על פי הרוב שיארע איזה ימים דלא מצי מצער נפשיה, לכן שפיר נוכל לומר שמטעם זה לא מיקרי זה נדר מצוה:

וכן אומר למה שמצינו בד' הב"ח בטור יו"ד סי' רכ"ח והובא בש"ך (ס"ק ט"ו) שגם בנודר להתענות יש ג"כ דין נודר בעת צרה, י"ל דה"מ בתענית איזה מספר ימים שאפשר ללותו ולפורעו ולכן שפיר מיקרי נדרי מצוה שהרי ביכולתו לשלם מספר הימים שנדר בעת

שמצי מצער נפשיה, משא"כ באוסר עליו דברים פרטים לכל ימי חייו על ימים מסוימים שא"א ללותם ולפורעם כדקיי"ל באו"ח סי' תקס"ח סעיף ב', ובנ"ד בנודר באיזה פרטים גרע מזה שיצא מגדר תענית ונכנס לדין איסור נדר, וכיון שא"א ללותם ולפורעם ויכול להיות שלא יהיה מצי מצער נפשיה ודאי דמסתברא שבעת נדרו לא היה נקרא זה נדר מצוה, ובפרט בנדר על כל ימי חייו שהדבר מצוי שיזדמן לאדם לפרקים איזה חלישות או מיחוש חולי קצת או זקנה שיהיה אז בלתי אפשר בלא אכילת דבר מן החי ולא יהיה מצי מצער נפשיה, וע"כ נדר זה לא חשיב להיות נדר מצוה שיהיה ע"ז דין נודר בעת צרה, ויכול להתירו:

עוד נראה לענ"ד סניף לנידון שלנו ע"פ מה שהביא בגיליון רש"א בשם הרלב"ח שהיכא שיש ספק בעיקר הנדר אז יש להתיר לכתחלה, וא"כ בנ"ד שנדר בלשון לא אוכל יום פלוני, ולשון זה תלי באשלי רברבי אם יש נדר בלשון שבועה כמובא בר"ן ריש פרק א' דנדרים והובא בשו"ע בסי' ר"ו סעיף ה':

ובאמת מסתבר דינו של הרמב"ם, דבעצם ענין דין נודר בעת צרה שאנו חוששים שלא יהיה בזה היתר הוא מטעם דחשוב כדין הנודר לחברו בשביל טובה שעשה לו הוא רק ספק כי אין אנו יודעים אם הקב"ה עשה לו הטובה בשביל נדרו זה, וא"כ בהצטרף לו עוד ספק בעיקר הנדר הוה לענין התרה ספק ספיקא, ובסברא זו נראה לענ"ד לתרץ דקדוקו של הש"ך (בס"ק ק"ח) על מה שהחליט הרמ"א שבדיעבד התרתו התרה כיון שזה דמי לנודר לתועלת חברו בשביל טובה שעשה לו, ושם פסק הרמ"א הגם שדעתו שבדיעבד התרתו התרה מ"מ כתב שאין לסמוך ע"ז רק בשעת הדחק ואלו הכא פסק בפשיטות דהתרתו התרה, ולמש"כ אתי שפיר כיון שנדר בעת צרה הוה רק ספק שמא עשה לו הקב"ה טובה בשביל נדרו, ולכן כיון ששם הוה רק ספיקא דדינא לענין דיעבד אם הוה התרה, ממילא הכא דהוה ס"ס שניתוסף הספק שמא לא באה הטובה בשביל הנדר, ע"כ החליט הרמ"א להקל שבדיעבד הוה התרה, ומכל הלין טעמי נראה לענ"ד להסכים שיכול להתירו בפני שלשה ביום ב' הראשון שיחול הנדר:

סימן לט

אשר ערכתי בחודש אלול תרכ"ב על עובדא דאתא לידי בדבר ענין שהיה לעיר אחת צעטיל מאדונית שפסקה לצדקה לעניים איזה סך עבור כבוד שעשו לה בני העיר ונמשך כמה שנים, ואח"כ כשעמד הדבר לבוא לידי גיבוי רצו לקח הסך הנ"ל לצורך בנין בהמ"ד, האם רשאים לעשות כן יען שנדבה לכתחלה לעניים, ואמרתי לעיין בזה במקור הדין וכעין זה האריך המהרי"ק בתשובה סי' ה' אך דבריו הק' יש בהם לדקדק עליהם, ע"כ

אמרתי לבאר בזה מקור הדין בגמ' ובדברי הראשונים ז"ל ואח"כ נבוא בעז"ה לישא וליתן בדברי מהרי"ק ז"ל:

איתא בגמ' (ב"ב ח' ע"ב) רשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה ולשנותה לכל מה שירצו, וכתבו התו' בשם ר"ת דאפילו לדבר הרשות נמי אע"ג דאמרינן (עירוכין ו' ע"ב) האי מאן דנדב שרגא לבי כנישתא אסור לשנותה לדבר הרשות, ואמר נמי התם האומר סלע זו לצדקה כו' משבא ליד גבאי אסור לשנותה לדבר הרשות הכא שבני העיר משנים אותה שאני ע"כ, ודברי התו' אלו נאמרים ברא"ש בסיגנון אחר קצת שהביא ד' ר"ת שהתיר ליתן מעות הקופה לשומרי העיר, וכתב ע"ז ויש להביא ראיה לדבריו מהא דאמרינן (עירוכין ו' ע"ב) ישראל שהתנדב מנורה או נר לבהכ"נ אסור לשנותה כו' אמר ר' אמי אמר ר"י לא שנו אלא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר לשנותה, וה"מ עד שלא נשתקע אבל משנשתקע שם בעליה ממנה אפילו לדבר הרשות מותר לשנותה כו' ע"כ ד' הרא"ש, הרי שממקום שמדקדקין התו' להקשות על ד' ר"ת משם מביא הרא"ש ראיה לר"ת, ובאמת שם בגמ' אין מבורר שבנשתקע שם בעלים ממנו מותר לשנותו אפילו לדבר הרשות לכן נראה לבאר במה פליגי התו' והרא"ש:

וז"ל הגמ' (עירוכין ו' ע"ב) ישראל שהתנדב מנורה או נר לבהכ"נ אסור לשנותה סבר ר"ח בר אבא למימר לא. שנא לדבר הרשות ול"ש לדבר מצוה א"ל רב אמי הכי אמר ר' יוחנן לא שנו אלא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה מותר לשנותה, מדאמר רב אסי אר"י נכרי שהתנדב מנורה או נר לבהכ"נ עד שלא נשתקע שם בעליו אסור לשנותה משנשתקע שם בעליו מותר לשנותה, למאי אילימא לדבר הרשות מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי אלא לדבר מצוה וטעמא דנכרי הוא דפעי אבל ישראל דלא פעי שפיר דמי עכ"ל הגמ':

והנה הרא"ש שכתב שבעירוכין מבואר שמשנשתקע מותר לשנות אפילו לדבר הרשות, יראה שדקדק זה מהס"ד דגמ' דקאמר אילימא לדבר הרשות מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי, ומדלא פריך הגמ' אפילו משנשתקע נמי מכלל דזה ניחא להגמ' דלדבר הרשות שרי משנשתקע, ולפי המסקנא דמוקי הגמ' לדבר מצוה אפ"ה לא מפלגינן אסברא דס"ד שלדבר הרשות שרי משנשתקע, נמצא לפי דברי הרא"ש בישראל נמי חלוק לן בין נשתקע ללא נשתקע לענין דבר הרשות. אמנם התוס' לטעמייהו אזלי שבעירוכין שם ד"ה אילימא לדבר הרשות כתבו ה"נ המ"ל מאי איריא לא נשתקע שם בעליה אפילו נשתקע נמי, הרי דס"ל דאפילו משנשתקע אין סברא להתיר לדבר הרשות, דאין סברא לחלק גבי ישראל בין נשתקע ללא נשתקע וכיון שמקודם שנשתקע אסור אפילו בשל ישראל לשנות לדבר הרשות כמבואר בגמ', ה"ה אפילו משנשתקע נמי שלגבי ישראל אין

סברא לחלק, וע"כ הקשו התוס' דהא מוכח בעירוכין דאין יכולת לשנות לדבר הרשות ולכן חילקו בין גבאי לבני העיר:

אמנם צ"ע לי לפ"ד התוס' א"כ מאי מייתי הגמ' ראיה אהא דתנו רבנן אסור לשנותה שהוא לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שרי מהא דקאמר הגמ' נכרי שהתנדב כו', דילמא מיירי התם בבני העיר ומיירי בין בדבר הרשות בין בדבר מצוה בכל גווני, ולנכרי קודם שנשתקע אסור משום דפעי ולאחר שנשתקע שרי בכל גווני, ובישראל תמיד שרי בין קודם שנשתקע ובין לאחר שנשתקע, והני מילי בבני העיר אבל גבאי כי הא דברייתא דקתני בה אסור לשנותה דמיירי בגבאי אסור לשנותה אפילו למצוה, ודוחק לומר שמדקתני במימרא דרב אסי סתמא אסור ומותר מסתמא בכל גווני איירי בין בגבאי בין בבני העיר, ז"א דהא הא דקתני בברייתא אסור לשנותה נמי לאו בכל גווני מיירי דהא בני העיר מותרים לשנותה. ומיהו יש לישב דברי התוס' דסברת הגמ' דמסתמא לאו בבני העיר מיירי, דאילו בבני העיר הי' לה להגמ' לפרש בהדיא בני העיר מותרים לשנותה, ומדקאמר סתם מותר ש"מ דאממונה עליה קאי, ומ"מ הנה התוס' והרא"ש בשיטה אחת הולכים דגבאי שרי לשנות לדבר מצוה, ובני העיר מותרים לשנות אפילו לדבר הרשות, אך צ"ע לי לפ"ז א"כ הא דאמר אביי מריש הוה עביד מר תרי כיסי חד לעניי דעלמא וחד לעניי דמתא כיון דשמענא כו' איהו נמי עביד חד כיסא ואתני עלה, למה לו לתנאי הא לוא יהיה שרבה לא היה לו רק כחו של גבאי, הא אפ"ה מותר לשנות לדבר מצוה אפילו בלא תנאי:

ונראה לענ"ד לומר ע"ז בשני פנים, א), דענין מותר לשנותה הוא רק אם אירע שנזדמן אח"כ איזה ענין שנראה לגבאי שמן הצורך לשנות לדבר מצוה מותר לו, אבל בתחלה אין נכון לשנות מדעת בעלים שרצונם היה לתת מתחלה על הצדקה שנתנו לשם כך, ולכן לכתחלה עבד רבה שני כיסים כיון שידע שצריך הוא לשנות ע"כ לא רצה לסמוך על היתירא שגבאי רשאי לשנות, וע"כ עביד תרי כיסי ובתר הכי עביד בתנאי. ב), יש לומר דהא דגבאי מותר לשנות לדבר מצוה הוא דוקא באופן שלהמצוה שהיה עומד לכך מתחלה אין צורך עוד, ובהא שהתנדב מנורה או נר מיירי שהיה בבהכ"נ מנורות, ע"כ יש לו כח להגבאי לשנות לדבר מצוה, אבל במקום שיכול להיות שלהדבר מצוה שניתן מתחלה עדיין יהיה הצורך אין רשות להגבאי לשנות רק לבני העיר, ע"כ התנה עם בני העיר שיהיה לו כחם ורשותם של בני העיר, משום דבהא דרבה גם אם היום אין כאן ענייי עיר או ענייי עולם, שמא למחר יהיה ולא יהיה אז מעות אחרות כדי סיפוק כל הצורך, ע"כ הוצרך להתנות כדי שיהיה לו כח בני העיר:

עוד הביא שם הרא"ש בשם הר"י הלוי שכתב דהא דקאמר ולשנותן ולכל מה שירצו דוקא שהוא לצורך עניים כגון כסות ובית לינה וקבורה וכו', אבל לדברים אחרים שאין צורך עניים אין להם רשות לשנותן דהוה כגזל עניים, והביא ראיה לזה מהא דקאמר במסכת שקלים במשנה מותר עניים לעניים, וההיא דישראל שהתנדב מנורה שאני התם דכל המנדב לצורך בהכ"נ על דעת ציבור הוא מנדבה, וכתב ע"ז הרא"ש דאין ראיה מהא דשקלים דהתם לא איירי במעות של קופה, אלא ע"י מקרה שהוצרכו לגבות מעות לצורך עניים ובהא הוא דאמר דמה שהגבו לשמם לא ישנוה לתת לעניים אחרים, אבל בני העיר שעשו קופה בסתם וכו' ולכשיצטרכו מעות יגבו פעם אחרת כו' ע"כ ד' הרא"ש, ויש להבין ד' הרא"ש במש"כ דהתם משום דע"י מקרה היתה לכך לא ישנוה לתן לעניים אחרים, אהיכא קאי אי אמותר עניים, הא שם הדין הוא שלעניים אחרים ינתן, דדוקא מותר עני לאותו עני הוא כדקתני שם סיפא דמתניתין, ואי נימא שכונת הרא"ש שראיה של הר"י הלוי הוא מהא דקתני מותר עניים לעניים שדוקא מותר, אבל בתחלה אין יכולת ביד הפרנסים לשנות לתן לעניים אחרים, ומזה הביא הר"י הלוי ראי' דה"ה בקופה הניגבית לסתם עניים שאין יכולת להפרנסים לשנותה שלא לצורך עניים כלל. איברא אכתי צ"ע הא יש לפרש ראית הר"י הלוי כפשטיה מהא דמותר עניים הוא לעניים ומותר שבוים לשבוים, משמע דוקא לענין זה ולא למצוה אחרת וכש"כ לדבר הרשות:

והנראה לע"ד לומר בזה דכוונת הרא"ש דודאי עיקר ראית הר"י הלוי לאו ממותר עניים לעניים דקתני התם רק מהא שאין יכולת לתן לעניים אחרים רק את המותר, דאלו אהא דמותר עניים לעניים י"ל שהוא רק לכתחלה או שהוא בלא דעת הפרנסים, אבל כשהפרנסים רוצים לשנות רשאים, וכמש"כ הרא"ש כאן שבירושלמי איתא מותר עניים לעניים מותר שבוים לשבוים ואין ממחין ביד הפרנסין, רק עיקר ראית הר"י הלוי לדעת הרא"ש הוא מהא דמשמע שרק על המותר אנו דנין, אבל קודם שניתותר מעניים א"א לשנות לתן לעניים אחרים, וגם משמע שגם הפרנסים אין רשאים לשנות דאין ממחין ביד הפרנסים הוא רק על המותר אבל לא על גוף המעות שניגבו לעניים, ולכן כתב לחלק ששם לפי שע"י מקרה הוגבה לשמם א"א לשנות לתן לעניים אחרים וכן איתא (בס' שיטה מקובצת למס' ב"ב) שהביא שם בשם הרשב"א שהביא בשם מורי הרב לתרץ אהא דקתני בשקלים מותר עניים לעניים הוא רק מדעת הגבאים ולא מדעת בני העיר או הפרנסים, אבל כשהסכימו בני העיר או הפרנסים הממונים על הציבור משנים, דקתני עלה דההיא בירושלמי שקלים ואין ממחין ביד הפרנסים הרשב"א, ואח"כ מביא שם בשם רבינו יונה שדחה ההיא דשקלים, דהתם בשלא הוצרכו לשנות קאמר אבל

כשהוצרכו לשנות שאין להם ממקום אחר ודאי משנים, וכמו ששנו עלה בירושלמי ואין ממחין ביד הפרנסים כלומר שאם נראה לפרנסים צורך שעה יכולים לשנות שלא לתן מותר עניים לעניים, עכ"פ משמע מדבריהם נמי שעלה דמותר עניים לא קשיא כלל דעלה קאי הא דאין ממחין ביד הפרנסים, ומשמע ג"כ מלשון רבינו יונה שדוקא אמותר קאי הא דאין ממחין ביד הפרנסים, דהא בלשון דבריו שאם נראה לפרנסים יכולים לשנות שלא ליתן מותר עניים לעניים עכ"ל, ואם נאמר שגם שקודם שניתותר יכולים הפרנסים לשנות, הול"ל סתמא יכולים לשנות מה שגבו וכש"כ שיהיו יכולים לשנות המותר ומד' הרא"ש מוכח בהדיא לפי מש"כ שרק על המותר קאי.

איברא אחרי עיוני בירושלמי שקלים עלה דההיא דמותר עניים, והכי איתא התם אין פודין שבוי בשבוי ואין גובין טלית בטלית ואין ממחין ביד הפרנסים לכך, וכן הוא בתוספתא, אין פודין כסות בכסות ואין פודין שבוי בשבוי ואין ממחין ביד הפרנסים על כך, הרי שאפילו שלא במותר רק במה שנגבה גופה יכולים הפרנסים לשנות, וגם מוכח מלשון הירושלמי והתוספתא שגם מה שנגבה לצורך יחיד רשאים הפרנסים לשנות, דהא הוזכר קודם אין פודין שבוי בשבוי, לשון יחידי:

ע"כ נראה לענ"ד שאין הכי נמי שאפילו מה שנגבה גופה ואפילו לצורך יחיד יש יכולת ביד הפרנסים לשנות, הגם שלכאורה קשה הא כיון שנגבה לצורך יחיד מסוים הרי קנה היחיד מדין זכין לאדם שלא בפניו והיאך יכולים הפרנסים שנות, הכי הפרנסים יכולים לגזול את היחיד, י"ל שכל הניתן ליד הפרנסים אף שגובים לצורך דבר פרטי ואפילו לצורך יחיד, אין כוונת הנותנים לצרכו דוקא וכן הפרנסים אין גובין לזכות בעת הגביה לצרכו דוקא, רק כוונת הנותנים ליד הפרנסים כפי מה שיראה להם לעשות בזה, והפרנסים אין דעתם לזכות לזה רק כפי מה שיראו בעת הצורך, שהרי עליהם מוטל הדבר הזה וע"כ למה יזכו, ובאמת מה שכ' רבינו יונה בשראו צורך לשנות יכולים לשנות המותר נאמר שאין כוונתו דוקא על המותר, וה"ה שגוף הנתינה יכולים לשנות כשנראה להם הצורך לזה רק אורחא דמלתא נקט, שמסתמא לא שכיח שיגבו לצורך דבר אחד ואח"כ יראו צורך לבטל אותו הדבר רק לתן לצורך אחר:

אך מעתה דברי הרא"ש צריך תלמוד וכמו שדקדקנו מקודם בדבריו ומאי קשיא ליה דהא קאמר שם בירושלמי מפורש שיכולים הפרנסים לשנות. **(הגה"ה. עוד נלע"ד לומר בכוונת הרא"ש דבאמת בעיקר הדין שבני העיר יכולים לשנות אפילו לדבר הרשות אין להרא"ש לחלוק ע"ז מהא דשקלים לפי ששם נאמר אין ממחין ביד הפרנסים, רק הרא"ש הוצרך לחלק דהא מוכח מהאי דינא של מותר שבוים וכו' שגם לדבר מצוה אין להגבאים

לשנות זולת ע"י הפרנסים שאין ממחין בהם, וא"כ הוא דלא כהדין שפסק הרא"ש שהגבאי מותר לשנות לדבר מצוה, וע"ז בא לחלק הרא"ש משום דשם הוא נגבה ע"י מקרה, אך מה דמסיים הרא"ש אבל בני העיר שעשו קופה כו' משמע שזה החילוק הוא על בני העיר יש לומר בכוונת הרא"ש שבני העיר שעשו קופה ומסרו זה לגבאים יכולים הגבאים מטעם זה לשנות לדבר מצוה ודוק בזה ומ"מ מש"כ בפנים לבאר שהכוונה של הרא"ש שרק אין ממחין ביד הפרנסים אבל לכתחלה אין נכון להפרנסים לעשות כן, נראה דהוא אמת, שכן משמע מסיגנון דברי הרא"ש שאחר שכתב כל הדין והחילוק שבין דרך מקרה ובין קופה, הביא אח"כ הירושלמי הא דאין ממחין ביד הפרנסים ומקודם לא זכר בזה שעל ידי מקרה גבו שהפרנסים מותרים לשנות לכן נראה כמוש"כ בפנים בדבר זה שרק אין ממחין אבל לכתחלה לא, ודוק:)** ונראה לענ"ד לומר שהרא"ש סובר שראית הר"י הלוי דלכתחלה אין רשאים גם הפרנסים לשנות, ואף ע"ג דקתני שם שאין ממחין ביד הפרנסים על כך, מ"מ מדלא קתני רשאים הפרנסים לעשות מה שירצו כי היכא דקתני בברייתא דב"ב ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי כו' ולשנותה וכו', והתם בתוספ' וירושלמי לא קתני רשאים רק אין ממחין, ע"כ סובר הרא"ש שראית הר"י הלוי הוא מזה שאין ממחין בידם אם ישנו מ"מ אין להם רשות לשנות, וע"ז דוחה הרא"ש דהתם שאני לפי שלא ניגבה רק במקרה, ואתרווייהו בא הרא"ש לשנויי הן מה שאין משנים גוף הגביה לצורך דבר אחר והן מה שאין משנים המותר, ונקט הרא"ש בידו גוף הגביה דאין משנים לתן לעניים אחרים וה"ה נמי זה הטעם מה שאין משנים המותר שלא לצורך עניים, נמצא היוצא מזה לפמש"כ לדעת הרא"ש שמה שנגבה דרך מקרה הן הגוף הדבר שניגבה והן המותר מזה אין משנים לכתחלה גם הפרנסים, רק אם ראו הפרנסים צורך לשנות ושינו אין מוחין בידם:

ויש לנו לבאר לפי ד' הרא"ש הא דאיתא בירושלמי (במגילה פ' בני העיר סוף הלכה א') "וכן במותריהן ממה שגבו צדקה והותירו, כהדא ר' חייא בר בא" אזל לחמץ יהבו ליה פריטין למפלג ליתמא ולארמלתא נפק ופלגין לרבנן, מהו שיהו צריך להפריש אחרים תחתיהן, ומייתי שם פלוגתא דר' זעירא אמר צריך להפריש כו' ור' אילא ור"י בשם ר' אלעזר סברי אין צריך כו', ויש לעיין במאי פליגי הא לדבר מצוה גבאי מותר לשנות, וכמו דמוכח מסוגיא דעירוכין דאמר שם ר' אסי אמר ר"י שלדבר מצוה מותר לשנותה, ודוחק לומר דר' זעירא סבר כס"ד דר' חייא בר אבא, ועוד יש לדקדק לאיזה כוונה מייתי בירושלמי הא דר' חייא בר אבא להדא דוכן במותריהן ממה שגבו צדקה והותירו. והנראה לענ"ד בביאור ד' הירושלמי דבגמ' דילן קאמר רבא דהא דמותר אסור להורידו

לקדושה אחרת הוא רק במכרו והותירו ולא בגבו והותירו, ואביי פליג עליו בזה, והנה יש לומר דפלוגתא דאביי ורבא הוא תלוי בפלוגתא דפליגי אביי ורבא (בסנהדרין מ"ז ב') אי הזמנה מלתא ואביי לטעמיה דאמר הזמנה מלתא היא, ולכן גם גבו והותירו דין אחד הוא כמו מכרו והותירו, ורבא דסבר הזמנה לאו מלתא לכן בגבו והותירו אין נוהג דין זה שצריך להעלותן לקדושה אחרת, אך הא התוספות בסנהדרין מ"ח א' ד"ה מותר המת ליורשיו הקשו שם במאי מיירי אי בגבו מעות הא טוי לאריג מי איכא למ"ד, ואי בגבו בגדים איך קאמר יעשה דימוס לקברו הא אי אפשר לקנותו דאסור בהנאה, כי הא דאצטלא דפרסוה אמיתנא דקניה מיתנא ואסור בהנאה, ותירצו דפרסוהו שאני, א"נ מעות עדיפי מטוי לאריגה משום דחזי למיקני בהו כל מילי ע"כ, וא"כ הא תינח לתירוצם השני דמעות עדיפי מטוי לאריגה ושייך בהו דין הזמנה מלתא לכן יש לומר בהא דמגילה אביי לטעמיה, אבל לתירוצם הא' דלא ס"ל החילוק של מעות מטוי לאריג וא"כ אין בזה דין הזמנה מלתא וא"כ לפ"ז במאי פליגי אביי ורבא במגילה. ועוד דהו"ל להתוס' להביא ראיה מסוגיא דמגילה דמעות עדיפי מטוי לאריגה, ועוד אי נימא דטעמיה דאביי במגילה הוא רק משום דסבר הזמנה מלתא, א"כ הא בסנהדרין מסקינן דתנאי פליגי בזה, ומאי מקשי אביי לרבא מברייתא דקתני במה ד"א שלא התנו כו' דילמא הברייתא אתיא כמ"ד הזמנה מלתא הוא ,לכן נראה ששני דברים יש בענין הזמנה מלתא הוא בדבר קדושה או בדבר איסור הנאה כמו עניני המת שיחול על זה שהוזמן איסור הקדושה וכדומה, וענין מה שדנין אם מותר לשנות למצוה אחרת או לדבר הרשות הוא גם בדבר שאין בו מצד איסור קדושה רק מענין הנדר כיון שנידב לצדקה צריך לקיים הדבר כמו שהוא, ומעתה נאמר דפלוגתא דאביי ורבא במגילה אם בגבו והותירו צריך ג"כ להעלות המעות ולא לפחות ממה שגבו לזה, הוא לבד איסור הזמנה שהוא לרבא לאו מלתא [גם לתירוץ השני של התוס' דמעות שאני] רק משום דמסופק אם יש על המותר לדון הדין שאסור לשנות למצוה אחרת, ולכן יש להעיר הא מדברי רבא מוכח שרק על המותר הוא דן אם מותר לשנות, אבל מעצם המעות גם רבא מודה שאין לשנות לדבר אחר, ואביי סבר שגם על מה שגבו מונח שם הצדקה ואין לשנותה ולכן גם המותר צריך לקיים מה שגבו לשם זה, או להעלות לקדושה אחרת שזה נכלל בשם זה כיון שמשתנה לגבוה ממנה:

והנראה לענ"ד לפרש דברי הירושלמי דהאי ממה שגבו צדקה והותירו הוא שאלה, איך יהיה הדין במה שגבו צדקה והותירו, אם יש לדין זה כמו במכרו והותירו או שגבו והותירו שמותר לשנות לצדקה אחרת ואין צריך העלאה, וקאמר בתר הכי כהדא דר"ח בר בא ומייתי ראיה כי היכי שר"ח בר בא שינה ממה שנתנו לו לצורך יתומים ואלמנות

ונתן לרבנן, והא ודאי צריך לומר דבאותו הפרק לא היה צורך לתן ליתומים ואלמנות דהא מדמי להא דמותריהן, ועוד דהא בעי למימר שצריך להפריש אחרים תחתיהם, ואם מיירי שהיו שם יתומים ואלמנות שהיה צורך לתן להם היאך עיכב הצורך כיון שבאמת אין רשות לשנות המעות שהרי צריך להפריש אחרים תחתיהן, א"ו שלא היה אז צורך לתן לאלמנות ויתומים וע"כ חלק לרבנן, וע"ז מייתי מהא דר"ח בר בא שנתנו לצורך יתומים ואלמנות ולא היה אז צורך בזה, וחשיב זה כהותירו, וע"כ נתן לצורך רבנן ופליגי בזה אם צריך להפריש אחרים תחתיהן, מעתה ה"ה לענין גבו לצורך ס"ת וכדומה מה שנחשב במתניתין והותירו, שאם נאמר שצריך להפריש אחרים תחתיהן הרי חל על הגביה שם הצדקה שנגבה לזה וע"כ אסור לשנות לגמרי רק דרך הלואה, ממילא כאן כיון שאפשר לקיים עתה ע"י העלאת קדושה במותר המעות צריך לקיים גם בגבו והותירו, ומ"ד שאין צריך להפריש אחרים הוא סבר כיון שבעת מעשה לא היה צורך לאותו הצדקה, ע"כ מותר לשנות גם לצורך מצוה אחרת לכתחלה, וממילא אין צריך לשלם אחרים שהגביה אין עושה חובה על הניגבה לאותה הצדקה, ממילא המותר מותר לשנות לדבר אחר לכתחלה לצורך מצוה ואין צריך לעשות דוקא אותה המצוה או העלאה, ולכן אין צריך להפריש אחרים, וע"פ מש"כ שהספק הנאמר בירושלמי בגבו והותירו אם מותר לשנות מותריהם, שזה תלוי במה דפליגי בירושלמי אם צריך להפריש אחרים ור' אילא ור' ייסא בשם ר"א סברי דאין צריך להפריש אחרים תחתיהן ור' זעירא סבר שצריך להפריש אחרים תחתיהן, ונמצא לפי גירסא זו הוה ר' זעירא יחיד במקום שנים, ודאי דקיי"ל שאין צריך להפריש אחרים תחתיהן, והוא כשיטת רבא במגילה שהבאנו שבגבו והותירו מותר לשנות:

והנה דברי הירושלמי הובא בס' (תמים דעים להראב"ד בסי' קט"ו) ומביא שם הגי' ר' אבא בר ממל אמר צריך ור' זעירא אמר צריך ור' אילא ור' ייסא בשם ר' אלעזר אמרי אינו צריך וא"כ הוה תרי לגבי תרי, מיהו י"ל שר' ייסא בשם ר"א נחשב כתרי שהרי שניהם מסכימים לדין זה ועם ר' אילא הו"ל תלתא, ועוד ר' אלעזר ור' אילא שהוא ר' אילעא קדמי לר' זעירא ור' אבא בר ממל, ור' אלעזר נחשב למרא דארעא דישראל וכדאיתא בגמ' בכמה דוכתי לכן הלכתא שאין צריך להפריש אחרים תחתיהן, וכן מצאתי הגי' בהגר"א שמביא ירושלמי זה ר' אבא בר ממל אמר צריך ור' זעירא אמר צריך ור' אילא אמר אין צריך וכן ר' ייסא בשם ר"א אמר אין צריך, והגר"א מסיים בסוף דבריו (בסי' רנ"ו סק"ט), אבל מ"מ מסקנא בירושלמי שא"צ להפריש אחרים תחתיהן עכ"ל הגר"א שם, ובאמת צריך להבין מאין הוא מוכח שמסקנת הירושלמי שאין צריך להפריש אחרים תחתיהן,

ואדרבה בספר תמים דעים כתב להיפך שמדהביא בתר הכי הירושלמי ר' יעקב בר אחא בשם ר' חנינא כל המצוות עד שלא נתנו לגזברין מותר לשנותם משנתנו לגזברין אסור לשנותן, נראה כי ר' יעקב בר אחא בא לסייע דברי מי שאומר צריך להפריש אחרים תחתיהן כו' יעוש"ה בדבריו, א"כ סבר דמסקנת הירושלמי שצריך להפריש אחרים תחתיהן, אכן לדעת הגר"א צריך לומר כמש"כ שההלכה צריך להיות כר' ייסא ור' אלעזר ור' אילא, לפי שר' אלעזר הוא מרא דארעא דישראל וגם המה תלתא נגד תרי:.

ובאמת מה שכתב הראב"ד שנראה שר' יעקב בר אחא בא לסייע דברי האומר צריך להפריש אחרים תחתיהן, הוא רק לפי גירסת הראב"ד "ר' יעקב בר אחא בשם ר' חנינא" אבל לפי הגירסא שבירושלמי שלנו "ר' יעקב בר אחא ר' ייסא ר' לעזר בשם ר' חנינא" א"כ א"א לומר שבא לסייע לדברי האומר צריך להפריש אחרים תחתיהן, שהרי ר' ייסא ור' אלעזר סברי שא"צ להפריש אחרים תחתיהן, ולכן דעת הגר"א שהירושלמי סבר למסקנא שאין צריך להפריש אחרים תחתיהן:

ומעתה נחזור למה שכתבנו מקודם בדעת הרא"ש שמה שנגבה ע"י הגבאים לקופה תמידית מותר לשנות ע"י הגבאים לדבר מצוה, וע"י בני העיר הוא הפרנסים מותר לשנות אפילו לדבר הרשות ומה שנגבה דרך מקרה אין לשנות כלל, וע"י הפרנסים אם שינו רק אין ממחין בידם אבל לכתחלה אין לשנות לא הגוף ולא המותר. והנה לכאורה הא דר"ח בר בא יראה שהיה דרך מקרה כהלשון שאמרו שנתנו בעיר חמץ לחלק ליתמא ולארמלתא והיאך שינה בזה וגם פסק שא"צ להפריש אחרים תחתיהן, ואולי נאמר שדעת הרא"ש יהיה לדינא שצריך להפריש אחרים תחתיהן מפני שהוא רק דרך מקרה, ונאמר שדרך הלואה מותר ליה להגבאי ליקח המעות לדבר מצוה, אך יש לומר שלדעת הרא"ש נאמר שהמחלוקת בהא דר"ח בר בא אם צריך להפריש אחרים תחתיהן בזה פליגי, אם ר' חייא בר בא דין גבא יש לו, או שאפשר שיש לו דין גדול הדור כמו דאמר רב אשי כל דאתא אדעתא דידיה הוא, וא"כ יש לו דין פרנסים ובפרנסים אפילו גבו דרך מקרה אין ממחין ביד הפרנסים, וממילא כל שכבר נתחלק א"צ להפריש אחרים תחתיהן כל שבעת מעשה לא הוצרך, וא"כ צריך לומר שהירושלמי שמביא להא דר"ח בר בא אהא דמה שגבו גבאי צדקה והותירו הוא מביא ראיה ממ"ד צריך להפריש אחרים תחתיהן, והשתא שפיר מייתי מהא דר' יעקב בר אחא ור' ייסא ור"א בשם ר' חנינא "כל המצוות עד שלא נתנו ליד הגזברין" כו' זהו הדין לכו"ע משום דע"כ לא אמרו אין צריך להפריש אחרים תחתיהן הוא רק משום דר"ח בר בא דין פרנסים לו, אבל גזברין אין להם לשנות ומייתי רק לראיה שנדע בסברת הפלוגתא שהגבאים אין להם לשנות והפרנסים

רשות להם לשנות, ולפ"ז נאמר שבזה מחולק הירושלמי עם הגמ' דילן לדעת רבא דסבר בגבו והותירו שמותר לשנות ואין צריך להעלות, משום שהחילוק בין דרך מקרה לקופה היא רק לענין הנגבה לצורך עניים, אבל למילי דבי כנישתא הכל אחד שגבאי מותר לשנות, ואילו הירושלמי מדמי זה לזה ואחרי שזכינו לבאר כל מש"כ בעזה"י נבוא לדברי מהרי"ק בשורש ה"א ונדבר בזה מה שיש לדקדק לענ"ד בהם:

הנה מש"כ שיש לפסוק כר"ת ולא כר"י הלוי שסובר שדוקא לצורך עניים מותר לשנות ודאי דנכון הוא שכן הוא דעת רוב הפוסקים, הגם שלד' הרמב"ן ז"ל בחידושיו לב"ב פי' הא דבני העיר רשאין לשנותה היינו ע"מ לשלם לעניים כשיהיה נצרך לזה ומשום שאצל פרנסי העיר אין שכיח פשיעה כביחיד, ואפ"ה רוב הפוסקים הראשונים לא זכרו מזה וגם יש לומר בכוונתם שסתם קופה של בני העיר אינה רק ענין הלואה שהרי לכשיחסר גובין כפי הצורך שמצטרך:

(הגה"ה והנה מצאתי עתה בדברי הראב"ד בספר תמים דעים בסי' קט"ו שכ' ולא עוד אלא שרשאין בני העיר לעשות לשנות נדבתן לכל מה שירצו לעשות מקופה שהיאלעניי העיר לתמחוי שהוא לעניי עולם וכן לכל דבר שירצו ובלבד שלא יפסידו העניים אלא לצורך השעה הוצרך לשנותן. וכן כתב עוד הראב"ד (בסי' קט"ז) אהא דירושלמי בעובדא דר"ח בר בא שהבאתי בפנים. וכתב אלא שאין הדעת מקבלת ואין השכל מורה כן שיהיו הציבור יכולים לגזול נדבתן של אלו ולתן לאלו כדי שיחסרו לאלו שנתייחדה להם בתחלה עכ"ל. אך אני תמה על הראב"ד היאך הכריע במה שאין השכל מורה כן כו' הא מ"מ איכא אמוראי ר' אילא ור' אלעזר שאין צריך להפריש אחרים תחתיהן וע"כ צריך לומר שיש טעם לדחות את הוראת השכל. ודו"ק:)

אמנם מד' הרשב"א המובא בשמ"ק ב"ב שם משמע קצת שאין הוא מפרש כן לדברי רמב"ן, אמנם עוד כתב מהרי"ק במה שהרשב"א כתב בחידושיו שמה שהתנדבו יחידים איכא למימר שלאו אדעתא דטובי העיר קמתנדבו, והביא שהרא"ש ממה שהביא ראיה להתיר שינוי לדבר הרשות מהא דעירוכין וכן הר"מ במרדכי פליגי עליו ואינהו הוו בתראי כהרשב"א עכ"ד, הנה דברי חידושי הרשב"א אין בידינו, אמנם דברי הרשב"א שבס' שמ"ק נאמר שם שיש לומר שנדבת היחיד אין בני העיר רשאין לשנותה שלא על דעתן התנדב אלא לעניים, ובאמת מש"כ שרבינו מאיר בדבריו שהובאו במרדכי חולק על הרשב"א לענין יחיד שהתנדב המעיין היטב במרדכי לפענ"ד אין שום הוכחה אם הר"מ פליג על הרשב"א, דבעובדא דהר"מ לא שינו הגבאים בגוף הענין שניתן לידם המעות לצדקה רק שיורשיו רצו שהטובת הנאה של שכירות המלמד יהיה תלוי בידם

כפי רצונם, וא"כ נהי שאין יכולת בידם לשנות לצורך אחר [אם נאמר שהר"מ יסבור כהרשב"א] לענין דבר זה ודאי שי"ל שהדבר תלוי ברצון בני העיר ומי שירצו ישכורו, וע"ז הביא ראיה שכל הניתן ליד הגבאים הדבר תלוי בידם כפי רצונם, אמנם מדברי הרא"ש שפיר הוכיח מהרי"ק שגם בנדבת יחיד היכולת ביד הקהל לשנות, אמנם השמ"ק הביא עוד בדבריו דעת הר"ן מפורש שגם בנדבת יחיד הכח ביד פרנסי העיר לשנות למה שירצו:

אמנם כאשר עיינתי בלשון תשובות הרשב"א המובא (בב"י בטויו"ד סי' רנ"ט) מוכח שם שגם הרשב"א דעתו לדינא דנדבת יחיד ג"כ רשאים לשנות לדברים אחרים, שכתב אהאי עובדא שאחד הקדיש שדה שיאכלו העניים הפירות אם הציבור רשאים לשנות לדברים אחרים, וע"ז השיב שאין רשות בידם ואינו דומה לרשאים בני העיר כו', דהתם בצדקה שהיא נגבית בכל יום וכל הנותן ע"ד גבאים הוא נותן כו' ואם יצטרכו יותר יחזורו ויגבו, וה"ה למי שהתנדב נר או מנורה דהתם דוקא ביש סיפק לבית הכ"נ יותר מזה, אבל בזה"ז שאין מספיקים לצרכי עניים לגמרי ואין ממלאים חסרונם, ועמד אחד והקדיש לעניים להוסיף על קצבתם אין ספק שאין הציבור רשאים לשנות, וכן הובא עוד תשובה אחרת לרשב"א שם בזה"ל ממש, הרי שהרשב"א גופא לא נתן טעם לאיסור משום נדבת יחיד רק משום שאין מספיקים לעניים די סיפוקם לגמרי והיחיד לא נתן נדבתו אל הקופה, אבל משום דהוה נדבת יחיד היו רשאים הציבור לשנות:

ומעתה כמעט שלא מצינו חולק על הרשב"א בנידון דידיה לענין נדבת יחיד בזמן הזה שאין מספיקים לעניים די סיפוקם לגמרי, שהרי גם הרא"ש אם שאין הוכחה ברורה, עכ"ז מראה הדבר קצת שהטעם הא דציבור רשאים לשנות משום שכשיחסר יחזורו ויגבו, ובאמת המהרי"ק הביא בסוף התשובה הנ"ל ד' הרשב"א שהוא רק בימיהם אבל לא בזמן הזה שאין מספיקים אין לשנות, מ"מ ר"מ פליג עליו שהרי כתב על אחד שהפריש לצדקה ופסק הלכה למעשה שרשאים בני העיר לשנות, וידוע דהרשב"א והר"מ היו בזמן אחד, ע"כ דברי מהרי"ק. ואני תמה מאוד על המהרי"ק שדחה לדברי הרשב"א מד' הר"מ בהוכחה קלושה מאוד שאין כמעט שום ראיה, דאמת בעובדא דמהר"ם לא שינו הקהל כלל רק הוא הביא שלדינא רשאים בני העיר לשנות, והאי דינא הוא דין אמתי, שגם בזה"ז אפשר להיות במקום שהיה שהציבור מספיקים צרכי העניים די סיפוקם ממקום אחר וא"כ באמת מיקרי שהציבור יכולים לשנות, רק מש"כ הרשב"א שאין הציבור רשאים לשנות בזה"ז הוא מפני נזק העניים מפני שאין מספיקים להם די סיפוקם, וא"כ במקום שאין נזק לעניים מלתא דפשיטא הוא דיכולת ביד הציבור לשנות,

והדרינן לדינא דגמ', ולכן בעובדא דהר"מ שרצונם של הציבור לשכור מלמד שלבם חפץ בו שאין שום נזק בזה לעצם הדבר שנתן על זה המעות מלתא דפשיטא הוא שיכולת ביד הציבור לשנות, ואין מבואר בדברי הר"מ שבזה"ז רשאין הציבור לשנות, רק הביא דינא דגמ' ודינא דירושלמי, וממילא מוכח לנידון דידיה שהציבור יכולת בידם לשכור הישר בעיניהם:

וכיון שבאמת אין מוכח שחולק הר"מ על ד' הרשב"א, וחבר מצאנו לדעתו הוא דעת רבינו יונה שהובא בשיטה מקובצת לב"ב שדוקא שאין הפסד לעניים באותו שינוי שאם לא היו משנים לא היו מוסיפין על קצבתן של עניים, זאם ישנו מן הקופה לצרכי ציבור כן יחזרו ויגבו מן הציבור לצורך העניים כמנהגן לתת להם הקצבה, אבל אם גבו לצורך העניים לפי שעה כו' אין להם לשנות, ולבד זה נאמן הרשב"א בעדותו בתשובתו המובאה בב"י שכתבנו לעיל בסוף דבריו וכזה כתבו גדולי האחרונים, ובתשובה השניה כתב וכזה כ' רבותי, ומאן ספין לפלוגי עלייהו ובפרט שאין הוכחה ברורה מד' הראשונים שחולקים ע"ז:

גם מש"כ מהרי"ק ז"ל שם שגם הרשב"א ז"ל יכול להיות שלא יחלוק בנידון דידיה משום דהרשב"א לא כתב כן רק במקום שגובין לתן לעניים מיד הוא דאמר הרשב"א שהוא כגוזל את העניים מפני שמיד זכו בו עניים כדפי' לעיל, אבל בנידון זה שלא זכו בו עניים עדיין עד שתגיע לידם מטעם דפרישית לעיל ודאי דראוי לומר דמודה רשב"א שביד הגזברים לשנות וכו' עכ"ד, לפי הנראה לא היה לפני מהרי"ק התשובה המובאה בב"י לעיל שכ' לענין מקדיש שדה שיתנו לעניים הפירות כל שנה ששם ג"כ אין שייך זכיה שהרי הפירות לא באו לעולם, וגם מי יודע העניים שיהיו בשנים הבאים, והוא ממש כעובדא של המהרי"ק ז"ל ואפ"ה דעת הרשב"א שאין לשנות מפני נזק העניים, גם מה שהאריך מהרי"ק בנידון דידיה דשם הוי רק גבאי וכתב משום דלדבר מצוה מותר לשנות, ואח"כ דקדק בדברי הרא"ש שכ' הטעם משום דכשיצטרכו עוד יגבו שנית, משמע דלולא זה אנן רשאים לשנות וע"ז כתב דהרא"ש שנצרך לטעם זה הוא משום ששייך הטעם לומר לפי שזוכין עבור העניים, כיון דהקופה נעשית לגבות ולחלק מיד לעניים, וכן בהא דמותר העניים לעניים התם נמי אתינן עלה מטעם שזכו עבורם, לפי שהיו עניים מיוחדים. ואני בעניי לא זכיתי להבין דבריו הקדושים ותמה אני פה קדוש איך יאמר דבר זה, שנראה מדבריו שמפרש מותר עניים לעניים ומותר שבוים לשבוים, הוא לאותן עניים ולאותן שבוים, ובאמת אין הפירוש כן, רק מותר עניים ומותר שבוים ינתן לעניים אחרים דהא דומיא דהכי קתני במתניתין מותר מתים למתים וע"ז פירש"י

בסנהדרין מ"ח והרמב"ם בפי' המשנה למתים אחרים, ורק מותר עני המיוחד הוא לאותו עני, ולפענ"ד זה פשוט לכל רואה פשטות דברי המשנה, וא"כ לא אתינן עלה מטעם זכיה דאלו היו באין מתורת זכיה היה הדין לתן לאותם עניים דוקא, ועוד דהא הרא"ש מייתי עלה דמותר עניים לעניים אין ממחין ביד הפרנסים וע"כ לאו מטעם זכיה הוא, ובפרט לפי מה שהבאנו לעיל מה דאיתא בירושלמי שגם בנגבה לאותו שבוי אין ממחין ביד הפרנסים, ואם היה בזה ענין דין זכיה שהוא קנין גמור ע"פ ד"ת היאך לא היו ממחין בידם במה שעושין גזל גמור, אלא ודאי שכל הניתן ליד הפרנסים אין כאן סוג ענין זכיה רק שהנותן נותן לצורך דבר זה, שכן הוא רצונו:

היוצא מכל המבואר בדברינו בע"ה שהא דקיי"ל שגבאי מותר לשנות לדבר מצוה הוא רק בקופה אבל לא במקום שגבו לאיזה דבר ע"י מקרה, ופרנסים דהיינו כל בני העיר יכולים לשנות גם במה שנגבה ע"י מקרה, מיהו גם פרנסים אין יכולים לשנות לכתחלה רק אין ממחין בידם וזהו במה שניגבה ע"י מקרה, וה"ה ביחיד שמסר צדקה ליד הפרנסים אין ממחין בהם כשרואים לשנות לדבר אחר, אך זה היה רק מקודם כשדרך הפרנסים היה להספיק כל צרכי העניים ולא היה מחסרים מלמלא כל צרכי העניים, אבל בזה"ז אין רשאים הפרנסים לשנות מנדבת יחיד שמתנדב לדבר מצוה גם שמוסר ליד הפרנסים, זהו הנלענ"ד:

סימן מ

חקירה בענין אמירה לצדקה אם הוא נחשב כקנין או שרק מטעם נדר הוא.

הנה הגהמי"י (בפי"א מהלכות זכיה) כתב שהנודר לתן לעני אחד אין רשאי לתנו לאחר והטעם כתב דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, ולכאורה נראה דחשיב אמירתו כקנין גמור שקנה מי אשר לו נדר לתן וכמו שבהקדש זכה ההקדש בהקדישו לבד שנעשה הדבר של הקדש שנכנס לרשות גבוה, וכן באומר הרי עלי נתחייב בחיוב גמור להקדש, ומטעם זה למ"ד שיעבודא דאורייתא נגבה בזה מן היורשים גם לאחר מותו, דאילו היינו אומרים שבצדקה אין כאן קנין וחיוב כלל רק שהוא מחויב לקיים מטעם נדר את דברו לקיים המצוה שנדר לעשות אותה, למה לא יוכל לתן לעני אחר שגם בו היה מקיים מצות צדקה, ובאמת כתב מפורש (הקצה"ח בסי' רי"ב) שדעת רוב הפוסקים חולקים על ההגהמי"י דאמירה לעני אין עושה קנין רק משום נדר ולכן יכול לתנו לעני אחר

אמנם לענ"ד צ"ע לי טובא בדברי הקצה"ח שהחליט לפרש דעת ההגהמ"י מטעם קנין ע"פ אמירתו לגבוה במצות צדקה, דבעובדא דהגהמי"י אי אפשר לפרש מטעם קנין כלל וכמו שאבאר, וז"ל ההגהמי"י, על איש ואשתו שהתנו ביניהם בקנין וכתבו בשטר לתת

כך וכך לקרוביהם ומת אחד שאין השני יכול לשנות כו', כיון שהזכירו סתם לקרוביהם זכו קרוביו במחצה וקרוביה במחצה ונעשה נדר וא"א לשנות ואמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ואילו היה רוצה לשנות ולתתן לעשירים לאו כל כמיניה מעני לעני נמי לא כו' עכ"ד:

ולכאורה צ"ע לשונו של ההגהמי"י כי למה לו להוסיף מטעם נדר ואמירתו לגבוה כמסירה להדיוט תיפוק ליה כיון שכתב שהתנו ביניהם בקנין וכתבו בשטר, וא"כ כיון שלשון לקרוביהם משמע מחצה לקרוביו ומחצה לקרוביה הרי בקנין ושטר שנעשה קנו כל השייך להם ע"פ השטר הנ"ל ולמה להוסיף מטעם נדר שעבור זה אין ברור כ"כ אם א"א לשנות לצורך עני אחר.

לכן נראה לענ"ד לומר בטעמא של הגהמי"י שמטעם הקנין לא היה יכול לבוא לקיים השטר שלא יוכל לשנות לפי שהיה העובדא לתן בכל שנה ושנה כך וכך לקרובים העניים, וא"כ מי שבשעת הקנין היה עשיר ואח"כ העני כוונתן של הנודרים לתן לו, ולהיפך מי שהיה עני בעת הקנין ובעת הנתינה העשיר כוונתן שלא לתן לו, וא"כ בשעת הקנין לא נתברר למי לחול הקנין והתחייבות, ולכן א"א לבוא רק משום נדר שנדרו והתחייבו שיתנו לעניים קרובים שיהיו בעת הנתינה יחול עליהם חיוב הנדר ומטעם זה צריכים לקיים כפי מה שנדרו, וא"כ לפי דעת הקצה"ח שכל מטעם נדר יכולים לשנות לתן לעניים אחרים, רק טעם של הגהמי"י שאין יכול לתן לעניים אחרים הוא משום דהאמירה לצדקה כקנין חשוב שקנו העניים, הא בארנו והוכחנו שכאן א"א לפרש שיועיל מטעם קנין דהרי גם קנין אמתי אין מועיל כאן, מפני שהקונים אין מבוררים בעת האמירה מי המה ואיך יועיל האמירה שיקנו הקרובים במקום שקנין אין מועיל:

ע"כ נראה לענ"ד לומר שטעם הגהמ"י מטעם נדר הוא דסבר שמטעם נדרו לחוד מחוייב לקיים לתן לאותו עני ולא לאחר וזהו חיוב מצותו, והרי זה דומה לאחד שנדר להקריב קרבן שלמים ואח"כ יקריב קרבן עולה שלא יצא ידי חובת נדרו וצריך להקריב שלמים הגם שעולה קדושה יותר, וה"נ כיון שנדר לאותו עני לתן לו צדקה הגם שיתן לעני אחר הצריך יותר מ"מ לא קיים נדרו שנדר לתן לאותו עני, וזהו מדוייק בלשון הגהמי"י "ואילו היה רוצה לשנות ולתתם לעשירים לאו כל כמיניה מעני לעני נמי לא", פירושו שזה מדייק לן ההגהמי"י וכמו שאילו היה משנה לתן לעשירים שבודאי לא היה יוצא בזה ידי חובת נדרו שנדר לתן לעניים, כן אם נותן לעני אחר נמי לא קיים בזה ידי נדרו:

עכ"ז נתיישבתי אשר יש ליישב גם כדעת הקצה"ח ע"פ דברי הר"ן (נדרים דף כ"ט ע"ב) בסוגיא דבר פדא דאמר התם הגמ' גבי מקדיש לאחר ל' יום דאפילו למ"ד חוזרת הכא

שאני דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט, והקשה הר"ן נהי דכמסירה הוי אכתי אמאי לא מצי הדר ביה כיון דלא חייל ההקדש רק לאחר ל' יום כו' יעו"ש ותירץ דהגמ' מחדש דאמירה לגבוה בלא מעכשיו הוה כמסירה להדיוט במעכשיו, ועתה שפיר יש ליישב לפי דעת הקצה"ח דברי הגהמי"י דהא דלא מהני מטעם הקנין משום כיון שעיקר הקנין הוא רק לעניים שיהיו בעת זמן הנתינה ועניים האלו שיהיו אז לא נתבררו בעת הקנין, ולכן אמרינן שעיקר נתינתו והתחייבותו הוא לעת הנתינה ולכן לא מהני הקנין משום שאז הדר סודר למרי', אבל אם היה אומר מפורש שמקנה לאותם עניים שיתבררו אח"כ מעכשיו היה מועיל, הגם שלא נתבררו עדיין מ"מ מועיל מטעם ברירה שמקנה לאותם העניים שיהיו אז מעכשיו והוברר אח"כ שמעיקרא בעת הקנין נקנה להם. אך כיון שלא אמר מפורש מעכשיו הגם שסתם קנין הוא מעכשיו וכמו שבארתי במקום אחר בע"ה (מסוגיא דב"ב דף קל"ו ע"א), מ"מ הני מילי במקום שהקונה מבורר בעת הקנין אבל במקום שהקונה אין מבורר בעת הקנין רק אח"כ בזה לא אמרינן סתמא מעכשיו ולכן אין מועיל מטעם הקנין, אבל מטעם אמירתו לגבוה שהוא כמסירה להדיוט שזה אמרינן שגם שלא אמר מעכשיו כאלו אמר מעכשיו ואח"כ נתברר למפרע שאותן העניים קנו חלקם למפרע:

והנה מדברי הר"ן אלו יש לכאורה להוכיח שצדקה ניקנית ע"י אמירתו בקנין לבד טעם נדר, והוא שהר"ן כתב שם בנדרים "ומכאן יש ללמוד באומר סלע זו לצדקה לאחר ל' יום דלא מצי הדר ביה" וכאן ע"כ אין לנו לדון מתורת נדר לחוד, והוא שיש לעיין במאי תלי הגמ' לפי הס"ד המקדיש לאחר ל' יום בפלוגתא אם המקדש אשה לאחר ל' יום חוזרת או אין חוזרת, וכי האומר הרי עלי להקריב קרבן לאחר ל' יום או שיאמר הרי עלי להיות נזיר לאחר ל' יום לא יחול עליו נדרו, ובודאי מחוייב לקיים נדרו כפי דבריו ואינו בחזרה ולמה יהיה כאן יוכל לחזור במקדיש לאחר ל' יום.

אבל עיקרין של דברים נראה לענ"ד שזה תלוי במחלוקתן של הרא"ש והרמב"ם באומר שפירות שיבאו לעולם יהיו הקדש, שלהרא"ש אין זה נדר רק לשון מקדיש ואין חל על דבר שלא בא לעולם, ולהרמב"ם מחויב לקיים מטעם נדר ויעויין חו"מ (סי' רי"ב ובקצה"ח שם), וא"כ להרמב"ם במקדיש לאחר יום שאומר לאחר זמן יהיה הקדש שפיר אין יכול לחזור מטעם נדר, וזהו כוונת הגמ' שלפי הס"ד בנדרים שם סבר הגמ' שאין זה לשון נדר ולכן ראוי שיהיה יכול לחזור בו, אבל למסקנת הגמ' שגם שלא אמר לשון שמקבל עליו להקדיש מ"מ הוה זה נדר ולכן אין יכול לחזור בו, ואין לנו שום הוכחה שיש עדיפות באמירה לגבוה שיהיה כמעכשיו גם במקום שלא אמר מעכשיו, אבל

להרא"ש וההולכים בשיטתו ובזה סובב ג"כ שיטת הר"ן שמקשה שם בנדרים על תירוץ של הגמ' דכאן אין שייך לשון נדר, דיהיה עולה אין זה נדר, ולכן אם לא חל ההקדש מעכשיו שפיר יהיה יכול לחזור בו, וא"כ באומר סלע זו לצדקה לאחר ל' יום שכתב הר"ן שאין יכול לחזור במה הוא חל כיון שנדר אין כאן, וא"כ מוכרח לומר שדעת הר"ן שאמירה לצדקה מחשב כקנין כמו בהקדש גופא שחל על עצם הדבר דין הקדש ה"נ חל עליו דין צדקה:

אמנם מ"מ נראה לענ"ד שאין זה הכרח לומר בד' הר"ן דאמירה לצדקה עושה קנין גמור, רק יש לומר דענין חלות אמירה שמתנדב ואומר סלע זו לצדקה גם שאין זה לשון נדר שהרי לא קבל עליו שום דבר, מ"מ כיון שמצינו נו שני דברים בתורה נדר ונדבה וענין זה נתרבה בתורה ג"כ צדקה מדרשא דפיך זו צדקה, דהא בהאי קרא דפיך נדבה נמי כתוב שם, ולכן כל האומר סלע זו לצדקה נהי שלא נכנס עדיין ברשות העניים או גבאי העניים משום שזה צריך קנין, מ"מ הוא מחויב לקיים נדבתו למוסרה למי שצריך לתן הנדבה ואם אין מקיים סילוק הנדבה עובר על בל תאחר, ולכן אתי שפיר ד' הר"ן דודאי באומר הרי זו עכשיו לצדקה חל עתה עליו שם נדבה, והאומר סלע זה לאחר שלשים יום יהיה לצדקה דעתה לא חל עליו שם הנדבה, ולכן למ"ד חוזרת כל זמן שלא חל עדיין שם הנדבה על הסלע יכול לחזור בו, רק אם נאמר דגבי אמירה לגבוה חשוב כמעכשיו נמצא מעכשיו חל שם נדבה על הסלע ומחויב לקיים נדבתו:

ומה שאני מצדד לומר דאמירה של צדקה אינו קנין רק נדר הוא, נלענ"ד להוכיח כן ממשמעות הסוגיא (עירוכין דף ו' ע"א) וז"ל הגמרא שם אמר ר"נ אמר רבה בר אבוה א"ר האומר סלע זו לצדקה מותר לשנותה סבור מינה לעצמו אין לאחר לא כו' עד דמסיק בין לעצמו בין לאחרים, ובתר הכי קאמר הגמ' א"ר זעירא ל"ש אלא דאמר הרי עלי אבל, אמר הרי זו בעינא בעי למיתיב, מתקיף לה רבא אדרבה איפכא מסתברא אמר זו משתמש בה כי היכי דליחייב באחריותה, אבל אמר עלי לא אלא ל"ש עכ"ל הגמ', והנה אם נאמר דאמירה בצדקה עושה קנין ובאמירתו הרי זו קנה הצדקה את הסלע, יש לדקדק היאך מותר לו ללוותו, גם שיפרע הא אסור לאדם להשתמש במעות שאין שלו וכמבואר בסוגיא (בב"מ ל' ע"ב) דדוקא דמי אבדה דטרח בהו שרו רבנן להשתמש בהן, אבל זו"ז אין אדם רשאי להשתמש במעות שאינן שלו, ואפשר לומר דהטעם שמותר להשתמש בהן מפני שהוא התנדב מעותיו לכן שרו רבנן לו להשתמש בהן בתורת הלואה כי היכי דשרינן התם בגמ' עבור שטרח בהו, וכש"כ זה שכולו היה שלו והוא התנדב לצדקה:

אך לפ"ז צ"ע הסוגיא דבתר הכי דאמר ר' זעירא ל"ש אלא דאמר עלי אבל אמר הרי זו בעינא בעי למיתביה, מהו דקאמר הגמ' בעינא בעי למיתב כיון דהשתא סברינן דלא שרינן ליה עבור הטעם שהוא התנדב מקודם, הו"ל למימר אבל אמר הרי זו לא משום שאסור לו להשתמש במה שאין שלו, ומדקאמר הגמ' בעי למיתב משמע שבאמת הוא שלו רק דעליה רמיא למיתב בעינא, ועוד יש לדקדק הא דקאמר ל שנו דאמר עלי כו' היכי מיירי אם אמר עלי ולא הזכיר זו כלל, מה שייך ללותו כיון שעדין לא הופרש כלל רק החוב הוא אקרקפתא דגברא שנדר לקים נדרו, וע"כ צריך לפרש דאמר סלע זו עלי וכן פירש"י ז"ל, ובאמת יש להקשות לפ"ז מהא דאיתא לקמן (עירוכין דף כ' ע"ב) אמר רב חייא בר אשי אמר רב לא שנו אלא דאמר דמי שור זה עלי עולה אבל אמר שור זה עלי עולה פטור מאחריות עלי להביאו קאמר, הרי דבאומר שור זה עלי לא אמרינן דעלי לאחריות קאי רק להביאו, וה"נ באומר סלע זה עלי לצדקה נאמר דהאי עלי לאו לאחריות הוא רק עלי לחלקו. ונראה לענ"ד ליישב בזה דדוקא גבי שור זה עלי אמרינן עלי להביאו, דלפרש עלי לאחריות לא אמרינן משום דלמעוטי חיובא עדיף לן כיון שלא פירש דבריו שמקבל עליו אחריות, רק בסתמא דלישנא דעלי לחוד אמרינן שמקבל עליו חוב להקריב עולה ולכן ממילא אחריותו עליו לפי שלא נפטר מחיובו, אבל באומר שור זה עלי כיון שמקדיש גופו, לא אמרינן במה שאמר עלי שלהתחייב באחריותו קמכון, אמנם זה דוקא בשור זה שדמיו אין קצובין לכן אמרינן בו דשור זה דוקא ועלי להביאו קאמר, ואין שייך לומר דזה לאו דוקא הוא רק כונתו שור כזה ועלי דוקא הוא, משא"כ בסלע זה עלי לצדקה דסלע דבר קצוב הוא נוכל לומר דעלי דוקא הוא שמתחייב בחיוב לתן סלע לצדקה ומה שאמר סלע זה היינו שיעור מטבע זה:

אך לפ"ז יקשה היאך קאמר הגמ' מתקיף לה רבא אדרבה איפכא מסתברא אמר זו משתמש כי היכי דליחייב באחריותה אבל עלי לא, ואם בעלי לא חל כלל על עצם הסלע נדרו רק כוונתו שיעור מטבע זו ולמה לא יהיה מותר ללוותו ולפרוע אחר וממ"נ איך שיסבור רבא הדין באומר סלע זו עלי, אם יסבור שחל על הסלע צדקה וא"כ ממילא אין כאן חיוב אחריות דעלי לחלקו כמו גבי שור זה עלי עולה, ואם יסבור רבא שסלע חלוק משור וכוונתו עלי עיקר, וסלע זו הוא על שיעור זה המטבע ולכן חייב באחריות א"כ ממילא אין על הסלע זה שום לתא דצדקה, הן שיש לדחוק, ולפרש דרבא דאמר באומר עלי לא היינו בגוונא אחרינא שאמר מקודם הרי עלי לתן סלע ואח"כ אמר סלע זו יהיה מופרש לקיים נדרו ובאופן זה קמחייב באחריות, הגם שר' זעירא דאמר לא שנו דאמר הרי עלי וכו' לא מיירי בכה"ג ובאופן זה גם רבא מודה דמותר להשתמש, מ"מ

הכא דקאמר רבא אדרבה איפכא מסתברא, פירושו יהיה דאם נפשך לחלק בין אומר עלי לזו יש לחלק באופן אחר בין עלי לזו, היינו שאמר זו אחרי אמירתו עלי לחוד. אמנם באמת דחיקא הוא לפרש כן הגמ' דעלי דרבא יתפרש באופן אחר מהא דר' זעירא, ועוד עיקר מלתא שכתבתי ליישב בשיטת רש"י לחלק בין שור זה עלי לסלע זו עלי יש לדון ע"ז, דהא לקמן (דף כ' ע"ב) משמע מלשון רש"י דאף במעות כל שמונחים לפניו ואמר דמים הללו עלי לא היה מתחייב בגניבה ואבידה באחריות עליהם, שכן דיקדק רש"י שם וכתב גבי דמי שור זה עלי משום שהדמים לא הוו קמיה ולא אמר הללו ודאי עלי לאחריות קאי, משמע דאילו הוו הדמים קמיה היה הדין כמו בשור זה עלי ועוד דלישנא דאתקפתא דרבא דאמר אדרבה איפכא מסתברא אבל עלי לא ובתר הכי מסיק אלא לא שנא ובכל גוונא מותר להשתמש, א"כ א"א לפרש כמו שכתבתי מקודם:

ולכן נראה לענ"ד דסוגיא דגמ' בעירוכין אזיל ע"פ הסברא שבצדקה אין נחשב כקנין בדיבורו ואמירתו שמתנדב לצדקה, רק מחויב לקיים אמירתו ולכן מטעם זה מותר להשתמש בהסלע לפי שהסלע לע"ע לא נכנס ברשות הצדקה והוה שלו עדיין רק הוא מתחייב בו לקיים נדרו או נדבתו, וסבר הגמ' שכל שנותן סלע אחר עבורו לא נתבטל בזה קיום נדרו, לפי שכל שבא הסלע שמשלם אח"כ לצדקה תמורת הסלע הראשונה שנדבו לצדקה מקרי קיום נדרו שנתן סלע זה לצדקה, אמנם ר' זעירא סבר שדוקא באומר עלי פירושו שאמר סלע זה עלי ואז שפיר מתחייב באחריות, ולא דמי לאומר שור זה עלי עולה דהתם אמירתו בשור זה מועיל לתפוס בו קדושת עולה ולכן שפיר אמרינן דהאי עלי לאו לאחריות רק להביאו קאמר, משא"כ בצדקה שלא נתפס בו חלות קנין הצדקה רק כל התחייבותו בנדבתו לחלקו לצדקה ולכן מה מוסיף בתיבת עלי, ע"כ לאחריות הוא כוונתו, ולכן אמרינן כיון שיש כאן אחריות עליו חשיב זה כדידיה, פירושו שגם שנדב לתן סלע זה מ"מ כיון שקבל עליו אחריות לא היה בדעתו בדוקא לתן סלע זה, אבל באומר הרי זה בלא עלי בעינא בעי למיתב הגם שלע"ע לא נקנה הסלע לצדקה מ"מ מתורת נדבתו מחויב לקיים לתן אותו בעינא כפי מה שנדב ומדוקדק הלשון "בעי למיתב", ואמנם רבא מתקיף לה דאדרבה איפכא מסתברא, פירוש קושית רבא הוא הכי דלדידך דסברת שמתורת מצות נדבתו מחויב לקיים כפי מה שנדב א"כ לית לך לחלק בזה רק להיפך, דודאי באומר הרי זה עלי לצדקה כיון שמ"מ קבל עליו לתן זה וסברת דמצות צדקה בנדבה הוא לקיים כפי מה שנדב ואותו שנדב, בעלי ג"כ הגם שקבל עליו אחריות מ"מ הא אמר זה, רק אם יש לחלק איפכא י"ל להקל מטעם קבלת אחריות באומר הרי זו, אבל באמת סברת רבא שאם יש לאסור להשתמש במעות צדקה מפני

שצריך למיתב בעינא כפי מה שנדר, יש לאסור בין באומר זו ובין באומר זו עלי, ולכן שפיר קאמר אלא לא שנא כיון שמצינו היתר באומר הרי זו ולא מחייבינן למיתב בעינא, אין לנו לאסור גם היכא דאמר עלי ולומר דזו שרינן משום קבלת אחריות:

ובזה יתבאר הסוגיא שם דקאמר הגמ' תניא כוותיה דרבא נדר, צדקה ואין הקדש צדקה וכו' עד הרי הוא כנדר לענין בל תאחר ואינה כהקדש דמותר להשתמש, ולכאורה אין מדוקדק מאי קא משמעינן הכא הברייתא דצדקה ישנה בבל תאחר הא ברייתא שהיא בדוכתא בכל מילי דאיתנהו בבל תאחר, ואם הברייתא רוצה להשמיענו שצדקה אינה כהקדש לענין שמותר להשתמש לימא שצדקה אינה כהקדש, ולמש"כ אתי שפיר דהברייתא השמיענו דבר גדול מה שדקדקנו מקודם, דבאמת גבי הקדש האומר הרי זה הקדש אין כאן קבלת נדר רק שנכנס ברשות הקדש וכל היכי דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, רק ממילא חל עליו בל תאחר למוסרה ליד הגזבר וכגוונא דבכור ותרומות הגם שאין שם קבלת נדר, ובצדקה באומר סלע זה לצדקה אין כאן קבלת נדר עליו כמו שכתבתי וקנין שיהיה הסלע נכנס לרשות הצדקה, משמיענו הברייתא שאינה כהקדש שנכנס ברשות הקדש בדיבורו ולכן מותר להשתמש לזאת השמיענו הברייתא דצדקה שמתנדבה אפ"ה שנה בבל תאחר מדין נדר וכמו שכ' מקודם שמדרשא דבפיך זו צדקה אתרבי צדקה הן לענין נדר והן לענין נדבה שמחויב לקיימה, הגם שאין גוף הצדקה תפוס בקנין לאותו הדבר הנידב:

וראיתי להמחנה אפרים (בהל' צדקה סי' ו') חקר במי שנדר לתן מתנה לעני ומת העני אם חייב לתת זה ליורשיו, והביא המרדכי בפ' אע"פ שכתב במעשה שאחד נדר להשיא יתומה ונפטרה היתומה, שחלקו שם ר"ח כהן והראבי' בזה וכו' והוכיח מזה ששניהם מודים שמיד שנדר זכה העני באותו הממון זכיה גמורה מטעם של אמירתו לגבוה, וע"כ לא פליגי אלא מטעם אומדנא שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה יעוש"ה מה שכתב בארוכה בזה.

ואחרי שעיינתי בלשון המרדכי שם נראה לענ"ד שיש לומר בדעתו ג"כ שהנודר לצדקה אין כאן רק נדר לחוד, וז"ל המרדכי "ובספר ראבי' סי' תקצ"ב כתב מעשה באחד שנדר מעות להשיא יתומה אחת והרויח בהם ונפטרה היתומה ותבעוהו יורשיה ופטרו הר"ח כהן ז"ל והביא ראיה מפ' אע"פ שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה כו' כש"כ הכא שלא כתב ולא נדר לה אלא ע"מ להשיאה". והנה יש הוספה בלשון המרדכי שלא העתיק זה המחנה אפרים שכתב והרויח בהם, משמע שהמעות הפריש אותם והרויח בהם לצורכה וא"כ כבר קנתה אותן המעות ממ"נ, היאך שנאמר שהיה ההפרשה אם ע"י אחר

שזכה בהם לצורכה, ואפילו שלא נאמר כן מ"מ כיון שהרויח בהם לצורכה, מיד שקנה עבור המעות סחורה לצורכה זכתה בהם דשליחותה קעביד כמו דאיתא (בב"ק ק"ב ע"ב בהסוגיא דשם ובחו"מ סי' קפ"ג) שמי שקנה במעותיו לצורך אחר קונה אותו האחר בגוף הסחורה, ואף שיש לחלק דשם בצוה האחר לקנות עבורו דחשיב כהלוה לו, אך ה"נ במקום שרוצה להקנות גוף המעות שיהיה שלו ה"נ דכן הוא, וגם יש לומר שידע המוכר הסחורה שהוא קונה לצורך היתומה במעות שהפריש, וא"כ יש כאן קנין גמור בגוף המעות, רק הר"ח כהן רוצה לפוטרו שכל שעדיין בידו אמרינן שלא כתב ולא נדר לה רק ע"מ לכונסה, וגם משמע שהיה שם כתיבה ג"כ כדמפרש הר"ח שלא כתב ולא נדר לה כו':

ומעתה אתי שפיר מה דאייתי הראבי' ראיה לדבריו מהא דסנהדרין דאמרינן שם מותר המת ליורשיו ושם הוא מיירי בגבו מעות שיש כאן זכיה ע"י אחר שגבה המעות, ולמש"כ עובדא דהמרדכי נמי מיירי בכה"ג שיש כאן זכיה ע"י אחר, ומה שהצריך הראבי' להביא ראיה וחיזוק לדעתו מהא דאמרינן בירושלמי הדא דתימא בעשיר אבל בעני נעשה נדר, נלענ"ד לומר שזהו כוונתו דבאמת כיון שזיכה ע"י אחר עבורה הוה שלה, וראוי הוא שהיורשים יזכו מכחה, רק סברת הר"ח שכל המעות עדיין לא יצאו מרשותו ובידו הן אמדינן לדעתיה שלא הוציא עדיין לגמרי מרשותו ורק ע"מ להשיאה שאז יוגמר הזיכוי עבורה, ולכן הביא הראבי' ראיה לדבריו כיון דבמתנה לעני נעשה נדר ולכן ראוי לאמר שכוונתו בהזיכוי שגומר לגמרי עבורה למען קיום נדרו, ודוגמא לזה הוא כמו שמצינו בשכ"מ שאנו אומרים הולך מנה לפלוני הוי כזכי, אף דבשאר שולח מתנה אין אומרים בו הולך כזכי כדאיתא בגיטין י"ד ב', וה"נ סברת ראבי' שכאן מטעם הנדר אמרינן שכוונתו לזכות עבורה את המעות ע"י עסקו בהם להרויח ולגמרי יהיה שלה:

ועובדא זו של המרדכי מצאתיה באור זרוע (בהל' צדקה סימן ז') בקצת יותר בארוכה, וז"ל שם "מעשה באחד שנדר להשיא יתומה אחת והקצה מעות לצורכה והרויח הרבה באותם מעות ועד שלא השיא אותה נפטרה היתומה, ובאו יורשיה ותבעו המעות מן הנודר וטענו הואיל והקצה המעות לצורכה בפירוש הרי לא היה ראוי לשנותם לדבר אחר א"כ שלה היה המעות וזכינו בהם אנו כשמתה כי אנו יורשיה, והשיב להם הנודר לא אתן לכם כלום כי אני נדרתי אותם המעות ולשם מצוה הפרשתים ואתם מה לכם עלי''' כו' יעוש"ה, הרי אנו רואין שכל טעמם של היורשים לא היה מן הנדר לבד רק מחמת ההפרשה, ודקדקו היורשים בטענותם שלפי שהקצה המעות לצורכה בפירוש ולא היה ראוי לשנותם לדבר אחר, ומצינו שבהקצאה לחוד באומר סלע זו לצדקה רשאי

לשנותה, וא"כ ע"כ צריך לומר כמוש"כ ששם היה זיכוי בהקצאתו המעות עבורה, ולכן שפיר אין רשאי לשנות דדמי כבא ליד גבאי שאסור לשנותו לפי שזכה בהם הגבאי, וא"כ מכאן מוכח להיפך ממה שכתב המח"א ורצה לומר שבנדר מתנה לעני כו"ע מודו שזכה בהם והיורשים מחמתו ובזה כו"ע מודו אף הר"ח כהן, ואדרבה מוכח להיפך שבמקום שלא היה הפרשה לא זכו היורשים לכו"ע וכל טענות היורשים לא היה רק מצד ההפרשה, וכן הר"ח כהן והאור זרוע כולם לא זכרו לפלפל רק מצד ההפרשה:

ומדי דברי בענין זה שהביאו מהא דמותר המת ליורשיו ולפי מה שבארנו הטעם משום דהגובים זכו בהם ולכן קנו היורשים את המעות, קשיא לי היכן מצינו זכיה למת שנאמר שקנה את המעות והיורשים זכו מחמתו, והלא דוקא קטן הוא דמצינן לזכות עבורו משום דאתי לכלל שליחות כדאיתא (בב"מ דע"ב ע"א), אבל המת מי הוא שנאמר שזכה בהמעות, והלא אפילו מעותיו שהיה לו תיכף כשמת נוטל כחו מהם וזכו בהם יורשים, והיאך נאמר שזוכה בהמעות כנ"ל, וא"כ הוא ראוי מן הדין שכל שלא נצרך להמת המעות יהיה של הנותנים אחרי שלא נעשה בהם שום קנין והמעות הוא של הנותנים מיוחדים לדבר מצוה, ובשלמא לפי המסקנא יש לדחוק שמטעם זילותא דאחיל לגבי יורשים, יש לומר דאין הכי נמי שהמעות המה של הנותנים באמת מ"מ תקינו רבנן שיהיה ליורשי המת מחמת זילותא דמת, אמנם לפי מה דהגמ' בעי למימר אליבא דמ"ד הזמנה מלתא היא ות"ק סבר דחזי ליה תפיס כו' ולא אידכר שם מזילותא מידי, אמאי יהיה שייך ליורשים מי זכה בהמעות שנאמר שמכחו באו ליורשים. ונראה לענ"ד לומר דענין זכיה שזכה במעות המת במה שנגבה לצרכיו הוא כעין זכית הגבאי צדקה במעות של צדקה שזוכה עבור עניים וגם עבור עניים שאינם בעולם בעת הנדר רק שיתהוו אח"כ, וע"כ זה מלתא דפשיטא אם אחד ימסור לגבאי צדקות מעות שיתחלק לכל השנה אח"כ לעניים ודאי דזוכה הגבאי בהמעות לענין זה. ונראה לומר הטעם בזה והוא לפי שעל כל ישראל המצוה מוטלת לגמול חסד לפרנסם ולתן להם כל צרכיהם, ולכן מה שבא ליד הזוכה זכה בהם לענין זה דמצינו זכיה במעות לדבר פרטי לענין זה, וכן נראה לומר בענין הנגבה למת לפי שעל יורשי המת מוטל המצוה לקבור מת שלהם, והמעות אשר נגבה לצורך זה חשוב כנגבה עבורם לצורכם הנצרך להם לקבור המת וכל שקברו המת במעות הנגבה לצורכם לקבור המת זכו בכל המעות בשלימות, וע"כ הוא הטעם שמותר המת ליורשיו לפי שהמעות הוא שלהם בעת הגביה שעבורם זכו הגובים בהמעות. וכעין זה נלענ"ד לתרץ מה שהקשה הגאון מהר"צ חיות בהגה"ה שבסוף מס' סנהדרין אהא דאיתא שם בדף מ"ח למ"ד הזמנה מלתא דת"ק סבר דחזיה לי' תפיס כו', והקשה ע"ז

כיון דלמ"ד הזמנה מלתא היא מדאורייתא הוא ובדאורייתא אין ברירה, והיאך מותר מה שניתותר מאין הוברר שהניתר לא הוזמן למת, ולענ"ד נראה לומר שאם היו שני דברים שהוזמנו למת שיהיו בעצמותן לצורך המת ולא היה נצרך רק אחד, שייך על השני הניתותר לדון מטעם ברירה ולאסור אותו מטעם אין ברירה, וכמו שהעיר להביא הדמיון מהא דנר חנוכה בסי' תרע"ז, אבל בגבו מעות שבאמת כל המעות נשארים בהיתירן שהרי קונים בהם צרכי המת והמה נשארים מותרים להשתמש בהם, ולכן כיון דאמרינן שלא נתפסו כל המעות רק למאי דחזי ליה, ועל כן כל שקנה בהמעות מה דחזי להמת נשארו כל המעות בהיתירן ואין אנו צריכים לדון בזה מדין ברירה, ובפרט על פי מש"כ שאנו מוכרחים לומר שכל המעות נכנסו ברשות היורשים בעת הגביה וא"כ אין על המעות בעצמם לתא דצרכי המת, רק שלמ"ד הזמנה מלתא היא חל עליהם הזמנת הגובים עבור היורשים לצורך המת, אך לפי דלא תפיס רק למאי דחזי ליה לא חל על כל המעות רק מה שנצרך לו והמותר ממילא ברשות יורשים:

והנה בשו"ע (חו"מ סי' פ"ז) כתב הש"ך בס"ק נ"א שאם תובע עני לעשיר שהבטיח לו לתן יכול להשביעו ע"ז, ויעויין שם בתומים ובקצה"ח ובנתיבות שדברו בזה על הא דמחויב כאן שבועה, ובאומר לתן לעשיר מתנה ונתן ע"ז ת"כ אין יכול להשביעו, ודעת התומים שכאן בצדקה יכול להשביעו מטעם שהוא קנין, אכן דעת הקצה"ח שם בסי' הנ"ל (ס"ק כ"א) שגם בלא קנין יכול להשביעו כיון מחויב לשלם מטעם נדרו, הגם שאין עליו התחייבות ולא נחתינן לנכסיו. והא שבנתחייב בת"כ לתן לעשיר אין משביעים לו, כתב הקצות ע"ז שם (בס"ק ל') טעם אחר בזה משום דתחלת חיובו היה ע"י שבועה בת"כ אין כאן שבועה משום מיגו דחשיד כו' יעוש"ה בדבריו שהאריך שם, ויעויין בתומים (בסי' ס"ו ס"ק ב') במה שהאריך שם וצידד שהרבה גדולים סוברים דאמירה לתן לעני הוה כקנין. והנה במה שהעיר שהרשב"א גופיה כתב בחי' למס' נדרים בענין האומר סלע זה יהיה לאחר ל' יום לצדקה דחייל מטעם אמירתו לגבוה, הנה למש"כ לעיל אין מזה ראיה שמטעם קנין אתינן עלה, רק מטעם חיובא דנדבה וכמש"כ לעיל, ומה שצידד התומים לומר דהרשב"א ג"כ ס"ל דאמירה בצדקה הוה קנין ורק גבי חוב סובר שאינו קנין, הנה לענ"ד מפשטות דברי הרשב"א בתשו' (סי' תקס"ג) מוכחא מלתא דבכל אמירה לצדקה אמר כן, ומש"כ יכול לחזור בו יהיה כוונתו איך שיהיה או לענין שמותר לשנותו למצוה אחרת ויסבור כדעת הסוברים כן, וכמש"כ התוס' בעירוכין ו' בשם רבינו ברוך, או שיהיה כוונתו לענין ללוותו ולפורעו אחר בעדו, אבל עכ"פ כתב שאין נחשב האמירה בצדקה כקנין ממש, והוא כמש"כ לעיל דהא דמותר לשנותו עד

שלא בא ליד גבאי וכן הא דמותר להאומר סלע זו לצדקה ללותו, הוא מטעם שהצדקה לא נקנה ע"י האמירה כקנין ממש:

אמנם התומים הביא מדברי הר"ן בקידושין גבי אמירה לגבוה כמסירה להדיוט שם נראין דבריו שדעתו דאמירה בצדקה הוא ג"כ כקנין גמור, שכתב שם, ומכאן יש ללמוד לצדקה דצדקה קניא נמי באמירה, ובסוף דבריו סיים והביא ראיה מהא דנדרים דבעי אם יש יד לצדקה משום כיון דאיתקש לכל מילי איתקש:

ומצאתי למהרי"ט ז"ל (חלק א' סי' ל"ט) וז"ל, וכן האומר סלע זו לצדקה הרי הוא כאלו אמר אתננו לצדקה, דומיא דנדבה בקרבן דאמרינן בה אמירתו לגבוה כמסירה להדיוט אף צדקה אע"ג דלא הוה כמסירה ממש מדין נדר נתחייב, והכי מוכח מדברי הר"ן בתשובתו הראשונה עכ"ל מהרי"ט שם, והוא ממש כפי מש"כ לעיל בענין נדבה דצדקה באומר הרי זה לצדקה, אלא מש"כ מהרי"ט ז"ל דהכי מוכח מדברי הר"ן תמיהני הלא דעת הר"ן בקידושין דאמירה לצדקה הוה כקנין גמור, ובאמת עיינתי בדברי הר"ן בתשובתו הראשונה קצת נוטה לשונו כדעת מהרי"ט, שזה לשון הר"ן שם "ומיהו דרכן וקיומם של הקדישות שמקדישים בני אדם עכשיו שנודרים ומקדישים מנה או מאתים לצדקה או לת"ת אינו אלא מטעם בפיך זו צדקה, שהוא חל על אחד משני דרכים אם נדר או כעין נדבה שאמירתה כמסירה" כו', הרי שלא הזכיר שבמקום שאומר שסלע זו יהיה לצדקה נכנס לרשות הצדקה מטעם אמירתו כמסירה, רק כתב שהוא כעין נדבה שאמירתו כמסירה הגם שאין ראיה ודקדוק ברור מלשונו בזה:

לכן נראה לענ"ד לומר לפי הבנת מהרי"ט ז"ל בדברי הר"ן שבודאי אמירה לצדקה אינו כמסירה ממש להדיוט רק ענינה שחלה משם נדבה וכמש"כ מקודם, ומה שהביא הר"ן ראיה מהא דמסקינן דאיתקיש צדקה לקרבן, משום דלולא זה היה הדעת נוטה שבשלמא במקבל עליו בנדר ואומר אתן או הרי עלי לתן שייך ע"ז חיוב נדר אבל באומר הרי זו צדקה שנדר אין כאן ומאין יחול ע"ז צדקה כלל וכמו שכתבנו לעיל בדברינו, ואהא אסבר לן הר"ן מטעם אמירה לגבוה כמסירה להדיוט היינו לענין שחל עליו חיוב הקיום בנדבה זו, אבל מ"מ לענין קנין מי שקונה בזה או העניים או הגבאים שהמה כיד עניים המה נצרכים לקנין, ולכן מייתי ראיה מהיקישא שכמו שחל נדבה בקרבן ה"נ חלה בצדקה לענין חיובא אשר מתחייב לתן זה:

והנה המהרי"ט בתשו' הנ"ל כתב שיש לעיין בדברי הרמב"ם שכתב באומר מה שיוציא אילן זה יהיה לעניים ומת שזכו בזה עניים, וכתב ע"ז המהרי"ט וז"ל, והדברים תמוהים אצלי שאפילו נאמר שזה אמר כל מה שיוציא דקל זה אתננו לעניים שהוא חייב לקיים

דבריו מטעם נדר למה היורשים מחויבים לתן והלא הם לא נדרו כו' ואע"ג דגבי עירוכין תנן פ' האומר משקלי ערכי עלי ומת יתנו היורשים, התם משום שזכה ההקדש בגוף הנכסים מחיים דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט וכאלו הקנה בקנין גמור, אבל כל שאין עליו חיוב ממון אלא מצוה הוא דרמיא עליו אין היורשים חייבים לתן, דהא ריבית חייב להחזיר משום וחי אחיך עמך ואם מת הוא היורשים פטורים כו' יעוש"ה, ובאמת דברי מהרי"ט צודקים מצד הסברא שאם שנאמר שכל שאנו אומרים שאמירה לצדקה אין עליה רק ענין נדר שמוטל על הנודר לקיים דברו אם כן אם מת ולא קיים נדרו למה יהיה היורש מחויב לקיים נדר מורישו:

אלא דלא כן משמע מדברי הראשונים, רק שגם מה שמשום נדר אתינן עלה אפ"ה היורשים מחויבים לקיים, שכן מצאתי בס' אור זרוע (הל' צדקה סי' כ') במעשה ביהודית אחת שנפטרה ואמר הרב ר' אליעזר ממיץ שנדרה ס' דינר לצדקה, דמוכח שם דעת הר"ר יצחק בר שמואל שמן הדין יורשיה מחוייבים לקיים נדרה ע"כ עיי"ש, ותשו' זו נמצאת ג"כ בתשובת מיימוני בס' קנין סי' י"ט וכן מלשון תשובת הרשב"א בסי' תרנ"ו בראש דבריו שיש לבוא עליו שם מתורת נדר, וחזרתו אין מועיל ולכן מחוייבים יורשיו לקיים הגם ששם היה מונח ת"י אחר, עכ"ז משמע שגם לולא זה היה הדין כן.

ולכן נראה לענ"ד למצוא פשר דבר בזה, והוא דזה אנו אומרים כיון דאיתקש צדקה לקרבנות, וכי היכי דהתם קיי"ל שנשתעבדו נכסיו לענין החיוב הנעשה ע"י נדרו ה"נ בצדקה הדין כך ובאמירתו נתחייב חיוב גמור וזה נעשה ע"י נדרו:

אמנם לענין שיהא נעשה הדבר הנידב לצדקה של צדקה ממש בזה לא דמי צדקה להקדש גבוה ובדק הבית, משום דשם קנה רשות גבוה ובכל מקום דאיתי' ברשות גבוה הוא ולכן לא מחסרא קניה, משא"כ בצדקה שהצדקה מגעת לעניים שהמה הדיוטים או להגבאים שהמה ידעניים ולכן צריכים המה קנין גמור המועיל בכל דוכתי, ונמצא מעתה חיוב נעשה על ידי נדרו ונדבתו, הן באומר הרי עלי נעשה החיוב סתמי על גופו ונכסיו נשתעבדו לקיים מדין ערב, כמו בכל התחייבות שמתחייבים עפ"י דיני התורה, ובנדבתו כשאמר הרי זה לצדקה חל עליו ההתחייבות למסור זה לצדקה

והא דההתחייבות אין חל על פרטי דבר הנידב ובנדב סלע זה לצדקה מותר ללותו ולפרוע אחר וכמו שדקדקנו מקודם בסוגיא דעירוכין בטעם החילוק שקודם שבא ליד גבאי מותר לשנותה ולאחר שבא ליד גבאי אסור לשנותה לפי שאו נקנה גופו של הסלע לצדקה, נראה לענ"ד לומר בהסבר דבר זה שהוא כעין שמוכח מדברי הר"ן (בע"ז פרק ה') גבי הבעלי בטלה זה שכתב שם הר"ן ז"ל, וז"ל ומהא שמעינן שהשוכר את הפועל

ופסק בשכרו לתת לו כור חטים זה או בגד זה אם רצה לחזור חוזר ויהיב ליה מידי אחרינא ע"כ יעו"ש היטב, וטעמו של דבר נראה לומר שחיוב וקניין שני דברים המה, והתחייבות אין חל על דבר פרטי שיהיה חייב לו זה דוקא, רק מצי יהיב ליה מידי אחרינא דכוותה, וזהו מה שדקדק הגמ' (בב"מ מ"ה ע"ב) האי נקנה כסף בכל מקום שהוא נתחייב גברא מיבעיא ליה ומסיק כמו שהוא דלא מצי יהיב ליה מארנקי ישנה, וידוע שתשלומי מעות בכל מקום עדיפי מכל מיני תשלומין, לכן מצי המתחייב לשנות מדיבורו בנתינת חפץ פרטי ולסלוקי ליה בזוזי שויו של החפץ שקצב לו בשכרו, ומעתה בנודר ואומר סלע זו לצדקה כיון שכל ענין זה הוא רק חיוב ולא קנין וזה ידוע שחיוב אין נתפס דוקא על הדבר פרטי, ולכן ביכולתו ללותו ולפורעו אחר במקומו, שחיוב אין נתפס דוקא על דבר הפרטי וכל כמה דלא אתי ליד גבאי שלא נעשה בו זכיה בגופו יכול שפיר לשנותו ולתן אחר במקומו, אמנם אם יאבד אותו שנדב ואמר הרי זה לצדקה אין מחויב לתן אחר במקומו קודם שלוה אותו, דהא ודאי במתחייב ואומר לחברו לתן לו בשכרו דבר זה, נהי שמצי לחזור ולתן לו דבר אחר במקום זה, מ"מ כל כמה שלא חזר בו לא חל התחייבותו רק על דבר זה ואם נאבד ממנו אותו הדבר אין להתובע מה לתובעו להמתחייב, כי המתחייב יאמר מה יש לך עלי אני לא התחייבתי לך לתן דבר אחר ואותו דבר שהתחייבתי לך טול לך, וכענין אפותיקי מפורש שאמר לו לא יהיה לך פרעון אלא מזו דקיי"ל דמצי לסלוקי בזוזי ואפ"ה אין צריך לשלם לו דבר אחר, ומעתה שפיר אתי מה שמתחייב הנודר לחברו עני לתן לו בטענות המוכחשות ביניהם שבועת היסת מפני שהחיוב גמור הוא, כן נראה לענ"ד:

סימן מא

בענין ספק ממון עניים המבואר (ביו"ד סי' רנ"ט סעיף ה') דמי שיש בידו מעות והוא מסופק בהם אם הם מעות צדקה חייב לתן אותם לצדקה, והרמ"א הביא שם אבל מי שהקדיש דבר בלשון שמסופקין בו וכו' נקראו היורשים מוחזקים כו' ודין הראשון של הרב"י הוא מהגמ"ר פ"ק דב"ב שפסק דספק ממון עניים להחמיר מהא דספק לקט לקט דאיתא בחולין דף קל"ד ע"א, ודינו של הרמ"א הוא מדברי תשו' הרשב"א סי' תרנ"ו שכתב שם דממון עניים הוה ככל ספק ממון דאמרינן בו ספק ממון לקולא, ותמה הש"ך על הרמ"א שכתב בלשון אבל, דמשמע ששני הדינים אמתים, והא המה דעות מחולקים יעו"ש בש"ך שהאריך בזה. והנה הש"ך הבין בכוונת הרמ"א לחלק בין יורשים לבע"ד גופיה, דלגבי יורשים הוה ספק עניים ככל ספק ממון אבל לגבי הבע"ד עצמו אמרינן ספק ממון עניים להחמיר כי היכי דאמרינן ספק לקט לקט ומטעם עני ורש הצדיקו כו', וע"כ

תמה הש"ך ע"ז שמתשובת הרשב"א מוכח שאין חילוק בזה יעו"ש, וגם הוכיח שדעת מהרא"י ג"כ שאין שום חילוק בין יורשים לבע"ד, ובאמת חילוקו של הש"ך בביאור ד' הרמ"א כפי מה שמפרש דבריו אין מובן כלל, עוד הוסיף הש"ך להקשות על דברי הגהמ"ר גופיה שפסק להחמיר בספק ממון עניים מטעם ספק לקט לקט דהא בגמ' אמרו הטעם משום דקמה בחזקת חיובא קיימא:

והנה המהרי"ט בחלק ב' בסופו (סי' קכ"ד) ד"ה ועל ספק ממון עניים כתב שמכבר דקדק על הא דהגמ"ר הנ"ל, מהא דפ"ב דבכורות ובסוף סוטה ובפ"ק דיומא ובירושלמי דפאה ומהבעיא דפ' מי שמת דהקדיש כל נכסיו שמכולם נשמע דספק ממון עניים ככל ספק ממון דהמע"ה, ועוד הקשה על הגמ"ר מהירושלמי דאמר שם ריש לקיש בשם בר קפרא לא תטה משפט אביונך בריבו אבל אתה מטהו במתנותיו, אלמא כל שאינו ממתנותיו שזכתה לו תורה קורא אני עליו בריבו:

עוד כתב המהרי"ט לתרץ דברי הגהמ"ר דסבר דטעמא דמתנות הוא בגוונא דאמרינן ספק לקט לקט דהוא כיון דאתחזק כאן הלקט הרי אין כאן חזקת מרא קמא, שאין כאן רק הספק מאין בא הנמצא בחורי הנמלים מכאן או מכאן, ובאופן זה מירי דינו של הגמ"ר במעות שנמצא ואין ידוע מאין בא אם מהמעות צדקה שהיה אצלו או משאר מעות שלו, ולכן ראוי להחמיר דומיא דמתנות:

והנה במה שהחליט מהרי"ט שבכה"ג דלקט אשר יש לנו ספק מאין בא מה שיש בחורי הנמלים אם מלקט או משאר שלו, אין בזה חזקת מ"ק לומר שנדון על אותן השבלים הנמצאים בחורי הנמלים שמקודם היה של בעה"ב בודאי, ואם נעשו לקט זאת הוא ספק ואין הספק שמא נעשו לקט מוציא מחזקת בעה"ב, לפי שיש לקט לפנינו ולא ידענו מאין בא, יש לעיין בזה באמת ע"פ מה שחקר השב שמעתתא (שמעתא ד' פרק ב') בהא דתשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה וכו' ובנמצא הלך אחר הרוב שכתבו התוס' (נדה דף י"ח ד"ה אחר הרוב) הכא איכא חזקה נגד הרוב דבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת כו', ומבואר מדבריהם דכה"ג הו"ל חזקת איסור שאינו זבוח כיון שאנו מסופקים שמא נבלה היא זאת החתיכה והיא היתה בחזקת שאינו זבוח, וא"כ לפ"ז בחד בחד, אחת נבלה ואחת שחוטה שנתערבו הו"ל כל חתיכה בפני עצמה ודאי איסור משום חזקת שאינו זבוח דאיתא בכל חתיכה וחתיכה. והנה הש"ש פלפל שם בסוגיא דמנחות נבלה בטלה בשחיטה כו' יעו"ש בדבריו, אך הש"ש שם הקשה ע"ז מהא דקיי"ל בטרפה שנתערב חד בחד עם כשרה או באופן שהיה קבוע אפילו הטרפה מיעוט מהכשרה אסור מטעם כל קבוע כמחצה על מחצה, שיהיה מותר משום דנוקי

החתיכה בחזקת שלא נטרפה דהא נשחטה הותרה וכיון שאנו יודעים שנשחטו בחזקת היתר עומדת, אלא ע"כ צריך לומר שכל שנתערב אפילו פירש תו לית בה משום חזקת היתר וכמו כן לית בה משום חזקת איסור, ואין אנו דנין על החתיכה בעצמותה, וזהו כסברת מהרי"ט שכתב שכל שיש לפנינו הלקט ושאין לקט אין אנו דנין בזה החזקה הקדומה רק שהספק הוא מאין בא, וא"כ יהיה דברי מהרי"ט שלא כדעת התוס' בנדה הנ"ל שמשם מוכח שגם בכה"ג יש חזקה הקדומה:

אמנם באמת יש לנו ליישב דברי התוס' שלא תקשה עליהם לא מסוגיא דמנחות שהביא הש"ש שם ולא מהא דטרפה שנתערב שהביא הש"ש, והוא שבאמת זאת מסתבר ע"פ דעת ישרה שכל שנתערב חד בחד, טרפה עם כשרה או בשר שחוטה עם בשר נבלה ואח"כ נתפרדו, שאין שייך לומר על כל אחת חזקה הקדומה, כיון שידענו שיש אחד שיצא מחזקה הקדומה בודאי והספק על אותו החתיכה לכל אחת בפ"ע אם זו היא שיצא מחזקתה או לא אין כאן חזקה כי מאי חזית שזו, לא יצתה מחזקתה דילמא השניה לא יצאת מחזקתה, ואין דומה להא דשני כתי עדים המכחישים זה את זה אליבא דרב הונא, משום שכל כת אחת בפ"ע היא ולא הונח עליהם שם תערובות, משא"כ בחתיכות שכל שחל עליהם שם תערובות של שניהם הרי אין לנו דין חזקה על כל אחד בפ"ע, וכן נראה לומר ג"כ במקום שהיה שתי בהמות אחת שחוטה ואחת אין שחוטה הגם שלא היו מעורבים ולקח חתיכה אחת מן אחת מהם ואין יודע מאיזה מהם לקח, ג"כ מסתבר לומר שאין שייך לדון על החתיכה בחזקת שאינו זבוח, שהרי ידענו שאחת נשחטה, רק הספק הוא מאין נלקח חתיכה זו. אך כוונת דברי התוס' נלענ"ד לומר באופן אחר, כגון שהיו לפנינו הרבה בהמות שחוטות והרבה בהמות נבלות שלא נשחטו, וסכום השחוטות ושאינן שחוטות לא נתברר לפנינו ונמצא בהמה נתפרדה מהם ולא ידענו אם היתה שחוטה או שאין שחוטה, שבזה הספק עליה הוא אם נשחטה או לא וע"כ ראוי שנוקי אחזקתה שלא נשחטה שהרי במה שאנו מעמידים אותה בחזקת שלא נשחטה לא נשנה את הנשארים, כי הנמצאים שם השחוטות שחוטות ושאין שחוטות אינם שחוטות:

ע"כ נראה לומר שכוונת התוס' לדקדק משום דהמשנה סתמה בכל גוונא גבי תשע חנויות בנמצא הלך אחר הרוב, היינו שסכום השחוטות והנבלות לא נתברר לנו שנאמר ע"ז שאם היא הנבלה הוה אחרת שחוטה וזה א"א לנו לברר ע"י החזקה, וגם זה נראה לומר אם השחוטות ושאין שחוטות המה מונחים בבירור ורק חתיכה אחת נפרדה מהם ולא ידענו אם משחוטה או משאין שחוטה, ג"כ אין שייך לומר שנוקי החתיכה בחזקת שלא נשחטה שהרי הבהמה שממנה נלקח החתיכה זו היא מבוררת אם שחוטה או

שאין שחוטה רק הספק הוא עליה מאין נלקחה, אך מה שדקדקו התוס' הוא בכה"ג, כגון שנמצאת בהמה שלמה שלא נודעה אם נשחטה או לא נשחטה וגם סכום הבהמות השחוטות ושאין שחוטות אין ידוע, וא"כ הספק הוא עליה ביחוד אם היא נשחטה או לא נשחטה נעמידנה בחזקתה, רק משום שיש כאן רוב שחוטות אמרינן שבודאי היא גם כן שחוטה וע"ז כתבו התוס' שם שיש כאן חזקה נגד הרוב:

וא"כ כפי מה שבארנו דברי התוס' א"כ לא קשיא עלייהו מה שהקשה עליהם הש"ש מהא דנבלה בטלה בשחוטה שהנבלה והשחוטה היו ידועים רק הבשר נתערב אח"כ, וכן מה שהקשה מסעיף ד' בסי' ק"י ברוב חנויות מוכרות בשר שחוטה ומיעוט בשר נבלה שנתערב חתיכה שלקח מאחד מהם באחרות, דהתם ג"כ החתיכה בעצמה אין בה ספק אם היא נשחטה רק הספק מאין נלקח, וכן בהא דבשר טרפה עם כשרה ג"כ אין לדון בחזקת שלא נטרפה שהרי ידענו כמה נטרפו רק הספק על החתיכה מאין באה וכמו שבארנו. אך בנ"ד בהא דחורי הנמלים בכאן נראה לענ"ד שגם שיש להסתפק אם הנמצא כאן בחורי הנמלים נלקח מן הלקט הנמצא בהשדה מ"מ על אותן השבלים בעצמותן יש בהם ספק אם נעשו לקט או לא נעשו לקט והמה כמקודם, וכי משום שיש כאן לקט צריכים גם אלו השבלים להיות ג"כ לקט, וסכום הלקט לא נתברר לנו שנאמר שאין לנו ספק בהתהוות הלקט רק הספק מאין בא לכאן, וא"כ צריכים אנו לדון על השבלים הנמצאים כאן בחורי הנמלים אם המה ג"כ נעשו לקט, וצריכים אנו להעמיד על חזקתן שלא נעשה בהם התהוות לקט וכמו שהיה קודם בחזקת בעה"ב כן המה גם עתה,

ויש להעיר ע"ז מהא דאיתא (בע"ז דף ל"ג ב') גבי גבינות בית אונייקי מפני שרוב עגלים באותה העיר נשחטים לע"ז, ופריך מאי איריא רוב אפילו מיעוט נמי דהא, ר"מ חייש למיעוטא, והקשו בתוס' שם ד"ה אי אמרת אמאי לא חשבינן לה כמיעוטא דמיעוטא משום חזקה להיתר שהיו הקיבות בחזקת היתר קודם שחיטה, ותירצו התוס' דשאני הכא דלאחר שחיטה איתרע לה חזקה דהנך קיבות העומדות לפנינו אחר שחיטה בספקת עבודה זרה קיימו כו', וביאור כוונתם צ"ל משום כיון שנמצאים שחוטות לשם עבודה זרה והספק על הקיבה מאין באה אין מעמידין אותה בחזקתה הקדומה שהיה קודם שנשחטה, הגם שאין כאן ידיעה וקצבה של העגלים הנשחטים לע"ז, וא"כ יש להעמיד אותה העגלה אשר קיבה זו נלקח ממנה בחזקתה שלא נשחטה לע"ז ולמה אמרינן שאין כאן חזקה, אלא שיש לדון בדברי התוס' ולומר שבודאי מעיקר הדין יש חזקה גם באופן זה על הקיבה זו רק מצד חומר יש לנו לחשוב כיון שנמצאים יוצאים מחזקתם. אך קצת צ"ע אטו בהא דהלכה למדינת הים אין לנו יוצאים מחזקה

הלוא מצוים יולדים זכרים ואפ"ה חשבינן להחזקה וחשובה החזקה לעשות למיעוטא דמיעוטא, אלא ע"כ צריך לומר שכל שנלקח ממקום אחר וזה נמצא בעולם אין כאן חזקה על עצמות הדבר) ולכן לפ"ז צדקו דברי מהרי"ט שבכה"ג שיש לקט וספק על מה שנמצא בחורי הנמלים אם בא מן הלקט אין כאן חזקה הקדומה על השבלים שהיו מקודם של בעה"ב, אך מ"מ כפי מש"כ מקודם שכל שחלק הנמצא נלקח ממקום אחר ושם מבורר הדבר אין על החלק הנמצא חזקה הקדומה כיון שאותו הדבר שנלקח משם נתברר שיצא מן החזקה, מעתה שפיר אתיין דברי התוס' בע"ז שאין זה דומה לנ"ד, דשם יכול להיות שאותן העגלים שמהן נוטל הקיבות האלו המה מתבררים בשחיטתן לע"ז, וא"כ אין כאן ספק אם נשחטה לע"ז או לא, רק הספק מאין בא הקיבה הזו שלפנינו שנעשה בהם הגבינה אם מהנשחט לשם ע"ז או לא ולכן נחשב איתרע החזקה, אבל בנידון של הלקט אותן השבלים בעצמותן נעשו לקט, ויש ספק עליהם אם נעשו לקט, א"כ שפיר יש ע"ז שם חזקה הקדומה, אך מ"מ יש לדחוק שלענין חומרא שייך להחמיר שחשיב ריעותא:

ואחרי שבארנו שבעצם הדין יש חזקה הקדומה על השבלים הנמצאים בחורי הנמלים צריכים אנו לבאר מה זה שאמרינן קמה בחזקת חיובא קיימא הא אדרבה בחזקת בעה"ב היה מקודם, אך באמת רש"י מפרש קמה בחזקת חיובא קיימא דמעולם היא עומדת לכך ששל ישראל היא, וא"כ צ"ל בכוונת הגמ' שאין עיקר הטעם משום החזקת חיובא רק כוונת הגמ' שפרה בחזקת פטורה קיימא שמעיקרא לא עמדה להיות מחויבת במתנות וספק אם יצתה לשעה הראויה להתחייב במתנות, וא"כ לפ"ז לדעת הגמ"ר שמדמה ספק צדקה ללקט צריכים אנו לחוש לחומרא בכל ספק צדקה דהא כל ישראל ראוי להעשות אצלו צדקה, ויש לחלק בזה כאשר נבאר בעז"ה:

וראשונה מה שהקשה מהרי"ט מהירושלמי דמשמע שאין דין זה נוהג רק במתנות דוקא, הנה הגהמ"ר כתב מפורש דגם צדקה נכלל במתנות, אמנם לענ"ד מסברא ג"כ נראה כיון שנלמד מהכתוב לא תטה כו' אביונך בריבו ודייק הירושלמי דהאי בריבו מיותר הוא לזאת דייק בריבו אי אתה מטהו, והכוונה הוא שריבו פירושו הריב שנעשה מאת העני מענין הנעשה בין אדם לחברו בממון, אבל אתה מטהו במתנותיו שזהו מזכות התורה שזיכתה לעני ולא נחשב ריבו, ולפ"ז אין חילוק בין מתנות לצדקה וכדברי הגמ"ר:

ובכדי ליישב כל הקושיות של המהרי"ט נדקדק בסוגיות הגמ' (פ' הזרוע קל"ד ע"א) דיש לעיין לפי הס"ד שלא ידע הגמ' החילוק של קמה בחזקת חיובא קיימא ובעי הגמ' למימר שגם בפרה שבחזקת פטורה קיימא הדין כן להחמיר מספק, מדוע לא פריך הגמ' רק אהך משנה ולא על המשנה הקדומה דספק בכור בזמן שמאה שוחטים את כולם כל או"א

פטור מן המתנות, וכש"כ התם שגם הרוב מסייע לחיובא, ובאמת יש להעיר במשנה זו לרב דאמר הולכין בממון אחר הרוב מדוע פטרינן לכל אחד ואחד, הא צ"ל לכל אחד כל דפריש מרובא הוא ואדרבה לכאורה הא עדיפא דהא הוה רובא דאיתא קמן דעדיף מרובא דליתא קמן, ושם כל מה דמדייק הגמ' (ב"ב דף צ"ג) הוא מרובא דליתא קמן, וצריך לומר שלענין ממון כיון שמצינו סברא לשנות מאיסורא יש לומר שכאן גבי ממון רובא דאיתא קמן גרוע משום דגם המיעוט איתא קמן, ויש לתלות בהמיעוט שמא הוא מהמיעוט, משא"כ ברובא דליתא קמן יש לומר שאין סברא לתלות שמא אינו מהרוב, אך זה צ"ע דלכל הפחות עדיף הוא מספק שקול ובלקט גם בספק שקול אזלינן להחמיר וכש"כ הכא שהרוב נוטה לחיוב ולמה לא דקדק הגמ' על המשנה הקדומה:

ע"כ נראה לענ"ד לומר שכל היכא שהספק חל קודם חלות המתנות עניים או בעת חלות המתנה של ענוים אזלינן בו לקולא ככל ספיקי ממון, ולכן בספק בכור שהספק חל קודם שבא העת שחלו המתנות הוא קודם השחיטה ולכן אזלינן בו לקולא, אך זה דקדק הגמ' בפרה שנולד הספק אחר שנתגייר וא"כ אז כבר חלו המתנות, ובזה מדמי הגמ' לספק לקט, הגם שיש כאן חזקה קדומה שאינו לקט מ"מ אחרי שהספק נולד לנו אח"כ שמא הוא לקט מקודם אזלינן להחמיר, ה"ה בפרה לית לן למיזל בתר חזקה של הקודם, כיון שבעת שאנו דנין על הספק הוא שמא הם מתנות כהונה מקודם העת שאנו דנין, ודחי הגמ' דקמה בחזקת חיובא קיימא, פירושו שעומדת ומוכנת לכך שיכול להיות כך שיהיו אלו לקט, לכן לא אלים החזקה הקדומה, משא"כ פרה בחזקת פטורה קיימא לכן אלים החזקה הקדומה להקל ומעתה א"ש דברי הגהמ"ר בספק צדקה שנולד הספק אח"כ בעת שהמעות לפנינו אולי המה של צדקה מקודם, ולכן אין אנו דנין בו דין חזקה דמעיקרא וזה חשוב בחזקת חיוב קיימא, כי יכול להיות שיעלה על דעת איש ישראל לתן ממעותיו לצדקה, דהא זו היא מצוה מוטלת על כל איש ישראל לתן צדקה, וכולם נותנים צדקה ויכול להיות שיתן יותר, והוה זה כמו לקט שהשדה מיועדת שיהיה בה לקט וכמה אין ידוע:

ועתה נבוא לישב את הקושיות שהקשה מהרי"ט, מה שהקשה מהא שאין נותנין מעשר עני של דמאי יש לומר כיון שדמאי חומרא בעלמא הוא מדרבנן לא החמירו בכך, ועוד י"ל דהא בעת שקונה הטבל במעותיו היה המעות שלו וכל מה שקונה תמורת המעות נחשב כגופן של מעותיו, ולכן כיון שבעת שנעשה עליו החיוב [הוא בעת הקנין] נולד אז הספק, בזה מוקמינן על חזקה הקדומה, וכן בהא דשכ"מ שהקדיש כל נכסיו, הספק נולד בעת הקדשו אם הקדיש לחלוטין או ע"מ שיהיה ביכולתו לחזור, וכש"כ אם אמרינן

שכוונתו על דרך מתנת שכ"מ שהרי לא נתן לע"ע כלום רק עם גמר מיתה, וא"כ יש ספק בעת מעשה אם היה נתינה או לא, וכן בהא דנדרים ג"כ אתי שפיר שדעת הר"ן שנפסוק שם לקולא, משום דהספק הוא בעת אמירתו, והדין אם יש יד לצדקה או לפיאה וכדומה נמי כן הוא:

איברא בהא דבכורות צ"ע מדוע אנו אומרים גבי בכור שנפקד אצל בעה"ב ומת אחד מהם שהמע"ה, וכן בהא דאמרינן ביולדת זכר ונקבה דמספקא לן מי קודם המע"ה. והנראה לענ"ד לענין מת אחד מהן דניחזי אנן אם מוסר הבכור לכהן ואח"כ מסר הכהן בחזרה לישראל אחד ונולד ספק מי מת שודאי לא היה שייך כאן לומר אבל אתה מזכהו במתנותיו, כיון שהספק של עתה הוא אינו בענין המתנות רק הוא סיכסוך של בין אדם לחברו, הכהן עם הבעה"ב ונקרא בריבו, ומעתה נאמר שכאן כיון שאם היה מוסר לכהן הבכור היינו דנין בו המוצא מחברו עליו הראיה, הכי במקום שלא מסר עדיין להכהן יהיה חמור זה אין סברא, וצריך לומר דהא דאמרינן אבל אתה מזכהו במתנותיו הוא רק שנעשה הספק בעיקר ענין המתנות, אבל כאן שנעשה מתנות בודאי וידוע שהוא ממון של כהן, אח"כ כל הספיקות שנעשה בהממון כי ההוא דמת אחד מהן וכדומה קוראים אנו ע"ז שהוא בריבו:

אמנם בהא דנולד זכר ונקבה והתם הוה לגמרי כהא דספק לקט שהספק הוא אולי השבלים כבר נעשו לקט, והכי נמי נאמר כשאנו רואין זכר נולד מן המבכרת אולי נולד מקודם ונתהוה בכור, ולכן נראה לענ"ד לחלק ולומר דהא דאמרינן קמה בחזקת חיובא קיימא היינו לפי שראינו לפרש ע"ד פירש"י שעמד להיות לקט בזה השדה, היינו דוקא שם שכל התבואה עומדים ע"פ רוב שיהיו לקט בזה השדה, ואפשר שהוא כעין בירור שבודאי נמצא בכל שדה מעט לקט, אך לא נודע סכום הלקט כמה יהיה ועתידות הלקט שיתהוה בשדה זו הוא מונח על כל השדה, ולכן מה שנעשה לקט בזה השדה אין זה התחדשות שהרי עמד לכך, משא"כ בס' בכור אולי זה הזכר נולד באחרונה והנקבה בראשונה ומעולם לא עמד כלל להיות בכור כאן, ולא מיקרי זה בחזקת חיובא קיימא:

ומעתה אתי שפיר דברי הרמ"א שהביא לדינו של הרשב"א וצירף לדינו של ההגמ"ר המובא בב"י בשו"ע, והיינו טעמא שבנידון של הרשב"א כיון דאמרינן שמקום שנולד לנו הספק בעת מעשה הולדת הספק, גם בצדקה אמרינן שמעמידין אנו על חזקה דמעיקרא, ושם בעת שנולד הספק בעת שמסר אביהן המעות ליד הנפקד אם היה כוונתו אם ימות עד שובו לבלינסיאה או עד בואו למורסיאה ובעת מעשה היינו תולין להקל מצד חזקתו

הראשונה, וממילא נפסק הדין שהתנאי הוא עד בואו וחזקה זו שנולד אז לאביו מהני אח"כ גם לבן:

והנה ראיתי אשר החתם סופר בתשובתו (חלק יו"ד סי' ר"מ) האריך בענין זה ואחרי עיוני בדבריו מצאתי לענ"ד להעיר בדבריו, והנה הביא הח"ס הנ"ל דעת הנימוק"י בב"ב פ' מי שמת דהא דספק לקט לקט אינו רק גבי מתנות עניים, כגון לקט שכחה ופיאה אבל לא גבי צדקה, ואח"כ כתב שגם הר"ן סובר כהנימוק"י, והוכיח זה מהא דפוסק בבעיא דנדרים אי יש יד לצדקה לקולא, ולמש"כ לעיל בדברינו אין ראיה מזה לפי ששם הספק נולד בעת מעשה התהוות הספק וכדכתיבנא, אך לבד זה לענ"ד נראה מוכח מד' הר"ן להיפך שא"א לפרשם כדעת הח"ס, שלפי דברי הח"ס נראה שבזה הוא מודה שאילו היה הדין בצדקה שהוא כלקט שאמרינן ספק לקט לקט, היה בזה הדין שנלך לחומרא ואף למאי דאמרינן שם קמה בחזקת חיובא קיימא, א"כ מה הקשה הר"ן על הרשב"א מסוגיא דחולין דמוכח דספק עניים להקל, הא אדרבה שם מוכח להחמיר במקום ספק שהוא בחזקת חיובא, ולדברי הח"ס כל ענינו של דעת הר"ן הוא משום שפוסק כהך לישנא דקמה אקמה קשיא ליה, וא"כ הדין דאמרינן ספק לקט לקט הוא רק בלקט שכחה ופיאה, אבל בכל מילי אמרינן ספק ממון עניים להקל, מאי מוכיח הר"ן מהס"ד הא לפי הס"ד היינו סוברים שגם מתנות כהונה דמי למתנות עניים, וביותר קשה מה דהקשה הר"ן על הרשב"א מהא דנחתומין, הא זהו משנה מפורשת ואיך יהיה אתיא מתניתין לפי הס"ד ולישנא קמא דסברי בכל המתנות דינם כלקט בענין הא דספק לקט לקט, ועוד קשה הא הר"ן נקט קושיתו על הרשב"א והרמב"ן גם בבעיא דיש יד לפיאה, דכן מבואר בלשונו "ולענין פיאה וצדקה", ופיאה גם לפי המסקנא כלקט דמי, והיה להר"ן לפסוק לחומרא בזה, אלא ודאי שקושית הר"ן על הרשב"א הוא גם ללישנא קמא, ומטעם דזה דנדרים לא חשיב חזקת חיובא [ואפשר שעדיפא הוא וכמוש"כ לעיל] לפי שהספק נולד בעת מעשה ולא אח"כ, ולכן אין כאן משום עני ורש הצדיקו, ואתי שפיר קושית הר"ן, ומה שדחה הח"ס דברי הש"ך בישובו על הרא"ש שמה שהחמיר הרא"ש בדין הקדיש כל נכסיו, מטעם דלא אמרינן לאומדנא במקום ספיקא ולא מטעם ספק איסורא, וע"ז תירץ הש"ך שזה קאי על הפקר, והח"ס דחה זה דהפקר הוה כנדר, ואח"כ נדחק להשוות שיטת מהר"ם מר"ב עם דברי הרא"ש תלמידו שלא יחלוקו זע"ז יעו"ש בדבריו, ועדיין לא ניחא לן בזה דאכתי קשה למה לא אמר המהר"ם טעמו של הרא"ש לפי שהאומדנא אין מועילה מספק, ומדברי המהר"ם מר"ב משמע שכל הטעם הוא דוקא משום ספק איסורא לחומרא, ובמקום שאין שייך טעם זה יהיה הדין שיכול לחזור בו:

ובכדי להשוות דברי הרא"ש עם רבו מהר"ם ז"ל, נראה לענ"ד לומר דבאמת דברי הרא"ש צריך ביאור מה דקאמר וכיון דמספקא לן אי שייך הכא אומדנא או לא יראה שאין מבטלין ההקדש מטעם ספק אומדנא כו', שאין מבטלין מעשיו אלא היכא דברור אומדנא כדפירשתי לעי עכ"ל הרא"ש, ולכאורה הוא פלא מהסברא ההיא כאן שאי מבטלין בספק אומדנא, בשלמא שם לעיל שהספק הוא במציאות אם יש לו עוד נכסים, בזה שפיר י"ל שספק אומדנא אין מבטלת ודאי קנין, משא"כ כאן הא הוה ספיקא דדינא שמסתפק בגמ' אולי אמרינן גם בזה חוזר, ולהסברא שנאמר דחוזר צריך לומר דסברינן דזה חשוב אומדנא ברורה, וא"כ איך נוציא ממנו הנכסים דילמא הוה בזה הדין דחשיב אומדנא ברורה, ואין לומר דמה דאמר הגמרא תיקו פירושו דהוה ספק אומדנא וממילא הוה הדין שאין יכול לחזור ונוציא ממנו הנכסים ז"א, דא"כ לא הו"ל להגמ' לומר לשון תיקו, רק הו"ל להגמ' לומר דהדר פשטה דאין יכול לחזור, ומדאמר בלשון תיקו מוכח שיכול להיות שיבא אליהו ויאמר שזה חשוב אומדנא ויהיה הדין שיכול לחזור, וכיון דהוה ספיקא דדינא היאך מוציאין ממנו:

וע"כ נראה לענ"ד לומר בכוונת הרא"ש שודאי עיקר סמיכתו על מה שבספיקא דדינא בזה ראוי לפסוק להחמיר גבי איסורא, היינו בצדקה הקדש והפקר כסברת הפ"ח דהפקר הוה ג"כ כמו נדר, אך שמ"מ טענת ברי דידיה היה לו להועיל שהוא לא הקדיש הדבר בהחלט רק אם ימות כדרך מתנת שכ"מ, לזה אמר הרא"ש כיון דסלקא בתיקו מספקא לן אי שייך אומדנא יראה שאין מבטלין ההקדש, הכוונה יראה היא כמוש"כ שלענין דינא נקטינן לחומרא אך הוסיף לומר שאין מבטלין מטעם ספק אומדנא שאפילו טענת ברי דידיה לא יועיל, והוא כיון דנקטינן לחומרא מצד ספק איסורא ואין כאן אומדנא ברורה, פירושו משום דהכי קיי"ל מצד ספק איסורא, ממילא לא יועיל אפילו ברי דידיה, דהא אם הדין הוא שאין יכול לחזור שאין נחשב זה אומדנא, ממילא אפילו שהאמת יהיה שבלבו היה על תנאי מיתה, מ"מ אין מועיל מצד שבאמת לדינא הוא רק ספק אומדנא, ומעתה נכונים דברי הרא"ש עם דברי מהר"ם ב"ב רבו ושניהם סוברים שמטעם ספיקא לחומרא אתינן עלה להחמיר שלא יכול לחזור בו:

ובזה יהיו נכונים דברי מהרי"ו בתשובה (סימן קע"ה) המובא בש"ך (סי' רנ"ט ס"ק י"א) שכתב שם וז"ל, ואם יש לך להשיב כיון שאמרה האשה לתת לצדקה א"כ הוה כמו איסורא וספק איסורא לחומרא, כדאמר פ' מי שמת שכ"מ שהקדיש כל נכסיו מהו וקיימא בתיקו וכ' האשרי דמספיקא לא מבטלינן הקדש כו', הרי מוכח שגם מהרי"ו פירש בדברי הרא"ש מטעם דפסקינן בספיקא דצדקה ספק איסורא לחומרא:

והנה החתם סופר בתשו' הנ"ל בד"ה ונ"ל הביא קושית רבינו משלם לר"ב דאיתא (במרדכי פ' הזרוע) אמאי ספק לקט לקט ניזול בתר רובא ויהיה לבעה"ב, ותירץ משום דרחמנא אמר צדקהו, וביאר הח"ס כוונתו דכוונת הכתוב שאמר צדקהו במתנותיו שנחשיבהו מוחזק, וא"כ ממילא הוה הדין שאין הולכין בממון אחר הרוב, ולענ"ד דבריו קשים מאוד, חדא בעיקר הדבר מנ"ל שכוונת הכתוב לעשותו מוחזק דילמא התורה הטילה עליו חיוב במקום ספק, ומ"מ המוחזק נחשב הבעה"ב כמו שהוא באמת נמצא בחזקתו, ועוד דכיון שבכל התורה אזלינן בתר רובא, וא"כ במקום רובא לא קאי קרא דצדקהו, ובלא"ה אפילו לד' הח"ס גופא אין זה דומה לכל מקום שבממון דלא אזלינן בתר רובא להוציא מהמוחזק, דהכא בנידון מתנות עניים שאם נאמר דאזלינן בתר רובא ופסקינן שזה אינו לקט, ממילא לא יהיה מוחזק העני ולא נצטרך להוציא מחזקה שהרי הוא ביד הבעה"ב, ואין דומה להא דאמרינן לא אזלינן בממון בתר רובא, דהתם אפילו אם היה הדין שהולכין אחר הרוב בממון, מ"מ היו צריכים להוציאה מיד המוחזק שהרי הוא מוחזק בהם, משא"כ הכא אם נלך אחר הרוב לא נצטרך אח"כ להוציא מיד המוחזק, ומנ"ל דכה"ג לא אזלינן בתר רובא:

ובאמת לפי מה שפירש רש"י (חולין קל"ד א') ד"ה ש העליונים וז"ל, חטים העליונים שע"פ החור איכא למימר לקט הן שנשרו בשעת קצירה, משמע מדבריו שאין מפרש הטעם דאמרינן שהוא לקט שהנמלים הביאו מן הלקט, רק הספק הוא שמא כאן נפל הלקט מיד הקוצרים, וא"כ אין שייך בזה רוב כלל דזה הוה ספק שקול אם באו מאת הקוצרים שנפלו מידם או שבאו ע"י הנמלים שהביאו לכאן וא"כ אין שייך בזה רוב, רק שהוא ספק מאיזה סיבה באו לכאן, אם ע"י הקוצרים וממילא הוה לקט או ע"י הנמלים, ובזה יתכן מה שפירש"י שכל הסוגיא דמקשה הגמ' הוא רק מר"מ דסבר דספק לקט לקט, ואילו לרבנן אין אנו צריכים לומר סברת ספק לקט לקט [עיין תוס' ד"ה ורמינהו] וזה טעמא בעי, הא גם לרבנן צריכים אנו לסברת ספק לקט לקט, אכן לפי מה שדקדקנו בפירש"י ניחא, שלפי דברי הת"ק שרק העליונים הוה לקט אין אנו צריכים לסברת ספק לקט לקט, משום דיש לומר שיותר יש לומר דהוה לקט מתרי טעמא, חדא י"ל דנפילה מיד הקוצרים שכיח יותר מגרירת הנמלים, שדרכן להביא לתוך החור ולא עפ"י החור, ואפילו אם נאמר שגם עפ"י החור דרכם להביא, מ"מ הלא יש כאן רוב שהוא לקט, חדא שמא באו מיד הקוצרים ולא מן גרירת הנמלים לכאן, ואפילו מן הנמלים שמא מלקט הביאו, ואפילו אם נאמר שאם מן הנמלים באו לכאן יש כאן רוב שאין זה לקט, מ"מ

המיעוטא מצטרף למחצה של הא דשמא מן הקוצרים באו, ולכן הוה יותר מצוי דהוא לקט, ולכן פירש"י שהקושיא הוא רק מדברי ר"מ:

אמנם הר"ש מפרש הא דחורי הנמלים שמא הביאו הנמלים מן הלקט, ומשמע מדבריו שגם ברישא דמתניתין דאמרינן העליונים לקט, הוא ג"כ מטעם דאמרינן שהביאו מן הלקט, ובשיטה זו הולכת שיטת התוס' שמפרשים דהא דאיתא במתניתין שספק לקט לקט קאי אתרווייהו, הן לת"ק והן לר"מ, ובאמת לפ"ז קשה מה שהקשה רבינו משלם לר"ב ניזול בתר רובא, ולענ"ד היה נראה ליישב זאת והוא, דהספק שאנו מסופקין על מה שנמצא בחורי הנמלים אם הנמלים הביאו מן הקמה שלא נקצר או מהלקט הנמצא בשדה, יש לומר שאם מהקמה לקחו הנמלים צ"ל שהם עשו מעשה התלישה מן המחובר, ואם מן הלקט אין צריכים לעשות מעשה להבאה, ולכן נהי שרוב הוא הקמה, מ"מ כיון שלהקמה צריך מעשה ולהלקט אין צריך מעשה לכן אין נחשב זאת לרובא, משום דרוב התלוי במעשה לא נחשב רוב וכדאיתא בבכורות (כ' ע"א), ועפ"ז נראה לענ"ד ליישב ד' המרדכי פ' הזרוע בהא דקאמר לתרץ הקושיא משום דכתיב צדקהו, וכבר הקשינו כיון דיש כאן רוב המועיל באיסורין למה לא יועיל נגד הקרא דצדקהו, ונראה לענ"ד דאפשר המרדכי יסבור ג"כ להאי סברא שאין נחשב כרוב מחמת שהוא רובא דתלי במעשה, רק עיקר הקושיא דנהי דרובא דתלי במעשה לא נחשב רוב מ"מ אינו ספק שקול, ואף אם נחשב זה לספק איסור דאזלינן לחומרא, הא כבר כתבתי במקום אחר שהא דחיישינן לספיקא במקום שיש חזקת היתר, הוא משום דחיישינן לחומרא כל שנעשה ריעותא המספקת לנו, וה"נ יש ריעותא המספק לנו מה שנמצא לפנינו לקט שיוכל להיות שלקחו משם, מ"מ היכא דשכיח היתירא יותר, אפילו שאין כאן רוב ע"פ דין, מ"מ מצד דשכיח לא נחמיר מספק נגד חזקת היתירא, וכבר כתבנו שבכאן יש חזקת היתירא שהשבלים מקודם היו, של בעה"ב וספק אם נעשו לקט, אך יען שיש כאן ריעותא חיישינן לספיקא להחמיר כמו בכל האיסורין, אך זה קשה להמרדכי דניזול בתר רובא דהיתירא, הגם שאין זה נחשב רוב עפ"י דין משום דתלי במעשה, מ"מ יהיה נחשב לשכיח יותר ולא נחשב זה לריעותא דמרע להחזקה ונוקי בחזקת היתירא, וע"ז השיב המרדכי משום דכתיב עני ורש הצדיקו פירוש כאן שבאמת אין כאן רוב עפ"י דין והוה זה ספק וע"ז נאמר עני ורש הצדיקו, וכיון שמן הדין הוא להחמיר ע"כ אין מועיל בזה רוב שאינו רוב גמור לסמוך עליו להיות נחשב שכיח להיתירא:

ובעיקר מה שרצה החתם סופר לחדש דתרווייהו צריכי האי דספק איסורא לחומרא, והא דרשא דהצדיקו, דהא דרשא דהצדיקו מחשיב להעני מוחזק וממילא הוה חזקה

כנגד חזקה שבעה"ב מוחזק, וע"ז אהני לן מה דספק איסורא לחומרא, ודבריו צע"ג לענ"ד כי נראים סותרים זא"ז, שאח"כ כתב בביאור קושית הר"ן בנדרים על הרשב"א והרמב"ן וז"ל "רצונו כי הרמב"ן והרשב"א בודאי לא אמרו הא דספק איסורא לחומרא, אלא גבי מתנות עניים כו' דקאי עלייהו בבל תאחר ובל יחל, אבל זרוע ולחיים וקיבה ליכא בהו איסורא אחר ההפרשה לכו"ע" כו' יעו"ש, וא"כ צ"ע למה צריך לומר שם בגמ' פרה בחזקת פטורה קיימא כו', אפילו היה בחזקת חיובא מ"מ הא הוה חזקה נגד חזקה דבעה"ב, שהוא מוחזק עכשיו וספק ממון לקולא כיון דליכא בהו איסורא:

גם במש"כ הח"ס אח"כ בד"ה אמנם וזה לשונו שם, ובתשובת הרשב"א בסי' תרנ"ו דאין עלייהו לא בל תאחר ולא בל יחל, וממילא ליכא אלא ספק ממון וליכא נמי משום צדק משלך, דמצי אמרי קים לנו כאידך דחולין דקמה אקמה קרמי ליה כו', ולכאורה דבריו אינם מובנים מה שעירבב שני הטעמים ביחד, שכתב כיון דליכא עלייהו איסורא והוה ספק ממון, וא"כ אפילו סברינן דיש דרשא דצדק משלך גם בזה, מ"מ הא הוה חזקה נגד חזקה וספיקא להקל, ולמה צריך להוסיף הטעם משום דיכול לומר קים לי כאידך לישנא. אך מ"מ יש ליישב דבריו ששם בעובדא דהרשב"א היו החפצים מונחים ביד שליש, וא"כ גם לולא הסברא דספק איסורא לחומרא היה הברירה בידו לתת למי שירצה אם היה בזה דרשא דצדקהו דחשיב לעני מוחזק, משום דהוה חזקה נגד חזקה ושניהם מוחזקים בשוה, ואפשר שהיה צריך לתן לצדקה משום דהוה כמו שודא דדיינא וראוי לנטות לצד הצדקה, ולכן צירף הסברא דמצי היורש לומר קים לי כאידך לישנא דקמה אקמה קרמי ליה, והיינו טעמא כיון שהיורש הוא מוחזק בודאי והצדקה חשוב מוחזק ספק, וע"כ צריך השליש למסור להיורש שאין ספק מוציא מידי ודאי:

ועתה נבאר בדברי רבותינו הראשונים כפי שיטתם כל או"א. והנה בארנו לעיל בדברינו בעזר"ה אשר דברי הרא"ש ורבו מהר"ם בשיטה אחת הם, דספק צדקה להחמיר מטעם דהוה ספק איסורא, איברא יש לעיין למה צריכים לומר לטעמא דעני ורש הצדיקו, הא די בטעמא דהוה ספק איסורא, ונראה לענ"ד לומר שזה טעם אחד דלולא טעם קרא דהצדיקו היינו אומרים כיון דהוה ספק ממון לקולא וממילא ליתא בל תאחר ובל יחל, וכמו שאין איסור גזל משום שספק הממון מכריע להקל וממילא לא חל עליו איסור גזל, ה"נ היה ראוי להיות גם בספק ממון עניים, שלא יחול עליו חומרא דאיסור בל תאחר ובל יחל מספק, וע"ז הועיל לנו הדרשא דצדקהו שלא הוחלט הדין מצד ספק ממון להקל וממילא צריך לחוש לספק איסור בל תאחר ובל יחל המוטל עליו, ומעתה להרא"ש גם הספק הנולד בעת מעשה הדבר אנו דנין בזה להחמיר בספיקא דצדקה, זולת במקום

שנולד הספק והחזקה מועלת לו קודם שחל הספק של הצדקה, כגון במעשר עני ובבכור שנתערב וכמו שכתבתי לעיל, גם יש לומר להרא"ש שגם לפי לישנא בתרא דאמור בגמ' בחולין קמה אקמה רמי ליה, לא נאמר שדין זה אינו רק בלקט שכחה ופיאה, אלא, לא בא להוציא רק מתנות כהונה כגון זרוע וכו' מפני שאיסור בל תאחר אין בהם ולא פתיכא בהו איסורא כלל, אבל במקום שיש בהם קצת איסורא גלי לן קרא דעני ורש הצדיקו לחושבו ספק איסורא, אמנם מדברי מהר"ם שגם גבי יורשים פסק שנלך בהך איבעיא לחומרא, וכן מד' מהרי"ו בתשובה ששם ג"כ גבי יורשים הוא והספק הוא בספיקא דדינא, מ"מ רצה לומר שנלך להחמיר כד' הרא"ש ז"ל, נצטרך לומר דסברי דקיי"ל כלישנא קמא דאיתא בגמ' שלגבי מתנות כהונה ג"כ אף דליתא בהו ב"ת, מ"מ יש כאן הדין הא דעני ורש כו' וצריך לילך לחומרא:

והרמב"ם פסק גם בבעיא דיש יד לצדקה לחומרא והר"ן כתב שיש לומר על דרך של הרמב"ם בכ"מ שאת"ל נקטינן כן, אמנם הכסף משנה כתב (בפ"ה מהלכות מ"ע הלכה י"ג) שכמדומה לו שבמקום שאין האת"ל מפורש אין פוסק כוותיה, ע"כ כתב שטעמו משום ספק דאורייתא לחומרא, ונראה כוונתו מטעם בל יחל וב"ת, אך קשה ע"ז הא מצינו בבכורות ברחל שלא ביכרה וילדה שני זכרים ומת אחד מהם שאין מחויב לתן לכהן מפני שהמע"ה, הגם שיש בנתינת בכור לכהן איסור ב"ת לשלמו ומחד קרא איתרבי לקט שכחה ופיאה ובכור ואפ"ה אזלינן להקל בבכור, ומוכח מזה שבמקום שאין מחויב לשלם מטעם המע"ה, אין עליו לתא דבל תאחר וה"נ בפיאה וצדקה נמי ראוי להיות כן:

ולכן אפשר לומר בכל זה דהטעם שפסק הרמב"ם לחומרא, הוא מטעם דאזלינן להחמיר במעות השייך לעניים כמו בכל מתנות עניים מטעם עני ורש הצדיקו, ובבכור לית לן דין זה דקיי"ל כאידך לישנא קמה אקמה רמיה ליה. אך קשה ע"ז הא לא אשתמיט תנא בחד דוכתא בבכורות שאין אנו אומרים בספק בענין בכורות לענין נתינה לכהן המע"ה, וכמה משניות שנויים בדין זה ואפ"ה ר"ט דאמר כהן בורר לו את היפה בילדה שני זכרים מפרש בגמ' טעמא דההוא דבריא נפיק ברישא, וא"כ הך לישנא קמא בחולין דרמי ממתנות עניים אמתנות כהונה ורבא שני אליביה, מה יענה להך משניות דבכורות, א"ו ע"כ צריך לומר כמוש"כ לעיל שבבכור אין כאן חזקת חיובא, שמא בהמה זו לא היתה מעולם מיועדת להיות נולד בראש, משא"כ במתנות עניים ובצדקה כל המעות בכלל היו מיועדים שיהיה מהם מעט צדקה וכל מטבע ומטבע וכן כל שבולת ושבולת ראוי לצדקה וראוי ללקט, ומטעם זה נאמר גם במש"כ הרמב"ם (בפ"ח מהלכות מ"ע הלכה

ג') בנדר לצדקה ואין יודע מה נדר צריך לתן עד שיאמר ברי שלא לכך נתכוונתי, והיינו כיון שבכלל הוא עומד בחזקת חיוב לצדקה אזלינן להחמיר במתנות עניים:

אמנם זה נשאר צ"ע מדוע פסק הרמב"ם להקל בבעיא דהקדיש כל נכסיו בשכיב מרע וכתב שאין מוציאין מחזקת בעליו, ויש לומר כיון שכל הטעם שאנו אומרים להחמיר בספק ממון עניים מטעם שהדבר בחזקת חיובא קיימא וביארנו הפירוש שזה הוא משום שהממון עומד לענין זה שיעשה מהם צדקה אך כמה לא נתברר, ולכן בספק אזלינן לחומרא שמא גם זה נעשה צדקה, אך זה דוקא בנדר מעט ממעותיו או יותר במקום שמשייר לנפשו, אבל לא בהקדיש כל נכסיו שלסוג זה לא עמד לכך ולכן אזלינן בספיקא להקל, דלענין זה אמרינן שנכסיו בחזקת פטור קיימי שמעולם לא עמדו לכך, ובסמוך נדבר עוד מה שאפשר לומר בשיטת הרמב"ם:

אמנם בדברי הרשב"א יש להתישב דאיהו פסק לחומרא בבעיא דיש יד לצדקה [וכן הרמב"ן ז"ל], ובבעיא דהקדיש כל נכסיו פסק להקל, וכן בתשובה (סי' תרנ"ו) פסק להקל גבי יורשים בספק צדקה, ושם אין במשמע שהיו כל נכסיו שנאמר שלא לכך עמד, ולפי הוכחתינו שהוכחנו שאין לומר בהא דנדרים מטעם איסור בל יחל ובל תאחר, דהא קשיא עלה מבכורות כמוש"כ וע"כ צריך לומר מטעם עני ורש הצדיקו, וא"כ מוכח שגם במקום שנולד הספק בעת מעשה חלות הצדקה אמרינן ספק עניים להחמיר, וא"כ צריך ביאור למה בבעיא דהקדיש כל נכסיו וחילק כל נכסיו לעניים פוסק להקל:

והנה הר"ן מפרש בבעיא בגמ' דיש יד לצדקה שבחזקת פטורה קיימא, ובארנו הסבר זה לחלק מהא דחולין, משום שסובר שכל שהספק נולד בעת מעשה חלות הדבר אזלינן להקל על חזקה דמעיקרא, ואיהו דן על הרשב"א והרמב"ן שמטעם אחר בא על ספק ממון עניים להחמיר דחשוב ספק איסורא ולא מטעם עני ורש הצדיקו:

וע"כ נראה לענ"ד אחרי שהר"ן פירש כן בדברי הרשב"א והרמב"ן, מעתה אפשר שנאמר ג"כ כפי שיטת הר"ן שהרשב"א לא בא עליו מטעם זה של עני ורש, רק מטעם ספק איסורא לחומרא, אך לתרץ מה שהקשינו מבכורות ולתרץ קושית הר"ן מסוגיא דחולין, נראה לענ"ד לומר בזה שהוא ע"פ מה שבארנו לעיל, שבמקום שהספק נעשה לפנינו אם הוא צדקה מקודם או חולין, אזלינן בה להחמיר ועל אופן זה אמרינן בגמ' בחולין במקום שבחזקת חיובא קיימא, אבל במקום שהספק נולד לפנינו בעת חלות הדבר אם הוא חל או לא, בזה יש להקל ואין שייך בזה הא דרשא דעני ורש הצדיקו, מעתה יש לומר בסברת הרשב"א ג"כ שבזה יודה לסברת הר"ן, רק שלענין ספק איסורא הוא להיפך הדבר, שכל שבעת מעשה נסתפק אם חל דבורו או לא והוא מסתפק אם נעשה הנדר בדבורו או לא,

ועצם ענין חלות נדר הוא ענין איסורא שהוא מצוה לקיים נדרו, לכן בעת מעשה חל עליו הספק להחמיר. הן אמת שכשנבוא אח"כ לדון עליו על חיוב התשלומין אם יש עליו חיוב או לא, שאז הגם שהוא מסתעף אח"כ לענין איסורא של בל תאחר, מ"מ נאמר בזה כיון שאין עליו חיוב תשלומין מצד ספק ממון להקל, וממילא אין עליו איסורא של לא תאחר לשלמו, וכן בפועל שיש על בעה"ב איסורא דבל תלין אם אין מחויב לשלם להפועל מצד ספיקא, בודאי אין עליו איסור של בל תלין, וה"נ כן בענין בל תאחר במקום שאין עליו חיוב תשלומין, ממילא ליתא עליו חיוב בל תאחר, רק כבר אמרנו שבמקום שאנו דנין אח"כ בצדקה אם היה מקודם צדקה בזה אזלינן בדין ספק ממון עניים, ובעת מעשה על חלות דבורו אם הוא חל עליו אין שייך לדון מצד ספק ממון עניים להחמיר, רק לדון ע"פ שורת הדין אם חל עליו, ובעת מעשה נדון בענין נדר אם קבל עליו נדר בזה שהוה ספיקא באיסורא, וע"פ דברינו מדויק היטב מה שהרשב"א לא פסק להחמיר רק לגבי פיאה וצדקה, אבל לגבי הפקר לא הזכיר וניכר מדבריו ששם יהיה הדין לקולא ככל ספק ממון, ואתיא שפיר אפילו אם נאמר שהפקר מטעם נדר הוא מ"מ אין חל עליו החומרא, וע"כ נוקי ממון אחזקת מ"ק, אבל בעובדא של הרשב"א (בסי' תרנ"ו) ובדין דהקדיש כל נכסיו אין לחוש מטעם נדר להחמיר, שהרי הוא יכול לפרש דבריו שכך כוונתו בנדרו והקדשו, רק צריכין אנו לעיין לענין דינא היאך מורה ממשמעות לשונו שעל אופן זה חל אמירתו שהוא נחשב כקנין, עיין בתשובה הקודמת בענין זה], מעתה נאמר כמו שכתבתי לעיל שכל שהספק נולד בעת מעשה חלות הצדקה אנו הולכין בזה אחר חזקה הקדומה ומספק לא נעשה עליו חיוב, וכן בהא דעובדא של הרשב"א (בסי' תרנ"ו) כיון שהוא יורש זכות אביו וכיון שלאביו בעת מעשה היינו הולכים להקל ולא נעשה עליו חיוב יותר ואיהו במקום אביו קאי ויורש זכות זה:

ומעתה יתפרש דברי הרשב"א שכתב שם בתשובתו ז"ל ואפילו למי שפוסק להחמיר בבעיא דהקדיש כל נכסיו מסתברא דהכא לקולא דהתם הקדש בודאי אלא שאנו מסופקין אם לכשיעמוד יוכל לחזור בו, אבל כאן דמה דמסופק אם חל ההקדש כלל מספק אין מוציאין מיד בעליו עכ"ל וכבר דקדקנו במקום אחר בדבר הפירוש בדברי הרשב"א אלו אשר אין להם פירוש נכון, ולמש"כ יתפרש שפיר, דיסוד הדברים והסברא שאנו מקילים בהקדיש כל נכסיו כו' הוא לפמש"כ, משום כיון שבעת מעשה אין כאן חשש דנדר שמחמתו יחול מספק, וגוף הספק נולד אז לענין ממון עניים ע"כ אזלינן לקולא, והטעם שבהקדיש כל נכסיו אין כאן חשש נדר, דהא מצינו בנדרים גם במקום שסתם נדרים הוא להחמיר כגון בנדר בחרם כו', אפ"ה לענין איסור נדר נאמן על עצמו

לומר לא נדרתי אלא בחרמו של ים, וה"נ בענין הא דהקדיש כל נכסיו יהיה נאמן לומר שכוונתו היה להקדיש לאחר מיתה כדין מתנת שכ"מ, רק אנחנו לא נשמע לו אם היה הדין ברור שאין כאן אומדנא ברורה, שהרי האמירה בצדקה כקנין נחשב וההקדש קנה באופן זה ולא מהימן במחשבתו להוציא ממה שנעשה ע"י חזקת משמעות דבורו, ולענין הקנין של הצדקה וההקדש הוה מחשבתו דברים שבלב ואינן דברים והיה יכול ההקדש והצדקה להוציא ממנו הנכסים, אך כיון שמספקא לן והספק נולד בעת מעשה ממילא אמרינן שהוא בחזקת בעליו. וטעם הסוברים להחמיר שזה הוה גם ספק נדר, שאם הדין נותן שאין כאן אומדנא שלא נתכוון להקדיש מעכשיו, יש עליו ג"כ איסור נדר גם אם יאמר שכוונתו היה שלא להקדיש מעכשיו משום דזה הוה דברים שבלב ואינן דברים, ואין דומה לנודר בחרם כו', ששם מה שאומר לא נדרתי אלא בחרמו של ים זה הוא פירוש דבריו ויכול לפרשם גם בפירוש אשר אין מדברים כן רק המיעוטא דמיעוטא, משא"כ שהוא מקדיש סתם וכל סתם מעכשיו הוא והוא אומר כוונתו לזמן פלוני זה הוה דברים שבלב ואינן דברים גם גבי איסור נדר, וראיה לזה מהא דאיתא בגמ' (נדרים כ"ח) גבי נודרין להרגין כו' דקאמר שם הגמ' באומר בלבו היום ואע"ג דחיי"ל דברים שבלב אין דברים גבי אונסין שאני, הרי מבואר שלולא הסברא דגבי אונסין שאני, היה הדין שהיה עליו איסור נדר הגם שאמר בלבו היום, והיינו טעמא משום שזה הוה הוספה על דבריו, וא"כ ה"נ בנ"ד דהקדיש כל נכסיו שזה הוה הוספה על דבריו יש בכאן ספק נדר, ומעתה יש לומר שזהו כוונת הרשב"א במ"ש ואפילו מי שפוסק להחמיר, דהיינו טעמא שההקדש בודאי פירושו שלשונו כך, אלא שאנו מסופקין אם יכול לחזור בו א"כ יש כאן ספק נדר, משא"כ כאן בעובדא של הרשב"א שהלשון מתפרש בשוה, במה שאמר בדרך אם עד בוא לשם למורסיאה או עד שובו לבלינסיאה, ולכן אין כאן מטעם נדר ולא היה השליש מכריח להבעלים לומר כן כוונתך כו' ויש עליך איסור נדר ועתה אתה רוצה לחזור בך, ומספק אין יכול להכריח אותו, וכיון שספק נולד גבי אביו ואז אמרינן להקל, ממילא גם הבן יורש זכותו ולא נוציא מחזקת ירושתו מספיקא:

ומעתה יש לומר לפ"ז גם בטעמו של הרמב"ם ז"ל שכאן בבעיא דהקדיש כל נכסיו פוסק להקל, ובבעיא דיש יד לצדקה פוסק להחמיר, דכאן בעת מעשה יש כאן לתא דספק נדר מעשה, ולכן מחמיר בזה, משא"כ בהקדיש כל נכסיו אין כאן ספק נדר, שיכול לומר כך היה כוונתי:

היוצא מכל האמור לדינא, דעת הרא"ש והמהר"מ מר"ב וגם מהרי"ו כפי מה שהביא דברי הרא"ש ונראה שסובר כן כמובא לעיל בדברינו, סוברים ספק צדקה להחמיר תמיד

לבד במקום שהספק נולד קודם חלות הצדקה, כגון במעשר עני של דמאי, או במקום שלא עמד לכך. והנה באמת בהרא"ש ומהר"ם מר"ב יש לומר שהמה מצרפים ג"כ האי דספק אומדנא מטעם נדר כמו שכתבתי לעיל באופן השני אליבא דשיטת רשב"א, אך בדברי מהרי"ו אין שייך לומר זה כמבואר למעיין בדבריו שם, ואיהו ע"כ נקט הטעם בדברי הרא"ש רק מטעם ספק צדקה לחוד, ומטעם עני ורש הצדיקו נחשב זה לספק איסורא:

ולפי פירושו של הר"ן, היכא שהספק בעת מעשה הוא מוכח דעתו דאזלינן לקולא וכמש"כ לעיל, אבל היכא שנעשה אח"כ, בזה לא מצינו בהחלט דעת הר"ן אם קיי"ל כלישנא קמא דאיתא בחולין או לפי המסקנא דקמה אקמה הוא דקשיא ליה, אך אחרי שאין מבורר דעתו בזה בהחלט, למה נאמר דסבר כלישנא בתרא דפשטות הגמ' נוטה דלישנא קמא עיקר דאמוראי הוו בה אליבא דלישנא קמא, לבד הנימוקי יוסף סובר מפורש שזה רק במתנות עניים כגון ל"ש ופיאה:

ודעת הרמב"ם הוכחנו שסובר ספק צדקה להחמיר, והיכא שספק בעת מעשה נסתפקנו בדעתו אם יש לדון בזה משום ספק להחמיר, וזה תלי באיזה אופן הוא טעמו שפסק בבעיא דהקדיש כל נכסיו להקל, או משום שלא עמד לכך או משום שאין בזה ספק נדר, וכן בשיטת הרשב"א יש להסתפק בזה כמו שבארנו לעיל:

ודעת הגמ"ר מבואר בשו"ע דעתו, ומה שהביא הרמ"א דינו של הרשב"א גבי יורשים, צריך לפרש לפי שיטתו של הרשב"א, שהדין הוא שמוקמינן אחזקת מ"ק בגוונא שנולד הספק בעת מעשה, ואך בבעיא דיש יד לצדקה פוסק השו"ע לחומרא כדעת הרמב"ם והרא"ש, והרמ"א לא הגיה ע"ז כלום, מוכרח לומר דס"ל ג"כ דהוה ספק איסורא מטעם נדר, ובבעיא דהקדיש כל נכסיו פוסק להקל כנ"ל, וצ"ל אין כאן חשש נדר משום דאיהו הוה בריא, ולכן גם היורשים פטורין, ואין מחלק מטעם שהמקדיש או מחלק כל נכסיו מיקרי לא עמד לכך שהרי הרמ"א סותם לדבריו בכל הספיקות שגבי יורשים והיינו בכה"ג שהספק הוה בעת מעשה על לשונו, ומטעם חשש נדר אין שם. כן נראה לענ"ד:

סימן מב

ע"ד הבכור שהיה אצל כהן אחד ובעת שלא היה הכהן בביתו, אירע שהאינם יהודים חקרו מאת אשתו מה טיבו שאין גוזזים אותו ואין שוחטים אותו והשיבה להם וספרה להם שהוא בכור וצריך שיעשה בו מום או ע"י כלב או ע"י אדם ואח"כ במשך איזה שבועות הא"י אלו בעצמן סירסו את הבכור זה, ונשאלתי ע"ז מה דינו:

והנה בכגון זה הוא פשוט שא"א להתיר לשחוט ע"י מום זה דהא הא"י כיונו להתיר, כיון שידעו שגם בנעשה ע"י אדם הוה מום המתיר בבכור, ודמיא להא דאיתא בבכורות במתניתין (ל"ה ע"א) במעשה דקסדור ותינוקות שלאחר שידעו שהתירו ע"י מום שעשו אסרו הבכורות והכא ידעו, ועוד בנ"ד דהכא גריעא משם דהא ניכרים הדברים אשר כוונה בעת אמירתה כדי שהא"י האלו יעשו בו מום, ודמיא להא עובדא דתשובת הרא"ש המובא בשו"ע סימן שי"ג סעיף ג':

אמנם מה שיש לדון בזה אם יש לסמוך ולהקל ע"פ דעת הלב"ש שכתב בסוף ספרו בלקוטיו (אות קי"ב ס"ק רכ"ו) להתיר בכור הנעשה בו מום ע"י אמירה לנכרי, לתן אותו לאחר שישחוט לכתחלה על סמך מום זה, ויען שלענ"ד יש מקום עיון בדבריו הנחמדים ע"כ אבאר בזה. והנה יסוד דבריו של הלבושי שרד שם, במחלוקת שנויה בין דעת הגאון בעל תבואות שור והפרי מגדים, שהתב"ש מתיר למכור לאחר בנעשה בו מום ע"י נכרי, אמנם בצורם בעצמו גם הבשר אסור לאחרים, אבל דעת הפרמ"ג דגם בצורם בעצמו ושחטו הבשר מותר לאחרים, אמנם בעודו בחיים גם בנעשה ע"י א"י אסור לתנו לאחרים לשחוט לכתחלה, ואח"כ העיר מד' רש"י בבכורות גבי צורם אוזן בכור, שפירש"י שם דבכהן קמיירי, משמע דבישראל לא שייך הדין דקנסו, והיינו טעמא מפני שהישראל א"א לשוחטו לעצמו רק לתנו לכהן, ולאחר מותר לתנו לכתחלה לשחוט, והוכיח מזה דלא כהפרמ"ג והתב"ש, ותמיד שרי לאחרים גם בצרם בעצמו וגם מחיים, אלו דבריו:

ולענ"ד נראה שמדברי רש"י אין כאן ראיה כלל מתרי טעמי, חדא דיש לומר שכוונתו שכתב דבכהן מיירי, הוא משום רישא דמתניתין דלא ישחוט עולמית, כדעת ר' אליעזר שאפילו אם נעשה בו מום אחר מ"מ יהיה אסור לשחוט מטעם קנם, לפי שרצה להתירו שלא כדין, ובזה בודאי אין מקום לאחר לקנס זה דמה חטא, ורק זה שייך לומר באחר שלא יהנה ממה שנעשה בעבירה גם שהוא לא חטא, אבל במום אחר שיהא נעשה אח"כ בהיתר בזה אין ראוי לאחר שיוקנס, וע"כ פירש"י שבכהן קמיירי שהוא בעצמו ישחוט אותו, ע"כ קנסוהו שלא ישחוט אף על מום אחר מפני שרצה להתירו שלא כדין, לדעת ר' אליעזר:

ואדרבה אחרי התבוננתי היטב בלשון רש"י ז"ל בבכורות ובגיטין, יראה לענ"ד ששיטת רש"י בהא דקאמר הגמ' נקטינן צרם אוזן בכור ומת לא קנסו בנו אחריו, הוא בהקנס דלא ישחוט עולמית, שכן כתוב בלשון רש"י מת הצורם מהו לקנוס בנו אחריו שלא יאכל מאותו בכור עולמית וכן הוא בגיטין (דף מ"ד), ומזה נראה לענ"ד לומר שדעת רש"י שודאי לדעת רבנן שהקנס הוא רק שלא ישחוט על המום הנעשה באיסור, בזה

אף בבנו שאין ראוי לקנס מ"מ אסור לשחוט על המום הנעשה באיסור, וגם י"ל שסברת רש"י דלא גרע זה מנכרי שעשה מום וכיון להתירו גם בלא אמירת בעל הבכור ואפ"ה אסור, כדמשמע במתניתין דקסדור הגם שבעל הבכור אין ראוי לקנסו כלל, רק לדעת ר' אליעזר שקנסו עבור זה גם במום הנעשה אח"כ בהיתר, בזה אמרינן קנסו בנו אחריו, וא"כ מוכרח לומר כמו שכתבתי שכוונת רש"י דמפרש בכהן קמיירי הוא רק לשיטת ר"א, וא"כ לדידן דקיי"ל כרבנן ולענין מום זה אין לנו שום ראיה להתיר לאחר לשחוט על המום הנעשה באיסור בעודנו בחייו. ועוד נראה לענ"ד שאפילו אם נאמר שמש"כ רש"י בכהן קמיירי קאי אכולה מתניתין, מ"מ אין ראיה לדינו של הל"ש, והוא דבאמת כפי מש"כ הל"ש שדעת הפרמ"ג שהבשר מותר לאחרים, ואפ"ה לשחוט לאחר אסור, ובאמת כן מוכרח מלשון הפרמ"ג והא גופא טעמא בעי, דהא הוכחת הש"ך הוא (בסי' שי"ג סק"ב) שהבשר מותר לאחרים מהא דלא קנסו בנו אחריו, וא"כ אין ראוי לחלק בין מחיים ובין לאחר שחיטה, כמו בהא דעשה בו מום ומת שלא קנסו בנו ומותר לו לכתחלה לשחוט, ונלענ"ד לומר בטעם דינו של הפרמ"ג, משום דבבכור יש שני טובות הנאה ע"י המום, א') מה שיוכל לאכול אותו, ב') מה שנפטר מחויב טורח הטיפול של הבכור שמוטל עליו, וזהו הנאה גדולה יותר מאכילתו, שהרי עיקר חשדן של הכהנים בבכור הוא עבור טורח טיפולו, וכמבואר בטור (ריש סי' שי"ד) וא"כ י"ל שלכך אסור לצורם בעצמו לתנו לאחר לשחוט, לפי שזה קנסינן לבעל הבכור שלא יהנה ע"י העברה מההנאה השניה להפטר מטורח טיפולו, וזהו דוקא בכהן שטורח הטיפול מוטל עליו, אבל בישראל הצורם אוזן הבכור כיון שטורח הטיפול אין מוטל עליו, מותר הוא לתנו לכהן כיון שלא יהנה כלל בזה, לא מהאכילה של הבכור ולא במה שיפטר מטורח טיפולו, וזהו הנראה לענ"ד בטעמו של הפרמ"ג להתיר הבשר לאחרים ולא התיר לשחוט לאחרים, וה"נ שאחר שנשחט שאין כאן עתה רק הנאת האכילה, ע"כ כשיתן לאחרים שרי בזה, משא"כ להתיר לתן לאחרים קודם שחיטה שישחטו אותו, בזה יהי' הנאה להצורם שנפטר מטורח טיפולו של הבכור. ומעתה נאמר שגם מש"כ הלבושי שרד שם, להוכיח דעת התב"ש במטיל מום ע"י א"י שיהיה מותר לתנו לאחר לשוחטו לכתחלה, ובזה קולא להתב"ש, אינו מוכרח לענ"ד, דהא כל ראייתו מדמדמה הכל להדדי וכתב בהא דב"מ בהנהו תורי דמגנחין ארמאי, דלכך מותרים לאחרים משום שנעשים ע"י הא"י, וא"כ הה"נ בבכור. ולענ"ד לפי מש"כ אין כאן ראיה, משום דהתם אמרינן דיין שקנסת עליהן מכירה, שבשביל אחר לא חשידי לנו שיעשו הערמה ע"י נכרי, אבל כאן בבכור שגם כשימכרוהו או יתנוהו לאחר עדיין נשאר אצלו ריוח פטור הטיפול, וע"כ

ראוי לאסור גם לתנו לאחר כדי שלא ירגיל עוד לומר לא"י כדי שיפטר מהטיפול, ואין לנו הוכחה לומר שסברת הפוכות יהיה מחלוקתן של התב"ש והפמ"ג מה שמתיר זה יאסור זה ומה שמתיר זה יאסור זה, ובאמת כך יפה לנו להשוות דעתם בכל מה שנוכל לומר כן, ועכ"פ היוצא מזה שנראה שגם במה שנעשה ע"י אמירה לנכרי אפ"ה אסור לתנו לאחר לשוחטו לכתחלה כדעת הפמ"ג וגם התב"ש יודה בזה וכמש"כ:

אמנם מ"מ נראה לענ"ד למצוא צד להקל בנ"ד לתנו לאחר לשוחטו לכתחלה, והוא דבנ"ד שבעל הבכור בעצמו לא היה בביתו בעת שנתהוה כל המעשה, והכל היה ע"י אשתו וב"ב, וטורח הטיפול מוטל על הכהן בעל הבכור בעצמו, ע"כ יש מקום להקל וכמו שאבאר בעז"ה. והוא דביו"ד (סי' צ"ט בט"ז סק"י) הביא בשם רש"ל אהא דאסרינן למי שנתבטל בשבילו, שהוא דוקא אם ידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה, אפילו לא צוה אותו לבטל, אבל אם לא ידע שרי ליה דהוה כשוגג כו', והפר"ח השיג ע"ז וכתב דמה לי שאין יודע ולא ניחא ליה, מ"מ סוף סוף איכא למיחש שיבטלנו פעם אחרת להאכיל לאחד מאוהביו, עכ"ד. וכאשר עיינתי בדברי רש"ל ביש"ש (חולין פג"ה סי' ג"ם) ראיתי שלא העתיקו דבריו בשלימות, וחסרו תיבת אבל היכא שבטלו דבר שאין שלו וזה לא ידע ממנו כו' יעו"ש, וא"כ אין להקשות קושית הפר"ח דאיכא למיחש שיבטלנו פעם אחרת למען האכיל לאחד מאוהביו, כיון שגוף הדבר של חברו הוא מה טובה מגיע להמבטל אם חברו יאכל את שלו או לא, וגם למה יעשה על של חברו שלא ברשות, אך אם יבטל את איסור שלו, למען האכיל לחברו בזה צדקו דברי, הפר"ח, שגם אם לא ידע חברו מזה אעפ"כ אסור לו לאכול כיון שעבורו ביטל, וגם רש"ל יודה בזה [והגאון רע"א בחידושיו בגליון יו"ד הוכיח דעת ריב"ש דלא כהט"ז ממש"כ הריב"ש שאם ביטל על הסתם כו' אסור לכולם יעו"ש ולמש"כ גם הט"ז והרש"ל יודו לדין זה, דהריב"ש מיירי בביטל את שלו והרש"ל מיירי בביטל את שאין שלו], ודברי רש"ל נראה שהמה ברורים ומוכרחים מד' התוס' (בב"מ דף צ' ע"ב ד"ה מחלפי) שכתבו התוס' שלא מדעתן היו מסרסין אותן ומ"מ היו מחלפין שמא לא יאמינו העולם כו', משמע מזה שמצד שורת הדין כיון שלא מדעתן נעשה הדבר, מותר ליהנות גם מי שנעשה בשבילו האיסור הגם שהוא איסור דאורייתא, וכש"כ באיסור מבטל איסור שלדעת רוב פוסקים הוא מדרבנן, ודאי דמותר היכא שביטל של חברו שלא מדעתו

ולכאורה אפשר לומר הטעם שמותר ליהנות היכא שביטל של חברו שלא מדעתו, משום דלאו כל כמיניה לחברו שהוא במעשה דידיה יאסור את היתר של חברו וימנעו מלאכול את ההיתר שנתערב בו האיסור, וע"כ אין אוסר מה שנתערב, וכן בתורי דמגנחי ארמאי

לאו כל כמיניה להא"י המסרס לאסור השור על בעליו, שהרי גם קודם הסירוס היה ג"כ ראוי לחרישה, ואם היינו אומרים כטעם זה היה יוצא לנו מזה דין חדש, שלא נאמר זה רק בביטול איסור עם היתר של חברו אבל בשהיה לחברו דבר חשוב שנתערב, ובא חברו ושברן שלא מדעתו וביטלן מחשיבותן שכאן לא קילקל מאומה של חברו רק עשה לטובתו דהא גם אם יהיה אסור לא נגרע יותר ממה שהיה בתחלה ג"כ אסור, בזה יהיה אסור למי שנתערב בשבילו גם שלא ידע, אמנם מדברי רש"ל שכתב הטעם מפני שזה דמי לשוגג, משמע שאין חילוק בזה ותמיד שוגג נחשב:

והנה זה פשוט שמש"כ רש"ל דבעינן ידע וניחא ליה היינו שבעת מעשה שחברו עושה הביטול יודע מזה וניחא ליה אבל אם ניחא ליה אח"כ בעת ידיעתו מזה אחרי שכבר נעשה הדבר, כל שבעת מעשה הדבר לא היה לו שום ידיעה מזה הוא נחשב כשוגג לדעת רש"ל ומותר גם למי שנתערב בשבילו, שכן כתוב בלשון דברי רש"ל "אבל אם לא ידע" ולא סיים ולא ניחא ליה משמע שבלא ידע לחוד סגי, וא"כ אנו רואים, שגם הנעשה בשביל חברו מ"מ כל שלא ידע שרי ואין קונסין את מי שנתערב בשבילו, וא"כ צ"ע לענ"ד ממתניתין דבכורות במעשה דקסדור ותינוקת שלפי שנתכוונו להתיר הבכורות שהטילו בהם המום, ולמה אסרום, הא פשטא דמתני' משמע שלא ידעו הבעלים בעת המעשה שעשו המומים בהבכורות, וא"כ למה קנסו אותם ואסרום, וזה דמי לשוגג כפי דעת רש"ל והט"ז שהבאתי והל"ש כתב מפורש ששוגג מותר:

וצריך לומר דבבכורות החמירו על כל הנעשה בשביל ישראל שלא יהנה מזה, וכמו שמצינו בשבת בנכרי שהדליק הנר ועשה כבש לישראל שלא מדעתו, אפ"ה אסור לישראל ליהנות מזה, ומיהו בדבר זה הוא קיל משבת דאילו בשבת שהנעשה בשביל ישראל אסור לכל ישראל, ואילו בבכור לא נאסר רק בשביל ישראל הנעשה בשבילו, דהא צורם אוזן בכור בעצמו מותר לבנו, והש"ך מתיר הבשר לאחרים והרי זה דומה להבא מחוץ לתחום בשביל ישראל זה שמותר לישראל אחר, ועל פי זה נראה לענ"ד לומר שבנ"ד יהיה מותר להכהן לתנו לאחר הגם שהאיסור נעשה ע"י הא"י בשבילו, מ"מ כיון שהוא לא עשה בעצמו שום דבר הגורם לעשות המום, א"כ אין מקום לקנסו, כמו דלא קנסינן גבי מבטל איסור וגבי מסרס שמותר למוכרו וגם אם על י"ז יקח דמים יתירים ששוה יותר שור מסורס, מותר לקח אותם הדמים דלא קאמר רק דייך שקנסת עליו מכירה, רק מה שמצינו שהחמירו גבי בכור הנעשה בו מום ע"י נכרי או ע"י ישראל בשבילו לאסור למי שנעשה בשבילו, וע"כ נאמר בזה שהוא כמו דאסרינן בשבת הנעשה בשביל ישראל, אך זהו דוקא על הנאת גוף הבכור היינו הנאת האכילה, בזה ראוי לאסור

שלא יהנה מהאיסור הנעשה עבורו, אבל על הנאת הפטור מחיוב הטיפול בזה נראה לענ"ד דשרי לכל מי שנעשה בלא ידיעתו, לתן לאחר את הבכור ולהפטר מהטיפול, דאפילו בשבת כתבו, התוס' שם (דף קכ"ב א') ד"ה ואם בשביל ישראל שלא אסרו ליהנות ממה שעושה בשביל ישראל, רק במקום שגוף ישראל נהנה במעשה הנכרי, אבל לא בכיבוי שזה הנאה דממילא, וא"כ ה"ה נמי בבכור בהנאת פטור הטיפול שזה ג"כ הנאה דממילא, וע"כ כל שלא נעשה ע"פ ציווי וגרמתו אף שנעשה הדבר בשבילו, יהיה מותר לתנו לאחר לשחוט אותו ויהי' פטור מטורח הטיפול ממילא, והאחר מותר ליהנות מגוף הבכור וכמש"כ הש"ך שהבשר מותר לאחרים, כן נראה לענ"ד:

ולכאורה יש עדיין לחוש בנ"ד כיון דקיי"ל שכהן אין נאמן על הבכור, א"כ נחוש שמא נעשה המום ע"י ציווי ואפשר שצוה לב"ב לומר להא"י שיטיל בו המום, ואיך נאמין להתיר הבכור לאחרים משום שאומר הכהן שלא נעשה ע"י ציוויו, אך באמת כבר פסק הרמ"א (בסי' שי"ג סעיף ג') שמותר לתן בכור לשומר א"י, ואם הטיל השומר בו מום מותר ולא אמרינן שכיון להתירו, וכתב הט"ז ע"ז שם (בסי' שי"ג ס"ק ה') משמע אפילו בכהן מותר בזה, וצ"ע ע"ז למה יהיה נאמן בזה והא הכהן חשוד להטיל מום בעצמו ק"ו שיאמר לנכרי, ובפסקי מהרא"י כתב דין זה בישראל שיש לו ספק בכור ע"כ צ"ע גבי כהן עכ"ל הט"ז, ולענ"ד נראה לומר להצדיק דעת הרמ"א והוא שיש לעיין מה שאנו חושדים לכהנים שהטילו מום בעצמם ולכך אין אנו מתירים בכוריהם, הא זהו הוא ספק קנס דרבנן שאין אנו יודעים אם הטילו המום בעצמם או לא, הכי אם חשודים המה ודאי יעשו זה המום בעצמם, ולמה נאסר מטעם ספק בקנס דרבנן, ונראה לענ"ד לומר שאין טעם האיסור מה שאין אנו מתירים בכורות של הכהנים משום ספק איסורא שמא עשו בעצמם, רק זהו תקנה שעשו חז"ל למען תמידית הדבר, שאם היינו מתירים בכורות של הכהנים ע"י עצמם היה חשש שהכהנים יטילו מומין בבכורותיהם, וע"כ תיקנו חז"ל ואסרו עד שיביא ראיה כדי שלא יעברו על איסור הטלת מום בקדשים שהוא איסור חמור, וע"כ נאמר שלאיסור הטלת מום בעצמו חששו שלא נתיר עד שיביא ראיה שלא עשה המום בעצמו, אבל במקום שאנו יודעים בבירור שלא עשה המום בעצמו, רק הספק הוא שמא עשה זה ע"י א"י בזה לא חששו ולא עשו בזה תקנה, וממילא מהימני הכהנים ע"ז שהרי גם לולא הנאמנות אין כאן רק ספק איסור קנס דרבנן, זה הנראה לענ"ד נכון מצד הסברא.

ונראה לענ"ד להביא ראיה לדעת הרמ"א בזה ממה דאיתא בגמ' (בכורות דף ל"ה ע"ב) דאמר רבא כל בעלים בחוץ נכנס שלם ויצא חבול מותר הבכור וקאמר הגמ' דקמ"ל

דאין חוששים לחשדא ופירש"י בלשון שני שלא חיישינן שמא עשה שם איזה גרמא שיעשה בו מום, הרי מוכח שגם אם באפשרות הוא שיעשה איזה גרמא לעשיית המום, ואפ"ה מתירין הבכור ומאמינים שהמום מעצמו נפל בלא שום גרמא, כיון שאנו יודעים זה שלא הטיל המום בעצמו בידים, וה"נ לענין חשש אמירה לא"י ג"כ אין אנו חוששין מספק. ודו"ק:

סימן מג

יום ג י"א אדר תרל"ה

עובדא בא לידי בכור עז שנפל בו מום מעצמו שלא בגרמת בעלים באזנו וראיתי לדקדק באיזה מקום באוזן הוה מום המועיל להתיר.

והנה בשו"ע יו"ד (סימן ש"ט סעיף ב') איתא וכיצד צרימת האוזן שנפגמה בחסרון מן התנוך ולא העור שבשפת האוזן וכתב, הט"ז שם ס"ק ד' מן התנוך בפ' מצורע פירש"י גדר אמצעי שבאוזן, רצונו הוא הגבוה שבאמצע אוזן שעשוי בפני הנקב האוזן, כוונת הט"ז מבוארת שלפירש"י דתנוך נקרא גדר האמצעי שמן גדר האמצעי ולשפת האוזן אין זה נקרא תנוך, ולכן שם אם יופגם לא יהא נקרא מום, ובס"ק ה' על ולא העור שבשפת האוזן כתב הט"ז שם והיינו באליה רכה שבאוזן שנקראת עור כך פירש"י, דקדק בלשונו שלא נאמר שהעור עור ממש וזולת העור פוסל שם מום, ע"כ הוסיף בדבריו ולא העור שבשפת האוזן שאליה רכה שבאוזן נקראת עור, והנה נראה שדברי הט"ז (בס"ק ד' ובס"ק ה') בא זה ולמד ע"ז, לפי מה שביאר בס"ק ה' בשם רש"י שאליה רכה שבאוזן נקראת עור ולא מיפסל שם במום ולא ידענו עד איזה מקום נקרא אליה רכה, לזה הקדים הט"ז בס"ק ד' והוכיח מד' רש"י בפ' מצורע להורות לנו שמגדר האמצעי לצד שפת האוזן מיקרי זה אליה רכה כן נראה בביאור דברי הט"ז:

ומעתה יש לדקדק באוזן בהמה באיזה מקום הוא גדר האמצעי ומה נקרא בו אליה רכה. והנה ראיתי את תבנית האוזן של עז, והנה כל האוזן באורכו הוא שוה, רק בפנימית האוזן סמוך לחלל שבתוך הגוף יוצא כעין חסחוס בולט שם כמו באדם, ואם נאמר שזה נקרא גדר האמצעי א"כ בכל האוזן הבולט חוץ לגוף אין פוסל שם מום, וזה אין סברא לומר כן אשר גם אם ינטל כל האוזן הבולט לחוץ לא יהיה זה מום, ולבד זה ראיתי בס' תפארת ישראל על משניות, שהקשה ג"כ על דברי הט"ז הנ"ל [והוא מפרש ג"כ דברי הט"ז כמו שכתבתי] שא"כ זהו מום שבסתר ולא יקרא זה מום דבעינן דבר שבגלוי:

לזאת נראה לפענ"ד לפי דברי הט"ז שצריך לפרש כך, לפי שעל כל אורך האוזן ברוחב האוזן יש קמטים בולטים, ולבד אמצעית רוחב האוזן אשר האוזן כפול שם, לבד זה

יש מצד אחד שני גדרים קוים בולטים, ומצד אחד קו אחד בולט כזה ולפ"ז עד החלק האמצע של האוזן אשר בו האוזן כפול, הן מצד זה והן מצד זה לשפת האוזן לא נקרא מום עד שיפגע הפגם בחלק האמצעי של האוזן, אשר האוזן כפול שם לפנים מן הקוים הבולטים קצת, וזה יהיה כוונת הטור לפ"ז ולא העור שבשפת האוזן, היינו שעד החלק האמצעי מיקרי זה עור:

אך לפ"ז יסתפק לנו היאך יהיה הדין בראש האוזן, כי הקוים שבצדדים כלים מן הצד, רק האמצעית האוזן מאריך עד ראשו כאשר הראיתי בהציור למעלה, האם שם תומ"י בפגעו בו הפגם הוה מום או אפשר שגם שם יהיה לו דין שפת האוזן שנידון זה אליה רכה, ואם נאמר ששם ג"כ מיקרי אליה רכה, א"כ לא יהיה שום גבול מפסיק בין המקום שבאורך האוזן שמיקרי זה אליה רכה ובין המקום ששם נחשב מום פוסל בו, כי נצטרך לומר שבמקום שיש שם קוים מן הצדדים חשיב זה תנוך שפוסל, ולצד ראשו אין קוים מן הצדדים זה מיקרי שפת האוזן, ובאורכו אין שום גדר הפסק בין המקום שפוסל בו מום ובין המקום שאין פוסל בו מום, שנאמר שבמקום שפוסל בו מום החסחוס קשה שנחשב פגם בו מום, ובמקום שאין פוסל בו המום החסחוס הוא נחשב רק כבשר ואין פוסל בו מום, ובאמת בכל האוזן בכל שטחו באורכו וברוחבו יש חסחוס בפנימיותו, בין העור שעם שער שעל האוזן מלמעלה, ובין העור הלבן שלצד פנימית האוזן:

ולפי מה דאיתא בלשון הרמב"ם (פ"ז מהלכות ביאת מקדש הלכה ב') מי שנפגם סחוס אזנו כו' אבל העור המקיף לסחוס האוזן אין בו מום בין ניקב ובין נסדק, יראה בדעת הרמב"ם שמפרש שכל העור אשר סביב הסחוס בין בפנימית האוזן בין למעלה על האוזן הכל נקרא מוקף לאוזן והחסחוס הפנימי שבין העורות בכל מקום הוה בו מום, ולפ"ד הט"ז יהיה שיטת רש"י מחולק עם הרמב"ם:

אמנם לענ"ד דחוק מאוד לפ"ז שיטת רש"י כי מנלן לחדש דבר זה, שהחסחוס גופא יתחלק שיש מקום שהוה בו מום ויש מקום שדינו כעור, אחרי שבמתניתין סתמא קתני נפגמה מן החסחוס ולא מן העור, ולמה נחלק בו בחסחוס גופא שיש בו מקום שדינו כעור, הלא לא מצינו על שם עור, רק או עור ממש כמו העור שעל האוזן מלמעלה, או עור רך כמו שיש מקומות שהעור כבשר, אבל החסחוס הפנימי שהוא בין העור שיש שם שער ובין העור הרך שבפנימית האוזן, ודאי א"א לקרותו עור, ולמה נחלק בו בחסחוס גופא, ואם יש חילוק הו"ל לומר במתניתין נפגם מן החסחוס במקום עב שלו ולא בשפתו במקום שהחסחוס דק, ומדסתים לה במשנה מכלל שהחסחוס בכל מקום שהוא, בין שהוא עב או בדקותו הוה בו מום:

ובאמת מה שנראה מדברי הט"ז בס"ק ד' שדקדק מד' רש"י בפ' מצורע, שפירש תנוך הוא גדר האמצעי, שמשפתו של האוזן עד גדר האמצעי נקרא זה אליה רכה ושם כשנפגם לא הוה זה מום, לענ"ד לא כן הוא ואדרבה מוכח להיפך, שאין הכי נמי שגם באדם למעלה מגדר האמצעי לצד שפת האוזן כל שיש שם חסחוס פוסל מום שם, ורק לענין נתינת השמן דוקא הוה זה גזירת הכתוב שבעינן שיהיה מן גדר האמצעי, וראיה מתורת כהנים שהביא הר"ש (בפרק י"ד דנגעים משנה ט"ו) וז"ל אי כתב ונתן אל תוך יכול אל תוך ודאי ת"ל נוך אי על נוך יכול על גובה של אוזן ת"ל על תוך נוך הא כיצד זה גדר האמצעי. והנה מדברי התו"כ נלמד שתנוך מתפרש שני תיבות תוך נוך, היינו ששני האותיות האחרונות ו' ך' המה סיומם של שני האותיות הקדומות על הת' ועל הנ', ולפ"ז נראה שתנוך כולל כל האוזן שיש שם חסחוס, רק משום דבעינן שיהיה תוך ג"כ לכך בעינן שיהיה מגדר האמצעי לצד פנים, וגובה של אוזן אמרינן בקידושין (כ"ב ע"ב) מפורש דהוי מום שם, וזהו מקום שנקרא נוך, וכמו שנאמר בתו"כ דאי כתוב נוך יכול על גובה של אוזן, רק משום שנאמר תוך ג"כ צריך שיהיה מגדר האמצעי, הרי לנו מפורש שגם למעלה מגדר האמצעי שנקרא גובה של אוזן הוה מום שם:

ומעתה נראה לענ"ד שהרמב"ם ורש"י וגם הטור לא פליגי לענין דינא, שכולם מודים שכל שנכנס הפגימה בהחסחוס הוה מום, שהם מפרשים העור שהשמיענו מתניתין בבכורות ל"ז א') נפגמה אזנו מן החסחוס ולא מן העור, היא על שפת האוזן כי החסחוס אין שולט עד הסוף ממש, רק משהו נשאר בסופו בשפתו ששם רק בעוביו העור החיצוני עם העור הפנימי הקרום לבן, וכוונת הטור כרוב דרך הפגימות שמתחיל החתך משפתו לצד האוזן, וע"כ קאמר הטור שבעינן שיהיה הפגם נכנס לתוך החסתוס ולא במקום שהפגימה הוא רק בשפת העור ולא נכנס אל תוך של החסחוס, ובאמת בלשון רש"י לא נאמר שפת רק לשון רש"י שם במשנה והאי עור היינו אליה רכה של אוזן. והנה באדם ידוע שיש אליה רכה היינו תחתית האוזן ששם אין חסחוס כלל, אבל בבהמה לכאורה צ"ע מה נקרא אליה, והנראה לענ"ד שכל בשר בלא עצם חסחוס מיקרי זה אליה, והנה הקמטים שלאורך האוזן המה מבשר כי החסחוס הוא שוה, והקמטים אשר כתבנו מקודם לפי שיטת הט"ז שהמה הגדרים המחלקים באוזן הבהמה המה מבשר [כאשר הפרדתי מעליו העור מבחוץ והקרום שמבפנים] ובהחסחוס אינם ניכרים כלל כי החסחוס שוה הוא, והשמיענו רש"י שגם באלו הקמטים אם היה בהם פגם אינו מום, והרמב"ם כולל כל העור שמבפנים ומבחוץ ושבשפתו הכל בשם העור המוקף להחסחוס:

וראיתי אשר הדברי חמודות בריש פרק על אלו מומין כתב שהרמב"ם מחולק עם הטור ופירש"י, ותמה על הכסף משנה שלא הרגיש בזה, והעתיק לפירש"י כאילו אין בינו לבין הרמב"ם כלום, ובשו"ע העתיק לשון הטור, וכתב שבלי ספק אם הרגיש שאין כן שיטתו של הרמב"ם שהיה נמשך אחריו, עכ"ל הד"ח, ולדעתי נראה שאין מחלוקת בזה, שהרי הכל מודים שכל שנכנס הפגימה בהחסחוס הוה מום, ואם לא נכנס לא הוה מום, רק כל אחד מהפוסקים נקט בלשונו המקום שלפי דעתו הוה רבותא יותר דלא הוה מום, והרמב"ם כולל כולם בחד לישנא, שכל המוקף להחסחוס לא הוה מום בו, והטור דנקט בשפת האוזן, משום שדרך החתוכים והפגימות להיות מתחילים משפתו, וגם שם יש מקומות שהבשר עב שם ובולט קצת בלא חסחוס, ועוד יש שם רבותא יותר מפני שכשניקב בשפת האוזן הלא נכנס החתך בשני הצדדים מפולש, ואפ"ה כשר כל שלא נגע הפגם בהחסחוס, וזה א"א לצייר בשאר המקומות באוזן ששם אם היה מפולש הלא הנקב הוא ג"כ ע"כ בחסחוס, ורש"י כלל בלשונו כל קמטי וקוי הבשר שמהעור הפנימי, לפי שעל עור החיצוני מלתא דפשיטא. הוא בכל דוכתא שפגם בעור לא הוה מום, כן נראה לענ"ד:

סימן מד

על מש"כ כת"ר והעיר ספק במה דאיתא (ביו"ד בסי' ש"ט) לענין מומי בכור שבזה"ז כגון ניסמית עינו אולי יהיה פירושו דוקא בנחטטה עינו, וכמו דאיתא (בזבחים ס"ח ע"ב) במשנה ושניסמית עינו וכתבו התוס' שם שפירושו נחטטה עינו כדמוכח מסוגיא דקידושין (כ"ד ב') וכן. להרמב"ם (פ"ג מהל' איסורי מזבח הל' א') ובכ"מ שם מעתיק לשון התו"כ יכול שיבש גפו ושניסמית עינו וכו' ויוצרך לפרש שהיינו נחטטה, שמומין אין פוסלין בעופות רק מחוסר אבר, ולכן אפשר שה"ה כאן לענין מה שנקרא מום מובהק יתפרש ג"כ שנחטטה, אלה דברי כת"ר. והנני אומר שגם אם ברמב"ם יהיה פירוש של ניסמית היינו נחטטה, מ"מ בדברי הרא"ש א"א לפרש כן, דאם כוונת הרא"ש יהיה במש"כ שנסתמה עינו היינו שנחטטה, אבל אם ניסמית לחוד לא עבדינן עובדא בזה"ז, א"כ למה הוצרך הרא"ש לסיים בדבריו ריש פ' על אלו מומין אבל לא בדוקין שבעין וחורוור ומים הקבועים בהם, הו"ל להרא"ש להשמיענו רבותא יתירה שאפילו אם ניסמית עינו לגמרי, רק שלא נחטטה לא הוה מום מובהק לשחוט האידנא עליו, דהא כל חורוור והמים הקבועים הרי עינו בשלימות על מקומו, ומדהוצרך הרא"ש להשמיענו שרק חורוור ומים הקבועים לא הוה האידנא מום לשחוט עליו מכלל שסומא לגמרי חשוב מום אפילו האידנא לשחוט עליו, וא"כ לו גם אם בדברי הרמב"ם (פ"ג

מהל' בכורות) שחשיב שם המומין מובהקים ששוחטים בזה"ז ניסמית עינו יהיה פירושו נחטטה, דומיא דמה שכתוב בדבריו גבי מומי עופות, מ"מ לדינא נקטינן בזה כהרא"ש, שהרי כל החומרא שמחמירין שלא לשחוט בזה"ז כ"א על מומין המובהקים הוא רק מדרבנן, ופלוגתא דרבוותא בדרבנן להקל נקטינן:

אמנם בגוף הדין גבי עוף שמום אין פוסל בו רק מחוסר אבר אף שפשטות הגמ' (קידושין כ"ד ב') יראה שדוקא נחטטה עינו פוסל בעוף משום דהוה זה מחוסר אבר, אבל ניסמית לחוד לא יפסול בעוף, מ"מ בדברי הרמב"ם קשה לפרש כן, שהרי היה לו להרמב"ם לפרש (בפ"ג מהל' איסורי מזבח) גבי עוף דין זה ולא לסתום הדין שניסמית עינו פסול בעוף, ובאמת בת"כ איתא שם סתם שניסמית עינו ובגמ' דזבחים העתיק בברייתא דמומין ניסמית עינו, אכן בילקוט שמעוני איתא נחטטה, וכן בקידושין, ולכן נראה לענ"ד לומר שבאמת סתם משנה גבי עוף בהא דזבחים וכן הא דתו"כ שמביא הכ"מ וכן הוא בתו"כ דידן דחשיב ניסמית כמחוסר אבר, לפי שכל האבר הוא העין בטל ממלאכתו לגמרי ואין ראוי לזה כלל, חשיב זה מום כענין מחוסר אבר, והתנא תונא שהביא רב ששת (קידושין כ"ד ב') שהברייתא הנ"ל סוברת שדוקא נחטטה עינו הוה מום בעוף, ובאמת אנן לדינא קיי"ל כסתם מתניתין דזבחים ס"ח שהיא סוברת כברייתא דתו"כ לגירסא דידן, שאף ניסמית לחודא הוה זה מום בעוף, רק רב ששת הביא מאותו תנא שסובר דוקא נחטטה הוה מום היינו שעושה להעוף מחוסר אבר לפוסלו אפילו למאן דמכשיר בניסמית עינו בעוף, הרי רואין אנו דחטיטה עושה השתנות מן ניסמית, ה"ה לענין עבד יהיה חשוב זה השתנות חדשה שעושה בו מעשה חסרון גם שהיה סומא מקודם, ומ"מ אין זה סותר למה דקיי"ל בעבד שסמויה וחטטה הוה זה דבר שעבד יוצא בו לחרות, לדידן דס"ל לדינא שגם ניסמית עין חשוב מום בעוף שאין לוקחין אותו למזבח:

ובאמת בלשונו של הרמב"ם שם (בפ"ג מהל' איסורי מזבח) לא זכר בתחילת דבריו להחילוק בעוף בין שאין מחוסר אבר למחוסר אבר, רק כתב בזה בלשונו הזהב, במד"א במומין קטנים אבל עוף שיבש גפו ושניסמית עינו ושנקטעה רגלו כו' שאין מקריבין "חסר" למזבח ולא נקט חסר אבר, משמע מדבריו שכל שיש בעוף חסרון הניכר לכל שאינו כמי שראוי להיות אסור לגבי מזבח, ממיעוטא דמן העוף, ויעויין בפני יהושע בקידושין שם מש"כ בגמ' הנ"ל שבאמת מצד הסברא מוכח להגמ' בפשיטות שסמויה וחטטה חשוב הדבר שעבד יוצא בו לחירות, רק דהגמ' מייתי לראיה שעין חשוב אבר, ולא הוה זה כשן שבנדודה והפילה אם לא היה ראוי להשתמש בו אין יוצא בו לחרות,

ומייתי ראיה מתנא דרב ששת לדידן, ולפ"ז גם להרמב"ם ניתר בכור בזה"ז בנסמית עינו, ודוק:

סימן מה

כ"ח ניסן תרל"ז סוויר.

עובדא בא לידי באחד שהיה לו פרה מבכרת שעמדה אצל אחד שהיה מחזיק קרקעות בשכירות ובקש בעל הפרה מהאיש שעמדה הפרה אצלו שימכרנה לא"י למען הצילה מבכורה ומכרה לא"י בקבלת או"ג מעות מעט וגם עשה עמו צושלאק, וגם צוה להא"י הקונה להוליכה למען שיהיה משיכה ג"כ, אך הולכתה היה בקרקעות השייכים למי שעמדה אצלו הפרה בשכירות, והפרה הנ"ל ילדה בכור ונשאלתי ע"ז אם זו היא מכירה מועלת:

ולכאורה יש להעיר שאין כאן משיכה שהרי האיש המוכר להא"י את הפרה שייך לו הקרקעות בשכירות, וא"כ לא הוה משיכה המועלת לקנין שהרי משיכה בעינן או לסימטא או לחצר של שניהם, כדאיתא (ב"ב ע"ז ב' ובשו"ע חו"מ סי' קצ"ח סעיף ט') וא"כ לא נשאר רק קני מעות וצו שלאק, ומעות ידוע הוא דהוה ספק אי מועיל בא"י, ולצרף הקנין צו שלאק יש להסתפק אם במקומותינו הוא מנהג קבוע שזה יהיה סיטומתא בישראל עם א"י, כי בדיניהם לא נוכל לידע הדבר בבירור אם זה הוה קנין, ובלא"ה בקנין סיטומתא מסופקים הפוסקים האחרונים אם הוא מועיל לענין בכורה שהוא מדאורייתא, ועיין בח"ס (סי' שי"ד) שחוכך בדין זה:

אמנם נראה לענ"ד שיש לדון שהמשיכה היא משיכה מעליא כ כיון שהמוכר שהוא שלוחו של בעל הפרה צוה להא"י הקונה למשוך בקרקעותיו ששייכים לו בשכירות, ובחצר שאין של שניהם שאין משיכה מועלת שם, כתב הסמ"ע (בסי' קצ"ז ס"ק ד') שזה דוקא בהכניס לשם שלא ברשות בעל החצר, אבל כשנותן רשות לזה הרי הוא כחצר של שניהם או כחצר של זה שהרשה לו, וכמו שכ' מור"ם (בסי' קצ"ה סעיף ט') עכ"ל הסמ"ע, וכן הוא ד' הסמ"ע (בסי' קצ"ח סעיף ק' ט"ו), והנה כוונת הסמ"ע במש"כ שזה הוה כחצר של שניהם או כחצר של זה שהרשה לו, פירושו הוא שהיכא שניתן רשות לשניהם להכניסה ברשות ולעשות שם המכירה הוה כחצר של שניהם, והיכא שעמדה במקום אחר ונתן רשות להלוקח להכניסה ברשותו הוה זה כחצר של זה שהרשה לו פירוש להלוקח:

והנה זה ודאי היכא שהמוכר יתן רשות להלוקח למשוך אותה לרשותו, בזה לא מועיל ההרשאה שנותן לו להלוקח למשוך לתוך רשותו, שיהיה נחשב כרשות של שניהם,

שדוקא בשוכר את מקומו מהני, אבל לא מצינו שיועיל הרשאת המוכר בחצר שלו לקנותה שיועיל לו המשיכה, וצריך להבין טעמא מאי, לחלק זה מזה:

והנה איתא (ב"ב פ"ה א') ברשות המוכר לא קנה עד שיגביהנה או שיוציאה מרשותו, ברשות הלה המופקדים אצלו לא קנה עד שיקבל עליו או עד שישכור את מקומו, ויעויין ברשב"ם שם שכתב במה ששינה הברייתא בין ברשות מוכר ובין ברשות הלה המופקדים אצלו ועיין תוס' שם בד"ה ארבע מידות שכתבו וז"ל ועוד דאין נראה שתועיל קבלה ברשות מוכר דאין אדם מקנה רשותו לאחרים ע"י עצמו, כדתנן בפ' חלון מזכה אדם ע"י בנו ובתו הגדולים אבל לא ע"י בנו ובתו הקטנים מפני שידן כידו כו' עכ"ל התוס', והנה יש לבאר דבריהם כיון שכתבו שאין מועיל הקבלה של המוכר מפני שאין אדם מקנה ע"י עצמו רשותו לאחרים, למה יועיל גם ברשות הלה המופקדים אצלו קבלה לחוד, הא א"א להנפקד להקנות רשותו להלוקח ע"י עצמו ובמה קנה הלוקח והנה צ"ל בביאור כוונת דבריהם שזה הוא משום שכמו שאדם יכול לקנות בידו עבור אחר, כדאיתא בכמה דוכתי מזכה ע"י אחר, כן יכול אדם לומר שרשותו יקנה ויזכה עבור אחר משום שחצרו כידו הוא, וע"כ במה שהמוכר נותן רשות בשלו עבור הלוקח אין מועיל דהא א"א להמוכר לזכות בידו עבור הלוקח שיקנה ממנו, אבל ברשות המופקדים אצלו שהוא אחר, כשם שיכול לקנות בעצמו עבור הלוקח כן יכול הוא לקנות ע"י מקומו שהוא חצרו עבור הלוקח, ומה שאמרו התוס' שאין אדם יכול להקנות רשותו לאחרים ע"י עצמו כוונתם שהרשות יקנה לפלוני, כמו במוכר שצריך שיהיה הרשות לבדו קונה אותו עבור הלוקח, אבל ברשות המופקדים אצלו שהוא בעצמו יכול לקנות עבור אחר כן יכול להקנות ללוקח ע"י זה שהוא יזכה עבורו ע"י חצרו, וכן ביאר הקצה"ח ד' התוס' שמטעם זכיה הוא שזוכה הנפקד עבור הלוקח ע"י חצרו, עיי"ש בדבריו (בסי' רמ"ד ס"ק ג') והוכיח מזה שאדם יכול לזכות עבור אחר ע"י חצרו:

ואנכי דקדקתי בסוגיא זו דקאמר שם בברייתא עד שיקבל עליו או עד שישכור את מקומו, ולכאורה זה הוא דין מיותר כיון דקבלה לחוד מהני פשיטא ששכירות מקום מהני, הא בכלל שכירות הוא קבלה, שאם משכיר לו המקום הרי זה נותן לו המקום בדיבור ג"כ ולמה לו צורך בשכירות, והוא כעין שמצינו שמקשה הגמ' (בקידושין ט"ז א) למה לי שטרא לימא ליה באפי בי תרי זיל, ועיין תוס' שם ד"ה לימא שביארו הקושיא משום שאותו הלשון הכתוב בשטר יוכל לומר בע"פ וע"כ שייך להקשות למה לי שטרא, וה"נ בנדון של הא דשוכר את מקומו כיון דקבלה מהני בדיבורו, א"כ אותו הלשון שבשכירות מקום הוא היינו שנותן המקום ללוקח לקנות בו ע"י שכירות המקום, הלא

יכול לעשות בלא שכירות רק שנותן לו המקום לקנות בו, אך למש"כ אתי שפיר דשני סוגי קנינים הם, שהא דסגי בקבל עליו היינו מטעם זכיה שהנפקד זוכה עבור הלוקח ע"י חצרו, כמו שיכול לזכות בעצמו עבור הלוקח, ושוכר את מקומו הוא קנין שעושה הלוקח בעצמו שקונה במה ששכר המקום ומונח בחצרו, ובזה האופן קבלה לחוד היינו שהנפקד היה אומר שנותן לו רשות שיהיה יכול הלוקח לזכות המקח בתורת חצר לא היה מועיל, גם נפקא מינה לדינא אם היה זה המופקד א"י שמטעם זכיה לא היה מועיל כי לאו בר זכיה הוא, וע"י א"י לא יוכל לזכות לפי שהוא אין בר שליחות כדאיתא (בב"מ ע"א ב') אבל שכירות יועיל בו, ולפ"ז יש לומר בביאור סברת הסמ"ע לענין קנין משיכה שודאי במוכר הנותן רשות להלוקח בחצרו לעשות משיכה לשם ולקנות בזה, אין מועיל מפני שאין אדם מקנה דבר שלו בדיבורו לבד, אבל במקום שהנפקד נותן רשות להלוקח למשוך בחצרו ולקנות בקנין משיכה זה יועיל, מפני שזה דומה כמו שהנפקד מושך בחצרו עבור הלוקח, וחצרו זוכה לו, זאת לכאורה אפשר לומר בביאור סברת הסמ"ע, ולפי סברא זו שנאמר כן בדינו של הסמ"ע ובטעמו שמועיל נתינת רשות של בעל החצר להלוקח לענין משיכה, שהוא מתורת זכיה שבעל החצר זוכה בחצרו עבור הלוקח, כמו שמועיל קבלה לבד ברשות המופקדים אצלו, וא"כ בנ"ד שיקנה האין יהודי מטעם המשיכה ברשות של הנפקד לא יועיל זה, דהא אין זכיה לא"י לקולא:

אמנם באמת אין סברא לומר זאת בטעמו של דינו של הסמ"ע שמועיל נתינת רשות של הנפקד להקונה לקנות במשיכה, ע"פ הסברא הנאמרה לדעת התוס' גבי רשות של המופקדים אצלו, דהא תינח אם מצינו זה בגמ' דנתינת רשות מועיל לענין משיכה, היינו מחויבים לכוף ראשינו ולדחוק בסברא זו בטעמו של דבר, אבל כיון שבגמ' לא מצינו זאת בפירוש, ומצד הסברא אין זה דומה כלל למה דאיתא בגמ' ברשות הלה המופקדים אצלו קנה, דבשלמא התם שייך לומר שפיר דין זכיה שבעל החצר זוכה עבור הלוקח שחצרו כידו, אבל בקנין משיכה שעיקר הקנין עושה זאת המושך דאילו אם היה מעצמה הולכת בחצר של שניהם שלא ע"י מעשה המשיכה לא היה מועיל, וא"כ משיכת הקונה אין ראוי שהיא תהיה מועלת לבעל החצר, שנאמר שמה שביכולתו לזכות לעצמו זוכה בזה עבור האחר, רק אנו דנין הקנין לגבי המושך שהוא עושה מעשה המשיכה, וכיון שהחצר אין שייך להמושך ממילא במה יקנה בהמשיכה הלזו אחרי שלא קנה את החצר ע"י אמירתו והרשאתו של בעל החצר, ובעל החצר הרי לא משך והמושך אין החצר שלו וא"כ א"א לדון בזה מדין זכיה ומאין נקח דין זה שנתינת רשות יועיל לענין משיכה:

והנה הסמ"ע בסי' קצ"ז ס"ק ד' בדינו שכתב דמועיל נתינת רשות לגבי משיכה, כתב ע"ז כמוש"כ מור"ם (בסי' קצ"ח סעיף ע') וכוונתו למש"כ שם הרמ"א בהא דאיתא שם מסירה קונה בחצר שאינה של שניהם, וכתב שם הרמ"א והכניס שם שלא ברשות, ומוכיח מזה הסמ"ע דבהכניס ברשות אין מועיל מסירה דכחצר של שניהם דיינינן לה ומועיל משיכה, והנה דבר זה דמיירי בהכניס שלא ברשות, הוא מדברי הרב המגיד (בפ"ד מהל' מכירה הלכה ג) בשם הרשב"א והט"ז (בסי' קצ"ח סעיף ט') כתב בטעמו של דין זה שכתב המגיד שאין מועיל מסירה היכא שהכניס ברשות בעל החצר משום כי היכא שהוא נפקד של זה יהיה נפקד של שני מסתמא ומשו"ה יש תקנה בלא מסירה דהיינו שיקבל עליו בדיבור בעלמא שהוא משאיל לו מקומו כו' וסיים שם בט"ז דאם הונח שם מדעת הנפקד דלא מהני משיכה והשיג על הסמ"ע דמשמע מדבריו (בסי' קצ"ח ס"ק ט"ז) דזה הוה כחצר של שניהם וכתב הט"ז על זה דזה אינו דבשל שניהם מהני משיכה ובזה לא מהני, עכ"ד הט"ז:

וטעמו של הט"ז בדברי המגיד משום שאפשר ע"י קבלת הנפקד בשביל הקונה ולכן אין מסירה מועיל שם, ולענ"ד צ"ע זה דהא גופו של דין זה שבמקום שאפשר שיהיה משיכה אין מועיל מסירה הוא ג"כ חידוש הוא, שמצד הסברא פשוטה לא היינו יכולים לומר זה, לולא שכן נאמר בגמרא וכמו שדקדקו התוס' (ב"ב ע"ו א') בד"ה ספינה שהקשו אטו מצוות הם שיבטלו זא"ז, וצריך לעשות דוקא מן המובחר, וא"כ די לנו במה שמצינו בפירוש בגמ' בחצר של שניהם ובסימטא שאפשר לו להקונה בעצמו למשוך ולקנות במשיכה אין מועיל שם קנין מסירה, משא"כ כאן בהכניס ברשות בחצר שאין של שניהם כיון שלע"ע אין מקום לקונה לקנות שם במשיכה, מנ"ל שאין מועיל שם מסירה, וכי משום שאפשר לעשות קניה אחרת ע"י זכיית הנפקד בשביל הקונה יבטל זאת להמסירה, הא בכל מקום אפשר לעשות קנין אחר ע"י הוצאה משם לרשות של הקונה ואפ"ה מועיל שם מסירה, לפי שבאותו מקום שהוא מונח שם כגון בר"ה או בחצר שאינו של שניהם א"א במשיכה, וה"נ בנידון זה כיון שאותו האיש הוא הקונה א"א לו בכאן משיכה, למה לא יועיל לו מסירה, וא"כ לפי זה הטעם שנתן הט"ז לדינו של המגיד הוא נשגב מדעתינו:

אבל באמת לענ"ד נראה שדינו של הרה"מ שהוא דינו של הרשב"א והוא נמצא בשמ"ק בגמ' ב"ב (דף ע"ו ע"ב) "שאם הכניס ברשות הרי שנינו ברשות המופקדים לא קנה עד שיקבל עליו או שישכור את מקומו", נראה לענ"ד שטעמו הוא ועיקר יסוד דינו מדיוקא, מדתני עד שיקבל עליו משמע שקנין אחר אין מועיל בלתי קבלת עליו מי שמופקד אצלו,

לא מסירה ולא משיכה, והנה משיכה אין מועיל בלי קבלת המופקד מפני שאין החצר שלו, ומסירה שאין מועיל נראה לענ"ד שהוא כעין שמצאתי (בשמ"ק בדף פ"ה ע"א בשם הרא"ם), וז"ל "אבל רשות הלה המופקדים אצלו כיון שהשאילו בעל החצר מקום למוכר להניח שם פקדונו, נמצא אותו מקום קנוי למוכר וכרשותו דמי ומשו"ה לא קנה עד שיגביהנה או יוציאנה מרשותו, תדע דהא גבי רשות מוכר קתני לה", עכ"ל השמ"ק בשם הרא"ם ז"ל, וזהו ג"כ טעמו של הרשב"א ז"ל שכל שבא הדבר ברשות בעל החצר חשוב זה הרשות מושאל להמוכר ודמי כשלו ואין מועיל מסירה שם, דקנין מסירה הוא שנסתלק מזה רשות המוכר והוא ברשות לוקח ע"י אחיזתו בהחפץ, ועיין בשמ"ק שם ע"ו ב' שכתב בשם הרא"ם שזהו הטעם שאין מועיל מסירה בסימטא משום כיון שיש רשות לו להניח שם, כל שקדם והניח בהסימטא המוכר את החפץ שלו נעשה לו המקום לחפצו כשלו, וכל זמן שלא נעקר משם, ברשות מוכר הוא, וטעמא דמסתבר הוא:

ומ"מ לענין אם יועיל שם המשיכה להלוקח בחצר שאינו של שניהם, רק שהנפקד נותן רשות לשניהם וגם להקונה נותן רשות לימשך צ"ע, שאיך יקנה המושך המקום שיועיל לו המשיכה, אחרי שהחפץ הנצרך לו לקנות לא נעשה שלו עדיין, ובמה יקנה המקום, ומתורת זכיה אם בעל החצר רוצה לזכות עבור הלוקח ודאי שמועיל, אבל מתורת משיכה של הקונה היאך יועיל המשיכה אחרי שאין מושך לרשות השייך לו, ובמה קנאו גם שהמוכר נותן לו רשות:

ונראה לענ"ד להצדיק דינו של הסמ"ע שכשנותן הנפקד לו רשות להניח שם איזה דבר לתועלתו של השואל כיון שהשואל עושה מעשה הלזו ומניח שם הדבר הזה הרי נחשב שהמקום קנוי לו לענין שאלה זו ונחשב שלו לענין החזקת הדבר הזה, ואף שאותו הדבר שמניח שם אינו שלו, מ"מ כיון שעושה מעשה החזקה באותו המקום להניח מה לטובתו הרי החזיק באותו המקום לאותו הדבר בחזקה, שכל החזקות הוא שעושה דבר במקום שרצונו בכך, ונהי שלענין קנין המקום לחלוטין בעינן חזקה טובה מענין תיקון הקרקע, אך מ"מ לדבר פרטי ששואל מחברו הרי הוא קונה המקום, בעשיית אותו הדבר מענין מה ששואל לדבר זה, וכעין שאמרו בגמ' בשביל של כרמים שעשוי להילוך קנה בהילוך, וכבר האריך כעין זה הנתיבות (בסי' קצ"ב ס"ק ו'). והנה הנתיבות ביאר שם בארוכה שלענין להשתמש שם באותו המקום קנה אותו המקום ע"י הנחת חפץ, אבל שיהיה המקום נחשב כשלו ממש לענין קניית ע"י המקום הזה במציאה או במקח בעינן שיקנה המקום ע"י חזקה טובה כעין נעל גדר ופרץ וכדומה, [הגם שיש לדון בכלל שלו] מ"מ נראה לענ"ד לומר שדוקא לענין לקנות ע"י המקום בתורת קנין חצר לבד בזה בעינן

שיקנה המקום בקנין גמור וכמו שחידש הנתיבות סברתו, אבל לענין משיכה לקנות בזה לא בעינן שיהיה לו בהמקום קנין גמור רק כיון שיש בו זכות להניח אותו הדבר וכמו סימטא שאין לו בזה קנין לקנות מאת המוכר בקנין חצר, מ"מ לענין משיכה מועלת, וה"נ האי שנתן לו הנפקד רשות להניח החפץ שרוצה להניחו שם לטובתו, קונה ע"י זה המקום הנ"ל לענין זה וממילא מועלת המשיכה, וכמו דאסברו התוס' (ב"ב פ"ה ב') ד"ה כגון, אהא דקלתה במקום שבעלה מוכר קלתות שאין מקפיד על מקום קלתה שהקשו התוס' במאי קנתה המקום, ותירצו התוס' דכיון שיש לה רשות להניח קלתה קני לה קלתה, ומדמי שם התוס' כמו סימטא, שאע"פ שאין סימטא קנוי לו מ"מ הכלי עצמו קונה לו, וה"נ כיון שמדמי זה לסימטא ובסימטא מועיל קנין משיכה וה"נ יועיל בזה שנתן הנפקד רשות וע"פ רשותו הניח הכלי נחשב לו כמו סימטא ומועיל משיכה. ואף שבאמת התוס' לא הוצרכו להביא ראיה מסימטא שלענין כלים של קונה שיהיה יכול הלוקח לקנות בהם ברשות מוכר סגי בזיל קני, ואלו לענין קנין משיכה לא תיסגי בזיל קני ברשות מוכר, מ"מ לענין נ"ד שפיר נוכל להביא ראי' מן סימטא דלא בעינן קנין גמור וממילא תועיל החזקה של התשמיש שעושה ברשות הנפקד:

ואין לומר שזה דוקא בהניח חפץ שלו, אבל כאן שבעת שאנו דנין שיקנה עי"ז המקום היינו ע"י הנחת החפץ שמושכו שמה לקנותו אין החפץ שלו, איך נאמר בהחלט שיקנה בזה המקום בתורת שאלה להלוקח בהנחת החפץ שרוצה לקנותו בתורת משיכה, נראה לענ"ד לומר כמו שמצינו גבי פועלים שכל שהפועל עושה בשביל הבעה"ב, הגם שלע"ע לא הכניס לו שום דבר חייב, כמו בשוכר להביא לו איזה דבר והלך ולא מצא וכמבואר בסי' של"ה, וכמו שמצינו שהליכת פועלים הוה התחלת מלאכה הגם שלא נעשה לע"ע בדבר של הבע"ב, מ"מ כיון שנעשה עבורו למען השיג תועלתו מיקרי זה עשיית פעולתו, וה"נ בנידון זה שיחשב עשיית פעולה של הנחת חפץ שלע"ע של אחר הוא, מ"מ כיון שעושה המעשה בחצר הנפקד למען הנחת הדבר למען תועלתו של המושך, מיקרי זה עשיית חזקה בתוך חצר הנפקד לענין זה של הנחת הדבר זה גופא שיש לו רשות לענין זה, וממילא אח"כ יקנה לו מטעם משיכה, ואף שבתחלת המשיכה עדיין אין לו זכות בהמקום, מ"מ בסוף כשתגמר המשיכה מיקרי זה שיש לו זכות בהמקום לענין השאלה ע"י מעשה המשיכה, ובסוף עשייתו של המעשה מועיל המשיכה כיון שיש לו זכות בהמקום הלזה, ואין זה דומה לשארי מקומות לענין מי שמניח שטר מתנה בחצר שלו, ואומר שהמקבל מתנה יקנה החצר בשטר הזה שממילא יהיה השטר מונח בחצר ויהיה קנין שטרו ומתנתו באים כאחד, שכתב הקצה"ח (בסי' ר' ס"ק ד') שאין מועיל יעו"ש

בדבריו בארוכה, ששם אין ביכולת השטר לקנות עד שיהיה בחצר שלו ממש, וא"א לו להיעשות חצרו כל זמן שלא בא השטר לידו או לחצרו, ואין אומרים ע"ז באים כאחד כמוש"כ הקצה"ח [ואנא אמינא באופן אחר שא"א להועיל באופן זה ואין כאן המקום להאריך בזה] משא"כ לענין שאנו דנין לקנות המקום לענין זה לתשמיש שלא בעינן שיהיה דבר שלו ממש רק שהוא נחשב לתשמיש תועלתו, מועיל זה וכמוש"כ, ודו"ק:

סימן מו

בע"ה, יום א' תמוז, תרנ"ב, באלטרומאנץ.

נשאלתי מאחד ששכר חצר מאדון על שמו של א"י כפי הנימוס, והא"י זה שעל שמו נעשה השכירות דיבר עמו אחרי ששכר שרצונו שיחיה לו שותפות בעסק זה, והיהודי נתרצה ע"ז וגם דיבר שמה שהיהודי מכניס מעות הרבה ע"ז, יחשוב לו צינזין ע"ז, והא"י זה שלח תבואות שהיו לו שנצרך לעסק החצר הנ"ל, וגם שלח בהמות שלו לתוך החצר לצורך העסק הנ"ל, והיהודי הנ"ל קנה איזה בהמות לצורך עסק זה, וכתב בפנקסו כמה שעולה הקאסט שלהם ובתוך זה קנה פרה אחת מאת בן עם אחר אחד, והא"י שעל שמו נעשה השכירות אמר להיהודי שיקנה איתה הפרה לצורך העסק, והיהודי קנה אותה ושילם עבורה במעות שלו ואחרי שקנה אותה הלכו פועלים א"י והובילו אותה לתוך חצרו של א"י הלזה שע"ש נעשה העסק, ומשם הובילו אותה פועליו של הא"י זה לתוך החצר שמדובר היה שיהיה לשותפות, ואח"כ ילדה זכר וזה לא נודע אם בכרה קודם, ונשאלתי ע"ז אם זה מיקרי שותפות אינו יהודי שפוטר מן הבכורה:

ויש לדון כיון שהיהודי קנה אותה במעות שלו והא"י המוכר הפרה כיון להקנות לבעל המעות והיא נעשית שלו, א"כ יש להסתפק במה קנה הא"י שותפו את חלקו בשיתוף בהפרה הזאת, ומצד שכיון זה היהודי לקנותה לצורך עסק השותפות הלא אין שליחות לא"י, והנה יש לומר שבמה שהוכנסה הפרה לתוך חצרו ולתוך רפת שלו בזה קנה הא"י חלקו בה אחרי שדעתו שיהיה לו חלק בכל העסק ובהפרות הקנויות שם, אך יש לדון הרי הוא לא כיון לקנותה בזה שהרי חושב שבמה שקנה אותה לצורך העסק שיש לו חלק בזה נקנה לו חלקו, ודמי לעודר בנכסי הגר וקסבור שלו הן שלא קנה, ובנ"ד עוד גריעא שהיהודי לא כיון להקנותו בזה שסובר שבמה שהוא קונה מתחלה ע"פ דיבורם שהוא שותף עמו בעסק נגמר בזה, וזה לא עלה על דעתו להקנותה לו ע"י מה שהכניסוה לחצרו, וא"כ יש לומר אפילו למאי דאמרינן שבדעת אחרת מקנה לא בעינן כוונת הקונה לקנות בדבר זה, וכמו שהביא הגאון ר' עקיבא איגר בתשובתו בסי' ל"ז בד"ה אמנם בשם הרשב"א, אך בנ"ד הלא לא נתכוון להקנותה בזה:

והנה הגאון רע"א שם הביא אח"כ בד"ה מ"מ מהא דרב ענן (בב"ב מ"א) בשם הראב"ד דהיכא שדעת אחרת מקנה אותו קונה גם שלא כיון המוכר להקנות ולא הקונה לקנות בזה, רק שהמוכר מתכון שיהיה שלו כמו בהא, דפירות דקל דמהני אי שמיט ואכיל וה"נ בנ"ד כיון שהא"י יודע שמכניס לרשותו הפרה שיש לו חלק בה, וגם היהודי שקנה הפרה במעותיו מא"י האחר יודע שמכניסה לתוך רשותו בפרה שקנה הוא, לדעת זה שיהיה לו חלק בזה, הגם שסובר שכבר יש לו חלק בה בעת קנייתו, מ"מ מיקרי זה דעת אחרת מקנה אותו. ולכאורה אפשר לחלק דהתם בפירות דקל, מ"מ כיון מקודם להקנות לו ולכן מהני זה שאח"כ בא לידו שיקנה זה אח"כ, אבל הכא בנ"ד היהודי סובר שמתחלה בעת הקניה הוא שלו ושל הא"י שותפו ולא עלה ע"ד שהענין שאין שליחותו מועיל בזה, וא"כ לא עלה על דעתו בשום פעם שהוא מקנה לו, וא"כ יש להסתפק אם בכגון זה יועיל מה שדעת אחרת מקנה אותו שיקנה בלא כוונה של קנין, לא של המוכר ולא של הקונה:

מ"מ כד מעיינינן נראה לענ"ד ששפיר יש לדמות זה לפירות דקל כמש"כ שם הגרע"א, דהא שם גבי פירות דקל הקנין של קודם שבא לעולם אינו כלום לגבי דבר הבא לעולם אח"כ ובעת שבא לעולם כבר חשב המוכר שהוא שלו מכבר, וא"כ כשהדבר בעולם לא היה בזה שום מחשבת קנין ל להמוכר ולא להלוקח, אפ"ה אמרינן כל שהמוכר רוצה דבר שבא משלו והקונה רוצה לקנות דבר זה מועיל, וקונה בלי שום כוונה, ה"נ בנ"ד היהודי כיון שבמה שיקנה במעותיו יהיה חלק להא"י שותפו שהוא הקונה וגם הקונה חושב בזה, ועל כן כאשר נעשה אח"כ קנין שהפרה היא ברשותו קונה בזה:

עוד נראה לענ"ד שנ"ד יש כאן מלתא עדיפא מעובדא של הגאון רע"א ששם המשיכה היתה לרעות הבהמה של המוכר, אבל כאן ההכנסה לחצרו היה כדרך כל הקונים שלוקחים לרשותם את הנמכר להם, ומחשבתם שבזה נגמר הדבר שהוא שלו, וא"כ כאן היה מחשבתו של שותפו הא"י שבזה שהובא לתוך חצרו הפרה שקנה שותפו היהודי וגמר בזה הקניה מהא"י המוכר הפרה שמכר לשותפו עבור שניהם, וא"כ אף שזה נחשב שהוא של היהודי מטעם שאין שליחות לנכרי וזה נעשה של היהודי מחמת שקנה במעותיו, מ"מ יהיה נחשב זה כעודר בנכסי הגר וקסבור של גר אחר הוא דקנה, אחרי שהישראל מרוצה ע"ז ג"כ להקנות לו היינו שיהיה שלו:

אך יש בזה תמיהא מתרי טעמא חדא דנהי שנחשוב הקנין זה לקנין חצר, הא מ"מ אין זה רק כדין משיכה וחסר כסף קנין, ובבכורה לא סמכינן על קנין משיכה לחוד, ומעתה יש בזה פלוגתא דרבוותא אם קנין חצר עדיף מקנין משיכה שתועיל בא"י לכו"ע, ועיין

בקצה"ח סי' קצ"ח שהביא מהתוס' בע"ז (דף ע"א א') שדעתם דהיכא דליכא כסף ודאי אליבא דכו"ע משיכה קונה מה"ת, דאל"כ מציאה ומתנה במה יקנה, ובשיטה מקובצת פ' הזהב כתב בשם הרמב"ן שגם מתנה אינה נקנה או בחליפין או בחצרו או באגב, ותמה הקצה"ח ע"ז כיון דידו ממש אינה קונה לו מאי עדיפא דחצר, ע"כ. ובאמת היא תמיהה עצומה על הרמב"ן, ונראה לענ"ד לישב דברי הרמב"ן שיש חילוק, בין היכא שנגמר מעשה ההעתק מרשות לרשות, או שלא נגמר הענין, ורק מתורת קנין אתינן עלה, לכן נראה לענ"ד לומר שבמתנה שדעת אחרת מקנה אותו שלא בא עליו בתורת זכיה מהפקר בעינן קנין, וכיון שקנין משיכה אין מועיל מה"ת בין אדם לחברו לשיטת הרמב"ן, ממילא אין מועיל גם גבי מתנה, משא"כ היכא שבא לחצרו שזה נגמר הדבר שלקחו להיות אצלו ואין לנו לעשות שום דבר עוד לצורך הקנין, אחרי שהחפץ הוא ברשותו וזאת הוא גמר הדבר, ממילא נעשה זה שלו, משא"כ במשיכה והגבהה למען קנין שהוא רק מעשה הקנין זה אין מועיל מה"ת במטלטלין להעתיק מזה לזה, אחרי שלא נגמר הדבר שיבא לרשותו כדרך שאדם אוחז בחפציו, ובאמת בדבר קטן שנותן לתוך ידו כאדם שאוחז דבר שלו ואח"כ מניחה במקום מוצנע זה מועיל במתנה בהחלט, וזה יודה הרמב"ן שבמקח וממכר אין מועיל קנין חצר כל זמן שלא נתן מעות, כיון שמיחסר להקנין נתינת המעות חשוב זה לא נגמר הדבר, אחרי שזה ביארנו בסברתו של הרמב"ן בקנין חצר שלא מטעם קנין הוא רק מחמת גמר הדבר הוא, וממילא במקום דמיחסר נתינת מעות לא יועיל זה שמונח בחצרו מה"ת, שבזה באים רק מטעם קנין משיכה וחצר הוא ג"כ מטעם זה, ומתורת קנין אין מועיל מה"ת המשיכה והחצר לחייבו בנתינת מעות ולגמור הקנין:

והנה יש להסתפק במקום שמכר אחד לחברו מטלטלין בהקפה וזקף עליו המעות בחוב לזמן מוגבל, והוא לקח לתוך חצרו להשתמש בו אם קונה בזה מה"ת, והספק הוא הן לדעת התוס' וסייעתם שסוברים שהיכא שלא מיחסר מעות כגון במתנה קונה בזה משיכה מה"ת, וכן לדעת הרמב"ן שכתבנו שהיכא שאין כאן מעות ולא מיחסר מידי מהני ההכנסה לחצרו שהוא גמר הדבר, או אפשר כיון שמ"מ מקח וממכר הוא ואפשר לו לתן מעות, לא מיקרי אין כאן מעות ולא מהני בזה קנין משיכה מה"ת, ומסתברא לענ"ד שלשיטת הרמב"ן כפי מש"כ בכוונתו שענין חצר דמהני אינו מתורת סוג קנין רק משום שנגמר הדבר ולא מיחסר מידי א"כ ה"נ בהא דלוקח בהקפה וזקף המעות במלוה שלא מיחסר מידי כשלקחו לתוך חצרו, כיון שהמעות זקף עליו בחוב ונתחייב לו בלקיחת החפץ לפרוע לאחר זמן, והחפץ לקח אצלו להשתמש בו כאדם בשלו, א"כ נגמר כל מעשה ההעתק לרשות הקונה ולא מיחסר מידי, אמנם להפוסקים שסוברים

שזה נקרא קנין משיכה וחצר במקום שאין שם מעות ומועילים כמו במציאה והפקר ובמקום שיש שם מעות גילתה לנו התורה שאין מועיל הקנין של משיכה וחצר, ומעתה יש להסתפק, אם זקף במלוה דמי המקח מיקרי זה אין כאן מעות ודמי כמתנה ומציאה והפקר, או שאפשר שכיון שמ"מ יש כאן מעות שהיה יכול לתנם לו ולקנות בזה לא נתנה בו התורה קנין אחר:

ונראה לענ"ד להוכיח שכל כה"ג דין מתנה לו, והוא מהא דאיתא בע"ז (דף ס"ג א') גבי הא דנתן לה ואח"כ בא עליה אתננה מותר, דפריך שם הגמ' על זה לכי בא עליה ליחול עלה איסור אתנן למפרע אמר ר' אלעזר כשקדמה והקריבתו, ופריך הגמ' היכי דמי אי דאמר לה קני ליך מעכשיו פשיטא דשרי, דהא ליתיה בשעת ביאה ומתנה בעלמא הוא דיהיב לה, והנה מלשון הגמ' דקאמר ומתנה בעלמא הוא דיהיב לה. הוא מיותר ולמה הוצרך הגמ' להוסיף זה, דהא בהא דקאמר דליתיה בשעת ביאה סגי כיון דלא חל עליו שם אתנן, ועוד אם אנו אומרים דבמה דאמר קני מעכשיו הוה זה מתנה דיהיב לה, א"כ למה בעינן שיהיה ליתיה בשעת ביאה, אפילו איתיה בתר הכי בשעת ביאה, מ"מ כיון דזה הוה מתנה בעלמא ולא שכר ביאה הוא ואיך יהיה ע"ז דין אתנן, ועיין בר"ן שם שמביא גירסאות חלוקות יש שגורסים דהא ליתיה בשעת ביאה לחוד ואית דגרסי דהא מתנה בעלמא יהיב לה לחוד, ולא גרסי להא דליתיה כו' והר"נ כתב שם דאפילו לנוסחי דגרסי דהא מתנה הוא דיהיב לה, משמע ג"כ דפשיטות הדבר הוא רק משום דליתיה בשעת ביאה עכ"ד, ואני מוסיף בזה דמוכח בגמ' שהקושיא הוא רק משום הפשיטותא ואם היינו אומרים דבאמר קני מעכשיו דהוה מתנה לא בעינן שיהיה ליתיה בשעת ביאה, א"כ עדיפא הו"ל להגמ' לאקשויי למה בעינן שקדמה והקריבתו, וא"כ מוכח הגמ' שגם באמר לה קני מעכשיו אם לא קדמה והקריבתו יש ע"ז דין אתנן, וכיון שכן הוא באמת אין זה מתנה גמורה, רק המתנה הוא עבור הביאה שתבעל לו אח"כ, ולכן אמרינן שאח"כ אם איתיה בעולם אותו האתנן בשעת ביאה, חל עליו איסורא דאתנן אפילו באמר לה קני מעכשיו, וטעם הדבר דודאי אם היה אומר לה הנני נותן לך טלה זה במתנה ורק אני מבקש ממך שעבור התקרבותו אליה שנותן לה מתנה תמלא היא רצונו שתבעל לו ולא בגדר חיוב עבור זה, וממילא אם אח"כ לא תמלא רצונו בזה, לא תתבטל המתנה בזה, לא היה חל על מה שנתן לה מקודם שם אתנן, גם אם הוא איתיה בשעת ביאה, אבל היכא שאומר לה שנותן לה עבור שתבעל לו אח"כ בזה, גם באמר לה קני מעכשיו מ"מ אם אח"כ לא תמלא מבוקשו בזה, היינו שיהיה רצונו שתמלא הדבר אז והיא תתחרט ותמאן, אז היה בודאי המתנה בטלה למפרע ודמי כהא דעייל ונפיק אזוזי שהמכירה

בטלה למפרע גם אם משך מקודם וגמר הקנין, מ"מ אם אח"כ עייל ונפיק אזוזי בטל הקנין למפרע כדאיתא בחו"מ (סי' ק"צ סעיף י"א) ולכן אח"כ בעת שבא עליה שבזה נתבררה קניית האתנן, מיקרי זה אתנן שהנתינה הוא עבור הביאה, וא"כ הוא באמת מכר גמור שהוא מוכר לה האתנן הוא הטלה, עבור שתשלם לו במילוי מבוקשו במה שתבעל לו גם שנותן לה הטלה מעכשיו, וא"כ למ"ד מעות קונות מה"ת ומשיכה הוא רק קנין מדרבנן וא"כ מדאורייתא גם באמר לה קני מעכשיו אין כאן רק קנין דרבנן של המשיכה, וא"כ לשיטת הסוברים שקנין דרבנן אין מועיל גבי דאורייתא, איך מצינן לאקרובי הקרבן הא מה"ת לא חל עליו ההקדש אחרי שהיא אינה שלו מה"ת, ואין לומר דמירי שנותן לה רשות להקדישו מקודם, וא"כ מה"ת חל עליו ההקדש מצד רשות הניתן לה מבעל החפץ שהיה מתחלה, ומה"ת הוא עכשיו ג"כ שלו ז"א הא כתב (מהרי"ט בח"א סי' קכ"ז) דאין מועיל אם יאמר אדם לשלוחו וחברו הקדש אתה נכסי יעוש"ה בדבריו בזה, וא"כ איך מועיל שתהיה יכולה להקריבו טרם גמר מעשה הביאה ע"י קנין המשיכה, אך אם נאמר שכל שזוקף במלוה ונותן לו רשות להוציאו קודם זמן נתינת המעות יש בזה הדין דמשיכה קונה מה"ת, כמו במתנה או לשיטת הרמב"ן כשנכנס הדבר ברשותו נגמר בזה מה"ת, ולכן כל שאמר לה קני מעכשיו ונתן לה רשות לעשות בהם כל צרכיה יש בזה הדין כמו במתנה שקונה היא בזה בהמשיכה לחודא, או במה שנכנס לרשותה אחרי שהיא יכולה להוציאה גם טרם הביאה שהוא התשלום דמים עבור החפץ הניתן לה:

ומעתה נאמר שזהו כוונת הגמ' לפי גירסא דילן דגרס דהא ליתיה בשעת ביאה ומתנה בעלמא הוא דיהיב לה, שזה כיון הגמ' בשני הדברים, בהא דליתיה בשעת ביאה דאם היה בשעת ביאה גם שאמר לה קודם קני מעכשיו, מ"מ חל על זה שם האתנן כמו שכתבנו, משום כיון שאם לא היתה ממלא אז הדבר היה בטלה הנתינה למפרע, ולכן במה שהיא נבעלת לו והמתנה נשארה בחזקתה חל ע"ז שם אתנן, ומה שהוסיף הגמ' לומר ומתנה בעלמא דיהיב לה, פירושו שזה הטעם דלכך מועיל משיכה לקנות הטלה שתהיה תוכל להקדישו ולהקריבו, גם מה"ת למ"ד מעות קונות ולא משיכה, ובפרט דר' אלעזר דאמר בקדמה והקריבתו הוא תלמידו דר' יוחנן דסבר מעות קונות מה"ת:

ועוד נראה לע"ד להביא ראיה מהא דאיתא (שבת קמ"ח ע"ב) אמר ר' יוחנן מקדיש אדם פסחו וחגיגתו ביו"ט, וקאמר שם הגמ' לימא מסייע ליה וכן ע"פ בירושלים שחל להיות בשבת מניח טליתו אצלו ונוטל את פסחו כו', והא ר"י אית ליה מעות קונות מה"ת וא"כ במשיכה אין כאן רק קנין דרבנן, והנחת טליתו אין נחשב זה כנתינת מעות דהא זה הוה רק משכון, ועל כזה אמר בגמ' (קידושין ז' ב') על הא דקני אמתא בפריטי ואיתיבו נסכא

דאמרינן פריטי אין כאן נסכא אין כאן, ואין כאן רק קנין דרבנן של משיכה והיאך יוצא בו מצות הפסח והיאך מקדישו ומקריבו הא מה"ת אינו שלו ולשיטת הסוברים שאין מועיל קנין דרבנן לגבי דבר מה"ת היאך יועיל לו המשיכה, אלא ודאי שכל שקבע זמן על נתינת המעות ונתן לו רשות להוציאו מן העולם גם קודם זמן הפרעון, יש לזה דין מתנה שקונה מה"ת במשיכת הדבר או בהכנסה לרשותו לשיטת הרמב"ן:

אך כל הוכחות אלו הוא רק אם נאמר שקנין דרבנן אין מועיל לגבי דבר דבעינן שיהיה שלו מה"ת, אך לשיטת הני דסברי שקניני דרבנן נחשב כשלו לגמרי גם לענין דבר שהוא מה"ת אין לנו ראיות אלו, ומ"מ הגמ' דאמר ומתנה בעלמא יהיב לה שכתבנו לעיל שהכוונה הוא לומר בכדי שיועיל קנין המשיכה לגבי מה שהיא תוכל להקדישו, אפשר לתרץ דהגמ' קאמר זה שיועיל גם להנך אמוראי דסברי שאין משיכה קונה בנכרי כלל רק קנין כסף נתן לה, ואח"כ בא עליה מותר משום אתנן בין שבא מישראל ובין שבא מנכרי, וקמ"ל דאפילו למ"ד דאין משיכה קונה בא"י מ"מ במתנה מודים כו"ע דמשיכה קונה או ההכנסה לחצרו, ולזאת השמיענו שנחשב זה לענין זה כמתנה:

והנה שם באותו הסוגיא (בע"ז ס"ג) קאמר שם הגמ' אי דלא אמר לה קני מעכשיו, מי מצי מקדיש לה הכתיב ואיש כי יקדיש כו' מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, והנה עמד שם הריטב"א ז"ל בחידושיו הא באמת אינו שלה, ומה זה שאמר הגמ' ע"ז מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו דמזה ממעטינן דבר שהוא שלו ורק אינו ברשותו, ונדחק בזה דלאו דוקא נקט ולישנא קלילא נקט, ובאמת כוונת הגמ' שאינו שלו, ולענ"ד נראה לומר שהנה שם הביא הריטב"א קושית הרשב"א שהקשה שם, הא הכא שלו הוא וגם ברשותו הוא שכיון שמשכתו קנתה במשיכה, ואי משום דלא בא עליה אין הבעילה אלא תשלום דמים, וכל שמשך ופסק דמים קנה אע"פ שלא שילם עדיין ואין המעות אלא כחוב עכ"ד. והנראה לענ"ד ששני הקושיות יתורצו כחדא, דודאי באמת הוא שלה שקנתה במשיכה מעת שמשכה הטלה לרשותה במקום שמשיכה קונה, אך בזה שאני אתנן משארי מקח, שכל הקניות שבא עבור תשלומי דמי הקניה קיי"ל דנתינה בע"כ שמה נתינה, ולכן ביד הקונה לקיים המקח גם כשלא ירצה המוכר לקבל התשלומין, אבל כאן שאומר לה הבעלי בטלה זה הגם דקני במשיכה, עכ"ז אם אח"כ לא ירצה נותן האתנן לבעלה, וזה א"א לעשות בעל כרחו ממילא תבטל הנתינה של הטלה, ואין לומר כיון שמצדה לא ימנע הדבר ורק הוא אין רוצה לקבל הנאתה שנתרצתה, בזה לא תבטל הנתינה, ולכאורה יש לדמות זה למה שאמרו (בב"מ דף ע"ט) גבי ספינה סתם ויין זה דאמר הב לי חמרא כו', וכיון שהוא אין נותן ממילא תשאר המעות ביד בעל

הספינה, וא"כ נימא הכי נמי הכא באם שהוא אין רוצה לבא עליה תאמר היא אנא הא קאימנא, ואין לך ליקח בחזרה מאתי התשלום שנתת לי, אך באמת לא דמי להתם ששם תורת קנין הוא על הדבר של המשכיר היינו על הספינה, ולכן כל שמצידו אין ביטול על הדבר שהקנה לא בטל החיוב של השוכר, בתשלום אשר נתחייב עבור מה שקנה הספינה למשך זמן השכירות, משא"כ כאן שגוף קנין לא חל עליה, ולכן כל שלא יתקיים התשלום היינו המעשה הבעילה יהיה מאיזה דבר שיהיה, ממילא מתבטל נתינת הטלה כיון שהוא נותן רק עבור זה, ובפרט כי עיקר הדבר הוא התובע להנאתו, ולכן אם לא ירצה אח"כ ממילא בטל מעשה נתינת האתנן היינו הקנאת הטלה, ולכן שפיר אמר הגמ' שזה נחשב שאין ברשותה להשתמש בה שמא לא ירצה לבעלה אח"כ, אך באומר קני לך מעכשיו הוא מקנה בפירוש לה גוף הטלה, ורק שיעבוד הדמים של שיווי הטלה הוא תלוי על מעשה הביאה, ולכן לא מיקרי זה אין ברשותו באמר מעכשיו:

עכ"פ הדרן לענין שלנו ע"פ המבואר בדברינו שמכירת דבר במקום שנותן רשות בפירוש להשתמש בזה עכשיו, והתשלום קובע על אחר הזמן מיקרי זה מתנה, ובזה משיכה או חצירו לשיטת הרמב"ן קונה מה"ת, וא"כ בנ"ד שהיה ביניהם גמר שהישראל יכניס כל המעות שיוצרך לזה העסק, רק יחשוב על חלקו בזה רוחים [צינזין] עד הסוף שיהיה הכנסה מזה העסק מכל השנה, וא"כ הרי זקוף התשלום בחוב ולא מיחסר מעות, וא"כ בכאן קנה בקנין דאורייתא במשיכה במה שמכניס הפרה לתוך חצרו, וגם נכרי אפילו להסוברים שבנכרי קנין מעות הוא דוקא ומשיכה אין קונה מ"מ, אך במתנה כו"ע מודו דמשיכה או חצר לשיטת רמב"ן קונה, ובנ"ד דלא מיחסר מעות וכדכתיבנא משיכה או חצר קונה לכו"ע:

אך מ"מ בנ"ד שיש כאן חסרון כוונת קני', דהכותי שקונה את הפרה בכניסתו לחצר לא כיון לקנותו בזה ע"י חצירו או ע"י המשיכה, מפני שסובר שמקודם כבר היה שלו קודם שבא לחצירו ע"י קניית הישראל שותפו עבורם, ואף שכבר צידד הגאון רע"א שבדעת אחרת מקנה אותו אין מקלקלת חסרון הכוונה, מ"מ כאן שגם המוכר לא כיון להקנות הגם שהגרע"א מצדד שגם זה יועיל לקנות היכא שדעת אחרת מקנה, מ"מ למעשה גם הגרע"א בעצמו לא החליט לסמוך ע"ז וכמו שמבואר בתשובתו סי' ל"ז:

אך באמת בנ"ד נראה לענ"ד שאין אנו צריכים לכל זה, שגם בתחלה בעת שקונה הישראל מן הא"י שמכר לו הפרה נקנה לו ג"כ לשותפו הא"י חלקו בזה, ואף שאין שליחות לכותי, מ"מ כיון שהא"י ציוה לו שיקנה עבורם את הפרה לשותפות עבור שניהם הישראל והא"י, אע"פ שהישראל נתן מעות שלו מ"מ חשוב זה כמאן דאוזפיה המעות

שנתן עבורו, ובזה שנתן עבורו מעות ליד הא"י בעל הפרה חשוב זה כאלו המעות בא לידו, גם שאין שליחות לכותי דהא הטעם שחשוב כמאן דאוזפיה, כמו שכתב הטור והובא (בש"ך חו"מ סי' קפ"ג ס"ק ב'), דכיון דאמר לו זיל זבין לי כמאן דאוזפיה, וא"כ מחשב זה הא"י שותפו על חלקו בעל המעות, ואנן קיי"ל לדינא דהכל לבעל המעות ואפילו היכא ששינה בשליחותו כל דניחא ליה לבעל המעות בזה, וא"כ לאו מתורת שליחות אתינן עלה, רק ממילא מקנה המוכר לבעל המעות, וא"כ ממ"נ אם הדין שמעות קונות בכותי וא"כ הכותי הראשון שמכר לישראל הפרה כיון שדעתו לבעל המעות, ובהמעות יש חלק לכותי שותפו כיון שזה חשוב כמאן דאוזפיה, ואף דאין שליחות לכותי מ"מ כיון שהמעות שלו הגיע ליד הכותי המוכר, קנה בזה הכותי הקונה שותפו של הישראל הקונה, ואם מעות אין קונה בא"י רק משיכה, מ"מ כיון שהישראל לא חשב לקנות רק חלקו וחלק הא"י יהיה להא"י, א"כ הכותי המוכר הפרה שדעתו להקנות לבעל המעות נחשב זה שהוא מוכר לשניהם כפי חלקם בהמעות, והישראל לא קנה במשיכה רק חלקו גם אם היה מושך בעצמו, ממילא אח"כ כשיבא לחצר של שניהם שיש להם שותפות בזה קונה הא"י חלקו, לפי שהכותי המוכר כיון דמטי זוזי לידו אסתלק ליה, כיון שהמטלטלין יצאו מרשותו ונעשים כהפקר, ואם כן ממילא הכותי קונה חלקו בזה דהא חצירו של אדם קונה שלא מדעתו

ואין לפקפק ולומר הא מה דאמרינן במו שאמר לחברו זיל זבין לי דחשוב זה כמאן דאוזפיה ונקרא בעל המעות, ולכן אף שלא הודיע למוכר שיקנה עבור משלחו מ"מ קונה בזה דכמאן דאוזפי' דמי, וכמש"כ הטור בשם הרמ"ה בסי' קפ"ג (ועיין בקצה"ח סי' קפ"ג ס"ק ד' שביאר דברי הרמ"ה המובא בטור בביאור נכון), שבזה שניתן עבורו המעות חשוב זה בעל המעות, אלא שבישראל קודם המשיכה יכול הקונה לחזור, משום שכל זמן שלא נגמר הקנין לא נגמר ההלואה כיון דאיתיה בחזרה, משא"כ בא"י המוכר שבודאי לא יחזיר המעות אחר שהוציא הפרה מרשותו, ובדיניהם נחשב נתינת המעות והוצאה מרשותו כגמר קנין, וא"כ שפיר נחשב בעל המעות הכותי המשלח. אך יש לחקור אולי הוא זה דוקא דישראל שאמר לישראל זיל זבין לי ותן עבורי מעות, כיון דיש שליחות לישראל חשוב זה כמאן דאוזפיה, משא"כ בא"י שאין שליחות לא"י אפשר לא חשיב זה כמאן דאוזפיה, כיון שלא נקנה עבורו המעות ע"י הנתינה להמוכר בשליחותו כיון דאין שליחות להא"י, וא"כ לא נחשב זה כמאן דאוזפיה כיון שלא נקנה עבורו המעות ע"י הנתינה להמוכר, והמעות המה של ישראל הוא כמו שהיה מקודם, וא"כ מיקרי הישראל בעל המעות ולדידיה הקנה הא"י המוכר:

אמנם נראה לענ"ד שאין לחלק בזה, והוא דהא מאי דחשיב כמאן דאוזפיה אין זה מטעם שליחותו של המצוה שאמר לחברו זיל זבין לי, שהרי במה זכה שיהיה חשוב בא לידו של המשלח, הא המקבל לא ידע מזה שהוא קונה עבור המשלח, וא"כ לא נוכל לומר שהמקבל זכה עבורו, והשליח שנתן בפקודתו הוא בעצמו לא יכול לזכות עבור המשלח את מעותיו שלו, וע"כ צ"ל שמדין ערב אתינן עלה, שכיון שהדין שבמה שהוא נותן בפקודת המצוה לאחר מתחייב המצוה כדין הערב שמתחייב בזה שהמלוה נותן להלוה בפקודתו, ושם לא נוכל לומר שהלוה בקבלתו של המעות זוכה את המעות עבור הערב המצוה לתן וממנו הוא לוקח לעצמו, ולכן משתעבד הלוה להערב ג"כ, ז"א, דהא הערב מתחייב גם שלא ידע הלוה שהשני ערב בעדו, ועוד הא מצינו שאדם נעשה ערב לא"י ג"כ הן שהא"י לוה מישראל והן שהישראל לוה מהא"י כדמוכח (בב"מ דף ע"א ע"ב) וחל השיעבוד עליו ועוד הוכחה שאין זה מגדר שליחות דהא הלוה הוא משתעבד לשניהם הן למלוה והן להערב ובזה לא נוכל לומר שהלוה זכה במעות עבור הערב דא"כ לא היה משתעבד להמלוה דאי דמר לאו דמר, וע"כ צ"ל שדין זה של ערב לא מצד שליחות הוא רק דין בפני עצמו שכל הנותן לחברו בפקודתו של המצוה נתחייב המצוה מדין ערב, וכיון שנתחייב בזה המצוה מדין ערב ממילא נחשב כזוכה הוא המעות, ונחשב נותן המעות כמאן דאוזפיה הוא את המעות להערב הוא המצוה לתן, ולכן נחשב מטעם זה כבעל המעות:

וכיון שבארנו שהמצוה לחברו לתן עבורו מעות לפלוני ולקח עבורו שהוא בעל המעות כפי דברי הרמ"ה, וזה גם בא"י הדין כן וזה שייך גם בא"י המצוה לישראל הגם שאין דין שליחות לא"י, וכי היכי שבשולח אדם מעותיו ע"י אחד לקנות מחברו קונה מצד המעות גם במקום שאין בזה דין שליחות, וכמו שביאר המחנה אפרים (בהל' שלוחין סי' ט"ו) שזה דומה למה דאיתא בגמ' במעילה גבי שולח ביד חשו"ק דאם עשה שליחותו בעה"ב מעל, דמדמי הגמ' להא דנתנו לקוף והוליכו דהרי זה עירוב כו', וה"נ כיון שבארנו שזה נחשב למעותיו משום דנתן בציוויו וכמאן דאוזפיה דמי, וממילא נקנה בזה להא"י לחלקו בנתינת המעות ליד המוכר:

אמנם זה יהיה הדין אם מעות קונות בא"י המוכר, אבל אם יהיה הדין בא"י המוכר שרק משיכה ממנו קונה ולא מעות, וא"כ אם זה הישראל שהוא שותפו היה מושך בעצמו ודאי שלא היה הישראל זוכה במשיכתו עבור הא"י, כיון שאין שליחות לא"י וגם זכיה אין לו. אך זה יש לחקור אם הא"י לא קנה את חלקו ע"י משיכה הישראל, היאך הוא הדין בחלקו של הא"י אם נעשה זה של ישראל המושך גם חלק של הא"י, או שנשאר זה

אין קנוי כלל ועדיין הוא של המוכר, משום שהישראל לא רצה מתחלה לקנות רק חלקו כיון שהוא לקח עבור שניהם:

אך בזה הכריע המחנה אפרים (בהל' שלוחין סי' ט"ז) שבמקום שקונה עבור א"י והא"י לא קנה, שהשליח קנה לעצמו, אפילו להסוברים שבהפקר כה"ג אם לא קנה עבור האחר לא קנה זה לעצמו, מ"מ בדעת אחרת מקנה אותו קנה השליח, גם שלא נתכון לקנות לעצמו כ"א עבור האחר יעוי"ש, וא"כ יש לדון בנ"ד אם היה הישראל מושך בעצמו, אם הדין שבא"י מעות אינן קונות רק משיכה והמשיכה שמשך הישראל עבור הכותי אין מועיל להכותי לפי שאין שליחות לא"י, והיה קונה זה הישראל המושך לעצמו, אך באמת בנ"ד לא משך הישראל בעצמו כ"א עפ"י פועליו שאינם יהודים, ולדעת המח"א (בהל' מכירה סי' ט"ו) לא מהני משיכה ע"י פועלים א"י, ועיין נתיבות (סי' קפ"ח) בסוף הסימן שפקפק על דינו של המחנה אפרים, בזה, עכ"ז בהא מודה הנתיבות ג"כ ופסק אשר משיכה לסימטא לא מהני ע"י פועלים א"י רק משיכה לרשותו מהני, (לכאורה צ"ע דבריו דבמשיכה לרשותו, מה צריך למשיכה, תיפוק לה מטעם חצרו, וצ"ל בכוונתו במקום שאין חצרו קונה כגון שאין משתמר, מ"מ מטעם משיכה קונה, ובזה יועיל משיכה על ידי פועליו], וא"כ בנ"ד שהיה מעשה ההובלה מרשות המוכר לחצר שלהם ע"י א"י, ודאי דלא קונה הישראל קודם שבא לחצר של שותפות שלהם, ובפרט שמעשה ההובלה היה ע"י פועלים של הא"י שותפו מן חצרו של הא"י השותף עד החצר של שותפות שלהם, וא"כ בנ"ד אין כאן משיכה לישראל הקונה הפרה, רק בבואו לחצר של שותפות הנשכר להם, וא כ הרי יצא מכל דברינו שממ"נ אם מעות קונות בכותי שכן הוא דעת רוב הפוסקים הראשונים, הרי נקנה להא"י חלקו במה שאמר לו זיל זבין לי דכמאן דאוזפיה חלקו במעות שנתן, ואם משיכה בכותי קונה הרי אין כאן משיכה, כיון שנעשה המשיכה ע"י א"י הפועלים המובילים הפרה, ועד שבאה לחצר השותפות שלהם לא נגמר הקנין, ואז קנו שניהם שהרי החצר משותף לשניהם כמו הקנין בפרה:

אמנם מה שכתב (הריב"ש בסי' ת"א) ולקנות החפץ לצורך. א"י במעותיו של א"י כו' ולא עוד שעובר עליו הקונה בבל יראה לפי שהוא קונה בשביל הא"י, ואין בעל המעות הוא האינו יהודי קונה אותו, שהרי אין ישראל זה נעשה שלוחו של הא"י ולא זכה בשבילו, דהא קיי"ל אין שליחות ולא זכיה לא"י כלל כו', והובא זה בשו"ע (או"ח סי' ת"נ סעיף ו') ברמ"א ע"כ, הוא מנגד למש"כ שמקום שהמעות של הא"י לא מגרע לן מה שאין שליחות לו לגבי קנין המעות. ונראה לענ"ד ליישב שהריב"ש כתב זאת שיש בזה חשש שהישראל יעבור בבל יראה, לפי דעות הראשונים הפוסקים דמשיכה בא"י קונה ולא

מעות, ולכן אין הא"י קונה מצד משיכת שלוחו הישראל משום שאין שליחות לא"י, ובאמת למ"ד מעות קונות אין כאן חשש בל יראה, רק שאסור משום חשש הראשון שכתב שמא יבא לאכלו:

אך כל יסוד דברינו שכתבנו הוא רק לשיטת הפוסקים, דבאמת קיי"ל לדינא כאתקפתא דרב שמואל בר סרטי דפליג אבני מערבא (ב"ק ק"ב ע"ב), דעיקר הטעם שמועיל הן בחטים וחטים, והן בחטים ושעורים ששינה השליח, משום. שדעתו של מוכר להקנות לבעל המעות, אבל לשיטת הרא"ש בטעמו של הא דפסקינן דפליגינן אבני מערבא ואפילו בשינה השליח קונה המשלח, משום שדעת השליח לזכות לבעל, המעות, ולכן קונה בעל המעות גם שאין המוכר יודע מזה וסובר שהוא של השליח, וא"כ כיון שמטעם זכייתו של השליח עבור בעל המעות אתינן עלה, וא"כ במקום שבעל המעות הוא א"י שאין לו שליחות וזכיה ע"י אחר, לא יועיל בזה הקנין של השליח עבורו, וא"כ יש לדון שממילא נעשה זה של ישראל כיון שהשליח לא זכה עבורו, ועיין בקצה"ח (בסי' קפ"ג ס"ק ד') שכתב ששיטת הרמ"ה דפליג על הרא"ש בזה, ודעתו שהמוכר מקנה לבעל המעות גם שאין יודע מי הוא, וכתב ששיטת החולקים על הרא"ש מחוורת יותר בסוגיא, וכן כבר כתבתי במקום אחר בחידושיי לב"ק ששיטת הרשב"א פליג על הרא"ש בזה, וכן תירצתי בעז"ה את שיטת בעל מתיבות שהוא בחידושי הרשב"א לב"ק שתמה עליו הרשב"א, ואנכי תירצתי בעז"ה דבריו ע"פ יסוד זה שדעתו של אדם להקנות לבעל המעות שלא מטעם זכיה ושליחות של השליח עבור בעל המעות, וכיון אשר הרמ"ה והרשב"א ובעל מתיבות שהוא חד מן קמאי דקמאי סברי הכי, מסתבר הוא שדעתם עיקר לדינא וכן רבותינו האחרונים הקצות החושן והמחנה אפרים הולכים ג"כ בשיטתם.

וגם לדעת הרא"ש והתוס' שנראה מדבריהם שגם לדעתם מטעם שליחות השליח הוא, אף למאן דפליג אבני מערבא כמבואר בדבריהם בד"ה שאני חטים וחטים (ואין כאן מקום להאריך בזה), וא"כ נסתר טעם ההיתר מצד שכמאן דאוזפיה דמי, וא"כ הרי הוא של ישראל שקנה מהא"י, מ"מ יש לדון היתירא, אם נאמר דמעות אין קונות רק משיכה קונה, וכפי מה שבארנו מקודם לא היה כאן משיכה להישראל עד דאתאי לתוך החצר של שותפות שלהם, וכיון שדעתו היה שהקנין יהיה עבור שניהם, ולכן ממילא החצר של שותפות קונה לשניהם:.

והנה לשיטת התוס' והרא"ש הנ"ל דמעות קונות בא"י, ונהי שהא"י מכוון להקנות להישראל את כולי, מ"מ הוא קונה עבורו ועבור שותפו, ולדעת התוס' שם (בב"ק ק"ב ב' ד"ה מי הודיעו) מספקא להו אם היכא שלא קנה המשלח אם השליח קונה, או שנשאר

של המוכר יעו"ש, וא"כ אם נאמר כאותו התירוץ בתוס' שם שהמשלח לא קנה ג"כ ונשאר של המוכר, והכא נשאר הפקר, שהכותי מכי מטא זוזי לידו א"כ אסתלק ליה, ואח"כ במה שיבוא לחצר של שותפות שלהם יקנה הא"י חלקו בהפרה, כאשר רצון הישראל שותפו בזה ג"כ דחצירו של אדם קונה שלא מדעתו, ולוא יהיה שנאמר שאותו החלק הנשאר שלא היה בדעתו של השליח לקנות הוה הפקר, ואח"כ כשהחצר קונה שלא מדעתם הוא נקנה לשניהם מ"מ יש בזה חלק להא"י:

אך זה יהיה תלוי באשלי רברבי אם החצר קונה להא"י אם הוא משתמר ואינו עומד בצידו, והנתיבות האריך (בסוף סי' ר') והעלה שלשיטת הר"ן קונה הא"י בחצר משתמר אפילו אינו עומד בצידו שהוא ג"כ מטעם יד, ולדעת הרי"ף והרא"ש לא קנה הא"י באין עומד בצידו משום שחצר בזה הוא מטעם שליחות ואין שליחות לא"י, הגם שיש לדון בזה, מ"מ גם לדעתו נראה שהישראל לא קנה כולו לפי דעת התוס' שנאמר שכל היכא שהמשלח לא קנה גם השליח לא קנה, וא"כ הכא כיון שהא"י לא קנה מה שמונח בחצרו לחלקו, גם היהודי לא קנה חלק של הא"י שותפו שדעתו של הישראל שהוא שייך לו ונשאר הפקר בלא בעלים, ויש להאריך בענין זה ואכ"מ, וא"כ יש בנדון זה שלשה צדדים להקל, א) שמא הלכה כהרמ"ה והרשב"א וסייעתם וכהכרעת הקצה"ח ששיטה זו היא המחוורת ולדידהו בודאי יש להא"י שותפו חלק בה וכמו שכתבתי. ב) גם לשיטת הרא"ש והתוס' דפליגי אהרמ"ה, מ"מ אם משיכה קונה בא"י ולא מעות, ג"כ קנה הא"י חלק בהפרה ע"י המשיכה של הפועלים, שנכנסה לרשות המשותף ע"י וכמו שבארנו [אך שבזה יש קצת פקפוק בקנייתו]. ג) לשיטת הרא"ש והתוס' הנ"ל גם אם מעות קונות בא"י המוכר לישראל, מ"מ יש לצדד היתר לחד תירוצא של התוס' בב"ק שהיכא שקונה עבור אחר ודעתו שיקנה אותו האחר, והאחר לא קנה ע"פ דין איהו ג"כ לא קנה חלק הנ"ל, ונשאר אותו חלק כהפקר בלא בעלים, ולכן מכל הני טעמי יש להקל בזה שאין לחוש להבכור מספק כי לא היתה מבכרת ודאית רק ספק, ולפי השנים של הפרה ע"פ הרוב כבר ילדה, ומה דלא סמכינן ארובא דמתעברות ויולדות, אמרינן בזה בגמ' (בכורות כ' ע"א) משום דהוה רובא דתלי במעשה, ועיין בספר בינת אדם (שער רוב וחזקה סי' ד') שמצדד דזה הוה רק מדרבנן, ואנכי הבאתי ראיה לזה שהוא רק מדרבנן, מהא דרוב תינוקות מטפחין לפירש"י שפירש שהרוב הוא מטפחין בשרצים, וא"כ כיון דאיכא מיעוטא שאין מטפחין וא"כ הוה רובא דתלי במעשה, וחשבינן זה לרובא ע"פ דין, וא"כ ודאי יש לסמוך על כל צדדי היתרים שהוכחתי, ובארתי בעז"ה שלדברי כמה

מהראשונים לפי שיטתם ודעתם שיש כאן חלק להא"י בהפרה ע"פ ד"ת, והוה יד א"י באמצע ופטורה מן הבכורה בלי שום פקפוק, כן נראה לענ"ד:

סימן מז

אשר השבתי לרב אחד. אדר קרנ"ב באלטרומאנק ע"ד שנשאלתי מאת כת"ר בעובדא דאתא לקמיה בשני שותפים שהיה להם פרות ובהם ילדות שלא ביכרו ואמר אחד מן השותפים לבנו של השותף השני שימכור לא"י הפרות הילדות, ומכר הוא לא"י הרועה שלהם בזה הלשון שאמר לו קנה ממני ששה הפרות המבכרות, והשיב לו הרועה הן אקנה, שכבר פעם אחת קניתי מיהודי ונתן לי ריוח ואמר המוכר להרועה תן לי האנדגעלט כך עשרים או ט"ו קאפ בכדי שאדע בבירור שקנית, והשיב לו הא"י הרועה כעת אין לי מעות ובימים אחדים אחזיר לך המעות והכה הא"י הרועה על כפו של המוכר ואמר לו שלי הן ובתוך כך קודם שנתן לו המעות ילדה אחת בכור.

והנה כת"ר רוצה לצדד היתר בזה ע"פ שני דברים. א') מצד קנין סיטומתא ע"פ דברי החתם סופר (בסי' י"ד) שמצדד שקנין סיטומתא הוא קניין דאורייתא. ב) מצד קנין מסירה ע"פ ד' הח"ס (בסי' שי"ח) באריכות שרוצה לומר שקנין מסירה מועיל, גם שאין מכוון לקנות ולא להקנות בזה, וכאן היה קנין מוסירה לפי שהא"י הרועה מאכיל ומשקה הפרות הנ"ל:

ולפע"ד אם שידעתי ערכי נגד דעת הגדולה של הגאון האדיר הח"ס, אך תורה היא ולענ"ד בשני דברים שחידש בזה יש לדון ע"ז. א') במש"כ שזה הוא שרוצה בעל הפרה שיקנה חשוב כאלו השאיל לו מקום, ודמי כאילו הוא בר"ה שאין מועיל לו לענין קנין משיכה, ומ"מ לענין קנין מסירה מועיל, א"כ למה להו לדחוקי בגמ' (ב"ב דף ע"ו ע"ב) דקתני שם ספינה נקנית במסירה וחכ"א עד שימשכנה או שישכור את מקומו דרישא מיירי בר"ה וסיפא דעד שישכור את מקומו מיירי ברשות בעלים, דזה דוחק לאוקמי בתרי גווני כדאיתא (ב"מ דף מ"א) הא אפשר לאוקמי בגוונא חדא, דמיירי ברשות בעלים ורישא מיירי באמר לו קני ולכן קני במסירה דהוה כאלו השאיל לו המקום לגבי קנין מסירה, ועד שימשכנה היינו מרשות זה לסיטמא דלענין משיכה אין מועיל רשות כזה, כד' הח"ס, או שישכור את מקומו, הן שלמש"כ התוס' שם בד"ה הכי קאמר בשם הרשב"א דמיירי בחצר שאין של שניהם, שזהו פירושו אם ברשות בעלים היינו רשות שיש לו בעלים, אבל זה הוה חצר שאינו של שניהם, וא"כ מיירי רישא וסיפא בחד גוונא, מ"מ מדברי התוס' מוכח ג"כ דלא ס"ל להאי חידושא של הח"ס שמועיל בזה באומר קני כאן ונותן לו רשות ע"ז, דא"כ מאי מקשי התוס' הא אין מועיל מסירה ברשות המוכר ומלשון

הברייתא דלרבי מועיל שם מסירה בלי שכירות המקום, ואם כדברי הח"ס הא מצי מיירי באמר לו קני כאן במסירה, א"ו שנהי שמועיל אמירת המוכר ברשותו באומר זיל קני גבי קניית כלים של לוקח, שמ"מ הדבר מונח בכלי של הלוקח, משא"כ במקום שגוף הבהמה הניקנית הוא ברשות המוכר, ודאי שאין יוצאת מרשותו ע"י מה שאוחז בה הקונה גם באומר לו זיל קני, וכסתימת הפוסקים שאין קונה במסירה אלא ברשות הרבים או בחצר שאינו של שניהם, ומשמע שבחצר המוכר אין מועיל מסירה בשום אופן.

גם מש"כ הח"ס שמסירה קונה גם באין מתכוין לקנות כמו חצר ויד שקונה גם שלא מדעתו, ולפענ"ד לבד שעיקר הסברא היא תמוה, וכי מסירה כיד היא, בשלמא הדבר שמונח ביד הוא דומה כמונח בחצר, ועל כן משיכה וחזקה שאני משום שהוא מעשה קנין ואין בידו של הקונה, ולכן בעינן בהם שיתכון לקנות, וזהו סברת החילוק של מהרי"ט והתוס' (ב"ב דף נ"ד) שהביא הח"ס שם, וא"כ נראה שקנין מסירה ודאי לא עדיף ממשיכה לענין זה, אחרי שגוף הבהמה אין ברשותו של הקונה, רק שמה שמחזיק בבהמה הוא נחשב קנין וע"י זה הוא נכנס לרשותו של הקונה, ואם כן כיון שהוא מעשה קנין צריך שיתכון הקונה לקנות על ידי זה, כמו גבי חזקה:

ולענ"ד יש להעיר מד' השו"ע (חו"מ סי' קצ"ח סעיף י"ב) גבי ספינה היתה עומדת בר"ה ולא אמר לו המוכר כלום, והלך הלוקח ומשך לא קנה כו' אפ"ה כיון שהתחיל למשוך גלי דעתו שאין רצונו לקנות בחזקה זו שהוא מחזיק ותפיס בה אלא במשיכה, הרי שגם במסירה אין מועיל אם נתכון לקנות במסירה, ולא אמרינן שידו של אדם קונה שלא מדעתו, הגם שיש לחלק שזה עדיפא שהוא ידע שהוא צריך לקנות ולא כיון לקנות עדיין, מ"מ יש להביא ראיה לענ"ד נגד סברת דעת הח"ס, ע"פ מש"כ הגאון רע"א בתשובה סי' ל"ז שרצה לחדש לגבי קנין משיכה, גם שאין מתכון לקנות שכסבור שיקנה בקנין אחר, מ"מ בדעת אחרת מקנה אותו מהני, ועיי"ש שמביא ראיה מן דברי הרמ"א (סי' ר' סעיף ח') גבי מדד שקונה בהא שהגביה בעת מדידה הגם שכיון לקנות אח"כ, מ"מ כיון שהגביה קנה, וכתב לתרץ משום דדעת אחרת מקנה אותו שאני, עכ"פ איך שיהיה דעת הרמ"א שבמדד הלוקח הגם שאין דעתו רק לקנות אח"כ, מ"מ כיון שהגביה קנה, ואלו גבי מסירה לא הגיה הרמ"א (בסי' קצ"ח סעיף י"ב) על דברי המחבר שפסק שכל שדעתו למשוך לא קנה במסירה, הרי נראה דמסירה גריעא בענין זה מהגבהה בידו, וזה הוא הוכחה ברורה לענ"ד ובאמת מסתברא בלא"ה כמו שכתבנו, אשר גבי מסירה כיון שאין זה קנין בעצמותו, שהרי גבי אבידה והפקר ונכסי הגר אין קונה במסירה רק בעינן שימסורו לו לקנות עי"ז, ולכן כל שהמוכר אין מכוון להקנותו בזה שסבר שכבר הקנה לו

מקודם אין מועיל בזה המעשה של הקונה, אך איך שנאמר כבר הוכחנו בעז"ה שמסירה אין דומה לידו:

אמנם גם לפי דברי הח"ס שסובר שיש מקום לומר שקנין מסירה דומה לקנין ידו שקונה שלא מדעתו, מ"מ יש בהא צד היתירא של קנין מסירה ספק ספיקא להחמיר, חדא שהמחבר פסק (בסי' קצ"ז סעיף א') שבהמה דקה וגסה שניהן אין נקנית במסירה, ושמא הלכה כדעת ר' ברוך ממגנצא ור' אביגדור כ"ץ שבמקום שיש בעלים אין יד קונה שלא מדעתו, וכמו שכתב שם הח"ס (בסי' שי"ח), ואתפלא על דעת הגאון הח"ס איך מצרף להיתירא הספק ספיקא שמא כסף קונה ושמא הלכה שלא כדעת ר"ב ור"א כ"ץ, הא יש כאן בצד השני של היתירא דמסירה שני צדדים להחמיר, מטעם דעת המחבר בסי' קצ"ז שמסירה אין קונה כלל בבהמה, וכל שיש ס"ס להחמיר אין מצטרף זה הספק כלל לס"ס, וכמו שכתב הש"ך (ביו"ד סי' י"ח ס"ק כ"ה) אבל מספיקא אין תולין שנפלה על חודה וכתב שם הש"ך שמטעם ס"ס להחמיר הוא שמא לא נפלה על חודה, ואת"ל נפלה שמא לא נפגמה בנפילתה, הגם שהוא רק לגבי ספק ספיקא דהא גם אי לא נפלה על חודה אין כאן רק ספק איסור כי שמא במפרקת נפגמה, אלא דכללא הוא שכל שיש בדבר ס"ס להחמיר אין מצטרף גם לגבי ספק שני וכן כתב מפורש הפרמ"ג (בספרו גנת ורדים כלל ל"ב) שכל שיש בספק שני צדדים להחמיר אין מצטרף זה לס"ס, וא"כ תמוהין דברי הח"ס איך צירף זה לס"ס האי היתירא דקנין מסירה אחרי שיש כאן ס"ס להחמיר אין מצטרף לס"ס:

ואחרי שביארנו בע"ה מכמה טעמים שאין לסמוך על היתירא דקנין מסירה כלל, א"כ לא נשאר לנו רק הקנין של סיטומתא [צוא שלאק] שזה במחלוקת שנויה אם הוא קנין דאורייתא, וא"כ הוה רק ספק אחד אם מהני קנין סיטומתא לבד להתיר בבכור, וכיון דהוה ספק א"א להקל בזה ע"י הטלת מום ע"י הא"י, כיון דהספק אחד נולד באיסור תורה, א"א להקל ע"י גלגול בדרבנן וכמש"כ הפרמ"ג (בדיני ס"ס ס"ק א'), נוסף על כל זה שבנ"ד בעיקר המכירה גם אם היה זה באופן שהקנין היה מועיל יש בזה שתי ריעותות, א') שעיקר המכירה היה בעד חמשה עשר או עשרים קאפ ששה פרות, והח"ס בסימן שי"א מצדד חומרא בזה וכמו שהביא כת"ר דבריו, ועוד גם לו שנכריע בזה לדינא דלא כותיה ונאמר שלא יתבטל המכירה במה שמוכר בדמים מועטים, וכמו שמצינו בתשובות של הג' ר' הילל זצ"ל חתנו של הגאון הגדול מוהר"ח זצלה"ה שבספר חוט המשולש של הגאון הגדול מוהר"ח זצ"ל שכתב לו הגאון מוהר"ז זצ"ל בעל מראות הצובאות, שטוב יותר להקנות בדבר מועט, ודייק מל' המחבר באו"ח סימן תמ"ח "או

שימכרנו בדבר מועט הגם שיש לדחות הראיה משם משום דגבי חמץ אם לא תחול המכירה יאסר בהנאה לגמרי] וכתב שם שזה יותר טוב למכור בדבר מועט מלמכור בשויו, בכדי שיהיה בזה זכות להקונה ומהני גם בשאין דעתו של הקונה הא"י לקנות באמת יעו"ש, מ"מ נראה לענ"ד שיש לחוש ולומר שזה דוקא במוכר בעצמו בדבר מועט, משא"כ במקום שצוה לאחר הוא שלוחו למכור וסתם מכירה הוא בשויו, וכל שמוכר בדבר מועט הוה זה עיוות בשליחותו, וניחזי אנן אם היה הא"י תובע המכירה היינו שיתנו לו הפרה לחלוטין בעד הדבר מועט שקצב, ודאי שהיה טוען בעל הפרה שלוחא הוא דעוית במה שמכר בעד דבר מועט ולא קצב בשויו של הפרה, ולא היה מחויב לתן לו הפרה בדיני ישראל בעד הדבר מועט הנ"ל, וא"כ ממילא בטלה המכירה, ב) שלשון השאלה של השואל היאך שהיה הדיבור עם הא"י הקונה הוא הרועה סותר זה את זה כפי מה שאמר לפני כת"ר כמו שכתב במכתבו שאמר לא"י הרועה שיתן לו "האנד געלט" וא"כ אין זה גוף המקח של הפרות בעד הדבר מועט, וא"כ אין מכירה זו כלום מפני שחסר פיסוק דמים וכמש"כ כת"ר, אך לשון השני שאמר בתחלת שאלתו שהא"י שאל לו כמה אתה רוצה בעד הפרות כו', וא"כ דברים אלו משמע שזהו עצמית המקח בעד הפרות, אך כיון שהדברים סותרים זא"ז ולא ידעינן מה היה עיקר בעת עצמית מעשה הקנין, הוה ספיקא בעיקר המכירה ובחזקתו עומד שהוא בחזקת מרא קמא:

עוד נראה לענ"ד לדון בנ"ד, שגם אם יבורר שלשון המכירה היה בעד הסך מועט, ולא בתורת "האנד געלט" שהוא תחלת פרעון, וגם מצד ריעותא של השליחות שכתבנו שנאמר שזה עיוות השליחות, נצדד ע"ז ג"כ להקל משום אולי דרך המוכרים באותן סביבות המקומות שלהם למכור בעד דבר מועט לגמרי, ולא לקצוב המקח בערך שויו ולזקוף המותר בחוב, ולכן נאמר שכל האומר לו סתם למכור הוא כמפרש גם בדבר מועט, מ"מ נראה לענ"ד לומר שאין להקל בנ"ד מצד הצו-שלאק שהוא קנין הסיטומתא, שכיון שמכירה של דבר מועט הוא כעין מתנה וכמו שאמרו בגמ' (ב"ב דף ע"ח א') שבכדי שאין הדעת טועה אימור מתנה בעלמא הוא דיהיב, וא"כ מיקרי זה מתנה, ולכן יש לדון שקנין סיטומתא שהוא ענין מנהג התגרים מאין נדע שנאמר שמנהג זה קבוע גם גבי מתנה, וכל דבר שאינו מצד הדין רק מצד המנהג צריך בזה לבירור גמור, אם המנהג קבוע גם באופן זה, וכל שיש בו ספק מוקמינן אדינא וכמבואר באה"ע (סי' קי"ח סעיף ו') דבר שאין מפורש בתקנה נעמידנו על דין תורה, וה"נ יש לומר אולי מנהג התגרים ששניהם מתקשרים בהגמר הנעשה ביניהם זה למכור וזה לקנות, משא"כ גבי מתנה שהוא רק חובת הנותן ולהמקבל אין שום חיוב עליו אין מקום בזה לעשות ענין צו-שלאק

לחזק הדבר, ויכול להיות שבאופן זה לא נהגו לעשות צו-שלאק לחזק הדבר כי למה לו להנותן לעשות חזוקים לגמור הדבר מקודם מסירת הדבר ליד הזוכה, וכן מסתבר מצד השכל הישר שבכזה אין מנהג קבוע קנין סיטומתא, וכיון שאין לנו בירור בדבר אם יש כאן מנהג קנין סיטומתא איך אפשר לסמוך עליו:

וקצת ראיה נראה לענ"ד להביא הוכחה לזה שבמתנה אין קנין סיטומתא מועיל מהא דאיתא (בגמ' ב"ב קמ"ח ב') שכ"מ שאמר ידור פלוני בבית זה יאכל פלוני פירות דקל זה לא אמר כלום, משום דליתיה בבריא, ולכאורה קשה לדעת הח"ס (בחו"מ סי' ס"ו והובא זה בפ"ת סי' ר"א) שסיטומתא מהני גם בדבר שלא בא לעולם, למה לא יועיל ביאכל פלוני פירות דקל זה משום דהוה דבר שלא בא לעולם, הא איתיה בבריא ע"י קנין סיטומתא, וכמו שמצינו בגמ' בהלואתו לפלוני שמיקרי איתיה בבריא ע"י מעמד שלשתן הגם שהוא רק מדרבנן, וה"נ יהיה נחשב איתיה בבריא ע"י סיטומתא, א"ו דבעינן איתיה בבריא שיהיה גם במתנה כגוונא דשכ"מ, ואילו סיטומתא ליתא במתנה, ואין להשיב על מש"כ ממה שכתבו הראשונים שכיבוד שמכבד האב למול בנו קונה מטעם סיטומתא ואין יכול לחזור מזה, יש לומר שזה חשוב כעין מכר שהוא מזכהו בהמצוה וכן המוהל מתחייב עצמו לעשות המצוה הזאת:

ועוד יש להעיר להביא שקנין סיטומתא ליתיה במתנה, לשיטת ר"ח שפירש סיטומתא הוא כדרך שנוהגין בגמר התוקע שתוקע כפו לכף חברו ובזה נגמר, כן הובא בטור סי' ר"א, והנה בעל המימרא דסיטומתא הוא רבא, (בב"מ דף ע"ד) וא"כ רב חביבא דאמר שם שהוא למקנא ממש א"כ יקשה לדידיה הא דאמר רבא (ב"ב קמ"ט א') היכא ליקנינהו רב מרי להנך זוזי כו' הא אפשר לאיסור גיורא להקנותם בקנין סיטומתא, שיתן כפו ליד כף רב מרי ויגמור בזה מתנתו על המעות שהמה ביד רבא בפקדון שנתונים המה לרב מרי, אלא ודאי שדין סיטומתא אין זה במתנה רק במקח וממכר נעשה מנהג בין התגרין, אבל במתנה אין שום מנהג בקנין, מיהו יש לדחות הראיה הזאת משום דהא קנין סודר הוא ג"כ מנהג קבוע בישראל, שהרי נאמר זאת לפנים כו' לקיים כל דבר ואפ"ה אמרינן שאין מטבע נקנה בחליפין, וטעם הדבר שעל מעות שעומד בהוצאה ולהיות תשלום לדבר אחר לא הונח ע"ז שם קנין, ה"נ אין נקנה מטבע בקנין סיטומתא, ומ"מ אין לנו בירור אם סיטומתא הוא מנהג קבוע גבי מתנה גם כן, וכיון דאיכא ספיקא במנהג מוקמינן על ד"ת. מכל הלין טעמי שכתבנו וביארנו בעז"ה בכל ענין זה ומכל הצדדים שביארנו אין שום מקום להקל בבכור זה ובקדושתו הוא כדין בכור, ואין שום היתר עליו לגרום לו מום ע"י א"י וכמו שכתבתי, ודו"ק. הכ"ד ידידו:

ובעיקר הדין מה שצידד הח"ס לומר שבמקום שלא נתן הא"י רק דבר מועט בעד עז ששוה הרבה, שאפילו להפוסקים שא"י קונה בכסף לבד ואם נתן לו פרוטה קנה, היינו בפסק עמו דמים הראוים ואם אח"כ נותן לו פרוטה בתורת קנין קנה הכל ושאר המעות יהי' עליו חוב, אבל לתן חצי זהב בעד עז ששוה כמה זהובים אינה אלא אסמכתא בעלמא כו', וראיית הח"ס שם (בסי' שי"א) היא ממש"כ התוס' (ע"ז דף ע"א א') ד"ה רב אשי, וז"ל "אמנם אין צריך שיתן המעות שוה הראש והריאה אלא סגי שיקנם בפרוטה אע"פ ששוה יותר כפלים, אפ"ה אין לחוש לביטול מקח שאנן סהדי שהישראל גמר ומקני להא"י כדי להפטר מן הבהמה" עכ"ל, הרי קמן דאי לאו דאנן סהדי כו' היה זה ביטול מקח, וזה תינח במוכר אבר אחד בזול משא"כ היכא שמכר העז כולו בדבר מועט, בודאי לא סמך דעתו להקנות כו' עכ"ד הח"ס:

והנה בעיקר הדין דביטול מקח שכתבו התוס' יש לעיין טובא דהא הגמ' קאמר (ב"ב ע"ח א') שבכדי שאין הדעת טועה לא הוי ביטול מקח דאמרינן אימור מתנה בעלמא יהיב ליה וה"נ מאי שייך דין ביטול מקח, וכבר עמד ע"ז המחנה אפרים בהלכות מכירה דיני אונאה סי' י"ג על דברי תוספות אלו, והוא רצה לחדש מזה דכי אמרינן כל שאין הדעת טועה הוה מתנה ולא הוי ביטול מקח דוקא כשהמוכר אין מוחזק, עוד כתב דאין מעות קונות היכא ששוה כפלים אם לא היכא שמכר בשויו ונתן לו פרוטה תחלת פרעון יעו"ש, עכ"ד:

אמנם לפי דברי המחנה אפרים שביאר כוונת התוספות משום שאין כאן קנין כסף היכא ששוה הרבה ומשמע דקנין משיכה מועיל בזה וא"כ אכתי לא סלקינן בזה מקושיא בדברי התוס', שנהי שלא סמכינן בנכרי בקנין משיכה לחוד משום שמא מעות קונות, מ"מ הא כתבו התוס' בד"ה פרדשני דאפילו למ"ד משיכה אין קונה בא"י, מ"מ במציאה ובמתנה דליכא כספא קני, וא"כ בהאי מקח שנתרצה למכור בעד דבר שאין הדעת טועה, ונתן לו הדבר מועט הלא המותר מתנה הוא דיהיב ליה ולא מחסר מעות, למה לא יקנה כאן משיכה בצירוף המעט מעות שנתן לו הא המותר לא גרע ממתנה, ואולי יש לישב דברי המחנה אפרים הנ"ל שנפרש כוונת התוס' שיתכן גם לשיטת רש"י שאם משיכה אין קונה בא"י גם במתנה אין קונה, ודו"ק. ובעיקר הקושיא שעל התוס' מדוע נצרכו לומר שאין כאן ביטול מקח הא זה הוה יתר מכדי שהדעת טועה, נלע"ד לישב בתרי גווני, חדא דבאמת איכא תרי לישני בגמ' (ב"ב דף ע"ח) ללישנא קמא אמרינן שם אליבא דרבנן דמאי אין הדמים ראיה דהוה ביטול מקח, ואיבע"א כי אמרינן אונאה וביטול מקח היכא שהדעת טועה כו' וא"כ ללישנא קמא אף היכא שאין הדעת טועה אמרינן

דהוה ביטול מקח, אם לא שיאמר בפירוש יודע אני ששוה יותר אעפ"כ ע"מ שאין לי אונאה כו' וכדאיתא (בב"מ נ"א ע"ב) וא"כ נוכל לומר שהתוס' פוסקים כלישנא קמא, או שמסופקים היכא קיי"ל בהני תרי לישני ולכן כתבו שאין לחוש בזה ללישנא קמא] משום ביטול מקח, ובאמת הובא בשיטה מקובצת שיטת ר"ח דפסק כלישנא קמא, אבל אנן לדינא קיי"ל כמוש"כ רשב"ם וכן דעת הרמב"ם והשו"ע שפסקו כלישנא בתרא, שבכדי שאין הדעת טועה אמרינן דהוה מתנה:

עוד יש לישב דברי התוס', שבשיעורא שאין הדעת טועה, חקרתי מכבר כמה שיעורא דמוכח בב"מ (דף נ"א ע"ב) בע"מ שאין עלי אונאה שצריך לומר יודע אני שחפץ זה שאני מוכר לך במאתים יודע אני שאין שוה אלא מנה ע"מ שאין לך עלי אונאה וא"כ משמע מלשון הגמ' שאפילו בכה"ג בהאי שיעורא מ"מ צריך לתנאי, הרי שעד כפלים נחשב בכדי שהדעת טועה, והיה בזה דין ביטול מקח. וכן מצאתי בשיטה מקובצת ב"ב ע"ח וז"ל "ומסתברא דאמרינן בכדי שהדעת טועה עד כדי דמיהן, אבל טפי מכפל הוה בכדי שאי הדעת טועה" עכ"ל. וא"כ הכא במוכר הראש או הריאה יכו להיות שגם שמוכר בדבר מועט, מ"מ לא הוה השיווי יותר מכפל ובלשון התוס' נאמר "אע"פ ששוה יותר כפלים" כוונתם כפלים מצומצם, וכמש"כ דבכפלים מקרי בכדי שהדעת טועה ויש שפיר לחוש לביטול מקח, ולכן הוצרכו התוספות לטעמן, אבל בכדי שאין הדעת טועה שפיר יש לומר שאין לחוש לזה כלל כדאיתא בגמרא ב"ב ללישנא בתרא שבכדי שאין הדעת טועה אמרינן מתנה הוא ודו"ק:

סימן מח

ג' בסלו תרכ"ה לפ"ק

נשאלתי מאחד שלשו בביתו לחם והפרישו חלה ושרפו כנהוג ואח"כ ראו שהעיסה לחה ביותר וצריכה עוד לקמח והוסיפו בהעיסה כערך עשרה ליטרות קמח ואפו את הלחם, ושאלו איך לעשות אם להפריש חלה עוד וכיצד יפרישו, וזה אשר העליתי בזה:

הנה מבואר במשנה רפ"ג דחלה והובא בשו"ע (יו"ד סי' שכ"ז) שאין להפריש חלה כל שנשאר קמח שלא נתערב בהעיסה כשיעור חלה, וא"כ לכאורה הוא דבר פשוט שצריך להפריש חלה מחדש עבור הקמח שנתערב בהעיסה שיש בהקמח שיעור חלה, וכן הוא מבואר בר"ש שם (פ"ג דחלה) בשם הירושלמי, שכל שנשאר קמח שיעור חלה שנתערב אח"כ בעיסה, לא מיפטר בחלה שנפרש קודם ואוסר את העיסה עיין שם:

אלא שיש לעיין לפענ"ד בזה הא הטעם שטבל אין בטל ברוב הוא מטעם דבר שיש לו מתירין, וכדאיתא בנדרים (דף נ"ח א') וא"כ הכא בקמח שנתערב בעיסה נראה שאין

בזה מקום לאסור משום דבר שיש לו מתירין דהא מבואר בשו"ע (יו"ד סי' ק"ב סעיף ד') ברמ"א שכל איסור שלא היה ניכר קודם שנתערב אין עליו דין דבר שיש לו מתירין, והכא הקמח אין בו איסור טבל לחלה רק כשנעשה עיסה ואז הוא בטל ברוב:

איברא שיש לדייק לפ"ז מה שהביא הר"ש שם בשם התוספתא בכהן ששייר קמח לעיסתו וכן האשה ששיירה קמח לעיסתה והקרץ והשאור מצטרפין לחמשת רבעים קמח לאסור את העיסה, משמע שם שהיה בעיסה שנפרש חלה הרבה יותר מהחמשת רבעים, שזה היה שיור לגבה ואפ"ה אוסר ולא נבטל ברוב של העיסה:

והנראה לענ"ד לומר דהא דמועיל מה שלא היה ניכר קודם התערובות, היינו לגבי מה שנאסר משום דבר שיש לו מתירין, בזה אמרינן שאין כאן משום איסור דבר שיש לו מתירין שלא בטל, אבל מ"מ מה שצריך בכל האיסורין שיעורא לבטל, היינו לפי מה שקיי"ל שגם איסור דרבנן ומין במינו צריך ששים בתערובות לבטל האיסור, בזה גם אם לא היה ניכר אוסר התערובות ולכן כיון דקמח בקמח קיי"ל דהוה לח בלח, ובפרט במה שנילושים יחד ונאפה דזה לכו"ע הוה לח בלח וצריך ששים לבטל מדרבנן, ואוסר את העיסה כל שאין בעיסה שיעור הביטול

אמנם מה שיש להסתפק בזה לדידן בחלת חוץ לארץ דקילא, והרבה פוסקים ס"ל דבטלה ברוב ואין צריך ששים במין במינו, וכפסק המחבר (ביו"ד שכ"ו), וא"כ אפשר לדידהו גם בטבל טבול לחלת חוץ לארץ יהיה הדין כך שאין צריך ששים לבטל, רק במקום שאסור מצד דבר שיש לו מתירין לא בטל, ולכן במקום שלא ניכר האיסור קודם התערובות ומתחלתו בא בתערובות שאין בזה משום חומר דבר שיש לו מתירין, יהיה הדין בזה שבטל ברוב כחלתה, דהכל אחד הוא שהוא איסור דרבנן שאין לו עיקר מה"ת שהקילו בזה, ואנן לדינא קיי"ל דתרומה חמור מטבל כדאיתא ביומא (פ"ג א') כרבנן דפליגי אבן תימא, ובודאי ה"ה בחלה שהחלה חמור מהטבל, וכיון דחלת חוץ לארץ בטל ברוב לדעת המחבר, ה"ה בטבל שיבטל במין במינו ברוב זולת חומרא דיל"מ, והתוספתא שהביא הר"ש אפשר דמיירי בחלת ארץ ישראל.

אך באמת לדעת התוס' (ע"ז דף ע"ג ע"ב) ד"ה טבל מ"ט דתרי טעמי איכא בטבל מה שאוסר במשהו, ולבד הטעם משום שיש לו מתירין, יש עוד טעם משום כהיתירו כך איסורו כמבואר שם, וא"כ גם לדידן בחלת חוץ לארץ ג"כ איסור הטבל לזה במשהו מטעם כהיתירו כך איסורו, לבד הטעם משום שיש לו מתירין, וא"כ בנ"ד אף שאין שייך חומר מה שיש לו מתירין משום שלא ניכר האיסור קודם וכדעת המרדכי, מ"מ זה הטעם משום כהיתירו כך איסורו אפשר שאין חילוק בזה מה שלא ניכר האיסור מקודם, ומטעם

זה אוסר במשהו. אך דעת הריטב"א בחידושיו לע"ז שם דסוגיא דגמ' דע"ז דאמר הטעם משום כהיתירו כך איסורו הוא אליבא דרבנן, ואנן קיי"ל כר"ש דאמר באיסור הטבל שאוסר במשהו הוא משום שיש לו מתירין, וכן אזלא סוגיא דנדרים וא"כ אין לנו בזה רק משום דבר שיש לו מתירין:

ומ"מ נראה לענ"ד שצריך להפריש חלה על הקמח הניתוסף ונילוש בתוך העיסה הגדולה כל שיש שיעור חלה בהקמח הניתוסף, חדא דאנן חיישינן להחמיר כדעת הסוברים שגם בחלת חו"ל לזרים לא הותר ע"י ביטול ברוב בדיעבד רק עד ס' או ק"א (כמבואר סי' שכ"ג) וכמוש"כ רמ"א בהגהה, ואפילו לדעה הראשונה כמו שפסק המחבר אפ ה הדבר ספק אם בטל ברוב לולא טעם דיש לו מתירין, ושמא קיי"ל כהתוס' דתרי טעמי איכא בטבל שאוסר במשהו אך לענין אם נברך על הפרשת החלה שנתחייב להפריש עבור הקמח הנ"ל יש לעיין כיון שהדבר בספק הוא:

אך בעצם ההפרשה יש לעיין איך לעשות דמניה וביה א"א להפריש, דילמא יזדמן במקום שיפריש חלה מן מה שכבר נתקן ויהיה מפטור על החיוב, ואין לסמוך על מה שנתערב היטב הקמח בהעיסה ונאמר שבכל משהו מן העיסה יש מן המתוקן ואינו מתוקן, דהא קיי"ל כשמואל דאמר (ר"ה י"ג ב') דלכל אין בילה חוץ מיין ושמן לענין תרומה מתערובות שלא ניחוש ונתרום מניה וביה, ובודאי כוונת מימרא דשמואל גם לאפוקי שארי תערובות אפילו מה שדינם כמו לח בלח כגון קמח בקמח אפילו בעת אפייתן שזה לכו"ע הוה לח בלח אפ"ה אמר שמואל אין בילה, ואין לומר דשמואל לא בא לאפוקי רק יבש ביבש ז"א, דאי הכי הוא הוה ליה לשמואל לומר אין בילה ליבש ביבש ולמה לו לפרט יין ושמן ולומר לכל אין בילה, וכן יש להוכיח מדברי התוס' דלשמואל דוקא קאמר חוץ מיין ושמן, שכתבו שם התוס' "לענין מעשר מיירי" וה"ה מים לענין הזאה, והנה דקדקו מה דפרט יין ושמן ותו לא והיה קשה להתוס' דהא משכחינן בזבחים דאמרינן יש בילה גם במים, לכן כתבו דלענין מעשר מיירי, ושם אין משכחת לחיובא דבר משקה הנבלל רק יין ושמן, וה"ה בשארי דוכתי הדין דיש בילה במשקין כגון במים ודם, כמבואר בזבחים בפ' התערובות דף פ', אבל במעשר לא משכח דבר שיש בו בילה רק יין ושמן, וא"כ מוכח דקמח בקמח אין בילה, הגם שלענין תערובות קיימא לן דקמח בקמת הוה לח בלח גם לקולא, וכדאיתא בתוס' (יבמות דף פ"ב ע"א) יעו"ש, אפ"ה אמרינן דוקא התם לענין תערובות מקילין משום דלכולהו שם תערובות עליו, ואחד הוא כל סוגי תערובות, אבל לענין הפרשת תרומה ומעשרות בעינן דוקא דבר הנבלל ממש כגון לח בלח שנבלל בודאי, והרי מצינו בזבחים שם שהבאנו לעיל דאיתא איכא דאמרי

שם אליבא דר' אליעזר,, דאפילו לח בלח ממש כגון מים ודם אפ"ה אמרינן אין בילה, א"ו דבילה ותערובות דבטל בששים, שני ענינים הן וזה פשוט:

הן אמת שבירושלמי פ"ה דדמאי אמתניתין דהלוקח מן העני איתא התם ר' יוחנן אמר עד כזיתים הנבללים, ומוכח התם בירושלמי אליבא דר' יוחנן שזה בכל מקום אמרינן בילה בכזיתים הנבללים, לבד בדמאי מתירין אפילו ביבש אפילו ביותר מכזית, וא"כ יש לומר לדינא הגם דשמואל סבר לכל אין בילה חוץ מיין ושמן, מ"מ כיון דר' יוחנן פליג עליו קיי"ל כר' יוחנן דפליג אדשמואל, מ"מ ז"א דהתם בירושלמי איתא ר' יוסי בשם ר' יונה בשם ר' חזקיה אמר לכל אין בילה חוץ מיין ושמן, וא"כ כיון דחזקיה דהוא רביה דר' יוחנן פליג אר"י וסבר כשמואל בתלמודא דילן הלכה כחזקיה וכדאיתא כה"ג בכמה דוכתי:

אך מה שיש לעיין בזה כיון שמצינו שבדמאי הקילו גם בדבר יבש לומר יש בילה, וכדאיתא התם בירושלמי אמתניתין דהלוקח מן העני, וא"כ אפשר שגם לענין חלת חוץ לארץ דקילא ג"כ נסמוך לומר שיש בילה בכל מילי כמו בדמאי, הגם שבשארי דברים שהוא מדרבנן לא הקילו לומר יש בילה כמו בדמאי, וכדמוכח (בר"ה י"ג) גבי פול המצרי שזה הוה רק תרומת ירק שהוא רק מדרבנן, וכמו שהאריך שם בספר טורי אבן בזה, אך לענין טבל לחלת חו"ל י"ל שהקילו כמו בדמאי, דהא אדרבה מצינו חומר יותר בדמאי מחלת חוץ לארץ בזה"ז, דהא חלת חו"ל אינה מדמעת ובטלה ברוב לדעת המקילין, ואלו תרומת דמאי מדמעת וכדאיתא במתניתין ריש פ"ד דדמאי, וכדמייתי שם הר"ש ברייתא המובאת בירושלמי, תרומת מעשר של דמאי בין שחזרה למקומה ובין שלא במקומה מדמעת כדעת רבנן שם, וא"כ לכאורה יש ללמוד מזה שכמו שהקילו לענין דמאי ואמרינן יש בילה בכל מילי ה"נ גם גבי חלת חו"ל כנדון דידן. אבל לאחר העיון א"א ללמוד משם מתרי טעמי, חדא דודאי יש לומר דענין דמאי בעצמותו הוה תקנת חכמים וחשיב זה ככל מילי איסורי דרבנן, אך התם דאמרינן בדמאי יש בילה היינו גבי תערובות דמאי בדמאי, וכל התערובות הרי הוא מדרבנן בכלל חיוב מעשר, ולגבי כלל התקנת חכמים כשיתרום מן אותה התערובות של דמאי בדמאי, אין בזה מן החיוב על הפטור או מן הפטור על החיוב שהרי כל התערובות חייב מדרבנן לתרום, רק החשש מן עצם הדאורייתא שמא יש כאן פטור וחיוב וע"כ אמרו בזה יש בילה, אבל אין הכי נמי אם היה תערובות דמאי בחולין מתוקנין בזה לא היה מקילים לפרוש מניה וביה ע"י בילה, שהרי לפנינו יש בזה חשש איסור ע"פ התקנת חכמים שעשו דמאי לחיוב, פן יפרוש מן החולין מתוקנים על הדמאי, וא"כ ה"נ בנ"ד אין להקל בטבל חו"ל עם המתוקן

כשנתערב לומר בזה יש בילה, וע"כ לא הקילו גבי פול המצרי וכדומה שבר"ה י"ג ב' הגם שהוא תרומה דרבנן לומר יש בילה.

ועוד גם בתערובות דמאי בדמאי לא הקילו לומר יש בילה תמיד, רק כפי מה דאיתא בירושלמי פרק ה' דדמאי שהבאנו לעיל, שרק אם כולם נותנים מתנה שוה אבל אם של אחד מרובה ושל אחד מועט אין סומכין על הא שנבללו לומר יש בילה, ועיין במראה הפנים שמביא בשם הרא"ש שבמקום שיש מתנה מרובה חיישינן שמא יעלה בידו מן הרוב עיי"ש, הגם שהוא בולל אפ"ה במקום דאיכא רוב ממקום אחד לא סמכינן אהיתירא דבילה, וא"כ ה"ה בנ"ד כיון שהרוב מתוקן לא יועיל היתירא דבילה, משום דחיישינן שמא יזדמן מן הרוב שהוא עלול יותר:

אמנם לפי מסקנת הירושלמי בחילוק הדין של בין מתנה מרובה למתנה מועטת, הוא באופן אחר, דקאמר התם היו כולם נותנים ממאה סאה ואחד מחמשים מעשר מחמשים, ויש להבין בביאור הירושלמי מה תיקן בזה, ונראה כוונת הירושלמי שלמסקנא דאמרי שם דבי ר' ינאי הכי, נראה שהירושלמי סובר שעיקר הדבר שגזרינן דילמא יתן בלא בילה ולכן כשהמתנות שוות מעשר ע"י בילה כפי שיעורא מכל אחד ואחד וא"כ אין כאן חשש שמא יעשר בלא בילה, כיון שהמתנות שוות ונותן שיעורא של כל אחד ואחד, וא"כ כשיהיו בלא בילה אין כאן שום חשש, משא"כ כשאין הנתינות שוות וכשיעשר בשיעורא של הנתינה היותר גדולה ושמא יעשר בלא בילה ויעשר מאחד על של חברו, וע"כ התחכמו בזה שעשו הדין שיעשרו כפי השיעור של הקטן בהנתינה ולא נבוא לעשר מאחד לכולו ודוק היטב בביאורו של הירושלמי, וא"כ בנ"ד שאי אפשר להיות בלא בילה, שהרי כל השאלות שבנ"ד הוא מחמת שנילוש הקמח בהעיסה לעשות אותה עבה, וא"כ מוכרחת להיות נבללה היטב, רק משום שאין זה היתירא, דאין בילה זולת במשקה ורק בדמאי הקילו, וא"כ אם נאמר שנ"ד יש לזה קולא דדמאי הא צריך להועיל הבילה בזה כמו שמועיל בדמאי, אך כבר כתבנו בטעם הראשון מה שיש לחלק בין תערובות דמאי בדמאי לנ"ד שהתערובות הוא טבל של חלת חוץ לארץ במתוקן:

היוצא מכל דברינו שביארנו שלענין לעשר מניה וביה קשה לסמוך על מה שנבללה, וגם יהיה ספק לענין הברכה כשיעשר מניה וביה שמא נפטרה מטעם שנבטל ברוב, וחומר של דבר שיש לו מתירין אין כאן, משום שתחלת האיסור במה שנתערב ע"י תערובות בא, וכמש"כ בראש דברינו שמצד הספק הוא מה שאנו מצריכים לתקן העיסה, וע"כ הדבר נכון לעשות עיסה אחרת שיהיה בה שיעור חיוב חלה, ולהפריש ממנה על עצמה ועל מה אשר נתערב, עוד יש עצה אחרת בזה שתשאל המפרשת החלה על החלה הראשונה

שהופרשה מן העיסה מקודם שנתערב בה הקמח, ותפריש עתה מחדש ובברכה כראוי והגון, ואף להט"ז דמחמיר בהיתירא דשאלה בסימן שכ"ג התם הטעם משום שאין לו פתח לכל חרטתו, והוא מצד שנתערב אח"כ והוה זה נולד, אבל הכא בנ"ד הפתח חרטה טובה ונכונה שאם היה מתבונן בהעיסה שהעיסה לחה מאוד וצריכה קמח לערב בה עוד יותר משיעור חלה, לא היה מפריש החלה ממנה קודם לישת כל הקמח הראוי לה, וזה היה בעת אשר הפרישה החלה מקודם ודו"ק:

כתב הגר"א ז"ל בביאורו ליו"ד (סי' שכ"ה ס"ק ו') וז"ל, והנה אבאר ששלשה דינים יש בזה, אם הם בלא כלי כלל א"צ אפילו נגיעה כו', ואם הם בתוך כלי ופתוחים מלמעלה צריכין הקפה, והוא קירוב ונגיעת כלים אהדדי, וזהו מן המוקף כמו אין מקיפין שני חביות, וכמש"כ רש"י בפ' כשם, ואם הם סתומין אפילו נגיעה לא מהני, וכמש"כ בפ"ג דמ"ש עד שלא גפן כו', וכ"פ הרמב"ם ושו"ע (בסי' של"א סכ"ז) כו' יעו"ש מה שהאריך הגר"א ז"ל שם:

והנה למדנו מדבריו שמהא דאיתא פ"ג דמע"ש משנה י"ג עד שלא גפן תורם מאחת על הכל, ומשגפן תורם מכל אחת ואחת בפ"ע, ולמד רבינו הגר"א ז"ל שה"ה לענין חלה כשיש שני כלים שבהם מונח הטבול לחלה כשהן סתומין א"א להפריש מאחת על השניה ע"י קירוב ונגיעה, ואני תמה מאוד בזה, הא איתא שם בירושלמי הל' ו' על משנה זו, במה דברים אמורים בשל יין, אבל בשל שמן בין עד שלא גפן ובין משגפן, לא קנה מעשר, ועולות באחד ומאה ותורם מאחת על הכל, והחילוק בין יין לשמן הוא מובן, שיין דרכן למוכרן כך חבית יין סתומה, אבל בשמן שאין דרכן בכך מה שגפן אין עושה דבר, וגם אחרי שגפן תורם מאחת על הכל, וירושלמי זה הובא בר"ש שם על משנה זו, וא"כ ודאי הא דחלות ולחם אפויות לא שני מן שמן, והסתימה לא תועיל לעשות זה לכל אחד בפני עצמה, דלא עדיף זה משמן שאפילו משגפן תורם אחת על הכל:

ולענ"ד כן הוא כוונת הרמב"ם בלשונו הזהב (פ"ג מהל' תרומות הל' י"ח) שקי תבואה ועיגולי דבלה וחביות של גרוגרות, אם היה בהקיפה אחת תורם מאחת על הכל, חביות של יין עד שלא סתם את פיהן תורם מאחת על הכל, משסתם תורם מכל אחת ואחת, עכ"ל. והנה בחביות של גרוגרות אין מחלק כלל הרמב"ם אם סתם פיהן או לא, רק סותם שאם היו בהקיפה אחת, ובחביות של יין מחלק, והו כמו שמבואר בירושלמי שדוקא ביין יש לחלק אם היה סתום או לא, לכן בשקי תבואה אין מחלק אם השק קשור בראשו שהתבואה מכוסה הוא, או השק הוא פתוח והוא כמו שמחלק בירושלמי שדין זה הוא דוקא ביין, שהסתום חולק זה מזה משום שדרך למכור כך ואין עומד להתערב

ביחד, משא"כ שקי תבואה וחביות של גרוגרות עומד להוריק מן השק ומן החביות, ולכן לא חשיב השק והחביות לחלקם זה מזה שלא יהיו נקראים מוקף כשהן בהקיפה אחת, וכמו דמחלק הירושלמי בין יין לשמן, וא"כ ממילא בכלי שיש בה לחם או ש"ד הנאפים גם כשהכלי סתום לא יחלק זה משארי כלים הסתומים שלא לפרוש בהן מאחד על הכל, אם יהיו הכלים בהקיפה אחת היינו שנוגעים הכלים זב"ז, וסתימת הכלים לא יבטלו ההיקף:

ואהא דחביות של יין ראיתי ברדב"ז בפירוש שם ברמב"ם וז"ל וא"ת מ"ש משקי תבואה דאמרינן בסמוך שאם היו בהקיפה אחת תורמין מזה על זה, וי"ל דשקי תבואה הקפתן הקפה ואין השק מחלק בין התבואה שבתוכן שהרי עתיד לפרקם מן השקים ויתערב הכל, וכן חביות עדיין כל היין מעורב, אבל אחר שנסתמו החביות כל אחת עומדת לעצמה, וצ"ע כי מימרא זו לא מצאתיה עכ"ל הרדב"ז שם, הרי שהוא מפרש הדין דשקי תבואה גם שאינם פתוחים למעלה מדמקשה אהדדי מן חביות של יין סתומות, רק מש"כ בסוף דבריו שמימרא זו לא מצאתיה הוא פלא שהרי הוא מתניתין פ"ג דמע"ש וכפי מה שאמרו ע"ז בירושלמי שדוקא ביין הוא אבל לא בשמן, ובשמן תורם מאחת על הכל:

סוף דבר שדברי רבינו הגר"א לא זכינו להבינם מה שמחלק גבי חלה בין שהכלים סתומים או פתוחים, ומביא מהא דעד שלא גפן, הא זהו ביין דוקא וצע"ג דבריו הקדושים:

סימן מט

אשר השבתי למופלג אחד בשנת תרכ"ח ע"ד אשר שאל אותי בעובדא שבעת המאורע לא טובה ר"ל בעת שנטבע בנו שנתעכב קבורתו ערך מעל"ע ע"י השוטרים, עד שנסע אחד להאדון לקח רשיון מאתו, ונסתפק אם היה לו באותה העת דין אונן להיות פטור ממצוות או לא, ורצה לדמות זה לעובדא המובא בתוס' ורא"ש ובכל הראשונים, באחד שתפסוהו ומת בתפיסה שפסקו כולם שאין לו דין אנינות כיון שלע"ע אין מוטל עליו לקוברו, ולענ"ד נראה שיש בזה דין אנינות להפטר ממצוות, כיון שחל עליו חובת ההשתדלות לבקש תחבולה שיבא לקבורה, מיקרי מוטל עליו, ומה שהעיר ע"ז מהא דמת בתפיסה נראה לענ"ד לחלק, דהתם מיירי שלא היה מיועד הענין בעת שמת החסיד אז בתפיסה שבעוד ערך יום אחד יוציאוהו לקברו, ע"כ מיקרי אין מוטל עליו לקוברו, משא"כ כאן שבעת המיתה היה הדבר עומד שע"י השתדלות יובא לקבורה בקרוב בעוד יום אחד וכאשר כן היה אח"כ, ע"כ מיקרי זה מוטל עליו לקוברו, וזה אין חילוק מה שנעשה השתדלות על ידי עצמו או ע"י אחר:

וראיה לדברי אלה נראה לענ"ד להביא מדברי רבינו יונה בברכות והובא ברמ"א בשולחן ערוך (יו"ד סי' שמ"א ס"ק ג') "שבמקום שנושאין את המת לקבורה אם מקום קרוב הוא הוה כאלו מוטל עליו לפניו, אבל אם הוא מקום רחוק כגון מהלך שני ימים עד שיבא לעיר קבורתו מותר בבשר ויין", והנה למדנו מדברי רבינו יונה שהעסק בהולכת המת בכדי לקוברו, בזה גופא לא מיקרי מתו מוטל לפניו שיופטר בזה ממצוות, ושיאסר בבשר ויין כדין אונן, מפני שבעינן שהקבורה יהיה מוטל לפניו, אבל הכנת הקבורה לא חשיב כקבורה רק הוא כמשמר את המת לבדו, ומכל מקום היכא שהוא עומד לקבורה בקרוב שיהיה רק כשיעור יום אחד מיקרי מוטל עליו לקוברו, אבל ביותר בערך שני ימים לא מיקרי מוטל עליו, וה"נ בנ"ד כיון שהדבר היה עומד בשעת מעשה שלא יתרחק הקבורה הרבה מיקרי מוטל עליו לקוברו, שהרי טעם הפטור הוא מפני טרדות מצוות קבורה בכל ההכנות אשר נצרך לזה, וה"נ כיון שהיה עומד שיוקבר בקרוב מיקרי זה מוטל עליו לקוברו, משא"כ בעובדא דאותו חסיד שמת בתפיסה ששם עמד לכך שיומשך איזה ימים עד שישתנה רצונו ויתפשר על זה לא מיקרי מוטל עליו, וכן משמע מלשון ספר תורת האדם להרמב"ן ז"ל [דף י"ג בדפוס וורשא] שכתב אהאי עובדא שתפשו המושל וז"ל "ואע"פ שאין אבלות חלה עלייהו לפי שלא נתיאשו, לא קרינא בהו מי שמתו מוטל לפניו, כיון שאינו ברשותו שאין יכולים לעסוק בצרכי קבורתו, ועוד שאין יודעים אם יבא לידם לקוברו ומתי יבא לידם" עכ"ל הרמב"ן ז"ל, הרי שעיקר טעם הפטור שלא נקרא שם מתו מוטל לפניו, לפי שאין ידוע אם יבא לידם לקברו ומתי יבא לידם, הא כל שידוע שיבא לידם בקרוב לקברו מיקרי מתו מוטל לפניו:

ובאמת נראה לענ"ד בטעמא דמלתא שכתב רבינו יונה ז"ל שכל שהוא מהלך שני ימים מיקרי מקום רחוק ונחשב כאין מוטל לפניו ובפחות מזה מיקרי מתו מוטל לפניו, ומאין לקח רבינו יונה שיעור זה, ונראה שלמד זה מהא דירושלמי שרצה לומר כיון שמחשיכין על התחום בשבת מיקרי מוטל לפניו הגם שהיום אין ראוי לקבורה, מ"מ כיון שמכין עצמו לקבור המת ובקרוב יקברוהו מיקרי מוטל עליו לקוברו, ואפי' לגמ' דילן דאיתא שבשבת חייב במצוות ג"כ יש להביא ראי', דלכאורה פשיטא הוא כיון שאין ראוי לקבורה בשבת והיאך יהיה נחשב אונן, ומדאיצטריך הגמ' להשמיענו דין זה שבשבת חייב במצוות, מכלל דבחול כה"ג כל היכא שידעינן שתיכף יבא לקבורה ולא יאחר הרבה גם שעתה אין ראוי לקבורה מיקרי מתו מוטל לפניו, ורק בשבת הוציאו חז"ל אותו מדין אונן כיון שהיום הזה אין ראוי לקבורה לעולם ואפשר שזהו מפני כבוד שבת] ע"כ מוכח מזה שיותר מיום אחד, כל שאין זה שני ימים, מיקרי עדיין שעומד לקבורה

ונחשב מתו מוטל לפניו, זהו הנראה לענ"ד. וד' יגדור פרצותינו ופרצות כל עמו בית ישראל לחיים ושלום:

סימן נ

עובדא אתא לידי שנשאלתי באחד שאירע בו מלתא ר"ל ובבית היה גדול הבית הוא אבי הנפטרת והיה לו בן סמוך על שלחנו והיה הבן במקום קרוב בעת הפטירה של אחותו וביום ד' להאבילות בא לביתו אל אביו אך לערך ב' וויארסט קודם ביתו בדרך באותו היום שכא לביתו אמר לו א"י מסיח לפ"ת שאחותו נפטרה, ונשאלתי אם נדון בזה דין מונה עמהם:

והנה בעיקר הדין הובא בטור סי' שע"ה בשם הרמב"ן שאין חילוק בין נודע קודם או לא נודע מקודם ותמיד מונה עמהם, וא"א הרא"ש ז"ל כתב דמיירי דוקא שלא שמע עד בואו אצל גדול הבית, דאי נודע ביום ב' והתחיל להתאבל למה יקצר בשביל שבא אל אחיו שהוא גדול הבית עכ"ל הטור:

ובב"י כתב ע"ז שמדברי הרמב"ם נראה כדעת הרא"ש, וכן הוא דעת הגה"מ שם בשם סמ"ק, ובאמת דברי הרמב"ן אלו כפי מה שמבוארים בס' תורת האדם בענין ההתחלה, שזה קאי שם על מקום רחוק שהדין שמונה לעצמו, ע"ז כתב שם הרמב"ן שאין חילוק והפרש בין ששמע על מתו באותו מקום שהיה שם מתחלה ובין ששמע עליו ממקום קרוב שנכנס לשם, ובין ששמע כשבא ומצא האבלים בביתו, אבל לענין בא ממקום קרוב שאז הדין שמונה עמהם בזה לא הוזכר כלל בד' הרמב"ן, אמנם כד מעיינינן אתיין שפיר דברי הטור שכתב שדעת הרמב"ן שאין חילוק גם גבי בא ממקום קרוב, בין נודע מקודם ללא נודע, והוא ממה שכתב הרמב"ן לגבי בא ממקום רחוק שבכל גווני מיירי הן בנודע במקום רחוק או במקום קרוב או במקום האבלים, ואם גם דינו של בא ממקום קרוב שמונה עמהם לא היה רק בנודע לו בעת בואו אצל האבלים, א"כ מה השמיענו הרמב"ן גבי בא ממקום רחוק שאין חילוק, הלא אנן ידעינן זה מהא שגם במקום קרוב שמונה עמהן אינו רק בנודע לו שם אצל האבלים, וא"כ כשמחלקין מקום רחוק מזה מכלל שהוא אף גם בנודע לו במקום אבלים מונה לעצמו, אלא ודאי שסובר הרמב"ן בבא ממקום קרוב מונה עמהם בכל גוונא, ולכן שפיר דקדק הרמב"ן להשמיענו שלא נאמר לחלק בבא ממקום רחוק לדון באיזה מקום נודע לו, אם במקום רחוק או אפילו במקום קרוב, או אפילו בנודע לו במקום האבלים וע"ז כתב שאין חילוק:

ונראה לענ"ד שגם דעת הרשב"א הוא כדעת הרמב"ן מהא שכתב בתשו' הרשב"א סי' תקל"ב שהשיב לענין האלמנה שבאה אצל הבן אם ימנה הבן עם האלמנה, והשיב שהבן

מונה לעצמו לפי שלא מצינו שהנמצא ימנה עם הבא כו' ולא שנא ידעו ולא שנא לא ידעו שהחילוק הזה לא נאמר בגמ', ואם דעת הרשב"א כדעת הרא"ש שהיכא שידע מתחלה הבא ממקום אין מונה הבא עם הנמצא, א"כ למה הוצרך לומר ע"ז שחידש הרשב"א שהנמצא אין מונה עם הבא אצלו שאין חילוק בין ידעו ללא ידעו מטעם שלא מצינו בגמ' חילוק זה, הא כיון דהאי גופא שלבא ממקום קרוב שמונה עם הנמצא אינו אלא בלא ידע מקודם, וע"ז אמר הרשב"א אין מונה עם הבא, א"ו שדעת הרשב"א שבהא דהבא ממקום קרוב מונה עם הנמצא ג"כ אין חילוק בין ידע מקודם ללא ידע, ולכן השמיענו הרשב"א שהנמצא אין מונה עם הבא אצלו בכל גוונא אף אם לא נודע לו עד בואו אצלו, ובאמת ה"ה והוא הטעם שכתב הרשב"א אח"כ כיון שאין חילוק זה מוזכר בגמ', למה נמציא מסברתינו לחלק מה שלא הוזכר בגמ':

והנה הב"י כתב אשר דעת הרמב"ם הוא כדעת הרא"ש שהרי כתב (בפ"ז מהל' אבל ה"ד) מי שמת לו מת במקום קרוב ולא ידע עד שבא, אם היה במקום קרוב כו' ולפי ענ"ד נראה אשר אין הכרח לומר שדעת הרמב"ם הוא כדעת הרא"ש שבאמת דחוק הדבר שכוונת הרמב"ם יהיה לאפוקי בנודע לו קודם ביאתו לשם, ומאוחר מיום שהתחילו האבלים האבלות, שבזה היה מונה לעצמו מיום הידיעה וכדעת הרא"ש, שאין זה דרכו של הרמב"ם להמציא דינים שלא נמצאו מפורש בש"ס, ולכתוב בחיבורו בסתם, והיה כותב ע"ז יראה לי שהאי דינא הוא רק בלא ידע דוקא. ע"כ נראה לענ"ד שכוונת הרמב"ם בדבריו הוא הדין שמוזכר בגמ' שמי שלא נהג אבלות עד שבא אצלם מונה עם הנמצא בבית, אך היאך לא נהג אבלות, ואם היה יודע מקודם היה צריך לנהוג אבלות, ובגמ' משמיענו רבותא שאפילו בא ביום השביעי מונה עמהם, והרבותא הוא שגם שאינו נוהג רק שעה אחת אבלות אפ"ה יוצא בזה, וזהו בלא ידע מקודם שמצד זה לא נהג אבלות מפני שלא ידע, וזהו כוונת הרמב"ם מי שמת לו מת במקום קרוב ולא ידע עד שבא, פירושו שלא נהג אבלות עד שבא אם היה במקום קרוב אפילו בא ביום השביעי מונה עמהם, זהו הנראה לענ"ד כוונת הרמב"ם, ואין לנו הוכחה מדבריו שחולק על דעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל:

ובעיקר דינו של הרא"ש שהכריח בזה מצד הסברא שאין נכון לומר שבשביל שבא אח"כ אצל גדול הבית יקצר אבלתו מה שהיה מתחייב מקודם, יש לחקור אם בעת ידיעתו היה דעתו לנסוע ולבוא אצל גדול הבית, וא"כ יש לומר שבכי האי גוונא לא חל עליו יותר שנאמר עליו וכי בשביל שבא אח"כ אצל גדול הבית יתקצר חיוב אבלתו, וא"כ יש לומר שדברי הרא"ש לא נאמרו אלא במי שהיה יושב במקום אחר ושם הודיעו לו ואח"כ

הסכים בדעתו לבוא למקום שגדול הבית שמה, אבל במי שהחזיק בדרך לבוא לביתו אשר שם הוא עיקר דירתו [או מאיזה סיבה אחרת החזיק בדרכו לבוא למקום של גדול הבית] ובדרך נודע לו מקודם ביאתו לבית של גדול הבית, למה לא נאמר שבעת ידיעתו לא חל עליו אבלות, רק כפי מה שמוטל על גדול הבית, אחרי שבעת ידיעתו היה עומד לכך לבוא אצל גדול הבית, ולמנות עמו האבלות, כן נראה מצד הסברא, אך לדינא יש להתיישב בזה:

ובדברי הרא"ש בפ' ואלו מגלחין סי' פ"ה איתא שם בזה"ל, אבל צריך שלא ידע עד בואו אל בית אביו דאם נודע לו ביום שני והתחיל להתאבל לא מסתבר שיקצר אבלתו כו' ומסיים אבל בלא התחיל כלל ובא אל אחיו מחשבינן ליה כאלו התחיל להתאבל עמהם, עכ"ל. וא"כ משמע מלשון הרא"ש שבנודע לחוד לא הפסיד מלמנות עם גדול הבית עד שיתחיל להתאבל קודם בואו, מדמוסיף הרא"ש בלשונו דאם נודע לו ביום ב' והתחיל להתאבל, ולא מסתבר לומר שכוונת הרא"ש שחל עליו חיוב התחלת אבלות, ולא בעינן התחיל להתאבל ממש, א"כ למה הוצרך להוסיף התיבות והתחיל להתאבל הוה ליה למימר אבל אם נודע לו לחוד, וכן העתיק בטור ג"כ אבל אם נודע לו ונזכר שם והתחיל להתאבל, וכן העתיק המחבר בשו"ע בסי' שע"ה. הן אמת שבקיצור פסקי הרא"ש לא נזכר שם החילוק של התחיל להתאבל כלל רק החילוק שבין ידע ללא ידע, מ"מ הדבר מסתבר לומר שנשמט מן קיצור פסקי הרא"ש, והעיקר כמו שהוא לפנינו ברא"ש וכמו שהעתיק הטור ג"כ, דאילו היה משמיט זה בקיצור פסקי הרא"ש בכוונה לא היה מעתיק זה בטור, וכן ברבינו ירוחם הביא ג"כ בדבריו הא דהתחיל להתאבל, מכל זה נראה שדין זה של הרא"ש לא נאמר רק בהתחיל להתאבל מקודם. אך יש להעיר לפ"ז א"כ יהיה חוטא נשכר שבמה שעבר על תקנת חכמים ולא נהג אבלות כשנודע לו תומ"י שנתחייב מן הדין לנהוג יהיה קולא מזה כשיבוא אצל גדול הבית שיחשוב עמו, ואילו היה מקיים הדין והיה נוהג אבלות תיכף שנודע לא היה נפטר מהימים הקודמים ג"כ אח"כ כשיבוא והיה נצרך למנות לעצמו, אך אפשר לחלק בין שוגג למזיד שאם הזיד ולא נהג אבלות בזה דייניגן ליה כאילו התחיל להתאבל, משא"כ במקום שהיה שוגג או נאנס בזה דייניגן התחלת אבלותו מעת שבא אצל גדול הבית שהתחיל לנהוג אבלות, ולכן דינו כלא נודע עד בואו שם שהוא בטל אצלם ומונה עמהם, וא"כ בנ"ד שהיה שוגג במה שלא נהג אותה שעה קטנה בדרך אבלות, ועיקר התחלת האבלות שנהג היה בעת בואו אצל בית אביו, יהיה הדין שימנה עמהם, ובפרט שדעת הרמב"ן והרשב"א שגם בנודע מקודם מונה עמהם, ומדברי הרמב"ם אין הכרע [ועיין ריטב"א בחידושיו במס' מו"ק כ"א ב' ד"ה תנו

רבנן בסוף דבריו כתב וז"ל ואין כל הדברים הללו אלא כשבא לכאן אבל עמד במקומו פשיטא שהוא מונה לעצמו ואע"פ שהוא קרוב מאוד, עכ"ל. וניכר מזה דעתו שגם בשמע קודם בואו רק כשבא אצלם מונה עמהם, דאם היה דעתו כדעת הרא"ש היה לו לכתוב יותר רבותא שגם בשבא רק ששמע מקודם מונה לעצמו, ומדהוצרך להשמיענו דבעינן שבא לכאן מכלל שדעתו ג"כ כדעת הרמב"ן שאם בא מונה עמהם אף ששמע מקודם] ולכן הוריתי שימנה עמהם ובפרט שבנ"ד יש עוד צד להקל שידיעתו ע"י א"י המסיח לפ"ת, ויש פוסקים סוברים שאין מוטל עליו חיוב לנהוג אבלות בידיעה ע"י א"י מסל"ת וכמו שהביא הט"ז (בסי' שצ"ג ס"ק א') יעו"ש, וד' ישפות חיים ושלום לכל ישראל:

סימן נא

ח"י אדר א' "ומרבים שמחה" לפ"ק כבוד ידידי הרב הגאון וכו'.

ע"ד שהעיר כת"ר בהתראינו יחד, בהא דקיי"ל הלכה כדברי המיקל באבל אפילו נגד רוב ולדות בני קיימא נינהו, איך יתכן לדעת הסוברים אבלות יום ראשון הוא מה"ת.

הנה שאלה זו כבר נשנית בדברי הראשונים והרמב"ן בספרו תוה"א בענין האבלות מביא שחכמי הצרפתים הקשו איך אמרו הלכה כדברי המיקל באבל, הא בשל תורה הלך אחר המחמיר, ועוד הקשו מדאמרינן גבי ספיקות רשב"ג אומר כו' ואתמר עלה, לענין אבלות בריה דרב יוסף כו' אמר קים ליה בגויה דכלו לו חדשיו, אלמא נולד בסתמא אין מתאבל, ואע"פ שרוב מתעברות ויולדות בני קיימא ואין אנו חוששין לרוב להחמיר בשל תורה, ועוד האריך שם הרמב"ן בענין זה, והרמב"ן כתב לישב דברי הגאונים שלכך הקילו בספק ולדות וז"ל, נראה בעיני שלא משום ספק של דבריהם הקילו בהם, אלא שכל ספק בן קיימא אין לבו דוה עליו ולא מיקיים ביה ואחריתה כיום מר, ועוד כתב שם הרמב"ן מהא דתניא בספרי יכול יטמא לבנו ובתו הנופלים, ת"ל לאמו ולאביו מה הם בני קיימא אף בנו ובתו בני קיימא כו', ומינה לגמרי מעטינהו קרא מה אביו ואמו בני קיימא ודאים יצאו הנולדים סתם שאין הולכים בהם אחר הרוב, ואין מטמא כהן וכיון שכהן אין מטמא אין מתאבלין עליו, ולא משום ספיקא מעטינהו רחמנא דהא בנו הוא ודאי, אלא גזירת הכתוב הוא שלא יטמא לנופלים אשר המה אין ברורים, ולמדו אבלות מטומאה כו', עוד כתב שם הרמב"ן ומה שפסקו הלכה כדברי המיקל באבל, יש לומר שלא מצינו מחלוקת באבל אלא בשל דבריהם, כגון במקצת יום השביעי, ובנטילת צפרנים, ובבא ממקום קרוב, ובשמועה רחוקה, וכללו של דבר בדקדוקי סופרים שהחמירו על עיקר אבלות תורה. והא דאמרינן (בבכורות מ"ט א') הכל מודים לענין אבלות יום שלשים כיום שלפניו, ואמר שמואל הלכה כדברי המיקל באבל, אע"פ שספק נפלים מטעם אחר

נתמעט מאבלות, ודשמואל אינו לענין מת ביום שלשים, אפ"ה מייתי מדשמואל לומר דלא מחמרי רבנן באבלות, ולא אזלי ביה לחומרא אפילו ביחיד במקום רבים, הלכך כיון דספק נפלים מדאורייתא אין מתאבלים עליהם לא מחמרינן מדרבנן כו' עכ"ד הרמב"ן. ובאמת הערת הרמב"ן מהא דבכורות דמקילין בספק יום שלשים אי כלפניו או כלאחריו כבר העיר בזה הרא"ש במו"ק (פ"ג סי' נ') להקשות על הנך דסברי אבלות יום ראשון דאורייתא, ומה שלא הקשה הרא"ש מסתם ולדות ורק הקשה מהא דיום שלשים כלפניו, נראה לענ"ד שגם הרא"ש נחית לסברא של הרמב"ן שספק נפלים אין בהם דין אבלות, מפני שאין לבו דוה עליו כל זמן שהוא ספק, ויש מיעוט שאינן בני קיימא, או כסברא שניה של הרמב"ן שמקרא דלאביו ואמו ממעטינן כל שאינו ודאי יצא מתורת נפלים, הגם שעל עיקר סברא זו יש לדון אחרי שבכל התורה רוב נחשב כודאי מן הדין, אך אין לנו לדון בסברות נגד דברי רבותינו הראשונים ז"ל, וע"כ לא הקשה הרא"ש מסתם ולדות, רק עיקר קושית הרא"ש מספיקא דיום ל' אי כשלפניו או כלאחריו, וזהו ספיקא דדינא מחודש, ואם הדין שיום שלשים כלאחריו הלא יצא מתורת נפל, והוא ולד בן קיימא ודאי, וא"כ הוא באמת ספק גמור בספיקא דדינא, ולכן הקשה מזה הרא"ש שסברתו שאם אבלות יום ראשון מה"ת הוא צריך להחמיר בספק זה שהוא ספיקא דדינא, אמנם הרמב"ן מחולק בסברא זו עם הרא"ש, וסובר שמ"מ נכנס זה בגדר ספק נפל, הגם שצדדי הספק אינם, במציאות רק ע"י ספיקא דדינא, מ"מ הוא זה ספק נפל שאין בזה אבלות מה"ת:

ויש לעיין לענ"ד למה לא חשיב הגמ' (ביבמות דף צ' ע"ב) בהא דקאמר שם בעיא לאותובי ערל הזאה ואיזמל סדין בציצית וכבשי עצרת שופר ולולב, דדחינן מדרבנן מצוה של תורה בשוא"ת, ולמה לא חשיב הנחת תפילין דאבלות ביום ראשון לשיטת הסוברים וכדעת רוב הראשונים שאבלות יום ראשון הוא מדרבנן ג"כ, ואין לומר דאף אם כל דיני אבלות מדרבנן הוא אפילו יום ראשון, מ"מ איסור הנחת תפילין באבלות הוא מדאורייתא מקרא דפארך חבוש עליך וגמרא גמירי לה ואתי יחזקאל אסמכיה אקרא, אך א"כ יקשה ג"כ לשיטת הסוברים שאבלות יום ראשון הוא מדרבנן, מ"מ מדוע מקילין בנפל תוך ל' יום וגם במת ביום שלשים שאין אבלות נוהג מטעם שהוא רק ספק דרבנן, הא מתירין לו גם בהנחת תפילין ביום ראשון שזהו איסור תורה להניח תפילין ביום ראשון מקרא דפארך, והיה לנו לומר בכל הני שאנו מקילין בענין אבלות מ"מ בתפילין יאסר:

ונראה לענ"ד לומר שלשיטת הסוברים שאבלות הוא מדרבנן אפילו יום ראשון, מ"מ לענין תפילין יסבור שמה"ת הוא פטור מהנחת תפילין מפני מרירות לבבו, ואיסור אין

עליו מה"ת בהנחת תפילין ומה שאסור אבל בהנחת תפילין הוא רק מדרבנן, וע"כ א"ש שאין אנו אוסרים להניח תפילין בנפל תוך שלשים יום, כיון שמן הדין אינו רק פטור, ואין איסור עליו אם ירצה להניח תפילין מה"ת, לכן כיון שאין נוהג אבלות ממילא צריך להניח תפילין:

והנה במה שמוכח מדברי רמב"ן שהובא לעיל שכל היכא שמיעט רחמנא ספק אפילו אם יש רוב, מ"מ כיון שיש מיעוט המספק, נתמעט מזה, יתכן בזה קושיתו של הרדב"ז שראיתי ברמב"ם דפוס ווארשא (בפ"ב מהל' אבל הל' י"ג) אהא דאיתא שם, הספיקות אין מטמא להם שנאמר לה יטמא על הודאי ואין מטמא על הספק, והקשה שם הרדב"ז הא ל"ל קרא איך יעבור על לאו מן הספק, ובאמת לשיטת הרמב"ם שכל הספיקות מה"ת לקולא איכא למימר שכאן שהתורה מיעטה לטמא על הספק איסור ספק זה יהיה מה"ת, אך לשיטת הסוברים דספיקא מה"ת הוא לחומרא, א"כ נשארה הקושיא של הרדב"ז ל"ל קרא, אמנם ע"פ מש"כ אתי שפיר דהרמב"ם חשיב בהספיקות לפיכך הוולדות שנתערבו והבן שהוא ספק בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון, וא"כ יש לומר דמקרא ילפינן שגם אם נתערב חד רחוק בין שנים קרובים שיש כאן רוב, ואין לומר שזה הוא קבוע וחשוב מחצה על מחצה, ז"א, חדא דקבוע שאין ניכר במקומו דרבנן הוא, ועוד בשעת מיתה חשוב זה פירש מה שהוא פורש למיתה, וגם משכחת לה שפירש קודם מיתתו מן התערובות, וכן ספק בן תשעה לראשון קמ"ל קרא אף שרוב נשים יולדות לט', ובהכרת העובר לא נסתכלנו, ואפ"ה אין מטמא להם מפני שמ"מ יש כאן ספק, וכיון שהתורה מיעט הספק אפילו דאיכא רוב מיעטה ויהיה מזה ראיה לשיטת הפ"י שכתב בקידושין לתרץ הקושיא החמורה שהקשה שם ע"ג א', דאמר רבא דבר תורה שתוקי כשר כו' והקשה היאך מותר ממזר בשתוקי כיון שע"פ רוב הוא כשר ודאי, ותירץ בזה שלולא ד' הראשונים היה אומר שלבתר שחידש הא של ממזר ספק יבא אין חילוק בין רוב כשירים לרוב פסולים יעוש"ה ויהיה מדברי הרמב"ן שכתבנו ראיה לדבריו, ואכמ"ל:

סימן נב

אשר השבתי לשואל אחד. להרב החו"ב המהולל בתורתו ויראתו כו' כש"ת מו"ה...

ע"ד אשר נשאלתי מאת כת"ר, בנידון שכת"ר נשאל ע"ד אשה אחת שהיה לה חולי עינים ר"ל ואמרו לה לסגולה למיחושה שתקח יד של מת ב"מ בעוד שהוא בבית ולהעביר היד של המת על מקום הכאב שיהיה זה לה לרפואה, אם מותר לעשות זה, וחקר כת"ר שיש לאסור מטעם שמת אסור בהנאה, אך נסתפק אם מותר במת שלא כדרך הנאתן במקום חולי, כמו דקיי"ל בכל איסורי הנאה שמותר במקום חולי גם שאין בו סכנה שלא כדרך

הנאתן, כדאיתא ביו"ד סי' קנ"ה ופלפל בחכמה לענין אם מותר במת שלא כדרך הנאתן מה"ת, משום דלא כתיב ביה אכילה, ותוכן דברי כת"ר יבואר להלן בדברינו בעז"ה:

הנה באמת כעין זה מצינו בגמ' (גיטין דף ס"ט ע"ב) גבי לטחלא ואי לא ליבקי שכבא דשכיב בשבתא ושקליה לידיה וניתבא אטחלא ונימא כי היכי דיבש האי ידא כו' הרי שמותר לעשות רפואה זו ביד של המת, ולא חיישינן לאיסור הנאה דמת, הגם שיש לומר משום דהוה מכה של חלל, ולכן לא חיישינן לאיסור הנאה דמת, מ"מ זה קצת דחוק דהא בגמ' שם קחשיב רפואות אחרות לזה המיחוש, ובמקום שיש רפואות אחרות בודאי אי אפשר להקל באיסור תורה, אם נאמר ששלא כדרך הנאתן הוא מה"ת. אמנם בטעם ההיתר בזה נראה לענ"ד לומר מצד שני טעמים. א) מצד דהוה שלא כדרך הנאתן וכמו שהעיר כת"ר, ב) נראה לענ"ד לומר שגם אם נאמר ששלא כדרך הנאתן אסור הוא במת, מ"מ יש לצדד היתר שאין דומה לשארי הנאות גם שהוא שלא כדרך הנאתן, דהתם כיון שמצד הטבע הוא מרפא, ונמצא שהרפואה הוא בעת שהוא עושה זאת, כגון האי דשייף בגוהרקי דערלה או המניח חלב חי על מכתו, בעת מעשה באה ההנאה שמתקן בזה טבע גופו, משא"כ בדבר שהוא רק דרך סגולה מאן לימא שהרפואה היא בעת מעשה, דמסתבר הוא שהסגולה מועיל שאח"כ יתרפא ממילא, ובזה האופן נראה שאין אסור מה"ת, כדאמר הגמ' בפסחים (כ"ז ע"ב) אלא עצים דאיסורא לרבנן היכי משכחת לה ומשני הגמ' בשרשיפא, ועיין רש"י שם שפירש משום דהנאתן כשהן בעין ממש, והכא בענין נ"ד בעת שהוא מניח יד המת ונוגע במקום הכאב, בהנגיעה אין בזה שום הנאה מן המת, ואח"כ כשמתרפא מחמת זו הנגיעה הרפואה ממילא קאתי:

אמנם מצינו (בסנהדרין מ"ז ע"ב) קבריה דרב הוה שקלי מיניה עפרא לאשתא בת יומא אתו אמרו ליה לשמואל, אמר יאות הן עבדין קרקע עולם אין נאסרין, משמע דלולא הטעם הזה היה אסור לקח העפר להשתמש לצורך החולה לרפואה, וא"כ מוכח דלא שרינן מצד שהוא שלא כדרך הנאתן, ובאמת כן מצאתי בגליון הגהות הגאון ר"ע איגר (ביו"ד סי' שמ"ט) אהא דאיתא שם בשו"ע, מת בין ישראל בין נכרי תכריכיו אסור בהנאה שכתב שם אפילו שלא כדרך הנאתן ולצורך חולה, וטעם השני נסתר ג"כ לכאורה מעובדא דקבריה דרב דאיתא בסנהדרין דמשמע דהתם הוה ג"כ הרפואה דרך סגולה ע"י עפרא דקברא דרב, מיהו אפשר לישב את הטעם השני שכתבתי, דשם בעובדא דקבריה דרב אפשר שהסגולה היה שהעפר יונח אצל החולה עד גמר רפואתו וא"כ הרפואה בא ממש מהעפר, ולכן היה אסור לולי הטעם דקרקע עולם אין נאסר, משא"כ בנ"ד בהנחת יד המת על רגע אחד שפיר יש לומר שמה שהרפואה באה אח"כ בדרך סגולה

אין בזה איסור, דלא הוה רק גרם הנאה שבא אחר כן, ולא בא מעצם הדבר בעת מעשה, מ"מ על טעם השני לחוד קשה לסמוך ע"ז להתיר אם נאמר שאסור מה"ת להנות אפילו שלא כדרך הנאתן, משום דילמא הסגולה מועילה שבעת מעשה הנחה באה רפואה, ועל הראיה מגיטין כבר כתבתי שיש לדחות דשם הוה מכה של חלל שיש לזה דין חולה שיש בו סכנה. ומה שכ' להוכיח משם ממה שיש שם רפואות אחרות ואפ"ה שרינן יש לומר דהיתירא דרפואה שע"י יד המת הוא במקום שבעת ההוא אין לפנינו הרפואה האחרת, וכגון זה בפקוח נפש הזריז הוא משובח, ולכן שרינן לעשות רפואה זו גם בשיש בה איסור מה"ת, וגם במקום שאפשר להשתדל לעשות רפואה אחרת שלא ע"י איסור:

אמנם בעיקר הדין אם מותר שלא כדרך הנאתן במת יש לדון בזה, שמה שהביא הגאון רע"א מתשו' גינת ורדים דאסור שלא כדרך הנאתן גם לצורך חולה, יש לומר שהוא דוקא בתכריכין דמשמשי המת גמרינן ממשמשי ע"ז כדאיתא בסנהדרין (דף. מ"ז ע"ב ודף מ"ח ע"א) שם אליבא דרבא דהלכתא כוותיה, ולכן אסור אפילו שלא כדרך הנאתן דבע"ז לא כתיב ביה אכילה, אמנם במת גופו כתבו התוס' (שם מ"ח א') ד"ה משמשין דמת גופו ילפינן מעגלה ערופה, ובעגלה ערופה האיסור הוא משום דכפרה כתיב בה כקדשים, ובקדשים מותר שלא כדרך הנאתן, הגם דאיסור הנאה ן דקדש נאמר מאיסור מעילה מדוקדק דזה במצות אכילה ולא ושם לא אכילה **(ומש"כ כת"ר דבקדשים כתיב ואכלו אשר כופר בהם, אין באיסורא אך עדיפא הו"ל להביא מהא דכתיב וזר לא יאכל כי קדש הם. אך באמת הלימוד הוא מקדשי בדק הבית וכמש"כ בפנים:)** ובפרט בקדשי, בדק הבית לא נזכר בהם אכילה, ועיין פירש"י בקדושין (דף נ"ז א') ד"ה כקדשים, "וקדשים אסורים בהנאה שהרי מועלין בהם וכו' ועיין מקנה שם שהוכיח כוונת רש"י שילפינן מקדשי בדק הבית, שגם שם נאמר כפרה כדכתיב בקרא, ונקרב את קרבן ד' לכפר על נפשותינו כו' כדאיתא ביומא ס"ג, מ"מ הא כתבו התוס' בפסחים (דף כ"ו ע"א) ד"ה שאני, אהא דאמר שאני היכל שלתוכה עשוי שפירש"י שאין זה דרך הנאתו, וכתבו התוס' שגם שבמעילה אין כתיב אכילה, מ"מ משום דמעילה ילפינן חטא חטא מתרומה ובתרומה כתיב אכילה, לכן מותר גם במעילה שלא כדרך הנאתן מה"ת, ולכן מת גופו כיון דילפינן מעגלה ערופה, שהוקשה לקדשים לענין איסורא, ולכן ראוי שיהיה מותר מה"ת שלא כדרך הנאתן, וכמוש"כ כת"ר ג"כ שמצד היקש לע"ע מותר שלא כדרך הנאתן:

אמנם מה שדחה כת"ר אח"כ משום שבמסכת כריתות (דף ו' ע"א) ילפינן עגלה ערופה דאסור בהנאה מקרא דועפרו שם, דאמרינן שם תהא קבורתה [ועיין הגהת הגאון רי"ב

של על הגליון] וא"כ לא נאמר שם אכילה ואסור גם שלא כדרך הנאתן, יש לענ"ד לדון בזה דבעיקר דברי התוס' (בקידושין נ"ז א') ד"ה כפרה, שהקשו דהכא בעגלה ערופה ילפינן משום דכפרה כתיב בה כקדשים, ואילו בכריתות ילפינן מוערפו כו' עכ"ד. ויש לדקדק מנ"ל להתוס' לומר דמוערפו שם ילפינן איסור הנאה, דילמא ממה שחייבה התורה לומר שם תהא קבורתה, לא נוכל למילף איסור הנאה דזה הוה רק חידוש מצוה, שהצריכה לנו התורה לקבור את העגלה ערופה לאחר עריפתה, ומ"מ לאיסור הנאה נצרך ללמוד ממקום אחר, וכמו שבמת נאמרה מצות קבורה מקרא דכי קבור תקברנו, ואפ"ה לאיסור הנאה במת צריכים אנו ללמוד מקרא אחרינא, רק קרא דמצריך קבורה בעגלה ערופה, אהני לן ללמוד מזה שלא נאמר כיון שנעשה מצותו מותר ליהנות ממנו, ולכן אמרינן כיון שהצריך הכתוב קבורה, מוכח מזה שהאיסור הקדום שנלמד מכפרה דקדשים נשאר בה גם אחר שנעשה מצות העריפה, אך כיון שהתוספות לא כתבו כן צריכים אנו לקיים דבריהם ולומר, לחלק קבורה דמת אדם מקבורה דעגלה ערופה, דבשלמא גבי אדם אין ללמוד מחיוב קבורתו איסור הנאה, שיש לומר שמצות הקבורה משום כבודו הוא, משא"כ בעגלה ערופה אין שייך טעם זה, ולכן שפיר מוכח מזה שהצריך הכתוב קבורה בעגלה ערופה, ממילא מוכח מזה גם איסור הנאה:

אך אכתי קשה מדאמרינן בגמ' (פסחים כ"ז ע"א ובכריתות ו' א') דעגלה ערופה ותרומת הדשן הוה שני כתובים הבאים כאחד, לענין דאמרינן בהו שאחר שנעשה מצותו ג"כ אסור, ולפי שיטת התוס' ששני לימודים הם בעגלה ערופה, לענין איסור הנאה ילפינן מכפרה דקדשים, ולענין לאחר עריפה ילפינן מקרא דוערפו שם. והנה ניחזי אנן אם לא היה כתוב בה כפרה, רק וערפו שם לחוד, והוה אמרינן שרק לאחר עריפה אסור ולא קודם, הכי הוה שייך זה בדין שלאחר שנעשה מצותו אסור, כיון שזהו איסור חדש שהוחל עליו אחר העריפה, משא"כ בכל מקום בזה שפיר יש לומר שאחר שנעשה מצותו ירד מעליו איסור הקדום, וא"כ קשה דנימא ג"כ עתה שיש עליו איסור קדום מהא דכפרה כתיב בה כקדשים, שהאיסור הקדום ירד מעליו אחר שנעשה מצותו, אך בזה לאחר עריפה בא עליו איסור חדש מקרא דוערפו שם, וא"כ אין שייך זה לשני כתובים הבאים כאחד ונשאר תרומת הדשן לבד שהוא רק כתוב אחד. מיהו יש לומר שמ"מ יש לחשוב זה שני כתובים הבאים כאחד לענין אחר שנעשה מצותו, דאם איתא שבכל התורה גם לאחר שנעשה מצותו יש בו איסור הקדום, א"כ למה לן קרא דוערפו שם להביא עליו איסור חדש לאחר עריפה, תיפוק ליה מצד איסור הקדום, מקרא דכפרה כתיב בה, וממילא נשאר האיסור גם לאחר עריפה, ומדהוצרך הכתוב להעמיד עליו איסור לאחר

עריפה, מכלל שבכל התורה לאחר שנעשה מצותו ירד האיסור הקדום ממנו, וא"כ מוכח מזה שלענין שלא כדרך הנאתן גם לאחר עריפה הוא כמו קודם עריפה, ודינו כקדשים שמותר מה"ת שלא כדרך הנאתן, דאם איתא שלאחר עריפה דילפינן מועפו שם, אסור גם שלא כדרך הנאתן, ומחיים דילפינן מקדשים ודאי דמותר שלא כדרך הנאתן, וכמו שהובא לעיל תוס' (פסחים כ"ו) א"כ הוצרך הכתוב להשמיענו וללמדינו מקרא דועפו שם, שלאחר עריפה יש עליו איסור חדש שנתנה עליו התורה, למען יאסר גם שלא כדרך הנאתן, אלא ודאי מוכח מזה שזה פשיטא שלאחר עריפה אין חמור מן קודם עריפה שאסור מצד כפרה כקדשים, ואין אסור רק כדרך הנאתן, וא"כ גם במת דילפינן מעגלה אין אסור מה"ת רק כדרך הנאתן. אחר כתבי כל זה מצאתי (במל"מ פרק כ"ד מהלכות אבל) ומוכח מדבריו שדעתו ג"כ שכיון דגמרינן מת מעגלה ערופה מותר שלא כדרך הנאתן משום דעגלה ערופה ילפינן מקדשים ומביא ד' התוספות (דפסחים כ"ו) שהבאתי לעיל:

ויסוד סברתי שכתבתי שאם הוא איסור חדש לאחר עריפה אין נכנס זה בגדר נעשה מצותו ואסור, נראה לענ"ד להוכיח זה מהא דבגמ' (פסחים כ"ו א' ובכריתות ו' א' ובמעילה י"א ב') שקיל וטרי לאשכוחי שלשה כתובים הבאים כאחד ודחי שם הגמ', ומטעם זה פריך הגמ' למ"ד שני כתובים הבאים כאחד מלמדים, ואמאי הא שור הנסקל נעשה מצותו בסקילה ואסור לאחר כן, א"ו דזה אין נכנס בגדר זה כיון שהאיסור חדש הוא רק לאחר שנעשה מצותו מצות סקילה, לא מיבעיא לשיטת ר"ת סנהדרין (דף פ' ע"א ובכמה דוכתי) דשור הנסקל אין נאסר מחיים ודאי אתי שפיר, אלא אפילו לשיטת הסוברים שגמר דינו אוסרתו גם מחיים, לכאורה קשה למה לא יהיה זה נחשב מן הדברים שנעשים מצותן ומ"מ אסור, ונראה לענ"ד משום דשור הנסקל עיקר האיסור שנאמר בתורה הוא רק לאחר סקילה שנאמר סקול יסקל כו' ולא יאכל בשרו, דרק מלשון ולא יאכל מרבים גם אם שחטו לאחר שנגמר דינו, וממילא אמרינן שבגמר דינו חל עליו איסור, ולכן כיון דעיקר האיסור מצד לאחר סקילה הוא ולכן הוה זה רק איסור חדש שהוחל עליו מצד שנסקל כדינו, ולכן אין נכנס זה בגדר נעשה מצותו ואסור:

ולכאורה קשיא לי בהא דמהדר בגמ' לאשכוחי ג' כתובים לענין שנעשה מצותו ואסור ולא משכח, למה לא חשיב הגמ' פטר חמור דאסור לאחר עריפה לד"ה, דילפינן מג"ש דעריפה עריפה מעגלה ערופה, כדאיתא בקדושין (נ"ז ב' ובבכורות דף ט' ודף י' ע"ב) ואין לומר כיון שעיקר לימודה מעגלה ערופה הוא נכלל בכללא דע"ע, ולכן לא נחשב רק שני כתובים הבאים כאחד, ז"א, דהא ע"כ גז"ש מופנית היא דאל"כ הא בעגלה ערופה

יש מיעוט המפקיע, כדאמר הגמ' בפסחים ובכריתות ובמעילה הנ"ל, ועוד דהא יש פרכא די"ל שאני ע"ע דכפרה כתיב בה בקדשים וחמורה, וע"כ צריך לומר שהוא מופנה דשני פעמים וערפתו כתיב גבי פטר חמור, (שמות פ' י"ג ושם בפ' כי תשא פ' ל"ד) ולכן נחשב כתוב אחד לג"ש מופנה, וא"כ הו"ל להגמ' למימר שהוא ג' כתובים הבאים כאחד, תרומת הדשן ועגלה ערופה ופטר חמור **(אחרי שכתבתי כ"ז ראיתי שהתוס' ישנים יומא ס' ע"ב ד"ה משום הקשו למה לא חשיב שחוטה דצפורי מצורע, ותירצו לפי שאין זה קדשים אלא מעשה חוץ, ולפ"ז נסתר כל מש"כ והעירותי משור הנסקל ומפטר חמור, מ"מ מש"כ הסברא שאיסור חדש הבא בעת שנעשה המצוה, אין נכנס בגדר זה ישר הוא ולמש"כ יתורץ קושית התו"י מציפורי מצורע, משום די"ל דהגמ' קאי אליבא דר' יוחנן שהאיסור הוא משעת שחיטה, כדאיתא בקידושין והנה זה איסור חדש ואין נכנס זה בגדר של נעשה מצותו כמש"כ בפנים:)** וצריך לומר כמו שכתבנו מקודם שכיון שאיסור הנאה דפטר חמור מתחיל לאחר עריפה, לא נכנס זה בגדר נעשה מצותו ואסור כמו שכתבנו שזה איסור חדש, ולא מבעיא למאן דסבר פטר חמור מחיים שרי בהנאה ודאי שלא נחשב זה בגדר נעשה מצותו ואסור, אלא אפילו למ"ד שמחיים ג"כ אסור כמו שאיתא שם דברי ר' יהודא, יש לומר ג"כ שאחר עריפת הפטר חמור בא עליו איסור חדש שמחיים עומד לפדיה ולהיות מותר אחר הפדיה, ואח"כ כשנתבטל הפדיון וקיימו בו מצות עריפה, בא עליו האיסור חדש שלאחר עריפתו להיות אסור בהנאה לעולם. והנה שם בגמ' (בכורות דף י' ע"ב) איתא שם אהא דאיתא שם בברייתא נאמר כאן עריפה ונאמר להלן עריפה מה להלן אסור אף כאן אסור, ודייק מזה רב נחמן דע"כ לר"ש הוא דאי ר"י מחיים אסור ע"כ, ולכאורה קשיא היאך פריך הגמ' מחיים אסור הא איצטריך קרא שלא נאמר שאחר שנעשה מצותו שרי כמו שהוא הכלל בכל התורה, ובעגלה ערופה לולא קרא דוערפו שם הוה אמינא ג"כ דשרי לאחר עריפה, ומיעוטא יש בעגלה ערופה דלא נילף מינה, וא"כ שפיר איצטריך קרא גז"ש דעריפה עריפה. והנראה לענ"ד לומר דזה גופא מדייק רב נחמן שע"כ גם לר"ש אסור לאחר עריפה, והוא דאם זה חשוב איסור חדש לאחר עריפה, א"כ מאי נפקא מינה בזה אם מחיים אסור הוא או לא ולכ"ע צריך להיות אסור מגז"ש דעריפה עריפה, דמהיכי תיתי נעשה פלוגתא חדשה בזה, ואם נאמר שגם לאחר עריפה תלוי בפלוגתא דר"י ור"ש, ע"כ נצטרך לומר שאיסור חדש אין כאן לאחר עריפה, רק שהאיסור הקדום לא ניתר בו מטעם שלא נעשה בו מצות פדיה, ולכן פריך שפיר הגמ' אי ס"ד ר"י הוא, פירושו, שדוקא ר"י הוא ולא ר"ש, וא"כ ע"כ צ"ל שהטעם הוא שהאיסור הקדום נשאר עליו מפני שלא היה בו פדיה, והעריפה

לא נחשב מצותו ואיסור חדש אין כאן, דאילו היה בו איסור חדש היה ג"כ לר"ש ראוי להיות אסור לאחר עריפה, וא"כ קשה למה לן קרא דגז"ש הא מחיים אסור, ומשני הגמ' דהא גופא ילפינן מגז"ש דעריפה אין נחשב מצותו רק הפדיה, ולמסקנא דקיי"ל דגם ר"ש אוסר לאחר עריפה מטעם הגז"ש, אמרינן שאליבא דכו"ע העריפה עושה איסור חדש בין לר"י ובין לר"ש, ולכן אין נכנס זה לגדר נעשה מצותו ואסור, שכלל זה הוא דוקא לענין איסור הקדום. וא"כ נשאר ההוכחה שהוכחתי לעיל בדברינו שע"כ צ"ל שלאחר עריפה של העגלה ערופה אין עליו איסור יותר מקודם עריפה, וא"כ מוכח ששלא כדרך הנאתן מותר מה"ת כמו שהדין הוא בקדשים, וכמש"כ רש"י ותוספות בפסחים כ"ו, שהבאתי לעיל:

ולפי מש"כ שאיסור חדש אין נכנס בגדר נעשה מצותו ואסור, וא"כ מסתמא דגמ' (בפסחים הנ"ל ובכריתות ו' א' ובמעילה י"א) דקרי הגמ' ע"ע נעשה מצותו ואסור, מוכח מזה דהגמ' בהני דוכתי סבר דעגלה ערופה מחיים נאסר, ובזה אתי שפיר מה שפסק (הרמב"ם בפ"י מהל' רוצח) דירידתה לנחל איתן אוסרתה, ודלא כרבא דאית ליה בכריתות (דף כ"ד ע"ב) דעגלה ערופה אין נאסרת רק לאחר עריפה, הגם דרבא בתרא ובכל מקום נקטינן כוותיה נגד האמוראים הקודמים, משום דסתמא דגמ' בכל הני דוכתי דקרי לעגלה ערופה נעשה מצותו ואסור, ע"כ סברה דמחיים אסור, ודו"ק בכל זה:

אמנם לענין דין תכריכין והקבר שהם משמשי המת דגמרינן ממשמשי ע"ז כדאיתא (סנהדרין מ"ז) ולכאורה פשוט הוא שאסור גם שלא כדרך הנאתן מה"ת, כיון דגמרינן מע"ז דלא כתיב ביה אכילה, וא"כ יהיה חמור משמשי המת ממת גופא, אך באמת בע"ז גופא אם אסור שלא כדרך הנאתן מה"ת יראה מדברי התוס' דלא פשיטא להו דין זה, שהרי התוס' בפסחים (דף כ"ו א') ד"ה שאני שכתבו שם שהנאת צילו מבחוץ הוה שלא כדרך הנאתן, והקשו מהא דאיתא (בע"ז מ"ח ב') לא ישב בצילה, ותירצו משום דאשרה עשויה לצל והוא דרך הנאתו, עוד תירצו משים דגבי ע"ז לא כתיב ביה אכילה, הרי מבואר שלתירוץ א' של התוס' גם בע"ז מותר מה"ת שלא כדרך הנאתו, ויעוין תוס' (ע"ז מ"ג ע"ב) ד"ה אמרו לו דיש לחלק דגבי חמץ כתיב לא יאכל ואינו אסור אלא דרך הנאתן גמורה, אבל בע"ז כתיב לא ידבק כו', א"נ רבנן דהתם היינו ר' יוסי דהכא, הלא רואין אנו שלהתוס' לא ברור האי דינא אם אסור מה"ת שלא כדרך הנאה ועיין תוס' (בע"ז י"ב ב') ד"ה אלא בורד והדס כו' דהא אמרינן כל איסורין שבתורה אין לוקין אלא כדרך הנאתן, מ"מ איסורא מיהא איכא, ושמא בע"ז אפילו ללקות נמי מידי דהוה אכלאי הכרם שלוקין אפילו שלא כדרך הנאתן". מכל הני נראה שלהתוס' הוא מסופק אם בע"ז אסור

מה"ת שלא כדרך הנאתן כמו בכלאי הכרם, ויעויין במל"מ פ"ה מהל' יסודי התורה שהאריך בענין זה, ועיין שעה"מ שם שדבר ג"כ בענין זה, ונראה לענ"ד בטעמא שמספקא להתוספות שמא גם בע"ז אין אסור מה"ת שלא כדרך הנאה, משום דשם דמת דגמרינן לענין מת גופא מעגלה ערופה, ולענין משמשי המת הוקשו למשמשי ע"ז, לכן כיון שבחד היקש הוקשו כולהו ממילא הוקש גם ע"ז לעגלה ערופה, וכיון דעגלה מותר מה"ת שלא כדה"נ ולכן מותר גם בע"ז ואתי שפיר דלא חשיב הגמ' בהכל מודים (בפסחים כ"ד ע"ב), ע"ז עם כלאי הכרם:

אך אם נאמר שגם בע"ז אין איסור מה"ת שלא כדרך הנאה, וא"כ במשמשי המת יהיה ג"כ מותר מה"ת שלא כדה"נ, יהיה קשה בסנהדרין (דף מ"ז ע"ב) בעובדא דקבריה דרב למה ליה לשמואל לומר קרקע עולם אין נאסר, הא בלא"ה שרי כיון דהוה שלא כדה"נ ולצורך חולה, ונראה לענ"ד לתרץ זה דאף אם נאמר ששלא כדה"נ שרי בע"ז וכן יהיה בהני דילפינן מייניהו, מ"מ במשמשי המת נראה שלבד איסור הנאה בעצם, יש עוד איסור מה שלוקח את דבר המיוחד למת, ומבטל אותו מהיות עוד תשמיש מת זה, משום דכיון שנתיחד להמת קנאו המת, ואסור מן הדין לקח לבטל הדבר מזה, וראיה לזה מהא דאיתא בסנהדרין שם דפריך הגמ' אהא דאמרינן דבמחובר לא מיתסר, מהא דתניא החוצב קבר לאביו לא יקבר בו עולמית, ומשני הגמ' בקבר בנין, וקשיא נהי דהוה קבר בנין וחל עליו איסור הנאה, מ"מ מה איסור יש בזה מה שמקבר אחר בו, הא הנאה שמקבר בו מת הוא רק מצוה שמקיים קבורת מת, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, וכמו שאמר הגמ' בעירובין (דף ל"א ע"א) למ"ד אין מערבין אלא לדבר מצוה מותר להניח העירוב על הקבר, ואין לומר שהאיסור הוא רק משום כבוד אביו דהא לפי הס"ד לא קאמר הגמ' משום כבוד אביו, וכן פירש"י מפורש דה"ה אם חפר לצורך אחר, אלא ודאי שצ"ל הטעם שכיון שחל עליו איסור הנאה על הקבר שנעשה קבר המת, לבד איסור הנאה שיש עליו, אסור לבטל מה שנעשה מיוחד למת מלהיות עוד תשמיש למת זה:

ובאמת הובא בבדק הבית של מרן הרב"י (בטור סי' שס"ד) בשם הרשב"א דהחוצב קבר וקבר בתוכו ופינהו, יראה שמותר לקבור אחר שלא אסרו אלא בהנאה, ולקבור אחר בו מה הנאה יש בו, ויעויין בגליון הגאון רע"א ז"ל שם בסי' שס"ד שהביא זה וכתב אבל בטור בתחלת סי' זה בשם ר' ישעיה לא משמע כן עכ"ל בגליון הגרע"א, וז"ל הטור "עכשיו שקוברים לקטנים בקברי הגדולים, באיסור הן עושים שקבר מת אסור בהנאה ואפילו לקבור בו אחר אסור" עכ"ל הטור שם, והוא פלא על מרן הרב"י שלא הזכיר בב"ה שהביא שם דברי הרשב"א, ולא כתב שהטור בשם הרב ר' ישעיה אין סובר כן, ולכן

נראה לענ"ד ששם שכתב בשם הר"ר ישעיה מיירי בעת שמונח בו המת, שאז אסור גם להניח מת אחר מפני שמבטל הדבר שנתייחד לו לבדו, משא"כ בהא דהרשב"א שכבר נהנה הקבר מהמת אין דנין רק מצד איסור הנאה לבד, בזה אמרינן שפיר שקבורת מת אין חשיב הנאה, והא דהחוצב קבר לאביו וקברו במקום אחר הרי זה לא יקבר עולמית בו, והלא שם לא גרע מפינהו, שלשיטת הרשב"א מותר לקבור אחר בו, וצריך לומר שבזה יהיה מחולק הרשב"א עם שיטת רש"י, ולהרשב"א צ"ל שגם לפי הס"ד הוא זה מפני כבוד אביו, ורק היכא שחל איסור במחובר ונקרא קבר המת בזה יש בו משום כבוד אביו, וכמוש"כ התוס' בד"ה אותביה, ולשיטת רש"י צ"ל שגם לאחר שפינה המת ממנו יש בו דין קבר המת, ע"ז שאין רשאי לבטלו משמו שהיה עליו קבר של מת זה, וא"כ לפ"ז נוכל לומר שגם משמשי המת מותר שלא כדרך הנאתן מה"ת, לצורך חולה הוא מותר כמו בכל האיסורין, רק במקום שמבטל מלהיות משמשי המת ובאופן שעדיין ראוי הוא להיות למה שנתיחד מתחלה, זה אסור הוא מן הדין, ובזה אין חילוק בין דרך הנאתן לשלא כדרך הנאתן, ובזה אתי שפיר עובדא דקבריה דרב שגם אם בע"ז מותר שלא כדה"נ, מ"מ הוא מבטל העפר מלהיות משתמש לקבר ע"כ הוצרך שמואל לומר הטעם שקרקע עולם אין נאסר ולא חל עליו שם קבר, רק במקום שמשתמש בדבר שלא כדרך הנאתן והוא אין משתנה מפעלו ממה שהוכן בשום דבר בזה יש להתיר שלא כדרך הנאתן לצורך חולה, ובעובדא שאנו דנין ע"ז יש לנו לעשות זו הסברא שכתבנו למעלה שהנאה באה אח"כ, סניף למה שכתבנו כאן שאין איסור מה"ת שלא כדרך הנאה להקל, וד' ישפות חיים ושלום לכל ישראל כנפשו ונפש ידידו:

סימן נג

נסתפקתי בדין ספק טימאה ברה"י דקיי"ל אפילו במקום ספק ספיקא ג"כ טמא, כדאיתא במתניתין (פ"ו דטהרות משנה ד') לפי שעשתה התירה ברה"י ספק כודאי אפילו בספק ספיקא, היאך יהיה הדין לגבי איסור של טומאת מת לכהן, אם יהיה ספק ספיקא שמן הדין בכל איסורי תורה ספק ספיקא שרי, אבל גבי טומאה כיון שעשאה התורה להס"ס כודאי לענין הטומאה, ונחשב לדין שיש כאן טומאת מת ממילא יש ע"ז איסור טומאת כהן ג"כ, או שזה רק לענין שנחשב לטומאה שהטהרות נטמאו מחמת זה, אבל מ"מ לענין איסורים אחרים הנצמחים מזה בזה חשבינן כמו בכל ספיקות איסורים, וא"כ ממילא בספק ספיקא שרי:

והנה יש לחקור במקום שנטמא בספק טומאה ברה"י, איך יהיה הדין לענין ביאת מקדש, אם יבוא אל המקדש אם נחשב כודאי טמא שנכנס למקדש ויהיה חייב בקרבן וכן אם

יתרו אותו למלקות אם יהיה מזיד יתחייב במלקות או אפשר שלענין ביאת מקדש לקרבן או למלקות, לא נחשב הספק טומאה ברה"י כודאי טומאה, רק כספק טמא וממילא אין מביא קרבן מספק ואין לוקין אותו מספק. והנה מצינו דעת התוס' (בשבועות דף י"ט ע"א) ד"ה הלך שכתבו שם מפורש בהא דשני שבילין אחד טמא ואחד טהור דאי ברה"י מיירי בחד נמי חייב קרבן דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, הרי סוברים התוס' שגם לענין קרבן על ביאת מקדש נחשב הספק טומאה ברשות היחיד כודאי וחייב קרבן:

ובאמת יסוד דבריהם זה, הוא ע"פ מש"כ התוספות (בחולין ט' ע"ב ד"ה התם, ובנדה ב' דף ע"א ד"ה והלל ובסוטה כ"ח ע"ב ד"ה ברשות הרבים ובנזיר נ"ז דף ע"א ד"ה באומר) שבכל הני דוכתי דקדקו בהא סוגיא דשני נזירים שראו אחד מהם שנטמא, דמקשה הגמ' כיון דאיכא תרי והאי דקאי גבייהו הוה להו תלתא והוה ספק טומאה בר"ה שספיקו טהור, ומשני הגמ' באומר ראיתי טומאה שנזרקה ביניכם, והקשו התוס' בכל הני דוכתי א"כ קרבן טומאה בעו תרווייהו למיתי, כיון דכל אחד ואחד נטמא בספק טומאה ברה"י, דחשיב זה כודאי טומאה דשורפין תרומה על ספק טומאה ברה"י, ותירצו התוס' דלא אמרינן דגמרינן מסוטה אלא דבר שאפשר להיות, כסוטה דאפשר שנטמאת, אבל הכא א"א לטמא שניהם דודאי אחד מהם טהור, ואח"כ הקשו ע"ז א"כ מספק טומאה בר"ה מאי פריך הגמ' מתחלה שיביאו שניהם קרבן טהרה, הא זה נמי מסוטה ילפינן ונאמר ג"כ שא"א לטהר שניהם משום שאחד מהם טמא, ומזה העלו לומר דבר חדש שלענין ספק טומאה בר"ה לאו מסוטה ילפינן, רק מצד החזקה לכן כל חד מוקמינן אחזקתיה אף שאחד מהם טמא בודאי, אמנם בספק טומאה ברה"י שנחשב כודאי בעינן שיהיה אפשר להיות כן, עיי"ש היטב בדבריהם ובפרט בסוטה שהאריכו בזה. וא"כ חזינן דעת התוס' שבספק טומאה ברה"י במקום שאפשר להיות שהוא טמא, יכול להביא קרבן טומאה כדין טמא ודאי, וא"כ ה"ה שיביא קרבן על ביאת מקדש, וכמו שכתבו בשבועות (דף י"ט) שהבאנו לעיל:

אמנם בעיקר הדבר לולא דבריהם ז"ל היה נראה לענ"ד לומר שאין אנו צריכים לחדש חילוק בין הא דספק טומאה ברה"י נחשב לודאי טמא, והא דספק טומאה בר"ה נחשב לודאי טהור, דשניהם דין אחד להם, רק בהא דספק טומאה בר"ה נחשב לודאי טהור, כיון דאין עליו דין טומאה כלל ממילא יכול להביא קרבן טהרה, אבל בספק טומאה ברה"י היינו שנזרקה טומאה ביניהם ברה"י, הגם שנחשב לטמא ודאי כי כן הוא דין טומאה ברה"י, מ"מ לענין שיביא קרבן טומאה ויסתור נזירותו ויגלח תגלחת טומאה, לזה לא מצינו שעשתה התורה הספק ברה"י שיהיה נחשב כודאי נטמא במת לענין

נזירות שיסתור ויגלח ע"ז, דיש לומר שהתורה לא נתנה עליו רק דין טמא ודאי לענין שישרוף תרומה וקדשים הנוגעים בו וכדומה, אבל לא שיהיה נחשב כטמא מת ודאי לענין שיהיה נזיר מגלח ע"ז, והרבה טומאות יש שאין נזיר מגלח ע"ז, ויוכל להיות שגם זה כיוצא בו שאין לו רק דין טמא ודאי, אבל לענין גילוח נזיר יהיה הוא בספק שאם האמת שנטמא צריך לגלח, ואם לא נטמא אין צריך לגלח, ולפ"ז כיון שנאמר שאין לו דין טמא ודאי לענין גילוח נזיר שיסתור הנזירות ויצטרך לגלח תגלחת טומאה ולהביא קרבן נזירות טומאה, וכיון שזה הוא כללא שכל טומאה שאין נזיר מגלח עליה אין חייבין עליה על ביאת מקדש, כדאיתא (בנזיר נ"ו ע"ב), א"כ הא דשני שבילין דאיתא בשבועות (דף י"ט א') מצינן לפ"ז לאוקמא גם ברה"י, שלענין קרבן על ביאת מקדש לא נעשה זה כודאי, גם בספק טומאה ברה"י ויש לזה דין ספק טומאה לענין זה, שמספיקא לא יוכל להביא קרבן פן הוא חולין בעזרה, ואי אפשר לזרוק ולהקטיר ספק חולין:

ובאמת עיקר דין ספק טומאה ברה"י שנחשב כודאי מסוטה ילפינן, ומעתה ניחזי בדין סוטה שנסתרה וספק אם נטמאה, אם יש עליה לאו דאורייתא שילקה עליה כדין נטמאה ודאי, או שלענין מלקות הוא רק ספק, ומה שעשה הספק כודאי הוא רק לענין איסורא, ונראה מד' התוס' יבמות (דף י"א ע"א) ד"ה צרת סוטה שם בסה"ד כתבו, ולמאי דפרישית לעיל דלמסקנא דשמעתין טומאה כעריות דכתיב בה היינו במקום לאו, ניחא דההוא טומאה לא כתיבא אלא על ודאי נבעלה כו' יעו"ש, א"כ מוכח שאף שעשתה התורה אותה כודאי ונחשבת ודאי אסורה, מ"מ לענין הלאו שנאמר בתורה על האשה המזנה תחת בעלה בזה אין נחשב כודאי רק כספק, א"כ ה"נ לענין ספק טומאה ברה"י הגם שנחשב כטמא, מ"מ לענין הלאוין שנאמרו על הטומאה אין כאן דין טמא ודאי שיהיה העובר ע"ז נחשב כעובר בלאו ברור, רק שלענין זה כספק נחשב:

הן אמת שדברי התוס' שם (ביבמות י"א ע"ב) ד"ה מאי נסתרה מוכח להיפך שהקשו וכיון דלא כתיב לאו בסוטה ספק אמאי אמר בסוטה דאם בא עליה בעלה בדרך לוקה. ותירצו דלחומרא עשה הכתוב ספק כודאי, הרי דעתם שיש ע"ז לאו גמור כיון שנעשה כודאי, אמנם באמת הגאון רע"א הביא שדברי התוס' לקמן (ס"ט ע"א) ד"ה כי תהיה מבואר להדיא שאין עליה כשנבעלה לבעלה רק איסור עשה של ונטמאה ולא איסור לאו, וכן הגאון רי"ב ציין לדברי התוס' (בסוטה כ"ח א') ד"ה מה ת"ל ששם כתבו וז"ל, יש לומר הכתוב אוסרה קודם שתיה כאלו היא ודאי טמאה, ואע"ג דליכא מלקות כדמוכח בפ"ק דיבמות מיהו לאו הבא מכלל עשה איכא, וכן מוכיח מלשון רש"י (סוטה ז' ע"א) ד"ה דידעי לאתרויי ביה שפירש"י "ולומר לו מה"ת כשאין האיש מנוקה מעון שבא

עליה משנאסרה עליו אין המים בודקין את אשתו" משמע מזה שאין עליו רק התראה זו שתאסר לו עולמית, אבל התראה על מלקות שילקה על לאו דטומאה של המזנה תחת בעלה שנאסרה עליו בלאו אין כאן, לפי שלא ילקה מספק ולענין זה לא נעשה כודאי, אמנם מדברי התוספות שם ביבמות (י"א ב') ד"ה מאי נראה שהם מפרשים דהתראה דאיתא (סוטה דף ז') דידעי לאתרויי ביה הוא לענין מלקות:

ולענ"ד נראה להביא ראיה מגמ' מפורשת דמוכח שמה שעשתה התורה ספק כודאי בסוטה, מ"מ לאו ומלקות אין כאן, והוא ממה דאיתא (ביבמות ס"א ע"ב) זונה זונה כשמה כו' ר' מתיא בן חרש אימר אפילו הלך בעלה להשקותה ובא עליה בדרך עשאה זונה, ועיין רש"י ד"ה הלך בעלה שכתב ואם מת אסורה לכהן, ולכאורה תמוה הא בלא"ה אסורה לכהן דהא דרשינן ונטמאה גם לכהונה כדאיתא (בסוטה כ"ט ע"א), וע"כ צריך לומר שלענין מלקות חידש ר' מתיא בן חרש שכיון שנאסרה לבעלה והוא עבר ובא עליה באיסורא מחמת זה נעשית זונה מוחלטת, ואם נאמר שלכל מילי דחומרא הספק כודאי הוא גם למלקות, א"כ כיון שהאשה המזנית תחת בעלה היא זונה גמורה לכו"ע, וכדאמר ת"ק זונה כשמה וכדפירש"י שם שהיא אשת איש שזינתה, וכיון שהספק כודאי הרי מחשבינן לה זונה ודאית, וילקה הכהן שישא איתה משום זונה, א"כ מוכח מזה להדיא שמלקות משום זונה אין עליה מצד הספק שנעשה כודאי, ואין עליה רק שם ספק זונה לענין מלקות, רק מחמת שהתורה אסרה לבעלה מצד הספק, והוא עבר על איסור זה, על כן סובר ר' מתיא בן חרש שמשום זו העברה שעבר ובא עליה, נעשית אח"כ בזה זונה ודאית, ולוקה עליה הכהן שישא אותה אחר מיתת בעלה משום זונה:

ולכאורה יש לישב שיטת התוס' ביבמות שם (י"א ב') ד"ה מאי שנאמר שאין הכי נמי שלוקה הכהן עליה משום זונה מצד איסור הסוטה שנעשה כודאי, מ"מ לא יקשה הא דר' מתיא בן חרש, שהרי זאת כתבו התוס' שלהקל לא נעשה כודאי וכאן בכהונה הלא יצא קולא ג"כ כשנחשוב לודאית נפסלה לכהונה, שא"כ הבנים שיולדו ממנה מן הכהן יהיו חללים, ויהיו מותרים לטמא למתים ולישא האסורים לכהונה, וע"כ לענין זה אין דנין בהחלט כודאי נבעלה, ובניה מכהן יחשבו לספקי חללים וספקי כהנים לחומרא, וא"כ נפקא מיניה בזה שחדית ר' מתיא בן חרש, שבמה שבא עליה באיסור שעשתה התורה כודאי נעשית בזה גופא זונה גמורה, וממילא יהיו בניה מכהן חללים גמורים, אך באמת נראה לענ"ד שא"א לומר כן לישב בזה הא דר' מתיא בן חרש, דהא גם לולא מה שבעלה בא עליה בדרך, יהיו ג"כ הבנים חללים ודאים כיון דאסורה לכהונה, והכהן שעובר והוא עמה באיסור זה שעובר על הא דונטמאה לכהונה, תיעשה בזה חללה, וכי

היכי דלר' מתיא בן חרש במה שבעלה בא עליה ועבר על האיסור של ונטמאה שנאסרה עליו בהחלט מצד ספק, נעשית ע"י זה זונה גמורה, שגם לענין קולא שיצמח מזה היא נחשבת זונה מצד שבעלה בא עליה באיסור, ה"נ לענין הכהן שעובר על האיסור של ונטמאה שאסרה עליו התורה, הרי עבר על איסורי כהונה ונעשית חללה בהחלט:

אך לישב שיטת התוס' הנ"ל שלא יקשה על דבריהם מהגמ' דר' מתיא ב"ח הנ"ל, נלע"ד לומר ששיטת התוס' שמה שנעשה ספק כודאי גם לענין מלקות, הוא רק על הלאוין הנאמרים גבי סוטה גופא הוא קרא דאחרי אשר הוטמאה, אבל לענין שארי הלאוין שנאסרה ע"י מה שזינתה תחת בעלה שנעשית ע"י זה זונה היא רק בספיקה נשארה, ומעתה איסור דונטמאה שגבי כהונה הרי לא נזכר שם לאו, ואיסור זונה על זה לא נאמר בכתוב שנעשה כודאי, וממילא רק בספק עומד לענין איסור זונה לכהן, ואין לוקה ע"ז הכהן שישא אותה אחרי שימות בעלה, ורק מטעם שבא עליה בעלה באיסור זה שנחשב כודאי עשאה בזה זונה ויש עליה לאו דזונה, וא"כ עפ"ז יתחזק מה שכתבתי לישב בהא דשני נזירים שלענין כל האמור בפ' נזיר וכי ימות מת עליו לענין שסותר את הקודמים, לזה לא מצינו שעשתה התורה הספק כודאי, ורק לענין הלאו דכל טהור יאכל בשר דדרשינן טהור ודאי הוא דלא יאכל, והוא לענין אכילת קדשים ולענין לטמא את הקדשים, אבל לענין סתירת נזיר לא נמצא שנעשה הספק כודאי וממילא נחשב זה רק כספק:

ונראין הדברים שביסוד סברא זו אם הא דנחשב כודאי הוא לכל מילי היוצא מזה, או שהוא רק לענין הנאמר בו ולא לשארי דברים, מחולק בזה הס"ד שבגמ' (בסוטה כ"ט ע"א) עם המסקנא דשם, דהגמ' קאמר שם וכ"ת כהונה לא בעי קרא דהא עשה ספק זונה כזונה, תרומה נמי לא תיבעי קרא כו' ולמסקנא אמרינן ארבעה קראי כתיבי אליבא דר"ע, ולר' ישמעאל תלתא קראי כתיבי כדאיתא שם בסוגיא, הרי דמצרכינן קרא לכהונה ולתרומה, ולא אמרינן כיון דנחשבת כודאי נבעלה ממילא תיאסר לכהונה ולתרומה כדין כל הנבעלת תחת בעלה, אלא ודאי דרק למאי דמרבינן איסור מרבינן ולא לשארי דברים, ולכן ממילא בספק הוא עומד, וה"נ נימא כן בטומאה שרק לענין דין טומאה מרבינן שנחשב לטמא ודאי ומגעו מטמא, אבל לא לענין איסורא דנזיר ליסתר הקודמים, ולגלח תגלחת טומאה, ולהביא הקרבנות של נזיר טמא, לענין זה לא נאמרה בתורה להחשב כודאי:

היוצא מכל האמור בדברינו שגם לפי דברי התוס' (ביבמות י"א ב') דמוכח דעתם דאית לאו על הא דספק כודאי, מ"מ מסתבר לומר שאין סותר בנזיר ולענין לאו דביאת מקדש

ואולי גם הכרת של ביאת מקדש יהיה תלוי במחלוקתן של דברי התוס' הסותרים זא"ז, שהתוס' (בסוטה כ"ח וביבמות ס"ט) סברי דליכא מלקות וכן הוא פשטות ד' רש"י שהבאנו לעיל, וממילא אין שום מלקות וכרת על ביאת מקדש, ולפי שיטת התוס' ביבמות שם ד"ה מאי שיש לאו על סוטה שנחשב כודאי, יש לומר לפ"ז שיש כאן לאו וכרת של ביאת מקדש, לפי שנחשב טמא ודאי וכפי דברי התוס' (בשבועות י"ט א') שהבאנו לעיל, ומ"מ יש לומר לענין גילוח נזיר בטומאה יש לומר שאין הנזיר מגלח עליה, אך דעת התוס' בכל הני דוכתי שדקדקנו בהא דשני נזירים מוכח שהנזיר צריך לגלח על ספק טומאה ברה"י וכן הוא מפורש בתוס' בנזיר (ס"ג ע"א בד"ה כיצד) שספק טומאה ברה"י סותר להנזירות:

והנה בירושלמי בשני מקומות (בפסחים סוף פרק האשה ובנזיר פרק ח' הל' א') איתא שם, נזיר שנטמא בספק רה"י ואינו בפסח, ר' הושעי' רבה אומר הנזיר מגלח ור' יוחנן אומר אין הנזיר מגלח, דתנינן תמן כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה חייבין על ביאת מקדש, וכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין על ביאת מקדש, והנה הקרבן עדה מפרש הא דקאמר נזיר שנטמא בספק רה"י שהספק הוא אם הוא רה"י או אינו רה"י, ובאמת פירוש זה אין מחוור כלל דהא דמייתי ר' יוחנן ראיה מביאת מקדש אין זה שייך לספק רה"י, דממ"נ אם נאמר שקרבן ביאת מקדש יש על ספק טומאה ברה"י כפי שיטת התוס' (בשבועות י"ט א'), וא"כ בספק אם הוא רה"י מאי פשיטא לענין ביאת מקדש טפי מלענין נזיר, והמחוור לענ"ד הוא פירושו של הפני משה שמפרש שפליגי בספק טומאה ברה"י אם הוא כודאי לענין שהנזיר יהיה מגלח ע"ז, ור' יוחנן מדמי כיון שזה פשוט לו מצד הסברא שעל ביאת מקדש אין חייב מספק, והוא שלא כדברי התוס' בשבועות ולכן סבר ר' יוחנן שאין הנזיר מגלח ע"ז, שלענין זה לא נעשה הספק כודאי, ור' הושעי' רבה סבר הנזיר מגלח על ספק טומאה ברה"י שנעשה כודאי גם גבי גילוח נזיר, ומ"מ לענין ביאת מקדש גם ר' הושעי' רבה יודה לדברי ר' יוחנן שאין חייב על ביאת מקדש מספק, רק שהנזיר מגלח על זה, ואין זה שייך לכללא שכל שהנזיר מגלח חייב על ביאת מקדש, שזה הוא רק לענין עצם הטומאה שוין הם, אבל לענין ספק כודאי אין שוה תגלחת טומאה של נזיר לענין חיוב הבאת קרבן על ביאת מקדש, ובזו הסברא פליגי ר' הושעי' רבה ור"י וא"כ לדינא אפשר דקיי"ל כר' הושעי' רבה, ועוד המשנה דשני נזירים צריך לישב גם אליבא דר' הושעיה רבה, וצריך לומר כפי תירוצן של התוס' בחולין ובנזיר ובנדה ובסוטה לחלק בין כללא דספק טומאה ברה"י, לספק טומאה בר"ה וכמבואר בדברי התוס'

והנה בתר הכי קאמר שם בפסחים בירושלמי, היידינו ספק ר' יוחנן אמר ראשה דפירקא ר' הושעיה רבה אמר ההן דהכא, והנה הפנ"מ מפרש שהשאלה היא איזהו נקרא ספק ר"י אמר ראשה דפירקא, הוא דפרק שני נזירים שאמר להם אחד ראיתי שנטמא אחד מכם, ר' הושעיה רבה אמר ההן דהכא, מה דאיירינן בה הכא שאירע איזה ספק טומאה ברה"י, אבל ההיא דרישא דפירקא ס"ל לר' הושעיה מכיון דאיכא תלתא, זה האחד שראה ואלו השני נזירים כרבים חשובים ולאו ספק טימאה ברה"י הוא, ואני אתפלא מאוד על דברי הפני משה שפי' זה לא יתכן כלל, חדא דאליבא דר' יוחנן דאמר אין הנזיר מגלח על ספק טומאה ברה"י למאי מיבעיא לומר איזהו ספק, ועוד מה דאמר אליבא דר' הושעי' שהמשנה שבראש פ' שני נזירים אין נחשב כטומאה ברה"י רק כטומאה בר"ה, היה להביא קרבן טהרה לשניהם כקושית הגמ' דילן, סוף דבר שפי' זה אין מובן כלל במאי פליגי, ולכן נראה לענ"ד לבאר דברי הירושלמי באופן נאה כאשר נבאר אי"ה בדברינו להלן:

הנה בעזה"י ראיתי אשר בספרי מפורש נאמר אקרא שבפ' נזיר, "וכי ימות מת עליו, להוציא את הספק שהיה בדין ומה במקום שלא עשה בו אונס כרצון עשה ספק כודאי, כאן שעשה אונס כרצון אינו דין שנעשה ספק כודאי, ת"ל וכי ימות מת עליו להוציא את הספק" ובתר הכי קאמר שם בספרי בסיפא בפתע פתאום, להביא את האונס שהיה בדין מה במקום שעשה ספק כודאי, לא עשה בו אונס כרצון, מקום שלא עשה בו ספק כודאי, אינו דין שלא נעשה בו אונס כרצון, ת"ל בפתע פתאום להביא את האונס, ע"כ. וא"כ הרי מבואר כאן שגבי נזיר בטומאת מת לענין הנאמר שם בכתוב, שסותר את הקודמים ומגלח תגלחת טומאה ומביא קרבן לענין זה לא עשה בו הספק כודאי, ואין לומר שזהו הדרש הנאמר בגמ' (בפסחים פ"א ע"ב) וכי ימות מת עליו, במחוורת עליו ולמעט טומאת התהום, ובזה מסקינן שם דקרא אסמכתא בעלמא, זה אין סברא לומר כן חדא דלשון ספק כודאי אין במשמע שלענין קבר התהום נאמר, ששם בקבר התהום גם ודאי טמא טהור, ועוד שאין שייך לדון על זה מסוטה דבסוטה אין שייך ענין התהום דהא ידעו בזה הנואף והנואפת, ודרשא דמחוורת עליו משמע עד דידע ביה איהו ולמסקנא בדין קבר התהום אפילו ידעי ביה אחרינא, וא"כ מה שייך על זה לדון מסוטה, הן שמדברי התוספות (בסוטה כ"ח ד"ה אינו) שהקשו ליכא למפרך נזיר ועושה פסח יוכיח שעשה בהן אונס כרצון דנפקא לן מוכי ימות מת עליו בפתע פתאום, ואפ"ה לא עשה בהן ספק טומאת התהום כודאי, ותירצו משום דטומאת התהום הלכה ואין דנין ק"ו מהלכה ולא סתרינן ק"ו מהלכה, וא"כ משמע מדבריהם שלא ס"ל להאי לימודא דבספרי שלא

עשה בו ספק כודאי או דמפרשי שהוא לענין טומאת התהום, ובאמת הלכה הוא וקרא אסמכתא בעלמא, אך זה לענ"ד א"א לפרש כן מטעמו טובא, חדא דהא שם בספרי אהא דאיתא בפתע פתאום להביא את האונס שהיה בדין ומה אם במקום שעשה ספק כודאי כו' ואם האי שלא עשה ספק כודאי שגבי נזיר הכונה יהיה לענין טומאת התהום, היאך ילפינן מזה לדין הא אין דנין מהלכה, ועוד שכבר הקשיתי דהא אין שייך טומאת התהום לענין סוטה כיון דידעי בה הנואף והיא:

ובעיקר קושית התוס' דנאמר טומאת מת בנזיר תוכיח שאף שעשה בו אונם כרצון ואפ"ה לא עשה התורה בה ספק כודאי, וא"כ היאך ילפינן ק"ו לטומאה ברה"י שיהיה בה ספק כודאי, לבד שבעניני ק"ו יש לומר שקים להו לחז"ל שיש על התוכיח זה איזה פירכא, ומ"מ נלע"ד שיש לתרץ שאין לומר נזיר תוכיח, מפני שבאמת מצינו הרבה איסורין בתורה, כגון בב"ח או איסור טרפה שנטרפה בהמה שעשו אונם כרצון שגם אם באונס נעשה חל האיסור, ומ"מ לא נעשה שם ספק כודאי, וצריך לומר שלימוד הדין הוא רק על סוג טומאה כי סוטה קרי לה רחמנא טומאה, וכן ענין הטומאות, ומעתה נוכל לומר שלכך לא קאמרינן נזיר תוכיח לפי שעצם ענין הטומאה גם הנזיר אם יטמא בספק טומאה ברה"י יחשב טמא, ובזה ודאי אמרינן שיצטרך להמתין עד שיטהר, שלא יהיה מביא הקרבן טהרה עד שיטהר מן טומאתו שנחשב כטמא ודאי כדין ספק טומאה ברה"י, רק שלא יסתור ויגלח תגלחת טומאה מספק, זהו גדר דין אחר ולא נחשב זה עיקר הטומאה שעל זה בא הספק, כמו בסוטה שהספק אם נטמאה מכאן ולהבא לבעלה או לא, וכן בספק טומאה ברה"י שהספק הוא אם נעשה טומאה מכאן ולהבא משא"כ בדין תגלחת נזיר וסתירת ימים הקודמים זה מלתא אחריתא, ואין זה עצם שם הטומאה המסופק, ולכן כיון שגילתה התורה מן עליו דבעינן דבר ברור ומספק אין סותר, בודאי לא נוכל לעשות יוכיח מזה לבטל דין ספק טומאה שנעשה כודאי מק"ו מסוטה, משום שיש לחלק כמש"כ:

ואחרי שמדרשא דעליו מוכח שלא נעשה ספק כודאי גבי נזיר לסתור הקודמים, לכן נראה לענ"ד לפרש הפלוגתא של ר' יוחנן ור' הושעי' רבה שבירושלמי, גבי נזיר שנטמא בספק רה"י, שזה מודו תרווייהו שלא נעשה ספק כודאי כמו דאיתא בספרי, רק הפלוגתא דידהו על דין ספק רה"י גבי נזיר אם יש כאן ספק סתירה וגילוח טומאה, די"ל דהלימוד הועיל רק שאין נחשב כודאי בהחלט, אבל מ"מ ספק יש עליו וצריך ליסתר מספק וגם להביא קרבן טומאה בספק, דזה ודאי ספק טומאה ברה"י דין טמא יש לו וצריך הזאה שלישי ושביעי וטבילה, אך זה יש לחקור אם יש לזה דין כל הנחשבים במשנה (בנזיר נ"ד

א') שאין סותר ואין מגלח תגלחת טומאה ולנהוג נזירות טהרה ולגמור התגלחת טהרה צריך להמתין עד שיגמורו ימי הטומאה, או שאין זה דומה לשם, דשם ידעינן שהטומאה אין סותרת ואין כאן במה לסתור הנזירות בבירור, משא"כ בהא דספק טומאה ברה"י שיש כאן ספק אולי נטמא וסותר לנזירותו ויהיה לו דין ספק טמא, הנאמר במשנה (נ"ט ע"ב) שיש עליו חיוב גילוח תגלחת טומאה מצד הספק, ובזה פליג ר' הושעי' רבה ור' יוחנן, דר' הושעיה רבה סבר כיון שיש עליו דין טומאה לענין כל דיני טומאה, ולענין נזיר אף שלא נעשה בו ספק כודאי, מ"מ יש עליו חיוב גילוח של טומאה מספק, ור' יוחנן סבר כיון דהתורה לא עשה בו ספק כודאי וממילא לענין ביאת מקדש פטור, ולכן אמרינן גם לענין נזיר אין עליו תורת גילוח כלל מספק, כי היכא דלענין ביאת מקדש אין הספק עושה שום חיוב כלל, וזהו דקאמר שם בירושלמי ר' יוחנן אמר אין הנזיר מגלח, דתנינן תמן כל טומאה שהנזיר מגלח עליה חייבין עליה על ביאת מקדש, וכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין עליה על ביאת מקדש, ולכאורה קשיא הא תנא יליף ביאת מקדש מנזיר וכן נאמרה ההלכה, והיאך יליף ר' יוחנן גילוח נזיר מביאת מקדש, ובפרט לפי דברי הספרי עיקר הדרש להוציא הספק בנזיר נאמר, אך למש"כ שהפלוגתא של ר' יוחנן על ר' הושעי' רבה הוא לענין ספק גילוח, שר' יוחנן סבר שאין עליו דין גילוח של טומאה אפילו לספק, וע"ז מייתי ר' יוחנן הוכחה לדבריו דהא ביאת מקדש מדמין לנזיר וא"כ כי היכי אשר בנזיר לא נעשה ספק טומאה ברה"י כודאי, ה"נ לענין ביאת מקדש ושם אף ספק חיוב אין שם, דהא אין אשם תלוי בביאת מקדש וא"כ הספק לענין ביאת מקדש אין נחשב כלום, ולכן בנזיר ג"כ נאמר הכי שהספק אין בו שום חיוב, ובתר הכי קאמר בירושלמי בפסחים היי דינו ספק, פירושו הא מצינו במשנה שיש ספק טמא בנזיר שמסופק בו בדין סתירה וגילוח, ר' יוחנן אמר ראשה דפרקא, פירושו כהא דשני נזירים שיש אחד, בהם ודאי טמא שסותר נזירותו ובזה חשוב ספק גילוח טומאה, אבל באחד שנסתפק בו אין בו דין גילוח טומאה אפילו מספק וכנ"ל, ור' הושעי' רבה אמר ההן דהכא פירושו כל ספק טומאה ברה"י הוא ספק נזיר טמא, לענין שצריך גילוח וסתירה מספק, זהו נראה הפירוש המחוור בירושלמי לענ"ד:

ובירושלמי (נזיר פרק ז' הלכה ג') אמר ר' יוחנן סככות ופרעות תורה הן אצל תרומה ואין הנזיר מגלח, ר' ירמיה בעי אם לשרוף אפי' על ספק דבריהן שורפין, אם ללקות תני ר' צידונייה קומי ר' ירמיה ופליג על ר' ירמיה, כל טומאה מן המת שנזיר מגלח עליה חייבין עליה על ביאת מקדש, וכל טומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין חייבין עליה על

ביאת מקדש, ועיין פני משה שכ' דמיניה מוכח דאכילת תרומה שוה כמו ביאת מקדש, וכן פי' שם דסככות ופרעות ספק דאורייתא הוא אליבא דר' יוחנן:

ובאמת בגמ' דילן (נדה דף ס"ח ע"ב) מבואר דסככות פרעות הוה דרבנן ומדאורייתא לאו אהל הוא כלל, ונראה לענ"ד לומר דזה תליא בפלוגתא של ר' הושעיה רבה ור' יוחנן, דר' הושעיה רבה דסבר דספק טומאה ברה"י הוא ספק לענין גילוח נזיר, ויש לו דין ספק טמא ובעי גילוח טומאה מספק, א"א לפרש דסככות ופרעות הוה ספק טומאה ברה"י דהא איתא במתניתין שאין סותר כלל, וע"כ מפרש דהוה טומאה דרבנן, משא"כ ר' יוחנן דסובר בנזיר שנטמא בספק טומאה ברה"י לא בעי גילוח כלל, ולכן מצי לפרש אליביה דסככות ופרעות הוה ספק טומאה ברה"י והוה תורה אצל תרומה, דעשה ספק כודאי, ולענין נזיר לא בעי גילוח כלל אף מספק, וקאמר ע"ז ר' ירמיה לענין מאי קאמר תורה הוא אצל תרומה, ומסיק ר' ירמיה אם ללקות פי' ללקות משום אוכל תרומה בטומאת הגוף, תני ר' צידונייא קומי דר' ירמיה ופליג על ר' ירמיה משום דכיון שאין הנזיר מגלח עליה ממילא פטור הוא על ביאת מקדש ואכילת תרומה נאמר בלאו דבכל קודש לא תגע, שכולל אכילת תרומה ואכילת קדש, וכדאיתא (ביבמות ע"ה ב') ושם הוקש קדש למקדש כו', נמצא למסקנא דמלתא אפילו למה שנאמר דגמ' דילן סבר כר' הושעי' רבה, מ"מ לענין גילוח נזיר בספק טומאה ברה"י אין עליו רק ספק גילוח הטומאה כדין ספק טמא דאיתא (בנזיר נ"ט ע"ב):

וכן למדנו מדברי הירושלמי לפי מה שבארנו בע"ה ששני לן ספק טומאה ברה"י מספק הנולד בשני אנשים נזירים שראו אחד מהם שנטמא, שבספק טומאה ברה"י אליבא דר' יוחנן אין מגלח כלל אפילו מספק, ואילו בראו אחד מהן שנטמא והוא ברה"י מחויב כל אחד מהן לגלח ולסתור הנזירות מספק, לפי שאחד מהן טמא אפילו לדעת ר' יוחנן:

עוד איתא שם בירושלמי פסחים סוף פרק האשה, יחיד שנטמא ובספק רה"י, ר' הושעי' רבה אמר ידחה לפסח שני, ר' יוחנן אמר משלחין אותו לדרך רחוקה, ואתייא כיי דמר ר' יוחנן נטמא בטומאת בית הפרס משלחין אותו לדרך רחוקה, ועיין פני משה שפירש דהא דמחשבינן בספק טומאה ברה"י כטומאה ודאית מדבריהם הוא, ובאמת הוא דחוק מאוד שיסבור ר' יוחנן שהדין של ספק טומאה ברה"י הוא רק מדרבנן, ולענ"ד נראה לומר ע"פ מש"כ בשיטת ר' יוחנן שספק טומאה ברה"י לגבי נזיר ולגבי ביאת מקדש אין עליו לתא דספיקא אליבא דר' יוחנן, וא"כ לגבי קרבן פסח מצד עצמית הטומאה אין נחשב לטומאת הגוף כלל, שעבור זה יהיה נדחה לפסח שני לר' יוחנן, כמו שאין נחשב לגבי נזיר ולגבי ביאת מקדש, רק שאין ראוי לאכילה מצד הדרשה כל טהור יאכל

בשר טהור ודאי הוא דיאכל הא טהור ספק לא יאכל ולכן אין נחשב מחמת זה להיות נדחה לפסח שני, לא מיבעיא אליבא דר' נתן דאמר אכילת פסחים לא מעכבא כדאיתא (בפסחים ע"ח ב') כיון דאין לו דין טומאת הגוף מצד הספק אלא אפילו אליבא דרבנן יש לומר כיון דטומאת הגוף אין לו עתה, ומצד שלא יהיה אח"כ ראוי לאכילה שמא יבוא אליהו ויטהרו, ולכן אמר משלחין אותו לדרך רחוקה, אמנם ר' הושעי' רבה לטעמיה דסבר שיש על הספק טומאה ברה"י ג"כ דין ספק של טומאת הגוף לענין נזיר וביאת מקדש ולכן שפיר נדחה לפסח שני:

והנה בתר הכי קאמר בירושלמי שם ציבור שנטמא בספק רה"י בפסח, ר' יוחנן אמר יעשו בספיקן ר' הושעי' רבה אמר יעשו בטומאה, והק"ע פירש שהטמאים יעשו לעצמן והטהורים יעשו לעצמן, וכוונתו ודאי שהטמאים הנזכרים היינו אותן הטמאים שנטמאו בספק טומאה ברה"י וצ"ע לפ"ז שלא נתבאר מה יעשו הטמאים הודאים, אם ידחו לפסח שני שמא הוא פסח הבא בטומאה ואם יעשו הפסח בראשון בטומאה הא אמר יעשו בספיקן, אך למש"כ נראה לומר דלר' יוחנן יש להם דין טהורים, רק שלענין אכילה כיון דרוב ציבור הוא כן, נדחה איסור אכילת בשר הנאסר לספק טמא ברה"י, ואולי סובר ר"י כרב חסדא דאמר (בפסחים ע"ט ע"א) מוטב שידחה טומאת בשר בלאו ואל ידחה טומאת הגוף בכרת, והכא בנדון ספק טומאה ברה"י אליבא דר"י כיון שאין עליו רק מה שהתורה עשה לו כודאי לענין איסור אכילת קדשים, מקרא דטהור ודאי הוא דיאכל הא טהור ספק לא יאכל, וניחזי אליבא דרב חסדא שם בנטמא הסכין בטומאת שרץ שהדין שיעשה בטהרה ולא ידחה טומאת הגוף שבכרת, דבזה ודאי הטמאים נדחים לפסח שני, וכן הוא לשון הרמב"ם (בפ"ז מהל' ק"פ הלכה ט') היו כלי שרת טמאים בשרץ וכיוצא בו כו' לא יעשוהו אלא הטהורים, ומשמע שיש לזה דין פסח הנעשה בטהרה וממילא מיעוט של הטמאים בטומאת הגוף נדחים לפסח שני, וה"נ יהיה הדין אליבא דר' יוחנן שאמר יעשו בספיקן, שהוא רק איסור על האכילה וזה נחשב שטומאת הגוף אין עליהם, יש להם דין פסח הבא בטהרה ונדחים הטמאים הודאים לפסח שני, ור' הושעי' רבה דסבר שיש עליהם דין ספק טומאת הגוף, מיקרי זה שפיר פסח הבא בטומאה וקרב בטומאה שאין קרבן ציבור חלוק שנאמר שרק ספק טומאת הגוף הותר ולא ודאי, וכיון שהותרו הספיקות של טומאת הגוף, הותרו כולם ויש להם דין פסח הבא בטומאה

עוד שם בירושלמי אף ר' הושעי' מודה שיעשו בספיקן לא אמר ר' הושעי' אלא לחומרין, והק"ע מפרש לחומרא שאף הטמאים יעשו בראשון והוא דבר פלא כיון שמתירין לטמאים שיעשו בטומאה הא זהו קולא שאם נחוש שהמסופקים טהורים א"כ אין

רשאים לעשות הפסח בטומאת הגוף ולאכלו בטומאת הגוף שבכרת, מיהו אפשר לישב כונתו שבמקום שיש טמאים שלהם לא יהיה תקנה אם לא יעשו בראשון משום שמא הטמאים המסופקים טמאים הן ומתירין לעשות הפסח בטומאה לכל הטמאים וקרבן ציבור דוחה טומאה, משא"כ להמסופקים מחמירים עליהם לאכול בספיקן ולא מטמאים להם בודאי שמא טהורים הן באמת, אך מ"מ אין מדוקדק כל כך דברי הק"ע, שהרי בזה מה שעושין הטמאים בראשון אין זה מצד החומרא רק מן הדין הוא שיש לזה דין פסח הבא בטומאה, רק מה שמחמירים להמסופקים לעשות בספיקן ושלא יעשו בטומאה ודאית זהו החומרא:

ולעיל בפ' כיצד צולין הל' ו' הקשה הק"ע על הרמב"ם (פ"ז מהל' קרבן פסח) שכתב ציבור שנטמאו בספק רשוה"י יעשו כולן בטומאה, שכתב הכ"מ ע"ז ירושלמי סוף פרק האשה ציבור שנטמאו בספק רה"י וכו' לא אמר ר' הושעי' אלא לחומרין, ופסק רבינו כר' הושעי' דרביה דר' יוחנן הוא ע"כ, ולפי מה שפירשתי היה להרמב"ם לבאר שהטהורים עושין לעצמן, ולא ידעתי מה פירש הכ"מ בהא דאמר הש"ס ירושלמי לא אמר ר' הושעי' אלא לחומרין, ע"כ דברי הק"ע שם בשירי קרבן ולענ"ד צדקו דברי הכ"מ ופירושו בהירושלמי כך הוא, דהירו' מקשה אהא דאמר ר' הושעי' הכא יעשו בטומאה אף ר' הושעיה מודה שיעשו בספיקן, הוא מה שאמר לעיל גבי ציבור שנטמא אחד מהן ואין ידוע איזהו יעשו בספיקן, והתם מיירי ג"כ ברה"י שאילו היה זה בר"ה בכה"ג טהורין נחשבו, כדאיתא בריש פ' שני נזירים, ולמה שם אמר יעשו בספיקן וכאן אמר יעשו בטומאה, וזה מתמיה הירו' אף ר' הושעי' מודה שיעשו בספיקן כמו דאמר שם, ומשני לא אמר ר' הושעי' שם אלא לחומרין, פירושו שם גבי ציבור שנטמא אחד מהם ואין ידוע איזהו, הגם שלכל או"א יש לו דין ספק טומאה ברה"י וכמו שכתבתי דמיירי ברה"י והיה ראוי מצד הדין שיעשו כולן בטומאה, כמו דסבר ר' הושעי' הכא בספק טומאה ברה"י, רק מ"מ שם אמר שיעשו בספיקן מצד החומרא החמיר שם, היינו לפי שידעינן באמת שיש בהם טהורים ודאים רוב ואין כאן באמת רוב טמאים, הגם שכל אחד ואחד יש עליו דין ספק טומאה ברשות היחיד, אבל בזה בציבור שנטמאו בספק טומאה ברה"י נשאר הדין שיעשו בטומאה אליבא דר' הושעי' רבה ושפיר פסק הרמב"ם כוותיה:

והנה היוצא מכל דברי שכתבתי ממשמעות דברי הירושלמי ומן הספרי, שטומאת ספק ברה"י בטומאת מת גבי נזיר אין הנזיר מגלח בתורת ודאי, רק בתורת ספק גם למאי דנפסוק כד' ר' הושעי' רבה, אמנם הוא זה נגד דעתן הרמה של בעלי התוס' בכל הני דוכתי שדקדקו מהא דשני נזירים, וגם בענין חיוב ביאת מקדש ג"כ החלטנו שאין כאן

ספק חיוב, והוא נגד דעת התוס' בשבועות י"ט שהחליטו בפשיטות, שעל ספק טומאה ברה"י חייב על ביאת מקדש כמו על ודאי טומאה:

(הגה"ה וראיתי למהרי"ט אלגזי בביאורו שעל הרמב"ן (הל' בכורות פ"ה אות נ"ג) שהאריך בענין זה והביא ג"כ הירו' דפסחים נזיר שנטמא בספק רה"י ומביא שם פירושו של הק"ע, והוא מפרש שהפלוגתא היא שר' הושעיה סבר שדין ספק טומאה ברה"י כודאי הוא, ור' יוחנן סבר שאינו רק כספק יעו"ש בדבריו, גם מביא שם שיטת הרא"ש והר"ש בפירושם במשנה (פרה פרק י"ב משנה ד') המזה מחלון של רבים ונמצאו המים פסולין אחרי שנכנס למקדש פטור, ובחלון של יחיד חייב, ומפרש הרא"ש שבחלון של רבים ההזאה הוא לספק טומאה בר"ה ולכן פטור על ביאת מקדש, אבל בחלון של יחיד שם מזין לספק טומאה ברה"י, וא"כ דעת הרא"ש והר"ש שכל ספק טומאה ברה"י הנכנס למקדש חייב כעל טומאה ודאית, וכשיטת התוספות שבועות י"ט, ובאמת כבר עמד ע"ז מהרי"ט אלגזי בעצמו שאליבא דר"י א"א לפרש הא דמתניתין בחלון של יחיד כוותיה, דהא איהו סבר מפורש בירושלמי שאין חייב על ביאת מקדש וא"כ אליביה צריך לפרש פירוש אחר במשנתינו, וא"כ מנ"ל שאליבא דר' הושעיה יפרש באופן אחר המשנה ממה שמפרש ר' יוחנן.

ובאמת בלא"ה פירושם דחוק, הכי אם המשנה רוצה להשמיענו הדין שעל ספק טומאה ברה"י מתחייב על ביאת מקדש, א"א לאשכוחי כ"א שיעשה ע"י הזאה פסולה, ועיין פירוש הרמב"ם שם שמפרש באופן אחר שבחלון של רבים חשוב כאנוס שכן מבואר (ברמב"ם בהל' פ"א פרק ט"ו הל' ח'), אמנם במשנה מפורש קצת באופן אחר שזה דחלון של רבים דומה לספק טומאה בר"ה ובחלון של יחיד דומה לספק טומאה ברה"י, והמחוור בזה הוא עי' רבינו הגר"א שמפרש שהמים נפסלו מצד ספק ריעותא שכל הפסולים מצוים מצד הספק ולכן בחלון של רבים שנולד על מים ספק טומאה בר"ה וא"כ המים נחשבים טהורים מצד הספק, אמנם בספק טומאה ברה"י שנולד על המים כיון שהמים נחשבים כטמאים, מצד ספק טומאה ברה"י כודאי, ולכן ההזאה נחשבת פסולה ודאית, וממילא ללא הועילה ההזאה וחייב על ביאת מקדש, ואם כן אין שום ראיה לנידון הספק אם חייב על ביאת מקדש על ספק טומאה ברשות היחיד)**

והנה חובה עלינו לישב שיטת התוס' בכל הני דוכתי שהבאנו לעיל, שס"ל שהנזיר מגלח ודאי על ספק טומאה ברה"י, והנה בהספרי נדחק לפרש שקאי על טומאת התהום, או שהם ס"ל שהגמ' דמביא את הדרשא דעליו על טומאת התהום פליגי על הספרי, ולכן הלכה כגמ' דילן, אך מן הירושלמי הלא נאמר שפליגי בזה ר' הושעיה רבה ור' יוחנן,

וכפי פירושו של מהרי"ט אלגזי והפנ"מ שמפרשים דר' הושעיה סובר שמגלח בהחלט על ספק טומאה ברה"י וקיי"ל כר' הושעי' נגד ר' יוחנן, אך זה צ"ע איך יפרשו הא דסיפא של הירושלמי שאמר בפסחים היי דינו ספק ר' יוחנן אמר ראשה דפרקא ור' הושעיה אמר ההן דהכא, אמאי קאי ואין לו שום ביאור לפי שיטתם, וכמו שכתבתי לעיל הוא מבואר. ונראה לענ"ד לומר לפי שיטת התוס' שההכרח לפרש לפי שיטתם, שר' הושעיה סובר מגלח בהחלט ור' יוחנן יסבור שאינו מגלח בהחלט רק יש ע"ז דין ספק ונאמר שחילוף גירסא יש בירושלמי כאשר שזה מצוי בירושלמי וצריך להיות ר' הושעיה אמר ראשה דפרקא, ור' יוחנן אמר ההן דהכא, והכי פירושו ששואל הירושלמי איזהו הספק שמצינו במשנה שחשבינן לספק נזיר טמא כדאיתא במשנה אחרונה (בפ"ח דנזיר בדף נ"ט ע"ב) נזיר שהיה טמא בספק ומוחלט בספק דלר' הושעיה א"א לאשכוחי, דממ"נ אם היה ברה"י הלא כודאי טמא הוא ומגלח בודאי, ואם בר"ה הלא כטהור נחשב בהחלט וקרבן טהרה בעי למיתי וע"ז אמר ר' הושעיה רבה שהוא כעין ראשה דפירקא, שנולד ספק בין אנשים שא"א לשניהם להיות טמא וככללא דכיילי התוס' שבאופן זה אין כאן דין ספק טומאה ברה"י, ור' יוחנן אמר ההן דהכא היינו כל ספק טומאה ברה"י, אך מ"מ לפי שיטה זו לא ידוקדק היטב דברי הירושלמי בהא דסככות ופרעות, דאיתא בירו' נזיר פ"ז הל' ג' דאמר ר' יוחנן סככות ופרעות תורה הן אצל תרומה ואין הנזיר מגלח, וכבר ביארנו לעיל ע"פ דרכי דר' יוחנן לטעמיה דאמר ספק טומאה ברה"י אין הנזיר מגלח, לכך מפרש שסככות ופרעות הן תורה אצל תרומה מצד שהוא ספק טומאה ברה"י, אך לפי שיטת התוס' שביארנו דר' הושעיה סבר שהנזיר מגלח בתורת ודאי שלפי שספק רה"י כודאי הוא, ור' יוחנן סובר שספק רה"י אין לו רק דין ספק וא"כ לא יתכן בסככות ופרעות דהמשנה קתני בפירוש, מתחיל ומונה מיד, ואין צריך גילוח מספק, וא"כ איך יפרש ר' יוחנן המשנה, ולכן נראה לענ"ד שמחוור הוא הפירוש שכתבתי לענ"ד וכפי גירסא דילן במה שאמר הירושלמי היי דינו ספק, שלשיטת ר' יוחנן גם ספק גילוח אינו בספק טומאה ברה"י, ולדעת ר' הושעיה יש ספק גילוח ומה שאמר הנזיר מגלח היינו מספק, וכמוש"כ לעיל, ולדעת ר' הושעיה נאמר שסככות ופרעות הוא רק מדרבנן וכמש"כ לעיל:

ולמש"כ שיש לומר שאה"נ שספק טומאה ברה"י שטמא בודאי, וספק טומאה בר"ה שטהור בודאי, אין בזה שום חילוק לענין הדין שחילקו התוס' ביניהם, שהיכא שא"א לטמא לשניהם כגון שנולד הספק בין שני אנשים אין שייך דין זה, ובאמת יש להביא ראיה לזה מהירושלמי שמקשה על ר' הושעיה רבה דאמר בציבור שנטמא בספק טומאה

ברה"י שיעשו בטומאה, מהא דאמר גבי ציבור שנטמא אחד מהם ואין ידוע איזהו יעשו בספיקן, ומאי הביא משם להכא שנטמא בספק רה"י, הא כאן נעשו כודאין מטעם ספק טומאה ברה"י, משא"כ במקום שנטמא ואין ידוע איזהו שאף שהיה ברה"י מ"מ אין לזה דין טמא ודאי שהרי א"א להיות כולם טמאים, אלא מוכח מזה שאין מחלקין בזה וכל ספק רה"י שוה, וא"כ תשאר קושית התוס' בפסחים ט"ו א' ד"ה חבית שנולד ספק טומאה, שהקשה ריב"א אי ברה"י ספיקו טמא ואי בר"ה ספיקו טהור, ותירצו התוס' שהיה בר"ה שני חביות ונגע באחת מהן ואין יודע איזהו, משום דכה"ג הוו שתיהן תלויות דבר תורה, דלא ילפינן מסוטה אלא דבר שיכול להיות אמת דומיא דסוטה, אבל הכא דודאי אחת מהן טהורה אין לטמא את שניהם מספק, ומביא התוס' ראיה מהא דשני נזירים כו' יעו"ש. ולפי שבארנו לחדש בע"ה שלא יהיה ראיה מהא דשני נזירים, ובאמת בכל גוונא יש דין ספק טומאה ברה"י, כמו בספק טומאה בר"ה שלא נחלק ביניהם, א"כ תשאר הקושיא היכי משכחת חבית שנולד ספק טומאה אי ברה"י הא טמא ודאי הוא, ואי בר"ה טהור הוא:

והנה יש לעיין בדבריהם הא איתא משנה מפורשת (טהרות פ"ה משנה ג') שני שבילין כו' הלך באחד מהן ועשה טהרות הזה ושנה וטבל הלך בשני ועשה טהרות, אם קיימות הראשונות אלו ואלו תלויות הן, הרי דמשכחת תלויות גם בר"ה, והר"ש שם כתב הטעם כיון דאחד עשה טהרות בשתי עמים וקיימות המה אפילו בזה אחר זה כבת אחת דמי, ומצאתי בצל"ח שכתב על דברי התוס' הנ"ל לא הוצרכו לומר ברה"י דאפילו בר"ה משכחת לה דבאו בבת אחת, אך למש"כ התוס' לעיל דף י' ע"א ד"ה בב"א דמדאורייתא אפילו בבת אחת טהורים, ניחא שהוצרכו לומר דמיירי ברה"י עכ"ד. ובאמת לפי מה שהבאתי המשנה מטהרות לא הוצרכו לאוקמי בבת אחת דבחד גברא שעשה הטהרות אפילו בזה אחר זה כב"א דמי, והכא בנגע באחד משני החביות הלא נעשה הספק בשניהם ע"י חד גברא גם בלא בת אחת שניהם תלויות, אך לפי תירוצו של הצל"ח ע"פ דברי התוס' דלעיל, גם שם בטהרות הוה ג"כ מדרבנן משום דהטעם הוא רק משום דחשיב כבת אחת, ומה שהוצרכו התוס' לאוקמי במקום שהוא מדאורייתא ספק טומאה משום שהגמ' (בכורות דף ל"ד) קאמר עלה דבקראי פליגי את משמרת תרומותי כו' ולכן הוצרכו לאוקמי ברה"י ובנגע באחד מב' חביות:

אך באמת לענ"ד לולא דבריהם ז"ל נראה לומר בזה, דהא ודאי אם היה חבית תרומה טמאה ודאית וחבית טהורה ודאית, ואח"כ נתערבו שניהם ביחד, מסתברא שבזה לא היה דין ספק טומאה ברה"י ולא ספק טומאה בר"ה, רק יש בזה חתיכה מב' חתיכות

דאיקבע איסורא והוה ספק תורה על שניהם, ובכה"ג ודאי המה תלויות מה"ת לא אוכלין ולא שורפין, וא"כ מעתה במקום שהיה שתי חתיכות או שני חביות ונגע טמא באחד מהם, כיון דאחד מהן ודאי טהור ואחד מהם ודאי טמא דהוה איקבע איסורא, יהיה ג"כ הדין שבין בר"ה ובין ברה"י תלויות הן מה"ת לא טמא ודאי ולא טהור ודאי, והא דבשני נזירים בראו אחד מהם שנטמא דאמרינן בגמ' שבר"ה שניהם טהורים, משום דבגברי לא שייך דין חתיכה מב' חתיכות שכל אחד ואחד נידון בפ"ע, ולכן גם בבאו בבת אחת המה רק מדרבנן טמאים, אבל מדאורייתא שכל אחד נידון בפ"ע בהלך באחד משני שבילין הוא טהור וממילא גם הטהרות שעשו שניהם טהורות מדאורייתא ג"כ, כיון שבאו מכח מי שכבר נטהר מצד ספק טומאה בר"ה, וכן מה שמחמירים באחד שעשה טהרות בשני פעמים גם בזה אחר זה, ואמרינן דכבבת אחת דמי, משום שבא ע"י אדם אחד, משום דזה קרוב להיות דומה כאלו היה נולד בבת אחת טומאה ודאית באחד משני חתיכות, שזה הוא מה"ת תלויות בין בר"ה בין ברה"י, ונמצא לפ"ז שדינם של התוס' נכון גם לפמש"כ שאין אנו מצריכים לחלק בהאי כללא שלא טימא הכתוב ספק טומאה ברה"י רק במקום שאפשר להיות כן כו' ולחלק בין ספק ברה"י לטמא ובין ספק ר"ה לטהר בענין זה, מ"מ בענין חתיכה מב' חתיכות שנולד ספק בב' חתיכות שאחד טהור ודאי ואחד טמא ודאי, שאמרינן בזה איקבע איסורא דטומאה ואיקבע איסורא דשריפת תרומה טהורה ושניהם תלויות, וזה הדין יהיה גם כן בר"ה:

וראוי לדעת שע"פ דרכינו שכתבתי, וכן לולי דברינו ג"כ ע"פ שיטת התוס', ימצא לפעמים דבר מחודש שהנוגע בהדבר טמא יהיה חמור ממה שנגע בו, היינו אם נגע אב הטומאה באחת משני חתיכות המונחות ברה"י ואין יודע באיזה מהם נגע ע"פ שיטת התוס', וכן במקום שנתערב ברה"י ככר אחד של תרומה טהורה וככר אחד של תרומה טמאה שנגעה באב הטומאה, שהדין שלא אוכלין ולא שורפין כפי מש"כ, וכן בגוונא של התוס' שא"א לטמא ברה"י את שניהם, ואם אח"כ נגע ככר של תרומה באחד משניהם וידענו באיזה ככר נגע, אבל שהוא ספק לנו אם הוא הטמא או הטהור וא"כ הככר שנגע באחד משני הככרות שלגביה הוה ספק טומאה ברה"י שמא נגע בטמא וישרפו אותו כדין ספק טומאה ברה"י, ואותו הככר יהיה רק תלוי ולא ישרפו אותו, ואין לומר שכיון שידעינן באיזה מהן נגע, אך הספק אם אותו הדבר טמא הוא או לא, אין בזה דין ספק טומאה ברה"י, משום שאין אנו אומרים דין ספק טומאה ברה"י רק במקום שהספק הוא במגע הטומאה ולא שהספק בטומאה עצמה, וע"כ לא יהיה להנוגע רק הדין כפי הדין של אותו הככר שנגע בו ז"א, כדמוכח מהתוס' נדה (י"ח א') ד"ה שליא שכתבו

שם בסה"ד מאי איריא משום רוב אפילו מחצה על מחצה שורפין דה"ל ספק טומאה ברה"י דטמא, והא התם במגע אין כאן ספק רק הספק הוא בעצמות הדבר שנגע בו,, היינו מה שבבית אם הוא טמא או טהור, חשבינן זה לודאי לגבי הדבר שמקבל טומאה מזה ונחשב כודאי, וכן יש להביא ראי' מהא שמביא הר"ש במשנה בשם התוספתא, ט' צפרדעים ושרץ אחד פירש אחד מהן לרה"י ספיקו טמא ומפרש שם פירש לפנינו, ושם הרי יודעים אנו שבזה נגע והספק אם הוא טמא או טהור, אפ"ה יש לו דין טומאה ברה"י שמקרי טמא, מיהו יש לחלק ולומר דהיכא אמרינן שאף שהספק בעצמות הטומאה אף שהנגיעה היא ודאית מ"מ יש לזה דין ספק טומאה ברה"י, במקום שבעת מעשה היה אפשר לברר אם הוא טמא או טהור, וא"כ אין הספק רק על הנוגע אם בטהור נגע או בטמא, כגון בשליא שהיה אפשר לברר בשעת מעשה אם נימוק או לא, וכן בהא דשרץ וצפרדע היה אפשר להכיר בעת מעשה אם הוא שרץ או צפרדע, רק הוא לא התבונן אז וא"כ מקרי זה ספק מגע ברה"י, משא"כ במקום שא"א לברר והוחלט הדבר לספק, ולכן אין על הנוגע בו ברה"י לומר ע"ז ספק טומאה ברה"י, אחרי שאין על המגע ברה"י ספק רק הספק הוא על הטומאה ויהיה לזה דין הטומאה שנגע בזה שהוא רק ספק. אמנם מד' התוס' במנחות (דף כ"ז א' ד"ה שחוטה) אהא דאמר רב חסדא דשחוטה אין בטלה בנבלה היינו שיש שתי חתיכות נבלה וחתיכה א' שחוטה, ופי' התוס' דקבעי בר"ה ואין יודע באיזה מהם נגע ספיקו טהור דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ומדפירשו התוס' דווקא כשמונח בר"ה משמע דברה"י אין נפקא מינה מה שאין בטילה השחוטה שבין כך ובין כך ספיקו טמא, הרי מוכח דדין טומאה ברה"י שנחשב כודאי הוא אפילו בכה"ג שהספק הוא רק בהחתיכה והמגע ידענו באיזה מהן נגע, וא"כ יהיה חמור הנוגע מן הדבר שנגע בו והתולדה יהיה חמורה מן האב, מיהו אפשר שיש לחלק בין היכא שאנו צריכים לדון על הדבר המסופק שבו נגע הטהרות אם הוא טמא או טהור, שאז השני הנוגע בו יהיה דינו כמו הדבר שנוגע בו, משא"כ במקום שאין אנו צריכים לדון על אותו הדבר כמו בשליא ובספק שרץ וצפרדע שאין אנו דנין על גוף הטומאה מה הוא שאין בזה נפקא מינה לדינא רק על הנוגע בו מקרי זה ספק מגע. וצ"ע בזה:

אמנם שיטת הרמב"ם מצינו בפי"ט מהל' אבות הטומאה ככר טמא שנתערב עם ככר טהור ואפילו במאה ככרות טהורות, כולן ישרפו, והוא שדעתו שכל מקום שיש ספק גמור שאסור ע"פ ד"ת, כמו בתערובות חד בחד או בדברים שאין מתבטלין מדרבנן שעשאוהו כשל תורה בחד בחד, או כקבוע שנחשב כמחצה על מחצה, בזה הדין דישרפו, וצ"ל לפי שיטתו בהא דחבית שנולד בה ספק טומאה דמיירי במקום שאמרו

חז"ל שהן תלויות, ודרשא דמשמרת תרומותי דאיתא בבכורות שהבאנו לעיל נצטרך לומר שהוא אסמכתא, ואולי נאמר בשיטת הרמב"ם דקרא מיירי במקום שיש ספק שעומד להתברר ולע"ע לא נתברר אם הוא טמא או טהור שבזה היא תלויה מצד הדין, אמנם דברינו הקדומים לשיטת שארי המפרשים, שבמקום ספק גמור מן הדין לא אוכלין ולא שורפין, ורק ספק טומאה ברה"י שעשה ספק כודאי שורפין ע"ז:

תבנא לדינא שכתבנו להסתפק לענין טומאת כהן אם הוא מותר לכנס בחצר שיש שם ספק ספיקא על טומאה שהוא מן טומאת מת והוא ברה"י, אם הכהן מותר לו לסמוך על הספק ספיקא ולהקל לכנס שם כמו שבכל איסורי תורה מותר בס"ס, או כיון שהיא ברה"י שאף בס"ס טמא ולכן אסור לכהן לכנס לשם כיון שמטמא אף בס"ס, והנה למש"כ והבאתי מספרי ומהירושלמי שגבי נזיר אין מגלח על ספק טימאה ברה"י ורק יש לו דין טמא בספק ולא עשתה התורה לענין גילוח נזיר ספק כודאי, א"כ ודאי שמותר לכהן לכנס בספק ספיקא כמו בכל האיסורין, כי איסור טומאה לכהן וגילוח נזיר איתקש להדדי, אמנם לשיטת התוס' שסוברים שבספק טומאה ברה"י הנזיר מגלח, וא"כ גם לענין נזיר עשתה התורה לספק טומאה ברה"י כודאי, ולכן הנזיר מגלח ע"ז וא"כ נראה שגם הכהן מוזהר ע"ז דהא איתקשי להדדי בכללא שכל שהנזיר מגלח הכהן מוזהר ע"ז וא"כ גם בס"ס יהיה הנזיר מגלח לפי שיטת התוס' שדין ספק טומאה ברה"י כודאי הוא גם לענין נזיר, וממילא יהיה הדין שהכהן מוזהר ע"ז:

אמנם נראה לענ"ד שיש לומר שמ"מ אין הכהן מוזהר על ס"ס והוא שבענין אזהרה להכהן שלא ליטמא, יש בזה שני דברים, והוא שהתורה אסרה לכהן מלהיות טמא למת, ולכן אין לו לעשות שום מעשה הגורמת לו שיהיה אח"כ טמא למת, וע"כ אמרינן לדעת ר' עקיבא לפי גירסא אחת, או דעת ר"ט, שדוקא ליום מחר שנטמא אז הוא לוקה, אבל לא באותו היום, היינו שעיקר הלאו שלא יגרום טומאה זו וכשהוא טמא, אם באותו היום שאין גורם לו תוספת טומאה מחמת זה, אין לוקה ע"ז, אבל למחר כיון שגורם תוספת טומאה ע"כ יש עליו הלאו, ודעת מי שאומר שגם באותו היום יש עליו עוד לאו כשפורש מאותו המת ראשון ונטמא עוד בטומאה של המת שהוא לוקה. ונראה לענ"ד לבאר הדבר ששני דברים יש באיסור מה שמטמא הכהן או הנזיר, היינו עצמית הדבר מה שמטמא עצמו למת, ומה שגורם עליו הטומאה, ומעתה לא מיבעיא לשיטת הפוסקים כר"ע שאמר באותו היום אין עובר כשהוא כבר טמא למת, זולת כשבא אל אהל המת הוא עובר משום לא יבא לבד איסור הטומאה, נראה לענ"ד לומר בסברא ישרה, שאיסור טומאה ברה"י שנחשב כודאי לענין כהן לא נוכל לבא עליו לחושבו כודאי שכהן

יהיה מוזהר עליו, והוא רק מטעם שמתהוה טמא שעושה מעשה שגורם לו ע"י זה דין שנעשה טמא למת וכיון שהדין הוא שברה"י עשה התורה הספק כודאי ונעשה טמא למת בהחלט, ממילא הוא באיסור ע"ז שגורם שנעשה טמא, שזאת אסרה לו התורה, אבל מאיסור ביאה שהוא איסור נפרד על עצם המעשה זולת גרמת הטומאה בזה הוא ככל איסורי תורה שהספק ספק הוא, ואין שייך ע"ז לומר שהוא ודאי נחשב, וא"כ לענין דינא לדידן שגרמת טומאה אין כאן במעשה הכהן שמתטמא למת שהרי בלא"ה הוא טמא ותוספת יום טמא ג"כ אין לו משום שאין לנו מי חטאת לטהר עצמו, ולכן סובר הראב"ד וסיעתו שבזה"ז אין כאן איסור טומאה מה"ת, משום שאין לנו מי חטאת, והרי הוא כנטמא בו ביום זולת איסור ביאה באהל הטומאה שיש גבי נזיר משום לא יבא זולת הטומאה שהוא עובר משום לא יטמא, וא"כ יש להקל בכהן בס"ס של טומאה ברה"י וכמש"כ, אלא אפילו גם להסוברים שכל שפורש מן הטומאה יש עליו משום לא יטמא כשמטמא עצמו למת אפילו בו ביום, נלע"ד לומר כמש"כ ששני דברים נכלל באיסור לא יטמא עצמית המעשה וגרמת הטומאה, ומצד גרמת הטומאה אין איסור בזה"ז על כהן רק משום עצמית המעשה בעת שמתחבר לטומאה, ובזה אין לנו לבוא על טומאה ברה"י לעשות כודאי את הספק אלא רק מה שמצינו בהתורה שמתהוה עי"ז טמא בודאי, אבל על עצמית המעשה בזה לא מצינו בתורה שהוא נחשב כודאי שיש כאן מת שנאמר שמתחבר עתה לטומאה, ומה שהוא נעשה טמא אין על זה איסור בזה"ז, ולכן יהיה בזה"ז דין טומאת מת לכהן ככל איסורי תורה שמותר בס"ס, זהו הנראה לענ"ד, ודו"ק:

סימן נד

ראיתי לבאר בענין טומאה בחיבורים אם הוא מדאורייתא ואם שייך דין טומאה בחיבורים לאיסור טומאה לכהן ויתבאר בע"ה.

הנה הנוגע במת או הנטמא באהל ומשא, והשני הנוגע בנוגע הראשון, או בהנושא או בהנטמא בטומאת אהל, שהשני טמא טומאת ערב, לבד במקום שהראשון הוא כלי או שהשני הוא כלי, שאז משתנה הדין כאשר מבואר במשנה (פ"א דאהלות) וכאשר יתבאר אי"ה להלן:

אמנם בעת שהראשון עדיין הוא מחובר להטומאה אז השני ג"כ טמא טומאת שבעה וכדאיתא בע"ז (דף ל"ז ע"ב) דאמרינן שם בגמ' משמיה דרב נחמן דאורייתא דיקרב בדיקרב בחיבורין טמא טומאת שבעה, ועיין תוס' שם ד"ה דיקרב שכתבו שם, שגם לפי המסקנא דאמר רבא לא תיתלו בוקי סריקי ברב נחמן, לאו משום דאית ליה טומאה בחיבורין לאו דאורייתא, אלא משום דקסבר דיוסף בן יועזר לא איירי בהכי, וכן משמע

בנזיר בפ' ג' מינים עכ"ד, וא"כ לדעת התוס' באדם השני הנוגע בעוד שהראשון הוא בחיבורין להטומאה של מת טמא טומאת שבעה מה"ת:

אמנם שיטת הרמב"ם בפי' המשנה פרק א' דאהלות משנה א' אינה כן, וז"ל שם ומדברי סופרים שהוא כאשר נגע במת ונגע באדם אחר קודם הבדלו מן המת, הנה השני ג"כ טמא טומאת ז' עכ"ל, הרי שסובר שדין טומאה בחיבורין הוא רק מדברי סופרים שלא מה"ת, ופליג אסוגיא דע"ז דאיתא שם דטומאה בחיבורין הוא מה"ת, וכן איתא ברמב"ם (פרק ה' מהל' טומאת מת הלכה י"ב), ועיין בכ"מ שם שמביא בשם הר"י קורקוס ליישב שלא תקשה על הרמב"ם מסוגיא דע"ז (דף ל"ז ע"ב), משום שטעם רבינו הוא משום דבתר הכי איתא בגמ' אמר רבא לא תיתלו בוקי סריקי ברב נחמן וכו', ואחר שאמר רבא כן מתבטל כל מה שאמרו מתחלה משמיה דרב נחמן, וההיא דרשא דדריש התם מדכתיב הנוגע במת וגו' יטמא שבעת ימים וכתיב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, דמשמע ליה יטמא שבעת ימים ליתא, אלא יטמא עד הערב קאמר, ע"כ דברי הר"י קורקוס שבכ"מ שם, אלא שהכ"מ העיר על זה מהא דאיתא בב"ק (דף כ"ה ע"ב) דיליף רבא שכל טומאות שמטמאים במת לא יהיו פחותים מן שבעה ימים, ועיין שם שנדחק לחלק:

אמנם שיטת הראב"ד בהשגות שם הלכה ד' ז"ל "אנו אין לנו אלא או בחרב או בחבורין בשאר כלים וכל המקראות אינן אלא בחבורין" עכ"ל, הרי מוכחים דבריו שס"ל טומאה בחבורין הוא מה"ת, ויש לעיין על דברי הראב"ד מדוע בהלכה א' שכתב הרמב"ם אבל מדברי סופרים הנוגע במת ונגע באדם אחר ועדיין מחובר במת שניהם טמאים טומאת ז', לא השיג על זה הראב"ד שלא כן הוא רק שהוא מה"ת, ובסמוך נבאר בע"ה בזה:

והנה בהא דאיתא במתניתין דאהלות שנים טמאים במת אחד טמא טומאת ז' ואחד טמא טומאת ערב, הוא אדם באדם, ושם במשנה ב' כיצד ג' כלים הנוגעים במת וכלים בכלים טמאים טומאת ז', והשלישי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב, ובאמת אם נימא שדין טומאה בחבורין הוא מה"ת, היה יכיל להשמיעני שלשה במת ע"י אדם, שאדם הנוגע באדם הנוגע במת בעודו בחיבורין טמאים שניהם טומאת ז', והשלישי הוא טמא טומאת ערב אם אדם נוגע בו., ומדלא חשיב התנא כה"ג, יש לומר שמזה דייק הרמב"ם שהוא רק מדברי סופרים והתנא דינים דאורייתא קתני:

אך לפ"ז יקשה על הס"ד בגמ' אליבא דרב נחמן שטומאה בחיבורין הוא מה"ת למה לא חשיב התנא בכה"ג שלשה במת ע"י אדם.

ויש לנו לחקור לשיטת הסוברים שטומאה בחיבורין הוא מה"ת, ואדם באדם בעודו בחיבורין למת השני טמא טומאת ז' מה"ת, היאך הדין אם השני יגע בכלים, אם לאותן

הכלים יש להם הדין כמו כלים הנוגעים באדם הנוגע במת גם לאחר שפירש מן המת, שהוא נעשה אב הטומאה שגם הכלים נעשים אב הטומאה כמו האדם וכמבואר בכמה דוכתי בגמ', וכדאיתא שם באהלות במשנה ג', ועיין בר"ש שם.. וא"כ יש לומר גם בכלים שנגעו באדם השני שנעשה אב הטומאה ע"י שנגע באדם הראשון בעודו בחיבורין, שהכלים [אם כלי מתכות לשיטת ר"ת או גם שארי כלים לשיטת הר"י מסימפונט] יהיו נעשים אב הטומאה כמו האדם ויטמאו טומאת ז', או אפשר שבכה"ג אין להשני הנעשה אב הטומאה ע"י טומאה בחיבורין, חומר זה שיעשה להכלי כמוהו, ואם נאמר שהשני הנעשה אב הטומאה ע"י טומאה בחיבורין עושה לכלים הנוגעים בו כיוצא בו, א"כ היה התנא יכול לחשוב ארבעה במת כה"ג אדם ואדם בחיבורין וכלים והרביעי בין אדם בין כלים טומאת ערב, מיהו נראה שאפשר לתרץ שהטעם שלא חשיב במתניתין בכה"ג ע"י חיבורין לשיטת הסוברים שהוא מה"ת, או לפי הס"ד בגמ' בע"ז שדיקרב בדיקרב בחיבורין הוא מה"ת, שלכך לא קתני התנא בכה"ג משום דטעם של חיבורין הוא שחשבינן להשני הנוגע בראשון בעודו בחיבורין כמו שהשני נוגע במת גופו, וכאחד חשבינן להו, ולכן לא שייך למחשב בכה"ג שלשה או ארבעה משום שהראשון והשני נחשבים יחד כחד, שגם השני הוי כנוגע בעצמו בהטומאה:

עוד יש לחקור לשיטת הסוברים שטומאה בחיבורין הוא מה"ת איך יהיה הדין לגבי כהן אם הוא מוזהר על זה, כגון אם אחד שאינו כהן יהיה מקצתו באהל המת, אם יהי' הכהן מוזהר ליגע באותו האדם שמקצתו הוא באהל המת באותו המקום שהוא חוץ לאהל, והנה זה כלל שכל טומאה שאין נזיר מגלח עליה אין הכהן מוזהר ע"ז, וצריכים אנו לחקור איך הדין לנזיר אם צריך לגלח על טומאה בחבורין. והנה איתא בנזיר (דף מ"ב ע"ב) דפריך הגמ' ואי אמרת טומאה בחיבורין דאורייתא אהא דאמר ר' יצחק ב"ר יוסף אמר ר' ינאי לא אמרו טומאה בחבורין אלא לתרומה, אבל לא לנזיר ועושה פסח, ואי אמרת דאורייתא מאי שנא, ומשני הגמ' כאן בחיבורי אדם באדם כאן בחיבורי אדם במת, ועיין תוס' שם שמפרשים שם לפי שיטתם שס"ל לדינא דטומאה בחיבורין דאורייתא, שחיבורי אדם במת מועיל שהנוגע בו יהי' טמא טומאת ז' מה"ת, אבל חיבורי אדם באדם הנוגע בו שהוא שלישי הוא רק מדרבנן, וא"כ לפי דבריהם מוכח משם שחיבורי אדם במת מועיל לענין הנוגע בו שיהיה טמא טומאת ז' מה"ת, גם לנזיר ועושה פסח, וא"כ לפי דבריהם הנוגע בנוגע במת בעת שהוא בחיבורין עם המת אז מועיל גם לענין נזיר שמגלח ע"ז, וממילא הכהן מוזהר על זה, ויהיה דין זה על טומאה בחיבורין לענין

כהן במחלוקת, שלמ"ד טומאה בחיבורין דאורייתא יהיה הכהן מוזהר ע"ז ולמ"ד דרבנן ודאי דשרי:

והנה יש להבין דברי הגמ' בנזיר מ"ב ע"ב דפריך שם הגמ' וטומאה בחיבורין דאורייתא הא אמר ר' יצחק ב"ר יוסף לא אמרו טומאה בחיבורין אלא לתרומה וקדשים, אבל לא לנזיר ועושה פסח ואי דאורייתא מאי שנא, ויש לדקדק על מה דהגמ' מקשה בפשיטות דאי דאורייתא מאי שנא, הא מצינו הרבה טומאות שהוא מדאורייתא, ומ"מ אין הנזיר מגלח ע"ז, כמו גולל ודופק שדרשינן זה מקרא ומ"מ אין הנזיר מגלח ע"ז, וכן הא דחרב הרי הוא כחלל שמסקנת ר"ת בתוס' נזיר נ"ד, ע"ב שאין הנזיר מגלח על זה, וא"כ מאי מקשה הגמ' על טומאה בחיבורין, ואי דאורייתא מאי שנא, הא נוכל לומר שהוא מדאורייתא ומ"מ אין הנזיר מגלח ע"ז, וכמו שהביאו התוס' מתוספתא דאהלות שנזיר אין מגלח על כלים הנוגעים במת. ולכאורה עלה על דעתי לומר שאפשר שהגמ' הוי מצי לשנויי שאין הנזיר מגלח על טומאה בחיבורין אפילו אם הוא מדאורייתא,, רק עיקר הקושיא הוא מן עושה פסת שאם הוא טמא מדאורייתא היאך יכול לעשות הפסח בטומאה, וא"כ יש לומר שגם לפי מאי דמסקינן לפי שיטת התוס' דמימרא דר' ינאי שם שאמר שטומאה בחיבורין לא נאמר בנזיר ועושה פסח, הוא מיירי בחיבורי אדם באדם שהוא השלישי בנגיעה, אבל בשני הנוגע בהנוגע בעודו בחיבורין למת לא אמר ר' ינאי, הוא רק לענין עושה פסח, אבל לענין נזיר נוכל לומר שבאמת גם בשני הנוגע בראשון בחיבורין אף שהוא מדאורייתא טמא טומאת שבעה, מ"מ אין נזיר מגלח ע"ז וממילא אין הכהן מוזהר על זה, ומשום שזהו כללא שאין הנזיר מגלח אלא על הנטמא במת לבד:

אך מ"מ באמת אין מסתבר לומר כן, שאם נאמר שבאמת גם השני הנוגע בראשון בעודו בחבורין אין הנזיר מגלח ע"ז, ומה דאמר ר' ינאי שלא אמרו דין טומאה בחיבורין בנזיר ועושה פסח דמיירי זה בשלישי הנוגע, הוא משום עושה פסח מוקמינן לה בשלישי הנוגע ע"י חיבורים, א"כ יקשה למה כייל ר' ינאי יחד שלא אמרו טומאה בחיבורים, שהוא השלישי הנוגע על פי שיטת התוס', בנזיר ועושה פסח, הא לא דמי שניהם להדדי שבנזיר גם השני הנוגע בראשון בחיבורין אין סותר, ומאי רבותא השמיענו ר' ינאי שגבי נזיר לא אמרו שלישי בחיבורין כיון שבנזיר גם שני בחיבורין אין הנזיר מגלח ע"ז, וא"כ נראין הדברים שלפי שיטת התוס' בנזיר מוכח הדבר שבשני הנוגע בהנוגע במת בחיבורין גם בנזיר סותר וממילא יהיה הכהן מוזהר על זה, וא"כ הדר קושיא לדוכתא על מה דמקשה הגמ' מדר' ינאי, ואי דאורייתא מאי שנא נזיר, הא מצינו גם טומאות שהם מן התורה מ"מ אין הנזיר מגלח ע"ז כמו גולל ודופק וחרב שהוא כחלל וגם מש"כ

להעיר מן עושה פסח יש לומר ג"כ דהלכתא גמירי לה, שגם טומאות שהם מן התורה כל שאין הנזיר מגלח ע"ז הותרו בפסח אפילו ביחיד וכמו שאמרו בגמ' גבי רביעית דם ורובע עצמות שלנזיר ועושה פסח לא נאמרו, ופשטות הסוגיות יורו שרביעית דם הוה מן התורה, הן אמת שהרמב"ם ז"ל (פ"ג מה' ט"מ הלכה ג') כתב וטומאת רביעית דם וטומאת אבר שאין עליו בשר כראוי בין מן המת בין מן החי, יראה לי שכולן טומאתן אינן דין תורה שהרי אין הנזיר מגלח עליהן ואין חייבין עליהן על ביאת מקדש כו' יעו"ש בדבריו, וא"כ לפי דברי הרמב"ם א"ש סוגיא דנזיר דמקשה מדר' ינאי אהא דטומאה בחיבורין אם הוא דאורייתא:

אך באמת דברי הרמב"ם צ"ע טובא שמשמע מכל דרשות הפסוקים שבתו"כ ובספרי פ' חוקת שרביעית דם הוא מדרשת רז"ל מן הכתוב, ועוד הרי מקשה בנזיר (דף נ"ו) שם במשנה אמר ר"ע דנתי לפני ר"א מה אם עצם כשעורה שאינו מטמא אדם באהל, הנזיר מגלח על מגעו ועל משאו, רביעית דם שהוא מטמא אדם באהל אינו דין שיהא הנזיר מגלח על מגעה ועל משאה, ודחי ר"א משום שאין דנין ק"ו מהלכה, וכן ר' יהושע אמר לר"ע יפה אמרת אלא כן אמרו הלכה, ואם רביעית דם הוא רק מדרבנן מאי קשיא ליה לר"ע כלל, ואין צריך לומר בזה אין דנין ק"ו מהלכה וכן מוכח דעת הראב"ד שם בהשגתו (בפ"ג מהל' ט"מ) הנ"ל שרביעית דם הוא מקרא דעל נפשות מת לא יבוא שהוא מה"ת, ומה שאין הנזיר מגלח הוא מקרא דוכי ימות מת עליו דמשמעינן דוקא מת שלם, ורק חצי לוג דם וחצי קב עצמות כמת שלם דייניגן ליה, וא"כ צריך ביאור לפי סתימת כל הראשונים שכל הנך טומאות שמן התורה הוא, ומ"מ אין הנזיר מגלח עליהם ואין חייבין עליהם על ביאת מקדש, הא דמקשה הגמ' בנזיר ואי טומאה בחיבורין דאורייתא מהא דר' ינאי דאמר שלא אמרו טומאה בחיבורים בנזיר ועושה פסח, הא מצינו רביעית דם ורובע עצמות שאף שהוא טומאה דאורייתא, מ"מ לענין נזיר ועושה פסח לא אמרינן זה כדאיתא בנזיר דף נ"ג, וה"נ נאמר כן לענין טומאה בחיבורים שהוא מן התורה מ"מ לענין נזיר ועושה פסח לא נאמר ואת:

ובלא"ה שיטת התוס' בנזיר שמפרשים הא דמשני הגמ' כאן בחיבורי אדם באדם וכאן בחיבורי אדם במת, היינו חיבורי אדם באדם הוא השלישי הנוגע באדם הנוגע באדם הנוגע במת, וחיבורי אדם במת הוא על הנוגע באדם הנוגע במת, הוא פי' דחוק נגד פשטות הגמ' שלא הוזכר בגמ' שאדם באדם הוא על השלישי, וכל כי האי חידושא הו"ל להגמ' להזכיר שזאת היא כוונת ר' ינאי, ועוד כיון שכל החידוש הוא הא דמתרצינן דר' ינאי מיירי בטומאה בחיבורין להשלישי, ואלו במה דסבר הגמ' מתחלה טומאה

בחיבורין דאורייתא שהוא לענין דיקרב בדיקרב וכמו דאיתא בע"ז ג"כ שהוא מדאורייתא בזה לא חדית לן הגמ' בהתירוץ, וא"כ הוה לה להגמ' למימר ולשנויי הא דר' ינאי מיירי בשלישי היינו דיקרב בדיקרב בדיקרב, ולא בלשון כאן כו' וכאן כו', ועוד יש לעיין מה שהגמ' בע"ז לא הזכירו להקשות מהא דר' ינאי, אהא דאמרינן שם דיקרב בדיקרב הוא דאורייתא:

לכן נראה לענ"ד לומר בפירוש דברי הגמ' בנזיר באופן שיתבאר להלן בע"ה וגם שלא יהיה זה נגד סתימת הגמ' בע"ז (דף ל"ו ע"ב) דאמרינן שם דיקרב בדיקרב בחיבורין הוא דאורייתא שגם לפי המסקנא כן הוא. ובהקדם נחקור בהא דאמרינן שטומאה בחיבורין גם השני טמא טומאת שבעה, ומפרשים שזהו כוונת הכתוב בפ' חוקת כל אשר יגע בו הטמא יטמא היינו טומאת ז', וכדאיתא בגמ' שם בע"ז שמהכא ילפינן דין דיקרב בדיקרב שהוא טמא שבעה, וזה סובב והולך כפי מה דאמר רבא (בב"ק כ"ה ע"ב) שכל טומאות האמורים במת אינם פחות משבעה, ויש לחקור בגדר דין טומאה בחיבורין שהשני ג"כ טמא טומאת ז' מה"ת, אם הוא מצד הראשון שהנוגע במת בכל העת שהוא בחיבור להמת נחשב אבי אבות הטומאה, שיהיה יכול לעשות להנוגע בו לאב הטומאה שיטמא טומאת שבעה, או שהוא מצד השני שאנו אומרים שהשני הנוגע בהראשון בעוד שהוא מחובר לטומאה חשוב כמו שהשני ג"כ נוגע בעת מעשה במת, וע"כ נעשה השני ג"כ אב הטומאה להיות טמא טומאת שבעה, ובין שני הגדרים האלו יהיה יוצא מזה חילוקים לדינא, כאשר נבאר להלן בדברינו בע"ה. ומעתה נאמר שזה לא הוה קשה להגמ' שם בנזיר אם טומאה בחיבורין הוא מה"ת שמטמא להשני טומאת ז', ובנזיר ועושה פסח לא נאמר דין זה, כמו שמצינו ברביעית דם וברובע עצמות וכמו כלים הנוגעים במת, רק כוונת הגמ' אהא דאמרינן בברייתא שם שבמקום שהוא נוגע במת שנחשב מחולל ועומד שאין מיזהר לטמא עוד במת, ואפ"ה מצינו במטמא עצמו למת הגם שהוא טמא אפ"ה היא מוזהר מלטמא עוד למת, ומשני הגמ' כאן בחיבורין שמה שהוא טמא הגם שאין כאן הוספת טומאה משום שהוא באותו היום שנטמא, מ"מ יש עליו אזהרה מצד שהוא מחבר עצמו לטומאה, וא"כ חזינן אשר התחברותו להטומאה הוא איסור בפני עצמו לבד מה שהוא נטמא ואין עליו הוספת טומאה אחרי שהוא נטמא באותו יום רק מה שמתחבר לטומאה יש בזה איסור לנזיר וה"ה לכהן, וע"כ מקשה הגמ' שלפ"ז יהיה איסור מה"ת התחברותו לטומאה, וע"כ שנהי שאפשר לומר שהטומאה של דיקרב בד בדיקרב בעודו בחיבורין הגם שהוא טמא טומאת שבעה, מ"מ קלישא טומאתו שאין הנזיר מגלח עליה, מ"מ מצד התחברותו לטומאה יש על הנזיר איסור בפ"ע, ולכן היה

ראוי להיות גם על השני הנוגע בראשון איסור התחברות לטומאה, אחרי שנחשב חיבורו מחובר לטומאת המת, והרי מצינו שאיסור זה של התחברות למת הוא איסור בפ"ע גבי נזיר ומשני הגמ' כאן בחיבורי אדם באדם אין הנזיר מוזהר על זה, פירושו שמה שנחשב השני טמא ז' משום שחשבינן לו כנוגע במת אין נחשב נגיעתו ע"י הראשון לנוגע במת, לענין נזיר ועושה פסח, רק דין טומאה עליו מחמת זה, וטומאה זו אין על הנזיר ועושה פסח, אכל חיבורי אדם במת הנזיר מוזהר על זה אזהרה בפ"ע לבד מה שנטמא, ולכן גם שהוא טמא מקודם באותו יום, מ"מ יש עליו האיסור של התחברות לטומאה, ולכן שפיר חל עליו ההתראה של אל תטמא, אל תטמא, הגם שהוא טמא בלא"ה, מ"מ כל שעה שמתחבר הוא להמת יש עליו איסור בפ"ע, ומעתה שפיר מסקינן שגם אם טומאה בחיבורין הוא מה"ת לענין שהשני טמא טומאת שבעה. מ"מ אין על זה רק איסור טומאה, וטומאה זו קלישא שנזיר אין מגלח עליה, וממילא גם הכהן אין מוזהר על זה, ואתיין שפיר הסוגיות. ומה שהגמ' בע"ז מחליט בפשיטות שם שדיקרב בדיקרב בחיבורין הוא טמא טומאת ז' מה"ת, אין סותר להסוגיא דנזיר שאמרו שם שטומאה בחיבורין לאו דאורייתא, ולענ"ד הוא ביאור נכון בעומק הסוגיא בנזיר אשר זכינו לבאר בעזר השי"ת: **והנה** באהלות (פרק א' משנה ב') כיצד שלשה כלים הנוגעים במת וכלים בכלים טמאים טומאת שבעה השלישי בין אדם בין כלים טמאים טומאת ערב, ושיטת הרמב"ם וכן שיטת הר"י מסימפונט המובא בר"ש, ובתוס' בנזיר (נ"ד ע"ב) שכל הכלים נעשים כמו החלל אבי אבות הטומאה, אמנם שיטת ר"ת שדוקא כלי מתכות נעשים כמו החלל מדרשא דחרב וכפשטות הגמ' בכמה דוכתי במס' שבת פסחים וחולין, אבל שארי כלים אינם רק אב הטומאה, יעו"ש בדבריהם בארוכה, ועיין רמב"ן בחידושיו לב"ב דף כ' אשר האריך הרבה בזה. והנה הר"י מסימפונט הביא ראיה מתוספתא דכלים, חמת שהוא בתוך התנור ופיה למעלה ועצם כשעורה כרוך בסיב או בנייר טהור הוא והתנור, בא הטהור ואחז בו והעלהו נטמא וטימא להחמת חזרה החמת וטימא להתנור, אלמא שאדם הנוגע במת [שהוא כאן נושא העצם כשעורה] מטמא החמת לטמא התנור אף שהחמת הוא של עור ולא של מתכות, הרי שכלי עור נעשה הוא בנגיעת האדם בו כמו האדם שהוא נעשה אב הטומאה, ולכן מטמא להתנור שהוא כלי שאין מקבל טומאה רק מאב הטומאה, אך הר"ש והתוס' בנזיר דחו ראיה זו ששם הוה הטעם משום טומאה בחיבורין שהחמת נוגע באדם בעת שהוא נושא את העצם כשעורה, ולכן נעשה החמת אב הטומאה כמו דיקרב בדיקרב ולכן מטמא להתנור. ולפמש"כ לעיל לדקדק בגדר טומאה בחיבורין שיש להסתפק בו אם הוא מצד חומר הנוגע הראשון בעת שהוא מחובר

לטומאה שהוא נעשה כמו אבי אבות הטומאה, לטמא אחר לעשות אותו לאב הטומאה, או שהוא מצד השני הנוגע בהראשון שנחשב הוא כאלו הוא נוגע בהמת כמו הראשון, ודעתינו נטה לעיל בדברינו שהוא מטעם שהשני הנוגע בראשון בעודו בחיבור להטומאה שהוא כמו הראשון נחשב לנוגע במת, ואם נאמר כן הלא יקשה שהרי בהא דחמת שהאדם נושא החמת, וא"כ אין לחשוב שהחמת מצד שהוא נוגע באדם הנושא החמת, כאלו הוא נוגע בהעצם כשעורה, אחרי שהאדם אין נוגע רק נושא להטומאה ואצל כלי אין שייך דין נושא, וא"כ איך יועיל החיבור להחמת שיהיה נעשה אב הטומאה, בשלמא אם נאמר שהאדם הנוגע או הנושא בעודו בחיבורו עם הטומאה נחשב אז כאבי אבות הטומאה כמו המת גופא, שפיר יש לומר שהאדם עושה החמת לאב הטומאה, אבל אם הוא אין נחשב כאבי אבות הטומאה איך יועיל כאן החיבורין לגבי החמת שיהיה נחשב לאב הטומאה לטמא התנור:

ונראה לענ"ד לומר בזה ובהקדם נבאר מה ששם במשנה ג' פ"ק דאהלות איתא שם, ארבעה טמאים במת כלים במת ואדם בכלים וכלים באדם, הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב, ומחלוקת הראשונים בזה אי בעינן דוקא כלי מתכות, או כל הכלים יש להם דין זה, הן לענין כשנוגעים במת שנעשה הנוגע אבי אבות הטומאה והן כשנוגע באב הטומאה באדם שהוא טמא מת [היינו שנעשה האדם אב הטומאה מצד שנטמא במת במגע או במשא או באהל, והן שנטמא מצד נגיעתו בכלי שנגע במת] שנעשה הכלי אב הטומאה כמו האדם. אמנם בר"ש איתא שם, ועוד פירש הר"ר יצחק מסימפונט בענין אחר, דשנים טמאים במת ושלשה טמאים במת מיירי בלא חיבורין, אבל ארבעה טמאים במת מיירי ע"י חיבורין דקתני בתוספתא דומיא דזב, ע"כ, ודבריו צ"ע למה הוצרכו כאן דווקא ע"י חיבורין, ועוד למה לא נקט בשלשה טמאים במת ג"כ בלא כלים ע"י חיבורים, ומש"כ לעיל שלכך לא נקט התנא ע"י חיבורים משום דחיבורים כחדא חשבינן, זה נסתר מהא דבסיפא בארבעה טמאים חשיב ע"י חיבורים, ע"פ שיטת הר"י מסימפונט הנ"ל:

ונראה להצדיק את דברי הרר"י מסימפונט, שטומאה בחיבורים של אדם הנוגע במת והשני הנוגע בו, יהיה מה שיהיה, יש לדונו שנחשב כנוגע במת עצמו, ואין נחשב הראשון במנינא, משא"כ לענין כלים הנוגעים בטמא מת שהוא מדרשא דוכבסתם בגדיכם ביום השביעי, להמפרשים שזה מיירי בחיבורן, בעת שהראשון הוא נוגע במת אז בגדיו טמאים טומאת שבעה, חומר זה הוא להאדם הנוגע או נושא, שאז יכול לטמא להכלים אשר נוגע בהם טומאת ז' בעת שהוא מחובר להטומאה, וכמו שמצינו כדומה לכמה טומאות בתורה שבעת מעשה הטומאה יש לו כח לטמא בגדים, ולכן נחשב

במנינא, משא"כ אדם באדם בחיבורין לטומאה של מת שלא מצינו כה"ג בתורה, וע"כ טעם הדין הוא מה שהשני טמא טומאת ז' אם היה בחיבורין, שמחשיבים להאדם השני כאלו גם הוא נוגע במת, ולכן לא נחשב זה במנינא, וא"כ לפ"ז יתכן מה שמישבים הראשונים התוספתא דחמת להנך דסברי שדווקא כלי מתכות נעשים כחלל, אבל שארי כלים לא, שהא דחמת יכול לטמא התנור הוא משום טומאה בחיבורים, היינו טעמא דקרא דוכבסתם מגלה שטמא מת בעת נגיעתו להטומאה יכול לטמא בגדים, ולכן ה"ה בהנושא החמת ניתן לו דין זה החומר מצד שנושא הטומאת מת הוא העצם כשעורה הכרוכה בסיב או בנייר שיהיה מטמא כלים בעת מעשה בנגיעתו, ובזה האופן נוכל לומר שזה יהיה כוונת שיטת הראב"ד, שעל מש"כ הרמב"ם בפ"ה שם הלכה ב', אבל מדברי סופרים (הנוגע במת ונגע באדם אחר ועדיין הוא מחובר במת שניהם טמאים טומאת שבעה כו', ע"ז לא השיג הראב"ד לומר שמה"ת הוא טומאה בחיבורין, ונאמר שדעתם שאדם באדם לעשותו מחמת החיבורין של הראשון שיטמא להשני טומאת שבעה שיחשב כאלו השני הוא נוגע בהמת, מודה בזה הראב"ד שהוא רק מדרבנן, משא"כ מה שהמחובר לטומאת מת שמטמא להכלים שנוגע בהם טומאת שבעה, וכן אם כלי מתכות שנעשו אבי אבות הטומאה נגעו בהאדם ובעת מעשה שהאדם נוגע בכלי מתכות הוא נוגע ג"כ בכלים אחרים, כגון בגדים וכדומה, מטעם טומאה בחיבורין הוא מטמא אותם טומאת שבעה, שמקרא דוכבסתם בגדיכם למדנו שבעת מעשה הנגיעה יש עליו טומאה חמורה לטמא בגדים, ובזה סובר הראב"ד שהוא מן התורה, ומחמת זה גזרו מדרבנן גם על אדם הנוגע באדם בעודו בחיבורין לטמא טומאת שבעה, ולדעת הראב"ד נראה לומר לפרש הגמ' (בנזיר מ"ב ע"ב) כאן בחיבורי אדם באדם זהו מדרבנן כאן בחיבורי אדם במת שבאותו העת שהוא נוגע בהטומאה יש עליו חומר לטמא בגדים לכן נקרא זה הוספת טומאה בעת שהוא נוגע בהטומאה. **(מיהו כלים הנוגעים במת בעודן בחיבורים עושין לאדם הנוגע בהן לאב הטומאה ג"כ מה"ת, רק אדם באדם הוא מדרבנן, וזהו הכוונה של דיקרב בדיקרב היינו אז שהכלי ראשון והאדם שני, או להיפך שהכלי נוגע באדם בעודו בחיבורין:)** ובאמת פשטות הכתוב דוכל אשר יגע בו הטמא יטמא והאי יטמא הסתמי, הוא שבעה ימים, כדין סתם טומאה הנאמר בטומאת מת וכמו דאמר רבא (ב"ק כ"ה ע"ב), והאי וכל כולל כל הכלים, אבל אדם חלוק מזה והיינו דמסיים סיפא דקרא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב, שבנפש הנוגע אין בזה רק טומאת ערב. והנה לשיטת הסוברים דכל הכלים שוים ככלי מתכות האי וכל אשר יגע מיירי בכל הכלים שיגע בהם הטמא הוא האדם הטמא מת ע"י אהל או ע"י מגע האמור מקודם

הוא יטמא שבעת ימים, לבד הנפש הנוגעת היא תטמא טומאת ערב. ולדעת הסוברים שרק בכלי מתכות נאמר הדין שהנוגע בטמא מת נעשה כיוצא בו, ולא בשאר כלים, האי וכל אשר יגע בו כו' מיירי ע"י חיבורין, והוא דיקרב בדיקרב, ובזה נאמר ג"כ לדעת הראב"ד שהוא רק בכלים הנוגעים בהטמא מת בעודו בחיבורין, אבל אדם הנוגע באדם בחיבורים הוא רק מדרבנן, וכן כתב הגר"א ז"ל במשנה ג' פ"ק דאהלות דהאי וכל אשר יגע בו הטמא יטמא מיירי בכלים מדכתיב יגע ולא כתיב תגע שהוא על נפש עיי"ש:

ובמש"כ ירווח לנו שיתורץ מה שהקשה הכסף משנה על הרר"י קורקוס שכתב על הרמב"ם שפסק שטומאה בחיבורין הוא רק מדרבנן ומדאורייתא אין שום עדיפות על טומאה בחיבורין, והאי יטמא הוא טומאת ערב ע"כ, ועל זה הקשה הכ"מ הא בב"ק (דף כ"ה ע"ב) אמר רבא דילפינן שכל טומאות האמורות במת אינם פחות משבעה, והכ"מ תירץ דשאני האי קרא משום דבחד קרא נאמר שבעת ימים ובאידך לא נאמר אלא יטמא משמע דלאו שבעת ימים קאמר, ובאמת לענ"ד קשה זה דהא בע"ז (דף ל"ו ע"ב) פריך הגמ' בפשיטות דיקרב בדיקרב נמי דאורייתא הוא שנאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, הרי חזינן דפשיטא להגמ' להס"ד דהאי יטמא טומאת שבעה הוא, וכן בתר הכי קמקשה הגמ' נמי, כתיב כל אשר יגע בו הטמא יטמא, וכתיב והנפש הנוגעת תטמא עד הערב ומשנינן כאן בחיבורים כו', עכ"פ רואין אנו שלהגמ' פשיטא דהאי יטמא הסתמי הנאמר בכתוב שבעה ימים הוא והיאך נאמר שלמסקנא הוא להיפוך, שמדוייק מכתוב זה שהוא רק טומאת ערב ממה שנאמר יטמא סתם, אך למש"כ אתי שפיר דהאי יטמא הוא טומאת שבעה משום שכל טומאות הנאמרים במת סתם הם שבעה ימים, רק שזה מיירי בכלים וכמו שכתב הגר"א ז"ל.

והנה בעיקר דברי הגר"א ז"ל שכתב במשנה ג' בפ"א דאהלות דקרא מיירי בכלים מהא דכתיב וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, מדכתיב בסיפא דקרא והנפש הנוגעת תטמא עד הערב, מכלל דברישא דקרא בכלים דנגע בהו הטמא והיינו דכתיב יגע ולא כתיב תגע, דאי אנפש תגע הו"ל למכתב כדכתיב הנוגעת עכ"ל ד' הגר"א ז"ל, יש לעיין על דבריו הק', היאך מוכיח מדכתיב יגע ולא כתיב תגע דקאי אכלים דוקא, הא בכתובים הקדומים כתיב כל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב כו' והתם כולם בכלל, הן כלים והן אדם, וגם בקרא דוהזה על האהל כו' כתוב שם ועל הנוגע בעצם או בחלל כו' ג"כ כולן בכלל, הן אדם והן כלים ולא כתיב נוגעת. ולכן נראה לענ"ד לומר בכוונת דברי רבינו הגר"א ז"ל באופן אחר, והוא שבאמת יש להתבונן שבמקראות הקדומים בכולהו כתיבי שהטהור נוגע בהטמא כמו אשר יגע כו' בחלל חרב או במת, וכן אח"כ גבי הזאה ועל הנוגע

בעצם, ואלו בפסוק האחרון נאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא שפירושו שאותו הדבר שנוגע בו הטמא יטמא הרי כאן הוא מייחס מעשה הנגיעה מן הטמא אל הטהור, ואח"כ בסיפא דקרא והנפש הנוגעת, הדר לכללא כנאמר מקודם שדברה תורה בפ' זו שהטהור נוגע בהטמא, ע"כ נאמר שזהו הטעם, שבמקום שנכלל אדם בהנוגעים בהטומאה ראוי לייחס מעשה הנגיעה עליו, משא"כ במקום שהנוגע הוא רק כלים לחוד ראוי להניח מעשה המגע על האדם הטמא הנוגע בהם, ולכן ברישא דקר דמיירי במקום שהטמא נוגע בכלים נקט הכתוב, מעשה הנגיעה על האדם הטמא שהוא נוגע בטהור, וזהו שאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, ובסיפא דקרא בנפש הנוגעת כיון שהוא אדם יש לייחס מעשה הנגיעה אל הטהור היא הנפש הנוגעת, זה אשר יראה לומר בכוונת ד' רבינו הגר"א ז"ל. ולשיטת הס"ד בגמ' בע"ז אליבא דכ"ע, ולשיטת הסוברים שגם לפי המסקנא כן אמרינן דיקרב בדיקרב הוא דאורייתא ט טומאת ז', מקרא דכל אשר יגע בו הטמא יטמא, ואף באדם נאמר דין זה כדמשמע משיטת התוס', והכוונה בעודו בחיבורין, ויש לדקדק לפ"ז למה נאמר מעשה הנגיעה על הטמא הנוגע בהטהור ולא על הטהור הנוגע בהטמא, אך כאשר ביארנו שיש לחקור בענין חומר הטומאה בחיבורין אם הוא מצד הטמא המחובר לטומאה שיש אז עליו לתא דטומאה חמורה, או שהוא מצד הטהור הנוגע בטמא המחובר למת שנחשב כאלו הוא מתחבר עם הטמא ונחשב הוא אז נוגע במת, ולכן י"ל שזהו שהורה לנו הכתוב במה שאמר וכל אשר יגע בו הטמא יטמא, שהאי יטמא הסתמי הוא טומאת ז', שטומאת שבעה זו באה מצד שהטמא נוגע, והוא מצד שמחמת נגיעתו אז בהטומאה, יש עליו לתא דטומאה חמורה, והוא מטמא להטהור, וכמוש"כ לפרש הא דאיתא בגמ' כאן בחיבורי אדם למת כי' שזהו כוונת הגמ', שחומר טומאה של חיבורין באה מצד הראשון הנוגע בהמת בעת שלא נפרד מן הטומאה, יש עליו החומר של טומאה בחיבורים לטמא אחרים טומאת שבעה, ולא מצד החיבור של האדם לאדם:

ובין שני גדרי הטעם שחקרנו בענין טומאה בחיבורים, אם מפני שאנו חושבים חומר לנוגע הראשון בעודו מחובר לטומאה או שהוא הנוגע השני בראשון בעודו בחיבורין כאלו השני נוגע בטומאה, יש נפקא מינה לדינא, לענין אם אחד היה נוגע בחצי זית מת בעצמו וגם נוגע באדם שני שהוא היה ג"כ נוגע בחצי זית מת, למאי דקיי"ל כחכמים דס"ל נוגע ונוגע מצטרפים כדאיתא (פ"ג משנה א') שאם אנו אומרים שהנוגע בנוגע בעודו בחיבורים במת חשוב השני כאלו נוגע בעצמו בהמת, וא"כ הלא יחשב כל או"א שנוגע בזית היינו החצי זית שנוגע בעצמו ממש, והחצי זית שנוגע ע"י נגיעתו בהשני

שהוא נוגע בחצי זית, ושניהם נטמאו, אמנם אם הענין של חיבורים הוא רק חומר הניתן לו בעת שהוא מחובר לטומאה שיכול לטמא אז להשני טומאת ז' א"כ כל אחד ואחד שהוא רק נוגע בחצי זית שניהם טהורים.

אמנם זה יראה למלתא דפשיטא, שאם שני אנשים כל אחד מהם יגע בחצי זית טומאה ממת ואחד שלישי יגע בשניהם בבת אחת, בעודן כל או"א מהשנים מחוברים כל אחד מהם לחצי זית, שבזה האופן שלשתן טהורים, כיון שהשנים בעצמן אין נוגעים זה בזה, ולכן גם השלישי אין נחשב נוגע ונוגע בשני חצאי זיתים, כיון שהשנים הנוגעים כל אחד בחצי זית המה טהורים, עושים המה הפסק להשלישי מן הטומאה, וכמו שהחמת טהור אם הטומאה בתוכו כרוך בסיב או בנייר כמובא בר"ש ובתוס' לפי שהסיב מפסקת בין החמת להטומאה, ה"נ כאן שאדם הטהור לפי שאין נוגע רק בחצי זית וכן השני, מפסיקים בין השלישי שנוגע בשניהם ובין שני החצאים של שיעור הטומאה, ולכן לא נחשב השלישי נוגע בשתי חצאי זיתים, אמנם באופן שכתבתי ששנים נוגעים זה בזה וכל אחד נוגע בחצי זית בעת מעשה, שע"י חיבורין יחשבו שניהם לטמאים, נוכל לומר שחשבינן לשניהם כל אחד ואחד נוגע בעצמו בחצי זית וחצי זית ע"י חיבור של חברו, וע"י זה יבא על שניהם הטומאה:

וע"פ זה שכ' ששני אנשים נוגעים זה בזה וכל או"א מהם נוגע בחצי זית שמן דין טומאה בחיבורים מצטרפים זה לזה, יש לומר שיתבאר ע"פ זה (משנה ב' פ"ז דאהלות) גבי אהל טומאה בתוכו הנוגע בתוכו טמא טומאת ז' ומאחוריו טומאת ערב, טומאה מאחוריו הנוגע באחוריו טמא טומאת ז' ומתוכו טומאת ערב, כחצי זית מתוכו וחצי זית מאחוריו, הנוגע בו בין מתוכו בין מאחוריו טמא טומאת ערב, וכתב שם הר"ש שלשיטת ר"ת וסיעתו שדוקא בכלי מתכות נעשית כיוצא בו אבל לא בשאר כלים, נצרך לפרש הא דהנוגע בתוכו טמא טומאת ז' דמיירי בחיבורין, ויעויין שם בר"ש שביאר היטב שם שמטעם שאהל חוצץ בפני הטומאה, נחשב האחוריו והתוך כשני כלים יעו"ש. ויש להבין באמת טעמא מאי בהא דסיפא דחצי זית מתוכו וחצי זית מאחוריו, הנוגע בו בין מתוכו בין מאחוריו טמא טומאת ערב, כיון דחצי זית אין לו טומאה כלל היאך מצטרפים האחוריו עם התוך, ולמש"כ אתי שפיר שאתינן עלה מצד טומאה בחיבורין שאחורי הכלי בעצמו מאהיל עליו חצי זית, ומצד חיבורו של תוך האהל שהוא מאהיל על חצי זית, נחשב ג"כ שהוא מאהיל על חצי זית ולכן חשיב ביחד נטמא בכזית, ולתוך האהל יחשב חיבורו של אחורי האהל שמחובר להטומאה שמאהיל עליו, ותוך האהל הנוגע באחורי האהל נחשב ביחד עם מה שהוא מאהיל על חצי זית כאלו הוא מאהיל על החצי

השני ג"כ, וממילא מצטרפין לטמא אותו טומאת שבעה והוא יטמא אחרים טומאת ערב. [ואף שנטינו בכל דברינו, שלעיקר הדין נקטינן שחומר טומאה בחיבורין, הוא מצד הראשון שהוא בחיבורו לטומאה יש לו חומר אבי אבות הטומאה, יש לומר לענין משנה זו דאהל של תוכו ואחוריו שמדרבנן אמרינן, שגם חומר זה יש על טומאה בחיבורין, שנחשב השני הנוגע בראשון בעודו מחובר לטומאה, כאלו הוא נוגע בהטומאה, וזהו הענין של אדם באדם שאמרינן בנזיר, שהוא מדרבנן, וכמו שבארנו בדברינו למעלה]:

ומ"מ לשיטת הסוברים שבדין חרב הרי הוא כחלל נחשבים כל הכלים ג"כ, וטעם משנתינו בהא דתוכו ואחוריו ג"כ מטעם זה, (ועיין בר"ש), ואין צריך לבוא ע"ז מדין טומאה בחיבורין, וא"כ צ"ע היאך מצטרפין התוך ואחוריו שכל אחד הוא רק בחצי זית, כיון שאחוריו אין נחשב בתוך ותוך באחוריו, אך יש לומר בטעם משנתינו כיון שמ"מ כלי זו נוגע מקצתה ממנה בטומאה נחשבת גבי עצמה דין טמאה, רק לענין לטמא אחרים טומאת שבעה בזה נחלק ממנה המקום שיש הפסק אהל, ובאמת ר' נתן בתוספתא פליג ע"ז שאין מצטרף החצי זית של תוך עם החצי זית של אחוריו, כיון שכל אחד בפ"ע אין יכול להיות מקבל טומאה, אך סברת החכמים שנאמר במשנתינו לסתם משנה צריך לבאר כנ"ל:

ומדי דברי בענין זה בהא דחרב הרי הוא כחלל שלדעתי התוספות הוא דוקא בכלי מתכות, הנה דעת התוס' בנזיר שמטמא במגע ובמשא ובאהל, והרמב"ם כתב מפורש שאין מטמא רק במגע ולא במשא ולא באהל, ולדעת הרמב"ם דין כל הכלים שוים כשנטמאים במגע או באהל נעשים המה אבי אבות הטומאה, לעשות אדם וכלים לאב הטומאה לטמא טומאת שבעה, וכשנוגעים הכלים באב הטומאה באדם או כלים, נעשים גם המה אב הטומאה ליטמא טומאת שבעה, אך בזה דוקא ע"י מגע אבל במשא או באהל אין מטמאים הכלים. והרמב"ן בפירושו על התורה בפ' חוקת כתב דעתו שהכלים הנעשים אבי אבות הטומאה כמו חרב וכדומה, מטמא במגע ובמשא ולא באהל, וכן בחידושיו לב"ב דף כ' הביא מש"כ הרמב"ם שבמגע לחוד מטמא אבל לא במשא ולא באהל, וכתב הרמב"ן ע"ז שדבריו צ"ע מש"כ שאין מטמא במשא:

ולענ"ד לפי שיטת הסוברים שכל הכלים המה כחלל אף שאינם של מתכות, יש ראי' ברורה שאין בהכלים הנוגעים במת דין מת למשא ואהל רק למגע לחוד וכפי דעת הרמב"ם, מהא דאמרינן במשנה א' בפ' ט"ז דאהלות כל המטלטלין מביאין את הטומאה בעובי המרדע, דאמר ר' עקיבא אני אתקן דברי חכמים שיהיו קיימים, על אדם הנושאן כעובי המרדע, ועל עצמן בכל שהן, ועל שאר אדם וכלים בפותח טפח, ועיין שבת (דף

ט"ז ע"א) ובתוס' שם ד"ה אמר ר"ע, והאי מרדע או שארי מטלטלין שמצד אחד מאהיל על המת ומשום הכי נטמא בכל שהוא, ולפי שיטת הרמב"ם הרי אותן המטלטלין נעשים אבי אבות הטומאה כחלל, ולמה לא יטמאו את האדם הנושאן, והוא הנושא את המרדע על כתפו בכל שהוא, שהרי הוא נושא את המרדע שהוא כחלל, ולמה בעינן שיהיה כעובי המרדע דוקא ומטעם גזירה, אלא ודאי שאינם מטמאים רק במגע ולא במשא, ומטעם מגע לא נוכל לבא על הנושא את המרדע כמש"כ התוס' שמיירי שיש בגדים מפסיקים בין המרדע להאדם הנושא את המרדע, אך מטעם משא הלא יכול להטמא הנושא המרדע מדינא, אלא ודאי שדין זה שהכלים נעשים כמו המת אבי אבות הטומאה לטמא אחרים בטומאת ז', הוא רק ע"י מגע ולא ע"י אהל, ולפלא גדול על רבינו הרמב"ן ז"ל שהשאיר דברי הרמב"ם בצ"ע, אחרי שלפי דעתו של הרמב"ם שכל הכלים נעשים כמו החלל הוא מוכרח ממתניתין שאין מטמא במשא:

ולשיטת הסוברים שדוקא כלי מתכות הוא נעשה כמו המת, אבל לא שארי כלים ומפרשים למתניתין דכל המטלטלין מביאין את הטומאה בעובי המרדע מטעם טומאה בחיבורין, וא"כ מוכח ג"כ שדין טומאה בחיבורין אין מועיל רק לטמא במגע את אחרים הנוגעים בו בעודו בחיבורין לטמא טומאת ז', אבל במשא ואהל אין מטמא מדמצרכינן שיעור כעובי המרדע ומטעם גזירה, אבל מדינא אין מטמא להנושא כשהוא פחות מטפח שהוא שיעור של הבאת טומאה מטעם אהל, ואף שהמרדע בעת מעשה הוא טומאה בחיבורין ויש לו דין אבי אבות הטומאה לטמא הנוגע בו טומאת ז'. [ומ"מ גם לשיטה זו שדוקא כלי מתכות נעשה כיוצא בו מ"מ יש קצת הוכחה ומשמעות נוטה שאין דין זה דכלי מתכות רק למגע כיון ששני דברים מצינו בתורה שנעשים כמו המת אבי אבות הטומאה כלי מתכות וטומאה בחיבורין היינו האדם או הכלי בעת שהוא נוגע במת וכמו שטומאה בחיבורין הוא רק למגע ולא למשא ה"נ חרב וכדומה הוא רק במגע לחוד ודו"ק]. היוצא מכל האמור שדין טומאה בחיבורין הוא במחלוקת שנוי' אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, אך גם לשיטת המפרשים שהוא מדאורייתא, מ"מ נראה שאין כהן מוזהר ע"ז, לפי שנראה שעיקר הטעם הוא משום חומר הניתן להנוגע הראשון והשני לא מקרי נוגע במת מה"ת, וממילא אין הכהן מוזהר ע"ז, שאין הכהן ונזיר מוזהר רק על טומאות הבאות מן מת לבד וכל היוצאות ממנו, ולא הבא ע"י תולדות הדברים כמו חרב או כלים, וגולל ודופק, וכדומה, וה"נ הנוגע בנוגע בחיבורים לא מקרי זה נוגע בעצמות הטומאה רק בתולדות וממילא אין הנזיר מגלח שהרי נאמר וכי ימות מת עליו כו', וממילא אין הכהן מוזהר ע"ז, והנזיר יגמור ימי נזירותו ויביא קרבנות טהרה, ודו"ק:

הוספות

הוספה לסימן א

לענין מש"כ שם והוכחתי כדעת הט"ז שתרו"מ מצוה להפרישו לבד תיקון היתר אכילה, עיין תוס' (ב"ב פ"א א' ד"ה ההוא) ולרשב"א נראה דלא חשיבי ביכורים מצוה התלויה בארץ דלא דמי לתרו"מ וחלה דהתם גוף הפירות מחויבים בתרומה דטבל נינהו ואסורים באכילה כו', ועוד מדלא חייב תרו"מ עד שיתמרח בכרי מוכח שהחיוב תלוי בפירות לפי שלא הגיע עדיין זמן חיובן, והנה לתירוץ השני ודאי מוכח דעתם שמצות הפרשה הוא גם בלעדי היתר אכילה ממה שכתבו הוכחה שתלוי בפירות מדפטור קודם שהגיע זמן חיובן, ואם גם אח"כ אין חיוב מצוה רק תיקון להיתר אכילה, הו"ל למימר משום שתלוי מצות הפרשת תרו"מ באכילת הפירות, ומוכח מזה שהחיוב מוטל אקרקפתא דגברא להפריש התרו"מ וחלה מכל הפירות שנתחייבו. וע"כ הוצרכו לתן טעם שהוי מצוה התלויה בארץ משום שתלוי במירוח הפירות. וגם לתירוץ הראשון שהזכירו הטעם שמקרי תרו"מ תלויה בארץ, דגוף הפירות מחויבים בתרומה דטבל נינהו ואסורים באכילה, נראה ג"כ שאין כוונתם שחיוב הפרשת התרו"מ משום תיקון היתר אכילה הוא, רק כן הוא כוונתם דהתם בתו"מ חיוב המצוה הונח על הפירות, כמו שעל ידי חיוב ההפרשה בא איסור טבל על הפירות, כן מוכח מזה שמצות חיוב הפרשה הונח על הפירות. וע"כ מקרי מצוה התלויה בארץ:

הוספה לסימן מה

ואף שקשה מאוד להכריע בין הרים גדולים להקל באיסור חמור דאורייתא של קדשים בחוץ, אחרי שדעת הט"ז מפורש שנתינת רשות של בעל החצר שהכניס שם המוכר ברשות, אין מועיל להלוקח למשוך בחצר זה שיהיה יכול לקנות בקנין משיכה, והגם שכתבנו לצדד לחזק סברת דעת הסמ"ע שסובר שמועיל בכה"ג משיכה, מ"מ מאן ספין להקל נגד דעת הט"ז באיסור דאורייתא אחרי שאין לנו ראיה ברורה מדברי הראשונים להוכיח שדעת הסמ"ע הוא עיקר, מ"מ נלענ"ד שיש להקל לענין נ"ד כיון שהיה שם קנין כסף, ולדעת הרבה מהראשונים קנין כסף מועיל להקנות לא"י לגבי הפקעת דין בכור) וגם יש לצרף קנין צו צו-שלאק שלדעת הרבה פוסקים יש להקל מטעם זה ג"כ לגבי בכור, וא"כ בהצטרף לזה הספק של דעת הסמ"ע שסובר שבאופן שניתן רשות מבעל החצר שהוכנס אצלו ברשות, מועיל שם משיכה כשנותן רשות להקונה למשוך שם, ובפרט שמצאנו שהגאון בעל נתיבות הביא ג"כ (בסי' קצ"ז בחידושים ס"ק ג') לדברי

הסמ"ע וסתם כוותיה, ודאי שיש לצרף להקל ע"י המשיכה, להקנין כסף וצו-שלאק הנעשה ושלא לחוש לחשש בכורה:

ועוד נראה לענ"ד לחזק דעת הסמ"ע והוא דניחזי אנן בגדר קנין משיכה שמועיל בסימטא, אין הטעם משום שע"י המשיכה בסימטא נחשב אותו המקום כחצרו של הקונה ע"י משיכתו לשם, דהא חזינן גם בכליו של מוכר למאן דס"ל שכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה הלוקח ואפ"ה לענין משיכה מועיל המשיכה גם בכליו של מוכר, וכמוש"כ התוספות (ב"ב פ"ה ע"ב ד"ה לא) א"כ רואין אנו שעצם מעשה המשיכה עושה להקנין, רק בעינן שהמשיכה תהיה במקום שיש לו רשות להניח שם החפץ וזה מגדרי קנין המשיכה, וע"כ מסתברא שבמקום שהחצר אינו של שניהם והכניס ברשות וניתן רשות להקונה למשוך שם ולהחזיק שם הדבר שיקנה שיועיל משיכה שם, וכן נראה מלשון השמ"ק בשם העליות (ב"ב ע"ו ע"ב) והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו כו' ומסתמא לא פליגי רבנן בהא כו' "דכיון שאין רשות לאדם למשוך כלים אין משיכה קונה שם" ע"כ לשון השמ"ק בשם עליות, וא"כ נראה דעת השמ"ק שהטעם שאין מועיל משיכה בחצר שאינו של שניהם או בר"ה משום שאין רשות לאדם למשוך שם כלים אבל במקום שיש רשות להאדם למשוך שם כלים ודאי דקונה משיכה שם וכדעת הסמ"ע והנתיבות ודו"ק:

לוח המפתחות

לחלק יורה דעה

סימן א

חקירה במש"כ הט"ז בענין הפרשת תרו"מ וחלה אם הוא מצוה לבד תיקון איסור טבל, והוכחה בראיות נכונות שהוא מצוה לבד ההיתר לאכילה, ויבואר דברי הרמב"ם בואכלת ולא מוכר:

סימן ב

בדינו של הרשב"א בתו"ה המובא ביו"ד (סימן ב' סעיף י') שהקשה הב"ח על הרשב"א קושיא חמורה מהא דעשה בה מעשה כל דהו אסרה, יתורץ היטב בזה בארוכה, ויתבאר שיטת רש"י בענין זה (ב"ק ע"ב ב') וגם ד' הרמב"ם (בפ"ח מהל' ע"א):

סימן ג

יתבאר ספק בענין נולד בן שמונה, אם נחתך ממנו בעודו חי, אם יש בזה דין אמה"ח, ואם מותר למכור הבני מעיים מוולדות הנשחטים קודם ח' ימים לב"נ, ואם אבר הנפרש

מעובר במעי אמו קודם שכלו חדשיו לחוץ יש עליו דין אמה"ח, ויתבאר בענין זה בארוכה בע"ה וביאור שיטת רש"י והרמב"ם בזה:

סימן ד

בשו"ב שקבל איסור בכתב שלא ישתה ועבר ע"ז, אם יש עליו הדין לפ"ד הרמב"ם שצריך שיהיה אחר בודק סכין ונותן לו, וגם ע"ד שבועה בכתב:

סימן ה

במי שעבר על עברה מסופקת במזיד והיא עברה שיש ע"ז מלקות, אם נפסל מספק לעדות, ואם נתברר אח"כ שהיה עברה ודאית אם נידון כמזיד ומובא ד' (יו"ד סי' ט"ז ס"ק י"ד) ומה שהשיג ע"ז הגרע"ק איגר, והארכתי בזה וגם עפ"ז ישבתי קושית התוס' (ב"ק ל' ע"ב) למה שטרי חוב המוקדמים כשרים לרבנן מזמן שני וכן על שטר שיש בו רבית:

סימן ו

חקירת ספק אם היו מונחים שלשה סכינים, שנים מהם נבדקים כראוי ובאחד היה בו פגם אחד, ובא השוחט שחשב ששלשתן נבדקו והוכשרו לשחיטה ושחט באחד מהם, והחזירו למקומו ולא נודע באיזה מהן שחט, אם יש לומר בזה כל דפריש מרובא פריש ובשלם שחט, ויבואר בגדר קבוע, ובזה בארתי (בסי' י"ח סעיף א') דקאמר שם גבי נמצא פגם אחר שחיטה שאסור, אפילו בעוף:

סימן ז

במה דאיתא (בסי' י"ח סעיף י"א) אם לא בדק בין שחיטה לשחיטה בשוחט לאחרים ונמצא פגום אח"כ, שהעט"ז פסק שחייב לשלם והט"ז חולק שפטור מלשלם, והתב"ש פסק שבשל שנים פטור מלשלם, ובשניהם של אחד חייב לשלם עבור אחד, ודברתי בענין זה בארוכה וגם עוד פרטי דינים הנוגעים לזה.

סימן ח

שנשאלתי מאחד שקבל עליו שלא ישחוט בעיר זו, אם מותר לו לשחוט לעצמו, והשבתי ע"ז:

סימן ט

בשחט מקצת עור בעוף ולא יצא דם והגביה הסכין, אם מותר לשחוט למטה ולראות אח"כ במקום חתך הראשון אם נשאר מקצת העור שלם, ולהתיר בזה:

סימן י

בענין זה, אם יצא דם ובארתי בארוכה בע"ה בענין ספק כזה, אם הוא אסור מדאורייתא, וגם בארתי הרבה דברים בענין ספק בטרפות ובדין מחזיקים מאיסור לאיסור, ובארתי

דברי הר"ן והרשב"א פ"ק דחולין שכתבו בספק בנשבר הגף שאין ידוע אימתי היה, אם קודם לשחיטה או לאחר שחיטה:

סימן יא

בענין נקובת הוושט, אם הוא נבלה או טרפה ובארתי דברי הראשונים ז"ל ודעתם בזה:

סימן יב

בסירכא במיצר החזה לבשר שבין הצלעות שעוברת ע"י מיעוך, אם יש לחוש לתרתי לריעותא כשיש עוד ריעותא אחרת:

סימן יג

בחצר הכבד שנתלש מן הכבד ונמצא בחה"כ נקב עגול, ומחציתו היה מכוסה בקרום ובהנותר ניכר תלישה, ובמקום שהי' דבוק להכבד נמצא שם ג"כ קרום, ולא נודע אם היה סתימה מעליא על כל הנקב, אם תולין בזה במשמוש ידא דטבחא, ודברתי בזה בארוכה בע"ה:

סימן יד

שהשבתי להגאב"ד דדובראוונא בענין מראות בריאה האיסרות, אם נקלפים הקרומים והמראה נשאר על הבשר והקרום נקי בלא מראה, שאם הוא במקצת הריאה שיש להכשיר ע"פ דעת הרשב"א:

סימן טו

שכתבתי ע"ד סירכא משומן לריאה במקום שהריאה נתרוקנה שם והקרומים דבוקים זה בזה, ודנתי בכמה פרטים שיש לדון בזה אם יועיל בזה מיעוך, והעירותי בזה על ד' העונג יו"ט (סי' ע"ב):

סימן טז

עוד בענין הנ"ל, וגם הארכתי להוכיח מהראשונים, שגדר האטום אינו שיהי' משמושו קשה דוקא:

סימן יז

בענין שיור עובי דינר זהב, בארתי דברי הרשב"א במש"כ שלא ידענו שיעורו, רק שהוא פחות מן שיעור חצי עוביו:

סימן יח

דקדקתי על דברי הפלתי שרצה לעשות הוכחה מהש"ס על ערך שיעורו של עובי דינר זה, והראיתי שא"א להיות כמש"כ והעליתי ממקום אחר בע"ה השערה לערך עובי דינר

זה מגמ' ומדברי הרמב"ם, שהוא בערך חלק ששית מרוחב אגודל, ולכל היותר חלק חמשית:

סימן יט

בענין כוליא שהקטינה שבגסה שיעורו עד כענבה, בערך שיעור ענבה, שהוכחתי ז שיעורו מגמ':

סימן כ

בדבר שנשאלתי על פרה שבאה מן השדה והיה זב דם מהדדים, אם יש לחוש שמא נקרע רוב בשר החופה את הכרס:

סימן כא

בעז שנמסר לרועה א"י ובא נער הרועה ואמר לו שזאב נשך אותה בשניו, ובעת שהודיע הא"י חפש למצוא המקום שנשך ולא מצאו ואח"כ מצא מקום אדום בעור העז אצל כרסה כעין נשיכה, וחקרתי בזה כמה פרטים ובפרט בענין מהימן ליה:

סימן כב

בענין נפילה כשהלכה והיא צולעה רק קודם הנפילה היתה ג"כ צולעה, אם יצתה מחשש נפולה, ובארתי בעז"ה בדברי הראשונים בזה:

סימן כג

בריאה שהוחזקה בתולעים, אם מותר למכור הריאה לא"י מחשש אמה"ח על התולעים, ובארתי בעז"ה שרק איסור תולעים יש ע"ז ולא אמה"ח, וכן דברתי בדין בטול ברוב לאמה"ח לענין מכירה לב"נ:

סימן כד

אשר כתבתי לרב אחד בענין בע"ח הגדלים בכלים, אם יש להם היתר ע"י סנפיר וקשקשא גם לאחר שפרשו מן הכלים:

סימן כה

במש"כ הש"ך (בסי' פ"ו ס"ק ט"ו) לבאר הגמ' בחולין (צ"ח א') אבא לא שיער במ"ז כו', ובארתי בעז"ה דברי הגמ' בחולין וביאור נכון בעירובין (פ"ג ע"א):

סימן כו

בענין זיעה מחלב תחת קדרה של בשר אם הזיעה אין יד סולדת בו והקדרה רותחת בפ"ע, ובהגהת הגאון ר"ע איגר בזה:

סימן כז
שכתבתי לרב אחד בענין נשפך חלב על קדרה של בשר עוף:

סימן כח
שכתבתי לחכם אחד בענין איסורא של בטול איסור לכתחלה, במקום שאין מכוון לבטל, ובארתי בזה בע"ה דברים נכונים בדברי הראשונים, וגם בארתי הירושלמי בזה:

סימן כט
בספק בגוף האיסור, שנתערב לח בלח פחות מס' ונודע הספק לאחר התערובות, אם יש בזה היתר במקום הפ"מ ועוד בענין זה:

סימן ל
בדבר אשה מסולקת דמים מחמת זקנתה שיש לה חולי השבירה והניחה טבעת של שעוה בא"מ ובעת שמוציאה הטבעת היא מרגשת כאב ומוצאת דם עליו והבדיקות נקיים, ויבואר בענין זה כמה דברים, וגם בענין בדיקת מהרי"ו:

סימן לא
בענין רואה דם תוך מ"ר, והכאב מרגשת אחרי יציאת המ"ר אם יש לסמוך בזה על בדיקת מהרי"ו, ואם הפסיקה לראות איזה פעמים אם צריכה לעשות מחדש בדיקת מהרי"ו:

סימן לב
בהל' נדה חקירה באשה שהיה לה מכה אם חוששין לנתרפא לענין רואה דם על בדיקת עד.

סימן לג
בענין פרישה סמוך לווסתה אם הוא מהתו' או דרבנן, ויוכיח שרוב דעות הראשונים סוברים שהוא מדרבנן וגם יתבאר שחששא דשמא ימות הוא רק דרבנן:

סימן לד
שכתבתי להמ"מ דווילנא הגאון מוה' יעקב יוסף ז"ל בענין מה שלא הביא הרמב"ם בה דמפלת יד הא דר"ח ורבה בר ר"ה שאין נותנין לה ימי טוהר שמא הרחיקה לידתה:

סימן לה
בענין מקוה בענין זוחלין ועוד בדיני זוחלין:

סימן לו
עוד בדיני מקוה וגם מה שבספר ענג יו"ט משיג על המשכנות יעקב שחושש על המקוה שחפרו סמוך לנהר שיש שם דין פסול של מים שאובין שאין זה מעין רק מי תמציות וע"ז

כתב הענג יו"ט שמי תמציות מבטלין ומכשירין להשאובין, ובארתי שדברי המשכנות יעקב נכונים:

סימן לז

בענין מי שנתקשר בברית תנאים, ואח"כ שמע שאבי אבי הכלה פשע וכפר בעודו בחיים וכבר נאבד זכרו אם יש לו רשות לבטל ההתקשרות, וידקדק בד' הנו"ב מה"ק סי' ס"ט ובח"ס וגם יתרץ דברי הרמ"א ממה שהקשה עליו הנו"ב:

סימן לח

שנשאלתי מאחד בדין נדר אם יש לזה הנדר דין התרה:

סימן לט

בענין אם מותר לשנות מצדקה לצדקה אחר ויבואר בזה דברי הראשונים:

סימן מ

בענין אמירה לצדקה אם הוא נחשב כקנין או שהוא מחויב לקיים רק מדין נדר או נדבה:

סימן מא

בענין ספק בצדקה איך הוא הדין אם מחמירים בזה כספק איסור, או שהוא ככל ספק ממון דאזלינן לקולא

סימן מב

ע"ד בכור שהיה אצל כהן שנעשה בו ע"י הא"י מום שניכר שכוונו להתירו בזה אם יש היתר שיתנו הכהן לאחר:

סימן מג

בבכור שנפל בו מום מעצמו באוזן ויתבאר באיזה מקום באוזן הוי מום שמועיל להתירו:

סימן מד

שהשבתי לגדול אחד שהעיר ספק לענין מומי בכור באיזה מומין מתירים בזמה"ז:

סימן מה

לענין פרה של ישראל שעמדה אצל ישראל אחר שהחזיק קרקעות בשכירות והנפקד ע"פ בקשת המפקיד מכר לא"י בקבלת כסף או"ג וצו-שלאק וגם היה משיכה בקרקעות של הנפקד אם מועילה המשיכה לענין הפקעת בכורה, וגם יש הגהה בסוף חיו"ד בזה:

סימן מו
בענין שהיה שותפות לאדון אחד עם הישראל בחצר ששכרו הישראל על שם האדון א"י כפי הנימוס והישראל קנה פרה מא"י לעסק הנ"ל אם יש בזה היתר שיחשב שותפות א"י לענין שיופטר מדין בכורה ונתבאר בזה בארוכה:

סימן מז
שהשבתי לרב אחד נידון בהמות מבכרות של שני שותפים יהודים שצוה אחד מהם לבנו של שותף השני שימכרם ומכרם בלא קבלת מעות או"ג ובלא משיכה רק בצו-שלאק והעירותי בענין זה על ד' הח"ס (סי' שי"ח) שמצדד היתירא מצד קנין מוסירה:

סימן מח
בענין חלה שהוסיפו קמח שיש בהם שיעור לה בהעיסה אחרי הפרשת חלה אם צריך תיקון ואם יכולים להפריש מניה וביה, כן באותו סימן הערה על דברי רבינו הגר"א ז"ל (בסי' שכ"ה סק"ו) שצע"ג לענ"ד:

סימן מט
שאלה בענין אנינות באחד שנטבע בנו ר"ל בעת שעסק להשיג רשיון לקוברו אם יש עליו דין אנינות לפטור מן המצוות:

סימן נ
בענין אבלות של בא ממקום קרוב לבית אביו שהוא גדול הבית שנודע לו קודם בואו לבית אביו ובארתי בזה בדברי הרא"ש והטור:

סימן נא
שכתבתי לגדול אחד שהעיר קושיא בענין הלכה כדברי המיקל באבל להנך דס"ל אבלות יום ראשון מה"ת הוא:

סימן נב
שנשאלתי על הסגולה לקח ביד של מת ב"מ בעודו בבית ולהניחה על מקום הכאב, אם מותר זה ובארתי בענין איסור הנאה של מת שלא כדרך הנאתן:

סימן נג
בענין ספק ספיקא בטומאת מת ברשות היחיד דקיי"ל שבספק טומאה ברה"י אף בס"ס טמא היאך הוא הדין לגבי איסור טומאת מת לכהן, אם כיון שהתורה עשה לספק טומאה ברה"י כודאי גם בס"ס חל האיסור לכהן לטמא, או שלגבי כהן דנין בזה ככל שארי איסורי תורה שס"ס מותר ומדובר בזה בארוכה ובארתי בענין דברי הירושלמי בע"ה:

סימן נד

בענין טומאה בחיבורין אם הוא מן התורה וחקירה לשיטת הסוברים שטומאה בחיבורין הוא מה"ת אם הוא אסור לכהן ג"כ ועוד נתבאר הרבה דברים בענין זה: