שו״ת · אחרונים

ברוך השם

רבי משה רוטמן

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

ברוך השם

רבי משה רוטמן

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

תוכן העניינים

התנצלות המחבר 10
הקדמה 12
א 12
ב 12
ג 13
ד 13
ה 13
ו 14
ז 14
ח 15
ט 15
י 15
יא 16
יב 18
יג 19
יד 20
טו 21
טז 21
יז 22
יח 23
יט 23
כ 24
כא 25
כב 26
כג 26
כד 26
כה 27
כו 28
כז 29
כח 29
כט 30
ל 31
לא 32
לב 32
לג 33
כוכבי בוקר 35
עיונים 43
דברים קצרים 44
ספיקות המשנה למלך 50
חידושי ש"ס 52
סימן א 52
סימן ב 60
סימן ג 62
סימן ד 64
סימן ה 64
סימן ו 70
סימן ז 81
סימן ח 83
סימן ט 87
סימן י 89
סימן יא 90
סימן יב 90
סימן יג 91
סימן יד 94
סימן טו 95
סימן טז 97
סימן יז 97
סימן יח 98
סימן יט 100
סימן כ 100
סימן כא 102
סימן כב 103

סימן כג 111
סימן כד 112
סימן כה 113
סימן כו 114
סימן כז 114
סימן כח 115
סימן כט 117
סימן ל 117
סימן לא 118
סימן לב 119
סימן לג 122
סימן לד 123
סימן לה 124
סימן לו 125
סימן לז 126
סימן לח 127
סימן לט 127
סימן מ 127
סימן מא 128
סימן מב 130
סימן מג 131
סימן מד 134
סימן מה 134
סימן מו 135
סימן מז 137
סימן מח 141
סימן מט 141
סימן נ 147
סימן נא 148
סימן נב 148
סימן נג 149
סימן נד 151
סימן נה 151
סימן נו 151
סימן נז 152
סימן נח 152
סימן נט 152
סימן ס 152
סימן סא 153
סימן סב 153
סימן סג 158
סימן סד 159
סימן סה 160
סימן סו 161
סימן סז 162
סימן סח 167
סימן סט 170
סימן ע 170
סימן עא 172
סימן עב 172
סימן עג 174
סימן עד 180
סימן עה 182
סימן עו 183
סימן עז 184
סימן עח 185
סימן עט 186
סימן פ 187
סימן פא 187
סימן פב 189
סימן פג 192
סימן פד 193
סימן פה 197
סימן פו 201

סימן פז 202
סימן פח 204
סימן פט 205
סימן צ 205
סימן צא 205
סימן צב 206
סימן צג 206
סימן צד 207
סימן צה 209
סימן צו 209
סימן צז 209
סימן צח 209
סימן צט 210
סימן ק 215
סימן קא 218
סימן קב 219
סימן קג 219
סימן קד 220
סימן קה 222
סימן קו 223
סימן קז 223
סימן קח 224
סימן קט 224
חידושי אורח חיים 225
סימן א 225
סימן ב 228
סימן ג 233
סימן ד 235
סימן ה 236
סימן ו 238
סימן ז 239
סימן ח 242
סימן ט 244
סימן י 246
סימן יא 246
סימן יב 247
סימן יג 247
סימן יד 247
סימן טו 248
סימן טז 248
סימן יז 253
סימן יח 254
סימן יט 255
סימן כ 255
סימן כא 258
סימן כב 258
סימן כג 259
סימן כד 259
סימן כה 262
סימן כו 264
סימן כז 265
סימן כח 265
סימן כט 266
סימן ל 266
סימן לא 267
סימן לב 267
סימן לג 268
סימן לד 268
סימן לה 269
סימן לו 269
סימן לז 270
סימן לח 271
סימן לט 271
סימן מ 271

סימן מא 272
סימן מב 274
סימן מג 275
סימן מד 279
סימן מה 280
סימן מו 299
סימן מז 302
סימן מח 303
סימן מט 304
סימן נ 304
סימן נא 305
סימן נב 307
סימן נג 310
סימן נד 313
סימן נה 317
סימן נו 319
סימן נז 322
סימן נח 323
סימן נט 325
סימן ס 326
סימן סא 326
סימן סב 327
סימן סג 329
סימן סד 331
סימן סה 333
סימן סו 334
סימן סז 336
סימן סח 337
סימן סט 338
סימן ע 342
סימן עא 343
סימן עב 345
סימן עג 351
סימן עד 357
סימן עה 358
סימן עו 359
סימן עז 360
סימן עח 361
סימן עט 363
סימן פ 364
סימן פא 368
סימן פב 369
סימן פג 371
סימן פד 372
סימן פה 373
סימן פו 376
סימן פז 377
סימן פח 386
סימן פט 386
סימן צ 390
סימן צא 392
סימן צב 393
סימן צג 395
סימן צד 398
סימן צה 400
סימן צו 403
סימן צז 405
סימן צח 408
סימן צט 410
סימן ק 411
סימן קא 412
שו"ת יורה דעה 415
סימן א 415
סימן ב 461

סימן ג 475
סימן ד 477
סימן ה 478
סימן ו 478
סימן ז 479
סימן ח 480
סימן ט 481
סימן י 482
סימן יא 482
סימן יב 483
סימן יג 484
סימן יד 485
סימן טו 487
סימן טז 487
סימן יז 487
סימן יח 488
סימן יט 488
סימן כ 489
סימן כא 490
סימן כב 492
סימן כג 493
סימן כד 493
סימן כה 496
סימן כו 497
סימן כז 498
סימן כח 499
סימן כט 500
סימן ל 500
סימן לא 501
סימן לב 501
סימן לג 503
סימן לד 503
סימן לה 505
סימן לו 506
סימן לז 507
סימן לח 509
סימן לט 511
סימן מ 512
סימן מא 512
סימן מב 513
סימן מג 514
סימן מד 514
סימן מה 515
סימן מו 516
סימן מז 517
סימן מח 518
סימן מט 521
סימן נ 522
סימן נא 523
סימן נב 525
סימן נג 527
סימן נד 527
סימן נה 528
סימן נו 530
סימן נז 531
סימן נח 532
סימן נט 533
סימן ס 535
סימן סא 537
סימן סב 537
סימן סג 537
סימן סד 542
סימן סה 549
סימן סו 550

סימן סז 552
סימן סח 553
סימן סט 555
סימן ע 556
סימן עא 575
סימן עב 576
סימן עג 577
סימן עד 578
סימן עה 582
סימן עו 583
סימן עז 585
סימן עח 596
סימן עט 601
סימן פ 604
סימן פא 608
סימן פב 609
סימן פג 610
סימן פד 610
סימן פה 616
סימן פו 618
סימן פז 618
סימן פח 625
סימן פט 635
סימן צ 635
סימן צא 637
סימן צב 640
סימן צג 641
סימן צד 642
סימן צה 646
סימן צו 646
סימן צז 648
סימן צח 649
סימן צט 651
סימן ק 653
סימן קא 655
סימן קב 656
סימן קג 657
סימן קד 659
סימן קה 662
סימן קו 663
סימן קז 666
סימן קח 667
סימן קט 669
סימן קי 674
סימן קיא 676
סימן קיב 678
סימן קיג 680
סימן קיד 682
סימן קטו 682
סימן קטז 683
סימן קיז 685
סימן קיח 686
סימן קיט 687
סימן קכ 688
סימן קכא 694
סימן קכב 694
סימן קכג 700
סימן קכד 707
סימן קכה 712
סימן קכו 713
סימן קכז 713
סימן קכח 716
סימן קכט 719
סימן קל 722

סימן קלא 722
סימן קלב 724
סימן קלג 725
השמטות ותקונים 728

התנצלות המחבר

דרכי המחברים להציג אמרים בפתחי שערים. ויאריכו למעניתם בדברי הקדמתם ולהרבות בהתנצלותם על פרי מעשיהם, אשר כוננו עשתונותיהם. אבל אנכי תולעת נבער מדעת. לא אתנצל על טהרת המלאכה מה ראיתי על ככה. יען שויתי לנגד עיני דברי הגאון המפורסם מהרא"ל צונץ מפלאצק בהקדמתו לספרו מגן האלף על השר האלף לה' פסח. שאין שום תועלת מביאה ההתנצלות בכל אופן ע"ש דבור יקר מאוד בזה. והביאו גם השדי חמד בקונטרס הכללים ריש מערכת אות וי"ו:

אך אתנצל עתה לפני כל מעיין בספרי אשר בזה אודיע האמת כי בזה החיבור נמצאים כמה וכמה ענינים אשר הם אצלי עוד מימי נעורי ועלומי וגם איזהו מהן שנכתבו כחמשים שנים למפרע והמעתיק הוא מעתיק כדרכו מבלי שים לב על כל פרט כראוי וחשבתי ימים מקדם כי אעבור פרשתא דא ואתנייה מחדש. אכל לא עלתה בידי יען כי מאוד קשה עתיקי מחדתא וביחוד בימי זקנה דלא ככחי אז כחי עתה כאשר הייתי למוד בימי בחרות לשים לילה כיום יאיר ולהיות נעור בכמה לילות אז הייתי בעיני כמוצאת שלום ואין דנין א"א מאפשר. ואיזה דברים פלטה אז קולמסי אשר אי"ה כאשר אזכה להדפיס החלק שני יהיו השמטות ותיקונים עם ההגהות שנמצאו למקומות מועטות מידידי הרב היקר בעהמ"ח מגדים חדשים משנת תרס"ג וכל המעיינים יודעים כי אין נקי משגיאות. וידיעני גם אותי לכף זכות אבל עכ"פ לא יסמכו על דעתי לגמרי להלכה למעשה עד שישקלו גם הם במעגלי צדק למען האמת ודבר פלא ראו עיני מגאון אדיר בדורנו ששמו מעריצין שאין כמעט שום כח השכחה לפני זכרונו ואומרים שהוא ממלא מקומו של הגאון הנורא ר' זכריה שטערין בעל הזכר יהוסף. אעפי"כ כותב בהגהותיו לספר צה"ש. כי הדין של האשה שטעתה וסברה שהוא בעלה שאומר שנמצא זה בשו"ת הרשב"א סי' יו"ד ונעלם ונשמט מעין הבדולח כזה שהוא פשוט ר"ן מפורש בגמרא נדרים דף צ"א סוף ע"א ובתוספת ג"כ שם על הדף ההוא ולא עוד אלא שהיא הלכה פסוקה ברמ"א מפורש באה"ע סי' קע"ח מעי' ג' בלי שום חולק בעולם והוא לא מצא אז בזכרונו דק הרשב"א בתשו' שאינו כנמצא כלל. ואמור מעתה אם בארז כלבנון ישגה מה נענה אנן יתמי דיתמי צעירי הזבובים, לכן בלתי ספק אצלי שיכול להיות שימצאו באיזה מקומות שגגות הרבה אפ"ה דברתי אל לכי שיצאו לאור כמו שנמצאו ופטטיא דאורייתא ג"כ טבין. ומ"מ אבקש מהמעיינים שייטיבו את לכם בד"ת ההם בהסימנים הללו היינו בחידושי ש"ס סי' א'. פי' ו'. סי' כ"כ. פ"ב. פ"ד. פ"ה. צ"ט. ק'. בחידושי או"ח סי' ט"ז.

מ"ה. מ"ו. ע"א: ע"ב. פ"ז. ובחידושי יו"ד סי' א'. ב'. ס"ד. ע"ו. פ"ה, עד סי' צ'. ואבטח ברור שימצאו בם אי"ה דברים טובים שיש בהם חפץ:

והשנית אודיע עיקר טעמי ונמוקי להיות נמנוז בין מחברי ספר. לא ללמד לאחריני באתי. אלא לקיים והודעתם לבניך ולבני בניך הי' כונתי. כי הגם שלא זכיתי שיוצאי חלצי יהיו תלמידי חכמים גדולים מופלגי תורה לעסוק בה יומם ולילה. כאשר קותה נפשי. מ"מ ודאי אודה ה' בכל לבב כי הם ת"ל בני תורה. וגם למדו הרבה תמימים וישרי לב. ורוח כל הבריות נוחה מהם. ומוכשרים וראוים היו להיות גם לומדים מובהקים אלא שלא מסרו נפשם ע"ז מסבות שונות שאין עת האסף פה לכארם. ואך אפס קצתם יש לראות ברמז מן התורה הקדושה של הרמב"ם ז"ל שדבר בקדשו בשו"ת שלו פאר הדור סי' מ"ב כונה נפלאה על פשט הש"ס דנדרים מפני שאין מברכין בתורה תחלה ע"ש ורבינו המהרש"א ז"ל זבה ג"כ לכוון לדעתי של הרמב"ם ז"ל בזה וזה גורם הרבה בעוה"ר וכ"א הסתר דבר. וכיון שהם בניי יחיו בעלי בינה ת"ל הנה כשיהיו ד"ת של אביהם חקוקים בדפוס לעיניהם לפניהם איירי חביבותא יתירתא יהבי דעתייהו דידהו טובא על כל הדברים אשר דברתי גם להיות לזכרון להם ולבניהם לעולם ועפ"י דברי רש"י דברים ב' ז' הנה זכר רב טובו של השי"ת אביע כי בעזרו הייתי במבעי מנעורי עד עתה מתמיד קצת בלמודי ה' ב"ה וב"ש. ואם כי מעט מה שמצאתי אבל רבות היה יגיעתי ושמח אני בארץ אחוזתי כי זה היה חלקי וחבל נחלתי ואבטח כי עי"ז לא ימושו דברי תוה"ק מפיהם ומפי זרעם וזרע זרעם עד העולם אמן:

ומפני הוצאת הדפוס כי רב הוא חלקתי ספרי לשני חלקים והדפסתי לע"ע חלק ראשון חי' ש"ם ורמב"ם ואו"ח. ויו"ד. עם חדא"ג בראשית שמות. וקונטרסים לשה"ג והגדה של פסח ושבועות וש"ב. וקונטרס ככבי בוקר דמזים מחדשים לבקרים. ואקוה להשי"ת כי ירחיב גבולי ואדפיס במהרה אי"ה גם החלק שני שיכיל בתוכו ח"ד ושו"ת לחלק האה"ע. וחו"מ. והא"ג לסדרות ויקרא במדבר דברים והדרושים לירח האיתנים וחנוכה ופורים. יהי רעוא דישלים משאלין דלבאי לטב ולחיין ולשלם. שנת "אדברה נא שלומי כך".

כל מקום שנזכר בספר זה ובכל הספרים שלנו שם עכו"ם. נכרי. גוי. הכונה אך על הנכרים הקדמונים אלפי שנים מלפנים שבחשכה הלכו ולא הכירו כלל שיש בורא אחד יחיד ומיוחד והתנהגותם היה ר"ל כחותו יער בלי שום רגש חמלת אנושי אבל מעת שהופיע על העמים אור החכמה והמדע ומאמינים באחדות הבורא ית"ש ומרחמים בחמלתם על כל בני אדם בלי הבדל דת וכלנו מסתופפים בחסותם שלא ירעו ולא ישחיתו אותנו. ברור כשמש שהדינים כולם שנתנו לנו בתוה"ק בדברים שבין אדם לחבירו

נוהגים גם בהם ומלבד מה שהביא זה הביתה בית ה' בנין אריאל הגאון הרב פעלים מקבציאל באר הגולה בחו"מ סי' שמ"ח ס"ק ה' בזה השלחן אשר לפני ה' השלחן ערוך. שלעומתו יאמרו ברוך. הנה עוד יותר הן הן הדברים אשר דבר משה רבינו אל כל ישראל הוא רבינו הרמב"ם ז"ל בפירוש המשניות שלו במסכת כלים פרק י"ב משנה ז' ע"ש הדברים החוצבים להבת אש שחלילה לחשוב עלינו כי חילוקי דינים בינינו בין ישראל לעמים חלילה לחשוב דבר זר כזה על אומה הקדושה תמימים וישרי לב עם קרוש ישראל ואדרבה תמיד אנחנו מודים ומברכים אותם על החסד שעשו עמנו. ואשר עתידים אי"ה לעשות חסר ורחמים לימים הבאים עם כל בני בריתנו ובזה בודאי כל העם על מקומו יבא לשלום:

הקדמה

א

נעים זמירות ישראל דהע"ה בקפטיל ט"ז התחיל לשיר בקול נעים בלשון "מכתם לדוד דפירש"י דהי' רגיל לאומרו והי' כתר לראשו. ושם נאמר לכן שמח לבי וכו' אף בשרי ישכון לבטח ואיתא בשוח"ט שם דקאי על זמן אחר הפטירה. ובודאי הפי' דהוא הי' הראשון שהסכימו לו מהשמים על בקשתו שבקש אגורה באהנך עולמים דפי' בש"ס יבמות צ"ו סע"ב וריש עמוד צ"ז ע"א דכשיאמרו דבר שמועה משמו יהיו שפתותיו דובבות. א"כ ודאי מה שאמר כאן דשמח לבו דבשרו ישכון לבטח ג"כ מטעם ההוא דיגור באהלו עולמים כשיאמרו שום דבר שמועה משמו ועתה אם מלאך ה' צבאות דוד המלך שהוא ממילא בלא"ה לא מת כאשר כ"י אומרים דוד מלך ישראל חי וקיים והוא משיח ה' אפ"ה הי' שמח בחלקו ושש בגילת ורנן שיהי' בשרו ישכון לבטח. אלפי אלפים פעמים ק"ו לאנשי ישראל כולם וביחוד הפשוטים כמוני על אחת אלפים פעמים שיתנו שמחה עצומה בלבם על אשר זכו ללמוד התורה ולחדש דיבורים איזהו שיהי' כי בזה שיאמרו משמם יהיו שפתותיהם דובבים וישכנו לבטח ועיין בס' בית אהרן שעל התהלים קפ' ס"א שהביא בשם ספר מראית עין שגם ממש פשוט כפשוטו שהעצמות של הנפטר נהנים תמידים כל עת שכיבתם בקבר עד שיהי' תחה"מ בזה יעו"ש:

ב

ומה גם פשוט כפשוטו על ימי חיינו בעוה"ז ודאי דאין שמחה בעולם דתהא בדומה לשמחת הנפש בעסק התוה"ק. ולפיכך יפארו ויברכו בשבח יקר וגדולה למלך יוצר כל שנתן התורה לעמו ישראל בקדושתו. והרי גם בקיום קדושת המצות הוי שמחה קדושה

וטהורה כדכתיב ושמחתם לפני ה' אלהיכם ובמה במצות המועדים וכאשר אנו מברכין ותתן לנו וכו' מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון וכל עבודת ה' היא בשמחה כדכתיב תחת אשר לא עבדת ה' אלהיך בשמחה וכן כתוב עבדו את ה' בשמחה וכן כתוב שמחו בה' וגילו צדיקים וכן כמה פסוקים עד אין מספר בשמחת המצות. עוד שמחה כפולה ומכופלת יש בעסק לימוד התורה הקדושה ששמחה זאת גדולה היא גם על שמחת המצות וראי' מוכרחת מדבר ה' זו הלכה פסוקה תעיד על זה:

ג

דהנה קיי"ל בש"ס ברכות י"א. וסוכה ד' כ"ה ע"א ועמוד ב' אמר ר' אבא בר זבדא אמר רב דאבל חייב בכל המצות האמורות בתורה ולית מאן דפליג ע"ז כלל. לבד מתפלין וג"ז דייקא ביום ראשון אבל אח"כ חייב גם בתפלין. ואפ"ה אנו יודעין הלכה פסוקה בש"ס מוע"ק כ"א. ותענית ד' למ"ד ע"א דאבל אסור בתלמוד תורה והטעם משום דכתיב פקודי ה' ישרים משמחי לב. וכיון דאסור אבל להיות בשמחה לכן אסור בתלמוד תורה שהלימוד משמחו מאוד. ואם איתא דשמחה של מצוה שוה לשמחה של עסק התורה הי' לנו לאסור לאבל גם כל המצות ומדחייב בכל המצות ובתלמוד תורה לבד אסור ש"מ ברור דשמחה גדול היא עד מאוד בעת תלמוד תורה. ואין לומר דלהכי אסור בת"ת משום דאי' במנחות צ"ט ע"ב קרא ק"ש שחרית וערבית יצא י"ח לא ימוש. תדע שזה טעות דהרי בהדיא הביא הב"י ביו"ד סי' שפ"ד דברי הרמב"ן בתה"א דתירץ שם דלכן ל"ד לתפלין וכל המצות דלד"ת בלבד כתוב משמחי לב ע"ש. ורק אח"כ מביא תירוץ השני משום הנ"ל דמבואר להדיא בתירוץ הראשון דרק דשמחה זו גדולה משמחת המצות ע"ש:

ד

וכן עוד יותר מבואר דיבור נחוץ בר"ן פ"ק דנדרים ד' ח' ע"א שהביא שם דלעולם לא מיפטר אינש בקריאת שמע ידי חובת והגית בו יומם ולילה כי זה לא ניתן להאמר כלל ע"ש בדברי הר"ן ז"ל הנחמדים וא"כ אין לנו שום סברא כלל לאסור האבל בת"ת רק אך מטעם דפקודי ה' ישרים משמחי לב. הרי לעיניך דשמחת התורה להאיש הלומדה היא גדולה ויתירה הרבה משמחת הנפש של קיום המצות ג"כ:

ה

וידעתי שיש מי שירצה לאמר. דלכן אסור בת"ת. משום דהוי רק גזה"כ מדאמר רחמנא ליחזקאל האנק דום. ואשר לכאורה משמע קצת כן מש"ס דמוע"ק ד' ט"ו ע"א דו"ק שם. הנה תדע שזה טעות. ותמצא זה מפורש להדיא בתוספת דמוע"ק כ"א ד"ה ואסור דהאנק דום לא הוי גזה"כ. אלא פשוט רק מטעם שד"ת משמחין כדכתיב פקודי ה'

ישרים משמחי לב ע"ש בהדיא. כ"ז מברר דשמחת לימוד התוה"ק גם בדין התורה הוא גבוה ומאוד נעלה כנגד כולם. וכן נאמר בתפלת משה רבינו בהני י"א מזמורים שלו ברוב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי. וכן אמר דהמע"ה לולי תורתך שעשועי אז אבדתי ח"ו בעניי. וכן אמר שלמה המלך בנו על התוה"ק ואהי' אצלו אמון ואהי' שעשועים יום יום וכן בפסוק השני ושעשועי את בני אדם דפירש"י דקאי על קבלת התורה הרי דכולם קראו שעשועים אך להעסק לימודי ה' בתוה"ק וכ פשוט בנוסח ברכות ק"ש מאכנה"ג ונשמח בדברי תלמוד תורתיך ובמצותיך הרי הקדימו תלמוד תורתיך להמצות. ועוד דאיתא כן בש"ס נדרים מ"ט ע"ב דאמרה מטרוניתא לר' יהודה מורה ורוי ופירש"י דמשום שהיה פניו צהובין כל שעה חשדתו שהוא שיכור ח"ו מיין אשר אך יין ישמח לבב אנוש על זה השיב לה כי חלילה לחשדו בכך כי אין הוא שותה לעולם רק הארבע כוסות וכו' ואך שמחתו מחמת חכמת אדם תאיר פניו ביינה של תורה הרי דלא השיבה משום דבר רק מלימוד תורתו שמשמחו כיין:

ו

וכן מפורש בב"י או"ח בסי' ק"י בשם רבו הגדול מהר"י אבוהב דמפרש הפירוש שלא יכשלו חבירי בדבר הלכה ואשמח בהם. דלא נפרש שישמח ח"ו בכשלונם אלא להיפך דהוא ענין אחד שכשלא יכשלו בדבר הלכה אז ישמח בהם כשהתכוונו באמיתית ההלכה ומשום דהתורה היא שמחה לעוסקים בה. יהי' לו שמחה וגילה בהם עכ"ל ע"ש הרי דרק מענין הלכה אומר דשמחה יהי' לו ולא ממה שלא יכשלו בקיום מצות וכן ידוע הירושלמי דרבי אבהו הוי כל כך שמח בשמעתא חדתא שהי' נצהב פניו כמו מי שמצא אוצר ממש עיין בירושלמי שבת פ' המוציא יין ופ"ג דשקלים ובסוף מס' פסחים בירושלמי ובמדרש רבה קהלת כל הענין של שמחת ר' אבוהו. ולכן אמר דוד לכן שמח לבי בעוה"ז. ואף בשרי ישכון לבטח דגם בהסתלקותו יהי' חי לעד:

ז

ועוד יש להוכיח זה מדחזינן בכל שיטת הש"ס תפסו לשונם הזהב לענין הנוגע להלכות אין מספר. בדין מצות להנות ניתנו או מצות לאו להנות ניתנו דפליגי בזה רב יהודה ואביי עם רבא עיין בש"ס ר"ה כ"ח ונדרים ט"ו. ואנן פוסקין להלכה פסוקה דמצות לאו להנות ניתנו כידוע. ופירש"י בלשונו בר"ה ד' כ"ח ע"א דלא להנות ניתנו לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו ומדקדקו בלשונם רק לשון מצות ולא נמצא אפילו פ"א בכל התורה שבע"פ שיאמרו גם בתורה כן דתורה לא להנות ניתנה הרי בהדיא דה"ט דבאמת הנאה גדולה ושמחה גדולה לאדם בתלמוד תורה ואיך יאמרו

דתורה לא להנות ניתנה רק לעול על צואריהם ניתנה. אשר החוש מכחיש זה לגמרי דאדרבה אין שמחה בעולם גדולה כלימודה ואנו מברכין בכל יום ויום הערב נא ה' א' את דברי תורתיך בפינו וכו' דהם ערבים ומתוקים בפשיטות כמו דבש וחלב תחת לשונם של הלומדם. וכן מברכין אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו הרי שבודאי לא לעול על צואריהם נתנה. וכן עוד מפורש בתורה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה ומי גוי גדול אשר לו משפטים צדיקים ככל התורה וכו' וכן אמר דוד הע"ה מגיד דבריו ליעקב. חקיו ומשפטיו לישראל. לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. כי עונג וגם שמחה כזה לא זכו רק עם אלהי אברהם. וכן מפורש במשנה באבות פ"ג חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה. הרי דלא לעול רק מצד חביבות ש"מ דתורה הוי הנאה:

ח

ועוד בפשיטות מאוד דהרי בש"ס פסחים ס"ח ע"ב איתא האי לישנא דהכל מודים דהלשון לכם הוי להנאתכם דאפילו ר' אליעזר ור' יהושע דפליגי הוי רק משום דפסוק א' אומר עצרת לה' אבל הא דכתיב עצרת תהי' לכם שניהם מודים דהפירוש הוא להנאה פשוטה ע"ש וא"כ השתא שנאמר מפורש במשלי כי לקח טוב נתתי לכם" וכו' הרי הלשון לכם" מפורש להנאתכם הרי בהדיא דבהכלי חמדה שניתנה לנו לא שייך לומר כלל לשון לאו להנות ניתנה דאדרבה רק להנאה של שמחה רבה ניתנה לפיכך נקטו רז"ל רק מצות לאו להנות ניתנו אבל לא תורה וד"ל. וגם הרי שגור בפי כל מאמר החכם. "אין "שמחה כהתרת הספיקות והיינו רק בלימודי התורה:

ט

והנה ידעתי דלכאורה יש לבעה"ד לבא ולסתור סברתי זאת מש"ס מפורש והלכה פסוקה דלפום רהיטא מבואר ההיפך דגם בתורה אתמר דלאו להנות ניתנה והיינו דהרי בנדרים ד' ל"ה ע"ב במשנה ומלמדו מדרש הלכות ואגדות וכו' ופירש הר"ן בפה מלא דלכן מותר ללמדו משום דמצות לאו להנות ניתנו וכן בפי' הרע"ב על משנה זאת כתוב כן ועיין שם גם בתוסיו"ט. ועיין בש"ך יו"ד סי' רכ"א ס"ק י"ד בשם הלבוש דהוא נמי אחז אך הטעם דמצות לאו להנות ניתנו הרי נסתרו לכאורה כל הדברים הנ"ל. דכאן חזינן דגם מה שמלמד תורה לא הוי הנאה וגם ללימוד תורה סמכו לשון זה דמלל"נ והוי סתירה מיני' וביי'.

י

ואבל כד דייקינן שפיר הכל נכון הוא ואין שום סתירה כלל ויש בזה הסבר יקר תה"ל דהנה הרשב"א ז"ל בחידושיו על מסכת נדרים בפ"ק ד' ט"ו חידש דבר גדול מאוד דהא

דקיי"ל מצות לאו להנות ניתנו. הוא דאפילו אם מחמת קיום המצוה נמשך נמי הנאה של הגוף אפ"ה אמרינן דלאו להנות ניתנו. ואל תקשה מהא דקיי"ל (ר"ה כ"ח) הנודר הנאה ממעין לא יטבול טבילה של מצוה בימות החמה רק בימות הגשמים. ש"מ דאם נמשך הנאת הגוף מחמת המצוה הוי הנאה. הנה תירץ הרשב"א שם דזה רק מדרבנן דהם החמירו שלא יטבול בימות החמה אבל מדאורייתא גם בכה"ג שרי דמלל"נ והנה כבר פלפלתי עם הגאון הזקן שבכהונה המהרש"ך מווילנא במה שהקשיתי שתי קושיות עצומות על הרשב"א ז"ל ונדפס מה שהשיב לי בספרו בנין שלמה על או"ח דף ז' ע"א שהביא דברי בשם אומרם תה"ל ע"ש. ואח"כ מצאתי ראיתי בחיבור היקר הנקרא עמק הלכה הנדפס בלבוב שנת תר"ל שם דף ט"ו עמוד ד' גם כן פלפול בסברת הרשב"א. איך שיהי' דברי הרשב"א ז"ל כמסמורות נטועים ומי יהרהר ח"ו אחריהם עתה הנני רואים כי מהשמים האירו עיני להביא סמוכים חזקים בזאת להרשב"א דהרי ממשנה הזאת וכל ההלכה הזאת דהמודר הנאה שרי ללמוד מהמודר גם תורה ודאי ע"כ משום דהוי כהרשב"א ז"ל דלעולם הנאה ושמחה גדולה הוי לאדם אבל עכ"פ התלמוד תורה גופא ג"כ הוי מצוה כאשר אנו מברכין בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בד"ת לכן מלל"נ והגם דנהנה אח"כ ושמח בה עד אין שיעור אפ"ה הא הוי זה כטובל בימות החמה דנהי דמחיה א"ע בגשמיות ברחיצתו אפ"ה כיון דבא רק מכח המצוה לא איכפת לן ולכן אתי שפיר כל הנ"ל ולא קשה עוד כלל וכלל דלפיכך כתב הר"ן וכל הנ"ל דלכן מלמדו מדרש וכו' וכו' משום דמלל"נ ודאי אמת דתחלת וראשית הלימוד מתחלת ממצוה לא מגרע מה שאח"כ נהנה. דכל מצוה דאיכא הנאת הגוף בהדה לא מגרע דהוי גם אז לאו ליהנות וד"ל. א"כ שני הענינים אמיתיים דודאי רק מצות לל"נ ולא תמצא בשום פעם דיהי' נאמר בתורה דלא להנות ניתנה. אפ"ה לא נאסר המודר ללמוד תורה ודו"ק כי זה נכון ת"ל:

יא

עוד יש להביא סמך ממקום גדול דהשמחה רבה של לימוד התוה"ק היא גבוה על גבוה. גם בפשוט כפשוטו ככל שמחה מורגשת ממקום הלכה אחרת. דהנה במשנה ברכות כ"ח ע"ב אי' רנב"ה הי' מתפלל בכניסתו לבהמ"ד וביציאתו וכו' ופירש הר"ם בפה"מ שלו וכן הרע"ב במשנה שם דהוא חובה על כל א' מישראל. ודייקו כן מלשון הגמרא (שם) ת"ר בכניסתו מהו אומר וכן ביציאתו מהו אומר משמע דלא חוזר על ר"נ ב"ה דאם עליו חוזר הרי צריך הי' לומר מה הי' אומר. ומדנקט לשון מהו אומר. ש"מ דחובה כן על כאו"א ועיין נמי בתויו"ט שם ונפסק כן גם להלכה בש"ע או"ח סי' ק"י. וניחזי נא הרי

בכל מיני המצות קיי"ל בברכות דף מ"ד ע"ב דהא דתנן יש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו ומאי ניהו מצות ופירש"י דאין מברכין כשמסלקין תפילין וציצית ואחר תקיעת שופר ולולב. ואפילו בני מערבא דמברכין בתר דמסלקין תפילייהו אקב"ו לשמור חוקיו. הא הם נמי רק בתפילין נהגו כן ע"ש ואנן נוהגין דלא כבני מערבא וכדאיפסק בש"ע או"ח סי' כ"ט. ועיין מפורש בתוספת סוכה ד' ל"ט ריש ע"א ובתוספת מנחות דף ל"ו ע"ב ד"ה ושמרת דאפילו בני מערבא לא מברכין כלל אחר שום מצוה אחרת רק על תפילין ובאמת לא היו צריכין לומר רק לאפוקי ריחני דהי' יכול לומר גם שארי מצות ע"ש ואם איתא דתורה שוה למצות למה לא מחויב להודות גם על כל המצות לאחריהם. כמו שמחויב על יציאתו מבהמ"ד. הן אמת דבש"ע וכל הפוסקים לא נזכר גם בתורה ביציאתו לשון ברכה רק הודאה מודה אני לפניך ששמת חלקי ע"ש. אבל מצאתי לגאון אחד קדוש מדבר והוא האדמו"ר מהרנסטייפאלי הה"צ ר' מ"ד זצ"ל בהקדמה שלו לה' ענט"י הנדפס בספרו הקדוש חיבור לטהרה דכותב בהאי לישנא אמרו חז"ל בפ"ד דברכות אשר כל אדם מחויב לברך אחר לימודו על שנתן לו השי"ת חבלו בנעימים להיות מיושבי בהמ"ד עכ"ל הרי כותב מפורש לשון מחויב לברך וביאור דבריו הקדושים שלא יהי' מיפרך קצת דבשום פוסק ושום אחרון לא נזכר ברכה. כי אם הודאה. אבל דבריו ישרים ויש להם מקום גדול:

דהנה בב"י או"ח סי' מ"ז הביא תשובת הרשב"א שהקשה למה אין אנו מברכין על התורה לאחריה כמו שאנו מברכין בכל בוקר ברכת התורה לפניה. ותירץ הרשב"א דתורה הוי מצוה ואין מברכין על המצות לאחריהם כדאי' בפ' בא סימן עכ"ל הרשב"א. והב"י עצמו מצא תירוץ אחר דהרי לימוד התורה כל היום וכל הלילה. ואין שעה שאין חייב להתעסק בה לזה לא שייך לברך לאחריה עכ"ל הב"י. א"כ לסברת הב"י רק ליחיד. אבל להיות בבהמ"ד הא א"א להיות כל היום וכל הלילה דהא ילכו לישן דבבהמ"ד אסור לישן שינת קבע לעולם. משמע דמברכין להב"י על התורה לאחריה. וגם אליבא דהרשב"א י"ל דדוקא כל א' מישראל. אבל מי שהוא גדול הדור. דתורתו היא תורה לכל ישראל. הוי כמו קריאת התורה בצבור דכתב הרשב"א דודאי מברכין לאחריה. כן כל ראש ישראל המפורסם לרבים שאני. ויש לדמות זה כעין הא דאיתא בש"ס תענית ד' ט' ע"א דאלים זכותי' כרבים דמי. וכדרך שאמרו נמי בש"ס ר"ה ל"ב כיון דרבים אתי מינה כרבים דמיא וד"ל ובפרט ביציאתן מבהמ"ד דהוי שם ת"ת דרבים משמע ודאי דגם לשון ברכה שייך כאן וד"ל. עכ"פ איך שיהי' אבל הא ההלכה חלוטה ופסוקה דמחויבין לתת להשי"ת

הודאה עצומה ואפ"ה הא זה הוי רק על לימוד התורה ולא אחרי המצות ש"מ דהנאה גופנית יש בלימוד התוה"ק נתוסף על העונג ושמחה של המצוה שנתקיימה:

יב

ובזה יש לי פרפרת נאה לתרץ קושית המבי"ט ז"ל שהובא בספר בית הכנסת של התהלים שהקשה על הפסוק פקודי ה' ישרים משמחי לב דהעולם מפרשים הפי' דפקודי קאי על כלל המצות והקשה הוא המבי"ט ז"ל דלמה באמת לא נמצא אפילו פ"א בכל התורה שבכתב החמשה חומשי תורה שיהיו נקראין המצות פקודים. ורק דוד המלך ע"ה הוא התחיל לקרוא אותן בשם פקודי ה' ע"ש. וכן מקשה שם עוד קושיא חמורה דלא יכול להבין איך אמר דוד בתמניא אפי אתה צוית פקודיך לשמור מאוד אי' הוא המקום בתורה. שהשי"ת יצוה בלשון כזה. לשמור המצות מאוד. ולא מצא מקום לתרץ כי אם על העשרת הדברות בלבד יעו"ש. אבל בענ"ד אדמה כי מצאתי פתרון. דהלא מדחזינן דרז"ל אסרו לאבל ר"ל ללמוד תורה וסמכו עצמם אך על הפסוק פקודי ה' ישרים משמחי לב הרי אנו כל ישראל שומעים דרז"ל מפרשים לשון פקודי ה' רק על לימוד התורה. והשמחה שבא אל הלב מלימוד הא הוי רק כשמבינין היטב שאין שום סתירה ממקום זה למק"א כי התם שאני או הכא במאי עסקינן וכידוע. א"כ עליו להיות בקי בכמה וכמה הלכות. וכל כללי השלש עשרה מדות שהתורה נדרשת. וכל הל"ב מדות דריה"ג. ואינך. וכמעט כל התרי"ג מצות יהיו נודעין לו במקצתן עכ"פ אז אח"כ מונה לפניו וסופר אם ישרים הם. ולא נסתרים מהלכה אחרת. הרי שפיר רק ע"ז יש לשין פקודים כי כל פקד לשון מנין ומספר הוא. וכן אמרינן בקדושין ל' למה נקראו ראשונים סופרים. שהיו סופרים כל האותיות שבתורה ועיין בתוספת שם ד"ה נקראו דהביאו מהירושלמי דנקראו סופרים שעשו כל התורה מספרות כגון ארבעה אבות נזיקין. אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכיוצא בהם עכ"ל ע"ש. א"כ חזינן דקאי רק על התורה הרי זהו שבודאי פעמים עצמו מלספר שהשי"ת גם בחומש קורא ספר התורה הזה דהתורה נקראת ספר שמספרין בה והוא נמי פירוש אחד עם פקודי שג"כ לשון מספר ומנין כידוע לכל. והשתא חדא מתורצת בחברתה. וגם י"ל דדוד הע"ה גלה סוד ה' ליראיו דלהלכה קי"ל פקדונות הן כזכרונות וכר' יוסי בר"ה ל"ב ע"ב ותהא ניחא גם קושיא השני' דכמה יקר כעת הפירוש אתה צוית פקודיך לשמור מאוד פשוט דקאי גם על כל התורה כולה ולא רק על עה"ד דהיינו שישמור לזוכרם דהוא הוא לשון המשנה דאבות פ"ג משנה ח' ר' דוסתאי בר ר' ינאי משום ר"מ אומר כל השוכח ד"א ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו. שנאמר רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח וכו'. הרי דר' מאיר

עצמו מפרש דזה הפסוק קאי על כל התורה כולה וכל הלימודים הקדושים שלא ישכחם ולא יסירם מלבו. לכן שפיר אמר נמי דוד הע"ה אתה צוית פקודיך פי' כל התורה לשמור מאוד פי' שיזכור ולא ישכחם. הרי דדברי תורה גדולים עד מאוד והם המביאים לידי שמחה הקדושה והטהורה ואם אפילו רק לימודי התורה מהפוסקים מה שחדשו הם ז"ל גדול כ"כ שמפיהם אנו חיים והם הם חיינו ואורך ימינו עאכו"כ אם זוכה אדם לחדש בעצמו דיבור א' של תורה אפילו איזה שהוא ודאי אין ספק שמחויב להודות להשי"ת על ששמח בחלקו ואני אמליץ ע"ז כדרך שאמרו ריקנין שבך וכו' דאפילו מה שנראה לכאורה דהוא האדם לא מלא בלבו תורה הרבה ג"כ ימצאו דבורים מלאים כרמון ואימא בי' מילתא.

יג

ובשה"ש כפלח הרמון רקתך דורשין רז"ל במגילה ו' אפילו ריקנין שבך מלאים מצות כרמון וצריך להבין אם קרית להון בשם ריקנין איך אתה חוזר וקורא להון מלאים. דממנ"פ אם ריקנים אינם מלאים וגם מה שמדמה אותן לרמון צריך ביאור. ונלפע"ד דהנה אמרו קרא ק"ש שו"ע יצא י"ח והגית בו יומם ולילה והגם דבש"ס מנחות לא נמצא רק קיים לא ימוש ע"ש ד' צ"ט אבל בש"ע הרב ה' ת"ת פ"ג סי' ד' בפירוש כהאי לישנא ובריש מסכת פאה תנן אלו דברים שאין להם שיעור וכו' ותלמוד תורה ובירושלמי שאין להם שיעור לא למעלה ולא למטה ומבואר דלענין חובת מצות ת"ת לבד א"צ ק"ש שו"ע דוקא דהא אין לת"ת שיעור ובדיבור א' לכאורה יוצא לפי הירושלמי רק דעכ"פ מחויב בלא"ה לקרות ק"ש משום מצות ק"ש גם בלא ת"ת לכן נקט דקרא ק"ש שו"ע יצא וכו' אבל לעולם בתיבה אחת יצא ורבינו הגדול הגר"א ז"ל בביאורו למשנה דפאה חידש דבר יקר דמש"ה אין מבטלין ת"ת על שום מצוה שאפשר להתקיים ע"י אחר משום דבת"ת הא בכל תיבה ותיבה מקיים מצות ת"ת וא"כ אם ילמוד למשל דף גמרא או תורה שבכתב הרי יש שם כמה וכמה תיבות ונמצא דקיים כמה וכמה מצות פעמים אין מספר כיון שבכל תיבה הוי מצוה ע"ש בשנות אליהו. והנה ברמב"ם פ"ב מה' ק"ש ה' ד' וז"ל וכן האומנין בטלין ממלאכתן בפרשה ראשונה כדי שלא תהא קריאתן עראי עכ"ל וזה ידוע דזמן עבודה של כל האומנין הוי רק ביום ולא בלילה דכן כתוב יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב ועיין ש"ס סנהדרין ד' צ"ב ע"ב משום פועלים וברש"י שם נמצא דבערבית גם האומנין קורין ק"ש כדרכה כולה בכונה ורק בשחרית האומנין קורין רק פרשה ראשונה וקיי"ל דמצות ק"ש היא בציצית ותפילין כמבואר בברכות דאל"כ הוי כעולה בלא מנחה. והנה בק"ש כולה מונה הש"ע או"ח סי' ס"ו רמ"ה תיבות ובפרשה

ראשונה עם פסוק שמע לבד בשכ"מ יש מ"ח תיבות וביחד עולה לרצ"ג תיבות ולפי דברי הגר"א דבכל תיבה מקיים מצוה עלו לו לאומן רצ"ג מצות וממילא הא קיים נמי המצוה דק"ש ומצוה דציצית ומצוה דתפילין ג"כ שלשה מצות הרי ביחד רצ"ו כמספר רמון וזהו ריקנין שבך פירוש גם הבטלים ממלאכתן היינו האומנים שמחויבין לבטל מלאכתן ג"כ מלאים מצות כרמון והוא כפלח הרמון רקתך. וד"ל. ונחזור לענינינו דלא ירחיקו ח"ו לכל אדם המדבר בדברי תורה. ואל יפליגו לכל דבר. שגם אם נראין ריקנין לעומת גדולים אנשי השם. אפ"ה ימצאו לפעמים דברים מלאים שיהיו עריבים לאזן שומעת:

יד

והנה נמצא דבר הפלא בספר ויקהל משה הראשון מהגאון ר' משה אלפלס שנדפס בשנת שנ"ז על כ"ה דרשות. כותב שם שישתדל כל מי שרוצה לדרוש ברבים שיוכל לומר איזה דיבור שלא שמע אזן עדיין מזמן נתינת התורה בסיני ע"ש. אבל מי יזכה לזה אך יחידי סגולה הבאים בסוד ה'. אבל עכ"פ חזינן דאפילו מקטני ערך עליו לחדש דיבור חדש כל שהוא. וגם אחריו בא הגאון הנפלא בעהמ"ח שו"ת מנחת עני חתן הראש גולת אריאל הנוב"י ז"ל וכותב מפורש בההקדמה שלו להמנחת עני שאפילו הקדמה לא יכתוב אדם אם לא יחדש דיבור חדש לגמרי. ושם מדייק הוא מלשון הגמ' הידועה דאמרו ז"ל מגילה י"ט ע"ב מה שהסופרים עתידין לחדש. הראהו הקב"ה למשה בסיני הרי דקדקו מה שעתידין "לחדש דייקא. שיהי' דבור חדש. וחידוש לי שהעלימו כמה מחברים להביא סמוכים לדברי הגאונים ההם שהגידו שמהשמים ידרשו אך לדיבורים חדשים. ותה"ל אשר באמת מקור גדול מצאתי לזה. דכן איתא בילקוט שמעוני שופטים קפיטל ה' פסוק ח' יבחר אלהים חדשים. דהילקוט לא רצה לפרש דקאי לגנאי ח"ו כאשר פירשו שם המפרשים אלא מפרש להיפך ממש. דקאי לשבחתא ורבותהון דישראל. דהקב"ה בוחר במה שמחדשין ישראל בדברי תורה וזהו יבחר אלהים חדשים ע"ש. וכן מצאתי בתנא דבי אליהו רבא סוף פרק עשירי אות באות כדברי הילקוט דקאי לשבח ע"ש וז"ל הספר מענה אליהו מהגאון ר' יצחק אליהו לנדא מווילנא. שנדפס על התדב"א בווילנא שנת ת"ר שם בסיף פ' יו"ד ס"ק כ"ב וז"ל ומבאר גם הפסוק יבחר אלהים חדשים שהשי"ת בוחר בחידושי תורה. שכל שמתחדש חידושי תורה ע"פ. ה"ז כאלו אמרו לו משמים לבנות בהמ"ד ולחדש בם הד"ת. ובשבילו ניצולים ישראל וניתן לו שכר הטמון באוצרות החיים. וזהו יבחר אלהים חדשים חדושי תורה. אז לחם שערים ע"י מלחמתה של תורה בפלפול הת"ח עכ"ל. ולפיכך אמצא לי מקום בעזהי"ת לכתוב בהקדמתי. כאשר גזר הגאון בהשו"ת מנחת עני איזה דיבור חדש תה"ל. והוא דהנה ידעינן דרבינו הקדוש

חילק את הסדרי משנה לששה חלקים. וקראם בשמותם הקדושים זרעים מועד נשים נזיקין קדשים טהרות. ורז"ל (בשבת ל"א) נתנו סימנם בפסוק והי' אמונת עתיך וכו' ונמצא הסימן שלהם בקצרה בתיקוני זוהר כמה פעמים "זמן "נקט וגם נמצא בפירוש המשנה של הרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים זה הסימן. "זמן "נקט. ועיין בהקדמה של הצל"ח למסכת ברכות שעמד למצוא טעם עפ"י רמז לראשי תיבות שלהם שנמצא מהם השני תיבות "זמן נקט":

טו

ויש לי הערה גדולה על השם שנתן רבינו הקדוש בעצמו. למה בכל החמשה סדרים קבע לשמותן בלשון רבים זרעים. נשים. נזיקין. קדשים. טהרות. ולמה לא קבע לסדר שני ג"כ בלשון רבים מועדים וקבע רק לשון יחיד מועד. והלא בתוה"ק עצמה הא כתוב אלה מועדי ה' לשון רבים וכן באמת הא תה"ל כמה מועדי קודש נתן לנו השי"ת מועדים לשמחה ובפרט שבאותו הפסיק דישעי' ל"ג גופא הא כתיב עתיך בין הכתיב בין הקרי בלשון רבים. והי' לו לרבי לקרוא גם סדר זה ככל אינך מועדים. ולא ראיתי עוד ההערה הזאת בשום מקום ומקום הניחו לי תה"ל ומצאתי פשר דבר לזה ויהי' גם הסימן זמן נקט ג"כ נכון דרבי התכוון בזה כדי ללמד אותנו הלכה נגלית ממש:

טז

דהנה בש"ס שבת דף י"ט ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת ופירש האלפס וסייעתו הטעם משום דג"י הראשונים הנוסע בספינה מצטער טובא ומתבטל מעונג שבת. אבל הרז"ה במאור הקטן שעל הגליון פ"ק דשבת פי' משום דיצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש. ובתוך ג"י קודם שבת הוי קמי שבתא ע"ש והנפקא מינה דלהרי"ף ההולך לדבר מצוה מותר. אבל להרז"ה אסור גם לדבר מצוה ועיין ברמב"ם נמי כהרי"ף ס"ל ועיין בר"ן פ"ק דשבת משמע דהרמב"ן ז"ל נמי כשיטת הרי"ף והגם דלכאורה מש"ס מפורש בנדה ד' ל"ח משמע קצת כהרז"ה דאמרו שם חסידים הראשונים לא היו מש"מ אלא מרביעי ואילך ולא בליל א' ב' ג'. דשמא תתעבר ותלד בשבת ותתחלל שבת על ידה אע"ג דאז יהי' מותר משום פק"נ. אפ"ה אין לגרום כלל חילול שבת והיינו כהרז"ה וכן העיר הגאון ר' צבי חיות מש"ס זה להרז"ה. אבל באמת אדרבה מכאן גופא סתירה להרז"ה. וראי' עצומה לשיטת הרי"ף וסייעתו. דאין לאדם לראות המצוה אלא לפי מקומה ושעתה דאם כהרז"ה למה אמרו חסידים דייקא אם מהדין הוא לא שייך לשון חסידות בלבד א"ו דרק מחמת שהיו חסידים גדולים הם החמירו על עצמם ע"ד קדש עצמך במותר לך. אבל לכל ישראל כולם אין לדבר אלא מקומו ושעתו. ועיין בש"ך

יו"ד סוף סימן רס"ו שהביא דהב"ה בשם הרשב"ץ רצה לאסור למול מילה שלא בזמנה ביום ה' משום סברת הרז"ה הנ"ל ודחה הש"ך ז"ל ופסק להלכה דימולו גם מילה שלא בזמנה ביום ה' בשבת דהרי קיי"ל דמפליגין בספינה לדבר מצוה גם ביום ה' ע"ש וכן פוסק המג"א בסי' של"א ס"ק ט' דמותר למול שלא בזמנה ג"כ ביום ה' או ו' בשבת. וכן בפמ"ג שם בא"א סי' של"א ס"ק ט' וכן נוהגין כל אחב"י לעולם ולא חוששין להנ"ל להרז"ה לפיכך קרא רבינו הקדוש מועד ללמד דרק זמן א' מה שאתה עומד בו ולא נחוש מה שיתחדש בזמן אחר וזהו מועד ולא מועדים. לפי דהלכה כהרי"ף וסייעתו ולא עוד דאפילו להרז"ה ודאי כן נמי דלא נדקדק רק על זמן שהוא עתה והראי' דאם איתא דהרז"ה חושש לזמן העתיד לבא. למה מתיר להפליג בספינה ביום א' ב' ג'. דהרי לדידי' משום דיבא לידי חילול שבת במלאכות גמורות. מאי טעמא שרי לדידי' ג"כ קמי שבתא. א"ו דהרז"ה ג"כ מודה להאלפס בעצם הסברא. דאין לאדם לחוש. רק זמן הנמצא. ולא על זמן אחר. רק הרז"ה ז"ל תפס דמיום ד' ואילך הוי לו כמו שבת ממש. ויומא אריכתא מארבעה ימים הוא. וכשם שבשבת קודש ממש לא מפליגין. כן להרז"ה ד' ה' ו' הוי כיום הקדוש ממש. ובזה לא הודו לו. אבל להשורש והעיקר דאין לך אלא שעתו כ"ע מודים. ולזאת ודאי מועד ולא מועדים ודו"ק:

יז

ואגב יש לי בעז"ה להביא פרפרת נאה וראיה גדולה להרי"ף וסייעתו ואשר כל עין יראה דסברתי שהגדתי דהרז"ה נמי מוכרח להודות להרי"ף היא אמיתית ומוכרחת מש"ס אחרת. דהנה אי' בשבועות במשנה ד' כ"ה ע"א שבועה שלא אישן וכו' ומקשינן בגמרא שם האיך אומרים דשבועה שלא אישן הוי שבועת ביטוי והא אמר ר' יוחנן האומר שבועה שלא אישן ג' ימים. מלקין אותו וישן לאלתר. דהוי שבועת שוא כדפירש"י שם. ומשנינן התם דאמר שלשה ימים עכ"ל. ובא ע"ז הר"ן ז"ל באלפס שם בדפוס זיטאמיר הוא דף רצ"ו סוף ע"א ומסתפק בחקירה חדשה. איך יהי' הדין לר' יוחנן אם אדם נשבע שלא יאכל ולא ישתה חודש ימים אם הוי ג"כ שבועת שוא כמו שינה. או דיש לחלק. והחליט הר"ן דלא דמי לשינה. דהרי אינה בידו כלל. ואפילו אם יתחזק בכל כחותיו שלא לישן לא יועיל לו כי התרדמה תפול עליו בעל כרחו. משא"כ אכילה ושתיה בידו הוא דאפילו בזיבולא בתרייתא. יכול להתעקש ולא לאכול. ולא תבלע המאכל בקרבו בעל כרחו. והביא שם הר"ן דהרמב"ם ז"ל פליג ואומר דהנשבע שלא לאכול ז' ימים הוי ש"ש כשינה. ואעפי"כ לא חזר הר"ן מסברתו הנחמדה דהיא ישרה וברורה. דשינה שאני ע"ש. ולא עוד אלא דהשלטי גבורים שעל האלפס סביב שם בדף רצ"ז ד"ז פוסק להלכה

דחל השבועה באכילה כסברת הר"ן. דשינה קופצת בע"כ על האדם אבל אכילה בידו להרעיב עצמו כמה שירצה. ולכן לא הוי שבועת שוא ול"ד לשינה ע"ש. והגם דבגיטין דף פ"ד ע"א אמרו גם בשינה דבדידי' קיימא. דאיבעי מבריז נפשי' בסילואתא ולא נאים. כבר תירץ זה הגאון ר' יוסף שאול בהמ"ח יד שאול בספרו ידות נדרים ה' שבועות סי' רל"ו ס"ק יו"ד דהא דגיטין קאי רק על יום א' או ב' ימים אבל שלשה ימים כ"ע מודו דלא הוי בשום אופן בידו ושפיר נכון סברת הר"ן והש"ג יעו"ש והשתא אם איתא כסברת הרז"ה בספינה דאסור לאדם לעשות דבר שיב עי"ז להבא לעבירה משום פ"נ. הי' גם כאן בשבועה שלא לאכול שבועת שוא דהרי ודאי יסתכן וכשיסתכן ודאי יאכל משום פ"נ הרי זה גופא אסור להרז"ה א"ו דמכאן ראי' להרי"ף דרק משום עונג שבת. או דרק בג"י קודם שבת הוי כשבת עצמו לרז"ה נמצא דלכ"ע רק מועד אחד דהשתא. ולא מועדים וזה נמי "זמן נקט ודו"ק:

יח

וגם י"ל עוד סברא למען להסביר דברי הר"ם דלכאורה סותר עצמו מהכא להתם דהכא בהפלגת ספינה הא גם הר"ם נמי תפס בפרק שלשים מה' שבת כהרי"ף דרק מחמת ביטול עונג שבת ולא כהרז"ה דיגרום חילול שבת משום פ"נ. ולמה כאן בשבועה שלא יאכל ז' ימים פוסק דהוי שבועת שוא דזה מסכמת רק לסברת הרז"ה לכאורה אבל יש להסביר באופן אחר לגמרי. דע"כ לא פליגי על הרז"ה רק במילי דאורייתא דהתוה"ק לא הטילה על האדם שיהי' זהיר גם ממה שיכול להיות להבא. ודיו שיהי' זהיר רק ממה שבזמן הזה ממש. אבל כל זה רק מעניני החיובים שהתורה הקדושה חייבתו. אבל מה שהאדם בודה מלבו מעצמו ואוסר את נפשו בזה סובר הרמב"ם שאם אפילו בזמן הבא אחר כן מחויב שלא יתחלל שבועתו כי איסור הבא מחמת שבדה מלבו חלוק טובא מאיסורא דרחמנא. וכדרך שאיתא בתוספת דתמורה דבאיסור שאדם בודה מלבו לכ"ע אי עביד לא מהני ע"ש. ה"נ כן דאסור מעיקרא לשבע אם יתחלל אח"כ ע"י פיקוח נפש ודו"ק. כן הוא להרמב"ם ז"ל. עכ"פ מוכח דמועד ולא מועדים:

יט

ועוד בדרך אחרת מצינו להלביש כונה של השם סדר מועד ולא מועדים דבזה למדין הלכה לדורות שבכל מצוה ומצוה יש רק זמן א' ולא יותר ופירוש הדבר כך הוא. דהנה קיי"ל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. אבל לכאורה הוי אמינא דאם יהי' אחר הזמן של מצוה הזאת מצוה יותר גדולה וחמורה ממצוה הזאת. ואם יעשה כעת מצוה הקלה לא ישיג אח"כ לקיים מצוה הגדולה והחמורה הייתי סבור דאפשר דידחה מצוה קלה

בכדי שיעשה אח"כ המצוה החמורה. אבל אנו רואין ברש"י סוכה ד' כ"ה ע"ב בד"ה שחל וז"ל אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני מצוה חמורה העתידה לבא. עכ"ל רש"י ע"ש היטב ומה פי' קלה וחמורה ידוע דקלה הוי מ"ע שאין בה כרת וחמורה הוי מ"ע שיש בה כרת. ובפירוש אי' שם בש"ס דהחמורה תדחה לגמרי אח"כ שלא יקריבו ק"פ כלל אפ"ה מטמא למת מצוה הקודם. ואך מחמת זה הכלל דכל מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה ועיין נמי במוע"ק ד' ט' ע"א אורח חיים פן תפלס דפירש"י שם וז"ל כל מצוה שבאה לידך בין קטנה בין גדולה עשה אותה שבאה לידך ואל תניח הקטנה מפני הגדולה עכ"ל וגם בדברי גדולי הפוסקים מדברין להלכה כן. והוא רבינו החכם צבי ז"ל בשו"ת סי' ק"ו הביא בשם שו"ת הרדב"ז סי' י"ג כן ומסכים עמו מצד הש"ס דמו"ק הנ"ל ומסיים שם הלכה למעשה דכל דהוי מצות שונות משני שמות אזי אותה המצוה דקדמה ובאתה לפניו אותה יעשה אפילו אם עי"ז תדחה המצוה החמורה שתבא אחרי כן ע"ש וכן מצאתי אח"ז בשו"ת הנוספות להשו"ת של רבינו הרב ז"ל מלאדי שבש"ע שלו שנדפס מחדש מהגאון הקדוש רמ"מ מליובאוויץ שו"ת צמח צדק על רבע נייר שנדפס בווילנא תרס"ה סוף חלק רביעי דף א' ע"א ג"כ להלכה כן דכל שני מצות מקדימין לעולם המצוה שקדמה גם שתדחה המצוה הבאה אח"כ. וא"כ הרי כשחר נכון לשון מועד פי' זמן א' ולא נביט מה שיהי' אח"כ מצוה יותר חמורה רק עלינו לתת לב לזמן הזה ולא על העתיד. וגם מסכים לזה הרמז דהר"ת "זמן "נקט פי' רק זמן ולא זמנים וד"ל. ובזה יש להבין הכונה דהמשנה והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה דאינו מובן לכאורה כאשר העיר התוי"ט שם. וכמה מפרשים. עתה מובן דיהא זהיר במצוה קלה הבאה לידו כעת לקיימה. ולא יחמיצנה בעבור שימתין על החמורה העתיד לבא. לכן אומר שפיר כבחמורה פי' כשם שאם היתה באה חמורה לידך כעת הא ודאי לא היתה מדחה בשביל אחרת העתידה לבא כמותה. כן תנהג גם במצוה קלה וכדברי רש"י דסוכה וזה ברור תה"ל:

כ

ועוד יש אופן שלישי להסביר הטעם דקרא רבי הסדר מועד ולא מועדים עד"ז. דהנה נבין נא למה נקראת המסכת מועד קטן הלא נהי דזה ודאי אמת נכון הדבר דחול המועד קיל באיסור מלאכה מיו"ט עצמו ואשר השם עצמו שלהן מכריז ואומר כך חול המועד. דהוא גם חול ומועד ביחד. אבל גם זה מן התורה עצמה. דהכתוב מסרן לחכמים כידוע בש"ס חגיגה ד' י"ח ובאלפס ריש מוע"ק. וכאשר הפסוק עצמו אומר גם עליהן. אלה מועדי ה' שגם חוה"מ בכלל מועדי ה'. ובלשון המשנה גופא באבות המבזה את המועדות

דפירש"י והרע"ב שקאי על חוה"מ. הרי דנקראין מועד ואיך זה כינה רבי להמסכת כולה בשם מועד קטן שתיבת קטן לא הוי לכבוד כל כך. אבל נכון לומר דה"ט דהלא ידוע לנו דבזו המסכת לבד נזכרו הדינים דאבילות ר"ל. ואיננה מיוסדת על חוה"מ בלבד אלא גם דיני אבילות ר"ל מפורשים שם. וידוע דכמה וכמה דינים שוין חוה"מ לאבילות באיסור המלאכה וכל שורש האיסור מלאכה דאבילות נלמד במ"ק ט"ו ע"ב מהפסוק והפכתי חגיכם לאבל. מה חג אסור במלאכה אף אבל אסור במלאכה דבזה פרשתי הכונה של הפסוק מועדיכם שנאה נפשי דקאי על המועד ר"ל של האבילות וזה נמי הכונה קרא עלי מועד לשבור בחורי דהרי אבילות הוי מועד דנהפך חג לאבל ח"ו. וכפי שהשי"ת הוא מלך חפץ בחיים ולא יחפוץ במות המת ר"ל הוי זה המועד ר"ל שלא לרצונו ודאי לכן ניתן לו שם מועד קטן פי' מועד בזוי והלואי שלא יהי' לעולם ויבולע המות לנצח רק מחמת זה השם קטן וזה ברור וכיון שכן שפיר נכון מאוד שקרא רבי גם כל הסדר בשם מועד לשון יחיד ולא מועדים למען לאפוקי מכללא דאם הי' קוראו מועדים הי' משמע דגם למועד אבילות ר"ל לכן רק מועד שהוא אך לשמחה ודו"ק. וכשם דהש"י חפץ חסד ורחמים וחיים ושלום ומרחיק הרע כ"כ שאפילו שמו המבורך מעתה ועד עולם לא יתייחס לעולם על הקללה וכידוע בתוספת מפורש בתענית ד' ג' סוף ע"א דעל שום צרה שלא תבא לא יזכירו שמו של הקב"ה ולכן מלא תרצח ואילך בחמשה הדברות האחרונות לא נזכר כלל גם פ"א שם השי"ת ע"ש ומשום הכי לא רצה רבינו הקדוש שיהי' זכר כלל של מועד המר בשם הקודש שלו ואם הי' קורא הסדר בשם מועדים כמו קדשים ואינך הי' משמע שכולל גם מועד זה לכן הוציאו לגמרי במפורש שאין לישראל רק מועד החיים והטוב וז"נ:

כא

ואגב יש לי בעז"ה דיבור נכון לסמוך פירוש הפסיק דקהלת שאמר שלמה טוב ללכת אבה"א ואשר לפי הנ"ל דאוהבי ה' ישנאו רע גם להזכירה על לשונם כלל ואיך זה יאמר שלמה המלך לשון טוב על בית האבל. וגם כל המפרשים דחקו עצמם להבין הפשע ומה חידש כלל החכם מכל אדם בזה ומי לא יודע דלשבר תאות החומר מסוגל יותר בית האבל מבית המשתה. וגם אם כפירוש הפשוט דהחי יתן אל לבו לראות דסוף אדם למות הי' ודאי יותר נשמע כשהי' אומר טוב ללכת להלוית המת מלכת להכנסת כלה וכלשון הש"ס באלו דברים וכו'. אבל בית האבל אין שום פירוש. אבל מצאתי פתרון לזה תהלי"ת בדבור יקר נכון מאוד דשלמה המלך למד לנו בזה הלכה אחת בנגלית התורה:

כב

דהנה בהסוגיא הגדולה דריש פ"ק דכתובות תניא התם הרי שהי' פתו אפוי' וטבחו טבוח ויינו מזוג ומת אביו של חתן או אמה של כלה מכניסין את המת לחדר ואת החתן והכלה לחופה ובב"מ ופורש ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג ז' ימי אבילות ע"ש. והיא הלכה פסוקה בכל הפוסקים עד האחרון שבאחרונים ויש לנו לומר דזה בא שלמה המלך ע"ה וחידש הלכה ברורה בסברא יקרה דכל הדברים הנ"ל אמורים רק להתיר לו מדינא דאם ירצה לנהוג כך לשמוח מקודם בבית המשתה והדר יתאבל ג"כ יעשה כדין אבל ודאי אם ירצה לכבוד אב ואם למרר עצמו בבכי ולשפוך כמים לבו על פטירת אביו שהלך לעולמו בטרם ישמח את אשתו אשר לקח ודאי דרשאי ג"כ. ולמען שלא נתעה בתהו לא דרך לחשוב אפשר חיובא חייבוהו חכמים רק לעשות כך לזאת בא שלמה ורמז טוב ללכת תחלה אל בית האבל מלכת אל בית המשתה מקודם ואחר כן לבית האבילות ואל יתעקש הקורא מנא אמינא לה אפשר באמת אסור לנהוג להיפך אראה ראי' מפורשת בש"ס דכעין זה נמצא בש"ס פסחים במי שהי' בדרך רחוקה דדינו ידוע עפ"י התורה שיש לו רשות לעשות פסח שני. אפ"ה בא רב נחמן ואומר בש"ם פסחים צ"ב ע"ב אם הקריב בראשון ודאי הורצה ומפרש הטעם מיחס הוא דחס רחמנא עליו ואם מקריב תבא עליו ברכה וה"נ ממש כן חס הוא דחסו עליו רבנן אבל בידו ודאי לנהוג כפי רצונו וכן תראה באלפס פ"ק דכתובות דאם אפשר להשתדל למכור הדברים שלא יהי' לו פסידא ינהוג מקודם האבילות ודו"ק ולכן כוון להלכה זאת גם שלמה בחכמתו וזה ברור והוא דיבור חדש ב"ה:

כג

והנה לעיל הראנו מהילקוט ומהתדב"א דהקב"ה בוחר בדברי תורה חדשים דייקא אבל לא נזכר בהם שיהי' חיוב לכתוב בספר דייקא דמזה לא דברו הם שם אבל כבר ידענו גודל החיוב הזה שיהי' כ"א כותב לזכרון בספר מה שמחדש בד"ת מכמה מקומות. הראש וראשון הוא הס"ח סי' תק"ל עיין שם. ובספר שושנת יעקב הנדפס זה לא כביר מהרב מבילעראדקי הביא שם מעשרה מקומות כולם אהובים וברורים אבל שכח ונעלם ממנו להביא דברי השו"ת מנחת עני שהביא דכל מי שאינו כותב ח"ו הוי כנביא הכובש נביאתו דזה הוי דיבור חדש ותמצא זה בההקדמה שלו להשו"ת מנחת עני ע"ש:

כד

ובדבריו אלה נבין היטב לשון הש"ס דב"ב ד' י"ב דאי' אעפ"י שניטלה הנביאה מן הנביאים מן החכמים לא ניטלה. דהוי עתה לפי דברי המנחת עני פשוט כפשוטו דעתה

אחר חורבן בהמ"ק אפילו יזכה אדם להיות בעל רוח הקודש. כאשר היו כמה גדולי עולם. וכמו הראב"ד כתב על עצמו כמה פעמים שנגלה לו בסוד ה' ליראיו אבל אפ"ה אין עובר אם יכבוש את מה שרואה ברוה"ק תחת לשונו. אבל מה שמתחדש באלו חכמי ישראל בחידושי תורה ואין מחלקין ביעקב. ואין מפיצין ד"ת בישראל. אומר הוא שעוברין כמו הנביא כשהי' כובש נביאתו. הרי דלא ניטלה הנבואה מהם ובאמת נ"ל לומר דלפי דעת הרא"ש שהובא בש"ע יו"ד סי' ע"ר דיוצאין ידי מ"ע של כתיבת ס"ת במה שקונין ספרי הפוסקים. א"כ הא י"ל דע"ז מרמז הפסוק ועתה כתבו לכם את השירה הזאת פי' דברי החד"ת יכתבו ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם. על ידי הכתיבה.

כה

ובזה יובן מה שאמר ר' טרפון בספ"ב דאבות לא עליך המלאכה לגמור. דלכאורה קשה איך קורא ללימוד התורה בלשון מלאכה. והרי כמה פעמים בש"ס אי' תקיעת שופר חכמה היא ואינה מלאכה. עאכו"כ על חכמה עצמה דודאי איננה מלאכה. ואיך ר"ט אומר כאן על התורה לשון מלאכה. וכן במשנה הקודמת היום קצר והמלאכה מרובה. פירשו כולם שם דקאי על לימוד התורה דמרובה היא דכתיב ארוכה מארץ מדה. ומה שייך ללימוד שם מלאכה. ובהדיא אי' בפ' מקום שנהגו דף נ"ד ע"ב ובכ"מ ת"ח בטלין משום דהרואה אומר מלאכה היא דלית לי' ש"מ דת"ח נקרא בטל ממלאכה והשם בטלן שניתן לעשרה בטלנין במגילה ה' דאל"ה לא הוי כרך הוי רק דיושבין באהלה של תורה ועיין נמי בעירובין י"ג. דאמר לו לר"מ בני מה מלאכתך אמר לו לבלר אני ש"מ דאם הי' אך ת"ח לומד תורה לא הי' לו תשובה. אבל בהנ"ל מובן דכיון דכל ת"ח מחויב לכתוב מה שמחדש היא היא הנותנת שזה היא מלאכת הקודש דידהו וזה מבואר כמעט מפורש נמי בהמשנה הנ"ל ר' דוסתאי בר ר' ינאי אומר כל השוכח דבר א' ממשנתו מתחייב בנפשו. דמוקשה לכאורה. הא כח השכחה בטבע הבריאה. שהטביע הקב"ה בהאדם ששוכח. ומה יכול לעשות ומה פשע בזה. אחרי שאין בידו שלא ישכח. אבל ודאי בלי ספק דקאי על זה דכשנתחדש לו איזה דיבור חדש בד"ת. ואינו כותבו לזכרון. ע"ז קאי המשנה שפיר. ולפיכך דקדק ר' דוסתאי ואמר ממשנתו היינו מה שזכה מעצמו שתוכל להיות נקראת משנתו שלו וז"ב. ולכן שפיר מסיים יכול אפילו תקפה וכו' פי' אם כתבה ואפ"ה שכחה ע"ז ודאי אינו נענש עוד. כי אם עד שישב בטל ויסורו ממילא בלבו מחמת שלא כתבם וד"ל:

כו

ובזה יש לי פרפרת עוד להסביר. הא דשמעון העמסיני ור"ע בש"ס דפסחים כ"ב ע"ב דשמעון העמסוני פירש מלדרוש האת דהפסוק את ה' אלהיך תירא. ור"ע דרשו שפיר את לרבות ת"ת. דנפלא הדבר למה באמת לא עלה לו לר"ש לדרוש כך כאשר דרש ר"ע. ובכל האתין שבתורה עמדה לו חכמתו ואך בכאן לא השיגה ידו כדי גדולתו. אבל נכון לומר לענ"ד דר"ש ור"ע פליגי דעתייהו עד"ז דזה ידוע דר"ע דדרש לרבות ת"ח הוי רק הטעם והסברא שלו משום דמורא רבך כמורא שמים. וידעינן מהברייתא דשנו חכמים דהלומד מחבירו וכו' אפילו דיבור אחד נקרא רבו ק"ו מדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים וכו' והנה מה למד מאחיתופל הוא הא דאיתא בסוכה נ"ג ובמס' מכות ד' י"א כשכרה דוד שיתין קפא חהומא ובעא למישטפא עלמא אמר דוד כל מי שלא יאמר אם מותר לכתוב השם וכו' נשא אחיתופל ק"ו בעצמו מסוטה וכו' ואמר לו שרי. ויש לפרש בשני אופנים י"ל דאחיתופל לא פירש הקל וחומר לדוד. רק אמר שרי ואז נזכר דוד המלך מעצמו סברת הק"ו. או י"ל דאחיתופל למדו בפירוש גם טעמו למה מתיר משום דכך וכך יש לדון ק"ו מסוטה. והנה מצינו בש"ס זבחים דף ק"א ע"א דגם משהורבינו הודה לאהרן שמעתי ושכחתי ע"ש. ולפי זה יובן לן כעת פלוגתת ר"ש ור"ע דודאי יכול הי' גם ר"ש העמסוני למצוא פשר דבר לדרוש האת ה' א"ת לרבות ת"ח. אבל מפני מה פירש משום דהרי הפסוק הזה לכלם נאמר וגם למשה רבינו עצמו והי' ירא ר' שמעון העמסוני לדרוש שגם משה רבינו יהי' מכבד ת"ח ביראה. דע"כ רק משום הסברא דמורא רבך כמורא שמים. והרי איזה רב הי' למשה רבינו. הא רק הקב"ה בלבד ואין בלתו בשום אופן ומה שאהרן אחיו הזכיר לו החילוק בין קדשי שעה לקדשי דורות סובר ר"ש העמסוני דבמה שמזכירין לאדם איזה הלכה ששכחה לא יהי' נקרא בשם רבו בזה. דהוא סובר דאחיתופל למדו לדוד העצם הקל וחומר דהוי הלכה חדשה ומש"ה קראו דוד רבו אלופו ומיודעו. ואשר אופן כזה לא במציאות כלל אצל משה רבינו לכן פירש מלדרוש האת הזה ודו"ק. אבל ר' עקיבא הולך בשיטה אחרת דגם מה שמזכירין לאדם הלכה שלמדה ושכחה ג"כ נקרא לו בזה בשם רבו. וסובר דאחיתופל לא למד לדוד הק"ו עצמו אלא הודיע לו אך עיקר הדין דשרי ודוד קראו רבו בזה לבד שהזכירו מה ששכח וא"כ הא אופן הזה הי' גם אצל משה רבינו שאהרן הזכירו מה ששמע ושכח וא"כ הרי בזה ג"כ יכולת לאהרן להקרא בשם רבו ושוב י"ל גם בו מורא רבך כמורא שמים ונוכל לדרוש האי את ה' אלהיך תירא גם במשה לרבות ת"ח ודו"ק וז"נ תה"ל. אלמא דכך הוי יקר דיבור א' של תורה דחייבו חז"ל לנהוג בו כבוד כמו לרבו ולא מיבעי

לר"ע דאפילו רק כשמזכירין דבר ששכח נקרא ג"כ רבו אלא אפילו לר"ש העמסוני דבעי דיבור חדש אבל גם הוא לא חילק לומר דבר גדול דוקא אלא דבר אחד יהי' איזה שיהי' ג"כ יקר בעיניהם:

כז

ואמנם באמת עלינו להסביר למה חשוב ומקובל כ"כ לרצון לפני חז"ל אפילו דיבור כל שהוא. הוא לפע"ד להגיד ראשית בפשיטות דהרי במדרש תלפיות ענף כתובים דפוס זיטאמיר הוא דף קס"ד ע"א הביא שם בשם הזוהר באדרא דבזמן שאין בהמ"ק קיים אדם כותב בספר מה "שלמד "איזה "חידוש "הרי "הוא שעולה "לו "במקום "קרבן עכ"ל ע"ש וכיון שכן הא כבר אמרו בש"ס מנחות נאמר בעולת בהמה לריח ניחוח ונאמר בעולת העוף וכו' לומר א' המרבה וא' הממעיט א"כ כמו בקרבן ממש אין שום נ"מ בין קרבן גדול לקרבן מועט ה"נ בחדושי דאורייתא מה שהוא הוא לרצון לה':

כח

אך ביותר ביאור יש להגיד דיבור נכון בזה דנקדים נא להבין דברי הספר חסידים שבסימן תק"ל. דאומר מפורש דכל מי שגלה לו הקב"ה דבר ואינו כותבה ויכול לכתוב הרי זה גוזל מי שגלה לו כי לא גלה לו אלא לכתוב עכ"ל. דקשה להבין מה ענין גזילה לכאן. ואיזה שייכות לתת שם גזילה בזה. אבל נכון מאוד בעז"ה. דבזה במה שהזכיר לשון גזילה מתרץ הפליאה שיכול להתפלא למה יהי' שום חשיבות כלל בדיבור קל הערך שיחדש תלמיד צעיר בחברייא שיהי' עומד ברום עולם כדבר חשוב ממש. הנה מהלכה אחת של הלכות גזילה יהי' מובן הענין שפיר:

דהנה ברמב"ם ריש ה' גזילה ואבידה הביא הרב המגיד משנה דין חדש מהירושלמי דהגם דמדינא ליקח דבר שאין הבעה"ב מקפיד שרי גם בלא רשות. אפ"ה אסרו גם זה בירושלמי. למשל ליטול קיסם לחצוץ את שיניו מגדר גדול דאין שום אדם בעולם שיקפיד על קיסם דק כזה. אפ"ה החסידים מחמירין. וגם זה לגזילה יחשבו והביא הסמ"ע בחו"מ סי' שנ"ט ס"ק ד' הטעם והסברא דהירושלמי דאוסר גם זה משום דאם אתה תאמר כן ילך כל א' וא' ויטול קיסם ויהי' במשך הזמן הגדר נהרס. ומה יקר בזה להבין גם ענין החידושי תורה. דמדמה הספר חסידים לגזילה. כדי שלא יאמר המחדש. דיודע בנפשו שהוא עם חידושיו לא נחשבים לכלום. ולא יהי' שום חסרון ניכר כשלא יכתוב. ולא ידפיס כלל. ואדרבה פן שתיקתו יפה לו מדיבורו וכתיבתו. ע"ז הדמיון דדין הגזילה תהא מכרזת לפניו דה"נ אם אתה אומר כן כל א' וא' יאמר כן ובמשך הזמן יהא ח"ו חסרון גדול בחדושי דאורייתא והוא מובן מאוד:

כט

אמנם בזה לבד לפי דמיון דהירושלמי בגזילה דבר שאין שום בן אדם מקפיד כנ"ל הי' הענין אך לסלסול והידור בלבד. אבל האזולאי ז"ל הביא שם בשם רבינו ר' אליעזר מגרמיזא דמי שאינו כותב מה שנתחדש לו עתיד ליתן את הדין עכ"ל ש"מ דגם מדינא אמרו שמחויב כן ואי' איפוא זה המקום לתלות בו אלף המגן. גם ע"ז יש ב"ה לי מקום למצוא פשר דבר דהנה ניחזי נא מה זה שהשיב ר' יוסי בן קסמא להאדם א' שפגע בו שאפילו יתן לו אלפי אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות וכו' מה ענין מרגליות לכאן. אבל כשחר נכון מוצאו מסוגיא מפורש בבבא מציעא דף נ"ו דאין אונאה לקרקעות אומר ר' יהודא (שם ע"ב) דגם בספר תורה בהמה ומרגליות אין להן דין אונאה ומפרשים בש"ס שם דהטעם במרגליות דאדם רוצה לזווגן ע"ש היטב. והרי יודעין אנו כולנו לדוגמא דלא יקח שום אדם מרגלית אחד על חוט שלם ויתלה אותה כי אדרבה כל הרואה יצחק לו. אפ"ה כמה יקרה תהי' לו הגרגיר מרגלית האחת לצרפה ולזווגה להמחרוזה גדולה שנמצאת לו שתתייפה בזה שתשלים לכל המחרוזה המלאה מאלפי אלפים מרגלית. ולכן מדמה ר' יהודא גם ס"ת למרגלית דכל חידושי דאורייתא אם אפילו כשהן לעצמן מצורבא חד אין חשובים כ"כ אעפי"כ חזי לאצטרופי להשלים לפעמים כידוע ללומדי למד. וכאשר כותב הגאון הגדול ר' חיים וואלאזינער בספרו דברי חיים על פרקי אבות דלכן יקר כ"כ כל חידוש דאורייתא משום דד"ת עניים במקום זה ועשירים במק"א ולפעמים מחידוש א' בהלכות סוכה יכולין להתיר עגונות ע"ש בלשונו הזהב. ולכן מובן מאוד הטעם ההפרש שבין תורה למצות דבמצות אומרים רז"ל עצמם דאין המצוה נקראת אלא על מי שגומרה כדדרשו בספרי פ' עקב בפסוק כל המצוה והביא זה גם רש"י בחומש. ובסוטה י"ג ע"ב. וגם אמרו עוד בלשונם הזהב כ"פ המתחיל במצוה אומרים לו גמור. והיינו דהא בהא תליא דאין המצוה נקראת אלא ע"מ שגמרה ואלו בתורת ה' תמימה אומרים רז"ל עצמם לא עליך המלאכה לגמור. אלמא דהוא משום דכל מה שילמוד ויעלה בסייעתא דשמיא איזה הלכה אחת בדרך חידושיו תהא מצטרפת לזווגה למקומות אחרים גם שנראים רחוקים מאוד ונותנת שמחה גשמיות בלבו יותר ויותר מאת דגנם ותירושם רבו וכאשר כל מי שלומד אפילו במעט דעה אשר חננו השי"ת לדוגמא הספר הש"ך בחו"מ או הספר בית שמואל באה"ע וכדומה וכדומה הוא יעיד עדות נאמנה שלא ידמה ולא ישוה כל תענוגי חללי דעלמא נגד העריבות והמתיקות שטועמין בטעם כעיקר דאורייתא. ומספרין כל יודעי שמו של הגאון הקדוש הרב מאפטא זי"ע בעל הספר הק' אוהב ישראל ששאלוהו ע"ז שהי' בעל בשר לפי הנראה

והשיב באמונתו שהוא מתענוג שלו שיש לו מגמרא ותוספת אשרי חלקו זצ"ל ולא לבד שמלימוד הלכות יוצאין ולומדין והולכין מחיל אל חיל להלכות אחרות המפוזרות בכמה מקומות. אלא גם משיחתן הקדושים בדרך עצה טובה ובדרך זהירות והתנהגות נוצצים נוגה כל היוצא מפי קדשם ללמוד הלכות קבעות ועמוקות שכ"ז גלוי וידוע לכל:

ל

ולדוגמא באותו המאמר שהזכרנו כאן בסמוך המתחיל במצוה אומרים לו גמור שמקורו הוא מירושלמי ספ"ק דר"ה וספ"ב דמגילה שזה הלשון שבירושלמי הביאו התוספת פ"ב דחולין דף כ"ט סוף ע"א ד"ה ומירק. שהביאו שם בשם מדרש ועיין רש"י בחומש פ' עקב בשם מדרש תנחומא כהאי לישנא התחלת במצוה גמור אותה. אבל במגן אברהם או"ח סי' תקפ"א ס"ק ז' הביא הלשון השגור בפינו המתחיל במצוה אומרים לו גמור עכ"ל ע"ש. דנראה לפום ריהטא דהוי אך כמו הידור מצוה דלא יפסיק באמצע וילך לו דהוי שלא לכבוד אבל כשנעמיק קצת יש בזה תפוחי זהב במשכיות כסף. וכוונו בזה הלכה עמוקה לדיני ממינות. דהנה נבאר נא הלשון אומרים לו דאינו מובן כלל דמי הם האומרים לו והי' ודאי הלשון נוח יותר בקצרה המתחיל המצוה יגמרנה וכן הירושלמי ב' פעמים דקדקו בלשון אומרים לו וכן התוספת ואין אתנו יודע מי יאמרו לו אבל כונה גדולה בזה דהנה בש"ס בבא מציעא דף למ"ד ע"ב בברייתא דזקן שמצא אבידה אינו חייב לטפל בה דלמדין ממה שהתורה כתבה והתעלמת דהפירוש הוא שפעמים אתה מתעלם והיינו דזקן ואינו לפי כבודו פטור מלטפל בהשבת אבידה. והיא הלכה פסוקה ואפ"ה בא רבה וחידש הלכה חדשה דאם התחיל הזקן שאינו לפי כבודו אפילו התחלה כל שהיא בהאבידה חייב לגמור כל ההשבה אפילו אם אין לפי כבודו. ולא עוד אלא אף זו דרבה עשה מעשה והטיל באמרי פיו חיוב על אביי להחזיר העזים מחמת שהטיל בהם קלא לבד חשב לו זה להתחלה וחייב להשיבם כשאר מוצא אבידה. ע"ש ד' למ"ד ע"ב. והדא הוא דאמרו ז"ל המתחיל במצוה. אומרים לו פי' הבית דין מחייבין אותו ואומרים לו גמור כאשר פסק רבה וכאשר עשה רבה הלכה למעשה אע"ג דאם לא הי' מתחיל כלל הי' פטור לגמרי ולא הי' עליו שום חיוב בעולם שיתחיל כלל אפ"ה כל שהתחיל חייב. וכמה מוטעם ומשובץ כמו משבצות זהב המאמר המתחיל במצוה א"ל גמור ודו"ק. ובפ' שקלים שנה זאת העת"ר הגדתי זה לפני מר אחי הרב הגאון הגדול כי הי' אז בחיים חיותו וצהבו פניו עד מאוד וענה בקול כי הפלא ופלא ושמח בזה עד מאוד תלי"ת:

לא

ועתה בדברים האמורים לעיל יהי' מובן הלשון שבש"ס בכמה דוכתי ומהם בשבת ד' י"א ע"א. לשון תורתו "אומנתן בגדולי התנאים ואמוראים ועיין תוספת ברכות ח' ע"א ברב ששת דהי' תורתו "אומנתו דלא הי' מובן לכאורה דמה שייך בת"ח כאלו יסודי עולם שתורה הוי להן אומנותן דהא ולא קרדום לחפור בה תנן. אבל בביאור הנ"ל דמחויבין לכתוב חד"ת זהו המלאכה והיא הוא האומנות שתורתן "אומנתן דהתחייבו לכתיב כל חידושיהם העומדים ברומו של כל העולם. אבל זהו אך על פי פשטיות:

לב

אבל יש לי ת"ל לומר דיבור נחמד בזה ובו אסיים לטובה. דבש"ס ב"מ ד' קי"ד ע"א איבעי' להו אם מסדרין בבע"ח אי גמרינן מיכה מיכה מערכין או לא. ופליגי בזה האמוראים ובמסקנא איתא דאשכחי' רבה בר אבוה לאליהו ושאל לו זה וא"ל מהו שיסדרו בבע"ח והשיב אליהו דגמר מיכה מיכה מערכין. ופסק הר"ם פ"א מהלכות מלוה ולוה כאליהו דמסדרין לבע"ח וכן נפסק להלכה בטוש"ע חו"מ סי' צ"ז סעי' כ"ג כאליהו ולא כר"ת בספר הישר דהביאו התוס' שם ונמצא לפ"ז דמניחין לו כסותו. והגם דהר"ת ז"ל הביא ראי' דלא מסדרין. מהש"ס דב"ק ד' י"א ע"ב מיני' אפילו מגלימא דעל כתפי'. דחו שם התוספת בב"ק י"א ותירצו די"ל שם מירי דיש לו שנים אבל אם אין לו אלא אחד מניחין לו כסותו ע"ש. (ואגב אורחן יש להעיר דהלא לכאורה יש סתירה לתירוץ התוספת ואדרבה ראיה להר"ת דאיתא בש"ס שבועות מ"א ע"א הלשון הזה דאמרו שם בנוסח קושייתם האי נקטי' לכובסי' דנשבקי' לגלימא. משמע דמניחין אותו ערום. ועוד שם בנוסח אחר אטו ת"ת משלחי גלימי דאינשי הן הרי נמי משמע דמפשיטין אותו ערום לגמרי וע"ש אבל תירצתי זה דהלא איתא בבית יוסף אה"ע סי' ס"ו על נוסח הכתובה מנאי ואפילו מן גלימא דעל כתפאי דקשה לכאורה והסביר הב"י דאפילו אם מסדרין לא קשה דיש לומר דהיא רק לשון שופרא דשטרי ע"ש ולפיכך י"ל זו הסברא גם כאן דכאשר הוקשו בהש"ס דשבועות בלשון תמיהא ובדרך הפלגה פרכי שם לחזק התמיהא חטפו גם שם לישנא דשופרא דשטרא וד"ל ויהי' בזה די השב גם על לשון הש"ס דב"ק י"א ודו"ק) נחזור להלכה הפסוקה דודאי מניחין לו כסותו וקיי"ל שם דאם הוא אומן מניחין לו גם כלי אומנותו דמרויח בהן פרנסתו והיא ג"כ הלכה פסיקה:

והנה איתא בנמוקי יוסף ס"פ המקבל שם דאם הוא ת"ת ולומד תורה מניחין לו כל הספרים שלומד התורה על ידם אם כי בש"ע לא פסק כן אבל הוא דעה גדולה וכן בספר התרומות פוסק כהנ"י והובא בב"י שם וכן החינוך הרא"ה ז"ל בפ' בחוקותי מצוה ש"נ

הסכים להלכה כהנ"י דמניחין לו כל הספרים שלומד משום כבוד התורה והוי לו כמו כלי אומנות אצל האומן כן התורה אצל ת"ח. א"כ מה נמלצו לחכינו לשונם הזהב "תורתן "אומנתן דהוי כאומנים והתורה כלי מחזיק ברכה שלהן וז"נ ב"ה:

לג

ועוד על דרך דרוש יש להסביר הלשון "תורתן "אומנתן. דהנה בכלל החילוקים הנ"ל שיש בין תורה למצות יש עוד חילוק א' עפ"י הא דקיי"ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא דהיום לעשותם ומחר לקבל שכרם. ע"ז מצאנו שהגאון הגדול ר' שלמה קלוגער זצ"ל בא וחידש דבר חדש ויקר מאוד בספרו מגן אבות על פרקי אבות בפ"ו על המשנה דגדולה תורה שנותנת חיים לעושיה ואומר שם דרק במצות שמן התור ליכא שכר בהאי עלמא. אבל בתורה בודאי יש חילוק דהלימוד התורה שלומדין מה שנמצא כבר ודאי דהוי כמו כל מצוה דשכר בהאי עלמא ליכא. אבל מה שמחדשין הת"ח בתורה משכלם הטוב והישר על זה נותן הקב"ה שכר גם בהאי עלמא. ולכן גם במצות דרבנן יש שכר בהאי עלמא ודו"ק שם היטב בהסבר יקר. א"כ כמה יקר להסביר לענין מה סמכו שם בסיום סדר נשים לשון מצינו שעשה אברהם אבינו כל התורה עד שלא ניתנה לדברי ר' נהוראי דלכאורה אין קשר להן. אבל השתא ניחא דהרי לר' נהוראי משמע דתורה נמי הוי אומנות דהרי אומר דמניח אני כל אומנות שבעולם ומלמד את בני תורה דנשמע דבחר את האומנות דהתורה מכל האומנות. ואיך שייך לתורה לשין אומנות שאין בה כלל מן הסוג דידהו אבל לפי דברי המהרש"ק ז"ל שפיר דמלמדו תורה כזו שיהי' מחדש בה חדשים לבקרים דאז השורת הדין דיתן לו הקב"ה שכר בהאי עלמא ממש ולפיכך נתברך אברהם אבינו בכל טוב והון ועושר בעבור שעשה התורה עד שלא ניתנה דהוי כמו שחידשה בעצמו וכמו מ"ע דרבנן וכמו חדו"ת שמחדשין בשכלם לכן שפיר כתוב וה' ברך את אברהם בכל ועתה כמה נכון וברור הלשון תורתן אומנתן ולא הסתפקו בלשון קצר תורה אומנתן אלא דייקא תורתן. וכן ביחיד ברב ששת תורתו אומנתו דרק מה שחידשו שנקרא תורתן כלשון הש"ס פ"ק דע"ז מעיקרא תורת ה' והדר ובתורתו. ה"ל החדש שמחדשים כל הגדולי ישראל נקראים "תורתן ע"ז שייך שפיר לשון אומנתו דכמו להאומן מחויבים לתת שכרו כן להם הקב"ה יתן וישלם שכרם ויתברכו ויתענגו על רב טוב בזה נמי אכי"ר:

ואני טרם אכנס להספר פנימה אשתחוה ואכרעה בהדרת קודש אל מול פני המנורה הטהורה הם הם אבותי הקדושים והטהורים הלא המה הראש וראשון אדוני אבי אשר ילדני ומחלציו הקדושים יצאתי הוא כבוד אבי עטרת ראשי הרב החסיד ועניו האביר

הרועים הבקי הנפלא רבינו הרב ר' יעקב יוסף הרב דאיוואנקאוו פלך קיוב זצ"ל נוראות היתה בקיאותו כי כאשר היו מזכירין לפניו ענין מה באיזה מסכת מכל הש"ס הי' אומר בע"פ מה שכתוב להלן והמסכת תענית כולה עם כל הגמרא כולה ועם כל הרש"י שבכל המסכת תענית הי' שגורה על פיו קדשו כמו שאנו קוראין אשרי ממש ונחקק כל זה על המצבה של ציון הר קדשו ותנצב"ה. ולמד אותי ארחות חיים עד הבר מצוה שלי ועלה נשמתו השמימה ויהי' למליץ טוב ויושר לפני השי"ת וישלח מהשמי שמים מלאכו לפני. ועפ"י דבריהם הקדושים ז"ל שאמרו והביא זה רש"י ז"ל בחומש סוף ואתחנן על הפסוק ושננתם לבניך דכשם דהתלמידים קרויין בנים כך הרב נקרא אב והראי' מאשר קרא אלישע ואמר אבי אבי ע"ש. הנה כי כן הזמין לי השי"ת אב הוא אדוני מורי ורבי המובהק הוא הרב הגאון העצום החריף האיום רבינו ר' נפתלי האלבערשטאם זצ"ל בן בנו של הצדיק הרשכבה"ג ר' חיים צאנזיר ז"ל בעהמ"ח שו"ת דברי חיים וחתנא דבי נשיאה של אדומ"ר איש האלהים קדוש ונורא מטשערקאס זצ"ל. והוא הגאון העצום הר"ן ז"ל פרש אז כנפיו עלי והביאני אל ביתו ובמספר ששה שנים משנת תרי"ח עד יומו האחרון שעלתה נשמתו הטהורה בגנזי מרומים אור ליום ד' כ"א כסלו שנת תרכ"ד למד אותי תורה הרבה וברוב גאונו וגודל חריפותו שם קנה ענותנותו והראה לי חבת הקודש שלו איך להבין ולהורות ולהעמיק לחלק בין דין לדין ולהכיר בסברא בין תכלת ללבן. כחו וגבורתו וקדושתו וטהרתו של מורי ורבי המובהק הזה כח מי יכיל ונודע ביותר לכבוד הבנים הקדושים הרבנים המפורסמים של הצדיק מו"ר הגאון הקדוש ר' מרדכי דום מהארנסטיפאל זצ"ל הם שמעו מפורש מפי כהן גדול אביהם זצ"ל עד היכן היו הדברים מגיעים וכן לכל ישראל המקורבים מטשערקאס זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל. ע"כ גם למען קדושתו שמתי אל לבי שתעלה גם זכרוני לפניו לטובה כי תלמידו המובהק הי' ג"כ מיושבי בהמ"ד וכו':

ולזכר עולם יהי' צדיק הוא כבוד אדוני אחי הרב הגאון הנפלא החריף המפורסם ר' ברוך עסמאן זללה"ה בעהמ"ח ספר חד וחלק ב' חלקים שמשנת תרכ"ד שעזב אותנו אדומ"ר הר"נ ז"ל הנ"ל ועד יום האחרון שלו אור ליום ב' ז' אייר שנה זאת תר"ע שם עינא פקיחא עלי ותמיד עמד על יד ימיני. ועל מי מנוחות נהלני וידו הקדושה תמכני אשר היה לי יכולת לשבת על זה השלחן ערוך אשר לפני ה' זכרה לו אלהים חיים זכותו הגדול והקדוש הזה:

וקראתי דברי חידושיי בשם ספר ברוך השם יען כי בתיבות ההם ישנם כל הזכרונות. ראשית כל לאבינו שבשמים שמחויבין להודות לו ששם חלקנו מיושבי בהמ"ד כאשר

נתבאר לעיל ועיין בשו"ת הריב"ש סי' פ"ב ובב"י הביאו באה"ע סי' ל"ד ובאריכות פרטי פרטיו נתברר בספר הנפלא והנשגב שדי חמד וחלק אסיפת דינים אות ב' מערכת ברכות אות קטן י"ג יעו"ש היטב. וגם לזכרון טוב לאדוני אבי עטרת ראשי כי מספר ברוך השם עולה בגימטריא "אבי הוא הרב אב יעקב יוסף" חושבנא דדין כדין ממש. וגם לזכור שם הראשון הקדוש משמו יעקב כי הברכה שבירך יצחק אבינו את יעקב והסכים עליהם חתם בברכה ואמר גם ברוך יהיה שיהי' ברוך שמו לעד וגם כך אמר הקב"ה לבלעם לא תאור את העם כי "ברוך הוא היינו מיעקב אביהם וגם זכרון לפני מורי ורבי המובהק שבלשון התוה"ק נקרא הרב המלמד תורה לתלמיד בשם אב כדפירש"י בפרשה ראשונה של ק"ש וכן עולה גימטריא אחת ברוך השם כמו אב נפתלי ממש תקע"ג בזה וכן בזה:

ובמפורש שם הקדוש והטהור של אדוני אחי יחידי הגאון הגדול ע"ה ששמו הקדוש יהא חקוק בתחלה ברוך ואח"כ גם שמי כאשר כל מחברים ספרים מישראל מרמזין גם שמם בזכרון הספר. והשם למפרע "משה ופני אל מול פני כ"ק אחי זצ"ל שהוא הי' העץ חיים למחזיקים בה ועליו שפר קדמי לאמר ותומכיה מאושר כידוע:

ואתפלל כדת לפי דברי הגאון המהרש"ק ז"ל שירחם עלי השי"ת שאהי' עוד רבות בשנים עוסק בדברי תורתו הקדושה ואזכה להוציא לאור עוד חדושי תורה בין הנמצאים כעת וכן מה שאזכה למצוא אותם וזכות התורה תגן עלי בשלומה אכי"ר:

כ"ד המשתחוה כלפי הדום כל עם קדוש ישראל. משה בהרב ר' יעקב יוסף זללה"ה חופ"ק האראדישץ (פלך קיוב)

כוכבי בוקר

א צ"ע בש"ס (מנחות דף מ"ב) פלוגתא דר"ח ור"נ אי ציצית חובת גברא או חובת מנא עיי"ש. דהא איך אפשר לומר דציצית הוי חובת מנא דהיאך יפרש ההלכה הפסוקה דקיי"ל וראיתם אותו פרט לכסות לילה ואם איתא דחובת מנא למה פטרה התורה כסות לילה. וכי בכסות יש בינה להבחין בין יום ובין לילה אלא ע"כ דהוי חובת גברא. וכן יש לעיין על הפוסקים בשו"ע (או"ח סי' י"ח) דלילה לאו זמן ציצית הוא. וא"כ ממילא מוכח דציצית חובת גברא הוא. ולמה הוצרך תו לפסוק (בסי' י"ט) דהוי חובת גברא דהא כבר נשמע לנו מהא דלילה לאו זמן ציצית הוא. אבל נזכרתי שהתוס' בברכות י"ד ע"ב ד"ה ויאמר הקשו כזה ותירצו יעו"ש:

ב עיין בש"ם (סוכה דף כ"ח) כלים נאים מצעות נאות "מעלן לסוכה. עוד אמרו שם ירדו גשמים "וירד אין מטריחין אותו לעלות ושמעתי מדקדקים למה נקטו בכניסה לסוכה

לשון עלייה. וביציאה מסוכה לשון ירידה ואמרתי דהדבר פשוט הוא משום דשם (לעיל דף כ"ה ע"ב) פירש"י דדרכן של בעלי הש"ס שהיו עושין סוכותיהן על גגותיהן ע"ש. ומש"ה שפיר דנקטו לכניסה להסוכה בלשון עלייה דהא היו צריכין לעלות על הגג. וכשיצאו מן הסוכה לבית היו יורדין מן הגג. וזהו ג"כ הא דתנן במשנה עולין לה ביו"ט ואין "עולין. וכן שם במשנה והביאו לו לר"ג שני כותבות ואמר להם העלום לסוכה. והיינו מטעם הנ"ל:

ג קשיא לי במשנה התם ר"א אומר י"ד סעודות חייב אדם לאכול בסוכה. והא בכל שבעה ימים ע"כ שבת יש בינתיים. וא"כ בשבעת ימי החג יש שבת אחד ויש כאן סעודה שלישית של שבת וא"כ הו"ל למימר ט"ו סעודות. ועיין ש"ס (שבת דף קי"ח) שדקדקו כן במילתא אחריתא. ובדוחק י"ל דמדין סוכה ליכא חיובא כי אם שני סעודות בכל יום כדרך כל העולם שאוכלין ב' פעמים ביום. ועדיין צ"ע. שוב נדפס ס' דברי משה המיוחס למרן הרמב"ם ז"ל שהדפיסו הר"ר יעקב מהרש"ק ומצאתי שכבר עמד שם בקושיא הזאת ועיי"ש מה שתירץ בזה:

ד בזמן שישראל עושין רצונו של מקום אינם מתייראין מליקוי המאורות כלל. ואין שום חולק ח"ו על זה עיי"ש (סוכה כ"ט ע"א):

ה **שרו** של עשו הוא סמא"ל. שם ברש"י:

ו אדם העובר על איסור כרת ח"ו אם עשה תשובה בחייו אז נפטר מהכרת של עוה"ב. עיין בש"ס (סנהדרין דף צ' ע"ב):

וכלי זכוכית יש להם תקנה בהתכה לחזור ולעשות מהם כלים חדשים מהשברים (סנהדרין דף צ"א ע"א) ונוחין לאבדן ככלי זכוכית הנאמר (בחגיגה דף ט"ו) היינו לשעתן:

ח התורה הקדושה היא נחלתן של ישראל שנחלו וירשו אותה משמת ימי בראשית כמו שנאמר בראשית ברא אלקים (סנהדרין דף צ"א ע"ב) וברש"י שם:

ט מה שנקראו ימי ביאת משיח צדקינו בכתוב, בשם קץ הימין היינו משום שיהי' קץ מזה שהשיב אחור ימינו וישיב אותה לפניו (סנהדרין דף צ"ב ע"א) ברש"י:

י שמתא חמירא מנגידא. כלל זה איתא בב"י (באהע"ז סי' קי"ט) עיי"ש. ולדעתי כמעט מפורש זה בש"ס (שבועות דף מ"א ע"א) דשמתא חמירא מנגידא:

יא סתם סוסים אדומים הם. היינו שע"פ הרוב הם אדומים. רש"י (בכורות דף ו' ע"א):

יב רוב קרבנות שמביאין בני אדם רק עולות. רש"י (בכורות דף י"ד ע"ב) ד"ה הקדישו:

יג סתם תלמיד חכם שבש"ס היינו תורתו אומנתו ועוסק בה ומהרהר כל שעה ואינו הולך ד' אמות בלא תורה עיין תוס' (סוטה דף כ"א ע"א):

יד יוהכ"פ אינו מכפר אלא ביום ולא בלילה. כן מוכח מש"ס (שבועות דף י"ג ע"א. כריתות דף ז' ע"א) ורש"י שם דכתיב כי "ביום הזה יכפר עליכם. ביום ולא בלילה. ועיין מה שכתבתי בזה דבר נכון בעזה"י בחי' ש"ס למסכת תענית:

טו אדם אינו יכול לישן כשהוא עומד אפילו רגע אחת. רש"י (יבמות דף קכ"א ע"ב) עיי"ש:

טז הדום מיוחד בין חיות השדה בזה שאין לו מנוחה לעולם אף רגע אלא הולך ובא כל שעה. רש"י (ע"ז דף ב' ע"ב):

יז הולכי מדבריות לא שכיחי הן לענין הטבע והן לענין הלכה דלהכי לא הוי מדבר רה"ר לענין שבת. רש"י (שבת דף ו' ע"ב):

יח יש סמך מש"ס (ר"ה כ"א ע"א) דבמחרת יוהכ"פ מרבים בסעודה במעדנים מדאמרו שם בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבא דמערבא והיינו באחד עשר בתשרי עיי"ש:

יט אפשר להיות אדם בעולם שיהי' גדול במעשים כמו משה רבינו ע"ה דאמרו רז"ל (בר"ה דף כ"א ע"ב) דחד אמר בנביאים לא קם כמשה אבל במלכים קם. ויש חולק על זה שם דאפילו במלכים לא קם:

כ ע"ד לידע איך יש להתנהג בעניני דרך ארץ כשבא איש אחד לבית חבירו לדבר עם חבירו הבעה"ב באיזה דבר סתר. ובתוך דבריהם בא עוד איש אחד לדבר עמו איזה ענין. באופן אשר דברי אחד הם דברי סתר מן השני ואין ראוי לו שישמע השני את דבריהם. וכן אם נזדמנו שנים לדבר ברה"ר או באיזה בית ובא עוד שלישי אליהם ורוצים לדבר שלא ישמע השלישי או אם היו שלשה בני אדם ויותר עומדים יחדיו ומדברים ושנים מהם רוצים לדבר בינם לבין עצמם שלא ישמעו הנשארים. איך יתנהגו אם יאמרו המדברים להנשארים שילכו לנפשם וכן הבעה"ב יאמר להשלישי שילך לו או אותן החפצים לדבר ילכו להם ולא יוציאו את השלישי כי אין זה מדרך ארץ לאמר לאיש הבא לבית חבירו שיוצא מביתו אלא ילכו המדברים אל המקום אשר יוכלו לדבר שם כאות נפשם. ויען כי דבר זה שכיח תמיד בכל יום. ומכש"כ באנשים אשר רבים ידפקו על דלתותיהם יום יום להתיעץ אודות כמה ענינים ודברי סתר. והשבתי דדבר זה יש ללמוד בהדיא מתוה"ק. דהרי בפ' בהעלתך שקרא הקב"ה לשלשה אנשי השם משה אהרן ומרים לדבר עמהם. ואח"כ כשרצה הקב"ה לדבר עם אהרן ומרים אשר לא ישמע משה רבינו בדברו עמהם. אף שהי' הקב"ה עם אהרן ומרים הצריכים לדבר ומשה נשאר רק יחיד אשר לא הי' צריך לשמוע דבריהם ואעפ"כ לא אמר הקב"ה למשה שיצא החוצה. ואדרבה הקב"ה בכבודו ובעצמו קרא לאהרן ומרים שיבואו אליו למקום אחר והניח את משה עומד במקומו.

א"כ בהדיא אנו למדים מכאן. אם הקב"ה ממ"ה אעפ"כ כביכול הלך עם אהרן ומרים אל מקום אחר ולא שלח את משה לצאת. א"כ עאכו"כ בשר ודם פשיטא דכאשר אפילו רבים הצריכים לעסוק באיזה דבר סתר ורק איש אחד הוא המפריע ביניהם ג"כ אין לומר להיחיד שילך לנפשו אלא ילכו הם למקום שירצו ויעסקו שמה בדבריהם. והאיש ההוא ישאר במקומו. וזהו מהלכות ד"א מתוה"ק אשר דרכיה דרכי נועם. ועוד זהו מפורש בספרי שם על פסוק ויצאו שניהם וז"ל למדך הכתוב דרך ארץ שכל זמן שאדם רוצה לדבר עם חבירו שלא בפני חבירו לא יאמר לחבירו קרב אליך אלא מושכו למי שרוצה ומדבר עמו עכ"ל. כן תראה הנוסחא בהגהות הספרי הנדפסים בחומשים של הגאון מלבי"ם ז"ל. והיינו דאמרי אינשי מי שצר לו המקום. הוא הולך לנפשו. ובלע"ז וועמען סי איז איינג. דער טרעט אפ. וזה נכון:

כא תבואה שלא הביאה שליש אם יזרענה לא תצמח ממנה שום גידולים. כן מוכח במשנה (מעשרות פ"א מ"ג) ועיין תוס' (ר"ה דף י"ב ע"ב) ד"ה התבואה:

כב איש אחד נפטר ר"ל ולקחו אנשי הח"ק סך רב בעד הקבורה. ועמד איש אחד ואמר כי הוא יצוה לבניו קודם מיתתו כי לא יתנו להח"ק סך רב ולא יחושו על מה שלא יקברוהו מהר. ועוד זאת יצוה כי לא יתאבלו עליו. ואמרתי כי על דבר השני ודאי הרשות בידו למחול שלא יתאבלו עליו ע"פ דברי השבות יעקב (ח"ב סי' ק"ב) ועיין בפ"ת (יו"ד סי' שד"מ) משא"כ בדבר הראשון יש לעיין ע"פ ד"ת. ועיין בעיקרי הד"ט או"ח הלכות שבת לסי' י"ג) הביא שם שאיש חסיד אחד צוה לבניו שלא יקברוהו עד יום שלישי למיתתו כי חושש פן לא תהיה המיתה ברורה ר"ל כעין פוקדין על המתים שא"א בזה"ז עיי"ש שפסקו הגאונים בימיו שיקיימו צוואתו. ולכאורה ה"נ י"ל כן. ועדיין צ"ע:

כג אין דרך הכתוב להתחיל בדבר שאינו כשר רק בדיעבד. בש"ס (סוטה דף י"ט ע"ב) בדיעבד לא פתח קרא ופירש"י שם אין דרך הכתוב לומר בתחלת דבריו שלא כדרך מצוותן עיין שם:

כד דרך טבעי יושבי כרכים להתנהג עצמם בגדולה. (בל"א פירין זיך גרוים). רש"י ור"ן בש"ס (ע"ז דף י"ב ע"א) בענין פרצופות. ומעתה אין חידוש על הוצאתם הגדולה:

כח מצינו בש"ס שמחויב כל אדם להתאמץ ולהשתדל לכתוב צוואה בחליו קודם מותו כי אמרו ז"ל (ע"ז דף י"ב ע"ב) האי מאן דבלע זיבורא מחיא לא חיי מיהו לישקייה רביעתא דחלא שמגז אפשר דחיי פורתא עד דמיפקיד אביתיה מכ"ל עיי"ש. משמע להדיא דלכן יש להשקותו רפואה זו שיחי' עוד מעט כדי שיוכל לצוות לביתו. אך קשה לי דלמה נקט הש"ס האי טעמא שיש לעשות לו רפואה בשביל שיצווה. הא מן הדין

יש חיוב משום פיקוח נפש. והא מצינו בש"ס יומא דמפני פיקוח נפש של שעה אחת נדחה שבת ש"מ דחיי שעה אחת של ישראל יקר מאד כמו חיי שבעים שנה. וגם הסברא נותנת כן דהא כל ימי חיי האדם ושנותיו הם כצל עובר וא"כ שבעים שנה ושעה אחת כחדא נחשב אחר המות. וא"כ מה לי פיקוח נפש עד שיבריא או שיחי' עכ"פ שעה אחת וכיון דגם שבת נדחה כ"ש שיש ליתן ו חלא שמג"ז וצ"ע:

כו לפנים משורת הדין לא יקרא בשם אמת. דאמת הוי רק מי שעושה כדין ממש בצמצום ולא לפנים משורת הדין. כן מוכח בש"ס (ע"ז דף ד' ע"ב). וזהו נחוץ לכמה דוכתי ובזה אמרתי שביום השביעי מז' ימי אבילות ר"ל כיון שעבר מקצת היום באין מנחמין אל האבל ומעמידין אותו. והטעם הוא שמזכירין לו תנחומין כי השי"ת יתנהג עמו מעתה במדת "החסד שהוא לפנים משורת הדין ולא לבד במדת האמת לחוד ח"ו שאין העולם מתקיים בו לבד כידוע מאמרם ז"ל אמת אמר אל יברא. ולכן מרמזים לו דכמו דהא דאמרינן מקצת היום ככולו הא אין זה אמת לאמתו דהא דרך אמת הוא דדוקא יום שלם נקרא יום ולא שמקצת היום יחשב ככולו. וא"כ למה אנו חושבין גם מקצת יום כיום שלם. אלא משום שהתורה שהיא "חסד כמ"ש ותורת חסד על לשונה חושבת לפנים משורת הדין דגם מקצת היום יחשב ככולו ש"מ שהקב"ה רוצה בלפנים משורת הדין:

כז ימות הגשמים הוויין שמנה חדשים בשנה בכל השנים. ובשנה מעוברת הן תשעה חדשים. וימות החמה לא הוויין רק ארבעה חדשים בשנה. כן מוכח להדיא בש"ס (ר"ה דף ז' ע"ב) דבאלול אדם מיגר ביתא לכל ימות הגשמים ובניסן נמי מישכח שכיחי קיטרי עיי"ש. ולכן יש לאדם להשתדל שכל מקיפיו הן בגדיו שהם מקיפין לו והן ביתו שהוא מקיף למקיף שיהיו ראויים יותר לימות הגשמים כי אזלינן בתר רובא. ורובא דשתא ימות הגשמים הוויין:

כח שמעתי קושיא מגדול אחד בזמנינו שהקשה במשנה (ריש מס' ר"ה) דתני התם באחד בשבט ר"ה לאילן כדברי ב"ש. ולמה לא אמרו דברי ב"ש ומהו "כדברי ושרי לי' מארי' דאישתמיטתי' גמרא מפורשת (שם דף ח' ע"א) דמוכרח לומר כן עיי"ש ודו"ק:

כט הרוצה לעשות תחבולה שלא יפסידו העכברים את כליו אמרתי דיש לזה עצה טובה ע"פ מה שמבואר בשו"ע (חו"מ סי' רצ"א סעיף י"ג) דסתם תיבות חתורות הן אצל העכברים. וכתב שם הש"ך בשם הרש"ל דאם יש מים סמוך לאלו התיבות פטור מפני שאין העכברים מקלקלין הבגדים רק היכא שאין מים סמוך להם עיי"ש:

ל מה שהעולם מספרים כי דרך הטבע הוא כי הסומא באחת מעיניו הוא רואה בעיני השנית יותר מאשר יראה אדם על שתי עיניו. יש לזה רמז נכון ברש"י ז"ל (פ' בלק) ע"פ

ונאום הגבר שתום העין שפירש סומא בעין אחת. ושוב פירש כתרגומו גברא דשפיר חזי. ובודאי אלו ואלו דברי אלקים חיים הן. והיינו דבעינן השנית שלא נסתמא חזא שפיר יותר מאיש אחר אשר מסתכל בשתי עיניו ושפיר יש לפרש ב' הפירושים:

לא יש בני אדם כששומעין קול תינוק צועק שמבלבל אותן. זה מפורש בסוף ס' ראשית חכמה בחופת אלי' רבה וז"ל ג' קולות קשין על בני אדם קול נערים. קול עכברים, קול חזירים. והחוש מעיד ג"כ על זה כי אלה השלשה קולות מבלבלים אוזן שומעיהם. ולעומת זה מצינו שם שלשה קולות שעריבים הם על בני אדם. קול גשמים. קול תורה. קול כספים. וגם זה נראה לעין כל כי קול התורה בעת הלימוד יערב לאוזן שומעו. וכן יש ב"א האוהבים להשתעשע בקשקוש מטבעות. וביום הגשם בעת שהמטר דולף אז ערבה שנת האדם:

לב אין קשת נראה בלילה אלא ביום כן מפורש בתוס' (ר"ה דף כ"ד ע"א) ואני בעצמי ראיתי קשת בענן בלילה לאור הלבנה. אך זה הי' אחר חצי הלילה ואולי התוס' קא אמרי רק דלא שכיחא כ"כ ורוב הקשת נראין רק ביום וצ"ע:

לג "**רוב** "בני "אדם אינם נשבעים לשקר. רש"י (שבועות דף ל"ב ע"א). והמדקדק שם בסוגיא יראה שמוכרח לומר דלכ"ע יש עוד רוב היינו "דרוב "נשים "לא "ישתו מים המאררים אם נטמאו. והיינו "רוב "נשים "יודו על האמת ולא ישתו. והמעיין עוד שם בסוגיא יראה כי יש להוכיח. א') דמוכח התם דאין לישבע אפילו על האמת. דאל"כ מאי שייך לומר דלימא לי' העד אחד מי יימר דמישתבעת. וזה ברור. ב') מוכת מרש"י (שם ע"ב) ד"ה מי יימר דרוב ב"א נשבעין שפיר על האמת. דאם רק מחצה על מחצה א"כ גם לר"א בר"ש הי' פטור דהא שיטת רש"י הוי דגם ר"א בר"ש לא אמר מעולם דגורם לממון כממון רק אם יש רוב עכ"פ שיהיה ממון כנ"ל (שם ע"א). ואם רק מחצה ב"א נשבעין על אמת למה מדייק רש"י שם דאכתי גורם הוי ולרבנן פטור הא גם לר"א בר"ש פטור לרש"י ז"ל. אלא ודאי דרוב ב"א נשבעין על האמת. וגם יש להוכיח דר"א בר"ש סובר כרב דהולכין בממון אחר הרוב ולא כשמואל:

לד הא מילתא דמתאמרא משמיה דמרנא הגאון הק' מהר"ר ל"י מבארדיטשוב ז"ל שאמר כלל דדבר אמת אין מכריחים לומר. ודבר שקר אסור לומר. הראיתי יסוד לשיחת ת"ח גדול כזה. דזהו מבואר בש"ס (ר"ה דף כ' ע"א) אמר ר' יהושע בן לוי מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו. פי' שמאיימין עליהם שישתקו ולא יאמרו האמת שראו את המולד אע"ג שבאמת ראו מ"מ מחמת שנצרך לעבר את החדש שעבר לכן מאיימין עליהם שלא יאמרו האמת. אבל אין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו

לקדשו פי' שנכריח אותם שיאמרו שקר דמדבר שקר תרחק. ואע"ג שיש חולקים ע"ז שם וסוברים להיפוך ממש אבל ההלכה כר' יהושע בן לוי וכמ"ש הר"מ (בהלכות קידוש החודש). ובזה אנו רואים כמה גדולים דברי שיחתן של צדיקים גדולים. ועוד אמרתי בפשיטות שיש מקום לזה ע"פ מ"ש בחופת אלי' רבה ובס' מעשה תורה שבס' כל בו המיוחס לר"י הנשיא הוא רבינו הקדוש וז"ל ג' אמרו אמת ונאבדו מרגלים ודואג ובני רימון הבארתי עיי"ש:

לה עיין בליקוטים שהביא ברכה מלשון בריכה והם מאה כמנין אדנים והם הנחלים הולכים אל הים. והם אלקים. והים הוא ים מלא שהוא מאה כמדת הקב"ה שהמלא מחזיק את המלא. וביאור דבריו הקדושים בקיצור. הנה ידוע דבכ"מ אנו מצרפין האותיות כקריאתן כגון א'. אל"ף. אל"ף למ"ד פ"א. וא"כ ה"נ י"ם הוא י"ם מלא פי' מילוי של אותיות י"ם. יו"ד. מ"ם. יו"ד בגימטריא עשרים. מ"ם בגימטריא שמונים. שהם מאה. וזהו ים מלא שהוא מאה:

לו לפ"ד יש קצת רמז לענין ל"ג בעומר. הנה רש"י (בחולין דף מ"ט ע"ב) ועוד בכמה דוכתי פירש דסתם ר' שמעון הוא ר' שמעון בן יוחאי וקיי"ל דהלכה כר"ש באבל וקאי נמי על ר"ש בן יוחאי שהוא הי' מיקל באבל. והענין הוא דהנה אנו משבחים להשי"ת בתואר צור לבבי. והיינו דכמו שהלב הוא חיי הנפש והגוף כולו [ועיין נמי בשו"ת חכם צבי לענין אם לא נמצא לב בעוף שמכשיר שם משום שאי אפשר לשום נברא לחיות בלא לב אפילו פחות מרגע וכן הכא נמי] ואילמלא השפעת השי"ת כל העולם כלא היה. וכן ענין כל התורה כולה. וזהו הרמז שהתורה מתחלת בבי"ת "בראשית ומסיימת בלמ"ד לעיני כל ישראל" שהם אותיות ל"ב. משום שהתורה נותנת חיים לכל העולם כולו כמו הלב לכל האיברים. ובלשון הזוהר שהוא לשון ר"ש בן יוחאי נקרא הלב לבא. כד"א בינה לבא והוא בגימטרא ל"ג. וזהו ענין שאמרו בש"ס דרשב"י תורתו אומנתו עיין (ברכות דף ל"ה ע"ב) והכוונה בזה נמי שהוא היה לב לכל חכמי ישראל שמפיהו אנו חיין בכל רמזי התורה. ולבא לפי לשונו הוא ל"ב א' פי' ל"ב שהוא התחלה וסוף מכל התורה. א' ר"ת אומנתו. ולכן הי' מיקל באבל לפי שהיה מהפך אותיות אב"ל למפרע לאותיות לב"א שהי' מתקן כל הפגמים וביטול רצון הנפש החומרי לעשות רצון אביו שבשמים. ונתקיים בו ותן בלבנו בינה לב"א. ומש"ה בבוא מספר ל"ג בעומר שהוא לב"א פסק האבל של תלמידי ר' עקיבא והשי"ת יזכנו בכל הטוב בזכותו:

לו לדעת המפרשים שהביא הרב המגיד (פ"ג מהלכות שביתת עשור) דתוספות עינוי מן התורה אבל תוספות השביתה אינו מה"ת יש להקשות עליהם מש"ס המפורש בכמה

מקומות יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד, טמא שאכל חלב והוא נותר מן המוקדשים ביוהכ"פ. ר"מ אומר אם הי' שבת והוציאו בפיו חייב עיין (שבת דף ק"ב. יבמות דף ל"ד ע"א) ופירש"י דלר"מ איסור בת אחת אית ליה דמדמחייב אהוצאה כשחל יוהכ"פ בשבת ש"מ דאית ליה איסור בת אחת דהא איסור שבת ואיסור אכילת יוהכ"פ באים כאחד בשעה שקידש היום. אלמא דאין שום קדימה לאיסור העינוי מאיסור השביתה וצ"ע:

לח עוד יש להוכיח מש"ס יבמות הנ"ל דבעילת בתולה בלילה הראשונה שלה לאו מצוה היא. ולא כהשו"ת שיבת ציון שדחק בזה מדמשני התם לעולם כר"י וכי קאמר ר"י טעה בדבר מצוה פטור הני מילי גבי תינוקות שזמנו בהול אבל האי גבי נישואין לאו זמנו בהול. ופירש"י דאין זמן קבוע למצוה עיי"ש ודו"ק.

לט גם יש להכריח מן הש"ס הנ"ל ביבמות שם בדבר מה שנתקשיתי זה כבר על הדין המובא בר"מ (פ"ט מהלכות אישות הלכה ד') העושה שליח לקדש לו אשה פלונית, והלך הוא וקידש אחותה ואין ידוע איזה קידושין קדמו שתיהן אסורות עליו ונותן לשניהן גט. והקשיתי למה לא נימא העמד שתיהן על חזקת פנויות וברגע אחת נתקדשו שתיהן ולא חלו הקידושין כלל כפי ההלכה דהמקדש אשה ואחותה או שארי ערוה דשתיהן אינן מקודשות ודמיתי לתרץ דאי אפשר לצמצם שיהי' ממש באותה רגע וזהו דין אמת לאמתו דאפילו כאשר החזקה מסייע לומר נתצמצם אפ"ה אי אפשר לצמצם. וראי' לזה מש"ס הנ"ל דמפרשים לעולם משום איסור בת אחת וכר"ש. ופריך בשלמא כולהו משכחת לה דשוינהו שליח ושוו אינהו שליח לקבל הקידושין ופגע שליח בשליח עיי"ש. ואם איתא דחזקה מסייע לצמצם למה לי' להש"ס לאוקמי בכה"ג. לוקמא בפשיטות דכולהו משכחת להו שקידשו בבת אחת ש"מ דאי אפשר לצמצם. אבל כעת דנראה דעכ"פ ספיקא הוא א"כ הדרא קושיין לדוכתא שמא אפשר לצמצם והחזקה תברר ויש לעיין:

מ ע"ד שהעולם מתפלאין שלאיש משוגע ר"ל אין שולט קור והולכים המשוגעים ערומים ויחפים בעת שהקרירות עד למעלה ראש ואין פוגע להם שום חולשה. אמרתי להם שהוא ש"ס מפורש במסכת שבת ד' י"ג ע"ב דאיתא שם אין שוטה נפגע ופירושו שאין נפגע מצינים ופחים לעולם:

מא רואים לפעמים אנשים אוכלים בעת ששותין טייא ואמרתי שמש"ס שבת ד' י"ד משמע להדיא דאין דרכן של ב"א לעשות כן דאמרו שם שאני דלא שכיחא במשקין ופירש"י דשכיח שאדם שותה בעת שהוא אוכל אבל לא שכיח שיאכל בעת שהוא שותה עיי"ש:

מב אם צריכים בבשמים להבדלה שיעור. פשטתי לי ממשנה מפורשת דשבת ד' צ' ע"א בשמים כל שהוא ש"מ דא"ל שיעור:

מג מה שנהוג בדינא דמלכותא בכל אפסי ארץ דכל קיום שטרות הן החוקים הן האשרתא דדייני וכל הניירות הניתנים כולם רק מאושרים בחותם המלך ולא מסתפקין מה שהשר חותם א"ע בשמו רק עוד מוכרח להניח חותמו ג"כ מה זה לכאורה. ואמרתי דזה נובע ממקור מקומו טהור מפסיקתא מפורשת הובא בתוספת על התורה פ' וירא דכשהקב"ה אמר לאברהם אבינו כי יען אשר עשה הדבר הזה של העקידה ולא חשך את בנו יחידו מלהקריב כי יברך אותו לעולם. הנה טען אז אברהם להקב"ה שיניח הקב"ה כביכול את חותם שלו על הבטחה זאת ולא רצה אברהם להסתפק במה שנשבע הקב"ה וחתם את שמו כדכתיב בי נשבעתי נאום ה' אלא דרש חותמו של הקב"ה על ההבטחה. ונתרצה לו הקב"ה ורק בהנחת החותם המתין עד בן בנו יעקב אבינו שנאמר תתן אמת ליעקב שחותמו של הקב"ה אמת על חסד לאברהם על קיום החסד של אברהם ע"ש היטב ולכן מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא נוהגין ג"כ רק בחותם דלומדין משם. וכפי שידעינן דכל ממשלה אפילו קלה שבקלות נקראת בשם מלכות כדאיתא בתפארת ישראל על המשנה דהוי מתפלל בשלומה של מלכות ולזאת נהוגין הסלסול הזה בעצמם הרבנים הדיינים להניח ג"כ חותמם על כל כתביהם:

מד דבר נפלא ניתן לזכור שכל אדם מישראל לא יחשוב כי כל הנקרא בפי העולם בשם דודו שוין הן. אבל לפי האמת ע"פ דרכי התורה הק' הוי רק אחי אביו בשם דודו ולא אחי אמו. וכן ש"ב מן האב דוקא נקרא בתוה"ק בשם בן דודו ולא ממשפחת אם ותמצא זה מפורש בפסוק בירמיה קפיטל ל"ב פסוק י"ב בפירש"י שם בסה"ד וז"ל שלא מצינו בכל המקרא שאח האם יקרא דוד עכ"ל. וכן תמצא בדברי הש"ס יבמות ד' נ"ד ע"ב. ע"ש היטב:

עיונים

העיונים שנתחדשו לי באלו הב' לילות אשר עיינתי בענין שכירות קניא:

א הא דקיי"ל דאסור ליתן מתנת חנם לעכו"ם כדאיתא בר"ם (פ"ג מה' זכי' ומתנה) מי שרי ליתן מתנה על מנת להחזיר. או לא:

ב מתנה על מנת להחזיר בחצר כגון שמעון נתן חצירו במתנה ליהודה על מנת להחזיר לו לאחר חודש. ובתוך החודש הזה נמצא שם דבר הפקר מי הוה זה כשכירות דסובר הר"מ דקנה החצר להמשכיר או דעדיף משכירות וקני' לי' לשוכר:

ג בהא דנמצא כמה פעמים בש"ס דבר הצריך חקירה אי כך או כך. צריך להבין החילוק לישנא בהן. כמו בהא דחקרו בש"ס קדושין שאין מסורין לביאה "הוי קדושין או לא "הוי קדושין. יאוש שלא מדעת "הוי יאוש או לא "הוי יאוש. וכן עוד כהאי גוונא בלשון הוי. ויש כמה דברים שנקט בהן לשון שמו ושמה. כמו הא דחקרו בכל הש"ס מתנה על מנת להחזיר "שמה מתנה ולא אמרו הוי מתנה. וכן לקיחה ע"י דבר אחר בש"ם (סוכה בלולב הגזול) נקט "שמה לקיחה. וכן טלטול מן הצד בש"ס שבת נקט שם טלטול על ידי דבר אחר או טלטול מן הצד "שמיה טלטול. וכן בש"ס (זבחים י"ד ב') הולכה שלא ברגל "שמה הולכה או לא "שמה הולכה:

ד למה השמיטו הר"מ בה' אישות וכן הטוש"ע אהע"ז הדין הפשוט בש"ס ריש קדושין דאשה אינה נקנית בחליפין. וכן הובא בהלכות וכולם לא הביאו. ועוד דהביאו דאין אשה מתקדשת במעמל"ה ובש"ס איתא הטעם דאין אשה נקנית בזה משום דדמי לחליפין. והם הביאו הבנין והניחו יסודו:

ה הגוזל מחבירו איסורי הנאה שלו. כמו ערלה של חבירו או שור הנסקל מי הוה על זה איזה חיוב ואיסור גזילה או לא. ואם יש חילוק בין הנסקלין לבין הנשרפין דאפרן חלוק מזה לזה:

ו קושיא למה דפסקינן כאביי עדיו בחתומיו א לו גם אם לא הי' קנין א"כ קשה הלא מכאן מוכח דעדי חתימה כרתי כר"מ. וקשה להני פוסקין דפוסקין דבשאר שטרות נמי הלכה כר"א דעדי מסירה כרתי והו הר"ן בסוף המגרש דהסביר דרק דאין הלכה כדבריו דיהא סגי בשאר שטרות בע"מ ע"ז נפסק דבעינן שיהיו העדים נחתמין כדי שיהי' השטר ראוי לעמוד ימים רבים אבל עכ"פ אלו העדים החתומים הם נמי הן העדי מסירה בעת המסירה ואל"כ לא הי', מועיל א"כ אם נמסר בתשרי איך זכו לו מניסן ואיך פסק הוא כאביי. ובלאו הכי נמי קשה דהאיך פרכינן על אביי מהא דתניא מצא גיטי נשים ושחרורי עבדים דייתיקי מתנה ושוברים הרי זה לא יחזיר שאני אומר כתובין היו ונמלך עליהן שלא ליתנן. ומשני ה"מ היכא דלא מטו לידן. משמע דגם בגיטי נשים אם מטי לידה אפילו אחר זמן אפילו הכי העדים זכי לה משעת החתימה. הלא בגיטין ע"כ ודאי אביי נמי מודה דהלכה כר"א דעדי מסירה כרתי כידוע. וא"כ קשה עליו מגיטי נשים:

דברים קצרים

פי' דיבורים קצרים המתחדשים לבקרים רשמתי למזכרת

א דיני נפשות דוקא רק במקום הלשכת הגזית ובכוונה ירדו הסנהדרין כדי שלא לחייב הנידון כי מאוד גדול כח הצלת נפש (שבת ט"ו):

ב הרוצה לידע כמה בשמיטה ובע"ז ט' ע"ב) ר"ח הגיד קץ הגאולה ת' שנה אחר החורבן והמתניתא הוסיפה ת"ג אחר החורבן ועיין רש"י שם. ותוספת שם ע"ז ט' ע"ב:

ג דין הסופר שהשמיט בשטר לבריאת עולם. וכמו כן אם השמיט הכלל מאלפים או מאות רק פרט הקטן התוספת והרא"ש (בע"ז פ"ק) מכשירין ומביאין שר"ת עשה מעשה כן:

ד ראיה גדולה שחלב של נכרית ח"ו מטמטם. ולהיפך שחלב ישראלית מקדש ומטהר מהא דהביאו התוס' (ע"ז יו"ד ע"ב) דאנטונינוס שנתגייר הוא בעבור כי הי' סיבה שאמו של רבי הניקתו רגעים אחדים. עפ"י הירושלמי חלב מטמא וחלב מטהר:

ה המילה נקראת בלשון הש"ס מכס. ובענ"ד אמרתי בעבור כי המדרש רבה עקב דורש שהמילה היא כמו מעשר שחייבה התורה. וא"כ שפיר מכס המלך הוא כמו התרומות והמעשרות:

ו מה שאומרין העולם שמזוזה היא כמו שמירה נ"ל לרמז בעבור כי מצאנו שבש"ס (ע"ז י"א ע"א) אמרו שבפעם השלישי ששלח המלך אחרי אונקלוס הגר להרגו והצילו הסבר דבריו מהמזוזה עיי"ש:

ז בל תשחית איכא אף בדבר טמא. תוספת ופסקי תוספות (ע"ז י"א):

ח שיטה גדולה שלרש"י ז"ל אסור לגרום טריפות לבהמה כשירה. ולתוספת מותר רק שלא יאכלנה עיין שם היטב:

ט יש לדייק דהכותב מתנה לאדם למשל לראש ישיבה ולתלמידיו. או לרב העיר ולבעלי בתים. שיטול הראש ישיבה או הרב מחצה בכל ולא חלק כאיש אחד. (ע"ז י' מר"ע עם קטיעה בר שלום עיין שם:

י אין לבני העיר בשום אופן ליתן לאדם א' ב' שררות כמו מי שמנוי לגבאי בבהמ"ד אין ראוי לעשותו גם גבאי צדקה כי בזה מבזין את בני העיר כולה עיין דבר זה בתוספת כתובות ד' ק"ה ע"א ד"ה קשיא תלתא אתרין ע"ש. ולכן מנעתי בעירי האריד"שץ דבר הזה:

יא אדם אין דרכו לטעות בתחלת הענין לא בתפלה ולא בלימוד. ש"ס ברכות כ"ט א'. ולכן כל מי שטעה בתפלתו סי' רע הוא (דף ל"ד ע"ב ע"ש) היינו בתחלת התפלה ומזה יש סמך גדול לדברי השל"ה שכתב דהתחיל בשבת אתה חונן ידאג כל השבוע הטעם פשוט דהא בש"ס שם קורא לתחלת אמצעיות תחלה וד"ל:

יב כל תלמיד חכם ההולך בשוק או לאיזה מקום בדרך הילוכו יש עצה שיניח ידו על פיו בכדי שזה יועיל לו להרהר בד"ת כך נ"ל מן הש"ס ברכות כ"ד ע"ב דהא לר' יוחנן וריב"ל מועיל זה לכתחלה לקרות ק"ש ועכ"פ לדידן יועיל שיוכל להרהר בד"ת ולא חיישינן למבואות המטונפות אך יראה שלא יעמוד במקום א' כי אם ילך יעו"ש:

יג סוחר העוסק במסחר כל ימיו או אומן בעל מלאכה ג"כ צריכין שיעסקו בשמחה והתחזקות (ש"ס ברכות ל"ב ע"ב) ד' צריכין חיזוק. יעו"ש:

יד החילוק בין הלכה. מטין. נראין. מודים. תראה ברש"י ברכות ל"ג ע"ב:

טו הא דאתמר בשם המפורסמים השלום עליהם כי ת"ח בימות החול הוא כמו יום השבת לכל אדם יש להראות סמוכין לזה מלשון הש"ס דברכות מ"ז ע"ב שנים ושבת מצטרפין ופריך ושבת גברא הוא ומשני אלא שני ת"ח המחדדין זא"ז א"כ עדיין קשה למה זה תני שבת ש"מ דת"ח הוי כמו שבת וד"ל. וגם יש עוד סמך מלשון הרמ"א ה' שבת סי' ר"צ דת"ח יענג עצמו בשבת יותר ש"מ שההארה שיש לאדם פשוט בשבת יש להת"ח בחול מלימודו הקדוש:

טז אם שלכאורה נראה דלהיות נעור כל הלילה הוא יותר יגיעה מלישן קצת ולעמוד באשמורה. אבל בש"ס מפורש להדיא להיפך שבש"ס יומא כ"ב אמרינן שאני מיגנא ממוקם ופירש"י דיותר נוח לאדם להיות ניעור כל הלילה מלישן ולעמוד באשמורה ע"ש:

יו ע"ד שמתחילין ויחל והלא הוא ב' פסוקים אחר הפרשה וקיי"ל אין מתחילין ב' פסוקים אחר הפרשה אך עיין בתוספת מגילה כ"ב ע"א ד"ה אין שתירצו זה דויחל ידוע לעולם ע"ש:

יח לזכור שהבעל קורא בתורה הוא נמי בשם ש"ץ בתוס' מגילה כ"א ע"ב ד"ה תנא. וא"כ כמו שלש"ץ יש חזקה עיין רשב"א כן נמי יש חזקה לבעל קורא:

יט לזכור דבר חדש ונחוץ שכל מנהג שנתקן עפ"י רשע אפילו הוא מנהג טוב וישר מאוד אפ"ה אסור לנהוג בזה המנהג רק מחמת שמייסדו הי' אדם שאינו ישר והוא בתשו' אהל יעקב להר"י ששפורט סי' ע'. ומיוסד על הש"ס דחגיגה דאין לומדין תורה מפי רשע ופסק בש"ע יו"ד סי' רמ"ו דאין לומדין תורה מפי רב ישראל ג"כ אם אינו טוב ואינו הולך בדרך הטוב יעו"ש והכל מיוסד על הש"ס דהקב"ה לא רצה לומר הלכה משם ר' מאיר משום דלמד תורה מאחר חגיגה ט"ו ע"ב) וה"נ כן המנהג:

כ לבאר בלשון קל מאוד הטפשות של פלוני אלמוני הבור והע"ה במה שהקשה על לשון ההקדמה שלי בהחד וחלק. הנה אציגה הכללים הנחוצים לזה להקדים. ראשית הנה ענין הסמיכה שהיתה בימי רז"ל. והנטילת רשות. הנה לעולם תדע שהם כמעט ענין אחד

לגמרי. דהיינו דהסמיכה הרי הי' ג"כ שלא בפני הנסמך ולא הי' צריך שיהי' הנסמך בפניו ממש אצל הסומכו. כדאיתא (בר"ם פ"ד מה' סנהדרין ה' ו') דרק היו כותבין לו הרי אתה סמוך סגי. והנטילת רשות הי' סגי נמי בשלא בפניו. רק החילוק בין סמיכה לנקיטת הרשות הוא רק בזה. דהאיש הקרוא סמוך בא"י הי' בכחו לדין גם דיני קנסות. ואלו הנטילת רשות הי' אופן שלא הי' דן דיני קנסות. והיינו באיזה אופן. הנה צריך להודיעך שתזכור היטב שיש שני מיני נקיטת רשותא. א' מראש גולה. ב' מהנשיא (והנשיא. היינו הראש הישיבה פי' שהוא במקום האחד שעל השבעים הסנהדרין שכולם בכלל הרי היו ע"א. הנה הנשיא הי' א' ואחריו ע'. והיינו שכל הגדול בחכמה מכולם מכל הע' הרי הי' אב בית דין. הנה הי' יושב למטה מהנשיא הראש הישיבה כי כל השבעים היו נקראים ישיבה והוא הנשיא הי' נקרא ראש ישיבה. והי' האב"ד יושב מימין הנשיא רק למטה קצת. עיין חינוך ריש פ' שופטים וכל הס"ט הנשארים היו יושבים משמאל הנשיא. עיין כל זה בר"מ פ"א מה' סנהדרין שכן הוא). הנה הנטילת רשות מהראש גולה הרי לא הי' בשום ענין על דיני קנסות. כי כן הוא הלכה פסוקה (בר"ם פ"ד מה' סנהדרין ה' י"ד) ואך כח הרשות של ראשי גליות הוי רק מחמת הכתוב לא יסור שבט מיהודה אלו ראשי גליות שבבבל דהוי כמו מלך שרודה על העם בעל כרחן. לכן כיון שנטל רשות הי' כח לוו לשפוט בכפי' פירש לכוף הבעלי דינים לבוא לפניו. גם שלא רצו. משא"כ בלי נטילת רשות אין כח לדין בכפי' כלל. אבל לא דיני קנסות. משא"כ הנטילת רשות מהנשיא שבארץ ישראל הי' יכול לדין גם דיני קנסות. כמו המוסמך ממש. ורק החילוק בין הסמוך ממש להנוטל רשות מנשיא הי' רק בזה שהסמוך הי' בכחו לדין בכפי' בכל העולם בחוץ לארץ ג"כ כדקיי"ל דסנהדרין נוהגת בארץ ובחוץ לארץ. ורק הסמיכה שיאמרו לו אתה סמוך הי' בארץ ישראל ולא יותר. אבל מכיון שנסמך יכול אח"כ לדין בכפי' בחוץ לארץ ג"כ. ועיין (ר"ס שם פ"ד ה' י"ג). ואלו הנטילת רשות מהנשיא הגם שעל ארץ ישראל הוי הכח כמו הסמיכה ויכול לדין גם דיני קנסות. אפ"ה רק בא"י ובעיירות העומדין על הגבולין וכל הארצות שהחזיקו בה עולי מצרים. אבל לחוץ לארץ אין לו כח כלל לדין בכפי'. נמצא חילוק סמיכה מנטילת רשות בין מראש גולה בין מנשיא בכ"א בפרט א'. היינו בראש גולה חלוקה בדיני קנסות. ובנשיא חלוקה בחוץ לארץ דסמיכה מועלת גם על חו"ל להיות פטור מלשלם אם טעה בדין בשיקול הדעת. ואלו נטילת רשות פטור רק בא"י ובעיירות שעל הגבולין ולא בחו"ל וד"ל. זה הקדמה אחת. עוד דסמיכה היו קוראין לו רבי. ואלו בנטילת רשות לא היו קוראין לו רבי. עיין (רמב"ם פ"ד מה' סנהדרין ה"ב) עוד יש חילוק גדול לשיטת (הריב"ש סי' רע"א) שהוא סובר דהנוטל רשות בין

מראש גולה בין מהנשיא. הנה הנטילת רשות הועיל לו רק לו לבד שהוא יוכל לדין בכפיה. ודיני קנסות כנ"ל. אבל שיוכל זה שנטל הרשות לחזור וליתן רשות לאחר אין בכחו כלל. ומה שנותן רשות לאחר לאו כלום הוא. ואם האחר כפה ודן וטעה שוב חייב לשלם. כמו מי שלא נקיט רשותא כלל. אבל המוסמך יכול לסמוך לאחר ג"כ דזה ברור. דאל"כ איך הי' הסמיכה מדור לדור. כן הוא להריב"ש. ולהריב"ש ז"ל הנה הי' גירסא בש"ס (סנהדרין ה') רבה בב"ח. וד"ל. וא"כ עפרא לפומי' של הע"ה הנ"ל דהעיר למה לא הבאתי מנקיטנא רשותא מאבא מארי. הלא לולי התוספת הרי הריב"ש למד זה דהפשט הי' שהאבא מארי אמר לרב ורב אמר לר"ח ור"ח אמר לרבי שיתנו לו רבי רשות אבל לא שהי' נטילת רשות מאבא מארי כלל. א"כ הא לא הי' כלל יכולת להביא ראי' מזה. והרי הריב"ש הכריח זה מש"ס. רק הכרחתי בלי תירוץ להביא התוספת ובהתוס' שפיר מבואר דהתוס' כתבו שם פי' דלא תטעה לפרש כהריב"ש רק דהפירוש הוא שהנוטל רשות יכול לחזור וליתן לאיש אחר ג"כ רשות לדין בכפי' ולדין דיני קנסות בארץ ישראל כנ"ל. והוא ממש כמו הסמיכה שהסמוך יכול לסמוך. וא"כ הי' קשה להתוספת הרי לכאורה יש סתירה לזה דהרי מדהוכרח רבי חייא לשאול לרבי אודות רבב"ח ההולך לבבל אם יורה וידין או לא. ולמה לא נתן לו הוא רשות ע"ז תירצו אפשר דהי' בעירו של רבי. וא"כ אמת שלמסקנת התוספת הוי עתה הפשט בהש"ס פשוט שרבה בר הונא נטל רשות מאביו אבל לעולם היינו מחמת פשט התוספת ורק ממילא למה הי' לו להוכיח רק על רשות הרי גם סמיכה בכלל. דאל"כ הרי למה לא תירצו התוספת שם דלכן הי' צריך ר"ח ליטול רשות מרבי בשביל רבב"ח מחמת שהי' רוצה שיהי' סמיכה ממש לרבה בב"ח ועל סמיכה הי' פסול אלא ודאי דבין סמיכה בין בנטילת רשות נאמן גם קרוב. ודו"ק בזה היטב:

כא במה דמספרין מהגאון ר' זלמן מרגלית מבראד בעל הבית אפרים שלמד בבית עקד הספרים של הקיר"ה השו"ת הב"ח החדשות ונסע לדרכו ואח"כ הדפיסו לפי זכרונו בלבד מה שנחקק במוחו כל לשון הספר כאלו הספר מונח לפניו שלכאורה הוא דבר רחוק המציאות. הנה הראיתי שמצינו זה בש"ס על ר"מ ועל רב חננאל. עיין בש"ס מגילה י"ח ע"ב ושוב אין זה רחוק המציאות:

כב **אין** שורה פחותה מעשרה ורש"י ברכות ט"ז ע"ב):

כג מרש"י דברכות ט"ז ע"ב ד"ה אבא יש ללמוד דלא יכתבו על אשה סתם שאינה ידועה לנו מי היא בלשון מרת פלונית רק על אשה כשרה שידוע לנו מעשיה:

כד על הא דרבים מתלוננים על בנות ישראל שהולכין בבגדי שיראין ומשי יקרה שלא לפי מסת ידם והקול קורא של ר' יונה זייצאוו שרצה להיות מסכימין לו שיאסור לבנות ישראל להתלבש במשי אבל לא עלתה בידו והראיתי שהרי בש"ס מגילה כ"ז ע"ב גבי רב הונא דעבד הילולא לברי' היו בנותיו וכלותיו שדיין מלבושם עליה כי הי' אינש גוצא והי' ישן על מטה ולא ראוהו היו כל המלבושים שלהם מן שיראה יעו"ש אע"ג דהי' עני רב הונא כי הרי מכר המייני' על קידוש היום וגם בהגהות הב"ח מבואר שגם אח"כ לא התעשר אעפ"כ בנותיו הלכו במלבושי משי וד"ל:

כה מקום דירתו ועירו שדר בה רבא הי' מחוזא. רש"י פסחים ה' סע"ב.

כו ומקום דירתו ועירו שדר בה שמואל הי' נהרדעא. רש"י מגילה כ"ב סע"א:

כז ומקום דירתו ועירו שדר בה רב הי' בבל. גמרא מגילה כ"ט ע"א ואהי להם למקדש מעט אלו וכו' ור"א אומר זה בית רבינו שבבבל ופירש"י רב:

כח ריש לקיש הי' בארץ ישראל והי' נקרא מתקיפי דארעא דישראל מגילה כ"ח ע"ב:

כט רב נחמן בר יצחק הי' מבבל והי' נקרא מחסידי דבבל שם:

ל רבי זירא הי' בבבל ועלה לארץ ישראל ומת שם בטבריא מגילה ו' ע"א:

לא ר' אלעזר מרא דארעא דישראל הוי (יומא ט' ע"ב). ואעפ"כ לא הוי משתעי עמו ריש לקיש כי הוא ריש לקיש הי' מתקיפי דארץ ישראל:

לב מה שכל בנ"י הקדושים נוהגים בכל עשי"ת להרבות באמירת תהלים וסליחות וכדומה אם מי שיש לו יכולת ללמוד בש"ס ופוסקים אם גם הוא יעסוק בתחנונים או להאי גברא לא נכון זה. הנה הראיתי ש"ס מפורש דגם הלומדים והגדולי ישראל הגאונים אפ"ה גם הם יעסקו יותר באלו הימים ברחמים ותחנונים דהנה בש"ס ר"ה ט"ז ע"ב אמר ר' יצחק כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנאמר מראשית השנה. מרשית כתיב. ופירש"י שם וז"ל שרשה בתחלתה שישראל עושין עצמן רשין בר"ה לדבר תחנונים ותפלה כענין שנאמר תחנונים ידבר רש. הרי בהדיא דמהכתוב המפורש בתורה מרשית השנה דבעי ישראל לדבר רק דברי תחנונים ותפלה בראש השנה ולא בלימוד בש"ס ופוסקים כבכל השנה ועיין מדרש שוח"ט פ' י"ז אמר הקב"ה לישראל עד ששערי תפלה פתוחים עשו תפלה ותשובה ופי' בביאור הרא"ם אלו עשי"ת הרי שהקב"ה אומר עשו תפלה ש"מ שהיא עיקר:

לג הא דאומרים דבעת שאדם אוכל סעודתו טוב לו לבריאותו שלא יהי' מוטרד בענינים אחרים הראיתי שהוא רש"י מפורשת בסוכה ד' ו' ע"א כדי שישהה בכדי אכילת פרס פת

חטין ולא פת שעורין מיסב ואוכל בלפתן. ופירש"י מיסב דהיינו דרך אכילה מי שהוא מיסב הוא עסוק באכילה ואינו טרוד בדברים אחרים עכ"ל.

ספיקות המשנה למלך

לבעבור כי ידוע לכל דהספיקות של המשנה למלך המה יקרים מפגינים ונחוצים מאוד על כן דשמתים כולם ברף אחר לתועלת הלומדים:

[ספר נשים הלכות אישות]

א (בפ"ג מה' א') ד"ה מדברי המהרשד"ם סי' ל"ו וכו' ויש להסתפק:

ב שם (הי"א) ונסתפקתי:

ג שם ד"ה ויש להסתפק:

ד פ"ד (ד"ה אישות ה' ד') ויש להסתפק:

ה שם (הלכה ז') נסתפקתי:

ו שם ד"ה ודע שלפי וכו' ויש להסתפק:

ז שם (הלכה י"ג) א"ה נסתפק הרמ"ז:

ח פ"ה הלכה א' נסתפקתי:

ט שם (הלכה ז') נסתפקתי:

י שם אך אני מסתפק:

יא (פ"י מהלכות אישות) נסתפקתי:

יב שם נסתפקתי:

יג שם נסתפקתי:

יד שם ד"ה ואם חסר נסתפקתי:

טו שם (הלכה ט"ו) ד"ה המקדש ואח"כ נסתפק:

טז פ"ז (הלכה כ') ונסתפקתי:

יז שם עוד נסתפקתי:

יח (פ"ט הלכה א') ד"ה ולפי זה יש לדון וזהו ספיקא.

יט פ"ט הלכה ט"ו ונסתפקתי:

ב פ"י הלכה ב' ונסתפקתי:

כא פ' ט"ו בה' ד' פושט ספיקות של החלקת מחוקק:

כב פ' כ"א ספיקות של המהרי"ט בנשים אשת חיל וסוחרת:

כג פ' כ"ג ה"א ד"ה מעשה:

הלכות גירושין:

א (פ"ב ה' י"ח) ד"ה כתב הטור ונסתפקתי:
ב (פ"ג ה' י"ג) ודע מעשה הי' בקושט':
ג פ"י ה' ג' ד"ה ואני מסתפק שם. וכן אני מסתפק:
ד שם הלכה ט"ז נסתפקתי:
ה פ"ז ה"ד ד"ה וכן וכו' נסתפקתי:
ו פ"ח ה' יו"ד ונסתפקתי:
ז שם ה' י"ט ד"ה התנה ואני מסתפק:
ח שם ד"ה אך התוס' וכו' ויש להסתפק:
ט פ"ט הלכה ל"ט נסתפק:
י פ"י הלכה ד' ויש לחקור:
יא פי"א ה' כ"א א"ה נסתפקנו:
יב פי"ב ה' ט"ו ויש להסתפק. עוד שם נסתפקתי:

הלכות יבום וחליצה

א (פ"ב ה"ד) נסתפקתי:
ב (פ"ג ה"א) אך יש להסתפק:
ג עוד שם נסתפקתי:
ד (פ"ד ה"א) אך יש להסתפק:
ה (פ"ו ה' י"ט) נסתפקתי:

הלכות נערה בתולה

א (פ"א ה"ג) ונסתפקתי:
ב עוד שם ואני מסתפק:

הלכות סוטה

א (פ"ב ה"ח) ד"ה ומכל מקום אני מסתפק:
ב ושם ד"ה יש להסתפק:
ג שם (הי"א) ד"ה לא הי' לו וכו' ואני מסתפק:
ד שם (הלכה י"ב) ד"ה עוד יש חקירה אחת:
ה שם (פ"ג הלכה י"ז) ואני מסתפק:

חידושי ש"ס

סימן א

עפ"י המאמר רז"ל בשבת ד' ל"א דבשעה שמכניסין האדם לדין שואלין איתו פלפלת בחכמה. דלכאורה אינו מובן רק דוד המלך ע"ה הי' יכול לומר על עצמו פי ידבר חכמות וכו' אבל מי דומה לו ואיך ישיב כ"א על שאלה כזאת אטו יודע הוא אם בחכמה הי' פלפולו או לא אבל פשוט הכונה אם פלפולו הי' בסדר קדשים שנקרא חכמה לעיל מזה ע"ש ולכן אקדים ענין הזה בתחלה שהוא שייך לסדר קרבנות מסדר קדשים שנזכה לזה בבבהמ"ק בב"א:

יש לחקור בדין שעיר המשתלח אם נעשה רובע ונרבע או נוגח אחר ההגרלה אם כשר להשתלח אם לא:

והנה ראיתי בספר העמק דבר פרשה אחרי מות דבש"ס (חולין דף ק"מ ע"א) מוכח דשעיר המשתלח כשר בנוגח וע"כ אחר ההגרלה עיי"ש היטב. ולפענ"ד לא כן ההלכה כאשר אבאר והן אמת אשר בהש"ס דחולין שם צע"ג למה לא הקשו גם כאן התוס' דלרבינא הרי למה נ טהורות לאפוקי שהרגה נפש ולא נגמר דינה הלא מתנא דבי ר' ישמעאל נפקא שהרי פסולין לכפרה כדקיי"ל ומן הצאן להוציא הנוגח וא"כ אינו ראוי לשם ושוב אינו ראוי לעזאזל ושוב הרי בעינן מכשיר כמכפר. ואלא דידעו התוס' לפרושי דקאי על אחר ההגרלה א"כ יוקשה שם דברי התוס' בד"ה לציפרים דלישני גם התם דלעולם בנעבדין ואיירי אחר ההגרלה וכמו דמפרשינן לרבינא וצ"ל דכל שיש לפרש גם קודם ההגרלה עדיפא להו להתוס' ולכן בשלמא לרב פפא יש לנו לאוקמא גם קודם ההגרלה ולא בנעבדין אבל לרבינא ע"כ אחר ההגרלה. ואמנם על כל אלה הנה יש לי להאריך ולברר דרובע ונרבע ונעבד ונוגח כולם פסולים גם אחר ההגרלה והש"ס דחולי לרבינא למה לא ילפי מתנא דבי ר' ישמעאל יתפרש לנו על נכון ודו"ק:

והנני להקדים דמש"ס (זבחים דף קי"ג ע"ב) יש לי ראיה מוכרחת דפסולין כל הני גם אחר ההגרלה דז"ל התורת כהנים שם כפי שהובא הגירסא בגליון הש"ס שם אוציא את הרובע והנרבע שהם אינם כשרים ליקרב ולא אוציא שעיר המשתלח ת"ל לה' המיוחדים לשם ואם איתא דשעיר המשתלח כשר ברובע ונרבע א"כ הרי על כרחך ממילא מתמעט ודו"ק וזו ראי' נפלאה. ואין לומר דמיירי קודם ההגרלה דהרי אז חייב כרת בחוץ גם עליו כדאי' בש"ס יומא ס"ב ע"ב וד"ל. וכאשר הראיתי זה לחכם א' כתב לי וז"ל וראיה של כ' מעלתו מהא דמצינן בש"ם (זבחים דף קי"ג ע"ב) אינה ראיה לפענ"ד דהא אפשר לומר דכוונתו על שעיר המשתלח קודם הוידוי דבזה פשוט דפסול בו רובע ונרבע מחמת דאין

הגורל קובע אלא בראוי לשם וכאשר מבואר בלח"מ ובמל"מ מש"ס (חולין דף י"א) ושם ג"כ אמר הש"ס סתמא אתיא משעיר המשתלח וכוונת הש"ס על קודם ההגרלה ועוד כתב להביא ראיה לדין זה וז"ל אחרי שבש"ס (תמורה דף כ"ח) יש שני למודים לפסול רובע ונרבע. א') מן הבהמה. ב') מן כי משחתם בהם מום בם והר"מ (פרק ג' מהלכות איסורי מזבח הלכה ו') הביא הך דרשא דמשחתם הרי הכריע שהדרש לפסול רובע ונרבע הוא מכי משחתם. וטעם הדבר של הרמב"ם שהכריע דהילפותא ממשחתם ולא מברייתא קמייתא דמן הבהמה הוא לפי ענ"ד משום דבמסכת בכורות (דף נ"ז) סוגית הש"ס סתמא דנלמד רובע ונרבע ממשחתם לכן פסק הרמב"ם כן דהלימוד הוא מן משחתם. וממילא נפשט חקירה דשעיר המשתלח משום דהרי מום פוסל בו הרי רובע ונרבע פוסלו עכ"ל כת"י. ולפי דעתי לא העמיק יפה ובמחכ"ת שגה. ראשית מה ראה לומר דהרמב"ם הכריע דהילפותא לפסול רובע ונרבע ממשחתם מחמת שהוא הביא הדרש ולמה לא ראה תוס' מפורש שם במקומו (בבכורות דף נ"ז ע"א) ד"ה כל דכ"ע אית להו הך דרשא אפילו מאן דממעט רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ממן הבהמה וממן הבקר בתמורה עכ"ל התוס'. ועוד מפורש בהדיא בפשיטות בתוס' לחולין דף כ"ג ע"א) בד"ה כי וז"ל כאן משמע דכ"ע אית להו הך דרשא דמשחתם אלא ודאי כולהו דרשי להו ואפ"ה איצטריך מן הבהמה ומן הבקר להוציא רובע ונרבע ולא הוי דרשינן ממשחתם דהא בהא תליא אלא משום דאשכחן כבר בקדשים דשווין בהן ערוה ועכו"ם ומום ונ"מ דרשה דמשחתם למעשר בהמה דחל על רובע ונרבע כמו על מום עכ"ל התוס'. הנך רואה דברי התוס' דהברייתא קמייתא נמי דילפי רובע ונרבע ממן הבהמה אפ"ה אית להו הך דרשא דמשחתם וא"כ מה חידוש ראה כ"ת בהרמב"ם שנאמר משום שהביא הדרשה ש"מ שפוסק כן הא לעולם מצינן למימר דודאי הרמב"ם יפסוק כהברייתא קמייתא ואפ"ה שפיר הביא בהלכות איסורי מזבח הדרש דמשחתם דהרי כ"ע אית להו הך דרשא:

ומלבד זה אתפלא איך כתב שטעם הרמב"ם משום דבבכורות סוגית הש"ס סתמא הוא דילפינן רובע ונרבע מן משחתם הלא הא התם בהדיא מפורש ההיפוך דהא הש"ס פריך שם ותנא דידן אי גמר תחת תחת מקדשים הני נמי לא ופירש"י הני נמי לא דהא כולהו פסולי בקדשים דתניא בתמורה 'מן 'הבהמה להוציא רובע ונרבע 'מן 'הבקר להוציא הנעבד 'מן 'הצאן להוציא את המוקצה א"כ הא מפורש להיפוך ומשני הש"ס שם התם לעולם גמיר והני רחמנא רבינהו דכתיב כי משחתם ומעשר הואיל ולא פסל ביה מומא וכו' הלא כל מי שרואה בעין יראה דהן הן דברי התוס' בחולין הנ"ל מפורשים הן בש"ס זה דבכורות דלעולם יליף פסול רובע ונרבע ממן הבהמה ואפ"ה סברי הדרש דמשחתם

דהיכא שהתירה התורה מים אז רובע ונרבע נמי ראויין דרובע ונרבע לא עדיפי ממומין משום דהא אקשינהו רחמנא בכתוב וכדפירש"י שם. והיינו אך היכא שמום אינו פוסל אז רובע ונרבע נמי אינו פוסל אבל לא ההיפוך דבזה העיקר שפיר פליגי דלהת"ק דיליף ממן הבהמה יסבור בבירור דיש מום פוסל ורובע ונרבע אינו פוסל. ואפילו לפי דברי כ"ת שהייתם מדמין דיש סתמא דש"ס (בבכורות דף נ"ז ע"א) מן משחתם ג"כ תמיהא לי מאוד איך רציתם לומר דלכן פסק הרמב"ם כן בעבור שראה סתמא דש"ס אחת ולמה לא ראה סתמא דש"ס באמת בשלשה מקומות (בב"ק דף מ' ע"ב) מן הבהמה להוציא רובע ונרבע וכו' (ובבכורות דף מ"א ע"א) סתמא דש"ס מן הבהמה להוציא רובע ונרבע וכו' (ובנדה דף מ"א ע"א) סתמא דש"ס להוציא רובע ונרבע וכו'. ועיין ברש"י (ע"ז דף כ"ב ריש ע"ב) וז"ל רובע ונרבע ומוקצה ונעבד פסול לקרבן דתניא בב"ק 'מן 'הבהמה ועיין רש"י (זבחים דף ע"א ע"א) דכל אלו פסולין להקרבה כדתניא מן הבהמה וכו' ועוד ש סתמא דש"ס (זבחים דף פ"ה ע"ב) אבל האמת עד לעצמו דהרמב"ם ודאי ידע לפרושי כי האי דהתוס' חולין הנ"ל ומרמז זה בלשונו הזהב בפירוש המשנה (בתמורה פרק ו') וז"ל ואלו הפסולין יש מהם מקרא מלא ויש מצד אסמכתא וכו' ונאמר על אותן שאין קריבין לגבי המזבח וכו' הרי שזה ידעינן מכבר אך שהוקשו למום ודו"ק בזה:

וכל זה הרחבתי קצת לפי דבריו אבל לדידי חזי לי סוגי' מפורשת ורמב"ם מפורש שפוסקין להדיא דלמידין רובע ונרבע לפסול לא מן משחתם. וז"ל הש"ס (בע"ז דף כ"ג ע"ב) ע"כ לא פליגי אלא בחששא אבל היכא דודאי רבעה פסלה ש"מ דפרה קדשי מזבח היא שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא והוי כדין כל חטאת שפסול ברביעה כידוע אלא מעתה תיפסל ביו"ד ואלמה מכשיר ר' שמעון אלא שאני פרה הואיל ומום פוסל בה דבר ערוה ועכו"ם נמי פוסל בה דכתיב כי משחתם ותנא דבי ר' ישמעאל כל מקום וכו'. והא פרה הואיל ומום פוסל וכו' ופירש"י שם לר' שמעון לא תימא משום דחטאת קרייה מיפסלה ברביעה אלא אע"ג דקדשי בדק הבית היא אפ"ה הואיל ומום פוסל בה רביעה נמי פוסל בה הרי בהדיא דרבנן דפליגי על ר' שמעון סברי דלכן פוסל רביעה בפרה משום דהכתוב קוראה חטאת ולא משום משחתם. ורק ר' שמעון סובר ממשחתם והרי קיי"ל אין הלכה כיחיד נגד רבים בכל התורה א"כ ודאי הלכה כרבנן. ועיין נמי בתוס' שהאריכו שם ודכ"ע סברי דפרה קדשי בדק הבית היא וטעמא דמיפסלא ברביעה לר' שמעון משום הואיל ומום פוסל בה ורבנן טעמייהו משום דחטאת קרייה רחמנא וא"כ אתיא סתמא דש"ס (פ"ק דחולין דף י"א ע"א) דאמרו בפרה דחטאת קרייה רחמנא כרבנן והשתא לפ"ז כשרואין אנו דברי הרמב"ם מפורש יוצא מפיו בספר הי"ד (הלכות

פרה אדומה פרק א' הלכה ז') כל המומין הפוסלין בקדשים פוסלין בפרה שנאמר אשר אין בה מום ואפ"ה לא כתב אח"כ דלכן רביעה פוסלה מחמת דהא מומין פוסלין בה רק כתב וז"ל היתה יו"ד ומחיר ואתנן וטריפה או "שנרבעת פסולה שכל הפוסלין את הקדשים למזבח פוסלין את הפרה ואע"פ שהיא כקדשי בדק הבית הואיל וקראה הכתוב "חטאת עכ"ל הרי לנו בהדיא דהרמב"ם פוסק דלא כר"ש ותנא דבי ר' ישמעאל רק כרבנן. וזה הוא היפוך ממש מדברי כ"ת שכותב שהר"מ פוסק דילפינן רובע ונרבע ממשחתם דאם היה כן למה לא פסק כאן כן. וזה ברור ופשוט. ועוד ביותר ביאור שמע נא ידידי לדבריי דהנה באמת נראה לומר לפענ"ד דבר נכון ומתקבל. דמלבד מה שמוכח מסוגיא זו דהר"מ פוסק כאן דלא כר' שמעון רק עוד מוכח דגם ר' שמעון ותנא דבי ר' ישמעאל עצמן נמי סוברין דילפותא לכל הקרבנות שיפסלו ברובע ונרבע הוא ממן הבהמה ולא ממשחתם. והט נא אזנך ושמע דאם איתא דהילפותא בכל הקרבנות ג"כ ממשחתם א"כ היאך אמרינן אליבא דרבנן שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא הלא בחטאת גופא מנא ידעינן מן משחתם בהם מום בם והלא א"כ למה לך לומר דפרה חטאת נקראת פשוט מום פוסל בה וד"ל אלא ודאי הא מוכרח דהמאמר חטאת קרייה מבאר להדיא דחטאת גופא לאו מן משחתם נלמד ורק מילפותא אחרת. וזה ברור. וא"כ למה הוצרך הש"ס לומר אלא אליבא דר' שמעון ונדי מהתירוץ דחטאת קרייה רחמנא וכדפירש"י בפירוש וכמו כן התוס' להדיא דר"ש לא מטעמא דחטאת קרייה הלא אם איתא דר"ש ותנא דבי ר"ש סברי דחטאת גופא דפסולה ברביעה הוא מן משחתם הלא הא יכלו לומר לעולם גם לר"ש נמי דחטאת קרייה רחמנא לענין זה שתפסול ברביעה והיינו דהא חטאת גופא לא ידעינן כלל רק מן משחתם בהם מום בם ופרה ג"כ כדכוותיה דחטאת דהא בהדיא כתיב בה אשר אין בה מום וד"ל אלא ודאי דזה מודה ר"ש דחטאת הפסול ברביעה לא ילפי מן משחתם רק ממקרא אחר ולכן כשרצה ר"ש לפסול בפרה רביעה מצד משחתם לבד ההכרח היה לומר לדידיה דסובר דלא קרייה רחמנא חטאת לזה ודו"ק:

אך לכאורה שהתוס' (בב"ק דף מ' ע"ב) ד"ה מן הבהמה סותרין דבריי שכתבו שם להדיא דתנא דבי ר"י חולק ע"ז דמן הבהמה אבל לדעתי נראה דלעולם דבריי נכונים ותנא דבי ר"י ור"ש נמי מודים דכל קרבנות ילפינן ממן הבהמה ודברי התוס' דב"ק לא סותרין לזה דהתוס' אמרו שם דהך ברייתא פליגא אתנא דבי ר"י דנפקא ליה בפ' אין מעמידין מכי משחתם פי' דלהך ברייתא נמי לא ילפינן פרה רק ממן הבהמה דהא מצד חטאת קרייה וחטאת ממן הבהמה. ואלו התנא דבי ר"י יליף פרה מן משחתם אבל אמרו שהתנא דבי ר"י חולק על הך ברייתא. ובאמת (בתמורה דף כ"ח) לא אמרו הש"ס רק תנא סתם כמו

שאמרו שם והאי "תנא מייתי לה מהכא ודו"ק. ודייק לן טובא כעת לשון התוס' (חולין דף כ"ג) ד"ה כי שלא כתבו שם בפירוש תנא דבי ר"י ולא ר"ש רק תנא סתמא דתנא דמשחתם ודאי משמע ליה לש"ס דמפיק רובע ונרבע ממשחתם לחודא וד"ל עיי"ש. אך איך שיהיה עכ"פ זה יצא לנו ברור דרבנן דר"ש דאמרו דלכן פסולה פרה ברביעה משום חטאת קרייה רחמנא ודאי סברי דחטאת גופא לא ממשחתם דאל"כ למה להם לתלותה בחטאת אחרי שחטאת גופא רק ממום ומום כתיב גם בפרה עצמה אלא ודאי כנ"ל. א"כ הרי הרמב"ם ז"ל שהביא זה הדבר אות באות פוסק ודאי כברייתא דמן הבהמה ולא ממשחתם דאי בחטאת גופא ממשחתם הא רבנן ור"ש אומרים דבר אחד ממש ועל מה יאמרו רבנן שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא והפוכי מטרתא למה לן א"ו ברור כשמש דמ"ד בפרה דלכן פסולה ברביעה מחמת דחטאת קרייה רחמנא הוא ברור בלי ספק שסובר דחטאת גופא נלמד ממן הבהמה א"כ הא לך הרמב"ם שפוסק דלא ממשחתם רק ממן הבהמה. היוצא לנו כעת דלרבנן דר"ש דאנן פסקינן ודאי כוותייהו דרביעה דפוסל לא תליא במום כלל ויכול להיות שמום יפסול ורביעה לא תפסול דרק לקולא בההיפוך דאם מום אינו פוסל מודים כולם דאית להו הדרשא דמשחתם דכל שמום אינו פוסל רביעה נמי אינו פוסל אבל שתפסול ברביעה זה לא תלוי במום וכנ"ל דאל"כ למה להו בפרה ילפותא אחריתי וד"ל. הרי לדידהו ודאי לא ידעינן בעיין בשעיר המשתלח אחר ההגרלה ווידוי דלעולם י"ל מום פוסלו ורביעה לא תפסלנו וזה ברור. אבל אמינא דאפלו לר"ש דש"ס (ע"ז דף כ"ג) הנ"ל דפוסל פרה ברביעה רק מחמת דמום פוסלה ותליא הא בהא אפ"ה אין ראיה מזה לשעיר המשתלח ואבאר לכם דהקדמת החקירה שלי היא נובעת מחמת שידענו דברי ר' אליעזר (בפ"ד ממסכת פרה מ"ג) דתנן התם שחטה ע"מ לאכול מבשרה ולשתות מדמה כשירה ר' אליעזר אומר אין מחשבה פוסלת בפרה ופי' הרע"ב שם ור"א סבר אין מחשבה פוסלת בפרה כלל אפילו בהזאות דאזיל לטעמיה דמכשיר בריש פירקין בשחטה שלא לשמה ואינו מדמה אותה לחטאת דהואיל דהיא נשחטת בחוץ 'אין 'לה 'דין 'מדיני 'הקדשים עכ"ל הר"ב וכן פי' שם בריש פ"ד עיי"ש. א"כ מזה הביאני חדרי החקירה לשעיר המשתלח אחרי שגם הוא אינו נשחט בפנים ועוד יותר שאפילו בחוץ אינו נשחט רק דמייתו לצוק זו היא שחיטתו אבל עכ"פ בחוץ הוא אם יש לו דין מדיני הקדשים או דילמא לא [וזה רבות בשנים אשר הקשיתי על הר"ב שפירש (בפ"ב דפרה מ"ב) דר"א מכשיר באתנן ומחיר דוקא ולא פליג ביו"ד הלא כיון דלית ליה לר"א חטאת קרייה רחמנא אפילו יו"ד נמי יהיה כשר וכתוב בגליון המשניות שלי דבאמת הר"ש פי' דר"א פליג נמי על יו"ד וסבר כר"ש אך דמקשה הר"ש א"כ ליפרוך

הש"ס בע"ז שם דר"א אדר"א. ואמרתי דהש"ס ידע דר"א אית ליה דפרה כשירה ביו"ד וכל כדכוותיה דהא אומר אין לה דין מדיני הקדשים כלל ורק אינה ניקחת מן העכו"ם מחמת בני ישראל ויקחו, ועיין בפי' הגר"א ועיין בר"ש וברא"ש (ריש פ"ב דפרה) דאפילו היו משמרין אותה מלידתה נמי פוסל ר"א עיי"ש וד"ל]:

והנה עיין תוס' (חולין דף י"א ע"א) ד"ה חטאת שהקשו לר"ש דלית ליה חטאת קרייה רחמנא מנ"ל דטריפות פוסל בה ותירצו בתירוץ בתרא וז"ל ועוד י"ל דבפסול התלוי בגופה מודו כ"ע כדתנן שחטה שלא לשמה פסולה והיינו מחטאת היא עכ"ל. וא"כ לפי מסקנת התוס' הזה יצא לנו דשלש מחלוקת בדבר הפרה אדומה. ר"א סובר דלית לה כלל שם חטאת בשום פרט אפילו בדבר התלוי בגופה דהא ר"א מכשיר שחטה שלא לשמה נמי. ורבנן סברי דיש לה שם חטאת על כל הפרטים אפילו בדבר שחוץ לגופה כיוצא דופן ורביעה. ור"ש הוי כמכריע ביניהם דבדבר התלוי בגופה כמו טריפות ושחטה שלא לשמה הוי לה חטאת ולא יוצא דופן דהוי חוץ לגופה וד"ל. והסבר הענין דר"ש שפיר קאמר דלרבנן קשה למה כתבה התורה אשר אין בה מום כלל הלא אם חטאת נקראת הא ידעינן בפ' אמור דמום פוסל בקרבן אלא ודאי להכי כתבה רחמנא אשר אין בה מום להורות דדוקא בדבר דהוי כעין מום שתלוי בגופה שייך לומר חטאת היא ולא ביו"ד ורביעה דהוי דבר שאינו ניכר בגופה בגלוי. ולרבנן צריך לדחוק כדברי התוס' חדשים (בפ"ב דפרה) בשם המהרש"ח ע"ש. והשתא דאתית להכי בעזה"י ונתברר לנו דברי ר"ש בהסבר נכון מצינו למימר דלהכי פוסל ר"ש רביעה בפרה ממשחתם במילתא דתליא בסברא ולא בגזירת הכתוב רק הכי כוונתו דכיון דמשחתם כתוב בהם יחד עם מום בם בפסוק אחד זה אצל זה ותנא דבי ר"י דכל מקום שנאמר השחתה הוי ערוה ועכו"ם א"כ כל שנרבעת או שנעבדה הוי אצל הכתוב דבר התלוי בגופה כעין מום ממש כמו שמום משחית את הבריה מצורתו ותבניתו כן נמי מדקורא הכתוב לערוה ועכו"ם השחתה ש"מ שכל שנעבדה בה עבירה הוי כאלו נשחתה בפועל ממש ושוב הדרא מילתא לדוכתא דבדבר התלוי בגופה הא ר"ש נמי מודה ע"פ התוס' דחטאת קרייה רחמנא כמו טריפה וה"נ ברביעה לדידיה שחידש ר"ש בזה דיליף ממשחתם דרביעה הוי כטריפות וכמום דתלוי בגופה דביה נמי נאמר חטאת קרייה רחמנא ודו"ק וזה נ"ל נכון לאמתה של תורה בעזה"י. וזה נמי כסברתי הנ"ל דאפילו ר"ש סובר נמי דבחטאת יליף רובע ונרבע ממן הבהמה דלא הביא ממשחתם רק להוכיח ממנו דהוי כנשחת הבריה בגופה ממש ושוב הא חטאת קרייה רחמנא. וזה מדוייק ומוכח מדלא סיימו כאן בע"ז הסיום דכל שמום פוסל וכו' וכל שמום אינו פוסל וכו' כאשר סיימו בתמורה ובבכורות דר"ש נמי לא יליף

רביעה ממום וא"כ אחר כל אלה הלא אפילו לדברי ר"ש נמי אין כאן שום ראיה לפסול רובע ונרבע בשעיר המשתלח אחר הגרלה דהא גם לר"ש לא הועיל כלל מה שהואיל מום פוסלה רק שמשום הכי אזדא לקמייתא לדמותה לחטאת דהוי כטריפה וכשחטה שלא לשמה דחטאת קרייה רחמנא אבל לשעיר המשתלח ליתא כאן ראיה כלל ומסברת התוס' הנ"ל הרי נדחו דברי כ"ת שאומר דיש להוכיח רובע ונרבע מהצד השוה ממום וטריפה ולא כן ידידי דהרי עדיין ודאי יאמר רב אשי כדאמר השתא והיינו מה להצד השוה שבהן שכן תלוי בגופה תאמר רובע ונרבע דהוי חוץ לגופה דהא גם מדברי ר"ש עצמו בלא דברי התוס' מוכרחין אנו לחלק כן דבפרה סובר ר"ש דטריפה ומום פוסל ואלו יוצא דופן מכשיר וע"כ דלא דמי זה לזה דהתם נעשה הפסול בגופה אבל יוצא דופן דבר אחר גרם לה. והיא סברא מוחלטת בכמה מקומות בש"ס ורק קושית התוס' ניחא דאתנן ומחיר יוכיח דג"כ הוי דבר שחוץ לגופה. ואך גם קושית התוס' יש לתרץ דאם נלמוד מאתנן ומחיר לא נוכל ללמוד רק ברובע ונרבע קודם הקדישן דהא אתנן ומחיר אינו חל במוקדשין ועדיין לא נדע אם נרבע אחר שהקדישן ודו"ק: ומה שאמרתי שסברא זו דחילוק יש בין פסול בגוף בין ממקום אחר מוזכרת בש"ס כעין זה ממש בש"ס (בכורות דף כ"ז ע"א) ובטושו"ע (יו"ד סימן שכ"ב) דחלת חו"ל אוכל כהן שלא יצאה טומאה מגופו ולא איכפת לנו אם נגע במת וכמו כן בש"ס הידועה ומפורסמת הסוגיא דטומאה הותרה בצבור או דחויה בצבור הכל הוא רק בטומאת ד"א ולא בטומאה בגופו עי' יומא ד' ז' ריש ע"א ברש"י ד"ה כל טומאת מת בצבור ע"ש ועיין (פסחים דף צ"ה ע"ב. וכריתות דף יו"ד) וזה נכון בעז"ה:

ואך נשאר לנו עדיין קצת סברא דעכ"פ מהתנא דמשחתם יהיה סתם תנא אבל עכ"פ האי תנא ודאי יליף רובע ונרבע רק ממשחתם. הגם דליכא גם קצת ילפותא דהא בררנו דאנן לא פסקינן כוותיה אבל עדיין יש לי לומר בעזה"ש בבירור דאפילו להאי תנא נמי ליכא הוכחה כלל לשעיר המשתלח. דהא הקדמנו לעיל דעיקר החקירה באה רק מחמת שאינו קרב על המזבח אפשר אין לו דין מדיני הקדשים כלל כר"א בפרה א"כ מה מייתי מהאי תנא. הכי התנא הזה נותן הכלל לכל הדברים שבעולם שמום פוסל רובע ונרבע יפסול הא ודאי לא מצית למימר הכי. הגע עצמך עבודת הלוים וכהנים דאם הם בעלי מומין פסולין לעבוד ואם עבדו חיללו כידוע (בפ"ב דזבחים) וברמב"ם (פרק ז' מהלכות ביאת המקדש) אפ"ה אם רבע ונרבע הכהן כשר לעבוד כדתנן (בבכורות דף מ"ה ע"ב) במשנה אלו פסולין בבהמה וכשירין באדם ושנעבדה בהן עבירה ושהמית את האדם. וש"מ דכהן שנעבד ג"כ כשר לעבודה ועיין תוס' יו"ט כאן שלא ראה ברמב"ם שפסלן. הרי

לך להדיא. והכי נאמר בתימה שכיון שמום פוסלן נימא כל שמום פוסלו ערוה וע"ז פוסל בו. הרי ראיה מוכרחת ומוחלטת דגם האי תנא לא אמר רק בקרבן בלבד נתן זה הכלל. וגם עוד דרק בבהמה קאמר דאל"כ יוקשה הסיפא דכל שמום אינו פוסל ערוה ועכו"ם אינו פוסל הרי עוף שמום אינו פוסל ואפ"ה יש נרבע בעופות עיין (בכורות דף מ"ב) ועיין (זבחים דף פ"ה ע"ב) יש נרבע בעופות ש"מ. ועיין חולין (דף כ"ג ע"א) אלא ע"כ דרק בבהמה קאי ורק בקרבן קאי ולא בשום דבר זולתו. ועוד ראיה מהא דתנן במשנה (בכורות דף מ"א) ואלו שאין שוחטין עליהן לא במקדש ולא במדינה וכו' ושנעבדה בו עבירה הרי אע"ג דמום פוסל את הבכור ונשחט במדינה אפ"ה אין ערוה פוסלו כל כך לשוחטו במדינה ולא אמרינן כל שמום פוסל בו ערוה וע"ז פוסלו. אלא ודאי דהכי קאמר האי תנא כל שמום פוסלו להקריבו ערוה ועכו"ם פוסלו להקריבו למזבח אבל לא לענין שום דין אחר. והלא האיבעיא שלנו על השעיר המשתלח אי הך שילוחא דעזאזל הוי כלל הקרבה א"כ איך נביא ראיה מהתם לומר כיון שמום פוסל רובע ונרבע נמי פוסלו הא ליתא. א"כ בררנו בעזה"ש דאין ראיה לשעיר לשום מ"ד לא לרבנן ולא לתנא דבי ר"י ולא לר"ש ואף לא לתנא דמשחתם כלל. וגם ראיה דכ"ת ממום וטריפה ג"כ נדחה כנ"ל דהוי דבר שבגופה משא"כ רובע ונרבע ומוקצה ונעבד ונוגח הוי דבר שחוץ לגופה וליכא ראיה כלל על זה. ונשאר רק הראיה שכתבתי לכ"ת. ועל זה כתב לי כ"ת דראיה זו לאו ראיה היא לדעתו דהא י"ל דהתם איירי קודם ההגרלה וכמו (בחולין ק י"א) סתמא דש"ס. והתם קודם הגרלה איירי. הנה גדלה פליאתי על ידידי איך מלאו לבו לומר דבר כזה ונעלם ממנו ש"ס מפורש ביומא במקומו (דף ס"ב ע"ב) ת"ר שני שעירי יוהכ"פ ששחטן בחוץ עד שלא הגריל עליהן חייב על שניהם וכן פסק הרמב"ם נמי פ' י"ח מה' מה"ק ה' י"א וא"כ איך אפשר לעלות על הדעת לומר שהת"כ איירי שם קודם ההגרלה. ואיך לא ראה זה ואין להאריך עוד. ואחר זמן זה ראיתי נדפס חומש חדש בחיבור תורה תמימה פ אחרי קפיטל י"ז פסוק ד' אות י"ג דשגה שגיאה גדולה וכמעט שיש חלילה לומר עליו דגילה פנים שלא כהלכה דכותב דבעינן מבורר ומוגבל לה' ושכח הש"ס הזה אשר קודם הגרלה כ"ע מודו דחייב כרת ולהרמב"ם אפילו אחר ההגרלה אם, רק קודם וידוי ג"כ חייב כרת בחוץ ע"ש פ' ח"י ממעה"ק ה' י"א. אך כעת נראה לעין כל בעזה"י דינא דידן כי יצא כברק חצי החקירה דילן דודאי שעיר המשתלח פסול ברובע ונרבע ומוקצה ונעבד ונוגח גם אחר ההגרלה והוידוי. דלפי מה שביררתי דפסקינן דלכן פרה פסולה בכל אלו מחמת דחטאת קרייה רחמנא וכדפירש"י למי נדה חטאת היא הלא בפשיטות יש לומר דגם שעיר המשתלח נמי מה"ט פסול בכל אלה דבי' נמי י"ל חטאת קרייה

רחמנא ככתוב המפורש בפ' אחרי ומאת עדת בני ישראל יקח שני שעירי עזים לחטאת הרי על שניהן אומר הכתוב לחטאת וזה נ"ל אמת ע"ד הפשוט. ועוד נלפע"ד לומר דבר המתקבל להוכיח דשעיר המשתלח נפסל בכל אלו ברובע ונרבע ומוקצה ונעבד ונוגח ע"ד זה דהנה יש להבין לכאורה מ"ט אסרה התורה כל אלו לקרבנות המזבח הגם דלא דרשינן טעמא דקרא אבל מ"מ כל היכא דמצינן לדרוש דרשינן והרי נאמרו כמה טעמים בש"ס וכמו כן בטעמי המצות בספר החינוך להרא"ה. ונלפע"ד דאחרי דמצינו דסברת אין קטיגור נעשה סניגור הוי סברא דאורייתא כדאיתא בתוס' (יבמות דף ז' ע"א) ד"ה שנאמר ועיין בפר"ח (או"ח סימן קכ"ח סעיף ל"ה) וכמו כן אמרו בש"ס (ר"ה דף כ"ו ע"א) דלכן פסול שופר של פרה משום דאין קטיגור נעשה סניגור. ועיין בתוס' (ב"ב דף י"ד ע"א) ד"ה שבהן שהעתיקו דבעינן מכפר דוקא אז אמרינן דאין קטיגור נעשה סניגור באם הסניגור בא לכפר וא"כ י"ל דלכן פסולין כל הקרבנות באם נעבדה בהן עבירה וע"ז משום דאין קטיגור נעשה סניגור וכולם לכפרה הם. וא"כ שעיר המשתלח גם אחר ההגרלה והוידוי אפ"ה הרי גדלה כפרתו כדתנן במשנה פ"ק דשבועות דעל שאר עבירות קלות וחמורות כריתות ומיתות ב"ד שעיר המשתלח מכפר והגם דבמשנה שם הוזכר ווידוי אבל ברמב"ם (פ"א מהלכות תשובה) מבואר דהווידוי הוא רק כמו כל הבעלי תשובה דבעי בודאי ווידוי אבל הכפרה לא תלוי בהא וד"ל. וא"כ ברור דבי' נמי פסולין כל אלו מחמת דאין קטיגור נעשה סניגור:

סימן ב

בשנת תרמ"ג שאל אותי בני המופלג מוהר"ר יוסף יחי' להסביר לו שיטת ר' מאיר במשנה (ב"ק ד' ק"ו ב' וש"ס ע"ז ז' ע"א) דסובר הנותן צמר לצבע לצבוע לו אדום וצבעו שחור. שחור וצבעו אדום דסובר ר"מ דנותן לו דמי צמרו. למה דעתו כן הלא שפיר קאמר ר' יהודא בר פלוגתי' דלא יהא חוטא נשכר. ואיך מדחה ר"מ סברא מובנת ומסתברת כזה דהשכל מסתבר שלא יהי' החוטא נשכר. ומ"ט דר' מאיר והרי רש"י ז"ל (בע"ז ד' ז' ע"א) כתב לר' יהודא דלא ישתכר בשינויו אשר לכאורה אחת היא עם סברת לא יהא חוטא נשכר. עכ"ל:

הנה בני יקירי נהניתי משאלתך כי היא דרוכה על דרכי היושר. והנני להוסיף מטעמים לשאלתך. דתדע דהסברא שלא יהא חוטא נשכר לא לבד כי הוא מקצוע גדול בהגמרא אלא אף זו שהסברא זאת מבוארת היא בסתם משנה (בפרק ב' דמסכת חלה משנה ז'). בלי שום חולק ע"ז. דתנן התם שיעור החלה א' מכ"ד. ואצל נחתום העושה למכור א' ממ"ח. ואם נטמאת העיסה ביד הבעה"ב אם בשוגג או באונס א' ממ"ח. ואם מזיד א'

מכ"ד כדי שלא יהא חוטא נשכר. עכ"ל המשנה. וא"כ אי אפשר בשום אופן שר"מ יחלוק ע"ז הסברא. דהא קיי"ל סתם משנה ר' מאיר כדאיתא בש"ס לסנהדרין ד' פ"ו ע"א. ועיין רש"י שבועות ד' ד' ע"א). ועוד בכמה דוכתי. א"כ הרי ר"מ עצמו אמרה לסתם משנה הזאת דחלה דלא יהא חוטא נשכר. ועוד דהרי בש"ס (דב"ק ד' ל"ח ע"ב) פריך הש"ס מדר"מ אדר"מ דלמה התם קנס ר' מאיר גבי שור של כותים שנגח לשור של ישראל. ואלו בריש אלו נערות תנן ואלו נערות שיש להן קנס הבא וכו' ועל הכותית דהוי סתם משנה ור' מאיר היא. ועיין בתוספת שם ד"ה ה"נ. ולמה לא נקנוס כדי שלא יטמעו בהן. וע"ז תירץ אביי שם דה"ט דר' מאיר דאלו נערות דסובר דמשלם קנס אפילו לכותית משום כדי שלא יהא חוטא נשכר עכ"ל. אלמא בהדיא דסברא זאת מפרשין לדעתו דר' מאיר. א"כ הנך רואה בהדיא דודאי ר' מאיר גופא אית לי' נמי הך סברא דלא יהא חוטא נשכר. א"כ הרי קושייתך על ר' מאיר דצבע שחור קושיא נכונה. אבל לא קשה מידי דעד כאן לא אמרינן שלא יהא חוטא נשכר רק אם רוצה להרוויח בחטאו יותר מכפי שאם לא הי' חוטא. כמו דוגמא דמטמא החלה דרוצה החוטא המטמאה במזיד להרוויח יותר מאם לא הי' חוטא דאם לא הי' מטמאה הי' נותן חלק גדול א' מכ"ד ועכשיו כשחטא וטמאה כשתרצה לומר שיתן רק א' ממ"ח הרי הוא מרוויח בחטאו ואהני לי' מעשיו הרעים אז שפיר כה"ג ר"מ נמי מודה דלא יהא חוטא נשכר. וכמו דאמרינן בש"ס (ע"ז ד' ב' ע"ב) ראה ויתר גוים ראה הקב"ה שאין מקיימין המצות עמד והתירן. התם נמי פרכינן שפיר א"כ איתגורי איתגור א"כ מצינו חוטא נשכר פי' כה"ג ממש שעוד מרויחין בחטאם. וכלשון הש"ס "איתגורי "איתגור דהיינו רווח לעינינו יותר מאם לא היו חוטאים זהו ודאי דבר שאין הדעת סובלת לומר כן. וכסברת הש"ס דיציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. אבל היכא שאין החוטא מרוויח יותר מחוטא אחר רק הוא שוה לחוטא אחר. ודאי דשוב ליתא לסברא זאת דלא יהא חוטא נשכר דבמה משתכר. וה"נ הרי גם אם הי' גזלן ממש והי' גוזל לעינינו הצמר הזה מהבעלים הרי ג"כ לא היו עונשין אותו עפ"י דת התורה יותר רק שישלם להבעה"ב דמי צמרו כידוע דהיכא ששינה וקנה בשינוי דמי בעלמא בעי לשלומי וכדילפינן בריש הגוזל עצים והשיב את הגזילה אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר וא"ל דמי מעליא בעי לשלומי. וא"כ ה"נ מה מרוויח הצבע מגזלן הא ר' מאיר אומר דיתחייב כגזלן גמור ואין כאן כלל סברת שלא יהא חוטא נשכר. ואלא שהבעה"ב אינו רוצה בזה ורוצה יותר בהצמר שלו. א"כ הרי ש"מ שלא הזיקו כלום, א"כ לשלם לו כמו שהתנה עמו שכר פעולת צבעו. כיון שאינו רוצה דמי צמרו. ועיין בהדיא (בברטנורא במשנה דב"ק פ' הג"ע) ותראה שסובר ר"מ כן. ורק ר' יהודא דסובר דאם

השבח יתר על היציאה נותן לו רק היציאה וכו'. הוא לאו מטעם חוטא נשכר רק משום קנס בעלמא דקנס ר' יהודא להצבע עבור זה שלא יהא רגיל לשנות מדעת הבעלים. ולכן קנסו לו טפי מגזלן אבל לא משום סברת שלא יהא חוטא נשכר. ורש"י ז"ל (בע"ז ד' ז') דפירש אליבא דר' יהודא לשון א"כ נמצא זה משתכר בשינויו הוא רק שיגרת לישנא שלא ירגילו עצמן לגזול. אבל לא אליבא דהאמת לומר דהוה כמו סברת שלא יהא חוטא נשכר. והראי' דתראה במשנה שם (ב"ק ד' ק' ע"ב) פירש"י שם במשנה רק דקניס לי' ר' יהודא ולא זכר שם שלא ישתכר עיי"ש ודו"ק וזה ברור. בקיצור תוכן פלוגתייהו דר' מאיר ור' יהודא הוא כן. דלר"מ סגי במה שאינו משתכר בלבד דרק נשכר החוטא לא יהי' אבל כל שאינו משתכר סגי לי' ולרבי יהודא אין זה מספיק מה שאינו מרוויח אלא רוצה שיהי' לו הפסד ממש ולכן קניס לי' שלא די שלא ישתכר אלא גם שיפסיד וד"ל:

סימן ג

פלפול בהקושיא שהקשה ב"א החריף ובקי ר' יצחק הירש עסמאן שליט"א בש"ס סוף ר"ה: והשבתי לו.

ע"ד קושיתך על הסוגיא סוף מסכת ר"ה דמבואר שם דכולי עלמא מודו דעכ"פ האינו בקי מוציא הש"ץ ידי חובתם בתפלה. ושם ש"ץ היינו שליח ציבור. והרי קיי"ל בש"ס (נזיר ד' י"ב) כל מלתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח. וא"כ האיך הוי ש"ץ אצל האינו בקי. תדע דלדידי לא קשה מידי כאשר אבאר לקמן. אך גם לדבריך שאתה מדמה זה לנזיר הלא ג"כ לא קשה. דהתם הרי אמרו רק דאיהו לא מצי עביד דהיינו שהוא מעוכב הן מצד הדין והן מצד המציאות לא מיבעי לשיטת הנוב"י (בדורש לציון סי' י"ג) דפוס סדילקאוו הוא דף נ"א ע"א ועמוד ב' דברוב גאונו אוזר בגבורה וביראה ופחד נגד השיטה של רבינו תם שבתוספת נזיר י"ב ד"ה מ"ט באומר לאשה לושי לי עסה והפרש חלה דהוי מחוסר מעשה ומחדש הוא דאפילו מחוסר מעשה בהמשלח ג"כ לא מרע כלל ע"ש היטב ודאי לא קשה אלא אפילו לשיטת ר"ת ז"ל ג"כ לא קשה כאן דהרי ר"ת לא אמר רק מחוסר מעשה ממש. אבל היכא דאינו מחוסר מעשה רק לימוד ולימוד אינו נקרא מחוסר מעשה. והא לך ראיה עמוקה וברורה דלימוד דבר חכמה או מצוה וכיוצא אינו נקרא מחוסר מעשה. תמן תנן אמר לשלשה כתבו ותנו גט לאשתי לא יאמרו לאחרים וגיטין ד' ע"א ע"ב) טעמא דאמר כתבו פירש"י דבושת הוא לו שאינו רוצה לגלות לאחרים עוד שלא יכול לכתוב עיי"ש. ומשו"ה כ"ע גם ר"מ מודה דאין יכולים לאמר לאחרים לכתוב וליתן עיי"ש. אבל עכ"פ המה יכולים לכתוב וליתן. והרי מה יענה הרמב"ן על זה שהוא סובר דאם לא שמעו מפיו ממש הגט בטל והטעם

ידוע בחידושיו הביאו (הב"י והח"מ והב"ש סי' ק"כ) משום דכתב דקרא משמע שיכתוב הבעל או השליח שעומד במקומו שלו. ועיי"ש בב"ש שהכריח מזה דהרמב"ן ע"כ סובר כשיטת הפוסקים דבעינן שליחות בכתיבה והלא הא כיון דאין הבעל יכול לכתוב כנ"ל דמוכרח איך יכול לעשות שליח לכתוב. ועוד ראי' דאיפשטא אפילו להנוב"י שחידש דמצי עביד השליח ולא המשלח נמי יוקשה. הא תנן במשנה (ס"ו ע"ב) ילמדו ויכתבו ויתנו ש"מ שלא היו יכולין לכתוב עד שילמדו. ועוד ראיה מש"ס (קידושין ס"ב) גר בידו גר נמי לאו בידו דהא אמר מר גר צריך שלשה כדין מי יימר דמזדקקי לי'. ולולא זה הי' בידו. הלא איתא בש"ס (יבמות ד' מ"ז) דמושיבין במים עד צוארה ומלמדין מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ונימא נמי דעדיין צריך ללמוד. ואין לומר דעכ"פ בידו הא ליתא דהא התוס' בנזיר שם תלי' זה בסברת דשלב"ל והסוגיא דגר נמי לענין דבר שלב"ל אתני'. אלא ברור דלימוד לא הוי מעשה גם לר"ת. ועוד ראי' גדולה לזה מהא דקיי"ל רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן. וסמכינן ארוב זה ככל רובא שבתורה. ולדידך הניחא לדברי הרא"ה (בבד"ה ד' ז' א') דרוב לאו דוקא אלא ר"ל כולו כל המצויין אצל שחיטה מומחין הן ואפילו מיעוט ליכא דרק משגירת לישנא הוא שפיר אבל להרשב"א שם במ"ה דחולק עליו וסובר רק רוב ולא כולו יעויי"ש הרי הוי רובא דתלי במעשה דעכ"פ צריך ללמוד. (ועיין בשו"ע יו"ד סי' א'. ובתבואות שור ובפמ"ג בפתיחה להי' שחיטה). ואין זכר משום ראשון ואחרון דרוב מ"א שחיטה מ"ה יהי' רובא התלוי במעשה. כ"א רע"ה מ"ה הוי רובא התלוי במעשה דמעשה המעשר. ועיין בינת אדם (ריש שער רובא וחזקה) עיי"ש. ויש סמך לזה נמי מיומא דלהכה"ג היו מפרישין ואפ"ה שמא לא למדת אמרו לו. וד"ל. ועוד והוא העיקר דהלא כבר הקשו האחרונים כולם על הדין זה דכל מלתא דלא מצי עביד לא מצי משוי שליח. דהרי כמה מקומות בש"ס הגוסס והמגוייד ומושלך לבור וכיוצא שאין נמי במציאות העולם שיכתוב אפ"ה כותבין לו גט. ש"מ דע"כ רק היכא דלא מצי עביד מדין התורה כמו כהן גרושה או בשעה שהיא עדיין א"א ומשוי שליח לקדשה לכשתתגרש אבל באם מדין התורה או מדברי סופרים אינו מעוכב רק מציאת העולם וטבעו מעכבו זה לא מיקרי לא מצי עביד. והשתא ניחא יהיו כל מקומות שימצאו שיסתרו לכאן. דהיכא שהוא אינו מצי רק מצד טבע העולם לא מיקרי לא מצי. וכעין שאמרו בש"ס (יבמות ק"ד ע"ב) פומא הוא דכאיב לי' וא"כ ודאי לא קשה לגבי ש"ץ. וד"ל:

ואך אתמהה לפי דבריך למה לא הקשית יותר קושיא עצומה דהנה לכאורה איך הוא מוציא לאחרים כל עיקר אפילו להבקיאים הא ידוע החילוק הנורא דחידשו התוספת

רי"ד בקדושין דהוקשו תפילין וציצית וסוכה נמי יועיל ע"י שליח דהרי ששא"כ וחילוקם. דששא"כ לא נאמר רק שהמעשה נחשבת כאלו נעשית. אבל היכא דבעינן חובת הגוף לא נחשב מעולם דגוף אחר יהי כגוף הזה. יעויי"ש. ועיין תשובות בית אפרים (ח"א סי' פ"ו). וידוע. וא"כ איך הוא מוציא כלל. הא תפלה הוי חובת הגוף ואיך שייך כאן ששא"כ כמו דלא חייך בתפילין. ובזה הסברא הנה ישאר בצ"ע מה שרצה הגאון רמ"מ מליובאוויטש לחדש דגם למאן דסובר דלשון שאנו מונין כאן במתא ג"כ הוא לשון הבעל כמו לשון כל הגט ואפ"ה בנחפז ללכת ואין הבעל במקום הכתיבה אפ"ה כותבין זה ולא יוקשה הא מיחזי כשיקרא משום דהסופר שהוא שליח הבעל הוא עומד כאן וחשוב כאלו הבעל עומד. ובהנ"ל הא צ"ע על דבריו דהא אין גוף הסופר חשיב כמו גוף הבעל לעולם וד"ל. ובאמת יש לכאורה להקשות כזה גם על כל הברכות שאדם חייב לברך קודם כל אכילה והנאה ואפ"ה קיי"ל (בר"ם פ"א מה' ברכות) כדברי הש"ס (ר"ה כ"ז) דאחרים מוציאין לו. ואיך הם מוציאין והלא תפילין למה אינן מוציאין. אלא ביאור הענין הוא דהרי מפורש (בר"ם שם ה' ט') דהא דיוצא דוקא בששומע הברכה מתחלה ועד סוף דשומע כעונה וא"כ הרי חובת הגוף נתקיימה בשמיעת הברכה וה"נ בתפלה שלר"ג מוציא הש"ץ והיינו שהצבור שומעין הברכה של התפלה. ואך קושיתך יש לצייר קצת על שיטת הרי"ף בעם שבשדות אבל גם התם לא קשה דדייק נא לשון הש"ס "פוטר ולא מוציא משום דאניסי ורחמנא פטרה הנאנס וד"ל. ומכ"ש לשיטת רש"י (והר"ם פ"ח מה' תפלה) דיסדירו קאמר ודו"ק כי קצרתי:

סימן ד

עיין ברש"י (פסחים ד' פ"א ע"ב) ריש העמוד ד"ה והא אין למדין קל וחומר מהלכה. שפירש"י שם קשה להבין מאוד. וכבר נתלבט בפירושו הגאון המהרש"ל בחידושיו על הש"ס שתחת המהרש"א עיי"ש בש"ס זיטאמיר. ותהלה לאל נראה לי כוונת הענין היקר שברש"י. והיינו עפ"י הש"ס (סנהדרין ד' ע"ו ע"א) וכי עונשין מן הדין ותירצו גילוי מלתא בעלמא הוא. ודו"ק והכא נמי בא רש"י ז"ל לפרש דלא טומאת התהום מצד ספק מטמאין בשארי מקומות בתמיד שנימא ג"מ בעלמא הוא השתא מה נטמא ודאי פירש טומאה ידועה נמי פי' דחוייה מכ"ש ספק שהוי רק ג"מ ולא יוקשה שוב וכי למדין קל וחומר מהלכה אלא וכו' והוא נכון בעז"ה. ודו"ק:

סימן ה

להבין מחדש הברייתא הידועה ושגורה בפי כל בשבת כ"א ע"ב. מאי חנוכה דת"ר בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה תמניא אינון דלא להתענאה בהון ודלא למספד בהון שכשנכנסו

עכו"ם להיכל וטמאו כל השמנים וכו' נעשה נס וכו' לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה עכ"ל, וכמה נפלאה היא בעיני הברייתא הזאת הלא הי' די בהיו אומרים לשנה אחרת עשאום בהלל והודאה דהני תיבות ימים טובים אין להם פירוש כלל. דהלא הא לא נאסרו בעשיית מלאכה כלל וכדדייק רש"י ז"ל לפרש לנו שלא נטעה הטעות לומר מדנקטו לשון ימים טובים שתעלה על דעתך שאסורין במלאכה בא רש"י ז"ל ומודיע במפורש לא שאסורין במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הנסים בהודאה. א"כ אדרבה איך זה באמת אמרו (הש"ס במגלת תענית) שעשאום ימים טובים. והתימא שלא עמד ע"ז שום מפורש. ועוד יש כאן פליאה גדולה שהרי גם הלשון של התיבה קבעום ג"כ אין לה שום הבנה וכי לא הי' סגי להם בתיבת עשאום שהי' פי' תיקנום. והי' די בודאי באם היו שונין לשנה אחרת עשאום בהלל ובהודאה ומהו הפירוש של קבעום. והנה אנו רואין ובש"ס מגילה ד' ה' ע"ב) דפרכי על רבי היכי נטע נטיעה בפורים והתני רב יוסף שמחה ומשתה ויו"ט שמחה וכו' ויו"ט מלמד שאסור במלאכה ומתרצינין מלאכה לא קבלו עלייהו תדע דמעיקרא כתיב ויו"ט ולבסוף כתיב רק לעשות ימי משתה ושמחה אבל יו"ט לא כתיב עכ"ל הש"ס שם. א"כ בהדיא דכל שכתוב יו"ט הכונה רק על איסור מלאכה וא"כ חנוכה דמותר במלאכה מה שייך לומר הלשון דימים טובים. ועיין בירושלמי שהביאו התוס' בפסחים ריש פ' מקום שנהגו דה"ט דאסור מדאורייתא במלאכה בע"פ אחרי חצות משום דכל יום שמקריבין קרבן הוי יו"ט שלו וכאן שכל ישראל הקריבו הוי יו"ט שלהן ועיין נמי פ"ב דמסכת סופרים שהביא הטור או"ח סי' תכ"ט ברישא דשם מפורש הלשון שבכל יום הקרבן הוי יו"ט ולכן דייקא מחמת שנקרא יו"ט אסור במלאכה. א"כ חנוכה דמותר במלאכה אסור לומר עליו שם יו"ט וכן מחמת זה הא דחתן אסור במלאכה בז' ימי המשתה או בשלשה באלמן ואלמנה משום דאקרי יו"ט שלו כשנשא אשה כדהביא הט"ז או"ח סי' קל"א ס"ק יו"ד עיי"ש. ובזה השגתי על השו"ת זקן אהרן ח' אה"ע שמתיר לחתן לעשות מלאכתו ע"י אחרים משום דדומה רק למלך ומלך עושה ע"י אחר ואני אמרתי דאחרי שנובע איסורו מחמת דאיקרי יו"ט שלו וכן מדמין הש"ס במועד קטן ז' ימי המשתה לרגל שאין רואין בו הנגע. והיינו משום דגם אלו הימים הויין לו רגל א"כ שוה ליו"ט שאסור בו ע"י אחרים נמי. ובזה הסברתי נמי לתרץ קושית התוס' דמו"ק למה צריכין לדמות לחג מה חג שבעה נימא משום ויעש לאביו. וכן נמי הקושיא על הר"ם שבפ"א מה"א כתב דמשה רבינו תיקן לישראל זי"א וזיה"מ ובפ"ה חזר וכותב רמז וכו' שנאמר והפכתי חגיכם מה חג. דהשתא ניחא דאם מכל ההוא הי' הסברא דע"י אחרים מותר לכן דימו לחג שיהי' אסור

גם ע"י אחרים. וכן ההלכה דאסור נמי ע"י אחרים עי' שו"ע יו"ד סי' ש"פ סעי' ה'. א"כ הדרא קושיא לדוכתא. אבל הכל יתבאר על נכון בעז"ה דנקדים נא קושיא אחרת מה זה דעיקר המצוה דנרות והדלקתן חסר לגמרי מהספר. והלא הי' בדין שכשתיקנו רז"ל על הנס היו צריכין לאומרם שתיקנו להדליק הנרות ואלו כאן בהאי ברייתא רק הלל והודאה אמרו אבל הנרות לית מאן דכר שמיה. והוא לכאורה פלא:

ואגב נעורר נא מה שיש להבין פירש"י אחת לעיל בתחלת הסוגיא דע"ז שתירצו הגמרא שמחת בית השואבה שאני פירש"י דלא כתיב בה להעלות "ולאו "דאורייתא "היא דהני תיבות האחרונים נפלאים דאטו נר שבת הוי דאורייתא מי לא יודע דהדלקת נר שבת א מהשבע מצות דרבנן. (וכן בר"ם פ"ה מה' שבת) ואיך זה יאמר רש"י דנר שבת הוי דאורייתא דאי אפשר לומר כן וא"כ במה מחלק ואומר דשבה"ש לאו דאורייתא הא נר שבת נמי לאו דאורייתא. וביותר קשה הא נר חנוכה נמי לאו דאורייתא רק מדרבנן ואפ"ה קיי"ל דכל הפתילות ושמנים שאין מדליקין בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה וא"כ מה ראיה זה דלא הוי דאורייתא. והנה הי' מקום לומר דאפשר כונתו עד"ז דכיון דכל האיסור של הפתילות והשמנים הפסולים משום שאין נמשך יפה וחיישינין שמא יטה דאז עובר איסור תורה משא"כ בנר שמחת בה"ש אם אפילו יטה לא יעשה שום איסור. ונפרש ולאו דאורייתא היא פי' שלא יכול לבוא לאיסור דאורייתא. הנה מלבד שהוא דחו כמובן אלא יתפלא דא"כ הא בשמחת בה"ש גם איסור ק לא יעבור לא רק שלא יעבור איסור דאורייתא דהא גם איסור דרבנן לא יעבור. ועוד תינח אם האיסור רק משום שמא יטה מה נעשה להטעם שמא יניח ויצא וד"ל. ע"כ אומר דיש כאן דיבור א' נכון. דהנה (בש"ס שבת כ"ו ע"ב) פרכינן בגמרא ויניחנה ויצא ומה איכפת לן א"ל שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה. וכן מחמת זה נאסרו כל הפו"ש הפסולין כדאיתא בפשיטות בברטנורא ריש פ' במה מדליקין משום שמא יכבה והלא הדלקת נר בשבת חובה. וכמה צריך ביאור הפירוש דחובה. מה נתחדש לן בזה שאמרו חובה אטו כל מה שאמרו רבנן לא הויין חובה ח"ו הא כולם חייבין לקיים. וביותר פליאה לי על לשון הרמב"ם ז"ל (פ"ה דשבת) לא דהויא רשות ולא דהוי מצוה אלא חובה רצה לפרש ולסוף לא פירש דעדיין אין אנו מבינים מה הפירוש של חובה. ומצוה להסביר ענין זה וע"כ אמרתי לפרש זה בעז"ה וממילא יתורץ נמי כל הקושיות הנ"ל לשון קבעום ולשון רש"י הנ"ל. דהנה ידוע השיטה של רש"י ז"ל דשני דברים שנתפרשו בשבת ע"י הנביאים היינו כבוד ועונג הם מדאורייתא. ואפילו לשיטת הרמב"ם ז"ל פ' למ"ד מה' שבת ה"א שכתב דהויין מדברי סופרים הלא גם הוא כתב שם שכחן גדול ביותר שנתפרשו ע"י הנביאים. ובכלל הא

מילתא דפשיטא דמה שנאמר בכתובים הויין דברי תורה כאשר הסביר הנודע ביהודא דמקרא מגילה הויא דאורייתא משום דהויא דברי קבלה א"כ כ"ש עאכו"כ מה שנתפרש ע"י הנביאים דודאי דהויא דברי קבלה דהן הן כדאורייתא ממש. ועיין נא בקונטרס אחרון של הרב (שו"ע או"ח ריש סי' רמ"ב ס"ק א') שכתב להדיא כן בשיטת רש"י. ולדידי לכ"ע כן דהוי דברי קבלה. וזהו שחידש רבא לאביי דאני אומר דהדלקת נר בשבת חובה. פי' דקבעו רז"ל הענין במה שמפורש בדברי הנביאים וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד שיהי' בכלל הכבוד של שבת שיהי' נר מאיר בבית. וא"כ הרי כיון שהוא בכלל כבוד הרי ודאי דהוי דאורייתא. וזהו שכתב רש"י ז"ל דשמחת בה"ש לאו דאורייתא מכלל דנר שבת הוי דאורייתא היינו דהא כן תחזינה עינינו בפירש"י ז"ל (בשבת ד' כ"ו ע"ב) ד"ה חובה שכתב בלשונו הזהב חובה כבוד שבת הוא. וזה תה"ל ברור כשמש. וכן נמי מובן כוונת הרמב"ם ז"ל ריש פ"ה שנר שבת לא דמי לעירובין ולנטילת ידים אלא חובה פי' דהא קבעוה בכלל כבוד ועונג שנתפרש ע"י הנביאים שעיקרן מהתורה ודברי קבלה. ואגב אני אומר פרפרת נאה אחת ומתקבלה לתרץ ע"ד הפלפול קצת קושית התוספות יו"ט על הרע"ב שתנן התם ר' שמעון אומר שלשה שאכלו ולא אמרו דברי תורה כאלו אכלו ז"מ. דכתב הרע"ב דהאידנא יוצאין בברכת המזון וחשיב כאלו אמרו עליו דברי תורה שהקשה התוי"ט דלפי דבריו אייריי ר' שמעון באנשים שאין מברכין בברהמ"ז א"כ אטו ברשיעי עסיק. והיא קושיא נוראה ואיך באמת הי' ס"ד דהרע"ב ואטו טעה הברטנורה בתוהו לא דרך כזה אשר תינוק בן יומו לא יטעה כן. אבל כעת ניחא מאוד. דהרי ר' שמעון דקדק דברי תורה והרי מה"ת כשאוכלין רק כזית או כביצה הוי הברכת המזון אינו מה"ת ולכן לעולם ר"ש נמי אייריי בודאי בהני שמברכין רק אומר בדרך כלל על כל אנשים גם אותן שאכלו רק כזית שוב שפיר בא הרע"ב ואומר שכפי שר' יהודא ור' מאיר קבעו דבריהם בהכתוב דאכלת ושבעת זה אומר אכילה בכזית וזה אומר אכילה שיש בה שביעה והיא כביצה א"כ כיון שקבעו זה בכונת הכתוב שוב הוי דברי תורה גם כשאוכלין רק כזית או כביצה:

ונחזור עתה למצות נר חנוכה החביבה דהנה זהו שאמרו רבנן בהברייתא זאת דנעשה נס והדליקו מן הפך ח' ימים בהמנורה דבית המקדש לשנה אחרת קבעום. פי' דקבעום חכמים ז"ל שיהי' זה הנס של המנורה קביעא וקיימא לדור דורים שתמיד ידליקו נרות באותן הימים שנעשה הנס בהמנורה בין כשיהי' בית המקדש על מכונו בין גם בזמן חורבנו יהיו תמיד כל ישראל מקיימין הדלקת נרות כמו דליקת הנרות בהמנורה. נמצאת שמצות הדלקת המנורה שדלקה בנס נקבעה לדורות וזהו שאמרו לשנה אחרת קבעום

פי' לאותן הנרות של הנס קבעום ולא דהתיבת קבעום אזיל למטה לתיבת עשאום אלא היא מילתא באנפי נפשה וקאי למעלה על הנרות וא"כ הוי שפיר כעין דאורייתא כיון שעיקרן באין אלו הנרות חנוכה לקיים כאלו מדליקין המנורה שהיא היינו הדלקת המנורה במקדש, הא ודאי מדאורייתא מתרי"ג מצות כן נמי בכללן נקבעו אלו הנרות דחנוכה. וראיה גדולה לזה מהסוגיא דלקמן גבי פלוגתא דרב ושמואל אי מדליקין מנר לנר דאמרינן שם חזינן אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר דפירש"י שם וז"ל אי המצוה של חנוכה תלויה בהדלקה מדליקין כדאשכחן, במנורה וכן הוא בהדיא בתוספות שם ומסיק דאיפשט לן דהדלקה עושה מצוה ומדליק לרב מנר לנר כמו במנורה וכן ההלכה אלמא דתלי דינה של נר חנוכה בנר המנורה דהיא היא ממצות המנורה ושוב לא קשה עתה איך הי' העיקר חסר מן הספר דעתה ניחא דדברו שפיר בריש דהאי ברייתא רק מהנרות. ועתה נכון בזה מה שחידש כבר ב"א יקירי בדבר שתיקנו שמונה ימים ולא רק ז' עפ"י הגמרא דע"ז שלא יעשה מנורה של ז' נרות תבנית מנורה דמקדש כי עתה יקרה היא כי הסבר נכון שנר חנוכה רק לקיום מצוה דמנורה. ועתה הבוא נבוא בדרך ישר ויציב לסיפא דהאי ברייתא דעשאום ימים טובים בהלל והודאה. דדבר גדול התכוונו בזה דאמרו דעשאום ימים טובים אע"ג דודאי מותרין בעשיית מלאכה אפ"ה שייך לומר בהן לשון ימים טובים ולא קשה מידי דהנה נסתפקתי ספק נכון. הנה קיי"ל דנשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס. וכן גבי קריאת המגילה הדין כן והוא מימרא דר' יהושע בן לוי בשניהן בחנוכה ומגילה בשבת כ"ג ובמגילה ד'. וא"כ הרי ניחזי נא איך הדין בהני נשי במצות קריאת ההלל של חנוכה שהיא מצות עשה מדברי סופרים. אם גם בהלל הנשים חייבות או אפשר לא. והנה חפשתי לפי כח זכרוני בכל הראשונים ולא מצאתי שום רמז בהם שידברו מזה אודת הנשים בההלל דחנוכה והלא דבר הוא ולפי השכל של הסברא הפשוטה ודאי דחייבין דהא חד טעמא להו ואחרי שחייבין בנר החנוכה מהטעם שגם הם היו באותו הנס ודאי דצריך לחייבן גם בהלל מה"ט שהן היו באותו הנס. וביותר לפי דברי הש"ס דמגילה דתירצו דלכן אין אומרין הלל בפורים משום דקרייתא דמגילה זו הילולא והי' דעת המאירי שמי שאין לו מגילה כתובה מחייב בקריאת הלל וא"כ הנשים שחייבין במגילה אם אין להם מגילה חייבין מסתמא בקריאת הלל וא"כ תגדל התימא למאוד למה באמת לא דיברו לא בראשונים ולא בטור ולא בשו"ע ולא בשום אחרון להודיע הדין החדש הזה שנשים חייבות בהלל כאנשים. ופליאה גם על ריב"ל גופי' למה תנא לן רק דין דנר ולא אמר נשים חייבות בנר חנוכה והלל והודאה והוא חידוש. אבל כבר אמרו במדרש שוחר טוב על הפסוק ממרחק

תביא לחמה דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. ונתתי אל לבי ונזכרתי שיש לפשוט ספיקן מהמשנה המפורשת (בסוכה ד' ל"ח ע"א) מי שהי' עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים ותבוא מאורה וכו' ופירושה שכיון שהן אינן חייבין אינן מוצאין ידי חובת האיש החייב בהלל. הרי לך בהדיא דנשים פטורות מכל הלל דהא לא חלקו כאן כלל בין ההלל דחנוכה להההלל דימים טובים שבכולן צריך לענות אחריהן מה שהנשים אומרות. וכן פירש"י שם וביותר מפורש בתוספות שם ד"ה מי שנשים פטורות מהלל דסוכות ודעצרת וכיון שבאתי לסוגיא ודברי התוספות זה הנה ראיתי שיש לכאורה להסתפק קצת גם עתה שבהלל דחנוכה דהוא בא על נס אפשר נחייב להנשים כיון שהיו בהנס. אבל עפ"י פשיטות לשון התוספות מבואר דרק בהלל דלילי פסחים מחויבים ולא בהלל דחנוכה דאל"כ למה נקטו בריש דבריהם רק הלל דלילי פסחים. אע"ג דבסופם סתמו סתם הלל דפסח סמכו מסתמא על ריש דבריהם דדקדקו רק הלל דלילי פסח וחילוק גדול יש להסביר בין הלל דלילי פסח להלל דחנוכה אע"ג דשניהן על נס בא. דהנה הראב"ד ז"ל הקשה על הרמב"ם ז"ל פ"ד מה' חנוכה מה שמנה קריאת הלל מדברי סופרים הלא הוא מדברי קבלה הפסוק השיר יהי' לכם כליל התקדש חג. וא"כ באמת אומר דמה"ט הלל דליל פסח ודאי דכחו יותר גדול שהרי כל השיר נלמד ונדמה רק לשיר של ליל התקדש חג ודו"ק. ועוד יש להסביר דבר יקר דהנה מצינו חילוק בין החיוב דנשים בנר חנוכה להחיוב דנשים במגילה במה שבנ"ח מוציאין הנשים גם האנשים בלי שום פקפוק כלל לכל הפוסקים וכדמוכח בפשיטות מר' זירא בשבת כ"ג דאמר אחר שנשא אשה דאין צריך להדליק עוד כי אשתו מוציאה אותו בהדלקה הרי בהדיא כן. ואגב תמיהא על הט"ז שהוצרך להביא מש"ס אחר ולא זכר בפשיטות ראי' החזקה הזאת וד"ל יעוי"ש. ואלו במגילה הבה"ג שבתוספות מגילה כ' להדיא דאין אשה מוציאה בק"מ רק מינה ולא איש, וטעמא מאי ואמרו הפוסקים משום דקריאת מגילה הוי כקריאת התורה שנשים פטורות ואין כבוד צבור ולפ"ז בהך סברא נימא נמי בהלל דהוי כלימוד התורה וקריאת התורה דנשים פטורות ודו"ק. וזה נכון ולכן זה שייך בהלל היום שקוראין בציבור אבל בלילה בסעודות השלחן עורך שאין שם ציבור רק איש ובני ביתו שפיר אין חשש כשיהיו חייבין הנשים בההלל של אותו הלילה. אבל לעולם בהלל דחנוכה פטורין ולכן מה מתוק מדבש ונופת צופים ועשאום ימים טובים בהלל פי' שעשאו זה ההלל כהלל דסוכות ועצרת שנשים פטורות אע"ג שנעשה על נס אפ"ה עשאום כימים טובים שפטורין וזה כפתור ופרח:

עוד לענין הנ"ל. הנה פליאה מאוד בעיני לכאורה מה זה שהשמיט הרמב"ם ז"ל בספר היד הדין דמשנה המפורשת שאין מדליקין בשמן שריפה אשר היא סתם משנה בריש במה מדליקין. ובשלמא על הרי"ף והרא"ש והטוש"ע אין חידוש כי הם אין דרכם להביא מה שלא שכיח ונהוג בזה"ז אבל הר"ם ז"ל שלא השמיט גרגר חרדל מכל הש"ס למה לא זכרו כלל. ואמרתי בזה דהנה יש להפליא מה זה שבפי' המשנה שלו הביא הא דאין שורפין קדשים ביו"ט מפסוק עד בוקר השני שמיותר כחזקי' ואלו בספר היד פ"ג מה' יו"ט הביא כדברי רב אשי מחמת עשה ולא תעשה. ולכן נראה דבזה הולך בסגנון אחד דבאמת הלא הקשה הר"ת התינח קדשים אבל תרומה מ"ט לא. ותירץ דגזרינן תרומה אטו קדשים. וא"כ זה שייך רק כשהאיסור בקדשים הוא מחמת גזה"כ או מחמת בוקר שני או מחמת עולת שבת בשבתו או מחמת הוא לבדו שפיר אבל לר"א דהוא מדויק בחשבון צדק דהוי עול"ת מה שייך לגזור תרומה שאין בה שום איסור כלל כיון שניתנה להנות בעת שריפתה. ולכן בפירוש המשנה כשהעתיק מחמת בוקר שני הביא שפיר הדין דאם חל יו"ט בע"ש אסור להדליק בשמן שריפה אבל בספר היד שתפס רק מחמת עשה ולא תעשה לא הי' יכול להביא דין זה דתרומה שנטמאת כי אחז דרכו כהר"ת דלא כשיטת רש"י בזה. ומה יקר השתא לפ"ז שלא יוקשה עוד כלל מה שתמהו כל המפרשים בעלי הפלפול ובראשם הפני יהושע ז"ל על הסוגיא דרב הונא בהא דאמר פו"ש שאמרו חכמים אין מדליקין בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בחול. הלא תינח כולם אבל שמן שריפה בחנוכה מ"ט אבל השתא דבארנו דלפי דברי רב אשי מדליקין בשמן שריפה שפיר בשבת פשיטא ואפילו ביו"ט שחל בע"ש ג"כ דלא כרב חסדא ורבה ודאי לא דהא הוא חושש שמא יטה ורב חסדא דהוא בתרא פליג עלי' ומסביר דשמא יטה כזה לא חיישינין. א"כ בשמן שריפה באמת מדליקין וזה שאמר ר"ה פתילות ושמנים דהוא לכאורה מיותר הי' די לאמר שאמרו בלבד מהו תיבת חכמים אבל להודיע שכל החכמים יודו שאין מדליקין הני דוקא אסירי בחנוכה וד"ל. וההלכה תוכיח שכל הפוסקים השמיטו זה דשמן שריפה ש"מ דשרי באמת:

סימן ו

ראיתי ונתתי אל לבי לעיין בחקירה הגדולה אם כרכו איסור בסיב ובלעו. אם חייב מלקות או לא. ויען שראיתי מבוכה גדולה בין האחרונים בהלכה הזאת לכן אמרתי להאריך לברר וללבן היטב. וזה החלי:

א הנה המשנה למלך (פרק י"ד מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ב) מסתפק בזה שאם כרכו דבר איסור מכל האיסורים שבתורה בסיב ואכלו אם פטור כמו באכילת מצה או

חייב. עיי"ש שהעלה מהירושלמי שאם כרכו האיסור בשום דבר שאינו ראוי לאכילה כלל ודאי פטור. ובדבר שאינו ראוי לאכילה בעיני' חייב. וסיים דהדבר צריך תלמוד עיי"ש. ולפענ"ד תמוה מאד דאיך אפשר לסבור כן הא יש הרבה ראיות מש"ס בבלי דפטור בכל ענין. ובתחלה אבאר דברי מרן הרמב"ם ז"ל (פרק ג' מהלכות שאר אבות הטומאה) וז"ל הכורך כזית מנבלת בשר עוף הטהור בחזרת וכיוצא בזה ובלעו אע"פ שלא נגע בגרונו טמא. כרכו בסיב הרי זה טהור עכ"ל עיי"ש. ובכ"מ שם פירש הטעם דדבר מאכל כחזרת דראוי לו לאכילה הוי מין במינו ואינו חוצץ. אבל בסיב שפיר הוי חציצה עכ"ל והמל"מ שם הביא דברי הכ"מ ושתק לי'. אמנם לפענ"ד דברים אלו קשים להולמן דהא בהדיא אמרינן בש"ס (פסחים דף קט"ו) אמר רבא בלע מצה יצא. בלע מרור לא יצא. בלע מצה ומרור ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא. ופירש הרשב"ם שם דמהו דתימא דכיון דאיכא תרתי לריעותא דלא טעם טעם מצה וגם לא נגע בגרונו שהמרור חוצץ בינתיים עכ"ל. עיי"ש הרי בהדיא שאם היו בכריכה כמו בסיפא דתני כרכן יחד בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא. ופי' הרשב"ם שהרי לא הי' ממש בפיו לא זה ולא זה וכזורק אבן לחמת דמי עכ"ל. מבואר דעיקר החילוק ביניהם דבסיפא הי' המצה כרוך ממש בהסיב מכל צד מש"ה הוי ודאי חציצה. אבל ברישא דלא תני כרך מצה בחזרת רק בלע מצה ומרור א"כ הרי המצה לא היתה מכוסה מכל צד מש"ה לא הוי חציצה. כן נראה לכאורה מריהטא דלישנא דהרשב"ם ז"ל. אבל הרמב"ם ז"ל (ריש פ"י מהלכות חמץ ומצה) כתב שהטעם מפני שמרור טפילה למצה ואין סיב טפל למצה עיי"ש. וכתב שם הלחם משנה די"ל הטעם כנ"ל. רק שהקשה דא"כ ליפלוג וליתני בדידה במרור גופא ולחלק בין אם כרכו המצה במרור מכל צד ובין לא כרכו. וחידש הוא ז"ל הטעם משום דאף אם נימא דכרכו אפ"ה כיון שהמרור מעין המצוה לכן לא הוי הפסק. וסיב לא הוי מעין המצוה עכ"ל. מוכח להדיא דכל הראשונים ע"כ הוכרחו לומר דהכא שאני בין לפירושו של הרשב"ם משום דלא כרכו ובין לפירושו של הרמב"ם משום דלא הוי הפסק דבר שהוא מעין המצוה. אבל כרכו בבשר או בשאר דבר מאכל חציצה גמורה היא. ומבואר כן מדברי הרמב"ם ז"ל שדקדק שהמרור כטפילה למצה דוקא מרור למצה ולא משום דמין מאכל אינו חוצץ וא"כ לפ"ז הדרא הקושיא דלמה מטמא בכזית נבלת עוף טהור ודו"ק. ועיין במגדול עוז שם שכתב נמי בפשיטות משום דהרמב"ם סובר שהפת עיקר והירק טפלה לו אבל ירק בירק חוצץ ע"ש:

ב ולדעתי נראה להביא ראי' ברורה ונכונה מש"ס דפסחים הנ"ל, דהא לכאורה קשה קושיא עצומה מה זה אשר הוצרך הש"ס לומר "כרכן [לשון רבים] בסיב דמשמע דכרך

מצה ומרור בסיב לא יצא. הרי לא הי' להם לומר רק כרך המצה בסיב לא יצא דהרי לכל הפירושים ולכל השיטות בין לשיטת הר"ח והראב"ד שגורסין ברישא בלע מרור יצא. וכ"ש לשיטת רשב"ם ורמב"ם וכל הפוסקים בלע מרור לחודי' נמי לא יצא. על כולם קשה למה הוצרך הש"ס לומר כרכן. ועיין ברש"י ורשב"ם שם שדקדקו וכתבו בד"ה כרכן שניהם יחד בסיב הדקל עכ"ל הרי לכל השיטות היכא דבלע מצה ומרור ידי מרור לא יצא. וא"כ למה הוצרכו לומר דבר מיותר. ומכ"ש שקשה כן על הרמב"ם ז"ל. וכל מפרשי הש"ס לא עמדו בזה. והמרדכי ז"ל הקשה רק על פירוש הרשב"ם שגורס בלע מרור לא יצא וא"כ למה הוצרכו לומר עוד בלע מצה ומרור ידי מרור לא יצא והא כ"ש הוא עיי"ש. והרי להדיא דגם לרש"י ז"ל קשה מהסיפא דתני "כרכן לשון רבים וכן הרמב"ם ז"ל נקט בלשונו כרכן. ומצוה ליתן טעם לזה. ועוד קשה לי קושיא עצומה דהא בהדיא גרסינן בש"ס (יומא דף י"ד) דאין בית הבליעה של אדם מחזיק יותר משני זיתים. וא"כ הרי בלא"ה דדין חציצה נמי לא יצא דהא כזית הוי השיעור וא"כ כזית מצה וכזית מרור וגם הסיב תופס מקום קצת. ואי אפשר לבלוע בלא לעיסה. והרי הש"ס נקטו לשון "ובלען. וכן כל הסוגיא שם בפסחים נקטה רק לשון בליעה בלא לעיסה. אך באמת גם אם לא הי' הש"ס אומר לשון בליעה ע"כ היינו צריכים לפרש בלא"ה דאיירי רק בבליעה בלא לעיסה. דהא התוס' שם בפסחים ד"ה ידי מצה הקשו למה יצא ידי מצה כיון דידי מרור לא יצא א"כ שוב אין בו מצוה ומבטל טעמא דמצה וכן הקשה שם הר"ן. ותירצו דעד כאן לא אמרינן דמרור מבטל טעמא דמצה אלא היכא שלעסן והרגיש הטעם אבל הכא איירי בבליעה בלא לעיסה עכ"ל עיי"ש. וא"כ גם בדין זה דכרכן אם נפרש דאיירי בלעיסה קשה למה הוצרכו לסיב אפילו אין כאן סיב כיון דאסיקנא לעיל (שם ע"א) בגמרא דלא ניכרוך אינש מצה ומרור וליכול אתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא. וכן קיי"ל להלכה. וא"כ הרי המרור מבטל לטעמא דמצה דהוי ד"ת. ורבא מפרש הדין לדידן דהוא פליג נמי על הלל. דהא ר' יוחנן הי' הרבה דורות קודם רבא ופליג על הלל. אלא ע"כ כשבלען שלמים אייריי ולא לעסן. ואם כן הרי קשה מאד דהא החוש מעיד על זה להיפוך שאי אפשר לאדם לבלוע יותר משני זיתים. ולא ידעתי מדוע לא זכרו המפרשים כלל מזה:

ג ונ"ל ליישב בעזה"י בטוב טעם ודעת. דהנה במשנה (פסחים דף ל"ט ע"א) בהחמשה דברים שאדם יוצא בהן ידי חובתו משום מרור חשיב התם חרחבינא. ומפרשינן בש"ס שם מאי חרחבינא אצוותא דדיקלא. ופירש"י שם אצוותא דדיקלא שגדל סביב הדקל שקורין ווידיל"א עכ"ל ועיין בש"ס (סוכה דף ל"ו ע"ב) אמר רבא אפילו בסיב ועקרא דדיקלא ופירש"י ז"ל שם וז"ל בסיב אוליר"ה שגדל סביב הדקל ונכרך סביבו כעין לולבי

גפנים. וכן פירש"י פ' לולב הגזול (שם דף ל"א ע"א) וסיים שם בלשונו כעין לולבי גפנים עיי"ש היטב. והנה בתוס' שם בד"ה בסיב ועיקרא דדיקלא הקשו על פירש"י שפירש בפסחים על חרחבינא סיב הגדל ונכרך סביבות הדקל. דהרי מרור בעינן מזרעים דומיא דמצה כמבואר שם בגמרא (דף ל"ט) והכא משמע דסיב הוי מין אילן עכ"ל עיי"ש. ואמרתי כי בעזה"י זכיתי בזה ליישב דעת רש"י ז"ל בזה. וברוך ה' כי הנחני בדרך אמת ליישב דבריו מקושיא חמורה והוא. דזהו ודאי גם רש"י ז"ל מודה דמרור בעינן דומיא דמצה ומין זרעים דוקא. דודאי לא נעלם ח"ו ממאור עינינו רש"י ז"ל ש"ס המפורש בפסחים שם. וגם זה ודאי גם רש"י ז"ל מודה דהכי מוכח ע"כ בש"ס בסוכה דסיב דקאמר רבא בסוכה שם מין אילן הוא וכמבואר להדיא להמעיין בש"ס התם. ואפ"ה ל"ק על רש"י ז"ל. אך יש להקדים בקיצור. דלפי הס"ד דהתוס' דקשה על רש"י ז"ל מסוגיא זו למה לא הקשו על רש"י ז"ל עוד קושיא דלפי הנראה דפירש ע"ז דאצוותא דדיקלא סיב שמו א"כ למה לא נקטו גם בש"ס סוכה לשון זה אמר רבא אפילו באצוותא דדיקלא ובעיקרא דדיקלא. דהא חזינן שהש"ס קורא לסיב אצוותא דדיקלא. וכן קשה להיפוך למה לא נקטו התם בפסחים בקיצור בדיבור א' מאי חרחבינא סיב. ולמה הוצרכו לומר אצוותא דדיקלא. אך באמת הדבר ברור ופשוט דיש שני מיני סיב. א') מין של זרעים. ב') מין של אילן. וראה נראה כי נופת תטופנה שפתי רש"י ז"ל וערבים עלינו דקדוקי סופרים מיינה של תורה. שבפסחים פי' שקורין ווידיל"א ובסוכה פי' שקורין אוליר"ה הרי להדיא כדברינו דיש שני מיני סיב. ועוד דקדק רש"י ז"ל וסיים בסוכה לשון כלולבי גפנים וכן (שם דף ל"א) עיי"ש ובפסחים שם השמיט זה ולא זכר מזה כלל. וא"כ ודאי מוכח להדיא דתרי מיני סיב הן מין א') הנקרא בפי האמוראים בלשון הידוע "אצוותא "דדיקלא והוא מין זרעים. ושפיר יוצאין בו ידי חובת מרור. מין ב') הנקרא "סיב ואין לו שם אחר זולת שם סיב והוא כעין לולבי גפנים וקורין לו אוליר"ה בלע"ז. והתם בפסחים שרצו חז"ל להודיע מאי חרחבינא נקט הש"ס להודיענו דאצוותא דדיקלא הוא. אבל אחר שכבר ידענו מאי הוא חרחבינא נקט הש"ס שוב בקיצור סתם לשון "סיב. ובכל מקום לפי ענינו ומקומו כן יתפרש או מין זרעים או מין אילן. ובזה מסולק קושית התוס' מרש"י ז"ל:

ד והשתא נחזור לענינינו דהנה בפסחים (דף קט"ו ע"ב) נקט הש"ס נמי לשון כרכן "בסיב. ולפי פירש"י ז"ל דסיב שקורין ווידיל"א הוא "חרחבינא ויוצאין בו ידי חובת מרור ושוב ידעינן ע"כ דהסיב דנקט הכא הוא מין זרעים וא"כ הא לא קשיא תו מה שהקשיתי מש"ס דיומא דהכא איירי כשהסיב עצמו הוא המרור ואין בו יותר משני זיתים ומחזק

בית הבליעה שפיר. וזהו שפירש"י ורשב"ם כרכן שניהם יחד. פי' דמתחלה איירי הש"ס בשלא כרך את המצה בהמרור סביב מכל צד. רק מצד א' גם המצה נוגע בגרונו וצד א' הוא המרור וכמו שפי' הלח"מ. רק שהלח"מ כתב דדוחק לפרש כן מכח הקושיא דא"כ ליפלוג וליתני בדידי' במצה ומרור גופי' אם כרכן לגמרי עד שלא נראה המצה כלל דגם ידי מצה לא יצא. אבל לפי פירושינו דהא דתני כרכן בסיב דהאי סיב היינו מרור וכרכן שניהם יחד פ' שכרכן עד דהוו יחד ממש. ובמה הן יחד כגון בסיב הגדל סביב הדקל והוא המרור אז אף ידי מצה לא יצא. ואין לומר דא"כ למה נקט הש"ס בלשונם דוקא על מרור לשון "חרחבינא והוא הסיב לפי פירש"י ולמה לא נקטו "חזרת דהא חזרת נשנה שם במשנה קודם לחרחבינא דחזרת נקט בראשונה וחרחבינא הוא מין הרביעי. אך זה אינו דכן מצינו בכמה דוכתי דהיכא דבעי למינקט לשין כריכה לא נקט שום מין אחר רק מין הסיב. ואפרש איזהו מקומות כאן. א') הא דהכא דאם לא נפרש כמ"ש יוקשה ג"כ למה לא נקטו מין אחר שהוא ג"כ מעין המצוה ונקטו רק מין סיב. ב') הא דסוכה דלא נקטו סתם מינא דלולבא עיי"ש. ג') בחולין (דף ע' ע"א) בעי רבא כרכתו בסיב מהו. ופירש"י שם דמין באינו מינו הוא וחוצץ. ואפ"ה לא נקטו מין אחר. ד') בש"ס (יומא דף נ"ח) בעי רמי בר חמא הניח מזרק בתוך מזרק. ושוב מיבעיא לי' הניח סיב מהו עיי"ש. ה') הך דתוספתא זבים פ"ה) הנ"ל כרכו לנבילת עוף, טהור בחזרת טמא, בסיב טהור ולא נקטו מין אחר. הרי לפנינו דדרך הש"ס לנקוט לשון אחד ולא לערבב הלשונות וגם אפשר לומר דבסיב יותר ראוי לכרוך בו מבמין אחר. מפני דקותו ורכותו. ועכ"פ זה לא קשה על הש"ס ות"ל כי פירש"י ז"ל מיושב היטב בדרך נכון ואמת. אך לפי פי' הרמב"ם מפני שמרור הוא טפל למצה. א"כ הא אי אפשר לפרש כן. ועוד דהא דקדק וכתב כרכן בסיב וכיוצא בזה הרי סובר דכרכן פירושו שכרך מצה ומרור בסיב וא"כ הדרא הקושיא לדוכתא. ואף שיש לדחוק בדברי הרמב"ם ז"ל ג"כ ולפרש דהכוונה שכתב דהמרור כטפילה להמצה פירושו משום שלא כרך המצה בהמרור מכל צד רק חשוב הוא כטפל וניכר לגבי המצה. אבל כרכן בסיב וכיוצא בזה פי' או בחרחבינא או בשאר מיני מרור מאותן השנויים במשנה בפסחים שם אז לא יצא. ודו"ק. מ"מ דוחק הוא:

ה ועוד קשה עדיין על פי' התוס' שהם סוברין ודאי דסיב לאו מרור הוא. ואצוותא דדיקלא מין אחר הוא. א"כ איך יפרשו התוס' את הקושיות הנ"ל. וצ"ע לע"ע לשיטת התוס' לפרש את הסוגיא מהני תרי תמהי הנ"ל. ואחר כל האריכות שביארנו לשיטת רש"י וכן לכל הראשונים הנה ש"ס ערוך הוא דאע"ג דסיב הוא נמי מין מרור ודבר מאכל הוא. אפ"ה כיון דהוי מין ואינו מינו הוי חציצה גמורה. וא"כ קשה על הכ"מ אין כתב דכיון

דבזה הוי מינו דהנבילה מין מאכל והחזרת מין מאכל א"כ הוי מין במינו. והא מהסוגיא לא משמע הכי. ועוד אביא ראיות בקיצור מכמה מקומות בש"ס דמין במינו כזה נמי חוצץ. דהרי מקור הדין דקיי"ל הך סברא דמין במינו אינו חוצץ הוא בש"ס (סוכה דף ל"ו ע"ב) לא לידוץ אינש לולבא בהושענא דילמא נתרי טרפי. רבא אמר מין במינו אינו חוצץ ופירש"י ז"ל שם דילמא נתרי טרפי ואישתיירי בתוך האגד העלין של ההדס ושל הערבה עיי"ש. וז"ל הרמב"ם ז"ל (פ"א מהלכות לולב הלכה י"ב) אגד את הלולב עם הדס וערבה והבדיל במטלית כך הלולב להדס או בכיוצא בזה הרי זה חוצץ הבדיל בין הלולב להדס בעלי הדם אינו חוצץ שמין במינו אינו חוצץ עכ"ל. הרי להדיא דמשמע דהסוגיא איירי דבעינן שיהא מאותו המין דוקא כמו שדקדק הרמב"ם ז"ל לכתוב בעלי הדם אז אינו חוצץ. וגם מה שנמצא ברש"י ז"ל שכתב עלי הדם וערבה. ונימא ג"כ דגם אם נשתיירו עלי הערבה בין הלולב להדס ג"כ אינן חוצצין לרבא והיינו נמי דוקא משום דהערבה היא מעין המצוה כמ"ש הלח"מ שם גבי מצה ומרור. אבל זה ודאי כ"ע מודים דמבואר בש"ס שאם כרכו בעצי היער ולא מהנך ג' המינים ודאי הוי חציצה ופסול. ולא מועיל כלל מה שזה מין עץ וגם זה מין עץ. דזה ודאי נקרא אינו מינו וחוצץ. ואנן בעינן מינו ממש בכל הדברים וזה ברור: ו.

ו ועיין גם במשנה (זבחים פ"ב) כל הזבחים שקיבלו דמן וכו'. יושב עומד ע"ג כלים ע"ג בהמה ע"ג רגלי חבירו פסל. עכ"ל. ובש"ס (שם דף כ"ד ע"א) אמרינן וצריכא דאי אשמעינן כלי משום דלאו מינא דבשר הוא. אבל ע"ג בהמה דמינא דבשר הוא אימא לא הוי חציצה. ואי אשמעינן ע"ג רגלי בהמה הוי אמינא דלאו מינא דבשר אדם הוא. אבל רגלי חבירו דמינא דבשר אדם הוא אימא לא צריכא. ופירש"י שם בהמה לאו מינא דבשר אדם וכיון דאין ממין אדם כלל הוי מין בשאינו מינו וחוצץ שפיר. עכ"ל. ושם בפ' השוחט והמעלה (דף ק"ט ע"ב) המקריב קדשים ואימורים בחוץ חייב ובש"ס (שם דף ק"י ע"א) מפרשינן אמאי חציצה היא וכו' רב אמר מין במינו אינו חוצץ. ועיי"ש בתוס' שהקשו א"כ למה פסלינן בפ"ב ע"ג רגלי חבירו נימא מין במינו הוא ותירצו דאין דרך שירות בכך עכ"ל. הרי בהדיא הלכה מפורשת סתם באין חולק כלל דגבי רגל בהמה פסול דמין באינו מינו הוא וחוצץ. ובזה לא בעינן לטעמא דאין דרך שירות בכך. ואפילו בלאי הכי פסול. וכדפירש"י להדיא בש"ס שם וכן מבואר להדיא לשון הש"ס. וכן הא דגרסינן (בכורות דף ט' ע"ב) דפרכינן שם לרבנן הא הולד השני חוצץ בין הבכור לרחם. ומשנינן מין במינו הוא ואינו חוצץ. הרי בהדיא דבכל הנך דוכתא דקאמר מין במינו אינו חוצץ היינו דוקא מינו ממש. וא"כ סברת הכ"מ בזה צע"ג. אך מוכרחין אנו לבאר דין

הרמב"ם ז"ל בזה מ"ט דחזרת טמא וסיב טהור. והנה לכאורה יש לתרץ דבריו ז"ל דהא דכרכו בחזרת טמא הוא דכיון שכ דרך העולם בשר וחזרת [וכמו שפירש"י ז"ל בחומש פ' תולדות אנטונינוס ורבי לא פסקו מעל שולחנם צנון וחזרת לא בימות החמה ולא בימות הגשמים עיי"ש הרי מוכח דכך אורחא דעלמא]. וכל היכא דכך אורחו של דבר כתבו כל הפוסקים דאינו חוצץ. והרי רש"י ז"ל (חולין דף ע') גורס כרכתו בסיב מהו את"ל דמין באינו מינו חוצץ כרכתו בידה והוציאתו לחוץ מהו. כיון דאורחי' כך הוא ליילד האשה הבהמה לאו חציצה היא עיי"ש. וכ"כ בתוס' (סוכה דף ל"ז ע"א) בד"ה כי היכי, דכתבו רבה מספקא לי' אי מין במינו הוי חציצה או לא. ואע"ג דבש"ס (בכורות דף ט' שם) איתא בפשיטות דאינו חוצץ היינו דהתם יש תרתי. חדא דמקצת רחם לא הוי בחציצה ועוד דלידה שאני דאורחייהו של תאומים בהכי עיי"ש. וא"כ כי היכי דאמרינן לרבה שסובר דספיקא הוי מודה היכא דהוי אורחי' דאינו חוצץ. ה"נ לדידן גם במין באינו מינו ודאי חוצץ. אפ"ה י"ל בדבר שאורחי' בהכי אינו חוצץ. וכמ"ש המגדול עוז (בהל' חמץ ומצה) שהרמב"ם סובר דפת עיקר וירק טפל לו כן ה"נ נאמר דבשר עיקר וירק טפל לו ואינו חוצץ. אך צריך להתיישב בדבר עוד:

ז ואחר העיון ראיתי שאין לומר כן כלל לתרץ דין התוספתא שהביא הר"מ ז"ל. ואגב יבואר עוד מה שנתקשיתי על דברי הכ"מ דהא מהרמב"ם מוכח להדיא בהיפוך דהלא עד כאן לא כתבו התוס' רק לתרץ שלא יוקשה על רבה דהרי בבכורות פשוט לרב אשי דמין במינו אינו חוצץ ותירצו דהתם הוי תרתי לטיבותא. חדא דהוי אורחי'. אך בזה יש להקשות עדיין מהא דבעי הש"ס (חולין דף ע') כרכתו אחותו מהו ולא איפשיטא שם והתוס' פירשו שם דקרי לוולד השני בשם אחותו ואפ"ה לא אמרינן מין במינו אינו חוצץ ולכן הוכרחו לתרץ עוד דבבכורות שם לא הוי חציצה מכל הצדדין. לכן מהני טעמא דאורחי'. ובחולין איירי שכרכתו מכל צד דלא נגע בשום מקום בהרחם מש"ה אע"ג דמין במינו הוא מ"מ מספקא לן דילמא הוי חציצה. ועיין היטב בזה בתוס' (בכורות דף ט' ע"א. סוכה דף ל"ז ע"א) ובחי' הרי"ט אלגאזי על הלכות בכורות להרמב"ן שם. והנה לפ"ז אם נאמר דחזרת הוי אורחי' מש"ה אינו חוצץ. א"כ תיקשי הא אפילו תימא דמין באינו מינו לא הוי וכסברת הכ"מ אפ"ה עדיין לא מתרצא סברת הרמב"ם דהא כאן החזרת הוא חוצץ מכל צד ומאי מהני אורחי' וכ"ש לפי מה שהוכחתי וביארתי דזה הוי ממש אינו מינו. אך לכאורה יש עוד דרך אחד לבאר דברי הרמב"ם ז"ל דהוא פליג על סברת הפוסקים בכרכה וסובר דהיכא דהוי אורחי' ומב"מ אע"ג דמפסיק מכל צד נמי אינו חוצץ. ואופן כזה הוי מינו כהכ"מ. אך באמת זה אינו דמדברי הר"מ ז"ל עצמו מוכח דא"א

לפרש כן תוספתא הזאת ואין שייך כאן דין חציצה כלל דהנה הרמב"ם (פ"ז מהלכות בכורות הל' ט"ז) כתב כרכו בסיב והוציאו בלא נגע ברחם או שכרכו בשליית הבהמה אחרת או שנכרכה עליו אחותו ויצא הואיל ולא נגע ברחם מ"מ הוי ספק בכור עכ"ל. הרי להדיא דאף בכרכו בסיב דודאי הוי אינו מינו אפ"ה פוסק שהוא ספק בכור. ובאמת הוא פשוט כיון דאיבעיא דש"ס לא נפשטה הרי דהי' סברא להש"ס דגם מין באינו מינו אינו חוצץ וכן בש"ס (יומא דף נ"ח ע"ב) לא נפשטה בעיא דסיב. ומש"ה פסק הוא ז"ל ג"כ דהוי ספק בכור כיון דלא נפשט. ועוד כיון שפוסק בכרכתו אחותו ג"כ רק ספק בכור ולא ודאי א"כ הרי להדיא דאע"ג דהוא מב"מ אפ"ה כיון שכרכתו מכל צד י"ל דהוי חציצה. וא"כ איך נוכל לפרש התוספתא בסברת חציצה דא"כ ממנ"פ קשה דאם כרכו בסיב אמאי הוא טהור לגמרי הרי בסיב ג"כ ספק הוא וי"ל דגם זה אינו חוצץ ועכ"פ ספק הוא ולמה פשיטא לי' כאן דאינו חוצץ. וכן על הרישא דכרכו בחזרת הוי טמא אם מצד חציצה הוא. הרי גם במין במינו יש לנו ספק אם הוי חציצה כנ"ל ולמה פשיטא לי' כאן דאינו חוצץ. א"כ לפי כ"ז דברי הכ"מ תמוהים מאד וצע"ג:

ה עוד נראה להביא ראי' לדברינו שמזה ג"כ יוקשה על הכ"מ דהנה בש"ס (כריתות דף כ"א) מקשינן בגמרא על טומאת נבלת בהמה טמאה למה לי מחשבה היא עצמה טמאה. ומשנינן שם אליבא דחנניא דאיירי כשכרך כזית נבלה בהמה טמאה בבצק. ופרכינן ע"ז א"כ הכשר נמי ניבעי ומשני הני מילי באוכלין אחריני דלא מיטמו לי' לא במגע ולא במשא אבל הכא נהי דבמגע לא מטמא אבל במשא מיהא מטמא עכ"ל הש"ס ועיי"ש בתוס' ועיין בר"מ (פ"ג מהל' טומאת אוכלין הל' ו' ז' ח') שפוסק כן להדיא דאם טפלו בבצק שוב לא מטמא במגע רק במשא והטעם כיון דלא נגעו בנבילה עצמה לא מיטמא ואם כדברי הכ"מ הרי כיון דמין מאכל הוא הא הוי מין במינו ואינו חוצץ וא"כ למה לא יהי' נטמא בכה"ג נמי. ועוד יש לדקדק מלשון הרמב"ם ז"ל שכתב אע"פ שלא נגע בגרונו הרי זה טמא. והא לשיטת הכ"מ טעמא מאי נטמא משום דלא הוי חציצה א"כ כיון דלא הוי חציצה הדר שפיר נגע קרינן בי'. אלא ודאי דגם הר"מ ז"ל סובר דנגיעה כזאת לא הוי נגיעה. ומלבד הקושיות הללו שהקשיתי על הכ"מ בעיקר סברתו קשה לי ג"כ על מה שסיים שם וכן כתב הר"ש עכ"ל עיי"ש וכוונתו (לפרק ה' דזבים משנה י"א) שהביא הר"ש תוספתא הזאת. והמעיין בר"ש יראה להדיא שכתב שם טעם אחר וז"ל כרכה בחזרת יש שם אכילה עלי' אבל כרכה בסיב אין זו דרך אכילה ואכילה כתיב בה עכ"ל הר"ש. הרי להדיא שהסביר דוקא משום דאכילה כתיב בה וחזרת שם אכילה עליו. ש"מ דכל מידי דאין דרכו של בשר לאוכלו בכך כגון אתרוג ותפוח וכיוצא לא

מיטמא. א"כ דוקא חזרת דאורחי' בהכי. ומש"ה לא קשיא תו קושיתינו הנ"ל דהא בבכור פסקינן דאפילו מידי דאורחי' הוי נמי רק ספק ולא ודאי משום דהכא שאני דלאו משום חציצה הוא דאפילו היכא דאיכא חציצה אם רק אורחי' בכך שפיר דמי. אבל לפי' הכ"מ אדרבא איפכא הוא דאם הוי מין במינו כזה אף היכא דלאו אורחי' בהכי ג"כ מיטמא. א"כ משמע להדיא מדברי הר"ש שלא כדברי הכ"מ:

ט והנה כדי דלא לשווי' למרן הכ"מ ז"ל כטועה ח"ו בזה אמרתי לברר הדברים קצת ויפה כיון לתלות סברתו בדברי הר"ש. דהנה בהך דינא של נבלת עוף טהור כתב הרמב"ם ז"ל בהקדמתו לסדר טהרות וז"ל והאב הב' [פי' של המנין אבות דרבנן בעניני נבלה עיי"ש] נבלת עוף טהור לבד. וזה שנבלת עוף טהור אין לו טומאה מה"ת בביאור לכן מניתיו בדברי סופרים. ואשר יתאמת אצלו שהוא מד"ת וסמך על הכתוב נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה והיא תטמא אדם וכלים על האופן זה כי בעת אשר יבלע כזית ממנה והיא בבית בליעתו אז יתטמא ויטמא ג"כ בגדים שעליו. וכן יטמא שאר כלים בנגיעה בעת בליעה מלבד אדם וכלי חרס. אמנם לענין המגע הנה יהיו כמו אוכלין טמאים לבד וכאשר נגע באוכלין כביצה יהיו אלו האוכלין שני לטומאה וכו' עד לפי שהיא לא תטמא טומאת אב בנגיעה כלל אם לא בבליעה עכ"ל עיי"ש. וכן פרט הדין (בפ"ג מהל' שאר אבות הטומאה) עיי"ש. מוכח מזה דכ"ז שהנבלת עוף טהור אינו בבית הבליעה הוא רק כראשון לטומאה לענין האוכלין אבל בעת שתהי' בבית הבליעה אז דין אב הטומאה עליו הן לטמא אדם ובגדים והן לטמא אוכלים להיות האוכלים ראשון לטומאה. והנה (בפ"ד מה' טומאת אוכלין הלכה א') נפסק הדין דאוכל מקבל טומאה מאב הטומאה בכל שהוא וכגרגיר חרדל עיי"ש ועיין רש"י (פסחים דף ל"ג ע"ב) ובתוס' שם. ועכ"פ איך שיהי' ודאי דלשיטת הרמב"ם ז"ל אם נגע אב הטומאה באוכל נטמא בכל שהוא. וא"כ בבית הבליעה הא נבלת עוף טהור כאב הטומאה כנ"ל. וא"כ ודאי כשכרך הבשר בחזרת ובלעו בבית הבליעה נטמא החזרת ונעשה ראשון לטומאה. והנה ידוע דכזית הוא חצי ביצה. וכיון שכרך כזית מנבלת עוף טהור במין אחר ע"כ דאותו המין לא הי' כביצה דהא בבליעה איירינן הכא ואין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים וכנ"ל באות ב'. וכיון דאותו המין הוא פחות מביצה שוב יש חילוק דאם נאמר דהנבלה הוא אב הטומאה מטמאה אוכלין גם כל שהוא. ואם היא רק ראשון לטומאה אז בפחות מכביצה לא מיטמאין כלל. וזהו שכתב הר"ש דחזרת דהוי שם אכילה עליו שפיר מיטמא משום דקרויה אכילה והוי הנבלה אב הטומאה. ולכן לא הוי חציצה לשיטת הכ"מ. אבל סיב דלא הוי דרך אכילה א"כ לא הוי הנבלה בבית הבליעה כלל. משום דהסיב חוצץ

ומפסיק ושוב אין עליו רק שם ראשו לטומאה והסיב שעליו אינו כביצה רק פחות ולא מיטמא כל וחוצץ בין הנבלה להגרון. ודו"ק היטב ובזה מיושב דברי הכ"מ מה שסיים וכ"כ הר"ש:

י אך עדיין אנו צריכין לבאר דהיאך ס"ד דפסקינן בבכור דכרכתו בסיב הוי ספק בכור משום שגם בזה יש להסתפק שמא אינו חוצץ. הלא מה לנו יותר חציצה מסיב בבשר. ואיך יעלה על הדעת דמין באינו מינו כזה לא יהא חציצה הא זהו עיקר דין חציצה גבי תפילין וטבילה שאם נדבק לתפילין או להבשר דבר שאינו מן המין הוא חוצץ ואיך אנו מסופקין. וא"כ עיקר דברי הש"ס בזה צריך ביאור. ונלפע"ד לבאר ע"פ דברי הר"ן בסוכה על הא דאמרינן אליבא דרבא דלקיחה ע"י ד"א שמה לקיחה דהא עכ"פ כיון דלאו לנאותי הוי חציצה. ותירץ הר"ן ז"ל דמה שאמרו בש"ס בזה לשון חוצץ ואינו חוצץ. לאו לחציצה כיוונו חז"ל. דהא אין אנו יכולים ללמוד דין חציצה מה"ת גבי לולב. רק בטבילה ותפילין ילפינן מה"ת דין חציצה. אבל הכא גבי לולב לא מצינו דין חציצה רק כיון דכתיב הכא ולקחתם ודרשינן לקיחה תמה פי' שיקח בידו את הלולב ומיניו. וא"כ כל היכא שיש ד"א להפסיק בין ידו להההושענא לאו לקיחה תמה היא. לכן בעינן שיהא הדבר המפסיק בטל לגבי לולב והוי כהלולב. או שתהא בטלה לגבי היד והוי כידו ולקיחה תמה קרינן בי' עכ"ל והביאו הב"י (או"ח סי' תרנ"ח). ובזה נראה לבאר כל הנך האיבעיות בחולין וביומא. דודאי לאו מדין חציצה גמורה נגעו בזה רק משום דכתיב פטר רחם. וכל היכא דלא נגע ממש ברחם הרי לאו שם פטר רחם ע"ז. ולהכי בעינן דבר שיהא בטל לגבי הרחם או לגבי ולד. וכן הך דאיבעיא אם סיב בטל לגבי בכור או לא. וכן כרכתו אחותו. דמספקינן אם כיון דכך אורחי' בטל הוא לבכור ופטר רחם הוא. או לא. וכיון שלא נפשטה לכן פסקינן דספק בכור הוא. ובזה יבואר היטב דברי התוספתא לחלק בין חזרת לסיב. דזהו ודאי כיון דאורחי' דחזרת למיכליה עם בשר מש"ה אע"ג דאם היינו צריכין ע"פ תורה לדקדק בדיני חציצה אכתי לא הוי מהני. אבל עכ"פ כיון דאורחי' הוא וגם לא נאמרו בפירוש דיני חציצה כאן בנבלת עוף טהור מש"ה טמא ודאי. אבל סיב שאין דרך לאכול כלל סיב עם בשר. וא"א כלל לומר שיהא בטל. אדרבה פשיטא שאינו בטל לא לכאן ולא לכאן ולכן טיהרו בכה"ג. וזהו פשוטו של דברי הר"ש (פ"ה דזבים משנה י"א) המובא לעיל באות ט'. וכ"כ להדיא הר"ן (פ' ערבי פסחים) דמש"ה אם כרכן בסיב לא יצא דאין דרך אכילה בכך עיי"ש והיינו כמ"ש דכיון שאין דרכו בכך לא בטל לגבי המצה. וזה ברור לפענ"ד ע"פ אמתה של ההלכה:

יא והשתא נחזור לענין הספק של המל"מ שאם כרך איסור תורה בסיב אם חייב מלקות. והעלה שם לחלק הדין ע"פ גירסתו בירושלמי דהיכא שכרך דבר איסור בדבר שראוי בעצמו לאכילה אינו מפסיק ואינו חוצץ עיי"ש. והנה בירושלמי הכי איתא הנשבע שלא יאכל פת וכרכו בעלי קנים ועלי גפנים אינו חייב אלא אחת. והנשבע שלא יאכל פת וחרצנים וזגים חייב על כל אחת ואחת. עכ"ל. והנה הא ודאי דהא דתני ברישא אינו חייב אלא אחת ע"כ צ"ל פירושו בלשון תמיה. אינו חייב אלא אחת פי' ואחת מיהא ליחייב בתמי'. אלא אפילו אחת נמי אינו חייב. והנה הוא הסביר משום דכיון דעלי קנים אינו ראוי לאכילה לכן הוי הפסק וחציצה בין גרון להפת ומש"ה פטור וכסברת הכ"מ עיי"ש שלא מצא אופן לפרשו כך עדי שהוכרח לשבש הגירסא והנה לפי מה שהארכתי להוכיח בראיות ברורות מכמה דוכתי בש"ס ורמב"ם ז"ל אי אפשר לפרש כלל דברי הירושלמי כגירסתו וכפירושו. והמעיין היטב בירושלמי יראה בעיניו כי ביאורו פשוט וברור. והכי איתא התם וכרכו בעלי קנים ועלי גפנים ואכל אינו חייב אלא אחת עכ"ל. ולפי פירושו של המל"מ לשיטת הכ"מ הו"ל למינקט "ובלען כידוע בהדיא בפירש"י (פסחים דף קט"ו) וברשב"ם שם דהיכא דבעינן לומר שום דין בלא לעיסה אז נקט בלשונו לשון "בליעה. ואם לעס נקט לשון "אכילה וכן בהדיא בש"ס (חולין דף ק"ב ע"ב) גבי אבר מן החי לריש לקיש שסובר דחלקו בפנים פטור. פי' דבעינן שלא יאכל האבר מן החי בשיניו כלל רק שיבלע אותו בבת אחת שיהא הכזית שלם בגרונו ובהדיא כתב שם רש"י ז"ל בגרומתא זעירתא שיש בו משהו בשר וגיד ועצם ואין אדם לועסו אלא בולעו עכ"ל. וכ"כ התוס' שם ועוד בכמה דוכתי. וכן הרמב"ם ז"ל דקדק לכתוב כן כאן (בפ"ב מהל' חמץ ומצה). וכן (בפ"ג מהל' שאר אבות הטומאה). וא"כ לפי' של המל"מ הו"ל לומר "ובלען. ומדנקט "ואכל ע"כ לומר שאין כונת הירושלמי שלא לעס את הפת כלל. אלא כוונתו להשמיענו דין אחר שאין ענינו כלל לנידון אם כרכו בסיב ואין לפשוט הספק מן הירושלמי הזה:

יב דהנה בש"ס (פסחים דף קט"ו ע"א) אמר רבי הונא אמר רב חנן הכי אמר הלל לא ניכרוך אינש מצה ומרור בהדי הדדי וניכול. אפילו למ"ד מצות אין מבטלין זה את זה. הני מילי דאורייתא בדאורייתא אבל מרור דרבנן מבטל למצה דאורייתא עכ"ל הש"ס. וכתבו התוס' שם וכ"ש דבר הרשות ודאי דמבטל למצוה דאורייתא. ושם ע"ב ד"ה ידי מצה יצא כתבו התוס' דהא דקיי"ל מרור דרבנן מבטלו היינו כשאוכלו דרך לעיסה דוקא. אבל אם בלען שלמים אז לא שייך בזה ענין מבטלין עיי"ש. והנה בש"ס (זבחים דף ע"ט ע"א) אמר ר' אלעזר כשם שאין מצות מבטלות זו את זו ה"נ אין איסורין מבטלין זה

את זה וכן כתב הרמב"ם (פרק י"ח מהלכות פסולי המוקדשין הלכה כ') וז"ל הפגול והנותר והטמא שבללן יחד ואכלן חייב שאין איסורין מבטלין זה את זה עכ"ל. והנה לפ"ז דפסקינן דהלכה דאין איסור מבטל חבירו. אבל דבר היתר ורשות ודאי שמבטל יבוא בזה על נכון דברי הירושלמי הנ"ל. הנשבע שלא יאכל פת וכרכו בעלי קנים ועלי גפנים "ואכלו אינו חייב אפילו אחת והטעם דהעלים מבטלים לטעמא דפת. ולכן דקדקו להודיענו ואכלו דהיינו דוקא בלעיסה ולא בבליעה דאי בבליעה אין מבטל כלל. ודו"ק. ואין להקשות מה דנקט עלי קנים. משום שזהו דבר השייך לכריכה כמו הא דבש"ס בבלי נקט כרכו בסיב אע"ג דלאו דוקא הוא. ואח"כ נקט עוד הירושלמי אם נשבע על פת וגם על חרצנים וזגים. דאז שניהם הויין איסורים מש"ה אמרינן בהו דאין איסורין מבטלין זא"ז וחייב על כל אחת ואחת. ולא יוקשה שוב מה דלא נקטו הדין בחרצנים וזגים ולא נקטו בעלי קנים. דע"כ לא קשה זה להמל"מ רק לפי פירושו שהרבותא היא יותר בעלי קנים לכן לא הועיל לו הסברא שתירץ שם על קושיא זו עיי"ש. אבל לפי מה שביארנו אין שום רבותא יותר בעלי קנים מבחרצנים. ומש"ה י"ל שפיר משום דאירי בנזיר נקיט הכי. ודו"ק. ובהא סליקנא דלפי מה שהארכתי בעזה"י והעליתי פירושו של הכ"מ בצ"ע. ממילא איפריך נמי ספיקו של המל"מ מה שהעלה שהכורך דבר איסור בדבר הראוי לאכילה שוב אינו חוצץ. ולפענ"ד לא כן הוא. ואדרבה בזה ודאי פשיטא שפטור. ולדוגמא אם כרך האיסור באתרוג אף דאתרוג ראוי לאכילה הוא בפני עצמו. אפילו הכי לפי פירושו של הר"ש בהתוספתא הא בעינן דבר שאורחי' בכך דוקא אז אינו חוצץ והטעם כמבואר לעיל בשם הר"ן בסוכה. דבאמת דיני חציצה אין לנו לימוד על זה בשאר איסורין. רק דעכ"פ בעינן שלא יהא שום דבר מפסיק בין המאכל להגרון. דאם יש דבר המפסיק בין המאכל להגרון שוב אין שם אכילה על זה. רק על הדבר הנכרך. משום הכי כל דבר שהוא טפל ובטל לגבי הדבר האסור שוב יש שפיר שם אכילה על המאכל. ועיקר החילוק בזה הוא רק בין דבר שדרכו בכך או לא. כנלפע"ד ברירא דמילתא ע"פ הלכה והמעיין היטב בסוגיות הנ"ל ובהפוסקים יודה על האמת בעזה"י:

סימן ז

איתא בש"ס מגילה ד' כ"ו ע"ב בהאי בי כנישתא דחלופה וזבונה שרי ומתנה איך ואמרו דפליגי ר"א ורבינא חד אסר וחד שרי וטעמא דרבינא דשרי מפרשים בש"ס אי לאו דהוי לי' הנאה מיני' לא הוי יהיב לי' הדר הוי לי' מתנה כזבוני. ע"כ. ונפלאתי בהא דאיבעי רב אחדבוי בר אמי (בש"ס גיטין ד' נ' ע"ב) בהדין דאין נפרעין מנכסים משועבדים במקום שיש בני חורין ואפילו הן זיבורית במתנה מאי משום פסידא דלקוחות עבדו רבנן

תקנתא דלא ליתי לאינצויי ובמתנה ליכא פסידא דלקוחות או דילמא מתנה נמי אי לאו דאית לי' הנאה מיני' לא יהיב לי' מתנה והלכך כי פסידא דלקוחות דמי יעו"ש דבעלי הש"ס לא פשטו לו כלל לרב אחדבוי האיבעיא זאת ודחוה לכאן ולכאן. ואיך לא הזכירו כלל דבזה פליגי רב אחא ורבינא (ועיין בספר חד וחלק בסופו ממש הובאה הגמרא דמגילה). אמנם לא הי' לי' לכ"א להביא מגיטין שם כי לענינו סגי הסוגיא דמגילה. גם התייר הגדול עין הבדולח הגליון הש"ס שכל רז לא אניס לי' לא זכר כלל בכאן ומציין שם במגילה אך לסוגית הש"ס (דמציעא ט"ז א) גבי נתן הנגזל במתנה הקרקע להגזלן איך הוא ושם באמת זכרו ע"ז דברי רב אחא ורבינא ולמה לא זכרו כאן בגיטין שיטתם הידוע ולומר גם כאן דפליגי רב אחא ורבינא. וביותר תימה על מה הי' להו להתוספות (בבבא בתרא ד' קע"ה) לפלפל ולהביא בשם רבותם דנראה לרבי שבהדין דאין נפרעין מנכסי משועבדים אלא בשבועה דדבר פשוט דגם במתנה לא יפרע אלא בשבועה ודאין זה נכנס בכלל הספק דהאבעיא דרב אחדבוי יעוי"ש. ולמה לא אמרו בפשיטות דהא גם הדין ההוא דלא יפרעו ממשועבדים במקום בנ"ח אפילו זיבורית הלכה ודאי כרבינא דמתנה כמכר וממילא גם בדין דאין נפרעין אלא בשבועה וד"ל. אלא ודאי דזה מוחלט להם דהאבעיא דרב אחדבוי נשארה בתיקו ורק מחמת ספק ממונא קולא לנתבע ממילא אין מוציאין מיד המקבל מתנה המוחזק והי' אפשר לומר דאחרי דסוף סוף מוציאין לא ישבע ועל כן הוכיחו מכאן דוקא דישבע אבל לא מחמת דהרי בבית הכנסת נמי הדין דמתנה כמכר וז"ב א"כ באמת הרי עלינו לבאר למה לא יהיו שני אלה שוין ודרך אגב אעיר נמי איזה החלט הי' כל כך להש"ס דאי לאו דאית לי' הנאה מיני' לא יהיב לי'. הרי בפשיטות לכאורה החוש מעיד ח"ו להיפוך מדבריהם. אבל הנה תה"ל יתברך אומר דבר מתקבל מן איזה רמז ביסודי בעלי הש"ס הקדושים דיש לעולם הנאה ברורה לכל נותן מהמקבל עפ"י התורה. דהנה תנן (במשנה להלן ד' נ"ב ע"א) אפוטרופוס שמנהו אבי יתומים לא ישבע מינהו ב"ד ישבע אבא שאול אומר חילוף הדברים. ושם בגמרא נ"ב ע"ב תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר זה וזה ישבע והלכה כדבריו. ובאור סברתו של ראב"י לא אתפרש בש"ס ואין לומר דטעמי' דראב"י דתופס סברת שניהם של ת"ק ואבא שאול פי' במינוהו אביהם משום כדאמרו לעיל דאי לאו דאית לי' הנאה לא הו"ל אפוט' ובב"ד כא"ש דבההיא הנאה דנפק עלי' קלא דאינש מהימנא וכו' אם תאמר כן הרי יוקשה איך זה אמר ר' אבוהו לר' תחליפא את אייתת קבא וכיילת לי' הרי ודאי כן הוא והא קבא לפנינו שאמרו דאי לאו דאית לי' הנאה לא הוה לי' אפוטרופוס ושפיר הוא נושא שכר. ולמה דחקו וסיימו אלא שהוא רק "כנושא שכר. אבל ברור כשמש דה"ט דראב"י דהוא

תופס הא גופא דכשם דאבא שאול אומר במינהו ב"ד דבההיא הנאה דב"ד החזיקוהו לאיש מהימן שהא סמכו עליו כן ה"נ במינה מאביהם נמי הנאה לי' לאדם שאיש אחד תופסו ומחזיקו למהימן שיעמוד ויקום בהימנותו בההיא הנאה גופא לא אתי לאימנע ודו"ק. א"כ כאשר מצינו סברא נחמדה זאת בש"ס שהנאה זאת שמחזיקים לאיש למהימן ונאמן בדברו הוי הנאה הגם שאבא שאול מצריך דייקא שיהי' מהימן מפי ב"ד ה"ט דרק דחושב דזה שאך איש א' חושבו למהימן הוי הנאה לא גדולה וכשיטילו שבועה עליו ימנע אבל עכ"פ כ"ע מודים דודאי סברא נכונה היא דזה הוי ג"כ הנאה מועטת וראב"י סובר דהוי הנאה גמורה דגם משבועה לא ימנע ומעתה יתפרש תהלי"ת בטוטו"ד דלעולם תמיד הא כל נותן מתנה אומר מקודם לחבירו הנני ליתן לך מתנה זו והנותן יודע שיש עדיין ספיקות בלב המקבל אפשר יאמר ולא יקיים וגם כל נותן בתוכ"ד יכול לחזור וגם אחכ"ד כל שלא החזיק בה המקבל בקנין המועיל יכול לחזור בו כדכתב הרמב"ם (פ"ג מה' מתנה יעוי"ש). א"כ רוצה מאוד וניחא לי' תמיד להנותן דליקום בהימנותיה כסברת רב אשי (במציעא ד' ט"ו ע"ב) שיראה המקבל שדבריו נאמנים ואיש מהימן הוא הנה בזה ההנאה גופא דניחא לי' לאינש למיקם בהימנותי' בעיני המקבל זה גופא דדברו רז"ל בכל דוכתי הנ"ל דאי לאו דאית לי' הנאה מיני' לא הוי יהיב לי' מתנה פי' אותו ההנאה גופא ודו"ק. ומעתה ניחא מאוד דלכן בעיא מיבעי לה לרב אחדבוי בר אמי אם רק זה הנאה לבדה א"כ לא שייך לאינצויי שאיך יעיז פני המקבל לריב ריב ח"ו עם הנותן לו מתנת חנם לכן הא לא שייך זה או דילמא דגם ודאי קיבל הנאה ממש דיהי' כלוקח פשוט שיבוא לידי מחלוקת וריב פשוט. ועלה זה בתיקו ולא נפשטה אבל התם במגילה אין ספק דכיון דהנאה יש להנותן עכ"פ על כל האופנים שוב הוי כמכר ודו"ק. וזה יש להמתיק בדברי הש"ס (מגילה כ"ח א' חולין מ"ד ב') ר' זירא כי הוי מזמני' לי' וכו' אתייקורי הוא דמתייקרי בי לא מחמת גדלות אמר רק דאז כשהזמינו לו מעיקרא והיו יכולין לחזור זה הוי הנאה ודו"ק. ובזה ג"כ יש לרמז קצת בפסוק והאמין בה' ויחשבה לו צדקה. וכבר הקשה ר' יצחק בכל הש"ס אם אינו קונה צדקה מנין לי' וה"נ מה מידי יהיב א"א ע"ה שיחשב לי' צדקה אבל השתא ניחא דזה גופא הוי הנאה להנאמן שמאמינים בו. ולכן כשהאמין בה' הנה נחשב הקב"ה כביכול כאלו ההנהו ויחשבה לו צדקה. וזה נכון בעז"ה:

סימן ח

איתא בש"ס (ראש השנה במשנה ד' כ"ו ע"ב) שופר של ר"ה של יעל פשוט ושני חצוצרות מן הצדדים שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. והביא ברמב"ם ז"ל

(פ"א מה' שופר) שבמקדש היו תוקעין וגם בחצוצרות אבל לא במדינה. שאנו מדייקין דיוקא דקרא הריעו לפני המלך ה' לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות אבל בעלמא לא. ומה מאוד יש כאן מקום להפליא. דהנה גם בתיבות התורה הקדושה יש לן סדר נכון ונשא דבהו לא אמרו אין מוקדם ומאוחר בתורה אלא כל הכתוב כתוב קודם כדרך שדקדקו בתורת כהנים על פסוק ולקחה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת הלא חטאת קודם לעולה ואמרו לא הקדימה הכתוב אלא למקראה פי' דתהא כתובה בתורה קודם אבל במקום אחר הקודם במקרא כן קודם. וכן אמרו כל המוקדם בפסוק דשבעת המינים מוקדם לברכה. וכן תראה בש"ס (גיטין נ"ח) אסור לטעום קודם שיתן מאכל לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך והדר ואכלת ושבעת. וכן לא לבד בתורה שבכתב אלא גם בתורה שבע"פ כמשנה נמי דייקינין כן כאשר תראה בש"ס (שבת ריש פ' מפנין) דאמרו גדולה הכנ"א מביהמ"ד דתני מפני האורחין והדר מפני ביטול ביהמ"ד יעוי"ש. וביותר מזה ביארו לנו דבר יקר רז"ל אשר מעולם תמהתי הלא הכל יודעין דבני לוי מונה הפסוק גרשון וקהת ומררי א"כ גרשון קודם והוא הבכור ואיך זה בהתמנות המשאות בסוף במדבר נמנה קהת קודם ואח"כ ריש פ' נשא אומר נשא את ראש בני גרשון גם הם הי' למנות גרשון קודם עד שמצאתי את אשר רצתה נפשי (במדרש רבה ריש פ' נשא) שלמדו מכאן דיקרה היא מפנינים התורה שאחרי שקהת נשא הארון הוא קודם לגרשון הבכור יעוי"ש וכל כך מדויק אצלינו הכתוב בפסוק קודם. א"כ הלא נוראות יש להפליא איך באמת הקדים דוד המלך עליו השלום חצוצרות לקול שופר אחרי שמצות היום רק בשופר הי' לו לאמר בקול שופר וחצוצרות. והגע עצמך אשר אנו רואין שבתעניות השופר מן הצד והחצוצרות באמצע ובר"ה השופר באמצע והחצוצרות מן הצדדים והיינו שחלקו כבוד רק להשופר שיהי' באמצע כדאיתא בר"ן שגדול מהלך באמצע הי' לו לחלוק כבוד גם במקראי להקדימו מראש הפסוק ואין לומר דאחרי שהפירוש שני החצוצרות היינו שהיו שני בני אדם עומדים במקדש וכל אחד הי' אוחז חצוצרה אחת ועוד אדם שלישי הי' עומד ושופר בידו א"כ אחרי ששנים הן התוקעין בהחצוצרות רבים הם ורבים עדיפי ולכן הקדימן. דאינו דומה רבים העושין מצוה ליחיד העושה מצוה. וגם אין לומר עוד טעם אחר דמשום דחצוצרות תדירין שבכל השנה תוקעין בחצוצרות ושופר הא רק בר"ה ויוהכ"פ של יובל א"כ תדיר קודם הא ליתא דא"כ הרי יוקשה למה באמת שופר מארי אם שניהן שוין יתקעו כל שלשתן בשיעור שוה והא ע"כ כולן משתמעין משום דחביבא יהבי דעתייהו כדאיתא בש"ס (ר"ה כ"ז) א"כ יסיימו ג"כ בשוה. וגם למה באמת השופר באמצע יהיו הן באמצע אחרי שהן רבים שהן

שנים והשופר אחד. אלא הברור כשמש דאין שום זכר בתורה בשום מקום שיהי' שייכת למצות תקיעת שופר של ר"ה שנתחייבו כל ישראל לשמוע לשמוע קול חצוצרה דא"כ איך יוצאין כל בני ישראל במדינה אלא דברור דחצוצרות לא שייכים כלל ואשר אלמלא סמכה דוד ברוח הקודש בתהלים ולא הי' מזכיר תיבת בחצוצרות הזה לא היו תוקעין גם במקדש עמהן כלל. א"כ הא שוב לא שייך שהן שנים וגם לא שייך תדיר כלל וגם ברמב"ם ז"ל מבואר שרק משום הך כתוב דתהלים לכן תוקעין גם בחצוצרות במקדש א"כ אין שייך כלל למצות השופר והא לא אמרו תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם רק היכא ששניהם נוהגין בהמצוה בשוה ממש אז מקדימין התדיר אבל היכא שהאינו תדיר הוא לבד המצוה מה מקום להתדיר וזפו"ב. והדרא לפ"ז קושין לדוכתין למה הקדים דוד מלכנו בחצוצרות. וגם אין לומר דדה"מ ע"ה קאי על תעניות דתנן במסכת תענית שהיו תוקעין גם בשופר ועיקר היו החצוצרות שנאמר כי יבוא ח"ו הצר הצורר והרעותם בחצוצרות ונזכרתם ונושעתם. ולכן הקדים שפיר דהע"ה בחצוצרות להשופר (אגב דין הניין לי בזה שאנחנו מזכירים המסכת הקדושה ר"ה שהי' אבינו קדוש עליון זי"ע יודעה על פה והי' בקדושתו וטהרתו שוגרה על פיו הקדוש בכל שבת בשבתו בלילי חורף ובזה יעמוד לנו למליץ יושר ליום המשפט שיתמלא עלינו ברחמים אמן) הא ג"כ ליתא חדא דא"א לומר כן דהא כל תקיעות דתענית בשופר הוי רק דברי סופרים ולא שייך שידבר בהם דוד הע"ה בזמירותיו הקדושים והטהורים. והשנית מענינו אתה למד דבפסוק הקודם אומר זמרו לה' בכנור בכנור וקול זמרה ואח"כ תיכף סומך לזה בחצוצרות וקול שופר א"כ קאי על זמן שמחה לא ח"ו על עת צרה שלא תבוא והוא ברור מאוד וא"כ בודאי קאי דוד מלכנו רק על ראש השנה שהוא יום שמחה לכל ישראל וכדכתב התוספת יו"ט (פ"ב דתענית משנה ג') דראש השנה יום שמחה ועליו אומר הכתוב וביום שמחתכם יעו"ש. ושוב הדרא קושיא לדוכתי' למה הקדים כאן בחצוצרות קודם השופר. ותדע דהא בתהלים גופא במזמור ק"ן אומר הללוהו בתקע שופר והדר הללוהו בצלצלי שמע ובצלצלי תרועה וכאן הוא בא ומקדים חצוצרות לשופר ואין פירוש לזה והתימא שלא העירו כלל ע"ז:

אבל אומר לכבוד היום הקדוש לאדונינו דבר נכון ומתקבל בעז"ה. והוא בהקדים מה שיש לתמוה על סוגיא אחת בש"ס כאן בהא דאמרו (ר"ה כ"ז ע"ב) הפכו ותקע בו לא יצא ול"ת ככיתונא אלא שהרחיב הקצר וקיצר הרחב מ"ט כדרב מתנה דאמר רב מתנה והעברת דרך העברתו בעינן. ונפלא לי המאמר הזה למאוד הלא איתא בש"ס (דסוכה מ"ה ע"ב) אמר ר' ירמיה משום רשב"י כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך

גדילתן שנאמר עצי שטים עומדים. ונפסק כן (בר"ם ה' לולב וטוש"ע) א"כ די לנו במאוד הלימוד הזה דרשב"י מפסוק עצי שטים עומדים דמזה היינו נמי יודעין דהפכו להשופר ותקע דלא יהי' יוצא ידי חובתו כיון דאינו דרך גדילתו ועל מה הוצרך עוד רב מתנה לפסוק אחר דהא כיון ששינה מרחב לקצר ומקצר לרחב מה לך אין דרך גידולו יותר מזה והיא קושיא נכונה לדעתי. אבל בשיתורץ לנו קושיא הזאת יתורץ לנו נמי הדיוק דלעיל ודשפיר הקדים מלכנו דוד בחצוצרות לשופר. דהנה על פי פשיטות יש לתרץ הטעם דהוצרך רב מתנה ללמוד דינו דהפך השופר ותקע בו מהעברתו דדרך העברתו בעינן ולא הסתפק מעצי שטים עומדים הוא משום ה"ט דבשלמא כל המצות שמצותן בלקיחה ונטילה עצמה כמו לולב אתרוג קרשי המשכן שפיר כיון שהפכן אין זה לקיחה אבל מה שייך זה לענין מצות השופר שמצותו רק בשמיעת הקול דלהכי הא מברכין לשמוע ולא על מצות שופר כמו שמברכין על מצות ציצית על מצות תפילין וכידוע וא"כ כיון שרק השמיעה עיקר מה נ"מ לכאורה בין אם תוקע כך או כך עכ"פ קולו הא נשמע. ע"כ הי' באמת הס"ד שיהיו יוצאין גם אם הפכו וע"כ בא רב מתנה ולומד ממקום אחר דגם כה"ג לא יצא. וז"ב בעז"ה. והנה כשזכינו לזה נקדים עתה הסוגיא הנודעת לקמן (ל"ג ל"ד ע"א) דחד תנא מייתי לה דתרועה האמור בר"ה הוא בשופר מיוהכ"פ של יובל דיש היקש וגם ג"ש ללומדה משם וחד תנא מייתי לה מג"ש ממדבר פי' מהחצוצרות יעוי"ש. ואמרינן התם ואידך והעברת תעבירו לא משמע להו אלא מאי דרשי והעברת וכו' תעבירו ביד. פירש"י ז"ל דהוי אמינא שיעבירו השופר ביד ולא לתקוע בו פי' דה"א שיאחזנו ביד בלבד כדרך שנוטלין אתרוג לכן כתבו שנית. א"כ להך תנא דמייתי לי' ממדבר שפיר ידעינן דעיקר מצותו בתקיעת קולו מהחצוצרות שהתם כתוב להדיא תתקעו והיו למקרא העדה ולכן גם כאן בשופר של ר"ה הנלמד מגז"ש מהתם הוי העיקר דקול ולא לאוחזו ביד. ומעתה יתפרש כמין חומר הפסוק דתהלים דלעולם בר"ה גם במקדש העיקר הוא השופר אבל הוכרח להקדים בחצוצרות די"ל דדוד המלך ע"ה יסבור כמאן דיליף כל המצוה דר"ה רק ממדבר פי' מהחצוצרות דאלו מהעברת תעבירו הוי מצינו לומר תעבירו ביד. וא"כ כיון דרק מחצוצרות ילפינן לכן אומר בחצוצרות "וקול שופר הריעו לפני המלך ה' דמחצוצרות ידעינן שבקול שופר יריעו לפני המלך ה' ולא בנטילת שופר בלבד כלולב ואתרוג אלא בקול השופר כמו קול דהחצוצרות ודו"ק ולכן הקדימם אחרי שהם המלמדין הם קודם וזה אשר מצאתי בעז"ה:

סימן ט

איתא בש"ס (מגילה ד' ז' ע"ב) ר"י נשיאה שלח לי' לר' אושעיא אטמא דעגלא וגרבי דחמרא שלח לי' קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ופירש"י שהרי שתי מנות איכא. והיא פליאה גדולה דאטו הוי אמינא דבישרא וחמרא לא הוי עדיין ב' מנות דאיצטריך להשמיענו דאיכא ואלא מאי יהיו ב' מנות אם לא כה"ג. והוא חידוש גדול ואמרתי דיש כאן כוונה אחרת. (הן אמת דבירושלמי דגרסינן שם דשלח לו מקודם דבר קטן ושלח לו קיימת בנו מתנות לאביונים והדר שלח לו כזאת. והשיב לו כנ"ל יש עדין ליישב קצת ועי"ש בפי' קה"ע. אבל לפי הש"ס דילן באמת אין שום פירוש לזה). דהנה נקדים נא הא דאיתא במכילתא פ' יתרו כשהוא אומר וישתחו וישק לו איני יודע מי השתחוה למי ומי נשק למי כשהוא אומר וישאלו איש לרעהו לשלום מי הוא הקרוי איש זה משה שנאמר והאיש משה עניו מאוד. ועיי"ש במזרחי ובגור אריי שהקשו למה לא אמרו מפסוק משה איש האלהים ותירצו דלולא דידענו דמשה הי' עניו היינו אומרים דהשכל מסתבר דהקטן שאל להגדול רק כשידעינן דמשה הי', עניו ולכן מרוב ענותנותו שאל הוא ליתרו תחלה. והנה בכאן נמי כתיב משלוח מנות איש לרעהו ויש בכאן נמי צריך עיון כזה כמו התם מי ישלח תחלה למי אם ישלח הקטן להגדול או הגדול להקטן ובאמת מנהג העולם הוא שהקטן שולח תחלה להגדיל ממנו. וה"א דדינא הוא. וגם לכאורה הנה יש להראות קצת הסבר שיהי' כמנהג העולם שהקטן ישלח להגדול דנימא דהמשלוח מנות הוי כעין שאילת שלום דקיי"ל דשיעור תוך כ"ד הוי כדי שאילת שלום תלמיד לרב והקבלת פני רבו דהוי כעין כבוד דעיקר הוא דהקטן חולק כבוד להגדול. והראי' דאין שולחין לאבל ר"ל משום שאין שלום בעצמיו מפני אבלו ומחמת שהי' ה"א כן הנה שפיר בא ר' אושעיא וחידש לנו דבר גדול להלכה דכיון דידענו מפ' יתרו דכתיב שם איש לרעהו דהגדול שאל דהא משה הוא הגדול הגם שיתרו הי' חמיו ה"נ כאן. וזהו דמדייק בלשונו קיימת בנו "רבינו פי' שהגם שאתה רבינו ואני תלמידך והקטן ממך ואעפ"כ שלחת לי מקודם הרי רק משום דקיימת משלוח מנות איש לרעהו דהגדול ישלח להקטן. והנה גם תיבת "בנו שבש"ס ג"כ אינו מדוקדק דהי' סגי לומר קיימת משלוח מנות איש לרעהו ולמה נקט בלשונו הני שתי תיבות "בנו "רבינו. ותיבת "רבינו תירצנו בעז"ה ונתרץ גם תיבת בנו. דגם בזה הנה הראה ר' אושעיא כוונה מיוחדת לדינא. דהנה ניחזי אנן מי שאינו בביתו ואין לו מה לשלוח איך יהי' הדין. אם בזה שקיבל הוא מחבירו המשלוח מנות יצא גם המקבל וא"צ לחזור ולשלוח או שגם כשקיבל אעפ"כ מחייב הוא ג"כ לחזור ולשלוח ואם אין לו יתחייב למכור כסותו כדרך שאמרו בד' כוסות ובנר

חנוכה. ועיין במג"א (סי' תרצ"ה ס"ק י"ב) דפוטרו וכתב דכן משמע קצת ברש"י גבי אביי בר אבין וכו' ומסיים דיש להחמיר. ולפע"ד יש לי בעז"ה להראות לזה מקור גדול מיסוד נאמן. ואשר בזה יתפרש היטב בטוטו"ד תיבת בנו. וכאשר יבוא בסוף דברינו אי"ה. ונקדים מקודם להבין באמת מה הי' הכוונה של אנשי כנה"ג בדור מרדכי שהתקינו לשלוח מנות איש לרעהו שלא מצינו כן בשום יום השנה ולא בכל רגלים רק בפורים מהו באמת טעמא דמילתא. אך הענין נכון לפע"ד. בהקדם להסביר מה שהביא הדרכי משה והרמ"א באו"ח דהותר גזל בפורים ואיך הוא חלילה נגד דת התורה הקדושה ובאמת צוחו ע"ז כמה פוסקים. ואיך יאמרו כזה. ואמרתי דהדברים נאמנו מאד. דהנה תמן איתא בסנהדרין (ד' מ"ט ע"ב) הרוגי מלכות נכסיהן למלכות וקיי"ל כן (ועיין בלח"מ פ"א מהל' אבל ה"ה) דהרוגי מלכות עכו"ם ג"כ הדין כן. ולפי"ז כשהיו ישראל בימי המן בכלל הרוגי מלכות הרי לא היו נכסיהן בשם נכסי בעליהן כי לא היו הנכסים שלהם רק למלך אחשורוש וא"כ כשהדר זכו בהן מדין הפקר וכל הקודם זכה. ולזאת משום חיבת הנס תיקנו החכמים הקדושים לשלוח מנות איש לרעהו פי' להיות לזכרון לדורות הבאים שכשם שאז בימי מרדכי לא היו לשום אדם נכסים שנקראו בשם שלו רק מה שזיכו לו אחרים היינו מהמלכות זכו בהן ה"נ בכל פורים לא ישכחו זאת ושיקבל כל אחד דברי מאכל משל אחרים. והוא הענין כמו שלהיפוך גבי אבל ר"ל דהדין הוא דאינו אוכל סעודה הראשונה משלו. כדאיתא במו"ק (כ"ז ע"ב) ובשו"ע יו"ד (סי' שע"ח) דבר כזה ממש להיפך בשמחה תיקנו כן נמי שיזכור הנס שלכל ישראל לא היו אז נכסים משלהן. וזה מרבה השמחה הגדולה והעצומה שנותנין על לבן שיצאו מכלל הרוגי מלכות שאז אין שום ממון וחפץ לשום אדם רק של חבירו כמו שלו. ולכן שפיר רשאין לגזול בפורים כי הרי אין כאן נגד דת התורה חלילה כי הרי התורה לא אסרה רק לגזול דבר של חבירו אבל בפורים לא היו נכסים לחבירו אז וד"ל. ומעתה הרי תמיהא רבה על המג"א למה כתב רק דכן משמע קצת מרש"י הלא כיון דהראינו ת"ל מקור נאמן מש"ס דמו"ק הרי התם נמי מפורש רבה ורב יוסף הוי מחלפי סעודתייהו להדדי כדאיתא הכא במגילה והתם ע"כ הוי הפירוש שרק אחד מהן הי' אבל ר"ל וה"נ כל שקיבל מחבירו יצא ומה מאוד יומתק לנו פי' הפסוק שאמר מרדכי לאסתר אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מכל היהודים. פי' כיון שהגיענו לזה דהוי בכלל הרוגי מלכות הנה אית לן לכאורה לומר דגם הנשים שהיו אז ברשות בעליהן איפקע מינייהו האישות מחמת זה דהא כל העומד להריגה כהרוג דמי. ואין עליה שם אשת איש מעת שהתחילה הגזירה של אחשורוש והמן. וכאשר באמת אמר כן הגאון מלבוב בהג"ה שלו על הירושלמי הנקרא

ציון ירושלים (בד' זיטאמיר הוא בסנהדרין ד"ט ע"א) ד"ה מוטב אחת ולא שתיים עיי"ש. אבל באמת הרי איתא (ברדב"ז חלק ז' סי' כ"ט) דבזה טעה דוד באביגיל כי אין א"א נפקע רק או בגט או במיתה ולא דומה האשה שלו לנכסים שלו עיי"ש היטב. וזהו שאמר מרדכי לאסתר שהיתה אשתו שלו כידוע אל תדמי בנפשך להמלט בית המלך מסיבת כל היהודים ותיבת מכל הוי כמו מחמת כל היהודים דתדמה דכיון שנגזר על כל היהודים להריגה הרי את מותרת השתא ג"כ כסברת דוד שכל העומד להריגה כי זה טעות ועדיין את א"א ואין לך שום היתר כעת. ודו"ק:

ומעתה יובן לנו בטוטו"ד עוד דין אחד הא דיש צ"ע אם נשים חייבות ג"כ במשלוח מנות. והן אמת דהרמ"א כתב דחייבין אולם המג"א כתב (שם ס"ק י"ד) דלא ראה שיהיו נזהרים בזה. ולכאורה טעמא מאי דהרי מחמת הסברא שאף הן צריכין ודאי להיות כמו האנשים אבל עתה מובן כי אדרבה הם צריכין להיות פטורין באמת להראות הדין שהם לא נקראים בשם נכסים. וגם אז בימי המן היו אסורים בלא גט. ואחרי שטעם משלוח מנות הוי לענין זכרון הנכסים של הרוגי מלכות לכן הנשים פטורים שהן לא הוי כנכסים. וזהו שפיר שלח לי' ר' אושעיא קיימת "בנו פי' כיון שהנותן הוא בשם איש והמקבל הוא בשם רעהו א"כ הרי הא יצאו שניהם ודי המצוה במה שזה נתן וזה קיבל. ודרך עשיית המצוה זו כן ולא יותר. וזהו "בנו פי' עמי נתקיימה כי בלעדי א"א לקיימה כי אם לא נמצא מקבל למי יתן הנותן וסגי בזה. והוא כמו מצות זימון שבשלשתן תסתיים המצוה. ואין צורך כלל שהמקבל יחזור להיות בשם נותן והנותן בשם מקבל כי למה זה. והטעם כי כיון שצריכין להיות רק נהנין משל אחרים הרי יצא המקבל שהרי נהנה א"כ צריכין להיות רק מקבלים. ולא שהמצוה תהי' על הנתינה רק ממילא כיון שגם הנותן צריך ליהנות משל אחרים לכן כל אחד ואחד צריך לשלוח כדי שכל אחד יהנה משל אחרים מדבר שאינו שלו. וכעין שאמרו (בתענית כ"ו) במשנה שביו"ט הגדולים לישראל כט"ו ויוהכ"פ היו יוצאות בכלי לבן "שאולין דייקא ה"נ כן שאולים וניתנים משל אחרים בעינן כדי לזכור שאז לא הי' לנו. וע"כ שפיר הגם שר' אושעיא לא חזר ושלח לר"י נשיאה משלוח מנות כלל אעפ"כ ר' אושעיא יצא וזהו שרמז לו קיימת "בנו פי' בו בלבד נתקיימה המצוה לגמרי כי הרי הוא קיבל והוא יקבל לו משל אחרים ודו"ק:

סימן י

אם יש קפידא עפ"י דת להשיא הצעירה לפני הבכירה לכתחלה או לא. והנה לכאורה חזינן בתוספת (קידושין י"ב ע"א) ד"ה והלכתא שהר"ת סומך קצת יסוד ע"ז משום לא יעשה כן במקומינו ש"מ דהגם דלבן אמר זה אעפ"כ תורה היא. ועיין שם (ברא"ש ובב"י

סי' ל"ז) ואשר עוד כזה מצינו ברשב"ם (ב"ב דף ק"כ ע"א) גבי בנות צלפחד עיי"ש. אבל בש"ס גופא משמע להיפוך דהרי בש"ס גופא (בב"ב ד' קכ"ג ע"א) איתא דרחל אמרה ליעקב אבא רמאה הוא ומאי רמאותיה אחתא קשישא אית לי ולא מינסבה לי מקמה. (ועיין ש"ס מגילה) דמשמע דהוא רק מטעם רמאות וד"ל:

סימן יא

הנה העבוה"ג סי' ק"ו והקצה"ח סי' פ"א הביאו בשם הפר"ח. וכמ"כ בתשובת שם ארי' (חיו"ד סי' מ"ב) הביאו קושיא נוראה על רש"י סנהדרין (ד' ס"ז ע"א) דכתב דהנכמנין על המסית הוכרחו לראות המסית בעיניהם דלא מצי להעיד עליו בשהכירו קולו דמצי לומר לאו אנא הואי. והלא איך סותר כלל הש"ס בכמה מקומות דט"ע דקלא הוי ט"ע גמור וכדאמרו איך סומא מותר באשתו וב"א עם נשותיהן בלילה אלא בט"ע דקלא. ה"נ נימא כן ונשאר אצלם הדבר בצ"ע. ובאמת קושיא זאת מהירושלמי. והנה השם ארי' חתר בזה הקושיא לתרץ בדרך רחוק. ולע"ד מתורץ הדבר בטוטו"ד בלי ספק דהנה קיי"ל בש"ס ר"ה ובאו"ח סי' תקפ"ז דיש קול הברה. וכתבו הט"ז שם דאפילו בלי בור ודות ומערה רק שתקע בחדר או בבהכ"נ אפה"כ אחרים העוברים אחורי בהכ"נ יוכל להיות שישמעו קול הברה. אלמא דאפילו בשופר דאין לו ה' מוצאות ותמונת אותיות אינם שומעים זולתי קול אפ"ה יצויר שישתנה קולו מחדר לחדר. וא"כ ק"ו וב"ב של קל וחומר בקול הדיבור מאדם שהקול נחתך בדיבורים דפשיטא דישתנה לקול הברה. או לקול אחר וד"ל. וא"כ הכל מתורץ בעז"ה. דהא דכלל הש"ס דט"ע דקלא הוי טביעת עין היינו באמת ודאי אבל היינו דוקא בדמיון הזה שנקטו בעלי הש"ס סומא באשתו וב"א ע"נ בלילה. דהבעל ואשתו בחדר אחד עמה סמיך לה. אבל מחדר לחדר פשיטא דלא מצינו בשום מקום היפך מזה דבוודאי יצויר מחדר לחדר קול הברה. והנה ברש"י בסנהדרין כתב רש"י בהדיא דמכמינן לי' העדים בחדרי חדרים משום הכי הוכרחו הנכמנין לראותו בעיניהם ממש. ולא על קול בלבד דהא לא עמדו עמו בחדר אחד וד"ל. ודו"ק בזה כי נכון הוא:

סימן יב

איתא בש"ס (מכות ד' ב' ע"ב) רמז לע"ז רמז הא כתיב אלא שלוקין מנלן מהצדיקו. ות"ל מל"ת משום דהוי לאו שאין בו מעשה. וכן הדין להלכה דלוקין רק כה"ג. היכא שאין בהן דין הזמה. וכן לקמן במשנה (ד' ע"א) מעידין אנו באיש פלוני שהוא חייב מאתים ונמצאו זוממין לוקה ומשלם שלא השם וכו' וחכ"א כל המשלם אינו לוקה. ובש"ס ר"מ גמר דע"ז לוקין ממש"ר ורבנן לא גמרו ממש"ר דהוי קנסא. משמע בהדיא

דרק לר"מ גמר דלוקה ומשלם. אבל לרבנן לא משום דלא לקי בלאו דלת"ע משום דהוי לשאב"מ. ועיין בתוס' שם (ד' ע"ב) ד"ה גמר משמע דלר"מ ג"כ לא לקי בע"ז משום ל"ת רק מבין הכות הרשע. והיותר מפורש הוא בספר (החינוך מצוה שנ"א) דכתב דבכה"ת לאו שאב"מ אין לוקין חוץ מנשבע ומומר ומקלל חבירו בשם ואל תהרהר משום עקימת שפתים הוא דהוי מעשה. דלאו הכי דהא אסיקנא בסנהדרין דעק"ש לא הוי מעשה. רק דגזה"כ מהם שהמלקות מפורש בתורה כגון מש"ר וע"ז עיי"ש. וכן כתב (במצוה תקכ"ד) דנצטווינו לעשות לע"ז כמפורש בתורה הן בממון הן במלקות הן במיתה ואעפ"י שאפשר לעבור מבלי מעשה כדאיתא פד"מ. אפ"ה לוקין מריבוייא דקרא מוהצדיקו את הצדיק. עכ"ל. א"כ מפורש דאנן דמלקין הע"ז גם היכא דא"א לקיים הזמה הוא רק משום הכתוב והצדיקו. אבל משום ל"ת לא דהוי לאו שאין בו מעשה. והיינו ע"כ דעש"פ לא הוי מעשה. וקשה לי טובא הא ר"י ור"ל ה' כר"י ור"י אמר דעק"ש הוי מעשה. והנה (ביום ד' א' דר"ח אייר תרמ"ב) בררתי הדברים לאשורן היינו דתדע כללא רבתי דלעולם ודאי אמת דהלכה כר' יוחנן דעקימת שפתים הוי מעשה. אך צריך לזה לידע שגם ר' יוחנן לא אמר זה הכלל רק שיצטרף אליו שני דברים היינו אחד שע"י הדיבור תתעביד מעשה כמו מימר דע"י התמורה נתפס החול בקודש כמש"כ והי' הוא ותמורתו קודש. וכגון חסמה בקול דע"י הקול שגער בה הרימה ראשה ולא אכלה הרי אתעביד מעשה ע"י הקול. ב') שיוקשה לך א"כ בעדים זוממין הא נמי ע"י דיבורם אתעבד המעשה שהרי ע"י הגדתן מתחייב הנידון. הנה יש עוד דבר היינו שבעינן שלא תהי' בלב ולא בראי' אבל ע"ז הרי ישנן בראי' ולכן כיון דראי' הא ודאי לית מאן דפליג דלא הוי מעשה כלל. וכיון דעיקר העדות חלה ע"י ראי' לכן א הוי מעשה בע"ז שכן ישנן בראי'. כן הוא עיקר התירוץ על הקושיא הנ"ל. ולכן שפיר גם לר' יוחנן החליט הש"ס דבע"ז לא הוי מעשה. והיינו רק משום שכן ישנן בראי' והש"ס דסנהדרין ס"ה ע"ב) מקשה באמת על ר' יוחנן עצמו כקושיא הנ"ל איך הוא סובר דעקימת שפתים הוי מעשה הא בע"ז תנן דלא הוי מעשה ולפי שיטתו יוצרך להיות דתהי' מעשה ומשני שם כנ"ל. שאני ע"ז שכן ישנן בראי' זהו ברירא דהך מלתא. ודו"ק בזה:

סימן יג

הנה קיי"ל בכל הש"ס כהא דתנן במשנה (כלים פ' כ"ה משנה ט') כל הכלים יורדין לטומאתן במחשבה ואין עולין מטומאתן אלא בשינוי מעשה ועיין (שבת נ"ח ב'. וש"ס קדושין נ"ט סוף ע"א) עיי"ש. ואיפסקא ק בר"ם (פ"ח מה' כלים ה' יו"ד) עיי"ש. והנה (בפ' כ"ח מכלים משנה ה') תנן כפה (היינו מטפחת שבראש האשה) שהיא טמא מדרס

ונתנו על הספר הרי הוא טהור מן המדרס. והובאה משנה זו בש"ס בבלי (סנהדרין מ"ח ע"א) וע"ש בתוס' ד"ה נתנו. והנה הלא יש להקשות ע"ז הלא אלו המשניות סותרין זא"ז. דכאן מפורש דבעינן שינוי מעשה דייקא. ואלו כאן בכפה ודאי לא הי' שום שינוי מעשה וכדהוכיחו התוס' בסנהדרין שם דאת"ל דהי' איזה שינוי מעשה למה נצרך עוד למיתני שנתנו על הספר עיי"ש. והיא קושייא אלימתא. ועמדו ע"ז התוס' (בשבת נ"ח סוף ע"א) ד"ה אעפ"י וכו' וז"ל והא דאמר בנ"ה כפה שנתנו על הספר טהור מן המדרס אעפ"י שלא עשתה שום שינוי מעשה. וי"ל כיון דנאסר בהנאה חשיב כשינוי מעשה עכ"ל. וכן הוא בהפסקי תוס' שם. וא"כ כללא הוא. אבל לפע"ד יש להפליא על דבריהם בזה קושיא עצומה. וטרם אחלה אציגה בהקדם ביאור לדבריהם. דהנה הלא לכאורה אין פירוש למו. ויש סתירה לזה מש"ס מפורש בכמה מקומות ועיקרו מש"ס (ב"ק ס"ט ב') אמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אינן יכולין להקדישו זה לפי שאינה שלו. ועיין (בר"ם פ"ו מה' ערכין) ועיין (שו"ע חו"מ סי' שנ"ד סעי' ו' עיי"ש). ואם נימא דהקדש כיון דנאסר בהנאה חשיב כשינוי מעשה. הלא קיי"ל שם בב"ק דכל שינוי מעשה לא בעייא יאוש. ואפילו קודם יאוש קנה. ונפסק כן (בר"ם פ"ב מה' גזילה. ושו"ע חו"מ סי' ש"ס). ואף דלעולם הקדש כיון דנאסר בהנאה הוי שינוי מעשה אך מ"מ לא הוי רק שינוי החוזר דמודו כ"ע דבלא יאוש פשיטא דלא קני. ועיין (בחו"מ סי' שנ"ג סעי' ב') הא ליתא דהרי התוספת שם (בב"ק ד' ס"ז א') ד"ה מעיקר וכו' כתבו דנהי דיכול למיתשיל עליה ויהי' היתר מ"מ לא מיקרי מחמת זה שינוי החוזר לברייתו דהא לא שכיחא עכ"ל עיי"ש. ואני עוד מוסיף נופך משלי בביאור הדבר דלא הוי שינוי החוזר במה שנשאל על ההקדש. דה"ט דכל שינוי החוזר דלא הוי שינוי הוא משום דכיון דלא נשתנה כ"כ שלא יהי' עוד באפשרות להדוריה אין זה שינוי כ"כ להיות חשוב. ועדיין מיקרי אשר גזל כעין שגזל. והיינו דייקא בשינוי החוזר דעלמא כמו עפר ועבדי' לבינתא דהדר משוי לי עפרא. פי' מש"ה מה שכהיום הוא לבינתא לא מועיל. דהא אפילו כשהיא כעת ברור לבינתא הרי מלבינתא נמי יוכל להיות עפר. והיינו דייקא בכה"ג. אבל מהקדש חולין אי אפשר. רק דהחכם עוקרו ולא הי' הקדש מעולם אבל אם הי' הקדש לא יועיל שאלה לעולם. משו"ה כל זמן שעדיין לא נשאל והרי השתא קודם שנשאל הרי הוא הקדש ושפיר לא מיקרי כעין שגזל. ודו"ק היטב. וא"כ לדברי התוס' דשבת דכל שנאסר בהנאה חשיבא כשינוי מעשה הרי היא שינוי מעשה שאינה חוזרת וקיי"ל דקני בלא יאוש. ולמה לא יכול להקדיש ודו"ק. וא"ל דכל זה לא מהני רק בקנה קודם שהקדיש אבל לא בשעיקר ההקדש תלי בזה. הרי את"ל כן יוקשה דברי התוס' (שם ס"ז ד"ה אמר עולא) דביארו דלר"י ועולא

יאוש כדי לא קנה רק בשינוי השם או בשינוי רשות. ומש"ה כל שהקדישו דיש כאן שינוי השם (כדאמרו בש"ם מעיקרא חולין והשתא הקדש) חל ההקדש עליו. דהא הוי יאוש ושינוי השם. ורק למצות קרבנו אינו עולה לו דכיון דלא קנו לו אלא מחמת ההקדש שהקדישו ולא הי' קנוי לי' קודם פסלי' רחמנא להקרבה משום מהב"ע. וא"כ חזינן דנהי דיאוש שהי' קודם שהקדישו לא קני אפ"ה אחר שהקדישו ונעשה שינוי רשות או שינוי השם קני בזה. וממילא זה הוא מועיל שיוכל להקדישו. (וסברא זו היא נמי בשו"ע אהע"ז סי' כ"ח סעי' א') גבי קדשה בגזל דאחרים אחר יאוש. והוא דברי ה"ה (פ"ה מה' אישות ה' ז' עיי"ש) וא"כ קשה לכאורה אם יהי' שם שינוי מעשה יועיל אף בלא יאוש קודם דהא אחר ההקדש יהי' שינוי מעשה ויהי' קנוי לו ודו"ק. אך זה הוא רק לדברי הר"ם (פ"ב מה' גזילה הובא דעתו בשו"ע חו"מ סי' שנ"ג סעי' ב' עיי"ש) דסובר דשינוי רשות ואח"כ יאוש נמי קני. ודו"ק היטב. אבל על התוס' לא קשה דהא אזדי לשיטתייהו בדף ס"ז א' ד"ה הא לאו וכו' דביארו שם דלעולם כל שינוי השם. או שינוי רשות לחודא קני ורק הא דבעינן יאוש הוא משום דאי אין יאוש קודם אין כאן שינוי השם ולא שינוי רשות דע"כ לא הוי שינוי השם רק במה שנעשה הקדש. והיינו היכא דהוי קצת קנין בו דהיינו אחר יאוש יוכל להקדישו לצרף השינוי השם שהשתא יהי' מתקרי הקדש שיקנה לו לגמרי. אבל בלא יאוש לא חל הקדש כלל ואי שוב שינוי כלל. עיי"ש בדבריהם באריכות. ולפי"ז ניחא הא דר' יוחנן גזל ולא נתייאשו שאין הגזלן יכול להקדישו שאינו שלו ומשו"ה לא חל ההקדש וכיון שחל הרי אפילו לדבריהם בשבת דהקדש הוי שינוי מעשה אפ"ה זה דייקא היכא שהקדישו הקדש כמו בשלו או אחר יאוש אבל בשגזל ולא נתייאשו לא נתקדש כלל. וזה ברור. וגם לא יוקשה מה שלכאורה תמוה על דבריהם, דאם כדבריהם בשבת דכל שחל ההקדש הוי כשינוי מעשה א"כ למה צריך כאן בש"ס לפרש איך הוי שינוי השם משום דמעיקרא חולין והשתא הקדש. וכן התוס' כמה פעמים נקטו לישנא זה ולא נקטו משום דכיון דנאסר הוי כשינוי מעשה. י"ל דהרי קיי"ל כרב יוסף דשינוי השם כשינוי מעשה דמי. (והא דכתבו התוס' ס"ו ב' סוף העמוד ד"ה שינוי) דלאו כשינוי מעשה דאלו שינוי מעשה בלא יאוש קני ואלו שינוי השם צריך יאוש. הרי כבר הקדמתי לך דזה דצריך יאוש הוא דייקא כדי שיהי' שם ההקדש חל. וא"כ אפילו כשהקדש הוי שינוי מעשה נמי צריך יאוש. והדר דיני' דשוה ממש לשינוי מעשה. ונוכל לפי"ז לומר דהש"ס חד מנייהו נקט כיון דשניהן שוה זה לחודא מועיל וזה לחודא מועיל ודו"ק:

אך מה שאני מתקשה בזה הוא דאיך אפשר לומר דכל מלתא דנאסר בהנאה הוי כשינוי מעשה. הרי יוקשה הא דתנן במשנה דש"ס (ב"ק ד' צ"ו ב') גזל חמץ ועבר עליו הפסח.

בהמה ונעבדה בה עבירה. או שנפסלה מעל גבי המזבח (ויש פירוש בשיטה מקובצת בשם גאון אחד דנפסלה היינו נעבד) אומר לו הרי שלך לפניך עכ"ל. והלא לפי דברי התוס' דכיון שנאסר בהנאה חשיב כשינוי מעשה יש להקשות על זה. כמו דפרכינן בש"ס (גיטין נ"ג ב') על מאן דאמר השא"נ שמי' היזק. מהא דגזל חמץ ועבר הפסח דאומר לו הרי שלך לפניך אמאי ממונא מעליא בעי שלומי ועיין בתוס' שם ד"ה גזלן שביאורו קושיית הש"ס וז"ל דכיון דהיזק שאינו ניכר שמיה היזק א"כ חשיב לי' כאלו הוא ניכר ואין לך שינוי גדול מזה וקנאם הגזלן בשינוי וצריך לשלם ממון מעליא ושמין כעין שגזל. עכ"ל. מוכחא מדבריהם להדיא דכל הטעם דקיי"ל אומר לו הש"ל הוא משום דהיזק זה שנעשה בידו הוא אינו ניכר וכדפירש הסמ"ע ז"ל (בחו"מ סי' שס"ג) וז"ל דהא אינו ניכר בהלחם אם הוא מחולין או הוא מתרומה טהורה או מטמאה או אם הוא חמץ שלא עברו הפסח או עברו עיי"ש. וא"כ דברי התוס' שבכאן ושבשבת סותרין זא"ז ממנ"פ אי פסקינן דאומר לו הרי שלך לפניך א"כ מה שנאסר בהנאה אינו חשוב לשינוי (דהרי הם עצמן כתבו דאם חשבת לי' לניכר הוי שינוי וקונה) דמשו"ה לא קנה וא"כ דלא הוי אפילו שינוי השם כ"ש דלא הוי שינוי מעשה דהא הוא הטעם דהא אינו ניכר בהכפה שהיא כפת של ספר תורה. וא"כ הדרא קושייתם לדוכתא הרי לא עשה שום מעשה להוציא מידי טומאתה. ואלא תאמר דחשיב כשינוי מעשה במה שהוא אוסרה בהנאה. א"כ צריך להיות נמי שינוי לענין שיקנה אותה הגזלן בזה. וישלם דמי מעליא ולא לומר הרי שלך לפניך. והנה לכאורה יש לחלק בין היכא שהאיסור שנאסר בהנאה נעשה ממילא. אז הוא דמהני מה שההיזק לא ניכר שלא קנהו כלל ואומר הרי שלך לפניך. אבל היכא שהאיסור שנאסר נעשה על ידי מעשה הגזלן. אז אפילו כשאינו ניכר נמי חשיב מעשה. ומשו"ה בשבת דאיירי שהאשה הקדישה. וא"כ הרי האיסור הנאה שנתהווה הוא נעשה על ידי מעשי בידים. שפיר כתבו התוס' דחשיב כשינוי מעשה. ודו"ק:

סימן יד

איתא בשבת ד' צ"א ע"א איבעי להו הוציא כגרוגרת וצמקה וחזרה ותפחה והניחה מהו יש דיחוי אצל שבת או אין דיחוי אצל שבת ועלתה האיבעיא בתיקו ולא איפשטא. וקשה על הסוגיא הזאת מפני מה לא נפשטה. ממנ"פ אם הוי כמצות הא קיי"ל יש דיחוי אצל מצות כדאיתא שם (בסוכה ד' ל"ג. ובמנחות כ"ג). ואלא דדמי לאיסורין הא קיי"ל בהחלט דאין דיחוי אצל איסורין כדאיתא (במשנה פ"ג דטהרות) כזית נבילה וחלב ודם או פיגול ונותר שנתמעטה בחמה וחזרה ותפחה ע"י גשמים חייב. ופסק כן הר"ם (פי"ד מה' מ"א) להלכה. ועיי"ש בכסף משנה דזה כלל גדול דבאיסורין אין דיחוי ובמצות יש דיחוי וא"כ

למה נאמר דאיסור מלאכה דשבת יהי' חלוק מאיסורי מאכלות וטומאה וכדומה. ונראה לע"ד לתרץ זה עפ"י דברי הח"צ שהסביר דלכן לא אמרינן גבי איסור בל יראה ובל ימצא הדין דחצי שיעור איסור תורה הוא ולמה בב"י וב"י אינו עובר על ח"ש. והסביר דשאני ב"י וב"י דהוא איסור התלוי בזמן ובזמן ליכא סברת הש"ס דחזי לאצטרופי. פי' דהא אם ילך ויקנה עוד חצי זית חמץ בפסח הרי רק מכאן ולהבא עובר עם החצי זית הקודם שברשותו אבל איך יש מציאות שיצטרף הזמן שכעת עם הזמן שכבר עבר ודו"ק. ה"נ איכא למימר כהאי סברא יקרה של הח"צ גבי שבת נמי דלכן מסתפקו בש"ס אם יש דיחוי אצל שבת. פי' דכיון דשבת הוי כמו האיסור התלוי בזמן לכן אפשר משום הא גופא חלוק הוא שבת מאיסורי מאכלות דהתם שפיר אין דיחוי אבל הכא דבעינן שכל הזמן היום תמים של שבת קודש יהי' על הדבר שהוציא מרה"י שיעור שלם אבל כל שלא הי' בו זמן קט שיעור שלם אע"ג דנתפח אח"כ אבל מ"מ הא נדחה בשעה וזמן הקודם אין יכול הזמן שבא כעת להצטרף להזמן כבר עבר בעת שלא הי' בו שיעור. וד"ל:

סימן טו

עיין בתוס' סנהדרין (ד' ג' ע"ב) דהקשו על שמואל דאית לי' בכל הש"ס דאין הולכין בממון אחר הרוב. הלא לפי דברי הגמרא כאן בסנהדרין דאמרו קל וחומר הוא מה דיני נפשות דחמירא אזלינן בתר רובא דיני ממונות דקילא לא כ"ש ה"נ לימא שמואל לנפשי' מה ד"נ דחמירא אזלינן בתר רובא ק"ו לד"מ דקילי עיי"ש. ואמרתי דיש תה"ל לתרץ הקושיא בדרך ישר ונאה. דהנה נראה נא הא דקיי"ל דעדים זוממין דחייבין בד"נ הנה בהו אמרו כאשר זמם ולא חייבין אם כבר עשו על פיהם ולא כהצדוקים דאמרו (במכות ד' ו') דהוי ק"ו מה אם רק חשבו להרוג נהרגין מכ"ש כשהרגו על פיהם ואנן קיי"ל דלמדו מפי השמועה מדאמרה תורה כאשר זמם ידעינן דדוקא כאשר זמם ולא כאשר עשה ולכן הכלל אצלינו הרגו אינן נהרגין. איך יהי' בדיני ממונות אם בד"נ ג"כ כן. דע"ז אינם משלמים כשכבר שילם זה ובד"מ ג"כ אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה או אפשר דד"מ חלוק בזה מד"נ. והנה רשב"ם (פ' חזקת הבתים ד' נ"ד ע"א) במשנה פי' בהדיא גבי היו שנים מעידין אותו שאכלה שני חזקה והוזמו משלמין לו ממון כאשר זמם ולא כאשר עשה ע"ש אשר ברור לו דבד"מ ג"כ ההלכה כן. אולם באמת פי' שם הנמוק"י בשם הריב"א שבד"מ לא אמרינן כ"ז ולכ"ע ומשום דשאני ממון דאפשר בחזרה יעו"ש והרי הוי בזה שני שיטות. אבל יותר עדיפא מזה הנה רואין אנו איך שדין זה הוא מפורש בתוס' (בבבא קמא ד' ד' ע"ב) ד"ה עדים זוממין דהריב"א ז"ל פי' הסברא רק משום דשאני ממון דאפשר בחזרה ולכן אפילו כבר עשו חייבין. אולם הר"י הסביר טעם

ועיקר לזה ע"ד אחר דבאמת הרי הוי קל וחומר נכון לדין שיתחייבו כאשר עשו דמה אם חשבו רק לעשות רע חייבין מכ"ש כשכבר באמת עשו. רע כ"ש דחייבין ורק אפ"ה בד"נ היינו טעמא דלא אמרינן כן באמת הוא משום דכלל גדול אצלינו דאין עונשין מן הדין אע"ג דהאמת הוי קל וחומר אפ"ה אין עונשין מחמת ק"ו והיינו רק דיני נפשות אין עונשין מק"ו אבל בדיני ממונות הרי חזר הדין דעונשין ממון מן הדין א"כ שפיר חזר הק"ו למקומו מה כאשר זמם כ"ש כאשר עשה זהו תוכן סברת התוס'. והשתא דאתינא להכי נודיע נא דברי התוס' אחר. דהנה בהא דפרכינן כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כ"ש ומשנינן אלא להביא בור דרק על פתיחה וכרייה באה לו פי' ברה"ר ע"ש בש"ס (ב"ק ד' נ' ע"ב) ושם הביאו התוספת דבאמת במכילתא יש שיטה אחרת דזאת הקושיא של הש"ס אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כ"ש פירשו במכילתא בתירוץ אחר לגמרי היינו דמכאן מוכח דאין עונשין מן הדין וכשם דידעינן בד"נ דאין עונשין מן הדין מדהוצרכה תורה באמת לכתוב גם הנה הנה זמה זמה לגז"ש לבתו ולא נלמדה מק"ו מבת בתו ה"נ בד"מ מדהוצרכה תורה באמת לכתוב גם כי יכרה איש בור ש"מ דאין עונשין מן הדין גם בממון. ורק הש"ס דילן באמת פליג על המכילתא ולכן הש"ס דילן דיליף לבור ברה"ר סבירא לי' באמת דעונשין ממון מן הדין. אבל המכילתא סובר באמת דאין עונשון ממון מן הדין. וכן תראה גם בדברי התוספת בריש ב"ק ד"ה לא הרי יעוי"ש. ולפי"ז הנה מוכרח לומר דהני שיטות דפסקו דבד"מ ג"כ הדין דכאשר זמם ולא כאשר עשה כהרשב"ם הנ"ל וסייעתו שהובא בנמוק"י שם מלבד דחולקין על הריב"א וסברתו שזה הא נראה בהדיא אלא אף זו דחולקין גם הך דינא דהר"י דסוברין דעונשין ממון מן הדין והרשב"ם וסייעתו סוברין דאין עונשין ממון מן הקל וחומר לכן לא מועיל לדין ק"ו בממון ולומר מה כאשר זמם חייב כ"ש כאשר עשה דאנו משיבין לזה אין עונשין ממון מן הדין ודו"ק. א"כ אחר כל זה הרי יש לנו ודאי דרך ישר לומר דבזה שוב לא קשה מידי קושיית התוספת דסנהדרין הנ"ל על שמואל. דהא י"ל דבזה פליגי רב ושמואל רב דסובר דהולכין בממון אחר הרוב דסובר דעונשין ממון מן הדין. א"כ לומד הוא קל וחומר מה בדיני נפשות דחמירא אזלינן בתר רובא דיני ממונות דקילא לא כ"ש. אבל שמואל היינו טעמא דסובר דאין הולכין בממון אחר הרוב לא יוקשה עליו כלל קושייתם של התוספת לימא שמואל קל וחומר מדיני נפשות דעל כל פנים מה הוי רק קל וחומר הוא יסבור בזה כהמכילתא דאין עונשין ממון מהדין א"כ מה מועיל דיש באמת קל וחומר אבל מחמת קל וחומר אין יכולין להוציא ממון דהא אין עונשין ממון מן הדין ודו"ק בזה:

סימן טז

עיין בש"ס (נזיר ד' י"ב ע"א). ולפום ריהטא הוא היפך הגמרא (שבקדושין בפ"ק ד' כ"ב ע"ב) לענין עבד שיעשה שליח לקבל גט שחרור מיד רבו. דמסיק שם דכיון דשייך בזה אע"ג דהוא בעצמו לא מצי עביד יכול נמי לעשות שליח. והתם בנזיר הא נמי הבעל שייך בהפרה ואפ"ה שליח לא. מצי עביד מטעם דבעינן דהוא בעצמו יהא יכול לעשות דוקא ועיי"ש וצ"ע בזה:

סימן יז

ב"א החריף הר' י"צ יחי' הקשה על הא דאמרינן בש"ם (כתובות פ' המדיר ד' ע"ז) דמוכה שחין אסור להיות עם אשה מפני שממקתו. והא אמרינן בכמה דוכתי דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין. ואם איתא שאסור לו להיות עם אשה האיך ימסרנה לו הא יכופו אותו להוציא עכ"ד. והיא לכאורה קושיא גדולה. אבל לדידי חזי דאדרבה מכאן גופא ראי' אלימתא לדינא דהתם. דהנה יש לדייק טובא. בהא דתפסו לשונם לומר מסר לה למנוול ומוכה שחין. א) מה דייקא להאי גברא מנוול ומוכה שחין ולא אמרו לגנב וקביוסטוס וכדומה. או לגרדי שהיא אומנות פחותה שאין מעמידין מהם לא מלך וכו'. ויותר פחות גם מגרדי הוא הבורסקי כדמוכחא לישנא דהש"ס סוף קדושין וכו' וא"א בלא בורסקי אשרי וכו' ואוי לו וכו' וא"כ הי' להם לינקוט דמסר לה לבורסקי. והלא דבר הוא. ב) יש להבין למה כפלו הני תרי תיבות מנוול וגם מוכה שחין. למה לא הסתפקו באחד מהן. ובש"ס גופא (כתובות מ' ע"ב) יעויי"ש. וברש"י (כתובות מ"ו ע"ב. וקדושין ד' ע"ב) בכל הני דוכתי דייקו הני תרי לישנא מנוול ומוכה שחין ולמה לא הסתפקו באחד מנהון. אבל הכל יתפרש בטוב טעם ודעת. דעל קושיא הראשונה ניחא מאוד. דהנה בריש מסכת ערכין נערכין לאתויי מאי לאתויי מנוול ומוכה שחין ס"ד נדר בערכך כתיב כל שישנו בדמים וכו' וכל שאינו בדמים וכו' קמ"ל נפשות כל דהו. ופירש"י ז"ל ומנוול ומוכה שחין אין לו דמים. וא"כ הרי לא תמצא בעולם שיהי' איש שאין לו דמים שאינו שוה גם פרוטה א' רק מנוול ומוכה שחין כן דייקו התם בכתובות מ' ע"ב דאי בעי מסר לה למנוול ומוכה שחין דייקא משום דהוא בושתה שאין כמוה שאינו שוה כלל, אבל גם שם קשה הקושיא השניה דלעיל ממה נפשך אם מנוול אינו בדמים למה הוכרחו להוסיף גם מוכה שחין. ואם באמת מונין שם תרי סוגי אנשים שאין להם דמים. מנוול או מוכה שחין. או אפשר שבעינן דייקא שבאיש א' יהיו שני הדברים שיהי' מנוול וגם מוכה שחין אז דייקא אין לו דמים. ובסוגיא דהתם לא מפורש לפשוט הפירוש האיך. ואך יתפרש ויפשוט הדבר הזה ממק"א. דהנה בהש"ס (דגיטין מ"ב סוף ע"ב. ומ"ג ריש ע"א) בהסוגיא

דעבד. מכרו לקנס מהו ופשטו מיליד בית ומקנת כסף. מה יליד בית מ"מ אפילו אינו שוה כלום. אף מקנת כסף אפילו שאינו שוה כלום. והתם פירש"י כגון שנעשה מוכה שחין. ולא זכר מנוול. הרי נפשט דמוכה שחין בלבד ג"כ אין לו דמים. וא"כ לכאורה עדיין י"ל דרק מוכה שחין אין לו דמים אבל אפשר מנוול בלבד יש לו דמים. אבל בסיפא דשם בגיטין כאשר הקשו והאי חזי למיקם קמי' בשירות קל ותירצו במנוול ומוכה שחין. פירש"י שם במנוול דמאיס והוי נמי טריפה יעויי"ש. ולא נזכר כלל מוכה שחין ברש"י. ש"מ דגם מנוול בלבד אין לו דמים. וא"כ ע"כ בערכין חשיב תרי סוגי. אבל קשה על זה למה דייקו לינקוט ומוכה שחין בוא"ו הי' לומר מנוול מוכה שחין כדתנן במשנה כהנים לוים. ואך אי משום הא לא אריא. אבל בגיטין שם יוקשה מאוד למה באמת כאשר תירצו על הקושיא דחזי למיקם קמי' תירצו במנוול ומוכה שחין. הי' די לתרץ במנוול בלבד ולא לסיים גם מוכה שחין. ועל כל פנים הי' להם לסיים במנוול במוכה שחין דהיינו יודעין דאו או קאמר. אבל מדסיימו במנוול ומוכה שחין ש"מ דייקא כשיש בו הני תרתי והוא ברור. אבל תה"ל הכל ניחא. דהנה הא מצינו בסוגיא דעבד (ב"ד מ' ע"א) רבי אי אתה מודה שבניה עבדים. ופירש"י שם א"כ איך יפסידו מהן הוולדות. וביותר מזה שם בש"ס (מ"ד ע"א) מכרו חוץ למלאכתו מהו. היינו רק לקנין שיוליד וולדות ולא לשום מלאכה אחרת כלל. גם שום שירות קל אחר לא יעשה לו רק שיוליד וולדות. ג"כ מצינו מכירה. וא"כ הלא יוקשה למאוד איך אמרו שק לו דמים למנוול ומוכה שחין. הרי נהי דלא חזי למיקם וכו' אבל עכ"פ מי איכא עבדא דלא מזדבן בפרוטה לעשות וולדות. והא הוכחנו דזה הוי שם שעבוד וקנין לדבר הוולדות מדף מ' וד' מ"ד. אלא ודאי הוא הדבר דרק שיהי' המנוול הלז גם מוכה שחין דאז דייקא אין לו דמים דאז לא ראוי להוליד וולדות דממקתו וגורמת לו מיתה. ועל פיקוח נפשו מצווין גם על מנוול ומוכה שחין כדמוכח בהדיא שם בגיטין גופא דהוצרכו שיהי' טריפה דייקא ודו"ק. וביותר בפשיטות בערכין נפשות כתיב ודו"ק. ולכן הרי אדרבה היא הנותנת דמהאי סוגיא מוכח דאסור לשמש עם אשה לעולם. ודו"ק:

סימן יח

יש לחקור בהא דקיי"ל שלוחו של אדם כמותו. האיך יהי' הדין במי שנדר שלא יעשה מלאכה ביום פלוני אי מותר לעשות מלאכתו על ידי אחרים או לא. וכן נמי אם מותר הוא לעשות מלאכתו של אחרים. או בכל גוונא אסור.

הנה במשנה (נדרים ד' מ"ג ע"א) איתא השאילני פרתך לא פנויה היא. א"ל קונם פרתך שאני חורש בה (הרי הדין) אם דרכו לחרוש בעצמו. הוא אסור וכל אדם מותרין (לחרוש

לו בשליחותו). ואם אין דרכו לחרוש. הוא וכל אדם אסורין. עכ"ל המשנה. ובזה פליגי הרמב"ם ז"ל והטור יור"ד בסי' רי"ח. לפי גירסת הרמב"ם הוא וכל אדם אסורין. והטור גורם בשינוי שאם אין דרכו לחרוש הוא מותר וכל אדם אסור עיי"ש. הרי עכ"פ הא מוכח מהך משנתינו דכל היכא דדרכו של הנודר והנשבע לעשות דבר הנדור בעצמו הוא דוקא אסור אבל כל אדם מותרין לו על ידי שליחותו. א"כ הכא נמי ודאי הדין יוצא דהוא דוקא אסור אבל שליח יכול לעשות. אך לפי זה הא יוקשה הרי קיי"ל אין שליח לדבר עבירה אף היכא דשליח לאו בר חיובא. לחד מ"ד בבא מציעא ד' יו"ד ע"ב) היכא דאי בעי עביד עיי"ש. כגון כהן האומר לשליח ישראל לקדש לו אשה גרושה דפטור המשלח. ואפילו הכי הא כתבו התוספת שם דהישראל עובר אלפני עור והכא מותרין לו אחרים לעשות שליחותו בלכתחלה. יש לומר דזה לא דמי להתם. דהתם הוי איסור של כהן איסור הבא מאליו. וחל עליו האיסור בכ"ג דהא עיקר איסורו הוא שלא תהא גרושה מקודשת לו ולא תלי במי שקדשה רק שלא תוקדש לו. אז ודאי היכא דהקדושין חלין ודאי דעובר השליח אלפני עור כיון דהוא ספי לי' איסור והוי כמו הושיט יין לנזיר דעובר אלפני עור משום דהנזיר הא עיקר איסורו שהוא נהנה מהיין. אבל הכא כיון דעיקר האיסור דהוא אסור לא הוי רק מחמתו שהוא בעצמו אסר על נפשו אזלינן בתר לשונו דהוא דרכו לחרוש אז אמרינן דלא כיון להנאת הפרה רק לחרישה שלו ובהנאה לא נאסר מעולם. משום הכי היכא דהוא אינו חורש רק על ידי שלוחו הא השליח עושה לו דבר היתר שגם להנודר מותר כן. והאיך שייך בזה לפני עור ודו"ק. וזה ברור. וא"ת הלא בש"ס (נזיר ד' י"ב ע"ב) איתא כל מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח לא מצי עביד עיי"ש. וא"כ הרי יוקשה האיך מותר לעשות שליח הרי כיון דהוכחנו דכל היכא שדרכו לעשות בעצמו ונדר אז אחרים מותרין לו. יהי' הדין לפי זה גם בדבר שאין בו מעשה בידים. ואין ביד השליח שום כח מלבד המשלחו כמו הנודר שלא ימכור דבר לפלוני והוא דבר שדרכו למוכרו בעצמו. דאם אמרינן דשליחו מותר למכור יכול הוא לעשות שליח לדבר זה. ובכהאי גוונא הא בעינן דוקא דיהא השליח במקום המשלחו וידו יד בעל הבית דאם לא כן מה שמכר אינו כלום. ואין בו ממש והבן. ומהמוכח מהמשנה הנ"ל יכול שפיר לעשות שליח. והוא כמותו. על זה שפיר יוקשה הא מילתא דאיהו לא מצי עביד שליח מי יכול לעשות שום דבר כההיא דנזיר הנ"ל. אפילו הכי יש לומר דאי משום הא לא קשה כלום. ולא דמי הדין הזה לדין דמסכת דנזיר. עיי"ש:

סימן יט

עיין בגמרא (חולין ד' ע"ט ע"א) בהא דאמרו שם ר' אבא אמר לשמעי' כד מעיילת לי כודנייתא בריספק תעיין בהני דדמיין להדדי (בסימנים) ופשטינן שם בגמרא ש"מ קסבר ר' אבא אין חוששין לזרע דאב עכ"ל. ופירש"י שם דמדקסמיך ר' אבא דוקא על הנך סימנים שמע מינה דאין חושש לזרעי' דאב דאי חושש הא אפילו אי אינן דומין להדדי נמי מותר דאפילו דהא' אביה חמור ואמה סוס. והב' אביה סוס ואמה חמור כיון דחוששין לזרע דאב א"כ הרי יש צד סוס וחמור בכאו"א. ומדהצריך ר' אבא לסימנים דוקא ש"מ שאין חושש לזרעי' דאב עיי"ש והנה לכאורה קשה. למה הוצרך רש"י ז"ל להוכיח כן הלא בפשיטות יש לן להוכיח שפיר דר' אבא אין חושש לזרעי' דאב דאם הי' חושש מאי אהני לי' הסימנים דדמיין להדדי וש"מ דאמן אחת. הלא עדיין יש לחוש דילמא אביהן מחולקין והוה כלאים. ומדסמיך על הסימנים שמע מינה דאין חושש רק לזרע דאם ולא דאב ודו"ק. אבל המעיין בדקדוק דברי הר"ן ז"ל יראה לעינים שדקדק הר"ן ז"ל בפירושו. ופי' שם על הא דאיתא בגמרא כודנייתא בריספק פי' הר"ן כד מעיילת לי "פרדות בעגלה עיי"ש היטב. והנה המעיין בפירוש הסוגייא יראה דכל היכא דאיתא לשון פרד או פרדות הכוונה הולך על הנך דאתיא מסוס וחמור. א"כ כד משרתו עייל לי' הפרדות ודומין להדדי ע"כ דשניהן אתיין מסוס וחמור וכיון דדומין להדדי בסימנים ש"מ דאמן אתיא מסוס ואביהן מחמור ע"כ. ודו"ק היטב:

סימן כ

עיין בגמרא (חולין ד' נ"ג ע"ב) ההיא שרקפא מלא עופות ספק דרוסות אייתינהו לגבי שמואל חנקינהו ושדינהו בנהרא ופרכינן שם בגמרא למה לי' לחנקינהו וכו' ולזבינהו לעכו"ם. הדר וזבין לישראל. והנה לכאורה קשה אמאי לא מצא שמואל שום תקנתא רק לחנקינהו ולשדינהו בנהרא. הא עדיין יש לן פעולה לצאת היינו לשווינהו טריפה הניכרת לעין דתו אין כאן חשש לשמא ימכור לישראל דהיינו ליחתוך רגלייהו מצומת הגידין ולמעלה דתו ודאי לא ילקחם בר ישראל. כדאיתא בפוסקים דכל היכא דהטריפות ניכרת אין חוששין למכור לעכו"ם עיין ביו"ד סי' נ"ז. והנה לפום ריהטא יש לתרץ עפ"י הא דאיתא בגמרא (חולין פ"ק ד' ז' ע"ב) גבי הני כודנייתא (פירש"י פרדות) דהוה מזיקין. דאמר רבי לרבי פינחס בן יאיר דיעקור את רגליהן ולא יוכלו לבעט אמר לי' רבי פינחס איכא צער בעלי חיים. עיי"ש. והיינו כדקיי"ל (בפ' א"מ) דצעב"ח הוה ד"ת. וכן פסקו (ברי"ף ורמב"ם עיי"ש). וא"כ לפי"ז יש לן לומר דהיינו טעמא דלא מצי שמואל לחתוך את רגלייהו מארכובה ולמעלה משום צער בעלי חיים ודו"ק. אבל בשנעיין עוד בזה

נראה להוכיח איפכא. דהנה הא שם גופי' בגמרא איתא דאמר רבי לרבי פינחס אזבנינהו אמר לי' רבי פינחס ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל. פירש"י דכי היכא דאסורין לך הכי נמי אסורין לאחריני והא ליכא למימר דמזבין לעכו"ם דתנן אין מוכרין להם בהמה גסה ע"כ פירש"י ז"ל. והנה הא ודאי מדפירש"י ז"ל כאן טעמא דאסור לזבין לעכו"ם מטעם אחר ולא פי' כפשוטו כיון דהכודנייתא הרי הא אסורין לישראל וא"כ הרי יש לחוש שמא יחזור וימכור לישראל כדאיתא בגמרא ד' נ"ג הנ"ל. ואז אפילו תהא בהמה דקה לא יועיל כלום כיון דאיכא חששא דיחזור וימכור לישראל. אלא ע"כ דהכי פירושא בכוונת רש"י ז"ל. דוודאי אי לאו הטעם דאין מוכרין לא הי' שום חשש אחר. ושמא יחזור וימכור לישראל יש לומר דהא יכול למכור לעכו"ם על מנת שיעקור מהן העכו"ם בפני עין ישראל את רגל ביעתן (דתו אין כאן חששא דימכור לישראל). ואם תאמר א"כ הא לפי זה יוקשה לן אמאי הוצרך כל הני. הא הי' יכול רבי בעצמו לעוקרן ע"י עכו"ם ולעכב אותן לעצמו. כיון דע"י עכו"ם ליכא איסור צער בעלי חיים על הישראל. אבל אי משום הא לא אריא. דהלא ובפ' השוכר את הפועלים ד' צ' ע"א) איתא התם איבעי להו אומר לעכו"ם חסום פרתי ודוש בה דישה שלך מהו מותר או אסור עד ר' חידקא וכו'. ופסקו ברא"ש ובנמ"י ובטור דאסור. דאיסור שבות נוהג באמירה לעכו"ם אפילו באיסור לאו עיי"ש. (לבד בהגהת אשרי מא"ז פוסק דמותר בדישה של עכו"ם עיי"ש). והמעיין בדברי הנמ"י יראה להדיא דהכי איתא התם ונקטינן דאסור לומר לעכו"ם חסום פרתי ודוש בה דישה שלך כיון דהוה עושה איסור בדבר של ישראל וכו'. והא דאיתא במכילתא דבמלאכת עכו"ם ליכא משום אמירה לעכו"ם. היינו בשאינו עושה במלאכת ישראל כלום. עכ"ל הנמ"י עיי"ש. וא"כ לפי זה ניחא שפיר פירש"י הנ"ל בד' ז' ע"ב דהא דאין מוכרין להעכו"ם. היינו דתנן אין מוכרין להן בהמה גסה דוקא קתני דאם הי' בהמה דקה מותר. דהתם יש דרך לצאת מן החשש הנ"ל היינו ע"י מכירה על תנאי שימכור לו על מנת לעקור את הרגל ביעתן בפני הישראל דזה מותר. ואין עובר משום צער בעלי חיים כלל כיון דהעכו"ם עושה בבהמתו ודאי מותר כדעת המכילתא דלית במלאכת עכו"ם משום אמירה לעכו"ם. ואין בזה אפילו משום איסור לחוד. ואחרי שהודיענו אלהים את כל זאת דמוכרח לפרש התם בפירש"י באופן הנ"ל. יצא הדבר בצ"ע. א"כ גם בדף נ"ג בספק דרוסות יש לעשות כמו כן. דהא יכול למוכרן לעכו"ם על מנת שהעכו"ם יחתוך מהן הרגל במקום הטריפות דאז לא ילקחם ישראל ממנו. ודו"ק:

סימן כא

עיין בש"ס (נדה כ"ה ע"ב) פרכינן למאי נפקא מינה בהא דתנן במשנה (ד' כ"ד ע"ב) המפלת סנדל תשב לזו"נ. והלא קיי"ל אין סנדל בלא ולד. ומצד וולדה טמאה. ורצו הש"ס שם לציין נפקא מינה בשגם בשילדה נקיבה עיי"ש. ואני אומר יגדיל תורה ויאדיר מדבריהם הקדושים הוצאתי עוד נ"מ. דהיינו אם ילדה עמו זכר ועוד הפילה עמו דבר שא"י אם צורת אדם אם לאו. דקיי"ל לקמן במשנה (כ"ט ע"א) המפלת ואינו ידוע אם ולד הוא תשב לזכר ולנקיבה ולנדה וכן הופסק הדין. אך לכאורה עדיין תקשה כיון שכן הדין כאשר אמרתי. א"כ הדרא קושיין לדוכתין מאי נפקא מינה מן הסנדל. אך דהנה התוספת (בד' כ"ז ע"א. ובד' כ"ט א') הקשו הלא יש לפנינו ספק ספיקא שלא תשב אלא לזכר לחודא. משום דהרי אתה מסופק אם ולד הוא. ואם תמצא לומר ולד ולא רוח. אפ"ה שמא זכר הוא. ותירצו משום דהרי יש לך עוד ספק ספיקא להקל כשתראה ביום ל"ד ויום מ"א תאמר שתטבול למחרתו ותשמש לאורתא. ספק שמא אינו ולד כלום וא"כ הרי היא כעת שומרת וכו'. דהא מיום ל"ד תחלת נדתה. ואם תימצא לומר ולד הוא. אפ"ה שמא נקיבה וביום מ"א עדיין דם טוהר הוא. והוה תופס החבל בשני ראשין. להכי איצטריך לן למיזל בה בכל הדברים לחומרא. עיי"ש בדבריהם הקדושים. אבל הכא בשכבר ילדה עוד בן זכר עם הסנדל א"כ אם לא הי' חומרת הסנדל היינו אומרים שפיר דעל הדבר שאינו ידוע לנו אם ולד אם לא שלא תשב רק לזכר לחודא משום ספק ספיקא. שמא אינו ולד. ואם תימצא לומר ולד שמא זכר. ומאי יש לחוש לסברת התוספת שמא כשתראה ביום ל"ד תרצה לומר תחלת נדה הרי כאן לא תוכל לומר זה. דהא אפילו אינו ולד כלל הרי מצד הזכר ודאי אתה מוכרח ליתן לה ימי טוהר. וממילא כשתראה ביום מ"א ודאי תטמא אותה מדין ספיקא שמא זכר הי' ולא נקיבה. והשתא ביום מ"א התחילו ימי נדתה ולא תחלה מזה. והי' נמצא דימי טומאה לא היו לה רק ז' ימים. אבל בחומרת הסנדל חשב ודאי י"ד ימי טומאה. ומעתה לפי הנ"ל צריך עיון על מה שכתב הטור יור"ד (סי' קצ"ד) סוף הסימן הפילה שליא תחלה אפילו ילדה אח"כ בן קיימא אפילו הכי חוששין לולד אחר בשליא וצריכה לישב י"ד ימי טומאה מחמת השליא. וע"כ הפירוש כשהולידה ב"ז. דאם נקיבה אין נפקא מינה מן השליא וכמ"ש הב"י שם ולפי הנ"ל הרי יש להקשות כיון דילדה בן זכר א"כ ממילא יש לה ימי טוהר מחמת הזכר והדר הדין להתירה בטומאת ז' מטעם ספק ספיקא ספק אין ולד בשליא ואם תימצא לומר יש ולד שמא זכר ולא נקיבה. ודו"ק היטב בזה:

סימן כב

בשנת תר"נ יצא כבוד אחי הרה"ג ר' ברוך עסמאן ז"ל לדון שני דברים חדשים בהלכות צום העשור בפלפול יקר ונעים. ואנכי בענ"ד מצאתי אם כי המה עריבים לאוזן שומעת אבל אליבא דהלכתא לא מתוקמא ולכן אסדרם פה לפנינו. וז"ל:

הנה עשיתי סיום בבהמ"ד על מסכת יומא שלמדתיה בדקדוק. ואמרתי לפני אנשים לומדים מאמר אחד אשר גם לפניך אחי יקירי הנני לחבב את המאמר הזה: ז"ל הש"ס ליומא ד' פ"ז ע"ב) מצות וידוי ערב יוהכ"פ עם חשיכה אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה. (ופירש"י מחמת שכרות). ואעפ"י שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שיאכל וישתה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה (ופירש"י דבר קלקלה של חטא). עכ"ל. והקשיתי למה לנו לחוש שיארע איזה חטא באכילה של סעודה הזאת יותר מכל השנה שאנו מעמידין כל דבר על חזקתו גם באיסורין ובעריות כמו הניחו חולה או זקן נותנו לה בחזקת שהוא חי וכדומה ובכאן נחוש לזמן קצר כזה שמא יחטא באכילה ולפי הנראה היינו שיזדמן לו איזה מאכל של איסור וכדומה. ואמרתי תה"ל דבר יקר עפ"י לשון הגמרא שם (ד' ע"ד ע"ב) ת"ר תענו את נפשותיכם יכול ישב בחמה או בצינה כדי שיצטער ת"ל וכל מלאכה לא תעשו מה מלאכה שב וא"ת אף עינוי שב ואל תעשה וכו'. ולסוף מאמר הגמרא להוסיף עוד תנאי דומיא דמלאכה מה מלאכה לא חלקת בה אף עינוי לא תחלוק בו. ופירש"י מה מצות שבת שב ואל תעשה הוא אף מצות עינוי שב ואל תעשה דבר המבטל ממך את העינוי הוא ואין זה אלא כגון הני דמתניתין לא יאכל ולא ישתה ולא ירחץ עכ"ל. ולהלן פירש"י שעינוי צריך להיות בכל צדדיו יצאו חמה וצינה שאם ישב הרי הוא בעינוי ואם לא ישב הרי הוא אינו מצווה לישב עכ"ל. מבואר דעיקר העינוי של יוהכ"פ לא יקרא מה שאינו אוכל ואינו שותה כי בזה הי' לו לענות את עצמו בשארי דברים ולחבול בעצמו בחמה וצינה וכדומה. אבל עיקר המצוה הוא מה שאסור לו לאכול ולשתות היינו הקום ועשה אשר המה מבטלים העינוי וממילא מקיים בזה העינוי. אבל אם יעשה לעצמו איזה עינוי ואך שאין עליו איסור אם יבטל זה העינוי כגון שלא ישב בחמה וצינה אין זאת עינוי המפורש בתורה. הנתבאר מזה שבאם הוא חולה שמותר לו לאכול ולשתות שוב גם אם לא יאכל ויחמיר על עצמו מ"מ לא קיים מצות עינוי ודו"ק. כי זה ברור כשמש: והנה שם בגמרא (ד' פ' ע"ב) אמר ר"ל האוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור מ"ט אשר לא תעונה כתיב פרט למזיק עכ"ל. ופירש"י על ד"ה אכילה גסה שאכל לילי יום הכיפורים על השבע שהי' שבע מסעודה שהפסיק בה וכל מה שאכל משחשיכה אכילה גסה היתה

ושלא להנאה עכ"ל ועיין בספר כפות תמרים על זה הדין דר"ל דהקשה אמאי משמיענו ר"ל הדין ביוהכ"פ לאשמעינן דבעלמא במק"א כגון חלב או חמץ אם אכלן אכילה גסה פטור דלא שמה אכילה. ואחר כל הדיחוקים שרצה שם לתרץ הנה הקושיא במקומה עומדת. ועיין בתוס' פסחים פ' ע"פ (ד' ק"ז ע"ב) וז"ל ואומר ר"ת דתרי גווני אכילה גסה יש. והקשה גם על זה הכפות תמרים מנ"ל לר"ת לחלק באכילות. ואחר כל זאת לא הביא לידי תירוץ על ר"ל שהביא ההלכה רק על יוהכ"פ. אבל לפי דבריי בעז"ה יבואו על נכון דאחרי שבזה שיש לו רשות לאכול שוב אינו מקיים מצות עינוי כמו חולה וכדומה וגם אם מתענה מ"מ אינו מקיים המצוה ורק שאין לענוש ע"ז כי הוא כמו לאו שאין בו מעשה ודו"ק. ולכן לא הביא ר"ל הדין רק ביוהכ"פ ולא להקל כ"א להחמיר שכיון שפטור אם אכל אכילה גסה שוב אינו מקיים מצות עינוי. ולכן אסור לאדם לכנוס ביום הכיפורים והוא שבע מלבלוע עוד. ובזה יתורץ על מה שיש לתמוה על לשון הגמרא שסמכו מאמר ר"ל הזה אל מאמר הקודמו דר"ל בא שם להחמיר על האוכל דגם ציר שעל גבי ירק מצטרף לככותבת ביוהכ"פ ומשום דכל אכשורי אוכלא אוכלא הוא. ותיכף לזה מביא דברי ר"ל דהאוכל אכילה גסה ביו"כ פטור. ויותר הי' להגמרא להביא זאת על מקום אחר מן הדינים שבמשנה הזאת. אבל ר"ל משמיענו גם בזה שיש חומרא להאוכל כי לא יצא בהעינוי ודו"ק. ומעתה יהי' מתורץ לשון הגמרא שמא יארע דבר תקלה בסעודה. ופירש"י של חטא. היינו שהאכילה בעצמה אם תהי' כשירה ובחזקתה שהיא כשירה אבל יאכלנה לשובע והי' בך חטא כי לא יקיים עוד מצות עינוי רק במקצת היום אחר אשר ירעב והתקצף אבל בעת שבעו אם יאכל הוא פטור. הנה בעת הזאת אינו מקיים העינוי והתורה אמרה תענו את נפשותיכם כל יום העשור. ולפי דעתי הוא ברור תה"ל גם לדינא. אשר מעודי הנני מחמיר לבלי לאכול פת בסעודה המפסקת. וגם מן הדברים הקלים מעט מזעיר. עכ"ל כבוד אחי הרב הגאון:

והשבתי ע"ז אם כי דברי פי חכם חן ושפתים ישק משיב דברים נכוחים אענה את דעתי בזה אחת לאחת למצוא חשבון בעזר החונן לאדם דעת. ואחלק לסעיפים קטנים:

א מה שרצה לומר דאין עיקר העינוי מה שאינו אוכל ואינו שותה (כי בזה הי' לו לענות עצמו בשארי דברים ולחבול בעצמו בחמה וצינה וכדומה). אבל עיקר המצוה הוא רק מה שאסור לו הקום ועשה לאכול ולשתות וממילא מקיים בזה העינוי עכ"ל. אין זה מובן. הלא ביוהכ"פ הוי עשה ול"ת כדכתב הרמב"ם ז"ל (ריש פ"א מה' שביתת עשור) מדענש הכתוב את העובר כרת ש"מ דהזהיר דכללא בידינו לא ענש אלא א"כ הזהיר א"כ כשם דהזהיר את העושה הקום ועשה כגון שאוכל ושותה. כן הוא נמי ממש היושב

ואינו אוכל ואינו שותה מקיים בזה לבד המ"ע של העינוי ואיך אומר הוא דאין זה עיקר המצוה. אם לא זה הוי העיקר הרי אין לך מצות עשה בעינוי כלל רק הלאו והרי מפורש בכל מיני המצות שבמצות העינוי ישנה מ"ע לבד הל"ת:

ב ומה שכותב אבל אם יעשה לעצמו איזה עינוי ואך אין עליו עונש או איסור כשיבטלם כגון שלא ישב בחמה וצינה אין זאת עינוי המפורש בתורה. ונתבאר מזה שבאם הוא חולה שמותר לו לאכול ולשתות שוב גם אם לא יאכל ויחמיר על עצמו מ"מ לא קיים מצות עינוי. ומסיים כי זה ברור כשמש. לדעתי לא נוכל לומר זה כי ראשית הוא הולך בשיטתו דלא נמצא מ"ע בעינוי רק הל"ת וממילא בחולה שאין בו האיסור של הל"ת אין בו שוב שום מ"ע. והרי בררנו דכל הראשונים חולקים ואומרים דגם מלבד הל"ת יש ג"כ מ"ע א"כ הרי אם אפילו הפיקוח נפש של החולה דוחה כל הל"ת שבתורה ואין עליו איסור אם הי' עובר ואז אם הי' עובר הרי הא שפיר בלי ספק לא תוכל לומר דקיים העשה דהאיך קיימה אחרי שעבר, אבל כשלא עבר והחמיר ולא אכל האיך עולה על הדעת שלא קיימה הרי אדרבה קיימה יותר מכולם דהוא מסר נפשו עליה. ואיך תאמר שלא קיימה. ואך יש לזה מקור אחר היותר נאמן דהיינו למשל בכל שארי מ"ע ול"ת דדינם בהם דיעבור ואל יהרג ובא אדם אחד והחמיר על עצמו ונהרג ולא עבר אם עשה מצוה או הוא מתחייב בנפשו. הנה דין זה מפורש הוא בדברי הר"ם (פ"ה מה' יסודי התורה ה' א' וה' ד'). דשיטתו של הר"ם דמתחייב בנפשו הוא וא"כ לפי"ז ודאי לא שייך שעשה מצוה אחרי שהוא מתחייב בנפשו. אבל שיטת התוספות (במס' ע"ז ד' כ"ז ע"ב) ד"ה יכול דאדרבה צדקה תחשב לו כשהחמיר על עצמו ומסר עצמו על שום מצוה יעוי"ש. א"כ הרי הט נא אזניך ושמע הרי לא מיבעי לשיטת התוספת הלזו ודאי דחולה שהחמיר ע"ע ולא אכל ודאי דהוא צדיק גמור ועשה כרצון השי"ת. אלא אפילו לשיטת הר"ם הלא הוא לא אמר רק היכא שנהרג והמיתה כבר פגעה בו. אז דייקא אומר הר"ם דהוי מתחייב בנפשו. אבל בכה"ג שהי' חולה ביוהכ"פ דמה שהותר לו לאכול רק מחמת הספק שמא יסתכן ואין לך שעומד בפני פ"נ. אבל בדיעבד שאמד עצמו ועלה לו בשתים שלא אכל וגם הוא בריא וחי עדיין. היעלה על הדעת כלל שעשה שום איסור ח"ו אדרבה כ"ע מודים דעשה כהוגן וזכות המצוה תגין עליו לתת רפואה לכל גופו. והרי הוא ש"ס מפורש (יומא פ"ב) נמי כן דהתם אמרו עוברה שהריחה מאכילין אותה עד שתשוב נפשה (ושם ע"ב) איתא ההיא עוברה דארחא אתו לקמי' דרבי אמר להו זילו לחושו לה דיומא דכיפורי הוא ופירש"י אולי תוכל להתאפק. ואם איתא כדברי כ' אחי למה התחיל רבי להחמיר כלל ולבקש ולמצוא עצות לנפשה הלא אחרי שהדין נותן שרשאין להאכילה א"כ הרי

הא לדבריו לא יהא שום תועלת כלל גם כשתחמיר על עצמה ולא תאכל. ולחנם על לא דבר כלל מצא רבי העצה. אתמהה. אלא ודאי הדבר ברור כשמש להיפוך דחולה שמחמיר על עצמו ויצא בשלום נפשו מהתענית ולא איחזק ודאי דעשה מצות ה' כהוגן ושכרו אתו. וכאשר קרא רבי על ההיא עובר בטרם אצרך בבטן ידעתיך. ולא לומר ח"ו להיפוך דלא חלה עליו שום מצוה כלל:

ג ועוד יש סתירה לזה ממשנה אחרת דתנן התינוקות אין מענין אותן אבל מחנכין אותן לפני שנה ולפני שנתים ופירשו בגמרא היינו השלמה מדרבנן. וקשה עליו דא"ת דכל שאין בו האיסור כשיבטל ויאכל שוב אין בו המצוה כלל. א"כ הרי תינוקות הא פטורין הן ודאי ואין שום איסור כשיבטלו ויאכלו ואיזה שום חינוך הוי בהו כשיהיו מעונין א"ו דאין זה תלוי בזה וד"ל:

ד ואך העיקר הוא לבוא לתוך שעריו לראות דמיונו שדימה בעבור כי כמו שהצער של חמה וצינה אם הצטער לא עשה שום מצוה בצערו זה והטעם הא הוי רק משום דאין איסור עליו כשלא יצטער לכן לא עשה מצוה בהצטער כן נמי בחולה אחרי שאין עליו איסור כשלא יצטער ה"נ לא עושה מצוה כשמצטער. והנה לפום רהיטא הדמיון עולה יפה. אבל לבתר העיון אין שום דרך לבוא לזה. דאם הי' התם מלתא בלא טעמא הי' יכולת לדין כן אבל זיל בתר טעמא מפני מה באמת אינו מצוה להצטער בחמה או בצינה הוא דילפינן זה מפי השמועה מהיקשא או במה מצינו דאיסור מלאכה מה מלאכה שב וא"ת אף העינוי נפש שב וא"ת. פי' דהתורה למדה לנו שהקפידא שלה שהאדם מצער עצמו ביום צום העשור יהי' רק באופן שלא יעשה לו בקום ועשה דבר עונג. אבל לא עלתה על דעתה שהאדם יעשה לו בקום ועשה הצער דזה לא נאמר לאדם מעולם שיעשה לו שום צער בעולם בקום ועשה כלל וכלל דאין זה דמיון דמלאכה. ובצער חמה לא תמצא כי אם שיהי' מחויב לילך לישב בחמה א"כ יהי' בקום ועשה הצער וזה לא צותה התורה. ולכן כיון שהצער הזה לא עלה על דעת התורה כלל לכן גם היכא שיושב ממילא בחמה רשאי לו לילך ולישב בצל כיון שלמדנו דאין זה בכלל עינוי נפש של התורה כלל. אבל טעם הדבר מפני מה באמת לא בא זה בכלל העינוי כלל הלא ידעינן זה שפיר וטעם גדול יש בדבר:

והוא משום דבעינן שהצער יהי' בשב ואל תעשה כמו מלאכה ולא שיהי' בקום ועשה וכיון דלא תשכח במי שיושב בצל שיקוים בו הצער רק בקום ועשה שילך לישב בחמה לכן יצא צער זה מכלל המצוה לגמרי. וא"כ איך זה נרצה ללמוד מכאן לחולה שהתירו לו לאכול. הכי התם נמי אתה אומר דלא בא איסור אכילה לכלל איסור ח"ו הא זה אי

אתה רשאי לומר דהא אכילה ושתיה ודאי דומיא דמלאכה הוא ובודאי כשאמרה התורה תענו את נפשותיכם התכוונה שלא לאכול ולשתות. א"כ על כרחך ההיתר של החולה הוי רק משום דדחויה אצלו כמו שנדחה אצלו כל האיסורין אחרים אם נצרכין לפקח את נפשו וא"כ היכא שהחמיר על עצמו ולא אכל ונתגלה שלא הסתכן בזה ונשאר בכמות שהי' בסדר בריאותו הדבר ברור כשמש דהוא החולה הזה כמו שארי בני ישראל ועשה מצות ה' אלקיו כראוי ונכון. וכאשר צוה אותו אלקים כן עשה ואיך זה מדמה שני ענינים הנפרדים לגמרי התם צער החמה לא בא לכלל איסור מעיקרא. ומלבד שזה לא הוי דמיון דדחויה דהא הותרה היא עדיף מדחויה לעולם כידוע אלא דזה לא הוי דמיון דהותרה נמי. דהותרה למשל שייך שנאסר רק שהותר לגמרי אבל כגון זה לא הוי אפילו בכלל הותרה דלא בא לכלל איסור מעולם כלל. צער החמה והצל. אבל אכילה הא ודאי נאסר באמת לאמיתו. ורק בהחולה נדחה איסורו של יום ואיך זה יתדמו שני ענינים כאלה:

ו וכעת נבא לדבר האכילה גסה שרצה ללמוד דאחרי שהוא שבע מסעודת המפסקת ואין עליו איסור האכילה דהא קיי"ל האוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור אינו מקיים מצות עינוי גם כשלא אוכל כלל והכל משום סברא הנ"ל דשוה זה השבע כמו היושב בחמה. ואומר אני מרי' דאברהם האיך אומר דבר כזה הלא בהדיא פירש"י דהטעם דפטור משום דגם בעת אכילתו הוא נמי עדיין בעינויו דלא ביטלה כלל אכילתו את עינויו ואם תאמר דאין עליו כלל מצות עינוי איך זה מועיל מה שהוא עדיין בעינוי אלא ודאי דברור דיש עליו מצות עינוי ואדרבה משום דלא נתבטל מעינוי לכן פטור. ואיך זה דומה לשמש וצינה התם אע"ג דודאי מתענג בצל אפילו הכי מותר והכא רק משום דאין זה עונג לכן פטור. הרי עיין בעין דאין שום דמיון כלל להתם:

ז וסבור הייתי להסביר קצת סברתו זאת על דרך אחר דהרי מצינו בכללי התורה דהיכא דלאו ועשה סמוכים להדדי דבעינן דיהיו שניהן מישך שייכי בחדא גוונא כגון הא דאמרו לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות דאומרין כל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה והני נשי הואיל דאיתנהו בבל תאכל חמץ וכו'. וכן זכור ושמור דשבת דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה. ולכן אפשר יש קצת מקום לומר דיהי' הכא נמי כן דכל הכתוב ביוהכ"פ מעכב ובעינן דייקא שיהיו נמי בבל תאכל והני חולה ואכל אכילה גסה הואיל דליתניהו בבל תאכל ליתניהו נמי במצות עינוי דכיון שאין בהן הלאו אין בהן נמי העשה וכדרך קושית התוס' (פסחים מ"ג:) שהקשו אדרבה נימא הואיל דליתניהו בקום אכול מצה לא יהיו בבל תאכל חמץ. וכן בשבת הקשו כן דנימא להיפוך הואיל דליתניהו בזכירה לא יהיו נמי בשמירה יעוי"ש ורק התם לא הי' יכולת לומר כן

ואפשר הכא באמת נימא כי אחרי דלית בחולה ובאכל אכילה גסה בל תאכל ליתא נמי במצות ועניתם. כן יש לומר לכאורה סברא זאת דזה הוא סברתו:

ח אבל ראה באמת איך שזה טעות גמור. דבשלמא אם לא הי' שום איסור בחולה ואכילה גסה לאכול הי' מציאות לומר זה אבל הלא בהדיא דגם בחולה כמה חילוקים יש בזה. דהא ראשית מאכילין אותו פחות פחות מכשיעור. וכל שנתיישב דעתו קאי באיסור כדמעיקרא. א"כ בי' נמי יש האיסור דבל תאכל כמו כל אדם. ובפרט בהשובע מאכילת הערב. הרי נשמט מזכרונו של כבוד אחי דין המפורש (בשו"ע או"ח סי' תרי"ב ברמ"א סעי' ו' בשם הכל בו) דרק דברים שאינם מתובלים ומבושמים אם אכל אז דוקא פטור אבל אם אכל דברים המבושמים גם כשהי' שבע הרבה מערב ג"כ חייב. עיי"ש. ובאמת הכל בו הראה רק מראית הש"ס (דמגילה ד' ז') דאמרו שם רווחא לבסימא שכיחא. ולפע"ד יש מקור יותר מפורש לזה. והיינו בש"ס (סוכה ד' כ"ז ע"א) דאמרו שאל אפוטרופס של אגריפס המלך את ר' אליעזר כגון אנא שאיני רגיל לאכול אלא סעודה אחת ביום מהו שאוכל סעודה אחת ואפטר. אמר לי' בכל יום ויום אתה ממשיך כמה פרפראות לכ"ע ועכשיו אי אתה ממשיך פרפרת אחת לכבוד קונך. הרי לפניך שהוא הי' מסתפק בסעודה אחת ולא הי' יכול לאכול יותר ומה שהי' אוכל יותר הי' אכילה גסה דאין שמה אכילה ולא הי' יודע איך לעשות בסוכה ונתן לו עצה לאכול מיני מעדנים שממשיך האכילה. והכי נמי כן הוא ביוהכ"פ כל שעשה כן שאכל מיני מעדנים ודאי חייב. וכן הלכה. ואיך תאמר שאין עליו איסור דאכילה הרי במיני מעדנים ודברים מבושמים חייב ככל אדם א"כ הרי הוא נמי קאי בבל תאכל ככל שאר אדם. ובפרט שאיך יש לומר דבר כזה שזה אתא ר"ל להשמיענו דלא יאכל בעיוהכ"פ כדי שובע כדי שיקוים בו עינוי כדת. דא"כ הרי עיקר חסר מן הספר ומפני מה בוש הי' ר"ל לומר בפשיטות לא יאכל אדם בעיוהכ"פ עם חשיכה הרבה כדי שלא יבטל ממצות עינוי ולסוף הפך לשונו לגמרי לענין אחר לומר דרק ביום הכפורים פטור ובפרט דאדרבה ממשנה המפורשת יש להוכיח טובא דרשאין כל אדם לאכול הרבה בעיוהכ"פ עם חשיכה נמי דהא תנן בפ"ק דיומא כל שבעת הימים לא היו מונעין ממנו מאכל ומשתה. ובעיוהכ"פ עם חשיכה לא היו מניחין אותו לאכול הרבה מפני שהמאכל מביא את השינה. הרי מפורש שם דרק את הכהן גדול לא היו מניחין לאכול הרבה בסעודה המפסקת משום שהוא לא הי' ישן כל אותו הלילה. אבל שאר כל אדם שאינו כהן גדול מבואר להדיא דרשאי לאכול הרבה גם בסעודה המפסקת. ואלו לדברי א"א מה רבותי' דכה"ג בזה. אם כל אדם אסורין לאכול הרבה אלא ודאי דריש לקיש מעולם לא הרהר בלבו אפילו לאסור לכל אדם לאכול

הרבה עם חשיכה ורק על עצם האכילה של יום הכפורים בא ללמד שאם אכל אז כשהי' שבע פטור. והא דפריך דא"כ מה השמיענו זה רק ביוהכ"פ זה לא קשה מידי. דהרי גם בתרומה כתב זה ובאמת איום הכפורים ומתרומה ילפינן לכל התורה כולה דאכילה גסה פטור בכל האיסורין שבתורה נמי. וכן הוא בהדיא במשנה למלך (פ"ה מה' יסודי התורה ה' ח' ד"ה ודע). וכן איתא נמי בשו"ת נודע ביהודא (מהד"ת חלק או"ח בהשמטה שאחר היו"ד יעוי"ש). וכן איתא נמי ג"כ בשו"ת שואל ומשיב מהד"ר (ח"א סי' נ"ה יעוי"ש). דבכל האיסורין שבתורה נמי אם אכלן אכילה גסה בודאי פטור:

ט ובדרך אחר אמרתי בימי סליחות תר"נ. להסביר מה שאמרו בש"ס (הנ"ל יומא ד' פ"ז ע"ב). שמא תטרף דעתו בסעודה דפירש"י שכרות למה דקדק רק שכרות על דרך זה. ואגב יתבאר בטיב בקצרה כל האריכות הנ"ל. דהנה באמת יש לברר לנו מצות העינוי דיום הכפורים איך הוא. אם הכוונה שיהי' האדם מעונה כל יום צום העשור מערב עד ערב. פי' שיהי' רעב מתחלת יוהכ"פ עד צאתו ויכנוס ליום הקדוש כשהוא מעונה מכבר. או לא הקפידה תורה כלל על זה ויכול לאכול ולשתות ולכנוס ליוהכ"פ כשהוא שבע והנה לבריר דהך מילתא נקדים נא דברי הש"ס (דבבא מציעא ד' צ' ע"ב) בעי ר' יהונתן מר' סימא. מהו לחסום בחוץ שור בדישו אמר רחמנא והאי לאו בדישו הוא. או דילמא לא תדוש בחסימה מכל מקום. והכי נמי יש להסתפק לכאורה כן בעשור לחודש תענו את נפשותיכם והאי האוכל בתשיעי לאו בעשור הוא אוכל ושרי או דילמא בעשור תעונה תהא מ"מ וד"ל. וכן ביותר כל הנפש אשר לא תעונה אמר הכתוב והאי דאכל בערב יוהכ"פ הא לא מעונה הוא בתחלת היוהכ"פ. ואם נאמר כאן כמו שהסתפק ר' יונתן שם גבי חסימה הרי יצא לנו דין ברור שאסור. שהא התם פשיט לי' ר' סימאי דלא תדוש בחכימה ובשעת דישה לא תהא הבהמה חסומה אף ע"ג שחסמה כבר קודם הדישה. הכי נמי בשעת חלות היום העשירי לא תהא אכול ושבוע מכבר. אבל באמת חלילה לן לומר כן. דא"כ הרי יעלה לך ח"ו הדין דהמפונק שאינו יכול לאכול הרבה ויתענה בערב יוהכ"פ כדי שיהי' מעונה בכל היוהכ"פ יעשה מצוה. ואנן ידעינן דעובר הוא העושה כן על איסור תורה. וכדכתב הרמב"ם ז"ל (פ"י מה' נדרים) דאכילת עיוהכ"פ היא מצות עשה של תורה יעוי"ש. ולזאת מוכרחין להסביר החילוק האמיתי בין הא דחסימה להא דעינוי בטוב טעם ודעת שלא יוקשה כלל זה על זה. וחסמה בחוץ שאני. והיינו דהנה תדע דענין עינוי ביוהכ"פ וענין חסימה בפועלים ובהמות הויין ממש ענין אחד כי אם דהוי דבר והיפוכו ממש. היינו דאחר שידקדקו היטב בהסוגיא דב"מ פ"ח פ"ט צ' יבינו דסגנון א' הוא דהתם מקפיד קרא שכשיגיע השעה שהפועל או השור ירצה להנות ממה שעושה

יהא יכול להנות ואסור הבעה"ב לעשות שום דבר שיגרום שלא יוכל הפועל להנות ועובר על ל"ת דלא תחסום אם עושה כך דגם באדם יש איסורא דחסימה רק ממלקות פטור ע"ש וביוה"כ הוי נמי כן רק ממש להיפך דכאן מקפיד הכתוב שכשיגיע השעה שיצטער מהעינוי אזי לא יבטל ח"ו בקום ועשה צער העינוי אבל בשניהם הויין הדברים אמורים רק כשיגיע העת והשעה שהגבילה התורה דוקא היינו התם תלה רק מתי שתהי' נעשית המלאכה ולא קבעה לזה זמן ואלו הכא תלה רק בזמן בעשור לחודש השביעי. התם הוי עבירה כשמבטל ההנאה והכא להיפך הוי העבירה כשנהנה ומבטל העינוי. התם הוי מ"ע מן התורה שיהנה ולא ימנע מלאכול ואדרבה שיאכל דוקא והכא הוי מ"ע מה"ת שכשירגיש וירצה להנות יצטער דוקא וימנע מלאכול. ודו"ק. א"כ אדרבה מהסוגיא דהתם נלמוד ברור דאין שום דבר להחמיר על עצמו קודם הזמן דהרי מפורש התם בש"ס ב"מ ד' פ"ט ע"א רשאי בעה"ב להשקות פועלים יין כדי שלא יאכלו ענבים הרבה וכן שם דף צ' ע"ב רשאי בעה"ב להתיר פקיע עמיר לפני הבהמה מעיקרא כדי שלא תאכל הרבה מן הדישה ופירש"י שם מעיקרא כדי שתמלא כריסה קשים קודם שתכנס לדישה אלמא בהדיא דהקפידא הוא רק שכשיהי' להן תאוה של אכילה לא, ימנע אז שיצטערו בהתאוה אבל לעשות כל טצדקאי שלא יתאוו תאוה כלל ודאי רשאין ורשאין וכן נפסק בטוש"ע חו"מ סי' של"ז וסי', של"ח וה"נ ממש כן שהתורה תקפיד רק שכשיתעורר תאות האכילה דוקא ביום העשור לא יבטלוה ח"ו ויהיו מעונים ומצטערים כך עד ערב אבל רשאים ודאי לעשות שלא יתעורר כלל כל כך בחזקה התאוה של האכילה. ממש כמו התם בהלכה פסוקה דמקודם ומעיקרא טרם חל המעשה או הזמן רשאין שלא להגיע כלל לידי עינוי וצער ואין להחמיר כלל. ולפי"ז הא מובן שפיר דחסמה מבחוץ חייב דהא עכ"פ היא מצטערת בדישתה. אבל להאכילה מקודם דישה ששוב לא תצטער אח"כ כלל ודאי שרי וה"נ כן:

ועתה ראי' מוכרחת גם עפ"י דברי המקובלים שהרי הגאון הקדוש רש"ז מלאדי בעל התניא והש"ע הביא מפורש בסידור שלו בערב יוהכ"פ וז"ל בעיוהכ"פ יש להרבות באכילה ושתיה כמו שיעור ב' ימים עיוהכ"פ ויום הכפורים עכ"ל. והרב הג' לאוואט בשער הכולל שהדפיס בהסידור הרב ז"ל שנקרא שער התפלה מציין שם על זה שכתב הרב הקדוש דיש להרבות באו"ש כשיעור ב' ימים שכן הלשון הזה נמצא בפע"ח ומשנת חסידים וסידור האר"י ז"ל. ע"ש. הרי מי לנו גדול מאלו המקובלים הקדושים ז"ל שכיון שהם מדקדקין כ"כ ש"מ דאדרבה מצוה להרבות כ"כ שיהי' ודאי שבע בכניסת יום ולא עוד אלא שאנהירינהו לעיני מדרש רבה מפורש באיכה רבתי פרשה ג' בפסוק ויגרס

בחצץ שיני וכו' הביא שם דר' יהודה בן בתירה אזל לנציבין בערבי צומא רבא ואכל ופסק. פי' שאכל כבר סעודה מפסקת אעפי"כ כשבא אצלו ריש גלותא והפציר בו שיאכל עמו עוד ונתרצה והביאו אז שמונים מיני מאכלים יקרים ואכל ר' יהודה מכל מאכל חד פת ושתה מכל פטיס חד כס עד שאמר לו חזי כמה אתה אוכל ע"י ע"ש היטב. הרי רואין בעליל שהריש גלותא מחמיר כהמקובלים שיאכל אדם הרבה בעיוהכ"פ וי"ל באמת דר' יהודה סבר מעיקרא כסברת אחי הגאון ואמנם הריש גלותא הסביר לו דלהלכה אדרבה מצוה לכנוס שבע ליום העשור:

סימן כג

במס' ברכות (דף ו' ע"א) איתא. וכי מאחר דאפילו בתלתא עשרה מיבעיא. ומשני עשרה קדמה שכינה ואתיא תלתא עד דיתבי. וזה רבות בשנים שהוקשה לי הא (שם דף ו' ע"ב) אמרינן כיון שבא הקב"ה לביהכנ"ס ולא מצא עשרה מיד כועס. וא"כ היכי אפשר שתהא השכינה קדמה ואתיא דא"כ איך אמרו דאם לא מצא עשרה מיד כועס. ונמצא שבבואה קודם העשרה יגרום עליהם כעס ח"ו וכי זהו מתן שכרם. ושוב מצאתי בס' קהלת יעקב להאלגאזי ח"ב לשון חכמים (אות כ' סי' תס"א) שהביא בשם הרשב"א ז"ל קושיא זו. ועתה נראה לי לתרץ בדרך נכון. דהנה בש"ס (סוכה דף נ"ב ע"א) כי הא דאביי שמע להההוא גברא דאמר להההיא איתתא נקדים וניזל באורחא אמר איזיל ואפרשינהו מאיסורא וכו' עיי"ש ופירש"י בד"ה נקדים 'נשכים 'בהשכמה קודם 'היום. השכמה קרי בש"ס קדמותא. וכן בש"ס (ביצה דף ז' ע"א) בדק בקנה של תרנגולין ולא מצא ביצה ולמחר 'השכים ומצא ביצה עיי"ש. והתם הכוונה על אור היום עיי"ש שכן הוא. ולפ"ז הכלל דכל היכא דנקטו בש"ס לשון קדימה היינו קודם אור היום הרי מתיישב היטב הא דאמרו בעשרה קדמה שכינה ואתיא והכונה ברור שקודמת ברצון טוב ולא בכעס חלילה. והיינו דגם טרם שהאיר היום דאז אין חיוב התפלה ע"פ ההלכה. וממילא לא באו העשרה עדיין ועכ"ז השכינה מקדמת לבוא. ולא יוקשה שוב המאמר דכיון שבא הקב"ה לביהכ"נ ולא מצא עשרה דכועס. שזה נאמר שאם האיר היום ולא באו עדיין עשרה. ודו"ק. וע"פ דרך האמת הדברים מחוורים מאד בהיות שידוע דמלת שכינה רומז לבחי' מלכות. ומלת הקב"ה לבחי' ז"א דכר ונוקבא בחי' יום ובחי' לילה. ובנין המלכות בה' גבורות והז"א בחי' חסד יומם יצוה ה' חסדו ובלילה "שירה עמי שיר ה' וכל סדר חצות עד אור היום הוא תיקון המל' תיקון רחל תיקון לאה. היינו שמקוננין על גלות 'השכינה דוקא. והיא דמלכותך מלכות כ"ע שירדה בסתרי המדריגות. להחיות עם נבזה

ונמאס והם מושלים בעם ישראל אבל כד נהיר צפרא חסדא דאברהם איתמשך וברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלקים והוא רומז לבחי' ז"א:

סימן כד

במס' שבת (דף פ"ו ע"ב) איתא. וליטבלו בי שימשא וליקבלו תורה בי שימשא. אמר ר"י לא מראש בסתר דברתי וכו'. ועיי"ש בהגהת הר' ישעיה פיק ז"ל שהקשה דלמה לא הביא הש"ס קרא המוקדם לא בסתר דברתי במקום ארץ חשך (קאפי' מ"ה) ואלו האי קרא שהביאו בש"ס הוא (בקאפי' מ"ח) וסיים ומצוה ליתן טעם. ולדעתי יש טעם נכון. דהנה בלא זה יש להבין מה תירצו על הקושיא וליטבלו בי שימשא דהא עדיין הקושיא במקומה עומדת נהי דקבלת התורה לא הי' יכול להיות בלילה משום דלא דבר בסתר אבל הטבילה למה לא היתה בלילה. ומה תירצו על זה. ואמרתי לתרץ זה וממילא יובן היטב מה שהוכרחו להביא דוקא פסוק זה. הנה בר"מ (פי"ג מהלכות איסורי ביאה הלכה ב' ג') בשלשה דברים נכנסו אבותינו לברית ישראל במילה וטבילה וקרבן. במילה שמל אותן משה רבינו ע"ה במצרים באותן הד' ימים שבין מקח פסח לאכילתו [ובדרך דרוש ופלפול אמרתי בזה שנ"ל לפרש דברי המדרש פליאה המובא בס' מדרש תלפיות ארבעה מינים שבלולב כנגד מי ר' סימון אומר כנגד המילה שקיומה בארבעה ע"כ והוא פלאי. ולכאורה יש לומר דהכוונה כנגד הארבעה שעוסקין במצות המילה היינו הסנדק המוהל הפורע והמוצץ. אמנם זה דחוק. אבל לפי הנ"ל שפיר ניחא דהנה במד"ר שיר השירים דרשו בצלו חמדתי וישבתי זה סוכה ופריו מתוק לחכי זה אתרוג בשעה שיצאו אבותינו ממצרים ישבו בסוכה והקב"ה מפאר אותן כאתרוג עיי"ש. וא"כ חזינן דזכו באלה הארבעה מינים דוקא בשעה שיצאו והיינו משום שנעשו אז ישראלים במצות מילה. ומצות המילה קיימו אותה בארבעה הימים שבין לקיחת הפסח לשחיטתו דהיינו בין עשר בניסן לי"ד בניסן. וז"ש כנגד המילה שקיומה בארבעה דהיינו שקיימו במצרים באותן הארבעה ימים ולכן זכו להארבעה מינים]. ובטבילה שטבלו במדבר שנאמר וקדשתם היום ומחר וכמו כן כל גר שרוצה להתגייר לא הוי ישראל עד שימול ויטבול כאשר עשו אבותינו עכ"ל הר"מ עיי"ש. ובתר זה כתב הר"מ דטבילת ומילת גר תהי' רק ביום ולא בלילה משום דהוי דין ותחלת דין רק ביום. ואם טבל בדיעבד הגר בלילה עלתה לו טבילתו. משום דבדיעבד הוי כגמר דין דכשר בלילה. והא דאין דנין בלילה איתא בשו"ע (חו"מ סי' ה') משום דכיון דהוי משפט ובפ' פינחס כתיב בדין נחלה לחקת משפט א"כ איתקש משפט לנחלה. ובנחלה כתיב בפ' תצא והי' ביום הנחילו את בניו ביום ולא בלילה עיי"ש. א"כ כ"ש דירושת נחלה ביום דוקא. והנה בש"ס (סנהדרין דף

צ"א ע"ב) המונע הלכה מתלמיד כאילו גוזל ממנו נחלה דכתיב תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב מורשה היא לכל ישראל וא"כ לפי כל זה יתיישב לנו שפיר מאמר הש"ס הנ"ל דשבת דשפיר מתרץ על הקושיא דלמה לא טבלו בלילה ולקבלו התורה ג"כ בלילה. משום דמראש לא בסתר דברתי פי' דמראש היינו בתחלה כוונתו על זה כיון דטבילתן הי' כטבילת הגרים א"כ הוי תחלת דין לא בסתר דאסור בלילה. ומכ"ש קבלת התורה דזה הוי ירושה לכל ישראל דהוי נחלה דודאי בעינן דוקא ביום דתחלת דין נחלה בעינן מן התורה ביום וא"כ זה הדיוק הוא מתיבת בראש. אבל בפסוק המוקדם לא נאמר מראש:

סימן כה

עיין בש"ס (יומא דף י"ב ע"א) שנסתפקו במה מחנכין את הכהן הזה שמתקינין להכהן גדול. והנה מאד צ"ע לכאורה הא אפשר לתרץ דחינוכו בשמן המשחה וריבוי הבגדים. דהא מפורש הוא במשנה (הוריות דף י"א ע"ב ומגילה פ"ק) דאין בין כהן המשמש לכהן שעבר רק פר יוהכ"פ ועשירית האיפה אבל לכל דבריהם שווין. ועיי"ש ברש"י במגילה בהדיא וא"כ כיון שכל דין כה"ג עליו הרי ודאי דצריך להיות נמשח ודאי בשמן המשחה דזהו מ"ע מן התורה ואפילו בזמן שלא הי' שמן המשחה כמו בבית שני אפ"ה הא עכ"פ הי' כל כה"ג מוכרח להיות מרובה בבגדים היינו בהשמנה בגדים. וא"כ כיון דדין כה"ג להיות מרובה בבגדים. גם על האי כהן שיש עליו כל דין כה"ג וגם הוא מרובה בבגדים וא"כ הא בזה נתחנך. ואמרתי ביאור הדבר דלק"מ דהתם במגילה ובהוריות ובכל הש"ס הרי קורין לו כהן שעבר. והיינו דמיירי שכבר עבד הכהן הזה ביוהכ"פ דוקא והיינו שהוא ניתקן לכה"ג ואירע פסול להכה"ג האמיתי אז הוא מרובה בבגדים ונמשח. אבל כל זמן שלא אירע עדיין להכה"ג האמיתי שום פסול אין על הכהן הניתקן שם כהן שעבר כלל ולעולם לא יעבוד ח"ו העבודה שנצרך לכה"ג כי אם כשיעבוד ביוהכ"פ קודם. אבל אם לא הי' פסול בכה"ג המשוח לא יעבוד הכהן הנתקן לעולם כלל וכלל. ומ"ש במשנה זה וזה שוין בעבודת יוהכ"פ זה קאי דוקא אם אירע פסול כבר להכה"ג בשנה המוקדם אז דוקא שניהם שוין בשנה השני'. וראוי לזכור כלל זה כי הוא יסוד ועיקר גדול. ומש"ה הוי הדין במשנה ראשונה דיומא דבכל שנה מתקינין לו כהן פי' דאם לא אירע פסול להכה"ג העיקרי. אז אחר יוהכ"פ חוזר למקומו הכהן שניתקן להיות כהן הדיוט ופשוט ואין עליו שום שם כהן גדול כלל. ובזה מתורץ הקושיא הנ"ל דלהכי לא היו יכולין לחנכו קודם שאירע הפסול דעדיין אין עליו שם כה"ג ויעברו ח"ו על ל"ת למשוח כהן הדיוט בשמן המשחה וכן להלביש כהן הדיוט כלאים של השמנה בגדים בחנם. שוב

עיינתי וראיתי דעדיין צע"ג על קושית הש"ס שהקשו במה מחנכין אותו. הא ודאי צריך לריבוי בגדים דאל"כ פסול הוא להיות כה"ג וכן נפסק הדין (שם דף ה' ע"א) ובר"מ (פ"ד מהלכות כלי המקדש הלכה י"ג) דעכ"פ פעם אחת צריך או לריבוי בגדים או למשיחה. ועיין בכ"מ שם דאפילו שעה אחת סגי. אבל עכ"פ שעה אחת בעינן א"כ צריך הי' ללבוש את השמנה בגדים קודם העבודה וצע"ג:

סימן כו

בש"ס (שם דף י"ג ע"א) הקשו איך גירש אשתו השני' שלא יהי' לו שני בתים עיי"ש. והנה יש להפליא לכאורה למה לא אוקמוה באופן כזה שיגרש השני' בתנאי ויאמר לה הרי זה גיטך אם לא תמות חבירתך ביוהכ"פ. ולהקושיא שמא תמות בפלגא דעבודה ויהי' פלגא בשני בתים הא י"ל שיגרש השני' נמי באופן כזה שיאמר לה ה"ז גיטך מעל"ע שלם קודם מיתתך אם תמות ביוהכ"פ ודו"ק ושוב הוי כריתות דהא חל הגט מחיים אם תמות. ובאמת צ"ע למה לא הובא דין כזה לענין תרומה האומר לאשה ה"ז גיטך שעה אחת קודם מיתתך אם מותר הוא להיות עמה או אם הוא כהן והיא בת ישראל אם אסורה לאכול מיד דחיישינן שמא היום תמות. וכן למה לא הובא דין כזה שאמר לה ה"ז גיטך על מנת שלא תשתי יין עד שעה אחת קודם למיתתך. וכל זה צ"ע לע"ע:

סימן כז

שם (דף ס"ה ע"א) בני העיר ששלחו את שקליהן ונגנבו או שאבדו וכו' נמצאו או שהחזירום הגנבים אלו ואלו שקלים הן. ופירש"י נמצאו קאי אאבדו החזירום הגנבים קאי על נגנבו עכ"ל. והוא תמוה דלמה הוצרך רש"י ז"ל לפרש זה אשר כל הרואה יפרש כן. ונ"ל לומר דרש"י ז"ל כתב זה לתרץ שלא יוקשה לנו למה לא תני בסיפא כמו בהרישא על ראשון ראשון דכמו שברישא תנא תחלה נגנבו ואח"כ אבדו כן הוי צריך למיתני בסיפא החזירום הגנבים או שנמצאו ומכח קושיא זאת היינו מפרשים דנמצאו דנקט בסיפא קאי ודאי אנגנבו דרישא וגם אאבדו דבאמת בתיבת נמצאו נכללו שני הענינים וכדאיתא בכללי הגמרא למרן מהר"י קארו ז"ל בס' הליכות עולם ויבין שמועה (דף ק"ד ע"א) עיי"ש. והחזירום הגנבים זהו ענין אחר שמציין הש"ס דהשלוחין בעצמן החזירום ולכן בא רש"י ז"ל ודקדק בלשונו לתרץ דהא יש להבין באמת למה לא נקטו גם ברישא להיפוך נאבדו או שנגנבו. אך הטעם הוא דלעולם יש לנקוט תחלה מילתא דשכיחא קודם מילתא דלא שכיחא. וידוע דאבידה מיקרי לא שכיחא. וכדאיתא, בש"ס (שבועות דף י"א ע"ב) אבודין קאמרת שאני אבודין דלא שכיחי ואף שבתוס' שם ד"ה ר"ש מחלקין בזה קצת מ"מ, סברת הש"ס מוחלטת עכ"פ די"ל דאבידה לא שכיחא הוי. וכ"ש לגבי

גניבה. דאבידה לא שכיחא רק בשוטים וקטנים. אבל גנבים שכיחי ועיין בשו"ת שואל ומשיב מהד"ק (ח"א בסי' קמ"ג) דאבידה לא שכיחא לגבי גניבה. ולהכי הקדים ברישא נגנבו דשכיחא קודם או שאבדו דלא שכיחא. אבל להיפוך למצוא הנאבד יותר שכיח משיחזיר הגנב. ולהכי בסיפא נקטו נמצאו תחלה דזה יותר שכיח למצוא דבר שנאבד ואח"כ שהחזירום הגנבים. אבל באמת לא קאי נמצאו רק אאבדו והחזירום הגנבים על נגנבו. רק דברישא נקט מילתא דשכיחא תחלה וכן בסיפא. ואגב משמיענו התנא כי אבידה לא שכיחא כל כך. אבל למצוא האבידה יותר שכיח מחזרת הגניבה:

סימן כח

עיין בתוס' (תענית דף ל' ע"ב) ד"ה יום שהותרו השבטים לבוא זה בזה פי' דהיינו יו"ט. וכבר נלאו רבים לפרש דברי התוס' מה כוונתם בזה. ואמרתי דכוונתם דהנה בש"ס (ביצה דף כ"ו ע"א) במשנה בכור שנפל לבור ר"ש אומר כל שאין מומו ניכר מבעוד יום אין זה מן המוכן עכ"ל ופירש"י והר"ע מברטנורה דלאו משום מוקצה קאמר דהא לית לי' לר"ש מוקצה אלא מפני שמתירו ביו"ט הו"ל כמתקנו ונראה כדן דין וקיי"ל אין דנין ביו"ט דגזור בי' משום שבות וכמבואר בש"ם (ביצה דף ל"ו). ויש להקדים לכאורה איך נוהגים כל מורי הוראות בישראל להורות בשאלות איסור והיתר ביו"ט הא יש לאסור מהא דר"ש משום דהוי כדן דין. אלא ע"כ דהיינו טעמא משום דשאלות או"ה כשמתירין הוא הענין דהא נתברר להמורה ע"פ ד"ת דמעולם לא הי' אסור. משא"כ בכור הא קודם שנעשה בו המום ודאי דהי' אסור. ועיין מ"ש התפארת ישראל במשנה זו ולפ"ז שפיר יתבאר לנו דברי התוס' כאן. דהוי קשה להו להתוס' שדקדק הש"ס לומר יום "שהותרו ולא יום "שהתירו וע"כ דהיינו טעמא דהתירו שייך על דבר שי"ל שבטלו את האיסור למפרע ונמצא שלא הי' כאן איסור מעולם כמו חכם שמתיר את הנדר. דעל זה וכיוצא אמרו שמתירין נדרים בשבת לצורך השבת דקיי"ל חכם עוקר הנדר מעיקרו למפרע. ולשון הותרו שייך על דבר שהותר מכאן ולהבא. ובאמת היתר השבטים לבוא זה בזה לא מצינו למימר שעקרו ח"ו למפרע דכבר נאמרה פרשה שלמה בתוה"ק סוף פ' מסעי שאסר הקב"ה רק דמכאן ולהבא הותרו משום דדרשו רז"ל זה הדבר. דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור הזה. הרי דבדור הזה היו השבטין אסורין בבירור לבוא זה בזה מדין תורה בלא ספק. וא"כ אדרבה הדרא קושיא לדוכתין איך הותרו בט"ו באב הא הוי ממש כבכור דרק מכאן ולהבא הותר ואין מתקנין ביו"ט דהוי כדן את הדין ולא כהוראת איסור והיתר. וא"כ הא הוי תרתי דסתרי דכיון דאמרו יום "שהותרו ע"כ דרק מכאן ולהבא התירו ולא מעיקרא למפרע מדלא אמרו יום שהתירו. וא"כ איך עשו זה ביו"ט. דהא

אמרו במשנה לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב. ולזה באו התוס' לתרץ זה בקוצר דבריהם פי' דזהו הטעם של הש"ס. דהיינו יו"ט. דבשלמא כשהי' יום הזה יו"ט מעיקרא מאיזה טעם אחר אז הי' אסור להורות היתר כזה שהוא רק מכאן ולהבא. אבל באמת הא דאמרו במשנה דט"ו באב יום טוב הוא היינו רק מטעם זה גופא שהותרו השבטים ולכן קבעו יום זה שיהי' יו"ט ולא שהי' יו"ט גם מכבר והורו איזה דבר ביום הזה. וזהו דברי התוס' פי' דהיינו יו"ט. כנ"ל ע"ד הפשט:

ועוד פירשתי דברי התוס' ע"פ מה שביארתי כבר דברי הפייטן יעלה ענוינו מערב ויבוא סליחתינו מבוקר ויראה וכו'. דלכאורה למה מבקשים שתבוא הסליחה רק מבוקר ולא מבקשים שתבוא הסליחה תיכף. אך הדבר נכון מאד ע"פ דברי הש"ס (שבועות דף י"ג ע"א. כריתות דף ז' ע"ב) דיוהכ"פ מכפר רק ביום ולא בלילה. ופירש"י שם משום דכתיב כי "ביום הזה יכפר ביום ולא בלילה. וזהו שאנו מבקשים יעלו ענוינו מערב שנצטווינו על העינוי מערב עד ערב. אך הסליחה והכפרה תבוא עכ"פ מבוקר כמו שהבטיח הקב"ה ביום הזה יכפר. נהי דמערב לא מכפר אבל עכ"פ ביום תבוא הסליחה לנו כמו שהבטיחנו הקב"ה. אך עדיין קשה על הש"ס גופי' למה נאמר דיוהכ"פ אינו מכפר רק מהתחלת היום ממש. ומנלן לפרש דיום דכתיב היינו לא לילה, וראיתי כי זהו מיוסד על יסוד חזק ואמת ברש"י ז"ל (תענית דף ל' ע"ב) דמשה רבינו ע"ה ירד ביוהכ"פ בתחלת היום ולא בלילה. כי ע יוהכ"פ השלים לארבעים יום שעלה בהשכמה יום י"ז בתמוז. וחסר לו לילה אחת לארבעים יום וארבעים לילה והשלימה בליל צום הבפורים. ובזה פירשתי גם דברי התוס' הללו. דהוי קשה להו למה אמרו בש"ס כאן כמה פעמים לשון "יום דהא מיותרת היא. אבל הענין הוא דהש"ס קאי על דיוק המשנה לא היו ימים" טובים דוקא ימים. והתחילו לומר בשלמא יוהכ"פ דאית בי' סליחה ומחילה "יום שניתנו בו לוחות האחרונות וכפי' רש"י שם באורך. ובאמת זהו כוונת רש"י שהאריך דליל הצום נחשב נגד ליל י"ז בתמוז. ולכן פירשו התוס' דכאן נמי הי' רק יום דוקא דהא קיי"ל דאין דנין שום דין בלילה ומכ"ש דבר כזה להתיר דבר המפורש בתורה לאסור ודאי דהוצרכו דוקא ביום ולא בלילה דלא יכלו להתיר בלילה. וזהו פי' דבריהם דהיינו "יום טוב. דלכאורה נפלא איך קראה המשנה יום טוב להני. דהא ט"ו באב מותר במלאכה ואלו לשון יו"ט ידוע דהיינו רק על יום שאסור במלאכה וכמבואר בש"ס (מגילה דף ה' ע"ב) שמחה ומשתה קבלו עליהם ויו"ט לא קבלו עלייהו עיי"ש וא"כ אי אפשר דנקרא יו"ט אלא יום שמחה. וא"כ איך נקטו במשנה לשון "ימים "טובים. ותירצו ע"ז דיום דוקא

ולא לילה. והיינו שפיר דנקט הש"ס כאן יום שהותרו שזה פירוש דהיינו יום טוב דוקא היום ולא הלילה:

סימן כט

הרי שהיתה רדופה לילך לבית אבי' או שהי' לה כעס עם "בעלה או שהי' בעלה חבוש בבית האסורים או שהי' בעלה במדה"י או שהי' הוא או היא חולה וכן עקרה קטנה זקנה ואיילונית כולן צריכות להמתין ג' חדשים (יבמות דף מ"ב ע"ב. כתובות דף ס"ב ע"ב). והטור (בסי' י"ג) העתיק כל דברי הברייתא ולא שייר כלום. אבל הר"מ ז"ל (פי"א מהלכות גירושין הלכה כ') הביא כל דברי הברייתא והשמיט הך דהי' לה כעס עם בעלה. והמחבר אשר ברוב המקומות מביא דברי הטור וכאן השמיט ג"כ בשו"ע (סי' י"ג סעיף א') שהי' לה כעס עם בעלה. וזהו פליאה נשגבה. ואמרתי לתרץ זה בהקדם עוד קושיא נפלאה דהנה הרא"ש (סוף פ' ד' אחין) הביא בשם הרז"ה שכתב כיון דמחמירין כולי האי בהבחנה דפסקינן כר' מאיר דעקרה וזקינה ושאינה ראוי' לילד צריכות להמתין ואין הלכה כר' יהודא במה שמיקל בענין זה כ"ש דאין הלכה כר' יוסי בהא שמיקל יותר. דחיישינן שמא לא נתהפכה יפה יפה. עכ"ל א"כ חזינן דהא בהא תליא אם פוסקין חומרא של ר' מאיר הדר דינא דפוסקין כר' יהודא באנוסה ומפותה דצריכה להמתין. וא"כ איך פסקו הרמב"ם והשו"ע (סי' י"ג) במחבר שני דינים הפכיים דכאן פוסקין כו' מאיר בחומרא זו וגם פוסקין כר' יוסי דאשה מזנה מתהפכת עצמה. ובשלמא על הטור לא קשה דפוסק כר' יהודא באנוסה ומפותה דאשה מזנה אינה מתהפכת דחיישינן שמא לא נתהפכה יפה יפה. אבל על הרמב"ם והשו"ע קשה. ועיין מה שכתבתי בחי' לח' אהע"ז לענין אשה ששונאת את בעלה שהארכתי קצת ולפי"ז כשיש לה כעס עם בעלה באופן שבעלה לא יקפיד ע"ז כיון שבלא"ה דעתו לגרשה והלא עיקר קטטה דיהי' נקרא כעס וקטטה בש"ס הוי באם הם מדברין מגירושין דייקא כדאי' בש"ס יבמות בד' קט"ז ה"ד קטטה בל"ב יעו"ש. וא"כ לכן כשיש לה כעס לא העתיק הרמב"ם והש"ע כיון שבעלה לא יקפיד וגם היא רוצה להנשא במהרה בלי שתצטרך להמתין כ"ד חודש ההנקה וימי העיבור לכן ודאי מתהפכת עצמה גם לשיטת התוספת שם:

סימן ל

במס' כתובות (דף ק"א ע"ב) איתא. הנושא את האשה ופסקה עמו כדי שיזון את בתה חמש שנים חייב לזונה ופירש"י את בתה שהי' לה מאיש אחר עכ"ל. והוא מיותר לכאורה. דאיך אפשר לפרש באופן אחר. דאין לפרש דבתו ממנו קאמר דהא בהדיא קתני בתה. ועוד דבעת שנשאה עוד לא ילדה ממנו בת וא"כ הוי כמזכה למי שאינו בעולם

כלל ועיין שו"ע (חו"מ סי' ר"ט ר"י). ואמרתי דהכוונה שרש"י ז"ל דקדק בלשונו לכתוב שהי' לה ולא כתב שיש לה והוא דהנה במכילתא (פ' משפטים) ויצאה אשתו עמו. וכי מי הכניסה שתצא אלא מכאן שחייב הוא במזונות אשתו ובניו. וכן נפסק ההלכה בש"ס קידושין ובר"מ (פ"ג מהלכות עבדים הלכה ו') עיי"ש. והנה לפ"ז יוקשה למה באמת הוצרך התנא לומר שפסקה עמו שיזון את בתה מאיש אחר הא גם אם לא פסקה עמו כיון דיש לה בת והבת היא אצל אמה. וא"כ כיון שהנושא מחויב לזון האם שהיא אשתו כן נמי הוא מחויב לזון את בתה כמו הקונה עבד ויש לו להעבד בת מחויב לזונה ולזה בא רש"י ז"ל ותירץ דלא דמי כלל דהתם העבד בעצמו מחויב לזון את בניו עד שש כמ"ש (בש"ע סי' ע"א) ומש"ה גם האדון שחייב להעבד חל עליו כל החיובים שיש על העבד לבניו. אבל הנושא אשה הרי קיי"ל (בשו"ע סי' פ"ב) דאין על האם שום חיוב לזון את בניה. ועיי"ש בח"מ (ס"ק ו' וס"ק י"א). ורק החיוב הוא על האב. ואם מת האב חל על הב"ד ומש"ה הוצרך רש"י ז"ל לאשמעינן דלא מיבעיא אם בעלה הראשון שהוא אבי הבת חי עדיין פשיטא דדוקא אם פסקה האשה עם בעלה השני שיזון את בתה דאז דוקא חייב לזונה אבל לא פסקה לא דהא אבי הבת קיים. ויקיים חיובו לזונה. אלא אפילו אם אבי הבת כבר מת ואינו בעולם שיזונה. וזהו שדקדק רש"י מאיש אחר פי' שאינו עתה בעולם אפ"ה דוקא אם פסקה עמו שיזונה יש עליו חיוב. אבל אם לא פסקה לא. ולא דמי כלל לעבד משום שאין על האשה שום חיוב לזון בניה. ועיין מ"ש בחי' הרמב"ם (פ"ג מהלכות עבדים הלכה א'):

סימן לא

בש"ס כתובות ד' ל"ט ע"ב לענין צער דמפותה. אמר רבא אמרה לי בת רב חסדא וע"ז פירש"י בד"ה בת רב חסדא אשתו של רבא. ואח"כ הביא הש"ס אמר רב פפא אמרה לי בת אבא סוראה פירש"י דדביתהו דרב פפא דקשה מאד מפני מה שינה רש"י ז"ל לומר כאן "אשתו וכאן דדביתהו. ואמרתי בזה שני אופנים דהנה בש"ס יבמות ד' ל"ד ע"ב אמר לה רבא לבת רב חסדא קא מרנני רבנן אבתרך דשהתה עשר שנים אחר בעלה הראשון. ופן לא תוליד עוד והשיבה לו אנא דעתאי עליך הואי ע"ש. והנה ידוע דלשון דביתהו דקרו בש"ס לאשת איש הוא משום דאשת האיש היא ביתו כדכתיב וכפר בעדו ובעד ביתו ודרשו ביתו זו אשתו וכאשר הסביר ר' יוסי בש"ס שבת קי"ט דקרי לאשתו ביתו דהיא עקרת הבית וא"כ שפיר ניחא מאד. בשלמא בבת רב חסדא שהיתה נביאה משמים להנשא לרבא גם קודם שנשאת לו כמה שנים וא"כ גם טרם שבאה לביתו של רבא כלל היתה דעתה על רבא לכן לא יכולין לומר עליה דביתהו דוקא אלא אשתו של

רבא אבל בבת אבא סוראה דלא חשבה בדעתה כלל וגם לא הרהרה מר"פ עד שבאה לביתו. עליה י"ל רק דביתהו דכשבאה לביתו דוקא אז היתה אשת ר"פ ולא מקודם כלל. וזה נכון:

ועוד אופן אחר עפ"י פשיטות ואמיתית דהנה בלשון אשתו הוי הפירוש דכל מה שיש לה הוא של הבעל דכל מה שקנתה אשה קנה בעלה כי ע"ז הונח שם אשה כדכתיב לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת. א"כ בזה אתי שפיר דהנה בש"ס סנהדרין ד' י"ד ע"ב גבי פדיון מעשר שני שאין דמיו ידועין דבעינן ג' תגרים שיעשו שומא ומבעי לש"ס שם אם שלשה המטילין לכיס א' יכולין לשומו ופשיט מברייתא איש ושתי נשיו פודין ודחי שם דלמא כגון רב פפא ובת אבא סוראה ופירש"י שם שהיתה עושה מסחרים בעצמה אלמא שהיתה לה מעות שאין לבעלה רשות בהן א"כ הרי הוי ברובא דרובא שם זה יותר מכונה לה להקרא רק בשם "דביתהו דרב פפא משום דלענין הזה לחוד לצורכי הבית היתה. ודאי צופיה הליכות ביתה. אבל מעשי ידיה שלה היתה לא כאשת רבא:

סימן לב

עיין בש"ס (גיטין דף י"ב י"ג) דסובר ר' מאיר דחוב הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות. ומפרשינן טעמא בש"ס התם משום דעבדא בהפקירא ניחא לי'. ורבו מוסר לו שפחה כנענית דזילא לי' ושכיחא לי' עיי"ש היטב. ושמעתי להקשות לכאורה פליאה עצומה איך יפרש ר' מאיר את הכתוב ואיש כי יכה את עין עבדו לחפשי ישלחנו תחת עינו וכן תחת שנו. והא לשיטת ר"מ הוי חוב לעבד יציאתו לחירות. וא"כ איך יצוה השי"ת להוסיף להעבד מכאוב על מכאוביו כי לא די שהפיל את שינו או סימא עינו ועוד זאת כי יוציאנו לחירות אשר זהו רעה גדולה לו. ואם התורה לא חששה לרעת העבד למה ניחוש אנן לשיטת ר' מאיר. והנה לפום ריהטא אפשר לבאר ע"ד הפלפול דהנה הנוב"י (מהדו"ק אה"ע סי' ב') חידש דגם לדינא דש"ס אין מגרשין ע"י שליח בע"כ. והקשו עליו כמה גדולים דהא בש"ס וגיטין דף י' ע"א) אמרינן דשליחות בגירושין איתא בע"כ. ותירץ הוא ז"ל (במהד"ת סי' ק"י) דאירי בארוסה. וכן זכר שם דגם לר"מ יש שום פעם בעבד שתהא שיחרורו זכות לו כגון מי שחציו עבד וחציו בן חורין דממילא אסור בשפחה. א"כ שוב אין מזיק לו השיחרור כלל דבלא"ה הי' אסור בשפחה. עיי"ש. וא"כ לפ"ז י"ל דהכתוב שיוצא העבד בשן ועין יפרש ר' מאיר במי שהוא רק חצי עבד וחצי ב"ח דאז הוי לר"מ זכות להעבד. ודו"ק. אך יש להקשות דהא קיי"ל בר"מ (פ"ז מהלכות עבדים) דמי שחציו עבד וחציו ב"ח אינו יוצא בראשי איברים עיי"ש. אמנם י"ל דזהו רק לדעת ר"א בש"ס (ב"ק דף צ' ע"א) עיי"ש. אבל ר"מ פליג התם עליו. ולר"מ דסובר התם

דקנין פירות כקנין הגוף דמי ודאי דסובר דגם מי שחציו עבד וחציו ב"ח יוצא ג"כ בראשי איברים. עיי"ש היטב בהסוגיא. אך עכ"פ זהו דוחק גדול לפרש דברי הכתוב דאיירי רק בחצי עבד וחצי ב"ח. ולכן נ"ל לתרץ ולהסביר סברא נכונה בעזה"י דהנה לכאורה יש להקשות לדעת חכמים שסוברים דזכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות א"כ מאי טעמא אמרה תורה גבי אמה העברי' לא תצא כצאת העבדים. וקיי"ל פירושו דבין אמה העברי' ובין עבד עברי אין יוצאין לחירות בראשי איברים כצאת העבדים היינו עבדים כנענים עיי"ש פירש"י בחומש. הא אין לזה שום טעם לכאורה. וכי גרע כח העבד עברי מעבד הכנעני. ואם על עבד כנעני חסה התורה שיצא בראשי איברים כ"ש בעבד עברי. אלא ודאי מוכרח לומר דזה שיוצא העבד בראשי איברים אין הטעם משום שחסה התורה על העבד. ולא נעשה ח"ו מדותיו של הקב"ה רחמים אלא גזירות המלך על עבדיו הם. והטעם ע"פ דרכי הלימוד נ"ל דהנה בש"ס (קידושין דף כ"ד ע"א) תנא יוצא בראשי איברים א"כ למה נאמר שן ועין מה שן ועין מומין שבגלוי אף כל מומין שבגלוי אבל מומין שבסתר לא וכן נפסק בר"מ הלכה כברייתא זו. וצריך להבין הסברא דמה נשתנו אלו מאלו שאם חתך לשונו אינו יוצא ואם חתך אצבעו יוצא:

ואמרתי דהנה הקונה עבד כנעני כקונה חמור או בהמה. וכדפירש"י ז"ל (כתובות דף מ"ב ע"א) דהיציאה של ראשי איברים הוי קנס שקנסה התורה את האדון דמן הסברא הי' פטור דהרי הוא כחובל בבהמתו וחמורו עיי"ש. וא"כ אם העבד עדיין שלם בגופו שמו עליו ונקרא עבדו שקנה אותו. משא"כ כשחסרו מאחד מכ"ו ראשי איברים הרי נשתנה גופו מכמות שהי' ופקע שעבוד הגוף שהי' לו עליו ומש"ה יוצא לחירות פי' דאין עבד כזה נשתעבד לו לקנינו. ומש"ה שפיר מובן דבעינן דוקא מומין שבגלוי דאם רק בסתר הרי עדיין שמו עליו ושעבוד הראשון יש גם עתה. ומעתה יובן היטב דאין עבד עברי יוצא בראשי איברים משום דזהו ידוע דהקונה עבד עברי או אמה העברי' לא קנה את הגוף. ועיין בר"מ (פרק כ"ח מהלכות שבת) ובשו"ע (או"ח סי' ד"ש) דמצווה האדון על שביתת עבדו הכנעני כמו על בהמתו. אבל אין שביתת עבד העברי עליו. עיי"ש. וכן מוכח ומבואר עוד בכמה דוכתי. מש"ה שעבוד הזה שיש להאדון על עבדיו העבריים דהוי רק קנין כספו. שעבוד זה יש גם אם חסר ממנו אחד מאיבריו. ומש"ה אין ע"ע יוצא לחירות בכ"ו ראשי איברים. והשתא שפיר מובן לר' מאיר נמי דסובר דחוב הוא לו אפ"ה מה יועיל במה שחסרו דאטו אם ימות העבד ישתעבדו בו נמי דהרי פקע שעבודו וכן ה"נ כשחסרו ודו"ק. ועוד יש להסביר בזה סברא אחרת ע"פ מ"ש הר"מ (סוף פרק ב' מהלכות גירושין) דלהכי הוי בדין תורה גט כשכופין את הבעל ואומר רוצה אני דהא

לכאורה הרי הוי אונס דגם מה שאומר רוצה אני ג"כ אונס הוא. ופירש שם הר"מ ז"ל דבר נחמד דלכל אחד מישראל יש שתי רצונות. א'. רצון לעשות מה שנצטווה. ב'. שלא לעשות רצון השכל. ולכן כשכופין רצון הרע ממילא נתחזק רצון הטוב עיי"ש. והנה בס' החינוך (פ' בהר) הסביר דלהכי לצורך מצוה משחררין את העבד משום דהא זה גופא הוי רצון השי"ת לעשות מצוות וכשהעבד יצא לחירות הרי יתחייב במצוות כישראל גמור וזהו ניחא להשי"ת. עכ"ד עיי"ש. וא"כ לפ"ז שפיר מתורץ. דנהי דר' מאיר סובר דאם ברצון העבד העצמי הוי חוב לו משום דעבדא בהפקירא ניחא לי'. אבל אין זה רצון השכל. ולזה צותה התורה דכשיכה אותו האדון יקנה לו זכות השכל שיצא לחירות וזה הרי הוי זכות אמתי. ודו"ק:

ועל פי דרוש יש לתרץ הקושיא בדרך נכון וקרוב לאמת דבמדרש רבה פ' נח פ' ל"ו אמרו דלכן דייקא בשן ועין קפדה תורה משום דכל חטא כנען הי' משום דבאלו האברים חטא נגד אביו נח הה"ד וירא חם וכו' ויגד לשני אחיו בחוץ "וירא "בעין "ויגד "בשן יעו"ש ולכן כל שקבל עונשו בין בעין בין בשן הרי בטל העבדות למפרע ולא קשה עוד יהי' גם אם הוא אינו רוצה בזה אבל מעיקרא אין עליו שם עבדות עוד וא"כ גם ר"מ מוכרח להודות דכיון דפקע פגמו של ראשית הקללה פקע למפרע מעיקרא לגמרי וכאלו לא נמכר כלל לעבדות מעולם. ובזה המדרש זכינו לתרץ הדקדוק שיש לדקדק טובא מה זה דבכל מקום שמזכירין בעלי הש"ס יציאת העבד בלשון שן ועין הלא למה לא שמרו דרך הלשון שבכתוב מתחלה כתיב עין והדר שן הי' להם נמי לומר כן עין ושן ולא שן ועין ועיין ש"ס ברכות ד' ו' ק"ו משן ועין וכן לעולם. אבל הוא הדבר דבראשית החטא של כנען הי' רק מה שראה והגיד מה שראה א"כ נמצא דאם לא הי' מגיד ומדבר לא הי' שום קללה לו. דמה היו יודעין מה שראה. א"כ פגם, בתחלה בשן מה שראה בעין לכן בזה רמזו בדרך רמז שיציאתו הוא משום שחטא בשן מה שראה בעין ודו"ק. ולהטעים עוד, יותר הנה בקינות איכה מקדים ירמי' בשלשה א"ב פ' לעי"ן. והקשו שם ותירצו בש"ס ובמדרש איכה רבתי משום דהיו מדברין בפיהם מה שלא ראו בעיניהם ע"ש וא"כ כחו שאסור לומר בפה מה שלא רואין כך הכא הרי הי' אסור לו לומר בפה גם מה שראה ולכן דרכן של כיוצא בהם לרז"ל להקדים פה שהוא שן לעין ודו"ק. וגם עוי"ל דהרי איתא למ"ד שם דכנען אמר לחם אביו תחלה ואח"כ הלך חם לראות דע"כ נתקלל כנען ולא חם ע"ש א"כ באו רז"ל בלשונם הטהור ורמזו זה ומקדימין שן אמירה של כנען לעין מה שראה חם אבל בתורה שבכתב דכתיב כסדר וירא חם ויגד לכן במשפטים נמי מוקדם עין והדר שן אבל בברכה תמיד טוב "עין הוא יבורך "בפה:

סימן לג

במס' גיטין (דף ל"ט ע"ב. מ' ע"א) איתא. אמר אמימר המפקיר עבדו ומת אותו העבד אין לו תקנה. מאי טעמא גופי' לא קני לי' ואיסורא הוא דאית לי' גבי' ואיסורא לברי' לא מורית עיי"ש. ויש להקשות על זה דאיך יפרש אמימר את המשנה (יבמות דף צ"ט ע"א) כהנת שנתערבו ולדה בולד שפחתה כשיגדלו התערובות ישחררו זא"ז. עיי"ש. וכן איפסק הלכתא בר"מ (פי"ב מהלכות איסורי ביאה הלכה ט"ו) ובשו"ע (אהע"ז סי' ד') והא מיד כשנתערבו העבד עם בן האדון הלא נתיאש מיד האדון מן העבד. ולדברי אמימר הלא אין שום תקנה שוב להעבד. ואיך אמרינן דישחררו זא"ז הלא גופי' לא קני להאדון ורק איסורא הוא דאית לי' גבי' ולא מורית אינש איסורא לברי'. וא"כ איך ישחררו זא"ז. ולכאורה צע"ג ושמעתי ע"ז תירוץ מידידי הרה"ג החריף הר"ר עזריאל דוב הלוי מקארסאן ז"ל ע"פ מה שחידש הג' בנתיבות המשפט (סי' רס"ד) דנהי דיאוש הוי הפקר מ"מ חלוק הוא מהפקר דבהפקר קיי"ל דהוי הפקר אע"ג דלא אתא ליד הזוכה עדיין אבל ביאוש לא הוי הפקר עד דאתי לרשות הזוכה עיי"ש היטב וא"כ בזה ניחא נמי הכא דבשלמא בהא דאמימר שהפקיר עבדו הגדול דאית לי' יד וזכה בעצמו. שפיר אמרינן דגופי' לא קני לי' משא"כ התם בכהנת שנתערב ולדה דהי' יאוש. מ"מ הא עדיין היו קטנים וכשמת לא היו יכולים התערובות לזכות מעצמן בעצמן. משום דעדיין אין להם יד. והוי כאילו לא אתא ליד הזוכה עדיין דלא מועיל יאוש בזה. עכ"ד הרב הנ"ל. אך עדיין יש לפקפק על זה. דהא מי יימר לן דמשנה דיבמות איירי דוקא כשהתערובות היו קטנים בעת מיתת האב דילמא איירי שמת כשהגדילו וא"כ הרי כבר יש להם יד להתערובות ולמה לא יזכו בעצמם:

ולפענ"ד נראה לתרץ בדבר אמת וצדק בעזה"י. דהנה ידוע קושית המפרשים דאיך אפשר לומר דיאוש הוי הפקר הא הפקר לחודי' קני. ואילו יאוש כדי לא קנה כדפסקינן בשו"ע חו"מ (סי' שנ"ג. שס"א. שס"ו) דיאוש כדי לא קנה. וא"כ איך אמרינן בש"ס דנתייאשתי מפלוני עבדי יצא לחירות הא לא דמי יאוש להפקר. והסבר דבר זה כך הוא. דהא דאמרינן דיאוש כדי לא קנה היינו רק אם באיסורא אתא לידו קודם שנתייאש בעל החפץ כמו הגנב והגזלן שהנגנב והנגזל מתייאשין אחר שניטל מהם החפץ אבל בעת בוא החפץ ביד הגנב והגזלן עוד לא נתייאשו כלל הבעלים. ולכן כיון שבאיסורא אתא לידם שפיר נוכל לומר שביאוש כדי לא קנה משא"כ היכא שבהיתר בא לידו ודאי דגם יאוש כדי קנה. ועיין בזה בתוס' (ב"ק דף ס"ו ס"ז) מ"ש בזה באריכות בד"ה כל שלקטו עיי"ש. ועיין בס' קהלת יעקב להאלגאזי בעל ס' ארעא דרבנן (אות י' סי' קנ"ט) שהאריך בזה

הרבה. וא"כ הרי לפ"ז שפיר ניחא. דבשלמא אמימר אמר בהפקיר עבדו ומת. דהעבד שפיר זכה בו בעצמו אחר ההפקר ושוב אחר מיתת האדון אין היורשים יכולים לזכות בו. אבל כהנת שנתערב ולדה א"כ הרי היאוש הי' רק מצד שנתערבו. וא"כ הא בעת שנתערבו לא הי' יאוש עדיין. הרי דבאיסורא אתא לידו של העבד. ואח"כ נתייאש הכהן מהתערובות שוב חזר הדין דיאוש כדי לא קנה. ודו"ק:

סימן לד

בש"ס (קידושין דף ד' ע"א) שאמרו דאיצטריך קרא למילף לן דקידושיה לאבי' ולא הוי ילפינן ממעשה ידיה כדרב הונא מדכתיב לאמה. משום דשאני מעשה ידיה דמיתזנא מיני'. ועיי"ש בפירש"י שם דדעתו על מעשה ידיה. ועיין גם בתוס' (גיטין דף מ"ז ע"ב) ד"ה ולביתך שכתבו דרק אורחא דמילתא הוא שהאב זן את בתו. ומשום אורחא דמילתא קאי עלייהו הקרא. דהא האב אינו חייב במזונות בתו עיין כתובות (דף מ"ט ע"א). והנה נוראות נפלאתי מאד על פירש"י קידושין וגם על התוס' הנ"ל דאע"ג דהן ודאי אמת הדבר דהאב זכאי בבתו במעשי ידיה מדאורייתא אע"ג שאינו חייב לזונה אפ"ה עדיין צריך קרא. רק שמוכרח לנו להסביר דבר אחד. דהנה לכאורה מאד קשה דהא מצינו מפורש בש"ס (כתובות דף מ"ג ע"א. ב"ק דף פ"ז ע"ב) דברים ככתבן דאפילו למ"ד יכול הרב לומר להעבד עשה עמי ואיני זנך הני מילי עבד כנעני דוקא דלא כתיב בי' עמך. אבל עבד עברי דכתיב בי' עמך לא. כ"ש בתו עיי"ש. ועיין גם בתוס' שם ד"ה לא בשאינה ניזונת בסוף דבריהם שכתבו דבר ברור דאם אין זן אותה לא זכה במעשי ידי'. ואיך נסתור כלל זה הפשוט בש"ס דכ"ש בתו מעבד עברי. וא"כ איך אפשר במציאות לומר דמעשי ידי הבת שייך לאביה אע"פ שאינו זנה דהא אינו יכול לומר לה עשה עמי ואיני זנך. וע"כ אנו מוכרחין לומר דשניהם אמת ומשכחת לה בהעדפה דהעדפה של מזונותיה שייך להאב אף אם אינו זנה. וא"כ בפשיטות יכלו התוס' בגיטין ורש"י בקידושין לפרש דשאני מעשי ידיה לאב משום דמיתזנא מיניה היינו שהוא חייב במזונותיה אם נוטל לעצמו כל מעשי ידיה בשלימות. דרב הונא דדריש הא ע"כ על עיקר מעשי ידיה. דאז בודאי חייב לזונה מן התורה כמו שחייב לזון את אמה. והדבר ברור שכן הוא דהא דון מינה. מנין לו לרב הונא מאמה העברי' מה אמה מעשי ידי' לרבה וכו'. והא קיי"ל בר"מ (פ"א מהלכות עבדים הלכה ט') דהאדון חייב מן התורה לזון את עבדיו העבריים עיי"ש דכתיב עמך. עמך במאכל עמך שם במשתה. וצע"ג:

סימן לה

נשאלתי קושיא על פירש"י במשנה (שם ס"ד) מי שיש לו שתי כתי בנות משתי נשים וכו' דפירש"י משתי נשים שנשא שני' לאחר מיתת הראשונה. וכן הוא שם בדברי הר"ן עיי"ש. אבל הר"מ והטור והשו"ע לא דקדקו לכתוב כן ובאמת צ"ע למה נקט רש"י ז"ל דוקא הך לישנא ולא פירש סתם שנשא השני' אחר שכבר הולידה הראשונה בת. ואמרתי דאפשר ליישב זה בפשיטות דמשום דקיי"ל בשו"ע (אהע"ז סימן ע') דהגם שנושא אדם כמה נשים אפ"ה מחויב ליתן עונה לכל אשה לא פחות מפעם אחת בחדש עיי"ש. א"כ הרי זה קצת מן הנמנע שתלד אשתו השני' ולא הראשונה כלל והא הכא מוכרח לומר דהקטנה של הראשונה היא גדולה מן הגדולה שבשניה וא"כ ע"כ שאין עוד בנות להראשונה כלל. וגם ע"כ איירי שאין כאן זמן רב דיש להכת הראשונה קטנה ולהשניה בוגרות ודו"ק ובזה מובנים דברי רש"י להמעיין שם. ועוד אמרתי ליישב בדרך נכון דרש"י ז"ל רבותא קמ"ל בזה. משום דסד"א דהיכא שנשא את השניה אחר מיתת הראשונה ודאי כוונת האב המקדש הי' על בנות הראשונה והיינו דאיתא במדרש תנחומא (פ' חיי שרה) על הפסוק ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה דלמדה תורה דרך ארץ שאם מתה אשתו של אד והניחה לו בנים שישיא הבנים מתחלה קודם שישא אשה שני' לעצמו ואח"כ ישא אשה לעצמו וכמו שעשה אברהם אבינו ע"ה. ולאו דוקא בנים זכרים אלא אפילו נקבות נמי כמובן דמאי שנא ובאמת נ"ל דאדרבה בבנות יותר שייך לומר דרך ארץ אלא דהתם אייריי בבנים ואשמעינן דגם בבנים איכא דרך ארץ. אבל כ"ש בבנות. ומנא אמינא לה. דהנה יש לבאר מנ"ל להמדרש למידרש הכי ואיזה טעם יש בזה. ונלפע"ד דכיון שאמרו בש"ס (ב"מ דף נ"ט ע"א) שיהי' אדם זהיר שלא תהא מריבה בתוך ביתו מצויה. עיי"ש. והנה מצינו עוד בש"ס ליבמות דף קי"ז ע"א) הכל נאמנין להעיד לאשה שמת בעלה חוץ מחמש נשים שחזקתן שונאות זו את זו. והרי מוכח מזה דדוקא בנקבות. דאלו הזכרים הדומין לאלו הנשים כשרים להעיד וכמ"ש השלטי גבורים הביאו הב"ש (סי' י"ז באהע"ז ס"ק י"ד) ובח"מ שם עיי"ש. ומנה שם בהנך חמש נשים גם בת בעלה שאינה מעידה לאשת האב. היינו לאשה השניה. משום דלרבנן בת בעלה שונאת לאשת האב דאמרה קא אכלה לגירסנא דאם. ופירש"י במשנה שם זו באה במקום אמי ואוכלת כל עמלה עיי"ש. ואשת האב לבת בעלה נמי שונאת משום דכתיב כמים הפנים לפנים וגו'. זהו לדעת רבנן ולר' יהודא בברייתא שם יש טעם בדבר נמי על זה דאשת האב שונאת את בת בעלה משום דמגלה לאבי' כל מה דעבדה היא. וא"כ אם ישא אדם אשה לעצמו טרם שישיא את בנותיו שיש לו מאשתו הראשונה הרי ודאי יהי' בתוך ביתו קטטה ומריבה

בין בנותיו לאשתו השניה מש"ה למדה התורה דרך ארץ שישיא את בנותיו מאשתו הראשונה לאנשים תחלה. ואח"כ ישא הוא אשה לעצמו. וא"כ זה הוי מדינא. וסד"א דאפילו אם לא קיים כן אבל עכ"פ בודאי חפצו בכל עת תמיד שיפריד החבילה מתוך ביתו כדי שלא יהא עוד מצה ומריבה בביתו וא"כ כשאמר סתם בתי מקודשת לך בודאי להגדולה שבגדולות נתכוין, לכן אשמעינן רש"י ז"ל דלא כן הוא אלא הדבר בספק הוא ולדינא אין משגיחין על ענין ספק קידושין לפשוט הספק מדעת האב:

סימן לו

נסתפקתי לענין תשלומי ד' וה' (ב"ק פ' מרובה) בהא דקיי"ל בש"ס (חולין דף ע"ד ע"א) ובר"מ (פ"ה מהלכות מאכלות אסורות הלכה י"ד) ובטושו"ע (יו"ד סי' י"ג) דהשוחט בהמה ומצא בה עובר בן ט' חי אפ"ה ניתר בשחיטת אמו כחכמים במשנה דשחיטת אמו מטהרתו. א"כ הרי חזינן שאנו חושבין את העובר כשחוט ממש. ואיך יהיה הדין אם גנב שור או שה בן פקועה וטבחו מי נימא שנתחייב ג"כ מן התורה לשלם תשלומי ד' וה' או לא. מי אמרינן כיון דהוי כשחוט א"כ הא לא טבחו. או דאנן לא בעינן רק שיעשה בו מעשה השחיטה ושם שחיטה יש על הטביחה דגם זה הוי שחיטה דבלא השחיטה רהיט ואזיל ורהיט ואתי כשה דעלמא. ואין לומר דהא בפשיטות הוי ודאי טביחה מעלייתא וחייב בתשלומי ד' וה' משום דהא אמרינן ד' סימנין אכשר ביה רחמנא וכמו שפסק שם הר"מ להלכה ט"ו) וכן השו"ע שם. וכרבא (שם דף ע"ה ע"א) עיי"ש. וא"כ הא חזינן דנהי דניתר בשחיטת אמו אפ"ה שחיטתו נמי שחיטה מעלייתא היא. אבל באמת זה אינו דהא לא קאי לומר רק לשיטת רש"י ז"ל (דף ע"ה ע"ב) דפירש דרב משרשיא לית לי' דרבא דד' סימנין אכשר בי' רחמנא. ומש"ה י"ל דכיון דקיי"ל דד' סימנין אב"ר ע"כ דשחיטת עצמו נמי הוי שחיטה. אבל באמת לדידן אינו דאנן פסקינן כתרווייהו היינו כרבא דד' סימנין אכשר ב"ר וגם כרב משרשיא דבן פקועה הבא על ולד דעלמא והוליד אין לו להולד שום תקנה. וע"כ דהיינו כסברת הראשונים ז"ל דרק היכא שאין לו סימנים דאמו אז יש לו סימני עצמו אבל היכא דאית ליה סימנין דאמו אז אין לו סימני עצמו. וא"כ הדרא בעיין לדוכתה היכא דיש לו סימני אמו וגנבו וטבחו אם נתחייב בתשלומי ד' וה' או לא ודו"ק. ושבתי וראיתי דדין הזה תלוי בהא דאיבעיא להו (שם דף ע"ד ע"ב) וכן (בכורות דף י"ב ע"א) מהו לפדות [פטר חמור] בבן פקועה ופליגי בזה מר זוטרא ורב אשי דמר זוטרא סובר דאין פודין. ורב אשי סבר דפודין. ופסק הר"מ (פי"ב מהלכות בכורות הלכה ט') דפודין בו כרב אשי וכן פסק הרא"ש (פ' בהמה המקשה סי' ה') דפודין אלמא דהטעם דנהי שכתבה התורה תפדה בשה. ושה סתם משמע חי דהא משום הך טעמא דשה סתם

משמע חי קיי"ל במשנה ובר"מ (שם הלכה ח') דאין פודין בשה שחוט. ואפ"ה בן פקועה נמי חי הוא מיקרי וא"כ הכא נמי לענין גניבה נהי דכתיב בקרא כי יגנוב איש שור או שה דמשמע חי אפילו הכי בן פקועה נמי חי מיקרי והדר כי טבח לי' חייב בתשלומי ד' וה'. רק להר"ח המובא ברא"ש (סוף פ"ק דבכורות) דמסתברא כמר זוטרא דאין פודין וכן פסק הטור (ביו"ד סי' שכ"א) וא"כ לדידהו י"ל דגם גבי גניבה פטור מתשלומי ד' וה' ועיין במחבר לסי' שכ"א סעיף ד') שני הדעות. ולפ"ז תלוי הדבר בפלוגתא זו:

אך עדיין אני מסופק בדין אחר. איך יהי' הדין אם שחט בן פקועה ביום השבת דקיי"ל השוחט בשבת חייב כידוע. וא"כ אם שחט בן פקועה אם נימא דעכ"פ נטל נשמה. או נימא דכיון דכשחוט דמי הוי כחתך בבשר שחוט דעלמא דפטור. ופשטתי זה מהא שחקרתי זה רבות בשנים על מי שהוציא בשבת שום דבר של עיר הנדחת דקיי"ל בכל הש"ס דכתותי מיכתת שיעוריה משום דכל העומד לשרוף כשרוף דמי אם גם בשבת אמרינן כן. או שאני שבת דעכ"פ בחוש מישוש הידים הרי יש ממש באותו דבר שהוציא דעדיין לא נשרף והוי שפיר מלאכה להמוציאו. ומצאתי בדברי המגיד משנה שפסק דחייב שם. ה"נ אם שחט בן פקועה בשבת ודאי דחייב דעכ"פ מעיקרא חי היה ועתה מת א"כ הרי נטל נשמה. וגם הרי אם הורג דג או חגב בשבת דג"כ אינן טעונין שחיטה אטו לא מיחייב משום נטילת נשמה. והנה עכ"ז נראה לדעתי יותר דאם שחטו בשבת פטור בודאי. דהרי מי הוא לנו יותר חי מנפל שלא שהה שלשים יום באדם. ואפ"ה בש"ס (דף קל"ו ע"א) פרכינן ממ"נ אם חי הוא וכו' ואם לאו מחתך בבשר בעלמא הוא. ופירש"י ז"ל בבשר. שחוטה הוא ולא חבורה. הרי דכיון שאין לו חיות גמור ככל ברואים דעלמא הוי כמחתך בבשר המת ועיין בפירש"י (שם דף קל"ה ע"א). ודו"ק. עיין שו"ת חת"ס יו"ד סי' י"ד:

סימן לז

עיין ברש"י (סנהדרין דף י' ע"א) ד"ה רבא אמר מלקות במקום מיתה עומדת. שפירש דכיון דעבר על אזהרת בוראו ראוי הוא למות ומיתה זו קנם עליו הכתוב והרי היא כאחת מן המיתות וכי היכי דסקילה בפני עצמה ושריפה בפ"ע והרג בפ"ע כן מלקות נמי כאחת מן המיתות. ומקשים דלמה השמיט רש"י חנק. דאם נחית למנינא. לחשוב כולהו גם חנק. ואמרתי דלק"מ משום דהני תלתא כתיבי בקראי בהדיא. כתיב ורגמו אותו כל העדה. או וסקלתו באבנים הרי זה סקילה. באש תשרף היינו שריפה. והרגת היינו הרג אבל חנק לא מצינו בשום קרא בהדיא. וזהו מפורש גם בש"ס (לקמן דף נ"ג ע"א) ממאי דאיכא חנק בעולם ופירש"י שם דשלש רק כתובין בהדיא עיי"ש:

סימן לח

ברש"י שם (דף י"א ע"א) פירש על הא דאמרו רצו חודש רצו שלשים. וז"ל חדש כ"ט ימים. ועיין בתוס' שם שהקשו הנה משמע כאן דחודש הוא רק כ"ט ימים. והלא בש"ס נזיר מבואר בהיפוך עיי"ש. ואמרתי דלק"מ על רש"י ז"ל דלשיטתו אזיל (שם דף י"ג ע"ב) דחודש קאי רק על היקפה של הלבנה שהיא מתחדשת בכל חדש וחדש. וא"כ הרי גלגל הלבנה מקיף רק כ"ט ימים. ואע"ג שיש נמי י"ב שעות ותשצ"ג חלקים בכל חודש הלבנה מ"מ הרי קיי"ל בש"ח (מגילה ה' ע"א. נזיר ז' ע"א) דימים אתה מונה לחדשים. אבל אי אתה מונה שעות לחדשים וא"כ הרי בחדש של הלבנה ליכא רק כ"ט ימים. ומש"ה חודש סתם קאי רק על כ"ט ימים ולא על שלשים יום. וצ"ע על הש"ך (יו"ד סי' קפ"ט) שלא הרגיש בזה עיי"ש:

סימן לט

עוד שם (דף י"ג ע"ב) בד"ה וליעברי' לאדר וכו'. וניעבר בקייטא חד חודש חסר טפי מכסדרן עיי"ש. והנה ישתומם כל הרואה דהא לעיל (דף י"ג ע"א) הקשה ברש"י דליעברי' לאלול תרי יומא. ותירץ דאין עושין שמנה מעוברין. וה"נ כן דהא בכה"ג הוי שמנה מעוברין. אמנם המעיין בתוס' (שם דף י"ג ע"א) ד"ה ר' יוסי יראה דכוונת רש"י הוא לחסר חודש אחד ממלא לחסר כדי שלא יקלע ר"ה באד"ו וא"כ לשון רש"י ז"ל הנ"ל דלא כסגנון זה. ואמרתי דלפענ"ד יש כאן ט"ס בלשון רש"י וצ"ל וניעבד בדל"ת אך המדפיס טעה והדפיס רי"ש במקום דל"ת. ובזה ניחא הכל וכוונתו מבוארת היטב דיעבדו בקייטא חד חודש חסר טפי מכסדרן פי' שיעשו מחדש מלא חודש חסר וק"ל:

סימן מ

עיין בש"ס שם (דף נ"ח ע"ב) שאמרו בלישנא דרבא דבן נח שבא על אשת חבירו שלא כדרכה פטור משום דודבק אמר רחמנא ופירש"י שם דשלא כדרכה אין כאן דבק שמתוך שאינה נהנית בדבר אינה נדבקת עמו עיי"ש. וא"כ קשה דהא הי' לנו לפטור בן נח אם בא על הבהמה דהא בבא על הבהמה פשוט יותר שאין כאן דבק. דברור הוא שאין גוף הבהמה נדבקת להאדם בשום פנים. ואין להבהמה שום הנאה מביאת אדם. וכמו שאמרו בהדיא (במשנה נ"ד) אם אדם חטא בהמה מה חטאת. פי' שלא נהנית מזה. ואפ"ה ההלכה פסוקה אצלינו. דאם בן נח בא על הבהמה דחייב. ואע"ג שיש לדחוק ולומר דיש הנאה לבהמה מביאת אדם ומ"ש שלא חטאה ר"ל שאין בה דעת. ולכאורה יש להוכיח כן גם מהש"ס דיש הנאה להבהמה והוי דבק עם האדם מדלא ילפינן איסורה מודבק כמו דילפינן זכר מתיבת ודבק. ורק ילפינן מדכתיב והיו לבשר אחד שזרע יוצא

מהם ונעשה בשר שניהם אחד בו לאפוקי בהמה שאינה מולידה מן האדם ואין בשרן נעשה אחד ע"ש (דף נ"ח ע"א) בפירש"י ד"ה מי אלמא דמדכתיב ודבק ליכא למילף האיסור. והיינו לכאורה משום דזה נמי הוה דבק עמו והיינו דיש לה הנאה. ואף שאין ראי' מוכרחת מזה ויש לעיין בדבר כי כמה נפקותות איכא בזה. אך אין עת האסף פה. אמנם גם אם נחליט כן דיש הנאה לבהמה וא"כ שוב לא קשה מזה. אבל עכ"פ יהי' קושיא הנ"ל על זכר. דהא בזכר ודאי שאינו נהנה הנשכב. וכמו שפירש"י בהדיא (שם ד"ה ודבק) ועיקר איסורו אנו למדין דכתיב ודבק ולא בזכר. שאינו דבק עמו שאין לו הנאה. וא"כ קשה מאד אדרבה כיון שאינו דבק עמו יהי' פטור. וכ"ש הוא מביאה שלא כדרכה באשת חבירו. אמנם באמת המעיין בכ"מ (פרק ט' מהלכות מלכים הלכה ז') בסוף דבריו שם. יראה שהסביר מילתא בטעמא. דמיעוט שלא כדרכה קאי רק על אשת חבירו. אבל לא בכל העריות האחרות. דבהן גם שלא כדרכה חייב. ושוב לא קשה כלל מזכר. ובזה יתורץ נמי הקושיא הראשונה מבהמה. דגם אם נימא שאין לה הנאה אפ"ה חייב. ויותר מזה דגם שלא כדרכה בבהמה דודאי אין לה הנאה ג"כ חייב:

סימן מא

במס' ע"ז (דף נ"ב ע"א) איתא. בעי רב המנונא ריתך כלי לכו"ם מהו. כו"ם דמאן וכו' עד רב המנונא טומאה ישנה קא מיבעיא לי' וכו'. ולפענ"ד צ"ע גדול ואין שום פורש למו. דלפי המסקנא מאי קא מיבעיא לי' לרב המנונא ריתך כלי לכו"ם. הי' לו לשאול כלי של כו"ם. וכן פירש"י שם בד"ה חזרו דהי' כלי ששימשו בו לכו"ם. ושברה כדי לטהרה. וחזר וריתכה לכו"ם ע"ש. מרפסן איגרי. דלפי המסקנא הא אין נ"מ כלל רק אם חוזרת לטומאה ישנה. ועיין במהר"ם שם שדחק ותירץ. אבל לא מצינו סיפוק כפי הצורך בתירוצו כלל. ועיי"ש במה שהאריך. ובעת שלמדתי סוגיא זו עם בני היקר הר' יוסף נפתלי שיחי'. ראיתי אם כי גם דברי המהר"ם ז"ל נכונים. אבל לפענ"ד נראה בזה הסבר אחר נכון מאד. והוא דהנה בגמרא כאן הקשו מאי איריא ריתך כלי תיבעי לי' עשה. ולכאורה יש כאן קושיא חמורה מאד איך לא מצאו דחי' בש"ס להאיבעיא זאת. דהא בהדיא חזינן בדף נ"א דלר' עקיבא נהי דאית לי' דכו"ם של עכו"ם אסורה מיד. אפ"ה בכלים המשמשין לכו"ם מודה גם רע"ק שאינן אסורין. רק עד שיעברו דוקא. ולא משווינן הכלים המשמשין לעצם הכו"ם לרע"ק. א"כ מדרע"ק נילף ג"כ לר' ישמעאל. דנהי דהוא סובר להיפוך. דדוקא כו"ם של ישראל אסורה מיד. אפ"ה מודה ודאי גם הוא דכלי השימוש לכו"ם אינן שווין לעצם הכו"ם. והכלים עד שיעבדו דוקא אסורים. דמה לי כלים של כו"ם דעכו"ם לרע"ק. ומה לי כלים של כו"ם דישראל לר' ישמעאל ודו"ק וזה

ברור בלי ספק. ולכאורה קושיא נפלאה היא. אך באמת אדרבה שתי הקושיות מתורצות כל אחת בחבירתה. דהנה קיי"ל כו"ם של ישראל אין בטילה עולמית וכמבואר שם (דף מ"ב ע"א) ופירש"י דנלמד מדכתיב ושם בסתר. וכן פירש"י במשנה שם (דף נ"ב ע"ב) והנה דע דאפ"ה כלים המשמשין לכו"ם של ישראל ודאי בטלין. וכן מוכח מתוס' (דף נ"ב ע"ב) ד"ה כיון שכתבו שם דאיירי רק בכלים של תקרובות דאינן בטלין. משמע דכלים המשמשין לעולם בטלין אף בשל ישראל. וגם הסברא נותנת כן דבשלמא ע"ז דישראל שאינה בטלה. הוא משום דכתיב ושם בסתר. שטעונה גניזה. וא"כ לפ"ז רק הע"ז עצמה אינה בטלה. אבל הכלים דלא כתיב בהו ושם בסתר. שפיר הדין נותן דבטלין. וכמו כן פירש"י (שם דף נ"ב ע"א) גבי הא דאמרינן תיבעי לך כלים. ודחינן כלים לא מיבעי לי'. שכתב רש"י דכיון דאיסורא בטיל מינייהו טומאה ודאי נמי סלקא. עיי"ש. הרי כתב סתם בכל הכלים משמע גם של ישראל וכסברא הנ"ל דהא ושם בסתר רק בכו"ם בעצמה הוא דכתיב ודו"ק:

והנה המעיין היטב בהסוגיא דרב המנונא יראה שדקדק רש"י ז"ל בלשונו. וכתב בד"ה ריתך. וז"ל כלי "שנשבר וכו' משמע שנשבר מעצמו ואלו בד"ה חזרו לטומאתן ישנה. פירש"י בלשונו "ושברן כדי לטהרן עיי"ש. ולשון "ושברן משמע שבכוונה שברה בידים. והיינו לפרש לנו היטב. דלעולם ידע הש"ס דרב המנונא ידע דמדר' עקיבא נשמע לדר' ישמעאל [ועיין נמי בש"ס (לעיל דף מ"א ע"ב) דפריך שם באופן זה ממש ור' יוחנן מדר"מ נשמע לרבנן עיי"ש. וא"כ גם הכא הו"ל להש"ס לומר ורב המנונא הא מדר' עקיבא נשמע לדר' ישמעאל. אלא ע"כ לומר דודאי ידע הש"ס לומר כן] רק דהא דאמרינן דרב המנונא טומאה ישנה קא מיבעיא. הוא כמו "אלא רב המנונא. דהיינו שבודאי השתא חזר בו הש"ס מתירוץ הראשון לרב המנונא. והשתא החליט הש"ס דודאי דמדר' עקיבא נשמע לר' ישמעאל שאין הכלים שייכים כלל לעצם הכו"ם. ועתה מפרש הש"ס דהאיבעיא דרב המנונא הוא על דרך אחר. והיינו דהכלים היו מכבר תשמישי כו"ם ורק דשברן הוא בידים. דהוי ביטול ממש. דהא לא נשבר מעצמו. רק "שברן בכוונה. א"כ פשיטא דעכ"פ זה ברור דנטהרו הכלים דהא רק בביטול יש סברא דאח"כ אינה מטהרת דלאיסור הא לא ביטל וכו' אבל בשבירה אין ספק דעכ"פ יצתה מטומאתה. ובפרט דהאיסור נמי אזל לי' דהא הסברתי לעיל דלהכלים מועיל ביטול גם אם הי' בכו"ם של ישראל ודו"ק. אך הש"ס מסביר עתה דוקא דהאיבעיא דרב המנונא הוא כן דנהי דמדר' עקיבא נשמע לדר' ישמעאל. דאין הכלי דומה לכו"ם עצמה. אפשר דהיינו דוקא רק בתחלת הבאה ועשיית הכלים. אבל היכא שהכלי כבר הי' תשמיש לכו"ם. ורק ששברה. נהי דנטהרה

ודאי. אפ"ה אם חזר וריתכה לכו"ם של ישראל. א"כ השתא עכ"פ כשחזרה ונעשתה כלי מחמת שריתך את הכלי עוד שנית מחדש לכו"ם דישראל. אפשר דעכ"פ הסברא הנ"ל קיימת. שתהא בזה הפרט דומה לכו"ם עצמו של ישראל שאסורה מיד. לענין זה שיוחזר הטומאה הישנה. עכ"פ על הכלי הזאת. שנצטרף על הכלי חומרא זו. שתחול עליה חומרא הראשונה. דכשם דהכו"ם אין לו ביטול בישראל. כן גם להכלי לא מועיל ביטול הראשון. לפי שהזמינה השתא לכו"ם דישראל. עוד הפעם. ואולי עתה עכ"פ שוה הכלי לכו"ם עצמה. דאסורה מיד לענין שהביטול הקודם לזה לא יהא ביטול כ"כ. ולא יהי' דומה לעשה כלי ודו"ק. אשר זה לא נדע מדר' עקיבא כלל. ואדרבה גם לר' עקיבא יכולים להם להסתפק באיבעיא כזאת בכלי שהשתמשו בו מקודם לכו"ם של ישראל ואח"כ שברה. וחזר וריתכה לכו"ם של עכו"ם לר' עקיבא דכו"ם דעכו"ם אסורה מיד. אם הכלי הוי ככו"ם עצמה וא"כ הוי האיבעיא השתא בין לר' ישמעאל בין לר' עקיבא. והמעיין היטב יראה כי דברינו נכונים בעזה"י:

סימן מב

עי' במנחות (פרק הרי עלי עשרון) בפסקי תוספות (סימן רמ"ג) שכתב שם וז"ל כשיש לך לחשוב מא' עד ד' תחלוק החשבון שלפני החצי כמו א"ב ג"ד קח ג' ותחלוק לחצי וקח חלק קטן דהיינו א' ואמור ג' פעמים ג' הוא ט'. עכ"ל התוס'. וכוונת הפסקי תוס' לפענ"ד כך הוא. דהנה כל המספרים שבעולם הם מיוסדים על שני פנים. מספר המתחלק לשלמים ומספר המתחלק לחצאים. כגון מספר עשרה מתחלק לשלמים. חמשה בכל חלק ומספר חמשה אי אפשר שיתחלק אלא לחצאים. שנים ומחצה בכל חלק. וכן לעולם. ויש מכנים המספרים בשם מספר הזוגי. היינו מספר עשרה כנ"ל. ומספר בלתי זוגי. היינו מספר חמשה כנ"ל. וממילא כל המספרים שרוצים לחשוב הוא או תחת סוג מספר הזוגי. או תחת סוג מספר הבלתי זוגי. והפסקי תוס' קאי על מספר הזוגי. דהיינו הרוצה לדעת מן מספר א' עד מספר ד' כמה עולה יחד כגון א'ב'ג'ד'. ונתנו התוס' כלל על זה שלעולם יש לחלק מספר האחרון הזוגי לחצאין. ויהיו שנים בכל חלק ולהוסיף אחת על המחצה. ויהיו ג'. ואח"כ לחסר אחד מן המספר הכולל. א"כ כשנחסר אחד מד' יהי' ג"כ ג'. ואח"כ לכפול ג' פעמים ג' הרי ט'. ולהוסיף על זה מספר האחת שחסרנו מכל המספר הרי עשרה. א"כ עולה א'ב'ג'ד' יחדיו למספר עשרה. וכן מא' עד כ'. יש לחלק מספר כ' לחצאין ויהי' עשרה בכל חלק. ולחסר א' ממספר העשרים וישאר י"ט. ולהוסיף א' על חלק המחצה ויהי' י"א. ואח"כ לכפול י"א פעמים י"ט עולה מאתים ותשעה ולהוסיף הא' שחסרנו הרי סכום הכולל הוא מאתים ועשר.

וכן לעולם כגון מא' עד חמשים. תחלקם לחצאין כ"ה בכל חלק. ולחסר אחד מסכום מספר השלם נשאר מ"ט. ולהוסיף א' על המחצה הרי כ"ו. ואח"כ לכפול כ"ו פעמים מ"ט הרי עולה אלף ומאתים ושבעים וארבעה והוסיף עוד אחת שחסרת הרי אלף ומאתים ושבעים וחמשה. א"כ אפוא מן א' עד חמשים עולה יחדיו לסך הזה אלף ומאתים ושבעים וחמשה. זהו חשבון התוס'. וזהו כוונתם כשיש לך לחשוב מא' עד ד' (היינו לחשוב הכל יחדיו) תחלוק החשבון שלפני החצי (היינו מספר הזוגי שהוא קודם מספר הבלתי זוגי שנחלק לחצאים) כמו א"ב ג"ד (קודם מספר הה'). קח ג'. (דהיינו שתחלוק לחצאין. וזהו) ותחלוק לחצי. א ב' לחלק) וקח חלק קטן דהיינו חלק אחד (להוסיף על חלק החצי ויהי' ג') ואמור ג' פעמים ג' הוא ט'. (וממילא מובן שיש להוסיף אותו הא' שחסרנו מקודם). זהו כוונת הפסקי תוס'. ועיין בתוס' שם שפירשו חשבון זה באופן קל יותר עיין (דף ק"ו ע"א) ד"ה שהן. ובאמת גם על מספר בלתי זוגי ג"כ אפשר לחשוב בקל. עד"ז שנחלק המספר לחצאין. כגון מספר כ"ה. ויעלה לכל חלק שנים עשר ומחצה ולהוסיף רק מחצה שיהי' מספר שלם. ויהי' שלשה עשר ואח"כ לכפול שלשה עשר פעמים כ"ה עולה שלש מאות ועשרים וחמשה. וכן לעולם. ויש עוד דרך אחר לחשוב בחשבון מספר הזוגי. דהיינו לחלק את המספר לחצאין ולכפול מחצה עם כל המספר הכולל ולהוסיף עוד הפעם כמו המחצה. וכגון מן א' עד חמשים. נחלוק לחצאין ויהי' כ"ה לכל חלק. ולכפול כ"ה פעמים חמשים הוא אלף ומאתים וחמשים ולהוסיף עוד כמו המחצה היינו כ"ה ויהי' אלף מאתים וע"ה. או כלך לדרך זה לחלק המספר לחצאין ולכפול עם מספר המחצה את המספר הסמוך למספר הכולל מלאחריו כמו כ"ה פעמים נ"א ויהי' אלף מאתים וע"ה וכן לעולם בכל מספר הזוגי אפשר לחשוב על דרכים הללו. ועכ"פ דברי הפסקי תוס' וסדר חשבונם מבוארים היטב להמעיין:

סימן מג

במס' חולין (דף מ"ח ע"ב) איתא. ההוא מחטא דאשתכח בחיתוכא דריאה וכו' עיי"ש במסקנא דאם הריאה איתא קמן ושלימה כשירה בבדיקה. ואם נחתכה הריאה טרפה. ועוד אי' שם. ההיא מחטא דאשתכח בסמפונא רבה דריאה עיי"ש דכשירה. ועוד אמרו שם ההוא מחטא דאישתכח בחיתוכא דכבדא אי קופא לבר טרפה. דנקובי נקיב ואתאי ואי קופא לגאו כשרה דסמפונא נקיט ואתאי. ועוד איתא שם ההוא מחטא דאשתכח בסמפונא רבה דכבדא דכשרה. עיי"ש בכל אלה. והנה הלכות הנ"ל מבוארות בדברי הרי"ף והר"ן. רק דהרי"ף לא הביא רק בסמפונא רבה דכבדא. והר"ן ז"ל הוסיף לו גם סמפונא רבה דריאה. והרמב"ם ז"ל (בפרק ו' מהלכות שחיטה) נמי לא זכר רק

הך דסמפונא רבה דכבדא. והשמיט הך דסמפונא רבה דריאה. וכן הרא"ש העתיק הך דכבדא. והשמיט הא דריאה עיי"ש. והנה כל הרואה ישתומם על המראה הנוראה. מדוע לא דברו חכמי הש"ס כלל מדין אם נמצא מחט בסמפונא רבה דליבא. והלא בהדיא אמר אמימר (שם דף מ"ה ע"ב) תלתא קני הוו. א' פריש ללב. וא' לכבד. וא' לריאה. וכן הוא בשו"ע (יו"ד סוף סימן ל"ד). ויש להקדים תחלה החילוקי דינים שבין ריאה לכבד אם נמצאת המחט בתוך בשרן. דבריאה אם היא שלימה עדיין אז בין אם המחט קופא לבר או קופא לגאו כשירה. ואם נחתכה אז גם אם קופא לגאו טרפה. ובכבד אם קופא לגאו כשרה. ואם קופא לבר טרפה. והנה אע"ג שאין אומרים בטרפות זו דומה לזו וכו' כמבואר בש"ס שם (מ"ח:) מ"מ יש להבין טעמא מאי. דבריאה שכשהיא שלימה גם קופא לבר כשרה. ואם היא חתוכה אז גם קופא לגאו טרפה. אך באמת האיר עינינו בזה הר"ן ז"ל שם. שהסביר זה בקיצור נמרץ דבריאה שהנקב פוסל בה בעצמה מש"ה כל שהיא חתוכה חיישינן שמא נקבה המחט את הריאה וחזרה לאחוריה. ואע"ג, דאישתכח קופא לגאו וא"כ צריכה לנקב בקופא. אפ"ה הילוך קצת אפשר שתלך גם בקופא לאחורי' ולכן שפיר חיישינן שמא נקבה הריאה ואי אפשר לבדוק. אבל בכבד שאין הנקב פוסל בו מצד עצמו רק דחיישינן שמא ניקבו הדקין או אחד מן האיברים שנקיבתן במשהו לא חיישינן אלא אם קופא לבר דאז קל לעשות הנקב במחט. אבל אם היתה קופא לגאו שאי אפשר שתלך המחט הילוך יפה רק שמא חזרה מעט בהליכתה. לא חיישינן שמא נקבה אחד מהאיברים בקופא. ונכנסה לכבד עיי"ש בדבריו:

והנה לפי זה כל הרואה ומעמיק בהלכה הזאת. יודה ברור. דגם בלב שאין בו חילוק בין שלם לנחתך. דהא אין בו בדיקה. וגם נקב פוסל בו מצד עצמו. א"כ פשוט וברור דדינו כמו בריאה ממש. דגם אם קופא לגאו טרפה. וגם אפילו שלם. דכל שנמצא בבשרו מחט בפנים שוב אין חילוק בין קופא לגאו או לבר טרפה. כמו בחיתוכא דריאה. שהלכה החלטית בש"ס וברי"ף וברי"מ וברא"ש דטרפה ואין חולק על זה כלל. והשתא נבוא לבאר שיטת הרשב"א בזה. דהנה הרשב"א ז"ל לא רצה לפרש הך דקופא לגאו או לבר כפירש"י ז"ל. אלא פירש בהיפוך. והיינו משום שהי' קשה לו להרשב"א קושית הר"ן ז"ל דאיך נאמר דבכבד אם היתה קופא לגאו היינו לצד הראש יהי' כשר. הלא אם הלכה המחט בתוך הסמפון בחודה למטה א"כ הא יש לחוש שמא נקבה המחט את קנה הכבד בחודה וקנה הכבד נקיבתו בכל שהוא כי גרע ממחט בחלל הגוף. והר"ן ז"ל תירץ על זה דרק בקוץ שנוקב בכח ובחוזק יש לחוש. עיי"ש בדבריו. אבל הרשב"א ז"ל לא ניחא לי' בזה ומש"ה פירש בהיפוך ומחדש דלעולם אין חוששין שמא דרך הוושט נכנס רק

הא דמטרפינן בחיתוכה דריאה. גם בקופא לגאו. ובכבד דוקא בקופא לבר. היינו משום דכ"מ שנזכר קופא לבר. פי' לצד הראש. א"כ החוד למטה. ולכן מש"ה יש לחוש שמא ניקב הקנה. עיי"ש בדברי הרשב"א ז"ל, והנה מה מאוד עמקו מחשבותיו של הרשב"א ז"ל. דהא קשה דאיך יתרץ לפ"ז הקושיא הנ"ל דלמה בריאה חתוכה טרפה גם אם החוד למעלה ובכבד כה"ג כשרה. הא כיון דכל עיקר הטרפות לדידי' הוא. רק שמא ניקב הקנה בחוד המחט שהיה למטה וא"כ כאן שהיה החוד למעלה למה טריפה בריאה. אף כי אי אפשר בבדיקה. אבל למה לנו הבדיקה. והלא מהש"ס מבואר בהדיא דבריאה חתוכה אין חילוק בין חודה למעלה או למטה. דלעולם טרפה. אמנם מוכרחים אנו לומר ודאי דכמו שהסביר הר"ן ז"ל אליבא דרש"י ז"ל כאשר ביארתי לעיל כן יסביר הרשב"א ז"ל גם לשיטתו. דבריאה שהנקב פוסל בה מצד עצמה אנו חוששין שמא ברגע עברה המחט בחודה למעלה לאחוריה ונקבה את הריאה או את הקנה. אבל בכבד שאין הנקב פוסל בו מצד עצמו כנ"ל לכן יש לחלק בין אם החוד למעלה או למטה. וזה ברור ופשוט. הרי לפנינו דגם להרשב"א ז"ל הדין פשוט דאם הריאה חתוכה ונמצאת מחט בתוך החתיכה גם אם הקופא למטה. אפ"ה טרפה. וכמו כן בלב ודאי הדין כן. דכיון דחד טעמא להו. דשוה ממש לדין ריאה החתוכה. דהא אין לשניהם בדיקה בחתיכת הריאה ובלב גם שלם והנקב פוסל בשניהם מצד עצמם. וא"כ ברור דזהו בכלל ההלכה המבואר בש"ס לגבי חתיכת הריאה וכאמור לעיל:

ולזאת לפי כל מה שנתבאר צע"ג דברי הט"ז (יו"ד סימן מ') שהסביר שם דבה"ג סובר בסמפון קטן וקופא למטה תהא כשרה ואיך אפשר לומר כן אשר יחלוק הבה"ג על ש"ס מפורש. וגם כל הראשונים לא הביאו דבריו כלל. אך לפענ"ד ברור דזהו כוונת הבה"ג. דברישא אומר נמצא מחט בלב טרפה היינו כדין הריאה חתוכה שבש"ס דגם אם קופא לגאו טרפה. ודין זה הוא מוסכם מכל הראשונים וגם לרש"י ז"ל ודו"ק. וחזר ואמר דין השלישי והרביעי היינו בסמפונא רבה דליבא. דהבה"ג ראה ודייק למה השמיטו בעלי הש"ס דין מחט בלב כמו שהקשיתי לעיל. ובשלמא דין מחט בבשר הלב י"ל דנלמד ממחט בחתיכה דריאה אבל בסמפונא רבה דליבא למה לא הביאו הדין דכשרה. דאין לומר דגם זה נלמוד מדין ריאה וכבד. דא"כ למה הוצרך הש"ס לאשמעינן בתרווייהו בריאה ובכבד. הו"ל לאשמעינן בחד מינייהו. אלא ע"כ דאין ללמוד בטרפות חדא מאידך וא"כ למה השמיטו דין סמפונא רבה דליבא. ולכן הוכיח הבה"ג דשאני לב. ודינו קצת חלוק משניהם. והיינו דבריאה ובכבד. אי אישתכח בסמפונא רבה דידהו כשרה גם בקופא לבר. אבל בסמפונא רבה דליבא בעינן דוקא קופא לגאו. לכל מר כדאית לי'

בפירושא דשמעתא מהו קופא לגאו או לבר. ולא כדעת הט"ז שהסביר דהבה"ג סובר דגם בליבא בסמפונא רבה כשרה גם בקופא לבר. דזה אי אפשר לומר כן דא"כ הוא דעת הבה"ג דשוה דין ס"ר דליבא כמו דין ס"ר דכבדא ודריאה ולמה האריך הבה"ג. הו"ל לומר אם נמצאת בסמפונא רבה דליבא דינו כמו בנמצאת בסמפונא רבה דכבדא ודריאה אלא ודאי כמו שכתבתי דבה"ג מחלק ביניהם וסובר דבסמפונא רבה דליבא בקופא לגאו טרפה ודו"ק כנלפע"ד:

סימן מד

במשנה (נדה דף ב' ע"א) אמרו אע"פ שאמרו מטמאה מעל"ע אינה מונה אלא משעה שראתה. ופירש"י ז"ל שם אע"פ שאמרו וכו'. אשאין לה ווסת קאי עכ"ל. ומקשים על זה דלמה הוצרך לפרש כן וכי איך סלקא אדעתין לפרש באופן אחר הלא מפורש במשנתינו דאשה שיש לה ווסת דיה שעתה. ואמרתי די"ל דהנה בש"ס לקמן (דף ד' ע"ב) אמרינן דמתניתין דקתני כל אשה שיש לה וסת די' שעתה ר' דוסא היא. ורבנן פליגי עלי' וסברי דאשה שיש לה ווסת נמי מטמאה מעל"ע ואפילו בשעת ווסתה. והנה מדנקטו חכמי המשנה אע"פ שאמרו בלשון נסתר לרבים ע"כ לכאורה דקאי לרבנן דפליגי על ר' דוסא דאי לר' דוסא הו"ל לומר אע"פ שאמר וא"כ הרי לרבנן גם אם יש לה ווסת נמי מטמאה מעל"ע ושוב יש לנו לומר דגם אאשה שיש לה ווסת קאי. לכן פירש"י דרק אשאין לה ווסת קאי. ואך באמת מנ"ל לרש"י לפרש כן דילמא אתיא אליבא דרבנן וקאי רק אאשה שיש לה ווסת אבל אם אין לה ווסת מונה נמי מן מעל"ע אבל באמת הוכיח רש"י ז"ל פירושו דקיי"ל כל היכא דאיכא לאוקמא לקולא ולחומרא מוקמינן לחומרא וא"כ הרי אם נפרש כרבנן אתיא מזה קולא דבאין לה ווסת מונה גם למפרע מן מעל"ע. אבל השתא דמפרשינן אאין לה ווסת לחוד דאפ"ה אינה מונה אלא משעה שראתה והוי לחומרא. וגם לשון שאמרו ניחא דשפיר מתפרש בלשון רבים על כ"ע על ר' דוסא ורבנן דאע"ג דלכולהו מטמאה מעל"ע אבל אינה מונה וכו':

סימן מה

במשנה שם פ' יוצא דופן (דף מ"ג ע"ב) תינוק בן יום אחד שמת הרי הוא לאביו ולאמו כחתן שלם ודקדק שם בתוס' יו"ט על האי לישנא כחתן שלם. ופירש שם דהכוונה משום דכל הנימול נקרא בתורה בשם חתן. כמו כי חתן דמים אתה לי. וס"ד דהוי עדיין כעכו"ם. דהא לא נימול עדיין קמ"ל המשנה דהוי כמו שנימול. ולדעתי נראה דלשון שלם דנקט. היינו משום דיש חתן שאינו שלם. פי' תינוק הנימול על בית הקברות ר"ל לאחר מותו דאף דנימול. אבל אינו שלם. דהא מילה בלא פריעה היא. ותינוק חי שנימול מיקרי חתן

שלם. דהוי מילה ופריעה. לכן אשמעינן דהוי כחתן שלם. כמו שהיתה מילה ופריעה. וזהו נכון בעזה"י. ואך מה שתמה התוי"ט לבאר מהו כונתם בלשון חתן ובא עבור זה לפלפולו משום דהנימול נקרא חתן דמים למולות. הנה לדידי מעיקרא לק"מ וא"צ לדחוק כ"כ והוא נכון מאד בפשיטות ע"ד הש"ס דמו"ק כ"א ע"ב דאמר להם גם שני בנים חתנים מנוחם הוא הרי דדרכן הי' לדאוב לב על חתן יותר מאינו חתן:

סימן מו

עיין ברש"י (שבת דף ח' ע"א) ד"ה פחות מכן וכו' דכלי שיש בו ד' על ד' ופחותה מעשרה טפחים לא הוי כרמלית שיאסור הטלטול בה מר"ה. אלא מטלטלין בה מרה"ר לתוכה. ועיין בגמרא שם. והנה בתחלת העמוד שם גבי דין דכוורת פירש"י ד"ה רחבה וז"ל וא"ת אפילו אינה גבוהה י' טפחים אמאי חייב הא כרמלית היא ועיי"ש מה שתירץ. והקשה המהרש"א ז"ל הא כיון דהוי לה דין כלי. ובכלי הא כתב לקמן דלא הוי כרמלית. וי"ל דלקולא י"ל דהוי נמי כרמלית רק היכא דהקולא דלא הוי. אז הוי כרה"ר עיי"ש. והנה לפום רהיטא דלישנא יש לפרש דכוונתו דהוי כמו מקום פטור דהיינו דלקולא אנו אומרים נמי דהוי רשות היחיד ומותר לטלטל בתוכה לרה"י כמו לרה"ר וכן פירש בעל פמ"ג (או"ח סי' שמ"ה ס"ק א') באשל אברהם דברי המהרש"א הנ"ל דכתב שם די"ל דהוי מקום פטור. אמנם צ"ע מנין לו לומר כן דהא מפירש"י ליכא שום ראי' דהא י"ל דדוקא כרה"ר הוא כדעת המג"א או כרמלית הוא. אבל מקום פטור אין שום סברא דהא לא מצינו בשום דוכתא דרוחב ד' על ד' יהי' מקום פטור. ומלבד זה צ"ע על דבריהם דהא מצינו להיפוך בתוס' (שם דף ה' ע"א) ד"ה למטה וכו' שהקשו ע"ז דמשני הש"ס כגון שהניח בטרסקל למטה מי' טפחים דנהי דלא הוי רה"י. רה"ר נמי לא הוי כיון דלא הוי גבוה י"ט רק כרמלית. ואמאי חייב. וי"ל דאין כרמלית בכלים כמו שפירש"י לקמן עכ"ל התוס' הרי בהדיא דהתוס' סוברין דכלי שאינה גבוהה י"ט ורחבה ד' על ד' שהזורק מרה"י לתוכה חייב משום דהוי כרה"ר. ומש"ה משני שפיר הש"ס שם דאמתניתין דחייב בהוציא הבעה"ב והניח על הטרסקל דהוי כרה"ר ואם הי' מקום פטור ודאי דהוי מותר גם לכתחלה. וא"כ דברי הפמ"ג צ"ע לפענ"ד וכנראה שלא ראה דברי התוס'. וע"כ צ"ל דהא דכתב המהרש"א דלקולא י"ל דהוי כרמלית שלא יוקשה דא"כ למה חייב הבעה"ב הלא לקולא נאמר דפטור משום דהוי כרמלית. והוא ודאי ראה דברי התוס' הנ"ל דהא שם בא"ד מביא דברי התוס' הללו. ולתרץ כ"ז נראה לדעתי לבאר דברי המהרש"א עד"ז. דהנה זה הדין דכלי הוא דומה ממש לדין המוזכר בש"ס (שבת דף ז' ע"א. עירובין דף ס"ז ע"ב) דקרפף יותר מבית סאתים הוי רה"י מדין תורה. והזורק מרה"ר לתוכו חייב חטאת.

ואפ"ה אסרו חז"ל לטלטל בתוכו יותר מד' אמות. והטעם כיון דהקרפף מחוסר דיורין ודומה לרה"ר יאמרו דמותר לטלטל ברה"ר ד' אמות ויותר מש"ה אסרו בו הטלטול. ועוד איתא שם בש"ס בעירובין דמותר לטלטל מתוכו לים ומים לתוכו אע"ג דים הוי כרמלית והקרפף הוי רה"י וקיי"ל דאסור לטלטל מרה"י לכרמלית אפ"ה חששו חז"ל כיון שיראו שאסור לטלטל מתוכו לכרמלית יאמרו דהוי רשות היחיד ויבואו לטלטל בכולו ויבואו לטלטל גם ברה"ר מש"ה התירו דבר שגזרו כדי שלא יבואו לעבור על גזירה אחרת עיי"ש. והנה בדין הזה דכלי שיש בגובהו פחות מי"ט ורחבו ד' לפי דעת התוס' בדברי רש"י וכן הוא גם לדידן הוי לענין לטלטל לתוכו מרה"י. כמו רה"ר דחייב מן התורה. ואע"ג דלענין כללא דין כרמלית יש לה. דהא פחות מי"ט ורוחב ד' הוי כרמלית. וקיי"ל דאסור לטלטל מכרמלית לרה"ר אפ"ה בזה לא אסרו הטלטול לרה"ר. והטעם י"ל גם הכא כדי שלא יאמרו מדאסרו הטלטול מתוכו לרה"ר. ש"מ כרמלית הוא ויבואו לטלטל מתוכו לכרמלית אחריתא. דהא קיי"ל דמותר הטלטול מכרמלית לכרמלית אחר. ובאמת כיון דרה"ר הוא הא אסור לטלטל מתוכו לכרמלית. גם י"ל שחששו חז"ל שמא יאמרו הזורק מתוכו לרה"י פטור. דכרמלית הוא ובאמת חייב מן התורה. ואין להקשות דא"כ למה לא חששו גם גבי קרפף כן. שמא יאמרו מדלא התירו הטלטול בתוכן ש"מ רה"ר הוא ויאמרו דמותר לזרוק מתוכו לרה"ר. די"ל דהתם כיון שחששו שמא יטלטל ברה"ר אחר ד"א. דהוי נמי מה"ת ראו חז"ל שזהו חשש גדול יותר דהא יאמרו כרמלית נמי נאסר הטלטול בתוכו. ומנא לן דהוי רה"ר. ואם שיבואו לפטור את הזורק מחטאת כמו בכרמלית זהו ודאי לא קשה, דכיון דיסברו דהוי רה"ר יבואו לכתחלה לטלטול והא הוא חשש גדול. ואם שיאמרו אח"כ דכרמלית הוא עכ"פ ג"כ לא יטלטלו בו לכתחלה. ודו"ק היטב. אבל הכא ודאי י"ל דשפיר התירו חז"ל דבר שאינו רק גזירה כדי שלא יבואו כנ"ל. אבל לענין הזורק רשות ברה"ר ודאי הי' שפיר סברא לומר כיון דהוי כרמלית לפי הכלל. ומותר לזורקו ברה"ר דהא הוא רשות לעצמו. ואם משום שמא יאמרו דכרמלית הוא ויבואו לטלטל מכרמלית לתוכו. אין לחוש בזה דהא לחומרא הוי גזירה לגזירה דהא איסור טלטול מכרמלית לרה"ר גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה. ואם משום שמא יבואו לומר הזורק מתוכו לרה"י פטור מחטאת. הא לזה יש להם היכר מדהתירו הטלטול מתוכו לרה"ר ש"מ לאו כרמלית הוא. מש"ה שפיר כתב המהרש"א ז"ל דלענין להקל לזורקה ברה"ר הי' שום סברא להתיר. אף דקיי"ל דין כרמלית בכלים ליכא היינו לחומרא. פי' לחומרייהו דכרמלית. היינו הטלטול לרה"ר אבל להקל בזה לחוד שפיר

הי' סברא. לכן הוכרח רש"י ז"ל לתרץ משום שלא העמידו חכמים דבריהם על ד"ת בקום ועשה היינו לפטור במקום שחייב ע"פ תורה. וזה נכון בס"ד:

סימן מז

בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן נ"ד) נסתפק היכא דאחד עבד עקירה מרה"ר לכרמלית. והשני עומד בכרמלית ועושה הנחה. מי אמרינן כיון דדין כרמלית גופי' גזירה. ואיך נגזור עוד דגם בשנים אסורין לכתחלה או דאפ"ה אסורין. והעלה הגאון הנ"ל להתיר מטעם הנ"ל דהוי גזירה לגזירה. וכדאיתא בש"ס (שבת דף י"א ע"ב) דמותר לאדם לשתות ברה"ר והכלי בכרמלית. וכן הכא י"ל כן עיי"ש. ולפענ"ד דבריו צ"ע חדא דקשה איך דימה הג' דין זה לדין גלג"ז. בשלמא היכא דהמעשה בעצמה באמת מותר מדינא. רק משום שאנו חוששין שמא יעשה איסור. בזה שייך לומר כיון דהאיסור גופי' גזירה היא אין לגזור יותר. אבל בנ"ד הא חז"ל אסרו לאדם שיעשה עקירה מרה"ר. וכן אסרו לעשות הנחה חדשה שלא היתה. כמו החפץ הזה שלא הי' עדיין ברה"י. אמרו חז"ל דאסור לעשות הנחה לחפץ הזה ברה"י אע"ג דמותר לעשות גם עקירה והנחה ברה"י ממקום למקום מ"מ היינו דוקא בדבר שהי' עד הנה ברה"י אבל הנחה חדשה לא. ומש"ה פשט בעה"ב את ידו לחוץ. ונטל העני מתוכה אסור. וכן הוא הסברא בעקירה דאע"ג דהעוקר חפץ מרה"ר בתוך ד' אמות מותר. אפ"ה עקירה שעושה שנעקר החפץ מרה"ר לגמרי. או שעקר החפץ חוץ לד' אמות אסור. והנה הכא בדין זה שהעני עומד בכרמלית ועקר החפץ מהכרמלית לרה"י. ונטל ידו של בעה"ב. והניח החפץ ברה"י. שהגאון עבה"ג פוטר ומתיר לכתחלה לעשות כן. צ"ע. דהא אפילו כשהעני הוי עכו"ם אפ"ה כתבו התוס' (דף ג' ד"ה בבא) והר"ן די"ל דמתניתין איירי בעני עכו"ם. ואז היכא דהישראל עשה עקירה או הנחה אסור לכתחלה לעשות כן עיי"ש היטב. וא"כ הכא הא מה לו להבעה"ב אם נתעקר החפץ מרה"ר או מכרמלית. הא הוא לא נתחייב כלום על העקירה רק עיקר חיובו בשביל ההנחה. ובהנחה הא היתה כמו ההנחה של העני דמשנתינו דאסור. ואם יש שום סברא להתיר מצד גזירה לגזירה. היינו שיש לו להתיר להעני העומד בכרמלית אבל לא להבעה"ב העומד ברה"י וכן להיפוך. וצ"ע לדעתי. גם על העני העומד בכרמלית צ"ע לדעתי הלא יש להביא ראי' להיפוך מדברי הש"ס (שם דף ח' ע"ב) אמר מר אדם עומד על האסקופה נוטל מבעה"ב ונותן לו. האי איסקופה היכי דמי אי אסקופת רה"ר הוא הא מוציא מרה"י לרה"ר ואי אסקופת רה"י הוא וכו'. ואי אסקופת כרמלית הא איסורא מיהא איכא אלא אסקופה מקום פטור עיי"ש בש"ס. ואם נימא דאסקופת כרמלית מותר לעשות הנחה לחודא הא יוקשה למה לא משני הש"ס לעולם אסקופת כרמלית והכא

איירי דהוא נוטל מבעה"ב מה שעקר הבעה"ב מרה"י דאז אפילו איסורא ליתא גבי'. לפי דברי העה"ג הנ"ל. ואין לומר דשאני הכא דהלשון דקתני בברייתא נוטל מבעה"ב משמע שהוא עושה עקירה בעצמו. הא ליתא דהא זהו ג"כ הלשון האמור במשנתינו גבי הנחה דתנן פשט בעה"ב את ידו לחוץ ונטל העני מתוכה. הרי דנטל פירושו שהוא עושה הנחה לחוד וה"נ י"ל כן דהיינו דהבעה"ב פשט לו דבר והוא נוטלו ממנו. ואדרבה מדקתני לשון נוטל מבעה"ב ואם הכוונה שהוא פושט ידו ונוטל מרה"י מיד בעה"ב קשה למה הוצרך התנא לשנות לשון כזה הו"ל למיתני נוטל מרה"י ונותן לרה"י. נוטל מרה"ר ונותן לרה"ר ולמה הוצרך לומר בעה"ב. אלא ודאי דכוונת התנא בפשיטות שהוא נוטל מבעה"ב הפושט לו להאסקופה. וכן גם ש נותן מצינו במשנה שהבעה"ב פשט ידו לחוץ והעני נתן לתוכה והכניס דשניהם פטורים. וה"נ י"ל גם הכא נותן לו פי' שהוא נותן לו על האסקופה. והא דפריך הש"ס הא קא מפיק מרה"י לרה"ר היינו לפי הס"ד. אלא די"ל באופן אחר דהא דלא משני הש"ס כן משום דאיך יכול לשנות שנוטל מבעה"ב. נהי דהוא מותר ליטול. אבל איך מותר הבעה"ב ליתן אלא ודאי דהכוונה שהוא עושה הכל עקירה והנחה. מש"ה פריך שפיר. אבל מ"מ מוכח מהך סוגיא דלא כהעבוה"ג דהבעה"ב העושה הנחה או עקירה ודאי דאסור לכתחלה כיון דהוא מוציא מרה"ר או מרה"י וצ"ע:

והנה לכאורה יש להביא ראי' לדברי העבוה"ג מהא שאמרו בש"ס (שם דף ד' ע"א) פשט העני וכו' והא בעינן עקירה והנחה מעל מקום ד' על ד' וליכא עיי"ש בפירש"י שמפרש דהקושיא קאי על החיוב דעני או דבעה"ב. ועיי"ש בתוס' שפירשו דטעמא דפשיטא לי' להש"ס כן דבעי ד' על ד' משום דממשכן גמרינן עיי"ש בש"ס שנאמרו בזה תירוצים רבים. ושם בתחלה רצו לתרץ דאיירי ברה"י מקורה והקשו תינח רה"י. רה"ר מקורה מי מחייב ותירצו דאיירי בהניח על טרסקל דהוי למטה מי"ט ובראשו יש רוחב ד' טפחים. ועיי"ש בתוס' שהקשו ע"ז הא כיון דהוה למטה מי"ט א"כ כרמלית הוא ואמאי חייב. והנה אם נאמר דשייך הדין דסיפא פטור אבל אסור דבעה"ב ודעני גם בכרמלית א"כ קשה על כל הסוגיא דהנה בתוס' (שם דף ד' ע"א) ד"ה דאמרינן כתבו דרב חסדא דאית לי' בנעץ קנה ברה"י וזרק ונח על גביו חייב דלא בעינן מקום ד"ט ברה"י הוא סובר נמי דברה"ר ג"כ לא בעינן מקום ההנחה ד"ט עיי"ש. וא"כ קשה למה הקשו התוס' על הא דטרסקל הא הוי כרמלית. הלא יש לתרץ קושיתם. דהא דמשני בטרסקל למטה מי"ט אין הפי' על החיוב דבעה"ב בשהניח עליו רק דזהו תירוץ על הקושיא. דהא ודאי דגם על הסיפא קשה כן למה אמרינן בסיפא דפטור אבל אסור באחד עומד בכרמלית. הא הוא לא עקר או לא הניח ע"ג מקום ד' על ד'. וכמו שקשה על הרישא. כן קשה נמי על

הסיפא. וע"ז קאי שפיר התירוץ כגון שקיבל והניח על טרסקל ביד העני דהוי כרמלית ושפיר פטור אבל אסור. והא דחייב ברה"ר כשהוציא הבעה"ב מרשותו ונתן לתוך ידו של העני. הא ודאי יש לתרץ. בשהניח על פרס בגד של העני. והא דהעני חייב בשנטל מיד בעה"ב והוציא היינו ודאי מתורץ בפשיטות דהא דחשיב עקירה בשהניח בטרסקל שביד בעה"ב. וההנחה של העני בלא"ה מעיקרא לא קשה כלום דיש לפרש כמ"ש התוס' (שם דף ג' ע"א) ד"ה עקירת גופו שיש לצייר בשהניח על הקרקע. ועיקר הקושיא רק על העקירה של העני וההנחה של הבעה"ב ביד העני. וע"ז הי' יכול לתרץ שפיר כנ"ל. וא"כ אע"ג דהש"ס בעי לתרץ בענין אחר של הנחה דהבעה"ב בשהניח על הטרסקל. אפ"ה לבתר דמשני הש"ס למטה מי"ט. שקשה ע"ז הא הוי כרמלית כמו שהקשו התוס'. ע"ז היו יכולין התוס' שפיר לתרץ דהתירוץ לא קאי על ההנחה של הבעה"ב ברה"ר. דהיינו הרישא. רק על הסיפא דמתניתין דקאי בכרמלית והרישא ג"כ לא קשה כמו שביארתי לעיל אלא ודאי מוכרח מדברי התוס' דזה הדין דסיפא דמשנתינו קאי דוקא כשעומד ברה"ר או ברה"י. אבל בכרמלית בלא"ה פטור כסברת העבוה"ג:

אמנם יש לדחות זה. דהי' ידוע להתוס' דמדמשני הש"ס בטרסקל. ולא תירצו בשהניח על פרס בגדו. ש"מ דבזה אי אפשר להעמיד. בשהניח ועקר מפרס בגדו והטעם נראה פשוט. דבשלמא על סברת טרסקל. כשמקשינן הא ידו קתני ומשני תני טרסקל שבידו. שפיר הוי שינויא. אבל על סברת פרס בגדו הא לא יכול לתרץ כן. והי' קשה הא ידו קתני. מש"ה הקשו התוס' שפיר אחרי שראו דפשטא דמילתא דכוונת המתרץ הי' לתרץ בזה רישא דמתניתין. והא איך נוכל לתרץ בזה הרישא כיון דהטרסקל כרמלית הוא. וז"פ. אך לכאורה אפשר יש להביא ראי' לדברי העבוה"ג מהא שתירצו התוס' דהטרסקל אע"ג שאין בו גובה י"ט. אפ"ה רה"ר הוא. משום דאין כרמלית בכלים. א"כ למה שתק המקשה. הא עדיין יכול להקשות א"כ דמתניתין איירי בטרסקל. תקשה סיפא דמתניתין. דבאחד עוקר ואחד מניח פטור. אבל אסור לכתחלה לעשות כן. במאי איירי. דהא לא הניח ולא עקר ע"ג מקום ד' על ד' ובזה אי אפשר לתרץ בטרסקל. דהא הכלי רה"י היא. או רה"ר הוא. וא"כ מתניתין דאוסר לכתחלה אף בכרמלית. באיזה אופן הוא שיהי' הנחה ע"ג מקום ד"ט ולא דין רה"י או רה"ר יהיה בו. ומדשתק המקשה בזה. ש"מ דידע דמתניתין ע"כ איירי ברה"ר או ברה"י. אבל באחד עומד בכרמלית ואחד עוקר וא' מניח בזה אף לכתחלה מותר משום דהוי גל"ג כסברת העבוה"ג. אך אכתי נ"ל דגם מהכא לאו ראי' היא רק לפי סברת העבוה"ג שסובר דהיכי דהוה כמו גל"ג מותר גם לכתחלה יש להביא ראי'. דמשנתינו איירי דוקא ברה"ר. או ברה"י. אבל לפי מה שנאמר. דאף

בכרמלית או היכא שאחד עוקר וא' מניח דהוה רק מדרבנן אסור. א"כ אפשר לומר דאסרו נמי היכא דעוקר מע"ג מקום שאין בו ד' על ד'. וכמו שאבאר בעזה"י. הנה הטור (או"ח סי' שמ"ח) כתב דהא דבעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד' על ד'. היינו דוקא לחיובא דחטאת. אבל איסורא איכא. אף היכא דהמקום לא הוי ד' על ד' עיי"ש. והנה לפ"ז הא יש לחקור בדין זה כיון דקיי"ל דמד"ת בעינן א' העושה כל המלאכה. ולא שנים. ובעינן נמי שיעקור מע"ג מקום ד' על ד'. וא"כ היאך הדין באחד עוקר מע"ג מקום שאין בו ד"ט אי הוי כמו גזירה לגזירה כיון דאף אם עוקר מעל מקום דע"ד נמי רק איסור מדרבנן הוי. וא"כ הוי תרי דרבנן. אך לפ"ד נראה פשוט דמדחזינן שלא השמיט שום א' מהפוסקים להשמיענו כחא דהיתרא דזה מותר גם לכתחלה. ודאי דמוכח דגם בזה אסור לכתחלה. וכן מוכח מדברי המג"א (סימן שמ"ז) דהשו"ע כתב שם בתחלה הדין דאם פשט ידו לפנים ונטלו הבעה"ב או שהוציא ידו לחוץ. ונטלו העני פטורין אבל אסור לעשות כן מדרבנן. ואח"כ הביא הדין בא' שהוציא ידו לפנים. וחפץ בידו. והניחו ביד חבירו. העני חייב. והבעה"ב פטור. ומותר (בדין שבת). ובדין השני הגיה שם המג"א (ס"ק ב') דידו כד' על ד' דמי. וא"כ אם נאמר דבעינן גם באסור לכתחלה מקום ד' על ד' דוקא. וא"כ מותר לכתחלה יוקשה הא מרישא ידעינן זה דידו חשובה כד' על ד'. דמדקתני דאם הוציא הבעה"ב ונטלו העני אסור. ש"מ דידו כד' על ד' חשובה. ולמה לא הגיה ברישא כן. אלא ודאי דברישא שאני דלענין איסורא לחוד יש לאסור גם בדליכא ד' על ד' והבן:

ואיידי דעסיקנא בהא ענינא אביא לי ראי' נכונה בדקדוק דברי הש"ס (דף ה' ע"א) במה שתירץ ר' זירא הא מני אחרים היא דתניא אחרים אומרים עמד במקומו וקבל חייב. עקר ממקומו וקבל פטור. עמד במקומו וקבל חייב הא בעינן הנחה ע"ג ד' על ד' וליכא אלא ש"מ לא בעינן מקום ארבע עיי"ש בש"ס. ולכאורה הא יש לדקדק דהנך ארבעה תיבות מיותרין הן מה שחזר ושנה 'עמד 'במקומו 'וקבל 'חייב. והכי הו"ל למימר דתניא עמד במקומו וקבל חייב עקר ממקומו וקבל פטור והא בעינן מקום ד' על ד' וליכא ותו לא. ולמה הוצרך להאריך. אמנם לפי מ"ש לעיל דבאחד עוקר ואחד מניח גם אם ליכא ד' על ד' אסור מש"ה הוצרך לומר עוד הפעם עמד במקומו וקבל חייב. דבלא"ה היינו אומרין דההוכחה של הפושט דהברייתא לא מצרכה מקום דע"ד הי מהסיפא דברייתא נמי דמדקתני עמד במקומו וקבל פטור דמשמע דרק פטור אבל איסורא מיהא איכא והא בעינן ד"ט וליכא. ומכל הברייתא הוי ראייתו. והוי אמרינן דהעוקר ממקום שאין בו ד"ט ונותן לחבירו כיון דהוה עקירה בלא הנחה מותר גם לכתחלה לכן השמיענו דלא

מן הסיפא מוכיח כן דהא דקתני פטור אין מזה שום ראי' די"ל דנהי דמצרכי ד"ט היינו לענין חיוב דוקא אבל לענין איסור אף באחד מניח על מקום שאין בו ד"ט נמי אסור לכתחלה מש"ה הביא ראיתו דמרישא ודאי מוכחא דהאחרים לא מצרכי מקום שיש בו ד"ט ודו"ק:

סימן מח

עיין בש"ס (שבת דף י"ח ע"ב) ולב"ש דסבירא להו שביתת כלים דאורייתא גיגית ונר וקדירה ושפוד מאי איכא למימר ומשני התם אפקורי מפקיר להו. עיי"ש. וקשה לי לפי פי' התוס' (שם עמוד א') ד"ה ולימא דטעמא דב"ש משום גזירה דילמא אתי למיעבד בשבת א"כ הא שוב לא יכול לתרץ אפקורי מפקיר להו והדרא קושיין לדוכתא. והנה הרב החריף ר' עזריאל דוב הלוי ז"ל מקארסאן השיב לי משום דהדלקת נר ד"ת משום שלום בית ולא גזרו בי' רבנן. אך זה טעות חדא דידוע הוא לכל דהדלקת נר שבת הוא מדרבנן. ועוד דהא שב ואל תעשה הוא. וצ"ע לע"ע:

סימן מט

א מסוגיא דביטול ובדיקה (ריש מסכת פסחים). הנה בסוגיא הזאת נאמרו ונשנו הרבה שיטות בפוסקים. שיטת רש"י ז"ל והר"ן דבדיקה וביטול דאורייתא הן ובאחד מהן יוצא חיובו מדאורייתא. וכל מי שאין ברשותו חמץ ידוע שוב לא חלה עליו מצות השבתה כלל. ועיין בר"ן שם שהאריך בזה. ושיטת הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהלכות חמץ ומצה הלכה ב'. לפי נוסחא דידן האמיתית) וכן היא שיטת הטור (סי' תל"א) דאין לבדיקה עיקר מן התורה כלל רק הפקר לחוד הוא שהזהירה התורה להפקיר כל חמצו. וביאור שיטותיהם תלוי בפי' הסוגיא (פסחים דף ו' ע"ב) אמר ר"י הבודק צריך שיבטל מ"ט שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי' עילוי'. ובהא דאמר ודעתי' עילוי' פירש רש"י והר"ן ז"ל שפירושו הוא על להבא, פי' דלמפרע לא חיישינן כלל דכיון שביער חמצו הידוע שוב לא חייבה אותו התורה כלל דאזלינן בתר חזקה דכיון שבדק במקומות הידועים לו שוב לא ימצא במקומות שאינם ידועים לו כלל עיי"ש. ורק להא חיישינן שאם לא יבטל וימצא חמץ אח"כ שמא יחוס עליו רגע אחת ולא ישרפנה. ויעבור על רגע זו על ב"י וב"י. ודעת הרמב"ם והרא"ש פ"ק דפסחים והטור שם דעיקר החשש על למפרע. דעל להבא לא חיישינן כלל דבהמצאו ודאי יבערנה תיכף. רק שהם סוברין דאם יש כזית חמץ ברשותו אף שאין ידוע לו אפ"ה עובר עליו מדאורייתא. ומפרשים דעתי' עילוי' היינו דכיון שחשובה בעיניו לא בטלה כפירורים הנבטלים מעצמם אלא בעינן אשר יבטלנה בפירוש. וק"ל. עיין היטב בשיטותיהם. והנה לפי שיטת רש ז"ל קשה לפענ"ד דכי היכי

שחששו חז"ל לשמא ימצא גלוסקא ויחוס עלי' שלא לשורפה כן יש לחוש נמי אף אם יבטל שמא ירצה לחזור ולזכות מן ההפקר וא"כ מה מהני הך תקנה שתקנו חז"ל לבטל אחר הבדיקה. ומאי שנא חשש זה מחשש שמא יחוס מלשורפה. הן אמת דלכאורה יש להקשות כן גם על עיקר הדין אליבא דכ"ע דביטול מהני מן התורה אף אם יהיה מונח החמץ ברשותו כל ימי הפסח. הא כיון דקיי"ל דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו א"כ מאי מהני בזה הפקר. אך באמת הא לא קשיא דהא כבר כתב הר"ן ז"ל בביאור הדבר דהא דמהני ביטול בלב אף דלא מהני כן בהפקר דעלמא משום דכיון דחמץ הוי כבור ברשות הרבים. דאינו ברשותו של אדם רק שהכתוב עשאו כאילו הוא ברשותו. ומש"ה בגילוי דעתא שאינו רוצה בו סגי. וא"כ הרי חזינן דאין חמץ בפסח נקנה לאדם אלא ברצונו ודעתו דוקא. ועוד נראה להסביר הדבר דהא בדין קניית חצר יש בזה שני סברות, שליחות. 'ויד. וכמבואר בסוגיא דפ"ק דב"מ. וא"כ אם משום שליחות הא אין שליח נעשה שלא מדעת הבעלים רק היכא שהדבר הוא לטובת המשלח. אבל לחובתו קיי"ל שאין חבין לאדם שלא בפניו. ואם משום יד הרי כיון שהוא גלה בדעתו שאין רוצה ביד א"כ אין לו יד. וביאור הדבר על נכון י"ל לפענ"ד דכיון שהוא הפקיר החמץ א"כ הרי חזינן דעתו שאינו רוצה שיעבור עליו בב"י וב"י. ואם נאמר שהחצר הוא קונה א"כ ע"כ אמדינן דעתו דודאי הפקיר החמץ ברשותו וגם המקום שהחמץ מונח שם הפקירו. ושוב הא אין לו חצר כלל. ואם שיש בזה דקדוקי דברים היאך יכול להפקיר את המקום בלב. עיין בזה בקונטרס אחרון להגאון מהרש"ז ובס' קהלת יעקב להגאון אלגאזי אות ח' עיי"ש:

ב אבל הקושיא הנ"ל ודאי קשה שמא ירצה לזכות אחר ביטולו מן ההפקר דהא יכול המפקיר לזכות מן ההפקר. ובשלמא לשיטת הרמב"ם ודעמי' ניחא דהא הם סוברין דעל להבא אין שום חשש דודאי ברגע זו שימצאנה ישרפנה כי כן שיטתם ז"ל דעיקר החשש בבדיקה לחוד הוא על למפרע שאינו יוצא חיובו בבדיקה וא"כ כיון שהפקיר כל חמצו שוב לא חששו כלל עוד. אבל אליבא דדעת הר"ן ורש"י ז"ל ודאי קשה. ואין לומר דמשום דאין שום תקנה לזה לכן לא חששו חז"ל להאי חששא ומה דמצי לתקוני תקנו. ומה שלא מצאו שום תקנה לתקן לא תקנו. דזה ליתא דהא ודאי היו יכולין לתקן ולומר שחייב לבדוק בכל המקומות דאז ודאי לא יהי' שום חמץ ברשותו. ולמה תקנו שחייב לבדוק רק במקומות הידועים שדרך למצוא שם חמץ. וגם אין שייך לומר דאכתי אף אם יבדוק בכל המקומות עדיין לא יצאנו מידי חשש דיש לחוש שמא יקנה חמץ בשוק וא"כ כיון דאכתי אין תקנה גמורה לזה מש"ה לא חששו שמא יזכו מן ההפקר

נמי. דזה ודאי ליתא ולא דמי להדדי דבשלמא לחושדו שיעשה מעשה בפועל ולקנות חמץ מן השוק לא חשיד אינש למיעבד הכי לקנות דבר הנאסר לו מה"ת. אבל לזכות מן ההפקר ודאי דיש לחוש דלא הוי מעשה בפועל. וכמו שחששו לשמא יחוס על החמץ כן יש לחוש לשמא יתן דעתו שוב לחזור ולזכות ובהמצא החמץ על מקום אחר שלא במקום שהי' מונח עליו בעת ביטולו. ויכול לזכות בו מצד שני ענינים או משום שיטלו בידו ויזכה כמו כל הזוכים מההפקר או מדין חצר ודו"ק בזה. אך נ"ל לפענ"ד לתרץ זה. דהנה בש"ס (חולין דף קמ"א ע"ב) גרסינן יוני יוני שובך ויוני עליה חייבות בשלוח הקן ויש בהן גזל משום דרכי שלום. ופרכינן שם ואם איתא לדר' יוסי בר' חנינא דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו ניקרי בי' כי יקרא פרט למזומן. דהא הוא זוכה בהביצים משום דחצירו קונה לו וכו'. ומסקינן שם והשתא דאמר רב יהודא אסור לאדם שיזכה בביצים קודם שילוח אמן כל מילתא דאיהו מצי זכי חצירו נמי קא זכי לי'. וכל מילתא דאיהו לא מצי זכי חצירו נמי לא קא זכי לי'. ופירש"י שם דכל קנייה מהפקר זכייה קרי לה עיי"ש היטב. א"כ מבואר דעת רש"י ז"ל דאין אדם יכול לזכות מההפקר רק דבר המותר לו אבל כל דבר שאסור לו לא יכול לזכות בו. א"כ לפ"ז שוב לק"מ דהא כיון דחמץ בפסח אסור לו לזכות מה"ת מש"ה אף אם ירצה לזכות מההפקר לא מצי זכי ומש"ה גם חצירו לא זכי לי'. וכן נפסק הדין בטושו"ע (יו"ד סי' רצ"ב) עיי"ש. אך עדיין יש להקשות דהא ניחא לפי' רש"י ז"ל. אבל להך פירושא המבואר בשיטה מקובצת (ב"מ דף ק"ב ע"א) דהא דחצירו לא זכי היינו בשאין דעתו לזכות בו אז אין כח של בעל החצר לזכות בו מעצמו. אבל אם דעתו לזכות בו שפיר יכול לזכות בו א"כ הדרא קושיין לדוכתא ואע"ג דהריטב"א ז"ל שם בשטמ"ק כתב דהך פירושא לא נייח לו. ופסק הוא ז"ל דגם ברצונו ודעתו לזכות אפ"ה לא זכי לי'. וגם לפענ"ד צ"ע דברי היש מפרשים שבשמ"ק דלפי דבריהם עדיין קשה קושית הש"ס דהא ניקרי בי' כי יקרא פרט למזומן דהא ודאי דעתו של בעל החצר לזכות בהביצים עיי"ש ודו"ק. אך מ"מ נראה לתרץ שיטת רש"י והר"ן ז"ל דגם אם נאמר דרש"י ור"ן סוברים כהך פירושא אפ"ה לק"מ קושיא הנ"ל:

ג דהנה הצל"ח ריש מסכת זו כתב דנראה לו כנוסחא הישנה ברמב"ם דלחמץ שאין ידוע חייב לבטל ולחמץ ידוע הבדיקה וכתב שם דלכאורה קשה הא הרמב"ם ז"ל סובר דכל ספיקא דאורייתא רק מדרבנן לחומרא אבל מה"ת ספק להקל א"כ איך אפשר לומר שחייבה התורה על ספק לבטל. וכתב שם דלפי סברת המג"א (סי' תל"ז ס"ק ג') דחמץ איתחזק איסורא מש"ה גם הרמב"ם מודה בזה דחיוב הביטול לחמץ שאין ידוע מה"ת הוא עיי"ש. אבל לפענ"ד נראה דאין דברי המג"א ענין כלל להא דספק מה"ת דעד כאן

לא כתב שם המג"א רק שהבית כל השנה בחזקת חמץ. וקאי התם על דין המחבר דהיכא שהוא בביתו צריך לשאול אותו אם בדק את הבית ולא סמכינן בזה על חזקת בדוק. משום דהבית בחזקת חמץ ואין חזקת בדוק מוציא מחזקת חמץ. א"כ הא מיירי התם רק לענין שאנו דנין אם הבית נבדק כלל. אבל היכא שבודאי בדק וביער כל החמץ שמצא רק עדיין יש לו ספק אולי יש עוד איזה חמץ במקומות אחרים או במקומות הללו א"כ אין שייך כאן סברא זו דחזקת חמץ על הבית. כיון דכבר בדק ובער כל החמץ שראה ומצא. ומאין יבוא החמץ בבירור לאותן המקומות שאין דרך למצוא שם חמץ. וא"כ אף דהוא ז"ל כתב זה על הך גירסא. ובגירסא זו יש לישב דבריו ע"פ המג"א. דהביעור הוא במקומות הנראים להדיא והביטול הוא על המקומות שדרך החמץ להמצא. עיין היטב בכ"מ (שם הלכה ב'). ולפ"ז שפיר ניחא כיון דהביטול הוא על מקומות שדרך להמצא והבית שפיר בחזקת חמץ גם הרמב"ם מודה בזה. אבל לפי פי' השלישי שבכ"מ שם. דגם אחר הבדיקה במקומות הידועים אפ"ה מחייב הרמב"ם ז"ל לבטל א"כ הדרא קושיין לדוכתא. ויותר יש להקשות כן אליבא דידן בנוסחת הרמב"ם דאין לבדיקה עיקר מה"ת כלל רק ביטול לחוד. וכל שבדק אפ"ה אם נמצא אח"כ עובר למפרע כל שלא ביטל וכמ"ש להדיא הטור (סימן תל"ד) דמשום שביטל החמץ אחר הבדיקה מהני לו דאף אם ימצא אח"כ לא יעבור למפרע עכ"ל עיי"ש א"כ בהדיא סובר דאם לא הי' מבטל הי' עובר עליו. ולפי נוסחתינו אזיל הטור בשיטת הרמב"ם ז"ל א"כ עדיין קשה הא הר"מ סובר דכל ספק מה"ת להקל ואיך חייבה התורה ביטול על חמץ שאין ידוע לו כלל. ואין שייך כאן כלל סברת המג"א כמ"ש לעיל:

ד אך באמת נלפע"ד שאין זה קושיא כלל. ולא דמי האי וספק לשאר ספיקי דעלמא דבשלמא בכל ספק שאנו מסופקין אם יש כאן איסור כלל או לא. בזה שפיר אמרינן כיון שאין האיסור ודאי רק ספק ואולי אין כאן איסור כלל לכן אזלינן להקל מן התורה. אבל הכא כיון שהרמב"ם והטור סוברים שאין יוצא חיוב הביעור בבדיקה. וא"כ ע"כ הם סוברים ג"כ שאם נמצא אח"כ שום חמץ עובר למפרע. דהא כל עיקר סברת הר"ן שאינו עובר הוא משום דכיון שבדק ויצא חיובו בזה ד"ת א"כ חזינן דאינו עובר שמה שהי' מוטל עליו לעשות כבר עשה ויצא י"ח בזה. אבל לפי מה שהם סוברים דגם מן התורה לא יצא י"ח בבדיקה לחוד מש"ה הסברא נותנת דאם בדק לחוד ולא ביטל עובר למפרע. וא"כ הרי כל עיקר חיובו דחייב לקיים מצוה דתשביתו הוא כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י וכמ"ש רש"י ז"ל במשנה. ולפ"ז שהר"מ והטור ס"ל שאם ימצא אח"כ

יעבור למפרע. ודאי דדמי חיוב הביטול לחמץ שאין ידוע לו כלל. כמו לחמץ שידוע לו דכיון שיכול להיות שיעבור עליו בב"י וב"י שוב חלה עליו מצות השבתה מדאורייתא:

ה ועי"ד הפלפול אמרתי דהך דינא דהרמב"ם כאן הוא חד דינא עם הא דס"ל להרמב"ם (בהל' איסורי ביאה) דעונת הווסת הוי דאורייתא. והיינו קודם עונת הווסת. ואחר הווסת מותרת לו אף בתוך שבעה ימים עיי"ש היטב. והנוב"י (בחיו"ד סי' נ"ה) חידש בזה דבר נפלא דהא דומה למ"ש שמא ימות חיישינן שמא מת לא חיישינן מש"ה קודם הווסת הוי ד"ת שאין לה חזקת טהרה על להבא. אבל אם אנו דנין על שעבר שפיר יש לה חזקת טהרה כמו שמא מת לא חיישינן. ובמקום אחר עמדתי על דבריו והעליתי בצ"ע דהא א"כ איך מותר לשמש עם אשה שאין לה ווסת קבוע אף בבדיקה קודם התשמיש אפ"ה ניחוש שמא תראה אחר הבדיקה וחזקה על להבא לא אמרינן. ובאשה שאין לה ווסת אין לה חזקה דדמים מסולקים הימנה המוזכר בר"ן (פ"ק דשבועות) בשם הרמב"ן דהתם היינו דוקא באשה שיש לה ווסת. אבל לפענ"ד נראה דלא דמי להך דשמא ימות. דהתם חל שעה אחת קודם המיתה מש"ה חיישינן שמא לאחר שעה ימות ונמצא אסור למפרע. אבל באשה הא כל רגע ורגע י"ל עדיין לא ראתה וכסברת ר"ת המוזכר בתוס' (פ"ב דקידושין דף מ"ה ע"ב) עיי"ש. אך נ"ל דהר"מ ז"ל סובר בכאן דעיקר חיוב הביטול ניתקן על הספק כדי שלא יעבור בב"י אף שאין ברור לו האיסור. אפ"ה הרי הב"י כתב (בהל' נדה סי' קפ"ג) לתרץ דעת הטור משום דאדם מוזהר ועומד במקום שיכול לבוא לידי איסור כרת שלא יביא עצמו לידי ספק איסור זה. ונ"ל דהר"מ ז"ל נמי סובר כן. וגם ס"ל דמדאורייתא הוי. ומפרש הכתוב והזרתם את בנ"י מטומאתם על זה שלא יביא עצמו לספק איסור היכא דעדיין יש לו מקום לתקן ולברר לצאת מן הספק. וכעין הא שכתב הרשב"א ז"ל שאין סומכין על הס"ס במקום שיכולין לברר כן י"ל בזה שהר"מ ס"ל הכי וגם ס"ל דהוי מה"ת ומש"ה שפיר חייב לבטל אף דרק הוא ספק איסור לו אפ"ה מוזהר ועומד הוא שלא יביא עצמו לידי ספק איסור במקום איסור תורה. משא"כ היכא שעבר הווסת ובדקה ולא ראתה או לא בדקה כלום דשוב אין תקנה לזה כלל רק יש לנו ספק איסור ושמא אין כאן איסור כלל לכן לא החמירו עליו בזה כלל וכסברת הפוסקים שנאמרו שם. וזה נכון מאד בס"ד:

ובזה נ"ל לתרץ נמי דעת רש"י ז"ל ממה שהקשיתי עליו לעיל. אך יש להקדים דהנה הנוב"י (בחיו"ד סי' נ"ז) הקשה על הרשב"א שסובר דאין סומכין על ס"ס במקום דאיכא לברורי. דהא הרשב"א בעצמו כתב להדיא בתשו' (סי' ת"א) דס"ס עדיף כרוב. ואדרבה יותר אלים כחו מרוב. א"כ קשה היכי סמכינן על הח"י טרפות דלא בדקינן אחריהם רק

משום רוב בהמות כשרות הן. וכעין זה הקשה הב"י (או"ק סי' תל"ז). ועוד הקשה שם הנוב"י על הרשב"א ז"ל דהא הוא בעצמו סובר דסתם כלי עכו"ם אינן ב"י מצד ס"ס ספק שמא לא נשתמש בו היום ואת"ל נשתמש שמא נשתמש רק בדבר הפוגם. ואם כסברתו איך סמכינן ע"ז ולמה לא הצריכו לתקן טעימה לקפילא. ואמרתי לתרץ זה דהנה סברת הרשב"א בזה דלא סמכינן על ס"ס היכא דאיכא לברורי הוא משום דכיון דיש לנו דרך לצאת מן הספק שלא יהי' לנו שום עיון עוד בזה לכן אנו צריכין לברר ולא לסמוך על הס"ס. והיינו דוקא כשאם נברר לא נצטרך כלום עוד להס"ס וכגון שניקבה הריאה או ספק דרוסה אבל היכא שגם אחר הבירור נצטרך לצרף הס"ס בזה לא אמר הרשב"א כלל. וא"כ שוב לא קשה מהא דסתם כלי עכו"ם אינן ב"י. דהא איזה בירור יהי' לנו ע"י טעימת הקפילא. דהא גם אם יאמר הקפילא שטעמו פגום מאי הוי הא קיי"ל בש"ם (ע"ז דף ס"ז ע"א) וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' ק"ג) דתחלתו לשבח וסופו לפגם אסור א"כ אכתי יש לחוש שמא הי' האיסור קודם לשבח והשתא נפגם ודו"ק. וגם בהבדיקה של ח"י טרפות עדיין לא נצא מן הספק דהא עדיין אי אפשר לבדוק אלא אחר י"ז טרפות. דהא עדיין איכא למיחש שמא במקום נקב קא שחיט. א"כ על כרחך נצטרך עדיין להא דרוב בהמות כשרות הן. וזה נכון בעזה"י. וא"כ גם הכא בנ"ד נוכל לומר כן. דבשלמא לשיטת הרמב"ם ניחא דכיון דספק שיכולין לברר הוא הספק דאם יש שם חמץ או לא דהא נוכל לבררו בביטול לכן שפיר חייב בביטול. אבל לשיטת רש"י והר"ן ז"ל שסוברים דאף אם ימצא חמץ לא עבר למפרע. רק שיש לנו לחוש שמא כשימצא ירצה לזכות מן ההפקר. א"כ הוי ס"ס ספק שמא אין כאן חמץ כלל. ואת"ל שיש כאן חמץ אפ"ה שמא ישרפנו ולא ירצה לזכות בו כלל. א"כ לפ"ז שוב לק"מ ממה שיכול לבררו ולבדוק בכל המקומות דהא עדיין לא יברר לגמרי. דבשלמא בהך חששא דמקומות שמשתמשין בו בכל השנה שפיר הבדיקה מבררת לנו לגמרי משא"כ בהך חששא שנבוא לחוש להמקומות שאין דרך להכניס שם חמץ כלל וכמו חורים וסדקים שבקרקעית הבית. א"כ אף אם יבדוק אותן פ"א בכל הסדקים עדיין יש לחוש שמא יש עוד איזה חור שלא נודע לו. או שמא יגרור עכבר חמץ בבית חבירו ויביא לכאן. ואין לדבר סוף וכמ"ש במשנה (פסחים דף ט' ע"א) לכן משום זה לא הטריחוהו כ"כ כלל וסמכינן על הס"ס. ואף כי בפמ"ג (סי' ק"י) וגם הג' מהר"ש לנדא בשו"ת שיבת ציון (סי' ל') כבר כתבו בקוצר מלין דהיכא דאיכא טירחא יתירי לא הטריחוהו חז"ל. מ"מ הארכתי בזה כדי לברר ההלכה וללבן היטב. ודו"ק:

סימן נ

במס' פסחים (דף כ"ט ע"א) איתא. אמר רב אחא בר יעקב ר' יהודא יליף משאור דראיה לשאור דאכילה שלך אי אתה אוכל אבל אתה אוכל של אחרים ושל גבוה ופירש"י דמותר לאכול חמץ של עכו"ם בתוך הפסח מן התורה, והקשה עליו התוס' דהא אי אפשר כלל להיות שהישראל יאכל חמצו של עכו"ם ויהא של העכו"ם דאם במתנה הרי הוא שלו ואם בגזלה הרי הא חייב באחריותו. וחמץ שהוא חייב באחריותו שלו היא עיי"ש היטב. והנה בחמץ של עכו"ם אפשר לומר כדברי התוס' אחר זמנו קאמר. אבל גבי חמץ דהקדש בהדיא אמרו בש"ס (שם ע"ב) דרב אחא בר יעקב הדר בי'. דאל"כ היאך קאמר דלר"י לא מעל כיון דיליף שאור משאור והרי ע"כ בגמרא שם איירי בהא דתנן האוכל חמץ של הקדש בתוך הפסח. וא"כ קשה הכא נמי קושית התוס' היאך יצוייר שנאמר דמעל אפילו אם ילפינן שאור משאור הרי א"א שיהא קרוי ראוי לישראל. דהא אם יאכלנו במזיד חייב ג"כ לשלם קרן [ונהי דמעילה ליכא. אבל קרן איכא]. ואם בשוגג הא פשיטא דחייב לשלם קרן. דהא מוסיף חומש. וכיון דחייב לשלם חייב באחריותו הוא. והרי הוא שלו. ואיך הוא ראוי לישראל אך באמת לפענ"ד נראה לתרץ דברי רש"י ז"ל באופן נאה בעזה"י דהנה (בב"ק דף ט' ע"ב) תנן נכסים שאין בהם מעילה נכסים שהן של בני ברית. עיי"ש. פי' דבהני נכסים הוא דחייב בנזקין. אבל בנכסים שיש בהם מעילה. או נכסים של עכו"ם שהזיק פטור. ועיין בש"ס (מעילה דף י"ט ע"א) דבתרומה כתיב כי יאכל פרט למזיק. ולפינן הקדש מיני'. דמידי דבר אכילה הוא ולא נהנה ממנו. רק הזיקו. כגון שפך כוס יין של הקדש לארץ. או שרף לחם של הקדש פטור. כיון דלא נהנה. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ח מהלכות נזקי ממון הלכה א') דבנכסי הקדש אין דין נזיקין. א"כ ודאי דגם בנכסי עכו"ם הדין כן דהא המשנה בב"ק מדמה להו להדדי. וזה פשוט. והתוס' במעילה שם כתבו דמוכח מדברי הש"ס שהאוכל אכילה גסה בהקדש פטור. כיון דלא נהנה עיי"ש היטב. ולפ"ז הדין כן דגם בנכסי עכו"ם פטור אם אכל אכילה גסה. כיון דלא נהנה. ורק הזיק מיקרי. ומזיק בנכסי עכו"ם פטור. וא"כ י"ל דרש"י ז"ל סובר כהס"ד דהמשנה למלך (פ"ה מהלכות יסודי התורה) דבכל איסורין חייב באכילה גסה. דרק באוכל חלב חי פטור שלא אכלו כדרך אכילתו. אבל אם אכלו כדרכו אף אם לא נהנה חייב. ונ"ל להביא ראי' לזה משום דאל"כ מה חידש לנו ריש לקיש (יומא דף פ' ע"ב) שהאוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור. משום דכתיב לא תעונה פרט למזיק. הא בכל איסורין נמי פטור. אלא ברור דבשאר איסורין חייב באכילה גסה. רק ביוהכ"פ לחוד פטור. משום דלא תעונה ממעט למזיק. וא"כ לפ"ז שפיר ניחא שיטת רש"י ז"ל בהא

דקאמר דהאוכל חמץ של עכו"ם בתוך הפסח דפטור. דנוכל לצייר דין זה כגון שאכל חמץ של עכו"ם באכילה גסה. פי' אחר שהי' שבע מאכילת המצה. אפ"ה אם לא הי' של עכו"ם הי' חייב. רק כיון דשל עכו"ם הוא לכן פטור. וגם איירי בשגזלו. דהיינו שלקחו בע"כ ואכלו. ואפ"ה אינו חייב באחריותו כיון דלא נהנה רק הזיקו והא קיי"ל דהמזיק לעכו"ם פטור. וכן ה"ה בחמץ של הקדש. באוכל אכילה גסה דמותר מדין איסור חמץ. לפירש"י ז"ל. ואף שהמל"מ מסיק שם לדינא. דגם בשאר איסורין באכילה גסה פטור. וכן דעת הנוב"י. אפ"ה אפשר לומר ג"כ כמ"ש. ודו"ק היטב:

סימן נא

צ"ע לפענ"ד לכאורה על הא דאמרו ביומא (דף י"ח ע"א) אחרים אומרים מנין שאם אין לו משלו שאחיו הכהנים נותנים לו וכו'. דלמה צריך לסיים זה בדברי הברייתא הלא מרישא שמעינן זה דבעינן שיהא חכם. ולא איש כזה שלא למד כלל. ורציתי לומר דאילו מרישא דברייתא היינו אומרים שזהו רק לכתחלה אבל לא לעיכובא. וע"כ מסיימין אחרים אומרים שאפילו אם אין לו צריכים אחיו להעשיר אותו ש"מ שמעכב גם בדיעבד. אך הייתי מסופק איך הוא לדינא אם הוא מעכב עד שעיינתי בדברי הר"מ (פ"ה מהלכות כלי המקדש) ומצאתי שבאמת לדינא אינו מעכב ועדיין צ"ע לע"ע:

סימן נב

עיין בר"מ (כהמ"ק פ"ה ה"י) שכתב שלא ישא הכה"ג שתי נשים ואם נשא שתים "אינו "יכול לעבוד ביום הצום "עד "שיגרש "לאחת עכ"ל עיי"ש. והנה לכאורה סותר את דברי עצמו (פי"ז מהלכות איסורי ביאה הלכה י"ג) דכאן משמע דרק ביום הצום לא יעבוד אבל בכל השנה ליכא איסורא גם לדידי'. אך כאשר נדקדק היטב נראה שאין כאן סתירה ודבריו נאמנו מאד. ולעולם דגם בכל השנה אסור הכה"ג ליקח ב' נשים וכמ"ש בהל' איס"ב אשה אחת ולא שתים. אעפ"כ גם מה שכתב הכא ניחא ג"כ. דהנה תנן (בסוף פ"ז דבכורות) כהן הנושא נשים בעבירה פסול עד שידירנה הנאה. ובש"ס (שם דף מ"ה ע"ב) תנא נודר ועובד יורד ומגרש. ופירש"י תיכף כשנדר מותר לו לילך לכתחלה ולעבוד גם אם אפילו עדיין לא גירש מותר לעבוד עכ"ל רש"י ז"ל והיא הלכה פסוקה. וכ"ז הוא רק לכתחלה אבל בדיעבד אם עבד עבודתו כשירה גם אם לא נדר כלל כדאיתא להדיא בר"מ (פ"ו מהלכות ביאת מקדש הלכה ט') שאם עבר ועבד קודם שידיר אעפ"י שהוא נשוי בעבירה לא חילל העבודה עכ"ל ואלו בכה"ג שלא יעבוד ביום הצום בב' נשים זהו רחוק מאד בין לענין לכתחלה בין לענין דיעבד והיינו דלענין דיעבד הרי עבודתו פסולה אם עבד ביוהכ"פ ולא גירש אחת מהשתים. כמבואר בש"ס יומא דף י"ג) דמקשינן התם

שמא תמות בפלגא דעבודה ונמצא עבד בפסול למפרע עיי"ש להדיא וכן הוא בתוס' שם וזה ברור. וזהו שרמז הר"ם בלשונו כאן בהלכות כלי המקדש שכתב "אינו "יכול לעבוד ולא כתב אינו רשאי. רק אינו יכול להשמיענו כדמפורש בסוגיא שעבודתו פסולה ואין שום יכולת כלל לעבוד אפילו בדיעבד. וגם לענין לכתחלה נמי חלוק הוא דין יוהכ"פ מכל ימות השנה. דבכל השנה אם הי' נשוי אלמנה אפ"ה כל שהדירה רשאי לעבוד גם קודם הגירושין. ואילו ביוהכ"פ אם הי' נשוי שתי נשים גם אם היו שתיהן בתולות אפ"ה אינו יכול לעבוד עד שיגרש דוקא לאחת. ודוקא גירושין ממש ולא יועיל כאן מה שידירנה מליהנות לו. וכמפורש כל זה בהסוגיא שם. דאל"כ למה להו לפלפל שם כ"כ הא נוכל לתרץ בפשיטות דמשכחת לה שמדירה לאחת ולא תקשה עוד כלל. וזהו שדקדק הר"מ וכתב "עד "שיגרש "לאחת פי' ולא יועיל כלל מה שמדיר לאחת. וזה פשוט וברור. וכשהרציתי כל הדברים הללו אל כ' אחי הרה"ג הר"ר ברוך כתבתי לו עוד בענין זה על מה שראיתי בכת"י הטהורה שהשיג על הג' בעל חמדת שלמה בהלכה הזאת אך לפ"ד נראה שלא נעלם כלל מהחמדת שלמה דברי הר"מ הללו. ושפיר ידע דרחוקים הדברים זה מזה. דאע"ג דבשאר ימות השנה נמי אסור הכה"ג ליקח שתי נשים אפ"ה הוי רק כמו כל אחיו הכהנים שאם נשאו נשים בעבירה אפילו מחייבי לאוין ג"כ אינו פוסל עבודתו מחמת זה. ואם בא להדיר עובד גם לכתחלה אף קודם הגירושין. משא"כ ביום הצום דאז אינו עובד כשיש לו שתי נשים גם אם הדיר לאחת ואם עבד ולא גירש אחת חילל כל עבודתו שביום הזה. ואגב ראיתי בס' חידושי מהרד"ם על ספר המצות להר"מ ז"ל (מ"ע ל"ח) שהקשה על הר"מ מסוגיא דקידושין (דף ס"ח) דלמה דחקו לאוקמי לר' ישבב לטעמא דנפשי' רק בבעולה לכה"ג, ולא תירצו בפשיטות בשתי בתולות להר"מ עיי"ש ודו"ק. ולכאורה זהו קושיא עצומה. אך לפענ"ד אין כאן קושיא דהרי בכתוב מפורש כי תהיין וגו' האחת אהובה והאחת שנואה וגו' והי' הבן הבכור לשנואה. הרי בעינן שנכיר ונדע מי היא השנואה. ואילו בשתי נשים הרי כל אחת ואחת הויא אהובה ושנואה. שהרי הר"מ כתב שיגרש "לאחת. ומשמע דלאיזה שירצה יגרש וא"כ איך נוכל לומר על אחת שהיא היא השנואה שמא חבירתה היא השנואה ודו"ק:

סימן נג

במשנה (ריש ר"ה) ארבעה ראשי שנים הן. באחד בניסן ר"ה למלכים ולרגלים וכו'. באחד באלול ר"ה וכו'. באחד בתשרי ר"ה לשנים וכו'. ולכאורה יש לדקדק כיון דכללא הוא בידינו דלסדר החדשים אנו מונים מניסן ולסדר השנים אנו מונים מתשרי א"כ הכא במסכת הזאת שבאה לחשוב ראשי השנים לכל דבר לא הוי להו להתחיל מאחד בניסן.

רק הוי להו להתחיל ולהודיע דבאחד בתשרי ר"ה לשנים. והדר א' בשבט. והדר א' בניסן. והדר א' באלול. והתנא התחיל מניסן ואח"כ תשרי. והנה בדרך פשוט י"ל דכיון דלר"א ור"ש אין ר"ה בא' באלול. ולמעשר בהמה הוי ר"ה לדידהו ג"כ בא' בתשרי א"כ אי הוי תני כסדרן א' בתשרי והדר שבט וניסן ואלול א"כ איך יאמר אח"כ ר"א ור"ש אומרים בא' בתשרי. כיון שכבר חשב ברישא כל הראשי שנים שיש ביום א' בתשרי דהיינו לשנים. ולשמיטין. וליובלות ולנטיעה. ולירקות. ולא זכר עוד. א"כ יהא כסתירה מרישא לסיפא דברישא סתם התנא ולא זכר כלל דעת ר"א ור"ש. ובסיפא מייתי דעתייהו. ולא הי' יכול לשנות כסדר הזה רק בזה הדרך. היינו ולדברי ר"א ור"ש גם למעשר בהמה. או בדרך זה ולירקות ולמעשר בהמה כדברי ר"א ור"ש. וכמ"ש במשנה (פ"ה דמנחות משנה ו') אלו טעונות תנופה ואין טעונות הגשה. לוג שמן של מצורע ואשמו. והבכורים כדברי ר"א בן יעקב. והכא נמי הי' צ"ל כלשון זה. ובאמת לא ניחא לומר בלשונות הללו. חדא שהי' מאריך בלשונו דהשתא כששונה כסדרן מא' בניסן ונקט כסדר עד אלול ותשרי א"צ להזכיר תיבות מעשר בהמה רק פ"א כדקתני בא' באלול ר"ה למעשר בהמה ר"א ורש"א בא' בתשרי. משא"כ אילו הוי תנא ברישא בא' בתשרי ר"ה לשנים וכו' ולמעשר בהמה כדברי ר"א ור' שמעון אכתי לא הוי ידעינן דעת הת"ק מתי הוא ר"ה למעשר בהמה לדידי' והי' צריך לומר שוב בא' באלול ר"ה למעשר בהמה. וא"כ הוי אריכות הלשון. ואף דגם השתא הוצרך לשנות ב"פ בא' בתשרי. והוי הלשונות שוין. אפיה י"ל דכיון דכללא הוא דכל היכא דנקט שום דבר אליבא דחד תנא ואומר כדברי פלוני אז הכוונה שההלכה כן הוא. ועיין במנחות שם על המשנה הנ"ל. א"כ שפיר נוכל לומר דלהכי לא רצה לשנות בדרך הזה. משום שמא נטעה לומר מדקתני כדברי ר"א ור"ש. דכן הוא ההלכה. לכן זכר דברי ר"א ור"ש אחר דברי הת"ק בדרך פלוגתא. להורות לנו שאינו סותם ההלכה כדברי ר"א ור"ש. אך לפי דרך היותר נכון נראה לי. ע"פ מה שיש לדקדק קצת על תיבת שנים דהא הי' די לו לומר ארבעה ראשים הן. בא' בניסן ראש למלכים. וממילא הוי ידעינן. דהאי ראשים הוא ראשי השנים. דבמה נוכל לטעות ולפרש באופן אחר. לכן נ"ל די"ל כמ"ש בריש ברכות תנא אקרא קאי. כן הכא קאי התנא בריש המסכת על לשון הקרא דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים. וכתיב ובראשי חדשיכם. וכן וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם. הרי דמצינו בקרא לשון ראשי חדשים לכן אשמעינן דכמו שיש בחדשים י"ב ראשים. כן יש בשנים ארבעה ראשים. ולפי שבכתוב נאמר החדש הזה לכם ראש חדשים דקאי על ניסן. לכן התחיל ג"כ מר"ח ניסן:

סימן נד

ברש"י במשנה (בריש מסכת מגילה) בד"ה חל להיות אחר השבת דהוה לי' י"א. וטפי לא משכחת לה יום הכניסה שלפני פורים מוקדם לו. דמיום הכניסה ליום הכניסה לא מקדמינן. ואין שום ביאור לדברי רש"י הללו. חדא דסותר לכאורה דברי הש"ס (לקמן שם דף ד' ע"ב) שאמרו יום עשירי לא תקנו רבנן. וא"כ טפי מי"א דלא משכחת לה. הוא מטעם אחר. דהיינו מחמת שיותר לא תקינו רבנן ולא משום דמיום הכניסה ליום הכניסה לא מקדמינן. ועוד דהאי סברא דלא מקדמינן מיום הכניסה ליום הכניסה. כבר שמעינן זאת מהמציעתא. דקתני חל להיות ביום החמישי. כפרים ועיירות קורין בו ביום. ולא מקדמינן ליום ב'. שהוא ג"כ י"א. והיינו ע"כ משום דמיום הכניסה ליום הכניסה לא מקדמינן. והנה בס' קיקיון דיונה תירץ בפשיטות. דדעת רש"י ללמדנו בזה. שאין עוד אופן ללמדנו שיהיו מקדימין לי"א. פי' שיהי' משכחת אופן שיחול י"א עוד הפעם. כי הרי כשיחול בחמישי. אע"ג דיום הכניסה המוקדם הוי י"א. מ"מ הא מיום הכניסה ליום הכניסה לא מקדמינן. אבל באמת אין הדעת נוחה לומר שזהו דעת רש"י ז"ל. ומצאתי בס' ראש יוסף על מגילה שפירש בזה דבר יקר. דרש"י בא ללמדנו דכפר מוקף לא הוי בכלל. ולכן לא משכחת טפי מי"א עי"ש ודו"ק:

סימן נה

עיין בש"ס שם דרב שמן בר אבא משום ר"י יליף לי"א וי"ב מדכתיב בזמניהם. ופירש"י דהיינו דהו"ל למיכתב בזמנם. ואייתר לן יו"ד וה"א לרמז על י"א וי"ב. ור' שמואל בר נחמני יליף מדכתיב כימים. ופריך ורב שמו בר אבא מ"ט לא אמר כר' שמואל בר נחמני. ומשני ההוא לדורות הוא דכתיב. והנה ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא. כאומרם ז"ל (תענית דף ט' ע"א) לכן אמרתי לרמז זה בכתוב כי יד על כס יה. מלחמה לה' בעמלק מדור דור. פי' שיש יד ורמז על כ"ס י"ה. דהיינו דהו"ל להכתוב לכסות אותיות י' ה'. ולכתוב רק בזמנם. אלא ע"כ באין ללמד על י"א וי"ב. אבל אין למדין מדכתיב כימים כי מלחמה לה' בעמלק מדור דור. וא"כ ההוא לדורות הוא דכתיב. וזהו רמז נכון:

סימן נו

עוד אמרו שם וז"ל אימתי בזמן שהשנים כתיקונן וישראל שרויין על אדמתן. ולכאורה יש ללמוד מזה שכישראל מקדשים החדשים ע"פ הראי' הוא דוקא בזה רצון השי"ת ביותר מכפי שאנו מקדשין בזמן הזה ע"פ החשבון אע"ג דהחשבון ודאי מדוקדק הוא אמת לאמיתו. בלא שום חשש כלל. אפ"ה לא קרי לה בש"ם שנים כתיקונן. וזהו דבר חדש:

סימן נז

צ"ע על הש"ס (שם ע"ב) ואימא בתליסר ומשני כשושן. והא עדיפא הו"ל לתרץ י"ג זמן קהלה לכל היא. וגם עיירות אם ירצו בי"ג מי לא יכלו לקיים. ובאמת יש לעיין איך יהי' דין יום י"ג לכל המקומות. והרי במשנה מבואר רק כשחל בשלישי דאז יום הכניסה י"ג. ולמה לא יקראו גם הפרזים ביום הכניסה:

סימן נח

אלא שושן דעבדא כמאן לא כפרזים ולא כמוקפין. והלשון אינו מובן כלל דהרי עבדא כמוקפין. והכי הו"ל למימר היאך עבדא דלא כפרזים. ואולי י"ל שהכוונה לא כפרזים לגמרי. ולא כמוקפין מימות אחשורוש. אחרי שגם במוקפין מימות אחשורוש אמרת דקורין בי"ד. א"כ שושן אין לה להיות בדרגא אחרת מאלו שתי הדרגות. מפרזין לגמרי וממוקפין מימות אחשורוש. ודוחק:

סימן נט

אמר רבא פשיטא לי עבודה ומת מצוה. מת מצוה עדיף מלאחותו. ת"ת ומת מצוה מ"מ עדיף (שם דף ג' ע"ב). צ"ע דהא זהו מיותר לגמרי כיון דכבר הוכיח הש"ס דת"ת דיחיד קיל מעבודה וא"כ כיון דפשיטא לי' לרבא דמ"מ דוחה עבודה כ"ש שדוחה ת"ת דיחיד וא"כ ל"ל למימר עוד ת"ת ומ"מ. מ"מ עדיף. וצ"ע:

סימן ס

אלא סמוך אע"פ שאינו נראה היכי משכחת לה (שם). יש לעיין דקארי לה מאי קארי לה. וכי לא ידע לפרש כגון שיושבת בנחל. אך נראה לפרש בדרך זה. דהמקשה סבר דלאלו היושבין בכרך הוי נראה. ולכן הקשה היכא משכחת לה שיהיה סמוך ולא נראה דאפילו אם היא או הקטנה הסמוך לה יושבת בנחל נמי ודאי א"א שלא יהי' נראה לכן, חידש לו המתרץ דיש בזה פירוש אחר. והוא סמוך לו ונראה עמו. והיינו שאנו רואים בחוש שכשיושבת עיר גדולה על ההר הנה העיר נראית למרחוק להבאים בדרך גם אם רחוק עוד כמה מילין להעיר. וגם הטבע מעיד שאז גם הפסק מיל אין מפסיק ונראית להנוסעים כאילו היא עיר אחת בלא הפסק כלל וכן סמוך ממילא אם כל הכרך וגם הסמוך לו יושבים בנחל אז אין נראה כלל להנוסעים מרחוק גם אם הם סמוכים זה לזה ממש כיון שגם עיקר הכרך אין נראה. וזהו שחידש לו המתרץ שנראה דקאמר אין הכוונה שיהא נראה לתושבי העיר רק הכוונה שיהא נראה להבאים בדרך מרחוק:

סימן סא

עיין בתוס' (שם דף ו' ע"א) ד"ה טרטיאות וקרקסיחות מ"ש שם. ומזה יש להביא סמוכים למ"ש בספרי כאן בח' או"ח לענין השאלה אם מותר לעשות ביהמ"ד מבית זונות. דזה תלוי בהשיטה שהביאו כאן התוס' די"מ שילמדו בהם תורה בבתי עכו"ם ממש א"כ כ"ש באלו דמותר. וגם אליבא דהמסקנא י"ל דרק בבתי ע"ז אומרים התוס' אבל בבתי זמה מודים דשרי עיי"ש:

סימן סב

עיין (ריש יבמות מן דף ג' עד דף ח') היטב בכל הסוגיא הזאת העמוקה והרחבה שפלפלו בזה הרבה האמוראים ובכל הסברות שנאמרו ונשנו שם הרבה מאוד למה איצטריך הכתוב למיכתב "עליה למיסר ערוה במקום מצוה. והי' הס"ד דש"ס שם בכל הסוגיא דלהכי איצטריך עליה. דאל"כ הייתי אומר דיבוא עשה דיבום וידחה ל"ת דערוה אע"ג דהך ל"ת היא ל"ת שיש בה כרת אפ"ה הוי ס"ד דעשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ג"כ. ובסוף הסוגיא בא רבא וחידש והעלה דלערוה גופא לא צריך קרא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. רק ע"ז בעינן הקרא דעליה למישרי צרה שלא במקום מצוה עיי"ש. והנה לפענ"ד נראה דהלכה כרבא בזה דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. אע"ג דבש"ס לא איפסק הלכתא בהדיא כרבא. וכן גם ברמב"ם לא נמצא מבואר בהדיא האי דינא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בה כרת. אפ"ה נ"ל דודאי הלכה כרבא בזה דהנה קיי"ל בכמה דוכתי בש"ס וטושו"ע דכל היכא דאיכא תרי לישני בדאורייתא אזלינן לחומרא. ובדרבנן אזלינן בתר בתרא. וכאן הא רבא הוי הלישנא בתרא. ועוד ראי' דהא איתא בטושו"ע (יו"ד סי' רצ"ב) דכיון דרב אשי שהוא בתרא פוסק הכי פסקינן הלכתא כן דהוא בתרא. עיי"ש. ולפ"ז הנה התוס' (כאן דף ג' ע"ב) ד"ה טעמא וכו' בסוף הדבור כתבו שם להוכיח דרב אשי (שם דף ח' ע"ב) במסקנא דפריך והאי עליה לאיסורא אימא להתירא. דעל רבא דמסיק שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת פריך עיי"ש היטב. וא"כ מדמפלפל רב אשי שהוא בתרא אליבא דרבא ע"כ הכי קיי"ל כרבא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת ולהבין דבר. מתוך דבר נ"ל ע"פ דברי התוס' (פסחים ד מ"ז ע"ב) בשם הריב"א וכן הביאו התוס' דברי הריב"א הללו (חולין דף קמ"א ע"א) ד"ה לא צריכא וכו' שהריב"א סובר דאע"ג דקיי"ל דאין עשה דוחה רק ל"ת לחוד. אבל עשה ול"ת אינו דוחה [ויבואר להלן בעזה"י]. אפ"ה אם עשה עשה ודחה הל"ת והעשה לא עבר רק על העשה לחוד. אבל על הל"ת ודאי לא שייך לומר שעבר על זה. דהא העשה דוחה הל"ת. אבל התוס' חולקין שם על זה ועיין במל"מ (פרק א' מהלכות שופר הלכה ד') דמסתפק בזה. ושוב נזכר דחקירה

זו כבר מפורשת בתוס' הנ"ל. ומסיק שם שגם התוס' מודים להריב"א בזה רק דפליגי לענין סברת הואיל הנאמר בש"ס בכמה דוכתי עיי"ש היטב. ועיין גם בנוב"י מהד"ק בסוף הספר בהשמטה לשאלת חתן המחבר. והגאון הנוב"י שם בתשובתו לחתנו האריך לפלפל ברב כחו והעלה שגם הרמב"ם אזיל בשיטת הריב"א דאין עובר על הל"ת ומכ"ש דלא לקי על מה שעבר על הל"ת. דלא עבר רק על העשה לחוד. ואין לוקין על עשה. וא"כ לפי כל המבואר יוקשה לנו מאוד על דברי רבא כאן לפי שיטת הריב"א דמאי מתרץ רבא ומדחה כל מה דהוה ס"ד מעיקרא דאיצטריך קרא דעליה לאסור ערוה בזה. ואשמעינן דלא איצטריך קרא להכי דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. הרי להריב"א עדיין אין די בזה לחוד לידע דערוה אסורה שלא במקום מצוה בלא יתורא דקרא. דהא נהי דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת אפ"ה לשיטת הריב"א והמל"מ אי עבר ונשא במקום מצוה הוי אמינא דרק כרת מיחייב אבל לא לקי מלקות על הל"ת בכה"ג. דהא לשיטת הריב"א הרי זה דמי ממש להדדי דכמו שאין עשה דוחה ל"ת ועשה כן לא דחי ל"ת שיש בו כרת. וא"כ כמו דהתם דאם עבר וקיים העשה אינו עובר רק על העשה אבל הל"ת נדחה לענין זה דלא לקי עליה כן ה"ל אם עבר וקיים העשה במקום מצוה לא חייב רק כרת אבל מלקות לא לקי דלענין זה שפיר נדחה הל"ת. ומש"ה שפיר איצטריך שוב קרא דעליה ללמד שהנושא ערוה במקום מצוה דמחויב מלקות נמי דאין העשה דוחה הל"ת הזאת שיש בה כרת כלל גם לענין המלקות. והל"ת במקומה קאי דחייב מלקות וכרת וכמ"ש במשנה (מכות ריש פ"ג) ואלו הן הלוקין הבא על אחותו וכו'. ויותר יש לבאר הקושיא הזאת אליבא דהלכתא כשנעיין היטב בפרטיות עונשי הלאוין:

דהנה תמן תנינן (בריש מס' כריתות) שלשים ושש כריתות בתורה. ומנה שם הבא על אחותו וכו' ועל הנדה וכו' וטמא שאכל הקודש וכו' עד אחר הסך בשמן המשתה. ולכאורה מדמנה המשנה כל הנך כריתות משמע לכאורה דדין מלקות אין בהם. אבל בפי' המשנה להרמב"ם ז"ל כאן ובריש פ' אלו הן הלוקין. ועיין גם בתפארת ישראל כאן במשנה זו ובחידושיו הנקרא בשם סוגר העונשין בס' נזיקין (בסוף מס' סנהדרין) כללא רבתא בזה דסדר הדברים כך הוא דודאי כל חייבי כריתות יש בהן מלקות כדתנן כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן אלא תורף הדברים כך הוא שאם היו עדים שהתרו בו דאז חייב מלקות ונפטר מכרת. ואם לא התרו בו אז חייב רק כרת ולא מלקות עיי"ש היטב. ושמור זאת כי זהו עיקר וכלל גדול. וא"כ לפ"ז רבתה הקושיא וגדלה התימא דלשיטת הריב"א קשה על רבא מה מועיל הא דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת הא עדיין י"ל דרק הכרת עומד במקומו. פי' דאפילו אם התרו בו העדים התראה גמורה

אפ"ה לא מחייב רק כרת ולא מלקות דהא העשה דוחה את הל"ת לחוד. ונשאר רק הכרת שיש בל"ת הזאת שלא הי' בכח העשה לדחות הכרת א"כ דומה כלא התרו בו א בהל"ת רק כרת לחוד. כן גם בהתרו בו. ולהכי איצטריך קרא דעליה דבא ללמדינו למיסר ערוה גופא. א"כ שוב שפיר ידעינן שאם ייבם אחותו דומה כמו שנשא אחותו דהוי לאו שיש בו כרת ודאין עשה בזה כלל ואם התרו בו לוקה ונפטר מכרת וכן הכא כיון דלא הוי מצוה כלל אם התרו בו לוקה. והנה כדי לבוא לתרץ הקושיא החמורה הזאת על דברי הריב"א שלא יסתרו מדברי הש"ס הנ"ל וטרם אתחיל לחלק הך דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת מדין דאין עשה דוחה ל"ת ועשה בסברא ישרה ויכונה יש להקדים בזה מה שנפלאתי מאוד שלא מצאתי עוד חקירה זו בראשונים ואחרונים דהנה הא איפסיקא הלכתא כר' יוחנן (במס' יומא) דחצי שיעור אסור מן התורה ועיין חולין (דף צ"ח ע"א). וכמבואר בר"מ (פ"א מהלכות חמץ ומצה הלכה ט') וכן נפסק עוד בכמה דוכתי בר"מ ז"ל דשיעורים לא נאמרו רק למלקות ולקרבן. אבל לאיסור גם על חצי שעור עובר כמו על שיעור שלם. ועיין נמי בר"מ (פ"א מהלכות גניבה). ובכ"מ שם. ובהל' גזילה ואבידה דהגונב והגוזל מחבירו פחות משוה פרוטה עובר על לאו דלא תגזול ולא ניתן להישבון. ועיין במל"מ שם. ובסמ"ע וש"ך בענין זה. וא"כ איך יהי' הדין לענין קיום מצות עשה אם אכל אדם חצי זית מצה. או לא תקע כשיעור תקיעה. או לקח אתרוג פחות משיעור אגוז. אי אמרינן שקיים בזה מצוה כל דהו:

ולפי הנראה משיטות הש"ס והפוסקים מבואר שאין בזה שום שם מצוה כלל. אפילו התחלה כל דהוא. וכמעשה קוף בעלמא דמי. ועיין בש"ס ובטושו"ע (יו"ד סי' רס"ד) מל ולא פרע כאילו לא מל. וא"כ הרי דגם במידי דאית בי' צערא טובא אפ"ה כל שלא נגמר הדבר בשלמות אין שייך לומר שיחול על זה שם מצוה כלל גם כל דהוא. אבל לא כן בל"ת דכל שבלע חלב או דם לתוך פיו אף אם לא טעם רק משהו בעלמא ג"כ עבר על איסור תורה. ובאמת כעת מצאתי אחר זמן כביר בשו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן י"ח) ממש כדברי שאין על זה שום שם מצוה. וכן מבואר נמי בשו"ת חסד לאברהם עיי"ש בדבריהם. אך אכתי טעמא בעי למה נשתנה דין העשה מהל"ת. וצ"ל דהיינו טעמא דמצות עשה לא נקרא קיום המצוה עד שיהי' נגמר המצוה והעשייה ככל הצורך. וכל זמן שלא נגמר עשיית המצוה כפי הצורך לא נקרא כלל גם תחלת המעשה. וזמן קיום המעשה ג"כ לא בא עד שגמר המצוה בשלמות שאז בא זמן הקיום. אבל קודם לא בא עוד זמן הקיום. וכמו שהתוקע שופר ותקע חצי תקיעה קודם אור היום ואח"כ האיר היום דודאי שבזה שתקע קודם היום לא קיים כלל ממצוה הזאת. כן נמי אם תקע חצי

תקיעה באמצע היום ג"כ לא קיים כלל מזה. וזהו ג"כ מה שאמרו ז"ל אין המצוה נקראת אלא על שם מי שגומרה פי' דזמן העשה לא בא רק אחר שנגמרה המצוה. אבל לא קודם לזה כלל. וכעין הא שאמרו שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף וכן אין לשחיטה אלא לבסוף. וכל שלא נשחטו רוב שני הסימנים עדיין אינה זבוחה משום האי כל דהוא שלא נשחט עדיין וכמו שיראה המעיין בזה בהלכות שחיטה. ודו"ק. אבל לא כן במצות ל"ת דכל שהאדם מתחיל לעבור על צווי השי"ת אז גם קודם שגמר העבירה כולה אפ"ה כבר הוא נקרא עובר על רצון בוראו המשלחו. כי השי"ת צוה עליו שלא לעשות זה כלל וכלל. אך לענין קרבן ומלקות ומיתה לא מתחייב עד אחר שיגמר את כל העבירה כולה. אבל לענין העבירה ודאי חלה העבירה מתחלתה כשמתחיל לעבור עליה מיד נקרא העובר על מעשה כל דהו בשם עובר על המצוה. ויש להסביר בקיצור הסברא הזאת דבל"ת שהעבירה היא בקום ועשה א"כ הרי גדול כח המעשה. עד שתיכף כשמתחיל לעבור חל עליו העבירה. אבל קיום מ"ע שביטול המצוה אינו תלוי רק בשב ואל תעשה וכל שלא עשה נקרא מבטל המצוה. וא"כ מש"ה שפיר אמרינן דכל זמן שלא נגמר המצוה עדיין לא עשה שיותר נוח לומר שהוא עדיין בשב וא"ת ודו"ק:

ועכ"ז אביא ראי' ברורה לזה הסברא מדברי רש"י (בר"ה דף ז' ע"ב) ד"ה והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקא חשיב ופירש"י דקס"ד זמן בל תאחר לאו מאורתא הוא כשקדש היום חייל אלא עד שתבוא שעה שהיא ראוי' להביא נדרים. ואין זאת עד שיקריב תמיד של שחר שאין קרבן קודם לו ומשנינן לאתויי מעיקרא מיחייב וקאי ולא הוקבעו רגלים לבל תאחר לענין הקרבת קרבן. אלא לענין מיחל עלי' בל תאחר ומאורתא נמי חייל עכ"ל רש"י ז"ל. והנה המעיין היטב וישים עיונו בדברי רש"י ז"ל הללו יראה בלשונו דאם לענין הלאו חל עליו מאורתא תיכף. אבל לענין העשה של הקרבת קרבן לא חלה עליו עד שהאיר היום והקריב התמיד. שאז נתקיים העשה של הקרבן דוקא. דזמן ל"ת בא תיכף וזמן העשה לא נגמר עד שגמר כל המעשה בשלימות. ולפ"ז יהי' מתורץ בזה שפיר שיטת הריב"א מהקושיא החמורה הנ"ל דבשלמא בל"ת ועשה שפיר קאמר הריב"א דבעבר ודחה בהעשה את הל"ת ועשה דלא לקי על הל"ת ואפילו שום עונש ליכא בשביל הל"ת. משום שהל"ת והעשה אין באין כאחת. שהרי הל"ת באה מיד קודם שיגמור עשייתו כדין כל חצי שיעור והעשה באה דוקא אחר גמר העשי'. ולדוגמא נאמר כגון החורש ביו"ט. א"כ כשהתחיל לחרוש עבר מיד על הל"ת. והעשה דשבות לא ביטל עד שגמר עשייתו. ומש"ה סובר דבחורש וכסה דם בחרישתו אין עליו עונש בשביל הל"ת לחוד. אבל בהך דרבא שסובר דאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת. דבאופן זה הל"ת והכרת באין כאחד

ברגע אחת. מש"ה כיון שאין העשה דוחה הכרת שוב אינה דוחה גם הל"ת לחוד. דאיך תחלקם זה מזה לומר שנשאר הכרת ולא הל"ת כיון ששניהם באין כאחד וברגע אחת חלו ממש. והכרת בא בשביל הל"ת א"כ אין מציאות כלל לחלקם זה מזה. וזה ברור:

אמנם מה שיש לעיין בזה דהנה תמן תנינן (מכות דף כ"ג ע"א) כל חייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן כיון שנלקה הרי הוא כאחיך. דברי ר' חנניא בן גמליאל עיי"ש בש"ם. והקשו כל המפרשים איך יצוייר שני ההלכות האלו. מה שבמשנה הזאת נקט דחייבי כריתות שלקו נפטרו ידי כריתתן. והא דקיי"ל דחייבי כריתות לוקין. הלא ממנ"פ כיון שחייבי כריתות לוקין. א"כ כיון שנלקו הרי נפטרו מידי כריתתן וא"כ כרת שוב היכי משכחת לה. דהא בהמלקות נפטרו מן הכרת ולהסביר זה הנה מבואר הוא בדברי הפוסקים להמעיין היטב דכך הוא הסדר דבאמת שניהן יחד לא יבואו לעולם דאי אפשר שילקה ויתחייב כרת ג"כ. דאין אדם נענש בשני עונשין. עיין בר"מ בפי' המשנה בריש פ' אלו אין הלוקין. רק היכא שהיו עדים והתראה אז חייב מלקות ונפטר מן הכרת. ואם הזיד בלא התראה אז לא ילקה בשום אופן רק מחויב כרת לחוד ודו"ק. וא"כ לפ"ז מתורץ שפיר דבאמת כרת ומלקות באין כאחד. דהא לא יצוייר כלל שילקה ויתחייב כרת ג"כ דנימא דחיובן אין באין כאחד אלא הכרת תלוי בהמלקות שאם נלקה נפטר מהכרת א"כ שפיר אמרינן ששניהם באים כאחד. א"כ שפיר אמרינן כנ"ל דאם לקה אין בו כרת. ואם יש בו כרת דהיינו שלא התרו בו הרי אין בו מלקות. ומש"ה כיון שאין העשה דוחה ל"ת שיש בו כרת אליבא דרבא הלא בין שהתרו בו לא חייבם אחותך כי אסורה עליך ואין העשה דיבום דוחה את האיסור הרי שפיר לקי דהא ע"כ הכרת שבו והל"ת והמלקות באו כאחד. דהא אחר שילקה לא יתחייב עוד כרת. ובין אם לא התרו בו הא לא לקי כלל ורק כרת לחוד הוא דמתחייב. ושפיר ניחא ודו"ק:

הן אמת כי המעיין בהגהות המשנה למלך (פי"ז מהלכות סנהדרין הלכה ז') יראה ממש היפיך מדברינו הנאמרים לעיל שפלפל שם בהא דאמרו דחייבי כריתות שנלקו נפטרו מידי כריתתן שזהו רק בלאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין. ששם לא יצוייר שיתחייב מלקות מדינא דאם בהתראה הרי חייב מיתת ב"ד ואם בלא התראה הרי חייב כרת. אז שפיר אמרינן כיון שנלקה נפטר מן הכרת. אבל הכרת שיש בחלב ודם וחמץ בפסח ויוהכ"פ ואחותו ואחות אשתו וכדומה שאין בזה מיתת ב"ד רק כרת אם לא התרו בו. ואם התרו בו מלקות נמי. אז אם היתה התראה הרי מחויב ודאי מלקות מדינא דאע"ג דנלקה אפ"ה חייב אח"ז כרת נמי וא"כ זהו שלא כדברינו. אמנם אף שידוע ההגהות שבמל"מ הם ממרן הגאון החכם צבי ז"ל אשר רב גוברי'. ולפי דבריו י"ל בזה דל"ת שיש

בו כרת דומה ממש לל"ת ועשה דהא גם המלקות והכרת באים זה אחר זה ושניהם עליו. אפ"ה לפענ"ד אם כי עפר אני תחת כפות רגליו יראה דאישתמיטתי' הכא ש"ס מפורש (מגילה דף ז' ע"ב מכות דף כ"ג ע"ב) דפרכינן שם על ר' תנינא בן גמליאל שסובר דחייבי כריתות שלקו נפטרו מכריתתן דהא תנן אין בין שבת ליוהכ"פ אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו בהכרת. ואם איתא דנפטרו הלא אידי ואידי בידי אדם הוא. עכ"ל הש"ס עיי"ש. ואם איתא כהחכם צבי [וגם המהראלנ"ח עיי"ש בההגהות] דהיכא שאין מיתת ב"ד רק כרת לא אמרינן דנפטרו במלקות מידי כריתתן אלא לוקין וגם נכרתים א"כ לק"מ קושית הש"ס על ר' חנינא בן גמליאל דהא לא אמר רחב"ג אלא היכא שיש מיתת ב"ד כמו הבא על א"א או שעשה מלאכה בשבת שאם התרו בו חייב מיתה בידי ב"ד אבל אכל ביוהכ"פ שאין שם מיתת ב"ד שפיר מודה גם רחב"ג שלא נפטר מן הכרת ודו"ק וזה ברור. ועיין ברש"י (מכות דף כ"ג ע"ב) ד"ה רב אשי שכתב ואם הזיד בלא התראה הוי בכרת. ולדברי החכ"צ הרי גם אם התרו בו ונלקה עדיין חייב כרת נמי ובאמת צע"ג על הני תרי אשלי רברבי הח"צ והרלנ"ח מש"ס מפורש הנ"ל. ולפ"ז הדר התירוץ הראשון למקומו ודו"ק:

סימן סג

הרשב"א א בחידושיו חקר אם נדרה הנאה מהיבם איך הדין אם מותרת להתייבם לו אם לא. ומסיק דאין עשה דיבום דוחה ל"ת ועשה דנדרים. וכן הקשה בס' החינוך להרא"ה ז"ל על סוגיא הזאת (פ' יתרו מצוה ל') וז"ל שם ואם תשאל הנודר מהמצוה למה לא יבוא העשה וידחה הלאו. וי"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה עיי"ש היטב והנה על הרשב"א נפלאתי דהלא לכאורה דין הנדר דמי לאיסור נדה דקיי"ל בתוס' ריש פרקין שאינה פוטרת משום דיש היתר בטבילה א"כ גם בנדרים הא יש היתר בשאלה. ועוד יש להקשות על הרשב"א והחינוך מש"ס מפורש (יבמות דף ה' ע"א) דבנזיר מצורע דוחה העשה דמצורע את הל"ת והעשה שבנזיר משום דישנו בשאלה. אלמא דעשה ול"ת שישנן בשאלה נדחין מפני עשה. וא"כ איך החליטו לומר דבנדרים אין עשה דוחה ל"ת ועשה. ולכאורה זהו קושיא נפלאה. אך האיר ה' את עיני לתרץ דבריהם הקדושים והוא ע"פ מה שידוע לנו מהסוגיות דמסכת נדרים דמקור החילוק בין שבועה לנדרים. דשבועה חלה על גוף האדם בעצמו כמו כל המ"ע שבתורה דהמה רק חלין על נפשו של אדם. אבל נדרים המה חלין רק על דבר הנידור והנאסר. ולא על הגוף. וכמו שאמרו (ריש נדרים דף ב' ע"ב) דנדרים איסור חפצא. אבל שבועה הוי איסור גברא. ומשום סברא זאת חלין נדרים על דבר מצוה כמו הנודר שלא לאכול כזית מצה. הרי חל האיסור על עצם הלחם הזה. כי מעולם לא הי' עוד על הלחם שום מצוה שיהי' נאכל רק המצוה

היא על האדם שיאכלנו ולא על הלחם. ולכן שפיר חל הנדר על המצוה. אבל שבועה אין חלה על המצוה כי המצוה היא על האדם וגם השבועה היא על האדם. וא"כ שפיר מתורץ הקושיות הנ"ל דלהכי אינו דוחה עשה דמצה את הל"ת והעשה דנדרים משום שהעשה דמצה חלה על האדם והל"ת והעשה דנדרים חלים על החפץ ואין באים יחד על גוף אחד. ודו"ק. וכן לענין מ"ש הרשב"א דלא אתי עשה דיבום שהיא על נפשו וגופו של אדם וידחו את הל"ת והעשה שנדרה שלא תתייבם לו שחלו רק על הנאת תשמישו כידוע. וזהו סברא אמיתית. אע"ג דלכאורה א הלשון מדוקדק עדיין במה שהוצרכו לומר עשה ול"ת אבל הכוונה אמת בעז"ה. ולפ"ז מתורץ היטב הסתירה מהש"ס הנ"ל. דהרי חזינן דעשה דמצורע דוחה הל"ת ועשה דנזיר משום שישנו בשאלה. וה"נ נימא שידחה את הל"ת ועשה דנדרים. דהרי נדר ישנו בשאלה כמו נזיר כמ"ש לעיל. אבל לפ"ז לק"מ. דבשלמא עשה דמצורע חלה ממש על הגוף של הנזיר וכן העשה והל"ת דנזיר דהיינו קדוש יהי' גדל פרע שער ראשו דודאי זה קאי על חלות גופו. וכן הל"ת תער לא יעבור על ראשו ברור שכוונה התורה דחל על גופו של הנזיר שלא יגלח בתער. ודו"ק. ומש"ה היתה ההלכה דדוחה העשה דבגוף הל"ת והעשה דבגוף משום שישנה בשאלה. אבל העשה דגוף תדחה ל"ת ועשה שבאיסור חפצא זהו ודאי שאין דוחה ודבריהם צדקו יחדיו ודו"ק:

סימן סד

עיין (יבמות דף קט"ו ריש ע"ב) ברש"י בד"ה וקאמרי אבל אי לא אמרו סימנים לא. דחיישינן דילמא אחרים. דמים משנים צורת הפנים ואינו ניכר עכ"ל עיי"ש והתוס' הקשו על זה הלא מים מיצמת צמתי. והנה המרדכי כתב כאן האי וקאמרי סימנים "ואו המחלקת היא כמו "או קאמרי סימנים ויש גורסין אי נמי קאמרי סימנים. ולפי הך גירסא איירי הש"ס בהדיא דלא חזיוהו לאלתר. והנה כל היכא דלא קאמר לאלתר אז הוי אישתהי. והרי הרי"ף סובר להדיא דכל דלא חזיוהו בשעתא לא מהני כמו שהביא הב"י בשם הריב"ש אליבא דהרי"ף. וא"כ לפ"ז י"ל נמי דגם רש"י ז"ל סובר כן ולהכי לא כתב רש"י ז"ל שהמים גורמים שישתנה פניו יותר מאילו הי' מונח ביבשה. דהיינו אף בתוך ג' ימים לטביעתו כל דאישתהי ולא חזי לאלתר. ובזה נראה לפענ"ד לפרש דברי התוס' בדבור שאח"ז המתחיל וקאמרי סימנים שהקשה הר"ח הלא נשיו ב"א מתירין אותן בטביעת עין לחוד והכא בעינן סימנים. לכאורה קשה הא איכא למימר דהכא משום דאידחיא האיבעיא והתם אליבא דהמסקנא שנפשטה האיבעיא. דהרי בלא"ה ע"כ איפשיטא האיבעיא לשיטתם דהא הם מתירים בטביעת עין בגופו שלם בלא קברתיו.

וע"כ דהיינו כדעת הראב"ד המובא בנימוק"י שם. וא"כ גם הכא בעיקר הקושיא נימא הכי. ועוד יש לדייק בדבריהם ז"ל שסיימו בשם הר שכן מפרש המשנה (דף ק"כ) ג"כ. דמה הכריחם לומר שגם שם אומר הר"ת פי' המשנה הכי ומה תלוי זה בזה. אך זהו שאמרתי לעיל דהכא איירי הש"ס דאישתהי דאז הוי הדין דומה ממש לאחר ג' ימים ביבשה. וע"ז הקשו התוס' הלא נשי בני אדם נושאין ע"י ט"ע ונהי דאיפשיטא האיבעיא אבל עכ"פ אישתהי ומאי י"ל בזה הלא איסור אחר הוא ולא מצד בדדמי. וע"ז תירצו שפיר דהכא איירי כשצורתו וגופו שלם דאז יפה ניכר אפילו אם אישתהי. והא דאמרו בש"ס דבעינן סימנים איירי כשנשחת ולא נשאר אלא מה ששנו שם. והיינו רק לשיטת הר"ת שסובר גם ביבשה שאחר ג' ימים מהני כשגופו שלם וגם צורתו. ולכן הוצרכו לסיים בלשונם ואפילו אחר כמה ימים ודו"ק:

סימן סה

קשיא לי על הרשב"א בחידושיו לנדרים (נדרים דף ט"ו) שנראה מדבריו להדיא דאפילו במצוה שיש בה הנאת הגוף נמי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו כיון שא"א לעשות המצוה רק כשיהנה. והא דאמרינן הנודר ממעין טובל בו רק בימות הגשמים אבל בימות החמה לא הוא רק איסור מדרבנן גזירה שמא ישהה אחר הטבילה וכמו דאמרינן (שם דף ל"ט) גזירה שמא ישהה בעמידה. [וכן מצינו כעין גזירה זו בש"ס (פסחים דף ח' ע"ב) דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה. עיי"ש. וכן (ביבמות דף כ') שגזרו ביאה ראשונה אטו ביאה שניה דאז ליכא מצוה. וה"נ דכוותה] וכמ"ש בס' שער המלך הלכות לולב עיי"ש ולכאורה מאוד תמוה דא"כ למה איצטריך קרא למישרי כלאים בציצית משום דעשה דוחה ל"ת תיפוק לי' כיון שאין נחשב להנאה כלל להרשב"א ז"ל משום דמצות לאו ליהנות ניתנו א"כ הא אין בו איסור כלאים כלל דהא קיי"ל דמוכרי כסות מוכרין כדרכן. משום דאין נהנים. וגם היכי מייתינן בש"ס (ריש יבמות דף ד' ע"א) ראי' מזה דעשה דוחה ל"ת הא אין בזה ל"ת כלל כיון דכל איסור כלאים לא נאסר רק במקום דאיכא הנאה דוקא וכמו דקיי"ל בקשין שאין בו משום כלאים משום שאין בו הנאת לבישה וכמבואר בש"ס (ביצה דף ט"ו. יומא דף ס"ט) דהני נמטא גמדא דנרש שריא וכן בבגדי כהונה שרי מהאי טעמא. אך נלפע"ד לתרץ זה בשני פנים. א) י"ל דהרשב"א ז"ל סובר כדעת הר"ת ריש יבמות דגם בטלית הפטורה מציצית כגון בלילה או כסות של נשים ג"כ אין בו משום כלאים והתם הא ליכא מצוה ואפ"ה אין בו משום כלאים וע"כ משום דילפינן מקרא דלא תלבש שעטנז וגו' גדילים תעשה לך וגו' דעשה דוחה ל"ת. והיינו כיון דלאנשים הותר גם לנשים הותר. ב) או י"ל דהרשב"א ז"ל לשיטתו אזיל בחידושיו

(לביצה דף ט"ו) שהסכים לשיטת הר"ת ביומא שם דהא דקשין שרי הוא רק בהצעה שאינו אסור אלא מדרבנן אבל בלבישה או בהעלאה שהוא מה"ת גם בקשין אסור וא"כ י"ל דכיון דאיסור כלאים גם בלא הנאה אסור לדידהו לכן שפיר איצטריך קרא ע"ז והא דמוכרי כסות מוכרים כדרכם היינו משום דהתם אינם מכוונים כלל ללבישה והוי דבר שאין מתכוין ושרי אך הראשון נ"ל עיקר דבאמת משמע דלעולם כל שלא נהנה בכלאים שרי לכ"ע. והרה"ג הר"ר שלמה הכהן מווילנא השיב לי לתרץ בשני פנים אחרים. א') דהא דמצוות לאו ליהנות ניתנו הוא רק במצוה חיובית. אבל בציצית הא יכול ללבוש בגד בלי ד' כנפות וא"כ היכא שלובש בגד של ד' כנפות דחייבת בציצית התם שפיר מצות ליהנות ניתנו. א') או שי"ל דהא דמצות לאו ליהנות ניתנו הוא רק במקום שהאיסור הוי רק איסור הנאה לחוד כמו הנודר ממעין או שאומר קונם הנאת תשמישך עלי או קונם הנאת סוכה. אבל באיסור שעיקר איסורו הוא באכילה כדרך הנאה או בלבישה בדרך הנאה התם גם אם תצטרף מצוה הוי גם בהמצוה הנאה שפירתא כיון דהרי אכל כדרך הנאה ולבש בדרך הנאה. וראי' דאל"כ איך הקשו התוס' (קידושין דף ל"ח ע"א) למה לא אכלו מצה מחדש ומשום דעשה דוחה ל"ת ותירצו דעשה דלפני הדבור אינו דוחה. והרי להרשב"א למה לא אכלו גם בלי דיחוי דהרי הל"ת דחדש אם הי' שלא כדרך הנאה מותר וא"כ אם נימא מצות לאו ליהנות ניתנו הרי הי' שלא כדרך הנאה. אלא ודאי דבכה"ג אמרינן ליהנות ניתנו עכ"ל הג' הנ"ל. אבל לפענ"ד זה אינו דהרי מה שייכות מצות דאכילה לנ"ד. דהתם מי איכא למ"ד לומר מצות לאו ליהנות ניתנו. אדרבה להיפוך שאם לא נהנה הא לא קיים המצוה כלל. דהרי עיקר סדר המצוה ורצון השי"ת כך הוא. שיאכל ויהנה דוקא. ואם אכל המצה שלא כדרך הנאה הרי לא יצא כלל. וכן מבואר להדיא במל"מ (פ"ה מהלכות יסודי התורה) ד"ה יש לחקור. ובאור חדש (פסחים דף צ"ה ע"א) ד"ה אינם. וכן משמע לדעתי מדברי רש"י ז"ל (ר"ה דף כ"ח ע"א) עיי"ש בסופו. משא"כ בציצית ודאי י"ל מלל"נ. אלא הנכון כמ"ש בעזה"י:

סימן סו

במשנה (גיטין דף נ"ה ע"ב) לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעה"ב מקחו בטל. ובגמרא (שם נ"ח) אמר רב לא שנו אלא שאמר לו א חזק וקני. אבל כתב לו שטרא מקחו קיים. ושמואל אמר אפילו בשטרא נמי לא קנה. עד שיכתוב לו אחריות. נימא תיהוי תיובתא דרב. לקח מן האיש וחזר ולקח מן האשה. מקחו בטל [מפני שיכולה לומר נחת רוח עשיתי לבעלי] עד שיכתוב לו אחריות. ומשני מאי אחריות שטרא עכ"ל הש"ס. והנה יש להאריך בזה. א) למה לא הביא הר"מ ז"ל הך דינא בדבריו (בפ"י מהלכות גזילה)

בדין סיקריקון. ושם ן חילק בזה כלל. רק (בפי"ד מהלכות טוען הלכה ב') הביא שמי שהוחזק גזלן על השדה זו אע"פ שהביא ראי' שהודה הבעל בפני עדים שמכר לו שדה זו אין כלום. ולא זכר כלום אם כתב לו אחריות נכסים. וכן עמד ע"ז לח"מ כאן. ועיין במ"מ (פ"ו מהלכות מכירה) שעמד על זה ועוד דהא ודאי דהפלוגתא דרב ושמואל לא קאי על מה שתקנו ב"ד של אחריהם שיטול בעל השדה שליש במעות או בתוך י"ב חודש הוא קודם. דא"כ לא הי' מקום כלל לומר בזה שלא יקנה אליבא דשמואל בכתב לו שטרא. משום שהשני ניח לי. כיון שאין נ"מ לו מזה. דבלא"ה נמי לא יטרוף ממנו שדהו. רק הוא קודם ליקח. ומדחזינן שאומר לו לך חזק וקני ודאי לא רצה ליקח אותה ממנו. ומה שייך לפלוג בזה דבגילויא דעתא לחודא סגי. והשליש מעות יטול בלא"ה. אלא ודאי ע"כ שקודם התקנה פליגי. אי הוי מקחו בטל לגמרי. או קיים. וכמו שפירש"י ז"ל כאן. ולפ"ז יוקשה לנו דהא שמואל גופי' סובר (ב"מ י"ד) דאחריות טעות סופר הוא רק בהלואה. אבל במכר ומתנה אינו ט"ס משום דעביד אינש דזבין ארעא ליומא וכדפירש"י שם ד"ה עביד משום שמא לא יטרפוה ממנו עד זמן מרובה. עיי"ש היטב. והלא בכה"ג שהלוקח יודע מהנגזל ודיבר עמו בענין שדהו. איך יעלה על הדעת לומר שקנה ממנו בכדי. והא בכה"ג אין חילוק בין מכר להלואה דודאי ברור שהנגזל יטרפוה ממנו לאחר שעה. ולמה לא נימא ג"כ בזה אחריות ט"ס. ולא יבוא לנו על נכון דברי שמואל שסובר לא קנה עד שיכתוב אחריות נכסים:

סימן סז

בסוגיא דהמקדש במלוה (קדושין דף ו' ע"ב). אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת ופירש"י ז"ל המקדש במלוה דאמר לה התקדשי לי במלוה שהלויתיך עכ"ל. והנה לכאורה קשה מאי אשמעינן רש"י ז"ל בזה. דהא אביי נמי אמר הכי המקדש במלוה. ונלפע"ד לומר דיש בזה כוונה מיוחדת והוא דרש"י ז"ל אזיל בשיטת הרמב"ם. דקידושי כסף לא הוי רק מדברי סופרים והי' אפשר לטעות דהא דאביי איירי שקידשה בשיעבוד המלוה. ולא בכסף מעות המלוה. וסובר דשיעבודא דאורייתא. ואביי הולך לשיטתו (פסחים דף ל' ע"ב) דבע"ח למפרע הוא גובה. והנכסים המשועבדים לבעל חוב ברשותו הם. ויכול לקדש בהן. רק דהכא היינו טעמא דאינה מקודשת. משום שסובר דקנין כסף באישות לא הוי רק מד"ס. ולא אזיל שיעבוד הקידושין דרבנן ומפקיע השיעבוד דאורייתא שיש לו. שיהיו הנכסים ברשותה. מש"ה דקדק רש"י ז"ל להשמיענו דהכא איירי שקידשה במעות המלוה שהלוה לה ולכ"ע אינה מקודשת. אף להנך פוסקים הסוברים דשיעבודא לאו דאורייתא. דהכא שאני שהמעות לאו דידהו נינהו. וברשותה

היו לכל דבר ולהוציא אותם. והשתא נבוא לבאר מ"ש רש"י ז"ל ד"ה אינה דקיחה משדה עפרון גמרינן. דיהיב מידי עכ"ל עיי"ש. והנה לכאורה יוקשה ב' קושיות. א) הא דהוצרך רש"י ז"ל לפרש דגמרינן קיחה משדה עפרון. הא הצריכותא למילף משדה עפרון הוא. רק למילף דאשה נקנית בכסף. אבל מכיון שאנו יודעין דנקנית בכסף. שוב ודאי ברור דכי היכי דאם קונה קרקע בחזקה. אי לא אחזיק לא קנה. כן הא דאשה נקנית בכסף אם לא נתן כסף אינה מקודשת וכבר ידעינן דמשדה עפרון גמרינן שאשה נקנית בכסף. ועוד קשה הא לפי מ"ש רש"י ז"ל דבעינן דיהיב לה מידי. משמע לכאורה דעיקר הטעם שאינה נקנית במלוה הוא., רק משום דלא יהיב לה. א"כ הקדישה במלוה ופרוטה גם אם נאמר דמלוה ופרוטה דעתה אמלוה נמי תהא מקודשת דהא יהיב לה מידי ודו"ק אך באמת חדא מתורצת בחבירתה אך בטרם נבאר זה. יש לבאר עיקר טעם הסברא. למה אינה מקודשת במלוה:

דהנה גרסינן לקמן (דף מ"ז ע"א) אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת. מלוה להוצאה ניתנה. נימא כתנאי המקדש במלוה אינה מקודשת. וי"א מקודשת מאי לאו בהא קמפלגי דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה ומ"ס מלוה לאו להוצאה ניתנה וכו' ותסברא אימא סיפא ושוין במכר שזה קנה ואי אמרת להוצאה ניתנה במאי קנה וכו' עכ"ל עיי"ש. ויש לדקדק לס"ד דמקשה דתנאי פליגי אי מלוה להוצאה ניתנה או לא וכי יעלה על הדעת. דהי"א סוברים דמלוה לאו להוצאה ניתנה. וכי לאוקמינהו בכיסו לוה ממנו המעות. ועוד דא"כ מאי חילוק יש בין מלוה לפקדון. וכבר ידוע מכמה דוכתי דמלוה שאני מפקדון. ועוד קשה קושיא עצומה. דהנה קיי"ל בש"ס (הוריות דף י"ג ע"ב) דאסיקו לר"מ בשם אחרים ולר' נתן בשם יש אומרים. עיי"ש. ועיין בתוס' (ב"ב דף צ"ג ע"ב) ד"ה מאן. שכתבו דכל היכא שהקשו בתלמודא אן י"א הוא משום דהוה קים להו דהאי י"א ודאי לאו ר' נתן הוא בבירור. אבל היכא דנקט י"א ולא פריך מאן י"א. ודאי ר' נתן הוא. עיי"ש היטב. וא"כ לפ"ז מדלא מקשה הכא מאן י"א. ודאי דברור להו דהיינו ר"נ. א"כ יוקשה דאיך ס"ד דמקשה דהי"א שהוא ר' נתן סובר דמלוה לאו להוצאה ניתנה. ולכן מקודשת. והא לקמן (דף מ"ח ע"ב) איתא דתניא בשכר שעשיתי עמך אינה מקודשת בשכר שאעשה עמך מקודשת. ר' נתן אומר בשכר שאעשה עמך אינה מקודשת. וכ"ש בשכר שעשיתי עמך. וא"כ איך נוכל כלל לומר די"א סוברים דבמלוה מקודשת. אך לתרץ זה נלפע"ד דהנה הא ודאי מדסתמו בש"ס מלפרש אי איירי הכא במלוה לזמן קבוע או לא. ע"כ מוכרח לומר דאיירי נמי במלוה לה סתם מעות. ולא קבע לה זמן. ועיין בש"ס (מכות דף ג' ע"ב) דבין מלוה בשטר. ובין מלוה ע"פ. אם לא קבע לו זמן. אין יכול לתובעם קודם ל' יום

עיי"ש. והשתא נבאר הסוגיא דהכא. דהנה ודאי צ"ל דכ"ע סוברין דמלוה להוצאה ניתנה ולא דמי לפקדון. וכל עיקר מצות התוה"ק אם [פי' חיוב] כסף תלוה את עמי את העני עמך. ודאי לא ס"ד דלא יוכל העני להוציא את הכסף להוצאת פרנסתו צונו ית'. אלא שילוה לו להוציא הכסף להחיות נפשו העני' והא דס"ד דהמקשה לימא כתנאי דפליגי אי להוצאה ניתנה או לא. פי' דס"ד דת"ק סובר שאינה מקודשת. כההיא דש"ס מכות הנ"ל. דאפילו במלוה סתם שלא קבע זמן. אפ"ה אינו יכול לתובעו תוך ל' יום. וכיון דאין יכול לתובעו מש"ה אין זה נחשב כאילו הוא עתה ברשותו שיהא שלו. שיכול לקדש אשה בזה. וי"א סוברים דמקודשת משום דס"ל דבמלוה סתם ולא קבע זמן. ודאי שיכול לתבוע בכל עת שירצה שיתן לו חובו. ולכן הוי המעות ברשותו לקדש בו אשה. וזהו שדקדק רש"י ז"ל בד"ה להוצאה וכו' ואינו חייב להעמידה בעיסקא. שתהא מצוי' "בכל "עת שיתבענו. עכ"ל עיי"ש. וכן פי' הר"ן עיי"ש. הרי מבואר להדיא שאם הי' מחויב להעמידה. שתהא מצוי' בכל עת היתה מקודשת. וע"כ הטעם כמ"ש לעיל דודאי דכ"ע מודים דלהוצאה ניתנה. ואינו מחויב להפקיד מלוה זאת ממש. רק שהי"א ס"ל דלאו להוצאה ניתנה פי' שתהא ברשות הלוה עד אחר ל' יום. דלא יוכל המלוה לתובעו. דלזה ודאי לא ניתנה. אלא יוכל לתובעו תוך ל' יום. ולכן יכול לקדשה בזה. דהא אילו הי' רוצה הי' תובע ממנה. והיתה מחויבת תיכף להחזירם לו. והשתא דמקדשה בו הוא נותן לה דבר שיש לו הפסד בהקדושין. שאם לא הי' מקדשה היו המעות כאילו הן ברשותו ממש. אבל הת"ק סובר כיון דאף אם לא הי' מקדשה אפ"ה אם הי' רוצה לתבוע ממנה החוב לא הי' יכול עד אחר ל' יום. ולכן אינה מקודשת:

ועיקר הדין דמקדש במלוה ודאי ברור דאיירי רק קודם זמן הפרעון. דאם ביום זמן הפרעון ודאי דיכול לקדש בהמלוה. דהא בזה לא שייך לומר דלהוצאה ניתנה. דהא מהיום מחויב הוא להחזירן להמלוה. וזה פשוט וברור. וא"כ לפ"ז יבוא על נכון ס"ד דהמקשה דפליגי דגם אם הלוה הוציא המעות. אפ"ה הוי סברת הי"א דמקודשת משום שבכל עת שירצה לגבות חובו יוכל לגבות. א"כ הוי כיום זמן הפרעון דגם אליבא דהמסקנא לרב יכול לקדש בו דחשוב ודאי ברשותו וראי' לזה דבמלוה שהגיע זמן הפרעון יכול לקדש בו. דתנן (פרק י' מ"א דשביעית) כל מלאכה שפוסקת בשביעית משמטת ושאינה פוסקת בשביעית אינה משמטת. ועיין בפי' רמב"ם ור"ש שם. דמשום שאם פסקה בשביעית הוי מלוה דנתחייב לשלם עיי"ש היטב. וכן פסק הרמב"ם ז"ל (פ"ט מהלכות שמיטה) והנה בהא דשביעית אנו יודעין דהתם הסברא היא להיפוך. דכל חוב שאינו מחויב לשלם בתוך שביעית כיון דלא חשוב כשלו. ואין יכול לקרות בו לא יגוש את

רעהו אינה משמטת. אבל חוב שהגיע לשלם. והוי ברשותו ונחשב כשלו חוב זה משמט עיי"ש היטב. וזה ברור. וא"כ כיון דחזינן דאף בשביעית חשבינן חוב שהגיע זמנו לשלם לחוב גמור. דשביעית משמטתו. וקרינן בי' שפיר לא יגוש. ש"מ ודאי דחוב שהגיע זמנו ליפרע קאי ברשות המלוה. וא"כ ה"נ בדין זה. ודאי דיכול לקדש בו אשה. אם הגיע זמן המלוה לפרוע. וא"כ ודאי דסוגיא דידן איירי במלוה שלא הגיע זמן הפרעון עדיין. מש"ה חשבינן להו ברשות הלוה ולא יהיב לה מידי. ולכן שפיר מקשה אימא סיפא ושוין במכר שזה קנה במלוה. ואם איתא דלהוצאה ניתנה וכו'. ר"ל ואם איתא דאמרינן שאינו יכול לתובעו עד ל' יום א"כ אמאי קנה הא עדיין לא הגיע לרשותו כלל ואין קונין בדבר שאין לו זכות בו. ודו"ק:

והנה הראשונים ז"ל הקשו על הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות מכירה) שפסק שם שאם מכר א' לחבירו שור בחמשים זוז ונתחייב לו המעות. ואח"כ נתרצו שניהם שבעד המעות יתן לו הלוקח של השור להמוכרו פרה. כיון שזכה לוקח השור בשור נתחייב הוא ליתן לו פרה עיי"ש. והוא מדברי הש"ס (ב"מ דף מ"ו ע"ב) עיי"ש. והקשו ע"ז מהא דאמרינן בסוגיא הנ"ל דאי אמרת מלוה להוצאה ניתנה איך קנה במכר. משמע דבמלוה אין יכול לקנות במכר כמו באשה. ופירשו הם ז"ל הסוגיא דב"מ דאיירי שהקנה לו בדמי הנאת מחילת המלוה עיי"ש. ולפענ"ד נראה ליישב דברי הרמב"ם ז"ל לפמ"ש לעיל דהא דאינה מקודשת במלוה הוא רק היכא שלא הגיע עדיין זמן פרעון המלוה. אבל אם הגיע זמן הפרעון ודאי דמקודשת בהמלוה. וא"כ הא התם בב"מ איירי בחוב שהוא חייב לו מחמת לקיחת השור. דבזה החוב נתחייב תיכף כשמשך השור לשלם דמיו להמוכר. וכיון שהגיע זמנו ליפרע. משו"ה חשוב המלוה כאילו הוא ממש ביד המלוה. ושפיר יכול לקנות בו הפרה. וראי' לזה נראה מדברי הרי"ף שם בב"מ שכתב כלשון הרמב"ם ז"ל והוא גופי' סובר (בפ"ק דקדושין) דבהנאת מחילת המלוה מקודשת. ואם איתא כדברי החולקים על הר"מ למה לא פירש הרי"ף ז"ל כדבריהם. אלא ע"כ דהרי"ף יפרש כמ"ש לעיל. וכן יתורץ דברי הרמב"ם ז"ל. אך לפ"ז יוקשה לנו על הברייתא שאם קידשה בשכר שעשיתי עמך לכ"ע אינה מקודשת והא לפמ"ש לעיל דבמלוה שהגיע זמן הפרעון ודאי מקודשת א"כ גם הכא הא כבר היא מחויבת ליתן לו שכר הפעולה. והוי שפיר חוב שהגיע זמנו ליפרע. דמשמטתו שביעית. ויכול לקדש בו. ולכאורה יש להקשות כן גם על ר"נ דס"ל דבשכר שאעשה עמך ג"כ אינה מקודשת והא קיי"ל דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף. וגם הרמב"ם והטושו"ע (אהע"ז סי' כ"ח) פסקו דאם אמר נה בשכר שאעשה עמך אינה מקודשת. אך באמת על זה לק"מ. ע"פ מה שנבין עיקר הטעם

שאינה מקודשת אף דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף וקנה המעות של כל פרוטה ופרוטה והוי כמו שהולך ומונה לה פרוטה ופרוטה עד שיושלם כל דמי הפעולה. מ"מ הטעם הוא כמ"ש התוס' בקידושין שם בסוגיא זאת דנהי דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף. מ"מ שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. וכל פרוטה ופרוטה הוה מלוה גבה. עד שיגמור כל הפעולה. ואז תהא מחויבת לשלם לו. מש"ה בזה הוי שפיר טעם טוב שלא תהא מקודשת. משום שהוא קידשה בכל דמי הפעולה. וכשהתחיל לעשות הפעולה הא עדיין לא קנה כלל דמי כל פרוטה ופרוטה. עד שיגמור כל המעשה. ואז נתחייבה לשלם לו בשלימות. וא"כ הא שאר המעות שיש קודם שגמר המעשה הם מלוה שלא הגיע זמן הפרעון עדיין וכגון שעושה מעשה בעד ב' פרוטות. ופרוטה וחצי הוי מלוה שלא היתה מחויבת בו עדיין כלל. כי לא גמר המעשה בעד הפרוטה וחצי עדיין רק בסוף חצי פרוטה האחרונה תתחייב לו א"כ נמצא שקידשה במלוה שלא הגיע זמן הפרעון דהא קידשה בשכר סתם דהיינו ב' הפרוטות ולא בחצי פרוטה הראשונה ולכן שפיר בשכר שאעשה עמך אינה מקודשת. אבל אם הקדושין היו אחר שכבר גמר פעולתו. וכבר נתחייבה לו בב' הפרוטות ואמר לה תהא מקודשת לי בשכר הב' הפרוטות שעשיתי עמך. ודאי כיון שהוא קנה כבר כל דמי פעולתו. והיא מחויבת לשלם לו בו ביום שגמר הפעולה. כאשר צוה השי"ת ביומו תתן שכרו א"כ ודאי דהיא מקודשת לו. דהא יהיב לה מידי שהוא שלו. דהא אם הי' רוצה לתבוע שכרו ממנה. היתה מחויבת לשלם לו וכדלעיל. וראי' לזה מדברי התוס' הנ"ל. ועיין גם בר"ן (שם פ"ב דקדושין) שכתב שם בסוגיא זו, וז"ל נהי דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף. אפ"ה אינו יכול לתובעה כל שעה קודם גמר מלאכה. דקיי"ל שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף. ונ"מ דאין האשה מתקדשת בו עכ"ל עיי"ש. הרי מוכח בהדיא מדבריו דאי הוי אמרינן דשכירות משתלמת כל שעה ושעה שעשה המלאכה. ודאי היתה מקודשת. משום דיהיב לה כל דמי השכירות. שהי' לו זכות בו. אף דהדמים עדיין הם ביד האשה. אפ"ה כיון שיכול לתבוע ממנה. חשוב הוא כאילו הם שלו ממש. וא"כ כמו שבמלוה שהגיע זמן הפרעון. דיהיב לה מעות בעין. אם קידשה ביום הפרעון מקודשת. וכנ"ל. כמו כן אם אמר בשכר שעשיתי. ג"כ תהא מקודשת. וא"כ שפיר קשה למה אמרו בשכר שעשיתי עמך אינה מקודשת. והא הגיע זמן השכירות ליפרע. וכבר החזיר לה החפץ:

ונראה לפענ"ד דיש לחלק ביניהם. דאם הלוה לה מעות בעין לזמן קצוב והגיע זמן הפרעון. דהתם ודאי היא מחויבת להחזירם לו מחמת שהם שלו ואינה יכולה לדחותו לזמן אחר והוה כמו גזילה. מש"ה שפיר אמרינן שאם הגיע הזמן לפרוע החוב אף שהם

עדיין ביד האשה אפ"ה מקודשת לו. כיון דשוב אינה יכולה להוציא המעות הויין כמו פקדון דידי' דודאי מקודשת בפקדון. ולכן מקודשת לו. אבל בשכירות דידי' אי לאו שהתורה חייבה לשלם להפועל בו ביום שגמר הפעולה. הי' יכול לדחותו לזמן אחר. א"כ הא שמחויבת לשלם לו תיכף. הוא רק מחמת שלא תעבור על עשה ול"ת כמפורש בש"ם (ב"מ פ' המקבל) הלכך הדר הוי אצל הפועל כמו מלוה שלא הגיע זמנה ליפרע עדיין. דמחמת חוב שלו הא הי' יכול לדחותו מזמן לזמן ולכן אינה מקודשת. אך זהו קצת דוחק. ויותר נראה לומר דהכא איירי שזקף שכרו עליה כבר במלוה. וכן משמע להדיא מדברי רש"י ז"ל (בב"ק דף צ"ט ע"ב) וז"ל וכ"ש בשכר שעשיתי משום דמיום שהחזירו לה נזקף שכרו עליה במלוה עכ"ל עיי"ש הרי ביאר להדיא דהכא איירי שזקף עליה במלוה. וברור שהוקשה לו דהא הגיע זמן הפרעון ולמה לא תתקדש ולכן פירש כן. וזה נכון בס"ד והכל ניחא:

סימן סח

יש להסתפק בהא דקיי"ל באכילה שביוהכ"פ דלחייבו כרת בעינן שיאכל דברים הראוים לאכילה כמבואר (פ' יוהכ"פ דף פ"א) מהו הדין באכילה שע"י הדחק אי מיקרי זה ראוי לו וחייב או אינו ראוי ופטור. והנה באכל שלא כדרך אכילה כגון חלב חי חקירה זו איתא בשו"ת שאגת ארי' (סי' ע"ו) וכתב שם דחייב ביוהכ"פ. ובשו"ת שואל ומשיב רביעאה (סי' נ"ה בח"א) השיג עליו ופוטר. אבל בנידון כזה שאכל ע"י הדחק יש לעיין. ולבוא לעמק הביאור לפשוט הספק הזה יש להאריך קצת:

הנה בש"ס (ב"ק דף ק"י ע"א) אמרינן אכילה דכי אכיל ע"י הדחק אכילה גסה היא ואכילה גסה לאו אכילה היא עיי"ש. וא"כ מפשטות לשון הש"ס מבואר דשניהם דומים זה לזה. אכילה ע"י הדחק ואכילה גסה וכיון דקיי"ל (יומא דף פ' ע"ב) אמר ריש לקיש האוכל אכילה גסה ביוהכ"פ פטור לא תעונה כתיב פרט למזיק. וא"כ כיון דשניהם דומים זל"ז. כמו האוכל אכילה גסה פטור. כן גם האוכל ע"י הדחק פטור. אבל לפ"ז יוקשה לנו מאד. דהא קיי"ל (שבת דף ע"ו ע"א) דאכילה ע"י הדחק שמה אכילה. וכן מבואר גם (בב"ק דף י"ט ע"ב) דבהיזק דשן בעינן שיאכל דבר הראוי לו ואפ"ה אמרינן שם דאוכלים הראוים לו ע"י הדחק מיקרי ראוי לו וכ"כ גם הר"מ (פרק י"ח מהלכות שבת. ופ"ג מהלכות נזקי ממון) דע"י הדחק ראוי מיקרי. ומכ"ש לפי גירסתינו בש"ס שם דריש לקיש סובר דאכילה ע"י הדחק שמה אכילה והכא בפ' יוהכ"פ סובר הוא עצמו דאכילה גסה לאו אכילה היא. וא"כ לפי הש"ס דב"ק דשוין זל"ז סותרים דבריו אהדדי. אך באמת נראה דלעולם שניהם דומים זל"ז כמבואר בב"ק. וכן גם הסברא נותנת

ששניהם דומין זל"ז. דהא על פי' אכילה ע"י הדחק מפרש רש"י ז"ל (בפ' כיצד הרגל שם י"ט) דכל דבר דאין אורחי' למיכל בכל שעה הואיל ואורחי' למיכלינהו ע"י הדחק כשהן רעבין ראוין להן קרינן ושמי' אכילה אף היכא דאכלה אותן שלא ע"י הדחק עכ"ל רש"י שם. וכן פירש שם הנימוק"י עיי"ש. אלמא דכל דבר דאורחי' למיכל בעת שהוא רעב ראוי קרינן לו אף כשאכלו בעת שהוא שבע. א"כ הא ודאי דזהו פי' של אכילה גסה ג"כ דפירש"י שם דמחמת שהי' שבע כל כך מאכילת הערב עד שנפשו קצה באכילה א"כ אם הי' רעב הי' ודאי אוכלן. רק מחמת שכבר אכל כל צורכו לכן אין ראוי לו עוד שום אוכל בעולם. וכל אוכלים נקראים אינם ראוים לו. הרי משמע להדיא שדומים זל"ז דהא שניהם בחדא מחתא נינהו. ונשאר לנו הקושיא הנ"ל. ולכן נלפע"ד לומר דלעולם גבי היזק דשן דאמרינן התם שע"י הדחק ראוי קרינן לה התם נמי אכילה גסה ראוי קרינן לה. והכא ביוהכ"פ דבאכילה גסה פטור גם באכילה ע"י הדחק נמי פטור. וטעם הדבר נ"ל לומר דבשלמא לענין היזק דשן בעינן שהשן לא יהי' משונה כגון שאם אכל אוכלים שאינן ראוים לו כלל אף בעת שהוא רעב אז הא פטור הוא מלשלם משום דהוה משונה ואינו משלם רק חצי נזק. ע"ז שייך לומר דאוכלין שראוין כשהוא רעב אף כשאכל כשהוא שבע אפ"ה לא הוי משונה וחייב לשלם נזק שלם. אבל לענין אכילה ביוהכ"פ דבעינן שביום הזה תתענה נפשו מתאוות הגוף הלכך ודאי דכמו דאכילה גסה פטור משום דלא תעונה כתיב וכשאכל אכילה גסה עדיין עינוי הוא כיון שלא נהנה מהאכילה הזאת. כן נמי באכל אוכלים הראוים לו כשהוא רעב ואכלן כשהוא שבע עדיין לא נהנה מאכילה זו א"כ מה מועיל לנו מה שהי' ראוי לו אם הי' רעב. אבל השתא הא הוא שבע ואינם ראוים לו. וכמו באכילה גסה שהאוכלים היו ראוים לו ודאי כשהוא רעב אפ"ה כיון שבעת הזאת אינם ראוים לו פטור ולא תלוי דוקא מה שהאוכלים לא יהיו ראוים. דזהו מפורש במשנה אכל אוכלים שאינם ראוים פטור כגון שתה ציר או עשבים המרים וכמ"ש בר"מ הלכות שביתת עשור. לזה בא ריש לקיש וחידש לנו דאף היכא שהאוכלים ראוים אפ"ה אי גברא אין ראוי נמי פטור דבעינן תרווייהו האוכל והמאכל ששניהם יהיו ראוים להאכילה א"כ ודאי נמי אוכלים שאין ראוים לו רק ע"י הדחק כשהוא רעב אפ"ה אם אכלם כשהוא שבע מ"מ הא בעת השביעה גברא לא חזי לאלו האוכלין ושפיר נתענה באכילה זו. ולכן דומה ממש לאכילה גסה:

אך נראה לדקדק עוד בזה דהנה יש לעיין איך יהי' הדין בכל האיסורים אם אכלם ע"י הדחק מה דינם. ובשלמא אכילה גסה דפטור ביוהכ"פ ודאי י"ל דחייב בשאר איסורים דהא אכילה הוא ושפיר ראוי לו ודוקא ביוהכ"פ הוא דפטור משום דכתיב לא תעונה.

רק שהמל"מ (פ"ה מהלכות יסודי התורה) חתר והעלה דבשאר איסורים נמי פטור. ועיין בשו"ת נוב"י בהשמטה ובשואל ומשיב (רביעאה ח"א סי' נ"ה) אבל אעפ"כ איך הדין באכילה ע"י הדחק בשאר איסורים אי פטור או לא. מי ואמרינן דהוי כמו אוכל שלא כדרך הנאה דקיי"ל כר' יוחנן פסחים דף כ"ג ע"ב) דפטור או דזה מיקרי ראוי לו והוי כדרך הנאתן. ונלפע"ד לומר דזה תלוי בפלוגתא דרבותינו הראשונים ז"ל דהנה בש"ס (שבועות דף כ"ג ע"ב) איתא דפרכינן שם דברישא קתני האומר שבועה שלא אוכל ואכל אוכלין שאינם ראוין פטור ובסיפא קתני שאם אכל נבילות חייב והא נבילות נמי אינם ראוים מיקרי ומשנינן רישא בסתם וסיפא במפרש. והנה לפ"ז הוי הדין דאם נשבע סתם ואכל נבילות דפטור. דנבילות אינו ראוי מיקרי. ועיי"ש (דף כ"ד) בפירש"י ז"ל ד"ה אלא כדרבא לא תימא כאן בסתם כאן במפרש אלא כולה בסתם ולא קשיא דנבילות ראוי מיקרי רק אריא הוא דרביע עלייהו עכ"ל רש"י ז"ל. ונראה לפענ"ד דרש"י אזיל כאן לשיטתו שפירש במשנה (סוכה דף מ"ב) מקבלת אשה מיד בנה הלולב וכו' ומפרשינן בש"ס שם דמהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא היא. אימא לא תקבל קמ"ל ופירש"י ז"ל שם דכיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל. עכ"ל. אלמא דכל דבר הראוי לשום אדם אחר תו ראוי לכל קרינן בו מש"ה שפיר כתב רש"י ז"ל גם כאן דנבילות ראויין לאכילה מיקרי דכיון דראוין לעכו"ם אף דלישראל אסור אפ"ה משום דלעכו"ם ראוי הוא גם לישראל נקרא ראוי רק דאריא הוא דרביע עלה. שישראל אסור לאוכלן משום גזירת השי"ת אבל באמת מיקרי ראוי. א"כ לפ"ז ה"נ באכילה ע"י הדחק. כיון שראוי לאדם אחר כשהוא רעב גם לזה שהוא שבע נקרא ראוי. והויא אכילה ושפיר חייב. דכדרך הנאתן מיקרי:

אבל לפי שיטת הר"ן שם בשבועות שגורס בענין אחר עיי"ש וסובר דנבילות מיקרי אינו ראוי. כמו עפר ושארי דברים שאינם ראוים לאכילה כלל לשום אדם בעולם וכן נבילות נמי אינו ראוי לישראל כלל. הלכך אם נשבע סתם שלא יאכל ואכל נבילות פטור כמו אם הי' אוכל עפר ממש. משמע דכיון שאינו ראוי לאדם זה אינו ראוי כלל מיקרי אף שיש אדם דהוי ראוי לו. זו הוא שיטת הר"ן עיי"ש. א"כ לפ"ז י"ל דאכילה ע"י הדחק בשאר איסורים נמי אינו ראוי מיקרי וכן הנשבע סתם שלא לאכול ואכל אכילה ע"י הדחק פטור דאינו ראוי מיקרי. זהו הנראה ברור לפענ"ד. והא דאיתא (שבת דף ע"ו) דאכילה ע"י הדחק שמה אכילה. וכ"פ הרמב"ם ז"ל (פרק י"ח מהלכות שבת) היינו רק לשיטת רש"י שם. אבל הר"ן פירש שם בהדיא במשנה שם דפטור עיי"ש. והרי"ף ז"ל השמיט שם הפלוגתא בזה. ולפ"ז יוצא לנו הדין דבשאר איסורים זה תלוי בפלוגתא דרבוותא

הנ"ל. וכן גם ביוהכ"פ אם אכל אכילה ע"י הדחק נראה דמ"מ חייב לשיטת רש"י ז"ל ולא דמי לאכילה גסה דפטור דהתם טעמא דמילתא משום דמזיק את גופו אבל אם אכל ע"י הדחק כיון דאין מזיק הוא חייב על האכילה דכיון דראוי הוא כשהוא רעב ראוי נמי כשהוא שבע וכשיטתו בסוכה שם ודו"ק:

סימן סט

מצא אגרות שום ואגרות מזון. ושטרי בירורין. הרי זה וחזיר (ב"מ דף כ' ע"א). ופירש"י אגרות שום ששמו ב"ד נכסי לוה למלוה בחובו. וכן גם הר"מ בפי' המשנה והרע"ב ג"כ פירשו כן. וכן הר"מ בס' הי"ד ובטושו"ע (חו"מ סי' ס"ה) וכל המפרשים דאגרות שום הוא ששמו ב"ד נכסי לוה למלוה. ושטרי בירורין פירש הגמרא דהיינו זבל"א וזבל"א ולפ"ז תמה תמה אקרא. מה זה ועל מה זה שינה רש"י ז"ל לשונו וביאורו בש"ס (מו"ק דף י"א ע"ב) במשנה ואלו כותבין במועד אגרות שום ופירש"י שם וז"ל אגרות שום בכך שמו ב"ד שדה זו ונתנו לאחים כך וכך נגדו עיי"ש. וכן על שטרי בירורין פי' רש"י ז"ל שם וז"ל שביררו ב"ד חלק זה לאח זה וחלק זה לאח זה. והמעיין בכל דברי הראשונים והאחרונים שם במו"ק פירשו כולם בפשיטות כמו שפירשו בב"מ דאגרות שום היינו ששמו ב"ד נכסי לוה למלוה. ושטרי בירורין היינו זבל"א. וזבל"א ורק רש"י פירש בענין אחר וטעמא רבה בעי. ואמרתי דרש"י ז"ל לשיטתו. דאי' בסנהדרין (דף ז' ע"ב) ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו אפילו בין בית לעליה ובין גרו בין תנור לכיריים וכל הפוסקים בשו"ע חו"מ סי' י' פירשו הכוונה שיהא בעיני הדיין דין שוה פרוטה כדיו מאה מנה. אבל רש"י ז"ל לא פירש כן ופירש אפילו בית לאח זה ועליה לאח זה לא תאמר טול אתה בית ואחיך עלי' וכו' אלא העלה אותן בדמים עיי"ש היטב. ומש"ה שינה פירושו לענין חוה"מ. לומר לך דאפילו כתיבה כזאת שנלמד רק מיתור דקרא לשום בית לזה ועליה לזה ג"כ כותבין במועד וממילא נדע דכ"ש דשרי לכתוב נכסי לוה למלוה שזהו מקרא מלא ודו"ק:

סימן ע

מה שהשבתי למופלג אחר כסוגיא דהרגו אין נהרגין ומכות דף ו' ע"ב).

ע"ד שאלתך להסבירך טעמו של דבר למה אם לא הרגו נהרגין העדים זוממין ואם הרגו אין נהרגין וגם מהו סברת הר"מ ז"ל שסובר דבמלקות אפילו כשנלקה לוקין העדים זוממין. והמפרשים כתבו בזה להסביר הענין עיין כ"מ (פ' כ' מהלכות עדות) והוא מדברי החינוך עיי"ש. ונראה לפענ"ד להסביר הדבר היטב. דהנה (פ"ק דחולין דף י"א) גמרינן מעדים זוממין דאזלינן בתר רובא. דאל"כ ניחוש דילמא גברא דאסהידו בי' טריפה הוה

וכי תימא דבדקינן לי'. הא תנא לא הרגו נהרגין הרגו אין נהרגין עכ"ל. והנה לכאורה קשה למה הוצרכו להאריך ולהביא מימרא דהרגו אין נהרגין הא עיקר הראיה רק מלא הרגו דנהרגין. דמזה לחוד מוכח דאזלינן בתר רובא. אך האמת ודאי כן הוא. דהנה עד כאן לא שייך לומר דאזלינן בתר רובא רק אם עדיין חי הוא דרוב בני אדם חיים שלימים הם בלא חולי ועיין (קדושין דף ע"ט) דכ"ע בחזקת בריאים קיימי ובשו"ת שואל ומשיב (מהד"ת ח"ב) אבל אם מת איפכא אמרינן דרוב בני אדם שאינם חיים לאו שלימים הם. ובההריגה איתרע חזקתו. והא דחייבה התורה להההורג הוא משום שהחיוב בא עליו מעת שהתרו בו העדים שאז החזקנוהו בשלם אבל בעדים זוממים שאנו באים לחייבם מצד העדים האחרונים המזימין אותם. א"כ היינו דוקא כשבאו העדים האחרונים כשההורג חי דאז הוא ודאי בחזקת שלם. והמוזמין רצו להורגו. מש"ה שפיר נהרגים משום דרוב בני אדם חיים ושלימים הם. משא"כ כשהרגוהו דאז בעת בוא העדים המזימים כבר נהרג. והרי השתא נתחדש חיוב הריגה על המוזמין ולא מקודם לכן חיישינן שפיר דילמא טרפה היי דהא השתא כבר מת. ודו"ק. משא"כ בדין מלקות דלא שייך סברא דאזלינן בתר רובא רק צערו של זה לכן מלקין גם אותם:

ועוד אמרתי ליישב הקושיות הנ"ל בדרך אחר. דהנה לכאורה קשה דהא קיי"ל ביומא פ' יוהכ"פ (פ"ד) ובכמה דוכתי שאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב. וא"כ איך נהרגין משום רובא. ולמה לא ניחוש למיעוטא לפקוח נפש הרוצח והעדים זוממין. וניבעי בדיקה דוקא וא"כ אפילו לפי מה שתירצו התוס' (בחולין י"א ד"ה ליחוש) דע"כ מדכתיב באבן או בכלי ברזל מוכח דלי אפשר בבדיקה אפ"ה נדחוק נפשין ונוקמי' לקרא בשהי' הקרום של מוח מגולה. מכח הך קושיא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב. אלא ע"כ אנו צריכים לתרץ ע"פ מ"ש התוס' (ביומא פ' יוהכ"פ דף פ"ה) בטעמא דמילתא שאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב משום שהכתוב אומר אלה המצות אשר ועשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם שלא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל וא"כ הרי ע"כ דוקא בהני מצות שאין דוחין נפש. אבל באלו המצות אשר בודאי חייב מיתה א"כ אלה המצות כמו שאין כאן שום פקוח נפש. ואם היינו אומרים דאזלינן בתר רובא גם אפילו בפקוח נפש היינו הולכין אחר הרוב וא"כ כיון שהנפש נדחה מפניהם חשיב נגדם כאילו אינו ודוק. ולכן שפיר נאה אם הרגו שאין נהרגין כיון דמסברא החיצונה אין נהרגין לעולם משום שאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב. ויש לנו לחוש דילמא טרפה הוא ורק כיון דקרא גלה לנו לכן אין אנו חוששין לפקוח נפש. משא"כ בשהרגו דאז מפורש בקרא לא מצינו. ואדרבה כאשר זמם לאחיו קיים משמע. שפיר גם הסברא החיצונה מסייעא

לזה דשמא לא הי' שלם. משא"כ במלקות. שאין כאן סברא חיצונה. ואדרבה הסברא מבררת לנו להיפוך. לכן חייבין לעולם. ועוד דהא דלוקין מ"מ היינו משום שם אחר משום שעברו על והי' אם בן הכות הרשע שחייבין מלקות. ולא מכאשר זמם נפקא ובזה מיושב הכל ודו"ק. דברי ידידו וכו':

סימן עא

נשאלתי מחד צורבא מרבנן להסביר לו דברי הש"ס (נדה דף י"ג) שאמרו המקשה עצמו לדעת יהא בנידוי. ופריך ולימא אסור. ומשני משום דקמגרי יצה"ר אנפשי'. ויש להבין ממנ"פ אם נאמר דכל מקום שנאמר על שום דבר לשון אסור. אינו חייב נידוי. א"כ קשה למה פריך ולימא אסור. הא י"ל דלהכי לא אמר אסור. דא"כ היינו פוטרים אותו מנידוי. והכא באמת חייב נידוי. לכן לא יכול לומר אסור סתם. ואין לומר דהכי פריך למה חייב נידוי. מפני מה גדול עונו בזה לחייבו נידוי. וע"ז משני שפיר. ז"א. דא"כ הו"ל לומר מאי טעמא. ולישני משום וכו'. אלא ע"כ מדנקט ולימא אסור משמע ודאי דגם בכל מקום דנקט אסור חייב נידוי נמי. וא"כ קשה מאי משני משום וכו'. דאכתי קושית המקשה במקומה עומדת. דהא אם יאמר סתם אסור ג"כ נדע דחייב נידוי. כבכל דוכתא. ומאי אולמי' דאיסור זה שהוצרך לפרש בו דחייב נידוי. ולא רצה לסמוך על לשון אסור סתמא. והשבתי לו דזה ודאי דבכל מקום שאמרו חז"ל לשון אסור. חייב נידוי נמי. וכמ"ש כן הר"ן ז"ל (פ' שמנה שרצים) ד"ה אמר רב וכו' עיי"ש. ואפ"ה לא קשה על הש"ס כאן דמשני משום וכו'. דהנה התוס' (יבמות סוף דף כ"ב ע"ב) בד"ה כשעשה תשובה וכו' וז"ל אותן שהוציאו מפיהם ברכה לבטלה או שעשה מעשה שנתחייב נידוי אז אפילו כשעשה תשובה ידי נידוי שלו לא מיפטר. עכ"ל התוס'. וא"כ לפ"ז י"ל שזהו החילוק דאם נאמר סתם אסור אז רק ראוי לנדותו אבל כשעשה תשובה מיפטר ושוב לא ינדו אותו. אבל אם אומר יהא בנידוי גם תשובה לא מהני לו כסברת התוס'. ולכן משני הש"ס שפיר משום דקמגרי יצה"ר אנפשי' וכו' כנ"ל ודו"ק:

סימן עב

במשנה (יומא ד' י"ח) הוא פורש ובוכה. פי' הכה"ג. וקשה מאוד בשלמא הם פורשים ובוכים מפורש בש"ס דההחושד בכשרים לוקה בגופו אבל הוא שבכה לא מובן הלא זה יסתור הא דאמרו אשרי למי שחושדין אותו ואין בו (והגם דלכאורה גוף המאמר הלז נמי נסתר קצת לכאורה ממאמר אחר שבש"ס סנהדרין (ק"י) אשר דרשו על הפסוק וישמע משה ויפול על פניו מלמד שחשדוהו באשת איש ש"מ מדנפל על על פניו שאין לומר ע"ז אשרי. הנה אי משום הא לא אירי' דרק מחמת שחשדוהו בא"א ח"ו לכן נפל על פניו

והטעם דהנה קיי"ל בש"ע סי' קכ"ח באו"ח דכהן שיש לו בת שהמירה אין נוהגין בו קדושה. וכתב שם המג"א דרק מחמת זנות נגעו בה דאם למשל המירה וידוע שלא זנתה אינה מחללת אותו דרק זנות מחללת אותו וכדרך הזה יש נמי בש"ס דכל שעסקיו עם הנשים סורו רע עי' סוף קדושין ורק מחמת חשד זנות. וכה"ג בש"ך שלא יצא עליו שם רע בילדותו הוי הפירוש שם רע דזנות דייקא. וכן הכהן שנושא נשים בעבירה אינו רשאי לעבוד עד שיהי' נודר ועובד יורד ומגרש ש"ס בכורות וגיטין ל"ד ל"ה. יעו"ש. ודקדקו רק נושא נשים בעבירה וכעין זה בעדי הגט ברמ"א סי' ק"ל בהם מעכב שלא יהיו חשודין על העריות יותר מכל עבירות שבתורה וא"כ כ"ש שלא יהי' מלך ישראל כשיצא עליו חשד עריות. ולזה פרשתי דרך אגב הפשט הפשוט בש"ם מו"ק י"ח ע"ב אהא דאמרו אין אדם נחשד אלא א"כ עשאו מקצתו מהא דמלמד שחשדוהו. הפי' כך דלא דח"ו חשדוהו רק התכוונו להוציא קול כדי שיהי' עליו שם פסול קצת ומה עשה משה ותירצו דכל חשד אין הכונה כשיצא חשד אלא כשיהי' אפשר לומר דהחשד הוא אמת אבל אם ידעינן בבירור שהוא שקר אין עליו שם נחשד והיינו דאמר שם בש"ס אין אדם נחשד אין הפי' דהעונש הוא משמים. אלא הפי' הוא דאין אדם נקרא בשם נחשד רק כשי"ל שעשה הדבר. והמקשן סבר דהפי' הוא כאשר כל העולם מבינים והסביר לו אח"כ התרצן התם משום שנאה הוא דעבוד. ומעתה הוי הפי' דאין אדם נחשד היינו דלשום דין שבכה"ת לא הוי עליו שם נחשד כשיודעין בבירור שהוא שקר) ועתה הרי קשה איך זה בכה הכה"ג כיון דבאמת לא הי' עבירה דזנות וגם ידע שאין בו אבל אמרתי דהשושנת העמקים של הפמ"ג חקר במי שיודע ברור שהחתיכה כשרה רק שני עדים מעידים שקר שהיא של חלב אעפ"כ אסור לאכול משום דהא עכ"פ רבע אסור ע"ז מחמת התורה וא"כ כה"ג שאומרין עליו שמא הוא צדוקי מה יועיל עבודתו שיעבוד ולכן פורש ובוכה פי' פורש שעושה תשובה כרי שיראו שעושה תשובה וידעו גם הם שטעו בראשונה בו יאמרו הא עכ"פ עשה תשובה לפנינו ובר"ם ה' תשובה אי' דגם הצדוקין העושין תשובה מועיל. ושוב גם לשיטתם יצא עתה לכשרותו ושוב לכל האופנים יועיל העבודה וע"ד הפשוט י"ל דבכה לא על שחשדוהו אותו רק ע"ז שהרי בבית ראשון לא היו כה"ג כאלו שיטעו בם ורק בבית שני כידוע בש"ס שם דתרקבא דדינרי העלתה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא שהעמידו ליב"ג לכה"ג ולכן בכה שישיב הקב"ה שופטיהם כבראשונה שלא יהיו כלל כה"ג כאלו שיעלו על דעתם לטעות כזה:

סימן עג

תנן התם (גיטין ס"ו ע"א ב"ב ד' קל"ג וד' קל"ו ע"א) הכותב נכסיו לבניו צריך שיכתוב מהיום ולאח"מ פי' רשב"ם אבל אם לא כתב מהיום לא נתן להם כלום דאין מתנה לאח"מ דבההיא שעתא אין לו חלק בהן שיוכל להקנותן. וכן בש"ם שם בשלמא גבי גט מספקא לן אי תנאה הוי אי חזרה הוי אבל הכא ה"ק גופא קני מהיום ופירי לאח"מ וכן פירשב"ם לעיל דף קל"ג ע"א ד"ה אמר רבא מגרע גרע וכו' דהא אין מתנה לאחר מיתה. וכן פירש"י ז"ל בגיטין ד' ע"ב ע"א במשנה ד"ה מהיום ולאח"מ דבשלמא גבי מתנה א"ל גופא מהיום ופירי לאח"מ וכן פירש"י שם בגמ' ד"ה כרבנן ואי לא ה"ל מתנה לאח"מ. א"כ לכולם שפה אחת דמתנה ליתא לאח"מ וקשה א"כ איך נוכל ללמוד סתם סוגית הש"ס בגיטין דף ס"ה סוף ע"ב בסוגיא דגניבא יוצא בקולר הוה ואמר הבו ארבע מאה זוזי לר' אבינא מחמרא דנהר פניא ואמר ר"ז דרא ר' אבינא לסילתי' ואזל לרב הונא רבי' דאמר גיטו כמתנתו וכן מתנתו כגיטו אע"ג דלא קני מיני' וע"ז מתקיף לה ר' אבא אי מה מתנה ישנה לאחר מיתה אף גט וכו' הכי השתא מתנה איתא לאח"מ אבל גט לאח"מ מי איכא עכ"ל אומר אני מרא דאברהם מנלי' להו כך פשוט דמתנה ישנה לאח"מ והא מסוגיא דש"ס ב"ב פשוט להיפך דאין מתנה לאח"מ וממש כהאי לישנא שאמרה רש"י ז"ל בכתובות ב' ע"ב דאין המתים מגרשים. בהאי לישנא נמי תאמר על המתנה דאין המתים מקנין וכדאמר באמת הרשב"ם כן וא"כ איך זה החלט פשוט שלהם שמתנה ישנה לאח"מ. ואין לומר דכונת הש"ס ור' אבא דהיינו על פי התקנה דרבנן הוי ודאי לא נוכל לומר דא"כ היו צריכין לומר אי מה מתנה תיקנו רבנן ולא לומר כל כך פשוט. ובפרט שאין אופן כלל לומר כן דהא אחר שתאמר תקנה א"כ לא יוקשה מידי התם תיקנו רבנן אבל בגט הא לא תיקנו ואין להתעקש ולומר דזה באמת כוונו בש"ם באמרם הכי השתא וכו' זה ודאי לא מצית אמרת הכי חדא דהא מרש"י ז"ל בגיטין לא משמע הכי עיי"ש בדף ס"ו ע"א ד"ה לאח"מ מי מגרשה וחזקת יבום בא לה ולא פי' כפשוטו דהרי בגיטין לא תיקנו רבנן. ועוד כי מעיקרא דדינא ליתא כי התקוה שתיקנו רבנן שיהיו דברי שכ"מ ככו"מ הוא דוקא לענין זה שכשימות קונה המקבל למפרע מחיים חיותו משעה שכתב לו אבל לא שתקנה לאח"מ וזה פשוט. א"כ שוב הדר אינה לאח"מ ואיך אמרינן הכי השתא בשלמא מתנה איתא לאח"מ. באופן שלכאורה דברי הש"ס הללו סתרי אהדדי. והנה באמת לדעתי כל מעיין בדברי הש"ס יראה שלכאורה דבריהם מרפסין איגרי ואין שום פירוש להם. ובאשר אני כעת מחוסר ספרי מפרשי הש"ס גם הפ"י אינו תחת ידי ואל תתמה הרי מצאנו לגאון אחד שכותב בספרו שגם גמרות לא הי' לו. ואדמה כי עלה על רוחי לאמר

בזה תה"ל כונה נכונה אמנם מקודם צריך להקדים ולבאר שיש עוד בסוגיא זאת דגיטין קושיא אחת גדולה ועוד חמורה מקמייתא. דמסיימין שם אלא ר' אבא הכי קא קשיא לי' חמרא לא אמר דמי חמרא לא אמר מחמרא קאמר. ועיין בפירש"י שם ונוראות נפלאתי א"כ הרי פנים חדשות באו לכאן ואיך זה יכוונו בדברי פירוש המלות של ר' אבא שאמר בלשונו הזהב מה מתנה ישנה לאחר מיתה ילבישו בם אלה הדברים אשר ידברו עתה מחמרא קאמר. אין זה לכאורה אלא תימא. והי' לר' אבא להחליף הדברים מכל וכל ואצל הש"ס הי' נכון שזה שדיבר ר' אבא בלשונו אי מה מתנה וכו' מסכים ישר לזה שנאמר מחמרא קאמר והיא פלאי פלאות וגם להבין לאשורם דברי רש"י ז"ל שאמר וכי עושין מעות מיין. הרי למה לא עושין ובכל שעה ושעה עושין ועושין מעות מפירות ומי לא יודע ששוה כסף ככסף ומה לן יותר מפסוק מפורש כסף ישיב לבעליו ואמרינן ישיב לרבות שו"כ. ורש"י ז"ל אומר כל כך בפשיטות ותמימות וכי עושין מעות מיין. אבל הדבר יתפרש על נכון מצדי צדדים וחדא בחברתה מתרצת. דהנה זה ודאי אמת דכשם דאין המתים מגרשים כך אין המתים מקנין מתנה וכשתיקנו שיהיו דברי שכ"מ ככוכ"מ היא שיקנה למפרע מחיים ובודאי כה"ג בגט נמי הי' מועיל דהא מהיום ולאח"מ אלמלא תנאה הוי הי' שפיר מועיל דהא דגט ואינו גט הוי רק מחמת דמספקא לן אי חזרה הוי הכל ידוע היא עיי' ש"ס קדושין נ"ט ב'. א"כ הדברים כנים ודאי כמו שאמרתי לעיל אך אפה"כ הכל ניחא דהנה הא צריכין להבין אימתי באמת נעשה הקנין אחרי שאם עמד חוזר א"כ מתי קנה מחיים הא לא קנה דהא אם עמד חוזר ולאח"מ ודאי ג"כ לא קנה כנ"ל דאין מתנה לאח"מ וא"כ אימתי קונה אבל כי הא דאמרינן דגיטו וידו או גיטה וחצירה באין כא' ה"נ אמרינן דהמיתה והמתנה באין כא' וברגע אחת קנה והיינו באמת שהי' עדיין חי מיקרי כי הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו. אבל כל זה יש רק לומר כשאין ההיפוך על רגע כזאת אבל חזקת איסור יבום הזקוקה ברגע האחרונה איך תאמר שברגע האחרונה גיטה ומיתתו באין כא' אחרי שבאותו רגע ממש בא לה חזקת יבם לקראתה ועד שתאמר גיטה בא לה אמור יבם בא לה והיא סברה יקרה. וזהו שדייק רש"י ז"ל בלשונו הזהב לעיל ד"ה לאח"מ שסופר ומונה תיבותיו היקרות. לאחר שמת פי' לאח"מ ממש שכבר עבר רגע משמח הרי מי מגרשה. ואלא ובשעת מיתה. פי' שתאמר שגיטה ומיתתו באין לה כא' הוזקקה ליבם אז ברגע הלזו. ולהא מילתא פי' לומר שבשעת מיתה תבוא כא' היכא נדמינהו ודו"ק כי הוא באמת בלי ספק שזה כוונת רש"י ז"ל תה"ל. ומה יומתק לנו עתה הסיום של הש"ס שנדו מלעיל ואמרו דר' אבא הכי קא קשיא ליה חמרא לא אמר וכו' וכי עושין מעות מיין פי' אחרי שאתה מוכרח לומר שרק בשעת מיתה ממש

זוכה המקבל ומיתה ומתנה באין כא' זה יש לומר רק אם הי' אומר חמרא או דמי חמרא אבל מחמרא שצריך לבוא עוד ליד שלישי למכור אז ברגע האחרונה הלזו הא אי אפשר זה כי הרי לא מכרו עדיין. ויין שוה דמי ארבע מאה זוזי. הא לא קאמר. ואלא ע"כ מחמת זה תבוא לומר על אחר מיתה ממש א"כ שוב כשם שמתנה תאמר שישנה הרי תאמר נמי על גט שישנו ודו"ק היטב:

עוד לענין הנ"ל. הנה בש"ם ב"ב ד' קל"ה ע"ב ת"ר איזו היא דייתיקי וכו' ואיזה היא מתנה וכו' ה"ק איזה היא מתנת בריא שהיא כמתנת שכ"מ דלא קני אלא לאחר מיתה כל שכתוב בה מהיום ולאחר מיתה. פירשב"ם אבל אי לא כתב בה מהיום אינו קונה דאין מתנה לאחר מיתה שהרי אין כח באדם ליתן מקודם לכך דבר שלא יוכל להקנות באותו הזמן שהוא רוצה שתתקיים המתנה ואחר מיתה איך יכול אדם ליתן אחרי שמת ונקבר עכ"ל. הרי לך ברור ומפורש שאין אנו יכולים לומר שאחר המיתה יוכל להקנות. ולא זו בלבד אלא עוד כפל ושנה זה הלשון הרשב"ם בד' קל"ו ע"א במשנה הכותב נכסיו לבניו פירשב"ם אבל בלא מהיום לא נתן להם כלום דאין מתנה לאח"מ דבההיא שעתא אין לו חלק בהם שיוכל להקנותו. וכן בגמרא שם התם מספקא לן אי תנאה הוי הכא ה"ק לי' גופא קני מהיום וכן בש"ס גיטין ד' ע"ב ע"א במשנה ברש"י ד"ה מהיום כלשון הרשב"ם כאן וכן בגמרא שם ברש"י ד"ה כרבנן. הרי לכולם שפה אחת ודברים אחדים דכשם דאין גט לאח"מ אלמלא שיש לומר תנאה הוי כן נמי מתנה אינה לאח"מ ואך הרי לכאורה הא מצי לומר דרק במתנת בריא נאמר שאין כח ליתן לאח"מ אבל במתנת שכ"מ אפשר מחמת התקנתא דרבנן נאמר דגם המתים מקנין. אחרי שבאמת הא מתנת שכ"מ אינה קונה אלא לאח"מ. על זה הרי כתבנו בדברינו לעיל. אך מדברי הרשב"ם שבדף קל"ג ע"א ד"ה א"ל רבא מגרע גרע בתמיה השתא ירושה דאורייתא מתנה דרבנן לא כ"ש שכתב גם שם הרשב"ם דגם מתנת שכ"מ הא אין מתנה לאח"מ א"כ אחרי שגם בשכ"מ נמי כן הרי אנחנו צריכין להבין באמת אמת שרבנן תקנו דברי שכ"מ ככתובין וכמסורין אבל היינו שיהי' מועיל דיבורו ואמירתו גם בלא קנין. וכדאי' מפורש זה ברשב"ם בדף קמ"ז ע"ב בביאור ב' הלשונות בין אם נאמר שעד שילכו ויבאו עדים או קנין יבוא לטירוף ח"ו בין אם נאמר שממילא יטרף מחמת שיחשוש שלא יקיימו צואתו עכ"פ הנה כ"ז לענין שיועיל דיבורו כמו קנין גמור אצל אחר. וכן אפילו למ"ד מה"ת ולא נסבור כהתוספות שבשם שלכ"ע הוי רק אסמכתא ונאמר שהוא פשוט מה"ת הרי ג"כ סגי לזה שיועיל דיבור כקנין ואמירה שלו קנין הוי אבל שיקנה בפשיטות לאחר מיתתו שהוא היפך השכל והסברא הפשוטה זה הוי דבר שאין יכולים להבין כלל דבאיך אנפין

יאמרו חז"ל שגם בשעה שהוא מוטל כבר כאבן דומם יעשה חיל במקנה וקנין. וכי כל המתים דעלמא יהיו כולם צדיקים שגם במיתתם קרויין חיים ולא להאי מילתא איתשיל מליצתם הנעימה הזאת וא"כ הרי המה ראו כן תמהו על סגנון לשון הש"ס דגיטין ס"ו שהבאתי וכל כי האי מילתא הי' פשוט בדעתי שזה אינו ענין כלל להא דאמרו דמתנת שכ"מ אינה קונה אלא לאח"מ דדבר פשוט הוא שע"כ אנו מוכרחין לומר כן דהרי הא מפורסים ונודע לנו דינא דשמואל ב"ב קנ"א וד' קנ"ב דכל שכ"מ אם עמד מחוליו חוזר ממתנתו וכן אין חילוק בין אם עמד וחוזר שיהי' נשאר לעצמו שזה ודאי ברור בדידוע דלא כתב ולא נתן ולא אמר ולא דיבר אלא מחמת שסבר שימות וכלשון הש"ס שם אלא אפילו אם חזר מדיבורו לראשון ונתן לאחר. אחר שאמר או כתב לראשון. חזרתו חזרה ואם מת קנה שני כידוע מהמעשה דאימי' דרמי בר חמא ב"ב קנ"א דאחרון קנה משום דבפירוש אמר שמואל דחוזר בין לעצמו בין לאחר. וההוא דכתובות אוקמוה בבריא והא דב"ב בשכ"מ יעו"ש. א"כ אם היינו אומרין שנגמר המתנת שכ"מ באיך אנפין יחזור אם כבר קנה המקבל אבל מחמת שכל זמן שהוא חי עדיין אין המקבל יודע אם יבוא לכלל סוף בקנייתו לכן ממילא הא בהא תליא דמחמת שאם עמד חוזר נצמח מזה ע"כ שמתנתו של שכ"מ אינה קונה אלא לאח"מ אבל במתנת בריא שהדין שאינו חוזר גם אם עמד לכן קא אמרינו דקונה מחיים. והיינו נמי דינא דרב הונא בתחלת הסוגיא דגניבא שאמר ר"ה גיטו כמתנתו מה מתנתו אם עמד חוזר אף גיטו אם עמד חוזר. ורבה ורבא לא סבירא להו הא דרב הונא ורק מחמת גזירה כדאי' בש"ס גיטין ד' ע"ג ע"א שמא יאמרו יש גט לאח"מ הרי דאם עמד חוזר הוי מתנה שלו לאח"מ וא"כ הרי לעולם שפיר נכון לומר דלעולם ודאי אין המתים יכולין להקנות ורק הא דקני לאח"מ הוי הפירוש שנגמר הקנין כשמת אבל לעולם מאי פירושו היינו כשמת בסופו נתברר הדבר למפרע שקנה מחיים חיותו. משא"כ כשלא מת ועמד מחוליו הרי לא בא לכלל קנין וסופו הוכיח על תחלתו זהו ברירא דהך מילתא ומבואר כל זה בהסבר דברי הרשב"ם ז"ל ד' קל"ה ע"ב ד"ה הא שכ"מ כותבין ונותנין דהי' סברת המ"ד דבשטר נמי יועיל דכתב דכנכתב מחיים דמי אלמא דכל מתנת שכ"מ כשמת אמרינן דקנה למפרע מחיים. והרי פשוט כן מוסבר בפשיטות הלשון דהש"ס דאמרו בכלל כל התקנה בלשון דברי שכ"מ ככוכ"מ דמי הלא פשט הפשוט שדבריו שדיבר והלא אימתי דיבר הא דיבר כשהי' יכול לדבר והיינו מחייו וכן פשוט במה שנקטו הלשון ככוכ"מ ומהו הפירוש של כתובין ומסורין היינו שהוא כאלו כתב לו בקנין גמור דברים הצריכין כתב דייקא כגון קרקעות וכאלו מסר לו ליד המקבל דברים הנקנין במסירה וכן הוא בהדיא בסמ"ע ריש סי' ר"ן א"כ

אם תרצה לומר שהתחלת הקנין יהי' רק לאח"מ על מה ולמה היו צריכין לומר הלשון הלז ככוכ"מ הא עכשיו אנו מוסרין לו ומהו הכף הדמיון. ועל כולם הלא ראינו ביותר במפורש בתוספות ב"ב ד' קע"ה ע"א בהדיא ככוכ"מ כבר עיי"ש הרי בהדיא כן. ולכן א"א כלל לומר שהתחלת הקנין יתחיל לאחר מיתה. ובפרט שהוא פשוט ומפורש בפה מלא להמעיין בלשון הטור חושן משפט ריש סי' ר"ן שכתב בהדיא דלכשימות קונה המתנה למפרע. וא"כ הא ודאי קושיתי במקומה ובתוקפה דבגט נמי נימא דלכשימות יהי' הגט חל למפרע ואלא דבגט לא תיקנו זה החיזוק שיהי' חל למפרע א"כ דקארי לה מאי קארי לה. והלא אם הי' רק במהיום ולאחר מיתה ברור לנו שהיא תנאה הא הי' הגט גט לכ"ע ורק מחמת דמספקא לן שמא חזרה הוי לזאת היא דחולצת ולא מתייבמת. ואשר בדין ע"מ שתתני לי מאתים זוז לרב הונא שאומר והיא תתן בקדושין ס' ובגיטין ע"ד הא גם כשנתקרע הגט הי' מועיל וה"נ כן ואלא דלא תיקנו א"כ לא מקשה ר' אבא מידי. ומהני שני ההלכות שבד' קל"ג וקל"ז שאנו רואין שאלמנותו נזונות ממתנת שכ"מ וכן במתנת בריא לראשון ואחריו לשני ונתן הראשון במתנת שכ"מ לאחר שבא שני וזוכה והמקבל לא יכול לזכות מכח הראשון לא הי' קשה מידי דהא נהי שאם לא היו כאן האלמנה והמקבל השני הי' ודאי זוכה המקבל המתנת שכ"מ למפרע מחיותו אעפ"כ כיון שהם זוכין בשעת מיתה ממש הלא הם קדמו והפסיקו ולא הניחו המתנה לבוא לידי גמר שתוכל כלל לחול למפרע והוא דבר פשוט. ולכן ליישב הקושייא כתבנו אז בדברינו לעיל שבביאור דיוק הלשון של רש"י ז"ל גיטין ס"ו משמע שבמתנה חלה בשעת מיתה פי' בשעה שהוא חי עדיין רק בשעת האחרונה ואלו בגט ליכא למימר כן משום דאיסור יבום בא לה ויהי' עתה ביאורו שהיינו למפרע חלה המתנה ובגט לא:

אמנם מעצמי הדרני בי מטעם אחר דהא נשכח אז מלבי ששיטת רש"י ז"ל הוא להיפוך מכל רוב הראשונים וכאשר הובא בר"ן פ' מי שאחזו דגוסס לרש"י ז"ל אין יכול ליתן מתנה יעוי"ש היטב וכן הוא בטור אה"ע סי' קכ"א ובב"י בביאור השיטות הללו. וא"כ איך זה אוכל לפרש שעל שעת מיתה תחול דאז עכ"פ הוי גוסס ואדרבה עוד גרע מניה ואיך זה נוכל לכוון זה בכונת רש"י ז"ל ששיטתו הוא להיפוך. לכן עתה עיינתי קצת ביותר ונ"ל לומר דרך פשוט ונכון בביאור פי' הש"ס הלז ויהי' הכל על נכון בעזה"י וכלל גדול אצלינו שדרך הפשוט הוא חביב תמיד ביותר מדרך הבא לפלפל ולחדד. והוא כמו שאגיד. דהנה תנן התם במשנה (גיטין י"ג ע"א). האומר תנו גט זה לאשתי ומת לא יתנו לאח"מ תנו מנה לאיש פלוני ומת יתנו לאח"מ. ובש"ס דאם בשכ"מ גם בלא ציבורין יתנו דדברי שכ"מ ככוכ"מ דמי. א"כ הא זהו דפריך ר' אבא כאן בדף ס"ו אי מה מתנה ישנה

לאח"מ פי' כדתנן כאן דאפילו לא מטי לידי' דמקבל עד אחר שמת הנותן אפ"ה תני דיתנו לאח"מ. אף גט ישנו לאח"מ פי' ולמה זה תנא ברישא דהאומר תנו גט זה לאשתי לא יתנו לאח"מ. וע"ז שפיר ניחא השתא התירוץ דהגמרא דאמרה הכי השתא בשלמא מתנה ישנה לאח"מ פירושה היא דחידשה גמרא באמת דבר שלא הי' נשמע לר' אבא בעת שהקשה דהלא בגט יש ענין אחד שהוא יוצא מן הכלל מה שיש במתנה דבשלמא במתנה הא בעינן רק שהמקבל יזכה במתנה כדרך שזוכה הלוקח במכירה ודרך מקח וממכר סגי. וגם האומר לחבירו הנני נותן לך מתנה זו וטלי אותה מעל גבי קרקע ודאי דזוכה ואלו בגט הא קיי"ל בגיטין ע"ח האומר טלי גיטך מעל גבי קרקע אינו כלום אע"ג דהיו כל פרטי הגט כדת וכהלכה אפ"ה משום הא לחודא שלא נתן לה מידו ממש לידה או לרשותה לא נתקיים הפסוק ונתן בידה ועכ"פ עד דעריק לה חרציה יעו"ש. והוא רק בגט מגזה"כ ונתן בידה ולא מהני קנין בלבד דלכן חליפין לא מועיל בגט. והלכך שפיר כשמת הבעל טרם מסר לידה השליח דנתינת השליח חשבינן ממש כאלו הבעל כידוע ששא"כ וחשבינן עריקת חרציה של השליח כאלו הבעל עצמו עריק לה חרציה א"כ כל זה כשהבעל חי ומנענע באיבריו אבל כשמת ומושכב לארץ א"כ הרי הוי אז כאלו היא המתגרשת נוטלת הגט מעל גבי הקרקע שהמת הוא כקרקע לאחר מותו. וזהו תהלי"ת ברירא דהך מילתא שזהו שאומרים כאן הכי השתא בשלמא מתנה איתא לאח"מ פי' כיון שהנותן הוציאה מרשותו שלו בחייו סגי דבשעה שנתן הי' חי ועכשיו נמי עצם המתנה איתא לאח"מ כסף או המטלטלין הא ישנן לפנינו ורק הקונה קונה אותה לאח"מ זה לא איכפת לן דחשבינן קניית הקונה עם נתינת הנותן למפרע. אבל גט לאח"מ מי איכא פי' כיון דלא הגיע לידה לשם גט אלא לאח"מ הו"ל טלי גיטך מעל גבי קרקע וזהו שפירש"י ז"ל לאחר שמת מי מגרשה כיון שאנן מוכרחין שבעת גמר הגט לא יהי' קנין בלבד אלא גם נתינה מיד המגרש ולאחר שמת הא אין לו חיות ליתן ורק היא נוטלת את הגט והוא אינו נותן. עד כאן ותו לא מידי. ואחר כל האמור נזכרתי מאמר הגמרא דב"ב גנובי גנבא למה לך ואיך זה לא נעיין בדברי האחרונים ומצאתי כי תה"ל על הדרך שדרכתי היא מסילה העולה בית אל שהקצ"ח ריש סי' ר"נ הביא שיטת התוספות והרא"ש דגיטין ג"כ שזוכה למפרע והיינו מחיים שאין מתנה לאח"מ ורק לא זכר דברי התוס' דב"ב קע"ה שהבאתי לעיל. אחר כותבי זה ראיתי להנתיבות המשפט שהראה מקום לעיין במהרי"ט וראיתי כי תה"ל הכל אמת ויציב דהרי המהרי"ט ח' חו"מ סי' ע"ד הסביר בדרך אריכות רק כאמור שזוכה למפרע מחיים יעו"ש. וא"כ ודאי הדרא קושיתי לדוכתה אלא ע"כ כמ"ש ודו"ק:

סימן עד

ב"א הרה"ג מוהר"ר יצחק הירש עסמאן כתב לי שקשה לו שני המאמרים הנראין כסתירה לכאורה מש"ס דגיטין (דף נ"ז ע"ב) דאמר ריש לקיש אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם ואלו התם בב"ק (ס"א ע"א) כל המוסר עצמו עד"ת למות א"א הלכה משמו. ורצה לתרץ דבתלמוד תורה דגופי' שלומד לעצמו הלכה ע"ז לא כתיב כי היא חייך ושפיר ממית עצמו עליה ובת"ת ללמד לאחריני שם כתיב כי היא חייך ואסור למסור עצמו למות והא דר"ע עם פפוס שאני דחלקם בחיים. ואני אמרתי בזה דנקדים פשט הפשוט דהגמרא ב"ק ס' מסרו עצמן שם למות על הדברי תורה להמ"ד דנזקי טמון באש קמיבעי לי הנה הפשט הוא כך דהני שלשה הגבורים שהלכו לדרוש הדין וההלכה זאת מהסנהדרין שישבו בשער בית לחם והפלשתים חנו שם והיו השלשה האנשים ההם בסכנת מות ר"ל ולא היו רשאין לעשות כן למסור עצמם לסכנה על זה לידע דין א' וכהדין הידוע דיהרג וא"י רק על ל"ת אבל על עשה אסור ליהרג (עיין רמ"א יו"ד סי' קנ"ז סעי' א') והיינו גם על עיקר מ"ע דת"ת אינו רשאי ליהרג ומכ"ש עבור ידיעת דין א' היעלה על הדעת שימסרו למות רק הם הקדושים חבבו התורה הקדושה ביותר וחשבו חייהם כלא ממש וכאין וכאפס נגד הלכה אחת מד"ת ומסרו עליה ונהי שלא שייך לומר שחטאו בנפשותם ח"ו אדרבה ה' הי' עמם ונהג חסדו והצילם אעפ"כ מקובל מב"ד של שמואל שלא יאמרו הלכה משמן פן ח"ו יעשו אחרים ולא ינצלו ויאבדו נפשות בחנם וא"כ התם ע"כ מוכרח שלא ידעו מעצמן הדין דטמון באש דאל"כ למה הלכו לדרוש הדין מהסנהדרין אלא ע"כ לא ידעו וא"כ מסרו ללמוד לעצמן וא"כ איך זה שוב לדבריך הוי העונש אחרי שלדבריך עשו כדין כיון דאתה אומר שללמוד לעצמו ממית עצמו שפיר ולמה יענשו ואפילו אם תאמר דהרי הם למדו אח"כ גם לדוד המע"ה ואשר תרצה גם זה לכנות בשם ת"ת דאחריני מלבד מה שזה דחוק שזה נופל כשמלמדין לרבים לא ליחיד אחד כדוד. אלא עוד יותר דזה נופל רק כשהוא למד כבר אז אפשר לומר שילמד לאחריני אבל אם עדיין לא למד גם בעצמו איך יפול ע"ז שם ת"ת דאחריני כיון שנצרך לו מעיקרא ללמוד לגמרי לעצמו. ועוד איך תוכל לומר דבר חידוש כזה שת"ת דאחריני שבלתי ספק הכל יודעים שהוא יותר נכבד מת"ת דעצמו כדאמרו כ"ז למאן דתני אבל למאן דמתני ל"ל שיעורא וכהש"ס דהבאת בעצמך הא למיגמר הא לאגמורי וא"כ איך זה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא דת"ת דילי' דקיל בכל מילי ימסור וימית את עצמו ות"ת דאחריני דחמירא ויקרה יענש כשמוסר עצמו. ואדרבה להיפוך ממש מצינו דאמרו גדולה ת"ת יותר מהצלת נפשות (עיי"ש בש"ס מגילה ספ"ק) והיינו דאחריני. ועוד אמרו ועצומים כל

הרוגיה זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה אשר זה נחשב מי שאינו מלמד מה שיוכל ללמד כאלו הורגם ח"ו. והמלאך אמר עתה באתי על ד"ת באתי שהיא דרבים גדולה מכל התורה כולה ועוד עד שתבא לדוחק כזה על ר' עקיבא מחמת חלקם בחיים שזה קאי על חיי העולם הבא. למה לא תאמר יותר בדרך הישר והפשוט שאדרבה מחמת שהקהיל קהלות ברבים רשאי הי' למסור עצמו ע"ז כמו שמותר למסור עצמו למען להציל נפשות רבות כידוע מאסתר. ואדרבה יש חיוב עוד למס"נ בזה להצלת נפשות רבות כן וכ"ש לת"ת דרבים שגדולה מהצלת נפשות ובלא"ה לא קשה מידי דבשעת הגזירה הרי על ערקתא דמסאני רשאין וחייבין למסור נפשן ומה קשה לפ"ז שוב על ר"ע שהי' שם גזירת המלכות שהיא שעת שמד ר"ל. ואדרבה מר"ע גופא מוכח שחייבין למס"נ על לימוד תורה דרבים וד"ל. ע"כ אומר אני שזה בלתי ספק שאם על ת"ת דעצמו תאמר דממית עצמו עליה ק"ו וב"ב של ק"ו על ת"ת דרבים דאחריני ורק האמת הברור דחלילה למסור נפשו על תורה דילי' רק ליראי ה' הקדושים אנשי השם אבל שאר אדם מישראל אינו רשאי לעשות יותר מחוקי התורה. והקושיא מעיקרא לא קשה מידי הלא אטו כן הפשט שממית במיתה ח"ו רק הגמרא קורא לחיי צער ועוני ממית פי' שמסגף ומענה את גופו ומניח חיי שעה והבלי הבלים של החיים הגשמיים ועוסק בחיי עולם וזה קוראין ממית (והוא לשון הרמב"ם ז"ל פ"ג דת"ת) ועיין עוד ברמ"א ז"ל (ביו"ד סי' רמ"ו סעי' כ"א אות באות) אבל למסירת נפש בפועל ממש ברגע אחת שיהרגנו ח"ו מי קאי ע"ז דאם תאמר כן איך זה יהי' עוד באוהל התורה הלא יקברנו בארץ וריש לקיש גופי' הא אומר זה דהי' קשה לו זה אדם כי ימות באוהל אם ימות איך זה יהי' עוד באוהל ופירש משום זה דהכוונה שממית עצמו ויושב תמיד באהלי של תלמידי חכמים א"כ הרי על כרחך אין זה מיתה לגמרי ח"ו אלא חיים גמורים והרי המשנה המפורשת ידועה לן יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי עולם הבא. והכתוב ג"כ אומר אשר אנכי מצוך היום לעשותם. ובמתים חפשי כיון שמת נעשה חפשי ואיך זה יעלה על הדעת שימית עצמו ולא ילמוד עוד. הירצה בזה. א"כ הרי אין שום סתירה כלל משני הגמרות דאמת כן הוא דאסור למסור עצמו למות על ד"ת ולא להשמיענו שאסור ליהרג זה א"צ לומר כלל. אלא פשוט דגם לבוא עצמו למקום סכנה כדי ללמוד עד"ת אסור קצת ולכן נענשו שם עפ"י ב"ד של שמואל הרמתי שלא יאמרו הלכה משמם בעבור שסיכנו בעצמם על לימוד תורתם לעצמם ודו"ק:

סימן עה

מה שכתבתי לב"א הרה"ג מוהר"ר יצחק הירש נ"י אודות הספק שנסתפק אם יהי' מהני להההורג הבעל שיהי' מותר לקחת האשה. וזה החלי:

בדבר שהעירות בצדק שלא תדע אם יהי' מהני להההורג הבעל שיהי' יכול לקחת האשה כי הרי י"ל כ"מ דא"ר ל"ת אם עשה לא מהני והי' על דעתך שלא די שיהי' כן בישראל אלא גם בבן נח תרצה לומר כן. והגדתי לכבודך הרמה אז מה שהי' על דעתי כי הרי איך הוה אמינא לומר בדבר שרואין בעליל ובחוש שמה שעשה עשה ואין להשיב איך ס"ד לומר שלא יהי' מעשהו מעשה כמו איך ס"ד לומר שאלו בנה בית בשבת שתאמר דלא מהני ואין כאן בנין אחרי שאתה רואה בית לעיניך וה"נ אין לומר שיהי' כאלו חי אחרי שנהרג ודברי אביי ורבא נאמרו רק בדבר שיש יכולת לומר לבטל המעשה. והנה עתה נזכרתי דבר אחר בזה דהלא כמדומה לי שמפורש במשנה מפורשת שההורג הבעל גם במזיד יכול לישא אשתו של הנהרג. דהלא כן תנן (בש"ס יבמות ד' כ"ה ע"א) המביא גט ממדה"י דאדיבורי' סמכינן לא ישא את אשתו. מת הרגתיו ודלא ידעינן זה רק על פיו לא ישא. אבל בלא"ה דראו שהרגו ישא את אשתו דכן הולך כל הסוגיא שם דמחמת דעל עדותו בלבד אז יש לזות שפתים דיאמרו ששקר אומר שהרגו ורק מחמת כדי שישאנה אומר כן אבל היכא שבלעדו ידעינן שהרגו לא נאסר לו לישאנה. ותדע שכן שהרי בשנים שאמרו הרגנוהו פסקינן (בתוספות כתובות ד' כ"ב ע"ב) דישא א' מהם אשתו יעוי"ש וגם בזה"ז הדין כן. וכן הוא בהדיא בב"י אה"ע (סי' י"ב) הרי דלא עלה על דעת לומר שיהי' אסור בלא"ה כדי שלא יועילו לו מעשיו הרעים מזה לא התעוררו כלל שם הפוסקים לדבר מזה מאומה ש"מ דבאמת לית לן לאוסרה עליו מחמת זה דאל"כ הא גם בשנים הי' צריך לומר כן. הן אמת שכפי שכללא כייל לנו (התב"ש ביו"ד סי' ט"ז סק"ו) דאין לך שום עבירה בתורה שלא יקנסו חז"ל שלא יהנה ממעשיו וחשיב ואזיל שם כמעט רובם ככולם ואין גם מקום אחד שלא יהי' כן. הי' ודאי לכאורה הסברא שההורג הבעל יקנסו עכ"פ להרוצח שלא ישאנה וא"כ הרי חידוש באמת מאי איריא דחיישינן שמשקר ולזות שפתים בהא דיבמות פשוט כיון שאומר הרגתיו לא ישאנה. הנה נ"ל לומר כסברת הש"ס (דגיטין נ"ג ע"ב) על ר"י דלא קשה ממנסך דלכן לא קנסו משום דחומרא דע"ז מבדל בדילי ולא שייך לקונסו ה"נ י"ל בודאי על שפיכות דמים דלא עלילי אינשי למעבד כן להרוג כדי לישא ולכן לא קנסו חז"ל כלל בזה ונשאר הדין על מקומו דישאנה ואפילו לו יהיבנא לומר דגם בכאן יש לומר שיקנסו אבל עכ"פ לא הוי בכל מקום, רק קנסא דרבנן ולא מן התורה בשום מקום. וא"כ אם בישראל לא הוי רק קנס דרבנן מכ"ש בב"נ

דבהו לא מצינו כלל שיקיימו חומרת חז"ל ושוב ודאי דלא קשה מידי. ואשר באמת נ"ל דבהורג לא קנסו גם חז"ל וכנראה מפשט הסוגיא דיבמות הנ"ל. ולענין בן נח הגם דאין למדין מדברי אגדה אבל אעפ"י שאין ראי' לדבר זכר לדבר מיהא הוי דהרי אמרו דנחש הקדמוני הי' כל עיקר שישא את חוה ודו"ק. וכן בעוג אמרו שזה שבא לסבב שיהרג אברהם כדי שישא את שרה. וכן בש"ס סנהדרין (ד' ק"ח) או שמא לאשתי אתה צריך וכו' ודו"ק. אלמא דזה הי' להם לפשיטות שכשיהרג הבעל יקח האשה בהיתר פשוט ולסברא הנ"ל שחידשתי די"ל דלא יהי' בכה"ג גם קנסא דרבנן דלא עבידי אינשי למעבד כן להרוג אדם וכסברת הש"ס דגיטין גבי מנסך. יש לי להראות עוד סמוכין לזה מהש"ס דכתובות (ד' ס' ע"ב) מת מותר גמלתו אסור רב אשי אמר אפילו מת נמי אסור דלמא קטלה לי' כדי ליזול לינסוב והביא מעשה שהי' דהוי עובדא וחנקתי' כדי שתנסבא ואפ"ה דחה הש"ס ואמרו דלא חיישינן לזה דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו ותלינן מה שאירע במקרה שנכנס בה רוח שטות יעוי"ש וה"נ ממש כיוצא בזה והוא נכון בעז"ה:

סימן עו

על מה שנשאלתי להקשות על רב המנונא דקיי"ל כותי' כדאיתא בתוספות (יבמות קט"ז) דהאשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת מצד חזקה אין אשה מעיזה. והקשה חכם אחד הלא לוקמי חזקה זו נגד חזקת א"א שלה. והנה התירוץ שאמר לי שהרי אינה סותרת החזקת א"א רק שאומרת שנתגרשה. יפה אמר. ובאמת הדבר מפורש היטב בסוגיא אחת הגדולה והחזקה (בב"ב ד' קל"ד ע"ב) בעל שאמר גרשתי את אשתי נאמן הואיל ובידו לגרשה. וכמה וכמה שיטות שונות נשנה ונאמר בדין הזה. והיוצא מהשיטה של הרמב"ן והרשב"א דהאומר גרשתי אינו נאמן דא"א דגרשה קלא אית לה אבל באומר יש לי בנים נאמן אפילו היכא דמוחזק באחין והכל רק מטעם הואיל ובידו לגרשה. ואתיא מיגו ומרע לי' לחזקה וכן הלכה פסוקה (בשו"ע סי' קנ"ו). בלי שום חולק. והרי קשה האיך בכח מיגו לעקור חזקה הא קיי"ל מיגו במקום חזקה לא אמרינן והסבירו הם ז"ל דאטו עוקר לגמרי החזקה דאטו אומר אין לי אחים במקום דמוחזק באחין. התם לא הי' נאמן. אבל הרי הא הוא אומר רק אשר יש לו בנים והא יכול להיות שיהיו לו אחין וגם שיהיו לו בנים א"כ הוא אינו עוקר משורש החזקה רק מתיר חזקת איסור בכה"ג מיגו מרע חזקה. א"כ הגע עצמך מה מיגו דהיא גריעא טובא מחזקה דהא האומר פרעתיך תו"ז אע"ג דיש לו מיגו דהי' אומר פרעתיך השתא אעפ"כ אינו נאמן מצד חזקה אין אדם פורע תו"ז א"כ חזקה טובה יותר ממיגו ואעפ"כ אתי' מיגו דאי פטר בגיטא ומרע לי' לחזקת איסור יבמה ומותרת אפילו לכהן. כידוע במל"מ. א"כ עאכו"כ בחזקה שאומרת

לבעלה גרשתני דהיא ג"כ אינה עוקרת משורשה החזקת א"א רק מתרת החזקת איסור ואומרת נתגרשתי וזה יש מציאות שאמת כדבריה ומה יעלה על הדעת שלא תהא נאמנת משום חזקת א"א. הרי כה"ג דאינה עוקרת רק מתרת ודאי אתי' חזקה דאין אשה מעיזה ומתרת החזקת איסור א"א. והדברים ארוכין ואין עת האסף פה. ואגיד עוד דיבור אחד בזה. הגם שהוא למותר כי האמת כמ"ש למעלה שהוא מיוסד על אדני פז הנ"ל אבל י"ל עוד דהלא ע"כ לא אמרו אוקמא חזקה נגד חזקה רק היכא שאין כח החזקה השני' באה מכח החזקה הראשונה א"כ י"ל מאי אילמא האי מהך אבל בנ"ד אדרבה היא היא הנותנת מחמת שהוא בעלה אז דייקא אינה יכולה להעיז פניה בפניו א"כ משום הא גופא מחמת החזקת אשת איש שלה שהוא בעלה בלי ספק אז דייקא מחמת זה באה לה החזקה הטובה הזאת שאין אשה מעיזה פניה בפני בעלה א"כ איך תחזור ותאמר אינה נאמנת ודו"ק והיא סברא ישרה:

סימן עז

בגמרא ריש נדה אמרינן מ"ט דשמאי. אשה בחזקת טהרה עומדת. עיין מהר"ם למה לא תירצו חזק"ט דטהרות ועיין בס"ט ולא נייח גם שם. ובהקדם לבאר למה דמשני והלל היכא דלית לי' ריעותא מגופי' ואשה מגופה קא חזיא עכ"ל. וברש"י ז"ל עלולה ומועדת וביאור הדברים דפשטא דתירוץ הש"ס כן הוא דדוקא היכא דבעי מעשה מד"א להוציא מהחזקה כגון ספק נגע במת או בשרץ או ספק נגע דבעצם הענין וגופו לא איתרעי כלל רק מצד גוף אחר' אנו רוצין להוציאו מחזקתו אז אמרינן חזקה אבל היכא דאנו חוששין שמא נעשה ריעותא בלא דבר חוץ רק מצד עצם הענין אז חיישינן וע"ז דקדקו מגופה קא חזיא פי' בלא דבר אחר זר והשכל ג"כ מעיד דעל דבר אחר אמרינן כיון דספק הוא וחזקה שלא נתחדש עליו שום דבר רק כמו שהי' כן כעת. אבל היכא דלא הוכרח לומר שנתחדש שפיר חיישינן. אך עדיין קשה מחזקת חי דגם התם הוי חזקה שעשויה להשתנות ובלי חידוש ענין גוף אחר רק בגוף הענין נעשה ריעותא ואפ"ה הוה חזקה לכל דבר. ע"ז צריכין לתרץ דשאני התם דעכ"פ שינוי גדול נעשה בגופו ושפיר אמרינן חזקה שלא נשתנה מכמו שהיה וגרע יותר מנגיעת טומאה דאין שום שינוי באדם הנוגע (ורק חידוש ענין גוף אחר הוא). וא"כ האשה כיון דתרתי יש בה דמי לנגיעת טומאה דלא נשתנה גופה כל כך כיון דמועדה ועלולה לכך ואינו דומה כלל למיתה וגם אינו חידוש ענין אחר לכן חיישינן. והנה באמת קשה לענ"ד כעת א"כ אם הלל מסביר מילתא בטעמא דבאשה לא שייך חזק"ט א"כ מ"ט דמודה הלל לגבי בעלה דטהורה ואינה מטמאה במעל"ע לכ"ע ואי"ה יבואר בעז"ה. והנה הגמרא התחילה להקשות על דעת של שמאי והלל ממקוה

שנמדד וכו' דבר"ה נמי מטמאין האדם שטבל. וקשה לכאורה על ס"ד דהמקשן דהרי ודאי גם המקשן מודה דחזקה הלכה למשה מסיני כדפירש"י (חולין ד' י"ב) וא"כ איך ס"ד להסביר משנתינו דמקוה על פשוטה בלי טעמא דתרתי לריעותא. אך הנה בהא דתירצו התם תרתי לריעותא הכא חדא לריעותא הלא לכאורה הך לא יתרץ על הלל כלום דעדיין קשה למה אצלו ספק והכא ודאי. ועוד על הא דתירצו הכא חדא ופירש"י דכשבאת למימר לטהרות בחזקת טהורות הם עיי"ש. וצ"ע לכאורה מה כונתו בזה חדא מי לא ידע את זאת ומאן חולק בזה. שנית הא ודאי לא הוצרך רש"י ז"ל לומר דלטהרות יש חזק"ט אפילו אם עסקה בדבר ספק טהור שאין לדבר זה חזק"ט אפ"ה ודאי יודה שמאי דרק מצד חזקת טהרה של האשה אמרינן השתא הוא דראתה. שלישית אם אתה מצטרף לאיזה ענין החזק"ט של הטהרות א"כ גם במקוה נימא כן דהא כן פירש"י ז"ל לעיל ד"ה כל טהרות שנעשו כו' אך הנה אבוא לבאר הא דקשיא לי על הלל כיון דהוא סובר דאין לאשה בחזק"ט לענין קדשים ואמרינן עם סילוק ידי' מהבדיקה ראתה ומטעמא דהש"ס כנ"ל. א"כ מה הוצרך הלל דוקא שתראה כעת. ואז נימר לטמאה למפרע. אפילו בזמן שלא ראתה כגון אחר שבדקה בשחרית דעסוקה בטהרות כל היום למה לא חשש שמא עם סילוק ידי' ראתה ולדידי' תהא אשה אסורה לאכול בקדשים כל ימיה דמה מהני הבדיקה שבערבית לאותן שאכלה בשחרית שמא תראה ועברה למפרע וקשה מאוד ע"ז דאמרינן בגמרא ומ"ש ממקוה וכו' לשמאי קשיא למפרע להלל קשה ודאי וכו' עיי"ש בפירש"י הלא למה לא הקשו גם להלל הקושיא דלמפרע. הלא. רק הלל פליג על החזק"ט של האשה כיון דמגופה קא חזיא לא אמרינן אוקמא אחזקתה וכדפירש"י משום דרגילה היא לכך. אבל במקוה דלית לה ריעותא מגופא הא בהדיא נקטו הש"ס בלשונם והלל כי אמרינן העמד דבר על חזקתו היכא דלית לי' ריעותא מגופי' וכו' א"כ הרי סובר הלל בהדיא בדבר דלית לי' ריעותא מגופי' דאמרינן חזקה א"כ קשה עליו נמי ממקוה דנם כן לית לי' ריעותא מגופי' ואפ"ה טמאה למפרע וצ"ע בזה:

סימן עח

ברש"י זבחים ד' ע"א דרובע ונרבע בעד א' או עפ"י הבעלים שרי להדיוט ורק לגבוה אסור. וקשה הרי סותר לסברא זו דהרי בחולין ד' מ' ע"א ד"ה היתה הסביר רש"י דהגם דנעבד בעל חי שרי להדיוט (והיינו ע"כ בע"א) אפ"ה היכא שעשה מעשה בה אסרה גם להדיוט וע"כ כונתו לעד א' או עפ"י הבעלים דאלו בב' עדים הא בלי מעשה נמי נאסר גם להדיוט א"כ הרי רובע ונרבע דבנרבע הא עשה מעשה בגופה למה יהי' שרי להדיוט. ולכאורה הוא באמת צ"ע. אבל הסבר הדבר כך דבסוגית הש"ס בכמה מקומות ובר"ם

פ"ד מה' אסמ"ז מבואר דנעבד בעל חי לעולם שרי להדיוט גם בב' עדים הגם דהעובד מקטיל אפ"ה הנעבד לאו בר קטלא משום דבסנהדרין ד' נ"ה מבואר דרק תקלה וקלון בעינן אבל תקלה בלחודא לא לכן בשלמא ברובע ונרבע שהיא דבר מגונה בעצם להיות בא על הבהמה יעו"ש ברש"י ויש בזה שני הענינים תקלה וקלון לכן מקטלא הבהמה ונאסרה להדיוט גם כן אם יש ב' עדים אבל בנעבד דרק תקלה איכא אבל קלון ליכא. לא נאסר להדיוט הבעל חי הנעבד גם בב' עדים וא"כ הא דכתב רש"י בחולין דנעבד ע"י מעשה אסור להדיוט קאי על ב' עדים דוקא דבלא מעשה הי' שרי להדיוט גם בב' עדים אבל במעשה אסור וא"כ אין קשה כלל הנ"ל דהרי ברובע ונרבע בב' עדים שפיר אסור להדיוט משום תקלה וקלון ומעשה והא דאילן נאסר בתקלה בלחודא גם להדיוט ואלו בעל חי תקלה וקלון דייקא הנה בש"ס סנהדרין שם מפרשי לה דרחמנא חס על בעל חי ע"ש:

סימן עט

לעניין מה שהקשה כבוד אחי על הסוגיא (דמנחות ד' מ"ה) דיכול הואיל ואישתרי מליקה לכהנים נבילה וטריפה נמי לישתרי. והקשה הלא האיך הוה אמינא לומר כלל כן דא"כ ושחט בה"ב דגם לכהנים משתעי אמת שכשרה בזר נמי אבל עפ"כ ריהטא דלישנא לכהן נאמר שישחוט וא"א דאין לו איסור דשחיטה ורשאי לאכול נבילה א"כ לאו בר זביחה הוא ואיך רשאי לשחוט. ואמרתי דהקושיא באמת מעיקרא לק"מ דהפשט שם שהי' סלקא דעתך על קדשים שישתרו לנבילה ולא לחולין. וכן ראי' לזה מהש"ס (דמנחות ה' ע"ב) ושם שמליקה הותרה משום דחמורה אצל הדיוט וכן שכן מצותו בכך. פי' דלהדיוט אסורה הרי דלעולם גם גבי כהנים אסור בחולין. ואך על דרך החידוד. דהנה יש לומר דהס"ד דהכא יסבור דהני כהני שליחי דרחמנא נינהו א"כ עד כאן לא אמרו דבעינן בר זביחה רק היכא דבשר ודם צריך לשחוט וצריך לאכול ועושה שליח בשחיטה אז יהי' השליח בר זביחה אבל לקדשים דרק לגבוה ורחמנא עושהו שליח אפשר לומר כשם דמשלחו לאו גברא כן השליח לא בעינן שיהי' בן אדם דעלמא. ובזה יש ליישב נמי קושיית הראשונים על הלכות ארץ ישראל דס"ל נשים לא ישחטו משחיטת נשים בקדשים דיש לומר בקדשים אפשר דמודה דנשים נמי ישחטו ודו"ק. וכן אפשר לעולם דשחיטת קוף נמי ישתרי בקדשים ודו"ק. עוד יש לומר ע"כ לא אמרו דבעינן בר זביחה רק על דרך שאמרו בש"ס (שבת ק"ח) למען תהי' תורת ה' בפיך מן המותר בפיך. ואמרו א"כ נבילות וטריפות נמי לאסרו ומשני מן המותר בפיך דבעינן רק מינו. וה"נ הרי רק עכו"ם וכה"ג דכל המין אינו בזביחה אבל כהנים הרי כל המין ישראל הוי בר זביחה רק

מהן נתמעט מקצת העם הכהנים שהותרה להן להס"ד א"כ הרי לא הוי המין כולו לאו בר זביחה וד"ל. וגם בהכהנים גופא הרי רק התמימים אבל הבעלי מומין וכן החללים שאינן עובדין אסורין דלא אישתרי לגבייהו. ודו"ק. או י"ל דלק"מ דהא בשחיטה יש שני דברים. א' תיקון הלאו דנבילה. ב' קיום העשה דוזבחת וע"ש (בתוס' שבועות כ"ד ע"א) שיטת ריצב"א א"כ בכהנים נהי דס"ד היינו דאין אצלן הלאו אבל עכ"פ יש בהן העשה וע"ד דרצה לומר הג' בעה"ב סי' א' דבנשים אין נוהג העשה ורק תיקון הלאו אמינא בכהן להיפך דלא נוהג בו הלאו רק העשה והוי שוב בר זביחה משום העשה לבד. וזה נכון מאוד:

סימן פ

על ענין הליכה לבהכ"נ בימות החורף ארשום שבההלכה יש להראות שהיו מתפללין בבית בימות החורף אם בבהכ"נ קר האויר. דהנה בברכות (ד' ו' ע"ב) אמרינן כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו. והראה שם הרבינו יונה דרק בביתו כשמתפלל יקבע מקום אבל לא בבהמ"ד. והאמת שלא הובאה כלל סברא זאת לא בטור ולא בשו"ע כלל. והמגן אברהם (סי' צ' ס"ק ל"ג) כתב דגם בבית יתפלל במקום אחד שלא יבלבלו אותו הבני בית אבל לא זכר שום רמז מהסברא דרבינו יונה דבבהמ"ד יהי' דייקא להיפך שלא צריך כלל קביעות מקום זה לא זכר כלל. אך הפרמ"ג הביא שם באשל אברהם סברא דהר"י ואמר דלא קשה כגון בימות החורף שמתפלל בביתו. והראה מש"ס (ב"ב ג' ע"ב) דסתור ובני בי קייטא בסתווא ודו"ק ש"מ שמתפללין בביתן בלא מנין כשהקור אינו מסוגל לו יעו"ש היטב גם אם אין חשש סכנה רק שאינו יכול לפי מזגו לסבול הקור סגי בזה. וסמך גדול יש להביא עפ"י דיבור יקר שנמצא בקומץ מנחה של המנחת חינוך סי' רפ"ד דבר חדש למאוד דבני חוץ לארץ דינן כיחידים ואין צבור בבבל כלל ובזה בנה שם בנין חזק ע"ש אשר כן נמצא נמי בספר יערות דבש חלק שני דרוש יו"ד דלכן מקונן הנביא גם כי אזעק שתם תפלתי ע"ש א"כ לא הוי חמור כ"כ להתפלל ביחידות בחו"ל ודו"ק וכן בחדושי תורה בסי' ס' וסי' ס"א ג"כ אי' מענין זה ע"ש:

סימן פא

נשאלתי לבאר מנהג בנ"י הקדושים שהולכים להשתטח על קברי אבותיהם מאין מקום מוצא לזה מתורה הקדושה:

והשבתי עפ"י מה דאיתא בש"ס (תענית ד' ט"ז ע"א) למה יוצאין לביה"ק פליגי בה ר' לוי בר חמא ור' חנינא תד אמר הרי אנו חשובין לפניך כמתים וחד אמר כדי שיבקשו עלינו המתים רחמים מאי בינייהו איכא בינייהו קברי עכו"ם עכ"ל. א"כ לפי"ז הרי חזינן

דרק ר' חנינא אמר שהמתים יכולין לבקש רחמים עבור החיים אבל ר' לוי פליג ע"ז ואמר דרק להראות שהם חשובין כמתים ש"מ דאיהו לא סבר לה שהמתים יכולין לבקש רחמים ולהכי לדידי' אין חילוק לענין זה בין בה"ק דעכו"ם לבית הקברות דישראל. וכשם שאין שייכות חלילה להתפלל על קברי עכו"ם כן בקברי ישראל לא נכון להתפלל. וא"כ בנ"ד נמי כיון שרבינו הרמב"ם ז"ל (פ"ד מה' תענית ה' ח"י) דקדק בדיוק לפרש טעם יציאת לבה"ק כלומר הרי אנו חשובין וכו' וכ"כ הטור ז"ל (באו"ח סי' תקע"ט) וכן פסקו בפשיטות בשו"ע שם וכ"כ הרמ"א דרק הכוונה שהרי הם חשובין כמתים. ובודאי לכונה ולא לחנם נקטו כל הראשונים ההם הטעם והסברא. ודאי להורות באו דלא נדמה שהמתים יבקשו עלינו רחמים כר' חנינא לכן דקדקו דרק כר' לוי ולפ"ז אנו רואין בעליל דהלכה כותי' דר' לוי דפליג על הסברא שהמתים מבקשין רחמים אבל לקושטא דמילתא נהפוך הוא ואדרבה מהש"ס הזה מוכח טובא דגם ר' לוי בר חמא מודה דבודאי המתים מבקשים רחמים. דאל"כ הרי יוקשה על הגמרא מה מקשו מאי בינייהו הלא חילוק גדול יש ביניהם דלר' לוי לא המתים יהללו יה וכו' ואלו לר' חנינא ידעי המתים בצערא דחייא. והלא בש"ס ברכות, מפלפלים בגמרא שם (בדף י"ח ע"ב) אי ידעי המתים כלל בצערי דאחריני או לא ידעי וא"כ בהדיא נראה עין בעין דר' לוי ור' חנינא בהא קמיפלגי ואיך פריך מאי בינייהו וזו קושיא עצומה אבל ברור כשמש מדפריך מאי בינייהו ש"מ דזה הי' פשוט להש"ס דליכא למימר בשום פנים דלר' לוי לא ידעי ואינן יכולין לבקש רחמים. אבל גם הוא מודה דידעי לבקש רחמים ולא פליג כלל לכן שפיר פריך דא"כ מאי בינייהו סוף סוף בין לר' לוי בין לר' חנינא צריך לילך על הבית הקברות וא"כ מאי בינייהו וזה פשוט וא"כ לפ"ז רק לענין תענית ציבור דשם פסקו הרמב"ם והטוש"ע וכל הראשונים דהלכה כר' לוי דלא בעינן דוקא שיהי' ביה"ק דישראל וסגי בקברי עכו"ם להראות שהן חשובין כמתים אבל מה דנפקא מינה דר' חנינא דהיכא שרוצין לעורר תפלת המתים שפיר כ"ע מודו דכן הדין ואין ע"ז חולק כלל, וכן בש"ס דברכות הנ"ל במסקנא קאי דידעי ובני ר' חייא אמרו כולם שם ידע אבונן בהאי צערא. יעוי"ש. וכן בש"ס שבת (ד' פ"ט ע"ב) כי אתה אבינו על יצחק שעשה חשבון עם קוב"ה עבור החיים. וכן פשוט דיעקב אבינו לא הביא לרחל לאפרת ונקברה בדרך שהיא תתפלל בעד בניה שילכו בגולה ודרשו הפסוק מנעי קולך מבכי ועיניך מדמעה ויש שכר לפעולתך ושבו בנים לגבולם על אם הבנים הללו כדפרש"י בפ' ויחי. וכן עוד פשוט ונראה בכלב שכתוב בו ויבא עד חברון למה אזל עד, חברון ואמרו רז"ל סוטה ל"ד שהלך להשתטח על קברי אבות שיבקשו רחמים עליו שינצל מעדת מרגלים. והכל גלוי וידוע. והשתא שפיר מובן

ענין ההליכה וההשתטחות על בית הקברות. ועוד יש דרך אחר להסביר ענין ההליכה לבית הקברות והרבות בתחנונים בשם. דהנה יש שיטות בהראשונים בהסוגיא דש"ס (מגילה כ"ח ע"א וד' כ"ט ע"א) דאיתא דין אחד ולשון אחד בשניהן. תנו רבנן בית הכנסת אין נוהגין בו קלות ראש וכו'. וכן בית הקברות אין נוהגין בו קלות ראש ופירש"י והתוספות (ד' כ"ט ע"א) ד"ה אין דאפילו הכי חלוקין מאוד דבהכ"נ משום קדושה היא כדתנן במשנה והשימותי את מקדשיכם קדושתן אף כשהן שוממין. אבל ביה"ק לא משום קדושה הוא דבה"ק אין בו קדושת מקום רק משום כבוד מתים הוי יעו"ש כי קצרתי. אבל יש שיטה אחת יקרה ונכבדה הגם שלא הובאה כלל בשו"ע ולא בטור בשום מקום אעפ"כ נודעת היא לנו. והוא השלטי הגבורים (סוף פ' נגמר הדין) באלפס של סנהדרין שהאריך מאוד והסביר דגם הרמב"ם ז"ל ודאי סובר כן דגם בית הקברות יש בו קדושה וטהרה כמו בית הכנסת ממש. ושניהן שוין בקדושתן יעוי"ש לדינא דהחמיר מאוד דגם במקום שאין שם מתים ג"כ נתקדש המקום והמתים יוצאים מקברם לשוט בכל המקום שהקצו והקדשו לשמם יעוי"ש. וא"כ צריכים אנחנו רק להוסיף תבלין איזה כח קדושה בזה שבבית הקברות. ויש סברה אחת יקרה של המהרי"ל הל' ראש השנה. והובא דבריו בבאה"ט (סוף סי' תקפ"א באורח חיים ס"ק י"ז) דבית הקברות הוא מקום מנוחת הצדיקים ומתוך כך הוא מקום קדוש וטהור והתפלה נתקבלה ביותר. וא"כ הן ק דבריו הקדושים של השלטי גבורים דהוא שוה בקדושתו לקדושת ביהכ"נ. א"כ כיון שהמתים הקדושים הם מקדשין המקום א"כ כשם שחייב אדם בכבוד אביו בחייו הא ממש כן מחייב במותו כידוע בש"ס (קדושין ל"א) דאמרו מכבדו בחייו ומכבדו במותו ולכן כשמהדר אדם לילך להתפלל על מקום בית הקברות והיינו דתופס כשיטת הש"ג דמקום בית הקברות קדושה יש בו כשם שיש בבתי כנסיות. והיינו רק משום שהמתים מחמת גודל קדושתן מקדשין המקום. א"כ כל שיש שם בבה"ק יותר קדוש וטהור שקבור שם אז המקום ג"כ יותר מקודש ולכן מראה האדם שאביו הי' קדוש על כן הולך לזה המקום להתפלל שם ולהרבות בתחנונים. וזה נכון מאוד:

סימן פב

איתא בתענית (ד' י"א ע"א) על הפסוק דכתיב וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו ומקשינן על זה למה לקחו אבן דוקא עיי"ש מה שתירצו. ומסיימין שם בש"ס יצער כל אדם עם הציבור ואם יאמר אדם מי מעיד בי אבני ביתו מעידין בו שנאמר אבן מקיר תזעק וכו'. וקשה מאוד למה דוקא על העבירה הזאת נקטו מי מעיד בי ומצאו עדים נאמנים האבני ביתו של האדם והלא יש שס"ה לא תעשה בתורה שם מי הן העדים. כן יהי' על

עבירה הזאת שאינו מצטער בצערן של הציבור. אבל יבוא על נכון בעז"ה דהנה במדרש רבה (פ' ויצא) על הכתוב ויקח מאבני המקום הה"ד תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות. שהוא מדרש פליאה מה התכוון בזה. אבל יבוא על נכון בהקדים. דהנה יש שני דברים שאינן מקבלין טומאה. אש. ואבן. אש כדאיתא בש"ם (ברכות כ"ב) ר"י אומר ד"ת אמק"ט שנאמר הלא כה דברי כאש מה אש אמק"ט עיי"ש. ואבן ג"כ אמק"ט כידוע דהפרה האדומה היתה נעשית רק בכלי אבנים. וא"כ זה יותר חידוש מאש. דאש דאינו מקבל טומאה אין זה רבותא כלל דהרי אין מציאות לעשות שום כלי ותשמיש מאש. דהרי אפילו פשוטי כ"ע נמי אמק"ט ומכ"ש גולמי אש כזה. משא"כ אבן שאמק"ט זה חידוש דהא עושין מהן כלים יקרים. ואעפ"כ אין מקבלין שום טומאה זה רבותא גדולה. וא"כ הי' יכול ר' יהודא לומר יותר כתיב שני לוחות אבנים למה אבנים מה אבן אמק"ט אף התורה אמק"ט ומה הוצרך דוקא לאש. ואגב אורחא יתפרש לנו הפסוק הנעים. למען ירבו ימיכם על האדמה. כימי השמים על הארץ. עד"ז. דהנה תנן במשנה (פ"ט דנדה ד' נ"ט) ישבה על ספסל של אבנים ומצאה כתם ר"נ מטהר. ומשום הכי אמר שמואל בריש פ' הרואה כתם בדקה קרקע עולם וישבה עליה ומצאה דם טהורה דסבר שמואל כר' נחמיה דכל דבר שאינו מקבל טומאה אינו מקבל כתם. א"כ הרי קרקע עולם אינו מקבל טומאה. ובפשיטות יש לנו לידע דארץ אינו מקבל טומאה. מהסוגיא דשבת (ד' פ"ג ע"ב) דתנן מנין לספינה שהיא טהורה דמפרשי בגמרא דומיא דשק מה שק מטלטל מלא וריקן אף כל וכו' לאפוקי דבר גדול וכבד שאינו יכול להתטלטל אמק"ט. וממילא הארץ דאינה מטלטלת ודאי אמק"ט. והוא הדין לפי"ז דשמים ג"כ אינן בדין קבלת טומאה כלל. דהא אין שמים מטלטלין. ועוד הא שמים נעשו מאש ומים. כדפירש"י ריש בראשית. ובאש ידענו לעיל שאין מקב"ט. ומים נמי אמק"ט. דהא ים אמק"ט כדנ"ל במשנה דשבת. דרך אניה בלב ים מה ים טהור. ושם פירש"י (ד' פ"ג סוף עמוד ב') דים לאו דוקא דכל הנהרות נמי טהורין:

והנה ידוע דרז"ל גזרו טומאה על ארץ העממים שהן מטמאין כדאיתא במשנה דנזיר (ד' נ"ד ע"א) ובכל הש"ס בכמה דוכתין. א"כ מה מתוק מדבש אמרת ה' צרופה. שירבו ימיהם על האדמה הקדושה שהיא תמיד עד לעולם. כימי השמים על הארץ מה שמים וארץ אינן מקבלין טומאה לעולם. אף ארץ ישראל אינה טמאה ודוק. ומה נכון בזה נמי הפסוק באמרו ונתתי את שמיכם כברזל וארציכם כנחושה. פי' שיבואו לארץ העמים ששם גם שמים וארץ מטמאין. כמו ברזל ונחושת שהן מתכות. ודו"ק. ובזה כשחר נכון דיוק הש"ס (דתענית ד' ד' ע"א) כל ת"ח שאינו קשה כברזל וכו' שנאמר ארץ אשר אבניה

ברזל, אל תיקרי אבניה. אלא בוניה. צריך לפרש מה הי' קשה להו. אבל השתא מובן דהא אבנים אין מקבלין טומאה. וא"כ איך אומר אבניה ברזל. וביותר קשה איך אומר זה על ארץ הקדושה שהיא ארץ כזאת שאבניה בדומה לברזל. שהרי אדרבה להיפך שהיא ארץ טהורה. וברזל שלה כאבן. ולא אבניה כברזל. ולכן דרשו זה שאל תיקרי אבניה אלא בוניה ודו"ק:

ועתה נחזור לענייננו א"כ למה באמת המשיל ר' יהודא ד"ת רק לאש לענין זה. שלא מקבלין טומאה. אבל יובן דיש חילוק גדול בין אש ואבן. דאש דאינו מקבל טומאה אין בו חילוק בין אש יחידי בין אש רב. אבל אבן דייקא כשהוא יחיד אינו מקבל טומאה. אבל הרבה אבנים יש פעם שמקבלין טומאה גדולה למאוד ביותר מכל שאר דברים. דהיינו דהא קיי"ל בתורת כהנים אשר ע"י נגעי הבתים דנטמא הבית וכל הבא בתוכו. וכל הכלים שהיו בו. צריכין דייקא שיהי' הבית מאבנים אז יטמא בנגעים אבל לבינים אינו טמא כלל. לכן המשיל ביותר הד"ת לאש. והענין אתי שפיר. במלחמת עמלק עם ישראל הי' רק מחמת שנתפזרו אז הלבבות דבני ישראל, וכדפירש"י ז"ל בפסוק ויסעו מרפידים ויחן ישראל נגד ההר כאיש אחד. בלב אחד. אבל שאר החניות כולם היו בתרעומת ומחלוקת. דלא זכו להתורה רק כשהיו כאיש אחד בלבד. דאז הם רק כמו אבן אחת שאינו מקבל טומאה. ויכלו לקבל התורה. שהיא טהורה. ואינה מקבלת טומאה. אבל כשהיו ברפידים שדרשו רז"ל שרפו ידיהם וכו' והתחלקו לכן דקדק הכתוב ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים דייקא. והי' כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל ודרשו במשנה דראש השנה (כ"ט) וכי ידיו של משה עושין מלחמה או שוברות מלחמה אלא בזמן שישראל משעבדין לבם לאביהם שבשמים. פירוש שמתאחדין לאחד כי הם כולם בני אל חי אב אחד יחיד ומיוחד. וכל אחד בלא חבירו אינו כלום. אז גבר ישראל דייקא. ולזאת אמר וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו להודיע שרק אם הם אבן יחידי אז יגברו ישראל. ולא כשהם אבנים הרבה. וזהו נמי כוונת המדרש רבה. ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו שראה שכל הצרות באים רק כשהם אבני המקום רבים במספר. ואין אחד מצטער בצרת חבירו. כי חושב שהוא אינו צריך לחבירו והוא רואה ודורש רק טובת עצמו. שיהי' טוב לו בלבד. זהו הרעה הגדולה. וישם מראשותיו. שיהיו מהאבנים רבים רק אבן אחת. כמו שהי' האמת בסוף שכתוב ויקח האבן כידוע. ולכן אומר המ"ר ויקח מאבני המקום. הה"ד תשתפכנה אבני קודש בראש כל חוצות אימתי ח"ו תשתפכנה בראש כל חוצות ח"ו. כשהם אבני קודש שהם רבים שאז מטמאין ודו"ק. ומה יומתק לנו עתה הגמרא הנ"ל לחיך מאוד. אם אין אדם מצטער בצערן של ציבור.

ואומר מי מעיד בי. אבני ביתו מעידין בו. פי' כשהוא פורש עצמו מן הציבור דייקא ואז נעשו אבנים הרבה ויטמאו בנגעי ביתו. וזהו אבני ביתו. פי' אבנים הרבה דייקא:

וזהו שאמרו בש"ס אין אדם רואה חובה לעצמו. והקשו כל הראשונים אדרבה מי יודע עוד יותר מכאשר ידע אינש בנפשי'. ואיך יאמרו שאין אדם רואה חובה לעצמו. אבל פירושו טוב מאוד. שאין רואה כל כך חוב בזה שהוא לעצמו. שהרי באמת יש אומרים האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדת בינוני א"כ כל אדם אין רואה החוב הזה שהוא לעצמו בלבד. ואינו מצטרף עם אחרים. וכן זהו שאמרו פ"ב מ"ה דנגעים כל הנגעים אדם רואה חוץ מנגעי עצמו שהנגע הלז שתופס בעיניו שכל מה שיש לו הוא רק לעצמו זה הנגע אינו רואה. ובאמת היא נגע גדולה, שנאמר אבן מקיר תזעק פי' מקיר תזעק שכולם יהיו רק אבן אחת. וע"ז בא הכתוב ואומר אבן מאסו הבונים ודרשו רז"ל (פסחים קי"ט) על ישראל שמאסו אותם כל האומות הנה אם הם רק בשם אבן אחת אז היתה לראש פנה. וזה נכון וברור לענ"ד:

והנה כתיב (משלי י"ט) בית והון נחלת אבות. מה הכוונה בזה. אבל יובן למאוד ע"ד הלימוד דהנה יש בית שאדם עושה לו בית לדור בתוכו הוא ובני ביתו למחסה ולמסתור מזרם וממטר. ויש בנין שאדם בונה שיהי' לו מהבנין איזה הכנסה לפרנסתו וזה נקרא הון שמכניס לו רכוש כשיעזור השי"ת. והנה קיי"ל בש"ס דיש חזקה דאבהתא דכשהאב הי' מיוחס וירא השם ותם וישר אז ברא כרעא דאבוה וזרוק חוטרא לאוירא אעיקרא קאי. ושדינן גופו בתר עיקרו וגופא בתר רישא גרירא. וכמו שאמרו בכמה סוגיות בדמוחזק לן באבוה דהאי דכהן הוא (כתובות כ"ו) אז הבן אוכל בתרומה ונושא כפיו ובאמת כל המקור הראשון ושורש הראש דלמדנו דין חזקה דמעיקרא דאמרינן העמד דבר על חזקתו דמעיקרא לא ידעינן רק מבית בלבד כדלמדו חז"ל בש"ס (חולין פ"ק ד' י') מנא הא מילתא דאזלינן בתר חזקה מהפסוק ויצא הכהן מן הבית וכו' דלמא אדאזיל בצר לה שיעורא אלא העמד על חזקתו. וזהו בית והון. מבית והון דהוא נמי חזקה דכל מה שביד אדם הוא שלו ידעינן רק מבית והון. ממילא מזה דייקא ידעינן נמי נחלת אבות חזקת אבהתא דהבן הוא ביחוס אביו. וזה פשוט ונכון מאוד:

סימן פג

איתא במשנה ריש סוכה. סוכה שהיא גבוה למעלה מעשרים אמה פסולה. ושאינה גבוה עשרה טפחים. ושאין לה שלש דפנות ושחמתה מרובה מצלתה פסולה. ויש לעיין לענין השני השיטות הרחוקות ונפרדות בש"ס (סוכה ד' כ"ב ע"ב) ששיטת רש"י ז"ל דאם חמתה מרובה מצלתה היינו למטה באר אפילו כי הדדי למעלה פסולה לגמרי מן

התורה. אמנם הרבינו תם השיג על רש"י ז"ל וסובר דאם למעלה כי הדדי הן נמי כשירה כי פרוץ כעומד מותר ורצתה נפשי להראות איזה סמוכים מהש"ס לאחת מהשיטות. ובהקדם לבאר מה יש לדקדק טובא על משנתנו. איך זה סדרם במשנה הארבעה דינים שלא כסדרן כלל. הלא אלו השלשה ההלכות שגבוה למעלה מע"א. ושאינה גבוה עשר טפחים. ושחמתה מרובה מצלתה. כל שלשה אלה על הסכך לבד קאי כידוע וכדפירש"י שסוכה על שם הסכך לבד. ואלו הדין שאין לה שלשה דפנות רק על הדפנות משתעי א"כ הי' להם או להקדים בראשונה לגמרי מהדפנות ולהתחיל סוכה שאין לה שלשה דפנות פסולה, ואח"כ לשנות כל השלשה ששייכין להסכך או עכ"פ כשהתחיל מהסכך הי' לו לסיים גם הדין שחמתה מרובה מצלתה תיכף אחר דין השני ולסיים בהדין שאין לה שלשה דפנות כי אז הי' שפיר סדר ישר כשגמר מהסכך התחיל מהדפנות. לא כן עתה באמצע הענין הפסיק ונקט דין אחד מדפנות וחזר תיכף והתחיל עוד לדבר מסכך שהוא ענין קשה באמת. אבל תהלה לאל בזה יתפרש על נכון. דבוודאי המסדר המשנה אחז דרכו כשיטת רש"י ז"ל דכזוזא מלעיל אז כסלע מלמטה ולא כהר"ת. ולכן יובן על צד היותר טוב דהתנא זה הולך מלמעלה למטה כאשר מצינו זה בכמה דוכתי דלפעמים תנא מלמעלה למטה קא חשיב. והכי נמי התחיל בגובה הסכך שאם גבוה מאוד פסול. ואח"כ הלך למטה מעט כשהוא הסכך נמוך מעשרה טפחים כל שהוא פסולה. אח"כ משתעי תיכף אחר העשרה טפחים אם אין לה שלשה דפנות פסולה אבל כל שיש לה שלשה דפנות בגובה עשרה טפחים או אפילו פחות מעשרה טפחים רק הסכך עשרה אזי יאמרו על הדפנות לבוד וסגי הדופן שיהי' ג' טפחים ומשהו סמוך לסכך הכל כידוע. וכל זה דיבר עדיין במשך האויר שגבוה מהארץ. ואז שפיר אח"כ הולך להתחתית הקרקע של הסוכה אם שם חמתה מרובה מצלתה פסולה דאפילו אם למעלה כי הדדי אפילו הכי אנן על הסכך לא מביטין כי אם למטה ממש על הארץ. אשר אז דייקא הדין דחמתה מרובה מצלתה. אבל אם נלמוד כהר"ת דהדין זה ג"כ על גובה הסכך יחזור הקושיא החזקה הנ"ל הי' להם להקדים דין דחמתה מרובה מצלתה קודם שאין לה שלש דפנות. משא"כ לרש"י ז"ל וסייעתו דרק מלמטה. הולכים הדינים כסדרן ישר ומודד כל הסוכה מראשית גובהה עד תחתיתה ממש כל הדינים כסדרן. ודו"ק בזה כי נכון הוא:

סימן פד

ראיתי להעתיק בכאן תשובת הרב הגאון המפורסם מאור הגולה כש"ת מהור"ר נפתלי צבי יהודא ברלין אב"ד וריש מתיבתא דק"ק וולאזין יע"א. בחקירה לענין דינא אם שוה שעבוד בעל לאשתו לשעבוד אשה לבעלה. שכתב לי חוות דעתו. ומה שהשגתי עליו

בתשובתי אליו והראיתי ראיות חבילות חבילות מוכרחים מהש"ס והפוסקים כדברי כאשר יראה הרואה בסמוך. יען כי נוגע הוא לכמה ענינים. ומה' אשאל עזר שלא אכשל ח"ו בדבר הלכה:

כ"ה א' ט"ז אייר ל"א יספרו ב"י תרמ"ד:

כבוד הרב המאוה"ג חריף ובקי המפורסם איש חמודות חכם לב ומירם מעם במעלית ומדות כש"ת מהור"ר משה נ"י מו"צ בק"ק האראדישץ יע"א:

מכתב מעכ"ה נ"י מיום ז' ניסן הגיעני בעת רבו הלכות החג המקודש. ומיד אחר החג הייתי מכין עצמי להשיב טרם ישטפוני המון טרדת הישיבה הק'. והנה קפץ עלי ענין אשר נחוץ הייתי להניח קולמסי ולנסוע לווילנא. ושהיתי שם איזה ימים. ובבואי לביתי שלום. והנה כבר נקבצו ובאו מכל עבר ופנה. חברים ובחורי חמד. נטעי נאמנה. ונשקעתי בעסקי הישיבה. טרדות המון רבה. לפטור את המשולחים. להכניס את התלמידים. ולהגיד שיעורין תמידים. ע"כ נתעכב תשובתי עד היום. עתה באתי להשיב מפני הכבוד. מעכ"ה נכנס בחקירה אם שוה שעבוד בעל לאשתו לשעבוד אשה לבעלה. והעלה דהאיש אינו קנוי לאשתו אלא משועבד לה לשארה כו'. או למה שחייבוהו חז"ל. והאשה קנויה לאיש כעבד ושפחה שהרי כתבה תורה קנין כספו. ואין בין עבד ושפחה לאשתו כי אם שאין יכול להנחילה ולמוכרה. זהו תורף דברי מע"כ נ"י. והנה מש"כ שאין האיש קנוי לאשתו הוא ברור בלי שום ספק. שהאיש קונה ולא נקנה. אכן בקנין האשה לבעלה. במח"כ העביר עליה את הדרך בתרתי חדא דמה"ת אין לאיש על אשתו שום קנין במעשה ידיה ובנכסיה. ואינה קנויה לבעלה כי אם לאישות בלבד. ובזה הפרט היא עוד חמור מקנין. היינו שהיא כהקדש הגוף למזבח. וכדאיתא (בנדרים דף בכ"ט) ומה אלו אמר לאשתו כו' מי קא מדמי קדושת דמים לקדושת הגוף כו'. ומזה הטעם בא פסק הרמב"ם עפ"י גי' המשנה (בקדושין דף ס"ב) האומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה ה"ז מקודשת לי אינה מקודשת אם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר עוברה דבריו קיימין. ומחקו הגאונים בבא זו עפ"י הסוגיא דשם אמר ר"ח לא שנו אלא שאין אשתו מעוברת כו'. וגם הראב"ד השיג על פסק הרמב"ם לפי דקיי"ל דאין קנין חל על העובר. אבל בפי' המשניות להרמב"ם פי' שאע"ג שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם מכ"מ דבריו קיימין להחמיר שהיא כאשת איש. ורצונו. דלענין שהיא אסורה לאחרים כהקדש שאסור לכל. יש לה דין קדה"ג דאע"ג שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם. מכ"מ חל על העובר כדתנן (בתמורה פרק ה') מבכרת שהיתה מעוברת כו'. אבל לענין שתהא מותרת לבעל כדין קנין כספו שקונה אותה לאישות בכסף אין הקנין חל בעובר.

ובזה תליא שם במחלוקת תנאי ואמוראי אי קנויה לו כל צרכה. אבל במשנה מסיק התנא ואם ילדה נקיבה מקודשת. פי' התנא דדבריו קיימין היינו לענין שהיא מקודשת לו כאשת איש שאסורה לאחר. אבל לא שתהא מותרת לו כקנין גמור. נחזור לענין. דלאישות היא קנוית הגוף לבעלה. ובזה אמרו חז"ל (בנדרים ס"פ שני) משל לבשר הבא מבית הטבח כו'. אבל זולת אישות אין לבעל על אשתו כלום מה"ת. רק לענין ירושה יש מחלוקת. וגם הפרת נדריה אינו כי אם בדברים שבינו לבינה ועינוי נפש שזה נוגע לאישות. וגם בזה אין דמיון אשה לעבד ושפחה. כדתנן (במסכת נזיר פרק ט') דעבד א"ל להפר כלל נזירות אלא כופה לעבדו משום שנפשו קנוי' לבעליו משא"כ אשה הנדר חל מפני שנפשה שלה. וכן בשאר נדרים אינו חל על עבד כלל משום דכתיב להרע או להיטיב כו'. יצא להרע לאחרים שאין הרשות בידו להכחיש עצמו. אבל אשה נדרה נדר אלא שהבעל יכול להפר. הרי דאשה יש לה רשות בפ"ע ורק לתשמיש באמת אם נדרה הנאת תשמישי עליך א"ל להפר כדאיתא בנדרים (דף פ"א) הנאת תשמישי עליך כופה ומשמשתו וא"צ להפר. משום שלזה היא קנויה לבעלה משא"כ שארי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה הנדר חל אלא שהבעל יכול להפר. משום דנוגע לאישות. הא מיהא ברור שמה"ת אין לבעל על האשה שום דבר מה שאין שייך לאישות. ומה שנצרכנו לדרשה דמיתה מתירה לאחר. לא באנו לזה כדי שלא נאמר שיכול הבעל להנחילה לבנו ח"ו כמו עבדו ושפחתו. א"א לחשוב כן. שהרי היא אסורה לבנו ולאחיו. אלא לולא דרשה דקרא ה"א שהיא אסורה משום אשת איש גם אחר מיתה. ודייקא בבתו נצרכנו למעט ירושת הבן. משום שמעשה ידי הבת מה"ת לאביה משא"כ מעשה ידי אשתו אינו לבעל אלא מתקנת חז"ל. ולטובתה משום מזונתיה וכידוע. ואל יסמוך מע"כ נ"י על דברי אגדה וטעם שכ' האבודרהם דמשו"ה נשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג משום שהנשים משועבדות לבעליהם ומסורים בידם. ויותר מזה הי' למע"כ להביא דברי חז"ל (בקדושין דף ל' ע"ב) דאיש סיפק בידו לעשות ואשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה. אבל כבר עמדו התוס' ע"ז ויישבו דאע"ג שמה"ת אין מעשה ידיה לבעלה מכ"מ דרך הנשים להיות מצויות אצל בעליהם. והדבר מובן שכמו כן דרך הנשים להיות עושות מלאכת בעליהן ואשת חיל בנתה בית בעלה. ואדרבה מגמרא זו נסתר עיקר דברי האבודרהם שהרי לענין מורא אב ואם איתא שם נתגרשה שניהם שווים. ובמ"ע שהזמ"ג לעולם נשים פטורות. אמנם אין משיבין על הדרוש. שנית. אפילו מדרבנן שהחכמים התקינו שיהא מעשה ידה לבעלה ופירות נכסיה לבעל. מ"מ אין דמיון יד האשה קנוי לבעל כמו יד העבד קנוי לרבו כמש"כ התוס' (קדושין דף כ"ג ע"א) בד"ה ור"א אמר כו' שהרי אינם

שווים כו'. ואפילו מעשה ידיה אין הדבר תלוי אלא ברצונה. שהיא יכולה לומר איני ניזונת ואיני עושה. ומשו"ה אמרו ובקדושין דף ו') הוכחה דמהני לשון הרי את לעצמך. היינו שאת עושה לעצמך. ומהני לגט מק"ו מעבד. דמה עבד דקנוי לי' גופי' למלאכה מה"ת וא"כ הי' מקום לפרש הרי את לעצמך היינו שאת עושה לעצמך ולא לשחרור שיהא מותר בבת חורין. מכ"מ מהני וה"ז גט שחרור. דאמרינן שנכלל בלשון הרי את לעצמך כל דבר. אשה דלא קנוי לי' גופה למלאכה אלא בשביל מזונות תיקנו שמעשה ידיה שלו. לא כ"ש דמשמעות הרי את לעצמך לגמרי היא שתהא מותרת לינשא לאחר. הארכתי יותר מדאי בזה. להוציא מלב מעכ"ה נ"י מחשבה זו לעשות נשי ישראל כשפחות ח"ו. ועל מותר הדברים אקצר. מה שהקשה מע"כ על פי' הרא"ש ור"ן (נדרים דף ע"ז) מש"כ דההפרש בין התרה להפרה הוא אם מיעקר או מיגז להבא. מהא דאיבעי לן (בנזיר דף כ"א) אי בעל מיגז גייז או מיעקר. קושיא חמורה היא. וכבר הקשיתי בחיבורי העמק שאלה (סי' כ"ג אות ח') והוספתי להקשות מדאיתא בירושלמי (נדרים פ"י) דמיבטל ליכי לא מהני בחכם. ובבאורי על הספרי שהוא בכת"י הוספתי להקשות במה שאמר ר"י חכם שאמר בלשון בעל ובעל שאמר בלשון חכם לא א"כ. דתני' זה הדבר החכם מתיר ואין בעל מחיר כו' ולפי' רבותינו מה העלה ר' יוחנן על גוף הברייתא. ותו קשה הברייתא ומה חכם שאין מיפר מתיר בעל שמיפר אינו דין שמתיר. האיך שייך הק"ו ומה חכם שאין מתיר להבא עוקר הנדר מעיקרו. בעל שמיפר להבא אין דין שעוקר מעיקרו. מה ראיה דילמא להבא הוא דמצי להפר ולא מעיקרו. ולולא פי' רבותינו הייתי מפרש ההבדל בין התרה להפרה. דהתרה היא מרצון הנודר שבא לבקש התרה. והפרה משמע שבעל אינו רוצה בנדרה ומיפר שלא ברצונה. בעל שאמר דתלוי ברצונה אינו מופר. וחכם שהכריח את הנודר להתיר אינו מותר. זהו הברייתא. ור' יוחנן הוסיף שגם בדיוק הלשון משונים. דבעל צריך לומר בלשון מופר ליכי. דמשמעו בע"כ. וחכם צריך לומר מותר ליכי דמשמעו ברצונו לבקש היתר. ויגעתי ולא מצאתי בעניי ישוב לפי' הרא"ש והר"ן. ומכל שכן לדעת הרמב"ם ז"ל דהפרה ג"כ משמעו מעיקרו. ומפרש בפי' המשניות (נזיר רפ"ד) פי' בעל מיגז גייז שאינו עוקר אלא מה שתלוי באשה לבד. והרי מבואר להיפוך מדברי הרא"ש והר"ן. אלא כמש"כ דהפרה משמעו בע"כ. ואע"ג דהרמב"ם (בפ' י"ג מה' נדרים) כתב דהפרה תולה בדעתה אם תרצה תאכל. מכ"מ אין זה סותר פירושי. דודאי מיפר הנדר בע"כ אלא אינו כופה אותה לאכול מה שאסרה על עצמה. אבל לא בתורת נדר. ובזה יגדל כבודו. ויברך בגופו נפשו ומאודו. כנפש העמוס בעבודה נפתלי צבי יהודא ברלין.

סימן פה

וזו תשובתי מה שהשגתי עליו יום ב' כ"ג סיון תרמ"ד.

מה שכתב הדר"ג דבקנין האשה לבעלה שכתבתי דהאשה קנויה לאיש כעבד ושפחה שהרי התורה כתבה קנין כספו ואין בין עבד ושפחה לאשתו רק שאין יכול להנחילה ולמוכרה. וע"ז כתב לי הדר"ג שהעברתי עליה הדרך בתרתי. חדא דמה"ת אין לאיש על אשתו שום קנין במעשי ידיה ובנכסיה. ואינה קנויה לבעלה כי אם לאישות בלבד. אבל זולת אישות אין לבעל על אשתו כלום מן התורה רק לאישות בלבד. ולכן באם נדרה הנאת תשמישה עליו א"צ להפר כנדרים (דף פ"א) דכופה ומשמשתו ואין צריך להפר משום "שלזה "היא "קנויה "לבעלה. על זה אשאל פי אדמו"ר כמה שאלות. יבינני נא מה כונתו בפי' אישות אם בפשיטות שיהי' רשאי להיות עמה בבעילת בעל כדרך גבר בעלמה. אתמהה. מה קנין שייך לזה ועל מה צריכין אנו לומר שהיא קנויה לבעל על זה. אטו אם לא היתה קנויה לו לבעל לא הי' רשאי להיות עמה. הרי לא מיבעי לשיטת הרמב"ן בספר המצות (מצות ל"ת רי"א) שהובא דעתו בשו"ע אהע"ז (סי' כ"ו) הא מותר לכתחלה לכל אדם מישראל לבעול אשה בלי כתובה וקדושין. כל שנשאה לו בתורת פלגש. הרי פשיטא בלתי ספק כלל דלדידי' מפורש שא"צ קנין ע"ז כלל וכלל. אלא אפילו לשיטת הרמב"ם ז"ל (פ"א מה' אישות) דזהו לאו דאורייתא לא תהי' קדשה. אפ"ה אטו היא מחמת שהיא נקנית לו דוקא לכן מותר לבעול אשה בכתובה וקדושין. הרי גם להשיטת הרמב"ם אפילו אם הי' האשה קונה את האיש ג"כ הי' רשאי לבעול אותה. והקדושין והכתובה לדידי' הם רק מסירין האיסור והמניעה שמנעה התורה שבלא דרך כזו אין רשאין לבעול אשה. דוגמא לזה כשם שמנעה התורה לבעול זבה ונדה. והטבילה מתרת. כן בכל אשה גם הטהורה מנעה התורה לדידי' לבעול כשלא יקדים הקדושין. אבל לא מחמת שכשהיא קנויה לו לכן בועלה. והרי שפחה כנענית ודאי גופה קנויה לו לגמרי אעפי"כ יש ל"ת מה"ת לבועלה. ואמה העבריה נמי ודאי קנויה לאדונה ואפ"ה אין רשאי לבעול אותה בלא יעוד דקדושין א"כ הרי חזינן דקנין אינו מועיל כלל וכלל. ואיך אומר שהיא קנויה לבעלה לאישות. ומה שזה סמך הדר"ג אהא דנדרים פ"א לומר שלזה קנויה לו. הרי איך יכולין לומר כן הרי הא הבעל קונה ולא נקנה הודה לי כ"ת. והרי אעפי"כ גם בנדר הוא ואסר הנאת תשמישו עליה מפני מה אין צריך להפר ובריש פ' המדיר אמרינן בהדיא דמשועבד לה ולדידי' יוצא הדין מדא"צ להפר ש"מ דהוא קנוי להאשה. היפך כל הש"ס. א"כ הרי זה הוא דברים תמוהים מאוד. ואלא נאמר דכונת כ"ת דלזה היא קנויה לבעלה שבעלה אוסר ביאת אחרים עליה. וסובר כ"ת דהטעם דא"א

אסורה משום דהיא קנויה לבעלה לאישות שהיא משועבדת לו להבעל לו. ע"ז ג"כ אני מתפלא למאוד:

א ראשית הרי הא לפי"ז הי' צריך להיות שיהא האיש נאסר לכל הנשים שבעולם מחמת שהוא משועבד לבעול זאת האשה שקנה. כל שאומר כ"ת שלכן היא אסורה לכל האנשים משום שמשועבדת להבעל לבעל זה. ועוד א"כ הרי על מה היתה צריכה התורה לאסור א"א בעונש ואזהרה בעה"ד כיון שידענו שהיא קנויה לבעל ממצוה תקנ"ב. ועוד הרי א"א נאסרה גם בקידשה אחד מחייבי לאוין אע"ג דאינה קנויה לו לאישות דהא איסורא דאורייתא רביע על בעילתן עליו ועליה ואפ"ה היא נקראת א"א גמורה לכ"ד. א"כ זה אי אפשר לפרש כונתו הקדושה לכן איני יכול להלום כונתו היקרה בזה. במה שכתב שהאשה קנויה להאיש לאישות מה פירוש יש לזה. והפשט הפשוט איני מבין בזה. ומה שכתב שבא להוציא מלבי מחשבה זו לעשות נשי ישראל כשפחות ח"ו. לא הי' צריך לזה האריכות. זה אמור כבר בש"ס מפורש (קידושין י"ט) ונוהג בה מנהג אישות ואינו נוהג מנהג שפחות. והרמב"ם ז"ל (בהלכות עבדים פ"ד הלכה ז') הביא זה. וא"כ הרי בהדיא דאשתו של אדם אינה שפחה ח"ו ואטו לא ידענא דבר זה המפורש כמה פעמים:

ב הנה מעולם לא עלה על לבי חלילה שתהי' כשפחה כנענית וכעבד כנעני שהרי אטו לא ידענא מקרא שכתוב שארה לא יגרע שלרוב הפוסקים קאי על מזונות ואלו עבד כנעני פסק הרמב"ם דיכול לומר לו עשה עמי ואיני זנך (עי' פ"ט מה' עבדים ה' ז') וביותר דאם כנענית היא ח"ו הא קיי"ל בצד א' עבדות הולד כמותה. ואיך יחשוב עלי כי אטעה ח"ו בדבר כזה. ובאמת לא עלי תלונתו ובמחכ"ת נשמט מזכרונו הטהור רש"י מפורשת במנחות ד' מ"ג ע"ב בסוף העמוד ד"ה היינו אשה דכתב רש"י דאשה נמי הוי שפחה לבעלה כמו עבד לרבו עכ"ל וכן הרא"ש ז"ל כתב נמי כן כדבריו אות באות. ועיין בשיטה מקובצת (כתובות ב' ע"ב) בשם תוספי הרא"ש ז"ל בפסקא המתחלת נסתחפה שדהו דכתב וז"ל כי האשה נחשבת לאיש כמו "עבדו" "שורו" "וחמורו עכ"ל. וא"כ אטו לא ידעו רש"י ז"ל והרא"ש ז"ל מאי קאמרי ח"ו. אלא ודאי נראה דכוונתם ז"ל היינו כשם דרצה לסגור השור והעבד שלא יעשו מלאכה רשאי כן נמי האשה משום דהיא מסורה בידו ורק הבטלה המביא לידי זמה אין רשאי משום דמרגילה לידי עבירה ח"ו. אבל כל שזה הפרט נסתלק רשאי ויכול וד"ל. ואדרבה הוא צריך לכבד את אשתו יותר מגופו כדאיתא בש"ס יבמות. ורק אני כתבתי שהאשה משועבדת לו לאיש כמו העבד והיינו כמו עבד עברי וכיוצא. פי' דה"ה באמה העברי' אם יאמר שלא יעשו מלאכה מחויבים לשמוע והטעם פשוט בזה משום דהן מסורין ביד אדוניהן ומשועבדין לו. וכמ"כ נמי

האשה. כיון דמצי הבעל לעכבה מלעשות מלאכה משום דהא לרוב הפוסקים מזונתה עליו מה"ת. א"כ ע"כ מדמעכבה ממלאכה ע"כ דהיא מסורה בידו ומשועבדת לו. לכן שפיר לענין זה היא עבדו ושפחתו והוא אדוניה ולא היפוך. וא"כ נשארו תה"ל כל דברי על מקומם:

ג ומה שהשיב לי הלא אין מע"י מה"ת שלו כלל ולא צריכין למעט שאינו מנחילה רק בבת שמה"ת מעשי ידיה לאב לכן צריכין למעטה מלהנחילה אבל לא באשתו דאפילו לדברי חז"ל שתיקנו מע"י לבעלה מ"מ אין דמיון יד אשה לבעל כמו יד עבד לרבו כמש"כ התוס' קדושין כ"ד א' ד"ה ור"א אמר כו' עכ"ל הדר"ג הרמה. אתפלא מאוד על זה דלמה הוצרך לכ"ת להביא מדברי התוס' הא הוא ש"ס מפורש (גיטין ע"ז ע"ב) שם מרומז כל זה דאמרו שם יד האשה נהי דקנה למע"י גופה מי קנה לה אלא יד עבד קא קשיא לי' עכ"ל הש"ס הרי זה נמי כלשון הדר"ג. ואדרבה נלע"ד דמהתוס' דקדושין שהביא יהי' סתירה קצת לדבריו. דלפי"ז הרי גם בבתו כן דהרי החילוק דהתוספת הוא משום דהא מתנה לא קנה בעלה ולפי"ז קשה מפני מה ניחא לה"ג בבתו הרי בבתו נמי המתנה שנותנים לה לא זכה האב עיין חלקת מחוקק ריש סי' ל"ז. ועיין ב"ש שם סק"א. ועיין ב"ח ובאה"ט שהשיגו בהדיא. והנה להרשב"א בתשובה (חלק ג' סי' ה') הי' פשוט דמתנה של הבת אין זוכה האב. ועיין קצות החושן סי' ע"ר הביא קצת וגם זה צ"ע כידוע. ואשר המעשה ידיה מה"ת אין לבעלה. הנה לפע"ד דזה בלבד לא סותר הדברים דהן אמת דאפילו אם נימא כן דבעינן לשם שעבוד שיהיו מעשי ידיה ברשותו. אפשר ג"כ לומר דבר שנראה לענ"ד. שלא מפורש כ"כ סתירה לזה. והיינו די"ל דנהי דמה"ת אין לבעל במע"י אשתו כלום היינו דוקא באם עשתה והרויחה אין הבעל מוציא מתחת ידה. אבל לכתחלה שלא תעשה כלל י"ל דודאי הבעל יכול לעכבה ולמחות בה לעשות מלאכות כבדות להרויח. והיינו דאדרבה מדמצינו דבעבד עברי ובתו א"י לומר עשה עמי ואיני זנך א"כ אדרבה להיפך כשאומר אני אזון אותך ולא תעשה מלאכה זה בודאי יש לו לעשות. וכשם דיכול להסגיר שורו וחמורו ועבדו מלעשות מלאכה. כן יכול לעכב באשתו מלעשות מלאכה וזהו הענין שהיא תחת רשותו וכעבדו ושורו וחמורו שכתב הרא"ש ז"ל וכמו שפירשנו דבריו לעיל. והטעם בזה הוא כי יאמר אחרי שהתורה הטילה המזונות שלך עלי שאני מחויב לפרנסך א"כ הרי את נתזנת משלי לזאת לא אחפוץ שתטריח במלאכה. והגם כי לכאורה יש סתירה גדולה לזה הסברא מהש"ס (דכתובות מ"ז ע"א) דרצו להוכיח שם דמעשי ידיה של הבת לאב מדזכי לי' רחמנא למימסרה לחופה והא קא מבטלה ממעשי ידיה א"ו דמע"י שלו. ש"מ דמי שאין מע"י שלו א"י לבטלה ממעשי ידיה. הרי

לכאורה בהדיא דכשם דאין המע"י שעשתה שלו כן נמי אין יכול לבטלה ממלאכה. הנה לפע"ד אין זה סתירה דהתם בבתו ניחא דאין האב חייב במזונות בתו כלל כידוע במשנה בהדיא והמע"י שלה הן בבירור כשאין נותן לה מזונות כדאיתא (קדושין ד' ד' ע"א. ובתוס' כתובות מ"ג ע"א. וד' מ"ו ע"ב סוף העמוד) לכן כשהוצרך הש"ס להביא ראי' שמע"י שלו היינו כשיסכים ליתן לה מזונות ע"ז דוקא הי' הסברא נכונה דאם איתא דלית לי' איך מצי לבטלה ממלאכה כיון שאין עליו חיוב לזונה וד"ל. אבל באשתו שיש עליו חיוב ד"ת לזונה מצי שפיר למחות לה לעבוד מלאכה כמו בעבד עברי שלו ושורו שלו וד"ל:

ד ואשר בזו ההסברה יובנו לנו בטיב דברי המהרי"ט (חלק חושן משפט סי' ס"ז) בנשים הגבירות ההולכים בחצרי שרים ומלכים ומכלכלים את בעליהן אם יש זכיה לבעליהן במע"י דהעלה דבעליהן זכו ומחמת דקמא קמא קא בטיל או מחמת דוויתרה ע"ש בפנים בדבריו. ועתה מובן דהא עכ"פ הבעל יכול למחות בהן. וד"ל. ומה שצריך במדיר את אשתו ממלאכה דיתלה בתשמיש או בדברים אסורים כדאיתא בחלקת מחוקק סי' פ' ס"ק ב' ובסי' ע"ד סק ב') היינו רק להיות נדר אבל למחויי יכול בלא"ה ג"כ וד"ל. כל שהי' בדבר שאין נוגע לחשש זמה ושעמום. אך באמת אני לא באתי אז בדברי לכלל הזה כלל. ויהי' איך שיהי' בהמעשי ידיה אעפ"כ הן הנשים משועבדות לבעליהן. ועוד כתב הדר"ג שהי' לי יותר להביא דברי הש"ס דקדושין ד' למ"ד דאשה אין סיפק בידה שרשות אחרים עליה ולא להביא מדברי דרוש ואגדה מדברי האבודרהם. מאוד אתפלא לו יהיבנא דדברי האבודרהם המה דברי אגדה ואין מביאין ראיה מדבריו לדינא כלל אעפ"כ אי אפשר כלל להביא ראי' מהש"ס הנ"ל. אטו התם מפורש משום דהיא מסורה תחת הבעל לאיזה דבר. התם אמרו רק דאין לה במה לכבד אב ואם. דאיזה כבוד מאכיל ומשקה מלביש ומנעיל. והרי אשה אין לה מעות שלה וכי תעלה על הדעת שתגזול את בעלה להאכיל האב. לכן נאמר איש. וע"ז הקשו התוספת הא ממעשי ידיה שהיא תעשה תוכל מן התורה להרויח לעצמה ויהי' לה מעות. לזה תירצו שהנשים מצויות ברשות בעליהן. פי' ואינן עושין מלאכה. ודבריהם יתבארו. אבל אין זה שייכות כלל שמהש"ס הזה נוכל להוכיח שהנשים משועבדות לבעליהן רק שאין להם סיפק. פירוש שאין להם ממונם שלהם. ומה זה ראיה לדברי האבודרהם. ובאמת מה שכבודו דחה כל כך דברי האבודרהם ודאי כחו גדול וברוב גאונו יוכל להרוס דברי פוסקים כאלו. אבל אנכי לא כן עמדי ולבבי לא כ ידמה. והטעם בזה כי אחרי רואי בעליל דהרבינו הגאון בעל שואל ומשיב (ח"א סי' ס"א) פלפל עצמו מאוד בדברי האבודרהם. ושם דרך על האבודרהם

כמו על כל שארי פוסקים מובהקים. וכן ראיתי עוד בדברי אחרונים. לזאת אמרתי בודאי דדבריו לאו דברי דרוש הן. ואך מה נפקא מינה מזה:

ה והנה אני לא באתי או בשום טעם המעשי ידיה רק הכוונה הוא על דרך זה. דהא נהי דמעשה ידיה שלה ואפילו לדידן אם תאמר איני ניזונת ואיני עושה דאז ודאי מעשה ידיה שלה אעפי"כ הא מפורש בטיב דרק פרטים יש איזה מעשי ידיה יהיו שלה אבל שלא תעשה אפי' ליטול ממנו כלי וליתן בו מים וכיוצא דזה הוי שימוש כמו עבד המשמש את רבו ובן המשמש את אביו זה ודאי חייבת לעולם כידוע (בשו"ע סי' פ'). א"כ מזה גופא ידעינן שהיא משמשת אותו ולא שהבעל משמשה א"כ הוא אדונה והיא כשפחתו. ולא שפחה ממש ח"ו רק הוא המושל והאדון שלה ולא היא ולעולם לא תמשול בו ולא תשמש בו דבר שימוש כלל. וזה היא צתות מתק לשון הרמב"ם ז"ל (סוף פ' ט"ו מהלכות אישות) ויהי' עליה מורא ממנו ותעשה כל מעשיה על פיו ויהי' בעיניה כמו שראתה מלך עכ"ל. וזה נמי דברי התוספת (דקדושין סוף ע"ב) דמצויות רק אצל בעליהן דצריכים לשמשם. וגם מכוון לדעיל. שאין מניחים אותם לעשות מלאכה. ובזה אסיים. ומה שהסביר הדר"ג החילוק בין הפרה להתרה דהפרה היא בע"כ והתרה היא רק ברצון. זה ודאי אמת ויציב. אבל לא אדע דא"כ לפי"ז יוקשה לנו קושיא אחרת בשלמא החכם אינו מיפר דרשות ניתן לו רק בשירצה ולא בע"כ זה שפיר ניחא. אבל הבעל למה אינו מתיר. ומה אם כחו להפר בע"כ קל וחומר שיוכל להתיר ברצון ולמה אמרו בעל שאמר בלשון התרה אינו מותר ואינו מופר. על כן צ"ע בדבריו הקדושים:

משה בהרב ד' יעקב יוסף ז"ל מו"צ מהאראדישץ.

סימן פו

עיין בתוספת (מו"ק דף כ"א ע"א) ד"ה ואסור שכתבו שם ומיהו אבל שונה במקום שאינו רגיל משמע דהא דוקא שרי ולא באיוב ובקינות ובירמי' עכ"ל. ומה מאוד נפלאתי על דברי התוספת דהא היא סתירה גמורה מהש"ס דסוף תענית דהתם חזינן בהדיא דפליגי רבנן ור' יהודא. דרבנן מתירין בט"ב גם במקום שאינו רגיל וכן בדברים הרעים שבאיוב וקינות וירמי' ור' יהודא פליג עלייהו וסובר דבמקום שאינו רגיל אסור ורק בדברים הרעים הנ"ל שרי. א"כ חזינן דבדברים הרעים יותר מסתבר להתיר מדברים שאינו רגיל דאפילו ר' יהודא דאוסר במקום שאינו רגיל גם הוא מתיר באיוב. ואיך זה יאמר התוס' היפך כזה דבמקום שאינו רגיל יהי' שרי ובדברים הרעים דוקא ששם כולי עלמא מתירין יהי' ההיפך שהתוספת יאסר. ולכאורה היא פליאה עצומה למאוד דהוי ממש דברים הפוכים. והנה כבר אמרתי בזה בעז"ה ביאור טוב. אך עתה נ"ל דבר מתקבל על דרך אחר.

דהנה צריך להבין הדין למה באמת מתירין כאן בש"ס בלימוד תורה היכא שרבים צריכין לו וכן ההלכה פסוקה בטוש"ע יו"ד סי' שפ"ד ואינו מובן הטעם דהא אם התלמוד תורה אסורה לו מאי הוי דרבים צריכין לו וטעמא מאי. אבל הדבר יתבאר. דהנה בשום לב על דיוק הש"ס מה זה דכאן לא אמרו שום טעם וראיה ולמה בתענית (דף ל') סיימו בלשונם משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב. וכן גבי ר' יהודא סיימו שם עוד הפעם משום שנאמר פקודי ה' ישרים משמחי לב. וכאן לא זכרו לזה כלל. אבל יתבאר הכל דהנה בש"ס (פסחים ע' ע"ב) אמרינן אבין תכלא לימא כי הא מילתא. וכן בש"ס (חולין ק"י ע"א) רבין תכלא. וקשה באמת מה הוי שייכות זה שאמר מלתא מופרכת לזה שהי' שכול בנים ר"ל. אבל בערוך ערך תכל פירש ע"ד דאמרו בש"ס (כתובות ס"ב ע"א) דמלפא תיכלא לא בהתה ופי' הערוך אינה מתביישת והכא נמי מחמת צער בנים לא הי' יכול לומר דבר ישר ודו"ק. ועל כן י"ל דהא דאבל אסור בתלמוד תורה הוא לא משום פקודי ה' ישרים משמחי לב רק פשוט דכיון דשרוי בצער לא יבין ההלכה והלימוד כראוי. ויוציא כפי דעתו דברים שלא כאמתתן. וזה הא לא דמי להא דש"ס (ברכות ל"ד) דמחינן לי' במרזפתא דנפחא עד דמכוין דהתם רק בכוונה תליא. אבל כאן לדעתא צילותא בעינן ומה מהני גם כשילמוד ויתן לב עכ"פ מחמת צערו משובש דעתו אצלו. ומה יכול להועיל לזה. ולכן שפיר יש לאסור בכל מקומות דגם התם תהי' דעתו משובשת וימציא דברים מופרכים. משא"כ ברבים צריכים לו שפיר שרי דהא הרבים לא יניחו לו ויכירו דברים המשובשין לכן שפיר שרי. ומשום הכי במקום שאינו רגיל הלא התם כיון שלא קרא בם מעולם לא ימציא לו דברים חדשים אחרי שכל עצמן לא למד עדיין. אבל באמת לאו משום פקודי ה' ישרים משמחי לב. משא"כ בט"ב דהתם הרי אין דעתו משובשת כי כמו שלבו בז' אב כן בט' אב ורק החז"ל הצריכו לו ליתן דעת להתאבל אבל ממילא אין לבו דוה עליו לכן אסור ללמוד רק מטעמא דמשמחי לב. וזה ברור לענ"ד:

סימן פז

בן אחי היקר החריף ר' יצחק הירש שיחי' רצה לומר דמי שלא הגיע להוראה ומורה איסור והיתר לא לבד שיש בזה משום רבים חללים הפילה שבש"ס (ע"ז י"ט ב') מימרא דרב. אלא שיש לזה מקור ויסוד נאמן מבכור שהתירו מי שאינו מומחה שאסור עכ"ד:

הנה כשאני לעצמי לא כן דעתי בזה ומבכור ליכא ראי' כלל דבכור הוי כמו דין דדיני ממונות שבעינן סמוך בא"י א"כ מי שאינו מומחה הרי הא לא הוי לי' כח ב"ד לכן אסור לו להתיר בכור. אבל בהוראות איסור והיתר דלא בעינן ב"ד כלל רק שיהי' מגיע להוראה אין שום ראיה מבכור. וזה לשון הרמב"ם בפי' המשנה (דפ"ד דבכורות משנה ג' דף כ"ח

ע"א) ואעפ"י שזכו אותו ב"ד אינו מותר לו להתיר בכורות עד שיטול רשות מב"ד על כך ויאמרו לו שיתיר בכורות במומין בפירוש. וכבר ביארנו בתחלת סנהדרין שאינו נקרא ב"ד בשם מוחלט אלא סמוך בא"י וכו' ואינו מועיל רשות ראש גליות בהיתר בכורות בלבד רק צריך בזה רשות ראש ישיבה מא"י כמו שנתבאר בגמרא לפיכך כשתשמע מומחה בהיתר בכורות בלבד או בראיית מומו תדע שהוא מומחה שנטל רשות מב"ד לראות בכורות עכ"ל. ושורש דבר זה נובע מש"ס מפורש (סנהדרין דף ה') יתיר בכורות יתיר. ושם ע"ב דלאיסור והיתר הי' רשאי להורות גם בלי רשות רק הי' מעשה וגזרו אח"כ שלא יורה תלמיד. גם באיסור והיתר אל יורה עד שיטול רשות מרבו. אשר תראה שברמב"ם (פ"ג מה' בכורות ה"א) כתב להדיא דאין רשאי להתיר בכור רק מי שנטל רשות מב"ד סמוך בארך ישראל. משא"כ באיסור והיתר אין צריך רשות וסמיכה מב"ד הסמוך בארץ ישראל דייקא רק מאיזה רב שיהי' כדפירש"י שם ובסנהדרין ה' ע"ב) משום שמנסה הרב לשונו איך הוא מוציא דיבור מפיו שלא יטעו במילולו. עיי"ש ברש"י ד"ה נוטל. ועתה הנה נברר עוד. הנה בדיני ממונות קיי"ל אין דנין בלילה. ואלו איסור והיתר דנין גם בלילה. וכמו כן בשתה רביעית יין ניחזי איך הדין אם רשאין להורות באיסור והיתר. הנה עיין בשו"ע יו"ד (סי' רמ"ב) שפסק שם שלהורות איסור והיתר אסור בשתה יין. אבל בסמיכה הנה כתב שם דלא הוי בזה"ז סמיכה רק נטילת רשות להודיע שלדבר זה הגיע להורות עיי"ש. והוא חילוק מכל וכל מהיתר בכורות. וצ"ע למה באמת אין איסור להורות באו"ה בלילה ושבת ויו"ט נימא דעכ"פ דין הזה. אך הכל ניחא בעז"ה. דהנה דין בכ"מ שאיתא תדע שקאי רק על דיני ממונות ודיני נפשות. ולשון הוראה קאי רק על איסור והיתר. וביאור הכלל הזה למה באמת כן הוא משום זה דבלשון הקודש שם משפט אז בלשון הש"ס הוי דין דעל ואלה המשפטים מתרגמינן ואילין דיניא די תסדר קדמיהון. א"כ בשלמא משפט דאיתקש בגז"ש לנחלה. דבנחלות כתיב בפ' פינחס והיתה לבנ"י לחוקת משפט. ובנחלה כתיב והי' ביום הנחילו לכן אין דנין דיני ממונות רק ביום. ודוקא דבר שנקרא בשם משפט שהוא בשם דין. אבל איסור והיתר שהוא בשם הוראה אין לו ענין למשפט כלל. ולכן אין בו דיוק ביום כלל. וכמו כן בשבת ויו"ט אמרו רק אין דנין. במשנה (ביצה ל"ו ב') והוא דוקא דיני ממונות. אבל הוראה דאיסור והיתר מותר. והסבר הדבר הוא. דלכן נקרא בשם הוראה. שמראה החכם אם הדבר הזה הוא איסור או היתר. ולא שפוסק כלל. רק גילוי מילתא בעלמא שמגלה הדבר שלא הי' ידוע. וכמו שמעיד לן איזה עד באיזה דבר. איך הי' המעשה. אשר עצם הגדת עדות אין נ"מ בין יום ללילה, או חול ושבת. דהיכא שאין נוגע לפסוק עפ"י העד. דאז אין על העד שום

איסור ואדרבה היכא שיודע איש לומר לחבירו שיעשה כך ולא כך אז אם אינו מגלה לו עובר משום לא תעמוד על דם רעך (עיין חינוך פ' קדושים). ובכה"ג ודאי מצוה ליילך ולהגיד בכל זה גם בשבת ויו"ט. ועל כן כתבו הפוסקים להעיר על הט"ז (באו"ח סי' תצ"ח ס"ק ט') משום שרבנן קשישאי לא חזי בהוראות איסור והיתר שום ענין מלמנוע להורות בשבתות ויו"ט. עיין נתיב חיים (שם על הט"ז) ולכן שפיר הדין דאין בזה להא דבכור רק הכל ממימרא דרב כי רבים חללים הפילה. ואך לפרש האיך נלמוד זה מהפסוק רבים חללים הפילה על תלמיד שלא הגיע להוראה. הנה נ"ל לפרש דהנה בסנהדרין אמרו המעמיד דיין שאינו הגון כאלו נוטע אשירה. אשר רבות פירשתי בזה וכעת נראה דיבור חדש. דהנה השי"ת מכונה בשם אלהים ודיין נמי מכונה בשם אלהים בפסוק כדכתיב אלהים לא תקלל והאשירה היא עבודה זרה שמכנין חלילה עץ ואבן בשם אלהות ח"ו. ולכן הרי הכל ממש אחד שאם העמיד דיין שאינו הגון הרי כינה שם אלקים לאיש שלא התירה התורה לכנותו בשם זה א"כ הוי ממש כשם אלהים אחרים שהוא כעבודה זרה ממש. ומש"ה נמי נסמך כי רבים חללים הפילה לזה שלא הגיע להוראה ומורה כי חרב בא לעולם על עוות הדין והמורים בתורה שלא כהלכה ולכן רבים חללים ממש יפיל ח"ו מי שלא הגיע להוראה ומורה. וכן יתפרש המדרש שהובא בילקוט שמעוני משלי ו' פסוק ל"ב נואף אשה חסר לב זה המקבל הרבנות. והיא תמיה אבל בהנ"ל ניחא דכשם כשמכנה עצמו בלי סמיכה כנ"ל ה"נ המנאף עם אשת איש שמכנה עצמו לה בשם בעל ובאמת אינו בשם בעל ה"נ הוא מכנה בשם אלקים ואינו ראוי לשם זה כלל. ולענין אם בדיעבד נאסרו ההוראות יש להראות ממקום אחר היינו כיון דתקנו חז"ל שיקבל סמיכה כדאי' ברמ"א ביו"ד סי' רמ"ב סעי' י"ד הוי כשו"ב שצריך ליטול קבלה ובשו"ב פוסק התב"ש בסי' א' שאם עבר ושחט בלי קבלה אפי' שחט כהוגן שחיטתו אסורה ה"נ ממש כן ועיין בפתחי תשובה ליו"ד סי' קי"ו ס"ק ה' בשם החו"י סי' קע"ח ודו"ק וכן עיין בפ"ת שם סי' נ"ט ס"ק ה' דלא הוי שוגג בשואל למי שאין לו סמיכה מרב מפורסם ודו"ק לכן יש להחמיר:

סימן פח

עיין כתובות בתוס' (דף י') ד"ה חזקה אין וכו' שכתבו דלמ"ד יש לה מנה צריך לומר דייקא באשת כהן אבל באשת ישראל לא מפסיד מידי עיי"ש. ולענ"ד צע"ג הלא סברא זו רבא קאמר לה ורבא גופי' סובר (בד' ע"ה ע"ב) דאמרינן כאן נמצאו כאן הי' וא"כ הרי ע"כ יוקשה למה מהני החזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה נהי דודאי האמת כמותו. אפ"ה נאמר כאן נמצא ברשות הבעל שלא מצא לה בתולים כאן היו ולא קודם

אירוסין ויש לה כתובה לפי סברת התוספת שם ד"ה כאן עיי"ש. ועל כרחין מוכרח לומר דזה הדין לא איירי באופן שידוע ברור דלא זנתה אחר הנשואין. וא"כ אפילו אם היא אשת כהן. הא לא מפסידה דהא נאמר דכיון דברשות האב נמצא הי' גם קודם אירוסין ולא נאסרה עליו כלל. ותו הדרן הקושיא למה מהימן כיון דשוב לא שייך הסברא דאין אדם טורח כיון דלא מפסיד מידי לפי"ז. וצע"ג:

סימן פט

עיין בר"ן (כתובות דף נ"ד) על הגמרא דשמין מה שעליה דאדעתי' למיפק לא יהיב לה. ורוצה להוכיח דאם נתן לה קרקע או מטלטלין אחרים ולא בגדים שייכים לה. וראי' לזה דאיכא מ"ד (בחזקת הבתים דף נ"א) דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה והבעל אוכל פירות ואם איתא דגירשה או מת חוזרת המתנה מאי אהני לה המתנה עיי"ש בר"ן. ובאמת הוא נפלא מאוד ואין פותר למו דהא בש"ס שם דב"ב הכל מודים דבמתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות. וא"כ קשה איך כותב הר"ן ז"ל דאיכא מ"ד שהבעל אוכל פירות וצע"ג ליישב זה:

סימן צ

הנה המקדש במלוה דאינה מקודשת (קדושין דף ו') היינו טעמא דמלוה להוצאה ניתנה. הלכך הממון דידה הוא. דהא אינה מחויבת לשלם לו המעות גופי' שהלוה לה. ודעתה אזוזי ולא אהנאת מחילת המלוה. הלכך אינה מקודשת. כיון דלא יהיב לה מידי. והנה זה משך רב שהי' קשה לי. א"כ כיון דמשום טעם דמלוה להוצאה. א"כ גם אם יקדש במלוה שיש לו על אחרים. נמי לא תהא מקודשת. כיון דלא יהיב לה מידי. ושאלתי את פי מורי הגאון הר"ן והשיב לי אמת שקשה. אבל הלכתא בלא טעמא שווינהו רבנן כמ"ש במסכת גיטין (י"ד) ועמו הסליחה. דז"א דה"ט אינו אלא לשמואל דאפילו במלוה במעמד שלשתן קנה. ואינו יכול למחול דהלכתא בלא טעמא הוא. אלא הא בהדיא אי' (בהר"ן שם פ"ב דקדושין) דבמלוה דאחרים דעתה אהנאה שיש לה. ולא אזוזי. וא"כ קשה למה גם כאן לא נימא דעתה אזוזי. ולהיפך למה גם שם לא נימא דעתה אהנאה וצע"ג בזה:

סימן צא

להבין פירש"י שבועות (דף ג' ע"א). אמרי שבועות וידיעות הטומאה דגבי הדדי כתיבן ודמיין אהדדי בקרבן עולה ויורד תני להו גבי הדדי. דפירש"י ז"ל בד"ה ודמיין אהדדי בקרבן עו"י. "בהא דמיין להדדי ששתיהן עולה ויורד. ולכאורה קשה מה כיון בתיבת "בהא. ונראה לפרש דכוונת רש"י ז"ל משום דהי' קשה לרש"י מנא לי' להש"ס לחלק בין דמיון לדמיון דעכ"פ כיון דדמי ליציאות השבת בזה שהן נמי שתים שהן ד'. מה לן

לחפש עוד דמיונות. עכ"פ בחדא הא דמי. ולכן תירץ בתיבת "בהא" דמיין להדדי. פי' דאין שייך לקרות דמיין להדדי. רק במה שהתורה שבכתב בעצמה השווה אותן. אבל לא מה שרבותינו למדו מריבוי הכתובים שיש בהן עוד שתים לכנות זה בשם דמי. עוד יש לומר דהי' קשה לרש"י כיון דדמיין שבועות וידיעות להדדי א"כ עדיין ליתני גם התם שבועות וידיעות בפירוש מה"ט דהא דמיין להדדי. לכן תירץ בתיבת בהא פי' בהא דוקא בהך מסכת שמוכרח לשנות שבועות דהיא שייכת לסדר נזיקין שפיר שייך לשנות נמי ידיעות דדמיין להדדי ששתיהן בעו"י. אבל היכא דלא מוכרח לשנות שבועות לא שייך לומר שישנה שבועות וגם ידיעות. ועוד יש לומר דהי' קשה לרש"י הלא שבועות העדות נמי שוה להני דהיא נמי בעו"י. א"כ למה לא תני נמי במשנתינו כאן שבועות העדות. ולכן תירץ בהא דמיין להדדי. פי' בהא דהוי שתים שהן ארבע דמיין להדדי ששתיהן בעולה ויורד. אבל לאפוקי שבועות העדות דהוי רק בעו"י ולא נמצא בה שתים שהן ארבע לא תני. והראשון נ"ל לדבר אמת. ואחרון חביב קצת. וד"ל:

סימן צב

בגמרא חולין (דף צ"ד ע"א) ברש"י ד"ה חתוכא דעכו"ם מידע ידיע עיי"ש היטב. והתוספת הקשה על פירש"י עיי"ש היטב ולדעתי נ"ל דהא י"ל דהא דאמרינן חתוכא דעכו"ם מידע ידיע עפ"י הרוב. אבל ודאי לפעמים יכוון העכו"ם כסדר חיתוך הישראל. והתוספת (בד' צ"ה ע"א) ד"ה ובנמצא כתבו דתקנת חז"ל במקום שאין מכריזין אע"ג דרוב טבחי ישראל. אפ"ה לכתחלה אין קונין מהן עיי"ש היטב. (ועיין במהרי"ט (ח"ב סי' ב') בעניני ס"ס ויראה דמסביר שם כסברת התוס' דאסור לכתחלה לסמוך על הרוב כמו שאין מבטלין איסור ברוב לכתחלה. ה"נ דכוותי' עיי"ש). וא"כ לפי"ז י"ל דבשלמא לקנות מעכו"ם לכתחלה ולסמוך על סברת חיתוכא דעכו"ם מידע ידיע אסור משום דאין סומכין לכתחלה על רובא. אבל היכא שישראל שלח לישראל חבירו ירך חתוכא ודאי דמותר הישראל לאוכלו כיון דהוי כדיעבד והישראל המשלח הא לא שייך בו סברא דסומך על הרוב דהא מי יימר דקסמיך דילמא לא יחליפנו העכו"ם כלום. ותו לא קשה קושיית התוספת הנ"ל. ודו"ק:

סימן צג

עיין בתוספת יו"ט (פ"ג דאבות מ"ג) ד"ה ולא. שהקשה על הר"ע מברטנורה שכתב דיוצאין ידי חובת ת"ת על השלחן שאוכלין במה שמברכין ברכת המזון. דאיך אפשר לומר כן דא"כ למה הוצרכה משנתינו ללמד את הדין הזה. דאטו ברשיעי עסקינן שאין מברכין ברהמ"ז. עכ"ל. ר"ל וכי אותן האנשים ילמדו ד"ת על שולחנם ונשאר בקושיא.

ולפענ"ד נראה דהכל נכון. דהנה הא קיי"ל דמצות צריכות כוונה וכמו שפסק השו"ע (או"ח סימן ס') שצריך כוונה לצאת. אבל כונת הלב להבין מה שאומר א"צ רק בפסוק א' של ק"ש וא"כ אם מברך אדם ברהמ"ז ולא כוון בלבו ענין הברכה שמברך הא עכ"פ יצא ידי חובת ברהמ"ז. אבל לענין לימוד דברי תורה ודאי לא יצא. דהא קיי"ל בש"ס (ברכות ס"ג) דדברי תורה בעינן שיבין בלבבו היטב ענין ההלכה שעסוק בה. ועל זה נאמר הסכת ושמע. דבדברי תורה כתיב. וגם פשוט ע"פ השכל דלימוד תורה לא מיקרי רק כשמבין בדעתו היטב אותו הענין שלומד. ולפ"ז זהו כוונת הר"ע מברטנורה. דאם ברך ברהמ"ז. וכוון בלבו מה שאומר גם ידי חובת ת"ת יצא. אבל המשנה קאי בברהמ"ז שלא כוון בלבו. וק"ל:

סימן צד

להסביר למה מצא רבינו הקדוש להתחיל התורה שבע"פ במצות ק"ש שהיא בפרשה ואתחנן ולא במצות קדה"ח שהיא ראשונה שנצטוו בה ישראל. וכאשר הקשה ר' יצחק בפסוק בראשית. ונלע"ד כך:

א ראשית דהירושלמי פ"א דברכות הל' ה' כתב דבק"ש נכללו כל העשרת הדברות שהיו בהלוחות. ע"ש היטב. ומובן שפיר לפי"ז דבעבור זה התחיל רבי כמו שפתח הקב"ה כה"ת בעשה"ר כן פתח תשבע"פ בק"ש:

ב דהחינוך בהקדמתו הגיד שיש שש מצות הנוהגין בכל רגע והן אמונת מציאותו ית"ש. ושלא יעלה על דעת איש לחשוב כי יש כח זולתו ח"ו. ואחדותו ית"ש. ואהבתו. ויראתו. ולא לתור אחר הלב וראיית עינים. א"כ הא שפיר הי' להתחיל בק"ש דבמצות ק"ש הוי אחדותו שנוהגת בכל רגע וכוללת כל הששה מצות הללו בתוכה:

ג פשוט אחרי שחלק רבי המשנה לששה סדרים ומצא הסמך מהפסוק והי' אמונת עתך וכו' אמונה זה סדר זרעים הלא הא מה יותר נחוץ לאמונה חזקה כמצות ק"ש לכן היא עיקר התחלה לסמכה להפסוק והי' אמונת עתך. וכן כתב התקוני זהר ד' ה' ע"א בדרגא שתיתאה דהיא ק"ש דאיהו אמונה:

ד דהלא במס' מכות ד' כ"ד בא חבקוק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחי' א"כ אמונה יסוד הכל לכן התחיל בה:

ה דכל כחות הנפש בחיי האדם הויין רק שלשה כחות מחשבה. דיבור. מעשה. והתורה שבע"פ עיקרה ניתנה לכח הדיבור כדכתיב ושננתם לבניך. ולמדתם אותם את בניכם. ודברת בם. ולא בדברים בטלים. וכן כתיב ביהושע והגית בו יומם ולילה וכשהי' לו להתחיל במצוה שתהיה ג"כ בדיבור הוי בודאי ק"ש. היא מצוה ראשונה. בכח הדיבור:

ו דבכל המצות שבתורה לא תמצא שיקיים אדם שתי מצות כאחד כי אם בק"ש שבה מקיים נמי מצות ת"ת כדאמרו בש"ס מנחות קרא ק"ש וכו' קיים מצות לא ימוש מפיך ומצות והגית ע"ש לכן היא קדמה להתחיל בה לקיים גם מצות ת"ת בב"א עמה:

דהנה יש מציאות בעולם שיהי' אחד עוסק בתורה במסירת נפש כמו ר' שמעון בן יוחאי הלא יהי' פטור מכל מ"ע אבל במצות ק"ש חייב כדתנן במשנה פ"ק דשבת מפסיקין לק"ש ע"ש בש"ס דקאי על מי שתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו. לכן מתחיל ממצות ק"ש שהיא אלים כ"כ דמפסיקין מלימוד בעבורה. וכן אמרו על רבי יהודא הנשיא עצמו שהוא רבינו הקדוש מסדר המשניות שהי' מעביר ידיו על פניו ומקבל עליו עול מלכות שמים בהפסוק שמע ישראל לכן פתח בו:

ח ועוד הסבר מה שהתחיל רבינו הקדוש בק"ש דהרי כל חיבור המשנה לכתיבה הוי רק משום עת לעשות לה' שילכו בגולה ויהיו נפזרים בין האומות ויהי' להם כל הימים מלחמה עם אויביהם כידוע. חשש פן תשתכח ח"ו כל התורה לכן התיר לכתוב. וכיון שכן דשעת מלחמה הרי פירש"י בפ' שופטים מש"ס סוטה ד' מ"ב ע"א דלכן הי' מתחיל שמע ישראל לומר דאפילו אין לכם זכות אלא ק"ש כדאי לכם שיושיע אתכם ולכן הכרח הי' לרבי להתחיל מק"ש דבזה הודיע לישראל דעיקר יהיו זהירים במצות ק"ש דכל שיהי' להם זכות ק"ש לא יגורו:

ועוד הסברתי לקשר תחלת הששה סדרי משנה עם סופם ככלל הנודע דנעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן. עד"ז דהנה כאן בגמרא פרכינן ותו למה לא פתח בשחרית ברישא דאינו מובן לפום רהיטא מה הי' יותר נוח כשהי' מתחיל משחרית. והתוספת ז"ל פרשו דהכונה שהי' לו לשנות סדר כמו קרבן התמיד דמתחיל את הכבש האחד תעשה בבקר ע"ש. אבל יש לעל לפרש עוד כונה של הש"ס דמקשי כן דידעינן כלל. גדול דכל התחלה צריכה להיות בלשון טוב ואור כדאמרו בפסחים ע"ש פתח דבריך יאיר. ולכן מתחילין שם אור לארבעה עשר ולא ליל. ע"ש. וע"כ פריך ג"כ כאן למה לא התחיל משחרית דהוא אור ולא מערב שהוא לילה העדר האור. ודו"ק וע"ז הי' התירוץ דהרי כך ברא השי"ת כל העולם ברישא חשוכא והדר נהורא כדכתיב ויהי ערב. והנה בכל המחלוקת של קרח השיב משה רבינו בוקר וידע ה' ופירשו כשם שא"א להפוך בקר לערב. והכונה שיתחיל היום מבקר. וא"כ זהו הסיום אר"ש בן חלפתא לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום. לכן שייך להתחיל מערבית להודיע שלא יהי' מחלוקת כקרח. רק שלום וברכה. ודו"ק:

סימן צה

במשנה ב' מאימתי קורין שמע בשחרית משיכיר בין תכלת ללבן. למה לא נתנו סי' אחר. ונראה משום לשון המדרש על הפסוק הן עם כלביא יקום בשחרית קמים ממטתם לובשין ציצית קורין ק"ש ע"ש ובפירש"י. הרי דטרם קריאת שמע צריכין ללבוש ציצית לפיכך מצאו סימן טוב להכיר בין תכלת שבה ללבן שבה. והחשבון פשוט דהא ערום אסור לברך כלל וא"כ כשאדם קם בבוקר מוכרח טרם כל דבר ללבוש א"ע ובודאי בגד בת ד' כנפות שמחויבת בציצית לכן אין זמן ק"ש יותר להכיר מזה שעל בגדו:

סימן צו

במשנה ד' בשחר מברך שתים לפניה וכו'. מלבד דברי התוי"ט נ"ל דלכן התחיל כאן בשחר ולא כאשר התחיל בראשונה מערבית משום דהא דמברכין ברכות ק"ש ילפינן מפסוק שבע ביום הללתיך דבכללן יש שבעה ברכות ג' בבוקר וד' בערב. וגם בתקוני זוהר איתא עוד רמז לזה מפסוק והוא כחתן יוצא מחופתו מה חתן מברכין לו שבעה ברכות יע"ש והרי הפסוק והוא כחתן קאי על השמש דקדם לו לשמש שם אוהל וכן בסיפא ואין נסתר מחמתו. ולכן בברכות ק"ש שראשונה בהן הוי יוצר האור דמקדים השי"ת בתורה עצמה את המאור הגדול לממשלת היום תחלה והדר המאור ללילה לכן בשביל כל אלו שפיר מוכרח להקדים בברכות ק"ש מהשמש שהוא בשחר:

סימן צז

אמר ריב"ק למה קדמה שמע לוהי' א"ש דהקושיא עצומה על ריב"ק מה פריך כלל למה. אחרי דבתורה עצמה קדמה דפרשת שמע בפ' ואתחנן ופ' והא"ש בפ' עקב. אבל אמרתי כונה עמוקה. דהכי פריך דידוע הפלוגתא העצומה שבין תפילין דרש"י ז"ל לר"ת ז"ל. דרש"י מסדרן בהבתים כסדרן שבתורה מימין הקורא מתחיל קדש. והכ"י. שמע והדר והא"ש. ואלו רבינו תם מסדרן מימין קדש והכ"י ואח"כ והי' אם שמוע ואח"כ דוקא פ' שמע. וסימנן ידוע השיני"ן מלבר והויות להדדי שפ' והיה א"ש תהי' סמוכה לפרשת והיה כ"י. וד"ל. וא"כ י"ל דריב"ק סובר כשיטת ר"ת ק פריך שפיר דא"כ למה קדמה שמע בקריאת שמע קודם להפ' והא"ש אחרי דבתפלין מקדימין להניח פ' והא"ש קודם שמע הי' נמי צריכי לקרות כך מעיקרא והא"ש ודו"ק היטב כי הוא תירוץ נכון בעז"ה וע"ז שפיר השיב דעכ"פ אדם הקורא ק"ש יקבל עמ"ש תחלה והדר עמ"צ:

סימן צח

בסוף המסכת (דף נ"ד) והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חבירו בשם וכו' ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך ר' נתן אומר הפרו תורתך משום עת לעשות לה'. וקשה מה

חידש ר' נתן כשהפך לשון הכתוב וכבר עמדו בזה כמה מפרשים ומצאתי ב"ה מרגניתא טבא. ברורה ונעימה. כי התכוין רבי לסיים כן. עד"ז. דהנה הקדים כאן במשנה כל חותמי ברכות שבמקדש. וצריכין להבין למה קוראן בלשון חותמי ברכות אבל הכונה דהנה ידוע במדרשים דהחילוק בין ברכות שברך יצחק אבינו את יעקב. לבין הברכות שברך בלעם את ישראל רק בפתיחת וחתימת הלשון. דבלעם התכוין לחתום בארור לכן התחיל מברכך ברוך ואוררך ארור. אבל יצחק אבינו התכוין בדקדוק שיחתום ויסיים בברוך דוקא. לכן התחיל להיפך. אוררך ארור והדר ומברכך ברוך. ודו"ק. ובזה פרשתי כונה יקרה ברש"י ז"ל שבחומש ריש פ' בלק. לא תלך עמהם לא תאור את העם. כי ברוך הוא. פירש"י שם אמר לו אקללם כאן. ע"ז הגיד לו השי"ת לא תאור וחזר ואמר א"כ אברכם. א"ל א"צ לברכתך. כי ברוך הוא. משל אומרים לצרעה. לא מדובשך ולא מעוקצך. ונפלא לכאורה סדר לשונו הקדוש דהרי הי' לו לאמר להיפך לא מעוקצך ולא מדובשך אחרי כי כן הי' דבריו מתחלה לקללם והדר לברכם הי' לו לומר כן לא מעוקצך ולא מדובשך. אבל השתא ניחא דהרי ידע רבון העולמים שיאמר בלשון הזה תחלה מברכך ברוך. ואח"כ אוררך ארור. ודו"ק. לכן שפיר המשל לא מדובשך ולא מעוקצך. שזה ג"כ נושך ועוקץ. כשמסיים בלשון לא טוב ולכן הונח השם של המברכים במקדש. "חותמי ברכות. שהיו חותמין וגומרין ומסיימין בברכה דעתה ידעינן כלל מוחלט. דכשם דצריכין להתחיל בטוב וכדכתיב פתח דבריך יאיר כן יותר הרבה צריכין לסיים בדיבור טוב. וד"ל. ולפיכך כמה קלורין לנו השתא מה דחידש ר' נתן דהוא הי' נוהג דכשהי' אומר הפסוק הזה דעת לעשות הי' מהפך כדי שיסיים בלשון עת לעשות לה'. ולא לסיים הפרו תורתך. דזה לא הוי ברכה כלל. ולא לשון טוב כשהפרו ח"ו תורת ה'. לכן הי' מהפך ומתחיל הפרו תורתך. ולסיים ביותר בטוב. כי הכל הולך אחר החתום דוקא. ובמקום שלא אפשר לא משגיחין על הפתיחה אלא על חתימת הענין. וז"ב ונכון:

סימן צט

כבוד אחי הרב הגאון הגדול דקדק דקדוק גדול על ר' יהושע בן לוי דנקט (מגילה ד') חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום הלא קריאה דיממא הוה העיקר לפי דברי התוספת וכן מסברת הנוב"י דהוה ד"ק וכד"ת דמי. עד כאן דבריו. שאלה גדולה שאל והנני להשיבו. הא דקריאה דיממא יותר עיקרית מקריאה דלילה לא צריכין ללמוד רק מדברי התוספת והנוב"י. הוא נלמד מפורש מזה שבהמשניות לא נזכר כלל קריאה בלילה רק ביום דכן פשוט בריש המסכת אלא שהכפרים מקדימין "ליום הכניסה א"כ הא הם באים רק ביום ולא בלילה דהא הם באים על פי תקנת עזרא לקריאת התורה.

דהוה רק ביום. וכן למשפט. דבתי דינים יושבין בב' וה' הא משפטים אסורין בלילה ורק ביום. הרי דתקנו להכפרים י"א וי"ב וי"ג הוא רק לקריאה דיממא ולא ללילה וזה פשוט וכן להעיירות והכרכים הא תראה דבמשנה מגילה כ' ע"א אין קורין את המגילה אלא משתנץ החמה. ולא זכרו רמז דרמיזא קריאה דלילה לומר דאין קורין אלא מצאת הכוכבים. והאמת דמחמת זה מתיר הגאון יעב"ץ בספרו מור וקציעה לקרותה בעוד יום מחמת צער התענית ומשיג על הפר"ח דשרי ליה מריה שהחמיר להמתין עד צאת הכוכבים. וכן בסידור רי"ע הביא עוד הפעם כן. ועוד שם ע"ב כל היום כשר לקריאת המגילה ולא זכרו רמז כלל לומר כל הלילה כשרה לקריאת המגילה הרי לעינינו דבעלי המשנה לא דברו מקריאת הלילה לבד ר' יהושע בן לוי ור' עולא ביראה. א"כ עכ"פ נהי דנימא דנרמזה בזה הכלל דבר שמצותו בלילה כשר כל הלילה דיהיה קאי על קריאת המגילה דלילה ג"כ אבל עכ"פ רק ברמיזא נזכרה ולא במפורש ש"מ דקריאה דיממא עיקרית וא"כ השתא הרי לכאורה התחזקה עוד יותר קושית אדוני אחי:

אבל באמת לא קשה מידי. דהרי הוכרח היה ר' יהושע בן לוי להקדים לילה ליום דאם לא כן היה משמע דיקרא מתחלה פעם הראשונה ביום. ופעם השניה בלילה דבתרא. והנה תראו דבר חדש ויקר בספר המאירי על מגילה שהוא חבירו של הרמב"ן ז"ל דבני הכפרים שהיו קורין בימי הכניסה כיון שהיו באים להעיר ביום לדין ולא בלילה היו מקדימין של יום ואח"כ בלילה. וסמכו על לשון הכתוב אקרא יומם. והדר ולילה ולא דומיה עכ"ל ע"ש א"כ היה הוה אמינא דגם בני עיירות וכרכים יעשו כן לכן הוכרח ריב"ל להקדים בלשונו חייב אדם לקרות המגילה בלילה והדר ביום וללמד שתהיה קריאת הלילה בליל י"ד ולא בליל ט"ו דבתר י"ד וכן בכרכים ליל ט"ו והדר ביום ט"ו ולא בליל ט"ז:

ולהסביר באמת למה כן ומנ"ל לריב"ל זה וגם למה אנחנו כב"י נוהגין כך ולא כפשיטות הפסוקים המרמזין ליום קודם ללילה. הנה מאוד נכון זה. דהנה נשים נא אוזן קשבת הרי בפסוק כתיב אקרא יומם ולא תענה א"כ לא ענה הקב"ה חס ושלום ואיך סומכין מכאן לקריאת המגילה דשמחה וששון שהקב"ה משתעשע בישראל בזה:

אבל ניחא דיש מקום לומר דבעת צרה ח"ו מקדימין יום ללילה ואלו בעת שמחה והודאה אז לילה קודמת. דהנה קריאת המגילה למפרע אסור וכן הלל. ולומדין זה מהכתובים ככתבם וכזמנם מה זמנם למפרע לא דפירש"י דאי אפשר שיהיה ט"ו באדר קודם לי"ד וכן הלל דכתיב ממזרח שמש עד מבואו דאי אפשר שתהיה השקיעה קודם הזריחה. וכן כל סדרי העתים ע"ש בש"ס. והיינו כשהשי"ת מנהג עולמו בחסד אבל להיפך ח"ו אזי ישתנו ח"ו סדרי בראשית וזהו שאומר בתוכחה בבוקר תאמר מי יתן ערב והדר בערב

תאמר מי יתן בוקר ולא כסדרן דיתהפכו ח"ו עליהם העתים ולכן כשהיו ישראל בצרתן בימי המן היו זועקים בצר להם הצורר היהודים כל היום וכל הלילה דבתרא. כדכתיב כי יומם ולילה תכבד עלי ידיך וכו'. מתחלה יומם והדר לילה. וזהו נמי דכתיב אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי שהיו שופכים לבם בתשובה שנשתנו עליהם סדרי בראשית אשר הם מהצועקים ואינם נענים חלילה אבל כשרחם הקב"ה עליהם וגאלם וחזרו ימיהם לטוב חזרו בזה ג"כ לברייתו של עולם ברישא חשוכא והדר נהורא. ולכן מדוקדק עתה היטב הא דכתיב ערב ובוקר וצהרים אשיחה ואהמה וישמע קולי מתחלה ערב והדר בוקר מחמת כי ישמע קולי וכן במש"ח כתיב בערב ילין בכי והדר ולבוקר רנה. כי זה קאי על הנס דפורים כדמסיק למען יזמרך כבוד ולא ידום וכו' כדאי' שם(דף ד'.) והן הדין דריב"ל דיקראו מתחלה בלילה והדר ביום. וזה מפורש ברש"י זכר לנס שהיו זועקים בימי המן יום ולילה. ולכן פשוט על פי דין אסור להקדים קריאה דיממא דיהיה כמו הקורא למפרע דלא יצא ודו"ק. ואדרבה זהו זכר לנס שנהפך מיגון לשמחה ומה שבעת צרה היה יום קודם ללילה הנה עתה לילה קודם כיום יאיר וערב מתחלה והדר בוקר וישמע קולי. ועוד יש להסביר עפ"י דרך אחר בהקדים קושיא גדולה איך היה הוה אמינא דבני הישיבה שם שיהיו יוצאין ידי חובת היום בלימוד המשניות דמגילה בלי קריאת המגילה כלל. הלא היעלה זה על הדעת כלל דהלא מבטלין כל התלמוד תורה בשביל קריאתה. ולעיל מזה למדנו דמכאן סמכו של בית רבי וכו' וכו כל המצות בטלין מפניה משום פרסומי ניסא עדיף פתאום יטעו לומר דיהיה רק החיוב ללמוד המשנה וסגי. הא חדא. שנית קשה מאוד למה הוצרך ריב"ל להגיד הני תיבות ולשנותה ביום כלל הלא על היום לא צריכין לדידיה דהא זה מפורש במשנה דף כ' כל היום כשר לקריאתה ואין קורין אותה אלא מנץ החמה א"כ משנתינו אתא ריב"ל להשמיענו היה לו רק לומר חייב אדם לקרות המגילה גם בלילה ולא יותר ועל מה הוסיף דין מיותר שבלעדו ויודעים זאת:

אבל יתפרש הכל על נכון. דהנה בברכות תניא חייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור. והטעם משום דהרי יקראו הפרשה בשבת בציבור מחויב מקודם ללמדה שיהיה לו הבנה בהפרשה ותהיה שגורה בפיו בעת הקריאה. וכן כל תקנות משה רבינו ע"ה שיהיו שואלים ודורשים הלכות פסח והלכות עצרת והלכות החג שלשים יום כדי שידעו קודם שיבואו שכשיקראו אח"כ ידעו הפירוש היטב ויותר מזה מצינו בש"ס ר"ה דלר"ג שהש"ץ מוציא גם הבקי דכל מה שהציבור מתפללין הוא רק כדי שיסדיר הש"ץ את תפלתו מקודם שתהיה התפלה החביבה שגורה בפיו קודם שיתפללה וכן בש"ס שם

סוף ר"ה אמר ר' אליעזר לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל והיינו בשל ר"ה ושל פרקים דחביבה וה"נ כן דבא ריב"ל ואמר דכיון דקריאת המגילה דיום חביבה מאוד. לכן יסדרה מתחלה קודם שיקראה. והיה ההוה אמינא דבני הישיבה ששמעו מלשונו ולשנותה ביום דאפשר כונתו היה שילמוד משניות דידה בימא. פירוש ביום י"ג ילמוד המסכת. כשם דלומדין הפרשה של תורה קודם קריאתה בציבור. ואמר להו ר' ירמיה לדידי מיפרשא מיניה דרחב"א. כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתניי' פירוש שיקראה בלילה הקודם ולשנותה ביום פי' שבעת שיבוא לקריאה דיממא יהיה אז אצלו הפעם השניה שתהיה שנונה בפיו מחמת שהרי קראה פעם אחת בלילה הקודם. וזהו ולשנותה ביום שחידש ריב"ל שהקריאה דיממא תהיה השניה ולא הראשונה כאשר נראה לכאורה בהמשנה דרק ביום סגי ודו"ק:

ובזה דרך אגב יש סמך גדול להא דבשבת הגדול אומרים ההגדה מעבדים היינו עד ר"ג. כדי לקיים חיובא דרבנן. שתהיה מסודרת ושגורה ההגדה. מטרם יבוא אמירתה מן התורה. ודלא כהגאון יעב"ץ שהתפלא על זה. יע"ש סימן צ"ח:

וכשקבל ב"א הרה"ג הרי"צ שליט"א הדברים ענה ע"ז בהערותיו והשבתי לו כהאי לישנא:

עתה אשיב לך ב"א יקירי ע"ד שהוספת נופך מכבוד אביך כי גם הוא בעים רוחו העיר בנתיבתי הזאת. ע"ד שקוראין שמו"ת. ומשום דמגילה מסיני ניתנה לכן קוראין שתי פעמים. משום שנים מקרא. ורק תרגום לא. משום דקיי"ל קראה תרגום לא יצא. נפלאתי ע"ז דהלא רק היכא שלא קראה מקרא כלל ורק תרגום אז לא יצא. אבל כשיקראה מקרא כמצותה למה לא יקראנה תרגום. ולא אבין זה. ואדרבה באמת מצוה ללמוד תרגומה וכולם הקדישו והעריצו בתרגומה והוסיפו גם תרגום שני עליה יותר מכל הנ"ך:

ב וע"ד הערתך ב"א יקירי עלי שהשגתני איך הגדתי שריב"ל הוצרך להקדים דליליא דלא נטעה שיקראו בימא והדר בליליא דבתריה. וכהכפרים עפ"י דברי המאירי ז"ל ולכן הקדים ריב"ל של לילה להודיע דיקראו מתחלה בלילה. והדר ביום י"ד. והשגת דהלא איך היה מקום לטעות דהרי תיקדום העשייה לזכירה למה דקיי"ל כרב. הנה אדרבה עליך יותר קשה אם איתא כן למה היו צריכין בש"ס לומר דלכן סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא משום "ימי משתה ושמחה כתיב. לימרו איפוא משום דאסור להקדים עשייה לזכירה. אלא ודאי כיון דכבר הקדימו פעם א' שוב לא איכפת לנו כלל. ובפרט כשהקדימו פ' זכור וגם פ"א המגילה ג"כ קודם הסעודה ודאי לא שייך כלל לומר דלא יקדימו הסעודה לקריאה השניה. והראיה הנה כן הדין בשו"ת מהר"י מולכו שהובאה

בברכי יוסף סי' תרצ"ה דמי שאכל הסעודה כל הלילה דליל י"ד ונמשכה סעודתו עד היום ולא סילק ובירך ואכל קצת על היום יצא י"ח. אלמא דכל שאכל ביום גם טרם קריאה דיממא ודאי יוצא. וכן תראה בפשיטות המשנה כל היום כשר לקריאת המגילה עד צאת הכוכבים א"כ אם אין לו מגילה הדין לכתחלה שיאכל וישמח וכשיביאו לו המגילה יקראנה אח"כ וא"צ להמתין וז"ב:

ג על הערתך השלישית שהיה לכאורה לדעתך קשה מה שחדשתי דבשעה שיש שלום בעולם והשי"ת עושה חסד עם עם סגולתו. אזי כיון שעל פי סדרי בראשית לילה קודם ליום לכן כל המצות מתחילין בלילה. והדר נהורא. בזה באת ב"א יקירי והעירות מש"ס סוכה מ"ג דממילואים לסוכה ילפינן דמצות סוכה שאני מלולב דסוכה נוהגת בלילות כבימים. והרי במילואים הא כתיב יומם ולילה. מתחלה יום והדר לילה:

ב"א יקירי לא ראית את הירושלמי דיומא פ"א דפוס זיטאמיר הוא ד' ב' ע"א אות באות כדברינו דהתם או דהוה כקרבנות דהוי קדשים דבקדשים הא הלילה הולך אחר היום העבר או דהוה כמעשה בראשית דברישא חשוכא והדר נהורא כברייתו של עולם. והיו אז באוהל מועד ג"כ רק עד סוף יום השביעי ממש ולא יותר וכשתעיין שם בקרבן עדה וביותר בפני משה תמצא הכל על מקומו. והא דילפינן סוכה אפילו נימא כהסברא דהתם כקרבנות ג"כ לא קשה מידי דהלא עכ"פ ישבו לילה כיום ולא כלולב שאינו נוהג בלילה כלל וד"ל וז"פ. והנני להוסיף עוד דבודאי כן הוא דרק בעת שיצעקו אל ה' בצר להם אז יום קודם אבל בתשועת ה' הבאה כהרף עין ומשמח עולמו אשר ברא. אז כשם שבראה בראשיתה ויהי ערב והדר בוקר כן הוא. הנה כן דעתי. ובכל מקום שיהיה נמצא בהיפך הוא בטעם מיוחד. ונזכרתי שכן הוא בבירור. ועיין נמי בפירש"י בתהלים קפיטל פ"ח. יום צעקתי. בלילה נגדך. בהדיא כן שהצועק לישועה. צועק מעיקרא ביום וגם בלילה דבתריה ע"ש. ועל פי זה ניחא מאוד הפסוק דאקרא יומם דמשום דלא תענה לכן אחר היום גם ולילה ולא דומיה לי וז"ב. ואשר יש לי להוסיף גם עוד כונה נכונה בדברי ריב"ל דהקדים לילה ליום עד"ז. דהנה קשה למה היה לו להוסיף אות אחת מיותרת לומר לקרות המגילה היל"ל חייב אדם בקריאת מגילה בלילה ויום מהו הלשון המגילה וכן באמת גם על המשנה דפ"ב כל היום כשר לקריאת המגילה. קשה יאמרו הם ג"כ לקריאת מגילה. והלא בתחלת המסכת לא כתוב כן. רק מגילה נקראת ה"נ יהיה כן. אבל ניחא. דהנה באמת אין לנו בירור. מהיכן קורא אם מתחלתה. אם מאיש יהודי. או מאחר הדברים. או מבלילה ההוא. והנה לפי"ז ניחא דתנא המגילה פי' לכל מר כדאית ליה. וזה ברור תה"ל:

ואחרי שכן הנה יודעים אנו דמ"ד מבלילה ההוא. הוי הטעם משום תוקפו של נס. (ע"ש בש"ס י"ט). דהתחיל מבלילה הקודם שנדדה שנת המלך ונשלם הנם ביומא דבתרי' דהיינו בבוקר אחרי הלילה ההוא שהיתה משתה היין ביום השני תלו את המן ביום דוקא כדכתיב א"כ שפיר מוכרחים להקדים לילה ויום. בזה י"ל דריב"ל יסבור כרשב"י מבלילה ההוא סגי הוכרח להקדים לילה ליום. וזה ג"כ נכון בעז"ה:

סימן ק

להבין הלשון מגילה נקראת בי"א וכו' למה לא תנא קוראין המגילה בי"א כי כהאי דיוק מדייק הש"ס בקידושין האיך שונה האשה נקנית ולא תני האיש קונה וה"נ באידך פירקין תני אין קורין המגילה. וה"נ היה לו ליתני קוראין המגילה בי"א. אבל נוכל לתרץ בע"ה עפ"י הא דאיתא בס' מעשה רב של הגר"א זצ"ל מווילנא שהוא הי' כל ימיו מחייב כל בני ישראל לברך ברכת המגילה. גם במגלת שיר השירים. ומגלת רות. ומגלת קהלת. והנהיג שהמגילות הללו ג"כ יהיו נכתבין על קלף ממש. כמגלת אסתר. ובניגון וטעמים כקריאת התורה. והובא בהג"ה שם בהנדפס שנת תרי"ח בווארשא שחכם א' הקשה להגר"א עצמו בחיים חיותו. דאיך יעשה כן. הלא יש סתירה לשיטתו מש"ס מגילה ד' דאם איתא דהני מגילות כמו מגלת אסתר. א"כ אסורין יהיו לקרותן בשבת. כמו דאסור לקרות מגלת אסתר בשבת. ולבסוף הרי הרמ"א ז"ל בסי' ת"ץ באו"ח קבע זמן למגלת שיה"ש וקהלת רק בשבת החו"מ פסח וסוכות וכן מגלת רות רק ביום שני של שבועות גם שחל בשבת. והרי למה לא יהי' גם בהם הגזירה דרבה. שמא יעבירנה ד"א. ע"ז השיב לו הגאון זצ"ל. דמאוד הוטב קושיתו בעיניו וקושיא נכונה הקשה. ורק לאמת לא קשה מידי דלפרט א' חלוקין אלו המגלות ממגלת אחשורוש. התם במגלת פורים כל א' וא' מישראל חייב בקריאתה. אפילו ביחידות. ולא בעינן עשרה דוקא אבל הני שה"ש ורות וקהלת הויין רק כמו קריאת התורה דקורין רק בצבור. אבל יחיד אין מחויב כלל בקריאתן ע"ש. וא"כ כמו שקריאת התורה עקרית בשבת היא. ולא שייך לגזור שמא יעבירנה ד"א דצבור מדכרי אהדדי. ה"נ בהן. משא"כ במגלת אסתר עכ"ל הזהב:

ולפי הקדמה הזאת יהי' ניחא עתה מאוד בדקדוק יפה הלשון מגילה נקראת בפרק א'. דכאן במשנה הא מפורש דבשבת אין רשאין לקרותה ומקדימין ליום הכניסה. א"כ איך יהי' שייך הלשון קורין המגילה. דהי' משמע קורין לשון רבים כמו קורין בתורה דהוי משמע דמצותה רק בצבור ובאמת הוא טעות דכל יחיד ויחיד מחויב נמי בקריאתה. לכן מוכרח הי' לנקוט לשון כזה מגילה נקראת. דמפורש דגם ליחיד נקראת כיון דמוכרח להזכיר כאן גם י"ד וט"ו דבהו ודאי גם רב אסי מודה דכל יחיד מחויב כדפירש"י בש"ס

ד' ה' ע"א. לזאת לא הי' יכול להזכיר כאן לשון קורין. רק בפ"ב דשם אין זכר מאיסור קריאה בשבת שפיר התנא שונה לשון קורין ודו"ק:

עוד יש לחדש בהני תיבות דהמשנה דתנן התם מגילה נקראת בי"א בי"ב וכו' לא פחות ולא יותר עכ"ל המשנה. ויש לחדש בעז"ה על כל תיבה במשנה זאת החביבה בשעתה:

מגילה מפני מה נתנו בעלי הש"ס שם זה לאגרת הפורים בשם מגילה הלא אפילו פעם א' בכל הספור הקדוש לא נזכר שם מגילה רק אגרת הפורים ולא ראיתי בשום מפורש על הש"ס שיעורר בזה. וכמה התפלא בעל התוספת חדשים ז"ל על השם פסחים ולא חג המצות. אשר התם גם ש"פ נזכר בתורה רק החג נקרא בתורה חג המצות ותמה הוא ז"ל ע"ז וא"כ עאכו"כ על שם מגילה שקראו בודאי קשה אשר לא נקראת כלל בשם זה בכל התנ"ך. ואמרתי דהיא בכונה מיוחדה. דהנה במשנה לקמן תנן מהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא בה ידי חובתו ר"מ אמר כולה ר' יהודה אומר מאיש יהודי ור' יוסי אומר מאחר הדברים ע"ש. והודיעו שם בגמרא ד' י"ט ע"א דלכ"ע אפילו לר"י ור' יוסי מחויבת המגילה להיות כתובה כולה מראשה לסופה אז דוקא יוצאין בקריאה מאיש יהודי או מאחר הדברים האלה אבל אם כתובה רק מאיש יהודי ליכא למ"ד דיוצא. והמעיין בספרי הדקדוק יראה דמונח לשון מגילה על גליון הנגלל מרישא לסופו עיין שורש גלל. וא"כ לכן ניתן שם זה להראות הדין דהיא צריכה להיות כתובה כולה לא חסירה:

עוד טעם של דהנה הוא משורש גלוי ולא מכוסה דכן בפסוק משלי (כ"ז פסוק ה') נזכר גם לשון מגלה על הענין שהי' בריש גלי ולא נעשה בצנעא והכא בשתי אגרות הי' כן דבין האגרות הראשונות שהי' הגזירה הרעה ר"ל מהצורר היהודים ימ"ש כתוב (אסתר ג' י"ד) גלוי לכל העמים וכן אח"כ שרחם השי"ת שנהפך מיגון לשמחה לכל ישראל ג"כ כתוב (אסתר ח' פסוק י"ג) גלוי לכל הענוים ולהיות היהודים עתידים ליום הזה וכו' ע"כ מה גדלו מעשי צדיקים בעלי הש"ס שבכונה נתנו לה השם מגילה להראות שהי' הכל בגלוי לכל העמים שהיהודים נקמו מאויביהם:

עוד טעם שלישי כי היא משורש גיל ושמחה שידעו לקיים שמחה בזמן קריאתה. לכן נתנו לה שם מגילה. עוד נ"ל דהוא כדרך ששנו חכמים בלשון המשנה דשבת פר"א דמילה דאם לא הביא הסכין מע"ש מביאו בשבת מגולה ופשטו שם בגמרא הטעם דרק משום חיבוב מצוה ופרסום יביאו גלוי בפרסום ע"ש. וברור לדעתי דזו ההלכה הוי לכ"ע. דרבנן דפליגי על ר"א פליגי רק אם מכשירי מילה דוחה שבת. אבל כ"ע מודי דהיכא שיש במצוה חביבות אז מביאין מגולה דוקא לכ"ע לדוגמא בחול ודאי יותר יש הידור וחיבוב להביא מגולה בפרסום משום חיבוב מצוה. וא"כ שפיר לפי"ז שקראו התנאים לאגרת

הפורים מגילה לפי שכל מצותה הוי רק פרסומי ניסא. כדאיתא בהדיא בכל הש"ס דרק משום האי טעמא כל המצות נדחין מפניה (לבד מת מצוה) דפרסומי ניסא עדיף ע"ש לכן יביאו וישאו האגרת הפורים מגולה דוקא בפרסום ולכן קראו מגילה. ובזה הרווחנו תה"ל לתרץ הקושיא שהקשו מפרשי המשנה דהקשו למה חששו במגילה לבד כשחל בשבת שמא יעבירנה ולא חששו בקריאת התורה בשבת שמא יעבירנה עיי"ש בתוספת יו"ט פ"א דמגילה משנה א' ובתוספת חדשים שם ובתפארת ישראל שם כולם הקשו. אבל בדברינו כאן מתורץ בפשיטות. דהלא בגמרא דר"ה ד' כ"ז ע"א ובמגילה כ"א ע"ב דרק בשופר אמרינן דאפילו עשרה תוקעין כאחת ויוצאין וכן בקריאת המגילה עשרה קוראין כאחד וי"ח ולא אמרינן בזה דתרי קלי לא משתמעי משום דאגב דחביבה יהבו דעתייהו. אבל בס"ת בפירוש אמרו בש"ס מגילה כ"א ע"ב דרק אחד קורא וכולם שומעים דאל"כ הוי תרי קלי ולא משתמעי ש"מ דענין חביבות הוי במגילה ושופר יותר. ולכן לא קשה עוד כלל למה אין גוזרין בס"ת שמא יעבירנה ד"א כי חביבות המצוה הא חזינן דגורם להביא מגילה החוצה ודו"ק משא"כ בס"ת והוא נכון ואמת בעז"ה:

ועתה נפרש התיבה השניה של המשנה מגילה נקראת מהו הלשון נקראת ולא קורין ועמד ע"ז הגאון בעל טורי אבן בעה"מ שאגת ארי' ז"ל דהקשה למה לא תנא קורין המגילה כמו התם לקמן בפ"ב אין קורין את המגילה עד שתנץ החמה ה"נ היה לו לשנות קורין את המגילה ולא נקראת ע"ש שדחק הרבה בדוחק. ולדידי ניחא בפשיטות והקושיא מתורצת בזה דהנה התנא דמשנתינו בא לנו להגיד שיש עוד שני ימים לבד הי"ד וט"ו. והיינו של הכפרים שמקדימים ליום הכניסה שהפירוש דרק משום שבני הכפרים אינן בקיאין לקרותה וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר והם מוכרחין לבוא בלא"ה ליום הכניסה הקלו להם חכמים שלא יטרחו לבא ביום י"ד לשמוע קריאתה מאחר א"כ הרי מוכרח לשנות לשון נקראת דאם הי' תנא קורין שפירושו של לשון קורין שכל אחד קורא לעצמו הרי בטל ונסתר לגמרי כל הדין דיום י"א וי"ב של בני הכפרים דהרי יקראו להן לעצמם בכפר ביום י"ד. וכל הסבה העקרית רק משום שהמגילה נקראת להן מאחרים אז נצמח מזה י"א וי"ב ופליאה על הגאון שאגת ארי' שלא זכר ביאור אמת כזה ולא קשה מידי:

עוד להלן בי"א וי"ב וי"ג וכו' ואמרתי להעיר למה במשנה שבגמרא נקטו כאן בר"ת י"א י"ב י"ג כו' ואלו במשנה פי"ט דשבת לא נקטו בראשי תיבות אלא בתיבות מפורשות בשמנה בתשעה בעשרה וכו' ע"ש. הי"ל כאן ג"כ לומר הלשון באחד עשר ולא בי"א. אבל נכון מאוד בעז"ה כי כיון שכל הילפותא דיש להוסיף עוד ב' ימים נרמז במגילה.

בין למר ובין למר רק מאותיות מיותרות לרב שמן בר אבא מבזמניהם שהאותיות י' ה' מיותרות דהי' די לומר בזמנם ולר' שמואל בר נחמני מיותר אות כ' של תיבת "כימים לכן רמז התנא בי"א בי"ב ג"כ באותיות לתת סימנים דאורייתא דכאן בנוי לתלפיות יסוד של ההלכה על פי האותיות המיותרות. וד"ל:

עוד שם לא פחות ולא יותר ופירש"י על זה כנראה בלי שום הבנה כלל דפי' לא פחות מי"א ולא יותר מט"ו. דעל מה הי' לו לפרש פשיטות כזאת דאלא מאי הי' הוי אמינא לומר אופן אחר כלל וכן עמד ע"ז הטורי אבן. אבל ת"ל גם זה ניחא דהשתא דאתית להכא שהזכרתי המשנה דשבת פר"א דמילה דתנן נמי התם קטן נימול לשמנה לתשעה וכו' לא פחות ולא יותר הייתי טועה כאן והייתי אומר דהאי ל"פ ולא יותר דהכא הוי כמו התם מה התם כשאומר לשמנה הוי רק שמנה ולא תשעה וכן לתשעה הוי רק תשעה ולא עשרה וכו' דעל כל יום ויום מהחמשה ימים דשם הוי על כל אחד ל"פ ולא יותר. הכא נמי יהי' אפשר לומר כן דעל כל אחד מהחמשה זמנים קאי לא פחות ולא יותר. ואשר באמת טעות גדול הוא דאטו מי שנתנו לו רשות לקרות בי"א לא רשאי לקרות בי"ד וכו' לכן תיקן רש"י ז"ל ופירש דרק עד"ז תאמר לא פחות מי"א ולא יותר מט"ו אבל באמצען ודאי רשאין לפחות ולהותיר:

סימן קא

הנני לרשום מה שנתחדש לי ב"ה לפרש הפסוק דהמגילה קימו וקבלו היהודים וכו' להיות עושים את שני הימים האלה ככתבם וכזמנם בכל שנה ושנה. דהאי לישנא ככתבם וכזמנם אין לו שום ביאור ושום פשט כלל דהא אומר שני הימים האלה למה עוד ככתבם וכזמנם. ועיין רש"י ועיין אבן עזרא ומלבים כולם לא פירשו הלשון וכזמנם בשום פשט. והסברתי זה על פי הלכה. דהנה נשים לב על הדין דהכפרים שמקדימין ליום הכניסה איך בהן הדין של הסעודת פורים אם הם רשאין לקיים סעודת פורים בזמן שקוראין המגילה בי"א וי"ב. או לא. דלא נזכר דין זה בשו"ע כלל אבל באמת בשים לב מפורש הדין במשנה דתנן לקמן ד' ה' ע"א אעפ"י שאמרו מקדימין ולא מאחרין מותרין בהספד ותענית ומתנות לאביונים ואם איתא דחייבין או רשאין לקיים הסעודה ביום י"א וי"ב איך זה יהי' תרתי דסתרי כזאת שיעשו משתה ושמחה וגם יהיו מותרין בתענית והספד ח"ו. אלא ברור דאסורין באיסור לעשות הסעודה אז אלא רק בזמן דרוב העולם עושין בי"ד דוקא. וכן יש לנו ללמוד זה מהגמרא שם ד' ד' ע"ב וריש ד' ה' ע"א תניא נמי הכי מפני שאמרו כפרים מקדימי גובין בו ביום ומחלקין בו ביום וכו' אבל שמחה פירש"י של מאכל ומשתה אינה נוהגת אלא בזמנה עכ"ל הש"ס וכן מפורש ברמב"ם

פ"ב מה' מגילה ה' י"ד להדיא וז"ל בני כפרים שקדמו וקראו ביום הכניסה וחלקו מתנות לאביונים יצאו אבל השמחה והמשתה אין עושין אותה אלא ביום י"ד ואם הקדימו לא יצאו. הרי נפשטה ההלכה. ובלא"ה הרי הסברתי בחידושי דרוש לפורים דנס דמגילה דגרם קבלת התורה ברצון לכן הוי חיוב הסעודה כמו בעצרת דאמרו הכל מודים דבעינן לכם ודו"ק א"כ רק השתא קבלוה ברצון ואי אפשר להקדים בשום אופן וזהו נמי הסבר דהירושלמי דסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין:

והנה ידוע דזכירה נקרא קריאתה של המגילה ועשיה נקרא הסעודה והמאכל והמשתה וכדפירש"י בפסוק נזכרים ונעשים ובש"ס אשכחן עשיה זכירה וכו' ועתה יתפרש זהב משובץ פי' הפסוק דהרי מאחר דכותב להיות "עושים והיינו הסעודה של מאכל ומשתה את שני הימים האלה מוכרח לסיים ככתבם וכזמנם. דלר' שמואל בר נחמני דיליף מתיבת כימים לכן אומר ככתבם פי' כמו שכתב מרדכי הימים האלה רק י"ד וט"ו. ולא לרבות י"א וי"ב. ולר' שמן בר אבא דיליף מבזמניהם. דזה רק על הזכירה אתמר לשון בזמניהם שנתרבו י"א וי"ב. אבל על העשיה פי' הסעודה הוי רק וכזמנם בלא האותיות י' ה' המיותרות רק כזמנם שבלא י"ה שהעשי' הוי רק בי"ד וט"ו ולא בי"א וי"ב כלל והוא נכון בעז"ה:

סימן קב

חכם אחד העיר אותי על הפירש"י מגילה ב' ע"א דפירש הואיל ומסתכלין בה פי' שמאחר שאין השלוחין יוצאין להודיע מתי יהי' פסח והכל צופין אך לקריאת המגילה למנות ממנה שלשים יום לפסח מיום הקריאה א"כ אסור להכפרים לקרות קודם י"ד כדי שלא יכשלו לאכול חמץ בימים האחרונים של פסח עכ"ל ע"ש. והקשה הוא א"כ איך זה כשחל בשבת דחינן משום גזירה דרבה על עש"ק או על יום הכניסה. הרי יותר היה לנו לחוש על התקלה של פסח:

אבל לא קשה מידי דעיין בהמגיד משנה פ"א מה' מגילה הלי"ג י"ד שחל להיות בשבת יכול להיות רק בזמן שהיו מקדישין עפ"י הראי' דוקא אבל אח"כ א"א בשום אופן שיחול י"ד בשבת. א"כ הרי הכא במסתכלין בה פירש"י להדיא בלשונו בזמן שאין מקדישין עפ"י הראי' ע"ש א"כ שוב א"א להיות יום י"ד בשבת וזה פשוט:

סימן קג

על הקושיא הגדולה שיש במשנה דאלו טריפות. (חולין דף מ"ב ע"א) דתנן הריאה שניקבה. ולא תני נקבה הריאה. כמו אינך. הסברתי ת"ל. דבזה הורו לנו דבר גדול. דאלו הי' שונה ניקבה הריאה. היינו סוברין. דדין ריאה כדין כל האברים דבעינן נקב מפולש

מצד אחד. דשני הקרומים. ונקבו זכ"ז. אבל ניקב קרום א' כאן וקרום ב' לצד השני באומה או באונה אחרת. ה"א דתהא כשירה. כמו בכל האברים שיש שני עורות. ובאמת הרי הדין בהריאה. דגם זה מצד זה וזה מצד אחר ג"כ טריפה. אליבא הדעה דיש מטריפין שבסי' ל"ו סעי' א' בהרמ"א. ופוסק התב"ש ס"ק ד' סי' ל"ו דגם ברוח אחר ג"כ טריפה. אם אך בערוגה זאת. ולכן שונה הריאה שניקבה. פי' דהרי כל הטעם דמחמירין היש מטריפין. פי' התב"ש והל"ש הסברא דכל טבעה וקיומה של הריאה. אך הרוח שבקרבה דמרחפת בה. וכל שיוצא הרוח שוב פסק כחה. וזהו שאומר הריאה פי' בשרה שניקבה. שהרוח יוצא ממנה ודו"ק. ונמצא שהיא גרועה גם מוושט. דהתם בעינן עכ"פ שיהיו הנקבים ברוח אחד דוקא דאז חיישׁ שיתרמי אהדדי. ואלו בריאה הסביר התב"ש דגם בב' רוחות טריפה. והרב ר' חיים צבי הביא סייעתא לדברי ממשנה דפ"ב דברכות דהביא שם שלשה דברים מרבן גמליאל, א') שקרא ק"ש בלילה הראשון שנשא. ב') שרחץ בעת שמתה אשתו. ג') וכשמת טבי עבדו קיבל עליו תנחומין והרי יוקשה למה בתחלה הביא המעשה שעשה קודם ואלו בתנחומין מביא מתחלה כשמת טבי עבדו ואח"כ המעשה של ר"ג שקיבל תנחומין ולמה לא תנא כאן נמי כהתם. והי' לו לשנות וקיבל תנחומין כשמת טבי עבדו ולא להפך סדר הלשון. אבל הטעם כמו שכתבתי גבי ריאה. דבשלמא בב' ההלכות הי' הסיבה שהוא ר"ג ולא דומה לאיש אחר. לכן מקדים שקרא. שרחץ. אבל בהתנחומין הוי הסיבה. רק מחמת שהי' טבי עבדו. שהוא לא הי' דומה לשאר עבדים. לכן שונה כך כשמת טבי מתחלה. שזה היא הסבה העיקרית. וה"נ כן במשנה דאלו טריפות. דכל הנקובים הוויין הסיבה הנקב לכן מקדים ניקב ואח"כ האבר שבו נעשה הנקב. משא"כ בריאה הוי הסיבה שהיא ריאה שטבעה רק לרחף ברוח אשר בקרבה לכן הריאה שניקבה טריפה בכל מיני אופני נקבים שיהי' טריפה וכנ"ל:

סימן קד

הנה בש"ס ב"ב (דף קמ"ד ע"א) אמר ר' חנינא המשיא אשה לבנו גדול בבית קנאו. ושם בש"ס וה"מ בנו הגדול דוקא ופירשב"ם משום דחביב לי' ביותר מסתמא נתן לו והקנה לו הבית. מבואר מזה דבנו הבכור חביב לו לאדם מכל בניו גם מבנו הצעיר. ואלו הפסוק אומר וישראל אהב את יוסף מכל בניו כי בן זקונים הוא לו ועשה לו וכו' הרי אומר הכתוב מפורש הטעם מה שאהב יעקב את יוסף מכל בניו יען כי בן זקונים הוא לו אלמא איפכא דבנו שילד לעת זקנתו יותר חביב לו. אבל יתבאר אי"ה. דנקדים איך יאמר המשיא בנו הגדול מה שייך לכאורה שישיא לבנו דהלא הרמב"ן ז"ל דקדק על הפסוק לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך דפי' ובנך הקטן דאלו הגדול הרי הוא בכלל אתה. וא"כ

יש להקשות נמי כאן כן דכשם דהתורה צותה לאב שישא אשה הא הבן נמי אדם בפ"ע הוא וישא לו אשה וכאומרם בהדיא ללמוד תורה ולישא אשה ילמוד ואח"כ ישא אשה. ועיי"ש בקדושין ומניין נלמד זה שיהי' מצוה על האב להשיא לבנו. וידוע שלמדו זה מפסוק (ירמיה כ"ט) קחו נשים והולידו בנים ובנות. וקחו לבניכם נשים. ואת בנותיכם תנו לאנשים. ולהבין למה אמר "קחו נשים וכן הכלות שלוקח עבור בניו אומר בלשון "וקחו לבניכם נשים לשון קיחה ואלו בהחתנים אומר ואת בנותיכם "תנו לאנשים. לשון תנו. וכן להסביר הא דאמרו דרכו של איש לחזור אחר אשה ואין דרכה של אשה לחזור אחר איש. אם יש עפ"י דרך הלימוד ג"כ הסבר לזה. ונראה דהנה קיי"ל תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבלה "ולקח מאחת מהן וא"י וכו' אסור משום דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכן כלשון הזה בש"ס זבחים שמא "יקח מן הקבוע ג"כ לשון קיחה. ורק בפירש אמרינן כל דפריש מרובא קא פריש. והנה בפסולי יוחסין לכהונה לא בפסולי קהל קיי"ל דגם רוב אחד לא מועיל רק תרי רובי ורק בפסולי קהל קיימ"ל כדמרוק"פ אבל ביחוסי כהונה איתא בש"ס כתובות (דף י"ג) בסוגיא העצומה דר"ג ור"י דמעלה עשו ביוחסין (פירוש ביחוסי כהונה דנצריך תרי רובי). וא"כ זהו החילוק מבואר על בוריו תהלי"ת. דהנה קיי"ל לא הוזהרו כשרות לינשא לפסולין רק הזכרים הוזהרו אבל הנקבות לא הוזהרו ורשאין הנקבות בנות הכהנים לישא אפילו גר ועבד משוחרר וחללים בלי שום פקפוק. אבל הזכרים הכהנים אינן רשאין ליקח בת גר ומשוחרר ובת חלל. וזהו הלכה פסוקה ע"ש בש"ס יבמות (דף פ"ד. וקדושין ע"ג.) ורק בפסולי קהל דמיין הנשים להזכרים נמי אבל בפסולי כהונה חלוקין הנשים מהאנשים.

והנה כי כן שפיר אומר יקחו נשים והולידו "וקחו לבניכם נשים. פי' כלוקח מן הקבוע דאז ודאי יקח המיוחסת דאל"כ הא אין לו גם רוב אחד אפילו דהא גם בפסולי קהל נהי דסגי ברוב אחד. אבל רוב על כל פנים בעינן וע"כ יברר לו הכשרה המיוחסה. אבל בנותיכם תנו לאנשים פי' כל שיבוא אחד מן השוק כיון שיפרוש עצמו הרי יהי' לו דין כל דפריש מרובא קא פריש. וזהו משום דהלא הנקבות לא הוזהרו לינשא לפסולים. וזהו נמי בעז"ה הכוונה דרכו של איש לחזור אחר אשה. לחזור דייקא לחפש ולמצוא ומשום שהרי הוא מוזהר לכן דרכו לחזור למצוא מיוחסה. אבל אין דרכה של אשה לחזור אחר איש. כי הרי הכשרות לא הוזהרו כלל ולמה לה לחזור ולחפש היטב המיוחס שבהם כי בשיפרוש אחד מן השוק סגי. והשתא ניחא הא דר' חנינא דהמשיא בנו גדול דהא כל עיקר ההיכר על יחוס בנו רק בבנו הבכור דהתורה דקדקה יכיר בבנו גדול וכדקיי"ל

יכירנו לאחרים כיון שהוא צריך לחפש בו באב תלה רחמנא שהוא יכירנו לאחרים שהוא מיוחס ובזה חביב לו טפי שבגדול לבד הימנא רחמנא:

סימן קה

עוד אמרתי יש להסביר פלוגתא דב"ש וב"ה ביבמות (מ"א ע"א) דב"ש אומרים שני זכרים. וב"ה אומרים זכר ונקבה. מ"ט דב"ש בזה. בשלמא בהא דבעי נקבה לב"ה הוא משום קיום המין אבל למה לן ב' זכרים דוקא. אבל ניחא דהנה יש להסביר הפסוק כבד את אביך ואת אמך דדרשינן מיתורא דוא"ו לרבות אחיך הגדול. דלכאורה למה כתוב ואת אמך בסוף מלבד דרשתם ז"ל כי התורה הקדושה נדרשת לכמה פנים. ויש לומר כדרך שאמרו אבא אומר השקיני ואימא אומרת השקיני אביו קודם. דאתה ואמך חייבין בכבוד אביך. ולפי"ז הוא הדין נמי באחיו הגדול שמחויב לשמשו ולכבדו. אבל אם אביו אומר לו אביו קודם דאתה ואחיך הגדול חייבין בכבוד אביך וזהו בחדא מחתא כבד את אביך ואת אמך פי' אחיך הגדול וגם אמך הם נמי יכבדו אביך כי הם ג"כ חייבין בכבוד אביך. והנה לאמו הרי יש לפעמים שתפטור כי נתגרשה מהו ופשט לי' שם בש"ס (קדושין ל"א) דפירש"י דאז היא פטורה. אבל אחיו הגדול לעולם קיים וחיובו עד עולמי עד. ולכן סובר ב"ש לחיוב פו"ר שיהיו שני זכרים דוקא למען שיהי' האח הקטן לזכרון לאח הגדול להראות לו דהוא הא מחויב בכבוד אחיו הגדול. ואעפי"כ מניח כבודו מפני כבוד אביו ואזי ידין קל וחומר אחיו הגדול שיכבד לאביו. וזהו שאוהב ומכבד האדם בנו הצעיר שנולד לו לעת זקנתו כי מאז והלאה דאין לו עוד בנים הנה עי"ז הצעיר הבן זקונים כבודו של האב נתגדל כי הוא הוא המעורר השחר לכל הבנים הקודמין לו ויש לומר דב"ה יסברו כשיטת הפוסקים דגם באחותו הגדולה חייב בכבודה לכן שוב ע"י בן ובת ג"כ יגיע לכבודו אבל בית שמאי יסברו דכיון דהבת אין סיפק בידה כי רשות אחרים עליה לכן אינה יכולה וד"ל. ורק שני בנים זכרים דוקא. ודו"ק. וזהו נמי הפירוש איש אמו ואביו תיראו הרי כאן שנים. פי' מלבד פירש"י יש לומר הכוונה איש יהא ירא אמו אבל ואביו תיראו שניכם פי' כמו האיש הבן כן האם שניהם יראו ודו"ק. ולכן לא קשה למה הקדים כאן אמו לאביו וד"ל והשתא יפתר לנו הקושיא העצומה איך אמר כי בן זקונים הוא לו והלא אין הוא הב"ז כי הרי בנימין הי' לו יותר קטן לעת זקנותו מיוסף ואיך קורא לו את יוסף אז בן זקונים. אבל בזה ניחא דבנימין הי' אז קטן בשנים הצריך לאמו כי הי' בן שנתים בערך א"כ לא הי' יכול לשמשו כלל שיהא ניכר משימושו לאחיו הגדולים כיבוד האב משא"כ יוסף שהי' אז בן י"ז שנים שפיר אהבו כי בן זקונים הוא לו. פירוש לו לכבדו ע"י שהי' מראה שכבוד אביו יותר חמור לו מכבוד אחיו הגדולים וד"ל:

סימן קו

חקירות נפרדות באיזה הלכות מתוה"ק:

צ"ע בהא שכתבה התורה וקשרתם גבי תפילין אם חיוב ההנחה של התפלין על כל אדם לבדו דוקא שהוא יניח ויקשור על ידו. או גם אם נטל אחר התפלין והניחם וקשרם על דו של חבירו יצא בזה ג"כ:

יש להסתפק בהא דקיי"ל דשנים שעשו מלאכה בשבת אם כל אחד יכול לעשות בפני עצמו שניהם חייבים. אם אמרינן דוקא אם שני ישראלים גדולים עשו מלאכה דאין א' מתהנה במלאכת חבירו אז שניהם חייבין אבל עשה ישראל ועכו"ם או קטן פטורין כולן. או לאו דוקא:

יש לעיין הא שכתבה התורה גבי אתרוג ולקחתם אם בעינן בזה שיטול כל אחד האתרוג בידו ולא שיטלו שנים בידם אתרוג משום דלקיחה תמה בעינן או גם אם שנים יחדו נטלו אתרוג אחד ג"כ יצאו שניהם ידי חובת המצוה. ויש לעיין לע"ע בכל זה:

סימן קז

במסכת מגילה (ד' ט' ע"א) איתא על הא דפרכי מאי תרגום שכתבו מקרא איכא במגילה ומשני רב נחמן בר יצחק הפסוק וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן דהלשון יקר הוי תרגום. ומקשים העולם למה לא הביא רנב"י מהפסוק ואת יקר תפארת גדולתו שהוא מוקדם הרבה לפסוק וכל הנשים יתנו יקר. ותירצתי הקושיא בטו"ט ב"ה. דהנה נקדים דבתיבת יקר יש שני פירושים. א' לשון חשיבות בדבר חשוב מאוד שאינו במציאות כל כך. דזה ודאי לשון מקרא הוא ולא לשון תרגום דהרי כתיב בשמואל א' ודבר ה' היי' יקר בימים ההם. פי' שלא היי' בנמצא כ"כ רק ביחידי סגולה דהוי זה דבר חשיבות. וכן בתהלים כתיב יקר בעיני ה' המותה לחסידיו. וכדומה רבים. ולכן מפסוק ואת יקר תפארת גדולתו לא היי' יכול להביא רנב"י דאדרבה זה נמי מקרא הוא דהשתבח והראה להם דברים חשובים יקרי המציאות ובפרט לדרשת רז"ל שאמרו מלמד שלבש בגדי כהונה ודאי לשון מקרא הוא שהתלבש במלבושים יקרי המציאות. אך יש פירוש שני בתיבת יקר היינו לשון כבוד ע"כ לשון הכנעה ולכבד ולחלוק כבוד לאחר דזה לא נמצא בתנ"ך ורק לשון תרגום הוא דעל כל תיבה של "כבוד שבמקרא מתרגם אונקלוס ויונתן תמיד לשון יקר. וכדאי' בפ' תצוה על הפסוק לכבוד ולתפארת מתרגמין ליקר ותושבחתא א"כ הפסוק וכל הנשים יתנו יקר לבעליהן דע"כ פירושו רק כבוד לבעליהן ודאי הוי תרגום לכן הוכרח רנב"י להביאו וד"ל. וכתבתי זה להגאון המהרש"ק מווילנא עוד בשנת תר"ס ושתה בצמא דברייי תה"ל וכתב לי שזה דיבור יקר ואמיתי וסיים שימד"נ:

סימן קח

לתרץ התמיה הגדולה שהתפלאו כמה אנשי מדע על הדין המבואר בש"ס סנהדרין (ד' י"ז ע"א) דינא דרב כהנא באם ראו סנהדרין כולן לחובה אזי אדרבא להיפך ופוטרין אותו לגמרי. דתמהין ושיילין בעסק אתוותא דיציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא. אם רק רוב מחייבין הוי חייב. כ"ש כולם. ועיין בתורה תמימה פ' משפטים על פסוק לא תענה על ריב לנטות וגו' ולא נתחדש שם מאומה. אבל מצאתי תה"ל בענ"ד פתרון יקר לתרץ קושיא זאת עפ"י הלכה. וכאשר אבאר. דהנה יש משנה מפורשת במסכת מכות ד' ה' ע"א דבאו עדים והזימום וכן כמה פעמים כמה עדים שבאו הזימו את כולם אומר ר' יהודא שם דאיסטטית היא זו ואינם נאמנים ודוק היטב שם. אלמא דכיון דיש קצת חידוש דאיך אפשר דעל כולם יהיה להם סברא א' להזימם. לכן אמרינן יותר דאיסטטית הוא בינם. א"כ ה"נ י"ל כן דהרי כתב הסמ"ע בחו"מ סי' י"ז דהדין דרב כהנא הוי רק כשכל הסנהדרין כולם באו ומחייבין רק בטעם א' וסברא אחת אז דוקא פוטרו רב כהנא אבל כשנחלקו בטעמא דמחצה אומרים טעם זה ומחצה או מיעוט או רוב אומרין טעם אחר הגם שב"כ וב"כ כולם מחייבין אפ"ה אז גם ר' כהנא מודה דחייב הנדון. ולא זכאי. והוא הדבר אשר דבר ה' ביד רב כהנא דאם אמרו כולם רק מטעם א' לחיוב פוטרין אותו משום דאז אמרינן ש"מ דאיסטטית הן הני סנהדרין ומש"ה ודאי השכל הפשוט נמי מסתבר דיהיו פוטרין לגמרי. וזה ברור ונכון בעז"ה. ובזה חידש הגאון האמיתי הרבי ר' העשילע ז"ל מקראקא לתרץ דברי המדרש רבה על מכת מצרים בחושך דפריך המדרש שם ולמה הביא הקב"ה עליהן חושך דהי' רק טעם א' ע"ש והובא זה בספר ארץ החיים שעל התהלים בקפיטל ק"ה והיינו רק מחמת סברת הסמ"ע פריך שפיר המדרש ולמה הביא וכו' ודו"ק היטב:

סימן קט

ע"ד שנשאלתי לתרץ הדיוק ברש"י חולין (ט' ע"ב). דפירש"י שם מים שנשארו מגולין בלילה דקשה למה נקט בלילה הלא גם ביום אסור משום גלוי. ותרצתי זה בג' אופנים. א') י"ל דעיין בש"ס ע"ז ל' דלרב חלקי' ב"ט רק בלילה אסור בישן אדם שם לכן נקט רש"י לשון בלילה שיהי' פשוט דאז אסורין משום גילוי עפ"י דין אליבא דכ"ע. ב') כפי שכתב התפארת ישראל במשניות פ"ח דתרומות משנה ד' דלהרמב"ם יש תקנה להכיר הארס. והקשה א"כ למה אוסרין את הגילוי יבדקו אותן ותירץ דנפ"מ דבלילה אסורין. לכן שפיר נקט רש"י ז"ל דבלילה אסורין ודאי דא"א לבדוק. ג) ועוד י"ל דהתכוין רש"י ז"ל להודיע הדין החדש דאיתא ברע"ב פ"ח דתרומות משנה ה' דאסורין גם ברחיצת פניו

וידיו. ואיתא בבה"ט מהרב מהרי"ט ביו"ד סי' קט"ז בשם צוואת רי"ח דאפילו בנט"י דשחרית נמי אסורין והביא נמי זה התוספת מרובה בש"ע יו"ד הקטנים הישנים וא"כ י"ל דהתכוין רש"י להודיע שגם בנט"י דשחרית אסורין ונקט משום זה לשון בלילה לומר שכשיקום באור הבוקר לא יטול ידיו מהמים הללו. וגם עתה תהא מדוקדק לשון מים דנקטי הש"ס, דיוקשה למה לא אמרו ספק משקין מגולין. דהרי הא לבד מים יש משקין אחרים יין וחלב ודבש. דנאסרין ג"כ בגילוי והרי הטור יו"ד סי' קט"ז נקט באמת לשון "משקין סתם אלא ודאי דרק ללמד זה הדיוק דלנטילה ורחיצה נמי אסורין דע"ז הא בעינן רק מים לכן נקטו בש"ס לשון מים דוקא. וד"ל:

חידושי אורח חיים

סימן א

כתב הטור וז"ל ואחר אשם יאמר יהי רצון. ואחר חטאת לא יאמר דאין חטאת בא בנדבה עכ"ל. והוא פלא ואין פותר לנו. הא דמחלק בין אשם לחטאת. הלא ידוע הדבר ברמב"ם בפירוש המשניות בהקדמתו למסכת זבחים עיי"ש דכל הקרבנות כולם היו נחלקים רק לארבעה מינים ואלו הן חטאת. ואשם. שעולה. ושלמים. וכתב שם עוד דהחילוק בין חטאת ואשם לעולה ושלמים הוא דחטאת ואשם אינן באין לעולם בנדר ונדבה. אלא על חטא ידוע. ועולה ושלמים פעמים באין לחובה ידועה ופעמים המה באין בנדר ונדבה עיי"ש. והוא דבר ידוע בכל התורה כולה דבזה חטאת ואשם דומין זה לזה וא"כ אם לא אמרינן יהי רצון אחר חטאת משום דאינו בא בנדבה גם אחר אשם נמי לא נאמר. ולזה בא הב"י ז"ל והביא בשם מהרי"ן חביב דלהכי אחר אשם אמרינן משום דאשם בא בנדבת נזירות (שאם נטמא הנזיר הוי בקרבן טומאה שלו שתי תורים או שני בני יונה א' לחטאת וא' לעולה וכבש בן שנתו לאשם) כדאמרינן בש"ס (נדרים דף יו"ד ע"א) חסידים הראשונים היו נודרין עצמן בנזיר כדי להביא קרבן עכ"ל הב"י. ונעויתי משמוע שאגת להקת אדירים המפרשים האחרונים על רבינו המשביר שהביא ראיה לסתור לדבריו דהא בש"ס נדרים איתא בהדיא שם קרבן חטאת. וא"כ אם הטעם משום נדבת נזירות היה צריך להיות דגם אחר חטאת יאמר ועכ"פ אשם וחטאת שווין בזה. וע"ז באתי אני הצעיר ליישב דברי הטור ולפרש דכוונת הב"י הוא לדבר אחר לא כאשר דימו הם בהשגתם ובודאי נהירא ליה להב"י דשם חטאת נקט. דהנה היאך למדו הם בכוונתו דמסתייע מהש"ס דנזיר מביא קרבן הלא על זה לא הו"ל להביא מש"ס הלא מקרא מפורש דין הנזיר וקרבנותיו מה המה ומה חידש מהש"ס. ועוד הלא איך יכול להיות שיפרש הב"י

דברי הטור משום דאשם בא בנדבת נזירות. הלא בהדיא מפורש בש"ס (זבחים דף קי"ז ע"א) ת"ר כל שנידר ונידב קרב בבמה ושאינו נידר ונידב אינו קרב בבמה. נזירות קריבין בבמה דברי ר' מאיר. וחכ"א לא קרבו יחיד אלא עולות ושלמים בלבד ולא נזירות. ושם ע"ב איתא במאי קא מיפלגי ר"מ וחכמים ר"מ סובר נזירות ישרות הן ופירש"י בשם שעל ידי הנדר של הנזירות באין הקרבנות משו"ה כשם דעיקר הנזירות הוא נדר כך הקרבנות נמי הוי נדר ונדבה משו"ה קריבין בבמה. וחכמים אומרים נזירות חובה הן ופירש"י אע"ג דעיקר הנזירות הוי נדר אפ"ה הא לא אסר עצמו רק ביין ותגלחת וממילא נתחייב בקרבנות. ועוד איתא שם דע"כ לא פליגי ר"מ ורבנן אלא בעולה ושלמים של נזירות אבל בחטאת ואשם כ"ע מודו דחובה הוויין ואינן קריבין בבמה ולהלכה נמי נפסק כן עיין במשנה למלך (פרק א' מהל' ק"פ הלכה ג') ולכאורה יש לתמוה על הרמב"ם שהשמיט פלוגתא דא לפסקה. אך אמרתי בזה דבר נכון ומתקבל דשפיר עשה הר"ם ז"ל שלא הביאה דאזיל לשיטתו דהנה בש"ס (נדרים דף י"ג ע"א) איתא המתפיס בחטאת ואשם מיקרי מתפיס בנדור ומפרשינן שם בש"ס דלא דמי חטאת ואשם לבכור דבבכור כי לא מקדיש ליה בפירוש נמי מיתקדיש ממילא ואלו בחטאת ואשם בעינן דוקא שיקדיש בפיו לאמר הרי זו לחטאת ה"ז לאשם ועיי"ש פירש"י ותוס' והר"ן והרא"ש שפירשו כולם דברי הש"ס בהאי פירושא. אולם הרמב"ם ז"ל (בפרק א' מהלכות נדרים הלכה יו"ד) נדי ליה מהך פירושא ופירש הוא שם משום הכי הוי כמתפיס בנדור משום דחטאת ואשם באין בנדבת נזירות עיי"ש היטב א"כ קא חזינן דדעת הר"ם ז"ל להלכה דחטאת ואשם של נזירות מיקרי באין בנדבה ולא כהש"ס דזבחים דכ"ע מודים דחטאת ואשם שלו מיקרין חובה ומשו"ה הוי המתפיס בחטאת ואשם כמתפיס בדבר הנדוב לפירושו. וע"כ ידוע לו להר"ם ז"ל טעמו שהכריחו לפרש כן. יהיה מה שיהיה עכ"פ לא קשה מה שהשמיט ש"ס דזבחים לפסוק אם קרבו בבמה קרבנותיו של הנזיר ולפסוק כרבנן דהוא סובר דגם החטאת ואשם הוי נדבה וד"ל:

וזה אמרתי ע"ד הפלפול. אבל אחר העיון התבוננתי על מקומי וחפשתי בזכרוני בכל חלקי הר"ם. וראיתי אשר מאור עינינו הר"ם ז"ל השמיט לגמרי כמה אלפי אלפים הלכות מדיני הבמות שהיו נהוגין בישראל איך היה סידורן ומה היו מקריבין שמה. וכשתראה בעיניך לא תמצא אפי' חצי דבר בכל החבור הנורא שום רמז מזה. והכוונה היא לדעתי משום דהר"ם ז"ל אזיל בזה ג"כ לשיטתו שפוסק דקדושה ראשונה קידשה לעתיד לבוא ולא יהיה לנו לעולם במה אלא מקום המקדש אפילו כשיבוא גואלינו ב"ב. והוא לא חיבר רק ההלכות הצריכים אבל לא אלו שלא יצטרכו לעולם. והוא דבר אמיתי. וכיון שכן

הלא שוב לא קשה נמי כאן מה שהשמיט פלוגתת ר"מ וחכמים בנזירות אי קרבי בבמה. עתה נחזור לענינינו עכ"פ לדידן דאנו פוסקין כהש"ס דחטאת ואשם של נזירות פשוט דהוויין חובה ומכ"ש על דעת הטור דאזיל בתר אביו דאביו פירש נמי הש"ס (נדרים דף י"ג) הנ"ל כפירש"י משום דבעינן בפיו ולא משום דבאין בנזירות כהר"ם הנ"ל ע"כ דסובר נמי דחטאת ואשם של נזירות חובה מיקרין ולא נדבה א"כ היאך י"ל פירוש הב"י על הטור דלהכי יאמר יהי רצון אחר אשם משום דאשם בא בנדבת נזירות. הלא אפילו בנזירות עצמו קרי להו חובה כש"ס הנ"ל בזבחים. ומכ"ש שיהיה שייך על אשם אחר דעלמא שם נדבה משום דבא בנדבת נזירות הלא א"כ יש לומר בזה המתפיס באשם מתפיס בנדוב. ולדידן לא הוה כן:

אך מה שנ"ל לפרש דברי הב"י על הטור על דרך ישר ונאה בעזה"י הוא דהנה תמן תנינן בשחיטת קדשים (זבחים דף ב' ע"א) כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשירים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מפסח וחטאת שאם נזבחו שלא לשמן פסולין ור"א אומר אף האשם ואנן לא קיי"ל כר"א בהא אלא גם האשם שלא לשמו כשר. ומפרשינן בש"ס הטעם דכשירין כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן משום שנאמר ועשית כאשר נדרת נדבה אשר דברת בפיך ודרשינן אם כאשר נדרת עשית נדר ואם לאו נדבה עיי"ש. נמצא מוצא הדבר שכל הקרבנות כולם שאם נשחטו או שאר מד' מיני עבודות שלא לשמן כשירים הויין עכ"פ והווין נדבה חוץ מפסח וחטאת דפסולין. ושם בש"ס (זבחים דף ט' ע"ב) חטאת לשם חטאת נזיר פסולה דהני עולות הוי ולר"א שם גם חטאת חלב לשם חטאת דם פסולה. וכן פסק הר"ם ובפרק ט"ו מהל' פסולי המוקדשין) עיי"ש. והנה בזה דפסקינן דלא כר"א באשם הוא תלוי בפלוגתא דרב ולוי. דרב סבר בש"ס (מנחות דף ד' ע"א) דאשם נזיר שלא לשמו פסול משום דהוא חלוק משאר אשמות עיי"ש בטעמו. ולוי סבר בש"ס (זבחים דף קט"ו ע"א. מנחות דף מ"ח ע"ב) דגם אשם נזיר שלא לשמו כשר ועיין בר"ם (פרק ט"ו מהלכות פסולי המוקדשין הלכה כ') דפסק הלכה כלוי. והנה בש"ס (נדרים דף ט' ע"א) תנן במשנה כנדרי כשרים לא אמר כלום משום דכשרים אינן נודרין אלא הן נודבין. ופרכינן בש"ס (שם דף יו"ד ע"א) נזירות מאי איכא למימר פי' כדברי הר"ן שם במשנה הנ"ל דבנזירות אין אנו יכולין לחלק כלל בין נדר לנדבה. וא"כ איך אנו אומרים דהאומר כנזירות כשירים דהוי נזיר ומשנינן ע"ז בש"ס שם דאתיא כר' יהודא דסובר שגם הכשרין נודרין כדתניא חסידים הראשונים היו נודרין עצמן בנזיר כדי להביא קרבן ומש"ה לא מיקרי הנזיר לאותו דבר כרשע כמו שארי הנודרין שמיקרין רשע לאותו דבר:

אחר כל אלה שפיר יצא לנו ממילא פשט דברי הטור הנ"ל על נכון דמחלק בין חטאת לאשם דבחטאת לא יאמר יהי רצון אם נתחייבתי דאין חטאת בא בנדבה. אין הכוונה שאין אדם מתנדב קרבן חטאת. דאלו כן גם האשם בכלל זה הוי דאין שום אדם יכול להתנדב קרבן אשם. אלא הכוונה היא דחטאת שלא לשמו לא הוי נדבה. דבאשם ומכש"כ בשארי קרבנות הרי שם נדבה עליהן ואלו חטאת שלא לשמו לא הוי נדבה. וזהו דאין חטאת בא בנדבה. ומשום האי טעמא נכון הטעם דאחר חטאת לא יאמר יהי רצון משום דהא ניחא אם נתחייב אבל אם לא נתחייב חטאת הרי הוי חולין בעזרה. ורק חטאת העוף באה על הספק כדאיתא בר"ם (פרק י"א מהל' שגגות) אבל לא קרבן אחר עיי"ש בר"ם. ואם תאמר הא יכול לומר בדרך ממ"נ אם לחובתי יהא לחובתי ואם לא נתחייבתי יה"ר כאלו נדבתי נזירות [ואנו טמאי מתים עיין בתשו' כנסת יחזקאל] ואני מחויב להביא חטאת. הרי אפילו יהיה כן נמי חטאת דם לשם חטאת נזיר פסולה כדאיתא בש"ס (זבחים דף ט') הנ"ל. וממ"נ הוי חטאת זה שלא לשמו. אבל אחר אשם שפיר י"ל יה"ר משום דאשם שלא לשמו כשר והוי נדבה ומשום הכי יכול לומר אם נתחייבתי אשם הרי לאשמי ואם לאו יה"ר כאלו נדבתי נזירות והרי כולנו טמאי מתים וחייב אני להביא אשם כידוע. ואלא מאי תאמר דההוא הוה אשם שלא לשמו. זה לא מגרע לנו דהא הרי קיי"ל כלוי דאשם נזיר שלא לשמו ג"כ כשר. וא"כ באלו הדברים לבדהן נצבו וגם קמו דברי הטור על מקומן הראוי. אבל מה שביאר לנו הב"י הוא דלא תקשה הלא איך יאמר בדרך ממנ"פ אם לאשמי אם לאשם נזיר הלא בנזיר אין חילוק בין נדר לנדבה כדברי הר"ן הנ"ל במשנה. וא"כ הרי קיי"ל כנדרי כשרים לא אמר כלום דאין הכשרים נודרין דהוי רשע לאותו דבר. וכקושית הש"ס שם. וא"כ איך יאמר יה"ר כאלו נדבתי נזירות הרי לכאורה הוא דמי לאומר יה"ר כאלו חטאתי וד"ל. על זה נכון מאוד מראה מקומו של הב"י משו"ס (נדרים דף יוד ע"א) דשם נמצא מבואר דבנזיר לא מיקרי רשע לאותו דבר דגם החסידים הראשונים הי' נודרין בנזיר כדי להביא קרבן. אלמא דזה ראוי וישר לעשות ויכול לומר אם לאשם הרי לחובתי ואם לאו הריני כאילו נדבתי בנזירות והוא לאשם נזיר ונהי דהוי שלא לשמו עכ"פ כשר הוי. וזה נ"ל נכון בסייעתא דשמיא:

סימן ב

נשאלתי לענין פרשיות של תפילין שנמצא כתוב הד' רבתי דאחד" נקלף הדיו מעל הקלף ועומד באויר ויש חלל הנראה לעינים בין הדיו שנתייבש כל כך ואין לו דיבוק להקלף אלא בראש הד' לצד שמאל ומעט ברגלו וכשהיו משימין קש קטן ודק בין הדיו העב

להקלף היה נכנס בתוך החלל שבין הדיו להקלף וגם אין רישומו ניכר כלל על הגויל. היאך הדין אם מותר להכשירו ולהעביר עליו דיו ולא יפסלו משום שלא כסדרן והא בהא תליא אם זה מיקרי אות יכולין לתקנו. ואם צריך להתיקון דוקא אזי יפסול משום שלא כסדרן והיאך ניעבד בהו:

והשבתי לע"ד נראה דיש לדון עליהם קודם תיקונם אם יש להכשירם. ואמרתי דהלא ידוע דאין כתיבה כשירה נקראת אלא כשהדיו כתוב על העור ממש ואינו נפרד ממנו כלל וגם שיכנוס הדיו בתוך הקלף זהו דוקא היא דרך הכתיבה. וכיון שהלמ"מ הוא שכותבין בדיו על העור כדאיתא במסכת סופרים א"כ בעינן שיהא הכתיבה בדרך זה. וקצת ראיה לזה הבאתי מהא דאיתא (שבת דף פ' ע"א) אמר רבא הוציא אות אחת וכתבה וחזר והוציא אות אחת וכתבה פטור מ"ט דבעידנא דמפיק לה לבתרייתא בציר לה שיעורא דקמייתא ופירש"י כיון שבעת הוצאת אות השני כבר נתייבש הדיו שבאות הראשון עיי"ש. והלא לכאורה קשה הא רש"י ז"ל סובר כאן בראש העמוד דהמוציא דיו יבש נמי חייב בשיעור הלח א"כ מאי גרע לנו שנתייבש אפ"ה יצויר שלא נבלע כלל הדיו בהנייר וכיוצא ורק נתייבש הדיו מנפשיה וא"כ למה פסק דינא דלעולם פטור אלא הטעם דממ"נ אם נתייבש ולא נבלע כלל ולא נחסר הדיו בכמה שהיה צריך לבלוע בדבר הנכתב לא הוי דבר לחייבו דהא לאו כתיבה היא כנ"ל דדרך כתיבה הוי שנבלע מהדיו לתוך דבר הנכתב עליו. ואלא דנבלע א"כ חסר ליה משיעורו כפירש"י הנ"ל ולא חזי שוב להצטרף וכמאן דליתא דמי ושוב לית לנו למימר כתיבתן זו הנחתן דממ"נ לא הוי כתיבה. ובזה יש ליישב מה שהיה קצת קשה לי למה נקטו בש"ס לישנא דהוציא אות אחת "וכתבה מה לי אם כתבה בדין חיוב הוצאה. הא יצויר אם הוציא דיו והניחה ברה"ר ע"ג מקום ד' הואיל דהסברא דנפטר הוא רק מצד יבוש הדיו כסברת רש"י הנ"ל וא"כ כתבה למאי נ"מ. אבל לפי הנ"ל אתי שפיר דאל"כ יוקשה נהי דנתייבש אפ"ה יצויר שלא נחסר כלל רק מצד האויר והחום נתייבש והרי קיי"ל המוציא דיו יבש נמי חייב. לכן דייקו הם בלשונם לומר "וכתבה וא"כ נחוץ לסברא דכתיבתן זו הנחתן וא"כ ממ"נ אם נתייבש מצד הכתיבה הרי נחסר ואם מצד האויר והחום הלא לא הוי כתיבה ולא הוי הנחה נמי כנ"ל נכון ולפ"ז אלו הפרשיות הם פסולין דהא י"ל דאין זה דרך כתיבה. וכל זה הוא בדרך חידוד קצת. ונעתיק עצמינו לברר זה ממקום אחר. דהנה בפרק הבונה (שם דף ק"ד ע"ב) כתב ע"ג כתב פטור מאיסור שבת. ובגמרא שם אמר רב חסדא מתניתין דלא כר' יהודא דאי ר' יהודא הא אמר ר"י היה צריך לכתוב את השם וטעה בשם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל דל"ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו. וחכמים אומרים אין

שם זה מן המובחר. ובירושלמי מבואר דחכמים חולקים על ר"י בכל הדברים ולאו דוקא משום זה אלי ואנוהו פסלו את השם אלא משום שהם סוברים דכתב ע"ג כתב אינו כתב כלל ולא שייך נמי לחייבו משום כותב והא דאמרי רבנן אין שם זה מן המובחר לא אמרו זה אלא לשיטת ר' יהודא עיין ב"י באהע"ז (סוף סימן קל"א) שהביא דברי הירושלמי:

והנה (בפרק ב' דגיטין דף י"ט) איתא איתמר המעביר דיו ע"ג סיקרא בשבת חייב שתים אחת משום כותב ואחת משום מוחק. ומהו לעשות גבי גט על עדיו שלו לכתוב להם בסיקרא והם יחתומו בדיו א"ל וכי מפני שאנו מדמין נעשה מעשה. ונפסק הדין בשו"ע (אהע"ז סימן ק"ל וסימן קל"א) דהיכא דנמצא הגט כתוב שלא לשמה אין תקנה להעביר עליו בקולמוס לשמה. דכתב על גבי כתב לא הוי כתב אפילו היכא שהכתב האחרון הוא מתקן יותר. ולא כרב אחא בר יעקב שכתבו התוס' משמו בפ"ב דגיטין דהיכא שהכתב האחרון מתקן כ"ע מודים דהוי כתב אלא כרב חסדא דלא מחלק בזה. ואפילו דיו ע"ג סיקרא הוי נמי ספק מגורשת לכל הדברים כדאיתא בב"י (שם סימן ק"ל) עי"ש:

והשתא ניחזי אנן מ"ט דכתב ע"ג כתב לא הוי כתב ומה היא הסברא בזה. ואין לומר משום שהכתב העליון אינו ניכר משום שהכתב התחתון ביטלו הא ליתא דיוקשה אדרבה נימא דהכתב העליון מבטל להתחתון ועוד היכא שכבר נתיישן כתב התחתון ואז דבר ברור דניכר כתב העליון ואפ"ה לא הוי כתב וכמו דאיתא בש"ס דאפילו דיו ע"ג סיקרא ג"כ לא הוי כתב גמור רק ספק מגורשת. וא"כ אנו צריכין להבין מאי טעמא דלא הוי כתב העליון כתב גמור. ולא מצאתי ביאור דבר זה:

אך אמרתי דבר נכון ומתקבל וכללא רבתי בדין כתב ע"ג כתב דהנה הלא לכאורה יוקשה על דין זה מאוד. איך אנו פוטרין כתב ע"ג כתב מסקילה ומפני מה לא נדמה דבר זה להא דאמרו (בב"ק דף נ"א ע"א) אחד חפר בור עמוק י' טפחים ובא אחר והשלימו לעשרים והשלישי לשלשים כולן חייבין ואוקמינן לל"ק דכרבנן נמי אתיא דכיון דבראשון נמי היה שיעור מיתה קרינן בכולן והמת יהיה לו. וכן נפסק הדין בר"מ (פרק י"ג מהלכות נזקי ממון) ובשו"ע (חו"מ סימן ת"י) ולא אמרינן מאי קא עביד בתרא הא בלאו הכי אפילו בלא מעשיו הרי מת השור ממעשה ראשון לחודיה אפ"ה כיון דבמעשה שני נמי יש שיעור מיתה כולן חייבין וה"נ נימא כן כיון דכל אחד עשה שיעור שלם למה אמרינן דכתב התחתון הוי כתב יהיו שני הכתיבות בשם כתב ויצוייר שפיר דבמעשה שני נמי אפילו אם היה שיעור העמידה כדי שימחוק הכתב הראשון אז יעמוד האות מתיקון השני וא"כ למה נפטור אותו ודו"ק:

ועוד קשה קושיא רבתי ממ"נ אם אנן פסקינן כרבנן דכתב השני אינו כלום ונפטר מקרבן לעולם וכן גט שנכתב שלא לשמה לא מהני העברת קולמוס א"כ אנו סוברין דכתב התחתון הוי עיקר ומבטל לכתב העליון וכדפירש"י. א"כ היאך כתב הב"י (ביו"ד בסימן רע"ו) בשם הנימוקי יוסף דאם זרק זהב על גבי אות הנכתב בדיו דפסול ויגנז. ופסקו כן הש"ך והט"ז (שם בסימן רע"ו) אפילו בשאר הס"ת ולא באזכרות בלבד וכתבו הטעם משום דכתב העליון מבטל לכתב התחתון א"כ הוי תרתי דסתרי דלפ"ז הם סוברים כר' יהודא ולא כרבנן דכתב העליון עיקר. ולכן אמרתי בזה דהענין כך הוא לפענ"ד דהנה אם עושה דבר אשר בענין עשייתו יש איסור או אפילו אם היתר הוא אלא שיש נ"מ בשאר הדברים לענין איזה דבר אז בעינן שתהא המעשה נעשית באופן אשר דרכו של הדבר ההוא להעשות כן. כגון המוציא מרשות לרשות בעינן שיוציא כדרך המוציאין ולא בראשו או במרפקו רק אם דרך שלו להוציא כך. וכן אשה הרואה דם דטמאה היא בעינן דוקא שתראה כדרך כל העולם היינו שהדם יצא דרך רחמה ויגע בכותלי הרחם ולא יצא הדם עם שאר דבר כגון חתיכה או שפופרת וכיוצא. או יולדת שהתורה טימאה אותה בעינן שתלד כדרך כל המולידות ולא דרך דופן. וכן בכל דבר שיש מצוה בעשייתו כגון עשיית ציצית שיעשה כדרך עשייה ולא מהב"פ. וכן אכילת איסור או אכילת מצוה בעינן כדרך אכילה דוקא ושיגע בגרונו ויהנה ממנה. מלבד היכא שהתורה מיעטא להדיא. וזהו כלל אמיתי בתוה"ק. וא"כ לענין כתיבת ס"ת ותו"מ שצותה לנו התורה שיכתוב ס"ת ותו"מ כדרך כתיבה. ורק הלמ"מ באה ומיעטה לנו איזה דברים שיפסלו בהן אפילו אם הם דרך כתיבתן כגון סמים הצובעים אסור לכתוב בהם. ודוקא יכתוב בדיו. וכן בעינן קלף דוקא ולא דיפתרא וכה"ג. אבל בתחלת הדבר בעינן שתהא כתיבתן כדרך הכותבים וכדרך הכתיבה על זה האופן יהיו נכתבים גיטי נשים או ס"ת ותו"מ. והנה זה ידוע אשר אופן הכתיבה העיקר שהאות יהיה כתוב על הנייר ושיהא נראה לנו מבחוץ. זהו אופן הכתיבה. והנה לפ"ז בעינן נמי בדין כתיבת ס"ת ותו"מ או לענין הכותב בשבת. ולענין גיטי נשים ומגילה שיהא האות נכתבת על הנייר או על הקלף דוקא ולא יהיה מקודם שום כתיבה על הקלף כי אין זה דרך כתיבה לכתוב על הכתב רק לכתוב על דבר חלק. וכן בעינן להיפוך שיהיה האות כתובה ונראה לנו מבחוץ ולא יהא מכוסה בדבר עב שאינו נראה מבחוץ הכתיבה של האות כי אין זה דרך כתיבה שלא יוכל לקרוא את מה שכתב:

ולפ"ז אין שום תמיה כלל על הא דאנן פוסקין בכתב ע"ג כתב דפטור לענין שבת לדידן אפילו אם הכתב ניכר הרבה בדיו ע"ג סיקרא אפ"ה בחיוב קרבן ליכא וכן בגט נמי

היא ספק מגורשת. ולכן ודאי דבס"ת נמי הוה אותו הדין דפסולה אע"ג דסיקרא לא הוא העיקר כתב אפ"ה הדיו הנכתב עליו למעלה נמי לא הוה כתב. וראיה לזה מדברי הר"ן והרמ"ה לענין מסרטין דבפ"ב דגיטין דכתבו דל"ל מסרטין בשריטה על הנייר דא"כ הוה חקיקה כתב ומבטל אח"כ כתב העליון אע"ג דבגט כתיב וכתב ולא וחקק אלמא דאין הא בהא תליא כיון דהוה כתב שאם יש לנו לומר הסברא הנ"ל דאין דרך של אדם לכתוב על כתב הנכתב יהיה איזה שיהיה ודו"ק. ורק עכ"פ בדיו ע"ג סיקרא דהדיו ודאי עדיף הוא מסיקרא לענין כל הדברים הן לגוף הכתיבה שהוא שחור וגם יותר מתקיים וכן לדין התורה יש כמה דברים שהדיו כשר והסיקרא פסול לכן יש סוברים לומר דזה ג"כ דרך כתיבה היא להעביר בדיו ע"ג כתב שאינו ניכר כל כך ומבטל הדיו להסיקרא אשר אין שמו נקרא עליו. ולכן עכ"פ ספיקא הוה ונפסלה לכהונה כיון דהדיו חשוב מאוד נגד הסיקרא. ודרך כל אדם לתקן את הנמצא כתוב אצלו בסיקרא ולהעביר עליו בדיו כדי שיעמוד ימים רבים. אבל אם העביר דיו על גבי דיו או סיקרא ע"ג סיקרא בזה אין סברא כלל ובודאי פסול מה"ת הוא. ולכן אינה מגורשת כלל אפילו לכהונה. וכן בשבת נמי פטור לגמרי הוא כיון דאין דרך כתיבה כלל בכך לכתוב כתב ע"ג כתב כזה כי לא נקרא כתיבה רק הכותב בדיו ע"ג נייר חלק. וכן אם האות מכוסה בזהב או בשאר דבר הפסול לכתיבת ס"ת ותו"מ אז גם האות התחתון נפסל מכשרותו ולא קשה קושיתינו הנ"ל. דאע"ג דאנו סוברין כתב התחתון מבטל כתב העליון אפ"ה יש לסבור נמי דכתב העליון מבטל לכתב התחתון ושניהם בחדא מחתא הם דטעמא מאי אמרינן דכתב התחתון מבטל להעליון לפי הנ"ל הוא משום דאין דרך כתיבה לכתוב ע"ג כתב ה"נ כתב העליון מבטל לתחתון משום דבעינן דרך כתיבה שיהיה האות נראה כדי לקרותו וזה ברור. ולכן לא יוקשה נמי מבור של שני שותפין דכולן חייבין דהתם לא בעינן רק שיעשה בור כדרכו כראוי וכיון שכן עשה גם השני אע"ג דבלא"ה היה מת אפ"ה כיון דבלאו הראשון נמי היה מת ע"י השני שחפר י' טפחים לכן שניהם שווים בזה. אבל הכא הראשון עשה כראוי והשני לא עשה כלום כי אין דרך כתיבה בכך. ומעתה לפ"ז ברור הוא הדין דאות הנכתב ואינו דבוק לקלף אלא רובו עומד מלמעלה ואויר בין האות להקלף אין זה דרך כתיבה ופסול:

אך זאת נסתפקתי אם זה אמרינן דוקא בתחלת הכתיבה או בעינן דוקא שיהא כדרך הכתיבה אבל בנידון דידן שבעת הכתיבה היה האות דבוק להקלף רק מצד יושן הפרשיות נקלף מהקלף אפשר לומר דכשר כיון דהאות שלם ואין שום דבר מפסיק בין הדיו להקלף. וכמו שאנו רואים חילוק הזה בין בשעת הכתיבה לענין אחר הכתיבה בדין

מוקף גויל בשו"ע (או"ח סימן ל"ב) דהרב המאירי והרבה פוסקים סוברים דהיקף דגויל לא בעינן רק בשעת כתיבה ולא אחר הכתיבה. עיין בב"י (סימן ל"ב) ד"ה וא"ת דודאי ל"ד כלל דבשלמא דין ה"ג דלא ידעינן זאת מסברא רק משום דכתיב וכתבתם ודרשינן כתיבה תמה שיהא כל האות מוקף גויל בזה הוא דיש לחלק דע"כ לא רבי קרא רק בעת הכתיבה כיון דדבר זה לא תלוי בענין הכתיבה כלל דהא אנן חזינן דבגט דכתיב בו וכתב ובעינן נמי שלא יהא כתב ע"ג כתב וכל. חומרי דיני כתיבה אפ"ה לא בעינן גביה כלל דין היקף גויל. וכן אפילו בס"ת בפירוש כתב המרדכי בפרק הקומץ רבה דרק מלמעלה בעינן היקף גויל. אבל בזו השאלה ק דקא אתינא עלה מצד שאין זה דרך כתיבה נ"ל ברור דפסול גם אם נעשה כך זמן רב אח"כ דכמו בזרק זהב ע"ג האות פסול גם אם עשה כן זמן רב אחר הכתיבה מטעם הנ"ל דכיון דאינו דרך כתיבה מבטלו להתחתון ה"נ בזה הדין. ואל תשיבני למה כותבין על עור עוף טהור אע"ג דאית ביה נקבים ואין הדיו עובר על הקלף במקום האות הא ודאי ל"ק כנ"ל דכיון דכל עיקר הפסול הוא רק משום שאין זה דרך כתיבה א"כ בעור של עוף טהור כיון דהנקבים שבעור קטנים כל כך שיכולים לכתוב ולא יעבור הדיו ע"י הנקב שבו א"כ דרך כתיבה הוא לכתוב עליו. ושפיר ודאי כשר ויפה הוא הדבר הזה. ולפענ"ד נראה עוד לפוסלן גם מטעם אחר דכיון דאין הדיו מדובק להקלף רק שעומד באויר לכן יש לפוסלן מטעם שאין האות הזה מוקף גויל כלל. והא אנן פסקינן (בשו"ע או"ח סימן ל"ב) ובאחרונים שם שיש לחוש לחומרת הירושלמי שאם אין האות מוקף גויל כלל דהיינו שניקב האות כל תוכה ואין להצטרף כלל אז אנו פוסלין גם אחר הכתיבה עיין שם היטב. אם כן הא הכא נמי אין שום היקף גויל כלל בדבר זה כיון שעומד באויר. כנלפע"ד. והי' בזה שלום וה' יצילני משגיאות ויראני בתורתו נפלאות. אור ליום ו' עש"ק ה' בלק תרכ"ה:

סימן ג

הרבינו יונה (בפרק ג' דברכות) הביא בשם מורו הרב נ"י דעל כל ספק תורה מברכין עליו. וכן כתב מרן הרב ב"י (או"ח סימן ס"ז) והביא דעת הר"מ ז"ל בזה כהרר"י. וכן הוא לכל הרואה ההלכה בדברי הר"מ ז"ל שפוסק ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה והיינו ע"כ מטעם זה דמברכין על כל ספק תורה. וכן הט"ז (בסימן ס"ז ס"ק א') פשוט לפניו הטעם הזה. אבל נהירנא מה שכתב בזה הגר"א שכתב על הב"י ששגה ועל הט"ז שטעה. ובודאי צריך נגר ובר נגר דיפרקיניה מהקושיות הנוראות מההלכות הפסוקות כמה פעמים בשו"ע היפוך הר"י ז"ל. היינו (בסימן י"ז ס"ב) עיי"ש דטומטום ואנדרוגינוס חייבין בציצית אבל לא יברכו להתעטף. וכמו כן (בסימן

תרפ"ח) ספק הוקף מימות יהושע בן נון קורין בי"ד וט"ו ואין מברכין אלא בי"ד. וכמו כן (ביו"ד סימן כ"ח) דכוי מספק חייב בכיסוי הדם אבל אין מברכין מספק. וכמו כן (שם בסימן רס"ה) דעל מילת קטן שנולד מהול אין מברכין וכן על מילת אנדרוגינוס אין מברכין מספק. והרי בתשובות פאר הדור להרמב"ם ז"ל הביא בסימן כ"ו ששאלו ממנו חכמי לוניל על זה והשיב הם אמרו מברכין על המצות (כידוע מתקנת עזרא שתיקן ויסד נוסח הברכות כולן הרי המה נחלקין רק על שלשה מינים היינו ברכות הנהנין. ברכות ההודאה. ברכות המצות. עיין בפ"א מהלכות ברכות] והם אמרו כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום ל"ת ומשום הכי כל מצוה שמסתפקין בעשייתה אם חייבין לעשותה אם לא אז אין מברכין עליה. וא"כ הרי בהדיא דעתו לא כהרבינו יונה. ועוד הוספתי נופך משלי מהא דאיתא בר"מ ז"ל (פרק יוד מהלכות גירושין הלכה ג') דאם גירש את אשתו בגט פסול או שהיא ספק מגורשת ורצה להחזירה הרי זו מותרת לבעלה ואין צריך לחדש בה נישואין ולהחזירה בברכות שבעה. וביאר הרב המגיד דודאי דחייב לקדשה שנית דהא ספק תורה הוא רק דהברכות אין צריך לברך משום דכל ספק ברכות להקל אע"ג דעושה בה מעשה שן ודמי לקורא ק"ש פעם שנית שאפ"ה אינו מברך שנית והוא היפוך דברי ר"י ז"ל. א"כ הדברים יפלאו על קושיות הגר"א. וגם שלפי דעתינו בעצמינו צריכין אנו להבין החילוק שבין ההלכה של ספק קרא ק"ש דחוזר ומברך ובין ספק קידושין דאינו חוזר ומברך. וממילא יתורצו כל קושיות הגר"א ז"ל עכ"ז:

והנלפע"ד דזהו החילוק ביניהן. דהנה כבר אמרתי דלכאורה יש לדייק ע דקיי"ל (פ"ק דפסחים דף ט' ע"א) בכל הסוגיא דספק בדיקה להקל משום דכיון דבדיקת חמץ דרבנן וספק דרבנן להקל עיי"ש ברש"י. וכן לשונות כל הפוסקים (באו"ח סימן תל"ט) נמי בסוג זה משום דבדיקת חמץ דרבנן והרי יוקשה למה לא יועיל חזקת בדוק גם אם היה ספק ד"ת. ודו"ק היטב שם ותראה שהקושיא חזקה. ואמרתי שם דהיינו טעמא דחזקת בדוק של הבית לא הוי חזקה אלימתא דמי בדקה הלא אדם בדקה וא"כ צריכין אנו לומר דיש חזקת בדוק להאדם היינו שהאדם יצא י"ח מ"ע של תשביתו. וא"כ בשלמא בחזקה דעלמא כשאנו מעמידין על החזקה הוא דאם נאמר להיפוך הרי אנו מרעין להחזקה. אבל בחזקת קיום המצוה הרי להיפוך יש חזקה דמעיקרא שלא קיים המצוה היינו בתחלת אור לי"ד יש חזקה על הכל שלא יצאו עדיין חובת תשביתו ודו"ק. ועוד מאן מפיס דנהי דקיים פעם אחת מצותו שלא יתחייב עוד פעם ב' ודו"ק. מש"ה רק מטעם ספק דרבנן מועיל חזקת בדוק. וד"ל. ולפ"ז יובן היטב גם בנ"ד דהנה בשלמא בכל המקומות ההם שהביא הגר"א מדין טומטום ואנדרוגינוס שחייבין בציצית בלא ברכה הוא משום דהא

בשעה שנולדו אלו היה גם מאז ספק זה עליהם ואין להם חזקה דמעיקרא דחייבים בציצית. ודמיין להא דאמרינן בש"ס לכתובות דף י"ג ע"א וע"ב) מאן דמכשיר בה פוסל בבתה. ופירש"י שם דלהבת אין חזקת כשרות דמשעה שנולדה היא בספיקות. ועיין בפירש"י (קדושין דף ס"ו ע"א) גבי ינאי המלך דפירש ג"כ וז"ל אבל בנה זה הנדון הרי אין לו חזקת כשרות דהא מעידין על תחלת לידתו שהיתה בפסול. וגם אפילו למ"ד דסובר מאן דמכשיר בה מכשיר בבתה אפ"ה יודה כאן דהא התם הוא משום דסובר דמהני חזקת האם להולד. אבל הכא לא שייך חזקת האב להטומטום והאנדרוגינוס. ועיין בשב שמעתתא שמעתא ו' פרק ט"ז וד"ל. ומשום הכי פטורים מברכה דאין חזקה דמסייע. וכן תדייק בכל המקומות ותראה שכולם ספיקות הן מעיקר הוויתן וד"ל. משא"כ ספק קרא ק"ש הרי יש חזקה דלא קרא דהיינו החיוב שיש בקומו ממטתו דאז ודאי חייב זה החיוב יש עליו עד דידע שיצא משו"ה ספק קרא חוזר וקורא עם הברכות וד"ל. משא"כ בספק גט יש חזקת א"א דלא נתגרשה ונהי דאינו ממעט באמת החזקה עד שנימא עליה שלא נתגרשה [משום דאיתרע שהרי ראו שנתן לה גט ודו"ק] אפ"ה לזה עכ"פ מועיל החזקה דא"א דיהא פטור מלברך דהא אין חזקת חיוב לברך. ובזה מסולקים כל הקושיות שהקשה הגר"א ז"ל. וגם מה שהקשיתי מהלכות גירושין ודו"ק והנה אחר כמה שנים נדפס ספר אבני שוהם על כללי הש"ס להרב ר' משה קנאביל מהאמעל ושם כלל א' הביא בשם המוצל מאש ובשם הישועות יעקב ח' או"ח סי' י"א ס"ק ד' בשם המהרי"ט ג"כ כסברא הנ"ל דחילוק גדול יש בין ספק חיוב מ"ע לספק איסורא והוא כאשר הסברתי ותה"ל כי כנים הסברות הנ"ל:

סימן ד

פתיחה להלכות שבת

להבין בטוב טעם ודעת החילוק שבין פסיק רישא ולא ימות למלאכה שאינה צריכה לגופה. הנה נודע בשערים פלוגתת הרמב"ם והרשב"א וסייעתו. דהרמב"ם (פ"א מהלכות שבת) פוסק דמלאכה שא"צ לגופה חייב. וכר' יהודא. והרשב"א וסייעתו פוסקין דפטור כר"ש. וצריך להבין לכל מר כדאית ליה. להר"ם צריך להבין אם סובר בדין פסיק רישא דחייב וסובר במלאכה שא"צ לגופה נמי דחייב היאך שיטתו בפסיק רישא ולא ניחא ליה דלכאורה לא גרע ממלאכה שא"צ לגופה דהא לא ניחא ליה הכוונה שאינו צריך לתכליתה ולא יותר. או דילמא דיש לחלק ביניהן. וכן להרשב"א וסייעתו הרי בודאי המה נפלאו דבפסיק רישיה חייב ובמלאכה שא"צ לגופה פטור הרי גם פסיק רישא אינו מתכוין ולא צריך לה. אפ"ה כיון דאי אפשר מבלעדי שתיעשה המלאכה חייב א"כ

במלאכה שא"צ לגופה נמי נימא כן דע"כ המלאכה נעשית ולמה פטור. ולפענ"ד נראה דביאורי הענינים כך הוא דהנה עיקר הדבר שאסור מן התורה לעשות מלאכת מחשבת בשבת הוא משום כמאמר הכתוב וביום השביעי תשבות פי' מאותן המלאכות שאתה עושה מהן בחול תשבות מהן ביום השביעי וממילא בעינן רק אותן המלאכות שעושה אותן בחול בכוונה להשלים חפצו לאיזה תכלית רצונו. והנה נראה בכל פרטי עשיית מלאכה. הנה הזורע הרי מחשבתו והשלמת רצונו של האדם הזורע הוא שיהיה במציאות בעולם חטים ושעורים וחרצן וכדומה ויפיל אותם על הארץ הנחרשה ויתגדלו ויתרבו מזה מאה שערים. אבל אם לא היה החטים במציאות כלל לא היה נשלם חפצו ורצונו. וכמו כן המכבה שמבואר בש"ם (סוף פרק ב' דשבת) ענין מלאכת הכיבוי שצריך להפחם אז הוא חייב א"כ הרי רוצה שתהיה מתחלה הנר דולק והוא יכבנה ליהנות מהפחם וד"ל. וכיוצא בזה המה כל המלאכות. והנה ניחזי אנן ההפרש שבין פסיק רישא למלאכה שא"צ לגופה דפסיק רישא דמי לכל עושין מלאכה נכונה כמו הנועל פתח ביתו ונמצא צבי שמור בתוכו הרי מתכוין הוא לנעול פתח שהוא פתוח ורוצה שיהיה כן וכל מגמתו משתווה למגמת המתכוין לצוד. התם כוונתו לנעול והכא כוונתו לנעול. וכמו כן החותך ראש העוף כדי לצחק בו את הקטן שהקטן רוצה בראש עוף החי וממילא רוצה הוא נמי במציאות הדבר שיהיה עוף ויחתוך ראשו ממש כמגמתו וכוונתו של השוחט עוף משא"כ מלאכה שא"צ לגופה הרי אם לא היה הדבר במציאות כלל הרי ג"כ היה נשלם חפצו ורצונו. ואך כעת שיש מציאות לדבר ההוא ממילא הוכרח לעשייה זו כמו המעביר קוץ ד' אמות ברה"ר כדי שלא יזוקו בו רבים. וכמו החופר גומא וא"צ אלא לעפרה אם לא היה נצרך לו לעפר כלל היה נשלם רצונו וחפצו. אך אונס הצטרכותו לעפר הכריחו לזה. אבל לא שיהיה כן שלא יהיה לו עפר ויצטרך לחפור גומא ודו"ק היטב. משו"ה ס"ל להרשב"א וסייעתו דפטור דלא דמי לפסיק רישא דהתם עושה כסדר העושין ואלו במלאכה שא"צ הרי אונס דבר אחר הכריחו לזה. וכמו כן בין פסיק רישא דניחא לי' לפסיק רישא דלא ניחא ליה נמי י"ל החילוק הזה דבעושה פסיק רישא דלא ניחא ליה גרע ממלאכה שאינה צריכה דהתם עכ"פ בתר האונס שמכריחו רוצה הוא בתכליתה ואלו בפסיק רישא דלא ניחא ליה הרי סוף המעשה לא ניחא ליה כלל. אדרבה סוף המעשה היא נגד רצונו והיפוך מעשהו ובזה סוברים כ"ע כהערוך דפטור. ודו"ק היטב:

סימן ה

נשאלתי אם מותר לבדוק בשבת החטים אם הם כשירים לפסח כפי הדין המבואר (באו"ח סימן תמ"ב וסימן תנ"ג) אם יש לאסור משום שני דברים. א' משום טלטול

מוקצה. ב' משום בורר. דהמנהג שמבררין החטים החמוצים ומונין אותן אם יש ס' בהכשרים נגד החמוצים דאז מתירין הכל ואם לאו אוסרים:

והשבתי על זה דהנה אם יש בזה לתא דטלטול מוקצה לפענ"ד נראה דליתא. דהא מבואר בטוש"ע (או"ת סימן ש"ח) דבאוכלים וספרים לא גזרו משום מוקצה. ורק דקיי"ל דבעינן ראויים לאדם. הלא מבואר הדין במשנה (שבת דף קכ"ו) חבילי קש וחבילי זרדים אם התקינן למאכל בהמה מטלטלין אותן. ואין לומר דאכתי ניבעי הזמנה דהא התקינן תנן. הרי כתב הר"ן שם דהא דתני התקינן הוא דוקא בקש ובעצים דסתמייהו להסקה מש"ה בעינן בהו הזמנה אבל בשאר דברים הראויין למאכל בהמה וסתמייהו ג"כ לאכילה אע"ג דעומד לאכילת אדם ורק משום דאינו ראוי לאדם משום דאסור בשבת להכשירו אפ"ה הרי כיון שראויין כמות שהן לבהמה שוב מותרין לטלטל כדקיי"ל מוכן לאדם הוי מוכן לבהמה דלא כר' יהודא עיין בש"ס (במשנה דף קנ"ו ע"ב) וכן בשו"ע (סימן שכ"ד) והא דאיתא במג"א (סימן ש"ח ס"ק נ"ו) דאם הבשר קשה שאינו ראוי לכוס אותו אסור לטלטלו דעומד לאדם למוצ"ש. הא לא איריא דהיינו היכא שרוצה לטלטלו ובשעת הטלטול דעתו עליו שיהיה לאדם. אבל אם בעת הטלטול מחשבו לבהמה ולעוף הדר הדין דנהי דהיה עומד לאדם ואיסור שבת עליו אפ"ה מוכן לאדם הוי מוכן לבהמה. וסברא זו כתבה הט"ז שם (בסימן ש"ח) ולפ"ז מותר לטלטל חטים בשבת היכא דמחשבן לבהמה ועוף אע"ג דחזיין לאדם ורק משום איסור הטחינה אינו ראוי לאדם אפ"ה כיון דמחשב להבהמה מותר לטלטל ומש"ה בנידון דידן דבודק חטים הרי אינו נוטל הרבה שלא ירצה להאכילם לעופות אלא מעט ואותו המעט יתן להעופות. ועיין (בסימן שכ"ד) במג"א שאותן הנותנים חטים להעופות בשבת שירה לאו שפיר עבדי משום דאין מזונותן עליו. והיינו בעופות מדבריות אבל בעופות בייתות מותר אלמא דשרי לטלטל חטים היכא דיתנם אח"כ לעופות. ודוקא שבבירור אינו נותן להעופות אבל היכא שי"ל בזה ראוי לבהמה אע"ג דמטלטל לצורך דבר אחר אפ"ה שרי כנלע"ד בזה להלכה. וכיון שמצינו היתר לזה ממילא גם איסור בורר ליתא דבורר לא שייך רק היכא שיש שם פסולת על הנברר או מין בא"מ אבל היכא ששניהם מין אחד הם ושניהם אוכל ושניהם ראויים לאדם ולבהמה רק שהנ"מ מזה לזה באיזה דבר הלכה מאי בורר איכא כאן. הדמיון לזה כמו אם נתערב באמצע השנה ככרות חמץ עם ככרות מצה פשיטא דמותר הוא לברור החמץ מתוך המצה לאכול ולא נאמר בזה בורר פסולת מתוך אוכל משום דבתוך הפסח יהיה זה הלחם אסור וזה מותר. דעכ"פ אין נ"מ מזה לזה כעת ושניהם הוי אוכל אחד. כן

בנ"ד נמי. ועיין בטור ושו"ע בשם הרמב"ם דבשני מיני אוכלין ליכא משום בורר כנלע"ד להלכה ולמעשה. ודו"ק:

סימן ו

נשאלתי אם התפלל בתפלת שבת והתפלל הברכה האמצעית כנוסח הראוי אך בהחתימה סיים ואמר מקדש ישראל והזמנים אם יכול לחזור בו תוך כ"ד ולומר מקדש השבת. או דצריך לחזור לראש. ואמרתי הנה בשו"ע והאחרונים לא נמצא הדין הזה כה"ג ממש. אך להיפוך נמצא בתוס' (ברכות דף י"ב ע"א) בשם ר"ח דאם היה יו"ט וסיים מקדש השבת מהני תוך כ"ד לסיים מקדש ישראל והזמנים. ומובא (בשו"ע או"ח סימן תפ"ז) ופסקו שם דהיינו שהיה יודע שהוא יו"ט. רק שטעה בלשונו מועיל תוך כ"ד לחזור והוא לשון התוס' אחרי שהוא יודע שהיום יו"ט ולפ"ז י"ל דהיכא שהאדם בעצמו הוא מסופק. איך היתה ידיעתו בשעה שסיים הברכה יוכל לסמוך דבודאי היתה ידיעתו שהוא יו"ט. אך מצד דשבת תדיר ושגור בלישניה לומר מקדש השבת מזה נמשך טעותו. ומש"ה הוי שוב כמו ביודע בבירור שהוא היה יודע שהיום יו"ט שמועיל תוך כ"ד וד"ל. והשתא לפ"ז אם נרצה לפשוט בעיין בשבת הרי לכאורה דמי ליו"ט. אבל לפי דעתי י"ל דע"כ לא מדמינן אלא היכא שהיה יודע שהוא שבת. רק טעה בדבורו. אז הוי הדין כמו ביו"ט דמועיל תוך כ"ד. אבל היכא שהאדם בעצמו מסופק אם היה יודע בסיום הברכה שהיום הוא שבת. לא דמי זה ליו"ט דבשלמא ביו"ט י"ל כנ"ל דודאי ידע שהיום הוא יו"ט אך שיגרא דלישנא דשבת דתדיר נקטיה. אבל בשבת אדרבה יש ראיה דהיה סבור שהוא יו"ט. דאל"כ מנא ליה לטעות ולומר מקדש ישראל והזמנים. דרק שלש פעמים בשנה אומרים כן. וד"ל. והנה כל זה לפי הנראה מדברי התוס' והשו"ע דבעינן שידע שהוא יו"ט. אבל המג"א (שם בסימן תפ"ז ס"ק ב') מסיק דהלכה כרוב הפוסקים דאפילו בסבור שהוא שבת נמי מועיל תוך כ"ד. וא"כ פשוט דגם כאן נהי די"ל דהיה סבור בדעתו שהוא יו"ט אפ"ה מועיל תוך כ"ד. אבל עדיין אין שום ראיה. די"ל שאני הכא דקיי"ל דיו"ט איקרי נמי שבת אבל שבת לא איקרי יו"ט בשום מקום. אך לכאורה י"ל מאי ספיקא איכא. הכי גרע מהאל הקדוש והמלך הקדוש בעשי"ת דמועיל נמי תוך כ"ד. כמ"ש בא"ח סי' תקפ"ב אבל באמת נ"ל לחדש בזה קצת דע"כ לא מועיל אלא בשנוכל לומר התיקון אחר האמירה כמו האל הקדוש ולא צריך לבטל דבריו הראשונים. ומש"ה אם אמר ביו"ט מקדש השבת יוכל לסיים עוד וישראל והזמנים דהא יו"ט איקרי שבת. אבל הכא בנ"ד דשבת לא איקרי זמן כלל צריך לבטל דבריו הראשונים מש"ה נ"ל להלכה דצריך לחזור לראש בתורת נדבה. ולא מועיל תוך כ"ד. ולא דמי לאומרת א"א

אני וחזרה ואמרה פנויה אני. דהתם על הגילוי מהדבור היינו היאך היתה המעשה והכא הדבור צריך בעצם ודו"ק:

סימן ז

נשאלתי בכל מדינה ומדינה שיש פוזיטין מהקיר"ה והמה שטרות המלך. והעיקר המסחר הולך ע"י אותן השטרות וגם שמם נקרא סתם מעות. וכל אדם מקפיד עליהן שיהיו מונחים במקום המשומר שלא יקרעו ולא יומחק הנומערין מהם וכן השנה המצויין עליהם. אם יש בזה איסור לטלטל בשבת. ואיזה שם מוקצה מונח על זה אם מוקצה מחמת גופו או מחמת חסרון כיס או מחמת איסור. כי יש נ"מ רבתי ביניהן כידוע. וזה תשובתי. הנה טרם אשובה אראה ציון כלולה בה פרטים רבים להודיע בענין זה:

הטור או"ח (סימן תקי"ח) כתב וז"ל מתחילין בערימת התבן שהוא מוכן להסקה אבל לא בעצים שהן מוקצין והא איכא לאוקמי כר' שמעון. וסיפא בארזי ואשוחי דמודה בה ר"ש כיון דעומדין לבנין הוי מוקצה מחמת חסרון כיס ואיכא נמי לאוקמה כר' יהודא ובכל מיני עצים. ורישא בתבנא סריא דאית בה קוצי ואינה ראויה אלא להסקה. וזה תלוי בשינוי דעת הפוסקים בענין מוקצה עכ"ל. והקשה שם הב"י דאין זה מדרכו של הטור להביא מה שאינו נוגע לדינא אם כר"ש מוקמינן המשנה אם כר"י עיי"ש מה שתירץ. ולפענ"ד נראה לומר דדבר גדול השמיענו הטור בזה. דהנה בפירושו של ארזי ואשוחי יש ב' פירושים. א' פירש"י (בביצה דף ל' ע"א) דעומדין לבנין והוי מוקצה מחמת חסרון כיס דדמיהן יקרים. ב' פירוש הר"ן בשיטה מקובצת הנדפס מחדש המכונה בשם ברכה משולשת שם בחידושי הר"ן על שבת (דף קנ"ז ע"א) וז"ל שם מתוך שדמיהם יקרים אדם קובע להן מקום ומקצה אותן מדעתו ובהא אפילו ר"ש מודה עכ"ל. ראה נא דקדוק לשונו של רש"י דרק מחמת שדמיה יקרין מש"ה הוי חסרון כיס ולא פירש דאדם קובע להם מקום. והר"ן סיים דמשום דדמיה יקרים אדם קובע להם מקום ומקצה אותן מדעתו. וניחזי אנן איזה נ"מ יש בין ב' הפירושים הללו. הנה לפענ"ד נראה לומר דהנה בר"מ (פרק כ"ה מהלכות שבת הלכה ט') וז"ל כל כלי שמקפיד עליו שמא יפחתו דמיו ככלים המוקצים לסחורה וכלים היקרים ביותר שמקפיד עליהם וכו' הוה מוקצה מחמת ח"כ כגון המסר הגדול ויתד המחרישה וסכין של טבחים וחרב של אושכפים וחצין החרשים וקורנס של בשמים וכיוצא בהן עכ"ל. כוונת הר"מ ז"ל מורה לנו באצבע דבעינן לחסרון כיס תרתי. א' שיהיה כלי או לפחות תורת כלי עליו. ב' שיהיה מקפיד על הכלי שלא תפסיד מהשימוש בה מדמיה ומיקר ערכה. אבל אם אין על המוקצה תורת כלי אע"ג דמקפיד אפ"ה לא הוי בזה דין מוקצה מחמת ח"כ אלא נימא מוקצה מחמת גופו וד"ל.

ומש"ה דייק הר"מ בלשון בכל פעם תיבת כלי. וכן הטור (בסימן ש"ח) וז"ל כל הכלים נוטלין בשבת חוץ מכלים שאדם חס עליהם כגון סכין וכו' דהו"ל כאילו הקצם [פי' מדעתו] שמקפיד עליהם שלא יפגמו עיי"ש. וכן הב"י בפתיחתו לסימן ש"ח מנה שם מיני מוקצה וז"ל. א' כלי שהיא מוקצה מחמת ח"כ כגון כלי שאדם מקפיד עליו שלא יפגם. וכן הטור (בסימן ש"י) וז"ל ומוקצה מחמת חסרון כיס כגון כלים שחשובין בעיניו ומקפיד עליהם ומייחד להם מקום מודה ר"ש עכ"ל. הנך רואה שבבירור לא לחנם נקטו כל הפוסקים המושלים במוקצה מח"כ לשון כלים אלא ודאי דדעתם דתרתי בעינן שיהא כלי או תורת כלי שענין כלי הוא שמצד שראויה לדבר מיוחד כפי פעולה של זאת הכלי מצד זה לבד יש עליה חשיבות גם אם היא אפילו למלאכה קלה אפילו הכי כיון שהיא בשלימותה הנדרש מפעולתה יש עליה חשיבות ולא יניח אדם כלי כל שהיא שתלך לביטול והפקר דשם כלי חד היא כף עשרה זהב אחת תשמישה עם כף עצם פשוט מקרה אחד לכלים יקרים ופחותים. וגם לבד שם כלי בעינן נמי שתהיה נמי יקרה בערכה וחשובה בעיניו מצד שיווי דמיה. אז בהתקבץ שתי אלה קורא אני עליה מוקצה מחמת חסרון כיס. אולם בכלי פחותה ובזויה או בפשוטי כלי עץ נהי דדמיהם יקרים אין עליהם שם מוקצה מחמת חסרון כיס:

ולפי זה לשיטה זו מוכרחין אנו לתרץ מהני עצים דארזי ואשוחי שהמה רק עצים בעלמא ואין עליהן עדיין תורת כלי ואך משום דדמיהם יקרים קרי להו הש"ס שם מוקצה מחמת ח"כ דמודה ר"ש וקשה על כל הפוסקים הנ"ל ולזה מוכרחין אנו לומר דהמה מפרשים כמו שפירש הר"ן בחידושיו דמתוך דדמיהם יקרים אדם קובע להם מקום ומקצה אותן מדעתו פי' דמדחה אותן בידים והוי כמו הא דאיתא בש"ס פ' כירה דבגרוגרות וצמוקים מודה ר"ש משום דדחי אותן בידים ועיין בחידושי הרמב"ן שם והוי שוב כמו כלים היקרים דאמרינן התם סתמא דמייחד להם מקום ומקפיד עליהם והכא נמי כיון דיקרים הם מאוד נמי קובע להם מקום בבירור. אבל בשאר עצים דלא מארזי ואשוחי שאין אנו יודעין בבירור דקובע להם מקום נהי דהם נמי יקרים אפ"ה כיון שאין תורת כלי עליהן לא חשיבי כל כך שיהא עליהם שם מוקצה מחמת ח"כ. כן הוא לשיטת הר"מ והטור והב"י דסוברים דבעינן במוקצה מחמת ח"כ כלים ויקרים. אולם הנראה מהרי"ף פ' כירה וז"ל אבל במוקצה מחמת ח"כ אפילו ר"ש מודה כדתנן כל הכלים ניטלים חוץ מהמסר הגדול ויחד המחרישה ולא זכר הרי"ף שום דוגמא מסברתו אלא מה שהזכירו חכמי הש"ס. ולזה י"ל דהרי"ף ורש"י ז"ל בשיטה אחרת הן דסוברין דלמוקצה מחמת ח"כ לא בעינן שיהא דוקא כלי וקפיד עליו אלא העיקר בקפידא תליא מילתא והיכא

דקפיד גם אם אין תורת כלי עליו הוי מוקצה מחמת ח"כ אלא לרש"י ודעמיה בעינן שיהא הקפידא רק מחמת שדמיו יקרים שלא יתקלקלו נמצא בררנו שני שיטות שיהיה לכל אחד קולא וחומרא להר"מ ודעמיה נמצא קולא היכא שאין עליה תורת כלי אין ע"ז שם מוקצה מחמת ח"כ. וחומרא דהיכא דיש ע"ז שם כלי דאז גם אם אין דמיו יקרין אפ"ה אמרינן דהוי מוקצה מחמת ח"כ דקפיד ולהרי"ף ורש"י ז"ל קולא דהיכא שאין דמיו יקרים אף אם תו"כ עליו אין שם מוקצה מחמת ח"כ וחומרא דהיכא דדמיו יקרים אז אפילו אין תו"כ נמי שם מוקצה מחמת ח"כ עליו. ובזה יהא מובן היטב מה דאיפלגי הר"מ ורש"י ז"ל בפירושם למשנה (שבת קמ"א ע"א) מכבש של בעלי הבתים מתירים אבל לא כובשים ושל כובסין לא יגע בו. ופירש הר"מ (בפרק כ"ו מהל' שבת הלכה י"ב) הטעם דהוי מוקצה מחמת ח"כ. ורש"י פירש הטעם דהוי כסותר בנין עיי"ש. וטעמייהו דכל אחד אזיל לשיטתו. דהר"מ לשיטתו דכיון דמכבש הוי כלי וגם קפיד נהי דאין דמיו יקרים אפ"ה הוי שוב מוקצה מחמת ח"כ. ורש"י לשיטתו דבעינן שיהא דמיו יקרים מה שאין כן מכבש ומש"ה לא היה יכול לפרש מחמת ח"כ אלא כדפי' וד"ל. וכן נמי במשנה (דף מ"ט ע"א) בגיזי צמר ואין מטלטלין אותן פי' הר"מ ז"ל בפ' הנ"ל בהלכה הנ"ל מפני שמקפיד עליהן פי' ואין בזה תורת כלי דלא חזי לכלים והוי מוקצה מחמת גופו ולא מחמת ח"כ עיי"ש. ועיין באחרונים תראה שדברי כנים. ואלו מפירש"י שם נראה דמחמת ח"כ קאתינן עלה. וכן הגר"א (סימן ש"ח) הביא ראיה לכלים העומדים לסחורה וקפיד מדברי רש"י שם גבי נסרים דהוי מחמת ח"כ עיי"ש. והיינו משום דמפרש דרש"י קאי גם על גיזי צמר עיי"ש. וכן המעיין בסוגיא שם יראה אמיתית הדברים. והטעם כנ"ל דגיזי צמר אין עליהן תו"כ. וגם לא דמיין לארזי ואשוחי משו"ה לא היה יכול הר"מ לפרש מחמת ח"כ. אולם רש"י דאתי עלה מצד דקפיד דדמיהן יקרים ולא צריך להכריח בארזי ואשוחי דאדם קובע להם מקום מש"ה לדידיה זה הדין דגיזי למר ונסרים דאומן דכיון דדמיהם יקרים הוי מוקצה מחמת ח"כ דקפיד שלא יתקלקלו:

ועוד נראה לי לומר קצת הסבר נכון בשיטות אלו. דהנה עיקר הדבר שאסרו חז"ל מוקצה הלא צריכין אנו להבין טעם הדבר. דהנה הר"מ (בסוף פ' כ"ד מהל' שבת) הסביר שני טעמים. א' כדי שתהא השביתה שנצטווינו עליה ביום השבת ניכרת ותהא לבו פנוי לעבודת ה' ולולא זה היה מיחד האדם את יום השבת לטלטול כליו ולפנות הכלים ממקום למקום. ועוד טעם אחר דכשיטלטל הכלים יבוא ג"כ לעשות מלאכה בכלים ההם. אולם מדברי רש"י ז"ל (בשבת דף קכ"ד ע"ב ובביצה דף ל"ו ע"א) ד"ה אטו טלטול וכו' דכל מה שגזרו חז"ל בטלטול הוא רק כדי שלא יבוא להוציאה עיי"ש. וכן הראב"ד

בהשגות כתב ג"כ טעם זה. ומשום הכי כל אחד הולך וסובב על עיקר הסברא בטעם דמוקצה. הר"מ ז"ל רוצה בכל דיני מוקצה שיהא כרוך ושייך להטעם שנאסר בגללו לזאת רוצה לאסור בכלים דוקא שבהן שייך טפי טעם האיסור פן יבוא לעשות מלאכה בהם. וכמו כן דרכן של בני אדם רק לפנות כלים ולא שאר דברים וד"ל. משא"כ לרש"י ז"ל דהחשש הוא רק משום הוצאה ולזאת לדידיה אין שום נ"מ בין אם הוי כלים או לא. ומש"ה הסביר רק משום דדמיו יקרים. וזה נכון. ולפ"ז יצאו לנו דברי הטור שכתב דסיפא בארזי ואשוחי דעומדין לבנין והוי מוקצה מחמת ח"כ פי' דבריו דזה גופא תלוי בחילוקי דעות הפוסקים בענין מוקצה. דמאן דפוסק דבעינן כלי או תורת כלי יפרש בארזי ואשוחי דקובע להם מקום. משא"כ הטור שפירש שם כדעת הרא"ש דעומדין לבנין ולזה הוי מוקצה מחמת ח"כ ואם יסבור הטור דבמוקצה מחמת ח"כ בעינן כלי דוקא הלא יהא מוכרח הטור לפרש דאתיא כר"י וסיפא בכל מיני עצים ודו"ק:

ולפ"ז יצא לנו הדין בשאלתינו בפוזיטין דאין עליהם תו"כ ולא הוי מוקצה מחמת ח"כ לכמה פוסקים וגם אין לומר בזה אדם מקצה אותן בידים דזה לא שייך בדבר כזה. אך להפוסקים דלא מצרכי כלי או תורת כלי בזה ודאי הוי נמי בפוזיטין מוקצה מחמת ח"כ כן הוא ברירא דהך מילתא אך לדעתי נ"ל לומר דלבד איסור מוקצה ואיסור דחייה יש איסור כשמטלטל המעות הללו משום די"ל דהוי כמו הא דאסרו חז"ל שלא תצא הבהמה בזוג משום דמיחזי כמו דאזיל לחינגא. ה"נ הדבר ידוע שכשאדם אוחז בידו מעות מיחזי כמו שרוצה לקנות בהן דבר מה ויש לגזור בזה משום לתא דמקח וממכר. ומשום האי גזירה הרי גזרו חז"ל כמה דברים רבים דמיין להדדי ולא חששו בזה דתיהוי גזירה לגזירה כידוע בדברי הראשונים. ויש להביא כמה ראיות לזה. והנלפע"ד כתבתי:

סימן ח

שאלה אחד אירע לו אבל ר"ל ואחר שבעה קנה בית חדש. ושאל מענה אם מותר לו לכנוס לתוך הבית בתוך שלשים לימי אבל. ומה צד איסור יש בזה:

תשובה. הנה ידוע מה הם הדברים שהאבל אסור בהם הם חמשה עשר דברים וסימן לבו "דוה עליו עשרה אסור בז' וחמשה הם גזירת למ"ד ומהם הוי איסור השמחה ונכלל בזה כל סעודה של משתה וכה"ג. והכל מבואר בשו"ע (מסימן ש"פ עד סוף סימן שצ"ג) עיי"ש. ושם לא מבואר לא בר"ם ולא בשום פוסק מהראשונים והאחרונים עד המחברים שבימינו שיהיה זוכר למו בדין זה אם יש איסור או היתר בכניסת אבל לבית חדש. ואמרתי הנה לכאורה יש לומר בזה דהא קיי"ל בש"ס (ברכות דף נ"ד ע"א) ובר"מ (פרק יו"ד מהלכות ברכות) ובטור ושו"ע (סימן רכ"ג וסימן רכ"ה) ובאחרונים דהבונה או

הקונה בית חדש ועיין בסדר הרב רש"ז מלאדי ז"ל] מברך שהחיינו על הטובה וא"כ אפשר לומר לפ"ז דכיון דצריך לברך שהחיינו יהא אסור לאבל ליכנס. אולם ערביך ערבא צריך דזה גופא שאבל יהא אסור בברכת שהחיינו ג"כ לא נמצא בכל הלכות אבל. ואדרבה מצינו דאבל קורא את המגילה (וכדאיתא בסימן תרצ"ו) בברכותיה. ובברכותיה הוי ברכת שהחיינו. וכמו כן מדליק נר חנוכה ומברך כידוע ואחרי כל אלה הלא המג"א באו"ח (סימן תקנ"א ס"ק מ"ב) כתב בהדיא דלא מצינו שאבל אסור בשהחיינו עיי"ש. ואדרבה הלא יש להביא ראיה מהא דאיתא בש"ס (ברכות דף נ"ט) ובר"מ (פרק י' מהלכות ברכות הלכה ז') באמרו לו מת אביו ויירשו ואין אחים מברך שהחיינו אלמא אף שהוא אבל על מיתת אביו אעפ"כ מברך שהחיינו וזו ראיה מוכרחת. א"כ משום הברכה שיהיה מברך אין לאסור עליו לכנוס בביתו. ואך יש עוד סברא לומר לאסור דנהי דאם יכנוס לביתו יהיה הדין שיברך שהחיינו אעפ"כ יש לומר עכ"פ מדחייב לברך על קנין הבית שהחיינו אלמא דהוי שמחה וטובה לו והרי אבל אסור בשמחה ולא נאסור משום הברכה רק משום הכניסה לבד. ועוד דזה לא דמי למגילה וחנוכה דהתם הזמן ממילא בא אבל הכא הוא עושה בידים השמחה בזה שהוא מברך שהחיינו וא"כ אין שום ראיה ממת לו אביו דמברך שהחיינו דהתם נמי ממילא בא לו השמחה של ירושה שפיר מותר לו לברך גם שהוא אבל. אבל אבל שיעשה לו שמחה בידים שחייבין לברך שהחיינו גם מצד הברכה אסור. ואך דמשום הברכה לבד נהי שיש לחלק כמ"ש ולא יהיה ראיה מסימן רכ"ג במת אביו אעפ"כ הרי החליט המג"א דלא נמצא איסור באבל לברך שהחיינו א"כ אין לומר בזה לדינא להיפוך מדבריו. ונשאר לנו רק הסברא של הכניסה לחוד דמדברך ש"מ דשמחה הוי והרי אבל אסור בשמחה:

אך עכ"ז אמרתי דאין לאסור משום זה דנהי דהוי שמחה מ"מ אין זה שמחה כל כך שנימא לאסור כמו השמחה שאסור בו. דהנה זה דהוי קנין בית שמחה הרי לא נצרך לנו לדייק זה מברכת שהחיינו אלא מפורש כן לפענ"ד בירושלמי דמו"ק דמחצר אחרים לחצר שלו מותר לו לפנות במועד משום דשמחה היא לו וא"כ כיון שמפורש שמחה זו בש"ס ירושלמי היה לכאורה סברא לאסור באבל. ואך אדרבה משם המצאתי ראיה מוכרחת להתיר באבל הכניסה לבית שלו. דהא הטור או"ח (סימן תקל"ה) הביא שאסור לפנות במועד מחצר לחצר משום טורח ביו"ט. ואח"כ הביא זה הירושלמי הנ"ל מחצר של אחרים לחצר שלו יש להתיר דהוי שמחה. והנה הלא (בסימן תקמ"ו) שם הביאו הפוסקים הדין שאין נושאין נשים במועד משום השמחה של הנשואין שאסור לעשות במועד שמחה שאינה משמחת יו"ט כדקיי"ל אין מערבין שמחה בשמחה. וסמכו על

הקרא ושמחת בחגך. בחגך ולא באשתך. והנה לפ"ז א"כ יוקשה על הירושלמי ממה נפשך אם אין בזה שמחה הרי הוי טורח. ואם אין טורח משום דהוי שמחה הרי יאסור משום דאין מערבין שמחה בשמחה כמו שמחת הנישואין. אלא ודאי דשמחה זו לא דמי להשמחה שבכל הש"ס. ורק מועיל שלא יהא טורח על האדם הפינוי שמבית לבית. אבל לא שיש בזה שם שמחה והרי ידוע הכלל שכל השמחות שאסורין במועד אסורים ג"כ באבל. וא"כ מדהתירו לפנות במועד מחצר אחרים לחצר שלו ולא אמרו לאסור מצד השמחה שאסור לערב במועד ש"מ דאין בזה שמחה אמיתית כלל וכלל. אלא שאין בהפינוי עגמת נפש כמו בשאר פינוי משלו לשלו או מאחרים לאחרים אבל לא שם שמחה כמו שהנשואין אסור באבל משום שמחה ואסור נמי במועד משום שמחה. וכניסה לבית דמותר במועד ואפילו להרי"ף והרמב"ם דאוסרים במועד שלא כהירושלמי הוא משום איסור הטורח לחוד וכ"ש דלדידהו ודאי מותר באבל דהא עגמת נפש נמי איכא בזה. וכן פסקתי הלכה למעשה. ויש ראיה גדולה לזה הפסק דשרי מש"ס (מגילה דף ה' ע"ב) לענין נטיעה של רבי דנטע בפורים עיי"ש ופירש"י שם ד"ה ותנא דממעטין בבנין של שמחה דוקא דהוי כאבלים. אלמא דאבל דאסור דוקא בבנין של שמחה ולא בשאר בנין ועיין בתוס' שם ודו"ק:

סימן ט

נשאלתי במסיבה אחת שאכלו כאחד ג' אנשים. הבעה"ב. ובנו. ואורח. והבעה"ב והאורח אכלו בשר ובנו של הבעה"ב אכל חלב. ורצו לומר שהבן יברך משום שאמרו שכך מנהג העולם שהאוכל חלב מברך ואני אמרתי ע"פ הלכה שהאורח שאכל בשר הוא יברך וטעמי ונימוקי בזה:

הנה יש לנו לידע מהו ענין הזימון דהנה ידוע בר"ם (פרק ז' מהלכות ברכות) ובטור (סימן קצ"ב) ובאחרונים שם דזימון הוא ברכה בפני עצמו וברהמ"ז הוא ברכה בפ"ע. אך לברר הענין על בוריו הוא דהנה בכל ברכת הנהנין אין אחד יכול להוציא את חבירו כדאיתא בש"ס (ר"ה דף כ"ט) דהיאך נאמר זה נהנה וזה יברך. אך היכא שאכלו שלשה אנשים בצירוף ויכולין לברך בלשון רבים בזה שפיר אמרינן שאחד מברך ומוציא את כולם. משום שמברך בלשון רבים נברך שאכלנו משלו והוי כאלו כולם מברכין. והנה לפ"ז נראה באמת דבודאי כל היכא שיש שלשה ובהן יש אחד שהוא העיקר והשנים טפלים לו. ודאי נראה דמי שהוא העיקר הוא יברך דכיון שצריכין לומר דהמזמן הוא כמו שמוציא את האחרים בברכתן הרי הדבר דומה לתקיעת שופר דאחד תוקע ומוציא את כולם דקיי"ל באו"ח (סימן תקפ"ה) דהתוקע בעצמו יברך הברכות עיי"ש והתם נמי

הטעם משום דכיון שהוא תוקע הרי הוא העיקר והאחרים מיקרי טפלים לו. וכמו כן הדבר ידוע בכל הלכות ברכות. דכשמונח לפניו שני דברים מברך על העיקר. כמו תבשיל ומים. אם התבשיל הוא העיקר מברך עליו ולא על המים. וזהו מלתא דפשיטא ואין צריך להאריך וא"כ הרי ניחזי אנן לפי הנ"ל מסתבר ודאי יותר דהאוכל בשר ואוכל חלב כיון דהאוכל בשר לא יכול למיגרר בתר האוכל חלב. אדרבה להיפוך הרי האוכל בשר מיקרי הוא העיקר שהאוכל חלב מיקרי מצטרף לו. וכידוע בלשון צירוף שהמיעוט מצטרף להרוב. ולא נאמר בשום דבר שהרוב יהיה נקרא מצורף. וא"כ כיון שהאוכל חלב הוא מצטרף להאוכלי בשר. והאוכל בשר לא מצטרף להאוכלי חלב. הרי דעל אוכלי חלב שייך שם מצורף. א"כ הרי הם הנגררים אחרי האוכלי בשר. והאוכלי בשר הם העיקר. ולפ"ז נראה ברור דמסתבר שהאוכלי בשר יברכו. ולא עוד אלא כיון דמבואר לפנינו לעיל דהענין הוא כמו שמברך להוציאן. א"כ הרי צריכין אנו לומר משום דאכילת זה המברך. הוא כמו שכולם אכלו ונהנו במה שאכל ונהנה הוא. דאל"כ איך יוצאין בברכתו שמברך על אכילת דבר שהם אסורין לאכלו וד"ל. ובאמת חפשתי בכל הראשונים והמפרשים וכל הפוסקים ולא מצאתי היפוך זו הסברא מלבד מה שהביא המג"א (סימן קצ"ו ס"ק א') בשם הגמ"נ בשם מהר"ש דהאוכל חלב הוא מברך היפוך כל הסברות הנ"ל ובאמת הדברים סתומים ואין שום סברא למו. וכעת מצאתי בספר יד הקטנה ושם מחברו פלאי לא רצה לגלות שמו כידוע. ועליו חונה פירוש מנחת עני ומבואר שם ג"כ שגם הוא חפש בכל הפוסקים ולא מצא שיאמרו מי יברך. ובודאי משמע כמו שמצטרפין כן אין שום נ"מ מי שיברך. לבד המג"א הנ"ל. ומכל מקום אומר אני כיון שחידוש הוא אין לך בו אלא חידושו. דרק היכא שכולם שווים אבל באם יש איזה דין קדימה להאוכל בשר ודאי דיברך המוקדם גם שהוא אוכל בשר. והראיה דהרי על פי הרוב אכילתן של כהנים הוא קדשים ותרומה וחלה. ואעפ"כ אמרה תורה ועיין בש"ס גיטין דף נ"ט ע"ב) וקדשתו שהכהן יברך ולא הישראל והרי כ עיקר הדין של אוכלי בשר וחלב מצאו מש"ס (ערכין דף ד' ע"א) הכל מצטרפין לזימון כהנים לוים וישראלים. פשיטא לא צריכא דכהן אוכל תרומה וזר חולין קמ"ל נהי דזר בהדי כהן לא מצי אכיל כהן בהדי זר מצי אכיל ואפ"ה צריך לומר דוקא משום וקדשתו אבל בלא"ה הוי סברא שהישראל יברך הגם דדמי לאוכל בשר. ועוד הרי היכא שהאוכל חלב לא יוכל לברך על כוס קיי"ל דיברך האוכל בשר על הכוס כדאיתא בח"א סימן קצ"ו הרי כ"ש דאורח יברך שהוא מוקדם. ודו"ק:

סימן י

שאלה. לענין יאר צייט שנוהגין להעמיד נר בביהכ"נ ולומר קדיש באותו היום שמת בו אביו או אמו. יהיה הדין באם שמת ביום ר"ח טבת ביום ראשון דר"ח. כי השנה שטת היה כסלו מלא והיה ר"ח טבת שני ימים ובשנה השניה שהיא השנה של היא"צ היה כסלו חסר וטבת רק יום אחד ר"ח. אימתי הוא היא"צ שלו. וכמו כן לברר באם היא"צ באדר איזה אדר הוא עיקר ואם מת ביום כ"ט אדר הראשון. אם יעמיד היא"צ בשנה פשוטה בכ"ט שבט:

תשובה. הנה פוסקים רבים חולקים בזה. אבל מנהגינו עכשיו כדברי הט"ז והמג"א באו"ח (סימן תקס"ח) דאם השנה הראשונה של היא"צ היא חסירה. אז יעמיד היא"צ בכ"ט כסלו. הגם שכשמת היה מלא. והיה שלשים לכסלו יום שמת בו. אפ"ה יום ל' נמנה לחודש העבר. והוא מיקרי מת בסוף החודש. וא"כ כיון שבשנה ראשונה הסוף חודש הוי ביום כ"ט לכסלו. אז שוב אזלינן בכל השנים הבאים ג"כ דרק בכ"ט כסלו גם אם יהיה מלא יעמיד בכ"ט כסלו לעולם. ואם השנה הראשונה מליאה שוב לעולם איקבע על א' דר"ח טבת. וד"ל. וכמו כן גם אם יהיה עוד השנים הבאים ר"ח טבת רק יום אחד אפ"ה היא"צ שלו ר"ח טבת. ולענין אם מת באדר בין בשנה פשוטה בין בשנה מעוברת. איך יתנהג עם היא"צ. דעת העולם כפי הנראה (בסימן תקס"ח) בפשיטות דאם מת בראשון היא"צ בראשון. ואם מת בשני. יא"צ בשני. ואך אם מת בשנה פשוטה. אז יא"צ בשניהם. אבל הגאון מלבוב בשו"ת שואל ומשיב ח"ג סימן קצ"ח העלה להלכה דלעולם יעשה בשניהם גם אם מת בשנה מעוברת באדר הראשון ג"כ יעשה בשאר השנים בשנים מעוברת היא"צ בשניהם. ורק במת בשנה מעוברת בשני אז רק בשני. עיי"ש. ולענין במת בכ"ט אדר א' שהוא ער"ח אדר שני אם י"ל שיעשה בש"פ היאצ"ט כ"ט שבט. הדבר ברור דלא. דאדר אפילו אדר א' לא הוי כשבט כלל דיש שני אדרין בדיני התוה"ק ושניהן אדרין שמם ואיך שייך שבט להו. ובהדיא תנן א"ב אדה"ר לאדה"ש וכו' וכן הובא לדינא בפשיטות בשע"ת סי' תקס"ח בשם השו"ת גבעת שאול וכן פשוט:

סימן יא

יש להקשות קיי"ל ספק דרבנן ע"י גלגול לא הוי ספק דרבנן להקל. ולמה איפסק הדין בשו"ע הרב (סימן תמ"ח) דאם מצא חתיכה ספק חמץ ס' מצה אחר הפסח דמותרת משום ספק דרבנן הלא התם נמי הוי רק ע"י גלגול. ואמרתי בזה דלא דמי. דהנה הטעם באמת דאמרו ספק ע"י גלגול לא הוי ספק רבנן הוא לדעתי משום דאיך תרצה לומר ספק דרבנן הלא אני דן על גופו של איסור בלא התערובות. א"כ הלא בגוף האיסור

אחליט לומר דהוא אסור דהא גוף האיסור הוי שפיר ספק ד"ת ומש"ה שוב לא מועיל מה שנתערב נמי. אבל הכא הרי באם אפילו תרצה כעת לדון על גוף החתיכה ג"כ לא תמצא בה ספק תורה בשום אופן. דהא כבר עבר זמן האיסור ונעשה מדרבנן בעצם. ומש"ה עדיף זה נמי מספק ע"י גלגול גם שלא נודע דהתם עכ"פ אם דן אתה על גוף החתיכה הוי ספק תורה. משא"כ הכא. ועוד דהכא אפילו אם היה נודע לנו הספק בתוך הפסח והיינו מחליטין אותה לאיסור. אפ"ה אחר הפסח מותרת. דהא פקע איסורו. והוי רק מד"ס. משא"כ התם אם היה נודע לנו היינו אוסרים ודוק:

סימן יב

צ"ע מה שפירש"י (בשבת דף כ"א ע"א) שמחת ביה"ש שאני דלא כתיב בה להעלות. ולאו דאורייתא היא. למה הוצרך לסיים זה. ועוד הכי הדלקת נר שבת דאורייתא היא. הלא החינוך מונה הדלקת נר שבת משבעה מצות דרבנן. וכן הר"ם (ריש פרק ה' מהלכות שבת) וכל הפוסקים בשו"ע (או"ח סימן רס"א) עיי"ש ואפילו הכי אין מדליקין בפתילות האלו וא"כ מאי מועיל זה דלא הוי שמחת ביה"ש דאורייתא לזה שהוא מותר להדליק באלו הפתילות:

סימן יג

צ"ע גדול בש"ס (מנחות דף מ"ב) פלוגתא דר"ח ור"נ אי ציצית חובת גברא או חובת מנא. עיי"ש. ואין יפרשו ההלכה הפסוקה דקיי"ל וראיתם אותו פרט לכסות לילה. הלא אם איתא דחובת מנא למה פטרה התורה כסות לילה וכי אצל הכסות יש בינה להבחין בין יום ובין לילה וע"כ דחובת גברא. וכן צ"ע על כל הפוסקים דהוצרכו לכתוב בהלכות ציצית הני תרי הלכות (בסימן י"ח) דלילה לאו זמן ציצית ושם (בסימן י"ט) דחובת גברא הוא. הלא מההלכה שבסימן י"ח איתברר לן ההלכתא שבסימן י"ט:

סימן יד

צ"ע גדול על הא דכתב הטור (או"ח סימן ל"ד) שבסידור הנחת הפרשיות בתפילין יש פלוגתא בין רש"י ורמב"ם לר"ת. דלרש"י ורמב"ם יסדר שיהיה התחלה משמאל המניח שהוא ימין הקורא קדש והדר והיה כ"י והדר שמע והדר והיה אם שמוע. ולר"ת בתחלה ג"כ כרש"י היינו משמאל המניח קדש והדר והיה כ"י רק באותו הבית שלרש"י שמע הוי לר"ת והיה א"ש והדר שמע עיי"ש. וכתב הב"י ששיטת ר"ת הוי שיטת ר"ה גאון והרא"ש. וכמו כן כתב בכסף משנה עיי"ש ולפ"ז הרי לא נמצא פלוגתא יותר רק הר"ת ורש"י [והא דאיתא בשם השימושא רבה הרי עיין בהגמי"י שלהשימושא רבא נ"מ רק לתנין באיזה תיבות] ולדידי תימה רבה ע"ז הרי בהראב"ד בהשגות נמצא בשם רב האי

גאון סידור חדש באופן אחר להיפוך לגמרי היינו אשר מימין המניח יהיה קדש והדר והיה כ"י והדר והיה א"ש והדר שמע. נמצא לימין הקורא הוי שמע והדר והיה א"ש והדר והיה כ"י והדר קדש ודבר זה צע"ג. שוב נדפסו מחדש ספרי הרמב"ם בקובץ החדש ומצאתי שהגיה על הרמב"ם אות באות ונשאר גם כן בצ"ע גדול:

סימן טו

צ"ע על פירש"י והר"ן (בחולין דף מ"ד ע"ב) ד"ה בתליסר איסתרי פשיטי דפירש"י שם דאיסתרי סתם היינו סלעי צורי דהוא ארבע דינרי ואיסתרי פשיטי דוקא הוא סלע מדינה עיי"ש וצע"ג מכמה מקומות שבכל הש"ס דלא נקט רק איסתרא סתם ופירש"י רק סלע מדינה עיין גיטין (דף מ"ה. ובב"ק דף ל"ו. ובבכורות דף נ' ע"ב) ויש לומר דיש חילוק בין איסתרי ביו"ד לבין איסתרא באל"ף. ועדיין צ"ע:

סימן טז

גרסינן בשבת (דף כ"א ע"א) אמר רב הונא פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת. אמר רבא קא סבר רב הונא כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה עיי"ש. פי' רש"י כבתה זקיק לתקנה וחיישינן בחול שמא יפשע ולא יתקן ומותר להשתמש לאורה וחיישינן בשבת שמא יטה לצורך תשמיש [ואגב אעורר על דברי הרר"א שהביאו התוס' ישנים שם דאם יש נר כשר מותר לעשות שאר הנרות פסולין ומה יענה על זה שיסתור עצמו מש"ס מפורש הזה דהא ממנ"פ אם אין לו נר שבת פשיטא דנר חנוכה ודאי אין לו דהא קיי"ל בש"ס דנר שבת קודם לנר של חנוכה. ואם יש לו נר חנוכה פשיטא שיש לו נר שבת וע"כ שהנר של שבת הוא בפתילות ושמנים הכשרים וא"כ מפני מה פסול הנר חנוכה באלו הפתילות ושמנים הא יש לו נר שבת ויש לו היכר בנר הכשר של שבת וצ"ע] ועיי"ש בתוס' שהקשו ע"ז דמנא לי' לומר שוב דמותר להשתמש לאורה הלא בזה לחוד שכבתה זקוק לה די לאסור אף בשבת דהא שמא תכבה ולא יוכל לתקנה משום איסור שבת עיי"ש. ויתבאר אי"ה תירוץ נכון ע"ז. ונקדים לבאר מה שיש להפליא פליאה עצומה על דברי הרי"ף ז"ל כאן בהלכות חנוכה וז"ל ותו מדמדליקין בהן בחנוכה בשבת מכלל דאי כביא לא מיזדקק לה ש"מ כבתה אין זקוק לה עכ"ל האלפסי. והנה הלא בהדיא כל הסוגיא הנ"ל היפוך זה דהא חזינן דרב חסדא סובר דאסור להדליק בהן בשבת ואפ"ה סובר דאי כבתה אין זקוק לה. וגם רב הונא וגם רב אפ"ה מוכחא דהדין דכבתה אי זקוק לה או אין זקוק לה נלמד מדין חול אי מדליקין אין זקוק לה ואי אין מדליקין זקוק לה ולמה שינה הרי"ף דרך זה

ולומד זה משבת וד"ל. ותו הכפל לשון מכלל דאי כביא וכו' והדר עוד ש"מ כבתה אין זקוק לה והלא היא היא. ולא כן דרכו לאריכות כידוע:

אך מוכרח אני לבאר מקודם מה שיש להקשות על כל הסוגיא הנ"ל משיטה אחרת. הלא מצאנו בש"ס ר"ה. סוכה. מגילה. ובראשונים דאם חל יו"ט של ר"ה וסוכות בשבת אזי נדחה מ"ע דשופר ולולב משום דאין הכל בקיאין וכדי שילך אצל בקי ללמוד יבוא להעבירנו ד' אמות ברה"ר עיי"ש והיא הלכה פסוקה. וא"כ למה הוצרכו לומר היפוך הענין שיבוא להטות הלא אדרבה מתוך שהוא בהול לקיים המצוה דרבנן להדליק נר חנוכה וכבתה הרי זקוק לה לרב הונא א"כ בשבת חיישינן שכשתכבה יבוא להדליקה שנית כדי לקיים המצוה ויעבור איסור סקילה ויחלל שבת. וגם התוס' שהקשו כנ"ל על רש"י לא הקשו כסגנון זה. רק ואין יכול להדליק בשבת. הלא אדרבה להיפוך שנחוש שיבוא להדליק וד"ל. ואף דאין אדם בהול לחלל שבת למען קיום מצוה רק כשהמצוה היא מד"ת אבל אם גוף המצוה היא רק מד"ס לא בהול. זה ליתא דמגילה תוכיח. והנה בזה פירשתי בטוב טעם ודעת כוונת מרן הרי"ף ז"ל במגילה. וז"ל אבל מגילה בשבת לא קרינן מ"ט אמר רבה הכל חייבין במקרא מגילה ואין הכל בקיאין גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ויעבירנה ד' אמות ברה"ר והיינו טעמא דלולב ושופר גרסינן במסכת סוכה מפני מה אין לולב דוחה שבת והלא מצוה מן התורה אפילו בגבולין ואוקימנא משום דלא ידעינן בקביעא דירחא ומספיקא לא דחינן שבת והיינו טעמא דמגילה. עכ"ל. והנה כל הראשונים השתוממו על המראה הנוראה ההיא מה דסיים עוד הפעם וה"ט דמגילה. וגם הלא כל המאמר מן גרסינן וכו' עד סיומא הוא אך למותר לכאורה דהא כל זה מבואר גם בדבריו הקודמים ומה חידש מסוכה מה דלא הוה ידעינן. ואדרבה הלא יותר פליאה דבמגילה לא צריך טעמים וסברות רק דמשום דמגילה רק מד"ס משו"ה ודאי אינה דוחה שבת, ועיין בר"ן שצווח ככרוכיא על זה:

אבל לדעתי נראה דדבר גדול ועמוק כיוון בזה דהרי"ף ז"ל תירץ קושיא מה שיש להקשות הלא כל עיקר אשר אתה דוחה המצוה של שופר הוא רק משום דהאדם יהיה בהול וירצה מאוד לקיים המצוה ואך שימנענו משום שאינו בקי לזאת ירוץ לבקי ויעבירנו ד' אמות הרי זה תאמר דבהול רק על זה שהוא מחויב מן התורה אבל ע"ז שאינו מחויב רק מד"ס י"ל שלא בהול כלל וא"כ אדרבה איפכא מסתברא לא שתאמר דכיון דמגילה ד"ס משו"ה ודאי לא ידחה שבת מפניה. איפוך הדבר כיון שהוא ד"ס כ"ש דדחי שבת דאין כאן דחייה כלל דהא אינו בהול. ולזה שפיר הוכרח להביא הא דגרסינן בסוכה פי' דהיה קשה לו מה דסיימינן בש"ס ה"ט דשופר ולולב מה תלי הך בהתם. דהתם הוא

בהול שפיר אבל הכא דמד"ס הוא אינו בהול. ולזה הביא דגרסינן בסוכה דאם היה ד"ת אדרבה היה נדחה שבת רק הא דלא דחי שבת הוא משום דזה הוי רק ספק מצוה ואין ספק מוציא מידי ודאי וא"כ הרי גם בשופר ולולב דנדחין הרי חזינן רק משום דספק הוא ואפ"ה אמרינן בהו דאדם בהול גם על ספק חיוב. א"כ השתא דוקא מובן טעם דמגילה דהוה ודאי מדרבנן ודמי לספק דאורייתא אם התם בהול ה"נ בהול ומש"ה חיישינן שפיר איידי דבהול יבוא לעבור איסור ד"ת וזה נכון מאוד. וא"כ נחזור להנ"ל הרי חזינן דבמצוה מד"ס נמי אדם בהול מאוד לקיים. וא"כ הרי יש לגזור דבהול יהיה לקיים הדלקת נר חנוכה ויבוא להדליק גם כשיהיה חשיכה ליל שבת ויעבור איסור מה"ת ולמה הוצרכו לחפש סברות אחרות שמא יטה או שמא לא יקיים המצוה שלא יוכל להדליקנה הלא חשש זה ראינו מכמה דוכתי בש"ס כנ"ל. וכדי לתרץ קושיא הנ"ל צריכין אנו להקדים מה שמצינו סברות הראשונים ז"ל בסברא דבהול. וממילא יבוא לנו על נכון הן שיטת הרי"ף וכמו כן שיטת רש"י ותוס' דבר דבר על אופניו:

דהנה בש"ס (שבת פ' כל כתבי) מצינו כמה פעמים שאמרו חז"ל משום שאדם בהול על ממונו אי שרית ליה אתי לכבויי ובש"ס שם פ' מי שהחשיך אמרו חז"ל בהיפוך זה דאי לא שרית ליה חיישינן מתוך שהוא בהול אתי לאתויי ד' אמות ברה"ר ועיין כמו כן בשו"ע (או"ח הלכות שבת בסימן רס"ו) הביאו שם כל הפוסקים דמתוך שהוא בהול מש"ה שרינן ליה איסור קל כדי שלא יבוא לעבור על איסור חמור. ובסימן של"ד גבי דליקה הביאו כל הפוסקים היפוך מזה דמתוך שהוא בהול לא שרינן ליה כלל דאי שרית ליה אתי לעבור על איסור חמור. ושם בשו"ע בהפוסקים לא הזכירו כלל מסתירה הזאת. אך באמת יש בזה סברת הרמב"ן ז"ל וסברת הר"ן ז"ל. הרמב"ן הסביר דאדם בהול מאוד היכא דאתא לידיה וצריך האדם לאבד בידים על זה בהול הוא מאוד. אבל היכא שעדיין לא בא לידו רק שיכול להציל ע"ז אינו בהול כל כך. והר"ן ז"ל הסביר בדרך אחרת דאדם בהול מאוד היכא שההיזק בא לו מצד אחר לא מצד איסור שבת אבל אם המניעה לרצונו בא לו מצד איסור שבת אינו בהול ע"ז כלל. ודו"ק היטב בסברתם של הראשונים ההם כי כל דבריהם זהב מזוקק ועיין בר"ן פ' מי שהחשיך וד"ל כי קצרתי. ומעתה יש לנו לומר ולפרש דבר נכון ומתקבל הן בהסוגיא והן בהרי"ף. דרש"י ותוס' יפרשו בפירוש בהול כסברת הר"ן דרק היכא שהמניעה לא מצד שבת אז הוא בהול ומש"ה שפיר הדין במגילה ושופר ולולב דחיישינן שיעבור מתוך שהוא בהול דהתם המניעה שמונעו שלא לקיים המצוה לא איסור שבת גורם לו רק מה שהוא אינו בקי לזה שפיר בהול וילך אצל בקי ויעבירנו ד' אמות ברה"ר אבל הכא בנ"ח שאתה רוצה לומר כנ"ל דנחוש דשמא

כשיכבה הנ"ח יבוא להדליקה ע"ז הם מתרצין כיון שהמניעה שמונעו הוא איסור שבת דאם לא היה איסור שבת הרי היה מדליקה שנית א"כ כיון שרק איסור שבת מונעו א"כ הרי הוא אינו בהול ומש"ה לא חיישינן. ועיין ברש"י (מגילה דף ד' ע"ב) ד"ה הכל חייבין וכו' דפירש דמתוך שהוא מחויב בדבר הוא "בהול לצאת ידי חובתו עיי"ש א"כ הרי רק מסברת בהול אתינן עלה והכא הרי אינו בהול כסברת הר"ן ז"ל הנ"ל ודו"ק. וכמו כן יש לנו לומר לרבא עצמו דמפרש טעמא דרב הונא דאוסר להדליק בשבת הוצרך לומר משום דמותר להשתמש לאורה ולא פירש כנ"ל שמא יהא בהול וידליקה הוא נמי כנ"ל דגם לסברת הר"ן יבוא על נכון ודו"ק:

אולם הרי"ף ז"ל דנדי מהך פירושא י"ל דהרי"ף ז"ל סובר כסברת הרמב"ן בבהול דאדם בהול יותר בהיזקא מילתא דאתאי לידיה יותר מדבר שלא הגיע לידו עדיין וא"כ לפ"ז הרי הקושיא מרפסא איגרי ומה במגילה שלא התחיל לקרות עדיין דהא אינו בקי אפ"ה בהול כל כך פשיטא במצוה דנ"ח דכבר עסוק בה והגיעה לידו הוה ורק מונעו שלא יוכל לגמור המצוה ותאבד הטירחא שלו פשיטא דיהא בהול מאוד ויש לחוש איידי דאדם בהול לצאת ידי חובתו כשיראה שכבתה הנר חנוכה ידליקנה בשבת כנ"ל. ולזה בא הרי"ף ז"ל והשמיענו בדבריו הנפלאים וכתב ותו מדמדליקין בהן בחנוכה בשבת מכלל דאי כביא לא מיזדקיק לה פי' מכלל דלא חיישינן דיהא בהול האדם להזדקק לה להדליקה וזה לא קאי על הדין אלא על האדם המדליק פי' דלא חיישינן שיבא להדליקה בשבת וא"כ הרי צריך להבין טעמא מאי חלוק זה מהני כגון שופר ולולב ומגילה דהתם חששו שיזדקק לה והכא לא חששו שיזדקק לה ש"מ דכבתה אין זקוק לה וזה קאי על הדין בעצמו דהדין בעצמו לא יחייבנו כלל דכבר יצא חובת המצוה בההדלקה בלבד ודו"ק:

ובשנת תרמ"ב אמרתי ליישב דברי הרי"ף ז"ל הנ"ל בדרך אחר. דהנה ידוע הפלוגתא שבין ב"ש וב"ה דב"ש סוברין דפוחת והולך כפרי החג. וב"ה סוברין מוסיף והולך דמעלין בקודש ולא מורידין. והנה לכאורה תמוה למה אמרו הש"ס טעמא דב"ש דוקא מחמת כמו פרי החג דלכאורה מה ענין נר חנוכה לקרבנות החג. וכמו כן מהו הסברא דב"ה דמעלין בקודש וכו'. הכי לעולם זה כן. הלא חזינן דבשבת ויו"ט יש כמה מצות שאח"כ בחול אזדא להו ולא אמרינן מעלין בקודש והוא באמת פלא. אך ע"פ פשיטות יש להסביר פלוגתייהו דב"ש וב"ה ע"ז האופן דב"ש סברי דיומי דחנוכה דתמניא אינון הנה הם על זה הדרך דקיי"ל בש"ס (ערכין דף יו"ד ע"א) שהקשה הש"ס שם מאי שנא בחג הסוכות דאמרינן הלל כל יומא ומ"ש בפסח דלא אמרינן הלל כל יומא רק ביום הראשון ומשני דחג הסוכות שאני דחלוקין הימים בקרבנותיהן. אבל ימי הפסח אין חלוקין בקרבנותיהן

א"כ חזינן דימי החג נקראים כל אחד ואחד כיו"ט בפני עצמו מש"ה י"ל דב"ש סברי דשמנת ימי החנוכה המה כמו קרבנות החג דכל יום ויום מימי החנוכה הוא מצוה באנפי נפשה ממש ולכן סוברין דפוחת והולך כפרי החג דהכא נמי כל יום ויום מצוה בפני עצמו הוא. וב"ה סוברין דימי חנוכה המה ממש כמו ימי הפסח שהקרבנות היו שווין ורק מוסיף והולך שנס הוא שנתוסף. וההוספה הרי הוא רק ענין נוסף על העיקר אבל לא שבא דבר חדש לגמרי דעל דבר חדש ועיקר אחר לגמרי פשיטא דלא נופל ענין תוספות אם פנים חדשות באו לכאן והוא ברור ומובן:

ועתה הנה נעורר מה שאיתא בש"ס (סוכה דף כ"ג ע"א) דהעושה סוכתו ע"ג גמל כשירה ואין עולין לה ביו"ט דברי ר' מאיר ר' יהודא אומר פסולה סוכה הראוי' לשבעה בעינן וליכא פירש"י דהא רק לששה דיום הראשון יו"ט הוא. ואפילו ר' מאיר דמכשיר היינו דוקא התם דאמר טעמא ה"נ מדאורייתא מיחזי חזי והוה שוב סוכה הראויה לשבעה מדאורייתא עיי"ש. ובמל"מ (פרק ז' דתרומות) וא"כ לפ"ז הנה י"ל סברא נחמדה דכמו דמצינו ע"פ התורה היכא שהמצוה נוהגת בימים במספר בעינן שכל הימים יהיו תמים יחדיו בהמצוה והמצוה תהיה ראויה להתקיים בכולן בלי עיכוב. ה"נ כשקבעו הבני בינה הימים שמונה במ"ע מד"ס להדליק נ"ח בשמונה ימים בעינן לכ"ע שהנר תהיה ראויה לשמנה הלילות כאחד. וזהו הברקה חדתא. א"כ לדברי הרי"ף שפוסק בסוכה כר"י דהסוכה פסולה א"כ בנר חנוכה נמי הלכתא הכי דאם הפתילה והשמן לא יהיה ראוי בכל השמנה לילות פסולין להדליק בהן וא"כ י"ל דרב ורב הונא דסוברין דחול ושבת שווין לכל מר כדאית ליה לזה פסולין ולזה כשרין סוברין ודאי הסברא הזאת דנר הראוי לשמנה בעינן וא"כ רב חסדא דפליג על זה היינו דלימא כב"ש דחנוכה הוא כל יום ויום מצוה בפני עצמה וא"כ הא מה"ט לא דמי לסוכה דהתם מצות סוכה היא מצוה אחת לשבעה. משא"כ נר חנוכה דכל יום ויום מצוה באפי נפשה הוא וא"כ לא בעינן רק נר הראוי ללילה אחד ולא לשמנה כלל. והסבר הדבר תעיין נמי עוד בש"ס (סוכה דף מ"ה ע"ב) דמחלק הש"ס בין סוכה ללולב בזה דלולב כל יום ויום מצוה באנפי נפשה הוא משא"כ סוכה. ולכן שפיר הדין דלולב הגזול בימי החוה"מ כשר אע"ג דלולב הגזול פסול ביו"ט ראשון ולא אמרינן לולב הראוי לשבעה בעינן כמו דאמרינן סוכה הראויה לשבעה אלא ע"כ היינו טעמא דלולב לא בעי משום סברת הש"ס הנ"ל דכל יום מצוה בפני עצמו הוא. וה"נ לב"ש נ"ח הוי מצוה בפ"ע ולא בעי נר הראוי לשמנה. ורב חסדא ג"כ כב"ש ולכן יש אליביה מציאות נר שיהיה כשר הנר בחול ולא בשבת ודו"ק. משא"כ לדידן י"ל דלרב ורב הונא לא בעינן טעמא בתרווייהו רק מדמדליקין בשבת ש"מ דאם

כבתה בחול אין זקוק לה דאם לא כן לא היה מציאות שידליקו בשבת דהא אם רק בחול נאסור להדליק בפתילות והשמנים גם בשבת יהיה אסור דהא נר הראויה לשמנה בעינן וליכא. וכמו כן להיפוך אם בשבת יהיה אסור לא בעינן שוב טעמא לאסור בחול דרק זה הטעם דנר הראוי לשמנה סגי ולכן הקדים הרי"ף דבשבת מדליקין משום דאלה"ל וא"כ יש מציאות שוב שנצטרך טעמא דמותר בחול דכיון דראוי לשבת הוי ראוי לשמנה. ואח"כ בא לומר דלא תימא אולי י"ל להיפוך דתיאסור בחול וא"כ יחול על שבת ג"כ איסור משום דהא שוב לא ראוי לשמנה. ולכן כתב עוד מדמדליקין בשבת פי' להיפוך ג"כ אין חשש דהא ראוי לחול דהא כבתה אין זקוק לה. וכ"ז מוכח רק מדמדליקין בשבת דאל"כ לא היה מציאות דהא נר הראוי לשמנה בעינן ודו"ק:

סימן יז

עיין בט"ז (או"ח סימן תרע"ב ס"ק א') שהקשה קושיא עצומה על תירוץ המהרי"א שהביא הב"י לתרץ שני ההלכות הסותרות שבסימן תרע"ב פסק המחבר כהרי"ף שמותר להשתמש בהשמן שנותר מנר חנוכה ובסימן תרע"ז סעיף ד' פסק המחבר שאסור רק לעשות לו מדורה בפ"ע מחמת שהוקצה למצותו. ולא רצה המהרי"א בתירוץ האמיתי של הב"י דהתם מיירי כשנשאר מהשיעור החצי שעה הצריך למצוה ממש כגון שכבתה דקיי"ל אין זקוק לה. ואלו בתרע"ב מיירי כשדלקה השיעור חצי שעה ואח"כ אז המותר מותר בהנאה והוא לא רצה בתירוץ הזה. ותירץ בע"א דבסימן תרע"ז מיירי שנתן השמן בסתם. ובסימן תרע"ב מיירי כשהתנה בפירוש דמה שישאר אחר השיעור יהיה לצורכו. וע"ז הקשה הט"ז מסוגיא דסנהדרין דהזמנה מילתא היא לאביי אפ"ה אמרו בש"ס דמותר המת ליורשיו משום דלמאי דחזי ליה דוקא תפיס ולמאי דלא חזי לא תפיס א"כ ה"נ למאי דחזי לשיעור ההדלקה תפיס המצוה ולמאי דלא חזי כגון על אחר השיעור הא לא תפיס המצוה. ונשאר הט"ז בזאת הסברא ודחה דברי המהרי"א. ובאמת הלא הט"ז דיבר בלהבת אש האמת ואיך לא הבין המהרי"א זה. ואמרתי בעזה"י דבר נחמד. דהנה בש"ס (ערכין דף ו' ע"א) תנן היה השם כתוב על ידות הכלים ועל כרעי המטה ה"ז יגוד ויגנוז. ופירש"י וז"ל יגוד יחתוך מקום השם ויגנוז החתיכה וישתמש במותר. וז"ל התוס' שם ד"ה יגוד משמע ע"י שיחתוך הקורה ולא יהנה מאותה חתיכה שכנגד השם דבמקומו מיהא קדיש. ויש ליזהר כשכותבין השם בס"ת או תפילין וגררו מקום השם שאין לכתוב במקומו. וא"כ שיטת התוס' דאפילו היתה הקורה עבה למאוד כמה טפחים אפ"ה כנגד עובי האותיות ממש נתקדש העץ ג"כ ואסור ליהנות מאותה החתיכה שהשם קדשו. אבל לאו כ"ע ס"ל כהתוס' בזה דיהא אסור כנגד העובי לעולם. דהרי במג"א (סימן ל"ב

ס"ק כ"ו) כתב שהמהרי"ל בתשובה (סימן קכ"ג) בשם הרא"ש דאוסר לקדור השם אפ"ה מותר לקולפו ולכתוב במקומו. ומסיים שם המג"א דהתוס' בערכין הנ"ל ודאי פליגא על זה. ועתה מה מאוד יומתקו דברי המהרי"א די"ל דהמהרי"א סובר כשיטת התוס' דערכין הנ"ל דכל מה שכנגד העובי מקדש הדבר הקדוש. ועיין בש"ס (סוכה דף ט') מנין לעצי הסוכה שאסורין בהנאה שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה' כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה מה חג לה' אף סוכה לה'. עכ"ל. א"כ חזינן דעל הדבר שהוקצה למצוה הוי ממש אותו האיסור שיש על ההקדש המוקדש לשם השי"ת. וידוע דהא דהשם מוקדש הוא נדרש מפסוק לא תעשון כן לה' אלהיכם דכל שנקראו האותיות ההם השם שמים הם קדושים א"כ הדבר שהוקצה למצוה ג"כ בזה הכח ממש הוא קדוש שנקראים עליהם שם השי"ת. א"כ הרי השמן שבנר חנוכה שהוא צף מלמעלה כידוע דמקודם נשרף מה שלמעלה והנשאר היה תחת אותו השמן ממש וא"כ הרי קדשו העובי שלמעלה שהיה השמן הצריך לשיעור קדוש והוקצה למצוה הרי קידש הוא את השמן שמלמטה ג"כ אם היה רק סתם. [משא"כ אם פירש דגם בידות הכלים גם התוס' יודו דלא קדוש היכא שפירש ודו"ק] א"כ מה דמיון זה למותר המת התם לא היה כלל המציאות שהרי גבו מעות למשל. א"כ לא היה שם ענין ושייכות כלל שיתקדש העובי ודו"ק. וזה נחמד ונעים בעזה"י. אבל הב"י הוא הולך בשיטת המהרי"ל דלא כהתוס' דגם העובי אינו קדוש רק הצריך למקומו ולא יותר ע"כ לא רצה בהתירוץ הזה. ותירץ כדרכו בפשיטות דהיה צריך להדלקה דייקא אסור. ודו"ק:

סימן יח

יש לחקור היאך הדין בגזל נר של שעוה מחבירו והדליקה לנר חנוכה או לנר של שבת או לנר של ביהכ"נ אם יצא ידי חובת מצוה או לא. ובדברי הפוסקים לא זכרו מזה כלל. והנה לכאורה יש לפשוט מהא דאיתא בשו"ע (או"ח סימן תנ"ד) גבי מרור הגזול דלא יצא עיי"ש. ואולם יש לחלק דלא דמי דהתם משום דאיתקש מרור למצה ובמצה בעינן לכם מגז"ש דלחם לחם מחלה ע"ש בסי' תנ"ד. אך י"ל דהוי מהב"ע. אך הרי בתוס' סוכה ד' ט' אמרו דמצוה הבאה בחבירה הוי רק מדרבנן וא"כ י"ל דזה לא שייך רק במצוה שהיא מד"ת או עכ"פ שתהא עיקרה מן התורה ע"ז באו חז"ל ואמרו דאם באה בעבירה לא הויא מצוה. אבל במצוה שכל עיקרה רק מדברי סופרים כמו נ"ח אפשר יש לומר דלא אלים כל כך לגזור בה אם באה בעבירה דהא זה דומה למה שאמרו בש"ס לא אתי דרבנן ומפקי להמחויב מה"ת אבל אתי דרבנן ומפיק לדרבנן ובאמת מבואר כן בהדיא בתוס' סוכה דף ל' סוף ע"א ד"ה מתוך דבמצוה דרבנן לא חיישינן לבא בעבירה וכן יש

לפשוט זה ממה דאיתא (בסימן תרצ"א סעיף י"א) דאם גזל מגילה וקרא בה יצא ש"מ דבדרבנן לא הוי מהב"ע. ונהי דהתם יש לדחות ולומר דהיינו טעמא משום דהתם נלמד רק משופר הגזול והוא מהירושלמי משום דבקול אין בו משום גזל דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה. אולם לדעתי לא שייך זה במגילה דהא במגילה מחסרה נמי בזה שקורא בה דהא מה"ט קיי"ל המוצא ספרים לא יקרא בהן רק אחת לשלשים יום. ואם נימא דמהב"ע בכל המצות לא יצא איך יצא במגילה א"ו דפוסק כהתוס' דבמצוה דרבנן לא חיישינן למהב"ע ועיין ארעא דרבנן סי' שנ"ט. ולא עוד אלא שלדעתי יש הסבר לומר דבנ"ח ונר שבת ונר ביהכ"נ לכ"ע יוצא גם בגזולים דהא כל עיקר מצותן רק לאחריני משום פרסומי ניסא ומשום שלום בית וכבוד המקום א"כ מאי נ"מ בזה שגזל עכ"ז הרי נתפרסם הנס של נרות גבי דההוא הגזלן וכמו כן היה אצלו שלום בית. ורק ברכה נ"ל דלא יברך כיון דעכ"פ יש סברא לומר דהוי בוצע ברך. א"כ עכ"פ ספיקא הוי וכל ספק ברכות להקל וכדאיתא במגילה ועיין בשדה חמד מערכת חנוכה סי' ט"ו באם בעינן בנ"ח לכם ע"ש אבל לא דיבר שם מענין מהב"ע בחנוכה:

סימן יט

אם חל ר"ח ביום ראשון ויושבין בסעודה שלישית מבעוד יום ונמשכה הסעודה עד תוך הלילה של מוצש"ק איך יתנהגו בהזכרת יעלה ויבא בברהמ"ז. הנה השו"ע (או"ח סימן קפ"ח) שדא נרגא דלא יזכיר רק של שבת ואולם הט"ז פסק דיזכיר שניהם והמג"א בס"ק י"ח שה חולק דרק של ר"ח ולא שבת אולם הרב מהרש"ז ז"ל בשו"ע שלו פוסק להלכה דאם אכל כזית פת משחשיכה יזכיר שניהם רצה וגם יעלה ויבא ק הלכתא. וכן עמא דבר להמשיך הסעודה עד תוך הלילה ולאכול כזית פת ולהזכיר רצה ויעו"י. ותעיין בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סי' שע"ב חידש דבר יקר שבאם אירע ר"ח ביום א' בימי הספירה אזי טפי עדיף שלא יאכל פת משחשיכה ולא יזכיר יעו"י בברהמ"ז כי הרי לא סיפר עדיין ספירה והוי כמזכיר שם היום הבא ודו"ק. אבל בשארי ר"ח יעשה כנ"ל שיאכל ויזכיר ולא כהגאון שם שמפקפק גם בזה רק בספירה דפח"ח:

סימן כ

נשאלתי לברר הדין איך יתנהג הש"ץ בשעה שמוליך הס"ת מהעמוד שמתפלל עד מקום הבימה שקוראין שם. איך יתנהג בנשאו את הס"ת אם בהכתב כלפי העם או שהכתב יהיה כלפי עצמו. והנה ראשית צריכים לברר אם יש בס"ת שם ישר והפוך דהא בהא תליא אם יש ישר והפוך איזה צד שבה הוי ישר אצלה וגם מ"ט בזה:

והנה בש"ס (עירובין דף צ"ז ע"ב) במשנה היה קורא בספר ונתגלגל מידו עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו ומשהגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב. ופירש"י הופכו על הכתב האותיות נגד הכותל שלא יהא מוטל כל כך בבזיון עכ"ל לשון כל כך דנקט רש"י הוא לכאורה מיותר. דהו"ל למימר בקיצור שלא יהא מוטל בבזיון. אולם הדברים נכונים. ראשית מדיוק המשנה דתני "הופכו. דמבואר דבכתב כלפי העם הוי ישר. ואם הכתב כלפי הכותל הוי הפוך. א"כ הרי זה בעצמו הוי נמי בזיון. דהא מהפך הספר. אלא ודאי בכה"ג הוי בזיון יותר. דהנה בש"ם (שם דף צ"ח) מקשינן והתניא כותבי ספרים תפילין ומזוזות לא התירו להם להפך היריעה על פניה אלא פורס עליה בגד. אלמא דכל שעושה בה שום היפוך אסור משום בזיון הספרים. אלא לעולם צריך להיות הכתב לצד אויר החלל בכל מקום שהספר מונח וכאן אתה בא להופכו על הכתב להכותל ולא להאויר. ואיך שרי. ומשנינן התם אפשר. פי' דאפשר בפריסת בגד. הכא אי אפשר. פירש"י דאין לו בגד לפרוס. ואי לא אפיך איכא בזיון כתבי הקודש טפי. עכ"ל הש"ס. והלא מפורש יצא לנו מפשט הגמרא דב' אופנים יש בספר. בכתב כלפי החלל הוי דרך ישר. וכתב כלפי עצמה הוי היפוך. והיינו באופן שיפרוס בגד עכ"פ דאל"כ גרע כלפי העם מכלפי הכותל. וזהו שפירש"י במשנה "כל "כך בבזיון וד"ל. ומזה מבואר סברא נכונה. למנהג שנהגו לכסותה במטפחת בין גברא לגברא. הוא מטעם הנ"ל. כיון שמונחת הס"ת על הבימה. והכתב כלפי העם. לכן צריך לפרוס עליה בגד. שלא בעת קריאה כמבואר. ומש"ה יש נמי לפרש פי' נכון ונפלא בהא דקיי"ל בש"ס (מגילה דף ל"ב ע"א) ובשו"ע או"ח סימן קמ"ז במחבר וברמ"א ובט"ז ס"ק ג' שם. ובמ"ז שם. הגוללו גוללו מבחוץ. וכשהוא מהדקו מהדקו מבפנים. ולדעתי יתפרשו הדברים בטוב. דחוץ ופנים הוי כנ"ל. דכשהכתב כלפי העם הוי פנים. וכשהכתב כלפי המגביה הוי חוץ. וזהו הגוללו גוללו מבחוץ. דכיון שהס"ת עדיין בלא בגד. משום דהא מוכרח הוא לגוללה. הוא גוללה מבחוץ. פי' שיהא הכתב כלפי המגביה. ואחורי היריעה כנגד הגולל. וכשהוא מהדקו מהדקו מבפנים פי' דבימיהם היו מהדקין המפה על הבגד כידוע. וא"כ אז כשבא להדק הרי הוא כבר מכוסה בבגד, לכן יהדק מבפנים. שיהיה הכתב כנגד העם. וכן לעולם. כל אימת שהס"ת מכוסה צריכה להיות בכתב כלפי העם וכנגד האויר והחלל כמפורש בש"ס הנ"ל. ועיין ברי"ף בעירובין שם. וברי' יהונתן שם ובש"ג מה שהביאו בשם ריא"ז. ועיין נמי בשו"ע (או"ח סימן שנ"ב סעיף א') ועיין בתפארת ישראל על משנה זו. וכן נפסק הדין בר"ם בהלכות תפלין פ"א הי"ז ובשו"ע (יו"ד סימן רע"ז) בלי שום חולק כלל. וכן היא הלכה רווחת בדברי האחרונים בענין כתיבת ס"ת ותו"מ. ועיין בספר מאיר

עיני סופרים ועיין נמי בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ב סעיף ה') דכתב המחבר שאסור לזרוק כתבי הקודש. והנה הרמ"א שם באותו הסעיף כתב סמוך לזה וז"ל ואסור להפוך אותו על פניו וכשמצאו כך צריך להפכו. עכ"ל. והנה צריך להבין מה ענין סמיכת דברי הרמ"א לדברי המחבר. הלא המה שני ענינים. וכי המחבר מזכיר שום רמז מהיפוך הספר. ואין לומר משום דשניהם טעמם משום בזיון. הא בכל הסימן שם מדברים מזה וד"ל. אבל השתא ניחא. דמקור ההלכה דאין זורקין. נמי מזאת המשנה הנ"ל היא נובעת. כדאיתא שם בגמרא (דף צ"ח) ורבינו יהונתן ברי"ף שם הוכיח כשם שאסור לזרוק. כך אסור להפוך לכותל. מש"ה שפיר סמך הרמ"א דינו לדינו של המחבר. לומר לך שמא אין אתה יודע מה נקרא היפוך. הלא מדברי המחבר אשר נלקח מן המשנה תלמוד לך מהו היפוך. כדאיתא שם במשנה. כתב כלפי הכותל. עיי"ש היטב. וזה ברור:

ומכל הלין נתברר לנו הדין דלעולם תהא פני הס"ת כלפי העם וזהו אצלה צד הישר. וכל שמהפכה כלפי עצמה. הוא מבזה אותה ח"ו. ולא עוד אלא אפילו כשמצאה מונחת כן בארון. צריך להעמידה על צד הישר. כיון שהיא במטפחת שלה. חייב כל אדם להעמידה בכתב כלפי הדלת של הארון כנגד העם. וזה כוונת הרמ"א בשם מהרי"ל הנ"ל וזה פשוט לפענ"ד. ואל תתמה מה שכתבתי לעיל דיש לומר טעם שמכסין בין גברא לגברא ולכאורה הוא דבר אמיתי. ולמה כתבתי בלשון די"ל. טעמי ונימוקי בזה הוא. משום דבזה ההלכה שבש"ס הנ"ל ושבמסכת סופרים ובשו"ע (יו"ד סימן רע"ז) דאסור להפוך היריעה אלא פורס עליה בגד הובא בר"ם (פרק א' מהלכות תפלין הי"ז) בשינוי והג"ה קצת וז"ל פורס עליה בגד או כופלה. וכן העתיקו הד"ח והקסת הסופר ולפ"ז הרי כל מקום שהס"ת כפולה עמוד לעמוד כנהוג. בין גברא לגברא. אזי להר"מ ז"ל אין צריך שום בגד לפרוס על הס"ת. רק להתוס' והרא"ש והרי"ף ור"י וטושו"ע וכדומה רוב הפוסקים לדידהו צריך דוקא פריסת בגד. ולפי דמבעי לי הלכתא כמאן לכן כתבתי בלשון וי"ל. ועוד יש לי טעם ע"ז דצריך להוליך הס"ת עם הכתב כלפי העם כי המחבר באו"ח סידר בסימן קל"ד דיני הגבהה. ובסימן קל"ה דיני הקריאה. והוא פלא. אלא הדבר נכון ע"פ דאיתא במס' סופרים (פרק י"ד הלכה י"ד) וז"ל ומיד גולל הס"ת ומגביהה ומראה פני כתיבתו לעם עיי"ש. וכתב שם בביאור נחלת יעקב בהלכה י"ד וז"ל וזה לפי מנהג שנהגו בימיהם להגביה ולגלול קודם קריאה. דמה"ט סידר המחבר דיני הגבהה קודם קריאה. לפי שכן היה מנהגם ולפ"ז יש לנו סמוכין לשאלתינו דנהי דאנן בתר מנהגו של הרמ"א גררינן. אפ"ה כדי לצאת המנהג ש הב"י יש להש"ץ לילך עם הס"ת מהעמוד להבימה

שתהיה הכתיבה כלפי העם לקיים דברי המסכת סופרים ומנהג הב"י להראות הכתב להעם קודם הקריאה. זהו הנלפע"ד:

סימן כא

נשאלתי הלכה למעשה באם יש ששה בני אדם שלא התפללו עדיין. וארבעה אנשים שהתפללו אם יעשו מנין כנהוג לחזור השמ"ע בקול רם. או לא. ואמרתי לכאורה מדברי המג"א (סימן ס"ט ס"ק ד') מבואר דבששה יכולין לחזור השמ"ע. דהא כתב דאם אין שם ששה שלא התפללו יתחילו בקול רם רק עד האל הקדוש ולא בלחש, משמע דביש ששה המה כעשרה. כיון דהוי רוב. אמנם (בסימן תקס"ו) בשערי תשובה שם ס"ק ג' הניח שם בצ"ע בששה דיש לומר, דרובא דמינכר בעינן כמו בסימן קצ"ז גבי זימון בעשרה א"כ כיון דהוי ספיקא וספק ברכות להקל לא יעשו מנין:

סימן כב

ע"ד השאלה אם נמשכה סעודת ברית מילה בימי החורף עד קרוב לשעת מנחה. וכל העם שנקראו על הסעודה מחמת חבה וריעות. עם הסנדק והמוהל והבעל ברית ואבי הבן ביחד כולם עדיין שם ובירכו ברהמ"ז. ותיכף עמדו להתפלל תפלת מנחה. אבל חבילת שמחת קיבוצם עדיין לא נתפרדה כלל. אם יאמרו תחנה. או לא. הנה לפענ"ד אין ספק בדבר שלא יאמרו נפ"א. דהנה מקור הדין הוא ברמ"א (סימן קל"א סעי' ד') בשם ההגמי"י. וכבר השיג עליו הרש"ל. הובא שם במג"א ס"ק י"ב. והורה דאפילו במנחה אין נפ"א כשמתפללין אצל התינוק. וכן הוא דעת הב"ח. וכן נוהגין בבריסק דליטא. עיי"ש. ובפרט הט"ז בס"ק י"א פה קדוש אמר בלי פקפוק דלא כהרמ"א. ומסיק דמלבד שמו"ח ז"ל כתב כן בב"ח. וכן הרש"ל. וכן המנהג בבריסק דליטא. מסיק הוא בעצמו דעתו דנראה להקל. מחמת שנפ"א הוי רשות. פי' ושומעין לעולם בכגון זה להקל. ומסיק דכן נוהגין גם בקראקא. ואך הא"ר כתב דאם ברכו ברהמ"ז. אפשר לומר דיש לסמוך על הרמ"א בזה. אבל רק אפשר. אבל מי שמיקל ודאי בידו להקל כהט"ז. וגם על האפשר הזה כתב הפמ"ג במ"ז ס"ק י"א דאינו יודע מנ"ל להא"ר לחלק בכך. וכ"כ בא"א שם. וא"כ הרי להפמ"ג ג"כ ברור שלא יאמרו תחנה גם אחר ברהמ"ז. ועוד נראה לי לומר דהא כל עיקר הטעם דאין נפ"א בשחרית במילה. מחמת שאין מעוררין דין בשעת שמחה. וא"כ י"ל דהסברא של הא"ר הוא. דכיון שכבר ברכו ברהמ"ז א"כ כבר כלה ונשלם שמחתם. מש"ה יכולים לומר נפ"א. ולפ"ז הרי כל זה לא שייך רק אם כבר נתפרדו והלכו להם בני השמחה. ורק נתקבצו מחדש להתפלל מנחה. הרי אז אינו ניכר שום סימן שמחה. אבל באם עדיין לא נתפרדו כלל. ועודם בשמחה במסבת המשתה. רק שברכו ברהמ"ז. כדי

שיתפללו מנחה. ולא יהיה הפסק של התפלה באמצע הסעודה. אבל כולם עדיין עוסקים במשתה ושמחה. אין ספק כלל בדבר. שאין שום חילוק בין קודם ברהמ"ז לאחר ברהמ"ז גם להא"ר וזה ברור. ועוד נ"ל דהנה המג"א מסיק שם דתלוי במנהג מקומות והיכא דנהוג נהוג. א"כ ניחזי אנן דמדינותינו הלא המה מהמקילים מאוד. דהא אנו נוהגים שא"א נפ"א בכל העיר. גם בביהמ"ד אחר שאין הבע"ב והמוהל שם כלל. א"כ חזינן דאנחנו מהמקומות המקילין פשיטא דראוי לנו להקל גם בזה וד"ל ולענין התחנה ונפ"א במנחה של ערב פסח שני. הנה המקור הוא בפר"ח. והפמ"ג באו"ח סימן קל"א השיג עליו ופוסק לומר תחנון בי"ד. ונהי דאנן קה שלא לומר עכ"פ כדאי הוא הרב בסידור שלו שפוסק להדיא לומר תחנון במנחה ורק ביום י"ד אייר לא יאמרו. אבל אחרי כן נתיישבתי כפי שיש שורש בש"ס חולין קכ"ט ע"ב דהוי פסחא זעירא ע"ש וכן בילקוט שמעוני סוף פ' פינחס דהקב"ה רצה ליתן בכל חודש יו"ט לישראל בניסן נתן להם פסח באייר נתן להם פסח קטן. בסיון נתן להם וכו' א"כ מדמה זה הפסח שני לכל יו"ט. ולכן לא יאמרו תחנון גם במנחה של יום י"ג אייר. וכן אין להתענות בו בה"ב וד"ל. וכן מצאתי בס' זכר דוד מחכם ספרדי. שלא להתענות בה"ב בפסח שני:

סימן כג

עוד נשאלתי איך ינהוג איטר יד בנפ"א בתפלת המנחה. הנה לדעתי הדבר ברור שיפול על שמאל דידיה. דהנה תראה שרוב הפוסקים לא חילקו בין תפלת שחרית למנחה כלל. רק לעולם נופלין על השמאל. וא"כ גם איטר יד על שמאל דידיה. והגר"א ז"ל פסק כן דבשחרית נמי נופלים על השמאל. וסברתו דאין ענין נפילת אפים לתפילין. דתפילין הם בקיבורת. ונפ"א הוא על הזרוע ששם הרצועות. ונהי דאנן נהגינן כהרמ"א בסימן קל"א. דנופלים על יד ימין בשחרית דיש תפילין. אבל במנחה נופלים על השמאל. וא"כ באיטר על שמאל דידיה. ועוד דהא אנן נהגינן ברוב ע"פ דעת הזוה"ק שכתב להכניע סיטרא דשמאלא. וא"כ לעולם צריך כל אדם לזכור. שבזה מכניע כח הגבורות. שמרמזין בשמאל האדם. כי הדמות של האדם התחתון מרומז למדות העליונות:

סימן כד

נשאלתי לברר הלכה שהיה בקטן שנולד באדר. ואין ידוע לאביו אם האדר שנולד בו היה אדר ראשון או אדר שני. והנה לפי חשבון הידוע לנו דשנות ג' ו' ח' א' ד' ז' ט' הוא ז' המעוברות שבכל מחזור קטן. והנה לפ"ז כיון שידוע לנו דשנה זו תרל"ה. הוא שנת י"א למחזור רצ"ז. א"כ כיון שבשנה זו נעשה בן י"ג. ע"כ נולד בשנת תרכ"ב העברה וא"כ הרי השנת תרכ"ב היתה שנת הי"ז למחזור קטן של רצ"ו. וא"כ היתה מעוברת בודאי ורק

ספק לנו אימתי נולד אם בחודש אדר הראשון. או באדר שני. והנה פרטי הספיקות בנער הזה הם באלו הדברים. אם יכול לעלות לתורה באדר הראשון [דהא ידוע בסימן רפ"ב במג"א ס"ק ו' דאנן פסקינן דאינו נקרא לחשבון ג' גברי לעולם רק עד שיהיה עכ"פ בן י"ג שנה שלימות. ועיין בספר מקראי קודש שער י"א סעיף א' ס"ק ב' עיי"ש] וגם אימתי יתחיל להניח תפילין. וגם אם יברך אבי הנער ברוך שפטרני באדר הראשון או להמתין עד אדר השני:

והנה בעזה"י בררתי זה על נכון לפענ"ד. דלענין הנחת תפילין כיון דקיי"ל במג"א (סימן ל"ז ס"ק ד') דעכשיו מתחילין להניח ב' או ג' חדשים קודם שנעשה י"ג שנים שלימות. וכן בשו"ע הרב סימן ל"ז ובדברי האחרונים. א"כ אין נ"מ מזה דיכול ודאי להתחיל להניח באדר הראשון ממנ"פ וזה פשוט. [ובזה יש ליתן סברא להמנהג שנוהגין שיתום מניח תפילין שנה שלימה קודם זמנו משום דהא רק האב נאמן על בנו לומר כמה שנים לו וא"כ כל שנעשה יתום ר"ל א"כ אין אנו מאמינים לו וחיישינן שמא כבר נתמלא לו י"ג לכן מקדים להניח וד"ל. והנה בקיבץ א' ראיתי הנקרא אהל מועד דיש להביא מש"ס גיטין נ"ב ע"א דאפוטרופוס לוקח ליתום תפילין. אע"ג דהוא ע"כ קטן. דלגדול בן י"ג שנה הא לא ממנין אפוטרופוס. ש"מ דמנהג קדמון הי' שיתום יניח תפילין קודם י"ג שנים. אבל יש לדחות ראי' זאת די"ל דרשאי לקנות לו תפילין על להבא שיהיו מוכנים לו. והרי שופר נמי קונה לו ואטו שייך דרק בר"ה קונה לו א"ו דקונה לו גם קודם ר"ה. שכשיהי' ר"ה יהי' לו שופר. ה"נ י"ל כי קונה לו תפילין. שכשיגדל יהי' לו תפילין מזומנים. אך רמז נכון הוא. ואשר העירותי נ"ל יותר דאין שום אדם יודע ברור כמו האב שהוא רק הוא זוכר ונאמן מתי נולד. ולכן כשאין לו אב יש ספק תורה אולי כבר הוא בן י"ג שנים. לכן מקדימין ולא מאחרין וד"ל]. אמנם לענין פרטים האחרים יש לעיין קצת. דהנה לפי שיטת המג"א (סימן נ"ה ס"ק יו"ד) עיי"ש היטב. הרי לדידיה לעולם אינו נעשה גדול ובר מצוה עד אדר השני. אפילו אם היה ברור לנו שנולד בשנת תרכ"ב באדר א' ג"כ צריך להמתין עד אדר ב'. וא"כ להמג"א אין כאן ספק כלל דממנ"פ צריך להמתין עד אדר השני. אלא אפילו להפוסקים החולקים בזה על המג"א. עיין בא"ר סימן נ"ה. ובשו"ת שבות יעקב ח"א סימן ט' ועיין ט"ז (יו"ד סימן ש"ו) ועיין בכל הפוסקים שהביא השבות יעקב שם ועיין בחיי אדם כלל ס"ו סימן א' ג"כ דלא כהמג"א. ובודאי הדין עמהם. מ"מ בנ"ד כל הפוסקים יודו דלא יהיה גדול עד שיהיה אדר השני. דהנה זה ידוע בכל התורה כולה כלל גדול אשר אין האדם גדול עד שיהיה לו שנים דגדלות וגם סימן דגדלות היינו שיהיה בן י"ג שנה שלימות. וגם שיביא שתי שערות. אבל בלא שתי אלה. אפילו אם

יהיה לו שנים דגדול דהיינו שיהיה בן י"ג שנה. אם רק ידוע בבירור שלא הביא עדיין שערות. הרי קטן הוא לכל דבר. ועיין בש"ס (נדה דף מ"ה ע"ב ודף מ"ו ע"א) אי דלא אייתי שתי שערות קטן הוא עיי"ש. ועיין היטב בר"מ (פרק ב' מהלכות אישות) שהאריך בזה. ורק לענין נדרים יש שיטת הר"ם (בפרק י"א מהלכות נדרים) דאם הגיע לשנים אע"פ שלא הביא שתי שערות נדרו נדר. וכבר האריכו בזה המפרשים. וכתובין הם אצלי בספרי זה לקמן בתשובה שהשבתי לאברך אחד מקאמינקע. עכ"פ הר"מ לא אמר דינו רק לנדרים משום דכל מר כדאית ליה. אבל בענין אחר לא אמר מעולם כלל. אלא כל העולם מודים דצריך שיביא נמי ב' שערות. ורק אם אינו ידוע בבירור הרי חז"ל מסרו לנו כללא. דבדאורייתא חיישינן שמא נשרו. ובדרבנן לא חיישינן שמא נשרו. והיינו אפילו כשבדקו ולא מצאו. והיכא דלא בדקו אם לענין דרבנן אמרינן חזקה דרבא גם לקולא. דכל שהגיע לכלל שנים חזקה הביא סימנים. ואם לענין דאורייתא אז לא אמרינן חזקה דרבא רק לחומרא כידוע כל זה. ועיין בשו"ע (אהע"ז סימן קס"ז סעיף ג') קטן אינו חולץ עד שיבדקנו אחר הי"ג שנה שלימות. ועיין בביאור הגר"א שם כמ"ש (בנדה דף מ"ו) לחליצה לא סמכינן על חזקה דרבא עיי"ש. דכללא הוא דבדאורייתא אזלינן רק לחומרא ובדרבנן אמרינן חזקה דרבא אף לקולא עיי"ש. וכל זה רק כשידוע שבא לכלל שנים. אבל היכא שאין ידוע אם בא לכלל שנים. צריכין אנו להודיע ג"כ הדין של התשובות הרשב"א (סימן אלף רי"ו) המובא בב"י אהע"ז סימן קנ"ה) והביאו ג"כ המהרי"ט (ח"א סימן מ"א) והרמ"א (באהע"ז סימן קנ"ה סעיף י"ד) ועיין במל"מ (פרק ב' מהלכות אישות הלכה י"ט) ועיין בשו"ע הרב הגאון מהרש"ז מלאדי ז"ל סימן כ"ד דאם יש ספק אם הגיעה הקטנה לכלל שנותיה. דדן הרשב"א בזה דיש לכאורה ס"ס ספק אם הגיעה לכלל שנים ואת"ל הגיעה שמא לא הביאה ב' שערות. והגם דהרשב"א ז"ל נשאר בצ"ע בזה מטעמו של הב"ש משום דהוה ס"ס משם אחד. מ"מ כל זה לא אמרו הפוסקים רק לענין אם יש ספק תורה. אבל לענין דרבנן כ"ע יודו דהוי ס"ס אלימתא. פי' היכא שיש איסור תורה אם נימא היפוך הס"ס אז מחמירין היפוך הס"ס. אבל היכא דאין רק איסור דרבנן אם נימא היפוך הס"ס אז ודאי לא חיישינן כלל ואזלינן בתר הס"ס הזה:

ואין לומר אדרבה איפכא מסתברא דהרי בדרבנן אזלינן לקולא. הא ליתא דכאן הרי אדרבה יהיה הקולא כשנאמר דעדיין קטן הוא. ולא תחול עליו ענין חומרת חז"ל וכמ"ש בשו"ע (או"ח סימן תרט"ז) דבשאר תעניות אפילו הוא בבירור בן י"ג שלימות. א"צ להשלים. דשמא לא הביא שערות כלל עדיין ולא מועיל חזקה דרבא. דלענין דרבנן הוה ספק דרבנן לקולא. דעדיין קטן הוא. אך לענין שנימא דיצא חיוב חז"ל דאז יהיה הקולא

לענין שהוא כבר גדול. א"כ ע"ז אמרתי דליתא במי שלא נודע לו עדיין שמלאו ימיו. דהא יש ס"ס. ובדרבנן מועיל הס"ס. ומכ"ש לדברי הנוב"י במהדו"ק חלק אהע"ז סימן ס"א ד"ה אמנם נראה לפענ"ד דס"ס זה הוה להחמיר דבדרבנן נמי לא מועיל ואזלינן לחומרא ע"ש. ומכ"ש לשיטת השב שמעתתא בשמעתא ה' פרק ט"ו דאזיל בשיטה דאוקמינן אחזקת קטנות של הקטן עיי"ש ברור הוא דכל זמן שלא נתברר לנו שנמלאו לו י"ג שנה. אוקמינן אותו על חזקת קטנות. ואמרינן דודאי לא נשלמו לו הי"ג שנה עדיין. ורק הפוסקים כולם מדברים. היינו הנוב"י שהוכיח דחזקה דרבא אלימתא היא. אפילו להוציא ממון לדברי התוס' עיי"ש היטב. היינו רק היכא שנתברר שבן י"ג שנה שלימות הוא. אבל אם הספק שמא עדיין לא נשלמו לו שנות י"ג אוקמינן אחזקת קטנות גם להנוב"י ודו"ק. מכ"ש היכא שלא נבדק דיש ס"ס. ומכ"ש דבנ"ד יש כאן ספק עוד שמא ההלכה כהמג"א. דאפילו אם נולד באדר א'. נמי לא נעשה גדול עד אדר הב'. מכל הלין ענינים ברור הדין כשמש. דאסור לו לקרות בתורה. וגם אין עליו חיוב כלל לעלות לתורה עדיין. ופשיטא שהאב לא יברך ברוך שפטרני. דודאי לא פטור עדיין מעונשו של זה לכל הפוסקים. דלחומרא יהיה ודו"ק. ורק ימתין עד אדר השני. ואז יברך. וגם באדר השני ג"כ י"ל דיבדקנו ותליא מילתא באשלי רברבי. אך אין עת האסף פה. כי דבר ארוך ועמוק הוא. אבל באדר ראשון פשוט שלא יברך. ובמה שכתבתי לעיל דבמילתא דרבנן הס"ס הנ"ל אלימתא היא אליבא דכ"ע גם להרשב"א בלי ספק. הנה יש לפסוק הלכה ברורה. דאם יתקע קטן כזה אפילו בתקיעת שופר דמעומד. דהוה מדרבנן כאשר החליט הגאון מלבוב בחלק ג' ממהדו"ק בשואל ומשיב סימן קע"ז. מ"מ היינו בקטן שהגיע לכלל שנים. רק שלא הביא ב' שערות. אבל בכה"ג שאין ידוע ולא נבדק הוה ס"ס. וצריכין לחזור לתקוע נמי ודו"ק:

סימן כה

נשאלתי במי שיושב בכפר. וזיכה אותו השי"ת שכתב ס"ת לעצמו. והנה בכפר הזה יש עוד אנשים. ששם כמעט יש מנין קבוע בכל השנה. וגם יש עוד שני ס"ת לבד הס"ת הזאת של היחיד. והג' ס"ת מונחים יחד בשאפע שנתקנה לכך. והנה היחיד הזה שהס"ת שלו יש לו עסק בכפר אחר. ועשה שם נישואין לבנו. ורוצה ליקח הס"ת שלו מכפר שיושב שם להכפר הזה. ובכפר הזה יש ג"כ ס"ת אחרת. אך רוצה להתהדר בשבת של הנישואין בהס"ת שלו אם רשאין לטלטלה או לא:

הנה לכאורה הדבר פשוט להיתר. דהא מבואר ברמ"א (או"ח סימן קל"ה סעיף י"ד) דהא דאסר המחבר להביא ס"ת לאנשים החבושים. דוקא באין קובעין להס"ת מקום לפני

יום או יומים עיי"ש. אבל באם מתקנין מקום לפניה קודם יום או יומים שרי גם להביא לחבושים. ועיי"ש בט"ז ס"ק י"ב ובמג"א ס"ק כ"ב. ובא"א שם ס"ק כ"ב בפמ"ג. וא"כ חזינן דרק להביא הס"ת למקום הניכר שעל דרך עראי אסור. אבל כל שאין ניכר ממקום הנחתה שהובאה לעראי. וי"ל דהובאה לקבועות שרי וד"ל. וא"כ בנ"ד הא כיון שמכבר יש שם ס"ת אחרת. ומונחת במקום מתוקן וקבוע. ודאי דלכאורה שרי להביאה לשם. דהא מביאה להניחה במקום מתוקן. אמנם לפי העיון היטב. אדרבה אין שום היתר בכאן. דהא עד כאן לא חיפשו שם הפוסקים התירים לטלטל ס"ת ממקום למקום רק כשאין שם ס"ת במקום הנדרש. וכשלא יביאו הס"ת לשם יתבטלו האנשים משמיעת הקריאה לגמרי אז יש היתר באופנים המבוארים או למקום קבוע ומתוקן. או לחולה או לאדם חשוב. אבל בנ"ד שיש בכפר ההוא שעושה שם נישואיו ג"כ ס"ת. א"כ אפילו לא יביאו ס"ת שלו ג"כ לא תתבטל הקריאה. הרי לא יעלה על הדעת כלל וכלל להתיר טלטול הס"ת. דהוה לכאורה כמו שלא לצורך כלל. והדבר ידוע דכלל גדול הוא דשלא לצורך אסור לטלטול ס"ת. וזה ברור ופשוט. אבל לפי האמיתית ההלכה נלפע"ד דבר ברור בכאן להתיר אפילו למקום שאין מתוקן וקבוע. ונקדים מתחלה מקור זה הדין. דהנה המחבר ז"ל כאן (בסימן קל"ה סעיף י"ד) הביא בני אדם החבושים בבית האסורים. אין מביאין אצלם ס"ת אפילו בר"ה ויוהכ"פ וכפל דבריו (בסימן תקפ"ד סעיף ד') ג"כ בזה הלשון. וציין שם הרמ"א לסימן קל"ה. והנה סתמו טעמייהו בזה. ובאמת נבין עיקר הטעם שאסור. לכן צריכין אנו להקדים. דמקור זה הדין נובע מהמרדכי סוף פ"ק דר"ה. ומקורו של המרדכי הוא מהירושלמי פ"ז דיומא ה"א וז"ל הירושלמי בכל אתר את אמר הולכין אחר התורה. והכא את מימר מוליכין הס"ת אצלו אלא על ידי שהם בני אדם גדולים התורה נתעלה בהם עכ"ל הירושלמי. הנה מבואר דטעם הדבר דהוי כמו רב ותלמיד. הרב במקום זה והתלמיד במקום אחר. דודאי לא נימא שילך הרב אצל התלמיד ללמדו. רק התלמיד הולך אצל רבו וכידוע שאמרו ז"ל הוי גולה למקום תורה. ואל תאמר שהיא תבוא אחריך. וכמו כן ס"ת הוי כמו הרב והאנשים הקוראים הוי רק תלמידים. דודאי הולכין הם אחר התורה. רק היכא שהבני אדם הם גדולים אז י"ל דהוי כסברת הש"ס דתענית ד' ז' ע"א בתלמיד הגון כתיב לקראת צמא התיו מים. ודו"ק. וגם י"ל דכיון דהם גדולים במעשה ולימוד. אז המה נקראים הרב נגדה. דמחמת יקרת ערכם המה כמו הארון הקודש. שמוליכין התורה להארון ולא הארון להס"ת ודו"ק. וזה ענין הזהרו בזקן ששכח תלמודו שאפילו שברי לוחות מונחים בארון הקודש. ועיין בסוף מועד קטן:

והשתא דאתינן להכי. הנה נבאר שכל זה לא נאמר בפשיטות וכללא דבכל אתר הולכין אחר תורה רק בס"ת של צבור או של אחר העומדת בביהכ"נ וכדומה ורוצה אדם אחר ללמוד בה או לקרות בה צריך הוא לילך אחריה ולא להוליכה אצלו. אבל באם הס"ת הוא שלו ממש. היינו שהוא שכר לו סופר וטרח בגוילין וכדומה. א"כ הוא הבעל שלה ועדיף כמוה. וכבר אמרו בש"ס (מנחות דף ל') הכותב ס"ת לעצמו כאילו קיבלה מהר סיני והובא (ביו"ד סימן ע"ר) וא"כ הא הוא עיקר דהא הביאה לשם תורה דאילו לא קיבלה מהר סיני אין שם תורה גבה וד"ל. ובחפץ שלו ממש ורשות בידו לטלטלה לאיזה מקום שירצה. אך לא להורידה ח"ו מקדושתה לגמרי. אבל באם עדיין עומדת בקדושתה רשאי לעשות בה טלטול ומש"ה שרי ודאי בנ"ד לטלטלה לכפר הנ"ל. כיון שס"ת שלו היא. וראיה עצומה וברורה לדברי אלה מברייתא מפורשת. בש"ס (ב"מ דף כ"ט ע"ב) השואל ס"ת מחבירו פותחה וקורא בה. ואי שאלה מחבירו. והלא אין רשאי לטלטלה. ואיך השאיל לו בעל הס"ת. ודוחק לומר דשם איירי דתיקן לה מקום או שהוא חולה או אדם חשוב דהא סתמא נאמר. וד"ל. אלא ודאי דבעל הס"ת בעצמו שהס"ת שלו ממש בודאי רשאי לטלטלה ולהשאילה למי שירצה ולאיזה מקום שירצה. ועיין ט"ז (או"ח סימן קנ"ג ס"ק ט"ו) דרק באם לא התנה ליטלה מביהכ"נ אבל מסתמא מתנין מתחלה שהיא שלו לקחתה גם מביהכ"נ באיזה זמן שירצה והלא איך יטלטלה משם למקום אחר אלא ודאי דכיון ששלו היא רשאי לטלטלה ולכן מתנה מתחלה שאינו מקדישה כדי שלא יהא רשות הקדש עליה רק רשות הס"ת ודו"ק:

סימן כו

מעשה היה בצבור אחד בביהכ"נ אחד שנתהוה מחלוקת ביניהם. ונחלקו לשני צדדים. ובא הצד האחד ועמדו להתפלל בצבור בש"ק בוקר השכם קצת מזמן התדיר, וסיימו תפלת שחרית. ובא הצד השני בזמן התדיר. והיה כראותם כי כבר סיימו תפלת שחרית. וגם לקחו הס"ת מהארון עמדו הם להתפלל מהודו בצבור עוד הפעם. והנושא את הס"ת היה הקורא תמיד. ובא והניח הס"ת על הבימה. ופתחה וגללה למקום הקריאה. ובעבור כי ראה כי אי אפשר להשמיע קול הקריאה לעם. כי יגביהו קול רננה בפסד"ז. ותרי קלי לא מישתמעי. המתין עליהם עד שסיימו. ועתה שואלים אי היה בדבר ח"ו חילול כבוד שמים בזה ע"פ דת. ואמרתי דלפי דאי' בסוטה (דף ל"ט ע"א) דצריכין כל העם לשתוק ולכוון לקול הקורא. הרי בין למ"ד דיליף מפסוק ובפתחו. ובין למ"ד דיליף מפסוק ואזני. הרי עכ"פ פתיחה בעינן. וטרם שפותחין אותה אין שום חשש ח"ו. וא"כ בהתירא התחילו להתפלל. בשעה שהקורא נשאה עדיין. ועיין ב"י סימן קל"ה ובשו"ע

במ"א סימן קל"ה בשם הרשב"א אין צריך להמתין על הכהן דקאי בק"ש. שדייק ג"כ שם דבעינן שיפתחו הס"ת מקודם. דאז איכא בזיון להס"ת אבל אם לא היתה הס"ת פתוחה אין לה שום בזיון ח"ו. ועיין נמי בשו"ע (או"ח סימן תפ"ח) לענין ביום שצריכין להוציא ב' ס"ת אם יוציא אותן בבת אחת והשניה תמתין עד שיסיימו קריאת הא'. והיינו נמי מהאי טעמא שאין בזיון קודם הפתיחה. ומה לי על הארון או על הבימה כנ"ל. ועיין לקמן בענין שיחה בעת הקריאה דגם ר' זירא אית לי' דרבא ודו"ק:

סימן כז

נשאלתי מי שהיה צריך להתפלל מוסף בשבת ר"ח. שהיה צריך להתפלל אתה יצרת כידוע. וטעה והתפלל מוסף של שבת תכנת שבת עד גמירא. ולא הזכיר של ר"ח כלום. ועקר רגליו אם צריך לחזור או לא. הנה לדעתי צריך לחזור ודאי. דהנה בא"ח (בסימן תכ"ה) בא"א ס"ק ו' מסיק דכיון שזכר של ר"ח באמצע שאמר ומוספי ר"ח יצא אע"פ שלא סיים בר"ח כלל. משא"כ כשלא אמר לא באמצע ולא בסוף. צ"ע בזה. עכ"ל הפמ"ג עיי"ש. ובסימן תפ"ז במג"א עצמו ס"ק ב' כתב וז"ל ומ"מ משמע כאן דאם לא נזכר וחתם בשל שבת לא יצא. והיינו דוקא כשלא הזכיר של יו"ט באמצע. אבל אם הזכיר של יו"ט באמצע יצא עכ"ל. הנה מפורש יוצא מדבריו דאם לא הזכיר לא באמצע ולא בהחתימה לא יצא. וא"כ אין צ"ע עוד בזה. והדין הוא ודאי דצריך לחזור לראש אם לא הזכיר כלל של ר"ח לא באמצע ולא בהחתימה. אך אם הזכיר באמצע ודאי דאין צריך לחזור. וכמ"כ אי איתרמי מילתא דאמר יעו"י ברצה נ"ל ג"כ דיצא. ועיין היטב בזה בשו"ע הרב סימן תפ"ז בדיוק היטב וד"ל:

סימן כח

עיין ש"ס סוף מגילה ובשו"ע או"ח (סימן תכ"ח) שבשבתות שמן י"ז בתמוז עד ת"ב שיש שלש שבתות מפטירין ג' דפורענותא וסימנן דש"ח. דברי ירמיהו. שמעו. חזון. ואח"כ מן ת"ב עד ר"ה שיש שבע שבתות. מפטירין שבעה דנחמתא. וסימנן נו"ע ארק"ש. נחמו. ותאמר ציון. עניה סוערה. אנכי מנחמכם. רני עקרה. קומו אורי. שוש אשיש. ובשנה שחל ערב פסח בשבת דאז ר"ח אב ביום השבת. דבמקום שמעו מפטירין השמים כסאי. כידוע שהיא הפטורת שבת ר"ח. ומיקרי תדירה נגד הפטרת דש"ח. וקיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. א"כ איך יתנהגו בהפטורת שמעו אם היא נדחית ממקומה לגמרי או שיש לה איזה מקום. וראיתי באיזה ספר שכתב שיפטירו בשבת הראשון שמפטירין דברי ירמיהו. יאמרו אז גם שמעו. ונפלאתי מאוד. הא אנן קיי"ל במשנה (מגילה דף ה') באלו אמרו מאחרין ולא מקדימין בתשעה באב וכו' ובש"ס שם אקדומי פורענותא

לא מקדמינן. א"כ לפ"ז אסור להקדים ח"ו הפטורה דפורעניות. וז"ב. וידעתי שטעות זה הספר הוא מפני שראה במג"א (סימן תכ"ח ס"ק ט') בשם הצ"צ דיש סברא כיון שהמוכות זה לזה. אבל טעה מאוד דהתם איירי שטעה בשבת הראשון ולא אמר דברי ירמיהו. יאמרנה אח"כ בשבת עם שמעו. דסמוכות זה לזה. א"כ רק התם דוקא דהוי מאחר אבל להקדים פורענותא אסור ולא יאמרו כלל בשנה זו הפטורת שמעו כנלפע"ד ברור:

סימן כט

בשנה שחל ע"פ בשבת דאז ראש חודש אב חל בשבת יש ב' דעות ומקום להסתפק אם להפטיר בשבת ראש חודש הפטרת שמעו שהיא מג' דפורענותא או להפטיר הפטרת השמים כסאי ע"ש ברמ"א ובדגמ"ר שהביא השע"ת. ואמרתי להוכיח רמז ע"ז מפסוק המפורש באותה ההפטרה עצמו להפטיר השמים כסאי דכתיב שם שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה. דלכאורה הוה כפל לשון שכבר אמר וגילו בה כל אוהביה על מה עוד לאמר שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה:

אבל ניחא דהנה שבע דנחמתא מפטירין מיד אחר ט"ב עד ראש השנה. ורובא דרובא חל ראש חודש אלול בשבת שלישי מנחמתא שאז הדין מפורש עפ"י הרמ"א סי' תכ"ה שדוחין הפטרת עניה סוערה ומפטירין הפטורת השמים כסאי משום דבהשמים כסאי יש תרתי נחמות ירושלים וגם ר"ח ואלו בבין המצרים יש מנהגים שלא להפטיר השמים כסאי רק שמעו. ולכן בא ברמז הפסוק וגילו בה בנחמה של ירושלים כל אוהביה היינו בזמן של נחמה. ומפורש שיפטירו בה. ולכן אומר אח"כ עוד זה שישו אתה משוש פי' גם כל המתאבלים עליה פי' גם בזמן האבילות ר"ל שמפטירין תמיד שמעו אפילו הכי בכי האי גונא שיש יכולת להפטיר השמים כסאי שיש בה נחמות ירושלים. ושישו אתה משוש גם כל המתאבלים עליה פי' אפילו בזמן בין המצרים ישישו בה וד"ל:

ועוד י"ל דניחא שפיר להפטיר בהשמים כסאי דהרי בה יש נמי שייכות לאבילות ירושלים על פי דברי הש"ס (ברכות דף נ"ט ע"א) דבשעה שהקב"ה זוכר שבניו שרוין בין העכו"ם שסופק את כפיו ובועט ברקיע. ורב אחא בר יעקב אומר דדוחק כביכול את רגליו תחת כסא הכבוד שנאמר השמים כסאי והארץ הדום רגלי הרי שיש זכרון בפסוק השמים כסאי לחורבן בית המקדש ושייך שפיר להימים דבין המצרים וד"ל:

סימן ל

ש"ץ שהתפלל בצבור. ושכח דהוא תענית צבור דקיי"ל באו"ח (סימן תקס"ו סעיף א') שאומר הש"ץ עננו בסיום ברכה העונה לעמו ישראל בעת צרה. בין גואל לרופא. אם

טעה והתחיל רפאנו ה'. ונזכר קודם שאמר בא"י רופא חולי וכו'. אם יחזור לומר עננו או לא. הנה מפורש הדין באו"ח (סימן קי"ט סעיף ד') במג"א ס"ק ו' ובט"ז ס"ק ד' דכל זמן שלא אמר ה' מהחתימה. אע"ג שכבר אמר רפאנו ה'. אפ"ה חוזר ואומר עננו בברכה. ומתחיל עוד הפעם רפאנו ה'. וכן פסק הפמ"ג במ"ז שם סוף ס"ק ז'. וכן פסק החיי אדם בכלל כ"ט סימן ה'. רק אם אמר ברוך אתה ה'. אע"ג שלא סיים עדיין רופא חולי אפ"ה שוב אינו חוזר. ורק אומרה כיחיד בשומע תפלה. וחותם בא"י שומע תפלה. ולא בשתים העונה לעמו ישראל בעת צרה. ושומע תפלה. כדאיתא במג"א. ורק כהא"ר. וכן הביא שם החיי אדם הנ"ל עיי"ש:

סימן לא

ש"ץ שטעה ולא אמר ברכת כהנים. רק התחיל שים שלום ונזכר קודם שאמר בא"י המברך את עמו ישראל בשלום. הנה במקור הדין הזה שהש"ץ צריך לומר ברכת כהנים קודם שים שלום המובא בטוש"ע (או"ח סימן קכ"ז) לא נמצא דבר מה מזה. עיי"ש בכל הראשונים והאחרונים שכולם לא זכרו מזה כלל. היאך יהיה הדין. אם טעה הש"ץ והתחיל שים שלום ולא אמר ברכת כהנים. אם חוזר או לא. וכמו כן (בסימן קכ"ח סעיף מ"ד) שהביא הרמ"א ז"ל עוד הפעם דין הזה דבזמנינו שאין נושאים את הכפים רק ביו"ט. אומר הש"ץ ב"כ קודם שים שלום ג"כ לא זכר שם היאך הדין אם שכח ולא אמר. א"כ צריך להבין הדין הזה. רק מסברא. ולזאת נלפע"ד כך. דודאי זה לא עדיף מכל הדברים הדומים שלא נזכרו בש"ם. ולא הוי תקנת אנשי כנסת הגדולה. דקיי"ל דאין חוזרין עליהן. ה"נ ודאי דבדיעבד הרי א"צ לחזור עליהן ולכן נ"ל דאם לא אמר עדיין החתימה של ברכת שים שלום. היינו שנזכר קודם שסיים בא"י יחזור הש"ץ ויאמר ברכת כהנים. ויאמר אח"כ עוד הפעם שים שלום אבל אם כבר אמר בא"י שוב לא יחזור כנלפע"ד אך צריך חיפוש עדיין באחרונים:

סימן לב

ש"ץ שטעה בתפלתו בקול רם. ואמר מוריד הטל בימות הגשמים. או משיב הרוח ומה"ג בימות החמה. הנה כל כה"ג ידוע הדין שהשו"ע או"ח (סימן קכ"ו) נתן כלל על זה דכל מקום שהיחיד חוזר הש"ץ נמי חוזר. בטעה בקול רם, רק היכא שכבר סיים התפלה בר"ח שיש טורח צבור. וגם יש לפניו תפלת מוסף. דהוי תרתי לטיבותא. אז אין הש"ץ חוזר ועיין גם בחיי אדם כלל כ"ט סימן ג' דבעינן דוקא שיש ב' הדברים. א' שהרי יתפלל מוסף. ויזכיר קדושת היום. ב' שהוא טורח הצבור. א"כ מוכח מזה דלנ"ד לענין מוריד הטל או מה"ר ומוה"ג. או לענין השאלה דטל ומטר. בימות הגשמים או ותן ברכה בקיץ.

בודאי שוה דינו לשאר יחיד. דהא אין בזה ב' דברים רק א' דהוי טורח ולא מהני. ודין יחיד מפורש בסימן קי"ד:

סימן לג

נשאלתי על קריאת התורה בב' וה' ושבת. איך יהיה אם לא היו עשרה בשעת התפלה. רק התפללו ביחידות כל אחד בביתו. ואח"כ נתקבצו עשרה. אם חייבין לקרות הפרשה בס"ת אם לא. אם נימא דהקריאה הוי מסדר התפלה, וכיון דתפלה אין כאן קריאה נמי אין כאן. או נימא דקריאה בצבור הוא ענין חדש. ואין ענינו לתפלה כלל. ומש"ה נהי דנפטרו מתפלה. אבל מקריאה לא נפטרו. וביותר מצוי כזה בכפרים. שע"פ רוב כל אחד מתפלל בבקר ביחידות. ובאמצע היום מזדמנין כולם. בקבוץ שלהם. אם יתחייבו בעת היותן בעשרה ביחד באמצע היום לקרות הפרשה. והנה חפשתי בשו"ע במקום הלכות קריאת התורה ולא מצאתי. והיה לי ויכוח בזה עם לומדים זה אומר בכה וזה בכה. ולא זכיתי לנצחן. עד שהאיר ה' עיני ומצאתי ראיה מפורשת מן הש"ס (מו"ק דף כ"ב) וז"ל נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטלין ונכנסין לבהכ"נ וקורין שבעה. ופירש"י שם דדוקא הקריאה דאלו תפלה הרי מתפלל כל אחד ביחידות מפני כבוד ההספד והוי אמינא דגם קריאה תדחה קמ"ל דקריאה חייבין לקרות עיי"ש ברש"י ור"ן. והובא זה הדין בר"מ ובטוש"ע (יו"ד סימן שד"מ) אלמא בהדיא דנהי דלהתפלה נתפרדה החבילה מ"מ הקריאה במקומה עומדת. ע"כ דקריאה לאו מענינא דתפלה היא. ורק מילתא באנפי נפשה היא. לכן הדין ברור הוא כשמש דחיוב על הצבור שנתקבצו לקרות בס"ת ביום הקריאה אפילו היכא שהתפללו כבר כל אחד ביחידות:

סימן לד

נשאלתי מאחד ששכח והניח תפילין דר"ת במקום תפילין דרש"י. ובירך הברכות כראוי. ואח"כ הודיעו לו שטעה. שהמה של ר"ת. וצריך להניח מחדש תפילין דרש"י. אם צריך לברך עוד הפעם על התפילין דרש"י. או לא. מי נימא כיון שנתכוין בברכתו על תפילין הכשרים. א"כ הי' דעתו א מתחלת הברכה. או נימא כיון דלא הי' ראוי להניח תפילין דר"ת מקודם. הוי הפסק בין הברכה להנחת תפילין דרש"י. וצריך לברך עליהם. והשבתי דצריך לברך מחדש. משום דהוי הפסק. ובודאי לא מועיל ברכותיו שבירך מקודם. על מה שצריך להניח אח"כ. וכן מבואר בספר זכור לאברהם להג' ר"א אלקלעי (ח' או"ח סימן ת' אות תפילין) שנשאל ג"כ על זה ופסק דצריך לברך מחדש. וכן מבואר בקונטרס קשר גודל להג' חי"ד אזולאי שבספרו עבודת הקודש דצריך לברך מחדש. וכן הביא הזל"א אלקלעי דבספר חיים שאל סי' א' אות ד' כ' דדעת ספר סם חיי ג"כ דיברך שנית

ומסיים שכן וז"ל וראיתי במכתב למהר"ח ב"ד אבולאפעיא ז"ל שהסכים לזה והדבר פשוט עכ"ל וכן בספר שלחן המערכה סי' כ"ו בהיכל התשובה ס"ק כ"ג דיברך וכן הסכים לי הרב הגאון ר' אלטער מקארסאן שכתב לי בשנת תרל"ד דמסכים להלכה דיברך על של רש"י היכא שלא נזכר לאלתר והפסיק בתפלה וכן נדפס אח"כ שו"ת אבן יקרה להרב מטשערנאוויץ ובח"ב סי' קי"ד כ' לברך מחדש על תפילין דרש"י וכן הלכתא:

סימן לה

נשאלתי מעיר בירטע איך שאירע להם מקרה לא טובה ר"ל. שבאו שודדי לילה בביהמ"ד שלהם. וגנבו כלי ביהמ"ד וגם לקחו ס"ת מארון הקודש. ופשטוה בקרב חוצות על אם הדרך. ובבוקר בעת שהלכו אנשי העיר לרעות את מקניהם. הלכו הצאן והבקר וידרכו וירמסו ברגליהם על היריעות. ומקרה כזה לא נקרה ולא נשמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים. והשי"ת יגדור פרצות עמו ישראל ברחמים, והשבתי ע"פ הא דאיתא בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' י') בפירושיו שם למשנה אבות פ"ד כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות. שהסביר שם דגוף הישראלי לאחר מיתתו. וס"ת בקדושתה. שוין המה זה לזה. כאשר הוכיח שם מכמה מקומות בש"ס. דהכבוד שנוהגין לעשות להס"ת כמו כן עושין לנפשות המתים וכידוע ולפ"ז הרי הא קיי"ל בש"ס (יבמות דף ס"ג ע"ב) בעון החיים מתים נחטטין. וא"כ כמו שהחיים נענשים בזה שהמתים יהיו נחטטים ויתחייבו להתאבל עליהן. כן נמי י"ל דבעון החיים הס"ת הקדושים נחטטין ח"ו. ובאין לידי בזיון ח"ו. וא"כ כמו שהמלקט עצמות אבותיו חייב לקרוע ולהתאבל. כן היו מחויבין כל אנשי העיר לקרוע ולהתאבל בעמדם יעמודו ותרפינה ידיהם לבקש סליחה ורחמים מאת השי"ת. ומה גם אחרי כי הזכיר השבו"י (ח"ב סי' ק"ג) במעשה הנוראה שנגנבו המתים בביה"ק ופשטו מהם התכריכין. ופסק שם שיתענו כל העיר מבן עשרים שנה עד בן ששים ער"ח הראשון עיי"ש. ונפלאות הראה בזה התיקון שאחר שקיימו כל העיר את התיקון ההוא. נתפשו הגנבים ע"י הקיר"ה. וגמרו דינם כאשר הי' נכון להם. ובודאי כן ה"נ לפי הנ"ל שהס"ת מוטל כ"כ בבזיון יותר גרע מבזיון דשכבי. ויתענו עכ"פ כולם ער"ח הראשון. ויתנו צדקה ג"כ כפי מסת ידם אשר ברכם ה':

סימן לו

שמעתי אומרים בשם גדול אחד. דבימי שיתסר ושיבסר באדר לא יאמרו נפילת אפים. משום דבש"ס ריש מגילה אמרו ואימא שיתסר ואימא שיבסר. ומקשין העולם א"כ למה אומרים נפילת אפים בי"א וי"ב וי"ג. הא אדרבה איפכא מסתברא. דבי"א וכו' מפורש במשנה בהחלט. שבימים ההם קורין המגילה באיזהו מקומות. אבל בשיתסר ושיבסר

הוה רק ס"ד דש"ס. ושמעתי אומרים חילוק על זה. ע"פ הידוע דבשמות. האותיות הנטפלין מלפניהם שרי למחוק אבל האותיות אשר נטפלין לאחריהם אסור למחוק. אלמא דאין דומה קדושה הקודמת לקדושה שאחרי'. דמה שלפני הקדושה לא חל עליו קדושה כמו שחל על מה שלאחר הקדושה. וכן הכא לענין נפ"א. ואני אמרתי דכזה מפורש ממש בש"ם (סוכה דף מ"ח) שהקשו שם ומה ראית לרבות לילי יו"ט האחרון ולהוציא לילי יו"ט הראשון. ותירצו מרבה אני לילי יו"ט האחרון [לשמחה משום] שיש שמחה לפניו ומוציא אני לילי יו"ט הראשון שאין שמחה לפניו. הרי מפורש הדבר להדיא לענינינו דמרבה אני שיתסר ושיבסר לשמחה שהרי יש שמחה לפניהם י"ד וט"ו. ומוציא אני י"א וי"ב וי"ג שאין שמחה לפניהם. וזה נכון:

סימן לז

יש לברר אם מותר לעשות סעודת נישואין הנקרא חופה וועטשערע. בבתי כנסיות ובבתי מדרשות שלנו בזמן הזה. ואם יש חילוק בין ביהכנ"ס לעזרת נשים לענין זה. הנה לדעתי פשיטא דאסור דהוי שכרות וקלות ראש שמזמרין בכלי זמר ומרקדין שם. ואכילה ושתי' לחודא נמי נקרא קלות ראש. והרי ובסי' קנ"א) במג"א (שם ס"ק ב') דחה דברי הג"א שמתיר קצת משום שעל תנאי הם עשויין עיי"ש. ועיין גם במג"א (שם ס"ק ה') דהא דסעודת מצוה מותר. היינו דוקא כגון סעודת עיבור שנה שאין עושין רק בפת וקטניות לבד. אבל אכילת בשר ודגים ושתיית יין ושאר משקין הוי בפשיטות קלות ראש גדול. ובהדיא פסק המחבר שם לסי' הנ"ל סעיף י"א) שאפילו התנו בשעת הבנין להשתמש בה לא מהני רק בחורבנו. אבל בישובו לא מהני תנאה כלל. ובמג"א (שם ס"ק י"ד) הקשה באמת למה לא מהני תנאי. והא לארון ותשמישי קדושה מהני תנאי. ואמאי לא מהני הכא תנאי ותירץ שם המג"א וז"ל ונ"ל דהכא מיירי לתנאי של קלות ראש כגון אכילה ושתי' עכ"ל המג"א. וכן פסקו הא"ר והפמ"ג והח"א. וא"כ אם באכילה ושתי' סתם קרא זה המג"א קלות ראש. כ"ש דבנשואין שממלאין שחוק פיהם. וגם נשים מצויין שמה בסעודה הזאת. אין קלות ראש בעולם יותר מזה וכל תנאים שבעולם לא יועילו לזה. ואין בזה שום היתר אך כ"ז במקום שמתפללין בו אנשים. אבל בעזרת נשים לכאורה יש היתר. אך באמת גם בעזרת נשים אסור. דהא כתב המג"א (ריש סי' קנ"ד) בס"ק א' דעזרות שלנו הואיל שמתפללין בהם בכל זמן שהם נדחקים נעשו קודש. ומש"ה בזמנינו ידוע דבשעה שטחין העזרת אנשים בסיד. אז מתפללין בעזרת נשים. א"כ חלה שם קדושה עליהן. ויותר מזה תמצא בעטרת זקנים (סי' קנ"ב ס"ק א') דאפילו בגן שהוא בעזרת

ביהכנ"ס נסתפק המהרי"ט אם מותר לאכול בו ומסיק דהמחמיר תע"ב מכ"ש בעזרת נשים וזה ברור:

סימן לח

מה שהשבתי בעיר קיוב במה שטען ה"ר אלעזר בביהמ"ד דטאלנע. דכיון שהכתר תורה שלו הי' תמיד בביהמ"ד כבר זכה במצוה זו שתתעטר הס"ת בכתר שלו. ואנשים רבים טענו כיון שהג' מ' חי' בראדסקי נדבה כתר תורה לביהמ"ד שלהם. באופן שיהי' הכתר שלהם לחלוטין. א"כ אנן יותר ראוין שהכתר שלנו יושם על הס"ת ולא הכתר תורה של ה"ר אלעזר. אשר מעולם לא נדבה לצבור. ועל שמו נקראה מעולם. והשבתי בזה דהן אמת דמי שזכה במצוה זכה בה לעולם. אבל דין הזה מפורש הוא במג"א (סי' קנ"ג ס"ק מ"ה) בשם הרדב"ז (סי' קפ"ב) בישוב שלא הי' להם ס"ת רק של יחיד. ואח"כ זיכה אותם ה'. וקנאו ס"ת משל צבור. שהשיב דהצבור זכו. דהראשון בא בחזקה שאין עמה טענה. שהרי איך שייך בזה לומר חזקה. כיון שלא הי' להם ברירה מקודם. ואפ"ה לא ידחו את היחיד. וא"כ ה"נ לא ידחו את ה"ר אלעזר לגמרי. אבל לדעתי נ"ל דזה לא אמור רק בס"ת ששייך כבוד משום דאם ידחו את היחיד לגמרי. יש בזיון ח"ו להס"ת. שיאמרו מדאין קורין בה ע"כ פסולה היא השתא. אבל הכא בכתר תורה מה שייך כאן כבוד או בזיון כלל. הרי ידעו בבירור שאין כאן פסול. לכן לדעתי זכו הצבור לגמרי:

סימן לט

על מה שנשאלתי מאיש אחד אשר אביו של"ח וצוה ליתן אלף ושמנה מאות ר"כ לצורך בנין המרחץ. ועתה רוצה בנו לבנות את המרחץ כמצווה עליו מפי אביו. ובני העיר רוצים להשתתף עמו וליתן לו משל צבור ג"כ כדי שיהי' המרחץ יותר טוב ומתוקן. והאיש הנ"ל טוען שאין רוצה בזה. כי רצונו שיהי' לאביו ולזרעו אחריו שם וזכר לעולם שזיכה הוא את הרבים. והשבתי דהדין מבואר במג"א (סוף סי' קנ"ד) בשם הספר חסידים (סי' תק"ג) באחד שבנה בית הכנסת. ורצו הקהל להשתתף עמו במעות. ולא רצה לקבל כדי שיהי' לזרעו שם. וכלה זרעו ר"ל. א"כ כיון שאנו רואין עונש המר שנענש ר"ל האיש הזה על שעכב את הצבור מלהשתתף עמו. א"כ ע"פ ד"ת מחויב הוא לקבל המעות מהצבור. ולבנות כרצונם ולא שיתכוין לתפארת ולהנאת עצמו. והצנע לכת עם ה' אלהיך:

סימן מ

יש לברר איך יהי' הדין אם מביאין לאדם לאכול מיני מתיקה הנקרא לעקאך. וגם יין. שאין ברכותיהן שוות. שזה ברכתו במ"מ. וזה בפה"ג. והיין חביב עליו עתה יותר מהלעקאך. וכן בעל עת היין חביב עליו יותר. א"כ איזה ברכה יקדים אם בפה"ג משום

דחביב עליו. או במ"מ. משום דמוקדם בפסוק דחטה קודמת לגפן. והנה אנן קיי"ל דהא דפסקו רוב הראשונים בסוגיא דש"ס (ברכות דף מ"א) דהלכה כר' יהודה דשבעת המינין קודמין. היינו דוקא כשברכותיהן שוות. אבל אם אין ברכותיהן שוות אז קיי"ל כרבנן דכל החביב קודם. וכדברי הרמב"ם. ולכן פסקינן הלכתא דצנון וזית. אע"ג דצנון לא הוי משבעת המינים כלל. מ"מ כיון שאין ברכותיהן שוות. שעל הצנון מברכין בפה"א. ועל הזית בפה"ע. ואין אחד יכול לפטור את חבירו. א החביב קודם. ובזה כ"ע מודים. ועיין גם בחיי אדם שהוא מן האחרונים (כלל נ"ז). רק בנ"ד יש להסתפק דכיון שיש כאן ברכה מבוררת. דברכת במ"מ מבוררת היא. אפשר תצטרף לסברת מוקדם בפסוק. שידחה את מעלת חביב. או דילמא דסברא הזאת היא רק אם היתה הברכה השני' בפה"ע. אז במ"מ מבוררת. אבל לברכת בפה"ג דגם היא הוי ברכה מבוררת. שוב אפשר לומר דחביב יותר הוא קודם כיון שלשניהם הוי ברכה מבוררת. ושניהם הם משבעת המינים. ואין ברכותיהן שוות. א"כ דין זה צ"ע אם נקדים לברכת היין שחביב. או לברכת במ"מ דמוקדם. ויש לעיין בזה:

סימן מא

נשאלתי אם יש זכר באיזה מקום להמנהג שנוהגין באיזהו מקומות כשבתולה נשאת. אז קודם החופה באה הכלה עם הנשים ומדלקת שתי נרות ומברכת עליהן להדליק נר של יו"ט. וגם ברכת שהחיינו. אם יש איזה מקום בפוסקים או ישתקע הדבר ולא יאמר. ואמרתי דלכאורה לא נמצא לזה פותר כלל. ובכמה מקומות מבואר דאין מברכין שהחיינו על קידושי אשה. עיין מהרי"ק (שורש קנ"ח) הובא בבאה"ט וסי' ס"ב באהע"ז) ועיין בדברינו להלן. ובפרט לגבי האשה שאינה מצווה על פו"ר פשיטא דאין לה לברך שהחיינו על הנישואין. וכ"ש לברך להדליק נר של יו"ט פשיטא דתמוה הוא. וחוכא הוא לעשות כן. ואין לומר משום דאיתא בפדר"א חתן דומה למלך. מה מלך אינו עושה מלאכה אף חתן אינו עושה מלאכה כל שבעה עיי"ש. א"כ דומה לכאורה לחג. כדאמרינן (במו"ק דף ט"ו) מלאכה מנלן שנאמר והפכתי חגיכם לאבל מה חג אסור במלאכה אף וכו'. א"כ כיון דחתן אסור במלאכה הוי אצלו חג. ומש"ה מברכת בלשון נר של יו"ט משום דיו"ט הוא אצלה. הא ליתא כלל. דמלבד דגם על החתן לא נמצא מזה בפדר"א ויעוין שם בביאור הרד"ל (סוף פ' ט"ז) אך גם לפענ"ד גם לכל הפוסקים איסור עשיית מלאכה הוא רק להחתן לבד נאסר. ולא להכלה. דהחתן מחויב לשמחה. אבל היא אינה צריכה לשמחו. דהרי היא משועבדת לו. מתקנת חז"ל מתנאי כתובה. והמלאכות שאמרו חז"ל (כתובות דף נ"ט ע"ב) ואלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה טוחנת ואופה ומכבסת

ומבשלת וכו'. וכי נאמר דיש חילוק בין תוך שבעת ימי המשתה לאחר כן. הא בודאי היא חייבת תיכף לעשות לו מלאכות שמחויבת בהם. ובזה תירצתי קושית הח"מ באהע"ז סי' ס"ד) על הרמ"א בסעיף א' שכתב "וחתן אסור בעשיית מלאכה. שדבריו מיותרין. דהא כבר כ"כ המחבר שם עיי"ש. ולדעתי נראה דהרמ"א נתכוין לדיוקא דרק החתן אסור בעשיית מלאכה. אבל לא הכלה. וטעמא דמילתא נ"ל בפשיטות. דהוא מקיים המצוה. אבל לא היא וא"כ לפ"ז איך מברכת נר של יו"ט דהא אצלה לא הוי יו"ט כלל. אך אפשר לומר דהמנהג נשתרבב מזה. דבמדינות אוקריינא המנהג הוא. שהבתולות אין מברכות ואין מדליקות נרות של שבת עד שינשאו לאיש. אע"ג דהאשה מצווה על הדלקת הנרות יותר מן האיש כדאי' בשבת (ל"א ע"ב) אפ"ה אין מדליקות. ואולי משום דסוברין כיון דעיקר טעם ההדלקה משום שלום בית. ולכן כל זמן שלא מצאה מנוח לא נקראת היא עצמה בשם בית. רק מתחילין להדליק בשבת ראשון שלאחר נשואיהן. והנה לפעמים יום חופתן הוא בע"ש. וא"כ הכלה שרוצה לקיים מצות הדלקת נר שבת ויראה לנפשה פן תאחר עת החופה ולא תוכל אחרי כן להדליק ולכן מקדמת ומדלקת קודם החופה. וא"כ לפ"ז שפיר יש למצוא מקום לברכת שהחיינו דהנה הט"ז ס"ל (באו"ח סי' כ"ב ס"ק א') דלכל המצות שאדם עושה בפעם הראשונה יש לו לברך שהחיינו. ודלא כהמג"א שם. ועיין בש"ך (יו"ד סי' כ"ח) ועיין בשו"ע הרב (או"ח סי' כ"ב) בקונטרס אחרון דמסיק להלכה דלא כהט"ז. אך אעפ"כ הרוצה לברך שהחיינו כהט"ז ודאי אין מוחין בידו. ולא הוי ח"ו ברכה לבטלה. דהא הט"ז פוסק ק להלכה. א"כ כיון ששכלה מברכת ומדלקת הנרות פעם ראשונה מימי חייה. לכן נוהגות לברך שהחיינו כהט"ז. ובפרט שבודאי מתכוונת על השלשה דברים שנצטוותה המרומזין בשם "חוה. "חלה. ווסת. הדלקה. עיין פמ"ג (בא"ח סי' רס"ג) שתהא יוצאת בברכה זו על כל השלשה דברים. ומזה נשתרבב המנהג בכל החופות גם בימות החול לברך ולהדליק. אך בודאי טעות הוא. ונשי לאו דינא גמירי. ולפענ"ד נראה כן דזהו הדרך אשר ילכו בה שאם החופה היא בע"ש תדליק נרות ותברך קודם החופה. ותתנה בפירוש שאינה מקבלת שבת בזה ועיין מג"א (סי' רס"ג ס"ק כ'). ואצלה הוי זה לצורך גדול. ותברך להדליק נר של שבת. וגם שהחיינו אם לא קיימה עוד מצות הדלקת נר שבת מעודה. אך בשאר חופות שעושין בימות החול. תנהוג כך. שבשבת שקודם הנשואין שקורין פאר שפיל. תדליק נרות פעם זו. ואם לא הדליקה מעולם. אז תברך להדליק נר ש"ש וגם שהחיינו. ואם כבר הדליקה אז לא תברך עוד שהחיינו. וכ"ד ר' יעב"ץ בסידור שלו עיי"ש. שוב מצאתי בשו"ת חת"ס (ח' או"ח סי' נ"ה) שהעלה בזה כמה דברים מאלה הדברים הנאמרים בעזה"י רק שם מדבר על המנהג

שהי' בימים ההם לברך שהחיינו על הטבילה הראשונה עיי"ש. ולענין ברכת שהחיינו על הטבילה עיין ביד שאול (סי' ר' ביו"ד) שהביא הברכי יוסף שאין לברך עיי"ש. ועיין בשו"ת טוטו"ד מהדורא תליתאה למוהרש"ק (סי' צ"ח) עיי"ש:

סימן מב

ע"ד הקושיא למה אין מברכין שהחיינו על נישואי אשה וקידושיה. שהקשה המהרי"ק (שורש קנ"ח) והובא בבאה"ט (אה"ע סי' ס"ב ס"ק א') ומובא לעיל בדברינו עיי"ש. נלפע"ד לתרץ משום דאי' בקדושין (דף ב' ע"ב) דלשון קידושין הוא משום שאוסר אותה על כל העולם כהקדש עכ"ל. א"כ הוא עושה רעה בזה לאחרים. וכמו כן אמרינן שם (דף ס"ה ע"ב) קידושין הוי חב לאחריני. ועיין ברש"י שם מש"ה אין מברכין שהחיינו. דבכל מקום שמברכין שהחיינו אין בזה שום רעה לאחרים. ולכן שפיר מברכין. אבל לא כן הכא משום דחב לאחרים. אין שייך על זה ברכה. ועוד נ"ל לתרץ בפשיטות. דהיאך יברך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה. וכי הזמן גרם להברכה כמו ט"ו בניסן למצה. או ט"ו בתשרי לסוכה ואתרוג. הרי אימתי שירצה לקדשה יכול לקיים המצוה. והזמן לא גרם לזה מאומה,. אך עדיין יוקשה לפ"ז למה מברכין שהחיינו על קניית מלבושים חדשים. או בית חדש וכיוצא בזה. אמנם באמת התוס' השיגו ע"ז (בסוכה דף מ"ו ע"א) ד"ה העושה. וכתבו דקניית כלים חדשים וכדומה כיון דלא בא מזמן לזמן לכן אין לברך עליהם שהחיינו. אך נשארו שם בקושיא למה מברכין בפדיון הבן שהחיינו. עיי"ש. אמנם לפענ"ד נראה לתרץ קושיתם. דיש לחלק בדרך אחר. דבשלמא בדבר מצוה כיון שיצא ידי חובת המצוה פעם אחת בזמן הזה שוב לא יכול לקיים בו ביום מצוה זו עוד הפעם. לכן שייך לברך שהחיינו. וכגון גבי פדיון הבן. כיון שפדה בנו שוב לא יפדהו עוד הפעם. ואע"ג דגבי סוכה אפשר לומר דבכל שעה ושעה באותו יום מקיים מ"ע. מ"מ הא אחר החג לא יוכל לקיים עוד המצוה. מלבד דמסוכה ל"ק מידי. דהא מזמן לזמן הוא. משא"כ קידושי אשה הא יכול לקדש באותו יום הרבה נשים כמה שירצה לפי דין התורה. לכן אין לברך שהחיינו וכמו כן על קניית כלים חדשים לדעת התוס' ג"כ כיון שיכול לקנות בכל שעה כלים חדשים אין שייך כאן ברכת שהחיינו וכאמור. אך באמת גם לשיטת השו"ע (או"ח סי' רכ"ג) שפסק דעל קניית כלים חדשים וכדומה מברכין שהחיינו. מ"מ אפשר לחלק בין קידושי אשה לקניית כלים חדשים. דקדושי אשה הוי הקושיא משום קיום המצוה. וא"כ זה חלוק מפדיון הבן כאמור לעיל דהתם אין בידו עוד לקיים המצוה והכא יש בידו לקדש עוד נשים רבות. ולקניית כלים חדשים ודאי לא דמי דהתם אין כאן קיום מצוה כלל. ואם נאמר שיברך על קידושי אשה שהחיינו

משום שמחת לבו. כמו בכלים חדשים. גם בזה יש לחלק. דגבי קניית כלים כיון שקנה שוב אין לו עוד להוציא עליהם ממון. ולכן שפיר שייך בזה שמחת לבו. כמ"ש בברכות ה'. והלוקח שמח. משא"כ בקידושי אשה. מלבד כסף הקידושין שנתן לה. הלא נתחייב בשארה כסותה ובכל החיובים שחייבוהו חז"ל. א"כ אין כאן שמחת לבו. ועוד נ"ל לחלק בין קידושי אשה לקניית כלים חדשים. דבקידושי אשה הא תלוי בדעת אחרים הוא. דמדעתה אין. בע"כ לא. ובעינן שתתרצה ברצונה הטוב. והיא בעצמה נקנית לו. א"כ הוא תלוי בדעת החפץ הנקנה לו. לכן אין לברך שהחיינו. אבל בכלים חדשים הא רצון הדבר הנקנה לו ודאי לא שייך. ואף דצריך רצון המוכר המקנה לו. הא האומן המוכר שהזמין כלים חדשים למוכרם ודאי חפץ למוכרם. וע"ד כן עשה אותן כדי שימכרם. וא"כ אין ספק בזה שיתרצה לו למוכרם. ואם זה לא ירצה למוכרם. מ"מ כיון שנותן דמי שוים ימצא מוכר אחר. ואין חסר כאן רק דעת הקונה לבד. ודו"ק. אך מה שיש לעיין עוד לפענ"ד. למה אין מברך שהחיינו הנער שהגיעו שנותיו לכלל י"ג שנה ויום אחד. דאז נתחייב בכל המצות האמורות בתורה. וכמו גר שנתגייר שכתב הרדב"ז בשו"ת (חלק א' סי' תל"ד) דכל גר צריך לברך שהחיינו בעת שטבל. משום דאז נכנס לכלל חיוב המצות. א"כ גם מי שנעשה בר מצוה יברך שהחיינו דבשעה זו נכנס לכלל חיוב מדאורייתא אח"כ מצאתי בפרי מגדים לאו"ח (סי' כ"ב ס"ק א') במשבצות זהב שכתב שם להדיא דלדעת הט"ז שם. כל מי שהגיע לכלל י"ג שנה ויום אחד מחויב לברך שהחיינו עיין שם היטב:

סימן מג

ביאור כללי דיני שכירות וקבלנות ביום השבת. הנה ידוע מש"ס דשכיר יום אסור בשבת. וידוע ג"כ בטיב דהאריסות מותר בשבת. וכמו כן קבלנות מותר בשבת מדינא. רק שיש פוסקים האוסרים קבלנות. משום מראית העין. אבל מדינא כ"ע מודים דמותר. דחד דינא אית להו לאריסות ושכירות וקבלנות. דכולם מותרין מדינא וביאור הני תלתא אריסות שכירות. וקבלנות. הוא כך. ליתן לעכו"ם שדה באריסות שהעכו"ם יעסוק בעצמו בכל השדה כל מה שצריכה. דהיינו לחרוש ולזרוע ולקצור ולאסוף את תבואתה. רק שיתן לבעל השדה בכל שנה ושנה. חלק שליש או רביע או מחצה כאשר גמרו ביניהם זהו נקרא אריסות. וכמו כן חכירות. כך וכך כורים לשנה בין שיהי' תבואה בשדה בין שלא יהי' מאומה. כ"ז בכלל אריסות. שכירות נקרא כגון שמשכיר רחיים לעכו"ם על כל השנה. דרחיים דינו כשדה בעד כך וכך מעות לשנה. בין שיטחון בו בין שלא יטחון בו. זהו שכירות. וקבלנות היינו השוכר עכו"ם לבנות לו בנין זה מהחל ועד כלה. או

לעבוד לו כל השדה. מה שצריכה. או לשאר מלאכה. וכל המלאכה בסכום קצוב. זהו נקרא קבלנות. וכל אלה מותרין מדינא. רק בזה חלוקין קצת. דאריסות וחכירות ושכירות מותר. הן מדינא. והן משום מראית העין. אבל קבלנות אף דמדינא מותר. מ"מ משום מראית העין אסור. וכמו כן יש דברים שגם שכירות אסור משום מ"ע. כמו מרחץ במקום הש"ס. ותנור באיזהו מקומות. וכל זה מבואר היטב להמעיין בש"ס סוף פ"ק דע"ז ובתוס' ור"ן שם ובכל דברי הראשונים ז"ל כי שם מקורם. אך באתי לבאר בקיצור ליתן כלל על זה להבין מעתה החילוק על נכון. ומילתא בטעמא. מפני מה אסרו חז"ל שכיר יום. והתירו אריסות ושכירות וקבלנות. הא לכאורה שוין הם. דהא השכיר יום הוא עושה בשביל שרוצה ליהנות מהשכר של השוכרו לעשות לו מלאכתו. וכן האריס רוצה ליהנות מהשכר שיטול בעד אריסותו. כפי חלקו שפסק וכן הקבלן. ואעפ"כ זה איסור גמור. וזה היתר גמור.

הנה נקוט האי כללא בידך. דעיקר האיסור הוא. שחז"ל גזרו לומר שבשבת יש שליחות לעכו"ם לחומרא. פי' שאסור לישראל לעשות שליח כדי לעשות מלאכתו בשבת. אע"ג דמדין תורה יש שני טעמים להיתרא. ושלא יהי' בזה איסור חדא דאף אם הישראל יעשה שליח לישראל אחר ג"כ י"ל דבשבת אין איסור על המשלח. דהא אין כאן מעשה האסורה רק שגוף האדם צריך לשבות בשבת. א"כ עכ"פ הא גוף המשלח שובת. ועוד דהא אין שליחות לעכו"ם. אך מ"מ החמירו חז"ל ואמרו דזה אסור. והיינו שהם אמרו דלענין שבת יש שליחות לעכו"ם. ועוד שאמירה זו וצווי הזה של המשלח להשליח הוי כמו מלאכה. וזהו ביאור אומרם בכמה דוכתי דאמירה לעכו"ם שבות. פי' שזה גופא שאומר לעכו"ם אסור מצד שבתון. וכל שאומר אינו שובת נקרא. דצריך לשבות גם מאמירה לעשות מלאכה. א"כ לא קשה הא עכ"פ גופו של המשלח שובת. דבאמת אינו שובת כיון שמצוה ואומר לעשות מלאכה. ועיין שו"ת פני יהושע (ח' יו"ד סי' ג') ובס' בית מאיר (ח' אהע"ז סי' ה') ובשו"ת שואל ומשיב מהד"ת (חלק א' סי' צ"ג) ד"ה והנה אעתיק עיי"ש. ולפענ"ד זהו ברור שזהו האיסור עצמו שאמרו חז"ל. ונקטו בלשונם אמירה לעכו"ם שבות. היינו כנ"ל שכיון שאומר שוב אינו שובת. מפני שצריך לשבות גם מאמירה. ובודאי שהוא הדין גם באומר לישראל לעשות מלאכה בשבת ג"כ עבר המשלח על איסור אמירה והשבות דמאי נ"מ. וזה ברור. וכיון שכן שהכל תלוי באיסור האמירה. שהאמירה היא היא השליחות. נבין בזה היטב החילוק שבין שכיר יום. לאריסות ושכירות וקבלנות. דהנה כל אנשים בעלי אומניות שבעולם. כולם עושים מלאכתן. כדי למכור לאחרים. ורק חלק אחד מני אלף ימצאו שיעשו מלאכתן בשביל עצמם לבד. ולא בשביל אחרים. דרובא

דרובא מבעלי המלאכות יכינו כל מלאכתם כדי למכור ולקבל שכר עבודתם מאחרים. כגון הזורעים שדות ואוספים בר הוא למען למכור לאחרים לחם לאכול. וכן האורגים אורגים הבגדים וכל מיני סחורות. וחפצם בזה למכור לחם ובגד ללבוש. וחוטבי עצים מחטבים עצי היער למוכרם לצורך בנין ולהסקה. וכן כל כיוצא בזה. והנה ניחזי אנן. אם שייך בזה לומר שהמה מושכרים לאחרים. הלא אע"ג דכל עיקר עשיית מלאכתם הוא רק בשביל אחרים. ונקראים לכאורה פועלים דאחריני. מ"מ לא כן הוא האמת. דהמה נקראים בודאי בשם בעלים ולא פועלים ועבדים. דהא הם ברשות עצמם. דאיך שירצו ומה שירצו יעשו. דמי יאמר לו מה תעשה. ומי יעכב על ידו. ואין צריך לילך ולשאול פי זולתו מה לעשות או איך יעשה. דהכל בידו ורצונו. ולכן שם בעלים עליהם. שאינם תלוים בדעת וברשות אחרים. אבל כל מי שצריך לשאול פי בעליו מה לעשות ואיך יעשה וכל עבודתו ומלאכתו הוא תלוי ברשות אחרים. זהו נקרא פועל. וזהו הענין של השליח עם המשלח. וכמו שהשליח כיון שגמר בדעתו להיות שליח אצל משלחו. אזי הוא תלוי ברשות אחרים היינו בדעת משלחו. לילך ולעשות לכל אשר ישלחנו. ואם ישנה מדעת משלחו יהי' מועל בשליחתו כידוע בש"ס ואין זה שליח. וכן הוא הפועל מם בעליו. שעל זה שכרו. כי כל אשר יצוה עליו לעשות יעשה ולא ישנה. ואין זה תלוי ברצון הפועל. כי לאו ברשותא דנפשי' הוא. זה הוא עיקר החילוק שבין העושה בשלו לבין העושה בשל חבירו דהעושה בשלו. א"צ לשאול לאחרים מה לעשות. ומי שיאמר לו לעשות ככה אם דעתו לא תסכים לא ישמע לו והעושה בשל אחרים צריך לשאול את פיהם מה לעשות. וככל אשר יאמרו לו מחויב לעשות אף אם דעתו אינה נוחה מזה. ועוד יש חילוק אחר ביניהם בעצם עשיית הפעולה דהעושה ברשות עצמו הוא עושה מלאכתו בשמחה ונפשו חשקה בזה. ורוחו נוחה מזה. כיון דבשלו הוא עושה. הרי עושה רק מה שלבו חפץ. וכיון שגמר המעשה. הרי נתמלא רצונו וחפצו. ויש לו נחת רוח מזה שהוציא את הפעולה לאור. וסוף מעשה במחשבה תחלה. ויש מזה עונג לנפשו. שנשלם חפצו כאשר זמם בתחלה. משא"כ העושה בשל אחרים בעד השכירות. הרי רק ההכרח יאלצנו לעשות ככל מה שמצווים לו. בעבור כי צריך לשכרו ואליו הוא נושא את נפשו. אבל אין לו מזה שום הנאה ונחת רוח מעבודתו שעובד. ועיניו כלות ומוחלות תמיד מתי יפנה ויצא חפשי. וישבות ממלאכתו אשר עמל בה. כ"ז ברור ופשוט:

ואחר כל מה שנתבאר מובן היטב. למה אסרו חז"ל שכיר יום והתירו אריסות. או להשכיר. או קבלנות. דהנה כיון שכל עיקר האיסור הוא משום שליחות. א"כ הא שם שליח לא הוי רק על מי שעושה לאחר מה שמצוהו וצריך לשאול מה לעשות. ואת

אשר יצוהו מחויב לשמוע בקולו לעשות זה או זה. ולכן אסרו שכיר יום. הגם שנוטל שכר אבל עבודתו עבודת רבו היא. ואיננו ברשות עצמו. וזהו שליח ממש. אבל האריס הוא ברשות עצמו. ואם יאמר לו בעל השדה לעזוב שדהו ולחטוב עצים או לשאוב מים וכדומה א"צ לשמוע לו. וכמו כן השכרה. וכן קבלנות. דהם עושים ברשות עצמם. דאינו מחויב רק לגמור מלאכתו אשר קיבלה ברשותו. אבל אם יצוהו לעשות מלאכה אחרת לא יאבה לו ולא ישמע אליו וכן אם ירצה לנוח יום אחד ולשבות ממלאכתו לא יכול בעליו ששכרו לעכב על ידו. א"כ מזה נראה. כי הוא ברשות עצמו. משא"כ שכיר יום שאם ינוח יום אחד לא יקבל שום שכר. וכלל הדבר הוא. דבאיזה סברא והוכחה שנוכל לומר שהבעל מלאכה הוא ברשות עצמו. זהו מותר בשבת. אבל אם נוכל לומר שהוא ברשות בעה"ב. אז אסור בשבת. זהו תוכן הדברים. ומעתה נבין בטוב טעם דיוק הדברים שדייקו חז"ל בלשונם (סוף פ"ק דע"ז) וז"ל אריס אריסותי' הוא דקא עביד. ובתוס' שם קבלן קבלנותיה עביד. ועוד בכמה דוכתי בש"ס מצינו עכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד. הכל הוא מכוון אל הכוונה המבוארת. שבעבור זה הוא תלוי ברשות עצמו. ומה שמצאו רז"ל לגזור בקבלן ובאריסות בשארי מקומות משום מראית העין. שמא יאמרו שכיר יום הוא. זהו רק גזירה. אבל מדינא מותר. ומש"ה נמי הותר לשכור פועלים על המלח והמכס כשנותן להם סכום קצוב מכך וכך משקל מלח שיבשלו יתן להם כך וכך. לפי רוב מלאכתם כן ריבוי שכרם. הוא נמי מהאי טעמא. דהם ברשות עצמם. שאם לא ירצו לעשות מי יכריחם לזה. דהם יאמרו אין אנו רוצים בריבוי השכר. ושפיר הם עומדים ברשות עצמם. ומש"ה מותר. ולמראית העין לא חששו כמבואר (סי' רמ"ד) מטעמים אחרים עיי"ש:

ובזה יובן נמי בטוטו"ד ענין ההלכה העמוקה (בסוף פ"ק דע"ז) ישראל ועכו"ם שקיבלו שדה בשותפות לא יאמר הישראל לעכו"ם טול אתה חלקך בשבת. ואני כנגדך אטול חלקי בחול. דהוא נמי מה"ט. משום דנמצא שהעכו"ם ביום השבת בעבודתו אינו ברשות עצמו. שהרי הישראל יאמר לו עשה רק מלאכה זו. כי אני נותן לך שכרך. מה שאני אעשה מחר רק המלאכה זאת שעליך יהי' מוטל לעשות. לכן תעשה היום רק מה שמוטל עלי לעשות. משא"כ כשהתנו מתחלה שרי נמי מה"ט. דהא לא יוכל הישראל להגיד שום דבר להעכו"ם בשבת. דעל יום השבת הא השדה קנוי' רק להעכו"ם לבדו ואיך יעכב עליו באיזה דבר. דהא עושה אדם בשלו כל מה שרוצה ומש"ה הסביר הר"ן להלכה שם. וכן נפסק בשו"ע (סי' רמ"ה) דישראל ועכו"ם שקיבלו מרחץ בשותפות. וכל ימות החול מחממין שניהם. וביום השבת מחמם העכו"ם לבדו ונותן מחצה משכרו להישראל

דמותר. היינו נמי מטעם המבואר. דהעכו"ם הוא נותן מתנה להישראל. דהא אין הישראל יכול לתבוע ממנו מחצית שכרו. משום שהעכו"ם ישיב לו עבוד גם אתה עמי בשבת כאשר תעבוד עמדי בכל ימות החול. ולכן העכו"ם הוא ממש ברשות עצמו. ואם לא ירצה לעבוד כלל ביום השבת אין ביד הישראל למחות בידו. דישיב לו עשה גם אתה עמי. ולכן כיון שהעכו"ם הוא ברשות עצמו שרי הישראל לקבל ממנו מחצה משום דלא הוי רק מתנה ממש. ובזה יובן נמי היטב ההלכה שהעלה המג"א (סי' רמ"ה ס"ק ג') ובשו"ע הרב (סי' זה סעיף ט') דישראל שהי' לו תנור שלו ואמר לעכו"ם שיטרח בעצמו ויסיק ויאפה למי שיבוא לאפות ויטול העכו"ם מחצה שכר בעד טרחתו והישראל יטול מחצה בעד שכר התנור והעצים. דאם הולך העכו"ם ומסיק ואופה בשבת דמותר הישראל לקבל אח"כ מחצה שכר עיי"ש היינו נמי מטעם האמור דדין זה שוה לדין האמור בר"ן המובא בסמוך והוה כמו אריס דאריסותי' קא עביד. וה"נ כן דהא העכו"ם המסיק ואופה בשבת אדעתא דנפשי' קא עביד וברשות עצמו הוא ולא יוכל הישראל לומר לו אדעתא דהכי שכרתיך. דאטו הישראל שכרו על זה. והלא העכו"ם עצמו רוצה להרויח. וא"כ אם ירצה ירויח ואם לא ירצה מי יעכב על ידו הרי נמצא דכשהלך העכו"ם ועשה מעצמו ברצונו והסיק ואפה הא לעצמו עשה וברשות עצמו הי' זה בחשק נפשו כדי שישתכר לנפשו. א"כ הא ממילא גרם מציאה להישראל מחצה שכר ושרי. רק שצריך להיות באופן שלא יהי' בזה חשש מראית העין כנ"ל דזהו ענין אחר משום גזירה. אבל לא מדינא. דמדינא באמת שרי כל שהוא ברשות עצמו. והרי הכא הוי ההוכחה כי ברשות עצמו הוא. דהא אם לא ירצה להרויח לעצמו ולא יסיק ולא יאפה ביום השבת. לא יוכל הישראל להגיד לו דבר. כי יאמר לו העכו"ם כשאין אני רוצה להרויח מה איכפת לך. ובזה נתבאר הכל על נכון:

סימן מד

נשאלתי באשה אחת שלקחה הכלי שעושין בו מולייתא הנקרא קוגיל. והטמינה את הכלי במו"ש הגדול אצל הכלי פסח של שכנתה. והשכנה לא ידעה שזאת הכלי היא של חמץ. ועירבה הכלי זאת בין כלי פסח שלה. ולא הבחינה ביניהם ושימשה עט כלי זו כל ימי הפסח. כי הי' דומה קצת לכלים של פסח שקורין פאלירציקעס. וכך הטמינה אחר הפסח כל הכלים יחדיו. ועדיין לא נודע. אך אחר אסרו חג בע"ש הראשון שאחר פסח התחילה בעלת הבית לחפש הכלי שלה ומצאה את הכלי בין כלי פסח של שכנתה ונתוודע הדבר. מה דינן של כלי פסח אם מותרין לפסח הבע"ל. ואמרתי דהנה לכאורה י"ל כיון דהשנה הבע"ל היא שנת העיבור א"כ יהי' יישון בכלים י"ב חודש. ואפשר

לומר כהח"צ ויהי' מותר. אך באמת זה טעות. דהח"צ גופי' לא התיר לכתחלה להשתמש בכלי חמץ ממש לעשות כן. רק בדיעבד. ועוד דהא כל הפוסקים חולקים עליו ועיין בפ"ת (יו"ד סי' קכ"ב ס"ק ב') אך לפענ"ד יש כאן טעמים אחרים להיתר. דהנה (בסי' תמ"ז) בבאר היטב ס"ק מ"ד ועיין גם בשו"ע של הרב שם דכלי חמץ שנתערב בכלי פסח אם כלי מתכות מצד חומרא דחמץ מחמירין טפי לומר שאינן בטלין ברוב משום דהוי דשיל"מ שיכול להגעילן. אע"ג דבכל האיסורים לא קיי"ל כן (ביו"ד סי' ק"ב) ואמרינן שם דכיון דצריך הוצאות להגעילן לא הוי דשיל"מ. מ"מ חמץ בפסח החמירו. אבל כלי חרס דא"א בהגעלה חזר הדין דהוי יבש ביבש. ובטלין ברוב. וא"כ חזר זה הדין למה שפסק הרב (בסי' תמ"ב) דבהפ"מ סמכינן על דעה קמייתא שהיא דעת ר"ח הכהן שנתהפך האיסור להיות היתר גמור. ולכן יש להסביר מילתא דמסתברא דאע"ג דבפסח הי' אסור להשתמש בכל הכלים. ואם שימשו בו היה אסור כל התבשילין בודאי. אפילו בדיעבד. כדקיי"ל (בסי' תמ"ז שם) מחמת הכלל דיבש ביבש חוזר וניעור בתוך הפסח. מ"מ היינו דוקא אם הי' נודע בתוך הפסח. אבל כל שלא נודע אף שכעת נתוודע ששימשו בו למפרע. אפ"ה הרי באמת היתר גמור הוא. דהא נתהפך הכלי של חמץ להיתר ורק מצד חומרא דחמץ דמחמירין טפי אמרו שחוזר וניעור אבל לא מדינא. דהא בכל איסורים לא אמרינן חוזר וניעור כלל. וא"כ י"ל דע"כ לא אמרו חוזר וניעור רק בפסח. כגון אם נודע בתוך ימי הפסח. דמשום דיש כאן חמץ בתוך הפסח שייך להחמיר ולומר דחוזר וניעור. אבל אם לא נודע בתוך הפסח. וכמו בנ"ד שנודע אחר הפסח בשעת היתר. הרי כעת לא ניעור. ובתוך הפסח הא לא נודע ומדינא הרי הי' היתר. א"כ אין לנו טעם לאסור אלו הכלים. רק לסלק הכלי של חמץ כדי שלא יהא חוזר וניעור בפסח הבא. ושאר הכלים מותרין לפסח הבע"ל. ועוד יש טעם להתיר. דהנה כל המבואר הוא באם נשתמש בהכלי חמץ בערב הפסח ואח"כ נתערב דאז ליכא רק סברא הנ"ל אבל בנ"ד דהכלי חמץ כבר היתה אינה ב"י קודם זמן האיסור א"כ י"ל דכמו שפסקינן בשו"ע דאם הריח נטל"פ אזי גם בפסח לא אוסר משום דלא מחמרינן שני חומרות עיי"ש א"כ גם הכא לא מחמרינן שני חומרות בנטל"פ ולהיות חוזר וניעור. כנ"ל:

סימן מה

שאלה ותשובה ארוכה בנידון הצוקער של פסח ושייך עוד לכמה הלכות.

ע"ד השאלה אם מותר להטיל הצבע שקורין אלטרי מירין לתוך הצוקער של פסח. אשר הרבנים דגלילותינו מערערים על זה ואומרים הגם שיש אלטרי מירין טוב שהוא נקי מתערובות חמץ מ"מ יש ג"כ אלטרי מירין מזויף שבו יש בודאי תערובות חמץ.

ולכן לכתחלה אסור להטיל זה הצבע לתוך הצוקער. דחיישינן שמא זהו המזויף. והגם שנותנין בו רק מעט דהיינו שלשה לויט לתוך אפאראטא של שני מאות וחמשים פוד. אפ"ה אסור לבטל איסור לכתחלה. ולהיות כי הדבר נחוץ מאוד לברר על בוריו. והרבנים שבמחוז קיעוו נהגו בזה היתר לכן שמתי אל לבי לעיין בזה היטב. וראיתי שההלכה הזאת עמוקה ויפרד והי' לארבעה ראשים. א) האלטרי מירין המזויף אם יש בו איסור תורה. או רק איסור דרבנן. ב) דין דאין מבטלין איסור לכתחלה. ג) אם באיסורי מאכלות אמרינן חזותא מילתא הוא. או לאו מילתא. ד) אם חיישינן לאחלופי משום שיש אומרים שאפשר לעשות היכר בצוקער של פסח. שיהי' חלוק במראיתו מן צוקער של חמץ דלא ליתי לאיחלופי:

א

בדין הראשון אם יש בו איסור תורה או רק איסור דרבנן. הנה ידוע דהאלטרי מירין אינו ראוי עכ"פ לאכילת אדם כלל. וא"כ לכאורה תליא מלתא בפלוגתא דלדעת הראב"ד (פ"א מהלכות חמץ ומצה הלכה ב') דמפרש הברייתא (פסחים דף מ"ה ע"ב) הפת שעיפשה חייב לבער וכו' ונשרפת וכו' דוקא בפת שאור אבל בחמץ סובר דשוה לשארי איסורים דכל שנפסל מאכילת אדם שוב אין בו איסור תורה. א"כ האלטרי מירין דודאי דיש בו חשש תערובות חמץ ולא תערובות שאור. אין בו איסור תורה. אבל לשיטת הר"ן שם דחמץ ושאור שווין בזה דכיון דראוים גם לחמץ בעינן שיפסל מכלב נמי אבל כל שראוי לכלב יש בו איסור תורה. וכן פסק המג"א (בסי' תמ"ב ס"ק י"ד) כהר"ן עיי"ש ועיין גם באחרונים שם. אמנם אחר העיון נראה דהכא כ"ע מודים שאין בזה חשש איסור תורה. חדא דמאן יימר לן דיש באלטרי מירין תערובות חמץ כזה שהחמץ היה ראוי בתחלת ביאתו לעולם לאכילת אדם. שמא מעולם לא הי' ראוי לאכילת אדם כלל. ובכה"ג כולם מודים דהוי רק חמץ נוקשה. ואיסורו רק מדרבנן וכן החליט המג"א (סי' תמ"ב ס"ק א') עיי"ש. ואפילו את"ל דשמא החמץ שבתוכו הי' ראוי לאדם בתחלת ביאתו לעולם. אפ"ה י"ל כיון דלא נפסל מעצמו ממילא, אלא שנפסל מאדם ע"י המאטריאלען שערבו בו ונעשה אלטרי מירין. א"כ כבר חידש הפמ"ג בפתיחה כוללת שלו להלכות פסח (ח"ב פ"ב) דאם נפסל השאור או החמץ ע"י דברים המרים שעירבו בו אז פטור אפילו בשאור. דלא הוי דרך אכילה דאין זה בב"ח. וכלאי הכרם שאסורים אפילו שלא כדרך אכילתן. ועיין מל"מ (פ"ה מהלכות יסודי התורה). והנה הפמ"ג הביא דמיון מגיד הנשה. דנהי דעץ הוא ואסור אפ"ה אם עירב בו דברים המרים פטור. וגם שם לא נמצא מפורש דאם עירב דברים המרים בגיד הנשה דפטור. ולפענ"ד נראה דיש לדמות ענין זה להא דקיי"ל

בש"ס (פסחים דף קט"ו) דאם מרור דרבנן אמרינן דאתי מרור דרבנן ומבטל לטעם מצה דאורייתא. ועיין בר"ן שם גבי בלע מצה יצא דהא דמבטל הוא רק היכא שלעסן דהרגשת הטעם נתבטל יעו"ש. וא"כ ק"ו הדברים. דמה מצוות דעדיפי מאיסורין דהא מצוות אין מבטלות זא"ז כדקיי"ל (בפסחים שם ואלו איסורין קיי"ל (בזבחים דף ע"ח) דמבטלין זא"ז. ואפ"ה אם נתערב מקצת טעם אחר לא יצא. א"כ באיסורים ודאי דאם נתערב טעם אחר דמבטל לטעם הראשון. אמנם אפ"ה היינו דוקא כשבא ההפסד של הטעם ממקום אחר אבל אם נפסד הטעם בעצמו במקצת לא נקרא הפסד. וגבי מצה יצא. דהא עיסת הכלבים שהרועים אוכלים יותר מופסד מאם נתערב משהו מרור בתוך פיו. אלא ודאי היינו טעמא דכאן נפסד מעצמו ממילא וכאן דבר אחר גרם לו. וכמו כן מצינו במה שחידשו האחרונים דהא דטרפה חי' לחד מ"ד היינו דוקא בטרפה מחמת עצמה אבל דרוסה כיון דממקום אחר בא לה הריעותא כ"ע מודים דאינה חי'. ועיין בט"ז (יו"ד סי' ע"ט) לענין טפת ארס אם מזיק להולד ואלו בכל הי"ח טרפות ליכא למ"ד דטרפות של האם יזיק להולד:

ב

ולענ"ד נראה דיש לדמות זה להא דר' יוחנן בש"ס (ע"ז דף מ"א ע"ב) בדין ע"ז שנשתברה מאליה אסורה. שיברה בידים מותרת. עיי"ש. והגם דיש לחלק דהתם מצד ביטול נגעו בה מ"מ הרי לר' יוחנן לית ליה סברא דמימר אמר איהי לא אצלה נפשה עיי"ש. ואפ"ה מחלק בין בא הביטול ממילא לאם הביטול הוא ע"י דבר אחר. וה"נ באיסורין יש לחלק בין בא הביטול ממילא בין אם בא הביטול ע"י דברים המרים. ועוד הרי האלטרי מירין ודאי לא יכול לעשות פעולת החימוץ לחמץ את העיסות. וא"כ הרי כ"ע מודים דאין כאן איסור תורה דהא כל עיקר סברת הר"ן והמ"מ והמג"א הוא משום דזה חלוק מנבילה שאינה ראויה לגר. משום שזה ראוי לחמץ עיי"ש בדבריהם. אבל אם אינו ראוי שוב הוי כדין הנבלה. דכשאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה. ומלבד מה שהחוש מעיד שהאלטרי מירין אינו ראוי לחמץ. הרי כבר העיד הפמ"ג דכל שנעשה החמץ בתערובות שוב לא יחמץ עיי"ש בפתיחה כוללת שלו:

ג

אך באמת אין אנו צריכים לכל זה דהא האלטרי מירין אינו ראוי אפילו לכלב כאשר אנו רואין בעינינו שגם הכלב לא יאכלנו. א"כ זהו הדין המבואר בש"ס (פסחים דף כ"א ע"ב) חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו. ועיין ברש"י ותוס' שם. וזהו הדין האמור בשו"ע או"ח (סי' תמ"ב סעיף ט' י'). והנה בזה הדין יש לנו שני שיטות. דעת הר"ן דהא דקאמר בש"ס דמותר בהנאה הוא לאו דוקא דה"ה באכילה נמי מותר עיי"ש. ודעת

הרא"ש בריש פ' כל שעה דדוקא בהנאה שרי אבל באכילה אסור משום דהא אחשביה כשבא לאוכלו עיי"ש. ואפ"ה הרי גם להרא"ש שסובר דאסור באכילה הרי כתב בהדיא הט"ז (סי' תמ"ב ס"ק ח') דרק מדרבנן אסור להרא"ש ולא מדאורייתא עיי"ש. א"כ אם אפילו נידון על עצם האלנורי מירין אם מותר לאוכלו בפסח אם לא. תהיה התשובה דלהר"ן שרי לאוכלו בפסח נמי. ולהרא"ש מדרבנן אסור לאכלו משום דאחשבי'. והנה יש להבין במאי פליגי הרא"ש והר"ן. וגם להסביר מנ"ל להט"ז לומר דלדעת הרא"ש אין איסור רק מדרבנן ולא איסור תורה. ולפענ"ד יש בזה פרפרת נאה לומר דהר"ן והרא"ש פליגי בפלוגתא דר' ישמעאל וחכמים. הר"ן ס"ל כר' ישמעאל. והרא"ש ס"ל כחכמים. דהנה (בע"ז דף כ"ט ע"ב) אי' שאל ר' ישמעאל את ר' יהושע כשהיו מהלכין בדרך. מפני מה אסרו גבינות עכו"ם. א"ל מפני שמעמידין אותן בקיבת נבילה א"ל והלא קיבת עולה חמורה מקיבת נבילה. ואמרו כהן שדעתו יפה שורפה חיה. ולא הודו לו. אבל אמרו אין נהנין ולא מועלין עכ"ל. והנה האי ולא הודו לו הוא דברי רבינו הקדוש מסדר המשניות שאומר שחכמים לא הודו לר' ישמעאל על זה. שהוא סובר להלכה דקיבת עולה כהן שדעתו יפה שורפה חיה. אבל חכמים סוברין דלא נהנין לכתחלה מדרבנן כפירש"י שם. והנה ניחזי אנן איך התיר ר' ישמעאל לגומעה חיה לכתחלה. נהי דחשיבא כפרש ממש. אבל עכ"פ הרוצה לגומעה שדעתו יפה נימא סברת אחשביה ויהי' אסור. אלא ודאי שר' ישמעאל סובר דאין לומר בזה אחשביה כיון דאינו ראוי לאכילה לרוב בני אדם. א"כ בטלה דעתו אצל כל אדם. וחכמים דפליגי סוברים דודאי כיון שבא לאוכלה הרי אחשביה. ולכן אסור. אבל מ"מ גם לחכמים לא אסור רק מדרבנן. אבל מן התורה שרי. ועתה נראה דעת הראשונים ז"ל בזה כמאן סבירא להו. והנה הרמב"ם ס"ל (בפ"ה מהלכות אישות) דהמקדש בפרש של שור הנסקל מקודשת והיינו כרב אחדבוי שבש"ס שם (דף ל"ד ע"ב) א"כ הרי ע"כ אנו צריכין לומר דהר"מ פוסק כר' ישמעאל בקיבת עולה ובקיבת נבילה. וכהן שדעתו יפה שורפה חיה לכתחלה ג"כ. דהא כל הסיוע לרב אחדבוי הוא כדאמר רבא שס דתרווייהו תנינהו. מדקא א"ל והלא קיבת עולה חמירא ש"מ דכל איסורי הנאה פירשייהו שרי לכתחלה. והרי קשה דהא אנן קיי"ל בש"ס (פסחים דף ז' ע"א) כרב גידל אמר רב דהמקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין אלמא דאיסורי הנאה אפילו מדרבנן אינה מקודשת. ואם איתא דהלכה כחכמים דקיבת עולה אסורה בהנאה מדרבנן א"כ פרש שור הנסקל נמי כן. א"כ איך פסק הר"מ דמקודשת. אלא ודאי דהר"מ ס"ל כר' ישמעאל וטעמו נכון בזה משום דרבא סובר כן בש"ס שם. מדמסייע לרב אחדבוי מדר' ישמעאל. וא"כ השתא דאתינא

להכי מאד נכון לומר דגם הר"ן סובר כר' ישמעאל משום דאחשביה לא שייך בדבר שאינו ראוי. ולא הוי חידש מה שהר"ן ס"ל כר' ישמעאל נגד חכמים דהא הר"מ ג"כ ע"כ ס"ל כן משום סיוע דרבא כנ"ל. אמנם הרא"ש ז"ל בפסחים פוסק כדעת חכמים שבש"ס ע"ז. דאחשביה שייך גם בדבר שאינו ראוי לכלום. ועכ"פ האיסור הוא רק מדרבנן כדכתב הט"ז. דהא מקורו של הרא"ש הוא כחכמים שבדין קיבת עולה. והרי התם נמי פירש"י דהאיסור הוא רק מדרבנן. משום דכל היכא דאמרינן אין נהנין ולא מועלין הוי הפירוש דרק מדרבנן אסור ובזה ניחא דברי הט"ז ושיטות הר"ן והרא"ש בזה. ודו"ק:

ד

ועוד נראה לפענ"ד דבנ"ד שרי האלטרי מירין בעצם. ואפילו להרא"ש דאוסרו בעין משום אחשבי'. מ"מ י"ל דדוקא בעינו אוסרו אבל כל שאינו אוכלו בפ"ע רק ע"י תערובות עם מינים אחרים גם הרא"ש מודה דשרי אפילו לכתחלה. דהא כיון שמערבו עם דברים אחרים גלי דעתו דלא אחשביה כלל ודו"ק. וראי' לזה דהנה לעיל נתבאר דבפרש נמי י"ל אחשביה. כשבא לאוכלו. וניחזי אנן דבש"ס (חולין דף קט"ז ע"ב) בחלב הנמצא בקיבה פוסקין הרי"ף והרמב"ם דבין קרוש בין צלול הוי פרש בעלמא. והר"ת והרא"ש ס"ל דקרוש הוי פרש. אבל צלול הוי חלב עיי"ש. ועיין (יו"ד סי' פ"ז). והנה בקרוש שגם הר"ת והרא"ש מודים דהוי פרש כתב הרא"ש גופי' דלכתחלה מותר לבשל החלב הקרוש עם הקיבה, ובדברי חמודות שם הביא בשם הלבוש שכתב דרק פטור אבל אסור לכתחלה. ותמה על זה הד"ח דמנין לו להלבוש זה. דהא הרא"ש סתמא כתב דמותר ולא כתב לשון פטור. אך לדידי ניחא דהלבוש סובר כיון דהרא"ש עצמו פוסק כחכמים דבפרש נמי שייך אחשביה. כמו בקיבת עולה שפוסק כחכמים כמבואר לעיל. ולכן סובר דיש עכ"פ איסור מדרבנן. אמנם הד"ח מחלק ביניהם דהכא כיון דאינו רוצה לאכלו להקרוש בעיני' רק לבשלו בהקיבה. א"כ אין כאן רק טעם ותערובות. וכיון שע"י תערובות לחוד רוצה בו ולא בעיניה. שוב לא שייך אחשביה. דהרי אותו לבדו לא אחשביה. רק ע"י תערובות, ולכן פוסק הד"ח בפשיטות דמותר ג"כ. וכפשטא דלישנא של הרא"ש שכתב מותר. א"כ הרי חזינן דאפילו הרא"ש עצמו פוסק דע"י תערובות לא שייך אחשביה ודו"ק. וכן המחבר בשו"ע פוסק נמי דלהרי"ף והרמב"ם מותר לבשל גם לכתחלה בצלול ג"כ. והש"ך שם בס"ק כ"ה מתיר להרא"ש בקרוש שבה לבשל אף לכתחלה ועיי"ש מה שהביא בשם הת"ח ורק משום מראית העין יש לאסור אבל לא מדינא. ולכאורה יקשה איך שרי להרא"ש הרי אחשביה. אלא ודאי דכל שאינו אוכלו בעיני' שרי לערבו לכתחלה עם דברים אחרים. היכא שאינו אסור בעצם רק מצד אחשביה. ובעזה"י קיימתי כל זה

מסברא דנפשאי. וחדאי נפשאי שהנחני בדרך אמת. שאחר כותבי זאת מצאתי בדברי רבינו הגאון הגדול הנוב"י במהד"ת (ח' יו"ד סי' נ"ז) ממש ככל הדברים הנזכרים אך בקוצר מילין כראוי לגאון כמוהו. וא"כ לפ"ז האלטרי מירין דאינו אסור לאוכלו בעיני' אפילו להרא"ש מדינא כלל רק מצד אחשביה. א"כ היכא שבא לערבו בתוך הצוקער. מכ"ש דכ"ע מודים וגם הרא"ש דשרי לבטלו לכתחלה. דהא אותו לבדו לא אחשבי'. רק הצוקער אחשביה ואינו ענין כלל להא דאין מבטלין איסור לכתחלה. דלאו איסור בעצם הוא. דהא אינו אסור כלל בעצם. ורק מצד אחשביה. וכיון שמערבו עם דברים אחרים. הרי אותו לבדו לא אחשביה. ובפרט שגם הנוב"י מסכים לזה. א"כ בזה לחודא נפשטו שני השאלות הראשונות דאין כאן רק איסור דרבנן. וגם דשרי לבטלו לכתחלה. אך אעפ"כ לא סמכתי על זה לחוד. וארחיב הדבור עוד בעזה"י לברר דאין כאן משום אין מבטלין איסור לכתחלה:

ה

והנה בראשית ההשקפה אמרתי דאין כאן כלל איסור דאין מבטלין איסור לכתחלה. דהנה בפשיטות נראה הטעם למה אמרו אין מבטלין איסור לכתחלה. לכל מר כדאית ליה. בין למ"ד דהוי דאורייתא ובין למ"ד דהוי דרבנן. אבל מ"מ טעמא מאי אין מבטלין לכתחלה. והנה ע"פ דברי הפוסקים נראה ברור דזהו רק גזירה. דאם נתיר לבטל איסור ביותר מנותן טעם. יבוא לבטל גם בכדי נתינת טעם, ויבוא לאכול איסור. וכשם שאסרה התורה לעשות סחורה בדברים האסורים דג"כ אסור מדאורייתא. וכל עיקר הטעם כדי שלא יבוא לאוכלן. אם נתיר לו לעשות סחורה בהם. וכן נמי בזה דאין מבטלין גם למ"ד דהוי מדאורייתא הוי הטעם שמא יבוא לבטל האיסור בפחות מכשיעור ויתן טעם. וא"כ הא עד כאן לא שייך זה רק היכא שיש מציאות לחוש לזה דהתערובות חמץ יסבול מעט או הרבה. אבל כל היכא שהתערובות האיסור בע"כ א"א להיות כי אם מעט מזעיר. ולא יצוייר לעולם שום אופן שיבוא האיסור בתוך התערובות לידי נתינת טעם וכגון הכא שיודעים אנו בבירור דהאלטרי מירין אין נותנין כ"א מעט. שאם יתנו הרבה יפסיד הצוקער לגמרי. ומכ"ש דהכא אם נחוש שיתנו בכדי נתינת טעם בעינן שיתן ארבעה פוד ויותר בתוך אפאראט אחד. והרי זה הכל יודעים בבירור שלא יכול להיות זה לעולם. משום דיפסיד את הצוקער לגמרי. ויהי' כמו שרוף ממש. וא"כ בכה"ג אין לאסור ליתן מעט ודוק. וראיה מפורשת לדברי מדברי השו"ת צ"צ (סי' פ') דאע"ג שהוא מחמיר ביותר מכל הפוסקים בהאי דינא דאין מבטלין איסור לכתחלה אף היכא שאין כוונתו לבטל האיסור וכאשר יתבאר בדברינו להלן. מ"מ כתב הוא עצמו שם דהא ליכא למימר שיהא

מותר ליתן החלב ביין. ולא יהא בזה איסור דאין מבטלין. משום שהחלב פוגם ביין. א"כ הרי לעולם לא יבוא לידי נתינת טעם. ואנן בעינן שיהא יכול לבוא בשום פעם לידי נ"ט. דאז נוכל לומר שאסרו לבטל גם ביותר מכדי נ"ט. שמא יבוא לבטלו בכדי נ"ט. משא"כ הכא דהא לעולם לא יבוא לידי נ"ט. ודמי להא שכתב הרשב"א ומובא בטור (יו"ד סי' קכ"ב) דהיכא שדרכו להשתמש בתוך הכלי בשפע. ודחה הוא ז"ל משום דנהי דפוגם להיין מ"מ משביחו במה שמתקנו ומצלילו. וא"כ יכול לבוא לידי נ"ט. ועוד הרי החשש הוא שמא יביא לשתותו עם בשר. ואז הרי יתן החלב טעם לשבח בהבשר עכ"ל ע"ש בדבריו הנחמדים. הרי דהצ"צ עצמו סובר דטעמא דאין מבטלין הוא כאמור. ולא אסר רק בנידון דידי'. אבל בנ"ד דאין שייך כאן הדחיות של הצ"צ. הרי נשארה הסברא היקרה דכיון שא"א לבוא לידי נ"ט. שרי לכתחלה לבטל ביותר משששים ודו"ק:

1

ועוד הרי אפילו בלא"ה גם אם הי' יכול לבוא לידי נ"ט בשום פעם. נמי שרי לפי הדין באמת בנ"ד לפי פסק ההלכה. דהא עד כאן לא אסרו לבטל איסור לכתחלה. רק היכא שכוונתו לבטל. וכל חפצו ותכלית רצונו הוא לבטל הדבר אבל היכא שאין כוונתו ורצונו רק לתקן ההיתר כדי שיוכל ליהנות מן ההיתר. הרי אנו פוסקין בשו"ע (יו"ד סי' פ"ד סעיף י"ג) ובב"י שם הביא כן בשם האורחות חיים. דבש שנפלו בו נמלים שמותר להרתיח הדבש משום דאין כוונתו לבטל הנמלים רק לתקן הדבש. ועיין שם בט"ז ובש"ך (ס"ק ל"ח) רק שהצ"צ (סי' פ') חולק על זה ואוסר ליתן החלב לתוך היין אף שאין כוונתו לבטל החלב. רק לתקן את היין. אבל באמת יחיד הוא בזה. וכל הפוסקים חולקים עליו. ועיין מג"א (סי' תמ"ז ס"ק מ"ה) שהשיג ג"כ עליו דסותר דין דבש שנפלו בו נמלים וניחזי עוד בדברי האחרונים. הנה בדברי הפר"ח (סי' תס"ז ס"ק ח') גבי דבש של עכו"ם פוסק להדיא דלא כהצ"צ. ושרי ליתן החלב לתוך היין. כיון דאין כוונתו רק לתקן היין. כדשרינן בדבש שנפלו בו נמלים עיי"ש. והכנה"ג בהגהות הטור (יו"ד סי' ק"ב אות ג') התיר ג"כ לחת מעט חלב לתוך יין כדי לתקנו. והסכים לדבריו של הכנה"ג גם מהר"י אישקאפה. וגם מדברי הפמ"ג באשל אברהם (סי' תמ"ז ס"ק מ"ה) ובשו"ע יו"ד סי' צ"ו ס"ק א') מבואר שפוסק כהמג"א. וגם מדברי הרב בשו"ע שלו (סי' תמ"ז סעיף נ"ב) מבואר דפוסק דלא כהצ"צ. וא"כ בנידון האלטרי מירין מלבד מה שנתבאר דאחשביה לא שייך רק בעיני'. אבל לא היכא שמערבו. וגם מלבד הסברא דכיון דאין יכול לבוא לעולם לידי נ"ט. אין כאן איסור שמבטלו לכתחילה. הרי יש עוד היתר דהא אין כוונתו לבטל את האלטרי מירין. כדי שיתרבה לו אכילתו. דהא כוונתו רק לתקן

מראית הצוקער. כדי שלא תהא מראיתו געל. ויהי' חזק מעט. וא"כ שרי לכל הפוסקים החולקים על הצ"צ. ופוסקים דבכה"ג שאין כוונתו לבטל האיסור רק לתקן ההיתר. אין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחילה. ועיין עוד בפמ"ג (סי' ס"ט ס"ק נ"א) בשפ"ד בדין השומן ששהה ג' ימים. משמע נמי שפוסק כהמג"א עיי"ש:

ז

ועוד נלפע"ד להסביר מילתא דמסתברא. דבנ"ד דכולם מודים שיש אלטרי מירין טוב שאין בו שום תערובות חמץ. רק נעשה ממין אבנים. אלא שאומרים שיש גם אלטרי מירין מזויף. אשר אינו כל כך ביוקר. ובו יש תערובות חמץ. הנה לפ"ז נראה לי להמתיק בעזה"י דבכה"ג גם הצ"צ מודה. שאין בזה משום אין מבטלין איסור לכתחלה. דבאמת אנו צריכין להבין סברת הצ"צ. למה אוסר ליתן חלב בתוך יין כדי לתקן את היין. וכי יחלוק הצ"צ על דברי האורחות חיים והב"י בשו"ע ועל כל הפוסקים הסוברים שמותר. ואי אפשר שיחלוק בלא שום סברא. אלא ע"כ אנו מוכרחין לומר דיש לו להצ"צ בזה שום סברא וחילוק שמחלק דין חלב לתוך היין מדין דבש שנפלו בו נמלים. ושם שרי לבשל הדבש. וכאן אסור ליתן חלב לתוך יין. אך יש לברר לפענ"ד מה היא הסברא באמת והחילוק שמחלק ביניהם. והנה אנו רואים כמה פוסקים גדולים חתרו והעמיקו לתרץ שיטת הצ"צ בזה. מקושיא המבוארת מדבש שנפלו בו נמלים. הראשון הוא הנוב"י (מהד"ת סי' נ"ז בחלק יו"ד) שתירץ דהצ"צ סובר דעד כאן לא מצינו. שאם כוונתו לתקן ההיתר לחוד דשרי. רק היכא שכבר מעורב. אבל לערב בידים מתחלה אפילו אין כוונתו כדי לבטל האיסור סובר הצ"צ דאסור עיי"ש ועיין עוד (שם סי' נ"ו וסי' מ"ו). אבל במחכ"ת דבריו אינם מובנים. דמה הוא החילוק בין אם כבר מעורב. או מערב עתה. הא עכ"פ הוא עושה מעשה עתה בידים. וכבר השיגו האחרונים על הנוב"י. שנעלם ממנו דברי הצמח צדק עצמו (בסי' נ"א) שסובר שם להדיא דשרי לערב גם בידים לכתחלה. ועיין נחלת צבי (סי' פ"ד) וא"כ לפ"ז ודאי קשה דיהיו דברי הצ"צ סותרין זא"ז. אמנם ביאור נכון על דברי הצ"צ בדברים של טעם. מצינו לבעל המנחת יעקב (כלל ס' ס"ק א') וז"ל דעד כאן לא מצינו בשו"ע שהתירו לבטל איסור. היכא שאין כוונתו לבטל רק לתקן הדבש. כי אם היכא שודאי אינו חפץ בהאיסור ולא בטעמו. ואלו לא היו הנמלים כלל בתוך הדבש. ברור שהי' יותר נוח לו אז שרי. אם אין כוונתו לבטל רק לתקן הדבש. משא"כ בחלב לתוך היין. הלא אי אפשר כאן לומר שבודאי אינו חפץ בהחלב. ואלו לא היה החלב הי' יותר נוח לו. דהא הוא נותנו בידיו ממש. אלא ע"כ מוכח ממעשיו שחפץ בו בהחלב. שיהי' בתוך היין. ולכן שפיר אסור משום אין מבטלין איסור לכתחלה. עכ"ל

המנח"י בקצת ביאור והסבר עיי"ש ודפח"ח. ולפ"ז אומר אני לחלק עוד בחילוק נכון. דדוקא באיסור מחמת עצמו. כמו חלב וחלב חטה. דהם עצמם המתקנים היין. והם עצמם דברים האסורים. בזה אסר הצ"צ. אבל לדוגמא אם לא היה בטבע החלב לתקן מראה היין. רק במין פרי אחר. הי' הטבע הזאת של תיקון היין רק שבזה הפרי יש בליעה מבשר או מחלב לאיזה כוונה אחרת ודאי לפי דברי המנח"י ברור כשמש דשרי דהא אינו חפץ בו בהבליעה. דהא מה שידענו שחפץ בו הוא ממה שאנו רואים שמתקן בו. והא עם הבליעה אינו מתקן. הרי ברור דאין חפץ בהבליעה. וא"כ יצא לנו הדברים ברורים בעזה"י בנ"ד, דהאלטרי מירין כיון שהחשש הוא שמא יש בו תערובות חמץ. א"כ הא החמץ אינו פועל התיקון של הצוקער. רק המאטריאלין האחרים שבו. פועלים התיקון. א"כ איך שייך לומר שחפץ בהחמץ ודו"ק. ואפילו אם תמצא לומר דבר רחוק שהחמץ שבו פועל פעולת התיקון נמי מעט. הגם שזהו דבר זר. ואין הדעת סובלו. מ"מ יש עוד סברא חדתא. למישרי האי מילתא. דעד כאן לא אסר הצ"צ לפי ההסבר של המנ"י. רק היכא שאין לתקן היין בדבר היתר אחר כי אם בחלב וחלב חטה. אז מוכרחין אנו לומר שחפץ בהן. אבל היכא שאפשר לומר שיתקן היין במין אחר. ורק בלא ידיעה ובלא שום חפץ ורצון פגע בחלב ותיקנו. הלא להמנ"י פשיטא דשרי. דהא אין חפץ בו כלל וכמובן. וא"כ בנ"ד דכולם מודים שיש אלטרי מירין טוב שנעשה ממין אבן. ורק שמספיקא יש לחוש שמא פגע באלטרי מירין המזויף שיש בו תערובות חמץ. אבל עכ"פ אין חפץ בהחמץ כלל. וזה נכון מאוד. דהא ודאי אין שום נ"מ להישראל שעושין לו הצוקער. אם יתנו לו מין אלטרי מירין הטוב. שנעשה ממין אבנים בלא שום תערובות חמץ. או שיתנו לו המזויף. דבין כך ובין כך לא ישתנה לו השער. א"כ איך נוכל לומר שחפץ בו בהמזויף דוקא. ודאי דאין לומר כאן סברת המנ"י. דהא אף שמערבין אותו בידים מ"מ לא ניחא לו דוקא באותו שיש בו תערובות חמץ. א"כ הרי שוב ע"כ גם הצמח צדק עצמו מודה ג"כ דשרי בכה"ג ודמי ממש לדבש שנפלו בו נמלים ודו"ק:

ח

הנה כעת זכינו לראות אור בהיר בשחקים שנדפס הצמח צדק מרבינו מליובאויטש ז"ל. בחידושיו על שתא סדרי (בדף כ"ה ע"א) על המשנה (פ"ה דתרומות משנה ט') דתנן התם אם ידוע שהחטים של חולין יפות משל תרומה מותר והביא הצמח צדק ז"ל, הירושלמי דתני אף טוחן לכתחלה ומתיר. אמר ר' זעירא אפילו כרבנן נמי אתיא והכא היינו טעמא דמותר ואין כאן משום מבטל איסור לכתחלה שכן דרך כהנים להיות טוחנין בבתיהן מדומע. אדעתין דר' זעירא כלאי הכרם אסור לרבנן עכ"ל הירושלמי, וכתב הצ"צ דמזה

הירושלמי מוכח דלא כהפר"ח (ביו"ד סוף סי' ס"ד) דמפרש הטעם דמותר לכתחלה לטחון משום דכיון דאין כונתו לבטל רק לתקן החטים שיהיו ראויין לאכילה להכי אין משום מא"ל והרי א"כ כלאי הכרם נמי תשתרי אלא הטעם הוא כדברי הירושלמי דלא מיחזי בעת שטוחן שעושה כדי לבטל דיאמרו שטוחן בשביל הכהנים שלהכהנים שרי המדומע. וה"נ דעת הטור והתה"ד לסי' קי"ד. ובפסקיו סי' קמ"ו) דמותר לטחון החטים קודם פסח הוא משום דיאמרו דאין טוחן כדי לאכול בפסח אלא יאמרו דטוחן כדי לאוכלן קודם פסח. וה"נ י"ל דה"ט דדבש שנפלו בו נמלים שמותר לחממו הוא שיאמרו שמחמתו כדי למכור המשקה לנכרים. ומשו"ה לא מיחזי בעת החימום שמבטל איסור עכ"ל. והנה לפענ"ד כוונת קדשו הוא לא לחלוק לגמרי על הב"י והט"ז והש"ך שבסי' (פ"ד סעי' י"ג) שכתבו דדבש שנפלו בו נמלים שרי משום דאין כוונתו לבטל רק לתקן הדבש דזה הצ"צ ז"ל נמי מודה שהסברא ישרה היא לחלק כן. כי אם שחידש הוא ז"ל דהרי מוכח מהירושלמי שאין הטעם זה לבדו מספיק שיהי' רק בשביל זה לחוד כדאי להתיר דא"כ בכלאי הכרם נמי תשתרי וד"ל. ולכן הסביר הוא ז"ל שלזה הסברא שאין כוונתו לבטל רק לתקן בעינן נמי עוד הסברא השני' של הירושלמי שלא יהי' מיחזי כלל שעושה לבטל כיון שיש לומר שעושה בשביל הכהנים. או בדבש בשביל הנכרים. אז דייקא בשני ההיתרים ההם היינו שאין כוונתו לבטל כי אם כדי לתקן. וגם דלא מיחזי כלל כמבטל כיון שי"ל שעושה בשביל הכהנים והנכרים. ואם המצא תמצא באיזה ענין שלא יצטרפו שני הסברות ביחד זה חידש הצ"צ שאסור. ולכן כתב אח"כ הצ"צ זה (ד' כ"ו ע"ג) דלהוסיף אסור אפילו קודם הפסח הגם שי"ל שעושה כדי לאוכלו קודם פסח דכבר מבואר לעיל בשם שכנה"ג סי' תנ"ג דדוקא בטחינה שרי ולא כשמוסיף עכ"ל. פי' דלא סובר כהנוב"י שיש חילוק בין מעורב כבר למערב בידים. דא"כ הו"ל לומר דכשמוסיף הרי מערב בידים אלא ברור כונת קדשו הוא כן. דבטחינה יש ני הסברות סברת הב"י והט"ז והש"ך והפר"ח דאין כונתו לבטל רק לתקן. וגם סברת הירושלמי שטוחן בשביל הכהנים ובדבש משום הנכרים. אבל כשמוסיף בידים הרי לא מועיל סברת הירושלמי לחודא כיון דאין לומר סברת הב"י והפר"ח דאין כונתו לבטל רק לחלק דהרי מדמוסיף ע"כ כונתו לבטל. והשתא ניחא אשר זה הצ"צ ז"ל לא יחלוק על אא"ז הרב בשו"ע שלו (סי' תמ"ז) דמתיר ליתן בידים החלב לתוך היין. הרי התם נמי מוסיף הוא בידים אלא הדבר ניחא דהתם הגם שמערב בידים אבל אפ"ה ישנן שפיר שני הסברות כמו בטחינה ממש. דהא אינו נותן ודאי החלב לתוך היין רק כדי לתקנו. וגם בשעת היתר. וד"ל וא"כ בדין האצטרי מירין נמי ודאי כן כמו החלב דהא ישנן שני הסברות של הירושלמי נמי

כמו בטחינה. ולהצ"צ הזה שחידש שיש לומר שעושה בשביל הנכרים הכי נמי גבי הצוקער יש לומר שעושה בשביל הנכרים. וגם אין כונתו לבטל רק לתקן:

ט

ומה גם אשר באמת אין אנו צריכים לכל זה. ולכל הפלפולים. דהא בררנו לעיל דבדבר שנפסל מכלב ודאי אין כאן איסור תורה. רק איסור מדרבנן להרא"ש. משום דהא אחשביה. ובדבר שע"י תערובות לא שייך אחשביה. כמבואר לעיל מחלב שבקיבה. ומדברי הנוב"י להלכה. דבזה חלוק מדיו. דדיו אוכלו בפני עצמו. א"כ אפילו אם הי' ברור לנו דזהו האלטרי מירין המזויף די לנו להתירו מכל הנ"ל. אבל היכא דיש לנו ספק בדבר. שמא הוא האלטרי מירין הטוב אין אנו צריכים לכל זה. דהא פשוט דקיי"ל כל ספק דרבנן שרי. ובפרט בספק דרבנן לומר דין דאין מבטלין איסור לכתחלה. זה מביא לידי גיחוך. וכבר פסק הש"ך (יו"ד סי' קי"ד ס"ק כ"א. וסי' קט"ו ס"ק כ"ח) להדיא דכל היכא דהוי רק ספק איסור שרי לבטלו לכתחלה. ועיין בפמ"ג בשפ"ד (סי' צ"ט ס"ק ז') וזה ברור ומוחלט. וא"כ באלטרי מירין שספק גמור הוא אם זה הוא הטוב אם לא. וידוע דזיוף לא הוי ספק חסרון חכמה. א"כ ספק גמור דרבנן הוא. ושרי לבטלו לכתחלה. ובפרט אשר הנכרי אדעתא דנפשי' קא עביד איזה חיוב יש על הישראל להזהירו משום אין מבטלין איסור לכתחלה. והרי נהי דאמירה לעכו"ם שבות. גם בכל האיסורים לבד משבת. היינו דוקא אמירה עכ"פ. אבל בלא אמירה רק דניחא לו קצת מה הוי ועיין בש"ס (ב"מ דף צ') פלוגתא בין רש"י ותוס' שם גבי חסום פרתי ודוש בה דלרש"י בעינן דישה שלו וניחא לו. ועיי"ש בתוס' ודו"ק:

י

ואחרי אשר ביארנו שני הדינים הראשונים. נברר ג"כ אם באיסורי מאכלות אמרינן חזותא מילתא היא אם לא, אע"ג דלפי ההיתרים שנתבארו ודאי דשרי. גם אם נימא דחזותא מילתא היא. דהא אחשביה לא שייך בזה שע"י תערובות הוא. דגם אם מילתא הוא. הא לא אחשביה בפ"ע מ"מ אברר דכאן גם אם הי' איסור בעצם. ג"כ לא מגרע אפילו אם חזותא מילתא הוא. ונציעה מקור הדין והסוגיא דחזותא. הנה מקורו מהמרדכי ריש מס' ביצה. הביאו בתורת חטאת (כלל ע"ד סעיף ב') אם לבנו מאכל בביצה שנולדה ביו"ט אינו בטל. לפי שהחזותא ניכר ואינו בטילה עכ"ל עיי"ש. וכן הש"ך (ביו"ד סי' ק"ב ס"ק ה') והמנחת כהן בשער התערובות (פ"ג חלק ג') כתבו נמי כן בפשיטות. ומסיים שם דחזותא אינו בטל. כדאיתא בגמרא. אבל המנחת יעקב (כלל ע"ד ס"ק ה') האריך וסתר זה הדין בעוצם חריפתו ובקיאתו מש"ס ופוסקים. דבמידי דאכילה רק טעם אסור. ולא החזותא. והא דאמרינן חזותא מילתא היא. זהו רק במידי דלאו בר אכילה עיי"ש.

ולפענ"ד יש ראי' אחת מש"ס דחזותא לאו מילתא היא במידי דבר אכילה. מה שלא הביא המנ"י. ובעזה"י מקום הניחו לי להתגדר בזה:

יא

דהנה במסכת מקואות (פ"ז משנה ה') תנן שלשה לוגין מים ונפל לתוכן קורטוב יין. והרי מראיהן כמראה היין. ועיי"ש במשנה זו ועיין גם בש"ס (חולין דף כ"ו ע"א). והנה בריש (פ"ג דמקואות משנה א') כתב הרע"ב דשיעור קורטוב הוא חלק אחד מס"ד בלוג. ועיין בתוי"ט שם דקורטוב הוא שמינית מן שמינית הלוג. וא"כ כיון שהוא חלק ס"ד מן לוג א'. הרי כשיפול קורטוב לג' לוגין. הנה הקורטוב הוא רק חלק אחד מן קצ"ב חלקים. א"כ הוי חלק אחד יין חלקים מים. ואפ"ה הקליטה המשנה (שם פ"ז) הנ"ל שיש מציאות שישנה מעט היין הזה את מראה המים ואם נימא דחזותא כיון דניכר אינה בטילה באיסורי מאכלות נמי כדברי התו"ח והמנחת כהן. הרי יוקשה לדידהו ממשנה מפורשת בש"ס (ע"ז דף ע"ג ע"א) יין במים ומים ביין בנותן טעם. וכן אי' בכל הראשונים שם עיי"ש. וביו"ד (סימן קל"ד סעיף ג') איפסיק להלכה כן. וזהו ידוע דכל מקום שנזכר בש"ס בנותן טעם. הוא או טעימת קפילא או ששים. וכמבואר בש"ס (חולין דף צ"ז ע"א). וכן מפורש להדיא בתוס' (שם בע"ז דף הנזכר) בד"ה ת"ש. דהאי בנותן טעם דתנן במשנה על יין במים הוא דוקא שלא הי' בו ששים. והרי א"כ אנו מוכרחין לומר דחזותא לאו מילתא הוא כלל. וכל שאין בו טעם כפי ששיערו חז"ל. דהיינו שיש בו ששים אז אפילו אם האיסור שינה את המראה של ההיתר. אפ"ה שרי דאל"כ למה לא אסר שם בע"ז היין את המים. גם אם הי' ששים. דהא הכי הו"ל למימר אם לא שינו המראה אז בנו"ט ולמה סתמו לומר דשרי. אחרי שיש מציאות שמשנה המראה גם ביותר ממאה כנ"ל. וליכא למימר דהתם בע"ז מיירי רק ביין לבן. דזהו דוחק גדול. דהי' להם לפרש. אלא ודאי דחזותא באיסורי מאכלות לאו מילתא היא כלל. וזה נכון בעזה"י. ועיין היטב בשו"ע הרב (או"ח סי' תצ"ח) בקונטרס אחרון (ס"ק ו') ג"כ כדברינו. עיין שם היטב ודו"ק. וא"כ אחרי שזכינו לברר כדברי המנחת יעקב שכן עיקר. נחזה עוד בדברי הפוסקים היאך פוסקים להלכה בהאי דינא דחזותא. ואחשבם אחד אל אחד. שדבריהם הקדושים יהיו סמוכין ונראין לפנינו. דהנה המרדכי (ריש פ"ק דביצה) כתב וז"ל חדא דלחזותא וטעמא עבידי. ותו דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל עכ"ל הרי רק צירף הסברא של חזותא. ש"מ דמשום חזותא לחודא לא הי' אוסר ביותר מששים. וכן דייק גם המנח"י מדברי המרדכי. גם הצמח צדק לסי' פ') בודאי לית ליה סברא דחזותא מילתא. דהא כתב בהדיא שם דרק משום דמבטל איסור לכתחלה אסור. ואי נימא דחזותא מילתא הרי אינו

בטל כלל, ואיך אומר דמבטל. וק"ל. וזה ברור ופשוט. דהצ"צ סובר ודאי כהמנח"י עיין שם. וכן המג"א כאן (סי' תמ"ז ס"ק מ"ה) נראה מדבריו להדיא דחזותא לאו מילתא היא. דהא סיים דשרי ליתן החלב להיין באופן שיהי' ששים. דאל"כ לא יתבטל. ואם נימא דחזותא מילתא היא. איך יתבטל. הא נותנו כדי שישתנה מראהו מחמת החלב כידוע. וגם זה פשוט. ועיין עוד במנחת יעקב (כלל ס' ס"ק א') שכתב להדיא דהצ"צ והמג"א סוברין ודאי דחזותא לאו מילתא הוא. ועוד מבואר כן במנח"י (כלל ע"ה ס"ק ה') והוא המתיר הראשון בזה כידוע. והחליט כן מש"ס ופוסקים. והט"ז (יו"ד סי' צ"ח ס"ק י"א) משמע נמי דרק אם הוה לחזותא וטעמא. וגם דבר שיש לו מתירין אסור עיי"ש. והשערי דורא (סי' ע"ד) לפי הגירסא לבנו בה מאכל. כתב בהדיא רק משום דבר שיל"מ. ולא משום חזותא. והדגול מרבבה (סי' תמ"ז) פוסק דבחלב חטה דאסור משום ששמו עליו. אבל בחלב שרי. דהוי היתר. ואח"כ כשיהיה איסור. הא מבוטל הוא. עכ"ל. הרי מוכח ג"כ דס"ל דחזותא לאו מילתא הוא. והרב בשו"ע כאן (סימן תמ"ז סעיף נ"ב) הביא כל דברי הצ"צ. וכתב להדיא דכל שנתבטל החלב בס' ביין. מותר לשתותו עם בשר. ע"כ דסובר דחזותא לאו מילתא היא כלל. ואף דהרב עצמו ז"ל כתב שם בקונטרס אחרון (סי' תקי"ג) והאריך דכל שבא הביצה לתקן אסור עיי"ש. וא"כ לכאורה סתירה היא משם לכאן. דהא כאן נמי החלב מתקן את היין. אבל באמת לא קשיא כלל. דשם (בסי' תקי"ג) בא להסביר שיהי' נכון הדין דדשיל"מ. וידוע דדין שיש לו מתירין הוא דוקא במין במינו. ולכן הסביר הרב ז"ל דכל שבא לתקן המאכל הוי כגוף אחד עם התבשיל. והוי מין במינו. ואינו בטל, משום דהוי דשיל"מ. אבל באיסורים שאינם דשיל"מ. שפיר מוכח ברור. דחזותא לאו מילתא הוא. ואפילו אם בא לתקן. והוי מין במינו מאי מגרע בזה. עכ"פ בטל בשאר איסורים. ואדרבה בש"א קיל מין במינו ממין בשאינו מינו. דרק מדרבנן בעינן ס' בלח בלח במין במינו. ואין זה ענין למילתא דעבידא לטעמא. ולפ"ז כאשר יצא לנו לאור שהמרדכי והצ"צ והמג"א והשערי דורא והמנ"י והט"ז והדגול מרבבה והרב בשו"ע לכולם דעה אחת ודברים אחדים דחזותא לאו מילתא הוא. הכין הלכתא היא ודאי. ומלבד זה הרי אחרי שבררנו לעיל בעזה"י על נכון. דאפילו לו יהא שזה הוא האלטרי מירין המזויף. מ"מ ברור כשמש. דמ"מ אין בו רק ענין מאיסור דרבנן ולא יותר כלל. א"כ מי לנו גדול מרבינו הפרי חדש (יו"ד סי' ק"ב ס"ק ה') שהאריך ברוב תבונתו אשר באיסור דרבנן ודאי חזותא לאו מילתא הוא. הגם שהחמיר הפר"ח שם לומר באיסור דאורייתא חזותא מילתא היא. אפ"ה באיסור דרבנן החליט בפשיטות דחזותא

לאו מלתא היא. ועיין בחכמת אדם שהוא אחרון שבאחרונים פסק ג"כ כדבריו. ועיין לחם הפנים (סי' ק"ב) נמי כהפרי חדש עיין שם:

יב

וכל זה כתבתי רק לפלפולא דאורייתא. וגם לברר הדין השייך גם לענינים אחרים. אבל לנ"ד האלטרי מירין אין אנו צריכין לפלפולים אם חזותא מילתא או לא. דאפילו את"ל מילתא היא. הרי פשוט דקיי"ל בכל הדברים שאינם מתבטלים. כמו חתיכה הר"ל וכיוצא בו דבעינן שהאיסור יהי' איסור מחמת עצמו. והוא ראוי להתכבד. אז אינו בטל. אבל אם חהר"ל בלעה איסור. שוב נפסק הדין דבטילה שפיר. דהא הבליעה אינה ראוי' להתכבד. כמ"ש (בסי' ק"א) בשו"ע יו"ד ובכמה מקומות. וא"כ ה"נ הכא בנידון האלטרי מירין וכי כולו חמץ הוא. הלא בו לא נמצא רק תערובות חמץ. והחמץ שבו אינו פועל המראה והחזותא. א"כ אפילו אי חזותא מילתא היא. היינו שהאיסור מחמת עצמו הוא נותן החזותא. כמו הביצה שנולדה ביו"ט. משא"כ בכה"ג שהאיסור בעצמו אינו נותן החזותא וזהו פשוט:

יג

ועתה נבוא לבאר מה ששמעתי שהרבנים של סביבותינו אומרים שיש לעשות היכר בצוקער של פסח. שיהי' חלוק מצוקער של חמץ במראיתו כי היכי דלא יטעו הרואים לומר שמותר לאכול כל צוקער בפסח. הנה אציעה מקודם שורש דבר זה. היכן מצינו כה"ג בש"ס דאית לן למיחש לשמא יטעו מדבר זה לעשות כן גם במילתא אחריתא. ולהסביר זה על נכון. ואחר שנברר מן הש"ס והפוסקים. אז תאיר לנו אור ההלכה ברור. שאין שום חשש בצוקער כלל. הנה מתחלה י"ל דכה"ג לא חיישינן. רק היכא שיש לחוש שיטעו באיסור תורה אבל היכא שכל החשש רק שמא יטעו להתיר איסור דרבנן לא. ומנא אמינא לה. מהא דאמרו בש"ס (יבמות דף פ"ח ע"ב) אלא משני אמאי (צריכה גט. הא] זנות בעלמא הוא. אמר רב הונא. גזירה שמא יאמרו גירש זה ונשא זה. ונמצאת אשת איש יוצאה בלא גט עיי"ש. וכמו כן בש"ס (גיטין דף פ"ט ע"ב) דוקא מגרש ראשון ונושא שני. אבל מגרש שני ונושא ראשון לא מ"ט שמא יאמרו ע"י שגירשה ראשון תחלה קידשה שני ועכשיו חוזר ומחזירה ויאמרו שמותר להחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר עיי"ש ברש"י וכן נפסק ההלכה בשו"ע (אהע"ז סימן ל"א סעי' ד' וסי' מ"ב סעיף ה' וסי' מ"ו סעי' ה') עיי"ש, ואם נדמה ענין היכר של הצוקער לזה הלא יוקשה הא דכתב הרמב"ם (פ"ד מהלכות אישות) שאם הלך פקח וקידש אשת החרש. קידושי הפקח קידושין גמורים הם. ונותן הפקח גט. ומותרת האשה להחרש עיי"ש. והלא איך לא חשש הר"מ שמא יאמרו גירש החרש. ונשא הפקח. ונמצא שהחרש מחזיר גרושתו משנשאת.

ובאמת השיג הראב"ד שם על הרמב"ם בזו הקושיא. אבל ה"ה תירץ על זה דעד כאן לא חששו שמא יאמרו. רק היכא דאתי מיני' חורבא לאיסור תורה. אבל גבי חרש כיון דאין אצלו איסור תורה דכל קידושי חרש אינן אלא מדרבנן לא חיישינן בכהאי גוונא לשמא יאמרו. כיון דאפילו אם יאמרו אינו אלא איסור דרבנן. ולסברא הזאת הסכימו גם הח"מ והב"ש (באה"ז סי' מ"ד סעיף א') בח"מ ס"ק א'. ובב"ש ס"ק ב'. ועיין בבאר הגולה שם בסימן זה א"כ להמ"מ והפוסקים ההם דכל דליכא לתא דאיסור תורה. לא חיישינן לשמא יאמרו. א"כ ה"ה בנידון הצוקער אפילו אם יאמרו שהוא צוקער של כל השנה. נמי לא יהי' איסור תורה וכאמור. וכידוע שאין מציאות בצוקער לאיסור תורה. א"כ לא שייך בכה"ג לחוש לשמא יאמרו. כפי סברת הר"מ והמ"מ וסייעתם.

יד

אמנם לפענ"ד דברי הה"מ צריכין עיון גדול וביאור רחב. אף שהח"מ והב"ש הסכימו כן. דבהדיא מצינו היפוך דבריו בש"ם (יבמות דף ל"ו ע"א. ודף קי"ט ע"ב) היבמה לא תחלוץ בתוך שלשה חדשים. ופרכינן שם בש"ס תחלוץ אמאי לא. ומשני גזירה שמא יהא ולד בן קיימא ונמצא אתה מצריכה כרוז לכהונה. ופריך עוד ונכריז ומשני איכא דשמע בחליצה ולא שמע בהכרזה ויאמרו קא שרי חלוצה לכהונה עיי"ש. והלא כל עיקר איסורא דחלוצה לכהונה הוי רק מדברי כופרים ולפי דברי הה"מ הנ"ל לא הי' להם להכריז כלל, ואין לנו שום חשש מאומה כיון דאפילו אם יאמרו כן ג"כ הא לא יבאו לטעות רק באיסור דרבנן. ולא עוד אלא שהב"ש עצמו נסתר בדבריו מהכא להתם דהב"ש עצמו ובסי' קנ"ו סעיף י"ג) הביא זה הדין. וזה הטעם. ולא זכר שמכאן נסתרו דברי הה"מ הנ"ל. אלא, ודאי שאין לנו לבנות יסוד חזק על זה ודברי הה"מ מסתמא נאמרו בדיוק. אבל לימא דכללא הוא ג"כ לא מצינן למימר. וא"כ הדרא מילתא לדוכתין דלפ"ז גם בצוקער נהי דהוי רק איסור דרבנן. מ"מ אפשר לטעות כמו בחלוצה:

טו

ועוד יש לי להביא ראי'. די"ל דענין הצוקער יש לו דמיון אחר היותר מסתבר. היינו לדין אתי לאחלופי הנמצא בכמה מקומות בש"ס. ועיין (בחולין דף ע"ה ע"ב) דפריך שם ר"ש שזורי היינו ת"ק ומשני הפריס על גבי קרקע איכא בינייהו. דלת"ק כיון דהפריס ע"ג קרקע טעון שחיטה מדרבנן. כי היכי דלא ליתי לאחלופי לאכול בהמה בלא שחיטה עיין שם. וזהו דענין איסור והיתר לאכילה דמי ממש לענין צוקער הנדרש ג"כ לאכילה לאדם. והתם חזינן דרק לאיסור תורה חששו. דלא ליתי לאחלופי לאכול בהמה בלא שחיטה. אבל לא מצינו שחששו לאיסור דרבנן:

טז
אבל באמת זה טעות. דהלא מצינו (בגיטין דף ג' ע"א) אליבא דרבא דסובר הטעם שתיקנו חכמים שיאמר השליח בפ"נ ובפ"נ. משום שאין עדים מצויין לקיימו. פריך הש"ס א"כ יאמר בפני נחתם לחוד ולמה תיקנו שיאמר גם בפני נכתב. ומתרץ רבא בדין הוא דליתני הכי. אלא דא"כ אתי לאיחלופי בקיום שטרות דעלמא בעד אחד עיי"ש. ופירש"י דיאמרו כל קיום שטרות סגי בעד אחד עכ"ל. והלא בכל קיום שטרות נמי הוי רק מדרבנן וכדאמר בש"ס התם לרבא גופי' דבדין הוא דאפילו בקיום שטרות לא ליבעי תרי. כדר"ל דאמר ר"ל עדים החתומים על השטר נעשו כמו שנחקרה עדותן בב"ד. ורבנן הוא דאצריך קיום. ואפ"ה תיקנו בגט אטו שאר שטרות דעלמא. אלמא דסברת אתי לאחלופי. הוי גם אם יבואו לאחלופי באיסור דרבנן. ולא באיסור תורה לחוד דוקא. ועיין בט"ז (יו"ד סי' י"ג ס"ק ד') דמדמה הך אתי לאחלופי דגיטין. להאי אתי לאחלופי דבן פקועה המובא לעיל אות ט"ו. אלמא דלא ניחא לי' להט"ז לחלק בין אתי לאחלופי דאיסור תורה דוקא. או גם אם ייתי לאחלופי באיסור דרבנן. ובאמת מזה צ"ע קצת דברי הרמ"א (יו"ד סי' פ"ז) דלהניח בשר עוף בחלב שקדים ליכא משום מראית העין. דהא חזינן דבגט חששו דכשיראו בעד אחד. יאמרו דמותר לקיים גם שאר שטרות בעד אחד. אע"ג דאפילו אם יאמרו כן לא יבאו בזה לידי איסור תורה. רק מד"ס ואפ"ה חששו. וא"כ גם בעוף בחלב שקדים יש מראית העין. ובאמת הש"ך שם ס"ק ו' מסיק דיש מראית העין בעוף נמי. מטעם הזה. דגם במלתא דרבנן יש משום מראית העין. עיין שם:

יז
אמנם קושטא דמילתא הכי הוא. שאין שום דמיון כלל כל הענינים הנזכרים לנידון הצוקער. ואומר על זה כמ"ש הט"ז (באו"ח סי' ת"ן) דברי הלל בפסחים ס"ו וכי פסח אחד יש לנו בשנה. הלא יש חמשים שבתות בשנה. וה"נ י"ל כן לענין הצוקער. וכי יש פסח אחד בשנה. הלא יש שס"ה ימים בשנה ואוכלין בשר ושותין יין. ולמה לא נאמר שלא לאכול בשר כשר שמא יאמרו בשר נבלה וטרפה אכל ויבאו להתיר בשר נבלה וטרפה. או הרואה ישראל שותה יין. יאמר כי יי"נ שותה. ויתירו שתיית יי"נ. ולסברת הרבנים האומרים שצריך לעשות היכר בצוקער של פסח. הלא אלף פעמים ככה יש למצוא ולחדש מדעתינו לעשות היכרא. וכמו ביין כשר. דיין נסך הוא אסור בהנאה. וחמור כמו ע"ז שאוסר בכל שהוא. ותופס את דמיו. ובשר נבלה עכ"פ איסור תורה יש בו. [ולא כן צוקער של כל ימות השנה. שאין בו רק חשש איסור דרבנן ואפ"ה אין לישראל שום היכר בבשר זבחימו. ויין משתיהם כלל. ולא עוד. אלא אפילו בפסח גופא. וכי מצינו איזה חומרא שנצטרך ע"פ הדין לעשות היכר בפת מצה מפת

חמץ. ומ"ש בשו"ע (סי' ת"ס ותס"א) שאין עושין פת עבה טפח הוא רק כדי שתשלוט בו האור יפה שלא יתחמץ. אבל כל שהפת מצה פחות מעובי טפח מעט. אין מחויב מדינא לעשותה דק יותר. כדי שלא יהא שוה לפת חמץ. ובעינינו הלא נו רואים. אשר ממש כצורת הפת של פסח. יש ג"כ פת של חמץ בצורה זו ממש. ולא אמר אדם מעולם שיש לעשות היכר בין זה לזה. וכן כל ישראל רובם ככולם. עושים ממצות האפויות כל מיני מאכלים ותבשילים. ואופין לעקיך וכרעמזליך. ושוין ממש לתואר הקמח הפשוט. ולא שמענו ולא ראינו מי שיערער מעולם על זה. אך האמת הוא עד לעצמו שאם נבוא להבין הענינים לאמתתן. במה חלוקים הם מהענינים הנזכרים בש"ס ופוסקים שאמרו בהם שמא יאמרו כך. או דילמא אתי לאחלופי. הנה החילוק פשוט ומובן ברור. שאם עושין מעשה שצורתה של המעשה ותוארה. היא בראות העין כצורת ותואר האיסור בבירור. אך כשנבוא לחקירה ודרישה. למה עושין כזאת. יתברר אז לנו שעשו באופן המותר. דוקא בכהאי גוונא אסרו חז"ל. ועשו סייג וגדר שלא יעשו כזה. משום שמא לא יתן הרואה אל לבו. לחקור ולדרוש בזה. מדוע עשו ככה. רק יראה כדרכו ולא יתן אל לבו כלל. ויסבור שעשו מעשה איסור ויסמוך על ראייתו. וישפוט למראה עיניו. שראה שעשו דבר שצורתו ותוארו כצורת ותואר האיסור ממש. אבל היכא שצורת ותואר הדבר הנראה לעין. יש לו שני תוארים. תואר היתר וגם תואר איסור בשוה. אז אין חוששין שמא יאמרו שעשה דבר איסור כיון שיכולין להצדיקו ולדונו לכף זכות. כי עשה דבר היתר. למה ירשיעוהו הרואים וידונו לכף חוב. שעשה דבר איסור. ובחילוק הזה המובן היטב נבוא לביאור בכל הענינים המבוארים. הנה האוכל בן פקועה בלא שחיטה הרי כל הרואה שיראה שבהמה חיה הולכת בשוק כשאר בהמות. ודמות הבהמה כשאר בהמות הטעונין שחיטה. ואפ"ה אוכל מבהמה זו בלא שחיטה. הרי יאמר שמותר לאכול בשר מן החי. ואין טעון שחיטה. וכמו כן בדם דגים וחגבים הרי אדמומיות של הדם הזה. הוא ממש ככל דם בהמה וחיה ועוף. וכמו כן בשר עוף בחלב שקדים נמי צורת החלב הזה כשאר כל חלב דעלמא א"כ צורות המעשים האלו הוא שוה רק לצורת דבר איסור. וכן הא דיבמות וגיטין הנ"ל הוא משום שהרואה אשה נשאת לאחר ויודע שמקודם היתה אשת חבירו ועכשיו מגרשה ונשאת לבעלה הראשון. הרי זהו צורת מעשה איסור ממש. וכן הרואה עד אחד אומר בפ"נ ומקיים הגט. הרי ניכר הענין מתוכו כדבר איסור שאסור לקיים בעד אחד. אבל כשאדם אוכל בשר או שותה יין. אין על זה צורת איסור לחוד. כי יש צורת היתר ג"כ כצורת האיסור. ואדרבה מדרכי תוה"ק לדון את כל אדם לכף זכות ואחזוקי אינשי ברשיעי לא מחזקינן. כל שיש אופן לומר שעשה מעשה היתר בדבר

שאינו ניכר שעשה מעשה איסור דוקא. וא"כ כיון שבאנו לזה. הרי ענין הצוקר שוה ממש לצורת בשר כשר. דאדרבא נימא כמו שיש צוקער חמץ. כן יש צוקער פסח. וכיון שאין מוכח מצורת הצוקער לאיסור דוקא רק אופן השוה להיתר כמו לאיסור. שוב אין שייך כלל לומר שמחויבים לעשות היכר בפסח צוקער כמו שאין חיוב לעשות היכר בבשר כשר:

יח

ואין להקשות מהא דפבקו בשו"ע (סי' תס"ז סעיף ח') ובב"י שם שדבש של עכו"ם אפילו מהמביאין בחביות מן הכוורת אסור שמא אתי לאיחלופי. ועיין במג"א שם, א"כ משמע מזה לכאורה דנהי שאין הצורה של הדבר מורה על איסור אפ"ה חיישינן דילמא אתי לאחלופי. אבל לפי האמת ניחא. ואדרבא מכאן יהי' ראי' לדברינו. דהנה כשנעיין בדברי המרדכי (פרק כל שעה) כתב להדיא דהיינו טעמא. דלא אתי לאחלופי כדאמרינן בפסחים ל"ז יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין עכ"ל המרדכי. הרי להדיא כמו שכתבתי דלא חיישינן לאחלופי. רק כשזה הדבר עצמו בצורתו ותבניתו ואותו זמן עצמו אסרו חכמים לאנשים אחרים. אז אין לנו להתיר צורת הדבר באותו זמן עצמו לאיש הזה. ואע"ג שיש טוב טעם להתיר אפ"ה אנו חוששין בזה דאתי לאחלופי מחמת שכל הרואה רואה כדרכו שהתירו דבר איסור, והראי' מביאו לומר זה דהוא בעצמו רואה שדבר זה ממש ובאו תו זמן עצמו אסרו לאנשים אחרים. ע"כ שזה הדבר אסור כמו כל הסריקין שלכולם אסרו ואם יתירו לבייתוס יאמרו שהתירו איסור דהא צורת הסריקין מורה לאיסור. מדכל הסריקין אסורין. ואיך ידעו ויבינו טעם מפני מה התירו סריקי בייתוס. לכן הוכרחו לאסור גם סריקי בייתוס כיון שאסרו כל הסריקין. וא"כ מבואר דהיכא שלכולם מותר הדבר. שוב לא חיישינן שמא יטעו ויאמרו שהתירו דבר איסור. אדרבה יאמרו שבאמת מותר לכל:

יט

וזה מפורש בלשון הש"ס (מו"ק דף י"ד ע"א) בעי ר' זירא אבדה לו אבידה ערב הרגל מהו מותר לגלח במועד כיון דאניס או דילמא כיון דלא מוכחא מילתא לא אמר אביי יאמרו כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין. ופירש"י כיון דלא מיגלייא לכולי עלמא אונסו יאמרו כולי עלמא אסורין לגלח וזה מותר עכ"ל. הלא מפורש אות באות ממש כדברינו דסברת כל הסריקין וכו' הוא משום דכל הרואה יוכיח מהא דרואה שכענין הזה אסרו לכל העולם ע"כ שגם לאיש הזה אסור. ומש"ה אסר נמי המרדכי את הדבש אפילו של הכוורת. ומסיים כדאמרינן כל הסריקין אסורים. דכיון שאותו מין עצמו יהי' אסור אצל אנשים אחרים א"א להתיר עצם הדבר באותו הזמן עצמו למיעוט אנשים אחרים. דהא

דמי ממש לגילוח ברגל. מי שאבדה לו אבידה בערב הרגל והי' אנוס ואפ"ה כיון שאנשים אחרים אסורים. א"א לו להתיר וכה"ג גבי דבש ודו"ק וא"כ צוקער של פסח הלא לכל ישראל התירו חז"ל. וא"כ איזה מין אחלופי יש בזה והוא דמי ממש לקמח של פסח. דלא שייך חלילה לומר לאסור קמח של פסח שמא יאמרו קמח של חמץ. ולא שמענו אדם מעולם שיאמר שיש לעשות בקמח של פסח היכרא דלא ליתי לאחלופי. וה"נ בצוקער כל שישראלים שומרים אותו מתערובות חמץ בעת בישולו א"כ נכשר לכל ישראל:

כ

ויש לי ראי' מפורשת יותר מזה מפסחים (דף מ' ע"ב) דרבא גופא מחי לה קדירה בחסיסי. ופי' הרי"ף שם דחסיסי הוי במצה אפויה וטחונה. וכתב הטור או"ח (סי' תס"ג) דלא חיישינן לאחלופי ועיין בב"י שם. ובט"ז שם ס"ק ג' שלא חיישינן לאחלופי בקמח פשוט. והגם שהכנה"ג הביא שהי' מעשה וטעתה אשה אחת. ולקחה קמח ממש מחמת שראתה שחססו בקמח של מצה וסברה שהוא קמח פשוט שמותר. אפ"ה הסביר הפר"ח (סי' תס"א ס"ק ב') דלא חיישינן לאחלופי והביא ראיה לזה מש"ס (ע"ז דף ל"ג) רבינא שרא לר"ח למירמא ביה שיכרא. אזל ורמא בי' חמרא ואפ"ה שרי אמר אקראי בעלמא הוא. וכתב עוד הפר"ח טעם הדבר שאין לנו לגזור מדעתינו במקום שלא גזרו חז"ל והראשונים. וכתב החק יעקב (סי' ת"ס ס"ק ט"ז) והחק יוסף שם דהלכתא דשרי בלא פקפוק:

כא

ובזה שהסברתי היטב דברי המרדכי יהי' נכון לנו מאד להבין דברי הט"ז באו"ח (סי' תס"ז ס"ק ו') שלכאורה יפלא באיזה כח דחה דברי המרדכי שהרי דברי המרדכי מיוסדים על אדני הש"ס בכמה דוכתי. ואיך אומר הט"ז שהוא חומרא יתירה לחוש לאחלופי. והרי יש מקור לזה מאנוס בערב הרגל. ומסריקי בייתוס. אך כעת ניחא. דהנה הסברא נותנת דעד כאן לא יוכיחו הרואים. רק כשעכ"פ הדבר הזה נאסר ממש לרוב אנשים. אזי אי אפשר להתיר זה ממש להמיעוט. כי ידונו כרובו כן כולו. אבל לעולם לא ידונו ממיעוט על הרוב. ואנן בעינן גם כדמיון אנוס בערב הרגל שכמעט כל האנשים אסורים לגלח ברגל מש"ה כשיראו אחד מגלח ברגל יאמרו שעושה איסור ולא יתלו באונס שהי' לו כיון שזה מיעוטא הוא לא אסקו אדעתייהו. וכן פירשו הראשונים בסריקין עצמן דלהכי אסרו סריקי בייתוס משום "דלכולם אין להם דפוס. כן כתב הר"ן שם עיי"ש. ואפילו רש"י ז"ל דלא כתב לשון כולם מ"מ כתב גם הוא וז"ל "דלרוב נחתומין אין להם דפוס. הלא גם רש"י ז"ל רוב עכ"פ בעי דאז יש לאסור גם להמיעוט. א"כ ע"כ צ"ל דגם המרדכי שאסר הדבש. ע"כ איירי רק בזמנו שהי' רוב הדבש אסור. ורק מיעוטא הי' מכוורת. אז שייך

לאסור דבש הכוורת משום דמיעוט הוא. מחמת שרוב הדבש באמת אסור. וכמו ההיא דכל הסריקין וכו'. אבל הט"ז איירי בזמנינו שלא בנמצא רוב דבש שמערבין בו קמח אדרבה רוב דבש אין מערבין בו קמח. ושפיר כתב שאין מקום לחומרא זו. והיינו מטעם האמור. כיון שאין רוב ממין הדבר הזה אסור. שוב אין לומר שתבנית ודמות הדבר מורה על איסור ודו"ק. ולכן פסקו כל האחרונים דאפילו לאכול הדבש בעין יש להתיר. עיין ח"י (סי' תס"ז) ועיין פמ"ג במשבצות זהב (סי' תמ"ב ס"ק ח') שכתב דרש"י ז"ל פליג על התוס' בחרכו עיי"ש. הרי מבואר דאחלופי בעינן רק שיהא צורת הדבש ותבניתו מורה על איסור. והיינו כשצורת הדבש הזה נאסר לרוב בני אדם. באותו זמן עכ"פ. אז שייך לומר צורתו מורה לאיסור. וא"כ בצוקער שאין שום צורת איסור ניכרת בו. אין בו שום ריח להחמיר ושרי בלי פקפוק ליתן זה הצבע האלטרי מירין לתוך הצוקער:

והתשובה הזאת הראיתי להרה"ג והק' ר' ישראל נח מניעזען והוטבו דברי בעיניו. והסכים להיתר. וגם שלחתי להרה"ק ר' מרדכי דוב מהארנאסנייפאליע והסכים להתיר. וגם הרה"ג הגדול המובהק ר' אריה ליבש באלחובר בעהמח"ס שם ארי' הסכים להיתר. וכיון שיצא הדבר ופי שלשה עמודי עולם ההם להיתר. נתתי הודאה על חלקי שהנחני ה' בדרך האמת ונתפשטו הדבר להיתר בכל תפוצות ישראל:

סימן מו

וז"ל תשובת הגאון כעל שם ארי' אלי.

לכבוד הרב המופלג בתירה חריף ושנון וכו' המורה לצדקה בעיר האראדישץ מו"ה משה נ"י בהרב ר' יעקב יוסף ז"ל:

מכתבו קבלתי ולא הייתי יכול להשיבו עד כה מחמת שלא הייתי בשלימות הבריאות וגם עתה אשיב לו בקצירת האומר רק לענין דינא מפני תשות כחי:

ע"ד הצוקער הנעשה בהכשר לפסח. אם מותר להטיל בו המין צבע בלא"ה הנקרא אלטרי מירין כמו שעושין תמיד בצוקער. והוא מעט מזעיר ואפשר חלק א' ממאה אלפים. ופעולתו הוא רק לתקן המראה לבן. ומין זה הוא מין אבן. אבל יש חוששים כי יש מין זה מזויף שיש בו תערובות צבע שקורין סינקע שיש בו קראחמייל. והקראחמייל לפעמים נעשה מחטים ולפעמים מקארטאפיל. וחוששים שמא הוא מחטים. הנה מעולם לא שמעתי למי שיחוש בהצוקער חששות רחוקות האלה. כי מסתמא יש היכר בצבע זאת בין מזויף לאינו מזויף וגם יש כמה ספיקות. ספק אם נתערב קראחמייל כלל וספק אם נעשה מקמח חטים כלל. וגם גוף הצבע כבר נפסלה מאכילת כלב. וגם גוף האיסור הוא בטל באלפי אלפים רק כל החשש משום דאין מבטלין איסור לכתחלה. והרי דעת (הט"ז

באו"ח סי' תמ"ז סק"ה) דבחמץ שנתערב קודם פסח מותר להוסיף ולבטל דעדיין היתר הוא. וכ"כ ובסי' תרכ"ו סק"ב) דמותר לבטל. ומשמע שם להדיא דלאו דוקא להוסיף ולבטל. רק אפילו לבטל בתחלה שרי. אף כי מדברי הצמח צדק שמביא (במג"א ס"ס תמ"ז) דאוסר לערב חלב וחלב חטה ביין לתקנו משום שמא יבוא לשתות ממנו בפסח ומשום דהוא מבטל איסור לכתחלה עיי"ש. נראה דלא כהט"ז. וגם לבטל חמץ קודם הפסח הוי מבטל איסור לכתחלה. ועיין מ"ש בזה בספרי (עה"ב סי' ס"ט ס"ק י"א) בענין ההיתר לערב בשר שלא נמלח בסמ"ך דאין כאן מבטל איסור דעדיין היתר הוא דדם האיברים שלא פירש מותר שכתבו כן בפרמ"ג ובתשובות הגרע"א ועיין בסי' צ"ט בש"ך ס"ק כ"ב. והנה עוד יש היתר בזה עפ"י מ"ש הש"ך בסי' צ"ב סק"ח בשם בעל תה"ד סי' קע"א דהיכא דיש ספק אם יתערב שום איסור כלל אין זה מבטל איסור לכתחלה עיי"ש. והוא הדין בנדון זה כיון שיש ספק אם יש בצבע זאת תערובות חמץ אין כאן משום מבטל איסור לכתחלה כמ"ש בתה"ד. ונראה דטעמו של בעל תה"ד בזה כפשוטו. דכיון דהא דאין מבטלין איסור לכתחלה הוא רק מדרבנן כנודע. לכן אם יש ספק אם יש כאן איסור כלל הוי ספק דרבנן ושרי אך אכתי יש לפקפק על זה. דהא כתבו כל האחרונים דאין לעשות בידים ס"ס וספק דרבנן. עיין בפר"ח ובמנחת יעקב בכללי ס"ס. ובפרמ"ג. ואיך יערב בידים שיהי' נעשה ספק דרבנן. ולכן נראה לי דהטעם דהתיר התה"ד לבטל ספק איסור. משום דהא דגזרו רבנן שלא יבטל איסור לכתחלה. משום גזירה שמא יבוא להרבות איסור ולא יהי' ס' לבטל. וכיון שלא מצאנו גזירה זאת רק בודאי איסור אין לנו להוסיף גזירה גם בספק איסור. והבו דלא להוסיף עוד מה שלא מצאנו שגזרו. ויש לומר דלא גזרו כן רק בודאי איסור ולא בספק. ועוד י"ל בטעם הדבר דהנה ידוע דהיכא דאין כוונתו לבטל אין איסור בביטול רק דוקא אם מכוון לבטל אז אסור. ולפי"ז היכא דיש ספק אם יש כאן איסור כלל אין לומר דכוונתו לבטל האיסור דהא הוא עצמו אינו יודע כלל אם יש כאן איסור. ואיך נאמר דמכוון לבטל האיסור וע"כ אין כוונתו לזה. רק שנצרך לו לערב דבר זה ולא בשביל להתיר האיסור. וכל שאינו מכוון לבטל האיסור ולהתירו אין כאן איסור וזה נכון מאד בסברא. ומזה נראה דלא כהנוב"י שכתב בכמה דוכתי דדוקא להוסיף לבטל שרי כאשר אין כוונתו לבטל. ולא לערב בתחלה. דמדברי התה"ד והש"ך שכתבתי לפי טעם זה שרי לערב גם בתחלה. וא"כ בנדון זה שיש כמה ספיקות אם יש כאן איסור חמץ רשאי לערבו לכתחלה לפי דעת הש"ך והתה"ד. והנה אם הישראל קונה רק הצוקער מן הפאבריק של הנכרי. ואין להישראל בזה שום נפקא מינה אם עושה ע"י צבע המזויפת שיש בה חשש חמץ. א"כ אין הישראל עושה שום איסור כלל בזה. ואע"ג

דאיתא בסי' צ"ט דגם למי אשר נתבטל בשבילו אסור. מכל מקום כאן אין הנכרי עושה בשביל טובת הישראל הקונה רק בשביל טובת עצמו. ונכרי אדעתא דנפשי' קעביד. ובזה צדקו דבריו. אכן לעומת זה יש כאן לדון ממ"ש הראב"ד והרשב"א והרב המגיד דמשום הכי אסרו גבינות של עכו"ם. אע"ג שאין בהם טעם בשר. דכל דבר שעיקרו כך נעשה ביד נכרי בתערובת דבר איסור לא בטל במיעוטו שכל שאסרו להתרחק ממאכליהם בכל ענין אסרו כדי שלא יפרוצו. והרש"א כתב שהוא הישר שבטעמים מובא (בב"י סי' קל"ד. ובאו"ח סי' תמ"ב) והארכתי בזה בתשובה בענין צוקער שמשימים בו דם אשר בסוף ספרי עה"ב הנ"ל. אך דנראה דכל זה מדרבנן. לכן כהאי גוונא דהוי רק ספק חשש חמץ אין לחוש. וגם דהוי ספק ספיקא. חדא דילמא אין כאן תערובות חמץ כלל. ועוד דדילמא כדעת הרמב"ם והר"י בן מג"ש שחולקים על זה וסבירא להו דגם בנעשה כן ביד עכו"ם בטל במיעוטו ועיין (בנוב"י תניינא חיו"ד סי' נ"ו) ושם בתשובת הנ"ל מ"ש בזה. אמנם מעכ"ת שפיר חזה מה שכתבתי בספרי שו"ת ש"א בתשובות הנוספות שאחר ח"א סי' ד' דבר חדש. דלהסוברים טעם כעיקר דרבנן ומגעולי מדין אין למדין דחידוש הוא. א"כ כל מה שמעורב ביד נכרים לא בטיל כדאמרינן (בחולין ד' ק"ח) אי חידוש הוא אפילו ליכא נותן טעם נמי יאסור עיי"ש באריכות א"כ גם בנדון זה לא בטיל לדעת הסוברים טעם כעיקר דרבנן. ואפילו מדאורייתא לא בטיל אך גם לזה אין לחוש דהא פסקינן דטעם כעיקר דאורייתא ואפילו נימא דהוי ספק אי טעם כעיקר דאורייתא ואנן מחמירין מספק כמו"ש הרשב"א שמביא בב"י סי' צ"ח עיי"ש. מכל מקום הוי ספק ספיקא. ספק אם יש כאן חמץ ושמא כדעת הסוברים דטעם כעיקר דאורייתא. ועיין (בנוב"י תניינא שם) שכתב דיש לסמוך על הרמב"ם והר"י בן מיג"ש. סוף דבר בין אם הפאבריק מהצוקער הוא של ישראל בין של עכו"ם אין לחוש כלל במה שמשימים בתוכו הצבע הנזכר. ושאר דברי המערערים לומר שצריך לעשות איזה היכר דלא ליתי לאחלופי. הם דברי הבל. וכמ"ש גם מעכ"ת ואין כדאי לטפל בדברים בטלים כאלה ואפילו במצה גופא לא מצאנו שיהי' נצרך לשנות צורת הפת. כמו בפת שאפאה עם חמאה דלא ליתי לאחלופי יותר אין להאריך בזה דברי הדו"ש ושלום תורתו אריה ליבוש באליהוועד.

ושוב קבלתי גם היתר מהרבנים דקיוב הרב ר' מענדיל והרה"ג ר' אהרן ואב ווייל וזה לשונם:

כבוד ידידי הרב המפורסם מו"ה משה נ"י מו"צ לעדתו בק' הארדישץ:

בזה הנני להודיע לכ"ת בירור הדבר אחרי החקירה והדרישה ביודעי ספרי הכימיאה אשר בהמין ליטלי מארין הנדרש לעשיית צוקער ראפינאד אין בזה שום חשש חמץ

ות"ת ונעשה ממין אבנים וכן נעשה כמה פעמים צוקער פסח ע"י הליטרי מארין הנ"ל בפה. ולראי' באעה"ח יום ה' כ"ג כסליו שנת תרל"א לפ"ק פה קיעב. נאום מנחם מענדל הלוי מו"צ דק' קיעב.

גם אנכי שמעתי מאנשים יודעים אשר אין בהליטרי מארין שום חשש חימוץ ונעשה מאבנים ע"י מלאכת הכימיאה וכן הגר"מ ווינשטיין זה כמה שנים אשר דרש דרש משה על הליטרי מארין הנ"ל אם מותר לעשות צוקער של פסח ועלה הדבר בהיתר אחרי הדרישה והחקירה. ונעשה אז בסטארי צוקער פסח ע"י הליטרי מארין הנ"ל. אהרן סאב וואלף במוהר"י ווייל.

סימן מז

נשאלתי בימי חוה"מ פסח שהקצבים מכרו בשר בשוק והנה בא נכרי אחד עם שק מקמח סמוך לבשר ונגע עם שק הקמח אל הבשר ונמצא עפרורית הקמח קצת על קצה אחד מחתיכת בשר של חצי פוד ע"י פיזור הרוח. וחתכו תיכף זה המקום מהבשר. ונפשם בשאלתם אם מותר שאר הבשר לפסח או לא. מי נימא דחוששין פן נתפזר מעט קמח עליו בכולו ומחזקינן איסור או דלא חיישינן כלל מספק רק במקום שראו פיזור הקמח ולא במקום אחר. והשבתי. דהנה מקור הדין הוא מדברי הט"ז (או"ח סימן תמ"ז ס"ק ט') דראוי ליזהר שלא יתלו בשר לייבש במקום ששם מרקדין הקמח. ואם היה הבשר תלוי שם לא מהני הדחה. וכמו כן בשו"ע הרב (או"ח סימן תמ"ז סעיף ל"ד ל"ה) עיי"ש. אולם האליהו רבא חולק שם בדיעבד ומתיר בהדחה. והביא ראי' משו"ת הב"ח שאם נטלו דבש בנפה של קמח יעויין שם והנה הפמ"ג במשבצות זהב שם חולק על האלי' רבא. אמנם בחיי אדם הסכים עם הא"ר יעויין בדבריו. ולכן אמרתי כיון שיש לצדד בכאן טעמים אחרים להיתר היינו דיש ספק שמא לא נגע כלל הקמח בשאר הבשר. ואין מחזיקין איסור ממקום למקום. אע"ג דעכ"פ חתיכה אחת היא ולכאורה אין שייך כאן הסברא דאין מחזיקין איסור ממקום למקום. אבל עדיין י"ל פשוט כמו שאמרו בכל דוכתא אין מחזיקין ריעותא מספק. ועיין ט"ז (יו"ד סימן ל"א ס"ק ד') לענין תולעת בחוטם. ועוד דהא ודאי דגם הט"ז והפמ"ג דמחמירין דלא מהני הדחה לקמח הוא דוקא באם הי' תלוי במקום שמנהלין ומרקדין הקמח דע"י הניהול האבק פורח בכל החדר בכל המקומות כמובן לעין הרואה. אבל בכה"ג לא נאמר דזה נחשב לחשש גמור שנדבק כל כך עד שלא יודח ע"י הדחה. יעוד דשמא הלכה כהאומרים שמועיל הדחה לקמח. ולכן אם יש הפסד מרובה אז יש להתיר ע"י הדחה היטב:

סימן מח

בענין שטר מכירת חמץ ששכח המוכר לחתום עצמו על השטר מכירה. נלפע"ד להתיר את החמץ שעבר עליו הפסח מכמה טעמים ואע"ג שמבואר בשו"ע (חו"מ סימן קצ"ד סעיף א') דעכו"ם אינו קונה קרקע מישראל אלא בכסף עם השטר. מ"מ לא גרע כחו כאן מייחד לו מקום דסמכינן על דעת הר"ת דמותר משום דדמי למקבל עליו אחריות חמצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם כמבואר בשו"ע (סי' ת"מ) ובאחרונים. והחמץ נקנה להערל ע"י כסף הערבון שקבל ממנו. ואף שלדעת הש"ך (שם בחו"מ סימן קצ"ד) שעכו"ם מישראל אינו קונה מטלטלין אלא במשיכה מ"מ הא יש כמה פוסקים דעכו"ם קונה מטלטלין מישראל אף בכסף בלבד. ויש לסמוך על דבריהם בחמץ שעבר עליו הפסח שאינו אסור אלא מדרבנן ובדרבנן הלך אחר המיקל. ועוד שחמץ משהגיע זמן איסורו אינו ברשותו של אדם אלא העמידה התורה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו. לפיכך בגילוי דעתא סגי וגילוי דעתא זו שמקנה את החמץ להעכו"ם אע"פ שאינו קנין גמור מן התורה להועיל. וכן הוא במג"א (סימן תמ"ח) בשם המשאת בנימין והאחרונים ואף די"ל שהחמץ לא נקנה להעכ"ם בכסף זה משום דהא הקנה לו אגב שכירות קרקע וכיון דבטל השטר לענין שכירות קרקע במה יקנה העכו"ם את החמץ. מ"מ י"ל דגם שכירות הקרקע אינה בטלה. דהא מבואר ברמ"א (חו"מ סימן קצ"ד סעיף א') דדוקא לענין מכירה בעינן כסף עם השטר אבל בשכירות בכסף לחוד ג"כ קונה מטעם דשכירות הוא לזמן וסמכה דעתו ואין דרך העולם לכתוב שטר עליו. ובשטרות מכירת חמץ שלנו הכל נכתב בלשון שכירות היינו שכותבין והשכרתי את החדר. ועוד דאף אם הי' נכתב בלשון ומכרתי מ"מ קנה העכו"ם בשטר עם הכסף את החדר דאטו מי גרע דין זה מדין המוזכר בהג"ה (חו"מ סי' קצ"ד סעיף ד') שאם אחד מכר לחבירו קרקע בשטר לחוד לאחר שלשים יום ובתוך אלו הימים נקרע השטר אם אמר לו לך קני לך מעכשיו ולאחר שלשים יום קנה ובשטרי מכירות חמץ שלנו נכתב לשון מעכשיו ונכפל כמה פעמים. ועוד יש טעם להתיר את החמץ בהנאה לפי דעת החק יעקב (בסימן תמ"ח) שאם יש אונס גמור בענין המכירה ובכל ימי הפסח הי' סבור שמכר את החמץ ואחר הפסח נודע לו שלא מכר כיון שהי' אונס בזה כ"כ אונס ידוע ואמר שביטל את החמץ אף דליכא עדים בדבר לא חיישינן להערמה. ויש להתיר החמץ עכ"פ בהנאה. ואע"ג שלדעת הרב בשו"ע נסתר זה ממה שהביא שם מהרשב"א בשם הירושלמי והרמ"א שם בד"מ ובפר"ח שחמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח מ"מ יש להתיר גם לדעת הרב מטעם הנ"ל:

סימן מט

נשאלתי מהאופים מצות קודם הפסח ונמצאת חטה באחת מהטייגליך כדרך שחותכין העיסה שקורין מיירע לעיסות קטנות. ומצאו חטה באחת מעיסות הקטנות. וקרוב לודאי שהחטה נלקחה מהשק שהקמח בתוכו. יש ליזהר לפענ"ד לאסור את כל המצות מהמיירע הזאת. לפי שלדעתי אין סברא לומר בכה"ג כאן נמצא כאן הי'. דמנין באה החטה לפול תוך הטייגיל ובודאי שהיתה החטה תתלה תוך המיירע כולה. וא"כ נאסרה כולה (עיין סימן תס"ז). ואם בעת שבא לשאול אפו האופים המיירע הזאת ונתערבו המצות האפויות בתוך שאר הרבה מצות יש להתיישב היטב בזה אף אם השאירו את הטייגיל שנמצאה החטה בתוכו בפני עצמו. אפ"ה כיון די"ל דכל המיירע כולה נאסרה. והרי תערובות זה הוי יבש ביבש דקיי"ל (בסי' תמ"ז) דחוזר וניעור ורק עד הלילה מותרין אבל בתוך הפסח חוזר וניעור והנה לבאר דבר זה ל דזה תלוי בפלוגתא שבין האחרונים. דבס' מקור חיים פירש דעת המג"א (סימן תנ"א ס"ק ל"ז) דהא דכתב אם נתערבה באחרות בטלה ברוב אפילו בתוך הפסח דהוי רק כמו טעם דאין חוזר וניעור. אמנם הרב בשו"ע שלו (סימן תנ"א סעיף נ"ו) וכן החק יעקב (סי' זה ס"ק נ"ד) סוברין דבכהאי גוונא חוזר וניעור. עיי"ש. ובחיי אדם (כלל ק"כ סימן כ"ב) מ"מ בחטים הנמצאים יש לחקור תחלה אם לא נתרככה החטה אז ודאי יש להתיר המיירע כולה ואותן הטייגליך רק כדי נטילה. ואפילו אם נתרככה החטה וכבר אפו מהמיירע ונתערבה באחרות אפ"ה לפענ"ד י"ל דאע"ג דאין מחזיקין בודאי שהחטה היתה מתחלה בהמיירע אפ"ה י"ל כאן נמצא בהטייגיל הזה ובמקום הזה וכאן היתה ולא היתה החטה במקום אחר מהמיירע אף בשעה שלשו את המיירע. א"כ כיון שאין החטה אוסרת רק כדי נטילה קודם פסח א"כ סגי במה שנוטלין מהטייגיל הזה:

סימן נ

עוד נשאלתי בער"ח אלול שנהגו רוב ישראל להתענות בער"ח הזה עכ"פ ועושין תיקון יו"כ קטן וגם קורין ויחל איך יהיה הדין אם יש רק תשעה אנשים מתענין בביהכנ"ס. ובעיר יש עוד בני אדם שהתענו אם יכולין לקרות ויחל או לא. והשבתי דבד' התעניתים המקובלים ודאי דבשבעה אנשים המתענים סגי. אבל בתענית זה דרק החרידים והשרידים נוהגים בו להתענות לא מיקרי תענית צבור כל כך. וברור הוא אין לקרות אז ויחל עד שיהיו עשרה שהתענו בביהכנ"ס דוקא מאותן שמתענין ומשלימין עיין (סי' תקס"ו) וק"ו מעננו שבין גואל לרופא ודו"ק. וימי בה"ב שאחר פסח וסוכות הוי ת"צ כידוע (סי' תקס"ו). ויום ך' סיון כתבו שם הט"ז והבאה"ט דהוי ג"כ ת"צ ודאי עיין שם:

סימן נא

עיין במג"א שם שהביא דברי רש"י ז"ל (נדה דף נ"ב ע"א) דלהכי אין מברכין בריח. ברכה לאחריו. משום דהנאה מועטת היא. ולכאורה קשה דא"כ למה אסור להריח בשמים שעליה בערוה ונדה. ואין לומר דעליה דוקא. דהרי בהדיא כתב הט"ז (סי' רי"ז) דלאו דוקא עליה אלא המיוחדים לה. אך זה לא קשיא דהתם טעמא משום שמרגילין לערוה. דהא אפילו לזרוק דבר מידו לידה. שאין שום הנאה. דהא אין נוגע בה כלל וכמו דקיי"ל גבי טומאה וכיוצא בו דנגיעה ע"י דבר אחר לאו שמה נגיעה. ואפ"ה אסור משום שיבוא מזה לידי קירוב בשר. אבל לעולם אין זה שמה הנאה. אך הא קשיא לי שכתב הפמ"ג במשבצות זהב (סי' תמ"ח ס"ק א') שאסור להריח פת חמץ בתוך הפסח. וכן בשו"ע הרב מלאדי (סי' תמ"ג) הביא זה בשם החק יעקב. והרי כיון דהנאה מועטת היא. א"כ נימא שאין זה הנאה כלל ולא יחול בכה"ג ע"ז איסור הנאה. ואין להקשות בזה גופא דאם הנאה מועטת היא. א"כ למה מברכין על הריח לפניו. דכיון שהועילה הסברא דהנאה מועטת שלא לברך לאחריו. למה לא יועיל לנו שלא לברך גם לפניו. דזה ליתא דלברך לפניו לא בעינן מידי דאית בי' הנאה דוקא דהא מברכין על מראה של דבר חדש. ובראיה לא מצינו בשום מקום שיהא בו איסור משום איסור הנאה. ונרות חנוכה יוכיחו. דקודש הם. ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד. וראיית כל העריות לאו משום איסור הנאה נגעו בה אלא משום הרגל דבר כידוע. ואפ"ה מברכין על המראה ברכה לפניו כמ"ש בשבת כ"ב הרואה נ"ח וכו' משום דעל כל דבר שבעולם מברכין לפניו. ולהכי ניחא נמי מה שמברכין על הריח לפניו. אבל הא דאין מברכין לאחריו בריח. ע"כ משום דרק הנאה מועטות היא. א"כ תקשה דנימא נמי דמותר להריח חמץ בתוך הפסח. ונ"ל לומר דבר נכון לתרץ זה. דידוע דברכה שמברכין לפניו אינה צריכה שיעור. וברכה שלאחריו צריכה שיעור דפחות מכזית א"צ ברכה לאחריה. עיין בשו"ע (או"ח סי' ר"י סעיף א') וזהו כוונת רש"י ז"ל בנדה שם דהנאה מועטת היא. פי' שהיא מועטת שאין בה כשיעור הראוי שתהא טעונה ברכה שלאחריה. כיון שאין בזה שיעור וא"כ שוב ל"ק מהא שאסרו להריח בחמץ. דלעולם הוי הנאה ואסור ודאי באיסורי הנאה רק הכא שאני דברכה שלאחרי' צריכה שיעור ובריח אין שיעור שיברך לאחריה:

אך יש לבאר עוד מה שקשה לכאורה על הא שמברכין בריח ברכה לפניו. דנהי שאין ברכה שלפניה טעונה שיעור. דגם על כל שהוא מברכין לפניו וכמבואר בתוס' (ברכות דף ל"ט ע"א) ד"ה בצר עיי"ש. אפילו הכי הא אכתי אין בו ממש. ובדבר שאין בו ממש לא שייך לברך. כמ"ש המג"א עצמו לקמן בשם המטה משה שאין מברכין על קול ערב

משום שאין בו ממש. וה"נ לא יברכו על הריח. איברא שהגאון בעל ישועות יעקב העלה דברי המט"מ הנ"ל בצ"ע גדול משום טעם אחר. דלמה פוסק המט"מ שאין לברך על קול ערב. מטעם שאין בו ממש. והלא בש"ס (פסחים דף כ"ו ע"א) בחדא מחתא נקטינהו להנך תלתא. "קול "ומראה "וריח אין בהם משום מעילה. ופירש"י משום שאין בהם ממש. ואפ"ה חזינן דעל מראה וריח מברכין לפניו. א"כ ה"נ נברך גם על קול ערב אע"ג שאין בו ממש. ואני אומר מארי' דאברהם תלי תניא בדלא תניא דאיפכא הי' לו להקשות למה מברכין על מראה וריח. דסברת המט"מ מוחלטת היא בש"ס ולא להקשות למה אין מברכין על קול ערב. אמנם באמת יש בזה סברא יקרה להבין טעמי אלה השלשה דברים על בוריין. דהנה יש להסביר סברת המט"מ. דהא לכאורה אין מובן בכל הדברים הנאכלים דרק בשביל הטעם שבהם מברכים עליהם. דהא קיי"ל שהאוכל עפר אינו מברך. וכללא בידינו הוא "טעמו ולא "ממשו. ואיך נימא דעל דבר שאין בו ממש אין מברכין. והא בכל דבר אין ממשות בטעם לחוד אלא בגוף הדבר. ועל ממש לחוד אין לברך. אך באמת פשוט הוא דכיון שהטעם הוא מקושר בגוף דבר הממש. שוב נופל שפיר הברכה על הדבר הממשי. שהטעם קשור בו. אך אם הטעם אין קשור בדבר שיש בו ממש. על מה יחול הברכה. ובזה ניחא שמברכין על הריח. דנהי דריח אין בו ממש. אבל מ"מ הריח קשור הוא בהבשמים שמריחים. ובהן יש ממש. וכן במראה הרי קשורה המראה בדבר הנראה. והאש קשורה בשלהבת וגחלת. ומה"ט מברכין יוצר המאורות. דאף שהאור אין בו ממש. אפ"ה הא האור קשור בחמה ולבנה וכוכבים שבהן יש ממש. וזהו שאנו סומכין בברכה כאמור לעושה אורים גדולים וכו' יוצר המאורות. ובזה שפיר מובן קושית הישועות יעקב דלפ"ז כשם שמברכים על מראה וריח אף שאין בהם ממש בהראיה וריח אפ"ה משום שיש ממש בדבר הנראה והמריח וה"נ יברכו על קול ערב דנהי שאין בו ממש אפ"ה הרי יש ממש במשמיע הקול. אך לפי מה שבררנו הדברים בהסבר נכון גם זה ניחא מאוד:

דהנה בש"ס (ערכין דף י"א ע"א) אמרינן דעיקר שירה בפה. וכן פסק הרמב"ם (פ"ב מהלכות כלי המקדש). וראי' מהכתוב משה ידבר והאלהים יעננו בקול על עסקי "קול. ולפ"ז שפיר יש לבאר למה לא יברכו על קול ערב דעיקר קושיות המטה משה והישועות יעקב הוא רק על שיר הפה שהוא העיקר. אבל לפי מה שביארתי הכל ניחא דהנה הגאון החוות דעת בהגדה שלו הביא הקושיא למה אין מברכין ברכה על ספור יציאת מצרים דהא הוי מ"ע כמו אכילת מצה וכל מ"ע מתרי"ג מצות לספר בזה הלילה ביציאת מצרים. ולמה מברכין דוקא על אכילת מצה אקב"ו על אכילת מצה ואין מברכין על

יציאת מצרים אקב"ו לספר ביציאת מצרים. ותירץ שם הגאון דלא מצינו ברכה על ברכה. כיון דהסיפור בעצמו הודאה לה' ואיך נברך ונודה ע"ז גופא. ובהכי ניחא שפיר דהרי כל הקולות העריבין לשומעם הלא זהו דוקא אם המשמיע בקולו הערב הוא משמיע קולו בשירות ותשבחות לה'. וכדכתיב כבד את ה' מהונך אל תיקרי מהונך אלא מגרונך דאל"כ הא קיי"ל בש"ס (סוטה דף מ"ח ע"א) אודנא דשמעא זימרא תעקר עי"ש. ועיין ברש"י (משלי סי' ג') על פסוק הנ"ל. וכן כי כל פה לך יודה. ולא אם משמיע קולו ח"ו בדברי חול. דאז פשיטא שאין שייך ברכה בזה. וא"כ אין שייך ברכה על ברכה. אבל במראה וריח שפיר שייך לברך על זה. ועוד דהלא הקב"ה ברא בכל אדם שבעולם אלו איברי הנשימה שמהם הקול יוצא והן הריאה והקנה והגרון. ואפ"ה מיעוטא דמיעוטא ינגנו בנועם קולם שיערב לשומעיהם. וא"כ חזינן שאין הקול מקושר ושייך אל האדם המשמיע. וזהו אומרם ז"ל בירושלמי. אל תיקרי מהונך אלא ממה שחננך ה'. שאם קולך ערב עמוד וכבד את ה', בקולך. ולכאורה למה אמרו בזה דוקא לשון חננך ה'. אלא ודאי כמ"ש שאין שום ממש. רק שזהו מתנת ה' וחן שנתן באדם שיהי' קולו ערב. ואין בזה הרגש דבר מה ולמה קולו ערב. ומה נמצא יתרון באדם הזה באיברי הנשימה שלו יותר מבכל שאר האדם. רק דבר רוחני הוא. ולכן שפיר קאמר המטה משה לפי שאין בו ממש כלל לא בהמשמיע ולא בדבר הנשמע. וזה ברור ופשוט. שוב מצאתי במדרש תלפיות דפוס זיטאמיר תר"כ דף קי"ז אות ח' ענף חושים דהסביר בפשיטות למה על ריח מברכין לפניו ולא על קול ערב משום דקול בלא האויר לא יהי' נשמע כלל והאויר הא אין בו ממש משא"כ ריח הא עצם הגוף המריח יש בו ממש ע"ש:

סימן נב

נשאלתי באיש אחד שיש לו רחיים דמים ומפורסם לכל בני העיר שהרחיים הוא של הישראל הזה לחלוטין. רק שהוא נותן מס לאדון העיר חמשה ועשרים רו"כ וחצי בכל שנה ושנה. ומקום הרחיים הוא רחוק מן העיר שדרים בה ישראלים. וסמוכה אל רחוב הנכרים היושבים סמוך להעיר. והרבה נכרים יושבים ודרים סמוך ממש להרחיים. אך גם שני בתי ישראל נמצאים שם שדרים בהם ישראלים המשותפים עם בעל הרחיים הדר בעיר. כי גם להם יש חלק מעט מזעיר ברחיים. אך עיקר שם הרחיים הוא על האיש הדר בעיר. ויש דרך קרוב לרחיים אשר בני העיר יכולים ללכת לשם. וישראל הזה בעל הרחיים בא בשאלה. שאם יקרה לו חטים לטחון בשבת ולקבל המדה הקצובה לו מכל פוד. כדרך העולם אם מותר. וגם אם יש לו חטים שלו לטחון בשבת אם מותר לטחון ע"י הנכרי המושכר לו לכל שבוע ושבוע בעד ב' רו"כ ויותר. ועל הנכרי מוטל לעשות כל

דבר הנצרך לטחינת החטים. ואין על הישראל שום דבר לעשות בזה כלל. ואם נאסור לו טחינת החטין יהי' ההפסד גדול מאוד. כי בכל השנה יש רוב זמן שאין שם מים כמו שבעה חדשים ימות החורף. וכשמגיע הזמן שיש מים. הוא דבר חשוב ויקר. כי לפי ערך החשבון אשר הרחיים טוחנים בכל מעל"ע שלש מאות פוד. א"כ יש בזה הפסד גדול. אם לא יתירו לו הטחינה וגם אדם בהול על ממונו ואם נאסור לו אולי לא ישמע לדברינו. רק נפשו בשאלתו אולי יש איזה דרך למצוא לו פיתחא דהיתרא. אז ודאי לא שביק היתרא ועביד איסורא. ולכן אמרתי לברר זה היטב בעזה"י וזהו אשר השבתי:

הנה הט"ז באו"ח הל' פסח (סוף סי' ת"ן) כתב שאין שום היתר רק למוכרו לנכרי על כל השנה או חצי שנה. ויהי' בזה שבת ופסח בהבלעה. ואזיל לשיטתו (שם בסי' רמ"ד) שלא חילק בין מכירה לשכירות. וסובר דגם במכירה יש שכר שבת. אבל המג"א (שם ס"ק י"ח) כתב שבמכירה אין שום איסור שכר שבת. ולפ"ז גם על יום השבת לחוד יכול הישראל למכור הרחיים לנכרי. וכ"כ הפמ"ג במ"ז (סי' רמ"ד ס"ק ב') עיי"ש. והנה כאן בנ"ד אי אפשר לעשות כן כי אין יכול למכור להנכרי המושכר לו כי אין רוצה לקנותה וגם הרחיים עולה לסך חמשת אלפים רו"כ. והנכרי אין לו אפילו פ"א. ולעשות ערמה גדולה כזאת ודאי לא התירה לנו התוה"ק. כי גם הנכרי יודע מערמה הזאת וגם טירחא גדולה היא לעשות כן בכל ע"ש. וביום ראשון לחזור לקנותה ממנו. ועיין שם בפמ"ג במה שמקשה על הט"ז בזה. ולפענ"ד נראה לתרץ דלעולם ודאי יודה הט"ז לזה שאדם רשאי למכור הסחורה שיבוא לו ביום שבת. כי מעשים כאלה נעשים בכל יום רק הט"ז שפיר קאמר הכי. בשלמא בדבר המיטלטל או גם בדבר המחובר רק שמוכרו שפיר נכון לעשות כן. אבל היכא שהוא מוכר הרחיים או המרחץ רק ליום שבת לחוד. אין רשאי. דעכ"פ איסור מראית העין יש כאן. והלא כמה הלכות נאמרו לאסור משום מראית העין. כמבואר (סי' רמ"ג. רמ"ד. רנ"ב) וא"כ במה שימכור ליום השבת לא ינצל מאיסור מ"ע. כי מי יודע שמכרו ליום השבת. והרואה את הנכרי שטוחן ביום השבת. יאמר כי שכיר יום הוא. וראי' גדולה לזה מדין הפקר החמור בשבת דבעינן שלשה בני אדם. כדי שיתפרסם הדבר. וא"כ כאן בהשטר מכירה שאין שם אלא שני עדים. ואפילו בפני ג' בני אדם קיי"ל (בסי' רמ"ו) שאין לסמוך ע"ז אלא בשעת הדחק. אבל בלא"ה אפילו אם רוצה לפרסם לרבים כתבו האחרונים דאסור. דשמא יראה מי שמכיר את הבהמה שהיא של הישראל. ולא ידע מההפקר כלל עיי"ש היטב. וא"כ לפ"ז שפיר דקדק הט"ז בזה כי אם יעשה כן וימכרנה על יום השבת עדיין איסור מראית העין במקומו עומד. וזה אמת וברור. ולכן כתב הט"ז שימכור דוקא לשנה או לחצי שנה. דודאי בכה"ג יתפרסם הדבר לרבים. דהא

ודאי מצינו כמה פעמים שישראל מוכר רחיים וכדומה לעכו"ם מכירה חלוטה. ולא חיישינן כלל למ"ע. וא"כ גם הכא כיון שמוכר על משך זמן רב וקצוב. יש לדבר פרסום גדול. אך בנ"ד אין רצון הישראל בעל הרחיים למוכרה לחצי שנה. כי א"א לעשות כן כמבואר לעיל:

ולכן אמרתי למצוא בזה דרך אחר. להתיר לצאת מאיסור שביתה ע"י נכרי. והוא הנה המג"א (סי' רמ"ג) כתב דבתנור ורחיים ומרחץ אסור מדינא לעשות ע"י נכרי. משום דהרי הישראל מרויח בשבת. ואין שייך לומר בזה דנכרי אדעתא דנפשי' קעביד. כיון דע"פ האמת אין כח ביד הישראל לנכות לו משכירותו בעד ביטול המלאכה בשבת. מש"ה אע"ג שאין הנכרי יודע מזה אפ"ה אסור. עיי"ש וכן פסקו האחרונים. והנה (בסי' רמ"ד סעי' ו') קיי"ל דבמכס היכא שנותן הישראל להנכרי דבר קצוב בעד כל דינר. כמו בעד כל מאה דינרין שיגבה. יהי' לו דינר. אז אין שוב חשש שכר שבת. דבזה ודאי נכרי אדעתא דנפשי' קעביד עיי"ש. ואף שעדיין יש בזה איסור מ"ע. שיאמרו שכיר יום הוא. אך הלא כבר כתבו הפוסקים דבמכס משום טעם הפסד גדול לא חששו שם למ"ע. וא"כ לכאורה גם כאן הי' מקום להתיר. אמנם באמת ז"א. דהא כתבו שם הפוסקים שלא התירו מטעם הפסד. רק במכס שמפסיד מה שהרויח כבר. דכיון שהעוברים נתחייבו לו מכבר כפסידא מכיסו דמי. אבל הפסד מניעת הריוח לא מיקרי פסידא. וא"כ אין מקום להתיר מטעם זה. אך מ"מ התרתי בזה. דהנה בהך דינא דקבלנות יש בזה ג' שיטות. שיטת הר"ת דבקבלנות מותר אפילו בבנין בית. ושיטת הרא"ש דבבנין בית שדרכו לעשות ע"י שכיר יום אסור. אבל בשדה יאמרו הרואים דע"ד אריסות קא עביד בה. וריחיים דינו כשדה ומותר. ושיטת הרב המגיד והר"ן ז"ל דגם בשדה אסור. היכא דלפי האמת אינו באריסות. דכשיחקרו הרואים ויתוודע להם הדבר שהנכרי אינו נוטל מן הפירות כלום. שוב מיחזי כשכיר יום. ובהא דכתבו דמיחזי כשכיר יום יש לפרש בזה ב' פירושים. א) דאפילו אם הרואים יודעים בטוב שהנכרי קבלן הוא ולא שכיר יום. אפ"ה מיחזי להו דשכיר יום נמי מותר. כיון שרואין שהישראל נוטל לעצמו כל פירות השדה ועיין בט"ז (סי' רמ"ד ס"ק ב'). ב) והמג"א (שם ס"ק ז') פירש שהר"ן ז"ל לא פליג על הרא"ש והתוס' כלל. רק דגם הוא מודה דהיכא שנתפרסם הדבר שהנכרי קבלן היא. שוב אין בזה חשש מ"ע. רק היכא דרוב פועלים שבעיר שכירי יום הם. אז יש לחששא דמיחזי כשכיר יום. ועיין בפמ"ג שם בא"א שכתב כן להדיא שאם נתפרסם הדבר דרוב הפועלים שבעיר הם קבלנים. אז מותר ואין שוב חשש מ"ע כלל. וכן משמע בשו"ע הרב מהרש"ז ז"ל שסובר כן. וכ"כ להדיא גם הנוב"י (מהדו"ק סי' י"ב) דכיון שבפראג נתפרסם דקבלנים הם. שוב

אין חשש מ"ע עיי"ש. אך שהוא חשש שם עדיין דנהי דבפראג הוי כן המנהג. אפ"ה כיון שבשאר המקומות אין המנהג כן. שוב יש לחוש להאורחים הבאים לשבות שם. וכדקיי"ל (סי' רמ"ד סעיף א') ברמ"א דיש לחוש נמי לאורחים עיי"ש:

וא"כ לכאורה יש להחמיר בנ"ד. דהא יש ישראלים הדרים שמה סמוך אצל הרחיים. ועוד כיון דיש דרך שקרוב להעיר ומותרין לילך בשבת שמה. אך אפ"ה נ"ל דבדין הרחיים שידוע לכל דהנכרי המושכר לעסוק במלאכת הרחיים ברוב מדינותינו קבלן הוא. ולא שכיר יום. א"כ אין כאן חששא דמ"ע לכ"ע. וכיון שהישראל יתן להנכרי דבר קצוב חוץ מדמי שכירותו. ובעד כל פוד חטים שיטחון בשבת יטול דבר מעט. דאז נכרי אדעתא דנפשי' קא עביד. וברוב מדינותינו ידוע לנו שהנכרי שאצל הרחיים קבלן ולא שכיר יום. דהיינו שכיר שבת א"כ יש בזה היתר גמור. שיתן לו בשבת ויו"ט דבר קצוב. ונהי דהנוב"י הצריך שם לצרף עוד סניפים להתיר שעת הדחק וישראל עומד עיי"ש. אפ"ה גם בכאן יש לן כמה סברות להתיר. דהלא המג"א (סי' רנ"ב ס"ק כ') כתב דברחיים דמיא אין איסור מה"ת אפילו לישראל עצמו עיי"ש. וכתב הפמ"ג במ"ז (סי' רמ"ד ס"ק א') דלפ"ז בנכרי הוי גזירה לגזירה. ושרי בלא"ה עיי"ש. ועוד י"ל דגם בנ"ד נהי דמניעת הרחיים לא מיקרי הפסד אפ"ה י"ל דנתינת המס להאדון מחויב ליתן אף אם לא יעשה מלאכה בשבת. וא"כ שפיר גם הכא נקרא הפסד מכיסו. ולכן נלפע"ד שזהו היתר ברור לפסק הלכה:

סימן נג

נסתפקתי באחד שגזל מחבירו מטבע. ועדיין היא בעין ביד הגזלן שלא הוציאה עוד. וביום השבת נתן אל לבו לשוב אל ה' ולחזור בתשובה על מעשיו הרעים. ורוצה להחזיר את הגזילה כעין שגזל בעין כמות שהיה בעת הגזילה. אם מותר להחזיר המטבע בשבת ו לא. ואם לא ירצה הנגזל לקבל מידו בשבת אם נוכל לדמות זה לגזלו ביישוב ומחזיר לו במדבר. והנה בסתם הלוואה מפורש הדין בשו"ע (או"ח סימן ש"ז סעיף י"א) ברמ"א בשם הריב"ש (סי' קט"ו) דכשם שאין לווין בשבת כך אין פורעין בשבת. והיינו אפילו במקום מצוה. דהא הריב"ש כתב כן על דין פדיית הבן בשבת. משום דלא יהא אלא פורע חובו בשבת דאסור עיי"ש במג"א. והב"י (סי' של"ט) מביא הך דינא דהריב"ש. וא"כ אם במקום מצוה אסור כ"ש במי שנתחייב לחבירו דרך הלוואה ודאי שאסור לפרוע לו בשבת והנה ע"כ אנו צריכין לומר דלא הוי הטעם משום דגזרינן שמא ימחוק. דהא בפדיון הבן לא שייך הכי. אלא ודאי הטעם הוא משום דהוי כמו משא ומתן. כיון שמוציא הממון מרשותו לרשות חבירו. ועיי"ש בפמ"ג ע"ז. וכן הדין במי שנותן לחבירו

מתנה בשבת דאסור ג"כ. וכמו שהביא הב"י שם בשם המרדכי, ועיין במג"א (סי' ש"ו ס"ק ט"ו) שהעלה לפסוק הדין כן ואפילו במקום מצוה אסור. דהא לא עדיף מהקדש. שאסור להקדיש בשבת תרומות ומעשרות. ועיין בש"ס (ביצה דף ל"ז ע"א) ברש"י שם. דכשמוציא מרשות לרשות הוי כמקח וממכר. ועיין בתוס' שם. וא"כ לפ"ז בנידון הספק הנ"ל. יש לפסוק לכאורה דאסור להחזיר בשבת. משום דהא מוציא מרשות לרשות. אך באמת מבואר החילוק להדיא לפנינו. דעד כאן לא אסרו בשבת גם במקום מצוה. אלא היכא שבגזירה דרבנן הזאת תתבטל רק מ"ע מה"ת. דאז הוי הך גזירה כמו כל הגזירות דרבנן. דדחיין מ"ע מה"ת בשוא"ת. כמו שופר ולולב דהוי רק מ"ע לחוד. אבל היכא שיש מצות ל"ת ומ"ע. כמו הכא דכל זמן שאין מחזיר לו את הגזילה עובר בכל רגע בלאו דלא תגזול. ובמ"ע והשיב את הגזילה אשר גזל ועיין בספר החינוך (פ' ויקרא ופ' קדושים) נהי דבגזירה דידהו יכולין לדחות המ"ע בשב וא"ת. אבל איך יבטלו הל"ת. וז"ב:

ועיין בשו"ע (יו"ד סי' רל"ט סעי' ו') שאין שבועה שהיא התורה מבטלת מצות ל"ת דרבנן בקום ועשה. ועיין בש"ך (שם ס"ק כ') שהביא כמה פוסקים שהאריכו בזה. והמהר"ל ז"ל סובר דלא חלה השבועה כלל כיון די"ל דרבנן העמידו דבריהם כשל תורה עכ"ל. וא"כ מוכח בהדיא דאפילו היכא שיש מ"ע ול"ת בשוא"ת נדחין מפני מל"ת דרבנן שהיא בקום ועשה. דהא בשבועה יש ל"ת לא תשבעו בשמי לשקר וגם מ"ע דמוצא שפתיך תשמור. וכמ"ש הר"מ ז"ל (פ"א מהלכות נדרים ה"ד) עיי"ש. וכן מוכח מפירש"י ז"ל (יבמות דף צ' ע"ב) בד"ה כבשי עצרת שפירש דגזירה דרבנן דוחה כמה מ"ע. וא"כ הרי קיי"ל בכמה דוכתא דמ"ע חמור יותר ממל"ת. דהרי עשה דוחה ל"ת ואינה דוחה עשה. וא"כ כיון דגזירה דרבנן יכולה לדחות ב' או ג' מ"ע. ודאי שדוחה נמי מ"ע ול"ת של תורה. אם הם רק בשב וא"ת. הרי דלפ"ז נפשט הספק. דהגזירה של פריעת חוב דדמי למשא ומתן. שגזרו חז"ל דוחה מל"ת ועשה של תורה בגזילה. דהוי נמי בשב וא"ת. אך מצאנו ראינו בשו"ע (חו"מ סי' ע"ג) שהנשבע לפרוע חובו בשבת דחייב לפרוע לו עיי"ש היטב בסמ"ע. ובאמת הש"ך השיג שם על הסמ"ע בזה. וכן הט"ז כתב שם להדיא דישאל לחכם על שבועתו ויתירנה. וכ"כ הש"ך כאן (ביו"ד סי' רל"ט) בשם כמה פוסקים שכ"כ להלכה. ועיין במג"א (או"ח סי' ש"ו ס"ק ט"ז) שהאריך בזה. ומסיק דלא התיר הרא"ש לפרוע לו בשבת בזוזי אלא ליתן משכון. והיינו כיון שעדיין אין המשכון יוצא מרשותו. לא מיקרי בזה פורע חובו. אבל ליתן מעות בעין אסור. וגם ממרוצת ש הפוסקים משמע דרק משום דהא אפשר בשאלה. לכן ישאל לחכם. אבל בכיוצא בזה היכא דלא שייך שאלת חכם. אז אין מ"ע ול"ת דוחים גזירת חז"ל לעבור בקום ועשה. וכמ"ש רש"י שם ביבמות. אמנם נ"ל

לברר זה כשמלה. דהנה בשו"ע (או"ח סי' של"ט) הביא הב"י דמהרי"ף והר"מ והרא"ש משמע כשיטת רש"י ז"ל (ביצה (דף ל"ו ע"ב) דאין דנין ומקדשין אפילו במקום מצוה של תורה. ודלא כשיטת הר"ת ז"ל שם בתוס'. והרמ"א הביא דעת הר"ת. וסיים דלא קיי"ל הכי. רק בשעת הדחק בצירוף כבוד הבריות התיר בקידושין בליל שבת. אב בלא"ה כגון לדון דין ודאי דאסור בשבת. דהא בשו"ע (חו"מ סימן ה') כתבו בסתם דאסור לדון אפילו היכא דליכא דעדיף מיניה עיי"ש. וכיון דקיי"ל בשו"ע דלא כר"ת דגזירה שגזרו אפילו במקום מצוה עומדת לבטל המצוה. משום דשב וא"ת שאני. והלא במצות משפט יש ג"כ מ"ע דבצדק תשפוט עמיתך. וגם מצות ל"ת אם יענה הדין לשפוט אותו למחר יעבור על לא תעשו עול במשפט עיין ר"מ ז"ל (פ"כ מהלכות סנהדרין סוף הל' ו'). ואפ"ה הא גזרו חז"ל שמא יכתוב ובטלו הל"ת והמ"ע. וא"כ בנ"ד נמי אם נתיר לו להשיב את הגזילה הוי ודאי כמו מקח וממכר דהא הממון יוצא מרשות הגזלן לרשות הנגזל:

אמנם נראה לי לומר בדרך אחר. דנהי ודאי דאותו הממון בעין שגזל אינו רשאי להחזיר לו בשבת אפ"ה כיון דיש ברשותו ליתן לו משכון על גזילתו שיוצא בזה מהלאו דלא תגזול. והוי ודאי לצורך מצוה. וגם אין בזה משום משא ומתן. דהא המשכון קאי ברשות הנגזל רק להבטחת ממון הגזילה. ויוצא ודאי בזה והוי ממש כמו הא דנשבע לפרוע חובו המובא לעיל. ודמי למקדיש ס"ת או טס לביהכנ"ס דמותר כפוסק על הצדקה וכמו שהסביר הב"י הטעם בזה ל במג"א שם. אך להלכה נ"ל דמותר וגם חייב להשיב לו את גזילתו בעיני' כעין שגזלו ואין בזה איסור כלל. דהא עיקר הסברא שפירשו הפוסקים דמתנה ופריעת חוב הוי כמשא ומתן הוא משום שיוצא הדבר מרשותו של זה לרשות חבירו. אבל אם נוכל להמציא אופן שיוצא מרשות זה ואינו נכנס כלל לרשות חבירו או איפכא שנכנס לרשות חבירו ואינו יוצא מרשות זה ודאי דלא שייך בזה לתא דמו"מ כלל. דאיך יש לגזור בזה משום מו"מ דהא כל מו"מ שבעולם כמו דבר הנמכר ונקנה או ניתן במתנה יוצא הדבר מרשות ראובן לרשות שמעון. אבל היכא שלא בא לרשות שמעון כלל וכמו הפקר דהדבר הנפקר יוצא רק מרשות ראובן ואינו נכנס לרשות אחרת מיוחדת לקרוא עליו שם בעלים אחרים ודאי מותר. וכן מבואר להדיא (באו"ח סי' תמ"ד) דאם חל ע"פ בשבת מבטל נמי חמצו בשבת. וכן מבואר נמי בכמה דוכתי בש"ס לענין דמאי בשבת ויו"ט דחזי לי' הדמאי משום דאי בעי מפקיר לנכסי'. והוי עני וחזי לי'. ועיין בשו"ת עבודת הגרשוני (סי' ך') דפשוט לו כן מהא דגם מותר להפקיר דבר מה בשבת עיי"ש. וא"כ לפ"ז בנ"ד דגזילה כיון דודאי לא חשיבא הגזילה להיות ברשות הגזלן במה שגזלה כיון דעדיין בעינה היא וכל היכא דאיתא היא ברשות הנגזל. דהא מחויב הוא

להחזירה בעין א"כ אינה יוצאה מרשות הגזלן לרשות הנגזל כי מעולם לא היתה עוד ברשות הגזלן ומאז ועד עתה היא ברשות הנגזל. ודמי ממש להפקר דמותר בשבת וה"נ מותר. ולפ"ז גם פקדון ודאי מותר להחזיר בשבת. אך כ"ז אם הגזילה היא עדיין בעין דוקא. אבל אם כבר הוציאה הגזלן ורוצה לפוטרו בתשלומי ממון אחר בזה ודאי דאסור ע"פ הדין אע"ג דיש בזה מ"ע ול"ת אפ"ה הא הוי קום ועשה ודמי ממש למו"מ אלא יתן לו משכון עד אחר השבת ואז יעשה עמו חשבון וישלם לו ממון כנ"ל ברור:

סימן נד

לברר אם מותר לקבל עדות בשבת על דבר היתר עגונה. ואם נאמר דאסור לקבל עדות מ"מ אם כבר קבלו העדות אם מותר להתירה היתר ב"ד בשבת. הנה במשנה (ביצה דף ל"ו ע"ב) אלו משום רשות וכו' ואלו משום מצוה וכו'. ומחשבינן הנך דרשות. כגון אין דנין ואין מקדשין. ומפרשינן בש"ס כגון היכא דאיכא דעדיף מיני' וכן הא דאין מקדשין היינו היכא דאית לי' אשה ובנים. עיי"ש. ופירש"י מש"ה לא תני להו בהדי הנך דמצוה כיון דלא הויין מצוה כ"כ. וכן פירש"י ז"ל שם בהא דאין מקדשין. מוכח מדבריו ז"ל דאסור לעולם לדון ולקדש גם במקום מצוה. רק דהמשנה סידרן בהדי הנך דרשות כיון דמשכחת להו באופן שאין בהם מצוה כ"כ. ועיין בשיטה מקובצת שם שמביא בשם הרשב"א ג"כ כדעת רש"י ז"ל לאסור בכל ענין. אך התוס' שם הביאו בשם הר"ת שלא כדעת רש"י ורשב"א ז"ל. והרבו להביא ראיות דבמקום מצוה מותר לדון ולקדש עיי"ש. ולפענ"ד נראה להביא ראי' עוד לדעת הר"ת. דהנה לדעת רש"י ז"ל מוכרח לומר דאע"ג דמצוה עוברת היא. דהא בכל יום ויום עובר האיש על המדע דפרו ורבו. ודמי ממש למ"ע דמילה. וכן במ"ע דושפטו בכל עת ג"כ נתבטלה אם לא דנו הב"ד באותו יום וכמו כל מ"ע שנוהגות בכל שעה. דאין לומר שידונו אחר השבת. דהא בכל שעה שיושבין ואין דנין עוברין על מ"ע זו ודו"ק. וא"כ אם נאמר דאפ"ה אסרו חז"ל בגזירתם שמא יכתוב. קשה הא קא עקרי מצוה מד"ת בגזירתם. ואין לומר דשב וא"ת שאני וכההיא דשופר ולולב. א"כ למה לא חשבו אלו בהדי הנך שמנו שם (יבמות דף צ' ע"ב) כל הדברים הנדחים מצד גזירה דרבנן בשב וא"ת ואין שייך לומר דאטו כי רוכלא ליחשוב וליזל. דהא מנו שם שבעה דברים הדומים זה לזה ממש. ואם תנא ושייר למה לא שייר גם מהנך שבעה. אבל לפי שיטת ר"ת ניחא שפיר. דהא הנך דדחינן הכא הוא רק משום דלאו מצות גמורות נינהו כמו הנך דמנו שם ביבמות. דבשלמא שופר ולולב וערל מיעקר המצוה לגמרי. ואין שוב מעשה לקיימן אח"כ אבל כל הני דמתניתין דביצה אפילו אותן שמשום מצוה כגון אין מקדישין ומעריכין ומחרימין ומגביהין תרומות ומעשרות הוויין

מצות שגם אחר השבת אפשר לקיימן. ואם נקיימים אחר השבת נמצא שלא נתבטלה המצוה כלל מש"ה לא דמי להך דיבמות. ואע"ג דחשיב התם גם סדין בציצית הרי התם בין לשיטת רש"י שסובר (שבת דף כ"ה ע"ב) דחובת בגד הוא וכמה בגדים שיש לו מחויב להטיל ציצית בכל בגד ובגד א"כ ודאי שנעקרה המצוה. ובין לשיטת התוס' שהביאו בשם הבה"ג דציצית חובת גברא הוא ג"כ ודאי מיעקר המצוה לגמרי בשעה שלובש את הסדין ואינו נותן בו תכלת. ומה שהקשו שם התוס' ביבמות דלמה קרי לה הש"ס שב וא"ת הלא כיון שותעטף בו עושה מעשה בידים הוא עיי"ש. נראה לי לתרץ כך דהא ודאי דסדין של פשתן מחויב להטיל בו חוטי לבן של פשתן. רק חוטי תכלת אינו מטיל בהן. וא"כ הא בהדיא תנן (מנחות דף ל"ח ע"א) התכלת אינו מעכב את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת. וא"כ הא יצא ידי חובת המצוה בחוטי הלבן של פשתן שבו. וא"כ ודאי מיקרי שב וא"ת במה שאינו מקיים את המצוה של תכלת. והגע עצמך דהרי אטו כל בני ישראל בזמן הזה אינן בני מקיימי מצות ציצית בשביל התכלת. דא"כ הא עוברין תמיד ח"ו על עשה של ציצית ללבוש בגד בת ד' כנפות בלא תכלת והא יותר טוב הי' לתקן שלא ללבוש שום בגד של ד' כנפות כלל. אלא כיון דאמרינן דחוטי לבן בלא תכלת נמי מצוה היא. א"כ הרי אנו מקיימין שפיר המצוה. ורק דמצות תכלת אין אנו מקיימין ולכן שפיר הוי שב וא"ת ודו"ק:

ועכ"פ מוכח מזה כדעת הר"ת דהיכא שיש מצוה גמורה כגון היכא דליכא מאן דעדיף מיני' שפיר דנין אפילו בשבת והנה הר"ת כתב עוד דאפילו מקדשין בשבת היכא שאין לו אשה ובנים. ועיי"ש בתוס' שנראה מדבריהם שם לדעת הר"ת דאין לנו לחוש להא דקונה אותה גם למציאתה ולמעשה ידיה. משום דטעמא דהא דאין קונין קנין בשבת הוא נמי משום גזירת חז"ל שאסרו מו"מ בשבת משום שמא יכתוב, והך גזירה לא נאמרה היכא שיש מצוה גמורה מה"ת דהרי התוס' כתבו [על מה שאמרו בירושלמי (ריש מס' כתובות) הלין דכנסין ארמלין בשבת כונסה מבעוד יום דהוי כקונה קנין בשבת] דגם זה יש לפרש דאיירי דוקא ביש לו אשה ובנים עיי"ש. אכן מדברי הר"ן שם במשנה נראה שסובר דאפילו להר"ת אסור לקדש בשבת אפילו אם אין לו אשה ובנים משום דקונה אותה בשבת עיי"ש. ועיין בב"י (או"ח סי' של"ט) שכתב נמי כן להוכיח מדברי הר"ן עיי"ש. וכן נראה מדברי המרדכי והגהת אשר"י. שמתחלה כתבו דמהירושלמי משמע דבכל ענין אסור היינו מדלא תירצו גבי כה"ג דלהכי מותר כיון דמצוה היא] ואח"כ כתבו והדר מסיק בירושלמי הלין דכנסין ארמלין וכו' עיי"ש דמשמע מדבריהם דכוונתם דמכאן משמע דוקא קידושין אסור דקונה קנין בשבת אבל דין מותר. דאל"כ למה הוצרך

הירושלמי לתת טעמא דקנין ולמה לא אמרו כהך דאיתא בבבלי שמא יכתוב שטרי אירוסין ודו"ק. והנה הדבר תמוה לכאורה דאיך נוכל לחלק בגזירות חז"ל בין הא שגזרו גבי דין דאסור שמא יכתוב שבזה נבוא להתיר במקום שיש מצוה. ובין הך שגזרו לקנות קנין בשבת משום שמא יכתוב שבזה לא נתיר לקדש בשבת גם במקום מצוה.

ונראה לי לומר דלא דמי כלל דבשלמא הא דגזרו גבי דין שמא יכתוב בהא שפיר י"ל כיון דבמקום מצוה הוא לא גזרו אבל במה שגזרו לקנות בשבת א"כ הא הרי עיקר גזירתם היתה על רוב הקנינים. וברוב קנינים ודאי הוי שלא במקום מצוה. שוב נוכל לומר דגם במקום מצוה לא תדחה המצוה את הגזירה כלל. אבל היכא שהגזירה צריכה להיות עיקרית על מקום מצוה כגון הכא דאם נאמר דאסור לדון ולקדש אף במקום מצוה. א"כ תהי' עיקר הגזירה במקום מצוה דהא ע"פ הרוב דינין וקדושין הם במקום מצוה יותר משלא במקום מצוה. מש"ה ודאי אמרינן בזה דלא גזרו במקום מצוה. וזה נכון. והנה הב"י (באו"ח סי' של"ט) וכן בשו"ע שם פסק כשיטת רש"י ז"ל ודעמי' ומטעם שכתב שם דהרי"ף והר"מ והרא"ש שלא חילקו בהכי מוכח ודאי שסוברין דאפילו במקום מצוה אסור לדון ולקדש. והרמ"א ז"ל שם בהג"ה כתב דבשעת הדחק עבד בעצמו מעשה והתיר לקדש היכא שיש כבוד הבריות. וסיים שם דבלא"ה אין להקל עיי"ש. ואזיל לשיטתו שכתב בד"מ דלא משמע דהר"ן ז"ל כתב להחמיר בקידושין אף לר"ת. מש"ה פסק כר"ת. ועיין בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' י"ד) שהתיר לקבל עדות עגונה בשבת וסמך על דברי הרמ"א הנ"ל. אבל לפענ"ד נראה אחר שהארכתי קצת בדברי הפוסקים הנ"ל שאין להתיר. אע"ג שהבאתי ראי' לשיטת הר"ת. אפ"ה נראה לי דלא דמי כלל לקידושין. וראי' לזה דהא אם נימא דעדות עגונה דמי למצוה דקידושין. א"כ הא דכתבו התוס' וגיטין דף ע"ז ע"ב) בד"ה וניזול. וכן (בביצה דף י"ז) בד"ה מ"ט. והר"ן (פ' משילין) והביאו הב"י (באו"ח סי' של"ט שם) ובטור אהע"ז סי' קל"ו) דגט של שכ"מ מותר ליתן בשבת היכא דלא הוי בי' איסור מוקדם כמ"ש הב"ש (שם סוף סי' קל"ו) וכן פסק גם הרמ"א (או"ח סי' של"ט). ובהדיא כתב הר"ן והתוס' (ביצה דף י"ז שם) דהוא מטעם דכיון דתקיף ליה עלמא יש לחוש שלא יטרוף עליו השעה אם לא יתקיימו דבריו עיי"ש. וכמו שאמרו בכמה דוכתי בש"ס גבי קנין שכ"מ דלהכי תיקנו חז"ל שדבריו יהיו ככתובין וכמסורין כדי שלא טרוף עליו השעה וה"נ דכוותיה. ואע"ג דמהתוס' בגיטין יש להוכיח דרק כדי שלא תפול לפני היבם מש"ה הקילו. אפ"ה הרי התוס' גופי' (בביצה דף י"ז) כתבו הך סברא כדי שלא תטרוף דעתו עליו. וכן יש להוכיח דרק מצד סברא זו הקילו דאם נימא שחששו משום תקנת עגונה א"כ היוצא בשיירא דדמי ליוצא לידון דכתבו כאומר תנו

דמי בהו ואפ"ה לא נקטו בש"ס הכי גבי היוצא בשיירא וכן כל הפוסקים לא כתבו הכי ביוצא בשיירא רק בשכ"מ לחוד. א"כ ודאי ברור דרק משום טירוף דעתו הקילו בזה שכן הקילו חז"ל כמה קולות בשכ"מ יותר מביוצא בשיירא. דביוצא בשיירא לא אמרו דדבריו ככתובין וכמסורין לענין שיקנה בלא משיכה. ורק בשכ"מ שחששו לטירוף לכן התירו גם בזה. ומ"ש התוס' בגיטין כדי שלא תפול קמי יבם עיקר כוונתם להשמיענו דאע"ג דאינו מגרש משום דבר ערוה רק משום שלא תפול קמי יבם אפ"ה התירו. דאם הטעם משום דבר ערוה אז הי' תלוי בדעת הפוסקים היכא דיש מצוה מה"ת. משא"כ משום האי טעמא כ"ע מודים דמותר ודו"ק. ואם איתא דמצד עגונה הקילו לא היו צריכין להשמיענו בשכ"מ יותר תקנת עגונה מביוצא ליהרג וכל הני דתני במשנה דגיטין:

ועיין בב"ש שם שכ"כ להדיא לתרץ הא דהקילו יותר הגזירה דקנין מקום בגט מגזירת טלטול. משום דבקנין כבר הקילו עוד בכמה דברים בקנין של שכ"מ עיי"ש. מוכח ג"כ דרק מטעם זה לחוד הקילו ג"כ גזירה דאין מגרשין בשבת דאל"כ הדרא קושיין לדוכתה דלמה לא התירו גם הטלטול. כמו שהקילו עיקר הגזירה דאין מגרשין משום תקנת עגונה כן יש להקל גם הטלטול ואז לא היינו צריכין להתיר גזירת הקנין. אלא ודאי כמ"ש. וא"כ מבואר להדיא דרק בשכ"מ לחוד הקילו מטעם טירוף דעת אבל לא מצד עגונה וא"כ לא דמי הך להא דנידון הרמ"א ז"ל. ועוד אמינא מסברא דא"א להתיר משום עגונא דבשלמא היכא שיש כאן מצוה מן התורה יש לומר כסברת הר"ת דלא העמידו חכמים דבריהם במקום מצוה. והיינו היכא שהמצוה אינה מדבריהם אלא מה"ת. אבל היכא שהמצוה בעצמה היא מדבריהם לחוד כגון הכא דרק חז"ל חששו לתקנת עגונות. א"כ ודאי כשגזרו הא גם על מצוה של דבריהם גזרו נמי והם אמרו והם אמרו. וראי' גדולה לזה מהא דמשני שם הש"ס הכא בשיש לו אשה ובנים והרי לכאורה קשה דהא אכתי יש מצוה מדברי סופרים דאסמכוהו אדברי קבלה כמבואר בשו"ע (אהע"ז סי' א') דרק מצוה מדרבנן היא. אלא ע"כ דפשיטא לי' להש"ס בזה שאין גזירה של דבריהם נדחה מפני מצוה דדבריהם. וזה ודאי ברור דתקנת עגונות לא עדיפא משאר מצות דדבריהם. והאריכות בזה אך למותר משום שהדבר פשוט הוא לדעתי. ויש לי סעד לדברי מדברי הג' מהר"ש לנדא בשו"ת שיבת ציון (סי' ס"ד) שאסור לפתוח הקבר משום לעיין סימני המת אם הם מובהקים להתיר אשתו. וכתב שם להדיא דאיך יש לסבור לדחות איסור משום תקנת עגונות. ועוד דהא יש לנו ספק שמא אין בדברי העד כלום. וא"כ איסור ודאי נדחה ואין ספק עשה דוחה ודאי איסור וכ"ש שספק תקנת עגונות ידחה ודאי איסור זהו

ודאי ליתא. ועיי"ש בשיבת ציון שהוסיף עוד סברא דיש ספק שמא לא זהו הוא ולכן אינו נדחה ולכן מכל זה נלפע"ד שאין להתיר עגונה בשבת:

סימן נה

ע"ד הפאסעסייעס הנהוג עתה בינינו יש לברר אם יש לאסור התבואה משום איסור חדש. משום שהתבואה הא הוי של הישראל. הנה בש"ס קידושין דף ל"ז ע"א) כל מצוה שהיא תלויה בארץ נוהגת אך בארץ חוץ מערלה וכלאים. ר"א אומר אף החדש. וכתבו הרי"ף והרא"ש דקיי"ל כר"א דחדש נוהג בין בארץ בין בחו"ל. דסתם לן תנא כוותי' (סוף מס' ערלה) דתנן החדש אסור מן התורה בכל מקום פי' בין בארץ בין בחו"ל. וכן הר"מ ז"ל (פרק י' מהלכות מאכלות אסורות הל' ב') פסק דבכל מקום ובכל זמן בין בארץ בין בחו"ל בין בפני הבית ובין שלא בפני הבית אסור ולוקין עליו. וכן בטושו"ע (יו"ד סי' רצ"ג). וכל רבנן קשישאי ובתראי כולם כאחד ס"ל שאין לחלק בחדש בין א"י לחו"ל. אך מרן הט"ז (סי' רצ"ג ס"ק ד') האריך מאוד לסמוך על הת"ק דר"א דחדש אינו נוהג כלל בחו"ל. ואין לנו שום צד היתר בחדש כי אם היתר הט"ז. וגם היתר של רבינו הב"ח ז"ל שם שהעלה להוכיח מש"ס ר"ה דחדש אינו נוהג בשל עכו"ם. והנה הט"ז והש"ך וכל האחרונים האריכו להשיג על הב"ח ז"ל בזה שהביא ראי' מפורשת להתיר והם ז"ל הביאו ראי' מפורשת לאיסור בשל עכו"ם. וכל המעיין יראה לכאורה כי דבריהם בנוים על אדנים חזקים כראי מוצקים. אך כדי דלא לשווי' לרבינו הב"ח ז"ל כטועה ח"ו לכן אמרתי להאריך קצת בזה ולבאר דבריו וכפי הנראה אשר האחרונים ז"ל במח"כ לא ירדו לסוף דעתו. ודבריו נאמנו מאד:

דהנה בש"ס (ר"ה דף י"ג) איתא אמר ר"י לאו מילתא היא הא דקאמרי דלא קים להו לרבנן בתבואה שגדלה שליש לפחות משלישי. אלא קים להו לרבנן. דבעו מיניה חבריא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבו אי דעייל ביד עכו"ם ראשית קצירכם אמר רחמנא ולא קציר עכו"ם. פי' דעומד לקצור כקציר דמי. ואע"ג דירשו מאבותיהם וא"כ גם הקרקע עצמה של ישראל היא. אפ"ה הרי הזרע שלהם היא ואפילו אם יקנו את הזרע מהם הוי ג"כ כקנו אחר הקצירה ולא הוי קצירכם. ופרכינן וממאי דאקריבו דילמא לא אקריבו. לא ס"ד דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח. ממחרת אכול מעיקרא לא אכול דאקריבו עומר והדר אכלי ומהיכן הקריבו עיי"ש. ומפשטות הש"ס מבואר מדלא קשה להו רק זה דמהיכן אקריבו. כיון דמוכח מהכתוב שלא אכלו עד שהקריבו א"כ היכן מצאו להקריב. ולא קשה להו על המקרא עצמו למה לא אכלו החדש של עכו"ם מעיקרא קודם הקרבה לשיטת הב"ח דבשל עכו"ם אין דין

חדש נוהג. אלא ודאי מוכח לכאורה כשיטת הטו"ז והש"ך ומכאן סתירה לדברי הב"ח ודין חדש נוהג גם בשל עכו"ם. אמנם לדעתי נראה לבאר הסוגיא דשפיר דייק הב"ח ז"ל, דהאחרונים פירשו לשון חדש של עכו"ם דהכוונה היא שכל שהתבואה נזרעה ברשות העכו"ם אע"ג דלאחר הקצירה קנו ישראל את התבואה מיד העכו"ם אפ"ה נקרא זה חדש של עכו"ם. אבל לפענ"ד לא כן הוא. דהנה נעיין נא בדברי מוני המצות ז"ל והם הרמב"ם ובס' החינוך (מצוה ש"ג) והסמ"ג שנקטו בלשונם דכל העושה פת מחמשת מיני תבואה קודם ט"ז בניסן ואכל כזית ממנו לוקה. וא"כ עיקר האיסור משמע שהוא על הפת ולא על התבואה דלא מצינו בשום מקום שיחול איסור חדש על התבואה טרם שנעשה ללחם. וזה ודאי ברור ואמת שדין חדש אין דומה לערלה וטבל שבהם עיקר האיסור חל בשעת גידולם משום שנתגדל באיסור או שלא נפרשו ממנו המתנות. אבל בדין החדש הא עיקר האיסור על הלחם והקלי והכרמל אבל לא על עצם התבואה. ודין חדש דומה ממש לדין החלה שעיקר האיסור בא בשעת גלגול העיסה המתחייבת אז בחלה וכן נמי בדין חדש עיקר האיסור בא עליו בשעת עריכת הפת כלשון הכתוב "ולחם "וקלי "וכרמל. אבל אילו כסס חטים של תבואה חדשה אין בזה איסור חדש כלל. וכיון שכן ע"כ אנו צריכין לפרש בכל מקום שנמצא הך לישנא חדש של עכו"ם שלא כפי' הט"ז והש"ך דהיינו שהתבואה נזרעה ונקצרה ברשות העכו"ם וזהו שנקרא חדש של עכו"ם. אלא הכוונה היא על עשיית הלחם שאם נעשה לחם ביד העכו"ם ואחר כן בא ליד ישראל זהו חדש של עכו"ם. ובזריעה וקצירה לחוד אין לנו שום נ"מ כיון דאז לא הי' עדיין שם איסור חדש חל על התבואה ואיך שייך לדון בה אם של ישראל או של עכו"ם דב"כ וב"כ אין בזה איסור חדש. אלא עיקר האיסור אנו דנין על הלחם ודוק:

והשתא לפ"ז יובן היטב דעת הב"ח ז"ל דשפיר מוכיח מש"ס דר"ה הנ"ל דהחדש של העכו"ם פי' הלחם והקלי וכרמל שנעשה ביד עכו"ם מותר. וראייתו נכונה. דאת"ל דהלחם שנעשה ברשות העכו"ם ג"כ איסור חדש יש עליו א"כ למה הוצרך הש"ס לסיים בלשונם תיבות "מעיקרא "לא "אכול דא"נ שלא הקריבו עומר כלל משום שמצאו התבואה אז בכניסתן לארץ כבר בבישולה ולא יכלו לקיים ראשית קצירכם א"כ הא הוי זה כמו אחר החורבן דקיי"ל כר"י דכל יום ט"ז אסור עד הערב. והשתא אם נימא דחדש הנעשה ברשות עכו"ם באופן האמור לעיל ג"כ אסור ממש כחדש של ישראל הא שוב אין צריך הש"ס לשום דיוקא. אלא מהכתוב גופי' מוכח שפיר מהא דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח. ואימת הוי מחרת הפסח הא ט"ז בניסן הוא וא"כ הרי מפורש להדיא דביום הט"ז אכלו מתבואה החדשה ואם איתא שלא הקריבו עומר הרי עדיין

אסורים לאכול עד הערב וכמו אחר החורבן ותו לא מידי. ולמה הוצרכו בש"ס לדייק דמעיקרא "לא "אכול דמה נ"מ איך הוי מעיקרא ומאי דהוי הוי. אלא ודאי מוכח דחדש של עכו"ם היינו הפת לא הוי בו איסור. מש"ה מן הכתוב לחוד ליכא ראי' שהקריבו. דהא י"ל דלעולם לא הקריבו כלל. והא דאכלו הוא רק ממה שהעכו"ם נתנו להם פת אפוי ויאכלו. דזה לא הוי חדש כלל. אבל לעולם מהתבואה שקנו הישראל מהעכו"ם ועשו מהן להם להנאת אכילה ודאי לא אכלו עד הערב ליל י"ז בניסן ולעולם לא הקריבו עומר. מש"ה הוצרך הש"ס לדייק דא"כ דהאי ויאכלו דכתיב בקרא הוא על החדש של העכו"ם שעשו פת בעצמן א"כ, למה לא אכלו גם מעיקרא וזהו שסיימו "מעיקרא "לא "אכול [וזהו עיקר כוונת הב"ח ז"ל] אלא ודאי דמדמעיקרא לא אכלו והדר אכלו וביום ט"ז עצמו ג"כ צ"ל ע"כ שאכלו מן הלחם שעשו בעצמן של הישראל ומש"ה מעיקרא לא אכלו דהי' אסור משום חדש. ואע"ג דבכל התבואות שמצאו בכניסתן לארץ היו של העכו"ם אפ"ה כיון שעשו בעצמן פת מן התבואה שלקחו מהעכו"ם אז בזה נקרא חדש של ישראל לכ"ע. ומש"ה מעיקרא לא אכלו ורק הדר אכלו א"כ ע"כ מוכח שהקריבו עומר והותר מיד החדש אחר ההקרבה. ולכן שפיר קשה מהיכן הקריבו. זהו תורף כוונת הב"ח ז"ל עיין היטב בלשון הט"ז (שם ס"ק ב') ותראה שהדברים מכוונים מאד בדקדוק לשונו ואין עוד שום גמגום בזה. נמצא דבנ"ד לענין הפאסעס״יעס אין לנו מקום לסמוך על ההיתר של הב"ח. דגם הב"ח ז"ל לא כיוון בראייתו להתיר תבואה של עכו"ם. אלא דכתב מילתא חדתא שאם עשה עכו"ם פת או שאר דבר היוצא מחמשת מיני תבואה להנאת האדם דאז ליכא בכה"ג דין חדש אבל אם קנה ישראל תבואה מעכו"ם ועשה בעצמו צורכו מהתבואה ודאי גם הב"ח סובר דאסור בזה משום חדש של ישראל. ואין לנו להשען על שום היתר בנ"ד כי אם היתר הט"ז ז"ל הנ"ל ודו"ק:

סימן נו

עיין ברמ"א (סי' תרי"ב) שכתב דמותר ליגע באוכלים ביוהכ"פ ולא חיישינן לשמא ישכח ויאכל. וכתב ע"ז המג"א (ס"ק ו') דהד"מ והתה"ד הסבירו דלא דמי לחמץ (בסי' תמ"ו סעיף ג') דאסור ליגע בפסח משום שמא ישכח ויאכל. דדוקא התם שאוכל מצה בכל יום חיישינן שפיר דמתוך שאוכל מצה יאכל גם חמץ. אבל הכא ביוהכ"פ שאינו אוכל כלל לא חיישינן וכתב עוד המג"א דלדברי הר"ן אין הדין כן. והביא ראי' לדברי הד"מ מהא דאמרינן (יומא דף י"ד) דפרכינן שם על ר' יהודא דסובר כה"ג אונן אסור להקריב ביום מדרבנן גזירה שמא ישכח ויאכל. מהא דכהן אונן מותר להקריב ביוהכ"פ. ומשנינן התם יוהכ"פ שאני דכולי עלמא לא אכלי גם הוא לא יאכל. משא"כ כה"ג אונן בכל

השנה. אלמא דלא חיישינן ביוהכ"פ לשמא ישכח ויאכל. וכתב עוד דעוד קשה דאיך פריך הש"ס מאונן ביוהכ"פ ומשמע דהמקשה לא ידע עדיין מסברא זאת דיוהכ"פ שאני. א"כ אם איתא דלא ידע. למה הוצרך לאונן דוקא. הא הי' יכול להקשות על ר' יהודא מכל כה"ג דאיך מותר להקריב קרבנות ביוהכ"פ וליגע בהם ניחוש שמא ישכח ויאכל. אלא ע"כ שהמקשה ידע שפיר דביוהכ"פ דכ"ע לא אכלי לא גזרינן וא"כ הא שוב לא קשה גם מכה"ג אונן. ומה שתירץ שם מג"א יבואר להלן בדברינו איה"ש. אך יש להפליא לכאורה על המג"א איך שייך קושיתו כאן וגם מה שכתב לשון "ועוד בוא"ו דמשמע מזה ששייך לענין דברי הד"מ והלא אין שום שייכות לזה כלל. ונ"ל לפרש דבריו עד"ז. שהמג"א בא לתרץ קושיא אחת. דנהי דהד"מ צדק בדינו אבל לא בטעמו שהד"מ הסביר הטעם משום דביוהכ"פ אינו אוכל כלל. ובחמץ מתוך שאוכל מצה יאכל גם חמץ. והלא אנן חזינן דבש"ס יומא שם לא חילקו בזה. מדלא תירצו דכה"ג אונן ביוהכ"פ משום דלא אכיל כלום לכן לא חיישינן לשכחה. אבל אונן בכל השנה מתוך שאוכל שאר דברים חיישינן ג"כ שמא ישכח ויאכל מן הקרבנות. רק תירצו משום דכ"ע לא אכלי. ש"מ דלא ס"ל להש"ס האי חילוקא של הד"מ לכן בא המג"א לתרץ זה. והוא שהתחיל להקשות מתחלה דהא גם בלא דברי הד"מ קשה על המקשה כנ"ל וע"כ נצטרך לתרץ דברי המקשה וממילא יתורצו דברי הד"מ שלא יוקשה עליו מהמתרץ וזהו שמפרש המג"א דהמקשה כך הקשה למה אמר ר' יהודא דחיישינן והיינו משום דחושש דכשם שהותר לו להקריב אונן ק גם יאכל בעודו אונן. דהא גם ביוהכ"פ מקריב אונן. פי' אע"ג דליכא להקשות סתם משום הנגיעה שנוגע בהקרבנות דניחוש שמא ישכח ויאכל בנגיעתו משום דעל חשש הנגיעה יש לנו סברת הד"מ דאנן לא חיישינן בנגיעה לשמא יאכל אלא היכא דאיכא סברא דמתוך דכשם שאוכל מצה בפסח כן יאכל גם חמץ אם יגע. אבל היכא דליכא מתוך כגון ביוהכ"פ דאינו אוכל כלום. לא חיישינן משום הנגיעה שמא יבוא לאכול. אבל על ר' יהודה שפיר יש להקשות. דמשמע מדבריו דמשום שמותר להקריב אונן לכן חייש לשמא יאכל. וא"כ הא גם ביוהכ"פ שמותר להקריב אונן ניחוש ג"כ דבשביל היתר ההקרבה יבוא להיתר אכילה. ומה בין מתוך שאוכל מצה למתוך שמקריב לדעת ר"י. א"כ לפ"ז שפיר הוצרכו לתרץ דוקא משום דכ"ע לא אכלי. היינו הגם שיש לו מתוך שיכול לשכוח אפ"ה זהו דוקא בכל ימות השנה דכ"ע אכלי אבל האידנא כ"ע לא אכלי לכן לא חיישינן. זהו כוונת המג"א במה שמתרץ דברי הד"מ:

אך קשה לי על זה דהא כללא הוא בידינו דהא דקיי"ל דחכמים עוקרים דבר מן התורה בשב וא"ת היינו דוקא היכא שאין עוקרין את המצוה לגמרי אבל לעקור המצוה לגמרי

לא יעלה על הדעת ח"ו דא"כ יעברו על לא תגרעו. ועיין בתוס' (ב"מ דף ע' ע"ב) ד"ה תשיך וכו'. ועיין בב"ח או"ח סימן תקפ"ח) שזה פשוט לו דאל"כ אין רשאין לתקוע כלל אפילו כשחל ר"ה בחול משום שמא יתקן כלי שיר וכ"כ שם במג"א (סי' תקפ"ח ס"ק ד'). וגדולה מזו עיין בט"ז (יו"ד סימן קי"ז ס"ק א') ועיין בשו"ת חוות יאיר (סי' קמ"ב). וא"כ כיון דזהו ברור ואמת איך הקשה המג"א כאן דבפשיטות הו"ל להמקשה להקשות וכו'. הא י"ל דלעולם לא ידע המקשה מהתירוץ של הד"מ כלל וגם לא ס"ל הכי אלא דסובר דגם ביוהכ"פ יש לנו לגזור שמא ישכח ויאכל. ומה שהקשה המג"א דא"כ הי' לו להקשות בפשיטות מכה"ג סתם ביוהכ"פ הא על זה אפשר לתרץ ג"כ בפשיטות דא"כ נצטרך לעקור ע"י גזירה זו כל דיני הקרבת הקרבנות ביוהכ"פ עד לעולם ח"ו. ואיך יעלה דבר זר כזה על דעת המקשה שבשביל גזירה דשמא יאכל לא יקריבו לעולם ביוהכ"פ. ולכן שפיר הוצרך להקשות דוקא מכה"ג אונן ביוהכ"פ. דבכהאי גוונא לא נעקר מצות הקרבנות ביוהכ"פ דכה"ג אחר שאינו אונן יוכל להקריבם והוי כשאר גזירות בעלמא שלא נעקרים מצות ד"ת לגמרי מפניהם. וכיון שכן הרי אין ראי' להמג"א לפרש פירושו בגזירת ר' יהודא. ונוכל לומר בפשיטות סתמא דחיישינן שמא ישכח ויאכלנו והדרא קושיין על סברת הד"מ שאינו אוכל כלום לדוכתא דהא הש"ס הי' יכול לתרץ כן. ונ"ל לומר דפירושו של המג"א בש"ס הוא אמת מטעם הוכחה אחרת בלא הוכחת המג"א. והוא דאל"כ יש להקשות על המקשה איך מדמה יוהכ"פ לשאר ימות השנה הא קיי"ל בשו"ע (או"ח סי' רה"ע) ובטור שם בשם בעל התרומה דמותר לקרות לאור הנר ביוהכ"פ ולא חיישינן לשמא יטה מטעם דאימת יוהכ"פ עליו. ואע"ג דיוהכ"פ שוה לשבת מ"מ אימתו גדולה על האדם יותר משבת. והגאון החסיד מווילנא הראה מקום לזה מש"ס (נדה דף י"ג). איבעית אימא ביעתותא דשכינה עליו עכ"ל. וזהו מקור נאמן לדברי הבעה"ת. וא"כ שיש להאי דינא מקור בש"ס ודאי יש להבין איך מדמה כאן הש"ס יוהכ"פ לשאר הימים והא גזירה דשמא יאכל הוי רק גזירה כמו שמא יטה ואפ"ה לא חיישינן ביוהכ"פ לשמא יטה משום דאימת יוהכ"פ עליו. וא"כ נימא גם לגזירה דשמא ישכח ויאכל ג"כ הכי. אלא ודאי דהפירוש הוא כהמג"א שהמקשה פי' משום מתוך שמקריב אונן חיישינן גם לשמא יאכל. ולפ"ז שוב לא מצינו שיהי' חילוק בזה בין יוהכ"פ לשאר הימים דאנן לא מצינו רק בגזירה בלא טעם. אבל בגזירה בטעמא הא זהו שייך גם ביוהכ"פ. ובזה עולים דברי הד"מ כהוגן. אך עדיין י"ל דלעולם לא פירש המקשה הכי ואפ"ה לא קשה למה לא רצה לחלק בין יוהכ"פ לשאר ימות השנה דהא י"ל דעד כאן לא מצינו חילוק בין יוהכ"פ לשאר הימים אלא באיסור דליכא שום הנאה להנוף מן האיסור

כמו הטייה או כיוצא בה בש"ס נדה שם לפי דברי הגר"א ז"ל. אבל באכילה שהגוף נהנה מזה אפשר שיתגבר עליו יצרו שלא תפול עליו אימת יוהכ"פ וישכח ויאכל. וראיה לזה מדחזינן שלא תירץ כן המתרץ אלא ודאי דידע דיש לחלק בין חששא דאכילה לחששא דשמא יטה. דבאכילה גם אימת יוהכ"פ לא יועיל לו דמשום הנאת הגוף ישכח שהיום הוא יוהכ"פ ועדיין צ"ע בזה:

סימן נז

נשאלתי מחד צורבא מרבנן על הא דאיתא בש"ס בכמה דוכתי וכן בשו"ע (או"ח סי' שמ"ג) לשון זה דקטן אוכל נבלות אין ב"ד מצווין להפרישו ומשמע דגדול אוכל נבלות ב"ד מצווין להפרישו. מאיזה מקום אנו למדין זה שמן התורה יהא הב"ד מצווין להפריש גדול מלאכול נבלות. דאטו נאמר שאם ירצה גדול לעבור על איסור מה"ת ולקבל עונשו אח"כ כמו מלקות וכדומה לא יניחוהו הב"ד. הא לא מצינו רק שמי שרואה את חבירו שרוצה לעבור על איסור תורה מחויב להתרות בו ולפרש לו האיסור אם תעשה כך תעבור על לאו זה. אבל שלא יניחו לעבור זה לא מצינו:

והשבתי לו תעיין בכל המקומות שאציין לך ותמצא חפצך עיין בתוס' שבת ג' ע"א ד"ה בבא. דהקשו אפי' באופן דליכא ל"ע אסור עכ"פ מדרבנן דחייב להפרישו מאיסור וביותר ברא"ש שם בהדיא מפורש דהרי ק"ו קטן מצווין להפרישו כ"ש גדול ע"ש. אך לפי דבריהם הוי רק מדרבנן ולכאורה קשה דהרי יש בזה חיוב מן התורה. דהנה בס' החינוך (מצוה ס"ט) כתב וז"ל זה שאמרו רבותינו לא ענש אלא א"כ הזהיר הכוונה היא שלא תאמר שיהא הרצון ברשות כל אדם לעבור על איסור וחפץ השי"ת ויקבל עונשו אח"כ ויהא הדבר כעין מקח וממכר כלומר הרוצה לעשות דבר פלוני יתן כך וכך ויעשהו להכי הודיע הכתיב שמלבד העונש אין רשות לאדם לעבור על רצון השי"ת. ולזה הזהיר על כל המצות עיי"ש וכיון שאין כח ורשות ביד כל אדם לעבור על שום איסור ולא די בהתראה לחוד. וא"כ החיוב על כל אדם מישראל מה"ת שלא להניח את חבירו לעבור על איסור תורה מצד מ"ע דהוכח תוכיח וע"ז אמרו בש"ס (שבת סוף פ' במה בהמה) כל מי שיש בידו למחות על אנשי ביתו ואינו מוחה עון ביתו עליו. ואל תטעה לומר כי זה מאמר מדברי אגדה ואין למדין מזה הלכה דהרי הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות דעות הלכה ז') מנה זה למצות עשה (שבפ' קדושים) להוכיח את החוטא שלא יחטא ונתן שיעורו עד הכאה עיי"ש. ושיעור הזה לא נאמר אלא למי שעובר בזדון. וגם בדבר שאין אפשרות וכח ביד המוכיח למונעו בתוכחות לחוד בזה נאמר השיעור עד הכאה. אבל פשיטא שאם רואה את חבירו אוכל חלב משום שטועה ששומן הוא ודאי שתוכחתו של זה הוא

שיודיענו כי חלב הוא. וכן גם אם עובר בזדון. רק שיש ביד המוכיח לחטוף דבר האיסור מיד העובר ודאי שמקיים מצות התוכחה במה שאין מניחו לעבור על איסור. וביותר מפורש בר"ם בס' המצות שלו מ"ע ר"ה שמצווין למנוע החוטא מלחטוא והיינו להפרישו מאיסור. א"כ הרי זהו איסור תורה ממש ולמה כתבו התוס' והרא"ש דהוא רק מדרבנן. ועיין בס' החינוך שם (בפ' קדושים) במצוה זו גם זהו ביאור המצוה (פ' שופטים) למנות שופטים ושוטרים דהיינו שמוטל הדבר על הב"ד שיצוו לשוטרים וממונים על הצבור לצאת בשווקים וברחיבות להזהיר עם הישראלי ולמנוע שלא לעבור על מל"ת ועשה ולהכות גם במקלות ורידויין כפי כח הב"ד המגיע לזה. ועיין בחינוך (פ' שופטים). ולפ"ז מבואר שאלתך כי מקור הדבר דגדול אוכל נבלות מצווין להפרישו הוא ממ"ע של הוכח תוכיח וגם ממ"ע של שופטים ושוטרים. והנ"מ בזה דאם ממ"ע שופטים ושוטרים לחוד היינו למדין רק על הב"ד והשוטרים ולא על כל איש מישראל, אבל ממ"ע של הוכח תוכיח ילפינן דגם כל אחד מישראל מחויב להפריש את חבירו כשרואהו אוכל דבר איסור כפי מה שיוכל. ובאמת גם מדין ערבות יכול לעכב כיון דקיי"ל בש"ס (שבועות דף ל"ט ע"א) וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו עיי"ש וברש"י (פ' בחוקותי) א"כ ודאי יכול לעכב כי הוא ערב בעדו. אבל יש לתרץ דברי התוס' והרא"ש דזה כלל גדול דכל המסתעף ממ"ע הוי דרבנן עיין זה בס' תורת נביאים לר"צ חיות פ"ח מאמר דברי קבלה ותמצא נחת ועיין בספרו השני השו"ת שלו סי' ע' עוד מזה. עכ"פ אין ספק כלל דאסור ומצווין להפרישו:

סימן נח

ע"ד השאלה שבעיר אחת יש קאנטאר המלוה לאנשים בהקפה לבנים ועצים לבנין על עשרה שנים לבנות חנויות. וכשיגמרו בנין החנויות לגמרי טרם שיכנסו בהחנויות יחתמו בשטר כחוק המועיל ע"פ הקיר"ה שהחנויות הם של הקאנטאר ואין שום שליטה להישראלים בעלי בנין החנויות רק לדור בשכירות בחנויות. אך כשישלמו במשך העשרה שנים כל הסך העולה אז יחזור הקאנטאר ליתן לכל אחד שטר כחוק הקיר"ה על שמו. אבל בתוך העשרה שנים החנויות הם באמת ברשות הקאנטאר. אם רשאין להניח את הבונים שבונים בקבלנות לבנות גם בשבת. ואמרתי להשיב בדרך קצרה להתיר עד"ז: **דהנה** ידוע שיטת הר"ת שהי' מתיר בקבלנות לבנות בית ישראל בשבת. משום דכמו שרשב"ג מתיר בשדה להשכירה לעכו"ם כי אריסא אריסותי' עביד ה"נ בבנין בית בקבלנות קבלנותי' עביד ואדעתא דנפשי' קא עביד רק שהר' יצחק בעל התוס' אסר. ודבריו מבוארים בתוס' (ע"ז דף כ"א ע"ב) דבשלמא שדה ידוע שדרכה באריסות. אבל

בית רגילות לבנותה בשכירי יום ויאמרו שהפועלים שכירי יום הם ועיין עוד בתוס' (מו"ק דף י"ב) שכתבו בשם הר' יעקב שסובר נמי כהר"ת ולא כרש"י שמחמיר מאוד שם בקיבולת בתוך התחום. אך הרמב"ם ז"ל פוסק נמי כהרבינו יצחק לאיסור. ולכאורה, הרי להר"י נמי רק משום שרגילות הוא להיות בוני הבית שכירי יום. וא"כ לפ"ז יוקשה למה אסר השו"ע והחמיר בקבלנות ובפרט במחובר והלא במדינתנו הרגילות בבנין ע"פ הרוב רק בקבלנות ושוב למה באמת אסור לדידן. אך באמת כבר התעורר על זה הט"ז (סי' רמ"ד ס"ק ב') והקשה ג"כ עד"ז דהרי בבית נמי הרגילות בקבלנות. ורק ההסבר בזה דהנה בשדה יש שני אופנים להיתר. א) שהרי כיון שנוטל חלק המחצה או שליש ורביע הרי לעצמו הוא עושה. ב) דהא בלא"ה עושה עכ"פ בקבלנות בסכום קצוב כך וכך ולא ליום ויום. רק דבאופן א' יש לאסור משום שמא יעשה ליום ויום ואמרינן בזה דבטל האיסור ברוב אופני ההיתר. אבל באופן ב' בבית חד לגבי חד הוא פי' אופן היתר בקבלנות לנגד האיסור דשכירי יום לכן אסור עיי"ש. אך עדיין אין מובן למה אסור. וע"כ לומר כסברת הט"ז (סי' רמ"ג ס"ק א') דהרי כשיבנה ויגמור ויראו שהישראל לבדו נכנס להבית ואין להעכו"ם שום חלק אז מיחזי כשכיר יום. וזהו באמת כפי ההסבר של הר"מ בתוס' (ע"ז שם) בסוף הדבור אריסא שכתבו שם בשם הר"מ להסביר החילוק שבין שדה לקבלנות בית דבבית נוטל רק מעות. משא"כ בשדה נוטל העכו"ם פירות ממש עיי"ש. ועכ"פ הא דבעינן עיקר שיהא מיחזי לבסוף כשכיר יום הוא רק כשהישראל שולט בבית כשנגמר דאז מחזי למפרע כשכיר יום. ודו"ק בלשון הפוסקים בזה ובהר"ן והרב המגיד. וא"כ בנ"ד דגם כשיגמרו החנויות יהיו אז ממש להיפוך דאז דוקא לא יהי' שליטה להיהודים כלל שהרי ימסרו החנויות לגמרי ע"ש הקאנטאר א"כ ודאי דבכה"ג יאמרו שהי' כל הזמן בקבלנות וגם לבסוף לא יהי' שליטה להיהודים לא מיחזי כלל שוב כשכיר יום למפרע. זהו היתר א' הנלפע"ד ברור:

וגם לפי השיטה היותר חמורה בזה שהיא שיטת הירושלמי ועיין יד אפרים (סי' רמ"ג ס"ק ב') שבמחובר גם בקבלנות אסור מדינא ולא רק משום מראית העין ובאמת שיטה יחידית היא דלכ"ע הרי גם בקבלנות לא אסרו רק משום דמיחזי פי' משום חשדא ולא מדינא אך מהירושלמי נראה דסובר דאסור מדינא במחובר. ובאמת אנו צריכין לבאר סברא זאת דמה היא הסברא לאסור במחובר מדינא אם אדעתא דנפשי' קא עביד אך זה יתבאר להלן בדברינו אי"ה אפ"ה נלפע"ד בנ"ד דכל זה לא אמרו רק היכא שהמחובר הוא של הישראל באמת. וכן נמי בצורך מחובר דהוי נמי כמחובר ג"כ היינו דעכ"פ שהלבנים והאבנים והקורות של הישראל באמת. אבל היכא דמה שנצרך להמחובר

הוא של העכו"ם ולא זכה הישראל בהם דהרי מחברים אותם לארץ וגם אח"כ יהיו של הקאנטאר א"כ מה שייך לאסור כאן מה שהישראל שכרן. הא הוי כמו ששכרן לעשות מלאכה להעכו"ם בחפצים של עכו"ם. ומצוה להפועלים בימי החול לעשות כן בשל העכו"ם מי יאמר בזה לאיסור. והרי כל האיסור נובע רק מהמכילתא לא יעשה שלא תעשה מלאכתך ע"י עכו"ם. אבל לצוות לעכו"ם לעשות מלאכה של עכו"ם בשבת מי איכא למימר דאסור והלא בש"ם (ב"מ דף צ' ע"א) לא איבעי להו בכל האיסורים רק באמירה לעכו"ם שבות היינו לאמר לו חסום פרתי ודוש בה אבל לאמר לו חסום פרתך ודוש בה לא עלה על הדעת כלל לאסור וה"נ דכוותיה. רק עכ"פ הא גם אם עכו"ם עושה מלאכה בשלו ממש אם נותן זה לישראל אסור שמא ירבה בשבילו עיין (סי' שכ"ה) אך לזה הא ודאי מועיל סברא דקבלנות דהא כיון דאדעתא דנפשי' קא עביד א"כ אין עושה זה בשביל הישראל רק בשביל עצמו לחוד ושוב שרי כמו אם הדליק הנר בשביל עצמו דשרי לישראל לבוא ולהשתמש לאורה. וכן נמי אם ישראל ועכו"ם יושבים בחושך והישראל אומר להעכו"ם שידליק נר בשביל עצמו ג"כ נראה דאין איסור כלל להישראל להשתמש לאור הנר וכ"ש אם אומר לו כן בימות החול. אך עדיין י"ל לכאורה דמי יודע זה גופא שהחנויות הם של הקאנטאר שמא יאמרו שהחנויות והלבנים ועצי הבנין כולם הם של הישראל ושוב יש חשדא. ובפרט ששכיח דאתו אורחים מעלמא ומיקלעי הכא ואפשר לא ידעו האורחים ממקרה השריפה ר"ל כלל. וכשיראו שבונים שם על המקומות שעמדו החנויות של היהודים מתחלה יאמרו שזה בונה יהודי פלוני ואיכא מראית עין כמו בקבלנות ממש לשיטת הר"י שבתוס'. אך י"ל בזה סברא דמיפעא פעי כדאי' בש"ס (חולין דף קל"ג):

סימן נט

ראיתי בספר מחנה אפרים (הלכות קנין משיכה סי' ב') שחידש לפי שיש כמה שיטות הפוסקים הסוברים דקנין דרבנן לא מועיל לדאורייתא לכן מה שנוהגים האידנא דקונים אתרוג למצוה והדמים פורעים לאחר החג דלאו יאות עבדין דכל כמה דלא נתן הדמים לא קנאו זה אלא מדרבנן ואנן בעינן לכם שיהא לכם מדאורייתא עכ"ל. והנה לפי"ז הרי כמעט רוב העולם מפקין נפשיהון לבר מהלכתא דאין גם אחד שיקפיד על זה לפרוע הדמים תיכף דייקא וכו' אם הוא איש בטוח גדול נותנין לו האתרוג ואין מקפידין כלל לזכותו לקבל ממנו המעות. לכן נתתי לבי לזה דיש להראות על זה סוגיא ערוכה בש"ס (ע"ז דף ס"ב ע"ב) דבי ר' ינאי יזפי פירות שביעית מעניים ופרעו להו בשמינית. אתו אמרו לי' לר' יוחנן אמר להו יאות הן עבדין וכנגדן באתנן מותר. ועיי"ש בפירש"י דבעי

שלא יהיו בעולם. אבל רבינו אלחנן בתוספות שם פוסק דאפילו ישנן בעולם כל שמכרו לעכו"ם בהקפה מותרין הדמים דהוי הדמים הלואה בעלמא. ועיין שם בר"ן בזה הסוגיא דכל שיצא הדבר מרשות לרשות שוב לא הוי הדמים התשלומין חליפי המכירה רק פרעון של הלואה בעלמא. והיא הלכה פסוקה. וא"כ הרי מפורש לפנינו דבר חדש דהא דאתמר בכל הש"ס אי משיכה קונה בלא מעות אי לא היינו דוקא כשלא מכרו על הקפה רק שעייל ונפיק אזוזי ולכן כשלא נותן לו המעות לא קנה הקונה. אבל היכא שמתחלה מוכר בדרך הקפה אין זה ענין כלל לומר דמשיכה לא קנה כי המעות הרי זקפו עליו במלוה א"כ מיחשב כאלו קבל המוכר גם המעות עצמן ממש. רק שחזר והלוה להקונה מעות דמשום האי טעמא מותרין אח"כ המעות דלאו דמי עכו"ם נינהו ודו"ק. א"כ האיך יש לומר דהי' רק משיכה הרי קנה גם במעות ודו"ק:

סימן ס

לכאורה יקשה מאד על המנהג שכשקורין לא' לעלות לתורה אומר הקורא "יעמוד פ' בן פ'. מהו הלשון יעמוד אדרבה יעמוד משמע לכאורה שיעמוד על מקומו ואדרבה הי' לומר ילך או יגש פ' ב"פ אבל ניחא מאוד דהנה בש"ס ערכין דגוסס וחולה אינן בהעמדה והערכה דכתיב והעמידו לפני הכהן בעינן שיהא בריא ושלם. וכן בש"ס (סוטה כ"ז ב') דחגרת לא הוי עמידה ע"ש וכפי שהקורא בתורה מתעלה דנותנת לו חיים וכדכתיב כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים ובעבור זה כל מי שנותנים לו ס"ת לקרות ואינו קורא עונשו ר"ל בק"י כדאי' בברכות נ"ה א"כ כשיקרא יהי' לו עמידה שהיא בכלל בריאות הגוף ושלימותו ע"כ בחרו רז"ל בשם יעמוד שבזה מברכין אותו שיעמוד:

סימן סא

הי' מעשה במחרת יוהכ"פ שנת תרנ"ח יום ה' קר או לא' לעלות לשלישי והי' כהן והי' א' מהמערערים שלא יודע הלכה על בורי' לאמר שמאחר שהוא כהן לא הצטרף ויקראו לאחר אחריו והגדתי שלא ידע בין ימינו לשמאלו ולא זו בלבד דבדיעבד שכבר בירך גם ברכה האחרונה דודאי עולה למנין השלשה של חובת אותו היום אלא אפילו אם לא בירך עוד כלל אלא שעלה על הבימה דקורא בה. עפ"י דברי האליהו רבא סי' קל"ה ס"ק י"ג הובא בבאה"ט סי' קל"ה ס"ק ח"י דרק לכתחלה חוששין לפגמו אבל בדיעבד לא ירד ויברך. מכ"ש כה"ג שכבר בירך מה חשש פגמו מעכב כלל למנין הקרואים וכן ברור להלכה:

ולא זו בלבד אלא גם כשקראו לכהן בשבת בשביעי או ביו"ט לחמישי אשר הי' טעות דדימו שזה אחרון ולסוף נודע שהוא שביעי והוא עלה כבר על הבימה וטרם שבירך

נזכרו שהוא השביעי ולא קראו לפניו רק ששה גברי אך הוא סיומא דסדרא כולה נראה דרשאי לברך. והטעם כך דהרי לפי דברי הט"ז ז"ל סי' קל"ה ס"ק ט' דמחלק משום דכל שעשו כבר כסדר שתיקנו רז"ל דקראו מתחלה כהן לוי ישראל א"כ דלא שינו מתקנה לא חיישינן לפגם הא פשיטא דה"נ לא נחוש ואדרבה להט"ז ה"ט דקוראו לאחרון ע"ש ודו"ק היטב. אך אפילו לאינך נמי ניחא דהרי כיון שדימו שזה אחרון נוסף א"כ קראוהו בשמו הכהן וגם אמרו אחרון כנהוג הרי שמעו כולם השומעים דהוא כהן ואיך יאמרו ח"ו שהוא חלל ודו"ק. וכה"ג בפרישה ז"ל דהביא הא"ר סי' קל"ה ס"ק י"ב ע"ש ולכן פשוט דעת תורה שאם קראו לכהן או לוי לאחרון והש"ץ קראו בשמו יעמוד פ' ב"פ הכהן וגם קרא מפורש אחרון ודאי דיברך. דעד כאן לא אמר הא"ר שם סי' קל"ה ס"ק י"ג דאם אפשר להחליף בהמפטיר שיעמוד שם וימתין עד המפטיר רק היכא שקראוהו סתם לשביעי דלא טעו כלל וידעו דהוא שביעי פשוט דאז הא לא דקדקו לפרש שהוא כהן. כה"ג יש זכר לפגם דהא שומעין שנקרא סתם בלא שם כהן אז אם אך אפשר ימתין ויחליפנו אחר והוא יפטיר אבל כה"ג שדימו שהוא אחרון ממש נוסף וא"כ קראוהו בקול רם הכהן וגם סיימו בלשון אחרון כ"ע מודו דאין שום זכר לפגם דידי' וזה ברור ופשוט. ועוד הרי בהקיצור ש"ע בהגהות מסגרת זהב בסי' ע"ח ס"ק א' בשם השו"ת שערי דעה דכל שסלקו בו הסדרה אפילו הי' הכהן להששי יברך מיד ע"ש דמוכחא מלתא דסיום סדרא דיומא. ה"נ כ"ש כי רשאי לברך כיון דקראוהו כהן. וכן הוריתי הלכה למעשה בשבת שובה דשנת תרס"ח שקראו לשביעי בטעות דדימו שהוא אחרון וקרא הש"ץ יעמוד פב"פ הכהן אחרון ועלה הכהן על הבימה הוריתי דיברך ולא ימתין על חילוף המפטיר דהרי באמת המפטיר הוי עלי' פחותה לו מאחרון עיין מקראי קודש ודו"ק וא"כ כל שזכרוהו בשם הכהן זכה בעלייתו זאת והיא הלכה נאמנה ת"ל:

סימן סב

בשנת תר"ן אזדמן שהי' פדיון הבן יום ל"א בט' באב שחל בא' בשבת. ושאל האב להרב דשם שיורה לו מתי יעשה הפדיון אם בט' באב ביום התענית או ימתין עד הלילה והורה לו שיפדהו ביום התענית עצמו בעבור שאינו יודע מה שאלה כלל בזה. וכן הורה לו עוד יותר מזה שאחר שפדה בנו ביום וגם בירך הברכות ונתן החמשה שקלים להכהן כד"ת וגם חלק לכל המסובין שהיו בעת הפדיון הליקאחליך שנוהגין כב"י לחלק בכל פדה"ב. שוב במוצאי ט"ב נתאספו בעבור שיאכלו בשר שם וישתו יין והרב המורה ג"כ הי' שם באותו הלילה ואכלו ושתו. ואמרתי שלא כדין עשו בשניהם. לא זה בלבד שלא הי' להם לעשות הפדיון אבל יותר מזה ודאי שעשו שלא כדין במה שאכלו בשר ושתו

יין שלא כדת. והיינו דהוא שכח או שמא לא למד כלל הא דהביא הש"ך ביו"ד סי' ש"ה ס"ק י"ב דאם חל יום ל"א ביום תענית צבור אז יש לפדותו בלילה ליל שקודם התענית אבל אין לפדותו ביום התענית ולעשות הסעודה בלילה שאחר התענית דליכא פרסומי כה"ג כשאין רואין הפדיון בעת הסעודה. הרי בהדיא לדעת הש"ך שלא לפדותו ביום התענית ולעשות הסעודה אח"כ בלילה שאחריה ואך התם בש"ך דהוא מיירי משאר ת"צ שאין מתענין בלילה שלפניו מצא עצה לעשות הפדיון בלילה שלפני התענית אבל בט"ב שמפסיקין מבעוד יום דליכא עצה ודאי דלדידי' אין לפדותו ביום ולעשות הסעודה אח"כ בלילה אלא יפדוהו בלילה שאה"ת. והנה אח"כ מסיים הש"ך שם מיהו שמעתי שנוהגין לפדות ביום התענית ולעשות הסעודה בלילה שאחר התענית עכ"ל. הנה ראשית כותב בלשון מיהו שמעתי ש"מ מדלא כתב סתם מיהו נוהגין ש"מ דלא הוי מנהג ברור ופשוט ורק שמע שנוהגין כן אבל לדידי' לא מוחלט הדבר. וגם עוד דכל זה לא אמר לדוקא דודאי אם ירצו לאחר קצת הפדיון כדי לסומכו להסעודה שפיר רשאין והראי' דהרי הגאון יעב"ץ בספרו הנחמד מגדל עוז פלג ג' ס"ק י"ג כתב להלכה להדיא בתענית צבור דעלמא אפילו אינו ט"ב רשאין לעשות כמו שירצו או לפדותו בלילה שלפני התענית או לאחר הפדיון ולפדותו אחר כך בלילה שאחר התענית כדי לסמוך המצוה להסעודה. וכן בפשיטות בסידורו של יעב"ץ ז"ל ובפרט די"ל דבר מתקבל דבכה"ג דהת"צ הוי תשעה באב דבו כל ישראל אבלים ר"ל על חורבן בית מקדשינו מה ספק כלל דודאי גם הש"ך יודה דיותר טוב לאחר קצת הפדיון כדי לקיים לעשות מצות ה' בשמחה ולא בשעת אבילות ר"ל. ומה לך יותר מקידוש הלבנה שהיא מצות קבלת פני אביהם שבשמים דוחין המצוה עד מוצאי ט"ב כדי לקיימה בשמחה. וביותר הרי מצות תפילין שכל הקורא ק"ש בלי תפילין ידוע ונדחה תפילין בבוקר מפני האבלות ומה שיש לומר דאבל פטור מתפילין ה"נ י"ל דאבל אסור בשמחה וכשיש לומר לאחר השמחה של מצוה הזאת עד מוצאי ט"ב שפיר נכון כן. וכן עוד יותר מזה נמצא כתוב על רבינו הרוקח שהביא הש"ך יו"ד סי' שצ"ד שאבל בתוך ל' לא יעשה משתה ביום ברית מילה של בנו יעו"ש אמת שהש"ך כתב שם שלא נהגו כן ועיין יד שאול שם שאסור לנהוג כן אבל זה באבילות שלשים וגם באבילות דיחיד אבל באבילות דרבים כט"ב שכל ישראל כולם מתאבלים ר"ל. היש ספק כלל דודאי יש לנו לנהוג עכ"פ בט"ב כהגאון יעב"ץ לעשות הפדיון בלילה שאחר התענית. וז"ב:

וגם עוד שנית מה שאכלו בשר ושתו יין בסעודה כזו שלא הי' הפדיון בשעת הסעודה הנה ברור שצריכין כפרה ע"ז. שהרי אם אפילו היו מאחרין והיו עושין גם הפדיון

בלילה שאחריה יחד עם הסעודה הא גם ע"ז כתב הרבינו המגן אברהם סי' תקס"ח ס"ק י' להלכה דפדיון הבן שעבר זמנו שוב לא הוי הסעודה סעודת מצוה יעו"ש בהדיא וכן החליט האליהו רבא שם ואין חולק עליו בזה. אך אם עכ"פ היו עושין גם הפדיון אז מחמת שלא יעשוהו בעת אבילות י"ל דלא עבר זמנו כלל כיון שדחוהו רק מחמת האבילות הרי לא הגיע זמנה עדיין אבל כיון שלא עשו כן א"כ פשיטא ופשיטא דהסעודה שאחר שעבר זמנה וגם לא הוי בשעת הפדיון כלל מה שייכת לה להיות נקרא סעודת מצוה כלל. והרי עינינו רואות מש"כ הש"ך הנ"ל סי' ש"ה דליכא פרסומי מצוה כשאין רואין הפדיון בשעת הסעודה. וידעתי שיש מקום לטעות עפ"י דברי המג"א סי' תקנ"ט ס"ק י"א דעכשיו נתפשט המנהג שרוב הסעודות עושין בלילה. ואפשר דימו הם דה"נ בפה"ב אבל טעו במאוד דהרי השע"ת כאן סי' תקנ"ט עמד על דברי המג"א ההם וכתב דלא נהגו כלל לעשות סעודה בלילה שאחר המצוה רק בשמחת נשואין אבל במילה ופדה"ב לא נהגו מעולם וכן אנו כל ישראל יודעין ומעידין שמעולם לא עושין סעודת ברית וסעודת פה"ב רק ביום קיום המצוה א"כ ברור כשמש דלא שייך כלל לכנות לסעודה כזאת סעודת מצוה אדרבה להיפך ח"ו שהתכוונו אך לעבור בפרהסיא לאכול בשר בזמן שאסור עדיין עפ"י דין. וה' יסלח להם והדין כמו. שנתבאר. ולענין אם בת"ב וכן בהג"צ היה ברית מילה אם יש היתר להסנדק ואבי הבן לבלי להתענות הנה מפורש בסי' תקנ"ט בבאה"ט ובשע"ת שם דבכל ת"צ שנדחה יש היתר להם:

סימן סג

מנהגי ט"ב השי"ת ישלח לנו משיחו שלא נצטרך עוד להם כי אם למוד ומקבל שכר. **באם** חל ר"ח בעש"ק מותרין לעשות שוויץ באד אבל לא לילך באמבטי. כן הדין הברור. עיין שו"ת רמ"ץ ועיין ס' עמודי אש קונטרס אבילות. ליטול צפרנים בע"ש חזון אפילו כשחל ת"ב בשבת מותר בלי פקפוק אפילו למי שאינו רגיל לקצצם בכל ע"ש. וז"פ. לענין רחיצה בצונן כל גופו בהתשעה ימים הנה ודאי אסור כי הב"י עצמו סי' תקנ"א הביא דהמחמיר גם בצונן תבא עליו ברכה. ודלא כהרמב"ם ובאמת גם לרחוץ ראשו בלבד בצונן יש לאסור רק קודם התפלה רשאין. כי אמרו בש"ס (שבת דף נ' ע"ב) רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בכל יום משום שנאמר (משלי ט"ז) כל פעל ה' למענהו יעו"ש ופסק כן הרמב"ם לענין תפלה של שחרית יעו"ש פ"ד מה' תפלה וגם רשאין לסרוק במסרק כדאיתא בשע"ת סי' תקנ"א יעו"ש. אבל בצהרים יש לאסור רק למען תפלת מנחה ומעריב יש להתיר לרחוץ הפנים אבל לא הראש רק הר"מ ז"ל אומר דלשאר תפלות א"צ לרחוץ רק הידים בלבד. אבל לשיטת הראב"ד ורש"י דלא מפרשי הש"ס דשבת הנ"ל

לענין תפלה רק להתיר האיסור דליגש"א ע"ש בכסף משנה א"כ אפשר לומר דלדידהו יוצא קולא בימים הללו דעכ"פ הוי כבוד שמים כשרוחץ אדם פניו ידיו ורגליו ואינו הולך בערבוביא שוב הוי צורך מצוה וכל דלצורך מצוה הא שרי הרחיצה בימים ההם. וז"פ. ועיין במד"ר פ' בהר סי' ל"ד דהלל למד דמצוה היא שירחוץ אדם וייפה עצמו ע"ש. וע"ש חזון יכולין לטבול כי רוב ישראל כמעט כולם טובלין לכבוד שבת ורובם ככולם ועוד הא עכ"פ הוי מצוה לטבול בע"ש עפ"י דברי האר"י ז"ל כדאי' בש"ע שלו ובס' הנהגת האדם שלו, א"כ הא הוי לצורך מצוה אע"ג דאסור בחמין בע"ש דהיא נמי מצוה זה לא קשה כלל א' דהיא אינה מצוה חיובית רק העושה מקבל שכר והמבטלה אינו נענש כלל כדאי' בש"ע הרב או"ח סי' ר"ס. ושנית דרחיצת מים חמין הוי לעונג דלמדו מהפסוק ותזנח משלום נפשי נשיתי טובה זו רחיצת מים חמין. ע"ש בש"ם (שבת דף כ"ה ע"ב) א"כ באלו הימים ר"ל אדרבה עלינו לעשות כדכתיב ממש שהרי ר"ל נשינו טובה לכן ודאי לא רשאין לרחוץ בחמין וזה ברור אבל טבילה כל דהוי מצוה וגם לא הוי בצונן תענוג ושלום וטובה כ"כ ודאי דרשאין כב"י לטבול במקוה לכבוד שבת: בעט"ב בוקר אומרים תחנון. ובחל עט"ב בשבת או אפילו ט"ב גופי' בשבת אומרים בבוקר אה"ר כיון דהוי דינו רק כעט"ב ובכל עט"ב בוקר הא אומרים תחנה לכן אומרים אה"ר אבל במנחה בכל עט"ב אין נופלין וא"א תחנון ובשבת כה"ג א"א צ"צ. ובחול אין רשאין לישב ביחד בסעודה המפסקת בשלשה כדי שלא יתחייבו בזימון ובשבת רשאין לישב עם ב"כ ולזמן בשלשה רק בחבורת מרעים לא יאכל סעודה שלישית גם בשבת. במעריב כשחל בחול כולם חולצין מנעלים קודם ברכו ובמוצ"ש הש"ץ קודם ברכו והעם אחר ברכו ובתפלה א"א נאם ובסיום שמ"ע הש"ץ אומר ק"ש עם תתקבל כי עדיין לא אמרו איכה שכתוב שם שתם תפלתי לכן אומר תתקבל. ובמוצ"ש כל העם מברכין אחר שמ"ע ברכת בורא מאורי האש ואומרין קינות ואומרים ואתה קדוש וא"א ויהי נועם וכן פסוק ואני זאת בריתי מדלגין רק מתחילין וא"ק ואומר הש"ץ ק"ש בלי תתקבל כי הא אמרו איכה ששם נאמר שת"ת ובבוקר מתפללין ואומרים ברכת השחר ומדלגין ברכת שעשה לי כל צרכי ומדלגין פטום הקטורת ופ' איזהו מקומן ואומרים במנחה. ואומרין הודו וב"ש וגם אומרים מזמור לתודה כי כן פסק להדיא המג"א סי' נ"א והרב בש"ע או"ח סי' נ"א שבט"ב יאמרו מזמור לתודה. ובשמ"ע העם לא יאמרו עננו ולא נחם והש"ץ אומר עננו בין גואל לרופא ואינו אומר נחם כי אין נחמה עדיין עד אחר חצות שנולד ב"ד אז. וגם הש"ץ לא יאמר ברכת כהנים בבוקר כי אין שלום עדיין עד אחר חצות ואין אומרים תחנה ואומר ח"ק ומוציאין ס"ת וקורין כת"ב וכל א' מהעולין מברכין בריך דין אמת

בלי שם ומלכות ובלחש. ש"א שער ד' ושער ט' ומפטירין אסף אסיפם ואומרין אחר הקריאה ח"ק ואומרין קינות ואומרין ואתה קדוש ואומרין ק"ש בלא תתקבל כי עדיין יאמרו קינות כשיבאו מבה"ק ואחר חצות יושבין על ספסלים ובמנחה אומרין כל מה שחסרו בבוקר כנ"ל ומניחין טלית ותפילין וקורין ק"ש יקטרת וקורין ויחל וא"א ח"ק ומפטירין דרשו ובשמ"ע כל ישראל יאמרו נחם וענו בש"ת והש"ץ עננו בין גול"ר ונחם וברכת כהנים יאמר כי כבר יש נחמה ושלום. וגם עתה לא יאמרו תחנון ויאמרו קדיש שלם אחר התפלה עם תתקבל כי נתקבלה תפלת כל ישראל ברחמים אמן. ואחר כך מניחין גם תפילין דר"ת כי נפתחו שערי רחמים ואם חל ביום ראשון מבדילין על הכוס אחר מעריב וא"א לא ברכת מאוה"א שכבר בירכו אתמול ולא ברכת במ"ב כי כבר עז מהליכת הנפש היתירה וכדאי' בב"י ובמחבר סי' רצ"ט דאין מברכין על הבשמים רק תיכף לשבת וכן במחבר סי' תקנ"ו דאין מברך במוצאי ט"ב על הבשמים ואך ברכת שהכל על חמר מדינה טוב יותר מעל היין אך אם רגיל ביין תמיד נ"ל שרשאי להבדיל על היין וגם לשתות בעצמו כי עכ"פ קיל השתיית יין במצט"ב מהתשעה ימים א"כ אם התם התירו לשתות בעצמו כשאין תינוק לפניו כ"ש הכא נ"ל דא"צ להדר על תינוק וישתה בעצמו כנלענ"ד וגם לענין אם יאמרו הפסוקי נחמה הנה אל ישועתי במוצאי ט"ב כשחל ביום ראשון נ"ל דלא מופרך כלל לאומרם על הכוס דהא לא מצינו שיאמרו כל המחברים שלא לאומרן ורק י"ל קצת כיון דהוי לסימן טוב להתחלת השבוע וכיון שכבר עבר יום א' מימי השבוע אין לאומרו וכן באמת הטעם של כל ב"י שאין נוהגין לומר הפסוקים ההם. אעפ"כ לדעתי כיון שעד עתה הי' כל הזמן בצער ולא לרצון ומעתה מתחילין שבעה דנחמתא יכולין שפיר להתחיל בנחמה על כוס ישועות שיהי' מעתה סימן טוב ומזל טוב לנו ולכל ישראל:

ולזכור היות כי רובא דרובא חל ט"ב בשבת שנדחה לא' בשבת הנה אז קיל מאוד. היות כי אין אז דין שבוע שחל ט"ב בתוכה כלל כדאי' בירושלמי הביאוה הר"ן והרא"ש וכן הגר"א ת"ב שחל בשבת שתי השבתות מותרות ואפילו בשחל ע"פ בשבת שאו ת"ב חל ביום א' אפ"ה לדידן דפסקינן שתיהן להקל דלאחריו מותר ממילא אז נמי אין דין שבוע שחל ט"ב בתוכה כלל. ודו"ק:

סימן סד

נתתי אל לבי למה שנהגו עתה בכל בתי כנסיות שבישראל שקורין לישראל במקום כהן גם כשיש כהן בבהכנ"ס וכן גם ללוי במקום כהן בלי שום מונע. מאין להם היתר לזה. והלא כל הרואה בש"ע הנה יראה שכל הפוסקים הולכין בשיטה אחת של רב

נטרונאי שבטור (סי' קל"ה) שאין מועיל מחילת הכהן לזה כי כן תיקנו החכמים שלא יועיל מחילת הכהן כי היכא דלא ליתי לאנצויי פי' שלא יבאו כל הישראלים במחלוקת בינם לבין עצמם שיאמר כל אחד גם אני גדול בישראל כמו זה שמחל לו הכהן יעו"ש. וכן פוסק להדיא הט"ז דגם גדול בישראל המופלג בחכמה ומפורסם מאד גם בו אינו מועיל מחילת הכהן כלל וכן פוסק הפמ"ג שם וכן דעת החיי אדם וכן כל האחרונים המפרשים על ש"ע או"ח וכן הספר מקראי קודש החמיר מאוד בזה כי הוא נוגע לכבוד כל השבט הקדוש לכן אין ביד כהן א' למחול כי אין הכבוד שלו רק של כל השבט והיינו כסברת הדין דהש"ס דמלך שמחל ע"כ אכ"מ ומשום דהוא כבוד כל המדינה יעויין בתוס' דזבחים ד' ט"ז. וכן תראה בספר שלחן הקריאה האחרון שבימינו וכן פשוט בסידור רי"ע וכן בדה"ח ושארי מחברים ואיך זה יעשו כל ישראל עתה בזמה"ז היפך הדין הפשוט ומוחלט כזה. ואמרתי שזה שהסביר בעהמ"ח מקרא קודש שכבוד כל השבט תלוי בזה ואין ביכולתו של כהן יחידי פרטי למחול כי אין הכבוד שלו. אם שהיא סברא נכונה ובפרט שהראיתי סמוכין לזה מסברת מחילת מלך ע"כ שאינו מחול מה"ט אבל יסודו לא נבנה על יסוד נאמן כי נסתרה סברתו מהש"ס המפורש הזה דגיטין ד' נ"ט שאמרו בהדיא דלכן אינו יכול למחול רק כי היכי דלא ליתי לאינצויי מבואר בהדיא להיפך דאל"כ למה הי' לומר סברא חדשה. פשוט הי' להש"ס לומר כי אין הכבוד הזה שלו ואין יכול למחול ש"מ דלא שייך זה כבוד כל השבט כשמכבדין ליחיד מהם כי יאמרו שמא מחמת עשרו או מחמת חכמתו או מחמת אלמותו כבדוהו לא מחמת כהונתו בלבד כבדוהו וד"ל ונשאר לן התמיה. אך מחמת שעכ"פ הלא להקת כל המפרשים דלא יכול למחול גם לגדול הדור למאוד מאוד. הנה האמת כן אבל הנח לבני ישראל כי בני נביאים הם וידעו היטב כי יש לזה יסוד חזק כי הרבינו הרמב"ם ז"ל הראש המדברים בכל יסודי הדת הוא ז"ל שואג בקול על מנהג זה שיקרא כהן עם הארץ קודם ת"ח עיין בו בדבריו פי' המשנה דגיטין פ"ה משנה ה' ותראה שקורא ע"ז חולאי המנהגים יעו"ש לכן סומכין עתה עליו ז"ל ונוהגין להיפך מהדין שבפוסקים וממילא כיון שכל ת"ח יכול לדחות לכהן פשוט שאינו ת"ח ממילא נהגו ג"כ שכל מי שנושא יותר בעול הצטרכות הבהמ"ד הוא יקדים לכהן פשוט כי יועיל בכה"ג מחילת הכהן לפי דברי השורש של הרמב"ם ז"ל וד"ל. ועיין בספר תבואת השדה ח"א בסופו דלא ראה זה. ומה יקרו ונעמו לנו דברי הגאון המהרש"א בנדרים ד' פ"א דהכונה של רז"ל דאמרו דלכן אין מצויין שבניהן של ת"ח יהיו ג"כ ת"ח מפני שאין מברכין בתורה תחלה הוי הפירוש שאין מברכין הם בראשון ורק מניחין לכהן ע"ה שיקרא תחלה מהם ע"ש:

סימן סה

הי' פה בעירי איש א' שהחזיר גרושתו מן הנשואין בדלא נסיבת לגבר אוחרן. והי' החופה בליל עש"ק ובא שבת בוקר לבהמ"ד ורצו איזה יחידים לומר שלא יאמרו אב הרחמים בעבור שהוא חתן. וכן רצו שלא יאמרו תחנון כשיהי' ביום א' בוקר בבהמ"ד. והגדתי להם שהוא טעות גדול, אמת שבכל חתן דעלמא באלמון שנשא אלמנה נוהגין שלא לאמר תחנון כשיש החתן בבהכ"נ בתוך שלשה ימים מיום חופתו כדאי' בבאה"ט סי' קל"א עפ"י דברי הט"ז שם ס"ק י"ד ודברי המג"א ס"ק י"ב דכשם שבבחור ז' ימים כן באלמון ואלמנה ג' ימים. אבל במחזיר גרושתו הוא פשוט אשר לא שייך כלל שלא לאמר תחנון. דהא מיוסד זה רק עפ"י הש"ס דכתובות באלמון ואלמנה ישמח עמה ג' ימים מתקנת חכמים אבל במחזיר גרושתו מן הנשואין שידוע שאין בזה התקנה דא"צ לשמוח עמה ג' ימים ודאי דאין שום מקום לתת לו דין חתן. שאין לו שמחה כלל. והרי גם בז' ברכות בסעודה הראשונה חוכך מאוד הרדב"ז ונהי דאנן נוהגין עפ"י דברי הסידור של הגאון מליסא בדרך החיים לאמר ז' ברכות במחזיר גרושתו בסעודה הראשונה ג"כ הלא עכ"פ גם הוא מודה דאחר הסעודה הראשונה אין אומרים עוד שהשמחה במעונו ואין מברכין ברכת אשר ברא כלל הלא דאין לו שיעור ג' ימים כלל. (ובאמת משום ה"ט הנני סובר לדינא דאפילו בבין המצרים ובהתשעה ימים שמן ר"ח עד אחר התענית יש להתיר להחזיר גרושתו כיון שאין בזה שמחה כלל ולא מצאתי בשום מקום שיעוררו בזה רק קצת בשדי חמד):

והראי' הגדולה לזה דהא יותר חמור מסתמא דין לישא אשה במועד מלומר תחנון בפני חתן. וא"כ כשהתירו בהדיא במשנה מפורשת בש"ס מוע"ק ד' ח' ע"ב שמחזיר גרושתו מן הנשואין מותר גם במועד אע"ג דלישא נשים איסור גמור מדינא דש"ס א"כ כ"ש וק"ו שאין שייכות לאסור לומר תחנון בפניו. והגם דיש לכאורה דקדוק קלוש להיפך דהא שם פירש"י במשנה דאין בזה שמחה כל כך משמע לכאורה דקצת שמחה מיהא הוי דהא אל"כ הוי לרש"י לומר אן בזה שמחה מדמסיים תיבות כל כך ש"מ דרק שמחה יתירא שיהי' נאסר מחמת ושמחת בחגך לא הוי אבל קצת שמחה הוי א"כ בענין תחנון אפשר יש מקום לומר דגם בשמחה קצת סגי לבטלה. הנה גם זה טעות גמור. דאמת דמרש"י ז"ל נשמע דיש שמחה קצת אבל היינו על שעת החופה ממש וסעודה הראשונה ואעפ"כ אין זה שמחה כל כך לאוסרה במועד. אבל כל זה אך על החופה ממש אמר כן ושמעינן שיש קצת שמחה והנ"מ לומר ז' ברכות ולומר בסעודה הראשונה שהשמחה במעונו אבל על שלשה ימים שאחריו מי אמר אדם מעולם ע"כ אין ספק כלל שחלילה לבטל. ויאמרו

בלא פקפוק אב הרחמים וכן תחנון כי אין זה חתן כלל ול"ד לדברי הברכ"י שאמר כשיש ספק בתחנון לא יאמרו הובא בשע"ת היינו כשהוא ודאי חתן והתחנון ספק אבל בכה"ג אין זה שם חתן כלל וז"פ וברור:

סימן סו

בדבר המאורע שאירע בשבת פ' חוקת שנת תרמ"ט בעת הקריאה בספר תורה שקרא הש"ץ בעל הקורא לחמישי ופסק בפסוק ויעש משה וכו' לעיני כל העדה והתחלתי לומר לו תיכף הלא הוא ב' פסוקים לפני הפרשה וקיי"ל אין משיירין פחות מג' פסוקים אבל הקורא ויתר העם לא הבינו כי דימו שפרשה הוי רק מה שהעולם קורין פרשה ולא סתומה או פתוחה. וביני לביני בירך זה העולה ברכה האחרונה וקראו אח"כ לששי וצויתי שיתחיל הבא אחריו עוד הפעם מפסוק ויעש משה למען שידעו מהיום ולהלאה דפרשה הוי ס' או פ' וגם שלא ידמו היוצאין בין גברא לגברא שהקורא יקרא רק ב' פסוקים כי לא ידעו שיקרא עוד ג' פסוקים מפרשה שלהבא ודו"ק היטב. וטעמי ונימוקי בזה אבאר בפרטות. הנה ידוע דהא דאין משיירין פחות מג"פ סמוך לפרשה הוא דינא דגמרא (בש"ם מגילה כ"א ע"ב כ"ב ע"א) והביאה הטור והמחבר (באו"ח סי' קל"ח). והמעיין יראה דלריהטא דלישנא דהש"ס הנה זה יותר חמור מהדין דלא מתחילין ולא מסיימין בדבר לא טוב. הגם דזה נמי מוזכר בש"ס בסוף מגילה אעפי"כ לא הביאו זה בלשון איסור לומר אין מתחילין ואין מסיימין רק בלשון שלילה שישתדל להתחיל בדבר טוב ולסיים בדבר טוב. עיין לשון זה (ברמ"א סוף סי' קל"ח) ואלו בדין דאין משיירין פחות מג' פסוקים סמוך לפרשה ברור לשונם כלשון הש"ס אין משיירין וכו' הרי דזהו יותר חמור דהתם הוא רק לכוין לכתחלה שיהי' כן. ואלו כאן פשוט דלא כתק' חז"ל ואפ"ה הלא גם שם בקריאת התוכחה בפ' בחקותי שיש מנהג שהרב קורא בשלישי ומסיים עד קוממיות והבא לקרות אח"כ התוכחה דמתחיל למפרע כדי להתחיל בדבר טוב פסק המג"א עצמו דיתחיל ג' פסוקים עוד הפעם מה שקרא השלישי כבר יקרא הוא עוד פעם. והיא הלכה פסוקה בכל האחרונים. אע"ג דבשו"ת שו"מ (מהדורא תנינא ח"א סי' מ"ח סק"ח) הוכיח להלכה דהוי רשאין להתחיל רק פסוק אחד למפרע ע"ש. אבל מכ"ז המג"א עצמו שם (סי' תכ"ח סק"ח) בפירוש פוסק להתחיל ג' פסוקים למפרע והיינו כדי לקיים הדין שלא יתחילו סמוך לפרשה בפחות מג' פסוקים. וא"כ הדברים קל וחומר מה התם שהוא רק למען להתחיל בדבר טוב מחזירין לקרוא למפרע מכ"ש הכא לקיים דין הש"ס שיתחילו קודם לפרשה בג' פסוקים שלימים מכ"ש שלא שייך לחוש לזה שיחזרו ויקראו מה שכבר קראו וזהו באמת דין הפוסק האגודה שפסק דאם כבר

טעה והניח מלקרוא בב' פסוקים שיחזרו לקרוא עוד הפעם מהפסוק שכבר קרא הקודם אשר הביאו (המג"א סי' קל"ח סק"א) וכמו שצויתי כאן והגם ששם גופא השיג המג"א על האגודה ופסק דאחר שכבר עבד עובדא שוב אין לתקן ולא יתחילו למפרע. הנה אומר אני לפענ"ד שזה הי' דעת המג"א רק כאן אשר תראה שמסיים בסוף הס"ק עיין ס"ס קל"ז ופירש המחצית השקל כונתו שאסור לכתחלה לקרות מה שכבר קראו. ואלו התם בסי' תכ"ח סק"ח ג"כ סיים לס"ס קל"ז הרי ראה ותן עין ולב ותראה שחזר המג"א שם מדעתו והחליט שהגם שבס"ס קל"ז משמע שאין לקרות עוד הפעם אעפ"כ במקום דצריך לא יחושו כלל לזה. ואחרי שסי' תכ"ח אחר סי' קל"ח מבואר שחזר המג"א שם וסובר כדעת האגודה שבמקום שצריכין רשאין שפיר לקרות עוד הפעם מה שכבר קראו ואין בזה בית מיחוש. הא חדא. שוב י"ל דהרי הא שפיר לא שייך כאן דיעבד דהרי הזכרנו לו טרם שבירך החמישי הברכה האחרונה רק הקורא טעה ודימה שאנחנו טעינו א"כ נודע קודם שבירך הברכה אחרונה איך זה נימא שגם זה הוי דיעבד ודאי זהו הוא לכתחלה. והמג"א וכל האחרונים משתעי רק באם כולם התבוננו על הדבר לגמרי אחר הברכה אבל כה"ג שאדרבה כולם ראו ותמהו עוד קודם שבירך ורק המהירות של העולה גרם שבירך אין זה כי אם לכתחלה. ועוד שלישיה והוא העיקר דהרי ע"כ לא פלפלו המג"א עם האגודה רק באם הוי החשש דהש"ס בלבד משום הנכנסין ומשום היוצאין דלזה לבד יש לשניהן סברות הסותרות. להיוצאין אמרו בש"ס גופא יוצאין לא שכיחי דמנחי ס"ת ונפקי. ועל הנכנסין אמרו ג"כ הש"ס גופא שכל דעייל שיולי שייל. ולכן לא חש המג"א לחששות כאלו שיש עליהן סתירה בש"ס גופא שנתקן לחזור לקרוא למפרע. אבל בנ"ד יש סברא גדולה אחרת לגמרי דהרי כאן י"ל דבני הבהמ"ד כולם יטעו וידמו שפרשה לא הוי אלא מה שהעולם קורין פרשה שלישי רביעי וכדומה ולא ידעו לעולם שעיקר הפרשה הוי ס' או פ'. וידמו שלכן לא חששו להש"ס משום דזה לא הוי פרשה כלל א"כ הרי שפיר יתוקן כשיחזרו עתה למפרע מעתה ידעו לעולם שפרשה הוי ס' או פתוחה. ועיין חיי אדם (כלל ל"א סי' כ"ט) שכתב להדיא שהעולם טועין והוא טעות גמור יעוי"ש. א"כ כהאי טעותא הרי הא טעו הכא בנ"ד נמי ששמעתי מהם שהשיבו לי הרי אין כאן פרשה א"כ להוציא טעות זה מלבם ודאי כדאי וכל הפוסקים יודו לזה גם המג"א והש"א והד"ח וכולם שנכון הוא לחזור למפרע כדי שמעתה ידעו שפרשה היא סתומה דוקא או פתוחה ויזהרו לגמרי. וא"כ החשש כאן לא ליוצאין ונכנסין לבד רק לכל בני בהמ"ד השומעין שלא יצאו כלל וע"כ אומר כל כי האי מילתא ליתאמרו משמי והוא לפע"ד דבר ברור

בלי ספק שבכהאי גוונא כולם מודים להאגודה שהוא פוסק שבכל מקום יחזרו למפרע עוד פסוק ודו"ק בזה כי נכון הוא:

סימן סז

נשאלתי אם יצטרכו לקדש הלבנה והוא במוצאי שבת אם מבדילין על הכום קודם. והשבתי הנה בשו"ע במקומו סי' תכ"ו לא זכר למו כלל. אך הנלפע"ד דהדבר פשוט דמקדשין קודם הבדלה דהלא בהדיא כתב התה"ד בסי' ט' לענין ספה"ע דסופרין קודם הבדלה מטעמא דאחורי שבתא כל מאי דמצינן לאחרינן מאחרינן ולא אמרינן תדיר קודם. והט"ז ז"ל (בסי' תרפ"א לענין נר חנוכה) כתב דהיכא דהדבר שאנו רוצין לקדמו קודם הבדלה הוא אינו סותר לקדושת שבת או שהוא סותר רק דזמנו קודם הבדלה אז לא אמרינן תדיר קודם עיי"ש. וא"כ לפ"ז פשוט הדין דקידוש לבנה שאינו סותר לקדושת שבת וגם יש בו עוד מעלה דזמנו תיכף כשהלילה חשיכה ודאי דאמרינן בזה אחורי שבתא עדיף אע"ג דתדיר. אך לפע"ד צ"ע על כל זה. דהנה כל מה שאנו מסייעין לדבר זה דאחורי שבתא עדיף הוא מהש"ס דיקנה"ז. ודעתי הצעירה נראה לי לומר דמהש"ס אין ראיה כלל דהם לא אמרו רק בעת שהיו עשירים והבדלה על הכוס נתקנה בתחלה. רק אח"כ שהענו התקינו להבדיל בתפלה. וא"כ כפי השתא מנהגינו להבדיל בתפלה ושוב מותרין לעשות מלאכה אפילו מלאכת ד"ת א"כ הא כיון דאנו מוכרחין לקיים תחלה ק"ש בזמנה שהיא תדירה וזמנה קודם ועוד שהיא דאורייתא ודאי מכל הני טעמי לא אפשר לאחר זמן ק"ש עד אחר כך דהא אפילו בבדיקת חמץ אמרו רק משום דהיא מצוה עוברת תיכף אבל כל הנ"ל לאו מצות עוברין הן. א"כ ודאי מוכרחין להקדים תחלה זמן של ק"ש ומכיון דיקדים ק"ש הרי חייב לסמוך גאולה לתפלה וכיון דמתפלל שוב מבדיל בתפלה. א"כ ה אזיל מיני' קדושת שבת ומאי אפוקי שבתא שייך בזה שוב הלא כיון דהבדיל בתפלה אין שום חיוב קדושה עליו רק דאסור לאכול ולשתות עד שיבדיל על הכוס והרי חזי בעיניך והבן. הרי כל עיקר שתיקנו הבדלה על הכוס הוא כדי שלא יהא הבדלה מסובלת ומוטרדת ממקום למקום אבל כל זמן הקודם בשעה שהענו היו מבדילין רק בתפלה רק אח"כ כשחזרו והעשירו תיקנו זאת. א"כ לפי"ז הרי בשעה ראשונה שהיו עניים הרי היו יוצאין בזה הבדלה בתפלה אבל אח"כ תיקנו זאת ולתקנה בעלמא א"כ איך אפשר דזו התקנה לחוד נקדים למצוה עיקרית ולכן נלפע"ד דאף בלא טעמא דאחורי שבתא ג"כ לא אמרינן בזה תדיר קודם דע"כ לא אמרו תדיר קודם אלא בששניהן שוין דהא ילפינן מעולת שבת, בשבתו דשניהן מדאורייתא אבל כאן הרי המצוה זו הבדלה. על הכוס הי' זמן מה שלא היתה כלל בעולם ורק לחשש בעלמא תיקנוה שלא יהא מטולטלת

בעושר ועוני. א"כ לדעתי אי אפשר להקדימה לשום מצוה אחרת. דהא בהבדלה על הכוס אם לא יהי' לו כוס יצא ומצוה אחרת אם לא קיימה לא קיימה כלל והאיך יש לומר תדיר קודם. לכן לדעתי נראה בלי ספק דהבדלה מאוחרת לכל דבר וזה נכון:

סימן סח

עיין בסי' תקמ"ה בט"ז ס"ק י"ג שהתיר לכתוב בחול המועד מה שנתחדש לו משכל שלו בדברי תורה משום דזה הוי דבר האבד בבירור דמה תאמר שאח"כ ג"כ יכול לכותבן הלא אם בר הכי הוא יוכל לחדש אחר המועד שארי חידושים ואלו ישכח יעוי"ש. ונראה פירושו וכוונתו בזה משום דהוי שני דברים וב' טעמים להיתר. א' שמא ישכח. והב' אפילו אם לא ישכחם אעפ"כ יאבד הזמן וכדרך שכתב הצל"ח על טלטול דלא שייך דשיל"מ בטלטול דהא יכול לטלטלם היום ומחר. בכה"ג נמי כן דיכול לכתוב היום ומחר והוי דבר האבד לגמרי. וביותר הלא מפורש בש"ס שם (סנהדרין ד' ל"ה ע"א) דלהכי אין דנין בע"ש ולעשות הגמר דין בחד בשבתא משום דמינשו טעמייהו דאע"ג דשני סופרי דיינין כותבין היינו שעומדין לפניהם וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין נהי דבפומא כותבין לבא דאינשי אינשי דפירש"י ואע"ג שזכור לו ליסוד הטעם נשכח מלבו ישובו לטעמו ואינו יכול ליישבו לתת טעם הגון כבראשונה דלבא דאנשי לא כתבו עכ"ל רש"י. והתוספת הביאו זו הסברא של הש"ס כאן לאמיתית הלכה בש"ס מו"ק (ד' י"ד ע"ב ד"ה נמצאת) וה"נ לפי סברת הש"ס דסנהדרין הלא בבירור דאם לא יכתוב החידושי תורה מיד לא יוכל אח"כ לכתוב אותן חידושים ממש דכשישכח משהו מהסברא שחידש דע"ז עלול הוא לשכוח כדאמרו לבא דאינשי אינשי הרי גם אם יזכור דרך כלל הענין כולו אעפ"כ לא יהי' טעם בזה וד"ל. ולפ"ז יש נמי להתיר לאבל ר"ל לכתוב חד"ת בדברים הרעים ששמחה לא שייך שם והוי דבר האבד והגם דבשדי חמד ח"א אס"ד במערכת אבילות מגמגם בהיתרא אפ"ה לסברת ליבא דאינשי מנשי יש להתיר. והנה האיך יהי' הדין באבל ר"ל אחר ג' ימים הראשונים וכל פרנסתו הוא רק מפרקמטיא שבחנותו ובעיר זו שהאבל שם הנה בכל יום ב' בשבת הוי יריד. וגם ביום א' הוי יומא דשוקא מפורסם. אם רשאי האבל הלז לפתוח חנותו ביום היריד למכור סחורה להאותן שבאים לקנות מחמת היריד בלבד ויומא קא גרים. וגם זה רק ע"י אחרים ולא ע"י עצמו כי אם ע"י אוהביו וקרוביו שימכרו לו הסחורה. אם עכ"פ כהאי גוונא יש להתיר לו או לא. וברתי הדין עכ"ז. ראשית מקור הראשון איסור מלאכה לאבל מנא ידעינן וממה ילפינן הנה כל עיקר המקור הוא מהש"ס (דמו"ק ד' ט"ו ע"ב) אבל אסור בעשיית מלאכה דכתיב (עמוס ח') והפכתי חגיכם לאבל מה חג אסור במלאכה אף אבל אסור במלאכה עכ"ל הש"ס.

והנה רואין כאן דקדוק אחד למה נקטו תיבה מיותרת בעשיית. די הי' לומר אבל אסור במלאכה אלא מוכח דרק בעשיית והיינו שהוא בעצמו יעשה אותה. אבל ע"י אחרים יש פנים להתיר. והטעם כי יש לומר דיש להסביר טעם מספיק ומובן למאוד לאסור לאבל בעשיית מלאכה. דהנה (ברמב"ם ה' אבל פ' א') כתב משה רבינו ע"ה תיקן לישראל ז' ימי משתה וז' ימי אבלות א"כ זה לעומת זה עשה משה רבינו. ושם אצל ז' ימי המשתה בפדר"א והובא בשו"ע וטור (אה"ע סי' ס"ד) דלכן חתן אסור במלאכה משום דאינו בדין שישכים למלאכתו והמשמחים יברכו לו שבעה ברכות יעוי"ש. וא"כ ודאי י"ל כאן נמי אחרי שעפ"י ד"ת מחויבים בנ"י לבוא ולנחמו. ועפ"י דין הש"ס היו חייבין גם המנחמים לישב עמו על הקרקע להצטער עמו יחד בשוה דכן הוא ברי"ף (סוף מו"ק) דגרס בש"ס אמר רב יהודא אמר רב אין המנחמים רשאים לישב אלא ע"ג קרקע שנאמר וישבו אתו לארץ. וכן ביותר מפורש (ברמב"ן בתורת האדם) וכן הביא הטור לשון הש"ס כזה (בסי' שפ"ז). וזה שלא נמצא בש"ס שלנו כלשון הזה הנה כתב הגר"א ז"ל שכל זה חסר בש"ס דילן שהשמיטוהו המדפיסים עכ"ל הגר"א ז"ל (ביורה דעה סי' שפ"ז סק"ג) וכן הלכה למעשה לפסק הלכתא בשו"ע (במחבר סי' שפ"ז) דהמנחמים מחוייבים ג"כ לישב על הארץ. ורק הש"ך ז"ל חידש דהאבל מחיל לגבייהו זה החיוב. אבל אליבא דעיקר דינא חייבין גם הם לישב על הארץ. וא"כ אינו בדין שיבאו לנחמו ולא ימצאהו וכנ"ל בחתן. אבל היינו הוא עצמו אבל גבי אחרים לא שייך זה. ועוד ראי' אלימתא מדברי הר"ן בסוף תענית דהקשה איך ט"ב שרי במלאכה דרק מנהג יש. הלא כל הדברים שאסור באבל אמרו בש"ס אסור בט"ב. ותירץ שם דאבל גופא לא אסור כ"כ במלאכה ע"ש א"כ בהפסד פרנסה ודאי יש להתיר בלי פקפוק אחר ג"י ע"י אחרים ומכ"ש פרקמטיא דהחכ"א העיד דהלכה כהרש"ל דפרקמטיא אין אוסרין ע"ש:

סימן סט

נשאלתי מעיר קיוב. אם מותר לקבוע מנין קבוע בבית שהי' בו ועידת זנות ר"ל מקודם. ועתה נשאר הבית הנ"ל פנוי. הייטב בעיני ה' להיות חל מעתה קדושה וטהרה על בית כזה ג"כ או לא מאחר שנעבדה עבירה בבית הזה ומגואל בזוהמת הניאוף כ"כ איך יוכל להקרא ביתם בית תפלה לפני האלהים השונא זמה ביותר מכל עבירות כידוע: והשבתי מה שנלפע"ד בזה עפ"י ד"ת:

א הנה מראש צורים נראה אם היו במטלטלין כה"ג אם הי' נכון לעשות אח"כ מהמטלטלין כאלו תשמישי קדושה או לא. ואח"כ נראה אם בית חלוק מזה או לא. והנה במטלטלין נמי יש לחלק בין היכא שהחפץ מיוחד ועשוי ליצה"ר או שהוא רק

מיוחד לאשה בלבד ולא לתאוה ואפילו אם עשוי לתאוה הנה ג"כ יש חילוק גדול בין שנעשה לתאות אשה דהתירא ובין שנעשה לדבר עבירה. והנה נתחיל מדין הרגיל ושכיח טובא שהנשים מקדישות ממלבושיהן לעשות מעיל או מטפחת או מפה לס"ת. ואשר זה הלבוש שלהן היא לא עשוי לתאות אישות רק שניכר על המלבוש שהוא ממלבושי הנשים ולא מן האנשים. ונפשוט זה מדין מפורש (בשו"ע או"ח סי' קנ"ג סעי' כ"א במחבר) וז"ל אין לקנות מעילים שנשתמש בהם הדיוט לתשמיש קדושה. וכן פסק הרמ"א (באו"ח סי' קמ"ז סוף סעיף א') וז"ל ואין לעשות מפות לס"ת מדברים ישנים שנעשו בהם דבר אחר לצורך הדיוט עכ"ל. הרי לא זו דמה שנשתמשו לנשים אסור אלא אף זו דנשתמש בהם לאנשים ג"כ אסור משום דמדמין קדושת תשמישי הס"ת לקדושת מזבח דקיי"ל בש"ס (זבחים ד' קי"ו ע"ב) דבמזבח בעינן עצים שלא נשתמש בהן הדיוט. אבל באמת הרי כל עיקר דברי המחבר והרמ"א נובעים (מתשובת מהרי"ל סי' קי"ד) ועיינתי שם במהרי"ל וכתב הוא עצמו שהעולם נוהגים לעשות מפה ופרוכת מדברים ישנים. וא"כ הרי באמת צריכין להבין איך הי' המנהג לבטל הלכה לפי דבריו:

ב אמנם אנו רואין כי השיגו על המהרי"ל במשנה מפורשת (כלים פכ"ח) כפה שנתנה על הספר טהור משום מדרס. והרי כפה היא מטפחת שעל ראש האשה אעפי"כ משתמשין בה לספר. ואין לומר דהתם הוי דיעבד אבל לכתחלה לא וכדמשמע לכאורה לשון המשנה ונתנה דיעבד. אבל זה טעות דא"כ למה טהור משום מדרס אם נבטלו מתשמיש הספר א"ו מדטהור לעולם ש"מ שאנן פוסקין שישתמשו בהכפה לעולם בהספר ושוב לא יהי' עליו דין מדרס אלמא דגם לכתחלה אבל רבינו המג"א לא. השיג על המהרי"ל ממשנה הזאת. וי"ל דבאמת לא קשה כ"כ ממשנה זו דאטו ספר תורה תנן הלא סתם ספר אמרו וי"ל דקאי על איזה ספר אחר בלבד וכי איתשיל שם במסכת כלים לאו להאי דינא דתשמיש קדושה איתשיל דבא שם רק להורות הדין דכפה שייחדוה לתשמיש אחר ששוב לא יהי' לישיבה לעולם טהור משום מדרס. אבל להתלמד מכאן לדין תשמיש קדושה ליכא ללמוד מכאן. אך עכ"פ יש לן בעל הבאר יעקב והמור וקציעה שפוסקין להדיא להיפך מהמחבר והרמ"א ומתירין מדיוק משנה זאת ליקח בגדי אשה למפה ולפרוכת. ורבינו המגן אברהם ז"ל מכריע בין השיטות ומחלק בדבר דהיכא שנשתנה צורתן ועשה מהן כלי אחר שרי והביא ב' ראיות חזקות. א) מהכיור שנעשה ממראות הצובאות ועוד הרי כל הקרבנות היו מהבהמות שההדיוט הי' משתמש בהם מקודם אלא ודאי כיון שנשתנה צורתן דמעיקרא הי' מראה (שפיגל) ועתה כיור ומעיקרא הי' הבהמה חי' ועתה נשחטה דמעשה השחיטה שינתה לגמרי לכן שרי. וא"כ היכא שקורעין הבגד

של האשה ותופרין את המפה או הפרוכת או המעיל כל שעושין שינוי שרי להמג"א גם מבגד אשה. וגם העשוי לתאוה דהרי ראייתו מהכיור והתם הרי בהדיא לא רצה משה רבינו משום דעשו ליצה"ר כדפירש"י בחומש פ' ויקהל. והקב"ה התירו. והמג"א למד לכל הדברים א"כ גם מבגדים העשויין להתנאות ולהתקשט ולמצוא חן בעיני בעליהן ג"כ שרי לתשמישי קדושה כל שמשנין הצורה:

ג ורבינו החות יאיר (בתשובה סי' קס"א) הביא דברים ברורים דכל שלא נעשה להתקשטות הנשים שרי גם בלי שינוי דאין הלכה כר"א בן שמוע (במנחות ד' כ"ב) אלא כר"א בר' שמעון וסובר ג"כ כהבאר יעקב והמו"ק דאפי' שלא ע"י שינוי שרי לעשות מבגד אשה פארטיך מעיל לס"ת ורק אם עשוי ליצה"ר כמראות הצובאות אז הוא דצריכין שינוי א"כ נתברר דיננו דברור כשמש שכל שנשתנה שרי גם מבגדים העשויין להתנאות ולהתקשטו ומשארי בגדי הנשים שרי לכתחלה בלי שינוי כלל. והכל בעבור כי אין הלכה כר"א בן שמוע וד"ל. אבל במה דברים הנ"ל אמורים בבגדים שלא נעשו לעבירה אבל היכא שהי' בהן סרך עבירה דזנות אין זה ענין כלל להך דינא. דהמראות הצובאות הרי היו מנשים צדקניות שבדור ההוא. אבל מבגדים המופקרות להשתמש בהן עתה תשמיש קדושה אפשר דודאי אסור. וראשית נראה להוכיח לאיסור מדברי החות יאיר שם (סוף סי' קס"א) שהי' מעשה שקנו מפה יפה ומרוקמת מהתוגרמים שבאותו המפה היו מכניסים ילדיהם לדתם ואמונתם ע"י הכומרים ורצו ליקח המפה הזאת לס"ת ואסר בהדיא. וה"נ אותו הבגד שהזונה מתקשטת בה לפי הנראה ודאי דאסור. ודין זה באמת נובע משורש הזה. דהא קיי"ל דכל בהמה כשר לגבוה הגם שכבר ילדה דרק בפרה אדומה דייקינן שלא יעלה עליה זכר אבל לשאר קרבן שרי אע"ג שכבר עלה עליה זכר ונתעברה. ואפ"ה הנה זה דוקא אם לא הי' בהרביעה שלה דבר עבירה אבל אם היא נתרבעה לאדם שהתורה אסרה מעשה הזאת אזי גם הבהמה נאסרה לקרבן כדילפינן בתו"כ מן הבקר להוציא הרובע והנרבע אע"ג דבהמה לא חטאה כלום שהרי אינה בר דעת וכדתנן (במשנה דסנהדרין נ"ד) אם אדם חטא בהמה מה חטאה. אפ"ה נהי דלהדיוט שרי באכילה באם לא היו עדים והתראה כדאיתא ברש"י (נדה דף מ"א ע"א) אפ"ה לגבוה לקרבן אסיר מה"ת אלמא דיש חילוק גדול בין שהי' תשמיש דהדיוט דרשות והיתר בין תשמיש הדיוט דאיסור ועבירה כמו כן נמי במין בגדי אשה דהיכא שנעשה הבגד או הכלי לתאוה דאישות דהיתר כדרך שהרשות התורה שפיר שרי להקדש ולגבוה כמראות הצובאות להכיור ובין שהי' הבגד לתאות אישות דעבירה דהגם שהבגד הוא מין צומח או דומם אעפ"כ לא עדיף ממין חי. דבהמה נמי הוי בדבר זה רק כמו בגד דבשניהם לא

הוי שום דעה ואפ"ה בבהמה מצינו איסור ה"נ בהבגדים ההם דודאי אסורים לתשמישי קדושה וזה ברור. ולכן אל יהי' קשה עתה מדברי הש"ס (דמנחות דף מ"ד ע"א) דאמרו אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו עתה בהיתר הרי דהבגדי זונה שרי. הנה עתה יובן דלק"מ דהתם רק להדיוט שרי כשם דבהמה הנרבעת נמי שרי להדיוט עיין (לחם הפנים ריש סי' כ"ט) ובמה שכתבתי בספרי ע"ז. אפילו הכי להקדש אסור ה"נ בבגדי הזונות דאסורין להקדש:

ד ואל תשיבני מתכשיטי הנקיבות דבנות מדין טבעת עגול וכומז שקבלן משה רבינו להקדש. הנה באמת החות יאיר סי' קס"א כתב דהתיכן משה ופנים חדשות באו לכאן עיי"ש. ועוד הרי כתב שם בסוף התשובה דהם נעשו לצניעות דוקא ואין ראיה כלל לאותן בגדי זונות שנעשו רק להמשיך עין נואף עליהן דהן ודאי אסורין כשע"י אותן הבגדים עוברין העבירה וכ"ז ברור כשמש בענ"ד. וראיה ברורה דזה יש לפשוט מבהמה הנרבעת הנה תראה שכן דהרי המג"א על הדין דהמהרי"ל והאגודה שהביא הרמ"א (או"ח סי' קמ"ז) דאין לעשות מעיל לס"ת מבגדים הישנים שהשתמשו הדיוטות. השיב המג"א ליישב המנהג דנוהגין להיתר מהקרבנות שמקריבין מבהמות שנשתמשו בהם הדיוטות עיי"ש. א"כ בהדיא דגם המג"א נטה קו לשורש הדין מהקרבנות א"כ ודאי שפיר להיפך נמי מתשמישי דעבירה דנלמד לאיסור נמי נילף מהקרבנות דאין מקריבין מבהמות שנעשו בם עבירה ה"נ במעיל לס"ת מבגדי הזונות שנעשו ליצה"ר דאסורין. אמנם כ"ז בארנו לדברי מטלטלין כבגדים ותכשיטין וכלים אבל לענין בית שהוא כקרקע דכל המחובר לקרקע כקרקע דמי ע"ז אין לנו ראי' מבהמה הנרבעת וצריך להביא איך יהי' הבית שנעבד בו עבודה זרה אם רשאי לעשות מהבית ביהכ"נ וכשנפשוט זה נראה אח"כ אם בתי זונות נמי אסורין או לא. הנה לכאורה יש להביא ראיה מהתוספת שם (מגילה ו' ע"א) ד"ה טראטריות וקרקסיאות די"מ שילמדו בהן תורה דכתבו ע"ז דקשה שיכול ללמוד תורה בבתי מטונפות כאלו יעוי"ש. משמע דאסור ודאי. אבל יש לכאורה לחלק דבע"ז נאסרו אבל בזנות אפשר דשרי. אך להיפך י"ל ג"כ דבדבר ערוה הרי ההרהור הוי עיקר האיסור ולא עצם הדבר ובע"ז להיפך דהרהור לא שייך שם רק עצם הדבר א"כ מה בע"ז דלא הוי האיסור משום הרהור נאסר כ"ש בתי זמה די"ל דכל המתפללים יהרהרו ח"ו בעבור זה המקום יגרום להם להרהר. והי' מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר. וד"ל. אך זה ליתא דזה שייך במי שהי' שם ח"ו פעם א' וראה יש לחוש לזה להרהורי עבירה הקשים מעבירה ק איתא בש"ס (יומא כ"ט) וסימנך ריחא דבישרא:

סימן ע

על דבר הטו"ת בין האנשי ביהכ"נ דחבורה פועלי צדק. שבאו לפני הבעלי בתים כולם דביהכ"נ הנ"ל והגישו לפני טענותיהם להורות להם דין תורה. איך שארבעה עשר אנשים מהמתפללים בביהכ"נ הנ"ל טוענין שאין הביהכ"נ מכילם לזאת מוכרחין לחלק עצמן ולבנות להם בהכנ"ס אחר. ותובעין חלק ס"ת וחפצי הקודש. וצד הבעה"ב, מהבהכ"נ השיבו וטוענין אשר אינם יודעים סבה כלל, למה צריכים לחלק עצמם. ורוצים שהי"ד אנשים יתפללו דוקא כאן בבהכ"נ הזה כולם. וגם טענו אשר מהאנשים הנ"ל יש הרבה שכבר הלכו מהם ושתקו ולא אמרו דבר. והנה אחרי ששמעתי טענותיהם. נראה לפע"ד כך. אשר אם ירצו הי"ד אנשים הנ"ל לחזור ולהתפלל בבהכ"נ הזה. הנה יש בידם וגם רשות להם להגיד חו"ד על הגבאי שיקבל מה שמגיע לו עפ"י הצדק לפי חשבון האמת ולהמנות על שנת תרל"ט גבאי אחר. אמנם אם לא יהי' ביכולתם להביא את עצמם לכלל הדבר הזה. מחמת הטענות באומרם שאין "השילכען "מכילם "לכולם ומסיבה זו רוצים הארבעה עשר אנשים הנ"ל להחלק מהבהכ"נ ולבנות להם בית הכנסת מיוחד אחר. ובאמת היא טענה מוכרחת אזי הדין כך. אם יקבלו עליהם עשרה אנשים בעלי בתים מהארבע עשרה הנ"ל אשר רצונם באמת להיות באגודה אחת לבנות בהכנ"ס חדש ויקבעו בו מקום תפלתם ולא בבתי מדרשות העיר כאשר כעת. אלא בתנאי קודם למעשה שתיכף כשיהי' נשלם הבהכנ"ס החדש יצאו מהב"מ דהעיר העשרה בעלי בתים ויתפללו שם בקביעות ימים הנוראים ומועדים ושבתות ור"ח וחול כידוע. ותנאי הב' הוא. שאף גם זאת שיקבלו עליהם בתקיעת כף וקבלה גמורה אשר לא בערמה ח"ו יעשו זה רק על איזה זמן ואח"כ יחזרו למקומם לבתי המדרשות. אלא בלב שלם מתרצים לקבוע תפלתם בבהכנ"ס החדש. אזי הדין כמה אנשים שנמצאו בכלל העדה המנין הזה הן הבנים שלהם וחתניהם. אף גם הנערים כל שהם מבן י"ג שנה ויום אחד כולם יעמדו למנין נגד האנשי בהכנ"ס כולם. ג"כ מבני י"ג שנה ויום אחד. וכמה שיהיו הנפשות בצד א' נגד חבירו כן יקבלו מחלק הס"ת. למשל כשיהי' באנשי בית הכנסת חמשים אנשים. ובצד היוצאים חמשה ועשרים אנשים ובסה"כ יש רק ששה ס"ת. אזי יטלו אנשי בהכנ"ס ארבעה ס"ת והצד היוצאים שני ס"ת. ואם בסך אחר אזי ג"כ כפי חשבון הנ"ל. וע"ד שכתב המבי"ט (ח"ב סי' קע"ו) בשאלה הזאת. כשחולקין קהל אחד לשני בתי כנסיות יעו"ש. ואם יהי' מנין האנשים באופן שיעלה חלוקה על ס"ת אחת אזי ג"כ יתנהג כחשבון המבי"ט ז"ל. וע"ד איך להתנהג באלו השלשה ס"ת שמושלשים באה"ק בהמ"ד החדש הגדול עד שיבנה ויכונן הבהכנ"ם החדש שיבנו. הנה מחויבים כל בני השילכען

לחתום בחתימות ידם אשר תיכף ומיד שיהי' מוכן להתפלל בבהכנ"ס החדש שיבנה יתנו להם חלק ס"ת כפי החשבון התורה הקדושה של המבי"ט ז"ל. ויקבלו השלשה ס"ת לע"ע להשילכען עד הגמר הבנין של הבהכנ"ס החדש. ועוד זאת נאמר אשר גם אם לע"ע יתרצו הצד היוצאים לחלוק. ובמשך הזמן יחזרו בזה אעפי"כ לא אבדו חזקתם שכשילכו להתפלל להשילכען ישובו למקומם ולעלייתם וכיבודם כאשר הי' להם אז בעת שהיו שם:

אמנם ראוי שתדע דכל זה הוא רק דוקא בכה"ג שאומרים שאין השילכען מכילם לכולם כי נתרבו ב"ה וצר להם המקום. אבל אם רק מחמת קטטות ומריבות וחילוקי דעות רוצים להתחלק הרי הא כבר פסק בהדיא (המג"א סי' קנ"ד ס"ק כ"ג) דאסור להפרד ולבנות בהכנ"ס מחדש היכא שהבהכנ"ס מכילם. (בשם הרא"ם ח"א ובשם המשפטי שמואל). וכן פסק (השו"ת באר יצחק הובא בפ"ת לחו"מ סי' קס"ב ס"ק ו') באריכות דמחמת חלוקי דעות אינן יכולין לתבוע חלק הס"ת כלל. ולא עוד אלא שהרבים יכולין לעכב עליהם שלא יתחלקו לשיטת הרא"ם והמ"ש שבמג"א. רק שלענין לעכב עליהם לבד חולק (הרדב"ז חלק ג' סי' תע"ב) וסובר דכל שיש מחלוקת ואין לבבם שלימות יכולין להפרד אבל לא לתבוע חלק ס"ת וחפצי הקדש. דע"ז כ"ע מודו גם הרדב"ז דבעינן דוקא שלא יהי' הבהכנ"ס מכילם דבזה דוקא דיבר המבי"ט הנכתב פה שיתנו להם חלק כחשבונו. אבל כל שהבהכנ"ס מכילם נהי דסובר הרדב"ז דרשאין להפרד אבל מודה דאין להם חלק כלל. וכן פסק (השו"ת חת"ס חחו"מ סי' ד') דהוו כשותפין שנשתתפו ונתקוטטו אח"כ אטו יכלו לחלק שותפתם וד"ל יעו"ש (בפ"ת סי' קס"ב ס"ק ו' בטוב). וה"נ ביארתי דוקא לשון הזה ודו"ק. כן נלפע"ד ברור ונכון:

סימן עא

נשאלתי על דבר הזעלציר וואסער לשתות בפסח שמוכרחין להטיל הסם אלום לתוך המאשין. הנה סיפר לי ר' שמואל חיים כי הרב הגאון תומארקין אמר שיש הוכחה מהש"ס (פסחים דף ל' ע"ב) הני מאני דקוניא. יורקי לא תיבעי לך דפירש"י שהן מהצריף שקורין אלום והוא עז ובולע וא"א שאלום עצמו מין חמץ הוא ל"ל הטעם דבולע. ודפח"ח שפתותיו ידובבו בקבר. אבל לא הבנתי למה לו להעמיד על דיוק הלא מפורש היא זאת בתוספת (נדה דף ס"ב ע"א) ד"ה כל שהיא כעין מחפורת של צריף שקורין אלום והוא מין קרקע עכ"ל התוס'. א"כ הרי מפורש שהוא מין קרקע ולא מין חמץ כלל. אך עדיין יש לעיין דהנה מה שכתבו התוס' שם שהנכון כפי' רש"י (בשבת דף צ') לא נמצא רמז ברש"י בשבת דף צ'. וכוונת התוס' על ש"ס (ע"ז דף ל"ג ע"ב) דאיתא התם מאי כלי נתר

אמר ר' יוסי בר אבין כלי מחפורת של צריף. ופירש"י קרקע שחופרין משם צריף ובלע"ז אלום ובל"א בייס"א א"כ הרי בהדיא גם ברש"י שהאלום נעשה מצריף שחופרין מקרקע. וכן הוא נמי ברע"ב (פ"ט דנדה משנה ו') נתר אלום בלע"ז ומין קרקע הוא ומזהיר ואך הר"מ (בפי' המשניות פ"ט דנדה) פי' אל אוע"ל. וידוע דאל היא התיבה ההולכת בתחלה קודם כל תיבה בלשון ערבי ועיקר פי' התיבה הוא אוע"ל א"כ לאו מין קרקע הוא. אך עדיין יש להעמיק יותר בזה. ונראה שיש ב' שיטות בזה. תנן התם (ריש פ"ב דכלים מ' א') כלי חרס וכלי נתר טומאתן שוה. ופי' הר"ש שם וז"ל כלי נתר מפורש בפ' אין מעמידין כלים מחפורת של צריף כלים העשוין מאדמה שחופרין ממנה צריף שקורין אלום. הרי לדידי' ודאי דאלום מין קרקע ואדמה הוא. אבל הר"ם ז"ל בפירושו שם הכה על קדקדם של המפרשים דכלי נתר הוא האלום ואמר עליהן שהם שפירשו כן לא ראו אלום מימיהם דמאלום לא יתכן בשום אופן בעולם לעשות כלים. ורק פירש שהוא כלי הטפ"ל והוא מין אבן רכה מאוד בדקות המראה. והחריף במלאכה זו יצא הכלי ממורט המראה ע"ש. עכ"פ לדידי' אלום לאו מין קרקע הוא ורק מין מים וגשם נוזל ולח. ובאמת אתפלא על הרע"ב שתפס החבל בשני ראשיו שפי' אלום מין קרקע וגם מזהיר. אם אלום מין קרקע לאו מזהיר הוא. דהאי דמזהיר הא הוי טפ"ל שבר"מ ודו"ק. וגם עיין בלבוש שפי' שהוא קריי"ד בלשונינו עיין ש"ך (יו"ד סי' קצ"ט ס"ק ג'). ומה שהשיג הפרישה עליו הנה ברש"י בפסוק משלי קפיטיל כ"ה פירש נמי כי הוא קרייד"א בלשונינו. וגם בזה זכיתי ת"ל יתברך להבין דברי (הריב"ש סי' ל"ה) שהוא דחק שם במה שהקשה ר' דוראן עליו איך אפשר שהנתר הוא אל טפל שהוא קליד"ה בלע"ז. הרי מקלידה לא יעשו כלים. ואמר שבמדינות רחוקות עושין כלים מקליד"ה. והי' קשה לי הרי למה לא הביא דהתוס' (בע"ז ל"ג ע"ב) ד"ה כלי כתבו שיש נתר שאין מן כלים ממנו. והיו בזה די והותר לדחות קושיית ר' דוראן. אך עתה ניחא לי דאחרי שהריב"ש פי' שהנתר הוא אל טפל כי מצא בפי' רב סעדי' גאון על אם תכבסי בנתר (ירמי' ב' פ' כ"ב) אין גסלת באל טפל. והוא אחד עם הקליד"ה. א"כ הרי טפל הוא פי' הרמב"ם על כלי נתר שעושין שפיר כלים ממנו ע"כ לא הי' יכול להודות שאין עושין כלים מאל טפל ודו"ק. ואדרבה דברי התוס' שבע"ז ל"ג ב' צע"ג לי דהרי דבריהם סותרים עצמן לדבריהם שבנדה ס"ב שהם פירשו נתר המנקה ומכבסין בו הוא מין קרקע. א"כ הרי יכולין ודאי לעשות כלים ממין קרקע וצע"ג. עכ"פ לפי הר"ם י"ל דאלום אפשר יש בו חשש חמץ. שבתי וראיתי שגם להר"ם אין באלום חשש חמץ. שהרי שם בפ"ב דכלים כתב ואם אמרנו שהוא חפר במקור האלום אבן אלום גדולה יעויי"ש. א"כ הרי לשון מקור כתב על זה. א"כ משמע

שהוא מין מעין הנובע א"כ עכ"פ מין מים הוא. אמנם עוד יש לעיין דהרי י"ל אשר פי' הר"ש והתוס' ורש"י שפירשו אלום הוא קאי על אלים ובלשונינו האלאן ובזה לא יוקשה עוד קושיית הר"ם עליהם האיך יכולים לעשות כלים מאלום. אבל מה שבלשונינו אלום כעין פאליטאר לא כוונו כלל. ובאמת מה שפירש"י בפסחים למ"ד ע"ב שהאלום הוא עז הוא אלאן ועל זה יש רמז (משו"ת שו"מ מהד"ק ח"א סי' קמ"ב) דהאלאן הוא הוא צריף. וא"כ י"ל הצריף שבדבריהם הוא האלאן. ועיין שפת הים פסחים ד' ל' פי' באמת אלאן.

סימן עב

נשאלתי מהגביר ר' שמחה ליבער מאן. על דבר הצוקער של פסח מהאפאראט התשעה עשר שבתחלת עשייתו היו ישראלים וגם הפילטערס הוכשרו כד"ת לחוק פסח גם ע"ז האפאראט אך באמצע בביאת הסירעפ לתוך הסבארניק ובעת שיצא מהאפאראו לתוך הפארמעס גירש הדירעקטיר השומרי ישראל על משך ששה שעות. ואח"כ כשהביאו הפארמעם על השאשניע לתת לתוכו הקליירעס שוב הרשה הדירעקטיר לעמוד שם ישראלים להשגיח ולפי"ז הי' בתחלה שמור וסוף שמור רק באמצע לא נשמר מישראל עע"ג. ובשגגה ניתנו הקוויטלאך ההכשרים על ההוטין כולם מן האפאראט הזה. ונתערב הצוקער מן האפאראט הזה עם הצוקער של פסח שהי' מן השמונה עשר אפאראטין הכשרים כנכון בלי פקפוק. ונשאלתי ע"ו:

תשובה. הנה טרם שיש לעיין בזה מהש"ס והפוסקים מוכרחני לפרוט על איזה זמן יש לחוש כאן:

א הנה ידוע לי בטיב אשר בעת ביאת הסירעפ לתוך הסבארניק וכל הזמן שמשתהה הסירעפ שם עד התקבץ השיעור שיהי' ממנו אפאראט שלם התם חשש רחוק מאוד פן טבלו הנכרים שם חתיכת פת מצד כמה טעמים. חדא ידוע לי בבירור כי ראיתי סדר עשייתו בעינא פקיחא שהאדונים הדירעקטורין וכל המשגיחים שמה מהאדונים וגם הסאחארוואר מקפידים מאוד שלא יפול שום תערובת פירור משהו כלל וכלל שלא יהי' מתוקן כראוי. ולכן בזאוואדין כולם שנעשה שם הצוקער של פסח של הג' ליבער מאן מכוסה כל הסבארניק כראוי ונכון. וגם כל הרערין שהסירעפ הולך לתוך הסבארניק דרך הם מכוסין וחתומין. וכיון שזה ברור שהבעלי המלאכה בעצמן מקפידין על הפועלים שלא יטבלו שוב לא שייך לחוש לומר שמא יטבלו. דמלבד ישראלים הלא מירתתי הפועלים שלא יענשו מהבעלי זאוואד. וזה ברור ששם אין טובלים ותו אפילו אם נפל שם פירור מה הוה דהא אח"כ נכנס כל הסירעפ לתוך האפאראט להתבשל שם. וידוע להבקיאים אשר על הבישול הסירעפ שיתהווה צוקער נצרך חום גדול אשר חום

כזה הוא יותר חם מחום האש הטבעי ממש שמן העצים וא"כ הרי י"ל אפילו נפל שם פירור נשרף הפירור מחמת החום הזה דהא הוא אינו סובל חום הזה. והרי קיי"ל כרבא (פסחים כ"א ע"ב) חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אפילו לאחר זמנו. ועיין בר"ן דה"ה אפילו באכילה. והגם דהמג"א (סי' תמ"ב) הביא פלוגתא בזה היינו ודאי חמץ אבל לא ספק כזה. והא בתערובת לא אמר המג"א רק בעיני'. אבל לא ע"י תערובת. ואך אפילו תימא דכיון שהפירור מעורב עם הסירעפ כשם שהסירעפ לא נשרף כן גם הוא קיים. אפ"ה החוש מעיד לנו שע"י חום גדול ונורא כזה נמחה ודאי הפירור שיפול שם להיות ממש כמו מים בעלמא. ולא שהוא עומד בעבייתו כ"ש. א"כ הרי נתערב עם הסירעפ ונעשה כגוף אחד עמו ושוב אינו חוזר וניער לכ"ע בבירור. וכאן יש אלפים פעמים ס' כנגדו ונתבטל ולח בלח אינו חו"נ. והא גופא דפירור בלח אינו מתבטל וחו"נ רק הט"ז (ביו"ד סי' ק"ד) תפס זה לסברא מוחלטת וברורה אבל שאר פוסקים מסתפקים בזה ג"כ. א"כ הרי בכה"ג בספק פירור ודאי כולם מודו דאין חשש. מכל הלין ברור דעל זה הזמן אין שום חשש כלל. מצד כל הסברות שבררנו. אך נשאר לנו לדון על הזמן ביאת הצוקער לתוך הפארמעס שבזמן הזה יש לן לחוש ולומר שמא טבלו הנכרים שם פתן בעת שמגיסים בהסכינים בהפארמעס למעלה בשפתן דאז שום בישול אח"כ אין לו ואם נפל פירור יש לחוש שנשאר שם:

בהנה לכאורה י"ל דכיון דכאן הוה ספק מגע ספק אם נגע הנכרי בפתו לתוך הצוקער ספק לא נגע. א"כ הרי אמרו בש"ס (נדה פ"ק דף ג' ע"א) דבר מוחלט ר"ש גמר לה מתחלת טומאה מה תחלת טומאה ספק נגע ספק לא נגע ברה"ר טהור ה"נ וכו' ואפילו רבנן דפליגי לא חלקו רק בסוף טומאה אבל זה הלכה ברורה כשמש דבתחלת טומאה ספיקא טהור ברה"ר. והלא הכא רה"ר הוה דאפילו שלשה אנשים לבד מקרי רה"ר מכ"ש במקום זאוואד ששם עוסקים עד אלפים פועלים וכיון שרק ספק נגע נימא ספק טומאה ברה"ר טהור. ועיין ש"ס (נזיר ד' נ"ז ריש שני נזירים) דתלתא הוו רה"ר ועיין (תוס' פ"ק דנדה. ועיין פ"ק דפסחים ד' י"ט) דעזרה רה"ר היא וד"ל:

ג אמנם מזה עצמו יוצמח לנו לאסור הצוקער דהנה מה דרצינו לומר כמו דספק טומאה בתחלתה ברה"ר טהור הנה כבר חילקן הש"ס (בחולין ד' מ"ג ע"ב) וז"ל הש"ס וליטעמיך נדמי' לספק טומאה ברה"ר אלא התם הלכתא גמירי לה מסוטה ופירש"י שם בין לענין טומאה ברה"י בין לענין טהרה ברה"ר אינו אלא הלכתא גמירי לה מסוטה ואין טעם בדבר ולא גמרינן לה מינה דכי גמירי לה בסוטה דוקא וטומאה דכוותה עכ"ל רש"י. הלא החליט לן הש"ס דאיסורא מטומאה לא ילפינן. ואך יהי' נשאר לנו לומר היתר על דרך

זה פשוט. כיון דהוה ספק נוקמא על חזקת כשרות או חוקת הגוף. והעמד דבר על חזקתו קיי"ל גם לענין איסור כידוע בכל התורה כולה דמעמידין כל דבר על חזקתו הראשונה. כמו לענין נשחטה הותרה. וחזקת חי. וחזקת פנויה. וחזקת כשרות דאנשים. וכמ"כ חזקת חטים. וחזקת טבל. והיינו שמעמידין הבהמה או האדם או האשה או החטים וכל הדברים דכמו שהיו בעת שנולדו או דבאו לעולם כן נמי השתא כן ולא יצאו מחזקתן. וה"נ נרצה לומר לענין הצוקער דכיון דספק הוא שמא נגע הנכרי בפתו אצלו אוקמינן על חזקתו כמו שבשעה שנעשה הפיסאק או שנתבשל בהאפאראט כנ"ל הי' אז כשר לפסח כן נמי השתא ולא איתרע בי' מילתא שיהי' יוצא מהכשירו וד"ל:

ד ונהי דיש לחלק הענין ולומר דעד כאן לא מצינו העמד דבר על חזקתו רק כמו חזקת חי למשל דאם נרצה לומר שמת הרי אותו הדבר העצם שידענו מקודם שהי' חי אנו רוצין לומר שהוא בעצמו איתרע בדבר עצמי ומת שפיר אמרינן אוקמא על חזקתו. אבל כה"ג אפילו אם נימא שנתערב שם פירור הרי לא אמרינן שעצם חומר הצוקער נתחמץ רק שנפל בו מין אחר ודבר אחר גרמו לאסור אבל הצוקער לעולם בחזקתו כן י"ל לכאורה. (ועיין בש"ס בכורות כ"ז א'. לענין חלת חו"ל ועיין פסחים צ"ה ע"ב ועיין כריתות יו"ד. ועיין תוס' חולין ד' י"א א'. ד"ה חטאת) ודו"ק. אבל אחר העיון הרי רואין אנו שזה תלוי בפלוגתת האחרונים. דהנה הרמ"א ז"ל (ביו"ד סי' צ"ו סי' א') כתב דאם יש ספק אם נחתך הצנון בסכין של איסור אזלינן לקולא. והשיג שם הש"ך על הרמ"א וביאר שם הכו"פ דברי הרמ"א משום דאוקמינן הצנון על חזקת היתר והעמד דבר על חזקתו דלא נחתך בסכין של איסור יעוי"ש. הרי דעת הכו"פ דאפילו אם הריעותא מחמת דבר אחר אפ"ה כיון דעכ"פ כשנחוש להריעותא יצמח איסור להההיתר נהי דאינו מחמת עצמו עכ"פ יהי' אסור שפיר גם כה"ג מוקמינן על חזקתו (והשו"ת תולדות יצחק סי' י"ז) השיג על הכו"פ. וביאר להדיא כחילוק הנ"ל דדוקא היכא שהריעותא מחמת עצמו אוקמינן על חזקתו אבל היכא שהריעותא מחמת דבר אחר לא. יעוי"ש. א"כ בנ"ד בהצוקער לדעת הכו"פ יש לומר על הצוקער דנוקמא על חזקתו. כמו בכל היתר שנרצה לחוש פן נתערב בו איסור. ולהתולדות יצחק לא נימא על הצוקער אוקמא על חזקתו כיון שאנו חוששין רק לתערובת פירור.

ב והנה באמת יש להעמיק בזה דלכאורה לפי"ז הסברא א"כ נימא גם באם ספק נגע במת או בשרץ וכיוצא לימא דלא שייך כה"ג לומר חזקה דהא הטומאה באה מחמת המת והשרץ. ולא טומאה מגופה ונבוא לחלק ח"ו דבספק טומאה מגופו כגון זב וש"ז וכיוצא כה"ג דוקא מוקי אחזקתו ולא בטומאה מחמת ד"א הא דבר קשה דהרי (בריש נדה ג'

ע"א) מה תחלת טומאה ספק נגע ספק לא נגע טהור ומפרשי רבנן התם הטעם דגברא בחזקת טהרה קאי עיי"ש. הלכך צ"ל סברא זאת תמתק רק בסברת התוס' (דכתובות נ"ג ע"ב ד"ה תרווייהו) דאם נעשה מעשה איתרע החזקה. ועיין נוב"י (מהד"ת חאהע"ז סי' נ"ח. ועיין מל"מ פ' כ"ה מטומאת מת ה' י"ד. ועיין ספר אבני שוהם כלל וסי' ט"ו שהאריך בזה). ויובן דוקא סברת התולדות יצחק ודו"ק:

ו אמנם ראיתי שיש מקום לסברא הא' ג"כ. והיינו לא דנימא כנ"ל דמחמת ד"א חלוק הוא לא רק על דרך זה היינו כי בשלמא בטומאה הרי האדם שהי' טהור עכשיו אתה רוצה לטמאותו. פי' לא רק השרץ טמא אלא גם האדם טימא לזה מהני חזקת טהרה דאדם. אבל באו"ה הרי ההיתר גם עתה מותר דטכ"ע לאו דאורייתא והיתר לא נהפך לאיסור א"כ עדיין רק האיסור אסור רק אנן אסורין לאכול התערובות מחמת טעם של האיסור אבל לא שנתהפך עצם ההיתר לאיסור כמו טהרות בשרץ שהם בחוש נעשו טמאין וד"ל. וכן באמת מבואר (בש"ש שמעתא ג' פ"ז) סברא זו. והיא מיוסדת על דברת התוס' (יבמות פ"ב ע"א). ועיין ג"כ בישועות יעקב (חיו"ד סוף סי' כ"ח. וסי' קכ"ז) ולזאת כוון נמי התולדות יצחק או כנ"ל דבסברת המעשה איתרע החזקה:

ז אך השתא דאתינא להכי לדון בזה סברת העמד דבר על חזקתו הרי יש לן לכאורה איסורא טובא בדין הצוקער. דהא קיי"ל (בחולין נ"ג) ובכל הראשונים והפוסקים דהלכתא כשמואל דחוששין לספק דרוסה ולא אמרינן בספק דרוסה העמד הנדרס על חזקתו. והנה התוס' (פ' ד"א ד' ל' ע"ב. ובתוס' חולין מ"ג ע"ב) הוקשו באמת למה חיישינן לספק דרוסה. ולמה לא מוקמינן על חזקתה. ובדרוסה הרי ודאי יש חזקה טובה. דלבד החזקה מכח רובא דרוב בהמות כשרות הן. ועיין ר"ן פ"ק דחולין בשיטת רבינו שמשון ודו"ק) הלא יש לנדרס חזקת הגוף גמור. ועיין תוס' חולין נ"ג) דבשעה שנולד לא הי' אז נדרס כלל. ועיין (ביו"ד סוף סי' ע"ט) דארס הדורס להאם אינו מזיק להעובר ודו"ק. א"כ קשה מאוד למה לא אמרינן אוקמא על חזקתו. ותירצו התוס' שם משום דשכיח לאיסור. דדרוסה שכיח שידרוס הדורס הנדרס. יעוי"ש היטב. וא"כ כיון דבדרוסה לא אמרינן אוקמא על חזקתו משום דשכיח כ"ש הכא בהצוקער דלדעת התולדות יצחק לא שייך גם בלא"ה לאוקמי על חזקתו. כ"ש כעת די"ל סברת התוספת דכאן נמי שכיח שיטבילו הנכרים פתן ביערת הדבש:

ח ונימא דזה הענין הוא הסברא והחומרא של (החתם סופר חלק או"ח סי' קל"ה) שכתב שם לאסור הצוקער משום דנודע שהנכרים טובלין פתם ביערת הדבש ונימא שהח"ס נמי איירי בספק ורק משום דשכיח אחז הענין לאוסרו רק מצד ספק לחוד. אבל האמת עד

לעצמו דיש לברר בבירור כשמש אשר הח"ס לא אמר בספק רק באופן שהי' בזמן הח"ס בירור כמעט שהנכרים טובלים פתן כגון שאכילתן בכל יום בעת עשיית הצוקער לטבול הפת בהצוקער בלי שום מוחה. וחוק ניתן להם אז בימיו מן האדונים שיאכלו הנכרים וישבעו מן הצוקער כרצונם. אבל בימינו האלה אשר לא ניתן רשות שם בהזאוואדין שיאכלו והמה כמתגנבים חלקם בלא ראות. לטבול פת כל דהו בתוך הצוקער. וחששא בעלמא. בכה"ג ודאי דשרי ולא חיישינן להכי כלל:

ט וחט נא אזניך ושמע דהנה ידוע דאפילו בספק דרוסה דהחליטה ההלכה דחיישינן וכהתוס' משום דשכיח. הרי אפ"ה אין זה רק בודאי עאל אבל ספק עאל קיי"ל דכשר ואין חוששין. והסבירו הפוסקים כולם דרק היכא דאיתרע קצת החזקה כגון דעאל אורייא בינייהו או נמצאת צפורן בגבו של אחד מהן דהוחל מעשה המטריף. דרגלים לדבר שדרסן. אלא שאנו מסופקין אם דרסן דרוסה האוסרת (עכ"ל הרשב"א בחידושיו לחולין מ"ג) אבל ספק עאל הרי לא הוחל בה מעשה המטריף עדיין שפיר אוקמינן על חזקתו. ועיין היטב (שו"ת שואל ומשיב מהד"ק ח"א סי' כ"ב) שהסביר היטב הענין הזה ועיין (פמ"ג נ"ז) שהסביר לומר ספק ביאה פלוגתא דר"א ורבנן וקיי"ל כרבנן דספק ביאה טמא ורק משום דכיון דלא ראינו שהוחל בה מעשה המטריף שוב לא חיישינן. וא"כ הדברים ק"ו מה דרוסה דכל הפוסקים מודים דחיישינן לספק. אפ"ה בספק עאל. פי' שלא ידענו שהוחל בה מעשה המטריף לא חיישינן מכ"ש הכא בהצוקער אשר יש כמה וכמה הברות להתיר בלא"ה כאשר אבאר פשיטא דאפילו כשיש איזה סברא לחששא הוא רק היכא שידענו שנפל פת לתוכו אבל כל שלא ראינו שנפל פת לתוכו אינו כלום דהוה כמו ספק עאל בדרוסה ממש. וד"ל. ועוד דהרי אפילו נימא דשכיח שיטבלו הנכרים פתם מי דמי הך שכיחא דהא להך שכיחא דהתם. התם כשראינו הדורס שנכנס הרי שכיח שידרוס הנדרס באופן הדריסה הנאסרת כאשר הסביר הרשב"א לעיל. ולסברת התוס' וד"ל. אבל הכא נהי דשכיח מי נימא דשכיח שישאר שם פירורין. אנן לא אמרנו רק ששכיח שיטבלו שם הנכרים פתם. אבל לא אמרנו מעולם שיהי' שכיח שישאר שם פירורין ואדרבה בש"ס (פסחים יו"ד ע"ב) אמרו בש"ס דתינוק דרכו לפרר. הרי רק תינוק דרכו בכך אבל לא אדם גדול כהפועלים וזה ברור ואמת. וכיון שכן אפילו אם הי' נראה לן בעין שטבל חתיכת פת בתוך הצוקער ג"כ י"ל ודאי מדרך הלימוד שלא נחוש לפירור שמא נשאר שם דאוקמינן על חזקתו. ומכ"ש וק"ו בנ"ד דלא ראינו מעולם שטבל הרי לא ראינו שהוחל בו מעשה המטריף הרי דמי לספק עאל דלכ"ע אין שום מיחוש דהעמד על חזקתו:

י וע"כ החתם סופר איירי בראינו דאיך יחלוק על דבר פשוט כזה דבלא ראינו שטבל לא יאמר שום אחד שניחוש לספק. ואך אחר העיון ראיתי איך שהגאון הח"ס נשמר בזה והסביר לנו דרק בכה"ג איירי דברור לן הי' שטובלין בלי ספק. דהלא ראשית נקט שם בלשונו ושמא ודאי טובלין הרי כתב לשון ודאי. ועוד דהרי מסיק שם לעיין במג"א (סי' תמ"ז ס"ק י"ג). והתם מדין פת שנפל לתוך היין וכו' והרי התם הרמ"א בעצמו וכל הפוסקים ע"כ רק בה"ג דודאי נפל הפת לתוך היין אז אם לא סיננו קודם פסח אסור בשתי' אבל אם יש ספק אם נפל פת מעולם פשוט וברור לכל הרואה בדיני הלכות פסח שבסי' תמ"ז דמעולם לא חיישינן בדיעבד שמא נפל ודו"ק. א"כ בררנו בעז"ה דבכה"ג שלא ראינו שטבלו אמרינן לא טבל וכשר. ועוד אפילו טבל הרי אנכי הרואה מעשה המאשינעס שחוטבין מכל פארמע סמוך לשפתה העליון ששם מגיסין כל הצוקער בערך על עוביו טפח בעומק הפארמע ומשליכין זה הצוקער על ווטארע סארט. וזה ידוע לכל שהצוקער גם בעת חומו הגדול ובעת שנשפך גם מן האפאראט גם טרם בואו להפארמע גם אז קרוש הוא ועב ואין לו שם צלול מעולם וכאשר הח"ס בעצמו שם כתב והעיד כך. וגם ידוע לי בבירור אשר הטבע של הצוקער אשר תיכף ומיד בכל רגע נקרש ונתעבה בכל רגע יותר אשר בערך רבע שעה נעשה כחומר עב צוקער הזה. וא"כ אם אפילו טבלו בעת ההגסה דבר מה הרי לא נפל הפירור למטה דהוא עב ואין זה דמי ליין. וא"כ ע"כ נשאר ק למעלה בשפת הפארמע ששם לבד למעלה מגיסין ולא מטה. א"כ הרי יצא ודאי הפירור בעת החטיבה שחוטבין כל הפארמעס בראשן טרם עלייתן להשאשניע. וד"ל. ולכן מכל הלין מילין יקירין וגם יש הפסד ממון ישראל אשר אנכי הראיתי בעז"ה ראי' מש"ס (פ"ק דנדה ד' ט' ע"ב) וז"ל הש"ס שם מאי שעת הדחק איכא דאמרי שני בצורת הוו. ואיכא דאמרי שם טהרות אפישא לעבידא. ופירש"י שם שני בצורת הוו ואיכא הפסד מרובה חששו עכ"ל רש"י ז"ל. הרי דקורא הש"ס להפסד ממון שעת הדחק. ובסי' (תנ"ג סעי' ד') כתב המחבר להדיא דבשעת הדחק מותר לקנות קמח מן השוק. וכתבו הט"ז והמג"א, שם דהטעם דלא מחזקינין איסורא מספק ואע"ג דהמג"א שם הביא דבמקום שרגילין לרחוץ החטין אין קונים דהוי כדגן שנטבע ואפ"ה גם בזה התיר הט"ז שם סק"ג. ומטעם ספק ספיקא ספק לתתו ספק לא לתתו ואת"ל לתתו שמא לא לתתו בדרך שנתחמץ יעויי"ש בפמ"ג ה"נ ממש בצוקער הזה יש הס"ס הזה ספק טבלו ואת"ל טבלו שמא לא טבלו בדרך שנתחמץ פי' שלא נשאר שם הפירור וד"ל. וכיון שבנדון דידן נמי יש שעת הדחק דהא יש הפסד ממון שרי:

יא וכבוד אחי הרב הגאון החריף ר' ברוך עסמאן הראה לי ראי' מש"ס חולין ד' מ"ט ע"ב) דלאיסורא דרבנן אמרינן התורה חסה על ממון של ישראל. דאמרו בש"ס התם רב ואיסורא דאורייתא ואת אמרת התורה חסה דקשה למה דייקו לומר ואיסורא דאורייתא הי' להם לומר סתם רב ואיסור אלא ודאי דרק באיסורי דאורייתא לא מועיל סברת ממון ישראל אבל באיסורי דרבנן שפיר אמרינן התורה חסה על ממונם של ישראל:

סימן עג

תשובתי מה שהשכבתי להרה"ג הר"ש מווילנא נ"י.

שלמא רבא וחייא אריכא לכבוד מרנא ורבנא. הרב הגאון הגדול המפורסם לתהלה ולתפארת כבוד קש"ת מורינו הרב ר' שלמה הכהן נ"י החונה בק"ק ווילנא יע"א.

הנה כבוד אחי הרה"ג ר' ברוך עסמאן הביא בספרו חד וחלק לתרץ דברי המג"א סי' תצ"ד משום דעתה דקיבלו התורה נשתנה גופא אשתני דינא דיהא סגי בפחות מו' עונות. וע"ז עורר השחר כ"ת גאונם הרי לא נשתנה דינא כי הרי גם עתה קיי"ל דששה עונות בעינן. והנה ע"ז שפיר השיב לכם דהרי הירושלמי המפורש מבאר דזה רק מחמת דקיי"ל ההקישא דזב ואשר הביא זה הפני יהושע שם בשבת פ"ו. וכן הביא זה התפארת ישראל מהגאון ר' יונתן בעל הכו"פ (על הלכות נדה סי' קצ"ו) דנעלם מהמג"א הירושלמי הזה. וע"ז בא עוד הפעם בהשג יד כ"ת הרמה עכ"פ הרי זה לא יהי' כר"י רק כרבנן דאלו אם נתפוס עוד כר"י שוב הקושיא במקומה עומדת עוד יותר:

א הנה אדרבה אני לא אדע מה ההשגה של כ"ת אטו כ' אחי תפס דלרבנן קשה ורק לר"י ניחא הוא ידע שפיר דודאי לרבנן לא קשה מידי רק כותב דלפי"ז דלא ילפי הדין דו' עונות מסיני כלל. א"כ אפילו לר"י דסובר דאז הי' מדויק ששה עונות אעפי"כ השתא דחביל הרי הי' סגי גם אז בד"ע. ואין זה מחוסר זמן. וכונתו הוא עד"ז כמו שאמרו שם בש"ס דלא ניתנה לטבולי יום ואפ"ה ראויה הי' לינתן לט"י. וה"נ לר"י נהי דלא ניתנה עד ז' משום הפרישה שלו אפ"ה הרי ראויה הי' לינתן בו' אם הי' אז כמו עתה גם אליבא דר"י. ומה שהקשה עוד כ"ת עכ"פ איך שיהי' איך אומרים זמן מתן תורתנו אחר שלא הי' בששי נתינתה. לא קשה לענ"ד. דאטו אנו אומרין שביום הזה נתן התורה. אנו חומרין רק זמן מתן תורתנו פי' הזמן הזה היינו ראויים שינתן התורה לנו אם היו אנחנו חבילי גופא. זה הוא תורף כוונת דברי אחי:

ב וכשאני לעצמי איני מבין הדבר מעיקרא דמה הוא הרעש על אמירת זמן מתן תורתנו ביום א' קודם ז' בסיון. הרי בכמה דוכתי מצינו כיוצא בזה דלא קפדינן כולי האי על עצומו של יום כי אם היכא דגלי קרא בהדיא דנקפיד על העצם היום הזה. כאשר רואין

אנו דיציאת מצרים מניסן מנינן אע"ג דיציאתן הי' ביום ט"ו אפ"ה מתחלת החודש מנינן. ולא עוד אלא דר"ה למלכי ישראל הוי בא' בניסן כדתנן בא' בניסן ר"ה למלכים ואמרינן מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן מנינן וכו' אע"ג דהיציאה הי' בט"ו אפ"ה כל החודש בכלל. והכתוב ג"כ אומר היום אתם יוצאים בחודש האביב. וכמ"כ בש"ס הידוע (תענית כ"ט) משנכנס אב ממעטין בשמחה. ומשנכנס אדר מרבין בשמחה. ופירש"י ימי פורים ופסח. וככתוב והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה דכל החודש כולו בכלל. אע"ג דלא נהפך רק י"ג בו וי"ד בו. וכמ"כ בהגדה מפורש יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא. הרי רק מחמת המפורש דביום ההוא אבל בלאו הכי הי' יכול לעשות מראש חודש ולא עוד אלא דבאמת אמרו בירושלמי דאם מפרש ויוצא בשיירא ואין לו מגילה יקראנה בתחלת החודש. והרמ"א כתב ע"ז והכי נהוג. אלמא דכל שזמן הדבר הי' בהחודש הוי כל החודש זמנו, ועוד יותר מזה מצינו דאמרינן בש"ס הני שלשים יום מאי עבידתייהו ואמרו כדתניא שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום. דמהאי טעמא הוי מזמן ל' יום קודם לפסח בשם זמן החג המצות שחל עליו חובת ביעור. והעושה סוכה בתוך שלשים יום לחג הוי סוכה לשמה גם לב"ש הכל רק מטעם דמזמן ההוא ואילך הוא נכלל בשם זמן החג. ומכל שכן בתחלת החודש של זה החודש דודאי נכלל בלשון זמן אותו היום טוב הבא בתוך אותו החודש. ולא לבד לענין קדושת הימים שקדשן הקב"ה אלא גם לענין שאר דבר שהאדם מציין בו היום נמי מצינו דעוד קודם שלשים יום מזה הזמן הוי בכלל אותן הזמן כדמצינו בש"ס (כתובות ח') דמכי רמי שערי באסינתא מברך שהשמחה במעונו. וכמ"כ להיפך שלשה ימים לפני אידיהן נמי הוי בכלל האיד דאסור לשאת ולתת עמהן הכל בעבור כי קודם הזמן בכלל העצם הוי:

ג וא"כ מה היא קושיא כ"כ שאומרין זמן מתן תורתנו בששה בחודש סיון אפילו לר' יוסי עכ"פ הא הוי זה החודש השלישי ואותו היום שהקב"ה הגבילו ששת ימי בראשית רק משה רבינו הוסיף עוד יום אחד מדעתו. וכאשר תירצו התוספת ובע"ז ד' ג') דלכן לא קשיא עליו מן יום הששי משום דזה הוסיף משה מדעתו. וא"כ עכ"פ שלא יהי' לשון זמן מתן תורה כלל עליו זה לא אוכל להבין לענ"ד כלל. רק מי אנכי לבוא בין מגן אבות בדברו להכריע. בדבר שהוא לא רצה לתרץ כן:

ד ועתה נבואה נא לדברי קדשם הרמה שכתבו שבחידושם על המג"א תירצו שני הקושיות של המגן אברהם בחדא מחתא משום דהסדר עולם הוא ר' יוסי וא"כ הרי בסדר עולם איתא שניסן שבו יצאו ישראל ממצרים הי' ערב שבת. וא"כ הוי לכולי עלמא יום

מתן תורתנו נו"ן לספירה כדהשתא בזמן הזה לכן שפיר אמרינן זמן מתן תורתנו. מאוד אתפלא אני על כ"ת הרמה. הלא המה הדברים ממש שכבר כתבן החק יעקב (בהלכות פסח סי' ת"ל סק"ב). ורמזן נמי בפעם שני בחק יעקב (סי' תצ"ד סק"א). וכן הוא ג"כ בהשו"ע (של הרב מהרש"ז מלאדי ז"ל סי' תצ"ד עיי"ש) וא"כ אנן ידעינן לה זה מכבר ואך כ"ת גאונם הרמה יצאו קצת לומר דבר חדש שלר' יוסי הי' אז ניסן ג"כ חסר ואייר ודאי חסר ולכן איתרמי לדידי' יום הנו"ן לספירה בז' בסיון. ובהש"ס הזה שלפנינו הוי טעות סופר שלא סיימו מה שכתוב בסדר עולם דניסן הי' מלא. ולכן אמרו דאתיא כרבנן. הנה לפע"ד לא אדע איך יכולין לומר כן הלא ראשית מפורש בהדיא (שם בדף פ"ז ע"ב) דהברייתא שניסן מלא ואייר חסר הא מני ר' יוסי א"כ בשניהן להיפוך. ומסתמא ידעי הגמרא שלא לטעות ח"ו ואמרו בהדיא דר' יוסי סובר דניסן הי' אז ביום ה' בשבת וניסן הי' מלא וראש חודש אייר הי' שבת והי' חסר ואקלע ריש ירחא תליתאה בחד בשבתא. א"כ הרי בתרתי הוי ההפוך א' דר' יוסי לא כהסדר עולם שהי' אז ניסן בערב שבת אלא בה'. והשנית שלר' יוסי הי' ניסן מלא ולא כדברי כ"ת שניסן הי' ג"כ חסר. הא חדא. ועוד הלא איך יכול להיות שיהי' לחד מ"ד בעולם שניהן חסרים ניסן ואייר. הרי מפורש במכילתא שס"א סעודות אכלו ישראל מהבצק שהוציאו ממצרים עוגות מצות. והוא דבר ידוע. וגם רש"י הביא זה בחומש פ' בשלח. ולדברי כ"ת שלר' יוסי היו שניהם חסרים הרי לא הי' מיום יציאתן עד ירידת המן שירד להם בט"ז באייר בלי ספק כדכתיב מפורש בקר וראיתם את כבוד ה' שזה אמר להם בחמשה עשר לחודש השני. והגם שרש"י ז"ל בחומש כתב בפ' בשלח שהמן התחיל לירד בט"ו באייר אעפ"כ הנה עכ"פ נדחוק ונאמר כהמזרחי שזה כיוון על ט"ז אייר. אבל לא יותר כלל. א"כ הרי יהי' לדבריכם ששניהם היו חסרים רק שמונה וחמשים סעודות על כל היותר ודו"ק. ואטו ר' שילא במכילתא אמר זה באופן פלוגתא וספק. ומבואר שעל זה אין שום דעה אחרת וד"ל:

ה ועתה נבוא נא להברקה הנחמדה שיצא מברק השנון מכ' אחי הרב הג' החריף לומר שר' יוסי יסבור דלא חיישינן למיחזי כשקרן בתפלתו והציב סימנים דאורייתא וסמוכים נכונים לזה מדברי המשנה (עירובין דף ל"ט) דלא הודו לו חכמים לר' דוסא שרבינו יונתן כתב מפורש דר' דוסא חושש שלא יהי' כשקרן בתפלתו. אלמא דהאי דלא הודו לו חכמים לר' דוסא הוי משום דלא חוששין לזה. ולא רצה כ"ת גאונם הרמה לכנוס הדברים בלבבם וכתבו דנראה דנתחלף לו בין לא הודו קמא להודו בתרא. ולדעתי חלילה מחשוב דבר כזה על עין הבדולח הצופה נסתרות בעמקות שכלו בכל דבר הטמיר ונעלם ודאי יודע לפרושי כי האי טעמא. והנני רואה בעיני בפשיטות כי ודאי שפיר קאמר ולא משום

דנעשו הני תרי אחי כגומלין זה לזה רק כן הוא האמת בפשט הפשוט. דהנה במשנה שם הלא נשנה שם ונאמר שלשה דברים. בשני עירובין דאמר ר' יהודא דמערב שני עירובין. והשני בכלכלה של טבל ג"כ הי' ר' יהודא. והכל משום דר' יהודא סובר שתי קדושות הן ולא הודו לו על זה. וא"כ ניחזי א בדין השלישי שבמשנה הזאת בהעובר לפני התיבה איך יתפלל למה לא זכרו גם כאן את ר' יהודא וזכרו רק ר' דוסא בן הרכינס. ש"מ דזה אינו מצורף כל כך לשיטתו של ר' יהודא הנ"ל בלבד לומר דמחמת דשתי קדושות הן לכן מתפלל בלשון אם היום אם למחר דאם הי' כן הרי הי' ר' יהודא ודאי נמי פוסק כן דהוא מרא קמא דהאי שמעתתא ששני ימים של ר"ה שתי קדושות הן אלא ודאי דבענין התפלה הנה נמצא עוד סברא דאפילו רק ספק שמא שתי קדושות הן נמי חייש ר' דוסא שלא יהי' בספק שדובר שקרים ח"ו. ולכן הוזכרו רק ר' דוסא בן הרכינס לבד. אבל הך דפליגא כל השלשה לא הודו לו שבמשנתנו בחדא גוונא נקטינהו בין על השני דינים של ר' יהודא ובין על הדין השלישי של ר' דוסא בכולם סיימו בחדא לישנא "ולא "הודו "לו "חכמים דפשטיות האי סגנון משמע להדיא דהבר פלוגתא כולם בדיבור אחד נאמרו משום דסבר דקדושה אחת הן. וע"כ כדהתחילו בגמרא לומר מאן לא הודו לו הלא על כל שלש אלה ולא הודו לו הנ"ל שאלו זאת כי הרי ידעו דחכמים באמת סברי ג"כ דשתי קדושות הן. ואיך אמרו במשנה דחכמים לא הודו לו הרי הם ג"כ סוברין כן. ועל כולם השיב רב דר' יוסי הוא ולא שנימא דרק על ולא הודו לו קמא השיב זה דהרי על לא הודו לו אמצעי ודאי על כרחך דנמי קאי דהא הוא הוא. וא"כ ודאי דעל לא הודו בתרא נמי כוונו. וראי' ברורה לזה מדברי הירושלמי (ספ"ג דעירובין) דבעי על הך לא הודו לו השלישי מפני מה לא הודו לו. אם מפני שאמר אם היום אם אמש. או מפני שא"צ להזכיר של ר"ח דזכרון אחד עולה לכאן ולכאן. הרי להס"ד שהטעם דלא הודו לו מפני שאמר אם היום אם אמש והיינו דקדושה אחת הן. הרי ודאי על כרחך ר' יוסי הוא דהוא בלבד סובר זה. וא"כ איך תפסו את כ' אחי בזה שזה לא יהי' ר' יוסי לא אדע למה לא הודו לו כ"ת בזה.

ועתה הלא יראו כמה צדקו ונאמנו מאוד דברי מר רב אחאי החריף. הלא זה הוא מסור בידינו הכלל הגדול והחוקש בין בא"י בין בחול בין בזמן המקדש בין לאח"כ גם לאחר תקנת ר' יוחנן בן זכאי שיקבלו עדות החודש כל היום גם לרב ושמואל ולהו לבני בבל שהביצה אסורה בזה ובזה ואעפ"כ זה אנו חייבים להודות דאפי' שני הימים של ראש השנה הגם דקדושה אחת ויומא אריכתא הן אעפ"כ אינם שוין בקדושתן לגמרי. רק אחד מהן קדוש יותר באם באו העדים קודם המנחה בא"י אז ודאי הראשון הוי מד"ת לגמרי

והשני רק כעין של תורה. ובאם באו העדים מן המנחה ולמעלה אז הוי יום השני של ר"ה מדבר תורה לגמרי דכך מסר לנו השי"ת אתם אפילו מזידין דכח זה יש ביד הב"ד שמסבה כל דהו שהקריבו התמיד בשיר של חול יהי' לחשבון המועדות מיום המחרת. ולא מיום ל' של אלול. ודאי דחוק לישראל הוא והקב"ה מסכים על ידם והוי ר"ה רק מיום שני והראשון קודש רק מדבריהם שהתקינו שיהא היום קודש ולמחר קודש דאורייתא ודאי. ולאחר החורבן שהתקין ר' יוחנן בן זכאי ורק שלבני בבל לא נשתנה אז להיפוך דיומא קמא קדוש מד"ת. והשני מד"ס שמא יבנה בית המקדש ויתחזר הדבר ליושנה. אשר כל זה מפורש באר היטב בדברי הראשונים ז"ל בסוגיא הזאת, ובסוגיא דפ"ק דביצה ובפירוש אפילו לר' יוסי דפליג עם נהרדעי שבפ"ק דביצה לשיטת התוס' כאן וסובר דגם לבני בבל דעבדי לעולם שני ימים נמי קדושה אחת הן אעפ"כ חלילה לנו לטעות ולומר דכיון דקדושה אחת הן הוי שוין ממש בקדושתן דהרי ממה נפשך יום אחד מהם ודאי קדוש יותר או זה או זה ודו"ק:

ז והריטב"א ז"ל המפרש הענין הזה בטוב טעם ודעת בכאן בסוגיא הזה. שכתב וז"ל וטעמו דר' יוסי דבשלמא בשאין עושין שני ימים אלא מפני הספק ואלו נודע ודאי לא היו עושין אותו קודש הוי להו שתי קדושות וכאלו אחד מהן קודש והשני חול. אבל עכשיו שבאו העדים ביום הראשון (פי' מן המנחה ולמעלה) הרי ברור בלי ספק כי השני הוא ר"ה והראשון חול רק מפני שהתחילו בו על דעת שיהא יו"ט מה"ת שדימו שיבאו העדים קודם המנחה וגם שורת הדין מה"ת שיכולין גם עתה לקדשו הניחוהו בקדושתו כאלו הוא ועשאוהו עם השני כיומא אריכא והשני מן התורה ממש וממנו מונין לכל המועדות והראשון מדבריהם עכ"ל הריטב"א. וא"כ הן אמת שלר' יוסי קדושה אחת הן פי' שאין זה מחמת ספק אבל עכ"פ אינן דומים זה לזה והוי ממש כאלו למשל יו"ט אחר שבת או שבת אחר יו"ט דאמת ודאי דקדושה אחת הן ושתיהן כקדושה אחת ממש אבל עכ"פ ענין הקדושות לא שווין דזה הוי יותר קדוש. והכי נמי בשני יו"ט של ר"ה לכ"ע גם לר' יוסי ולכל אינך בכל זמן וד"ל. ועיין נמי (בצל"ח בפירושו לביצה ד' ד') בסוגיא הזאת. ונמצא דהדברים ברורים בלי ספק. ואשר העתיק כ"ת דברי רש"י דהעיקר להאי לא הודו לו יום ראשון היינו אחר החורבן או לבני א"י והעדים באו קודם המנחה אז ודאי דהראשון עיקר. ואין כאן פלוגתא בין רש"י להריטב"א שכתב דהשני עיקר דכל אחד לזמן השייך כתב דיש לפעמים שיהי' העיקר ר"ח יום הראשון ולפעמים יהי' העיקר ר"ח יום השני. ואימתי כשיבואו העדים מן המנחה ולמעלה שהכתוב אתם אפילו מזידין

עושה יום השני עיקר ולא הראשון. ואעפ"כ אין זה סותר כלל להכלל דקדושה אחת הן. וכל זה מבואר בטוב להמעיין בזה:

ח וכיון שכן הרי כשחר נכון מוצאו פיו של רב אחאי הרה"ג אם איתא דר' יוסי נמי חייש למיחזי כשיקרא. איך הי' הס"ד של הש"ס דירושלמי דפליג רק מחמת תנאה דאם היום אם אמש. ולא מחמת דאין מזכירין ר"ח בר"ה. הרי אם לא דלהזכיר הרי ודאי שפיר קאמר ר' דוסא דנהי דקדושה אחת הן אבל עכ"פ יום אחד מהן בלבד הוא ראש חודש ולא שני הימים ואיך יתפלל להקב"ה שיחליצהו ביום ראש חודש הזה שבאמת לאו ראש חודש הוא רק קדוש לדינא. אבל לא ר"ח כלל לכולי עלמא וד"ל:

והוא אשר דבר כ' אחי הגאון דע"כ ודאי לא מטעם דלאו ספק הוא רק מחמת שלא חיישי למיחזי כשיקרא בתפלה לכן פליגי על ר' דוסא דאלו הי' חייש ודאי הי' מפרש גם הוא אם היום אם אמש. כי מה ענין זה לקדושת היום. אטו יום פסח דודאי קדוש הוא היום לאדוננו אטו משום הא הוי יום טוב ראשון של פסח או של עצרת או של החג ראש חודש. ואנן מזכירין לשון ראש חודש בלשוננו ממש. והי' ודאי נכון לומר אם היום ר"ח אם אמש ר"ח. אלא ודאי מכאן מוכח ברור דהאי לא הודו לו דר' דוסא. הוי ברור דלא חייש למיחזי כשקרא בתפלה. ולכן הי' הס"ד של הש"ס שפיר דיכלו לפלוגי בעבור שלא יהי' נראה מזה שדומין לשני ימים טובים של שאר מועדים כיון שאומר אם היום אם אמש. ויסברו ששתי קדושות הן. ויותר טוב שיאמר בשניהן ראש חודש הזה דלא חיישינן למיחזי כשיקרא. ולא יאמר אם היום אם אמש ודו"ק:

ט והשתא אנו מבינים בטוב דברי הלא הודו לו דפליגי גם בשאר ראשי חדשים דלא יאמר אם היום אם אמש אשר באמת אינו מובן כלל דלמה יהי' דעתם כן אחרי שבאמת שתי קדושות הן בבירור לכולי עלמא. אבל עתה מובן בטוב כי כיון דלא חיישי כלל למיחזא כשקרא בתפלה כי השי"ת יודע תעלומות לב ויודע דברי צדיקים לכן כיון דיש חששא כל דהו לא רצו לפרש בתפלה. וברוך ה' שומע תפלה. והחשש הוא כי כשיתפללו בראש חודש של כל השנה בלשון אם היום אם אמש שמא יבואו ג"כ להתפלל בר"ה בלשון כזה. ויוכל לצאת מזה שיסברו דשתי קדושות הן ג"כ לכן סמכו על עצמם להתפלל בלשון אחד בלבד:

ובזה הרווחנו עתה תהלה לאל בהסבר נכון מאוד מה שהקשינו לעיל למה לא נקטו גם בדין השלישי דעת ר' יהודא ולמה נקטו רק ר' דוסא בן הרכינס. אבל כעת מה מאוד נכון זה דהא לפי שהסברנו הרי מה ענין זה לר' יהודא שסובר שתי קדושות הן. דהא אפילו לר' יוסי דהוא ודאי סובר דקדושה אחת הן אם רק הי' חייש למיחזי כשקרא נמי הי'

מתפלל אם היום אם אמש. דאין זה תלוי הא בהא כלל דנהי דשתי הקדושות קדושה אחת אבל על כל פנים לא שמם שוה כלל ורק ראש חודש אחד הוא. ולא שני ראשי חדשים כלל. ולכן אשכחו רק ר' דוסא דסובר כן ור' יהודא יכול לסבור דלא חיישינן למיחזי כשקרא כלל אף על גב דשתי קדושות הן וכרבי יוסי בשארי ראש חודש וד"ל:

סימן עד

עיין בתשובת נודע ביהודה (מהד"ת חלק או"ח סי' כ"ג) שהביא ראיה. מהא דאיתא מותר למלוח ביצה בשבת, ש"מ דלא אמרינן במליחה בישול כלל. רק דמבליע ולא דמבשל דיהא חייב משום מבשל בשבת. עיי"ש שכתב ואף דיש לומר דהא דביצה איירי דיכול לאוכלו במלחו. אבל היכא דאינו יכול לאכול מחמת מלחו (דזה הוא שיעור לאסור כמבואר בגמרא חולין ד' קי"ב) אפשר דמבשל נמי וכתב זה הוא דוחק עיי"ש. והנה לפע"ד צ"ע מאי דוחקי' להביא ראיה מכאן דזה יש לדחות באמת. ואיני יודע הדוחק. הא יש להביא ראי' ממשנה מפורשת (שבת ק"ח ע"ב) אבל עושה הוא מי מלח מועטין. עכ"ל המשנה. אלמא דאין במליחה משום בישול. אף היכא דאינו יכול לאכול מחמת מלחו דהא ודאי כשנותן כל כך מלח במים ודאי דאינו נאכל מחמת המלח רק דעושה כדי לטבל בהן הפת. כדאיתא בפוסקים וסי' שכ"א עיי"ש) הרי להדיא דאין חייב משום דהמים נתבשלו מחמת רתיחת המלח ועוד לקמן בגמרא שם איתא דאין עושין מי מלח עזין. וקאמר אביי הפי' דעזין הוי שני שלישי מלח ושליש מים עיי"ש. ובוודאי דזה הוי אינו נאכל בפני עצמו. ואפילו הכי לא אסרו רק משום דהוי כמעבד. ולא משום בישול. וזה ברור. והנה הצעתי זה בקיצור לפני מורי ורבי הגאון הר"ן זצ"ל. והשיב לי דהראי' מהמשנה הוא יש לדחות. דהא יש לומר דהמים מבטלין כח המלח עכ"ל ודפח"ח. אבל באמת זה אינו דהא מבואר להדיא בגמרא וחולין קי"ב) דאי הוה הכותח אינו נאכל מחמת המלח הי' הבר יונה אסור. ולא הי' אמרינן דהכותח מבטל כח המלח. ובוודאי אין חילוק בין מים לכותח דזה הוא צלול וזה הוא צלול. ובפרט דהא מבואר ברמ"א סי' צ"א) גם בחלב אמרינן כן. והא דכתב הטור סי' ס"ט דהמים מבטל כח המלח. התם לענין הבשר הוא דאמר כן. והטעם ודאי על כרחך צריך לומר כדאיתא בב"י בשם הגמי"י דהמים מרובין על הבשר. או אף אי נאמר דהמים מועטין. הוא נמי משום דהמלח כבר פסק כחו דהפליט דם כדכתב הב"י שם. אבל בלאו הכי ודאי אין שום סברא לומר דהמים מבטל כחו. והחוש ודאי יעיד ע"ז. דכשנותן מלח עם מים בשווין מדתן נעשו ציר גמור אשר אין באפשרי לאכול בפני עצמן. וכי יעלה על הדעת לומר כן דמים מבטל תמיד כח

המלח. וזה דבר פשוט לכל מבין. ובוודאי לפי זה קשה מאוד על הנודע ביהודה דהצריך להביא עצמו לדוחק ובאמת הוא מפורש כן בהדיא במשנתינו הנ"ל. ודו"ק בזה היטיב:

סימן עה

נשאלתי אם נמצא הדין שיום שבעה עשר בתמוז יהי' כחומר הימים שמראש חודש אב עד אחר תשעה באב. והשבתי שלפע"ד נראה שדבר זה נובע מדברי האליהו רבא (סי' תקנ"א ס"ק א') שהביא שם דבר חדש שכשם שמצינו בגמרא שכל בר ישראל דאית לי' דינא בהדי עכו"ם לישתמיט מיני' מראש חודש אב ואילך. משום דריע מזלי' ח"ו. חידש האליהו רבא דכמו כן ישתמט הישראל מלדון עם העכו"ם בשבעה עשר בתמוז. ובעשרה בטבת. והוכיח כן מפירש"י שם ולא ביאר איך משמע זה מש"ס ופירש"י. אבל עכ"פ חזינן דלאליהו רבא הוי יום שבעה עשר בתמוז וכל הימים שמתענין כמו הימים שמר"ח עד התענית ואין לומר דאפשר רק לענין לדין עם עכו"ם כתב זה משום דעכ"פ יום זה ריע מזל חלילה אבל לא לדבר אחר. הא ליתא דהרי חזינן דהפרי מגדים (או"ח סי' תקנ"א. באשל אברהם ס"ק יו"ד) הביא דמדברי הא"ר הנ"ל נשמע דמי שהוא מתפרנס מכלי זמר שאין לו לזמר בימים שמר"ח עד אחר התענית הוא הדין נמי שלא יזמר ביום שבעה עשר בתמוז ועשרה בטבת. וראייתו רק מאליהו רבא הנ"ל. אלמא דהפרמ"ג למד דברי הא"ר דדין שבעה עשר בתמוז שוה לימים שמר"ח ואילך לכל הדברים ולפי"ז נוכל ללמוד מזה הרבה דינים. שכשם שאסור לאכול בשר ויין מר"ח ואילך הכי נמי גם החולה ואינך שאינן מתענין לא יאכלו בשר ויין ביום שבעה עשר בתמוז. וכמו כן לענין רחיצה בחמין וכמו כן לענין בנין של שמחה ועוד כיוצא בה בה כל דין י"ז בתמוז ישתוה לתשעה הימים שמר"ח. ועיין נמי באשל אברהם (סי' תקנ"א ס"ק מ"ב ודו"ק). דמשמע דלהב"ז אסור:

ועל השנית. שנשאלת עוד לענין ליל שבעה עשר בתמוז קודם התענית אם נוהג בהלילה חומרת ימי בין המצרים. השבתי דהנה דבר זה יש לפשוט מדברי המג"א (סי' תקנ"א ס"ק מ"ב). דהנה בספר עיקרי הד"ט (חאו"ח סי' כ"ז סק"ט) הביא בשם השו"ת יוסף אומץ (סי' ע') דבשבת שחל בו שבעה עשר בתמוז אע"ג דהתענית נדחה על יום שלאחריו אפילו הכי הרי היום עצמו הוא בין המצרים ואין לברך שהחיינו. וכתב הד"ט ע"ז שהרב בעל המחבר שו"ת חיים שאל (ח"א סי' כ"ד) פסק כן. ומזה הדין למד ג"כ גזירה שוה כשם דאין מברכין שהחיינו בשבת שחל בו שבעה עשר בתמוז אע"ג דלא מתענה עדיין הכי נמי אין מברכין שהחיינו בליל י"ז בתמוז אע"ג דלא התחילו בתענית כלל עדיין אפילו הכי לילו כיומו והלילה שייך להיום. ורק מחמת הדין הנ"ל שהרי בשבת ג"כ אין מברכין. א"כ כל זה לדידהו. אבל לשיטת הרבינו המגן אברהם הנ"ל סי' תקנ"א ס"ק מ"ב

דפוסק להדיא דאפילו לדעת האר"י הקדוש שמחמיר שלא לברך שהחיינו בשבתות שבין המצרים אפילו הכי בשבת שחל שבעה עשר בתמוז הואיל דלא התענו עדיין מברכין שהחיינו. וכן פוסק הפרמ"ג. וכן הביאו הא"ר וכן הבאה"ט. א"כ הדר הדין דבליל י"ז בתמוז נמי מברכין שהחיינו ורשאין לאכול בשר גם הללו דמחמירין שלא לאכול בשר בבין המצרים אעפ"כ בלילה שקודם י"ז רשאין כי לא חל עדיין שום אבילות. וכמו כן לעשות רקודין ומחולות בליל שאחר החופה שהיתה ביום ט"ז בתמוז דהוי שמחת חתן וכלה כל שכן דרשאין אחרי שלא חל עדיין האבילות. לשיטת המגן אברהם והפרמ"ג והא"ר ואינך. זהו מה שראיתי לבאר בענין הזה. ודו"ק:

סימן עו

לענין הביטול דחמץ. ד"ת מהני בביטול לחוד דאם יבטלנו ויוציאנו מלבו ברצון גמור דאינו רוצה שיהא לו בו שום זכות שוב מותר אפילו להיות החמץ על שולחנו כל ימי הפסח אינו עובר עליו. אך דרבנן הוצרכו אותו אף כשיבטלו אפילו הכי בדיקה נמי בעי לבדוק ולהוציאו מרשותו לשריפה. והנה בטעם הדבר שגזרו בזה רבנן הוא מצד ב' טעמים. א) משום דילמא לא יבטלנו לגמרי בלב שלם. ב) הוא שמא יבא לאוכלו. (עיין ר"ן פ"ק דפסחים). ונראה הנפקא מינה בין הני ב' טעמים. הוא עפ"י מה שכתב הטור בסי' תל"ד דשליח יכול ג"כ לבטל. והוא מדברי בעה"ע עיי"ש. והנה בשליח הא לא שייך לומר דלא יוציאנו מלבו לגמרי דהא אין אדם חוטא ולא לו. ע"כ הוצרכנו לטעם הב'. או משום דכגון שאין לו חמץ רק שיעור פחות מכזית דאינו עובר עליו מדאורייתא א"כ הי' קשה מה הוא החשש שמא לא יבטלו לגמרי הא לא הוי רק ספק דרבנן דמדאורייתא אין צריך ביטול כלל בפחות מכזית לכן מוכרחין לטעם הב' דאכילה אסור בפחות מכזית נמי כדקיימא לן חצי שיעור מדאורייתא אסור ובש"ס יומא פ' יוהכ"פ) אך עדיין יוקשה מה לנו לטעם הא' הא בטעם הב' סגי לן. אך באמת גם בטעם הב' לא יספיק לנו. לפי מה דאיתא פ' אלו עוברין דעל חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל ערובו לר"א בלאו ולרבנן באיסור לחוד עיי"ש. והא הר"ן ז"ל פ"ק דפסחים כתב לתרץ הא דחיישינן בחמץ דיבוא לאוכלו יותר משאר איסורין. ותירץ משום דלא בדיל מיני'. והא לפי זה יוקשה לן מנזיר ע"כ צריך לומר דסמיך על טעם השני שם משום דחייב כרת עיי"ש. א"כ אי משום האי טעמא לחוד דשמא יבוא לאוכלו הא לא שייך רק בחמץ גמור דיש בו איסור כרת ושפיר יש בו סברא לגזור בו יותר מנזיר אבל בתערובות חמץ דאין בו איסור כרת ודמי לנזיר א"כ היינו אומרים דבביטול לחודי' סגי לכן הוצרכנו לטעם הראשון דחיישינן שמא לא

יבטלנו לגמרי מלבו ויעבור עליו בב"י וב"י אף על גב דנתערב אפ"ה אי יש כזית חמץ עובר עליו כדאיתא (בשו"ע או"ח סי' תמ"ב) וזה נכון:

זה הנ"ל אמרתי בשנת תרכ"ג. ובשנת תרכ"ו אמרתי להסביר מקודם החילוק שמצינו בין סייג לחשש. דלכאורה אין חילוק ביניהם זה גזירה וזה גזירה. ואפילו הכי בשר עוף בחלב מיקרי סייג. ואלו איסור הוצאה בתכשיטי אשה בשבת חשש מיקרי שמא תשכח ותבוא להעביר ד' אמות ברה"ר וכהאי גונא. וחילוק האמיתי שביניהם מבואר בספר (תפארת ישראל על מס' עדיות פ"ב) דדבר שנקרא סייג אין שום ב"ד אפילו גדול מהראשון בחכמה ובמנין יכול לבטל דברי חבירו בזה. ואלו בחשש יכולין לבטל דברי חבירו. והפירוש שלהן הוא סייג נקרא דבר שנגזר מצד שלא יבואו לעבור על איסור תורה במזיד כמו בשר עוף בחלב עשו סייג שלא יראו הרואים ויבואו לאכול נמי בשר בהמה ויעקרו בשר בחלב מן התורה משא"כ איסור הוצאה הוא רק שמא יעבור על איסור תורה בשוגג. היינו שישכח ויעבירם ד' אמות. אבל אם היתה זכורה לא יעבור על איסור תורה עכ"ל עיי"ש. ובזה נבין ג"כ חילוק שבין זה הטעם שמא לא יוציאנו מלבו לגמרי. היינו החשש שמא אגב דחביבא חמצו בעינו לא יקיים המצוה במזיד. ובפרט לפירוש הרע"ב במשנה ראשונה דפסחים שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי' עליה וימלך על ביטולו. ודאי דזה חששו שמא במזיד יעבור על ב"י וב"י אבל חששא דשמא ישכח לא הוי בלתי חשש שמא ישכח ויעבור בשוגג. וא"כ זה הוי נפקא מינה גדולה. דאלו מצד טעם ראשון הוא נקרא סייג. ואלו לטעם שני הוי בדיקת חמצו רק חשש. ושוב אם נזכה לב"ד גדול בחכמה ומנין נהי' יכולים לדבר בתקנה זאת אם נצריכה לבטלה. ודו"ק היטב. וזה פשוט ואמת:

סימן עז

עיין בטור שו"ע או"ח (סי' תל"ג). שמביא בלשונו הזהב דחורי הבית וזיזין הבולטין אם אין גבוהין הרבה ואין נמוכין הרבה צריכין בדיקה. ופירש הטור אם אינן גבוהין כלומר יותר מכדי שיד האדם מגעת והשיג הטור על הירושלמי דפירש אם גבוהין יותר מיו"ד טפחים מיקרי גבוהין ואין צריך בדיקה. וכתב ע"ז דאינו נראה כן דעיקר תשמיש האדם הוא ביותר מיו"ד טפחים עכ"ל. וכן פסקו בשו"ע עיי"ש. והנה צ"ע לפע"ד על הטור האיך הוא השיג על הירושלמי מסברא דנפשי'. ובאמת מבואר להדיא בש"ס דילן כפירוש הירושלמי כאשר אבאר דהנה בש"ס (שבת פ"ק ד"ח) אמר עולא עמוד ט' ברשות הרבים וזרק ונח על גביו חייב מאי טעמא כל פחות מג' מידרס דרסי לי' רבים. מג' ועד ט' לא מידרס ולא כתופי. ט' ודאי מכתפי עלי' עכ"ל. ופירש"י ז"ל דכיון דצריך לרבים הוה

כרשות הרבים בין רחב בין קצר (עיי"ש ובטור סי' שמ"ה). והנה בפירוש זה הדין פליגי הטור והרמב"ם. לדעת הטור יפרש הא דנקט עולא ט' לאו דוקא אלא לאפוקי מפחות ט'. אבל עד יו"ד הוה כרשות הרבים. עיי"ש. והרמב"ם הלכות שבת (פט"ו ה' ח') מביא הא דעולא לפי לשונו שם מבואר דוקא נקט ט' אבל כל יותר מט' לא הוה כרשות הרבים עיי"ש. והנה ע"כ לא פליגי אלא ביותר מט' עד יו"ד אבל מיו"ד ולמעלה כולי עלמא מודו דאינו בטל לרשות הרבים. אלא אי גבוה יו"ד ורחב ד' טפחים על ד' טפחים הוה רשות היחיד. ואל"כ הוה רק מקום פטור. והנה אע"ג דנתברר לנו מזה שדברי הטור בסי' שמ"ה הוא כדברי הירושלמי. דלדעת הרמב"ם דסובר דוקא ט' כתופי מכתפי אבל לא יותר. קשה דהרי בירושלמי איתא להדיא דעד יו"ד משתמשין בני אדם. אבל על כל פנים יצא לנו מזה סתירת דברי הטור אהדדי דכאן פסק להדיא דעד יו"ד דוקא הוה כרשות הרבים אבל יותר מיו"ד טפחים הוה רשות בפ"ע ולא שייכא לרשות הרבים דאין בו צורך כשהוא גבוה יותר מיו"ד טפחים וא"כ מבואר להדיא דביותר מיו"ד טפחים אין יד אדם מגעת מיקרי. והכא כתב הטור דעיקר תשמיש של בני אדם הוא ביותר מיו"ד טפחים. ולכאורה הוא דבר נפלא בעניית דעתי. וצע"ג:

סימן עח

נשאלתי בדבר המלח הטחונה שהובאה לפה מטאקאנאש. שנטחנה שם ברחיים של מלח. וגם הגיע הכשר עליה מהשו"ב דשם שכותב שהרחיים הלז שטוחנין בה המלח מעת הוסדה לא טחנו בה שם שום דבר רק מלח. וע"כ לדעתו אין בה שום חשש חמץ. מה דין המלח בזה אם כשר הוא לפסח. והשבתי מה שנראה לי לדינא בזה:

א מה שכתב השו"ב שלדעתו אין בה שום חשש. לא דק דבודאי יש חשש בה. דהרי קיימא לן (בסי' תמ"ז) דכל מיני מלוחים שדרכן לאוכלן בלא הדחה אפילו לא ידוע בהן שום חשש חמץ אעפ"כ אסורים לאוכלן מהמנהג בפסח מחמת החשש שלא נבדק המלח מפירורי החמץ שדרכן להמצא בתוך המלח. וכמפורש בשו"ע (סי' תמ"ז ברמ"א סעי' ה'. ובשו"ע הרב הגאון הקדוש מהרש"ז שם סעי' ל' עיי"ש). ורק ביו"ט האחרון ש"ג מותרין אבל לא קודם יום האחרון. ואפילו מעיקר הדין של המחבר הרי הא דמותרין משום שכבר נתבטל בס' קודם הפסח. אבל המלח עצמה הרי הוי יבש ביבש וחוזר וניעור אותן הפירורין שדרכן להמצא בהן דהא לא שייך לומר במלח שהן חתיכות דקות גם אחר הטחינה דהא לא הוי דק כקמח גם אחר הטחינה. ואיך יש לומר להתיר המלח שלא נבדקה מפירורה. והרי לא כתב השו"ב שבררו המלח כלל. ועוד הרי אפילו המדוכה שדכין בה רק מלח כל השנה הרי כשרוצין לדוך בה מלח לפסח צריכה מדינא לכתחלה

הגעלה כמפורש במג"א (סי' תנ"א ס"ק ל"א בשם הב"ח. ובשו"ע הרב סי' תנ"א סעי' מ"ו עיי"ש) א"כ הרי לא נעשה הגעלה להרחיים הלז. ולא עדיפא הרחיים ממדוכה שלנו. ודין אחד להם. והיא הרחיים והיא המדוכה. והאיך זה נתיר לכתחלה הרחיים שלא הוגעלה כלל:

ב ואך מה שיש לומר ולצדד להיתר בזה הוא על דרך זה. דהרי המלח הלזו כבר נטחנה וקודם פסח נטחנה. א"כ הא פשוט הדבר לכאורה להיתרא מהא דמפורש (בסי' תמ"ז בחק יעקב ס"ק ל"ח. ובשו"ע הרב סי' תמ"ז סעי' נ"ה. ובסי' תנ"א סעי' מ"ו בהג"ה.) דכיון שאין בהמדוכות שלנו רק חשש טעם חמץ משהו הרי נתבטל זה הטעם קודם פסח בס' יעוי"ש. והוא ברור לפסק הלכה גם על לכתחלה להתיר לאכול לכתחלה המלח שנידוכה בסתם מדוכה שלנו קודם פסח לאוכלה גם בפסח והכי נמי בהרחיים הלז ממש. אבל באמת לא דמי לשם. התם איירי במלח שנבדקה לגמרי מפירורין ורק החשש בהן מטעם המדוכה שדוחק הטחינה או הדיכה וחריפות המלח הא מפליט מכלי כמו רותח וכידוע. על זה דייקא מועיל ההיתר דהא נתבטל הטעם הזה המשהו של סתם המדוכה בס' קודם הפסח. אבל במלח זה הא היא גופא לא נבדקה כלל. וזה החשש שבכל המלח מכל השנה יש בה נמי ממש ואיך זה נימא שנתבטל. וכבר נתבאר דזה אי אפשר לומר דע"י הטחינה נתבטלה דהא ודאי מלח לא נעשה גם אחר הטחנה דקה כקמח כלל דהא מלחינן בשרא עמה ובדקה כקמח אסור למלוח. כידוע (בשו"ע יו"ד סי' ס"ט עיי"ש). ולא עוד אלא אפילו התם נמי דייקא בכבר בדיעבד שנידוך המלח קודם פסח בהמדוכה והגיע הפסח ואין לו מלח אחר מתירין לאוכלה. אבל אטו לכתחלה מתירין לדוך דהא הוי כמבטל איסור לכתחלה. וזה פשוט. תדע דאל"כ למה מצריכין כלל הגעלה למדוכות שלנו נימא לדוך לכתחלה קודם פסח ויתבטל ויהי' מותר. וע"כ אין ספק דאסור לכתחלה. וא"כ אפילו כשהיו בודקין המלח הנטחנה קודם הטחינה והיו רואין שלא יש בה שום פירור ג"כ הי' אסור לכתחלה לטוחנה ברחיים כזה. מכל שכן כהאי גוונא שלא בדקו המלח כלל אי אפשר לומר להתירה אותה להשתמש המלח הלזו בפסח. וע"כ לא דק כלל השו"ב שכתב דאין בה שום חשש חלילה לומר כן:

ג אבל מה שיש לצדד בזה הוא. דיש לומר ע"כ לא אמרו דמלח דרכו להיות בה פירורי חמץ רק במעט מלח שיש אצל אדם בע"ב אחד. ערך שק אחד או ב'. אבל המלח הלזו שבמקומה שלאלפים ורבבות ובמקום גידולה מי אומר שיש בה איזה פירור כלל. והבאתה ממקומה ג"כ בסכום רב יש לומר ודאי דהיא נקי' לגמרי. את זה י"ל. אבל אעפ"כ וכי בשביל שאנו דנין נעשה מעשה. ואיך נוכל בשכלנו לעקור ח"ו קוצו של יו"ד

משו"ע. והא השו"ע אומר בהחלט שדרכן להמצא בהמלח פירורי חמץ נאמר שזה לא שייך כאן. הן אמת שכן מסתבר. אבל היינו כשיקח בשקים נקיים מן התבואה וקמח זה ודאי הוי ברור מלח שמור וכשר לשם פסח. אבל לסמוך על סתם אדרבה יש שכל להיפך דודאי יש ויש בהשקים שלוקחין ובהעגלות שמביאין אותה פירורי או גרעיני חמץ ומתערבין בה. רק על כל פנים על המלח שלא נטחנה הגם שיש בה ג"כ החשש הגדול שבזיתים המבואר (בסי' תמ"ז סעי' ט') בחתכן בסכין של חמץ הכי נמי במלח להיודע היטב דת ודין חוקת הפסח דמלח נמי הוי כולו גרגרין ומלח הוי תמיד לח והוא דינו כמים כנפסק (בסי' תס"ב) וכשנוגע חטה או כיוצא במלח נתלחלח הגרעין ונעשה חמץ גמור והמלח בולע הטעם ואין להצטרף כל המלח לבטל משום דהיא חתיכות חתיכות קטנות נפרדות ויש לחוש שמא נגע החטה בגרגיר א' קטן שאין בה ס' וכידוע בדין הזיתים. אבל עכ"פ היכא שלא נטחנה יש לומר הוי רק ספק בעלמא. ולא מחזקינין איסור מספק כמבואר (ביו"ד סי' ל"ט). אבל בטחינה הרי נתוסף בה חשש אחר שהרי אין באופן כלל לומר שכל המלח שנטחן בה כל השנה לשם מלח סתם לא הי' בה שום פירורין מעולם. זה דבר שאין הדעת סובלת כלל. וכעין ודאי הוא וא"כ הרי יש כאן נמי טעם הרחיים הנפלט מדוחק הטחינה ואיך זה נכשיר לכתחלה דא"כ נהי' תמיד מבטלין איסור לכתחלה. ובאמת משום הטעם דחשש הזיתים נוהגין איזה מישראל המהדרין והמחמירין ליקח רק חתיכות מלח גסים דעליהן אין חשש הזיתים ועל כל פנים גם בגרגרין קטנים דאוכלין כל ישראל הרי עכ"פ אם יש גרעין חמץ משליכין כי הוא נראה לעין ונשאר לנו רק חשש אחד קל שמא יש טעם גרעין בגרגיר אחד שבהן. ויש כמה ספיקות שמא לא הי' גרעין כלל. ואם תמצא לומר הי' שמא לא נתן כדי טעם ונתבטל ועל דרך הספק ספיקא של הרב ובסי' תנ"ט סעי' כ"ו) אבל כשנטחנה הרי יש חשש גדול הנ"ל. ועוד יותר חשש אחר גדול. דהיינו אחר שהשו"ע מחליט שדרכן להמצא גרעינים ופירורים א"כ על ידי הטחינה שמא נטחן גם גרעין שם בעין או פירור. ומחמת הטחינה נתחפה הפירור והגרעין במלח ואינו ניכר לעין כלל והוא עומד בעין בתוך המלח ובא בתוך הפסח לתוך התבשיל. וע"כ נראה לפע"ד דיש להחמיר ודאי ולאוסרה לגמרי. ומכל שכן שלא ליתן הכשר עליה כי הוא שלא עפ"י חוק התורה להכשיר דבר כזה. וד"ל בזה. כי הדברים ברורים המה:

סימן עט

עיין בטור או"ח סי' א' שכתב אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים וטוב מעט בכונה מהרבות שלא בכונה. דהקושיא מרפסא איגרי דממנ"פ ברישא היכא

מישתעי אם המרבה ג"כ מכוין למה שוה אליו הממעיט. ואלא דהמרבה הוא שלא בכונה א"כ הרי רק שוה לו הממעיט בכונה. איך מסיים כי הוא טוב יותר מהמרבה שלא בכונה ועיין ט"ז ס"ק ו'. אבל לדעתי יש כאן כונה על ענין חדש דמצינו דבור חדש ונפלא בזוהר הקדוש ויחי רל"ד ע"ב על הפסוק פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם כי תפלה של יחיד בעי כונה ורעותא דליבא דייקא ואלו צלותין דציבורא לא יבזה תפלתם גם אם היא שלא בכונה עכ"ל הזוהר הקדוש יע"ש. ודברים הקדושים הללו מפורשים בש"ס ממש במסכת תענית ד' ח' ע"א אמר רבי אמי אין תפלה של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו פי' שמכוין שנאמר נשא לבבינו וכו' ופרכינן והא אמר שמואל ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון ואף על פי כן והוא רחום יכפר ומשנינן כאן ביחיד כאן בציבור עכ"ל הש"ס. הא מפורש דתפלה בציבור גם שלא בכונה מתקבלת. אך ביחיד המתפלל אז כשלא התכוין לא פעל כלל ורק בכונה תתקבל צלותו. והוא הוא דברי הש"ס והטור א' המרבה ואחד הממעיט פי' דהמרבה היינו שקאי על המתפללים וכדרך שפירשו וכל המרבה לספר ביציאת מצרים ע"ש שהרבו להתפלל ברב עם. ואחד הממעיט שהיו רק יחידים מתפללים ובלבד שיכוין לבו פי' שהרי הא דשוין יחיד וציבור היינו דוקא בשכוונו לבם שניהם אז הם שוין אבל בלא כונה הרי ודאי אינן שוין דשלא בכונה הא תפלת יחיד אין מתקבלת ותפלת צבור מתקבלת גם בשפתוהו בפיהם וכו' והוא דיוק נכון ב"ה וע"כ שפיר מסיים טוב מעט בכונה פי' דגם דתפלת ציבור מתקבלת שלא בכונה אף על פי כן טוב יותר לתפלת צבור נמי בהכונה אפילו רק מעט מהרבות שלא בכונה וכן הראיה של הש"ס מעולת בהמה ועולת העוף. דהא תנן דבבהמה היו זוכין כמה כהנים בהקרבתה ואלו בעולת העוף רק כהן אחד הקריבה וד"ל:

סימן פ

ע"ד שנשאלתי מהשו"ב המופ' ר' ליפא נ"י מקארלעק. בהיות שם בימי החול מחמת דוחק הפרנסה קשה לקבץ מנין עשרה לבית הכנסת ובאים רק ששה או שבעה ועומדים תפלת שמ"ע בלחש (היינו שמתפללים מברוך שאמר רק רוב נין ולברכו קוראים עוד שלשה אנשים להשלים לעשרה ואחר ברכו יוצאין הג' ולחזרת הש"ץ יבואו עוד הפעם שלשה אנשים להשלים לעשרה לשמיעת שמונה עשרה של הש"ץ בקול רם) אבל כאן המבין שואל אם רשאי הש"ץ לחזור השמ"ע בקול רם אחר שלא היו עשרה בעת תפלת הלחש או שאפילו הכי רשאי. הנה ודאי הדין פשוט דאין כאן שום חקירה ושום שאלה כלל וכל היודעים סדר התפלה יודע שאין מקום כלל להרהר בזה. דהנה ראשית כל הנה תראו חזרת הש"ץ ממה נהיתה ומפני מה נתקנה. הנה כך היא:

הנה השי"ת צוה לנו בתורה הקדושה פ' עקב ואותו תעבוד ודרשינן בספרי דזה מצות עשה להתפלל בכל יום וכן נכפלה הצווי בפרשה והיה אם שמוע ולעבדו בכל לבבכם. כן עוד הפעם בפ' ראה ואותו תעבודו ובו תדבקון וכן מנו כל מוני התרי"ג מצות למ"ע מן התורה להתפלל בכל יום מפרשה עקב דכתיב ואותו תעבוד והנם כמו החינוך להרא"ה ז"ל פרשה עקב. וכן המצות השם. וכן ספר אלה המצות לר' משה חאניז. והכל הוא כפי שיטת של הרמב"ם ז"ל בספר המצות שלו מצוה ה'. ובספר יד החזקה ריש פרק א' מהלכות תפלת השחר הלכה א' ודלא כהרמב"ן שחולק עליו יע"ש היטב. והנה כל המחברים הנ"ל לא דברו מה שיש קצת דיוק גדול ברמב"ם ז"ל. דהוא הביא מפסוק אחד הקודם. היינו מפרשה משפטים דשם כתיב ועבדתם את ה' אלהיכם כאשר תראו בלשונו הזהב. הן בספר המצות הן בספר היד ריש הלכות תפלה פרק ראשון שמביא משום שנאמר ועבדתם את ה' אלהיכם. והלא דבר הוא. ויתבאר אי"ה בדיבורינו כונתו העמוקה בזה. והנה גלוי וידוע לכל שנוסח התפלה כלומר מטבעה ומשנתה לא נזכר בתורה כלל. כי אם כשגלה נבוכדנצר הרשע כל ישראל לבבל ופרס ויון אז עמד עזרא ובית דינו ותקנו נוסח התפלה וגם תיקנו מנין השמונה עשרה ברכות. ואשר זה מבואר בש"ס מגילה ט"ז ע"ב תניא ק"כ זקנים ומהם כמה נביאים תקנו י"ח ברכות על הסדר. ובש"ס ברכות ל"ג איתא אנשי כנה"ג תקנו להו לישראל ברכות תפלות קדושות וכל זה הוא מ"ע לכל יחיד ויחיד מישראל ולהרמב"ם ז"ל גם נשים בכלל. והנה התם ברכות ח' אמרו רז"ל שבכלל המצוה הנ"ל הוא ג"כ תפלה בצבור משום דכתיב פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי וכן כתיב הן אל כביר ולא ימאס ועל זה סמכו לומר תפלת הציבור נשמעת תמיד אפילו היו בהציבור חוטאים ואפילו הכי אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים:

וכתב הרמב"ם ז"ל פרק ח' מהלכות תפלה הלכה א' וז"ל לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור עכ"ל ואמרו ג"כ אימתי עת רצון בשעה שהציבור מתפללין. ובעניות דעתי הראיתי פירוש מספיק וראיה מוכרחת להרמב"ם שבפרק ח' שכתב שאפילו היו בהם חוטאים אין הקב"ה מואס בתפלתן של רבים. מנא ליה זה. ואם רק מהפסוק הן אל כביר לא ימאס לא נזכר שיש בהם חוטאים וי"ל אימתי לא ימאס רק כשכולם ברורים וכשרים ומנ"ל ג"כ כשיש חוטאים. אבל הראיתי שזה ש"ס מפורש בתענית דף ח' ע"א דאמר שמואל איקום אמורא עלי' ודרש ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו ולבם לא נכון עמו אעפ"כ והוא רחום יכפר עון ופירש"י בציבור תפלתם נשמעת אף על פי שאין לב כולם שלם עם הקב"ה אף על פי

כן תפלתם נשמעת ע"ש היטב וזה ממש כדברי הרמב"ם ז"ל אעפ"י שיש בהם חוטאים בעת מעשה פירוש שבאותה התפלה עצמה אינם מכונים ובלשונם יכזבו אף על פי כן והוא רחום יכפר. וכן מפורש בספר רוח חיים על אבות מהקדוש ר' חיים מוואלאזין פרק ב' משנה י"ג על המשנה אל תהי רשע בפני עצמך רק יתפללו עם הציבור והביא מהזוהר הקדוש פנה אל תפלת הערער אבל לא בזה את תפלתם של ציבור ע"ש ומעתה מה נכון מאוד שהוכרח הרמב"ם ז"ל להביא על מצות עשה דתפלה מפסוק של פרשה משפטים דהוא רצה להלביש ולכווין שהמ"ע העיקריות בשורשה הי' שתהי' התפלה בציבור נובע מראש צורים מהתורה גופה שהרי לכן דקדק הפסוק והביא בתחלה לשון רבים ועבדתם את ה' אלהיכם בלשון רבים להראות שיתפללו בציבור ורק בסיפא נקט לשון יחיד וברך את לחמך וד"ל:

ומעתה נראה אור בהטור וש"ע או"ח עד האחרון שבאחרונים. והוא ראשית בסימן צ' באו"ח מבואר כל הנ"ל רק בקיצור נמרץ וברמז בלבד שיתפללו בבית הכנסת ופי' הטור שהכונה בציבור ושם עוד ועוד ובמג"א ס"ק ט"ו ע"ש. והנה עתה נראה ברמב"ם פ"ח מה' תפלה הלכה ד' וכיצד היא תפלת הציבור. והוא אחד מהמתפללים מתפלל בקול רם והכל שומעים ואין עושין דבר זה בפחות מעשרה גדולים ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהי' רוב העשרה שלא התפללו א"כ מוכרחין שיהיה עכ"פ ל"פ משששה גם להרמב"ם ולרבותינו שבמערב רק שבעה דוקא ומחלוקתן במנין התיבות שבפסוק בפרוע פרעות וכו' אם תיבת ברכו מהמנין יע"ש בכ"מ אבל ששה ודאי מוכרח שלא התפללו עדיין אבל כל שכבר התפללו הששה מה ספק יש שאין כאן תפלה בציבור עוד כיון שיצאו כבר ידי חובתן בתפלה ביחידות נתבטל אצלם שוב תפלה של ציבור:

ועתה נראה מה הוא ענין חזרת הש"ץ. הנה תראו ברמב"ם פ"ט מה' תפלה הלכה א' והלכה ב' ג' וסוף סדר תפלת הציבור כך וכו' והכל עומדים ומתפללים בלחש ומי שאינו יודע להתפלל עומד ושותק עד שיתפלל הש"ץ בלחש ואחר כך מתחיל ומתפלל בקול רם להוציא את מי שלא התפלל והכל עומדים ושומעים ועונים אמן אחר כל ברכה בין אלו שלא יצאו ידי חובתן ובין אלו שכבר יצאו ידי חובתן וכן מבואר שרק כשהי' צבור פי' עשרה שהיו חייבים להתפלל וכדמפורש בהדיא לעיל פ"ט הלכה ד' אז דוקא תיקנו רז"ל להש"ץ שיתפלל פעם שנית בקול רם כדי להוציא את מי שאינו בקי ואינו יודע להתפלל אבל כל שלא התפללו עמו רוב מנין כדלעיל שלא היו ששה שהתפללו עמו אינו יכול להוציא את מי שאינו בקי כלל כי תקנת חכמים היתה רק כשהציבור ביחד

אז יהיה אחד מהם ש"ץ פי' שליח ציבור אבל כל שאין ציבור הרי לא הוה עליו שם שליח ציבור והוה רק יחיד ואין יחיד יכול להוציא את היחיד והוא מהש"ס דר"ה דף ל"ד וכן תראה מפורש בש"ע או"ח סי' קכ"ד ובלשון הטהור של הרב בש"ע שלו סי' קכ"ד סעיף א' וז"ל לאחר שסיימו הציבור תפלתם יחזיר ש"ץ התפלה בקול רם כדי להוציא את מי שאינו יודע להתפלל וישמע כל התפלה מהש"ץ ויוצא אבל הבקי אינו יוצא י"ח בתפלת ש"ץ ואפילו מי שאינו בקי אינו יוצא אלא בציבור דהיינו שיהיו ט' שומעים ויכוונו כדרך שנתבאר בסי' ס"ט עכ"ל. והלא בסימן ס"ט בדין הפורס על שמע בהש"ע של הרב הנ"ל בסעיף ה' מפורש בהדיא שכל שלא היו שם ששה עמו שלא התפללו עדיין אז הגם שיכול לחזור ולהתפלל מחדש כדי לאמר קדושה אפ"ה אז לא יאמר בקול רם רק עד אחר האל הקדוש כי זה אינו ש"ץ כשלא היו עמו ששה שלא התפללו עדיין. וכן תראה עוד בש"ע של הרב ז"ל סי' קכ"ד סעיף ד' דרק קהל שהתפללו בלחש ופירושו צבור עשרה אז יחזיר הא' שהוא ש"ץ את התפלה בקו"ר ומשום דהרי עיקר החזרה היתה רק כדי להוציא את שאינו בקי ובעינן רק ציבור שיהיו עשרה או רוב מנין שחייבים עדיין להתפלל אבל יחיד לא יכול להוציא את היחיד כדאיתא בסימן הנ"ל בסעיף ו' עוד הפעם ועיין בהדיא בספר אליהו רבא סי' נ"ה ס"ק ז' בשם הרדב"ז בשו"ת שלו סימן רמ"א ותדעו שכונתו לאמר בקול רם רק עד אחר האל הקדוש. והעיקר תראו זה בפירוש בעיון בשערי תשובה סי' נ"ה ס"ק ט' ד"ה לבדו ע"ש וכן בהדיא במגן אברהם סי' ס"ט ס"ק ד' ד"ה קדושה וכן בעט"ז שם בשם הגאון הרבי ר' העשיל מקראקא ז"ל הנה הכל תראו זה ואזי תחזרו ותראו בש"ע הרב ז"ל סי' ס"ט סעיף ה' בסוף בין שני חצאי עיגולי לבנה ותבינו היטב כי להלכה פרח מנהון שם צבור. וזה לכם הלשון הצלול והברור בספר שלחן המערכה מהרב ר' ישראל מרדכי מוואורשא סי' ס"ט אות באות דכל שהתפללו ביחידות ואח"כ נתחברו עשרה יחד אסור לחזור התפלה בקול רם כי כבר פרח מהם חובת ציבור ורק לעשות קדושה ולאמור בקול רם עד האל הקדוש כמו שפי' הרב ז"ל וכן בשלחן המערכה סי' נ"ו וז"ל ואין הש"ץ רשאי לחזור התפלה בקול רם כי אם כשעמדו עמו שמ"ע בתוך העשרה ששה אנשים ע"ש. ומה שהגיד המהר"ם שם בדג"מ סי' נ"ה לא שייך לכאן דהתם רצה המהר"ם לאמור זה רק כשיצאו מקצתן באונס שנתחדש סיבה אחרת שבא לשם אבל לבא לכתחלה ע"ד זה לצאת ביוצר לא אמר שום מ"ד בעולם:

ומה שהעיר מהעט"ז בסי' נ"ה לא ידענא לי' למאי התכוין כ"ת הלא אטו רק העט"ז כתב כן כל המחברים וכן הש"ע כותבים זה שאם יצאו מקצתן כשהתחילו ערבית יאמרו רק הקדיש שקודם תי"ח ויתפללו אח"כ בלחש ושוב לא יאמרו קדיש שאחר שמ"ע ומי

לא יודע שבלחש אין צריך עשרה לעולם זה הכל יודעים ומה צריך להביא מהעט"ז. כלל הדבר אשר לפי דעתי אין שום דעה בעולם לחלוק ע"ז הדין הפשוט כי פרח מנהון חובת ציבור כשלא התאגדו ביחד בעשרה בתחלת התפלה בלחש. ואפילו נתקבצו אח"כ עשרה אפ"ה אין רשאין לחזור התפלה בקול רם רק לעשות קדושה למי שלא התפלל עדיין ולאמר בקול רם עד האל הקדוש ומקור הלכה כבר הודעתי על נכון בעז"ה לעיל והרבנים שהתירו לא ירדו לאמיתית ההלכה כלל וכלל:

וידעתי שיש ללמד את השו"ב ר' ליפא נ"י לזכותו כי אפשר ראה בעינא פקיחא התויו"ט בפ"ג דמגילה ע"ש אבל אנכי בעז"ה עיינתי היטב בעיון והעתקתי שם ומכל זה על דעתי אני עומד כי הדין וההלכה כמש"כ כאן:

סימן פא

התעוררות להשמר מלדבר ח"ו בעת הקריאה.

ו אתם הנצבים כהיום כלכם לפני ה' אלהיכם לשפוך כמים לבכם בהמקומות הקדושים שנקראו מקדש מעט ואלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. שמעו נא ותחי נפשיכם ותהיה תפלתכם לרצון לפני אדון כל:

עליכם להשתדל בעצמכם להזהר בכל היכולת שלא לדבר בעת התפלה ואשר דבר זה כתוב ושנוי ומשולש בשלחן ערוך זה השלחן הטהור אשר לפני ה' אשר מפיו אנחנו בנ"י חיים וקיימים לעד ולעולמי עולמים. כתיב בש"ע או"ח סי' קנ"א סעיף א' וז"ל אין משיחין בבתי כנסיות ובתי מדרשות שיחה בטלה. ושנוי בפעם השני בש"ע יו"ד סי' רמ"ו סעיף י"ז וז"ל אין משיחין בבתי מדרשים אלא בדברי תורה וכו'. ומשולש בפעם שלישי בש"ע יו"ד סי' של"ה ובש"ע של זמנינו הוא סימן של"ד בבאר הגולה סוף הסימן וז"ל רבינו גרשון מאור הגולה תיקן בחומר גדול וכו' שלא ידברו בבית הכנסת ובבית המדרש אך ישבו באימה וביראה עיי"ש:

ובאמנה מקור הדין הוא משו"ס מפורש בברכות דף נ"ג ע"א וע"ש ומכ"ש בשעת החזרת הש"ץ דמבלבלים הש"ץ והשומעים ברור שאיסורו מהש"ס גופא. ובפרט בעת קריאת התורה בצבור שימו נא לבבכם אם אפילו להתפלל אסור בעת קריאת התורה וגם ללמוד תורה אסור אז ואשר אפילו להרהר בדברי תורה אסרו התוספת בברכות דף ח' ע"א ד"ה רב ששת בתירוץ בתרא דהרב אלפס ומסיימו דמיסתבר להו כהאי תירוצא. דשאני רב ששת דהיה תורתו אומנתו שהיה כמו ר' שמעון בן יוחאי בדורו. אבל לדידן אפילו בחשאי דהוא רק כהרהור בעלמא בדברי תורה ג"כ אסור והדברים קל וחומר אם בדברי תורה ותפלה אסורין בעת הקריאה על אחת כמה וכמה גדול מנשוא העון פלילי הזה ר"ל

לדבר דברים בטלים בעת קריאת התורה ועיין בש"ס סוטה דף ל"ט ע"א וז"ל הגמרא שם אמר רבא כיון שנפתח ספר תורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה והביא ראיה מפסוק ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה. ור' זירא אמר מהכא דפסוק נחמיה ח' ואזני כל העם אל ספר התורה ומאי בינייהו. היינו שר' זירא הוסיף וחידש על רבא שני דברים א' כי אפילו הרהור בדברי תורה אסור כי למד מפסוק ואזני דחייבין להטות אזנם לשמוע הקריאה של התורה היטב אחרי שנפתחה. והשנית חידש ר' זירא דמחויבין לעמוד על מקום אחד בעת קריאת התורה ואסורין לטייל בהליכה אז ממקום למקום וז"ב ועיין ברוקח הגדול סי' כ"ו דברים היורדים חדרי בטן ועיין בבעה"ט פ' תבא על הפסוק ולתתך עליון. ועיין בספר מורא מקדש מרב ייבי זצ"ל ועיין בזוהר הקדוש תרומה דף קל"א ע"ב דמחמיר עד אין שיעור וערך. ולזאת תקנה זאת תהא קבועה וקיימא שבעת החזרת הש"ץ ובעת הקריאה על כל פנים לא פחות מזה תהיו זהירים מאוד ומאוד שלא לדבר ח"ו דיבור הקל כלל ולעמוד על מקום א' ויטה אזנו לקול הקורא ותבא עליכם ברכה והצלחה ואריכת ימים ושנים לכם ולזרעכם עד העולם אמן. ויש לדעת כי זה שהבעל קורא וכן החזן שחוזר התפלה בקול רם קראוהו כל הפוסקים בשם ש"ץ אשר מלבד שהוא ר"ת שליח צבור יש רמז קדוש ונורא לפע"ד כי בבעה"ט פ' בחקותי גילה רזין דרזין שם שבהקללות שבתוכחה יש ש"צ תיבות של קללה רח"ל ע"ש היטב ולכן לא נזכר בהם שם ה' בכל התוכחה כי אין הקב"ה מייחס שמו על הקללה ח"ו כידוע בתוס' תענית ג' ולכן החזן בקריאת התורה וחזרת השמנה עשרה מהפך כל הש"ץ תיבות של קללה לברכה וע"ז נקרא ש"ץ המברך ודו"ק. וא"כ כמה תסמר השערות ראש שבעת תיקון גדול וקדוש כזה לא יטו אזנם כל קהל ישראל להודות לשמו מעין הברכות:

סימן פב

א שבא לפני ה' ר' שלמה בר' ליב ושאל אותי ע"ד העצים של הבמ"ד דיאזעוואק אם רשאים למוכרם ואמר לי שמהממשלה יר"ה בא הפקודה ששם על מקום זה אי אפשר להיות עוד מקום בית המדרש בשום אופן. ובית המדרש שבהמקום האחר ניתן רשיון של הממשלה ועוד זה שבהמקום הזה העומד עתה חרב והרוס ושמם עושים שם הערלים תשמיש מגונה במאוד מאוד וכמובן הנה התרתי שימכרו העצים מהכותלים מה שנשאר עומד שם ויעשו המקום פנוי ביותר לגמרי ויתבוששו לילך שם לצורך ח"ו. והנה בא הר' שלמה ודרש ממני שאתן לו בכתב באמרו שהקונים ידרשו ממנו שיראה להם דברים שבכתב ולא ירצו לסמוך עליו בדברים שבעל פה. הנני להעתיק להם מה שכתוב אצלי זה מכמה שנים כי אז בשנת תרמ"ח הגיעני בכתב מהשו"ב המנוח ר' יעקב ע"ה דשאלתו

באריכות קצת נידון בית המדרש הלז איך שהמנוח ר' ליפא אביו של ר' ליב בנאו משלו והוא ר' ליפא יחדו לבית תפלה לבני יאזעוואק וגם אחר שנפטר ר' ליפא ונשאר בנו ר' ליב נ"י התפללו ג"כ שם ואחר כך כשנבנה שם ביאזעוואק בית המדרש אחר ונתבטל שם מקום התפלה רצה ר' ליב למוכרו ושאל אותי הדין בזה. והשבתי לו אז ויש לי העתק ממה שכתבתי אז והנני להעתיקם לפניהם בקצרה ברמזים בלבד. הנה במשנה תנן בנה"ע שמכרו וכו' בית הכנסת לוקחין תיבה משמע דיעבד דוקא וכדדייקינן בש"ס (מגילה כ"ז ע"א) אבל ודאי הדין דגם לכתחלה כשאי אפשר בענין אחר לקנות קדושה חמורה ביותר רשאין גם לכתחלה למכור ולקנות הקדושה החמורה מזה. וראיה מהא דקיי"ל מוכרין ס"ת ללמוד תורה או לישא אשה והוא גם לכתחלה דתני לשון מוכרים. והטעם בש"ס דמביא לידי מעשה וכו' שהוא עלוייא להס"ת וכן הא דאיבעי בש"ם מהו למכור תורה בתורה למכור לכתחלה א"כ רק לשוה בשוה לא איפשט האיבעי אבל לעלוי משמע דשרי לכתחלה וכן מפורש במשנה (כ"ז ע"ב) וחכמים אומרים מוכרין אותו ממכר עולם וכו' היינו לכתחלה נמי והיינו על מנת לקנות תיבה וכו'. כי עלה קאי וכן לשון הש"ע (סי' קנ"ג סעיף ו') מוכרין בהכ"נ וכו' להספקת תלמידים כי זה הוה מעלין בקודש וכן תיבה אבל רק להוציא הדמים בקדושה אבל לחולין גם אם אין לו מה לאכול אסור למכור בית הכנסת והוא פשוט:

ב אבל במה דברים אמורים שצריכין רק לקנות קדושה חמורה כי אם היכא שמוכרין בני העיר בלא זט"ה אבל זט"ה במא"ה אז אין צריכין לקנות בעד הדמים דבר של קדושה דוקא אלא גם להוציא המעות לחולין לכל דבר רשאין והוא ש"ס מפורש (דף כ"ו ע"א) בסוף העמוד אמר רבא ל"ש וכו'. אבל מכרו זט"ה במא"ה אפילו למישתי ביה שכרא שפיר דמי וכן בש"ע (סי' קנ"ג) ומובן דהיינו בשיש בית הכנסת אחר דאם לא כן אסור עיין במג"א (ס"ק ד') וצ"ל דאז גם לד' דברים גם כן נמכר דפקע קדושתו לגמרי ובזה ישבתי קושית הגליון הש"ס על דברי רש"י בסוף דף כ"ו ע"א דנשאר בצריך עיון גדול דסותר רש"י דברי עצמו בדף כ"ז ע"ב ריש העמוד ד"ה ורבנן. ולענ"ד ניחא דזהו החילוק דאם נמכר בזט"ה במא"ה אז גם לד' דברים וכן הדמים גם למישתי שכרא וכן בש"ע (סעיף ט') ואלו מכרו בנה"ע בלבד בלא זט"ה אז רק הדמים יעלו בקדושה חמורה והבית הכנסת רק לד' דברים אסור אבל לשאר מילי יוצא לחולין כי בזה שקונין בהמעות קדושה חמורה בזה גופא לא חשוב פקיעת קדושה להבהכ"נ וד"ל. ומעתה לא קשה מידי וכן לא קשה מרש"י (דף כ"ו ע"ב) ד"ה זבוני וחלופי שרי ע"ש דמיירי, לעולם בזט"ה ומא"ה ואפ"ה לשעה קלה ומועטת תחולי הקדושה על הדמים ואחר כך גם המעות יוצאין לחולין ודו"ק:

ג והנה גם כל זה במה דברים אמורים עוד רק בבית הכנסת של כפרים אבל בית הכנסת דכרכים לא מצי מזבני והוא ש"ס מפורש והלכה פסוקה ולא שייך לפלפל כאן אם נ"ד הוה דכפר או דכרך או דמפקי מכפר ולא בא לכרך כי כל זה היה שייך אם היו בונים בני העיר והיו מקבצין נדבתן ודו"ק אבל כי האי גונא שיחיד בנאו משלו וע"ז אין מערער כלל לפי דברי המנוח השו"ב ע"ה אם כן הן הן דברי הש"ס כמעט שם שאמרו בי כנישתא דטורסיים זוטי הוה ואינהו עבדוהו ע"ש. והדבר מבואר ביותר בשאלות ותשובות עין יצחק להגאון דקאוונע סי' ג' אשר כל שיחידים בנו יש לו החלט והכרע מירושלמי ע"ש א"כ ברור דלא שייך כאן כלל לחוש לנ"ד לבית הכנסת של כרכים בלי שום פקפוק כלל:

ד והנה אעפ"כ הא קיי"ל ברמ"א (סעיף ז') דיחיד שבנאה ונתנה לקהל דינה כקהל אעפ"כ ברצון זט"ה במא"ה למכרו אותו רשאין בלי שום ספק ושיהיה בזה גם הסכם היורש ר' ליב כי מסתמא שייר המנוח ר' ליפא לעצמו שום כח בה. והמעות מותרין גם לחולין ולהוציאן לכל מה שיצטרך. והנה פן לא יתרצו הבנה"ע עוד לרצון ר' ליב חידוש בעיני והן הן דברי השו"ת מהר"ם אלשקר (סי' נ"ה) שכשיש לחוש שיעשו שם דברי גנאי וביזוי מי יש להעלות על הדעת להניחה לבית הכנסת חרבה כך מזומנת לעשות בה דברי גנאי וביזוי ומיאוס ר"ל וע"ש וה"נ כן כפי דברי ר' שלמה היושר למכור הבנין ובודאי יותר נאה יהיה כשיהיה המקום פנוי ונקי ואפשר יעשו שם גן לתפארת ג"כ וד"ל והיינו בהסכמת גם זט"ה ובמא"ה ומסתמא לא ירצו ליקח בעד זה מעות אצל היורש ר' ליב ובנו ר' שלמה לעת הדחק שלהם כידוע:

סימן פג

על הערת ב"א יקירי מהפר"ח סי' תנ"ד דאין לברך על מצה שהוציאה מרה"י לר"ה בשבת. הבאתי לי בזה סמוכין שלא לברך על היין שהביאוהו בש"ק מרה"י לרה"י דרך ר"ה. הנה באמת מפורש הדין בש"ע (או"ח סי' שכ"ה סעיף י"ד) דהמחבר אוסר גם בעכו"ם שמילא בשביל ישראל. א"כ כל שכן כשישראל עבר. אמנם הרמ"א מתיר שם בהדיא על ידי נכרי גם לכתחלה. ועיין במגן אברהם שם וא"כ שמע מינה דהיכא דעובר רק על שבות מתירין לשתות המשקה ואם כן כשנאמר דאין לנו רשות הרבים גמור כעת הא יש לצדד. כיון שיכולין לילך ולשתות היין שם שלא על ידי הוצאה מרשות לרשות. אבל מצאתי על הגליון של הש"ע שלי שכבר רשמתי בעצמי שצריכין לעיין בהשו"ת שואל ומשיב מהדורא תנינא חלק א' סי' צ"ג. והנה שם האריך ברוב גאונו בהפרשת חלה באיסור באיזה אופן אם מותר לכ"א ולה ג"כ לאכול הפת ומצאתי שם בסופו שנשאל כזה ממש

בהביאו יין בשבת באיסור הוצאה מרשות לרשות ואסר לשתותו כשנעשה ע"י ישראל ח"ו ע"ש:

סימן פד

עיין מגן אברהם ריש סימן שמ"ב. ובפרי מגדים שם שחוקר דאם עשה מלאכה בבהש"מ דמ"ש מביא אשם תלוי דאיקבע איסורא. ועיין תוספת (כריתות י"ז ע"ב) ד"ה מדסיפא ומכל הלשון נראה דאם עשה מלאכה בבין השמשות דערב שבת קודש אינו מביא אשם תלוי. דלא איקבע איסורא. ולכן בהביא כפרתו בבין השמשות גם כן אינו מביא אשם תלוי:

דהנה כאשר נדייק בלשון רש"י ז"ל בהוריות (דף ג' ע"ב) כתב וז"ל דהיכא דהוה לפניו חתיכה אחת ספק של חלב ספק של שומן ואכלו בדין הוא דמביא אשם תלוי משום דאיכא למימר שמא חלב ממש אכל דהוה בר חיוב מעליא. אבל הכא מעשה שלו תלוי הוא וצד חיוב שלו תלוי הוא דלא הוה צד חיוב מעליא הלכך אינו מביא אשם תלוי. וכמו כן בדף ד' ע"א פירש"י והא הכא דלית ביה צד חיוב מעליא דליכא למימר שמא משחשכה נתכפר לו דהרי בין השמשות כהרף עין ואין אדם בעולם יכול לעמוד עליו אם מן היום או מן הלילה ופטור הכי נמי. עד כאן לשונו ואין שום פירוש לכונתו מה שהאריך והסביר דהחילוק בין יש צד חיוב מעליא ולא הספיק לבאר שנבין כאן למה אין צד חיוב מעליא. ואם איתא דמטעם חזקה קאתינן עלה. ראשית לא היה לו לסיים במילתא אחריתא לגמרי דהא סיים דליכא למימר משחשכה נתכפר לו דהרי בין השמשות כהרף עין ואין אדם בעולם יכול לעמוד עליו אם מן היום או מן הלילה היה לו לומר פשוט דהרי אדרבה אוקי יומא אחזקתי'. ועוד התינח בכפרה אבל בסומכוס דהתם ליכא סברת חזקה כלל מפני מה התם הוה המעשה שלו תלוי והחיוב שלו תלוי. אלא ודאי דלאו מצד חזקה דיומא כתב רש"י זה. והשכל מסתבר כן דאם חזקה הרי אין כאן ספק דודאי ביום כיפר. אלא נ"ל בעז"ה דבר יקר ואמת בכונת רש"י ז"ל דהנה המשנה למלך פרק ו' מה' עדות חידש דהא דאמרינן דבספק אוקי אחזקה הוא רק בספק שנעשה על צד המקרה וההזדמן אבל ספק בדין לא שייך לאוקמי אחזקה דמשום החזקה לא ישתנה הדין. ובזה הסברא בא רבינו הכנסת הגדולה יו"ד סימן י"ח וכ"ה וחידש דבכל בעיא דלא איפשיטא לא אמרינן אוקי אחזקה והכל משום דמצד החזקה לא תפשוט האיבעיא וכן הביא זה התב"ש סי' כ"ט וכן הביא זה הפרי מגדים בפתיחה להלכות שחיטה ועוד בכמה מקומות והיא באמת סברא יקרה ונפסקה בכל האחרונים ממש. ומעתה הנה תראו שבזה יבואו לנו דברי רש"י קילורין לעינים דהן הן אות באות דברי המשנה למלך. דבשלמא חתיכה

אחת ספק של חלב ספק של שומן ואכלו בדין הוא דמביא אשם תלוי משום דהספק הוא בהמעשה הנעשה על צד המקרה וההזדמן דיכולין לומר צד אחד בבירור או שהיה חלב או שהיה שומן אבל הכא מעשה שלו תלוי הוא פי' דהרי הוה כספיקא דדינא דאיך נוכל לפשוט אותו דעשה על פי עצמו אחרי שהרי על פי הוראה הוא עושה אם כן כמו התם לא נפשוט הספיקא דדינא מצד החזקה הכא נמי אטו כשיביא אשם תלוי נוכל לפשוט דבר שספק לבעלי הש"ס. וכמו כן בבין השמשות אטו מחמת האשם תלוי ישתנה הדין דבין השמשות ונימא דבין השמשות הוה לילה. זה הא הוה ספק לעולם דהא אין אדם יכול לעמוד עליו בשום אופן, אם מן היום או מן הלילה. אם כן הא גם אחר שיביא אשם תלוי גם כן לא נתברר הספק ונשאר כמקודם ממש א"כ הא אין הצד חיוב מעליא ודו"ק כי זה קרוב לאמת. וגם מה מדויק זה בלשון הש"ס דאמרו משום סומכוס אמרו תלוי ולכאורה מה חילוק בין ספק לתלוי. אלא הוא הדבר בשלמא בספק הנה הוא רק הנעשה על צד המקרה וההזדמן אז יכולין לומר בפה עכ"פ שאנו תופסין שמא היה כן רק חלב. או רק שומן מה שאין כן ענין שאנו מסופקים לדורות בו. הוא לא נכנס בשם ספק רק תלוי שתולה ועומד לא בשמים ולא בארץ. ואין אופן לתפוס כלל צד א' כמשל הדבר התלוי ממש ה"נ בסומכוס שסובר שאי אפשר לתפוס כלל צד אחד ובין השמשות נמי ממש כן ודו"ק שוב עיינתי בספר בשמים ראש ומצאתי בתשובה סי' ש' דהרא"ש ז"ל בעצמו הקשה הקושיא שנימא דבין השמשות של ערב שבת יהיה קיל מבין השמשות של מוצש"ק ותירץ שם בטוטו"ד:

סימן פה

לענין בה"ב למי שנהג רוב ימיו להתענות ועתה הוא אש כח ממיחש צוקער ר"ל אם רשאי להחמיר על עצמו ולהתענות. אם רוצה להתענות גם עתה בה"ב מחמת שמדמה בלבבו כי כשורת הדין יעשה זאת. חלילה לחשוב כן לענות בצום נפשו ושמעו נא דברי האיש האלהים קודש הקדשים מלאך ה' צבאות האר"י זללה"ה שידוע כמה היה עוצם קדושתו מאירה בעולמות העליונים והתחתונים ועליו זצ"ל כתב הבית אפרים בספרו מטה אפרים באלף למטה (סי' תקפ"ג ס"ק א') שלא ילמדו מהאר"י זללה"ה שהיה ישן אחר חצות בר"ה. כי הלואי שתהיה ביכלתינו לעשות כמעשהו בהקיץ אחד מני אלף ממה שהוא ז"ל היה מתקן כל העולמות בשנתו עכ"ל. די פנינו דברים היורדים חדרי בטן. ומובן מזה כמה היה אור צח ומצוחצח נשפע שפע קדושה וטהרה בכל העולמות כשהיה טובל האר"י ז"ל במקוה בכל עת שהיה בא אל הקודש. אעפ"כ כתיב בשמו הקדוש והנורא בספר זאת חקת התורה (דף י' ע"א) שהאר"י זלה"ה היה לו חורף אחד

כולו שהוא קרוב לששה חדשים שלא טבל כלל אפילו טבילה אחת בעבור אמו שלא הניחתו לטבול מחמת חשש צינה. הרי לפניך עד היכן הדברים מגיעים איך שדחה האר"י זללה"ה כל הכונת של המים טהורים ושמע לקול אשר הגידו לו שיחום על נפשו. והרי לפניכם דברי האלקי האר"י ז"ל בספר הנ"ל זאת חקת התורה (דף ו' ע"ב) וז"ל מי שלא חטא אינו צריך להתענות אם הוא תלמיד חכם כי העסק בתורה הוא גדול מן התענית ויותר טוב לו שיעסוק בתורה כי העסק בתורה מביא לו מזון ושפע לנפשו ממקום יותר גבוה ממי שעושה תענית. וסוד הענין כי העוסק בתורה מזונו מן החכמה כנזכר בזהר פ' בשלח והם מוחין דגדלות אבל המתענה אינו ניזון ביום תעניתו אלא ממוחין דקטנות לבד כי הוא איננו אוכל וא"כ במה יתקיים אלא שנמשך לו שפע ממוחין דקטנות עכ"ל הקדוש והטהור. ואם יהרהר בעבור כי נהג מנהג זה כמה שנים ויחוש להצטרך התרה. מה לך התרה יותר מזה. הלא גם על בן חמשים שנה כתוב בש"ס מפורש דלכן הלוים ישיבו מצבא העבודה כי אז כשנעשה כחמשים שנה כחו מתחיל להתמעט מעתה ע"ש אבל על בן ששים שנה הא היא משנה מפורשת (בפ"ה דאבות) בן ששים לזקנה. והנה כל הראשונים ז"ל כמו רש"י וריטב"א והברטנורא והר"מ ז"ל וכל המפרשים תמהו למה בן ששים לזקנה וחתרו לרמז איזה פסוק על בן ס' שזקנה קופצת. והאירו עיני שיש פרשה אחת בתורה פ' בחוקותי שדין הערכין מבן עשרים עד בן ששים ואחר ששים כחו מתמעט ונעשה זקן שפוחת ערכו על יותר משליש בערכו. א"כ הרי נראה בעליל כי ההיתר מפורש שאסור לחש כח להתנהג במנהגו שנהג בעת כחו וגבורתו. ועתה אחרי שבארנו מעט מהנסתרות אשר לה' אלהינו להמקובל הקדוש הזה שחש מאוד להתעניתים למי שעוסק בתורה. נדבר נא מהנגלות לנו ולבנינו על פי ד"ת:

הנה בשו"ת הרמ"א ז"ל (סימן ל"ה) דדקדק דהיכא שכתוב והעם נהגו הוא מנהג קל וקלוש כי אם היכא שכותב וכן נוהגין ע"ש הביאו המגן אברהם סימן ת"צ באו"ח (ס"ק ט') ואל תדמו כי הוא לא דיוק חמור הלא תראו שהגאון המקנה מבעל הפלאה בחיבורו לאה"ע (סי' ס"ד) תירץ בזה קושיא חמורה שלו על הרמ"א הכל מחמת שכתב הרמ"א ז"ל בלשון ונהגו ולא וכן נוהגין. וא"כ ודאי היכא שכתוב רק יש נוהגים ולא וכן נוהגין ודאי דהוא לא להחמיר איתמר אלא להקל. וא"כ אחרי שלא לבד הרמ"א אלא גם המחבר ז"ל מתחיל לומר בסימן תצ"ב באו"ח יש נוהגים להתענות ש"מ דרק יש מקצת שנוהגין כן אבל לא הוה מנהג קבוע לישראל לעולם וא"כ באיך אנפין ירצה לענות את נפשו שהיא מ"ע מן התורה ושמרתם את נפשותיכם מפני שהמיסדים הראשונים ז"ל ג"כ הביאו בלשונם הקדוש רק בלשון כזה יש נוהגים. והנה ירצה לתבל דברי בתבלין רמז כל דהוא

דהיא מגמרא מפורשת כאשר אהב סלה הנני להראותו ולעשות גם זה עיין בש"ס תענית דף כ"ו ע"ב מאן דאמר הלכה דרשינן ומאן דאמר מנהג נהי דלא דרשינן אבל מורין על כמה פנים אבל מאן דאמר נהגו גם אורויי לא מורינן ע"ש היטב ועל אחת כמה וכמה היכא שכתוב רק יש נוהגים:

ועיין בש"ס תענית י"א האי צורבא מרבנן דיתיב בתעניתא ליכול כלבא לשירותי'. הרי כמה מאוס מאסו הבונים החומה הבצורה אדירי התורה להיושב ושרוי בתענית אשר כינו אותו לגנאי כזה. והיינו אפילו רק לצורבא מרבנן בעלמא ומה גם לת"ח ובפרט לחולה שאין בו סכנה מהמיחוש מהצוקער ר"ל הכי יש שום ספק ספיקא בעולם שיהיה עליו שום חיוב להתענות בה"ב. ויש לפי דעתו אך לבוא עפ"י דברי רבי חנינא בקדושין דף ל"א דאומר גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ש"מ דעכ"פ גם מי שאינו מצווה ג"כ מקבל שכר רק שאין שכרו כל כך כהמצווה. ולזאת יגיד לנפשו כי עכ"פ מדת חסידות יש כאן. אבל תא ואחוי לך חדושי הריטב"א על קדושין ותראה כי הריטב"א ז"ל עמד להסביר הסתירה שיש ע"ז מהא דאמר בכמה דוכתי כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא וכו' ותמצא שם דבריו הנחמדים מזהב ומפנינים וא"כ בנ"ד שאין בזה לא הידור מצוה ולא סייג לעבירה איך תעשה כזאת פן ח"ו הוה זה בכלל כל הפטור מן הדבר ועיין באו"ח סי' ל"ב במג"א ובש"ע הרב שם סי' ל"ב סעיף ח' בשרטוט בתפילין שהסביר בטוטו"ד. והנה סמוכין מן התורה יש לן דבפרשה ויקרא כתיב פעם אחת בני אהרן הכהן ומיד כתיב בני אהרן הכהנים ודרשי בספרא דכשם דהכהנים הדיוטים שלבשו שמנה בגדים עבודתן פסולה כך הכהן הגדול העובד בבגדי כהן הדיוט נמי פסולה עבודתו דכל גדול בישראל אינו רשאי לעשות עצמו הדיוט וה"נ חלילה לאדם להיות נקרא עפ"י דברי רז"ל בשם הדיוט:

והעיקר לעיין בזה בספר ברכי יוסף יו"ד סי' של"ג ס"ק א' דהכלל דכה"פ מדבר דנקרא הדיוט הוי נמי אם אפילו אחרים חייבין רק שנעשה לו איזה מקרה שע"פ הסבה נפטר הוי נמי הדיוט ובפירוש בכלל זה הנעשה חולי המעים וכדומה נמי הוה הדיוט ועיין היטב בשדי חמד מערכת כ' אות י"ז ס"ק ד' באריכות:

ואך יש לצדד על פי דברי הפמ"ג בפתיחה לאו"ח באגרת השניה בלשון הדיוט דכתב דבשב ואל תעשה לא הוה כל כך הדיוט. ונימא דבתענית הוה שב ואל תעשה אבל יש סתירה לזה מהא דאינו רשאי להחמיר ע"ע לעשות כרשב"ג להתאבל אחר תשעה באב עד שבת נחמו מלאכול בשר ויין אע"ג דהוה רק שב ואל תעשה. דהלא כולו נראה שמסגף הוה זה כקום ועשה מכ"ש בתענית דכב"ב רואין אותו שמענה בצום נפשו. אך עוד יש

לצדד על פי דברי התפ"י בברכות במשנה דר' טרפון דהטה לקרות כדברי ב"ש דכתב דבגדול הדור לא שייך הכלל דבפטור נקרא הדיוט אבל כבר שדי ביה נרגא על התפ"י כמבואר שם בשדי חמד הנ"ל באריכות, ועיין אריכות בזה בספר קונטרס אבות שנדפס מחדש על פרקי אבות פירוש שנקרא דרכי יושר תרס"ב ובשם בהקדמה קונטרס אבות האריך הרבה בזה. כלל הדבר דאין ע"פ הלכה לצדד להתיר לסגף את גופו במקום שהוא פטור מחמת מיחוש בריאותו ועכ"פ הרי קיי"ל לוה אדם תעניתו ופורע וכפי שלעת זקנתו קשה עליו להיות שרוי בתענית וגם הרי יכול לעשות סיום מסכת שהוה סעודת מצוה. והדברים עתיקין. כלל הדבר שע"פ ד"ת לא יתענה:

סימן פו

כבוד מחותני הרב הגאון האמתי המפורסם ר' חיים ברלין מיאלעסווטע ולפנים במאסקווע כתב לי בא' ממכתביו הקדושים הערה וז"ל קשה לי לכאורה על הא דמבואר בכל הפוסקים שלא להתפלל ערבית בליל חג השבועות עד שיהי' לילה ממש כן הוא בט"ז וח"י סי' תצ"ד משום דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה. וא"כ לכאורה הלא קפידה זו יש להקפיד על כל לילה שכלתה ספירת השבוע שהרי תיבת תמימות קאי על כל שבע שבתות וצריך שכל שבע השבתות תהיינה תמימות וממילא הא יש להקפיד על כל ספירה שבכלות השבוע (או שבהתחלת השבוע) להתפלל אז ערבית דוקא בלילה כמו בליל שבועות. ואולי י"ל דאין הכי נמי אך משום דבליל שבועות הוה סלקא דעתין להתפלל מבעוד יום כמו בכל שבתות ויו"ט דעיולי יומא כל מה דקדמינן טפי מעלי כרב דצלי של שבת בערב שבת כידוע וגם משום תוספת מחול על הקודש משום הכי הזהירו הפוסקים דבשבועות אין להוסיף מחול על הקודש ואין להתפלל עד הלילה אבל באמת הוא הדין בכל כלות השבוע או בכל התחלת השבוע אבל לא מצאתי מי שדקדק על זה וצ"ע. אחרי כותבי מצאתי באמת הלשון בש"ע הגאון בעל התניא ז"ל סי' תצ"ד ס"ב אע"פ שבכל עיו"ט נוהגים להקדים תפלת ערבית מ"מ בליל שבועות מאחרים והוא כמש"כ לעיל. אבל עדיין לא הונח לי. למה אין מקפידין לאחר תפלת ערבית בכל כלות השבוע כדי שכל שבע שבתות תהיינה תמימות וצ"ע עכ"ל. וע"ז השבתי לו כ' מחותני יקירי כי ודאי גברא רבא חזינא אבל תיובתא לא קחזינא דלא קשה ולא מידי. דבשלמא בכל ימי הספירה אם אפילו יקדמו תפלת ערבית מה סתירה יש בתפלת ערבית של כל ימי הספירה ליום העבר אטו בתפלת שמ"ע בין של חול בין של שבת מזכירין יום המחרת להדיא הלא סותמין היום הבא וא"כ מה איכפת לנו כשמקדימין אבל בשבועות כשיקדימו הלא בפירוש סותרין התמימות כי מזכירין תיכף בשמ"ע וכן בקידוש יום חג

השבועות שהוא יום החמשים ואם עדיין לא הוה לילה ממש הא חיסר להדיא בפה מלא התמימות וזה פשוט וברור מאוד ואלא על ספירה עצמה של כל לילה הא מפורש בהדיא בראש סוף פסחים דלא יספור לעולם בשום לילה עד שתחשך. אבל תפלת ערבית בלבד לא הוי קפידא אלא כבכל ימות השנה ול"ד לשבועות:

סימן פז

ע"ד הדין אם בשעה שהי' צריך לתקועה תרועה בסדר תר"ת התחיל הבעל תוקע לתקוע בטעות שברים ורק לא השלים שלשה שברים כשיעורו אלא מיד אחר שתקע שני שברים הרעישו עליו הקהל והפסיקוהו ונשתק ותקע מיד אחר השני שברים המוטעים התרועה שבזה הסדר תר"ת ולא חזר לראש הסימן של זה הסדר להתקיעה הפשוטה שלפניה אם עשה כהוגן או לא. נברר בעז"ה כל ההלכה מתחלתה עד סופה.

ויש לן לבאר הערה אחת והיא כעין הקדמה לביאור פרט א'. הראשון לראשונים הבה"ג ז"ל העתיק בה' ראש השנה תשר"ת תש"ת תר"ת. הרב אלפס ז"ל בפ"ד דר"ה בדפוס הש"ס דזיטאמיר באלפס הוא דף רי"ז ע"א העתיק נמי כסדר זה תשר"ת ג"פ תש"ת ג"פ תר"ת ג"פ. הרמב"ם ז"ל פ"ג מה' שופר ה' ג' העתיק נמי כסדר הזה וכותב ותוקע שלשים קולות תשר"ת ג"פ תש"ת ג"פ תר"ת ג"פ. וכן בתוספת ר"ה ל"ג ע"ב דאתקין ר"א בקסרי קשר"ק קש"ק קר"ק. וכן הרא"ש פ"ד דר"ה נהגו לתקוע אחר קרה"ת קשר"ק ג"פ וקש"ק ג"פ וקר"ק ג"פ. וכן אחריהם כל הפוסקים כהטור ז"ל והש"ע וכל המפרשים לכולם שפה אחת ברורה ונעימה קדושה וטהורה כהאי לישנא תשר"ת תש"ת תר"ת נוסח כזה דייקא:

ונציעה נא כעת לעינינו לשון הש"ס ר"ה ל"ד אתקין ר' אבוהו בקיסרי. תקיעה שלש שברים תרועה תקיעה. ופרכינן מה נפשך אי ילולי יליל ליעבד תר"ת ואי גנוחי גנח ליעבד תש"ת (רק מפורש תקיעה שלשה שברים תקיעה) ומשנינן מספקא לי' אי גנוחי אי ילולי. מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה (עיין בראש פ"ד דר"ה סי' י' שהעתיק בנוסח אחר היינו וז"ל ודלמא יללא הוה וקפסקו שברים בין תקיעה לתרועה. מעיקרא תקיעה והדר תרועה וגם השמיט תיבת שלשה) ומשני דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה. מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוא וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה ומשני דהדר עביד תש"ת עכ"ל הש"ס אות באות. א"כ הרי סדרו בגמרא תשר"ת תר"ת תש"ת ואיך הפכו כל רבותינו הראשונים להקדים תש"ת לתר"ת אחרי כי הש"ס הקדים כאן תר"ת לתש"ת ומה זה:

ולא עוד אלא תראה שהרי"ף ז"ל הפך עוד דברי רב עוירא לדברי רבינא דבש"ס גרסינן דרב עוירא הקשה דלמא יללא. ורבינא הי' המקשן דלמא גנוחי ובא הוא וגרס דרב עוירא

פריך דלמא גנוחי ורבינא פריך דלמא יללא הלא דבר הוא. ולא עוד אלא שיש להפליא על הרא"ש שיצרנהו כאישון עינו לשון הזהב של הרב אלפס ז"ל בכל מקום שהוא בכל שיטות הש"ס ולא יזיז מנוסחו כגרגיר חרדל הנה פה לא נרצה לו בנוסחו והעתיק ביותר כהלשון הש"ס דברי רב עוירא על יללא ורבינא על גנוחי. רק שתיקן בעצמו להקדים בדברי רב עוירא דלמא יללא וקפסקו שברים בין תקיעה לתרועה שזה ודאי גרסא טובה. אבל הכל יתפרש על נכון. ובכונה עשה הרא"ש ז"ל את זה כי הולך הוא לשיטתו החדשה שיתבאר אי"ה לפנינו שרק הוא יחיד בשיטתו זאת:

והוא דהנה סדר הש"ס תשר"ת תר"ת תש"ת הי' רק כל זמן שלא הגידו לנו עוד הקושיא האחרונה השני' של הש"ס סתם שהקשו אי הכי ליעבד תרש"ת נמי דלמא מעיקרא יליל והדר גנח. ואשר על זאת תירצו בש"ס סתמא דמלתא וכו' ברישא גנת והדר יליל. הנה אז שפיר הי' להם לנכון גם הסדר תר"ת קודם תש"ת ומשום דעל כל פנים תרועה מפורש בקרא בשפה ברורה יום תרועה יהי' לכם ולא נזכר שברים כלל וכדאי הי' להקדים תר"ת לתש"ת. אבל אחרי שהחליטו במסקנא דברישא גנח והדר יליל דכך הוא בטבע וסדרי ברייתו של עולם ויושבי בה שאינו מיילל ברישא רק גנח והדר יליל הראוי הוא גם בהסדרים השלשה הללו להקדים סדר תש"ת דגנוחי והדר תר"ת דילולי ודו"ק. והוא ממש כעין הא דמצינו בש"ס ברכות בתחלתה דהקשו דליפתח התנא בק"ש של שחרית ברישא והדר של ערבית והיינו כד' התוס' שם דכן בתמיד מקדים ומפורש בוקר קודם. ומתרצי שם דברייתו של טבע העולם כן ברישא חשיכא והדר נהורא ה"נ בהאי נוסח מעיקרא הי' שפיר להש"ס להקדים תר"ת לתש"ת אך אח"כ דברייתו של עולם דמעיקרא גנח מקפידין למאוד שיהי' גם הסדר כולו של גנח ג"כ קודם להסדר של יליל וע"כ תפסו עתה כל הראשונים ומלכיהם בראשם הבה"ג והרב אלפס והרמב"ם ז"ל זקנים הראשונים הללו לתקן שיהי' תש"ת והדר תר"ת. וכל כך הקפיד הרב אלפס על זה שלא יהי' שום הקדם לתר"ת על תש"ת עד שבא והקדים הקושיא דלמא גנוחי לקושית דלמא ילולי כדי שהרי בתירוץ הקושיא דלמא גנוחי והוי התרועה הפסקה אזיל ע"ז התירוץ דעביד תש"ת היא מוקדמת לדידי' לתירוץ דעביד תר"ת ודו"ק. וכן רש"י ז"ל פשוט בהגמרא תראו שהקדים רש"י נמי לקושית גנוחי לקושית דלמא יללא היינו כדי שיבא התירוץ לסדרן מעיקרא תש"ת והדר תר"ת. ואך הא ידעו דרב עוירא הי' המקשן קודם רבינא על כן הפכו דלמא גנוחי לרב עוירא כדי שיעלה התירוץ הראשון דעביד תש"ת קודם ואח"כ לרבינא הקושיא דלמא ילולי ועלה אחריו התירוץ דעביד תר"ת בסוף. וז"ב:

וזהו נמי אשר התכוין המחבר ז"ל בסי' תק"ץ סעי' ח' שכתב אם הפסיק בתרועה בין תקיעה לשברים וכו' הוי הפסק והפסיד גם תקיעה הראשונה דכוונתו ודאי ברור כשמש כאשר פירש הט"ז ז"ל שם ס"ק יו"ד דהמחבר קאי בזה על תשר"ת רק שהקדים הילללא להגנוחי הוי קפידא גדולה והפסיד הסדר ואיבד גם התקיעה הראשונה ופירוש כ' בן אחי יקירי הלא כוונה דעתו ממש לדעת הט"ז ז"ל הזה שגם הט"ז פירש כן והיינו שהמחבר ז"ל שהוא הבית יוסף ז"ל שחשש מאוד בתקיעת שופר לצאת ידי כל המחמירין כאשר יתבאר אי"ה לפנינו שהרי חשש לדברי הרמב"ן ז"ל שהביא הר"ן מכ"ש שחשש המחבר להרי"ף ורש"י ובה"ג שהקפידו כ"כ על זה ההקדמה של הילללא להגנוחי עד שהפכו גם דברי הש"ס מסיפא לרישא ומרישא לסופו כדי שיעלו להם אך תירוץ התש"ת קודם לתירוץ התר"ת לכן הוא פוסק המחבר דהוי הפסק גם בתשר"ת ובזה מתורץ נמי מה שהניף כ' אדוני אחי בעים רוחו ברוב גאונו על המחבר איך הקדים סעי' ז' לסעיף ח' שהסעיף ח' הא הן הן דברי רב עוירא ורבינא והי' לו להקדים זה למעשה דמגנצ"א. הנה בביאור הט"ז ז"ל הא לא קאי כלל המחבר על זה ששם בש"ס הא גם כשהקדים השברים להתרועה מקשינן שם דדלמא ילולי לחוד והוי השברים הפסק ואלו הכא בהמחבר קאי רק על מי שהקדים התרועה להשברים:

ובאמת הא כבר בודאי הקדים בהמחבר סי' ק"ץ סעי' א' וסעי' ב' דברי הש"ס הזה דהא מאיזה סבה כלל באנו לתקוע תשר"ת ג"פ ותש"ת ג"פ ותר"ת ג"פ הא רק אך מחמת אלו הקושיות דרב עוירא ורבינא לכן הקדים המחבר בסעי' א' דבאמת הי' סגי בתר"ת תר"ת אך מחמת ספיקא של התרועה. וא"כ הא הוי הפסק לכן בסעי' ב' כותב לפיכך לצאת ידי כל ספק צריכין לתקוע תשר"ת ג"פ ותש"ת ג"פ ותר"ת ג"פ והן הן דברי המגן אברהם ס"ק א' ברישׁ סי' ק"ץ ומציין רק עיין סעי' ח' אבל לא שבסעי' ח' בלבד הוי הביאור דדברי רב עוירא ורבינא כי באמנה כאן בסעי' ב' המה נזכרים בטיב רק שם מבואר דכל שהוי הפסק הא לא יוצא י"ח וד"ל ונתיישב קושית כ' אדוני אחי לגמרי:

אמנם הרא"ש ז"ל שבא וחידש שם בפ"ד סי' י"א דבתשר"ת לא קפדינן כל כך בהפסקה וטעות גם אם היפך כיון שבאותו הסדר עבדינן תרווייהו והרי התם הא עכ"פ הקדים התרועה להשברים ואפ"ה לא איכפת לי' שיחזור להתקיעה הראשונה א"כ דעתו דמעיקרא גנח לא הוי כ"כ קפידא בתשר"ת מכ"ש דלא יקפיד הרא"ש כשיקדימו סדר תר"ת לסדר תש"ת ע"כ לא רצה לשנות מנוסח הש"ס לגרוס קושית דלמא גנוחי הוי מקודם וגורס הוא כגירסת הש"ס שלפנינו רב עוירא מקשה דלמא יללא הוי ודו"ק:

יצא לנו הלכה חדשה שלא דברו ממנה בשום פוסק ושום אחרון היינו אם הבעל תוקע טעה ותקע סדר תר"ת קודם ואח"כ סדר תש"ת. הנה נתבררה מדברינו כעת שלהבה"ג והרי"ף ורש"י ז"ל ורמב"ם הוי קפידא גדולה ויחזור ויתקע סדר תר"ת למען לאחר היללא אחר הגניחי וד"ל רק להרא"ש ז"ל לא הוי קפידא כל כך ויצא י"ח כי אם לכתחלה יקדים תש"ת אבל בדיעבד לא מעכב:

וכ"ז הי' אך כעין הקדמה אבל לפסק הדין בשאלתינו נדבר כעת. דהנה נראה נא אם יש חילוק בין הי' הבעל תוקע הלז עושה שלשה שברים בין אם עשה רק ב' שברים כמעשה שהי':

הנה ראיתי אור צח ומצוחצח שהאיר עינינו ע"ז כ' גאון יעקב סלה הוא כ' אחי יקירי מדמדקדק הש"ס בקושית רב עוירא דלמא יללא הוי וקמפסקי שלשה שברים וכו' למה הי' להם לדקדק ומנינא דרישא למה לי. והוא משום דרק על שלשה שברים מקפידי דהוי הפסק אבל לא על פחות משיעורא. הנה זה ברור כשמש דדיוקו כפתור ופרח והנני להראות סייעתא גדולה לדבריו הנחמדים. ונקדים נא בקיצור דברי המעשה דמגנצ"א בשנת תתק"ה לאלף החמישי שהביא הרא"ש פ"ד דר"ה סי' י"א שבסדר תשר"ת טעה התוקע ואחר שעשה שני שברים ולא השלים השבר השלישי התחיל להריע תרועה ולא גמר התרועה ג"כ רק מקצתה והחזירוהו לראש הסימן לגמרי וכעס על הקהל ר' אליקים בר יוסף ז"ל על מה שהחזירוהו ואמר אם חכמה אין כאן זקנה יש כאן ושלא כדין החזירוהו וכן הסכים לו חתנו ר' אליעזר בר נתן וטעמו רק משום דהא כיון דלא השלים התרועה לגמרי לא הוי הפסק. והרי בהדיא דלא משום דהוי בתשר"ת הקילו ר' אליקים בר' יוסף ז"ל וחתנו דהא אם הי' כן למה פסקו אם הי' משלים וגומר התרועה שהתחיל בה הי' ודאי הפסק. אפילו הי' גומרה מה הי' אכפת להו כיון שבסדר הזה דתשר"ת הי' אלא ודאי דהם ברור לא מחלקין בין תשר"ת לתש"ת ואך רק מחמת שהתרועה לא נגמרה בשיעורה לא הוי בכח חצי תרועה להיות שום הפסקה גם באמצע השברים הרי לך אחי יקירי שמעתתא מפורשה וברורה כמו שחצי תרועה לא הוי כלום כן ודאי נמי חצי שברים לא הוי כלום:

ולא עוד דגם רבינו הרא"ש ז"ל שהשיג שם עליהם הרי בהדיא מפרש שם השם ככתיבתו וז"ל ומה שכתב שאם נגמרה התרועה הוי הפסק וכו' אינו נ"ל. דכיון שהוא בסדר קשר"ק לא דמי לדרב עוירא וכו' ע"ש. הנה הוא פליג עליהם רק על זה שכתבו דבודאי אם נגמרה התרועה דהי' מפסקת אבל על מה שפסקו בלא נגמרה דאינו חוזר בזה הא הרא"ש ז"ל נמי מודה להם. דאין לה שום כח לעשות הפסקה. ואך מצד אחר לגמרי בא

עליהם מחמת שסובר דצריך הי' לעשות השלשה שברים בנשימה אחת אבל לא מחמת שהפסיק בתרועה קצת אלמא דזה סובר גם הוא דמאן דסובר דג' שברים א"צ לעשותן בנשימה אחת הנה מה שהתחיל להריע כיון שלא נגמרה לא הוי שום הפסק א"כ הרי בהדיא נפשטה הבעיא דרק ג' שברים הוי הפסק ולא שני שברים דמה לי שיעור תרועה ומה לי שיעור שברים ונפלאתי למה לא הביא כ' אחי יקירי ראי' מפורשת הזאת מהרב ר' אליקים וחתנו וכן מהרא"ש ז"ל דבהדיא דבריהם ברור ימללו דכל שלא נגמרה לא הוי כלום ולכן ודאי הי' מוכרח רב עוירא לדקדק בלשונו וקמפסיק שלשה שברים בין תקיעה לתרועה:

וא"כ ה"נ בסדר תש"ת ועשה בטעות חצי תרועה בין השברים להפשוטות. או בסדר תר"ת ועשה בטעות חצי שברים בין התרועה להפשוטות אין זה שום הפסקה כלל להרא"ש והראב"י וחתנו. וא"צ לחזור לתקיעה הראשונה כלל לדידהו:

אמנם כל זה לשיטתי' דהרא"ש וראב"י וחתנו. אבל מה נעשה שרבינו הרמב"ן ז"ל החמיר בזה. ונציעה נא לפנינו החידושי הרמב"ן על ר"ה בפ"ד דפוס פרעסבורג שנת תרי"ח. הנדפס על שני פערטיל הוא במס' ר"ה דף י"ז ע"א וז"ל על הקושיא דרב עוירא ורבינא קשיא לי והא ליתא לדר' יהודא דאמר אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום ואי נמי איתא מנ"ל דר"א כר"י ס"ל לפיכך נ"ל דאפילו לרבנן מקשי דנהי דבהפסיק יצא אבל בהפסק כי האי גוונא לא יצא שאין כאן פשוטה לפניה ולאחריה בלי הפסק שבינתים דהואיל ותקע לשם מצות תקיעות אחרות בינתים הרי הפסיק ולא יצא ומסיים כבר כתבתי לך מה שאמור בתוספתא בענין הזה. (והיינו מקודם לעיל בדף ט"ו ע"א כשמשיג שם על פי' רי"ץ אבן גיאות ז"ל על תקע בראשונה ומשך בשני' כשתים יעוין שם היטב) אח"כ הביא דאין להפסיק כלל בתשר"ת בין שברים לתרועות. ואם הפסיק נפסקה. והיינו כי הביא אח"כ בשם תשובת ר"ח דסובר דרק שלשה שברים בנשימה אחת אבל שברים תרועה דתשר"ת בב' נשימות משיג הוא הרמב"ן ז"ל ואומר דאין דבריו נכונים דהא תרועה היא ואי אפשר להיות בה הפסק בשום פנים וצריך לעשותן בנשימה אחת, א"כ דבריו בררו מללו דאפילו הפסק נשימה בין השברים להתרועה דתשר"ת פוסלין ואין צריך כלל שיעשה שבר אחר בהפסק נשימה אחרת דעל מה צריך הוא להפסק שבר א' אפילו נשימה בלי שבר הא פוסל בינם לשיטתו המפורשה זאת וא"כ פליאה דעת ממני איך ביאר כ' הדר"ג כ' אחי יקירי שהר"ן ז"ל שהביא הרמב"ן ואח"כ בא הב"י והביא להר"ן הזה קאי רק על הפסק שבין השברים להתרועה דתשר"ת אז דייקא אם הוסיף שבר א' ועשאו בנשימה אחרת והפרידו פסול אבל לא כהמחבר בשעשה בתש"ת שבר

א' בנשימה אחרת לא פסול לא אוכל לירד לסוף דעתו דאם כדבריו הלא למה לו להשבר הא' גם בלי שבר כלל רק נשימה א' לבדה הא פוסל הרמב"ן א"כ ע"כ דקאי רק על תש"ת שבין השברים להתקיעה הא יכול וצריך קצת ליותר שאת להפסיק בנשימה הגם דהרמב"ן סובר בדף ט"ו ע"ב שתקיעה שברים תקיעה או תקיעה תרועה תקיעה שנעשו בנשימה אחת כשרין ומשבש התוספתא דתני לא יצא וגורס יצא אבל עכ"פ מודה ודאי דיותר טוב לכתחלה לעשותן בהפרד נשימות בינתים. אז בא שפיר הר"ן בשמו ולומד אותנו דרק נשימה בלבד אבל באם הוסיף שבר א' בין הפשוטה להשברים פסול וז"ב:

ומה גם אם יעיינו בהחידושי ריטב"א על ראש השנה בפ"ד במה שהאריך שם בדברי המשנה בד"ה שיעור תקיעה כג' תרועות שם כותב הריטב"א בהדיא בפה מלא ויכול לעשות תרועה גם ממאה ומאלף יבבות רק שלא יפסיק בנתים בנשימה וכו' וכן שברים יכול לעשות אלף שברים והרשות בידו ורק שלא יפסיק בינתים בנשימה וכמה שעושה מהם בין מעט או הרבה אם הפסיק בהם בנשימה ה"ל ב' ואבד כל הסימן הרי לדוגמא אם עשה ה' שברים ורק ד' עשה בנשימה א' ושבר החמישי עשה בנשימה אחרת ה"ל ב' שברים ואבד והפסיק בין השברים להתקיעה או בין התקיעה להתרועה כי בעינן רק פשוטה לפניה ולאחריה בלי שום הפסק. וכמ"ש הריטב"א כהאי לישנא ואנן בעינן שלא יהי' הפסק שום קול בין תרועה שבאמצע לתקיעה שלפניה או שאחריה עכ"ל שם האריך ומסיים הכל בשם רבו הוא הרמב"ן וא"כ הרי בהדיא דבתר"ת נמי אם הפסיק בשום קול פי' אפי' שבר א' בין התקיעה לתרועה דפסול להרמב"ן ז"ל. ובאמנה מנין הי' להר"ן ז"ל לחדש בדברי הרמב"ן ז"ל דיבור כזה שלא נזכר כלל בהרמב"ן אשר אם הוסיף שבר א' ועשאו בנשימה אחרת דפסול כל הסימן דכיון שהפרידו לעצמו אינו מן השברים והפסיק בין שברים לתרועה אשר לכל רואה דברי הרמב"ן ז"ל לא ימצא שם דיבור הזה כלל לא מיני' ולא מקצתו. אבל ודאי היינו כי הכל הוא ממקום א' כי כאשר העתיק הריטב"א דברי רבו הרמב"ן שכל שמפסיק בנשימה הוי כמו ב' שברים וכן כשמפסיק בהיללה דעושה נשימה בינה והדר מיילל אז הוי כמו ב' תרועות ממש. אפילו אם השבר שעושה אחר שהנשים בנשימה הי' רק מספר קטן כגון א' או ב' או היללה הטרומיטין הי' ג"כ רק מעט לא כשיעור אפ"ה הוי כשני תרועות או כשני שברים זא"ז דהם פוסקין מהתוספתא דתקע והריע וחזר והריע ותקע אין בידו אלא א' כלומר תקיעה אחרונה בלבד וכפלו לומר דלא יהי' שום הפסק כלל בשום פנים ובשום קול אחר בין הפשוטה שלפניה לבין הפשוטה שלאחריה רק בהשברים או בשברים תרועה או בתרועה. א"כ למד הר"ן ז"ל מזה דלעולם כל שהפסיק בשבר א' הוי הפסק ויהי' כב' שברים והפסיק

בין שברים לתרועה. פי' בין בתשר"ת הוי כן בין בתש"ת בין בתר"ת דהא כל סמיכתו רק על התוספתא דבשתי תרועות באמצע בסדר תר"ת פסול ה"נ ממילא ב' שברים בתש"ת הוי הפסק וכן ב' תקיעות הוי הפסק כאשר כל שורש השגת הרמב"ן על הרי"ץ אב גיאות על פירושו דאין לו אלא אחת דפי' אחת על הראשונה ק התשר"ת דהשיג הרבה עליו שם בחידושיו ובין מספר ההשגותיו מנה גם זה דא"א דלא עלתה לו לתקיעה אחרונה של תשר"ת גם הראשונה הי' לו להפסיד כי הלא התקיעה הוי הפסק בינה ומסיים כהאי לישנא דגם תקיעה ותקיעה הוי הפסק לפי התוספתא כמו תרועה ותרועה ע"ש היטב ד' ט"ו ע"א א"כ ברור דגם בתר"ת ועשה שבר א' הוי הפסק בין הפשוטות וכן בתש"ת כל שהפרידו בנשימה אחרת גם בשבר א' לכן הי' כלל החלט לדברי האחרונים כי בתש"ת ותר"ת הוי הפסק:

וארא מראות אלהים כ' האי גאונא דאורייתא כ' אחי יקירי מצדד בחריפתו העצומה עפ"י דברי המג"א ס"ק יו"ד בסי' תק"צ דפוסק להקל במתעסק דלא הוי הפסק וע"פ דברי הר"ן בהשגתו על הרמב"ן בפירושו בהירושלמי דפירוש פי' חדש דר' בא בר זמנא בשם ר' זעירא לא פליג רק על מה שר' דוסא אומר ששמע מקצת תקיעה מן המתעסק יצא בזה פליג עליו לומר דממשנה דתקע בראשונה ומשך בשני' כשתים לא הוי שים ראי' דהתם לא הוי מתעסק כלל דיש לה שפיר, תחלה וסוף משא"כ בשמע מקצתה מן המתעסק אין לסיפא רישא וכן להיפך כשמסיים במתעסק אין לרישא סיפא אבל במשך בשני' כשתים יש לה שפיר ראש וסוף ויצא ועלתה לו לאחת שזה הוא תורף כל דברי הרמב"ן והריטב"א שם באריכות גדול. ע"ז בא הר"ן ז"ל ומשיג דבודאי גם ר' דוסא מודה דבתקע ומשך בשני' כשתים דמגרע גרע טובא דכיון דהתכוין לשם מצוה אחרת לגמרי היינו שיעלה לו לתקיעה לסימן אחר גרע יותר ממתעסק דעלמא. דקיי"ל דמיני' מחריב בה ורק דלאו בת מיני' כלל לא מחריב בה. והסבר יותר לדברי הר"ן ז"ל הללו הוא כדרך שכתב הר"ן לעיל בסוגיא דכפאו ואכל מצה בד' רי"ד ע"א בשם ר' שמואל דאע"ג דמצות א"צ כונה אבל כונה להיפך שלא לצאת גרע דהא בפירוש מתכוין שלא לצאת ע"ש היטב. וה"נ כשתקע ומשך כשתים הרי מתכוין לצאת ידי מצוה אחרת זה יותר גרע ממתעסק דעלמא לשיר או לחול ע"ש. וא"כ הרי אדרבה עד כאן לא כתב הר"ן ואשר המג"א ס"ק יו"ד בונה יסוד עליו רק במתעסק פשוט שאינו מכוין לשום מצוה אחרת כלל אז הוי ודאי הדין דאין מפסיק אבל בתוקע לשם מצוה כגון הכא שהבעל תוקע סבר שקראו לפניו שברים ולא תרועה והתכוין לעשות שברים כי סבר ששברים מוטל עליו לעשות דאל"כ באיך אנפין עשה כלל שברים השנים א"כ הרי הוי המתעסק המגרע לגמרי. ועפר

ואפר אנכי צעיר הזבובים לא אוכל להבין כלל איך נדמה זה למתעסק דעלמא. והר"ן ז"ל רק שיגרא דלישנא דמתעסק נקט אבל יש שמות נפרדות למתעסק היינו מתעסק לשיר או להתלמד לחול דהוא הוי כקול חי' ובהמה אבל מתעסק לשם מצוה רק שהתכוין לשם מצוה אחרת גרע טובא לכן קשה לי להבין באיך אופן אכניס לכאן דברי המגן אברהם והר"ן. וראיתי בהג"ה שם של כ' אחי יקירי שעמד לפי הנראה בזה ותיקן שם בצחות לשונו הזהב דכאן שהקרו לפניו בפה מלא תרועה והוא עשה שברים מסתמא הי' רק מתעסק בלבד שלא לשם מצוה כלל דאז הוי ודאי מתעסק הגמור דאינו מפסיק כלל. אבל לענ"ד קשה קצת לסמוך ע"ז דכשם דאמרינן בכל שיטת הש"ס דמחשבתו בתר מעשיו גרירא כן נמי להיפך מעשיו בתר מחשבתו אזלי. ומסתמא סבר דקראו לפניו באמת רק שברים ולא תרועה ודו"ק:

מכ"ז מסכים אני לדינא לפסק כ' גאונו הרמה של כ' אחי ובנו החריף הבקי שיחי' הרה"ג ר' יצחק צבי נ"י דלא היו רשאין להחזיר לתקוע התקיעה הראשונה כי הרי ר' אליקים ז"ל במגנצ"א חושש מאוד שלא יחללו יו"ט בשבות כשתוקעין בחנם. ושב ואל תעשה עדיף:

וע"**כ** אחרי כל בירורי השיטות הנ"ל אחרי שכל החומרא הוא רק מחמת דברי הר"ן ז"ל. הנה יש לי לומר דהרא"ש והרמב"ן ז"ל יחלקו בזה אם שיעור התרועות והתקיעות הללמ"ס או דהשיעורין שלהן הוי רק דרבנן. והנה הפני יהושע ז"ל בש"ס ר"ה (דף כ"ז) תופס להלכה דהוי רק מדרבנן. ועיין בשו"ת רמ"צ ח' או"ח (סי' מ"ה) הביאו נמי ואולם המנחת חינוך במצוה דתקיעת שופר החליט בפשיטות דשיעורן של תקיעות ושברים ותרועה הוי בכלל כל השיעורין דהם הללמ"ס וא"כ כפי שידענו שהרא"ש ז"ל בשו"ת שלו הוא מרי דשמעתתא דשיעורין דהוא הראשון דהסביר דשיעור י"ג שנים לזכר וי"ב לנקבה וכו' הם הם נמי בכלל השיעורין דנאמרו לממ"ס ולכן הוא הילך לשיטתו דכיון דלדידי' השיעור תרועה נמי למשה מסיני ולכן כל שלא גמר התרועה מודה הוא לרבינו ר' אליקים בר יוסף וחתנו ר' אליעזר בר ראובן דלא הוי שום הפסק כלל משום דכיון דמן התורה הם בעי שיעור לכן כל שלא הי' כשיעורה הוי ממש רק כמו שלא תקע כלל וכלל והי' נשימה בלבד ונשימה בלבד לא מפסקת כלל בין הפשוטה שלפניה או לאחריה להתרועות או השברים דבאמצע. אבל הרמב"ן ז"ל יסבור דשיעור תקיעה ותרועה רק מדרבנן כהפנ"י ולכן כמו שאמרו בש"ס ברכות כ' דלא אתי שיעורא דרבנן להיות מפיק לדאורייתא ה"נ באיך אנפין יבאו חז"ל בשיעורן להקל על ד"ת ולומר דכיון דלא השלים השיעור לכן לא יהי' הפסק אחרי שבאמת מן התורה הוי שבר א' נמי שברים שלם ודו"ק. ודוגמא לזה עוד כמו שיש שיטות דבתקנת המריש בסוכה גזולה לא יצא מדאורייתא י"ח

סוכה אחרי שמד"ת הוי סוכה גזולה דקנין דרבנן אינו נעשה קנין דאירייי ועיין בשער המלך הל' לולב על דברי הטור סי' תרל"ז באינו רוצה ליתן לו דמי המריש. ע"ש היטב. וא"כ אחרי שאנן פסקינן כשיטת הראשונים דשיעור התרועה הוי ד"ת לפי"ז שפיר דשני שברים לא הוי הפסק כלל וכאלו הפסיק בנשימה בלבד. וזהו שבא כ' אחי יקירי בהברקתו המאירה כספירים מהש"ס שדקדק רב עוירא וקמפסקא שלשה שברים דייקא בין תקיעה לתרועה שלשה לעיכובא:

ועוד עיקר גדול ואמיתי בזה ע"פ דברי כ' בן אחי יקירי הרה"ג שהוא הלך בדרך הטוב והישר בזה שדקדק בזה באמת דרק אחרי שעשה כבר שלשה שברים בתש"ת אם הפסיק בנשימה ועשה אח"כ שבר א' עוד הפעם הוי הפסק אבל אם קודם שעשה השלשה שברים הפסיק בא בטעות ותקע למשל שבר א' או שתים והפסיק בנשימה ודאי זה לא הוי הפסק עדיין. ואסביר קצת הדברים ביותר הסבר. אחרי שכל חילו של הריטב"א בשם הרמב"ן הוא דכל שמפסיק בינם בהשברים בנשימה הוי כעושה ב' שברים או ב' תרועות באמצע וכהתוספתא וכאשר נתבאר לעיל. הנה על כרחך זה לא יהי' נופל רק כשהקדים מקודם שברים שלם שלשה במספר אז יכול לחול גם על שבר א' שם שברים והיינו עפ"י הסבר הזה. דהנה קיי"ל דיש ז' שמות שאינם נמחקים אבל היינו דוקא אותיות הקדושים של השי"ת שבשבעה השמות אבל שארי אותיות שאינם מהשם נמחקין שפיר ואעפ"כ אם מקודם הי' נכתב השם הקדוש ואח"כ נטפל להשם גם שארי אותיות גם הם הויין כמו השם ושוב אינם נמחקים כיון שקדמן השם של השי"ת. מכל זה אם נטפלו איזה אותיות קודם השם אין עליהם שם כלל. ונמחקין. וה"נ כן. עד כאן לא הוי שם שברים שלם גם לשבר א' רק כשקדם שברים שלם מתחלה אבל שבר א' קודם שעשה כלל השברים אין לו שום כח לשבר א' או לשני שברים להיות כשברים שלם. ויותר הסבר עוד עפ"י הא דתניא בסוכה (דף י"ט) פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה ויש שם אוקימתות רבות וא' מהן דאם יש סוכה שצלתה מרובה מחמתה וממנה דייקא יוצא אח"כ פסל שחמתה מרובה מצלתה. או סוכה בג' דפנות ויוצא ממנה פסל בדופן א' נמי הוה סוכה כי כיון שהקדימה סוכה שלימה אז גם למקצת הסוכה הוי לה שם סוכה שלמה אבל בלי שיוקדם סוכה שלימה אין מציאות בשום אופן שיהי' פסל סוכה כשרה כלל כי כלל הדבר כשיש עיקר אז גם הטפל והתוספת הוי כמו העיקר אבל כל שלא הי' עיקר כלל איך יהי' הטפל מצטרף כלל:

ולכן שפיר אמת ונכון הדין כאן בנ"ד וגם אני מסכים לדינא כן דכיון שלא הי' שברים שלם רק שני שברים קודם התרועה לא הוי לזה שם הפסק כלל. ולא היו צריכין לחזור

לתקוע התקיעה הראשונה של התר"ת. וקצת חידוש לי על כ' ב"א יקירי החריף שיחי' שסומך על הפמ"ג ס"ק ט' בסי' תק"צ בא"א והלא שם כמדומה לי להדיא להיפך דכותב הפמ"ג וז"ל אפילו תש"ת תקיעה שברים, שבר א' והתחיל עוד שבר א' הוי הפסק ומפסיד התקיעה ראשונה ג"כ וחוזר ותוקע תש"ת וכן להלן ע"ש. הרי להדיא להיפך אבל מ"מ אני לא אזיז מסברתו של כ' ב"א יקירי כי כיון שלא עשה מקודם שלשה שברים לא הוי מה שעשה ב' שברים כלל וכלל. וע"ז בארתי קצת הסבר הלענ"ד. ד' אחיו ידידו הדו"ש שיעלה זכרוני ג"כ לטובה המברכם בכל הטוב עד העולם משה ראטמאן.

סימן פח

על שאלתך החמודה אם יסוכבו בנסרים הקצרים של החביתין ראפינאד. הסקירה ראשונה הי' לי ג"כ דמהמשנה עצמה סוכה י"ב ע"א וכולן שהתירן כשרות דמשמע לכל מדיוק הלשון דלא קאי רק על חבילי קש וכו' אלא גם על כל הפסולין א"כ לפי"ז ודאי הי' לכאורה לומר דגם כל מק"ט שהתירן ושברן כשרות. אבל היש לנו חיל להטות מלשון הש"ס דברי ר' אמי בר טביומי דסככה בבלאי כלים פסולה והיא הלכה פסוקה בכל הראשונים ובר"ם וטור וש"ע ריש סי' תרכ"ט. וביחוד בש"ע הרב סי' תרכ"ט והוטב אשר תראו בזה בספר החיים להגאון מהרש"ק על או"ח סי' תרכ"ט על הקושיא החמורה איך מסככין בקש הלא הקשין ידות להתבואה שהי' בעת שהיו בשבלין ויהי' זה כבלאי כלים דר' אמי ועיין פרמ"ג מ"ז על הט"ז סי' תרכ"ט ס"ק כ"א והמהרש"ק ז"ל דיבר בזה וביותר הנה האריך קצת בזה בטוטו"ד הגאון ר' שלמה מווילנא בספרו בנין שלמה הל' סוכה סי' מ"ה באריכות על קושיא החמורה של התוספת ד' י"ג ע"ב ד"ה אם ע"ש בביאור. והנה ידעתי גם ידעתי שמסתמא כשיצא כברק חצו מפי אישי כהן גדול אדון אחי יקירי בהופיע בהדר גאון עוזו לפסוק להיתרא מסתמא קבע יסודות נאמנות. אבל מכל זה מחוורתא לצאת בעקבי הצאן על משכנות הרועים ולאסור לסכך בהן לכתחלה וכבר אתמר בש"ע יו"ד סי' רמ"ב דלא יתיר ת"ח גדול הדור דבר התמיה לרבים:

סימן פט

הפמ"ג ג ז"ל דייק להשתדל בימי חנוכה לפלפולא דאורייתא דייקא יען כי הנס היה שנמסרו ע"י ישועת ה' הני זדים ביד עוסקי תורתיך ומדייק הפמ"ג בלישניה דעוסקי תורה דייקא ששים בפלפולא דאורייתא ולזאת אגיד פלפלת כל שהיא בש"ס שבת כ"א בסוגיא דחנוכה:

ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין וכו'. והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים כך וב"ה אומרים כך. והקושיא המפורסמת למה דייקא רק בנ"ח חלקו להם המהדרין ולא נהגו הידור מצוה בשום מצוה בעולם. וכידוע. ואענה דעתי בזה:

דנקדים לישב הקושיא של בעל העיטור שהובא בעטרת זקנים תע"ר למה אין עושים ט' ימי חנוכה משום ספיקא דיומא וע"ש. ומה שתירץ משום דהוה דרבנן התירוץ הזה אינו מספיק כי מלבד הק"ו דמגילה הנה נסתר מלשון התוספת והרא"ש בסוכה דף מ"ז דהקשו שם למה גם בלולב לא תקנו בשמיני עצרת. ותירצו משום דהוה מוקצה ואסור ביו"ט ועיין ברא"ש שם ג"כ כי האי לישנא. ואם איתא דבמצוה דרבנן לא חששו לספיקא דיומא היה להתוספת והרא"ש לתרץ דלולב בגבולין הוה דרבנן. א"ו דאין נ"מ בין ד"ת לדרבנן והקל"ד. אבל לכאורה יש לתרצה באופן אחר. דהרי ממנ"פ אם באנו לזה דד"ס שוה למצוה דד"ת הרי איכא איסור בל תוסיף. ובשלמא בישיבת סוכה יש עצה להסיר האיסור דבל תוסיף כדאיתא בש"ס סוכה מ"ח ע"א דפוחת בה מקום ארבעה ופוסלה בא"י או להביא אל תוכה מאני מיכלא כדי להכיר שהיא פסולה וכן נפסק בש"ע אבל בנר חנוכה אם ידליק היום התשיעי הוה בל תוסיף ממש וזה ברור. ובאמת צ"ע למה לא תירצו כן התוספת והרא"ש על קושיתם על לולב דהרי אין לו שם עצה להכיר לבטל האיסור דבל תוסיף, וכן כתב המחבר ז"ל בש"ע או"ח סי' תרס"ו שכתב הלשון שלא יהא נראה כמוסיף. וכן הרמ"א ז"ל. ועפר ואפר אנחנו תחת כפות רגליהם של המחבר והרמ"א. אבל לא זכינו להבינם. דהלא בש"ס וראשונים בסוגיא דדף מ"ח שם לא נמצא הלשון כלל דלא יהא נראה כמוסיף. דהרי כבר אחר זמנו צריכא כונה דוקא לעבור על בל תוסיף. ובאמת עמד הט"ז והמג"א על זה. ותיקנו הלשון לומר דהוא רק כמוסיף בכ"ף הדמיון ולא מוסיף ממש. אבל עדיין לא נתקן דהרי פשוט הוא היפך התוספות מפורש בש"ס ר"ה דף ט"ז ע"ב וביותר בדף כ"ח ע"ב ד"ה ומנא תימרא ע"ש דכל שעושה מצוה ב' פעמים למשל נטל לולב וחוזר ונוטלו עוד הפעם או אכל מצה בלילה הראשון ואח"כ חוזר ואוכל עוד הפעם מצה אין בזה כלל משום בל תוסיף וא"כ מה בל תוסיף שייך לכאן שיושב עוד בסוכה. אבל באמת לדברי התוספת עצמם צריכין לתת לב לדעת ולהבין עומק סברתם:

ונ"ל לבאר סברתם כן. דהנה אקדים מה שמצאתי בענ"ד ראיה נכונה לפתור איזה ספק שהסתפקו הראשונים ז"ל באה"ע סי' קכ"ח וסי' קכ"ט איך יהיה הדין באם שנה בגט בשם האב או בשם מקום הלידה והנהר דיש אומרים הגם דאם לא כתב כלל שם האב בגט כשר וכן שם הנהר אפ"ה כל ששינה שם האב מיגרע גרע ביותר כי הוה כמזויף

מתוכו. וי"א דהגט כשר גם בשינה דכיון שאין צריך לכותבו הנה חזר הדין דכל דבר שאין צריך כשר גם השינוי ע"ש. ויש לענ"ד להביא ראיה לדעת המקילין דכל דבר שא"צ כשר גם בשינוי. ממשנה ב' בפ"ד דפרה דתנן התם הזה משמית שביעית וחזר והזה שביעית פסולה. הזה משביעית שמינית וחזר והזה שמינית כשרה. ופירושה כך דבשלמא ששית שביעית דצריכין ומעכבין בפרה לכן שם ודאי כששינה וקרא לששית שביעית פסולה אבל כששינה בדבר שאין צריכין ולא מעכבין בה כלל כגון שמינית שאין צריכין להזות שוב גם בשינה נמי כשרה. וה"נ ברור כן דבשלמא בשינה בשמו ובשמה דמעכבין וצריכין ודאי השינוי פוסל. אבל בשינה שם האב ומקום הנהר דכיון דא"צ ולא מעכבין גם השינוי בהן כשר ודו"ק:

והשתא דאתינא להתם הנה נתבאר לנו הדק היטב פירוש סברת התוספת דר"ה הנ"ל דהנה שם ברע"ב דאיכא למימר הא קמ"ל דגם אם הוסיף בהזאות לא פסל דמכי גמרינהו לשבעה הזאות נגמרה מצותה ותו לא חיישינן למה שהוא מוסיף עכ"ל א"כ למדנו ביאור ישר ונכון דעד כאן לא שייך איסור בל תוסיף במצוה רק בעוד שלא גמר עדיין המצוה אבל כל שגמר כבר המצוה ככל פרטיה ודקדוקיה יכול להוסיף מה שירצה והוה כמעשה קוף בעלמא. וא"כ הן הן דברי סברת התוספת דכל שגמר ונגמר כבר מצותו לא חיישינן אחר גמר המצוה למה שמוסיף. והרוחנו עתה כי יתורץ כעת היטב קושית התוספות בר"ה ד' כ"ח ע"ב דכתבו ומיהו תימא דלפי"ז אם יהיה נותן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בתפילין בבית א' נמי לא יעבור ונשארו בתימא. אבל חלילה להקשות כן. דהרי בטרם שעשה המצוה וגמרה היינו בעת אמצע עשיית המצוה חלילה להוסיף כל דהוא. והרי כשהולך להניח תפילין אם יהיה ח"ו חמשה פרשיות בהם הרי בטרם שגמר המצוה מי איכא למ"ד בעולם שאין שם בל תוסיף. ואדרבה בזה ההסבר דבעינן רק שיהיה נגמר מצותו ולא בטרם גמר המצוה הנה נסתרין דברי התוספת ז"ל דכתבו דאפילו נותן כמה ערבות וכמה הדסים בלולב אין זה בל תוסיף אפילו אם צריך אגד נפתר לנו כעת דבלקיחה פעם הראשונה ודאי ברור כשמש דכשיתן יותר משני בדי ערבות עובר ועובר בלתי ספק כלל כי הרי הא עדיין לא נגמר מצותו ודוק. אבל היכא שכבר נגמר המצוה שם לא איכפת לן. וא"כ השתא יצא לאור לנו דבישיבה בסוכה בשמיני לא הוה גם זכר כלל להגיד שם איסור בל תוסיף כי הא כבר נגמרו כל שבעת ימי הסוכה כמו דנגמרו שבעה ההזאות דפרה דיכול להזות כמה שירצה ה"נ יכול להוסיף כמה שירצה:

ולפי"ז נחזור לענין דחנוכה הרי לפי"ז הא ברור הדרא קושיא לדוכתא דידליקו בטי"ת ספק שמיני כיון דבל תוסיף לא שייך כלל להגיד בכי האי גונא כיון דכבר נגמרו שמנת ימי חנוכה יוסיף ויוסיף ולא הוה מאומה וד"ל:

ועל כן אבא בעז"ה לתרץ זה באופן ישר דהנה בכל מצות התורה הן התרי"ג דהתורה והן השבעה דרבנן לא נמצא בכולן שיהיה המצוה לפרסומי ניסא רק שלשה מצות. נר חנוכה ומקרא מגילה. וארבע כוסות. באלו בלבד נזכר הטעם משום פרסומי ניסא. והנה השלשה אלה ג"כ חלוקין טובא דאיתא בלח"מ סוף ה' חנוכה שהמ"מ שכתב דכ"ש הוא מד' כוסות הוא שלא בדיוק דמפני מה הוה כ"ש הא ד' כוסות נמי הוה לפרסומי ניסא ותירצו המפרשים עיין שע"ת סי' תרע"ח דודאי הוה כ"ש דד' כוסות הוה רק פרסומי ניסא לבני ביתו בלבד אבל נ"ח הוה פרסומי ניסא לכל העולם. וא"כ הרי כ"א מאלו גבוה מעל גבוה וגבוה עליהם. ד' כוסות הוה רק לבני ביתו מקרא מגילה הוה ודאי יותר פרסום דהוא לכל הציבור ומה"ט מצותה בעשרה בעבור שתהיה בקהל ועדה אבל רק לבני ישראל. וגדולה מכולם הוה נר חנוכה דעיקר מצותה להניחה על פתח הסמוך לרשות הרבים כלשון הש"ס והרמב"ם והש"ע סי' תרע"א והיינו לכל העוברים ושבים גם מכל האומות יבאו ולכבוד השי"ת יקר יתנו ודו"ק וזה תה"ל מבואר ומזוקק שבעתים בהתנו רבנן דהש"ס דת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו דהיינו שעכ"פ לכל הפחות הוי החיוב לפרסם הנס לבני ביתו כמו ד' כוסות ולכן ראשית כל הוה נר איש וביתו. והנה אח"כ הנה יבואו המהדרין ויאמרו דצריכין פרסום בנס יותר היינו נר לכל או"א אבל עדיין לא ידקדקו הני שיהיה זכרון הנס בשום פעם על תקפו וגבורתו שדלק שמונה ימים שיראו ויפרסמו ברגע אחת במספר שמונה נרות בבת אחת אלא בהמשך שמונה לילות ימנו ויזכרו שהיה בכל המשך חנוכה שמנה ימים ע"כ לא הסתפקו בזה המהדרין מן המהדרין. ולזאת באו אלו המהדרין היותר מחבבין ואמרו שצריכין לפרסם הנס ברגע אחד במספר שמונה בבת אחת שעי"כ כשיעבור העו"ש בשוק ויראה שהדליקו שמנה נרות וישאלך לאמר מה זאת דולקין שמונה נרות. ואמרתם לו כי הן האותות והמופתים שעשה ה' לנו שדלק מפך אחד שמונה ימים. ורק בזה בלבד חלוקין ב"ש וב"ה דב"ש אומרים דבתחלת הפרסום יפרסמו ברגע אחד שמונה נרות בב"א וב"ה אומרים כבריאתו של נס עצמו מה התם דלק כסדר מעיקרא יום א' ואחר כן עוד כן נמי לפרסומי כן אבל עכ"פ לב"ה ג"כ יעלה שבפ"א יהיה שמנה כמו מספר הנם ואחרי שכן הוא הלא ניחא שפיר באיך אנפין היה ההוה אמינא כלל להדליק עוד יום א' דלא זו בלבד שלא יועילו אלא אדרבה דכל המוסיף גורע דכשיראו לעיניהם שמדליקין תשעה נרות או אפילו רק

תשעה ימים אכחושי מצוה הוה דיכפרו ח"ו בהנס לגמרי דהא ידוע דלא היה הנס רק שמנה ולסוף מדליקין תשעה ידמו שרק לצורכו הוא דאדליק וכלשון הש"ס דשבת ד' כ"ב ע"ב דהרואה יאמר לצורכו היא דנקיט לה לצורכו הוא דאדלקה ה"נ על אחת כמה וכמה כי יאמרו כן דתשעה מאן דכר שמיה ע"כ לא היה באפשרות לבטל כל הנס ח"ו עבור סד"י. ודוגמא לזה מהא דספירת העומר דלא מונין לעולם יותר משבעה שבועות והרי יוקשה לכאורה גם בסה"ע דלמה לא ימנו עוד יום אחד משום סד"י אלא הטעם דחמשים יום אמר רחמנא ולא חמשים ואחד והוא כדרך שאמרו בבכורות עשר ולא תשע עשר ולא אחד עשר וה"ל ממש כן. דבני ברכה ימי שמנה קבעו אבל אם ח"ו יוסיף עוד יהיה זלזול לכל הנס לכן הס מלהזכיר כאן סד"י ודו"ק:

סימן צ

בעזהי"ת אור ליום עש"ק פ' וישם וערב חנוכה הבעל"ט דשנת תרס"ט האראדישץ.

נפשי ולבי ירננו אל כ' אהובי ב"א יקירי וחביבי הוא הרה"ג המפורסם נר הימיני עמוד השלום כקש"ת ר' הירש עסמאן שיחי'.

כאשר יגיעו ימי בינה לימי שמנה הנה תעלה זכרונך הטהור לפני כי אזכרה ימים מקדם עת שבתך עמי בבית ה' כמה הי' לנו הלילות למשמרות להני סוגיות החמודות שמפנינים יקרות ותה"ל זיכה אותי השי"ת שגם עתה אחרי בואך לשלום לעולם המסחר וגם שם ב"ה עלית על כולנה הלא כל חיותך ועומק מחשבתך בקדושתך ושלהבתך להעלות נר תורתך היא היא תהלתך ולכן אך עמך ב"א יקירי אתפאר ועמך אמתיק סוד לדבר חידוש א"י:

הנה כמה נפלאו הם דברי רב כהנא בש"ס ב' פעמים. א' בשבת כ"א סע"ב ועוד הפעם בב"ק ס"ב ע"ב. כהאי לישנא אמר רב כהנא דריש ר' נתן בר מניומי משמי' דר"ת נר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה פסולה כסוכה וכמבוי. דממש פי' המלות לא נבין מה ענין סוכה לנר חנוכה בשלמא לרבה ור' זירא בריש סוכה שייכי קצת אבל לרבא דהוא העיקר דהרי קיי"ל כוותי' דמשום דדירת ארעי ולא דירת קבע. איזה דמיון יש בנ"ח לומר דפסולה כסוכה. והתחלתי לעיין מה ידברו המפרשים ומצאתי בתחלה בהפמ"ג סי' תרע"א במ"ז ס"ק ה' ונפלאתי עוד ביותר דהוא כפי הנראה עמד ע"ז והגיד דלכן מסיים וכמבוי ע"ש אבל א"כ עדיין הדקל"ד תיבת "כסוכה מהו. וד"ל. ולפיכך שמתי פני אל משכנות הרועים הראשונים ומצאתי דהר"ן ז"ל בחידושיו למסכת שבת לא שעל הרי"ף אלא חידושי הר"ן על ב' פערטיל. וכן החידושי הרמב"ן על מסכת שבת שני ארזי הלבנון הללו עמדו ע"ז. אבל התירוץ שלהם קלוש מאוד דהסבירו דרק לדינא אבל לא

לטעמא ע"ש ואין פותר למו האי תיבה "כסוכה. אבל אשמיעך ב"א יקירי בקיצור נמרץ דיבור ישר בזה דהנה נפלא לכאורה עוד תיבה אחת בלשון רב כהנא דנקט בלשונו הזהב "דריש רב נתן ותימה מאוד מה שייך על הלכה קבועה כזה לשון דריש. בשלמא המאמר הסמוך על הפסוק והבור רק וכו' שפיר הוי דרש אבל לימודי ה' בדין איך נופל הלשון "דריש וד"ל. ולזאת יתבאר הכל בעז"ה בדרך אמיתי תה"ל:

דהנה נקדים דיש כאן חידוש דין נפלא אשר הגיד לנו מאיר עיני ישראל הרשב"א ז"ל שהובא דבריו בשיטה מקובצת של ר' בצלאל אשכנזי בסוף פ' הכונס דהא דר' יהודא פוטר החנוני שהניח נרו של חנוכה מבחוץ לשלם עבור הפשתן מפני שהניח והוציא הנר ברשות דמצוה. הנה לא בכל המצות כן. דר' יהודא מודה לרבנן דהמוציא סוכה בחג הסוכות והוזקו בהסוכה חייב בעל הסוכה. ורק בנר חנוכה פוטרו. משום דכל עיקר המצוה דנר חנוכה הי' מעיקרא כן לגמרי שיניחה על הפתח מבחוץ דוקא עבור שיהא פרסומי ניסא דוקא. לכן רק בנ"ח פוטר ר' יהודא. והגם שהמראה הפנים בירושלמי בב"ק סוף הכונס מצווח ככרוכיא על סברתו הקדושה של הרשב"א ע"ש אבל מאן ציית לי' ולצווחו נגד נקודה אחת של רבינו הרשב"א ז"ל שתורת ה' אמת בפיהו ז"ל. והיינו הוא המראה פנים צועק בקול ה' בכח הק"ו דמה סוכה דהיא דאורייתא חייב כ"ש ועאכו"כ נ"ח דרבנן הדין נוטה ודאי דיהא חייב אבל הנה נשמט מזכרונו דיש אדרבה על פרסום ניסא של השי"ת הק"ו הגדול דהוקשו במגילה י"ד דהותירו והוסיפו מקרא מגילה על ד"ת היכא עשו כן הנביאים ואמרו שם כהאי לישנא מאי דרוש ק"ו אם מעבדות לחרות אמרי' שירה ממיתה לחיים לא כ"ש. ומכאן יצא לו לרבינו הגאון הקדוש החתם סופר בחלק יורה דעה סי' רל"ג ע"ש דחנוכה ופורים הוי דאורייתא ממש מכח הדרש דקל וחומר הזה יעו"ש. ולכן אנו מבינים ההלכה דבכל הש"ס דאמרו דנ"ח דוחה לקידוש היום אע"ג דקדה"י הוי דאורייתא וכן אין לך מצוה שתהא קודמת ממקרא מגילה כלל ואפילו למת מצוה הי' הסברא שתהא מגילה קודמת משום פרסומי ניסא אלמלא הקרא דלאחותו ע"ש והיינו משום דפרסומי ניסא הוי ודאי דברי תורה מכח הקל וחומר דש"ס הנ"ל וגם פרסום קידוש השם של הבורא יתברך שמו כי לעולם חסדו. זה עומד גבוה יותר מכלם. ולכן בודאי הרשב"א ז"ל צדק בסברתו הנחמדה דר' יהודא פוטר רק בנר חנוכה ולא בסוכה דכך הי' תקנה העיקרית להעמידה בפתח בחוץ לפרסום דלא שייך זה בסוכה:

והשתא יבא כמין חומר ב"ה כאשר סלק הש"ס מהדין זה דר' יהודא פוטר בנ"ח וממילא לפי' הרשב"א חמור נ"ח אפילו מסוכה דבסוכה חייב ורק בנ"ח פטרו ר' יהודא מה נעים

יהי' דברי רב כהנא דדריש ר' נתן דהאי ר' יהודא עצמו הגם דהוא הוא הראש וראשון הפליג על רבנן בסוכה וכן במבוי וסובר דלא כרבנן דפסלי בגבוה למעלה מכ' אמה והוא ר' יהודא מכשיר וכן במבוי חכמים אומרים ימעט ור' יהודא אומר אינו צריך. הנה כל זה פלוגתתו הוי רק שם אבל נר חנוכה דדריש ק"ו לפרסומי נס וידוע לן ברור דלמעלה מעשרים אמה לא יהי' בשום אופן פרסום הנס וכדפירש"י בסוף הכונס דלא חזי לה אינשי ולא מפרסמי ניסא בלמעלה מעשרים אמה מודה ר' יהודה ג"כ דפסולה. (וחידוש לי שלא ראו שום מפרשים לדיוק הלז דר' יהודה הוא המדבר דשם פליג ולנ"ח מודה) ומחמת דבתחלת הדין דהדליק הפשתן דבנר חנוכה פטור הא הוי דלא כסוכה. לכן מסיים כאן דפוסל "כסוכה דגם רבנן פסלו ודו"ק וזה כפתור ופרח תה"ל: דברי דודך הדו"ש באה"ר משה ראטמאן.

סימן צא

בעזהי"ת נר החמישי דחנוכה תרס"ט

שלמא רבא למר דבא הוא הגברא רבא כ' אדוני אחי הרב הגאון הגדול וכו' ר' ברוך עסמאן שיחי'.

מכתבך הגלוי מיום אתמול ג' דחנוכה צהרים קבלתי לנכון ונהניתי כי מצאו דברי תורתי חן בעיניך אשר רצית בם וקדשתם לקרוא אותם וגם מה שהערכתי לבנך יקירך הגדול בישראל שיחי'. אבל לא עלה על לבי כי תהי סדרן מעכבת ורק קמא קמא דמטי ליד הכותבת איתינא קמי' ולא דקדקתי כלל בחפש מחופש ואין מוקדם ומאוחר בם. וכעת ג"כ אשירה ואזמרה לך רב אחאי קדישא מהני מילין יקירין המרומזין על חנוכה. דאמרו במס' סופרים על הפסוק מה יפית ומה נעמת וכו' מה יפית במזוזה ומה נעמת בנר חנוכה מה הי' קשה להם דמצאו לסמוך דרשה רחוקה כזאת. אבל עלה על דעתי תה"ל דהי' קשה להם על כל סדר הפרשה שמקודם הפסוק הזה דמתחיל לשבח ממטה למעלה מה יפו פעמיך. בטנך. צוארך. עיניך. אפך. ראשך. ולמה שינה הסדר דהלא מקודם בפרשה ה' מתחיל "ראשו כתם פז והדר עיניו. לחייו שפתותיו. ידיו מעיו ומסיים בשוקיו עמודי שש וכו'. ובכאן פרשה ז' ממש למפרע והיפך הסדר. וגם הי' קשה להו מה שהפסוק הקודם מסיים מלך אסור ברהטים דקאי על הקב"ה שהוא מלכו של עולם אסור ברהטים ואין פי' איזה הן הרהטים. ולכן סמכו דרשתם הנעימה שפיר למזוזה ונר חנוכה:

דהנה בש"ס מנחות ד' ל"א ע"א אמר ר' חלבו כורכה למזוזה מסופה לראשה ופסקינן להלכה כן ביו"ד בטוש"ע דחלילה לנו לכרוך המזוזה מימין לשמאל כדרך ההלכה בהכתיבה שלמד השי"ת למשה בסיני שיכתבו מימין לשמאל אלא כורכה להיפך מאחד

כלפי שמע. דהוא משמאל לימין. ועיין נמי במרדכי פ' במה מדליקין בשם המהר"ם הוא הר"ם מרוטנבורג ז"ל שמחויבין להדליק הנרות חנוכה משמאל ויפנה לימין. וכן נהגו ובני "ריינוס ובני "איישטרך חלוקין בזה בסי' תרע"ו אבל להלכה כהרמ"א ע"ש. ולכן מה מאוד עמקו מחשבותם הקדושים שכשמצאו הפסוקים שמשבח השי"ת לכנסת ישראל ג"כ ממטה למעלה. ומסיים מלך אסור ברהטים. מצאו דזה קאי על המזוזה שכביכול המלך היושב על כר"ו וכתוב במזוזה שמע ישראל וכו' ה' אחד הוא אסור עפ"י המצוה ברהטים בהמשקוף של דלת הבית והוא רצונו של הקב"ה שיהי' אסור שם וג"כ יהי' כרוך ממטה למעלה משמאל לימין ולכן דורשין מה יפית במזוזה. ומה נעמת בנר חנוכה שבשני אלה ההלכה רק ממטה למעלה שהוא משמאל שהיא למטה לימין ודו"ק. ואך באמת למה כן. יש למצוא קצת הסבר תה"ל עפ"י המדרש תנחומא פ' קרח דוק שם ותמצא וכן בילקוט שמעוני פ' ויצא. שכשהי' צריך יעקב אבינו לקיים מצות מעשר בבניו לקדש העשירי העמיד אותם לפניו כסדר תולדותם לנוכח עיניו. ראובן לימינו ואצלו שמעון לוי כולם כסדר עד בנימין. והתחיל למנות למפרע משמאל ישראל לימינו ומנה מבנימין שבסוף צד שמאלו והלך כך במנינו משמאל לימין ונמצא עלה העשירי לוי ודו"ק ולכן קדשו להשבט הזה וע"כ נקראים הכהנים קדושים לאלהיהם כי נתקדשו בדין התורה כמעשר שהעשירי יהי' קודש לכן כיון שהנס נעשה ע"י מתתיהו כה"ג ובניו הכהנים מחויבים לילך משמאל לימין ודו"ק ולפיכך מה יפית במזוזה שנכרכת משמאל לימין ומה נעמת בנר חנוכה שמשמאל לימין גם בה נהוג וד"ל:

הנני אחיך ידידך דו"ש באה"ר משה ראטמאן

סימן צב

הנה הרמב"ם ז"ל פ"א מה' בית הבחירה ה' ט"ו. כל אבן שנגע בו הברזל אעפ"י שלא נפגמה פסולה למזבח ולכבש שנאמר כי חרבך הנפת עליה ותחלליה. והבונה אבן שנגע בו הברזל אפילו בנגיעה בעלמא הרי זה לוקה ע"ש והכל מחמת הלשון ותחלליה משמע שנעשה חול ואסור להיות קודש עוד ועיין במסכת מדות ובפירוש המשניות להר"ם והתויו"ט:

והנה קיי"ל בכמה דוכתי בש"ס דנראה ונדחה יותר גרע מדחוי מעיקרא כדאיתא בסוכה ל"ג ע"א. וביותר שם בע"ב דאפילו דחוי מעיקרא לא הוה דחוי. אפ"ה באם היה נראה פעם אחת ואח"כ נדחה אז ודאי אינו חוזר ונראה:

ולפי"ז יש לעינינו קושיא חמורה אחרי שיש לעינינו ש"ס מפורש בנדרים ס"ב ע"א דכל הכלי קודש של בית המקדש כיון שבאו האויבים ופרצו בו פרצות נעשו הכלי קודש חול

וילפי שם מפסוק מפורש ובאו בה פריצים וחללוה הכתוב ביחזקאל ז'. משמע שנפסלו ואין להם תקנה עוד כמו אבן שנגע בו הברזל דנלמד מותחלליה ה"נ נלמד מלשון כזה וחללוה וא"כ הרי צע"ג איך היה ביכולת של הכהנים הקדושים חשמונאי ובניו להדליק מהפך של שמן שמצאו בבהמ"ק למנורת ה' הטהורה שהיא ג"כ קרבן כדאיתא בש"ס מנחות פרק כל קרבנות הצבור דהשמן של מנורה היה כמו השמן של נסכים והמנחות כולה. אדרבה עוד יותר קדוש שהיו בו כמה דקדוקים למעלה מהשמן של המנחה וא"כ הרי הפכים כולם שהיו שם כיון שפרצו בו נתחללו ויצאו לחול, וכיון שהיו מעיקרא קודש ואח"כ נעשו חול הוה זה ממש נראה ונדחה שאינו חוזר ונראה עוד. והראיה לזה שהרי הרמב"ם שם פ"א מהלכות בית הבחירה ה' כ' כותב כי האי לישנא. כל כלי הקודש אין עושין אותם מתחלתן אלא לשם הקודש. ואם לא נעשו מתחלתן לשם הקודש רק לשם הדיוט שוב אין עושין אותם לגבוה. הרי הדברים ק"ו מה היכא דהוה דחוי מעיקרא הוי דחוי מכ"ש היכא שנעשו לשם גבוה מעיקרא ואח"כ יצאו לחול להדיוט ודאי דשוב אינם חוזרים ונראין. והרי זה בכלי השמן שצריכין רק להניחו בכלי קודש הוי הדין כך מכ"ש השמן עצמו מכיון שפרצו נעשה חול. ועיין נמי בש"ס ע"ז ד' נ"ב ע"ב דמבואר בהדיא דבניצוח הזה של החשמונאים היה ג"כ הבית המקדש פרוץ ע"י הצוררים שונאי ה'. ועיין נמי מפורש כן ברמב"ם ה' חנוכה ה' א' שכותב כן בהדיא דהאויבים פרצו אז בבהמ"ק פרצות בימי מתתיהו ובניו. הרי לפי הנתבאר הא נעשה השמן והפך חול ונפסל ממילא אפילו דלא נגעו ב כלל. ואיך זה הדליקו בו אח"כ. וגם איך נעשה בשמן הפך נס גדול מן השמים בדבר הפסול ח"ו:

אבל פירוש הדברים יתבאר עפ"י ההלכה. דקיי"ל חצירו של אדם קונה לו והיינו הכלים שבחצר נקנים לו ג"כ אגב החצר כידוע אבל כל זה רק הכלים שנראין ונגלין לעיני בעל החצר אבל כל שהטמינו ממנו איזה כלי ולא היה נודע לו כלל דלא היה דעתו של הקונה עליו כלל אז אינו קונה כידוע בש"ס ובש"ע חו"מ סי' ר' וליתר ביאור הוא ש"ס מפורש בביצה ד' מ' ע"א דסובר רב דהמפקיד פירות אצל חבירו כרגלי מי שהפקידו אצלו כיון דנפקדו אצלו הוין שלו של הנפקד וסבירא ליה לרב דכשם דניחא ליה לאינש דניקום תורא ברשותיה דבעל חצר. ה"נ ניחא ליה דלוקמי פירותיו ברשותיה דחברי'. אח"כ פרכינן שם בש"ס מהא דרב חנא בר חנילאי תלא בישרא בעברא דדשא וא"ל רב הונא אי את תלית זיל שקול. והרי קשיא לרב הונא דהוא תלמידו דרב והרי רב אומר כרגלי מי שהפקידו אצלו ומתרצינן כיון דתלא בעברא דדשא שאני עברא דדשא דכמו שיחד

לו קרן זוית וכל הסוגיא שם דכל שיחדו קרן זוית לא יצאו הכלים מבעל הבית הראשון אע"ג דהחצר הוה של בעה"ב אחר ע"ש היטב:

ולפי"ז נהי דבפרצה שפרצו זכו בחצר הבית המקדש וגם כל הכלי קודש נעשו באמת חול כש"ס דנדרים וש"ס ע"ז אבל כל זה רק הכלים שלא היו ביחוד קרן זוית אבל הפך הזה הקדוש והשמן שבו שהיה טמון בקרקע כדברי התוספת שבת כ"א סוף ע"ב הרי היה מונח בקרן זוית והוי הדין דגם לרב נמי לא יצא מרשות המרי קמא ולא נכנס ברשות הצוררים כלל:

ועתה מה מאוד ניחא בזה הא דאומרים אנחנו כל בנ"י בנוסח הנרות הללו שאחר ההדלקה. הנרות הללו קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהן. דהוא ממסכת סופרים וקושיא עצומה ע"ז מהש"ס המפורש דשבת דאומר שמואל וכי נר קדושה יש בה. וכבר העירו ע"ז גאוני זמנינו עיין בנין שלמה להר"ש מווילנא. ועיין בשדי חמד שפלפל הרבה בזה. עתה פשוט ונכון מאוד. דהיינו דמשבחים ואומרים שהנרות הללו שהם זכרון לאותו הפך שנמצא קודש הם פי' שלא נעשו חול כמו שנעשו כל כלי הקודש חול אז מחמת הפרצה כדכתיב ובאו בה פריצים וחללוה מכיון שפרצו נעשו חול כהש"ס דנדרים אבל הנרות הללו לא נעשו חול וקודש הם. ולכן כשם דמסיים שם הרמב"ם בסוף פ"א מה' בהב"ח דבמה שנעשה לשם הקדוש אסור להדיוט להשתמש בהן. לכן אותו השמן והפך שנשארו בקדושתן אין לנו רשות להשתמש בהן כי לי נתחלל כלל:

ועוד יש לומר דכשם דקיי"ל בש"ם בבא מציעא י' דנהי דקיי"ל דארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום אפילו הכי היכא דנפל עליה גילה דעתו דבנפילה ניחא ליה דליקני בד' אמות לא ניחא ליה דליקני ע"ש ולזאת מזמרין בשבחין יונים נקבצו עלי בימי חשמונאים ופרצו חומות מגדלי אשר אם לא היו פושטין יד כלל לנגוע כלל בשמן דוקא היה מיגרע גרע ביותר כי על ידי פרצתם חומת מגדליו היה זה קנין לכל הנמצא בבית המקדש. אבל הם הא טמאו כל השמנים א"כ גילו דעתם דרק בטומאתם ממש ניחא להו דליקני לזאת ולכן מנותר הקנקנים שלא נגעו בו ולא טמאוהו נעשה נס רק ע"י זה דוקא שטמאו כל השמנים וזה לא טמאו שוב לא זכו ע"י פרצה ונעשה נס בו לשושנים:

סימן צג

הנה פליאה גדולה לי להבין דברי המחבר סי' תרע"ב סעיף א' שלא אוכל להבינו וגם חידוש גדול על המג"א שם כאשר אבאר. דהמחבר שם כותב וז"ל אין מדליקין נ"ח קודם שתשקע החמה אלא עם סוף שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין עכ"ל והבאר הגולה מציין מקורו ל' הרמב"ם ונוראות נפלאתי שהראה שלשון הזה הוא מהרמב"ם ובאמת לא

הזכיר הרמב"ם כלל כן. דהלא נקדים מתחלה דבשקיעת החמה יש שני זמנים נפרדים לגמרי היינו א' תחלת השקיעה. ב' סוף השקיעה. ואשר בזה חידש הר"ת בתוספת שבת ד' ל"ה ע"א ד"ה תרי תילתי מיל לתרץ הסתירה דהקשו על ר' יהודא מהכא להתם דש"ס פסחים. דהכא מיירי בסוף השקיעה והתם הוה מתחלת השקיעה. וא"כ השתא מוכרחין תמיד הפוסקים הראשונים לפרש את דבריהם כשכותבים לשון שקיעה אם הוה תחלתה או סופה. וא"כ כשנתן לב לדייק לשון הרמב"ם הלא נראה בעליל שהוא ז"ל סובר דרק בתחלת השקיעה הוה זמן הדלקת נר חנוכה דכותב אין מדליקין נ"ח קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה והשמיט התיבה סוף ולא זכרה כלל. ובזה נראה מפורש דכונתו בלשון עם שקיעתה פי' באותו רגע שמתחלת החמה לשקוע אז מתחילין להדליקן. ולזאת כפל שתי פעמים לומר עוד הפעם לא מקדימין פי' דמתחלה מודיע דלא ידליקו מפלג המנחה ואח"כ אומר דאפילו מעט קודם שתתחיל לשקוע ג"כ לא מדליקין אבל המחבר דמזכיר חידוש דין שלא זכרו הרמב"ם דהוא מוסיף תיבת סוף וכותב אלא עם סוף שקיעתה א"כ אין זה דעת הרמב"ם כלל וקשה עליו א"כ למה דקדק לומר דאין מדליקין קודם שתשקע החמה שזה מיותר לגמרי דאחרי שכותב אח"כ לא מקדימין קודם סוף השקיעה הרי פשיטא דלא מדליקין קודם התחלת השקיעה והוה דברים מיותרים לגמרי ולא עוד אלא עוד תימה על המחבר דלמה בסעיף ב' העתיק לשון הרמב"ם שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה וכו' דהוה זה סותר עצמו דהרי היה לו לומר עם סוף שקיעת החמה כאשר התחיל בסעיף א' וצע"ג:

ועתה הנה אראה לכם איך שבאמת הדין נכון עם שיטת הרמב"ם ז"ל דמחויבין להדליק לכתחלה באותו רגע שתתחיל החמה לשקוע ויש מקור גדול לזה:

דהנה ידענו דכל מצוה שמתחלת זמנה בלילה ממש דהיינו צאת הכוכבים שם לא תמצאו בשום מקום רמז דרמיזא לומר בה לשון שקיעת החמה דהיינו בקריאת המגילה דאמר ריב"ל חייב לקרות המגילה בלילה ולא מזכיר משקיעת החמה וכן בק"ש מאימתי קורין א"ש בערבית משעת צאת הככבים ע"ש וכן באכילת מצה בליל פסח לא נזכר רמז בכל הש"ס שקה"ח וא"כ מדחזינן כאן בש"ס בנ"ח דאיתא בברייתא מצותה משתשקע החמה ע"כ דלא הוה זמנם של הדלקת נ"ח בצה"כ דאם היה כן הרי מי לא יודע דבין יממא וליליא לא טעי אינשי ואכילת פסחים תוכיח שהרי אמרה תורה ואכלו הבשר בלילה וכללה התנא דמשנתינו בדבר שמצותו בלילה ולא יותר דזה הכל יודעים ומדשני הכא משתשקע החמה ש"מ שקודם צה"כ הוה זמנה. א"כ תימא גדולה על הב"ח והמג"א שהעתיקו בריש סי' תרע"ב היינו צה"כ שזה אי אפשר לומר דא"כ על מה תניא מצותה

משתשקע החמה וז"ב ועוד ראיה מוכרחת דהא מדשני התנא בלישנא בריש פסחים ושונה אור לארבעה עשר ולא ליל י"ד חידש הראב"ד ז"ל והביאו הר"ן ריש פסחים דיקדים הבדיקה בשעה שיש אור היום ע"ש הרי להדיא דכל דמשני הלשון קצת הוה הכונה קודם צה"כ ודו"ק וצע"ג על הב"ח והמג"א:

ועתה ניחזי אם כהרמב"ם אם כהמחבר. דהנה ידוע לנו דיש בתוספת מנחות כ' ע"ב ד"ה נפסל דבא הר"ת ז"ל וחידש דקדוק גדול דכל היכא דתני בש"ס לשון משתשקע החמה הנה זה חלוק טובא מלשון משקיעת החמה. דלשון "משתשקע הוה פירושה סוף השקיעה. ולשון משקיעת הוה פירושה תחלת השקיעה ועוד בתוספת זבחים נ"ו ע"א ד"ה מנין בסוף הדיבור הביאו בשם הר"ת דגם היכא דתני משקיעה הוה נמי כמו לשון משקיעת. דג"כ רק מתחלת השקיעה. וא"כ השתא יתפרש לנו כמין חומר שני השיטות הללו דהר"ת ז"ל והרמב"ם ז"ל כל אחד לשיטתו דהנה לפי"ז דהביאנו לשון התוספת דמנחות הרי רואים אנו דלא רק המחבר סובר דנ"ח הוה זמנה מסוף השקיעה אלא מפורש הוא בדברי ר"ת שם דדקדק מדתני בברייתא דשבת מצותה משתשקע החמה ש"מ דהוה סוף שקיעה ע"ש:

ובודאי לשון צדיק הר"ת ז"ל יהגה חכמה דהצדק עמו מדנקטה הברייתא בלשונה משתשקע החמה ש"מ דרק בסוף שקיעתה יתחיל להדליק (וא"כ כעת אין כהבאר הגולה דמראה על המחבר הציון מהרמב"ם אלא מהר"ת). אבל ראו נא כמה צדק הרמב"ם ז"ל בשיטתו דהרי אחרי הודיע לנו איש אלהים קדוש הר"ת ז"ל הדיוק היקר דיש חילוק בין לשון "משתשקע עד לשון "משקיעה או "משקיעת הנה הרי במסכת סופרים פ"כ הל' ד' איתא בהדיא כי האי לישנא. מצות הדלקתו משקיעת החמה עד שתכלה רגל מן השוק הלא לפי"ז ודאי דהוה רק בתחלת השקיעה. ולכן פוסק הרמב"ם כהמסכת סופרים. ואלו הר"ת פוסק כהמסכת דשבת וכאו"א תורת אמת היתה בפיו כי שניהם אמת. ואך נבאר למה באמת דחה הרמב"ם הברייתא דש"ס דילן מפני לשון המסכת סופרים. הנה כן הוא לפי עניית דעתי דהנה ראשית המסכת סופרים הביא שם זכר לדבר מהפסוק לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה. ופירושו דידוע שעמוד האש היה בא בעת שהיה עדיין עמוד הענן כדפירש"י בחומש דמזה ראינו שהעמוד אש התחיל בתחלת השקיעה: (**ובזה** כמה נפלאו ותמהין דברי המג"א סי' תרע"ב בס"ק א' שמעתיק לשון המסכת סופרים שלא כדת הוא מעתיק משתשקע החמה ולא שת לבו הטהור שלשון זה הוא רק בברייתא. ובמסכת סופרים לשון משקיעת. והוא ז"ל סובר שאין שום נ"מ בין לשון

משתשקע בין לשון משקיעת אבל הראינו תלי"ת כי חלוקין הם ממזרח שמש עד מבואו ודו"ק):

ושנית חידשתי תלי"ת דלכן דחה הרמב"ם לשון הברייתא מקמי הש"ס עד"ז דהנה ידוע לכל דכל שחיטת הקרבן פסח וכן שחיטת התמיד של בה"ע היה מוכרח להיות ברגע האחרונה של תחלת השקיעה כדי שלא תפסול השחיטה. והאריך הספר זמנים הביאור בזה משום דהגם דהיה עוד יום בתחלת השקיעה אעפ"כ בעבור הקרא יתירה של בין הערבים משמע שיהיה בתחילת כלות הערבים שמתחיל מן חצי היום וחצי שעה ולמטה עד תחלת השקיעה ע"ש היטב. וא"כ הרי בהעלות אהרן את הנרות בין הערבים נמי כתיב אם כן הדלקת הנרות במנורה שבבית המקדש היה ג"כ מחויבת להיות רק בעוד שלא שקעה החמה כלל כמו שחיטת הפסח והתמיד של בין הערבים דחד לישנא כתיב בכולן ובשלשתן כתיב בין הערבים ודו"ק:

ואחרי שזכינו לזה הנה נודע שיש חילוק דעה בין הרז"ה והראשונים דהרז"ה סובר דרק תשמיש בזוי ורשות אסור להשתמש לאור חנוכה אבל תשמיש מצוה וקדושה רשאין. ואלו הראשונים סוברים דגם תשמיש קדושה ומצוה אסור להשתמש לאורה משום דהוה הנרות הללו דנ"ח זכר לנרות המנורה שבמקדש דהיה אסור ליהנות מאורה כידוע וא"כ שפיר החליט הרמב"ם לפסוק כלשון המסכת סופרים משקיעת החמה ולא משתשקע דכיון דהם כנרות המנורה הלא התם היה מדליק ממש בעת שהחמה היתה עדיין ורק התחילה משהו. לשקוע ה"נ מדליק הנ"ח עם החמה פי' ברגע הראשונה שמתחלת לשקוע. ובזה זכיתי להבין מה שאסר הב"ח ז"ל לגזור ת"צ בערב חנוכה משום דהוה יום שלפניהם וכן לאחריהם. והרי בפורים מפורש שגזרו ת"צ תענית אסתר לפניהם. אבל השתא ניחא דהרי בערב חנוכה הרי התחיל חנוכה בעוד יום גמור ודו"ק וז"ב דהיינו שיתחילו להדליק בתחלת השקיעה ואלו בפורים אין לקרות המגילה מבעו"י כלל רק כשיהיה צה"כ כנ"ל ודלא כהגאון יעב"ץ במו"ק שלו דבררנו דחלוק חנוכה מפורים טובא לענין זה:

סימן צד

ב"א יקירי העיר בלשון הש"ס דשבת שקבעום ועשאום יו"ט "בהל"ל "והודאה איך הקדימו לשון הלל להודאה שהרי הודאה בעל הנסים כפירש"י והא ברהמ"ז בליל חנוכה קודם הלל. הנה במסכת סופרים בנוסח הנרות הללו באמת מקדימין "הודאה להלל וכדתקנו בתפלה ג"כ וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו "להודות "ולהלל לשמך הגדול:

ועוד י"ל דלא קשה דהלל צריכה ברכה וכדאיתא בש"ס וכן רמב"ם פ"א ומברכין אקבו"צ לקרוא את הלל אבל הודאה אין צריך ברכה כלל א"כ הדין נותן שודאי יקדימו הלל שהיא דורשת ברכה בפני עצמה להודאה שאין לה ברכה מיוחדת:

ועל דרך הלימוד יש לתרץ. דהנה נקדים הקושיא הגדולה בזה שהשיבו בש"ס יומא (כ"ט ע"א) דלכן אסתר דומה לשחר מה שחר סוף הלילה אף אסתר סוף הנסים והקשו הא איכא נס דחנוכה ותירצו אסתר נתנה לכתוב. והוא פלא דעדיין יוקשה למה באמת גם חנוכה לא ניתן לכתוב היה באמת להם לתקן גם לחנוכה במגילת ספר כמו לאסתר:

והסברתי כן. דהנה שם אמרו בש"ס דמגילה (דף י"ד) דמ"ח נביאים וכו' עמדו לישראל ולא פחתו ולא הותירו לבד ממקרא מגילה. והקשה רש"י שם וא"ת הא הוסיפו חנוכה ותירץ רש"י במגילה היה התקנה ע"י הנביאים חגי זכריה ומלאכי אבל בחנוכה לא הי' על ידי נביאים כלל כי כבר פסקה אז הנבואה מכל בנ"י וא"כ הא שפיר גם כאן דאסתר ניתנה לכתוב כי ממילא כל דברי נבואה לכתוב ניתנו אבל נס דחנוכה לא שייך לכתוב כיון דלא הוה נבואה כיון שלא היו אז נביאים בעולם עוד. זה חדא. ועוד הלא ניחא כמין חומר מה דבחנוכה לא ניתנה לכתוב דהא נס דאחשורוש הוה נס דחוץ לארץ וסבירא ליה לר"י בן קרחה דאין אומרים הלל על נס דחוץ לארץ בשום אופן כיון שכבר באו פעם א' לארץ א"כ לא הי' להם בשום אופן לתקן לעשות כי אם לעשות זכרון בספר עכ"פ אבל נס דחנוכה דהיה נס דארץ ישראל שרשאין לומר הלל על הנס על מה היה להם ליתנה לכתוב אחרי שיש די במה שיאמרו הלל וז"ב. וא"כ הנה מתורץ שפיר גם זה דלכן הש"ס דשבת מקדים הלל להודאה דהלל הוה רבותא גדולה טפי דמודיעין דכ"ע מודים גם ריב"ק בשיטתו דהוה נס כזה דאפילו הלל יאמרו משא"כ הודאה לא הוה רבותא כלל דהרי גם על נס דחו"ל חייבין להודות. ולא עוד אלא אפילו אניסא דיחיד בעלמא חייב כל יחיד ויחיד להודות כדאיתא בש"ס ברכות ובש"ע ארבעה צריכין להודות וסימנם וכל החיים יודוך סלה והוא הוא ברכת הגומל שכל יחיד מודה בהודאה להשי"ת אבל הלל על נסו אינו רשאי לומר ולכן הלל קודם להודאה:

ואגב אזכור מה שיש להלביש בלשון הש"ס דקבעום. מהו הלשון קבעום. אבל ניחא דהנה באמת יש להפליא על כונת אברהם אבינו עליו השלום שהתחיל להתחנן לפני השי"ת אולי יש חמשים צדיקים עד עשרה למה תפס מספר מנין דוקא. אבל יתבאר דהנה בש"ס קדושין (ע"ג ע"א) דבר תורה שתוקי כשר מה טעם רוב כשרין אצלה אלא דאזלא איהי לגבייהו היה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וקיי"ל דכל קבוע הוה רק הדין היכא דלא ניידי אבל קבוע כזאת דניידי כבר בטלה הקביעות. והנה כי כן לפי

הדין דנפסק דהעולם בתר רובא נידונית דהצדיקים בטלין במיעוטן לגבי רשעים אם ח"ו הויין רובא דעלמא ובעון הדור גם הצדיקים והכשרים נתפסין ח"ו. אבל אברהם אבינו בא בטענה נשמעת אם יש עשרה צדיקים דחייבין לעשות להן קביעות מקום לקבוצן יחד במקום א' דוקא לקבוע להם מקום לתפלה אז עפ"י שורת הדין התורה הקדושה יהיה כדין כל קבוע כמחצה על מחצה דמי והא אז במחצה על מחצה הא מחויב הקב"ה להטות כלפי חסד. וזהו הכונה "הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו ודו"ק היטב כי אז דוקא נעשה דין קבוע כמחצה על מחצה. וזהו נמי לשנה אחרת קבעום פי' שעשו למתתיהו ובניו קבוע כמחצה על מחצה והכריעו בזכותם כל העולם לזכות וד"ל:

סימן צה

עיין סי' תרע"א לענין הלכתא מזוזה מימין ונ"ח משמאל. ראשית כל נקדים אשר האחרונים הגדולי ישראל שהעירו על קושית הש"ס דשבת דתמה שמואל על רב ואמר וכי נר קדושה יש בה ואיך לא זכר שר ישראל כשמואל את המסכת סופרים דאמרו הנרות הללו קודש הם:

ונ"ל בע"ה דבר חדש לפרש כונתו של שמואל. דהנה מצינו שכמה מצות התורה שנתן השי"ת רובם ככולם הקפידה התורה שיהיו לשמה. למשל תפילין הנה ידוע לכל שצריכין להיות לשמה. ס"ת ודאי לשמה בעינן כידוע בהלכה דיו"ד סי' רע"א דמפורש לרוב הפוסקים דאם לא עבדו העורות לשמן וכתב עליהן ס"ת לא זו בלבד דלכתחלה אסור אלא גם בדיעבד פסולה הס"ת ע"ש בש"ך. וכן סוכה הרי ב"ש ודאי דסברי דבעינן שיהיה תחלת עשייתה לשמה דוקא כציצית שדורשין ב"ש חג הסוכות תעשה לך לך לשם חובתך. ואפילו ב"ה דפליגי על ב"ש ואומרים דסוכה לא בעי לשמה אפ"ה גם הם סוברים דבעינן עכ"פ לשם צל כידוע דמה"ט צריכין לחדש בה דבר גם אליבא דב"ה. וכמו כן מצה שחייבה התורה לאכול בלילה הראשון של פסח ג"כ ודאי בעי לשמה ממש כדדרשינן ושמרתם את המצות שתהי שמורה משעת יצירה או לכל הפחות משעת טחינה לשם מצה ממש. והן אמת יש לי בזה פרפרת נאה. דהנה הגאון ר"י עפשטיין מנאווהראדאק בהסכמתו לספר סמא דחיי על אפיית המצות חידש דהרי הרי"ף הביא דמצה בעינן לשמה לשומרה ממים. ולכן גם לכל ימי הפסח צריכין מצה שמורה ולא רק לכזית הראשון של לילה הראשון ועשה שיטה בזה בין רש"י ותוספת והרי"ף והרא"ש. ובענ"ד שכח לגמרי כל דברי הש"ס חולין דף ד' וגיטין ד' יו"ד ע"א וגם דברי הירושלמי המפורש בסוכה פלוגתא דב"ש וב"ה דלב"ה יהיה כשרה מצה ישינה כמו סוכה ישינה. ובתר הכי דחה הירושלמי ותירץ דבמצה כולי עלמא מודו דבעינן לשמה דברור הדבר

כשעשאה ישינה לא דקדק בה הרי דכ"ע מודו דכל השימור דמצה הוי כך דעל כל ימי הפסח סגי רק כדי שידקדק שתהיה נעשית בלי חשש חימוץ ח"ו ועל כזית לילה הראשון כ"ע מודו דבעינן לשם מצת מצוה ואין שום פלוגתא כלל בין רש"י והרי"ף דעכ"פ לשמה בעינן לכ"ע. ולפי"ז כ"ע מודו גם ב"ה דסוכה ג"כ ידקדק בה שתהיה נעשית כהלכתה שלא תהא פסולה מחמת דברים הפוסלים אותה וד"ל:

ובזה נ"ל לתרץ קושית התוספת בכמה דוכתי דלמה צריכין ללמוד לולב הגזול מלכם משלכם ותיפוק ליה דהוה מצוה הבאה בעבירה. עתה ניחא. דהנה לענ"ד י"ל דבארבעה מינים צריכין נמי לשמן שכשיקחם יהיה כונתם שהם נקחים לשם מצוה כשארי מצות של השי"ת דמדקדקין בכולם שיהיו נעשין לשמן. ולכן אם לא היו ילפי מלכם לא היו ידעינן לשמה כלל בהן. ולכן ילפינן מלכם דאגב למדין מתיבת לכם דבעינן בהו לשמן. וד"ל. ובזה נ"ל לפרש הא דהקפיד ר' זירא בשופר של ר"ה ואמר ליה לשמעיה איכוון ותקע לי פירוש דנהי דר' זירא ג"כ יסבור דמצות אין צריך כונה אפילו הכי בשופר שאני היינו דבשלמא בשארי מצות שנעשין מתחלה לשמן כמו תפילין וציצית אז אם אפילו אין מכוין בעשיית המצוה כשלובש התפילין והציצית לשם מצוה ג"כ לא מגרע כל כך דהכל הולך על דעת הראשונה אבל בשופר כיון דעיקר המצוה הוי בהשמיעה בלבד והתקיעה לא הוה כלל עיקר המצוה דמשום הכי מברכין רק לשמוע קול שופר. ואם כן משום האי טעמא גופא שופר לא בעינן כלל שיהיה נעשה לשמה. ולכן הקפיד ר"ז דיהיה עכ"פ השמיעה נעשתה לשמה דוקא:

והשתא דאתינא להכא יתפרש כראוי ונכון הדרש דמה יפית ומה נעמת על מזוזה ונר חנוכה. דהנה בירושלמי בפרק אמר להם הממונה בדפוס זיטאמיר הוא בדף ט"ו ע"ב במסכת יומא דמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה ורק ר' שמעון בן גמליאל סובר דבעי לשמה אבל תנא קמא פליג על רשב"ג וסובר דמזוזה אינה צריכה עיבוד לשמה כלל. והנה תראו נא ענין נפלא דהנה הרמב"ם פרק א' מהלכות תפילין הלכה י"א פוסק דמזוזה א"צ עיבוד לשמה והכסף משנה שם תמה והקשה עליו יע"ש. ואך לפלא בעיני שלא הראו מקור מקומו טהור של הרמב"ם מהירושלמי המפורש הזה. והיינו דהרמב"ם לשיטתו דרק כ"מ ששנה ר' שמעון בן גמליאל במשנתינו הלכה כמותו חוץ "מערב "וצידן וכו' אבל בברייתא לית הלכתא כר' שמעון בן גמליאל. ובאמת גם דברי הר"ם עצמו בתשובתו לחכמי לוני"ל צ"ע למה לא הראה ראיה מהירושלמי הזה. וכן חידוש על התוספת דמנחות דף מ"ב ע"ב דהביאו הרמב"ם והקשו עליו ולמה לא הביאו דפוסק כהירושלמי ומסתמא דברו מזה בספרים שלא יוקשה על הרמב"ם ז"ל. עכ"פ פוסק

דמזוזה א"צ לשמה. והש"ך ביו"ד פוסק כהר"ם ע"ש היטב ואלו דברי המסכת סופרים הנ"ל דמה יפית במזוזה ומה נעמת בנר חנוכה. פי' דשני מצות אלו הן התלוין בפתח הבית דוקא דרק על פתח הבית הוה עיקר מצותן ולא על מקום אחר כמו מזוזה על הפתח בטפח הסמוך לרשות הרבים (ש"ס מנחות ל"ג ע"ב) כן נר חנוכה נמי רק על פתח ביתו בטפח הסמוך לרשות הרבים. ולא זו בלבד דבזה הפרט הן שוין שהן על הפתח אלא אף זו דשניהן כשרים שלא לשמן היפך מכל מצות התורה דבעי לשמן כנ"ל ואלו מזוזה ונר חנוכה לא בעי לשמן דהיינו דהקונה שמן לנר חנוכה א"צ שיהיה השמן נעשה לשם נר חנוכה כלל או שאר נר שבעולם מחלב ושעוה א"צ כלל להיות לשם מצוה. ועתה נכון שרק נר חנוכה דקדק פי' דאלו נר דמנורה שבמקדש ודאי השמן שהיה מדליק היה צריך להיות נעשה לשמה. דהן הן דברי הרמב"ם פ"א מהלכות בית הבחירה הלכה כ' דאפילו אבני הבית המקדש היו צריכין לחצבן לשמן מכל שכן כלי שרת וקל וחומר השמן של מנורה. וכן נראה לי דודאי היין לנסכים והשמן למנחות היה נמי נעשה ודאי לשם מצוה משום הכי נקטו המסכת רק מה נעמת בנר חנוכה דרק הנר מצוה הזאת אין צריך לשמה כמו מזוזה וזה נ"ל נכון:

והשתא מה נעמו ומה יקרו לנו דברי שמואל בש"ס שבת דצוח ככרוכיא וכי נר קדושה יש בה פי' דאטו צריכין להקדישה קודם לשם מצוה דהרי קודם שעושה המצוה לא בעינן לשמה כלל וא"כ לא היה בה עוד שום זכר מקדושה של מצוה. דהוא קאי על רב אסי או על רב דסבר היה שסברתן דאסרי להרצות מעות משום דהרי הקדיש הנר לשם השי"ת מתחלת עשיית השמן או הנר לכן פריך טובא מי שמענו שתהא צריכה להיות מתחלה לשמה. ועל כן בא שפיר רב יוסף להוכיח לו מדם דקודם מצות כיסוי הדם פשיטא דלא חל שם שמים על הדם דלא הוה בו עוד שום קדושה ואפ"ה בעת שעושה המצוה לא יעשה בדרך ביזוי הכי נמי כן שלא יעשה דבר חול שיהיה נראה כאילו הדליקה רק לצורכו ובאמת הא כיון שהדליקה הרי היא דולקת והאדם עושה מצוה. לכן ודאי אחר ההדלקה אמרינן במ"ס הנרות הללו קודש הם דהיינו אחר ההדלקה ודאי קודש הם דהרי מקיימין מצוה על ידיהן אבל לא קודם שהדליקה דאז ודאי דלא היה בה קדושה כלל והכל ניחא בעז"ה. ועל דרך הפשוט נמי דהרי בע"ז י"א ומנחות ל"ג דהבית נשמר ע"י המזוזה והיינו כל הונו ורכושו של האדם נשמר מהשי"ת ע"י המזוזה ונר חנוכה הרי שומרת הנשמה של האדם כדברי הש"ס דשבת ל"ב ע"א ולכן מה יפית במזוזה ומה נעמת בנר חנוכה ששני מצות הללו שומרים הם מזוזה שומרות הגוף והנר חנוכה הנשמה הנך יפה אף נעים בהן:

סימן צו

בסימן תרע"ג דאסור למנות מעות כנגד נר חנוכה והוא מהש"ס דשבת. הנה הקושיא העצומה שנתלבטו כל הראשונים על הא דאמר רב יהודא אמר רב אסי אמר רב. אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. ולהבין מה הוסיף בזה הלא כבר אמר רב דאסור להשתמש לאורה ומה צריך עוד. וביותר על הרי"ף ז"ל שהעתיק אמר רב יהודא אמר רב בלבד כ"ש דקשה דרב אדרב ויש מהם שתירצו דהוה אמינא דתשמיש קל שרי. וכמה נפלא התירוץ הזה דאם רק להשמיענו זאת בלבד לתשמיש קל אטו צריכין למימרא חדשה ויתרה היה להם לכלול ביחד אסור להשתמש לאורה אפילו להרצות מעות. ובלאו הכי כיון דסתם אמר אסור להשתמש האיך יש לטעות בעולם לומר דתשמיש קל שרי ולחלק בין שימוש לשימוש. ועוד קשה להיפך אחרי שאומר רב כאן שאפילו תשמיש כזה המעט דמעט לרצות מעות בלבד ג"כ אסור ומשום שלא יהיו מצות בזויות עליו א"כ פשיטא דפשיטא דאסור להשתמש לאורה וא"כ למה צריך היה לו לומר דאסור להשתמש לאורה. ועוד הא אחרי דמשום שלא יהיו בזויות למה נקט נר חנוכה דוקא א"כ נר של שבת ונר של בית הכנסת ונר של מקדש נמי וא"כ היה לו לומר אסור להשתמש נגד נר של מצוה ומה נר חנוכה דנקט:

והנה מקודם נבאר דלכאורה הא יש ראיה להר"ן ז"ל ולא להרז"ה ז"ל דהא קיי"ל כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקנו וא"כ כיון דנרות דמנורה אסורין בהנאת שימוש מסתמא גם נרות דרבנן כן דאסורין בשימוש. וגם הא קיי"ל בש"ס ראש השנה ל' וסוכה מ"א דילפינן מקרא דאנו חייבין לעשות זכר למקדש מדכתיב ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה א"כ הא ממילא צריכין לעשות זכר לנרות דמקדש מה"ת וא"כ כמו נרות דמקדש נאסרו בכל שימוש בעולם. כן הנרות הללו. ועוד יש ראיה מוכרחת ממשנה מפורשת לכאורה דהא קיי"ל במשנה דמגילה בחנוכה בנשיאים שקורין בתורה פרשת ויהי ביום כלת משה להקים המשכן והיינו עפ"י הפסיקתא שבכ"ה בכסלו הוקם המשכן ועיין תויו"ט פ"ג דמגילה בשם ספר המכבי שסתרו לגמרי המזבח ובנוהו מחדש והדליקו הנרות. א"כ בין למר בין למר דזכו הימים הללו לחנוכת המזבח והקמת המשכן לגמרי איך יש לטעות שלא יהיו הנרות דומיא דמנורה ובודאי כן:

אבל כל זה יש לדחות ולהביא אדרבה ראיה מוכרחת שאין האיסור דנרות דמנורה עלייהו בשום אופן. דהלא לעיל בשבת דף כ"א תני רמי בר חמא פו"ש שאין מדליקין בשבת אין מדליקין בהן במקדש. ואחר כך בא רב הונא בלבד ומודיע דבר חדש שהפו"ש פסולין לחנוכה ואם איתא דנרות דחנוכה הוה זכר לנרות דמקדש כאשר אמר הר"ן ז"ל

הרי קשה למאוד א"כ במימרא דרמי בר חמא סגי דכיון דנרות דמקדש אסורין הני פו"ש א"כ גם בנרות דחנוכה פסולין כיון דהן הן אך זכר לנרות דמקדש. וגם למה בעי רבא מאי טעמא דרב הונא ודחק כל כך משום דכבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה פשוט כי הן כנרות דמקדש. אלא ברור כשמש ודאי דאין דומיא להן לנרות דמקדש. ובעבור כן הנה באמת הא בא רב עצמו ואמר דפו"ש שאסרו בשבת מותרין לחנוכה ופסקו כל הראשונים והאחרונים כן אין חולק בעולם ע"ז ואם איתא דיש להני נרות זכר למקדש כשיטת רוב הראשונים ז"ל הרי נפלא איך זה מותרין הנרות הללו בפו"ש הפסולים למקדש. והוא ראיה שאין עליה שום תשובה לדעתי. עיין ספר פני יהושע:

והטעם לא מחמת אכחושי וקלושי כח מצוה הקדושה הזאת אלא פשוט דהרי בימי הבית שהיה המקדש על מכונו הא יותר משני מאות שנים היתה ג"כ המצוה דנר חנוכה על כל אחד מישראל ומה שייך לעשות זכר למקדש כל עת שהמקדש בבנינו. ור' יוחנן בן זכאי דתיקן לעשות זכר למקדש בלולב הא גם כן תיקן בעת שנחרב המקדש בעונותינו הרבים אבל כל שעמד הבית היה לולב גם כן ניטל רק יום אחד בירושלים. ש"מ דכל מצוה שנהגה בפני הבית לא שייך לעשות אותה זכר למקדש ולכן נר חנוכה אין לו זכר לנר דמנורה וד"ל. וא"כ הדרא הקושיא על הרב אלפס למקומה איך גורס רב בהאי מימרא דאסור להרצות וקשה דרב אדרב:

ואמרתי תה"ל לתרצה באופן ישר ואמת. דהנה יש עוד קושיא עצומה איך תניא במסכת סופרים הנרות הללו קודש הם הא שמואל מצוות ואומר וכי נרות קדושה יש בהם וממש סתירה מקצה אל הקצה. ולדידי תה"ל חדא מתורצת בחבירתה דהנה שם במסכת סופרים דרשו שיהא מזוזה בימין ונר חנוכה בשמאל לקיים מה יפית ומה נעמת מה יפית במזוזה ומה נעמת בנר חנוכה. והשאילתות דרב אחאי גאון מסיים ובעל הבית בטלית מצויצת ביניהן מה זה שסמכו מזוזה וציצית לנר חנוכה דוקא אבל יתפרש כמין חומר תה"ל:

דהנה עוד קשה שם קושיא נוראה במסכת סופרים שלא עמדו עליה שום מפרש שאומרים ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד מה זה הפירוש דהני תיבות אלא "לראותן "בלבד אלא מאי הוה אמינא דגם לראותן יהא אסור ואלא על מה הדליקו אותן אם לא לראות אותן. אבל ב"ה הכל יובן. דהנה יש שיטת ר' אליעזר היחיד בדורו לשיטתו דכל מצות עשה שבתורה דוחה שבת כמו שופר ולולב ומצה וכדומה וגם מכשירי מצוה דוחין השבת לגמרי כי אם שני מצות עשה בלבד אינן דוחין את השבת היינו מזוזה וציצית ואמרו הטעם דהואיל ובעי היה מפקירן לביתו ולטליתו ואין כאן

מצות והנה בנר חנוכה ג"כ כזה דהמצוה הוי רק להמדליק אבל להרואה אין בו חלק רק שמברך על הנס. והנה בסוכה קיי"ל דנויי סוכה אסורין אבל רק להבעה"ב של הסוכה אבל לאחר פשוט דשרי דהוא לא הקצה אותן ולמשל ליקח קיסם לחצוץ שיניו מסוכה של חבירו כל שאין בזה שו"פ דשרי מגזל שרי ליקח:

והנה בנר חנוכה דאסרו להשתמש לאורה שלא יאמרו לצורכו הדליקה ויהיה לו היכר שהוא של מצוה כ"ז רק להבעל הבית של הנר אבל להרואה שרי ולכן בא רב וחידש דגם אחר ההולך בשוק אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה של חבירו ורק משום שלא יבזה המצוה כי הוה תשמיש בזוי וד"ל. וכן בכיסוי הדם. שלא יכסה חבירו ברגל ודו"ק. והכל ניחא בס"ד ולכן עכשיו כפתור ופרח הכל. הנרות הללו קודש הם פי' לנו בלבד להני דהדליקו אותן ולכן מסיים ואין לנו רשות פי' רק לנו שהדליקו אותן אין רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד פי' למי שרואה אותן לו לבד שרי להשתמש בהן ודו"ק וזה פירוש נכון וזהו דמסיים מזוזה מימין כי ג"כ רק על הדר כי חובת הד בלבד וכן טלית מצויצת ג"כ למי שהבגד שלו וכן נר חנוכה ג"כ רק להמדליק וזהו מה יפית לשון יחיד אתה יפה במזוזה ומה נעמת אתה בנר חנוכה שלך וטלית מצויצת ביניהם ודו"ק:

סימן צז

דרוש לחנוכה

קשה עלינו פרידתינו מהאורות קדושות וניצוצין קדישין המתנוצצים בכל לב אדם מישראל בהדלקה ועושה מצוה דנר חנוכה החביבה בשעתה עד מאוד ולקיים מי חכם וישמר "א"ל"ה הני ל"ו נרות ויתבוננו חסדי ה' שעל ידן. אסביר ע"ד דרוש למה היתה הסיבה הראשית שהנס של השי"ת היה בשמן והאור המנורה הטהורה:

א דאקדים בזה מה שעלה בדעתי בדרך דרוש ורמז לפרש כונת הפסוק בעמוס כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל. ועל ארבעה לא אשיבנו. על איזו עבירה הכונה בלשון ארבעה. והוא דהנה אקדים דיבור חדש. דהגם דבמקום אחד בש"ם דסנהדרין פ' חלק מצינו דאמר בלעם אלקיהם של אלו שונא זימה הוא דמשמע דר"ל עבירה של זנות הקב"ה מואס ושונא מכל עבירות שבעולם. אפ"ה יש לפנינו ראיה עצומה דיש עוד עבירה שהקב"ה שונאה עוד יותר מזנות. והוא עבירה של גזל דכן פירש"י (והוא מהש"ס סנהדרין ק"ח) בפ' נח קץ כל בשר זנות ועכו"ם אנדרלומיסיא וכו' כי מלאה הארץ חמס דלא נחתם גז"ד אלא על הגזל ש"מ דהגם דהי' שם זנות עצום שאין כמוהו ר"ל אפ"ה הגזר דין היה רק בשביל הגזל דייקא ש"מ דהוא חמור עוד מזנות ג"כ:

ב ועוד ראיה מפ' האזינו שעל הפסוק הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו פירש"י על הגזל והחמס כענין שנאמר בפסוק יואל ד' י"ט מחמס בני יהודה והנה כבר הקשה הר"ת מאוריליינוש הובא בריב"א שעל התוספת שעל התורה שם הרי ביואל מסיים אשר שפכו דם נקי בארציכם. ותירץ הר"ת משום דקיי"ל בסוף ב"ק דהגוזל חבירו שוה פרוטה מעלה עליו הכתוב כאלו גזל נשמתו לכן הפסוק הזה קורא לחמס שפך דם נקי ע"ש הרי עפ"י שני עדים נאמנים גם דברינו דגזל חמירא מכולם. וזהו שאמר ישעיה הנביא בקפיטל ס"א כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה דזה שהשי"ת שונא גזל הוא בפסוק מפורש ובלעם אמר רק בעל פה שהקב"ה שונא גם זמה אם דוודאי כן הוא אבל גזל הרי מפורש על הקב"ה בפסוק הלשון שנאה:

ג וכיון שכן נוכל לתרץ בטוב לשון על "ארבעה לא אשיבנו דאקדים מה שראיתי הערה נפלאה בספר הרוקח הגדול מר"א מגארמיזא ה' לולב דמצא ברוח קדשו דבר פלא דבתמניא אפי של דוד המלך ע"ה יש בכל התמניא אפי רק ד' פסוקים שבכל פסוק לא נמצא רק ד' תיבות. ואלו הן באות ב' בפקודיך אשיחה ואביטה אורחתיך. ובאות ו' ואשתעשע במצותיך אשר אהבתי. ובאות ס' סעפים שנאתי ותורתך אהבתי ובאות ק' קראתיך הושיעני ואשמרה עדותיך. ולא יותר כלל. ונתן לבו הטהור שבכל הד' כסוקים מן הד' תיבות ישנן כל אותיות האל"ף בי"ת לבד מן אותיות גז"ל לא נזכרו בהן. כי כיון שהם רק ד' ובשם הקדוש והטהור של השי"ת הוי נמי רק ד' כאשר יקרא שם בן ארבע לא יתכן שיהיה בהן הני אותיות 'ג'ז'ל שהם בתיבת גזל ע"ש בדבריו הקדושים:

ד ולפיכך נראה לי דזה הכונה ועל ארבעה פי' על השמטת אותיות שבארבעה פסוקים של הארבע תיבות היינו גזל לא אשיבנו כי השי"ת שונא מוחלט לחמס וגזל ר"ל שלא יכול למחול זה:

ה ובזה כמה יקר לנו להבין מה שקילס הקב"ה בשבחו הראשון לעם קדוש ישראל כשעמדו על הים סוף כדכתיב יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה שבחם רק בשבח הזה הראיני את מראיך השמיעני את קולך כי קולך ערב ומראך נאוה. ולמה לא מצא אז לשבח אותם בקילום אחר. אבל נכון. דהנה בהלכה המפורשת בפסחים קיי"ל דקול ומראה וריח אין בהם מעילה ואין בהם גזל כלל עיין פסחים דף כ"ו ועיין רמב"ם פ"א מה' שופר. ולזאת מחמת שהקב"ה שונא כל דבר של גזל ולכן שבחם בשבח כזה שהם נאים במעשיהם כל כך שכל מעשיהם הוה כמו קול ומראה וכשם דבקול ומראה אין שום מציאות בעולם שיהיה גזל כך עם קרובו ישראל קדושים הן זהירים בגזל וכל מעשיהם הוה רק כמו קול ומראה. וזהו הרמז כי קולך ערב ומראיך נאוה. דאחרי שבקול ומראה

אין מציאות שיהיה גזל לכן הקול תמיד ערב להשי"ת. וכן המראה תמיד נאוה ורק משום הטעם דבהני אין חשש לחוש לגזילה:

ו ובזה נזכה להבין ברמז יקר למה ביום השני הקריב ישששכר התשיעי לשבטים ולסוף הקריב הוא שני ליהודה בחנוכת המזבח בהקמת המשכן. עתה יובן. דהנה משה רבינו ברך את יהודה ברכה ראשונה בקול כדכתיב שמע ה' קול יהודה. ופי' רש"י על תפלתן של דוד ושלמה ואסא דקאי רק על קול. ואקדים מה שראיתי דבר חדש במדבר קדמות מהגאון אזולאי ז"ל דזה שאמר דוד המלך ע"ה יראיך יראוני וישמחו כי בדוד המלך ע"ה היה דבר פלא עד למאוד שכל מי שהיה מסתכל בפניו נזכר כל ההלכות שלמד כל ימיו ושכחן אזי באותו רגע שהיה רואה פני המלך דוד היה זוכר כל הנשכחות שלו. ואשר כן אמרו נמי במדרש רבה קהלת על פסוק וראיתי את כל מעשי אלקים וטוב רואי בהלכה שכל מי שרואהו זוכר תלמודו ומסיים וזהו וישמחו כי שמחה לאיש אך במענה פיו כדאיתא בש"ס ערובין נ"ד ע"ש אות ד' ס"ק יו"ד:

וא"כ הרי ביהודה שממנו יצא גזע קדוש האלקים דוד המלך שריווה להקב"ה בשירות ותשבחות שהוא קול. וגם בו היה מראה. שכל ישראל שמשו במראה שלו שכשהיו צריכין להיות נזכרין הלכותיהם היו משתמשים במראה של דוד המלך ומיד היו נזכרים. ודאי שייך אחריו להיות ישששכר שהוא ריח. וכדכתיב הדודאים נתנו ריח שמהדודאים שמצא ראובן בהפקר ולא מן הגזל שע"י יצא מלאה ישששכר שהוא ובניו עד סוף כל הדורות לומדים חכמים ונבונים הנותנים ריח אפם כתפוחים. וכדאמרו במשל בש"ס הנכנס לחנותו של בושם אעפ"י שלא קנה כלום אפ"ה קלט ריח טוב כך המייעד ביתו בית ועד חכמים. או כל המתדבק ללומדי תורה קולט ריח טוב וא"כ שפיר אחר יהודה שהוא קול ומראה סמך הקב"ה ישששכר ריחו הטוב של ישששכר:

ז ובזה אוכל תהלי"ת לרמז למה ביומא קמא דריש שתא דהאי יומא יומא דדינא שהמלך הקדוש יושב על כסאות למשפט פקד לן באורייתא אך על מצות שופר דה"ט כי בקול הרי אין מציאות לגזל והקב"ה אהב סלה זה דמרוחק לגמרי מכל נדנוד גזל בעולם ומצא המצוה בראשון לכל השנה אך במצוה של קול וידוע דבתקיעות הוה העיקר רק השמיעה. והגם דשאגת אריה ז"ל שדא ביה נרגא אפ"ה כבר ישבתי קושיתו. וביארתי דודאי רק השמיעה הוה העיקר ולא התקיעה והיא כנ"ל כדי שבקול לא יהיה לעולם לתא דגזילה כלל:

ח ועל כן מובן דאהוב היה להשי"ת לעשות נס בשמן ואור המנורה דשמן הרי עיקרו לריחו כדאיתא בש"ס ברכות מ"ג ע"ב שמן זכינו לריחו והדר לסיכתו ש"מ דעיקרו לריחו

וכן בהדיא במגילה ששה חדשים בשמן המור לריח טוב וכן כדכתיב לריח שמניך טובים והאור של הנרות הוה רק מראה דג"כ אין בו דין גזל לכן מאת ה' היתה זאת לעשות הנס ע"י הפרטים שכולן שוין בהם בין אותם שהם שלו בין אחרים. וכן באמת בנרות חנוכה לבד המדליק תיקנו גם להרואה ברכה והיינו דכל הכונה היה שיהיו כולם שוין דגם אחרים יוכלו ליהנות ורק בנר הוא דנר לא' נר למאה, ולכן מובן נמי מה שבזה ריצה השי"ת לאהרן שחלש דעתו שלא היה בחלק החנוכה של המזבח לא הוא ולא שבטו פייסו השי"ת ואמר אתה תעלה הנרות פי' שכמו שע"י הנר כולם באין ונהנים בלי שום חשש מעילה וגזילה כן משבטיך יורו תורה לישראל שלא יחסר מאורן של רבותיהן כלום וכדאיתא במדרש שיר השירים בפסוק לריח על ר"א ור"ע שלא חסרו מרבותם כל מאומה אך כמדליק נר מנר:

ט ובמה שהתחלתי יתפרש על נכון הפסוק גאלת בזרוע עמך בני יעקב ויוסף סלה וכי בני יוסף הם הלא הם רק בני יעקב. ועמדו ע"ז בש"ס סנהדרין י"ט ע"ש, ועתה תהיה ת"ל כמין חומר דהנה בש"ס ע"ז ד' ג' ע"א מפורש שיעקב אבינו היה זהיר מאוד בגזל. ויוסף היה זהיר מאוד בזנות. ע"ש. ועוד פ"א ביומא דף ל"ה ע"ב דיוסף היה הראש והראשון בזהירות דזנות. וכן איתא בזוה"ק ריש פ' פינחס דעבור קדושתם בעבירה דזנות נתוסף ליוסף ה' משמו יהוסף. ולפנחס יוד פינחס ע"ש. ולפי ששני אלה אבי אבות הטומאה ר"ל "גזל ו"זנות ששונא הקב"ה יותר מכל עבירות משבח השי"ת את ישראל עם קרובו שהם בני "יעקב "ויוסף פי' שזהירים הם בשתי אלה. כי עם קדוש אתה לה' אלקיך כמו יעקב ויוסף:

סימן צח

עוד מעט ע"ד דרוש לחנוכה

בלילה הראשון דחנוכה תרס"ז הגדתי בבהמ"ד. קודם הדלקת הנר חנוכה בבית המדרש להסביר הפסוק נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי דהוא לכאורה כפל לשון. אבל כונה יקרה בזה דהנה להבין הפליאה דנמצא במצות נר חנוכה שבש"ס גופא זכרו דיש חילוק בין אינן מהדרין למהדרין מה שלא נמצא כזאת בשום מצוה. אבל אמרתי שיש להלביש כונה ע"ד הלימוד. דהנה ידוע דבצחות הלשון הקודש הוי החילוק בין דרך לנתיבה. דדרך הוי המסילה הגדולה הידועה ומפורסמת לכל. ונתיבה נקראת איזה שביל קטן שאינו ידוע לכל רק איזה יחידי סגולה מאותה העיר יודעין שיש למצוא דרך קצרה מאוד שג"כ יגיעו על ידה למחוז חפצם של הנוסעים והולכים העוברים ושבים. אבל הוא אך כמוס עמדם ולא מפורסם לאיש ממקום אחר. והנה כמו כן יש לרמז שהבית המקדש כשהי'

על מכונו הכל היו יודעים שנורא המקום הזה והוא שער השמים שעל ידו תתקבל תפלת עמו ישראל ברחמים. וזה מכונה בשם דרך המלך אבל חז"ל ראו ברוח קדשם שיהי' בעוה"ר ימים רבים שתהי' חרבה עירנו ושמם בית מקדשנו וחתרו לזכות את ישראל ומצאו הקדושים הטהורים שיכינו מקדשי מעטים לב"י אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שנקראין מקדש מעט ששם ג"כ תפלתן של צבור תתקבל ברחמים ונקרא זה נתיבה. וד"ל. והנה מצינו באמת במצות נ"ח חידוש שלא נמצא בשאר מצות לדוגמא בקריאת מגילה בפורים מברכין בבהכ"נ וכולן יוצאין י"ח ולא קורין עוד פ"ב בביתם ולהיפך בדוגמא בנטילת לולב כשמברכין כאו"א בביתם על הד' מינים שוב לא מברכין בבהכ"נ בצבור. ואלו כאן הוי הלכה פסוקה בש"ע אורח חיים סי' תרע"א דמדליקין ומברכין בבהכ"נ על נ"ח ובאים לביתם ומדליקין שנית בברכה. למה זה מברכין ב' פעמים והוא חידוש גדול באמת ואמנם רבינו החכם צבי ז"ל תמה ע"ז בשו"ת שלו סי' פ"ח דמנין מצאו להם הפוסקים דין חדש כזה לברך בהדלקת נ"ח בבהכ"נ ע"ש היטב ועיקר תמיהתו ופליאתו היא כיון שלא נמצא רמז דרמיזה בתלמוד הש"ס שידליקו כלל בבהכ"נ לבד ההדלקה שבביתם ע"ש אבל אעפ"כ ידעינן כלנו שגם בבית מדרשו של החכם צבי ז"ל ג"כ הדליקו נ"ח וברכו כידוע דמשום הא לחודא שתמה אפ"ה לא דחה ח"ו מנהג ישראל כקוצו של יוד מימיו. וכן בכל תפוצות ישראל כן. ועיין בבנין שלמה ממהרש"ק ז"ל מווילנא. וא"כ יש לי תהלי"ת להסביר דאדרבה יש רמז גדול מש"ס ג"כ דהיינו הן הן הדברים הנאמרים בלשונם הזהב בשבת כ"א ע"ב ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו. פי' לברך רק בבית. והמהדרין פי' שבאים בסוד ה' ותקנו בתי מקדשים בגולה הבתי כנסיות ובתי מדרשות נר לכל או"א. פירושו שידליקו נר לכל הצבור ג"כ לבד מה שידליקו בביתם אח"כ ידליקו ג"כ בבהכ"נ ששם הרבה בנ"י שיהי' הנר היחידי לכאו"א בבת אחת. וגם זהו שרמזו רז"ל כמה פעמים מליצה קדושה נר לא' נר למאה פירושה רמז לנ"ח שיש בה שתי מצות נר לא' בביתו ונר למאה פי' בבהכ"נ. וזהו נמי שאמר דוד ברוח קדשו נר לרגלי דבריך שצונו להדליק בבית ואור לנתיבתי שיהי' ג"כ בבהכ"נ ובהמ"ד שהם נקראין נתיבות גם שם יהי' אור ודו"ק. ועתה ניחא שפיר המימרא המהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים. דזה קאי נמי על נרות בהכ"נ דהוי אמינא אשר בבהכ"נ יהי' די בכל לילה נר אחד ע"ז רמזו דגם בבהכ"נ ג"כ מהדרין שינהגו כמו בבית שיוסיפו וילכו באור ה' כ"א כשיטתו. והשתא אתי שפיר נמי הלשון מעלין בקודש דאינו מובן אם קאי על נר הבית דהא כבר צווח שמואל וכי נר קדושה יש בה ואיך זה יאמרו לב"ש ולב"ה מעלין בקודש ודו"ק. אבל לפי

דברינו שפיר דזה קאי על נר בהכ"נ ובה"מ דהם מקומות קדושים ומקדש מעט נקראין לכן שפיר מעלין בקודש:

סימן צט

דרוש למגלת אסתר

להבין הנוסח שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד תכלת מרדכי מה לשון יחד הי' די לומר בראותם תכלת מרדכי וגם יתפרש הלשון דאיתא בש"ס בבא קמא נ"ג ורבנן או מבעי לי' לחלק ע"ש. ולהבין זה הלא סובר ר' יונתן בכמה דוכתי דאפילו בלא תיבת "או נמי אות וא"ו בלבד מחלקת עד שיפרוט הכתוב יחדיו דוקא א"כ לא בעינן תיבת או דוקא לחלק. ולמה כאן הגידו רבנן אשר תיבת או לחלק באה. ונשאר באמת התוספת בב"ק ד' נ"ד בקושיא יע"ש:

ונ"ל בדרך רמז שיהי' שייכות לענין המגילה. ונקדים הפליאה דכתוב במגילה קצף בגתן ותרש וכו' הלא הי"ל לומר קצפו בלשון רבים אבל יתבאר דנקדים הלכה אחת דהנה תנן התם במשנה בסנהדרין ד' ע"ט ע"ב רוצח שנתערב באחרים כולן פטורים ר' יהודא אומר כונסין אותן לכיפה. ופרכינן שם בגמרא מאן אחרים אלימא אחרים כשרים פשיטא. ותו בהא לימא ר"י כונסין לכיפה וכו' ריש לקיש אמר באדם דכולי עלמא לא פליגי דודאי פטירי כולם (ופרש"י כיון דאיכא חד דלא נגמר דינו אין לך ראי' לזכות גדולה מזה ורחמנא אמר והצילו העדה). אלא אמר רבא הכי קאמר שנים שהיו עומדין ויצא חץ מביניהן והרג שניהם פטורים ואמר ר' יוסי אפילו אבא חלפתא א' מהשנים עכ"ל ופירש"י אפילו חזקה ברורה כי האי דאבא חלפתא חסיד גדול הי' ובודאי לא הוא זרק אפ"ה לא מחייבינן לאידך וגם השני פטור ובהא אפילו ר' יהודא מודה עכ"ל הסוגיא וכן הלכה הפסוקה דאפילו כה"ג שהי' אומדנא דמוכחא טובא שזה הוא שזרק החץ והרג אפ"ה פטורים שניהם עיין רמב"ם פ"ד מה' רוש"נ וא"כ לפי הדין הזה אם לדוגמא רק אחד משומרי הסף רצה לשלוח יד ולא שניהם יחד ולא נודע מי הלא היו שניהם פטורים. אבל נקדים המדרש שהובא בשבט מוסר פ' נ"ד בשם מדרש ילמדנו וכן במדרש תלפיות דלכן כתיב בענין של בלילה ההוא נדדה שנת המלך וכו' אשר הגיד מרדכי על בגתנא למה כאן אות אל"ף יתירה לגמרי והלא בפרשה השניה של המגילה כתיב רק בגתן וכאן בגתנא. ופרש המדרש שהמעשה כך הי' שהצדיק הקדוש הטהור מרדכי היהודי לא רצה לשקר ח"ו לומר ששניהם אשמו בהטלת הארס בספל להמית המלך והגיד לאסתר כהאי לישנא אשר בגתן או תרש א' מהן עשה זה. ואם הי' נכתב באמת כן היו שניהם פטורים ולא היו נהרגין כלל ולא הי' רושם כלל למרדכי אבל בהשגחת השי"ת לאבד הרשעים

ושתרוממנה קרנות צדיק נתרחקו האותיות מתיבת או האות א' נתקרבה למילת בגתן והאות וא"ו נתקרבה למילת תרש ונמצא כתוב בגתנא ותרש והוא פלאי פלאות. ובזה הסברתי ת"ל דלכן עתה דוקא מובן לשון המגילה. בימים ההם ומרדכי יושב בשער המלך "קצף בגתן וכו' הלא קצפו מבעי ליה לכתוב. אבל בדברי המדרש הנ"ל יבואר כמין חומר שבאמנה הרי הי' רק אחד מהן באותו הקצף ורק לא ידע מרדכי איזה מהן ונהרגו שניהם רק מחמת השגחה מהשי"ת שנעשה פיזור ופירוד בין הדבקים של תיבת "או שאמר מרדכי נקרא לפני המלך בפיזור הא' לבגתן והוא"ו לתרש אזי הי' לב המלך שמח וטוב שבדין הרג את שניהם וזה מכוון נמי לשון המשנה סנהדרין פיזור לרשעים הנאה לעולם ודו"ק. ומה מחוק לחיך להבין עתה תה"ל רמז היקר של רבנן דהגם שהם ודאי יסברו כר' יונתן בש"ס דבלא תיבת "או ג"כ יודעין לחלק כל שלא כתיב יחדיו דוקא. אבל עכ"פ עלי' רמזי דין הוא "או לחלק פי' לחלק התיבה הזאת דאו" שירחיקו הא' מהוא"ו כדי להביא גאולה לעולם ודו"ק. וזהו נמי שושנת יעקב צהלה ושמחה בראותם יחד שנמצא כתוב בסגנון כזה שמשמע ששניהם כאחד שמו הסם להמלך שמזה נצמח תכלת מרדכי שיצא בעזרת השם מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת. ואגב יש להעיר דהטור סי' תר"ץ הביא בשם הירושלמי דצריך לומר ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים. דזה הוסיף ודאי הטור ז"ל מדעת עצמו דהלא בירושלמי לא נמצא זה כלל וכן בהמ"ס לא נמצא וכן בב"ר פ' מ"ט לא נמצא א"ו דהוא תוספת ברכה לכל הצדיקים מדברי הטור ז"ל:

סימן ק

ועוד דרוש למגלת אסתר

על הא דכתיבא במגילה והימים האלה וכו' משפחה ומשפחה פירש"י ז"ל שם מתאספים יחד ואוכלים ושותים יחד עכ"ל. ומרפסא איגרי מה שייכות למשפחה ומשפחה שיתאספו בני אותה המשפחה דייקא לפורים וכמה הי' קשה זה הלשון לרבותינו עד שהוציאו הכונה לענין אחר שמשפחות כהונה ולוי' מבטלין ואך מחמת שהי' קשה להם לעשות מיחוס משפחה שייכות לפורים ופתאום יבא רש"י ז"ל ויפרש כפשוטו להתאסף בעלי המשפחה דייקא ויאכלו וישתו יחד ויקויים בזה שמחת פורים. וזכיתי לפרש זה: **ואקדים** לפרש פליאה אחרת שבפרשה יתרו כפלה רינה של תורה עוד פעם שנית דקרא משה רבינו שם האחד גרשם כי הייתי גר בארץ נכריה. אטו רק הוא הי' לבדו גר בארץ נכריה הרי מארי' דאברהם כל ישראל כולם היו גרים כמהו וכדכתיב מפורש שאמר השי"ת לאברהם ידוע תדע כי גר יהי' זרעך בארץ לא להם. ועוד הפעם מפורש בפסוק

ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם וכן דורש המגיד מלמד שלא ירד להשתקע אלא לגור שם וכו' וכן עוד מפורש בלשון רז"ל על הפסוק ואת העם העביר אותו לערים וכו' ודרשו רז"ל בש"ס חולין ד' ס' שעשה זה שלא יקראו את בנ"י גרים וגולים לכן עשה שיהיו כולם כן ע"ש א"כ הרי כל ישראל היו צריכים להיות נקראים גרשם כי גרים היו בארץ נכריה ומה חידוש נתחדש במשה רבינו לבד:

אבל יתבאר בעז"ה על פי הלכה הנגלית לנו ולבנינו עד עולם דהנה בש"ס יבמות פ' החולץ איתא להלכה דגר נושא אחותו וכו' ומשום דקיי"ל דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ועבור ההלכה הפסוקה הזאת תמה רבינו הגור אריה בפרשה ויגש דאיך דורשין רז"ל ביומא ד' ע"ה על הפסוק וירא העם בוכה למשפחותיו שבכו על עסקי, איסור עריות משפחה שנאסר להם אדרבא על עיקרא דדינא פירכא למה נאסר כלל להם. הלא לשורת הדין מותרין הם עסקי משפחות דהלא ביבמות שם מבואר דדין גרים הי' לישראל לגמרי שנכנסו תחת כנפי השכינה. במילה. וטבילה. והרצאת קרבן. ככל גר הבא להתגייר. וא"כ הא גר נושא אחותו עפ"י ד"ת ובכו בכיה של חנם לגמרי. ולפיכך לתרץ קושיא החמורה הזאת על רז"ל חידש הגור אריה ז"ל דבר יקר דעד כאן נאמר דגר מותר בקרובות משפחה רק היכא שנתגייר ברצון הטוב בעצמו אבל אם נתגייר באונס לא הותרה לו קרובות משפחתו ע"ש היטב וכיון שכל ישראל התיצבו בתחתית ההר משום שכפה עליהם ההר כגיגית הרי היו אנוסים שוב נאסרו ובכו כהלכה וד"ל. ועתה יצא כברק דברי משה כי אמר גר הייתי רק הוא כי הוא עלה על ההר ולא כפה ההר עליו ונקרא גר ברצון ואשר בזה פירשתי לשון המשנה משה קבל תורה דלכאורה אטו רק הוא קבלה אבל הכונה דלהם ניתנה במודעא ולא שייך ע"ז קבלה רק נתינה אך אצל משה שעלה ועמד על ההר ודאי שייך לשון קבל וד"ל. ועתה נכון כמין חומר דבימי אחשורוש שקבלו ברצון את התורה הקדושה כמו שנאמר קימו וקבלו מה שקבלו כבר הנה החיוב הקדוש והטהור לרמז על זה הקבלה שברצון להתאסף יחד משפחה ומשפחה דייקא לומר כי אם הי' אז כאשר עתה היו משפחות מותרין לגמרי כדין הגר שברצון ודו"ק. ורק מחמת שנאסרו אז. אבל לא בוכין ח"ו. אדרבה משמחין בפקודי ה' ישרים ושמחים בם:

סימן קא

פרפרת נכונה בסוגיא דחנוכה

הנה עמדתי בדברי רב הונא ורב חסדא שסוברים בסוגיא דחנוכה (שבת כ"א) דמותר להשתמש לאורה. אשר לענ"ד הוא דבר פלא למאוד. דהלא אטו יחלוקו ר"ה ורב חסדא על סתם ברייתא דהש"ס מגילה כ"ו ע"ב ת"ר תשמישי מצוה נזרקין דהפירוש הוא רק

כדפירש"י שפירש שם ששימשו בהן כבר למצוה. כלומר אבל בשעת מצותן חלילה לומר דנזרקין. וכן בהדיא בר"ן שם ע"ז שפי' שעבר כבר עשיית מצותן ע"ש ובאמנה אפילו לא היו רש"י ור"ן מפרשים בהדיא ג"כ מוכרחין אנו לפרש כן. דהא רישא דומיא דסיפא דמסיימין תשמישי קדושה נגנזין וע"כ אימתי נגנזין כשבלו ואין עושין בהן עוד שימושא דקדושה דאז דייקא נגנזין. ודאי ברישא נמי כן דהא דתשמישי מצוה נזרקין רק אחר שעבר כבר עשיית מצותן. אבל בשעת מצותן אסורין בשימוש וא"כ כמו כל התשמישי מצוה כן נמי נר חנוכה בכלל ולא עוד אלא רב הונא גופא מרי' דהאי שמעתא אומר לקמן הרגיל בנר הויין לו בנים ת"ק דפירש"י דכתיב כי נר מצוה ע"י נר מצוה דשבת וחנוכה בא אור דתורה א"כ רב הונא גופא אומר מפורש דנר חנוכה הוי נר מצוה. וגם ע"כ בשעת זמן הדלקתן ממש באמצע השיעור דהא אומר כבתה זקוק לה וע"כ באמצע השיעור דאז זקוק לה. א"כ איך זה מסיים ומותר להשתמש לאורה הא בעת עשיית המצוה אין שום היתר להנות במצוה וד"ל:

ועוד ביותר תגדל הפליאה לי על רב הונא ורב חסדא הא סוגיא ערוכה בסוכה ד' ט' ע"א דב"ה דמכשירין סוכה ישינה דאית להו דר"ע דמנין לעצי סוכה שאסורין כל דכשם דחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה. הרי דהוי איסור תורה לשמש בעצי סוכה בין בסכך בין דפנותיה וא"כ כשמנו בברייתא דמגילה כ"ו הנ"ל תשמישי מצוה דנזרקין סוכה לולב ושופר וכו' הא כולם דומין לסוכה וכשם דחל שם שמים מן התורה על הסוכה כך נמי על כל המצות ואיך יחלוקו ר"ה ור"ח ולא מצינא למימר דר"ה ור"ח אפשר עכ"פ יסברו כב"ש. דבר זה ג"כ א"א דהא בפירוש שם בסוכה ט' מסיימי דב"ש נמי מודו לדבר זה ע"ש בהסוגיא וכיון שכן דגם ב"ש סוברין כב"ה דחל שם שמים על סוכה וע"כ כמו כן על כל המצות הרי הקושיא נוראה על ר"ה ור"ח ומפני מה לא העירו ע"ז המפרשים:

ועוד נתעוררתי בקושיא אחרת גם על רב מרי' דהאי דינא דאנן פוסקין כותי' דאסור להשתמש לאורה. דאיני יכול להבין מה שונה לשונו לשון יחידי אסור להשתמש לאורה דבשלמא על כבתה אין זקוק שייך שפיר לשון יחיד דרק בהאיש המדליק משתעי אם זקוק או לא דלאחר מן השוק ודאי אין שייך אבל על איסור השימוש הא לפי הנ"ל דהוי כלל בכל המצות בשעת מצותן דאסורין הא לכ"ע נאסרין והי' לו לומר ואסורין להשתמש לאורה ולא לומר לשון אסור ובשלמא בר"ה ור"ח דמתירין שפיר ל"ק מידי דאדרבה הם לרבותא נקטו דאפילו בעל הנ"ח גופא ג"כ מותר להשתמש לכן לא אמרו מותרין אבל רב דאוסר הי' לו לומר ואסורין וד"ל:

ועל שני הדקדוקים הנ"ל מצאתי תה"ל פתרון נכון. על הפליאה הראשונה דמתירין ר"ה ור"ח להשתמש י"ל כך דודאי לאמת אמיתי דגם הם מודים דהלכה מרווחת הנ"ל דמגילה דתשמישי מצוה דומיא דתשמישי קדושה הן ובשעת תשמישן אסורין וכאשר כן נפסק בש"ע או"ח סי' כ"א. ואפילו ציצית אסורין וכהשאלתות דרב אחאי גאון פ' שלח לך וכאשר בהדיא תמה מאוד הב"י על הטור שם דמחלק בין כל המצות לציצית ושואג בקול ה' בהדר כי מהר"ן ז"ל דמגילה הנ"ל קשה על הטור ועיינתי נמי בההעמק שאלה פ' שלח מהגאון הנצי"ב אשר האריך ברוב בקיאותו ומסיק דלא כהטור וכן הרבה מהמפרשים. אשר אין שום חולק דבשעת מצותן ממש אסור אם מן התורה כהסכך או משים מוקצה למצותן אבל עכ"פ אסורין ולכן אין סברא בעולם שיהי' נר חנוכה חלוקה מהן ובודאי גם רב הונא גם רב חסדא סוברין כן אך אעפי"כ נכון וישר סברתם שמותר להשתמש לאורה:

דהנה תעיין נא ב"א יקירי בדברי הט"ז ז"ל באו"ח סי' תרל"ח ס"ק ג' דהא דאתקיש סוכה לקרבן ואין נאותין הימנו לדבר אחר היינו רק לטול ממנו ממש מגוף המצוה אבל אין איסור הנאה ממנה למשל לסמוך עליה או להניח שום דבר מחפצים שלו על הסוכה שרי כיון דעדיין קדושתה עליה עכ"ל:

וביותר ביאור תראה ב"א יקירי בדברי הרב בעל התניא בש"ע שלו באו"ח סי' תרל"ח סעיף ה' בביאור מפורש שכל שאין מחסר כלל וכלל מהמצוה גופה ורק נהנה בעלמא מותרין אפילו בעצי הסכך ג"כ ע"ש היטב:

ונקדים נמי עוד דהרז"ה ז"ל סובר דאין במצות נר חנוכה לומר דהיא זכרון למנורה. אלא פשוט דהוי נר מצוה בלבד וכבר דברתי מזה ויהי' בדפוס אי"ה בקרוב שנזכה לזה:

וא"כ הרי הא אפילו במנורה דבהמ"ק הא נמי קיי"ל קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה. ורק אסורא בעלמא בלבד איכא התם. כדאיתא בר"ם סוף פ"ה מה' מעילה דאין נהנין. אבל זה הוי רק בעצם המנורה. אבל בחנוכה דהוי רק מצוה ולא כהמנורה שפיר הא לא עדיפא מהעצי הסכך דסוכה כשם דהתם כשלא מחסר מאומה שרינן כן נמי בתשמיש לאורה של נר חנוכה דלא נוגע כלל בהשמן והפתילה רק מאור הנר הוא נהנה מותר ודאי. ואדרבה אני מתפלא מאוד על רבינו זה הט"ז ז"ל למה לא הראה הראי' עצומה לסברתו דכל שאינו מבטל ורק זה נהנה וזה לא חסר כלל דשרי מרב הונא ורב חסדא וזה הי' לו הוכחה עצומה מאוד. וד"ל:

ובאמת בהא דפרכי הש"ס על מדליקין מנר לנר דפליגי בטעמא אי משום אכחושי או משום ביזוי ופרכי ע"ז מאי ביניהו. הרי לפי הנ"ל הי' יכול לומר דהאי דינא והאי סברא

איכא ביניהו דאם מחמת אכחושי שפיר יש להתיר שימוש דלא מכחישי כלל אבל אי לא מכחישי הא יצמח דגם שאר שימוש יאסר ודו"ק:

וכיון שכן מוכרח כעת להסביר דברי רב דהוא אוסר להשתמש לאורה דאדרבה עתה קשה על רב הא סברת הט"ז נאמנה מאוד ומ"ט דרב דאוסר. ולומר דרב סובר דהוי כמו נר המנורה דמקדש. דקיי"ל בר"ם סוף ה' מעילה הנ"ל דאסור לכתחלה דא"כ יוקשה על הרז"ה למה זה אומר דאין בנ"ח זכר למנורה הרי מדאוסר רב להשתמש לאורה ע"כ דהוי כמנורה א"ו דהרז"ה ידע דא"א לומר דיהא כמנורה וא"כ אדרבה מ"ט דרב ובאמת לפי שהסברתי שיטה דרב הונא ורב חסדא עפ"י סברת הט"ז י"ל דר"ה ור"ח הם מפרשין הא דתנא בברייתא סוכה ד' נ"ג דאשה היתה בוררת חטים לאור בית השואבה הוא פשוטו כמשמעו דהיתה בוררת ממש ולא לדחוק כסברת התוספת דשם ודשבת דרק היתה יכולה לברור ודו"ק דעכ"פ של בית השואבה לא דמי למנורה דמקדש ממש התם איסורא עכ"פ אבל בשבה"ש גם איסורא ליכא במראה וכמ"כ בנ"ח להרז"ה דל"ד למנורה. אבל שני הקושיות יתורצו חדא בחבירתה בין עיקר הדין דרב דאוסר ובין מה שאומר בל"י אסור ולא אומר אסורין. דהרי ע"כ מוכרחין להסביר דטעמו דרב דפליג על רב הונא ור"ח הוא רק מצד אחר לגמרי ומדויק זה גם בלשון רש"י ז"ל די"ל דסובר רב דאם יבא וישתמש לאורה יאמרו דלצורכו הוא דאדלקה וכדאי' לשון זה בש"ס גבי הדליקה בפנים וד"ל. וזהו דדקדק רש"י בדף כ"א ריש ע"ב בד"ה ואסור להשתמש וכו' דיהא ניכר שהוא נר מצוה עכ"ל והיינו דאל"כ יאמרו דלצורכו בלבד הדליקה וד"ל. וא"כ אחרי שכל איסורו שאסר רב רק כדי שיהא ניכר לו לכן רק הוא הבעל הנר שיצא בו ידי חובתו אסור להשתמש בו אבל אנשים אחרים מן השוק מותרין להשתמש נגדה בלי ספק דכיון שהבעה"ב אינו משמש כלום בה הכל רואים דזה שהדליקה ע"כ למצוה דאם לצורכו הי' משמש נגדה ודו"ק. ולפי"ז יש מציאות לומר דגם בנויי סוכה יהי' איש אחר שאין הסוכה שלו רשאי קצת להנות ודו"ק רק להלכה ולא למעשה:

שו"ת יורה דעה

סימן א

שאלה בדבר השוחטים דסמילא. וזו תוכן השאלה כפי שנתברר אחר כל הגביות עדות. על ר' חיים יונתן בעצמו ישנן אלו הגב"ע. א) שנתברר מאדמו"ר שליט"א שזה כמה שנים שהיה כ"ק שליט"א בסמילא והיה כל השבוע ההוא קובלנות רבות על ר' חיים יונתן. ובעת צאתו לשלום בהיותו חוץ לעיר קצת קרא אליו את ר' חיים יונתן לעיני כל

העם שהלכו לשלחו לברכה ואמר לו כהאי לישנא תדע שאני רוצה שתתן לי תקיעת כף שלא תשתה משקה משכרת כלל. ועל קידוש בשבת בבוקר אפשר אראה אופן בזה. ונתן לו ר' ח"י תקיעת כף על זה. ובעת אחזו כפו של ר' ח"י אמר לו טור אדומו"ר תדע שזה הת"כ הוא בתורת שבועה. ואם השיב לו ר' ח"י איזה דבר אם הן אם לאו אינו זוכר אדומו"ר ובפירוש זוכר אדומו"ר שלא היה דיבור קל מאופן איך יהיה אם יעבור על זה שתהיה שחיטתו אסורה ח"ו מזה לא היה זכר כלל ושום רמז. ע"כ הגב"ע הא'. ועתה הרי עברו כמה שנים ושתה בכל עת משקה משכרת בלי התרה. אם יש לפוסלו מלהיות שו"ב מחמת זה: ב) גב"ע שהיה מכשיר להקצבים במקולים כנהוג כמה שהיו כשרות אחר הבדיקה. ולא היה מגלה להנאמן דהטאקסע כמה כשרות נמצא. ועל ב' בהמות צוה בפירוש להנאמן שיכתוב שהם טריפות לעסק הטאקסע והוא בעצמו הכשירן בבדיקתו וגם נמכרו על כשר על פיו שאמר להקצבים בעת הבדיקה שהם כשרות. ועל השור של ר' ליב קצב אמר להרב ושנים מהקהל שהוא טריפה גמורה ולבסוף נודע שגם זה הכשיר בהבדיקה. ורק למען כחש דמי הטאקסע אמר כן. ואך אם נהנה ר' ח"י מזו ההעלמה ע"ז לא היה שום בירור. ואדרבה השו"ב ר' אלטער הגיד כי לפי הערך אם היה ר' ח"י מקבל מזה דבר מה היה יודע. והקצבים העידו בתו"ע שלא לקחו השו"ב פ"א מזו ההעלמה. ואך עשו זאת למענם שהם עניים. אם זה הוי כגניבה. ואם יש לפוסלו משו"ב מחמת זה הגניבה: ג) שכששאלו הרב ר' מרדכי ושנים שעמו על השור של ר' ליב שאלוהו בתו"ע באל"י והשיב טריפה ואח"כ הודה שבאמת היה כשירה והכשירו בעת הבדיקה, א"כ הרי י"ל שעבר על אל"י והעיד שקר ועבר על ל"ת. אם יש לפוסלו מלהיות שו"ב עבור זה. ע"כ הגב"ע שעל ר' חיים יונתן:

ועל השו"ב ר' אלטער ישנן אלו הגב"ע שהעידו שנים עדים נאמנים דהטאקסע. א' הר"ר ישעיה קאטארניק והב' ר' יעקב בר' ישראל שהזהירו אותו ובקשו ממנו שיכתוב אצלו כמה כשרות יהיו במקולין למען ידעו לתבוע דמי הטאקסע מהקצבים והבטיח להם ר' אלטער שיקיים בקשתם. ואח"כ שאלוהו ג' פעמים כמה יש כשרות והשיב איני יודע כי איני זוכר. ור' אלטער עצמו הודה לפנינו שכן היה שהבטיח להם מתחלה ואח"כ השיב להם כנ"ל. ועוד נתברר עליו וגם הודה מעצמו שעל העגל של ר' משה סומא בעין אחת הגיד ואמר בפירוש להנאמן דהטאקסע שהיא טריפה למען כחש דמי הטאקסע כי באמת כשר היה שהכשירו הוא עצמו בבדיקתו., וגם התברר והודה גם הוא שהשבוע הראשונה מהתחלת ההעלמה לא היה ר' חיים יונתן בביתו והוא. בעצמו היה המתחיל בזה שלא לגלות האמת. אם יש לפוסלו לר' אלטער ג"כ מחמת זה ההעלמה וגם עליו אין

מי שיעיד שקבל לעצמו פ"א מזה. אדרבה הקצבים העידו שלא קבל מאומה ורק למענם עשה זה כי הם עניים:

תשובה. מקודם נחלק החקירה של השאלה הראשונה אשר על ר' חיים יונתן לסעיפים מחולקים ואלו הם. א) ענין תקיעת כף מה הוא אם הוא חמור כשבועה ממש אם לא. ואם הוא כשבועה ממש אם מדאורייתא או מדרבנן כ"ז לענין שיהיה אדם מחויב לקיים תקיעת כף. ב) אם הת"כ שקבל ממנו אדומו"ר שליט"א אם הוא שוה ממש כמו אם נתן ר' חיים יונתן בעצמו הת"כ או לא. ג) אם עבר אח"כ על הת"כ הוי כעבר על שבוע או לא ואם עבר על דאורייתא או דרבנן: ד) אם יש סברא לומר שר' חיים יונתן לא מיקרי עובר מחמת שנאנס אחר כך שהצטרך מאוד לשתות לפי הרגלו. ה) אם יש לומר שיהיה נשאל לחכם ויתירנו אם עכ"פ עבר על איסור דהא שתה קודם התרה או י"ל דהא חכם עוקר את הנדר מעיקרו א"כ לא עשה איסור מעולם. בכל אלו הסעיפים נעיין בת"כ של ר' ח"י. וטרם אתחיל להגיד חוות דעתי בזה אשאל עזר מהחונן לאדם דעת שינחני במעגלי צדק למען שמו ולא אכשל בדבר הלכה ח"ו ואזכה לאסוקי שמעתתא דא אליבא דהלכתא ויהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי:

א על דבר סעיף הא' אם תקיעת כף דינו כשבועה ממש הנה הגם שהשו"ע (יו"ד סימן רל"ט סעיף ב') ובחו"מ (סימן פ"א סעיף כ"ח בהג"ה. וסימן פ"ז סעיף ל"ד) בכל המקומות ההם פסקו דת"כ הוי כשבועה ממש מ"מ לאו הלכה מוחלטת היא כי הרי בתשובות מיימוני שבסוף ספר הפלאה הביא דרק ר"ת מחמיר בזה משום שמחשבו לכריתות ברית. אבל כמה פוסקים ובראשם הרשב"א המובא בב"י (סי' רל"ט) חולקים ואומרים שרק משום שארית ישראל וכו'. ואל תאמר שדברי הרשב"א נדחין מההלכה מהאחרונים. הנה תראה שהקצות החושן (סימן פ"ז ס"ק ט') הביא זה שכמה פוסקים חולקים על ר"ת. ואך מקודם נראה שאדרבה מה שר"ת החמיר כ"כ בתק"כ מזה יצאו כמה קילות לענין תק"כ. היינו דנסביר לנו דברי ר"ת מה הוצרך לומר שהוא כריתת ברית. נלפע"ד דהיה קשה לר"ת מאוד איך נאמר דבר הנראה לעינינו היפוך הש"ס (שבועות דף כ"ו ע"ב) שבשבועה ונדרים צריכין להוציא בשפתים דוקא. ואם הרהר בלבו ולא הוציא בשפתים אין בזה מיחוש מאומה כידוע ונפסק כן בהלכה פסוקה א"כ בתק"כ שנתן תק"כ לחבירו ולא הוציא מאומה בפיו מה מקום בזה אחר שלא דיבר בפיו. ולזה חידש ר"ת שהוא ככריתת ברית שכמו שעושין מעשה בידים וכה"ג דמועיל ה"נ מועיל תק"כ שעושה מעשה בידיו ותוקעה לחבירו. וא"כ שצריכין רק לבוא לסברא ההוא שהוא כריתת ברית מה יקר לנו דברי המהרי"ו (סימן קל"ז) דלא החמירו בתק"כ רק בנתן

תק"כ לחבירו לעשות לו דבר לאותו אדם עצמו. ומסיים כנ"ל דסברא היא וגדולה היא אצלו לפי דהטעם הוא רק משום כריתת ברי עכ"ל. ולפ"ז כל תק"כ שנותנין לא לעשות דבר לאותו אדם עצמו לפירוש ר"ת דהחמיר רק משום כריתת ברית אדרבה יצא קולא גדולה מזה דאין בו משום שבועה כלל וכלל. ואך יש לבעל דין לומר דהרי הד"מ (סימן רל"ט) הביא המהרי"ו הזה וחולק עליו. הנה ראשית הד"מ עצמו נשאר שם רק בצ"ע ולא שהשיגו לחלוטין. ואך זה אנו רואין מה שחידש הגאון בעל קצות החושן (סימן פ"ז ס"ק כ"ט) דבר חדש בהחלט להלכה משם נדע שהקצות החושן תופס דברי המהרי"ו להלכה דהיינו שפוסק שם דתק"כ על דבר שכבר עבר לא הוי כלום משום האי סברא דתק"כ הא לא הוי רק כריתת ברית וזה לא שייך רק בהבטחה דלהבא אבל על שעבר לא שייך כריתת ברית ופסק להלכה כן א"כ כשפוסק זה הסברא דעל העבר לא הוי בתק"כ דבר מאומה מכ"ש דפוסק הסברא של המהרי"ו דתק"כ הניתן לא לטובת אותו האדם עצמו שניתן לו התק"כ לא הוי בו משום שבועה דהא לא שייך כריתת ברית כלל על דבר שאינו נוגע כלל לאותו האדם שנתן לו התק"כ א"כ יש לנו יסוד גדול מן הגאון הקצות החושן שסברת המהרי"ו הנ"ל היא אמיתית א"כ בנ"ד לא הוי דבר:

ב ואך יש לפענ"ד בעזה"י עוד דבר גדול ואמת להסביר דאפילו אם נחליט שהד"מ חולק לגמרי על המהרי"ו ונפסוק הלכה כוותיה ומחמת שהרמ"א בהג"ה (סימן רל"ט סעיף ב') פוסק כהמרדכי פ"ג דשבועות שהד"מ סמך על זה שמהמרדכי משמע דלא כהמהרי"ו אפ"ה יש בזה סברא אחרת דלכאורה צריך להבין למה העתיק הרמ"א שם בלשונו הקדוש הגביה ידו ואמר אני תוקע כפי לשמים או לצורי צריך התרה. ואח"כ כתב הנותן תק"כ לחבירו ותלה בדעתו יכול למחול לו ואם לא תלה בדעתו רק עשאו דרך שבועה לא יוכל למחול לו וצריך התרה עכ"ל. וקשה למה העתיק הרמ"א ב' הדינים אחרי שהמרדכי תלה דין השני בדין הראשון א"כ חדא מאידך יליף ושניהן למה לי. וגם צריכין אנו להבין מה סתם לנו הרמ"א ז"ל באמרו עשאו "דרך "שבועה ולא פירש לנו איך ומתי הוי עשייתו בדרך שבועה ואיך הוי עשייתו שלא בדרך שבועה. ואנחנו לעצמינו לא נדע מאומה בדבר סתום כזה. אלא יש בזה דבר גדול. דהנה על הקושיא הראשונה שהרי לא הוציא בשפתיו מאומה בתק"כ יש לנו הסבר חדש מהדרך שחידש הגאון בעל שבות יעקב (ח"ג סימן קנ"ב) שהחליט דצריך האדם עכ"פ לומר בלשונו כהאי לישנא אני נותן תקיעת כף. דהדבור הזה בעצמו שמוציא בשפתיו ובלשונו תקיעת כף זה הוי כשבועה קצת מלשון כל העמים תקעו כף עיי"ש. וא"כ זהו שחידש הרמ"א ז"ל הגביה ידו "ואמר פי' בלשונו ממש אני תוקע כפי לשמים דאז נהי דאין בזה משום כריתת ברית דהא אין כאן

הבטחת דבר לחבירו ואם צדקת מה תתן לו אפ"ה יש עכ"פ תירוץ השבות יעקב דהוציא בלשונו ובשפתיו הריני תוקע כפי שזה הלשון הוא בעצם כמו לשון אני נשבע ודו"ק. ואז דייקא שייך הדין השני באם לא תלה בדעתו רק עשאו דרך שבועה פי' שאמר בפיו הריני נותן תקיעת כף שאעשה דבר פלוני הגם שהוא דבר שלא שייך לזה האדם שנתן לו התק"כ אז לא יוכל למחול לו וצריך התרה והוא דבר אמיתי בעזה"י. וא"כ יצא לנו אשר באחת משתי אלה יהיה תק"כ שבועה או שיהיה דבר מועיל לאותו האדם עצמו שנתן לו התק"כ דאז הוי ככריתת ברית או שעכ"פ יוציא בדיבורו ממש הריני נותן תקיעת כף אבל באם לא היה כל זה כמו בנידון דידן שלא היה לטובת אדומו"ר עצמו וגם לא הוציא ר' חיים יונתן בשפתו א"כ אין בתק"כ זה שבועה:

ג עוד זה הנה תדע שהגם שהר"ת הוא המחמיר שבמחמירים בתק"כ והוא הראשון מכולם להגיד דתק"כ חמירא כשבועה אל יעלה על לב שהר"ת עצמו סובר שהוא ממש כשבועה ותטעה לומר כיון שממש הוא כשבועה הוי דאורייתא. לא כן האמת כי הנה זכיתי היום לראות שאלות ותשובות בנימין זאב ישן נושן הנדפס בשנת רצ"ט וז"ל שם בתשו' (סימן ר"פ) על ראובן שהבטיח לרופא בתק"כ שאם רפא ירפא את בנו יחידו ויתרפא יתן לו חמשים פרחים ונתרפא הנער מחוליו. ועתה הרופא מבקש מראובן החמשים פרחים וראובן מסרב לתתם ואומר שיתן לו שכר הראוי לו ולא מה שהבטיחו. והשיב וז"ל אם כנים דברי הרופא חייב עכ"פ לפרוע לו מה שהבטיחו דתקיעת כף הוי ככריתת ברית כדאיתא במיימון בתשובות השייכות לספר הפלאה והמרדכי פ"ג דשבועות והביאו ג"כ סמ"ג בלאוין (סימן רס"א) בשם ר"י שהשיב משם ר"ת וז"ל השיב ר"י "הבטחה בתק"כ היה אומר ר"ת שהיא ככריתת ברית והיה נראה להחמיר בה יותר מבנדר ושבועה והיה דורש מפסוק ובזה אלה להפר ברית והנה נתן ידו וכל אלה עשה לא ימלט. ואע"פ שלא מצינו בשום מקום מפורש שתהיה הנתינת יד תקיעת כף אלא אפשר להיות שהיה נתינת יד לישבע בס"ת מ"מ אפשר שתקיעת כף היתה שם. ואעפ"כ אם יש הפסד מרובה ומכשול רב בדבר שיבוא מתוך כך חוטב שיאכלו בשר תמותות שחיטות ולא לאכול בשר תמותות נבילות ויתירנה חכם כי קצת הדעת מכרעת דלא חמירא משבועה ולא נהגו בה הדורות להחמיר בה יותר אלא להקל להמנע מעונש שבועה ועושין תקיעת כף עכ"ד. הרי מפורש בהדיא שר"ת "מדמה "אותו "קצת "כשבועה. דכן כתב דעושין תקיעת כף להמנע מעונש שבועה ולפ"ז ראוי לו לראובן להשמר גם מזה. וע"כ הנלפע"ד דהדין עם הרופא עכ"ל הבנימין זאב. העתקתיו כולו ראשית כי העתיק בלשון צח ונקי שורש דברי הר"ת שלם ונקי מכל שגיאה בלי טעות

והג"ה כי בשו"ת מיימוני ובמרדכי שלפנינו הובא בלשון מגומגם מאוד. והשנית להראות תנא רבה כהבנימין זאב מעיד לנו אשר הר"ת בעצמו לא אמר מעולם שהתק"כ הוא ממש כשבועה אדרבה הוא כותב שהר"ת "מדמה "אותו "קצת "כשבועה ופשיטא דהוא רק דרבנן חומרא דר"ת ולא יותר. וגם זה בהבטחה של חבירו כדהתחיל בלשונו הבטחה בתק"כ ולא גבי שבועת ביטוי להרע או להיטיב. וגם מהפסק של הבנימין זאב שסיים לפ"ז ראוי לו לראובן להשמר גם מזה מבואר דלהבנימין זאב היה הדבר בפשיטות שזה רק חומרא דאי סלקא דעתין שהר"ת תפס תק"כ לשבועה ממש היכי נופל בשבועה ממש לשון ראוי בלבד הרי בשבועה כתיב לא ינקה וכל העולם כולו נזדעזע בשעה וכו' והוא יאמר בה לשון ראוי לו לקיים. אלא ודאי שזה פשוט לו שהוא מצד חומרא בעלמא א"כ פשיטא דגם בהבטחה של חבירו שהוא שייך לכריתת ברית ג"כ רק דומה קצת לשבועה ולא שבועה ממש. מכ"ש בענין ביטוי אין בה שורש שבועה בתק"כ ועכ"פ ודאי הוי רק דרבנן ולא יותר:

ד עוד יש דרך בתק"כ שבלעדו לא הוי תק"כ. ואקדים מה שיש לי פרפרת נאה בענין זה. הנה הידות נדרים (ריש סימן רל"ט) העמיד עצמו על דברי הד"מ הנ"ל שדבריו סתומים במה משיג על המהרי"ו. הלא אדרבה היכא שיש כריתת ברית בלא שבועה שפיר חילוק המהרי"ו במקומו ואין שום ראיה מהמרדכי דהמרדכי קאי כשיש נמי שבועה עם התק"כ עיי"ש דהעלה ביד שאול דע"כ גם המהרי"ו איירי כשהיה שבועה עם התק"כ דאל"כ פשוט דתק"כ בלא שבועה אינו מועיל. ולכן שפיר השיג הד"מ דנהי דכריתת ברית אין כאן שבועה יש כאן ויתחייב מצד השבועה עכ"ל היד שאול ולפענ"ד הנה בכאן לא דק פורתא. והד"מ השיג בפשיטות. דהנה כשאנחנו מעיינין שפיר בשו"ת מיימוני ובהמרדכי דפ"ג דשבועות הנ"ל הנה אנו רואין לשון באמונתו שקיבל "אמונתו שדיבר לו "באמונתו וכן הקצוה"ח בסימן פ"ז העתיק ג"כ לשון זה והלא אין פותר למו. יותר מזה הנה בספר רבינו ירוחם סוף נתיב ג' כתב וז"ל "וכל "זה "כשאמר "לו "באמונתו "כי "הוא "חמור "כמו "שבועה ועיין סמ"ע (סימן פ"א ס"ק נ"ה) העתיקו בקיצור. ומה פירוש לזה. אבל מצאנו ראינו במרדכי ספ"ק דבבא מציעא וז"ל ועל שטען ראובן שתקע לו באמונתו על ב"ד לכוף לשמעון לקיים אמונתו כי גדולה אמונתו שנשבע בהקב"ה באמונה שיש לו בהקב"ה וכשהוא עובר כופר בעיקר עכ"ל א"כ פשוט לפי הנ"ל דתק"כ צריך שיאמר להנותן לו התק"כ שנותן לו באמונתו פי' כמו שהוא מאמין בהקב"ה כן יאמין לו חבירו שיקיים לו הבטחתו וזה מרמז לו בהיד וא"כ שפיר השיג הד"מ על המהרי"ו דהרי ע"כ אמר לו באמונתו דאל"כ אין בזה התק"כ מאומה ואפ"ה הוצרך

המהרי"ו דוקא שיהיה לתועלת זה האדם עצמו הניתן לו התק"כ. ועל זה שפיר הביא דמהמרדכי מבואר שחולק על זה דמה לי דרך שבועה של המרדכי ומה לי התקיעת כף באמונתו. ומדסובר המהרי"ו דגם באמונתו לא מועיל תק"כ רק באם היה לטובת זה האותו אדם עצמו משום דכיון דצרף תקיעת כפו א"כ מחשבו לכריתת ברית וכריתת ברית לא שייך רק בזה האדם הכורת עמו ולא בענין אחר. הרי כל זה הסברא שייך נמי כשיהיה שבועה ממש עם התק"כ ג"כ יאמר ודאי המהרי"ו נמי דין זה דכיון שצרף התק"כ להשבועה חשבה לכריתת ברית. וכריתת ברית לא שייך רק באם זה לטובת אותו האדם עצמו והרי המרדכי בהדיא חולק על זה. כן הוא השגת הד"מ וזה נכון מאוד בעזה"י וד"ל. עכ"פ יצא לנו עוד דבר חדש שמוכרח להיות אומר תיבת באמונתו כשנותן לו התק"כ. והגם שהסמ"ע ז"ל כתב דבזמנינו אפילו כשלא אמר הוי כפירש ואמר שתקע לו כפו באמונתו הנה ממהרי"ו מבואר שצריך לומר דוקא. והראינו שסברת זה הדבר נובע מהמקור שאז הי' כשבועה שנשבע באמונתו שמאמין בהקב"ה ואם עובר כופר בעיקר אבל כשלא אמר הגם שהסמ"ע ז"ל כותב דהוי כפירש אבל עכ"פ שבועה אין כאן כלל וכלל. וא"כ בנ"ד שר' ח"י לא אמר באמונתו אין כאן רמז דרמיזא דשבועה גם להד"מ ומכ"ש להמהרי"ו ודו"ק:

ה ועיין בחו"מ בש"ך (סימן ר"ז ס"ק כ"ז) שהביא דברי המהרי"ו ולא הביא שהד"מ השיג עליו כלל. מבואר שהש"ך תפס דברי המהרי"ו לעיקר. וכן הנתיבות הביא דברי הש"ך להלכה ובשם המהרי"ו. והגם שהש"ך הביא שם כמה תשובות הנה אני מצאתי עוד בשו"ת מהרי"ו מברונא (סימן רס"ב) העלה אות באות כהמהרי"ו דתק"כ הוי רק כריתת ברית וכל שלא היה לאותו אדם עצמו לא הוי כריתת ברית. ובפשיטות הרי לקח זה ר"ת מצדקיהו לנבוכדנצר ושם היה רק לאותו האדם עצמו וד"ל. א"כ אין ספיקו של הד"מ מוציא מידי ודאי של המהר"י מברונא והמהרי"ו והש"ך והנתיבות. ועל כולם יש לנו עמוד גדול פטיש החזק התומים ז"ל (בסימן פ"ז ס"ק כ"ט) דכתב דברים ברורים דתק"כ קל מאוד ופשוט לו מאוד שם דמלקות אין במציאות כלל בתקיעת כף וגם לא קרבן שבועה. ואדרבה ר"ת מחשבו רק ככריתת ברית בעלמא ומסיים שם בלשונו דאין בתקיעת כף ענין לשבועה כלל וכלל עיי"ש ותראה דברים ברורים ומפורשים. וענין החומרא הוא רק של ר"ת אבל הרי יש פוסקים רבים דגם התרה אין צריך תק"כ דהוי רק משום שארית ישראל וגו'. ועיין שו"ת חכם צבי (סימן מ"א) באמצע התשובה שכתב וז"ל מה גם כי אין שבועה זו אלא תקיעת כף ואיכא מאן דאמר אפילו התרה אינה צריכה ואין בה אלא משום שארית ישראל לא יעשו עולה. ועיין נמי בספר צ"צ (סימן קפ"ה)

שנהגו העם בתקיעת כף משום כריתת ברית. הרי כתב לשון "נהגו. א"כ השתא נספור נא הקילות. א) המהרי"ו והמהר"י מברונא והש"ך סימן ר"ז והנתיבות והקצוה"ח כולם סוברין דבעינן שיהיה לטובת אותו האדם עצמו. ב) שורש התק"כ בעינן שיאמר דוקא באמונתו בפירוש וכאן לא היה דבר זה וגם להסמ"ע קל עכ"פ. ג) היד שאול בסימן רל"ט החליט דרק דוקא כשהיה עם התק"כ שבועה. אבל תק"כ בעצמו אין מועיל כלל לכ"ע. ד) השבות יעקב הצריך שיאמר עכ"פ בפירוש בלשונו הריני נותן תק"כ. וי"ל דזהו נמי סברתו של הסמ"ע, (סימן פ"א ס"ק נ"ה) הנ"ל דהסמ"ע סובר נמי כהשבו"י א"כ יכול הסמ"ע לומר כיון שכן שאמר בפירוש הריני תוקע כפי קאי על אמונתו ג"כ והוי כמו שפירש באמונתו וד"ל. ה) התומים ז"ל הקיל מאוד בתק"כ שאין ענין תק"כ לשבועה כלל וא"כ הרי יש לנו לומר דכיון שי"ל דאין צריך אפילו לקיימו עכ"פ הוי רק דרבנן ולא סרך ד"ת כלל. ויתבאר לקמן בסמוך הנפקא מינה וכל זה לענין שיצטרך לקיים זה אין צריך לפני דגם דיבור בעלמא חייב אדם לקיים ולהיות קיים במאמרו. אבל לענין העבר פשיטא דלא עבר ר' חיים יונתן על איסור דאורייתא כלל גם אם היה נותן בעצמו התק"כ מבלי שיקדימנו פקודת האדמו"ר שליט"א בזה. אבל בכה"ג דנידון דידן יש לנו קולא אחרת לגמרי. ונקדים הסוגיא:

ו תנן (בפ"ג דנדרים דף כ"ז ע"ב) במשנה נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין שהוא תרומה וכו'. ועיין ב"י (סימן רל"ב) שכתב דבירושלמי מבואר דגם נשבעין ולא רק נודרין. ותמה הב"ח עליו למה לו מהירושלמי הלא במשנה זו ג"כ מפורש לב"ה אף לשבועה. ותירץ הש"ך בס"ק ל"א דהב"י חידש דאף נשבעין לשקר בשל עבר דבשעה שמוציא שבועה מפיו יוצאת לשקר אפ"ה נשבעין. ועיי"ש בדגול מרבבה שתמה על הש"ך וחולק עליו. ועיין ביד שאול סוף ס"ק כ"ג שהסביר לנו דברי הש"ך דבירושלמי מבואר לא תשבעו בשמי לשקר פרט להרגין ולמוכסין א"כ אות באות כהש"ך ופסק היד שאול דכן הלכה. והנה ע"ז המשנה הקשו שם בש"ס (דף כ"ח) והא נאסר וכו' ותירצו באומר בלבו היום. ורק אע"ג דדברים שבלב אינן דברים מ"מ באנס התירו. וצריך לבאר זה הדין דהלא כיון דבאונס הוא למה צריך כלל לחשוב בלבו היום והלא קיי"ל האדם בשבועה פרט לאנוס (שבועות דף כ"ו) וגם נפסק ההלכה כן בשו"ע יו"ד (סימן רל"ב סעיף ט"ו). הנה קושיא כזו הקשה בהדיא המרדכי פ"ג דשבועות בשם רבינו מאיר ותירץ דהא דבסוגיא דנודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין מבואר דבעינן שיחשוב בלבו היום היינו מחמת דהתם לא היה אנוס כלל ואינם מכין ומייסרין אותו רק רצו לחטוף מידו פירות או כבר חטפו ומבקש שיחזירו לו אבל היכא שיש יסורים והכאות בטל הנדר והשבועה לגמרי דאמרינן

האדם בשבועה פרט לאנוס היכא דלבו אנסו כ"ש היכא שיש יסורים עכ"ל. ולכאורה יש לטעות ולומר דבעינן יסורי מיתה דוקא אם לא יחשוב בלבו היום. אבל שארי אונסין שלא להמית בעינן דוקא שיחשוב בלבו היום דוקא הנה תדע שזה טעות גמור. דהלא בהדיא מפורש בהמחבר סעיף ט"ו וז"ל מי שאנס את חבירו ויסרו במיני יסורים עד שנשבע וכו' אין באותה שבועה ממש וכתב הרמ"א וכ"ש אם קיבלו מכח אונס מיתה. מבואר בהדיא דהמחבר קאי על יסורי חיים ולא על יסורי מיתה וכן מפורש להדיא לעיל ברמ"א סעיף י"ב וז"ל ולא מיקרי אנוס בשבועה אלא אם היה מגיע לו איזה רעה אבל לא אם לא היה מגיע לו טובה עכ"ל הרי דלא מפיק רק מניעת הטובה אבל כדי שלא יהיה מגיע לו שום רעה איזה דבר רע שתהיה אפילו אם לא היה בזה צד מיתה כלל וכלל ח"ו ג"כ בטלה השבועה משום דהאדם בשבועה פרט לאנוס. ועוד ראיה מוכרחת דלא בעינן כלל יסורי מיתה דהלא יסורי מיתה אדרבה מגרע טובא די"ל אגב אונס דמיתה גמר ומקני. עיין ש"ך ס"ק מ"א וכן החליט ביד יוסף ס"ק ל"ג דלא כהגר"א מווילנא וזה ברור. ועוד ראיה מוכרחת דהרי קיי"ל בכל התורה כולה יעבור ואל יהרג לבד מע"ז וג"ע וש"ד וא"כ אם היה בהמרדכי יסורי מיתה למה לו להביא מהכתוב האדם בשבועה והלא וחי בהם ולא שימות בהם הוא הכתוב ע"ז. אלא ודאי דבשבועה ונדרים דלמדין מכתוב האדם בשבועה פרט לאנוס קאי על שום אונס כל דהו בין יסורי הגוף בין אונס ממון סך מרובה שיוכל להשאר בעוני ועירום דחשבינן בריש נדרים (דף ז' ודף ס"ד) מהארבעה שחשובין כמתים. והא פשוט דכה"ג א"צ בלבו לחשוב כלל רק הא דנודרין וכו' הנ"ל דבעינן שיחשוב לא היה כלל וכלל אונס דהיו חוטפין רק מעט פירות שאין בהם שם אונס כלל רק הפסד מועט, ועוד אראה לך שדבר זה כל כך פשוט שא"צ ראיה כלל דהא מנין הביא זה רבינו מאיר שבהמרדכי הנ"ל הלא עיקר ראיתו מהא דאמר רבא בש"ס שבת הדור קבלוה בימי אחשורוש. והקשה ר"י מה הוצרך רבא לומר דהדר קבלוה בימי אחשורוש דוקא ולא אמר דהדר קבלוה בערבות מואב ששם לא כפה עליהם ההר כגיגית ולא היה אונס מיתה שלא אמר להם אז שם תהא קבורתכם וקבלו התורה בשבועה ואלה. ותירץ ר"י דלכן הוכרח רבא לומר רק בימי אחשורוש ולא בערבות מואב דבערבות מואב נמי היו ישראל אנוסים על השבועה דיראו מפני הקב"ה שאם יסרבו לא יכניסם לארץ ישראל ומכאן דן רבינו מאיר דינו שכשמייסרין האדם ומשביעין לו אין ממש באותה שבועה. א"כ הרי מפורש בהדיא דאין צורך לאונס מיתה כלל לבטל השבועה דהא כל שורשו נובע מהשבועה שהיה בערבות מואב שלא היה בה ממש עדיין מחמת שהיו אנוסים והרי בערבות מואב לא היו אנוסים מחמת נפשות מענין מיתה כלל כאשר כתב

ר"י ז"ל בעצמו דרק היו יראים שמא לא יכניסם לארץ ישראל וזה מפורש שהוא אונס ממון. ואפילו למה שהוסיף רבינו מאיר על דברי ר"י וכתב נמי ושמא יניעם במדבר אבל עדיין מיתה אין כאן. א"כ מפורש דברינו הנ"ל. דהא על זה גופא סיים המרדכי דלא בעינן כה"ג כלל שיחשוב בלבו היום. הרי דבאונס איזהו ג"כ לא בעי שיחשוב בלבו היום רק עצם השבועה והנדר בטל ממילא ואין בו ממש כלל:

ז הנה הואיל דאנא בענין ההוא יש לי להציג הברקה נכונה ויובן לך מה שהארכתי קצת בסעיף ו'. הנה עיין בנימוקי יוסף פ"ג דנדרים בסוגיא דנודרין להרגין הנ"ל וכתב שם וז"ל ומיהו הא דאמרינן דאין נשבעין לשקר הוא להצלת ממון אבל להצלת נפש נשבעין אפילו בשקר אם אי אפשר בשום צד בלאו הכי שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש עכ"ל שם. כוונתו מפורש דהא דבעינן שיחשוב בלבו היום הוא רק להצלת ממון אבל להצלת נפשות לא בעי לחשוב בלבו היום א"כ הרי דברי הנימוקי יוסף ההם סותר לגמרי לדברינו שהרי מפורש לכאורה בדבריו להיפוך לגמרי דרק לפיקוח נפש ממש לא בעי לחשוב בלבו היום מחמת שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. אבל לאונס אחר צריך לחשוב בלבו היום. אבל יתורץ לנו דברי הנימוקי יוסף ז"ל בטוב טעם ודעת ולא יסתור ח"ו הנימוקי יוסף לדברי כל הפוסקים והמפרשים שהבאתי. דהנה נסביר דברי הש"ס דאמרו ז"ל האדם בשבועה פרט לאנוס איך מוכח מזה הפסוק פרט לאנוס ולכאורה אין פירוש לזה. ואסביר בעזה"י דברים אלו בהסבר נכון וחזק עיין שו"ת מהרי"ט (חלק א' סימן קל"ד. קל"ה) שכתב וז"ל תדע שיש חילוק בין אונסים דעלמא לאונסים דנדרים. דאונסים דנדרים אינן כשאר אונסים בשאר איסורים דאמרינן בהו רחמנא פטריה. שצריך שיהיה בהם האונס גדול שאי אפשר לו בענין אחר אבל בעניני נדרים שהם איסור הבא ע"י עצמו אנו הולכין בהם אחר אומד דעתו ואין לנו אלא מקומן ושעתן עכ"ל המהרי"ט. ועיין בקהלת יעקב להגאון. מהר"ר יעקב ישראל אלגאזי ז"ל במענה לשון ח"ב לשון חכמים מערכת אל"ף סימן פ"ז הביא ג"כ דברי המהרי"ט ההם. וא"כ שהסביר לנו המהרי"ט דלכן בשבועות ונדרים לא בעינן אונס גדול יצא לנו שדברינו הנ"ל דלא בעינן אונס מיתה כלל הן הן גם דברי המהרי"ט. ואך הרווחנו עוד שכעת אנו יודעין טעמא דמילתא משום דשבועות ונדרים הם קלים בערכם דאדם בודה איסורן מלבו. והוא כסברת התוס' בתמורה בסוגיא דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני עייי"ש. ואינן דומין לכל עבירות שבתורה שהקב"ה בעצמו אסרן ולא תלוי ברצון האדם וד"ל. וא"כ מה מאוד נמלצו לחכינו דברי הש"ס הנ"ל דילפי מפסוק האדם בשבועה פרט לאנוס פי' דכיון דהאדם בדה מלבו איסור זה בשבועתו ולא הקב"ה אסרו

בעצמו וכאשר אומר הכתוב לכל אשר יבטא האדם בשבועה א"כ ודאי הדין צריך להיות פרט לאנוס איזה אונס שיהיה וזהו כפתור ופרח, והנה ידוע המשנה שבועות שתים שהן ארבע שתים להבא להרע או להיטיב שהן ארבע דמרבינן עוד, שתים לשעבר והן דברי ר' עקיבא (בשבועות דף כ"ה). ואמרינן (שם דף כ"ו ע"א) אמר ר' יצחק דומיא דלהרע או להיטיב מי שאיסורו משום בל יחל דברו יצא לשעבר שאין איסורו משום בל יחל אלא משום בל תשקרו. ופירש"י בשעה שתשבעו לא תצא לשקר. והיינו הכתוב לא תשבעו בשמי לשקר ומבואר הסברא דשבועה ונדר הוי איסור שאדם בודה מלבו שייך רק על הני שתים דלהבא שבלא דבור האדם לא היה מחויב כלל לקיים ורק הוא בדה אותן מלבו. אבל בלשעבר שוב הוי איסור שבועה לשקר ככל העבירות כולן שבכל התורה כולה. דהקב"ה אסר לאדם לשבוע לשקר והוא פשוט וברור: והנה הקדמנו לעיל ריש סעיף ו' דברי הב"י שהביא הירושלמי דגם שבועה שרי להרגין ולמוכסין והקשה הב"ח הא מפורש במשנתינו. ומה שתירצו הב"ח והיד שאול דבירושלמי נתחדש דגם לשעבר נשבעין להרגין לשקר כמ"ש הירושלמי לא תשבעו בשמי לשקר פרט להרגין וכו' דאפילו כהאי שבועה שבשעה שנשבע יוצאת מפיו לשקר ג"כ שרי. והרי כה"ג ליכא לן סברת המהרי"ט הנ"ל דהוי ממש ככל האיסורין שבתורה. ולכן מוכרח בודאי לחשוב בלבו איזה דבר שלא תסתור השבועה ודו"ק. וא"כ מה מאוד נכון דברי הנימוקי יוסף די"ל שהוא סובר ג"כ כהש"ך והידות נדרים ולא כהדגול מרבבה דאפילו לשעבר ג"כ נשבעין לשקר. ולכן כתב שפיר כהאי לישנא דהא דאין נשבעין לשקר פי' ובעינן דוקא שיחשוב בלבו דבר מה הוא רק להצלת ממון אבל להצלת נפשות נשבעין אפילו בשקר. פי' גם על לשעבר ובכה"ג ודאי מוכרחת הסברא רק משום שאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש. וזה נכון מאוד בעזה"י:

ח נחזור לדברינו דלאסור עליו איזה דבר ולקבל על עצמו איזה קבלה כיון דהוי שבועה דלהבא שאדם בודה אותה מלבו לא בעינן אונס גדול רק איזה אונס שיהיה מבטל השבועה לגמרי מכל וכל ואין בה ממש. וגם לא צריך אפילו לחשוב בלבו היום וכנ"ל. ושורשו ומקורו של דין זה נלקח מהש"ס דשבת שרבא לא חישב השבועה והקבלה של ערבות מואב עד ימי אחשורוש וכפירוש ר"י ור"מ די"ל משום דלא הוי קבלה מחמת שיראו ונאנסו פן לא יכניסם לארץ ישראל ויניעם במדבר. והרי ברור כשמש שישראל אז לא ידעו כלל בירור הדבר שאם לא יקבלו את התורה לא יביאם לא"י בבירור כי מי עלה בהר ה' ומי שאל להקב"ה דבר זה. רק שכן חשבו ישראל בלבבם בדמיונם פן יהיה כן. אבל שום איש לא ידע דעת הקב"ה שבבירור יהיה כן רק מורא עלה על ראשם ופחדו

פחד. ואפ"ה חשבו הפוסקים כולם זה לאונס והעמידו בזה דברי רבא וא"כ ה"נ בנ"ד פשוט וברור די"ל שר' חיים יונתן פחד מפני אדומו"ר שליט"א פן יסרב לעיני כל העם על רצונו ולא ירצה ליתן לו התק"כ יעבירנו מחזקת שחיטתו וישאר בלי מקום פרנסה. הגם שיכול להיות שלא היה ולא עלה על דעת אדומו"ר כלל דבר זה להעבירו גם אם לא היה מתרצה ליתן התק"כ אפ"ה הרי הקב"ה ג"כ יכול להיות שלא היה מונעם מארצם אפ"ה הוי פחד דמיונם אונס. ה"נ פחד דמיון ר' חיים יונתן ג"כ אונס ואין בשבועתו שבועה גם אם היה שבועה ולא רק תקיעת כף:

ט ואף אם יבוא מי לערער ולומר שזה חלוק מהתם דהתם הרי יראו פן יניעם במדבר ופחדו מפני רעה אבל הכא פחדו לא היה רק שמא לא יהיה שו"ב ולא יהי' לו פרנסה אפשר זה הוי כעין מניעת טובה לבד דכבר הקדמנו דברי הרמ"א (סימן רל"ב סעיף י"ב) דבעינן דוקא שלא יהיה מגיע לו רעה דייקא. ולכן אעתיק לפנינו דברי המהרי"ק (שורש קס"ו) כפי שהביאו ההגהת מרדכי פ"ג דשבועות. כי הב"י והרמ"א הביאוהו בקיצור מאוד. וז"ל שם על ראובן שנשבע לאביו שלא ישא שלא ברשותו ובטרם שבועתו מסר מודעה לבטל שבועתו באמרו שהיה ירא פן לא ירצה אביו לילך בעבורו למקום פלוני אם ימאן לישבע לו ע"ד זה. והשיב אין כח במודעה לבטל שבועתו. ואע"פ שפסק ר"מ שאין שום ממש באותה שבועה שנשבעו לחבריהם שדחקום מחמת שבאונס היתה נלפענ"ד דהכא לא חשוב אונס כיון שאין עושה עמו רעה רק נמנע מלהיטיב לו אין זה אונס. והקשה אח"כ על זה מדברי ר"י הנ"ל דלכן לא אמר רבא דהדר קבלוה בימי משה בערבות מואב משום דחשוב אונס שהיו יראים שמא לא יכניסום לא"י אלמא דקרי אונס מניעת הטובה. ותירץ שם שני תירוצים חדא דבאמת הוסיף ר"מ על דברי ר"י וכתב דשם יראו פן יניעם במדבר ולא הסתפק בדברי ר"י שמא לא יכניסם לא"י דזה לחודא הוי רק מניעת הטובה ולכן הוסיף ושמא יניעם במדבר דזה הוי פחד עונש רעה. ואח"כ במסקנא תירץ המהרי"ק בתירוץ בתרא וז"ל ועוד י"ל פשוט דאפילו לדברי ר"י בעצמו ג"כ ניחא ולא דמי לדברי ר"י דהתם שאני אחרי שכבר ניתנה להם הארץ למורשה ועליהם נאמר וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה והבאתי אותם וגו'. ואם לא היה מכניסם היה חשוב אונס. דפשיטא דמי שהוא עושה דבר מפני יראתו שלא יטלו את שלו חשוב אונס כדמוכח מההיא פרדיסא בפרק (חזקת הבתים דף מ') וה"נ כאילו היה נוטל הקב"ה מהם מה שזכו בו כבר. והיינו דקאמר שהיה להם לכנוס בה לאלתר כלומר והוי כאילו זכו בה כבר. ומשום הכי חשוב אונס אבל מי שהוא עושה דבר מפני יראתו שמא ימאן אביו מלעשות לו טובה שהוא לא זכה עדיין באותה טובה כלל כיוצא בנידון דידן לענ"ד נראה

שאין כאן שום אונס וזה פשוט לכל מבין ע"כ תוכן דבריו של המהרי"ק. הנך רואה אות באות איך שדבריו ברור מללו אשר סובר לעולם התירוץ של ר"י בלבד בלא ההוספה של רבינו מאיר ג"כ ניחא דהפחד היה רק שמא לא יכניסם לארץ ולא שמא יניעם במדבר. ורק משום דהוה כאילו זכו בה כבר לכן חשוב שפיר אונס מי שעושה דבר מפני יראתו שלא יטלו את שלו א"כ בנ"ד נמי כיון שר' חיים יונתן כבר היה מוחזק בחזקת שו"ב בעיר סמילא מאז כמה שנים מרובים וזה חשוב חזקה ויש כמה פוסקים שחזקת שו"ב היא ככל השררות והמינויים שבתורה ככה"ג ומלך וכיוצא שאין מורידין אותו ממנה. רק בסיבה שהדין יחייבנו להעבירו ועיין בשו"ת מבי"ט דפוס לבוב חלק ג' סימן ר' לשון ההסכמה וז"ל להיות שההלכה רווחת שכל מי שיש לו איזה מינוי הן מלך הן חכם הן חזן הן שוחט הן מוהל בנו עומד תחתיו כדאיתא בספרי על פסוק למען וכו' עכ"ל. ועיין נמי בשו"ת גנת ורדים חלק יו"ד כלל ג' סימן ח' דפוס קוסטאנטינא הוא דף קכ"ו עמוד ד' דהביא בשם הרשב"א דשוחט ומוהל שווין הן לחזן בזה עכ"ל ועיין בשו"ת שמו משה דף ל"ה ריש עמוד ג' ודף ל"ו שהביא בשם רינופי"ל שהביא בשם הרשב"א להדיא שחזקת שו"ב היא ככל השררות שמורישׁ לבניו אחריו. ודלא כשו"ת שם אריה שהאריך לחלק שוחט מש"ץ ואישתמיטתיה דברי הרשב"א ההם. וכן תמצא בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סימן רכ"א. וא"כ כיון שע"פ שורת הדין פסקינן שאין מעבירין שו"ב מחמת שרגיל להשתכר דלא פסקינן כהבית הלל בזה כידוע א"כ שפיר חשוב יראת ר' חיים יונתן לאונס גמור ובטלה השבועה לגמרי אפילו שבועה ולא רק תק"כ. ויש בכאן בנ"ד הקל וחומר של רבינו מאיר מה התם שהקב"ה אנסם לקבל התורה הקדושה שכשיקבלו יש שכר שאין הפה יכול לדבר מ"מ חשוב אונס כ"ש בנידון דידן. ועיין עוד בשואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סימן ד' דכתב ג"כ דכל שהיה פחד אצלו אפילו היה טעות לגמרי אפ"ה לא חשוב תו שבועה. וגם בזה נדחה דברי הרב ר' שלמה יואל שאמר לי שכיון שהדין נותן שישבע שלא לשתות כידוע בתב"ש א"כ לא חשוב אונס כשכופין לאדם לקיים מצות השם. הנה עתה נראה איך שטעה מאוד דהא התם מה הוי דהקב"ה היה אונסם לפי דעתם לקיים מצותיו ואפ"ה חשבו כל הראשונים אונסם אונס. ועוד דהוי כנשבע לקיים המצוה דלא חלה השבועה כלל כידוע בש"ם (שבועות דף כ"ז) וכשלא קיים אח"כ ג"כ לא עבר על שבועתו. והוא פשוט ואין להאריך בזה. כ"ז העלונו גם אם נחליט שר' חיים יונתן לא חשב בלבו היום כנ"ל. ועיין גם בנקודות הכסף סימן רל"ב דהרי יש שיטה אחרת דבדיעבד אפילו רצו רק לחטוף פירות מעט ממנו ולא חישב בלבו היום ג"כ שרי עיי"ש שבזה תירץ הסתירה הנ"ל דהתם בדיעבד והכא לכתחלה.

אבל גם מלבד זה מי יודע שלא חשב ר' חיים יונתן בלבו לאיזה דבר שמא חישב בלבו שעה אחת דהרי כה"ג גם באונס קל מאוד ג"כ סגי הגם שאדומו"ר סבר בדעתו על זמן רב. וכידוע בטיב הלכה הזאת ועוד יש כאן סברא לומר דהרי מצינו בדברי הצמח צדק להגאון מליובאוויטש חלק יו"ד סימן קצ"ו שחידש דבר חדש על דרך המהרי"ט הנ"ל שהבאתי. רק הצ"צ לא הביא זה בשם המהרי"ט ואמר מעצמו דבעבור שהוי רק איסור הבודה מלבו י"ל דיכול לומר סבור הייתי שאוכל לקבל ועכשיו אין אני יכול לקבל. וזה נחשב לאונס להיות כנדרי אונסין דלא יצטרך התרה עיי"ש בדינו וה"נ יכול ר' חיים יונתן לומר סבור הייתי שאוכל לסבול ועתה איני יכול לסבול. וא"צ לקיימו:

י עוד יש בכאן הערה יקרה ונכונה. ומוכרח להאריך קצת. עד כה הארכנו רק לענין אם מחויב לקיים התק"כ אבל לענין שנרצה להחמיר עליו ולומר דעבר התק"כ בזה יש מה לדבר. הנה (בש"ם שבועות דף כ"ו ע"ב) איתא איזו היא שגגת שבועת ביטוי לשעבר אי דידע מזיד הוא אי דלא ידע אנוס הוא. פירש"י היכי משכחת לה שוגג אי דידע בשעת שבועה שנשבע לשקר מזיד היא. אי דלא ידע פי' ששכח וסב שלא אכל והוא נשבע שאכל או להיפך ששכח וסבר שאכל ונשבע כן ואח"כ נתודע שלא אכל אנוס הוא. עיין רש"י ריש פרק שבועת העדות. ועיין תוס' (דף ל"א ע"ב) ד"ה ואין שהעתיקו פי' בקונטרס בריש פירקין "ששכחו העדות ודו"ק. א"כ נלמד לע"ע מפירש"י זה דשכחה הוי אונס והרי (בביצה דף ט"ז ע"ב) פירש"י ד"ה שמא יפשע שמא ישכח אלמא דשכחה הוי פשיעה ולא אונס. ועיין שו"ת יד יוסף סימן ר"ב שהביא שיטות בזה הפרט אי שכחה הוי פשיעה. ומקורו הוא במג"א (סימן ק"ח) ועכ"פ לא עמדו כולם כלל הרי מרש"י הזאת דשבועות מבואר להדיא דשכחה הוי אונס. אמנם החילוק נכון דרש"י ג"כ מחלק כמו שחילק המהרי"ט הנ"ל שהבאנו לעיל דבשבועות כיון דהוא בדה מלבו לא הוי שכחה פשיעה רק אונס. ותסבור דכאן היה באופן שבדה מלבו ודו"ק עכ"פ נחזור להנ"ל דהש"ס חקר רק על שגגת שבועת ביטוי לשעבר היכי משכחת לה. והנה יש בכאן קושיא גדולה וחמורה למה לא הקשה וחקר הש"ס גם על זדון שבועת ביטוי לשעבר היכי משכחת לה מי אומר דמזיד הוא אם העדים אומרים אי אפשר למשל הם אומרים שאכל והוא נשבע שלא אכל מנא ידעו דבמזיד הוא שמא שכח וסבר שלא אכל ואלא דהוא בעצמו מודה הרי אין אדם משים עצמו רשע והיכי משכחת לה שילקה על זדון שבועת ביטוי וכמו שהקשה הרשב"א ז"ל בחידושיו הביאו הר"ן פ' כל הנשבעין על שבועת העדות מאן מוכח דעבר עליה במזיד אי איכא עדים הקרובים למלוה או ללוה דמתרו ביה דילמא אישתלי ולאו מזיד הוא אי דהודה מעצמו אין אדם משים עצמו רשע ה"נ קושיא זו יש

להקשות על זדון שבועת ביטוי דלשעבר אבל באמת קושיא זו נמצאת בבעה"ת (סוף שער מ"ב) הביאו הטור (חו"מ סימן פ"א סעיף ל') שהקשה כן ותירץ שכל שבאו העדים שלשקר נשבע אין ספק שמא שכח שאכל מוציא מידי ודאי וא"כ שפיר מקשה הש"ס רק על שגגת ביטוי לשעבר היכי משכחת לה וא"כ לדברי בעה"ת כל שיש עדים שעבר האדם על שבועתו הוי עליו שם עובר. אבל מה נעשה אשר כל הראשונים חולקין על הבעה"ת בזה ודבריהם בנויים על יסוד הש"ס וכתובות דף ל"ג) אימת אתרי בהו אי מעיקרא אמרי אישתלין עיי"ש. והרי הר"ן בפרק כל הנשבעין תירץ על הרשב"א הנ"ל דיש לומר דמשכחת לה בהיה העדות בזמן קרוב כל כך שאי אפשר לתלות בשכחה עיי"ש ועפ"ז יש לתרץ קושית הבעה"ת הנ"ל דיש לומר דבשבועת ביטוי בזדון משכחת לה כגון למשל שזה חצי שעה יש שאכל והוא נשבע שלא אכל דאי אפשר לתלות בזמן קרוב כזה בשכחה ובודאי מזיד הוא וז"ב. אבל היכא שיש לתלות בשכחה כגון שזה יומים עברו מזמן אכילתו וכיוצא ודאי תלינן להר"ן ז"ל ג"כ. והנה (בחו"מ סימן ל"ד בש"ך ס"ק ח') פוסק כן שלהר"ן ז"ל ודאי דעובר על שבועה נמי י"ל שכחתי באם יש זמן כזה שיוכל לתלות בשכחה ולא כהרשב"א ז"ל שברמ"א שם סעיף ה'. וא"כ בנידון דידן מי אומר שעבר ר' חיים יונתן על שבועה כלל במה ששתה גם קודם ההתרה הא ע"פ הדין יש לנו לומר שמא שכח התק"כ לגמרי וגם אדרבה מדנשבע בפנינו כעת שלא נתן תק"כ מוכח בפירוש ששכח ואדרבה כן הוא הדין לתרץ האדם ולאוקמיה אחזקת כשרות ולא לנטות ולומר שעבר ויצא מחזקת כשרות:

יא ולא עוד אלא שיש לומר שגם להרשב"א המובא ברמ"א סעיף ה' הנ"ל י"ל ג"כ סברא חדשה דע"כ לא פליג הרשב"א רק על הענין שנעשה את האיש חשוד לשבועה דייקא לפרט זה שהשכנגדו ישבע ויטול בזה סובר הרשב"א ז"ל דלא חיישינן לשכחה כיון שיש ברירה לצאת מן הספק למה נאמר ששכח השבועה. אבל לא לענין לעשותו חשוד לשארי ענינים. דכך כתב המהרי"ט ז"ל בחלק אהע"ז סימן מ' אות באות וסיים שם אבל לפסול את האדם מחזקתו ל מיפסיל אלא בדבר הברור כמו לענין עונשין דבעינן התראה להבחין בין שוגג למזיד ובשעת מעשה דאלו מקמי הכי יכול לומר אישתלין עכ"ל וא"כ בנ"ד שרוצין לומר שר' חיים יונתן עבר על שבועה ויצא מחזקתו. נהי שיתברר לפנינו אי"ה בחקירה ב' בבירור גמור דגם העובר על שבועה לא נפסל לשחיטה כלל. וגם להר"מ ז"ל הגם דנפסל לעדות מחמת שעבר על שבועה ע"פ מה דקיי"ל כאביי דלא בעינן רשע דחמס דוקא אפ"ה גם בדיקת סכין לא בעי אפילו להר"מ עצמו עיי"ש אפ"ה עכ"פ יצא מחזקת כשרותו דאינו רשע ועכשיו תרצה לומר שעבר על שבועה ונעשה רשע ונפסל

לעדות עכ"פ כידוע דהעובר על שבועה פסול לעדות באם עבר בקום ועשה על פי הכרעת הריב"ש המובא שם (בסימן ל"ד) גם בשבועה דלהבא עיי"ש א"כ ודאי הלכה כהמהרי"ט דכה"ג גם הרשב"א מודה דתלינן ע"פ ד"ת ששכח השבועה ולא נפסילנו לעדות ולא נוציאנו מחזקת כשרות ולא כהבעה"ת הנ"ל:

יב אך יש לי לפענ"ד לומר לכאורה עוד דבר חדש להיפוך דעד כאן לא מצינו בדברי הראשונים שידברו מן ענין השכחה לענין שבועה רק דתלינן שעצם המעשה שכח למשל שאכל ושכח וסבר שלא אכל ונשבע אח"כ לפי דמיונו באמת. או להיפוך. וכמו כן שבועת העדות פי' שאנן אמרינן ששכח הדבר שראה להעיד עליו ולכן כשהשביעוהו שיבא ויעיד אמרינן ששכח ונשבע מש"ה באמת שאינו יודע העדות או ששכח הפקדון אבל באם כבר נשבע על איזה דבר ואח"כ עובר על שבועה דנימא ששכח עצם השבועה זה לא אמרינן ולהסביר דבר זה, הוא אחרי שמצינו בש"ס (ריש פרק כל הנשבעין) דלכן לא רמו רבנן שבועה עליה כי היכי דלירמי אנפשיה כדאיתא בתוס' (שם דף מ"ה ע"ב) ד"ה כי. שמע מינה דבשבועה אדם נותן לב שלא לעבור עליה ושלא ישבע לשקר א"כ י"ל נמי כשאדם נשבע אפילו על להבא אפ"ה תמיד הוא נותן לבו להיות זהיר ברוחו שלא יעבור עליה ותמיד היא לנגד עיניו ולא ישכח אותה. ולכן אם אח"כ אנו רואין שעבר על השבועה לא תלינן כלל כה"ג ששכחה כי מסתבר שמסתמא זכרה היטב ולא שכחה. ומה שמצאנו בהש"ך (סימן ל"ד ס"ק ח') באם נשבע לפרוע לחבירו לזמן פלוני ואח"כ לא פרע דגם בזה י"ל ששכח היינו שי"ל ששכח הזמן פרעון למשל שנשבע לפרוע בר"ח כסלו י"ל שסבר שר"ח כסלו יהיה ביום אחר וד"ל אבל לומר ששכח השבועה עצמה הוא דבר רחוק מאוד. ובזה י"ל פרפרת נאה דהריב"ש (בסימן שי"א) שהכריע דאדם נפסל בשבועה דלהבא בקום ועשה דלא כרש"י לא יחלוק כלל על הרמב"ם וסברת מהרי"ט כנ"ל דתלינן בשכחה וא"כ יוקשה איך פסלו הריב"ש לעדות הרי י"ל ששכח השבועה ואלו במה שהסברתי נוחה דהפוסקים הראשונים לא אמרו רק דיש לתלות השכחה בעצם המעשה אבל עצם השבועה לא ישכח ומש"ה כשעבר בשבועת ביטוי דלהבא פוסק שפיר הריב"ש דנפסל לעדות מחמת זה הסברא דעצם השבועה לא שכח מסתמא:

ג אך נהי דסברא היא אבל מה נעשה שהריב"ש עצמו בסימן שד"מ לא כתב לחלק בכך ושם מבואר דגם עצם השבועה אמרינן ששכח שחקר שם באם נשבע לפרוע לזמן פלוני ועבר הזמן ולא פרע לומר שלא נעשה חשוד בכך חדא דהוי בלהבא ויש שיטה דבלהבא לא נפסל. ועוד אפילו לר"ת דנפסל גם בלהבא הרי אפשר שכשעבר הזמן לא נזכר מן השבועה עכ"ל. הרי לא כתב הריב"ש שמא שכח הזמן וסבר שאין זה זמנו וכתב בפירוש

שלא נזכר מן השבועה הרי שסובר שעצם השבועה ג"כ יכול לשכוח. והא דנפסל לעדות גבי עובר על שבועת ביטוי דלהבא לדידיה והרי נאמר שמא שכח השבועה הנה ע"כ לפ"ז יצא הדין בבירור שיצריך הריב"ש שעדים יעידו בו ויתרו בו ויזכירו לו השבועה ותוך כדי דבור יעבור אז נפסל ע"פ. וכאשר כתב בסימן שד"מ דהעדים מזכירין לו שפיר וד"ל. אבל בלא"ה לא כי גם עצם השבועה יכול לשכוח. וכן כתב הראש יוסף למהר"י אישקאפ"ה (הלכות עדות סי' ל"ד סוף אות כ') וז"ל אבל נ"ל דאפילו אם ראו העדים שהיה לו ממון באותה שעה שהיה זמנו עכ"ז אין לפוסלו לעדות ולשבועה משום דאיכא למימר דשמא שכח שלא היה עליו שום שבועה דשכחה מצויה וכדברי הריב"ש סימן שד"מ עיי"ש עכ"ל. א"כ הרי יצא לנו הלכותינו דלפסול את האדם אזי תלינן בבירור בשכחה גם עצם השבועה אם לא היכא שהתרו בו העדים והזכירוהו. א"כ בנ"ד שלא הזכירוהו אדרבה הוא צועק שלא נתן התק"כ נהי דאנן ידעינן דנתן תק"כ אבל עכ"פ סימן הוי ששכחה וע"פ ד"ת יש מקור ויסוד נאמן לזה שוב ודאי תלינן ששכח. אחר כותבי את זה מצאתי בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סימן כ"ז כתב סברא יקרה דהיכא דאחרים העירוהו להשבועה ודאי יש לומר ששכחה עיין שם:

יד ומלבד כל הנ"ל הנה אם נבוא לחוש בו שמא עבר על התק"כ להוציאו מחזקתו על דבר מה הנה יש בכאן ענין אחר עוד. היינו ההתרה שישאל לחכם ויתירנו. וקיי"ל חכם עוקר הנדר מעיקרו א"כ לא עבד איסור מעולם ולהסביר דבר זה דלכאורה מה יועיל התרה לפרט זה הרי אנן תפסינן שעבר במזיד דאלו לפי הנ"ל שתפסינן שעבר בשוגג ששכח השבועה לא מצרכינן להתרה דנא נפסל אדם לעדות ולדבר מאומה כשעבר עבירה בשוגג כידוע. אלא ע"כ אנו רוצין לומר דגם אם עבר במזיד ג"כ לא מגרע דהא נעקר האיסור. הרי לכאורה מופרך הדבר דעכ"פ ראינו שפקר בעת שהיה אסור לו א"כ ראינו שלא חש לבו לעבור על רצון קונו ונחשד מזה לעבור עוד א"כ על זה מה יועיל התרה. הנה אראה לך דאפילו כה"ג נמי מועיל התרה שכיון שמתירין לו השבועה שוב עומד בחזקתו וכשרותו כמקודם כאשר אברר מש"ס ופוסקים. תמן איתא בש"ס (שבועות דף כ"ז ע"ב) אמר רבא נשבע על הככר שלא יאכל ועבר ואכלה נשאר ממנה נשאל עליה אכלה כולה אינו נשאל עליה דהא כבר עבר לגמרי ושם (בדף כ"ח ע"א) אמימר אמר אפילו אכלו כולה נשאל עלי' אי בשוגג מיחסר קרבן אי במזיד מיחסר מלקות. והיא הלכה פסוקה בטושו"ע (יו"ד סימן רל"ח סעיף כ') כאמימר דגם עבר ואכלו כולו אפ"ה נשאל עליו וכתב הש"ך (ס"ק כ"ד) וז"ל נשאל עליו ונפטר משבועתו שהחכם עוקר השבועה מעיקרה וכאלו לא היתה עכ"ל. הרי חזינן דאפילו אם כבר עבר במזיד והיה

חייב מלקות והיה בכלל הרשעים לגמרי כדקיי"ל העובר עבירה שחייבין עליה מלקות נפסל לעדות ומשכחת לה להרמב"ם והר"ת שסוברין בשבועה דלהבא ג"כ נפסל לעדות וכהריב"ש וגם אפילו התרו בו העדים והזכירוהו השבועה דלא תלינן שוב בשכחה וכנ"ל אפ"ה כל שהלך אח"כ אצל החכם והתירו בלי שום תשובה אחרת ג"כ נפטר ומתכשר לעדות וכל העדות שהעיד עד כה נמי כשרים. אלמא דהתרה של חכם מועיל גם לזה. ואפילו לדברי השו"ת שער אפרים סימן ע"ב שהוכיח מדברי התוס' גיטין בסוגיא דנודרת דבזמן הזה דליכא מלקות אם עבר ואכלו כולו שוב אין היתר לעוקרו למפרע בהתרת החכם עיי"ש אפ"ה בנ"ד הרי אדמו"ר לקח אצלו התק"כ על ימים רבים ולא פירש כמה א"כ סתמא לעולם משמע כ"ז שיהיה שו"ב א"כ פשוט הרי הוי כנשאר לו עוד עדיין מהככר דלכ"ע גם לרבא נשאל עלי' וכמו שאמרו בש"ס מיגו דמהניא ליה שאלה אכזית בתרא אהניא ליה נמי שאלה אכזית קמא. ה"נ כך מיגו דמהניא לר' חיים יונתן שאלה על ימים ההם אהניא ליה שאלה נמי על ימים הראשונים וזה ברור. וכה"ג איתא בשו"ת הרא"ש לכלל ז' סימן ד') אות באות וז"ל ועוד הא חכם עוקר הנדר מעיקרא וכשיתירו את החרם הוי כאילו לא היה חרם מעולם וכן נזיר ששתה יין ונטמא למתים ואח"כ נשאל על נזרו אין לוקה כאלו לא נדר מעולם. אשר בן הר"ר יחיאל ז"ל. ועיין תוס' (גיטין דף ל"ג ע"א) ד"ה ואפקעינהו ודו"ק. וכן פסק השו"ת חוות יאיר סימן קכ"ט וסימן ק"ל בהדיא דאין עליו שום עונש אפילו בידי שמים ועיין בהשמטותיו שם. והעיקר הלא הוא ט"ז מפורש (בסימן שכ"ז) גבי חלה עיי"ש שהאריך בזה וכן הלכתא. וא"כ כשהתירו אדומ"ר הותר לגמרי למפרע. והנה לכאורה יצטרך ר' חיים יונתן לנהוג איסור כימים שנהג בהם היתר אם אנו רוצין לסברת התרה דחכם ע"פ מה דאיתא בסוגיא (דנדרים דף כ' ע"א) א"כ לא הרווחנו לכאורה בזה הסעיף. אבל באמת הא ליתא חדא דזה הוא בפירוש הלכה פסוקה דרק בנדר דאורייתא בבירור אבל בנדר דרבנן לא וכדאיתא בר"ן שם בש"ס ובטושו"ע יו"ד (סימן ר"ח סעיף ב') בהדיא. וא"כ הרי בררנו דתק"כ כה"ג לא הוי רק דרבנן. ועוד דהלא שם (בסימן ר"ח) הגיה הרמ"א דעבר במזיד דוקא עיי"ש וא"כ מבואר דבשוגג לא קנסינן ליה שינהוג איסור כימים שנהג היתר. ואך הלא באמת דבריו דהרמ"א הם היפוך דברי רש"י ז"ל (שם דף כ') ד"ה ועבר על נזירותו "דכסבור "בטעות "נדר ואח"כ בא לשאול א"כ משמע דבשוגג נמי זה הדין וכן מבואר ברמב"ם (פרק ד' מנזירות הלכה י"ג) ואיך יאמר הרמ"א ז"ל היפוך דברי רש"י ורמב"ם והן באמת בהגהות יד שאול ציין לעיין במל"מ וכוונתו ודאי לקושיא זאת אמנם מצאתי בשו"ת בית שלמה חלק יו"ד סי' ג' בהג"ה מבן המחבר שהאריך בזה דרש"י ורמב"ם לשיטתייהו דכל עבר

בש"ס מפרשינן דקאי נמי על שוגג. אבל התוס' (בשבת דף ל"ח) סוף ד"ה עבר ושהה וכן כתבו (בדף מ"ג) דעבר במזיד משמע ולא בשוגג וחידש דהרמ"א לשיטתו דפוסק כהתוס' דעבר במזיד משמע דוקא. וא"כ אנן קיי"ל כהתוס' והרמ"א דעבר במזיד משמע. ולפ"ז כיון דבררנו דתלינן ששכח השבועה הרי הוי שוגג אזי א"צ כלל לנהוג איסור כימים וכו'. וגם אפילו לא שכחה הא י"ל עכ"פ הוא בעצמו טעה וסבר דתק"כ לא הוי שבועה כלל. וטעה בהרשב"א לומר שמא כהרשב"א דבתק"כ לא הוי רק משום שארית ישראל וכו' ולא יותר א"כ ודאי הרי רק שוגג הוא ולא קנסינן ליה. ובפרט לפי כל הטעמים האחרים הנ"ל שיש בעזה"י בכולן טעם לשבח. דאפילו התרה אין צריך פשיטא דעכ"פ לא קנסינן ליה:

טו עוד זאת מוכרחין לבאר דכפי שבררנו דאין כאן לתא דאיסור ד"ת בבירור רק דרבנן הנה הדרך פשוט לנו דאין אדם נפסל מחזקתו דכשרות בעבור מה שעבר על איסור דרבנן והוא מפורש בר"מ (פרק ז' מהלכות מאכלות אסורות) ובטור שו"ע (יו"ד סי' ס"ד) דטבח שנמצא אחריו חוט או קרום מלמדין אותו שלא יזלזל באיסורין אבל אין מעבירין אותו כמו, באם נמצא אחריו חלב. והחילוק ביניהן הוא רק דחלב הוא איסור דאורייתא לכן מעבירין אותו וחוטין וקרומים הוי רק איסורין דרבנן לכן אין מעבירין אותו. וכן פירש בהדיא הה"מ טעם דבר זה. וכן העבודת הגרשוני סימן ט"ו דין זה וטעמו. עיי"ש. והרי יוקשה הלא הר"ם ז"ל עצמו הוא עצמו המחדש השיטה שלו דבזמן הזה א"י וחו"ל וסוריא כולם שווים לדין דבעינן שיהיה הטבח מוחזק בחזקת כשרות מיוחדת ולא סגי ליה בחזקת כשרות סתם של כל ישראל וכאשר יתבאר בארוכה אי"ה להלן בדברינו בחקירה ב' וג'. אם הוא רוצה למכור בשר שלו לאחרים דחשידי על לפני עור לא תתן מכשול ואפ"ה לא כתב להעביר הטבח מחזקת כשרותו המיוחדת בזה שנמצא אחריו חוטים וקרומים אלמא דפוסק להלכה דהעובר על איסור דרבנן לא אבד בזה החזקת כשרות שלו ולא עוד אלא דהלכה זו דאין מעבירין אדם מחזקת כשרותו בעבר על איסור דרבנן נפסק נמי במהריב"ל בשו"ת (חלק ב' סימן פ"ו) להדיא ובאחרונים הלא תראה בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה חלק א' סימן ק"ח וכתב שם דהגם דהפר"ח ביו"ד סימן קי"ט חולק וסובר דהיכא דיש חימוד ממון מעבירין אותו גם בעבר אדרבנן אפ"ה הפרי תאר שם קיים דברי המהריב"ל דאפילו כה"ג ג"כ אין מעבירין וכן פסק השו"ת שם אריה חלק יו"ד סימן ה' עיי"ש, וכיון שכן הרי סגי בקבלת דברי חבירות לבד שיאמר אשר מעתה יהיה זהיר בזה וילמדו אותו ויזהירוהו ולא יותר:

טז הן אמת ידעתי דיבא הבע"ד ויאמר איך אמרתי כללא בזה והלא בהדיא מפורש בתומים סימן ל"ד ס"ק י"ב דהעובר על איסור דרבנן איתרע החזקת כשרות שלו והביא האורים ותומים שם שכן מצא להדיא בשו"ת פני משה חלק ב' סימן ק"ה דהעובר על איסור דרבנן אבד חזקת כשרות שלו וכן מסייע לו התומים מהחשוד על השבועה בעבר איסור דרבנן אע"ג דשבועה הוא ד"ת ש"מ דאיתרע חזקת כשרותו ונחשד לאיסור תורה א"כ הרי יש שיטה גדולה החולקת על הנ"ל וסובר דבעבר על איסור דרבנן ג"כ נפסל מחזקת כשרותו. אבל תדע אשר כשתעיין היטב בדבריי במה שערכתי לפניך בחקירה השנייה והשלישית באריכות והסברה כדת של תורה הנה תבין כל אלה לפניך ולא יטרידך מאומה. וכאן אציג לפניך רק בקיצור נמרץ. דהנה תדע אשר הגם שהגאון ר' ליבוש באלחוועור בספרו שם אריה שם בסימן ה' העיר באמת בדברי השו"ת פני משה ההם אבל ה' יודע האמת איך שלא דק כלל בזה ולא ירד כלל בזה לעומקה של ההלכה וכתב רק כהקורא בתורה ולא כיוון לבו והיינו אדרבה היאומן כי יסופר כי יבאו הפני משה והתומים ויחלקו על הלכה מפורשת הנ"ל שהוא בר"מ וטושו"ע להלכה פסוקה. וכן הרי המהריב"ל הוא פוסק מובהק בכל מקום והמה יחלוקו על זה בלי ראיה כלל. עכ"פ היה לו להשם אריה להסביר איך הוא בכחו של הפני משה לחלוק ואיך נעשה אנן. והוא רק זכר דבריו ושתק. ולזאת אראה לך שהכל ניחא. והנני להקדים לך דאם כפום רהיטא שהפני משה חולק הלא לא לבד על זה ההלכה הנ"ל דטבח שנמצא קרום הוא חולק הלא על הלכות גדולות וקבועות ומפורסמות בש"ס ופוסקים בכמה מקומות הוא חולק לכאורה והיינו הרי התוספתא המפורשת דהחשוד על הגניבה אינו חשוד על השחיטה והוא תוס' מפורש (בב"מ דף כ"ד ובחולין דף י"ב) וכן הוא ש"ס ומשנה מפורשת ומקרא מפורש דהגונב וטובח חייב ד' וה' אע"ג דבעינן שחיטה ראויה וכו'. וכן הוא רשב"א מפורש בתשובה ור"ן בתשובה. וכן הוא דברי רמב"ם אות באות דהפסול לעדות כשר לשחוט. וכן הוא מפורש בדבריו (בפרק י"א מהלכות עדות) דעד אחד נאמן באיסורין אפילו רשע גמור. וגם איתא כן במחבר (ביו"ד סימן ב' סעיף ו') דהפסול לעדות ג"כ כשר לשחוט. והכל משום השורש והיסוד הגדול דהמומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה. והטעם דנהי דאבד כשרותו בדבר אחד לא אבד חזקת כשרותו לדבר אחר וכ"ש מדרבנן לדאורייתא. וא"כ איך יעלה על הדעת לומר דגם מדרבנן אבד חזקת כשרותו לעבור גם על איסור תורה. הרי הוא היפוך התורה ח"ו. אלא הדבר נכון ופשוט דגם הפני משה והתומים ודאי יודו ג"כ לזה ולא יחלוקו ח"ו על דברים ברורים ומפורסמים. אלא הוא מחמת שכתב הרמב"ם ז"ל (פרק י"א מהלכות

עדות הלכה ז') "דאימת "האיסורים "על "הרשעים "ואין "אימת "ממון "עליהם. פי' דלכן פסלה התורה הקדושה את הרשע לעד כדכתיב אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס ולא פסלן לאיסורין משום דכל העובר איסור שעל ידו נעשה רשע הנה שוב החליטה חכמתו ית"ש ששוב לא יהיה מדייק בממון ובודאי יעיד שקר כי אין הממון של חבירו נחשב בעיניו שיעיד האמת. אבל באיסורין גם אם נעשה רשע אפ"ה שקר לא יעיד בהן. ורק אם היו צריכין באיסורין עדות היה פסול מחמת דאין רשע עד אבל כיון שעדות לא צריך רק אמיתית הענין א"כ מש"ה נאמן גם רשע דהא גם הוא אינו מעיד שקר באיסורין אם לא נחשד עדיין על זה האיסור ממש. וא"כ הרי שפיר ניחא דהפני משה והתומים הלא אמרו דבריהם לענין עדות ממון התם שפיר גם אם עבר על איסור דרבנן ג"כ אבד חזקת כשרותו פי' דהרי גלוי וידוע בכל הש"ס דכל העובר על דרבנן נמי רשע מיקרי כדאיתא בנדה ריש פרק כל היד. א"כ כיון שנקרא רשע הא אין אימת ממון על הרשעים לכן איתרע חזקתו ויעיד שקר כדמפורש בר"מ. אבל לאיסורין מאי ענין לזה גם אם עבר על איסורי תורה ממש כל שלא שייך האיסור שעבר לזה האיסור שאנו רוצין להאמינו אמרינן ודאי דנאמן להעיד עליו ולומר כהלכה עשיתי. ובדין היה דהיה צריך הר"מ והטושו"ע (בסימן ס"ד) לומר דגם אם עבר הטבח על איסור תורה ג"כ נאמן עדיין ואין מעבירין מחמת הכלל הנ"ל. רק דאם נמצא אחריו חלב הרי הוא נחשד בפירוש לזה הדבר עצמו פי' דכל עיקר חזקת כשרותו שהוצרך הר"מ (פ"ח מהל' מ"א הלכה ז') בטבח הוא דלהוציאו מהחשד דסוריא וחו"ל הוי לדידיה כסוריא דחשידי למכור חלב וטריפה. וא"כ כיון שנמצא אחריו חלב הרי אנו רואין דבזה גופא יצא מחזקתו ולכן מעבירין אותו. ע"כ כתבו דבחוטין וקרומים לא יצא מחזקתו פי' שעדיין לא יעבור על לפני עור לא תתן מכשול דשאני זה כיון דהוי רק דרבנן ואמרינן דעדיין בחזקתו דלא יעבור על לפ"ע לת"מ למכור איסורי דאורייתא דמדרבנן לדאורייתא לא חשדינן. ובאמת לולא דבריהם היינו אומרים דכיון דחזינן דלא חש למכור איסורי דרבנן הרי הוה כחשוד לאותו דבר ממש ואבד חזקתו באיסור דלפני עור. ובאמת י"ל דהן הן דברי הפר"ח הנ"ל בסימן קי"ט. ורק העבודת הגרשוני והמהריב"ל וסייעתם לא ס"ל זה דעכ"פ לא נחשד על דאורייתא להאכיל ולהכשיל לאחרים באיסורי ד"ת כל שלא ראינוהו שהכשיל אחרים בדאורייתא וכן הלכתא א"כ מעתה כיון שלא נחשד כלל מעולם רק על התק"כ דבררנו דהוי רק דרבנן לכל הפוסקים סגי ליה בקבלת דברי חבירות ולא יותר ואין להתעקש ולומר דעכ"פ הרי גם המהריב"ל והעבוה"ג והשואל ומשיב והשם אריה כולם יודו דבמילתא דרבנן עבר חזקתו אם עבר על איסור דרבנן דרק לדאורייתא לא נחשד א"כ כיון דבבדיקת הריאה יש

כמה וכמה ענינים שהם אסורים רק מדרבנן א"כ יהיה עכ"פ נאסר לבדיקת הריאה שמא יקל בהן אחר שזלזל באיסור דרבנן הנה לפי הבירור שבררנו זו ההלכה עתה הנה אין נוה לדבר מזה. דהענין הוא דבאיסורין לא יהיה נחשד כי אם שיהיה נחשד באותו דבר ממש אז מדין חשוד הוא דאין נאמן עוד ובשלו דוקא. וא"כ הרי כלל גדול הוא לנו דבעינן דוקא שיעבור על זה הדבר שאנו רוצין להאמינו אז לא יהיה נאמן בשלו אבל אם נחשד על איסור ממין אחר לגמרי לא נחשד על מין אחר כי הלכה פסוקה היא דהחשוד ומומר לדבר אחד נאמן להעיד על דבר אחר. א"כ הרי לפ"ז הא דנראה מדבריהם דעכ"פ לדרבנן עבר חזקתו היינו למין אותו דבר שעבר לענין למכור לאכול היכא שיש ששש איסור דרבנן ולא יותר אבל לענין אחר לגמרי גם אם עבר אדאורייתא לא אבד מחזקת כשרותו דמקודם לזה הדבר שלא מענין שעבר. ורק הבאנו דברי המהריב"ל והעבוה"ג דאפילו לזה הדבר ג"כ נאמן אדאורייתא כיון דלא עבר רק אדרבנן לא אבד חזקתו לדאורייתא גם במין איסור אחד וד"ל. ועוד די"ל דהמהריב"ל והעבוה"ג יסברו דגם במין איסור זה גופיה ובשלו אפילו לדרבנן נמי לא אבד חזקתו. והראיה דהא לא העביר העבוה"ג את הטבח כלל והאמינו עוד ולמה לא ששש דילמא עתה ימכור עוד הפעם בשר שלא הודח ג' ימים. וכן השם אריה שלא העביר השו"ב שזלזל בבדיקת הריאה ופסק דסגי בקבלת דברי חבירות ולא ששש שמא לא יבדוק עוד כראוי בבדיקת הריאה אלא ודאי כיון דהוי רק דרבנן סגי רק בקבלת דברי חבירות ולא חיישינן כלל כה"ג על להבא ואמרינן דהוא עומד בחזקתו הקודמת ממש כל שילמדו אותו ויזהירו אותו. וא"כ ק"ו בנ"ד של ר' חיים יונתן שהוא נמי רק איסור דרבנן וגם הוי עוד מעלה דהוי רק מין איסור אחר לגמרי דמה ענין שבועה לשחיטה ובדיקה וד"ל. הנה הדבר יצא מכל הנ"ל דלא מיבעיא לבדיקת פנים וחוץ דודאי דנאמן בלי ספק ואיה"ש יתבאר להלן בארוכה. אלא אפילו לבדיקת הסכין נמי נאמן ובאופן שיתבאר. ומכ"ש לשחיטה שבודאי ישחוט כדת וכהלכה גם בשלו ודו"ק. ובשל אחרים אין ספק עיין לקמן:

עתה אבוא נא בעזה"י על החקירה השניה על שני השוחטים על ר' ח"י ור' אלטער בענין דההעלמה דהנואקסע. הנה חקירה זו תתחלק לנו לג' סעיפים. א) אם זה הוי גניבה כלל דהא צריכין אנו לידע אם המה כשרים לעדות אם לא ולא רק לענין להיות שוחטים פשוט אם הם לא נעשו בזה פסולים לעדות. ב) אם נפסלו להיות שוחטים. ג) אם נצריכם בדיקת סכין אם לא. בכל אלו הסעיפים נעיין במעט שכלנו בעזר החונן לאדם דעת:

א על הענין הראשון אם הם כשרים לעדות. הנה חקרנו היטב בכל העדים ולא שמענו משום אדם שיאמר שהשו"ב נהנו מזו ההעלמה פ"א. והשו"ב בעצמם הגידו בשבועה

ואמרו כי לא קבלו מאומה ח"ו. ותירצו עשייתם זאת שעשו כן רק למען טובת הקצבים כי המה עניים והקהל לא יתרוששו [וכפי האמור בש"ס תמורה גמירי דצבור לא מיענ] וטעו וסברו כי אין בזה עולה. כן השיבו לפנינו. א"כ הרי למה נחזיק מעצמנו ריעותא לומר דגם גנבו הם לעשותן גנבים ולהוציאם מחזקתם. וכבר כתבו כל הראשונים והובא גם ברמ"א (חו"מ סימן ל"ד סעיף כ"ג) דאין פוסלין את האדם מחזקת כשרות שלו רק בראיה ברורה. ועיין במשנה למלך (פ"ד מהלכות מלוה) א"כ מן הסברא והדין לא נוכל לומר שנהנו גם הם מהגניבה אחר שלא ידענו זה. רק זה נאמר שעכ"פ עברו השו"ב על לפ"ע לת"מ דהרי בלעדן לא היו הקצבים יכולים להעלים והוי כמושיט כוס יין לנזיר דקאי בתרי עברי דנהרא. וא"כ נציע מקודם מקור הדין אם אדם עובר על לפ"ע לת"מ אם נפסל לעדות. הנה מקור הדין הוא בש"ס (ב"מ דף ע"ב ע"א) שטר שכתוב בו רבית אינו גובה בו לא את הקרן ולא את הרבית דברי ר"מ וחכ"א גובה הקרן וכו' והקשו בתוס' שם אמאי גובה את הקרן לרבנן והא העדים פסולין שעברו על לא תשימון עליו נשך. ותירצו דלכן לא נפסלו העדים דלא תשימון לא משמע להו לאינשי דהוא נמי על העדים רק על המלוה והלוה ולכך כשרים. וכן פסק המחבר (בחו"מ סימן נ"ב) כהתוס'. אולם הרמב"ן ז"ל חולק על התוס' בזה וס"ל דאם היה רבית מפורש בשטר נפסלו העדים וכן דעת הנימוקי יוסף בב"מ שם כהרמב"ן ולא הביאו כלל הסבר דלא תשימון לא משמע להו וכו' עיי"ש. ופסק הש"ך (בתו"מ ריש סימן נ"ב) דהוי ספיקא דדינא. והנה קשה מאוד למה דברו התוס' וגם הרמב"ן רק מאיסור דלא תשימון וכל אחד תורתו בידו לזה יש היתר דלא משמע ולזה לא. והרי יש בכאן איסור אחר דודאי משמע להו. היינו שעוברין העדים על לפ"ע לת"מ. אבל באמת בסוף פרק איזהו נשך הקשו התוס' על הש"ס למה לא חשב את הלאו דלפני עור בעדים ג"כ ותירצו דלא פסיקא ליה להש"ס דהא לפ"ע לא שייך רק באם לא היה מלוה לו בלעדן דומיא דתרי עברי דנהרא (בע"ז דף ו') עיי"ש. והנה לפ"ז מבואר דהתוס' ז"ל סוברים בפירוש דאם לא היה מלוהו בלא העדים היו הכדים עוברים בודאי משום לפ"ע לת"מ. ורק אם נפסול את העדים מחמת זה לא ביארו התוס' וי"ל דעתייהו לכאן ולכאן. אמנם הכנה"ג בהגהות הטור (חו"מ סימן ל"ד) ביאר בהדיא דאם לא היה מלוה לו בלא העדים נפסלין העדים משום שעברו על לפ"ע לת"מ עיי"ש:

ב אמנם המל"מ (פ"ד מהל' מלוה הלכה ו') בדפוס בארדיטשוב דף קס"ז עמוד ג' ד"ה כתב וכו' העלה שם דהגם דיש עוד כמה פוסקים סוברים בזה כהכנה"ג דנפסלין העדים מחמת לאו דלפ"ע לת"מ אפ"ה כיין שהחינוך החליט דאין בלאו דלפ"ע מלקות דהוי לאו שאין מעשה ואין לוקין עליו ולכן כיון דאין לוקין לא הוי פסול העדים שעברו על לפ"ע

רק פסול דרבנן ולא פסולים מדאורייתא כיון שלא עבדומעשה ולא שייך מלקות מלקות עיי"ש שהחליט כן להלכה. א"כ כיון דזהו הלכה מוחלטת לפנינו גם ברמ"א (חו"מ סימן ל"ד סעיף ב') דעבר עבירה שאין בה מלקית לא נפסל רק מדרבנן ועיין פ"ת שם שהביא עוד כמה פוסקים שפסקו כל להלכה א"כ לעולם הלכה כן דהעובר על לפ"ע לת"מ פסול רק מדברי סופרים:

ג והנה הגם שהרמב"ן ז"ל והנימוקי יוסף הנ"ל בבבא מציעא ברבית חילקין על התוס' ולא סבירא להו דלא משמע לאינשי לא תשימון בעדים מ"מ וכי יחלוקו על עצם הסברא דהיכא דלא משמע לאינשי לא נפסלו. זה ודאי גם הרמב"ן ונימוקי יוסף מודו דאטו לא יודו דעיקר התראה לא ניתנה רק להבחין בין שוגג למדד. ומ"ה לחודא יצא לו להרמב"ם ז"ל (פרק י"ב מהלכות עדות הלכה א') הדין דבכל עבירה שיש אופן כל דהו לומר דשגג או דימה שאין בה איסור אז צריכין התראה דוקא ואפילו ראוהו קושר או מתיר בשבת דמפורש בהל"ט מלאכות אפ"ה אמרינן דשמא סבר שדבר הזה מותר. או עוד שמא שכח שהיום שבת עיי"ש. ובודאי יודו הרמב"ן והנימוק"י ג"כ לזה. אלא דהרמב"ן והנימוק"י סוברים דברבית משמע לאינשי ולא כהתוס' דסברי דלא משמע. אבל היכא דבאמת י"ל באופן קרוב דלא משמע לאינשי ומדמין שאין איסור בעבירה זו אז כ"ע מודו דצריכי התראה דוקא ואם לאו לא נפסל גם אם עבר עבירה שיש בה מלקות וכ"ש עבירה שאין בה מלקות. ואפילו האדם עצמו אח"כ שלא טעה ואדרבה ודאי ידע ואפ"ה עבר במזיד אפ"ה לא נפסל ע"פ עצמו דאין אדם משים עצמו רשע. ועיין במל"מ (דף קס"ז ע"ד) שמסתפק בזה. ועיין בשו"ת חוות יאיר (סימן ק"ד) אבל אנן פסקינן להלכה גם בזה דאין הוא מהוה האיסור אפ"ה אינו נאמן לומר שידע דעכ"פ אין אדם משים עצמו רשע. עיין דברי אמת להגאון מהר"י בכר דוד בקונטרס ד' ל' הוכיח להלכה כן ועיין ברכי יוסף אות ל"ב. ועיין בס' ארפא דרבנן להגאון אלגאזי סוף אות י"ז. ובאמת לא אבין מהו הצורך להאריך ביה. הא מטעם קרוב אמרו אין אדם מע"ר דאדם קרוב אצל עצמו א"כ הא קרוב פסול להעיד גם היכא שאינו מהוה האיסור כידוע ואיך יש להסתפק כלל דיהיה הוא נאמן על עצמו אחר שהוא קרוב לעצמו יד"ל. איך שיהיה עכ"פ סוברין אנו להלכה דאינו נאמן על עצמו מכ"ש היכא שאומר שטעה שניחוש אנן לומר שידע ולמד מסתם ולא טעה להא ודאי ליתמאן דחש לה וד"ל. א"כ הלא בכה"ג הא האריך המשנה למלך לעיל מזה בריש עמוד הג' דהיכא דלא נפסלו העדים רק מדרבנן אז יש ב' פרטים אם י"ל מצוה קא עביד אז אפילו איכא חימוד ממון רק שיש לומר שטעה אז אפילו מדרבנן כשרים. ויש עוד אופן שני באם אין חימוד ממון אז אין צריך לומר שסברו מצוה קא עביד רק

בי"ל שטעה נמי כשרים אפילו מדרבנן א"כ הכא נראה אנן בנידון הטאקסע הרי ע"פ שכל האנושי ידוע דיש כמה וכמה אנשים דמורי התירא בזה מחמת שסברי דאין בזה איסור כלל דכיון דהוי רק גזירה על בשר כשר לעשות ממנו מכם וגם רואים לאיזה תכלית הממון הילך שלא יש מזה תועלת נכון ורובו מתמעט לדברים שאין צורך בהם מש"ה מדמין מדעתם שאין שום איסור כלל להעלים הטאקסע א"כ כאשר ביארנו דלפני עור אין בו מלקות ופסילין רק דרבנן א"כ כיון שאין כאן חימוד ממון וי"ל שטעו ובפרט שי"ל שאמדו בדעתם דמצוה קא עבדי כשרים ודאי גם מדרבנן. ובזה הנה הרווחנו עוד מה שהיה לכאורה לומר עליהן דעברו איסור אחר של תורה היינו כפי שכתב הספר המצות להרמב"ם ז"ל מצוה רצ"ז ובחינוך מצוה רל"ז דאם כובש עדותו הרי הוא בכלל לא תעמוד על דם רעך. וע"כ דכוונתם הוא על עד אחד דנהי דבעד אחד ליכא משום אם לא יגיד בדיני אדם עיין בש"ם (ב"ק דף נ"ו) מ"מ יש בו משום לא תעמוד על דם רעך ועיין גם בר"מ (פרק א' מהלכות רוצח הלכה י"ד) שכתב שם או שידע בעכו"ם אי באנס שבא על ישראל או שראה ליסטים באים עליו. כפל לשונו לומר דבין שבאין על מסקי נפש בין על עסקי ממון עובר על לא תעמוד עד"ר. א"כ אם היו מגלין השו"ב להקהל כמה כשרות יש הרי היו בודאי גובין מהקצבים דמי הטאקסע ע"פ השו"ב וא"כ אפילו כשאמרו לא ידענו נמי עברו על ל"ת עד"ר. אבל לפי שביארנו הרי גם בל"ת עד"ר אין בו מלקות דהא אין בו מעשה וכידוע. וא"כ חזר הדין דאין נפסלין רק מדרבנן וא"כ כל שטעו וגם סברו מצוה קא עבדי אין חשש גם מדרבנן. [אחר כותבי זאת מצאתי דהגם דהמשכנות יעקב והשער משפט סוברים דעובר בכובש עדות ממון משים ל"ת עד"ר אבל השואל ומשיב מהד"ת חלק ב' סימן ק"י הפליא דברור כשמש דאין עובר בממון משום ל"ת עד"ר כלל ע"ש]:

ד ומה שאמרו לי בשם הרב דעיר סמילא דחקר קצת לומר דר' חיים יונתן עצמו עבר על אם לא יגיד והוא מצד זה פסול לעדות. הנה לא אוכל להאמין זה חדא דזה אי אפשר כלל דהא ע"כ העובר על אל"י כשר לעדות ודאי כידוע בנתיבות המשפט דהעובר בעשה לבד כגון שלא נטל לולב או לא ישב בסוכה וכיוצא היא הלכה מוחלטת דכשר לעדות גם מדרבנן בלי ספק עיין ברכי יוסף אות י"ב. והרי העובר על אל"י ג"כ עבר רק על עשה כידוע ואיך יעלה על הדעת לומר דפסול בזה לעדות. ואף אם אמר הרב הרי אמר רק מחמת שהעיד ר' חיים יונתן להיפוך ואז לא שייך דעבר על אל"י דזה היה נופל לומר כשאמר איני יודע אבל כיון שהעיד ההיפוך א"כ הרי העיד שקר. וזה עכ"פ ניתן להאמר אבל לא לדינא כלל דממנ"פ איך ידעינן שהעיד שקר בזה שאמר טריפה. הוא עצמו אינו

נאמן לומר שקר העדנו כידוע דאין חוזר ומגיד ורק צריך לשלם מה שהפסיד. ועדי הזמה שידמו אותו שיהיה נעשה עד זומם לא היו כאן. ואלא תאמר דהרי נתן אמתלא על מה אמר טריפה וא"כ אתה מחשבו לעד אחד באיסורין לבד דמועיל בו אמתלא. דאלו בעדות ממון גם אם יתן כל אמתלאות שבעולם אחר הגדתו שהגיד אינו מועיל להיות חוזר ומגיד. לא מיבעיא דב' עדים ודאי אין חוזרין ומגידין בכל אמתלאות שבעולם כמפורש (בסנהדרין דף מ"ד ובכתובות דף י"ח ובטוש"ע חו"מ סימן כ"ט) אלא אפילו עד אחד המעיד לענין ממון ג"כ אינו יכיל לחזור ולהגיד אפילו באמתלא כדאיתא בד"מ (סוף סימן כ"ט) שהביא דעת הריב"ש דרק בשטר. ועיין (סוף סימן מ"ו) בחו"מ ברמ"א וכתב שם הסמ"ע אבל ע"פ אינו יכול לחזור ולהגיד. והש"ך שם ס"ק קי"ט חולק גם על עד אחד בשטר והלכתא כן דאין יכול לחזור ולהגיד אפילו בשטר ואפילו באמתלא עיין ריב"ש שם ודו"ק. וא"כ ע"כ מדאתה אומר עליו שמועיל לו אמתלא דמזה נתברר לך אחר האמתלא שמעיקרא העיד שקר. א"כ אתה אומר עליו שר' ח"י הוא רק עד אחד באיסורין דבזה שפיר מועיל אמתלא. א"כ כיון שבאת לזה דהוא רק ע"א באיסורין הלא שוב דבר זה לומר על ע"א באיסורין שעבר על לא תענה ברעך עד שקר זה מביא לידי גיחוך. דמלבד מה שיתבאר להלן אי"ה בדברינו בטוב טעם ודעת באריכות דאין בע"א באיסורין ענין כלל וכלל לעדות דהא גם עבדים ושפחות נאמנין. אלא פשוט דמזה גופא שאתה אומר שנאמן באמתלא לחזור מדבריו הראשונים [וזה ודאי אמת כדאיתא (ביו"ד סוף סימן א') בטבח שעשה סימן בראש הכבש שהיא טריפה וחזר ואמר שהיא כשרה] א"כ מזה גופא מוכח נמי דע"א באיסורין אין ענין כלל לעדות דאלו היה דין עדות בזה לא היה נאמן לחזור בו גם באמתלא וד"ל. באופן שמזה שהעיד ר' חיים יונתן קודם ואמר טריפה וחזר והסביר דבאמת השור כשר ודאי דלא נפסל לעדות ואין להאריך כלל בדבר פשוט כזה:

ה עתה נשים עין על הסעיף ב' בזה החקירה אם הם כשרים להיות שוחטים מחמת זו ההעלמה. הנה נקדים לזה הדבר לשון הרמב"ם (פרק ד' מהלכות שחיטה הלכה ט"ו) וז"ל מי שהוא פסול לעדות בעבירה מן העבירות של תורה הרי זה שוחט בינו לבין עצמו אם היה מומחה שאינו מניח דבר מותר ואוכל דבר איסור שזו חזקה על כל ישראלים ואפילו הרשעים מהם עכ"ל והעתיקו המחבר (סימן ב' סעיף ו') והוסיף שם דאפילו סכין אין צריך לבדוק לו גם להרמב"ם. והנה מוכרחין אנו להסביר בטוב דברים ההם איך הוא נאמן על השחיטה בינו לבין עצמו ולא צריכין כלל לבדוק לו סכין. הלא הא כל עיקר הטעם דאדם נאמן לשחוט ולהוציא מחזקת איסור אמה"ח הוא משום דע"א נאמן

באיסורין גם באיתחזק איסורא כל שבידו לכ"ע. ולהרמב"ן ורשב"א וראב"ד גם באינו בידו עכ"פ נהי דבזה עד אחד נאמן אבל לא עדיף משנים בממון וערוה התם שנים דוקא הכא אחד אפילו אשה מהימנא אבל כיון שנפסל לעדות מחמת רשעתו א"כ כיון שהוא פסול להעיד איך הוא מעיד. והנה נקדים דדברי הרמב"ם הנ"ל הם נמי דברי הרשב"א בתשובה (סימן ת"ל) הביאו הב"י (סימן קי"ט) וז"ל מי שהוא מפורסם באחת משאר. עבירות שבתורה נאמן הוא בשאר איסורין דמומר לדבר א' לא הוי מומר לכל התורה כולה זולתי בעכו"ם ושבתות וכו' וכ"ש במה שאינו בידו שנאמן על של אחרים ומה שאמרו הגזלנין פסולין וגזלן דאורייתא אפילו בלא הכרזה. ההוא לעדות דעלמא שצריך עדים כשרים דכתיב אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס. אבל באיסורין שאף עבד ושפחה כשרים בהם אפילו מומר לדבר אחד כשר לדבר אחר עכ"ל הרשב"א. וכמו כן הוא דברי הר"ן בתשובה (סימן כ"ה) וז"ל וששאלת אם בעל עבירות נאמן להעיד באיסורין. תשובה, לאותו דבר שאין חשוד בו אין ספק שנאמן אא"כ הוא מומר לע"ז או לחלל שבת בפרהסיא דהוי מומר לכל התורה כולה. אבל להעיד חשוד באותו דבר שהוא חשוד בו לאחרים הנה קיי"ל הלכה כרשב"ג דנאמן על של חבירו. הלכך ישראל חשוד בעבירה מן העבירות נאמן להעיד לאחרים כ"ז שאין נוגע בשום הנאה לעצמו באותו העדות גם באותו דבר עכ"ל וכן הוא לשון הנימוקי יוסף פ' זה בורר (דף כ"ז) וז"ל ולאביי לא טעמא וכו' אלא דרחמנא פסליה לעדות דכתיב אל תשת רשע עד. אבל בעלמא בשאר איסורין דלא שייך עדות דאפילו אחד כשר בהם ואפילו אשה ליכא למיפסליה. עכ"ל והנה הגם שהראשונים ז"ל כולם כתבו כן כנ"ל אפ"ה יש לנו לראות אם גם בהש"ס מבואר זה. הנה יש להראות דדבר זה מפורש הוא בש"ס (ב"מ כ"ד ע"ב) ר' חנינא מצא גדי שחוט בין טבריא לציפורי והתירוהו לו משום מציאה כרשב"א ומשום שחוטה כר"ח בנו של ר' יוסי הגלילי דתניא הרי שאבדו לו גדייו ותרנגוליו ובא ומצאן שחוטין ר' חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי מתיר. ואוקימנא בשמצאן בבית וכתבו התוס' בד"ה הרי דהוא הדין נגנבו ואע"ג דעבר על לאו דלא תגנוב לא עבר על לאו דנבילה. ובתוספתא תניא בהדיא אבדו או שנגנבו. והכא נקט אבדו אורחא דמילתא עכ"ל התוספות. אם כן הרי מפורש זה בתוספתא. ולדברי התוס' גם הש"ס דילן מודה לזה דהעובר עבירה דגניבה אפילו הכי אינו נעשה בזה פסול לשחיטה ורשאין לאכול משחיטת גנב ואפילו גנב כמה פעמים דהא מסתמא אם נגנבו מן גנבים הרי אתה אומר שגנבים גנבום. א"כ הרי אותם גנבים מכבר הם בשם גנבים. דהיינו שגונבים מה שיכולין לגנוב דאיך נאמר שאנשים כשרים שלא גנבו מעולם פתאום למען אותם התרנגולים נעשו בפתע פתאום לגנבים הא

לא יעלה על הדעת אלא פשוט אם נגנבו אזי ע"י גנבים שמקודם נגנבו ואפ"ה לית מאן דחש לה. וכשרים אחר השחיטה ולא חיישינן שמא נתנבלו בשחיטתן אלמא דגם רשע לגניבה לא חשוד לשחיטה וסומכין עליו. אבל מה אעשה שגם כל אלה מצאתי וטעמא דמילתא לא מצאתי. ועדיין יוקשה טעמא מאי הא רשע הוא ופסול להעיד ואיך הוא מעיד. ועוד הנה תגדל התימא דגם הר"מ ז"ל יסבור כן דאפילו בדיקת סכין לא צריך. דהיינו להקדים למה לא העתיק הר"מ ז"ל נגנבה כמו התוספתא והוא נקט בלשונו (פרק ד' מהלכות שחיטה הלכה ח') רק אבד לו גדי או תרנגול ולא נגנב:

ו הנה לכאורה יש בזה סברא ישרה על פי הסברא שמצאנו במשנה למלך (פרק ג' מהלכות שגגות הלכה ז') בדפוס בא"ד הוא דף רע"ב ע"א דהשתמש בסברות התוס' בעירובין דיש חילוק בין הא דמומר לדבר אחד לענין להיות מזה מומר לדבר אחר אז הוא חלוק מן המומר לאותו דבר עצמו להיות נעשה מומר לזה הדבר עכ"פ. דהתם בעינן שיהיה רגיל דוקא ולא סגי בפעם א' והכא גם בפעם א' נחשד לאותה עבירה להיות מומר עליה לענין שאין מביא קרבן על אותה עבירה ומסיים המל"מ שם דסברתם הלזו היא מתיישבת על הלב דודאי יש לחלק בין כשהוא משומד לדבר אחד ואנו רוצין לעשותו מומר לדבר אחר אז בעינן שיהיה רגיל ומועד כך אבל לאותו דבר שראינו נחשד בו סגי בפעם א' דהא עבר עליה לעינינו עכ"ל. א"כ בזו הסברא היקרה י"ל נמי עוד דנהי מזה שהוא גנב יהיה נחשד אצלינו לדבר אחר זה לא אמרינן אבל בזה הדבר שגנב ונחשד בו חיישינן יותר פי' כשם דלהתוס' כל שהוא נחשד לדבר אחד חיישינן גם לזמן אחר אע"ג דלא הועד לזמן א"כ חזינן לדידהו הא דלא נחשד בדבר אחר היינו רק לזמן אחר אבל לאותה רגע שעובר בה זה נחשד גם לדבר אחר וכך לי זמן אחד ודבר אחר כמו דבר אחד וזמן אחר ודו"ק והיא סברא יקרה בעזה"י. ויש סמוכים עוד לזה מהא דהנמצא במחתרת אין לו דמים דסופו כשיעמוד בעה"ב נגדו יהרגנו ג"כ. והרי מי לא יודע דשפיכות דמים חמור מגניבה אפ"ה כל שהוא בזמן העבירה האמת אזי בזמן ההוא הוא חשוד גם לעבירה אחרת. ולכן באותה רגע ממש שגנב הגדי חיישינן שפיר שמא לא שחטה כראוי כי אז נחשד גם לדבר אחר. ובזה יחלוקו הרמב"ם עם התוספתא דהר"מ ז"ל יסבור דבשעת העבירה נחשד גם לדבר אחר והתוספתא תסבור דלא נחשד. ועוד יש להסביר יותר דהיינו כל אחד ואחד לשיטתייהו דהמל"מ שם הוכיח דהרמב"ם והתוס' הן ממש סברות הפוכות עיי"ש. וא"כ לפ"ז י"ל דעל זמן רגע העבירה זאת איזה שתהיה הוה כמו מומר לע"ז ושבתות כמו התם נעשה מומר לכל התורה כולה גם על זמן אחר כן נמי בזמן שעובר העבירה הוי לאותו הזמן כמומר לע"ז שהוא מומר לכל התורה וא"כ

נוכל לומר דלעולם לא תלינן בגנבים מוחזקים ורק אמרינן שגנבן אחד מן הכשרים. ורק הרמב"ם לשיטתו שם שסובר דמומר לע"ז הוי מומר לכל התורה כולה גם בפעם א' ולכן גם באותו רגע של כל עבירה הוי מומר לכל התורה כולה בפעם א' נמי. ולכן שפיר השמיט נגנבה דכיון דשחטה בעת הגניבה ממש הוי שחיטת מומר לע"ז דקיי"ל שחיטתו פסולה. אבל התוס' לשיטתייהו דסברי דאפילו מומר לע"ז לא נעשה בזה מומר לכה"ת כולה עד שיהיה רגיל ומועד לכך ולא בפעם א' וא"כ הוא הדין לדידהו דעל אותה רגע שנעשה חשוד לכה"ת כולה נמי לא הוי בפעם א' ולכן לא חיישינן בגניבה נמי נהי דע"כ שחטה בעת הגניבה אפ"ה כיון דלא הורגל בכך לא חיישינן עוד. וזה לכאורה נכון:

ז אבל הנה אראה לך איך שיש מקור גדול ממקום אחר להראות איך שמפורש הוא שהחשוד על הגניבה לא חשוד על השחיטה גם לאותה הרגע שגנב וגם הרמב"ם עצמו ע"כ ודאי יודה לזה. וי"ל שמזה לקחו כל הראשונים הנ"ל. הנה בש"ס (ב"ק ע' ע"א) במשנה. השוחט ונמצא טריפה או השוחט חולין בעזרה משלם תשלומי ארבעה וחמשה ר' שמעון פוטר בשני אלו. ובש"ס (שם דף ע"א ע"א) מאן חכמים ר' שמעון דסבר שחיטה שאינה ראויה לא שמה שחיטה ופרכינן בשלמא עכו"ם ושור הנסקל שחיטה שאינה ראויה היא אבל השוחט בשבת שחיטה ראויה היא דתנן השוחט בשבת שחיטתו כשירה עיי"ש כל הפלפול. ושם (דף ע"ח ע"ב) במשנה השוחט ונתנבלה בידו פטור מד' וה' עיי"ש הלכה פסוקה. והביא כל זה הר"מ (פרק א' מהלכות גניבה הלכה ט"ז) וז"ל הגנב שגנב וטבח הרי זה משלם ד' וה'. ועוד שם (בפרק ב' מהל' גניבה הלכה ח') השוחט ונתנבלה בידו משלם תשלומי כפל בלבד ועוד שם בפ"ג הלכה ב') גנב וטבח ביוהכ"פ אם לא התרו בו משלם ד' וה'. הנה אם איתא דכל שגנב ונעשה רשע ועבר על לא תגנוב נעשה חשוד לעבור על נבילה ואינו שוחט כראוי וכהלכה א"כ חיוב ד' וה' דאמר רחמנא היכי משכחת לה נימא כיון שגנב שוב לא שחט כראוי ונתנבלה בידו והוי שוב שחיטה שאינה ראויה דלא שמה שחיטה דפטור לכ"ע מארבעה וחמשה ונהיה מוכרחין רק או שיטבח ע"י אחר או שיעמוד אחר על גביו ויתן לו סכין בדוק ויראה השחיטה מתחלה ועד סוף וכל כי האי מילתא חדתא היה צריך הש"ס והר"מ להודיע לנו ולא לסתום דבר כזה אלא ודאי מכאן מוכחא טובא דהיא הלכה פסוקה ומוחלטת דהחשוד על הגניבה ולא רק פעם אחת אלא אפילו גנב הרבה פעמים נמי לא נחשד על השחיטה. ואפילו באותה רגע של הגניבה דהא מהתם מוכח האי מילתא דהרי גם הגונב הרבה פעמים והלך עוד פעם וגנב וטבח חייב גם אז לשלם ד' וה' ש"מ דגם אז שחיטתו כשרה ואפילו הרמב"ם פוסק כן. מזה נקטו כולם דגם רשע נאמן. ועל כן מוכרחין אנו לבוא לתירוץ

פשוט כפשוטו דודאי גם הר"מ ז"ל סובר נמי כהתוספתא והא דנקט הוא רק "אבד לו גדי הוא פשוט דידוע לנו דרכו בקודש של רבינו הר"מ ז"ל דבכל ספר היד הראה גדולתו ועמקות חכמתו שלא ערבב כלל שני ענינים בהלכה אחת רק כל ענין וענין על מקומו יבוא בשלום וא"כ אם היה מביא בהלכה זו גם נגנב היה מערבב שני ענינים שמוכחא דין הידוע וגם דין דגנב לא חשוד שאין זה מקומו כאן רק בהלכות עדות או בסדר מי הכשרים לשחיטה שמבואר לקמן בזה הפרק בהלכה י"ד וט"ו וכן באמת עשה זה שבהלכה ט"ו דיבר בדרך כלל לא לבד על הגנב רק על כל מי שפסול לעדות באיזה עבירה של תורה שחיטתו כשירה א"כ הוי גנב נמי ודאי בכלל. וא"כ למותר היה שהיה מביא בהלכה ח' נגנב הגדי וד"ל וזה אמת ודו"ק:

ט וא"כ עתה נתחזקה עוד יותר קושיתי שהקשיתי לעיל נהי דלא בעינן עדים אבל מי שנפסל להעיד איך נאמן עכ"פ הא אתה אומר שמעיד באיסורין איך הוא מעיד אחר שהוא פסול לעדות. ובפרט בזמן העבירה עצמה דג"כ נאמן כאשר הראינו בעזה"י מיסוד נאמן א"כ בודאי קשה לנו איך נאמן הוא. וגם לענין מה אמרו ז"ל עד אחד נאמן הוא באיסורין למה להם הלשון עד אחד אחרי שאין בזה עד כלל דלהפסול לעדות נמי אנו מאמינים א"כ אין כאן שם עד. וגם נדקדק עוד מה זה הלשון של הר"מ בפ"ד הט"ו שהתחלנו הרי לכאורה משמע שבא להורות לנו דגם הפסול לעדות מחמת עבירה של תורה אעפ"כ נאמן באיסורין ולסוף מסיים לשונו כאילו הוא מדבר בעד זה הפסול לעצמו ולא שאחרים יסמכו עליו כדאמר הרי זה שוחט בינו לבין עצמו משמע דהחקירה היתה אם רשאי הוא עצמו לסמוך על עצמו הלא מזה לא חקרנו כלל. וגם לא היה לו לסיים שזו חזקה וכו' רק הי"ל לומר בקיצור מי שהוא פסול לעדות וכו' הרי זה נאמן לשחיטה וגם להבין דבריהם הקדושים של הרשב"א והנימוקי יוסף שתלו דלכן רשע נאמן באיסורין כיון דגם עבד ושפחה נאמנים אדרבה התם גופא קשיא ג"כ למה באמת הדין כן דאשה ועבד ושפחה נאמנין. הרי היה להם לומר סברא ולא להסביר תמיה אחת מחמת שיש תמיה אחרת אטו משום הא גם על תמיה האחרת תסובב הקושיא הזאת למה כן:

ט אך הנה ניתן לבבינו ועינינו ונראה אור בדרך ישר ונכון. הנה זה הוא יסוד חזק ואמיץ בכל שיטת הש"ס בכמה וכמה דוכתי אין מספר למו דמוקמינן כל אדם בחזקת כשרות. ומה הוא החזקת כשרות הנה כתבו כל הראשונים דמשעה שנולד אחד מישראל יש לו חזקה שכיון שמזרע ישראל הוא יקיים כל התורה ומצותיה כראוי. ויהיה נזהר ולא יעבור על שום לא תעשה מהל"ת שבתורה כולה. ועיין תוס' (כתובות דף ט' ע"א). ועוד נתנו לנו בעלי הש"ס והראשונים ז"ל יסוד ועמוד חזק לכללי התורה דפסקינן כמ"ד (בחולין

דף ה') דמומר לדבר אחד לא הוי מומר לכה"ת כולה. פי' דלפי זה הכלל הלא החזקת כשרות הנ"ל שיש לכל אחד מישראל הוא לא חזקה על כל התורה כולה בפעם אחת אשר אם היית אומר כן היה צריך לך לומר כשראית אחד מישראל עובר על ל"ת אחת שאבד החזקת כשרות לגמרי דהרי איתרעי. לא כן. דסברא זו סובר רק המ"ד דמומר לדבר אחד הוי מומר לכל התורה אבל אנן דפסקינן כמ"ד השני דמומר לדבר א' לא הוי מומר לכה"ת [זולת בע"ז ושבתות] א"כ הפשט הוא לדידן דהחזקת כשרות מישראל הוא על כל מ"ע ומ"ע בפני עצמה ועל כל ל"ת ול"ת בפ"ע חזקה שלה משעה שנולד שעל ל"ת זו לא יעבור וכן על ל"ת אחרת חזקה שלה וד"ל. וזה ברור כשמש. ולכן אם אפילו ראינו בזמן מן הזמנים שעבר אדם א' מישראל על ל"ת דאורייתא אעפ"כ לא איתרע גביה חזקת הכשרות של ל"ת האחרים. והמה בחזקתן עומדים עליו כמקודם. ובזה הוא עיקר פלוגתא שבש"ס אי מומר לדבר אחד הוי מומר לדבר אחר או לא. זה הוא שורש והבנת פלוגתייהו ודו"ק. וקיי"ל אנן כנ"ל דלא הוי מומר וכסברא הנ"ל. ורק כל זה כשעבר על ל"ת אחרת אבל כשעבר ח"ו על ע"ז או שבת שזה הוא עיקר האמונה ויסוד הכל הרי זה כאילו עבר על כל הל"ת שבכל התורה ברגע אחת שאז הרי ודאי יצא מחזקתו שהרי ודאי ראית שעבר ה"נ כשחילל שבת בפרהסיא ולא מיבעיא שעבד ע"ז ח"ו כפר בעת מעשה ועבר על כל התורה כולה וד"ל:

י **עתה** הנה בהקדמה הנ"ל ועוד הקדמה אחת נדע אז כל הענין דעד אחד נאמן באיסורין וכל דברי הר"מ על נכון. הנה בממון ודבר ערוה חייבה התורה הקדושה ב' עדים פי' דאפילו אם יבא איש ואשה לפנינו וידעו בינם לבין עצמם האמת לאמתו שקדשה בכסף ושטר וכו'. אפ"ה כל שלא היו עדים בדבר אינו מועיל. וכמו כן בגיטין. וכמו כן בממון נמי היכא שהבעל דין אינו מודה ומכחיש אז אפילו אם היה משה רבינו ע"ה רואה בעיניו שראובן הלוה מעות לשמעון אם אח"כ מכחיש שמעון אין ביכולת מרע"ה להוציא ממון משמעון רק מחייבו שבועה ולא יותר [רק בהודאת הבעל דין חלוק ממון מדבר ערוה דבדבר ערוה גם הודאה לא מועיל ובממון מועיל ויש בזה אריכות] וכל זה הוא גזירת הכתוב שגזרה חכמתו ית"ש שלא יסתפקו בממון בהכחשה. ובקידושין וגיטין ודיני נפשות במה שיהיה האמת הדבר לבד רק שיהיו גם עדים בדבר דוקא. ורק דגם עדים לחודא לא מועיל ודאי אם המעשה שקר. אבל אף בזה שהמעשה אמת ג"כ לא מספיק כלל וצריכין עדים דוקא. והוא גזירת הכתוב. ולפ"ז הוה אמינא לומר דבאיסורין ג"כ בעינן עדים בדבר פי' שלא נסתפק באמיתית הענין לבד ורק שנצריך עוד להעיד עדים כמו בהנ"ל. באו רבותינו ז"ל ולמדו מתורתינו הקדושה דלא בעינן עדים באיסורין

לרש"י ז"ל מן ושחט את בן הבקר ולתוס' ז"ל מן וספרה לה דכתיב גבי נדה. ופירושן אחד דהתוה"ק ידעה איך אפשר לומר כן דאם נצטרך עדים וא"כ לא יספיק אמיתית הענין לבד כנ"ל א"כ זה יש מציאות כשאדם בין אנשים ישראלים תמיד אבל מה יעשה כשיהיה בדרך בדד ואין לו עדים שילכו ויעידו על הפרשת תרומותיו ועל שחיטתו וניקורו א"כ ימות ברעב כשיהיו צריכין עדים וכנ"ל דכל היכא דבעינן עדים לא סגי באמיתית הענין. וא"כ לא היה מועיל מה שהוא עצמו היה מפריש תרומותיו עד שיראו עדים שנים כשרים כידוע וזה הא אי אפשר לחיי האדם וגם בנדה הא אין מציאות שיעידו עדים שספרה נקיים שלה כראוי. וזה שלמד רש"י ז"ל (חולין דף יו"ד ע"ב) מן ושחט את בן הבקר פי' דהא צריך אדם לבשר ולשחיטה ומה יעשה כשהוא לעצמו. והתוס' (בגיטין דף ב' ע"ב) למדו מן וספרה לה עיין שם:

יא ובזה הנה יובן לנו בטוב טו"ד עומק ההלכה של הדין המבואר (בשו"ע חו"מ סימן רפ"ד) דהנטבע במים שאין להם סוף היורשים יורדים לנחלה ואין משיאין את אשתו. ואלו העיד עד אחד שמת בעלה אז הוא בהיפוך ממש דאין היורשים יורדין לנחלה אבל אשתו מותרת להנשא והיינו הכל הוא מצד טעם הנ"ל דחז"ל העמידו בעיגונא דאיתתא על הדין מגזירת הכתוב דא"צ לעדות רק לידע על בירור אמיתית הענין אם באמת מת בעלה אם לא. ולכן עד אחד ואפילו עד מפי עד וכו' ואפילו שפחה נאמנין כולן דהא כל שלא היה להם נגיעה וחשדא שמשקרי הרי הוא האמת שמת בעלה וסגי בזה. אבל במים שאין להם סוף נהי דרובא מתים ורוב הוא מן התורה אפ"ה עדיין יכול להיות שהוא חי כי גם בשני עדים המעידים דעל פיהם יקום דבר מן התורה ג"כ יש מציאות שאינן אמיתים ומכ"ש רוב עכ"פ יש מיעוט ולכן אינו מועיל דכשם דהקולא הוא מטעם זה כן החומרא דרוב לא מועיל כיון שיכול להיות עדיין שאינו אמת משא"כ לנחלה דצריכין רק דין התורה ולא אמיתית הענין לחוד. ולכן אזלינן בתר רובא לענין נחלה. וד"ל. ואדרבה מדההליטה התורה דב' עדים נאמנים בממון ובכל דבר ש"מ מזה דלא סגי באמיתית הענין לבד דהרי ממנ"פ אם רק אמיתית הענין דורשת למה דייקא ב' עדים והרי ממנ"פ כשם שתאמר דב' עדים אומרים רק האמת הברור כן תוכל לומר דעד אחד אומר האמת דאל"כ עדיין אין לך רק עד אחד אם אתה חושש שאחד אומר שקר ודו"ק. אלא מדאתה אומר ששניהם אומרים אמת אתה מודה בעצמך שגם כל אחד מהן אומר אמת וד"ל ולמה שוב אין ע"א נאמן. וכמו כן להיפוך אם תאמר דע"א אינו אומר אמת א"כ גם שנים ושלשה אינם אומרים אמת. ואין לומר דהוי כסברת התוס' (בכתובות דף י"ח ע"ב) ד"ה אין דבשנים לא אמרינן מיגו ולכן ה"נ מדאמרו שניהם דבר אחד והסכימו

יחד בעדותן ש"מ דאמת העידו א"כ שוב העמדת רק על עד אחד דעל אחד מן השנים הא היית אומר שהוא משקר ורק מדהעידו שנים עדיין אין לך רק אחד ודו"ק. אלא ודאי דלא תלוי באמיתית האמת ועוד דאפילו נביא אמת ג"כ אין נאמן אע"ג דודאי עדותו אמת אלא מזה אתה רואה שלעולם גם עד אחד נמי אומר אמת. ואם תאמר שמשקר עד אחד תאמר נמי בשני עדים שמשקרין וכמו שאחד יכול להיות מציאות שמשקר כן יש מציאות על שנים שמשקרין רק מהסברא הפשוטה אנן תופסין דאין עד אחד לבד נמי משקר ומה שאומר בלי שחשוד בעדותו הוא ודאי אמת רק התורה בחכמתה גזרה שלא יקום דבר בע"א וממילא הא דשנים מקיימין דבר הוא לאו דוקא מחמת שזה אמת רק זה הוא ע"פ התורה וא"כ רובא נמי הוא ע"פ התורה אע"ג דיש לומר שאין זה האמת ולכן בעגונה דבעינן רק האמת ולא יותר סגי עד אחד ורוב אינו מועיל. ובממון ממש להיפוך דהאמיתית לבד אינו מועיל כמו עד אחד רק דרכי התורה ולכן רוב מועיל אע"ג דיש לומר שאינו כן:

יב והשתא מה יומתק לנו דברי הרש"ל והמהריב"ל החולקים על המהרי"ק המובא (ביו"ד סוף סימן א') בדין דעד אחד בהכחשה דסברי דהשחיטה ג"כ אסורה לכ"א הנה עתה מובן לך בטוב דסברי כסברא הנ"ל דעד אחד דנאמן באיסורין הוא רק משום דבאיסורין לא בעינן רק אמיתית הענין א"כ כל זה כשלא ראינו הכחשה עליו אבל כשבא אחד והכחישו הרי שוב אין לנו אמיתית הענין ואיך א"כ תחזור ותתפוס החבל בשני ראשין לומר עוד כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי הוא כשנים זה לא נוכל לומר רק היכא שהתורה הצריכה מענין עדות קצת עכ"פ ואז שפיר הסברא כשם שהתורה גזרה בשנים נוסף על אמיתית הענין כמו קידושין וכיוצא שלא די באמיתית הענין וצריך עדות נוסף על האמת. כן נמי היכא שהתורה הצריכה לאיזה פרט כל דהוא עד אחד נוסף על האמת אז דייקא הוא כשנים אבל באיסורין מעולם לא הצריכה התורה שום פרט כל דהוא נוסף על האמת פי' שלא צריך לבוא לב"ד ולהגיד כמו בעגונה עכ"פ ואף לא לתת היתר ב"ד על פיו ודו"ק. א"כ הרי חזינן דלא בעי שום דבר עדות כלל באיסורין רק האמת לאמיתו א"כ ודאי כל שמוכחש העד אין לנו האמת לאמיתו וד"ל וזה נכון מאוד בעז"ה:

יג ועתה נחזור לדברינו דעד אחד דנאמן באיסורין הוא מחמת דבאיסור לא בעינן רק לידע אמיתית הדבר. ולכן כיון דהסברא המוחלטת והפשוטה דגם אחד אינו אומר שקר לכן נאמן באיסורין דהא כשאומר ידעינן האמת וסגי בזה. ושורש ויסוד הדבר דלמדו כן מהתורה הוא רק מחמת דמה יעשה אדם בינו לבין עצמו אם היה צריך עדים דייקא כמרומז זה בלשון רש"י (חולין דף יו"ד ע"ב) ומה אופן היה לאשה ליטהר לבעלה.

וממילא יצא מזה דנאמן גם על אחרים הבאים לסמוך עליו כיון דחזינן דלא בעי רק אמיתית הענין דמשום הכי נאמן הוא בינו לבין עצמו א"כ ממילא לעולם יכולין גם אחרים להאמינו דהא מסתמא אומר אמת. והשתא מה נמלצו לחכי דברי הר"מ ז"ל הנ"ל שהתחיל מי שהוא פסול לעדות בעבירה מעבירות של תורה הרי זה שוחט בינו לבין עצמו פי' לעולם בא להורות לנו דעד אחד גם רשע נאמן לשחוט ואחרים יאכלו. אך כיון דשורש הדין נלקח רק מזה דאל"כ איך ישחוט בינו לבין עצמו אם היה צריך עדות וכנ"ל לכן גם הר"מ בא בדרך זה והורה לנו שאל תטעה דבאיסור עדות בעי וא"כ מי שהוא פסול לעדות אין לו עצה לכן בא והורה מי שהוא פסול לעדות אפילו הכי שוחט בינו לבין עצמו דלא בעינן עדות רק האמת א"כ הכא נמי יודע האמת בטוב. ואח"כ בא להורות לנו שלא תאמר דעכ"פ אחרים הסומכין על האחד זהו מדין ענין עדות קצת. לכן בא והורה עוד דגם זה לא ורק אפילו הפסול לעדות נאמן רק מחמת שאומר אמת ולכן כיון שיש חזקה דלא שביק היתרא גם הרשעים מהם לכן הרי יודעים שפיר האמת דהיתרא הוא. וניחא כעת הקושיא שהקשיתי כיון דגם רשע דפסול לעדות וגם שפחה ועבד נאמנין איך אמרו בש"ס בלשון "עד אחד והא דבאמת נאמנים הוא רק משום דגם לעצמם הם נאמנים אלא ע"כ דלא במינן עדות דאיך אדם מעיד לעצמו הא אדם קרוב לעצמו ופסולין להעיד אלא ע"כ דלא בעינן עדות. אבל להמתיק יותר הלשון "עד אחד דעדיין יוקשה הא היה להם לומר אדם אחד נאמן באיסורין ולא עד אחרי שגם הפסול לעד נאמן איך שם עד עליו. וק"ל:

יד הנה יש להקדים מה שיש לכאורה קושיא חזקה על השיטה של הרמב"ן (בקידושין דף ס"ו) שהביאו הר"ן שם וכן כתב בחידושיו (ליבמות דף פ"ח ע"א) וכן סובר הרשב"א והראב"ד בקידושין שם שהחליטו דעד אחד נאמן גם נגד החזקה אפילו אינו בידו ולא כהתוס' והרא"ש (בש"ס גיטין דף נ"ד) דסברי דרק היכא שבידו והקשו כולם לעצמם על שיטתייהו זאת מהסוגיא דגיטין הנ"ל דשם מוכח באמת דבעינן בידו דייקא בין לאביי בין לרבא ורק הנ"מ בינם דלאביי בעינן שיהיה עתה בידו ולרבא סגי במה שהיה בידו מקודם אבל עכ"פ לשניהם בידו בעי וא"כ איך סוברים הם דנאמן גם נגד החזקה אפילו אינו בידו. [והש"ך ז"ל (ביו"ד סימן קכ"ז) כתב דשיטה זו היא המחוורת]. ותירצו דהתם ובגיטין דף נ"ד) בפועל איירי דחזקתו משקר דחזקה פועל עשה כהוגן ולכן אם אינו בידו אינו נאמן אבל אדם אחר מחמת שאין חזקתו משקר אפילו אינו בידו וגם נגד החזקה ג"כ נאמן עיי"ש א"כ לפי דבריהם הלא צריך להיות שרשע לא יהיה נאמן באם אינו בידו. דהא כשם דפועל חזקתו משקר כן י"ל ברשע כאשר כתב החינוך פ' משפטים

דרשע חזקתו משקר א"כ הוה כמו פועל דניבעי בידו דייקא. ולסוף הא כתבו הרשב"א בתשובה ג"כ שהוא מן השיטה הנ"ל דאפילו מומר לדבר אחד נאמן באיסורין ולדחוק ולומר דבאמת יהיה כן להרשב"א דברשע יצטרך שיהיה בידו דייקא הוא דוחק גדול. ובפרט שכתב הרשב"א וכ"ש במה שאינו בידו נאמן לומר בשל אחרים הרי כותב בהדיא דנאמן גם אם אינו בידו והרי יוקשה כנ"ל לא עדיף מפועל:

טו אבל יתפרש הדבר בטוב ע"פ דברי הר"מ ז"ל וז"ל (פרק י"א מהלכות עדות הלכה ז' ח') עד אחד נאמן באיסורין אע"פ שהוא פסול לשאר עדות שהרי רשע בעבירה ששחט שחיטתו כשרה ונאמן לומר כהלכה שחטתי אבל החשוד על דבר אינו נאמן על שלו אבל נאמן על אחרים לפיכך החשוד על דבר יש לו לדון בו ולהעיד על אחרים חזקה אין אדם חוטא כדי שיהנו אחרים. כיצד נאמן עם הארץ לומר פירות פלוני מתוקנים הן ונאמן הנחשד למכור בשר בכור לומר בשר פלוני שמוכר פלוני חולין הוא וכן כל כיוצא בזה משאר האיסורים לפי שאימת האיסורים על הרשעים ואין אימת ממון עליהם עכ"ל הזהב. העתקתיו כולו לפנינו כי הרבה דברים נשמעים מדבריו ההם. א) הקדים לנו דמומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה דלכן רשע ששחט שחיטתו כשרה דאם היה מומר לכה"ת הרי היה כמומר לע"ז דשחיטתו נבילה. ומשום הכי מחמת זה דייקא יכול להתקיים כל הדינים הכתובים כאן דכיון דאינו רשע לכל התורה כולה רק למה שעבר והרשיע לא לדבר אחר זה גופא הוא הטעם דנאמן לומר כהלכה שחטתי דאם היה נעשה רשע לכל התורה הרי נעשה חשוד לכל דבר ושוב הא אין חשוד נאמן בשלו. ולכן מסיים תיכף אבל החשוד על דבר אינו נאמן על שלו הטעם משום דאז ודאי משקר אבל נאמן על של אחרים דחזקה אין אדם חוטא ולא לו א"כ שוב הרי אומר אמת כיון שאין לו בזה נגיעת צד הנאה ולא נחשד רק לשקר לטובתו. ומסיים לפי שאימת האיסורים וכו' לתרץ דלא יוקשה לך הרי קיי"ל דרשע משקר כנ"ל בחינוך דרשע חזקתו משקר ולכן תירץ בלשונו הזהב שרק אין אימת ממון עליהם בזה הם משקרים אבל אימת האיסורים יש על רשעים ואינן משקרים בהם היכא שאין חשוד בדבר. וא"כ הרי שפיר ניחא שיטת הראשונים הנ"ל המחוורת שבכולן ואפ"ה גם רשע נאמן ולא דמי לפועל דפועל שפיר חזקתו משקר אבל רשע אין משקר באיסורין אם לא שנעשה מומר לכה"ת דאז דינו כעכו"ם. וא"כ לפי כל הנ"ל הרי היכא שיש חשד לדבר להחשוד המעיד אזי אינו נאמן כלל דאז שוב לא ידעינן האמת דחשדינן לו שאומר כן בשביל צד הנאה שיש לו בזה ורק הא דנאמן ע"א גם רשע הוא רק לפי ההקדמה הנ"ל דהרי מומר לדבר אחד לא נעשה מומר לדבר אחר ואמרנו הפירוש דלא אבד החזקת כשרות לדברים האחרים וא"כ לא

נחשד עליהם ואימתן עליו עדיין וכשאומר אומר אמת ובאיסורין הא לא בעינן יותר רק האמת וסגי בזה. ועתה יאירו לנו דברי הש"ס עד אחד נאמן באיסורין דהיינו משום הנ"ל דחשוד אינו נאמן. והנה קיי"ל הנוגע בדבר פסול להעיד והרי כל הטעם דחשוד על הדבר אינו נאמן גם באיסורין הוא משום כיון דחשוד ויש לו בזה צד נגיעה בהגדתו לומר כן לכן חיישינן דמשקר. וא"כ נפל היסוד דאין אנו יודעין אמיתית הענין. לכן כתבו עד אחד פי' לאפוקי נוגע בדבר פסול ודאי גם באיסורין דהוא גרע מכל. מרשעים ועבדים ושפחות משום דהם אינם משקרים רק לעדות פסולים מגזירת הכתוב והנוגע פסול דמשקר וזה אפילו באיסורין ולכן רק עד אחד נאמן ולא נוגע:

טז וא"כ יצא לנו בעזה"י לדינא מכל הנ"ל דבר ברור מש"ס ותוספתא וכל הראשונים ואין חולק דההחשוד על הגניבה אינו חשוד על השחיטה כלל. א"כ אם אפילו היו גונבים לעצמם ממש הטאקסע נמי נהי דהיו אז פסולין לעדות אפ"ה בררנו דבאיסורין גם הפסול להעיד נאמן דלא בעינן רק האמת והרשע לדבר אחד אומר האמת בדבר אחר. ורק יש שיטה אחת במרדכי פ"ק דחולין דע"א דנאמן בשחיטה הוא מחמת שמוחזק לאדם כשר והוא דברי הר"א ממי"ץ. הנה אין לי להאריך בזה עוד כאשר תספור כמה ראשונים חולקים עליו וגם לפי מה שבררתי בעזה"י הנה הוא מופרך מהסוגיא והמשניות דב"ק דחזינן דגנב וטבח חייב ד' וה' ולדידיה היה צריך להיות פטור דהא כיון שגנב לא הוי אדם כשר. ובפירוש לשון הר"מ ז"ל הנ"ל דאפילו אחר שנשחטה ואינה בידו ג"כ רשע גמור נמי נאמן לומר לאחרים כהלכה שחטתי. אך לא צריכנא לדידי דכבר דחו זה כל האחרונים סברת הרא"מ כלאחר יד והכל מחמת שכל הראשונים חולקים עיין פנ"י חלק ד' ריש חולין. ועיין תב"ש סימן א'. ועיין בשואל ומשיב מהד"ק חלק א' בכל התשובות נראה דלית דחש לה. א"כ שפיר כשרים השו"ב ר' חיים יונתן ור' אלטער לשחוט מדינא גם אם היו גונבין בפרט דבררנו לעיל דאין חשש עליהם. ויש ראיה מפורשת מרש"י ז"ל בחומש (פ' תולדות סימן כ"ז פסוק ג') שהוצרך להזהירו שלא יקח מן הגזל לבד השחיטה ודו"ק היטב:

יז אך עתה אחר כל הנ"ל הנה יצא לנו. דברי הר"מ ז"ל בשיטה החדשה שלו שהתפלאו בו כל הראשונים עוד יותר מופלא ומכוסה במה שהוצרך (בהלכה י"ד בפרק ד' מהלכות שחיטה) בדיקת סכין למומר לדבר עבירה איזהו אשר איננה מובנת כלל הלא בררנו דאינו חולק על התוספתא ואפילו כשנגנבה ג"כ כשרה אע"ג דמסתמא גנבוה אותם המוחזקים לגנבים ולא חששו דהא לא בדקו הסכין. וגם מדחייב ד' וה' גם בגנב שלשה פעמים אע"ג דלא בדקו לו סכין ג"כ מוכח דלא צריך בדיקת סכין ואיך נעשה בדברי

הר"מ ז"ל ההם. ואמרתי אענה חלקי בעזה"י. הנה זה לשון הש"ס הוריות דף י"א ע"א) ת"ר מעם הארץ [משמע מקצת עם הארץ ולא כולו] פרט למומר ור"ש בר' יוסי אומר אשר לא תעשנה בשגגה ואשם השב מידיעתו מביא קרבן לא שב מידיעתו אינו מביאו ומאי בינייהו ומסקינן באוכל נבילות לתיאבון ונתחלף לו בשומן ואכלו קא מיפלגי מר סבר ת"ק כיון דלתיאבון אכיל במזיד מומר הוא. ומר סבר ר"ש בר' יוסי כיון דאי אשכח דהיתרא לאכול לא אכיל דאיסורא לאו מומר הוא עיי"ש לקמן בזה העמוד ר' יוחנן אומר הכי קאמר אכל חלב לתיאבון ה"ז מומר. להכעיס ה"ז צדוקי. עכ"ל הש"ס וז"ל הר"מ ז"ל (פרק ג' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ד') היה מומר לעבירה והוא מפורסם וידוע לעשותה והורגל בה בין להכעיס בין לתיאבון אין מקבלין ממנו קרבן לאותה עבירה. הנה פוסק להלכה כאן כת"ק דהוי מומר ולכן אינו מביא קרבן לאותה עבירה. וכן פוסק (פרק ג' מהלכות שגגות הלכה ז') דהלכה כת"ק וכאוקימתא דרבא דאוקים דמומר לחלב לכ"ע לא הוי מומר לדם עיי"ש. ור"ש בר' יוסי דפליג את"ק לא פליג רק אם לא יביא קרבן על זה פליג ואומר נהי דמומר ודאי הוה אעפ"כ כיון דשב מידיעתו אילו אשכח היתרא שפיר קרינן ביה אשר לא תיעשנה אבל מומר ודאי הוה. וגם רבא מסתמא פוסק כת"ק גם בזה דיחיד ורבים הלכה כרבים. הנה מקום הניחו לי להתגדר מזו הסוגיא להראות איך שדברי הר"מ ז"ל (בפרק ד' מהלכות שחיטה הלכה י"ד) מיוסדין על יסוד חזק ואמיץ ולא עמדו כל הראשונים ז"ל על זה. הלא תראה דהרשב"א ז"ל בת"ה הביאו הב"י העיד שלא ידע טעמו מנין לו זה. וגם האחרונים הלא ממש אין גם אחד מהם שלא יפלפל בסברת הר"מ ז"ל וכל אחד תורתו בידו. ולהראות מקור לדבריו ובכולם לא נמצא עדיין מקום נאמן לדבריו עתה תראה כי משה אמת וידע ללמוד תורתו מש"ס המפורש. דהיינו הלא הראינו כמה פעמים קורא הש"ס דהוריות הנ"ל מומר לזה האוכל נבילות לתיאבון ואמרו בהדיא אוכל נבלה לתיאבון קמיפלגי לת"ק ה"ז מומר ולר"ש בר' יוסי הלא בררנו דגם הוא מודה דהוי מומר רק דמביא קרבן לדידיה עדיין כנ"ל. וגם לשון ר' יוחנן אכל חלב לתיאבון ה"ז מומר. הנה מכל זה מבואר ומפורש דהיכא דהש"ס יאמר אוכל נבילות לתיאבון הוי כמו שהיו אומרים מומר. וכשיאמרו מומר הוי הכונה על האוכל נבילות לתיאבון דשניהן חד הוא לת"ק ולר' יוחנן דפסקינן כוותי' ודר"י אומר גם אכל חלב דמשמע רק פעם אחת אכל הוי מומר [וכן שיטת התוס' הנ"ל בעירובין שם] א"כ פשיטא דאוכל "נבילות לשו הוה ולשון רבים ודאי דהוי כאילו כתוב לשון מומר בלבד בלי ספק. והגם שהר"מ ז"ל הנ"ל (בפרק ג' מהלכות מעשה הקרבנות הלכה ד') הוצרך והתנה תנאים רבים שיהיה מומר. אפ"ה הרי ידע שבש"ס לא נתפרשו בפרטות

אפ"ה מסתמא צדיק יודע דרכו. וידע מקומו. אבל אפ"ה לא נתפרשו בש"ס וסתמא אמרו אוכל נבילה לתיאבון הוי מומר א"כ להיפוך כן דמומר הוי זה. וזה ברור. א"כ הט נא אזנך אל דברי לשון רבא שבש"ס (חולין דף ג' ודף ד') אמר רבא ישראל "מומר אוכל נבילות לתיאבון בודק סכין ונותן לו הלא למה לו לרבא כאן לומר כפל לשון הלא הוא גופא פוסק שם בהוריות כת"ק דאוכל נבילות לתיאבון הוי מומר א"כ על מה ולמה כפל בלשונו לומר "מומר אוכל נבילות לתיאבון הא דומה זה כאילו היה אומר מומר מומר ב' פעמים או אוכל נבילות ב' פעמים. ובפרט הלא כל עיקר רבותא שחידש רבא הוא לומר דאפילו הוא חשוד לאותו דבר בעצמו אפ"ה גם בזה לא ישבוק היתרא ויאכל איסורא ולא דנאמר כיון דדש ביה כהיתרא דמיא ליה כמו דס"ל לאידך מ"ד (שם דף ד' ע"ב). א"כ היה סגי לו לרבא באם היה אומר רק ישראל אוכל נבילות לתיאבון בודק סכין ונותן לו והוה ידעינן דלא חשש בו רבא שמא ישהה וידרוס וכו'. ועל מה ולמה נקט רבא תיבת "מומר למותר ממש אחרי שתיבת "מומר נכלל בלשון האוכל נבילות לתיאבון כנ"ל בש"ס דהוריות:

יח ועוד הט נא אזנך ושמע ואראה לך איך שאדרבה תיבת מומר דנקט מיגרע גרע. דהנה הב"י ז"ל (ביו"ד סימן ב') חידש מדעתו הרחבה דין יקר דהגם שהר"מ ז"ל נקט (בהלכה ט"ו) שם דפסול לעדות לשאר עבירה ולא מומר א"ל בדיקת סכין אפ"ה היינו דוקא בשפסול לעדות רק מחמת דבר אחר אבל פסול לעדות מחמת שאכל נבילה אז אע"ג דלא היה מומר פי' שלא הועד לכך רק אכל פעם א' או שתים אפ"ה גם הר"מ מודה דצריך נמי בדיקת סכין גם בלא מומר והטעם כיון שחשוד לאותו דבר צריך לבדוק לו סכין דייקא גם אע"פ שאינו מועד לכך. ופסק כן הרמ"א נמי בהג"ה (בשו"ע סימן ב' שם) ואין חולק על זה. והרי יוקשה מאוד על הב"י איך לא ראה שהוא נסתר מחמתו מדברי רבא ההם דלפי דבריו למה נקט רבא "מומר אוכל נבילות לתיאבון והרי גם פסול לעדות אוכל נבילות לתיאבון ג"כ בודק סכין. וזו קושיא נפלאה מאוד וכאן ליכא לתרץ כמו שתירץ הרא"ש ז"ל בפסקיו (בפ"ק דחולין) על הר"מ ז"ל דהקשה להר"מ למה הוצרך רבא לומר גם אוכל נבילות לתיאבון הלא במומר לחודא לאיזה עבירה שתהיה ג"כ צריך להר"מ ז"ל בדיקת סכין והיה די כשהיה רבא אומר רק מומר. ותירץ הרא"ש דאם היה רבא אומר רק מומר לא הוה ידעינן באם אוכל נבילות לתיאבון דמהני הבדיקת סכין והיינו אומרים דלא מהני וכיון דחשוד לאותו דבר לא מהני גם הבדיקת סכין עיי"ש. הנה זה הוא תירוץ רק על מה שלא הסתפק בלשון מומר לחוד. אבל על זה שלא הסתפק רבא בלשון אוכל נבילות לבד הא אין שום תירוץ כלל להב"י ע"ז. ואין לומר דהיינו מפרשים אוכל נבילות

לתיאבון רק על שלא הועד לכך כהב"י ולא הוה ידעינן דמומר לכך מהני בדיקת סכין. הא ליתא. חדא דאיזה נ"מ יש בין הועד לאכול נבילות או אכל פעם אחת במזיד בין כך ובין כך נעשה חשוד לאותו דבר. וכדחזינן השתא. וזה פשוט. ותו הרי הוה ידעינן זה מדיוקא דלישנא דהוא נקט שאוכל נבילות ואילו דסובר רק פעם א' ולא מהני בדיקת סכין למועד לכך לא היה נותן דבריו לטעות והיה אומר כלשון ר' יוחנן בש"ס הוריות אכל נבילה לתיאבון כדי שלא נטעה לומר דאפילו מועד לכך מהני ש"מ דלא חש לזה. ומשום דהאמת כן הוא לדידיה דגם מועד לכך נמי מהני בדיקת סכין. ולכן נקט אוכל נבילות דפשט לשון זה שאוכל תמיד והורגל בכך ועושה תמיד כן. א"כ הרי סתור לגמרי דברי הב"י מדברי רבא דעתה משמע ודאי רק "מומר אוכל נבילות לתיאבון צריך בדיקת סכין ולא הפסול לעדות מחמת נבילה יצטרך בדיקת סכין. א"כ הרי תיבת מומר מיגרע גרע ולא רק מיותר. ועיין ש"ך יו"ד סימן ב' ס"ק כ') ומה שהביא בשם התורת חיים:

יט אלא הדבר ברור כשמש דלכן נקט רבא ישראל מומר וכו' דמורה לנו ב' דברים. א) ישראל מומר לאיזה עבירה שתהיה. ב) או אוכל נבילות לתיאבון בב' הדברים חידוש יש. במומר חידש דצריך בדיקת סכין. ובאוכל נבילות לתיאבון חידש דמהני בדיקת סכין וא"כ הרי דברי הר"מ ז"ל המה ממש אות באות דברי רבא. וזה הפלא ופלא בעז"ה. ותגל נפשי בישועתי להראות דבר אמתי בעזה"י. ועל הב"י אין שום קושיא כי הרי רבא דאמר מומר קאי מומר לעבירה אחרת ולא לנבילה וממילא דינו אמת דבנבילה סגי בפעם אחת להצריכו בדיקת סכין והא דנקט רבא לשון "אוכל "נבילות ולא אכל להורות דגם אוכל תמיד מהני בדיקת סכין ומעתה כשזכינו לזה הנה יש לנו מקור גדול דהגם דבש"ס אוכל נבלות לתיאבון הוא הפשט דמומר על כל זה רואין אנחנו שהר"ם ז"ל (בהלכות מעשה הקרבנות הלכה ד') התנה כמה תנאים כנ"ל ועוד תמצא בר"מ (פרק ד' מהלכות רוצח הלכה י"ב) על מאמר הש"ס (ע"ז דף כ"ו ע"ב) דאמרו סמי מכאן מומר דביה לא תיתני מורידין רק לא מורידין ולא מעלין הביא בהאי לישנא בד"א דלא מעלין עכ"פ בישראל בעל עבירה העומד ברשעו ושונה בו תמיד והולכין באוולתן. א"כ הוסיף הר"מ ז"ל עוד שני תנאים שיהיה מומר שלא יעלו אותו מסכנת מיתה. והרי תראה (בסוף פרק י"ג מהלכות רוצח) כתב הר"מ עצמו שאם ראה לישראל עובר עבירה והתרה בו ולא חזר ואפילו תשובה לא עשה אפ"ה מצוה לטעון ולפרוק עמו ולא יניחנו נוטה למות שמא ישהה בשביל ממונו ויבא לידי סכנה והתורה חסה על נפשות ישראל בין "רשעים בין צדיקים עכ"ל. אלמא דגם רשעים גמורים שאינם חוזרים בתשובה ג"כ מעלין א"כ הרי ברור דחילוק גדול ונורא בין מומר לרשע גמור והיינו באלו החמשה תנאים שהתנה.

שיהיה מפורסם. וידוע לעשותה. ויהיה הורגל בה. ויעמוד ברשעו. וישנה בה תמיד. א"כ הרי ברור כשמש שזה שחידש הרמב"ם להצריך בדיקת סכין למומר באחד מעבירות הוא רק במומר הזה שיש בו החמשה תנאים ובהתוספתא וכן הש"ס הנ"ל לא היה החמשה תנאים וד"ל וא"כ אטו יש אפילו תנאי אחד ח"ו בהשו"ב דסמילא א"כ גם בדיקת סכין לא צריכי:

א עתה נבוא לבאר מה שנראה באיזה מקומות בפוסקים דלשו"ב צריך חזקת כשרות מיוחדת ולא סגי ליה בחזקת כשרות דכל ישראל. איה המקור לזה. הנה נקדים דהוא נובע מהרמב"ם ז"ל דהנה הגם שהבאתי לעיל דבריו בלשונו מפרק י"א מהלכות עדות) דגם רשע גמור נאמן לומר כהלכה שחטתי וסומכין עליו וקונין ממנו בשר ואוכלין ואפילו בדיקת סכין לא צריך אם אינו מומר בהחמשה תנאים כנ"ל ואפילו מומר בהחמשה תנאים אפ"ה רק בדיקת סכין צריך אבל כל שבדקו לו סכין אפילו לא ראו כלל שחיטתו לוקחין ממנו הבשר ואמרינן לא שביק היתרא אפילו מי שהוא מומר לאכול נבילות לתיאבון כנ"ל בביאור ארוך. הנה תדע דהרמב"ם ז"ל סובר דזה הדין נשתנה עתה בזמן הזה דזה לא נאמר רק בעת שישבו כל ישראל בארצם בא"י אבל עתה בגלות גם בא"י מכ"ש בחוץ לארץ כל ישראלים חשודים לעבור על לפני עור לת"מ למכור בשר טריפה לאחרים הגם שהוא לא יאכל טריפות מכל זה חשוד למכור לאחרים. וכל כך נשתנה מן הקצה אל הקצה דאלו אז אמרו בתוס' (חולין דף ד' ריש ע"ב) דגם האוכל נבילות בעצמו לתיאבון אינו חשוד על לפני עור לת"מ. ועתה בפירוש אפילו מי שאינו אוכל בעצמו נבילה וטרפה כלל אפ"ה חשוד על לפני עור אם אינו מוחזק בכשרות מיוחדת. ומקורו נובע מהש"ס (ע"ז דף ל"ט ע"ב) אין לוקחין ימ"ח חמ"ג בסוריא אלא מן המומחה פירש"י דישראל שבסוריא חשידי על לפני עור ומזבני לישראל דברים אסורים שלקחו מן העכו"ם [ותדע דבאות ח' מן ימ"ח יש חילוק בין הש"ס דילן להתוספתא דבש"ס דילן רומז החי"ת על "חלב ובהתוספתא רומז החי"ת על "חתיכת דג עיין בתוס' שם ופסק הר"מ כהתוספתא ולכן פסק (בפרק ג' מהלכות מאכלות אסורות הלכה כ"א) דחלב לוקחין בכל מקום] והר"מ ז"ל (בפרק ג' מהל' מאכלות אסורות הלכה כ"א ובפ"ח שם הלכה ז' ובפרק י"א שם הלכה כ"ה) למד הדין הזה דלאו דוקא סוריא אלא ה"ה חו"ל ולא אמרו סוריא רק להוציא א"י בזמן ישיבתה ולכן בא בדינו וכתב (בפרק ח' מהלכות מאכלות אסורות הלכה ז') דאין לוקחין בשר מכל טבח רק אם היה אדם כשר ומוחזק בכשרות הוא ששוחט לעצמו ומוכר ונאמן מפני שסובר כיון דאות ח' מן ימ"ח רומזת על חתיכת דג כנ"ל א"כ ה"ה חתיכת בשר ולכן אסור לקנות בשר מסתם טבח ושוחט

ק לא ישחוט כראוי וינבלה וימכור לאחרים כי לא קפיד ע לפני עור. ואפילו דהוא אינו בכלל זה שיאכל בעצמו טריפה אפ"ה לאחרים ימכור ולא יחוש כלל. ואגב ארשום מה שיש לתמוה על הד"מ (בריש סימן קי"ט) דכתב על הב"י שהביא שיטה זו של הר"מ ז"ל כותב הד"מ אמנם המנהג אינו כן אלא מחזקינן כל אדם בחזקת כשרות עכ"ל. קשה מאוד וכי במנהג תליא מילתא הרי הר"מ אמר דבריו מיסוד הש"ס והיה לו לד"מ רק לומר כן סוריא שאני אבל לא לתלות במנהג והנה לפ"ז הרי הוה בחו"ל ובזמן הזה גם בא"י כמו הא דכתב (בפרק י"א מהלכות עדות הלכה ז' ח') שהבאתי לעיל דהחשוד על דבר אינו נאמן על שלו ה"נ בחו"ל וכו' דסובר הר"מ דחשידי כסוריא לעבור על לפני עור. א"כ פשוט דינו כמו בחשוד דאינו נאמן על שלו. וה"ה פוסק כהר"מ וכן הטור. וכן הב"י. אבל היינו דוקא לקנות מזה הטבח שאמר ששחט כראוי ממנו לקנות אין קונין עד שיהיה אדם כשר ומוחזק בכשרות אבל להיות אם יבוא טבח לומר על שור אחר ששחטו כראוי בודאי גם בחו"ל וסוריא גם להר"מ נאמן דהא אין אתה חושש רק פן הוא מהחשודים על לפני עור כמו בסוריא א"כ בעינן רק שיהיה לו תועלת והיינו כמו החשוד גופא הא פסק הר"מ דנאמן בשל אחרים דחזקה אין אדם חוטא ולא לו והיינו דפוסק כרשב"ג דהחשוד על הדבר נאמן להעיד בשל אחרים ולא כר"מ דסובר דהחשוד בדבר לא דנו ולא מעידו ופוסק הר"מ כרשב"ג דנאמן בשל אחרים ה"נ ודאי בזמן הזה נאמן כל טבח גם אם אינו מוחזק בכשרות רק סתם ישראל להעיד על שור אחרים שהוא שחטו כראוי וקונין את הבשר דהא רק מחמת חשד חלוק דין חו"ל מא"י. א"כ הרי גם חשוד נאמן כשאין לו נגיעה דהנאה כלל רק אחרים יהנו כנ"ל בר"מ מפורש וזהו שכותב הר"מ הוא השוחט לעצמו ומוכר ונאמן פי' ולאפוקי אם שוחט לאחרים ומשלמין לו בעד שחיטתו בין כשינבלה בין שישחטנה כראוי אז ודאי דנאמן גם אינו בבירור אדם כשר ומוחזק בכשרות רק סתם ישראל דהא אפילו רשע נאמן כה"ג כנ"ל. והנה מכאן יש תוכחת מגולה שישגיחו על הקצבים ג"כ שיהיו אנשים כשרים כי יש יסוד גדול מהר"מ ז"ל הנ"ל דבחו"ל חשידי כל ישראל למכור בשר טרפה א"כ כיון שיש להם הרבה בשר טרפה ג"כ יש לחוש פן מוכרים הטריפה ג"כ על כשר ובפרט בזמנים ההם שיש טאקסע דהבשר טרפה בזול מאוד והכשר ביוקר מאוד ודאי יש לחוש ולא מצד חסידות רק מדין הר"מ הנ"ל. אמנם הרב ז"ל בביאור לשו"ע שלו (יו"ד סימן א' ס"ק ב') חידש דכיון שיש שוחטים היודעים כמה כשרות וכמה טרפות לזאת מירתתי הקצבים פן ישאלו להשוחטים ויתברר כמה היה להם כשרות. אבל מ"מ הנ"מ לענין בשר חוץ. עתה יש יסוד חזק דהא בבשר חוץ כיון דאז לא ידעינן השוחטים מי הם א"כ

לא מירתתי שוב הקצבים ואנן ידעינן שהקצבים אינן בחזקה מיוחדת א"כ מהר"מ ז"ל מוכח דאסורין:

ב ועל זו השיטה של הר"מ ז"ל הנ"ל בא הש"ך ז"ל וביו"ד סימן קי"ט ס"ק א') והביא דרוב הפוסקים חולקים וסוברים דדוקא סוריא אמרו ולא חו"ל ותמה על הר"מ ז"ל וגם על המחבר שסתם כוותיה במחודשים סימן א' ובפנים (בסימן ס"ה) כהר"מ ותירץ שם דשחיטה שאני דהרבה דיני שחיטות יש ובקל יכול לעשות קלקול בשהיה ודריסה וכו' וכן החליט המחבר כהר"מ בשוחט והנה כל זה תבין ותדע דגם להש"ך ז"ל הדין דוקא בשוחט לעצמו דהא מקורו רק על פי הר"מ והר"מ גופא איירי רק בשוחט לעצמו כנ"ל דאז מסיק הש"ך דעכ"פ השוחט צריך להיות בחזקת כשרות מיוחדת. אבל בשוחט לאחרים גם להש"ך ליתא גם הוה אמינא שצריך להיות אדם כשר דוקא אלא גם רשע נאמן כנ"ל. ורק החילוק בין הש"ך להר"מ עצמו דלהש"ך הקצבים יכולים להיות סתם ישראלים ולבדוק בדיקת הריאה לעצמם כי רק השוחט דרבים דיני שחיטות דוקא אבל לא הבודק. וגם אפילו ראינו שחט אחד והלך לו וידעינן שלא יבוא להר"מ ז"ל אסור לקנות מהקצב הסתם גם להר"ם דהא אין כאן שו"ב שירתתו ולהש"ך שפיר דמי דסובר דלא חשידי כלל ישראלים קצבים לעבור על לפני עור. והנה בין להר"מ בין להש"ך אם ידענו לשוחט שמוחזק בכשרות שלא יעבור על לפני עור תו לא צריך גם אם רשע לדבר אחר. ודו"ק. דכיון דלא חשוד על לפני עור תו הוה במוכר בעצמו כשוחט לאחרים דהקדמנו לכולם בשוחט לאחרים גם רשע נאמן:

והנה הב"י (בסימן א') הביא כתב המרדכי פ' אלו טרפות בשם ר"ח דהשוחט צריך שיהיה נאמן דלא חיישינן ביה שיאכיל נבלות וטרפות והביא הב"י סמך לדבריו משיטת הר"מ הנ"ל שהטבח צריך שיהיה בחזקת כשרות ואדם כשר. והקשה הד"מ הא הר"מ לא קאמר רק בשוחט לעצמו ומוכר לאחרים אבל בשוחט לאחרים לא אמר עכ"ל ותמה אני להיפוך על הד"מ מנין ידע הוא דהר"ח נמי לא קאי שא השוחט לעצמו ולמה לו לעשות פלוגתות ביניהם. א"כ עדיין מדברי הב"י י"ל דהוא באמת סובר דר"ח נמי איירי בשוחט לעצמו אבל בשוחט לאחרים מודה דסתם נ"כ. ועוד דאפילו לדברי הרב בשו"ע שלו בביאורו (סימן א' ס"ק ב') דהסביר דגם בשו"ב דמתא י"ל דחשוד כדי להרבות בשכרו או למהרו. מ"מ בסמילא שנוטלים השוחטים סכום קצוב בכל שבוע ושבוע הלא ברור דאפילו להרב ז"ל נמי כשרים. וטעם השני שלו נמי לא שייך בכה"ג ודו"ק. ובפרט שלאמיתית הענין חזינן דהד"מ למד דדוקא בשו"ב לעצמו כתב זה הרמב"ם ז"ל:

ד אמנם הד"מ בא אח"כ תיכף וכתב אמנם בזמה"ז דכל אחד בודק הסכין בעצמו ואינו מראה לחכם שצריך שיהיה אדם כשר כדלקמן כמ"ש הרא"ש לקמן בסימן י"ח עכ"ל הנה הוא כותב להדיא דאפילו בפירוש שוחט רק לאחרים נמי צריכין שיהיה אדם כשר דוקא והנה לפי דבריו פשוט דבעינן שלא יהיה עובר האיש שום עבירה ולא יהיה רשע כלל. דהא חזינן דהא דכתב הד"מ שיהיה אדם כשר כותב בפירוש שדין זה גם בשוחט לאחרים והתם בשוחט לאחרים אין עליו חשד שום דבר דהא לא יהנה מאומה דרק בשוחט לעצמו דהוצרך הר"מ שיהיה אדם כשר ראינו וידענו טעמו מחמת חשד שיעבור על לפני עור א"כ כשמוחזק בכשרות בל"ע סגי אבל להד"מ דבעי במילתא בלא טעמא שיהיה אדם כשר לא מצד חשד כלל דהא גם בלאחרים אם שוחט נמי כתב זה א"כ ע"כ סובר הד"מ דבעינן שיהיה מוחזק בכל הפרטים לאדם כשר. והנה באמת מופרך ומוקשה הד"מ מהמקומות הנ"ל דהיינו מתוספתא וש"ס ופוסקים דאפילו פסול להעיד כשר להיות שוחטו בלי בדיקת סכין ובשלמא אם היה אומר בשוחט לעצמו היינו מתרצין דעתה נשתנה אבל לאחרים לא נמצא שום תירוץ ומצאתי בביאור הרב לשו"ע סוף ס"ק ב' בסימן א' דהקשה כן אות באות ותירץ דמדבטלו התקנה להראות הסכין לחכם ש"מ דהרי ממנים מעיקרא שוחטים יראים וכשרים זריזים וזהירים פי' א"כ כיון דהמנהג כן למנות אנשים כאלה והראיה מדבטלו. א"כ גם אנחנו נעשה כן למנות יראים וזריזים:

ה אמנם מה שאני מסתפק בדברי הד"מ. הוא כן. דזה ודאי נודה לדברי הד"מ דמתחלה כשצריך להמנות שו"ב בעיר צריכין לדרוש ולחקור עליו שיהיה אדם כשר וירא שמים בכל הפרטים. אבל היכא שראינו וידענו באדם אחד שהוא כשר ומוחזק בכשרות זריז וזהיר כצריך להיות ולקחו אותו לשו"ב. רק אח"כ במשך הימים ראינו שעבר על איזה עשה או ל"ת ח"ו. אם יצא בעבירה זו מן החזקת כשרות המיוחדת שהיה לו גם לבדיקת הסכין בעת שנתמנה. מחמת שהרי אנו רואין בו שאינו ירא שמים מרבים. דהראיה שהרי ירא שמים מרבים לא יעבור מסתמא על שום עשה או ל"ת ח"ו גם מדברי סופרים. ועיין בדברי המחבר יו"ד (סימן ל"ט) כמה פעמים כתב בשו"ב ירא שמים מרבים או דילמא י"ל דאפילו עשה ח"ו איזה איסור. אעפ"כ לא יצא מחזקתו המיוחדת שלו שהיה לו גם לבדיקת הסכין יש לו זו החזקת כשרות גם עתה ובעינא למיפשטא:

והנה לכאורה יש לך לומר דאין ספק בזה. דודאי לא אבד החזקת כשרות שלו. והיינו דהרי חזינן דברים הברורים שהקדמנו לעיל דהלכה פסוקה ומוחלטת אצלינו מהש"ס (חולין דף ה') ובכל הראשונים בלי חולק כלל דמומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה. וזה הוא יסוד דברי הרשב"א בתשובה (סימן ת"ל) והר"ן בתשובה (סימן

כ"ה) והנימוקי יוסף פ' זה בורר והרא"ש פ"ק דחולין ולכן עד אחד גם רשע נאמן באיסורין. וכל אדם סומך עליו. באם אומר על איזה דבר שאין להרשע זה שום הנאה בו. שזה היתר. סומכין על אמירתו. ובפירוש נפסק הדין גם לדידן גם אליבא דהרמב"ם דחושב בני חו"ל כבני סוריא. אפ"ה נפסק הדין בשו"ע (יו"ד ריש סימן קי"ט) דלאכול עמו מותר לאכול בלי שום חשש מחמת דלא נחשדו אפילו להר"מ ז"ל רק למכור לאחרים. ואין חוששין ללפני עור לת"מ. אבל הם עצמם אינם אוכלים איסור. ולכן כשאוכל הוא ג"כ זה החשוד מותר לכל ישראל לאכול עמו. אפילו הוא רק סתם ישראל. ואפילו הוא חשוד בפירוש למכור דברים אסורים. פסק המחבר סעיף ב' והרמ"א ג"כ והש"ך שם ס"ק ד' בהדיא דאפילו לכתחלה שרי לכל ישראל להתארח אצלו ולאכול עמו. וכן נפסק עוד שם (במחבר סימן קי"ט סעיף ז') דאפילו באותו דבר שחשוד בו נאמן להעיד בשל אחרים. כיון שאין לו הנאה ונגיעה בדבר והוא כשיטת הרמב"ם (בפ' י"א מהלכות עדות הלכה ז') הנ"ל ולא כהראב"ד בהשגות שם. והגם שהט"ז (בסוף סימן קי"ט) האריך דלא כהרמב"ם. ורק כהראב"ד. וסובר דלא פסקינן כרשב"ג רק בבכור דהוי רק קנס. אבל בשאר מילי הלכה כר' מאיר דהחשוד בדבר לא דנו ולא מעידו ע"ש אבל להלכה לא קיי"ל כן. רק כרשב"ג בכל דבר. וכן פסק הפרי חדש שם (סימן קי"ט) וכן היד שאול שם הראה שהפרי חדש זכה לכווין בעצמו לדברי הריטב"א (בע"ז דף ל"ז) ובפרט דהש"ך ש קי"ט ס"ק י"ח) פסק להדיא דלעולם הלכה כרשב"ג בכל התורה ולא כר' מאיר. (יומא דף ד'. בכורות דף ל"ט ע"ב) ורק מומר לאותו דבר סובר הש"ך (בסימן קי"ט) הנ"ל (ובסימן קכ"ז ס"ק כ') דאינו נאמן גם בשל אחרים. אבל חשוד מחמת רשע בלבד נאמן גם באותו דבר בשל אחרים. וכל זה ברשע לאותו דבר. אבל במעיד רשע על דבר אחר. שאינו חשוד בה פסק המחבר והט"ז והש"ך דגם מומר ממש (רק שלא לע"ז או לשבתות] נאמן בשאר איסורים גם בשל עצמו ועיי"ש (ט"ז ס"ק ח' וש"ך ס"ק י"ז) וכל השורש ויסוד בזה הוא הכל מצד העיקר הגדול. דמומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה. והרי בהדיא אע"ג דעבר והרשיע ויצא מחזקה דכשרות בדבר אחד. אפ"ה לא יצא בשארי הדברים מחזקת הכשרות. א"כ ה"נ בהד"מ הנ"ל אפילו אם יעבור השו"ב אח"כ איזה איסור. ג"כ נאמר דלא איתרעי לו החזקת כשרות המיוחדת. שהיה לו בבדיקת הסכין. וא"כ לכאורה אין ספק כלל:

אבל י"ל טעם הספק על דרך זה. דכיון דאנו רואין דהרמב"ם ז"ל חידש דלבדיקת הסכין שאני. דמומר לדבר אחד לאיזה דבר עבירה שתהיה פוסלו לבדיקת הסכין והראנו דהן הן דברי רבא. והשו"ע והאחרונים פוסקין כן אע"ג דהר"מ גופא פוסק ודאי דמומר לדבר

אחד לא הוי מומר לשאר איסורים. אפ"ה בדיקת סכין שאני א"כ י"ל דלהד"מ גם אם לא נעשה מומר רק פעם אחת יעבור עבירה איזה שתהיה ג"כ איתרעי לו חזקתו לבדיקת סכין והכל משום דבדיקת סכין שאני. או דלמא לא. ואינו דומה למומר. זהו ספק שלי:

ח ועוד יש לומר סברא אחרת. דכשיעבור שו"ב איזה עבירה יצא מחזקתו על דרך זה. דהנה נקדים להבין באמת סברת הד"מ. מנין יצא לו דגם בשוחט לאחרים צריך שיהיה השו"ב אדם כשר. אחרי שמהר"מ ז"ל גופא המחמיר שבמחמירים לא ידעינן. רק בשוחט לעצמו ומוכר לאחרים. ומנליה גם בשו"ב לאחרים. וי"ל דסברתו היא דזה אי אפשר להעמיד שו"ב כזה שאם ישחוט באיזה פעם לעצמו לא יהיה נאמן. דהוי בזיון לרבים. דעל עצמו אינו נאמן. וגם הא לא ימלט שישחוט בודאי באיזה פעם לעצמו. ויהיה מכשול. ולכן החליט הד"מ שנעמיד שו"ב כזה שיהיה לו נאמנות גם בשל עצמו וד"ל. ומצאתי לזה סעד בדברי התב"ש (בסימן א' ס"ק ז') עיי"ש. וכיון שכן הלא י"ל כפי שקיי"ל ביו"ד (בסימן קי"ט) דהחשוד על החמור. נחשד על הקל. וא"כ אם עבר שו"ב איזה איסור עבירה. י"ל דנחשד על בדיקת הריאה דקל. דהוי שם כמה ענינים שהן מחומרת האחרונים ואין לך עתה לומר הרי התם בעינן שיהיה לו הנאה מזה. אם כן בלאחרים הא אין לו הנאה. עיין ט"ז (ס"ק ח') השתא לא תחלק כן דהא זהו שחידש הד"מ דבעינן שיהיה נאמן גם בשל עצמו וכנ"ל:

ט אבל כשהעמקנו לומר להלכה לדינא. הנה יצא כן דלענין סברא הראשונה לומר דלהד"מ עבר פעם אחת הוי כמו מומר להר"מ דאיתרעי לבדיקת סכין הוא דבר רחוק וזר. ולמה לנו לחדש חומרות להוציא אדם מחזקתו בהשערות בעלמא. אדרבה אנחנו מחויבים להעמיד אדם על חזקתו דכשרות. ולא להוציאו ועיין בש"ך (סימן קי"ט ס"ק י"ב) וד"ל עיי"ש:

י ועל הסברא השניה דאם נחשד לחמור נחשד לקל זה אמת. ויש ודאי לומר כן. דשו"ב ודאי צריך להיות נאמן בזה שיהיה נאמן גם על של עצמו. אבל אף על פי כן יש להחליט לדינא כך. היינו על פי מה שמצינו שהרמב"ן בתשובה (סימן ק"ע) הא פוסק להדיא דגם הנחשד על החמור לא נחשד על הקל. והכל מצד העיקר הגדול הנ"ל דמומר לדבר אחד לא הוי מומר לכל התורה כולה. והיינו כנ"ל דלא אבד חזקת כשרותו לשאר דברים ורק הבית יוסף (סוף סימן קי"ט) הקשה עליו מכמה משניות. ולכן הסביר הב"י דהרמב"ן קאי על שני מיני איסורים שאינן מסוג אחד. התם ודאי ל נחשד גם על הקל. ורק אם הם מסוג אחד ומענין אחד או נחשד בהקל ממנו. עיי"ש וכן פסק הט"ז ס"ק ח' והש"ך ס"ק י"ב עיי"ש. א"כ הדין כך. אם השו"ב יעבור על איסור אחד. שהוא מסוג וענין שחיטה

ובדיקה. אז שפיר יוצא מחזקתו לבדיקת הסכין. אבל אם יעבור על איסור שהוא ממין וסוג אחר אין שייך כלל לחשוש בו על חזקת כשרותו לבדיקת הסכין וחזקת כשרות המיוחדת שלו במקומו עומד:

יא ועדיין יש סתירה קצת משו"ת הרב מלאדי בשו"ע שלו שהשיב על שו"ב המסיג גבול רעהו. דהוא היפוך מן ירא שמים מרבים. עיין שם. אלמא דגם אם היה שו"ב מכבר וגם עבירה שלו הוא מסוג ומין אחר. כי מה ענין גזל לשחיטה. ואפ"ה חשש הרב ז"ל משום זה. הנה זה באמת סתירה קצת אבל זכינו בימינו לראות אור מנכדו הרב הק' מהרמ"מ מליבאוויטש בספרו שו"ת צמח צדק (חלק יו"ד סימן י"ב) האריך בזה הרבה והחליט שם כך (כפי שאי' בפרק ב' דדמאי) דחבר שגידל בהמה דקה לא אבד חזקת כשרותו לחבירותו לרבנן. ש"מ דגם חזקת כשרות מיוחדת לא תאבד בעובר על איסור אחר. וזהו היפוך דברי הרב ז"ל דרשע וירא שמים שני הפכיים דהלא הכא הוי רשע וגם ירא שמים. אבל מהגמרא דש"ס (בכורות דף ל"א ע"א) חבר שנעשה גבאי דוחין אותו מחבירותו מבואר להיפוך. וכדברי הרב ז"ל דלא אמרינן שני הפכיים. ונאבד חזקת כשרותו המיוחדת ואזל שם הצ"צ נמי בדרך הנ"ל. דהיכא דהוי מסוג אחר אז דוקא בעודו מחזיק ברשעו לדבר ההוא שהרשיע. אז אין לו החזקת כשרותו המיוחדת. אבל באינו מחזיק ופירש מהעבירה אז פשוט דכמו שאמרו בבכורות שם פירש הרי הוא ככל אדם. ה"נ כשפירש שוב יש לו החזקת כשרות גם להסכין עיי"ש. והוא ע"ד הב"י הנ"ל. ולכן הלכה ההיא כך נ"ל כיון דהשו"ב דסמילא לא עברו כלל וכלל איסור השייך לשחיטה ובדיקה. וגם כבר פירשו מהאיסור גרמת ההעלמה. ולזאת אין עליהם שום חשש כלל וכלל. ואך לבעבור כי נתפרסם בעיר דברי קלון עליהם הגם שאינם חייבים כל כך לאמיתית. אבל עכ"פ שם טוב אין להן. וגם יש לנו עמוד גדול דברי הרמב"ם ז"ל בשו"ת פאר הדור (סימן קי"ב) שחשש לחילול השם כשראו בהשו"ב דבר רע הגם שאינו דומה ממש להתם בהגוף הדין. אבל בהעיר הרי נתפרסמו לא לטוב ולכן יש למנות עוד שו"ב שלישי שילך עם כל אחד ואחד מהם. שבוע אחת עם זה ושבוע ב' עם זה. וכל זה רק למען דעל הסכין מצאנו דחזקת כשרות מיוחדת צריכה. אבל מה שחששו שלא יהיה נאמן על בדיקת פנים דבר זה מביא לידי גיחוך. ולא יאומן כי יסופר כלל. דהא כל התקירות והאריכות רק לבדיקת סכין דצריך עכ"פ חזקת כשרות. ופלפלנו אם איתרעי בהחששות הנ"ל החזקת כשרות המיוחדת. אבל לבדיקת פנים גם רשע גמור לשאר עבירה ואפילו מומר ממש גם להר"מ גם להד"מ ולכל האחרונים נאמן לילך לבדוק בשל אחרים כיון שאין לו הנאה כלל ורק באותו דבר החמיר הש"ך הנ"ל במומר שלא יהיה נאמן בשל

אחרים באותו דבר שהוא מומר בו. אבל לא בדבר אחר שלא נחשד בו. ואפילו תימא שהוא דבר קל וא"כ הא מחמור לקל חשוד הוא. הרי היינו בשל עצמו ולא בשל אחרים כהפרישה. וגם היינו במין איסור זה. באופן שהוא ליצנות לומר דבר זה שיהיה נחשד על בדיקת פנים. ומה שי"ל דהקהלה סמילא יאמרו אדעתא דהכי לא קיבלום שיהיה עליהם גב"ע כאלה. וע"פ תשובת הרשב"א (בטור אהע"ז סימן נ') ובב"י שם בקלקל המשודך מעשיו היינו כשלא היו רוצים כל העיר. אבל כאן שיש כמה אנשים שרוצים בהם וגם אותנו לא שאלו רק אם הם כשרים ע"פ הדין וגם כיון שחזקת שו"ב הוא ככל השררות והמינויים כנ"ל בשם הרשב"א ודאי יש לעיין היטב ולפי שהשו"ב השלישי הוא רק חומרא מחמת הרמב"ם ולכן לא יקופח שכרם הקודם. וגם על פי האמור בש"ס (יומא פרק קמא) נכון שיהיה שו"ב שלישי ודו"ק. והבדיקת סכין של ר' חיים יונתן הוא עד זמן מה ובודאי סגי רק פעם אחת ביום עיין צמח צדק ועיין עוד באחרונים. ולעופות אין צריך מאומה: באתי על החתום משה בהרב ר' יעקב יוסף ז"ל מהאראדישץ.

סימן ב

הי' מעשה בשנת תרמ"ז הי' איזה לעז על שני שוחטים בעיר א'. ופסקו שני רבנים שיהי' להם שו"ב שלישי שיסע פעם עם זה ופ"א ע"ז והשו"ב השלישי לא מצא בהם תקלה. ובעבור זה התיר אותם אדומ"ר בהסכם הרב שהי' בהפסק הראשון. והתחילו השני שוחטים לעשות מלאכתם בקודש כאשר הי' מקודם. ובשנת תרס"ג התחילו לעורר איזה רבנים שאין אני נוהג כשורה מה שאני שותק. שלפעמים שוחט א' ג"כ נוסע להמקולין בלי חבירו. ורצו לתלות בוקי סרוקי באלף המגן במכתב אדומ"ר הק'. ולכן השבתי לרב א' מהמעוררים שיראה בעליל את כל ההלכה. ומקודם הקדמתי אם יש לי חיוב להוציא א"ע במפורש מהחשדא. או לא לענות כלל על דבר שאין בי וכדאר"י בש"ס. וכל ענין השאלה תתבאר מפרטית התשובה:

להרב המאוה"ג נ"י:

הנה אקדים לו גרגיר אחד. הא דאתמר בשבת קי"ח ב' דאר' יוסי יהא חלקי ממי שחושדין אותו ואין בו ומסיימי ע"ז אמר רב פפא לדידי חשדן ולא הוה בי. וכן במוע"ק י"ח ב' הביאו מאמר ר"י וג"כ סיימי הא דרב פפא שהוא לכאורה מיותר. וכי לא הי' די בדברי ר' יוסי. אבל יתבאר בטיב דיש בזה כונה מיוחדת. דהנה ביומא י"ט ע"ב כל החושד בכשרים לוקה בגופו ר"ל. ויעיין כ"ת בב"ב ד' כ"ב ע"א בתוספת ד"ה אנא ענישתי'. דמשום דקיי"ל כל מי שחבירו נענש על ידו אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה. לכן היו גדולי האמוראים מתאוננים ע"ז. ע"ש. והנה זה ידוע דכל חשד שחושדין למי שיהי'

קשה מאוד שיברר הנחשד לעין כל שהוא חף ונקי מכל שמן חשד. והיא מילתא דלא שכיחא כלל שיתברר כן. אבל באיזה פעם א' מני אלף מזדמן באמת שהנחשד מראה חזותו ברבים. איך שהוא כשר וישר. ואזי מובן ממילא ששוב לא נלקה החושד עוד. אחרי שהכל יוד ויגידו כי לא היו דברים מעולם. א"כ שוב לא יהי' הנחשד בכלל שהחושדו יהי' נענש על ידו וכו' לכן ע"ז התכוון ר' יוסי יהא חלקי ממי שחושדין אותו. ואין בו. פי' דהעיקר שיעזור השי"ת שיתברר שאין בו. ולכן בדקדוק גדול סיימי דרב פפא דהתפאר שלדידי' חשדן וזכה דהראה נגד השמש דלא הוה בו. ודו"ק. הא חדא:

ועוד נ"ל עפ"י דרך הלכה יובן עוד יותר דלטעם הנ"ל יש לפקפק קצת דיש לחלק זה מהא דב"ב עיין ברכות ל"א אר"א מכאן וכו' ודי למבין מדעתו. אבל פשוט יתפרש עפ"י הלכה. דהנה נחפשה ונחקורה אם יש חיוב על האדם שישתדל בכל יכולתו להוציא עצמו מן החשד שיחשדוהו. הנה יש לפשוט זה לכאורה בפשיטות ממשנה מפורשת בשקלים פ"ג משנה ב' דפירש הרמב"ם בפי' המשניות. שלא יחשדוהו שגנב מן הממון ע"ש. אבל עדיין לא נוכל ללמוד משם. אלא דיש חיוב. אבל אפשר הוא רק חששא דרבנן ורק אסמכוה אקרא והייתם נקיים ויש לנו להעמיק ולחפש בדברי הפוסקים. אם י"ל דיש ע"ז חיוב מן התורה. הנה יראה נא כבודו בשו"ת הרד"ק בית י"ז חדר ט' וחדר יו"ד. דהביא דהיא דאורייתא. דהרי אמרו בשבת כ"ג מפני מה אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו מפני החשד יעו"ש. והנה עדיין יש לעיין אפשר דהוי רק החיוב על האדם להשתדל להוציא עצמו מהחשד. רק בשחושדין אותו במילי דממונא. דהוא חמירא טובא. דבכל אלו שהביא במשנה דשקלים הוי בממון. וכן פיאה נמי הוי דרא דממונא גזל עניים מחמת חימוד ממון אבל להוציא עצמו מחשד שלא יחשדוהו במילי דאיסורא מנא ידעינן. הנה זה פשוט נלמד משבת כ"ג ע"א דאי' גבי נר חנוכה. חצר שיש לה ב' פתחים ידליק ב' נרות משום חשדא דיחשדוהו שלא קיים תקנת חכמים. אך עדיין את"ל שמא במילי דאיסורא הוי רק מדרבנן. ולא מדאורייתא. הנה תה"ל נמצא לפשוט מדברי השו"ת מהראנ"ח ח"ב סי' מ"א דגם במילי דאיסורא הוי ג"כ מן התורה. ולמד זה מדברי ר"ש דדריש טעמא דאין ממשכנין אלמנה שלא ימשיך עליו חשד איסורא ח"ו. (ב"מ קט"ו). ודו"ק. והנה אחר שהקדמנו כל זה בעז"ה נקדים משכלנו איזה חילוק מה שיש לחלק כל הענינים הללו. דעד כאן לא מצינו בתורה ובנביאים ובכתובים וכלשון הירושלמי בשקלים פ"ג וכן בכל הפוסקים הנ"ל דרק החיוב על נפש מישראל שלא יעשה מעשה כזאת. שיוכל להמשיך על עצמו ע"י זה חשדא כל שהוא. אבל אם ע"י סיבה משנאה של אחרים וכדומה שלא הי' על ידו כלל בא עליו נטיית חשד מעלמא

מי מצינו שיהא חיוב עליו קצת השתדלות לנקות א"ע מחשד. אפשר יקיים רק דום לה' וישכון בטח. ולא יעשה כל מאומה. ע"ז בא ר' יוסי ורמז. שיהא חלקו מהעושים לפנים משוה"ד. דמשתדלין לבטל החשד. והיא היא דברי רב פפא דהראה וטרח ובירר דלא הוה בו. והוא דבר נכון בעז"ה:

ועל כן אחרי שכבודו חושד אותי שאני ח"ו מרהיב עוז בנפשי. לעבור חלילה על תקנה וגדר שגדרו ראשונים זי"ע. מוכרח אני לבא עם כבודו בכתובים. להראות לו דאמת והצדק אתי. ראשית כל ידע כ' כי כמה הייתי מהחרדים לשמוע דבר ה' מפי אותו צדיק יסוד עולם מרן אדמו"ר הסבא קדישא זצוקללה"ה, שבחו באמת עד בלי גבול. ולא זו בלבד שהייתי זהיר וזריז לקיים מילי דאבות העולם הקדושים שנשמתם בג"ע. אלא הוא כ"ק הטהור זצ"ל הי' מחבב אותי עד מאוד ומאוד. כאשר יעיד על זה מכתב תעודתו הקדושה והטהורה שישנה בידי. שאדפיסה אי"ה כשיזכני השי"ת להדפיס ספרי ברוך השם. ומובן לכל כי עבור התקרבותו הקדושה שהראה לי תמיד כל הימים בערה בי אהבתי אליו. ואל ענותנותו הקדושה שאין כמוה בלהבת שלהבת יה עד לאחת. והיאומן כי יסופר. כי אם הייתי יודע שיש תקנה כל דהוא למגדר מלתא דאיסורא מהאי כוכבא דשביט מרן אדמו"ר קדשינו זללה"ה. ולא אקיימנה ח"ו. ואיך עשה עצמו כבודו כלא ידע את שמי ואת זכרי. ובטרם שאל אותי כתב תשובה. לא כן נכון לעשות. הלא תה"ל עירו לעירי סמוכה ונראה. והי' יכול לכתוב לי בטרם יגש כלל לעט סופר ליקח בידו. אבל כן הוא הדבר. לא זו בלבד שלא ראיתי ולא שמעתי תקנה לאיסורא. שאדמו"ר זצוקללה"ה יאסרם מלשחוט אפילו ח' אחת בלי שיהי' השני עמו. אלא אף זו אדרבה להיפך שהוא זכותו יג"ע התירם לגמרי. וכך הי' המעשה שבשנת תר"ן י"ב כסליו נתייחד עמנו הדיבור הקדוש. ממרן אדמו"ר זצ"ל במכתב קדשו הטהור. והנני להעתיקו אות באות:

אחינו אמוני שלומי ישראל. ונשיאי אלהים בקריה הנאמנה הארידישק. הטו אזניכם ושמעו לדברי. אשר אנכי נותן לפניכם. והנני לגלות אזניכם. בדבר השוחטים דמח"ק הנקובים בשמותם ה' אלטער וה' משה. המה בכשרותם בשחיטה ובדיקה. בלי חשש ופיסול כלל. וככל השוחטים ובודקים המובהקים בערי ישראל. ומותר לאכול משחיטתם בלי שו"ב שלישי. ואעפי"כ יחזו עיניכם מישרים. להחזיק את ה' יעקב שו"ב עד ר"ה למספרם דשנת רנ"ת. היינו בערך עד שבט לשלם משכורתו הקצוב עד הנה. יען כי עזב משמרתו מעירו. ואח"כ ילכו השוחטים ובודקים הנזכרים לשחיטתם בצוותא חדא. אך זאת תנצרו בעינא פקיחא. כאשר ההכרח יחייב להמנות רואה ומשגיח בבית המטבחים על חבורת הזובחי צדק למען להציל עם בנ"י ממכשולים. לזאת שמתי פקודתי

גם על השוחטים. לעמוד לעזרת העיר בדבר הרואה. ויתנו כ"א ממשכורתו א' רו"כ בל שבוע ושבוע. ולזאת תנו לבכם לזה. ותנו עזרה מהכנסת העיר. עכ"ל הקדוש והטהור:

וזה הי' אחר שנעשה פס"ד מהרב ר' משה מראחמאסטריבקא. והרב ר' מיכל מבעריזאווקא בשנת תרמ"ח שיהי' רק שו"ב שלישי. כי הי' על ה' אלטער וה' משה לעז ורינון ולא נודע בבירור. ומצאו עצה שימנו שו"ב שלישי. ובלעדו אסורין לשחוט גם שניהם. כי אם א' מהם ילך בכל שבוע עם השו"ב שלישי. ובאשר בכל עת הי' נשאל ונדרש השו"ב שלישי מאדמו"ר הקדוש מה מעיד עליהם. ומה מוצא בהם בכל אופן התנהגותם בהשחיטות והבדיקות. ונתן השו"ב השלישי עליהם הסכמה ותעודה לטוב. לפני מרן אדמו"ר זצוקללה"ה. אשר ישרים הם במלאכתם הקדושה ולא שום עולתה בם ח"ו. והנה אז כבוד קדשו זי"ע בעצמו ובכבודו הטהור צוה להם את הברכה. והתירם מכל שום חשש. והעמידם בקרן אורה לגמרי. כי הם ככל השו"ב המובהקים שבכל ערי ישראל. היש אופן לומר דמכתב הזה עשה תקנה אדמו"ר זצלה"ה שהם אסורים. האי תנא אהיתרא קמהדר ואת אומר איסורא קמכוין. אדרבה אמרו נא לי. ומה שייך לגבב דברים שאינם. ולתלות באילן גדול דברים שלא נשמעו. ולא נראו כלל וכלל. לכל מי שהאמת אור לנתיבתו. ואין להתעקש ולומר דזה שסיים מרן אדמו"ר זצ"ל ואח"כ ילכו השו"ב לשחיטתם בצוותא חדא. בזה אסרם. הנה באמת הוא דבר שאין לו שחר כלל. ואין האזן יכול לשמוע כלל. וכי כך עושין תקנה וגדר לעמוד בפרץ. ברמז דרמיזא כל שהוא בלבד. ואטו ח"ו הי' ירא מהם לפרש במפורש בתנאי כפול ומכופל. אשר במה דברים אמורים שהם מותרים. רק באופן שילכו דוקא שניהם ביחד. ואחד מהם לא רשאי לשחוט לעולם. גם דקה אחת. או אפילו עגל א'. הכל יכול הי' כמובן תלהשי"ת. והרי נראה בעליל כי שגרת לישנא הוא "צותא חדא". ואיך נבוא עתה ונאמר כי זו התקנה וזהו האיסור. לא. לא ידידי. ואדבר נא בדברי תורה קצת. להסמיך רמז מש"ס ע"ז דהנה בקדושין ד' כ' ע"א פריך בגמרא ההוא מרבנן לאביי על ההלכה דנמכר במנה והשביח ועמד על מאתים או להיפך. דדנין להקל. מכדי הני קראי איכא למדרשינהו לקולא ואיכא למדרשינהו לחומרא מאי חזית דדרשית לקולא נדרוש לחומרא. והשיב לו לא סלקא דעתך מדאקיל רחמנא לגביה עכ"ל הש"ס:

ועתה ממש בנ"ד כיוצא בזה. אם אפילו תאמרו באופן רחוק שעכ"פ נ"ל דלשון צוותא חדא. ירמז ברמיזא עכ"פ על שניהם. הנה ע"ז תשיב אמרים לכם בעצמיכם. אשר אחרי שעכ"פ ברור דיש לומר לקולא נמי א"כ מדאקיל רחמנא אדמו"ר הק' לגבייהו כי בא והמליץ עליהם דברי שבח ויושר. לעטרם בזר תפארה שהם ככל השו"ב המובהקים.

ודאי אך לקולא נדרשינהו שהיה הכונה שילכו שניהם בצוותא חדא. שלא ידחה הבע"ט א' מהם ויאמר די לו בשוחט א'. ויפטור לשלם תשעה רו"כ בכל שבוע. ע"כ זכר את שניהם באהבה. או פשוט כנהוג דבעת ריבוי שחיטה ובדיקה ילכו בצותא. אבל היעלה על הדעת דבהאי אתא קלילא לבד לשון "צוותא "חדא. בזה בלבד עושין תקנה ואיסור גדול לאסור את שו"ב מובהק מלשחוט גם עגל א' בלי שיעמוד חבירו עליו על גביו הלומדין כן. המורין כן. העל זה בונין בנינים לאסור אדם מחזקתו:

ועוד קצת ראי' מש"ס הנ"ל ד' ה' ע"א שכתוב שם ואימא בכתיבה מתגרשת ואינה מתקדשת בכתיבה. ומשני הא כתיב ויצאה והיתה מקיש וכו' ופרכינן שם ומה ראית. ומשני מסתברא קאי בגירושין ממעט גירושין. אבל איך תאמר כדקאי בגירושין. ימעט קדושין בתמיה ע"ש. ה"נ בנ"ד מסתברא קאי, בהיתרא מסיים בהיתרא. אבל איך אפשר כדקאי בהיתרא. פתאום משתעי באיסורא ודו"ק. ומלבד זה הנה נאמר נא אדרבה אנן לעצמינו. ביני לביני. מרי' דאברהם משנת תר"ן עד היום הזה תה"ל זה ארבע עשרה שנה. הישמע כזאת. שעד כה לא התעורר כלל שום ערעור בעולם גם על אפס קצהו. והלא גם עד תרנ"ה שכ"ק אדמו"ר זצללה"ה זי"ע הי' בחיים חיותו עמנו פה. וידוע לכל העיר ואנן סהדי שהי' תמיד בשחיטה מועטת ומה גם עגל א' או שתים הי' אחד שוחט. ולא נשמע פוצה פה ומצפצף. הנני ב"ה זה כחמשה ושלשים שנה לאיו"ט רב ומ"ץ דפה. האיך לא הייתי יודע מתקנה גדולה וחמורה כזאת. והלא תרי תמיהי מדכר דכירי דעכ"פ משנת תרנ"ה עד עתה ג"כ תשעה שנים. ומרן הה"ק הרה"צ שליט"א נוסע לחיים ולשלום בכל שנה. ואיך לא שת לבבו הקדוש והטהור לחקור היטב המקיימים התקנה העצומה הזאת. ואלא מאי דעתך שסמך כי תה"ל יש עין רואה. וסמך כ"ק עליו אשר כן ודאי הוא. הנה כי כן נאמן עלי אבינו שבשמים שלא שמעתי מתקנה גדולה וגדר וסייג הזה. שכשיהי' גם עגל א' לשחוט. אסור לשו"ב א' לשחוט. זה הי' באמת משנת תרמ"ח עד שנת תר"ן כנ"ל. אבל אח"כ בשנת תר"ן התיר אדמו"ר זצ"ל זה וכנ"ל:

ועתה אחרי שספרתי הענין בסיפור בהרחב הביאור נחתור נא חתירה על פי תורת ה' נאמנה מהדין הפשוט בשלחן הטהור אשר לפני ה'. ויסלח נא מעכ"ת ולא אוכל להתאפק מלהגיד לכ' מילין זעירין. אדרבא יקויים בי הוכח לחכם ויאהבך. הנה כ' כביר מצאה ידו להעתיק על כל בייגין הנייר כל לשון הדרכי תשובה ומצא בזה כדי מדתו לצאת בזה ידי חובתו הלא לא אלמן ישראל מפוסקים ראשונים ואחרונים הכי ח"ו אין תורה אחרת לבד הדרכי תשובה וממש לא ראיתי כמעט שום דיבור חדש בכל מכתבו מה שלא נמצא בספר הפתחי תשובה ורובן בספר דרכי תשובה. והייתי רוצה לדון לזכות

כי לא ראה הס' ד"ת כי לא נמצא בידו כלל ספרי הקיצורים. הנה ראיתי אח"כ במכתבו בעצמו שהוא בכבודו מביא ד"ת להרב ממונקאטש. א"כ למה הוצרך להאריך הי' די לו לכתוב להה"צ הרה"ק מרן שליט"א כי הוא בדק ומצא בס' ד"ת סי' א' ס"ק רט"ו ותו לא מידי והכל מובא שם גם המהר"ם שיק חיו"ד שהעתיק בעבר לדף ג"כ בד"ת אות באות גם המהרי"ק גם התב"ש גם הפמ"ג וגם הח"ס סי' י"ג הובא בפתחי תשובה. ואמליץ ע"ז כלשון חכמים ז"ל דאל יורה אדם מתוך הקיצורים והלא תה"ל חננו ה' בדעת ובינה עצהיו"ט כפי ששמעתי:

אבל אלו הן גופי תורה הנוגעים לנ"ד מראש צורים אראנו דברי הראשונים ז"ל על הכלל הגדול שבש"ס דעד א' נאמן באיסורין חקרו רש"י ותוספות מנלן. והתוס' בגיטין ב' ע"ב הביאו דמצדה וזבה ילפינן דהתורה אמרה וספרה לה יעוי"ש. ורש"י בגיטין שם הביא סתם מדהתורה האמינה לכל א' וא' על הפרשת תרומה והשחיטה וניקור הגיד והחלב עכ"ל ולא הביא כתובים מפורשים אבל בש"ס חולין ד' יו"ד ע"ב הביא רש"י שני פסוקים ע"ז. א' פסוק וזבחת מבקרך ומצאנך. ב' פסוק ושחט את בן הבקר דיחיד שוחט וכהנים אכלי על ידו ולא הזקיקה התורה להעמיד עדים עכ"ל. והנה להבין למה דקדק רש"י כאן בחולין להביא שני פסוקים והלא לכאורה גם פסוק א' וזבחת לבד הי' די. אבל בפשיטות הדבר נכון דאלו מוזבחת הי' מקום קצת לפע"ד לומר דאפשר רק כל אדם על עצמו בלבד נאמן בשלו אבל לא נאמן בשחיטתו ביחיד על אחרים ולכן הביא ושחט את בן הבקר דזר שוחט ביחיד וכהנים אוכלים. ואם הי' מביא מאותו פסוק הי' מקום לאמר חולין מקדשים לא ילפינן. דאע"ג דבשב שמעתתא ושמן רוקח שער י' כתוב דלקולא ילפינן ודאי חולין מקדשים דהוי כמו ק"ו אפ"ה לענין שחיטה הא י"ל דקדשים שאני דגם מליקה כשר. ע"כ הביא וזבחת. דעתה ידעינן מפורש בתורה שאחד נאמן על השחיטה גם לאחרים גם בחולין גם בקדשים. והנה ידוע דברי הט"ז ז"ל ביו"ד סי' קי"ז ס"ק א' דדבר המפורש בתורה להיתר לא יכלו בשו"א להחמיר ולאסור לבטל ח"ו דבר המפורש בתורה להיתר. ואפילו כשירצו לעשות משום חומרא בלבד אין יכולים רק בדבר שאינו מפורש בתורה לא להיתר ולא לאיסור. וכן הוא שיטתו בחו"מ סי' ב' וכן הוא באה"ע וא"כ כיון שיש מקראות מפורשים וזבחת. ושחט את בן הבקר. הכל בלשון יחיד. דעד אחד נאמן על השחיטה. היש מציאות שיחמירו לומר לאסור דאחד יהא אסור לשחוט רק שני עדים יהי' על השחיטה אחרי שהתורה הקדושה פירשה בהדיא דאחד נאמן. הגם שעל שיטת הט"ז הנ"ל התעוררו הבעלי תשובה כמו החו"י והפמ"א הובא גם בפ"ת שם אבל על הט"ז ז"ל יש להבין. והנה פשוט דכן ודאי דלא נמצא לומר לאסור שוחט א' עד שיהיו

שנים זה לא יכולים ואשר נמצא בשמ"ח סי' י"ח סעי' כ' ובפמ"ג שפ"ד סי' י"ח ס"ק כ"ט. הוא רק דרך עצה טובה קמ"ל כאשר אבאר בסמוך בראיות מבוררות. אך לכאורה איך נבין השו"ת הרא"ש כלל ז' שהביא הב"י והד"מ בסי' א' ובמחבר סי' א' סעי' י"א איך שם הי' התקנה. שלא ישחוט אלא טבח ידוע הנה זה מובן ת"ל בטוב דהנה כל האחרונים חתרו להבין דברי הרא"ש לפי הסבר הט"ז ס"ק כ' והש"ך ס"ק ל"ח משום דדמי לחשוד לאותו דבר ועולה ומתפלא האי ארי שבחבורה הנוב"י סי' א' חיו"ד במה"ק וכותב כהאי לישנא דעל הראשונים שקראו הרא"ש חשוד לאותו דבר אנו מצטערים וכו' וכן עוד הפעם שם וכי בשביל שעבר על הח' הוי חשוד לשחיטה יעו"ש דבריו הנחמדים. ולדעתי הנה יש לתרץ זה בטוב דעל הכלל המוחלט הזה. דעד א' נאמן באיסורין בא הרא"ש ז"ל בפ' הנזקין סי' ה' והחליט דאם הע"א הוא חשוד אזי אינו נאמן. וא"כ כשרצה הרא"ש ז"ל לקיום התקנה שהקהל תקנו שלא ישחוט שום אדם זולת טבח הקהל. הרי הי' קשה לו דאיך יהי' זה היפך ההיתר המפורש בקרא ע"כ הוכרח לומר דהקהל מצאו שכל שיהי' זולת הטבח שלהם הוא חשוד. ודו"ק וזה ברור. וא"כ כעת נראה ונשמע היש מציאות לומר דזה לשון צותא חדא הוא לעיכובא ולאיסור א"כ על כרחך דאחד מהן בלבד הוא חשוד. וא"כ איך יהי' סותר ח"ו את דבריו לגמרי כל כך מקצה אל הקצה בראשית כל מכתבו אומר שהם כשרים ונאמנים ככל שו"ב כשר ומובהק. א"כ הוא ככל ע"א שבתורה הכשר ונאמן ואח"כ יסתור ח"ו להפך דבריו ולאמר דרק שניהם ביחד א"כ הרי מוכרח דאחד הוי חשוד. הנוכל להלביש סתירה גדולה ח"ו כזה. ועוד ביותר ביאור דנקדים דברי החת"ס חלק ששי סי' נ"ב דהביא שם קושיא של גדול א' איך הוי חדר"ג לישא ב' נשים להט"ז דדבר המפורש בתורה להיתר לא יכולים בשו"א לאסור והרי בתורה מפורש כי תהיין לאיש שתי נשים ותירץ שם הח"ס בהסבר נכון דבדין איסור חרם ונדר ושבועה גם הט"ז מודה ודאי ע"ש ולפיכך נבין דסבר הרא"ש הנ"ל שביו"ד סי' א' סעי' י"א הוא כך דהגם דבודאי מדין התורה ע"א נאמן וכשר לשחיטה אפ"ה הוא מצד נדר ואיסור דרשות נתנה התורה לכל אדם וכן לצבור לאסור דבר המותר. ואשר כן מפרש התבואת שור בסי' ב' סעיף כ"ב דרשות ביד צבור לאסור המותר. וכן בהדיא בנודע ביהודה הנ"ל מה"ק יו"ד סי' א' ד"ה אמנם וז"ל וא"כ יכולים הצבור לאסור על עצמם דבר המותר ע"ש. וא"כ בכל נדר ואיסור וקונם שאדם נודר ואוסר איסר על נפשו צריכים מפורש להוציא בלשון איסור בפה מלא. כאשר תראו בלשון הרא"ש שלא ישחוט וכן בלשון המחבר הטילו הקהל חרם שלא ישחוט. וביותר מפורש בתב"ש סי' ב' סעי' כ"ב קהל שתקנו שלא ישחוט כי אם שוחט ידוע ומה "שישחוט "זולתו "יהיה אסור. עכ"ל ע"ש בסיפא אבל אם לא פרשו

וכו' יעו"ש וכן בנודע ביהודה שהוא הראש והראשון בזה הנה מפרש השם ככתיבתו שנעשה תקנה ע"י הרב בצירוף קציני הקהל והוכרז "ששוחט "א' "לבדו "שלא "ישחוט "בלי "חבירו "ומה "שישחוט "א' "לבדו "הוכרז "בפירוש "שהיא "טריפה. עכ"ל וזה הוי מדין נדר שרשות לאסור המותר וא"כ כמה יהמו מעי בקרבי על הסלקא דעתך כלל של שום רב בישראל שיעלה על רוחו לאמר דבזה בלבד שהכותב של אדמו"ר פלט בקולמוס לשון ואח"כ ילכו השו"ב לשחיטתם בצותא חדא. זה הוי נדר ויכול להיות שהוא בכלל ידות נדרים. וזה הוי איסור. אם אפילו הי' מתחיל בגנות כזה והי' רק מסיים בשבח הי' ג"כ ברור דשגרת לישנא בעלמא הוא. ומה גם דהתחלה היתה בשבחים והלולים גדולים שה' אלטער וה' משה הם ככל השוחטים המובהקים שבכל ישראל ודאי מובן לכל שגם הסיום הלשון בצוותא חדא אחרי שלא נזכר ח"ו רמז דרמיזא מנדר וחרם ואיסור. רק לשון צוותא חדא. הוי רק שיהי' הכונה שלא יעברו א' מהם מהעיר לומר לו לך לך למקום אחר. ואיך זה נשמע מלשון רך וקל כזה שם איסור ולמה לא פירש. ואשר להוציא אדם מחזקתו וכשרותו ונאמנותו שהוא כמו כס"נ נבוא כעת בעלה נדף כזה לפסלו על ענל א' או שתים ג"כ. חלילה לך מלחשוב כדבר הזה. ועיין במשנה ידים פ"ד דאמר ר' ישמעאל לר"א בן עזריה עליך להביא ראי' שאתה מחמיר וכל המחמיר הוא מחויב להביא ראי' ללמד החומרא כד"ת וד"ל. ובאמנה אפילו על ריבוי שחיטה ג"כ לא שייך להרהר לאמר שאם בדיעבד נסע א' ושחט יהי' ח"ו אסור הבשר על אחת כמה וכמה על ענל או שתים. דהרי האמיתית האמת כי לא נעשה תקנה ואיסור כלל בזה מחדש ואיך יהי' תקנה ואיסור בלעדי כלל הרי עכ"פ גם לדעת חבר העיר צריכין כידוע. ואיך נבזה כל העיר לומר שבכל מקומות מושבות שוחט א' נאמן. ואצל עיר כזאת יהיו שוחטים כאלו על אלפי ישראל כן ירבו שאחד מהן אינו מהימן על שחיטת ענל א'. היאומן כי יסופר. רק עכ"פ אם היה רמז תקנה כזאת מי שייך להרהר כלל. אבל איך ואיפוא מצא בלשון הזה תקנה ובכל פנים היה יכול אדמו"ר הק' לפרש דעל תנאי כך וכך יהי' שאחד מהן יהי' אסור לשחוט או עכ"פ בלשון קל אחד מהן לא ישחוט רק ששניהם ילכו תמיד דוקא דזה העיקר לשמוע השלילה והלאו ולא לדון מלשון הן כזה. ואם אפילו יתעקש אדם ויאמר דמכלל ההן אתה שומע לאו. הנה ראשית זה לא למדין בתקנות כי כל תקנה הוא חידוש וכלל גדול דאין לך בה אלא חידושה וגם כל ספק בתקנה קי"ל אוקמא אדינא. וכן בכל ספק גדול אוקמא אחזקתו והרי האי גברא בחזקת טהרה קאי ומספק אתה בא לטמאותו שלא יהי' נאמן על שחיטה ביחידות אל תטמאנו מספק ואך ליתר שאת אביא לכם תנא דמסייעא עכ"פ לפנינו מונח תבואת שור מפורש שבסי' י"ח סעי' כ' על הדין דסכין בעי

בדיקת חכם מסיים וראיתי במקומות החרדים לדבר ה' ממנים שנים. וטובים השנים מן הא' ע"ש הרי בהדיא דהוא רק עצה טובה וזהירות יתירה בלבד ופירושה שהענין שיהי' בעת בדיקה בריבוי שחיטה עזר וסעד מהשני. אבל ח"ו לאסור להיפך מדיני התורה דע"א לא יהי' נאמן על השחיטה ולהצריך רק שני שוחטים. והרי מפורש להדיא בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאה סי' מ"ד איך שחרה אפו על השו"ב מחמעלניק שרצה להטעותו להגאון מהרש"ק זצ"ל טרם שראה התב"ש לתלות בוקי סריקי בהתב"ש ז"ל דבבדיקת הסכין יהי' סובר דיהיו שנים דוקא וצעק עליו דהטריחו בחנם ודברי התב"ש הללו אינם אלא רק לזהירות יתירא בלבד. וכנראה מלשונו הנחמד טובים השנים מן האחד. בצחות לשון הפסוק דקהלת. וה"נ לשון צוותא חדא דכאן לרמז כלשון התב"ש דלזהירות יתירא אחרי שיש ממילא בלא"ה שני שוחטים בעירנו מהיות טוב וכו' למה לא ילכו בצותא חדא. וכן מהדרך היושר אבל איך לעלות על הדעת דזה הוי תקנה הני תרי תיבות אשר לא המוח הישר סביל דא. ולכן בשחיטת ח' א' או שתים ודאי שו"ב א' רשאי ועוד הרי בטו"ט תליתאה הנ"ל סי' ל"ד מבאר דאפילו נעשה תקנה אינה כלום יעו"ש היטב ואפילו בזט"ה עם רב העיר ג"כ ידקדקו שם ויראו. ועל אחת כמה וכמה שלא הי' ולא נברא תקנה כלל ואטו בשני תיבות הללו בו סגי לאמר שנעשה תקנה. ויש לי עוד פרפרת אחת להענין הזה ואציגה לפנינו הנה הראשונים ז"ל הובא במרדכי ריש חולין הקשו על הדין והכלל הזה דעד א' נאמן בשחיטה. הא איתא בהאשה רבה דהיכא דאתחזק איסורא עד אחד לא מהימן. וכן איתא הקושיא הזאת בהגהת אשרי פ"ק דחולין סי' י"ד בשם הא"ז איך נאמין לשוחט א' והא ע"א אינו נאמן באיסורין היכא דאתחזק איסורא ובהמה בחייה בחזקת איסור עומדת יע"ש. ולפלפולא דאורייתא נלע"ד לתרץ זאת הקושיא עפ"י הסברא החדשה שנמצאת בתשו' מיימוני לה' אישות סי' ג' בראובן שעשה שליח לקדש לו אשה והי' צריך השליח לומר לה הרי את מקודשת לראובן ולא אמר כן אלא אמר לה הא"מ לי ואח"כ אומר שטעה בזה שאמר הרי את מקודשת לי וכונתו הי' רק לומר הא"מ לראובן. אם נאמן. והשיב דנאמן. דעד כאן לא אמרינן דאין ע"א נאמן במקום דאתחזק איסורא רק דאפילו הע"א מודה שהי' חזקת איסור כמו באומר בפ"נ ובפ"נ דמודה גם הוא שהיתה ברור מקודם אשת איש אבל כאן דלדברי העד לא נתחדש חזקת איסור מעולם עדיין נאמן גם ע"א אע"ג דבלעדו הוי חזקת איסור אפ"ה מהימן כיון דלדברי העד לא חלה חזקת איסור כלל ע"ש. ואשר בזו הסברא היקרה תירץ בספר אבני שוהם קושיית השב שמעתתא שמעתא ג' פי"ג על התוספת כתובות כ"ד ע"א ע"ש הנה בזה מתורצת הקושיא דכיון דלדברי העד נשרש קודם פסח לא חל איסור חדש כלל מעולם

ע"ש סי' כ"ד. וא"כ יש לתרץ קושיית הראשונים נמי בזה דהרי הא לשיטת רש"י ז"ל בהך חזקת איסור דבהמה בחייה כתב רש"י ז"ל חזקת איסור אבר מן החי. וידוע היטב דברת התוספת ז"ל ביצה כ"ה דאותו חזקה דאיסור אבמה"מ ע"כ אזדא לה כל שמתה. יעו"ש ומוכרחין אנו רק לומר דרק מחזיקין מאיסור לאיסור כמבואר היטב בדברי הפוסקים ובראשם המהרי"ט ז"ל דשורש הדין דמחזיקין מאיסור לאיסור נובע אך משיטת רש"י הזאת ועיין בספר ש"ש שמעתתא ה' פ' א' ב' ג' ד' ה' ו'. בעיון יעו"ש. א"כ הרי רק מוכרח לומר דתבא ברגע היציאה החזקת איסור דאבמ"ה חזקת איסור חדש לגמרי היינו איסור נבילה וא"כ על אותה רגע שתבא לחול האיסור דנבילה הא אומר השוחט שלא תוכל לחול כי לא נתנבלה. ולדבריו לא חלה החזקת איסור מעולם כלל עלה ודו"ק והיא סברא ישרה ב"ה ואך אפילו לשיטת התוספת דביצה כ"ה דהחזקת איסור הוא של אינו זבות. ג"כ יש לחלק עכ"פ. דהרי נהי דאמת דחזקת שאינו זבוח ודאי פתיכא באיסור נבילה כי האוכל נבילה עובר נמי אעשה דוזבחת כדאיתא בספר החינוך. אפ"ה עכ"פ באיסור נבילה לא היתה מקודם ולדברי העד לא חל נבילה כלל מעולם עליה. ודו"ק. עכ"פ לשיטת רש"י ודאי יש לתרץ קושיא הנ"ל עם סברת השו"ת מיימוני וד"ל. אך לא להכי קאתינא כי אם כלפי האמור דחדי הקב"ה בפלפולא דאורייתא. ולהנוגע לנ"ד הנה תירצו שם בהג"א וכן בתירוצא קמא דבמרדכי בשם הר"א ממיץ וז"ל דע"כ לא אמרו דע"א אינו נאמן באתחזק אסורא אלא דוקא באנשים ריקים ופוחזים דומיא דשנים שהאמינה תורה כמו שהן ובההיא אין ע"א א אבל בע"א מהימן וכשר סמכינן עליו וא"כ עתה יראו נא איך שתהי' דבר הפוך לעשות כמו מיום לילה ממש דתחלה אומר שהם כשרים ונאמנים אח"כ יאמר שילכו שניהם דוקא ולומר שיהי' אחד אסור א"כ הם בשם ריקים ופוחזים השמעתם בעולם להלביש בדיבור א' סתירה עצומה כזה. אם השוחט מהימן וכשר. ע"כ אינו ריק ופוחז ואלא דלא מהימן ביחידי והיינו דהוא ריק ופוחז א"כ איך זה הוא כתב שהוא כשר ככל שו"ב מובהק בישראל וד"ל כלל הדבר של הלכה האמיתית גם על פי הצד העצה טובה ולזהירות יתירה לית לן רק לומר דכשיה' שם שחיטה לשניהם שפירושה שיהי' איזו סכום בע"ח ששניהם יצטרכו לשחוט אז ילכו שניהם אבל על עגל א' או שתים לא שייך לדבר כלל עפ"י לשון המכתב מאדמו"ר הנעתק לעיל שיהי' אפילו רמז להחמיר מה שהוא שלא עפ"י הדין כלל וכלל. ואך המו מעי לי איך שעיקר גדול מדינא דש"ס שיהי' הטבח סר סכינו קמי' חכם שהקפידו מאוד בש"ע וכל הפוסקים וע"ז ספרתי מפורש שזה כמה שנים שלא באו לפני ושותק כ"ג ע"ז. ולדקדוק קל הזה לשון צותא חדא. בונה בנינים למאוד. והרי בדברי הפמ"ג עצמו מקדים שם בשפ"ד סי'

י"ח ס"ק כ"ט העיקר שיתחייבו להראות סכינם להמורה העיר. ושבקו זה ותפסו ללשון אחרון של הפמ"ג טובים השנים וד"ל. הנני ידידו וכו'.

ולאמיתית ההלכה אליבא דדינא הוא אצלי פשוט כביעתא בכותחא. דכל מה שהארכתי קצת לעיל בכל האמור שם הוא רק כי אין מדרש בלי חידוש ופלפול בעזרת ית"ש ולכן אם אפילו הי' אדמו"ר זצוק"ל הי' האוסרם בעצמו בשנת תרמ"ח ולא הרב המ"ל ר' משה ע"ה והאדמו"ר זצ"ל כתב אח"כ בשנת תר"ן כנ"ל ע"ז בלבד הארכתי כנ"ל אבל לאמת לאמיתו הרי ידוע לכל שחלילה וחלילה לא התערב אז אדומ"ר בכבודו בעצמו רק שלח את הרב ומו"ץ דעירו ר' משה בראדסקי מרי דאתרי' של אדמו"ר זצ"ל והוא הי' הראש וראשון להחמיר עליהם שיתברר כל מלאכתם הקדושה בהשחיטה ובדיקה ע"י השו"ב שלישי והוא אדמו"ר זצ"ל סמך רק עליו והוא הרב ומ"ץ שתיקן וגדר שיהי' השו"ב שלישי דוקא הוא הפה שאסר והוא הפה שהתיר בעצמו וכתב בעצמו וכתב ידו וחתימת ידו של אותו הרב ומ"ץ ר' משה בראדסקי מונח אצלי לעיני כל ישראל והתירם לגמרי והוא שהוא העיקר שבטל התקנה לגמרי הרי לא זכר כלל גם רמז דרמיזא בהתירו אפילו הלישנא קלילא הזה של בצוותא חדא כלל וכלל והנני מעתיק לפניכם לשון התבטלות התקנה אות באות ממש וז"ל:

להוי ידוע למאן דבעי למידע ממני הח"מ בתעודה נאמנה אשר השו"ב מהאראדישץ הר' אלטער והר' משה המה בכשרותם בשחיטה ובדיקה בלי שום חשש ופיסול כלל. ומותר וכשר לאכול משחיטתם ובדיקותם בלי שו"ב שלישי כי אין עליהם שום חשש ופסול והמה בחזקת כשרות ככל השו"ב המובהקים בערי ישראל ולאמיתית הדבר בעה"ח היום יום ה' י"ב ימים לחודש כסליו שנת רנ"ת פה ראחמאסטריבקא נאום משה הרב ומו"ץ לעדתו בראחמאסטריבקא:

והרי לעיניכם ולעיני כל ישראל כי הפה שאסר הוא הפה שהתיר בלי לשון צוותא חדא ג"כ רק כשר ומותר לגמרי וידוע דכל מה שכתב זה הרב ר' משה הי' מפורש יוצא כל הלשון מפי הכהן הג' בפקודת אדמו"ר זצ"ל והוא צוה לו והסכים שיכתוב כן ש"מ דלא רצה לדקדק כלל על זה שיהי' אפילו בריבוי שחיטה רמז דיוק ואות יתירה אפילו לזה שילכו שניהם א"כ אם עכ"פ על ריבוי שחיטה מסכים אני ג"כ שמהנכון שיהיו שני השוחטים על מלאכתם הקדושה. אבל חלילה להרהר שאפילו על שחיטה כל דהוא כעגל א' או שתים או ת' א' וכיוצא יהיו אסורים הוא אך שלא בשום יסוד וענין כלל. והנה יושב כעת אצלי הרב הג' האב"ד דפרייאסלאוו ר' יוסף נ"י בעהמ"ח ס' דרכי חיים וספר נחלת יהושע והעיד לי בפירוש שגם בעיר ואם בישראל כמחנו מנהיג כן שלעת

ריבוי שחיטה הולכין שני שוחטים. ובשחיטה מועטת בפירוש השוחט א' הולך ולית דחש לזה כלל:

וכן היה אצלי ביום ה' הרב ר' הירץ חתן הרב המנוח ר' ליזר שהוא כעת מו"צ בעיר טאלנע והעיד לי ג"כ במפורש שברור כשמש ששם בטאלנא בשחיטה מועטת רק שוחט א' עושה כי אם במוצש"ק וביום ד' ששוחטין להכין בשר על ש"ק אז נוסעים ביחד אבל בשחיטה שאינה מרובה לעולם רק שו"ב א' עושה ואני מוסיף עוד ארליווץ. מאטיסאוו. וואזיוואק. כדומה שם יהי' מותר שוחט א' ועיר שלי תהי' אסורה בשחיטת יחיד גם עגל א' הנכון הדבר. כללא דמלתא אחרי המכתב וההיתר של הרב המ"ץ ר' משה ע"ה הוא ממש בושה לאמר לאסור אותם ח"ו רק על מקומם יבאו לשלום. דברי הנ"ל:

שלחתי תשובתי ואת לכ' אחי הרב הגאון וזה תשובתו:

אחי יחידי הרב הגאון המובהק וכ' ה"ר משה נ"י. קבלתי קונטרסך אשר לחמת נגד הרב ותמול עיינתי בדבריו ובדבריך היטב ובכל האריכות וההעתקות ממכתבי האדמו"ר והוא יפה וברה כשאר מוצאו. והנה הארכת מאד בדברי הרד"ק והמראנ"ח שאדם צריך להזהר לבל יחשדוהו והוא מדאורי' וכו' כן הוכיחו שם בשיטת הרי"ף. אבל אחי יקירי כי בתשו' באר שבע בחידושו על מסכת כריתות שדי בי' נרגא ומבאר בטוב טעם שלא יחשדוהו הוא מדרבנן והנה הרב הנ"ל לא ראה (ב"מ ק"ד ע"א) הנה שמבואר בלשון הר"מ בפ"א מהל' אישות הובא לשונו בב"י בחו"מ סס"י מ"ב ובש"ך שם. דמ"מ אין לדון בכל תקנות ההם שיהי' סתום כמפורש ולא דמי לכתובה דכל לשון הכתובה גם אם לא כתב בנין דכרין וכדומה היא כמו שכתב. עי"ש היטב ולא תהא תורה שלימה שלנו וכו':

ומה שהארכת בענין הזה יש בהם דברים נפלאים ומתוקים המה מדבש. והמה כאגרופו של בן בטיח. והנה בעיקר חידושך אחי יקירי לתרץ קושית הראשונים למה נאמן עד אחד נגד חזקת איסור. והנה על התירוץ של המרדכי ריש חולין והגהת או"ז. שמפני שהשו"ב הוא מוחזק בכשרות. יועיל גם נגד חזקה. והא דע"א אינו נאמן היינו בריקים ופוחזים. כבר ביאר ע"ז הגאון המובהק הרב דוואר שא בספרו האיום על חולין מאתים ושמונים דפין. תפארת יעקב. בריש חולין וז"ל ומה שתירץ המרדכי בסתם שוחט י"ש וזה נאמן אפילו באתחזק איסורא. מלבד שהוא דבר זר מאד לחלק בכך בלא"ה הרי במומר לתיאבון כל שבדקו לו סכין נאמן בשחיטה בלי אחרים רואין. עכ"ל הגאון בתפארת יעקב הנדפס בשנת תרכ"ז ונורא הוא. וזה לא כבר הבאתיו אל חדר הורתי ת"ל והנה מה שהראת אתי יחידי שי' לחלק בין הענינים ע"פ התשו' מיימוני לה' אישות לענין השידוכין. שבמקום שלא החליטה עוד החזקת איסור אז עד אחד נאמן גם נגד חזק"א

ובזה חדשת בהדרת גאונך לתרץ על קושית הראשונים דבער א' בשחיטה לא נתברר עוד החזק"א כי לשיטת רש"י מוכרא לומר דמחזיקין מאיסור אבמה"ח לאיסור נבלה ועפ"י דברי התוס' ביצה כ"ה דאותה חזקה דאיסור אמה"ח אזדא לה. וע"ז מעיד הע"א. דמעולם לא נתחדשה איסור נבלה. הנה אם כי דבר חכמה דברת אבל ההיפוך מבואר בספר באר יצחק על חולין מחזיק קרוב לשלש מאות דפין שם בד"ג. שמבאר מכמה ראשונים דכיון שיש הפסק בין איסור אמה"ח לאיסור נבלה שבנתיים היא מפרכסת. וקיי"ל דמפרכסת הוא כחיה לכל דברי' וכמו שכתבו התוס' חולין קכ"א וכן הוא במשנה אהלות משנה וא"ו פ"א וא"כ אז אין עליה שום איסור נבלה כלל ונמצא מאחר שנולד ספק בשחיטה כגון ספק שהה ספק דרס אמרינן דאסורה משום איסור שאינה זבוח ואסור משום איסור עשה זה ומעתה אני אומר דנקובה בחזקת שלא היתה נבילה כי אז כבר נתברר שיש עלי' רק חזקת שא"ז ומשום ספק בשחיטה הוי ממילא ודאי נבלה ואין מנגד לזה מה שלא היתה בחי' נבלה כי זה כבר נחלט לאיסור משום דא"ז ודו"ק ויתר הדברים שם כולם מטפחים על פני המתנגדים בזה. ות"ל כי גדולים גאונך כמעשה חייא:

אחיך יחידך ברוך עסמאן

ושלחתי תשובה זאת לכ' מחותני הגאון הגדול המפורסם הרב ר' חיים ברלין מיאליסאווטע וזה תשובתו:

עזרי מעם ה' יום ג' א' דר"ח אדר. "ומרבים בו השמחה" לפ"ק.

יצו ה' את הברכה. שמורה וערוכה למורה כהלכה כבוד מחותני ידיד נפשי ואהובי. איש כלבבי. הרב הגאון החו"ב עין העדה לתורה ולתעודה. יראת ה' היא אוצרו. ואור התורה יאיר נרו. כש"ת מ' משה ראטהמאן. הי"ו. האב"ד דהאראדישץ יע"א.

הגיעני מכתבו הארוך. ותשובתו הארוכה והנחמדה. ואתו המדע. שאנכי מעולם הנני מתרחק מלחוות דעה בתחום שאינו שלי. יען כי מיום עמדי על דעתי. לא למדתי ולא עסקתי רק בכל מקצועות שבתורה. המבוארים בארבעה חלקי הטורים והשלחן ערוך שלפנינו. ומה אשיב לו על כל דבריו הישרים. אשר לפי חוקי תורת משה. האסורים לנו. מרבותינו בעלי התלמוד והפוסקים. כל דבריו אמת וצדק. וקורא אני עליו. מליצת רב ספרא. שאמר לרבא. משה שפיר קאמרת. אבל לא בלשון בתמיה. שאמר רב ספרא. רק בניחותא:

והנה ראיתי בתשובתו. שחקר ג"כ. אם חייב אדם להשתדל להוציא עצמו מן החשד. שלא יחשדוהו. ולפלא בעיני שלא זכרו את דברי ר' אלעזר בפ' אין עומדין ל"א ב'. מכאן לנחשד בדבר שאין בו שצריך להודיעו.

ובהאי ענינא דחשדא. ראיתי להודיעו. מה שאמרתי בס"ד בפ"ק דבכורות ג' ב'. רב מרי בר רחל. ידע לאקנויי קנין גמור וחזי לי' אינש אחרינא. ואזיל ועביד. וסבר רב מרי מילתא הוא דעביד. ופירש"י. מילתא בעלמא בדבור. ואינו נוטל דמיו. ואינו מובן. כיון דרב מרי. הקנה קנין גמור. ואם חזי לי' אינש אחרינא. הרי יראה. שהקנה קנין גמור. ומהיכי תיתי יהא סבור. שמילתא דעלמא בדבור עבד. ולא נטל דמים. הרי יראה שנטל דמים. ונראה. עפ"י המבואר מסוגיא דפ' כיצד מברכין. ל"ח א'. בדין ברכת המוציא. דראוי לתלמיד חכם. לעשות כהלכה. באופן שיהא ניכר שהוא תלמיד חכם. ובקי בדין. ולא לעשות באופן הפשוט לכל אדם. כדי שלא ירשדוהו שאינו בקי בדין. ומשום הכי מברכינן המוציא. ולא מוציא. וכ"כ הר"ן בפ"ק דפסחים. שמשום הכי מברכינן על בעור חמץ. ולא לבער. והנה ידוע מה שהקפידו הפוסקים. בדין הקנאת בכור לנכרי. לפוטרו מבכורה. שיהא בקנין המועיל מן התורה. ולא בקנין שאינו מועיל אלא מדרבנן. והאריך בזה בחתם סופר יו"ד סי' שי"ד. לענין קנין סיטומתא. אם מועיל להפקעת בכורה. וכל זה. אם הבהמה היא של ישראל מן התורה. מחויב לעשות גם הקנאה לנכרי. בקנין המועיל מן התורה. אבל אם אין הבהמה קנוי' לישראל, אלא בקנין דרבנן. הרי פשוט שמועיל לו גם הקנאה לנכרי בקנין דרבנן. לפוטרו מבכורה. מטעם ממה נפשך. דהא מן התורה אין הבהמה של ישראל כלל. ופטורה מבכורה. ואם מדרבנן היא של ישראל. הרי הקנה לנכרי בקנין המועיל מדרבנן. ופשוט והן ידוע בפ' מי שמת קמ"ט א'. עובדא דרב מרי בר רחל. שהגיעו לו כל נכסיו מאביו איסור גיורא. בקנין אודיתא. וכבר כתב הקצות החשן סי' קצ"ד ס"ק ד'. להוכיח מדברי התוס' פ' הגוזל קמא ק"ד ב' ד"ה אגם. דקנין אודיתא אינו אלא קנין דרבנן. וא"כ כשהי' רוצה רב מרי בר רחל. להקנות בהמותיו לנכרי לפוטרם מבכורה. הקנה אותם בקנין אודיתא. המועיל לדידי'. משום שגם לו באו כל נכסיו בקנין אודיתא. וכמו שכתבנו למעלה שכן ראוי לתלמיד חכם לעשות. ולא להקנותם בקנין כסף ומשיכה. שהם קנינים דאורייתא. המועילים לכולי עלמא בפשיטות. ומעתה הרואה אותו מקנה בהמותיו לנכרי. בקנין אודיתא. ולא ידע שרב מרי הוא גר שהורתו שלא בקדושה. וכי כל נכסיו באו לו בקנין זה, שזה הקנין אינו מועיל לכולי עלמא. ויהא סבור שקנין אודיתא מועיל לכולי עלמא להפקעת בכורה. ויהא סבור שגם רב מרי עשה הקנאה שאינה מועלת. וזהו באור דברי הש"ס רב מרי בר רחל ידע לאקנויי קנין גמור המועיל לדידי' וחזי לי' אינש אחרינא. דלא ידע שהוא גר וכי הקנין הזה אינו מועיל לישראל אחר. שיש לו בהמות הקנויין לו מן התורה. ואזיל ועביד גם

הוא כרב מרי. וסבר רב מרי מילתא הוא דעביד להקנות בקנין שאינו מועיל. ויעשה גם הוא בקנין שאינו מועיל. ואתי בה לידי תקלה. כן יש לפרש. דברי הש"ס הללו: דברי וכו' המצפה לישועה חיים ברלין החופ"ק והגליל

סימן ג

הי' שאלה בשנת תרנ"ח שאיש א' מקארסאן לקח ארבעה אקעס שומן אוז שהופשט כבר והודח רק לא נמלח כלל והניחם הארבעה אקעס בארגז א' מחמת שתיקנו לשם פסח. ואח"כ לקח שמנה אקעם ג"כ שומן אווז ונמלח כד"ת בארגז אחרת ושלח כך שני הכלים המיוחדים לחבירו להאריד'ישץ. האיש שנשלח לו לא ידע שהארבעה אקעס לא נמלחו וטיגן כך כל השנים עשר אקעס ביחד בכלי א' ואחר כמה ימים נודע לו שהארבעה אקעס שהיו לבדן בכלי אחד לא הי' נמלח ונשאלתי מה דין השומן שנתבשל ונטגן כך: **והשבתי** כך הנה יש לברר כאן שלשה דברים אם שומן כמו בשר. ב' אם יש לומר שנתבטל מב"מ יב"י טרם שנעשה לח. השלישי אם איסור דרבנן מב"מ לח בלח שוה לאיסור דרבנן יב"י מבא"מ דלכאורה חדא הן:

על הראשון. המחבר עצמו סי' ע"ה סעי' א' אבל שומן שעליהם הרי הוא כשאר בשר הרי אע"ג דאין מחזיקין דם בב"מ ובדקין אפ"ה בשומן שעליהם יש דם וכן הרמ"א שם מפרש בהדיא דאם נתבשל שומן כך בלי מליחה החלחולית עם שמנה שעליה טריפה וכן הוא בהדיא בש"ך שם ס"ק ח' בשם הת"ח דבעינן ששים נגד השומן וכן פוסק הש"ך דבעינן ששים ולא מצרפין כלל להתיר פחות מס' מחמת שאין נראה לעינים דם בשומן. ועיין בפמ"ג שפ"ד סי' ע"ה ס"ק ט' דרק זה הקולא דבנתבשל ויש ס' אפילו זו החתיכה מותרת בשומן אבל ס' בעינן גם בשומן והוי להפמ"ג הלכה פסוקה. וא"כ קל וחומר אם בשומן שבבני מעים שאין עליו שום עור הוי כך. מכ"ש בשומן אוז ההויטין שיש עליו העורות של האוזות דכתב הנוב"י בקמא ביו"ד סי' כ"ד שזה שאמרו האחרונים דאין הרבה דם בשומן הוי רק בשומן המעים אבל בשומן אוז בעורו יש הרבה דם ע"ש א"כ הרי עאכו"כ שזה גרע ואם התם אוסר עד ס' מכ"ש בשומן אוזים. וגם לזכור שאפילו השבו"י ח"א סי' נ"ח דמיקל הוא לא שייך כלל לשאלה כזה דהוא מיקל רק בשומן אוז שלא הודחה בתוך ג"י דסובר לצדד דשומן לח ורך ולא נתייבש בשלשה ימים וכל עיקר הוי רק חומרת הגאונים. מצרף גם אז את זה דעכ"פ בשומן אינו מוחזק כל כך בדם הרבה לכן ידיחנו וימלחנו עתה. אבל לא זכר השבו"י דאין בשומן כלל דם להתיר בנתבשל בלי מליחה זה לא אמר מעולם. וחלילה לו מלומר זה אדרבה כותב דאין מוחזק כל כך בדם אבל דם ודאי יש ואפילו ע"ז גופא כמה צועק ככרוכיא עליו הנוב"י הנ"ל סי' כ"ד שחלילה התיר

האיסור ושארי לי' מרי' גם הפמ"ג סי' ס"ט שפ"ד ס"ק נ"א מסיק לאסור היכא ששהה ג"י השומן דלא יועיל לו עתה הדחה ומליחה. עאכו"כ בנתבשל בלי מליחה דאסור ומסיים שם הפמ"ג דבעינן ס' דייקא ואפילו להוסיף עוד עד ס' אוסר. וכן השו"ת רע"א סי' מ"ד חולק עליו גם בשהה ג"י בלבד וכן החו"ד חולק עליו. כלל הדבר דאין שום פוסק שיתיר בשומן שנתבשל בלי מליחה שיהי' שום הרהור להתיר פחות מס' נגד השומן שלא נמלח. וא"כ זה שמסופק השו"ת שמש צדקה חיו"ד סי' ל"א בשומן לצדד שיהי' סגי פחות מס' נגדו לא הוי ספיקו ספק כלל וכבר הגיה עליו הפ"ת סי' ס"ט ס"ק י"ט דצריכין ודאי ס' נגד כל השומן:

ועתה נברר פרט השני לכאורה הרי קודם שטיגן כאן הא עירב כל השומן יחד עוד קודם שהכניסו להקדירה וגם בהקדירה נתנו יחד וחתכו לחתיכות ביחד ונתערב הכל והרי הי' רוב ממש והי' יבש ביבש עדיין מין במינו הרי נתבטל אבל זה טעות גמור דהרי ע"כ לא אמרינן דיב"י בטל ברוב רק אם נודע האיסור טרם שנעשה לח בלח וקורא עליו שם היתר אז אפילו נעשה אח"כ לח בלח אינו נאסר עוד אחר שהותר ורשאין היו לבשלם אח"כ בב' קדירות גם באהפ"מ ובמקום הפסד אפילו לכתחלה בקדירה א' דהכל מותר עיין חכ"א כלל נ"א סעי' כ' ע"ש היטב רק אם אפשר ישליך א' כפי האיסור אבל כ"ז כשנודע עיין ברמ"א סי' ק"ט סוף הסימן אבל כשלא נודע כלל טרם שנתבשל ורק אחר הבישול נודע הא בהדיא כותב הש"ך סי' ק"ט ס"ק י"ב לא שייך שם ביטול כלל ואסור מן התורה וכן הוא החלט הנוב"י קמא ח' יו"ד סי' ל"ג דבלא נודע לא הוי ביטול כלל ולא עוד אפילו לא נתבשל אלא רק נמלח קודם שנודע ג"כ אוסר הנוב"י דכל שלא נודע לא הוי ביטול כלל ועיין נמי בחכמת אדם כלל נ"א סעי' י"ח סעי' י"ט סעי' כ' דמן התורה לא הוי ביטול קודם שנודע ע"ש ועיין פ"ת סי' ק"ט ס"ק ד' לענין מליחה. וא"כ כ"ש בישול כנ"ד. ומה שהי' ידיעה בקארסאן לא הוי שום דבר דהתם הא לא הי' מעורב עדיין כלל. והתערובות נעשה רק פה אצל זה שלא ידע כלל. וזה א"צ ביאור כלל והוא פשוט:

ועתה נברר פרט השלישי. הנה ידוע דמבשא"מ לח בלח מה"ת צריך ס'. מב"מ לח בלח מה"ת בטל ברוב ורק מדרבנן צריכים ס' אטו אינו מינו. מב"מ יבש ביבש גם מדרבנן מותר. מבא"מ יבש ביבש מד"ת בטל ברובא ורק מדרבנן צריך ס' שמא יבשלם ויתן טעם או משום דהוי כהוכר האיסור ותמצא זה בפמ"ג לפתיחתו בשער התערובות כל דבר ודבר על אופניו ובכל הראשונים והאחרונים. והנה לכאורה יש לצדד גם כאן אחרי שהש"ך ז"ל בסי' ק"ט ס"ק ט' משיג על הרמ"א דסובר דגם איסור דרבנן מבא"מ יב"י צריך ס' וסובר הוא דבאיסור דעיקרו רק מדרבנן אזי יבש ביבש גם באינו מינו א"צ ס'

דהוי גז' לגז' דהוא גופא רק מגזירת חז"ל דאסרוהו ואיך נאמר עוד גזירה שמא יבשלם והנוב"י קמא סי' למ"ד ביו"ד סובר כהש"ך בזה והובא גם בפ"ת סי' ק"א ס"ק ג' א"כ לכאורה הוא הוא דנאמר גם במב"מ לח בלח דהוי ג"כ רק דרבנן בששים. שוב באיסור דרבנן נמי נימא דהוי רק גזירה לגזירה אבל הוא טעות דהפמ"ג בשעה"ת חלק ב' פרק א' דיבור המתחיל הפרק הא' תיכף מחליט דבמינו לח בלח גם איסור דרבנן צריך ס' דכה"ג לא הוי גזל"ג דהא דאסרו חז"ל הוי כמו דאורייתא ושוב הוי רק חדא גזירה אטו א"מ. ולכן אפילו בהפ"מ אסור, ק עוד שם בזה הפרק בד"ה והנה לח בלח עוד הפעם דלח בלח מב"מ אפילו איסור דרבנן צריכים ס' אפילו בהפ"מ ועוד י"ל דהרי הוי מבא"מ דהא דם בשומן הוי אינו מינו. ואשר משום הא גופא השיג הש"ך בסי' ס"ט ס"ק נ"ז איך בטל ברוב הא הוי יב"י מבא"מ דשמא יבשלם ויתן טעם. ובאמת הקשה שם בנו של הש"ך עליו הא הוא סובר בק"ט דאיסור דרבנן יב"י גם א"מ שרי ותירץ שם הפמ"ג דיש ליתי לאיסור דאורייתא דראשית שאני דם שבישלו דעיקרו הוי דאורייתא. ועוד הא שמא יבלע על ידי רותח עירוי וכה"ג טרם שיהי' נעשה בישול גמור ע"ש ואם כן הכא דהוי מצד דם הא יהי' אינו מינו ויש לאסור ודאי א' דאפילו אם הי' רק מינו אסור דהא הוי לח בלח. ועוד הא בבישול הוי אינו מינו:

ואך עדיין לכאורה י"ל כיון דרק מחמת ספק דלא ידעינן כמה דמא נפק מיני' צריכים ס' נגד כל השומן אבל עכ"פ לא ברור דאין ס' נגד הדם שבהשומן וכיון דדם שבישלו רק דרבנן יהי' זה כמו מב"מ ונשפך ולא ידעינן אי הוי ס' טרם שנשפך דשרי לכ"ע ה"נ נימא כן שמא יש ס' בהשמנה אקעס נגד הדם שבארבעה אקעס וכיון דדם שבישלו דרבנן יהי' ספק דרבנן. הנה זה טעות. דאם תאמר כן איך זה החליט המחבר סי' ס"ט סעי' י"א דחתיכה שנתבשלה בלי מליחה צריכים ששים דייקא לימא דאפילו בפחות יהי' סגי כי יהי' רק דם שבישלו דהוי ד"ס ונאמר שמא הי' ס'. אך תוכל על המחבר לומר דסובר דשב"ש הוי ד"ת כמשמע ממנו בסי' פ"ז סעי' י"א אבל על הרמ"א יוקשה א"כ דכיון דחז"ל החליטו פעם א' דלא פלוג דכדי לצאת ידי ספק אסרו שיהי' נצרך ס' נגד כל החתיכה לא הוי זה מצורף לספק כלל דזה הוי ספק חסרון ידיעה וחסרון בקיאות דקיי"ל בסי' צ"ח דכל ספק של חסרון בקיאות לא מצטרפינן לספק כלל. ולכן אסרתי השומן כולו וימכרו לנכרים:

סימן ד

עיין בט"ז סי' י"ג ס"ק ג' שהביא בשם הרא"ש שפסק דחלב בן פקועה מותר באכילה ודמו אסור משום דהוי כמו דם איברי האם. דנהי דהשחיטה התירתו אבל לא עדיף

מדם אמו דנהי שהשחיטה של אמו התירה את הבשר אבל את הדם לא התירה. והקשה ע"ז הט"ז דא"כ חלבו נמי יהא אסור עיי"ש. ולפענ"ד נראה לתרץ דברי הרא"ש דהנה בש"ס (כריתות דף ד' ע"א) איתא טעם דחלב חיה מותר משום דאיתקש חלב חולין לחלב מוקדשין. וכמו דבמוקדשין לא יצוייר חלב חיה דהא חיה אינה ראויה למזבח מש"ה חלב חיה מותר נמי בחולין עיי"ש. ועיין פ' בהמה המקשה (דף ע"ד ע"ב) דפקועה אינה ראויה למזבח משום דבעינן תמים ובן פקועה הרי הוא כשחוט. ועיין בר"מ ריש הלכות איסורי מזבח ולפ"ז הרי בחלב נמי נהי דלא גרע מחלב האם אפ"ה חלוק הוא דחלב האם ראויה למזבח מש"ה אסור משא"כ חלב הב"פ שאינה ראוי' למזבח מש"ה דהוי ממש כמו חלב חיה. אבל דמו שפיר אסור דבדם לא איתקש לדם המוקדשין דהא דם חיה נמי אסור ואין על זה היקש וזה נכון:

סימן ה

נשאלתי מאיש אחד אשר בהמתו ילדה שני עגלים ביחד וכבר ידוע צוואת ר"י חסיד ז"ל שיש לשחוט הבהמה מיד עם העגלים. אם מותר לשוחטם מיד בתוך השבעה ימים משנולדו וימכור הבשר לעכו"ם או צריך להמתין עד שבעה ימים כדי שלא יעשה סחורה בנו"ט וכדכתב סתם במפתח השו"ע (ריש סי' ט"ו) שלא לשחוט בהמה עד יום שמיני ללידתו. והשבתי להיתר דהנה בלבושי שרד בחי' דינים ליו"ד (סי' א') הביא שמי שחושש שלא יפסיד הולד את החלב שיונק משום שהבהמה חולבת בלא ולד מותר לשחוט את העגל בתוך הזמן עיי"ש בפנים. וא"כ כ"ש כה"ג דיש סכנה בדבר רק שיש תקנה על זה לשוחטן מיד ולתקון בהשחיטה ודאי דהוי תקנה יותר מהפסד החלב. ומותר לשחוט גם בתוך שבעה ללידתו. ובפירוש רק למכור לעכו"ם כידוע. אך העיקר שלא ישחוט את האם עם העגלים יחדו ביום אחד ויבוא לידי איסור אותו ואת בנו. כנ"ל פשוט:

סימן ו

מעשה ששחטו במקולין שתי בהמות. והיתה אחת כשרה ואחת טריפה ע"י סירכא ואח"כ נמצא וושט אחד מנוקב שני נקבים זה שלא כנגד זה. דנקב א' הי' בעור החיצון. והב' בפנימי. ואין ניכר מאיזה בהמה הוא הוושט. ואמרתי שיש לצדד להיתר בזה ולומר כיון דאין הנקבים זה כנגד זה. רק דאמרינן (חולין דף מ"ג ע"א) זימנין דמיהנדזין ומיתרמי אהדדי א"כ הוי רק ספק. ועיין רש"ל ותב"ש בזה. א"כ נהי דלא פלוג ברחוקים הרבה עכ"פ לא הוי אלא דרבנן וא"כ י"ל דתולין הקלקלה במקולקל ואמרינן דהוושט

של הטריפה היא והכשירה לא איתרעי וכמו (בסי' קי"א. ובסי' ק"צ) כנ"ל אך למעשה עדיין צ"ע:

סימן ז

המחבר בסי' ל"ג הביא דין הש"ס (חולין כ"ח ע"א) בבר אווזא דרבא דאתיא כי ממסמס קועא דמא שאין חוששין לספק דרוסה לבדוק כל החלל כולו אך חוששין לספק נקובה. ועיין בש"ך (ס"ק ט"ו שם) ודבריו מרפסין איגרי ואין פורש למו דהא המחבר אומר בפירוש שאין חוששין לדרוסה והש"ך נקיט ואזיל לשיטתו שפוסק כרש"י גבי דרוסה. ומה ענין זה לדרוסה וגם מ"ש הש"ך על הרמ"א דבריו תמוהים. אך לבאר דבריו יש להקדים שני הקדמות לזה. א) בתוס' (שם דף כ"ח ע"א) ד"ה אתא ובראי"ש (פ' השוחט סי' ג') הקשו על מה שאיתא בש"ס (שם דף נ"ג) ספק כלבא ספק שונרא אימור כלבא. מאי נ"מ כיון דבכלבא נמי בעינן בדיקה ותירצו שני תירוצים. תירוץ א' דנ"מ דאילו ספק דרוסה בעי בדיקה נגד כל החלל ובספק נקב בעי בדיקה רק נגד הסימנים בלבד. תירוץ הב' דבספק דרוסה אפילו לא האדימו הסימנים אלא משהו ג"כ טריפה. עיין שם. וביאור דבריהם הקדושים בתירוץ ב'. והלא גם בנקב לא בעינן יותר ממשהו דהא כלל גדול הוא דנקב משהו טריפה וכמ"ש בריש פ' אלו טרפות אלא ברור כוונתם בזה דבספק דרוסה אפילו לא האדימו רק משהו טריפה פי' ובאדמימות משהו לא בקיאינן ואין שייך בדיקה בזה וטריפה אפילו כשבדק. אבל לגבי נקב מהני בדיקה כידוע. ב) הקדמה שני'. דהר"ן ז"ל פ' השוחט הקשה על שיטת רש"י ז"ל דסובר דאין בדיקה בחוץ אפילו לענין נקב וא"כ למה נקטו בש"ס (שם דף מ"ג ע"ב) דנ"מ לספק דרוסה הרי נ"מ לספק נקב נמי. ותירץ על זה דנהי דרש"י ז"ל סובר דלא מועיל בחוץ אפילו לענין נקב היינו בנקב במקום שאינו ידוע אבל במקום ידוע גם רש"י מודה דמהני בדיקה אפילו בחוץ עיי"ש. ובזה יתפרש לנו דברי הש"ך באר היטב דהנה הש"ך הקדים (שם בס"ק ז') דצואר מלוכלך להמחבר חשוב מקום ידוע ולהר"ב מקום שאינו ידוע. דאילו הי' נחשב להמחבר צואר מלוכלך למקום שאינו ידוע לא הי' מועיל בדיקה גם בפנימי עיי"ש. ולזאת דברי המחבר תמוהין לשיטת הש"ך בתרתי. א' למה כתב אין חוששין לספק דרוסה לבדוק נגד החלל. הלא זה הוא רק תירוץ הא' שבתוס' וראי"ש אבל לתירוץ השני הרי ספק דרוסה לא בקיאינן בבדיקה בסימנים כלל דאדמימות משהו לא מינכר. וע"כ לומר דהמחבר פליג על זה וסובר כרש"י דאין חילוק בזה דבין דרוסה ובין נקובה בחוץ אין בדיקה ובפנים יש בדיקה. הרי לרש"י נמי אם הנקב במקום ידוע מועיל בדיקה אף בחוץ. ורש"י מפרש בהדיא דההיא דממסמס קועי' דמא דלא מועיל הבדיקה מבחוץ. וע"כ דכיון דכל הצואר

מלוכלך הוי מקום שאינו ידוע וא"כ להמחבר נמי יהי' זה אינו ידוע ולא מועיל בדיקה אף בפנים. ולזה תירץ הש"ך פי' בפנים וכו'. והיינו דלעור החיצון הוי אינו ידוע ולעור הפנימי הוי ידוע והמחבר סובר רק כתירוץ הא' שבתוס' ורא"ש דאזיל לשיטתו שפוסק (בסי' נ"ז) כרש"י פי' ולא כתירוץ הב' שבתוס' ורא"ש הנ"ל. והרמ"א פוסק כתירוץ הב' דלא בקיאינן בבדיקה לענין דרוסה כנ"ל:

סימן ח

לברר דינא דשכיח טובא באם נסרך טרפש הכבד לבית הכוסות או שההמסס נסרך ויש שם מחט. כ"ז יש לברר הלכה למעשה. הנה דין הזה כך הוא. שאם יש סירכא בביה"כ בחוץ ובתוכו תחוב מחט מצד אחד רק שלא ניקבה מעבר לעבר. הנה ראש המדברים בזה הוא הצ"צ (סי' מ"ט) דמטריף וסובר להחלט דהסירכא הוי כריעותא דקורט דם ולכן כמו דקורט דם מטריף בתחוב כן גם סירכא מטרפת ורק זה מצריך גם הצ"צ שתהא הסירכא נגד פי המחט ממש. אבל אם נמצאת הסירכא סביב מקום תחיבת המחט מצד אחד ולא כנגד תחיבת פי המחט אז כשר להצ"צ ומה"ט פוסק שם דלפ"ז מוכרח להיות הדין שאם לא תחובה המחט כלל רק נמצאת מונח אז כשר גם אם יש סירכא בחוץ דהא כיון שהמחט מונחת ולא תחובה א"כ אין אנו יודעין שהסירכא היא כנגד פי המחט ממש כיון שאינה תחובה וכל שאינה נגד פי המחט הא כשר עיי"ש ועל הך דינא דנמצא המחט רק מונח וסירכא או קורט דם בחוץ שהצ"צ מיקל. על זה חולקים הט"ז (סי' מ"ח ס"ק י"ד) והש"ך (שם ס"ק ל"א) ומחמירים בזה. אך הפר"ח שם והדגול מרבבה פוסקים כהצ"צ והפמ"ג בשפתי דעת (שם ס"ק ל"א) מתיר בהפ"מ. וכן החליט עוד הפמ"ג בשפ"ד (סי' מ"א ס"ק ט"ז) בסופו דבנמצא המחט ולא תחובה אז ביש סירכא או קורט דם אינו כשר רק בהפ"מ. ובדין הראשון של הצ"צ הסכים הפמ"ג (שם סוף סי' מ"א) לדבריו דבתחוב אפילו אם לא ניקבה המחט מעל"ע אפ"ה ביש סירכא או קורט דם נגד פי המחט אז טריפה ודאי. ודע דכל הדין הזה לאו דוקא בהמסס וביה"כ וטרפש וכרס נאמר דאין נ"מ בזה ביניהם לכל האיברים. ובכל האיברים הפנימיים כמו קורקבן ודקין אם תחוב מחט ויש סירכא נגד פי המחט או שיש קורט דם נגד פי המחט טריפה גם בהפ"מ. ובאם לא תחוב רק נמצא כשר בהפ"מ. אך באין הפ"מ טריפה גם בנמצא אם יש סירכא או קורט דם בחוץ. והנה כל הפוסקים דקדקו שתהא הסירכא או הקו"ד נגד פי המחט אבל באמת לאו דוקא נגד פי המחט ממש. דהא בש"ך מבואר להדיא (בסי' מ"ח ס"ק כ"ו) שכמו רוחב קש רחוק מפי המחט ולא יותר הוי כנגד פי המחט. ועוד ראוי לדעת דגם אם רחוק יותר מרוחב קש שזה נקרא שלא כנגד פי המחט היינו דוקא בבית הכוסות

כשר בצד העב אבל בצד הדק או בהמסס בזה כיון דיש סירכא בחוץ אפילו שלא כנגד פי המחט ממש אפ"ה החמיר בנוב"י תנינא (ח' יו"ד סי' י"ד) דכיון דיש ב' סברות לאיסור. א' שיטת רש"י דבהמסס וביה"כ בצד הדק טריפה במחט תחובה בצד אחד גם שלא מעל"ע. ב' סברת הרש"ל והתב"ש דמחמירים בסירכא בשאר איברים כמו בריאה. לכן בעינן דוקא הפ"מ לצאת דעת רש"י וכמבואר ברמ"א (סי' מ"ח) וגם לכבוד שבת לצאת דעת הרש"ל והתב"ש. ועוד מבואר שם בנוב"י (שם סי' כ"ב) כיון דיש סירכא שוב אין נ"מ בין טרפש לביה"כ או בין שאר איברים דבכולן בעינן בדיקה לבדוק אחר מחט. כי הריעותא של הסירכא מצרכת לנו בדיקה. רק אם לא בדק ונאבד כך בלא בדיקה בזה יש חילוק דבטרפש וכרם כבר העיד הרמ"א דע"פ רוב יש שם מחט לכן אסור בדיעבד גם בכה"ג. ואילו בשאר איברים מותר בדיעבד אם לא בדק אבל אם האבר לפנינו ודאי דצריך בדיקה אחר מחט ודאי בכל האיברים אם יש סירכא. ועיין בחת"ס (ח' יו"ד סי' ל"ג) שהוא מן המחמירין שאם יש סירכא ונמצא מחט מונחת כדעת הש"ך והט"ז. אבל כל האחרונים דעתם כמבואר לעיל בשם הפמ"ג דכשר בהפ"מ. ומ"מ היכא שיש כפתור ובועא בביה"כ מחמיר החת"ס במונח המחט. ויש להתיישב בזה אך לפענ"ד גם בזה נראה להקל בהפ"מ כהפמ"ג ודו"ק. ובכל זה אין נ"מ בין אם המחט תחוב בצד אחד או שיש נקב סתם בתוך האבר. כל שיש סירכא או קורט דם נגד הנקב ממש הרי ראי' שניקבה מעל"ע. וכן תראה מבואר בנוב"י תנינא (חיו"ד סימן נ"ז בסופו) ובדברי החת"ס המובא בפ"ת (סי' מ"ח ס"ק ח') עיי"ש. ודע עוד דביש כפתור בחוץ שלפי דברי החת"ס שם (סי' ל"ג) הוי כפתור גרוע מן קורט דם. וא"כ כל שיש מחט תחוב בפנים נגד הכפתור או נקב סתם נגד הכפתור טריפה. ועיין בשבו"י (ח"ב סי' ס"ד) שאם יש נפוח קצת והאבר עב מעט מבחוץ ונגד זה תחוב מחט אין מגרע כל זמן שאין שינוי בבשר לריעותא כי אין לנו להוסיף על הטרפות עיי"ש א"כ זה תלוי בראות עיני המורה לדקדק אם נרקב הבשר בחוץ או שהוא רק נפוח ועב ולא נשתנה לריעותא ועיין בכל זה היטב:

סימן ט

מעשה בא לפני בקורקבן שהי' תחוב בו מסמר מבפנים לחוץ. והשביל הלך עד סמוך לחוץ ממש רק שנשאר הקרום החיצון שהוא כמראה בלאוו שלם. [והרוצה לידע איזה קרום יעיין בפ"ת (סי' פ"ב) לענין קורקבנו נקלף מה שרצה רב אחד לומר על זה] איך הדין בזה אם י"ל דהוי כנקוב כולו או כיון שנשאר מעט הוי שיור. והנה לפי המבואר בפוסקים (סי' מ"ט) לשון לחוץ משמע דדוקא אם ניקב עד לחוץ ממש אבל אם נשאר מעט מעור החיצון משמע לכאורה שאין בזה ספק דכשר לכאורה אך עכ"פ אפשר לומר

כיון שלא נשאר רק מעט מזעיר א"כ מי יערב לנו לומר שלא ניקב כל הקורקבן כולו ורק אח"כ נתרפא מעט או עלה קרום מחמת מכה וא"כ מספק יש להטריף. אמנם זה נפשט לנו מדברי הט"ז (סי' ל"ג ס"ק י"ח בסופו) וז"ל ואפילו שלטה הלקותא ברובו של עור החיצון ואפילו לא נשאר רק המיעוט ממנו לפי ראות עיני המורה שבאותו מיעוט לא שלט כלל החולי עיי"ש היטב וראייתו שם ג"כ מקורקבן דהכא. וא"כ הרי כתב הט"ז בהדיא דתלוי בראיית עיני המורה. ולכן אם נראה לעין שלא שלט כלל הנקובה באותו המעט הנשאר ודאי כשר:

סימן י

עוד בא לפני תרנגולת שניקבה מבחוץ העור והבשר עד החלל וכעין פרש יוצא מהנקב ואינו ניכר אם ע"י חולי או ע"י קוץ. והנה אם הי' ניקב העור וקצת הבשר ולא הגיע עד החלל דיש הפסק בשר בריא בין הנקב עד החלל ודאי דכשרה כי זהו ש"ס מפורש זבחים ע"ד ע"ב ודו"ק. רק כשניקב עד החלל. הנה בלחם הפנים (סי' מ"ט ס"ק ה') הביא בשם הפר"ח דנהי דמקילין בספק חולי ספק קוץ היינו דוקא בניקבו איברים הפנימים מצד חוץ אבל העור והבשר שלימים אז יש לתלות שע"י חולי נעשה. אבל אם העור והבשר ניקבו יותר מצוי שע"י קוץ נעשה. ויש להחמיר. וכן פסק הפמ"ג בשפ"ד (סי' מ"ט ס"ק ה') ובמשבצות זהב (סי' נ"א ס"ק ב') דאף בהפ"מ אסור. וכן הלכה. ויותר מבואר כן בתב"ש (סי' נ"א סעיף א') ד"ה ולענין דינא וכו' דגם בספק קוץ תלינן להחמיר שבודאי ע"י קוץ נעשה. עיי"ש. ועיין גם בלבושי שרד בחי' דינים ליו"ד (סעיף כ"ג ס"ק ס"ט) שאוסר. אך מה שהחמיר שם בלבושי שרד בניקבו רק איברים הפנימים מצד חוץ גם אם העור ובשר שלימים עיי"ש. בזה יש להתיישב כי לדעתי כל האחרונים חולקים עליו דהא הוי ס"ס גמור. רק כשעור ובשר ניקבו ואין ידוע אם ע"י חולי או ע"י קוץ דאז אמרינן דיותר מצוי שע"י קוץ נעשה כן ושוב אין בזה ס"ס אז יש להחמיר:

סימן יא

עיין בלחה"פ שהחליט דבהפסד מרובה בספק השקול אוקמינן על חזקתה גם בריעותא מחיים אך באין הפ"מ גם אם לא נולדה הריעותא מחיים ואפילו רק ספק השקול טרפה. ועיין בפמ"ג בשפ"ד ובכו"פ (סי' נו"ן) שהכריחו דבריעותא מחיים אפילו בספק השקול וגם בהפ"מ אין להקל. והפליתי ביאר שם דזה הוי רק מדרבנן אבל מן התורה ודאי כשר. וגם החכמת אדם (כלל י"ב) כתב בדרך זה דבריעותא מחיים אסור אפילו בספק השקול גם בהפ"מ וגם כתב שאין בזה רק איסור מדרבנן. אמנם הגר"א מווילנא (יו"ד סי' נ')

פסק דאפילו בריעותא מחיים כל דהוי רק ספק השקול ולא שכיח אוקמינן על חזקתה הראשונה ואמרינן דכל שנשחטה בחזקת היתר עומדת עיי"ש:

סימן יב

לברר בקיצור ההלכות בטרפות העצמות. אם נשבר הבוכנא של יד הבהמה ונתעכלו היתרות אז אפילו אם הגיד הדק שלם ויפה אפ"ה הבהמה טרפה גם בהפ"מ. ואם נאבדו היתרות בלא בדיקה אפילו אם אנו רואין שהגיד הדק נתעכל אפ"ה הבהמה כשרה גם באין הפ"מ. אם נשמט ולא יצא לגמרי מהבוכנא או שנשבר העצם סמוך לגוף דהיינו בתוך ד' אגודלים לגסה וב' לדקה אז אם נתעכלו שני הניבין בבירור אם יש הפ"מ כשרה ובאין הפ"מ טרפה ואם נאבד אחד מן הגידין קודם בדיקה ולא נודע אם נתעכל אז גם באין הפ"מ כשרה. ואם נראה ריעותא מעבר לצלעות כגון צרירת דם אז בין נשמט לבד בין נשבר למעלה מחצי עצם לגוף אז גם בהפ"מ טרפה אפילו כששני הניבין שלימים. רק היכא שלא שהתה כלל בין השמוטה או השבירה להשחיטה אז יש לבדוק את הריאה בפושרין ואם אינה מבצבצת כשרה. ואם נשבר למטה מחצי עצם אז גם אם אנו רואין שנצרר הדם כשרה גם באין הפ"מ אפילו אם נתעכלו כל הניבין. זהו דין ידי הבהמה. ואלה המה דיני גף העוף. אם נשמט גף העוף מעיקרו טרפה ודאי גם באין ריעותא כלל. וכמו כן אם נשברה הבוכנא ג"כ דינה כנשמט. ואם הגף לא נשמט והבוכנא קיים רק שנשבר העצם הראשון אז דינו כך. אם נשבר סמוך לגוף דהיינו שאין אגודל מהשבר עד הגוף ולא נקשר שאשי"י גם אם נקשר שעשי"י מ"מ טרפה גם בהפ"מ אפילו שאין עוקץ בהשבר ולא שום ריעותא. אבל אם נקשר שאשי"י אז אם אין עוקץ ואין ריעותא ואין שום שינוי בבשר שעל השבירה כשרה בהפ"מ ואין צריך לחפש אחר ריעותא. ואם יש אגודל בין השבר לגוף אז כשרה גם בלא נקשר כלל אפילו אם יש עוקץ. אך אם ראו צרירת דם מעבר לצלעות אז טרפה בכל העצם הראשון. אבל א"צ לחפש אחר צרירת דם. רק אם יש עוקץ אז יש לחפש אולי נצרר הדם. ודין האבר הנשמט או הנשבר במקום שאין עושה אותה טרפה כך הוא דלעולם אפילו היכא שעור ובשר חופין ואנן מכשירין את הבהמה או העוף אפ"ה האבר עצמו אסור מדרבנן ומצריכין תמיד לכתחלה להשליך את האבר מדין פרוש. וזהו ממנהגא עיין פמ"ג בשפ"ד (סי' נ"ה ס"ק י') ואם נקשר שאשי"י אז גם אם אין עור ובשר חופין אפ"ה כשר גם האבר לכתחלה. ואם נקשר שעשי"י אז אם עור ובשר חופין בכל הפרטים וליכא ריעותא בעור ובשר גם האבר כשר אפילו לכתחלה. ואם אין העור ובשר חופין נהי דמכשירין הבהמה או העוף אפ"ה כיון דנקשר רק שע"ש לכן אוסרין את האבר אם אין עור ובשר חופין או שיש ריעותא בעור ובשר.

וכלל הדבר דבמקום שעושה אותה טרפה רק שהקשירה או החיפוי מצילין. וכן במקום שאין עושה אותה טרפה דג"כ האבר אסור מה"ת אז נמי הדין דביש תרתי לטיבותא שאם נקשר שעשי"י אך שהעור ובשר חופין ושלימים הם לגמרי אז דוקא מתירין גם האבר אפילו לכתחלה. דכללא דמילתא דכל היכא שנקשר שאשי"י. או שעשי"י אך יש מעלה לזה שעור ובשר חופין ושלימים אז אין שום חשש גם על האבר כלל וכלל. אם נשבר הקולית סמוך לגוף אגודל בעוף ולא נקשר כלל. הלבושי שרד אוסר דתרי קולי בהפ"מ לא מקילינן אך השם ארי' בהשמטה לח"א השיג עליו ומיקל תרי קולי בהפ"מ עיי"ש. ואם רחוק אגודל אפילו לא נקשר כלל כשר בהפ"מ אם עור ובשר שלימים ויפים כראוי וחופין את רובו. ובנשבר השוק במקום צומת הגידין אפילו סמוך לבוכנא אם בעוף היא ודאי טרפה אבל באוזא אם רק נקשר אפילו שעשי"י אפ"ה בהפ"מ באוזא בקיאין אנו בבדיקה של הגידין עצמן ואם הם שלימים ויפים ולא נפסקו ולא נתעכלו כלל וכלל ולא נמצא שום מראה רע כשר. ולא כדין עשה אחד בסביבות פה ושמו ריי"ש שהטריף אוזא קודם שחתך השוק ולא ראה כלל עדיין את מקום השבר בתוך הבשר איך הי' אם נקשר או לא. והביט בעיניו והטריף. ובאמת לא למראה עיניו ישפוט המורה בזה דהא יכול להיות שנקשר ג"כ ואף אם נקשר רק שע"ש אפ"ה בהפ"מ אנו בקיאין בבדיקה בצומת הגידין באוזא. ואם יראה לנו לעינים שהם שלימים יהי' כשר ובפרט שיכול להיות שמא יהי' הקשירה שאשי"י דאז לכ"ע סגי בב' אצבעות:

סימן יג

שמעתי מידידי המנוח הרב החריף ר' אלימלך הלוי ז"ל מעיר סמילא ששמע מהרב המנוח המובהק הר' מרדכי מסמילא שהוא שמע מפי קדשו של הרב הגאון מהור"ר יעקב זצ"ל מסמילא שהי' פוסק להתיר באם נמצאת עוף דרוסה בכלוב שאינה מלאה עופות דהיינו שהכלוב מחזיק לערך שעשרים עופות יכולין לכנוס בתוכו. ולא הי' בכלוב רק חמשה או ששה עופות וכדומה שלא הי' מלא ע"פ כולו ונמצאת עוף אחת מהן קטועה דכשרים העופות הנשארים. ויסוד התירו בזה משום דדייק מלשון הר"ן ז"ל שדייק בלשונו לשון כלוב "מלא עוף. ולמה נקט לשון מלא. אלא ודאי דדוקא מלא אבל כיון שהכלוב לא הי' מלא הלא כל עיקר האיסור דלא אמרינן בכלוב דנח רוגזיה של הדורס משום שהוא עומד בחוץ ואינו יכול לכנוס ולעשות כרצונו ולכן לא נח רוגזי' אבל אם הכלוב איננו מלא א"כ הוי הכלוב להחתולים שעולים על הכלוב מקום רחב כיון שאינו מלא ובמקום רחב לא חיישינן כלל. ובזה הסביר הגאון מהר"י הנ"ל ז"ל עוד כיון שבאנו לזה שהכלוב שאינו מלא הוי מקום רחב א"כ נכון להתיר גם בקטע ופצע. דהא

כל עיקר החומרא הוא משום דשמא קטע תחלה ואח"כ פצע וא"כ הא לא נח רוגזיה. והלא כל זה לא שייך רק כשהדורס בפנים בתוך הכלוב אבל אם עומד בחוץ דאם הי' הכלוב מלא הא אין נ"מ בין קטע לפצע דאפילו קטע רק חדא אפ"ה במלא אסור. וא"כ כיון דבאינו מלא שרינן כנ"ל ג"כ שוב אין נ"מ דאפילו קטע ופצע נמי שרינן והוא ג"כ מצד האי סברא דלמה נאמר שהחתול הי' בפנים בתוך הכלוב ומגרע הא דפצע. יותר נכון לתלות ולומר שהי' בחוץ על הכלוב ורק ההיתר משום דהוי מקום רחב כנ"ל וא"כ כיון דרק משום מקום רחב שרינן הלא אפילו בקטע ופצע קיי"ל דבמקום רחב שרינן אותן הנשארים שלימים. עכת"ד ודפח"ח וש"י:

סימן יד

נשאלתי באשה אחת שבאה להשגיח בכלוב של עופות ומצאה בתוך השמנה עופות שבכלוב שהיתה עוף אחת נשוכה בבטנה שקורין ציגעסין ולקחה את העוף בעודה חי' והניחתה בתוך החצר. ואח"כ במשך איזה ימים ראתה עוד הפעם על עוף אחת מן הכלוב שהיא נשוכה כנ"ל ולקחתה חי' והניחתה בתוך החצר. ואחרי כן בעוד ימים אחדים כאשר לא היו בתוך הכלוב רק שלשה עופות שלימים מצאה עוף אחת מן השלשה שהיתה נשוכה בראשה שקורין ציפיקט. וגם נשוכה בבטנה כנ"ל והיא מתה. ונשארו עוד ב' עופות שלימים בתוך הכלוב וב' עופות הנשוכות שהן בתוך החצר. ושלשה עופות בשלו מהם בתוך הזמן הזה. ועתה יש לברר הדין מן הב' עופות השלימים וגם מן הנשוכים וגם מה דין הכלים שנתבשלו בהם מבשר העופות שנשחטו בינתים. ואחרי אשר חקרתי מתחלה אם ראו שם איזה דורס וכיוצא. והשיבו לי שלא ראו שם לא ברדלס וחתול ולא שונרא כלל רק שהחצר ההוא מוחזק שיש שם עכברים גדולים למאוד שקורין בלע"ז שצירעס וכמה פעמים ראו האנשים אותן העכברים כי המה גדולים עד מאוד. ואמרתי לחוות בזה דעי כפי מה שנלפע"ד. גרסינן בש"ס (חולין דף נ"ב ע"ב. נ"ג ע"א) חתול ונמייה יש להם דריסה אף בגדיים וטלאים. חולדה יש לה דריסה בכל העופות. וכן פסקו כל הפוסקים ועיין בשו"ת (חת"ס סי' נ"ח בחיו"ד) שזה החולדה שהוזכרה בדריסה הוא מין חיה ולא מין שרץ. ולכן כתב שם דשרץ שקורין ראטא"ץ אע"ג שגדול הוא בגידולו מאד. אעפ"כ אינו מרע חזקת כשרות של הנשארים בהכלוב וכדומה. רק י"ל שהמוכה בעצמו צריך בדיקה בגופו כמו קוץ שנתחב לחלל הגוף עיי"ש. ובאמת זהו מרומז בלשון רש"י ז"ל שם ד"ה נמייה שכתב מין חיה הוא עיי"ש ולפ"ז דכללא הוא דשרצים אינם דורסים י"ל ודאי דכל פעם שרואין עוף נדרס שמא מהשצירעס והשרצים המצויים שם בבית נעשתה זאת. והלא החת"ס עצמו (שם בסי' ס"ד) החליט

לומר דבעופות ספק שונרא שכיח טפי בבית עיי"ש. אלא צ"ל הטעם דנהי דאמת הוא שהשרצים והעכברים נמי מצויין אפ"ה יש חילוק ביניהם שהשרצים מקלקלים בשיניהם במקום הרך. אבל הדורסים לעולם דורסים ע"פ רוב על הראש של הנדרס וכאשר נראה לכל זה הדבר. ולכן מדויק לשון השו"ע והפוסקים שנקטו קטע "ראשו דוקא. ולכן מה"ט כשיש קטוע ראש או פצוע בראש עוף תלינן לחומרא לומר שנדרס מחתול כי מעשה זו מצוי להדורסים לדרוס בראש. ולפ"ז בנ"ד שנשיכת הנושך הוא בבטן לחוד הא שוב יותר מצוי לומר שלא נדרס ממין הדורס רק שנשכתן השרצים. ועוד דאפילו אם נימא דלא הוי מצוי מ"מ הא י"ל דהוי ס"ס ספק נכנס דורס ספק לא נכנס רק שרץ. ואת"ל דורס נכנס ספק ביד ספק בשן דכבר נפסק ההלכה דאין דריסה רק ביד הדורס ולא בשן. ומכ"ש היכא דמצוי עכברים יותר מחתולים פשיטא דכשר דבאמת בכל הפוסקים המפורשים לא נמצא דין דחוששין רק עכ"פ בראינו שהי' דורס או שמצוי. אבל ספק ארי ספק כלב פשיטא דחזקת בהמות באינם נדרסין קיימי ועיין ש"ך (סי' נ"ז ס"ק ל"ב) ובפמ"ג שם. ועיין בינת אדם (כלל כ"ה) ובלא"ה יש להסביר עוד דע"כ לא החמירו בספק דרוסה רק משום דמחזיקין מאיסור לאיסור והיינו משום דבהמה בחיי' בלא"ה בחזקת איסור עומדת. וזהו היכא שנולדה הריעותא בחיי הבהמה או העוף דאז היא בחזקת איסור שאינה זבוחה אבל הכא בנ"ד לענין העופות ששחטו מקודם שנודע האיסור הרי כבר הם בחזקת היתר ברור דלא חיישינן להחמיר בהם עוד דהעמדנו אותן בחזקת היתר. ולענין הב' עופות השלימים שהם עוד בכלוב שהיו מקודם שלשה וא' מהן נמצאת מתה כנ"ל הנה יש לצדד לכאורה כסברת הג' מסאילא ז"ל האמורה לעיל דהוי מקום רחב ובכה"ג דנמצא קטע ומת רק אחת א"כ הרי ממ"נ אם הי' הדורס בתוך הכלוב הרי קטע ראשו דחד מנהון ונח רוגזי' ואם הי' בחוץ על הכלוב הוי לדידי' מקום רחב. ואך אם הי' הראש לחוד נפצע הי' סברא להחמיר על הנשארים כיון דהאחרונים מחמירין כהצ"צ ולא כהש"ך (שם ס"ק כ"ה) דדוקא קטע ראשו לגמרי אבל בכה"ג שלא נקטע ראשו לגמרי א"כ י"ל השתא בבוקר מת ולא בשעה שבא עליו הדורס וא"כ לא נא רוגזי אז. ומ"מ בנ"ד דגם בבטן היא נשוכה וזה דרך השרצים לעשות כן א"כ יש סברא לתלות בעכבר ובצירוף דעת הג' מסמילא דהוי מקום רחב וגם בצירוף דעת הפמ"ג שפוסק כהש"ך דאם נמצא אמרינן ג"כ דנח רוגזי' התרתי השני עופות השלימים שבתוך הכלוב. ואלו הב' עופות הנשוכות שבתוך החצר אמרתי דעכ"פ כקוץ לחלל הגוף הוי ונמי בעי בדיקה:

סימן טו

עוד נשאלתי מאחד שלקחו רגל בהמה ומלחוה שלימה כמות שהיא ולא הסירו הטלפים ובעת המליחה היתה עומדת על הטלפים כמנהגינו ואחר המליחה קצצו ראשי הטלפים ואח"כ צלאוה בתנור מלא אש להשיר השער. מה דין הרגל. והנה ידוע ע"פ הש"ך (סי' ס"ח ס"ק י"ג) דמה שבתוך הטלפים נאסר כדין מלח בכלי שא"מ. ומה שלמעלה מטלפים שרי ועיין בפמ"ג שם ובחכמת אדם (כלל ל"ג). וא"כ לכאורה יהי' הדין דיקצוץ כל הטלפים ומה שלמעלה יהי' מותר אמנם לכאורה יש לאסור כיון דחציה אסור א"כ מה שלמעלה בלע ממה שבתוך הטלפים ע"י חום הצלי שאח"כ כיון שאין ששים נגד מה שבתוך הטלפים. אמנם לכאורה י"ל דשרי דהא אין כאן רוטב והט"ז כתב (סי' ק"ה ס"ק ט"ז) דמלח בכלי שא"מ הוי בלוע כחוש דדם כחוש הוא. וקיי"ל דבבלוע בקיאינן ואין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב וה"ה גם בחתיכה אחת ממקום למקום. וכיון שכן מה שבתוך הטלפים הרי לא נאסר רק מחמת דין מלח בכלי שא"מ דהוי מחמת דם וזהו איסור בלוע כחוש ואין כאן רוטב ואינו אוסר. אמנם באמת ברור הוא דלפי מ"ש הש"ך (סי' ק"ה ס"ק ח"י) דזהו דוקא אם נפל על חתיכה דם ממקום אחר הוי זה בלוע כחוש אפי' לגבי צלייה ומליחה אבל בדם של עצמה הוי איסור מגופה במליחה וחום הצלי' וכבר כתב הפמ"ג במ"ז (ס"ק ט"ז בסי' ק"ה) דבמליחה וצלי' היינו אצל האש הוי דם של עצמה איסור מגופה וכיון דכאן הוי אצל האש ממש דהוי צלייה ודאי דנאסרה כל הרגל כולה מן החתיכה שבתוך הטלפים שאיסורה מחמת שמלח בכלי שא"מ דלצלייה נחשבת זה לאיסור מגופה ודו"ק:

סימן טז

ועוד נשאלתי שחרכו רגל בהמה קודם המליחה והדין הוא כך שאם הסירו רק ראשי הטלפים קודם החריכה שרי וימלחנה אחר החריכה ויבשלנה דהא בט"ז (סי' ע"א ס"ק ב') הביא בשם הרש"ל שיותר ראוי לחרוך קודם המליחה. אך נהי דהמנהג שלנו לעשות המליחה קודם החריכה עיין בפמ"ג שם (ובסי' ס"ח ס"ק ד') במש"ז מ"מ בדיעבד ודאי שרי רק היכא שהי' הסרת ראשי הטלפים קודם אבל אם חרכו שלם קודם יש לאסור דהא מה שבתוך הקליפה הוי כנתבשל בכלי בלא מליחה וא"כ יש לאסור גם השאר וכמבואר בשאלה הקודמת לעיל:

סימן יז

יש להסתפק בהא דקיי"ל דם שבישלו או שמלחו אינו אלא מדרבנן. מה טעמו בזה. אי משום דכיון שמלחו או בישלו נתבטל מהיות דם ונעשה מיא בעלמא או דילמא משום

שכתבה התורה טעם איסור הדם כי הדם הוא הנפש והשכל מעיד על זה דבדם שהוא כתולדתו ממש בחום הטבעי ראוי הנפש לחיות בו משא"כ כשנמלח או נתבשל שוב לא יוכל הנפש לחיות בו בדם כזה. ונ"מ בזה אם יבשל דם שרצים ודגים טמאים דדמן כבשרן ודו"ק וצ"ע. ועיין פמ"ג (סי' פ"ה):

סימן יח

נשאלתי שנשלח חצי עוף למקום אחד והעוף היתה עוד בלא מליחה. והאשה בשלה מהחצי עוף הזה שני תבשילין לכבוד יום השבת. והגיסה בכף את הקדירה שנתבשלה העוף ובכף הזה הגיסה לאקשין ג"כ. ומהלאקשין עשתה מולייתא שקורין קוגיל בלאקשין טעפיל. וכסתה את הל"ט בקערה. ועוד עשתה קוגיל א' מהלאקשין בקדירה אחרת. וגם אכלו קוגיל אחד בעוד שהי' רותח על טעליר. וגם חתכוהו בסכין. וקודם הבישול החליטו את החצי עוף ברותחין שהיד סולדת בו בקערה. ומה דין כל הכלים הללו והשבתי שהתבשילין בבירור אסורין כדין בשר שנתבשל בלא מליחה (בסי' ס"ט סעיף י"א) וא"כ גם הקערה הגדולה שהחליטו בה את העוף ג"כ אסורה כמבואר בש"ך (שם ס"ק מ"ד). וגם הקיגלען אסורין כיון דהכף נאסרה מפני שהגיסה בה את הקדירה א"כ אע"ג דהוי רק בלוע מ"מ הא מבואר בש"ך (סימן ק"ה ס"ק כ"א. כ"ב. כ"ג) דמכלי יוצא בלוע לחתיכה אף בלא רוטב ורק ברטיבות קצת נמי אוסרת הכל. והא בנ"ד ודאי הי' בהלאקשין רטיבות קצת. אך הקדירות שנעשה בהם הקיגלען ונתבשלו בהם מותרין דהא כיון שהקיגלען נאסרו רק ע"י בליעה ומחתיכה לכלי בעינן רוטב בעין ולא סגי ברטיבות קצת דברטיבות קצת אין הבליעה יוצאת. ואע"ג דהוי שמן הרי גבי בליעה בעינן שהאיסור בעצמו יהי' שמן. ובבליעה לא אמרינן דאזיל היתר ומפטם לאיסור וכמ"ש הש"ך (בסי' ק"ה ס"ק י"ט) וא"כ הא כאן האיסור הוא משום דם ודם הא כחוש הוא. ואין הבליעה יוצאת מן החתיכה לכלי בלא רוטב:

סימן יט

עוד באה שאלה לפני שלקחו בשר במקולין ומלחוהו ובתוך שיעור מליחה נזכרו שהבשר בתוכו באמצעיתו עדיין מלא קרח. ועשו מעצמן בלא מורה ולקחוהו בתוך שיעור מליחה ודחוהו היטב ואח"כ באו לשאול את פי אם יש להתיר למולחו שנית אחר שנפשר הבשר. והוריתי להיתר למולחו שנית דע"כ לא החמירו הלוית חן והגבעת שאול המובאים בפ"ת (סי' ס"ט סעיף ו') רק אחר שיעור מליחה מטעמא דהדחה סותמת נקבי הפליטה ויאסור הבשר שסביבות הנקב מדם שבתוך הנקב ולא יפלוט עוד. אך כ"ז רק אם הודח אחר שיעור מליחה. אבל בתוך שיעור מליחה אין ההדחה סותמת נקבי

הפליטה וכמ"ש בש"ך (סי' ע' ס"ק ל"ד מ"א) וא"כ אין לחוש בזה. וטעם הא' שבלוית חן שהבשר מפסיק בין המלח לתוך אמצעית החתיכה הלא כבר דחה בשו"ת הר הכרמל. ולא דמי לחלחולת. ואני מוסיף עוד דהרי מין באינו מינו הוא דחוצץ אבל מין במינו כבשר לבשר אינו חוצץ. ונשאר רק הטעם שההדחה סותמת נקבי הפליטה א"כ כיון דכאן הי' בתוך שיעור מליחה הא אינו סותם. ולא הוצרכתי לכתוב כ"ז אלא מפני שראיתי בס' ערוגת הבושם שלא דק בזה עיי"ש. ואפילו לאחר שיעור מליחה נ"ל דבהפ"מ יש להקל דהא הפמ"ג במשבצות זהב (סי' ע' ס"ק ט"ז) פסק דבהפ"מ ההלכה כהצ"צ דאין ההדחה סותמת נקבי הפליטה עיי"ש וזה ברור:

סימן כ

עיין בשו"ע (סי' ס"ט סעיף כ') במעשה דרש"י שהביא המחבר דעת רש"י ואח"כ הביא דעת האוסרין וכתב ויש לחוש לכתחלה עיי"ש ושוב הביא דלפי דעת האוסרין אסור לאכול מהבשר עד שידיחנו יפה יפה עיי"ש. והט"ז, (בס"ק נ"ב) הקשה דהא רש"י ז"ל ודאי מודה גם כן דלכתחלה אסור לאכול הבשר לאחר מליחתו אלא אם כן ידיחנו ותירץ דכוונת המחבר דלפי דעת רש"י מותר להמתין בהדחתו עד לאחר שעה עד שירצה לבשלו ולפי דעתם אסור אלא צריך להדיחו תיכף ועיין פמ"ג שהקשה דהא רש"י ג"כ מודה דלכתחלה אסור להניחו בכלי שא"מ עיי"ש וראיתי לא' שהקשה על הפמ"ג דהא המחבר בעצמו כתב דלכתחלה יש לחוש לדבריהם. משמע דלרש"י אף לכתחלה מותר. ולדעתי נראה דעוד קשה דהא הש"ך לקמן (ס"ק פ"ו) כתב דמ"ש המחבר שצריך הגעלה להסכין היינו דוקא לפי דעת האוסרין. אבל לדעת המחבר שהכריע דדוקא לכתחלה אסור אם חתך בהסכין כשר בדיעבד. הרי להדיא דלדעת המתירין מותר לכתחלה לחתוך הבשר בסכין. וא"כ לפ"ז מותר לכתחלה ודאי גם להניחו בכלי שא"מ דחד טעמא להו בזה. אך לפענ"ד נראה דבר נכון. דהנה לכאורה מנין לו להפמ"ג להסביר כן בדעת רש"י. והלא לו יהא שלא יסתור דברי המחבר לדברי עצמו מצד איזה סברא אבל עכ"פ מנין לו זה. אמנם באמת למד כן מדעת רש"י (שם בסעיף ז') שכתב המחבר דבעינן שקודם ההדחה ינפץ המלח מהבשר ועיי"ש בש"ך (ס"ק כ"ז) שהוא כדי שלא יתערב דם שבמלח עם המלח ויבלע בבשר והוא מש"ס (חולין דף קי"ג ע"א) דרב דימי מלח במלח גללניתא ומנפץ לי'. ופירש"י במלח גסה שהדם נבלע בתוכה. הרי דגם רש"י סובר דבעינן ניפוץ במלח גסה. והנה זה הדין יסתור לכאורה לדין דידן דהא לדעתם שאין כח במלח לאחר מליחה להבליע דם בבשר והדם שבתוכה נתייבש הא קשה לכאורה א"כ למה צריך ניפוץ גם במלח גסה הא אין כח במלח לאחר מליחה כלום. אך באמת כיון דהאי דינא

דניפוץ הוי רק לכתחלה וכמ"ש בשו"ע (שם סעיף ח') וא"כ יש לתרץ דהך דהכא שאני דדוקא בדיעבד סובר רש"י ז"ל דמותר אבל לכתחלה ודאי גם רש"י מודה דאסור להניח כך בלא הדחה דהרי בעינן לכתחלה לנפץ קודם ההדחה גם לדעת רש"י וכדכתב בב"י (סימן זה) וא"כ הרי קשה על המחבר דמדבריו משמע שהם מתירין לכתחלה אך באמת לק"מ דהא ודאי דכ"ע מודים דגם לרש"י בעינן נמי ניפוץ קודם וא"כ לפ"ז י"ל דהא דרש"י אינו אוסר להניח לכתחלה בכלי שא"מ היינו לאחר הניפוץ אבל קודם הניפוץ גם רש"י יודה דאסור להניחו לכתחלה בכלי שא"מ. ורק אחר הניפוץ כיון שהוא סובר דאחר שיעור מליחה הוי החתיכה צוננת וגם סובר דהציר היוצא ממנה לאחר שיעור מליחה הוא מוהל בעלמא ולא דם כלל א"כ ודאי פשוט הדבר דמותר לדידיה להניחו כך בכלי שא"מ דהא כבר נפצו המלח ואין כאן עוד שום חשש לדידי'. אבל לדעת האוסרין הסוברים דציר היוצא מהחתיכה לאחר שיעור מליחה ג"כ הוא דם וגם החתיכה רותחת היא כ"ז שלא הודחה פשיטא דאסור לדידהו להניחו בלא הדחה בכלי שא"מ. ובזה יתבאר לנו הכל על נכון דעל המחבר לא קשה דהא הוא קאי על בשר בלא הדחה ויכול להיות דאיירי שעשה כדין לכתחלה ודאי והיינו שנפצו רק שלא הודח. וכן יש לפרש דברי הטור עיי"ש. מש"ה הוצרך להביא דעת האוסרין אף על לכתחלה דלדעת רש"י כיון דלאחר שנפצו אין איסור לכתחלה ג"כ וכן לחתוך בסכין אחר הניפוץ ולא הודח עוד ג"כ מותר לרש"י אפילו לכתחלה. אבל הפמ"ג קאי לדברי הט"ז שהסביר דמותר להניח הבשר כך כשם שמונח בתוך שיעור מליחה כן יניחנו לאחר שיעור מליחה עד שיבשלו א"כ משמע דאפילו ניפוץ לא בעינן. ולזה שפיר הוקשה לו להפמ"ג הא ודאי דקודם הניפוץ גם לרש"י אסור להניחו לכתחלה בכלי שא"מ. אבל באמת אם נפרש דברי הט"ז דאיירי שנפצו ג"כ מקודם שוב לא יוקשה כלל על הט"ז בזה. והכל ניחא בס"ד:

סימן כא

נשאלתי שמלחו עור צואר של אווזא שקורין העלזיל עם עוד בשר כנהוג. ואחר שיעור מליחה נפצו ושטפו כדינו ונתנוהו בכלי עם מים הכל כראוי וההעלזיל הניחו בכלי שא"מ ולמחר מצאו בפנים בתוך ההעלזיל מעט קורטין של מלח ובבירור שזה המלח הוא ממלח שמלחו להוציא דמו. ואחד מלומדי למד פקפק ע"ז להחמיר. אך לדעתי לא יפה הורה. ולכן יש לברר שורש ההלכה. הנה לכאורה מקום החומרא הוא משום הך דינא (שבסעיף כ') גבי מעשה דרש"י דפסקינן להלכה דאם אין הפ"מ וסעודת מצוה יש להחמיר דחשוב כרותח גם אחר שיעור מליחה ומה שבתוך הציר אסור עד שיהא ס' נגד הציר במה שבתוך הציר. ואם אין ס' אז אפילו מה שלמעלה מהציר נאסר כ"ק ועיין היטב

בש"ך (שם ס"ק פ"א) ובפמ"ג ובחכמת אדם. ואולי חשש המחמיר לזה פן נמצא ציר בתוך הכלי הזה. אמנם זהו טעות גדול ואין שייכות לזה כלל ונעלם ממנו דברי הפוסקים דהלא מפורש הוא בדברי המחבר דכל זה אירי בשלא הודח כלל אחר המליחה ועיין בש"ך (ס"ק פ') מה שהביא בשם הת"ח ומסיים דמה שנתבאר (בסעיף ח' וט') ה"ה הכא עיי"ש. ועיין עוד כש"ך (ס"ק פ"ה) בסופו דלהכי מדיחין כדי לסתום נקבי הפליטה עיי"ש ועיין גם בפר"ח שם. ועיין בכל האחרונים שכל זה הדין (דסעיף כ') אירי בשלא הודח כלל אבל היכא שהודח ובנ"ד שהודח כראוי מה יש מקום עוד לחוש לזה. הא כבר לא ילך עוד מהחתיכה שום דבר איסור רק היתר ברור היינו מוהל ושמנונית של היתר רק שנראה לנו לעינינו כעין ציר. אבל לא שום שם איסור. וביאור זה הדין הוא כך דהנה קודם שהודחה החתיכה יש עליה איסור משני פרטים. א' משום עצם החתיכה שפולטת עדיין כעין דם קודם ההדחה להך סברא השני'. ועוד משום המלח שהמלח מבליע הדם. שאחר שבלע מתוכה חוזר ומבליע להחתיכה ועיין שם בפר"ח ובפמ"ג. ומש"ה שפיר הדין דכיון שהודחה אין כאן בית מיחוש דהרי נסתמו נקבי פליטת החתיכה לפלוט איסור רק היתר כנ"ל. וגם המלח הרי לא יוכל להבליע עתה הדם בהחתיכה כי כבר הודיע לנו המחבר (בסעיף ח') שהמים שבכלי מבטלין כח המלח. א"כ אין עוד כח להמלח כלל. וזהו סברא ברורה דהיכא שנתן מים על מלח אחר שמלח בו שוב אין לו כח להבליע הדם שבחתיכה להחתיכה. ומ"ש הרמ"א (סוף סעיף ט') דמלח שמלחו בה פעם אחת אסור למלוח בה פעם שנית והטעם ידוע בדברי הפר"ח משום שמבליע הדם שבה לתוך הבשר עיי"ש היטב היינו נמי רק היכא שלא הודח המלח. אבל אם הודח המלח יצא לנו דין חדש שלא יפלוט עוד דם דכשם שאין בו כח להבליע כן אין לו כח להפליט ואפילו בדיעבד יש להחמיר כנלפע"ד ודו"ק. אך עכ"פ נהי דפסק כחה הרי עדיין נאסר המלח כידוע דאסור לאוכלו גם אחר שהודח א"כ עדיין אפשר לומר דכשאר דבר איסור הוא. אמנם לפי האמת שידוע דאפילו נגד כל המלח יש שלשים בהחתיכה א"כ פשיטא כאן בנ"ד דלא נשאר רק חלק כל דהו מהמלח שהי' בעת המליחה ודאי דיש ס' נגד המלח המעט בההעלזיל. ואפילו אם הי' השאלה בנ"ד שנתבשלה ההעלזיל עם זה המעט מלח הרי יש ס'. ולא שייך לומר דכדי קליפה בעינן עכ"פ כמו (בסי' ק"ה) דהיינו באיסור דבוק אבל מלח לא הוי דבוק עיין בש"ך (ס"ק ל"ה) מכ"ש בנ"ד שהשאלה היתה קודם שנתבשל עדיין פשוט דינפץ המעט מלח ומותר להתבשל ואין שום חשש בזה כלל. רק כתבתי כ"ז להוציא מלב המחמיר כאמור למעלה:

סימן כב

עוד נשאלתי שמלחו הרבה חתיכות בשר על הזאלץ בריטיל מונחת על הכלי שקורין פאמיניצע ובתוך הכלי הי' ג"כ לערך חצי הין מים ואח"כ מצאו חתיכה אחת בתוך הפאמיניצע ואין ידוע מתי נפלה שם אם תוך שיעור מליחה או אחר שיעור מליחתה. או תיכף אחר שנמלחה. והדם והציר מכל החתיכות הי' זב ויורד לתוך הפאמיניצע ועתה מה דינה של החתיכה. ואמרתי דלפי הדין המבואר ברמ"א (סוף סי' ע') דציר המעורב עם מים אין חשוב ציר ונהי דפסק הש"ך שם דבעינן עכ"פ שיהיו המים מרובין מהציר. אבל לדעתי זה ברור דאפילו אם נמלח הרבה בשר לא יזוב חצי הין ציר. וזהו נראה לחוש העין. ומש"ה ודאי שהמים מרובין מהציר. וא"כ נמצא שאם היתה כל החתיכה מכוסה בתוך הציר והמים ההם לדעתי נראה דידיחנה וימלחנה שנית מספק שמא נפלה קודם שיעור מליחה. ואין לומר שההדחה סותמת נקבי הפליטה דזהו לא אמרינן רק בההדחה שלאחר השיעור מליחה שכבר פלטה החתיכה דם של עצמה ואז ההדחה סותמת. אבל בתוך שיעור מליחה דיש לה עדיין דם של עצמה לכ"ע אינה סותמת וכמבואר זה בכל הפוסקים. ועיין בש"ך ובפמ"ג (ס"ק ל"ד. וס"ק מ"א). ואם נאמר שנפלה אחר שיעור מליחה הרי בלא"ה מותר ורק מחומרא אנו מולחין. ובכה"ג סומכין על הצ"צ. ועיין בשו"ת נוב"י מהד"ת (סי' מ"א) בסוף דבריו. ואם היתה רק חציה מכוסה בתוך הציר ומים וחציה לחוץ. אפ"ה הרי פסק הש"ך (סי' ס"ט ס"ק ע"ה) דבספק אם נפלה קודם שיעור מליחה או אחר שיעור מליחה מותר מה שחוץ לציר. וא"כ הכא בנ"ד דמה שבתוך הציר מותר דהא לא נחשב ציר ומה שחוץ לציר כיון דיש ספק שמא קודם שיעור מליחה. רק כיון דאולי הי' בתוך שיעור מליחה הרי צריך למלוח מחדש אותה החצי שהיתה מונחת בתוך הציר ומים וכיון דיש ספק איזה חצי הי'. לכן צריך להחמיר ולמלוח מחדש כל החתיכה רק שימלחנה לבדה. ולא עם שאר בשר. וכמבואר שם בנוב"י סימן הנ"ל. אך אם הי' ידוע שנפל ודאי קודם ששהה שיעור מליחה הרי מה שחוץ לציר הי' נאסר בבירור דהוי כמולח בכלי שא"מ ע"י המלח המונח על החתיכה וכמ"ש בש"ך (סי' ס"ט ס"ק ע"ה) והיינו כשידוע שהצד שהי' במים בתוך שיעור מליחה נגע בשולי הגיגית ממש כדאיתא בש"ך (סי' ע' ס"ק מ') משא"כ אם היתה תלויה באמצע המים וחציה מחוצה ולמעלה ולא נגע בשולי הגיגית כלל אז שרי ע"י שימלח שנית. ועיין בנוב"י שם דלא הוי ע"ז שם נמלח בכלי שא"מ כלל. כללא דמילתא אם יש מים בפאמיניצע ונפל שם הבשר הנמלח בתוך שיעור מליחה אז יש לחקור רק אם היתה כל החתיכה כולה מכוסה במים או רק חציה. דאם כולה מכוסה כשר ע"י הדחה ומליחה שנית. ואם רק חציה במים אז

אם נגע בשולי הפאמיניצע אסור מה שלמעלה מהציר והיינו המים ואם לא נגע בשוליה רק חצי החתיכה תלויה בהזאלץ בריטיל וחצי' בתוך המים ולא בהשולים אז מותר ג"כ ע"י הדחה ואם אחר שיעור מליחה אז אפילו נגע בהשולים ג"כ מותר רק אם ירצה ימלח שנית כדעת הנוב"י. וכל זה במים אבל אם נפל לציר ממש אז יש דין אחר לזה:

סימן כג

ראיתי קולא גדולה בס' טוב החיים הנדפס מחדש לענין דם הנמצא בחלב שאם לא נשתנה כלל מראית החלב יש ראי' מש"ס (חולין דף כ"ו) שאין שם חלק ס' דהא קורטוב יין בג' לוגין מים משתנה מראית המים עיי"ש בש"ס וקורטוב הוא אחד מששים. א"כ כיון שלא נשתנה הרי ראי' שאין שם חלק ס' רק פחות מזה. וגם משיג שם על שו"ת חינוך ב"י שמביא הפ"ת (סי' פ"א) משום דם נעכר דהא אנן לא קיי"ל כר"מ (נדה דף ט') דדם נעכר ונעשה חלב רק כרבנן דאיברי' מתפרקין ואינן חוזרין עד כ"ד חודש. ועיין ביו"ד (סוף סי' קפ"ט) שוב ראיתי בשו"ת צמח צדק להגאון הק' מליובאוויטש (ח' י"ד סי' נ"ד) שמצדד להקל לדינא שאם לא נשתנה המראה של החלב ברור שיש ס'. וג אם אינו נותן טעם סגי. ועוד כתב דאע"ג דהחינוך ב"י ידע ג"כ דרבנן לא ס"ל דדם נעכר מ"מ החוש מעיד כר' מאיר דכשאשה פוסקת מלינק חוזרת לוסתה עיי"ש. אך מ"מ חידש הוא דאמרינן דלא מחזקינן ריעותא לומר דלא נעכר כמו בירוקין שהאדימו ולכן י"ל לדינא לערבבו היטב שלא יהי' נכר למראית עין לדם בעין ולשתותו ולאכול בלא פקפוק כשלא יהי' שינוי מראה אחר הערבוב משאר חלב דעלמא. ועיין גם בשו"ת פאת השדה להר' ברוך עקפעלד הנדפס מחדש בשנת תרמ"ב (סי' ס') שג"כ מתיר בלא פקפוק כשאין המראה משתנה. ועוד יעשו כן שיביאו חלב אחר ויטילו בו טפת דם באופן שיהי' בהחלב ס' נגד הדם וכשיהי' זה החלב דומה במראה לחלב האחר אז כשר בודאי. ואני נוהג להלכה ולמעשה לצוות לבחון מאיזה דד נמצא וזה החלב מן הדד הזה שלא להשתמש ושאר החלב משאר הדדים שלא נמצא לאוכלו בלא פקפוק כי ממנ"פ אפילו אם לא נעכר הא יש ס' ושרי ועיין נוב"י מהד"ת (פי' נ"ד) דבטעם לא הוי סברת המרדכי וכיון שאין כאן שינוי מראה בשאר חלב הדדים האחרים הרי אין כאן שום חשש. וכן הלכה:
תשו' הגאון ר"ח ברלין תמצא בראש הספר סמוך להסכמתי

סימן כד

עיין בטור ושו"ע (סי' פ"א) שכתבו דבהוגלד פי המכה אסורים הגבינות אף שנעשו קודם ג' ימים והקשה הט"ז דלמה אוסרין הגבינות סתמא ומשמע דגם מה שנעשו קודם ג' ימים נאסרו ולמה לא נעמידם על חזקת היתר של הבהמה ולומר דמה שנעשה קודם ג' ימים

מותרים. ותירץ דסברתם בזה הוא דלא אמרינן חזקה מכח רובא אלא היכא שנוכל לומר שנעשה סמוך לשחיטה ממש רגע אחד. דלא יצתה בחייה מהרוב בודאי. אבל אם ידעינן דבאיזה זמן קודם השחיטה ודאי יצתה מהרוב כגון הכא דג' ימים קודם ודאי הוגלד פי המכה תו לא אמרינן חזקה מכח רובא א אסורים הגבינות עד י"ב חודש זהו תוכן דבריו עיי"ש. אבל לפענ"ד לא ידעתי איך נוכל לומר כן בסברתם. ולכן מוכרח אני להאריך קצת. התוס' (בחולין דף י"א וריש נדה) כתבו דחזקה שלא נתבררה בשעתה אינה חזקה ולכן אסורים הגבינות למפרע דאע"ג די"ל דלא יצתה מהרוב היינו דוקא היכא דלא ידוע לנו עדיין אי טרפה היא או לא אז אמרינן שלא יצתה מהרוב ורוב בהמות כשרות הן אבל אי חזינן השתא שיצתה מהרוב מאן לימא לן שהיתה כלל מהרוב. ול"ד לחזקת הגוף דידעינן ודאי דבשעה שנולדה ודאי הי' לה חזקה זו ואע"ג דאם חיתה י"ב חודש אז נודע לנו למפרע שהיתה כשרה מ"מ בשעתה לא היתה לנו חזקה מבוררת. ושאר חזקות הגוף מבורר בשעתו ולכן אסורים הגבינות עד י"ב חודש אם נמצאת עתה טרפה כן הוא שיטת התוס' וסברתם. אבל שיטת הרשב"א והר"ש והר"ן (ריש פ"ק דחולין) והב"י דאע"ג דחזקת הגוף לא נתברר בשעתו מ"מ יש חזקה מכח רובא ואע"ג שנמצאת עתה טרפה מ"מ החזקה שהיינו מחזיקים אותה מכח רובא שהיא מן רוב הכשרות גם עתה מוקמינן אותה בחזקתה לומר דהשתא נטרפה ולכן מותרים הגבינות למפרע משום דאוקמינן על החזקה הרי אנו רואים דעיקר סברתם דזה הוי כמו כל החזקות ולדידהו דמי חזקה מכח רובא לחזקת הגוף. ועכ"פ העלו הרשב"א והר"ן דה"מ היכא שי"ל שנעשה קודם שחיטה. אבל בדבר שנעשה ודאי מחיים ואין אנו יכולים לברר אימתי. נעשה לא אוקמינן אחזקה. זהו ת"ד. וכוונתם נ"ל עד"ז. דכל חזקה הוי כמו בירור כשיש לנו ספק אם היתה טרפה בזמן זה או לא על זה באה החזקה ומבררת שלא יהא לנו עוד ספק בזה. אם לא כאשר שוב אין לנו ספק כגון שיודעין אנו בבירור שבזמן זה היתה טרפה אז לא תועיל החזקה על זה הזמן. אבל כל כמה שאנו מסופקים על איזה זמן אם היתה טרפה ע"ז החזקה מבררת והיינו עכ"פ כשנאמר שאוקמינן על חזקה לא יהא לנו ספק כגון שעל זמן מה אנו מוכרחים לומר שהיתה ודאי טרפה. וא"כ שוב נוכל לומר שעד זמן ההוא כשרה היתה דאוקמינן על חזקתה ומזמן ההוא ואילך ודאי טרפה. אבל כל כמה שאין לנו שום ודאי על איזה זמן להוציאה מחזקתה. איך נוכל להעמידה על חזקתה היפוך הריעותא אשר לפנינו. ולכן גבי גבינות דג' ימים קודם ודאי הוגלד פי המכה שפיר נוכל לומר דעד ג' ימים לא הי' שום ריעותא משום החזקה. אבל בסירכות שאין לנו זמן מוגבל דנוכל לומר דרק ב' ימים או יום אחד או פחות וכן להיפוך. ואם נעמידנה על חזקתה נצטרך

להעמידה עד השחיטה והרי הסירכא לפנינו. ולכן לא מהני החזקה ואסורים הגבינות עד י"ב חודש למפרע. כנלע"ד סברתם בזה:

והנה לפ"ז ברור דבהוגלד פי המכה דיש לנו זמן מוגבל היינו ג' ימים לא פחות. ורק הספק אקודם ג' ימים א"כ שוב ברור דמהני החזקה דהא זמן ג' ימים הוי מוגבל כמו זמן המוגבל דקודם שחיטה ורק הספק הוא על קודם זמן שקודם השחיטה כן ה"נ רק הספק על קודם ג' ימים אבל בהשלשה ימים ברור שהיתה טרפה. ושוב חזר הדין דכל שאח"כ לא הוי ספק החזקה מבררת. ודו"ק. וא"כ הוכחתי דבהוגלד פי המכה גם הרשב"א והר"ן מודים דמותרים הגבינות קודם ג' ימים ודלא כהטור וב"י בשיטת הרשב"א. דהרשב"א לא זכר זה רק בסירכות. וראיה ברורה לזה דהא בש"ם (כתובות דף ע"ה ע"ב) בסוגיא דמומין לא חילקו בין אם המומין ניכרים שלא נעשו מכבר או לא. ובכל ענין יש לה חזקת הגוף אפילו אם ידעינן שבודאי ברשות הבעל זמן רב היו אפ"ה על קודם האירוסין אוקמינן אחזקתה. וז"ל הרשב"א בתוה"ב הארוך. ואע"ג דלגבי מומין העמד אשה על חזקתה אע"ג דמומין הללו שנולדו בה הן מומין שאי אפשר שנולדו בה עכשיו ממש התם הוא דמ"מ ברשות הבעל נמצאו ואין לנו להחזיקה מרשות לרשות. ואמרינן כאן נמצאו כאן היו עכ"ל. הרי להדיא דבמומין אע"ג דכבר יצתה מהרוב וחזקת הגוף אעפ"כ כיון דכאן נמצאו מברר לנו דברשות הבעל נמצאו ויש לנו הגבל זמן ושוב מהני החזקה וה"נ בהוגלד פי המכה דיש לנו זמן מוגבל ודאי דל"ד לסירכות וכאשר הרשב"א עצמו מחלק בין סירכות למומין משום הגבלת הזמן וכן נמי אית לן חילוק זה בין סירכות להוגלד פי המכה. ואין לומר דהא הפמ"ג כאן ובפתיחה להלכות טרפות מחלק בין חזקת הגוף לחזקה שמכח רובא וא"כ י"ל לכאורה דשאני מומין דהתם הוי חזקת הגוף. אבל לפענ"ד בנ"ד אין חילוק דהא א"כ הי"ל להרשב"א לומר בקיצור שאני מוחין דהוי חזקת הגוף ועוד דהא בהדיא כתבו הרשב"א והר"ן וז"ל יש לה חזקה מכח רובא וכמ"ש (בכתובות דף י"ג) היא אומרת משארסתני נאנסתי ובהמדיר לענין מומין עכ"ל. הרי שמדמין דין זה להתם והתם הרי הוי חזקת הגוף דודאי בתולה נולדה או בלא מומין. אלא ודאי דלפי סברתם אין חילוק. וגם בלא"ה הרי חזינן בש"ס גופי' דמדמין טבח למומין וחמור ובטבח הרי הוי רק חזקה מכח רובא ואפ"ה קודם ג' ימים יש לו חזקה כדמוכח במסקנא שם. וכן מוכח עוד מדברי רש"י ור"ן ז"ל שכתבו (חולין דף נ"א ריש ע"א) הוגלד פי המכה ולקחה תוך ג' ימים הרי זה מקח טעות עכ"ל. הרי להדיא דאם הי' לוקחה קודם ג' ימים הוי הדין כמו בלא הוגלד דאמרינן דהשתא סמוך לשחיטה נטרפה. ולסברת הטור וב"י דכיון דבהוגלד ודאי נעשה ג' ימים קודם א"כ בעינן לומר דאפילו כשלקחה קודם ג' ימים

ג"כ המקח טעות, ובאמת לא אדע לסברתם איך ימכור אדם פרה לחבירו דכשישהנה י"ב חודש פחות יום אחד ותמצא טרפה בהוגלד יהא צריך המוכר להחזיר מעותיו לסברתם. צ"ע על הטור שפסק כן. ומכ"ש שקשה על הב"י דהכא פוסק כהטור ובחו"מ (סי' רל"ב) פסק המחבר דהמוכר פרה לחבירו ונטרפה אם הוגלד פי המכה ולקחה תוך ג' ימים הרי זה מקח טעות. לא הוגלד או הוגלד ולקחה קודם ג' ימים המוציא מחבירו עליו הראי'. הרי להדיא דאם לקחה קודם ג' ימים הוי כמו בלא הוגלד ותוך ג' ימים דאוקמינן על חזקתה. א"כ הדבר ברור דגם הגבינות צריכין להיות מותרין באלו שנעשו קודם ג' ימים. וגם זה ברור דהרשב"א והר"ן לא כתבו סברתם רק לענין סירכות וכיוצא בהן דאין אנו יכולים להגביל שום זמן ובודאי קודם סמוך להשחיטה נעשה וסוברים דיש סירכא פחות מג' ימים נמי א"כ אין לנו זמן מוגבל אבל בהוגלד ברור שהרשב"א והר"ן מודין שקודם ג' ימים מותרים הגבינות בלא ספק מטעמא דחזקה כנ"ל. וכן הוא להדיא בתוה"ב הקצר שחילק סירכות מהוגלד דבסירכות אסורים הגבינות גם קודם ג' ימים ובהוגלד מותרין הגבינות שקודם ג' ימים. והט"ז והש"ך והפמ"ג כתבו דהטור וב"י נמשכו אחרי הרשב"א והר"ן ולפענ"ד זה אינו כמ"ש. ועיין בס' שב שמעתתא (שמעתא ב' פ' י"ג) כתב להדיא בכוונת הרשב"א ג"כ כמ"ש. אך לענין דינא אין נ"מ דאנן פוסקין כהסמ"ק והגש"ד ואו"ה ורמ"א דבין בהוגלד בין בסירכות קודם ג' ימים מותרים הגבינות ובתוך ג' ימים אסורים גם בסירכות. ואפילו בהפ"מ פוסק הש"ך לאסור תוך ג' ימים אף בסירכות עיי"ש:

סימן כה

הרוצה לאכול כחל בזמן הזה אין לו לאכול רק בזה האופן שיקרענו שתי וערב על פני כולו. שזה עדיף מטיחה בכותל ואח"כ יצלנו ע"ג גחלים או על שפוד בלא בשר כלל ואח"כ יאכלנו. אבל לא יבשלנו אח"כ לכתחלה אפילו אחר הצלייה. עיין ט"ז (סי' צ' ס"ק י') בשם הרש"ל. וכל זה לכתחלה אבל בדיעבד אז לפעמים גם אם אפילו לא עשה אותן כראוי אפ"ה בדיעבד יהי' מותר. כגון אם נצלה הכחל בפ"ע בלא בשר גם אם אפילו לא נקרע כלל אפ"ה שרי ואם נצלה עם בשר אז אם נקרע ש"ו וטיחה בכותל קודם. מותר הכל בדיעבד אבל בלא קריעה ש"ו וטיחה בכותל אז רק העליון מותר והתחתון אסור. וזהו דין צלייה בדיעבד. ובבישול בדיעבד אם נתבשל עם בשר אז צריך שלשה תנאים להתירו בדיעבד. א'. שיהיה הכחל קרוע ש"ו וטיחה בכותל ב'. דיעבד דוקא. ג'. הפ"מ דלא כהב"ח רק כהרמ"א וש"ך. ועוד יש אופן להתירו בדיעבד כגון אם נתייבש הכחל שלשים יום ואז אם נתבשל אח"כ אפילו עם בשר וגם בלא קריעה ש"ו וטיחה בכותל אפ"ה בדיעבד יש להתיר הכל אפילו באין הפ"מ. ואם נתבשל בלא בשר אם לא נקרע

כלל וכלל אסור ואוסר המים עד שיהא נ"ט במים נגד הכחל. ועיין בפמ"ג שמתיר גם הכחל כשיש ס' ונתבשל לבדו בלא בשר ואם נקרע ש"ו וטחו בכותל ונתבשל בלא בשר אפילו באין הפ"מ שרי בדיעבד:

סימן כו

יש לחקור בהא דקיי"ל שתי קדירות הנוגעות זו בזו מותר. אם יש איסור לכתחלה עכ"פ. או דאפילו גם לכתחלה מותר. והנה הרמ"א (סי' צ"ב סוף סעיף ח') מידי דהוי אשתי קדירות וכו'. ומסיים שם מיהו לכתחלה יש ליזהר בכל זה עכ"ל. והנה באמת גם כאן משמע לתרי אנפי די"ל דזה קאי על שתי קדירות נמי וגם י"ל דזה קאי רק על דינים הקודמים ולא על שתי קדירות. ועיין ט"ז (סי' צ"ז ס"ק ג') ובפמ"ג במ"ז שם שכתב להדיא דלהכי כתב הט"ז דלכתחלה במחבת אסור משום דשתי קדירות נמי אסור לכתחלה ועיי"ש שהראה מקום לת"ח (כלל ל"ה). אמנם לענ"ד נראה לאחר העיון מקיר הדין דבשתי קדירות גם לכתחלה מותר. דהנה מראש צורים אראה דברי הש"ס (ע"ז דף י"ב ע"א) לא הלכת לצור מימיך וראית עכו"ם וישראל ששופתין שתי קדירות זא"ז ולא חיישינן עכ"ל ועיי"ש היטב בדברי רש"י ז"ל. משמע להדיא דאפילו לכתחלה אין איסור דאם איתא דלכתחלה היה אסור הו"ל לחז"ל לחוש לכתחלה. אלא ודאי דברור דגם לכתחלה מותר ועיין בר"ן שם שהעתיק בלשון "ששופתין ולא "ששפתו ולשון ששופתין משמע ודאי לכתחלה ועיי"ש היטב בדברי הר"ן בסוגיא זו במסקנא דשמעתא. ועוד ראי' מדברי הרשב"א שמביא הטור (יו"ד סי' ק"ח. ובשו"ע שם סעיף ב') דכל זה בדברים הנצלים אבל בדברים המתבשלים בקדירות מותר לכתחלה עיי"ש. וכן הוא בת"ח וכלל ל"ה סי' י') עיי"ש. אבל לכאורה יש להביא ראי' להיפוך דהא הרמ"א (סי' קי"ח סעיף י"א) כתב דלכתחלה יש ליזהר עיי"ש. אמנם באמת כתב שם הט"ז (ס"ק י"ב) דאדרבה באיסור והיתר המתבשלים אצל ישראל אחד או בשר וחלב הרמ"א נמי מודה דמותר אפילו לכתחלה דהא החשש הוא משום אחלופי והכא לא שייך כן עיי"ש ועיין ש"ך (שם ס"ק ל"ו וסוף ס"ק ל"ז) שהסביר משום טעמא דניצוצות. והנה אינו מוכרח כל כך להסביר כן. ודברי הט"ז ג"כ נכונים ונימוקו עמו דמשום איחלופי הוא. וגם מה שהקשה שם הש"ך דברי הרמ"א אהדדי הלא יש לתרץ בפשיטות ע"ד סברת הר"ן ז"ל בע"ז שם דכל היכא דשלא מדעת לא מהני יוצא ונכנס כיון שיטעה בדעתו לא מירתת על זה וזהו ברור מאד. וא"כ אין לנו לחוש כלל לניצוצות לעולם. ובודאי יש לפסוק דשתי קדירות נוגעות גם לכתחלה שרי ולפ"ז דברי הפמ"ג ברורים שגם הוא יודה לזה שהביא הת"ח דרק מחבת אסור לכתחלה משום שאוגני המחבת אינן גבוהים להכי חיישינן פי' אבל

בשתי קדירות אפילו לכתחלה שרי כי זהו ברור מדברי הש"ס והרשב"א והט"ז (סי' קי"ח סעיף י"ב) דאפילו לכתחלה שרי והכי הלכתא. ואחר כותבי זה מצאתי ראיתי להגאון המובהק מלבוב בשו"ת שואל ומשיב (במהד"ת ח"ב סי' מ"ה) הביא נמי דברי הש"ס הנ"ל ודברי ההגהת אשר"י שם שמתיר לכתחלה לשפות קדירה של חלב אצל קדירה של בשר וסמך ע"ז להלכה עיי"ש:

סימן כז

נשאלתי כף קטן של חלב שנשתמשה בחלב בכ"ר. ובו ביום תחבוה לקדירה של בשר כ"ר ולקחו בזו הכף בשר החם והניחו הבשר על הטעליר ואכלו וכן עשו בכף זה כמה פעמים. ואח"כ נתערבה הטעליר עם שבעה טועליר אחרות של בשר והודחו יחדו במים חמים שהיס"ב ואח"כ נודע שהכף היתה של חלב. ועתה מה דין התבשיל והכלים. ואחרי החקירה שנודע לי שבודאי הי' ס' נגד הכף א"כ אפילו כשנפחת מעט מהבשר אפ"ה נשאר שם בקדירה ההוא ס' נגד הכף א"כ זה הקדירה והבשר הנשאר בו כשר דאנן קיי"ל כהרמ"א (סי' צ"ד) דאפילו לא נודע בינתיים ג"כ סגי בס' פעם א' עיי"ש בדין זה ובאחרונים משום דהלכה כהתה"ד (סי' קפ"ג) דסגי בפ"א ס'. אבל כל זה לענין הקדירה והבשר שבתוכו אבל הרי כיון שהוציאו בכף מעט בשר עם מרק הרי זה הבשר שבהכף ודאי נאסר בעת היותו בהכף וכן הוא דעת הפמ"ג בשפ"ד (סי' צ"ד ס"ק ו') וכתב שם דהוי מן התורה וכביצים (בסי' ק"ז) ויותר עיי"ש א"כ הרי כיון שהניחו אח"כ בהטעליר הרי נאסרה הטעליר. אבל אעפ"כ הרי ג"כ לא נאסרה רק כדי קליפה דהא אנן פסקינן דתתאה גבר בכלי ג"כ עיין ש"ך (סי' ק"ה ס"ק י') ועיין גם באחרונים שם וא"כ הרי הטעליר היתה צוננת ונאסרה רק כ"ק וא"כ לא צריכין ס' רק נגד קליפתה ושוב ודאי אח"כ בהדחתה עם שאר הטעליר הי' ס' נגד קליפת אותה הטעליר ומותרין שאר הכלים. אבל כל זה אם אותה הטעליר ניכרת אבל אם אינה ניכרת איך תתבטל בשאר הכלים. אמנם באמת בטילה שפיר ברוב דהא בכאן הוי מין במינו ואנן קיי"ל דגם כלי שיכול להגעיל ג"כ בטל ברוב כדין יבש ביבש אם הוי רק תערובות ממינים שוים דלא הוי דבר שיל"מ משום הוצאות או משום שאין המתיר תלוי בזמן או משום טעמו כמבואר כ"ז בש"ך (סי' ק"ב ס"ק ח') אבל בכלי חרס הרי ודאי לכ"ע בטלי שפיר ברוב. ורק כיון שיכול להמתין עד שלא יהיה עוד ב"י שיצאו מאיסור תורה ודאי הדין דצריכין להשהותן כולם עד אחר מעל"ע וגם להשליך כלי אחד כדין החומרא שכתב הש"ך שם וכיון דהאיסור הוי כאן רק מחמת כבשר נבילה עם בשר שחוטה דהוא מין במינו הרי הוי הדין כמו שכתבתי

לעיל דבטל ברוב וישליך טעליר א' והאחרים כשרים. אבל אם נתערבה כלי חלב עם כלי בשר ואינן ניכרין אז הדין דצריכין ס' דוקא כיון דהוי מין באינו מינו:

סימן כח

עוד נשאלתי שאפו מאכל חלב דהיינו קנישעס במחבת של בשר. והקנישעס אכלו בכלים חולבים. ואמרתי דיש לחקור בשאלה כזו כמה פרטים. א) אם המחבת היתה ב"י או אינה ב"י. ב) אם המחבת היתה נקייה בודאי או לא. ג) אם טחו מקודם בחמאה מעט והתיכו על האש את המחבת כדרך שעושין תמיד או לא. והיינו שאם היתה המחבת אינה ב"י וגם נקי' היתה אז המחבת לחוד אסורה וצריכה ליבון מחמת נבלע בה ע"י האש. [וצ"ע לע"ע לפענ"ד איך יהי' הדין אם תיכף אחר טיגון המאכל חלב טיגנו עוד בה מאכל חלב אם נאסר משום דהא המחבת נאסרה מקודם ויש דעה דגם בכלי אמרינן חנ"נ. או נימא דעכ"פ טעם החלב לחוד כשר הוא רק מצד מה שמעורב בו טעם בשר. והרי טעם הבשר הוא לפגם. וע"כ לא שייך רק לאסור הכלי לכתחלה כדין כל נטל"פ דרק לכתחלה אסור אבל בדיעבד שטיגנו בה תבשיל חלב אחר שנאסרה נימא נמי דטעם לפגם הוא ושרי. ויש סברא לזה דהא קיי"ל שאין הנאסר אוסר יותר מהאוסרו ודיו לבא מן הדין להיות כנדון. וא"כ כיון דעיקר השאלה היא משום טעם הבשר שיש במחבת מכבר. והרי הבשר כבר נפגם. ויש לעיין לע"ע בזה] אבל הקנישעס ושאר הכלים מותרין. אמנם אם היתה ב"י גם אם היתה נקי' אז המחבת והקנישעס והכלים שאכלו בהם אסורים גם בהנאה. והיינו אם הי' חמאה קל עליהם אבל יבשים הרי החו"ד סי' ק"ה ס"ק ט"ו דממאכל לכלי אין בלוע שמן ג"כ אוסרת רק הסמ"ג והח"א פליגי עליו דקשה לצרף כאן סברת המהר"ם שי"ף (סוף מסכת חולין) עיין פמ"ג בפתיחה להלכות בב"ח. ואע"ג דהכלים לא נאסרו רק כ"ק דהא הם צוננים אפ"ה אין בזה נ"מ דהא אי אפשר לקולפן ואסורים ועיין חכמת אדם (כלל נ"ז עד סוף סעיף ח') ובפמ"ג (סי' ק"ה ס"ק י') בשפ"ד. אמנם אם היתה אינה ב"י ורק שהיתה אינה נקייה יש לחקור אם טחו בחמאה מקודם אז יש להחמיר כי מסתמא אין ס' במעט חמאה הזה נגד השומן הדבוק על פני המחבת וא"כ הרי נעשה החמאה נבילה דאנן מחמירין בבב"ח לומר דגם בלא נודע חנ"נ כידוע עיין (סי' צ"ט) ברמ"א וש"ך וחכ"א וא"כ הרי לפי הערך אין ס' בהקנישעס נגד חמאה הזה. ומה גם די"ל שאין ס' מועיל נגד החמאה דהא החמאה ניתן לפטם ולמתק התבשיל והוי כמילתא דעבידא לטעמא וגם יש כאן חזותא וא"כ יש לאסור הקנישעס וגם הכלים כ"ק כנ"ל אמנם אם לא טחו בחמאה מקודם ברור הוא דאפילו אם היתה אינה נקייה אפ"ה בודאי יש ס' בכל הקנישעס נגד שומן הבעין הטוח ע"פ המחבת. אך עוד י"ל דנהי דיש ס'

נגד הבעין אבל עכ"פ קליפה שהיא כדי נטילה בעינן ועיין בשו"ע (סי' צ"ד סעיף ז') בט"ז (ס"ק י"ג. ובש"ך ס"ק כ"ט) ובפמ"ג שם. ועיין עוד (בסי' ק"ה סעיף ה' ו') ובט"ז (ס"ק י"א) ובפמ"ג שם. וא"כ הרי הקנישעס נמי אסורים כ"נ. וכיון שנתנו אח"כ את הקנישעס בעודם רותחים בכלים הוי דבר גוש ויש לומר שאוסרין את הכלים עד כ"ק. ע"פ מ"ש הש"ך והט"ז (סי' צ"א סעיף ד') לענין דבר שנאסר כ"ק ובשלוהו כך ולא קלפוהו. ועיי"ש בפ"ת (ס"ק ו') ובפ"ת (סי' ק"ה ס"ק י"א). ועכ"פ בהפ"מ יש להתיר הכלים. דהא בהפ"מ אין כלי שני מבשל ובב"ח הוי סברא שאין אסור רק מדרבנן וגם דהוי שמן. וא"כ רק מחמת חומרא לחודא בעינן כ"ק אבל לא מדינא דהא יש ס'. רק בכחוש דמדינא בעינן כ"נ שם פסקו האחרונים דצריך ס' נגד הקליפה. וא"כ פשיטא דבהפ"מ כאן בהכלים דהוי שמן ויש ס' וגם י"ל דילמא בכל הכלים גם במחבת אמרינן סתם כלים נקיים הם דדוקא סכין אינו נקי ולא שאר כלים. וגם כמו שאין הקליפה אוסרת קליפה שאצלה כן אינה אוסרת כלי. ועכ"פ בהפ"מ יש להתיר הכלים אם לא טחו מקודם בחמאה ולא היתה ב"י:

סימן כט

צ"ע אם יש איזה חומרא מוזכר בפוסקים על כלי שלישי שעדיין חמה שהיס"ב כמו המערה מכלי שני לטעליר. דהוי הטעליר כלי שלישי. אם אסרינן הטעליר דהא היס"ב. או כיון דאפילו כלי שני אינו מבשל רק מפליט ומבליע וביאור דין זה יש לעיין בשו"ע (או"ח סי' תמ"ז) במג"א ובפמ"ג בא"א (ס"ק ט') ועיין (סי' תנ"א) שם ובשו"ע הרב (סי' תנ"א סעיף ל"ד) באריכות קצת. והעיקר הוא כן דבשאר איסורין אין להחמיר כלל רק בדבר גוש ובחמץ בפסח יש להחמיר אם אין הפ"מ וגם לא צריך לשמחת יו"ט עיי"ש. והיש מחמירין הוא הרשב"א עיין שם:

סימן ל

נשאלתי שתחבו כף חלב ספק ב"י לתבשיל של בשר עוף ולא הי' ס' א"כ לפי הדין בעינן להכשיר דהא הוי ס' דרבנן אבל אם נתוסף אח"כ בשר בהמה בתבשיל הזה אם נאמר דהא כעת הוי ספק דאורייתא ולחומרא. או אולי יש להמציא היתר לזה. והשבתי דודאי יש סברא להתיר. והיינו דכיון דבעת שנתחב הכף לא הי' עדיין בשר בהמה בתוך הקדירה. ואח"כ כאשר ניתן הבשר בהמה לא נתחב הכף א"כ י"ל בזה דלענין שנבוא לאסור הבשר בהמה מחמת החלב משום שמחזיקין עתה שהיא ב"י הרי יש סברא להתיר משום שכבר נקלש הטעם של חלב שהי' בכף גם אפילו אם היה ב"י. אפ"ה הרי איקלש כדין נ"ט בר נ"ט. טעם א' בהכף להיתר. טעם ב' בהעוף. וג"כ היה להיתר דהא החזקנו

מקודם שהי' אינה ב"י וא"כ לענין הבשר בהמה שרינן משום נ"ט בר נ"ט. וכמו ירקות שנתבשלו בקדירה של חלב עיין (סימן צ"ד) ודגים שעלו בקערה של בשר שמותר לאוכלן בחלב. ונהי דהתם מנהגינו ע"פ הרמ"א (סימן צ"ה) לאסור היינו רק לכתחלה. שלא ליתנם בחלב אבל בדיעבד הרי כשר בין בנתבשלו בין בנצלו. עיין באחרונים דלא כש"ך שם (ס"ק ד') וא"כ נהי דלכתחלה אין ראוי ליתן בשר בהמה בתבשיל הנ"ל. אבל בדיעבד אם נתן הבשר בהמה פשיטא דכשר לאכול מטעם נ"ט בר נ"ט ודו"ק:

סימן לא

עוד נשאלתי שחתכו בסכין בשר רותח בלילה. ולמחר לקחו את הסכין. והפכו בו מאכלי חלב רותחים על המחבת ולאחר מעל"ע חתכו בסכין זה בצלים דק דק ונתנו אח הבצלים בקדירה שבישלו בה בשר. מה דינם. והשבתי דהנה ברור הדבר דפסקינן כהרש"ל דדבר גוש רותח הוי כ"ר אף כשמונח בכלי שני. וא"כ כשחתך בו בסכין הזה את הבשר אף שהבשר לא הי' אז בכ"ר מ"מ מיקרי תשמישו בכ"ר דהבשר דבר גוש הוא והוי ב"י. וא"כ כשהפכו בסכין אח"כ המאכלי חלב הרותחים נאסר הסכין. ונאסרו המאכלי חלב. ואח"כ כשחתכו בסכין זה את הבצלים דק דק וזהו ודאי דבר רחוק לומר דבצלים לא יהי' דבר חריף., ורק בהפסד גדול ושאר צירופי היתר י"ל דדוקא קורט של חלתית מיקרי דבר חרי אבל בלא"ה הוי בצלים נמי דבר חריף. ובחריף ודוחקא ודאי פולט הסכין בליעתו. וא"כ לפ"ז נאסרו הבצלים. אך אעפ"כ יש להתיר הבשר שנתנו בו הבצלים דבודאי הוי ס' נגד הבצלים ובטלים בתוכו. ואע"ג שנתנן לתקן את התבשיל. וי"ל מדעביד לטעמא אפילו באלף לא בטיל. אפ"ה הרי בכאן רק איסור בלוע. ובבליעה ליתא מדעביד לטעמא. וכמו שכתב הנוב"י גבי חהר"ל מבעקליך. אך אעפ"כ צויתי להסיר את הבצלים כל מה דאפשר להסירם מהתבשיל דהא נהי דבטל הרי קיי"ל אפשר לסוחטו אסור. ובודאי לפ"ז כל דמינכר בהתבשיל מהם צריך לזורקם והשאר מותר. וגם אם יש ספק אם הי' ס' יש נמי לצדד כמה טעמים. א) י"ל דהוי ספק דרבנן. כי כל הבא מבב"ח לא הוי ברור כבב"ח וד"ל. ב) וגם י"ל דזה גופא נמי הוי דרבנן. דהסכין שנאסר הי' רק מחמת חמימות ולא בדרך בישול. וקיי"ל חם לתוך חם בלי בישול הוי רק דרבנן:

סימן לב

עוד נשאלתי שנשפך מרק של דגים על פת חם. ונתערב הככר לחם הזה עם שאר ככרות שבתנור. ולא ניכר איזהו פת שנשפך עליו מרק דגים. אם מותר לאכול הפת עם חלב עכ"פ. או אפילו עם בשר. או אפשר דאסור אפילו עם חלב שמא יבוא לאוכלו עם בשר. והנה לכאורה הא בהא תליא. אם מותר לאוכלו עם בשר. ע"כ משום דנאמר דבטל ברוב.

א"כ מותר לאוכלו גם עם חלב. דאם נאמר שעם בשר אסור. הרי יש לדמות דין זה להא דסי' צ"ז) אין לשין עיסה עם חלב ואם לש כל הפת כולה אסירה, ופירשו שם דגם עם חלב אסור לאוכלו. משום גזירה שמא יבוא לאוכלו עם בשר. וא"כ ה"נ כן. אבל קושטא דמילתא נ"ל לדינא דעם בשר ודאי אסור. דנהי דכאן לא שייך דין דבר שבמנין וחתיכה הר"ל. דהא כל האיסור הוי רק בלוע ובבלוע אין דין דבר שבמנין וחהר"ל. והיינו צריכין לומר דבטל ברוב כדין יבש ביבש. אך מצד אחר לא שייך לומר דהכא בטל דע"כ לא מצינו שהתורה אסרה והתורה התירה אלא באיסור. דאין בזה חילוק רק בשמא לבד. א"כ כיון שגלתה לנו התורה שבטל ברוב ונתהפך האיסור להיות היתר. א"כ אין שום נ"מ למי שיבוא לאכול התערובות. דגם כאשר יזדמן לו האיסור לפיו אין לו שום גריעותא דכבר נתהפך להיתר. וכאילו הוא היתר מעיקרא. אבל הכא דהוי דבר סכנה עכ"פ למי שיזדמן הככר הזה עם בשר יוכל לבוא לידי סכנה ח"ו דהא הכא בתר טעמא בעינן למיזל. ואין לומר דכיון דהוי בלוע א"כ כמו שבבליעת כלים אין לחוש לסכנה עיין (ט"ז סימן צ"ה ס"ק ג') כן אין לחוש כאן לסכנה. זה טעות. דכאן לא הוי כמו בלוע בכלי דהא נבלע בעין רק לענין חהר"ל ודבר שבמנין י"ל דאין על זה רק שם בלוע. ועוד דשאני כלי מאוכל בכמה דוכתי. דבכלי נקלש הטעם ובאוכל לא נקלש הטעם. וא"כ הוי דבר סכנה. ולא שייך כאן דין אין ר"ל. אך עדיין אפשר לומר כיון דכל דפריש מרובא פריש. וזהו מצד הסברא. א"כ נימא גם כאן דפריש מרובא שאין בהם סכנה. אמנם באמת ג"ז ליתא דהא הוי כעין קבוע דלא נודע. ועוד גם הא דכל דפריש מרובא קא פריש לא הוי רק מצד ספק. ולא ודאי. כידוע סברת השיטה מקובצת (ב"מ דף ט') ובסכנתא אפילו ספק ספיקא אסור. ולכן הדבר ברור דעם בשר ודאי אין היתר כלל. אך מ"מ נ"ל דעם חלב מותר לאוכלו. ולא חיישינן להך גזירה דשמא יבוא לאוכלו עם בשר. דכמו שחלוק סכנתא מאיסורא לענינים הנזכרים ועוד לכמה דברים. כן יש לחלק לענין גזירה הזאת. דבדבר סכנה לא חיישינן שמא ישכח ויאכלנו עם בשר. דמשום דסכנתא חמירא להו לאינשי מיזהר זהירי ביה טובא ודייקו שפיר וכיון דעם בשר הוי סכנה. ודאי לא חיישינן שע"י ההיתר עם חלב יבואו לאכול גם עם בשר. וקצת נ"ל לדמות זה להא דכתב הגט פשוט (סי' קי"ט ס"ק ל"ח) דאשה נכפית ר"ל שרי לגרשה. ואע"ג דהוי כמו עתים שוטה ועתים חלומה דקיי"ל משום גרירה, מ"מ בנכפית אין חשש גרירה משום דכיון דיש סכנה בדבר מיבדל בדילי מינה אינשי משא"כ באיסור. עיי"ש. ובסברא הזאת יישבתי היטב קושית השם ארי' (חלק יו"ד סימן כ"ח) שהקשה למה לא אסרו ב' שעות קודם התקופה וב' שעות אחר התקופה כמו בחמץ שגזרו על זה, ורצה להוכיח מזה כמה קילות לענין התקופה.

דהוי רק משום ניחוש. אבל לפי האמור שפיר י"ל. דכיון דענין התקופה היא סכנתא. וחמירא טובא לאינשי. היא הנותנת דלהכי ידייקו שפיר. ולא יבואו לידי שכחה על רגע התקופה. ולא חיישינן קודם הזמן ואחריו. וה"נ כן הכא דבענין סכנה לא חיישינן לעולם לשמא ישכח ודו"ק:

סימן לג

עיין ביו"ד (סי' ק"ב סעיף ב') דאינו נקרא דבר שיש לו מתירין אלא אם המתיר בודאי יבוא או אם המתיר בידו לעשותו בלא הפסד משא"כ אם אין המתיר בודאי וגם אין בידו כגון ביצה של ספק טריפה שאין בידו להכשיר את העוף דאולי לא תטיל ביצים גם בסוף כ"א יום עיי"ש. והקשה ע"ז הג' מלבוב דלמה הוצרך לספק טריפה על הביצה שאינו דשיל"מ משום שאין המתיר בודאי ואין בידו. הא בלא"ה יש סברא לחלק דלא הוי דשיל"מ. דהא דשיל"מ אינו אלא בדבר שהיום ודאי אסור הוא ואח"כ יהי' מותר. אבל הכא בביצת ספק טריפה אם תטיל ביצים אחר כ"א יום. אז הביצים שלמפרע ג"כ יהיו מותרין. א"כ אין כאן איסור ודאי גם על שעה אחת. ולפענ"ד נראה לתרץ ולהסביר הענין דאדרבה כל שיש אופן לומר שתהא מותרת למפרע גרוע יותר. ומסתבר לומר בכה"ג יותר הדין דדשיל"מ. דהנה הר"ן ז"ל (בנדרים דף נ"ב) הסביר די"ל דדשיל"מ הוא מן התורה שאינו בטל. דהנה ודאי אפילו לדידן מין במינו חמור ממין בשאינו מינו. והי' ראוי מן הסברא לומר דמב"מ לא בטל כלל. רק משום שאין מציאות לזה. דכל שזהו היתר וזהו איסור הלא משום זה לחוד ג"כ הוה אינו מינו. ומש"ה כל שאינו נותן טעם וגם אין לקרותו מין במינו משום שזה איסור וזה היתר ולכן בטל. ולפיכך כל שיש היתר לאיסורו שייך לקרות שניהם היתר והיתר. ומש"ה דשיל"מ אפילו באלף לא בטל עכ"ד הר"ן שם. וא"כ י"ל דהב"י קאי בשיטת הר"ן ומש"ה הוצרך לומר הסברא גבי ביצת ספק טרפה משום שאין המתיר בודאי ולא משום שאין האיסור בודאי דאדרבה בזה שאין האיסור בודאי כעת ויכול להיות שיתברר אחרי כן דגם מעיקרא היתה מותרת. בזה גרוע יותר. דמשום זה הרי מסתבר יותר לקרותו דשיל"מ. דאם יתברר דמעיקרא היתה מותרת א"כ ודאי דנקרא מין במינו. וכ"ש הוא. דאם דבר דאסור בודאי היום. רק שאח"כ יהא היתר. קרינן לי' מין במינו. ק"ו דבר שאפשר שיתברר דגם מעיקרא הי' היתר. ודאי דיש לקרותו מין במינו והוי שפיר דשיל"מ. וזה נכון:

סימן לד

לברר היטב במידי דשכיחא שנופל זבוב לתוך כוס יין או יי"ש או מים והכוס של זכוכית באופן שרואין בעין שהזבוב מונח למטה בשולי הכוס. ויכולין לשתות המשקה ולא

שיבלע הזבוב. אם מותר לשתות קודם שיסיר הזבוב או לא. והנה קיי"ל בש"ס (חולין דף ק' ע"א) דברי' אינה בטלה גם באלף והוא בין במינו בין באינו מינו. וכללא רבתי בידינו דכל דבר איסור הניכר אינו בטל לעולם ואין אופן לבטלו. אך צריך להסיר מקודם האיסור כשמכירין אותו. ועיין היטב בחכמת אדם (כלל נ"א סי' א'. ב'. ג') וכיון דברי' אינה בטלה. י"ל דאפילו אם הברי' היא מהדברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם אפ"ה אינה בטלה. רק כשזורקה אז פליטתה אינה אוסרת ואע"ג דהרמ"א (סי' ק"ז סעיף א') ובט"ו (ס"ק ב') ובש"ך (ס"ק א') משמע דהיכא שהוא פגום מגופו בטל. הרי אעפ"כ כיון שניכר אין לו ביטול. וזה ברור. גם להרמ"א. ובפרט שאפילו היכא שאינה ניכרת דהיינו זבוב וכיוצא שפגומה מגופה בזה חולק נמי הפמ"א (ח"ב סי' ס"ז) הובא בפ"ת ליו"ד (סי' ק' ס"ק ג' וסי' ק"ג ס"ק א') ומסתייע מדברי החוות יאיר (סי' ק"ב) גבי פרעוש שנפל לתוך התבשיל. ולכן נראה לפענ"ד לדינא בנ"ד בין להרמ"א בין לכל הפוסקים כהרמ"א ומכ"ש לאינך פוסקים. שאסור לשתות מהמשקה וכדומה עד שיזרקו מקודם את הזבוב. אך אחר שזרקו בזה יש לעיין לחלק בין יי"ש לשאר משקה. דבייי"ש דהוי דבר חריף הא יש סברא לומר דלא מועיל פגימת הזבוב. דחורפי' דיי"ש מחליא ליה לשבח. ועיין בחכמ"א (כלל נ"ד סי' י"ד) ומה שהביא שם בשם המנ"י (כלל נ"א ס"ק כ"ז) לחלק דלא אמרינן חורפא מחליא לי' לשבח. רק בדבר שמתחלה הי' טעמו לשבח. ואח"כ נפגם. אז החריף מחליא לי' לכמות שהי' מקודם. משא"כ בפגום מגופו מעיקרא מתחלת ברייתו לא מחליא ליה החריפות להשביח טעמו. ועיין שו"מ מהדורא רביעאה (ח"ב סימן ק"ו) שתלה זה בהשיטה בין הרשב"א להרא"ה. ועכ"פ כל ירא ה' יזהר לחלק בעצמו בין יי"ש וחומץ לשאר דברים. דבייי"ש וחומץ לא ישתה רק שיהי' עכ"פ ס' נגד הזבובים שהיו בתוכו. דהא עכ"פ יש סברא דחורפא מחליא לי' ולכן צריך ס'. והיינו דוקא אחר שזרק גוף האיסור. אבל קודם הזריקה אפילו אינו שותה גוף הזבוב אסור המשקה מדינא. כמו גוף הזבוב. דכיון שלא נתבטל האיסור הרי כל הנמצא בו כגוף האיסור חשיב. וזה ברור בלא פקפוק. ולא הוצרכתי להאריך. רק מפני כי ראיתי בר אוריין א' שטעה בזה ושתה במזיד מהייי"ש קודם שזרק הזבוב. וה' יסלח לו. וזהו אומרם ז"ל בש"ס (מגילה דף י"ג ע"ב) במסירת המן שאמר לאחשורוש. דאפילו כשנופל זבוב לתוך כוסו של א' מהן "זורקו ושותהו. ואילו המלך נוגע וכו' הרי שדייק לומר "זורקו דוקא. אע"ג דמסתמא יש ס' בבירור. ואל תתמה איך הבאתי ראי' מדברי אגדה. דכן גם הר"ן פ' אין מעמידין הביא ראי' גדולה מש"ס אגדה הזה לענין דינא עיי"ש. ולענין שכתבתי דבשכר ויי"ש וחומץ יש ליזהר שיהי' ס' מצאתי כעת קולא בס' טוב החיים

הנדפס מחדש שמיקל בזה. משום שכבר עמדו על המבחן שאין נותנין טעם לשבח. וכן הוא באמת שאפילו הי"ש ג"כ נפגם מדברים הללו. וא"כ חזינן דשפיר קאמר המנ"י דבדבר שפגום מעיקרו לא שייך מחליא לי':

סימן לה

נשאלתי שבשלו עסיק פלייש ולקחו כף ותחבו בתוכו חצי הכף. ואח"כ נודע שזו הכף היא חולבת. ונשתמש בה באותו מעל"ע בחלב בכ"ר. רק שכבר עבר לילה בין החלב לתחיבתה למאכל הבשר. ויש ספק אם יש ס' נגד מה שתחב או לא. והשבתי דהנה לכאורה יש להחמיר ולאסור משום דהא ידוע דאין סומכין על דעת ר"ת דלינת לילה פוגמת א"כ לא נשאר לנו רק שמא יש ס' או לא והוי ספק תורה. אמנם באמת יש להתיר דהא מצרפינן דעת ר"ת דלינת לילה פוגמת לס"ס עיין (סי' ק"ג) ובחכמת אדם (כלל נ"ה סי' ה') בהדיא בספק אם יש מעל"ע ובודאי עברה לילה מטעם ס"ס ספק שמא כבר עבר מעל"ע ואת"ל תוך מעל"ע שמא כר"ת דלילה לחודא פוגמת וסמך בזה ע"ד המנחת יעקב (כלל נ"ט ס"ק ט') עיי"ש. וא"כ ה"נ יש ס"ס שמא כר"ת ושמא יש ס'. אמנם אי משום הא לחוד לא איריא דהא כתב שם בחכ"א דבעינן ג"כ שיהי' הפ"מ עיי"ש וא"כ הרי בנ"ד נהי דיש הפ"מ. עכ"פ כיון דצריכין הפ"מ בלא"ה דלא נחשוב העסיק פלייש לתבשיל חריף עיין (סי' צ"ו) דבארשט בהפ"מ לא הוי חריף וה"נ לא הי' חומץ רק בארשט וא"כ הוי תרי קולי בהפ"מ דלא מקילינן. אמנם אמרתי דבר אמות דכאן לא בעינן תרי הפ"מ. דהנה (שם בסי' ק"ג) אמרינן דהיכא שבישלו המים אחר הלילה אז גם באין הפסד מכשירין. והטעם בזה מבואר בפמ"ג שם (ס"ק י"ח) בשפ"ד בשם הכרו"פ דבשלמא קודם הלילה לא הוי ס"ס אלימתא משום דהוי משם אחד. ספק פוגם או משביח ואין אחד מתיר יותר מחבירו. אבל חממו מים אחר הלילה הלא שפיר ספק אחד מתיר יותר מחבירו דספק שמא הלכה כר"ת מתיר גם את המים שנתחממו אחר הלילה תוך המעל"ע ולספק השני רק התבשיל מותר עיין שם. וא"כ לפי סברא זו ניחא ג"כ בנ"ד דלא דמי לס"ס של המנ"י והחכ"א דבעינן הפ"מ דהתם הוי משם אחד ואין אחד מתיר יותר מחבירו דחד ספק הוא אם משביח או פוגם. אבל בנ"ד הרי הס"ס לא הוי משם אחד דשפיר אחד מתיר יותר מחבירו. דספק הא' שמא הוי הטעם לפגם. אבל ספק השני הוא גם אם הוא לשבח מ"מ שמא הי' ס' נגד הכף. וזה ברור דבכה"ג לא בעינן הפ"מ ולא בעינן היתר של הפ"מ רק לענין הבארשט שלא יחשב חריף. וא"כ חד הפ"מ סגי. ושפיר יש להתיר:

סימן לו

עוד נשאלתי שהי' בכלי לערך ארבעה פונט דגים שמלחום ונתנום בכלי לקיום לעת שיצטרכו לבשלן לצורך יו"ט. וכנהוג שאחר עשייתן והדחתן מולחין קצת הדגים בעת שנותנים אותם בכלי. ובבוא עת הבישול מצאו בתוך הדגים תחת הכלי העליונה עכבר מת. ונשאלתי מה דין הדגים. והשבתי דהנה מצד המליחה ליכא איסור כל כך. דהא הוי טהור מליח וטמא תפל. וכבר ידוע דבטמא תפל רוב הפוסקים מתירין לגמרי אפילו בנוגעין זה בזה. ורק הר"ן מחמיר בנוגעין והש"ך הכריע (בסי' ע' ס"ק י"ט) דהלכה כסברא הראשונה ועיין בפמ"ג בשפ"ד שם. (ובסי' ק"ה) בש"ך ובשפ"ד (ס"ק ל"ט) ועיין בחכמת אדם (כלל מ"ג סי' ה') שהכריע דאפילו כמקום הפסד קצת סגי בכה"ג בקליפה. וכ"ז באם לא הי' כאן שום סברא אחרת להתיר. אבל בנ"ד דיש עוד צדדים וטעמים ברורים להתיר. דהא יש פוסקים רבים דעכבר נ"ט לפגם בכל הדברים זולת בשכר וחומץ. ועיין טור (סי' ק"ד) ובט"ז (שם ס"ק ה') ובפמ"ג דנקט לשון הפסד מרובה ולא לשון הפסד "גדול כלשון רמ"א ועיי"ש דסמכינן על שיטה זו שפוגם בכל המשקין לבד משכר וחומץ. דבהם נ"ט לשבח ולא בשאר משקים. ועוד די"ל דעד כאן לא פליגי רק במיני משקין. אבל בתבשיל ומאכל הכל מודים דעכבר פוגם בכל תבשיל ומאכל. ועיין בפ"ת (סי' ק"ד ס"ק ב') שהביא בשם הרדב"ז (ח"ב סי' תשי"ז) דכ"ש שפוגם בתבשיל מביין ושמן. דלפ"ז מבואר משום דכל מאכלים ותבשילין בודאי צריכין להיות מבושמים. ועוד כיון דאנן לא ידעינן מתי נפל העכבר לתוך הדגים. וזה ידענו בבירור כי בעת שהונחו הדגים בתוך הכלי לא הי' שם העכבר. א"כ נוכל לומר דהשתא נפל. ועיין ט"ז (סי' ק"ה ס"ק ג') ודו"ק. ועיין פמ"ג במ"ז שם בסוף הדבור בהעולה מכל מילי עיי"ש דהחליט לומר דכל שי"ל שעתה נפל ומקודם בדקו ולא ראו איסור אמרינן דהשתא נפל ולא נשתהה שם עכ"ל ועוד כיון דע"כ עכבר הזה הי' חי בזמן הקודם. דהא לא נברא כך בערך הזה. וכסברת הנוב"י (ח' אהע"ז סי' ל"א) עיי"ש. וא"כ נותנין לו חזקת חיים דהשתא הוא דמת. ולא דמי לאדם. דהתם כמה מתים יש בכל רגע בכל העולם ודו"ק. וכבר החליט בעיקרי דינים דאינו אוסר מחיים ויעוין בפ"ת שם (סי' ק"ד ס"ק ג') בשם החת"ס ודעמי' והעלה כהעיקרי דינים דבר חי אינו אוסר א"כ כיון שיש לו חזקת חי אמרינן דהשתא בזו הרגע ממש מת. ולא אסר כלל מקודם. ומש"ה אע"ג שהי' שם ציר הרבה בהכלי באופן שהי' שייך לומר בזה דין כבישה ולא מליחה לחודא. דאז היה נסתר ההיתר הא' מצד טהור מליח וטמא תפל. דזה לא שייך רק אם אנו דנין רק על צד איסור מליחה. אבל כבישה ענין אחר הוא. והוי כמו איסור והיתר שנתבשלו יחד שנאסרין כידוע דכבוש כמבושל.

אפ"ה מצד ההיתרים האחרים שנתבארו למעלה דשמא פוגם. וגם שמא השתא נפל או שמא השתא מת הרי גם בכבוש בציר שרי. דהא עכ"פ גם בציר בעינן שיעור כדי שיתן על האור ויתחיל להרתיח. ותלינן דברגע זו נפל ולא שהה שיעור כבישה. ומכ"ש לפי האמת שברור לנו שלא הי' שם רק מעט ציר כשיעור שמינית הלוג דאין לזה רק שם לחלוחית ולא שם ציר. וגם ידוע דמה שלמעלה מהציר בלאו הכי בהפסד מרובה שרי. ולכן מכל הלין טעמי היתר וגם הא איכא מניעת שמחת יו"ט שמענגין את היום בדגים כידוע. לכן התרתי בלי פקפוק כלל:

סימן לז

לבאר בקיצור הכללים הנוגעים לדעת בעניני מליחה וכדומה. הנה לדעת המחבר אין מליחה בכחוש אוסרת רק כדי קליפה עיין (סי' ס"ט סעיף ט"ז. י"ח. וסי' ע'. סעיף ג'. ד'. וסי' צ"א סעיף ה'. וסי' ק"ה סעיף ט') והיינו דכדי קליפה עכ"פ נאסר מיד גם להמחבר וא"צ כדי שיתחיל להרתיח. אבל כבוש בציר אז אם נשתהה שם כדי שיתננו על האור ויתחיל להרתיח נאסר כולו ואע"ג דהחמימות הוי רק ע"י מלח. מ"מ מודה המחבר שנאסר כולו עד ס' ובשמן הכל מודים שאסור עד ס' במליחה. לבד הראבי"ה שמתיר גם בשמן כדי קליפה והרמ"א (סי' צ"א סעיף ה' ובסי' ק"ה ס"ק ט') פסק דלדידן כל מליחה אוסרת עד ס' גם בכחוש ועיי"ש משום שאין אנו בקיאין בין כחוש לשמן אך זהו במאכל ומאכל. אבל מאכל חם רק ע"י מליחה שנגע בכלי או ציר בכלים לעולם אינו אוסר את הכלי רק כדי קליפה. עיין רמ"א (סי' צ"ח סעיף ד') ופמ"ג סוף סי' ס"ט וחו"ד סי' צ"ח ס"ק יו"ד וסי' ק"ה ס"ק ז' דאפילו כבוש בציר ושהה כשילה"ר אפ"ה לא נאסר הכלי רק כדי קליפה. וכתב הת"ח סברא על זה די"ל כמו תתאה גבר. ואף דבמליחה לא אמרינן תתאה גבר מ"מ בכלי י"ל דהוי כעין זה [ואין נ"מ בין כחוש לשמן דאפי' שמן ואפילו כלי חרם נמי אין הכלי נאסרת ע"י מליחה שנמלח בה או ע"י ציר נמי אפילו איסור מ"ע רק כ"ק רק הרב בש"ע או"ח סי' תמ"ז סעי' כ"ט. למ"ד. דכבוש בציר מבליע בכלי נמי בכל הכלי ולא סגי בקליפה. אבל לא כן דעת אחרונים]. הא דטהור מליח וטמא תפל דשרי. היינו בששניהם אינם צלולים. אבל אם אחד מהן צלול לא. אלו הם כללי חום שע"י מליחה. ואלה הם כללי חום ע"י האור. הנה לדעת המחבר חם לתוך חם שלא ע"י רוטב אינן נאסרין אלא כדי נטילה ולא יותר. [ובזה הוא חלוק מחום שע"י מליחה דהתם אינו נאסר אלא כ"ק והכא כדי נטילה] אפילו איסור מחמת עצמו וכ"ז בכחוש. אבל בשמן אפילו אם ההיתר לחוד הוא שמן. כיון שנגע באיסור מחמת עצמו אמרינן דאזיל היתר ומפטם לי' לאיסור ואוסר עד ששים. ולדידן גם בלא רוטב אסור עד ס' דאין אנו בקיאין בין כחוש

לשמן. אך כ"ז באיסור מחמת עצמו אבל כאיסור בלוע אפילו לדידן אין אמור כלל. ואפי' כדי קליפה אינו נאסר. משום דכללא הוא דאין דבר הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב. והיינו כשהאיסור הבלוע הוא כחוש. אז אפילו ההיתר הוא שמן. כיון שנאסרה רק ע"י בליעה אינה יכולה לאסור. בין להמחבר. ובין לדידן. שום חתיכה אחרת בלא רוטב. אפילו אם תהי' החתיכה שמינה ג"כ. כיון שהאיסור הוא, כחוש שרי. ואפילו כ"ק אין צריך דכללא הוא דבבליעה לא אמרינן דאזיל היתר ומפטם ליה להאיסור. ועיין בכל זה היטב בש"ך (סי' ק"ה ס"ק י"ט) בשם הב"ח. ובחכמת אדם לכלל ס' סימן ג' ד'. ה'. ו'.) אבל אם האיסור הוא שמן אוסר כל החתיכה אפילו העשירית עד ס'. דכיון שהאיסור בעצמו שמן הוא מפעפע לעולם ואוסר, אך כל זה הוא ממאכל למאכל. אבל מכלי למאכל אז יש חומרא וקולא, חומרא דגבי כלי אמרינן דגם בליעה הולכת בלא רוטב מכלי. דכיון דאין להכלי פליטה מגופה לכן הבליעה נפלטת בלא רוטב. וקולא דלא תימא דכיון דבליעה הולכת בלא רוטב. א"כ שוה הבליעה לאיסור מחמת עצמו בחתיכה. דלא כן הוא דאילו איסור מחמת עצמו גם להמחבר יכול לאסור ולילך עד כדי נטילה בכחוש ולדידן דאין אנו בקיאין אוסר עד ס'. ואם האיסור שמן אוסר עד ס' גם להמחבר. ואילו איסור הבלוע בכלי אף שהולך בלא רוטב. אפ"ה לא מבעיא דבאיסור כחוש אינו אוסר רק כ"ק. ולא כדי נטילה אלא אפילו אם האיסור שמן הוא שנבלע בכלי. אפ"ה אינו אוסר את המאכל שנגע בכלי אלא כדי קליפה. עיין במג"א (סי' תנ"א ס"ק ל"ז) שכן דעתו ולא כהש"ך (סי' ק"ה ס"ק כ"ג) שהעלה בצ"ע שמא יהא אסור כולו. והנוב"י והפר"ח והחוו"ד פסקו כהמג"א. וזהו באמת חידוש הוא דלפי הסברא הא יש ק"ו על זה דאם במאכל שאין הבליעה יוצאת בלא רוטב. אפ"ה אם הי' הבליעה שמינה אוסרת בלא רוטב עד ס' גם להמחבר. א"כ כ"ש בכלי שהבליעה הולכת ואוסרת בלא רוטב. פשיטא שלא יהא גרוע בשמן ויאסור עד ס'. אך אעפ"כ להלכה עיקר הדין שבכלי גם איסור שמן אינו אוסר אלא כדי קליפה. ולהיפוך ממאכל לכלי בזה יש ג"כ חידוש. שלפי הכללים ולפי משמעות הט"ז (סי' ק"ה ס"ק ט"ז) נראה ברור בפשיטות דעכ"פ דינו כמו ממאכל למאכל. וא"כ אם נבלע איסור כחוש במאכל לא יאסור את הכלי כלל. וכנ"ל גבי ממאכל למאכל. אבל אם נבלע איסור שמן במאכל. אז לכאורה הי' צריך להיות הדין דיאסור את הכלי כיון שהאיסור בעצמו שנבלע בהמאכל הוא שמן. הרי הוא אוסר במאכל אחר עד ס' לכל הפוסקים. גם להמחבר כנ"ל וא"כ ממאכל לכלי שדינו ג"כ כמו ממאכל למאכל ג"כ יש לאוסרו עד ס'. אפ"ה פסק החוו"ד (סי' ק"ה) שאינו אוסר להכלי כלל אפילו אם הי' במאכל בליעת איסור שמן. ולפענ"ד זהו תמוה מאד ובאמת הביא הס' ישועות חיים

סי' ק"ה ס"ג דהט"ז והפמ"ג והח"א כ' נ"ז פליגי עליו. דאוסר להכלי. ונקטינן האי כללא בידינו דחתיכה שלא נמלחה עדיין או כבד שלא נמלח וכיוצא וכמו כן בשר שנמלח בכלי שא"מ. הנה הוה הדם שבתוכן כאיסור בלוע לבד ולא איסור מחמת עצמו. ולכן אם נגעו חתיכה שלא נמלחה וכבד חי בכלי חמה. אינה נאסרת הכלי דהא אין בלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב. ודם הוי איסור כחוש. דבקיאינן גם אנן בבלוע. ועיין ש"ך (סי' ק"ה ס"ק ט"ז). אמנם אם הי' חמימות ורתיחות דמליחה וצליה הן בחתיכה והן בכלי. והיינו מליחה שע"י מלח. וצלייה שאצל האש דוקא. אז אם נבלע בחתיכה דם ממקום אחר הוי רק בלוע ולא איסור מחמת עצמו אבל דם של עצמה אם אח"כ נמלחה או צלאה אצל האש. לא הוי זה איסור בלוע רק איסור מחמת עצמו בדם של עצמה בחום מליחה וצלייה וזה הוא כלל גדול. וזה מבואר למעיין היטב בש"ך (סי' ק"ה ס"ק י"ח) ובפמ"ג במשבצות זהב (סימן ק"ה ס"ק ט"ז) ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא תנינא חלק א' (סימן ע"ה) עיין שם:

סימן לח

נשאלתי מידידי המו"פ הר"ר אברהם ישראל נ"י מקארסאן לפשוט לו ספיקו שנסתפק. בהא דקיי"ל דרתיחת מליחה אינו נבלע אלא כדי קליפה. ובכחוש לגמרי גם אנו בקיאין. אם אמרינן דמהחתיכה נפלט כל האיסור. רק בההיתר אינו נבלע כ"א כ"ק. או שאינו נפלט רק מן קליפת האיסור ונ"מ שאם הונח חתיכת איסור מלוח אצל היתר צלול אם צריך ששים נגד כל האיסור. או סגי נגד קליפת האיסור עכ"ל השואל:

והשבתי דלפי דעתי אין כאן ספק כלל. דהנה מ"ש בהא דקיי"ל. ע"כ זה טעות רק כוונתו על שיטת ראבי"ה שהובא בב"י (סי' ע' וסי' ק"ה). אמנם המעיין במקור הדברים שם בב"י בשיטת הראבי"ה. יראה שנפשט ספיקו. דהא באמת יש להבין שיטת הראבי"ה. מדוע יסבור דגם בשמן אין אוסר יותר מכדי קליפה. אך באמת ביאר טעמו הראבי"ה ז"ל כפי שהובא בשערי דורא (שער ל"ח) וז"ל אות באות פסק אבי העזרי שאם נמלח חלב ובשר הבשר צריך קליפה במקום שידוע שנגע בהחלב. וצריך להעמיק בקליפתו יותר ממה שהוא קולף אם מלח בשר נבלה כחושה עם בשר כשרה. משום שהחלב נבלע בה טפי. והכל לפי אומד הדעת. כמה שראוי לבלוע בתוכו יקלוף וכו'. וכ"ש במליחת בשר עם חלב שאין לאסור את כולו. אלא לפי אומד פעפועו שהוא דבר מועט ויקלוף מעט. והאבי העזרי האריך בזה מאד. ופירש שם דאפילו חלב הרבה במליחה הרי הוא כחלב מעט בצלייה שאינו מפעפע כל כך במליחה כמו בצלייה. וניכר לעינים שמפעפע יותר בצלייה מן המליחה הלכך במליחה א"צ כי אם קליפה כדפרישית. ואומר אבי העזרי

דכל מה שפירש קיבל מאביו ר' יואל ומר' אליעזר ממיץ וגם פירש דבמליחה או בצלייה לא שייך ששים אלא כדי קליפה כפי אומד הדעת דבשלמא גבי בישול שהמים מוליכין אותו בכל התבשיל שייך ששים אבל במליחה או בצלייה שכל האיסור בצד אחד לא שייך אלא קליפה במקום שנגע ואם אין ידוע מקומו יקלוף כל החתיכה עכ"ל השערי דורא. והנך רואה שהראבי"ה עצמו מחלק בין שמן לכחוש נמי לענין הקליפה דעכ"פ בשמן יותר עמוק הקליפה מבכחוש. והיינו משום דכל שהאיסור הוא שמן ע"כ מפעפע יותר. רק שאינו מפעפע בכולו כמו בצלי. אבל מ"מ ע"כ מפעפע יותר מבכחוש וא"כ עכ"פ היינו דוקא גוש בגוש משום דכל טעמו וסברתו דלא דמי לבישול שיש בו מים אבל במליחה אין כאן דבר לח שיהיה מוליך את הטעם והפליטה של המליח האיסור רק נגע גוש בגוש לכן אין שייך אלא קליפה. א"כ היכא שיש היתר צלול הרי ברור דהראבי"ה מודה דהא יש כאן מים שיוליכו את הטעם ופליטת האיסור. וכן מבואר להדיא בדברי המרדכי (פ' גיד הנשה) ובד' זיטאמיר הוא (חולין דף שט"ז ע"ג) וז"ל ראבי"ה פסק אם נמלחו חלב ובשר יחדיו וידוע מקום שנגע בו צריך קליפה אבל ביטול בששים לא שייך גבי מליחה כי אם גבי בישול שהמים מוליכין הטעם בכל מקום ואין האיסור נשאר במקום אחד כדאמרינן (פ' כל הבשר) במה דברים אמורים שניער וכיסה משמע אבל לא ניער וכיסה לא בטל בששים משום דהאיסור במקום אחד ובמליחה לא עבר האיסור בכל החתיכות אלא במקום הנעתו דומיא דצלי דקולף במקום שנגע עכ"ל עיי"ש:

הרי שמדמה זה לכאורה לגמרי לצלי. אבל ע"כ לומר דודאי דהראבי"ה נמי כוונתו להתיר אפילו בשמן בקליפה ורק בצלי שאני קצת. אבל מ"מ מבואר במרדכי נמי דהסברא הוא מחמת שאין כאן מים שיוליכו טעם האיסור בכולו רק שהוא גוש בגוש. מבואר מזה דאין הטעם משום שלא נעשה האיסור רותח כי אם כ"ק. דאל"כ הי' לו להראבי"ה לומר בפשיטות דביטול בששים לא שייך גבי מליחה כ"א גבי בישול שבבישול נעשה האיסור רותח בכולו ובמליחה לא נעשה רותח בכולו וזה פשוט ומבואר לכל רואה ומעיין היטב אלא ע"כ דכל עיקר הענין דמחמת שאין כאן דבר צלול שיוליך פליטת האיסור בכל שטח ההיתר רק במקום שנגע. א"כ היכא שנפל בשר איסור מלוח לתוך היתר צלול. או בשר רותח מחמת מליחה לתוך חלב אסור החלב להראבי"ה נמי בפשיטות בכולו ובעי ס' נגד הבשר כולו ודו"ק. וראי' ברורה לזה דהנה הרנ"ש במבוא שערים (שער ל"ח אות א') ד"ה וצריך שיעמיק וכו' הקשה דברי השערי דורא אהדדי דכאן פסק דבמליחה כ"ק סגי ולעיל (בשער י' סי' כ' וסי' כ"א) כתב שאם נמלח בשר נבלה ושחוטה אסורה מן התורה וכן כתב עוד השע"ד (בסימן כ"א) דכן הדין בשר נבלה ושחוטה נמי שניהם אסורים דמשמע

בכולו. ותירץ הרנ"ש שם דהשע"ד בעצמו סובר דמליחה ששים בעינן וכאן כתב דברי הראבי"ה. ואח"כ הביא דיש מתרצים משום דהרי בש"ס נמי מצינו איסור גבי מליחה וע"כ רק כ"ק להרא"ש וה"נ השע"ד שנקט בלשונו (בסי' כ' וסי' כ"א) אסור ג"כ כ"ק קאמר. והרנ"ש שיבח זה התירוץ עיי"ש. והרי קשה להיש מתרצים איך נעלם מהם דברי השע"ד (בסי' כ"ב) דפירש להדיא דהאי בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא דשרי רב הונא היינו דוקא משום שהכותח לא היה מלוח לגמרי. וגם בר גוזלא לא היה מלוח שאם הי' הגוזל מלוח היה אסור הכל עד ס' ועיין ברנ"ש שם (ס"ק ז') דאפילו לא היה הכותח מלוח רק הגוזל לחוד אסור ג"כ עד ס' הכל. משום דהגוזל אסור דבלע מהכותח שהוא לח אצלו והכותח אסור כדין טמא מליח וטהור תפל דאסור שהמליח הטמא פולט ואותה פליטה חשובה רותח ובלע הכותח שאין מליח עכ"ל עיי"ש. והרי כאן ליכא שוב לומר דכ"ק קאמר דהא בהדיא אומר שאוסר עד ס'. ומה יענו על זה היש מתרצים וגם למה לא אמר הרנ"ש עצמו ראי' מכאן לדחות את דברי היש מתרצים וגם למה לא הקשה הרנ"ש מכאן שמפורש עד ס' והקשה (מסימן כ' וסי' כ"א) דשם כתב השע"ד סתמא דאסור ורק ממשמעות הוכיח דסתמא הוי עד ס' ולא הביא מהכא דמפורש עד ס'. אלא ודאי דמכאן ל"ק מידי דכה"ג דאחד צלול גם הראבי"ה ודאי מודה דאסור עד ס'. ובאמת מפורש נמי בש"ך (סי' צ"א ס"ק ט"ז) דאחד צלול שניהם אסורים פי' דאם הבשר מלוח שניהם אסורין ועיי"ש פלוגתא לענין אם החלב לבדו מלוח משמע דאין חולק שהבשר המלוח שנפל לחלב לכ"ע נאסר החלב עד שיהיה ס' נגד הבשר. ואך צ"ע קצת מדברי הט"ז (סי' פ"ז ס"ק י') שהקשה דהא החלב שנמלח בהקיבה לא נאסר להרא"ש דסובר כהראבי"ה שאינו אוסר אלא עד כ"ק. והרי התם צלול הוה ובאמת י"ל דלפי כל האמור מתורץ קושיא זו של הט"ז שהניחה שם בצ"ע. אך לתרץ דעת הט"ז יש לומר דכל חלב שבקיבה גם הצלול הוא אינו צלול כמו חלב פשוט רק שדומה יותר לדבר גוש ואינו דומה למים. או י"ל דהט"ז סובר שאם החלב לבדו מלוח לא נאסר החלב כולו. עכ"פ נפשט ספק שלך דמן האיסור נפלט כולו רק שבההיתר אינו נבלע רק כ"ק. ולכן שפיר יש נ"מ בין אם ההיתר דבר גוש דסגי בקליפה להראבי"ה ובין אם הוא צלול דבעינן ס' לכ"ע ודו"ק:

סימן לט

נשאלתי שטיגנו קאטליעטין ונפל אחד מהן לתוך קדירה של גבינה צוננת. ואח"כ חזרו הקאטליעט לתוך האחרים ונטגן עוד עמהן והיה ששים נגדו. מה דינו. והתרתי, משום דהרי בשעה שנפל לתוך הגבינה ונאסר לא נאסר רק כ"ק דהא קיי"ל דחם לתוך צונן אינו

אסור אלא כדי קליפה. והקליפה לא הוי חתיכה הר"ל. וא"כ כשחזר ונטגן עמהם נהי שאם היינו מכירים אותו היה בודאי אסור דהא קיי"ל דאפשר לסוחטו אסור עיין (סי' ק"ו) אפ"ה לא נאמר בזה כיון דלא ניכר יהיו כולם אסורים משום דלא בטל מטעם חהר"ל. דהא מעולם לא היה ניכר האיסור בלא ביטול וכמו בדשיל"מ (בסי' ק"ב) ברמ"א מדברי המרדכי שאם האיסור לא היה ניכר בלא היתר בטל וה"נ לדעתי בנ"ד בזה בחהר"ל:

סימן מ

עוד נשאלתי שאפו לחם בתנור ובהתנור היה גם מחבת שאפו בה מאכלי חלב שקורין פיטער בילקעס. וגם עמדה שם בתנור צלוחית מלאה בשר מחותך ואגב החום נשברה ראש הצלוחית ונזרק המרק מהבשר עם חתיכות קטנות של בשר ממש ונפל טפה וקצת בשר ממש על פיטער בילקע אחת שבמחבת והיא ניכרת לנו. וגם נפלו שלשה חתיכות של בשר קטנות על שלשה לחמים ובודאי יש ס' בלחם אחד נגד חתיכה של בשר שנפל עליו רק שבהפיטער בילקע האחת לא הי' ס' כי אם כאשר נצטרף כל הפיטער בילקעס יחד. והבשר שבצלוחית הי' של עוף. ומה דינם של כל אלו. והשבתי שהפיטער בילקעס מצטרפים כולם. דהא הבליעה של בשר הזה היה שמן ובליעה שמינה היא מפעפעת מחתיכה לחתיכה וא"כ כיון שהפיוער בילקעס נוגעים ודבוקים יחד זה בזה בודאי הוי כחתיכה ממש ומכ"ש דכיון שהבליעה הולכת ומפעפת מחתיכה לחתיכה. ועיין פמ"ג (סי' ק"ה ס"ק כ"א. וס"ק כ"ב. וס"ק ל"ח). רק שאותה הפיטער בילקע האחת הניכרת אסורה משום די"ל שזה מיקרי דבוק שממהר לבלוע ועכ"פ כיון דהוי רק איסור דרבנן בשר עוף בחלב וגם הי' רק דרך טיגון ולא דרך בישול פשיטא שמצטרפין כולן ורק אותה הפיטער בילקע אסורה משום דהלכה דאפשר לסוחטו אסור והלחם כיון דיש ס'. וכל הפוסקים מתירין ביש ס' ועיין פמ"ג ובכו"פ ונהי דהחמירו לומר שאסור אפילו בשוגג עכ"פ בס' גם הם מתירין ועיין בצ"צ (סי' פ') ועיין גם בחכ"א שהחליט להיתר. ונהי דהחוות דעת אוסר אפילו בס' עיין (סי' צ"א סעיף ז') בחוו"ד אפ"ה בספק דרבנן כי האי דאפילו אם יאכלנו בחלב ג"כ ליכא רק איסור דרבנן וגם נ"ט בר נ"ט ועוד כמה קילות פשיטא שסומכין על הפוסקין שמתירין בס'. וליתר שאת הוריתי להתחלק בהשלשה לחמים לשלשה בתים ע"פ היתר של זקנו של הכו"פ ואפילו דבלא"ה חלילה מלסמוך על היתרו מ"מ בנ"ד שיש עוד כמה צדדים להיתר פשיטא שגם זה נחשב לסניף להתיר:

סימן מא

ע"ד ששאלתני במעשה שהיה שטיגנו שומן. ואחר שהותך וגם עשו ממנו גריווין. לקחו את הגריווין בעודם רותחים מן הקדירה הראשונה. והריקו אותם לתוך קדירה צוננת.

ואח"כ ראו שהקדירה הצוננת היא של חלב ב"י. ואמרת דיש לעיין בהלכה זו. אם ההלכה כהרש"ל דבגוש הוי כלי ראשון גם אחר שמונח בכלי שני. או הלכה כהחולקים עליו. הנה הלכה ידועה היא. דבהפ"מ מקילינן דגוש לא הוי כ"ר רק כ"ש. רק דבדבר גוש ודוחקא אז אמרינן דעדיין שם כ"ר עליו תמיד. ועיין בחכ"א (כלל ס' סי' י"ב) אמנם באמת לא ידעתי דבריך. דבודאי נעלם ממך דברי הש"ך (סי' ק"ה ס"ק ה') דבכה"ג אין חילוק. דהא עירה מן כ"ר והוי ק עירוי עליו ולא כ"ש. ותו דלעיקרא דדינא אין נ"מ בזה כל דאפילו אם הי' ודאי כ"ר ואפילו רותח ע"י האש ממש נמי מאי הוי. דהא אנן קיי"ל דבכלי ג"כ שייך דין תתאה גבר כמו במאכל ועיין רמ"א (סי' ק"ה סעיף ג' ובש"ך ס"ק י') מ"ש בשם הרש"ל ועיין בפמ"ג (שם ס"ק י') שהחליט דלהלכה העיקר כהרמ"א ועיין באחרונים שם ובחכ"א (כלל נ"ז סי' א'). וא"כ אפילו כהרש"ל דגוש הוי כ"ר מאי הוי. דהא עדיין עכ"פ צריכין לומר ג"כ תתאה גבר. וכיון שהקדירה צוננת לא נאסרו אלא כ"ק במקום שנגעו בהקדירה. ועיי"ש בחכ"א (כלל מ"ז סי' א'. ג'. וכלל נ"ז סי' ח') ולכן לדינא ודאי אם מכיר עדיין יטול במקום שנגעו בקדירה וישליכם. והשאר מותרים והקדירה נמי אסורה:

סימן מב

עוד נשאלתי שאפו פיטער בילקעס בארבעה מחבות שקורין סקאווורידעס. ונתערבו כל הפיטער בילקעס יחד אחר האפיה. ושוב נודע שמחבת אחת היתה של בשר. שבאותו היום ממש בבקר טיגנו בה בשר בהמה על קאטלעטין. והשבתי דזהו ממש דינו של הנוב"י מהדו"ק (ח' יו"ד סי' ל"ב) בקרעפליך שאפו בבעקליך. רק הכא בנ"ד בלא ספק גם הנוב"י עצמו מודה ג"כ שאסורים. דהא כל עיקר ההיתר של הנוב"י הוא משום כיון דהוי רק בלוע. לא הוי זה איסור מחמת עצמו. דהעיסה הוי עיקר והבשר והחמאה הוויין רק בלועים ואין עליהם דין חהר"ל ודבר שבמנין ובטלים ברוב. זהו עיקר דבריו עיי"ש. וא"כ הרי הוא עצמו ז"ל מקשה שם בסוף התשובה. דהא הוי מין בשא"מ. דבשר וחמאה הוי מין בא"מ. ועיקר תירוצו שהרי הש"ך (בסי' ק"ט ס"ק ט') סובר דהיכא דעיקר האיסור הוי רק דרבנן. אז גם במין בא"מ אם רק הוי יבש ביבש בטל ברוב ורק שהי' קשה לו על הש"ך (בסי' ס"ט ס"ק נ"ז) דהתם נמי היה יכול לתרץ דדם שמלחו הוי רק דרבנן. ובפמ"ג (שם) בשפ"ד מתרץ באמת כן. דהש"ך מקשה כן רק על הרמ"א. וא"כ כל זה הוא רק בנידון דידיה שהי' שומן אווז דהוי רק דרבנן. אבל בכה"ג בנ"ד דהוי איסור תורה. ודאי כיון דהוי מין בא"מ. צריך ס' גם ביבש ביבש לכל הפוסקים באין חולק כיון דהוי

איסור תורה וב"י דליכא שום נטל"פ פשיטא דצריך ס' נגד כל הפיטער בילקעס שנאפו בסקאווורידע הזאת של בשר. וכיון שהי' רק ד' פעמים ככה לכן כולם אסורים:

סימן מג

עוד נשאלתי שנתערב חתיכת שומן טרפה אחת שלא נמלחה עם שתי חתיכות שומן מכשרה שנמלחו והודחו כדינם. וטיגנו אותם כך יחד. ואח"כ נודע. אם יש כאן איסור דאורייתא או רק איסור דרבנן בלבד. ונ"מ לענין ספק טרפה. או לענין תולין גבי שתי קדירות (בסי' קי"א). והנה לכאורה הוי רק איסור דרבנן. דהא הוי מין במינו שומן בשומן. ואין לומר דהוי ד"ת. דהא השומן של טרפה לא נמלח ויש בו דם ודם עם שומן הוי מין בא"מ. אבל אין זה מספיק לעשותו איסור תורה. דהא נהי שיש בו דם אפ"ה אין כאן רק איסור דרבנן. דהא קיי"ל דם שבשלו מדרבנן. אמנם לפי האמת הוי ודאי איסור תורה. משום איסור דם. ואע"ג דדם שבישלו דרבנן. מ"מ היינו דוקא לענין איסור דם לחוד אבל בנ"ד יש כאן איסור אחר על הדם דהא הדם הוי דם טרפה. ובאיסור כולל איסור חל על איסור. והאיסור טרפה כולל את הבשר. ומיגו דחייל שם טרפה על הבשר. חל נמי על הדם. ולכן כשם שטרפה שבישלה אסורה מן התורה. כן ה"נ הדם טרפה שבישלו. נהי דמצד איסור הדם אזדא איסור התורה כיון שנתבשל. אבל איסור טרפה שעל הדם עדיין במקומו עומד גם לאחר הבישול. וא"כ הוי ודאי איסור תורה:

סימן מד

הנה העולם מחמירים שלא ללבוש מנעלים שנשארו מן המת ר"ל. ואומרים שיש בזה סכנה ולא החמירו כן בשאר מלבושים והוא עפ"י דברי הספר חסידים סי' תנ"ד וצ"ע אם יש הסבר עפ"י נגלה. ולכאורה זה מיוסד קצת ע"פ דברי הש"ס (חולין דף צ"ד ע"א) לא ימכור אדם לחבירו סנדל של מתה בכלל שחוטה. מפני שני דברים. א' מפני שמתעהו. ב' מפני הסכנה. ופירש"י שמא מחמת נשיכת נחש מתה והארס נבלע בעור. וא"כ י"ל דכמו כן חששו לארס המלה"מ שזורק בו טפה ר"ל כידוע בע"ז (דף כ') שנבלע בהעור של המנעל. אבל באמת עדיין אין מקום לזה. דא"כ כל המלבושים נמי. והתם בש"ס אמרו סנדל לחוד משום דאין לבהמה לבוש אחר משא"כ באדם ודאי כל המלבושים שווין. ועוד הא תינח אם היו על האדם בעת מיתתו. משא"כ אם לא היו המנעלים עליו בעת שמת. ואדרבה רוב המתים אין עליהם מנעליהם בעת מיתתם ר"ל. ולגזור משום מת בדרך הוי מילתא דלא שכיחא. ולא גזרו בה רבנן. ואמרתי ע"ז טעם אחר דסכנתא ליכא כאן. רק רמז יש בדבר. דהנה בספר רוח חיים להגאון מהר"ח מוואלאזין (פ"א דאבות) איתא פי' הפסוק של נעליך מעל רגליך. כי הגוף להנשמה הוי כמו נעל להגוף. כן הוי

הגוף להנשמה. ולכן במרע"ה שפשט כל חומר הגוף ג"כ כתוב אצלו נעליך לשון רבים. היינו הנעל והגוף ג"כ. ויהושע שלא פשט רק הנעל לבד כתוב בו נעלך בלשון יחיד. ועיין עוד שם הג"ה מבנו הגאון ר' יצחק מוואלאזין שבזה יש רמז לדברי הש"ס (ברכות דף נ"ז ע"ב) מת בבית וכו' נטל כלים מן הבית וכו' תרגמא ר"פ במסאנא וסנדלא וכו'. והיינו סימן שמוציא ח"ו גוף אחר. עיי"ש. ולכן כיון שנפטר שורפין גם המנעלים לרמז שלא נשאר הגוף כלל. שאם ישתמשו בהמנעלים הוי חלילה כאילו משתמשים בגוף המת. כיון שנעל הוי רמז להגוף. משא"כ שאר מלבושיו דאין לשום מלבוש רמז להיות מכונה בשם הגוף. רק המנעלים בלבד. ונדפס מחדש ספר כורת הברית ובהשמטות נדפס בשם נוטפות מור ס"ק נ"א דף קל"ז ע"ש דלא העיר מהערה יקרה שלי כאן:

סימן מה

לברר ההלכה אם נשים נאמנות על טבילת כלי מתכות דהוי דאורייתא. ובפוסקים אינו מפורש הדין בזה. רק נפסק בסי' ק"כ ההלכה דקטן אין נאמן. אבל נשים אם נאמנות או לא. לא נתבאר כלל. והנה מהסוגיא (פסחים דף ד' ע"ב) מוכח שאם הוא איסור דאורייתא אין נשים נאמנות וגם קטנים אין נאמנים. ועוד מבואר שם דאם הוא איסור דרבנן גם אם הוא בחזקת איסור כדמפרש הש"ס שם דמוחזק לן דלא בדק אפ"ה כיון דהוי רק איסור דרבנן קטן נאמן וכ"ש נשים. ומשמע מזה בהדיא דבטבילת שאר כלים דלאו כלי מתכות נאמן גם קטן וכ"ש נשים. ולכן אע"פ שאין מפורש שם שיהיה קטן נאמן בשאר כלים. אפ"ה מוכח כן מהש"ס הנ"ל. ועתה נבוא לבאר בנ"ד דהנה מדברי התוס' שם ד"ה הימנוהו יש להוכיח כמה דינים. א' דאפילו באיסור דאורייתא אם הדבר בידם נאמנים נשים ועבדים. ומש"ה מעשים בכל יום דנאמנים נשים ועבדים על השחיטה והניקור. אע"ג דהוי חזקת איסור דאורייתא. וכן נאמנין על החלה. ב' דוקא אם לא הוי טירחא יתירתא. אבל אם יש טירחא יתירתא אז אפילו אם הוי בידן אפ"ה אינן נאמנות אם הוי איסור תורה. ג' דקטנים אינם נאמנים באיסור תורה אפילו הוי בידן ולא הוי טירחא יתירתא. מדהשמיטו שם התוס' קטנים עיי"ש. ד' דבאיסור דרבנן והוי בידן אז אפילו אם הוי טירחא יתירתא. אפ"ה נאמנים גם בדבר דהוי טירחא יתירתא אפילו קטנים ג"כ וכ"ש נשים. ה' דבאיסור דרבנן ולא הוי בידן אז נשים ועבדים נאמנים וקטנים אינן נאמנים. דקטנים גריעי מנשים. וכלל היוצא לנו מדברי התוס' דקטנים גריעי מנשים ועבדים בב' אופנים. א' בדאורייתא ב' בדרבנן. בדאורייתא אם הוי בידם אז נשים ועבדים נאמנים. וקטנים אינן נאמנים. וכן בדרבנן ולא הוי בידן כלל אז ג"כ נשים ועבדים נאמנים. אבל קטנים אינן נאמנים. ובזה נבוא לביאור שאלתינו. כיון דהוי דבר שבידן ולא הוי טירחא

יתירתא. הרי נשים נאמנות גם באיסור דאורייתא. והנה המג"א (סי' תל"ז ס"ק ח') פוסק כדברי התוס' האלו עיי"ש היטב. וכן מבואר בב"י (סי' ק"כ ביו"ד) עיי"ש, וגם באלי' רבא (סי' תל"ז ס"ק ט') נמי פוסק כדברי התוס' דאפילו בהוחזק נאמנים עיי"ש. ויוצא לנו מזה ב' דינים. א' דנשים נאמנות על טבילת כלים אפילו כלי מתכות דהוי דאורייתא. ואפילו לכתחלה נמי [ולכאורה יש ראי' גדולה מטבילת נדה עצמה דנאמנת. אך יש לחלק דהתם התורה האמינתה דהוי לעצמה ג"כ ודו"ק. אבל לאחר לגמרי יש לומר דהוי כמו עדות שאינן נאמנות. אך באמת מוכח מהתוס' הנ"ל דנשים נאמנות בגוונא דאמרן]. ב' דקטן נאמן בטבילת כלי זכוכית. ואע"ג דהוחזק בו איסור דרבנן כנ"ל. ודלא כהפמ"ג במ"ז (באו"ח סי' תנ"א ס"ק ו') דמחמיר בזה. וכבר כתבתי לעיל דהמג"א והא"ר פוסקים להדיא כהתוס' דנאמן כל דהוי דרבנן אפילו איתחזק איסורא אם הוי בידו.. וכ"ש הוא מחמץ. דהתם הוי טירחא יתירתא אפ"ה נאמן. וכ"ש בטבילת כלי זכוכית דאין טירחא בזה. וזה פשוט. וכן פסק הרב בש"ע שלו. (סי' תל"ב). רק דבעינן שיהי' עכ"פ יש בו דעת. והיינו שהגיע לחינוך וע"ש באליהו רבא:

סימן מו

פעם אחת הלכתי אצל מעין המושך אצל עירנו הנקרא טאטארקע. וראיתי שאדם אחד טובל סכינים באותן המים שחוץ מן הבאר אשר אין בעומקן יותר משני אצבעות. ושאלתי את פיו מי התיר לך לטבול כאן והשיב שכן הורה לו מורה אחד. ואמרתי לבאר היטב אם מותר או לא. דהנה לכאורה י"ל שדעת המורה בזה מפני שראה וידע דברי התורת כהנים המובא ברי"ף, ורא"ש (סוף מס' נדה) דמעין מטהר בכל שהוא. ורק מקוה בעי מ' סאה. אבל לא מעין. ואף דקיי"ל בטוש"ע (יו"ד סי' ר"א) דלאדם אפילו במעין בעינן מ' סאה. אך נראה דלשון הטור הטעה את המורה ההוא. שכתב שם דלכלים מעין סגי בכל שהוא עיי"ש. אמנם באמת זה טעות. דכבר ביאר הב"י (ביו"ד סי' ק"כ) דהא דמעין סגי בכל שהוא לכלים. היינו דוקא לכלים מטומאתן. אבל לטבילת כלים הניקחין מעכו"ם גם מעין אינו מטהר בפחות מארבעים סאה. וזהו דבר פשוט ומוחלט מדברי התוס' (סוף מס' ע"ז) ועיין בדברי חמודות (הלכות מקואות סי' ט"ז) וא"כ הרי בזמן הזה דאין לנו רק טבילה זו גם במעין בעינן מ' סאה דוקא. והנה לכאורה י"ל עוד. דכיון שהואטארקע שלנו נמשך מימיה לאורך ולכן נצרף כל המים שבמעין זה מתחלה ועד סוף ובכולן ודאי יהיה מ' סאה. וכמו שהביא הב"י (ריש סי' ר"א) ד"ה ומשמע וכו' עיי"ש. אבל באמת גם זה טעות. דהא קיי"ל דקטפרס אינו חיבור. וא"כ איך נוכל לעמוד על זה שמא הנואטארקע שלנו הולכת בשיפוע ובמדרון דאז אינו מצטרף. ועיין (בט"ז סי' ר"א ס"ק ג'. ובש"ך

שם ס"ק ב') ובפרי דעה בשפתי לוי (שם ס"ק ב'). והנה לכאורה יש עצה שנטבול כלים בהבאר עצמו והגם שהוא עמוק. ואין יכול להגיע בידו להמים מ"מ יש עצה שיתן כל הכלים שצריך לטבול בתוך דלי וימלא הדלי עד שיהי' הדלי מלא כולו, ושישיקו המים שבתוך הדלי לתוך מי הבאר ונכון הוא כדאיתא (ביו"ד סי' ר"ב). ועיין בחכ"א (כלל ע"ג סעיף י"ז). והוא דבר פשוט כשיתנהג ע"פ דין הידוע בזה. אולם באמת יש עוד חשש בזה דהנה זה זמן לא כביר אשר הנכרים ניקו את הבאר ההוא. ובודאי שאבו שם בכלי שלם ונפסל הבאר ע"י ג' לוגין מים שאובין. ואע"ג דיש דעות דמעין אינו נפסל בשאיבה. מ"מ כבר ההלכה פסוקה להחמיר בזה ומכ"ש לכתחלה דהא כיון שיש מקוה כשרה בעיר שנשים טובלות שם פשיטא דאין כאן היתר להתיר לטבול כלים בבאר ההוא ומכ"ש כלי מתכות דהוי דאורייתא. וכן ההלכה לפענ"ד שאין לטבול כלים בבאר ההוא וחוצה לו רק במקוה:

סימן מז

נשאלתי שישבו אנשים הרבה בסעודת מצוה ושתו יין על פי ישראל כשר ששאלו אותו אם יש לו יין כשר והשיב שיש לו יין כשר. והביא להם יין ושתו. ואח"כ נתברר שהיה סתם יינם ונפשם בשאלתם. אם יש לחוש שיצטרכו כפרה או לא. והשבתי שלדעתי אין כאן בית מיחוש. דהגם דלכאורה נראה דזה הוי האי דינא הא דאיתא בד"מ וברמ"א (סוף סי' קכ"ג) דהשותה יי"נ צריך להתענות חמשה ימים כדי שיתכפר עיי"ש. והוא מתשובת הרא"ש. אמנם לדעתי לא דמי להתם. דהנה בתשו' פנים מאירות הביא שאם אכלו עוף ואחר האכילה נמצאת טרפה גמורה בעצם וכדומה. דאין צריך כפרה. והטעם דזה מיקרי אונס. ויש להבין מה אונס יש בזה. ונ"ל דכיון שהאוכל עשה כתקנת חכמים שאין צריך לבדוק אחר כל הח"י טרפות. א"כ מה הי' לו לעשות. ולא שייך לומר על זה שוגג שהי' לו לידע או ללמוד. דהא כדין עשה. והפמ"א הביא ראיה לזה מתוס' (ביצה דף כ"ו ע"ב) ד"ה אורח ארעא. וא"כ לפ"ז הרי לכאורה דברי תשו' הרא"ש סותרים דברי הפמ"א. דהא הרא"ש פסק דאם שתה סתם יינם דצריך כפרה. אלא ודאי דשאני התם בדברי הרא"ש דאיירי בשוגג דהיינו שלא ידע שזה יין או שסבר שמותר לשתות יי"נ. אבל בנידון הפמ"א לא הוי שוגג כזה וא"כ בנ"ד ששאלו את פי הישראל אם יין כשר הוא. וע"פ ד"ת ישראל נאמן כיון שאינו חשוד וכמבואר (בסי' קכ"ז) א"כ כיון דכדין עשו הרי רק אונס מיקרי ואין צריכין כפרה. וה' הטוב יכפר בעדם ויסלח להם בלא תענית:

סימן מח

נשאלתי שסתרו העכו"ם בנין בית תפלה שלהם. כדי לבנותו מחדש. וברורו מן העצים איזה חתיכות שראויין לבנין החדש. והפסולת שנשארו מן העצים. כמו קרשים וכדומה שאינן ראוים להעכו"ם ורצו למוכרם. אם יכולים ישראל לקנותם לצורכם. או יש איזה איסור בזה:

והנה הדבר מפורש בהדיא בש"ס (ע"ז דף ט"ז ע"א) במשנה הגיע לכיפה מקום שמעמידין בה עכו"ם וכו'. ואמר שם בגמרא דף י"ט. אמר ר' אלעזר אמר ר' יוחנן אם בנה שכרו מותר. ופריך הש"ס פשיטא. משמשי עכו"ם הן ומשמשי עכו"ם בין לר"י בין לרע"ק אינן אסורין עד שיעבדו. ופירש"י שם דהא כיפה זו לאו עכו"ם הוא. אלא תשמיש לעכו"ם עכ"ל. והנה כיפה היא הבית שמעמידין שם הצורה הנעבדת. כדפירש"י במשנה (שם) הרי בהדיא שהש"ס קורא לבית התפלה שמעמידין שם הדמותים הנעבדים. רק בשם תשמישי עכו"ם. ויותר מפורש הדבר בסוגיא דג' בתים הן. בפ' כל הצלמים (שם דף מ"ז ע"ב) דתנן התם הכנים לתוכה עכו"ם והוציאה ה"ז מותרת. ופירש"י שם ואת הבית עצמו לא נתכוין לעבוד ולא הקצהו לתשמיש עכו"ם. אלא לפי שעה הכניסו לתוכו עכו"ם עכ"ל. אלמא דאפילו אם היה מקצהו להבית להיות עומד בו העכו"ם ג"כ לא היה עליה רק שם תשמיש לעכו"ם. ועוד מפורש הדבר בר"ן ז"ל שם על המשנה דג' בתים וז"ל ומ"מ אם הכניס שם עכו"ם דרך קבע אפילו אם הוציאוה ישראל אסור. דנעשה זה הבית משמש לעכו"ם וליכא למימר דבית לא יהא נאסר משום משמשי עכו"ם דקרקע עולם הוא. דהא בפירקא קמא גבי הגיע לכיפה דאמרינן בגמרא דשכרו מותר. פרכינן פשיטא משמשי עכו"ם אינן אסורין עד שיעבדו. אלמא בית משמשי עכו"ם הוא עכ"ל הר"ן. והנה נפשט לנו דבית תפלות שלהם נקרא בלשון התוה"ק בשם תשמישי עכו"ם. וכן הוא בדברי הפוסקים למסקנא דמילתא בשו"ע (יו"ד סי' קמ"ה בט"ז ס"ק ו' ובש"ך ס"ק ט') עיי"ש היטב., אך לכאורה מאי אהני לן במה דהוי רק תשמישי עכו"ם. דהא עכ"פ אסור בהנאה כידוע. דעכו"ם ומשמשיה ותקרובתה ונוייה כולן אסורין בהנאה. וכמבואר בר"מ (פ"ז מהלכות ע"ז הלכה ב') ובטושו"ע (ריש סי' קל"ט). מ"מ דבר ברור הוא דחלוק הוא מאד. כאשר יבואר להלן בדברינו אי"ה. אך כעת יש לבאר בשאלתינו. דהא לכאורה כיון שסתרו הבית הוא ביטולה. וקיי"ל דעכו"ם מבטל ע"ז שלו ושל חבירו. כמבואר במשנה (שם דף נ"ב ע"ב) ובשו"ע (סי' קמ"ו סעיף ה') וכ"ש דתשמישי ע"ז עכו"ם מבטלן. וא"כ כיון שהעכו"ם סתרו בית תפלתם הא בטלוה:

אמנם אי משום הא לא איריא. די"ל דעד כאן לא הוי ביטול רק היכא שיסתרוה בדרך סתירה לבד. אבל כשסתרוה על מנת לבנות אין על זה הסתירה שם סתירה רק שם בנין וראיה לזה דהא כתב הר"מ (בפ"ז מהלכות יסודי התורה הלכה ז') הסותר אבן אחת מן המזבח דרך השחתה לוקה משום לא תעשון כן לה' אלקיכם עכ"ל. הרי כתב בהדיא רק דרך השחתה. והדבר מבואר ביותר מהא דכתב המרדכי תניא בספרי (פ' ראה) מנין לנותץ אבן מהמזבח מן העזרה מן ההיכל שעובר בל"ת משום שנאמר לא תעשון כן וכו' ואם נתץ על מנת לבנות שרי. דההיא נתיצה בנין מיקרי עכ"ל המרדכי (בפ' בני העיר). וכן פסק הרמ"א (באו"ח סי' קנ"ב) בסוף הסימן וכן הביאו הט"ז (סי' קנ"א שם ס"ק ג') עיי"ש ועוד ראיה מדברי הר"מ (סוף פ"א מהלכות שבת הלכה י"ח) דהגם דכל המקלקלין פטורים. מ"מ המקלקל על מנת לתקן חייב. כיצד הרי שסתר כדי לבנות במקומו וכו' עיי"ש. אלמא דהיכא דסותר על מנת לבנות. ההיא סתירה בנין מיקרי וכלשון המרדכי דההיא נתיצה בנין מיקרי [לע"ע לע"ג לענ"ד למה באמת לענין מחיקת השם לא אמרו כן דהיכא שמוחק על מנת לתקן יהא שרי דההיא מחיקה כתיבה מיקרי. דמדברי הש"ך (יו"ד סימן רע"ו) משמע להדיא דאפילו על מנת לתקן אסור עיי"ש]. ולכן נלפע"ד ברור דהיכא שהיתה הסתירה כדי שיבנוה מחדש ונשארו מקצת העצים אסורין בהנאה דאיזה ביטול יש להני העצים. אחרי שהסתירה לא הוי ביטול כנ"ל. ועוד אומר אני לפענ"ד דאפילו אם נפל בית תפלה שלהם מעצמה מרוב יושנה ונפל ממנה מקצת עצים חתיכות שנרקבו אסורים העצים הנרקבים ההם בהנאה. וראייתי אבאר בדברינו להלן אי"ה. אך יש להקדים שלא יקשה לנו לכאורה מדברי הרמ"א (ביו"ד בסימן קמ"ה סעיף ג') וז"ל שם ודוקא שלא הוקצה הבית לכך. אבל הוקצה לכך אינו מותר אלא א"כ הוציאם משם דרך ביטול דהיינו שלא להכניס עוד שם. עכ"ל. וא"כ נוכל לומר דעכ"פ על הנך העצים שנתלשו ונפלו ולא יכניסו עוד לתוכם ע"ז א"כ הוי זה ביטול ויהיה שרי. אמנם באמת זה טעות. וכדי להסביר זה הענין לאשורו יש להאריך קצת בעזה"י:

דהנה קיי"ל בש"ס (מגילה דף כ"ו ע"ב) ת"ר תשמישי מצוה נזרקין תשמישי קדושה נגנזין. וזהו כלל מוחלט בהלכה דזה החילוק הוא ברור בין תשמישי מצוה לתשמישי קדושה. דתשמישי קדושה נגנזין עיין (או"ח סי' כ"א. וסי' קנ"ד). וידוע דתשמישי מצוה היינו כמו לולב ושופר ועצי הסכך. ותשמישי קדושה נקראין כמו רצועות ותיק הספרים וכדומה. ולכאורה צ"ע להבין הענין דהא תשמישי מצוה חמורין וקדושין יותר לכאורה מתשמישי קדושה שהם רק טפלים למצוה ולמה אמרינן דתשמישי מצוה נזרקין אע"ג דחמורין ותשמישי קדושה דקלין נגנזין. ועיין בר"ן שם (פ' בני העיר) שכתב להדיא

דחובה הוא שיהיו נגנזין וטעמא מאי. וזה רבות בשנים שעמדתי בזה להסביר את הענין על נכון. וכעת נראה לי להסביר שע"פ האמת כן הוא. דהנה הא דתשמישי מצוה נזרקין. ע"כ היינו דוקא לאחר זמן מצוותן. וכמ"ש הר"ן שם בפ' הנ"ל להדיא וכן מבואר (בשו"ע או"ח סי' כ"א) וכיון שכן ניחא. דבשלמא המצות גופייהו כמו הנולב והציצית והשופר וכדומה הרי לא נקרא עליהם שם קדושה רק משום המצוה. וא"כ לא חלה קדושתן רק על זמן מצוותן ולא אחר זמן מצוותן דכבר עבר זמנן. אבל תשמישי קדושה הרי האדם יודע שהן אינן מצות בעצמם. ואפ"ה הקדישם להיות קדושים להשתמש בהם דבר קדוש. א"כ הא הקדישן בלא זמן רק כל זמן היותם בעולם ולכן אפילו אחר שבלו ואינם ראוים עוד לתשמישי הקדושה אפ"ה עדיין הן בקדושתן קיימי. ויותר הדבר מסתבר דכיון שיודע שהן בעצמן אינן קדושין רק תשמיש. הוי כמו שאמר האדם בהדיא דבר זה לא, ישתמשו בו דבר חול לעולם רק דבר קדוש. ומש"ה גם אחר שבלה נהי דא"א עוד להשתמש בו הדבר הקדוש. אפ"ה אסור להשתמש בו דבר חול. דהא על זה הקדישו שלא ישתמשו בו דבר חול. ואיך נעבור ונשתמש בו עתה דבר חול. וזה ברור והשתא נראה אנן להבדיל בין הקדש ובין החול כשם שבקדושה כן הדבר ה"נ הוא להיפוך בטומאה. דכל שנקרא על הדבר שם תשמישי ע"ז אסור לנו ליהנות מהם לעולם כשם שאסור לנו ליהנות לעולם מתשמישי קדושה מצד כח הקדושה שחל על התשמיש. כן אסור לנו ליהנות מתשמיש ע"ז לעולם מצד כח הטומאה והשיקוץ ר"ל המונח על התשמיש ההוא. וא"כ לפ"ז צ"ע לכאורה האי דינא דהרמ"א ז"ל דכל שהוציאו הצורות מהבית דהיינו שלא להכניס עוד שם שמותר. הא להבדיל בצד הקדושה קיי"ל דתשמישי קדושה אפילו אחר שבלו אפ"ה צריכין גניזה כמבואר (באו"ח סי' קנ"ד סעי' ג' ד') ע"ש וא"כ הרי בהדיא דאפילו כשאין משתמשין עוד בהדברים להקדושה. אפ"ה חייבין לגונזן דשם קדושה לא פקע מינייהו. א"כ ה"נ לכאורה צריך ודאי גם בצד הטומאה להיות כן. דאפילו אם אינן משתמשין עוד להע"ז אפ"ה צריכין להיות אסורין בהנאה לעולם:

אמנם ברירא דהך מילתא דמתאמרא מפי מרן הרמ"א ז"ל הכי הוא. כשנדייק נא בלשונו שדקדק לומר הוציאם משם "דרך "ביטול ודבריו נובעים מהר"ן ז"ל (בפ' כל הצלמים) בשם אחרים פירשו דכל שסילקה משם ואין דעתו להחזירה בטלה משמשיה. והיינו דוקא היכא שיכולה וראויה הבית גם כעת לזה התשמיש שיעמידו בתוך הבית הצורות. ורק שהעכו"ם בעצמו אינו רוצה בזה עוד בבית זה. אז דוקא שרי. דזה הוי שפיר ביטול גמור כמבזה המשמשי ע"ז דהגם שנראה לכל שראוי הוא עוד להיות משמש מ"מ אין העכו"ם רוצה א"כ הוי ביטול ממש. וביטול שמועיל בעכו"ם לע"ז ילפינן בש"ס (שם דף

נ"ב ע"א) ובתוספתא (שם פרק ז') מן הכתוב פסילי אלהיהם את שנוהג בו משום אלוה אסור ואת שאין נוהג בו משום אלוה מותר. וה"נ כל שהתשמיש לא נשתנה מקודם וראוי הוא כעת ממש כמקודם ואפ"ה הוציאה העכו"ם משם את הצורות. שפיר י"ל בזה דהוי ביטול מנפשו דהא איננו נוהג בו משום אלוה. אבל אם התשמיש בעצם נשתנה שאינו ראוי עוד כעת להיות תשמיש להע"ז פשיטא לי לפענ"ד דאסורה בהנאה דמה ראיה שביטלה. דילמא משום שאיננה ראויה לו כעת להתשמיש הזה ולכן הוציא העכו"ם משם את הצורות. ולא משום שמצא חסרון בעצם התשמיש שחפץ לבטלו ודוק. וכבר בררנו דתשמישי קדושה כה"ג אפ"ה טעונין גניזה אפילו שבלו. ולכן נתברר לנו דין חדש. דבית תפלה שלהם שנתיישנה. ובעבור היישון הוציאו העכו"ם משם את הצורות. אפ"ה הבית עומדת באיסורה בהנאה הקודמת לכל ישראל וזה ברור. אך היכא שבא העכו"ם ומכר את העצים להישראל. אז ודאי דשרי לישראל לקנות ממנו. דהא הן מצד הדין והן מצד הסברא מסתבר כן. דהא קיי"ל וביו"ד סי' קמ"ו סעיף ח') דתשמישי ע"ז קל מע"ז עצמה דע"ז עצמה אינו מועיל אם מכרה או משכנה כחכמים במשנה (שם דף נ"ג ע"א) דלא הוי ביטול. ואילו במשמשי ע"ז פסק הרמ"א שם דאם מכר או משכן הוי ביטול ועיין עוד (יו"ד סי' קל"ט סעיף ט' וסעיף י"ב) ובש"ך שם (ס"ק ז') ובט"ז (שם ס"ק ח') שהביאו וז"ל (ובסימן קמ"ו סעיף ח') פסק הרמ"א ע"פ ב"י דכל משמשי ע"ז הוי מכרה או משכנה ביטול עכ"ל. זהו מצד הדין. ומצד הסברא נמי כן הוא דהיא הנותנת דהא תשמישי קדושה קיי"ל דנגנזין א"כ אם הי' העכו"ם נוהג בהם משום אלוה ולא מבטלה בלבו היאך בא למוכרם אותם תשמישי אלוה שלו. הרי הוי ליה למיעבד להו גניזה ולא למוכרם כאשר אנו רואים בישראל להבדיל לענין קדושה דבעינן גניזה לתשמישי קדושה. אלא ודאי מדמוכרם העכו"ם ש"מ דבטולי מבטל להו ולכן שרי. וזה נכון. וכיון שבררנו לעיל מהש"ס בעזה"י דבית תפלה שלהם הוי רק תשמישי ע"ז. שפיר מהני המכירה שמוכרם העכו"ם להתיר לנו לקנותם. ולא בענין אחר דמכירה דוקא הוי ביטול ולא דבר אחר ודו"ק:

סימן מט

לבאר בקיצור איזה הלכות בהלכות מקוה ומעין. הנה יש שיטה שגם אדם נטהר במעין בפחות מארבעים סאה רק שיהא מתכסה כולו בבת אחת. ולהלכה קיי"ל כר"י דאדם במעין נמי צריך מ' סאה דוקא. ומיהו אם המעין נמשך יש בכל השטח באורך מ' סאה טובל בו אדם בגופו מכוסה לבד משום דמצטרף. ורק שלא יהיה במדרון אבל אם היה משופע אז אסור לטבול במקום הגבוה שיעור המקוה הוא מ"ד אלפים וקי"ח אצבעות

וג' שמיניות של אצבע. ואלו האצבעות הם עוצבות. וצריך שיהיה חריץ המקוה גדול יותר שכשיכנוס הטובל לא יעלו כלל מים על שפת החריץ. פן יהיה זוחלין. והיינו אם המקוה היא ממי גשמים. אבל אם המקוה ממעין היא לית לן בה. דמעין מטהר בזוחלין ובאשבורן לכתחלה נמי. ובארות העשויין בידי אדם הם מעין גמור: המי גשם רק באשבורן מחצה על מחצה זוחלין ונוטפין יש להחמיר דרך אשבורן דא"א לצמצם. ואם רוב זוחלין נמי היינו דוקא במקום שהיה יכול להלוך מתחלה. אבל במקום שלא היה יכול להלוך בתחלה לא מטהרין באשבורן. ובענין הנהרות. הנה הרמ"א התיר דפוסק כר"ת דנהרא מכיפיה מיבריך. ואולם לפענ"ד אין שום היתר כאן. דהא עכ"פ צריכין לילך לאמצע הנהר במקום שהיה מהלך בתחלה. ושם הרי הנהר עמוק מאד. ולא תוכל לעמוד על הקרקע. וגם במאי תישוט לשם. ולכן לדעתי בזמן הזה ואין היתר כלל בזה. וגם בנהרות קטנות שאינן עמוקות אפ"ה היינו דוקא במקום שאין מקוה. דבמקום שיש מקוה הרי לא התיר הרמ"א א"כ לדעתי אם יש בארות בהעיר או בכפר יותר טוב שלא להתיר לטבול בנהרות:

סימן נ

נשאלתי מאברך אחד אשר יש מרחצאות ומקוואות בכפרים הסמוכים לעירו. והמרחץ וגם המקוה עושים הישראלים בממון שלהם ולא יתערב זר אתם רק אחר שמתקנין המקוה כראוי אז שוכרין עכו"ם שיחמם המקוה לעת הצורך. וגם יעשה העכו"ם כל הנדרש ונצרך בעת תבאנה הנשים בית הטבילה והמקוה אינה סגורה כלל כל העת אם יש חשש בזה. שמא יפסול הנכרי את המקוה. והשבתי לו דלדעתי אין כאן בית מיחוש כל כך. דעד כאן לא חשש הרא"ש בתשובה ומובא בשו"ע (סי' ר"א סעיף ד' ובש"ך שם ס"ק ט"ז י"ז) אלא היכא שהמקוה היא של העכו"ם לגמרי. שהעכו"ם בנה אותה ותקנה לגמרי משלו ממש. ורק שבשכר שמשלמין לו מניח נשי ישראל לטבול בתוכה. ובאם לא ישלמו לו אין רשות להן לטבול בתוכה. אז דוקא חיישינן שמא בשביל שירצה להשביח מקחו ולהרגילם לרשותו. וגם כל אדם לא יכול לאמר לו מה תעשה אחרי שהמקוה שלו היא. ולכן יעשה מה שיעשה לפי דעתו לנקותה מן המים הסרוחים. ולשאוב תוכה מים שאובים נקיים. אבל כה"ג שהמקוה בעצם היא של היהודים. ואין להעכו"ם שום זכות וחלק כלל בה. א"כ הרי יש בזה שני סברות. א' כי למה נחשוש שיטריח לנקותה. כיון שאין עליו שום תרעומות כשלא ינקה אותה. ולא תהיה נקייה. כי אין הענין עליו. ולא יאמרו לו דבר. וא"כ למה יטריח א"ע. ואך יש לומר פן יכווין להכשיל לישראל במזיד. הנה גם לזה יש שני טעמים שלא לחשוש לזה. דהא כבר כתב

הר"ן (פ"ק דע"ז דף י"ב) בסוגיא דהלכת לצור וכו' דלזה לא חיישינן שיתכוין להעביר הישראל היכא שאין לו הנאה מזה עיי"ש. וכן נפסק הדין בשו"ע (סי' קי"ח סעיף י') וע"ז בנוים גם דברי הש"ך כאן (ס"ק ט"ז) ודו"ק. ועוד הרי אפילו אם היה איזה סברא שתאמר שיהיה לו הנאה. אפ"ה הרי כיון שעיקר המקוה וכל השייך לה הוא של ישראלים. א"כ פשיטא דמירתת מאד. דהא חברך חברא אית ליה. ויתוודע הדבר להישראלים. ובודאי יודע אשר יעבירוהו מאומנתו ושכירתו. וישכרו אחר תחתיו וכה"ג היכא דמירתת שרי אפילו אם נהנה בהעברתו. אך ליתר שאת. פן תאמר דכיון דעכו"ם לאו דינא גמירי. ואינו יודע מנהגן של ישראל. ושמא יחשוב העכו"ם כי אין מגרע בזה כלל להיהודים. וינקה המקוה ויעשה כרצונו. וא"כ לא שייך שוב מירתת בכה"ג. וכאשר הסביר לנו הר"ן זה בטוב טעם ודעת (שם בפ"ק דע"ז) דמירתת לא שייך רק בדבר שיודע שיתרעמו עליו. ולא במקום שאינו יודע כלל המעשה הרע. אמנם עדיין יש לזה עצה נכונה. שהישראלים בעלי המרחץ יתנו אזהרתם תקיפה על הבלן העכו"ם. שלא יגע במימי המקוה כלל וכלל. ואם לא יקיים כאזהרתם אז יענישוהו ויעבירוהו. ואז ליכא שוב שום חשש. ואין צורך כלל שיהיה המפתח ביד הישראל כנ"ל למי שרוצה להחמיר. אבל באמת יש להקל ג"כ דכאשר תראה בכל הפוסקים הלא כולם מדקדקים בלשונם בזה הדין באומרם מקוה "שהיא "של "עכו"ם. היינו כנ"ל שהמקוה כולה היא שלו. אבל בנ"ד אשר המקוה של ישראל היא לא נזכר כלל בשום מקום חשש כל דהו. ועיין בלבושי שרד בחי' דינים ליו"ד (סעיף צ"ג) ג"כ הביא רק מקוה שהיא של עכו"ם עיי"ש ובביאורו (ס"ק ר"ה). אבל בכה"ג לא מצינו שום חומרא וטעמא דמילתא כבר נתבאר היטב:

סימן נא

עיין בשו"ת צמח צדק להגאון הקדוש מליבאוויטש (חלק אהע"ז סי' רס"ח) שהביא קושיא על הר"ן (נדרים דף ע"ח ריש ע"א) שכתב ולפי זה משמע לי דלשון מופר הוא מכאן ולהבא. ולשון מותר הוא מותר מעיקרו. דמוכח להדיא שאין הבעל עוקר מעיקרו. רק מפירו מכאן ואילך. וא"כ למה לא פשטו מכאן האיבעיא שבש"ס (נזיר דף כ"א ע"ב) אי בעל מיעקר קא עקר. או מיגז גייז. דהא כיון שהחליט הר"ן דלשון של הבעל הוא מכאן ואילך. ע"כ ס"ל דלא מיעקר קא עקר. ולכאורה היא קושיא נוראה מאד. ועיין בשו"ת הרדב"ז כרך ראשון (חלק ב' סימן רפ"ג) מביא קושיא זו. ועיי"ש היטב בדבריו. אבל לפענ"ד נראה להסביר הדבר בטוב טעם ודעת. אחרי שנבין היטב הדברים. דהנה ידוע ההלכה שהאשה היא תחת רשות בעלה. ואין הבעל תחת רשות אשתו. וזהו אומרם ז"ל בכמה דוכתי ועיין (ברכות דף כ"ד) אשתו כגופו דמיא ולא אמרו אישה כגופה.

ועיין נמי היטב בספר החינוך (פ' ראה מצוה תפ"ט) וז"ל ובא עלינו החיוב אשר נראה בבית הבחירה. רק הזכרים. לפי שהם עיקר הבית. והטף והנשים טפלים להם עכ"ל עיי"ש. וזהו נמי ביאור דבריהם בכמה מקומות. מה שקנתה אשה קנה בעלה. ועיין בש"ם (סנהדרין דף ע"א ע"א). והיינו ג"כ בעבור העיקר הנ"ל. כי האשה טפלה לבעלה. וכמקצת גופו דמיא. וזהו ג"כ אומרם בש"ס ידה כידו ולא אמרו ידו כידה בשום מקום. ועיין (נדרים דף פ"ח ע"ב). ומה שאמרו בש"ס (כתובות דף פ"ג ע"א) דלאביי ידו כידה היינו ג"כ רק למעליותא דיליה ע"ש. ובאמת פליג רבא עליה דידו עדיפא. וכן מה שאמרו (שם דף פ"ה ע"ב) דמכנסת שטר חוב לבעלה וחזרה ומחלתו אינו מחול. דידו כידה היינו ג"כ לענין טובת הבעל דוקא. אבל לגריעותא של הבעל לא נמצא בשום מקום. והיינו מצד הסברא הנ"ל שהאשה נחשבת לבעלה כמו עבד לאדוניו ואע"ג דמצינו בש"ם (קידושין דף ו' ע"ב) דאמרו דעבד כנעני גופו קני לו ואלו אשה לא קני לו גופה עיי"ש מ"מ לא קשה על דברינו דהסברא ברורה ודאי כנ"ל רק החילוק ביניהם הוא דעבד כנעני גופו קנוי כממונו של האדון וכשאר נכסי האדון קרקעות ומטלטלין שלו כן נמי גוף העבד. וכשם שאדם מנחיל ממונו ונכסיו ליורשיו אחריו כן נמי מנחיל את עבדיו ליורשיו אחריו וכדכתיב והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם וגו'. ובזה ודאי דלא דמיא אשה לעבדו דאשתו אינו מנחיל לבניו. וסברא זאת מפורשת (ברש"י ב"מ דף י"ב ע"ב) שזהו החילוק בין עבדו הכנעני לאשתו. וכן (בכתובות דף מ"ג ע"א) דמיתה מוציאה מרשות האב. דממעטינן מאותם דכתיב גבי עבדים אותם לבניכם ולא בנותיכם לבניכם. ולכן נראה לפענ"ד לומר דביאור הדבר כך הוא. דכשם שזכתה התורה להאב כח בתו כן נמי זכתה התורה כח האשה לבעלה. וזהו אומרם במשנה (כתובות דף מ"ו ע"ב) האב זכאי בבתו בקידושיה וכו'. נשאת יתר עליו הבעל וכו'. וכן נמי אמרו (קידושין דף ב' ע"ב) כי יקח איש אשה ולא כי תלקח אשה לאיש. ועיין תוס' ישנים שם ולדידי שפיר דהא נ"מ גדולה כמו כן בגירושין איני אישך איני בעלך אין כאן בית מיחוש (שם ה'). והיינו שהסברא נותנת דהאשה נחשבת קנין כספו של האיש כעבדו ממש. רק שאין מורישה לבניו אחריו. אבל אין האיש נקנה להאשה כלל וכלל. רק שנעשה לה אדון לזונה ולפרנסה בכל הצטרכותה כמו שומר על הפקדון שיש לו. ועיין היטב בדברי הרב המגיד (פרק כ"א מהלכות אישות הלכה ט') שכתב שם דדברי הראב"ד אינם. דהאשה בלבד היא שכורה להבעל בכל עת ובכל שעה. אבל אין הבעל שכור להאשה אלא בשעה שעוסק בצרכיה עיי"ש. ועיין נמי בר"ן (נדרים דף ל') דהיא הפקר לו. אבל אין הבעל מפקיר עצמו לה. ואחרי כל הקדמות הללו יובן היטב הענין של האיבעיא דבעי הש"ס

בעל אי מיעקר קא עקר או מיגז גייז. פי' דנהי דידעינן דלשון הפרה הוא מכאן ואילך כדברי הר"ן. אבל מ"מ מיבעי להו איך הדין. דהא דנתנה התורה כח להבעל להפר נדריה אם הענין הוא משום דאין בכחה של האשה לאסור איסר על נפשה כיון שהיא תחת רשות בעלה. וא"כ יהיו נדריה תלויים ועומדים שאם יתרצה הבעל בהנדרים שלה אז יהיו חלין הנדרים למפרע מעת שנדרה ואם יפר אותם ביום שמעו אע"ג דהבעל אינו מיפר רק מכאן ולהבא אפ"ה נתבטל הנדר למפרע. דהא היא תחת רשותו ואינה בידה וכחה כלל לנדור נדר. כמו שאין בכח האדם לנדור ולאסור איסר על חצי גופו. כן אין בכח האשה לנדור בלא הבעל. דהיא דמיא כמו פלגא דגופא דיליה. או דילמא מיגז גייז פי' דנהי דהיא תחת רשותו לכל הדברים. אבל אפשר לומר דלענין נדרים יכולה לנדור שפיר בלא בעלה, רק שהבעל בא ומבטלו אח"כ. אבל כל זמן שלא נתבטל הנדר. היינו קודם שהפר לה. אז הנדר קיים כמו באיש ממש. ובזה נבין שפיר פסק ההלכה דמיגז גייז. דהא ודאי שאי אפשר שהיא תלויה בנדרה ברצון בעלה. א"כ לא הי' צריך הכתוב לתלות הנדר באמירה שלה. רק לומר דהבעל נודר והיא נאסרת. אלא ע"כ שלענין נדרים היא כגוף אחר ממש מהבעל. רק שיש כח ביד הבעל לבטל את הנדר. ויש לבאר בקיצור דזהו פי' האיבעיא. אם אמרינן דנדרי אשה תלויין ועומדין על מנת שירצה בעלה. או דילמא שאין הנדר תלוי. ושפיר חל בעת שנדרה. רק שהבעל במחאתו מוחה בידה ודו"ק אך נסתפקתי אם י"ל באדון שיפר נדרי עבדו. דהא עבד איתקש לאשה מהיקשא דלה לה. א"כ כשם שהבעל מיפר נדרי אשתו כן האדון מיפר נדרי עבדו. ועדיין צ"ע כעת:

סימן נב

נשאלתי מאברך אחד מקאמינקא לפרש לו דברי הש"ך (ביו"ד סי' רל"ג ס"ק ב') שהביא שם דבן י"ג שנה ויום אחד שנדר אפילו אינו יודע לשם מי נדר. ואפילו לא הביא ב' שערות. אפ"ה נדרו נדר והקדשו הקדש עיי"ש. והלא בזה סותר דברי הש"ס (נדה דף מ"ה ע"ב. מ"ו ע"א). אי דלא אייתי ב' שערות קטן הוא עיי"ש. וזה אשר השבתי לו דבאמת דברי הש"ך הללו הם ממש דברי הרמב"ם ז"ל (בפ' י"א מהלכות נדרים הלכה ג') וז"ל שם. ואחר הזמן הזה שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהם נדרים ואע"פ שלא הביאו ב' שערות עכ"ל הר"ם ז"ל שם. הרי בהדיא גם הר"ם כתב דאע"פ שלא הביאו ב' שערות נדרן נדר. ובאמת תמה שם המשנה למלך מש"ס הנ"ל דנדה על דברי הר"מ ז"ל. וכן תמה שם הלח"מ עיי"ש. וקושיא זו מובאת גם בתוס' חדשים על המשניות (פ"ה דנדה משנה ו'). וגם בהגהות רע"ק איגר ליו"ד כאן

בדברי הש"ך הביא קושיא זו. ועיין בס' שב שמעתתא להג' בעל קצות החשן (שמעתתא ה' פ' י"א ופ' י"ב) שכתב שם שגם הבה"ג קאי נמי בשיטה זו של הר"מ ז"ל עיי"ש. ועיין עוד בס' ערוך לנר למס' נדה שהביא ג"כ קושיא זו. ומפלפל בזה בדרך נכון ואמת. ועיין גם בס' עצי לבונה כאן (בסי' רל"ג) שהביא ג"כ כל הענין. אך בתירוץ קושיא הזאת יש שני אופנים. האחד מה שתירץ הג' רע"ק איגר בהגהות לש"ך שם. משום דהר"מ ז"ל סובר דחיישינן שמא נשרו הסימנים. מש"ה נדרן נדר והקדשן הקדש. והא דלא משני הש"ס שם לעולם דלא אייתי ב' שערות רק דלאחר הזמן חיישינן שמא נשרו. אבל לא בתוך הזמן אף דהוי כלאחר זמן. היינו היכא שהביא עכ"פ בבירור. אבל לא שניחוש לשמא נשרו. תירץ שם הג' רעק"א דודאי היה יכול לשנויי כן. רק שלא תתפרש בזה המשנה דמשמע שם דלקי על זה. ואלו אם רק מצד החשש שמא נשרו לא מחויב מלקות. משום ספקא. זהו תורף דברי הג' רעק"א. אבל לפענ"ד לא יספיק בזה לתרץ דברי הר"מ ז"ל מהש"ס דנדה דהא כתב הר"מ בהדיא בלשונו אע"פ שלא הביא ב' שערות. משמע דדין שלו הוא דאע"פ שנדמה בדעתינו בהחלט באמת שלא הביא עוד שערות ג"כ הדין כן. ולדברי הג' רעק"א הוא רק משום דחשבינן שכבר הביא רק שנשרו. א"כ איך אומר אע"פ שלא הביאו. הכי הו"ל למימר אע"פ שאין אנו רואין שהביאו ב' שערות. ע"כ נראה לפענ"ד דהיטב אשר דיבר בזה הג' בשב שמעתתא (שם בפ' י"א) שהסביר בטוב טעם. דהש"ס לא פריך שם. רק למאן דסובר דתוך זמן כלאחר זמן. ע"כ פריך שפיר אי דלא אייתי לאחר זמן קטן הוא. אבל לדידן דפסקינן דתוך זמן כלפני זמן. ואפ"ה מופלא סמוך לאיש נדרו נדר ודאי דלאחר זמן לענין נדרים אע"ג שלא הביאו ב' שערות בבירור. אפ"ה נדרו נדר. עיי"ש היטב. ובסברא זאת מתורץ דברי הר"מ. ודברי הש"ס היטב. בלא שום דוחק. אך באמת לדינא הדין דין אמת. כמ"ש הג' רעק"א נמי. דודאי לכל השיטות אפילו לשיטת רש"י ותוס' המובא שם בשב שמעתתא נמי. אם רק הוא בן י"ג שנה ויום אחד חיישינן שמא. נשרו משום חזקה דרבא כיון דהוי ספק תורה. וכללא הוא דכל היכא שיש לחוש לאיסור תורה. חיישינן תמיד שמא נשרו. ועיין ברי"ף (פ' מצות חליצה וסוף פ' ב"ש) ביבמות וברא"ש (פ' ו' דנדה סימן ג') ובתוס' (ב"ב דף קנ"ו ע"א) ד"ה בודקין וברא"ש והגהת אשר"י שם ובקיצור פסקי הרא"ש להטור ז"ל שם. ועיין גם בב"י (אהע"ז סוף סי' מ"ג). וכן הוא להדיא בשו"ע (או"ח סימן נ"ה) וברמ"א שם (ובסי' תרט"ז) ברמ"א ובט"ז (שם ס"ק ג') ובמג"א (ס"ק ו') ובשו"ע הרב שם. אך יש לעיין דהא נראה שיטת התוס' בב"ב הנ"ל דכל שנעשה גדול שוב ליכא חזקה דרבא כלל. ורק יש לעיין בזה

בשב שמעתתא (שם פ' י"ג) שהאריך קצת בזה. ועיין בדברי הנוב"י. ובזה השבתי להרב המאוה"ג ר' מאיר יוסף דסומא:

סימן נג

מה שהשבתי להרב המאה"ג מוהר"ר מאיר יוסף נ"י האב"ד דסומא יע"א. שהקשה על ספר חד וחלק שחבר כבוד אחי הרה"ג ששם (באות ק ח"א סי' איש ואשה אות ה') כתב כבוד אחי בת י"ב שנה וי"א נדריה נבדקין. והקשה הרב הנ"ל הלא הוא היפוך המשנה לכאורה. והשבתי לו שלפי דברי הג' רעק"א הא לא לקי באם לא הביאה ב"ש רק בדיקה צריכין דאז הוית מופלא. וגם מה שהתפלאו על אות ד' שם בת י"א שנה וי"א היא חולצת והיינו אם הביאה סימנים. בכאן איני יודע כלל על מה ולמה הי' קשה לכ"ת. הלא זהו שיטת רש"י ברור. ותא חזי מה שתירצתי דברי רבינו החד בדרא. שר התורה באמת לאמיתו. הוא הגר"א ז"ל מווילנא בספרו מעשה תורה שכתב שם לכאורה היפך הש"ס לגמרי ואין פורש בעולם למו כלל. ואין לנו אופן בעולם רק למחוק חלילה כל דבריו הקדושים מהחל ועד כלה. ואלה הם שם. בליקוטי הגר"א כתב כל כללי התורה ומונה והולך חייבי לאוין בכהנים וכותב חלוצה הוי נמי לאו דאורייתא לכהן כמו גרושה ונדרש מואשה גרושה מאישה דמאישה מיותר לדרוש אפילו אינה גרושה מאישה אלא מהיבם נמי אסורה לכהן עכ"ל. והלא למשמע אוזן תדאב איך כותב היפך הגמרות המפורשות (בקדושי ע"ח ע"א. וביבמות פ' כיצד ד' כ"ד ע"א) מדרבנן היא וקרא אסמכתא בעלמא. ואמרתי על זה אשר אך באמת נמצא פירוש לזה. דהלא בש"ס (מכות ד' י"ג ע"א) כתבו שם התוספת. דרש"י ז"ל שם במשנה סובר דחלוצה הוי דאורייתא ולכן הגם שהתוספת שם צעקו ככרוכיא על זה. וביותר הנה תראו (בתוספת יו"ט פ"ט דיבמות) על הרבינו מברטנורא. אעפ"כ לא רצה הגאון ז"ל מווילנא לרחק עצמו מאיזה רמז שברש"י ז"ל וכתב כן. וא"כ על אחת כמה וכמה בשיטת רש"י הזאת שבש"ס (גיטין ס"ה) דקטנה בת י"א שנה דחולצת שרש"י ברור סובר כן. ומה פרצתם לכם לפרץ. לכן כבוד אחי העיר לשיטת רש"י המפורסמת. דברי הדו"ש מרחוק וכו':

סימן נד

תשובת הרה"ג החריף הר"ר עזריאל דוב הלוי אבד"ק קארסאן בעהמ"ח ס' פרי דעה. על שאלה ששאלתי ממנו בנידון ס"ת וז"ל. לכבוד ידידי הרב החריף ושנון המופלא כ"ש מו"ה משה נ"י.

ע"ד השאלה שאחד נדר ליתן ס"ת לביהמ"ד ומת. ועדיין לא נגמרה הס"ת. ועכשיו היורשים אינם רוצים ליתנה אם כופין היורשים לקיים דברי המת. או אמרינן שלא חל

הנדר עדיין. משום דהוי דבר שלא בא לעולם. תשובה. הנה מה שרצה מעלתו לצדד דכיון שעדיין לא נכתב הס"ת הוי דבר שלא בא לעולם הנה זה תלוי במה שחקרו התוס' (בנדרים דף י"ב ע"א) בד"ה באשה לענין חלה עיין שם היטב. אך באמת לא ידעתי מה צורך לפלפולים דכיון שעדיין לא נתן הס"ת רק שהתחייב שיתן הס"ת לכשיגמרנה. א"כ אפילו נימא דחל הנדר. מ"מ היינו בחייו אבל אם מת. הא קיי"ל בשו"ע (חו"מ סי' רנ"ב סוף הסימן. וסי' רי"ב סעיף ז') ועיי"ש בסמ"ע וש"ך ופ"ת דהנודר ומת אין היורשים צריכים לשלם. [והיינו כשלא צוה להיורשים אבל צוה להם מצוה לקיים דברי המת ועיין פ"ת מה שהביא בשם הג' רעק"א דדוקא בניו, אבל שאר יורשים לא] וכבר האריך בזה רמ"א (בתשובה סי' מ"ח) ולכן לדינא העיקר דאין כופין היורשים ליתנה לביהמ"ד:

ידידו עזריאל דוב הלוי מקארסאן.

סימן נה

נשאלתי מאיש אחד בעיר קיוב בשנת תרל"ט. כי הוא הי' פ"א בעת צרה ר"ל. אשר אנה ה' לידו. ואז אמר שכשירתם ה' עליו הוא נודר תשעה רו"כ על ר"מ בעל נס. ואיננו זוכר אם אמר בלשון הנזכר דוקא. ולא יותר. או שאמר על הצדקה של ר"מ בעל הנס. בעבור שכן הוא מורגל כעת בין ישראל לומר בלשון זה על ר"מ בעל נס צדקה. והמעות עדיין בידו ולא נתנם עוד ליד הגבאי. וכעת בא בן אחיו איש עני ואביון וטפלי תלויין בו. והוא מחוסר לחם ממש. ורוצה ומבקש ליתן התשעה רו"כ לבן אחיו. באמרו כי יקיים בזה ומבשרך אל תתעלם. ויותר יש לרחם עליו מעל עניי א"י. ומי יודע אם הם ראויים יותר ממנו. ועתה נפשו בשאלתו. אם רשאי ליתן לו התשעה רו"כ. ואם יש סברא להצדיק את העני ולב נשבר הזה. וזה אשר השבתי לו. הנה מקור הדבר מצדקה של ר"מ בעל נס. הוא בש"ס (ע"ז דף י"ח ע"א). אשר הרשה ר"מ לומר בלשון הזה אלהא דמאיר עננני עיי"ש. ובחידושי אגדות שם הקשה איך ייחד ר' מאיר שמו של הקב"ה על עצמו בחייו הא אין הקב"ה מייחד שמו על הצדיקים בחייהם כמו שכתוב אלהי אברהם ופחד יצחק. ותירץ דזהו רק לרמז וסימן בעלמא אבל עיקר הכונה הוא על הקב"ה עצמו אלהא דמאיר לארץ ולדרים עיי"ש. וא"כ יש לנו לפרש ע"ד הזה דברי העולם ר' מאיר בעל נס ג"כ רק לסימנא בעלמא ועיקר הכונה על הקב"ה שהוא עיקר בעל הנס שעשה נסים לאבותינו. וגם עושה נפלאות בכל עת ולעולם חסדו. וא"כ אין שום יתרון לעניי א"י מלעניי חו"ל. בזה שמנדבים צדקה על ר"מ בעל נס אחר שקאי על הקב"ה ומלא כל הארץ כבודו. אך לכאורה יש לדון בזה. כיון שכן נהגו העולם שלוקחים זה הצדקה שנודבים על ר"מ בעל נס לעניי א"י. והוי כמו שקיי"ל (בב"מ דף פ"ג) דאם יש מנהג ידוע אצל הפועלים הוי

כמו שהתנו הפועלים על פי המנהג וה"נ הוי כמו שהתנה בפירוש לעניי א"י ואז אפשר לומר דאסור לשנות ולחלק לעניי חו"ל. אמנם אי משום הא לא איריא. חדא דעד כאן לא מצינו לומר כן רק אם הי' ברור שאמר על הצדקה של ר"מ בעל הנס. כיון דאמר בלשון ה' הידוע "הצדקה שנוהגים בה כל העולם משמע. אבל אם הוא לא אמר רק על ר"מ בעל נס. הוי כוונתו לנשמת ר"מ בעל נס שיגן זכותו עליו אשר הצווחין אף עקתין יהיו בטלין ושביתין. א"כ זכותו של ר"מ יכול להגין עליו גם כשיתן הצדקה לעניי חו"ל כמו שיתן לעניי א"י. ועוד אפילו אם היה ברור שאמר על הצדקה של ר"מ בעל נס ג"כ לא שייך לומר רק היכא שהי' בא המעות ליד הגבאי דאז י"ל דהגבאי הוי יד עניים, וזכו בהן עניי א"י. וכדאמר רב יוסף אנן יד עניים אנן. אבל כל שלא בא עדיין ליד הגבאי הנה ודאי נלפע"ד שיכול ליתן ליד העני הקרוב לו. דבאמת יש לפרש טעם מה שנהגו ליתן לעניי א"י הוא משום די"ל דכיון דקיי"ל דעניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין. ועניים שבא"י נקראים עניי עירך לענין זה. דשם ארצנו וגבולנו באמת. ועיין בש"ך (יו"ד סי' רנ"א ס"ק ו') בשם הב"ח א"כ משום הא גופא הא קיי"ל דענייך ועניי עירך ענייך קודמין משום דכתיב את העני עמך וכמבואר בש"ס (ב"מ דף ע"א ע"א) וא"כ העני הזה שהוא בן אחיו הוא ודאי קודם לעניי העיר. וכדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון. ואדרבה אומדן דעתו של האיש שאם הי' יודע שהיה נדרש לזה עני קרוב שלו ודאי הי' נודר בשבילו. ובעזה"י מצאתי כעת בשו"ת חתם סופר (חלק ו' סי' כ"ז) שהאריך בדומה לזה אשר הנודבים לנשמת ר"מ בעל הנס אין חילוק בין עניים לעניים איזו שיהיו אם מא"י או מחו"ל ואפילו הנודבים להדלקת נר ר"מ בעל הנס ג"כ האריך שם דהדלקת נר ולמעלה כוונתם. וא"כ הא עניים יותר מצוה מהדלקת הנר. אך החתם סופר סובר שם כהש"ך בשם הב"ח דעניי עירך מחו"ל ג"כ קודמין לעניי א"י. א"כ כ"ש וק"ו אשר עניי קרוביך ודאי לכ"ע קודמין לעניי א"י מטעמא דהחתם סופר גופא דעיקר הוא כל שעמך קודם. אך מ"מ הוריתי לו כמו שפסק החת"ס שם לעשות לחלק את המעות מחצה לעניי העיר ומחצה לעניי א"י וה"נ נהי דהוי עניי קרוביך. מ"מ אולי עניי א"י המה ת"ח ולומדי תורה. ולכן יעשה ככה יתן מחצה לעני הזה שהוא קרובו. ומחצה השני ימסור ליד הגבאי המקבץ את הצדקה בשביל עניי א"י. וזה נכון בעזה"י וזה מקרוב נדפס החיבור היקר שדי חמד וראיתי שם בחלק ראשון אס"ד אות א' מ' ארץ ישראל סי' ז' שדיבר כעין זה אבל מה שנלענ"ד כתבתי דכה"ג מצוה לחלוק:

סימן נו

נשאלתי מאיש אחד ירא ה' באמת. לברר לו הדבר. יען כי הוא יושב בקהלה גדולה. ובני אדם מכבדים אותו רוב פעמים להזמינו לסעודות מצוה. כמו סעודת ברית מילה ונשואין וכדומה. וחס לבו על הזמן במה שיבטל את שיעור תלמודו ועבודתו תמידין כסדרן. וגם כי מזג גופו אין עלול לזה כידוע כי במשתה ושמחה מוכרח להיות רווחא לבסימא. וחש בזה לשינוי ווסת. ולכן אולי יש למצוא לו איזה היתר שלא ילך על הסעודת מצוה. דהלא מבואר בש"ע (יו"ד סימן רס"ה) דאם מזמינים אדם לסעודת מצוה ואינו הולך הוא מנודה ח"ו. וזהו תשובתי אליו. הנה מקור הדבר בש"ס (פסחים דף קי"ג ע"ב) שבעה כמנודין לשמים וכו' ומי שאינו אוכל בחבורת מצוה ע"כ. ופירש"י כגון סעודת מילה ובת כהן לכהן והיינו דבש"ס (מו"ק כ"ב בתוס') נמי איתא חבורת מצוה כמו ברית מילה. אך יש לזה קצת סתירה מש"ס (סנהדרין דף ע' ע"א) דבבן סורר ומורה דוקא שאכל בסעודת הרשות. אבל בסעודת מצוה לא נעשה בזה בן סורר ומורה אפילו לאו סעודת ברית מילה. דגם פדיון הבן וסעודת אירוסין וכה"ג נמי הוי סעודת מצוה. וכמבואר היטב ברמ"א (או"ח סי' תקנ"א וסי' תקס"ח) עיי"ש. וצ"ל דרש"י ז"ל למד מעצמו דלהיות כמנודה לשמים צריך דוקא להיות סעודת מילה. דהוי כקרבן כדאיתא ברמ"א (שם ביו"ד סימן זה) על ענין סנדק דמעשיר כקטורת. ועיין בשו"ת נוב"י מהדו"ק (ח' יו"ד סי' פ"ו) לענין לכבד את הרב דמתא ב' פעמים סנדק באב אחד עיי"ש. ובת כהן לכהן נמי משום שהם המיוחסים שבישראל ולא אמרינן גבייהו סברת רוב וחזקה דהמה מיוחסין. וכמבואר בש"ס לכתובות סוף פ"ק) דיוחסין שאני. דבתרי רובי אז לא מיפסיל. התם דוקא הוי הסעודה סעודת מצוה בודאי. משא"כ שאר סעודת מצוה דיש מציאות דליתנהו מצוה כלל ודו"ק. הרי מבואר מכל זה דחיוב הליכה לסעודת מצוה היינו דוקא בהנך תרתי ברית מילה ובת כהן לכהן. וכן מבואר בתוס' (פסחים דף קי"ד ע"א). ובדברי התוס' מבואר שם דיש עצה כשיש שם בני אדם שאינם מהוגנים אז רשאי שלא לילך. וסייעתם מש"ס (סנהדרין כ"ג ע"א), אף דראייתם צ"ע דהא בש"ס שם מבואר דוקא אם כולם אינם מהוגנים. אבל אם רק מקצת אינם מהוגנים לא עיי"ש מ"מ לא נדחו ח"ו דברי התוס' בזה. וכן ברמ"א (סי' רס"ה). ועכ"ז כתב המהרי"ט בבאר היטב שלו דיש עצה טובה מי שרוצה שלא לילך יצוה לבעל הברית או להשמש שלא יקרא אותו ולא יזמינהו על הסעודה. ואז פטור מלילך בעצמו והסברא בזה לדעתי הוא ע"פ מה שאמרו בש"ס (סנהדרין דף י"א ע"א) אין מעברין את השנה אלא במזומנין לה עיי"ש, וה"נ אין מתוועדין על הסעודה אלא המזומנין לה ובזה ניחא נמי דלא תקשה איך יעלה על הדעת דר' פינחס בן יאיר

שלא נהנה מעולם מסעודת חבירו. כדאיתא בש"ס (חולין דף ח' ע"ב) ומוכח לה התם מקרא. וכי נימא שהי' ח"ו כמנודה לשמים כיון שלא אכל אפילו על סעודת ברית מילה. אלא ודאי דכיון דידעו כולם שלא יאכל שוב לא הזמינוהו. וכיון דלא הזמינוהו. לא חל עלי' חיובא כלל. וכמו כן יש ראיה מהא דיש חיובא רבה לעסוק במת ואפ"ה כשיש מתעסקים בעיר אין חל החוב רק עליהם ולא על כל בני העיר. וה"נ דכוותיה כשלא אזמניה. ובהא סליקנא דכאשר תרצה שלא תלך לעולם. תזהיר להשמש תחלה שלא יקרא אותך. וממילא לא תהא מהמזומנים על הסעודה. וגם הגאון ר"י יעב"ץ בסידור מתיר בפירוש שלא לילך אם יש שם בני אדם שאינם מהוגנים:

סימן נז

צ"ע להלכה למעשה איך יהיה הדין אם קוברין את המת באיסורי הנאה. מי נימא דרק כלאים שרי משום דכלאי בגדים מותרין בהנאה. רק איסור לבישה של חימום יש בהם. ובמתים דליכא חימום מותר. ומותר גם לחיים כה"ג היכא שאין הנאת חימום. וכדאיתא כל זה (בפרק ט' דכלאים) ועיין בש"ס (נדה דף ס"א ע"ב) ובתוס' ובראש"ש שם. אבל איסורי הנאה ממש ודאי לא שרי. או לא שנא. ואם נאמר דאסור לקבור המת באיסורי הנאה והיינו שנפשוט הספק מש"ס (סנהדרין דף מ"ח ע"א) החוצב קבר לאביו עיי"ש דרק אם אמרינן דהזמנה לאו מילתא היא. מש"ה בעינן לסברת כבוד אביו. אבל אם הזמנה מילתא היא או אם נתן את המת בקבר ודאי דכיון דנאסר בהנאה שוב לא יקברו שם שום מת אחר וממילא על ארון ותכריכין נמי כן. ועיין בפ"ת (סימן שס"ג ס"ק ו') לענין ארון שלא היה כפי אורכו של מת זה. והוכרחו לעשות ארון אחר אם מותר ליתן לתוך הראשון מת אחר. ושם נמי משמע דאסור עיין שם. ועיין בשו"ע (סימן שמ"ט) לענין תכריכין שאסורין בהנאה. אבל עדיין נסתפקתי אם איסור זה הוא מצד הנאת החיים. דהא אם לא היו מקברים אותו בתכריכין האלו היה מוכרח ליתן לו ארון, ותכריכין אחרים ונמצאו נהנין מאיסורי הנאה או נימא דהאיסור הוא משום שהארון והתכריכין וכן הקרקע שהמת קבור בה הוא נחת רוח להמת ואסור המת ליהנות מאיסורי הנאה דאם נימא דמצד איסור הנאת החיים הוא אז אפשר דמה שעשו עשוי כמו מי שאכל איסור דמה שעשה עשה רק איסור רבע עליו. אבל אם נימא דהאיסור הוא מצד הנאת המת אז צריכין אנו לפתוח הקבר ולהפשיטו וליתן לו תכריכין אחרים שאין בהם חשש איסור דאל"כ עוברין על לפני עור לא תתן מכשול. ולכאורה יש לזה ראיה מן הש"ס דתנן במשנה (פרק ט' דכלאים משנה ד') תכריכי המת אין בהם משום כלאים. ולמה נקטו דוקא דמשום כלאים

אין בהם ולא נקטו דתכריכי המת מותרים מכל האיסורים. ואין לומר א דאיירי התם גם לענין לכתחלה להכי נקט רק כלאים דבכל האיסורים האחרים הרי אסור לכתחלה משום הנאת החיים. אבל לעולם בדיעבד גם בכל האיסורי הנאה מה שעשה עשה. דא"כ קשה עדיין על לשון הגמרא נדה ס"א שפירשו הטעם דלהכי שרינן בכלאים משום במתים חפשי הכי הו"ל למימר משום דכל דבר שמותר בהנאה עושין ממנו תכריכין למת וכל דבר שאסור בהנאה אסור למת. ומדנקטו טעמא דהמתים חפשי א"כ נראה דהחופש הוא רק האיסור של החיים. והיינו רק בכלאים שאין בהם אלא איסור לבישת חימום. אבל איסור אחר לא נאמר בזה במתים חפשי אמנם נראה להלכה דודאי כל האיסורים שבעולם מותרין למת אפילו איסורי הנאה דכיון דבמתים חפשי א"כ הוה חפשי מכל וכל וכאבן בעלמא הוא וכי נימא דכשנראה איסור הנאה על האבן שנהיה מחויבים להסירו. זה ודאי ליתא. רק הא דתנן דתכריכי המת אין בהן משום כלאים דוקא ולא נקטו אין בהם משום כל האיסורים משום שאין מציאות אחר בתכריכין שיהיה שכיח כמו כלאים. אבל נהי דיש מקום לומר כן דכן משמעות לשון פי' הר"ם על המשנה זו דפ"ט דכלאים. וכן פי' הרע"ב ובתויו"ט שם דנעשה חפשי ופי' דחפשי לגמרי. אפ"ה לאמיתית הדבר א"א בשום אופן לומר כן. דאם הי' המת כאבן נדמה ח"ו מאי שייך כל מה שפלפלו בכל הש"ס בסברת לועג לרש. אטו באבן יש לועג לרש. וכן מפני מה הלכה פסוקה דאין קוברין רשע אצל צדיק. אטו אצל אבן ח"ו לא ליקבור. וכ מה נחת יש להמת שיקברו אצל אביו כמו שצוה אבא שאול בפי"ב דמס' שמחות לקוברו תחת מרגלותיו של אבא. וכן בכל הש"ס מלא מזה שיכנס בן אצל אביו. וכן על מה הוי כל הספק (בסנהדרין מ"ו) אם הספידא יקרא דשכבי. אטו ח"ו לאבן ינהג כבוד. וכן כל ההלבשה של המת למה לו. אם תחשוב גם הרהור בעולם שיהי' לו דמיון כאבן. ואדרבה במגילה ל"ב אי' א"ר פרנך האוחז ס"ת ערום נקבר ערום וכו' אלמא דזה הוי עונש באין שיעור. ומה לך מעשה להלכה יותר מההיא דברכות י"ח שנקברה במחצלת דידעה בזיונה. על כן בזה אסיים דודאי יש להמתים הנאה ואסור לעשות תכריכין מאסורי הנאה בלי ספק עוד כי גם במיתתן קרויין חיים:

סימן נח

נשאלתי על מה שלפעמים ירצה בן אדם לעשות מחיצה חדשה על בית החיים על קרובו שמת. אם רשאין לקחת את המחיצה הישנה לשאר תשמיש או להסיקה תחת תבשילו. וזהו מילתא דשכיחא. ואמרתי דפשוט לדעתי דאסור. דהנה בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סימן יו"ד וסי' ק"ג) כתב דגוף של ישראל חשוב לכמה דברים כמו ס"ת ממש עיי"ש.

וא"כ הרי מחיצה הראשונה שהעמידו על גוף הנפטר הבן ישראל הוי כמו הארון הקודש שמשימין בו הס"ת. והרי כבר מבואר הדין דארון הוי תשמיש קדושה. וצריך גניזה. עיין (או"ח סי' קנ"ד סעיף ג'). ואסור להשתמש בו ואפילו הורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה אסור ועיי"ש (ט"ז ס"ק ז'. ומג"א ס"ק י"ד) שפסקו כהב"ח דאפילו להניח שאר ספרים לתוך ארון אסור ואפילו בשעה שס"ת שם. ולא יפה עושים מה שמשימים נר בארון הקודש בהו"ר ושמ"ע. כיון שיש הורדה להארון עיין בט"ז שם וא"כ פשיטא בנ"ד דאסור. אך יש לחלק דהרי אין גוף המת בתוכה של זה המחיצה הנקרא צאם רק שעומדת על הקבר מלמעלה וי"ל דהן אמת שהקרשים שנותנין בתוך הקבר סביב גוף המת ממש. המה שפיר כהארון הקודש. וכמו שנקראים הקרשים ההם בלשון בני אדם בשם ארון אבל הצאם יש לומר דהוי רק לסימן שלא ילכו על גוף הקבר. וכמו ציון בלשון הכתוב ולא מצינו לכאורה שסימן הניתן לדבר יהי' עליו שם קדושה. דבעינן עכ"פ שם שימוש בו. כמו שנמצא בכל הש"ס בלשון תשמישי קדושה. פי' שמשמשין להקודש. אבל כאן מה יש בזה שימוש להמת. אך לדעתי זהו טעות גדול. דהא הפרוכת עצמה לא היתה משמשת כלום. רק והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים. ואפ"ה היא קדושה. ולא עוד אלא עכ"פ שומר הויא המחיצה הנ"ל. ששומרת מקום הדבר. וכבר קיי"ל בטומאה דשומר ויד הוי כגוף הדבר. א"כ שוב הוי כגוף הנפטר הקדוש. ועיין (חולין דף נ"ח) ובפ"א מ"ב דטהרות דהעור והנוצה הוי כבשר. ולכן לפענ"ד ודאי אסור. רק שכן יעשו שיתנו חתיכות העצים מכל המחיצה הישנה תחת המחיצה החדשה ובזה תהי' גניזתה:

סימן נט

עוד נשאלתי באחד שאירע לו אבילות ר"ל. ואחר שבעה קנה בית חדש. ובא לשאול אם מותר לו ליכנס בו בתוך שלשים לימי אבלו אם יש בזה צד איסור או לא. הנה ידוע מה הם הדברים שהאבל אסור בהם. והם חמשה עשר דברים וסימנן לבו "דוה עליו. עשרה מהם אסור בימי שבעה. וחמשה הם גזירת שלשים. ובהם נכלל איסור השמחה. ובכלל זה כל סעודה ומשתה וכה"ג. וכל זה מבואר בשו"ע (מן סי' ש"פ עד סי' שצ"ג). ולא נתבאר לא בר"מ ולא בטושו"ע ובראשונים ואחרונים וגם במחברי זמנינו שיזכור זה הדין. אם יש איסור לאבל ליכנס בבית חדש. ואמרתי דהנה לכאורה י"ל בזה. דהא קיי"ל בש"ס (ברכות דף נ"ד ע"א) ובר"מ (פ"י מהלכות ברכות) ובטושו"ע (או"ח סי' רכ"ג) ובאחרונים שם שהבונה או קונה [עיין בסידור הרב רש"ז מלאדי מ"ש בזה] בית חדש מברך שהחיינו על הטובה. וא"ל לפ"ז דצריך לברך שהחיינו יהא אסור משום זה

לאבל. אמנם זה גופא שהאבל יהא אסור בברכת שהחיינו ג"כ לא נמצא בהלכות אבל. ואדרבה מצינו דאבל קורא המגילה בברכותיה. וכדאיתא (או"ח סי' תרצ"ו) ובברכותיה הוי ג"כ ברכת שהחיינו. וכן מדליק נר חנוכה ומברך שהחיינו. ומלבד זה הרי כתב המג"א (סי' תקנ"א ס"ק מ"ב) בהדיא דלא מצינו שאבל אסור בשהחיינו עיי"ש. ואדרבה הא יש להביא ראיה מהא דאיתא בש"ס וברכות דף נ"ט) וברי"ף (פ"י מהלכות ברכות הלכה ז') באמרו לו מת אביו וירשו ואין לו אחים מברך שהחיינו. אלמא דאע"ג שהוא אבל על מיתת אביו מברך שהחיינו וזו ראי' מוכרחת. א"כ משום הברכה שיברך אין לאסור עליו ליכנס לביתו. אך יש סברא אחרת לאסור כניסתו לבית חדש. דנהי שאם יכנוס לביתו אז הדין דיברך שהחיינו. אפ"ה י"ל כיון דעכ"פ חייב לברך על קנין בית ברכת שהחיינו. אלמא דהוה שמחה וטובה לו. והרי אבל אסור בכל מיני שמחה. ולא נאסור משום הברכה. רק משום הכניסה בלבד. ועוד דזה לא דמי למגילה ונר חנוכה. דהתם הזמן ממילא קא אתי. אבל הכא הוא עושה בידים השמחה. כזה שהוא מברך שהחיינו. וא"כ שוב אין ראיה ממת לו אביו דמברך שהחיינו. דהתם נמי ממילא בא לו השמחה של ירושה ושפיר מותר לו לברך אע"פ שהוא אבל. אבל שיגרום לו האבל שמחה שיתחייב לברך שהחיינו גם מצד הברכה אסור. אך אע"ג דמשום הברכה יש לחלק כמ"ש לעיל. ולא יהי' ראי' (מסי' רכ"ג) במת אביו. אפ"ה הרי החליט המג"א שלא נמצא איסור באבל בברכת שהחיינו. ואיך נוכל לאסור לאבל משום הברכה היפוך מדעת המג"א. אבל עדיין נשאר לנו הסברה של הכניסה לחוד. מדצריך לברך ע"כ דשמחה הוי. והרי אבל אסור בשמחה. אך עכ"ז אמרתי שאין לאסור משום זה. דנהי דהוי שמחה. מ"מ אין זה שמחה כל כך אשר נאסור בשביל זה. כמו בשאר שמחה שאסור בו. דהנה הא דאמרינן דקנין בית הוי שמחה. באמת לא נצרך ללמוד זה מברכת שהחיינו. אלא לפענ"ד מפורש הדבר בירושלמי דמו"ק פ"ב ה"ד דמחצר אחרים לחצר שלו מותר לו לפנות במועד. משום דשמחה היא לו. וא"כ כיון שמפורש שמחה זו בירושלמי לכאורה הי' סברא לאסור באבל. אמנם אדרבה משם ראי' גמורה לפענ"ד להתיר לאבל ליכנס לבית שלו. דהנה הטור (או"ח סי' תקל"ה) הביא שאסור לפנות במועד מחצר לחצר משום טורח ביו"ט. ואח"כ הביא שם זה הירושלמי דמחצר של אחרים לחצר שלו יש להתיר דהוי שמחה. והנה לכאורה יש לעיין דהא פסק (בסי' תקמ"ו שם) וכ"כ כל הפוסקים שאין נישאין נשים במועד משום השמחה של נישואין. משום שאסור לעשות שמחה במועד שאינה מצד שמחת יו"ט. וכדקיי"ל אין מערבין שמחה בשמחה. וסמכו זה על הקרא ושמחת בחגך. בחגך ולא באשתך. וא"כ לפ"ז קשה על הירושלמי ממ"נ אם אין

בזה שמחה הא הוי טורח. ואם זה לא נחשב לטורח בשביל השמחה. א"כ הו"ל לאסור משום דאין מערבין שמחה בשמחה וכמו שמחת נישואין אלא ודאי דשמחה זו לא דמיא לשמחה שבכל הש"ס. דזה לא מועיל רק שלא יהא טורח על האדם הפינוי מבית לבית. אבל לא שיש בזה שם שמחה והרי הכלל ידוע דכל השמחות שאסורין במועד אסורין באבל. וא"כ מדהתירו לפנות במועד לחצר שלו. ולא אסרו מצד השמחה שאסור לערב במועד. ש"מ שאין בזה שמחה אמיתית כלל. אלא שאין בהפינוי טורח וצער כמו בשאר פינוי משלו לשלו או מחצר אחרים לחצר אחרים. אבל לא שם שמחה כמו בנישואין שאסרו לאבל משום שמחה. וגם אסרו במועד משום שמחה. אלא מותר ליכנס לבית שלו במועד ואפילו להרי"ף והרמב"ם שאוסרים במועד דלא כהירושלמי. הוא רק משום איסור הטורח. א"כ כ"ש דלדידהו ודאי מותר לאבל ליכנס בימי אבלו דטורח וצער איכא נמי בזה. ויש ראי' גדולה לפסק הזה דשרי. מהש"ס (מגילה דף ה' ע"ב) לענין נטיעה של רבי דנטע בפורים ופירש"י שם ד"ה ותנא דממעטין בבנין של שמחה דוקא דהוי כאבלים. אלמא דהא דאסור האבל דוקא בבנין של שמחה ולא בשאר בנינים. ועיין בתוס' שם ודו"ק. וכן פסקתי הלכה למעשה.

סימן ס

ע"ד אשר שאל אותי האלוף הגביר הר' ליבוש בראדסקי בן הגביר המרומם הר' ישראל בראדסקי ביום השלשים לפטירת אמו ע"ה. להסביר לו מהו ענין השלשים לאבל ר"ל. כי יש כמה הלכות שאין נוהגות רק עד שלשים ואח"כ לא. ולמה כן הדבר שאחר השלשים מתמעט הצער. והסברתי הענין לפענ"ד. דאע"ג שלכאורה מפורש הענין בש"ס (מו"ק דף י"ט ע"ב) דתספורת אינה נוהגת רק בשלשים. דגמרינן ג"ש כתיב באבל ראשיכם אל תפרעו וכתיב בנזיר גדל פרע שער ראשו מה התם בנזיר שלשים דוקא. דכתיב קדוש יהיה. ויהיה בגימטריא תלתין הוי. אף כאן באבל רק שלשים עיין שם. אבל מ"מ טעמא מאי. ופירשתי עד"ז דהנה (בר"ה דף ל"ה ע"א) רב יהודא הוי מסדר צלותיה ומצלי משום דמתלתין יומין לתלתין יומין הוי מצלי. ופירש"י דהי' מחזר תלמודו כל שלשים יום, ויש להבין באמת למה הי' רב יהודא מתפלל רק פעם אחת בשלשים יום. אלא ביאור הדבר. דכל דבר החדש חשוב הוא מאד לאדם. וכל דבר שהורגל בו האדם ושבעה לה נפשו מהתענוג שהורגל בו שוב אין חביב עליו כל כך. וזהו ביאור מאמרם במגילה ושופר דאגב דחביבא להו לאינשי יהבי דעתייהו. וכן אמרו (ביומא ע"ח ע"ב) הכלה כל שלשים יום הותרה ברחיצת פניה ביו"כ כדי לחבבה על בעלה. וכל שעברו עלי' שלשים יום שוב נתיישן חביבתה אצלו. ויותר זה מבואר בש"ס (ברכות דף נ"ח:) ובשו"ע (או"ח סי'

רכ"ה סעיף א') הרואה את חבירו אחר שלשים יום מזמן שראוהו מברך שהחיינו. אלמא דחביבת ראיית פנים חדשות הוא דוקא אחר שעבר זמן שלשים יום. משמע דבתוך ל' יום עדיין הצורה והפרצוף. והדמות נחקק במוחו כאילו עומד נגד פניו. ואיך יברך על הראייה אחרי שגם קודם שרואהו בעיניו ממש חקוק הוא במחשבתו. אבל אחר שעברו ל' יום חייבו חז"ל לברך על ראייתו ברכת שהחיינו דאמדו חז"ל שאחר שלשים יום כבר נשכח זכרון דיוקנו של חבירו מכנגד פניו. עד שעתה בראותו את חבירו הוא שמח ונהנה בראייתו. ומש"ה צריך לברך אז שהחיינו. וזהו גופא נמי ענין שרב יהודא היה מתפלל פ"א לשלשים יום. דבעבור שהי' תורתו אומנתו הי' מסתפק בחביבות והשתפכות הנפש של התפלה כדכתיב תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו עד כמה שהיה ביכולתו שישאר בזכרונו חביבות התפלה והיינו רק עד ל' יום ולא יותר. אבל אחר ל' יום שכבר נשכח החביבות התפלל שנית. ובזה יבואר גם ענין השלשים של אבל ר"ל. כי עד ל' יום דמות הנפטר נרשם בזכרונו כאילו עומד חי לפניו. ולכן מאד נגבר הצער וחם לבו בקרבו על העדר קרובו שמת ר"ל. משא"כ אחר עבור ל' יום שוב נשכח הנפטר בצלם דמות תבניתו מן האבל. ולכן ממילא מתמעט הצער ג"כ. ובאמת י"ל דזה נלמד מכתוב מפורש בתורה דכתיב בריש פ' תצא ובכתה את אבי' ואת אמה ירח ימים. הרי בהדיא מבואר דדאגות האיש על יולדיו ומגדליו שנפרד ונעזב מהם. רק עד חודש ימים מזמן שנתפרד ונתרחק מהם. שאז בתוך זה הזמן נכמרו רחמיו ונפשו כלתה אליהם. אבל אחר עבור הזמן הזה. מתגבר כח השכחה ומסיר הצער מלב האדם. ועוד י"ל בקיצור ע"פ אומרם ז"ל (בר"ה י') דשלשים יום בשנה חשוב שנה. ומשפט רשעים בגיהנם ח"ו אינם רק י"ב חודש כמבואר (בסוף פ"א עדיות) וא"כ כאלו כלתה השנה בזמן אלו השלשים יום הראשונים ודו"ק. או יתבאר ע"ד שכתב השבות יעקב דגוף אדם מישראל חביב אצל הקב"ה כמו ספר תורה. ולהכי העומד בשעת יציאת נשמה ר"ל חייב לקרוע. כמו הרואה ס"ת שנשרף ר"ל עיי"ש. והנה בס"ת קיי"ל בש"ס (ב"מ דף כ"ט:) גוללו אחת לשלשים יום. וא"כ כל שעבר שלשים יום על הנפטר. הרי ע"כ עלה זכרונו לפני הקב"ה לטובה ודו"ק. או אפשר לומר ע"פ מ"ש הבעל הטורים (פ' תזריע) דלכן תיקנו שבעת ימי אבלות וכן וטמאה שבעת ימים כלעומת שבא כן ילך עכ"ל עיי"ש, ולכן י"ל דכשם שאינו נקרא איש ובר קיימא בעת שבא לעולם עד שעברו עליו שלשים יום. דאז יצא מכלל נפל כידוע בש"ס בכמה דוכתי. כן נמי לא יאבד זכרו וישכח מן הלב עד שיעברו שלשים יום אחר פטירתו. דכלעומת שבא כן ילך גם בזה:

סימן סא

עוד יש לבאר ע"פ מה שקיי"ל (בב"ב קס"ז) דהוחזק בעיר שלשים יום הוי חזקה. אבל בפחות משלשים יום לא. וכמו כן לענין שמו בעינן שיחזיק שמו שלשים יום. ולענין הזה העירני ע"ז בני היקר השנון הר' יוסף נפתלי נ"י ע"פ דברי הש"ס (כתובות דף ע' ע"ב) עד תלתין יומין לא שמעי בה אינשי. תלתין יומין שמעי אינשי וזילא בה מילתא ע"ש. וה"נ בכדי שידעו כולם שזה שמו או שזו היא אשתו וכדומה בעינן שלשים יום כי חזינן שהסכימו חכמי הש"ס כי בתוך שלשים יום אפשר שלא ידעו כולם. א"כ כל היכא דבעינן שיתחזק בפי כל בעינן דוקא שלשים יום. ודפח"ח. וה"נ בעינן שלשים יום לאבל ר"ל הוא עד"ז כי אז אחר שלשים יום הלא כולם ידעו שמת בודאי. ואיכא להנפטר חזקת מת. ובפחות משלשים יום אין לו עדיין חזקת מת. כמו שאין לשום דבר שם חזקה בפחות משלשים יום. ולכן לא נשכח מלב קרוביו רק אחר השלשים יום שיש לו חזקת מת אז שייך לומר נגזר על המת שישתכח מן הלב. כאומרם ז"ל (פסחים דף נ"ד ע"ב):

סימן סב

עוד נשאלתי אלמנה שלבשה שחורים ר"ל. אם תפשוט אותם בסוף י"א חדשים כמו לענין קדיש (בסי' שע"ו) או דוקא י"ב חודש שלמים. והשבתי דבאמת אין צריכה להתאבל וללבוש שחורים רק ל' יום מדינא. ועיין בטושו"ע (סי' שצ"ב) ורק שנהגו בעצמן כל השנה הראשונה. וקצת טעם לזה יש בט"ז (סי' שצ"ב ס"ק ג') עיי"ש. וא"כ כיון שנהגו כן שוב צריכין לנהוג כל י"ב חודש. ולא שייך כלל זה לענין קדיש. דענין קדיש הוא להעלות את הנשמה מגיהנם כידוע. ע"פ האר"י ז"ל, א"כ מש"ה אסור לו להחזיק את הנפטר לרשע גמור שנידון י"ב חודש. אבל ענין לבישת השחורים ר"ל המוזכר ברמ"א (אהע"ז סי' י"ז) בודאי אין בזה תועלת להנשמה. רק שיזכור החי ויתן אל לבו סוף כל האדם. הרי זה דומה כמו שלא לכנוס למשתה ושמחה שאסור כל י"ב חודש. ה"נ בלבישת שחורים. ובשנה מעוברת די בי"ב חודש:

סימן סג

ע"ד השאלה שאיש אחד נסע מביתו לדרכו. והניחו לאחד מקרוביו חולה. ופקד למיודעיו שכשיתרפא ויקום מחליו אז יודיעוהו תיכף למקום חנייתו. ואחר עבור איזה ימים ולא קבל שום ידיעה. ושלח מכתב שיודיעוהו תיכף. וג"כ לא השיבוהו. ושפט האיש בדעתו כי בודאי שמת אותו הקרוב. ולכן לא הודיעוהו שלא להוציא דבה. ונהג ז' ימי אבלות כהלכה. ואח"כ כשבא לביתו בתוך שלשים יום מצא כי האמת הוא כן. והנה יש להסתפק בזה. חדא אם ראוי להורות לכתחלה לעשות כן כל כמה שאינו יודע בבירור

שמת. כי אולי חי וקים הוא. ואין לתלות בסיבה קטנה כזו על שלא הודיעו לו כי כמה תיבות יוכלו להיות בזה. ואיך אפשר להתיר לאיש להקדים פורענותא לנכשי' ר"ל. ועוד דאדרבה כשיקבל על עצמו מנהג ז' ימי אבלות אפשר שבזה גופא ימשוך עליו מדת הדין ר"ל. ושמא עד השתא חי הוא. ובזה יגרום לו שיתגבר עליו הדין. ועוד יש להסתפק אם באמת מועיל מה שנהג ז' ימי אבלות בספק. דכיון שמדין התורה אין לנהוג שבעה ימי אבלות רק אם נודע לו שמת. והכא הא נהג בעוד שלא ידע בודאי. א"כ לא מועיל לו מה שנהג וצריך לנהוג מחדש כעת כיון שהוא עדיין בתוך שלשים למיתתו ר"ל. והנה ע"ד הספק הראשון אם רשאי אדם להתאבל בעוד שלא ידע בבירור יש לפשוט לכאורה מהא דבעינן (בשו"ע יו"ד סי' שצ"ז) עדות דוקא לענין אבלות. הרי משמע דכל שלא הי' עדות המועיל ע"פ ד"ת אין מתאבלין. אך יש לדחות דאפשר דהתם אמרינן רק דאם יש עדות ברורה אז מחויב להתאבל. וכשלא נמצא עדות ברורה פטור מלהתאבל. ולא נוכל לחייבו. אבל היכא שהוא בעצמו רוצה להתאבל ואנן נאסור עליו ליכא למישמע מהתם מידי. אמנם יש לפשוט זה מתשובת הרא"ש (כלל כ' סי' ט') שהורה שאם אדם רוצה להתאבל על מי שאין מחויב להתאבל עליו כלל אין מוחין בידו. והרא"ש סיים שם דשפיר עבד. אך הרמ"א ז"ל (ביו"ד סי' שע"ד סעיף ו') הביא לשון הרא"ש רק אין מוחין בידו ולא סיים דשפיר עבד. וכן הכא אע"ג דאין מחויב להתאבל מ"מ אין מוחין בידו:

אך לכאורה יש לדחות שאין מכאן ראי' כלל. דהא התם איירינן שרוצה להתאבל על מי שמת בודאי. רק שאין חיוב להתאבל עליו. ולכן שפיר נוכל לומר שאין מוחין בידו. כיון שחם לבו בקרבו גם על קרוב כזה. ובאמת י"ל דהא דמנו רז"ל רק שבעה קרובים שמתאבלים עליהם. אשר דבריהם נבעו מדין הטומאה המפורש בקרא שהכהן מטמא להם כמפורש בפ' אמור. י"ל דהתורה נקטה הני שבעה דוקא. רק לדחות הלאו דלא יטמא לנפש. בזה ודאי מה דגלי גלי. והם דוקא ולא אחרים אבל לענין אבילות אף שגם חז"ל לא מנו. רק אלו השבעה. מ"מ אפשר לומר דהיינו משום שידעו דרובן ככולם של בני אדם להצטער טובא רק על אלו השבעה ולא יותר. לכן לא מנו רק שבעה. אבל אם המצא ימצא איזה איש אשר יצטער הרבה ר"ל על מיתת קרוב שאינו מהשבעה המפורשים. וירצה להתאבל עליו למה לא מצי להתאבל. והרי הרא"ש גופי' הביא דדוד אכל סעודת הבראה על אבנר. אע"ג שלא הי' מהז' קרובים. והרי רבו נמי לא נמנה בין הז' קרובים. ואפ"ה חייב לקרוע עליו. ולכן שפיר כתב הרא"ש שאין מוחין בידו. אבל היינו דוקא על מי שמת ודאי רק שאינו מז' קרובים מהני אמירתו ודעתו שחביב עליו ממש כגופו וכקרוביו. וכעין זה מצינו (בשבת דף קי"ט ע"א) דאמר מר בר רב אשי פסילנא לי'

לצורבא מרבנן לדינא דחביב עלי כגופאי. והוה לו כמו קרוב ופסול לדין. ואע"ג דמימרא זו לא הובאה בפוסקים להלכה. אבל עכ"פ מצינו דרב אשי אמר כן בהדיא. וביותר יובן סברא זו מאבילות דכל ישראל בט' באב. על שבר בת עמם. דכיון שצרה ויגון מצאם. לכן נצטוו כל ישראל להתאבל. והתם לאו טעמא משום הקרובים שמתאבלים עליהם. אלא מפני שדבר זה גורם להם להתאבל. א"כ כעין זה גם איש על אוהבו הנאמן לו ג"כ יכול להתאבל. ולדעתי גם לנהוג ז' ימי אבלות רשאי. ולא דוקא ללבוש שחורים בלבד רשאי. ומה שנמצא בשו"ת בשמים ראש (סי' קכ"ג) בשם הרא"ש דלנהוג ז' ימי אבלות לא יאות לעשות כן. והעושה כן הדיוט הוא. הנה לאו הרא"ש חתים עליו בגושפנקיה וכבר התעוררו רבים לומר שמזויף הוא. ובאמת הרי בתשובה זו ג"כ אנו רואין כן דאם איתא דדברי הרא"ש הם הא קשה הו"ל לכתוב גם בתשובתו האמיתית שאין לנהוג בכל דיני שבעה. ושם סתם הדברים ומשמע להדיא דגם אם נוהג בכל דיני שבעה אין מוחין בידו. עכ"פ הרי נראה בהדיא דרק במי שמת בבירור אז רשות בידו להתאבל. אבל אין מכאן ראי' שיוכל אדם לנהוג כל דיני שבעה על אומדן דעתו כמו בנ"ד. אבל אמינא לקושטא דמילתא דבודאי דיש מכאן לפשוט שפיר. דהא כן מדוקדק בהדיא בלשון הרמ"א (שם סי' שע"ד סעיף ו') במה ששינה מלשון הרא"ש עצמו. דבתשו' הרא"ש כתב דמי שרוצה להתאבל על חמיו או על אחד מאוהביו. ואלו ברמ"א כתב והוסיף וז"ל מי שרוצה להחמיר על עצמו להתאבל על מי שאין צריך או ללבוש שחורים על קרובו אין מוחין בידו עכ"ל וסוף דברי הרמ"א הם שפיר דברי הרא"ש אבל בראש דבריו הוסיף על דברי הרא"ש ולכאורה למה לא ערבינהו ותנינהו בהדי הדדי והכי הו"ל למימר מי שרוצה להתאבל או ללבוש שחורים על אחד מקרוביו הרחוקים שאין צריך להתאבל עליהם אין מוחין בידו. שבזה לבד דבר הרא"ש. ולמה חלקינהו לשני בבות. אך לפענ"ד נראה שהרמ"א חידש לנו להודיע שיש ב' אופנים. א' מי שרוצה להתאבל על מי שאין צריך. היינו שאין לו עדות ברורה ע"פ ד"ת. והתורה לא הצריכתו להתאבל עליו. רק שהוא בעצמו רוצה להחמיר על עצמו ולהתאבל שאין מוחין בו. ואח"כ כתב דכן אם רוצה להתאבל על קרובו שא"צ להתאבל עליו אף שמת בודאי. ויש ע"ז עדות ברורה ג"כ אין מוחין בו. וכן יש לומר מצד הסברא דהני תרי מילי דמיין להדדי. שכיון שפסקינן דמי שרוצה להתאבל על מי שא"צ אין מוחין בו. א"כ מה לי אם רוצה להתאבל על המת ודאי רק שא"צ להתאבל עליו או שרוצה להתאבל על מי שצריך להתאבל רק שאין יודע עוד בודאי אם מת. דדא ודא אחת היא. דהא בשניהם לא חייבה התורה להתאבל. א"כ י"ל דבשניהם אין מוחין בו:

ויותר יש לפנינו מקום לפשוט מהא דאיתא (באהע"ז סי' י"ז סוף סעיף ה') דאם לא היה עדות המועיל להתירה לאשתו להנשא אז מוחין להתאבל עליו. כדי שלא יבאו להתיר אשת איש לעלמא שלא כדת ח"ו עיי"ש. והבאה"ט הביא שם קושיא בשם הבית הילל דהא יהי' סתירה על זה מדברי הרמ"א גופא (סי' קמ"ה סעיף ט') דגרושה יכולה להתאבל על בעלה שמת אחר הגט. ותירץ דהתם כיון דהיא ממילא מותרת. דהא בעלה בבירור מת. שרי לה להתאבל אחרי שאין חשש בדבר. הרי בהדיא דהיכא שאין לחוש לאיסור שיבואו להתיר א"א שלא כדין מותרין להתאבל גם אם אין ידוע שמת רק באומדנא בעלמא. וכן מפורש להדיא בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' ק"ג) דעל רווק או על אשה שנתעלמו ולא נודע מקומם רשאין ודאי להתאבל עליהן גם כשלא נשמע כלל ממיתתן שום דבר. כיון שאין כאן חשש תקלה שמא יתירו עגונה עיי"ש. וכן קאי בשיטת השבות יעקב גם החתם סופר (חיו"ד סי' דש"מ) עיי"ש. ובזה נ"ל דלדידהו הא דכתב הרמ"א באהע"ז סי' קמ"ה) הוי הדין דאם האשה רוצה לנהוג כל דיני שבעה נמי רשאה. ולא כשו"ת תשובה מאהבה (סי' תי"ב) שכתב בדברי הרמ"א דרק לבכות רשאה. אבל לא שארי אבלות וללבוש שחורים. ובמח"כ לא דק. דהרי ללבוש שחורים ידעינן ודאי דרשאה. כהא (דיו"ד סי' שע"ד) אלא ודאי דגם לנהוג כל דיני שבעה רשאה. ואין מוחה בידה לדעת השבו"י והחת"ס הנ"ל כיון שאין חשש גזירה שיבואו להתיר עגונה שלא כדת ח"ו. וממילא נמי נשמע דמה שרצינו לומר שאין רשאי לעשות כן משום שלא יקדים אינש פורענותא לנפשו. הרי מוכח להדיא מדברי השבו"י והחת"ס שאין זה חשש. דאל"כ למה התירו הם באומדנות וכיוצא היכא דאין תקלה דעגונה ונימא בזה דאל יפתח אדם פיו לשטן. אלא ודאי דכיון דיש להאדם בזה אומדנא שוב אין חשש מהקדמת הפורענות ומתיחת מדת הדין ר"ל:

ונשאר לנו לבאר עוד מה שנסתפקנו לעיל אם נהג ז' ימי אבלות ואח"כ נודע לו בבירור שמת אם יצא ידי חובתו בזה. שלא יצטרך לנהוג דיני אבלות מחדש. אך יש להקדים ולהאריך קצת דהנה קיי"ל כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. והנה קשה על זה לכאורה דהא מצינו בש"ס (קידושין דף ל"א ע"א) דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. ומשמע דרק מי שנצטווה גדול. אבל גם מי שלא נצטווה יש לו שכר מעט. אבל פשיטא דהדיוט לא הוי. דהו"ל לומר דמי שאינו מצווה ופטור מן הדבר שנקרא הדיוט. וכ"ש דאין לו שום שכר. וביאור דבר זה מתורץ היטב בחידושי הריטב"א לקידושין דף הנ"ל וז"ל דהא דאמרו גדול המצווה וכו' היינו היכא שלכל בני אדם המצווין בא הזמן מהמצוה. אז שפיר אם בא גם מי שאינו מצווה ועושה הרי הוא חפץ

בלב שלם להיות מקיים ומשמש רצון הבורא. ע"כ יש לו קצת שכר. אבל היכא שלא הוי חיוב כלל לשום אדם הרי הא ליכא למימר דחביבין המצות עליו וא"כ עושה מעשה הדיוט. ולא שייך לומר עליו שם עושה רצון קינו כלל עיי"ש בדבריו. ועיין בשו"ת שואל ומשיב מהדורא רביעאה (חלק ג' סי' י"א) שהביא דברי הריטב"א הללו. ולפענ"ד הראיתי פי' מספיק לדברי הריטב"א בהא דקיי"ל שאם מל קודם שמנה ימים לא עשה ולא כלום וחייב להטיף דם ברית מחדש בהגיע הזמן. וכן אם יבוא אדם ויאכל מצה קודם הפסח או שיתקע בשופר קודם ר"ה מי פתי יאמר כי הקדים לדבר מצוה בזה. וא"כ לפ"ז הרי בנ"ד נמי אחרי שהמצות אבילות הא איננה מצוה הנוהגת בכל ר"ל בזה הזמן וגם עליו אין עדיין מצוה הרי א"כ הוי הדיוט ככל הפטור מן הדבר ועושהו שנקרא הדיוט. וא"כ איך ל י"ל שיצא במצות אבילות הללו. דהרי במה שהקדים לאכו מצה קודם הפסח לא נפטר בזה אח"כ בימי הפסח. אך באמת יש לחלק ביניהם. חדא דהתם בעת שאכל מצה ודאי לא נתחייב עוד. אבל הכא בנ"ד הא כעת נתברר שהאמת כן הי'. ועוד דהתם בעת שאוכל גם ע"פ דעתו אין שום חיוב עליו. אבל הכא הרי מצד הספק הוא עושה כן וא"כ אפשר דמלבד שאינו נקרא הדיוט בזה. אלא יוצא בזה גם ידי חובתו:

אך באמת יש לדמות ולפשוט זה הדין מהא דמפורש ברמב"ן בתורת האדם ומובא בטוש"ע ליו"ד סי' ש"מ) ובש"ך (שם ס"ק ל"ט) שאם אמרו לו מת וקרע ואח"כ נודע לו שלא מת. ובאמת לא מת באותו הזמן. רק אח"כ. לא יצא ידי חובתו. כיון שבאותו הזמן לא הי' עליו חיוב עכ"ל. ומשמע בהדיא דרק מחמת שהאמת כן הי' שהי' חי באותו העת. אבל אם בטעות אמרו לו כן שהוא חי. ואח"כ נודע לו שבאמת מת היה. יצא י"ח עיי"ש. וא"כ ה"נ בנ"ד אם נהג מחמת ספק כיון שכן הי' אחרי כן האמת אפשר לומר דיצא י"ח. אע"ג שבאותו העת הי' באמת פטור על פי הדין. אבל לקושטא דדינא נ"ל לומר דלא יעשה אדם כן. ואי עביד לא מהני ולא מידי. דבשלמא במצות אחרות שאדם נהנה מהם ומצותן לשמח נפשו בהם. י"ל דכיון דכל אדם משתוקק לקיימן ולכן אע"ג שלא הי' אז חיוב ברור עליו לעשותן ועשאן קודם שנתחייב בבירור. מצד הספק. וכגון הקורא ק"ש של שחרית קודם שהאיר היום. ורבים אמרו לו שהלבנה מאירה. ורבים אמרו לו שהיום מאיר ובא. ואח"כ נמצא שבאמת האיר היום וכן ביום המעונן וקבל שבת וכדומה שהאדם משתוקק לזמן חיובו. התם אפשר לומר שיצא י"ח. אבל במצוה כזו ר"ל שכל אדם מבקש ומתפלל להשי"ת שלא יבוא עליו שום צרה כזו ר"ל. ולא יבא לעולם לידי מצוה כזאת. א"כ איך נאמר שכשהקדים לנפשו מצוה זו שרצה לקיים בזה מצות, השי"ת כהזריזין המקדימין למצות. דהא ודאי זה אינו אלא שרצה בזה לפרק

מעליו עול אבילותו. שחשש פן בבואו לביתו וימצאהו מת. אז יתחייב לנהוג שבעת ימי אבלות. ולכן הסברא נותנת דבכה"ג שרצה לפטור עצמו ממה שיתחייב אחרי כן בודאי לא יצא ידי חובתו בזה ועיין (במגילה דף ה' ע"א) במשנה באלו אמרו מקדימין וכו'. והדר תני ובאלו אמרו מאחרין ולא מקדימין וחשיב שם ט' באב. ושם בש"ס מפרשינן טעמא משום דאקדומי פורענותא לא מקדמינן עיי"ש. וא"כ ה"נ בנ"ד ודאי דאין נכון לעשות כן. וגם מה שעשה הוא כדי להפטר בעת שיתחייב בודאי ולכן לא יצא י"ח בזה. ויבולע המות לנצח ונזכה לשמוח בבנין בהמ"ק ב"ב:

סימן סד

ראיתי לברר ההלכה במה שאירע אשר איש אחד חלה וחתכו לו אצבע מרגלו ר"ל. וקברו את האצבע בביה"ק כהלכה כמו שפסקתי להם. ואח"כ מת האיש ר"ל במקום אחר. ובא אחד ואמר שראה את המת בחלום. ורוצה שיביאו את האצבע למקום שנקבר גופו. כדי שיהי' כל גופו קבור במקום אחד. ונשאלתי על זה אם יעשו כן להוציא את האצבע ולהובילו אל המקום שנקבר שם גופו או לא. והשבתי כרגע ראי' מש"ס (כתובות דף כ' ע"ב) שאמרו שם דמוכי שחין קוברין שם את איבריהן. ולא חששו כלל שמא ימותו אח"כ במקום אחר. אך יען כי אברך אחד פקפק בדבר קצת אף שראי' ברורה ונכונה היא. מ"מ אמרתי אשיחה וירוח לי. דהנה לכאורה יש ראי' מוכרחת מש"ס (סוטה דף מ"ה ע"ב) פלוגתא דר"א ורע"ק היכא שנמצא ראש מת במקום אחד וגוף המת במקום אחר. אם מוליכין הגוף אצל הראש. או הראש אצל הגוף. הרי בהדיא לכאורה דיש קפידא בדבר לקבר כל הגוף במקום אחד. דאל"כ למה לנו להוליך כלל הא אפשר לקבר הראש במקומו. והגוף במקומו. אך באמת ליכא למישמע מהתם מידי. דהתם לענין מת מצוה קנה מקומו. שהוא מן העשרה תנאים שהתנה יהושע עם ישראל. עיין (ב"ק דף פ"א ע"א). וא"כ הלא אם יקברו כל אחד במקומו. יהיה הפסד לארץ שלא כדת. לכן יש הכרח לקבור כל הגוף במקום אחד. אך כיון דלא ידעינן איזהו מקומו הראשון. אם מקום הראש או מקום הגוף. פליגי בזה ר"א ורע"ק כל אחד כסברתו. אבל היכא שהי' הראש קבור בביה"ק זה והגוף בביה"ק אחר. מנא שמעינן לה שיהי' גם בזה פלוגתא. ומכ"ש באבר אחד בלבד בודאי זה לא מצינו:

והנה מראש צורים נראה נא בתחלה ענין הקבורה. אם יש מקום לומר שיהי' חיוב וקפידא כה"ג. ומקור ההלכה הוא בש"ס (סנהדרין דף מ"ו ע"ב) רמז לקבורה מן התורה מנין. דכתיב כי קבור תקברנו. ואף שהש"ס אמר לשון "רמז אעפ"כ ודאי כן הוא האמת שהוא מ"ע מה"ת מפסוק הזה ועיין בחינוך (פ' תצא) שמנה זה מ"ע לקבור כל מת

מישראל וכן כל מוני המצוות מנו אותו למ"ע. וזה הוא ג"כ פירוש לשון מת מצוה המוזכר בכמה דוכתי בש"ס לענין הלכות רבות דהיינו שיש מצוה לקבר אותו מחמת המצוה של הכתוב קבור תקברנו. ורק מי שיש לו קרובים החיוב חל עליהם ומי שאין לו קרובים הוטל החיוב על כל אחד מישראל. וביאור המ"ע היא לקבור את המת בקרקע בארץ ולא בארון בלבד. רק בעומק הארץ דוקא. וכמו שמפורש להדיא שם ובפירש"י ד"ה דליעבד וכו' עיי"ש. והשתא ניחזי אנן כיון דעיקר המצוה היא רק לקברו בארץ. מה לי אם יקברוהו במקום אחד. או בשני מקומות. ואם דלכתחלה ודאי אין לעשות כן. אבל אם כבר נעשה ודאי דשוב אין אנו חוששין לזה כלל. דהא שפיר קיימו המצוה וקברוהו בארץ כהלכה. והלא מצינו עוד כמה דברים הצריכין קבורה. ומפורשין (בתמורה דף ל"ג ע"ב) שור הנסקל ואינך וגם בהם הוי הקבורה מצוה. וכמ"ש הרמב"ם ז"ל בפי' המשנה שם עיי"ש. וכן משמע בתוס' (ע"ז דף ס"ב ע"ב) דאע"ג דהטעם הוא משום תקלה. אפ"ה הוי קבורתן מצוה. כשם שיש מצוה מפורשת על הנך דברים הצריכין שריפה שישרפו. כן יש מצוה על הדברים הצריכים קבורה שיקברו. ועיין בתוס' נזיר (דף מ"ה ע"ב) ד"ה מפני וז"ל לא נתפרש מנלן ששער נזיר צריך קבורה. משמע דעל השאר ידעינן שפיר. ועיין בתפארת ישראל במשנה דתמורה (פ"ז אות כ"ד) שכתב דתנא ושייר. ומאי שייר. מת. ש"מ שיש השתוות בינם. ובאמת יש לי להאריך בזה בעזה"י אם כל הנקברין הוי קבורתן מצוה מה"ת או מדרבנן. אחרי שהטעם הוא משום תקלה. ועיין בקונטרס אחרון להרב מלאדי ז"ל (או"ח סי' תמ"ה). אבל עכ"פ מדחזינן דלהנקברין אין מועיל שריפה לכתחלה. וצריך דוקא קבורה. ועיין בפתיחה להפמ"ג להלכות בשר וחלב. ד"ה הנאה כיצד אע"ג שיקבור האפר אח"כ ודו"ק. ועיי"ש בתוס' דתמורה הסברא שבהנשרפין כין דמצותן רק שריפה לכן אחר שנשרפו נגמרה מצותן. ולכן אפרן מותר. אבל הנקברין אפרן אסור. דהרי לא הטעין "הכתוב לשורפן משיך איסורייהו. משמע נמי מדבריהם. דהא דנקברין הוא מטעם שהטעין "הכתוב. הרי מחמת שכן הוא מצותן מה"ת לקיים בהן מצות קבורה ודו"ק. ואדרבה בפשיטות מוכח כן דהא בהא תליא דלמה הנקברין לא ישרפו. דאין לומר דרק משום דאפרן אסור. ויבוא לתקלה ליהנות מאפרן. הלא אם לאו מצות הקבורה דוקא הא אדרבה נימא לאידך גיסא. דלמה אפרן אסור. כיון דלהתוס' הא דאפרן אסור. הוא רק משום מדהקפידה התורה רק לקוברן ולא לשורפן לא נגמר מצותן. ומשיך איסורייהו לעולם. והלא נימא שכל הנקברין ראוין לשרוף. ואדרבה אפרן יהי' מותר. ומשום זה גופא רשאין לשרוף כל הנקברין אלא ודאי דזהו מצוה גמורה. שאלו יהי' נקברין דוקא. ולא סגי בלא"ה. ומשום זה יצא לנו הדין שאפרן אסור. ולכן

שוב אמרינן דכל הנקברין לא ישרפו. א"כ הרי מוכח דמצות קבורתן היא מ"ע כמו מצות שריפה בהנשרפין ודו"ק:

אך לענייננו אין מזה נ"מ כל כך. דאיך שיהיה דמצות קבורת כל אלו הוא רק משום תקלה. משום דאיסורי הנאה נינהו. וחייבין לקוברן כדי שלא יבואו ליהנות מהם. אבל היעלה על הדעת לומר שיש חיוב לקבור בב"ח. או שאר כל הנקברין דוקא במקום אחד. ולא יקברו חלין במקום אחד וחצין במקום אחר. וא"כ מזה נידון נמי על קבורת אדם המת ר"ל. שג"כ אין חילוק. ולולא דמסתפינא אמינא דאפשר קצת לומר דלהכי סובר הר"מ ז"ל בס' הי"ד דמצות קבורת מת היא רק מ"ע מדבריהם. דכיון דהא מת נמי אסור בהנאה מה"ת. דילפינן שם שם מעגלה ערופה. ולכן כשם שכל הנקברין י"ל דרק מדרבנן הוא משום שלא יבואו לידי תקלה. ה"נ במת כיון דבזה שוה לכל הנקברין שאסורין בהנאה. אך עכ"פ גם לפי האמת דקבורת מת לא דמי להן. דקרא מפורש עליו קבור תקברנו. אבל עכ"פ איזה קפידא יש בקרא הזה שנהי' מוזהרין לקבור את כל המת במקום אחד דוקא. וגם במת מצוה אם המצא ימצא חצי גוף במקום אחד, וחצי גוף במקום אחר. אין זכר כלל מכח המצוה שיש קפידא שנקברנו בקבר אחד ממש. רק שזה א"צ לפנים. כיון שהמת לפנינו. ואפשר לקוברו במקום אחד. למה נחלקנו לשנים. אבל בדיעבד ואיתרמי מילתא שנהרג אדם בידי מרצחים. וחתכוהו ומצאו מתחלה מקצתו במקום אחד. וקברו המקצת במקומו. דקיי"ל מ"מ קנה מקומו. ושוב מצאו השאר. אז ודאי דאין חיוב מה"ת כלל להקפיד שיוליכו את השאר למקום הקבר הראשון. כדי לקבר כולו במקום אחד. אלא רשאין מכח המ"ע דקבור תקברנו לקבר את השאר במקום שמצאוהו. ואף שישאר מקצתו קבור כאן ומקצתו במקום אחר אין קפידא כלל. דהא עכ"פ נתקיימה המ"ע דקבור תקברנו בכל פרטיה כהלכה. כנ"ל פשוט ועיין עוד שם ובסנהדרין) דאיבעיא להו קבורה משום מאי משום בזיונא. או משום כפרה. ועיי"ש בפירש"י. וזה פשוט דשוב אין שום טעם חוץ מטעמים הללו האמורים בש"ס. דאי הוי נמי טעמא אחרינא. איך אמרינן התם דנ"מ בזה אי אמר דלא בעינא דליקברוהו להההוא גברא. דלטעמא דבזיונא אין שומעין לו. ולטעמא דכפרה, שומעין לו. ואכתי איך נוכל לומר דלטעמא דכפרה שומעין לו הא איכא עוד טעמא אחרינא ודילמא מההוא טעמא אין שומעין לו. אלא ודאי פשוט דאין עוד טעם אחר בזה. וא"כ לפי מה שפירש"י שם מהו בזיונא ומהו כפרה הא בין לטעם זה ובין לטעם זה ודאי דרשאין לקבור מחציתו במקום אחד אף שכבר קבור מחציתו השני מכבר במקום אחר דהא בזיונא ליכא בזה כיון שקוברין אותו. וגם כפרה איכא נמי בודאי. וא"כ כ"ש בנ"ד אשר האבר נקבר במקום שנחתך. והאיש בעצמו נסע

לאתר דמיתבעי תמן ונפטר שם ונקבר כבר כהלכה איך ניחוש בזה כלל שנוציא האבר ממקומו. ובודאי גם המפקפק יודע כי כל דבריו בדוים ואין להם שום זכר ויסוד כל דהו כלל. עד שאין צריך בזה לשום אריכות דברים כלל. דהא בודאי מוכח מדין הקבורה ומן הטעמים שנאמרו בש"ס שאין קפידא כלל בדבר ואין בזה שום הפסד במצוה ח"ו כי הכל נעשה כהלכה. וא"כ למה לנו להוציא את האבר ממקומו שקבור שם ולהובילו בדרך שיהיה בזמן שמוליכין אותו בלא קבורה כלל. הא זהו ודאי היפוך המ"ע. ומה שנרויח שיהי' קבור כולו במקום אחד לא נקיים בזה כלל שום מצוה כל דהו. וגם למה לנו להרגיז את המת ממקומו שקבור שם בקום ועשה. ומוטב ודאי שנהיה בזה שב ואל תעשה. ומה שאמר איש אחד כי המת בא לו בחלום לומר כי דורש את זה האצבע שיקבר עמו יחד. אין דורשין אל המתים ובכגון דא כבר אמרו חז"ל כי דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין:

והנה בתוספתא (פ"ט דסנהדרין) תניא סייף שנהרג בו וסודר שנחנק בו ואבן שנסקל בה ועץ שנתלה עליו כולן טעונין קבורה ולא היו קוברין אותן עמו עכ"ל. ובש"ס (שם דף מ"ה ע"ב. ע"ז דף ס"ב ע"ב) איתא דכולן נקברין עמו. והקשה בסנהדרין שם מתוספתא זו. ותירץ רב פפא מאי עמו עמו בתפיסתו ופירש"י בד' אמות וכן פסק הר"מ פט"ו הל' סנהדרין ה"ט שאין נקברין עמו כהתוספתא. וא"כ ניחזי אנן נהי דהנך דברים דצריכין קבורה יש בהם טעם כעיקר מדאורייתא משום שלא יהא לו זכרון רע ח"ו וכן פירש הרמב"ם שם עיי"ש. אבל אכתי לא מיסתבר הדין של התוספתא שאין רשאין לקבור אותן עמו בקבר. טעמא מאי לא נתבאר וצריכין למימר ע"כ טעמא דמילתא ע"פ מה שהביא הרבינו ירוחם בשם ס' חסידים שאין קוברין שני שונאים זה אצל זה. משום שאין לו מנוחה על משכבו בשלום כשסמוך לו מי ששנאו בחייו אע"ג דשנאתו היתה בדברי הבל בהבלו של עולם וכנהוג ע"פ רוב דשנאת בני אדם וקנאתן היא רק שנאת חנם. דאילו היתה השנאה שנאה אמיתיית אשר מן הדין הי' ראוי לשנאותו א"כ הא רשע הוא וזהו מפורש בש"ס סנהדרין להדיא דאין קוברין רשע אצל צדיק. ול"ל לרבינו ירוחם להביא זה בשם הס' חסידים. אלא ודאי דרבינו ירוחם התבונן בפירוש שונא שבס' חסידים דהיינו גם שנאה שבדברי עולם. אפ"ה לא יקברו זה אצל זה. אך המחבר בשו"ע (יו"ד סי' שס"ב) סמך שני הסעיפים יחדיו זה לזה משום דלמד שסברת רבינו ירוחם וס"ח נובע מהאי דינא דהש"ס דכשם שאין קוברין רשע אצל צדיק וע"כ משום דשונאו כן ה"נ גם בשונא דעלמא. אבל עכ"פ זה ברור דהרי"ו והס"ח מיירי בשונא דעלמא. ולא בשונא בשביל התורה והמצות דהיינו רשע. ואפ"ה אין קוברין זא"ז שאין לו מנוחה בעלמא

דקשוט. א"כ אפשר ודאי לומר דהיינו טעמא דהתוספתא נמי דכיון שע"י סייף הזה בא לו מיתתו. ודאי דהסייף הוא שנאוי ומאוס לו עד אין קץ. אף שהסייף דומם בעלמא הוא. ובלתי מניפו לא יחתך שום דבר אבל מ"מ הא כל עיקר הטעם שאסרה תוה"ק להניף ברזל על המזבח וברזל שנגע באבני המזבח פסלן כמ"ש הר"מ (פ"א מהלכות בית הבחירה הלכה ט"ו וט"ז) והוא מפורש במשנה (פ"ג מ"ד דמדות) לפי שהברזל מקצר ימיו של אדם והמזבח מאריך אינו בדין שיונף המקצר על המאריך. ועיין נמי במפרש (לריש מס' תמיד דף כ"ו פ"ב בד' זיטאמיר) שהביא זה הנ"ל בשם המכילתא. הוסיף המכילתא בלשונו שהמזבח מטיל שלום לא יבוא עליו כורת ומחבל עיי"ש סוף יתרו ועיין (מס' שמחות פרק ח') שמובא שם מאמר זה באריכות יותר. ודברי רש"י ז"ל (סוף פ' יתרו) הם לקוחים מהמסכת שמחות. וא"כ מפורשים הדברים שאסרה התורה כל ברזל שבעולם שלא יונף על המזבח אף שאפשר הי' לקחת ברזל שלא הרג עוד מעולם. אפ"ה כיון שהוא מזה המין שיכול להיות כורת ומחבל ח"ו. מאסו הקב"ה מלהיות מצורף אל דבר שבקדושה. א"כ ק"ו לאותו הסייף שהרג את האיש הזה הנהרג. כ"ש שהוא שנאוי ומאוס לו בתכלית שנאה. ולכן אסרה התוספתא לקברן עמו ואע"ג דמצינו (ביו"ד סי' שס"ד סעי' ד') שקוברין את הנהרג במלבושיו כדי להעלות חימה ולנקום נקם היינו רק במלבושיו שלו אבל לא בכלי ההריגה. משום ששנואים ומאוסים להנהרג ולא רק משום שמזכירין לו חטאיו כנ"ל פשוט:

ואחרי שבררנו ת"ל כל זה. הלא מאד יומתק לנו סברא קצת עכ"פ דלכן ודאי אם אפילו נימא דלא בדיוק עשו המוכי שחין (כתובות דף כ' ע"ב) שהיו קוברין איבריהם מחוץ לביה"ק. ורק שלא היו מקפידין. אבל יכול להיות נמי שהיו קוברין גם בביה"ק וכאשר מצינו לר' מאיר בתוך חמשים אמה הנה י"ל לפענ"ד דבר חדש בעזה"י דעד כאן לא הקפידו רק אם היו אח"כ מתרפאין. אז לא הי' האבר הנחתך שנאוי בעיניהם כל כך. אבל כה"ג בנידון הנפטר שאנו עסוקין בו. הלא ידענו היטב שמזה הכאב של האצבע נתחלחל ונחלש כל גופו. וסופו הוכיח על תחלתו כי מת מאותה החולשה ממש. הרי כה"ג ודאי שנאוי ומאוס הוא האצבע בעיני הנפטר. שהאצבע הי' סיבת מיתתו ופטירתו מן העולם ר"ל. א"כ לפ"ז הרי יש סברא דגם אם האבר לא הי' נקבר כלל מקודם. והיו באין לשאול אם יש לקוברו עם המת ביחד הי' ג"כ סברא מן הדין לפסוק שלא לקבור אתו ביחד. רק בתפיסתו עכ"פ רחוק ד' אמות מקברו. וא"כ כ"ש עתה דממילא איתרמי מילתא. וקברו את האבר קודם פטירתו. והוא נקבר במקום רחוק ממילא. לית דין צריך בשש. דבפירוש

איסור גמור הוא להוציא את האבר ולקבור עם המת בקברו. וינוח בשלום על משכבו. וידעתי כי גם המפקפק יודה בעזה"י על כל דברינו כי בנוים המה על דרכי האמת והצדק: **ומצאתי** עוד כעין רמז ראי' על זה ממה שהובא ברש"י (קידושין דף ס"ט ע"ב) ובתוס' (יבמות דף פ"ו ע"ב) על פסוק ואקבצם (עזרא ח') שהלוים לא היו כשרים משום שהיו קצוצי בהונות והוא מדברי המדרש שוחר טוב (תהלים קל"ז) שנבוכדנצר דרש מהם שישירו לע"ז שלו כדרך ששרו בביהמ"ק. עמדו כולם ושלטו בעצמם ונטלו אליוני (פי' בהונות) ידיהם לתוך פיהם ומרצצים אותם עכ"ל המדרש. וכן הגירסא בילקוט תהלים שם. ואם נאמר שיש קצת קפידא שהאבר הנחתך יקבר עם בעליו כשימות. א"כ למה רצצו אצבעותיהן. ולמה לא קצצו אותם בלבד ולהסמינם אצלם עד עת מצוא זו קבורה. ונהי דודאי שעשו בזה כדין במה שחבלו בעצמם לצורך הגדול הזה. אבל עכ"פ למה רצצו אותם. והלא גם בלא"ה כששאלם נבוכדנצר הרשע על זה. השיבו לו הלוים משום אימת המלכות שהיו כפותין ונקטעו אצבעותיהן ע"י הכפיתה כדאיתא במדרש שם. א"כ היו יכולים לומר כן גם כשהיו מטמינים הבהונות אצליהם. אלא ודאי מוכחא דאין קפידא כלל שהאבר הנחתך יוקבר דוקא עם כל הגוף. וא"כ גם אחר הפטירה אין שום קפידא שיהי' קבור עמו יחד. ומקרוב נדפס שו"ת דברי יעקב להג' הר' יעקב שור. והס' הזה נחמד להשכיל בדבריו היקרים. ושם (סימן י"ג) הפלא לתרץ קושית התוס' (בסנהדרין שם דף מ"ו ע"ב) ד"ה קבורה דמה איבעיא להו אי משום בזיונא הא ודאי משום כפרה הוא עיי"ש. והסביר הדברי יעקב דהאיבעיא שבגמרא הוי רק אם יש נמי סברת בזיונא. או רק משום כפרה לחוד. אבל זה ודאי דסברת כפרה היא העיקריית לכ"ע עיי"ש בדבריו. והלא ידעינן מפירש"י שם דמהו ענין הכפרה. שהרי מביאין את הנפטר בתחתיתו של קרקע. עיי"ש וא"כ אחרי שזה הוא עיקר ענין הקבורה. שוב אין נ"מ כלל בנ"ד במה שהאצבע קבור במקום אחר. דהא העיקר הוא רק שיקבר כדי שיהי' לו כפרה. אבל מקום קבורתו ודאי אינו מעכב כלל בין הכא בין התם.

ובזה שנתבאר לעיל לענין שאין קוברין הסייף וכדומה עם המת. יש להסביר בזה וללמד זכות קצת על מה שנהגו בכמה מקומות כי כשמתה אשה מעוברת ר"ל מרעישין ומאיימין על הנפטרת ר"ל. שתלד אחר מותה את הולד. וכל האחרונים צעקו על זה ככרוכיא. מאין יצא להם לנהוג כן ומקור הדבר הוא בשו"ת שמן רוקח. ועיין מה שהאריך בזה נר ישראל מרן הרי"ש מלבוב ז"ל בהגהותיו יד שאול ביו"ד סי' שס"ד ועיין גם בשו"ת השיב משה ובשו"ת רמ"ץ (חיו"ד סי' פ"ה) שהאריך בזה למעניתו. ותכלית דברי כולם כי אין לזה יסוד חזק. ולבטלו ג"כ אי אפשר. אבל לפי מ"ש יש מקום גדול להסביר בזה דכיון

דחזינן מהתוספתא המפורשת שהדבר שגרם להמת שע"י אותו הדבר היתה סיבת מיתתו אותו הדבר אסור לקבור עמו. משום שאין לו מנוחה בקברו. אם מונח אצלו בסמוך לו אותו הדבר שמת על ידו. א"כ הא מובן מאוד דאחרי שסיבת מיתת המעוברת היתה ע"י לידתה. הרי ודאי שהולד הוי הגורם לזה. והוא כרודף אחריה. ולהכי אף שעדיין הוא בתוך בטנה. אין להביט כלל על זה. וראוי לעשות כל טצדקי דאפשר. ולהוציא ולדה מבטנה. והכוונה היא כדי לקבור הולד. ואף שיהי' מת אפ"ה יקברו אותו בפ"ע. ולא בקברה. והכל כדי שלא יהי' קביר עמה יחדו. ודו"ק. וזהו כדברי שו"ת הרמ"ץ שם דהיכא שהי' מיתתה ע"י חולשא בעלמא. ולא ע"י לידה. ודאי דאז אין שום מקום לעשות כזה ח"ו כי אז הרי הולד לא גרם כלל מיתתה. וגם היכא שמתה על המשבר ומחמת לידתה שאז המנהג יסודתו בהררי קודש. אבל מ"מ יזהרו שלא יקברו אח"כ את הולד עמה על ידה כמנהג הנהוג. כי זה הוי ודאי תרתי דסתרי רק יקברו אותו בפ"ע:

והן אמת דהא לכאורה עדיין יש להביא ראי' להיפוך קצת. מהא דאמרו (סוטה דף י' ע"ב) הני תמניא זימני בני למה ותירצו שבעה דאסקיה משבעה מדורי גיהנם. וחדא איכא דאמרי דקריב רישי' לגבי גופו. ואיכא דאמרי דאייתי' לעלמא דאתי ופירש"י שם שהי' ראשו מושלך רחוק מגופו וקירבו עכ"ל. הרי דיש חד מ"ד דדוד המלך ע"ה הקפיד על בנו שיהיה הראש קרוב להגוף. א"כ אפשר להוכיח מכאן שיש להקפיד שיהי' כל הגוף דוקא קבור יחד בשלימות אמנם באמת אין מכאן שום ראי' כלל חדא דהתם הי' עדיין קודם הקבורה. וכמבואר בחי' אגדות שם שהראש הי' מוסבך בין האלה וכמבואר כן להדיא בפסוק (ש"ב י"ח) א"כ בנידון כזה איך אפשר לחלוק כיון דאפשר לקבור כל הגוף יחד במקום אחד ודאי דנכון כן וכמ"ש לעיל. ועוד דהתם היתה הראש בפ"ע שזהו עיקר גוף האדם וכל הגוף בפ"ע א"כ אין שום שלימות לכל אחד מהם דגוף בלא ראש או ראש בלא גוף לא נחשב כלל. אבל בנ"ד שהוא רק אבר אחד מהרגלים ודאי י"ל שאין קפידא כלל. ועוד דהתם נמי רק דהע"ה קפיד על זה ש"מ דכ"ע לא קפדי בזה. דאל"כ מאי רבותיה דדוד. ומלבד כל זה הא יש שם איכא דאמרי דאייתי' לעלמא דאתי והיינו דעת רבנן דרק ר"מ בלבד סובר דאין לו חלק לעוה"ב. עיין בתוס' שם (ובכתובות דף ק"ד ע"ב) ריש פ' שני דייני גזירות א"כ מאן דדרשי הכי לית להו שום ילפותא דקריב ראשו לגופו במקום אחד. א"כ זהו ודאי ברור דבאבר אחד וגם נקבר כבר רחוק הרבה מהגוף אין שום קפידא כלל להוציא האבר אל מקום הגוף. ומאן דקפיד בזה הוא מן המתמיהין. ואדרבה איכא קצת חשש להיפוך ע"פ מה שמצינו בטיטוס הרשע שדימה בדעתו הרשעה שיבדרוהו וכו' כדי שלא ידונו אותו עיין בש"ס (גיטין דף נ"ו ע"ב) א"כ מי שיקפיד בזה הא יש

לחוש פן מדמה ג"כ כזה ח"ו. אבל אנחנו מאמינים בני מאמינים אין שום חילוק כלל ובודאי נידון כל היכא דאיתי' ובבוא עת התחיה אי"ה בקרוב יעמוד כל הגוף ויתקבצו כל האיברים למקום אחד. ועיין במעבר יבוק ועיין גם בס' חדש שו"ת פאת השדה לסי' נ"ו) שנשאל ג"כ בכגון זה והורה כמ"ש. ה' יזכנו במהרה לביאת משיחנו ויבולע המות לנצח ויקיצו שוכני עפר ונעלה לציון ברנה:

סימן סה

ע"ד השו"ב שנשבע בשבועה חמורה במי ששמו רחום שלא ישתה כלל שום משקה המשכר. ואם ישתה תהא שחיטתו אסורה כנבילה וטריפה. ושוב עבר ושתה אם יש להעבירו הנה ידוע שהחשוד על השבועה כשר על השחיטה. וזהו כלל גדול. והיש"ש הביא זה (בפ"ק דחולין סי' ח') בשם הרשב"א על מי שנשבע שלא לצחוק. ועבר וצחק. דלא נחשד בזה על השחיטה. דכלל גדול הוא מומר לדבר א' לא הוי מומר לכל התורה כולה. וע"א נאמן באיסורין וגם רשע נאמן. וכן מבואר בהדיא בשו"ת תפארת צבי המובא ביד אפרים במי שנשבע שלא לשתות ועבר ושתה עיי"ש. והנה אע"ג דלכאורה י"ל דהא מה לי אוכל נבילות לתיאבון או אוכל דבר שאוסר על עצמו בשבועה כנבילה. אך באמת זה לא שייך כלל לנבילה דהתם איסורא אחפצא הוא אבל הכא איסור גברא הוא. ועיין (ריש נדרים דף ב' ע"ב) אך עדיין י"ל דכיון שהוציא בפירוש שאם יעבור תהי' שחיטתו אסורה כנבילה ואח"כ שתה א"כ הוי ממש כאוכל נבילות לתיאבון. אמנם בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' נ') כתב להדיא דאעפ"כ לא הוי כאוכל נבלות לתיאבון. דהא עכ"פ הרי שחט בסכין כשר. רק שעבר על מימרא דרחמנא והרי זה לא משמע לאינשי שיהי' כאוכל נבלה גמורה עיי"ש שפסק כן להלכה. אולם עדיין מוכרח לבאר דלכאורה קשה מההלכה המפורסמת בפשיטות (יו"ד סי' א' סעיף י"א) בקהל שהטילו חרם שלא ישחוט רק טבח ידוע ועבר אחר ושחט דשחיטתו אסורה דהוי כחשוד לאותו דבר. אבל באמת לא דמי כלל. חדא דגם שם לא כתב הרא"ש רק ששחיטתו אסורה והיינו ודאי קודם שיענישו אותו. אבל לא כתב שם דפסול לעולם. וא"כ י"ל דאם יענישוהו שיתנו לו העברה על איזה זמן סגי בזה. ועוד י"ל והוא העיקר. דהנה הפוסקים נתקשו מאד בדברי השו"ע בזה. וביאור הענין הוא דהתם הרי הקהל תיקנו בפירוש שלא ישחוט שום אדם רק בתנאי כזה. וא"כ י"ל דהוה כמו שאמרה תורה שלא ישחוט רק בסכין בדוק. ולכן אם עבר הרי עבר בענין השחיטה ממש. שהרי הקהל אמרו שלא ישחוט והוא שחט. אבל אם להיפוך שהקהל היו אומרים שפלוני יעשה כך. ואם לא יעשה ככה תהא שחיטתו

אסורה א"כ גמר דבריהם ששחיטתו אסורה היא רק עונש שלהם אם יעבור ולא יעשה. ואז אם יעבור ודאי לא יהי' חשוד לאותו דבר וזה ודאי ברור ואמת בס"ד:

וא"כ ה"נ בנ"ד אם הי' נשבע השו"ב שלא ישחוט כלל, אך אם לא ישתה שום משקה שחיטתו תהא מותרת. אז הי' מקום לומר שנעשה חשוד לאותו דבר. פי' דהא עיקר שבועתו היתה אז בענין שחיטה שלא ישחוט והוא שחט. אבל בנ"ד שהוא נשבע שלא ישתה. א"כ אפילו אם עבר ושתה מאן דכר שמא דשחיטה בשבועתו. דהא עיקר שבועתו היתה שלא ישתה ואיך שייך לומר דחשוד הוא לשחיטה. דהא חשוד רק לשבועה. וכללא רבתי בידינו דהחשוד על השבועה. לא נחשד על השחיטה דיותר קיל שבועה שהוא בודה מלבו. מאיסור נבילה שמושבעין ועומדין כל ישראל ע"ז. ומה שסיים שאם ישתה תהא שחיטתו אסורה כנבילה. הא זה לא הוי עיקר השבועה רק עונש על השבועה שענש א"ע. א"כ הרי לא עבר על שחיטה רק על עונשו. ואין זה דומה כלל לתשו' הרא"ש שבשו"ע שם. ויש לבאר זה בקיצור. דכיון שהתחיל לישבע על השתי'. אין זה חשוד לענין השחיטה. משא"כ בתשו' הרא"ש עיקר התקנה הי' ראשיתה שלא ישחטו בלתי בתנאים הידועים. ולכן העובר הוי כעובר ממש בענין השחיטה. ודבר זה מבואר להדיא בשמ"ח ובתב"ש ובפר"ח ובנוב"י (מהד"ק חיו"ד סי' א') שכתב שם דכיון שתיקנו בענין השחיטה. הוי כחשוד לאותו דבר. משא"כ היכא שהתחיל בשתי' אין זה חשוד לאותו דבר כלל. ובעי רק העברה ולא יותר. וזהו ממש כסברת הנוב"י שם שכתב וז"ל וכן כאן אם תקעו כפם שלא לשחוט בלתי בתנאים ידועים ועברו ושחטו. כיון שעברו על התקיעת כף בענין השחיטה הי' מקום לומר שנקרא חשוד לאותו דבר. אבל השתא שלא תקעו כף שלא ישחטו אלא שלא יכשירו הבהמה עד שיניחו סימן. וא"כ מה ענין שחיטה לזה השחיטה בהיתר היתה עכ"ל עיי"ש. וא"כ ה"נ מה ענין שחיטה לאיסור השתייה. הא השחיטה בהיתר היתה. וכן מדויק נמי בלשון התבו"ש (סי' ב' סעיף כ"ב) שבהפ"מ גם אם היתה השבועה בענין השחיטה ג"כ לא הוי חשוד לאותו דבר. ומכ"ש בכה"ג הרי גם באין הפ"מ לא הוי חשוד. והנוב"י סיים שם דאף שהשוחטים ראויים לעונש ולהעביר אותם מכאן ולהבא אם לא יקבלו תשובה. אבל למפרע אין לאסור עכ"ל. וה"נ בנ"ד שראויים השוחטים לעונש ולהעבירם אם לא יקבלו תשובה. אך אם יקבלו תשובה סגי בזה בלי ספק. וזה ברור:

סימן סו

שאלה. עשרה בטבת תרנ"ה לאשה א' שחטו עשרה אווזות ומכרה הדראבעם והשומן מכולם השאירה אצלה וטגנה כל השומן מהעשרה אווזות ביחד בכ"א ודרך המוכרים

דראבעם שלכל דראב נמכר גם קורקבן שלו והיא אומרת שזוכרת שלכל דראב נתנה קורקבן שלו ולא החליפה לתת איזה קורקבן מאווזא אחרת לדראב אחר אבל עכ"פ הא י"ל דמדל"ר לאו אדעתי' כי להקונה וכן להמוכר אין נ"מ כי הרי נמכר במשקל וד"ל והרי המוכרת לא ראתה שום ריעותא בשום קורקבן ולא בהאווזות כלל הרי יש לחוש שמא החליפה. והנה השומן מכל העשרה אחר הטיגון בעודו הי' רותח שפכה כולו לתוך כלי א' גדול שהי' ג"כ שם הרבה שומן מארבעים וחמשה אווזות והי' כבר קרוש שפכה עליו מלמעלה ג"ז השומן הרותח ואינה יודעת אם נתחמם השומן דלמטה ונמס ונתערב או לא. ובסה"כ עתה שם שומן מחמשים וחמשה אווזות ביחד וידוע שישנן אווזות שהעורות השומן שלהם הרבה במשקל ויש אווזות שרק מעט שומן ואין סברא שיהיו כולם שוים בזה זה לא במציאות כמעט. והנה איש א' בא והביא לפני קורקבן א' מהנ"ל שבעת אכלו הרגיש בפיו שיש שם דבר חד ולקחו מפיו ומצאתי חתיכת זכוכית א' שתחוב בעובי בשר הקורקבן וניכר שמחיים הי' כי הי' נרקב סביב הזכוכית והנה בהחתיכת זכוכית יש צד א' שיש בו חוד דק מאוד כחודו של מחט וראש השני רחב כחצי רוחב אצבע ואשר אם ניקב ונתחב ברור שהי' הולך בראש החד דייקא ולא בראש השני הרחב אבל הקופא החדה הולך כלפי הכיס של הקורקבן לפנים והקופא ראש הרחב לחוץ ממש ורק קרום דק משהו כיסה אותו וקרוב לומר דאם היו מביאין הקורקבן קודם הבישול היו רואין בעין שרק הי' כקרום שעלה מחמת מכה אך מחמת שהי' כבר בפה ובין השינים אינו ניכר אבל עכ"פ זה רואין שלצד הפנים נשאר הרבה בשר בלא שום ריעותא ובלי שביל כלל ואלו הצד שלחוץ היא לגמרי עד חוץ ממש עם השביל שעשה החתיכת זכוכית וכבר נתבשלה האווזא הזאת שקנה האיש הדראב עם הקורקבן וא"כ מה דינן של כל זה היינו דין השומן ודין הכלים של זה האיש ודין הכלים של כל אלו שקנו ממנה:

הנה מקודם נברר עצם השאלה של זה הקורקבן הנה לכאורה הוי זה הדין של המחבר סי' מ"ח סעיף י"א אבל לאמת זה גרע התם הרי מפורש שהי' טמון ונבלע בעובי הקורקבן ונשאר כחצי אצבע מצד הכיס וגם מצד החוץ שלא היתה המחט אוכלת וגם אינו ניכר שום נקב לא לצד פנים ולא לצד חוץ. אז לדעת המחבר תולין להקל אחרי שע"כ א' מהנקבים נסתם ושוה הסתימה שלצד חוץ כמו לצד פנים ממש אז תולין לדידי' לתלות באורחא דמלתא דדרך הושט לבלוע ודרך שם נכנס עם האוכלים ואמרינן דיותר נכון לנו לומר שנסתם הנקב שבפנים אבל כאן שיש לנו תרתי לריעותא א' שהצד פנים נסתם לא ניכר בו שום נקב ואלו הצד שלחוץ נראה לגמרי נקוב רק אפשר על צד רחוק תאמר שנשאר משהו ולא יותר א"כ יותר עלינו לומר שניקב מחוץ והוי מחט בחלל הגוף. ב'

הרי החוד שפונה לפנים מעיד שהלך מחוץ ולא בא מהכיס דאלו בא מהכיס האיך נתחב ברוחב למעלה וזה הוי סי'. דהגמרא ג"כ מחלק בש"ם בין קופא לגאו או לבר:

סימן סז

שאלה הי' בעשרה בטבת תרס"ד שהי' בגסה א' רק כוליא אחת ומקום כוליא השני' הי' כולו חלל ולא הי' ניכר שום רקבון ושום ליחה כלל ובריא לגמרי רק בלא חלב ובלא קרום ג"כ. והנה ע"ז לבד הייתי מחמיר דהגם דהדין ע"פ השכל הפשוט והסברא הישרה דכיון שאין רקבון ושום ליחה ולא ניכר שום צרורות דם וחולשה כלל משמע ברור דנחסרה מתחלת ברייתה אפ"ה בהאיך אנפין נאמר סברא שלנו נגד הלשון הכל בו והעתיקו המחבר סי' מ"ד סעיף ו' דבעינן רק שיהא כיס שלהם (הוא המקום הנעשה כעין גומא בעומק הירך) מלא חלב הרי דקדק מלא חלב דוקא. וכאן הי' הגומא ריקנית וכן המחבר שם מפרש דאם נמצא שם חלל ומקום ריק מעיד המחבר ז"ל דזהו ניכר שהי' לה כליות אלא שנימוחו וטריפה מי יכול ח"ו לעשות סימנים שלא נאמרו במחבר. וגם על סברת המהרש"ל שרוצה להתיר גם ע"י חולי כשאין נמצאת כלל וכלל משום דסובר דהטריפה הזאת חוזרת להכשירה. ג"כ קשה דכבר הט"ז והש"ך וכל האחרונים דחו דברי הרש"ל. ולכן הגם דבדרכי תשובה הביא בשם הדעת תורה להכשיר בהפ"מ חלילה לסמוך ע"ז וכאשר הערוך השלחן המקיל ביותר בעת מצוא ג"כ מסיים דלא נסמוך נגד כל האחרונים המשיגים על הרש"ל ולא כשו"ת יריעות אהל שהביא בפתחי תשובה וד"ל. רק הי' בדרך אחר כי חפשתי אח"כ בכל החלב שסמוך לזה הגומא ומצאתי כעין כוליא ממש קטנה בערך כחלמון ביצת תרנגולת ומראיה הי' כעין מראה הכוליא הגדולה אדום פתוך והי' סביבה כולה חלב ממש. וע"כ הכשרתי מצד תלתא ספיקות. ספק שמא פשוט סגי כענבה דזמנינו, דהי' בה ברור כשני ענבים ולא רק כענבה אחת והד"ת הביא בשם האמרי ברוך דסגי כענבה א' דזמנינו. השנית את"ל דבעינן עכ"פ כחצי ביצת תרנגולת. הנה יש ברור לומר דכיון דהי' מלאה בסביבותיה בחלב א"כ זהו הדין דמחבר דסעיף ב' דכל שמתחלת ברייתה נתקטנה אזי אפילו בפחות מפול וענבה כשרה וכאן לא הי' ניכר רקבון וגם לא הי' כווץ. הספק השלישי את"ל דשמא לא הוי זה כוליא כלל הגם דמראיה כעין כוליא עכ"פ לא דמתה לה לגמרי ותחיש לומר דאין זה כוליא. הרי ודאי לצירוף עכ"פ ודאי מהני דעת הרש"ל שהשו"ת יריעות אהל מסכים לו וכן התורת יקותיאל שהביא הדרכי תשובה. וכן יש לצרף דעת האחרונים דכיון שאין רקבון הוי סי' דלא הוי ע"י חולי ולכן הכשרתי השור תהלי"ת בבירור ויאכלו ענוים וישבעו:

סימן סח

שאלה הי' בפה. ו' אדר תרס"ד בהמה מקשה ללילד וב' מעל"ע רצופים קשתה ולא יכלה ללילד ושלחתי השו"ב והמשגיח וצויתי לחקור אצל הערל המוכר וסיפר שבזמן קרוב זה כשלשה ימים בא באהאיי א' וקפץ עליה להרביעה ונפלה על הארץ תחתיו מחמת עליית השור זכר ההוא ומזה ניכר כי הומת העובר בתוכה. ובחנו המשגיח והשו"ב את הילוכה והעידו לי שהלכה כדרכה ערך שלשים אמה ויותר כמו הילוך יפה ממש רק כי ניכר הי' קצת מההילוך שלה כי היא הולכת בכבידות כמו הבהמה שמלאה משא כבידה אבל בלי שום צליעה ובלי שום נענוע באיבריה רק כאינה בריאה לגמרי ושחטוה והי' פרכוס כד"ת ומצאו בה שני עגלים יחד שכבר מלאו ימיהם ללדת. ונשאלתי מה דינה של הבהמה. והשבתי כך. הנה ידוע דבהמה המקשה ללילד הגם דהוי חולשה אבל לא הוי שום איסור להטריפה עבור זה לבד וכדאי' בתפארת ישראל על משניות חולין ריש פ' בהמה המקשה דמחמת זה שאינה יכולה ללילד ממהרין לשוחטה שלא תמות א"כ הוי כשאר חולה מסוכנת שמכשירין בפרכוס בלי שום פקפוק. ורק החשש הכא יהי' מחמת הגדת הערל שאומר שע"י שעלה עליה זכר נפלה תחתיו על הארץ דנחמיר ע"ז לומר דהוי כהפילוה אחרים דאפילו פחות מי"ט חוששין ועוד נחמיר לומר דההילוך הזה שהי' בקצת היכר כעין כבידות לא הוי הילוך א"כ יש לפי"ז לכאורה להחמיר. אמרתי דהגם דאמת נכון הדבר דכתוב בספר ערוך השלחן סוף סי' נ"ח דהילוך אפילו בלא צליעה רק דהליכתה בכבידות ג"כ לא הוי הילוך יפה אפ"ה כאן יש להכשיר. א' דהא הנוב"י מ"ת סי' י"ז כתב דזה שהעכו"ם אומר שנפלה לא חיישינן דלהשביח מקחו אומר כן יעו"ש וכן הביא הנוב"י הזה גם היד אפרים על היו"ד סי' נ"ח ש"מ דפוסק כדבריו דכל שהיהודי לא ראה שנפלה לא חיישינן. וה"נ הא היהודים לא ראו רק מה שהנכרי מפטפט אין חוששין לדבריו. ועוד הלא גם אם נאמין לדברי הנכרי ג"כ הא הוא הפה שאסר הוא הפה שהתיר דהא הוא אומר רק שהבאהאיי רצה להרביעה ואיך הוי זה נפילה דהא דאמרינן בש"ס חולין נ"א דהזכרים המנגחין היינו זה את זה דוקא אז בנפלה לארעא חוששין דהסבר הסבירו הפוסקים דאע"ג דידעי דרוצין להפילה אפ"ה לא הוי כשור בבית המטבחים משום דהתם אית לה מידי למיסרך וכאן מחמת דרוצה להפיל חבירו אינו נועץ עצמו כ"כ א"כ דוקא כשיש לו רצון לנגח בחזרה לחבירו אז אינו נועץ אבל בעלה עליה זכר והיא נרבצת תחתיו אז היא יודעת שפיר דרוצה השור לעלות עליה ושפיר נועצת עצמה בכל יכולתה ואיננה באה לריסוק איברים כיון שיודעת דרוצין להפילה. כאשר תראה זה היטב שם ביו"ד סי' נ"ח בט"ז ס"ק ט' ובש"ך ס"ק י"ב. וכאן כיון דהשור הבאהאיי

עלה עליה כשעמדה על הקרקע הרי יש לה מידי למיסרך ודאי נעצה עצמה ואמדה נפשה שלא תבא לריסוק איברים. ובפרט בכה"ג שהזכר משתוקק לה הרי אין מכווין לנגחה ולדוחפה אדרבה הוא בא עליה בנחת ורוצה שתעמוד כמובן לא יכוין להפילה כלל. אין זה כלל בשם נגיחה. ואפילו להפרי תואר סי' נ"ח ס"ק י"ט דחושש אפילו לא חזר ונגחו להראשון הוא עצמו מסיים דבעינן שיפילו בבת אחת ובכח דוקא ואשר זה לא שייך בעת בואו עליה לרביעה דאז אינו דרכו כלל של הרובע לכווין להפילה בבת אחת ובכח. כי לא להפלה ולנגיחה בא מעיקרא להפרה ורק לקירוב בשר בא פשיטא ופשיטא דלא הפילה בבת אחת בכח רק היא מעצמה שרצתה להשמט ממנו הרביצה תחתיו מנפשה ורצונה ולא מחמת השור הזכר בא לה כלל וכלל א"כ אין כאן גם זכר ענין הפילוה אחרים כלל ובאמת חידוש לי שלא דברו בשום ראשון ואחרון בשום מקום שום רמז דרמיזה שע"י שיהי' רביעה עליה יהי' חשש הפילוה אחרים ש"מ דזה פשוט להם דאין כאן חשש כלל וכלל לנפילה ובפרט דאפילו על הפרי תואר גופא פליגי ובספר דעת תורה הובא בד"ת סי' נ"ח ס"ק ע"ז פליג ואומר דכל שרק א' נגח להשני והמנוגח לא חזר ונגח כלל ונפל בפחות מי"ט יש להקל ע"ש א"כ עאכו"כ ברביעה דכ"ע מודו דכשנפלה הפרה הוי נפילתה זאת באומד נפש שלה וכיון דיש לה מידי למיסרך הוי ממש כבית המטבחים ומה לי קצב המפיל או להבדיל באהאיי המפיל כיון שהפרה אין רוצה להפילו בחזרה. ותו יש כאן היתר ברור ע"פ סברת בן המחבר נה"כ דמקיל בהפ"מ בשהתה מעל"ע ועמדה גם בלי הילוך כלל. והגם דכל האחרונים לא סומכין ע"ז אפ"ה בא הערוגת הבושם וצירף דעת הנה"כ להיכא שיש ספק אפשר נפלה על מתניה דאז מכשיר גם בלא הלכה רק בעמדה ושהתה בלבד. א"כ כה"ג אפילו אם נחשוש דהילוכה הזאת לא נחשב הילוך יפה. אבל עכ"פ לא ידעינן באיזה מקום נפלה אם על צלעותיה או על מתניה הרי להערה"ב שרי כאן דעמדה ושהתה ג' מעל"ע. וגם העגלים היו שלימים ולא נימוקים כלל וגם האם שלה היתה שלימה בלי המקה ומסמוס כי כן דעתי שבכל מקשה לילד ישגיחו ע"ז שלא נצטרך להפס"מ כידוע. ותו דהאמת יורה דרכו דזה הוי הילוך יפה דהרי הגאון השיב משה מהקדוש ר' משה טייטילבוים הסביר דהיכא שיש שבר ברגל שהיא צולעה בו מקילין ותלינן דהצליעה מחמת השבר וחשיב הילוך ג' הרגלים להילוך יפה ע"ש וא"כ עאכו"כ כאן שמצאו בה מלתא דלא שכיחא שני עגלים ביחד שמתו בה דתלינן דמחמת כבידות הוולדות וקישוי הלידה שלה לכן לא יכלה הפרה לילך בהילוך יפה שביפה והי' לה כבידות קצת רק מחמת העוברין שבמעיה אבל לא מחמת דבר הנפילה כלל ובשלמא בבהמה ריקנית כשנפלה ואח"כ הולכת בכבידות התם שפיר כיון

דלית לן מידי למיתלי כבידות ההילוך בשום דבר וריעותא דנפילה לפנינו שפיר חשש הערוך השלחן דהילוך בכבידות לא הוי הילוך כיון דליכא שום מלתא לתלות הכבידות אבל כאן מפני מה תיתלי בריסוק אמור מעתה ביותר דהכבידות הוא רק מחמת הני שני עוברין העגלים שבמעיה. וא"כ שפיר הוי ההילוך הזה נמי הילוך יפה לגמרי וכשרה הבהמה כל שעמדה שפיר ויצתה גם מחשש מסוכנת ואפילו לחסידים ואנשי שם לית להם מידי למיחש משום חשש:

סימן סט

בדבר שנשאלתי שבכפר א' הי' לנכרי בהמה מעוברת והתחילה להפיל ולדה ולא יכלה והשליא היא האם יצתה מגופה לחוץ ומחמת הקור והכאב נתנפחה האם ולא יכלה להחזירה ג"כ וכך שהתה ב' ימים וכראות הנכרי שלא תוכל לא לילד ולא להפיל חשש פן תמות הלך ומכרה לישראל בחצי כספה לדוגמא הבהמה היתה שוה במקח שוה לכל כארבעים מכרה להישראלי רק בעד שמנה עשר רו"כ והישראל בא אל העיר וקרא לשוחט והשוחט לא שאל להמורה הרב דמתא ונסע להכפר ושחטה ובדקה והי' לפי דבריו כשרה על הבדיקת הריאה ובא אח"כ לפני הרב לשאול על הריעותא של האם. וזה אשר השבתי. הנה ידוע דהרוקח דהוא היש מחמירין שברמ"א יו"ד סי' מ"ה מטריף בנימוק האם דטעמו לפי שהסביר הפמ"ג במ"ז סי' מ"ה ס"ק א' דיותר מכאיב לה נימוק מניטל. וזה לדעתי דיותר גרע נימוק גם מנחתך דבנחתך ג"כ יש ש"ס מפורש בסנהדרין ד' ל"ג דכשר ולכן הוכרח להש"ך דבנחתך רובו דוקא יש דעה להטריף. אבל בנימוק ודאי י"ל דגם בנימוק מחצה או אפילו מעט ג"כ מכאיב. וא"כ ברור להלכה דבעינן הפסד מרובה להכשיר. וא"כ כאן שקנה הישראל בחצי שווי' הרי פשוט קנה על טריפות ולא שייך כאן הפסד מרובה כלל. לפי"ז איך נכשירה. ועוד טעם אחר דהרי עכ"פ הי' לו להשוחט לדעת לבדוק אם לא נימוק הולד במעי הבהמה. דהביא בד"מ סי' מ"ה דנימוק הולד טריפה. והי' לו לתת לב לזה ורק משום דלא ידע דין הזה לא בדק א"כ פן נמוק גם הולד. הן אמת שהפמ"ג במ"ז סי' מ"ה בסופו הסביר דנימוק הולד הוי רק מחמת חשש נימוק האם וא"כ בהפ"מ דנימוק האם כשר גם נימוק הולד כשר. ואשר כן מפורש נמי בספר אדרת אליהו בביאור מקור חיים וביד אליהו שם ס"ק ג' אות ד' ע"ש. אבל העצי לבונה אוסר בפירוש בנימוק הולד וגם האם דהוי תרי קולי בהפ"מ. והגם דהערגה"ב השיג והסביר דנימוק הולד ונימוק האם הוי הכל חד ריעותא וכנ"ל בהפמ"ג והיד אליהו. אפ"ה נראה לי לומר דכ"ז בעוף אבל בבהמה להיפך פי' דבעוף אע"ג דחיותו מועט אפ"ה הרי שכיחא ושכיחא ש"מ דכן הטבע קצת שלא מכאיבה כיון

דשכיח טובא אבל בבהמה ידעינן להיפך דלא שכיחא כלל והוי חולשה גדולה כשאינה יכולה לילד. ודאי דהוי סברא דבעינן עכ"פ תרי הפ"מ ע"ז בנימוק הולד וגם נימוק האם. וכאן לא הוי אפילו חדא הפ"מ. ובאמת אני מקפיד דידקדקו היטב בכל בהמה המקשה לילד כששוחטין אותה לבדוק אם לא נימוק הולד. ועוד טעם כמוס להחמיר דהלא ברור עכ"פ דזה הוי חולשה. וא"כ צריך הי' השו"ב לתת לב להפרכוס היטב כי עכ"פ היא כמו מסוכנת דסי' י"ז א"כ מדלא נתן השו"ב לבו כלל דזה הוי שאלה כי לא עלה על לבו א"כ שיראה הפרכוס ככל מלתא דלא רמי' עלי' דלאו אדעתי' דהוא סבר שהיא בהמה בריאה לגמרי. ואומר אפשר בדדמי. ועוד הרי בפרכוס טוב נמי מחמיר התב"ש בסי' י"ז דכיון דהוי בהמת עכו"ם שישראל קונה להחמיר מלאוכלה יע"ש. ועוד הרי עכ"פ התחלתי לחקור מאיזה סבה נעשה להבהמה זאת והגיד הנכרי שהכו את הבהמה על ראשה ומזה התחילה בה ההפלה של הולד. א"כ הרי הי' ההכאה עצומה מאוד מדנחלשה עי"ז כ"כ גם עוברה א"כ יש לחוש להכאה ג"כ והשו"ב לא נתן לב כלל לזה לבדוק הראש. וגם חששתי פן ע"י ההכאה נפלה דהוי כהפילוה אחרים שלא מדעתה דבעינן הליכה יפה להוציאה מהחשש נפילה וכ"ז לא שם אל לבו של השו"ב לראות פרכוסה היטב. ועיין בדעת תורה ס"ק א' סי' י"ז שהוכיח מתוס' מנחות ד' ע' דאם יצאו מעי עוף לחוץ הוי חולשה דבעי פרכוס. ומכ"ש כשיצא האם לחוץ דהוי חזקת חולה עיין דר"ת סי' י"ז ס"ק ג' וגם הביא בדרכי תשובה סי' מ"ה ס"ק י"ב בשם תורת זבח הספרדי בקירוב שתמות הבהמה כשאינה יכולה לילד. אשר מכל הלין טעמים ברור דהבהמה יש להטריף. וכן פסקתי הלכה למעשה. וע"פ דברי הערגה"ב סי' י"ז סוף ס"ק א' בזמה"ז ע"ש. והטרפתיה כיון דלא דקדקו בכל האמור ולא תהי' פרצה בישראל לסמוך על שוחט במילי דהוראה שאינן שייכים לו ויהיו זהירים להבא:

סימן ע

א עיין בט"ז ביו"ד (סימן רע"א) בהלכות ס"ת לענין חקיקה שהביא שם לענין הדפוסים שיש בהם קדושת הספרים כמו בספרים הנכתבים יעו"ש. ועיקר סברתו היא דמה לי שדוחק את העט על הנייר או הנייר על העופרת. והנה לדעתי צריך לעיין בזה ולהוציא הדין על בוריו מפני שיש בזה כמה חדושי דינים. הנה היאך כתב הט"ז דהמדפיס את הס"ת היא בקדושתה כמו ס"ת כתובה. הנה לפענ"ד קשה מכמה טעמים חדא הלא הא בהדיא כתב הרמ"ע דבעינן דרך כתיבה דוקא ולכן כתב הרמ"ע דהכותב בפה פסול אף בדיעבד א"כ ה"נ ודאי יש לפסול את הס"ת מטעם דאין דרך כתיבה בכך דבעינן כתיבה כמו דרך העולם דוקא. הא חדא. ועוד הא כיון דבעינן כתיבה לשמה א"כ

יש להוכיח מפ"ק דחולין דאמרינן התם על הא דתנן במשנה וכולן ששחטו ואחרים רואין אותם כשירה מאן תנא דלא בעינן כוונה בשחיטה ר' נתן היא עיי"ש אבל בקדשים דבעינן לשמה היכא ששחט חש"ו ובן דעת הקריב אצלו בהמה ואחזה והקטן שוחטה אף בדיעבד פסול ולא מהני בזה מה שהפקח יחשוב במחשבתו שישחוט לשם חטאת רק היכא ששוחט בעצמו אבל היכא דהוא אינו שוחט בעצמו אע"ג דהוא גורם נמי ומסייע באחיזת הבהמה להאחר השוחט אפילו אם יחשוב בעצמו לשמה אפ"ה פסול וא"כ ה"נ כיון שהוא בעצמו אינו כותב את האותיות רק שהאותיות נחקקין בעצמן על הנייר א"כ מה מהני במה שהוא חושב שהאותיות יהיו נחקקין לשמן הא לא מהני רק היכא דהוא כותב האות בעצמו אבל בכה"ג שהאות נכתב מעצמו בהדפוס שלו רק הוא תופס הנייר א"כ הא לא דמי רק לחש"ו ששוחטין והפקח אוחז את הבהמה דאמרינן בקדשים דפסול מטעם דאין דעת חש"ו להתכווין לשמה א"כ ה"נ הדפוס אינו מכווין לשמה רק התופס את הנייר. וגם דמי להא דקיי"ל, הקובע סכין בגלגל דמים דמחלקינן (בפ"ק דחולין דף ט"ז ע"א) דאם בא מכחו דכשירה ואם לאו פסולה והתם לא מחלקין בש"ס רק לענין כחו אבל בקדשים דבעינן לשמה בלא"ה פסולה דהא בפירש"י שם גבי השוחט במוכני פירש דבסרנא דמיא פסולה מטעם דלא כיוון לדעת חתיכה כדתנן נפלה מן הגג ושחטה פסולה והתם בגמרא גבי נפלה מן הגג דייקינן דוקא נפלה אבל הפילה הוא אע"ג דלא מכווין היינו כר' נתן אלמא בקדשים אע"ג דלא הוי בעינן כחו אפ"ה היה פסול מטעם דלא נשחטה לשמה ה"נ כיון דבכתיבה בעינן לשמה מה מהני מה שהוא בעצמו מחשב לשמה כיון דהוא אינו כותב בעצמו והוה דפוס כמו הגלגל שעליו הסכין ה"נ הלוח אשר עליו האותיות דבקדשים פסולה. אך ודאי דהא דכתב הט"ז דבנדפסים יש קדושה כמו בנכתבין לא דכוונתו היכא דמשים הנייר תחת הלוח והוא לא עשה כלום. רק דכוונתו היכא שהוא אוחז הלוח בידו ודוחק על הנייר דבזה שפיר יכול לקיים מצות כתיבה לשמה ודמי לנעץ סכין בכותל ושחט בה [באם היה צואר הבהמה למטה] דכשר כיון שהוא שוחט. אבל עדיין הקושיא הראשונה הנ"ל במקומה עומדת:

ב ויותר רבות נפלאתי על רבינו הגדול מאור הגולה היאך יש להתיר ס"ת הזאת לו יהא שהוא כתב אות באות בסדר הדפוס אפ"ה קשה מאד לפענ"ד על כל דברי הט"ז. הראשונה בזה שכתב דבגט דוקא לכתחלה אסור בדפוס משום דדמי לחקיקה עיי"ש משמע דזה הטעם נמי דאין מדפיסין לכתחלה מטעם דדמי לחקיקה אבל בלא"ה היו מדפיסין לכתחלה והיה כשר. מאוד תמוה הלא אנו רואים כמה שהחמירו חז"ל רבותינו הקדושים לתקן לנו אם יהיה מיחוש קצת תקנת העולם כגון זו שהחמירו חז"ל רבן

גמליאל במשנה (גיטין דף ל"ד ע"ב) שהעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם ופירש"י שמא ימותו העדי מסירה ויבוא הבעל ויאמר לא גירשתיה. לכן תיקנו חז"ל שיהיו חותמין בכדי שנוכל לקיימו וכן כל כי האי גונא רבות בש"ס ואם לתקן את העולם הזה כך כ"ש לתקן את התורה אשר עיקר עמידת העולם על התורה היא על אחת כמה וכמה. היינו היאך מותר להדפיס לכתחלה ס"ת הלא יש לחוש שמא ימות האיש המדפיס אותו ויבואו ויאמרו הס"ת הזאת הדפיס אותה מין דקיי"ל (בגיטין דף מ"ה ע"ב) דישרף עיי"ש וא"כ כיון דהכתב הזה של עסק הדפוס שוה בין בעכו"ם בין בישראל דכל העולם כולן שווין בזה א"כ יהיה שפיר סברא טובא לחוש לכתיבת המין וישרפו את התורה ח"ו לבטלה. השנית לדעתי הצעירה יש לפוסלה שפיר מצד טעם הנ"ל דהא כיון דבמעשה הדפוס ידוע לנו דכולן שווין בזה ואין חילוק בין אם זה מדפיס או אדם אחר מדפיס ואפילו כחוט השערה. ואפילו טביעות עינא ליתא בכהאי גוונא כנראה לעין וא"כ היאך אנו סומכין על הס"ת הזאת לקרות בה ולברך עליה הלא הא הדבר הזה דומה ממש לכל האיסורין דבעינן העדאת אדם אחד [היכא דלא איתחזק היתרא]. ועיין בר"ן פרק חמישי דגיטין על הא דבא אחד ואמר דס"ת זו לא כתב האזכרות לשמן דאינו נאמן עיין שם דמדמי לדין עד אחד דנאמן באיסורין היינו בידו דוקא עיי"ש. וא"כ הא ודאי בבא לפנינו ס"ת הא אנו צריכין מתחלה לחקור על הס"ת מי כתבה ואם כתבה לשמה וככל הדינים האמורים עליה א"כ הא בעינן העדאת עד אחד עליה. ובאמת לא ימצא בשום אופן העדאה עליה דהא אדם אחר הבא מעלמא פשיטא דלא יכול להעיד עליה. דשמא כתבו מין ולא ישראל דהא לא נביא הוא. וגם אפילו העד בעצמו מעיד שהוא כתבה ג"כ אינו יכול להעיד עליה [היכא דזז ידו הימנה] ועיין בתוס' (פ"ק דגיטין דף ט' ע"ב) גבי עדים שאין יודעין לחתום מקרעין להן נייר דכתבו בשם הירושלמי לפסול דהיכא דהם ממלאין כל החלל מטעם דאין יכול להתקיים בחותמיו עיי"ש היטב. ובב"ש (באהע"ז סימן ק"ל) ובהגר"א שם. עיי"ש היטב. וא"כ ה"ה הכא יש לפוסלה מצד דהא בעינן קיום וליכא. ומאי שנא הא מגט דמ"ט בעינן קיום בגט שמא מזויף הוא ואסורה היא לשוק ה"נ שמא כתב הס"ת מזויף הוא ופסולה:

ג והנה הואיל שאני עוסק בהאי דינא אבוא לעיין עוד דין אחר היאך הדין באחד שאינו יכול לכתוב צורות אותיות אי מותר לו לעשות לו דבר כגון ליתן יריעה כתובה תחת היריעה הזאת ויכתוב בידו כנגד הכתב ממש (ובל"א קורין זה אונטער לאג) או לעשות לו נייר קרוע בדרך אותיות כההיא דגיטין הנ"ל או כתב ידו דוקא בעינן ואם אינו יכול לכתוב בידו פסול בגוונא אחרינא. והנה הך דינא יש לפותרו מהא דאיתא בתוספתא

(פרק י"ב דשבת) וז"ל התוספתא אחד אוחז בקולמוס ואחד אוחז בידו וכותב האוחז בקולמוס חייב האוחז בידו וכותב פטור. נתכווין לסייעו האוחז בקולמוס פטור והאוחז בידו וכותב חייב וכו'. עד גדול אוחז בקולמוס וקטן כותב בידו פטור עכ"ל התוספתא. והנה טרם בואי לדבר בנידון הדין אבוא נא לבאר דהא לכאורה יש סתירה בהתוספתא מרישא לסיפא דברישא תנן דהאוחז בידו פטור אלמא דעיקר המעשה על האוחז בקולמוס ואח"כ בסיפא בנתכווין לסייעו בהיפוך דהאוחז בקולמוס פטור אלמא דהעיקר המעשה תלוי במי שאוחז בידו. ולכאורה פליאה היא. אך באמת בהבנת דברי התוספתא יתברר לנו על נכון דינא דידן. דהנה התוספתא מלמדינו אם שניהם כותבין ביחד מה דינו כגון האחד אוחז בקולמוס והשני ביד חבירו של האוחז בהקולמוס היאך הדין בזה ומי הוא החייב. או ששניהם חייבין או ששניהם פטורין. לזה בא התנא וביאר לנו הדין כך אם שניהם יכולין לכתוב ואין צריכין זה לזה כלום א"כ הא הכותב בהקולמוס הוא העיקר דהא הוא עשה כל עיקר המלאכה דהא השני האוחזו בידו לא עשה ולא מידי רק שהוא מניח ידו בלבד ולא יותר כיון שהוא מוליך בידו על הנייר בהקולמוס ועושה צורת האות. אבל אם האוחז בהקולמוס לא עשה בכחו כלום רק האחר התופסו בידו תפס בידו והוליך אותו בהקולמוס ונמצא הוא הכותב אז פטור פי' שניהם פטורין. והטעם כיון דשניהם יכולים לכתוב ועשו שניהן הרי פשוט הדין במשנה דידן ריש פ' יציאת השבת דהשנים שעושין שניהם פטורים וה"נ הדין כן. והיינו דוקא בששניהם ראוין לכתוב אבל אם אחד האוחז בהקולמוס אינו יכול לכתוב בעצמו והתופסו בידו מלמדו בזה זהו דפירש התוספתא נתכווין לסייעו דאז הולכין אחר העיקר היינו האוחז ביד ומשום הכי בכה"ג האוחז בקולמוס פטור והאוחז ביד חייב ומשו"ה היכא שהאוחז בהקולמוס הוא גדול [והא אינו יכול לכתוב] והאוחז ביד דהוא העיקר הוא קטן דפטור מעונשין שפיר הדין דפטור היינו שניהן פטורין. והא ע"כ מוכרח לומר דפטור דקתני התוספתא היינו ששניהן פטורין דהא כיון דבנתכוין לסייע תנן דהאוחז ביד פטור וא"כ אם התופס ביד הוא קטן הא ודאי דשניהן פטורין. וא"כ מדסיפא לשון פטור הכוונה לשניהם ה"נ ברישא הכוונה לשניהם וכמ"ש וא"כ הא מדין התוספתא נלמד דאם הוא בעצמו אינו יכול לכתוב וכותב על ידי אחר המסייעו הוא פטור דלא מיקרי כתיבה דבעינן דוקא שהוא בעצמו יכתוב. וא"כ ה"נ בדין כתיבת ס"ת ותו"מ ודאי דמאן דאינו יכול לכתוב בעצמו בידו לא מיקרי כתיבה במה שכותב ע"פ דבר אחר דמאי שנא כלי המסייע מקטן המסייעו ולפי דברי התוספתא הדין יוצא דאם הוא אינו יכול לכתוב וכותב ע"י קריעת ניירין דנמי פטור. ה"נ בדין כתיבת ס"ת נמי דאם היה גדול אוחז בקולמוס וקטן אוחז

בידו דהס"ת פסולה כיון דעיקר הכתיבה נעשית שלא ע"י הגדול וכתיבת בן דעת בעינן ה"נ ודאי כיון דעיקר הכתיבה נעשית שלא ע"י הכותב רק ע"י הכלי ודאי דיש לפסול לפי דברי התוספתא וזה ברור לפענ"ד כשמש בצהרים. בלא שום פקפוק כלל. וא"כ לפ"ז ודאי הדין דזה דאינו יכול לכתוב בעצמו אסור לכתוב הס"ת ע"י דפוס דזה הוי כמו קטן. ועדיין יש לבעל הדין לחלוק ולומר דשאני הוא מדין התוספתא דהתם כשהגדול אוחז בקולמוס והקטן אוחז בידו וכותב והגדול אינו יכול לכתוב בעצמו הוא דפטור משום דקיי"ל מסייע אין בו ממש. וכיון דהקטן אינו צריך להגדול משו"ה פטור אבל היכא דשניהם אינן יכולין אז י"ל דאף היכא דאחד מהם אינו בר חיובא חייב. [ועל חקירה זו עמדתי מכבר זה שנים רבות ולא ביארתי הדבר. וכעת נתחדש אצלי בעזר השי"ת לדייק דין הזה מהתוספתא הנ"ל. דהא בגמרא פ' המצניע איבעיא לן אם מסייע יש בו ממש או לא ופשטינן אמר רבינא אף אנן נמי תנינא (תוספתא דזבחים פ"א) קיבל בימין ושמאל מסייעתו עבודתו כשרה אלמא דמסייע אין בו ממש ש"מ עכ"ל הש"ס ואם איתא דהיכא דזה וזה אינו יכול אף אם אחד מהם לאו בר חיובא [כגון עכו"ם וקטן] אפ"ה חייב הישראל הגדול א"כ למה לו להש"ס לפשוט מהתוספתא דזבחים הרחוקה ממנו והלא בתוספתא הנ"ל דשבת יש לפושטו מדקא פטרינן הגדול היכא דאינו יכול והקטן אוחז בידו וכותב ש"מ מסייע אין בו ממש. אלא ודאי ברור דמהתוספתא א"י פשוט די"ל לעולם מסייע יש בו ממש ואפ"ה פטור הגדול דכיון דהגדול והקטן נצטרפו ביחד. וא"כ דל מעשה הקטן מכאן נמצא הוא לא עשה כלום כיון דהוא אינו יכול. אבל לעולם מסייע לבר חיובא חייב המסייעו מש"ה ליכא למפשט מידי מכאן ודו"ק היטב. א"כ לפ"ז יצא לנו הדין על בוריו דמי שאינו יכול לכתוב בעצמו וכתב ע"י דפוס דפטור. וכן באמת יש להוכיח כן מהרמב"ם כיון דהרמב"ם (בפרק א' מהלכות שבת) פסק דהיכא דזה וזה אינו יכול שניהן חייבין וחד שיעורא לשניהן עיי"ש וא"כ היכא דאחד מהן עכו"ם הא בציר שיעור חיובא מהן. וזה פשוט] וגם בלא"ה בענין כתיבה הדין כך כיון דפירש"י והר"ן במשנה דהטעם דשניהם חייבין הוא משום דכן הדרך בדבר שאינו יכול לעשות בעצמו לעשות שנים ועיי"ש. וא"כ הכא באחד שאינו יכול לכתוב בעצמו וכותב ע"י דפוס ודאי כיון דהאותיות לאו בר חיובא הן פטור בלא"ה דהא לא שייך בזה לומר דרכן לעשות בשנים דדוקא בדבר שכל העולם עושין בשנים זה שייך ולא בכה"ג דהוא אינו יכול לבדו לעשות ודו"ק. וא"כ כיון דבכל הדינים דכתיבת סת"מ אנו מדמין לכתיבה בשבת כגון שמאל ולאחר ידו ובפיו וכיוצא בהן דהיכא דבשבת פטור בכה"ג הס"ת פסולה. וא"כ ה"נ כיון דהוכחנו דהכותב ע"י הדפוס והוא אינו יכול בעצמו בשבת פטור א"כ גם

מי שאינו יכול בעצמו לכתוב הס"ת וכתבה ע"י דפוס הס"ת הזאת פסולה היא בבירור כמו שפטור בשבת וא"כ לפ"ז הא צריך לומר דהך דכתבה התורה וכתבתם היינו שהוא בעצמו יכתוב ולא ע"י דבר אחר. וכן הך דחייב בשבת משום דכותב מלאכה הוא היינו דוקא ע"י עצמו וכנ"ל:

ד וכעת נבוא לעיין היאך הדין אם הוא בעצמו ג"כ יכול כתוב וכותב ע"י הדפוס או ע"י קריעת ניירין [המוזכר בפ"ב דגיטין] או ע"י אונטער לאג מה דינו בהני שלשה. וכדי לעמוד על דרך האמת צריך להקדים לבאר הסוגיא (פ"י דשבת דף צ"ב ע"ב) במשנה המוציא ככר לרשות הרבים חייב הוציאוהו שנים פטורין. לא יכול אחד להוציאו והוציאו שניהן חייבין ור' שמעון פוטר. ובגמרא זה אינו יכול וזה אינו יכול פליגי. זה יכול וזה אינו יכול כ"ע מודו דחייב ומפרשינן שם הי מינייהו דחייב [ועיי"ש בתוס' שפירשו דכוונת המקשן לומר דגם שניהם חייבין בזה] ומשני זה שיכול דזה שאינו יכול מסייעו לזה שיכול ומסייע אין בו ממש ושם (דף צ"ג ע"ב) מביא הגמרא ראיה מהא דרגלו אחת היה. על הכלי ורגלו אחת על הרצפה דאם רואין כשנוטל הכלי היה יכול לעמוד על הרצפה עבודתו כשירה ואם לאו פסולה יעוי"ש דמסקינן דמסייע אין בו ממש. והנה מהך ברייתא דרצפה נמי יש להוכיח כמ"ש לעיל דהכא דזה וזה אינם יכולים דקיי"ל במיימוני (בפ"א מהלכות שבת) דחייב דלא כר"ש אפ"ה היינו דוקא כששניהם בר חיובא דשניהם עשו כל אחד מהם המלאכה כולה דכיון דצריכין כל אחד לחבירו א"כ זהו דרכן. ובעשותה מיקרי. אבל היכא דמצטרף עכו"ם או קטן לעשות עמו דהוא פטור דאל"כ יוקשה לפי דברי התוס' הנ"ל דאם היה מסייע ממש היו שניהם חייבין וא"כ צריך ג"כ להיות עבודתו כשרה ובאמת איפכא כתובה דהא בברייתא רואין אם יכול הוא לעמוד על הרצפה לחוד כשרה ולא קתני לה באופן אחר דהא יכול לשנות אם כשינטל רגלו מהרצפה לא יוכל לעמוד על הכלי לחוד עבודתו כשרה ואם לאו פי' כשינטל רגלו מהרצפה יוכל לעמוד על הכלי עבודתו פסולה. אלא קתני איפכא משמע דאע"ג אם כשינטל רגלו מהרצפה לא יוכל לעמוד על הכלי אפ"ה אם הוא באופן דאם ינטל רגלו מהכלי לא יהא יכול לעמוד על הרצפה פסול בזה והרי באופן הזה הא דמי ממש לכל הצדדים בזה וזה אינו יכול דגבי שבת דהתם קיי"ל דחייב משום דכל אחד עשה מעשה גמורה והכא לא מכשרינן עבודתו. ולומר כיון דעל הכלי לחוד לא יעמוד א"כ הרצפה עיקרית וכשירה היא. אלא ודאי דלאו הפירוש בהא דמחייבינן בזה וזה א"י לאו משום דגם אם חבירו אינו יכול א"כ הא ע"פ דידיה איתעבידא מעשה גמורה. לא כן הדבר דאל"כ קשה קושיא הנ"ל דגם בעבודה כיון דאם לא הרצפה לא היתה רגלו עומדת על הכלי א"כ נמצא שע"פ הרצפה

נעשה עמידתו ותהא עבודתו כשירה אלא ודאי דהדבר כן הוא וכונה אחרת יש בזה. ובהקדם לבאר עוד בזו הסוגיא דהא לכאורה הלא יוקשה כיון דאמרינן לר"מ ור"י דזה וזה א"י חייבין א"כ קשה מ"ט בזה יכול וזה אינו יכול דפטור הא כיון דהוא בעצמו אינו יכול למשל ראובן ושמעון ראובן אינו יכול להוציא הקורה בעצמו ושמעון חבירו יכול להוציאו בעצמו והוציאו שניהם דפטרינן את ראובן ויוקשה למה ראובן פטור הלא כיון דראובן אינו יכול א"כ דרכו של ראובן להוציא בשנים ומה לי אם שמעון חבירו צריך לו או לא כיון דהוא צריך לשמעון. ולפי דקדוק דברי רש"י ז"ל דדרכן להוציאו בשנים הא ודאי קשה לכאורה הא כיון דראובן אינו יכול ודרכו להוציא בשנים ולמה פטרינן אותו. וזו קושיא בודאי ונכונה היא. א"ו הדבר נכון לדעתי וטעם אחר יש בזה. דהנה הא דפטרינן היכא דזה וזה יכולין בעצמן נלמד מקרא בעשותה היינו ביחיד ולא בשנים. רק דר"מ ור"י באו וחידשו לנו דהיכא דשניהם אינם יכולים דחייבין והטעם דבזה לא שייך לומר ביחיד ולא בשנים כיון דשניהם צריכים זה לזה א"כ הני שני נפשות נפש אחת הן בעשיית המלאכה ועליהן אמר הכתוב ואם נפש אחת תחטא בשגגה וגו' ודו"ק. ונמצא דהני מילי דוקא אם שניהם א"י אבל אם אחד מהן יכול והשני א"י א"כ הא תו לא אפשר לומר בזה דכחד חשיבי כיון דהא שמעון אין צריך לראובן כלום וא"כ לאו נפש אחת הן ומשו"ה שוב לא מצטרף שמעון לראובן ומכיון דשמעון לא מצטרף נמצא דראובן עשה חצי דבר ופטור זהו ברירא דהך מילתא:

ה ובזה יבוא לנו נמי על נכון הקושיא הנ"ל דכיון שהוכחנו דעיקר הסברא שפטרינן זה אינו יכול וזה יכול משום דלא יכול למיצטרף בהדיה והא דמחייבינן זה וזה אינו יכול משום דנעשו כא' במלאכה זאת א"כ גבי עבודה דבעינן שיעמוד על הרצפה לחוד והיכא שעומד על הרצפה ועל הכלי ובזה בלא זה לא יוכל לעמוד א"כ הא אע"ג דעל הכלי לחוד ג"כ לא יעמוד אפ"ה הא עכ"פ העבודה נעשית ע"י עמידת הכלי ונמצא פסול וכשר ביחד וע"י הפסול נעשית ופסול אינו יכול להצטרף להכשר ומש"ה פסולה היא ודו"ק. ולפ"ז הא שפיר מוכחא מהך ברייתא להדיא דהיכא דשניהם עושים ואינם יכולים להצטרף יחד מעשה הזאת אינה כלום וא"כ היכא דהוא מצטרף עם עכו"ם או קטן על עשיית מלאכה אע"ג דהן לבדן א"י אפ"ה כיון דנצטרפו יחד א"כ הוה כנפש אחת ונמצא מחייבין חצי נפש כיון דהחצי האחר לאו בר חיובא הוא ודו"ק היטב בכל זה כי הדבר ברור הוא. והנה לפ"ז היכא דזה א"י וחברו יכול דפטור היינו היכא דחבירו אינו צריך לו כלום כגון בזה דוקא הוא פטור כיון דאינו צריך לו כלום נמצא דלא מצטרף לו אבל אם היה העשיית המלאכה דעושה חבירו עמו מחמת זה בשינוי קצת מאלו היה הוא

לבדו עושה אז ודאי הוא חייב כמו בזה וזה א"י דהא כיון שע"י זה שעושה ומסייע לו המלאכה נעשית בשינוי כיון דהוא צרי לו מיקרי ושפיר מצטרף עמו. ונמצא יוצא לנו הדין היכא דהוא יכול בעצמו לכתוב וכותב ע"י קריעת ניירין או אונטער לאג דחייב דהא זהו הדין דיכול ואינו יכול דהיכול חייב. וממילא הס"ת כשרה. אבל אם כותב ע"י הדפוס כיון דבזה שכותב הדפוס נעשה האות ברגע אחת אשר לא כן אם היה כותב בידו דהא היה צריך להוליך בידו בצורת האות ונמצא זה דומה לזה וזה אינו יכול דהיכא דהוא מצטרף עם לאו בר חיובא דפטור. וזה דומה להא דכתב הרמב"ם ז"ל (בפרק ה' מהלכות ביאת המקדש הלכה י"ז) דהיושב ומשמש עבודתו פסולה וא"כ הסומך על העמוד היכא דאם היו נוטלין העמוד היה נופל שכתב המג"א (באו"ח סימן תקפ"ה ס"ק א') בשם הד"מ ומהרי"ל דזה מיקרי ישיבה עיי"ש ולפ"ז העובד עבודה במקדש בכה"ג עבודתו פסולה אע"ג דאם היה רוצה להעמיד עצמו על רגלו היה יכול לעמוד ואפ"ה אם היה ינטל העמוד היה צריך לעשות שינוי קצת בעמידתו ואם היה עומד ממש באופן שעומד כעת הא היה נופל מש"ה חשבינן אותו כיושב ה"נ אע"ג דאם היה ינטל אות הדפוס מידו היה יכול לכתוב בעצמו אפ"ה כיון דבסדר הזה לכתוב בגוונא הזה שלא לעשות שום נענוע בידו כדרך הכותב ואפ"ה יהא האות נעשה הא לא יוכל לעולם ודאי דזה חשוב כותב ע"י אחר ולא ע"י עצמו והוא דומה לזה וזה אינן יכולין דפטור באם אחד מהן לאו בר חיובא הוא ומש"ה הס"ת ג"כ פסולה. והדברים ברורים וישרים:

ו הנה נודע בשערים המצויינים הדין דבעינן אזכרות כתובין לשמה והוא מפורש בגמרא פ' הבונה (דף ק"ד ע"ב) דאם היה צריך לכתוב השם ונתכוין ליהודה דפסול בכה"ג כיון שלא נכתב לשמה וכדפירש"י שם עיין שם. והדין דבעינן שאר כתיבת הס"ת לשמה כולה הוא ג"כ נלמד בב"י (ביו"ד סימן רע"ד) דמדאמרינן (גיטין דף מ"ה ע"ב) ורשב"ג עבוד לשמה בעי כתיבה לשמה לא בעי ש"מ בהדיא דבעינן כתיבת הס"ת לשמה. והנה אע"ג דכתיבת כל התוה"ק בעינן לשמה אפ"ה לא דמי כתיבה לשמה של השמות לכתיבה לשמה של כל התורה וכמו שאבאר דהנה בש"ס גיטין שם איתא ס"ת שכתבו עכו"ם ועבד אשה וקטן וכו' פסול משום דכתיב וקשרתם וכתבתם כל שישנו בקשירה ישנו בכתיבה והני הואיל דליתנייהו בקשירה ליתנייהו בכתיבה עכ"ל הש"ס עיי"ש. והנה ממשמע דאמרינן הני דפסולין מטעם דליתנייהו בקשירה אבל בלאו הכי היו כשרין כל הני קשה על זה הלא הא ק דקיי"ל בגיטין (כ"ג) דקטן פסול לכתיבת הגט וכן עכו"ם [אליבא דר' אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי] דבעינן לשמה וקטן לאו בר דעה הוא ועכו"ם אדעתא דנפשיה קא עביד א"כ קשה למה לו להקרא בלא"ה כיון דבעינן כתיבת הס"ת לשמה

והם אינם יכולים לכתוב לשמה ויעו"ש בתוס' ד"ה עכו"ם וכו' שהקשו למה עכו"ם כשר למילה ותירצו דמילה דמי לשחיטת קדשים דאמרינן גבייהו בש"ס (זבחים דף ב' ע"ב) דסתמן לשמן עומדין ה מילה. משא"כ גט דאשה לאו לגירושין עומדת עיי"ש ולפ"ז י"ל גם האי קושיא דהא כתיבת הס"ת י"ל דסתמא לשמה עומדת וכן כתבו התוס' בגיטין סוף דף מ"ה וכן הביא הר"י מאורליי"ש. וזה ודאי מוכרח לומר דאל"כ הקושיא שעל הברייתא הנ"ל לא מיתרצא. וא"כ אם תאמר דכמו דכתיבת שאר הס"ת סתמא לשמה ה"נ בהאזכרות וא"כ קשה דהא (בגיטין דף נ"ד ע"ב) דבא לפני ר' אמי ואמר אזכרות שבו לא כתבתי לשמן דנאמן על שכרו ואינו נאמן על הס"ת עיי"ש ופירש"י שם שמא משקר להפסיד הס"ת עיי"ש וא"כ אם איתא דהאזכרות נמי בסתמן לשמה א"כ הא דאמר שלא לשמה היינו שחישב בהדיא שלא לשם הס"ת רק לשם אחר ח"ו א"כ הא בזה רשע הוא דהא כמו שאסור לכתוב שם אלהים אחרים לשמן דהא הרמ"א א סי' רע"ו) מדמה לבעלי מומין למזבח וברמב"ם כתב דחייב מלקות על זה אם כן הא גם על כתיבה הזה חייב. ואסור ודאי דכן ה"נ הכותב השם הקדוש לשם אלהים אחר או לדבר אחר ודאי דאסור וכ"ש הוא וא"כ לפירש"י למה שמא משקר הא ודאי דלא מהימן מטעם אין אדם משים עצמו רשע אלא ודאי דבאזכרות שאני משאר הכתיבה דבשאר הכתיבה כשכותב סתם לשמה מיקרי ובאזכרות כתיבתן סתם לא מהני אלא בעינן כתיבה במחשבה לשם הקדוש וזה ברור וכן כתבו כל הפוסקים. אך אני הצעתי להביא לזה ראיה מהש"ס. וממילא רווחא שמעתתא:

ז **והנה** בזה כ"ע מודים אך כיצד השינוי בזה פליגי הב"י (בסימן רע"ד) עם הר"י מאורליי"ש. דהר"י מאורליי"ש סובר דבאזכרה יאמר בפה דוקא ואם לא פסולה ואף אם חשב בדעתו ולא הוציא בפיו פסולה. והב"י השיג עליו וסובר דמחשבה לחוד סגי עיי"ש. והנה אף שאין אני כדאי להכריע בין ההרים הגדולים אך לכבוד התורה נראה לדעתי להביא ראיה לשיטת הב"י ולהשיב על ראיית הר"י מאורליי"ש ולהבין ולהשכיל בדברי תורתינו הקדושה הנה הא ודאי ברור דאף לדברי הר"י דסובר דבעינן אמירה בפיו דוקא אם כשכתב השם אמר הריני כותב לשם קדושת השם ואומר לנו שבדעתו חשב שלא לשמו הא ודאי דאין בדבריו כלום לפי מה דקיי"ל בפרק השליח (מעילה דף כ"א ע"א) דאם עשה כמו שאמר בעה"ב ולא שינה מדבורו דהבעה"ב מעל ולא השליח ואע"ג דהבעה"ב אומר לא היה בלבי על זה אלא על דבר אחר אפ"ה חייב הבעה"ב וכדמפרשינן בגמרא דדברים שבלב אינן דברים עיי"ש ה"נ מה לנו למחשבתו כיון דשמענו בדיבורו שאמר לשם קדושת השם שוב אין המחשבה מוציא מידי דיבור וא"כ הס"ת כשירה

בכה"ג היכא דאמר בפירוש לשם קדושה אע"ג דאומר דחישב בדעתו לשם תיבה אחרת. וזה ברור לפענ"ד לכ"ע. וא"כ אם נימא דהא דבעינן אזכרות לשמן היינו שיאמר בפירוש יהיה קשה הא דאמר בפ' הבונה הרי שהיה צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת דבעינן העברת קולמוס לר' יהודא ולרבנן לא מהני העברת קולמוס וניחזי אנן היכי דמי אי איירי בששמעו שאמר שכותב לשם השם א"כ מה עשה במה שנתכוין לכתוב יהודה וכדלעיל דדברים שבלב אינן דברים. ואי איירי שיודע בבירור של אמר לשם השם א"כ לפי דברי הר"י מאוריליינ"ש למה לו להש"ס לנקוט לשון הזה שנתכוין ליהודה הא כיון דע"כ איירי בשלא אמר לשם השם א"כ מה"ט גופיה פסול והכי הו"ל לומר הרי שהיה צריך לכתוב השם ולא נתכוין לשמו פליגי בזה ר' יהודא ורבנן. והיינו מפרשין דהיינו שלא אמר בלשונו אף שחישב בדעתו אבל מדנקט הש"ס בלשון הזה שנתכוין ליהודה מוכח להדיא דעיקר הפסול הוא במה שנתכוין ליהודה אבל בלא"ה בדבור בעלמא כשר כה"ג וצ"ע. לדעתי ראיה מוכרחת היא דלא כהר"י מאוריליינ"ש ומעתה אבוא נא לדבר בעניני הראיות שהביא הר"י מאוריליינ"ש לדבריו:

ח הראיה הראשונה הביא הר"י מאוריליינ"ש דבעינן אמירה בהזכרות מהא (דגיטין דף נ"ד ע"ב) אזכרות שבו לא כתבתי לשמן דנאמן להפסיד שכרו ואינו נאמן להפסיד הס"ת ומדנקט אזכרות דוקא ולא נקט תיבה אחרת מוכח דבאזכרות בעינן אמירה אבל בשאר ס"ת בסתמא דכותב לקרות בו סגי דאל"כ היה יכול להשמיענו הדין בשאר הס"ת נמי עיי"ש בט"ז (סימן רע"ו ס"ק א'). והנה נוראות נפלאתי דהא מברייתא זו ליכא למישמע מינה מידי להוכיח מינה דבאזכרות דוקא אמירה בעינן. והא מבואר לכל מעיין דאין מכאן הוכחה כלום דהא אם נימא כסברת הב"י דבאזכרות נמי במחשבה סגי אפ"ה אין כאן שום קושיא כלל דמש"ה נקט אזכרות דבשאר הס"ת היה משים עצמו רשע ובאזכרות כיון דאף אם לא בעינן אמירה אפ"ה עכ"פ בעינן לחשוב לשם קדושת השם. וא"כ אם אמר לנו שחישב במחשבתו סתם כמחשב בכל שאר התיבות היינו לכתוב תיבה מתוה"ק דבאזכרה פסול כה"ג. וכן דקדק הטור דבאזכרה בעינן שיחשוב לשם "קדושת "השם עיי"ש. ומאין מוכח על דיבורו בפה דוקא. ואין לומר דכוונת הר"י מאוריליינ"ש להוכיח דבשאר ס"ת לא בעינן שום מחשבה רק בסתמא לחוד סגי דאל"כ היה יכול להשמיענו ג"כ הדין בשאר הס"ת ועל זה היה עיקר כוונתו ולא על האזכרות. דעל זה הא ודאי קשה דהא אפילו אם שאר הס"ת דינו כמו באזכרות ואמירה דוקא בעי אפ"ה לא קשה כלום לפענ"ד למה לא נקט שאר ס"ת דהנה הא קשה בברייתא גופא קושיא עצומה למה נקט ר' אמי דאינו נאמן על הס"ת וכפירש"י שמא משקר להפסיד

הספר תורה. הא כיון דכתב ההגהמ"י וכן הוא בט"ז (סימן רע"ו ס"ק ב') ובש"ך (שם ס"ק י"ב) עיי"ש דהא דאסור למחוק השם היינו דוקא בכתבן לשם קדושה אבל כתבן שלא לשם קדושה נמחק ונגרר א"כ קשה למה לא האמין לו ר' אמי שמא להפסיד הס"ת כיון דאי אפשר בתקנה אדרבה נאמן לו על זה וא"כ לפי דיבורו הא כתב השמות שלא בכוונה ומותרין למחוק וא"כ יטול כל שכרו לבד האזכרות שיטול פועל השני בעד המחיקה והתיקון. ואין לומר דהא לא קשה דהא דקיי"ל כההגמ"י דהשם שלא נכתב בקדושה מותר למוחקו היינו דוקא בשם אחד או בשני שמות אבל בהרבה שמות הא כתב הש"ך שם ס"ק י"ב דבהרבה שמות אף בנכתבין שלא לשמן אפ"ה אסור למוחקן. אע"ג דהוי לצורך תיקון אפ"ה כיון דהרבה שמות יש מיחזי כמנומר עיי"ש א"כ הכא בהברייתא דעסוק בכל השמות של הס"ת דתו אי אפשר בתיקון דיהיה כמנומר מש"ה אינו נאמן. הא ליתא דהנה מתחלה צריך לבאר דברי הש"ך בזה דהא לכאורה יוקשה על דבריו דהא כבר כתב הרמ"א (בסימן רע"ט) בסוף הסימן דנהגו הסופרים לתקן בשלשה שיטין ולמעט הכתב ולא חיישינן למנומר כלל עיי"ש היטב. ועוד הא הש"ך בעצמו לעיל ס"ק ח' כתב שסובר כשיטת הטור לדעת הרא"ש אליבא הד"מ דתלייה גרע ממחיקה וגרידה עיי"ש. וכן כתבו כל הפוסקים דהיכא דאפשר בתלייה ואפשר נמי במחיקה יותר טוב למחוק מלתלות. ועיין בב"י (סימן רע"ו) דכן דעת הרי"ף והרמב"ם והד"מ הכריע כן דעת הרא"ש נמי עיי"ש, וא"כ הא דקיי"ל בש"ס (מנחות דף כ"ט) וברמב"ם (פרק ז' מהלכות ס"ת) ובטור (סימן רע"ט) דס"ת שיש בו ג' טעיות בכל דף יתקן. ופירש הטור שם דהיינו שכתב המלא חסר דמש"ה ד' טעיות יגנז דגנאי לתלות כל כך עיי"ש אבל בג' שפיר יכול לתלות עיי"ש וכיון דידעינן דמחיקה עדיף מתלייה א"כ כיון דיכול לתלות מכ"ש דיכול למחוק ולא חיישינן לשמא מיחזי כמנומר דלא כהש"ך. אלא ודאי דהא דכתב הש"ך דבהרבה שמות אינו יכול למחוק דמיחזי כמנומר היינו היכא דאפשר בענין אחר כגון דביריעה אחת יש שמות שנכתבין שלא לשם קדושה דבזה לא אמרינן דימחוק השמות כדי לתקן דביריעה אחת חיישינן למיחזי כמנומר אבל היכא דאם באנו לחוש למנומר יהא צריך לגנוז כל הס"ת בזה אזלינן כדעת הרמ"א דיתקן שפיר ודו"ק. וז"פ:

ט וזה יצא מדקדוק דברי הרא"ש שמביא הב"י (בסוף סימן רע"ו) שנשאל על יריעה שיש בה שני שמות ואחת מיותרת והשיב מותר לסלקה מלקדור האזכרות עיי"ש. ועוד ראיה לדברייי דהא התנא דברייתא דסובר (בגיטין דף מ"ה ע"ב) דקונין ספרים מן הנכרים עיי"ש דפליג על הך דרשה דוקשרתם וכתבתם אטו יסבור דלא בעינן אזכרות לשמן הא על זה כ"ע מודים ר"י ורבנן דבעינן לשמה וא"כ הא הנכרי שאינו יכול לכתוב לשמן האזכרות

מפני מה הס"ת כשרה הזאת שכתב הנכרי בשלמא על כל שאר הס"ת יש לומר כדלעיל משום דהוי כמו מילה ושחיטת קדשים דסתמן לשמן עומדים וכסברת התוס' הנ"ל אבל באזכרות מאי איכא למימר. אלא ודאי מוכרח לומר דהא דקאמר הס"ת כשירה היינו לבד האזכרות פי' אע"ג דכל האזכרות צריכין תיקון היינו לכתוב עליהן לאחר הגרירה. עכ"פ כל הס"ת כשירה היא אלמא דאזכרות שבס"ת אם נכתבו שלא לשמן יש להן תיקון ודאי היינו אם למחוק הני שמות שנכתבין שלא לשם קדושה ולכתוב אחרים במקומן או לקדור אותן [וזה יותר טוב ממחיקה דהא בקדירה יש פוסקים שסוברים דכשר אף אם האזכרות כתובין לשמן. הלא הראשון שבהן מפורש בב"י בבדק הבית (בסוף סימן רע"ו) בשם התשב"ץ כמו שיתבאר לפנינו אי"ה בס"ד לקמן] ובמחיקה כל העולם מודים דזה הוי לאו מפורש בתורה פ' ראה ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם. ודו"ק היטב. וא"כ הדרא קושיין לדוכתא על הא דאמרינן דאינו נאמן להפסיד הס"ת דהא אדרבה נאמין לו ויתקנה בתיקון גמור ולמה נחית נפשינו בספיקא ולומר דמשקר והס"ת כשירה היא. ואפשר דפסולה היא ולא קיים את המצוה כראוי. ואע"ג דהגמרא מתרץ נמי בהא דפרכינן נימא דלא כר"י דאי ר' יהודא יש להעביר בקולמוס. ומשני עד כאן לא אמר ר' יהודא אלא בשם אחד בכולה ס"ת מי אמר דמיחזי כמנומר היינו אליבא דר' יהודא. אבל לדידן דקיי"ל כרבנן לא חיישינן למנומר אלא כרב כהנא בש"ס (מנחות דף כ"ט ע"ב) דס"ת שרוב אותיותיה מוגים ודף אחד יש בה רק שלשה טעיות ולא יותר תו יכול לתקן אף אי יש בכל שאר הדפים חמשים טעיות או יותר אפ"ה כשירה היא בתיקון ולא חיישינן למנומר [עיין ב"י (סימן רע"ט) ועיין היטב בכ"מ (בפרק ז' מהלכות ס"ת) דמבאר זה הדבר] וא"כ דברי הש"ך בס"ק י"ב לכאורה בלי ביאור כלל [כי מה שכתבתי למעלה הוא דוחק להעמיד בדבריו]:

י וכעת נראה לומר דהיינו כוונתו כיון דסובר הש"ך שיש חילוק בין מחיקה לגיזה (היינו קדירה) דבמחיקה צריך תיקון דוקא ואז מותר למחוק שם הנכתב שלא בכוונה. ובגיזה אף שלא לצורך תיקון מותר. מש"ה כתב דבהרבה שמות אף אם נכתבו שלא לשמן אסור למוחקן אע"ג דהוי לצורך תיקון אפ"ה משום דמיחזי כמנומר עכ"ל עיין שם. והנה הא לכאורה בלאו קושיתי הנ"ל הא אין פירוש לדבריו במ"ש דאע"ג דהוי לצורך תיקון הא כיון דהוא כתב אח"כ דאסור משום מנומר א"כ היאך הוה לצורך תיקון והכי הוי ליה למימר אסור למוחקן משום דכיון דמיחזי כמנומר א"כ הא הוי שלא לצורך תיקון ובמחיקה הא דוקא צורך תיקון בעינן והבן. אלא ודאי הא דאמר משום דמיחזי כמנומר כונתו שאסור לתקן בכהאי גונא. אך הא ליתא כלל דאנן מתקנין אותה כה"ג.

אלא כוונתו דכיון שיש לפנינו שני דרכים היינו מחיקה וגיזה אם לא היו הרבה שמות היינו מחמירין אף מחיקה אבל כיון דהרבה שמות הם ואם באנו לתקן אע"ג דאנן לא חיישינן בכה"ג למנומר ולאסור אפ"ה אטו משום דאנן לא חיישינן למנומר לא נחשוב זה למנומר הא מ"מ כ"ע חזיין דהוי מנומר רק דכשר בכהאי גוונא מש"ה לא הוי שמו צורך תיקון היכא שיש הרבה שמות אלא יותר טוב לקדירה ולא למחיקה ודו"ק היטב. ועיין בספר עצי לבונה שהעלה דברי הש"ך בצ"ע. ולדעתי נראה נכון בעזה"י כמ"ש. וא"כ צריך ליישב הקושיא דלעיל דאע"ג דיש לנו תיקון אפ"ה מוכרחין אנו לבוא ולומר דלא מהימן להפסיד את הס"ת היינו דאם באנו לחוש לדיבורו שכתב שלא לשמן היתה הס"ת נפסדת דהא כיון דמחיקת שמות הקדושים בחיוב מלקות הוא היאך אנחנו סומכין עליו ולומר דמותר למחוק השם הקדוש הא ודאי דבעינן עדות ברורה על זה. ואע"ג דיש כאן עד אחד ועד אחד הא נאמן לומר על החתיכה דחתיכה זו של היתר היא דהוי נמי איסור לאו ובמלקות אפ"ה בכאן כיון די"ל שהוא משקר כדי להפסיד את הבעל הס"ת ואע"ג דלפי דיבורו יש תיקון אפ"ה שמא הוא טעה בזה כמו דאמרינן טעה בדר' ירמיה ה"נ י"ל הכא טעה וסבר דס"ת שאזכרות כתובין שלא שין אינו מועיל תיקון וטעה בדר' יהודה דחייש למנומר אבל לעולם שמא הוא משקר מש"ה כיון דלא הוי עדות ברורה ואיסור לאו ומלקות לפנינו אם היינו באין לחשוש היתה נפסדת הס"ת. וא"כ לפ"ז נדחה ראיית הר"י מאורליינ"ש אף אם נימא שהביא ראיה שבשאר הס"ת אין צריכין כתיבה לשמה כמו באזכרות מהא דלא יגיד בכאן ההיפוך דהא אם היה אומר על שאר התיבות ולא על האזכרות היה ודאי מהימן דמה לו ולצרה הזאת כיון דאפשר בתיקון יתקן מש"ה נקט דוקא הדין באזכרות ודו"ק:

יא וכעת אבאר מה שיש להשיב על ראיה השניה שהביא הב"י משמו (בסימן רד"ע) מהברייתא דפרק הבונה דלעיל דתניא הרי שהיה צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דל"ת מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי ר' יהודה כו' הרי אע"ג דנתכוין לתיבה שבס"ת ונתכוין לקדושת הס"ת אפ"ה בעינן העברה ופסול בלא"ה מטעם דבשם בעינן אמירה בפירוש דוקא. והב"י השיג עליו דשאני התם שנתכוין לכתוב תיבה שאינה במקום ההוא. והט"ז הפליא להקשות דלפי דברי הב"י היה יכול התנא להשמיענו הדין בתיבת יאמר ושכח היו"ד וכתב אמר עיי"ש. והנה אסביר בזה בעז"ה דדברי הב"י נכונים וברורים. דהנה הדין הזה של כתיבת ס"ת וכתיבת האזכרות שבו וההפרש שביניהן. יש להמשיל לו דין שחיטת הקדשים דקיי"ל (בפ"ק דחולין דף י"ב ע"ב) דבעינן כונה בשחיטה לשם קדשים ומש"ה קטן פסול לשחיטת קדשים וכדפסק

הרמב"ם (בפרק א' מהלכות פסולי המוקדשין) כיון דבעינן שיחשוב לשם קדשים וקטן לאו בר מחשבה הוא עיין שם. בזה כל הקדשים שווין. ועוד יש דין אחר גבי קדשים שנשחטו שלא לשמן מאי הוה. בזה נחלקו כל חד לפי שיטתו בההלכה כל הזבחים לבר מחטאת ופסח. אם נזבחו שלא לשמן כשרים הן. רק דלא עלו לבעלים לשם חובה. "ובחטאת "ופסח פסק הרמב"ם (בפרק ט"ו מהל' פסולי המוקדשין) דפסולין נמי הוה מצד חוקת המלך. ובפירוש שלא לשמן היינו ששחט חטאת לשם שלמים או ששחט חטאת ראובן לשם חטאת שמעון דפסולין. אבל בשלמים אף היכא ששחטן שלא לשמן כגון תודה של ראובן ששחט לשם שלמים של ראובן אע"ג דהוי שלא לשמן דבחטאת כה"ג פסולה דאם שחט חטאת של חלב לשם חטאת דם פסולה וטעמא משום דכתיב ושחט אותה לחטאת שישחוט לשם אותו חטאת עיי"ש (בזבחים דף מ"א) מ"מ בשלמים כה"ג כשר דבשלמים לא בעינן רק שישחוט לשם קרבן לחוד ולא בעינן לשמו של אותו קרבן דוקא רק שיהא שלמים בעינן דכן פסק שם הרמב"ם (בהלכה ו') עיי"ש. והנה זה הדין דכתיבת ס"ת דמי ממש לדין הנ"ל דכמו דהתם בעינן כונה בשחיטת קדשים ה"נ בעינן בס"ת שיכתוב לשם קדושת הספר וכמו דהתם בסתמא כשר ה"נ בשאר הס"ת סתמא לשמן עומדין. וכתיבות של האזכרות דמי לשחיטת החטאת דכמו דבחטאת בעינן שיחשוב לשם חטאת דוקא ה"נ באזכרה בעינן שיחשוב דוקא לשם אזכרה וא"כ הא שפיר כתב הב"י דאם היה צריך לכתוב השם ונתכוין לכתוב יהודה דפסול אע"ג דנתכוין לשם קדושת הספר אפ"ה פסול דהוי כמו שוחט חטאת ונתכוין לשם שלמים דפסול ה"נ כן. ולא קשה כלום הא דכתב הט"ז אם נתכוין לתיבת יאמר דהתם כיון דתיבת אמר ויאמר שניהם ענין אחד הן והוי כמו השוחט תודה ונתכוין לשלמים דכשר משום דתודה ושלמים אחד הן ה"נ בהאי דינא כן. ואע"ג דקיי"ל בשלמים דאם שחטן לשם חטאת פסולין ואעפ"כ בכאן כ"ע מודו דאם נתכוין על תיבת יהודה לכתוב את השם וטעה ולא הטיל בה דל"ת דלא הוי פסול בזה כלל. הא ודאי לא דמי דבשלמא חטאת אין בהן דין שלמים כלל א"כ היי שפיר שלא לשמו משא"כ הכא אע"ג דהאזכרה תיבה אחרת היא אפ"ה ודאי מהספר היא וא"כ הא נתכוין לכתוב תיבת הספר ולא גרע מאם נתכוין לתיבה פשוטה דסוברין דכשירה ה"נ מי נפסלה בזה הא יש בכלל השם קדושת הספר ודאי ודו"ק. וא"כ נשארו דברי הב"י שרירין וקיימין:

יב וגם מהגמרא מוכח כדברי הב"י דוקא נתכוין ליהודה פסול אבל נתכוין להשם אע"ג דלא אמר בפירוש [כמו שהוכחתי למעלה דע"כ צריך לומר דאיירי כוונה בלב דאל"כ הוי דברים שבלב עיי"ש] כשירה וכן הוכיח הב"ח. ומה שדחה הט"ז דלהכי נקט יהודה

לאשמעינן רבותא טפי לר' יהודא אף בנתכווין לכתוב יהודה מהני העברת קולמוס אתמהא. דאם כדבריו הא התנא היה צריך להשמיענו רבותא טפי דאף בנתכווין לכתוב השם רק דלא אמר בפה דסובר ר' יהודא דמהני העברת קולמוס ומותר העברת קולמוס דהא השתא אם כה"ג הא ודאי מוכח דאסור להעביר בקולמוס על השם שנכתב בכוונה בקדושה בלא אמירה דלר' יהודא דסובר דכתב ע"ג כתב הוי כתב הא הוי כמוחק כמו לדידן דיו ע"ג סיקרא שכתב הרמב"ם (בפרק י' מהלכות שבת) דחייב משום כותב ומשום מוחק ה"נ לר' יהודא. ואם כדברי הט"ז דאשמעינן רבותא היה צריך התנא להשמיענו זה הרבותא דמותר להעביר בקולמוס ולית בה משום מוחק ומדלא נקט בכה"ג ש"מ דוקא קתני ולא דין רבותא בא להשמיענו. וא"כ כיון דמוכח דשם שנכתב בכוונה ובלא אמירה מודה הר"י ג"כ דאסור למוחקו דהא ע"ז לא שייך שוב שום דחייה. וא"כ מוכח נמי דיש עליה דין שם שנכתב בקדושה ולא שם פסול. וא"כ נשארין דברי הר"י מאורליי"ש והמחבר בצ"ע דהא מדברי הגמרא מוכח כן דשם קדוש בכה"ג והא ודאי ליכא למימר דהשם נתקדש והס"ת תהיה נפסלת מחמתו דאם הס"ת נפסלת מוכרח לומר דאין עליה שם קדושה כלל ומותר למוחקו, ואם אסור למוחקו השם קדוש והס"ת כשירה בו. וגם בלאו כל הנ"ל דברי הר"י צ"ע היאך יש להעלות על דעתו הקדושה דבעינן אמירה אף דיעבד ובלאו אמירה פסולה הלא מ"ש הך דין כתיבה לשמה מהדין דבעינן שחיטת קדשים לשמה וילפינן זה מקרא כדאיתא פ"ב דחולין ובזבחים כמה פעמים בש"ס ושחט את בן הבקר שתהא זביחה לשם בקר ושחט, אותה לחטאת שתהא זביחה לשם חטאת דוקא ואפ"ה בהדיא איתא בש"ם (זבחים דף ב' ע"ב) דסתמן כלשמן ורק שלא לשמו פסול והוא מהמשנה פ' ב"ש דתנאי ב"ד הוא שלא יחשוב לכלום וכשר בהכי הקרבן:

יג ובזה נ"ל לפרש דברי הט"ז (בסימן רע"א ס"ק ג') אשר לכאורה נפלאים המה שהביא דברי הרא"ש בהלכות ס"ת שנסתפק ר"ב אי בעי אמירה דוקא דבפיגול לא יחשב כתיב ובעיא דיבור [דהרא"ש כשיטת התוס' עיין מל"מ פי"ג מהלכות פסולי המוקדשין] ובתרומה ניטלת בלא דבור ובשליחות יד וכו'. והקשה עליו הט"ז דהא לב"ה בעינן מעשה גמורה עיי"ש דהצעת דבריו כך הוא דבפיגול לא יחשב כתיב ומצינו בו שהוא בלא דבור ויש לנו ספק בכאן מאיזה דין נלמוד וכו' עיי"ש בדברי הט"ז ונתחבטו בזה כמה. חדא הך תיבת בלא דבור אין שום דיבור בזה דהא בעיא דבור כתב הרא"ש. ועוד מה זה שכתב עוד ויש לנו ספק בכאן מאיזה דין נלמוד דמשמע דיש שני דינים איזה הן. ואם לתרומה נתכוון הט"ז ודאי הוצרך הט"ז להציע דבריו ולהביא תחלה דין התרומה ואח"כ לכתוב מאיזה דין והוא השמיט כלל הדין דתרומה. ועוד קשה בדבריו מה הוצרך הט"ז להאריך

כ"כ. דלפי פשטיות דברי הט"ז הא לא חידש לנו כלום בדברי הרא"ש יותר דגם כל הלומד בדברי הרא"ש אומר כן ורק הא דשליחות יד הי' לו לתרץ ותו לא מידי ומה צורך לאריכות ומה היתה כוונתו בזה ומה הי' קשה לו שהוצרך להציע דבריו ולתרץ. והנה כ"ז יבוא לנו אי"ה על נכון בס"ד וגם נתרץ דברי הר"י מאורליי"ש מהקושיא העצומה הנ"ל דלמה לא דמי הך דינא דכתיבה הן של כל הס"ת והן של כל האזכרות לדין שחיטת קדשים דכמו דהתם בעינן לשמה ה"נ בהאי דינא ולמה ישתנה הדין הזה דבעינן אמירה בפה דוקא. דהיינו טעמא דלא מדמינן זה לשחיטת קדשים דהא דבעינן הכא כתיבה לשמה הא הוי כמו עשיית הציצית דבעינן שתהא נטווין לשם מצות ציצית וכמו עיבוד העורות דבזה שמעבדן לשמן המה נקדשין לשמים דהא מצות קדשי גבוה הם כמו קדשי השם. וכ"כ הנוב"י (מהדו"ק חלק יו"ד סימן צ"ג) עיי"ש. וה"נ מוכח מדברי הרא"ש ריש הלכות ס"ת שפסק הלכה כרשב"ג דבעינן עיבוד לשמה. וסובר כפי' ר"ח דאביי דסובר הזמנה מילתא היא היינו דתיקון הקלף ושרטוטו מילתא היא דבזה הקלף מוקדש דאסור להוציאו לחולין. ומש"ה סובר דלא בעינן עיבוד לשמה דהא בהעיבוד אין שום צורך כיון דבתיקון הקלף יהא הקדש שפיר ורבא דסובר הזמנה לאו מילתא היא היינו דתיקון הקלף אינו מקדשו ומש"ה בעינן עיבוד לשמה שבזה הוא מקדישו שלא יהא מוציאו לדבר חול. וקיי"ל כרבא לגבי אביי לבר מיע"ל קג"ם עיי"ש בדברי הרא"ש. הרי בהדיא כתב הרא"ש דהעיבוד שאנו מצריכין בזה לשמה הוי איסורו דאין מוציאין לדבר חול. כמו לאביי תיקון הקלף ושרטוטו. כן לדידן העיבוד. וא"כ הא זה הוי כמו תחלת הקדש. ומש"ה לא קשה כלום משחיטת קדשים דהתם הא כבר הקדשים מוקדשין ועומדין מש"ה הא דשוחטין בסתם הוי כמו ששוחטן לשמן דסתמן לשמן עומדין כיון דבזה אינו עושה שים מעשה רק דבעינן לשמה ובסתמן נמי כלשמן. אבל הכא דזה שכותב לשמן הא זהו עיקר הקדישן שלא יהא רשאין למוחקו בזה ודאי לא סגי בסתם רק בעינן שיחשוב לשמן. והא דסובר הר"י מאורליי"ש דבעינן אמירה בפה דוקא. תדע דלאו דפשיטא ליה דבעינן אמירה דוקא רק דזה הוא ממש כמו הספק של רבינו ברוך שמביא הרא"ש בהלכות ס"ת והט"ז (בסימן רע"א) הביאו ג"כ. וראיה דהרי הא בדברי חמודות הלכות תפילין מביא דעת האורחות חיים דבאזכרות בעינן שיוציא בשפתים דוקא ואם לא עשה כן אין להם תקנה עיי"ש. ואם היה פשיטא להו דבעינן אמירה דוקא הא קשה למה כתב שאין להם תקנה הא שפיר כיון דכתובין שלא בקדושה הא שפיר יש תקנה בס"ת למוחקו כדלעיל ולמה סתם דבריו דמשמע דקאי גם על דין כתיבת הס"ת דכשר שלא כסדרן אלא ודאי כמו שאבאר בס"ד:

יד דהנה (בשבועות דף כ"ו ע"ב) אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתים ופרכינן עליה מדין תרומה דמהני גמר בלב שנאמר כל נדיב לב. ומשני שאני התם דהוי תרומה וקדשים שני כתובים הבאים כאחד ואין מלמדין. ולמ"ד דמלמדין חולין מקדשים לא גמרינן עכ"ל הש"ס. והנה לפי מאי דמשני תחלה דהוי שני כתובים הא מבואר להדיא דבכל דבר לבד מקדשים המתנדבים דבהן כתיב כל נדיב לב בעינן אמירה דוקא לעשותן איסור כמו נדרים וכן קדשים שאינן מתנדבין כגון ערכין וחרמין שהן בכלל נדרים כמ"ש הרמב"ם (פ"א מהלכות ערכין) דהוא עובר כמו על נדרו. והוא בכלל נדר וא"כ לפי תירוץ הראשון בזה ג"כ בעינן אמירה בפה דוקא ולמ"ד דמלמדין ורק חולין מקדשים אין למדין הא יהיה הדין דבזה כגון קדשי שמים אע"ג דאין מתנדבים אפ"ה חולין ג"כ לא הוי עכ"פ. ושפיר חייב במחשבה לחוד וא"כ לפי דמסתפקא לן אם שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין או כר' יהודא (בפ' נגמר הדין דף ס"ז ע"ב) דסובר דמלמדין. הא הוי ספק חייב ובערכין וחרמין הוי פטור כמ"ש הרמב"ם (שם פ"ז ה"כ) דבעינן שיביא ראיה ברורה דוקא לפ"ז כיון דהוא רק ספק י"ל לענ"ד דבערכין וחרמין בלב פטור דכיון דהוי ספיקא דדינא הא לא הוי ראיה ואנן בעינן ראיה ברורה דוקא ודו"ק. ונחזור לנ"ד דזה הדין דכתיבה ועיבוד לפי מה שהוכחתי דבזה הוא עיקר הקדישן הא הדין הזה כמו הקדש הוא רק דזה לא הוי הקדש הנדוב. והוי הדין דכיון דמספקא לן אי הלכה כרבנן או כר' יהודא מש"ה פסק הר"י מאורלייני"ש והאורחות חיים דבאזכרות בעינן אמירה בפה דוקא ואם לא עשה כן שלא הוציא בפיו די"ל דלא קדשי שוב אין להם תקנה. ולמוחקו אי אפשר שמא הלכה כר' יהודא ובכוונה בלב סגי והוא עובר בזה על איסור לא תעשון כן מש"ה שפיר אין להם תקנה. ומש"ה פסקינן שפיר הלכה פסוקה דאם כתב הס"ת ולא הוציא האזכרות לשמן בפה פסול אף דיעבד כמו שהביא המחבר (בריש סימן רע"ו). והב"ח דפוסק להקל בדיעבד היינו דוקא בהוציא בתחלת הכתיבה שסובר דבזה שפיר קדשי האזכרות אבל אם לא הוציא גם בתחילת הכתיבה הא גם כ"ע מודו דפסול אף בדיעבד עיין ש"ך (סימן רע"ו ס"ק א') תראה שכן הוא. והטעם כמ"ש בע"ה. ובזה יתורץ גם הקושיא שכתבתי על דברי הט"ז למה לא כתב רבותא טפי דאף בנתכווין לכתוב השם מותר להעביר בקולמוס ואין בזה משום מחיקת השם. דכיון דהוכחתי דלא הוי רק ספק שמא הלכה כר' יהודא וא"כ לר' יהודא פשיטא דלא מצי למיתני כך דכיון דהדין דהברייתא הא ר' יהודא היא שסובר דיעבור בקולמוס ור' יהודא סובר דמלמדין א"כ הא ר' יהודא ודאי דסובר דהכותב את השם ולא הוציא בפיו השם בקדושתו דהא הוי כמו תרומה דבלב סגי וא"כ היאך יאמרו דסובר ר' יהודא דיעבור בקולמוס. אלא אפילו

לדידן ג"כ לא מצי למיתני הכי. והיינו דוקא באזכרות דהוי כמו עיבוד העורות שכתבו התוס' (בגיטין דף מ"ה ע"ב) דסתמן לאו לשמן ה"נ באזכרות סתמן פשיטא דלאו לשמן דהא שמא הוצרך הסופר לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו ד'. ובמאי מינכר שנכתב לשם אלהי ישראל. מש"ה בעינן אמירה דוקא אף בדיעבד. אבל בכל הס"ת ודאי דכיון שכתבו בתוס' הנ"ל דסתמן לשמן עומדין וגם הר"י מאורליינ"ש סובר כן. א"כ הא לא בעינן בהן כלל כתיבה לשמן [עיין היטב תוס' הנ"ל] ודאי בזה הדין דלא בעינן שיתקדשו רק במה שכותבין לקרות בו סגי מש"ה בזה ודאי נימא דבדיעבד אף אי לא הוציא ואפילו לא חישב בהן לשמה הס"ת כשירה. ובשעת הדחק אנו סומכין בזה על התוס' והר"י ודו"ק:

טו וכעת אבוא לבאר דברי הט"ז הנ"ל בעזה"י. דהיה קשה להט"ז היאך הוא סברת הרא"ש דמדמי הדין הזה דעיבוד לדין פיגול דוקא ועוד היה קשה לו וכי רבינו הגדול הרא"ש ז"ל יסתפק בדינא. ממ"נ מאיזה דין שיש ללמדו היה צריך ללמוד אם מפיגול אם מתרומה אם משליחות יד ולמה נשאר אצלו הדבר בצ"ע ובספיקות. ע"ז בא רבינו הט"ז ז"ל ומבאר דבריו דהא דכתב הרא"ש למילף מפיגול היינו דבזה הוא מבאר דמכאן מהדין דפיגול נסתפק רבינו ברוך גם בדין דעיבוד דשניהן דומין זה לזה. דהא באמת ודאי ברור דאם הא דכתיב בפיגול לא יחשב קאי על מחשבה לחוד. ולא היינו מפרשים שום דיבור היינו לומדין על כל התורה כולה כגון זביחת עכו"ם וכל דבר דבעינן לשמה אז במחשבה לחוד סגי כמו הדין דפיגול. ועיין בס' מים קדושים שרצה לתרץ בזה קושית התוס' (פ"ב דחולין דף ל"ט ע"א) שהקשו שם דאם דין פיגול במחשבה שוב לא קשה כלל שום קושיא שהקשה הגמרא על זביחת עכו"ם דהיינו אומרין זביחת עכו"ם בעי אמירה דוקא עיי"ש ומתרץ המים קדושים דהיינו טעמא שהקשה הגמרא כן דאף אם פיגול במחשבה אז הדין דגם זביחת עכו"ם במחשבה דמפיגול היינו לומדין על כל התורה דבמחשבה סגי. הרי בהדיא דמפיגול סברא הוא למילף. אך לפענ"ד המים קדושים לא דק בזה וקושית התוס' עדיין אינה מתורצת בזה. דמ"ש המים קדושים דמפיגול ילפינן על כל המקומות טעות הוא דהרי בהדיא בגמרא שבועות הנ"ל דבנדרים בעינן לבטא בשפתים דוקא ורצה הגמרא שם ללמדו מדין קדשים ותרומה דבמחשבה לחוד סגי ומדחינן חולין שאני. א"כ הרי בכאן נמי י"ל כן נהי דהא דכתיב בפיגול לא יחשב היינו מחשבה היינו אומרין דוקא בקדשים הדין כן ופיגול היינו שמחשב על קרבן עולה לשם שלמים דכמו דהעולה נתקדשה במחשבה כדכתיב כל נדיב לב עולות הא בפיגול נמי יש סברא לומר דסגי במחשבה דהא פיגול קדשים הוא רק שאינו מקדשים הראויין לכאן. אבל זביחת עכו"ם דהוי חולין היאך מצינו ללמוד מפיגול דסגי במחשבה מש"ה שפיר הקשו התוס' הנ"ל

ע"ש. וזה ברור דבחולין ודאי אין שום ספק דבעינן אמירה בפה דוקא. אבל בפיגול שפיר ליש סברא ללמוד מקדשים דיהא מפגל במחשבה כמו שמקדשו ג"כ במחשבה. והכא ליכא למימר דחולין שאני דהא הוי קדשים ולא חולין. אך באמת לפי מאי דמשנינן שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין ודאי דגם פיגול אי אפשר ללמוד שיהא סגי במחשבה דהא נהי דהוי קדשים אפ"ה דין אחר הוא. דהתם לחול עליהן דין קדשים ודאי דבמחשבה סגי אבל להא דבעינן מהקרא שלא ישחוט הקרבן שלא לשמו ודאי לפום מאי דאמרינן דאין מלמדין אין ללמדו מקדשים ובעינן אמירה דוקא. ולפ"ז מכל אשר דברתי נלמד דלדעת הרמב"ם (פ' י"ג מהלכות פסולי המוקדשין) דבפיגול מחשבה לחוד פוסלת אנו לומדין דבעיבוד העורות דהוא נמי דמי לפיגול דלא הוי חולין דהא קדשי ה' הן המצוות ודאי דסגי במחשבה. ומזה ג"כ ראיה להשיב על דברי המים קדושים דלעיל דהרמב"ם עצמו מודה בזביחה דבעינן דיבור דוקא ודו"ק:

טז אך להני פוסקים רש"י ותוס' וסמ"ג והרא"ש דסוברין פיגול בדיבור דוקא אם שני כתובין הבאין כאחד מלמדין ודאי דהם נמי יודו דפיגול סגי במחשבה כמו בתרומה וקדשים. ועיקר הספק בפיגול היינו משום דבתרומה היא במחשבה והוי שני כתובין אבל אם היה תרומה ניטלת בדבור וקדשים לחוד במחשבה ודאי דכ"ע היו מודין דבפיגול במחשבה לחוד סגי וזה הוא שכתב הרא"ש הנ"ל ובתרומה. לאו דכוונתו דמתרומה היינו לומדין על מחשבה כפי הנראה לכאורה מפשיטות דבריו דמפיגול היינו מלמדין על עיבוד דבעינן דיבור ומתרומה על מחשבה. דא"כ היאך לא היה ביכולת לברר הדבר על בוריו ולהסביר לאיזה דבר יש לדמות דין עיבוד ולמה נשאר אצלו הדין בספק אלא ודאי דברור הוא מ"ש בעזה דכוונת הרא"ש להודיענו הספק של רבינו ברוך מנין לו דכיון דבפיגול הוי ספק דהא י"ל דמלמדין כר"י פ' נגמר הדין ובפיגול סגי במחשבה. ונהי דכל הפוסקים הנ"ל סוברים דדיבור בעינן. מ"מ לאו דברור להם שכן הוא דהא יש לדמותו לקדשים שכמו שעיקר שמן דהן מיקרין עולה או חטאת ע"י מחשבה הוא ה"נ ודאי יש לומר גם בהשוחט לשם דבר שאינו יהא סגי ע"י מחשבה. אלא ודאי דגם כל הפוסקים מודים בכך דספק מיהא הוי ולא דסוברין דהשוחט את העולה וחישב במחשבתו לשם שלמים יהא הזבח כשר ויעלה לשם חוב. דהא גם בלא"ה אי אפשר לומר כן דהא נהי דלדעתם לא הוי פיגול במחשבה אפ"ה עכ"פ ודאי דבעינן לשמן ובזה שחישב לשם שלמים לא נשחט לשמן דהא לא דמי לסתם דסתם י"ל דלשמן עומדין אבל בכה"ג י"ל ודאי דהזבח פסול גם בלא"ה וזה ודאי ברור רק דהם סוברים דפיגול האמור בכתוב שעובר בלא תעשה לא הוי רק דוקא בדיבור אבל במחשבה לא הוי פיגול והאוכלו אינו

חייב כרת בזה. ודו"ק. בזה ודאי י"ל דהם נמי מודים דמגמרא דשבועות הנ"ל שמתרצין שאני חולין ודאי דבפיגול דהוי קדשים יש ללמדו מקדשים דסגי במחשבה ונהי דלתירוץ הראשון אין מלמדין אפ"ה הדין הזה אם שני כתובין הבאין כאחד אי מלמדין או לא הוי רק ספיקא דהא בכל המקומות שמדברין מזה מתרץ שם הגמרא גם אליבא דמ"ד דמלמדין ואם היה הדבר פשוט דאין מלמדין למה ליה להש"ס לתרץ אליביה אלא ודאי דזה הדבר בספיקא עומד וא"כ ה"נ הוי ספק בפיגול די"ל דסגי במחשבה. והשתא המעיין בדברי הט"ז יראה שדבריו הם קילורין לעינים דהא בדין עיבוד הא דמי לפיגול דכמו דהתם אם היינו לומדין מקדשים היה סגי במחשבה ה"נ בדין עיבוד דהוי קדשי ה' ולא חולין הוי שפיר הדבר בספק. וזהו שהציע הט"ז דבריו דכוונתו כמ"ש בזה דזהו דברי הרא"ש דמברר הספק של רבינו ברוך וזהו שכתב הט"ז "והצעת "דבריו "כך "הוא פי' דמודיענו הט"ז דהצעת דברי הרא"ש בהספיקו של רבינו ברוך הוא ולא מדברי רבינו ברוך הן כי ידוע דבפיגול כתיב לא יחשב ומצינו בו שהוא בלא דיבור היינו אע"ג דהרא"ש כתב ובעי דיבור אפ"ה ודאי מצינו שבלא דיבור יאסור דהא כן מצאנו ראינו בש"ס שבועות הנ"ל דאליבא דר"י. ונמצא דיש לנו כאן ספק פי' גבי פיגול מאיזה דין נלמוד פי' דיש ללמדו מקדשים אליבא דר"י וסגי במחשבה ויש ללמדו מנדרים דוקא לפי מאי דמשני אין מלמדין וא"כ הא דכתיב. בהקרא לא יחשב הוי ספק אם מחשבה קאמר או דיבור דוקא קאמר ועיבוד דדמי לפיגול נמי בספק ובשליחות יד דכתיב על כל דבר פשע ותנן במשנה החושב. התם ודאי דכוונתו דזה שאמר החושב קאי על דיבור רק דסמך על הקרא דהא התם ודאי דדמי לנדרים דבעינן דיבור ואין ספק התם בזה. אבל בשאר המקומות דהיינו מילתא דדמי לפיגול נשאר הספק במקומו זהו ביאור דברי מאור עינינו הט"ז ז"ל בעזה"י.

סימן עא

עיין ט"ז (סימן ע"ר ס"ק ב') שהביא מ"ש הב"י מדאמר רשב"ג יתר על כן אפילו אין לו מה יאכל ומכר ס"ת אין רואה סימן ברכה לעולם ש"מ שיש איסורא בדבר. והקשה הט"ז מהא דתניא פ' מקום שנהגו שפריך שם מאי איריא ערבי פסחים כולהו ערבי שבתות נמי ומשני מעיקרא לחד תירוצא מן המנחה ולמעלה הוא דאסור כל השנה כולה ומקודם המנחה דוקא ערבי פסחים אסור. ועוד מתרץ שם לחד תירוצא התם סימן ברכה הוא דליכא אבל שמותי לא משמתינן ליה והכא שמותי נמי משמתינן ליה עכ"ל הש"ס. והנה מדמשני שם הגמרא סי' ברכה הוא דליכא אבל שמותי לא משמתינן ליה משמע דהיכא דקתני אינו רואה סימן ברכה לית ביה איסור עיין ט"ז דמתרץ ועיין בכנה"ג שמתרץ דברי

הב"י דראיה מפורשת מדאמר אבל שמותי לא ולא אמר אבל איסורא לא ש"מ דיש בו איסור רק שהעלה בצ"ע הא (דאו"ח סי' תקפ"ד) דאין בו סימן ברכה אבל איסורא ליכא וא"כ דבריו סותרים זה את זה אבל לדעתי נראה שלא דק דהט"ז יפה כיוון בקושיתו דהא בפ' שמונה שרצים כתבו התוס' דהיכא דקתני אסור בש"ס היינו דראוי לנדותו עיי"ש. וא"כ הא דקאמר בש"ס אבל שמותי לא ע"כ מוכח מזה דאיסורא נמי ליכא דאם היה איסור בדבר ודאי דהיה ראוי לנדותו, ולפי דברי התוס' הנ"ל יש לתרץ ג"כ קושית הט"ז דהנה ב' אופנים יש בדבר אין בו סימן ברכה. א) משום דמראית העין שולט בו וכיוצא בזה אשר חשבן הש"ס פרק מקום שנהגו עיי"ש. ב) אין בו סימן ברכה משום שהקב"ה מענישו מחמת שעשה מלאכה בזמן אשר אין רצונו בזה מש"ה מענישו שלא יראה סימן ברכה בזה דאל"כ למה אינו רואה סימן ברכה בזה וכן הוא בהדיא בגמרא בלשון בדבר שיש בו נדנוד עבירה אינה רואה סימן ברכה עיי"ש וא"כ ודאי דלא שייך לומר בשום אופן דהיכא דתני אין בו סימן ברכה לית ביה איסורא. אלא הא דקאמר הב"י ובסימן תקפ"ד) היינו דלית ביה איסורא כמו בכל הש"ס היכא דקתני אסור מנדין איתו והכא הא לא הוי כן אבל ודאי איסור פשוט יש בזה דהיינו נדנוד עבירה ומשום הכי שפיר ניחא הא דקאמר הב"י (בסימן ע"ר) דש"מ דאסור היינו להא דכתב הטור דלא ימכור אפילו לאכילה ודאי מוכח דיש קצת איסור בדבר דאם לא כן מפני מה אינו רואה סימן ברכה בזה:

סימן עב

עוד עיין שם בש"ך (בסימן רע"א ס"ק א') שכתב משמע דאפילו בדיעבד פסול בעיבוד העור שלא לשמה עיין שם. ולכאורה צ"ע דהא לכאורה כוונת הש"ך ז"ל למידק מדברי המחבר מלשון וצריך ש"מ דבדיעבד הוה הדין. דאלא מאיזה מקום הוא מדייק מלשון המחבר והלא עיין בט"ז (סימן רד"ע ס"ק ה') שהביא לענין שעטנ"ז ג"ן דרק לכתחלה הוא כדאיתא בש"ס גיטין דצריך לא קאי רק לענין לכתחלה ולא לדיעבד א"כ אדרבה מדברי המחבר שכתב כאן ג"כ לשון וצריך יש להוכיח איפכא דבדיעבד כשר אף שלא לשמה. ואמרתי בזה דכוונת הש"ך היה להוכיח מדכלל המחבר דין העיבוד ודין עיבוד לשמה ביחד ולא חילק ביניהן ש"מ דדין אחד להם וכמו דהא דבעינן עיקר העיבוד אף לבדיעבד פסול והרי אף במליח וקמיח ולא עפיץ פסול בדיעבד משום דיפתרא כ"ש היכא דלא עביד כלל. וא"כ המחבר שכתב הדין הזה שלא זכר עוד בשום מקום דבעינן העיבוד אלא כאן מוכח דחד דינא איתי להו וכשעיבדן שלא לשמן כמו שלא עיבדן כלל דמי ואפילו בדיעבד פסול. וזהו נכון ואמת לפענ"ד בעזה"י:

סימן עג

בשבת קודש פ' קדושים תרנ"א בהיותנו בקיוב אמרתי לבן אחי הרה"ג מוהר"ר יצחק הירש ג"י דיבור נחמד. והוא כמו שאגיד.

הנה בהא דקיילא האב שמחל על כבודו כבודו מחול חידש רבינו הריב"ש דדוקא מה שמחל על כבודו אבל מחל על בזיונו אין בזיונו מחול ואין שום עצה לחטא ופשע של הבן באם בזה ח"ו את אביו או אמו כי בזיונם אינן יכולים למחול ועיי"ש (בריב"ש סי' ר"כ) והביאו גם הב"י (ביו"ד סי' של"ד בבד"ה יעויי"ש) ועיין ביד שאול (יו"ד סי' רמ"ב סעי' ל"א) על לשון הרמ"א ואסור לבזותו. א"כ משמע מזה שאין חולק על זה כלל. אבל מצאתי שהחינוך (בפ' קדושים מצוה רי"ב) חולק בבירור על זה דהרי ידוע שבאב ואם יש שני מצות. א' מצוה דכיבוד כבד את אביך ואת אמך שהוא הפירוש לכבדם ולתת להם כבוד גדול כמו לשר גדול ונכבד. ב' היא מצות יראה כמש"כ איש אמו ואביו תיראו והיינו שלא לבזותם. וכתב החינוך במצוה דכיבוד שאם מחל כבודו מחול ואעפ"כ חזר וכתב (בפ' קדושים במצות היראה) שאם מחל על הסירוב והביזוי מחול. אלמא להדיא דגם בזיונו מצי למחול והוא דבר שצריכים לזכור היטב שהחינוך ז"ל חולק על זה. ועתה הנה נראה להביא סמוכין וראיה להדין אם הלכה כהריב"ש או כהחינוך. ואמרתי להביא ראי' מוכרחת מרמב"ם וראב"ד מפורש שמוכרח מדבריהם שיסברו כשיטת הריב"ש והוא דהנה ידוע המשנה (דעדיות פ"ו) אמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אעפ"י שאין בית ואוכלין קדשי קדשים אעפ"י שאין קלעים קדשים קלים ומע"ש אעפ"י שאין חומה שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא. ופסק הר"ם ז"ל כר' יהושע. ועיין בדבריו (בספר היד הלכות בית הבחירה פ"ו הל' י"ד, ט"ז) והביא ראיה ע"ז מפסוק והשמותי את מקדשכם ולא כתיב ומקדשיכם אשים שממה ח"ו אלא לומר לך שקדושתן גם כשהן שוממים יעוי"ש והיא מובאה בש"ס מגילה כ"ח ע"א במשנה). ורק הר"ם ז"ל חילק מדעתו הרחבה שרק על מקום המקדש וירושלים עצמו אמרינן זה דקדושה הראשונה קדשה לעתיד לבוא אבל על שאר ארץ ישראל לא נתקדשה הקדושה על עתיד לבוא וסובר דעתה בעונותינו שחרבה עירנו ושמם בית מקדשנו נשאר הקדושה רק על המקום המקדש וירושלים בלבד. והראב"ד ז"ל כתב על עצמו שנגלה לו משמים מסוד ה' ליראיו שאדרבה גם למ"ד שקדושה שניה קדשה לעתיד לבוא הוי ממש להיפוך שרק ארץ ישראל נתקדשה אבל המקום המקדש וישראל לא נתקדשו לעתיד לבוא מחמת שהיו יודעין שישתנו ויחרבו ויתקדשו אחר כך כשיבוא משיח צדקינו ב"ב אמן יעוי"ש. והנה על כולם בין על הרמב"ם ז"ל ובין על הראב"ד ז"ל איך לא עלו על

לבם ספרא מפורש בסדר קדושים על הפסוק את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו סמך מורא מקדש לשמירת שבת מה שמירת שבת לעולם בין בזמן שבית המקדש קיים בין אין המקדש קיים תייבין לשמור שבת במלאכה כן מורא מקדש לעולם בין בבנינו בין בחורבנו והובא זה הספרא (בש"ס נמי ביבמות ד' ו' ע"ב). ולא עוד אלא שהרמב"ם עצמו (בפ"ז מבית הבחירה הל' ז') הביא לשון הספרא והש"ס הלז כלשונה ומסיים שאעפ"י שחרב בקדושתו עומד. א"כ על הרמב"ם קשה למה הוצרך שם לענין קדושה לעתיד לבוא להביא הדרש של והשמותי מקדשכם פשוט מהפסוק דאת שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו הי' לו להביא. ועל הראב"ד ז"ל יותר מוקשה שאיך סובר שמקדש לא נקדש בחורבנו והוא היפך הספרא והש"ס שמורא מקדש לעולם. אבל בזה יתבאר על נכון דכיון שבפסוק זה דאת שבתותי תשמרו כתיב לשון יראה במקדש כמש"כ ומקדשי תיראו והיינו שלא לבזותו כדאמרו איזהו מורא מקדש לא יכנס להר הבית באבק שעל רגליו ורקיקה אסור שם שהוא ענין בזיון דוקא בזה ודאי חלוק הוא מענין כבוד וכן קדושה הוא רק בכלל כבוד ולא בכלל יראה ורק בזיון הוא בכלל יראה ולכן כיון שחרב בית מקדשנו הוי כמו ענין ביטול ומחילה שעל בזיון אין מועיל שום דבר מה שנתבטל בזמן מהזמנים אבל קדושה שיהי' בהמקום כח הקדושה כמו שהי' בעת בנינו זה לא נוכל ללמוד מפסוק ומקדשי תיראו כלל כי יש לנו לומר דרק בזיון לבזות ח"ו המקום המקדש זה ודאי אסור לעולם אבל לומר שיהי' גם בקדושתו כמו שהי' בעת בנינו זה לא הי' יכולת ללמוד מפסוק זה לא ולכן הוצרך הר"ם להביא מפסוק והשמותי מקדשכם שאעפ"י שהן שוממים בקדושתן הן עומדים ס הראב"ד ז"ל הגם דפליג על קדושת המקום מודה דמורא המקדש שלא יעשה שום דברי בזיון נוהג לעולם גם בחורבנו וא"כ גם באב ואם ונשיא ורב נהי שאם מחלו על כבודם כבודם מחול הוא רק מצות כיבוד אבל למצות יראה שלא לבזותם בזה לא יועיל מחילה לעולם דמורא הוא ענין אחר שלא לבזות ולזה לא יועיל מחילה וכהריב"ש ז"ל:

סימן עד

ע"ד השאלה בזמן ששכיח הדבר בבהמות והיא חולי המהלכת בהם וכשיש כמה בהמות רבות ביחד ותשלוט החולשה במקצתן הפקידה הוא לשחוט או להרוג את הללו שנחלו כדי שלא תשלוט המחלה בכולן ונשאלתי בזה אם יצוו דוקא לעכו"ם שיהרוג או ימיתן בסכין שלו של העכו"ם או שיכולין לשחוט ע"ז האופן להניח לשוחט ישראל כשר שישחוט אותן בסכין כשר רק שלא יבדוק הריאה. והנה זהו תשובתי בדבר זה לא מיבעי דאין בזה שום איסור לשוחטן ע"י ישראל כשר אלא אף זו דכן החיוב עפ"י הדין דרק

ישראל כשר ישחטן וחלילה לנחור אותן ע"י נכרי או ע"י ישראל. ושורש דין זה ברור ופשוט הוא. דהנה ידוע. א) שיטת רש"י ז"ל (בפ"ק דע"ז ד' י"א ע"א) וז"ל עיקור שיש בה טריפה שבהמה נטרפת בה אסור לעשותן ואעפ"י שאין סופו ליהנות ממנה אסור לגרום לבהמה טריפות בידים עכ"ל. ועוד שם ברש"י (בד' י"ג ע"א) וז"ל אבל עיקור שתטריף בו אסור לעשות כן בידים בבהמה ואעפ"י שהיא אסורה בהנאה עכ"ל. הנה מבורר דרש"י ז"ל אוסר לעשות או אפילו לגרום רק גרמא בעלמא להטריף בהמה בדבר העושה אותה טריפה בידים ממעשה חדשה. והנה לפ"ז הלא לומר לנכרי לעשותה טריפה ג"כ אסור לרש"י כמו שאסור להישראל עצמו דהא אמירה לנכרי חוץ מחמת איסור שבות הוי עכ"פ גרמא כידוע (ועיין במהרי"ט אלגאזי בכורות ד' ל"ד) דאחרי שנלמד מן כל מום דגם גרמא אסור ודאי דאמירה לעכו"ם ג"כ אסור משום איסור גרמא ולא רק משום שבות דהוי דרבנן אלא איסור תורה דהא זה גופא האמירה לנכרי הוי ודאי גרמא ואסור מן התורה יעוי"ש. וכן מפורש היטב (בשו"ת שם ארי' חלק יו"ד סי' נ"ג) וא"כ ה"נ בנ"ד כיון דרש"י סובר דאסור לגרום הרי ודאי דאסור לצוות לנכרי לנוחרה. דהא בזה עושה הבהמה טריפה או נבילה בידים. ואך צריך עדיין להודיע דהרי התוס' חולקין על רש"י ז"ל בשיטתו זאת אבל רואין אנו דברי הב"ח ז"ל (באורח חיים סי' תקנ"א) שכתב דאותן שיש להם תיישים שהגיע זמנן לשחיטה ורק באו ימי החודש אב עד התענית איך לנהוג. וכתב שם בהדיא דהרי לשיטת רש"י אסור לנוחרן ע"כ כמו שאסור ע"י ישראל כן ע"י נכרי יעוי"ש. וכתב שם עוד נהי דתוספות חולקין על רש"י אנן יש לן לתפוס כרש"י לחומרא עכ"ל הב"ח. ודע דלא רק רש"י בלבד סובר זה דאסור לגרום טריפות בידים לבהמה אלא גם הרשב"א בחולין סובר כרש"י ז"ל בזה יעוי"ש בהדיא (בחידושיו פ"ק דחולין) דכתב דאסור לשחוט הרבה בהמות בלי בדיקת הסכין בינתים דשמא יפגום בסופו ויטריף בחנם יעוי"ש. והביא שם מרש"י ז"ל דע"ז. ואין לומר דהתם אלמלא זה היה הבהמה כשירה משא"כ בנדון דידן דהבהמה ממילא במכת דבר. הא ליתא דהרי נסתייע משיטת רש"י ז"ל דע"ז והתם בהדיא כתב רש"י אע"ג דהבהמה ממילא אסורה בהנאה אעפ"כ אסור להוסיף לה מחמתו טריפות בידים עוד עליה וזה פשוט. והנה לא רק הב"ח ז"ל פוסק כהשיטת רש"י והרשב"א אלא הפוסק המובהק אשר כל בית הוראה נשען עליו רבינו התבואות שור פוסק כן והוא בדבריו (ביו"ד סי' י"א ס"ק ב'. ובסי' י"ח סק"א) החליט פשוט דהלכה בזה כרש"י והרשב"א ז"ל. ומעתה נלך בטח דהרי נדון נא קצת בזה דבנ"ד דשאלתינו גם שום אחד מהפוסקים לא יחלוקו על רש"י בזה וגם התוספת יודו בנ"ד דרק ישראל כשר ישחוט ולא בסכין פגום ומכ"ש לנוחרן דאסור:

ב דהנה נבין נא באמת מעיקרא דדינא מ"ט דרש"י בזה ומנא לי' דין זה דאסור לגרום טריפות בבהמה. ואם אך מחמת איסור בל תשחית בלבד הרי קשה מאוד התינח דמניחה בחייה והיא תהי' מותרת עוד לאכילה אז יש לומר דמשחיתה שעושה מדבר כשר טריפה אבל היכא דאין סופו ליהנות ממנה והיא אסורה בהנאה בלא"ה נמי מה שייך בל תשחית בכה"ג הרי היא מושחתת ועומדת ממילא. אבל יש לומר בענ"ד הסבר בזה. דהנה מצינו דאסרה התורה לסרס בעל חי מי שיהי' הן טהור או טמא והיא ל"ת מפורשת ובארציכם לא תעשו וכתב החינוך דהוא משום דזהו היפך כונת הבריאה דהשי"ת ברא כולם בדמותם וצלמם לא להיפך ממה שבראם הבורא. וא"כ כשם דאסור לסרס הבע"ח כן נמי אסור להטריף אותו בידים לא מיבעי למ"ד טריפה אינה יולדת א"כ ממש הוי כמו הענין הסירוס אלא אפילו למ"ד טריפה יולדת אעפ"כ כל שעושה דבר שלא הי' בזה בבריאותו עובר כמו שעובר על סירוס. ומעתה מה יובן מאוד שיטת רש"י ז"ל דהרי קיי"ל בסירוס דגם המסרס אחר מסרס חייב ולוקה כדאיתא (בבכורות ל"ג ע"ב ושבת קי"א) הרי אע"ג דהוא מסורס מכבר ממילא אעפ"כ חייב ה"נ בטריפה נהי דתמות ממילא או שעומדת לשחיטה אפ"ה גם ברגע האחרונה ששוחטה אסור לעשות דבר שמטריפה כל שיכול לעשות הדבר בהכשר התורה דהא לא עדיפא זה מסירוס אחר סירוס. ודבר זה נראה נכון לפע"ד ומעתה הנה אברר דבנ"ד כ"ע מודו דהנה התוס' שם (בד' י"ג ע"א) דפליגי על רש"י פירשו דלעולם אין איסור אלא דיו בכך. והכונה של התוס' דהיכא ודאי דאין שום נ"מ בין אם לא יטריפה או יטריפה אז ודאי דאין לעשותה טריפה ורק פליגי על רש"י דרש"י אוסר אפילו היכא דיש נ"מ ע"ז פליגי התוספת ומתירין באם יצמח מזה רווחא או שאר נ"מ אבל כל ששני האופנים שווין מודו התוס' דלמה לו להטריפה וזה ברור בכונתם שם יעו"ש. ומעתה הנה נראה אור בדברי כל הפוסקים דהנה באמת השו"ת עבודת הגרשוני (סי' י"ג) חולק על הב"ח הנ"ל שבסי' תקנ"א וסובר העבודת הגרשוני דאם יש רק הרווחא להישראל בזה שינחור הנכרי מתיר הנחירה והיינו דסובר כשיטת התוספת ולא כהב"ח דפוסק כשיטת רש"י ז"ל. ומלבד העבודת הגרשוני הנה בא עליו השו"ת פנים מאירות (ח' א' סי' ע"ה) ומתיר יותר דגם הישראל עצמו מותר לכתחלה לנחור אותן כל שצריך יעוי"ש. והיינו דכן הוא האמת דממנ"פ אם אסור הישראל לנחור אסור גם הנכרי ואם שרינן לנכרי מותר גם הישראל עצמו. ובודאי העבוה"ג נמי הי' מתיר לישראל ג"כ. ואך (השבות יעקב ח"ב סי' ל"ו) מחלק וחושש וירא לעבור על דברי הב"ח ופוסק דהישראל אסור לנחור רק ע"י נכרי יעוי"ש:

ג אבל כל אלה הדברים האמורים שם בהבעלי תשובה ההם הוא סובב הולך אך על הנדון השאלה דהב"ח ז"ל שהב"ח החמיר והם הקילו קצת והיינו שבשאלת הב"ח הרי יש איסור לשחוט לישראל מחומר האבילות דרבים על חורבן בית אלהינו וא"כ איך שיעשה הרי מוכרח לעבור על איסור מצא הב"ח ז"ל לאסור גם הנחירה בין ע"י עצמו בין ע"י עכו"ם ויפסיד לגמרי. (והשו"ת עבה"ג והפמ"א והשבו"י) מצאו היתר דהרי כשלא ינחור יפסיד לגמרי פרנסתו. ובזה חולקים בלבד העבה"ג והפמ"א מתירים הנחירה יותר מהאיסור השחיטה והשבו"י מתיר יותר לשחוט בימים האלו מלעשות איסור הנחירה והטריפות לעבור על רש"י אבל כל זה התם דיש איסור כשיעשה מעשה השחיטה הכשירה. אבל בנ"ד דאין רמז דרמיזה לאסור בעשיית השחיטה כלל מי איכא למ"ד לומר לעבור על שיטת רש"י ז"ל ולעשות איסור להטריפה היכא דיש לו מתירין לעשות בהיתר. הלא ודאי גם התוספת, יודו ומכ"ש האחרונים הנ"ל העבוה"ג והפמ"א והשבו"י שבודאי יותר טוב לשחוט. וע"ד מה שהגיד כבוד אדוני אחי הרב הגאון ר' ברוך דיש לחוש לתקלה ואשר באמת כסברתו אמרינן בש"ם (ע"ז שם י"ג ע"ב) דפרכי ונשחטיה משחט ומתרצינן אתי לידי תקלה לאכילה. הנה לפע"ד א"א לומר כן ואדרבה מש"ס הזה גופא ראי' להיפך. דהלא קשה מאוד למה הוקשה הש"ס רק ונשחטיה ומשני דא"כ אתי לתקלה לאוכלה ולמה לא הקשה בפשיטות ונערפינהו בקופיץ ונקברינהו או בקיצור וימותו כשם דמצינו בשור הנסקל שנתערב דאמרו ימותו כולן וע"ש (בזבחים דף ע' ע"ב בתוס' ד"ה אפילו) שהקשו על ר' יהודא דאומר כונסין לכיפה למה לא להרגינהו יעוי"ש. וה"נ מה תירוץ יהי' ע"ז דהרי כשימיתם לא יהי' לתקלה א"ו דזה ברור הי' להש"ס דכה"ג אסור אי משום בל תשחית אי משום דרש"י דעושה טריפה. רק הקשה דישחוט דזה התירה התורה וע"ז דייקא היכא שיש עצה אחרת ולא יהרגם אז דוקא באה הסברה דאתי לתקלה ואוסרת המעשה השחיטה. אבל היכא שאם לא תעשה השחיטה תבחור רק להרגם בדרך טריפות אטו נאמר חטא בשביל שיזכה חבירך שלא יכשל אח"כ. עכ"פ האיך נעשה איסור גמור מיד בידים א"ו דהיכא דאחת משני אלה מוכרחין לעשות או ההריגה או השחיטה אין שום סברא בעולם לומר לעשות הריגה דעובר איסור גמור ולחוש לסברת תקלה. ועוד בביאור אחר דהרי ל"ד כלל נ"ד להתם התם אם יבואו לאוכלם הרי יעבורו על איסור תורה ממש שפיר חיישינן לתקלה אבל בנ"ד הרי אפילו אם יבאו לתקלה מה הוי הא באמת אם ישחטם ויפרכסו כראוי הרי שרי לאוכלן כדפסק השו"ת בגדי כהונה דאלו הבהמות המוכות במחלת הדבר ושחטן שרי לאכול רק מצד

המנהג דהרש"ל א"כ הרי כללא בידינו דכל היכא דבדיעבד שרי לא חיישינן שמא ישכח כדאיתא (בט"ז ביו"ד סי' צ"א ס"ק ז'):

ד ועוד בלאו הא בעלמא התם בדין הש"ס דהי' בזמניהם שלא בדקו' ריק הריאות אבל באשר שנתחדש אח"כ דברי הש"ס דביצה דאסור לאכול שום בהמה שנשחטה עד שיבדקנה בדיקת פנים עכ"פ וא"כ כשלא יבדקה השוחט איך תבוא התקלה לאוכלן ובפרט שיש עוד עצה שלא יבדוק הסכין אחר השחיטה דכה"ג ודאי דלא יאכלו מהן. על כן לדינא ולהלכה למעשה אני בענ"ד פוסק בזה דאסור להתנהג בהן באופן אחר בין ע"י עצמו בין ע"י נכרי. רק על פי הדין מחויבין לשחוט אותן ע"י שו"ב כשר בסכין כשר כי דרך כזה התורה התירה להמיתם ע"י שחיטה לצורך מה שירצה גם לבשר תאוה וכה"ג להציל שאר הבהמות ודאי דהוי לצורך ושרי אבל רק מעשה השחיטה ולא במגירה ע"י עכו"ם זה הנראה לי לדינא בזה:

סימן עה

נשאלתי על דבר שמוטת גפי העופות אשר רבו כמו] רבו בעתים הללו בעוה"ר אשר מחמת מיעוט פרנסת השוחטים נעשה להם כהיתר למרוט בידם בעצמן כל עוף ועוף תיכף בעודה בכפו יבלענה את הנוצות ומחמת זה תולין כל השמוטות לומר אשר אחר השחיטה הוא. ובעניית דעתי הוא דבר תמוה וטובים היו ימות אבותינו הקדושים אשר לא היו בימיהם מנהגים כאלו. ולא לבד על חולשת ועלפות ידי השוחט כעיו"ט של פסח שנמצא שישחוט אדם אחד בעצמו קרוב לאלף עופות ביום א' וכולן מרוטין מידי השוחט ההוא לא על זה באתי לדרוש כי ה' הטוב יכפר בעדם וישמור אותם מכל מכשול למען עמו ישראל. אבל אני תמוה מאוד על הענין תלויי השמוטות במריטתם. דנלפע"ד דע"כ לא שייך לתלות רק אם לא הי' ניכר לעינינו צרירת דם הרבה. ע"ז הרי הי' ספק השקול אימתי נעשה השמוטה ואז היינו אומרין כמו שכתב הרש"ל הובא דבריו (בט"ז סי' נ"ג ס"ק ט') דלאו דוקא דרסו או נלחץ להקיר שכתב הר"ן אלא זו וכיוצא בזו יעויי"ש. וה"נ הייתי אומר לענין המריטה שיש לתלות דהא המריטה נעשה פעולתה אחר השחיטה. ואך ע"ז ג"כ אני מסתפק דהתם בדרסה על הגף או לחצה על הקיר לא הי' כזה כלל קודם השחיטה אבל מריטה כמו שאנו רוצין לומר דמריטת הנוצות של אח"ש גרמו השמטת גפה הגם דמריטה היא בנוצות ואין שייך להגף אעפ"כ הכונה היא ע"כ דמחמת שמורט הנוצות והיא מפרכסת עדיין והוא אוחזה בין האגפיים לכן תולין שנשמטו האגפיים. ה"נ יש לומר לאיסור מחמת שמאמן מאוד את ידיו באחיזה הראשונה בשעה שנוטלה לשחטה דיודע הוא שיצריכנה למרטה אח"ש ואז מפרכסת ודאי דקו"ש היא הרי יכול

להיות שנעשית השמוטה גם קודם השחיטה [עתה נדפס שו"ת שם ארי' ובחיו"ד שם צעק ג"כ ככרוכיא אבל לאסור ח"ו השמוטות אין לזה יסוד כלל. ובודאי י"ל דאח"ש נעשה]. אבל דבר שאני דן מכל מקום אם לא הי' ניכר צרירת דם כלל לא הייתי נבוך כ"כ בזה דעכ"פ יותר מסתבר דאח"ש נעשה דאגב דבידו השמאלית אוחזה ומושך האגפיים לצד גופו ובידו הימנית מורט הנוצות הרי בשעה שמורט מושכה עם הנוצות להלאה הרחק מגופו למטה ונמצא זה מושך לכאן וזה מושך לכאן. הלא כמו שתולש ושומט בידים ממש האגפיים מן הגוף משא"כ קודם השחיטה נהי דאוחזה בידו השמאלית בטוב אבל בידו הימנית אינו תולשה ומושכה להרחק מגופו שנימא אגב המשיכה נשמטה. משו"ה יותר מסתבר לתלות אחר השחיטה. משא"כ בנדון דידן שפיר יש להסתפק בזה איך לעשות היכא דנעשה צרירת דם הרבה למאוד דלרוב הפוסקים צרורת דם הוי סימן מובהק שנעשה השמוטה מחיים ולא לאח"ש דאלו אח"ש אי אפשר שיצרור הדם דפסקה לחיותה במעשה השחיטה כאשר החליט הטור (יו"ד סי' נ"ה עיי"ש בשו"ע סעי' י"ג) ועיין בלבושי שרד (סי' ט' סעי' ב' סק"א. וסי' יו"ד סק"ד) א"כ הרי אין שום היתר לזה. אך סבור הייתי לומר דנעשה עכ"פ מזה ס"ס היינו ספק שמא כהכרתי ופלתי דיכול להיות אח"ש צרורת דם כ"ש. דאל"כ קשה מאוד דבריו (שבסי' נ"ג ס"ק י"ב בכרתי) דכתב דלאח"ש ודאי אם לא נמצא שם צרירת דם. א"כ ספק היכא משכחת לה אם יש צ"ד ודאי מחיים ואם לא נמצא צ"ד ברור דלאח"ש הוא. א"כ ספק היכא הוי אלא ע"כ להכרו"פ צריך לומר דיש צ"ד גם אח"ש. א"כ נימא כן ספק שמא כהכרו"פ והוא לאח"ש ואת"ל קודם שחיטה שמא לא ניקבה הריאה ונימא עכ"פ בהפ"מ שרי דהש"ך נמי פוסק בסי' נ"ג דספק חסרון חכמה בהפס"מ הוי ספק ונימא עכ"פ בהפ"מ יהי' שרי לצורך שבת או לעני. אבל מה נעשה אשר הלבושי שרד משיג בהדיא על הכרו"פ (בסי' ט' סעי' א' סק"ד) וסיים דחלילה לסמוך בשום אופן על הכרו"פ. א"כ לענ"ד צע"ג בזה:

סימן עו

העתק מכתב תשובת המאה"ג דק"ק ברעזן להרב החריף מו"ה פישיל נ"י. בע"ה א' נח כ"ה תשרי תרמ"ז כרעון.

תחל שנה טובה לכבוד ידיד נפשי הרב החריף ובקי וכו' מוהר"ר פישיל ועליגער נ"י.

כן הגיעני מכתבו ביום ש"ק ובליל מו"ש קראתיו וכל שומע יתר לבו לקול השמועה. ומרוב נחיצת שאלתו חשתי ולא התמהמתי. ובאתי היום להשיבו וזה החלי בסייעתא דשמיא. ע"ד שאלתו אם מותר לפרושים ליקח במדינת קיר"ה תעודת מסע בשם קראי למען הציל נפשו. ורו"מ הביא (מיו"ד קנ"ט ד' הב"י) דהויין כתינוק שנשבה בין העכו"ם

(ובמל"מ הביא מר"ם פ"ג מה' ממרים) אך דהש"ך חולק. והנה מדברי הר"ם כבר הביא הש"ך בעצמו בנקה"כ שם אלא דס"ל דבזה"ז גריעי מבזמן הר"ם ויעויין עוד בש"ך (סי' רס"ו ס"ק י"ז) שהעתיק לשון תשובת ר"ב אשכנזי באורך קצת בזה. ואולם הנה באו"ח רס"י שפ"ה) כתב ג"כ הב"י ושו"ע דהוויין כדין תינוק שנשבה בין העכו"ם. והט"ז והמג"א הביאו דבריו להלכה. ומוכח דסבירא להו דגם בזה"ז דינם כן וכדאי הם לצרף דעתם. וכן נראה להדיא דעת הרב (שבשו"ת בש"ר סי' ר"כ) עיי"ש בכל התשובה ותבין שדבריו נוטים לדעת הב"י ז"ל גם בזה"ז. ואולם באמת נראה דלכ"ע אין איסור בנ"ד וכדמוכח מהא (דנדרים ס"ב) דשרי לומר עבדא דנורא אנא להבריח ממכס משום דלישנא משתמע לתרי אפי וכמ"ש רו"מ מהא דיו"ד סי' קנ"ז וה"נ י"ל דמחשבתו שקורא מקרא אבל אינו כופר ח"ו בתורה שבע"פ. אך שלא הביא רו"מ שום ראי' לדבריו. ואני אומר שדבר זה הוא ש"ס מפורש (בקדושין מ"ע ע"א) על מנת שאני קריינא כיון שקרא ג"פ בביהכ"נ וכו' אבל אמר לה קרא אנא עד דקרי תנ"ך בדיוקא וכו'. (ובטוש"ע אה"ע סי' ל"ח) נקיט ע"מ שאני קראה וכמו דביחיד יתכן לשון קרא יתכן ברבים לשון קראים כמובן. וכיון דעכ"פ יש לפרש כן הוי בכלל לישנא דמשתמע לתרי אפי דשרי בכה"ג. ואף דהש"ך הביא בשם הרא"ש ורש"ל דדוקא לת"ח שרי. הנה בר"ן שם מפורש דלרבותא נקיט צורבא מדרבנן וכ"ש שאר אדם. וכ"ה (בחידושי הרשב"א) שם. וצע"ג על הש"ך שלא הביא דעתם ובודאי כדאי הם הרשב"א והר"ן לסמוך עליהם ועיין (בפ"ת מ"ש בשם הבי"ע בזה) ובשעת הדחק כזה ובמלתא דרבנן יש להקל. וגם בלא"ה נראה דלישנא דקראים לא נשמע למעט תורה שבע"פ כיון שאינו אומר שהוא קראי בלבד וכדאיתא כה"ג (בפסחים ל"ו ע"א) רבינא אמר אפילו תימא רבנן וכו' יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד. ופריך מידי בלבד כתיב. הרי דבסתמא אינו ממעט שלא יצטרף עמו עוד דבר אחר וה"נ בזה. וע"ע כה"ג (בב"ק דף כ"ה ע"א) מי שקריו גורם לו כו' מידי ולא דבר אחר כתיב וכו' ועיין תוס' (זבחים כ"ז ע"א) בהא דקאמר יצא זה שאין פיגולו גרם לו אלא איסור ד"א גרם לו שהקשו מש"ס דב"ק הנ"ל. והוצרכו לתרץ דקרא יתירא קדריש וע"ש עוד בזה. וכעין זה מצינו בש"ס (דסוכה י"א ע"א) יתיב ר"י כו' ואמר רב וצריך לנענע. א"ל ר"ה הא שמואל אמרה אהדרינהו ר"י לאפי' וא"ל אטו קאמינא לך דלא אמרה שמואל אמרה רב ואמרה שמואל א"ל ר"ה ה"ק לך דשמואל אמרה ולא רב וכו' הרי דבסתמא לא אימעט רב או שמואל וגם בלשון ב"א מצינו לחלק בכך כמ"ש הרשב"א הובא (בב"י וש"ך חו"מ סי' נ"ו סק"ע) דאם נכתב שעל תנאי כו"כ הושלש נאמן להוסיף עוד תנאי. ודיוקא אם נכתב שעל תנאי זה בלבד הושלש א"י להוסיף ע"ש. הרי דבלא תיבת בלבד לא נתמעט תנאי

אחר וה"נ בזה. ובפרט שמצינו כן בש"ס ושו"ע דקראה היינו שהוא בקי לקרות תנ"ך. אך דמ"מ יש לפקפק שהרי כאן נכתב בהתעודה שהוא מהנאציאן של הקראים או גלויבענס געגאסען או לשון אחר כזה וזהו כמו שאומר שהוא מאמונה או מאומה זו ובזה לא יתכן לפרש בע"א כלל. אבל י"ל דגם ישראל הם אומה כזו הקוראים תנ"ך כיון שאין משמעות לשון זה למעט תורה שבע"פ וכמש"ל. ודוקא לשון עדת שאין שונים ממעט בפירוש ועוד נראה דכיון דהוא אינו אומר כלום וגם אינו כותב כן בעצמו רק שמקבל את התעודה של המעטריקל ותעודת המסע מידם לידו בזה ליכא שום הודאה. וראי' מחשובת (הרשב"א שהובא בב"י חו"מ סי' רכ"א) דגם בנכתב בשטר שנתחייב הלוקח אלף זהובים וקיבל השטר לראי' ליכא הודאה בכך ע"ש. וה"נ בזה. ובעיקר דברי רש"ל וש"ך שכתבו דדוקא בת"ח יש לדין עוד דבנ"ד דצריך לבזבז ממונו וכל רכושו ופרנסתו לכ"ע יש להקל דנהי דבל"ת צריך לבזבז כל ממונו ואפילו בלאו שא"ב מעשה כמ"ש בתשובת הריב"ש (סי' שפ"ז) ודבר זה נעלם מהפרמ"ג (באו"ח סי' רמ"ו במ"ז ס"ק ו') ובכמה מקומות מ"מ היכי דאינו עובר רק נראה כעובר לכ"ע א"צ לבזבז. וכדמוכח בפ"ז דכלאים (משנה ו' ברע"ב ור"ש שם) דא"צ להוסיף רק עד שליש בשכרן אף שנראה כמקיים כלאים דהוי עכ"פ איסור לאו אף שאינו לוקה (ועיין בכ"מ פ"א מכלאים) ויש בזה אריכות דברים בדברי תוס' (ב"ק פ"א. ד"ה אין) וירושלמי בכמה מקומות (ותוס' ע"ז ס"ד ד"ה ר"ע ובמרה"פ על הירושלמי ונה"ש שם ואכמ"ל). וגם במקום מראית עין דע"ז דעת הר"ן דא"צ למסור נפש (וכן הוא באשכול הלכות ע"ז סי' מ"ג). ועכ"פ לדינא בנ"ד שאינו כותב ולא חותם בעצמו. רק שמקבל מיד הכותב לידו כבר כתבתי דליכא בזה הודאה כלל. ובפרט דהוי לישנא דמשתמעי לתרי אפי וא"כ אם יבטל בלבו. ובפרט שיאמר בפה מלא שמכוון רק שקורא תנ"ך. אבל מאמין גם בתורה שבע"פ יש להקל בפשיטות (ועיין ביו"ד סי' רל"ב סעי' י"ד בהג"ה) ובאחרונים כה"ג לענין שבועה. והשם ברחמיו יראה בעני עמו. ויחוס על שארית הפליטה. להטות לב מלכים ושרים לטובה ובימיהם ובימינו יושע יהודה וישראל. ובקרוב תחזינה עינינו בשוב ה' ציון כנפש כל הנאנחים ומחכים במר נפשם להרמת קרן ישראל. ומצפים לישועה ידידו הד"ש באהבה הק' שלום מרדכי הכהן אב"ד דק' הנ"ל.

סימן עז

ועתה חלקי אמרה נפשי. לברר בזאת השאלה. עפ"י מה שנשאלתי שאלה כזו. וזה תורף השאלה. ע"ד החוק שיש מהקיר"ה שבקיוב וכיוצא בה עיירות כאלה שאין רשאים יהודים לגור שם בשום אופן. אבל נכרים וכן קאראימעס שהם הקראים בלשון רז"ל. להן

אין שום מוחה. ובמשך השנים הקודמים שעד כה שנת תרמ"ז לא הקפידה הממשלה כל כך על דבר החוק הזה. ונתיישבו שם כמה יהודים הם וביתם וזרעם. ומצאו להם פרנסתם בריווח. ועתה התעוררה הממשלה לקיים כדבר המלך ודתו. להוציא כל היהודים הסוחרים הבינונים משם ויצאו משם כמה מאות משפחות בני ישראל עניים ואביונים כי נשבר מטה לחמם בסיבת הגירוש המר הזה. ויצא איש עברי אחד מאחיו ויהפך לבבו מלב כל העם. ולקח לו פאספורט כי הוא קאראים. למען יניחו אותו לגור שם. כי כבד הרעב והעוני בכל הארץ כי ירא פן יחסר לחמו בצאתו ממקום הזה שהשתקע בו שם כמה שנים. ועתה נפשו לשאול הגיעה אם עשה כזה אם לא אבד חזקת כשרות של ישראל בזה. או שיש עליו שם מומר בזה ח"ו. וגם להגיד ליתר הפליטה דבר חוק ומשפט. עפ"י דת תורה הקדושה. אם יש להעלות על הדעת שיעשה בר ישראל מעתה כזה. וזה החלי:

תשובה. מראש צורים אראה. לברר מה שיש להסתפק בהא דקיי"ל כלל גדול בתורה שאם יאנסו א' מישראל לעבור על אחת משלש עבירות המפורסמות שהן עכו"ם ג"ע ש"ד דחייב למסור נפשו למיתה ויהרג אל יעבור. איך יהי' אם יאנסו אותו שיהי' כופר בכה"ת כולה. לבר מע"ז וגם לבד מג"ע וש"ד. אם חייב ג"כ למסור עצמו למיתה או לא מי נימא אחרי שקיי"ל שעל שאר מצות האמורות בתורה לבר משלשה הנ"ל הוי הדין יעבור ואל יהרג. א"כ מה נ"מ אם עובר על אחת מכל המצות או על כולן כל שאין בהן אלה השלשה יעבור על כה"ת ואל יהרג. או דלמא כי כל המצות כולן ודאי כחן גדול כאחד משלשה הנ"ל:

א והנה ראיתי בספר מעשה רוקח על הרמב"ם (ח"א ה' יסה"ת ה' א') שמפרש שם בהדיא שגם על כולן יעבור בבת אחת ולא יהרג. אך הפ"ת ביו"ד בסי' קנ"ז ס"ק י' הביא בשם הרדב"ז דפליג ע"ז וסובר דעל כולן יהרג וא"י. א"כ לכאורה ספיקא דדינא הוי וספק נפשות להקל. כאשר כתב הב"ח (בטויו"ד סוף סי' קנ"ז) דכל היכא דאיכא ספיקא בדין אם יהרג וא"י או יעבור ואל יהרג הולכין להקל ככל ספק נפשות בכה"ת עיי"ש. וצריך לפי"ז להיות נמי בספק שלי דיעבור וא"י. אבל באמת יש לחלק טובא. דהנה ניחזי אנן למה באמת בע"ז יהרג וא"י. בשלמא ברוצח יש סברא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי. ועיין (בספר קרית ספר להמבי"ט ז"ל שם בהקדמתו לפ"א) שמנה שם דרכי התורה שבע"פ איך היא נלקחת מתורה שבכתב. והביא שם דדבר הנלמד בסברא הוי כאלו מפורש בקרא וכן הסביר שם דלמ"ד דעדיפא הקישא מגז"ש הוא נמי כמפורש בקרא בהדיא עי"ש. וא"כ לפ"ז בשלמא רוצח דהיא ש"ד שיש לזה סברא וכמו כן ג"ע דהיקש

שלו לרוצח מפורש בקרא כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה. א"כ להמבי"ט הוי שפיר ג"ע וש"ד כאלו מפורש בהדיא בקרא דבהני תרתי יהרג ואי"י אבל על איסור ע"ז מנלן הא לא מפורש בקרא. דבכל נפשך ע"ז דוקא. ודו"ק אך ע"כ מוכרחין אנו לומר דבזה נמי יש סברא והיינו כדברי רבינו (הר"ן ז"ל בפ' כל שעה) שכתב וז"ל, וה"ט דמפקי מקרא דואהבת בעכו"ם בלחוד. ולא מוקמי בכל מצות. משום דמסתברא דקרא דואהבת בעכו"ם בלחוד. שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה. ובה תלוי עיקר אהבתו של הקב"ה עכ"ל. א"כ לדבריו הנחמדים שפיר הוי ע"ז נמי מילתא דסברא. ושוב הוי ככתוב בהדיא בקרא כנ"ל, וא"כ בשלמא העובר על שאר כל המצות לית לן סברא. אבל הכופר ח"ו בכל התורה כולה הרי מה לן יותר סברא נכונה ומוסברת מזה דהא כל החומר דע"ז הוי רק משום דכשם דהכופר בה כמודה בכל התורה. וכן נמי להיפך. דכל המודה ח"ו בה הוי ככופר בכל התורה כולה. והוא באמת מפורש (ברש"י, במדבר ט"ו פסוק כ"ג) שכל המודה בעכו"ם כאלו כפר בכל התורה כולה. ובכל מה שהתנבאו הנביאים. ודברי רש"י ז"ל ההם באמת לא הובא בש"ס בבלי כנוסח זה. דבכל הש"ס לא הובא רק הכופר בעכו"ם כמודה בכל התורה כולה, וכלשון הר"ן דפסחים. (עיין קדושין מ' ע"א נדרים כ"ה ע"א שבועות כ"ט ע"א חולין ה' ע"א) אבל להיפך הלשון דהמודה בע"ז ככופר וכו' לא נמצא. אבל באמת כן הוא נמי בספרי פ' שלח (וכן הביא הר"ם ז"ל בפ' ב' מה' עכו"ם הל' ד') אות באות כלשון הספרי ורש"י. ואם בע"ז שהיא רק הנלמד מחמת שהוא ככופר בכה"ת. רק בכף הדמיון. הוי כך דיהרג ואל יעבור מכ"ש בהעיקר עצמו ממש. היינו לכפור באמת בכה"ת כולה ח"ו. מי יוכל למימר שום ספק בזה. דודאי ע"ז חייבין אנחנו בנ"י כולנו למסור עצמנו למיתה ושלא לכפור בכה"ת כולה. ודברי המעשה רוקח אמורים רק על לעבור על מצות הרבה. אבל לכפור בכה"ת הא מזה לבד ידעינן ע"ז מכ"ש זה עצמו. ובפרט שהדברי מעשה רוקח ג"כ תמוהים הם ונעלם ממנו לע"ד דברי רש"י שכתב לעיל מרש"י הנ"ל וז"ל מה העובר על כל המצות פורק עול ומפיר ברית ומגלה פנים אף ע"ז מפיר ברית ופורק עול ומגלה פנים הרי גם לעבור על כל המצות ולא לכפור ג"כ הוי כע"ז ממש. וכשם דבע"ז יהרג ואי"י כן נמי בלעבור על כל המצות וד"ל. ואחרי שזכינו לברר ספיקן. הנה עתה יצא לן דין חדש עוד בבירור. דאם יאנסו ויכפו את א' מישראל שיהי' קראים. ג"כ חייב למסור נפשו למיתה. דהרי הם הקראים הכופרים בתורה שבע"פ כדאיתא (בש"ך ביו"ד סי' ב' ס"ק כ"ד וביו"ד סי' קנ"ט) ועיין נמי (בב"י סי' קי"ט בבד"ה ובסי' קכ"ח ביו"ד בבד"ה) והרי זה דבר ידוע דכל העיקר התורה כולה היא רק התורה שבע"פ ובלעדה אין תורה כלל. וכאשר דבר זה אין צורך לדבר כלל, א"כ

נהי דהקראים לאו עובדי ע"ז הם. ומה"ט באמת יש כמה פוסקים דמתירין מגעם ביין גם בשתי' כדברי (הט"ז והב"ח ביו"ד סי' קכ"ד ס"ק ב') ואפילו לדברי הנקה"כ דמחמיר שם בס"ק כ"א על מגעם ביין היינו רק בשתי' אבל בהנאה לדידי' ג"כ שרי דאין פלחין לע"ז עיי"ש. אבל אעפ"כ אחרי שהם הכופרין העיקרים בתורה שבע"פ לגמרי א"כ הוי לזה שכופין אותו שיהי' מקראימעס כאלו כופין אותו לכפור בכה"ת כולה לבר מע"ז דבררנו לעיל דיהרג ואל יעבור. ולפ"ז הנה לכאורה עבר זה האיש על עבירה כזה שהי' מחויב מסירת נפש ממש שלא לעשות זאת:

ב אבל עדיין חילוק זה הפרט דשאלתינו דלהיות נעשה באמת קראים ודאי כנ"ל דיהרג וא"י. אבל לומר רק בפיו שהוא קראים ובלבו באמת מודה בכל התורה כולה ובדברי חז"ל הקדושים. מנלן דגם זה הוי עבירה חמורה. אבל כיון שבררנו דהקראים הם כעכו"ם גמורים. אחרי שכופרים בכל התורה כולה. רק לדין א' מהתורה חלוקים קצת משום דלא עובדין לע"ז לכן לא מנסכין היין. (ואשר בזה הראתי ראי' ברורה ונכבדה להחקירה שנתעוררה בין הגאונים האחרונים אם המחלל שבתות בפרהסיא כיהודים רבים שבעוה"ר יש אם מנסכין יין במגען. ולא זכרו כולם להביא ראי' מפורשת מהקראים דפסקו רוב האחרונים להקל אע"ג שהם כופרין בכל התורה שבע"פ ודאי דהוי מומרין לכל התורה כולה אפ"ה אין מנסכין. מכ"ש רק המחלל שבת וד"ל). אבל באמת הא הויין כעכו"ם ממש א"כ כשאומר בפיו שהוא קראים הוי כמו שאומר בפיו עכו"ם הוא וא"כ נעתיק עצמינו להדין אם יכול אדם להציל עצמו מהריגה בזה שיאמר עכו"ם הוא אם רשאי. ונציגה לפנינו דברי (הרא"ש בריש פרק ב' סי' ד' דע"ז) וז"ל אין לדקדק מכאן שיהא מותר לישראל לומר עכו"ם הוא כדי שלא יהרגוהו דודאי כופר בעיקר הוא דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהי' עכו"ם כמותם ודאי כשאומר עכו"ם הוא הודה לדתם וקיבל עליו אלוה שלהן עכ"ל. והא לך לשון (הטור יורה דעה סוף סי' קנ"ז) אסור לאדם לומר שהוא נכרי כדי שלא יהרגוהו. דכיון שאומר שהוא נכרי הרי מודה לדתם וכופר בעיקר עכ"ל הרי חזינן הדין פשוט להרא"ש וטור דאסור לומר בפיו לבד נמי אע"ג דבלבו יכול להיות שכופר בעכו"ם ומודה בכל התורה אפ"ה בהך אמירה לחודא חייב למסור נפשו וליהרג ולא לעבור לומר דיבור הרע הזה שעכו"ם הוא. וא"כ כה"ג נמי באמירה שלו שהוא קראים שבארנו שהוא שוה כמו שאומר שהוא עכו"ם. אחרי שהקראים כופר בכל התורה שבע"פ. א"כ הרי אפילו אם בלבו לא כן יחשוב אפ"ה אסור. והוא מהני מילי דיהרג ואל יעבור:

ג אבל להחליט הדבר לפסוק הלכה למעשה צריכין אנו לצדד מתחלה אולי יש לן לפתוח בזכות תחלה ובפרט בדיני נפשות שקיי"ל (במשנה סנהדרין ד' ל"ב) דפותחין בדיני נפשות לזכות ואין פותחין לחובה. ושאלתינו הרי נוגע לדיני נפשות ממש אם נדון בזה הדין דיהרג ואל יעבור וע"כ נתתי את לבי לעיין בדין הזה ביותר עיון. וראיתי שיש לכאורה באמת מקום גדול לצדד לכף זכות. ולהראות דיש סברות נכונות לחלק הדין דנדון דידן מדין הרא"ש והטור. דהנה נקדים לבאר איך כתב הרא"ש ז"ל דין זה שאסור לומר עכו"ם הוא להיות ניצול מהריגה. והרי יש סתירה ע"ז לכאורה מדברי עצמו שכתב (בב"ק ד' קי"ג ע"א) [ובדפוס הש"סין השני פערטיל דנדפס בוואַרשא שם הדפיסו המדפיסים דברי הרא"ש ההם כי בדפוס זיטאמיר בהש"סין הגדולים השמיטו דברי הרא"ש אלו] דלר' עקיבא דהתיר ללבוש כלאים כדי להבריח המכס כתב הרא"ש דהטעם לפי שאין נותנין מכס מאותן הבגדים אבל אין לפרש שמתוך שהוא לבוש יהא נראה כעכו"ם ולא יטלו ממנו מכס דבהא לא הוי שרי ר"ע דהרי נראה ככופר שהוא יהודי כדי לפטור מן המכס עכ"ל הרא"ש ז"ל. הרי להיפוך דמשמע רק דכדי לפטור ממכס שהוא רק ממון אסור להיות נראה ככופר שהוא יהודי אבל לענין הצלת נפשות מסכנה הי' שרי להלביש א"ע בבגדים להיות נראה כעכו"ם דאל"כ למה לו להרא"ש להביא זה כלל דאסור כדי לפטור מן המכס דהרי ק"ו מה אפילו להפטר ממיתה אסור כ"ש ועאכו"כ לפטור ממכס. א"ו דהרא"ש גופי' לא אסר להיות לבוש ולהתראות כעכו"ם היכא שיש סכנת נפשות. וכן באמת מבואר בנמוקי יוסף שם להדיא כן דכדי שלא יכירוהו מפני פיקוח נפש שלא יהרגוהו משנה מלבושיו במלבושי עכו"ם שרי עיי"ש. וכן באמת פסקו הדין כן ובשו"ע יו"ד סי' קנ"ז סעי' ב' במחבר וברמ"א) דמותר להתלבש במלבושי עכו"ם שלא יכירוהו שהוא יהודי היכא שיש סכנת דנפשות רק כדי להציל ממון אסור עיי"ש. א"כ הרי הא לכאורה הוי סתירה דמה בין האומר שהוא עכו"ם או מתלבש בלבוש והוא נראה כעכו"ם. וביותר מזה הרי הרא"ש גופי' שם בתשובה שהביאו ג"כ הטור הכא וכן (השו"ע סעי' ג') דמותר לברוח לבית עכו"ם כדי להציל עצמו מסכנת מיתה. אע"ג דגם בזה נראה כעכו"ם וצריך להבין באמת מ"ט. והנה בהלשון בשו"ע איתא כיון "שאינו "אומר "שהוא "עכו"ם. הנה לכאורה הוי הסברא לטעמי' שלא יהי' סתירה מדבריו זע"ז היא דעיקר הקפידא תלוי באמירת פיו עכו"ם הוא בפה מלא דזה גופא הוי כפירה ר"ל כדקיי"ל האומר אלי אתה קבלו באלוה ולא בעינן שיעבוד דייקא. ולכן הקפידו מאוד ע"ז להוציא מפיו ולשונו דיבור רע ומר כזה עכו"ם הוא. אבל היכא שאין מוציא בפיו הלשון הזה ממש אע"ג דעושה מעשה רבים הנראים מהם שהוא כעכו"ם לא הוי קפידא

כל כך. ושרי כדי להציל עצמו מסכנת מיתה כה"ג כשלא יאמר בפיו ממש. ואשר בזה באמת יגיד לנו דברי (המדרש רבה פ' וישלח פ' פ"ב) בהני תרי תלמידי דר' יהושע שהיו משנין מלבושן בשעת השמד כמלבושי עכו"ם ולא יכירום שהם יהודים וכששאל אותם הסרדיוט מאיזה בנים הם אם מבניה של תורה לא הכחישו והודו של התורה הם ושיהרגו אותם ולא רצו לומר שהם עכו"ם. הרי בהדיא דרק על הגדת הפה הלשון הרע הזה הקפידו. וא"כ הרי יש לן בזה לצדד בזכות דהרי פאס נמי לא הוי אמירה בפה ממש ונוכל אפשר לומר דפאס הוי רק ככיס וארנקי וכשאר מלבוש של האדם והלא יש קצת סמוכין לזה מדיני עגונות דקיי"ל דאין מעידין על סימני גופו וכליו. דלמ"ד גופו בארוך וגוץ וכליו בחיורי וסומקי דלדידי' לא חיישינן לשאלה. אפ"ה גם לדידי' גם מצאו אצלו פאס ג"כ לא מעידין להשיא את אשתו עיי"ש היטב. והלא אלו הי' אחד מושלך בבור ושמעו קולו הרי פלוני בן פלוני ממקום פ' הרי הוא מת שמשיאין את אשתו. ואפ"ה בפאס לא סמכינן. הרי רמז מזה דפאס לא הוי רק כשאר מלבוש. ובפרט דהסברא הא נכונה היא באמת הא עכ"פ אינו אומר בפיו ממש רק הנייר מראה שהוא ככופר ואם נתפוס שהקפידא דייקא על הגדה בלשון י"ל לפי"ז דגם אם מקבל פאס שהוא נכרי ממש לא רק קאראים ג"כ אפשר דלא עבר בזה עבירה דיהרג ואל יעבור מכ"ש פאס קאראים שעל כל פנים קל מעט מעכו"ם גמור דעכ"פ אינן עובדין לע"ז ממש. ואין להחמיר ולומר דפאס חמור ממלבוש בדרך אחר דבמלבוש נכרי הא לא תקדם שאלת הנכרים אליו ובראי' בעלמא שרואין אותו לבוש כנכרי מניחין אותו והולכין להם. אבל בפאס הרי כל פעולתו של פאס הוא רק לתשובה על שאלתם דמקודם חוקרין ושואלין אותו מי אתה ואח"כ מראה להם הפאס כיון שקדמ' שאלת' הרי מדברי המדרש רבה מבואר דחייב למסור למיתה. וכן באמת פוסק הבית יוסף כאן דכששואלים אותו מקודם מי אתה חייב להשיב יהודי אני. ואך באמת אי משום הא לא איריא דבשלמא אם הם שואלים רק זאת השאלה לבדה אם הוא יהודי או נכרי התם שפיר מובן דבאיזה אופן שמשיב גם בתשובה כזו כמו תשובת הפאס אסור לפי דברי המד"ר והב"י אבל אנן הא יודעין באמת טיב פעולת הפאס הוא בעיקר אחר לגמרי מאיזה קהל הוא ומאיזו עיר הוא וכמה שנים לו ושמו ושם אביו וכידוע ורק ממילא נהגו לפי נימוסי המדינה להזכיר גם זה בהפאס מאיזה עם ואמונה הוא. א"כ הא לא לזה לבד באו בשאלתם לידע בו אם יהודי או לא. וא"כ אחרי שרק ממילא ודרך אגב בלבד מגיד הפאס כי הוא נכרי שוב הוי כמלבוש נכרי בלבד:

ד ועוד יש לן לכאורה דרך ישר וסברא נכונה וברורה לצדד בזכות בנידון כזה ע"ד הלימוד. דהנה לכאורה יש לחלק בסברא אחת נכונה דאחרי שכל עיקר החיוב למסור נפשינו על ע"ז ואביזרייהו וכמ"כ על כל התורה כולה הא שורש הזה רק ממצות קידוש השם שנצטווינו לקדש שם שמו יתברך כדכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל וכמ"כ בא עלינו אזהרה מפי הקב"ה שלא יתחלל שם שמים ח"ו על ידינו כדכתיב ולא תחללו את שם קדשי. והר"ם ז"ל כשהצריך להביא הדינין באיזה יהרג ובאיזה יעבור ואל יהרג הביאם רק בה' יסודי התורה במצות קידוש השם וחילול השם. עיי"ש בדבריו (ריש פ"ה מה' יסה"ת) וכן כל המוני המצות כולם סמכו הדינין דיהרג ואל יעבור למצות קה"ש וחה"ש. א"כ י"ל דעד כאן לא רשאין לומר שעכו"ם הוא גם כשיהרגו אותו רק היכא שמכירין אותו שהוא עד רגע זו יהודי ועכשיו אומר להם שהוא עכו"ם הרי הא לא קידש השם לקיים כי עליך הורגנו כל היום וגם חילל השם ית"ש. וזה שאמר הרא"ש בע"ז הנ"ל דהרי הודה לדתם אחרי שרוצין להורגו אם לא יהפך לדתם ויהי' עכו"ם כמותם עיי"ש. א"כ זה לא שייך רק בגוונא דהם מכירין היטב שהוא הי' יהודי גמור עד רגע זו אבל היכא שאין מכירין אותו שהוא יהודי עד עתה ואומר להם שהוא מיום הולדו עכו"ם ולא הי' יהודי מעודו. והם טועים בזה ומאמינים לו ומדמים באמת שכן הוא שהוא מבני עכו"ם ולא מבני ישראל כלל ועי"ז מניחים אותו. הרי הא כה"ג לא הוי חילול השם כלל. כי הרי אטו לא נמצאו עכו"ם בעולם כלל הרי הא כמה עכו"ם ועובדי אלילים איכא בשוקא. ואיזה חילול השם בזה והיא באמת סברא ישרה ואמיתית דכה"ג ליכא חילול השם אפשר דכה"ג לא אסר הרא"ש כלל גם הוא ולא לבד ללבוש מלבוש שרי כה"ג אלא גם לומר שהוא עכו"ם ג"כ שרי אם אמירתו קאי שהוא עכו"ם מעודו. וא"כ בנ"ד שהפאס מגיד שהוא מעודו ומאז ומקדם מכת הנכרים ומכ"ש מהקראים אפשר דשרי לגמרי לכ"ע. והנה באמת סברא הנחמדה הנ"ל הלא לכאורה כתובה ומפורשה היא בספר (תרומת הדשן סי' קצ"ז) שכתב להביא ראי' דיהא שרי ללבוש מלבושי נכרים מר' מאיר (בפ"ק דע"ז גבי ברתי' דרחב"ת) שרדפוהו האויבים וטבל אצבעו האחד בנבילה ובאצבעו השני מצץ וסברו שהוא אחר כי ח"ו לר' מאיר לאכול נבילה. הרי דגם בדבר איסור גמור התדמה לנכרי. והקשה התה"ד על עצמו הרי קיי"ל דאפילו בערקתא דמסאנא יהרג וא"י. ותירץ דהיינו דוקא כשמכירים בו שהוא יהודי ורוצים לכופו שישנה דתו חייב למסור עצמו שלא יחלל השם אבל כשעושה עצמו כנכרי כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי ליכא חילול ולא מידי עכ"ל הת"ה הרי מבואר להדיא כהסברא הנכונה הנ"ל דכל דליכא חילול השם שרי ורק אנכי הסברתי הסברא ביתר ביאור אבל היא היא דברי תה"ד ז"ל (ועיין

בד"מ סי' קנ"ז) שהביא דברי תה"ד (ועיין בש"ך סי' קנ"ז ס"ק י"ג) שהשיג על הד"מ שרצה לומר דהנמוקי יוסף חולק עליו וסובר דגם הנמוק"י יודה להת"ה. וא"כ הרי לכאורה עד האחרון נפסק כן דזה לא הוי איסור. וא"כ לפי הסברא הזאת הא ודאי גם לומר בפה שהוא עכו"ם מימים ימימה שרי וא"כ ע"כ נהי' מוכרח לומר דהרא"ש האוסר קאי ג"כ רק על היכא שמכירין אותו אבל אם לא מכירין ודומין שמעודו עכו"ם שרי גם באמירה בפה כי היכא דלא יחלוק על הת"ה. הרי לפנינו שתי סברות לכאורה להפך בזכות לדין הזה אבל לקושטא דדינא הנה ב' הסברות הנ"ל הם רק באמת אך לצידוד בעלמא ולפי האמת לא כן הוא. ונציגה בראשונה לבאר איך שאין הסברא השני' אליבא דהלכתא נאמנה. ראשית הלא קא חזינא מהמ"ר דכששואלים מאיזה עם לא רצו להשיב מנכרים אע"ג דהיו לבושין בבגדי נכרים ולא היו מכירים אותם שהם יהודים וסברו שהם באמת נכרים דאל"כ במאי הועילו להם. א"ו דטעו בהם באמת ואפ"ה לא רצו להשיב בפה שנכרים הם. השנית שאפילו שעל דברי המ"ר נדחוק לומר שהם היו תלמידי דר' יהושע וצדיקים כמותם אפשר החמירו על עצמן יותר משורת הדין וכדאיתא (בר"ן סוף פ' בן סורר ומורה) דחשובים וגדולים יכולים להחמיר. ועיין (ברדב"ז ח"א בלשונות הרמב"ם סי' ג') שהביא דרשאין ממדת חסידות ליהרג גם במקום שאמרו יעבור ואל יהרג. אבל הרי מה נענה על הב"י כאן שהביא להלכה מהמ"ר דכששאלו אסור לומר עכו"ם. והרי לפי הסברא הב' הסברנו דצריך להיות שרי א"ו דהב"י לא סבר כן. השלישית למה מסיים המחבר בשו"ע בדין הלובש במלבושים שלא יכירוהו מסיים כיון שאינו אומר שהוא עכו"ם והרי כיון שאין מכירים הרי הסברנו דצריך להיות שרי מפי הסברא גם לאמר עכו"ם הוא. א"ו דלא סבירא לי'. ועוד הרי א"כ למה סתם הרא"ש בע"ז כלל פשוט כזה דאסור ויהרג עי"ז ולמה לא ביאר דכשאין מכירין אותו וסוברים דזה שאומר עכו"ם הוא הוא מעודו עכו"ם שרי. אלא ודאי מדסתם אין חילוק אצלו. וביותר הלא באמת בשנדקדק בלשון הרא"ש שם שכתב דכשאומר עכו"ם הוא הודה לדתם וקבל עליו באלוה שלהן ודאי יותר טפי משמע דבכ"ע מודה לדתם בשמוציא מפיו כלשון הזה. ועל כולם הרי ביותר ביטול סברא הזאת נראה בעליל בדברי התרומת הדשן גופא יותר מכולם. דאם איתא כאשר רציתי לומר א"כ למה התיר הת"ה רק לבושי נכרים ולמה לא התיר גם אמירה ממש אם הי' לו הסברא הזאת לסברא מוחלטת. ובהדיא הביא שם דברי הרא"ש דע"ז וסליק בי' בצ"ע באמת. ואם איתא דיש לחלק למה לא כתב דהיינו שהכירוהו עד עתה שהוא יהודי ולא הי' לו לומר צ"ע כלל. א"ו דידע דהרא"ש אוסר גם בכה"ג רק שהי' לו צ"ע לחלק בין אמירה למלבוש. א"ו הדבר ברור כשמש דאמירה אסור. ואך הרי באמת הסברא ישרה היא הנה

עתה נסביר היטב דהיינו דהסברא הזאת הועילה בלבד רק על המלבושים ולהיפך ממש דהיינו אפילו על מלבושים שאינו אומר בפה אפ"ה גם לזה חידש הת"ה דבעינן דייקא שלא יכירו באמת שהוא עד עתה יהודי דכיון דהסברה ישרה ונאמנה דכיון דאין מכירין אותו הרי ליכא חילול השם. הנה אזי דייקא שרי. אבל מה שרי רק מלבושים בלבד כיון דליכא חילול. וגם לא אומר בפה. ותרתי בעינן לטיבותא. וחידש דאם איכא חילול גם מלבושים בלבד יהרג וא"י כהערקתא דמסאנא. וזהו האמת הברור. ומיניה היכא דאומר בפה ולא במלבושים גם היכא דליכא חילול וסוברין שמעודו עכו"ם ג"כ אסור דבאמת סברת הרא"ש ז"ל הוא דכל שמוציא בפיו היא גופא כפירה הוי במה שאומר עכו"ם הוי כמודה ח"ו לדתם ומעתה כל הפוסקים בחדא שיטה דכל שאומר שהוא עכו"ם אסור. והמ"ר והב"י והתו"ה והרא"ש והנימוק"י והש"ך כולם יודו דלומר בפה אסור ויהרג וא"י. ועתה נבוא לראות צידוד סברא הראשונה. הנה גם זה לפי קושטא דמילתא אין שום יסוד נכון וחזק ע"ז. ובאמת הוא טעות לומר ולדמות פאס למלבוש. דבשלמא מלבושים הרי מאי ראי' ממלבושיו שהוא לבוש כמלבושי הנכרים שנאמר ברור שהוא ג"כ נכרי אטו לא משכחת לה שיהי' יהודי באמת ורק לבוש במלבושי נכרים. דהרי לולי המצוה דבחוקותיהם לא תלכו הרי היו ישראלים גמורים ג"כ רשאין ללכת במלבושי הנכרים ורק מצד זאת המצוה בלבד נאסרו והרי למצוה זאת יעבור ואל יהרג. א"כ אין סימן ברור שהוא באמת עכו"ם. והוי מלבוש כמו בית של נכרי כמו שכשנכנס לבית של עכו"ם מטעה בזה אותן שדומין שהוא כאחד הנכרים כמו כן במלובש במלבושים נכרי ג"כ מטעה אותן ודומין אפשר הוא עכו"ם אבל גם להן יש ספק עדיין אפשר הוא ישראל רק שנתלבש כנכרי. וכיון דלהנכרים גופייהו ג"כ רק ספק בדבר לכן התירו. אבל כל שמוציא את לבם מידי ספיקא ומחליט בלבבם שיגזרו ברור עליו שהוא נכרי זה גופא הוא הכפירה ח"ו והודאה להם ושאסרה התורה דבר זה. א"כ פאס שזה אי אפשר לומר שהם טועין עדיין דהרי רק בדבר הפאס הם מבררין הספק דאחרי שהן מדמין פן הוא יהודי ורק לבוש כמו נכרים אזי חוקרין בו ע"י הפאס. א"כ הרי מוציא אותן מידי ספיקן בזה כי הם מאמינים מעתה שבבירור הוא נכרי. א"כ הוי זה ממש כמו שאומר להם עכו"ם הוא בפיו שכשמאמינים לו באמירתו ומניחין לו אסור לעשות כן. ה"נ שוה ממש כח הפאס לכח אמירה ממש. כלל הדבר הפאס הוי רושם וסימן ברור אם יהודי הוא או נכרי כמו הגדה ממש:

ה ומה שדקדקתי לעיל הרי אינו מגיד בפיו ממש הרי דבר זה לא כלום דהרי הרכנה בגופו הוי כאמירה ממש גם לדיני הגט. ובפרט ענין הפאס דהוי כמו שהוא כתב בכתב

ידו או שצוה לשלוחו לכתוב לו עליו שהוא עכו"ם. ובע"ז דחמירא כל כך מי יבוא להתיר בדקדוקים קלושים כאלה מה שלא אמר בפיו מפורש. הלא פעל וצוה לכתוב ולחתום לו פאס כזה שהוא נכרי. ובפרט לפי מה שהעלה (הלח"מ בדברי הר"מ פ"ג דעכו"ם) דשיטת הר"ם הוא דבע"ז דחמירא יש שליח לד"ע לחייב המשלח עיי"ש. ואני הסברתי דברי הר"ם בדרך נכון ת"ל. והנה עד כה דברנו לומר שהוא אסור לעשות זה גם בסכנת נפשות אבל לפי שאלתינו הרי לא צריכין אנחנו כל כך להאריך ולהחמיר על הפאס ולומר דהוא כאמירה בפיו. אמת שלהלכה בדעתי ברור שכן הוא דגם לסכנת נפשות אסור בודאי ג"כ לעשות כזה. אבל להלכה למעשה של השאלה הרי מה ספק כלל הרי ליכא כאן סכנת נפשות רק דברים שבממון. א"כ הרי גם לו יהא דהוי רק כמלבושי נכרים בלבד הא ג"כ אסור והרי הת"ה עצמו לא התיר רק במקום סכנה אבל כדי להבריח המכס או כיוצא בזה דכתב הרמ"א שם והיינו שאר פרט ממון כל שאין סכנה בדבר לסכנת מיתה אין שום דעה אחת אפילו להתיר כלל. הן אמת דדברי (הר"ן ז"ל פ' לולב הגזול) מעידין ומגידין דפרנסתו של האדם הוא דבר גדול. דכן כתב שם על הקושיא האיך נתנו קצבה בדמים למצוה עוברת שלא יתן גם שליש ביתו ותירץ דכדי שלא יביא עצמו לידי עוני ח"ו ויפיל עצמו על הצבור ולכן אמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות ולכן מתבטלין כל מצות עשה בשאין לו ממון לפזר עליהם כי אם עד חומש שבנכסיו מפני שהעניות כמיתה ר"ל עכ"ל. וכן הביא (הב"י באו"ח סי' תרנ"ו בשם הרשב"א) וא"כ הרי אנו רואין כמה גדול כחה של פרנסה בעיני השי"ת. ובכן ויותר מזה אמרו רז"ל (שבת דף נ"ג ע"ב) בחסיד ההוא שנעשו לו דדים לינק בהם הילד. אמרו כמה קשין מזונותיו של אדם שנשתנו עליו סדרי בראשית ולא זכה לפתוח לו שערי שכר ואמר רב נחמן תדע דמתרחיש ניסא ולא איברי מזוני עכ"ל הש"ס. אבל כל זה לאיזה פרט אחר אבל לעבור על דבר עבירה הרי גם הראב"ד והרשב"א והר"ן גופייהו שהם הסבירו טעם דמצות עשה ניתן קצבה בדמים הם בעצמם אמרו שם דלדבר עבירה בל"ת יתן כל אדם כל ממונו כדי שלא לעבור ח"ו על ל"ת. אע"ג שנשאר עני ורש ר"ל אפ"ה אין עצה ואין תבונה לנגד דבר עבירה לפני ה'. ומכ"ש באביזרייהו דע"ז וכפירה מי ספיקא איכא כלל לעמוד פרט דפרנסה נגד זה. ע"כ סיומא דהך פסקא דזה אסור בלתי ספק כלל ועבר עבירה חמורה מאוד. רק להלכה למעשה לומר הדין לכתחלה לאבד נפשות ולפסוק לו שיהי' נהרג ולא יעבור היינו אז אפשר מסתפקים בדבר. והיינו מחמת כי הגם שבררנו לעיל דהדין הוא מופסק ומוחלט מצדי צדדי הפוסקים. אפ"ה הנה לעינינו יש נגד זה סוגיא אחת מפורשת בש"ס שמשם יש מקום להקל דהנה הלא בש"ס (דנדרים ס"ב ע"ב) אמרו כהאי לישנא

שרי לי' לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא ולא יהיבנא אכרגא מ"ט כדי להבריח ארי' מיני' קאמר. ולפי שיטת רש"י ז"ל שם פשוט אמר עבד של ע"ז פלונית הוא וא"כ קשה באמת לשיטת רש"י זה כל דברי הפוסקים הנ"ל. ואפילו לסברת הר"ן דנדרים שם דכתב דלא הוי כמודה בע"ז משום דמאחר דמסיים ולא יהיבנא כרגא הרי מוכחא מילתא דלא אמר אלא כדי לפטור ממס. הנה בנ"ד נמי אומדנא דמוכחא הוא דהכל יודעין דכל זה עושה כדי שיניחוהו לגור בעיר ההיא. ולכן אע"ג דלענין דינא לא מוקמינן אהך סוגיא דכבר דחה הרשב"א ז"ל בתשובתו והובא (בכנה"ג יו"ד סי' קנ"ז) ודפירש דרק משום דאמר לשון דמשתמע לתרי אפי דעבדא דנורא אנא יכולים נמי לפרש שהוא עבד של הקב"ה הנקרא אש אוכלה עיי"ש, וכן באמת פסקינן ברמ"א שם. והיינו רק מהך סוגיא. אבל לשון אחד דלא משתמע לתרי אפי אסור לפי פסק הדין בשו"ע בלי שום חולק. אעפי"כ לבוא לסכנת מיתה אחרי שיש שיטת רש"י ז"ל הזאת. וגם לפי סברתינו הנכונה הנ"ל יש מקום עכ"פ לומר דהרי על כל פנים אין חילול בדבר כשסוברין שמעודו הוא עכו"ם. א"כ אפשר להניחו ליהרג היינו מתיישבים קצת. אבל לענין ממון הלכה פסוקה דעבר על עבירה חמורה מאוד. והוי כמומר לפי הדין דבארנו:

ו ועכשיו נראה אם אבד בזה חזקת כשרותו. ואם יש לו נאמנות באיסורין. הנה באמת באם א' עובר באונס על עבירה קי"ל דפטור והרי הוא ישראל גמור. אבל הרי ביאר המחבר וביו"ד סי' קי"ט סעי' ט') דהיינו, אם ישראל חטא במקום שהי' לו ליהרג ועבר ולא נהרג אע"פ שחטא ישראל גמור הוא ושחיטתו ג"כ כשרה והיינו מדשחיטתו כשרה הרי חזינן דלא אבד חזקת כשרותו דבנאמנות דשחיטה בעינן שיהי' לו חזקת כשרות מיוחדת כידוע היטב בדברי הר"ם ובדברי הר"א ממיץ שהובא בהג"א פ"ק דחולין. א"כ ש"מ דיש לו החזקת כשרות כראוי. ומכ"ש דהוא נאמן בשאר איסורין ככל אחיו הישראלים הכשרים והנאמנים. אבל כל זה באם רצו להורגו דהי' לו אונס גמור. והיינו דדקדק המחבר שם כדי שלא יהרגוהו דכה"ג דהי' אנוס כל כך שפיר קאי עליו הכלל אונס רחמנא פטרי' וילפינן זה מולנערה לא תעשה דבר וכו'. אבל היכא דלא הי' לו אונס מיתה רק אונס ממונו הנה זה לא ידעינן דיהי' ע"ז שם אונס. אך עכ"פ אם רוצין ליטול ממנו כל ממונו י"ל נמי דהוי ע"ז שם אונס דהרי יש לך אדם שממונו חביב עליו יותר מגופו. אבל לאפוקי אונס כזה דנהי דלא הוי על זה רצון גמור אבל שם אונס מי קאי ע"ז. דהרי אטו לא נמצאו כמה וכמה רבוא מישראלים הדרים בעיירות אחרות. ובפרט שיש לנו כלל גדול וחזק מדברי (מהר"ם אלשיך שהובא בחושן משפט כמה פעמים) דמניעת הריוח לא מיקרי הפסד כלל. וא"כ איך נוכל לקרוא לזה שם אונס מה שטועה

בדעתו דכשיצא ממקום הזה לא ירוויח פרנסתו. ובפרט שיש לפנינו דברי הרמ"א ז"ל המפורשים (ביו"ד סי' קנ"ז סעי' א') וז"ל כל מי שדינו ליהרג ועבר ולא נהרג אע"פ שחילל השם מכ"מ נקרא אנוס ופטור ודוקא שלא יוכל לברוח אבל אם יכול לברוח ואינו עושה הרי הוא ככלב שב על קיאו ונקרא עובר במזיד עכ"ל. הרי ממש כשאלתינו דבנ"ד נמי הרי כל אונסו שמצוין לו לברוח ולצאת והוא אינו יוצא הרי בהדיא דהוי עובר במזיד וכיון דהוא עבר במזיד ואין עליו שם אונס הרי אין ספק דאבד חזקת כשרותו ונאמנותו. ורק מגעו ביין יש להתיר אבל לשתות יינו ודאי דאסור דהא אין לו נאמנות. ומכל שכן דיש לומר דמטעם קנסא לקונסו שלא יהי' הדור פרוץ בכגון זה וישמעו וייראו ולא יזידון עוד ודאי אחרי שהשעה צריכה לכך דיש להרחיקו ולאסור פתו ויינו לכל דבריהם. ומכל שכן לצרפו למנין ולזימון ולכל דבר שבקדושה דודאי יש לחושדו למאוד פן באמת נמי יש בו שורש פורה ראש ולענה נהי דאין אדם נפסל על ידי עצמו בדבר עבירה היינו מטעם דאמרינן דאין נאמן כלל לומר שעבר עבירה זו מטעם דאין אדם משים עצמו רשע (עיין בר"מ פי"ב מה' עדות ושו"ע חו"מ סי' ל"ד סעי' כ"ה) ואפילו בזה קיי"ל (בשו"ע חו"מ סי' צ"ב) דאפילו על ידי עצמו אין מוסרין לו עדות מעתה לכתחלה והביא זה נמי (הרמ"א בסי' ל"ד סעי' כ"ה בהג"ה עיי"ש) אבל כל זה כשלא ידענו אבל כאן כשאנו רואין בעינינו דכזה עשה הרי רשעו לפנינו ובארנו דלכתחלה ודאי דאין עוברין בשום אופן על דבר עבירה כזה. ואפ"ה זה הגבר עבר על זה לפנינו א"כ למה לא ניחוש בו שבאמת שגם בלבבו כופר הוא בתורה שבע"פ כולה. אחרי שאבד לעינינו חזקתו וכשרותו שוב יש לחוש בו לכל עבירות שבתורה. וע"כ לפי דעתי שע"פ ד"ת בדיל הוא כהיום ולהלאה מכל אחיו ויתמו חטאים מן הארץ ותרוממנה קרנות צדיק. בעה"ח אור ליום עש"ק פ' ויצא ו' כסלו שנת תרמ"ז לפ"ק: דברי משה בהרב ר' עעקב יוסף ז"ל מו"ץ מהאראדישץ.

סימן עח

העתק תשובתי מה שהשגתי על הרה"ג אב"ד דק"ק ברעזן על ענין הקאראים:

בעז"ה יום ד' וישלח ידא כסלו תרמ"ו קיוב: כבוד הרב הגאון החריף ובקי כש"ת מוהר"ר שלום מרדכי הכהן נ"י אב"ד דק' ברעזן:

בדבר תשובתם על השאלה אם מותר ליהודי ליקח לו תעודת מסע הנקרא פאס שהוא קאראים למען שיניחו אותו מהקיר"ה לדור בקיוב. שידוע שהגזירה והחוק לכל מי שהוא איש יהודי בדת הקדושה שהוא אינו רשאי עפ"י החוק לדור שם אבל הנכרים וכן הקאראימעס עליהן לא גזרו זה החוק וכמו כן הרבה גזירות המלך מה שנאסר על היהודים לסחור ולקנות הנה בכלל זה לא נגזר על הקאראימעס. ועל כן יצא איש עברי

מאחיו ופרץ גדר וקיבל לו זה הפאם ואשר כתבו בשמו שהוא קאראים ובפי כל בני ישראל יקרא למומר ממש. והנה הוא בא והקריב כי יש לו היתר ע"ז מכבודם וע"כ אמרתי להראות להם עד כמה כח הטעה מגעת שרב וגדול ומורה הוראות יתעה בתהו לא דרך ויוציא דבר מסוכן כזה:

א ראשון לציון במה שיצא לומר דהקראים דזמנינו נמי הוי כתינוק שנשבה יראה נא בעיניו כמה מתעתע בזה. ראשית לא ראה בעיניו דברי מחבר בשו"ע מפורש (יו"ד סי' רס"ז סעי' מ"ז) וז"ל שהצדוקים בזמן הזה כמו כותי באותו זמן קודם שגזרו עליהם שיהיו כעכו"ם עכ"ל. והרי כותים גם קודם הזמן שגזרו עליהם היו כמומרים. ואשר כן מפורש נמי להדיא במשנה למלך (פ"ה מה' מלוה ה' ב') דמפרש דברי הב"י שהביא הירושלמי דמותר להלותן ומשמע דאסור ללות מהן זה הי' קודם שגזרו עליהם ואפ"ה מותר להלותן. והיינו דהם כמומרים גם אז כיון שקלקלו מעשיהם ורק אח"כ עשאום כע"ג גמורים דגריעי ממומרים. וא"כ הרי הצדוקים נמי כמומרים גם להב"י. וכ"ז נעלם מכבודו. ותימה עליו שלא ראה בספר חוות דעת שכתב נמי כן. עיין בדבריו (הלכות רבית סי' קנ"ט ביאורים סק"ד) וביותר תמה אקרא על כ"ת איך שכח דברי משנה למלך מפורש דגם להסברא שהקראים דינן כתינוק שנשבה היינו רק עליהן בעצמן להך הסברא אבל ישראל שהולך ונעשה קראי נעשה מומר גמור א"כ הרי צלל כבודו במקום מסוכן והעלה חרס בידו דמה הועילו לו דברי הב"י גם לפי שלמדתם בדבריו לענין הזה דשאלתכם הרי זה הולך עתה ועושה עצמו קראי פוסק המל"מ מפורש דהוא לכל הדיעות מומר גמור בלי ספיקא ופקפוק כלל. עיי"ש בדברי המל"מ הנ"ל:

ב ועתה אבא להראותו איך שלא שת לבו כלל לעיין בדברי הפוסקים שמפיהם אנו חיים והם מצויין לכל מורי הוראות. כבודו הביא רק דברי הש"ך (יו"ד סי' קנ"ט סע"ק ו'). ומסיק כבודו די"ל להלכה דלא כהש"ך אלא דהקראים יהיו כתינוק שנשבה. אתפלא איך יצא מפיו כזה. הדברים ההם שבש"ך הזה הנה ישנן עוד בב' מקומות שלא ראה אותם כ"ת מדלא הביאם (עיין חושן משפט סי' קע"ה בש"ך ס"ק ל"ג) דהקונה מן הקראים כקונה מן העכו"ם ואין המצרן יכו לסלקו. ועוד כזה (ביו"ד סי' רס"ז בש"ך ס"ק נ"ט) ג"כ כתב דקראים דהשתא קלקלו מאוד. ודינן כעכו"ם. עוד נעלם מהם דברי הש"ך עוד בנקודת הכסף (ביו"ד סי' קכ"ד) שם מסיק להדיא עוד הפעם מחדש דמנסכין היין במגען כמו עכו"ם רק דשרי בהנאה יעויי"ש. הביאור הגר"א מווילנא אשר רבינו הגאון מלבוב כמה פעמים מזכירו בתשובותיו בספרו שואל ומשיב מזכירו בשם התנא האלקי. הנה גם הוא כאן (ביו"ד סי' קנ"ט) לענין הקראים כתב עיין ש"ך עכ"ל הרי פוסק כהש"ך.

הבית הלל (ביו"ד סי' רס"ז) אע"ג דהוא החולק עם הש"ך בדין הכותים וסובר דרק לחומרא עשאום כעכו"ם אעפ"כ בדין הקראים סובר כהש"ך עכ"פ בזה דלחומרא הם ודאי כעכו"ם גמורים. וכתשובת ר' בצלאל אשכנזי. התפארת למשה שעל היו"ד הגם שגם הוא נגד הש"ך וסובר דרק לחומרא הם כעכו"ם אבל עכ"פ להלותן בריבית פוסק גם הוא כן וכן הוא דעת החוות דעת דקראים להלכה פסוקה דמותר להלותן בריבית דהם ודאי כמומרים. ועוד ביותר יראה בדברי להתוס' יו"ט פ"ז דנדה) די"ל רק אע"פ שחטא ישראל הוא אבל עכ"פ מומר הוא אחרי שכופר בכל התורה שבע"פ. וכל זה גרם לכבודו שלא נתן אל לבו לראות דברי המבי"ט שהביא הש"ך. ואפשר מחמת שראה בלשון הש"ך חלק ב' בהמבי"ט ופשפש ולא מצא. אבל הוא ט"ס וצ"ל ח"א וכן הוא באמת בדברי (שו"ת המבי"ט ח"א סי' ל"ז וסי' ל"ח) העתיק שה תשובת רבינו שמשון שם היו רואין דברים יוצאים מחדרי בטן על הקראים שבזמנינו איך שהחליט עליהם שדינן כעכו"ם וכן נעלם מכבודו דברי הב"י עצמו (בבד"ה סוף סי' קכ"ח) וכן במה שהביא תשובת הרשב"א בסי' קי"ט (והובא בנקה"כ סי' קכ"ד) ובאמת נ"ל להלכה דהדין עם הש"ך ז"ל גם לקולא דמותר גם ללות מהן בריבית אחרי שדינן כעכו"ם גמורים. והגם שכל האחרונים תפסו על זה האיך יש כח בידינו לעקור ולגזור גם להקל. אשר ע"ז העירו כולם היינו התפארת למשה וגם התפארת צבי והחוות דעת. והנה מכולם נשמט כרגע דברי (ב"ש מפורש באה"ע סי' מ"ד ס"ק י"ג) דהביא דהש"ס דסוף פ"ק דיבמות הוא נגד דברי המשמעות שבש"ס דחולין ומסיק להדיא דלפי דברי הש"ס דיבמות הם כעכו"ם גם לקולא נמי והיינו כהש"ך ז"ל. ועיין נמי גם בספר (עצי לבונה יו"ד סי' קנ"ט) דהוא הראה ראיה לזה מדברי תוספת (ב"מ דף ד' ע"ב). ובאמת סברת הש"ך הרי מקורה על דברי הש"ס (עירובין ד' ז' ע"א) דתרי חומרי דסתרי להדדי לא עבדינן ולכן אין לנו להשגיח ע"ז שבמק"א יהי' קולא לפי הגזירה אחרי שעיקר הגזירה ורובה ככולה הוא לחומרא וד"ל. א"כ ההלכה פסוקה ומוחלטת עד האחרון שבאחרונים דהלכה כהש"ך דהקראים מומרים גמורים בלי ספק לחומרא לכ"ע וחלילה לעשות מזה שום סניף כלל לצירוף שום סברא. ולא כאשר דימה כ"ת בראש דבריו:

ג ומעתה אבא למה שפלפל כבודו ורצה לומר דכלפי שמצינו בהש"ס (דנדרים ס"ב) דשרי למימר עבדא דנורא אנא להבריח ממכס משום דמשתמע לתרי אפי. וה"נ י"ל דכיון דמצינו בש"ס (קדושין מ"ט) ע"מ שאני קריינא או ע"מ שקרא אנא עד דקרי תנ"ך. וה"נ י"ל קראים היינו שקורא מקרא וכיון שיש לפרש כן הוי לישנא דמשתמע לתרי אפי. מרא דאברהם איך לא שת לבו להבין ואיך דימה הענין הזה להתם. הנה אקדים להם

מה דאיתא בש"ס (ברכות דף ל"ה ע"א) אמר רב פפא כרם זית איקרי כרם סתמא לא איקרי עיי"ש. ועוד בש"ס (יומא יו"ד ע"א) קסבר ר' יהודא כל בית שאינו עשוי לימה"ח ולימה"ג לא איקרי בית איתבי' אבייי והכתיב והכיתי את בית החורף על בית הקיץ א"ל בית חורף ובית קיץ איקרי בית סתמא לא איקרי ועיין כה"ג (עירובין ב') פתח שער החצר איקרי פתח סתמא לא איקרי. ועיין נמי (חולין פ"ח ע"ב) עפר שריפה איקרי עפר סתם לא איקרי. וכן עיין (בחולין דף קל"ט) דרך נשר הוא דאיקרי דרך סתמא לא איקרי. וכמוהו בכמה וכמה דוכתא בש"ס. וא"כ איך טעה כ"ת בדבר פשוט כזה בשלמא בענין הש"ס דקדושין הרי בעינן רק שיהי' יתקיים התנאי שאמר לה שלא יהי' טעות בקדושין שקדשה הנה כל שהוא קורא ג"פ או שקורא תנ"ך נוכל לתארו בתואר הזה שתיאר את עצמו לפני האשה אבל עכ"ז עדיין איך אנו אומרים כאשר נרצה להזכירו את זה האיש המקדש הרי רק עם עוד שם המובהק שלו כמו שנאמר ראובן הקריינא או הבעל מקרא וכמו שנמצא רבבות פעמים בש"ס בעלי מקרא בעלי משנה בעלי אגדה היינו עם שם הידוע שלו מכנין אותו גם בשם תואר שנמצא בו. אבל היעלה על הדעת או על הלשון שנאמר קריינא קידשה בלבד או קראה קידשה הרי מה שם הוא הנמצא בעולם שם כזה לבן אדם. אלא מוכרחין אנו לומר בעל קורא או בעל משנה או בעל אגדה קידשה אבל קריינא סתם או קרא סתם לא איקרי. אבל לאפוקי בשם יהודי או קראים. הרי אם על שקורא מקרא תפרשו איך סתם קראים הנקרא משא"כ הכופר בתורה ובנביאים ובכל המצות קראים סתמא איקרי. ושכח לגמרי כל זה:

ד ועתה יראה בעיניו וישמע באזניו איך שתלה זה בזה. הלא ידוע דלכל אדם יש שם עצם שבשם זה הוא מובדל מחבירו שכשיבאו לדבר ממנו ונרצה להודיע ממי אנו מדברין אנו מוכרחין לשם העצם שבו הוא מובדל ועוד יש לכל אדם שם תואר כמו חכם או למדן או עשיר או מנגן וכיוצא. וזהו על אדם פרטי. ועל אומה בכלל יש ג"כ הבדל בשם להודיע מאיזה עם הוא. והנה נראה בענין הפאס. הנה תקפיד הממשלה שיהי' כתוב בהפאס שמו ושם אביו ושם עירו וחניכתו שהוא ג"כ דבוק וצרוף לשמו. ואח"כ תקפיד שיהי' כתוב מאיזה עם ואמונה הוא. אבל לא נשמע בכל אפסי ארץ שיהי' קפידא כלל לכתוב בבילעט תואר האיש אם הוא חכם או למדן או בעל צורה וכדומה. וא"כ איך תאמר שזה שכתוב בבילעט קראים היינו שקורא מקרא אטו ראינו ושמענו בעולם שיכתבו כזה בבילעט שם תואר ומעלה של האדם. ומלבד זה הוא הבל לומר כן דאטו בפאס של הקיר"ה מדברין בלשון הקודש או ארמית שתוכל בשום רמז לפרש כן הלא הא כל מדינה ומדינה בכתבה וכלשונה תדבר ותכתוב. ובשלמא אם תפרש עליו שהוא מן הכת

של הכופרים שפיר הדבר שנכתב בבילעט כן שכן קוראים אותו גם האומות כולן את הכופרים בתורת משה בשם קראים. אבל אם תרצה לפרש שהוא קורא מקרא א"כ מה לכהן בבה"ק ומנין בא שם זה לכאן לפאספורט. כלל הדבר דבר זה מביא לידי גיחוך לומר סברא כזה:

ה ואח"כ כתב כ"ת דגם בלשון ב"א מצינו לחלק בכך ונשא ידיעתו למרחוק למקום שלא הלך אדם שם. ומה מאוד היטב אשר דיבר בזה לבטל כל דבריו אלה כבוד אחי הרב הגאון מוה' ברוך עסמאן בעהמ"ח ספר "חד וחלק" שהראה כמו רגע איך ששכח כבודו משנה מפורשת (בנדרים ד' ל"א ע"ב) קונם שאיני נהנה מערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי או"ה ק להיפך עיי"ש ומפרש המשנה עצמה שאין הערלה קרויה אלא לשום נכרים. וכן היא הלכה פסוקה בטוש"ע עד האחרון שבאחרונים. וה"נ אם בלשון ב"א אתית עלה הרי ע"פ זאת המשנה הדין חרוץ דכל לשון קראים אצל בני אדם בין בלשון ישראל בין בלשון העמים אין לשון קראים קרוי רק על הכופר בתורה ובמשה עבדו ובישראל עמו ובנביאי האמת ואיך יאמר היפך כזה. ועוד מה ענין קראים לקריינא או קראה. בשלמא בעבדא דנורא שפיר כהאי לישנא ממש עם כל האותיות והנקודות ממש שייך נמי בעבדא דקוב"ה נמי יאמר עבדא דנורא אבל הכא אם יחיד הוא בעל קורא או קריינא ולא קראים. ואיך לא דקדקו בזה. ואטו מצאתם בכל התורה שבע"פ שום רמז בשום מקום שיהי' ישראלי נמי בשם קראים. וכאן נמי הא בש"ס עצמה קרא אנא דוקא. ובר"ם ע"מ שאני קורא. ובטור נמי קראה אנא. ובשו"ע נמי ע"מ שאני קראה. אבל לא קראים. זה לא דמי לקראה. ובהפאס הא נכתב בלשון קראים. והרי כל החילוק בין צדיקים שכל ישראל נקראו בשם זה וכמו שנאמר ועמך כולם צדיקים והרשעים ההם נקראו ג"כ בשם כזה ממש צדוקים ואין הבדל בהם רק בחילוק משהו שזה ביו"ד וזה בוא"ו אחר הדל"ת. ומכ"ש בין לשון קראים לקראה:

ומעתה אראה לו איך שכבודו טעה בזה. והנה ניחזי אנן אם ע"פ ד"ת מחויב ליהרג ואל יעבור בנדון כזה. הנה קיי"ל בכה"ת דבאלו השלשה ע"ז. ג"ע. ש"ד. יהרג ואל יעבור. והיינו אפילו אם לא הי' שעת גזירה ואין האונס מכוין להעבירו על דת אלא מתכוין להנאתו ואפילו בצנעה אפ"ה באלו השלשה יהרג ואל יעבור. אבל בשאר כל המצות יעבור ואל יהרג אם לא הי' בשעת הגזירה ומכוין להנאתו או שהי' בצנעה. עיין כל זה בביאור (בספר החינוך ובס' מצוה"ש פ' אמור). והנה יש להסתפק אם רק בא' מכל השאר מצות אבל אם כופין אותו לעבור על כולם או רובם שהם ככולם אם בזה ג"כ הדין דיעבור וא"י או אחרי שבאים להעבירו על כל המצות אפשר ששקולים כא' מהשלשה.

הנה מצינו להמעשה רוקח שעל הרמב"ם (ח"א פ"ה מיסה"ת ה' א') שסובר בהדיא דגם על הרבה משאר מצות נמי הדין דיעבור. ועיין (בפ"ת סי' קנ"ז סק"א) שהביא דמהרדב"ז (חלק א' סי' צ"ב) משמע דפליג עלי'. אבל לפי"ז אחרי שמצינו דברי הב"ח (ביו"ד סוף סי' קנ"ז) דכל היכא דהוי ספק אם יעבור וא"י או יהרג וא"י פסקינן להקל דהוא ספק נפשות ולהקל. וא"כ לכאורה אחרי שהמעשה רוקח והרדב"ז מחולקין בזה הוי ספיקא דדינא ולהקל אבל באמת לדידי נראה דלא שייך דברי המע"ר לכאן. ובנדון כזה אשר ילך ויהי' כופר ח"ו בכה"ת כולה. גם המע"ר מודה והוא לא אמר רק לעבור על כולם אבל לכפור בהם חלילה ודאי חייב ליהרג ולא יכפור:

ו דהנה יש לעיין באמת להבין למה בשלשה ע"ז ג"ע ש"ד יהרג ואטו כתיבי בתורה כן ומנלן להעמיד הפסוק דבכל נפשך על השלשה אלה דייקא. אבל באמת בשלמא הא דג"ע וש"ד שפיר. דהיינו דהנה מבואר בספר (קרית ספר להמבי"ט ז"ל בהקדמתו פ"א) דביאר שם לברר איך התורה שבע"פ נלמדת מתורה שבכתב. וכתב דדבר הנלמד בסברא הוי כמפורש בהדיא בקרא עיי"ש. וכן חידש שם דהקישא למ"ד דעדיפא מגז"ש הוי נמי כמפורש בהדיא בקרא. ושם בפ"ב הביא דהרמב"ם (בה' בכורות) סובר דאין היקש כמפורש בקרא. אבל דעתו של הקרית ספר הוא דהיקש ודאי כמפורש בקרא. דהא מסיים שם בפ"א דהחמשה החלקים הראשונים וכן השביעי הוי כמפורש בקרא ובאמת י"ל דע"כ לא אמר הר"ם דאין היקש כמפורש רק היכא דהוי ההיקש מיתור אות דמוסיף על ענין ראשון כהא דש"ס (ב"מ ד' צ"ד) וכי ישאל וא"ו מוסיף ואיתקש תחתון לעליון עיי"ש. אבל היכא דההיקש גופא מפורש בהדיא בכתוב מפורש אין ספק כלל. וא"כ ג"ע וש"ד הוי סברא וכל דבר הנלמד בסברא ידוע בהקרית ספר דהוי כמפורש בקרא יעוי"ש. וממילא ג"ע נמי דהא איתקש לרוצח מכי כאשר יקום איש. אבל ע"ז מ"ט. א"ו דהוא פשוט דהוא הא ככופר בכה"ת כולה. וממילא יותר מזה אם הוא יהי' כופר בכה"ת כולה הגם שאינו עובד ע"ז ודאי דחייב ליהרג ולא יעבור. כן נלפע"ד ברור ואמת בזה: משה בהרב ר' יעקב יוסף ז"ל מו"צ מהאראדישץ.

סימן עט

ב"א הרה"ג ר' י"צ נ"י הקשה על הפרי מגדים מש"ז בסי' צ"ד ס"ק י"ג דמבאר דעת הט"ז דמשום השמנונית בעי כ"נ גם באב"י ולא סגי בקליפה דשוה לסי' ק"ה. והא בסי' צ"ו סק"א כתב הט"ז בעצמו דבקליפה סגי. עכ"ד ולכאורה היא קושיא נכונה. והשבתי לו בזה דלפע"ד נוכל לתרץ בעז"ה דבר על מכונו. ובב' אנפין. פן הא' כדברי הפרמ"ג ומ"מ לא קשה מידי עליו. הפן הב' להיפך מדברי הפרמ"ג. וזה החלי בעזר צורי. אופן הא'

כן הוא. רק דמקודם מוכרח אני להקדים הקדמה אחת וזה תוארה. הנה ראוי שתדע שיש שני כדי נטילה. א' היכא שהנטילה מדינא. וב' היכא שהנטילה רק לחומרא. והיינו היכא שהוא שמן ומפעפע בכולו ויש ס' אז הכ"נ רק לחומרא. אבל היכא שהוא כחוש דלפי הכלל שלדעת המחבר חם לתוך חם בלי רוטב גם באיסור מ"ע אינו אוסר רק כ"נ. ורק לדידן משום דא"א בקיאין בין כחוש לשמן אוסר עד ס' אז נהי שיש ס' מכ"מ הכ"נ אוסר מדינא. ודבר זה מבואר בהדיא (בפרמ"ג סי' ק"ה בשפ"ד ס"ק ט"ו. ובמש"ז שם ס"ק י"א עיי"ש). ועיין עוד (בפ"ת סי' ק"ה ס"ק י"א בשם שו"ת שמן רוקח) ופירוש הדבר דחומרא ודינא הוא. דהיכא שמפעפע דכל החתיכה נאסרת עד ס' כמו בבישול אז מדינא דש"ס לא בעינן יותר רק הרשב"א ז"ל חידש מדעתו דנהי דיש ס' מ"מ צריך ג"כ נטילה משום דבאותו מקום האיסור נסרך ונדבק ביותר (עיין ט"ז סי' ק"ה ס"ק י"א) וזה אינו אלא חומרא בעלמא. אבל היכא שהוא כחוש הרי אין האיסור הולך יותר מכ"נ. וכדי נטילה זו היא מדין הש"ס. וד"ל. והשתא נחזור לדברי הט"ז שבסי' צ"ד ס"ק י"ג דהט"ז העלה דבין בסכין ב"י ובין אב"י צריך ס' בב"י צריך ס' נגד פליטת הסכין ובאב"י צריך ס' נגד השמנונית. ועוד זאת דבין בב"י ובין אב"י צריך ג"כ כדי קליפה דהגם דיש ס' אפ"ה שם נדבק ונסרך האיסור טפי והוא כהרשב"א שבסי' ק"ה סעי' ה' דנהי דשמן ומפעפע בכולו אפ"ה צריך כ"נ. וא"כ מוכרח הי' הפרמ"ג לפרש כדי קליפה של הט"ז כוונתו כ"נ. ורק שיגרת לשון דהרי"ף. דהא מהרשב"א נובע. והרשב"א והמחבר שהביא הרשב"א בסי' ק"ה והרמ"א והש"ך והט"ז שם כולם כ"נ נקטו ע"כ ג"כ כאן כ"נ וכ"ק דנקט הט"ז כאן בסי' צ"ד ס"ק י"ג לאו דוקא ר"ק כ"נ. ואני מוסיף עוד דלהכי באמת לא דק המחבר כאן ונקט לישנא דכ"ק הגם דבעי כ"נ משום דכיון דאינו אלא חומרא הכ"נ זאת לכן לא דק. והשתא מה מאד ניחא לפ"ז דברי הט"ז בסי' צ"ו סק"א דהקשה למה שם בסי' צ"ו דק המחבר ונקט כ"נ ובסי' צ"ד נקט כ"ק ולא דק בלישנא ותירץ דבסי' צ"ד כיון דיש ס' הרי הכ"נ אלא חומרא. דהא ע"כ מוכרחין אנו לפרש שם בסי' צ"ד ברישא דבעי המחבר ס' ולא סגי נטילה כדין חם לחם בלי רוטב לשיטתו ע"כ דמשום שהוא שמן הבליעה שבתוך הסכין (וזה דלא כמ"א סי' תנ"א ס"ק ל"ז ודו"ק) או שהבשר שמן (ג"כ דלא כמ"א) או משום דדוחקא עדיף (והמ"א ע"כ סובר רק תירוץ וזה ודו"ק) כהש"ך סי' צ"ד ס"ק כ"ז. א"כ הרי הכ"נ אינו אלא משום חומרא לחוש להרשב"א דשם נסרך האיסור טפי לכן כיון דאינו אלא חומרא לא דייק לא המחבר ולא הט"ז בלישנם ונקטו כ"ק במקום כ"נ. משא"כ כאן בסי' צ"ו דאינו מתפשט יותר הרי זה הוא מדינא הכ"נ כמו בכחוש חם לחם דודאי כ"נ מדינא האיך אפשר שלא לדייק בעיקר וכלל גדול כזה דבידוע דכ"נ בעינן מדינא לנקוט

כאן לשון כ"ק במקום כ"נ. זה כונתו של הט"ז שבסי' צ"ו סק"א. וז"ש הט"ז שם דהתם (גבי ט"ס וצ"ל גם) גם הקליפה "אינו "הכרח "כל "כך דהא יש ס' עכ"פ נגדו והיא רותח ומוליך הטעם בכולו עכ"ד. פירושו דאינו אלא חומרא כיון דמתפשט בכולו משום רותח ושמן או משום רותח ודוחקא כנ"ל. הרי לפי הכלל דהשמן רוקח והפמ"ג הנ"ל כ"נ אלא חומרא ואינו הכרח כ"כ דאלו בשלוהו בלי הכ"נ שרי בדיעבד לכן לא דייק ונקט כ"ק הגם דצריך ודאי כ"נ משא"כ כאן דאינו מתפשט כלל יותר מכדי נטילה פי' דהוה הכ"נ מדינא צריך לדייק בכה"ג ולינקוט לשון ברור ואמת וד"ל. ולפ"ז בהש"ס עצמו דפסחים שנקט סכו בשש"ת יקלוף מקומו לדברי הרשב"א אליבא דהט"ז קשה ודאי למה נקטו דיקלוף ולא יטול מקומו. ובהש"ס א"א לתרץ דלא דייק בלישנא. (ובאמת הפמ"ג בסי' ק"ה מש"ז סק"ז הביא קושיא זאת על הש"ס לפי הרשב"א אליבא דהט"ז ונשאר בצ"ע עיי"ש). ועוד יש לי לעצמי לבאר דהא קשה מאוד מהט"ז עצמו באותו ס"ק בסי' צ"ד ס"ק י"ג שסיים שם והביא שוב ראיתי באשר"י בפג"ה וכו' עכ"ל התם ג"כ קאמר אחר שיש ס' רק שיש חשש ממש מחמת מקום הנפילה בזה סגי בקליפה ולא צריך נטילת מקום כנלפע"ד פשוט עכ"ל הט"ז מה נוכל לפרש כאן דהא דייק היטב הט"ז לומר דרק כ"ק ולא כ"נ. אמנם גם זה ניחא דמוכרח לומר דרק על חום השחיטה קאי דבלא"ה חום של בית השחיטה אינו יותר מכדי קליפה ולא על רותח דהבשר. העולה לדינא לפי"ז להט"ז לא מהני הסברא דהש"ס דסיכה משהו עבדי לי' לשום דבר דלעולם ס' בעינן נגד הסיכה הגם שהוא משהו ודבר מועט. וגם חומרת הרשב"א דנהי דיש ס' בעינן כ"נ הכל כדינו ופליגא זה על הב"ח והש"ך ס"ק כ"ט דלדידהו משהו ודבר מועט לא בעינן ס' נגדם ואינו אוסר רק כדי קליפה ולא כ"נ כלל. כל זה הוא ע"פ האופן הא'. אמנם יש לפע"ד אופן ב' לפרש כאן דברי הט"ז בסי' צ"ד ס"ק י"ג באופן אחר דלא כהפמ"ג דבאמת נלפע"ד דהוא דוחק גדול מאוד אחרי רואינו שזכר הט"ז כאן יותר מעשרה פעמים לשון כ"ק שנימא כ"ז לא דייק בלישני' זה דבר שאין לו שחר. וגם הסיום שלו הנ"ל ילך רק על חום השחיטה ג"כ דוחק גדול. ועל כולם שישאר הש"ס בקושיא כאשר עשה הפמ"ג בסי' ק"ה מש"ז סק"ז ודאי קשה מאוד לכן אומר אני מלתא חדתא שהט"ז ז"ל חידש בעצמו דבר חדש דהרשב"א מודה דהיכא דהאיסור הוא דבר מועט אז מודה הרשב"א דאם יש ס' אינו אוסר עוד רק כ"ק ולא כ"נ. דכיון דהוא דבר מועט אינו נסרך ונדבק האיסור טפי במקום ההוא רק כ"ק ובזה לחוד הוא חלוק מאיסור שאינו מועט דאם נפל איסור שיותר ממשהו ומועט אז הא בעינן כ"נ לבד הששים ואלו סיכה דמשהו ודבר מועט אזי לבד הס' אוסר עוד כדי קליפה לחודא. והגע עצמך דכשנדייק מדברי הט"ז ז"ל גופא

שם מבואר כמה שכתבתי דהא הט"ז אצל תיבת כדי קליפה כתב גם דבר מועט כמה פעמים. וז"ל שם אבל בסיפא שאב"י מותר מצד הסכין רק משום שמנונית שעליו והוא דבר מועט ויש ס' בשיעור קליפה נגדו וכו' ואפילו ברישא דיש ס' צריך קליפה במקום נפילת האיסור מועט בצלי ששם האיסור דבוק ונסרך ע"כ צריך לקלוף המקום ההוא עיי"ש היטב. והוא מדוקדק מאוד. והשתא מעתה נכון מאוד דברי הט"ז בסי' צ"ו וד"ל. ומתורץ בטוב טעם ודעת הש"ס דפסחים דבנטף מרוטבו דהתם ודאי מרובה מסיכה דהא בהדיא נקטו הש"ס שאני סיכה דמשהו עבדי ולא אמרו שם נטיפה משהו דנהי דגם נטיפה מועט אבל לא כמו סיכה. ודבר מועט כמו סיכה ברור הוא דרק כדי קליפה סגי לבד הששים. וכן נלפע"ד ברור ואמת:

סימן פ

נשאלתי בדבר שנהגו היראים ושלימים שאין לוקחין ולא נותנין שום דבר מידם ליד נקיבה בין לפנוי' בין לא"א רק נזהרין להניח הדבר על השלחן ואח"כ לוקחת היא החפץ. אם יש בדבר זה יסוד גדול מש"ס וראשונים או שהוא רק חומרא וזהירות בעלמא מספרי יריאים. ואגב יתבאר ג"כ חקירה אם יש חילוק בין איש לאשה בזה אם האיש אינו נזהר בזה אם יש מקום שתהא האשה מצדה נזהרת בזה. וגם יתבאר הסבר באם יש חילוק בין זמן לזמן בחשש הרהורא. הנה לכאורה יש לומר מקור לזה מהא דאיתא בברכות ס"א א' ובעירובין י"ח ע"ב ומס' כלה פ"א המרצה מעות מידו ליד האשה וכו' אבל באמת אי מהתם אין ראי' כלל דהא התם בכל הג' מקומות איתא כדי להסתכל בה א"כ הרי כוונתו לדבר עבירה דוקא ע"ש. אך בפשיטות הנה לכאורה הדבר נובע מההלכה הפסוקה שבה' נדה סי' קצ"ה סעי' ב' דלא יושיט דבר מידו לידה וכן לא יקבל דבר מידה א"כ לכאורה ק"ו מה באשתו נדה שיש כמה דברים שהתירו לו כמו היחוד והראי' והסתכלות משום דכיון דיש לה היתר לאחר שתטבול לא תקיף יצרו כ"כ. אפ"ה הושטת דבר מידו לידה אסור א"כ ע"א כו"כ באשה נכרית שאסורין כל הנ"ל פשיטא דאסור ההושטה מידו לידה. והרי זה נובע מש"ס כתובות ס"א א' בתוס' שם ד"ה מחלפא ע"ש וברא"ש שם אבל באמת הוא טעות גדול ואדרבה מפורש הדבר לכאורה שמותר לכתחלה. דהלא בש"ע אהע"ז סי' כ"א סעי' ה' ברמ"א בשם תשו' הרשב"א דיש מקילין בכל אלה ולא אסרו רק באשתו נדה משום דרגיל בה וכתב הב"ש שם דהיינו דלא נאסר לאדם לאכול עם אשה בקערה אחת וכן להושיט דבר מידו לידה. משום דבאשה אחרת שאיננה אשתו לא חיישינן בהרהורא בהני דברים ע"ש א"כ הרי לכאורה אין מקום כלל להיות נזהר בזה וכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט י"ל ע"ז. אך בתר העיון מצאתי להראות

לדבר זה יסוד ומקור נאמן. הנה בש"ס סוטה ריש פ"ג דף י"ט ע"א במשנה תנן ונותנה. על ידה וכהן מניח ידו תחתיה ומניפה עכ"ל והנה בתלמוד זה הבבלי לא ערערו כלל על ההלכה זאת איך מניח הכהן ידו תחת ידה הרי נוגע בה. או עכ"פ הרי שניהן הכהן והאשה אוחזין הכלי שרת שהמנחה בה בבת אחת והרי הוי כהושטה מידו לידה ועכ"פ הגם שיש לומר התם שאני דכיון דסדר המצוה הוי כך א"כ הא לא אפשר בענין אחר אבל עכ"פ הי' לו להש"ס לעורר בזה ולתרץ כך ומדלא דיברו מזה כלל ש"מ דהושטה מידו לידה באשה שאינה שלו לית מיחוש כלל וראי' לכאורה מזה להתשו' הרשב"א הנ"ל. אמנם לא כן אליבא דאמת דהרי בירושלמי שם סוטה פ"ג ה' א' בדפוס זיטאמיר הוא ד' י"ב ע"ב דפרכי שם ואיך כהן מניח ידו תחתיה ואין הדבר כעור ובקרבן עדה שם וז"ל וכי אין הדבר מכוער שיניח הכהן ידו תחת יד אשה זרה. ומשני במפה. ומקשה עוד וכי אינו חוצץ. והדר בי' מהנ"ל ותירץ לעולם דהכהן ילד ואעפ"כ לא קשיא שאין יצר הרע מצוי לשעה. עכ"ל הירושלמי. עכ"פ הרי הירושלמי העיר בזה. ועתה הנה נרחיב נא הדיבור קצת בזה דמירושלמי הזה יש פנים לפשוט שאלתינו לכאן ולכאן. דהנה לפי פי' קרבן העדה והפני משה שם שפירשו דאין יצה"ר מצוי לשעה מועטת כזו ע"ש הלא מפורש דכל שאין נוגע בה זמן מרובה לית כאן חשש הרהורא א"כ כ"ש הושטת דבר מידו ליד אשה שהיא נגיעה ע"י דבר אחר וגם רק על רגע כמימרא אין שום מיחוש להרהור וכפסק הירושלמי דאין יצה"ר שולט באדם בשעה קלה ומועטת וגם הרי יש בפשיטות לכאורה ראי' גדולה מהירושלמי ג"כ דשרי הושטה דהרי הירושלמי פריך רק על זה שתני לישנא דמניח את ידו תחתיה דמשמע תחת ידה ממש א"כ הרי שפיר הוא דהוי דבר מכוער שיגע בבשרה ממש. אבל ע"ז דהכהן הי' אוחז ע"כ הכלי בידו בשעה שגם היא אחזה ע"ז לא הי' קשה כלל להירושלמי שיהי' זה מכוער ש"מ דמה שאדם תופס מפתח או סכין וכף וכיוצא בצד א' ונותן לאשה והיא לוקחת החפץ בצד השני שאינו נוגע בבשרה ממש רק ההושטה לבד אין שום זהירות וחששה כלל וכלל. וגם על נגיעה ממש ג"כ הרי נפשט בירושלמי שאין הרהורא בשעה מועטת כן משמע לכאורה. אבל בתר העיון הנה תראה שיש לסתור דבר זה ולומר כונה אחרת בהירושלמי. דהנה נקדים דהתוספת בש"ס סוכה מ"ז ע"ב ד"ה כהן ובמנחות ס"א ע"ב ד"ה כהן חידשו דתנופת הכהן והבעלים לא בעינן שיהי' דוקא תחת יד הבעלים ממש אלא גם אם הכהן אוחז הכלי בצד זה והבעלים אוחזין הכלי בצד השני ג"כ קרינן זה בש"ס תחת יד הבעלים ע"ש ואח"כ באו התוספת שם ואמרו דלכאורה מהירושלמי הנ"ל משמע שבעינן תחת יד הבעלים ממש דאל"כ למה הוי מכוער אם הכהן אוחז הכלי בצד זה והיא בצד אחרת. ואח"כ דחו גם זה ואמרו

דמצינו למימר לעולם גם הירושלמי קאי על הנגיעה שע"י הכלי לבד ולעולם הכהן אחז הכלי בצד זה והאשה בצד אחר ולא נגעו מעולם ידיו ממש בידה ואעפ"כ פריך שהדבר מכוער משום דאע"פ שזה למעלה וזה למטה פעמים שנוגעין ידו בידה ע"י שמתייחדין בתנופה ובתוס' סוכה הלשון ע"י שמתעסקין בתנופה עכ"ל התוס' א"כ הרי בהדיא דגם על המעשה האחיזה שזכר ונקיבה אוחזין חפץ אחד בבת אחת הוי מכוער הדבר. משום דלפעמים יבא ע"י זה לנגיעה בידה ממש א"כ גם בהושטה מידו לידה לפ"ז יש לומר מכוער. ואך עדיין אפילו להתוס' מאי הוי אחרי שהירושלמי תירץ שאין יצה"ר מצוי לשעה מועטת. הנה עתה יצא הדבר לאור דכונה אחרת בזה להירושלמי:

דהנה בתוספת שם הן בסוכה והן במנחות נתוסף בלשון הירושלמי תיבה אחת היינו שהם העתיקו דאין יצה"ר מצוי לאותה שעה והוא פשט אחר לגמרי ולא כפי' קרבן העדה והפני משה. משום דהוי שעה מועטת רק סברה אחרת. דהנה נבאר מה שהקדמתי אם יש בחשש הרהורא דעריות חילוק בין זמן לזמן. הנה באה"ע סי' קי"ט הביא הב"ש דשכיב מרע שגירש אשתו כדי שלא תזקק ליבום מותר אח"כ להתייחד עמה ע"י שפחה נמי ולא חיישינן שמא יבא עליה. וצריך להסביר טעמא מאי באמת למה לא חיישינן. וסבור הייתי לומר דמחמת שהוא חולה וחלש דעתו אפשר כה"ג לא תקיף יצרו כ"כ מש"ה לא חיישינן. אך הי' קשה לי מאוד ע"ז מסוגיא מפורשת בסנהדרין דף מ"ד דתנן התם האיש מכסין אותו מלפניו והאשה מלפניה ומאחריה דברי ר' יהודה וחכ"א האיש נסקל ערום ואין האשה נסקלת ערומה עכ"ל. ובש"ס שם דף מ"ה ע"א למימרא דר' יהודה לא חיישינן להרהורא ורבנן חיישי להרהורא. והא איפכא שמענא להו. ע"ש היטב כל הסוגיא. ואם איתא דהיכא דדעתו של הזכר מוטרד ונשבר לבו בקרבו יש לומר דלא מהרהר אז א"כ הרי מה מקום לומר התם כלל סברת הרהורא אחרי שעוסקין בסקילתה והורגין אותה ואיך יהרהר אז בעבירה. א"ו דאין נפקא מינה בזה בין זמן לזמן ותמיד בכל זמן ובכל עת יצרו של אדם מתגבר עליו. ולא עוד אלא שמצאתי ראי' גדולה לזה ממסכת שמחות פי"ב הובא הדין בש"ע יו"ד סי' שנ"ב דגם בעת שאדם עוסק במת ממש אפ"ה תנן התם דהאיש לובש תכריכין רק לאיש המת אבל לא לאשה שמתה. והטעם משום הרהור בעבירה. א"כ אם בעת אשר עוסק במת ממש ורואה לעיניו סוף כל האדם אם גם בזמן ההוא חששו להרהור כ"ש היכא שרק הוא חולה או עוסק בחי רק שאח"כ ימות. א"כ הדרא קושיא לדוכתא למה בשכ"מ אמרינן דלא תקיף יצרו כ"כ. ועיין בט"ז יו"ד סי' של"ה סק"ה ובש"ך יו"ד סי' קצ"ה ובנוב"י קמא אה"ע סי' ס"ט. אבל ת"ל יתברך כי הכל יבא על נכון. והנה בפירוש שסברא זו דבזמן שלבו נשבר קצת בקרבו לא יהי' תקיף יצרו היא

סוגיא ערוכה ומפורשת ומקומה גדול הוא בש"ס והוא דהנה בש"ס קדושין פ' ע"ב תנן לא יתייחד אדם עם שתי נשים ומקשה הש"ס מתניתין דלא כאבא שאול דאמר דנקבר באיש א' ושתי נשים. ומשני אפילו תימא כאבא שאול והתם שאני דבשעת אנינות תביר יצרי' עכ"ל. א"כ הרי הנך רואה שהיא סברא גדולה בש"ס דהיכא דדעתו אוננת הנה בזמן כזה תביר יצרי' ולא יהרהר. והגם דרבנן פליגי עם אבא שאול וסוברין דלא נקבר באיש א' ושתי נשים ונפסק הדין בש"ע יו"ד סי' שנ"ג כרבנן. וא"כ ש"מ לכאורה דגם אז תקיף יצרי' הנה מזה לא תסתור סברא זאת לגמרי. ראשית דהלא לשיטת רש"י שם בקדושין פ' ע"ב הלא פי' בהדיא דרבנן נמי מודו דתביר יצרי' רק דחששו שמא יתייחד ע"י חי ויאמרו רק שמת ע"ש אבל במת באמת לא תקיף יצרו כלל. ובאמת מצינו סברא כזו בש"ס פסחים י"א ע"ב הוא מחזר עליו לשורפו ואיך יבא לאוכלו ע"ש. וה"נ בזה הוא מחזר לקוברו ואיך יבא להרהר בו. ואפילו לשיטת התוספת שם ד"ה הוה עובדא בשם ר"ח שהביאו מעשה בשומר התלוי שהוציאה בעלה מקברו. אפ"ה הנה ודאי י"ל דאחרי דמצינו שהיא סברא גדולה בש"ס הגם דרבנן פליגי אפ"ה לאו דמדחי רבנן זה הסברא מכל וכל לגמרי. זה ודאי א"א לומר רק דרבנן סברי דהגם דאמת דבשעת אנינות תביר יצרי' אעפ"כ לא מתירין יחוד מטעם קלוש כזה אבל עכ"פ טעם קלוש ודאי הוה גם לרבנן. ולכן במקומות אחרים ודאי יש להשתמש בזה הסברא בעת שנצטרך לעשות חילוק בין דבר לדבר. ואדרבה הנה ממסכת שמחות הנ"ל יש ג"כ סברא הזאת דהא בזה הסעיף שם בסי' שנ"ב אמרו דהאשה לובשת תכריכין לאיש. וכתב הש"ך שם דאין יצר אשה תקיף כ"כ אע"ג דבשאר דוכתי הא לא חילקו בין יצר האיש ליצר האשה. א"ו דמחמת דשם הא עכ"פ יש הסברא הנ"ל ג"כ דבשעת אנינות לא תקיף יצרו וגם בצירוף דיצר האשה לא אלים כ"כ כיצר הזכר לכן מותרת לכרוך לאיש המת. ע"ש. ולכן שפיר בשכ"מ שהאיש חולה לא חששו ליצר האשה דיש שני הטעמים דהוא אונן בדעתו וגם יצרה לא אלים כ"כ לכן לא יבא עליה בשמירה כל דהיא. ורק בש"ס דסנהדרין נהי דיש סברא לומר כן אבל עכ"פ להתיר לגמרי לסוקלה ערומה לא ראו להתיר ודו"ק אבל לא דנדחית הסברא לגמרי ודו"ק:

וא"כ הרי גם בהסוטה שהכהן הנוגע בה ע"י אחיזת הכלי. שהקשו הירושלמי והלא מכוער הדבר שפיר תירצו אין יצה"ר מצוי "לאותה שעה. כפי גירסת התוספת הרי שפיר עתה י"ל משים דכיון דעוסק הכהן בשתיית מים המאררים שתוכל מזה למות שפיר דעתו אינא ותביר יצרו ונהי דלא תביר כ"כ שהרי יכול להיות שתצא זכאה ותחיה. עכ"פ לענין קושית מכוער הדבר שפיר מצינו לומר דאין היצה"ר מצוי לאותה שעה ופירושו כסברת

אבא שאול דתביר יצרו אבל באשה אחרת שפיר יצרו תקיף בי' ובודאי דיש לאסור ונהי דלאו מדינא ניתי עלה וכאשר באמת אליבא דדינא אין להחמיר בזה וחלילה לנו להרהר אחר פסק הרשב"א והרמ"א והב"ש. אבל מ"מ כיון דבירושלמי אמרו ע"ז דמכוער הדבר ודאי דהאמת כן הוא דאין להחמיר מדינא רק משום כיעור בעלמא אבל עכ"פ הרי אמרו רז"ל הרחק מן הכיעור ודומה לו. וכיון דבירושלמי הוא קורא לזה הדבר מכוער ולפי דברי התוספת לפי שפירשתי כוונתם הרי לא שייך כאן תירוצו של הירושלמי לכן מצינו לומר שזה הוא מיסוד ומקור מהירושלמי דבכל נשים דעלמא לא יקחו דבר ולא יתנו להן דבר מידו לידה:

סימן פא

עיין ט"ז סי' ק"צ ס"ק כ"ג דכתב דאי רגילה האשה להוציא דם מבית הרעי שלה ובדקה עצמה אפי' בעד הבדוק. ונגעה בהעד בבית הרעי תלינן ביה משום דהוי כמו מכה בגופה שמבואר בסי' קפ"ז דתלינן בה. וכן אף אי מוצאה הכתם משוך אפ"ה טהור כיון דגם התם דרך קינוח נגעה עכ"ל. ותלה בזה בדברי הב"י דלא הוה כאן ספק דאורייתא כיון דלא הרגישה עיי"ש. ולענ"ד נראה להיפך לא מיבעי משוך ודאי ספק דאורייתא הוא וטמאה רק הכא י"ל אף עגול תהא טמאה דהא בפ' הרואה איתא דהכא איירי דהרגישה רק עגול אמאי טהור משום די"ל הרגשת עד הוא. עיין שם. וא"כ ודאי משוך דאורייתא טמאה משום דאפילו אי תאמר דלא הרגישה יכול להיות דטעתה בהרגשת עד כדאיתא בפוסקים. אך זה דאמרינן עגול טהור הוא כדפי' רש"י ז"ל משום דכיון דדרך קינוח להיות משוך והכא הוא עגול ודאי לאו מן הקינוח הוא. ויש ראי' לדבר דלאו מן הקינוח הוא. וכן כתב הרשב"א והטור דלהכי עגול טהור דיש רגלים לדבר דלאו מן הבדיקה הוא. ואז אמרינן דאף דהיא אומרת הרגישה הוא רק הרגשת עד. אבל משוך ודאי דאורייתא טמאה. א"כ נחזור כעת להאי דינא אי אפילו רגילה להוציא דם מבית הרעי מאי הנה כיון דאין כאן הוכחה דמהתם הוא דאפילו כשנמצא עגול נמי י"ל כמו דאמרינן דאין דרך קינוח להיות משוך כן נמי אמרינן אילו מבית הרעי הי' להיות משוך וחזר לן הדבר להיות ספק דאורייתא די"ל הרגישה היא וטעתה בהרגשת עד. בשלמא בהניחה תחת הכר או טחתו בירכה לסברת הרשב"א דיכולין לתלות במאכולת וד מאכולת עגול הוא יש ראי' נכונה דלאו מן הקינוח הוא אלא ממאכולת הוא. אבל הכא הא כמו דאמרת אי מן הקינוח הוא ראוי להיות משוך הא כבר אין לך תו דבר לתלות בו כיון דהסברא הזה נמי מרע להדבר שאנו תולין בו. והוה תו כמו בדקה עצמה ומצאה אותו עגול ולא נגעה בשום מקום דטמאה ואף בעגול כדאיתא לעיל סעי' ל"ג כן נמי ודאי כשמצאה משוך הוה הדבר

בספק דאורייתא. כיון דאפילו אי תאמר ברור דלא הרגישה אנו נאמר טעתה בהרגשת עד. ולענ"ד נראה ברור דבכה"ג אין שום חילוק בין עגול למשוך דבכ"ע טמאה. ולדברי הט"ז ג"כ אין חילוק דבכ"ע טהורה וצ"ע מאוד לענ"ד, הא הסברא מוכרחת כמ"ש. דהוי ספק דאורייתא כיון די"ל בהרגשת עד טעתה. ומדברי הב"י אין שום ראי' לזה. דהוא כתב כ"ז היכא דאיכא למיתלי והוא עגול חזר לן לומר דלא הרגישה וכדאיתא בגמרא. אבל בלא"ה הא הב"י גופי' מסיק בלשונו שם דאם הוא משוך טמאה נדה דחזקת משוך מהקינוח הוא עיי"ש. ומדכתב טמאה נדה ודאי הפי' דטמאה מדאורייתא והטעם כמ"ש לעיל והוא מדברי הגמרא (נדה נ"ז ע"ב עיי"ש) ובזה נדחה נמי הא דכתב הט"ז דהוה כמו מכה שבגופה דתלינן בה כמו שמבואר בסי' קפ"ז סעי' ה'. דהתם לא אמרינן רק בכתמים תלינן במכה אבל הכא הוה דאורייתא. ואי כיון לדין הראשון שברמ"א שם לתלות ברואה שלא בשעת הוסת במכה אף שאינה יודעת דמוציאה דם. ודאי קשה עליו דהא הוא השיג שם על דין זה עיי"ש היטב. ואף לדברי הש"ך שם לא קאי דין זה רק לענין לאסור אותה לבעלה אבל ספירת נקיים מיהו בעי עיי"ש. וגם בלא"ה לא דמי להתם דהתם י"ל הסברא כדאיתא בסה"ת דסתם מכה מוציאה דם מביאו הב"י סי' ק"צ. או דהתם שאני כדכתב הרשב"א דאל"כ אף אתה אוסרה על בעלה לעולם. (עיי"ש בב"י סי' קפ"ז) משא"כ הכא לא שייך זה כלל. סוף דבר הכל מבואר אמת דברי הט"ז אינם מובנים לענ"ד:

סימן פב

עיין בב"י סי' ק"ל שמביא דברי רבינו ירוחם (בד"ה ור"י ד' מ' ע"ב) דכתב וז"ל כי עד הבדוק לה וקנתה עצמה והניחתו בקופסא במקום שאין לתלות במאכולת ונמצא עליו בין משוך בין עגול טמא זולתי כשנמצא עליו מאכולת מעוכה. וכתב הב"י ע"ז צ"ל עד שאינו בדוק לה כי הוא בעצמו כתב לקמן דעד הבדוק אף אי נמצא מעוכה עליו טמאה דאותו מקום בדוק הוא אצל מאכולת עכ"ל. והנה לפע"ד צ"ע אי יכול לומר דהכא איירי בעד שאינו בדוק הא כבר כתב הו ר"י בעצמו דין עד שאינו בדוק והב"י בעצמו מביאו לקמן בסוף הדיבור המתחיל בדקה בעד שאינו בדוק עיי"ש והאיך יחזור לכתוב דבר שלא לצורך. ועוד לפי זה הא הי' צריך רבינו ירוחם לומר דביש בו כגריס ועוד איירי. אך לענ"ד נראה שפיר קאמר ר"י דהא מאי טעמא החמירו בזה מבואר בגמרא דהוי ספק דאורייתא כיון די"ל הרגישה וטעתה בהרגשת עד כדאיתא בפ' הרואה. והנה כל זה לא שייך רק היכא דבדקה עצמה דבדיקת העד מצערתה. וכן פירש"י ש פ' הרואה. אבל קינוח בעלמא ודאי לא דמי להרגשה כדאיתא באחרונים. וא"כ משום הכי כתב הר"י דהוא איירי מתחלה בקינוח בעלמא כדמבואר להדיא בדקדוק דבריו שכתב לשון

וקנחה עצמה. ומכיון דבקינוח לחוד הוה רק איסור דרבנן בלא הרגשה סובר הר"י דע"כ לא אמרו בדוק הוא רק לענין איסור דאורייתא אבל באיסור דרבנן ונמצא עליו מאכולת מעוכה טהורה דתלינן במאכולת. ומשום הכי כתב אח"כ תיכף בדקה עצמה בעד הבדוק לה לשון בדקה דהשתא הוה דאורייתא אף אי נמצא מאכולת רצוצה בו אפ"ה טמאה וכדלעיל. ואח"כ כתב דין עד שאינו בדוק. וזה שמביא הב"י לקמן עיי"ש. כן הנלפע"ד להוציא דין חדש מדברי הרבינו ירוחם עיי"ש:

סימן פג

נשאלתי כלי מליאה חלב הוסר מעל האש ונפל מעט חלב על כף של בשר של מתכות ואינו ידוע אם החלב נפל תחלה על הפטפוט ומשם נזחל על הכף או אם נפל מהכלי בעצמה על הכף. והשבתי להתיר הכף כיון דהוי עירוי שנפסק הקילוח ובנפסק הקילוח הוה רק מבליע ולא מבשל וא"כ בדין בב"ח דרך בישול דוקא אסרה תורה והעירוי הוה דרבנן וכדאיתא בפמ"ג סוף סי' ס"ח בדין הרביעי ובספק הוה ספק דרבנן ולהקל. וא"כ כיון שיש לומר דנפל מתחלה על הפטפוט הרי כבר כתבו הפוסקים (עיין בפמ"ג סי' צ"ב) ובש"ך ס"ק ל"ד ובסי' צ"ה בש"ך ס"ק י"ח דהיכא דנפסק הקינוח בטרם בא להכירה ומשם נזחל ונפל על הכלי אין כאן איסור כלל ומכיון שיש להסתפק שמא הי' בהפסק על הכירה והוה רק ספק, דרבנן ולהקל. אך יש לבאר נמי האיך הוה הדין אי אין כאן ספק כלל דהיינו שידוע לן דנפל מהקדירה בהפסק קילוח על הכלי בלא כירה. בזה נלפע"ד בירור הדין כן הוא הרי היכא דנפסק הקילוח בעירוי מכלי ראשון קיי"ל דזה עדיף אפילו מכלי שני שמפליט ומבליע כדי קליפה וא"כ נאסרה הכף כדי קליפה וצריכה הגעלה דוקא. ואע"ג דכתבו הט"ז והש"ך (בסי' צ"ב סעיף י"א) דבנר קרוזי"ל או בחלב מהותך בקדירה שנפל על הכלי בעירוי ונפסק הקילוח דבגרידה לחוד סגי. ובסי' צ"ו ס"ק כ"א כתב הש"ך שם דגרידה מועטת מקליפה אפ"ה לא קשה הא קיי"ל דקליפה בעינן. עיין בדברי הפרמ"ג (סי' צ"ב ס"ק ל"ח) בשפתי דעת שהביא קושיא זו עיי"ש ותירץ דשם גרידה משותפת ומתפרשא לתרי גווני כפי מקום הדין ופסק שם דאפילו בכלי בעינן קליפה ולא סגי בגרידה דלא כהמנ"י עיי"ש. וכן פסק העצי לבונה (בסי' צ"ב ס"ק י"א) עיי"ש. וזה ידוע דכל היכא דאסור כדי קליפה בהגעלה בעינן וההגעלה מותרת אפילו ע"י עירוי מכ"ר שלא ע"י הפסקה כדכתבו הפרי מגדים (סי' ס"ח) בדין השלישי עיי"ש. וזה ברור לענ"ד:

סימן פד

תשובתי מה שהשבתי לעיר אלישינעוויץ להמופלא

בתורה כש"ת מוהר"ר שלום נ"י השו"ב דשם.
בע"ה גק י"ז תמוז תרמ"ט.
על דבר שאלתו ששאל אותי נידון הקטן הבר קיימא שמת ונקבר בחדר אחד שבבית הוריו ולא הביאוהו לבה"ק ועברו זה כשלשה שנים ועתה לשאול באו אם רשאים לפנותו ולקוברו בבה"ק המיוחד לרבים או שאסור ע"פ ד"ת לפנותו והשבתי עתה דיתיבנא בתעניתא דאגרא דידי' צדקתא וכדרך שאמרו צדק תדברון דקאי על דברי תורה דצדקה תהי' לנו כי נדבר בדבר ה' זו הלכה למעשה אשיב לו את אשר הנראה לי בזה על פי ד"ת הקדושה בעזר החונן לאדם דעת. ואחלק לסעיפים קטנים כדי ליתן הפסק בין ענין לענין:
א הנה יש דעות בפוסקים בעבור כי בקטן לית בי' חרדת הדין יהי' בו יותר קל איסור הפינוי. ואשר לולא דבריהם הקדושים הרי לכאורה יש לזה ראי' ממשנה (דפ"ה דנדה מ' ג') תינוק בן יום אחד וכו'. והרי הוא לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם. אשר ידוע הדקדוק הגדול במה הי' הכוונה של התנא שאמר עליו שהוא כחתן מה שייך שם חתן לזה. ועיין (בתוס' יו"ט שם) שהאריך קצת בזה. וזה לא כביר שאמרתי מה שנראה לי בזה. והוא דיבור קרוב לדבר אמת. דהנה בש"ס (מועד קטן ד' כ"א ע"ב) מצינו דאמר ר"ע לבני ישראל שבאו לנחמו דאפילו אם בניו היו חתנים הי' ג"כ מתנחם בדברי ניחומים שאמרו לו אלו המנחמים שבאו לפניו לנחמו עיי"ש. הרי הרואין אנו שכן הי' דרכן של בעלי הש"ס שהיו מתאבלין ביותר על חתן. ולכן באמת אמרו כאן במשנה דבבן יומו ג"כ חייבין להתאבל כי הוא כחתן שלם וד"ל. ועכ"פ הרי מלתא אגב אורחין אנו רואין שדקדקה המשנה לומר לשון רק לאביו ולאמו ולכל קרוביו כחתן שלם. ולכאורה מיותר הוא הי' לומר בקיצור הרי הוא כחתן שלם ואנו מעצמן היו יודעין לאיזה דין שנרצה. א"ו דרק לאיבול שזה הדבר נוהג רק באב ואם ושאר קרובים הוא דהוי כגדול ואפילו כחתן. אבל לשאר דבר הוא באמת חלוק דהיינו לענין פינוי ופה"ק שפיר חלוק תינוק כזה מגדול. ולכן אם הי' אומר סתם הרי הוא כחתן שלם הרי הי' משמע לכל הדברים לכן נשמרו בזה ונקטו רק לאו"א לכל קרוביו וד"ל. הרי מכאן ראיה להני שיטות דמקילי:
ב אבל אין לנו לעמוד יסוד ע"ז אחרי שרבים חולקין ופוסקין דגם בקטן אין רשאין לפתוח קברו ומכ"ש לפנותו. ומלבד הראי' המפורשת שהביאו מש"ס (דב"ב ד' קנ"ה) הנה יתבאר אי"ה לקמן בדברינו עוד ראיות עצומות באיסור הפינוי דאין חילוק בין גדול לקטן. ע"כ נראה נא דרך אחר לכאורה בזה מה שיש לומר להתיר. היינו אחרי שנקבר בבית יחיד הלא יש לחוש למאוד לתקלה שתוכל להיות אחר זמן מרובה פן ימכור זה את ביתו לאחר או פן ימות לזמן מרובה ולא יצוה את ב"ב אחריו וישכח הדבר לגמרי

ויאהילו כהנים עוברי דרכים ויהיו באים לידי טומאה. אך בעבור זה. אפשר משום הא לחודא יהיו רשאין לפנותו כדי להסיר תקלה. ועוד שנית י"ל דאפשר ערב לו להנפטר להיות עצמותיו קבורין בבה"ק דרבים גם אם אינו בית קברות אבותיו כי אם מחמת זה שיהי' מונח אצל רבים מישני עפר מלהיות קבור בדד מחוץ למחנה של כל מתים של בנ"י שבבה"ק וע"כ ניתן נא לב להני תרי צדדי ההיתר הללו ולבררם את אשר נמצא בש"ס דוגמות לזה ובדברי הפוסקים ז"ל:

ג טרם כל שיח ניתן עיון על עצם איסור הפינוי מה שורשו. הנה הב"י (ביו"ד סי' שס"ג) הביא בשם הכלבו דהטעם הוא משום דהבלבול קשה למתים דמתיראים מאימת הדין וכו' יעו"ש. אבל באמת נ"ל דיש בזה עוד איסור גמור מה"ת. והיינו משום ניוול. דהנה בחשבון התרי"ג מצות הוי המ"ע דקבורה ועיין חינוך מ' תקל"ז) דכתב דקאי ג"כ על כל מת מישראל. ובש"ס (סנהדרין ד' מ"ו ע"ב) קבורה מה"ת יעוי"ש. ועוד שם איבעי להו קבורה משום בזיונא הוא או משום כפרה הוא. ופירש"י ד"ה משום בזיונא הוא שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע עכ"ל. הרי לטעם זה דבזיונא הרי חזינן דרק משום חומר הענין של ניוול המת הוי המצוה דקבורה וא"כ מה נ"מ אם יתבזה המת שעה או חצי שעה ודאי דאין שום נ"מ בזה ולכן איסור פינוי העצמות הוי לפי"ז ודאי ג"כ איסור תורה ברור ופשוט. ורק משום שלא יתנוול המת בשעה שיוציאו אותו מקבר זה לקבר אחר. דאז יראוהו מת ונרקב או פשוטו אפילו אם עדיין לא נרקב רק הוא מוטל כאבן דומם אין לך ניוול גדול מזה. ועיין נמי (בשו"ת מהר"צ חיות סי' י"א) שכתב בהדיא כן אשר זה גופא שרואין שלא חי ומוטל מת כאבן דומם הוא הניוול האמיתי. וא"כ משום הטעם דבזיונא ודאי דכשם דקבורה מה"ת הוא ע"כ ידענו דניוול ודאי מה"ת הוא דכיון דרק משום זה הוי הקבורה. ואך הא י"ל הטעם דכפרה. הנה ראשית הא נפסק הטעם דבזיונא. ומלבד זה הנה בשו"ת דברי יעקב להג' ר' יעקב שור דק' דארנא (סי' י"ג) חידש דבר יקר ע"פ הריטב"א דהפשט הוא אי משום בזיונא נמי או רק משום כפרה ודו"ק. ולפי"ז הא לא נפשט כלל האיבעיא וד"ל. והוי ודאי משום בזיונא נמי. וכיון שכן הרי כשם שמ"ע דקבורה ידענו דמצוה מה"ת לקבור כל המתים גם בתינוק בן י"א ואין חילוק בקבורה בין קטן לגדול ה"נ בניוול וד"ל. ואיסור הפינוי ופתיחת הקבר דהכל מצד ניוול הוא ודאי אין חילוק בהן. וא"כ אחרי שכ"כ הקפידא דניוול גדול עד שהתורה הקפידה ע"ז ניחזי אנן אם יש מקום לומר שנבזה את זה כל כך כדי שנסיר על ידי זה חשש תקלה שיוכל להיות עי"ז במשך זמן מרובה:

ד הן אמת מצינו ביו"ד שמחמת חשש תקלה שלא יאכל ישראל דבר איסור מפסידינן לזה ממונו ואסרינן לי' למכור לנכרי שמא יחזור וימכרנו לישראל. אבל כל זה לא ראי' דרק ממון מצינו שמפסידו לי' בשביל תקלת עבירה של חבירו אבל שנתיר גם איסור תורה לא מצינו כלל. ואדרבה הא מצינו שאם גם חבירו לא יופסד רק ממון שהטריפות הוא טריפות ידועה ונכרת מותר לזה למכור יעוי"ש סי' נ"ז (ובשו"ת שא"י שהביא הפ"ת) א"כ כל ששניהן שוין לא עדיף זה מזה ומאי חזית וכו'. וא"כ ה"נ וכי נוכל להתיר לזה לעשות איסור בשביל שלא יכשל חבירו ועל הספק כזה ודאי לא מצינו. עיין (בשו"ע או"ח סוף סי' ש"ו) שמתירין לצורך הצלה הנה ע"ש רק בפירוש בחומר ענין שהוא כפ"נ ממש. אבל שאר איסור תורה לא התירו. וגם נהי דאין כאן הסברא דא"א לאדם חטא דהא חבירו לא פשע ג"כ אבל אעפ"כ לא מצינו להתיר איסור בשביל שינצל חבירו מאיסור. והיינו יחיד כמהו זה לא מצינו ואם מצינו הוא רק אצל רבים דיחיד נדתה מפני רבים וכמו שיתבאר. וג"ז בחשש ברור אבל על ספק כהכא וכמה ספיקות יש בזה מי יימר שישכח ואת"ל שיהי' נשכח מי יימר דיתרמי כהנים להתם. מי יימר שלא יהי' ניכר איזה מצבת אבן ואטו לא מצינו לעשות היכר גדול על הקבר מבחוץ שיהי' לציון בית קברו. ודאי דכשם דאמרו בסוגיא דשפחתו של מציק ה"נ כן דאין ספק כזה מוציא מידי ודאי איסור ניוול של זה:

ה ועתה נשים לב לסברא השניה שי"ל בזה שיהי' ערב להנפטר הלז שיהי' שוכב בבה"ק דרבים עם עוד מתים מישראל. והנה טרם נברר זה צריכין בהקדם להסביר אם יש שם נייחא דרוחא כלל בדבר זה. ואיך נוכל כלל לקרות לזה קורת רוח הוא עד"ז. דהנה האמת שלרוב השיטות וכמעט לכולם שפה אחת ודברים אחדים. שבית הקברות גם דרבים אין קדושה בהם. והא דאין נוהגין בהן קלות ראש כדתנן בש"ס (מגילה ד' כ"ט) הרי אמרו בש"ם דרק משום כבוד מתים. וא"כ אין שום דמיון דבה"ק גם דרבים לבית הכנסת דהתם משום קדושה היא כדאיתא (במשנה כ"ח ע"א) קדושתן אפילו כשהן שוממין ובבה"ק רק משום כבוד המתים הוא. ואשר באמת משו"ה מתיר הב"ח להשומר הקברות לזרוע המקום שאין שם מתים עדיין. והיינו דכבוד מתים הוי רק על הקברים ולא במקום שנתייחד רק להזמנה בעלמא. אבל מכל זה הנה מצאתי (בשלטי גבורים פ' נגמר הדין) אריכות הרבה מדין זה. והוא האריך בפלפול בזה דבה"ק הוי ממש כבהכ"נ וא"כ לדידי' קדושה נמי יש בבית הקברות דרבים. וגם הסביר שם שהמקום שרחוק מן הקברים ג"כ שייך להמתים שהמתים יוצאים מקברם ושטים בעולם שם. כההיא דברכות יעוי"ש. וא"כ לפי השיטת הש"ג הרי כיון דיש קדושה בביה"ק דרבים כבבית הכנסת דרבים א"כ

ודאי י"ל דיותר ערב למת זה להיות קבור במקום קדוש מהיות קבור בבית חול שאין שום קדושה כלל וכלל במקום זה. ועוד ע"פ מה שמצינו ביו"ד דהנפש משתוממת בהיותה יחידה עיי"ש כידוע. וא"כ כיון שלהש"ג בבה"ק דרבים רוב נשמות יוצאות ביחד ודאי י"ל דיהי' קורת רוח לנשמה זאת להיות עם עוד נשמות רבות כדי שלא תהי' משתוממת כשתצא מקברה לשוט בעולם יחידית כשתהי' קבורה בעצמה במקום אחד:

ו אבל לקושטא דמילתא ל מה שאנו רואין בהלכות רבות בש"ס נסתר היתר זה לגמרי. דהנה ידוע ההלכה דמת מצוה קנה מקומו. ומקורו הוא מש"ס (ב"ק פ' מרובה ד' פ"א) שזה הוא מעשרה תנאים שהתנה יהושע בן נון כשהנחיל את הארץ לישראל שיהי' מת מצוה קונה מקומו. והיינו שהכונה שגם אם המוצאו רוצה להביאו על כתיפו לבה"ק דרבים אפ"ה אסור ורק לקבור אותו בכל מקום שמוצאו ואין בעל השדה יוכל לעכב על זה. דאל"כ אלא נאמר דאם א' יטריח עצמו ויביאו לבה"ק יעשה כד"ת איך זה אמרו חכמים לר"ע בפ"ד דשמחות והובא (בתוספת בכתובות ד' י"ז ע"א) דעל כל פסיעה ופסיעה הי' כשופך דם נקי א"ו דאיסור גדול להביאו לבה"ק. ואם נאמר דקורת רוח יש לנפטר להקבר בבה"ק דרבים א"כ יוקשה למה מת מצוה קנה מקומו הלא יוציאו אח"כ ויקברוהו יותר בבה"ק אלא ודאי דמכאן ראי' מוכרחת דאין רשאין בשום אופן להוציאו כדי להביאו לבה"ק דרבים הא חדא. וגם מכאן עוד ראי' דלא חיישינן לספק תקלה שהרי בכל מת מצוה שמקברין בשדה במקום שמצאו יש לומר חשש זה פן לאחר זמן מרובה ימכרו השדה לאחר ויבאו לידי שכחה ויכשלו כהנים שם א"ו דאין ספק כזה מוציא מידי ודאי. ועוד ראי' גדולה ועצומה מהא דהתוספתא והובאה בש"ס (סנהדרין ד' מ"ז ע"ב) נמצא אתה אומר ג' קברות הן. קבר הנמצא. קבר הידוע. קבר המזיק את הרבים. קבר הידוע פירש"י שנקבר שם מדעת בעל השדה. אסור לפנותו ואם פינהו מקומו טמא ואסור בהנאה. ופירש"י פינהו מקומו טמא שגזרו טומאה עולמית על הקבר כדי שלא יפנוהו. והיא הלכה פסוקה גם בשו"ע (יו"ד סי' שס"ד סעיף ב'). ובין לגירסתינו ובין לגרסת הרמב"ם אין נ"מ לדינא של עצם הקבר דמקומו טמא ודו"ק שם בכ"מ ובש"ך. והשתא ניחזי נא אנן איך יעלה על הדעת לכאורה בנ"ד של השאלה שלנו הלא זה הוי ממש קבר הידוע שהרי בעל הבית עצמו קברו שם וא"כ אין זה קבר הנמצא רק קבר הידוע ואסור לפנותו ולא עוד דמה יתקנו בזה שיפנוהו אחרי שגם אח"כ יהי' הקבר מטמא וא"כ לא יועילו כלום דסוף כל סוף יהי' מקומו טמא. וגם ראי' דאין שייכות כלל לומר דלהצלה ממכשול או שכדי שיהי' ערב להנפטר יפנוהו דהלא איך זה נפסק דקבר הידוע אסור לפנותו לימא דיהיו רשאין לפנותו מפני חשש תקלה או כנ"ל משום שיהי'

נקבר בבה"ק דרבים. אלא ודאי דמהני גופי הלכות נפשוט לנ"ד דלית דחש לזה ואסור לפנותו והיינו כי אין זה קבר המזיק הרבים דזה שייך רק באם בבירור דרך הרבים שם אבל לדרך דיחיד לא חיישינן כלל:

ז אבל גם אחר כל בירור הדברים הנאמנים הנ"ל עדיין לא יצאנו ידי חובת ביאור לגמרי דהלא בפשיטות יש היתר גמור לפנותו ולהביאו לביה"ק דרבים בנדון שאלתינו על פי מה דכתוב בבד"ה סי' שס"ג שהביא שם (השו"ת הרשב"א סי' שס"ט) דמסיק וכן למי שנאנסו ולא יכלו לקוברו בביה"ק וקברוהו בתוך השכונה שמותר לפנות אח"כ לבית הקברות עכ"ל. ואשר באמת שו"ת הרשב"א זו לא הועתקה ברמ"א (שבשו"ע סי' שס"ג) רק רישא דידה אבל סופה זה לא הועתק שם. וא"כ הרי היתר פשוט לכאורה דה"נ בהשו"ת הרשב"א נקבר בשכונה ופוסק להוציאו להביאו לביה"ק. ועיין נמי (בדרכי משה סי' שס"ג) הביא שם ג"כ השו"ת הרשב"א הזאת כולה ראשה וסופה. אך הרי באמת צריכין ביאור דאיך יסתור הרשב"א חלילה דברי הש"ס המפורשין לעיל גבי מ"מ ודין קבר הידוע דאסור לפנותו איך יחלוק ח"ו הרשב"א לומר בקבר ידוע שיפנוהו. וע"כ צריכין לחדש חילוק אמיתי. ולא לילך בנפלאות וגבוהות לומר לחלק בין להביאו לבה"ק דרבים והש"ס יהי' קאי להוציאו למקום אחר לא לבית הקברות זהו דבר זר לומר כן:

ח אבל האמת הנכון הוא כך דבדברי הרשב"א הי' באופן שרק נאנסו מה שקברוהו שם בהשכונה אז שפיר מתיר וכן בדין שיהי' מותר לפנותו כשיהי' נסתלק האונס אבל באם לא הי' שום אונס והי' יכול לקבור אותו בבה"ק ורק מחמת טורח דרך שלא רצו להשהותו קברוהו שם אז ודאי אסור להוציאו. והשכל ג"כ מסכים ומסתבר לדבר זה. דהא כל איסור הפינוי הוא מחמת ניוול. א"כ היכא שבלא הקבורה זאת לא היו בשום אופן יכולים להביאו לבה"ק והי' מנוול ע"כ פי' שהי' מונח בלי קבורה כאשר הי' שם שהי' יום איד הנוצרים שלא הניחו לבא עמו לבה"ק א"כ ממילא הי' מניוול לשכוב כך לעיני כל ורק הצילוהו בקבורה זאת מניוול דהשתא שפיר לא ניחוש לניוול דפינוי דהא מ"מ הי' מנוול. אבל היכא שבאם לא היו קוברין אותו כאן היו יכולין לקוברו במקום אחר ולא הי' ג"כ מניוול והשתא יוסיפו לו ניוול אז ודאי אסור כדין מ"מ שפיר חיישינן יותר לניוולו שימתינו בו להוביאו לבה"ק ומצאו יותר טוב לקוברו כאן. ואשר זהו נמי הטעם דקבר הידוע שבלי שום אונס הניחוהו שם אז ודאי נהי דהי' ערב לו להיות בבה"ק דרבים אעפ"כ יותר נוח לו שלא לבוא לידי ניוול של הפינוי מהקורת רוח שיהי' לו שישכב בבה"ק. והיינו כשהניחו שלא באונס אבל כשהניחוהו באונס לא קנה מקומו והוי כאלו על דעת לפנותו משם וכאלו התנו בפירוש שע"מ כן קוברין אותו כאן שיוציאוהו אח"כ

א"כ בהא נחתא ובהא סלקא דהלכה למעשה כן הוא באם בלי שום אונס הניחוהו שם אסור ודאי ואלא שהי' שם אונס בעת שקברוהו מותר לפנותו כההיא דשו"ת הרשב"א. כנלפע"ד נכון:

משה בהרב ר' יעקב יוסף ז"ל מו"צ מהאראריש"ץ.

סימן פה

נשאלתי פה בעירנו האראדיש"ץ ישראל קנה שור מעבר הנהר והביא אותו לעירנו והי' צולע קצת ושחטו אותו ובדקו אותו השוחטים. שם האחד ר' פייוויל ושם השני ר' אלטר. ובאו לפני ושאלתי לר' פייוויל מה הי' והשיב לי בע"פ הנה הבוכנא זו שעלי' הי' צולע הי' תחובה בהאסיתא עם כל שארי פרטים כמו בוכנא הבריאה וכמו כל הבוכנות והמונחות בהאסיתתן. ולא הי' שום חילוק ביניהן רק שבכאן הי' הגיד שבראש הבוכנא נתעכל ושאלתיו על היתירות. והשיב היתירות ג"כ לא בדקתי כי לא אני יודע מה הם. וא"כ מה דינו של השור להכשיר אותו עפ"י ד"ת:

תשובה. הנני מבאר מקודם כל השיטות בזה. בש"ס (חולין מ"ב ע"ב. ודף נ"ד ע"ב) אמר רב מתנא בוקא דאטמא דשף מדוכתא טריפה ורבא אמר כשירה. והלכתא עד דאיתעכול איתעכולי. וכן ברי"ף פא"ט בוקא דשף ואיעכול ניביו טריפה בעי שניהן. וכן ברא"ש. וכן (בר"מ פ"י מה' שחיטה ה' ג') יצא הירך מהכף ונתעכלו ניביו הרי דבעי שניהן. וכן ברמב"ן בחידושיו לחולין דהלכה כרב מתנא דבוקא דשף וגם נתעכלו ניביו טריפה עיי"ש. וכן (הרב המגיד פ"י מה' שחיטה. ועיין בתוס' יו"ט פא"ט) שזכרו דין זה דבעינן שניהן. והמרדכי ריש פא"ט האריך בדין שמוטה וכתב שם בתוך דבריו בדרך פשוט דאם נתעכלו הניבין ולא נשמט הירך הא קיי"ל דכשירה דשניהן בעינן דייקא שמוטה ועיכול. וכן (הב"י סי' נ"ה) הביא דברי המרדכי אלו וכתב עליהם ופשוט היא. וכן הביא בעל דברי חמודות (פא"ט סי' רכ"ד). הרמ"א ביו"ד סי' נ"ה החליט בפשיטות כהמרדכי. וכן המבוא שערים בשערי דורא. וכן הרש"ל ג"כ בהמכונות בהגש"ד פשוט להיתר והפמ"ג בשפ"ד סי' נ"ה סק"ו הביא דברי הפר"ח שמחמיר מהוכחה מדברי הרשב"א שהם דברי המחבר סי' נ"ה סעי' וא"ו. והראה לו הפרמ"ג איך שטעה בפירוש דברי הרשב"א דהרשב"א סובר דכל שניטל קורט מראש הקוליות הוה שמוט. וא"כ לפי מה דפסקינן להלכה דאם יש שבירה או שריטה בראש הבוכנא טריפה באם לא בדקו אחר הניבין. הרי אנן מחליטינן דזה הוה שמוט. א"כ ע"כ מוכח דהלכה דלא כהפר"ח דאל"כ הרי הוי תרתי דסתרי ודו"ק. והכרו"פ סי' נ"ה כתב וז"ל הפר"ח מחמיר ואין כדאי בכל דבריו לדחות דברי הרמ"א בלי ראי'. והמחבר חכמת אדם הביא ג"כ בפשיטות עיכול בלי שמוטה כשר. הפ"ת הביא

בשם העמודי כסף והר הכרמל ג"כ שדחאו דברי הפר"ח. והלבושי שרד שהוא מרא דשמעתא בה' טריפות העצמות הביא ארבעה פעמים בספרו בפשיטות והחליט דעיכול בלא שמוטה כשר. א') בפתיחה סק"ב ראי' רביעית דהא איעכול בלי נשמט כשר. ב) שם בפתיחה סי' ט' כ' הקדמונים והאחרונים מתירין בעיכול בלי שמוטה. ודברי הפר"ח דחויים. ג) בפנים סי' מ אם עיכול ניבין וגם נפסקו ולא נשמט העצם כשר. ובביאוריו ס"ק י"א דין זה הוא כל הראשונים והאחרונים. והפר"ח רצה לאסור ונדחו דבריו ד) בביאוריו ס"ק כ"ב דקיי"ל עיכול בלי נשמט כשר. וכן במהדורא בתרא סק"א והרי עיכול בלא נשמט כשר. עיי"ש. הנך רואה הפשיטות של הלבש"ר בזה ממש כביעתא בכותחא ועיין ג"כ בס' עצי לבונה שהחליט להתיר דלא כהפר"ח. וכעת נראה לעיין אם יש לחלק ולומר דזה דוקא בלי צליעה אבל באם היתה הבהמה צולעת אפשר דהוה חילוק. הנה גם זה אברר. הנה ראשית כל עפ"י שכל פשוט אין ריעותא גרוע מהשבירה בעצם עצמו דהתם ודאי חיישינן לשמוטה דהא חזינן עפ"י הלכה דאם נשבר סמוך לגוף טריפה משום שמוטה אף בהפס"מ ולא מתורת שבורה רק מתורת שמוטה כידוע להמעיין בזה אפ"ה כל שנבדק דהשבירה הוי רחוק מהגוף כשר. אפילו נעכלו הציבין כדפסק הלבושי שרד סי' א' סעי' ז' סק"ט דכל שנתברר לך החשש שחששת שמא נשמט ע"י השבירה. והנך רואה שלא נשמט שוב כשר אף בעיכול ניבין. א"כ כ"ש וק"ו היכא שהריעותא הי' רק מצד שהי' צולעת דחזינן בכל הפוסקים דצליעה עדיפא משבירה. דהא בנאבד בצליעה כשר ואלו נאבד בשבירה ולא נבדק אם סמוך או לא טריפה. עאכו"כ דכל שנבדקה שלא נשמטה כשרה גם בנתעכלו הניבין. זהו מצד אמיתית הסברא. והנך רואה פשיטות הפוסקים בזה. הנה (הבינת אדם סי' י"ח) החליט בפשיטות דבהמה הצולעת בחיים אין בזה שום שם ריעותא כלל ולא יצתה מחזקתה בחיים לשום דין מצד הצליעה שנימר איתרע חזקתה קצת אלא הרי היא בחזקתה כמו כל הבהמות. הלבושי שרד סי' א' סעי' א' ס"ק כ' מפרש להדיא דבהמה הצולעת בעינן שיהא ניכר ונראה בחייה שהיא שמוטה כגון שרואין דהבוקא מתנדנת תוך האסיתא וברור הדבר שהיא שמוטה אז בעי בדיקה אחר הניבין. ולולא זאת לא הי' שום ריעותא בהניבין אף נתעכלו אלמא בהדיא דכל שרק צולעת פשוט דכל שלא נשמטה כשירה בפשיטות גם בעיכול והנך רואה שהגם שזה שהי' שמוטה והוי ודאי טריפה אם אח"כ נתרפאה ונתעכלו הניבין מכשיר הי' הלבש"ר. דהתם הרי יצתה מחזקתה מחיים בבירור בשום פעם א"כ כ"ש בזה שבדקוה ולא נשמטה דמעולם הי' כשירה פשיטא דכשירה. וזה ברור כשמש בצהרים. והרי בפתיחה אות נ"ו דהאסיתא היתה נשברת כמה דחק הלבש"ר בזה דהתם הרי זה הוי שמוטה בעצמו ע"ד

הפמ"ג בשם דמש"א אפ"ה סמך על בקיאים האומרים שלא ניזוז כלל. ומה נענה בזה דהכל שלם ויפה בלי שירטוט וריעותא כלל ותחובה היטב מפני מה נאסור ונהפך דברי הראשונים והקדמונים והאחרונים שדבריהם דברי אלהים חיים. וקורא אני ע"ז ודכוותיה יאכלו ענוים וישבעו:

סימן פו

וכן הי' ע"ו השאלה תשובת הרה"ג מקארסאן וזה לשונו ממש אות כאות: החיים והשלום לידידי הרב החריף המופלג השנון יקר רוח איש תבונות מהור"ר משה נ"י:

מכתבו הגיעני. ע"ד השאלה מבהמה שהיתה צולעת ובדקו ואיעכול ניבי' רק שהבוכנא מונחת בהאסיתא. הנה בבאה"ט בשם דמש"א דהא דשף מדוכתי' הן דשף ואינו עומד בהאסיתא רק מצד או עומד בהאסיתא רק שנתחבר (נ"ל שזה ט"ס וצ"ל שנתרחק) ויש חלל בין בוכנא לאסיתא נקרא שף מדוכתי'. ובלבש"ר השיג עליו עפ"י פירושו בהר"ן דיצא מחורו לגמרי לא בעי איעכול ניבי'. ולכאורה קשיא עליהו מלשון (הרמב"ם בפ"י מה' שחיטה ה"ג) וז"ל בהמה שנשמט הירך שלה מעיקרו ויצא מן הכף שלו אם נתעכלו ניביו וכו' ה"ז טריפה עכ"ל. הרי דבעי שיצא מן הכף דוקא וגם נתעכלו ניביו ואז טריפה. וצ"ל שהם מפרשים דלאו ביצא מחורו לגמרי רק שיצא מקצת הבוכנא מהכף שלו ונמצא שנתרחק ממקום חיבורו ויש חלל בין בוכנא להאסיתא. ונמצא זה תלוי במראה עיני השו"ב אם בשעה שפתח וגילה מקום העצם הי' מגולה קצת מהבוכנא לצד חוץ אז טריפה, ואם ידע בודאי שכל הבוכנא הי' תחובה היטב מבפנים לא איכפת לן בעיכול ניבין לחוד ואין לנו להחזיק ריעותא שמא יצא וחזר דהכל כמו שבא לפנינו דייניו. ואתמה על הדיין דמתניכם שתקע עצמו בדבר הלכה מבלי להתייעץ עמכם ובפרט שכן שמעתי מפי קדשו של אדמו"ר הרה"ק מראחמיסטריווקע שהזהיר לו מאוד לבל יורה מבלי שיתייעץ עם בני תורה שבקהלתו. ותשועה ברוב יועץ. יום ד' בהעלותך תרל"ב פה קארסאן. דברי ידידו עזריאל דוב הלוי מקארסאן.

סימן פז

ובבוא מכתב תשובה זו נתלבש נצחון הרב ר' יוסף ליב שהי' אז רב כראחמיסטרובקע והתחיל לבדות דברים שאני והרב מקארסאן הכשלנו ח"ו את הרבים וכתב מה שכתב אז הארכתי יותר קצת בנדון זה:

וזה תשובתי מה שהשבתי להמו"ץ הרי"ל מראהסיסשריבקא.

כבוד הרב החריף המופלג המפורסם וכו' כש"ת מוהר"ר יוסף ליב נ"י מו"ץ דק"ק ראחמיסטריבקא.

את מכתבכם מגילה עפה ערוך במערכות העש"ק הגיעני והנה הגם מי אנכי לדין לפני המורים. אולם באשר כי שאלה דרבים היא וקצת חילול השם על אב החכמים רבינו מקארסאן אשר נודע בשערים מעודו לגבור מלחמה במלחמתה של תורה ולא תהא זאת לו לפוקה ח"ו. במקום כזה אין חולקין כבוד לרב. ולזאת ההכרח חלצתני מכפי מדתי ואדברה בהלכה זו נגד מלכים מאן מלכי רבנן ולא אבוש. וזה החלי.

ידידי אדוני מראשית הדברים כאשר קראתי מכתבו פעמים ושלש נחפשתי בכל דרכיו ומערכיו לייחס הדברים למי שאמרן. והנה אך כספר החתום הוא מרישא לסופו. כי כ"ת הרמה לא זכר שום פוסק ומפרש מהפוסקים המפורסמים ואף לא מהאחרונים כי אם פעם ושתים זכר הבית לחם יהודא והטוטו"ד כאלו אין ספרים בישראל ח"ו. ואני לא כן למדוני רבותיי אשר כד פתחו בשמעתתא גם אפילו לחדוות פלפולא בעלמא הלא היו מציינים ההלכה זר תפארה מקור חוצבה מהש"ס והראשונים עד האחרון שבאחרונים. מי ומי ההולכים. ובתר עבדו ית עובדיהון מה שחידשו הם בזה. ומה גם בההלכה הנדרשת למעשה הלא אור לארבעה שולחן ערוך בדקו וחיפשו אולי ימצאו מנגד וסותר סיוע ובונה לדבריהן. ואלו כ"ת השליך אחריו כל ההלכה ההיא ובא אך כדורש מפי הגבורה. אנכי הרואה. ולזאת נא ונא ידידי ואדוני. ארי תציתן למילי דנפקין בהדרתא. ואחלק פרטי הדברים הנדרשים לברר בזה:

א הדין הראשון עיכול ניבין בלי שמוטה מה הדין בזה. הנה בהקדם לבאר עפ"י דרכי לימוד אם יש איזה חילוק בין שמוטה בלי עיכול לבין עיכול בלי שמוטה. דהנה לכאורה נראה דאין חילוק כלל ביניהן דהא שני דברים ופרטים אלו המה מודיעין טרפותה וכל א' בלי ידיעת בירור חבירו אינו מועיל. וא"כ כשם דעיכול בלי שמוטה כשר כן הי' נראה לכאורה לומר ודאי דגם שמוטה בלי עיכול כשר, ואלו אנן לא כן חזינן בדברי הפוסקים. דהלא אם נאמר שעל בירור כל א' וא' הן דומין כשם שודאי לא נשמט וודאי עיכול כשר. כן נמי בודאי לא עיכול וודאי נשמט יהא כשר א"כ הא צריך להיות דכשם שהדין יהי' בספק עיכול ודאי נשמט כן הי', צריך להיות בספק נשמט ודאי עיכול. כדין זה כן זה. ואלו אנו רואין בהדיא דגרע יותר ספק העיכול בודאי השמוטה מספק השמוטה בודאי העיכול. ראשית דהא ספק העיכול וכן ודאי העיכול בלא נשמט כשר לכ"ע ואין שום פוסק מחמיר בזה ולחלק בין בהמה לעוף. ואלו בספק השמוטה או ודאי השמוטה גרע דהא הביא המרדכי ובריש פ' א"ט) שיטת רבינו יחיאל בשם רבינו אלחנן דשמוטת ירך בבהמה כשר בלי עיכול ואלו בעוף טריפה בשמוטה לחוד אע"ג דודאי לא נתעכלו הניבין אפ"ה מטריף בבירור. וכמו כן (בהגהות שערי דורא סוף סי' פ"ז) הסמ"ק הביא שיטה זו

ופסק כן להלכה דבעוף שמוטה בלי עיכול טריפה ואלו עיכול בלי שמוטה פסק הרבינו יחיאל ורבינו אלחנן בעצמו דפשיטא דכשר גם בעוף שם באותה ההלכה. הרי מפורש בהדיא מרבותינו הראשונים דיש חילוק רב ועצום בין השמוטה להעיכול. דיותר גרע ריעותא השמוטה מהעיכול:

ב ועוד ראי' לזה מהבה"ג ז"ל המובא (בש"ך סי' נ' סק"ג) דהביא דלא אוקי על חזקת היתר בנשמט הירך וספק עיכול. ואלו להיפך בעיכול וספק נשמט לא דיבר כלל. רק מצד דחסרון חכמה. הרי בעינינו רואין דזה הי' להבה"ג סברא מוחלטת דגרע יותר השמוטה מהעיכול אע"ג דשניהן בעינן בבואינן להטריף. ועוד ראי' לזה דהא המרדכי ז"ל בעצמו והרמ"א בעצמו סי' נ"ה הביאו ופסקו כן כל הפוסקים דאין בקיאין בעיכול ניבין ואפילו רואה אותן קיימים אפ"ה טריפה דא"א בקיאין. רק בהפסד מרובה מקילין דבקיאין. ואלו היכא דלא נשמט ועיכול כולם סתמו יחד בפשיטות להיתר דכשר גם בלי שום הפסד כלל. ולמה לא זכרו דאין בקיאין אם נשמט או לא. הנך רואה סברות חזקות כברזל דשמוטה גרע מעיכול לכל הדברים. והנה באמת צריך להבין מאי טעמא ומה הסברא הוא עפ"י השכל דתהא השמוטה גרע מהעיכול כיון דשניהם בעינן א"כ הי' צריך להיות דין זה כזה. אולם יש להסביר עפ"י דרך הלימוד בס"ד:

ג דהנה בש"ס (פא"ט ד' מ"ב ע"ב) מימרא דרב מתנא דאמר רב מתנא האי בוקא דאטמא דשף מדוכתי' טריפה. ופירש"י דשף מדוכתי' שקפץ ממקומו חור שבעצם האלי' שהוא תחוב בו. ולקמן מסיים והוא דעיכול ניבי' עכ"ל רש"י ז"ל. והנה לכאורה יפלא למה הוצרך רש"י ז"ל לסיים בזה ולקמן מסיים והוא דאיעכול ניביו הכי במקום הזה הוא מקום הפיסקא של זה הדין דבוקא דאטמא. הלא מקומו שואף וזורח זה הדין עם כל הפרטים והדקדוקים (בדף נ"ד ע"ב) ובד' מ"ב לא הובא רק לפלפול הש"ס. וא"כ אין נ"מ מזה כלל איך הדין נפסק שם להלכה והיא קושיא עצומה. אך נראה לי לפרש דדבר גדול השמיענו בזה. דהנה (בד' נ"ד ע"ב) הגירסא דילן כך היא גופא אמר רב מתנא האי בוקא דאטמא דשף מדוכתי' טריפה ורבא אמר כשירה ואי איפסק ניבי' טריפה. והלכתא איפסק נמי כשירה עד דמתעכלא איתטכולי. עכ"ל הש"ס לפי גירסתינו. הנה לפי גי' זו ברור נראה דרב מתנא טריף בשף בשגם הניבין שלימים ובריאים. ורבא חולק עליו בזה דשף לחוד בלי עיכול כלל וטריף עכ"פ באיפסק. וההלכה עד דמתעכל. אולם ברי"ף הגירסא כך הוא אמר רב מתנא האי בוקא דאטמא דשף מדוכתי' טריפה. וה"מ דאיתעכול ניבי' אבל אי לא איתעכול ניבי' כשירה. וכמו כן גורסין הגאונים בקיצור אמר רב מתנא ב"ד ד"מ ט'. והוא דאיעכול ניבי'. והסגנון א' עם הרי"ף. ולפי"ז מהרי"ף והגאונים מוכחא דלא

טריף רב מתנא מעודו בשף בלבד כי אם בשניהן דייקא. ולא עלה על דעתו של ר"מ נמי להטריף בנשמט בלבד. וזהו כוונת רש"י ז"ל כאן בד' מ"ב ולקמן מסיים והוא דאיעכול פי' דלא תטעה מלשון הש"ס בכאן שהובא רב מתנא עם דינו בלשון בוקא דאטמא דשף מדוכתי' טריפה ולא יותר דרב מתנא מטריף בשף בלחודא. ויהא הגי' כש"ס דילן. לזה מפרש רש"י דזה לא תטעה כלל. ולקמן מסיים פי' רב מתנא בעצמו מסיים ולא רק דהש"ס בלבד מסיימין זה אליבא דהלכתא כי גם רב מתנא לא אמר מעולם דבר זה ולא עלה לדעתו דחד מנהון יהא טריפה אלא שניהן בעי גם הוא. אך עדיין יש לדייק למה נקט רש"י ז"ל לשון "מסיים ולא אמר ולקמן "מפרש או "אומר. אך דגם בתיבה זו בלבד הוא משמיענו דבר גדול.

ד דהנה הא כל מה דהוצרך רש"י ז"ל למימר ולקמן מסיים והוא וכו' הוא שלא נטעה בלשון המועתק בש"ס דין דרב מתנא בשף בלבד ולא בעיכול וכנ"ל. וא"כ עכ"פ גם בשלא נטעה בזה דהא חזינן התם כן. אבל עכ"פ הקושיא במקומה עומדת למה באמת לא העתיקו גם הסיפא דרב מתנא והוא דאיעכול ניבין. וד"ל. ולא בכזה אמרו ידבר בלשון קצרה כיון דזה חצי דין ולא דין שלם כיון דשניהן בעינן דייקא. וע"ז כתב רש"י ז"ל בלשון "מסיים פי' דתדע דנהי דהאמת כן הוא דבעינן ודאי עיכול ניבי' אבל לעולם עיקר והתחלה של הטריפות מתחיל בזה דשף ונשמט ממקומו. והניבין הם רק מסיימין וגומרין הטריפות. ולעולם יקרא שם הטריפות על שם שף ושמוטה בלבד. ולא שיהי' נקרא שם הטריפות בשניהן שף ועיכול אלא סתם שף ורק כל דלא נתעכל ורואין בבירור שהניבין קיימין אין עדיין שם שף ע"ז והעיכול מסיים השמוטה הראשונה. וכן כתב להדיא המרדכי בשם ר' אלחנן דכיון דשיטתו דבעוף טריפה בשמוטה בלחוד א"כ למה לא תני יתר עליהן העוף מבהמה דבהמה בעי עיכול נמי ובעוף שמוטה בלבד טריפה. וכתב וז"ל וי"ל כיון דבבהמה נמי הוה שמוטת ירך טריפה בעיכול ניבי' משו"ה לא חשיב בעוף כיון דשם שמוטה בבהמה נמי עכ"ל המרדכי. וכמ"כ בהגש"ד אות באות כלשון הנ"ל. הנך רואה בהדיא מהמרדכי והגהש"ד. דשם הטריפות נקרא על השמוטה בלבד. והעיכול גומרין בלבד להשמוטה. ומשו"ה שפיר ניחא הא דנקטו הש"ס כאן בד' מ"ב דינא דרב מתנא בקצרה שף מדוכתא בלחוד דהא נהי דידעינן דבעינן נמי העיכול אבל כד קרי שף בלבד ע"כ הכוונה על זה דנתעכל דהעיקר הוא שף והוה זה נמי בכלל כל הא דאמרו בלשון קצרה הכולל בתוכו כוונה הארוכה ודו"ק:

ה ונחזור לענייננו דהתחלנו בו דהשתא יובן בטוב טעם דהפוסקים הראשונים והאחרונים דחילקו בין ספק שף לספק עיכול ובין ודאי שף לודאי עיכול בכל פרטיהם ודקדוקיהם

והחליטו דספק בעיכול חמור יותר היכא דודאי שף. מהספק בשמוטה היכא דודאי נתעכל. משום דעיקר הריעותא הוא השמוטה והטריפות כולה על שמה נקרא. והעיכול הוא רק הבירור אם יצתה מהשמוטה או לא. וכל כמה דלא נתברר שלא נתעכל בחזקת טריפה גמורה הוא. (עיין בב"י סי' נ"ה) ריעותא דשמוטה אבל ריעותא דעיכול לא הוי ריעותא כלל דהעיכול רק הבירור של השמוטה. ומשו"ה כל כמה דיש לן לומר דלא נשמט כלל הריעותא של העיכול לאו כלום הוא. ולא שמה ריעותא כלל ומשו"ה שפיר הביא הבה"ג ז"ל דייקא בכה"ג היכא דנשמט ודאי רק הספק בעיכול אז טריפה אבל אם יהי' העיכול ודאי והספק אם נשמט כלל או לא בזה יש לומר דגם הבה"ג יודה דמוקמינן על חזקתה דלא איתרע כלל כאשר אבאר אי"ה. ומשו"ה שפיר כתבו האו"ה והשערים והסמ"ק וההגהות ש"ד והמרדכי והבה"ג והרמ"א והסה"ת דאין בקיאין בבדיקת הניבין וחיישינן לעיכול כ"ז שנשמט בודאי וכל הפוסקים הללו כתבו כולם דבעיכול ולא נשמט כשר ולא זכרו דהדין דאין אנו בקיאין. אדרבה כאן מטריפין בהדיא בנשמט גם אם לא נתעכל. ומכשירין בנתעכל בלא נשמט הרי שואגים כל הפוסקים כולם יחד בקול דברי אלהים חיים דבקיאין אנו לידע אם נשמט או לא. והסברא לזה ג"כ כנ"ל. דהתם הרי הריעותא דהשמוטה לפניך בבירור. ואך אתה רוצה להתיר בסברת דלא נתעכלו משו"ה דומין דאין אנו בקיאין להתיר העיקר הטריפות. משא"כ היכא שאין ריעותא לפניך כלל דהעיכול לאו כלום הוא בלבדו משו"ה כל כמה דלא תוכל לומר שם שמוטה אין לנו לחוש כלל. כי תכלית הדברים השמוטה הוא העיקר והוא ג"כ גורם העיכול שע"י שמתנדנת הבוקא רחוק שלא יהא נתעכל. משא"כ העיכול לא יגרום לעולם שיהא ע"י ניזוז הבוכנא רק גומר השמוטה והשמוטה גורם העיכול:

ו והשתא כי הגיעני ה' להסבר דבר זה דשמוטה העיקר והעיכול גומר השמוטה. יש להסביר בזה דבר נכון. איך לראות הדין עם מי בעיכול ולא נשמט. דהנה בש"ס (חולין ד' מ"ח ע"א) אמר ר' יוסף בר מניומי אמר רב נחמן ריאה שניקבה ודופן סותמתה כשרה. מתקיף לה רב עוקבא בר חמא אלו אינקוב בדופן להדה מאי טריפה ליתני נקובת הדופן ולטעמיך הא דאמר רב יצחק בר יוסף אר"י מרה שניקבה וכבד סותמתה כשרה אלו אינקב כבד להדה טריפה ליתני נקובת הכבד. אלא כי ניקבה דלאו מיני' מיטרפה לא קתני ה"נ כיון דלאו מיני' מיטרפה לא קתני עכ"ל הש"ס. ונפסק הדין כן (ביו"ד סי' מ"ב סעי' א'). ובש"ך סק"ב הביא דין זה דניקב הכבד כנגד נקב המרה טריפה. ועיין פמ"ג שם שפלפל בזה. וידוע הדבר דנקב בכבד כשר. כמו נקב בדופן או בקרן הבהמה. וכל כמה דלא ראינו שיש נקב במרה לא חיישינן כלל. וכמו שמתרץ הש"ס. נקב דלאו מיני'

מיטרפה לא קתני. וזהו כמו בנ"ד שהנקב זה שנעשה כעת בהכבד גומר נקב המרה דעד כעת לא הי' להנקב של המרה שם נקב וכעת נקרא שם נקב עליו בשלימות. הכי יעלה על הדעת ח"ו שהנקב בכבד תהא טריפה גם בלי נקב במרה זה לא יאמר מעולם. וכמו כן הכי יעלה על דעתך כשתראה נקב בכבד שתבדוק מחמת זה אם ניקב המרה ג"כ זה לא ראינו ולא שמענו מעולם. דכל דבר דייניין כמו שבא לפנינו. כמו שהחליט הרב הגאון מקארסאן. ומה גם לומר דאפילו נאבד המרה תהא טריפה אולי היתה נקב זה שוא ושקר. והרי לפי"ז הכי נמי בנ"ד דריעותא של העיכול הוא רק כדמיון נקיבת הכבד במקום נקיבת המרה דכשנשמט הירך דהי' לו עדיין קצת תועלת ורפואה בהניבין. אלו הם ג"כ נתעכלו טריפה מצד השמוטה הראשונה דכשל עוזר ונפל עזור. והיינו כ"ז בשרואין שנשמט אז שפיר י"ל דבעינן דייקא ברור שלא יתעכלו הניבין כמו דבעינן ברור שיסתום הכבד. ולא יועיל ספק בזה כלל וכלל. משא"כ היכא שלא ראינו שנשמט כלל רק רואין דעיכול ניבין מה איכפת לן כלל בזה כמו דלא איכפת לן כלל בשרואין ניקב הכבד כנ"ל. דכל כמה שלא ראינו המתחיל איך יהי' נקרא ע"ז שם הגומר ודוק. זהו תורף וגילוי של הסברא מהראשונים רבותינו ז"ל המפורשים לכל מראה עיני ישראל דעיכול בלי שמוטה כשר:

ז **ובהגיע** תור כעת לדבר מה מסברת הפר"ח ז"ל שמחמיר לומר דעיכול בלא שמוטה טריפה. הנה ממש אחזני פלצות. דעד כה יש הי' לומר דרק עשרה או שנים עשר פוסקים דוחין דעתו ודבריו. אבל כעת זכני השי"ת להראות דברי דיחוי הפר"ח מהש"ס ומשמונה ועשרים פוסקים היינו פשוט רב מתנא דטריף סובר השמוטה עיקר וסתם לשון הש"ס שהעתיקו לשון רב מתנא בלא עיכול ע"כ כנ"ל. משום דהשמוטה עיקר והעיכול הגומר ואי אפשר בשום אופן לומר דיהא טריפה בעיכול לחוד כיון דשם גומר רק עליו. א"כ רב מתנא וסתמא דהש"ס ורש"י בד' מ"ב והרי"ף והגאונים והרשב"א והר"ן כפי' הר"ף והרבינו יחיאל ור' אלחנן. והבה"ג והמרדכי והסמ"ק והגהותיו והמהרא"י והשערי דורא והסה"ת והאו"ה והרש"ל בהמכונות בהדיא והרמ"א והתב"ש והש"ך בהדיא סי' נ"ה סק"ד (אתפלא על רבינו מקארסאן שכתב והש"ך מדשתיק אודי לי') והפמ"ג והלבש"ר בספרו כמה וכמה פעמים נמצא מפורש דדוחה דברי הפר"ח. והנוב"י וכרתי ופלתי ובי"א ועצי לבונה והתוס' יו"ט והת"י ומים חיים מכולם נדחה מזה הדבר ולא חשו כלל וכלל לדבריו. ועוד יש ראי' מוכרחת ועצומה לדבריי הנ"ל. דהנה הדין מפורש בש"ס בנשבר העצם במקום שעושה טריפה אזי צריך גם שלא יהי' העו"ב חופין אז טריפה ודאית כדאיתא במשנה (חולין ד' ע"ו ע"א) ונפסק בפשיטות סי' נ"ה. ואם נאבד ולא בדק

העו"ב טריפה ג"כ כידוע בדברי הפוסקים. ואפ"ה ידוע הדין בבירור דאם ראו שנרקב הבשר שעל העצם ולא ראו אם נשבר כלל כשרה לכ"ע ולית מאן דפליג כדמפורש בלבש"ר. ולא חיישינן כלל מספק שמא הי' שבירה בעצם. כל כמה דלא ראינו השבירה. ובאמת לכאורה הי' נפלא מ"ט דבשבורה ודאי ועו"ב ספק טריפה ובעו"ב ודאי ולא ראו נשבר כשר. אלא הוא הדבר שאמרתי דהתם נמי עיקר הטריפות הוא השבירה שיוצא לחוץ ולא יתרפא עוד ורק הבשר מצילו שלא נגמר הטריפות משו"ה בעינן ידיעה ברורה דייקא ע"ז שמציל שלא נגמר הטריפות. משא"כ העו"ב דהמה רק גומרין וספק בהתחלה ועיקר הטריפות כשר בלי פקפוק וה"נ דכוותי' דכל עיכול בלי שמוטה כשר ולא בעינן שנדע ברור שלא נשמט אלא כל שלא ראינו שנשמט אזי בזה לחודא כשר:

ח והנה ידעתי שיש שיתעקש ע"ז הדבר ויבא לומר דע"כ נתברר הדברים הנ"ל רק היכא שלא היתה צולעת אבל בצולעת שאני. וכמו שרצה לומר כ"ת הרמה. הנה אתפלא מאוד ע"ז שתאמרו דבר כזה בלי ראי'. אדרבה היכן כתוב כזה הלא זה לא אמר כי אם הבית לחם דאפשר בצולעת להחמיר כהפר"ח. אבל לא הבל"י דבזה שצולעת כ"ע מודו. ואדרבה היפך מזה נמצא מפורש היטב בדברי כל הפוסקים. הגבעת שאול איירי בהדיא בצולעת. הנודע ביהודא שהוא רבן של כל ישראל החליט בפשיטות (במהד"ת חיו"ד סי' י"ז) בהמה הצולעת כל שלא נשמט לא איכפת לן כלל בעיכול ניבין ואין צריך בקיאות לזה. עיי"ש בהדיא. (הבינת אדם בח' או"ה סי' י"ח) כתב בהדיא בצולעת דהפר"ח יחידאה הוא בזה ולית דחש לי' עיי"ש. (השו"ת טור האבן בסי' מ"א) כתב בהדיא בצולעת. אדרבה יותר ויותר גם שנראה לעינינו שף אפ"ה כל שלא היו שריטות לית דחש לעיכול ניבין כלל. ואיך יאמר כבודו דבר זר ומופרך כזה לעשות הכרעה בעצמו שלא ראה בשום מקום סיוע. אדרבה ההיפוך מפורש כנ"ל. ולא עוד אלא גם על דברי הבל"י גופי' שרוצה מעצמו להחמיר היכא שצולעת לחוש להפר"ח. החולק ודאי גם בזה על הש"ס והפוסקים כנ"ל. אבל כבר האיר עינינו הרב הגאון המחבר (שו"ת מים חיים מר' חיים כהן ראפאפארט) דשאלו לו דברי הבל"י ההם. וכתב בתשובתו שלא לעמוד על דברי הבית לחם ההוא כי כותב כל דבריו בסברתו בלי ראיות ואין להפסיד ממון ישראל ח"ו בסברות כרסיות עיי"ש היטב שצועק מהשמים הורו לו בזה שלא לחוש לדברי הבל"י. ואתם עשיתם עצמיכם כאלו לא ידעתם מאי דקאמרי רבנן ח"ו. ואך כ"ז גרמה לכבודו שלא ראיתם הלכה זו במקורה הנובעת בדברי המרדכי בשם ר' אלחנן דהוכיח זה לשיטתו מפשט דברי הש"ס דאל"כ קשה עדיין למה לא תני יתר עליהן עוף.

ואלו נאמר בצולעת חיישינן לעיכול ניבין לחוד הרי שוב הקושיא במקומה למה לא תני יתר עליהן עוף ודו"ק:

ט וכבר הועד לי משמי' דהגאון המנוח הצדיק ר' יעקב מסמילא זללה"ה שהזהיר להקצבים שכשיהי' אצלן במקילין בוקא דאטמא כל שלא יהי' נשמט הירך ממקומו. לא ישגיחו בעיכול ניבי' גם בצולעת. ומעשים בכל יום בכל עיר שמכשירין כזאת. ואחרי כי הראני מדברי הפוסקים האחרונים שכותבין בהדיא דבצולעת ג"כ לא קיי"ל כהפר"ח א"כ הדר הדין דגם בצולעת נדחו דברי הפר"ח מהש"ס ד' מ"ב דכתבו דין דרב מתנא רק בשף בלחוד. ומשמונה ועשרים פוסקים המפורשים לעיל. וכל בר אוריין יודה לזה. אשר שוב אין מה לדבר כלל מזה. וכבודו בעצמו ג"כ ודאי מכשיר. אך לרווחא דהדין כתב כל זה:

ידידו משה בהרב ר' יעקב יוסף זללה"ה מהאראריש.

סימן פח

והנה כדי לברר הדברים כשמלה וכדת של תורה הארכתי עוד אז כיותר ביאור. וכתבתי תשובתי מכל הדברים וגם כל ההשגות מה שהשגתי על הרי"ל המו"ץ הנ"ל ושלחתי מכתבי לכבוד הרב הגאון האמיתי רשכב"ה מהור"ר יוסף שאול הלוי זצ"ל נאטאנזאהן אב"ד דק"ק לבוב והגליל. ותה"ל הסכים עמדי. וכה הי' דברי אליו זצ"ל בשנת תרל"ג לפ"ק:

על דבר השאלה מבהמה שהיתה צולעת ובדקו ואיעכול ניבי' רק שהבוכנא מונחת בהאסיתא. הנראה לפענ"ד בהקדם לבאר אם יש איזה חילוק בין שמוטה ודאי וספק עיכול ובין ספק שמוטה וודאי עיכול. דהגם דלכאורה נראה דאין שום חילוק בזה דהא שני דברים אלו השמוטה והעיכול המה מודיעין טרפותה ושניהן דוקא בעינן וא"כ כדין זה דשמוטה כן דין דעיכול. אבל לפי הנראה לנו בדברי הפוסקים גרע יותר שמוטה מעיכול ובודאי שמוטה וספק עיכול מחמירין יותר מודאי עיכול וספק שמוטה דהא בעיכול בלי שמוטה מכשירין כל הפוסקים ולא חילקו כלל בין בהמה לעוף בזה ואלו בשמוטה בלי עיכול דעת המרדכי (ריש פ' א"ט) בשם רבינו אלחנן דכשר בלי עיכול הוא רק דוקא בבהמה אבל בעוף גם בשמוטה בלבד אע"ג דהניבין שלימים בבירור אפ"ה טריפה העוף. וכמו כן בהגהות שערי דורא (סוף סי' פ"ז) פסק כן להלכה דבעוף טריפה בשמוטה בלי עיכול. ואלו בעיכול בלי שמוטה פסק הרבינו אלחנן בעצמו והסמ"ק שם באותה ההלכה דגם בעוף כשירה. הרי בהדיא מרבותינו ז"ל דגרע יותר ריעותא השמוטה מריעותא דעיכול. עוד ראי' לזה מהבה"ג הובא במרדכי פא"ט דבנשמט הירך

וספק עיכול טריפה ולא מוקי אחזקת היתר דנשחטה הותרה ועיין ג"כ בש"ך (סי' נ' סק"ג) והרי דקדק הבה"ג דרק בנשמט וספק עיכול. ואלו בעיכול ודאי וספק נשמט לא זכר כלום. הרי ע"כ דהי' להבה"ג סברא מוחלטת דריעותא דשמוטה גרע יותר מריעותא דעיכול. ועוד ראי' לזה דהא המרדכי בעצמו ושארי הראשונים והביאם הרמ"א בסי' נ"ה ופסקו כן הפוסקים באין הפס"מ דאין אנו בקיאין בעיכול ניבין. ולזאת כל שרואין שנשמט הירך גם אם רואין הניבין שלימים טריפה דאא"ב רק בהפס"מ. ואלו היכא שלא נשמט בבירור רק עיכול לחוד כולם סתמו בפשיטות להיתר דכשר גם באהפס"מ. ולא זכרו כלל דאא"ב אם נשמט או לא. הרי ברור דלכל הראשונים סברא פשוטה דריעותא דשמוטה גרע יותר ויותר מריעותא דעיכול. והנה באמת צריך להבין דעתם בזה. והנלפע"ד להסביר בזה דהפוסקים החליטו דנהי דשניהן בעינן השמוטה וגם העיכול אפ"ה עיקר הריעותא וחולשת הגוף תלוי בזה שנשמטה הירך בלבד והניבין המה רק מסיימין וגומרין הטריפות דאם לא נתעכלו תוכל לחזור לבריאותה וכשנתעכלו נגמר הטריפות של השמוטה אבל לעולם עיקר הריעותא הוי רק השמוטה. ולפי"ז שפיר למדו לשונם לומר כן. דהנה להסביר זה יש לדמות הא מלתא דהתם נמי תנן (בריש נדה ד' ג' ע"א) ור"ש גמר סוף טומאה מתחלת טומאה מה תחלת טומאה ספק נגע ס' לא נגע בר"ה טהור אף סוף טומאה כן. ורבנן הכי השתא התם גברא בחזקת טהרה קאי מספיקא לא מחתינן לי' לטומאה הכא גברא בחזקת טומאה קאי מספיקא לא מפקינן לי' מטומאתו. הרי דאם באנו לדין על האי גברא אם נגע או לא בשעה זו מטהרין אותו אעפ"י שידוע לנו בבירור דלא טבל כלל. כידוע בכ"מ דאל"כ דשמא טבל הרי הוי ס"ס (ועיין בלח"מ ה' טו"מ) והרי בדין זה יש נמי שני דברים אם לא נגע כלל טהור ואם נגע ורק טבל ג"כ טהור ואפ"ה כשאנו דנין לא טבל בודאי ספק נגע. מטהרינן לי'. ואלו נגע וספק טבל מטמאינן לי' אלא ע"כ הטעם משום דעיקר הריעותא ויציאתה מחזקה דמעיקרא הוי הנגיעה. והטבילה מתקנת רק הקלקול משו"ה כל שלא ראינו כלל הקלקול אין מגרע כלל ספק התקנה דמאן יימר דאיצטריך לתקנה כלל. משא"כ היכא שראינו הקלקול עלינו להביא ראי' בבירור שנתקן לפנינו וה"נ כדכוותי' ודו"ק. עוד דוגמא לזה בש"ס (כתובות ד' י"ב ע"א. ובב"ק קי"ח ע"א. ובשבועות ד' מ'. ובשו"ע חו"מ סי' ע"ה. ובר"ם פ"א מה' טוען ה' ט') הלכה פסוקה ומוחלטת מנה לי בידך והלה אומר איני יודע אם הלויתני פטור בדיני אדם ואלו איני יודע אם פרעתיך חייב גם בב"ד. ואין התובע צריך לשבע אפילו עיי"ש. והתם נמי בעינן שני דברים שילוה ממנו ושלא יפרענו אז חייב ואפ"ה ודאי לא פרע וספק הלואה פטור. וספק פרעון ודאי הלואה חייב. ה"נ כן. עוד

דוגמא רבתי לזה מהא דאיתא סוגיא מפורסמת בכל הש"ס חזקה דרבא דקטנה שהגיעה לכלל שנותיה חזקה דהביאה סימנים ואפילו כשבדקוה ולא מצאו אפ"ה יש אופנים הרבה דחיישינן שמא נשרו לחומרא וכידוע בטוב בש"ס (נדה פ' בא סימן. ובשו"ע אהע"ז סי' קס"ח. ובג"פ). ואלו כשלא ידעינן אם הגיעה עדיין לכלל שנותיה אז אפילו כשרואין סימנים אמרינן אלו השערות שומא נינהו דמחזקינן בחזקת קטנה דמעיקרא. והתם נמי כי"ב דשני פרטים בעינן שתצא משנה י"ב וגם שתביא שתי שערות ואפ"ה הביאה שתי שערות וספק אם יצאתה משנותיה לא מגרע כלל. ואלו יצאה מהשנים וספק הביאה שתי שערות אמרינן דאין בקיאין ואמרינן ודאי הביאה ושמא נשרו. אלא ע"כ כפי הנ"ל. משום דעיקר הדבר הרי הוא הגדלת השנים והשערות מבררין וגומרין רק דלא נימא איילונית ומשו"ה כל שהספק בעיקר אוקי אחזקה. והנה עד כה הסברנו טעם של הראשונים משום דשמוטה עיקר והתחלת הריעותא. אולם עדיין יש מקום לבאר מנא להראשונים הא מהש"ס דילמא עיכול הניבין הוי עיקר הריעותא וכדרצה הפר"ח ז"ל לומר בזה. אבל לפע"ד יש ראי' לזה מש"ס מפורש במקום הלכה זו. דהנה ידוע דמקום הפיסקא של אותה ההלכה דבוקא דאטמא הוא בש"ס (אלו טריפות ד' נ"ד עיי"ש). אולם עוד פעם נשנה אותה ההלכה לענין פירכא (בד' מ"ב ע"ב שם) דפריך על תנא דר"י דנקט מניינא ח"י טריפות ותו לא והאיכא שב שמעתתא דרב מתנא דאמר רב מתנא האי בוקא דאטמא דשף מדוכתא טריפה עכ"ל הש"ס. ופירש"י שם דשף מדוכתי' שקפץ ממקומו מחור שבעצם האליה שהוא תחוב בו ולקמן מסיים והוא דעיכול ניבין. והרי מקום הפיסקא של זו ההלכה מפורש בטוב בכלל ופרט בד' נ"ד וכאן לא הובאה רק לפלפול וא"כ מאי נ"מ בזה דלקמן איך שמסיים אם בעינן עיכול או לא. הכי להלכה נשנית כאן. והיא קושיא עצומה:

והנה ידעתי שיש לפרש כונת רש"י ז"ל בזה עפ"י מאי דהוקשו התוס' (בפא"ט ד' מ"ג ע"א ד"ה הנך) דמאן דלית לי' דר"מ ח"י טריפות מנא לי' ותירצו דבעיכול כ"ע מודו. (והנה לכאורה הרי יש סתירה ע"ז מהא דכתבו התוס' (בד' נ"ז ע"א ד"ה למה וכו') דרב מכשיר אפילו בעיכול. וצ"ל דכאן כתבו כן רק אליבא דמסקנא דהתם) וא"כ י"ל דקשה הי' לרש"י ז"ל ג"כ על הש"ס למה לא משני הש"ס כאן על התדבר"י כמו שמשני על גלודה דסבר כר"מ דמכשיר בגלודה ה"נ לימא כן דסבר כמאן דמכשיר. ולזה תירץ רש"י דלקמן מסיים דעיכול ניבין וא"כ הרי בכה"ג כ"ע מודו כנ"ל בתוס'. ושוב ליתי כאן לתרץ כלום. אולם ע"ז אדרבה יוקשה יותר כיון דעיקר הקושיא על תדבר"י הוא רק בשף ועיכול נמי הרי העיקר חסר מן הספר דעיקר הקושיא מעיכול ועיכול חסר מן הספר. ותוכ"ד

הי' להש"ס להביא לן בוקא דאטמא דשף ועיכול טריפה והם העתיקו רק שף בלבד אשר מכאן אין עדיין ריח קושיא דשמא סבר כמאן דמכשיר. ולכן נלפע"ד להסביר כונת רש"י ז"ל בזה כן. דהנה בד' נ"ד ע"ב הגירסא דילן כך היא. גופא אמר רב מתנא בוקא דאטמא דשף מדוכתא טריפה ורבא אמר כשרה עד דאיפסק ניבי' והלכתא איפסק נמי כשרה עד דמתעכלי איתעכולי. כן הוא גי' דילן. והגאונים והרי"ף גורסין אמר רב מתנא האי ב"ד ד"מ טריפה והוא דעיכול ניבין עכ"ל. ולפי גי' דילן מבואר דר"מ טריף בשף בלבד. ולהרי"ף גם רב מתנא לא אמר מעולם דנטרף בשף בלבד. ורק בעיכול נמי אזי טריף. וזהו כונת רש"י נמי ולקמן מסיים פי' רב מתנא בעצמו מסיים דה"מ דעיכול ניבין נמי. והיינו להודיענו שגורס הוא כגי' הרי"ף והגאונים ולא תטעה מלשון הש"ס דהובא רק שף בלבד. אולם א"כ עדיין באמת קשה על הש"ס למה הובא דין זה רק בשף בלבד לפי גירסת רש"י ז"ל דלקמן מסיים גם רב מתנא בעצמו והוא דאיעכול. וא"כ הי' גם להש"ס לפרש בביאור דשף ועיכול. וע"כ צריך לומר כיון דעיקר הטריפות הוא השמוטה והעיכול הוא רק הגומר לכן גם בשנתעכל שם הטריפות על שמוטה ושף יתקרי ומעולם לא יתקרי על שם העיכול ורק שף בלבד וממילא ידעינן שנתעכל נמי. וגם יש לרמז בזה בלשון רש"י שכתב דלקמן מסיים ולא אמר אומר או מפרש. אלא להסביר דעיקר הריעותא וחולשת הבהמה הוי רק בהשמוטה והעיכול רק מסיים וגומר הטריפות דאם לא נתעכלו הדרא בריא ולא נקרא שף. ולא כשיטת התוס' (בד' נ"ז ע"א ד"ה שמוטת) דיש חילוק בין תיבת שף לתיבת שמוטה. ולרש"י אין נ"מ בין זל"ז כלל. ולכן שפיר ניחא שהעתיקו הש"ס בכאן דין דרב מתנא רק בשף בלבד כי העיכול הא הוי רק הגומר וכד קדים לי' שף במשמע העיכול נמי. וכמ"כ כתב המרדכי בשם רבינו אלחנן דהקשה שם למה לא תני יתר עליהן עוף דטריפה בשמוטה בלבד לשיטתו הנ"ל דבעוף שאני מבהמה. וכתב וז"ל וי"ל כיון דבהמה טריפה עכ"פ בעיכול ליכא למיתני יתר עליהן עוף דשם שמוטה הא בבהמה נמי איתא. עכ"ל. הרי בהדיא לכל המעמיק בכוונתו כאשר כתבתי דשם הטריפות על שמוטה יתקרי לעולם. וע"כ דהוא עיקר הריעותא והעיכול רק מסיים וגומר וד"ל. וכמ"כ בהגש"ד נמי כלשון המרדכי אות באות. ונ"ד נמי דמשו"ה החליטו הפוסקים לחלק בין השמוטה להעיכול דגרע השמוטה מהעיכול הוא דכל שנראה לן עיקר הריעותא צריך ראי' ברורה שלא נתעכל וכל דלא נראה לן רק העיכול אין צריך כלל לידע בבירור שלא נשמט אלא ממילא אוקי על חזקתה דלא יצתה מחזקת היתר בעיכול כלל, עוד יתבאר לן בטוב בדין עיכול בלי שמוטה. ונדמה דין זה להא דאיתא בש"ס (ב"ק יו"ד א' ושם נ"א א' ובר"ם פי"ב מה' נ"מ הי"ב ושו"ע חו"מ סי' ת"ט סעי' ט"ו)

דאחד החופר בור עמוק ט' טפחים. ובא אחר והשלימו לעשרה האחרון חייב. וזה ברור דהחופר ט' טפחים ודאי הוא עשה הריעותא מהבור ההוא. רק העושה טפח העשירי השלים מלאכת הראשון. ואפ"ה הוא חייב. הרי ברור דבכה"ג צריך להתברר לנו בלי תירוץ דעשה א' מקודם עמוק ט"ט. ובלא"ה החופר טפח א' פטור. וכמ"כ אי' (בב"ק בפ' הכונס ד' נ"ט ובשו"ע חו"מ סי' תי"ז) א' הביא את העצים וא' הביא את האור המביא את האור חייב בא אחר וליבה המלבה חייב. הכי יעלה על הדעת דהמלבה חייב בלא הקדמת הראשון. וע"כ בעינן שיתברר מעיקרא מלאכת הראשון דעד כאן לא מחייב רק כשידעינן בבירור שקדמו במלאכות הראשונות ואז כשגמר חייב על המלאכות הראשונות וחיובו לשלם משום מבעיר. כמ"כ לענין שבת (עיין ר"ם פי"א מה' שבת) חייב משום מבעיר ואע"ג דלא עשה מלאכה שלימה אפ"ה שם המלאכה הראשונה על המלבה נקרא:

וכל זה מבואר הוא לפי שיטת רש"י והגירסת הגאונים והרי"ף דרב מתנא נמי לא טריף בשמוטה בלי עיכול. ואפ"ה קרי לה בחולין מ"ב ע"ב רק בשם שף בלבד ע"כ מוכח דשם הטריפות גם בעיכול רק בשם שף ושמוטה. כי השף והשמוטה הוא העיקר. אולם יותר מבואר בטוב לשיטת התוס' דהמה גורסין בש"ס כגי' דילן. אפ"ה מוכח מדבריהם דלעולם ההתחלה ועיקר הריעותא הוי בהשמוטה ולא בהעיכול כהפר"ח. דהנה אי' (שם ד' נ"ז ע"א) אמר ר"י אמר רב שמוטת יד בבהמה כשירה. שמוטת ירך בבהמה טריפה. ושם בתוס' ד"ה שמוטת ירך פי' בקונטרס בוקא דאטמא דשף מדוכתי'. ואיעכול ניבי'. והדין עמו דכולה שמוטה דשמעתין בעיכול ניבין איירי וכו'. והשתא ניחא דנקט שמוטה בכל הסוגיא. ולא שף כדנקט ר"מ. דר"מ מטריף גם בלי עיכול. אבל הכא דאיירי בעיכול שייך לשון שמוטה עכ"ל התוס' עיי"ש. הרי אפילו לשיטתם דחולקין על רש"י ז"ל בזה דשף דרב מתנא מטעם חילוקי הגירסות שביניהן. אבל עכ"פ ביארו בהדיא דהיכא דנקטינן בש"ס שמוטה בלבד. קאי על שמוטה ועיכול דוקא. אבל לא נמצא בשום פעם בש"ס לנקוט שם עיכול בלבד. וכללא רבתי אצל כל הראשונים דשמוטה בלי עיכול כשר אפ"ה לשון הפסקא קאי אך על שם שמוטה מבואר דהיא העיקר. א"כ הרי גם אם בא הנדון היכא שראו עיכול שני הניבים בהדיא ועל שמוטה לא בדקו ונאבד ולא ראו שמוטה כלל יש מקום גדול להתיר כפי כל הנ"ל. אולם אין זה נוגע לנ"ד לפי הגב"ע מהשו"ב ששאל אותי. שהבוכנא היתה תחובה היטב בפנים וגם בדק ולא היו שריטות. וגם לא ראה עיכול כי אם בגיד הדק (זה גם לשו"ב השני) פשיטא דכשר. ואחרי כל אלה הנני לסדר בקיצור את כל דברי המערער הרב ר' יוסף ליב ולהודיע איך שטעה וראיות

מפורשות מהש"ס והפוסקים אשר שאלתינו כשירה לכל א' מהשואלים והבודקים ולכל א' מהעדים המעידין ע"ז בלי פקפוק:

א כתב הרי"ל כיון שחושש אולי לא ראה יפה השו"ב ר' פייוויל ואפשר הי' ניזוז קצת והשור צולע ואיעכול הניבין הרי טריפה עפ"י דברי הבל"י והטוטו"ד. והספק של הלבש"ר. כל הספרים האלו דמיון לזה כעוכלא לדנא. הבל"י מחמיר היכא שנתעכלו שניהן וגם אפילו לא נשמט כלל. והכא דן הרי"ל פן נשמט א"כ טריפה אפשר מהש"ס. אבל לא היכא שלא ראו עיכול רק גה"ד. כמ"כ הטוטו"ד. כמ"כ הספק של הלבש"ר סי' א' כ"ש דאין דומה אדרבה ראי' מדבריו דהצריך הוא שיהא רואין מחיי הבהמה שהבוקא מתנדנת תוך האסיתא. ושנחזוק אותה לשמוטה מחיים. משא"כ בנ"ד שלא ראו שמוטה אפילו לדבריו של השו"ב ר' פייוויל אח"כ:

ב תו כתב הרי"ל דא"צ לבא לדברי הטוטו"ד. דבלא"ה טריפה בזה כיון דצריך בדיקה ולא בדקו הוי טריפה דאיתרע מחיים. ודבריו כדורש מפי הגבורה ולא זכר שום פוסק ואני אבאר דבריו כאלו יש מה לפרש בזה. דהנה (הב"י סי' נ"ה בשם המרדכי) כתב דשמוטה וספק עיכול כתב בה"ג דיש לאסור. (והלבש"ר בסי' א' ס"ק ב' ג') כתב באם לא בדקו הניבין וידעו שנשמט דטריפה מטעם דכל דיש ריעותא דשמוטה שצריך בדיקה ואם לא נבדק ה"ל ספיקא דאורייתא. עכ"ל הלבש"ר. וזה הטעהו לר' יוסף ליב לומר כשם דריעותא דשמוטה כך בריעותא דעיכול. ולא כן. מלבד מה שביארתי לעיל דמהבה"ג הזה ראי' לדברינו דהרי לא כתב רק בשמוטה וספק עיכול ולא בעיכול וס' שמוטה וכנ"ל. אלא אפילו משארי הוכחות מהפוסקים שיש לכאורה להביא ראי' ג"כ לא יוקשה כלל כאשר אבאר. דהנה לכאורה יש להוכיח להיפך מדהכשירו הפוסקים בנאבד הירך מטעם ס"ס ספק איעכול ספק שמוטה. הרי מבואר דבעיכול ודאי וס' שמוטה טריפה. ב' תו יש להביא ראיה להיפך מהא דכתב המרדכי בשם הגאונים והובא (בב"י ובש"ך סי' נ"ה ס"ק ד') דאם נשמט הירך וספק קו"ש ספק אח"ש כשירה. כל שיודע שלא הובא לפני השו"ב בשמוטת ירך מטעם דבשעה מועטת לא איעכול ניבין. הרי מבואר דכל שאם הי' נתעכל בבירור לא הי' מועיל השמוטה בספיקא דשמא אח"ש לומר אוקי על חזקתה. אבל באמת אין ראיה מכל זה. ונקדים לבאר אוקי על חזקתה איזה חזקה. הנה ידוע דכל חזקה שבש"ס היא חזקת הגוף בשעה שנתהווה הדבר בעולם כחזקת חי וכחזקת פנויה וכחזקת מקוה. שבשעה שנולד זה וזו ובשעה שנקראת מקוה. הי' הוא חי והיא פנוי' והמקוה בת ארבעים סאה. כמו אז כן עתה בשעה שאנו דנין על זה. והך חזקה נקראת חזקת הגוף וחזקה דמעיקרא. והיא המשובחת מכל החזקות שבעולם. והנה ידוע שהי'

מקום לומר שבבהמה ג"כ יש חזקת כשרות מחזקת הגוף דבשעה שנולדה. אולם (התוס' חולין י"א. ובנדה ב' ע"ב). דחזקה זו הוי חזקה שלא נתבררה בשעתה כי אם אחר שחיתה הבהמה י"ב חודש נתברר על מעיקרא שהי' בשעה שנולדה כשירה. עיי"ש וכידוע. א"כ הרי חזינן דהתוס' שדי בה נרגא. אך הר"ש ז"ל הובא בר"ן ריש חולין ובכל הראשונים בתה"א וברשב"א בחידושיו וברמב"ן (ובב"י ושו"ע ביו"ד סי' פ"א) וכל הפוסקים דיש על הבהמה חזקת כשרות מכח רובא דיש להחזיקה שהיא מרוב הבהמות דכשירות הן רובן עיי"ש היטב והנה להיפך כתבו הפוסקים כולם היכא שאיתיליד ריעותא מחיים דבהמה דלא נימא בה שוב אוקי על חזקתה בחזקת היתר דהא אין לה כי אם חזקה מכח רובא שהיא מהרוב. והכא דנראה לן שיצתה מהרוב דרובן אין להן זה הריעותא ע"כ אינה מהרוב. וזה מבואר היטב בהפוסקים סי' נו"ן (ובס' ש"ש בטוטו"ד). על דברי הרמ"א ז"ל והד"מ. והמהר"ם מלובלין החולק עליהן ומכשיר. והנה נבא לבאר ולברר פסק ההלכה בזה לפי הנראה לנו כעת מדברי האחרונים האיך פוסקין בספק השקול אי מוקמינן על חזקה, והאיך פוסקין בריעותא מחיים וספק השקול להעמידה על חזקתה או לא הנה הש"ך ז"ל בסי' נו"ן ס"ק ג' מסיק להלכה דבהפ"מ יש להקל כהר"מ מלובלין. הפרמ"ג והכו"פ האריכו והחליטו לפסוק להחמיר אף בהפס"מ וכן הח"א והלחה"פ ושארי אחרונים. מלבד הגאון הגדול ר' אליהו מווילנא זצ"ל (בביאורו ליו"ד סי' נו"ן) פסק להקל אפילו בלא הפסד מרובה כהר"מ מלובלין וסייעתו דמוקי על חזקתה. ועיין בפמ"ג ובדברי האחרונים המדברים בנדון זה דבריעותא מחיים דקיי"ל אפילו בהפס"מ אסור חידשו בזה לחלק דבר נכון. דעד כאן לא מחמירין מדרבנן אלא בשאנו רוצין להעמידנה על חזקה מכח רובא הנ"ל בזה הסברא נותנת כיון דאיתיליד בה ריעותא גמורה שריעותא כזה לא נמצא ברוב בהמות בהא לא מוקמינן על חזקתה. אבל היכא דאנו דנין על ריעותא מה שיש לומר בה העמידנה על חזקת הגוף בשעה שנולדה. אז אפילו בספק השקול ואפילו בריעותא מחיים מעמידין על חזקתה דחזקת הגוף לא איתרעי בזה הריעותא. וד"ל. ומשו"ה הוכרחו לומר דבמחט בחלל הגוף הסברא דשכיח לאיסור. דאם הי' רק ספק השקול היינו מעמידין אותה על חזקתה דמעיקרא דבשעה שנולדה ברור לנו ע"כ שלא הי' בה מחט בגופה ועיין (בפתיחה לפרמ"ג בה' טריפות) שהסביר נכון בזה. וכמ"כ בחכמת אדם (בשער רובא וחזקה סי' כ"ה). והדברים עתיקין:

ולפ"ז נחזור לנ"ד בסתירת ראיות הנ"ל. ראי' הא' מדהכשירו בנאבד הירך בצולעת רק מטעם ס"ס ולא בחד ספק דשמוטה. י"ל משום דהפוסקים הכשירו גם באין הפס"מ ומשו"ה הוצרכו לטעם ס"ס דבחד ספק לא מוקי אחזקה בספק השקול נמי גם בלא נולדה

ריעותא מחיים כדכתבו הפוסקים בסי' נו"ן. ועוד י"ל דהפוסקים איירי כי אם היכא דהי' ניכר בחייה שהי' שף הבוקא מהאסיתא כדאיתא (בשו"ת טור האבן סי' מ"א) דנשאל בכגון זה. ומשו"ה הוצרכו לסברת ס"ס דוקא דלא"ה הרי הי' שכיח לאיסור יותר מלהיתר דלכ"ע אסור היכא דשכיח כידוע וגם אז כיון דהי' נראה שהי' בחייה שף ומתנדנת הבוכנא תוך האסיתא הרי ריעותא מחיים ברור ע"ז. ראי' השניה מדברי המרדכי בנשמט הירך ספק קו"ש ספק לאח"ש ג"כ נדחה די"ל כיון דרואין שמוטה לפנינו וגם עיכול הניבין לפנינו תלינן יותר דבחיים נשמט הירך משנתלה לאח"ש דשכיח יותר ע"י דריסת הבהמה בעיכול הניבין שתהא נשמטת הירך ג"כ והיינו נמי כיון דעכ"פ ריעותא דשמוטה לפנינו נראה ורק שאנו מסופקין אימתי נשמט אבל ע"כ אנו רואין שמוטה ועיכול בזה שפיר לא מוקי על חזקה. אבל בנ"ד שר' יוסף ליב חושש ומחזיק ריעותא בעצמו אולי לא בדק יפה אבל ע"כ מודה עכ"פ שלא ראה שום שמוטה כל דהו רק פן טועה בדמיון שזה שראה שהיתה מונחת בתוך האסיתא לא ראה כהוגן בזה יש ב' סברות לומר אוקי על חזקתה לכל הפוסקים א) דהא החלטנו לעיל דמה שנתעכל גיד הדק. ואפילו הי' רואה עיכול שניהן נמי לא הוי ריעותא כלל וגם כי יש לומר דזה שנתעכל הוא ע"י מלאכת החרישה נתעכל הניבין כאשר העידו המנקרין בבל"י ובפמ"ג הביאו דע"י החרישה נתעכל הניבין לפעמים. אע"ג דלא סמכינן עלייהו היכא דנשמט. אפ"ה לע"ד היכא דלא נראה שמוטה רק שלא יהי' זה העיכול שם ריעותא מחיים ברור דנכון אמת דלא הוי ריעותא כלל וכיון דלא הוי ריעותא הדר הדין דבספק השקול בהפס"מ מוקי על חזקת נשחטה הותרה. ב) אפילו נימא דעיכול הניבין הוי ריעותא גמורה וגם נימא בו דזה הוי ריעותא מחיים. אפ"ה כשרה דהא ידוע לעיל דע"כ לא החמירו רק בשבאין לעמוד על חזקה מכח רובא אבל בבאין לעמוד על חזקת הגוף לא מגרע ריעותא מחיים. א"כ הכא י"ל דדמי למחט בחה"ג דהא ה"נ יש בזה חזקת הגוף דבשעה שנולדה לא נולדה בשמוטת איברים. ונמצא סברא זו דלא נולדה בשמוטת איברים נמצאת בדברי התוס' גבי נפולה דודאי לא נולדה בריסוק איברים ה"נ בשמוטת איברים. וכמו כן מובאה בדברי הפוסקים סברא זו. וא"כ הרי ריעותא מחיים נגד חזקת הגוף לא מגרע כלל. והדין פשוט דמוקי על חזקתה. והא דהוצרכו הם להכשיר בנאבד הירך מטעם ס"ס ולא הוכשרו בחד ספק דאוקי על חזקת הגוף. וגם על המרדכי שהכשיר רק מטעם דבשעה מועטת לא איעכול ניבין ג"כ קשה, בחד ספיקא דקודם שחיטה נימא אוקי על חזקת הגוף. הא לא קשיא דבכה"ג דהפוסקים שנראה קצת שמוטה לפנינו וכנ"ל או שמוטה גמורה כהמרדכי רק דלא נודע אימתי נשמט בזה ודאי י"ל דכמו שתירצו הפוסקים במחט משום דשכיח.

ה"נ כן כיון דנשמט ועיכול ולא ידעינן אימתי שכיח יותר דמחיים נשמט אבל בנ"ד שלא ראינו שמוטה מעולם אין לומר שכיח שיהא נשמט כיון שנתעכל. אדרבה להיפך. השמוטה גורם שיתעכל אבל לא העיכול יגרום שנשמט. אולם לפי החלט דעתי לא אוכל לומר בשום אופן דיהי' על העיכול שם ריעותא כלל דהא אין זה בעצם עיקר הטריפות רק בגמר הענין וההתחלה לא נראה כלל מה זה ריעותא. ולפיכך גם אפילו אין חזקה דגופא בשמוטה ואפילו נתעכלו שניהן לא מיבעי בהפס"מ פשיטא דכשר דהא בספק השקול מוקי על חזקה בהפ"מ אלא אפילו באין הפס"מ אפ"ה יש להכשיר דע"כ לא החמירו עכ"פ בשיש ספק וריעותא כל דהו. אבל בנ"ד דלא הוי ריעותא כלל הרי דינו כמו בא זאב ונטל ב"מ והחזירן נקובין. וכמו נאבדו שארי איברים שלא נבדקו דפירש"י כמה פעמים בפא"ט דסמכינן ארובא וכשירה. כמו דלא בדקינן אחר הח"י טריפות. ה"נ כיון דלא ראה שמוטה מעולם לא איכפת כלל בעיכול הניבין. ולא כהרב ר' יוסף ליב דמחליט ע"ז שם ריעותא מחיים בלי שום ראי' ולדידי א"צ כלל לומר בזה העמד על חזקתה אלא שם אחר המוזכר בש"ס כמה זימנין אחזוקי ריעותא לא מחזקינין. וכל הפוסקים המדברים בזה לא דברו רק היכא שיש ריעותא בשמוטה או מקודם זמן או עכשיו או שנשמט לפנינו וא"י מתי או ניכר שף קצת עכ"פ ריעותא בשמוטה אבל ריעותא דעיכול שאין שום שם טריפות על זה תהא מצרכת בדיקה לשמוטה לא נראה כלל. מכ"ש דאם לא בדק דכשר. וק"ו הדברים היכא דבדק וראה שלא נשמט. שיהי' חוששין שוב לומר פן לא ראה יפה וטעה ברואה. זה אין הדעת סובלתו כלל וכלל. דכללא בכה"ת כולה אין מחזיקין ריעותא מספק וכי ניתנה תורה למלאכי השרת. וכיון שראה שהיא מונחת בתוך האסיתא שלימה הרי אתברר שלא נשמט אפילו לדברי ר' פייוויל. א"כ הדר הדין עיכול בלי שמוטה כשר מהש"ס ושמונה ועשרים פוסקים:

ג כתב הרי"ל על ההיתר הרב מקארסאן דזה קשה המציאות וא"א בקיאין אם נתרחק. טעה הרבה אם הוא אינו בקי הפוסקים כולם בקיאין בזה ולא אישתמיט חד מהן לומר בזה דלא בקיאין כמו שכתבו בשמוטה דאין בקיאין בעיכול. ובזה סתמו כולם דכשר. והכי יודע יותר דינים מהנוב"י (מהד"ת חיו"ד סי' י"ז) דאין שום צורך בקיאות לזה וראי' מפורשת דבקיאין מהלבש"ר (בפתיחה לדיני טריה"ע סי' נ"ו) דכל שהעצם האסיתא קיים אין לחוש שמא העצם הבוכנא שף וניזוז דהאסיתא מעכבו מלזוז עיי"ש:

ד כמ"כ זה דכתב הרי"ל דבצולעת כ"ע מודו להפר"ח דכל מה דנוכל להשוות דברי הפוסקים משווינן. הס מלהזכיר פרט כזה נגד לומדי התורה. דהרי הודחו דבריו מכל הפוסקים המאירים לעינינו. הנוב"י בהדיא שם בצולעת שנפל השור על הארץ וצולע.

הגבעת שאול בהדיא בצולעת והח"א והב"א והטור האבן וכל הפוסקים. והוא אך כמאן דלא ידע מאי דקאמרי רבנן. אדרבה בזה שנתעכל רק גיד הדק גם הפר"ח מודה ודאי:

ה מה שכתב הרי"ל עוד שם לסתור ההיתר שלי בצירוף העיקר הגדול שהניבין היתירים היו טובים. ודחה זה בדברים של תוהו ובוהו אין מה להשיב עליהם כי אין מה לדבר מהם כלל. רק מה שיש קצת להשיב ע"ז הוא מה שתמה עלי שהחלטתי ליסוד מוסד מדלא נמצא שריטות ודאי דלא נשמט וכתב הוא הרי"ל דלא כן דלמא דרק שריטות מעידים על שמוטה אבל לא שיהי' מוכרח בשמוטה להיות שריטות. וכמה פעמים הי' אצלו שהבוקא דאטמא שף ולא היו שריטות. תמה תמה אקרא. אשר ממש לא ידע בין ימינו לשמאלו דהרי הכנה"ג בשם דמש"א כתב וז"ל להכיר אם נשמט אם יש שריטות בבוכנא דאל"כ א"א להכיר כי ע"י בדיקת הבודק נפרד ממילא. הרי כתב דאפילו רואין שנשמט אפ"ה תלינן כ"ז שאין שריטות דנשמט אח"ש ע"י הבודק. מכ"ש היכא שלא ראינו שנשמט פשיטא דבזה שאין שריטות זה סימן מובהק שלא נשמט מעולם. ואף אי מודינא דראה בעיניו שהי' נשמט ולא הי' שריטה ג"כ לא קשה דמה לך יותר סי' מובהק מהטריפה דאינה חי' י"ב חודש אפ"ה טריפה גמורה שחיתה י"ב חודש לא מהני זה להתיר. ואם ספק טריפה חי' י"ב חודש מהני. וה"נ כדכוותי' אם ברור שנשמט לא מועיל הסימן דאין שריטות. דהא ע"כ נשמט. אבל היכא שיש ספק אם נשמט ברור דאמרינן מדלא נמצא שריטות לא נשמט. ומכ"ש היכא שאין שום ספק בשמוטה דברור דיש סי' מהשריטות:

ומעתה נתברר בעז"ה שהיסודות חזקים כברזל דהניבין היתירים היו טובים. (ועיין בספר תפארת ישראל על משניות פא"ט) דמפרש היתירות עור הגידיי הסובב על שפת האסיתא עיי"ש. וזה ודאי הי' שלם וחזק. וכל שרואין דהבוכנא בתוך האסיתא ולא היו שריטות כלל פשיטא דלכל הפוסקים כשר בלי שום פקפוק ע"ז:

י תו מה שכתב הרי"ל דכשנבטל עדותו של ר' פייוויל נשארה הבהמה בספק עיכול וס' שמוטה. וזה נודע דבהמה הצולעת ונאבד הירך ולא נבדק אי איעכול ושמוט דטריפה. טעה בדבר שאפילו תשב"ר לא יטעו בו דכל הפוסקים כולם צווחין בהדיא. דנאבדה הירך היא כשירה גמורה. ומה שכתב עוד דאפילו להמקילין המה צירופי היתר רק לענין החלב ומשום דיש על החלב חזקת היתר אף מאמ"ה ולא לענין גוף הבשר מלבד מה שהוא שטות גמור להרואה דברי הפוסקים בזה. איך טחו עיניו מראות תשובת רש"י ז"ל לרבותיו שאסרו נאבדה הריאה אתמול אכלנו מחלבה ועכשיו נאסור את בשרה. ולדברי רי"ל ל"ד חלב להבשר. ובפרט דשם בודאי נולד הספק מחיים דטריפות הריאה שכיח.

דלכן הוצרכו בדיקה הגם דליכא שום ריעותא. וגם האוסרין עיקר טעמייהו משום דכיון דהי' לבדוק מתק' חז"ל והוא עבר ולא בדק קנסינן לי' ואפילו הא דאוסרין בנאבדה באונס ג"כ משום דקנסינן שוגג אטו מזיד דכ"א יתרשל מלבדוק עד שתאבד ויאמר שוגג הייתי ואנן לא קיי"ל הכי. (עיין ט"ז סי' צ"ט חיו"ד סק"ח) ודו"ק. וזה לא שייך בהחלב. אבל לא עלה על דעת מי שיש מוח בקדקדו לחלק בין חלב לבשר בכה"ג:

ז ובלא"ה דברי הרי"ל לחלק בין חלב להבשר המה דברי שטות דאס"ד דלכן אסרינן להבהמה משום דנולד הריעותא מחיים דאז היא בחזקת אמ"ה א"כ ממילא מוכרחין אנו לאסור החלב כיון דא"א שתהא הבהמה טריפה והחלב כשר דאפילו לקולא קיי"ל כר' יוחנן (בכתובות ד' י"ג ע"ב) דלדברי המכשיר בה מכשיר בבתה כ"ש לחומרא. וגם רש"י ז"ל (בקדושין ד' ס"ו) יודה לזה דשם הטעם דכבר מתה אמו של ינאי ואין אנו דנין עליה משא"כ הכא. וגם שם חלקו עליו התוס' וכל הראשונים כמבואר שם וכ"ש הכא. ודברים כאלו אינם ידועים לר' יוסף ליב כי בבית לחם יהודא לא דיבר ואלה הדברים:

כ"ד עבדו ותלמידו המשתחווה מרחוק משה בהרב ר' יעקב יוסף ז"ל מהאראדישץ.

סימן פט

ואלה תשובת אדמו"ר הרב הגאון הגדול המפורסם רשכבה"ג הר' יוסף שאול זצללה"ה.

מלבוב ממש אות באות. מכתיבת יד קדשו. ב"ה יום ה' מקץ תרל"ג לבוב.

שלום וברכה וכל טוב לכבוד הרב המאור הגדול וכו' מהור"ר משה עסמאן נ"י אב"ד דק"ק האראדישץ. שלום שלום:

ראיתי תכריך שטרותיו על כל הפסקים ועדות השוחטים ושלמתי בעדם (40) צ"ל פורטא כי לא רציתי לשלוח המכתב בחזרה כי מכתבים כאלו לא יקובלו מידי דאל"כ אין לדבר סוף. רק לבי אמר לי לקחת המכתב הזה ולשלם בעדו מכיסי ויפה פסק ולא יחוש למ"ש המו"ץ מ' יוסף יהודא מו"ץ דראחמיסטרובקא ולפי מה שכתב כבודו והרב מקארסאן היטיבו אשר דברו. וכ"ת הרבה בפלפולים. ואני אין הזמן מסכים עמדי אבל הדין דין אמת כמו שכתב מעלתו. והנני הדורש שלומו באהבה.

הצעיר יוסף שאול הלוי נאטאנזאהן האב"ד דק"ק לבוב והגליל:

סימן צ

הרב הט"ז ז"ל ביו"ד סי' מ"ג סק"ב כתב דכל שנברא כך אין שייך שם נקב על זה. ולכן הכשיר בהני עגלים שבראש העב מהטחול נמצא נקב מפולש וניכר שמתחלת ברייתן כך. דאין לזה שם נקב אלא חסרון. עיי"ש. והנוב"י ז"ל בדגול מרבבה כתב צ"ע דהרי בברכת אשר יצר אומר וברא בו נקבים נקבים עיי"ש. והוא לכאורה צע"ג על הט"ז:

אמנם הראיתי בעז"ה סמוכין לד' הט"ז ממשנה מפורשת. הנה בכל הש"ס ובכמה דוכתי. ובשבת (צ"ה ע"ב) אי' דכל הכלים שניקבו נתבטלו מתורת כלי. והיינו דכלי שלימה הוה עליו שם כלי אבל כשניקבה ואינה שלימה הרי בטל לעינינו שמה ממנה. והנה הט"ז (בסי' צ"ה ביו"ד) הביא בשם הרשב"א דביצת התרנגולת קליפתה החיצונה הויא מנוקבת (עיי"ש בט"ז סק"ב). והנה לפי"ז יוקשה מאוד להרשב"א משנה מפורשת (במסכת פרה פ"ה משנה וא"ו) ביצת התרנגולת [פי' הרע"ב קליפתה החיצונה לקדש בה מי חטאת] ר"מ ור' יהודא מכשירין וחכמים פוסלין עיי"ש. דהביא התוס' יו"ט בשם המהר"ם דלכן פסלי רבנן דאין דרך לייחדה לקיבול ולעשות ממנה כלי אבל ביצת בת היענה עושין ממנה כלי קיבול עכ"ל עיי"ש. וכ"ז רק טעמא דרבנן. אבל ר"מ ור"י מכשירין בפשיטות ואם איתא כהרשב"א דביצת תרנגולת קליפתה מנוקבת בבירור. א"כ איך מכשרי ר"מ ור' יהודא. הלא הי' להם לפסול מצד דהוי כלי מנוקב. ואפילו רבנן דפסלי הלא לא פסלי משום טעם זה. וכנ"ל דרק משום דאין רגילות לייחדה ולעשות ממנה כלי. וא"א הי' להפוסקים לומר פשוט דטעמא דרבנן משום דהוי כלי מנוקב ובטלה מתורת כלי. ותו הי' להם פשוט לחלק בין זה לביצת בת היענה דביצת תרנגולת מנוקבת ובת היענה לא. א"ו דגם רבנן דפסלי לאו מחמת שנקובה פסלו. וא"כ צריכין להבין באמת טעמא דמילתא. אלא הענין כן דעד כאן לא מצינו בנקב שפוסל כלי רק כשנעשה הנקב אח"כ בטלה הנקב מתורת כלי אבל כל שנקובה בתולדה א"כ הרי חזינן שבאו שני השמות בבת אחת שם העצם של הדבר ושם הנקב. למשל אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים הרי איך שייך ששם הנקב שנברא יבטל מהאדם שם האדם אחר אשר כן נברא ונקרא אדם גם בזה הנקב. וא"כ למה השיג הדגמ"ר על הט"ז. ודאי מודה הט"ז דבנקב הנברא נמי יש שם נקב אלא כוונתו שאין בזה שייכות שיבטל הנקב שם הטחול כיון שנברא כך וראייתו ממשנה הנ"ל דהי' כשירה קליפת ביצת תרנגולת לקדש בה מי חטאת. ולא מרע כלל מה שהיא נקובה ש"מ דהא דאמרו בכל הש"ס דניקבה נתבטלה מתורת כלי הוא רק בשנתחדש בהכלי אח"כ נקב אבל נקב בתולדה אין פוסל שם העיקר של הדבר אחרי ששניהן באו בבת אחת. ורמז לדברי אלה להסבירך יותר מה שאמרו הראשונים שכל דבר שמעורב בתחלת ברייתו ותחלת ביאתו לעולם ע"י תערובות אזי לא בטל גם באלף מצד שאין בכח הדבר ההיתר לבטל אחרי שהשני כחו אלים ג"כ כמוהו שהרי בא עמו יחד. ועיי"ש ביו"ד בסי' ק"ב (ובמל"מ פ"ד מה' מטמאי מו"מ). וא"כ הרי שפיר בהני עגלים כשר. אמת ששם נקב אבל לא פסול מצד ניקב הטחול. דהא טחול הוי כמות שהיא וכמו כן ריאה שניקבה אמרו שהיא טריפה. פי' שנתבטל הריאה. אבל מתחלת ברייתו הרי

לא בכח הנקב לבטל שם הריאה. כשם שאין ביכולת לאמר שהנקב שנברא באוזן האדם יבטל שם האדם וד"ל. והארכתי קצת למען להראות מכאן ספיקו של הלבש"ר (סוף סי' ל"ט ס"ק ר"ג) דריאה שמזיעה טיפי דם שחשש להנקבים ההם עיי"ש. השתא תראה שאין באפשרי כ"כ לומר כלל דאחרי שבבירור הנקבים הם מתולדה וכאשר הוא עצמו נמי מודה לזה א"כ בררנו דנקבים שמתולדה לא יכולין לבטל שם העצם לעולם כלל וכלל. וא"כ עדיין שם ריאה עליה עד עולם. ועוד ביותר ביאור ע"ד דברי רש"י (בסוכה ד' ע"ב) ד"ה הכא פחות מי"ט אין שם דופן עליו אלא השתא הוא דבעינן לשוויי' דופן הלכך במה שאינו דופן לא אגמרי' רחמנא דהא דופן עקומה אגמרי' והאי לאו דופן הוא עכ"ל. והרי כל הח"י טריפות נמי הם הלכה למשה מסיני כמו דופן עקומה וא"כ כמו שבדו"ע בעינן מתחלה שתהא שם דופן כראוי ואח"כ תחול עליה ההלכה דעקומה ה"נ בעינן שיהי' מתחלה שם טחול ואח"כ תחול עליו שם ההלכה דניקב בסומכיה טריפה אבל כשנברא הטחול ונקבו עמו הא לא הי' מעולם עליו שם טחול אחר שתחול עליו שם ההלמ"מ ניקב כמו דופן פחות מי"ט. ודו"ק בזה:

סימן צא

נשאלתי לקחו קדירה צוננת מלאה חלב צונן. ועמדוה על כבד של בהמה החם המונח על האש וגחלים לצלות כמנהג ותיכף כשהעמידו הקדירה ראו זאת. והסירה מעל הכבד החם הנ"ל. מה דינו של הקדירה והחלב ומה דינו של הכבד. ואמרתי בזה עפ"י הלכה בעזה"י. הנה (בסי' צ"א סעי' ד'. וסי' ק"ה סעי' ג') צונן לתוך חם הכל אסור. דתתאה גבר. ואין חילוק בזה דאפילו האיסור הקר למעלה אפ"ה ההיתר החם שלמטה מחמם להעליון ומפליטו ובולע ממנו ומבליע לתוכו כידוע. וכמ"כ עיין פמ"ג משב"ז סי' צ"א סק"ה בחקירה א' שפשט דת"ג הוי דמפליט ומבליע כאחת בלי ספק אפילו שניהן גושיים. עי"ש. וא"כ בנ"ד הרי פשוט דדמי לאיסור חם למטה כידוע דבב"ח הוי שניהם איסור להדדי. וא"כ מפליט ומבליע לתוך הקדירה והחלב וחוזר ובולע מהחלב לתוכו ושניהן בעי לאוסרן הן הקדירה והחלב והן הכבד משום דבלע מהקדירה. ואין לומר ע"כ ל"א דת"ג ושניהן אסורין רק בשנגע מאכל במאכל אבל בנ"ד, שנגע המאכל ע"י הכלי במאכל שמא נשתנה דינו. שנימא דרק הקדירה תהא בולעת מהכבד טעם. אבל לא דנימא שכך גבר רתיחת התחתון להרתיח גם הקדירה גם החלב שבתוכה והחלב אפשר דשרי. ולפי"ז יהי' לנו עוד סברא. דאם היתה הקדירה חולבת הזאת אב"י מבישול חלב חם בתוכה. א"כ לא בלע הכבד ממנה רק נטל"פ וקיי"ל דנטל"פ שרי בדיעבד ומותר הכבד. כן לכאורה יש לצדד. אולם הא ליתא. עיין בהגהות רמ"א (סי' צ"ב ס"ז) שכתב אם אינו אצל האש. וכתב

הש"ך שם ס"ק ל"ב וז"ל דאם הנשפך אצל האש והוא חם פשיטא דהוי כ"ר ועדיף מיני' ואפילו העמידו עליו קדירה צוננת הכל אסור אפילו התבשיל עכ"ל. הרי בעינך דהיכא דאתינן עלה מטעם ת"ג אז אם התחתון חם ועמדו למעלה קדירה צוננת עם תבשיל אסור התבשיל והקדירה כאחד ולא מחלקינן כנ"ל:

אמנם הנה ראיתי בספר (חו"ד סי' צ"א סק"ה) בביאורים שהאריך בביאור החילוק בין תתאה רותח לתתאה צונן וכתב שם דאם דעכ"פ ברור הדבר דהתחתון מחמם העליון שהוא נאסר מ"מ אם לפי החוש הוא העליון עדיין קר אז ברור דאם נפל על העליון הזה היתר צונן אינו נאסר ההיתר ההוא. עיי"ש. והנה לכאורה מזה לחוד י"ל כנ"ל. דהקדירה הרי לפי החוש צוננת וא"כ החלב שבתוכה הצונן הוי ממש דינו של החו"ד דיהא שרי דלא יהא נאסר מן הקדירה הנאסרת מחמת הכבד החם שלמטה כיון דהקדירה עצמה עדיין צוננת לעינינו. אולם כ"ז עדיין יש לדחות דמשם אין ראי' דהחו"ד לא אמר שם דינו בס"ק הנ"ל רק בשני דברים נפרדים הבאים זה אחר זה כמו שני חתיכות של היתר אחת נפלה על איסור חם שלמטה מקודם. ואח"כ כשהיתה זו החתיכה מונחת על החם חזר ונפל עליה עוד למעלה ממנה עוד חתיכה של היתר דאז אין אנו יכולין למימר דכאחת נחשבו. דהא לא בבת אחת נפלו על האיסור החם אז שפיר קאמר דינו דרק הראשונה נאסרה דהרתיחה התחתון. אבל השני' שנפלה אח"כ הרי נפלה על צוננת מפני מה תהא אסורה ולכן מותרת. אבל בנ"ד שהועמד החלב והקדירה כאחת ברגע אחת על הכבד החם. מסתבר שפיר לומר דנאסר החלב והקדירה כאחת דכיון דבאו בבת אחת הויין כגוף אחד ממש. והמשל ע"ז כמו אם תפול חתיכה אחת עבה וגדולה. הכי תימא דרק חציה תהא אסורה וחציה העליונה שלצד מעלה תהי' מותר. הס מלהזכיר חלילה דבר זה דאי אפשר. דא"כ נתת דבריך לשיעורין. דחתיכה קטנה תהא אסורה וגדולה תהא חציה מותרת. וה"נ כן כיון דבאו בב"א הוי החלב והקדירה כחתיכה אחת גדולה ועבה דאסורה כולה. ועיין ראי' לזה מהש"ך סי' צ"ב ס"ק ל"ה וז"ל ולכן אפילו יש בקדירה תבשיל דשייך בי' קליפה א"צ לקלפו דהקדירה הוי כמו קליפה עכ"ל אלמא דמדמה הש"ך הקדירה לגבי מה שבתוכו כמו קליפתו של מה שבתוכו פי' כגופו וחלק ממנו. א"כ להיפך נמי כן כל שאתה צריך לאסור הקדירה שוב אתה צריך לאסור נמי התבשיל שבתוכו דכגוף אחד הן. ומהחו"ד הזה אין שום סתירה כלל. אולם עדיין יש לעיין מהא דכתב החו"ד עצמו סי' צ"ב על הש"ך שבס"ק ל"ב. והוא בס"ק כ"א שהעתיק דברי הש"ך והשיג עליו דלמה יאסר התבשיל אם לא כיסה החלב כל עובי השולי הקדירה. דהרי אפילו העובי שלמעלה מהשוליים שנגע לא נאסר. מכ"ש התבשיל עיי"ש היטב. אולם

באמת נהי שמהחו"ד הזה שבסי' צ"ב נראה היפך הסברא שלי הנ"ל דלדידי הרי כיון שכגוף אחד הן הרי דמי ממש לחתיכה כמו שחתיכה עבה מאוד נאסרה כולה כן תבשיל וקדירה נאסרין כולן בב"א אפילו אי לא הגיע החלב עד עובי השוליים כולו נגד המאכל. אבל לדידי' מבואר שם להדיא להיפך דמחלק בין חתיכה לתבשיל וקדירה עיי"ש. אבל עכ"פ דבריו עצמו צריך לבאר שם מה הסברא שלו דאם הגיע החלב על כל עובי השוליים דמודה גם הוא דנאסר התבשיל עיי"ש מה טעמו בזה. הלא כיון שמחלק בין זה לחתיכה ומסביר דהוי כמו שני חתיכות א"כ יהי' גם בשנגע עד נגד המאכל מותר התבשיל. אלא לפע"ד הסבר דבריו כן דהוא סובר לעולם היפך הסברא שלי ורק דמסביר דאם נגע רק עד ערך מחצה מהשוליים א"א דיהא רותח כל השוליים אבל כל שנגע בכל עובי השוליים שוב י"ל דכל עובי השוליים נעשה רותח מחמת חום התחתון עיי"ש. א"כ שוב חזר הדין למשל כשהחתיכה הראשונה העליונה נרתחה מחמימות התחתונה הרי גם הוא מודה דאם נפל עליה עוד חתיכה היתר דהוי צונן לתוך חם דשוב נאסר מרותח זה שנרתח מרותח התחתונה וד"ל. וה"נ בשוליים שם כן וד"ל. ורק לענין אם מונח בקדירה הרבה חתיכות אין הרוטב נחשב לרותח לומר שיהא מבליע מחתיכה לחתיכה עיי"ש. דרק השוליים נעשין רותח ולא הרוטב. ובאמת אם נראה בחוש שגם הרוטב נרתח ודאי דכל החתיכה נ"נ. עכ"פ נ"ל בנ"ד כיון די"ל ספק שמא נרתח הקדירה מחמת הכבד שעל האש. וא"כ הרי להחו"ד בכה"ג נמי אסור. ואע"ג דרק ספק עכ"פ ספיקא דאורייתא הוי עיי"ש בחו"ד סי' צ"א סק"ה. ופרמ"ג הנ"ל. ומכ"ש לפי סברתי דתבשיל וקדירה כחתיכה אחת הן. דאפילו אם לפי החוש הקדירה צוננת. אפ"ה אסור התבשיל מדאורייתא. כמו הקדירה. לכן נראה לי להלכה בעז"ה דהחלב והקדירה והכבד כולם אסורים מה"ת. כן נלפע"ד. והנה אחר העיון התבוננתי דבאמת אין שום סתירה לסברתי מהחו"ד שבסי' צ"ב. דודאי גם הוא מודה דקדירה ומה שבתוכו הוי כמו חתיכה אחת גדולה ועבה. דכמו דחתיכה כזאת נאסרה כולה. כן הקדירה והתבשיל נאסרו כולן. ומשו"ה לא נצרוך לדחוק להסביר הא דאם מכסה כל עובי השוליים דנאסר גם לדידי'. משום דכבר נעשה רותח כל השוליים. לאו דוקא. אלא פשוט הדבר כסברתי משום כמו החתיכה כולה שנאסרה. הגם שנגעה בהאיסור רק במקצת. ה"נ בהתבשיל שבקדירה כן. ורק הא דכתב דבעינן שיהא מכסה כל עובי השוליים הוא משום שיטה אחרת שלו דסובר דבכלי לא אמרינן שמוליך הבליעה בכולו ואזיל בשיטה זו (בסי' ק"ה בביאוריו סק"י) דסובר דהכלי שעמד על איסור רותח לא נאסרה רק מקצת הכלי שנגעה בהאיסור ולא כל הכלי. והיינו שיטת הש"ך (בסי' קכ"א ס"ק י"ז עיי"ש) אבל לדידן דאנו סוברין כהמ"א בסי' תנ"א דשפיר

מוליך הבליעה בכולו ברור דלא בעינן דיכסה כל עובי השוליים. אחרי כותבי כל זה הנה ראיתי (שבבינת אדם שער או"ה אות נ"ט מ"ב) שהאריך בזה ומסיק להלכה כן שאסורה הקדירה כולה ואף התבשיל הכל עד ס' ומכ"ש בכלי חרס דכ"ע מודו דמוליך הבליעה בכולו וחזר הדין והסברא דגם החו"ד מודה לזה הסברא. ודברי אמת עד לעצמו ודו"ק היטב בזה:

סימן צב

על דבר שראיתי כמה אנשים מבני עמנו ב"י שאין חומר בעיניהם כלל ענין התקיעת כף. ואף שעוברים עליו אין חוששים לזה. ואמרתי להסביר. הנה הטור ביורה דעה סי' רל"ט הביא בזה הלשון. רבינו תם החמיר בתקיעת כף יותר מבשבועות דהיינו הגם שלשבועות יש דין התרה שמתירין בפתח וחרטה דאדעתי' דהכי לא נשבע. אבל בתקיעת כ אין לה התרה. שדין התקיעת כף הוא ככריתת ברית. עכ"ל וכתב הב"י שדברי הר"ת הם כתובים במרדכי פ"ג דשבועות ובתשובת מיימוני שבסוף ספר הפלאה. ושם איתא כהאי לישנא שהרבינו תם האריך לבאר דברי הפסוקים שבפסוק (יחזקאל קפיטל י"ז) גבי צדקיהו המלך יהודה שנענש ר"ל שסימו את עיניו ונהרגו כל סנהדרין הי' רק כדכתיב בפסוק בעבור שביטל התקיעת כף שנתן צדקיהו המלך לנבוכדנאצר. ועל התקיעת כף של צדקיהו קורא הקב"ה ובזה אלה להפר ברית והנה נתן ידו וכל אלה עשה לא ימלט לכן כה אמר ה' אלהים חי אני אם לא אלתי אשר בזה ובריתי אשר הפיר ופרשתי עליו רשתי. ונשפטתי אתו שם. ע"כ לשון הפסוק. והי' אומר רבינו תם שזה הי' תקיעת כף. וכיון שחמיר כל כך שהקב"ה ענשו לצדקיהו שהי' צדיק גמור כדפירש"י שם (בירמיה קפיטל ל"ז פסוק ד') ולא עוד אלא שהתיר השבועה בפני הסנהדרין כדאיתא בש"ס (נדרים ד' ס"ה) אפ"ה נענש. ש"ת דרק מחמת שהי' תקיעת כף לכן לא מועיל לזה התרה כלל, והנה דעת רבינו תם הביא ג"כ הרמ"א וביו"ד סי' רל"ט סעי' ב') שלתקיעת כף אינו מועיל התרה. והיא הלכה ברורה ועיין בספר (קב הישר חלק שני פ' נ"ו) שדבר הרבה מהו ענין תקיעת כף. והסביר שם באריכות למה הוי תקיעת כף כ"כ חמירא משבועה עיי"ש היטב. וא"כ הרי הדברים ק"ו אם לדבר גדול כזה שצדקיהו המלך עשה שביטל התקיעת כף כדי להציל כל עם קדוש ישראל שיצאו מיד נבוכדנאצר וישיבו לירושלים והמתירין היו הסנהדרין הקדושים אפ"ה לא הוטב זה בעיני השי"ת מכ"ש לדבר הבל וקטן או איזה סך מועט עאכו"כ שאסור לבטל התקיעת כף ועונשו חמור מאוד. והרי אמרו רז"ל במסכת שבועות שהאומר ימין הוי שבועה שכל השבועות של הקב"ה הוא רק בנתינת תקיעת כף כביכול שנאמר נשבע ה' בימינו ובזרוע עוזו. ודו"ק בזה כי נכון הוא:

סימן צג

נשאלתי מכהן אחד. כפי שזה שנה תמימה שנתן לו ישראל אחד בכור בהמה טהורה ומאז שקיבלו מסרו הכהן הזה לנכרי לגדלו ועתה בא השומר הנכרי וסיפר לו שבעת שהיו בשדה בא בלילה לביתו ועינו נסמת ולא ידע מנין בא לו זה. ועל כל אלה אין אחר מעיד רק הכהן הזה. אי רשאין לשוחטו במום זה:

והשבתי. דהנה ז"ל הרמ"א (יו"ד סי' שי"ג סעי' ג') מותר ליתן בכור לנכרי כדי לגדלו ואם הטיל השומר בו מום מותר ולא אמרינן דכיון להתירו אעפ"י שיודע שניתר במומו. ושהוא בכור עכ"ל. א"כ לפי"ז כאן בנ"ד נמי שרי דתלינן שלא כיון להתירו אמנם הט"ז סק"ה נשאר בצ"ע אם זה הדין דהרמ"א קאי רק על ישראל שמסר ספק בכור לעכו"ם אבל כהן י"ל כשם שחשוד להטיל בו מום מעצמו כ"ש שחשוד לומר להעכו"ם שיטיל בו מום. פי' דהטעם דתלינן שלא כיון להתירו משום דודאי לא כיון להתירו דהא אדרבה הוא רוצה שלא ישחטהו ויקבל שכרו כשיגדלו זמן רב א"כ זה שייך כשאין הנותן אומר לו להטיל בו מום אבל כשאומר לו י"ל נמי שהבטיח לשלם לו בבת אחת שכר מסוים ובוצינא טב מקרא. א"כ ניחזי אנן האיך לפשוט הבעיא דהט"ז. ואמרתי לפענ"ד כך. כיון דחזקת היתר יש כאן לעינינו דהא מום קבוע בו לעיני כל ולא שייך לומר דהא אדרבה נעמידנו בחזקה דמעיקרא דהי' בכור ודאי ולא יצא עדיין מחזקתו הראשונה של האיסור עד שנדע שנפל בו המום ממילא. הא ליתא דהרי הדין מפורש (בסי' שי"ג סעי' א') דאפילו עשה בו מום בידים אין קונסין בנו אחריו (ועיין ש"ך שם סק"ב) שלפי"ז הבשר בדיעבד שרי כעת ג"כ לאחרים (וע' תב"ש סי' ט"ז סק"ז). ועיין נמי (בלבוש"ר בחידושי דיניו ליו"ד ה' בכור בהמה טהורה) ותראה המסקנא דהלכתא שמותר הבשר לאחרים. א"כ חזינן בהדיא דיצא הבכור זה מחזקת האיסור דהראשונה. ואדרבה בחזקת היתר עומד. ומה"ט נמי באמת פסק הרמ"א (סי' שי"ג סעי' ב') ספק אם כיון להתירו או לא אזלינן לקולא משום דכל ספק מוקמינן אחזקתו והוא בחזקת היתר עומד. וא"כ נהי דספיקו של הט"ז שנשאר בצ"ע לא שייך לומר אוקמי אחזקה דכל ספק השקול הוא רק כשהספק בעצם ולא ספיקא דדינא. ובפרט שהט"ז ידע מזה ומכ"ז נשאר בצ"ע. וגם רק חסרון חכמה שיש לברר ד"ז. אבל עכ"פ יש עצה אחרת. היינו שיסבבו הדברים שיגיד הנכרי השומר הבכור זה במסל"ת איך הי' המעשה וכשיגיד במסל"ת שלא צוהו הכהן בעליו של הבכור כלל להטיל בו מום אז יהי' נאמן. וטעמי בזה דהנה התפל"מ הובא בפ"ת (סי' שי"ד סק"א) דצ"ע אם עכו"ם נאמן במסל"ת וכתב לכאורה דנאמן דהוי רק איסור דרבנן דקנסוהו נאמן מסל"ת ורק רשם לעיין (בש"ך סי' ס"ח ס"ק ל"ד) פי'

דהתם כתב הש"ך דאינו נאמן מסל"ת. ובאמת צ"ע לפענ"ד דהרי התם נמי השיג הפרמ"ג על הש"ך וכתב מאי ראי' מסי' ס"ט התם יש חזקת איסור דלא נמלח משא"כ במליגה. ובדייקא בחזקת איסור אינו נאמן מסל"ת נכרי גם בדרבנן עיי"ש בסי' ס"ט ורק בדוחק סובר הפמ"ג לומר דבסי' ס"ח יש נמי קצת חזקת איסור וז"ל שם ואפשר דמ"מ הוי חזקה ועמ"ש בסי' ס"ט. וא"כ בנ"ד דבררתי לעיל דאדרבה הבכור שנפל בו המום בודאי הוא בחזקת היתר א"כ פשוט דמהני מסל"ת. ומצורף לזה בטיב דגם הט"ז בנדון זה שמא אמר לו הכהן נשאר רק בצ"ע פשיטא דלברר ספק זה לחודא ודאי נאמן הנכרי במסל"ת שלא צוהו. ואזי יתנהגו בו כך שיושיבו ג' בני בית הכנסת ויתירו לו לשחוט אחר שיראו שהוא מום מובהק כמבואר בסי' ש"ט וש"י ואז ישחטנו זה הכהן ואם יהי' כשר אחר השחיטה אזי יאכלנו וגם ימכור ממנו לישראלים ולנכרים האחוריים אבל למוכרו בחייו לעכו"ם אסור. הגם שהרמ"א מתיר בסי' ש"ז למוכרו בעל מום מחיים לעכו"ם כבר כתב הש"ך (בסי' ש"ז בסוף סק"א) דבתשובת מהרי"ל מסיק לאסור למכור לעכו"ם. וכן המהר"ם מטיקטין בגליון המרדכי. וכן השו"ת בית אהרן שבסוף ספר הח"צ סי' ב' תמה ג"כ איך מתירין למכור לנכרי ולכן אסור למוכרו. וכן הגהות רע"א הביא בשם הס' בית אהרן לאיסור שימכרנו לנכרי בחייו ורק שוחטו. וכשימצא טריפה יקבר. כן נלע"ד נכון וברור בזה ודו"ק:

סימן צד

על דבר שנהגו הסופרים שכשמסיימין כתיבת ס"ת באיזה עשיר. אשר אשת הבעל הס"ת רוצה דייקא שתתפור הס"ת ונשים הא פסולות לתפירת הירעות כידוע. (דהא נפסק הדין בשו"ע יו"ד סי' רפ"א סעי' ג' דס"ת שכתבה אשה פסול) ועיין גם (בשו"ע או"ח סי' ל"ט סעי' ב' כל שפסול לכתבן פסול בכל תיקון עשייתן עיי"ש) אזי עושין הסופרים מעצמן שמשיירין מועט היריעה. כדי שיעור הכשירה גם בלי התפירה. ואומרין שמעתה שוב לא תפסול התפירה של הנשים. כיון שאין צריכין מהדין כלל לתפור. וע"ז הנה ראיתי בשו"ת (דברי יעקב לר' יעקב שור סי' ז') דהראה מתוספת (במנחות ח"י סע"ב) דלר"ש דפוסל זר לבלילה גם הוא מודה דאם לא בלל כשר אבל מ"מ זר מחיל עבודה וה"נ כן נהי דאם לא תפר כלל כשר. אבל תפירת נשים פוסל ע"כ:

א והעירותי על דבריו דלא דק ואין הנידון דומה לראי' דבשלמא בלילה הוי שינוי שאינו חוזר לברייתו דכיון שעשה עיסה א"א לחזור ולעשות עוד קמח כבראשונה א"כ המעשה של הזר הוי מעשה אלימתא דהא קחזינן דגזלן קונה במעשה כזה שאינה חוזרת לברייתה לכן פסולה. נמי המנחה במעשה אלימתא כזה שנעשה בהמנחה ע"י זר למאן דמצריך

כהן. אע"ג דאם לא הי' נעשית המעשה כלל לא הי' מגרע כלל אעפי"כ כל שנעשתה ע"י זר פסול. ואי אפשר לומר רואין כאלו אינו דהא הוי שינוי מעשה כל כך שאינה חוזרת עוד לברייתה ואיך תאמר כאלו אינה. אבל בתפירת נשים מועט הקרע הרי הא הוי שינוי החוזר לברייתה דיכולין לקרוע תפירתן לגמרי ויוחזר הדבר לכמות שהי' בתחלה. דזה לא הוי שינוי מעשה וכגוזל עצים נסרים משופין ועשאן כלים דקיי"ל דלא קני דהוי שינוי החוזר. הרי הוא נמי מחמת זה הסברא דאמרינן דזה השינוי הוא כאלו אינו. ה"נ אמרינן זו התפירה כאלו אינה כלל ונמצא דלא תפרה האשה כלל ואך אם הי' היריעה פסולה בלי התפירות שלה א"כ הא אהניא מעשיה להכשיר הס"ת שפיר היה פוסלתה מחמת דהיא אשה אבל כיון שהס"ת כשירה בלא"ה ורק מצד מעשיה של האשה אנו רוצין לפוסלה הרי אמרינן דל מעשה האשה מכאן וכאלו לא תפרה כלל. והגדתי היום באור הבוקר דבר זה לפני ב"א יקירי החריף ה' יצחק הירש שיחיה והעיר במתק לשונו שיש סתירה לסברתי מהש"ס (דזבחים י"ד ע"ב. ט"ו ע"א). דהוליכה זר וחזר והוליכה כהן דקיי"ל כמ"ד פסול. דאע"ג דהחזירו הדבר לכמות שהי' מקודם אפ"ה כל שעסק זר במקום שצריך כהן שוב פוסל עבודתו גם בשינוי החוזר לברייתו עכ"ל. ולכאורה שפיר חזא:

ב על כן מוכרחני לבאר דבר זה בביאור ברור להסביר הדבר ולהבין באמת מ"ט שם בחזר והוליכה כהן למה פסול. והיבצל"ש. הנה בלשון הש"ס בזבחים חזינן דהש"ס קורא להולכה בשם עבודה שאפשר לבטלה ולא בלשון עבודה שאינה צריכה. והענין הוא דאינה צריכה הוא רק כשאין צריך כלל לעולם לעבודה הזאת. אבל לשון אפשר לבטלה הוא כי יש מציאות שיעשה באופן שלא יצטרך להעבודה לדוגמא שישחוט בצד הכבש. אבל כל ששחט להלאה הרי אז ההולכה מוכרחת היא ואי אפשר בלעדה. על כן סברי רבנן דעבודה שאפשר לבטלה שמה עבודה וקיי"ל כן לכן שפיר פוסל זר בהולכה. אע"ג דיש להחזיר לברייתה משום דאין זה בכלל דבר שאינו צריך. אלא היא בכלל עבודות הצריכות. וכל עבודה הצריכה פסולה בזר גם היכא דיש לתקן כדפסקינן בש"ס (ט"ו ע"א) לא אפשר לתקן. אבל למשל בהולכה שאינה צריכה כלל. כמו אם הוליך מפנים לחוץ. פי' שהדם הי' סמוך למזבח והלך זר והוליכו להלאה לצד חוץ אשר זה הוא דבר מותר לגמרי ולא הי' צריך לזה כלל. הנה באמת בלשון הש"ס ט"ו ע"ב סתמא דסוגיא דכ"ע מודו דהילוך שא"צ לאו שמי' הילוך. ונהי דהר"ם ז"ל (בסוף פ' י"ג מה' פסולי המוקדשין) פוסק דגם הילוך שא"צ שמי' הילוך. הרי באמת הראב"ד ז"ל פוסק דלא כותי' והשיגו עליו בזה. ואך אפילו להרמב"ם נ"ל לומר דרק לענין מחשבה הפוסלת פסלו גם

בהילוך הזה דהא חשב עליו מחשבת פיגול עכ"פ. לענין זה בלבד קורא להילוך שא"צ בשם הולכה שבזה תהי' במדריגה גבוה מהולכה שלא ברגל. אבל כ"ז מחמת שהרי חישב בו בפסול. אבל בהולכה בזר לבד בהילוך שאין צריך נראה לי ברור דגם הרמב"ם יודה דאין שמי' הילוך לפסול בו זר. ודבר זה למדתי מפי הנשר הגדול רבינו הרמב"ם ז"ל. שתראה דיוק לשונו הזהב (בפ"א מהל' פסולי המוקדשין ה' כ"ז) וז"ל כל הזבחים שקיבלו דמן אחד מן הפסולין לעבודה או שהוליך את הדם "למזבח עיי"ש היטב. ששם הדין שגם אם חזר והוליכו הכשר. אפ"ה כל שהוליכו הפסול בין בתחלה בין בסוף פסול הזבח. הנה הרי למה דק לומר תיבה מיותרת הי' די לו לומר שהוליך הדם כמו שאמר בקבלה. וכי באמת הרי יש הולכה שאיננה למזבח וכגון כנ"ל שהוליך לחוץ. אלא ודאי ברור כשמש דכל שהוליכו לחוץ בלי מחשבה אין זרות פוסלת בו אם הוליכו אח"כ הכשר דהא זה הוי בשם הילוך שאינו צריך ולא בשם הילוך שאפשר לבטל. וד"ל. לכן אין זר פוסלו שלא תועיל בו אח"כ כשיוליך הכשר ודו"ק. משא"כ התם במחשבה שפיר פוסלה גם בהילוך שא"צ משום דהמחשבה פוסלו ולא הפסולים לעבודה פוסלו וד"ל. וכן תראה בהש"ס וזבחים ריש ט"ו ע"א) שאמרו אי דהוליך זר לבראי ה"נ הרי ג"כ כדברינו דהילוך שא"צ אין זר פוסל. משו"ה הנה בלילה אחרי שהיא אינה צריכה כלל דהא לא בלל כשר הנה הסברא הי' נותנת שבלל זר ג"כ כשר כנ"ל וא"כ ע"כ אנו מוכרחין להסביר למה באמת בלל זר פסול להתוספת לכן מוכרח לומר דהיא משום דהוי שינוי שאינו חוזר. משא"כ תפירת נשים נהי דפסולה לזה כמו הזר לבלול לר"ש אפ"ה כיון שהוא שינוי החוזר לברייתו וגם התפירה המועטת הוי כמו הבלילה וההילוך שלחוץ שהיא בשם אינה צריכה ולא בשם אפשר לבטלה. א"כ הרי רק תרתי בעינן שתהי' פסולה וגם שלא יהי' אפשרות להחזיר הדבר לכבראשונה וד"ל:

ג עוד נראה לי להסביר. הנה להבין למה באמת הוליכו זר ואינך לא יועיל מה שיחזור הכשר להוליכו ולמה קורא הש"ס זה לא אפשר לתקוניה ונ"ל דיש בזה טעם פשוט וברור דקיי"ל בכל הש"ס דסדר קדשים. וגם ביחוד עיין בש"ס (סוכה ל"ג ע"א) דיש דיחוי אצל קרבנות דייקא וכמו שהוקשו הש"ס (בזבחים ל"ד ע"ב) וליהוי לי' דיחוי עיין שם. לבד חנן המצרי סובר דאין דיחוי גם בקרבנות אבל אנן פוסקין דיש דיחוי. ולכן כשהוליכו הזר הרי הי' נראה ונדחה ושוב אינו חוזר ונראה. ואפילו כשיחזור הכשר ויוליכו עוד הפעם אטו בשביל זה לא יהי' הדיחוי שהי' נדחה בהולכת הזר בשם דיחוי זה לא יועיל רק לקרות בשם חוזר ונראה אבל דיחוי דתחלה הא במקומה היא. והיינו דאמרו בש"ס לא אפשר לתקוניה פי' שהוא נפלא לכאורה הלא אנן מתקנין ואתה אומר

לא אפשר לתקוניה. אלא הוא הדבר דלא אפשר לבטל לגמרי הדיחוי דהי' בעת הולכת הזר. והוא נמי כוונת הרמב"ם (שם פ"א ה' כ"ז) שהרי א"א לתקן דבר זה פי' לומר שלא הי' דיחוי קאמר ודו"ק. ומעתה שוב אפילו לא נתלה עצמינו בחידוש הנ"ל שבס"ק ב' ונודה דלהר"ם גם הילוך שא"צ פוסל בזר. אפ"ה לא קשה דעדיין בשם דיחוי הוא לדידי' ולכן פוסלו בקדשים. אע"ג דא"ל כלל לעבודה כזו אעפ"כ הוי זה בשם דיחוי להר"ם וד"ל:

ד ומעתה מה מאוד יומתק לחיך לנו לומר הסברא שהסברתי דרק מחמת ששינוי דבלילה הוי שינוי שאינו חוזר לברייתה. דאל"כ הי' גם שם כשר בזר. והוא דהנה בש"ס (זבחים ל"ד ב') תירץ רב אשי על הקושיא דהא הוי דיחוי דכל שבידו לאו דיחוי הוא. ועיין בתוספת שם דהוא כלל אמיתי דכל שיש מצוה להחזיר הדבר לכמות שהי' שוב לא הוי דיחוי א"כ באם הי' הבלילה אפשר להחזיר לכמות שהי' הרי בעת שבלל נמי לא הוי שמי' דיחוי דהא בידו לקלקל הבלילה. ורק מחמת שהוא שינוי שאינו חוזר לברייתו על כן הוי דיחוי ומעתה נבין בטוב ענין התפירה של הנשים. מצד ב' טעמים א' משום דהס"ת הא הוי רק מצוה ולא קרבן א"כ הרי הא קיי"ל בש"ם (סוכה ל"ג) דנפשט דאין דיחוי אצל מצות כלל והב' כיון דהוי שינוי החוזר לברייתו אמרינן בכה"ג כל שבידו לא הוי דיחוי כלל. וה"נ כיון שבידו לקרוע התפירות לגמרי לא הוי זה בשם תפירה כלל. וכיון שאין צריך לזה התפירה הרי ודאי דהוי כמו עשה דופן הד' של הסוכה מבעל חי דאפילו לר"מ דפוסל אבל באם השלשה דפנות מדבר הכשר לא מגרע מה שדופן הב' מדבר פסול ולא אמרינן דהוי דיחוי כיון שיש בידו לסתור הדופן הד' ודו"ק:

ה עתה ראיתי שי"ל דמעיקרא דדינא פרכא. והגאון הדברי יעקב לא דק כלל. ואין שום דמיון להתם להתוספת דמנחות כלל וכלל דבשלמא בזר שבלל הא אע"ג דלא בלל כשר. אעפ"כ יש סברא טובה לפסול בלילת הזר. דהא בתרי"ג מצות יש מצות ל"ת שלא יעבוד הזר עבודה. והוא בפ' קרח. ואיתא בש"ם (זבחים ט"ז. ובסנהדרין ד' פ"א. ובר"ם פ"ט מביאת מקדש. ובחינוך מצוה ש"ץ). שאם עבד הזר ועשה עבודה כמו יציקה ובלילה וכו' עבר על לאו דאורייתא. ואע"ג שהחינוך לא סיים שם שלוקה הזר אבל המצות השם (סי' שצ"ב ג"כ פ' קרח) כתב להדיא דהזר לוקה בבלל. א"כ הרי שפיר חזינן דהתוה"ק חושב עבודת הבלילה לעבודה דאל"כ האיך הוא לוקה ואיך הקב"ה צוה לו ע"ז ל"ת מפורשת. לכן שפיר עבודתו פסולה. אבל בתפירת נשים הרי היכן מצינו שתאמר התורה שאשה שתפרה מקצת היריעה תהא עליה שום עבירה ונשיאת חטא הרי זה לא נמצא בעולם וא"כ נהי דעיקר התפירה פוסלת האשה. היינו רק התפירה שהס"ת או נה כשרה אבל לא שיש איסור על האשה וא"כ במקצת התפירה שיש לן שני הדברים א' שאם לא

תפר כלל הס"ת נמי כשירה. והב' שהאשה נמי מותרת לתפור ואין שום זכר לאסור לה לתפור היתכן והיאומן כי נימא שתהי' הס"ת פסולה. ובפרט בדבר כזה שחוזר לברייתה ואמרינן רואין כאלו אין כאן התפירה כלל משא"כ התם האיך תאמר רואין והרי הא מלקין אותו הרי ע"כ אין התורה רואה כאלו לא בלל. ודו"ק. וזה הוא סמך וזכר לדבר הוא כל שחסר כולו כשר אזי אין "נקיבה פוסל בו לבד וכו' וד"ל:

סימן צה

נשאלתי על מקרה אשה שנתעברה. והיתה בחזקת מעוברת. היינו שבטנה הי' גדול. וגם שארי סימנים המורים לאשה מעוברת ונמשך זה אצלה כמו ה' חדשי השנה. ואח"כ הפילה חתיכה גדולה מדם ובשר. וקצת ריקום גידין בתוכה. ואח"כ ראתה עוד שלשה פעמים י"ג ימים עבור טבילתה כ"ה ימים אחר ראייתה. אי חוששת לווסתה לאסור אותה לשמש עם בעלה מצד עונת הווסת:

תשובה. הנה אין לנו שום ספק בזה כלל. דהרי לפי מה דפסקינן (בטוש"ע יו"ד סי' קפ"ט סעי' ל"ד) דאשה מעוברת או מניקה בתוך כ"ד חודש אינה קובעת לה ווסת. דלא כהרמב"ן ז"ל. ורק חוששת לראייתה אפילו בפעם אחת. כמו דחוששת לווסת שאינו קבוע. ונפסק להלכה כן בכל האחרונים ז"ל. וא"כ הכא נמי בודאי צריכה לחוש לאותה הווסת. ורק לענין למיעקרי' סגי בחדא זימנא. כמו דאמרינן בווסת שאינו קבוע לה כלל. אך אין לספק בזה כלל. אלא רק מצד שאין זה וולד מעליא. וחוששת לחומרא. ונותנין לה ימי טומאה ואין נותנין לה ימי טהרה. ה"נ אפשר לומר לענין זה דקובעת לה ווסת שפיר דניבעי תלת זימני למיעקרי' י"ל דבר זה נפשוט מהא דאיתא בש"ס דאפילו בהרה רוח וילדה דבר שאינו בר קיימא. נמי דיה שעתה. והטעם כדרב פפא. דהכא נמי ראשה ואיבריה כבדין עליה. וכן פוסק להדיא החו"ד ז"ל בספרו (בסי' קפ"ט בביאוריו):

סימן צו

עוד נשאלתי להודיע שכבת זרע של זב ומצורע מי מטמא במשא או רק במגע כשאר ש"ז. הנה (בנדה ד' ל"ד ע"ב) לב"ה דרשינן כתיב בתורה זאת תורת הזב ואשר תצא ממנו ש"ז. והדוה בנדתה והזב את זובו לזכר או לנקיבה. לנקיבה לרבות מצורעת למעיינותיה. (פי' רוקה ומי רגליה) ולזכר לרבות מצורע למעיינותיו. ואם אינו ענין לזכר תנהו ענין לנקיבה. ואם אינו ענין למעיינותיה דהא איתרבי מלנקיבה תנהו ענין לדם טהרה שלה. עיי"ש. ומפסוק זאת תורת הזב נפקא לן בין גדול בין קטן עיי"ש. וכיון דקיי"ל כב"ה הלכתא כן. והנה זה ידוע דמעיינות לא מיקרי רק באם המעיין מתעגל (פי' מתאסף ויוצא) אבל בלאו הכי לא. ורק דם טהרה של מצורעת. אע"ג דאין מתעגל כרוק אפ"ה טמא כרוקה משום

גזיה"כ דלזכר. והדר איבעי לן ראיה ראשונה של מצורע מטמא במשא או לא מקום זיבה מעיין הוא או לא ולא איפשיט רק דאיפשיט דאפילו אי לא הוי, מעיין. הא כתיב הזב את זובו. היינו בעל שתי ראיות. דהויא זב גמור. דעליו נאמר זובו טמא. דזובו שלו עצמו במשא מטמא. ואקשי' רחמנא מצורע לו. דהא מלזכר ילפינן לרבות מצורע למעיינותיו אלמא דלזכר קאי על מצורע. ומיסמך לי' לזב גמור אמרינן נמי רק מלימוד דסמיך לי' דהקיש אותו הכתוב לזב וגמור. ובזה מתורץ נמי קושיית התוס' ז"ל על הש"ס שהקשו לפי"ז מנא לן לומר דאם אינו ענין לזכר תנהו לדם טהרה של נקיבה. דלמא לרבות זיבה של המצורע עצמו עיי"ש. והניחו בתימא ולפי דעתי אין זה קושיא לפירש"י ז"ל דהא הכי פירושא בש"ס לזכר לרבות מצורע למעיינותיו. היינו כשם דהזב בעל שתי ראיות מטמא במעיינותיו במשא. ה"נ מצורע וכן לענין מצורעת נקיבה יש לה מעיינות כדין זבה. והנה רק קשה לב"ה תרתי למה לי. והוכרחו ב"ה לפרש דהקרא של זכר רבי דם טהרה של נקיבה. והנה השתא קאתי אביי והודיע לרב יוסף בתימא הלא ממנ"פ אנו צריכין לטמא את הזוב של המצורע דאם מעיין הוא הלא איתרבי מלזכר דהיינו מלנקיבה ואפילו אם לאו מעיין הוא נמי טמא. דהא איתקיש לזב. ובזב ודאי טמא אפילו לאו מעיין הוא דין תורה. ומזה אין שום נ"מ לד"ט דד"ט שלה ממנ"פ טמא. דהא אם מעיין הוא המקום זיבה בפשיטות אמרינן דטמא. דהא אם אינו ענין הנ"ל כדקאי קאי. ואם לאו מעיין הוא ותרצה לומר דאיצטריך לזכר לזובו של מצורע. א"כ אני אומר לך דד"ט טמא מסברא כזה דהא ע"כ לא אמרת דד"ט טהור אלא אם אנו היינו צריכין לומר דבעינן רק מתעגל ויוצא אז אמרת תאמר דד"ט דאינו מתעגל. אבל השתא דאנו מטמאין הזיבה דאינו מתעגל. א"כ חזינן דלא איצטריך למתעגל אף אנו נטמא הד"ט דמהך ילפותא דאתה מילף לטמא הזיבה של מצורע זכר. והיינו משום דהתורה הקישה מצורע לזב גמור לכל הדברים, (כן נאמר אנן דהתורה הקישה מצורעת נקיבה לזבה לכל הדברים וכמו דבזבה הד"ט שלה טמא) בפשיטות דהרי לנקיבה אייתור דהא מעיינותיה איתרבי מלזכר. וכן נלמוד ד"ט של נקיבה מזה. דהא אנן חזינן בהדיא דב"ה רצו ללמוד מתחלה ג"כ בפשיטות. רק ב"ש פרכי עלה מה לזכר שכן איתא בפריעה ופרימה ובת"ה. ולזה הוכרחו ב"ה לתרץ ולומר אנו נאמר להיפך זכר מנקיבה ילפינן. (עיי"ש בד' ל"ד ע"ב). והנ"מ אלא היכא דאנו רוצין לומר לא נכתוב רחמנא קרא בנקיבה כלל. התם אמרינן דמזכר לא תוכל ללמוד דהא איתא בפו"פ אבל השתא דאנו מצריכין שפיר לכתוב לנקיבה למעיינותיה של מצורעת. ורק אתה תאמר ד"ט שלה טהור דהא לא תוכל ללמוד מלזכר. משום דלזכר איצטריך לגופי'. היינו לזובו של מצורע. אז אומר לך דלטמא הד"ט תוכל ללמוד מלזכר. כמו

דחזינן דבמצורע זכר לא חילק הכתוב בין מעיין לזובו. כן אנו נאמר בנקיבה דלא תחלוק בה בין מעיין לד"ט דאינו מעיין דאתה לא תוכל לומר דנקיבה שאני דליתא בפו"פ אני אומר לך הרי מעיינותיו יוכיחו דאע"ג דליתא בפו"פ אפ"ה טמא. כן נמי ד"ט שלה כמו הזובו של הזכר. דהא שניהם הקישן הכתוב ליב גמור. א"כ מפירוש זה אין אנו נוכל לפשוט האיבעיא דילן. די"ל דמקום זיבה לאו מעיין הוא. וכיון דלאו מעיין הוא. כן נמי אינו מטמא הש"ז של זב ומצורע רק במגע. דהא לאו מקום מעיין הוא. וספק טומאה במשא מיקרי. כיון דבעיין לא איפשיט. רק לשיטת הגאון בעל גליון הש"ס מרבינו ר' עקיבא איגר ז"ל נראה דלפי דאנו פוסקין לב"ה דד"ט טמא כרוקה ומ"ר מוכח דאנו סוברין דודאי מקום מעיין הוא. ולפי שיטתו ודאי דש"ז של זב ומצורע טמא במשא וגם בלא"ה יש לפשוט בעיין דהלא רש"י ז"ל מפרש (בנדה ד' נ"ו א') ד"ה שמתעגל. כגון רוק ומי רגלים ושכבת זרע עיי"ש. הרי פירש בהדיא דשכבת זרע ודאי מיקרי מעיין. א"כ אף אם נאמר דזיבה לאו מעיין. אפילו הכי שכבת זרע שאני. אבל מדברי התוספת (שם ד' כ"ב ע"א) ד"ה לפי נראה להיפוך מזה. ודו"ק בזה מאד:

סימן צז

נשאלתי מאברך אחד. בענין המחיצה שבחדרו אם צריכה מזוזה. דכפי שכל דיני מזוזה אתנייהו בה. לבד האחד והוא עיקר גדול שאין לה משקוף הראוי עפ"י ד"ת. אם חייבת במזוזה או לא. והשבתי דלדעתי נ"ל להלכה דפטורה ממזוזה. ואבאר דהנה (הרמב"ם ז"ל פ"ו מה' תפילין ה"א) כתב וז"ל עשרה תנאין צריך החדר ויתחייב במזוזה וכו' ושיהי' לו מזוזות. ושיהי' "על המזוזות משקוף. וכמו כן באותו הפרק גבי כפה כתב ג"כ כלשון זה על המזוזות משקוף. משמע דוקא עליהן צריך המשקוף ולא בצדדיהן. וכמ"כ מבואר בלשון הש"ס (מנחות ד' ל"ג) גבי פתחי שימאי דלית להו תקרה פי' שאין להם משקוף והוא פטור עיי"ש בתוספת. ויותר מבואר הדבר בש"ס ועירובין י"א ע"ב) דכל שאין הקנה העליון נוגע למעלה מכוון על הקנים שבהמזוזות אין על זה צורת הפתח עיי"ש. ועיין שם בדברי הטור (אורח חיים סי' שס"ב. ובב"י שם) ועיין ג"כ בדברי (הט"ז שם סק"ד. ובמג"א ס"ק י"ט). וג"כ בדברי (הט"ז ז"ל בסי' שס"ג ס"ק י"ט ודו"ק) ולכולי עלמא בכהאי גוונא דצורת פתח שבחדרו פטור. והטעם בזה דהרי המשקוף הוא מן הצד. ומדרב חסדא פטורה ממזוזה. וגם הט"ז ז"ל מודה בזה ודו"ק. ואגב צ"ע לפע"ד דהנה (הרא"ש ז"ל פרק קמא דערובין. והבית יוסף ז"ל. והט"ז) כולם כאחד הביאו לשון רש"י דמן הצד אין זה משקוף. ובאמת לא נמצא כלל ברש"י ז"ל שום דבר מזה. ולענין השאלה הנ"ל אין זה

נ"מ דלפי עניית דעתי פטורה ודאי ממזוזה מהטעם הנ"ל דהא אין לה משקוף. ועי' ג"כ ביו"ד (סי' רפ"ז בשו"ע סעי' א' וב') ודו"ק היטב בזה:

סימן צח

נשאלתי ע"ד המקואות הנעשין במקומות חדשות שחופרין בקרקע בור עמוק ומוצאין מקור מים ואח"כ למען לתקנה לטבילה כראוי נוהגין לתקן הכותלים בבנין שסמוך להכותלים קובעין לקרקע הכותלים נסרים עבים. וכמו כן בהרצפה שתהי' נקייה מרפש וטיט ויהי' טוב לעמוד בעת הטבילה ג"כ קובעין להקרקע רצפה טובה מנסרים טובים וקובעין ג"כ ליגארעס שהוא מעצים עבים עגולים ואת אלו העצים מעמיקין בהקרקע עד שהקרקע והם הוי בשטח אחד ועל הקרקע ועליהם קובעין הנסרים במסמורות של ברזל עד שהוא נעשה חיבור לקרקע ממש. אם יש בזה לחשוש חשש הראב"ד ז"ל שלא תעמוד על גבי כלים הראוים למדרסות. דהא לכאורה אלו הנסרים שהם רחבים הרי ראוין הן למדרס ונאסור לעשות כן עד שידקדקו שיהיו הנסרים אינן רחבים דוקא כדי לבטלן מתורת חזי למדרס. או שכיון שקובעין אותן בבנין לקרקע ממש גם הראב"ד לא קפיד בזה:

והשבתי מה שנלפע"ד בזה. הנה מקור הדבר (מהמשנה פ"ה דמקואות משנה א') מעיין שהעבירו ע"ג השוקת פסול דפירושו דהשוקת הא הוי כלי גמור ונעשין המים שבו שאובין ויעויי"ש. ואח"כ במשנה ב'. העבירו (למעיין) על גבי כלים או על גבי ספסל פי' מאחורי הכלים. או על גבי ספסל דספסל הא אין לו בית קיבול א"כ ברור שלא נעשה כאן שאובין כלל רק גזירה יש כאן שמא יאמרו שמותר גם בכלי בתוכו או יטעו בין ספסל לשאר כלי לזאת פליגי ר' יהודא ור' יוסי. ר"י לא גזור. ר' יוסי גזור ואומר שם ובלבד שלא יטביל על גבי ספסל. ולרבותא נקט ספסל לא מיבעי אחורי כלים שיש להם תוך. אלא אפילו ספסל. וי"ל להיפך דרק ספסל גזר אבל אחורי כלים מינכר דהא שוכבים הכלים מאחוריהם ודו"ק. ועיין (בב"י סי' קצ"ח) אבל עכ"פ רק ספסל דהוא עצמו כלי גמור רק שאין לו בית קיבול אבל עכ"פ כלי הוא. ומזה בא הראב"ד ז"ל ולמד דלר' יוסי אסורה אשה לעמוד על גבי ספסל שבמקוה בודאי. ולא עוד אלא אפילו שאר כלים נמי דלומד דלר' יוסי דנקט ספסל לרבותא מכל ן שאר כלים גם מאחוריהם. וכן לא זו בלבד אלא אפילו לא הוי ספסל גמור אלא כל דבר הראוי למדרס כספסל גזרינן גזירת מרחצאות. וכס"ד דרב כהנא (בנדה ס"ו) דלכן לא תעמוד אשה על גבי כלי חרס ותטבול משום גזירת מרחצאות. וכן ביותר הרשב"א ז"ל בתוה"ב הובא בב"י וז"ל לפיכך אם הי' רפש וטיט במקום שהיא טובלת לא תעמוד על גבי כלי עץ שמקבלים טומאה מגבן ולא על

גבי נסרים שראוים למדרסות וכו'. הרי בהדיא דגם נסרים אע"ג שהם בודאי פשוטי עצים ולא הוי גם פשוטי כלי עץ כי אין להם שום צורת כלי כלל רק שהם פשוטי עצים בעלמא אפילו הכי משום דהרי ברור לן הדין דגם פשוטי כלי עץ דאין נטמאין כלל מה"ת לכל הדיעות בשום פנים. ואפילו מדרבנן רק התוספת (בב"ב ס"ו א') סוברין דיש להם טומאה מדרבנן. (וכן הר"ם פ"ב מה' כלים ה' ח'). אבל הרשב"ם ז"ל שם סובר דגם מדרבנן אין מקבלין שום טומאה אפ"ה לטומאת מדרס ודאי דחזיין כידוע שם ברשב"ם. ואפילו מה"ת מטמאין במשכב ומושב הזב ואינך כידוע. וזהו מדרס האמור בכל מקום וכתב שם הרמב"ם דגם פשוטי כלי עץ מטמאין במדרס בשיעורן והוא מהש"ס (דבכורות ל"ח ע"א) דבהנך דחזיין למדרסות יעויי"ש. א"כ הני נסרים נמי הא חזיין למדרס שישב עליהן הזב. ולהרשב"א ז"ל אסורין ודאי לעמוד ע"ג נסרים לפי דבריו ולפי שיטתו. אפ"ה מכל הלין נראה לי לדייק למה באמת אמר ר' יוסי בלשונו רק על גבי ספסל הי' לו לומר ע"ג כלי. אטו לא היינו ידענו דגם ספסל בכלל. אבל הענין ברור הוא דעכ"פ מדייק ר' יוסי דיהא שייכות לגזור משום מרחצאות דהיו יושבין ע"ג ספסלאות ואצטבאות ורוחצין באמבטי שלפניהן יאמרו דגם אלו מטהרין. לכן נקט ספסל. ורק ממילא חדא גזירה הוא לפי"ז. ויש ודאי לגזור גם בכלים אטו אמבטית וכן כמו כן נסרים להרשב"א ז"ל. פי' דייקא ברור בלי שום ספק דרק שהנסרים הן לא בקרקעית המקוה וקבועין לקרקע בחיבור גמור אלא האשה לוקחת נסרים תלושים ומצעת אותן תחת רגליה בכדי להסיר מהרפש וטיט דאז יש המציאות לחשוש למרחצאות שיושבין או עומדין על גבי כלים המטלטלין. אבל אם קובעין לקרקע ממש הנסרים והן נעשים חבור להקרקע. מי שייך כאן הגזירה כלל וכלל. ועוד ביותר ביאור ברור ופשוט דהא בין הראב"ד ובין הרשב"א כולם דקדקו שיהא ראוי למדרס א"כ בעינן עכ"פ שתהא ראויין שכאשר יבוא הזב ודומהו וישב עליו יטמא מדרס באמת אז אסור לעמוד ע"ג ולטבול. אבל היכא שקובעין הנסרים בבנין להקרקע דקיי"ל בהדיא דאין נטמאין אח"כ בשום אופן דרק מטלטל נטמא אבל קרקע עולם אינה מקבלת טומאה וממילא גם אלו הנסרים לא יהיו טמאין עוד אחר שנתחברו וכספינה כידוע. ואיך זה יעלה על הדעת שאחר שנקבעו בחיבור כזה לקרקע יש להרהר שהרשב"א ז"ל ג"כ יאסור לעמוד עליהן הא מעתה אינן ראויין עוד למדרסות בשום אופן. ורק על גבי כלים נהי דחברן הא קיי"ל חקקן ולבסוף קבען לא בטלו מתורת כלים. אחרי שהיו עליהן תורת כלי בתלוש. אבל נסרים בעלמא דראויין רק למדרסות הרי בכהאי גוונא כיון שקבען ואינן ראויין עוד הרי הוא ממש כמו חבילי זמורות שמתיר הרשב"א ודו"ק. וא"ל הא בדף של נחתומין בהסוגיא הנ"ל דב"ב שהוא (ממשנה פט"ו דכלים מ"ב) דקיי"ל דגם

בקבעו ובסוף חקקו טמא. הא תראה שהרע"ב והתפארת ישראל פירשו ההלכה בחקקו ולבסוף קבעו ונהי דהרשב"ם כאן מפרשה גם בקבעו ולבסוף חקקו מי יימר דכה"ג הלכה כחכמים ודו"ק. ועוד הרי (הר"ם ז"ל ספי"א מכלים) ג"כ פירשה בחקקו ולבסוף קבעו. ותימא לי באמת על פירוש הרשב"ם ז"ל דהרי ממה נפשך הרי כולם פוסקים כחכמים ואפ"ה פירשו בחקקו ולבסוף קבעו ולא בקבעו ול ולבסוף חקקו וגם הרי זה גופא רק במתכת דייקא דכל כלי מתכות לא הוי חיבורו לקרקע כקרקע. אבל בכלי עץ לא. ומכ"ש בפשוטי כלי עץ ודאי דליכא למ"ד דקביעתו לא לבטלו מתורת כלי ומכ"ש וקל וחומר בכהאי גוונא דלא הוי נמי פשוטי כלי רק פשוטי עצים ולא שם כלים מעולם. א"כ אדרבה מדף של נחתומין גופא ראיה גדולה לדברי. דהרי כולם פוסקין להלכה בדף הנחתומין דאם רק הי' דעץ אפילו חקקה ולבסוף קבעה בטלה מתורת כלי וטהורה. וא"כ ודאי בנסרים כאלו בחקקו ובסוף קבען דהוי פשוטי כלי עץ נמי הלכה דבכהאי גוונא כל המחובר לקרקע כקרקע. מכ"ש בנסרים ההם דלא דמי כלל לדף אפילו לדף דען דהתם פירש הרשב"ם דחליקתן שמחליקה להניח עליה הלחם זה היא חקיקתה. אבל הכא מה שייך חקיקה ותיקון רק מדידה למקומה שתהי' כמדת ארכה בלבד כנלע"ד ודו"ק בזה:

סימן צט

נשאלתי עוד. בכפר מילייאוו עשו מרחץ חדש ובו מקוה חדשה ומחמת שהיא עמוקה רוצים לעשות בגובה ארשין מהרצפה של המקוה כמין מכסה מנסרים. שהנסרים של המכסה יהיו מונחין על לבזבזין דהכותלים שמדרום וצפון. וגם עשו זאוויסעס להמכסה שיסגר ויפתח המכסה על ידם. ורוצים שהנשים בעת טבילתן יעמדו על המכסה ויטבלו. מה דינו של המקוה בזה:

והשבתי דאם המעיין של המקוה הי' הולך מלמעלה מהמכסה הרי אז עכ"פ הי' מקום קצת לומר אחרי דאין המים באים תחת המכסה רק מלמעלה אבל מלמטה אין ההכרח שיהי' שם מים הרי יש לחוש לומר דזה הוי זוחלין שזוחלין המים למקום שאין שם מים. והרי אין המקוה מטהרת רק באשבורן אשר אליבא האמת נ"ל ברור דגם זה טעות כי כשיתמלא המקום כרגע שיב לא יזחול עוד הרי אין זה זוחלין אך חקרתי ונתוודע לי שהנביעה מהמים באה רק מתחת הרצפה ומשם נתמלא כל החפירה מים צובעין עד שהמים עולין וצפין מעצמן גם בגובה מהמכסה דרך הסדקים של המכסה. א"כ הנה נלפע"ד ברור דרשאין לעולם לקבוע השיעור מקוה מ' סאה ממדידת המים שמן קרקעית הרצפה עם המים שעל המכסה ג"כ. ואך כדי שלא תפסיק המכסה בין מים העליונים שעליה למים התחתונים שמתחתיה אחרי שבלעדי כל המים ההם לא יהי' שיעור מקוה

לא בלמעלה ולא בלמטה. כי כל ארכה ורחבה של החפירה רק כ"ח גודלין על כ"ח גודלין אשר ידוע ששיעורה כה"ג צריך גובה קרוב לס' גודלין והמכסה הוי רק א' ארשין מהרצפה א"כ ההכרח שלהשלים להשיעור בעינן להצטרף המים העליונים להתחתונים א"כ הרי המכסה מפסקת. אך לזה ג"כ הא יש עצה הידוע. היינו לעשות נקבים גדולים כשפ"ה לערב המים העליונים עם התחתונים שבזה נעשה צירוף המים בלי שום חשש כדתנן במשנה (פ"ו דמקואות משנה ז') ערוב מקואות כשפופרת הנוד. ופירש הרע"ב דהכוונה נמי על שתי מקואות שבכ"א רק כ' סאה מצטרפין ע"י השפופרת הנוד. וכן הוא במחבר סי' ר"א סעי' נ"ב. והכא נמי הרי יעשו נקבים בהנסרים וסגי. אבל לחוש כה"ג מחמת זוחלין ולומר שהרי המים העליונים נראים כנזחלים דרך הנקבים שבהמכסה. הנה זה ודאי טעות גדול מאוד. דתדע דכל זחילה לא הוי רק כשיוצאין המים למקום ריק שאין בו מים זה הוי זחילה אבל אחרי שבלמטה יש מים א"כ האיך שייך לומר שזה הוי זחילה הא הם נחים על גבי המים שבאמצע הנקבים שעולה מהרצפה. ולא עוד הרי הריב"ש (סי' רצ"ב) אשר הביאו (הד"מ ס"ק כ"ו. והרמ"א בסעי' נ'. והש"ך בס"ק ל') דאין זחילה רק כשהמים יוצאין ואינם שבים ללכת אח"כ בחזרה למקוה אבל היכא ששבין ובאין בחזרה לא הוי זחילה עיי"ש. א"כ הכא נמי הרי כאשר הם שבים כן הם חוזרין בחזרה אחרי שאין שם מקום ריקן שישארו שם וגם הרי כבר כלל גדול בידינו שהדין של הרשב"א המובא בסעי' נ"ח. שכל שאין הזחילה ניכרת לא הוי זחילה. הוא דין ברור ופסוק וכאשר החליט (הנוב"י סי' קל"ו קל"ז). (וגם בשם ארי' סי' ע' ע"א ע"ב). וכן (החתם סופר עצמו סי' רי"א). א"כ הרי על כרחך כאן ודאי אינה ניכרת דהרי אין לה מקום ליזחל הרי ברור דאינה ניכרת. הכלל דאין זה זחילה כלל בלתי ספק ואך נשאר לנו לברר הרי הוי הדין דסי' קצ"ח דאין טובלים על גבי נסרים הראויים למדרסות. הנה זה אמת והעיקר מכל הפוסקים שדיברו בזה היטב אשר דיבר (הסדרי טהרה סי' קצ"ח מה שהביא בשם המהר"ם פאדוו"ה והמהרח"ש) דהעיקר כיון שקובעין הנסרים במסמורות הוי כמו הרצפה (הפאל) של בית כל אדם שאין זה שייך לקרות מדרס רק בנין הכי נמי שם. והעיקר אחר שקובעין שם הנסרים במסמורות. והס"ט חידש שם לעשות כל נסר פחות מד' שלא והא אחד ראוי לעמוד על גבו לבד רק בצירוף נסר ב'. וגם שלא לעשות חליקתן שמחליקין את הנסרים עד אחר שיקבעו עכ"פ בכאן שהרי הנקבים שיעשו בהן לא יועיל להציל ממדרס. כאשר הביא הפ"ת (בשם הח"ס סי' קצ"ח יעוי"ש). וא"כ הרי הזאוויסעס הנ"ל מגרעין מאוד. רק לקבוע את הנסרים במסמורות בפשיטות כמו היתר הרצפה של כל המקואות כן יהי' זה. ושוב אין חשש כן נלפע"ד:

סימן ק

נשאלתי לענין הלכה למעשה השכיח בכל יום ויום. אם שכח מלטול חלת חוץ לארץ ונאפתה הפת כך. איך ינהגו בדין החלה הניטלת אח"כ. דאני פוסק ובא להטמין חתיכת לחם על חלה. כמה יהי' בהחתיכה כזאת אם צריך בזה איזה שיעור או לא:

והשבתי מה שנלפע"ד בזה. הנה (בפ"ק דביצה ד' ט' ע"א) אמר שמואל חלת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש עיי"ש. החילוק בין פירש"י להרא"ש דלשיטת רש"י משייר בה כדי חלה לחוד וסגי. ולהרא"ש ז"ל בעינן שישייר כדי שעל אותו השיור יהא ניכר הפרשתה דראשית בעינן עיי"ש. מלשון שניהן משמע דבכדי שיעור חלה בעינן. היינו אחד ממ"ח דזה הוא שיעורא דרבנן (דמד"ת בכל שהו סגי). אך בתשובת מהרי"ו מביאו הד"מ סי' שכ"ג. דכתב דבעינן שיטול כפי שישער דבהעיסה יהא נשאר כפי מאה וא' כדי החלה. דאל"כ יהא נאסר העיסה מן החלה עיי"ש. והד"מ ז"ל השיב עליו מהא דאמר שמואל אוכל והולך ואח"כ מפריש ולא חילק כלום בין אם העיסה מרובה או לא עיי"ש. והנה (בט"ז סי' שכ"ד) הביא הך דמהרי"ו והעלה כדבריו. וראי' לזה מהא דתניא (חולין ד' צ"ח) דזרוע בשלה מבשלה עם האיל והיא בטלה בששים. עיי"ש. א"כ דוקא ביטול בעינן. עיי"ש. ע"כ הוצרך המהרי"ו שיטול חלק קטן דיהא ביטול בהעיסה נגדו ומהני. ואע"ג דבעת בישול הי' הכל אסור אפילו הכי כשמפריש אח"כ חלק קטן אמרינן הוברר הדבר למפרע דלא הי' בה יותר חלה כלל. עיי"ש בדברי הט"ז. (וזה הוא תורף כוונתו). והנה לענ"ד נראה ברור דאין דמיון כלל להתם. דהנה בשלמא בהך דזרוע בשלה. א"כ הרי האיסור וההיתר ניכר ומובדל. דהזרוע אסורה כמו איסור הגיד דניכר המקום והבהמה כולה מותרת היא. וא"כ כשנתבשלה החתיכה כולה חיישינן ודאי לאיסור. דהרי בעת בישול קיבלה הבהמה כולה טעם האיסור. ואף דמהאיסור לא נחסר מכפי מה שהי' מקודם לפנינו. אפ"ה אמרינן איסור פליט התירא בלע. (כדאיתא בט"ז סי' צ"ח). משו"ה בעינן התם ביטול בס' דוקא. וד"ל. משא"כ בדין טבל. דהרי האיסור מעורב ועל כן "טבל "שמו מלשון טבול ובלול. [בל"א איין גיטינקען און צומושט בכל חלקיו]. דהרי לדוגמא כשיש לך מ"ח זיתים עיסה שלא הורמה חלתה. וא"כ יש בהן ע"כ חד זית חלה והרי על כרחך אין אתה יודע איזה כזית מן הזיתים הוא חלה דאם תאמר זה אני אומר שמא זה. וא"כ מוכרח לומר דבכל כזית וכזית יש בו חלק מ"ח שבו והוא איסור. ואח"כ כשאתה מפריש הכזית אמרינן דהכזית הזה הוא מורכב מכל הני החלקים שהיו אסורין ומעורבין בין ההיתר נתברר לך בזה הכזית דהם יצאו מן ההיתר ונכנסו לאיסור. ונתחברו כל אחד להיות כזית. זה הוא עיקר הפירוש של הא דאמרינן הוברר הדבר למפרע וא"כ

כשנתבשל אפ"ה מאי איכפת לך בזה. הכי היכא דהאיסור נלקח ונפרד לגמרי מן ההיתר נמי היתר באיסורו עומד. בתמיה. הא ודאי לא יעלה הדעת. דהלא ודאי אם יבוא אליהו ויאמר לך דהאיסור לא פלט כלום. או אפילו אם פלט. אפ"ה הוא עומד בעינו וניכר לעין ויהא נפרד לגמרי נמי הא אסור בתמיה. הא ודאי אין לו שחר. רק העיקר דאסרינן בנותן טעם הוה משום דאמרינן האיסור פלט טעמו ונשאר בהתבשיל. וזה פשוט. וא"כ בדין הטבל דאפילו בלאו הבישול נמי מוכרח לומר סברא הנ"ל. דאל"כ יש לחוש דאפילו כשאתה מפריש זית אחד אפ"ה דלמא לאו הוא האיסור והאיסור נשאר בהעיסה. אלא ע"כ מוכרח לומר כמו שכתבתי בעז"ה דהרי האיך יש לומר בדין הטבל שם איסור בפ"ע והיתר בפני עצמו דהרי כל חלק וחלק מהעיסה יש בה חלק מ"ח איסור ואין ניכר איזהו. וזה ברור ומדוקדק היטב. וא"כ אפילו כשנתבשל מתחלה ואח"כ מפריש מאי איכא כיון דאמרינן דבעת הפרשתה נבדל האיסור שהי' בתוך העיסה ויצא לחוץ וכדלעיל. וא"כ מה תאמר שוב בזה. דבעת הבישול פלט האיסור טעמו לתוך ההיתר. הא יהי' איך שיהי' אפ"ה האיסור יצא מכאן והלך לשם ומשם יצא לחוץ ונבדל לגמרי מן ההיתר ולא נשאר כלום בו. והבן. וראי' ברורה לדבריי אלה הנאמרים באמת. דאל"כ מי שיש לו כדי יין ושמן ולא הפריש בתוך כדי דיבור. כיון דיעמדו בטיבולן יום או יומים. לפי סברת המהרי"ו הנ"ל יהיו נאסרין לפי מה דקיי"ל כבוש כמבושל הוא. והא התם לא שייך סברת המהרי"ו הנ"ל דהא כשיש בהן מאה לוג שמן א"כ תרי מהן לתרומה. ואנן בעינן ק"א. ומה מהני הפרישן אח"כ. אדרבה בהדיא איתא במשנה (פ"ז דדמאי משנה ד') הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה וכו'. ופי' הברטנורה דהוא עומד ע"ש בין השמשות ואומר על מוצאי שבת עיי"ש. וא"כ הרי יעמדו כך בטיבולן יותר ממעל"ע. וכן פירש רש"י ז"ל (בפ"ג דגיטין ד' כ"ה עיי"ש) דכל אימת שיגיע כלים ויפריש נאמר דהוברר הדבר למפרע עיי"ש היטב. וא"כ מה נ"מ אי אפילו יש ברירה אפ"ה הרי כבוש כמבושל ונאסרו הפירות מן התרומה שבהן. אלא הדבר ברור ומוכרח לפרש דהא דאמרינן הוברר למפרע היינו משום דכיון דהאיסור וההיתר מעורבין בכל חלקים. ואין שום חלק שיהא בו היתר ברור בפני עצמו. כי בכל חלק וחלק מהטבל יש בו. חלק מ"ח של איסור. וא"כ אף בלא בישול נמי יהא קשה האיך התירה לן התורה בהפרישנו מהטבל חלק המ"ח הנמצא בכולו. הלא בהחלקים הנשארים יש בהן עדיין חלק מ"ח של איסור. אלא מוכרחין אנו על כרחך לומר דבהפרישנו החלה מהטבל. הוברר הדבר למפרע דבזה החלה נמצאו כל החלקים של האיסור אשר היו מעורבין עד הנה בתוך ההיתר ונתחברו ביחד להיות אחד ודו"ק. וזהו שאמרו ז"ל הוברר הדבר

למפרע. וא"כ על כל זה ודאי הדבר ברור דאפילו אי נתבשל הטבל או נאפה דקבל ההיתר טעם האיסור. ואין בהיתר מאה וא' לבטלו אפילו הכי בהפרישנו אח"כ את האיסור א"כ הא יצא כל האיסור ולא נשאר בההיתר כלום. אין שום חשש בזה ודו"ק. הנראה לענ"ד כתבתי. אחר זמן כמה שנים מכתיבתי זאת טרם נדפס חיבורי זה יצא לאור ספר נכבד ראשית העומר מהרה"ג ר' שמואל מטאהאנצע שהביא בסי' שכ"ג ס"ק ט' להלכה ג"כ דלא יחששו למהרי"ו והאריך שם וכוון להלכה שם כמו שכתבתי וכוונתי לדעת הנו"ב תנינא שהובא שם תהלי"ת:

סימן קא

נשאלתי בחבית אחת שזה יותר משנה שמלחו בה בשר לקיום. והנה הועמד בה בארשט כל הזמן ההוא והיו משתמשין, הבארשט אך לשל בשר וכעת שואלין אם יכולין להגעיל הכלי שיועמד בה בארשט וחומץ על פאראוו לאכול בו בשר או חלב. וזה שהשבתי. הנה בדיני הגעלה (ביו"ד סי' קכ"א. ובדיי"נ) לא מוזכר דבר שיהא אסור להגעיל מבשר לחלב או איפכא. אדרבה הטור סי' קכ"א כתב להדיא להתיר ההגעלה. ואדרבה ההגעלה זו קלה משום דהיתרא בלע ודו"ק. כמו כן (בסי' תנ"א באו"ח שם) ג"כ בטושו"ע ובכל האחרונים לא מוזכר איסור בזה. והרי לפי זה הי' הסברא פשוטה שיגעילנה. אולם לפי האמת הלא תראה (באו"ח הלכות יו"ט סי' תק"ט במג"א ס"ק י"א) בשם חכמי פוזנא. דאסור להגעיל מבשר לחלב או איפכא. עיי"ש חידושו בזה. ולפ"ז הנה יש לדון להחמיר גם בזה. וא"ל דאפשר דלא בעינן הגעלה כלל. הא ליתא דהא דבר חריף הוא ומפליט טעם הבשר. ולא שייך בזה לא נותן טעם לפגם ולא נ"ט בר נ"ט. אלא לענין דיעבד הייתי אומר סברת החכם צבי ז"ל דאחר י"ב חודש אין עוד כח כלל וכלל בתוך הבליעה ואפילו כעפר ג"כ לא נחשב. עיי"ש. אבל לכתחלה הרי התם נמי מחמיר החכם צבי ז"ל לא להשתמש לכתחלה. ועיי"ש (בתשובתו סי' ע"ה) אולם אמרתי מלתא דתתקבל דע"כ לא מצאו חכמי פוזנא החילוק בזה רק בין איסור להיתר דכלי איסור מודו גם הם דמגעילין ורק מבשר לחלב דהוה מהיתר להיתר לא. והנה אם באמת מטריפין הכלי חלב או הבשר קודם שפיר יכולין להגעילה אח"כ. (עיין פרמ"ג או"ח סי' תק"ט שם). וא"כ בנדון דידן הלא קיי"ל פת מרובה של חלב אסור לאוכלו אפילו בחלב משום תקלה. א"כ הכי נמי החבית זאת קודם ההגעלה היא לענ"ד אסורה אפילו לבשר משום תקלה וא"כ היא כאיסור ויגעילנה. ודו"ק בזה היטב:

סימן קב

נשאלתי בנמצא קוץ ארוך יותר מטפח מונח בתוך המעי היוצא מן הקורקבן של בר אווזא להוושט והי' דבוק בתוך המעי הזה. אבל לא תחוב בפנימית העור אפילו במקצת רק דבוק ודחוק שם ברוחב והי' נראה רשימת מראה אדום בתוך העור זה וסוף הקוץ לתוכו של הקורקבן ובדקתי הקורקבן ולא הי' בו שום נקב. מה דינו של בר אווזא הזאת: **והשבתי** הנה בשערי דורא (סוף הלכות טריפות) מסתפק אם זה המעי נידון כקורקבן וטריפה בניקב או כזפק. פי' תחתית הזפק דכשר בניקב. ונשאר שם בספק ולא אמר לא איסור ולא היתר. ושם בהג"ה בשם ש"ל כתב דהוא הי' אוסר מצד ב' סברות. א) כי זה המעי דומה לוושט יותר מלזפק. ב) את"ל דאין לנו לדמותו לוושט כי רחוק ממנו א"כ דינו כקורקבן דנקיבתו במשהו טריפה ומסיים וכן עיקר עיי"ש. הנך רואה שמחליט הדבר דדמי לקורקבן הוא בכל מילי. הן דאין לו דמיון לזפק והוה חומרא בזה. והן דאינו מדמו לוושט ג"כ ויש קולא כי בכמה פרטים הקורקבן קיל מהוושט וד"ל. על כל פנים אנו רואין שההג"ה הזאת שהוא מחמיר פשיטא לי' דאנו דנין על המעי בשם קורקבן. כמו כן תראה בחכמת אדם שהביא בשם האו"ה בדבר ברור שהמעי הזה דמי רק לקורקבן או שהיא כשארי הדקין ולא ניתן עליו שם זפק בשום פעם עיי"ש. ולפי זה הנה לא מיבעי בבר אווזא דאין להם זפק כלל בתולדה הרי פשיטא דכולי עלמא מודי דדינו של זה המעי כקורקבן או כדקין. אלא אפילו בעופות היבשה דיש להם זפק מ"מ אין לעשות מזה סניף גדול פן דינו כזפק. כיון שכל הפוסקים מחליטין דאין דומה לזפק. וד"ל. אמנם אם יהי' הפסד מרובה ג"כ לדעתי יש לצרף הסברא של השערי דורא בעוף היבשה לעשות מזה ספק עכ"פ וד"ל. והנה נברר בקיצור נמרץ דין קוץ בוושט ובקורקבן ובדקין. קוץ בוושט ואינו תחוב רק נמצא קיימ"ל דכשר אפילו יש קורט דם בפנים. לא כט"ז ואפילו באין הפסד מרובה. וביש קורט דם מבחוץ ג"כ בהפסד מרובה עכ"פ כשר כהש"ך. ועיין בחכמת אדם כלל ט"ז דין ח'). ובתחוב הקוץ ודאי דטריפה בוושט אפילו אין קורט דם כלל. עיי"ש היטב בסי' ל"ג. קוץ בקורקבן אפילו תחוב הקוץ בתוך העורות רק שלא ניקב לחוץ כשר אם לא נמצא כלל קורט דם. ואם נמצא מונח הקוץ ולא תחוב ויש קורט דם כשר ג"כ ואם גם הפסד מרובה פשיטא דמורין להיתר וד"ל. קוץ בדקין אם תחוב הקוץ בהן אפילו לא ניקב כל העור מעבר לעבר. ואפילו אין בהם קורט דם כלל טריפה. ואם נמצא הקוץ מונח בהדקין ולא תחוב אז אם יש בהן קורט דם מבחוץ טריפה אפילו בהפסד מרובה, ואם אין קורט דם מבחוץ אז דייקא בהפסד מרובה כשר. אבל באין הפסד מרובה טריפה וכדעת המחבר וד"ל:

ועתה נראה דין מחט וקוץ במעי הזה. להג"ה שערי דורא בשם הש"ל דמדמי דינו לקורקבן א"כ כשר ג"כ במעי הזה בנמצא הקוץ רק מונח ולא תחוב אפילו יש קורט דם כנ"ל בקורקבן. ובפרט בהפסד מרובה דפשוט להיתר כנ"ל בקורקבן. וכן אם תחוב ואין קורט דם פשיטא נמי דכשר ולא דנחמיר פן דינו כוושט וד"ל. אמנם להחכמת אדם הנ"ל שנותן על המעי הזה גם דמיון דקין כנ"ל. הלא לכאורה יש להחמיר בזה דאם דינו כדקין הרי קיי"ל בדקין דאם יש קורט דם טריפה אף בהפסד מרובה אפילו רק מונח. ובתחוב ג"כ טריפה אפילו אין קורט דם. וא"כ לכאורה הדבר ספק אם הדין כהג"ה או כהחכמת אדם. אמנם לפי האמת הברור כאן החכמת אדם ג"כ מודה. דהנה בשלמא בדקין שפיר המחבר סובר דאסור בנמצא ג"כ רק משום דעורן דק והוא דעת הר"ן. וכמו כן יש סברא אחרת עוד משום דדקין הולכין בהקיף ושכיח שיתחוב וינקוב מפני דחקות ההיקף. אבל כאן המעי הזה הולך ביושר בשוה. עיין (ערוגת הבושם סוף סי' ל"ד) וד"ל. א"כ פשיטא דלענין זה דין הקורקבן ממש על זה המעי. ולא כתב החכמת אדם דדמי זה המעי לדקין רק לשלול דאין לו דמיון זפק כלל. רק דמיון דקין אבל לעולם חומרת דין קוץ בדקין ליתא במעי זה בשום פעם רק דין קוץ בקורקבן. ומשום הכי כיון שהי' הפסד קצת ג"כ יש להתיר בר אווזא הנ"ל. כיון שיש ג"כ ספק אם זה המראה האודם הוי כקורט דם כלל. ואפילו אם תימצא לומר דהוי כקורט דם כיון שבקורקבן כשר בהפסד כהאי גוונא הכא נמי כן דכל דין הקורקבן על המעי הזה ולא יותר וזה ברור לענ"ד ודו"ק:

סימן קג

עיין רמ"א (סי' צ"א סעי' ה') בהג"ה שניה שכתב בשם המרדכי דהא דטהור מליח וטמא תפל שרי היינו היכא ששניהם גושים אבל אם האחד צלול אסור הכל ובבשר בחלב אף אי רק הבשר לחוד מליח צריך ס' נגד החלב עיי"ש. והנה לפע"ד יש בזה להאריך קצת. והנה במליחה אמרינן דמבליע ואינו כחו גדול שיהא מחמם עד שיפליט אין בו כח זה. והיינו בכחוש אבל בשמן כגון בשר שמן הגבינה אסור כולה וגם הבשר דכיון ששמן מפעפע בכולה ומבליע בגבינה ופולט הגבינה ע"י השומן ואסור הכל היכא שמליח למטה. אבל אם המליח למעלה אף בשומן אינו בעי כי אם קליפה לחוד. וזה לדעת הטור והמחבר בשם הרשב"א. ויש חולקין וסוברים דבמליחה אין חילוק בין אם למעלה או למטה. הלכך בשמן אוסר הכל בכל ענין ובכחוש סגי בקליפה בכל ענין אפילו היכא שהמליח למעלה בכחוש בעי קליפה. דאין כח בתפל לבטל כח המליח. ולדידן בכל מליחה בעינן ס' דאין בקיאין בין כחוש לשמן וצריך ס' וא"כ לפי"ז ודאי אם אין ס' אסור גם המליח שמא הוא שמן ובשמן הא כולי עלמא מודו דאסור הכל. וגם לדידן אין חילוק

בין תתאה גבר במליחה. וא"כ קשה למה הוצרך כאן הרמ"א להביא המרדכי הלא לדידן אף בגוש אסור הכל. ואין לחלק ולומר דדוקא בשהטהור תפל אמרינן כן. אבל בתפל טמא אף בשמן מותר בהדחה לפע"ד דודאי בבירור דלא אמרינן כן דהא כל עיקר טעמא דשמן הוא משום דאף דאמרינן דאין כחו גדול כל כך אפילו הכי משום השומן הולך ומפעפע. והכי נמי כאן הטהור מבליע בטמא. ומשום השומן ילך הטמא ויבליע בטהור. לפע"ד מרוב הפשיטות אין צריך על זה שום ראי'. וא"כ לדידן דאין בקיאין ודאי הדין דאף אם הטמא תפל צריך ס' אף בגוש. וא"כ למה הביא רמ"א המרדכי ללא צורך שום דין כלל (ואף אם נדחוק ולומר דיש חילוק מכל מקום זה לא יהי' רק באיסור והיתר אבל בבשר וגבינה לדידן דאין בקיאין בודאי אסור הכל דהא. הטור והמחבר כתבו בהדיא דאם הבשר שמן אסור הכל וא"כ קשה מאוד לשון הרמ"א כאן. ובאמת אין שום סברא כלל לחלק). וצ"ע לענ"ד מאוד על הרמ"א זה. ועוד קשה לי כאן דהנה לענ"ד דין צלול לא שוה לגמרי לדין שמן. דאל"כ אמאי הוצרך הטוה"מ לחלק במליחה בין שמן לכחוש ולא חילקו בין צלול לגוש ועוד דגם הם מיירי בבשר בחלב ואפילו הכי כתבו דבכחוש לא צריך רק קליפה וא"כ למה הקשה הש"ך כאן ס"ק ט"ו דמ"ש אם נפל בשר רותח לחלב צונן דסגי בקליפה ולא אמרינן דאסור הכל דמחמת רתיחתו בולע האיסור שאצלו. ומתרץ דבמליחה לא אמרינן תתאה גבר עיי"ש. ולפע"ד קשה היכא אמרינן דבמליחה לא שייך תתאה גבר היינו אף אי המליח למעלה אסור הכל לדידן אבל מכל מקום המליח מותר. וא"כ אף דבשמן אמרינן דגם המליח אסור לפע"ד צלול לא דמי לשמן לגמרי. וכי כיון שהוא צלול הולך בכל חלקיו. אין לי להסביר שום סברא בזה רק דיש לומר מכל מקום הרמ"א לא קאמר רק דכיון שהוא צלול הוא מחמם אותו יפה כמו רתיחת קדירה אבל לעולם סגי בקליפה כמו ברתיחת קדירה. ואף דהתם גם השני לא בעי כ"א קליפה היינו משום דאין כחו גדול לבטל המליח שלא יהא יכול להבליע בו. אבל מכל מקום נמי אין כח המליח גדול כל כך שיהא רותח כל כך שיפליט לאסור כולו. ולא קשה מהתם. אבל באמת יש לומר דהיינו טעמא דכיון דלבטלו אינו יכול א"כ הבשר רותח ובולע מעצמו מהחלב כיון דהוא לח ולא צריך להפליטו. דאין כח במלח רק להפליט אבל לבלוע בודאי כחו יפה. ובקדירה היינו טעמא כיון דהחלב צלול. ולאו משום טעמא דשמן. וא"כ ניחא שפיר דבצלול בודאי אסור כולו. ואחר זה ראיתי בספר צמח צדק (סי' ל') לענין בשר שנתנוהו אחר מליחה בכלי שהי' בה מעט מים מעורב בשכר והי' בתוך ימי חג המצות עיי"ש שמחדש דהמים מבטלין כח המלח ולא בעי רק קליפה משום דאדמחליש לי' בלע כדי קליפה. ועיי"ש שהקשה נמי על הרמ"א זה דאמאי אמרינן הכא דאם נפל הבשר

לחלב אסור כולו. ולא אמרינן דהחלב מבטל לרתיחת הבשר דהא הרמ"א מביא (סי' ס"ט סעי' ז') דמדיחין במי פירות וא"כ מלח מתבטל ע"י הדחה. ומסיק שם דלא בעינן רק קליפה עיי"ש. והנה באמת לפע"ד לא הבינותי. חדא דהמרדכי כתב בהדיא דס' בעינן ולא סגי בקליפה. וכן הוא בסמ"ק דבחלב נאסר הבשר הכל. ומטעם הנ"ל. וכן (השערי דורא ורש"ל בישׁ"ש פ' כ"ה סי' פ' בסופו) כולם העלו דהבשר נאסר הכל אע"ג דכולם סוברים ודאי דהמלח מתבטל ע"י הדחה. וכן הוא בהדיא (ברמ"א סי' ס"ט סעיף ח') דמשמע שם בהדיא דאם הי' מדיח בחלב הי' הבשר אסור הכל. וכן הוא בישׁ"ש שם (סי' פ"ג). והטעם דדוקא פירורי מאכל דאין כח במלח להפליט מד"א. אבל בחלב דלא בעינן פליטתו קאסר הכל. ופשוט הוא. ומה שהקשה צמח צדק דלמה לא יבטל החלב טעם המלח. נלפע"ד דיש לומר. דהנה באמת נראה טעם הדבר דכיון דאמרינן דאין מליחה מתבטל. אמאי הוא מתבטל ע"י הדחה רק על כרחך טעמא הוא דדוקא דבר צלול כמו מים שהולך בכל חלקי הבשר ומבטל שם טעם ורתיחת המלח. מה שאין כן בדבר גוש דאינו יכול להפליטו. וא"כ כיון שהיא הולכת בכל חלקי הבשר לבטל שם טעם המלח, ואם הוא דבר איסור אוסר בעת שמבטל ונותן טעם שלו בבשר דהא הוא אינו צריך שיפליטו אחרים. ובמים נמי נותן טעם מים בכל חג המצות ונאסר הבשר בעובדא דצמח צדק דשם דהא ל"מ ס'. ודו"ק היטב בזה:

סימן קד

מעשה שהלך קצב אחד ונטל מלח ופיזר בידים על בשר כשר של קצב חבירו קודם שהודח הדחה הראשונה ולא גלה זה לקצב ורק הקצב בעל הבשר כשראה המלח מפוזר היטב על הבשר ירא לנפשו מהעבירה ולא רצה להכשיל ועשאו טריפה. ועתה תובעין לדין את הקצב בתרתי. א' שהזיק לחבירו ממון בידים. כידוע שבשר כשר ביוקר הוא מטריפה. ועוד האם יש מקום לומר שיהי' נענש מחמת כי הרי הי' בנקל להכשיל. כי מה הי' אם בעל הבשר לא הי' מגלה הדבר והי' אומר שהוא כשר:

והשבתי הנה ראשית נדון אם הבשר הזה טריפה באמת או אפשר יש להכשירו. הנה לדעתי ברור שהוא טריפה ואסור. דהא ידוע דבשר שנמלח בלא הדחה הראשונה פוסק הסמ"ג דאסור גם בדיעבד ולא מהני הדחה ומליחה שנית משום דכח המלח להבליע דם בעין ושוב לא יוכל לפלוט. ואך הרי יש דעת הרא"ש דטעם ההדחה הראשונה הוא כדי לרכך. וא"כ לדידי' מהני שפיר אחר שנמלח בלא הדחה שידיחנו וימלחנו שנית. וכאשר באמת הובא דעתו (בשו"ע סי' ס"ט סעי' ב'). והרמ"א ז"ל הגם דפוסק דגם בדיעבד אסור ואפילו לא נמלח רק מעט ואפילו לא שהה במלחו שיעור מליחה. אפ"ה הרי בהפסד

מרובה מתיר הרמ"א ג"כ ע"י הדחה ומליחה שנית. אעפי"כ הלא כל זה נאמר ברמ"א רק באם אתרמי בעצמו שנעשה כן מחמת שכחה ושוגג וכיוצא אבל במזיד כהאי גונא הרי מה לנו יותר מבדיקת הריאה בדיקת פנים דאם נאבדה הריאה הא כשר לכל הדיעות. אפילו הכי אם איבדה במזיד אסור הבשר כדכתב הש"ך (סי' ל"ט ס"ק ו') דהוי כמבטל איסור לכתחלה. וכדקיי"ל ברמ"א סי' צ"ט דאסור למוכרו לישראל אחר באם נותנים ביוקר דהרי יהנו לו מעשיו הרעים. והכא נמי ודאי הרי הוי כמבטל איסור לכתחלה. ומה הפסד מרובה יש ישלם לו הקצב כמה שהפסידו. וא"ל דהא לכאורה הוי כהזשא"נ דפסקינן בשו"ע (חו"מ סי' שפ"ה) דפטור מלשלם מד"ת הא התם גופא אמרינן דחכמים קנסו שגם השא"נ חייב לשלם. ועוד הא ודאי הוי נזק ניכר כמו שכתב הפרמ"ג בתוחב כף כיון דנרגש הטעם מכ"ש הכא שנרגש שנמלח וגם ניכר קצת שהרי צורת הבשר נשתנה מקודם מליחה לאחר מליחה כידוע א"כ הא ישלם לו המזיק ואיזה הפסד יש בזה. ולכן נראה לי ברור דהבשר באמת אסור. דאין כאן שום הפסד רק להמזיק והוא יפסיד ויפסיד. ולא יעשה עוד כזה. וכעת נראה איך הי' הדין אם הי' הקצב הזה שעשה כן לקצב חבירו הי' עושה כן לעצמו שהלך ומכר בשר כזה שנמלח בלא הדחה לדוגמא מחמת שהבע"ט מלחו למען הטריפו. ואח"כ הלך הקצב ומכרו לישראלים בסתם ולא הודיע להקונים שהוא נמלח. והקונים לקחו ונהגו בו כמנהג בשר היינו שהדיחוהו ומלחוהו ואכלוהו. האם יש לקנוס הקצב הזה. הנה ידוע דברי (שו"ת עבודת הגרשוני סי' ט"ו) בקצב שמכר בשר ששהה ג' ימים בסתם. שהעלה דסגי בקבלת דברי חבירות הקל. משום דכללא כייל דהיכא דעבר רק על איסור דרבנן אין מעבירין רק מלמדין אותו כידוע (בססי' ס"ד) בטבח שנמצא אחריו חוטים וקרומים האסורין מדברי סופרים. דרק מלמדין אותו. וא"כ הכא בכגון זה הרי לכאורה ברור דהוי רק איסור דרבנן. מדפוסקין בהפסד מרובה להקל. ש"מ דהוי רק מדרבנן. דאם הי' בזה לתא דאיסור תורה איך מקילינן בהפסד מרובה. כדכתב הש"ך (ביו"ד סי' רמ"ב) שם בהנהגת הוראות או"ה דבאיסור דאורייתא אין להקל בהפס"מ. והשו"ת (אוריין תליתאה סי' קכ"ח) הראה לדבר זה יסודות חזקות מתלמוד בש"ס (פסחים מ"ו ע"ב) דפריך ומשום הפסד ממונו שרינן איסור דאורייתא. וכן בש"ס (חולין ד' מ"ט. וד' ע"ז) פריך הש"ס איסור דאורייתא ואת אמרת התורה חסה על ממונם של ישראל. ועיי"ש בד' נ"ו בההוא דא"ל עד מתי אתה מכלה ממונן של ישראל. והשיב לו הרי איסור תורה הוא. א"כ עד מתי אתה מאכיל נבילות לישראל. מכל הלין מבואר דבאיסור תורה אין להקל משום הפסד ממון. ורק שם יש חילוק בין איסור עשה לאיסור לאו. דבאיסור עשה יש סברא דגם בעשה ד"ת נקל בהפסד מרובה עיי"ש בשו"ת או"ת

סי' הנ"ל. אך בשו"ת (שואל ומשיב מהדורא תליתאה חלק א' סי' ק"ד) לא שמיע לי' ולא סבירא לי' החילוק דבין עשה ללאו. דאל"כ מה לו לאמר שם כיון דהוי רק דרבנן הא אפילו אי הוי ד"ת ג"כ הוי רק עשה. עיי"ש אבל על כל פנים גם השו"מ פוסק דבדרבנן אמרינן התורה חסה ולא בדאורייתא עיי"ש. א"כ הא מדמקלינין בהפס"מ מזה גופא ידעינן דהוי רק איסור דרבנן. וא"כ לא צריכין לקונסו בדברי חבירות בהשבת אבידה בדב"ח (סנהדרין כ"ה) אלא במזהירין על להבא סגי. אמנם הרי על העבוה"ג גופי' הנה השו"ת (או"ת סי' מ"א מ"ב) התעורר בהשכל ודעת דהרי מאי ראי' הוא מסי' ס"ד התם לא עבר מחמת חמידא דממונא דמה הנאה קיבל כשמכר קרום או חוט בלאו זה הי' נמי לוקח ממון כזה ממש. ואפילו פמשו"פ לא נתוסף לו עבור הקרום. אבל היכא שמחמת חימוד ממון עשה מה חילוק יש בין איסור ד"ת לדרבנן. ועוד הסביר שם דעכ"פ גם בשהכשיל באיסור דרבנן נמי עבר על איסור תורה דלפני עור דמה נפקא מינה בלפני עור לא תתן מכשול בין מכשול דהוי ד"ת או מכשול ד"ס. על כל פנים שם מכשול הוי. ועל מכשול איזה שיהי' אמרה תורה לא תתן מכשול. ואפילו עצה רעה בעסק מסחר נמי עוברין לאו ד"ת. ועוד הביא שם בשם הנטע שעשועים דמהסס על עבודת הגרשוני והמהריב"ל דהרי באיש המוני כקצב איך יודע בין איסור דהוי רק דרבנן לדאורייתא א"כ כשעבר הא סבר הוא דהוי ד"ת ואעפי"כ עבר א"כ למה לא נענישו כראוי. אך על כל פנים אחרי שהעבוה"ג והמהריב"ל ממעטין בענשו לא נוכל להחמיר עליו אבל העברה קצת משום פריצות גדר אין ספק שצריכין להעבירו על משך קט א"כ ניחזי אנן בנדון דידן הרי הא הי' יכול להיות דהי' מכשיל בזה דהיינו שהרי אם הבעל בשר הי' מכחישו ולומר לו דאינו מאמינו כלל. הרי הא לא הי' נאמן הקצב. דהא כן נפסק וביו"ד סי' קכ"ז) דבאינו בידו אינו נאמן לומר נאסר דבר שלך או אני אסרתי. וביותר דהא כשאומר אני אסרתיו הא הוא משים עצמו רשע דהא מה"ת אסור לילך ולהזיק לחבירו. ואפילו אם נתפוס דזה הוי היזק שאינו ניכר אעפי"כ הא גם השא"נ נמי אסור מה"ת רק מן התורה פטור מלשלם אבל איסור דאורייתא ודאי עבר כדכתב הטור (חו"מ סי' שע"ח) דלמדין מגניבה וגזילה כשם דיש איסור תורה על גניבה כן נמי יש איסור על להזיק לחבירו דבר מה. וא"כ הרי נהי שישלם עכ"פ איסור עבר א"כ הרי כהאי גונא אין אדם משים עצמו רשע. ולא הי' נאמן ובפרט היכא דאינו בידו. כי הרי גנב את עצמו ועשה זה שלא בידיעת הבעלים כי הי' סגור המקום הבשר של זה הקצב הבעל הבשר. א"כ הרי אינו בידו ולא הי' נאמן. והיו כל ישראל רשאין לסמוך ולקנות א"כ הי' גורם להכשיל את הרבים. ועוד הא על כל פנים כיון שביארנו דעוברין על איסור תורה באם מזיקין לחבירו ממון גם

היכא שלא הי' לו הנאה. א"כ הרי אפילו כשישלם עדיין צריך תשובה על מה שעבר צווי השי"ת דנהי דהרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות חובל) פוסק דבהזיק לחבירו את ממונו. אין צריך לפייסו ונתכפר בשישלם לחבירו. ולא דמי לגזלן דהרי בגזל הא ציער חבירו בשעה שגזל אבל במזיק הא לגופי' לא ציערו רק ממון חסרי' וכשימלאו אז נתכפר. הנה לפי ענ"ד ברור דרק מחבירו אין צריך מחילה. אבל מהשי"ת דעבר על אזהרתו שלא יזיק לחבירו ודאי דצריך כפרה מהשי"ת כמו בגזילה. א"כ כיון דצריך מחילה ממלך מוחל וסולח הא צריך תשובה ולכן כיון שצריך תשובה יש לקונסו ושב ורפא לו. כן נלפע"ד.

סימן קה

על דבר השאלה אצל אלמנה אחת ענייה ומדוכאה ואין לה במה להתפרנס ולה בנים ובנות יתומים קטני קטנים התלוים בה וכל פרנסתה הוא מבהמה חולבת שמוכרת החלב ומזה מתפרנסת. והבהמה שלה היא יקרה מאוד שרצו ליתן לה שבעים רו"כ. והיום בבוקר ילדה הבהמה הזאת ב' עגלים. והיינו עגל אחד הפילה מת. ולאחר שעה ילדה עוד עגל חי. ונשאלתי מה דינם בזה:

והשבתי הנה זה לשון הצואה המובא (בספר חסידים אות נ"א) פרה אשר תלד ב' עגלים "יחד או כל דבר שאינו רגיל להיות כגון תרנגולת שתלד ב' ביצים ביום אחד צריך לשוחטן מיד עכ"ל הצואה. והנה יש לדייק מלשון הצואה דגבי תרנגולת שתלד ב' בצים כתוב שם ביום אחד ואלו גבי פרה כתוב בלשון אשר תלד ב' עגלים יחד. למה כאן בעי דוקא יחד. ואלו בתרנגולת הקפיד אפילו רק ביום אחד. ונראה לפע"ד דהיינו טעמא. דכל עיקר הטעם הוא משום דהוה דבר שאינו רגיל להיות כדמסיים בעצמו. ולכן הרי איזה נקרא שאינו רגיל דהלא גם במין האדם הרבה יולדות תאומים. ומעשים בכל יום שאשה יולדת תאומים ואדרבה הוא סי' ברכה כידוע. וא"כ קשה למה הקפיד הקדוש גבי בהמה. ולכן מוכרחין אנו לומר דזה דייק הקדוש בלשונו שתלד ב' עגלים יחד. ולשון יחד מורה רק על בבת אחת ממש שיצאו מרחמה בבת אחת שני עגלים בבת אחת ממש. דזה הוי דבר שאינו רגיל דבאשה כהאי גוונא היולדת תאומים דרכן להוליד זה אחר זה. כמו גבי יעקב ועשו פרץ וזרח כי נולדו זה אחר זה. ועיין נמי בשו"ע (יור"ד סי' רס"ה) לענין למול מי שנולד תחלה. וכהאי גונא גם גבי בהמה אין זה חידוש ויציאת חוץ לטבע. ולכן הוצרך הקדוש שתלד הפרה ב' עגלים יחד ממש דזה ודאי הוה דבר שאינו רגיל להיות. ובתרנגולת שידוע דרכן שאינן מולידין ביום אחד רק ביצה אחת לכן הוה שינוי גם אם יצאו הביצים זה אחר זה. כל שהיו ביום אחד הוה שינוי. ונהי דקיי"ל כרבנן דפליגי על ר' יוסי הגלילי בש"ס (פ"ב דבכורות ד' י"ז ע"א) במשנה דאמרי אי אפשר לצמצם שיצאו

שני ראשיהן כאחת. מכל מקום י"ל דאפילו לרבנן רק שיצאו שני הראשים כאחד אי אפשר אבל מכל מקום יצאו שניהם הגופים בבת אחת. ועיין פירש"י (בכורות ד' ח' ע"ב) בראש העמוד. ודו"ק. ויש להתיר לה גם להחזיקה ולא צריכה לחוש כלל ואפילו למכרה לא צריכה ובאמת בכל אנשים גם בע"ב שאינן עניים ג"כ נמצא מקום להתיר בפרה שילדה ב' עגלים יחד שלא מחויב לשחוט הפרה דוקא. כי אם למכור בלבד כי זה לא כבר נדפס ספר מחשבות בעצה מהרב מטוראוו ע"ש יו"ד סי' ח' דמתיר בפשיטות למכור הפרה ולכן הגם שבזה איני מסכים לו להקל כ"כ אבל, עכ"פ כה"ג שלא ילדה ביחד ודאי דמותרין למכור וגם אפילו להחזיקה בהפסד מרובה כזה. והסכים אדמו"ר הרה"ק והטהור. ר"י מראחמיסטריבקא ג"כ לדברי ומאן דקפיד ומחמיר לעצמו לשוחטה וגם מחמיר עוד לשחוט גם העגלים שילדה בתוך שבעה מעל"ע ולמכור בשר העגל לעכו"ם ודאי רשאי עפ"י דברי הלבושי שרד חדושי דינים ליו"ד סי' א' ס"ק ב' ע"ש והכא נמי כדכוותי' וד"ל:

סימן קו

ביום א' כ"ג בחודש שבט שנת תרכ"ח ילדה אשה נקבה. וטבלה באור ליום ב' י"ד ניסן ושמשה ובבוקר כשבדקה הכתונת שלו ושלה נמצא דם על עד שלו וגם על שלה. וזה הי' סדר שימוש ביתה בפעם הראשונה אחר לידתה ובליל ג' שהי' יום כ"ט בחודש ניסן טבלה ושמשה עוד הפעם וקנחה עצמה תיכף סמוך לתשמיש. והדליקה הנר ומצאה ג"כ בפעם זה על עד שלו ושלה וזה הי' סדר השימוש פעם ב' והלכה להרב המנוח ר' אברהם ז"ל שהי' אז רב דפה וצוה לה שתטבול עוד הפעם אך שתסתיר הטבילה עד יום מחר מבעלה ויפה עשה בזה. וספרה ז"נ ובאור ליום ב' י"א סיון טבלה ושמשה בליל ג' י"ב סיון וראתה עוד הפעם מ"ת כסדר הנ"ל היינו על עד שלו ושלה. ובקש אותי הרב הנ"ל לעיין בדינה ועיינתי. והשבתי חוות דעתי בזה:

א אחרי דבנדון הזה היו ב' פעמים הראשונים בתוך ימי מלאת וימי טוהר שלה. שפעם הראשונה הי' ביום החמשים ללידתה. ופעם השני' הי' ביום הס"ו ללידתה. דעדיין עומדת אז בימי טוהר של נקיבה. וא"כ הרי כבר ידוע מה שפסק הש"ך ז"ל (בסי' קפ"ז ס"ק ל"ב) דבעינן דוקא אחר הל"ג וס"ו דבתוך ל"ג וס"ו לא נאסרה על בעלה משום רמ"ת. ורוב האחרונים בשיטתי' קיימי. לבד הס"ט שהעלה הדין בצ"ע. אבל החו"ד והת"ה (והנוב"י במהדו"ת סי' צ"ה) והגאון החסיד מהרש"ז בשו"ע שלו (סי' קפ"ז ס"ק מ"ח. ובקו"א שלו ס"ק כ"ג) הסביר כדעת הנוב"י בכמה מקומות דרמ"ת מדין ווסת נגעו בה. ובמכילתין נדה ד' י"א ע"ב דמימי טהרה לימי טומאה לא קבעה. וכבוד מר חביבי בספרו

פ"ד בש"ל ס"ק ל"ב נמי העלה כהנוב"י ודעימה. ולפי"ז כשם שפסק הדין דא"נ באם ראתה בג' פעמים בימי הטוהר כן נמי ודאי דאינה מצטרפת ראיות הב' פעמים שראתה בימי טוהר למיחשב לה בראיה השלישית להיות מוחזקת על ידי זה לרואה ב' זימני מ"ת. ואפילו פ"א בימי טוהר וב"פ בימי טומאה נמי א"נ. ואם שהדבר פשוט וגם מבואר בנוב"י (מהד"ת סי' צ"א) דאינו מצטרף אפ"ה הבאתי הוכחה קצת לזה נמי מרש"י דמכילתין שם בד"ה דלמא תקבע לה ווסת מעשרים לעשרים לרשב"ג ולרבי דבב' זימני דלמא מל' לל' ולכשיכלו ימי טוהר הרי יש כאן ווסת מעשרים לעשרים עכ"ל רש"י ולכאורה רה בפשיטות דילמא תראה בימי טוהר פ"א והדר תראה בימי טומאה ותצטרף. ועוד בזכר דליכא אלא ל"ג מא"ל. א"ו דזה הי' כוונתו דפשוט להש"ס דאפילו נימא דקבעה בימי הטוהר היינו שיהי' עכ"פ כל הג"פ בימים האלו אבל צירוף פשיטא דלא ודו"ק:

ב ואמרתי דבר מסתבר בכוונת הש"ך ז"ל בזה דהלא לפי האמת אם דנפרש כפירוש רוב האחרונים בדברי הש"ך ז"ל בכאן דסברתו מדברי הגמרא דמימי ט' לימי ט' לא קבעה. יוקשה במאוד למה לא זכר למו הש"ך ז"ל אפילו אות אחת מזה וכי דרכו לקצר ובפרט בדבר מפורש ופשוט כזה למה סתם דבריו מכל וכל והוא לא הזכיר אלא דכיון דמן הדין דם טהור הוא רק דהן החמירו על עצמן משו"ה לא נטמאה האשה להוציאה מבעלה. וע"ז לחוד ודאי קשה קושייתם עכ"פ נהי דכעת טהור אפ"ה למאי דקיי"ל מעיין אחד הרי התחזקה שתהי' לה מעיינה פתוח בעת תשמיש. ולזאת אמרתי לפרש דבריו כפי קוטן שכלי. ובהקדם מה דמסיים ועוד הרי יש צד היתר דחולשת הלידה למה הוצרך לסניף הזה. והנה ידוע מה שחידש רבינו המאירי הגאון הנוב"י (בחיו"ד מהד"ק סי' נ"ה) בטעם עונת הווסת משום דחיישינן שמא תראה ועל להבא ליכא חזקה דשמא ימות חיישינן עיי"ש. אבל הרי יש להקשות ע"ז דהרי לפי זה יוקשה איך מותרין לשמש באשה שאין לה ווסת אפילו להמחמיר יותר שתבדוק בכל פעם קודם תשמיש ולאחר תשמיש אפ"ה מה מועיל שבודקת קודם ומבררת שאין לה דם אפ"ה ניחוש כשישמש תראה וחזקה על להבא לא אמרינן. ובשלמא באשה שיש לה ווסת אמרינן חזקה דדמיה מסולקין הימנה שלא בשעת הווסת כהר"ן בשבועות בשם הרמב"ן משא"כ באשה שאין לה ווסת דליל חזקה זו. ואפ"ה משמשין עמה ע"י בדיקה לכ"ע אלא ה"ט לענ"ד משום דמוכרח כסברת הר"ת (בתוס' קידושין ד' מ"ה ע"ב). דכיון דאתה לא תוכל לאוסרה אלא בשתאמר דלעתיד יקדש א"כ על כל רגע ורגע אנו אומרין הרי עדיין לא קידשה וה"נ דכותי'. ודו"ק. וא"כ בעונת הווסת נמי הדרא הסברא לדוכתי' די"ל גם על קודם ביאת הווסת חזקה והיינו דעל כל רגע ורגע שאנו דנין אנו אומרין עדיין לא ראתה. וזה כחמשה

שנים אשר דנתי לפני מורי ורבי הר"ן זצ"ל ע"ה. והודה לזה. דהראי' מהר"ת לה' ווסת היא מוכרחת לסברא הנ"ל גם בעונת הווסת:

ג ולענ"ד הא דאסור עונת הווסת הוא משום האי טעמא דעל עונת ווסת אין לנו חזקה כלל על כל עונת הווסת משום דאיך נוכל ליתן לה חזקת טהרה כיון דהרי היא עקרה ביום זה שראתה בו ג' זימני או בהפלגה זו או ע"י מעשה זה שעשתה ראתה ג' זימני הרי התחזקה שתראה ועקרה מיום זה החזקה שלה לגמרי. ומשום הכי אסורה לשמש בעונת הווסת דאין דין חזק"ט בעונת הווסת דנעקרה מכאן החזקה ע"י שראתה דם טמא בג"פ. והשתא לפי"ז ניחא נמי הא דיש לתמוה למה השמיטו כל הפוסקים וגם כל האחרונים הדין אם תראה אשה ג"פ דם לבן או ירוק ביום ידוע שתקבע לה ווסת דהרי לפי התה"ד דמראות הטהורות נמי ממקור קאתייא. א"כ הוקבע לה שהמקור יוציא דם ביום זה ונימא עד השתא הוציא דם טהור ולעתיד ודאי אם יוציא הרי יוציא דם טמא דרוב דמים שבאשה טמאים הן. הניחא להרז"ה בהשגותיו על הראב"ד וס"ל דלא איתא לרוב זה כלל שפיר. אבל להראב"ד בספרו בעה"נ שער הווסתות דפשיט לי' רוב זה עיי"ש. ועיין ובס"ט סי' קפ"ח. וסוף סי' ק"צ) שהאריך והעלה כהראב"ד עיי"ש קשה. אבל לפי הנ"ל ניחא. דכיון דרק הטעם דעקרה החזק"ט וא"כ בד"א בשראתה דם טמא ואז עקרה. אבל כשראתה מראה טהור חזקת טהרה במקומה עומדת וזה ברור וד"ל. ומשו"ה ניחא נמי סברת הש"ך ז"ל כאן דכיון דמן הדין הדם טהור ורק הן החמירו משו"ה הרי לא נעקר בווסת כזה החזק"ט שלה כלל ואינה נאסרת ניחוש על להבא. כמו באם קבעה לה ווסת ע"י מראה הטהורה דלא הוי ווסת כלל ה"נ בזה וד"ל:

ד ועוד יש בזה הסבר בדרך אחר אך עדיין אני נבוך בזה ולא הוחלט גם בדעתי. דהנה כפי דעתי הוה הדין דכל היכא א שום נ"מ לדינא בין הרוב להמיעוט בין איסור והיתר או טומאה וטהרה או כיוצא אלא דהרוב עם המיעוט שווין לגמרי אז אין אנו דנין בכה"ג דין רוב ומיעוט כלל וכשם שאומרין דהיתר בהיתר לא שייך ביטול ברוב גבי'. ועיין ש"ך (יו"ד סי' רצ"ט סק"א). ה"נ בזה דכיון דהרוב כהמיעוט הוי המיעוט כמחצה לגבי רובא. ולפי"ז יש ליישב כוונת הש"ך. דהנה הא ידוע דלהכי אנו צריכין לספק ספיקא. ספק מהצדדין וספק שמא אין כל האצבעות שוות כהסמ"ג בב"י סי' קפ"ו. ולא די בספק אחד מהצדדין ונסמוך על הרוב נשים שאינן רואות מ"ת אלא מיעוטא דמיעוטא הוא משום כדכתב המנ"י (בתו"ה סי' ק"צ ס"ק א') דנגד זה יש רוב. דרוב דמים מהמקור הן באין כש"ס (נדה י"ז ע"ב) נמצא בפרוזדור חזקתו מהמקור. והיינו היכא שהדם המקור חלוק לענין מה מדם העלייה אז דנין בי' דהוי רוב. אבל בימי טוהר דהדם של המקור

שוה ממש לרוקה ומי רגליה. וכן לדם העלייה כדאיתא בש"ס סוף נדה. וברמב"ם (פ"ה מה' מטמאי משכב ומושב עיי"ש). א"כ שוב הוי זה הספק מהצדדין ספק מהמקור ספק השקול ואזלינן בתר רוב נשים שא"ר מחמת תשמיש כלל. ועיין בס"ט שהביא כמה פעמים בשם המעיל צדקה. דדם מכה מצטרף לדם עלייה להיות רובא נגד הדם המקור. וזהו שסיים הש"ך ז"ל ועוד פי' לו יהא דדנין בה"ג נמי רוב המקור נגד העלייה הרי יש צד דמחולשת הלידה. וא"כ מצטרף דם של חולשת הלידה לדם העלייה והווין רוב נגד המקור. וסגי בבעל ראשון בחד ספק. שמא מהצדדין ורוב נשים אינן רואות מ"ת וקיי"ל בחששא דרבנן ויש רובא להיתרא אין חשש כלום עוד. וד"ל:

ועתה ישיב נא על עצם אמיתית הלכה איך תתנהג האשה הזאת. ואם יצא הדין מפי כ"ת למיעבד עובדא עוד להתירה ב"פ להיות עם בעלה אזי אבקשו ג"כ יפשוט לן מר מאי דמיבעי לי אם הלכה בזה כהראב"ד דכל שראתה אפילו פ"א מ"ת היא צריכה עוד בדיקה קודם תשמיש. או כהרז"ה דפליג על זה. ובאמת לפי מאי דמחמירינן דפעם הראשונה מצטרף בעוד ב' פעמים להחזיקה לרמ"ת מבואר כהרז"ה. אך אעפ"כ יכול להיות דלחומרא תהא הלכה כהראב"ד שתהא צריכה בדיקה קודם תשמיש כדינא:

סימן קז

תשובת הרה"ג החריף הר"ר עזריאל דוב הלוי ז"ל אבד"ק קארסאן. לידידי הרב המופלא השנון מוהר"ר משה נ"י.

והנה ע"ד האשה שראתה ג' פעמים מחמת תשמיש. רק ששני פעמים הראשונים היו בימי מלאת ימי טהרתה. כבר הורה גבר רבינו הש"ך דבדם טוהר אין מחזיקין לענין שעי"ז תהא רמ"ת לאוסרה על בעלה לעולם. וכאשר הסבירו דבריו האחרונים. ונ"ל להמתיק עוד דברי הש"ך. דבאמת לכאורה קשה כיון דווסת הקביעות דרמ"ת הוי כווסת הקפיצות שאינו נקבע לעולם. נהי דבג' פעמים חיישינן ליה. מ"מ מה"ט לא הי' ראוי לאסור אשה לבעלה לעולם ולאוקמה אחזקת טהרה. רק דהטעם כיון דעכ"פ עכשיו בחזקת טומאה קאי לבעלה מחמת ראיית הדם שוב מחזיקין מאיסור לאיסור שתהא אסורה גם אחר טבילתה. ודומה ממש למה שכתבו הפוסקים שהביא הש"ך (ביו"ד ריש סי' נ' ס"ק ג') דבריעותא מחיים לא אמרינן נשחטה הותרה. כיון דבשעה שנולדה הריעותא היתה בחזקת איסור אינה זבוחה. לכן גם אחר שנסתלק איסור זה מחזיקין מאיסור לאיסור. וכמו שהאריך בזה בס' שב שמעתתא (שמעתא ה') יעו"ש וא"כ הכא דלענין לאסור אשה לבעלה מחזיקין בדם טהור לא שייך סברא זו ומוקמינן אותה בחזקת טהרה:

ואשר שאל אם יכולה לסמוך על הרז"ה ולשמש בלא בדיקה. הנה לדעתי הכא גם הרז"ה מודה דצריכה בדיקה דהא עכשיו אנו אוסרין דם טוהר. וראתה ג' פעמים מחמת תשמיש. ואיך תשמש בלי בדיקה. ונהי דלענין לאוסרה לחלוטין אין מחמירין בזה. אבל עכ"פ לענין שתצטרך בדיקה ודאי יש להחמיר. ואמנם כל זה מעיקר הדין. אבל כ"ת יראה לייעץ אותה שתראה לעסוק ברפואות מקודם. כי אחר שתתחזק לרואה דם מחמת תשמיש לא סמכינן ארופאים ותצטרך להתגרש מבעל נעוריה. וכמבואר בשו"ע.
דברי ידידו הדו"ש עזריאל דוב הלוי מקארסאן.

סימן קח

נשאלתי לברר מה שהמנהג שהח"ק לוקחים שכר לקבורת המת מאין יצא להם דבר זה. והא לכאורה יש עבירה בדבר. בהמנהג הזה התעורר כבר החתם סופר חיו"ד סי' של"א ע"ש באריכות שצווח ככרוכיא מעיקרא ומ"מ משתדל לישב המנהג ע"ש ועיין פ"ת יו"ד סי' שס"א סק"א:
וזה לשון רבינו (בשו"ת שואל ומשיב מהד"ק חלק שני סי' קנ"א). אמנם מראש צורים נראה אם יש מקום כלל שיקחו שכר לקבורת המת שהרי קבורת המת מצוה ואף בכל המתים הוא מצות כי קבור תקברנו. כמ"ש הר"ם (פט"ו מה' סנהדרין ה' ח'). ואף דשם אינו מבואר רק כל המלין את מתו עובר בל"ת כבר כתבתי שם על הגליון שעובר ג"כ בעשה דקבור תקברנו. כמ"ש הרמב"ן בתורה על פסוק זה. ועיין (בלח"מ פ"ד מה' אבל ה' ח'). ועיין ג"כ בספר המצות (להרמב"ן ז"ל מצוה רל"ד). ובשו"ת (הרדב"ז ח"א סי' שי"א) כתב להיפוך במחכ"ת לא זכר שם דברי הרמב"ן וכל הציונים הנ"ל וכו'. ועכ"פ במתי ישראל בוודאי מצוה ושייך מה אני בחנם. אמנם כבר האריך התשב"ץ (חלק ג' סי' י"ג) שיכולין ליטול שכר ואין עבירה בדבר כשכר קידוש והזאה. ובאמת שאני תמה על התשב"ץ שהוצרך לפלפל אם מותר ליטול שכר על הקבורה. הרי לדעתי הוא ש"ס מפורש (סנהדרין ד' כ"ו ע"ב) הנהו קבוראי עיי"ש ברש"י ד"ה ופסלינהו עכ"ל. ובאמת על דבריו יש להשיב:
מה שדרש מנלן דמותר ליטול שכר. ולמה לא נימא מה אני בחנם וכו'. כיון דבכל המתים אפילו לא מתי ב"ד ג"כ יש בהן מ"ע כי קבור תקברנו. ולפי ענ"ד יש מקומות בש"ס ובפוסקים להיפוך. דמוכח מהש"ס טובא. דמ"ע דקבור רק על הקרובים או על מת מצוה. אבל היכא שיש קרובים אין שום חיוב כלל וכלל על אנשים הרחוקים של המת רק שהם מבני עירו. דיכולין לומר להקרובים או קבורו אתם כמו שמוטל עליכם או אם תרצו שאנו נקברנו תתנו לנו שכר עבור זה:

א בפמ"ש ובש"ס ברכות ד' י"ז ע"ב) במשנה ברש"י לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו. והלא בדיוק חזינן לשון המשנה מי שמתו ולא נקט מי שמת מוטל לפניו. אלמא דכל הפרק זה קאי רק על קרובים שקורין אצלם מתו. ולא על הרחוקים. ומדמפרש רש"י על הקרובים שהוא טרוד במחשבת קבורתו ע"כ דאנשי העיר אינם טרודים כלל בקבורתו. וכמ"כ בד' י"ח באוקימתא דרב אשי כיון דמוטל עליו לקוברו כמוטל לפניו דמי שנאמר ויקם אברהם מעל פני מתו. ונאמר ואקברה מתי מלפני עיי"ש. אלמא דרק באשה שלו אבל לא על מת אחר. וזה ברור כשמש. וכמו כן כתב הר"ם ז"ל בפי' המשנה להדיא דכל מי שאינו מהקרובים שמתאבלים אינו קאי עליו דין משנה זה וחייב בכל הדברים עיי"ש:

ב וכמו כן הרא"ש ז"ל כאן גבי מעשה דאחותו של ר"ת דלאו דוקא היורשים אלא כל המתאבלים על המת המה נמי אוננים. אלמא בהדיא דרק המתאבלים אבל לא שאר כל אדם. וא"כ לטעם דרש"י משום שטרוד בקבורתו ולא משום כבודו יהי' קשה למה דוקא הקרובים. אלא על כרחך דכל עיקר המ"ע דקבור אינו קאי רק על הקרובים ולא על בני העיר:

ג וכמו כן בהדיא בברטנורה ריש פ' מי שמתו אחד מן הקרובים שמתאבלים עליהם מוטל "עליו לקוברו. א"כ תרתי אשמעינן מזה. א') דכל דין משנה זו רק בקרובים. ב') דרק על הקרובים מוטל חובת הקבורה ולא על אחרים. וכמו כן בר"ם (ה' ק"ש פ"ד ה' ג') מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל מצות האמורות בתורה. הרי דייק מתו ולא מת סתם וכמו כן בהדיא בשו"ע (יו"ד סי' שמ"א) מי שמת לו מת שחייב להתאבל עליו. רק בהאי גוונא פטור מזה. וא"כ לפי הטעם דכדי שישתדל בקבורתו למה אמרו רק קרובים. דלשיטת רבינו יהי' חייב כל אדם בקבורת המת. והי' צריך להיות כולם פטורים כל בני העיר:

ועוד בדרך אחר יש להוכיח כמה ראיות עצומות. דהנה נבין מה ענין אמרו ז"ל מת מצוה מה ענין שלו. הנה הלא ידוע מה שכתוב בספר החינוך (מצוה תקל"ז). וזה לשונו גם בכלל המצוה לקבור כל מת ישראל ביום מתו. ומפני כן יקראו ז"ל המת שאין לו מי שיתעסק בקבורתו מת מצוה, כלומר שמצוה על הכל לקוברו מצד הצווי הזה עכ"ל. אלמא בהדיא דרק המצוה תחול על הכל כי אם היכא שאין לו יורשים או שהמת מוטל בשדה במקום שאין אנשים כלל אז חל על הפוגע בו מצוה זו אבל בעיר במקום שיש לו יורשים וגם קרובים לא חל המצוה רק על מי שמתאבל עליו. וידעתי כי יש לבעה"ד לחלוק ולומר אדרבה מדכתב בלשון שאין לו מי שיתעסק בקבורתו היינו שאם אין

היורשים רוצים להתעסק ג"כ נקרא אין לו מי שיתעסק ושוב תחול בזה שאינם רוצים מצות קבורתו על הכל:

ד הנה שיטה הראשונה שבנמוק"י פ' האשה רבה. דכל היכא שאין קרובים למת אזי על כל בני ישראל בין כהנים בין ישראל מוטל המצות עשה דקבור. ונקרא אז מת כזה דאין לו קרובים בשם מת מצוה לכל רואיו אפילו לכהנים. וראיה שלו כך הוא. דהא חזינן דכיון דהבעל יורשה ולא הקרובים הוה כמו שאין לה כלל קרובים. ושוב מותר הכהן הבעל לטמא לה מצד השורש ההוא. דמי שאין לו קרובים נקרא גבי כל ישראל מת מצוה. ואפילו הכי מודו השיטה זו ג"כ בבירור כשמש דהיכא דיש קרובים שוב אסורים הכהנים לטמא ואין זה מת מצוה. וא"כ לפי זה למה לא יטלו שכר כשיש קרובים והחברה באים לפוטרם מזה החיוב. הנה הם שכירים שלהם ויכלו ליטול שכר. כן נלפע"ד נכון ליישב המנהג ומ"מ אין מנהג זה נאה לעם קדוש ישראל וכדרך שכתב הרמ"א ביו"ד סי' רס"א על המוהל דלא הוי זה דרכן של זרע אברהם ע"ש. וק"ו בענין הזה דהרי באמת יש להראות מהא דנושאי המטה וחלופיהן וח"ח פטורין ש"מ דעל כ"י מוטל המצוה ועיין בש"ם מו"ק כ"ח ובזה מסיים הרמ"א הח' יו"ד מאן דקבר יקברוני' והחי יתן אל לבו א"כ אין לך ג"ח יותר מזה ודי ליקח דבר מועט בלבד בעבור הקבר ולא ח"ו להכביד ולצער עוד הלב נשבר:

סימן קט

נשאלתי ביום ב' פרשה תצוה הובא שור מכפר להעיר פה האראדישץ והכפר רחוק מהעיר כעשרה פרסאות והלך השור בעצמו כל הדרך רק צולע על רגל אחת. ובג' הרגלים האחרים שלו הלך יפה כדרכו. ואחר השחיטה שלחו אחרי לבדוק הרגל והלכתי אני והנה ראיתי כי בבירור לא הי' שמוטה וגם הניבין היו קיימים כדרכן וגם הגיד הדק. רק בעצם האסיתא בראשה הי' נראה לי נקב אבל בשפתה שסביב הבוקא הי' שלימה ובעצם הקוליות רחוק מהגוף הי' שבר ועור ובשר חופה סביב העצם כד"ת. ואח"כ בא יהודי ומספר ששמע מהעכו"ם שמכר הבהמה קודם המכירה איזה ענין היינו שהוא ג"כ רצה לקנות זה השיר אצל העכו"ם הזה. ובא ביום ה' תרומה להעכו"ם וראה השור עומד בדיר והולך רק צולע ושאל אז להעכו"ם מפני מה צולע ומה זה שניכר במשמוש היד שנשברה רגלו. והשיב לו העכו"ם שנפל השור ושאל לו איך נפל ואנה נפל והשיב לו בזה"ל אצלי יש בור ששם זאם. (והוא מין מאכל בהמה במדינתנו) והלך השור להבור לאכול הזאם כי הוא מאכילו כל העת בזה הזאם. ונפל שם להבור ונשברה רגלו כן סיפר היהודי שבלשון זה שמע מהעכו"ם ולא יודע יותר היינו שהוא לא ראה הבור ואף העכו"ם לא סיפר לו

עומקה של הבור כלל וכלל. וכבר עברו ד' מעל"ע מעת שהי' מספר העכו"ם שנפל עד השחיטה כמבואר בהשאלה. זה תורף כל השאלה אות באות. ואחרי העיון והחקירה היטב באיזה ענינים נראה לפי עניות דעתי דמסקנא דמלתא להיתר כאשר נבאר כל פרט ופרט, וזה החלי בעז"ה:

א לענין הראשון שראינו נקב בראשה של האסיתא הנה אמרנו שזה חלוק ונפרד מדין הבית יעקב המובא בלבש"ר (בפתיחה להלכות טרפות העצמות אות נ"ו) דבנ"ד גם הבית יעקב מודה ודאי בלי ספק להתיר. דז"ל שם בוקא דאטמא דלא שף רק שהעצם האסיתא נשבר חצי ממנה ולא נשאר רק חצי השיב לאסור שמא פ"א שף כי אין דבר מעכבו מלשוף בשלמא כשהעצם שלם אז העצם מעכבו מלשוף אבל היכא שלא נשאר רק חצי עצם, ובחצי השני לא נשאר רק בשר והוא רך קרוב הדבר ששף. א"כ חזינן בהדיא דדקדק בדבריו בשאלתו שנשברה האסיתא לחצאין לגמרי ולא נשאר בחצי השני רק בשר אבל היכא דסביב סביב הבוקא היא כדרכה הרי אין כאן חששא שלו כלל דהא העצם שפיר מעכבו דעיקר האחיזה שהעצם האסיתא אוחזת הבוקא הוא רק בשפתה כידוע והרי עדיין קיימת. לכן ברור ופשוט דרק בגוונא דידי' שלא נשאר בחצי השני רק בשר והוא רך לכן קרוב ששף. אבל היכא שנשאר בשפתה כדרכה אין זה גריעותא כלל. ובפרט שאפילו על נדון הבית יעקב ג"כ משיג הלבש"ר וחולק עליו בטו"ד שם כידוע משום דכיון דהניבין נשארו הן הן המחזיקין אותה מלשוף עיי"ש. ומסיק לעיקרא דדינא דתלוי בראות עיני המורה. מכ"ש בכה"ג שי"ל בודאי שהב"י נמי מודה פשיטא דבכה"ג יכולין לסמוך על הלבושי שרד בזה:

ב ועוד מלבד הסברא האמיתית הנ"ל שהבית יעקב מודה. הלא ע"כ יש להוכיח דהב"י מוכרח להודות בנ"ד שאין שאלה בזה דהנה הלא יש להפליא מאוד. לכאורה על הבית יעקב מפני מה אוסר בשאלתו לו יהיבנא ליה כסברתו דקרוב הדבר ששף. עכ"פ אפילו היכא שאנו רואין שמוטה לפנינו בלי ספק הוא ג"כ הלכה למעשה בכל יום להכשיר בהפס"מ היכא שרואין שהניבין קיימים ולא נפסקו כידוע. וכן הוא מבואר בהדיא (בנוב"י מהד"ת חלק יו"ד בסי' י"ז) בסוף התשובה. (ובלבושי שרד סי' א' סעי' א' סק"ב) (ובפרמ"ג סי' נ"ה בש"ד). ובכל הפוסקים האחרונים הלכה פסוקה דלא כהב"ח. רק כהרמ"א ז"ל סי' נ"ה סעי' ב' יעוי"ש. ואיך יחלוק הבית יעקב ע"ז. ודוחק לומר דהב"י קאי באהפס"מ דהא עכ"פ הי' לי' לפרש בהפסד מרובה דכשירה. וגם דוחק לומר דבעוף מיירי דבעוף הא המרדכי פא"ט ובשערי דורא בשם הפוסקים דאפילו בלא עיכול טריפה. הא נמי דוחק דעכ"פ הי' לי' לפרש דבהמה שאני אלא ע"כ צריכין להסביר איזה סברא

היינו דקאי בשיטא חדא עם ההמצאה שחידש הלבש"ר דהיכא שהבוכנא יצתה לגמרי בכולו מהאסיתא דין נשבר ע"ז וטריפה גם בלי איעכול ניבין כידוע בלבש"ר סי' א' סעי' ב' ואפילו בלא איפסק נמי עיי"ש בביאור סק"א. ולפי"ז משו"ה מטריף הב"י בשאלתו דכיון שלא נשאר רק חצי אסיתא א"כ הרי בצד השני שאין שם אסיתא הרי יצתה שם הבוכנא וטריפה אפילו בלא איפסקו ניביה וד"ל. וזה נכון לענ"ד. וא"כ לפי"ז הא מוכרח דבנ"ד דאין ע"ז השם יצתה הבוכנא כמובן מאוד פשוט וברור. ודאי דהב"י יודה בזה דכשירה גם באהפס"מ. ולא נשאר רק הא דנשברה רגלה רחוק מהגוף. וא"כ הא ידוע פשוט לכל המורים דבהפס"מ כשר אם רק עוב"ח כד"ת וד"ל:

ג ואח"כ חקרנו בשאלת הנפילה הנה אמרתי דלא מיבעי בנ"ד שרק עכו"ם מספר שיש היתר של הנוב"י כאשר יתבאר אלא אפילו אם הי' ישראל מספר כן ג"כ יש להתיר. דהנה ידוע לכל באי שערי או"ה דדין נפלה מן הגג דטריפה בלא בדיקה בלא הלכה היינו רק היכא שנפלה בלא ידיעה רק שאירע לה מקרה כדרך הנופל שלא בידיעה רק בפתאום. וכאשר החליטו כל הפוסקים בזה. וכן התחיל בעל העיטור אות נפל. נפלה שלא בידיעה עיי"ש. אבל היכא שנפלה לדעתה מה מאוד פשוט וברור בש"ס ובפוסקים כולם דכשירה ואפילו באם נפלה בלא שראינו ואנן מסתפקין איך הי' הנפילה אם לדעתה או שלא לדעתה ג"כ כשירה. וז"ל הש"ס (חולין נ"א ע"א) אמר רב הונא הניחה למעלה ובא ומצאה למטה כשרה ופירש"י למעלה על הגג ובא ומצאה למטה על הארץ אין חוששין הואיל ולא ראינוה שנפלה אין חוששין דקפצה לדעתה עכ"ל אלמא דאפילו בלי שידענו שנפלה ודאי לדעת ג"כ כשרה. וכמ"כ (ברמב"ם ה' שחיטה פ"ט ה"ט) שאנו תולין שנפלה וכמ"כ (בטור יו"ד סי' נ"ח) שאנו תולין שלדעתה נפלה. וכמ"כ להדיא בביאור מלא (במזבח כפרה להרמב"ן ז"ל) דאפילו בספיקא נמי שריא. וכמ"כ איתא להדיא (בישש פא"ט סי' ס"ב עיי"ש). וכמ"כ כתב להדיא הפר"ח (סי' נ"ח ס"ק כ"ג). וז"ל אין חוששין לה. פי' ואפילו אינה יכולה לילך ואפילו נמצא שינוי באיבריה דומיא דעמדה והלכה. וטעמא דמלתא משום דמסתמא תלינן שקפצה מדעתה עכ"ל הפר"ח. וכמ"כ כתב להדיא (הפרי תואר סי' נ"ח סק"ב) נפלה מעצמה שכתב המחבר היינו שלא לרצונה אלא מעצמה אירע לה שגיון בדר שיפול הנופל אבל לרצונה לא חיישינן כדלקמן סעי' י"א. ובסי"א כתב הפרי תואר וז"ל קפצה מדעתה אתמר בפא"ט הניחה למעלה ומצאה למטה כשירה. ע"כ פירושו דלא חיישינן שמא אחרים הפילוה נמי אלא מוקמינן בחזקתה דהיא היא קפצה מדעתה ואמדה נפשה. עכ"ל הפרי תואר. והנה כל דברי הפוסקים ההם מיוסדים על אדני פז לשון הזהב של הר"ן ז"ל פא"ט וז"ל הניחה למעלה ומצאה למטה כשרה

משום דלא חיישינן בה אלא בנפלה ודאי שלא לדעת אבל מסתמא אמרינן דקפצה מדעת ואמדה נפשה ואפילו אינה יכולה לילך עכ"ל הר"ן. והרי מפורש בפה מלא דהסברא היא שכך הי' ההלכה למשה מסיני דנפילה דטריפה רק בידעינן ודאי דנפלה שלא לדעת אבל אם לא ראינו כלל הנפילה אזי תלינן דמסתמא קפצה לדעת ואמדה נפשה ואפילו למעלה מי"ט ואפילו בשוכבת על צלעותיה. ואפילו לא שהתה מעל"ע ואפילו נמצא שינוי באיבריה ואינה יכולה לילך כלל והוא דבר פשוט ומופסק (ביו"ד סי' נ"ח בט"ז וש"ך ופמ"ג) וכל האחרונים. ועיין בש"ס (קדושין ל"ט ע"א) אימא כך ההלכה ספיקא מותר ודאה אסור א"כ בשאלתינו הרי בלא ידענו נמי הי' לן להכשיר ולתלות ולומר דנפלה לדעתה ואמדה נפשה. ובפרט במעשה כזאת שלא ראינו הנפילה הלא פשוט בהדיא לפנינו דברי הט"ז ז"ל בסי' נ"ח כאן ס"ק ג' כלל מוחלט דלא חיישינן לנפילה כשלא ראינו ברור שנפלה:

ד ובפרט שבנ"ד אין אנו צריכין לזה כלל דהא בנ"ד פשוט וברור דודאי נפלה לדעתה דהא העכו"ם מספר שהלך השור לאכול הזאם בהבור. א"כ הא ממש זה כמו הא דחולין נ"א ההוא גדיא דחזא חושלא באיפומא דגר נפל מאיגרא לארעא אתיא לקמי' דרב אשי והכשירוה משום דאמדה נפשה ואפילו לית לה מידי למיסרך עיי"ש. וכן בכל הפוסקים. ומכ"ש הכא דאית לה מידי למיסרך. והדר הדין דהיכא דנפלה ודאי לדעת בזה לית חשש כלל וכלל בכל הש"ס והפוסקים.

ה ואין להתעקש ולומר דבנ"ד שנמצא שבר בהרגל הקוליות יהא גרע דתימר דהא חזינן דלא אמדה נפשה דהא הזיק לה הנפילה במקצת. הא ודאי ליתא דמלבד דבדברי הפוסקים מבואר ההיפוך כנ"ל בדברי הפר"ח דאפילו נמצא שינוי באיבריה ג"כ כשרה היכא דאמדה נפשה דהיתרא של אמדה נפשה הוה כמו היתרא דהלכה וכמו דהתם בהלכה לא הי' ריעותא זה לאיסור כן נמי באמדה נפשה ג"כ הריעותא כזאת אינו אוסר כלל והוא דבר פשוט:

ו אלא אדרבה זה מסייע לאיזה סברא. היינו דהא בנ"ד דשהתה מעל"ע ואמדה יש היתר עוד מסברא אחרת. דהנה ידוע דאיסור נפילה היא רק בנפלה על צלעותיה אבל בנפלה על מתניה כשרה כמבואר בש"ס שם גבי הנהו דיכרי דגנבי גנבי יעוי"ש ובפוסקים (וטוש"ע סי' נ"ח סעי' י"ב) אך היכא שלא ידענו אם על מתניה או על צלעותיה כתב הש"ך והפר"ח לאסור יעויי"ש. והיינו דוקא היכא שיש ספק השקול אז הוא כסברת הש"ך דמסתמא נופלת על צלעותיה אבל היכא שנשברה הרגל הרי יש הוכחה דעל מתניה נפלה ומשום הכי שברה רגל וד"ל. והגם שהיא סברא קלושה אבל עכ"פ היכא דשהתה

מעל"ע ועמדה דאז סובר (בשאגת אריה בתשובה סי' ס"ד) וגם הפרמ"ג במ"ז מצדד כן דהבדיקה הוי רק דרבנן ולא מה"ת כלל. א"כ בפשיטות י"ל דע"כ לא החמיר הש"ך רק היכא שיש ספק תורה אבל באם הוי רק ספק דרבנן יש לומר דלקולא אזלינן בזה לחודא אפילו בנפלה ודאי שלא לדעת. ועיין בספר (ערוגת הבושם) להרה"ג ר' ליבוש ז"ל באלחיוועו הנדפס בהסכנות הרב הגאון מלבוב (בעהמ"ח שו"ת שואל ומשיב) יעויי"ש. ובפרט להכלל הגדול שהחליט הט"ז ז"ל בס"ק ג' כאן בסי' נ"ח דמספיקא לא חיישינן כלל לחוש שנפלה אפילו נמצא שינוי באבריה ע"ש ש"מ דכיון דזה הענין שיפול בעל חי לא שכיח כי כל בע"ח שומר את עצמו ולא חוששין מספק בשום אופן לנפילה ע"ש בדבריו המדבר בשפה ברורה אין חשש כלל.:

ז **ואחר** כל אלה נבוא לעמק ההלכה אם נאמן העכו"ם ע"ז כלל. דהנה ז"ל (הנוב"י במהד"ת חיו"ד סי' י"ז) ואפילו בעודו בידו אולי כיון להשביח מקחו שסובר אם יאמר שזה מחמת נפילה עדיף עכ"ל. והנה מאד קיצר בזה הענין ואנן מוכרחין להאריך קצת. הנה מקור הדין דלהשביח מקחו אינו נאמן העכו"ם הוא בש"ס (יבמות ד' קכ"ב ע"א) עכו"ם שהי' מוכר פירות בשוק ואמר של ערלה הן וכו' לא אמר כלום לא נתכוון זה אלא להשביח מקחו. והנה התוספתא זו הביאה הרא"ש (פ' ואלו מגלחין). וסיים בתוספתא זו דברי רשב"ג רבי אמר נאמן העכו"ם להחמיר ולא להקל וכתב הרא"ש דהלכה כרבי מחבירו אע"ג דאביו פליג עליה וכן פירש"י בפ' ז"ב. וכן פירשב"ם בפ' גט פשוט עכ"ל הרא"ש. והנה במה דדעת הרא"ש דהלכה כרבי גם נגד אביו הוא כן דעת הר"מ ז"ל נמי (בפ"ט מהא"ב ה' כ"ט) שפוסק כרבי נגד רשב"ג עיי"ש. ובהה"מ. אך הרמב"ן והרשב"א שם פסקו כרשב"ג כיון דכתמים דרבנן משמע דעתייהו דבאיסור דרבנן סוברים לסמוך דהלכה כרשב"ג כיון דאביו הי' וכן צ"ל בדעת הרא"ש שבכתמים הנ"ל פוסק כרשב"ג נגד רבי. ויצא לנו מזה דבאיסור דרבנן אז כולם מודים דהלכה כרשב"ג. וא"כ אם לפי דברי העכו"ם יהי' רק איסור דרבנן תהא ההלכה כרשב"ג דאינו נאמן אפילו להחמיר אם יש לומר דכיוון להשביח מקחו. וא"כ בנ"ד ששהתה מעל"ע דהוה רק דרבנן אינו נאמן העכו"ם. אולם הגמ"י והמרדכי גורסין להיפוך בתוספתא דגורסין שם דברישא הוה דברי רבי ורשב"ג פליג וסובר דנאמן להחמיר יעויי"ש. א"כ להנך פוסקים דפוסקין כרבי נגד רשב"ג אז אפילו באיסור דאורייתא נמי אינו נאמן העכו"ם כלל. ולפי"ז כיון שראינו דברוב דוכתי בש"ס מקדימין דברי רבי לדברי רשב"ג א"כ ש"מ דעיקר כגירסת הגמי"י והמרדכי והי' ראוי להחמיר באיסור תורה דהא רוב פוסקין כרשב"ג נגד רבי הלא המה הרי"ף פרק הנזקין בשם ל וגם בה"ג ובעל העיטור כתב בשמו והר"ן ר"פ השולח

ובעל המאור והמרדכי והגמי"ל. ואמנם ראינו להגאון ר' אפרים זלמן מרגליות בשו"ת שלו הנדפסים בבית אפרים על טריפות הריאה (ח"ב סי' ל"ח) שהביא גירסת הירושלמי ששנה להך דדברי עכו"ם לא מעלין ולא מורידין בדברי חכמים, ולפ"ז אין הלכה כרבי מחביריו וגם הוכיח דעיקר הגירסא דלא פליגי רבי ורשב"ג רק באומר מפלוני לקחתים אבל בלא זה כ"ע מודו דאינו נאמן להחמיר אפילו הוא בידו כל שי"ל שאומר כן להשביח מקחו. ובאמת דעת השו"ע וביו"ד סי' רצ"ד) להקל בזה. וכן דעת הט"ז (ביו"ד סי' ט"ז ס"ק ט"ו). ולכן הגם שדעת הש"ך בסי' ט"ז להחמיר בזה וכן (התבו"ש בסי' ט"ז ס"ק מ"ד. וכן הפר"ח בסי' ט"ז סק"מ) להחמיר מ"מ כיון שהם לא פסקו כן רק מפני גירסתם בהתוספתא דרבי ורשב"ג פליגי בזה ולפי המבואר לא פליגי כלל בזה וגם בהירושלמי מבואר דזה דעת חכמים דאין העכו"ם נאמן ודאי נראה דהנוב"י ז"ל סמך על המחבר שבסי' רצ"ד והט"ז שבסי' ט"ז ופסק כן להאמת ובודאי דיש לסמוך על ארי' דביה עילאה כמוהו. ובפרט בכה"ג שהוה רק כעין של תורה ולא של תורה ממש דהא רוב פוסקים דבשהתה מעל"ע יצא מחשש תורה ורק מדברי סופרים צריך בדיקה כנ"ל:

עוד היתר פשוט וברור מה שראיתי בשו"ת של הגאון הקדוש והטהור ר' משה טייטילבוים זי"ע בשו"ת שלו (השיב משה בח' יו"ד סי' ל"א) אשר הסכים בסוף התשובה להסברא של הגאון ר' נפתלי בהרב ר' חיים זללה"ה דע"כ לא הוי הילוך יפה בצולעת רק היכא דלא נראה ריעותא כלל בהרגל שצולעת ומשו"ה חוששין פן הוא ע"י ריסוק איברים אבל היכא שנשמט הרגל במקום הכשר אז אמרינן דלהכי צולעת. והילוך של ג' הרגלים האחרים מחשיבין להילוך יפה. והסכים רבינו משה עבד ה' ע"ז הסברא דראוי להכשיר עיי"ש. והלא אנן קא חזינן איך שרבינו הגאון האמיתי רשכב"ה מהרי"ש זללה"ה מלבוב רבות הסכמתו על ספרו השיב משה אשר הוא כחד מקמאי הקדושים ונורא שבחיו בודאי דיש לסמוך עליו למאוד. וא"כ היוצא מדברינו אלה דבנ"ד נמי הרי כיון שבזה הרגל שהיתה צולעת נשבר במקום הכשר א"כ כיון שעל שאר ג' הרגלים הלכה כדרכה בטוב ודאי דהוה בכה"ג הילוך כזה הילוך יפה. וזה אין צריך עוד להיתרים הראשונים וד"ל. וכנלפע"ד:

סימן קי

ראיתי לברר ההלכה ולחקור היטב בדין אין מליחה לכלים להפליט. הנה התוס' (פכ"ה ד' קי"ג ע"א) והרא"ש שם למדו מהא דאמרינן טהור מליח וטמא תפל מותר דמותר למלוח גבינה בדפוסי העכו"ם בלא הגעלה דהוי כמו טמא תפל דלא שייך מליחה בעץ ולא נעשה עץ רותח ע"י מליחה עכ"ל התוס'. וכן הביא הב"י (ביו"ד סי' ק"ה) בשם

תשובת הרשב"א שהתיר למלוח בסתם כלי שמכניסין בו העכו"ם יין לקיום משום דאין מליחה מפליט מן הכלי כלום וכו' ועוד שאיידי דטרוד לפלוט לא בלע עיי"ש בב"י. והנה הא דקיי"ל טהור מליח וטמא תפל מותר כתב הרמ"א בסי' ק"ה דזה דוקא בדבר גוש משא"כ בצלול. כמו חלב תפל ובשר מליח הבשר אסור והטעם הוא דהא כל עיקר הסברא דקיי"ל טמא תפל הוא כדכתב הרשב"א (והובא בב"י ריש סי' ע') דאין כח של המליח רק להרתיח את השני שיהא יכול לבלוע מאתו אבל אינו מרתיחו בכך עד שיהא פולט הוא עצמו עיי"ש. ומשו"ה זה שייך אלא דוקא בגוש אבל בצלול כיון דהבשר רותח אזי יכול לבלוע שפיר מהחלב שאצלו. וכתב הש"ך בסי' צ"א שם דהיכא דבשר תפל וחלב מליח הת"ח התיר החלב והוא הביא שם להלכה דהחלב נמי אסור עיי"ש. והטעם עיין (בפ"מ משבצות זהב סי' ע' סק"ד) דאיכא חד פירושא בהרשב"א דהטמא התפל נמי פולט מעט אך היכא שהטהור טרוד אינו בולע אותו המעט אבל בכה"ג דהחלב אינו טרוד שפיר בולע עיי"ש. והנה לכאורה הנראה מדברי התוס' הנ"ל דטעמא דאין מליחה לעץ הוא משום טמא תפל ויהי' הדין בדבר צלול אף בכלי מפליט בשיעור מליחה. אבל באמת הא ליתא דהתוס' דקדקו בהדיא והוי "כמו טמא תפל פי' דחד דינא להו אבל לא מטעמי' דהכא לא שייך מליחה בעץ אלמא מדכתבו התוס' לא שייך משמע דאף פליטה מועטת אינו פולט וכן מדכתבו ולא נעשה עץ רותח ע"י מליחה משמע דלא נעשה רותח כלל אף בפליטה מעט. וז"ב. ואין לומר דשאני הכא דהתוס' סוברים נמי בטהור מלוח כפי' הראשון של הרשב"א. אבל לפי דברי הרשב"א אפשר דדמי הדין דכלים לכל מילי דטמא תפל. ליתא דהא מדברי הרשב"א בעצמו מוכחא איפכא דכתב תרי טעמים בהיתר בכלי היין. א' משום אין מליחה לכלי. ב' משום דטרוד לפלוט לא בלע. הרי להדיא דאם מטעמא דאין מליחה לעץ אף היכא דאינו טרוד מותר. והא התם אף אי נימא דיש מליחה לכלי הא עכ"פ כלי היין היו תפלים ולא מלוחים היינו הדין דטהור מלוח וטמא תפל ואפ"ה להטעם הב' הוצרך דוקא משום דהבשר טרוד לפלוט דם אבל אי לא הי' טרוד הי' אסור והא יוקשה הא טמא תפל קיי"ל דמותר. וצריך לומר כיון דפולט מעט כסברתו בפי' הב'. והבשר אינו טרוד בולע ואסור ואפ"ה לטעם הראשון התיר בלאו האי טעמא אלא אפילו אם הי' דבר שאינו טרוד ואפ"ה כשר. וא"כ יוקשה הרי כיון דהרשב"א סובר בטמא תפל שפולט מעט א"כ הכלי פלטה מעט והבשר שאינו טרוד בולע א"ו דהרשב"א סובר דשאני היכא דאמרינן דאין מליחה לכלים אז אמרינן דהכלי אינו פולטת כלל וכלל. וזה ראי' מוכרחת שפיר בדברי הרשב"א. וכן יש להביא ראיה ברורה מדברי הרמ"א (בסי' ס"ט סעי' ט"ז) דמותר למלוח בה בשר א שמלחו בו

תחלה לקדירה) לקיום היכא דכבר שהא במליחתו והודח עכ"ל. והא היכא דעבר כבר שיעור מליחה הא הבשר אינו פולט כלום ואינו טרוד שוב כלום ואפ"ה מותר. וא"ל דהרמ"א אזיל לשיטתו דסובר כפי' הא' של הרשב"א. הא הט"ז והש"ך פסקו להדיא שם כוותיה. א"ו דשאני דין דכלים מדין דטמא תפל. ועיין (בספר חוות דעת בסוף סי' ס"ט) דכתב דמהגש"ד נראה טעם חדש משום דאין המלח יכול לכנוס בין חלקי העץ להפליט מה שבתוכו עיי"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו הא התוס' והרא"ש ודאי נמי הכי כתבו דאין מליחה שייכא בעץ. והוא הטעם משום דאין המלח נכנס להפליט אלא בדבר רך ולא בדבר קשה ומה הביא זה בשם הגש"ד. אתמהה. אך אם יש שום דבר חדש בהגש"ד הוא לדעתי בדבר אחר. דהנה בהגש"ד הביאו הב"י (סוף סי' ס"ט) דאם נמלח בשר ושהא שיעור מליחה ואח"כ נתנו בכלי חולבת ונתמלא מציר והכלי ב"י אף אי היתה הכלי בלי שום לכלוך אסור הבשר עיי"ש והקשה הש"ך שם הא הגש"ד כתב לעיל דאין מליחה לכלים. וי"ל דהגש"ד סובר דכי אמרו אין מליחה לכלים להפליט היינו בכלי שנמלח בו מעיקרא איסור מותר אח"כ למלוח בו היתר. והטעם כיון דכל היכא דבמליחה הא אינו נבלע בכלי רק כדי קליפה כדכתב ברמ"א (בסי' צ"ח סעי' ד') עיי"ש. אז הוא דכיון דהמלח אינו כחו גדול וגם בהכלי אינו נמצא רק בליעה מועטת. אז אין מליחה להפליט מהכלי. ומשו"ה פוסק דהכלי שנבלע בתוכה ע"י מליחת הבשר שנמלח בה שפיר הוה הדין דמותר למלוח בה בשר לקיום אח"כ. והיינו הדין דרמ"א אבל היכא שנבלע איסור בכלי ע"י בישול דהא אז נבלע בתוכה דכל הכלי וכל חלקיו אז סובר הגש"ד דלא אמרינן בזה אין מליחה לכלי. ומשו"ה סובר דאם נמלח הבשר בכלי חולבת ב"י אע"ג דלא הי' בה שום לכלוך אפ"ה אסור הבשר. ודו"ק בזה:

סימן קיא

ראיתי לבאר בהא דקיי"ל ברי' שאינה בטילה אפילו באלף הנה בש"ס (פ' גיד הנשה ד' צ"ו ע"א) איתא אכלו ואין בו כזית חייב. ר' יהודא אומר עד שיהא בו כזית. מ"ט דרבנן. ברי' היא. וכו' יעו"ש. ועיין בתוס' ד"ה בריה שהוקשו מ"ט דהני "גיד "ושרץ "ואבמה"ח ועוף טמא דהוי בריה. ועוף טהור שנתנבלה דחייב משום נבילה בכזית דוקא. ולא חשבינן ברי' מ"ט בזה. ותירצו שם דשאני הני דחזינן דהתורה אמרה בהן לשון דקרינן אותו כשהוא שלם דוקא דהתורה אמרה לא תאכל גיד ולשון אכילה היינו בכזית ולשון גיד הא משמע אף בפחות מכזית דהא יצוייר בשו"פ שהגיד קטן שאין בו כזית. וכדי שלא יסתרו הלשונות זא"ז יש לפרשן דהיכא דהגיד שלם ואין בו כזית חייב. וכן היכא דהגיד גדול שיש בו ד' זיתים ואכל כזית נמי חייב משום לשון אכילה דנקטיה. והיינו בגיד וכן

בשרץ דכוותיה אבל בנבילה א"ת לתרץ הלשונות א"א בשום אופן דהא היכא דהעוף פחות מכזית שם נבילה עלי' אף דהעוף הזה נחתיכה לשנים. וא"כ לשון הנבילה לעולם משמע בפחות מכזית אף כשאינה שלימה. וא"כ אכילה דנקטה למאי ולאיזה דבר אתי ע"כ מפרשינן לשון הנבילה כמו לשון דאכילה והיינו בכזית דוקא. ע"כ תורף תירוצם בביאור דבריהם לדעתי עיי"ש. וע"ז הקשו שם התוס' דא"כ דהכל תלייא בלשון הקרא ואם הי' כחוב בתורה אל תאכל חטה היתה גם חטה בריה. ובמסכת מכות י"ג גבי הא דתנן כמה יאכל מהטבל ויהא חייב ר"ש אומר כל שהוא וחכמים אומרים בכזית. אמר להם ר"ש אי אתם מודים דהאוכל נמלה כל שהוא חייב אמרו לו מפני שהיא כברייתה אמר להם אף חטה כברייתה. ובגמרא מ"ט דרבנן בריית נשמה חשיבא חטה לא חשיבא עכ"ל. הרי דהעיקר בנשמה ואם הי' בחטה נשמה היתה בריה אע"ג דלא כתיב בקרא. ורצו לתרץ שם דרבנן לדבריו דר"ש קאמרי ואח"ז דחו בעצמם יעויי"ש. והעלו בקושיא. ולענ"ד נראה דיש לתרץ הקושיא דהנה הרי ר"ש דהוא סובר בכל התורה כולה בכל האיסורין דחייב מלקות בכל שהוא. וא"כ לדידי' כל האיסורין הוי כמו בריה וברי' הוי לדידי' כמו כל האיסורין פי' דהא לכאורה יוקשה האיך יכול להיות דר"ש דסובר דכל האיסורין בכל שהוא והוי כמו בריה לדידן בשלימותה כן לדידי' בחציה א"כ כמו דלדידן בריה אינה בטילה כן לדידי' בכל האיסורין אין ביטול. וא"כ הא דקיי"ל בכל התורה דאיסור בטל היכא משכחת לה. ומשו"ה תירצו התוס' (בע"ז פ' השוכר ד' ס"ח) דר"ש מודה דהאיסור בטל בתערובתו רק כשהיא בעיני' סובר ר"ש דא"צ בו שיעור ואף במשהו האוכלו חייב. וא"כ לפי"ז דעיקר ראיה דר"ש ע"ז הוא רק מנמלה וא"כ הא ודאי סובר דאין חילוק בין איסור אחר לנמלה. וגם בנמלה בתערובות בטילה דמאיזה טעם אינה בטילה לרבנן מטעם בריה ולדידיה כל האיסורין נמי בריה הן אפ"ה לאסור את תערובתן בנו"ט ה"נ דכוותיה. וזה ברור. וא"כ הרי באמת צריך להבין סברת ר"ש בזה. הלא האיך מדמה כל האיסורין דאורייתא לנמלה הרי שפיר קאמרו רבנן דשאני בריית נשמה והאיך מדמה האוכל חתיכת נבילה לאוכל שרץ הארץ דכ"ע מודו דשאני הכא דאין בזה מה שיש בזה. בשלמא אם הי' ר"ש סובר דע"ז דחייב מלקות בכל שהוא אינו צריך ללמוד שפיר ניחא דהוא סובר כך הוא מצות בוראנו ית"ש. אבל כיון דהוא מודה דאם לא הי' הקרא מקשה לו דנמלה חייב בכל שהוא הי' בכל האיסורין בכזית. דהא כן כתב רש"י בפ"ג דשבועות ד' כ"א ע"ב) דר"ש סובר דהא דהלכה למ"מ שיעור כזית היינו לקרבן הי' ההלכה אבל לחייב מכות בכ"ש דסתם אכילה בכ"ש סובר ר"ש עיי"ש ברש"י וא"כ הרי אם לא הי' לו לימוד ע"ז דכ"ש שמי' אכילה משרץ הא הי' קשה אדרבה מנא לי' זה

דסתם אכילה בכל שהו. וגם מהמשנה הנ"ל יש להוכיח כן. דאל"כ מאי קאמר לרבנן אי אתם מודים בנמלה אלמא דהא דהוא סובר דסתם אכילה בכל שהוא מנמלה ילפינן. וא"כ הרי הקושיא מפורסמת מאי דמיון זה לזה. דהא נמלה בריה היא וכי פליג ר"ש על זה. אך בהתירוץ קושיא זו יבוא על נכון גם הא דלעיל. דהנה בהדיא בקרא לא מצינו רק שני דברים היינו שרץ ועוף טמא. ומהם אנו לומדין דכל דבר דדמי להן הוה נמי ברייתה. היינו "גיד דעל הני שרץ ועוף כולי עלמא מודו דהוי ברייתה ובגיד פליג ר' יהודא בברייתא אלמא דהני שני הוי יותר מפורשין בהדיא. ואם כן קשה הרי קיי"ל דכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין דאם ללמד באו תרתי למה בעי ולכתוב אחד ותיתי אידך מיניה אלא ודאי דלא ללמד באו דבריה אינה בטילה רק דהוא מצד דכן הוא בכל התורה כולה דאף בפחות מכזית חייב מלקות. זה הי' סברת ר"ש. ובזה שפיר יבוא על נכון פי' ברייתי נשמה דקאמרי הש"ס. דהנה בש"ם וע"ז פ' השוכר) איתא נט"ל מותר ושרץ חידוש הוא דמאיס ובדילי אינשי מיני' עיי"ש בדברי התוס' דכתבו דהחידוש הוא דאע"ג דקיי"ל נט"ל מותר ולבסוף שרץ דהוא בחייו ובמותו ולעולם הוא לפגם יהי' צריך להיות מותר ואפ"ה אסרה תורה עיי"ש בגמרא. ובזה תו לא קשה הא הוי שני כתובין הבאים כאחד. דכל היכא דצריכי שניהן הא הוי כתוב אחד. וה"נ חדא מאידך לא ילפינן דאם הי' כתוב שרץ הוי אמרינן שאני שרץ דחידוש ומחידוש לא גמרינן. וכן אי הי' כתוב עוף אז לא היינו יודעין שרץ דהא היינו אומרין אין לך בו אלא חידושו כשיש בו כזית דוקא וזהו דנקט הש"ס בריית נשמה חשיבא פירוש התורה אחשביה דאף על גב דהוא לפגם אסרוה. חטה לא חשיבא פירוש דכשהיא לפגם מותרת. ודו"ק. ורבי שמעון דאית ליה דהוי שני כתובין. יש לומר דהוא סובר כסברת הפוסקים דכל היכא דאסור בכל שהו אף נותן טעם לפגם אסור ולא אמרו נותן טעם לפגם מותר רק היכא דתלי בטעם דוקא. ורבנן סברי כאידך דסוברין דאף בחמץ בפסח שאסור במשהו אפי' הכי נותן טעם לפגם מותר. סברת הני תרי מוזכרין בר"ן (פרק ב' דפסחים) עיי"ש ודו"ק:

סימן קיב

נשאלתי בריאה שהי' בה סרכא דבוקה מאונה אחת לשומן הלב. ועברה הסרכא ע"י מיעוך ומשמוש ורק נראה כעין קמט בהמקום של הסרכא ובאו שני השוחטים לפני. שו"ב אחד אומר כי לפי ראות עיניו הוי קמט והשו"ב השני אומר ברור שאין זה קמט אלא שריטה שבכל הריאות נמצאו שריטות באיזה מקומות מינה והיינו רביתייהו ודנתי בזה: **מתחלה** איך הוא אם נחוש לדברי השוחט דהוי קמט מה הדין. הנה ידוע דעת הב"ח בשו"ת שלו סי' ק"ל דקמט הוי ריעותא ואם נשבר הצלע כנגד הקמט או מכה בדופן הוי

תר"ל וכן החליט התב"ש סי' ל"ט סעיף מ"ו ובביאורו סי' ל"ז ס"ק ט' דקמט הוי ריעותא וכן כפל בסי' ל"ז ס"ק כ"ז וכן החזיק אחריו הפמ"ג סי' ל"ז שפ"ד ס"ק ח"י דכל קמט הוי ריעותא. הלבושי שרד ראש המדברים בטריפות הריאה בא בסי' ל"ו ס"ק ס' ושדא בי' נרגא דמדברי הרמ"א ז"ל לא מוחלט זה דאם היה כן דעת הרמ"א למה לו לומר דבועה ע"ג קמט טריפה משום דהוי כתרי בועי דסמיכי לימא משום דהוי תר"ל ולכן מוכרח לחלק בין קמט מברייתה לקמט ע"י חולי עיי"ש. ולדבר מה מגידים בזה המחברים האחרונים הנה לדבריהם הקדושים אין קץ כל א' וא' מהם מדקדקים אך לשמוע מה דבר התב"ש בזה אבל למצוא בזה איזה חדושי הלכה ממקורה לא נמצא בם. ואמרתי בזה תה"ל יתברך דבר מתקבל. הנה זאת התורה אשר חידש הראב"ד ז"ל ראשון לראשונים דכל תרתי לריעותא טריפה העיקר סברתו כך כי אם המצא תמצא איזה דעה בש"ס או בראשונים דוקא שיטריף לגמרי אזי הגם שהיא דעה יחידית ואין פוסקין כדבריו כלל אפ"ה לכולי עלמא נחשב לריעותא והטעם דזה הוא דבר שאי אפשר שיהי' לדעה אחת אסור לגמרי ולדידן לא תהא ריעותא כלל:

ואיך יהי' פלוגתא כ"כ רחוקה מהקצה אל הקצה. אלא מסתמא לכולי עלמא הוי ריעותא עכ"פ ולכן מצטרפת לתר"ל וכיון שכן נחוץ לנו למצוא לריעותא דקמט שיהי' איזה שיטה או בש"ס או בראשונים דוקא שיטריף לגמרי קטט בריאה אז נוכל להחליט דלדידן תהי' קמט ריעותא עכ"פ וע"כ מראש צורים עלינו לחפש ולחקור מי מרבותינו הראשונים שיאסור קמט. והנה יש לכאורה תוספת מפורש בחולין דף מ"ז ע"ב ד"ה אבל. דיש רצו לאסור כשנראית ריאה חסרה שיש קמט וסדק וחסרון על הריאה אפילו עולה בנפיחה והעור והבשר קיים הגם דהתוספת הביאו שם דהריב"א השיב להם דטעות היא בידם וכל שעולה בנפיחה כשרה וכן פסק ר' קלונימוס הזקן. אפ"ה הא ישנה חד שיטה דאוסרין א"כ אפשר דמחמת זה נאמר דהוי ריעותא. אבל לא דמי דהא רק יש רצו לאסור כותבין התוספת אבל לא שאסרו רק רצו פי' שרצו לדון בזה אבל לא בהחלט. ועוד הא רק בשלשה ריעותות קמט. סדק. וחסרון. אבל קמט בלבד לא:

אבל באו מכח דברי הרמב"ם ז"ל דכתב בפ"ח מה' שחיטה ה' ז' שכתב וכן אם חסר גוף הריאה אעפ"י שלא ניקבה הרי זו כמו שחסר מנין האונות וטריפה. ולמדו לשונם כל האחרונים ודייקו מדברי הרמב"ם ההם שהוא האוסר קמט כל שהיא בריאה ולכן מחמת הרמב"ם ז"ל תפסו לומר דכיון דהוא ז"ל אוסר לגמרי ש"מ דלדידן נמי הוי ריעותא ואמרתי דלענ"ד יש כונה אחרת לגמרי בדברי הרמב"ם אשר כל אזן שומעת יקבלו על לבו. ורק אקדים לזה הקדמה אחת:

דקיי"ל סרכא כסדרן כשרה ושלא כסדרן טריפה וכסדרן נקרא מאונה לאונה שאצלה והביא רש"י ז"ל בד' מ"ו ע"ב בשם רבינו יקר דהוא הדין כשנסרכה האונה להאומה שאצלה הוי ג"כ כסדרן כיון שהיא תמיד אצלה אבל הר"ת בתוספת שם הוא מהאוסרין בנסרכה להאומה אפילו היא תמיד אצלה דדייק מלשון רבא אוני דוקא ולא אומה כי אומה לא הוי כלל בכלל אוני דיש לה שם אחר דאומה נקראת בשם ריאה כי כלל כל הריאה הוא קאי על האומה ולכן אמר רבא חמשה אוני אית לה לריאה ולא אמר שבעה אוני אלא משום דאומה היא היא גופה של ריאה עצמה עכ"ל הר"ת ע"ש. וכיון שכן הרי ככסף מזוקק שבעתים יבאו לנו דברי הרמב"ם ז"ל דהיינו דהוא נמי יסבור כשיטת הר"ת ז"ל דאומה לא הוי בכלל אונא אלא ריאה שמה והיא גופה של הריאה והנה כי כן הכל ניחא דהנה רבא אמר בש"ס חמשה אוני אית לה לריאה חסר יתיר חליף טריפה. א"כ הא השמיע לנו רבא רק דחסר אונה טריפה אבל חסר אומה לפי שיטת ר"ת לא יודעין אנו כלל ולכן בא הרמב"ם ז"ל וכותב וכן אם חסר גוף הריאה פי' דחסר לגמרי האומה אעפ"י שרבא לא אמר רק חסר אונה אפ"ה גם חסר אומה טריפה דהרי היא כמו שחסר מנין האונות פי' דרבא פסק דטריפה בחסר מנין האונות כן נמי כאן ומדוקדק שפיר לפי פירושי זה השפת יתר של הרמב"ם שמסיים והרי זו כמו שחסר מנין האונות דהיינו דקאי על האומה לכן אומר דהוי כמו שחסר אונה וזה ברור לענ"ד אבל אפ"ה להלכה ולמעשה חלילה הי' לו להכשיר מחמת זו בלבד וכי משום שאנו דנין נעשה מעשה נגד התב"ש אבל ההיתר שלו בזה כי הגם דזה אמת דתרתי לריעותא טריפה אבל בספק תרתי לריעותא הנה מקורו מהפמ"ג בשפ"ד סי' ל"ה ס"ק ה' דספק תרתי לריעותא כשר. ואחרי מבא השמש בא הלבש"ר בריש סי' ל"ה בס"ק א' באותיותיו הקטנים מתחלת אות י"ב עד סוף אות כ"ה ובירר כשמלה דהדין עם הפמ"ג דלהלכה נפסוק תמיד דספק תר"ל כשר. ולכן כיון דשני השוחטים המכחישין זה את זה אוקי חד לגבי חד והוי ספק אם הוי קמט כלל וכיון דכן הוי ספק תר"ל וכשרה. וכ"ש דאוקי חד לגבי חד ואוקי בהמה אחזקתה מכ"ש כשיש לצרף סברא הנ"ל דקמט לא הוי ריעותא כלל. ואח"כ האירו לעייניו דברי רבינו ר' חיים כהן הגדול בשו"ת שלו הנקראת בשם ר' חיים כהן חיו"ד סי' ח' דהוא פשוט בלי פלפולים מכשיר ס"ד בעברה במו"מ גם על גבי קמט הברור. וכן נמצא בשו"ת שואל ומשיב ח"ג מהדורא קמא סי' מ"ט וברוך שהנחני בדרך טוב ואמת:

סימן קיג

לענין השאלה של לייאפע ודורך שלאק הנני להעתיק מה שנכתב אצלי על הגליון ש"ע חיו"ד עם הפ"ת סי', מ"ח על הבה"ט ס"ק ג' על הלשון דאין לאסור החלב מחיים מספק

כתבתי עה"ג פי' שמא יש טפח (בי"ע סי' י"ג) והביאו האמרי ברוך וכן הרב ז"ל בש"ע שו"ת שלו תשובה פי' ט"ו דהיכא שהעור שלם לא שייך לחשוש לנקיבת אבה"פ אלא שמא נקרע בשר החופה שיעור טפח. אעפי"כ בספק יש להתיר החלב כמ"ש בבית לחם יהודא סי' מ"ח ס"ק ז' בשם תשובת בית יעקב. ומסיים שם הרב אך על מש"כ בשם הב"ח להקל לגמרי אין לסמוך ע"ז למעשה. אמנם בגוף הדין דבשר החופה יש להאריך הרבה לבאר מקומן היטב כי לכאורה יוצא דופן היכי משכחת לה. וגם עובדא בראב"ש פ' הפועלים ואיה"ש פא"פ אדבר עכ"ל הטהור שם:

ועיין שו"מ מהד"ק ח"ב סי' פ' וסי' פ"א אם נשחטה הבהמה, אם לסמוך על הב"ח שהובא דבריו בפמ"ג במ"ז סי' מ"ת ס"ק ה'. דטעם כרס החיצונה דסוף הפנימי לנקוב והלכך אי העור שלם מבחוץ רק הבשר נקרע לב' מנגיחות השורים כשרה. ועיין בטוטו"ד ועיין פרי תבואה סי' מ' ועיין פ"ת כאן ס"ק ג' ועיין שו"ת צמח צדק הראשון סי' ט' מה שהביא בדברי המ"ש דברי ר"ג מאור הגולה. דהצ"צ שם מסיק דכל שהעור שלם לא שייך לומר דהי' ע"י קוץ ע"ש וא"כ ליכא כאן בלייאפע ודורכשלאק החשש של בני מעים. וכלשון הרב בשו"ת הנ"ל ורק חשש דבשר החופה. ולכן אם ברור שאין בקרע של הנקב שיעור טפח. וסלע. כשר אבל כשיש כשיעור הוא ענין חמור ולכן י"ל דמה שהובא בפ"ת לקמן סי' נ"א בשם תשו' חב"י דמכשיר י"ל דהתם הוברר שלא הי' כשיעור טפח כלל לכן הכשיר. אבל כשיש כשיעור דמוכרחין אנו לסמוך רק על הב"ח מחמירין הרבה אחרונים ועיין בספר דעת קדושים סי' מ"ח במקדש מעט ועיין בד"ק סי' מ"ב כלל הדבר לייאפע או דורכשלאק כשניקב העור ג"כ טריפה בלי פקפוק הא' טריפה מצד שמא נקבו האה"פ כיון שהעור ג"כ ניקב הא הוי דין דסי' נ"א בקוץ עד שתנקב לחלל. והב' טריפותו ג"כ מצד בשר החופה כשיש חשש כשיעור רק כשהעור שלם ויש שיעור דמוכרח לסמוך על הב"ח הנה מסקנא דמלתא כך אם יש גם קצת בשר שלם לצד העור השלם ויש הפ"מ וצורך שבת יש להתיר דהיא סברת הב"ח הגם דבס' אדרת אליהו מחמיר כשלא נשאר לצד החלל כלל אפ"ה הרי הדמש"א שהובא בפמ"ג מ"ז סי' מ"ח ס"ק ה' הנ"ל ועיין נמי בס' חקי דעת שהביא בשם הבל"י כך. ובפרט שהובא בס' דרכי תשובה שגם הגאון ר' חיים צנזר בס' דברי חיים שו"ת שלו סי' כ' ח"א וכן בשו"ת חסד לאברהם סי' כ"ב חיו"ד מקילין והשו"ת בנין עולם הביא שם בסוף הס"ק לכן בהפ"מ עכ"פ יש להכשיר רק שיהי' נמי נשאר מעט בשר ג"כ שלם ועיין בשו"ת ר"ח כהן בהשמטות לח' יו"ד מנכד המחבר בזה. וכן לדעת דכשנשאר גם לצד החלל הבהמה קצת שלם זהו ענין אחר דכשיש שלם לצד החלל זהו דסיים הש"ך ס"ק ד' על שיטת רש"י והרשב"א דבעינן מפולש דייקא

ולכן אם העור שלם וגם לצד החלל נשאר קצת בשר שלם ודאי דיש להכשיר רק אם לצד החלל נקרע לגמרי ולא נשאר כלל שלם ורק העור שלם אז יעיינו אם נשאר גם קצת בשר אפילו רק קרום דק לצד העור שלם יש להכשיר בהפ"מ וכן הוריתי הלכה למעשה כמה פעמים:

סימן קיד

נשאלתי בס"ת אחת נמצא כמה מטליתים ובכמה מהם יש שחצי של האות הוי על המטלית איך הדין הנה הב"ח בשו"ת סי' קל"א והובא דבריו גם בפירושו על הטור יו"ד סי' ר"פ לענין אם כתב חצי האות על הקלף של היריעה וחצי אות על המטלית שנעשה על הקלף דהב"ח מחמיר ופוסל ורק הט"ז שם סי' ר"פ השיג אבל הש"ך וכן הנקה"כ סוברין כהב"ח ויש בזה אריכות בכל האחרונים ולא הכריעו להלכה ומצאתי תה"ל ראי' גדולה להב"ח ז"ל מש"ס דהנה הדין הלז דהכריעו שרשאין לכתוב על המטלית כלל הוא רק מתקנת המנהג כי כן ראו שנהגו בספרי תורות היקרות של רבותינו ומנהג ישראל תורה הוא. וכאשר העלה זה המהרי"ק ז"ל שורש קכ"ב אבל מדינא הא אסור לכתוב על מטלית גם אות שלם כדאיתא סתמא דש"ס דילן בש"ס שבת פ' המוציא יין ד' ע"ט ע"ב כתבה על המטלית פסולה ופירשו שם בש"ס לספר תורה ולא לתפילין ומזוזה יעו"ש א"כ ע"כ היינו שכתב תיבה או אות על המטלית דאטו יש מציאות בעולם כלל שיכתוב כל הס"ת כולה לגמרי על מטלית א"כ אי' הס"ת והקלף וכמובן אלא ע"כ דמיירי שכתב רק תיבה או אות על המטלית ג"כ פסולה לדין הש"ס. רק במס' סופרים פ"ב יש פלוגתא שם וד"ל א"כ הרי על הקלף הוי מדינא ועל המטלית הוי מתקנת המנהג א"כ הא איתא בש"ס גיטין ד' ט"ו או כולו בקיום הגט או כולו בתקנת חכמים או כולו בגידוד או כולו במחיצה יעו"ש נהי דבגידוד ומחיצה קיי"ל דמצטרפין אבל בדין הקיום ותק"ח הלכה כן דאין מצטרפין ה"נ כן אשר עכ"פ צריכין שיהי' האות כולו או על הקלף שהוא כדינא דאורייתא או כולו על המטלית שהוא כמנהג תקנת ישראל אבל חציו בדינא וחציו בתקנת המנהג פסול וכן השבתי לסופרי סת"מ מחאראל ששאלו אותי ושמחו לסברא זאת שיש ודאי להוכיח מכאן כהב"ח ז"ל וסייעתו:

סימן קטו

בש"ס מו"ק ה' רמז לציון קברות מנין שנאמר וראה עצם אדם ובנה אצלו ציון. ויעו"ש. ועמדו רש"י ותוספת על לשון הש"ס "רמז לציון קברות ופירשו דבאמת הוא לעתיד לבא ורק רמז דרמיזה בעלמא הוא. ולענ"ד יש כונה אחרת לתיבת רמז ויתבאר בטוב איך שלמדו משם ללמוד גם קודם תחה"מ לציין המתים. והוא דנקדים שיש קושיא גדולה

בפ' וישלח. ויצב יעקב מצבה על קבורתה היא מצבת קבורת רחל עד היום. הסיפא דקרא מיותר לגמרי בלי שום פירוש כלל וכמובן. ות"ל יש לי פירוש ופשט יקר מענינא דידן להצבת גבולות בארצות החיים להצדיקים וצדקניות זצ"ל:

דהנה הא פליאה עצומה עד מאד איך שהשמיטו כל הפוסקים לדבר כלל הלא בתרי"ג מצות הנה נמנה מצות ל"ת מה"ת שלא להקים מצבה בשום מקום ושום זמן. והיא מצוה תצ"ג בחינוך ועיין מנחת חינוך. בקצרה היא עבירה חמורה מאד מאד אפילו עושה המצבה להשי"ת לאמת לאמיתו אפ"ה חייבים מלקות. ואפילו מצבה מאבן אחת כדפירש"י ולא כהרמב"ם. ואיך זה שוכחין כל זה ועושין מצבה לנפש הנפטר ואדרבה המהדרין מהמהדרין עושין לכל קרוביהן מצבות יקרות. אבל הוא הדבר אשר דבר ה' היינו כי אם מעמידין מצבה סתם ודאי אסור אבל כל שחוקקין עליה כתב ואותיות שזה הוא לסימן לדעת איזה צדיק קבור כאן זה שרי לן מרן דבשמיא. וזהו שכפל הכתוב ויצב יעקב מצבה על קבורתה וידע יעקב אבינו ע"ה שיבא הקב"ה ויאסור מצבה אע"ג שהי' אהובה בימי האבות תיאסר לבנים ולכן בא יעקב וחקק על המצבה כהאי לישנא. היא מצבת קבורת רחל עד היום. ודו"ק היטב וזה כפתור ופרח בהפסוק. שהלשון היא מצבת קבורת רחל לא לשון הפסוק הוא בלבד אלא לשון הכתב והחקיקה שהי' חקוק על המצבה הקדושה של רחל אמנו. וזה נמי לשון הש"ס רמז לציון קברות מן התורה פי' שירמזו בכתב על הציון הקדוש מן התורה מנין. הנה משיב וראה עצם אדם ובנה אצלו דהאי תיבת אצלו מיותר לגמרי אלא ללמד על הכלל כולו יצא שיבנה המצבה במפורש שהיא אצלו אצל זה הנפטר ואיך זה יהיו יודעין ע"כ ע"י שיחקוקו בשני לוחות אבנים לדורי דורות שזה הוא ציון של פלוני וד"ל:

סימן קטז

ע"ד השאלה במי שאירע לו ר"ל אונס שנשרף או שנהרג ר"ל או שנטבע בנהר אם יקברו אותו סמוך להקברים של כל מתי ישראל או לנהוג במת כזה ליחד לו מקום בבה"ק רחוק מהקברים ויהי' ח"ו ניכר שנבדל במקום בפ"ע. הנה מבוארת כבר השאלה בשו"ת ח"ס חיו"ד סי' של"ג והובא בפ"ת סי' שס"ב בסוף הסימן. וכן בס' שדי חמד ח"א מערכת אבילות סי' קס"ט וסי' קצ"ו והשדי חמד מסכים להח"ס בלי שום פקפוק עוד כלל. והנה אין מדרש בלי חידוש וכי לענ"ד מראש צורים אראה ביאור ה"ז בריש גלי. דבמסכת שמחות פ"ד איתא כהאי לישנא. אמר ר' עקיבא זו היתה תחלת זכותי לפני חכמים השכמתי ומצאתי הרוג אחד והייתי מטפל בו בג' תחומי שבת עד שהבאתיו לבית הקברות וקברתיו ואמרו לי חכמים על כל פסיעה ופסיעה מעלין עליך כאלו שפכת

דמים עכ"ל. והביאו לשון המסכת זאת הב"י ביו"ד סי' שס"ד שהמת שמצא הי' הרוג ר"ל ואנחנו יודעין שמה שחכמים שנו לו שהוא נחשב לשו"ד הי' רק מחמת שטעה בההלכה שמת מצוה קנה מקומו כידוע זה בתוספת כתובות י"ז ע"א ובכל דברי הראשונים. ואם איתא שהרוג ר"ל אין קוברין סמוך לקברים כלל איך קברו ר' עקיבא להרוג בבית הקברות ככל הנקברים. וזו ראי' מוכרחת שגם הרוג בלי שום ספק כלל שהוא ככל שאר מת ממש:

ועוד יש יותר ראי' מוכרחת מהפסוק מפורש שבתורה דאם איתא כדברי הני בורים דאומרים דכיון דד' מיתות בטלו אבל דין ד' מיתות לא בטלו. א"כ כל הנהרג מסתמא הי' חייב להיות נהרג בסייף ר"ל. הנה פשוט גם מקרא לא קרו. דהלא ידועים דברי התוספת בכתובות ל' ע"א ובסנהדרין ל"ז ע"ב ובסוטה ח' ע"ב דדין ד' מיתות שנופל מהגג וכדומה הי' לעולם גם בעת המקדש אם הי' רק שלא בעדים והתראה ע"ש א"כ זה הי' נוהג בכל עת ובכל שעה מקבלת התורה ועד לעולם. איך זה יפרשו מקרא מפורש כי ימצא חלל באדמה וחלל פי' שנהרג בחלל חרב ולא נודע מי הכהו ומסיים בפרשה ואתה תבער הדם הנקי מקרבך. ותרגום אונקלוס ואת תפלי אשדי דם זכאי מבינך וכן תרגם יונתן ואתון בית ישראל תפלון אשדי דם זכאי מביניכון. ואם הי' ח"ו כללא דכל שנהרג יש לחוש בו אפילו רק להסתפק בו כל שהוא נהרג שמא יש עליו חטא דהריגה איך קורא לו להרוג בלשון זכאי הרי דם חייב ולא דם זכאי. וכן תראו בהדיא בתוספת על התורה בפירוש הריב"א דקאי דם הנקי על דם הנרצח וקורא הפסוק להנרצח הדם הנקי וכתרגומו דם זכאי ש"מ דאפילו שם ספק דספיקא אין לן דכל נרצח סתם הוי זכאי זה ההרוג ולא דנאמר מדנהרג ש"מ דיש להרהר דפגע בו מדת הדין דארבע מיתות ח"ו. וד"ל. וכן איתא בהדיא גם בשו"ת מהרי"ל סי' ס"ה בהאי לישנא דהנהרגים אע"ג דזימנין דדין ד' מיתות לא בטלו וכו' הרי כותב מפורש דזימנין אבל לא ח"ו תמיד:

וא"כ כיון דהוי מציאות דיהי' נהרג בלי שום חטא דארבע מיתות הרי דינו מפורש בכמה כללי התורה דאוקמינן כל ספק אחזקת דמעיקרא משעה שנולד כמו דבשעה שנולד הוי ודאי בלי חיוב דין דד' מיתות כן נמי השתא בשנמצא הוא נמי בלי דין דד' מיתות רק ברשעת הרוצח האורבים לדם חנם. והנני עוד להראות ראי' עצומה דתנן התם האונן ומפקח את הגל וכו' שוחטין עליהן בחזקת שהוא חי ועיין שם בסיפא חוץ מהמפקח את הגל שנמצא מת שטמא הי' מתחלתו ופרכי בתוספת שם שהי' תימא לר"י מפקח הגל נמי חי הי' מתחלתו ותירצו כיון שנמצא השתא מת חיישינן שמא הי' נמי מתחלתו מת דכל הטומאות כשעת מציאתן. ועיין בזה היטב בט"ז יו"ד סי' שצ"ז ובנוב"י קמא חאה"ע סי'

ל"א בספק ל' ימים כמה פלפל בזה. וע"כ אלא היכא דהשתא נמצא מת אבל בספק אם לא נתברר שמת גם עתה ודאי דהדין נותן שמוקמינן לו בחזקת חי כמו שהי' במעיקרא: **והנה** ידוע לן דברי הש"ס ורש"י בחומש על הפסוק יומת המת דהקושיא הי' לומר יומת החי אלא המת דמעיקרא דכל רשע בחייו הוא נקרא מת א"כ הרי ענין רשעות וחטא הוי בשם מיתה. וא"כ כיון דלא ידעינן גם עתה אם הוא מת מעיקרא וגם יש לומר דהוא צדיק וחי ולא רשע דמת עוד כבר אוקמינן לו ודאי בחזקת חי כמו המפקח הגל ואמרינן דהשתא נמי חי הוא דצדיקים וישראלים כשרים חיים וקיימים לעולמים ועיין בספר הליכות אלי' מהרה"ג מס מילא בחלק זכור לטוב סי' ח' שהביא לפי דבריו מציאה חדשה שמצא בספר מעב"י:

סימן קיז

בעת שקיימתי מצות פה"ב לנכדי היקר שנמצא כתוב במדבר קדמות להגאון אזולאי ז"ל כי קבלה בידינו שהבן הבכור שנפדה בחמש סלעים לכהן בשמחה והכהן לא יחזיר שום דבר בשום אופן יהיו בטוחים שהילד יחי' וינצל מפגע חולי הילדים ויגדל ויהי' לאיש עכ"ל. והמצוה החביבה הזאת דלא שכיחא כפי דברי התוספת דמחלקין בין מילה דלא מברכין שהחיינו ובפה"ב מברכין שהחיינו משום דמצוה דפה"ב לא שכיח. אמרתי דיבור של תורה תה"ל:

הנה בש"ס קדושין ח' רב כהנא שקיל סודרא מבי פדיון הבן אמר לדידי חזי לי ופירושו דאע"ג דלא הי' שוה ה"ס שם לנפשו בה"ס. וקשה להבין למה באמת הי' רב כהנא מהדר ליקח סודרא דוקא ויכול הי' ליקח ה"ס ולקנות סודרא והיכי תמצא שיש שייכות דוקא סודרא למצות פדיון הבן:

ומצאתי בעז"ה פתרון לחידה הסתומה הזאת דנקדים למה תיקנו חז"ל נוסח הברכה אקבמצ"ו על "פדיון "הבן ולא בפשיטות על פדיון בכור וכשם שתיקנו לפטר חמור לברך על פדיון פטר חמור בש"ע יו"ד סי' שכ"א ה"נ הי' לברך כאן על א בכור ולא פדיון הבן. ועל פי לימוד ההלכה יש להסביר דהוא מחמת שיטת הריב"ש שהביא הרמ"א ביו"ד סי' ש"ה דאין יכולין לפדות הבן על ידי שליח רק האב בעצמו דוקא והחתם סופר ז"ל הראה סמך גדול לזה מהתורה דכתיב במכת בכורות במצרים אני ולא השליח ודברי פי חכם כמהו חן ולכן מדקדקין בברכה הזאת להודיע דהגם דבש"ס בכורות ד' י"ג איתא בהדיא דפדיון פטר חמור הי' ע"י שליח וע"י אחר נמי בלי פקפוק כלל ע"ש בש"ס לכן מחלקין הברכות דבפטר חמור דיכולין לפדותו ע"י אחר שאין בעל הפטר חמור שפיר מברכין בא"י על פדיון פטר חמור אבל פדה"ב שאי אפשר ע"י אחר לכן מברכין רק על

פדיון הבן להודיע בזה ההלכה הברורה שאסורין לפדות ע"י אחר רק האב בעצמו וזה ברור. ואפילו להפוסקים החולקים על הריב"ש הא רק ע"י שליח סוברין דיכולין לפדות משום דששא"כ אבל ע"י אחר לגמרי שלא זיכה המעות כלל להאבי הבן כ"ע מודו דאין מועיל לזאת מברכין אשר קדשנו במצותיו על פדיון קן דוקא ודו"ק:

וזהו על דרך הלימוד אבל יש ב"ה להסביר בטוב על דרך דרוש למה מברכין על פדיון הבן דוקא וגם יהי' מיושב ומוסבר הדקדוק החמור למה בה"א היתירה הבן ואטו לא הי' די לברך על פדיון בן ולמה דקדוק הבן דוקא:

דהנה במדרש ב"ר פ' צ"ו על הפסוק ויקרא לבנו ליוסף למה לבנו ליוסף פי' די לומר ליוסף כי מי לא יודע כי יוסף הוא בנו אבל מחמת שבכל השבטים שבירך יעקב לא הזכיר בשום א' מהם שם בן רק ביוסף בלבד הה"ד בן פורת יוסף בן פורת עלי עין הרי רק ביוסף הזכיר בברכה שם בן וגם כפלו ב' פעמים בן לכן, ויקרא לבנו ליוסף שיוסף הי' לו חביב מאד שאך אותו קרא בנו וזהו ויקרא לבנו ליוסף:

ועוד שם כשבא יעקב ויברך את יוסף התחילו השבטים לאמר כי יעקב ח"ו דין כל עלמא עם קיימא ופירושו שמחמת שהוא מלך ועשיר מחניף ח"ו יעקב את יוסף כדרך כל האנשים הפשוטים שחונפין לעשיר אז השיב להם יעקב יראו את ה' קדושיו פי' שמחמת שיוסף הוא ירא את ה' כדכתיב אצל יוסף את האלקים אני ירא לכן מברך רק אותו תחלה לכל בניו וזהו יראו את ה' קדושיו עכ"ל המ"ר פ' צ"ז:

והנה בש"ס שבת פ' המוציא יין דף ע"ז ע"ב למה נקרא סודרא סוד ה' ליראיו. ועתה כמין חומר ת"ל יבאו כל ההערות דהנה ידוע שסוד המצוה של פדיון הבן בחמש סלעים דוקא כדפירש"י בחומש על שמכרו את יוסף בעשרים כסף שמתקנין זה בפדיון הבכור שהרי יוסף הי' פטר רחם בכורה של רחל עקרת הבית אשת יעקב וידוע זה ולזאת שפיר הי' מהדר רב כהנא על סודרא לקחת בפדיון הבן לרמז שזהו סודרא סוד ה' ליראיו בשביל ליוסף שהי' יראו ה' קדושיו ולכן מברכין על פדיון "הבן דוקא פי' על יוסף שהי' הבן של יעקב שרק אותו הזכיר בשם בן פורת יוסף ודו"ק:

סימן קיח

הנה לפדיון הבן יכולים לקרוא זמן שמחה לפי דעת הרמ"א בסי' ש"ה שאין פודין הבן בימי חול המועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה ש"מ דיום פדיון הבן הוי זמן שמחה ועיין בתרומת הדשן בשו"ת סי' רס"ח שהביא בשם ספר הפרנס שמחויבין לעשות סעודה ומחויבין בבהמ"ז שהשמחה במעונו וכן מורי המורי הוראה דמדינת ריינו"ס ע"ש

והתה"ד מצדד בשיטת רבינו ריינו"ס שיש מקום לדבריהם לברך שהשמחה במעונו. א"כ זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו ולזאת שייך לחדש דבר מה בפקודי ה' המשמחי לב:

סימן קיט

להבין תקנת הגאונים בנוסח סדר הפדיון שהכהן שואל מאי בעית טפי ליתן לי בנך בכורך או בעית לפדותו הביננו נא מאי מקום לזה כלל ואשר כבר עמד על זה התרומת הדשן בפסקיו סי' רל"ה ואפ"ה לא ביטל הנוסח ח"ו ועדיין נהגו בכל בנ"י לאמר כן ואין הבנה לזה כלל. דאטו אם יתרצה אבי הבן לתת להכהן בנו יעשה מצוה כלל והי' לא תהי' זה. ונראה לי בעז"ה להסביר הנוסח:

דהנה אנו מוצאין בפרשה הזאת שבתורה הק' תיבה אחת שאין לה פירוש לכאורה מה זה הלשון ופדויו דכתיב הלא הי' להפסוק לומר רק מבן חודש תפדה בערכך כסף חמשת שקלים ומעצמנו הא ידענו דקאי רק על בכור האדם דבכור בהמה טמאה הא לא בכסף פודין רק בשה או בעריפה. א"כ ע"כ קאי רק על בכור האדם ולמה עוד לומר ופדויו יתיר תיבה לגמרי אבל חדא תהא מתרצת בחבירתה. דהנה בש"ס ב"ק ד' י"א ובמנחות ל"ז ע"א ובבכורות מ"ט ע"א פליגי רש"י ותוספת באם כלו לו חדשיו דלרש"י יכולין לפדות גם בתוך למ"ד דהרי יצא מכלל נפל. אולם התוספת השיגו רבות ע"ז וסברו דאפילו כלו חדשיו גזירת הכתוב לגמרי הוא דיפדהו רק מבן חודש ולמעלה. והנה לא מיבעי לשיטת התוספת ודאי צריכין לתת הסבר עכ"פ למה באמת גזרה התורה הקדושה שרק מבן חודש אפילו בבר קיימא ודאי. אלא אפילו לשיטת רש"י ג"כ קשה עדיין דהניחא לשיטת רשב"ג בש"ס שבת קל"ו דכל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל שפיר דהא כל חילו רק מזה הפסוק דמבן חודש תפדה אבל לשיטת רבנן דפליגי (דמדאתמר הלכה מכלל דפליגי) עלי' דרשב"ג וכדאיתא שם בש"ס שבת דבעי להו אי פליגי רבנן ונפשטא דפליגי דמדאתמר הלכה מכלל דפליגי ועיין נמי בתבואות שור ביו"ד סי' י"ג דפוסק להלכה דגם באדם פליגי רבנן דאפילו שהה ל' יום נמי לא יצא מספק נפל לרבנן א"כ אטו שיטתו של רש"י ז"ל יהי' רק לרשב"ג והרי לכאורה מצדי צדדים מוקשה לפ"ז כל הענין דרק מבן חודש תפדה למה כן. אבל הכל יתבאר בעז"ה בהקדים שנמצא שיטה חדשה בענין פדיון הבן שלא נזכרה בש"ע ומפרשיו כ"א ברמב"ן פ"ח דבכורות הוא שיטת הבה"ג ז"ל שהפודה את בנו אחר ל' ואילך מוסיף חומש כדין הפודה מעשר שני שלו. וכמה קשה שיטתו הלא בש"ס מנו במשנה בב"מ פ' הזהב רק חמשה חומשין הן ולא ששה אבל ע"כ דלהבה"ג כולל זה עם מעשר שני ויסבור הבה"ג כמ"ד דממון גבוה המע"ש וכן מתנות כהונה דפה"ב ג"כ יהי' לדידי' ממון גבוה ומשלחן גבוה קא זכין הכהנים

בהחמשת סלעים של פדה"ב ועיין בשו"ת הרשב"א סי' ח"י והובא בשו"ת דברי יעקב סי' פ"ו שלא יוקשה ע"ז כלל מהש"ס דיבמות ד' פ"ז ע"א ודו"ק אלא בפירוש ג"ז הוי ממון גבוה א"כ לא קשה כל כך עליו על הבה"ג ז"ל מהמשנה דחמשה חומשין אבל עכ"פ יוקשה עליו מצד אחר דאיך מדמה זה למעשר שני התם יש לו דרך אחרת שישא הפירות לירושלים ורק כשאינו רוצה מחמת טרחת הדרך ונתנה לו הרשיון לפדותו אזי שפיר יש עליו קנס להוסיף חומש. אבל כאן איזה ברירה הי' במציאות. אבל באמת מראש צורים אראנו דהקב"ה צוה לפדות הבכורים בגופי הלוים ולא בממון ורק אחרי שפקדו הלוים והיו רק עשרים ושנים אלף והבכורים היו עודפים על כ"ב אלף במספר רע"ג הוכרחו ליתן כסף הפדיום לאהרן ולבניו וא"כ מה מתוק ונעים לנו תיבת ופדויו פי' דקאי על פדייה העיקרית הראשונה שנפדו אז בחילוף הלוים הא הי' רק מבן חודש דהלוים גופם היו נמנין רק מבן חודש ומעלה דלא צוה השי"ת כלל לפקוד שום בר נש מפתחות מבן חודש לכן עד סוף כל הדורות לא יכולין לפדות הפחות מבן חודש משום דפדויו הראשון הי' רק בן חודש ועתה נתיישב בטוב שיטת התוס' דגם בכלו חדשיו אין נפדה וז"ב וכן שיטת רש"י דתלי בנפל ג"כ יש ליישב דקאי רק על שיהי' חי גם אחר ל"י ודו"ק ונתיישב ג"כ שיטת הבה"ג דהא עכ"פ שוב דומה לשיטתו למעשר שני שהי' פה ג"כ ברירה שהבן לוי פדה בעצמו. וסגי לי' להבה"ג שבזה הפרט יכולין לכוללו זה החומש של פדיון הבן בכלל החומש של הפודה מעשר שני ודו"ק וזה ברור. ומעתה הנה ברור לנו נוסח הגאונים להכהן לשאול מאי בעית טפי ליתן לי בנך בכורך פי' הוא שואל ומברר לו איך הי' אם היית אתה אז בפדיית הלוים אם היית יותר רוצה ליתנו לי שאני אפדך או שתחפץ לפדותו בעד חמש סלעים דוקא. כדמחייבת מדאורייתא. והיינו אם השאלה הזאת לא הי' הלא הי' לנגדינו שיטת הבה"ג שמחויבין להוסיף חומש ולא סגי בחמש סלעים בלבד. לכן באים ושואלים אם הי' משיב שהי' רוצה יותר לתת לו פי' אם הי' כמו אז במדבר הלא א"כ רק מחמת שאין כעת לוי מוכרח ליתן מעות כסף אזי שפיר הדין שיוסיף חומש אבל כשמשיב שחפץ לפדותו למה יוסיף חומש כלל. ובזה אנו מבינין הדקדוק אי חפץ אתה לפדותו בעד "חמש "סלעים פי' רק חמש סלעים בצמצום בלי תוספת חומש. והוא משיב חפץ אני לפדותו והילך שוה דמי פדיונו בלבד ולא יותר כלל ודו"ק:

סימן קכ

ע"ד השאלה שנשאל אדוני אחי הגאון מהגביר אלכסנדר בראדסקי מקיוב בתוך שלשים לאבל אשתו על אחי' המנוח המצוין אשכנזי ע"ה שבא למנוחת משכבו אסרו חג הפסח

תרס"ה אם רשאין להתיר לה שהיא אמה של הכלה להיות בעת כניסתה של בתה הכלה הבתולה ביום ל"ג בעומר תרס"ה שהוא ח"י איר שעדיין הוא בתוך שלשים וידוע שמנהג ישראל הקדושים בתולה נשאת במזמוטי כלי זמר וסעודה ערוכה בשמחה ומשתה או שידחו הנשואין עבור זה שלא תהי' אמה רשאה לבוא להחופה והסעודה בל"ג בעומר ורצה כ' אחי גם ממני שיקול הדעת. וזה שנ"ל בזה:

דעת הב"ח ביו"ד סי' שצ"א ידוע דמתיר באבילות שאר קרובים וכאשר הביאו הש"ך ואם כי הש"ך לא הסכים לו אפ"ה הנוב"י הכריע כהב"ח וכדאי' בפ"ת ג"כ ועיין גליון הרש"א שהוא ג"כ מתיר אבל הגאון השו"מ בדברי יוסף על יו"ד שצ"א השיג על הנוב"י ואוסר: **והנה** יש לי קורטב של דיבור חדש בענין זה. דהנה כל דבריהם ז"ל יש לומר דפלפלו אך בשמחה של שאר קרובים אבל בשמחה של נשואי בן או בת שהיא מצוה גדולה להאב והאם להכניס בניהם לחופה בזה לא יאמרו לאסור בתוך שלשים לאבלות דשאר קרובים והנה לא מיבעי באם הי' אבי החתן אבל ר"ל על שאר קרובים זה מילתא דפשיטא דרשאי להכניס בנו לחופה בתוך שלשים דהא כשם דהחתן כשלא קיים פו"ר אין לו להביט על אבילות ר"ל משאר קרובים כי מצות פו"ר דוחה לגמרי אבלות כן נמי האב לא שייך לחוש לאבילות כי עליו המצוה מוטלת להכניסו לחופה וכדתנן במשנה בקדושין כל מצות הבן על האב ומפרשי בש"ס דהפירוש כל המצות של הבן המוטלות על האב וחושב שם למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה. א"כ כשם דמילה הוי מוטל על האב כן גם להשיאו אשה מיקרי מצוה המוטלת על האב. ורק כשאביו אינו משיאו מובן שהבן מחויב בעצמו לישא. והרי פדיון הבן נמי כן דהאב מחויב לפדותו ואם לא פדה האב מחויב הבן לפדות את עצמו כשיגדל כן לפי פשטות הלשון של הש"ס בחיוב להשיאו אשה דעליו מוטלת. ובודאי כל שהבן אינו חש לאבילות כן האב לא יחוש. ואשר בזה יש נמי די הסבר קושית הד"ח ברא"ש סוף פ' יש בכור. למה הנוסח בהברכה שמברכין כן יכנס לתורה ולחופה ולמעש"ט הרי הי' להקדים מעש"ט קודם לחופה שמעש"ט בבן י"ג וחופה בבן שמונה עשר. אשר כבר בכמה אופנים תרצתי ב"ה זה ועתה בזה דלעיל נמי יש לתרצה כי בשלמא תורה וחופה מפורש בש"ס שזר מוטלת על האב כדתניא שם ללמדו תורה מנלן שנאמר ולמדתם את בניכם. להשיאו אשה מנלן שנאמר קחו לבניכם נשים ע"ש אבל מעש"ט הוא שלא הטילה התורה בחיוב גמור כי אם בדרך מעלה וקדושה ואהבת הבורא ית"ש שנאמר באברהם אבינו כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו לשמור דרך ה' אבל שיהי' מפורש בדברי רז"ל לשון חיוב לנהל הבנים למעשים טובים כשם שמחויב ללמדו תורה ואומנות וכיוצא זה בשום

דוכתא לא נמצא. והשכל בזה כי הבחירה ניתנה שגם השי"ת בכבודו ובעצמו אשר הכל בידי שמים סלק כביכול א"ע מהענין ונתן בחירה לב"א כן נמי להאב הגשמי לא הטיל הבורא ב"ה ח"ו שיתחייב להטותו לבנו לדרך ומעשים טובים כחיובו למולו ולפדותו. ואשר זה מפרש הנביא המקונן בפירוש מי זה אמר ותהי ה' לא צוה. כי הרי כולם יודו כי הכל בידי שמים. ומכל מקום מפי עליון לא תצא הרעות והטוב פי' דהגם שהכל ביד ה' אפ"ה חוץ מיראת שמים. כי מפי עליון לא יהי' נגזר ונכרז ח"ו שיהי' חלילה האנשים הללו רעים או אנשים טובים כדאי' בש"ס ואלו צדיק ורשע לא קאמר. ולפיכך מה יתאונן אדם חי ועל ה' לא יזעף לבו ח"ו לעולם כי אם גבר על חטאיו על עצמו בלבד ועל אולתו שלו הוא בעצמו מתחייב בנפשו שתסלף דרכו. וז"ב. וממילא מרומז נמי הנ"ל דמי זה אמר ותהי להבן שה' לא צוה כי הכל צוה השי"ת להאב שיזכה לבנו חוץ מזה שעל המע"ט מפי עליון לא תצא כזאת בהרעות והטוב שיטיל הכתוב על האב ולפיכך מה יתאונן על האב שהוא רק אדם חי כי אם גבר על חטאיו שלו כי אין אבא מזכה ברא ואין אברהם מציל את ישמעאל פי' אין חיוב ושום עונש בזה על אברהם שלא הציל את ישמעאל כי רק עד י"ג שנים הוי עליו החיוב לחנכו אבל אם אך בא יומו שנעשה גדול מברך האב ברוך שפטרני והולך לו מכל וכל ממעשים הטובים של בנו בדרך חיוב גמור כאינך כלהו:

ונחזור להנ"ל דלפיכך נכון מאד שהקדימו רז"ל בשבת דכשנכנס לברית מברכין להאב שיזכה להכניסו לתורה ולחופה ולמעש"ט פי' דהברכה היא להאב והאם דכן התחילו רז"ל בהברכה או"א קיים הילד הזה לאביו ולאמו וכו' ומסיימין וחותמין הברכה פ' זה הקטן גדול יהי' וכשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה תחלה והדר ולחופה ששני אלה ודאי על האב והאם והדר ולמע"ט שהיא רק בדרך תוספת ברכה וקדושה וטהרה. לזרע אברהם שידריכו בניהם למע"ט ג"כ אבל תורה וחופה ודאי חיובם עליו ביותר. ונבא מזה דכשם דלבנו חייב להשיא אשה כן נמי מחויב להשיא בתו דמחד קרא נפקי קחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים. וכשם דהבת הנשאת לא מחויבת לדחות זמן נשואיה מחמת אבילותה על שאר קרובים כדאי' בש"ע כן נמי אביה אינו צריך לחוש לאבילות דשאר קרובים מלהכניס בתו לחופה בתוך שלשים:

ועתה נבא אל הענין האם של בנה החתן או בתה הכלה אם היא חלוקה מהאב בענין כזה דלכאורה מפשטות לשון המשנה הנ"ל דקדושין כ"ט א' הא מפורש דרק אנשים חייבין ונשים פטורות ובזה הא כללו בש"ס להשיאו אשה דמשמע דהאם פטורה מלהשיא לבנה אשה אבל קצת חידוש למה לא פרכי בש"ס ד' ל' ע"ב ואיהי מנלן דלא מפקדה כדפרכי

בש"ס בכל אינך וכאן שתקו בגמרא לגמרי. ואך ראה נראה בהר"ן ז"ל דעמד ע"ז הדקדוק למה לא מפרשי בש"ס כאן למה האם פטורה. וע"ש שתירץ דכיון שקיי"ל דאיהי לא מפקדה על פו"ר א"כ הא הוי כמו ללמדו תורה דלמדין דהאם פטורה דכיון דהיא בעצמה פטורה מת"ת מפסוק ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם ממילא היא פטורה ללמד בנה א"כ ה"נ על נשואי אשה לבנה ע"ש אבל אכתי מה הי' מגרע להש"ס לחזור ולפרש זה כשם שפירשו על פדיון בנה אע"ג דידעו כבר מת"ת מ"מ לא רצו לקצר ה"נ הי' להם לחזור ולשנות זה. אבל ודאי דיש כאן רמז להלכה. דהאם נמי חייבת להשיא לבנה. ראשית דהפסוק דנביאים דמביאין בש"ס קחו לבניכם נשים בדיוק דנכתב בלשון רבים קחו ש"מ דקאי אתרוייהו כשם שדרשו על הפסוק איש אמו ואביו תיראו שנים דגם הבת חייבת רק משום דאין סיפוק בידה לעשות כי רשות אחרים עליה לכן כתיב איש ה"נ יש לומר דלכן במשנה דפטרה אותה ואמרו אנשים חייבין ונשים פטורות משום דזימנין האם נשאת לבעל שני דאין סיפוק בידה להשיאו לבנה מבעלה המת כי רשות אחרים עליה אבל באמת היא חייבת ולכן אמר הנביא קחו לבניכם נשים דכשעוזר השי"ת שהאב והאם שניהם קיימים וזוכים להכניס בנם לחופה המצוה מתקיימת בשניהם יחדיו. ולכן לא שאלו וחקרו כלל הש"ס מנלן דאיהי פטורה. הא חדא:

ועוד דהרי לריב"ב דאומר על שניהם הוא אומר פרו ורבו דודאי אז גם האם חייבת להשיא לבנה והיינו דנראה נא מה השיבו לכאורה על דברי ריב"ב דלכאורה קרא מסתברא כותי' דהא לשון רבים כתיב פרו ורבו. אבל יש להסביר דרבנן נמי מודים דפו"ר דכתיב בלשון רבים ודאי על שניהם נאמר רק למען שלא יהי' סתירה מסיפא דקרא דכתיב וכבשה חסר מי דרכו וכו' הוציאו הפסוק ממשמעותא אבל כל זה על הנקיבה עצמה אבל למען קיים שניהם כאחד הא שפיר דכשישיאו לבניהם נשים הא מקיימים פרו ורבו דזה ברייתו של עולם להוליד בנים ובנים יולידו בני בנים ויתקיים פרו ורבו ומלאו את הארץ ולפיכך כיון שי"ל דריב"ב ורבנן שוים בכה"ג למה נעשה פלוגתא רחוקה ועל כן משום האי טעמא יש לי בענ"ד לתרץ קושית הר"ן דלכן באמת לא פריך בש"ם כאן ומנלן דאיהי לא מחייבא משום דבאמת האם נמי מחויבת בנשואי בנה:

ועוד אפי' פשטות ההלכה דעכ"פ באה"ע בסי' א' מביא המחבר ז"ל בסוף הסימן דנעיין בסי' קנ"ד דהיכא דטוענת בעינא חוטרא לידא וכו' יוציא א"כ הדר הדין דיש איזה אשה דאפקדה ושוב מחויבת להשיא לבנה גם להר"ן ז"ל וד"ל. ועיין בלשון רש"י על לשון הש"ס סוף פ' הבע"י דכתב מדכפינן לרבה ש"מ דמפקדה וא"כ היכא דטוענת דכופין אותו להוציא ש"מ דמפקדה ודו"ק. ועוד הא פשוט שם הביא הרמ"א דעת הש"ג דמ"מ

לא תעמוד אשה בלי איש משום חשדא. והגר"א הראה מש"ס ב"מ ד' ע"א ע"ש וא"כ אותו החיוב ודאי עליה נמי שתשיא אשה לבנה בלי ספק כלל גם להר"ן שוב הדר דינא דהאם אפילו אם לא הי' אב החתן או הכלה קיים האם גופה מחויבת להכניס את בנה או בתה לחופה והוי שוב האם כמו החתן או הכלה עצמם. דאין מחויבין להביט על חיוב אבילות דכל שנדחית האבילות להחתן והכלה כן נדחית אבילות אביהם או אמם. וכ"ש היכא שהאב בחייו עם אשתו ושניהם זוכין להכניס בנם או בתם לחופה כבר הוכחתי דהסברא שכמו הוא האב כן היא האם ישמחו ביחד בשוה ובזה יש לרמז ישמח האב ביוצאי חלציו אזי לכ"ע בלי ספק ותגל אמו נמי בפרי בטנה כי אשה בעלה משמחה לכ"ע לכל הדיעות אפילו היכא דאם אין האב יש שיטת אביי דאשה פטורה משמחה אפ"ה בעלה משמחה. ה"נ בהשמחה של חיוב האב מביאה להאם ג"כ לחיוב שמחה של בנה:

והנה עוד יש להביא ראי' דהרי פשוט במשנה דפ' האיש מקדש וכו' בה ובשלוחה בה מבעי אלא דמצוה בה יותר מבשלוחה וש"מ דיש מצוה גם באשה להנשא והיינו כדברי הח"מ סי' ל"ו ס"ק ב' דמסייעת לו במצוה ועיין אה"ע סי' א' במכירת ס"ת להשיא יתומה דמתיר הב"ש דבה יש משום לשבת יצרה והוא דלא כהרד"ק דהובא בבאה"ט סוף סי' א' באה"ע ועיין ספר בני יונה עם הדעת קדושים הנדפס מחדש על ה' ס"ת ביו"ד סי' ע"ר ס"ק ה' דהסבור הדעת קדושים דאפילו אם משום לשבת יצרה ליתא בנשים דהוי הולדה ודו"ק אפ"ה רישא דקרא לא לתהו בראה ישנן בנשים ג"כ כי כשיושבת בלי איש הוי עולמה תוהו ובהו כי תפארת אדם אך לשבת בית א"כ אמה של הבת ג"כ חייבת:

ולא עוד אלא שיש לי בעז"ה עוד פרפרת נאה להסביר דאדרבה על האם שתבוא להשיא לבנה ולהובילו לחופה בעת אבילותה ר"ל על ש"ק יש יותר ויותר להתיר מלהאב לבנו והוא רמז חדש:

דהנה כל ענין אבילות דהחמירו שלא יכנס לשמחה ומשתה וסעודת מריעות הא נלמד רק ממ"ע דטומאה דכתיב לה יטמא מצוה. וכן הרמב"ם ז"ל מונה מצות עשה דאבל דרק להז' הקרובים הוא רק משום דכהן מטמא להם א"כ הא יש לנו שיטה חדשה הובא בה' אבל ובהשו"ת שאגת ארי' סי' ס"ז דכיון דנשים אינן בבל תטמא כי בני אהרן ולא בנות אהרן ונקיבות מותרות לטמא גם כהנות שוב על הנשים לא נאמר כלל החיוב דלה יטמא מצוה דרק מי שאסור לטמא לרחוקים עליו נאמר דמצוה לטמא לקרובים אבל הני נשי דליתניהו בהאיסור דלנפש לא יטמא כי בני אהרן ולא בנות אהרן ליתניהו נמי במ"ע לה יטמא וכיון שכן הא דון מינה ומינה דליתא נמי בהו המ"ע דאבילות כלל וד"ל

עכ"פ הגם דלדינא לא פסקינן כהנ"ל ובודאי ישנן במ"ע דאבילות אבל עכ"פ קילא מאד ומאד אבילותא דנשים מאבילות של האנשים. וא"כ ממנ"פ אם אפילו נודה להר"ן בכל פשטיות דבריו דאם אינה מחויבת להשיא לבנה אבל אפ"ה לעומת זה הא גם אבילות שלה רק מקופיא קבעינן עליה שוב גם שמחה של מצוה קלה תהא זהירה כבחמורה:

ויש לי עוד בעז"ה רמז יקר ממשנה שלימה דבנדה פ' יוצא דופן דף מ"ד ע"א תינוק בן יום א' שמת הרי הוא לאביו ולאמו כחתן שלם וידוע דמוקשה מאד הלשון כחתן אך התויו"ט ואינך מפרשים פירשו דהוי כחתן יוצא מחופתו דלבם דוה עליו ואפ"ה דקדקו "לאביו "ולאמו ש"מ דגם אמו מכנסת אותו לחופה כמו אביו ושם מפורש דשוה לענין זה תינוק לתינוקת ממש וד"ל:

ולבד כל הנ"ל יש להתיר בדינא שבנ"ד על אופן אחר. דהנה בשלמא בכל ימות השנה אפשר מי שיחמיר לעצמו ולא יזניחון אותו אבל בל"ג בעומר דהא ממילא בימי העומר ואסרו רז"ל לישא אשה משום אבלות הגדולה דתלמידי ר"ע ואפ"ה כל שבא יום הקדוש של הל"ג בעומר התירו רז"ל בו ביום האבילות הגדולה פקע ממילא נמי גם האבילות דיחיד ואלא ממ"נ דתימא כיון דהאבילות דיחיד שלה דהאח הנפטר כיון שמוסיף בישיבה על הארץ ונעה"ס ורחיצה וכדומה חל שפיר ככל האיסור המוסיף דחל על איסור. אבל ע"כ נאמר כיון שהותרה מקצתה לנשואין דהותרה בשביל האבילות דר"ע הותרה נמי פשיטא וכ"ש לאבילות דידה ובפרט שאיני רואה שום תוספת באבילות דיחיד בתוך שלשים לכל ימי העומר בלא"ה אסורים בתספורת וכו' ככל אבל תו"ש וא"כ לא חל כלל וכל שהותרה הותרה לגמרי. ויש לי ראיה ע"ז ממצות פדיון הבן בתוך שבעה שמותר לעשות משתה כי באה המצוה וקדחי לו הכא נמי לא החופה של בתה מדחה את האבילות ולהתיר להכלה להנשא אלא היום הזה דקא גרים וכל שרק האי יומא א גרים להתיר נשואין ולשמוח דיו לעבד הנפטר להיות כרבו. ואם לכבוד רבותיו התירו אע"ג דאחר ל"ג בעומר יחזרו לאיסורן עאכו"כ להכבוד הנפטר אין יום כזה שייך להתאבל בנשואין. ועולה ודאי למנין שלשים גם כשישמחו בו הקרובים של החוה"כ וכך נלענ"ד להלכה:

ואגב ארשום הערה שנתחדש לי לזכרון למה לא מברכין ברוך שפטרני על בתו כשנעשתה בת י"ב שנה וי"א דנמי נעשית גדולה ולמה רק בבר מצוה ולא בבת מצוה. אבל ניחא דבשלמא בבן אין ספק מעולם מתי זמן גדלותו שיצא מרשות האב ורק יודעין הזמן הקבוע בן י"ג שנה אבל בבתו הא יכול להשיאה בעל כרחה כשהיא קטנה ואין לו

עוד רשות בה א"כ בכל ימי קטנותה נמי יכול להתפטר מעונשה ולא שייך לקבוע ברכה אחרי שאין קבוע לה זמן:

סימן קכא

ע"ד שנשאלתי אם ר"ל נפטר בחור שהגיע כבר לימי גדלות רק שלא נשא אשה עדיין אם ילבישו לו הטלית במותו. ופסקתי דלא ילבישו אותו רק טלית קטן ולא טלית גדול. והוא עפ"י דברי המרדכי בה' קטנות סי' תתקמ"ו דכותב שם דיהי' כלועג לרש ח"ו דבמיתתו שפטור מציצית מלבישין לו ובחייו דהי' מחויב לא נהג בו ע"ש וא"כ ה"נ כיון דאנו נוהגין דטרם כניסתו לחופה בנשואין עם אשה אין לובשין טלית גדול עפ"י דברי הסמיכות גדילים תעשה לך וכי יקח איש אשה ע"ש א"כ אם בחייו לא נהגו בו יהי' ח"ו במיתה לועג לרש כדברי המרדכי לכן לובשין רק הטלית קטן. כדי שכשיקום בתחיית המתים בב"א יהי' לו ציצית:

סימן קכב

ע"ד שמערער ההוא גברא על דבר ההלכה שכתבתי שיש מקור על פי ד"ת לעשות האה"ק גבוה שלא יהי' אחורי האנשים כלפי האה"ק וכתב שהוא חוכא ואטלולא לתקן שיהי' האה"ק גבוה. הנה זה הביאני להראות לכל מי שיש לו עינים לראות ואזנים לשמוע איך שלא יודע צורתא דשמעתתא דא וכותב בלשון מדברת גדולות בלי שום עיון כלל ואפילו בדברי האחרונים:

והנני להראות כעת ביותר ביאור שורש ומקור הזה איך שמראש הררי קדם וממגד גבעות עולם נובע החומר הזה להיות זהירין בכל מיני זהירות שלא יהי' חס ושלום אחור של בו"ד כלפי הארון הקודש. זה לשון הרמב"ם ז"ל פ"ב מה' כלי המקדש הלכה י"ג נושאי הארון נושאים פנים כנגד פנים ואחוריהם לחוץ ופניהם לפנים. והכסף משנה לא הראה שם מקורו מן הגמרא. אבל בא החידושי רד"ל שם וכתב שהרמב"ם ז"ל הוציא זה מן המדרש רבה פ' במדבר פ' ה' וז"ל בני קהת נושאי הארון היו מהלכים אחוריהם לדרך ופניהם לארון כדי שלא ליתן אחור לארון וכו'. כדי שיחיו ולא ימותו עכ"ל המדרש. הרי התם אע"ג שהיו עסוקין במלאכתן אפ"ה אין היתר לזה שיהי' ח"ו האחור כנגד הארון ואם ירצה להתעקש ולומר דהארון הקודש שבמדבר הי' חמור מחמת כי הלוחות היו שם. הוא טעות. דכן הוא לשון הרמב"ם סוף ה' ס"ת ה' יו"ד דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר עכ"ל וכתב ההגהת מיימוני שם שזה ששאלו למורו ז"ל למה אין משכיבין הס"ת בארון כמו הלוחות יפה שאל. והר"ת בתשובה שכן הי' יותר טוב מטעם זה שהס"ת ממש כמו הלוחות והסכים להשכיב הס"ת בארון כמו הלוחות ואך

עיין בשו"ת הרדב"ז סי' תק"ל שהסביר טעם שאנו נוהגין שהס"ת עומדת עיי"ש הרבה טעמים אבל גם הוא כותב שם שבודאי הס"ת שוה ממש להלוחות. והנה כי כן הלא הארון הקודש של הס"ת כמו הארון של הלוחות ועיין בספר בחיי פ' בשלח על הפסוק תפול עליהם אימתה ופחד שכתב דהארון עצמו הוי שם הוי' ית"ש ומביא ראי' מפסוק כשהי' נוסע הארון הי' אומר קומה ה' ובנוחה יאמר שובה ה' וע"ש היטב שמפרש בהדיא דהארון הקודש שהס"ת מונחת בו הוי השכינה ולכן אומר קומה בה"א אחרונה וכן שובה ה' ג"כ בה"א ולא אומר קום שוב אלא קומה שובה כי הה"א האחרונה מרמזת להשכינה כידוע למקובלים ע"ש בדבריו הקדושים וא"כ הרי המחזיר אחוריו כלפי הארון הוי ממש כמחזיר אחוריו כלפי השכינה ח"ו. והנה לפי"ז הרי יוקשה איך באמת מחזירין הכהנים אחוריהם כלפי הארון הנה הלא אנו רואין איך שהש"ס מפורש מעורר בזה דזה לשון הש"ס סוטה ד' ל"ח ע"א כה תברכו פנים כנגד פנים אתה אומר פנים כנגד פנים או אינו אלא פנים כנגד עורף ת"ל אמור להם כאדם האומר לחבירו. עכ"ל הש"ס. והנה רש"י ז"ל ד"ה או אינו פירש כאן דלמא שאין הצבור צריכין להסב פניהם לצד הכהנים. אבל דוק נא בעיון גדול מה דחק לרש"י ז"ל כאן ותראה שמשם מבואר דהענין הזה שיהי' אפילו רגע קלה אחורי האדם כלפי ההיכל הוא דבר קשה מאוד להתירו. והיינו דלכאורה תידוק מרש"י זאת מדאומר רק שלא יהיו הצבור צריכין להסב פניהם לצד הכהנים משמע לכאורה מדלא אמר להיפך או אינו אלא שלא יהיו צריכין הכהנים להסב פניהם כלפי העם יתרצה לומר דזה לא אכפת כל כך לרש"י ומשום דזה אפשר לא הוי קפידא כל כך ואפשר שהכהנים יעמדו פניהם כלפי ההיכל ולא יסבו פניהם לפני העם. וא"כ מדמתירין להם לכהנים להפוך פניהם להעם ש"מ דאיסור אחורי הכהנים להההיכל לא הוי איסור כ"כ. הנני להראות לך איך שהוא טעות גדול ואדרבה מזה הרש"י גופא מוכח דזה הוי איסור גדול שיהי' אחורי הכהנים אפילו כלפי ההיכל ורק מחמת נשיאת כפים הוכרחה התורה להתיר להכהנים והנני לבאר דהנה בש"ס לקמן ד' ל"ט ע"א פירש"י על הגמרא דאמרה כי עקר כרעי' מאי אמר. ופירש"י עצמו וז"ל כי עקר כרעי' בעבודה למיסק והוא מחזיר פניו כלפי תיבה. וידוע דתיבה הוא הארון הקודש שמניחין בה הס"ת כדאי' בהדיא בש"ע או"ח סי' קנ"ג סעי' ב'. וכן פוסק הרמב"ם פי"ך מה' תפלה ועוקרין ממקומן והולכין ועולין לדוכן ועומדים שם פניהם להיכל ואחוריהם כלפי העם עד שישלים הש"ץ מודים ואז מחזירין פניהם כלפי העם עד שכשמשלימין ברכתם מחזירין פניהם כלפי הקודש עכ"ל הר"ם ע"ש. וא"כ האיך הי' הוה אמינא כלל שיהיו פונים העם באחוריהם וערפיהם לצד הכהנים הלא כשיעלו הכהנים לדוכן יהי' ראשית זאת כמו עם

שאחורי הכהנים דאינן בכלל ברכה כלל כדאי' בגמרא זה ל"ח ע"ב בשם אבא ברי' דרב מנימין בר חייא ופירש"י כיון שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת הלכך אינן בכלל ברכה כדאמרינן כה תברכו פנים כנגד פנים עכ"ל ע"ש. א"כ הרי סותר עצמו רש"י ח"ו דאיך זה הי' לו הוי אמינא דלא יהפכו העם פניהם ויעמדו בערפיהם כלפי הכהנים אדרבה זה יותר עוד בזיון יהי' להברכה שהם פונים עורף לפניהם של הכהנים. וזה קושיא עצומה. אבל אסביר לך בעזה"י כונת רש"י ע"ד הלימוד דבכונה גדולה דבר. דהנה הפשט כך דלמה באמת הוי הדין שהכהנים יעלו למעלה ויהיו מוכרחים לעמוד כל שעת הברכה באחוריהם לשכינה כביכול הי' לעשות כך שיהיו הכהנים עומדין בצד מזרח שם בבהמ"ק ובבתי כנסיות שלנו בצד מערב לגמרי והעם כולו הא ממילא פניהם הם כל העת כלפי ההיכל והארון ואזי הי' יוצא פעולה שלא היו מצטרכים הכהנים להפוך פניהם להעם ולא היו אחור הם להיכל כלל אפילו בשעת ברכה על זה לחודא פריך הש"ס או אינו אלא אפילו פנים כנגד עורף שאין הצבור צריכין להסב פניהם לצד הכהנים. פי' דאז אם הי' במציאות ובאפשרות לעשות כן הי' נתקן שיהי' תמיד בעת הברכה הכהנים בצד מערב אחורי העם. וכולם בין פני העם כולו ובין פני הכהנים היו פונים לצד השכינה והתיבה וההיכל. ואז הא לא היו נקראים העם בכלל שהם כאחורי הכהנים כיון שעושין זה שאין פונים וחוזרים פניהם לצד הכהנים הוי רק מצד כבוד ההיכל והאה"ק לכן הי' אפשר שנאמר שיעשו כן כי אין זה חיוב גדול שהצבור יסבו פניהם לצד פני הכהנים ודו"ק וזה אמת ויציב ת"ל וע"ז גופא השיבו ת"ל אמור להם כאדם האומר לחבירו דודאי הוא מדבר עמו פנים כנגד פנים ודו"ק. והשתא מובן מה שברש"י ז"ל לקמן הביא בד"ה דלא אניסי הפסוק דכה תברכו דהרי קשה אטו מכאן מוכח. הלא רק מאמור להם מוכחא. אלא הוא הדבר התם דלא מחמת קדושת ההיכל הם פונים ורק מעצמם עומדים אחריהם לא צריכי כלל למימר משום אמור להם רק מכה תברכו סגי דכיון דאין הברכה חשובה ודו"ק אך הכא דצריכין הש"ס לאסור אפילו כה"ג שיעמדו כולם הן הכהנים הן העם כולם כלפי הקודש ולא יהי' העם באחוריהם של הכהנים אלא הכהנים יעמדו לאחורי העם אפ"ה נאסר. וא"כ הרי אדרבה טעמא מאי למה באמת נאסר. הרי סוף כל סוף יהי' א' מאלה ויהי' הכהנים אחוריהם. ע"ז בא הגמרא עצמה בסוטה ד' מ' ע"א ואומר רבי יצחק לעולם תהא אימת צבור עליך שהרי כהנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי שכינה. עכ"ל הש"ס. היינו דמחמת כבוד הצבור כולו התירו שיהי' עכ"פ הני כהנים המועטין מהצבור הם בלבד יהיו רק אחוריהם בשעת ברכה בלבד להההיכל. ובא לאפוקי

האופן הנ"ל שלא יהי' הצבור למעלה שאז לא היו רשאין הצבור להפוך ח"ו אחוריהם כלפי השכינה שאצלם לא יהי' הסברא דאימת הצבור. הרי אתה רואה עד היכן הדברים מגיעים שרק היכא דהתירה התורה בפירוש שיהי' כן לאיזה הוראות שעה אבל בלי היתר מפורש מהתורה עצמה הוי איסור גדול לעמוד באחוריו כלפי הארון:

ועתה הנני להראות מקור חזק ואמיץ כברזל מה שמצאתי בבית עקד הספרים ספר מגדל חננאל מהרבינו חננאל מבעלי התוספת שנדפס מחדש בברלין שנת תרל"ו פירושי ר"ח על התורה שם בפ' כי תשא פי' למה כתיב ויפן וירד משה מן ההר מלמד שהי' משה פניו כלפי הענן וירד כדרך עלייתו מה עלייתו פניו אל הענן אף בירידתו כן וכן הי' הכה"ג ביום הכפורים יוצא מבית קה"ק דתנן יצא ובא לו דרך כניסתו יומא ד' נ"ב ע"ב. וכן דרשו בו ויצא ועשה את עולתו ואת עולת העם ויצא ועשה כאשר נכנס כן יצא. וכן כתוב בשלמה ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון בירושלים בדה"י ב' א' ופירושו מהבמה כענין שכתוב במדבר ל"א הבאים למלחמה ובאורו מן המלחמה. והמעשה כך הי' שהי' בשעת יציאתו מהבמה נותן פניו אליה כמו שבא אל הבמה וכמו שנאמר שויתי ה' לנגדי תמיד. שיהי' פניו לפני ה' השוכן על הקודש וכן התלמיד חייב כשנפטר מרבו שילך לאחוריו פניו כנגד רבו וכן מנהג כל ישראל עד עכשיו כשמשלימיו תפלתם נמשכים לאחריהם ג' פסיעות עכ"ל הרבינו חננאל. הרי רואין כמה גדול מקור הדין הזה שיהי' פנים כלפי הקודש:

ועוד דבר גדול למדנו מדברי הרבינו חננאל שהשורש לזה מהש"ס דיומא נ"ב ע"ב. והרי הגר"א ז"ל כוון בעצמו ג"כ לדעתו הקדושה של הרבינו חננאל שהראה שם בסי' רפ"ב ביו"ד שלא יחזיר לו אחוריו מראה מקורו מש"ס דיומא הזה. וגם הרי בפירוש אומר הר"ח דגם בבמה בגבעון שלא הי' שם קדשי קדשים ג"כ הדין כן. וגם מי לנו גדול ממשה רבינו. וגם עוד שהי' נושא על שתי ידיו הלוחות העדות כדכתיב באותו הפסוק ויפן וירד משה מן ההר ושני לוחות העדות בידו וכו' והלוחות מעשי אלהים המה אעפ"כ לא הועילה כל הקדושה הגדולה הזאת להתיר לו ללילך כדרכו והלך רק בדרך ביאתו שלא יהי' אחוריו כלפי הענן ונהי דתאמר דהענן הוי כמו השכינה ממש כמו שאומר הר"ח שם הרי הש"ס קורא ג"כ בפה קדשו שהכהנים כשמהפכין פניהם להעם הוי אחוריהם כלפי השכינה. ואשר בזה למד ר' יצחק אימת צבור דזה קאי על זמן הזה שאין לנו מקדש רק הבהכ"נ וב"מ שהתיבה שם שהוא ג"כ הוי מקום השכינה. וא"כ רק מחמת ב"כ הותר ולא במקום אחר:

ועתה אראה לך עוד מקור גדול דהרי בש"ס ברכות אפילו בבית הכנסת דקילא קדושתו מהתיבה שהיא הארון הקודש אמרו בש"ס אסור להתפלל אחורי בהכ"נ. ואמרו לא אמרן אלא דלא מהדר אפי' לגבי בי כנישתא אבל מהדר אפי' לית לן בה הרי אפילו לעמוד באחור לצד בהכ"נ אסור מכ"ש כלפי הארון. ונקרא בש"ס רשע ג"כ ח"ו. ועיין היטב בשו"ע או"ח סי' צ' סעי' ז' ועיין בב"ח שם ועיין בעטרת זקנים שהביא הב"ח דהקפידא הוא על הכותל שהארון קודש שם וכלל הדבר שלא יחזיר אחוריו דמבזה הבהכ"נ ע"ש. וק"ו ב"ב של ק"ו באחוריו כלפי הארון. והנה יש לי להטעים זה גם בלשון הש"ס במקום אחר. דהנה איתא בש"ס שבת דף ל"ב ע"א תניא ר' ישמעאל בן אלעזר אומר בעון שני דברים ע"ה ר"ל מתים בעבור שקורין לארון הק' ארנא. ולבית הכנסת בית עם. ואיתא בהדיא בתוספת שם ד"ה על דקאי על הארון דבהכ"נ ולא הארון שעשה בצלאל דוקא. והיינו דהם סוברין דהט"ז ז"ל דסי' רפ"ב דאמר דהוי רשות אחרת הוי שוב כמו ארנא ח"ו כארגז אחרת בלבד ולא כן אלא דבקדושה גדולה עומד כמו ארון הקודש דבצלאל לפי פשט התוספת שם והט"ז דאמר רק באקראי ובאופן שיהי' רק הדורש דברי התורה הקדושה וגם זה בדרך ארעי כדפוסק הפמ"ג בהדיא בסי' ק"נ באו"ח במ"ז ס"ק ב' ע"ש להלכה:

והנה כעת יש לי להראות האיך שהרי"ף ז"ל והר"ן ז"ל כלל כל זה בדין וטעם א' אחרי שבארנו דהאיסור גדול מאוד ורק כיון דלא סגי בלא"ה מחמת הפסוק המפורש דאמור להם התירו להכהנים להפך אחוריהם להההיכל ורק בשעת הברכה ולא קודם כלל גם רגע הנה תראה שהאלפס כשהביא זה בפ' הקורא במגילה הביא שם פסוק מפורש להתיר ממקום אחר וכלל שם התוספתא ג"כ דהנה זה לשונו וכיצד יושבין הזקנים פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש והכהנים כשנושאין כפיהם פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי הקודש וכו' שנאמר ותקהל העדה פתח אוהל מועד ועיין בר"ן שם פ"ד דמגילה דמפרש כלפי הקודש היינו הארון שהס"ת מונחים שם הרי בהדיא דרק מחמת היתר התורה שהיו הזקנים מלמדין דבר ה' זו הלכה להעם הי' להם אז הדין כמו הכהנים בעת הברכה של נשיאת כפים. שהותרה להם התורה ק להזקנים. אבל לא בענין אחר. וא"כ מכאן גופא לא די שלא הוי סתירה כדברי המערער בלא טעם כלל אלא אדרבה לכל מי שיש לו עינים יראה בהדיא דרק כה"ג דהוי ככהנים בנשיאת כפים. דאל"כ למה סמכן הרי"ף וכללן ביחד. וע"ז גופא הא בא הרמ"א ז"ל. והשמיט באו"ח סי' ק"נ דברי הלשון דאחוריהם כלפי הקודש. ולא זכרן כלל. ואח"כ בא הלבוש סי' ק"נ. והסביר במפורש כי עכשיו שקונין המקומות ואין חולקין המקומות להזקנים הת"ח אזי אסורא נמי הוה

לישב באחוריו כלפי הקודש. והתימא על המג"א שהעתיק לשון הלבוש דהוי רק גנאי. והאיסור דהלבוש מחמת דהוה כמשתחוה לפני האיש היושב. ע"ש. ואלו כל הרואה לשון הלבוש עצמו יראה דבהדיא כתוב שם דהוי גנאי ואיסורא נמי הוה ועוד דנראה כמשתחוה הרי קודם תיבת ועוד כותב הלבוש דאיסורא נמי הוה. ואעתיק לשון הלבוש אות באות לבוש התכלת סי' ק"נ בימיהם הי' להם סדר בו יושיבו כ"א מן הצבור לפי כבודו ועכשיו קונין המקומות בדמים יקרים כ"א לפי עשרו ואין מקום לאותו סדר וע"כ לא כתבתי ובלבד שלעולם יזהרו שלא יעשו שום מקום לישב עליו בין הבימה שבאמצע בהכ"נ ובין ההיכל באופן שיהא פני היושב עליה נגד הבימה ואחוריו אל ההיכל דגנאי הוא ואיסור נמי הוה. ועוד כדי שלא יפסיק בין המברך על הס"ת ובין ההיכל דנראה כמשתחוה לו כשמשתחוה לברך עכ"ל. ועיין במחצית השקל במפורש דהטעם דנראה כמשתחוה לא הוי כל כך קפידא ונשאר ביותר הטעם הראשון. והרי בהדיא דלא רק גנאי אלא איסור הוה מה שאחוריו כלפי ההיכל:

ועתה אעתיק לשון השערי אפרים של הגאון ר"ז מרגלית שהוא התקבל לפוסק מובהק בכל תפוצות ישראל בדיני קריאת התורה והבהכ"נ כי עשה ותיקן גדולות ונפלאות בחיבורו היקר הזה שם בפתחי שערים שער ג' סעי' ט' דאומר במפורש שלא יהי' מכוון נגד ארון הקודש שכשישתחוה יהי' נראה ח"ו כאלו אחוריהם כלפי הארון ואע"פ שהכהנים וכו' התם פנים כנגד פנים וגם פנים של מעלה כביכול פונה אל העם כמש"כ יאר ה' פניו אליך ועיין בכנה"ג סי' קכ"ח ומה שנוהגים שהדורש וכו' התם באקראי אבל היכא דדורש בשביל לקבל שכר או לאחויי חורפא ענש יענש על שמיקל ראשו כלפי הקודש אין לו תוך ויש לו אחורים אל היכל ה' שומר נפשו ירחק מזה. ומסיים שם דברוב המקומות עושין האה"ק במקום גבוה ועולין אליו במעלות ראוי לעשות בענין שלא יגיע תחתית הארון סמוך להרצפה ולדקדק שיהי' סיום מקום עמידת ס"ת שבהיכל למעלה מחצי קומת איש. וע"ד שעושין ביו"ט כשמוציאין ב' ס"ת הרי כבר העירו המפרשים והקפידו שיצדדו המברכין שלא יהי' אחוריהם להס"ת ח"ו וכן בעת שהולכין בהקפות דברו ג"כ ועיין בשלחן הקריאה במסגרת השלחן. ומה שלא ראה המערער הספרים הללו שהבאתי הלא אין אחריותו עלי ואיך מלאו לבו להוציא דבתו רעה לכתוב שחוכא ואטלולא הוא להקפיד על האחור שלא יהי' כלפי הקודש. אדרבה דבריו הם חוכא ואטלולא. ות"ל בארתי הכל כנכון וישר:

וע"ד הזקנים לעיל הנה תראו במ"ר שיר השירים פרשה א' פסוק לריח שמניך בית מדרשו של ר"א אבן א' היתה שם והיתה מיוחדת לו לישיבה פ"א נכנס ר' יהושע התחיל לנשק

את האבן ואמר האבן הזאת דומה להר סיני וזה שישב עליה דומה לארון הברית. הרי דת"ח גדול הדור כזה דומה בעצמו לארון קודש א"כ הוי לו דוקא שפיר הרשות להפך כלפי הארון בעבור כי דומה כמו אם הביאו עוד ארון קודש ממש. ואפ"ה הצריך הרי"ף להביא דוקא היתר מפסוק המפורש. ואשר היכא שהס"ת בארון ג"כ אסור להיות אחוריו נגד הארון מפורש הוא בר"ם סוף פרק ב' מה' כלי המקדש ה' י"ג דהלוים כשהיו נושאים הארון על הכתף הי' פניהם כנגד פנים ואחוריהם לחוץ ולא יהי' אחוריהם אל הארון הרי בהדיא כן גם כשהתורה מונחת בארון. ובהגהת הרד"ל הראה מקורו ממדרש רבה פ' במדבר שלא יתנו האחור לארון דהעונש הי' מהקב"ה שיחיו ולא ימותו. והארון עצמו נקרא שם הוי' הוא מפורש בבחיי פ' בשלח על פסוק תפול עליהם אימתה ופחד ולכן אמר משה ובנוחה יאמר שובה ה' וכן בנסוע קומה ה'. וע"ד כשמוציאין שני ס"ת בעת הקריאה במה שעולין לתורה והס"ת השני עדיין ביד המחזיקה והרי אז אחורי העולה לנגד הס"ת כבר עמד ע"ז בהליקוטים של ר ישעי' פיק ומחייב לצדד אצדודי. והעיקר מפורש הוא בט"ז או"ח סי' ק"נ ס"ק א' ובמג"א סי' ק"נ ס"ק ו' והיותר עיקר פשוט בהפמ"ג סי' ק"נ ס"ק ב' במ"ז שהט"ז שהתיר ביו"ד סי' רפ"ב להרבנים בהדרשה רק מחמת שהוא לפי שעה אבל בקביעות אסור גם כשהס"ת בארון וביותר תמצא במחצית השקל סי' ק"נ סוף ס"ק ו' דאסור רק משום טעם הראשון מחמת גנאי:

סימן קכג

נשאלתי מרב אחד. ואעתיק תורף השאלה וז"ל. עובדא הכי הוי כהן אחד הי' לו שור בכור ובחורף העבר הי' השור בכור הזה אצל רועה נכרי בכפר הסמוך לעירו והנה בסוף ימי החורף הביאו להם הנכרים אומן עכו"ם הבקי במלאכת הסירוס לסרס השורים שלהם ובכפר ההוא דר גם ישראל מתושבי הכפר ההוא. ובקש הישראל את האומן שיסרס גם את הבכור הזה ואמר לו כי הכהן איש עני הוא ולמצוה יחשב לו והישראל הוא אחד ממכירי הכהן וכן עשה העכו"ם וסירסו ועוד לא לקח מאומה והכהן בעל הבכור לא הי' אז בביתו ולא ידע מזה כלל ושאל הכהן אם ניתר ע"י סירוס זה ולא החלטתי עוד בזה מאומה עדי אשמע ויבוא דברי כתר"ה עכ"ד הנ"ל: והשבתי מה שנלפע"ד בזה:

א הנה שני ענינים לפנינו בדת תוה"ק הא שאסור לנו להטיל מום בבכור כמו בכל הקדשים והוא מלא תעשה כאשר מנו כל מוני המצות מהפסוק כל מום לא יהי' בו היו"ד בשוא והה"א בפתח ועיין (תוס' בכורות ל"ג ע"ב), וזה הל"ת נוהג בין בזכרים בין בנקיבות בין בכהן ובין בישראל כאשר מבואר בהחינוך וכל הראשונים. ומזה נצמח עוד ענין שני לו אשר הבכור נאסר אם הטילו בו מום שעברו על מל"ת ויש בזה פרטים רבים

אשר לא נתבארו על בוריים אם רק הכהן הצורם אסור. או גם הישראל שצרמו נאסר. אם ע"י עצמו או גם ע"י עכו"ם וצריכין אנחנו לברר כל זה בעז"ה:

תנן התם (משנה בכורות ד' ל"ד ע"א) הצורם אוזן בבכור ה"ז לא ישחוט עולמית דברי ר"א וחכ"א נולד בו מום אחר ישחוט. ופירש"י הצורם בכהן קא מיירי. א"כ הרי מבואר לכאורה דדוקא דרק אם הכהן עשה זה קנסוהו אבל לא לאחר ואפילו אם הישראל הטיל בו מום דגם הוא מוזהר מ"מ מותר לשחוט וגם הרע"ב פירש כדברי רש"י והוסיף שפוגם אוזן הבכור כדי שיהי' חולין בידו. אמנם צ"ל למה פירש"י כן אף שבדברי הרע"ב אפשר לדחוק שאורחא דמילתא דהכהן עושה זאת כדי שיהי' חולין שאליו הוא נושא נפשו אבל מה מועיל להישראל אם יעשה הלא אפילו בעל מום צריך ליתנו לכהן כמבואר במשנה ריש פרקין (וברמב"ם פ"א מה' בכורות) וכן בש"ך (יו"ד סי' ש"ו) אבל זה דוחק דאטו מעשה אתא התנא לאשמעינן. הרי התנא אתא לאשמעינן דמום הנעשה בידי אדם אסור ואשר לא ידענו עד כה כלל מזה. ואם הדין דגם בישראל שעשה מום נאסר איך פירשו רש"י והרע"ב דבכהן מיירי אלא ודאי דבאמת דוקא פירש"י בכהן ולא בישראל ולמה באמת יהי' מותר הבכור אם הישראל עושה בו מום הלא בעצם האיסור שלא להטיל מום שוה הישראל להכהן:

ב והייתי סבור לומר דהנה תנן (במס' מעשר שני) הבכור מוכרין אותו תמים חי ובע"מ חי ושחוט ומקדשין בו את האשה. ובמס' בכורים תנן הבכורים הן נכסי כהן וכתב הכ"מ דהרמב"ם ז"ל פירש הבכורים כמו דבכורים וא"כ אחרי שהבכור הן נכסי כהן לכל התנאים והאמוראים וכל הפוסקים ואף לרב נחמן דסובר דבזה"ב הן נכסי גבוה אבל בזמן הזה מודה דאית לי' לכהן זכי' בגויה אמנם לישראל ליכא לשום מ"ד דאית לי' זכי' בגוי' והוי על הבכור כגזלן. וס"ל לרש"י ז"ל דכיון דהישראל אינו בעליו כלל לכן אם הטיל בו מום לא קנסוהו לכהן והוי כמום הבא ממילא כמו בא זאב וצרם אוזן הבכור דאינו נאסר בבירור ורק הכהן דהוא בעליו של הבכור לדידי' קנסינן אם עשה בו מום כיון שהוא שלו אף כשהוא תמים לקדש בו את האשה ולמוכרו. ומצאתי (למהרי"ט אלגאזי) שמפיו אנו חיין בהלכה זאת גם הוא כתב על משנה הזאת (ובדפוס זיטאמיר הוא בדף ס"א ע"ב) וז"ל וכמו כן נראה פשוט דאם ישראל עשה בו מום בזמה"ז בבכור שנולד לו ונתנו לכהן דאין הכהן אסור לשוחטו וכו' וזה י"ל דהי' כונת רש"י במשנה דבכהן קא מיירי בא לשלול דלא מיירי בישראל שהטיל בו מום וכו' דבכה"ג לא קנסינן לי' כיון דהוי קנס לכהן ולא לישראל עכ"ל. וכן פסק הלבושי שרד (בחידושי דינים יו"ד ס"ק רכ"ז) ותמה למה לא ביאר שום אחד מהפוסקים לברר זאת. ולפי דבריהם ע"פ שיטת רש"י ז"ל

יש היתר לשאלתינו שאחרי שהכהן לא ידע מזה הרי לכאורה היתר ברור שמותר הכהן לשוחטו במום זה. אבל חלילה לעשות מזה היתר בנ"ד. ונציעה ונראה איך שגם רש"י מודה דאף אם הישראל שעשה מום נאסר הבכור לכהן. א') משנה מפורשת תנן בש"ס (בכורות דף ל"ה) היה בכור רודפו ובעטו ועשה בו מום הרי זה ישחטו עליו. ופירש"י ז"ל שם וז"ל ואפילו כהן לפי שלהצלתו נתכוין. הרי מדכתב ואפי' כהן מבואר דגם הוא הבין דמשנתינו דמתניתין בישראל קא מישתעי אלא דבכהן נמי והרי דוקא משום שלהצלתו נתכוין שרי אבל בלא"ה היה אסור אע"ג דהבועט הוא ישראל וזו ראי' ברורה. ב') במשנה השלישית כל המומין הראוין לבוא בידי אדם רועי ישראל נאמנין. פירש"י שנאמנין לומר שמאליהן ארעו להבכור. ואם איתא אם ישראל עשה מותר למה לא פירש שנאמנים שהישראל עשה ולא הכהן וזו ראיה מוכרחת. עוד שם (ל"ה ע"ב) פירש"י ז"ל מהו דתימא דניחוש לחשדא דהרועה גופי' הטילו בו עכ"ל וע"כ ברועה ישראל מיירי דקיי"ל דרועה והוא כהן באמת אינו נאמן ודו"ק. מפורש דאם הטיל בו הי' אסור. ומבואר דרש"י אינו סובר כלל דבר הזר הזה דישראל המטיל מום יהא מותר לכהן:

ג ומעתה נראה מן הש"ס תנן (בבכורות ל"ג ע"ב) בכור שאחזו דם אפילו הוא מת אין מקיזין דר"י וחכ"א יקיז ובלבד שלא יעשה בו מום ואם עשה הרי זה לא ישחוט עליו. ורש"א יקיז אעפ"י שהוא עושה מום. ובברייתא מסיים אף נשחט על אותו המום. והנה רש"י לא פירש בכיון אם בכהן קא מיירי או בישראל. וכן כל המפרשים. ואנו לדרכינו נראה במאי דברו הש"ס. ונראה לפע"ד דודאי בישראל נמי מיירי מדנקטו סתמא הרי גם הישראל בכלל, ובפסחים הובאה סוגיא זו (ד' י"א ע"א) דמקשה שם דרצו לומר דהיכא דבדיל לא גזר ר"י והלא בבכור גזר. ופירש"י שם והלא קדשים הכל בדילין מהם וגזר ר"י ואם איתא דבכהנים קא מיירי אין כאן קושיא כלל דכהנים לא בדילי ודומה לחמץ. וראי' דכהנים לא בדילי מקדשים מש"ס (דיומא ד' י"ד) דאמרו דלכן גזר ר"י דלא יקריב אונן כל היום משום שמא אתי למיכל. והקשו מכה"ג ביום הכיפורים ותירצו כיון דכ"ע לא אכלי איהו נמי לא אכיל וא"א דקדשים הכל בדילין מהם ואפילו כהנים האיך גזר ר"י באונן הלא יהי' כמו חדש דר"י עצמו מודה דלא גזרינן שמא יאכל (בש"ס פסחים) וגם המגן אברהם ס"ל כן מדהביא ראי' לאוכלין לכל אדם הלא בש"ס אמרו רק לענין קדשים דכ"ע בדילין מהם א"ו דכהנים לא בדילי מקדשים. ונשאר הקושיא דאם ר"י בבכורות בכהן קא מיירי האיך מקשה הש"ס בפסחים דילמא שאני כהנים דלא בדילי אלא ודאי דגם בישראלים מיירי מתניתין דבכורות. ונמצא דמבורר דגם בישראל העושה מום אסור הכהן לשוחטו. וגם מדברי רש"י (פסחים שם) אחרי העיון היטב מוכח כדברינו. דהנה

על לשון הגמרא דאמרו מתוך שאדם בהול על ממונו פירש"י כהן זה בהול על ממונו הבכור שלא ימות עכ"ל. אף דפירש כאן כהן מזה מוכח דכל המשנה בישראל מיירי דאם בכהן למה לי' לפרש בכאן בכהן א"ו דכל המשנה בישראל מיירי ורק הסברא דבהול על ממונו בזה פירש דקאי על כהן דלהישראל אין זה ממונו בשום פעם וזו ג"כ ראי' מוכרחת ודו"ק:

ד ואשר ביותר בפשיטות מפורש זה בפשוט במשנה (בכורות ל"ה ע"א) מעשה בזכר של רחלים זקן ושערו מדולדל ובא קסדור וכו' והלך וצרם באזני בכורות אחרים ואסרום ושוב מעשה בתינוקת משחקים וכו' והלכו ועשו לבכורות אחרים ואסרום. היעלה על הדעת דזה רק בתינוקת כהנים. ועוד עכו"ם מא"ל ומי קיל ישראל מעכו"ם. וא"ל דמיירי דהכהן צוה להם הלא הקסדור הלך מעצמו כמבואר בלשון המשנה ואעפי"כ אסרום ואיך נאמר דאם ישראל עשה יהא מותר. ועוד ראי' מפורשת דאמרי התם ואי אשמעינן וכו' נכרי דאתי לאיחלופי בגדול. ופירש הברטנורא דבישראל גדול אתי לאיחלופי ותדקדק בלשון הש"ס ישראל לא חשידי אמומי משמע דאם הטילו ודאי דאסור. וכן מפורש בפשיטות בלשון הרמב"ם בפירושו למשנת דכל המומין הראוין וכו' וז"ל לפי שלא יגיע להישראל תועלת שיעשה הוא המום. מבואר דאם הי' עושה הי' אסור. וכן להלן פירש עוד שם וא"ת שנחשוש שיעשה זה משום שמותר לישראל לאכול ממנו כשיתן לו הכהן אין חוששין ללגימא עכ"ל. מפורש יוצא דאם הישראל עושה אסור. ובפשיטות לשון המשנה דאמרו כל המומין כו' וכן כלל כל שהוא לדעת אסור אין יכול לחלק בין ישראל לכהן. ועל כולם הנה כל חקירה זאת נפשטה (בתה"ד בפסקיו סימן ק"ט) וזה לשונו ואשר נחזור על הדרישה בצירום אוזן הבכור שהיהודי צוה להנכרית שתעשה הצרימה באוזן הבכור ויותר בשביל כך לשחוט וצותה הנכרית לבתה שתעשה הצרימה לית דין ולית דיין להתיר בבכור ספק אפי' וכו' ואין חילוק בין אם הבעלים מצוין לבין ישראלים אחרים דאסור ואין זו צריך פנים עכ"ל. הרי להדיא ברור דפוסק דאסור ולית דין ולית דיין להתיר ח"ו. וא"כ לפי זה השאלה שלנו לפי הנראה אסור גמור בבירור באין שום היתר כלל. אבל תה"ל מצאתי פתח להתירו בלי פקפוק כלל. והוא דהנה לפי כל הנ"ל לבד כי דברי הפוסקים המתירין סתורין חובה לנו לבאר דברי רש"י ז"ל שלא יהי' סותר דברי עצמו לכאורה במשנה דהצורם לכל המשניות:

ה הנה שלא נזכר לא במשנה ולא בגמרא לשון כונה להתיר אבל פשט לשון לדעת מבואר דהיינו כוונה. ומבואר ביותר בפירש"י (שם) במשנה דקסדור בפעם הראשונה דהתירו כתב דאין לומר דהנכרי זה להתירו נתכוין. וכן בגמרא שם בד"ה ממילא הוא וכו' ולא

להתיר נתכוין וכן בד"ה מסל"ת עיי"ש. וביותר מבואר זה ברמב"ם א מה' בכורות ה' י"ב) בקטנים ועכו"ם שאם עשו כדי להתירו לא ישחוט עליו. הרי דקדק רק להתירו ועוד שם הרבה דיוקים דבעינן רק שיהיו מתכונים להתירו. וביותר מפורש (בטויו"ד סי' שי"ג) וז"ל ואם עכו"ם או תינוק מטיל בו מום מעצמו אם לא כיון להתירו מותר אבל כיון להתירו אסור עכ"ל. וכן בלשון המחבר בסי' שי"ג כמה פעמים. וכן ברמ"א ולא אמרינן דכיון להתירו. מבואר דדוקא אם המטיל מום מתכוין להתירו אז אסור. ואפילו הכהן עצמו אם צרם אוזן הבכור לו נתכוין להתירו מותר בלא ספק לשחטו אח"כ. וזה דבר הכרחי שמום הנעשה ע"י אדם הוא דוקא אם נעשה בכונה וכן מבואר במשנה דהי' הבכור רודפו ובעטו ועשה בו מום דפירש"י ואפילו הכהן. וביותר נתבאר זה דקיי"ל כר' שמעון דבכור שאחזו דם דמקיזין לו אפילו במקום שעושין בו מום ואף לישחט על אותו המום. ופירש"י כיון דלא הי' דעתו בהטלת המום כדי להתירו רק כדי שלא ימות לא קנסינן לי' ודאי בכהן מיירי כדפירש"י בפסחים. ולהסביר זה למה בעינן שיהא רק הכונה להתירו. י"ל עד"ז. דהנה כתיב ונתצתם את מזבחותם וכו' ואבדתם את שמם מן המקום ההוא. לא תעשון כן לה' אלקיכם כו' ואמרו רז"ל מנין לנותץ אבן מן המזבח שהוא לוקה שנאמר לא תעשון כו'. וכן איסור המחיקה של ז' שמות הוא מפסוק הזה וכן השורף עצי הקדש כדאיתא בש"ס (מכות ד' י"ט) ומבואר ברמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ו). וא"כ יש לנו לומר דמה כשנצטוינו שלא לנתוץ אבן אחת ממזבח כש"כ שאנו מצווין שלא לפסול בהמת קדשים הקריבין להקב"ה דזה הוי כשם שאנו חייבין שלא לגרום להם שיקריבו קרבן שזה דשלשה ימים לפני אידיהן א"כ להיפוך אנו חייבין לראות שלא נעשה כן להקב"ה ולא לאבד הקדשים שיכולין להיות קריבין לגבי המזבח ופשוט דכשם שאין רשאין למחוק השם כן אין רשאין להטיל מום בקדשים. ועיין ש"ס (סוכה ט' ע"א) כשם שחל שם שמים על החגיגה וכו'. הרי דעל הקרבן נמי חל שם שמים ואיך יפסלנו דהוי כמאבד ופוסל שם שמים בזה שהרי כשעושהו בע"מ שוב לא הוי חגיגה ולא חל עליו עוד שם שמים. וראי' לזה הסברא הנה תראה ובשלטי גבורים פ' שבועת העדות) שכתב דאם נפל טפת דיו על השם מותר למוחקו דהוי כמטיל מום בבעל מום. הרי אנו רואין דלהש"ג הוי דבריהן אחד ובזה יובן מה שר"מ ואינך (בבכורות ל"ג ב') חולקים עם רבנן דרבנן סברי דגם גרמא אסור בהטלת מום בקדשים ור"מ לית לי' הוא עד"ז. דהנה בש"ס (שבת ק"כ ע"ב) הרי שהי' שם כתוב על בשרו ונזדמנה לו טבילת מצוה וכו' לא תעשון וכו' עשיי' הוא דאסור גרמא שרי. ולכן כיון שהטלת מום האיסור נובע ממחיקת השם ולכן כשם דהתם גרמא שרי הנה לכן סובר ר"מ דגם כאן גרמא שרי ורבנן דאוסרין

גם גרמא מה"ת הוא רק מיתורא דקרא כל מום כל לרבות עיין (ביצה כ"ז ב' ברש"י). ואחר שכן הנה כשם דהתם במזבח ושמות דאסור דוקא דרך השחתה דכן פוסק הר"מ (פ"ו מיסה"ת) וכן מוחק השם רק ע"מ למחוק ולא במוחק ע"מ לתקן. כן נמי בזה כונה להתירו דוקא שבזה הדרך הוי דרך השחתה הוא כשמתירו להדיוט דוקא וד"ל. עוד דרך דהרי כיון דהקדשים ברשות גבוה וכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא לכן כשם דאסור להזיק ממון הדיוט ה"נ אסור להזיק ממון גבוה ומתנות כהונה הוי ממון גבוה גם לריה"ג (בש"ס ב"ק י"א ע"ב י"ב ע"א) וד"ל:

ו ועוד הרי כמו דכתיב כי יתן מום בעמיתו דהוא חייב בד' דברים ה"נ כן בקדשים דאסור ליתן מום במה דשייך לגבוה וכשם דהתם בד' דברים כונה דוקא בעינן ובמזיד וקרוב למזיד ולא בשוגג. עיין (בד' כ"ז ע"א ספ"ק דב"ק) ורק נזק פצע תחת פצע לרבות שוגג אבל לאינך בעינן רק מזיד וכונה ולכן שור שבייש פטור כדאיתא בהמניח יש חייב על מ"ע ופטור על מעשה שורו. וכתב הרע"ב אי שיהי' ז"ב עכ"פ דנתכוין להתירו דוקא בעינן וא"ל אפילו הכהן בעצמו אם עשה שלא בכונה מום כגון בעטו על רדיפתו רשאי לשוחטו. ובזה נכון דברי רש"י דפי' דבכהן קא מיירי עפ"י דברי הש"ס (ביצה כ"ז ב') בההוא גברא עיי"ש היטב והגם דשם אמרו א"ל לא אל תטעה שהוא הכהן נאמן דהלא ע"ז הם חשידי וצריכין עדים וראי' ממעשה דר"ל ור"י ור"ג (בכורות ל"ו) דאפילו חבר לא מהימן אלא ע"פ עדים. ורש"י סמך שם על פירושו ריש עמוד ב' ד"ה וביו"ט שיולי משיילי בי' עיי"ש. אבל ישראל מהימן דשלא בכונה. ולכן הוכרח לפרש דרק בכהן דבי' דוקא אסור ולא הי' צריך המשכה לפרש אם כיון להתירו משום דאנן בעצמינו מחזיקין הכהן תמיד דנתכוין להתירו. וזה הי' כונת הרע"ב דמסיים כדי שיהי' חולין בידו פי' הוא חשוד ע"ז לכן לעולם אסור אבל אם הי' ישראל בעינן דוקא שנדע דנתכוין לאיסור היינו להתירו אבל בסתם מותר. ובכהן ממש להיפוך דסתם אסור ורק בעדים מותר והיתר דעדים הרי נשנה במשנה דהי' רודפו. וכאשר העתיק הר"ם ראינו שרדף אחריו שור להזיקו. פי' דאנן סהדי וד"ל:

ז וא"כ בשאלתינו אחרי שלא נזכר בהשאלה שהישראל אמר להנכרי שבזה יותר לשחיטה למה נחזוק דנתכוין להתירו הרי בישראל קיימינן דסתמא לא נתכוין להתיר ועוד עכ"פ העכו"ם ודאי עשה לפי תומו ודימה שרק להשביחו שיהא יפה לחרישה כי הרי הוא בא להכפר לסרס גם השורים של הנכרים דבהו אין נוהג דין בכורה. וכיון שהעכו"ם לא נתכוין להתירו שרי וא"כ אם הי' מגיד לו שיותר עי"ז ודאי אסור. ואין כאן שייכות דברי הרי"ט אלגאזי והלב"ש דהם קאי כשלא נתן הישראל הבכור עדיין לכהן

והי' בידו משעה שנולד וזה שאני. והיינו די"ל דסברתייהו של הרי"ט והלב"ש כיון דיש בזה משום אמא"ל. וקיי"ל דגם למי שנתבטל בשבילו. ולכן אם הוא ביד הישראל עדיין ויכול ליתנו לכל כהן שירצה, א"כ הרי אינו מבורר מי הוא שנתבטל בשבילו ודו"ק. ולכן דייק נא לשונם דאיירי כולם שהי' עדיין ביד הישראל. א"כ בנ"ד שהבכור הי' מכבר של הכהן הרי יש כאן בירור מי הוא שנתבטל בשבילו ואסור. וא"ל דיהי' עכ"פ כדברי מהרש"ל ליו"ד סי' צ"ט) דהיכא שמי שנתבטל בשבילו לא ניחא לי' שרי ונאמר כיון שהכהן לא ידע כלל מזה נימא דלא ניחא לי' זה הבל דבאיך אנפין לא ניחא לי' דבר ריוח כזה וי"ל דהתם באיסור אין כל אדם מישראל רוצה באיסור ואדרבה נפשו תקצה באכילת איסור. וראי' מהא (דספ"ה דבכורות) המוכר בשר ונמצא טריפה דמחזיר הדמים ודו"ק. משא"כ הכא הרי אין כאן איסור כלל כשהומם ורק קנס ואם לא נקנסנו הרי ודאי היתר ושוב ניחא לי' ושוב קנסינן ודו"ק. אם הי' יודע העכו"ם שעושה זה כדי להתירו לשחיטה ורק עיקר ההיתר יהי' אם העכו"ם לא התכוין להתירו:

ח ואף עדיין יוקשה נהי דלא התכוין העכו"ם והוכחנו לעיל דבעינן דוקא כונה להתירו. הנה רק היכא שלא הי' באמירה של הישראל מקודם ורק מעצמן הטילו הנכרים אז בלא כונה מצינו דשרי אבל אם א"ל ישראל מקודם לא. ויש אדרבה ראי' לזה שיהי' כן שכשקדם אמירה של הישראל אליו שאסור יהי' גם אם הי' מעשה הנכרי שלא בכונה. מהטור ושו"ע שדקדקו לכתוב בקטנים ועכו"ם לשון מעצמו ודו"ק. וליותר הרי מדברי הר"ם (פ"ב ה' ח') מבואר ג' דינים. א' דבילה. ב' ברזל. ג' אמירה לנכרי כ"ו קורא הרגיל מום ואסור. ולא סיים בנכרי שיעשה כדי להתירו. ורק בהלכה יו"ד מסיים אם עשו כדי להתירו. הרי משמע דבהלכה יו"ד קאי על עושה מעצמו וכדמשמע "דרך "שחוק דכתב ודו"ק. וכן בטוש"ע ברישא קורא הטוש"ע זה בלשון גרמא כתבו נמי או שאמר לנכרי ולא סיימו דיתכוין להתירו. הרי מבואר כנ"ל. ועוד הסברא ג"כ תגיד כן דלמה לא יהי' עכו"ם כדבילה וכלב וברזל. התם כלב וברזל ודאי לאו בני כונה ואפ"ה אסור כל שהי' ע"י גרם וה"נ בנכרי כל שהי' באמירה הוי גרם. גם אם לא התכוין להתירו:

ט אבל י"ל דהר"ם וגם הטוש"ע דסתמי ברישא לעולם ג"כ כשכוון העכו"ם להתירו ורק סמכו על מה שכתבו בסיפא דדוקא בכונה. והראי' גם (מתשו' הרא"ש שבטור סי' שי"ג) והב"י שם הרחיב לשונו שאמירה של הישראל הי' שם מקודם ואפ"ה הוצרך הרא"ש שהנכרית תתכוין להתירו דוקא עיי"ש. ואך יוקשה הסברא מזה בין כלב. י"ל. א') דכלב לא כיון להיפך ג"כ אבל עכו"ם הרי כיון להיפך לאיזה תועלת אחר ואדעתא דנפשי' קא עביד. וזה גופא מביא ההיתר כשנתכוין לדבר אחר. ב') ויותר הסבר דהרי כל מעשה

שבעולם הוא ע"י כלי וכדומה ולכן הכלב הוי כמו סכין שצורם בו. משא"כ עכו"ם הוי גוף אחר לגמרי ולא מצטרף מעשהו למעשה הישראל. ג') בשלמא בכלב וברזל הי' ההרגל והגרם של הישראל במעשה שם הניח דבילה וכאן הוליכו בידו (עיין כ"מ ה' ח' פ"ב דבכורות), אבל לא רק דיבור לכן מעשה הכלב מצטרף למעשה הישראל אבל בעכו"ם הי' רק הישראל מדבר לו אבל לא עשה כלום ואיך תצטרף מעשה הנכרי לדיבור הישראל. לכן לא הוי ע"ז גרמא והרגיל ושוב ודאי רק כאלו עכ"פ מעצמו עושה. וא"כ הרי שוב כללא דבעינן כונה להתירו. וא"כ בודאי סמכו על מה שכתבו בסיפא. כן י"ל דרך אחד: דרך ב' דרק הכהן הוא דאם עשה ע"י גרמא נמי נאסר אבל בישראל זר י"ל דלא מצינו דין הגרמא לאסור ונוקים כל המקומות רק בכהן והסבר החילוק הוא אחרי שאין הבכור לישראל א"כ הא אין אדם אוסר דשא"ש שלא במעשה היכא דבעינן מחשבה דוקא. (עיין תוס' יבמות פ"ג ע"ב). ובזה ג"כ נתרץ דיוק הרש"י דבכהן קא מיירי מחמת דלמד דהמשנה סתמא קאי גם על הצורם ע"י גרמא. ולכן רק בכהן ולא בישראל:

ואך דרך הראשון נראה יותר אשר באמירה לנכרי לא הוי שם הרגיל וגרמא בעבור הנ"ל דמעשה אין מצטרף לדיבור וראי' גדולה מהרא"ש (דמציעא פ"ז) דאל"כ איך הקשה על הראב"ד הרי יתרץ דשאני הטלת מום דגרמא נמי מה"ת ונכרי הוי גרמא. א"ו דנכרי לא הוי גרמא ורק כעושה הנכרי מעצמו ובכונה דוקא. ואדרבה מכאן גופא הוכיח הרא"ש ז"ל זה דהרי הוא ידע שיטתו שם דגם באמירה לנכרי בעינן שתתכוין הנכרית להתיר וא"א דיש שם גרמא למה צריך לכונה הרי בגרמא של כלב לא צריך כונה א"ו דלא הוי גרמא לכן בעי כונה ולכן הקשה שפיר ולכן תירץ שפיר דחומרא דקדשים שאני. פירוש דהרי גם אם עשה הנכרי מעצמו בכונה ג"כ אסור. הרי בעינינו רואין דחומרא דקדשים שאני דבכה"ת כולה לא מצינו זה דיהא אסור אם עשה הנכרי מעצמו גם אם יכוין מה שירצה:

סימן קכד

שלחתי תשובתי להרב הגאון המפורסם חריף ובקי מוהר"ר שלמה הכהן מוי"צ דווילנא. והנני להעתיק תשובתו שהשיב לי ג"כ להיתרא. בעז"ה יום ב' י"ט אייר לפרט וארשתיך לי לעולם לפ"ק.

תיתי שלמא רבא מן שמיא וחיי אריכי וברכתא טבא לכבוד ה"ה הרב הגאון המפורסם החריף ובקי סוע"ה נהירין שמעתתיה כבשני חוני המעגל חכם וגבור במלחמתה של תורה קולע אל השערה חסידא ופרישא שכ"ת מהור"ר משה ראטמאן נ"י הגאב"ד דק"ק האראדישץ יצ"ו. יצו ה' אתו את הברכה באסטיו ויברך כל מעשי ידיו ויפוצו מעיינות

תורתו חוצה למען לזכות את הרבים ולא ימיש התורה מפיו ומפי זרעו וזרע זרעו עד העולם אכי"ר.

ואחר דרישת שה"ת הרמה באתי להודיעו כי מכתבו הטהור אלי קבלתי לנכון ומידי קריתי בו שנים ושלשה דלתות ברכתי עליו ברכת הנהנין כי מאוד נהנתי מפלפולו הנחמד אשר פלפל בחכמה בענין אם קנסו בישראל שצרם אוזן בכור שהוא ביד כהן להשיג על הגאון בעל לבושי שרד והגאון מהרי"ט אלגאזי ז"ל. ונתמלא כל הבית כולו אורה מזיו תורתו המאירין כשמש בצהרים אשרי שלו ככה. ומה' ישא ברכה. אך ראיתי קצת להעיר בדבריו כי יען שהדבר ברור לכאורה דהגאונים הנ"ל לא הוציאו מרש"י רק בישראל שעשה מום קודם שבא ליד כהן משום דאז לא שייך שום קנס לשום אחד. וכן מסיק כת"ר בעצמו בסוף מכתבו. וכן מבואר להדיא בדברי מהרי"ט אלגאזי בעצמו. אבל אם כבר בא ליד כהן מודו דאין נ"מ בין כהן לישראל וא"כ לק"מ מכל המקומות שהעיר כת"ר נ"י די"ל דהכל מיירי שכבר בא ליד כהן, ובמשנה דרועי ישראל נאמנין אמרינן שם להדיא בגמרא דמיירי בבא ליד כהן. והא דהוצרך רש"י ז"ל לומר במשנה דהי' בכור רודפו ובעטו דאפילו כהן וכו' לא משום דיש סברא לחלק בין כהן לישראל אם הוא בבית הכהן אלא דלרש"י הי' קשה דאם מיירי דישראל בעטו מאי איריא בשעת רדיפה ואפילו לאחר רדיפה הי' נאמן לומר דלא כיון להתירו דהא ישראל אינו חשוד לעשות מום בכוונה ולכן הוצרך רש"י ז"ל לומר דבשעת רדיפה אפי' כהן דחשוד להטיל מום מ"מ נאמן לומר דלהצלה נתכוין דכל דבשעת רדיפה חזקה דלא כיון רק להצלה. ואף דיש לאוקמא נמי בישראל שירש בכור מאבי אמו כהן דג"כ חשוד להטיל מום כיון שמוטל עליו הטיפול דהא אין כהן מחויב ליטול ממנו מ"מ הוא מילתא דלא שכיחא. ובאמת שיש להבין בישראל שיש לו ספק בכור דנאכל במומו לבעלים דפליגי אמוראי (בבכורות דף ל"ה) אם נאמן עליו וקיי"ל כר"נ דנאמנין ולכאורה הא גם הוא צריך לטפל בו עד שיומם ונראה באמת שמזה הוציא המהרא"י בפסקיו והובא בשו"ע (יו"ד סי' ש"ו סעי' ג') דיכול ליתן לכהן והכהן מחויב לקבלו וע"ש בש"ך. ולכאורה תמוה דכמו שאינו מחויב ליתנו כהן משום דהמע"ה ה"נ איך אפשר לכוף לכהן דשמא אינו בכור ויכול הכהן נמי לומר דהמע"ה. ואולי כיון דלהפקיר לבכור תם אסור וע"כ מחויב איש אחר להטפל בו והלכך מוטל על הכהן יותר דגביה אינו אלא חד ספיקא אבל לגבי הבעלים איכא מ"נ דאם אינו בכור בודאי אינו מחויב לגדלו דאם הוא חולין מותר לשוחטו מיד ואם הוא בכור הא שייך לכהן ודו"ק. וזה שנים רבות דהארכתי ג"כ בתשובה לתמוה על המהרי"ט אלגאזי ז"ל שנסתפק בבכור בזה"ב שהי' יכול להקריבו תם במקדש אם הי'

כהן חשוד. והביא ראי' מהא דאמרינן בגמרא שם דספק בכור ביד ישראל נאמנין עליו דאלת"ה מעשר לר"מ מי מעיד עליו וכו'. והרי מעשר אינו נוהג אלא בזה"ב עיי"ש ברי"ט אלגאזי. ודבריו תמוהין ומרפסין איגרי דהא הדבר פשוט דבכור בזמן הבית דמי לספק בכור ביד ישראל דשם נמי אינו מחויב להטפל בו כנ"ל ושפיר מביא הגמ' ראיה דאם נימא דאינו נאמן גם במעשר אינו נאמן ודו"ק. ובזה נעמיד על המכוון במה שמקשה שם הגמ' אחר זה לר"מ כהנים היכי דייני דינא והא כתיב ועל פיהם יהי' כל ריב וכל נגע ולכאורה למה לא מקשה זה תיכף על המשנה ואכן להנ"ל יש לומר דבלא זה אינו יכול להקשות די"ל דבזה"ב לא היה חשודים. ושם הא מיירי בזה"ב דעגלה ערופה אינו נוהג רק בזה"ב אבל על רב חסדא דס"ל דספק בכור ביד ישראל ג"כ אינו נאמן וממילא דה"ה בכור בזה"ב שפיר מקשה לר"מ היכי דייני דינא וכו'. ובאמת על הרי"ט אלגאזי ז"ל דלא נחית לזה דתליא אהדדי יש לתמוה הא בפשיטות הוי מצי לאתויי ראיה דגם בזה"ב הי' חשודים מדמקשה הגמ' מקרא דעל פיהם יהי' ולכן דבריו צע"ג:

ולענין מה שהכריח כת"ר נ"י דהמשנה דבכור שאחזו דם ע"כ מיירי גם בישראל דאל"כ מאי מקשה הש"ס (בפסחים דף י"א) מהך מתניתין הא כהנים לא בדילי מקדשים כדאיתא ביומא יפה העיר עליו חתני הרב החריף ובקי נ"י דאינו ענין כלל להסוגיא דיומא דשם איירי לענין אכילת קדשים בודאי כהנים לא בדילי דהא כהנים אוכלין קדשים אבל כאן דמיירי לענין הטלת מום בודאי גם כהן בדיל דהא באיסור דהטלת מום נוהג גם בכהן ופשוט הוא. ומיהו מש"כ כת"ר נ"י דרש"י בפסחים שם שכ' דכהן זה בהול על ממונו ר"ל משום דבישראל לא שייך בהול יפה כתב בכוונת רש"י. ולענין המשנה דזכר של רחלים הנה באמת דמשם יש להוציא דאם יודע העכו"ם דיהי' מותר ע"י המום לשוחטו אז אפילו עשה מעצמו בלא צווי אסור. וכן אם הישראל מצווהו לעשות בו מום ואף שאין העכו"ם יודע כלל שהוא בכור או שאין יודע שיותר על זה מ"מ אסור ואף שנימא דלא הוי כגרמא כיון שיש לו דעת ובידו שלא לעשות לא הוי גרמא דאדעתיה דנפשיה קעביד. [ומה שהכריח כת"ר לזה מדברי הרא"ש בב"מ פ"ז כבר קדמו בתפארת ירושלים שחיבר הגאון מקוטנא על חידושי הגרע"א ז"ל על המשניות בבכורות שם ונדפס במשניות דפוס ווארשא עיי"ש] מ"מ הא אמירה לעכו"ם שבות. והא דאמרינן שם שלא לדעת מותר לאתויי מסיח לפי תומו היינו אם אינו מבין דמצווהו לעשות בו מום וגם אינו מוכח מדיבורו דאם יעשה בו מום יהיה מותר. [ומיהו מה שפירש"י שם ולא נתכוונו לכך שיטיל בו מום צ"ע דמה בכך שמחשב בלבו שיעשה בו מום מ"מ כיון

שהעכו"ם אינו מבין זה אינו עושה על דעת הישראל וגם אינו עושה על דעת הברה ומאי איסורא איכא במה שמחשב בלבו וצ"ע]. ונחזור לענינינו בנדון דידן:

והנה לכאורה משמע דהישראל לא ידע כלל שהוא בכור או שלא ידע דבכור בע"מ נמי אסור בעבודה דהא צווהו לסרסו כדי שיהא יפה לחרישה ואם לא ידע שהוא בכור או שלא ידע הדין דאסור לצוות לעכו"ם לעשות מום בודאי יש להתיר דלא גרע משאר קנסות דלא קנסו בשוגג כמו בהמבשל בשבת בשוגג או בהיזק שאינו ניכר בשוגג או במבטל איסור בשוגג וכמו שמבואר כל זה בסוגיא (דגיטין דף נ"ג). ואף דאם העכו"ם עושה בעצמו בשביל הישראל ג"כ אסור היינו משום דודאי ניחא ליה להישראל במעשיו וחיישינן דשמא יצוה לו לעשות אבל בנדון דידן נראה דבעכו"ם בודאי לא ידע כלל שהוא בכור או שניתר ע"י מום והלכך אף בנד"ד הי' בקשה גמורה מהישראל שיעשה בו מום מ"מ כיון שלא ידע שזה אסור הוי כשוגג וכמו שכתב הט"ז (ביו"ד בסי' צ"ט) לענין מבטל איסור ולא ידע שאסור לבטל. ומיהו אם ידע הישראל שהוא בכור וגם ידע שאסור לעשות מום רק שלא כיון להתירו בזה רק שיפה לחרישה נראה דאסור דהא הוי פסיק רישיה. ומה שהביא כת"ר ראי' מבכור שאחזו דם דקיי"ל דנשחט על אותו מום שאני התם דלא עבד איסורא כלל שהרי התירו לו חכמים לכתחלה וכן מבעט בבכור בשעת רדיפה אינו ראיה דהתם הוי כאנוס דהא צריך להציל עצמו ממנו וכן להאיכא דאמרי דאף לאחר רדיפה מותר ג"כ י"ל כיון דצעריה קא מדכר ג"כ הוי כאונס בדבר [ומיהו אפשר דבזה"ז דלדעת כמה פוסקים אין איסור הטלת מום רק מדרבנן בעלמא יש להתיר גם בפסיק רישיה וכמו שכתב המ"ל בפ"ה מה' יסה"ת עיי"ש]:

ולענין מה שכתב כת"ר נ"י ראיה מהלאו דלא תעשון דאם כוונתו לתקן שרי וה"נ כיון דאינו מכוין להתירו מותר תמהני דהא בהדיא (בש"ך יו"ד סי' רע"ו) דמ"מ יש איסור מדרבנן גם במוחק לצורך תיקון. וגם מש"כ ראיה דהמזיק שלא בכוונה פטור תמהני דמ"נ לענין דיעבד אדרבה בהקדש גם במזיק בכוונה פטור מתשלומין מן התורה וכדאיתא (בב"ק דף ז'). ולענין לכתחלה לא מצינו כלל היתר לכתחלה שלא בכוונה גם להדיוט ומיהו יש עצה בנדון דידן שיפקירו הכהן להבכור ואח"כ יזכה בו כהן או ישראל אחר וינהג בו כדין בכור בע"מ אז בודאי שרי דהא דעת הלבושי שרד דאף בצורם בעצמו בבכור לא קנסו רק לדידי' אבל לאחריני שרי ונהי דבחידושי להלכות בכורות הבאתי כמה ראיות בעז"ה דגם לאחרים קנסו ודוקא במת לא קנסו אבל בעודו בחיים אסור לכל העולם דאל"כ עדיין יעשה בו מום כדי שיהי' יכול להפקירו אח"כ ומאי הועילו חכמים בתקנתן מ"מ בנדון דידן דיש כמה צדדים להיתר בלא"ה דחדא דנראה דלא ידע הישראל

שאסור לצוות לעכו"ם לעשות מום והוי כשוגג. ואפשר שלא ידע כלל שהוא בכור. וגם העכו"ם משמע שלא ידע כלל מכל המעשה שהוא בכור ושהבכור אסור לשוחטו בלא מום וגם דע"י מום הוא מותר דהא לא בקש ממנו רק שיסרסו ויותר לא אמר לו כלל [ומיהו ימחול מעכ"ת נ"י לחקור אחר הדבר האיך היה המעשה אם הזכיר לו שהוא בכור או לא]. ועוד יש לצדד ולהקל דכל שאחר עושה בו מום בין שהוא ישראל או כהן שרי. ומנא אמינא לה דהא לכאורה צריך להבין דהא המבשל בשבת בשוגג מותר בדיעבד גם לבו ביום לר"מ ואף דודאי ניחא ליה בבישול זה ואלו עשה עכו"ם מלאכה בשביל ישראל אסור אף שלא בקש ממנו ואף שאין לך שוגג גדול מזה. וע"כ דיש חילוק דבעכו"ם גרע דאם נתיר להנות יבואו לצוות להעכו"ם לכתחלה דאיסור אמירה לעכו"ם קיל ליה לאדם אבל במבשל לעצמו בשוגג לא יבוא לכתחלה לבשל במזיד והלכך בישראל אחר שבישל לצורך הבעלים אפשר דגם בבישל במזיד שרי להבעלים דהא הבעלים הם שוגגים בדבר ולא שייך דשמא אם נתיר יבוא לצוות לאחרים דמאן צייתי ליה לחלל שבת [והא דבמבטל איסור אסור למי שנתבטל בשבילו י"ל דהתם מיירי דבקש ממנו לבטל או דמיירי דעכו"ם ביטל בשביל הישראל דחיישינן דאם נתיר יבוא לצוות לכתחלה לבטל וצ"ע בזה]. וא"כ בענין הטלת מום בבכור נמי יש לומר דאם ישראל או כהן אחר עשה מום לא קנסו להבעלים וקיל טפי מאם עשה העכו"ם. ובזה יש לפרש דכל מקום שדקדק רש"י לפרש דבכהן קא מיירי י"ל דר"ל דדוקא אם הבעלים עשאוהו קנסו אבל באחרים לא קנסו להבעלים ומ"מ איני מחליט זה לדבר ברור ח"ו דהא הרי"ט אלגאזי בעצמו לא כתב לדייק מרש"י רק אם עשה הישראל המום קודם שבא ליד כהן עיי"ש. אך לענין נד"ד יש לאיצטרופי לאידך טעמי:

ועוד נראה לי עצה שיצוה לעשות עוד בו מום אחר ע"י עכו"ם דהא פסק הרמב"ם ז"ל (בפ"א מה' איסורי מזבח הלכה ח') דהמטיל מום בבעל מום אינו לוקה ומשמע דאינו רק איסור דרבנן. וא"כ לעשות ע"י עכו"ם הוי שבות דשבות ושבות דשבות במקום הפסד מרובה וצורך גדול יש מקום להתיר. ולכן אם יפקירנו הכהן בעלים של הבכור ואח"כ יזכה בו כהן אחר או ישראל ויצוה לעכו"ם לעשות בו מום פעם שנית אז אני מסכים להיתר לשוחטו ולאוכלו בתורת קדושת בכור בע"מ אם גם מעכ"ת יסכים לזה [ומה טוב שיסכים לזה עוד רב אחד מובהק]. ואז אמטייה שיבא מכשורו. וקודם שישחט הבכור שור אזי ישבו ב"ד של שלשה להתיר הבכור כדין התרת בכור שצריך שלשה. ומתוך שאני טרוד כעת מחמת שבדעתי להעלות על משבח הדפוס את ספרי בנין שלמה כתב יד בקרב הימים אי"ה וצריך אני לסדרו יפה. וגם לבקש מקום לכסף כי ידוע גודל ההוצאה

שיש בהדפסת הספר וצריך לזה הכנה דרבה ולכן הוצרכתי לקצר [ואם אדפיס איזה ענינים אשר כתבתי לכבודו נ"י אזי יבוא ג"כ ד"ק של כת"ר נ"י בתוך ספרי אי"ה]:

כה דברי הדורש שלומם בלונ"ח וקשור באהבתם ומברך אותם בברכת כהנים שלמה הכהן מו"צ דפ"ק ווילנא:

סימן קכה

העתק מה שכתב לי קצת הערה על דברי הגאון המובהק המפורסם בנש"ק כקש"ת מהור"ר ר' מרדכי דוב זללה"ה מ"ם דק"ק הארנאסטייפאלי"א יע"א:

לענ"ד מדברי רש"י בהא דצורם אין ראיה דיש לומר דבכהן דוקא קנים ר"א דלא ישחט עולמית אפילו כשיפול בו מום אחר וכדאמרינן בגמרא הטעם משום דבממונו אתי למיעבד אבל בישראל גם ר"א מודה דשוחטין על מום אחר שיפול בו דלאו ממונו של ישראל הוא. אבל בא"ז איתא להדיא וז"ל דאי בישראל בעליו מה שייך קנסא. מבואר כמסקנת מהרי"ט אלגאזי. ובעיקר הדבר לא אבין החקירה בזה דאם ידע הישראל שבכור הוא ודאי כוון להתיר מי עדיף ישראל. מעכו"ם. דאם כיון להתיר אין מועיל. ואם לא ידע כלל שהוא בכור. ודאי ישראל נאמן לומר ששוגג הי' דלא חשידי ישראל להטיל מום בכוונה. ואם ידע שהוא בכור רק שלא כיון להתיר. (אף שזה קשה להאמין ולדעתי אפילו ישראל אינו נאמן ע"ז. כיון שחשוד להטיל מום בבכור) י"ל דמ"מ הוא בכלל קנסא דרבנן. (יען במהרי"ט שם שחקר מהא דלא תאכל כל תועבה) ואף שעיקר תקנתא דרבנן הי' בשביל זה שלא יתכוין לעשות בו מום להתירו (דאל"כ ודאי גם כהן לא יעשה מום בקדשים בכדי). אבל מ"מ י"ל דהקנס הוא בשביל שעבר על מימרא דרחמנא וממילא אפילו לא כיון להתירו. ובעכו"ם בעינן דוקא כיון להתירו. דלא עבר כלל על מימרא דרחמנא. ורק בכיון להתיר גם בזה גזרו חז"ל. ומהא דבכור שאחזו דם אין ראיה דשם התירו להטיל בו מום כדי להצילו. ורק מה דמותר לשחוט על אותו המום הוא משום שלא נתכוין להתיר וכדפירש"י. אבל בעבר והטיל מום בבכור תם י"ל דקנסו רבנן משום דעבר על איסור ומה שאזיל מעל' מהא דמחיקת השם אין מן השם לכאן:

ועל עיקר שאלתו לא ידעתי למה לא חקר על הסירוס עצמו הלא הישראל אסור לצות לעכו"ם לסרס. וזה שנים רבות נשאלתי בסירוס בבכור אם י"ל דכהן חשוד על זה די"ל דוקא על הטלת מום בקדשים לבד נחשד. אבל לא על סירוס דאסור אפילו בשאר בהמה. ושם הארכתי לבאר גם דברי הרא"ש בב"מ. ולמה לא יאסור אמירה לעכו"ם משום גרמא. אבל מ"מ לענין דין הבכור הנה מה שצוה לו הישראל לעכו"ם. כזה אסור אפילו אם לא

נתכוין העכו"ם להתיר. וכמבואר (בט"ז סי' שי"ג ס"ק ד') עיי"ש. וימחול כבודו שהי' זה לפניו בהעלם עין מה שמפורש בשו"ע לאיסור. וגם מן הרב מווילנא הי' זה בהעלם עין:

סימן קכו

הנה לענין השאלה אודות הבכור אשר סירסו עכו"ם המבואר לעיל בדברינו אשר הרה"ק ר' מרדכי דוב זללה"ה כתב ושלח לי קצת הערה על דברי. ועתה עוד אעתיק דבריו מה שכתב עוד הערות על דברי. וזה לשונו. מה שכתב שראה הפי' ברש"י ונדחה זה אנכי לא ראיתי במפרשים ולא ידעתי במה נדחה. מה שכתב דחלילה לומר אם ישראל ידע שהוא בכור אף בלא כיון להתיר אסור. דהוא היפך המשנה דשלא לדעת מותר. לא ידעתי למה נקרא זה שלא לדעת במתכוין לעשות מום בבכור תם. אף אם אין מתכוין להתיר ומהי' רודפו ובעטו שם לא כיון לעשות בו מום אלא לדוחפו או לעשות נקמה משום צערו. ובאחזו בו דם מה"ת מותר להטיל בו מום דלא מיקרי תמים כמבואר בסוגיא אלא מותר לשחוט על אותו מום דפליגי ר"ש ורבנן ע"ז אמרו הא דר"ש דדשא"מ מותר. ומה שכתב דדבר פשוט בכל הש"ס. אנכי לא מצאתי זה בשום מקום. ולפי הנראה לכאו"א יש ראיות להיפוך. אך עוד לא ירדתי בזה לעומק. מה שכתב על מה שכתבתי למה לא חקרו על הסירוס דמה יש לחקור בזה אם אפילו נימא כהני שיטות דב"נ נמי מצווין על הסירוס מה מועיל זה אטו בשביל זה נאסר הנסרס. שכח מעל' דברי הגמרא בהא דאבוה דשמואל דהוא מטעם אמירה לעכו"ם וכן נפסק בשו"ע אהע"ז סי' ה' דעכ"פ לישראל זה אסור לאוכלו. ומה שכתב שפלפל אחיו בהא דאשלד"ע הנה כבר חקר הפנ"י בזה לענין מה הוצרכו מטעם אמירה לעכו"ם שבות הלא יש שליחות לעכו"ם לחומרא ואצלו אין שייך דברי הרב וכו'. ומה שכתב על מה שכתבתי מה שנשאלתי שזה מבואר בשם ארי'. בעת שנשאלתי לא יצא עדיין זה הספר לדפוס וגם עתה אינו נמצא אצלי. ומה שכתב איך אמרתי שהט"ז הי' בהעלם עין ממעל'. הלא מוכרח זה דשם מפורש לאיסור, ומעל' מתיר ואינו מביא כלל דברי הט"ז במה חולק עליו:

סימן קכז

זאת תשובתי שהשבתי לו טרם נסיעתי לידו ממש ולעיני קראהו כולו. וז"ל לכ' אדמו"ר הרב הגאון וכו':

תשובתם הגיעני לנכון. ומבואר במכתבם שלא ידעו מפני מה לא חקרנו לא אני ולא אחי על עצם הסירוס הלא ישראל אסור לצוות לסרס והשבתי לכבוד תורתם כרגע דמה מאוד נפלאתי על זה מה הי' מועיל לדינא זה הרי אטו נאסר דבר הנסרס באכילה. וע"ז השיבו שנית ששכחתי גמרא מפורשת דאבוה דשמואל דהוא מטעם אמירה לעכו"ם.

וכן נפסק בשו"ע (אהע"ז סי' ה') דעכ"פ לישראל זה אסור לאוכלו. ועוד מבואר בתשובת מכתבם כי אם היו שואלין לכבוד תורתם הלכה למעשה היו פוסקים בפשיטות דאם ישראל סירס אסור גם הכהן לאוכלו רק מטעם סירוס בלבד ולא מטעם הטלת מום. ומה מאוד תמהתי על פה קדוש יאמר כן דהא בכל ספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים באין חולק מבואר החילוק הגדול דע"כ לא מצינו שכשאדם עושה מעשה איסור שאסור ליהנות ממעשיו רק היכא שאם לא הי' עושה המעשה הי' הדבר באיסור והוא עשה מעשה שהמעשה מתיר האיסור אז אם המעשה אסור לעשות אז אמרינן שלא אהני לי' מעשיו הרעים וכאלו לא עשה וממילא נשאר הדבר כמקודם. בהאיסור. וזה שייך רק במבטל איסור למשל או מבשל או שוחט בשבת או צרם בכור שכל אלו אם לא הי' עושה המעשה הא הי' אסור והוא עשה כדי לסלק האיסור אז אם הי' איסור בעשייתו נחזר הדבר באיסור כמקודם. אבל סירוס בדבר בעל חי אי אפשר להזכיר ולומר כן. אטו קודם שסירסו הי' אסור השור לאוכלו חלילה שנאמר דבהסירוס התירו. ואטו יעלה על הדעת דבר זה. הרי בכל מיני בהמות וחיות טמאות ועופות טמאים ושרצים טמאים נמי אסר הקב"ה להשחית כלי ההולדה והרי הם ממילא אסורין ועוד דא"כ לפי דברי כ"ת למה לא נאסר החורש בשור וחמור שיהי' השור נאסר לשוחטו (ועיין בתוס' חולין ד' קט"ו ד"ה חורש) פשיטות הזה. והנני יוסף להפליא על רב מובהק וגאון כמוהם איך אישתמיטתיה ט"ז מפורש (ביו"ד סי' קנ"ג סק"א) דבהמה שרבעה אדם אע"ג שעבר איסור גדול ונורא (בפ' אחרי) ובכל בהמתך לא תתן שכבתך לטמאה בה אעפי"כ אפילו זה האדם בעל העבירה הגדולה הזאת עצמו ואפילו היו שני עדים אפ"ה מותר לכתחלה לאוכלה בלי ספק. ועיי"ש. הרי ראיה מפורשת לדברינו שהכל הוא מחמת זה הסברא דאטו אם לא הי' מרביעה הי' אסור לאוכלה שנאמר דבהרבעתו התירה. לכן ממש כן בסירוס כיון שקודם הסירוס הי' נמי מותר לכן אפילו אם סרסה הוא בעצמו ואפילו במזיד ואפילו בפני עדים נמי מותר לאכול בלי ספק. ואין להקשות מהא דכתב הלחם הפנים (ביו"ד ריש סי' כ"ט) דלכן נאסר לאדם הראשון לאכול בשר משום דאמרו במדרש רבה שבא על כל בהמה וחיה וסובר כהב"ח דזה אסור עיי"ש. יש לומר דלא קשה מידי דבשלמא התם דעכ"פ יש לתא דסקילה שאלו הי' לפני סנהדרין הי' נאסרה הבהמה באכילה והנאה מה"ת. הלכך שפיר נאסר לאדה"ר לאכול בשר וכנ"ל. משא"כ בסירוס גם לפני סנהדרין אטו יאמר אדם בעולם שיהי' איסור מה"ת באכילה, ואפילו התם ג"כ חולקין עליו. ועיין פ"ת שמביא שיש עוד מצוה ע"ז לשחוט מיד ולאכול בעצמו הנרבעת:

ע"ד שכתבו שנשכח ממני גמרא מפורשת דאבוה דשמואל וכו' אשתומם ע"ז מאוד. ואישתמיטתיה רש"י מפורשת שם שכתב שידוע דעושין הסירוס מחמת שע"י הסירוס משתבח השור לחרישה לכן רק לחרוש בו קנסינן אותו. ורבא רצה לומר דגם אחר לא יחרוש ודחוהו אביי שאחר גם לחרוש בו שרי והלכתא כאביי. (ולכאורה צ"ע למה מני רק יע"ל קג"ם, וי"ל דע"כ בזה גם רבא מודה ודו"ק). וזהו לשון רש"י מפורש כיון שהוא עשה העבירה כדי לחרוש בו לכן קנסוהו ולא יחרוש בו וימכרנו. אבל אם ירצה לשוחטו ולאוכלו ודאי שרי. אבל אעפי"כ קשה דהא דברי (הב"ש באהע"ז סי' ה' ס"ק י"ז) עומד לנגדינו עיי"ש. וכן מבואר בדברי השאילתות דרב אחאי פ' אמור סי' ק"ה במה שכתב מפורש וקנסוהו רבנן דלא ליעבד עיבידתא אלא ליזדבן איזדבוני. הרי דהקנס הי' רק שלא יעבוד בהשור משום דבזה הוא שפיר נהנה יותר ממה שהי' מקודם שנסתרס דאז לא הי' יכול לעבוד בו ששור זכר קודם שנסרס לא יפה למלאכה לכן שפיר קנסוהו שלא יעבוד בו כדי שלא יהנה ממעשיו הרעים אבל לאוכלו מה תיקן באיסורו והן הן דברי רש"י הנ"ל ואך יש להבין מה זה שכתב הב"ש באה"ע סי' ה' ס"ק י"ז דאם ישראל סירס או שעכו"ם סירס בשבילו משמע דאסור לאכול ממנו כמ"ש ביו"ד סי' צ"ט עכ"ל הב"ש. הן אמת שהב"ש דקדק בעצמו וכתב רק משמע דידע דרכו בקודש שאין זה מפורש בש"ס דהא רק לחרישה קנסו ולא לאכילה ולכן נשמר לומר דאסור רק משמע דאסור לאכול. אבל גם זה צריכין להבין מנלי' זה כלל והלא יהי' סתירה מהט"ז הנ"ל בסי' קנ"ג ברבע בהמה. אבל יש לומר דע"ז הקדים כאן הב"ש וכתב דהדרישה מחלק דהתם לא ניכר האיסור משא"כ בסירוס ניכר האיסור שהכל רואין שעתה הוא מסורס ואך זה יועיל רק לחלק בין זה לנרבעת אבל הרי לא מובן כלל מה שייך לקנוס כאן לאכילה כלל אחרי שלא שייך שנהנה ממעשיו והרי תראה כל המקומות שקנסו רז"ל הוא רק שלא יהנה ממעשיו הרעים וכדהאריך התב"ש בסי' ט"ז גבי אותו ואת בנו הכל מחמת שהרי עושה העבירה כדי שיהנה ממנה אז הסברא מסתברת שלא יועילו לו מעשיו אבל בסירוס אטו קודם זה הי' אסור וכמובן. וכן לא מובן כלל מה שהב"ש עצמו כאן מציין כמ"ש ביו"ד סי' צ"ט אטו שייך כלל לכאן התם שפיר ביטל איסור מה שהי' אסור לו טרם שביטלו ורצה להתיר דבר האסור אבל כאן מה רצה להתיר דבר האסור. ע"כ ברור לי דהב"ש עצמו ג"כ ידע ודאי זה ורק לחרישה התכוין ורק משום לא פלוג רוצה לומר כן דכל שתתיר לו באכילה יבא להשהותו ויבא לחרוש בו אבל לא מדינא כלל ויש לעיין עוד בהדרישה עצמו אבל ה"ד כשלא מוכרו אז אסור לאכול ממנו אבל ברור כשמוכרו כיון שקיים כאשר אמרו חכמים שימכרנו שוב כששחטו הישראל הלוקח אז גם להב"ש שרי

הוא ג"כ לאכול ממנו בלי פקפוק דכה"ג לא שייך עוד שלא ימכרנו וא"כ על מה היו צריכין לחקור על הסירוס עצמו דהרי מצד הסירוס הי' מותר למכרו ולשוחטו ולקנות אח"כ גם מבשרו ולאכול ואלו מצד הבכורה וגרמת המום הא תנן לא ישחט עולמית לא הוא ולא ע"י אחרים. זהו ברירא דהך מילתא:

סימן קכח

ב"ה יום א תבא תרנ"ז. החוה"ש וכה"ט לכ' אדוני אחי יקירי הרב הגאון המפורסם וכו'. ת"ל אתנו החוה"ש. במכתבך הגלוי אחי יקירי מיום עש"ק שמחתני בנועם מליך להודיעני כי ת"ל וכו'. ואתה ובניך שלום. וכל אשר לך עמדו שלום.

אבא ביתך בעולתי וזבחי על מזבחך הטהור לרצון ברנה של תורה שהגדתי בבהמ"ד ביום אתמול כי יעבור לתפלת המנחה ושלש סעודות שהי' בהם גם איזה מעט מהמבינים למה זה נסמכה פרשת ונתנו ה' אלהיך בידיך לפרשת עגלה ערופה ע"ד לומדות. דהנה קיי"ל תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה וא' מוכרת בשר נבילה ולקח מן החניות וא"י מאיזהו מהן אסור דכל קבוע כמחצה ע"מ דמי. ומזה אנו ילפינן דפרט לזורק אבן לגו משום דכל קבוע כמע"מ דמי וא"כ הא קשה איך באמת מרבינן כאן כנעני שבתוכה דאם אפילו הי' כנענית שבה הכתוב אומר לא תחי' כל נשמה ג"כ יקח אותה לו לאשה הא אינה בטילה ברובא כיון דאיקבע איסורא של ז' עממים. בהני שנלחם אתם. והרי הוא יצא למלחמה עליהם ולקח מהם א"כ הוי ממש כלקח מן הקבוע:

אבל נבין זה על עי הבנת הענין של הקושיא העצומה שהקשה הר"ש מקינון ז"ל על הדין שנאמר בעריפת העגלה שלא יעבד בה ולא יזרע א"כ תהי' כל הארץ אסורה בחרישה וזריעה שמא היא זה תלם הקרקע מאיזה נחל איתן והוא ממש כעין הקושיא שלנו על היתר יפ"ת למה לא נחוש שמא היא מהכנענים שאמור בם לתכ"נ:

והנה כאשר תירץ הר"ש מקינון שם בספר הכריתות סי' קצ"ט וסי' ר' משום דלא נתברר האיסור במקומו באותה שעה ממש. כיון דלא נודע בשעתו. אם כן ה"נ ניחא דלא נתברר האיסור דהכנענית בתוכה אמת שיש שם כנענית אבל מקומה לא מבוררת א"כ שפיר נסמכה זאת הפרשה לעגלה ערופה לשיטת הר"ש מקינון:

אבל הא תינח לשיטת הר"ש מקינון. אבל הרי כמה גדולים חולקים עליו וס"ל דכל קבוע כמע"מ דמי גם כשלא נתברר לעינינו רק כשנדע עכ"פ שיש שם דבר כזה ועיקר ההשגה עליו הוא החות דעת בסי' ק"י בס"ק ו'. א"כ הדרא קושיא לדוכתה ומוכרחין אנו לתירוץ האמיתי דהפשט הפשוט בנחל איתן הוא כשיטת הרמב"ם פ' ט' מה' רוצח ושמירת נפש. דהי' רק נהר ממים ע"ש. א"כ לא קשה מידי איך מותר לחרוש ולזרוע דהא הנחל

איתן לא הי' מקום הראוי לזריעה כלל. וכן החליט התירוץ הזה הפרי מגדים בסי' ק"י בשפ"ד ס"ק י"ג א"כ הניחא בנחל איתן אבל להתיר במלחמה לקחתה לאשה קשה כנ"ל איך מתיר הכתוב גם כשנתערבה כנענית בהם. על זה הנה בא הפסוק ואומר ונתנו ה' אלהיך בידיך פי' דלא תדמה שאתה מנצח ולוקח רק ה' אלהיך יתנו בידיך אזי הכל ניחא כי הא קיי"ל באם בא צפור ונטל מן הקבוע והניחו ונמסר אח"כ שרי כי אז אמרינן כל דפריש ע"י מי שהוא מרובה קפריש. וזהו מזוקק שבעתים כי אחר אומרו ונתנו ה' אלהיך בידיך שנתפרש מהקבוע ע"י השי"ת דוקא ולא שלקחת בעצמך אזי ושבית שביו לרבות כנענים שבתוכה ודו"ק ותלי"ת מקום הניחו לי בזה:

עתה אדוני אחי יקירי ובן אחי יקירי אדברה נא שלום עמכם לבאר לכם שאלה ותשובה שהי' לי בעש"ק העבר. הנה בא איש א' מכפר וואלייווע וסיפר לי איך שזכהו השי"ת בס"ת חדשה שכבר הגיה אותה בעל מגיה מומחה לרבים ויצאת בחזקת כשרה להיות תורת ה' תמימה. הנה באמצע הקיץ הזה מצא הוא בעצמו בה תיבת נגע שהיו כתובין ב' נונין כזה נגע והוא הבעל הס"ת עם הארץ שאינו יודע כלל הדין שיש חילוק בין חק תוכות לחק ירכות. והלך ולקח סכין וגרר בהסכין באמצע רגל הנון השני של נגע ונעשה ממילא גימל. ורק אח"כ סיפר זה לאיזה בר אוריין אמר לו שכמדומה לו שהיא שאלה וכשבא וסיפר לי הודעתיו שהס"ת ודאי פסולה אז הודיע לי שאין לו עצה כלל כי שכח לגמרי המקום באיזה תיבת נגע עשה זה ואטו ח"ו יגררו כל הני נגעים שנמצאים אין מספר בה. ומה לעשות:

ואודיעך אחי יקירי שאמרתי בענ"ד סברא מתקבלת בזה. דהנה ידוע דעת רש"י ז"ל בסוכה ד' ט' ע"ב ד"ה בשחבטן דלא רק באיסורין נאמר ביטול ברוב אלא גם בעניני פסולין וכשרין ג"כ אמרינן כי בטל המיעוט ברוב דכן לשון רש"י ז"ל דכל מילי בטל ברובא מדאורייתא ע"ש ולפיכך ה"נ נימא לכאורה דיתבטל האיסור הפסול הזה של האות הגימ"ל שנעשה ע"י חק תוכות ברוב הגימל"ן של כל התורה שנכתבו בכשרות. ובאמת רצה לומר כן השו"ת יד אליהו סי' פ"ח דס"ת פסולה שנתערבה ברוב ס"ת כשרות תתבטל ברובא רק דהשיגו עליו משום דהוי ס"ת הפסולה דבר חשוב דאין בטל. אבל אני ץ על הס"ת הזאת עצמה דלתבטל האות הפסול ברובא אותיות הכשרים. אך למה באמת לא הוי כן הוא פשוט דבשלמא בשאר מיעוט ורוב אמרינן כיון שנתבטל ברוב אז מיעוטא כמאן דליתא דמי וכאלו באו וזרקו האיסור מההיתר. א"כ זה שייך רק בכל דוכתי שאין הרוב צריך ומוכרח שיהי' עמו המיעוט וכשאין המיעוט כלל בשם יותר טוב ועדיף לו להרוב אז שפיר בטל ומסתפקין בדבר הרוב. ולמשל הסנהדרין דרוב המזכין

מכריעין להמיעוט המחייבין דחשבינן כאלו המחייבין א נמצאין כלל. א"כ באיך אנפין נימא בספר תורה כך דאם ח"ו נימא דל התיבה הפסולה מהכא אזי הא כל הס"ת כולה ממילא תהי' פסולה דהא כן אמרו אפשר הס"ת חסרה אות אחת ואתה אומר לקוח הס"ת פי' כל שהס"ת נחסרה אות כאלו כולה אינה. וזה פשוט. אבל השתא דאתינא להכי אמינא מלתא חדתא ת"ל דכל זה לדוגמא רק היכא שכתוב האות או התיבה בפסול נראה ונגלה לכל כגון על אב כתיב אם או על שור כתיב שה שמהפך הפירוש האמיתי אז לא שייך ביטול. אבל היכא דכתיב ממש כמו שצוה השי"ת כגון דא שאות הג' צריך באמת להיות רק גימ"ל. ואך זה בלבד שהגימ"ל נעשה ממילא דהתורה כתבה וכתב ולא וחקק. אבל עכ"פ אין מציאות שיכירו זה שום נברא שבעולם אם נעשה ע"י ח"ת או ע"י חק יריכות שפיר בטל. פירוש לא שהאות כולו בטל ברוב האותיות דאז תיהדר לדוכתא שהוי כאלו אמרת דל הג' מהכא. לא. אלא כך תאמר האיסור הזה שאסרה התורה שיהי' חק תוכות האיסור הזה נתבטל ברוב שנכתבו בחק יריכות וכאלו לא נכתב גם זה הג' בחק תוכות כלל וע"י הביטול אנו מחשיבין החק תוכות כאלו נתהפך ונכתב גם הוא חק יריכות ודו"ק היטב. אנא אחי יקירי וב"א יקירי להתבונן מעט על דקות הסברא הזאת ולהגיד לי אם ישר הלכתי בזה:

ועוד הא כל עיקר סברת החתם סופר ז"ל סי' רע"ו שהשיג על היד אליהו רק משום דכל שניכר האיסור לא שייך ביטול. זה לא שייך כאן כלל וכלל דהא א"א להכיר האיסור עוד בשום אופן ודו"ק:

השלישית שמא זה שנמצא הג' בתמונת נון כפופה נעשה רק ע"י טשטוש הדיו שבמשך הזמן ולא שנברא כך מתחלת כתיבתו ומסייעת לזה החזקת כשרות של הבעל מגיה המומחה מדלא מצא זה כשהגיהה ש"מ דלא הי' כן אלא אח"כ נתקלקל ע"י מעט דיו שנשתלשל למטה בהחלל שברגל הג' להתמלאות לעשותו כמו נ'. ואם כן הרי יש דעת הלבוש שהביא הבית שמואל באה"ע סי' קכ"ה ס"ק י"א דכל שנעשה אחר הכתיבה כשר גם לכתחלה ע"י גרירת הדיו ולא חוששין בכה"ג לחק תוכות. והגם שרוב פוסקים חולקים על הלבוש אבל אפ"ה נ"ל לומר דכה"ג שנעשה אחר הכתיבה לכ"ע פסולו רק מדרבנן וכל שיש ספק לן איזה חומש הוי ספק דרבנן הוא. וכהא דאמרו אינהו מיכל אכלי לדידן מסתם לא סתומי ה"נ להלבוש לכתחלה כשר נימא אנן דלדידן גם מדאורייתא נפסלה. זה א"א:

עוד השבתי להנ"ל

ע"ד שתפסת מועט שימושי שלא ראיתי השו"ת עין יצחק לזקן העדה ר' יצחק אלחנן סי' א'. חלילה להאשים אותי בזה. אבל גם זכר לא נמצא שם מענין ביטול. ובעצם שאלתו הלא תראה בשו"ת שו"מ מהדורא תליתאה חלק א' סי' ש"ץ שם תמצא נחת ובקיצור. ובסברתי שיתבטל האות ברוב הנני על מקומי דבודאי היא מתבטל ועיין בידות נדרים סי' רע"ט שנגע בדברי השו"ת יד אליהו ופוסק בנתערב עור בהמה טמאה בעור בהמה טהורה היא בטילה וכשרה הס"ת אע"ג דכשתתחסר היריעה הטמאה אין כאן ס"ת כלל ומוכרחין אנו להיריעה הזאת ג"כ אפ"ה בטילה ודו"ק. רק האמת הברור פשוט עיין קדושין דף למ"ד ע"א למה נקראו ראשונים סופרים שסופרין ומונין האותיות שבתורה שאומרים ו' דגחון חצי האותיות מכה"ת הרי שכל חכמינו ז"ל היו מונין אותיות התורה א"כ הוי פשוט דבר שבמנין דאפילו באלף לא בטל, וזה האמת:

סימן קכט

מה שהשבתי להרב ר' ארי' ליב צבי גאלדבערג הרב דעיר טיראוו שרצה לומר דיש לומר דלא יעשו הפדיון הבן בלילה משום דכתיב על כן אני זובח לה' כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה. א"כ י"ל דהוקש הפדיון להזביחה דבכור בהמה א"כ כשם שאין הזביחה בלילה כידוע בש"ס מגילה כ' ע"ב ה"נ הפדיון עכ"ל. ואגב העיר על הש"ך סי' ש"ה ס"ק י"ב דכתב דמשמע מהש"ס ורש"י דקדושין כ"ט דפודין בלילה והיינו ע"כ כונתו על זה דא"ת דלילה אין פודין הא יהי' מ"ע שהזמ"ג והי' בלא"ה נשים פטורות. וקשה למה לא הראה הש"ך פשוט מהגמרא דקדושין ל"ד ע"א דאומרים דפה"ב מ"ע שאין הז"ג. עכ"ל. וע"ז השבתי לו מה שרוצה לדון היקש מעצמו. הגם שרש"י בר"ה ד' ל"ד ע"א כתב דאדם דן היקש מעצמו לא נאמר זה רק להתנאים ואמוראים אבל אנן מה כחינו ומה גבורתינו בדור יתום כזה להעלות על הדעת לעשות היקש שלא נמצא בש"ס בשים מקום. ועוד הנה אראהו מש"ס מפורש להיפך. דהנה קיי"ל דכהנים ולוים פטורים מבכור אדם. כן פטורים מבכור בהמה טמאה ולא מק"ו דאם פטרו של ישראל במדבר וכו' דאז הי' הדין דיהיו פטורים גם מב"ב טהורה ולאמת חייבין אלא רק מחמת ההיקש המבואר בש"ס דבכורות ד' ע"א כתיב אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה טמאה תפדה ואמרינן כיון דהוקש בכור אדם לבכור בהמה טמאה דכל שישנו בבכור אדם וכו', וכל שאינו בבכור אדם אינו בבכור בהמה טמאה והוא היקש אמיתי וא"כ אם איתא כדבריו דהוקש גם לבכור טהורה בכור האדם הרי נהי' מוכרח לומר כל שאינו בבכור אדם לא יהי' בבכור טהורה ג"כ וזה היפך ההלכה המוחלטת בלי שום חולק בעולם שהם הכהנים חייבין בבכור טהורה. א"ו דזה ליתא כלל ועיין בתשובת הרשב"א

שהביאו הרמ"א סי' שכ"א דגם כהנת ולוי' פטורה מפטר חמור ועיין בספר המקנה על קדושין ד' כ"ט שרצה לומר שיהיו הנשים כולן פטורין מפטר חמור גם ישראלית מחמת זה ההיקש הברור שאיתקש בכור טמאה לבכור אדם וכיון דנשים פטורין ואינן בבכור אדם אינן נמי בבכור טמאה יעו"ש שיש לו סברא גדולה לחדש זה רק שלא מלאו לבו להחלט ונשאר בצ"ע וא"כ איך עולה על דעת להקיש גם לבכור טהורה אשר נפטור כל הנשים מבכור טהורה נמי וחלילה לומר כן והלא ידוע דאין היקש למחצה וצריך להיות היקש שלם דכל דתקישו לבכור טהורה צ"ל נמי דנקיש בכור הטהורה לאדם וד"ל:

וגם בלא"ה תמיהא איך תלי זה בזה נוכל להקריב בכור בהמה טהורה בלילה דעבור זה לא נפדה הבן ג"כ בלילה התם גופא רק הקרבה לא הוי בלילה אבל לא דפטור בלילה ועיין היטב בש"ס גבי הפלוגתא דלילה מחוסר זמן או לילה אינו מחוסר זמן ובחגיגה ד' ט' ע"ב דפירש"י דאין חסרון זמן במי שהגיע לילו להקריב קרבנותיו מחר הלכך מחויב הוא בקרבן רק שהלילה מעכבו מלהביא ודו"ק שם וה"נ כן דאך היכא דבעינן זריקת דם על המזבח אינו בלילה אבל עכ"פ חיובא עליו בלילה ג"כ. וא"כ מה שייכת פדי' להקרבה. רק הקרבה היא דלא אפשר בלילה אבל פדי' הא אפשר בלילה:

ועוד הרי הקדש בכור בהמה טהורה גופא ישנה בלילה כדאי' בש"ס חולין פ"א ע"א הא לילה חזי וכו' הא כיצד לילה לקדושה יום להרצאה הרי דקדושתו של בכור טהורה וכל הקדשים יכולין להקדיש בלילה ולא הוי כמקדיש פסולים. וגם נעלם ממנו עוד ש"ס מפורש ר"ה ז' ע"ב דפריך מרגלים דלא חייל מאורתא וקחשיב ומשני כיון שצריך לאתויי מעיקרא מחייב וקאי ופירש"י שם דוק היטב והיינו דעובר בבל תאחר מתחלת הלילה והכונה דרק מצד דבר אחר אסור להקריבו בלילה בעבור הרצאת הדמים אבל בלא הרצאת דמים שפיר כל קדשי שמים גם בלילה וא"כ פדיון הבן דאין בו הרצאת דמים שפיר גם בלילה:

ועוד הנה ש"ס מפורש. דהנה עכ"פ את זה דאיתקש בכור אדם לפטר חמור ודאי מוכרח להודות דהוא היקש של הש"ס וא"כ כיון דאין היקש לחצאין אנו מוכרחין לומר דכן איתקש בכור אדם לפטר חמור. והרי פטר חמור דפודין בשה הא הדין דפודין בלילה. והראי' לזה דהנה בלשון משעה שנולד הוא גם בלילה כדאי' בר"ה ד' ו' ע"ב בכור מאימתי מונין לו שנה אביי אמר משעה שנולד ופירושו שם ע"כ רק גם בלילה דרב אחא בר יעקב אמר משעה שנראה להרצאה כונתו רק לכשיאיר היום אבל אביי אומר מתי שנולד היינו רק בלילה ג"כ וז"ב. והנה בפטר חמור קיי"ל דפודין לאלתר משעה שנולד כדאי' בש"ס בכורות י"ב ע"ב וכן בר"ם פי"ב מה' בכורים ובש"ע יו"ד סי' שכ"א כהאי לישנא משיולד

ופשוט כיון דקיי"ל בש"ס ביצה ז' ע"א כל שתשמישו בין ביום בין בלילה נולד ביום ובלילה דרק תרנגולת אין יולדת רק ביום אבל לבד זה כל הבריות נולדין בלילה ג"כ א"כ חמורה שילדה בכור בלילה והוי הדין דתיכף ומיד יפדהו להבכור הרי נמי בלילה ובש"ע ובר"ם להדיא לשון מיד הרי רגע לידתו חייב לפדותו כדי שלא להשהות המצוה וכיון דבכור אדם איתקש לו בבירור מההיקש דהש"ס הרי ע"כ הדין נותן דתיכף ומיד שיכלה כ"ט י"ב תשצ"ג גם בלילה יפדהו בה' סלעים כמו דחייבין לפדות הפטר חמור כיון דאיתקש לו ובפרט לענין פדי' דלפדי' ודאי הקשתיו וד"ל:

וכן השבתי להרב הנ"ל על מה שרצה לתרץ קושית התוס' דקדושין כ"ט ד"ה אותו שהוא סבר דהתוס' מקשי למה לא יהי' פשוט ממ"ע שהזי"ג ותירצו שם דאח"ז נוהג גם בלילה. והוא אומר דהרי ממילא לא הוי מ"ע שהזי"ג דהא לא דמי למצה ושופר דקודם הזמן פטור לגמרי משא"כ מילה אם הי' התינוק נולד קודם הי' גם המילה קודם והשבתי לו שטעה בפשט הפשוט של התוספת הוא דימה דהתוס' רוצים לאמר דמחמת זה שקודם יום השמיני אין מולין עבור זה נחשב לזמן גרמא והוא טעות גדול דזה לא עלה על דעת התוספת מעולם דהרי את זה פשוט מחמת שלא הגיע זמן החיוב עדיין דאטו חלה שאין חיובה קודם שתתגלגל העיסה ג"כ זמן גרמא וכן תרומה ובכורים מחמת שקודם שנגמר התבואה והפירות וכן קודם ראית פני הבית במעשר ג"כ חלילה תאמר דזה זמן גרמא יתקרי אבל הוא טעות דהרי פשוט זמן החיוב לא בא עדיין. והראי' דהרי א"כ יהי' פשט הקושיא הרי לא יהי' שום פירוש להתירוץ שלהם כלל דעל זה שקודם שמיני הא לא תירצו כלום. ועוד למה לא הקשו גם על פדיון הבן ותלמוד תורה ופו"ר דאיך קורא הש"ס להן מ"ע שאין הזמ"ג הא פה"ב נמי אינו רשאי ואינו מחויב לפדותו קודם כלות החודש אפילו כלו לו חדשיו כדאי' בס' תפארת ישראל על המשנה פ' יש בכור ס"ק נ"ח. וכן פו"ר בקטן מי איכא קודם בן ט' שנים וכן תלמוד תורה מי איתא קודם ארבעה וחמשה שנים משנולד. אבל האמת עד לעצמו כי מעולם לא יקשו התוס' כזה דכל שלא הגיע הזמן החיוב הוי כאלו שלא בא בעולם עדיין כלל וקודם יום שמיני ובשעה שהי' בבטן שוה וכן כל העונות חיובים של כל מצוה וחיוב דהתורה אבל התוס' שהקשו הוא פשוט דהי' ס"ד שלהם דנימא כיון דיום השמיני אמרה תורה אפשר שמיני ולא תשיעי וא"כ רק עבור זה שלא תשיעי הוי אפשר מ"ע שהזי"ג, וע"ז שפיר תירצו שהשמיני רק למצוה אבל החיוב קאי על לעולם תשיעי ועשירי עד כל ימיו עד שימול וד"ל. ועיין נמי בהמקנה קדושין שרצה לומר דכל הקדשים הוי נשים נמי חייבות משום דלילה אינו מחוסר זמן יעו"ש היטב והרי יוקשה עכ"פ כל הקדשים מחוסר זמן שבעת הימים דקודם זה הזמן

הא אסורים הן גם בכלו חדשיו ואשר בזה השיב המקנה בטוטו"ד קושית התוס' ממילה שלא בזמנה ביום ולא בלילה יעו"ש היטב ואשר העיר על הש"ך מה שכתב מד' כ"ט ורש"י ולא, מהש"ס הערה נכונה אבל ניחא דעיין בעירובין ד' כ"ז ע"א וברש"י שם שרק נובע מהלימוד דתפדה תיפדה וכן מה שהעיר לומר דלכן נוהגין שלא לפדות רק ביום כדי לפרסם המצוה וכ"ת הראה רמז לזה מתוספת מגילה ד' ע"א דקריאה דיממא מפורסמת יותר הוא נכון:

הנני הדו"ש משה ראטמאן חופ"ק האראדישץ:

סימן קל

בשנת תרמ"ז בעת שלא הייתי בביתי הי' שאלה ששור א' אכל ביראקעס ונחנק בביראק שבגרונו ולא הי' יכול לאכול עוד ושחטו השו"ב ורצה הקצב לילך לשאול השאלה מהרב ואמר השו"ב שהוא יבדוק הושט ובדק הושט והכשירו והי' שערורי' גדולה על השו"ב. ובבואי הסכמתי לדברי הרב שלא עשה השו"ב כהוגן שלא הניח לשאול את הרב ולא הי' לו להכשיר השור בעצמו והוכחתי על פני השו"ב בתוכחת מגולה אבל מה שרצו אז ממני שאחוש על הבשר שהי' עוד שיהי' אסור. זה הביאני לרשום לזכרון דהדין הוא דהשור כשר בבירור. וכהאי שאלה זאת כמעט אותה השאלה ממש הלא הי' אצל רבינו שר התורה המהרש"ק ז"ל והיא בטוטו"ד קמא סי' מ"ג. ובטוטו"ד תליתאה בק"ד לה' טריפות ד' ל"ח ע"ב אשר פרה אכלה תפוחי אדמה קארטאפליע וחנקה בגרונה ולא היו יכולים לעזרה ושחטוה והכשירה השו"ב ולא שאל כלל להרב והרב רצה לעורר ולהטריפה וצחק הגאון על ערעור הרב ואמר דאפילו אם לא הי' השו"ב בודק כלל הושט הי' ג"כ כשרה וכ"ש כשבדק הושט ואמר שלא הי' שום ריעותא דודאי כשר ע"ש היטב ומסיים דהבדיקה בזה הוי ג"כ לחומרא בעלמא. ורק מכ"ז לכבודו דהרב עשיתי דעכ"פ השו"ב עשה כסומא בארובה. אבל הדין הרי מפורש דיש להתיר בכל ענין בלי פקפוק כלל:

סימן קלא

ע"ד הפעקארניעס שעושין הגרעקין הישמעאלים בכל עיר מישראל כך הוא לענ"ד. הנה ידוע דעיסת נכרי פטורה מהחלה כדאי' במשנה ה' פ"ג דחלה ובש"ע יו"ד סי' ש"ל סעי' א' עריסותיכם ולא של נכרי אבל אחרי שהש"ך ז"ל ביו"ד סי' ש"ל ס"ק א' הביא דברי הדרישה על המנהג שנשים קונות בצק מעכו"ם ומפרישין חלה דהמ"ב סי' א' שאג לבטל דהוי ברכה שא"צ וחתר הש"ך להסביר תרי טעמי א' משום מעות קונות והשנית משום דכיון דכן נהגו הוי כאלו קנו מקודם וכאלו נתן העכו"ם לישראל במתנה קודם הגלגול

ועיין ט"ז סי' שכ"ו ס"ק ב' שהראה ראי' מש"ס גיטין ד' ל' במכירי כהונה ואני בעניי הבאתי ראי' מש"ס חולין ד' ו' ע"א כי אמרו שם ואם אמר לה עשי לי משליכי דחוושש ופירש"י דהוי כאלו לקחן מקודם. וא"כ הגם דלדינא ודאי אינה חלה כלל אך אעפ"כ בעיר קטנה שהפדיון של הפעקארניע רק מיהודים א"כ י"ל דהוי כאלו הקנה להם מקודם הגלגול לכן לא מופרך ליטול חלה בכל עת ועת ולהשליך לתנור אבל ודאי חלילה וחלילה לברך על חלה הזאת וגם חלילה וחלילה ליקח שאור מעיסתן של הגרעקין לחמץ בה עיסות ישראל כי יהי' ח"ו מפריש מהפטור עה"ח ועיין לב"ש בח"ד לה חלה. ורק לחמץ בה בארש"ט שרי. וגם יראו להעמיד משגיח כשר שישגיח על ההיסק של התנור כי כיון דאנן לחומרא חשבינן שהוי כאלו קנאו מקודם והוי פת ישראל שאפאו עכו"ם שהחמיר מאוד הש"ך ביו"ד סי' קי"ב ס"ק ז' דלא דמי לפלטר נכרי וד"ל וגם לחוש לתערובת שלא יערבו דבר איסור בהבצק כי חשידי לזה כדי לתקן הלחם שיהי' מוטעם לאכילה לכן צריכין להעמיד משגיח כשר שיסיק הוא בתחלה התנור וישגיח וגם יטול חלה ג"כ לזכר בלבד:

וביותר ביאור קצת דהנה הדרישה שבש"ך יו"ד סי' ש"ל ס"ק א' הביאו דיש מנהג דקונים בצק מנכרי ומפרישין חלה וע"ו מתמה הדרישה והובא בדרישה שם דהסביר די"ל משום דהוי כאלו כבר הקנה להם הנכרי קודם הגלגול. ולפי"ז הרי י"ל נמי בפטקארניעס כיון דרובא דרובא בעיר קטנה קונים הלחם הנאפה מהפעקארניעס רק ישראלים הרי להדרישה ז"ל הוי כמו שהקנה להם הפעקארניק העיסה קודם הגלגול דחייבת בחלה כל שקנה וזכה בה ישראל קודם הגלגול. והנה הן אמת שהש"ך ז"ל מסיים שם דהמ"ב חולק ומסיק דלאו שפיר עבדי מה שמפרישין חלה. אבל עכ"פ נלענ"ד לומר דהיינו דנימא דתהא חייבת מדינא זה העיסה בחלה וגם לברך על חלה כזה לזה לבד לא הסכים המ"ב והש"ך אבל לנהוג עכ"פ להפריש חלה בלבד נ"ל שפיר דיש מקום לזה ע"פ סברת הדרישה שבש"ך שם ולא עוד אלא שהרי הט"ז בסי' שכ"ו ס"ק ב' הביא דבנחתום ישראל ודאי כן הוא דכל שרגילין לבא ולקנות ממנו הוי כאלו בא לידו קודם הגלגול דהוי כמו סברת הגמרא בגיטין דף ל' דהמלוה מעות לכהן מפריש עליו מחלקו ונוטל לעצמו דזוכה בו הכהן אם הוא רק ממכיריו. ורק הט"ז ז"ל הביא זה שם על המ"ב. דהמ"ב איירי מנחתום ישראל דוקא אבל בנחתום עכו"ם מסיק המ"ב והט"ז שם בסופו מביאו ג"כ דבנחתום עכו"ם פשיטא לא שייך זה דאינו מקנה רק אחר החלוקה. הנה ע"ז אומר דזה רק להמ"ב אבל להדרישה הא בהדיא דעת הדרישה דאין חילוק בין נחתום ישראל לנחתום עכו"ם דאותה הסברא שהסביר הט"ז להמ"ב בנחתום ישראל אותה הסברא

ממש הא מסביר הדרישה גם גבי נחתום עכו"ם. א"כ הא יש מקום גדול פשוט ע"פ שיטת הדרישה לחייב ולהחמיר ליקח חלה מפעקארניע ע"פ סברת הדרישה אליבא הסברו של הט"ז ודו"ק ורק כפי שהמ"ב חולק והש"ך והט"ז מסכימים להמ"ב ולא חשש הש"ך לסברת הדרישה בנחתום עכו"ם הנה זה מועיל לדעתי רק שלא לברך על חלה כזו ואף גם זו שלא ליקח ח"ו מעיסה זאת שאור לחמע בה עיסות ישראלים ממש כי פן יהי' מהפטור על החיוב כיון שלהמ"ב פטורה העיסה מחלה. אבל לומר שלא ליקח כלל חלה יש חשש פן יהי' זה נגד הדרישה. וגם עוד זה דהרי הבאתי ראי' מש"ס דחולין ד' ו' גבי ר' זירא ורב אסי דחתר ר' זירא להצדיק רב אסי משום דכשבא מעורב ליד החבר לא גזרו ע תערובת משום דמאי. והרי הקשו שם בש"ס מהנותן לשכנתו ע"ה דאם אמר לה עשי לי משליכי דחושש. אע"ג דהוי תערובת ומשנינן דכיון דאמר לה עשי לי משליכי הוי כאלו קנאן מקודם. ואם איתא דרק מחמת שהוי שכנתו כשלוחו בלבד הרי עדיין יוקשה דהרי גם אם החבר עצמו הי' מערב הדברים שהן של ע"ה קודם שזכה בהן החבר הא סובר ר' זירא דלא גזרו משום דמאי וא"כ למה מגרע מה שאמר לה עשי משליכי אלא ע"כ הוי הסברא דהוי כאלו החבר זכה בהדבר בעצמו קודם שנתערב ודו"ק. דלפי"ז ה"נ כיון דקונין ישראלים הוי כאלו אמרו לו עשה לנו משלך דהקונים זוכים בהן קודם הגלגול וכסברת הדרישה:

סימן קלב

ברמ"א ביו"ד סי' של"ה פוסק דשונא של אדם לא יבקר חולה ולא ינחם אבל ע"ש ונעה"ג שלי שם דבספר חסידים סי' תקל"ז דחייב גם השונא ללוות המת שהי' שנוא לו ולהבין מ"ט ומה חילוק בין לויה לבין ניחום האבל ובקור חולים. ואמרתי דהוא ע"פ הלכה אחרת דהנה השכל הישר מסתבר דשונא לא רוצה לראות פני השנוא לו וכדכתיב לא תוסיף ראות פני ע"ש. וממילא מובן דהשונא נודר ואוסר על עצמו מלראות פניו אבל אקדים דאיתא בזוה"ק פ' בשלח על הפסוק לא תוסיפון לראותם עוד עד עולם דדוקא מצריים חיים לא יראו אבל יראו את פניהם מתים א"כ מתבאר לדינא דהגם דאסור להנשבע שלא לראות פני איש לראותו ה"ד בחייו אבל במותו מותר. ולפיכך מראה המלוה את השונא הלכה החדשה דשבועתו הי' רק חל בחיי השנוא אבל לא אח"כ. ולפיכך לבקרו בחוליו אסור ודאי שמא החליט בחומר נדר ושבועה וכן לנחם האבל ודאי דאסור ג"כ דממנ"פ אם המת שמתאבלין עליו הי' שנוא לו הא אין כאן היתר הלכה החדשה דהא אין רואה המת ורק האבל ושמא שמח לאידו והוי צער להמתאבלים אבל לויה הוי הלכה הנ"ל דמפרסם הלכה הזאת ולפי"ז כשיהי' נחוץ לענין עגונה להכיר פני המת להעיד לאשתו

מותר גם למי שאסר עצמו בשבועה מלראותו אפ"ה כשמת מותר. וכן מצאתי בספר תורה תמימה שמות פ' י"ד ס"ק ז' ע"ש:

סימן קלג

להבין מה זה שמברכין שתי ברכות כאחת על מצוה אחת שמעולם לא שמענו כזאת לברך שתי ברכות על מצוה א'. ואלו במצות מילה מברכין על המילה והדר מברך להכניסו בבשא"א דאטו המילה לא הוי חלילה הבריתו של א"א ועוד יש להתעורר דמהו של אברהם אבינו דייקא דאטו בשביל שהי' הראשון במצוה זאת דא"כ הי' בכל המצות לברך בבריתו של משה רבינו וד"ל. ועל פי הלכה יש לפרש ת"ל דהנה בש"ס יבמות ד' ע"א ע"ב דאברהם אבינו לא נצטוה על הפריעה רק על המילה בלבד ופריעה סמך יהושע בן נון על הקרא יעו"ש וכתבו התוספת דאברהם אעפ"י שלא נצטוה על הפריעה אעפ"כ עשה הפריעה מעצמו. וזהו שמברכין השתי ברכות ברכה ראשונה על המילה שהיא המצוה העיקרית שזה צוה אותו אלקים והדר מברכין אשר קדשנו במצותיו וצונו אח"כ בסיני (כי התוספת כתבו שם שהפריעה הי' הלכה למשה בסיני א"כ הי' זה אח"כ אחר כמה דורות) להכניסו בבריתו של אברהם אבינו פי' שהברית הזאת לפרוע ג"כ הי' אז רק של אברהם אבינו כי לו בלבד לא צוה השי"ת אז רק שקיים מעצמו לברית הקדוש והטהור הזה לעשות פריעה ג"כ וצונו אותנו השי"ת אח"כ בסיני להזהר גם בפריעה וזהו ממש בבריתו של אברהם אבינו וזה ברור. וזהו שכל ישראל מברכין כל ילד הנולד לישראל שיזכו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו דאין פותר למו דלמה לא מברכין אותו לשאר מצות אבל נכון דהר"ן כתב דפריעה סכנה היא כשהיא רק קצת חולה ג"כ דהמילה בעינן חולשה שיש בו סכנה דייקא אבל הפריעה גם חולי כל דהוא דוחה הפריעה ולכן באמת הדין דעל כל חולשא דוחין המצות מילה עד שיבריא משום הכלל דמל ולא פרע כאלו לא מל ממילא דוחין המילה ג"כ אבל העיקר רק בעבור הפריעה ולכן מברכין שיזכה האב ואם לזה שיהי' הילד הרך בריא בכל גופו שיכלו להכניסו בבשא"א ג"כ פי' הפריעה:

ועתה כמה רזי עולם ותעלומת חכמת האמת תלוי באלף המגן בחותם הקדוש שחתם השי"ת את עמו בגולת הזהב ולכל איש ואיש לפי מהללו במה שחנן השי"ת דעה והבינה והשכל להאיר באור פני מלך חיים. והיום הזה שעשה ה' נגילה ונשמחה בו. ואומר להבין הקושיות הגדולות בזה למה באמת רק אותו ולא אותה ולמה באמת נשים פטורות מלמול את בניהן ואטו לא הוין זרעו של אברהם והרי קיי"ל הנודר מזרע אברהם אסור בין בזכרים בין בנקיבות כי משנה מפורשת יעו"ש א"כ למה נשים פטורות ואף זאת

דאשה שמלה כאלו לא מלה כלל ומה זה ועכ"פ הי' השכל משום מ"ע שהז"ג לפי הו"א של קושית התוס' דהיא פטורה. אבל למה תפסול עוד וכן מה זה שאינו בלילה רק ביום. וכן מה זה שרק ביום השמיני צוה השי"ת למול ולא תיכף. את כל אלה יראה לנו בעליל כי השי"ת הקדים לכל ישראל עוד טרם הי' שום מכון לשבתו עולמים בית המקדש והכהנים להיות לכל ישראל לחם אשה לה'. והקדים השי"ת עוד לאבינו אברהם כשיהי' נולד ב"ז יקדיש כל אדם הזכר לה' אלהיו למולו ולשפוך דם הברית אשר כרת עמם באביהם הראשון וזה יהיה לו להשי"ת כקרבן עולה וכליל. ובזה ינחם אותם עד ביאת משיחנו שיהי' להם תמיד הכח הקדוש של הקרבן הזה:

וזהו שרק צוה אותו ולא אותה כי קיי"ל דלכל הקרבנות נשים פסולות לעבודה ואשה שעשתה אחת מהעבודות לא די שלא כיפרה אלא הביאה הקדשים לפסולן וד"ל וכן הדין דכל קרבן הרצאתו רק ביום. כדר' אפטוריקי וכן כל הקרבנות כולם רק מיום השמיני והלאה ירצה. והדין מפורש במשנה למלך ובכל הראשונים ובהש"ס ג"כ דמחוסר זמן של הקרבן לאו מטעם נפל אלא פשוט דהדין ברור דגם בכלו לו חדשיו אסור ופסול להקרבה קודם יום השמיני ולכן כל הדברים הללו הפוסלין הקרבן פסולין נמי למילה דקרבן נקרא גם זה ולכן הנשים פסולות הן. וגם לילה אסורה למילה. וגם רק אחר עבור שבעת ימים ומיום השמיני והלאה ירצה דוקא. דהיא היא ככל דין קרבן הקרב ע"ג המזבח. ושוב מצאתי ראי' מפורשת בפדר"א פרק יו"ד ועיין בדרש משה פ' לך לך וזהו שכל הראשונים ז"ל דקדקו בסנדק שלא יתנו לאדם אחד שמעשרת כקטורת דזה ככח קרבן המקריבין לפני ה' בזמנו:

למען לעשות זכרון טוב להאי גברא רבא ויקירא כ' מחות' המנוח שעוד בדור הקודם הי' מפורסם לירא ה' מרבים ולמדן יקר וגדול בישראל בתורה וגדולה הרה"ג ר' גרשון העפנער ז"ל מביאליסטאק הוא האב שזכה לבנו האדיר הגביר המפורסם באדירי תבל ר' יואל העפנער נרו יאיר חתנא דבי נשיאה חתן כ"ק אחי הרב הגאון ר' ברוך עסמאן זצ"ל לכן הנני להעתיק פה קושיא נחמדה שלו בה' מילה משמו. שכתב לי ביום ג' חיי שרה שנת תרנ"ד כשבא לקיוב ליום ה"ג מל שנכנס בן בנו יקירו שלמה' לי לבריתו שא"א וזה לשונו:

אחר דרישת שלומו הטוב וכו'. ת"ל אשר לא עזב חסדו ואמתו מאתנו וזכני לבוא ולשמוח עם בני י"ח ועם כל בני משפחתי על הבן הנולד לנו למזל טוב. הראשון שבראשון שאין למעלה הימנו. הן מה גדלה שמחתי ושמחת אחיו הגאון וכל משפחתו הלא למותר

לתאר על הגליון אך מה מאוד ידאג לבי כי זה האיש משה אשר בו אכבד והנצמד בקרב לבי לא בא לקחת חבל עמנו יחד בשמחתנו וכו' וכו':

ואגב אגיד אם נא מצאתי חן בעיניו שישיב לי תשובה על מכתבי לעיר מגורי ביאליסטאק ואמרתי לשאול ממנו להביננו מה הוא כונת ר"י בש"ם ע"ז ד' כ"ז ע"א באמרו וכי היכן מצינו מילה בתורה לשמה. אלא מוהל והולך עד שתצא נשמתו עכ"ל הש"ס וקשה לי הלא העיקר בדברי ר"י שמילה אין צריך לשמה. ודי בהדברים וכי היכן מצינו בתורה מילה לשמה. למה לו לסיים אלא מוהל והולך עד שתצא נשמתו. וגם פשטות הדברים מוזרים המה לגמרי אם נאמר שכונתו שמוהלין לגדול בע"כ גם עד שתצא נפשו. כי אין צריכין כונה. לבד שאין פה מקומו ומה גם שהלא בכל המצות אמרו מכין אותו עשת"נ. בהכרחי לקצר כי היום לעת ערב אחשוב עוד לשים לדרך פעמי לעיר מגורי ועוסק אנכי במצוה ע"כ דברי מעטים ואתו הסליחה ענותנותו תרבני כי בטח יכבדני במכתב תשובתו ואשתה בצמא דבריו הנעימים. המכבדו כערכו והמשתחוה נגדו ביראת הכבוד גרשון העפנער מביאליסטאק.

וזה אשר השבתי לו אז פ' תולדות תרנ"ד לביאליסטאק: כבוד מחות' הרה"ג המפואר ומפורסם לתהלה וכו' וכו' ר' ג' העפנער נ"י. על קושייתו הנחמדה הנני להשיבו שדברי ר' יוסי קלורין לעינים הן והיינו דהנה דרכן של בעלי הש"ס תמיד לדבר בלשון כזה דהיכי דעסוקין בענין רשע העושה מעשה שעובר עבירה בעשייתו אותו המעשה אזי מקללין אותו ומסכימים שיעשה עד שיאבד ויכלה מן הארץ ולא יזכר שמו לעולם עוד וכדרך שאמרו במשנה פ"ה דמעשר שני וכן בגמרא ב"ק ד' ס"ט ע"א הלעיטהו לרשע וימות וכן על דרך זה קצת בש"ס שבועות י"ג ע"א וע"ב גבי רשע האוכל במזיד ביוהכ"פ כגון דעבר בלילא ומית או כגון דאכל אומצא וחנקי' ומית דרוצין רז"ל שיתמו חטאים מן הארץ ויעבור עושה זדון מהעולם והכא נמי ברור כשמש כונתם כן ודלא כאשר נראה לפום רהיטא לומר דקאי על הנימול שימולו כל כך עד שתצא נשמתו. הס מלהזכיר כזה. דאדרבה שומר מצוה רבה כזה לא יפגע בו דבר רע ח"ו אבל הפשט האמיתי דקאי על הכותי המוהלו דכלפי שהוא כותי והוא מוהל לשם עבודה זרה שלו כידוע וכדפירש"י להדיא בסוגיא זו לעיל ד' כ"ו סוף עמוד ב' דמוהל לשם יונה ע"ז שלו א"כ הא חייב מיתה כל העובד ע"ז דזה הוי משבע מצות ב"נ שכולם חייבים מיתה ולכן אומר ר' יוסי וכי מצינו מילה בתורה לשמה אלא מל והולך עד שתצא נשמתו. פי' שימח שמו וזכרו וימות הרשע הזה המוהל שעובד במעשה זאת ע"ז ימות ויאבד מהעולם והנימול יכנס ודאי לחיים טובים ארוכים ולשלום זהו הפשט הפשוט הברור. והנה יראו עיניהם ותגל

נפשיהם בתוספתא דע"ז פרק ג' ושם הא מבואר כמעט להדיא כדבריי אלה דכן איתא שם אמר ר' יוסי וכו' אלא ימול לשם הר גריזים עד שתצא נפשו עכ"ל הרי בהדיא לומדין אות באות כדברינו דמחמת דהוא מל לשם הר גריזים תהי' עונשו שתצא נפשו אבל הנימול יראה זרע ויאריך ימים:

השמטות ותקונים

בהקדמה ד' ג' ע"א בסוף שורה ל"א. אבל שוב נמצא בהר"ן שעל האלפס פרק ר"א דמילה בד"ה והיכא דאשתפוך חמימי וכו' ששם ג"כ מפורש להדיא שיטת הרמב"ן להיפך ממש מהרז"ה דאין לחוש כלל מה שאחר המילה יחללו שבת. אבל הרז"ה גם שם חולק דאסור למול אם נשפך החמין ע"ש:

בחידושי ש"ס בסי' כ"ה ד' י"ב ע"א בשורה י"ד. דכן משמע בש"ס ד' ה' ע"א דמתקינין לו שיהי' עליו דין כה"ג א"כ הא כבר עוד קודם יוהכ"פ הי' מרובה בבגדים:

בחידושי רמב"ם סוף סי' ל"ה ד' ט' ע"ב. דהר"ם מפרש הטעם דרבא דאדם חשוב מותר פי' דהוא ג"כ יטה רק דלא יטה בידו ככל האנשים אבל הוא מחמת חשיבותו לא מלכלך ידיו ויטה לאחר יד דבכל המלאכות אם עושה שלא כדרכה של המלאכה פטור וא"כ הא זה הביא בפ' י"ב מה' שבת ולכן לא הוצרך להביא זה בפ"ה ודו"ק:

בקונטרס ככבי בוקר הראשון סי' ג' דהעירותי על ר"א די"ד סעודות ע"ש. הנה יש לתרץ באופן אחר דהא בש"ס שבת קי"ח עשה שבתך חול וא"ת לבריות פירש"י דלא יאכל כלל סעודה שלישית יעו"ש וכן במג"א סי' רמ"ב ודו"ק א"כ אתי שפיר דברי ר"א דאומר י"ד סעודות חייב כל אדם פי' גם העני הדחוק ביותר חייב עכ"פ י"ד סעודות בסוכה דהוא פטור מס"ג וד"ל:

והככבי בוקר השלישי סי' יו"ד בדיוק גדול רשמתי לאדם אחד דייקא אבל לפי הנהוג בזמנינו כעת שממנין לכל שררה א' שלשה או שנים רשאין לפי דברי התוספת נמי לתת להן עוד איזה שררות:

בשו"ת או"ח סי' פ"ו בשורה י"ז ד' כ"ח ע"ב. מזכירין יום המחרת להדיא דמה שמזכירין שמשבחין שבח של יום השבת לא הוי סתירה דהא עד מוסף לא מזכירין לשון דהיום הוי שבת רק סתם שהקב"ה קדש את יום השביעי מתי שיהי' אם מחר או לאחר כן ורק במוסף אומרים "ואת מוסף יום השבת הזה" וד"ל. משא"כ בשבועות תומ"י אומרים ותתן לנו את יום חג השבועות הזה הרי ממש סותר להספירה וז"ב כשמש תה"ל:

שם בסוף סי' צ"ו בסד"ה דהנה עוד וכו' דמסתיים דבסוכה קיי"ל דנויי סוכה אסורין אבל רק לבעה"ב אבל לאחר פשוט דשרי הוא טעות הסופר וכך צ"ל אבל לאחר יש מקום לומר דיהי' שרי דהא זהו החילוק בין עצי הסכך ועצי הדפנות לנויי הסוכה דבעצי הסכך ואפילו בהדפנות י"ל דהוי כמו קדשי שמים דחל הקדושה אבל נויי סוכה הוי רק משום ביזוי מצוה דהקצו למצותן ויש מקום לומר דרק הבעל הסוכה הקצה אותו ולא איזה מן השוק:

בשו"ת יו"ד סי' נ"ח בסה"ד אך יש לעיין אם רשאין לקחת זה הצאם הישנה ולהניחה על מת עני אחר. הנה בשו"ת בית דוד הקדמון סי' קע"ו משמע דלכתחילה אסור. וי"ל דבד"ז שייכת הפלוגתא דר"י והרשב"א דהובא בטוש"ע יו"ד סי' שס"ד ודו"ק ומ"מ אני נוהג דאם מתחלה מתנין התנאי ומכוונין שלא יחוקקו אותיות שפיר דמי כי הרי על תנאי ניתנה וד"ל:

שם בסוף סי' קט"ז השמטה דהרה"ג מסמילא לא הביא רק מהמעבר יבוק אבל באמת נמצא כבר בספר הקדוש צרור המור פ' שופטים על הפסוק דם הנקי שהסביר הקדוש ההיא דהנפטר שנהרג בידי אדם רשע ר"ל עושה פלילי עם קונו א לו מנוחה לנשמתו עד שינקמו נקמתו בהרוצח ולכן שפיר דלא מקברים אצלו כי להשכן שלו לא יהי' ג"כ מנוחה ע"ש היטב. וגם אח"כ מצאתי זה במדרש תלפיות דפוס זיטאמיר דף צ' ע"א ג"כ בשם צרור המור א"כ רק כשנהרג בידי אדם ח"ו אבל בידי שמים מאן דכר שמי' והוא כמו כל המתים של ישראל עם קדושים ולא יבדל ח"ו:

שם בסי' ק"כ בד"ה והנה יש לי וכו' בהפירוש של הפסוקים מי זה אמר ותהי מפי עליון לא תצא מה יתאונן הנה אחר שכתבתי הפלפול ההוא ראה אז זה בכתב כ' ב"א הרב הגדול בישראל ר' יצחק הירש ואמר לי שזוכר בזכרונו הטוב שבאלשיך הקדוש על מגלת איכה מפרש כן. וסהדי במרומים שלא ראיתי ח"ו ביאור זה באלשיך רק ב"ה שחונן לאדם דעת שכוונתי לדעתו הקדושה:

שם הסימן קכ"ז אחר שנדפס ראיתי שנשמט בסוף שנמצא בספר בית הילל על אהע"ז השגה על הב"ש כדבריי וכן נמצא עוד בספרים עיין בספר תאמי צבי' כמש"כ דמותר באכילה: