שו״ת · אחרונים

דרכי שלום

רבי יחיאל מיכל לייטר

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

דרכי שלום

רבי יחיאל מיכל לייטר

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/דרכי-שלום/
הקובץ נוצר ב־20 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

הקדמת המחבר 5
סימן א 8
סימן ב 14
סימן ג 17
סימן ד 22
סימן ה 23
סימן ו 25
סימן ז 27
סימן ח 28
סימן ט 30
סימן י 30
סימן יא 32
סימן יב 33
סימן יג 37
סימן יד 37
סימן טו 44
סימן טז 47
סימן יז 50
סימן יח 51
סימן יט 54
סימן כ 63
סימן כא 66
סימן כב 67
סימן כג 69
סימן כד 71
סימן כה 72
סימן כו 76
סימן כז 79
סימן כח 80
סימן כט 82
סימן ל 84
סימן לא 88
סימן לב 90
סימן לג 93
סימן לד 99
סימן לה 103
סימן לו 104
סימן לז 105
סימן לח 108
סימן לט 109
סימן מ 110
סימן מא 114
סימן מב 116
סימן מג 120
סימן מד 121
סימן מה 125
סימן מו 127
סימן מז 128
סימן מח 130
סימן מט 134
סימן נ 135
סימן נא 142
סימן נב 143
סימן נג 146
סימן נד 148
סימן נה 153
סימן נו 155
סימן נז 157
סימן נח 158
סימן נט 165
סימן ס 171
סימן סא 173

סימן סב 178
סימן סג 179
סימן סד 183
סימן סה 188
סימן סו 189
סימן סז 194
סימן סח 201
סימן סט 216
סימן ע 219
השמטות 222

הקדמת המחבר

יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים, הוא היה אומר עז פנים לגיהנם ובושת פנים לגן עדן יה"ר מלפניך ד' אלקינו שתבנה עירך במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך. (פרקי אבות פ"ה).

יש להתבונן מה מקום לתפלתו בקשר למאמריו שאמר. ואנסה לבאר כי "אחרים אומרים כל המתבייש לא במהרה הוא חוטא וכל שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני" (נדרים דף כ' ע"א). ופירש הר"ן ז"ל שהרי נתן טעם למעמד הר סיני לבעבור תהי' יראתו על פניכם וכתיב את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה עמנו ומי שאין לו בושת פנים אינו מזרעם":

ביאור דבריו דאמרו במדרש (תנחומא פ' נצבים) "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת אלא אף הדורות העתידין לבוא היו שם באותה שעה כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ד' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום. רבי אבהו בשם רבי שמואל בר נחמני אומר למה כתיב כי את אשר ישנו פה ואומר ואת אשר איננו פה לפי שהנפשות היו שם וגוף עדיין לא נברא ולפיכך לא נאמר בהן עמידה".

ובמדרש רבה (יתרו, כ"ח) "וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור א"ר יצחק מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני שכן משה אומר להם לישראל כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום ואת אשר איננו פה עמנו היום, עמנו עומד היום אין כתיב כאן אלא עמנו היום אלו הנשמות העתידות להבראות שאין בהם ממש שלא נאמרה בהם עמידה אעפ"י שלא היו באותה שעה כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני אף החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני":

והיינו אלו הנשמות העתידות להבראות בזרע ישראל שעמדו על הר סיני היו שם וכל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני". וזהו שכתב הר"ן ז"ל "ומי שאין לו בושת פנים אינו מזרעם" כי מזרעם היו שם כל הנשמות וממנו קרני שמש ענותנותן. [ועיין בגמרא (שבת דף קמ"ו ע"א) אמר ליה רב אתא בריה דרבא לרב אשי גרים מאי וכו' וכתב שם המהרש"א ז"ל בח"א וז"ל "מזלייהו הוי כל הדורות העתידים לבא הוי נמי בכלל אשר איננו פה אלא לגבי ישראל איכא למימר אע"ג דגופן לא הוי נשמותיהן הצרורות בצרור החיים הוו אבל בגרים לא שייך למימר הכי אלא דמזלן הוה":]

והרי"ף בנדרים שם כתב:

"צריך לדקדק קשר אלו שני הדברים שאמרו אחרים לא במהרה הוא חוטא וכל שאין לו בושת פנים לא עמדו אבותיו על הר סיני. ונראה דאחרים חולקים על תנא קמא דברייתא

שאמר שהביישן הוא ירא חטא. ואחרים אומרים שאם כן לא נמצא אדם חוטא לפי שכל ישראל שעמדו על הר סיני הם ביישנים דמי שאין לו בושת-פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני וכיון שכל ישראל שעמדו על הר סיני הם ביישנים אם כן כולם הם יראי חטא ולא נמצא שום חוטא בישראל ומקרא כתוב ונפש כי תחטא. וכתיב לטהר אתכם מכל חטאתיכם. לכך אמרו שלעולם הביישן אפשר שיחטא אלא שלא במהרה הוא חוטא":

ובכן מדבריו למדנו שהתנא קמא לא סבירא ליה האי כללא ד"כל שאין לו בושת בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני" לכן סבר כי מי שיש לו בושה אינו חוטא בשום פעם ואם אדם חוטא אין לו בושת. ואחרים סוברים כי כל שאין לו בושת בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני לפיכך סבר שגם מי שיש לו בושת-פנים אפשר שיחטא אלא שלא במהרה הוא חוטא כי בושת-פניו מעכבתו:

ונראה כי רבי שמעון בן לקיש שאמר "אין אדם עובר עבירה אלא אם-כן נכנס בו רוח שטות" (סוטה דף ג') סבר כתנא קמא הנ"ל. והיינו דאמרו "שוטה אין לו בושת" (בבא קמא דף פ"ו ע"ב) וסבר רבי שמעון בן לקיש כתנא קמא דברייתא כי מי שיש לו בושת פנים אינו חוטא לעולם אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות ואז אזלה לה בושתו ואז הוא בא לידי חטא ואלמלי היתה לו בושה לא היה חוטא:

ואמרו בגמרא (שבת דף קי"ט ע"ב) "אמר עולא לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא היה להם בושת פנים". וזהו כדעת תנא קמא דברייתא במסכת נדרים שלא סבר הכלל שכיילו אחרים ד"כל שאין לו בושת פנים בידוע שלא עמדו אבותיו על הר סיני". כי לדעתם אף אדם מישראל המחונן במדת הענוה ובושת פנים אפשר לו לבוא לידי חטא אבל עולא שאמר "שלא היה להם בושת פנים" מההכרח לומר שלא עמדו אבותיהם על הר סיני, ווה לא יתכן:

ועתה אפוא נבוא אל הבאור יהודה בן תימא שגם הוא סבר כדעת התנא קמא בברייתא דנדרים וגם סבר כעולא שאמר "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא היה להם בושת פנים" ולכן אחר שאמר "ובושת פנים לגן-עדן" סיים לאמר "יה"ר שתבנה עירך במהרה בימינו" שהרי "לא חרבה ירושלים אלא בשביל שלא היה להם בושת פנים". וכדי שלא נטעה לומר כי עדר בושת פנים הוא תוצאה מהעובדה "שלא עמדו אבותיהם על הר סיני" לפיכך סיים ואמר "ותן חלקנו בתורתך" והיינו שבאמת עמדו אבותיהם על הר סיני, וגם הנשמות העתידות להבראות וכו' ו"כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני, אף

החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני", כדברי המדרש, ובכן מהראוי שת"תן חלקנו בתורתך" מה שקיבלנו מסיני:

והטור באו"ח (סי' א') ביאר מאמר יהודה בן תימא הנ"ל באופן זה "לפי שלפעמים אדם חפץ לעשות מצוה ונמנע מלעשותה מפני בני ארם שמלעיגין עליו וע"כ הזהיר שתעוז פניך כנגד המלעיגין ואל תמנע מלעשות המצוה":

והמהרש"א בנדרים שם עמ"ש "ובעבור תהיה יראתו על פניכם זה בושה" כתב: כמ"ש בושת פנים וכן ההיפך ממנו עז-פנים ומדת הבושת היא סימן לישראל כדיאיתא בפרק הערל ובדרכי המדות אמרו כן שהוא סימן יפה באדם שהוא ביישן. אבל בדרכי הלימוד אמרו ולא הביישן למד. והשתא הא דאמרינן (פ"ג דביצה) מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין יוצא לב' טעמים. הא', מפני שהן עזין ראוי שילמדו התורה כי לא הביישן למד והב', שתהא התורה מתשת עזותן כי יראת התורה היא על פניהם, היא הבושת":

ובהקדמת שו"ת בר"א ביאר את מאמר הכתוב "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף", כי הנה מי שבא אל שערי תורה אם יודע בנפשו שלא יגיע למעלת גדולי הדור יצרו מפתה לאמור מה לך לדפוק על דלתי התורה אחרי כי אין בידך להגיע למעלה הגדולה. כלך מדרך הזה. ואולם ישים אל לבו איך אדם מייגע את עצמו להשיג הון ועושר גם בהיותו יודע אשר הא יגיע למעלת הגבירים האדירים, וז"ש טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף כלומר, אני ממשיל לי אהבת זהב וכסף והוא יאלפני איך לשקוד על דלתי התורה":

הדברים הללו שמתי אל לבי והרעיון הזה נתן בי עוז-רוח לגשת אל המקום אשר גדולים עומדים עליו ולא עוד אלא שלפעמים העזתי פני ברבותי להשיג עליהם. נענתי לכם עצמות קדושות וחביבות הלא דכרי כדברי תורה ובדברי חז"ל אחוזים ונאמר "ואדברה בעדותך נגד מלכים ולא אבוש":

גם לא אחוש לדברי המלעיגים שילעיגו לי על שדפסתי מועט דפסתי שהרי סוף סוף דברי מחשבה ורוח אינם דברים שבמדה ובמשקל ו"אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון לבו לשם שמים" ולשם הפצת התורה ולהאדירה:

וקראתי את ספרי בשם "דרכי שלום" על שם אבי הרב זללה"ה ושמי נרמז בהאותיות. ואמרו בגמרא (קדושין דף ל"א) מכבדו בחייו ומכבדו במותו ואני לא זכיתי להכיר פניו ולכבדו בחייו ולהתחמם לאור תורתו וליהנות מזיו חכמתו ואמרתי לקיים למצער חלק מהמצוה שת"ל לאל ידי עתה. וגם לרבות את אמי הרבנית הצנועה מרת מלכה דבורה ע"ה שנפטרה בחיי אבי הרב ז"ל ונרמז שמה ושם בתי השולמית מאלצי ע"ה אשר

מעריסה על שם אמי היתה נקראת מלכה דבורה, ולדאבון נפשי של"ח בימי נעוריה י"ב תמוז שנת תרע"ח:

תהיינה נא לרצון תורתי ותפלתי בעבור נשמתם יבוא שלום ינוחו על משכבותם:

ולהבדיל בין חיים לחיים מנשים באהל תבורך זוגתי הרבנית הצנועה מרת ברכה תחיה בהרב ר' משה ז"ל בהרב הגה"צ רבי דוד איזאקזאהן ז"ל אבד"ק ראמאן בהרב הקדוש ר' יצחק זצ"ל מקאליש. ומצד אמה בת הרב הצדיק רבי יואל ז"ל בהרב הקדוש רבי חיים מסטנוב זצ"ל בהרב הקדוש רבי יוסף מיאמפולי זצ"ל בהרב הקדוש רבי מיכלי ז"ל המגיד מזלוטשוב (שהעיד עליו הרה"ק ר"א מסטרעליסק שהיה דור עשירי לבעלי רוח הקודש כעדותו של הגאון מהרש"ם ז"ל בהקדמת ספרו "תכלת מרדכי"). ומצד אם אמה הצדיקת הרבנית מרת חיה ז"ל משאטץ בת הרה"ק רבי מאיר'ל זצ"ל מפרימישלאן בהרה"ק רבי ארון ליב ז"ל ולמעלה בקודש דור דורים זי"ע ישלם ד' פעלה ותהי משכורתה שלימה על פעולותיה הטובות ותהיינה השורות הללו לה למזכרת-תודה טובה וברכה באריכות ימים ושנים, אמן:

ואפרוש את כפי בתפלה בעד יו"ח ה"ה בני הרב הה"ג חכם וסופר מו"ה משה לייטער שליט"א בעהמ"ח ספר היקר "זוטו של ים" על ש"ס, עם נות ביתו. ובני הרב הגדול ירא ושלם מו"ה יהושע העשל ליטער שליט"א רב אב"ד בבראנקס, עם נות ביתו. ובתי הישרה מרת בילא ברכה תחיה ובעלה בן אחי המופלא זית רענן פאר המעלה מו"ה מרדכי לייטער שליט"א ונכדיי היקרים השי"ת יאריך ומיהם ושנותיהם בנעימים ירום כזית הודם בשפעות הצלחה ורוב ברכה אורך ימים בימינם עושר וכבוד בשמאלם כנפש המעתיר ובא עה"ח תר"ץ:

יחיאל מיכל לייטער בהרב ר' שלום זללה"ה.

סימן א

לידידי הרב הגאון כו' מו"ה דוב בעריש סים שליט"א (זללה"ה) אבד"ק נאהריוב יצ"ו:

[**א**] **אחדשה"ט** בענין שדברנו פא"פ בהיותי בצ"ק במה שאמרו בגמ' פסחים (ו') הבודק צריך שיבטל וכו' שמא ימצא גלוסקא יפה כו' דילמא משכח לה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל דאמר ר"ג אמר רב המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא א"ת לקדושין ע"כ. והנה באה"ע (סי' כ"ח) פסק המחבר המקדש באיסור הנאה דרבנן לגמרי היא מקודשת והקשה הב"ש (סעי"ק י"ב) ולכאורה נראה דאינה מקודשת בכל איה"נ דרבנן אפילו אין לו עיקר בתורה מכל מקום כיון דמדרבנן

אסור אינו נותן לה כלום וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש כן י"ל לענין זה עכ"ל הב"ש. ולפי"ז תקשה מה ראי' מייתי הש"ס מהא דר"ג דילמא שם היינו טעמא כקושית הב"ש כיון דמדרבנן אסור בהנאה ואינו שוה מאומה אצלה דארי' הוא דרבע עלוה ומאי נ"מ לה אם אסור מה"ת או מדרבנן סוף סוף אין בידה כלום ואינה מקודשת אבל מנלן דבשעה ששית אינו מועיל הביטול

וכת"ה אמר ליישב דבקדושין (דף נ"ו) במתני' המקדש בערלה אינה מקודשת והקשה הריטב"א הא יכולה ליהנות מהאפר ושמא האפר שוה פרוטה ותירץ הריטב"א וז"ל דאפילו אם יש בהאפר שוה פרוטה כיון דהשתא לית בהו דין ממון אינה מקודשת דכי שריף להו לבערינהו לאו דידיה נינהו וכל הקודם זכה באפרן עכ"ד. ולפי"ז ניחא דג"כ על מימרא דר"ג קשה קושית הריטב"א ז"ל דהרי יכולה ליהנות מהאפר ושמא שוה פרוטה וע"כ כתירוץ הריטב"א דכי שריף להו לבערינהו לאו דידיה נינהו וא"כ ממילא שמעינן דלאו ברשותיה הוא ושפיר מייתי הש"ס ראי' שאינו יכול לבטלו בשעה ששית עכ"ד שאמר לי פא"פ:

[ב] **לכאורה** אין אנו אחראין לדברי הריטב"א דגם התוס' בע"ז ר"פ השוכר הקשו קושיא זו וז"ל וקשה בגופה נמי איכא שוה פרוטה בשלא כדרך הנאתן או באפרן כדתנן כל הנשרפין אפרן מותר ותירצו כיון שכ"ז שהוא בעין אסור למכרו מה"ת כמו כן אסור לקדש בו את האשה דהוי כמו מכירה חשובה ויש בו הנאה כשמקדש בו את האשה דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון שראוי לקנות בו חפץ או שאר הנאות עכ"ד. וא"כ נוכל ליישב בהא דר"ג כתירוץ התוס'. אמנם הדברים נכונים, דבגמרא קדושין (ג') בכסף מנלן אר"י אמר רב אמר קרא ויצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב. הרי דרב לא ס"ל דגמרינן קדושי כסף מקיחה בשדה עפרון וא"כ לדידיה לא נוכל לתרץ כתירוץ התוס'. ואע"ג דאמרינן שם בגמ' ואיצטריך למיכתב ויצאה חנם ואצטריך כי יקח מ"מ עיקר הילפותא למר מהכא ולמר מהכא. תדע דשם (דף ו') אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת ופירש"י דגמרינן קיחה קיחה משדה עפרון ובשם (דף מ"ז) אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת יע"ש פירוש רש"י דפירש (על מימרא זו דאביי) רק דחסר לשון זה דקיחה משדה עפרון ילפינן והוא אשר דברנו דרב לא גמר מקיחה ולפי"ז מוכרת לתרץ כתירוץ הריטב"א ודברי כת"ה נכונים:

[ג] **אמנם** בפסחים פרק כ"ש פליגי ר"י וחכמים דר"י ס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה ורבנן ס"ל דהשבתתו בכל דבר וכתבו שם התוס' (דף כ"א ד"ה בהדי) דלרבי יהודה דס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה הוא מן הנשרפין שאפרן מותר אבל לרבנן דאין מצותו

בשריפה הוא מן הנקברין שאפרן אסור וכן כתב הטור וכן הסכמת הפוסקים ולפי"ז יש מקום לדבריו לר"י דאפרן מותר וקשה דיכולה ליהנות מהאפר ואע"ג דשם (דף י"ב) בתוס' (ד"ה אימתי) כתבו בשם ר"ת דבשעה ששית גם לר"י השבתתו בכל דבר וכתב הפמ"ג באו"ח בפתיחה כוללת דלשיטה זו גם לר"י בשעה ששית אפרן אסור הרי התוס' פירשו בשם ר"ת דהך מימרא דר"ג לאתר שש מיירי וא"כ או בשריפה לר"י ולפי"ז ניחא בין לשיטת רש"י בין לשיטת ר"ת ודו"ק. אבל כ"ז לר"י אולם לרבנן דהשבתתו בכל דבר וא"כ אפרן אסור ושוב לא קשה דיכולה ליהנות מהאפר והדק"ל ודו"ק:

[ד] **ונראה** לפיענ"ד דהנה הפוסקים הקשו על הרמב"ם ז"ל שסותר עצמו דפסק בסוף הל' פסולי המוקדשין דכל הנקברין לא ישרופו שאעפ"י שמחמיר בשריפתן הרי הקל באפרן דאפר הנקברין אסור ובחמץ פסק בפרק ג' מהל' חו"מ שאפרן אסור ואפי"ה פסק שמותר לשרפו ועיין באוה"ח (סי' תמ"ה) במ"א וח"י שם. ונקדים ליישב קושית השאג"א (סי' פ"ז) וז"ל דקשה לי מה דר"י יליף דחמץ בשריפה מנותר בק"ו שאינו בב"י וב"י וכו' ואמרו ליה לר"י דכל דין שאתה דן תחלתו להחמיר וסופו להקל אינו דין לא מצא עצים לשרפו יהא יושב ובטל ול"ל לרבנן למימר להאי סופו להקל בלא מצא עצים לשרפו הול"ל להאי סופו להקל בכל פעם דהא בשלהי תמורה תנן אלו הן הנקברין ובתר הכי חשיב כל הני שדינן בשריפה וחשיב חמץ בהדיהו ואמרינן בגמרא דהנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור ופרשו התוס' דהיינו טעמא דהנשרפין אפרן מותר כיון שצוה הכתוב לשרפו כיון שנעשית מצותו הלך איסוריהו אבל הנקברין דלא הטעין הכתוב לשרפן משוך איסוריהו לעולם והשתא א"א דחמץ מן הנשרפין אפרן מותר ואם אינו מהנשרפין אפרן אסור א"כ לעולם דין זה של ר"י סופו להקל לענין האפר עכ"ד:

[ה] **ונראה** לי דיש מחלוקת בין הפוסקים אם האפר מה"ת אסור או האיסור רק מדרבנן ועיין פמ"ג יור"ד (בפתיחה להלכות בב"ח) מצדד בזה וגם באו"ח ובפתיחה כוללת וכתב דמדברי תוס' תמורה הנ"ל נראה דאסור מה"ת ועיין ח"י שם כתב דהוא מדרבנן. ועיין תוס' פסחים (דף ה' ד"ה וכתוב) ודו"ק. והנה לשיטת הפוסקים דהאפר רק מדרבנן אסור לא קשה קושית השאג"א הנ"ל דר"י יליף מנותר דמה"ת בעי שריפה וגם האפר מותר מה"ת ולא הוי סופו להקל אבל לשיטת התוס' תמורה דהאפר אסור מה"ת קשה קושית השאג"א ונראה שכיוון לזה והביא תוס' תמורה הנ"ל:

לפי דעתי נראה דהא דר"י ורבנן פליגי בתמורה דרבנן ס"ל דכל הנקברין לא ישרופו ור"י ס"ל אם רוצה להחמיר לשרוף רשאי דרבנן סבירא להו דאפר הנקברין מה"ת אסור ולזה גזרו חכמים שמא יבוא ליהנות מהאפר דהוי חשש איסור תורה ור"י סבירא ליה

דהאפר רק מדרבנן אסור ובדרבנן לא גזרינן ולזה מודה ר"י דכל הנשרפין לא יקברו דשוב הוי חשש איסור תורה וכפירש"י דילמא אתי אינש ומשכח להו ואכיל להו יע"ש. ובזה מיושב קושית השאג"א דלכן לא השיבו חכמים לר"י דדין זה של ר"י סופו להקל לענין עפר כי ר"י סובר דהאפר רק מדרבנן אסור ולא הוי סופו להקל מן התורה לדידיה ולכן השיבו מלא מצא עצים לשרפו:

[ו] **ומיושב** בזה קושית הפוסקים על הרמב"ם ז"ל שפסק דכל הנקברין לא ישרופו שמא יבוא ליהנות מהאפר ובחמץ פסק דמותר לשרפו אעפ"י שאפרן אסור, דלעולם הרמב"ם ז"ל פסק כחכמים דכל הנקברין לא ישרופו דהאפר מה"ת אסור והא דפסק בחמץ דמותר לשרפו דהרמב"ם מיירי שבא לבערו בשעה שתיקנו חכמים לבערו דהיינו בשעה ששית דכבר פסק הרמב"ם (בפ"א מהל' חו"מ הלכה ט') וז"ל ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחילת ש"ש כדי שלא יגע באיסור תורה ומתחלת שעה ששית יהא החמץ אסור באכילה ובהנאה כל שש שעות מדברי סופרים וכו' עד שתגיע שש ושורפין את הכל עכ"ל. והא דפסק הרמב"ם (בפ"ג הל' י"א) כיצד ביעור חמץ שרפו כו' כוונת הרמב"ם שבא לבערו בשעה שתיקנו חכמים לבערו וכאשר ביאר למעלה והא דמותר לשרפו בשעה ששית הוא מטעם דאמר רבא בפרק כל שעה חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו וכן פסק הרמב"ם ז"ל וא"כ ה"ה אם שרפו בשעה שאסור רק מדרבנן, האפר אח"כ אינו אסור רק מדרבנן כמו בחרכו קודם זמנו דמותר לגמרי וזוהי סברת הרמב"ם דמותר לשרפו דעיקר הטעם דכל הנקברין לא ישרופו הוא משום דהאפר אסור מה"ת ובדאורייתא גזרינן אולם בכאן דהאפר רק מדרבנן אסור מותר לשרפו אף מדין חכמים דבזה מודים לר"י דמותר לשרפו ולא גזרינן שמא יבוא ליהנות מהאפר ודו"ק:

[ז] **ועפי"ז** נכונים דברי הרא"ש ז"ל שכתב בפרק כ"ש וז"ל ולכך ראוי להחמיר לשרפו ושריפה חמורה כדאיתא שלהי תמורה אם רצה להחמיר על עצמו לשרפו רשאי עכ"ל. והקשה בקרבן נתנאל וז"ל וקשה לי מה ראי' זו הלא חכמים פליגי ואמרו לו אינו מותר לשנות מטעם אעפ"י שמחמיר בשריפתן הרי הקל באפרן שהנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור עכ"ל ולפי שכתבתי ניחא דהרא"ש מיירי שבא לשרפו בשעה שתיקנו חכמים לבער דהיינו בשעה ששית דאז אפרן אח"כ אינו אסור רק מדרבנן וכמו בחרכו קודם זמנו דמותר לגמרי ובזה אף לרבנן מותר לשנות ומייתי ראי' מר"י דבדרבנן לא חיישינן:

ואמרתי ליישב דברי הפוסקים דהנה הפר"ח כתב (מביאו הפמ"ג שם בפתיחה להל' בשר בחלב) וז"ל ורבים משליכים בב"ח לאפר שע"ג כירה וטעו בדבר משנה דכל הנקברין

לא ישרופו וכתב הפמ"ג בשם המ"י לתרץ דסוברים כהרא"ש דפסק בחמץ כר"י דמותר לשרפו עכ"ד ולפי מה שכתבתי אין הכרת לומר דהרא"ש פסק כר"י:

[ח] **ונראה** לפי ענ"ד ליישב קושית הפר"ח דהכו"פ (בסי' פ"ז) כתב דהא דתנן דכל הנקברין לא ישרופו לאו כלל גמור הוא ולא נאמר רק היכא דאסור במשהו ולא בטל אז גם האפר אסור אבל היכא דאינו אסור במשהו אז האפר מותר וע"ש. לכאורה הא הרמב"ם ז"ל פסק (בפרק תשיעי מהל' מ"א) דבב"ח מן הנקברין ואפילו אם שרפו האפר אסור בהנאה הרי דבב"ח אינו אסור במשהו ואפ"ה האפר אסור ונראה דזה תליא בפלוגתא הנ"ל אם האפר מה"ת אסור או רק מדרבנן דלשיטה שהאפר רק מדרבנן אסור אפשר לומר דאינו אסור רק היכא דאסור במשהו כשם שהחמירו לאסור במשהו החמירו ג"כ לאסור האפר אבל להסוברים דהאפר מה"ת אסור ליכא למימר דתליא באיסור משהו דהא כל למעלה מס' הוא רק מדרבנן ולכן אסור האפר גם היכא דאינו אסור במשהו. ולפי"ז ניחא ולא קשה קושית הפר"ח דהפוסקים שהורו לשרוף בב"ח ס"ל דהאפר רק מדרבנן אסור ולכן בב"ח דאינו אסור במשהו האפר מותר ושפיר הורו לשרוף אבל הרמב"ם ז"ל סובר דהאפר אסור מה"ת וא"כ לא תליא כלל באיסור משהו וכל הנקברין אפרן אסור ולכן פסק בב"ת דאם שרפו האפר אסור ודו"ק:

ומעתה הדרן לדר"ג דאם נימא דס"ל כר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה הרי שפיר נכון ואפילו נימא דס"ל כרבנן י"ל דס"ל דאפר הנקברין מדרבנן אסור ואם אינו אסור רק מדרבנן אינו אסור רק היכא דאסור במשהו ואם כן קודם הלילה דלא נאסר במשהו האפר מותר וקשה דיכולה ליהנות מהאפר וע"כ כתירוץ הריטב"א ושפיר מייתי ראי' מר"ג אמנם הב"ת (באה"ע סי' כ"ח) כתב דר"ג לא ס"ל כר"י ולפימ"ש אין הכרת:

ט] **ובעיקר** דברי הב"ח במה שפסק דהמקדש בחמץ בפסח דחוששין לקדושין דקיי"ל כר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה וכל הנשרפין אפרן מותר ושמא שוה פרוטה במדי ור"ג לא ס"ל כר"י עכ"ד. ואמרתי לבאר דבריו דלכאורה הרי עיקר דינו של הב"ח תלוי בחד תירוץ בתוס' (קדושין דף נ"ו) דמיירי שאינו שוה פרוטה אח"כ ונראה מדברי הב"ח אפילו היכא דלא ידעה שהוא איסור הנאה. ובאמת לפי תירוץ השני של התוס' כיון שסבורה ליהנות כדרך הנאתן ואינו כן לא סמכה דעתה והוי קדושי טעות אין מקום לדינו של הב"ח וכן כתבו בח"מ ובב"ש דאם אינה יודעת הוי קדושי טעות וגם כתבו דבהא מיירי ר"ג. ונראה לפע"ד לפרש דעת הב"ת כאשר נעמוד על כונת דברי התוס' ר"פ השוכר בד"ה מכרן וקידש בדמיהן מקודשת וכתבו וז"ל משמע הא בגוף הערלה אסור לקדש וטעמא משום דלית בה שוה פרוטה עכ"ל, וקשה לכאורה למה הקשו מדיוקא

דסיפא הרי מפורש ברישא המקדש בערלה אינה מקודשת ועיין מל"מ בפ"ד מהל"א שכתב שדברי התוס' תמוהים:

[י] **ונראה** לפע"ד דהנה הרא"ש הקשה על הא דתנן מכרן וקידש בדמיהן היא מקודשת וא"ת הא הני זוזי לאו דידיה נינהו שצריך להחזירן כיון שמכר לו דבר איסור וי"ל דמיירי כשמכרו לעכו"ם או לישראל והכיר בהם דהוי מעות מתנה עכ"ל. ובארתי בזה דברי התוס' דלכאורה למה לא תירצו בכאן כמו שתירצו בקדושין כיון שסבורה ליהנות כדרך הנאתן ואינו כן לא סמכה דעתה והוי קדושי טעות עכ"ד. אך דגם להתוס' הוה קשיא להו כקושית הרא"ש דהני זוזי לאו דידיה נינהו שצריך להחזיר הדמים וניחא להו כתירוץ הנ"ל דמיירי כשהקונה ידע והכיר בהם דהוי מעות מתנה ומזה משמע להתוס' מדיוקא דכמו שמכרן לישראל מיירי שהקונה ידע והכיר בהם ומשמע מזה דאם נתן לה בעצמה באופן שמכרן להקונה דהיינו שנתן לה גוף האיסור הנאה וידעה דהיא איסור הנאה אינה מקודשת דאם לא כן לאשמעינן רבותא טפי דאפילו אם נתן לה בעצמה גוף האיסור הנאה באופן שמכרן להקונה נמי מקודשת אלא ודאי דאינה מקודשת בכה"ג וקשה אמאי הא יכולה ליהנות שלא כדרך הנאתן או באפר ולפ"ז לא יכלו לתרץ כתירוצן בקדושין דהוי קדושי טעות דהא מדיוקא דסיפא משמע אפי' היכא דידעה אינה מקודשת ודו"ק (ודבר זה אמרתי לפני הרב הגאון המובהק רבי יצחק שמלקיש ז"ל אבד"ק לבוב בהמ"ס בית יצחק והוטב בעיניו):

ואין לומר דהא אפשר דמיירי כשמכרו לעכו"ם דז"א דמבואר בירושלמי על הא מתני' "הדא דתימא מקדשין בגזל" ונראה דהירושלמי לא ניחא ליה לתרץ דמתני' מיירי דוקא כשמכרו לעכו"ם או לישראל וידע והכיר בהם דבמתני' סתמא תנן מכרן וקידש בדמיהן מקודשת ומשמע בכל גוונא ואנן קיי"ל דהמקדש בגזל אינה מקודשת ובמתני' היינו טעמא כתירוץ הרא"ש והר"ן ועל כל פנים אינו נכון לומר דמתני' מיירי רק כשמכרו לעכו"ם לבד מאחר דמירושלמי משמע דבמתני' מיירי בכל גוונא ועכ"פ יש לומר דמתני' מיירי ג"כ כשמכרו לישראל רק דידע והכיר בהם ודו"ק:

ולפ"ז נכונים דברי הב"ח במה שפסק דהמקדש בחמץ בפסח חוששין לקדושין דקיימא לן דאין ביעור חמץ אלא שריפה והנשרפין אפרן מותר ושמא שוה פרוטה במדי ור"ג לא סבירא ליה כרבי יהודה והוא עפ"י תירוץ הראשון של התוס' בקדושין דאין לתרץ כתירוץ השני של התוס' דכבר בארנו דמדיוקא דסיפא משמע אפילו היכא דידעה אינה מקודשת ובשלמא במתני' דקדושין איכא למימר אינה מקודשת בודאי אבל אי חיישינן שמא שוה פרוטה במדי הוי ספק קדושין אבל בכאן במימרא דר"ג דקאמר אין חוששין

ומשמע דאפילו ספק קדושין לא הוי והרי קשה אמאי וע"כ דר"ג לא ס"ל כר"י נמצא דעכ"פ לדידן דקיי"ל כר"י הרי הוי קדושי ספק ודו"ק:

סימן ב

לרב אחד.

על דבר שאלתו באשה שהרופאים אמרו שאם תתעבר תסתכן אם מותר לה לשמש במוך:

[**א**] **ביבמות** (דף י"ב.) תני רב ביבי שלש נשים משמשות במוך ופירש"י מותרות לשמש במוך. ורבנו תם מפרש צריכות וכן פירשו הר"ן והרא"ש בנדרים יע"ש. וביאור הענין לפי מה שמבואר בתוס' (יבמות דף י"ב ד"ה שלש) שיטת ר"ת היא דאשה לא הוזהרה אהשחתת זרע כיון דלא מיפקדא אפריה ורביה. והא דאמרו בגמרא (נדה י"ג) נשים דלאו בנות הרגשה נינהו וס"ל לרבנו תם דקודם תשמיש אסור לשמש במוך דהרי הוא כמטיל זרעו על עצים ואבנים והיינו דהאיסור הוא משום ליתא דידיה אבל אם היא נותנת מוך לאחר תשמיש אין כאן איסור כי הוא מצדו כי אורתיה משמש ואף שיודע כי היא תתן מוך לאחר תשמיש לא איכפת לן לאסור עליו מידי דהוה אקטנה ואיילונית ולגבה ליכא איסורא ולפי זה לא ניחא ליה לרבנו תם לפרש הא דשלש נשים משמשות במוך דמותרות דאין לומר דמותרות קודם תשמיש דמאחר דמקודם תשמיש איכא איסורא לגביה למה נתיר לו לעשות איסור אחר שיש לפנינו דרך לתקן בהיתר אחר התשמיש דליכא איסור כלל וגם ליכא לפרש דהא דמותרות הוא אחר התשמיש דהיה משמע דבשאר נשים אסור וזה ליתא דלאחר תשמיש ליכא איסורא ולכן מפרש רבנו תם דשלש נשים צריכות לשמש אחר תשמיש נמצא דלשיטת רבנו תם קודם תשמיש אסור לכולי עלמא בין לרבי מאיר בין לחכמים בכל הנשים ולאחר תשמיש מותר לכולי עלמא בכל הנשים ולא נחלקו רבי מאיר וחכמים רק אם השלש נשים צריכות או לא:

[**ב**] **והנה** שיטת רש"י ז"ל אינו מבואר במה שפירש מותר להן לשמש במוך אם ר"ל קודם תשמיש או לאחר תשמיש ומדברי התוספות כתובות (ל"ט) ממה שהקשה עליו רבנו תם ז"ל דהא קטנה ואיילונית מותר לשמש בהדייהו ולא הוי השחתת זרע כיון שהוא דרך תשמיש עכ"ל. נראה דהבין רבנו תם בשיטת רש"י ז"ל דשאר נשים אסורות גם לאחר תשמיש דאי קודם תשמיש הרי תהא שיטת רש"י כשיטת רבנו תם דאסור דאין דרך תשמיש בכך והרי הוא כמטיל זרעו על עצים ואבנים כמבואר בתוספות יבמות (י"ב ד"ה שלש) אלא דרבנו תם הבין בשיטת רש"י ז"ל דגם לאחר תשמיש אסור ולזה הקשה עליו דמאי שנא מקטנה ואיילונית כמבואר בתוס' יבמות דר"ת מדמה נתינת מוך

לאחר תשמיש למשמש בקטנה ואיילונית יע"ש. ולפי זה אפשר לומר לדעת רש"י ז"ל דגם בשלש נשים אלו אסור לשמש במוך קודם תשמיש גם לרבי מאיר כי למה נתיר לו לעשות איסור להטיל זרעו על עצים ואבנים אחרי שעוד אין כאן סכנה וכענין שאמרו בנדרים (דף צ') אין מתירין את הנדר עד שתל הנדר:

ואפשר לומר דלרש"י ז"ל אין חילוק בין קודם תשמיש לאחר תשמיש דבשניהם יש בזה משום השחתת זרע דאסור בשאר נשים ומותר בשלש נשים אלו לרבי מאיר והיינו משום ליתא דידיה דהוא אסור לשמש באופן שיש בו השחתת זרע בין קודם תשמיש בין לאחר תשמיש שנעשה בין שניהם והיינו דקודם תשמיש אסור לו לשמש אחר שהמוך מוכן לפניו וגם אסור לשמש באופן שתתן המוך אתר כך לאחר תשמיש שאז נגמר איסורו על ידה והיא מסייעת להאיסור והאיסור השחתה לא מצדה רק מצדו דלא עלה על דעת רבנו תם שרש"י ז"ל סובר דהאשה מוזהרת אהשחתת זרע מצד עצמה ורק מצדו לזאת הקשה עליו ר"ת דמאי שנא מקטנה ואיילונית דנתינת מוך לאתר תשמיש מדמה ר"ת להמשמש בקטנה ואיילונית ויצא לנו מזה דלשיטת רש"י ז"ל למאי דקיי"ל כחכמים אסור בכל הנשים קודם תשמיש ואתר תשמיש מצד הבעל:

אמנם ממה שכתבו התוס' בשם הר"י וז"ל ולר"י נראה לקיים פירש"י דבריש נדה משמע שהמוך במעיה כל שעה והוי כמשמש על האבנים ועל העצים ולא דמי למשמש קטנה ואיילונית עכ"ל. ולפי"ז תהי' שיטת רש"י לפי דעת הר"י דמיירי קודם תשמיש דאז הוי כמשמש על עצים ואבנים ובשלש נשים אלו רבי מאיר מתיר וחכמים אוסרים אבל לאחר תשמיש מודה רש"י לר"ת דמותר בכל הנשים ולפ"ז מוכרת לומר דלכן רש"י אינו מפרש כר"ת כי ר"ת לא ניחא ליה לפרש דרבי מאיר מתיר קודם תשמיש אחר שיש דרך לעשות בהיתר אחר תשמיש לזאת מפרש צריכות ורש"י ס"ל דרבי מאיר חייש לסכנה אין עליה לסמוך על מה שתעשה אח"כ דשמא תשכח או שמא תשהה לזאת מותרת לתת מוך מקודם שתהי' בטוחה מחשש סכנה נמצא דלמאי דקיי"ל כחכמים אין נפקותא לדינא בין רש"י לר"ת דבכל הנשים קודם תשמיש אסור ולאחר תשמיש מותר:

ראיתי לתוס' שכתבו אחר זה ועוד אפילו היתה נותנת מוך אחר תשמיש אסורה דאעפ"י שאינה מצווה על פריה ורביה מכל מקום אסורה להשחית זרע עכ"ל ולפי"ז מפרש הר"י בדעת רש"י ז"ל דהוא לאחר תשמיש דאסור בכל הנשים משום השחתת זרע משום ליתא דידיה ואין זה ענין כלל לקטנה ואיילונית. והנה זה שחידש הר"י ליישב שיטת רש"י כי ר"ת שהקשה דאם נותנת מוך לאחר תשמיש אין נראה לאסור דהאי גברא כי אורחיה משמש מידי דהוה אקטנה ואיילונית כי רבנו תם הבין דרש"י אוסר משום ליתא דידיה

לזה כתב כי האי גברא כי אורחיה משמש ואם כי ידע שתתן מוך אתר תשמיש לא איכפת לן כמו בקטנה ואיילונית ובא הר"י ופירש שהאיסור מצדה שגם היא מוזהרת אהשחתת זרע ואין זה ענין לקטנה ואיילונית ויצא לנו מזה לשיטת רש"י למאי דקיי"ל כחכמים דבין קודם תשמיש בין לאתר תשמיש אסור בכל הנשים לשמש במוך ודו"ק:

[ג] **וכתוב** בבית מאיר באה"ע (סי' כ"ג) וז"ל ופירש"י ז"ל מותרות לתת מוך וכתבו הרשב"א ונ"י ואינו מחוור דא"כ משמע הא קודם זמן זה אסור ואמאי דהא אינה מתעברת ואין כאן משום השחתת זרע אלא חייבים קאמר משום סכנה והמעיין שם בתוס' יראה דזה לא קשה מידי דבאשר פירש השמוש במוך בשעת תשמיש אינו דומה למשמש עם הקטנה דהרי כדרכו משמש משא"כ על המוך דהוי שפיר השחתת זרע משום דאין דרך תשמיש בכך והוי כמטיל על העצים עכ"ל. נראה דהבין ליישב פירש"י ז"ל באם כוונת רש"י הוא על קודם תשמיש דאז הוי כמטיל זרעו על העצים אבל אם נפרש דעת רש"י דמיירי לאתר תשמיש נשארת קושית הרשב"א ז"ל ונ"י בתקפה, דאמאי קודם זה אסור. ולפי מה שביארתי דעת הר"י בשיטת רש"י אף אם נימא דפירש"י הוא לאחר תשמיש היא אסורה בעצמה בהשחתת זרע ואין זה ענין לקטנה כמו שאין ענין אצלו בין השחתת זרע למשמש עם קטנה דאף שמותר לו לשמש עם קטנה אסור להשחית זרעו ודו"ק:

[ד] **גם** מה שכתב בבית מאיר שם להביא ראי' לשיטת רש"י ז"ל מהא דכתובות (ע"ב) או שתהא ממלאה ושתהא מנפצת וכתב וז"ל וקשה אמאי הא לא מיפקדא אפו"ר וכל דלא באה בטענה מה איכפת לה ותעביד וראי' מזה לפירש"י ז"ל דאף היא מוזהרת עכ"ל. ובאמת מבואר שם בנמ"י וז"ל שתהא ממלא ומערה פירוש ממלאה ושתהא מנפצת אותו כדי שלא תתעבר ואית בה השחתת זרע ועוד דמצי אמרה בעינא חוטרא לידא ומרא לקבורה עכ"ל הנמ"י ולפי"ז יהי' ר"ת מפרש כטעם השני. ושוב מצאתי בשו"ת שו"מ מהד"ת ח"ד סי' י"ג) שהביא שם בשם השיטה מקובצת שני הפרושים האלה ומתרץ בזה קושית הבית מאיר יע"ש:

[ה] **לענין** דינא בספר בית מאיר שם פסק להחמיר כדברי רש"י ז"ל ומבואר בדבריו דאפילו אחר תשמיש אסור וכן הוא דעת הגאון בשו"מ שהבאתי ובפ"ת אה"ע (סי' כ"ג ס"ק ב') הביא מתשו' חת"ס חיור"ד (סי' קע"ב) שדעתו לאסור קודם תשמיש ולהקל אחר תשמיש ברשות הבעל ורצונו וכן הוא בתשו' רע"א ז"ל חיור"ד (סי' ע"א) מחמיר בקודם תשמיש ושם (בסי' ע"ב) מיקל לאחר תשמיש. וכן הורה בבי"א וכן כתב בתשו' מהרש"ם ז"ל ח"א (סי' נ"ח) בשם תשו' אמרי אש ובנין ציון ח"א (סי' קל"ז) ובספר נדרי זריזין בכנוי נדרים (לסי' רט"ז) וכן הורה הגאון הנצי"ב בתשו' משיב דבר (סי' פ"ח)

דקודם תשמיש אסור ולאחר תשמיש שרי וכן דעת הגאון בית יצחק אה"ע (סי' צ"א). אמנם יש פוסקים המקילים בתשו' חמדת שלמה (סי' מ"ו) הובא בפ"ת (ס"ק הנ"ל). ובחשו' מהרש"ם הנ"ל הביא בשם הישׁ"ש ומתשו' הרדב"ז ח"ג (סי' תקצ"ו) שהעלה להתיר בשלש נשים אם יראות רשאות לשמש במוך בשעת תשמיש כיון דאיכא פקוח נפש. ובשד"ח מערכת אישות (סי' א' אות ל"ב) הביא מתשו' צ"צ החדש חאה"ע (סי' פ"ט) שכתב שם דוקא בשלש נשים שעפ"י רוב אינן מתעברות אסורות משא"כ בנשים שרובן מתעברות ויש סכנה בדבר יש להקל עכ"ד יע"ש. והנה בתשו' מהרש"ם שם כתב שבזה"ז נותנים הרופאים לנשים כאלה כמין כסוי של גומי דק המכסה פי האם והוא המקור מסביב שלא יקלוט הזרע ואם כן התשמיש כמו בשאר נשים אלא דכמו במעוברת סגור פי המקור כן הכא נמי בזה ובכה"ג לכולי עלמא שרי במקום סכנה עכ"ד. אבל לכסות את אבר הזכר בגומי פשיטא שאסור ועיין בתשו' ב"א חלק אה"ע (סי' י"ב). ולענין לשתות כוס של עיקרין מבואר בש"ע אה"ע (סי' ה' סעי' י"ב) ועיין פ"ת שם (ס"ק י"א) מה שהביא מתשו' חת"ס ושם בתשובה בבית יצחק כתב היכא דאיכא סכנה ודאי מותרת לשתות יע"ש:

סימן ג

לידידי ה"ה הרב הגאון המפורסם מו"ה אברהם אהרן יודילעוויטש שליט"א (זללה"ה) בעהמ"ס שו"ת ב"א ועוד:

בדין המקוה שנעשית ע"י סילונות הנמשכים מן המעיין ובאמצע הסילון יש כלי קיבול הנקרא מודד-מים (וואססער מעסטער) וגם בשם אם (מוטטער) ובו נקב-כניסה ונקב שדרך אותו נקב נמשכים המים להמקוה וכבר דיברנו על-אדות המקוה הנ"ל פא"פ:

הנה מבואר בש"ע (סי' ר"א סעיף ח') מעיין שמקלח לתוך כלי פסול לטבול בין במים שבתוך הכלי בין לאחר שיצא מהכלי וכתב בש"ך (ס"ק כ"ו) בשם הב"ח דל"ש כשהכלי שלם בלי שום נקב והמעיין מקלח לתוך הכלי וכשנתמלא הכלי יוצאים אח"כ מפה הכלי ולחוץ ול"ש שיש נקב בצדו של כלי וממנו מקלחים לחוץ נקראו מים שאובים דלא נתבטל שם כלי מחמת הנקב כיון שמקבל מים מן הנקב ולמטה עכ"ד. בנ"ד המקוה נעשית כאופן השני שכ' הש"ך בשם הב"ת ולפ"ז המקוה פסולה:

וכת"ה בתשו' ב"א (סי' רמ"ד) העלה להכשיר ואבוא על סדר דבריו. הביא את דברי הר"ש והרא"ש שכתבו דהפסול מהשוקת אינו אלא גזירה מדרבנן שמא יטבול בתוך כלי שאינו מחובר למעיין ולזה פסלו גם המים היוצאים מהשוקת ועפי"ז כתב כת"ה דזה רק

היכא דאפשר לטבול בתוך השוקת אבל בכלי קטן כמו מודד-מים (וואססער מעסטער) דאי אפשר לטבול בו מצד קטנותו וגם חתום הוא מהשררה לא שייך למיגזר ונסתייע מדברי הטו"ז (בסי' קצ"ח) במה שכ' לענין הנסרים:

[א] **לפענ"ד** אין הכוונה דגזרו שמא יטבול בתוך כלי זה דוקא רק דגזרו שמא יבוא לטבול בכלי אחר הראוי לטבילה וטבילה בכלי אסור מה"ח והרי מבואר בתוס' פסחים (דף י"ז) ובהרא"ש (סוף נדה) שכתבו בשם ר"י שכולו שאוב כשר מה"ת והקשה לפ"ז אמאי גזרו בשאיבה כלל וי"ל משום גזירה שמא יטבול בכלי דהא וודאי אסור מדאורייתא עכ"ל. ואם גזרו על כל מים שאובים מחשש שמא יבואו לטבול בתוך כלי מכש"כ שיש לגזור מכלי זה על כלי אחר וכולה חדא גזירה היא ואין זה ענין לנסרים שאין להם בית- קיבול וכן כתב בתשו' נוב"ת (סי' קל"א) וז"ל מ"מ הבו דלא לוסיף מהיתר הנסרים ושם שייכים כמה סברות להיתר עכ"ל הנו"ב יע"ש:

[**כ**] **אמנם** בנ"ד מעיקרא דדינא פירכא דמה שכתבו הר"ש והרא"ש בהא דמעיין שהעבירו ע"ג השוקת דהוא פסול משום גזירה משום דקשיא להו מהא דרבא (פרק חומר בקודש) כשיש בפיו כשפוה"נ טובלין בתוכו ומשום האי קושיא כתבו דהכא היינו טעמא משום גזירה וזה דוקא היכא שיש נקב כשפוה"נ אבל היכא דליכא כשפוה"נ אין הפסול משום גזירה רק פסול מדינא כמבואר ברמב"ם (פ"ג דמקואות הלכה כ"ו) ואם הטהו על צדו והטביל לא עלתה להן טבילה עד שיהי' פיו רחב כשפוה"נ עכ"ל וכן הוא בשו"ע (סי' ר"א סעיף ט') ועיין שם בטו"ז (ס"ק י"ח) ובש"ך (ס"ק כ"ח) מה שכתב בשם הר"ש ודין זה הוא מהתוספתא בלי שום חולק ולפ"ז בנ"ד דהנקב הוא מן הצד והקנה היורד להנקב של המודד-מים (מוטטער) הוא כאצבע קטנה ויש לו בית קיבול ופסול משום כלי מדינא ולא משום גזירה:

[ג] ולפ"ז נסתר מה שכתב בתשו' לצרף דברי הרשב"א בתשו' וכפי מה שפירש הב"י דבריו דאפילו כל מי המעיין מקלחים לתוך השוקת כשר להטביל בהמים היוצאים ממנה דזה דוקא כשהנקב הוי כשפוה"נ דהרי הב"י אחר שפירש דברי הרשב"א בתשו' כתב וז"ל וכן נראה ממ"ש בשער המים שבסוף ת"ה כלים העשוים לקבל את המים אם ניקבו בשוליהם אפי' נקב כל שהוא אם עברו בהם מים ונפלו מעצמם למקוה אינם נחשבים כלים לפסול את המקוה ואם ניקבו מן הצדדים פוסלים את המקוה עד שיהי' בנקב כשפוה"נ ויראה לי שכל שיש נקב כשפוה"נ אינו כלי לפסול את המקוה ע"כ ואעפ"י שסיים וכתב אלא שראיתי לאחד מגדולי המורים שכתב שאפי' יש בצדו נקב כשפוה"נ אם יכול לקבל מים כל שהוא למטה מן הנקב פוסל את המקוה ולו שומעין

שאמר להחמיר עכ"ל. מ"מ י"ל שדברי הרשב"א בתשו' הם עפ"י שנראה לבעל שער המים מדעת עצמו עכ"ל הב"י. הרי מבואר שהרשב"א אינו מתיר להכשיר מים היוצאים רק כשיש נקב כשפוה"נ והב"י מביא משם ראי' לפירושו בתשו' וא"כ בנ"ד דליכא נקב כשפוה"נ אין שום היתר גם לדיעה זו:

[ד] **גם** מה שכתב בתשו' הנ"ל וז"ל אע"ג דהרשב"א בתורת הבית לא פסק הכי כבר כתב מהרי"ל בתשו' דכל פוסק שהוא סותר א"ע בתשו' לפסקיו דבריו שבתשו' הם עיקר מפני שהוא הלכה למעשה עכ"ד יעיין כת"ה בב"י (סי' ר"א) בדין דאין טובלין בכלים מה שהביא שם שהרא"ש סותר א"ע בפסקיו למ"ש בתשו' וכתב וז"ל ואפשר לומר דהתם לאו כללא כייל לכל מקום אלא בההוא תשו' דוקא קאמר שהיה ידוע לו דדבריו בפסקיו היו אחרונים שכבר השיב אותה תשובה כאשר כתב אותו דין בפסקיו עכ"ל ולפ"ז אמינא דאין ראי' ממ"ש המהרי"ל דזה נכון באם אנו רואים סתירה בדעת הפוסק שחזר מדעתו נכון לומר דחזר ממה שכתב בפסקיו עד שנאמר שחזר ממה שכתב בתשובה כי דבריו שבתשו' הם עיקר ולא נאמרו לחזור אמנם בנ"ד דבאמת לא חזר הרשב"א מדעתו וגם בפסקיו גילה דעתו כדעתו בתשו' ורק שביטל דבריו ממה שראה לאחד מגדולי המורים ואם היה כותב הלכה זו בפסקיו קודם שכתב התשובה איך השיב בתשובה כפי דעתו אחר שביטל דעתו מקודם נגד גדול המורים וכתב ולו שומעין ולמה לא הודיע הרשב"א ז"ל להשואל דעת גדול המורים לכן יותר נכון לומר שכתב התשובה מקודם כפי דעתו וכאשר כתב הלכה זאת בפסקיו ראה לגדול המורים שהחמיר וביטל דעתו מפני דעתו:

[ה] **עוד** הביא בתשו' הנ"ל מתשו' פמ"א (ח"ב סי' ק"ה) דהא דהמעיין שהעבירו לתוך השוקת דפסולים גם המים שיוצאים מהשוקת לחוץ זה דוקא דרך זחילתן אבל באשבורן טהורין עכ"ד אבל הרי ידוע לכת"ה שבתשו' הר המור (סי' כ"ב) דחה את דבר. הפמ"א גם בתשובת זכרון יוסף שהביא השיג עליו ובפרט בנ"ד שהנקב הוא מן הצד ואינו כשפוה"נ גם הפמ"א מודה דהמים היוצאין פסולין וכמו שביארתי:

[ו] **ומה** שכתב בתשו' לסייע להפמ"א מדברי הרמב"ם ז"ל וז"ל דהרי כתב שם בפ"ט דמקואות מעיין שמימיו יוצאין ונמשכין לתוך השוקת ואח"כ יוצאין ונזחלין דמלת ונזחלין היא מיותרת וע"כ בא לדייק דרק בעודן נזחלין פסולין אבל באשבורן כשרין עכ"ל, דבריו תמוהים (במח"כ) לומר דמלת "ונזחלין" היא מיותרת דהרי כתב הש"ך (ס"ק ל"ג) בהא דאם מקלח על שפת הכלי ולתוכו דחוצה לו מותר שדין מעיין עליהם לטהר בזוחלין יע"ש ודין זה מבואר הוא ברמב"ם שכתב ונזחלין וכתב שחוץ לשוקת כשרים מבואר בדבריו שהמים שחוץ לשוקת כשרים בזחילה הרי הוצרך הרמב"ם לומר

ונזחלין להורות האי דינא דאם מקלח גם על שפת הכלי הרי הם כמעיין לטהר בזחילה. ומצאתי בספר לחם ושמלה שדייק כן מדברי הרמב"ם ז"ל ושכן הוא מבואר בפיה"מ להרמב"ם (פ"ה דמקואות) וז"ל אמנם אם יהי' שופע על השוקת וקצתם ילך לתוך השוקת וקצתם על שפת השוקת הנה המים היוצאים מן השוקת כשרין והם מי מעיין עכ"ל ואין מקום לדבריו:

[ז] **לפ**"ז נסתר ההיתר שהביא מתשו' המבי"ט (ת"ג ס"ס ע"א) דמכשיר מים העליונים שלמעלה מהנקבים דהמבי"ט מיירי שהנקבים בהחבית היו כשפוה"נ כמבואר להדיא בדבריו וביאר דברי המהרי"ט דהוא סובר כמו שאם היה בחבית נקב בשוליים או מן הצד נקב כשפוה"נ סמוך לשוליים באופן שלא תוכל לקבל מים כל שהוא דאז היה מותר לטבול אף בתוכה דשוב לא הוי כלי ולא גזרו רק על כלי כמו כן לא גזרו על המים העליונים מה שלמעלה מהנקבים שיהיו דינם כמו מים שבתוך הכלי מטעם שלמעלה מהנקבים לא תוכל החבית להחזיק ולהכיל שום מים ולא חשוב כלי כלל למעלה מהנקבים ולא גזרו על מים העליונים האלה ואם כי יש על מים העליונים חשש שאובים כי נתערבו עם המים שבתוך הכלי לא איכפת לן כי מים שאובים נטהרין בהשקה ולא גזרו רק על מים שבתוך הכלי שלא יטהרו בהשקה ולא על מים שאובים שאינם בתוך כלי ומים הללו עדיפי ממים שאובים שלא באו לכלל שאובים מעולם היות כי באו להחבית והכשרם עמם. ואין להקשות עמ"ש דמים העליונים למעלה מהנקבים אין עליהם רק דין מים שאובים א"כ למה כתב המבי"ט כשנפסק הקילוח מן ההר אותם המים שיורדים אז ממקום פסיקת הקילוח עד הטבילה הן כשאובות הרי קיי"ל בשאובין שהושקו פעם אחת אעפ"י שהופסקה ההשקה נשארו בהכשרן לעולם כמבואר בשו"ע (סי' ר"א סעי' נ"ב) דז"א דאין אנו אומרים דהמים חוזרין ונפסלין רק דאנו אומרים דהם נעשו פסולין מחדש דרק כשיש חיבור להמעיין דאז מדינא גם המים שבתוך הכלי למטה מהנקבים כשרין ע"י השקה רק פסולין משום גזירה ואז אמרינן דעל המים שלמעלה מהנקבים לא היתה הגזירה כי אינם בתוך כלי כי למעלה מהנקבים לא מיקרי כלי אבל כשנפסק המעיין ואין שם ארבעים סאה לחברם ולהשיקם הרי נעשו שאובים מחדש ככל המים שבתוך הכלי שלא נפסלו עוד משום גזירה רק מדינא ואין חילוק בין מים העליונים למים התחתונים אחר שנתערבו, והבן היטב ועיין תשו' נוב"ת (סי' קל"ט) ודו"ק:

[ח] **עוד** הביא בתשו' הנ"ל דברי מהרי"ט שכתב דשאובה שהמשכוה כולה איכא כמה רבוותא דמכשרי כהוראת חכמי המערב שהביא הרמב"ם ז"ל עכ"ד. גם דבריו הללו הם בלתי נכונים (במח"כ) דמבואר בשו"ע (סי' ר"א סעי' ל"ו) ואם חקק בו גומא אחת קטנה

קודם שקבעו נעשה כולה על ידה כלי והקשה הש"ך (בס"ק ע"ז) דהרי הם באים למקוה בהמשכה ושאובה שהמשכוה כשרה ותירץ דהכא מיירי שבא להביא מים למקוה שאין בה רוב מים כשרים דאינה כשרה אלא כשיש במקוה רוב מים כשרים עכ"ל. ובנקה"כ חזר מזה וכתב וז"ל נמשכתי אחר לשון הרא"ש שכתב כל המים העוברים על הגומא הוי שאובים אבל האמת הוא לאו דוקא אלא כל הצינור חשוב כלי ע"י אותן הגומות וכמש"כ הטור וצריך לפרש כמובן הוא ט"ס וצ"ל וא"כ אין צריך לפרש דמיירי שבא להביא מים למקוה שאין בה רוב מים כשרים אלא כיון שהצינור הוי כלי הרי הם באים למקוה מן הכלי שלא בהמשכה עכ"ל ותמהתי על הבאר היטב (בס"ק נ"ה) שכתב שם וז"ל וי"ל דהכא מיירי שבא להביא המים למקוה שאין בה רוב מים כשרים אלא כיון שהצינור הוי כלי הרי הם באים למקוה מן הכלי שלא בהמשכה כ"כ בנקה"כ עכ"ל שם, והמעיין יראה דאין פירוש לדברים אלו ואני תמה איך לא הרגיש כי יש ט"ס ודו"ק והרי מפורש יוצא מפי כהן גדול שבאם יש גומא בהסילון נעשה כל הסילון כלי ולא הוי המשכה כלל ועיין בשלטי הגבורים בגמרא ב"ב (פ"ד) שהביא דברי הרמב"ם ז"ל והטור והחליט דכל הדף נעשה כלי ע"י אותה גומא קטנה יע"ש:

[**ט**] **ומה** שכתב כת"ה בתשו' דנעשה לחברם בקרקע בתשו' נוב"ת (סי' ק"ט) כתב על קושית השואל וז"ל אני תמה מה ענין שאובה שתלוי רק בשם כלי ואף שאינו מקבל טומאה ובזה לא מהני אפילו חקקו על מנת לקבעו שאינו מקבל טומאה מ"מ שם כלי עליו בתלוש עכ"ל וכן הוא בספר בית מאיר (סוף הלכות מקואות) וכן הורה הגאון רבי מרדכי באנעט ז"ל בתשו' פרשת מרדכי (סי' י"ז) ובתוס' חדשים יע"ש:

[י] **וראיתי** בתשו' מהרש"ם (ח"ג סי' ק') שהמציא היתר לפי המבואר בפי"ג מכלים (משנה ט') גבי תיבה אף דבפתחה מצדה טמאה מדרס וטמא מת מ"מ בנפתחה למטה חכמים מטהרין מפני שבטל העיקר דהיינו מה שראוי לקבל בטל נמי הטפל טומאת מדרס וכן במשנה שם גבי משפלת שנפחתה וכן בפ"כ מכלים (משנה א') ורמב"ם פכ"ד מכלים (הלכה י"א) ולפ"ז בנ"ד דעיקר תשמיש הכלי להוליך המים גם בנעשה נקב לקבל מ"מ נקרא טפל נגד עיקר תשמישו להולכת המים וכיון שנתבטל העיקר נתבטל גם הטפל ענ"ד שם (באות ט'):

ולפענ"ד אין זה דמיון דשם כלי מתכות פשוטיהן ומקבליהן טמאין נשברו טהרו כמבואר בפי"א דכלים (משנה א') ומבואר ברמב"ם פי"א מכלים (הלכה ב') כל זמן שהכלי יכול לעשות מעין מלאכתו הוא כלי וחשוב כלי שלם וכל שאינו עושה מעין מלאכתו בכלי מתכות טהור יע"ש והיינו דאם אינו עושה מעין מלאכתו הרי הוי כנשבר ודין זה בין

בפשוטיהן בין בקבוליהן. אמנם כשאדם עושה כלי כמו תיבה שעיקר עשייתה הוא לקיבול ולפעמים לישיבה וכאשר נתקלקלה ונפחתה שאינה ראויה עוד לקבלה והרי היא כשבורה אז לא נחשבה כלי כלל אם כי עוד ראויה לישיבה עכ"ז עיקר עשיית הכלי היתה לשם הקיבול ואינה ראויה לתכלית מלאכתו העיקרית שנעשה בכינה תחלה לשם כך ומפני שבטל העיקר בטל הטפל שהרי לולא העיקר לא היה עושה כלי זה בשביל הטפל לחודו והרי זה כאילו נשבר הכלי ואינו ראוי לתשמישו כלל וההיתר של נשבר שייך גם לענין כלי-ישיבה. אמנם בנ"ד דהא דפשוטי כלי מתכות אינם מקבלים טומאה כשחברם לקרקע לאו מטעם דהם כנשברין, אדרבה, דנעשה על ידם המלאכה שנעשו לכך לחברם לקרקע ולהמשיך המים על ידם ורק דכן הדין דאם הם מחוברים לקרקע הרי הם כקרקע ואינם מקבלים טומאה והרי הם ככלי גללים וכלי אבנים שאף שכלים הם אינם מקבלים טומאה והיתר זה לא שייך כלל לענין כלי קיבול להכשיר המים מאחר שדין שאובים אינו תלוי כלל בקבלת טומאה ולא נעשה שום קלקול בהכלי שנאמר שהרי הוא כמו שנתקלקל כולו ולא נוכל לומר רק כמו שבטל העיקר לגבי קרקע ואינו מקבל טומאה כמו כן בטל הטפל דהיינו הקיבול ואינו מקבל טומאה ומאי אהני לן בזה דהרי הוא ככלי גללים וכלי אבנים דאינם מקבלים טומאה אעפי"כ המים שבהם הוי שאובים ודו"ק:

סימן ד

שוכט"ם לב"א היקר הרב הגאון כו' מו"ה נתן נטע לייטער שליט"א אבד"ק זלוויץ יע"א: **מכתבו** הגיעני ואשר בדק לן באשה שלא בדקה ולא הרגישה שלשה ירחים ואח"כ הוכר עוברה אי נימא דהכרת עובר מועיל למפרע או דוקא משלשה חדשים ואילך היא בחזקת מסולקת דמים ובשו"ע אין ביאור לד"ז עכ"ל:

[**א**] **הדבר** מפורש דרק משהוכר עוברה היא בחזקת מסולקת דמים עיין במשנה נדה (דף ז' ע"ב) מעוברת משיודע עוברה ועיין שם בהרא"ש (סי' ג') ועיין שם במעיו"ט (אות י"ג) וז"ל ופירש הרשב"א דטעמא שהוא כחולה ודמיה מסולקים ומשהוכר עוברה ראשה ואבריה כבדים עליה אבל קודם לכן לא עכ"ל. הרי מפורש ברשב"א דרק מאז ראשה ואבריה כבדים עליה. והמעיין בש"ע יראה שמבואר כן כ"פ. שוב מצאתי בתשו' שו"מ מהד"ת (ח"ב סי' פ"א) שכתב כן וע"ש:

[ב] **ואשר** נסתפק במבכרת שהפילה נפל זכר אי צריך קבורה דבש"ע אינו מבואר רק בשחטה ונמצא טריפה ומבואר באחרונים ה"ה מת אבל בנפל אינו מפורש עכ"ד:

הדבר מבואר ומפורש עיין ש"ס בכורות (דף ג' ע"א) מתקיף לה מר בר רב אשי מאי שנא מנפלים דאע"ג דלאו בני חיותא נינהו קדשו דאמר מר פטר שגר בבהמה ועיין פירש"י ועיין משנה חולין (ע"ז ע"א) המבכרת שהפילה שוליא ישליכנה לכלבים ובמוקדשין תקבר. ועיין שם בגמרא מאי טעמא אמר רב אוקיא בריה דרב אמי וכו' והוי להו זכרים מעוטא ע"ש היטב הרי מפורש ודו"ק:

[ג] **ומה** שנסתפק בקדושין (דף ס"ו) בהכחשה לאו כלום הוא ובשלח ואחוי נאמן אי נאמן דוקא שמחויב לברר אכן אם אח"כ אי אפשר לברר אינו נאמן או נימא דנאמן לגמרי עכ"ד:

לפענ"ד יש לפשוט מהא דנסתפק הפמ"ג ביורה דעה (סי' נ"ג בש"ד ס"ק ט"ו) וז"ל יש לחקור חקירה אחת וגדולה היא אלי והוא בספק חסרון חכמה דלא מחשיב לספק אי נאבד הדבר ההוא ואינו לפנינו יש לומר דהוי ס"ס גמור או נימא כיון דאלו היה לפנינו לא היה מחשיב ס"ס עכשיו שנאבד לא עדיף מאיתא לפנינו ויש לאסור עכ"ל. ועיין בספר לבושי שרד (בפתיחה לטריפות עצמות אות מ"ה) שכתב וז"ל והגע עצמך נשמט הגף ספק מחיים ספק אחר שחיטה שאינו נחשב לספק ספקא ושאלו לחכם ואסרו ושוב נאבד הגף והריאה אטו נאמר שחוזר העוף להכשירו וזה ודאי לא יעלה על לב לעולם והכי נמי אף שלא אסרו חכם עדיין ולא שאלוהו כבר נעשה טריפה מיד שנודע הספק ההוא עכ"ל. ועיין בגמרא כתובות (דף כ"ג ע"א) ודו"ק:

[ד] **וקושיתו** בגמרא (ב"ב דף קנ"ג) בפלוגתא דר"י ור"נ בהכחשה דהנותן והמקבל אם היה שכיב מרע או בריא בשעת המחנה וע"ז הקשה דהרי עיקר הטעם דש"מ חוזר הוא משום דאין אדם נותן כל אשר לו ומשום הכי חוזר א"כ גם כאן נימא הכי דודאי היה שכיב מרע עכ"ד:

ואני תמה על תמיהתו דאנה מצא אומדנא נגד טענת ברי וכל האומדנות שבש"ס כי היכי דמספקא לן איך היה דעתו הכי נמי מספקא ליה לזה המקבל איך היה דעת המזכה ומה זה ענין לזה שטוען טענת ברי:

סימן ה

לב"א הרב הגאון הנ"ל.

מכתבו הגיעני והביא דברי הפוסקים לחזק קושיתו בגמרא (ב"ב דף קנ"ג) בהכחשה דהנותן והמקבל אם היה בריא או שכיב מרע בשעת המתנה והקשה דנימא דודאי היה שכיב מרע דחזקה דאין אדם נותן את כל אשר לו והאריך בזה:

[**א**] **כעת** נראה לפענ"ד ליישב קושיתו דהנה המל"מ בפ"ט מהל' זכייה (הלכה כ"ב) הקשה על דין זה דעל הא דאמרו בגמרא שכיב מרע שכתב כל נכסיו ועמד אינו חוזר דחיישינן שמא יש לו נכסים במקום אחר וכתב הרשב"א ז"ל דהא דחיישינן ומוציאין מיד הנותן היינו משום דבע"כ בשקנו מידו איירי דאי לא הרי הוא מתנת בריא ולא קנו וא"כ כיון שלא נהג זה כמתנת שכיב מרע שקונה בדיבור משמע שיש לו נכסים במקום אחר עכ"ד הרשב"א ז"ל וע"ז הקשה המל"מ דהכא דהוא אומר שכיב מרע הייתי והם אומרים בריא ע"כ בשקנו מידו דאי לא היכי מצי קנו בבריא בלא קנין א"כ אמאי אמרינן דעל המקבל להביא ראי' שהיה בריא הא כיון שקנו מידו מעשיו מוכיחים שהיה בריא כי היכא דהתם מפני טעם זה להרשב"א וכו' יע"ש שהניח הקושיא בלי תירוץ. ומעתה לק"מ מה שהקשה דאיכא הוכחה שהיה ש"מ דכיון דמיירי בשקנו מידו איכא הוכחה גם להיפך דהוה שכיב מרע מה שאין כן בהא דהרשב"א ודו"ק:

ומה שכתב וז"ל תמה אקרא הלא ממקומו הוא מוכרע דאפילו במקום שיש הוכתה זו דקנו מניה ומוכח דלחלוטין נתנה אפילו הכי אם יש כנגדה אומדנא דאין אדם נותן כל מה שיש לו הוא מכריע ודנין דאם עמד חוזר והדבר מפורש בש"ס דש"מ שכתב כל נכסיו אעפ"י שקנו מידו אם עמד חוזר. הרי מפורש דלא מהני האומדנא דקנין לעומת האומדנא דאין אדם נותן כו' עכ"ד:

מאד אני תמה ע"ד ומה ענין אומדנא דקנו לכאן ואיך המציא אומדנא מדעתו אשר בשו"ע אין שום חילוק במתנת שכיב מרע בין קנו מידו או לא דעד כאן לא שמענו מדברי הרשב"א ז"ל הוכחת הקנין אלא היכא דבלא הקנין אנו עומדים בספק אז הוכחת הקנין נוטה לאופן השני אבל היכא דזולת הקנין אין כאן ספק כלל אז הקנין לא מעלה ולא מוריד. למשל אם מספקא לן אם המעשה היה ביום או בלילה ע"ז שייך להביא ראי' שהיה הנר דולק בשעת מעשה ומסתמא היה בלילה אבל אם ידעינן שהמעשה היה ביום בלי ספק מה לנו לעדותו של הנר דולק על דבר שאין בו ספק כלל:

[**ב**] **תכלית** הדברים שיש לפנינו שלשה דינים שונים. א) מתנת שכיב מרע שכתב כל נכסיו שע"ז אמרו חכז"ל שלא היתה המתנה לחלוטין ואין חילוק אם קנו מידו או לא דאין כאן ספק כלל דשניהם מודים דהוה מתנת שכיב מרע ורק דספק אם דעתו היתה רק באופן שימות או שנתן לחלוטין ע"ז מעידה האומדנא שהתכון רק לתת את המתנה אם ימות:

ב) דין הרשב"א ז"ל דנתן נכסים הידועים לנו ויש ספק שמא יש לו איזו נכסים במקום אחר ואם יש לו נכסים במקום אחר אין כאן דין מתנת שכיב מרע רק כשאר מתנת בריא.

וזה הספק נולד לנו אף אם לא היה הקנין והקנין מכריע דהיתה מתנת בריא דבודאי יש לו נכסים במקום אחר וזה רק היכא דהספק נולד לנו זולת הקנין אבל באם כתב כל נכסיו דאין כאן ספק כלל הקנין לא מעלה ולא מוריד. והנה בדין השני הנ"ל הרי האומדנא דאין אדם נותן כו' לא מעלה ולא מוריד ואין מקום לה דבכל אופן שנאמר שהיה אין סחורה להאומדנא ולזאת הקנין מכריע ומוכיח שהיה במתנת בריא ואין מזה סתירה להאומדנא דאני אומר שבאמת לא נתן הכל:

ג) **הוא** נידון דידן שזה טוען שהיתה מתנת בריא וזה טוען שהיתה מתנת שכיב מרע וכתב כל נכסיו ואף אם לא היה הקנין היה ספק לנו איך ומה היה. אם היה מתנת שכיב מרע או מתנת בריא אם כי לדינא אם לא היה הקנין אין נ"מ דבין כך ובין כך חוזר אעפי"כ הרי אנחנו לא נדע איך ובאיזה אופן היה דהם מכחישים זה את זה לזאת הואיל דקנו מידו הרי הוכחה שהיה מתנת בריא וכן גם האומדנא דאין אדם נותן את כל אשר לו תוכיח בכאן דהיה מתנת שכיב מרע ושתי הוכחות סותרות זו את זו ויש פנים לכאן ולכאן ומתורצת קושית כ"ת ונתיישב קושית המל"מ ודו"ק:

סימן ו

לנ"א החריף ובקי טובא כמר זאב לייטער נ"י כעת הרב הגאון אבד"ק פיטסבורג יע"א בעהמ"ס בית דוד:

[**א**] **מכתבך** הגיעני מה שהקשית בהא דחולין (צ"ו) לק"מ דלא שייך חזקת כשרות רק באדם ידוע ועיין תוס' שבועות (דף מ"ו ע"ב ד"ה וספרא) וז"ל וליכא למימר החם טעמא דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן דהתם לא קאמר שהוא גנבו אלא אומר שהגנבים גנבו וכמה גנבים איכא בעלמא עכ"ל ועיין בהרא"ש ובש"ך (חו"מ סי' קל"ג) ועיין בית שמואל באה"ע (סי' י"ז ס"ק פ"ד) ד"ה וי"ל וכו' ודו"ק היטב שם ותבין כוונתו ובחנם השיג עליו בתשו' נו"ב וכבר העיר בזה בתשו' שו"מ וקצרתי כי לפניך הכל גלוי ושוב מצאתי בשו"ת נטע שעשועים (חאה"ע סי' ע"ט) שביאר כן דברי הבית שמואל:

[ב] **ואשר** הבאת אומר הבא מן החדש קושית השעה"מ אמאי חייב לפדות את בנו דילמא טריפה הוא ואין הולכין בממון אחר הרוב וכתבת לתרץ עפ"י דברי השיטה מקובצת בב"ק (דף י"א) דבמצוה הולכין אחר הרוב עכ"ד. לא יצאת ידי חובת העיון, דבשיטה מקובצת כתוב בלשון קושיא וז"ל ומיהו קשה לי נימא דמשום מצוה הולכין אתר הרוב כדי לקיים המצוה וכו' ע"ש ועיין שו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ד סי' קנ"ג). והנה מבואר ברי"ט אלגאזי בכורות (פ"ג אות כ"ה) וז"ל והנה לענין זה דאין הולכין בממון אחר הרוב לענין

נתינת בכור לכהן יראה דאיכא ב' סברות ע"ש וכתב עוד וז"ל והנה צריך למודעי שמ"ש שם לדעת רבינו והרא"ש דאפשר דס"ל לענין מתנות כהונה חשוב כדבר איסור ואזלינן בתר רובא טעות היא בידי עכ"ל ושם באות ל"ט (בד"ה "וראיתי להריטב"א") כתב וז"ל דזה פשוט לענין ממון זה כלל גדול בדין הממע"ה אפילו לענין מתנות כהונה דאיכא מצות נתינה כדאמרינן לענין ספקת הגר ולענין ספק בכור בהמה טהורה וספק פ"ת דבכמה דוכתי במתני' אמרינן המוציא מחברו עליו הראיה עכ"ל ומבואר שם לשיטת התוספות והרא"ש אפילו רב מודה ועיין בר"ן נדרים (דף ז' ע"א בד"ה "ולענין הלכה") מה שחולק עם הרשב"א ז"ל ועיין במחנה אפרים מה שכתב על דברי הר"ן ז"ל הרי לפנינו דקושית שעה"מ קשה ודו"ק:

[ג] **לפענ"ד** נראה ליישב קושית השעה"מ לפימ"ש המהרש"א (חולין דף י"א) דמיעוט דטריפה הוא מיעוט דלא שכיח לפ"ז יש לומר דלמיעוטא דלא שכיחא לא חיישינן. ואין להקשות לפ"ז א"כ איך יליף הש"ס בחולין מזה דאזלינן בתר רובא כבר כתב הפמ"ג (ביור"ד סי' ל"ג בש"ד סק"ה) דמה"ת אין לחלק בין מיעוט בין לא שכיח ע"ש. אבל אחר שנתברר דאזלינן בתר רובא שפיר יש לחלק לענין ממון בין מיעוט דשכיח למיעוט דלא שכיח כאשר מצינו דמוציאין ממון ע"י חזקה טובה כמו חזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו וכדומה חזקה טובה דאתיא מכח סברא ואין להקשות דאמאי חיוב לפדות את בנו דילמא לאו אביו הוא ואין הולכין בממון אחר הרוב די"ל משום דאיכא רובא וחזקת כשרות של האם ובכה"ג מהני אף בממון וכמו שכתבו התוספות (כתובות דף ט"ז) על הא דפריך הש"ס כיון דרוב נשים בתולות נישאת וכתבו בתי' דהקושיא היא אפילו לשמואל משום דאיכא חזקה המסייעה להרוב ע"ש ויש לפלפל בזה בסוגיא דחולין י"א:

[ד] **ומה** שכתבת ליישב קושית הגאון ר"ץ האלבארשטאט ז"ל על דברי התוס' שכתבו בשם ר"ת דממיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא דא"כ איך משכחת לה בת כהן בשריפה דדילמא לאו אביה הוא ואי משום רובא הרי ממיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא דבריך נכונים:

והגאון הגדול ר"י ענגעל ז"ל אמר לי ליישב קושית הגאון מהר"ץ הנ"ל דסברת התוס' הוא דבענין דין מיתה יש שני ענינים. ענין ובערת הרע מקרבך שהוא מוטל על בי"ד וזה נתקיים בכל מיתה שהומת. וענין השני הוא מצד הנידון לקיים מיתה הכתובה בו לכפרה. והנה תורת הרוב לא נאמר רק על הספק. אבל זה שלא נסתפק לא נאמר בו דין רוב כלל ולכן גבי נסקלין בנשרפין שהספק הוא לבי"ד ידונו בסקילה וקיים הבי"ד מצות ובערת הרע מקרבך ולענין הנידון לא שייך ענין רוב דהוא יודע במה נתחייב ולגביה

ליכא ספק ואין זה ענין לשריפת בת כהן כי היכי דמספקא לן מספקא לה ושפיר אזלינן בתר רובא:

סימן ז

מה שכתבתי להגאון מאוה"ג מהרש"ם זצללה"ה:

ספרו היקר של הד"ג "דעת תורה" לנכון הגיעני וראיתי בפתיחה להלכ' שחיטה (אות ל"ו) העלה היכא דהחיוב לכתחילה הוא מדאורייתא אף דבדיעבד שרי מ"מ מספיקא צריך ליזהר לכתחלה דהוי ספיקא דאורייתא אף דבדיעבד שרי. והנה הד"ג הביא ראי' מנדרים (דף י"ט) על ספיקו לא מצי מגלח והקשה הר"ן וכו' ותירץ דה"מ בדיעבד אבל לכתחילה אסור וקשה הרי הוא ספיקא דאם אינו נזיר הרי הוא נדבה ושרי ובע"כ כמ"ש. ושוב הקשה דר"י ס"ל דחב"ע לאו דאורייתא וא"כ ספקו שרי. ואני תמה דלכאורה נדרים ונזירות אפשר בשאלה והוי דשיל"מ ואפילו ספק איסור דרבנן אסור ועיין בטו"ז יור"ד (סי' ק"ב ס"ק ג') ואף דמבואר בגמרא נדרים (נ"ט) דקונמות הוי מצוה לאיתשולי עליהן משום דר' נתן ולכן הוי דשיל"מ ובכאן קאי לר"י ור"י ס"ל בנדרים (דף ו') דאיכא נזירות נדבה וא"כ לא הוי חוטא וליכא מצוה ולא הוי דשיל"מ זה ליתא דהרי הטעם לר"י מבואר שם בגמרא "חסידים הראשונים היו מתאווין להביא קרבן חטאת" ובכאן עיקר חסר כי לא מצי לאתויי חטאת ואם הוא מהחסידים לא היה לו לעשות תנאי כמבואר ברמב"ם (בפ"י מהל' נזירות) אם אעשה או לא אעשה הרי זה רשע ואם רצה להביא חטאת היה לו לנדור בהחלט ועיין בר"ן במשנה נדרים (דף ט') "אבל הכשרים מתוך שכוונתם רצויה ושלימה ואין בנזירתם שום נידנוד עבירה קרי נזירתם נדבה" עכ"ל. והרי בכאן עובר בבל תאחר ועיין בש"ס נדרים (דף ד') דסד"א הואיל אם גילח על אחת משלשתן יצא לא לעבור עליה בבל תאחר קמ"ל וא"כ איכא מצוה לאיתשולי והוי דשיל"מ ולא מקילין בספיקא ולפ"ז אין ראי' משם דלעולם יש לומר היכא דבדיעבד שרי מספיקא מותר לכתחלה ושאני התם דהוי דשיל"מ וממילא אין מקום לקושיתו שהקשה דר"י ס"ל דחב"ע לאו דאורייתא היא וא"כ ספיקא שרי דז"א דבדבר שיל"מ גם ספק דרבנן אסור:

[**ב**] **ובגוף** הראי' יש להעיר לפימ"ש הצל"ח ובנוב"ת (חאה"ע סי' ל"ח) דלא אמרינן דדשיל"מ אפילו בדרבנן ספיקו אסור אלא בדבר שלא היה לו חזקת היתר אבל בדבר שהיה לו חזקת היתר ונולד בו ספק איסור דרבנן גם בדבר שיל"מ ספיקו מותר ועיין פ"ת יור"ד (סי' ק"י ס"ק י"א) ולפ"ז ראיית הר"ג נכונה דבנדרים היה לו חזקת היתר. ועפי"ז יש ליישב קושית הגאון מו"ה יוסף ז"ל מפוזנא שהקשה ב"שארית יוסף" על מה שכתב

הר"ן בנדרים (דף מ"ז ע"ב) וז"ל ולענין הלכה וכו' וכן נמי בנודר עצמו דלא אמר אלו מסתברא דלקולא נקיטי דכיון דבכי האי גוונא גבי איסור הנאה דעלמא ליכא למימר דחלופיהן כגידוליהון דמי אלא מדרבנן בעלמא וכדפרישית לעיל הו"ל ספיקא דרבנן ולקולא עכ"ל הר"ן והקשה הגאון מהר"י ז"ל הא בדבר שיל"מ גם ספק דרבנן אסור והניח בצ"ע ולפי הנ"ל ניחא דיש לומר דהר"ן סובר היכא דהוה לו חזקת היתר ספיקו מותר אפילו בדשיל"מ:

ולפי"ז אין מקום לקושיתו דלר"י דס"ל חולין בעזרה לאו דאורייתא הוא ספיקו שרי דלענין זה הדרן לדינא דדשיל"מ ספיקו אסור אף בספיקא דרבנן דמעולם לא היה לו חזקת היתר ע"ז ואדרבה למה יכניס את עצמו לספק איסור בדבר שאפשר בשאלה והוי דשיל"מ. ונראה דאין לחלק בין ספק נדר לוודאי נדר לענין דשיל"מ. וראיתי באיזה ספר שבתשו' הר"ן מחלק בזה דסברת הר"ן הוא עפ"י מה דקיי"ל דאין חכם מתיר אלא א"כ חל הנדר והרי בכאן הוא מימרא דרבא בנדרים (דף י"ט) ורבא ס"ל בנדרים (ד' צ') דחכם מתיר קודם שחל הנדר וכן כתב הריטב"א שם דרבא לא ס"ל כרב פפי וע"ש בר"ן:

[ג] **והנה** בגוף הדין דהיכא דהחיוב הוא לכתחילה מדאורייתא ובדיעבד שרי אם צריך מספיקא ליזהר לכתחילה הדבר מפורש דלשיטת הראב"ד ז"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה מה"ת וכתב הש"ך ביור"ד (סי' צ"ט ס"ק ז') דבדיעבד גם דעת הראב"ד ז"ל כמ"ש המחבר וכן כתבו הרשב"א ז"ל והר"ן ז"ל בשמו וכתב הפמ"ג (בש"ד ס"ק הנ"ל) וז"ל הנ"מ אם ספק אם נפל איסור תורה לתבשיל באינו מינו אם אין מבטלין מן התורה אסור להוסיף ואם מדרבנן הוי ספק דרבנן ולקולא עכ"ד הרי מפורש בדבר שבדיעבד מותר אם לכתחילה אסור מן התורה גם בספק אסור לכתחילה ודו"ק:

סימן ח

לב"א הרב הגדול מו"ה משה לייטער שליט"א אבד"ק זבלוב יע"א:

ע"ד שאלתך בבכור שלא נפדה בקטנותו ונתגדל אצל דודו הגיע לשנת י"ג ושאל אם הוא מחויב לפדות את עצמו או חיישינן דלמא הוא עדיין קטן:

בתשו' "זכרון יוסף" (חיור"ד סי' כ"ו) מבואר שיהי' בן י"ג שנה דוקא דאע"ג שחייב בכל המצוות מדרבנן משהגיע לחינוך היינו דוקא במצוות שיוכל לקיימן גם אחר שיגדיל משא"כ במצוה זו דפדיון שאם יקיימנה עכשיו לא יוכל לקיים שוב כשיגדיל עכ"ד מביאו בפ"ת (סי' ש"ה ס"ק כ"ה) נמצא שצריך שיהי' גדול דוקא:

ולא נקרא גדול עד שיביא ב' שערות כמבואר ברמב"ם (פרק ב' מהל"א הלכה י"א) וכן הוא בשו"ע (חו"מ סי' ל"ה) ועיין באו"ח (סי' נ"ה סעי' ה' בהגה ובמ"א שם ס"ק ז') וז"ל כיון דתפלה הוא דרבנן ע"כ. ועיין במ"א (סי' קצ"ט ס"ק ז') אבל להוציא אחרים בעינן שידעינן בודאי שהביא ב' שערות ע"י בדיקה דהא ב"ה ג"כ דאורייתא הוא ולא סמכינן אחזקה עכ"ל:

ומבואר בשו"ע ואו"ח סי' תרי"ו סעי' ב') בן י"ג שנה שלא הביא שתי שערות חייב להשלים ומבואר בהגה דחיישינן שמא נשרו הסימנים עכ"ל. והנה מלשון המחבר שכתב חייב להשלים מדברי סופרים והוא כלשון הרמב"ם לכאורה נראה דעת המחבר כדעת הרמב"ם ז"ל דספיקא דאורייתא רק מדרבנן לחומרא ולכאורה נראה גם באיסור כרת דעת הרמב"ם ז"ל דרק מדרבנן לחומרא ולא כיש מחלקין וצ"ע ואכמ"ל.

עכ"פ בנ"ד הוי ספק איסור תורה וחיישינן שמא נשרו הסימנים וכבר הוא מחויב לפדות את עצמו ואך בענין זה לענין ספק איסור וממון יחד נודעת מחלוקת הראשונים כמבואר בר"ן (נדרים דף ז') לענין ספק ממון עניים שדעת הרשב"א ז"ל דהוי ספק איסורא והר"ן חולק עליו ע"ש. ועיין ב"מחנה אפרים מה שכתב על דברי הר"ן. ומאז תמהתי מה שלא הקשה הר"ן על הרשב"א מהא דספק בכור דקיי"ל דאין מוציאין מידו. אח"כ מצאתי שהעיר בזה הרי"ט אלגאזי ועיין בשו"ע (יור"ד סי' רנ"ט סעי' ה' בהגה) וע"ש בטו"ז וש"ך. ועכ"פ לענין ספק בכור קיי"ל דהוי ממון ואין מוציאין מידו כמבואר בגמ' ושו"ע. ויש להסביר הדבר דכבר הקשה מהר"י באסין למה קיי"ל ספק ממונא לקולא והרי הוי ספק גזל ומהראוי לומר דספק איסור גזל הוי ספק איסור ולחומרא וכתבו ליישב דהתורה לא אסרה כי-אם גזל ודאי ולא ספק. ועיין בתומים. וכן הוא הענין דספק בכור דספיקא דאיסורא גריר בתר ממון ולקולא ולכן נראה דפטור לפדות את עצמו כעת דשמא קטן הוא עדיין ובפרט לפי מה שהעלה הרי"ט אלגאזי (בסוף פרק ראשון ממסכת בכורות אות י"ד) דאינו עובר בעשה אם אינו פודה אותו אחר שלשים יום ובכל עת וזמן שיפדה אח"כ מקיים מצות פדיון בזמנו ע"ש. א"כ בודאי אינו מחויב לפדות את עצמו קודם שהביא ב' שערות ואף להדיעה שהביא שם בריט"א שעובר עליו בכל יום אחר השלשים יש לומר לפי מה שכתבו התוס' (פסחים דף כ"ט ע"ב ד"ה "רב אשי") שהמשהה חמץ ודעתו לבערו אינו עובר עליו באותה שהייה וא"כ בנ"ד שמשהה כדי לקיים מצות פדיון כתקונו אינו עובר באותה שהייה ע"כ נראה לפענ"ד שימתין בפדיונו עד שיביא שתי שערות ויקיים המצוה כתקונה. ועיין באו"ח (סי' תנ"ז סעי' ב' בהגה) ושם במ"א (ס"ק ט')

ובשערי תשובה (ס"ק ג'). שוב ראיתי בשד"ח בכללים (מערכת כ"ף כלל צ"ב) שהאריך הרבה בענין כהנים בזה"ז ע"ש:

סימן ט

בספר מנ"ח (מצוה רל"ב) העלה דהמכשיל לחברו באיסור דרבנן עובר אלפ"ע דאוריתא דלא עדיף מעצה שאינה הוגנת דעובר מדאוריתא ע"ש. וראיתי שכבר כ' זאת בתשו' פ"י (תחו"מ סי' ט') ודקדק מדברי הרשב"א ז"ל וז"ל דנראה דאיסור לפ"ע אפילו באיסור דרבנן עובר מה"ת דהתורה אמרה סתם שלא להכשיל אדם א"כ כיון שאסרו חז"ל דבר זה א"כ אם מכשיל באותו דבר הרי הוא עובר אלאו של תורה אף שהאיסור עצמו אינו מה"ת:
והנה בתשו' שערי דורא (סי' קמ"ט) הקשה ע"ז מגמרא גיטין (דף מ') לענין עבד שנשא ב"ח בפני רבו יצא לחירות וכו' מי איכא מידי דאיהו עביד איסורא ולעבדיה לא מיעבד והקשה לפי דברי הרמב"ם ז"ל דעבד ושפחה אין איסורן לבוא בקהל אלא מדרבנן מאי פריך מי איכא מידי הא הוא עצמו כשנשא שפתה אינו אלא איסור דרבנן משא"כ משיא ב"ח לעבדו הרי הוא עובר אלפ"ע מה"ת עכ"ד:
ולפענ"ד לק"מ דהרי מבואר ברמב"ם (פ"א מהל' ממרים) שהעובר על איסור דרבנן עובר בל"ת שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל ואין לוקין על לאו זה מפני שניתן לאזהרת מיתת ב"ד עכ"ל ע"ש. והא דספק דרבנן לקולא כבר תירצו דהחכמים התנו להקל בספיקם כמבואר שם בלח"מ בשם מהרמ"ט ע"ש וכן הוא בזוהר הרקיע. וזה רק בספק אבל בודאי איסור דרבנן הרי הוא עובר אעשה ול"ת של תורה וא"כ מה לי הלאו דלפ"ע או לאו דלא תסיר ודוק. ועיין בתשו' שו"מ מהד"ת (ח"ד סי' מ"ח) ועיין בספר שד"ת בכללים (מערכת האלף אות שצ"ט) מה שהביא בענין זה:

סימן י

בגמרא פסחים (דף י"ב ע"ב) אמר ר' יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר ופירש"י ז"ל שלא בשעת ביעורו בתחילת *שש* וכל *שש* דאכתי מדאורייתא שרי אבל בשעת ביעורו בשבע שהוא מוזהר מה"ת השבתתו בכל דבר עכ"ל. והתוס' הקשו על פירש"י דמנותר יליף ר"י דחמץ בשריפה ונותר אחר איסורו טעון שריפה וכמו כן חמץ ומפרש ר"ת דשלא בשעת ביעורו היינו אחר *שש* אבל בשעת ביעורו דהיינו בשש השבתתו בכל דבר ע"כ. והקשה הפ"י על שיטת רש"י מהא דקאמר בגמרא שם (דף ה') אמר רבא ש"מ מדר"ע תלת. ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה ופירש"י כר"י

דיליף מנותר וקשה מכאן על שיטת רש"י דכתב דעיקר הפלוגתא דר"י וחכמים היינו שלא בשעת ביעורו מתחילת שש אבל לאחר זמן איסור השבתתו בכל דבר וא"כ מאי קאמר ר"ע הכא ומצינו להבערה שהוא אב מלאכה הרי לרש"י אחר זמן האיסור השבתתו בכל דבר והרי כאן קאי ביו"ט וכן הקשה בשג"א ע"ש:

ואמרתי ליישב בהקדם פלוגתא דר"מ ורבנן בשבועות (דף ל"א) ר"מ סובר דון מינה ומינה ורבנן סברי דון מינה ואוקי באתריה. והנה בגמרא פסחים (דף ד') דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ופרש"י ז"ל דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה בלב הוי השבתה. והתוס' הקשו על פירש"י וכתבו דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ע"ש:

והר"ן ז"ל כתב לבאר שיטת רש"י שזה שאמרה תורה תשביתו הוא יכול לקיים באחד משני דרכים או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו ומדאורייתא בהכי סגי או אם לא ביטל בלבו צריך מה"ת שיבדוק אחריו בכל מקום ויבערנו מן העולם ובביעור זה שנחלקו ר"י וחכמים במה יבערנו עכ"ל הר"ן. ובגמרא פסחים (דף ו') הבודק צריך שיבטל דילמא משכחת לה לבתר איסורא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל ע"ש:

ומעתה נכונה שיטת רש"י ז"ל דמאחר דלשיטתו תשביתו כוללת ביטול וביעור ועל ביעור זה נחלקו ר"י וחכמים ר"י יליף מנותר דטעון שריפה והוא סבר דון מינה ואוקי באתריה ואחר שלמד מנותר דטעון שריפה שוב אמרינן דון מינה ואוקי באתריה דמאחר דתשביתו כוללת ביטול וביעור והביטול הוא דוקא קודם זמן איסורו דלאחר זמן איסורו לא מועיל הביטול א"כ אמרינן דגם זה הביעור דיליף מנותר דהוא בשריפה הוא קודם זמן איסורו כמו הביטול כיון דשניהם הם מלשון וממשמעות דתשביתו. ויש להמתיק הדברים עפ"י מה שכתב הר"ן בנדרים (דף ד' ע"ב בד"ה משום) ושם הקשה הר"ן דנקיש נדרים לנזירות ונימא דסתם נדרים שלשים יום וכתב דליתא דלשון נדר כולל נדרי הקדש ונדרי איסור דשפיר דמי לאקושי נדרים להדדי עכ"ל. וכן הענין בנ"ד דלשון תשביתו כוללת ביטול והבערה שפיר דמי לאקושי להדדי. והנה כ"ז לשיטת רש"י דהביטול הוא מטעם תשביתו אמנם לשיטת התוס' דהביטול הוא מטעם הפקר א"כ ר"י דיליף חמץ מנותר הוי כל דינו כמו נותר ודוקא לאתר זמן איסורו ואין לביעור ענין עם הביטול ודוק:

וכ"ז למאי דקיי"ל דהך תשביתו הוא מערב יום טוב אבל בהא דרבי עקיבא דס"ד דהוא ביו"ט אם כן ממה נפשך אם נימא דהך תשביתו כולל ביטול וביעור אם כן גם לבתר איסורא מצי מבטל ליה אם כן הוא הדין הביעור שטעון שריפה הוא גם כן לאתר זמן

איסורא ואם נימא דתשביתו לפ"ז אינו כוללת גם הביטול דבאמת לאחר זמן איסורא לא מצי מבטל ליה אם כן שפיר ילפינן מנותר דהוא בשריפה ולאח"ז איסורו וכמו לשיטת התוס':

סימן יא

לב"ח הרב החריף הירא ושלם כש"ת מ' יצחק געללעסני (זצלה"ה):

[א] **מכתבך** הגיעני ואשר כתבת ליישב קושית הטו"ז בהקדמתו ליור"ד עמ"ש התוס' בקידושין דמה שרוצה הוי הן והקשה מהא דגיטין אתקין שמואל בגיטא כו' וכתבת ליישב עפ"י דברי הר"ן נדרים (דף י"א) דהא דאתקין שמואל בגיטא לא משום דס"ל כר"מ אלא דחש לבי"ד טועין וא"כ יטעו גם בזה עכ"ד:

בהא איכא פלוגתא עיין גיטין (נ"ה) איכא למימר טעי בדרב ירמיה ועיין במ"א (סי' ק"י ס"ק ו') דבשלמא הבדלה וכו' וסברת התוס' מוסכמת. ועיין בתשו' חכם צבי (סי' קל"ז) שכתב ליישב קושית הט"ז וביאר דברי התוס' דלעולם קיום התנאי תשוב הן בין שהוא בקום ועשה בין בשב ואל תעשה. ומ"ש התוס' מה שאנו רוצין חשוב הן ר"ל אותו צד מהתנאי שאנו רוצין לקיים המעשה הוא נקרא הן לאפוקי הרצון הפשוט שאינו לקיים המעשה אלא לבטלו אין זה מיקרי אנו רוצין שהרי הוא רוצה לקיים הגט ולגרשה עכשיו שהוא חולה אף שהוא יותר היה חפץ שלא יחלה ולא ימות מכל מקום קיום מעשה הגט תלוי באם ימות עכ"ל ע"ש:

ומה שהבאת קושיא על הא דיליף ר"ע טעם כעיקר מגעולי מדין דילמא הצריכה התורה הגעלה משום חשש בשר בחלב דלכולי עלמא הוי טעם כעיקר מה"ת. הנה אם אמרינן טעם כעיקר אסור מה"ת אז אסור לבשל בשר בכלי חלב או להיפוך אבל אי אמרינן דטעם לא הוי כעיקר מה"ת אז די לנו לאסור טעם כעיקר בב"ח בישול ממש לא בבלוע מהכלי וחילוק זה מבואר בפמ"ג (בפתיחה להל' בב"ת ד"ה טכ"ע) ע"ש:

[**ב**] **ואשר** הבאת קושית האור חדש שהקשה לשיטת הפוסקים דטעם כעיקר מותר מה"ת בשאר איסורין ורק בב"ת אסור א"כ איך יליף הש"ס בבכורות דחלב מותר מדאסרה התורה בב"ת דילמא לעולם חלב אסור והא דאסרה התורה בב"ח להיות טעם כעיקר עכ"ק. ונראה לפענ"ד לתרץ דהנה הפמ"ג בשער התערובות (ח"ב פ"ב ד"ה ודע) כתב דלרש"י שסובר טעם כעיקר דרבנן היינו דבטל הוא ברוב מה"ת אף באינו מינו ע"ש וכן כתב החוו"ד (סי' ק"ה ס"ק ב') והנה התוס' בע"ז (דף ס"ה ד"ה הבגד) הקשו והרי בשר

בחלב דכל אחד לחודא שרי ועירובו אסור ואפי"ה בטל וי"ל שאני גבי בב"ת דדרך בישול אסרה תורה דגלי לן קרא בהדיא דבטל עכ"ל:

נמצא לפ"ז דהא דטעם כעיקר מותר מה"ת משום דהטעם בטל ברובא והא דגבי בב"ח טכ"ע אסור מה"ת משום דהיתר בהיתר לא בטיל ולפי האמת היה הדין שלא יתבטל בב"ח אף בששים ורק דגילתה התורה דאי ליכא טעמא בטל משום דדרך בישול אסרה תורה ועיון פמ"ג שם בשער התערובות ודוק. ולפ"ז לא קשה קושית האור חדש שהקשה אם טכ"ע לא הוי מה"ת איך הוכיח הש"ס דחלב מותר מדאסרה תורה בב"ח דלמא התורה אסרה משום טכ"ע דהרי עיקר הטעם דגבי שאר איסורין מותר וגבי בב"ת אסור משום דגבי שאר איסורין בטל ברובא מתורת אחרי רבים להטות ובב"ח הוי היתר בהיתר ולא בטל א"כ לפ"ז ליכא למימר דהא דאסרה התורה טעם כעיקר בב"ת היכא שבישל בשר בתוך החלב ואסרה תורה החלב משום פליטת הבשר דהא החלב ממילא אסור וע"כ להיפוך דהתורה אסרה את הבשר משום שנבלע בו החלב וזה ליתא דאה החלב אסור בטל ברובא דאיסור בהיתר בטל ברוב גם בא"מ:

ועפי"ז יש לבאר הש"ס (חולין ק"ח) אמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא דאי ס"ד דרבנן מבב"ת מאי טעמא לא גמרינן דחידוש הוא אי חידוש אע"ג דליכא נו"ט נמי א"ל רבא דרך בישול אסרה תורה. והנה התוס' שם הקשו על פירש"י ע"ש. והפ"י במסכת פסחים הקשה וז"ל ויש לתמוה דכל אריכות הלשון שלא לצורך הוא ובפשיטות הו"ל לאביי למימר טעמו ולא ממשו בכל האיסורין דאורייתא דילפינן מבב"ת עכ"ד. ולפי הנ"ל ניחא דרש"י ז"ל מפרש דאביו ורבא פליגי בהא ואביי הוכיח מדתנן דבב"ת בנו"ט ידעינן דטכ"ע בשאר איסורין אסור מה"ת דליכא למימר דבשאר איסורין הטעם בטל ברובא וגבי בב"ת היינו טעמא דלא בטל משום דהוי היתר בהיתר דלפ"ז אפילו ליכא טעמא נמי דהיתר בהיתר לא בטל וע"כ דלא מן השם הזה ורק מטעם דטעם כעיקר אסור מן התורה וע"ז השיב לו רבא דרך בישול אסרה תורה ולעולם אימא לך דבעלמא הטעם בטל ברובא ובב"ח היינו טעמא דהיתר בהיתר לא בטל ודקשיא לך אי הכי אפילו ליכא טעמא נמי זה ליתא דדרך בישול אסרה תורה וכסברת התוס' דגילתה התורה להדיא דבטל היכא דליכא טעמא ודוק:

סימן יב

שוכט"**ס** לאחי חביבי הרה"ג המפורסם חכם השלם כקש"ת מו"ה דוד דוב לייטער שליט"א (זללה"ה) אבד"ק זאוואלוב יע"א:

[**א**] **ר"ד** הביא קושית הגאון רבי שלמה איגר ז"ל דהקשה על הרמב"ם ז"ל דפסק ובפ"ד מהל"א) בהוכר העובר מקודשת ובפ"ז (מהל' עבדים) כתב האומר לשפחתו הרי את שפחה וולדך ב"ת דלא מהני דהוי כמו שמשחרר חציה א"כ ה"נ להוי כמקדש חצי אשה ע"כ. מ"ש כי פלא על הגאון הנ"ל שהרי לפי דברי הראב"ד והכ"מ סובר הרמב"ם ז"ל דעובר לאו ירך אמו כו':

ואני תמה על תמיהתו איך אפשר לומר דהרמב"ם ז"ל סובר בזה עובר לאו ירך אמו אם כתב בפירוש דהוי כמו שמשחרר חציה. והראב"ד ז"ל לא כתב רק פירוש וטעם על הלכה אבל לשון הרמב"ם ז"ל באמת קשיא מרישא לסיפא. ובמפרש על הירושלמי קדושין כתב וז"ל והרמב"ם דפסק וכו' נראה מדבריו שתפס לעיקר הטעם משום דהוי כמשחרר חציה וזהו שהשיג עליו הראב"ד קשיא הרישא לסיפא והכ"מ כתב שאין זו השגה אלא פירוש וטעם ושפי' ומבואר הוא שהוא ז"ל משיג על שתפס זה הטעם והיה לו לכתוב משום דאינו בא לעולם או משום דאין העבד מקבל גט לחברו מיד רבו שלו ור"ל דאפילו לעוברה לאו כלום הוא דהוי כאחר דעובר לאו ירך אמו כדמשמע מריש דברי הרמב"ם ואם דלענין זה אין נ"מ מ"מ איכא נ"מ בעלמא להני טעמא עכ"ל המפרש גם הלח"מ לא נחה דעתו בזה שכתב הכ"מ ע"ש:

אמנם לפענ"ד נראה דהרי מבואר ברמב"ם (בפ"ג מהל' איסורי מזבח הל' י"ב) וז"ל וכולן ולדותיהן מותרין למזבח חוץ מולד נרבעת ונעבדת ומוקצת ושהמית את האדם שולדן אסורין למזבח כמותן בד"א כשנעבדו בהעבירה או שהמיתה כשהיתה מעוברת שהרי הולד מצוי עמה בעת שנפסלה והוה כאבר מאבריה עכ"ל ופסק כרבא דאמר ולד הנרבעה אסורה היא וולדה נרבעו ולד נוגחת אסורה היא וולדה נגחו והתוס' (ב"ק דף מ"ז ע"א ד"ה מאי) כתבו מדאמר רבא וולד הנרבעת והנוגחת אסורה אין להוכיח דעובר ירך אמו דהתם היינו טעמא שהולד עצמו נהנה מרביעה והיא וולדה נגחו ונרבעו ועיין בתוס' סנהדרין (דף פ' ד"ה עובר) הרי מבואר דאף אי אמרינן דעובר לאו ירך אמו אפילו הכי ולד נוגחת אסורה דהיא וולדה נגחו וגם הרמב"ם ז"ל מחלק מענין לענין שכתב וכולן ולדותיהן מותרין למזבח חוץ מזה. וא"כ בנ"ד מה לי אם נגחה הבהמה מה לי אם עשתה עבודה אחרת וכמו דגבי נגיחה אמרינן היא וולדה נגחו כמו כן בכל המלאכות דעשתה השפחה אמרינן דהיא וולדה עשו. וא"כ הדברים כפשטן דברישא היינו טעמא דעובר לאו ירך אמו ובסיפא אמרינן דעובר ירך אמו וכמו שכתבו התוס' הנ"ל ודוק. וממילא לא קשה קושית הגאון רבי שלמה איגר ז"ל. ואחר שביארתי דברי הרמב"ם דלא קשה מרישא לסיפא אמרתי לבאר הא דלא כתב הרמב"ם ז"ל הטעמים של הראב"ד ז"ל דאם

היה כותב מטעם דשלב"ל היה משמע מדבריו דאם כבר בא לעולם מהני וזה ליתא דאין העבד מקבל גט לחברו מיד רבו שלו ואם היה כותב מטעם השני דאין העבד מקבל גט לחברו מיד רבו שלו לא יספיק זה הטעם לחוד דתקשה הרי בכאן עובר ירך אמו ונעשה כמי שהקנה לה אחד מאבריה וע"כ יוסיף הטעם השני דהמשחרר חצי עבדו לא קנה כמבואר בש"ס (גיטין) שני גדולי הדור פירשו הדבר ועיין פירש"י. וא"כ למה ליה להרמב"ם לכתוב טעם זה אשר כבר ידענו דין זה מדבריו שם (בפ"י הל"ח) והרי די לן בטעם זה לחוד דהוי כמו שמשחרר חציה והמשחרר חצי עבדו לא קנה ושמעינן מדבריו דבהא וכדומה עובר ירך אמו ודוק:

[ב] **בענין** זה דעובר ירך אמו צ"ע דהרמב"ם כתב (בפ"ג מהל' נחלות הלכה ב') הבכור נוטל בה ובולדה פי שנים וכתב הה"מ הטעם דעובר ירך אמו ובפ"ג (מהל' טומאת מת הלנה ה') כתב או שקברו אשה מעוברת ועוברה במעיה אין להם רקב וכן כתב בפ"ז (מהל' נזירות הלכה ד'). ונראה דעובר לאו ירך אמו וצ"ע. והנה התוס' (סנהדרין דף פ' ד"ה עובר) אחר שכתבו בשם ר"ת ז"ל דעובר לאו ירך אמו, כתבו ומיהו ההוא דפרק הפרה קשה אמאי כי ליתה לפרה משתלם רביע נזק מן הולד כיון דלאו ירך אמו אע"ג דהוא נמי אזיק למה ישלם חלקו וחלק פרה אטו שני שוורים תמים שהזיקו אם אבד אחד מהן מי הוה משלם אידך חלקו וחלק חברו פשיטא דלא משלם. עכ"ד. וכן כתבו בב"ק דמהא מבואר דעובר ירך אמו לרבא ע"ש. והנה הרמב"ם ז"ל השמיט דין זה (בפ"ט מהל' נזקי ממון הלכה א') וע"ש שכתב בהמה מעוברת שהזיקה גובה חצי נזק ממנה ומולדה ולא סיים דאי ליתא לפרה משלם כל החצי נזק מהוולד כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' שצ"ט סעי' א') ונראה מזה דעובר לאו ירך אמו הוא וצ"ע:

[ג] **וכ"ת** הביא במכתבו קושית הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל על הא דרבא ס"ל דחציה שפחה אינה מקודשת וס"ל עובר ירך אמו איך יפרנס הא דהוכר העובר מקודשת וכ"ת רצה להוכיח מהרשב"א וכתב וז"ל דרבא לא ס"ל הטעם דאשה ולא חצי אשה ורק מטעם דשייר בקנינא וא"כ שפיר ניחא בהוכר עוברה מקודשת עכ"ד. אבל איך יפרנס הא דבעי רבא בקדושין (דף ז') שני חצייך בפרוטה מאי או דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל והרי בכאן לא שייר בקנינא ורק הטעם דאינה מתקדשת לחצאין כלל. וגם מה שכתב כ"ת וז"ל ולבאר החילוק דלרבא בחציה שפחה אינה מקודשת ובהוכר עוברה מקודשת ומאי שייר בקנינא בחציה שפחה איכא לרבא ואך דפליגי בגמרא אי פקעי או גמרי א"כ י"ל דרבא ס"ל פקעי ולכן סובר דגם קודם אינה מקודשת כיון שאם תשתחרר יהא פקעי קדושין ויכולה להתקדש לאחר ואין לך שיור גדול מזה וא"כ אינה מקודשת משא"כ

בהוכר עוברה דלא שייר כלום שפיר מקודשת עכ"ד. זה ליתא לפי מה דאמרינן בגמרא (נדרים כ"ט) ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי מי נפקא בלא גט אמר ליה רבא בא מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף וכו' ע"ש הרי לפנינו מבואר בהיפוך לרבא דיכולה להתקדש על היום ורק מטעם דקדושת הגוף לא פקעה בכדי לזאת צריכה גט ושם היינו טעמא למאן דס"ל פקעי משום דהוא כקטן שנולד דמי וכמו שפירש רש"י ז"ל ודו"ק:

[ד] **ובעיקר** קושית הגאון רע"א ז"ל על הא דרבא נראה לפע"ד ליישב עפ"י הש"ס (נדרים דף ס"ח) אבעיא להו בעל מיגז גייז או מקלש קליש כגון דנדרה מתרין זיתין ושמע ארוס והפר לה ואכלתנון אי אמרינן מייגז גייז לקייא אי אמרינן מיקלש קליש איסורא בעלמא הוא וכתב הר"ן וז"ל כשמיפר חלקו מיגז גייז כלומר שחותך חצי הנדר לגמרי ומבטלו וחצי האחר נשאר חזק כבתחילה ולא אקליש ליה כלל או מקלש קליש דלא נימא תחתך חצי הנדר דלבטל האי פלגא ואידך פלגא כדקאי קאי אלא בהפרת הארוס מקלש קלים ליה כוליה נדר ומסיק שם הש"ס דלב"ש מיגז גייז ולב"ה מקלש קליש:

ולפי"ז נוכל לומר בהא דמקדש חצי אשה דאינה מקודשת אי אמרינן מיגז גייז שפיר חלו הקדושין ואי אמרינן מקלש קליש לא חלו הקדושין ואחר דלדברי ב"ה מקלש קליש היינו טעמא דאשה ולא חצי אשה דהקדושין מתפשטין בכולה רק במקצת ומקלש קליש ולא תלו הקדושין כלל ולפ"ז נוכל לומר דהיינו טעמא דאם לא שייר בקנינא מקודשת דהיינו גבי חצי שפחה וחצי ב"ת כיון דלגבי רבה אמרינן מיגז גייז דהרי יש לו שיעבוד עליה על מחציתה שוב אין מקום להקדושין להתפשט בכולה וע"כ אמרינן גם לענין הקדושין מיגז גייז ונתקדשה לחצאין דאם אין הקדושין מתפשטין בכולה במקצת בע"כ מתפשטין במחציתה בכולה ורבא ס"ל דגם כאן הקדושין מתפשטין בכולה במקצתה ואין מעכב השיעבוד שעליה להתפשט דס"ל לרבא (גטין דף מ' ע"ב) הקדש מפקיע מידי שיעבוד וכיון דהקדושין מתפשטין בכולה ממילא מקלש קליש ולא חלו כלל ודוק היטב. נמצא לפ"ז לא קשה קושית הגאון רע"א ז"ל דשם גבי עובר אם אמנם דעובר ירך אמו והוי כחלק ממנה סוף סוף כיון דאין הקדושין הללו מתפשטין בהאם כלל ע"כ אמרינן מיגז גייז והקדושין בחלק זה דהיינו בבתה תלו בכולה דאין להם מקום אתר להתפשט ושפיר מקודשת:

סימן יג

ליישב קושית הראשונים באס"ז לכתובות (דף ט"ו) דקיי"ל רמא"ש מומחין הן והקשה באס"ז דלהוי האי רוב מחצה על מחצה שהרי כשמביאין הבהמה לביתו של השוחט הרי הוא קבוע וכמחצה על מחצה דמי וכמו שמחלק הש"ס (כתובות ט"ו) לא צריכא דקא אזלא איהי לגבייהו דה"ל קבוע ע"ש:

ואמרתי ליישב דהא דקיי"ל רמא"ש מומחין הן והקשה הריטב"א ז"ל דנימא סמוך מעוטא לחזקה חזקת אמ"ה ותירץ דהוי מעוטא דמעוטא דגם במיעוט שאין מומחין יש שאין מקלקלין וכן כתב במשמרת הבית להרשב"א ז"ל דגם במיעוט שאין מומחין יש שלא יקלקלו בשחיטתן עכ"ד:

והנה בספר שלום ירושלים כתב ליישב קושית הר"ש מקינון דיאסרו כל השדות לחרוש ולזרוע שמא הוא נחל איתן דהוי קבוע וכתב ליישב דכי אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי היכא דגוף האיסור נאסר בלא רוב אבל היכא דגוף האיסור לא נאסר רק מטעם רוב לא אמרינן חידוש דקבוע ומש"ה בנחל איתן די"ל דעגלה טריפה הוי ורק מטעם רוב הוא דאסור לא אמרינן קבוע דממ"נ מוכרחים לבוא לתורת רובא עכ"ד:

ועפי"ז מתורצת קושית האס"ז הנ"ל דאפילו אם נימא דהשוחט הוא ממיעוטא דאין מומחין הרי אפשר להיות ששחט שפיר ורק דעפ"י רוב מי שאינו מומחה מקלקל בשחיטתו וא"כ ממ"נ מוכרחים אנחנו לבוא לתורת רוב ובכה"ג לא אמרינן חידש דקבוע. אמנם גוף סברת השלום ירושלים צ"ע ועיין בי"צ יורה דעה (ח"ב סי' ט' אות כ"ה) ועיין בספר דברי שאול מבעל שו"מ (ביור"ד סי' ג') שהביא דברי השיטה מקובצת והוא הקשה לפ"ז בהא דרוב בקיאין ברישׁ גטין דנימא ג"כ דאם הסופר מגרש בביתו הו"ל קבוע ע"ש מה שכתב בזה. ובדברי הר"ש מקינון עיין בחוו"ד (סי' ק"י ס"ק ו') במ"ש ומשמע מדבריו דקרקע בקרקע שייך ביטול והשיג עליו. ועיין בספר בני אהובה (פ"ט מהל"א הלכה ו') במה שכתב ליישב דברי הרמ"א (באה"ע סי' ל"ה סעי' י"א) והעלה דבדבר דלא שייך ביטול שייך איסור קבוע אף שאיננו ניכר ודוק היטב. ובעיקר דבריו עיין בפמ"ג יור"ד וסי' ק"י בש"ד ס"ק י"ד בד"ה ואני תמה על עצמי) ע"ש:

סימן יד

נשאלתי מאחד שהכניס בלילה באכסדרה (שאפע) ארבעים אווזות וכמה בר אווזות וכן כמה תרנגולים ובבוקר מצא בר אווזא אחת פצועה ונת ובהעופות האחרים לא ראה שום ריעותא. אח"כ היו הבר אווזות אצל הנהר ומצא שתי בר אווזות שהיו פצועות

ונקרעות ובבר אווזות אחרות לא היתה שום ריעותא. אח"כ הכניס בלילה רק הבר אווזות באכסדרה והדלת היתה פתוחה ובבוקר מצא בר אווזא אחת פצועה ונקרעת ודם יוצא מפיה מפרפרת ונוטה למות. ובר אווזא אחרת פצועה שחט לחסרון ידיעתו והביאה לפני וראיתי שכל צוארה מלא פצעים ונראו מאיזה נשיכה וסיפר לי את כל הנעשה ואמר שנמצא שם בשכונתו כלב שדרכו לרדוף אחר העופות ולהזיקם:

[**א**] **אודות** הספק הא' שנולד בארוה (שאפע) באנו למחלוקת הצ"צ והפמ"ג דלדעת הצ"צ אין להקל מטעם דקטל חד די"ל השתא מתה והפמ"ג טען עליו בדברים נכונים וכן כתב כדבריו בלב"ש בחדושי דינים (ס"ק ל"א). וכבר נחלקו כיוצא בזה הטו"ז ומהר"ם מינץ ביור"ד (סי' שצ"ז) אי אזלינן בתר חזקה דמעיקרא או בתר השתא ודעת הטו"ז היכא שמבורר שמת אמרינן דמעיקרא היה מת ע"ש:

והטו"ז ביור"ד (סי' ק"ד) הביא דברי או"ה וז"ל דלא כאו"ה שמתיר אם בא לפנינו כשהוא קשה אנו הולכין בתר שעת המצאה ואפילו שבודאי היה רך בעת נפילת האיסור דשמא נתקשה בתוך מעל"ע לנפילת העכבר והביא ראי' מהא דאמרינן כל הטומאות כשעת מציאתן עכ"ד. והטו"ז לא הודה לו בזה כי דעתו דרק במיתה אזלינן בתר השתא משום דכל חי עמד למות כמבואר בדבריו (בסי' שצ"ז) ואין סתירה לדבריו מדבריו שבאה"ע (סי' קנ"ו) שכתב לדחות דברי היש שרוצים לחלק שהאדם סופו למות ע"ש דשאני התם דשניהם מתו ורק דיש ספק מי שמת קודם וכן הוא בתשו' שו"מ מהד"ת (ח"ב סי' ל"א) ע"ש:

ולא תקשה על הטו"ז ממה שכתבו התוס' חולין (דף י') גבי הא דילפינן חזקה מנגע והקשו התוס' דילמא ה"מ היכא דליכא ריעותא אבל היכא דאיכא ריעותא מנלן ותירצו התוס' דה"נ יש ריעותא דאפילו אי אשתכח חסר לסוף ז' מטמאין כל מי שנכנס לבית תוך ז' ולא אמרינן מדהשתא חסר מעיקרא נמי חסר עכ"ד התוס' והרי דלא אזלינן בתר השתא וניחא דהטו"ז לא כתב כן רק גבי מיתה משום דכל חי עומד למות לכן היכא דאיכא מיתה לפנינו אזלינן בתר השתא ועיין בפ"י בקו"א למסכת קדושין (דף ס"ד) ודוק:

והמעיין בנקה"כ ביור"ד (סי' שנ"ז) במה שכתב לדחות ראיות הטו"ז יראה דבנ"ד מודה דמה שדחה ראי' הא' מהמפקח את הגל וז"ל י"ל דשאני התם דאיכא ריעותא שנפל הגל עליו עכ"ל גם בנ"ד איכא ריעותא שהרי נפל הדורס עליו. ומ"ש עוד וז"ל ועוד כשאמרינן למפרע משעת נפילת הגל מת יש זמן ידוע אבל הכא אין כאן זמן ידוע לומר למפרע מיום זה מת עכ"ל וביאור דבריו אף דחזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא היכא דיש לנו זמן קבוע לומר שנתחדש הענין בהיפוך ממעמדו וחזקתו הראשונה אזלינן בתר השתא

ומתקיימות שתי החזקות ולפ"ז גם בנ"ד יש לנו זמן ידוע לומר שמת בשעה שדרסו ובכה"ג אזלינן בתר השתא:

ומה שדחה הנקה"כ הראי' השניה מהמחליף פרה בחמור וז"ל דהתם איכא חזקה כנגדה וכו' גם בנ"ד יש חזקה להעופות האחרים והיא חזקה ברורה שבשעה שנולדו לא נולדו דרוסות. ועיין תב"ש (סי' כ"ט) וכבר העיר הפמ"ג מט"ז (סי' ע"ט) ועכ"פ איכא חזקת כשרות ודוק. ואף שכתבו התוס' דלא אזלינן בתר החזקה בדרוסה בספק משום דשכיחא טפי לאיסורא היינו היכא דספק אם דרס או לא אבל בנ"ד דלו ידענו שמת הנדרס הראשון תיכף לא היה לנו ספק כלל ועיקר הספק אם מת תיכף הנדרס הראשון או לא וזה לא שמענו מדברי התוס' והוי כשאר ספק השקול שהחזקה מכריעה וכיון שבאנו לזה אין אנו מוכרחים בנ"ד לבוא לסברת הטו"ז משום דכל תי עומד למות דדין זה מוסכם דהיכא דאיכא חזקה בהדי חזקה דהשתא אזלינן בכל מקום בתר השתא כמבואר בתוס' נדה (דף ד' ד"ה שכל) דהיכא דאיכא חזקת טהרה מסייע לחזקה דהשתא אמרינן דהוי כשעת מציאתן אף להקל וגם התב"ש בבכור שור למסכת מו"ק שחולק על הטו"ז בסי' שצ"ז מדברי התוס' שכתבו דלא אמרו כשעת מציאותן רק בקדשים מודה הוא דאם היה אפשר לומר אוקי גברא אחזקתיה שאינו אבל רק שדעתו שעכ"פ אבל הוא אפילו משמועה רחוקה ומצאתי סמוכין לדבריו מדברי התוס' קדושין (דף ע"ט ד"ה קידשה) וז"ל אבל אחר שקידשה היא עצמה ליכא חזקה דפנויה דממ"נ אשת איש היא עכ"ל. ועכ"פ הכל מודים דהיכא דאיכא חזקה מסייעה לחזקה דהשתא אזלינן בתר חזקה דהשתא:

[ב] **ואין** סתירה לכלל זה שאמרנו מדברי התוס' חולין (דף ו' בד"ה ודלמא) שהקשו שם וז"ל דהוי לן למימר דשבקינן חזקת נגע ואזלינן בתר גברא ואוקמינן בחזקת טהרה והרי חסר לפניך עכ"ד. דהרי בנדה כתבו התוס' ישוב לזה וז"ל י"ל דגבי מקוה רגילות להתחסר מעט מעט ולכך איכא למימר דמעיקרא נמי חסר אבל הנגע רגילות להתחסר בבת אחת עכ"ל. וביאור דבריהן דבמקוה כיון דחסר לפנינו וידענו כי דרכם של מים להתחסר מעט מעט אם כי אין נ"מ לנו בהחסרון והמקוה בכשרותו עד שיגיע החסרון לטפה הראשונה מן הארבעים סאה ואותה הטפה נחסרה בבת אחת מכל מקום נשתנה ממדתו וממעמדו עוד טרם שנמדד לזאת הוא למפרע בחזקת חסר אבל בנגע יש לומר דברגע זה נחסר בבת אחת וטרם שראינו הנגע היה בחזקתו ומעמדו הראשון לכן החזקה דמעיקרא אלימה טובא ולא אזלינן בתר השתא נמצא בנ"ד דדמיא למקוה דמעת שהתחיל הדורס לדרום נתחסר חיות הנדרס מעט מעט חיותו הלכה הלוך ופחות כי כן דרכו של הנפצע והמוכה שחיותו הולכת לאט לאט ופוחתת אם כי אין נ"מ לנו כלל בחלישת הנדרס רק על רגע

שמתה מ"מ הרי גם במקוה אין נ"מ לנו בחסרון שמקודם ורק על הטיפה הראשונה מארבעים סאה ואעפי"כ אזלינן בתר שעת המצאה שהרי לא נוכל לומר שברגע זה נשתנה מעמד המקוה בבת אחת ועד עתה היתה על מעמד הראשון ועיין בתבו"ש (סי' ב' ס"ק ל"ב) שהאריך לחלוק על הב"ח וכתב דהאי דמקוה דאורייתא היא וזה מוכרח ממה שהקשו התוס' מאי שנא נגע ממקוה ע"ש. א"כ בנ"ד דמיא למקוה אזלינן בתר חזקה דהשתא מאחר שיש להעופות האחרים חזקת כשרות וז"ב:

[ג] **ובהיותי** בזה תמהתי על הגאון באבני מלואים (סי' כ"ז ס"ק י"ח) שהביא דברי מהרי"ט ז"ל שחידש בהא דנתן הוא ואמרה היא וז"ל דכי אמרינן העמד דבר על חזקתו היינו אחזקה דגופה דלא אתרעי עד השתא אבל חזקה דפנויה הא אתרעי שהרי פשטה ידה וקיבלה הקדושין אלא שאנו מסופקין במעשה הקדושין ומאותה שעה שפשטה ידה וקיבלה את הקדושין יצאה מכלל פנויה שהיתה מקודם לכן ושוב אין להעמידה על חזקתה ונסתייע מהתוס' כתובות שכתבו כיון דודאי זרק לה קדושין לית לן למימר אוקמה אחזקתה וכו' וכ"ת התם גבי נגע נמי אורעה שהרי חסר לפניך התם איכא למימר השתא הוא דחסר אבל קודם לכן בחזקתו קיים עכ"ד המהרי"ט וכתב עלה באב"מ וז"ל וכל דבריו תמוהים דמעולם לא נשמע בספק איסור שיהי' חלוק מה"ת בין לכתחילה לדיעבד גם מ"ש דנגעים לא יורע חזקתו מבואר בהיפוך בתוס' (חולין דף י' ד"ה ודילמא) שכתבו וז"ל וי"ל דה"נ יש ריעותא גדולה דאע"ג דאשכח חסר לאחר שבעה ומבואר דחזקה דנגע איתרע מקרי עכ"ל ואני תמה איך העלים עינו מהתוס' נדה שהבאתי שכתבו דבנגע היא רגילות להתחסר בבת אחת. והנה כוונת מהרי"ט הוא דבנגע אזלינן בתר חזקה דמעיקרא משום דאמרינן דברגע זה נחסר וע"ע היה על מעמדו הראשון ומה שעתה חסר לא איכפת לן כי על השעה שאנו דנין דהיינו בשעה שנכנס האדם לשם לא נודע לנו באותה שעה שום ריעותא שיהי' איזו שינוי ממעמדו ומצבו הראשון ואני אומר שבשעה שנכנס לשם האדם היה הנגע כבתחילה וזאת תורת החזקה להעמיד הענין המסופק על חזקתו הראשונה באם אין ריעותא לפנינו בשעה המסופקת אבל בהא דמהרי"ט הרי הריעותא לפנינו בשעת הספק במעשה הקדושין ומה ענין זה לזה דכאן על שעה שאנו משתמשים בהחזקה כבר יש הריעותא לפנינו ושם גבי נגע באותה שעה שאנו משתמשים בהחזקה לא נודע לנו שים ריעותא וכ"ז נכלל בלשון המהרי"ט שביאר וכתב וכ"ת התם נמי אורעה שהרי חסר לפנינו התם איכא למימר השתא הוא דחסר דאין הריעותא בעת הספק וריעותא כזו אינה מגרעת כח החזקה דמעיקרא וכן הוא בש"ס

חולין (דף ט' ע"א) הא קמ"ל דאע"ג דאתיליד בה ריעותא והיינו ריעותא שנוכל לומר דאח"כ נעשה וכו' ולא זכיתי להבין דברי הא"מ כלל:

ומה שכתב דלא שמענו לכתחילה ודיעבד מה"ת עיין תוספות כתובות (דף ל' ע"א ד"ה איכא) וז"ל דהאי לא ישא הוי מה"ת ואע"ג דאם נשא נשוי עכ"ל ועיין תוספות פסחים (דף י"א ד"ה קוצרין) ועיין בתב"ש (סי' י' ס"ק א') ואכ"מ להאריך:

[ד] **ובנ"ד** יש לצרף דעת המהרי"ט שהעלה דדעת התוס' דהיכא דאיכא ריעותא בשעה שאנו דנין על החזקה אין להעמיד על החזקה דמעיקרא מה"ת אפילו היכא דליכא חזקה דהשתא ואין לומר דלא נאמרו הדברים רק בחזקת פנויה דהיא חזקה גרועה כנראה מדברי התוס' כתובות (דף ע"ה ד"ה אבל ונראה להרשב"א) וע"ש דז"א דהרי עיקר סברתו הוא דאינו דומה לחזקה דנגע דאמרינן שם השתא הוא דחסר ועיין בפ"י מה שכתב על דברי התוס' כתובות בהא דכתבו בשם הרשב"א הנ"ל ועיין בר"ן בפ"ק דחולין בד"ה גרסינן בגמרא מנא הא מילתא דאזלינן בת"ר ושם כתב ותירצו התוספות וכו' היינו דוקא בחזקה אלימתא כגון חזקת פנויה וכו' ע"ש. ועיין במחנה אפרים (הלכות נדרים סי' י"ב) מה שהעלה לענין סתם נדרים להחמיר וז"ל כיון שהוא מודה שנדר איתרע חזקתו ונסתייע מתוס' כתובות הנ"ל ע"ש:

[ה] **והמ"א** (באו"ח סי' ח' ס"ק י"א) כתב גבי ציצית דלא מיקרי חזקה דעשויה ליפסק בכל שעה ועיין בתשו' חת"ס חאה"ע (ח"ב סי' קמ"א) שבנה יסוד על זה מכש"כ בנ"ד בעת שנפל עליו הדורס הרי חזקת חי עומדת להפסק ומרגע זה נסתלקה החזקה ועיין בטו"ז (ביור"ד סי' מ') מה שכתב בפירוש דברי בה"ג ע"ש ודוק:

[ו] **עוד** נראה לפענ"ד היתר בנ"ד לפימ"ש התוס' בגטין (כ"ח ד"ה והניחו) שהקשו מפרק המפקיד גבי האי סבתא ותירצו דבשביות חיישינן טפי למיתה ובפ' המפקיד ביארו דבריהן מאחר שנשבו חיישינן טפי דילמא מתו לפי שעשו להן יסורין עכ"ד הרי מבואר דביסורין לא אזלינן בתר חזקת חי א"כ בנ"ד שאין לך יסורין יותר מלהיות מוכה ופצוע תחת צפרני הדורס ואם היה נעלם מאתנו זה הנדרס והי' מספקא לן אם חי או לא בודאי לא היינו מעמידין אותו בחזקת חי לפי דברי התוס' הנ"ל א"כ בכה"ג שחזקה דמעיקרא אין כאן שוב אזלינן בתר שעת המצאה להעמיד העופות האחרים בחזקת כשרות:

וראיתי בספר ג"ד (סי' נ"ז אות ל"ז) הביא טוטו"ד (מהד"ק סי' פ"ח) דאף דתולין במצוי היינו לגבי אותו הדבר שנמצא בו הריעותא אבל אחרים שלא ראינו בם ריעותא דאיכא ס"ס עדיף ממצוי ועוד דשכיח שהנדרס יהי' בו רושם ופצע וא"כ הוי מצוי להיפוך והביא שם עוד מה שכתב במה"ת (סי' רמ"ז) דאם אחר איזו ימים נראה שם דורס לא מחזקינן

למפרע עכ"ל. וע"ש עוד מה שהביא משם תשו' חסל"א (סי' כ"ט) באם שלא נודע שעת כניסת הדורס הרי אי נוקי אחזקה דמעיקרא לומר דהשתא מת ה"נ אנו אמרינן דהשתא נכנס הדורס ועיין בחו"ד (סי' ק"ד ס"ק ג' ובסי' ק"ה סק"ד) בקושית הכו"פ ודוק והותר הספק הראשון:

[ז] **ואודות** הספק השני שנולד אצל הנהר הרי מבואר בשו"ע דמקום רחב לא חיישינן ומבואר בש"ך (ס"ק כ"ג) דאפילו נמצא אחד מהן דרוסה אין חוששין לאידך ואמרינן דלא השיגם. ויש להעיר לפי מה שחידש הגאון מהרש"ק ז"ל בהגהותיו לפמ"ג יור"ד (סי' ל"ו) דהיכא דבעינן חזקה גמורה ולא מהני מצוי בזה דוקא תלתא בעינן אבל בטריפות דקיי"ל דתולין במצוי וכיון שיש שנים מיקרי מצוי ונסתייע מהר"ן נדרים שכתב בשם הירושלמי דבשתי פעמים מקרי רגיל וכדומה איתא בגמרא ביצה (דף ט"ז ההוא סמיא וכו') ע"ש א"כ בנ"ד דכבר פסק הרשב"א ז"ל דתולין במצוי א"כ לאחר שנמצא שנים נדרסים הוי מצוי לאיסור. אמנם בג"ד (סי' ל"ו ס"ק ל"ז) חולק על דברי הגאון מהרש"ק ז"ל ובנ"ד גם הגאון מהרש"ק מודה דהרי גם בג' יש פלוגתא וגם הרי דעת הגאון מהרש"ק דלגבי אחרים איכא ס"ס דעדיף ממצוי. ולפענ"ד נראה דמה שנחלקו אי בג' הוי חזקה במקום רחב היינו רק בחדר גדול ולא בחוץ דהוי כמחזקינן ממקום למקום ואטו ניחוש לכל העופות שהיו בשכונה הזאת ובחדר גדול שאני דהוי מקום אחד ודוק:

[ח] **ועל** אדות הספק השלישי שנולד בהאכסדרה והדלת היה פתוח בזה באנו למחלוקת האחרונים אי מעלמא הוי חזקה בג' כי הדלת היתה פתוחה והרי הוא כמקום רחב שהרי יכולין לברוח והוא המ"כ שהביא הט"ז ודעת הט"ז והמ"א דלא הוי חזקה ובספר ת"י חולק וגם גאוני זמננו נו"נ בזה בספר בי"צ להגאון מלבוב (בח' יור"ד סי' ע"ח) פסק להקל והגאון מהרש"ם ז"ל בספרו ג"ד (סי' נ"ז ס"ק ל"ט) נוטה להחמיר ודוקא שידוע שדרס ג' אבל בנמצא פצועין והשאר אינן פצועין יש להקל ע"ש. ואני אינני מבין דברי הטו"ז שכתב שמ"כ אם נמצא ג' נדרסים יש להחמיר ולאסור כולם אפילו במקום רחב שכבר הוחזק עדר זה בנדרסין וכתב הט"ז שזה טעות דשם אמרינן דטבע של ירקות זו לגדל בו תולעים משא"כ כאן שכל בהמה יש לה חזקה טובה בפני עצמה עכ"ד ולא אבין, אם כי דברי הט"ז נכונים, מה שכתב על הלשון של המ"כ כי כבר הוחזק עדר זה בנדרסין אבל לדינא מה לנו לומר שהוחזק עדר זה הרי איכא למימר שהוחזק דורס זה שיוכל לדרוס אף במקום רחב והרי מדינא לולא שהמקום רחב קיי"ל חוששין לספק דרוסה ולא מהני החזקה שיש להבהמה ואך עיקר ההיתר משום שהמקום רחב ואחר שחזינן שהוחזק דורס זה לדרוס אף במקום רחב הרי נעשה מועד לדרוס במקום רחב ואין לומר דשמא

עוף אחר חזק יותר ויוכל להשמיט את עצמו ולברוח הרי אמרינן במשנה דבבא קמא (דף ל"ז) מועד לקטנים ואינו מועד לגדולים הרי דבמין אחד אין חילוק וה"ה בהא דנמצא ג' טעיות בספר תורה היינו טעמא דהוחזק סופר זה לכתוב בטעות ממילא אין להס"ת חזקת כשרות. והמ"א באו"ח לא הביא רק דברי הט"ז בשם רש"ל (בסי' פ"ד) ודבריהם נכונים לפי שיטתם אבל מה ענין דרוסה וס"ת לשם בדרוסה הוחזק הדורס ובס"ת הוחזק הסופר. וכן נראה לדקדק מדברי מהרש"ל שהביא הש"ך (ס"ק כ"ג) דבמקום רחב אפילו נמצא אחד מהן דרוסה אין חוששין לאינך עכ"ל. ולכאורה הרי מהרש"ל הוא הסובר דבעלמא לא חיישינן כמבואר בט"ז (סי' פ"ד) בשמו ולמה כתב אחד מהן והיה לו לכתוב אפילו נמצאו נדרסים רבים. ואם כדברינו הרי ניחא דבנמצא כבר הוחזק הדורס לדרוס אף במקום רחב ואין זה ענין להא דמהרש"ל:

[**ט**] **והנה** לפי דעת מהרש"ם ז"ל בנמצאו ג' פצועין והשאר אינן פצועין יש להקל מ"מ בנ"ד הרי לא ראינו בבר אווזא השלישית שום ריעותא רק לאחר שחיטה ואין לומר דממ"נ מותר לשחוט האחרות דאם לא נראה ריעותא אתר שחיטה הרי לא הוחזק לדרוס בלא פצועה והרי היא מותרת ואם נראה ריעותא נאסרנה דז"א שהרי כתב הטור בשם הרשב"א דאם לא בדק סמוך לדריסתו חיישינן שמא הבריא והטור השיג עליו והב"י הסכים להרשב"א בנ"ד כבר עברו איזו ימים ובפרט כשנמצאו דרוסות שלש פעמים מלבד שבפעם השלישית היו שלש דרוסות ועיין פמ"ג (סי' פ"ד ס"ק י"ז) דאם ג' אנשים לקחו ונמצא בג' תולעים (מילבין) יש לאסור גם בשאר בב':

[י] **לכאורה** י"ל הא דכתב הרשב"א ז"ל דאהא דתלינן בכלב דדוקא כשיש לפנינו כלב וחתול שיש לפנינו דבר שיש לתלות בו להקל אבל כשבא לפנינו ולא ידענו במה, תולין במצוי בין להקל בין להחמיר עכ"ל ולדבריו הא דאמרו בגמרא דתלינן בכלבא זה דוקא היכא שהספק שקול דאיכא לפנינו כלב וחתול הרגילים לדרוס אבל היכא שהכלבים קרובים והדורסים רחוקים דיש צד לתלות בהקרוב זה לא שמענו מדברי הרשב"א א"כ בנ"ד שהכלבים הם קרובים ובפרט כפי ענין השאלה יש כלב ידוע שרגיל להזיק את העופות איכא למימר שהחזקה והקרוב עדיפי מרובא ואף שהתוס' (נדה דף י"ת) גבי תשע חניות כתבו דאזלינן בתר רובא נגד חזקה וכתבו התוס' אף שנמצא קרוב לחנות המוכרת נבילה י"ל דשאני התם דהוא רובא דאיתא קמן דחשוב טובא ועיין בתוו"ד (סי' ס"ג) ועיין בפמ"ג או"ח (סי' שכ"ה במש"ז ס"ק ז') וז"ל נסתפקתי רוב וקרוב וחזקה מסייע להקרוב אי אזלינן בתר קרוב וכעת הדבר צריך תלמוד עכ"ל ולא העיר מדברי התוס' נדה הנ"ל ועיין שו"מ מהד"ת (ח"א סי' מ' ד"ה והנה) אמנם מבואר בריב"ש (סי' שע"ט) דשתי

חזקות הוי כמו רוב וא"כ אף אם הקרוב הוי כחזקה הוי ספק השקול ובגמ' אמרינן שם דתלינן בכלבא משום דאיכא חזקה להיתרא ובנידון דידן כבר פעלה החזקה להיות ספק השקול ובפרט שהכלבים מסתמא בני תרבות המה ואין להקל ולפענ"ד נראה לאסור הבר אווזות שנראה שנמשך לשם איזה דורס שנתן עיניו בבר אווזות והוי מועד לכך ויש להתיר למכרן לעכו"ם. ודוק:

סימן טו

הראשונים הקשו על הרמב"ם ז"ל דפסק דספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן לחומרא אבל מה"ת ספיקא לקולא אם כן איך יליף הש"ס (חולין י"א) דאזלינן בתר רובא הא גם ספק מהתורה לקולא:

[א] **ואמרתי** ליישב שיטת הרמב"ם ז"ל עפ"י מה שכתב בשו"ת בית אפרים (חאו"ח סי' נ"ו) דטעם הרמב"ם הוא משום דקודם מתן תורה הוה הכל בחזקת היתר ומשנתנה תורה נאסר לכן בכל ספק מוקמינן לה בחזקת היתר דמעיקרא כמו שהיה קודם מ"ת עכ"ד. והנה התוס' (חולין י"א ד"ה מנא) הקשו כיון דאמרינן זיל בתר חזקה כ"ש בתר רובא דרובא וחזקה רובא עדיף ותירצו וזה לשונן וי"ל דלר"א בר יעקב בעי דלא קיום ליה חזקה מקרא עכ"ד. ועוד תירצו התוס' דלמאי דמפרש רבינו חיים דהא דרובא וחזקה רובא עדיף לא מסברא אלא ילפינן זה מפרה א"ש:

ולהרמב"ם ז"ל ליכא למימר דהא דרובא וחזקה רובא עדיף ילפינן מפרה דאין ראי' משם לשיטתו דדילמא כהדדי נינהו ורק דספק מה"ת לקולא וכן כתב הפמ"ג ביור"ד (סי' ק"י) וקשה להרמב"ם ז"ל קושית התוס' וצ"ל כתירוץ התוס' דלר"א בר יעקב בעי דלא קיום ליה חזקה מקרא והוא מהלמ"מ ואין למדין ק"ו מהלכה וממילא לא קשה מה שהקשו על הרמב"ם ז"ל מהא דיליף הש"ס דאזלינן בתר רובא דדילמא היינו טעמא משום דספק לקולא מה"ת והרי הא דספק לקולא הוא מטעם החזקה דמעיקרא כדברי הב"א הנ"ל א"כ כבר ידעינן דאזלינן בתר רובא דרובא וחזקה רובא עדיף דהשתא ידעינן חזקה מקרא ודוק:

[**ב**] **אמנם** עדיין יש להקשות מנלן דאזלינן בתר רובא דלמא היינו טעמא דאיכא תרתי רובא וחזקה דמעיקרא וכן בהא שהקשו התוס' שם בסוגיא ד"ה אתיא דהא פרה בת שתים ודלמא היינו טעמא משום דאזלינן בתר חזקה והקשה הרשב"א ז"ל א"כ ידעינן רובא מק"ו ותירץ המנחת יעקב דקושית התוס' דדילמא משום דאיכא תרתי רובא וחזקה ע"ש. ובאמת כן מבואר בר"ן ז"ל ע"ש וכן בהא שהקשו התוס' שם (ד"ה כגון) דהוי

מצי למידק דילמא משום דאזלינן בחר חזקה דהעמד האם בחזקת צדקת עכ"ל לכאורה לפימ"ש הפ"י בגטין (דף י"ז) דחזקת כשרות הוא מטעם רובא דרוב בני אדם כשרים הם ע"ש. והנה הגאון הגדול מו"ה יוסף ענגעל ז"ל הראה לי דברי רש"י שבועות (דף ל"ב ע"א ד"ה והאמר) ושם בסוף הדיבור כתב רש"י וז"ל ורוב בני אדם אין נשבעין לשקר' עכ"ל ושזה סמך לדברי הפ"י הנ"ל ולפי"ז קשה מאי הקשו התוס' הרי אי אזלינן בתר חזקה כבר ידענו דאזלינן בתר רובא דהחזקה היא מכח הרוב ואף לפי מה שהעלה בתשו' בית אפרים חיור"ד (סי' ב') דהוא חזקה עצמיות שנפש האדם ביום הבראה היא טובה ג"כ קשה כיון דאזלינן בתר חזקה כ"ש בתר רובא דרובא וחזקה רובא עדיף וע"כ דכן קושית התוס' דילמא היינו טעמא דאיכא תרתי וכן לסברת הפ"י צ"ל דקושית התוס' דאיכא תרתי רובא דרוב בעילות אחר הבעל וחזקת כשרות הבא מכח רובא דרוב ב"א כשרים הם:

[ג] **והנראה** לי בזה דהנה בתשו' השיב משה מהגאון מאילע הקשה על דברי התוס' שהקשו דכ"ש הוא מחזקה והקשה הא אדרבה כיון דקיי"ל דרובא עדיף מחזקה לכך ליכא למימר דהא דאזלינן בתר רובא הוא רק מטעם דילפינן מחזקה בק"ו דא"כ איך אפשר לומר דרובא עדיף הלא דיו לבא מן הדין להיות כנידון והעלה לתרץ עפ"י דברי התוס' (קדושין דף י' ע"ב) דדריש שם בגמרא דארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה ק"ו משפחה כנענית והקשו התוס' דנימא דיו אסוף דינא ותירץ ר"ש מקוצי דלא אמרינן דיו אלא היכא דבעי למימר דין חדש אבל הכא דרחמנא אמר קנין כסף אוכל ואין אנו באין ללמוד מן הק"ו אלא מהו קנין כסף עכ"ל וא"כ ג"כ נימא דסברת התוס' היא דהא כתיב אחרי רבים להטות רק דיש סברא לומר דהוא רק ברובא דאיתא קמן כמו שהקשה בגמרא וא"כ כיון דאיכא סברא דראוי לילך גם בתר רובא דל"ק ילפינן שפיר מקרא והק"ו לא הוי רק לגלות דהוא בכלל אחרי רבים להטות ובזה לא אמרינן דיו. ועפי"ז מיושבות כל הקושיות דהרי באמת בתורה כתיב אחרי רבים להטות ואם יש לנו איזה גילוי דרובא דליתא קמן יש לו איזה מעלה ולא הוי רובא ומיעוטא כספק השקול ממילא ידענו דהוא בכלל אחרי רבים להטות ומועיל גם רובא לחודא בלי חזקה ודוק:

[ד] **ובהיותי** בזה אמרתי לבאר דהתוס' (יבמות קי"ט) כתבו דרוב מתעברות לא הוי תליא במעשה דממילא הוא בא והנה הפ"י כתב בכתובות (דף כ"ג) דהיינו דוקא בתשמיש דאיש ואשה משא"כ בביאת זנות ודאי מקרי תליא במעשה עכ"ד. ואמרתי לבאר הדברים דהמפרשים הקשו על הרמב"ם ז"ל שכתב (פ"א מהלא"ב הלכה כ') מנלן דאזלינן בתר חזקה הרי אמרה תורה מכה ומקלל אביו יומת דלמא לאו אביו הוא אלא בחזקה שהוחזק

לאביו עכ"ד. ותמהו איך נגרר הרמב"ם ז"ל בתר הירושלמי דיליף מזה דאזלינן בתר חזקה קה ושבק תלמודא דידן דיליף מזה דאזלינן בתר רובא. ועיין בספר בני אהובה בהתשובות שבסוף הספר שהאריך וכתב ליישב קושיא זאת. והנה בתשו' חת"ס (חאה"ע סי' ע"ו וסי' מ"א) העלה ביאור נכון דיש שני מיני חזקות. א) חזקה דמעיקרא שאנו למדין מנגע להעמיד כל דבר על חזקתו כמו שנתברר לנו כבר פעם אחת. ב) יש חזקה שלא ראינו מעולם שהוא כן אך העולם מחזיקין אותו מצד הנהוג שהוא כן וע"ז סוקלין על סברת והאמנת הבריות. ומייתי הירושלמי חזקה זאת ממכה אביו ואמו והיינו אחר שנניח דאזלינן בת"ר ורוב בעילות אחר הבעל ולא ממעוט הנואף שהוא במקרה עם כ"ז תינח אם ראו עדים רוב בעילותיו של בעלה זה ובעילות הנואף הן מעוט כנגדו אך מאן יעיד לנו שבעלה בעל את רוב הבעילות דילמא לא בעל כלל או א' בשנה אע"כ צ"ל חזקה כך הוא בעל הדר עם אשתו בהיתר והוחזק שבעל בזמנו כמה בעילות והנואף בעל במקרה ועל זה הורגין וממש רוב מצות התורה צריכין לחזקה זו ועכ"פ ממכה אביו ואמו מוכח רוב וגם חזקה דאי לא אזלינן בתר חזקת המנהג אין כאן רוב ואי ניחוש למיעוטא לא יועיל החזקה נמצא הש"ס דחולין דיליף רובא וירושלמי דיליף החזקת המנהג הכל הולך אל מקום אחד. יא להתעקש דהך חזקה גופא רובא הוא דרוב אנשים לא מוקמי אנפשיהו מלבעול לזה י"ל דמצד רובא לא הוי אזלינן בתריה משום דהוי רוב שע"י מעשה אבל מצד חזקת המנהג הנ"ל אזלינן בתריה עכ"ד:

ועפי"ז ביארתי סברת התוס' והפ"י דמהרי"ק (שורש קכ"ג) כתב דהענין דרובא דתליא במעשה לא מהני הוא משום חזקה דמעיקרא דאוקמי אחזקה דמעיקרא דלא נעשה מעשה ע"ש ולזה לענין תשמיש איש ואשתו ליכא למימר דהוי תליא במעשה להעמיד על חזקה דמעיקרא לומר דלא נעשה מעשה דיש חזקת המנהג דעדיף מחזקה דמעיקרא וכן כתב בשו"ת נטע שעשועים סי' נ"ט בתשו' הגאון מהר"ם ז"ל מבראדי דיש שני מיני חזקות חזקה דמעיקרא העשויה להשתנות ורובא עדיף מחזקה זו ויש חזקה מחמת אומדנא דהיינו הא דסוקלין ושורפין על חזקה וחזקה זו עדיף מרוב דהוי כמו ודאי משום דרוב עכ"פ איכא מיעוט לסתור את הרוב אבל חזקה זו דאזלינן בתר אומדנא ליכא שום דבר הסותר החזקה עכ"ד ולזה תשמיש דאיש ואשתו לא הוי תליא במעשה כי חזקת המנהג אלימה יותר מחזקה דמעיקרא משא"כ בביאת זנות דליכא חזקת המנהג שוב אזלינן בתר חזקה דמעיקרא דלא נעשה מעשה הזנות והבן:

ולפי"ז קשה דאיך יליף הש"ס ממכה אביו ואמו דאזלינן בח"ר דילמא היינו טעמא דלא חיישינן לזנות משום חזקה דמעיקרא דלא נעשה מעשה ולגבי בעלה איכא חזקת המנהג

דעדיף מחזקה דמעיקרא אבל לעולם אימא לך דלא אזלינן בתר רובא ואי תימא דאם אזלינן בחר חזקה כ"ש דאזלינן בחר רובא דעדיף מחזקה דמעיקרא יש להקשות דילמא היינו טעמא דאיכא תרתי חזקה דמעיקרא דלא נעשה מעשה ולא זינתה ואפילו תימא דזינתה הרי איכא הרוב דרוב בעילות אחר הבעל ולפמ"ש הכל נכון דאם נימא דרובא יש לו איזה מעלה ולא הוי כספק השקול ממילא נאמר דהוא בכלל אחרי רבים להטות ומועיל רובא לחודא ודוק:

סימן טז

שוכט"ס לב"א היקר ה"ה הרב הה"ג כו' מו"ה אליעזר לייטער שליט"א אבד"ק טרעמבאוולע יע"א:

מכתבך הגיעני וע"ד שאלתך ישראל מכר פרה המבכרת לנכרי ובתוך הזמן באו ימי הפסח ומכר הישראל את כל חמצו לאותו נכרי ומכר גם פרה זו שנית בין פרותיו בכלל ואחר שעבר הפסח קנה את הכל מיד הנכרי בחזרה כנהוג וגם פרה זאת בכלל ועתה ילדה הפרה ולד ומת והפשיט את העגל וקבר אותו ואת העור מכר לישראל ונתערב בשאר עורות עוד קודם המכירה ונסתפק אם צריך לחזור ולקבור את הבכור בסדין בביה"ק כמנהג ואם נתבטל העור בהעורות האחרים ואם מותר לו ליהנות מהמעות ע"כ:

[**א**] **כ"ת** העיר מגמ' כתובות (דף מ"ד) מהא דרב נחמן שני שטרות היוצאין בזה אחר זה. אבל לפענ"ד נראה במכירת מטלטלין אין סברא לומר דביטל שני את הראשון והמכירה ראשונה קיימת וגם במכירת קרקע כה"ג דנ"ד לא שייך למימר דביטל שני את הראשון דהרי אם האחד במכר ושני במחנה או איפכא דאיכא למימר משום דינא דבר מצרא או ליפות כחו כתב ליה לא אמרינן דביטל שני את הראשון ואף היכא דשניהם במכר או שניהם במתנה דביטל שני את הראשון קבעי הש"ס טעמא מאי ופליגי רפרם ורב אחא בזה הרי היכא דאיכא טעמא משום מאי כתב ליה לא אמרינן דביטל שני אח הראשון א"כ בנ"ד דידעינן משום מאי כתב ליה שנית דהוה סבור בדעתו שבהמכירה שמכר כבר לא יועיל להנצל מאיסור חמץ בלי השטר מכירה וע"כ כלל גם פרה זו בכלל הבהמות שמכר לו בהשט"מ שנית והיכא דידעינן משום מאי כתב ליה לא אמרינן דביטל שני אח הראשון והמכירה הראשונה קיימת:

[**ב**] **ובנ"ד** צ"ע אדות המכירה השניה אם יש בה ממש ואי נימא דיש בהמכירה שניה ממש יש לדון אחר שחזר וקנה כל מה שמכר בפעם השניה אי נימא דמכירה ראשונה נשארת כמקדם או לא ולפענ"ד יש לדון מהא דנדרים (דף ס"ט ע"א) בעי רבה קיים ליכי

קיים ליכי ונשאל על הקמה הראשונה מאי ת"ש דאמר רבא אם נשאל על ראשונה שניה חלה עליו עיין פירוש הרא"ש שכתב וז"ל מי אמרינן השני כמאן דליתה דמי כי כבר נתקיים הנדר ע"י הראשון או דילמא השתא דנשאל על הראשון חל השני וצריך לשאול גם עליו עכ"ל. הרי לפנינו אף דכבר נתקים הנדר בהקם הראשון אעפי"כ יש בהקם השני ממש לענין שאם נסתלק הראשון יחול השני. ה"ה בנ"ד איכא למימר דיש בהמכירה השניה ממש לענין שאם תסתלק זכות מכירה ראשונה תשאר השניה בתקפה. ולפי"ז יש לומר אחר שקנה ממנו כל מה שמכר לו בפעם השניה לא קנה ממנו רק זכות מכירה השניה מפרה זו והמכירה הראשונה קיימת כמו בהא דאם נשאל על הקמה הראשונה שניה חלה עליו ואין לומר דשאני החם דאם אמר קיים ליכי קיים ליכי דאם נשאל על הראשונה השניה חלה משום דלא הוי בהשאלה מקום לחול גם על ההקמה השניה משום דאכתי לא חייל עד שישאל על ההקם הראשון אבל בכאן דהמכירה ראשונה קדמה ואפשר לומר דמה שחזר וקנה מהערל היה הקנין גם ממכירה ראשונה זה אינו דהרי מבואר בגמרא נדרים (דף צ') בהא דפליגי רבי נתן וחכמים "אמר רבא מאן חכים למיעבד כי הא מילתא אי לאו דרב אחא בר רב הונא דגברא רבה הוא דקסבר כי היכי דפליגי רבי נתן וחכמים בהפרה הכי נמי פליגי בשאלה" הרי דלרבנן גם בשאלה יכול להתיר הנדר אעפ"י דלא חל עדיין א"כ היה החכם יכול להתיר גם ההקם השני אע"ג דלא חל עדיין למאי דס"ל לרבנן אעפי"כ אמרינן דאם נשאל על הראשונה ההקם השני קיים א"כ ה"ה בנ"ד ממ"נ אי אמרינן דאין בהמכירה השניה ממש פשיטא דאין לחוש דהרי לא קנה ממנו בחזרה רק מה שמכר לו בהמכירה השניה ואי נימא דגם בהמכירה שניה היה ממש אמרינן דלא חזר וקנה ממנו רק זכות מכירה שניה והמכירה הראשונה קיימת:

[ג] **עוד** נראה לפענ"ד לפימ"ש התוס' פסחים (דף נ"ז ע"א ד"ה אלא) דהפקר בטעות לא הוי הפקר א"כ ה"ה בנ"ד המכירה והקניה היו בטעות. ונודעו דברי המהרי"ט (חחו"מ סי' מ"ה) דאף דדברים שבלב אינן דברים מכל מקום היכא דהדברים הם בלבו ובלב כל אדם לא מיקרי דברים שבלב. ועיין בחו"מ (סי' ר"ז סעי' ד' בהגה). מיהו אי איכא אומדנא דמוכח נתבטל המקח. ובנ"ד איכא אומדנא דמוכח שאילו היה עולה בדעתו שבזה יבטל המכירה הראשונה לא היה קונה הפרה בחזרה ובפרט שכל המו"מ בפרה זו היה אך למותר וטעה בזה ובפרט כי כבר גלה דעתו בהמכירה הראשונה שאין רצונו להטפל בבכורה. ועיין בשו"ע יור"ד (סי' ש"ך) בזמן הזה מצוה לשתף עם עכו"ם קודם שיצא לאויר העולם כדי לפטרו מהבכורה ולפי"ז המכירה הראשונה קיימת. ועוד נראה לפימ"ש בחו"מ (שם בהגה) ד"במתנה דברים שבלב הוין דברים" (ע' שם בסמ"ע מה

שפירש בזה) ולפימ"ש התוס' בעירובין (דף ס"ו) וז"ל לא דמי למקח וממכר ליאסר בשבת דלא הוי אלא כמתנה שאין עושין אלא להתיר טלטול ע"ש א"כ בנ"ד דכל המו"מ לא היה רק אלא כדי להנצל מאיסור חמץ והוי כמתנה ובמתנה באומדנא נתבטל המקח ועיין פ"ת (סי' ר"ז ס"ק ו') הביא מתשו' חת"ס שהוכיח מתוס' כתובות דבלוקח מטלטלין אמרינן אומדנא:

[ד] **ויש** לדון בזה עפ"י מה שכתב הר"ן נדרים (דף ל' ע"א) וז"ל וניחא לי דאי מצית אשה לקדש עצמה לאיש ה"נ דהויא הוא דומיא דמקדיש נטיעות ממש אלא כיון דהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש לאו כל כמינה שתכניס א"ע לרשות הבעל וכו' אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשויא נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר וכו' הלכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל עכ"ל, ולפי"ז אף אנן נימא במכירות כאלה שהן באות כדי להנצל מאיסור חמץ או איסור שבת או בכור הרי הערל הלז המרוצה לקנין זה תמיד הוא מבטל את דעתו ומסכים שיהי' הכל כפי חפץ היהודי א"כ אין אנו דנין בתנאי המכירה מצד הערל הקונה רק מצד היהודי. ועיין בתוס' ע"ז (דף ע"א ע"א ד"ה רב אשי) וז"ל אעפ"י ששוה יותר כפלים אפי"ה אין לחוש משום ביטול מקח שאנן סהדי שישראל גמר ואקני לנכרי כדי להפטר מן הבהמה עכ"ל וכן בנ"ד אנן סהדי שלא היתה דעתו כלל לקנות את הפרה בחזרה ועיין תשו' נוב"ת (סי' קצ"ב) ותשו' חתם סופר (סי' שי"ב):

[ה] **ולדינא** אדות העורות היהודי הלז שמכר העור בטל המקח והדמים חוזרים ולפמ"ש התוס' חולין (דף ל"ו ד"ה סלקא) ובתוס' בכורות (דף כ"ה ד"ה שער) דלא הוי אסור אלא מדרבנן ואף דמבואר בשו"ע יור"ד (סי' פ"ו סעי' י') "אין מוכרין ביצת נבילה וטריפה לעכו"ם שמא יחזור וימכרם לישראל" אף דביצת נבילה לא הוי רק מדרבנן הרי דגם איסורא דרבנן אסור למכור לעכו"ם בדבר שיש בו חשש שיחזור ימכרהו לישראל מ"מ בנ"ד הוי תרתי דרבנן דאיסור העור הוא מדרבנן וגם הא דדבר חשוב לא בטל לא הוי רק מדרבנן כמבואר בפוסקים ואף דבתשו' נו"ב חושש להחמיר גם בחרתי דרבנן ועיין בפ"ת יור"ד (סי' ש"ח סק"ה) מ"מ בצירוף מה שכתבתי נראה לפענ"ד להתיר למכור את העורות לנכרי זה שמכר מכבר את הפרה ורק ימכרם להנכרי חוץ מדמי איסור שבהם ועיין בדעת תורה (סי' נ"ז) ודוק:

סימן יז

חיים ושלום לכבוד בן אחי יקירי ה"ה הרב הגאון מו"ה נתן נטע לייטער שליט"א אבד"ק זאלוזיץ יע"א:

מכתבך השגתי. מה שהבאת קושיא בשם הריט"א שהקשה על הכ"מ שכתב דאין לוקין מ"מ על הספק והקשה מהרמב"ם ז"ל שכתב דכל ספק בשחיטה לוקין מ"מ וע"ז כתבת לתרץ דלכאורה יקשה דילקה מה"ת משום חזקת איסור והגאון ר"ז ז"ל מפשברסק תירץ דהרמב"ם ז"ל ס"ל כשיטת התוס' דליכא חזקת איסור אבמ"ה רק איסור עשה דשאינו זבוח ואין לוקין על עשה וא"כ לענין מ"מ דלוקין על עשה הרי איכא חזקה והוי וודאי איסור. אלו דבריך:

[**א**] **ונסתר** מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב (בפ"א מהל"ש הלכה י"ב) וז"ל צריך לבדוק הסימנין לאח"ש ואם לא בדק ונחתך הראש קודם שיבדק הרי זו נבלה עכ"ל. ועיין תב"ש (סי' כ"ה) שביאר דברי הרמב"ם דהוי נבלה וודאי ולקי עליה מטעם דספק השקול אוקמיה אחזקה. ועיין בש"ך (ריש סי' כ"ה) ובש"ד (ס"ק א'). והא דפסק הרמב"ם דכל ספק בשחיטה לוקין רק מכות מרדות הוא מטעם דהרוב שוחטין כהוגן וגבי בדיקת הסימנין סובר הרמב"ם ז"ל דליכא רובא והוי ספק השקול ואוקמיה אחזקה ואין להאריך כי כבר ביאר הפמ"ג (בפתיחתו להל' שחיטה ה"ד) כל פרט ופרט ע"ש:

וגם מה שאמרה תורה לא תאכלו כל נבילה שפירושה מתה וכולל הן מתה ע"י אחרים הן מתה מעצמה וכל שלא נשחטה כהוגן הרי היא מתה ע"י אחרים ורביע עליה לאו דלא תאכלו כל נבילה כמבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' שחיטה הלכה י"ח) ע"ש וא"כ איך תאמר דמכח חזקה הוא וודאי אינו זבוח וליכא לאו דנבילה הרי היא בחזקת שלא נשחטה ומתה לפנינו ואין זה ענין ללאו הבא מכל עשה ודוק:

ומה שרצה ליישב בזה דברי הכ"מ וכי מזה בלבד קשה על הכ"מ הרי דבריו תמוהים מכמה מקומות וכבר העיר הפמ"ג (בפתיחתו הכוללת לאו"ח חלק ראשון אות כ"ו) מהרמב"ם (פי"ז מהל' איסורי ביאה) ומהרמב"ם פ"ו מהל' נזירות (הלכה י"ט) ומהרמב"ם פ"ו מהל' איסורי מזבח ע"ש. ואני מוסיף מהרמב"ם פ"א מהל' שמיטה (הלכה ד') דהחורש בשביעית מכין אותו מכות מרדות וכתב שם הכ"מ (בהלכה א') בטעם הא' דבגמרא איכא פלוגתא ומספיקא לא מלקינן ליה ואפי"ה מכין אותו מ"מ:

[**ב**] **ונראה** לפענ"ד דדברי הכסף משנה הם רק בלאו גרידא דהרי באיסור מיתה בודאי לוקין מכות מרדות על הספק כמבואר ברמב"ם בהרבה מקומות מהם בפ"א מהלא"ב (הלכה ט"ו) והטומטום ספק הוא וכו' מכין אותו מ"מ. ושם בפ"ג (הלכה ג') כתב כ"מ

שנאמר פטור מכין אותו מ"מ וברמב"ם (פ"א מהל' שבת הלכה ג') כתב כ"מ שנאמר פטור מכין אותו מ"מ. ושם בהלכות שבת יש כמה הלכות שהוא פטור משום ספיקא ע"ש (פי"ג הלכה ג' וד' ועיין במ"מ שם). הרי דבאיסור חמור ליתא לכללא הנ"ל. א"כ י"ל ה"ה היכא דאיכא לאו ועשה לוקין מ"מ על הספק ובשחיטה איכא לאו ועשה כמבואר ברמב"ם (בפ"א מהל' שחיטה) וכן הוא במנין המצות להרמב"ם (אות קמ"ו), והא דפ"ו דנזירות יש לומר דבנזירות איכא גם עשה. ועיין ברמב"ם פ"א מהל' נזירות (הלכה ג') ועיין במנין המצות (אוח צ"ד) והא דפ"ו מהלא"מ כבר רמז הפמ"ג להלכה א' והא דפ"א מהל' שמיטה יש עשה דבחריש ובקציר תשבות כמבואר ברמב"ם שם (בהלכה א') והא דפי"ז מהלא"ב ספק גרושה וכו' י"ל דכהנים שאני כמבואר בגמרא יבמות (דף פ"ח) מנין שאם לא רצה דפנו ת"ל וקדשתו בע"כ וכו' איסור כהונה שאני ושם (דף קי"ד) כהנים שאני משום דריבה בהן מצות יתירות:

[ג] **ומ"ש** ליישב קושית הגאון רע"א ז"ל בהגהות ליור"ד (סי' פ"ז) דאסור לבשל בשר טמא בחלב טהור או איפכא משום מ"ע והקשה דמשום מ"ע יש לאסור גם בשניהם טמאים וכתבת ליישב עפ"י דברי הט"ז באו"ח (סי' רמ"ד) דבמקום שיש שתי דרכי לתלות בהיתר ואחד באיסור לא חיישינן למ"ע. דבריך נכונים. ועלה בדעתי לומר לפמ"ש הש"ך (בס"ק ז') דבשר טמא ניכר וכן חלב טמא. והנה ביור"ד (סי' י"ח סעי' ד') ואמר ברי לי שלא עשיתי אלא הולכה לבד שחיטתו פסולה ע"ש בש"ך (ס"ק ח'). ובש"ד ס"ק הנ"ל הביא דברי הפ"ת דאם ראו עדים ואמרו ברי אין לאסור וכתב הפמ"ג וז"ל ויש לעיין אם אחד אומר בדדמי וכו' ע"ש ולפי"ז יש לחלק גם באדם אחד בשני דברים דאם רק מין אחד טמא אם כי טמא ניכר יש לחוש שיטעה ויאמר בדדמי כי חלב או בשר טהור הוא ואם שניהם טמאים אין לחוש שלא ירגיש ולא יכיר בשניהם ויאמר בדדמי כי טהורים הם והבן:

סימן יח

לב"א הרה"ג הנ"ל שליט"א

מכתבך הגיעני ואשר באת לחזק דברי הגאון מהר"ז ז"ל והעתקת לשונו כיון דחזקה מכח עשה קיימי ואף דעכשיו היא נבילה לא הוי רק לאו הבא מכלל עשה כיון דחזקה מכח עשה קיימו עכ"ל:

[א] **הנה** הרמב"ם ז"ל (פט"ז מהל' סנהדרין הלכה ו') כתב וז"ל אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור בעצמו בע"א יוחזק כיצד אמר ע"א חלב כליות הוא זה כו' הרי זה לוקה אעפ"י שעיקר האיסור בע"א עכ"ל. הרי מבואר אף דאינו

לוקה רק בשני עדים אעפי"כ אחר שתקבל עדותו לענין איסור ממילא האוכלו לוקה ולא אמרינן כיון דכל כח האיסור מכח ע"א ועד אחד אין לו כח לחיוב מלקות א"כ יהא האוכלו פטור ממלקות אלא כיון שקיבלנו עדותו דדבר זה אסור מליתא דחלב ממילא חייב מלקות האוכלו. ה"ה כאן אחר שנתאמת ע"י חזקת איסור שבהמה זו לא נשחטה למיקם עליה באיסור עשה דשאינו זבוח, ממילא לוקה עליה משום נבילה. ואין זה ענין ללאו הבא מכלל עשה שכל שאין לאו מפורש בתורה אינו בדין מלקות אולם כאן הרי מפורש לא תאכלו כל נבילה ונבילה היא מה שאינו זבוח כאשר ביארתי ודוק:

ומה שרצית להסביר הדברים על פי דברי רש"י בקדושין גבי ינאי דאין חזקת האם מועיל לינאי יש ליפרך שהרי שם גופים מחולקים ובנידון דידן הרי גוף אחד:

ב] **ובעיקר** דברי רש"י ז"ל נראה לפענ"ד לפי דברי הרמב"ם הנ"ל שהבאתי דמאחר שהוחזק לנו הוי כודאי ונראה דדעת רש"י דשם אין אנו דנין כלל על אמו רק על ינאי ולו אין חזקת כשרות אבל אם אנו דנין גם על אמו והיינו מתירין אותה מכח חזקת כשרות ממילא היינו מתירין גם את ינאי והיינו טעמא דמאחר שאנו דנין לעשות מעשה עפ"י בי"ד שוב הוי כהוחזק לנו שהאם כשרה ממילא גם הוא כשר ואין לך הוחזק יותר מנעשה מעשה. ולפ"ז לא קשה קושית התוס' על פירש"י מהא דמכשיר בה מכשיר בבתה דשם אנו דנין גם על האם וממילא גם בתה כשרה אחר שנעשה מעשה להתיר האם. וגם במה שכתב הרמב"ן ז"ל בדין האומר לשליחו דחזקת הקרובות לא מהני היינו משום דאין אנו דנין על הקרובות כלל וזה מוכרח דהרי בנזיר הוא מימרא דרבי יוחנן דאסור בכל הנשים שבעולם ורבי יוחנן הוא הסובר דהמכשיר בה מכשיר בבתה אלא ודאי כמו שכתבתי. ושוב מצאתי בהפלאה (כתובות דף כ"ו) שכתב לפרש כן דעת רש"י ז"ל. ועיין בתוס' יבמות (דף ל' ע"ב ד"ה אשה) דמוקמינן הערוה בחזקת שלא נתגרשה עכ"ל ובתשו' בית יצחק אה"ע סי' ע"א אות א') הוכיח מזה דהתוס' לא סבירא להו כרמב"ן ע"ש:

ג]

ואשר כתבת ששמעת מהגאון מו"ה יצחק שמלקיש ז"ל שאמר בשם הגאון הרי"ם ז"ל ליישב קושית התוס' על רש"י דהא דתרי ותרי מוקמינן אחזקה דוקא חזקה דמעיקרא שאינה מסברא ואינה מכרעת אבל חזקה דאתיא מכח סברא אם כי אלימא טובא אפי"ה אין כת בסברא להכריע נגד העדים וזוהי סברת התוס' שהקשו דיהיו נאמנים במגו דפסלו לקדמאי בגזלנותא ותירצו דמגו במקום עדים לא אמרינן וקשה הרי גם הם עדים אלא היינו טעמא דמגו שהוא סברא לא תכריע ומשו"ה המכשיר בה מכשיר בבתה דהיא סברא אתר שהאם כשרה ממילא הבת כשרה מה שאין כן בהא דינאי דמיירי בתרי ותרי

אין שום סברא מועלת להכריע, דתרי כמאה, ואין לך סברא יותר טובה מעדים. עכ"ד הגאון הרי"ם ז"ל:

לפענ"ד אלו דברים בלתי נכונים אם כי דבר זה מצד עצמו אמת שחזקה דאתיא מכח סברא אין לה כח להכריע נגד עדים היינו באם שנים אמרו שפרע תוך זמנו ושנים אמרו לא פרע אז אמרינן דהסברא לא תכריע. אמנם כאן לפי מה דאמרינן בכתובות (דף כ"ז) בעי רב אשי אמרה לא נחבאתי ולא נטמאתי מהו מי אמרינן מה לה לשקר או דילמא לא אמרינן ומאי שנא מההוא מעשה וכו' הכי השתא התם ודאי איכא מיא הכא ודאי איטמא חששא הוא ובמקום חששא אמרינן ע"כ. הרי מבואר היכא דאיכא עדים שלדבריהם איכא חששא אשר היינו אוסרים אותה מועילה הסברא להתיר והיינו טעמא דאין כח בהמגו שהוא סברא לומר שיהיו העדים מוכחשים ע"י הסברא אבל היכא דאפשר לקיים שניהם לומר שאין העדים אומרים שקר אז אזלינן בתר הסברא. א"כ ה"ה בנ"ד גבי עובדא דינאי שהסברא נותנת דינאי כשר מכת האם ואם כי תרי אמרי אשתבאי הרי הוא רק חששא, ואף אם נזיל בתר הסברא לא יהיו העדים מוכחשים דיכול להיות דאשתבאי והיא כשרה והרי ק"ו הוא דהתם במקום חששא אמרינן מה לו לשקר במקום עדים מכל שכן בנידון דידן דיש גם עדים עם הסברא ולמה לא תכריע הסברא דאין אנו מוכרחים לומר דהעדים שקר אמרו ודוק:

ד] **ובגוף** דברי הגאון הרי"ם ז"ל יש לפקפק דידוע דלאו בכל מקום אמרינן תרי כמאה עיין בתוס' יבמות (דף פ"ח ד"ה אתא) וע' בגמרא כתובות (דף ט"ז) "אי כל הנישאת בתולה יש לה קול כי אתו עדים מאי הוה הנך סהדי שקרי נינהו" ולכאורה למה לא נימא תרי כמאה אלא היינו טעמא דלא אמרינן תרי כמאה רק בדבר שאפשר במציאות להיות כדברי עדים אם כי מן הסברא רחוק הדבר עכ"ז גדול כח העדים דאמרינן שנזדמנה עתה מציאות רחוקה אבל במקום שמסברא אין מציאות בעולם להיות כדברי העדים לא אמרינן תרי כמאה ואמרינן הנך סהדי שקרי נינהו נמצא לפי זה בנידון דידן דהסברא נותנת דאם האם כשרה הרי גם הבן כשר ואלמלי ידענו בודאי שהאם כשרה אין מציאות בשום אופן שהבן יהיה פסול מחמת שנולד ממנה ובסברא כזו אין אנו משגיחין בעדים כלל וכ"ז כתבתי ללמד על מקום אתר אבל בנידון דידן הרי האמת כמו שכתבתי דבמקום חששא אמרינן מגו במקום עדים וכן במקום חששא הסברא מכרעת ודוק היטב:

סימן יט

שאלה איש אחד נסע לאמריקה ואתר ששהה שם איזו שנים בא שמה בן עירו וסיפר לו איך שאיש קל ידוע בעירו יוצא ונכנס בבית אשתו ואנשי עירו מרננים אתריה. וכתב אליה מכתב בכת"י בזה"ל "איך באשוועהר דיך אז זאלסט איהם ניט לאזען איבערטרעטען דיין שוועל און זאלסט מיט איהם נישט האנדלען" (אני משביעך שלא תתני לו לדרוך על סף ביתך ולא יהיה לך שיח ושיג עמו). והשיג ממנה תשובה על מכתבו הנ"ל. אח"כ חזר הלה מאמריקה ודר עם אשתו בביתו בשלום ושלוה. ויהי היום ונסע לאיזה עיר אדעתא ללון שם וכן אמר בביתו. אך לרגלי איזה סיבה חזר מדרכו ובא לביתו בשעה י"א בלילה וראה הנר דולק בחדר-המטות שלו והוילון לפני החלון והביט מצד החלון וראה את הנחשד ושמע שמדברים בחשאי ועמד שם לערך רבע שעה בחוץ ופתאום יצא הנחשד מהבית דרך פתח אחורנית. ולפי דעתו הרגישו שאיזה איש עומד על יד החלון לכן עזב הנחשד את הבית, והוא נכנס לביתו דרך הפתח שיצא הנחשד וראה אותו פנים אל פנים. וכאשר בא הביתה מצא את אשתו מבוהלת מאד והבטיחה אותו שברגע זה בא לשם וכל דבריה עמו היו אך שיצא משם וילך לדרכו ודבר אין לה אתו. והבעל אומר שבטח שהה הנחשד בחדר-מטתו בערך רבע שעה ומי יודע כמה שהה שם מקודם ואינו מאמין לה ולבו נוקפו ורצונו לגרשה ואם לא תאבה לקבל ג"פ יסע שנית לאמריקה ותשאר עגונה:

[א] **אף** אם נאמר שלשון זה הוי לשון קינוי אני מסתפק אם על ידי כתב מקרי קינוי. בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' רכ"ט) כתב דע"י כתב מיקרי קינוי ע"ש. והנה לשון הירושלמי ריש סוטה די לא אתיא אלא על דמתני' הכל ממנו לקנות לה מפיו עכ"ל הירושלמי וקאי אליבא תנא דמתני' דמקנא לה עפ"י שנים ודוק ואם כי בדברי הירושלמי יש לפרש "מפיו" היינו רצונו עכ"ז לא אדע אמאי לענין גטין באה"ע (סי' ק"כ) מביא בב"י דעת רוב הפוסקים דלא מועיל בכת"י ודעת הטור לפירושו של הב"י דהגט בטל מה"ת. אם אמנם דלענין עדות כתיב מפיהם ולענין שבועה בכתב שנחלקו הפוסקים כתיב לבטא בשפתים אבל לענין גט אמאי לא מועיל בכת"י. והתומים (סי' צ"ו) הקשה על הש"י משיטת הרמב"ם ז"ל דמועיל כת"י ע"ש. ולא אדע אדמקשה מהרמב"ם ז"ל לימא מסייע ליה מהטור ומה שהקשה מהרמב"ם אפשר לומר דהרמב"ם ז"ל לשיטתו דס"ל בכל מקום הרהור כדיבור דמי כמו שהעלה השאג"א (סי' ו') אם כן לדידיה ה"ה כתיבה כדיבור דמי אבל לדידן דקיי"ל דהרהור לאו כדיבור דמי יש לומר דגם כתיבה לא הוי כדיבור. והרי דעת הט"ז באו"ח (סי' מ"ז) כיון דגלי לן קרא גבי עדות דכתיבה לא הוי כדיבור י"ל בכל

מקום לא הוי כדיבור ועיין בתשו' עין יצחק להגאון מקובנה (סי' ה' וסי' ו') מה שכתב בענין זה ותראה חדשות:

ובתשו' מהרש"ם שם כתב דעיקר הקינוי שתדע שבעלה מקפיד בכך. ולא אדע דהרי אפילו אמר לה בפירוש שהוא מקפיד בכך בוודאי לא הוי קינוי עד שיאמר לה דוקא בלשון זה שקבעה לו התורה ואי כתיבה לא הוי כדיבור הרי לא אמר לה כלום ולא מועיל מה שיודעת שבעלה מקפיד בכך:

[**ב**] **והגאון** מהרש"ם ז"ל העיר בתשובתו הנ"ל מדברי התוס' גטין (ע"א ד"ה והא) דלא מיקרי אמירה בכתב. וצ"ע מהא דחולין (קט"ז) לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמן. ואך דשם הפירוש דחכמים תפסו בלשונם לשון אחר. ועיין בבכור שור שם שכתב דהיה להם איזה כונה ורמז בזה. וגם אין לדחות הא דכתובות (דף ק"ב) וקרי ליה לאמירה כתיבה עיין בר"ן (פרק הכותב) בהא דתני ר"ח האומר לאשתו דהפירוש דכתב בלא קנין. אמנם יש לפקפק מתוס' יומא (דף כ"ה ע"א ד"ה נוטל) ע"ש. שוב ראיתי להגאון מלבוב ז"ל בספרו בית יצחק יור"ד (ח"ב סי' ס"ט) הביא דברי התוס' יבמות (דף ע"א ד"ה והני מילי) וכתב הוא דכ"ש דאין לחלק בין לשון חכמים ללשון קרא ואף דאמרינן בחולין (דף קל"ז) לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמן אין לחלק בלי ראי' עכ"ל. ודבריו נכונים ומוכרחים מכמה מקומות ולפ"ז ראיית מהרש"ם ז"ל מתוס' גטין נכונה דבמתני' ריש סוטה תנן אומר לה ואין כתיבה בכלל אמירה:

[ג] **ובשו"ת** הנ"ל העיר מד"ה ב' "ויאמר חירם מלך צור בכתב וישלח אל שלמה" וכבר קדמהו הרמב"ן ז"ל על התורה (פ' יתרו). ואך אין מזה סתירה לדברי התוס' די"ל דהמלך חירם היה לו סופר וצוה בפיו להסופר שיכתוב דברים אלה לכן כתיב "ויאמר" כי הדברים שכתב הסופר, בטא המלך בפיו. ולפ"ז אין סתירה לדברי התוס' מהא דהעיר בתשו' הנ"ל מהא דאיתא במד"ר (פ' יתרו) דשלח יתרו אגרת די"ל דיתרו היה לו סופר ואמר להסופר שיכתוב זה. הלשון:

"אני חותנך יתרו וגו'" ולפיכך כתיב ויאמר ותדע מהא דשמואל (ב' י"א) ויכתוב דוד ספר אל יואב וישלח וגו' הרי היכא דכתב בעצמו כתיב ויכתוב. ושם בודאי כתב בעצמו, ועיין ברש"י מלכים א' (סי' ב') ד"ה את אשרר גו':

[ד] **ואף** אם נימא שהמלך חירם כתב בעצמו אין סתירה לדברי התוס' הנ"ל לפי מה דאמרינן בגמרא (נדרים דף נ"ה) אמר רבא תבואה לחוד תבואת שדה לחוד ע"ש א"כ לפ"ז יש לחלק בין ויאמר סתם לויאמר בכתב ודברי הרמב"ן נכונים לפי מה דאמרינן בנדרים (דף נ"ג) מן הירק מותר בירקות השדה שהוא שם לווי ושם בגמרא ובשביעית

אסור בירקות השדה ומותר בירקות הגינה הרי אף דירקות סתם לא הוי רק ירקות הגינה אעפי"כ היכא דאי אפשר לפרש על ירקות הגינה מפרשינן על ירקות השדה הואיל דהוא שם לווי א"כ ה"ה הכא אמירה בסתם לא הוי כתיבה בכלל דהוא שם לווי והיכא דאי אפשר לפרש רק בכתב מפרשינן בכתב ושפיר הביא הרמב"ן ראי' מהא דחירם דהוא שם לווי מדכתיב ויאמר בכתב. ולפי דיעה זו אי אפשר לפרש ויאמר דגבי יתרו רק בכתב כמו שהוכיח שם הרמב"ן א"כ מפרשינן ויאמר סתם ג"כ בכתב ורא"ת של הרמב"ן רק דהוא שם לווי יען כי לא אמרינן כן רק גבי שם לווי. אמנם היכא דכתיב ויאמר סתם ואפשר לפרש הן ע"י אמירה והן ע"י כתובה לא מפרשינן רק ע"י אמירה ולא הוי כתיבה בכלל כמו דאין ירקות השדה בכלל סתם ירקות אף דהוא שם לווי ואין סתירה לדברי התוס'. וראיתי בשו"ת חת"ס אה"ע (ח"א סי' מ"ט) בסוף התשובה הביא דברי התוס' גטין הנ"ל דכתיבה לא מיקרי אמירה וכתב וז"ל וצע"ג ממה שכתב הרמב"ן עה"ת (פ' יתרו) על פסוק ויאמר אני חותנך יתרו בא אליך שאמר כן באגרת כתוב ומייתי ע"ז ראיות ברורות ובפרט מ"ש מחירם ע"ש וצ"ע עכ"ל. ולפימ"ש הדברים נכונים דאין משם סתירה לדברי התוס' ודוק:

[ה] **עוד** העיר בשו"ת מהרש"ם הנ"ל עפ"י דברי ר"ת לענין עדות בכתב והיינו דבראוי לעדות הוי ראוי לבילה וגם אי באילם לא מהני מ"מ בפקח מהני עכ"ד. ולפימ"ש השבולי לקט הובא בשו"ת שאג"א (סי' ו') במתפלל ושמע קדיש או קדושה דאיכא מרבותא דס"ל ששותק ושומע דשומע כעונה שראב"ש כתב היכא אמר שמע ולא ענה יצא במקום שיכול לענות אבל העומד בתפלה שאינו יכול לענות לא יצא בשמיעה ודמי לדר"ז וכו' ע"ש. ועיין בר"ן (פרק לולב הגזול ד"ה וכתב רש"י ז"ל) והביא שם דעת החולקים על רש"י דהא דאמרינן דשמע ולא ענה יצא היינו דוקא בשראוי לענות אבל אם אינו יכול לענות כגון שאינו בקי או שמתפלל ואינו רשאי להפסיק אינו יוצא בשמיעה ע"ש. ואף שהפוסקים חולקים על זה היינו מטעם שכתב השאגת אריה דאין זה ענין לאינו ראוי לבילה ופיו של תבר כפיו דמי וא"כ אפילו הוא אילם שומע כעונה. אבל עכ"פ שמעינן מהא דראב"ש דצריכין בהא דר"ז להיות רואי דוקא באותה שעה. ואין זה דומה למ"ש הב"ח הובא בטו"ז או"ח (סי' ל"ב) לענין אם נדבק אות לאות בשבת שאין צריך להוציא ס"ת אחר אף דלא אפשר לתקן בשבת דשאני התם דבעינן שהספר תורה יהא ראוי לבילה והס"ת הוא ראוי ולא איכפת לן בזה שהגברא אינו ראוי כי אינו רשאי לתקנו והרי השאלה היא על ספר תורה אולם כאן האיש הוא הנידון ועליו אנו דנין והיא אינו

ראוי אם כן בנידון דידן שמרחק רב היה בין האיש ובין האשה והים הפריד ביניהם ולא היה ראוי לבילה באותה שעה ומה לי אם המניעה מצד איסור או מצד ריחוק:

[ו] **ובאשר** הצעתי הדברים לפני הגאון מהרש"ם ז"ל השיבני וז"ל ומה שכתב דכאן אינו ראוי לבילה כיון שהיה מרחוק עיין בתוס' יבמות (צ"ג ע"א ד"ה מייתי) דלענין בידו אין לחלק בין רחוק לקרוב ובפרט כיון ששלח משם מכתב הרי משעה שכתבו היה זמן שיבוא בעצמו כמו שבא המכתב ע"י בי דואר עכ"ל. והנה מה שכתב הגאון הנ"ל ז"ל דהיה זמן שיבוא בעצמו כמו שבא המכתב לפימ"ש הנתיבות (סי' כ"ת ס"ק ו') וז"ל דאף לר"ת דכשר מפי כתבם מ"מ לא הוי כהגדה בבי"ד עד שבא הכתב לבי"ד ויכול לחזור ולהגיד קודם שבא הכתב לבי"ד עכ"ל וע"ש מה שהעלה לפי זה. א"כ לפ"ז בנ"ד ג"כ עיקר הקינוי היא בעת שהשיגה מכתבו דאז היה הקיני ובעת הזאת לא היה ראוי לבילה ודוק. אך מה שהביא הגאון מהרש"ם ז"ל מדברי התוס' יבמות הנ"ל אי נימא דהענין של כל הראוי לבילה הוא כמו ענין בידו דבריו נכונים ובפרט לפימ"ש בשו"ת כנס"י (סי' פ"ב) בטעם החולקים על ר"ת משום דבעינן ראוי לבילה באותה שעה משא"כ לשלוח עדות בכתב כיון שאינו כותב בבי"ד א"כ לא הוי ראוי לבילה. וא"כ לר"ת לא בעינן שיהי' ראוי לבילה באותה שעה הערני לזה הגאון רבי אברהם מענדיל שטיינברג ז"ל אבד"ק בראדי מתשו' כנס"י הנ"ל. ולפי"ז דברי הגאון מהרש"ם ז"ל נכונים וכסברת התוס' ביבמות הנ"ל ועיין בשד"ח בכללים (מערכת כ"ף, כלל ל"ז) שהביא בזה דעת ה"משאת בנימין" (סי' ס"ב) דכלל זה לא נאמר אלא בדאורייתא וע"ש מה שהעלה בזה, והערני בני הרב הגדול מו"ה משה לייטער נ"י מש"ס עירובין (ל"ת ע"ב) "עד כאן לא פליגי עליה דריב"נ אלא בישן דלא מצי אמר אבל בניעור דאי בעי למימר מצי אמר אע"ג דלא אמר כמאן דאמר דמי" ע"ש:

[ז] **ובנ"ד** לענין קינוי בכתב לפענ"ד יש מקום לומר לפי מה דאמרינן בגמרא סנהדרין (דף מ"ט ע"א) "צדיקים שהן בפה ולא עשו והוא באגרת עשה" הרי מבואר דיש חילוק בין אגרת לפה בענין מרידה. ולפימ"ש מהרי"ק בתשובותיו הובא באה"ע (סי' קע"ח בהגה ובטו"ז יור"ד סי' צ"ט) באשה שזינתה והיא לא ידעה שיש איסור בדבר וכתב דלא מחשיב שוגג מטעם שעכ"פ התכוונה למעול מעל באישה דהא לא כתיב כי תשטה אשתו ומעלה מעל בד' אלא ומעלה בו מעל כתיב עכ"ד. והנה פסוק זה כתיב בסוטה ואנו דנים בה מצד מרידתה בבעלה ואחר שמצינו לענין מרידה חילוק בין גוזר מפיו או בכתב י"ל מאחר שיש כח ביד האיש לקנא ולגזור על אשתו בל תסתתר כמלך על כל אדם יש גם לחלק בין גוזר ומקנא מפיו לגוזר ע"י מכתב. וזכר לדברי מהרמב"ם ז"ל

(פט"ו מהל"א הלכה כ') ע"ש. שוב מצאתי בעיון יעקב שם כתב וז"ל והוא באגרת ועשה מזה קצת ראי' לאותם דס"ל דכתיבה לאו כדיבור ממש דמי עכ"ל:

[ח] **עוד** נראה לפענ"ד לפי מה דקיי"ל בעל שמחל על קינוי קודם סתירה קינויו מחול וכאילו לא קינא לה כלל והתוס' (כתובות דף ב') הקשו דמשום חששא דזנות תיקנו שתינשא ליום הרביעי ובפ"ב דגטין איכא מ"ד דזנות לא שכיח וכתבו המפרשים בשם הר"ש מפליזא ז"ל לתרץ דיש חילוק בין ארוסה לנשואה דגבי ארוסה זנות שכיח ולגבי נשואה זנות לא שכיח דבעלה משמרה עכ"ד. ולפ"ז יש לומר דלא קינא לה רק על העת שהיה במרחק ממנה וחש לתקן דבר השכיח אבל אחר שבא לביתו מחל על קינויו דשוב לא הוה שכיח:

[ט] **עתה** אפוא נבוא לעיקר הדין מבואר ברמב"ם (פכ"ד מהל"א הלכה כ"ה) אמר לה בינה לבינה אל תסתרי עם איש פלוני וראה אותה שנסתרה עמו ושהתה כדי טומאה אסורה עליו וכן הוא בטור וש"ע (סי' קט"ו) והוא מטעם דיש לחוש לדברי ריב"י דקינוי עפ"י עצמו ואף דגם לריב"י בסתירה בעי שני עדים כמבואר בגמרא היינו להשקותה בזמן הבית או להפסידה כתובתה בזמן הזה אבל לענין לאוסרה עליו סתירתה כטומאתה וכי היכי דראה שזינתה בלי עדים אסורה ה"נ בראה שנסתרה אחר הקינוי כמבואר בב"י (סי' קט"ו). ובאמת יש תימה שבש"ע (סי' קע"ח) מבואר בהיפוך דאם לא היה הקינוי בפני עדים מותרת וכבר העיר מזה בפ"ת (שם ס"ק ט"ו):

י **ובשו"ת** מהרש"ם הביא מתשו' הרשב"א ז"ל שפסק כרמב"ם ואני תמה דבתשו' הרשב"א (סי' אלף קפ"ז) מבואר בהיפוך וז"ל הרשב"א באמצע התשובה "ועוד דודאי אין לך דבר מכוער יותר ממי שקינא לאשתו עפ"י עצמו או אפילו בעד אחד ואמר לה אל תסתרי עם פלוני ונכנסה עמו לבית הסתר ושהתה עמו כדי ביאה ואפילו הכי אינה אסורה על בעלה" עכ"ל. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א ז"ל (סי' אלף רל"ז) וז"ל "ואין האשה נאסרת על בעלה אלא ע"י קינוי וסתירה ואפילו קינא לה ונסתרה בפני ע"א אינה אסורה ויכול למחול על קינויו" עכ"ל. הרי מבואר ברשב"א דקינוי עפ"י עצמו או אפילו בעד אחד לא חשוב קינוי לאסרה על בעלה:

[יא] **וראיתי** בשד"ח (מערכת אישות באספת דינים סי' א') הביא בשם המאירי (בחי' לפ"ק דסוטה) וז"ל ולא עוד אלא אף שלא בעדים ראוי ליזהר לקנא מאתר שהיו קצת חכמים סוברים בסוגיא זו שאף קינוי בלא עדים מועיל אין ראוי להכניס עצמו בכך ומ"מ אם עשה לא נאסרה שאין קינוי ולא סתירה כלום אלא בב' עדים כמו שביארנו עכ"ל. וכן הביא מדברי האו"ז בהלכות יבום וקדושין (סי' תרט"ז) וע"ש שמונה דעת האו"ז

והמאירי והרשב"א והריטב"א והב"ת ולדעתו כן דעת הסמ"ג והטור ע"ש באורך באופן שגם בזה יש סניף גדול להתיר:

[**יב**] **ולשיטת** הרמב"ם ז"ל והשו"ע (סי' קט"ו) באנו לדון האומר שראה את אשתו שזינתה אם נאמן בזה"ז דעיקר החומרא הוא דקינוי עפ"י עצמו תשוב קינוי וסתירה שאחר הקינוי חשובה כטומאה א"כ הוי כאומר שראה שזינתה והיא מכתשת דלפי דבריה לא שהתה כדי טומאה כלל ולא הוי סתירה בכה"ג. והנה בהגהת רמ"א (סי' קע"ח) מביא דעת הפוסקים בזה"ז שיש חדר"ג אינו נאמן לומר שמאמינה או שמאמין לדברי העד ונתווכחו האחרונים בדעת הרמ"א בדין האומר שראה בעצמו שזינתה ודעת השואל בתשו' נו"ב דדעת הרמ"א דבאומר שראה בעצמו שזינתה הכל מודים שמותרת לו שאם יהי' נאמן בטלה תקנת רגמ"ה דכל אחד יאמר כן והנו"ב שם הביא מתשו' רמ"א וסותר דברי השואל הובא בפ"ת (ס"ק י"ט

) [יג

] **אמנם** בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' ק"ו) כתב בפשיטות כדברי השואל הנ"ל וז"ל מבואר בדבריו דיותר ראוי שלא להאמינו באומר שהוא עצמו ראה אותה מזנה ממה שע"א אומר כן והוא מאמין לדבריו דבע"א לא שייך לא שבקת תי ובטלה תקנת רגמאוה"ג שהרי מתקיימת התקנה שפיר בכל הנשים שבעולם דליכא ע"א וכיון דמייתי הרמ"א דעתם במאמין לע"א דלא מהני משום דקעבר על תקנת רגמ"ה א"כ כ"ש וק"ו בדליכא אפילו ע"א ואדרבה י"ל מה דסיים הרמ"א יש חולקים היינו בדאיכא ע"א מיהת אבל באין כאן אפילו ע"א אפשר דבכי האי גוונא מסכים הרמ"א ז"ל עם המתירים עכ"ל. וכן מבואר בשו"ת חת"ס (סי' קי"א ד"ה ואעפ"י) וע"ש שביאר בזה דברי הגהמ"י התמוהים דכיון שאינה נאסרת עליו למה יתנדה אלא ע"כ ברישא מיירי כשהבעל אומר שזינתה וא"כ לא מהימן כלל ושריא וכשאומרת טמאה אני לך והוא מאמין לה בזה אסורה לו לרבינו יוסף הנ"ל מ"מ מנדין אותו כמו שמנדין למי שעבר וגירש בע"כ עכ"ד. הרי מבואר דעת החת"ס דבאומר שראה שזינתה הוא כ"ש וק"ו שאינו נאמן. ואך במה שפירש בזה את דברי הגהמ"י אין דעתי נוחה דהרי בהגמ"י לא הזכיר דבר מאומרת טמאה אני והוא מאמין לדבריה. וגם איך יפרנס את דברי הרמ"א וכבר הקשה הב"ש (ס"ק ט') על דברי הרמ"א. וראיתי לפ"ת שהביא תשובת מהר"י הלוי ותשו' ברית אברהם ש דחקו לפרש את דברי הרמ"א. אמנם מה שפירש בברית אברהם דאינו נאמן ואסורה עליו אני תמה שהרי בהגמ"י מבואר להדיא דאינה אסורה עליו ע"ש:

[**יד**] **ונראה** לפע"ד ליישב ולפרש את דברי הגהמ"י ואת דברי הרמ"א דהמעיין במרדכי במס' קדושין במה שכתב בשם הר"ש דכופין אותו (והיא הדיעה האמצעית שמביא הרמ"א) כתב שם וז"ל ואעפ"י שיש לתמוה קצת למה אינה נאמנת לאסור עצמה מגו דאי בעיא שאסרה נפשה בנדר שהודר ברבים למ"ד אין לו הפרה. וכן הוא יכול לדור ולא ימצא פתח עכ"ל ועפי"ז יש לבאר דברי הגהמ"י שכתב וז"ל הורה רבי יוסף האומר אשתו שזינתה דאינה אסורה עליו לפי משנה אחרונה דאינה נאמנת שמא עיניה נתנה באחר ה"נ שמא עיניו נתן באחרת מתקנת ר"ג שאינו יכול לגרשה עכ"ל. והיה קשה ליה להגהמ"י קושית המרדכי דלמה לא יהא נאמן הרי הוא בידו לאוסרה על עצמו בנדר שאין לו התרה לכן סיים וכתב ועוד נראה דיש לנדות את האוסר אשתו כמגרשה על כרחה דסוף סוף מבטל תקנת הגאונים. וכוונתו דגם אם יאסור אותה עליו בנדר יכריחה לקבל גט יש לנדות אותו דבזה שמכריחה לגט מבטל תקנת הגאונים וא"כ אין לו מגו לאוסרה על עצמו ושפיר נכון דלא מהימן לומר שזינתה ועכ"פ שמעינן מדברי הגהמ"י באומר שראה שזינתה דאינו נאמן ומותר לו לדור עמה. ואם הוא עומד על דעתו ואין רצונו לשמוע לדברי חכמים עד שמכריחה שתקבל גט דיש לנדות אותו דכללא הוא היכא דמכריחה לקבל גט שלא כמשפט מנדין אותו. ועפי"ז עלה בידי לפרש את דברי הרמ"א דבזה"ז שיש חדר"ג שלא לגרש בע"כ אינו נאמן לומר שמאמינה או שמאמין לדברי העד וכונתו דמתירין לו לדור עמה. ואח"כ כתב "ומנדין אותו על שיאמר שמאמינה או שמאמין לדברי העד וגרם לבטל חדר"ג" פירוש אם עומד על דעתו ואין רצונו לדור עמה עד שמכריחה לקבל גט מנדין אותו. ואח"כ כתב וה"ה בכל מקום שלא יוכל לגרש בלא דעת האשה וכוונתו שמכריחה ע"י נדר וכדומה עד שבהכרח תקבל הגט מנדין אותו על שגרם לבטל תקנת רגמאוה"ג. ולפ"ז עלו דברי רמ"א כהוגן כדברי הגהמ"י. נמצא לפ"ז יצא לנו הדין אם אומר שזינתה או שמאמינה או שהוא מאמין לדברי העד אינו נאמן ומתירים לו לדור עמה. ואם הוא עומד על דעתו ואין רצונו לדור עמה והיא אין רצונה לקבל גט אין אנו נזקקים להם ואין מנדין אותו ואם מצער אותה עד שבהכרח תאלץ לקבל גט וגורם לבטל חדר"ג מנדין אותו. וע"ז הביא הרמ"א הדיעה האמצעית דכופין אותו ומשמש עמה:

[**טו**] **וגם** בישיע"ק (אה"ע סי' ס"ח) מביא דעת האחרונים בהא שכתב הרמ"א (בסי' קע"ח) דאינו נאמן בזה"ז דה"ה באומר שראה בעצמו שזינתה אינו נאמן בזה"ז. ותמה הישיע"ק למה לא הגיה הרמ"א שם דאינו נאמן בזה"ז הובא בפ"ח (שם ס"ק ב') והוכיח בפ"ת

מכח קושית הישיע"ק הנ"ל שדעת הרמ"א דבאומר שראה בעצמו שזינתה גם בזה"ז נאמן ע"ש. ולפענ"ד נראה שיש לדחות כמו שאבאר:

הר"ן כתב בהא דמשנה אחרונה דשילהי נדרים דאינה נאמנת לומר טמאה אני לך דהוא מטעם דאינה נאמנת להפקיע א"ע מבעלה שהיא משועבדת לו. והתוס' והרא"ש ובפ"ב דיבמות) כתבו תירוץ אחר לפי שראו חכמים קלקול הדורות שנתנו הנשים עיניהן באחר ורוב האומרת כן משקרת לכך נראה להם להתירן עכ"ד. ועוד מבואר בראשונים תירוצים ע"ז. וראיתי בספר בית מאיר (אה"ע סי' קט"ו) כתב וז"ל כי דברי הר"ן אלו אינם מספיקים אלא למה שהקשה כיון דמדינא למשנה ראשונה חייב להוציאה משום ליתא דידיה איסור זה להיכן הלך וע"ז משני דמעיקר הדין לא היתה נאמנת להפקיע את עצמה משיעבודו לגבי דידיה אבל ודאי משום ליתא דידיה שאין מאכילין לאדם דבר האסור לו פשיטא דלא מהני מה שמשועבדת כדחזינן בנדרים אם אמר קונם תשמישך עלי נאסר וכו' וכל זה דלא כהיש"ש שכתב על דברי הרא"ש דס"ס מנין לנו לעיניה נתנה באחר ולהתירם מכח ספק. אלא נראה עיקר כהר"ן וז"א כי דברי שניהם צריכים אהדדי עכ"ל הבית מאיר:

[**טז**] **ולפענ**"**ד** דברי היש"ש נכונים ודברי הר"ן מספיקים בדין שאחד"א נחלקו הפוסקים אם הוא מטעם הודאת בעל דין או מטעם נדר. ובספר שעה"מ הביא בשם מהר"י באסין שנסתפק בזה. ובתשו' חת"ס חאה"ע (סי' ק"א) ביאר הענין דקיבל עליו שיהי' זה האיסור בכלל שבועת הר סיני שאין לה היתר בשאלה עכ"ל, ולפי עניות דעתי יש לומר דהר"ן סובר דהענין שאחד"א הוא מטעם הודאת בע"ד ולכן היכא דבא להפקיע את עצמו מחזקת השיעבוד של אחר הוי חב לאחריני והיכא דחב לאחריני שוב לא אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים דמי כמבואר בגמרא כתובות גבי האומר שטר אמנה הוא זה. והתוס' והרא"ש דלא כתבו כטעם הר"ן חשו לטעם השני שהענין שאחד"א הוא מטעם נדר והרי מצינו דיכולה לאסור על עצמה הנאת תשמיש כדרב כהנא הנאת תשמישי עליך אסור ולא מועיל השיעבוד ולפ"ז דברי הר"ן ז"ל מספיקים ולא קשה מה שהקשה הבית מאיר דהר"ן לא ס"ל דהענין שאחד"א הוא מטעם נדר ורק מטעם נאמנות ואם אינו נאמן אין כאן איסור כלל. וכן מבואר בפמ"ג יור"ד (סי' א' בש"ד ס"ק ל"ט) וז"ל עד שתירץ הר"ן ז"ל דחב לבעלה ולהכי לא מהימנא אף לגבי דידה עכ"ל וכן מבואר עוד שם (בס"ק הנ"ל) וז"ל ה"ה הוא משנה בסוף נדרים אף דשאתד"א אין לה נאמנות כיון דיש תוב לבעלה אף לגבי עצמה אינה נאמנת עכ"ל וזה דלא כהבית מאיר:

[יז] **ולפ"ז** יש לומר הא דנחלקו הפוסקים בזה"ז אחר תקנת רגמאוה"ג אם נאמן אדם לומר שראה את אשתו שזינתה או שמאמינה או שמאמין לדברי העד תליא נמי בשני טעמים הנ"ל בדין שאחד"א לפי מה שהעלה בתשו' חת"ס (סי' ק"א ובסי' קי"א) דלשיטת הר"ן דכל המשועבד לאו כל כמיניה להפקיע שיעבודו למיעבד אנפשיה חתיכה דאיסורא ה"ה באיש כיון שאחר תקנת רגמאוה"ג כל אשה הנישאת על דעת התקנה היא נישאת והו"ל כאילו נשתעבד לה שלא לגרשה בעל כרחה ותקנת רגמאוה"ג בודאי שיעבוד דאורייתא הוא ולא מצי למיסר נפשיה עליה עכ"ד. וזה דלא כמו"ש בספר בני אהובה (פכ"ד מהל"א) לחלק בין שיעבודו לשיעבודה ע"ש. נמצא לפ"ז שהפוסקים דסבירא להו דאינו נאמן בזמן הזה סוברים דענין שאחד"א הוא מטעם הודאת בע"ד והיכא דבא להפקיע מחזקת השיעבוד הוי תב לאחריני והיכא דחב לאחריני לא אמרינן הודאת בע"ד. והפוסקים דס"ל דנאמן גם בזה"ז ס"ל דשאחד"א הוא מטעם נדר והרי יכול לאסור א"ע אף דמשועבד לה ורק גבי נשים התירו חכמים כמו"ש בספר בני אהובה (פכ"ד מהל"א) וז"ל דאין לנו לומר דרוב אנשים משקרים ולדמות הנשים הפרוצות לאנשים ואין לנו לבדות רוב מלבנו כי חז"ל בעלי מכנה וגמרא היו בקיאים אבל אנחנו לא נדע לשער ומי מדד דעת רוב אנשים עכ"ל. ולפי"ז לא קשה קושית הישיע"ק שהקשה הא דלא הגיה הרמ"א (בסי' ס"ח) לענין פ"פ דאינו נאמן בזה"ז דעיקר הטעם דאינו נאמן בזה"ז הוא משום טעם הר"ן דבא להפקיע חזקת שיעבודו והיכא דבא להפקיע חזקת השיעבוד הוי חב לאחריני ואז לא אמרינן הודאת בע"ד והרי שם טען פ"פ והיה מקחו מקח טעות ולא נתברר מעולם חזקת שיעבודו כמבואר בשו"ע אה"ע וסי' ס"ז סעי' ה') דכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אפילו מנה אין לה ואפילו באונס מפסדת כתובתה ותוספת והיינו משום דהוי מקח טעות והרי מבואר בב"ש (סי' ס"ח ס"ק כ"ד) דנשמע מדברי התוס' היכא דהוי מקח טעות צריך לקדשה מחדש ע"ש:

[יח] ואין לומר דאם אין אנו מאמינים לו הרי אמרינן דאינו מקח טעות ושוב הוי בא להפקיע מחזקת השיעבוד דז"א דהרי מבואר בשו"ע (סי' קט"ו סעיף ט') אמר לה בינו לבינה אל תסתרי עם איש פלוני וראה אותה שנסתרה ושהתה עמו כדי טומאה אסורה לו וחייב להוציאה ויתן לה כתובה ואם הודית שנסתרה וכו' הרי ברישא מיירי שמכחשת והוא חייב להוציאה משום דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי כמבואר שם בח"מ. והנה התוס' במסכת נדה הקשו הא סוטה אית לה חזקת טהרה ותירצו כיון דקינא לה ונסתרה איתרע חזקתה עכ"ד. ולכאורה זה ניחא היכא דידעינן בודאי שנסתרה שפיר איתרע חזקתה אבל כאן דאין אנו יודעים שנסתרה ואדרבה אין אנו מאמינים לו שנסתרה שהרי

חייב ליתן לה כתובתה שוב תקשה קושית התוס' הא אית לה חזקת טהרה ומאן לימא לן דאיתרע חזקתה וע"כ כיון דלפי דבריו איתרע חזקתה שוב אמרינן שאחד"א ואין כאן חזקה שתועיל א"כ ה"ה גבי פ"פ כיון דלפי דבריו היה מקח טעות ואין כאן חזקת השיעבוד כלל שפיר אמרינן שאחד"א ועיין תוס' כתובות (דף כ"ב ד"ה תרי) דליכא למימר אוקי גברא אחזקה דאם היה עבד לא היה לו חזקת כשרות מעולם עכ"ד. ולפ"ז גבי פ"פ נאמן לכולי עלמא גם בזמן הזה ומתורצת קושית הישיע"ק ונדחה ראיית הפ"ת בדעת הרמ"א ודוק:

אחר שביארנו דדעת הפוסקים דהא דאינו נאמן לומר בזה"ז שראה אותה שזינתה היינו שאינו נאמן ומותרת לו ולדעת החת"ס י"ל דמסכים הרמ"א עם המתירים ואם כי יש חולקים שגם בזה"ז נאמן היינו היכא שאומר שראה שזינתה. אולם בנ"ד דקינוי עפ"י עצמו הוא רק משום חומרא דחיישינן לדברי ריב"י דקינוי עפ"י עצמו ובפרט בקינוי בכתב וגם בלשון הקינוי יש לפקפק וגם בעיקר הסתירה הרי הוא בא בגבולה כמבואר בתשו' האחרונים ע"כ נראה לפע"ד דאשה זו מותרת לבעלה ועיין בשד"ח מערכת כ"ף (כלל מ"ז) ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ש"ן):

סימן כ

[א] בגמרא פסחים (דף ד') דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן כו' ושם (דף ה') רבי עקיבא אומר אינו צריך הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם וכתיב כל מלאכה לא יעשה בהם ומצינו להבערה שהוא אב מלאכה. אמר רבא ש"מ מרבי עקיבא תלת ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה ופירש"י ז"ל מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון עיו"ט הוא אלא משום דאסור להבעיר ביו"ט ש"מ ס"ל כר"י דאמר לקמן בפרק כל שעה אין ביעור חמץ אלא שריפה ויליף לה מנותר דאי השבתתו בכל דבר לוקמיה ביו"ט ויבערנו בדבר אחר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים עכ"ל:

והקשה הפ"י הא רש"י פירש במשנה דביצה כ"ז ועל החלה שנטמאת דלתתה לכלבו ביו"ט אסור שאין מבערין קדשים טמאים מן העולם ביו"ט ואפילו ע"י אכילת בהמה דרחמנא אחשביה להבערתן דכתיב באש ישרף הלכך מלאכה היא וכן כתב רש"י בפסחים (דף מ"ו):

בשו"ת נו"ב חאו"ח (סי' ט"ו) תמה עמ"ש רש"י מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון עיו"ט הוא אלא מדאסור להבעיר ביו"ט וכתב הנוב"י וז"ל ודברי רש"י תמוהים וכך היה לו לפרש מדנפקא ליה דהא יום הראשון עיו"ט הוא מדאסור להבעיר ביו"ט וכו' ש"מ. אבל

מה שפירש מדלא נפקא ליה וכו' משמע שההוכחה היא מדאין לו לימוד אחר רק זה והוא תמוה עכ"ל:

והגאון רבי אברהם ברודא ז"ל הקשה מנ"ל לרבא דסבירא ליה לרבי עקיבא אין ביעור חמץ אלא שריפה דילמא סבירא ליה כרבנן דהשבתתו בכל דבר וגם שריפה בכלל ושפיר מוכח דתשביתו קאי על עיו"ט דאי ביו"ט איך בנמצא שיהי' הביעור בשריפה ע"כ:

[ב] ואמרתי לתרץ קושית הגאון רבי אברהם ברודא ז"ל לפי מה שהעלה הנו"ב (מהד"ת סי' ס') דמצות עשה דתשביתו הוא בכל ימי הפסח והוכיח מהא דמברך על הביעור בתוך הרגל נמצא דמצות עשה דתשביתו הוא בכל ימי החג רק דהתחלת מצותה היא ביום הראשון. והנה לרבנן דס"ל השבתתו בכל דבר היינו דלשון תשביתו כולל כל הבערות הן ע"י שריפה והן ע"י שאר השבתות ולפ"ז יש לומר דאי נימא דרבי עקיבא כרבנן ס"ל דהשבתתו בכל דבר וגם שריפה בכלל אין להוכיח דתשביתו קאי על עיו"ט דאפשר לומר דלעולם מיירי ביו"ט ורק דביו"ט יבער בשאר השבתות שגם הן בכלל תשביתו ובתוך הפסח דהיינו בחוה"מ יבער הן ע"י שריפה והן ע"י שאר השבתות כלשון תשביתו הכוללת כולן. ונאמר מסברא דביו"ט דאפשר לקיים המצות עשה דתשביתו בשאר השבתות שלא לעשות מלאכה ביו"ט ע"י שריפה שהיא אב מלאכה כיון שיש לקיום מצות תשביתו גם בשריפה בשאר הימים כלשון תשביתו הכוללת כולן אלא וודאי דסבירא ליה לרבי עקיבא אין ביעור חמץ אלא שריפה:

אמנם לכאורה קשה לשיטת רש"י ז"ל שפירש על הא דאמרו שם בגמרא מדאורייתא בביטול בעלמא סגי ופירש"י מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה בלב הוי השבתה עכ"ל. וביאר הר"ן ז"ל דלשיטת רש"י שזה שאמרה התורה תשביתו יכול לקיים באחד משני דרכים או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו ומדאורייתא סגי בהכי או אם לא בטלו צריך מה"ת לבדוק אחריו ויבערנו מן העולם ובביעור זה נחלקו ר"י וחכמים במה מבערו עכ"ד הרי לשיטת רש"י תשביתו היינו ביטול ובביטול מקיים מצות עשה דתשביתו:

ושם בגמרא (דף ו') הבודק צריך שיבטל דילמא משכחת לה לבתר איסורא ולאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל ליה ע"ש ורבי עקיבא סבירא ליה (פסחים דף ל"ב) דחמץ בפסח אסור בהנאה א"כ לאח"ז איסורא לאו ברשותיה קאי ולא מצי מבטל ליה. וקשה למה לא יליף רבי עקיבא דהאי אך ביום הראשון תשביתו מיירי בעיו"ט דאי מיירי ביו"ט הרי תשביתו כולל גם ביטול דהשבתה בלב הוי השבתה וזה אי אפשר להיות ביו"ט דלאח"ז איסורא אינו מועיל ביטול וכקושית הגאון רבי אברהם ברודא ז"ל ובזה אין

לתרץ כתירוצי על קושית הגאון רא"ב דשם עכ"פ אפשר לקיים מצות עשה דתשביתו גם בשריפה בשאר הימים אבל כאן דבכל משך ימי התג אינו ברשותו ולא אפשר לו לקיים את מצות עשה דתשביתו ע"י ביטול כלל והרי תשביתו כוללת גם ביטול דהשבתה בלב הוי השבתה והתורה אמרה תשביתו ודוק:

ומוכרחים אנו לומר דאי נימא דהאי אך ביום הראשון תשביתו קאי על יו"ט גלי לן קרא דבחמץ מועיל הביטול גם ביו"ט אף דאינו ברשותו כההוה אמינא בגמרא שם דלבתר איסורא מצי מבטל ליה וכענין שמפרש הר"ן ז"ל שיטת התוס' דביטול מטעם הפקר דאף על גב דהפקר כה"ג לא מהני בחמץ שאינו ברשותו של אדם רק דהתורה עשאו כאילו הוא ברשותו בגילוי דעת דלא ניחא ליה סגי. אם כי אין הדין כן בשאר הפקר. וכן לענין זה נאמר דמועיל הביטול גם לאחר זמן איסורא דהתורה אמרה תשביתו והשבתה בלב הוי השבתה. ולפ"ז לא קשה קושית הפ"י ממה שפירש"י דרחמנא אחשביה להבערתן שהרי בחמץ חזינן דלא קפיד קרא על הבערתן דבאמת מועיל גם ביטול והרי דמקיים מצות עשה דתשביתו אף דאינו מבערו כלל משא"כ בשריפת קדשים דליכא שם ענין ביטול כלל:

וממוצא סרה תמיהת הנו"ב על פירש"י במה שפירש מדלא נפקא ליה דהאי יום הראשון עיו"ט הוא אלא מדאסור להבעיר ביו"ט והיינו דכוונת רש"י ז"ל דמדלא נפקא ליה דקרא איירי בעיו"ט דאי מיירי ביו"ט הרי תשביתו כוללת גם ביטול וביטול אי אפשר להיות ביו"ט ובע"כ צ"ל דאי נימא דמיירי ביו"ט הוה אמינא דמועיל הביטול גם ביו"ט ממילא שמעינן דאין ביעור חמץ אלא שריפה דאי השבתתו בכל דבר לוקמיה ביו"ט ויבערנו בדבר אתר יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים דליכא למימר דרחמנא אחשביה להבערתן דהרי באמת מועיל גם ביטול דאינו מבערו כלל ואעפי"כ מקיים את המצוה דתשביתו ולא שייך אחשביה להבערתן ודוק:

[ג] ובהיותי בזה עמדתי עמ"ש בנו"ב קמא (סי' הנ"ל) ליישב קושית הפ"י הנ"ל וכתב לחלק בין ביעור חמץ לשריפת קדשים טמאים וכתב שם וז"ל שמצות שריפת קדשים טמאים היא מצוה מצד עצמה וכתב עוד שמצות ביעורה חלה על כל אדם ובחמץ על בעל החמץ לבד מוטל הביעור עכ"ד. וצ"ע ממה שכתב בספר החינוך (מצוה קמ"ו) קדשים שטעונין שריפה במקדש שריפתן מוטלת על הכהנים ונשרפין בכל העיר כגון קדשים קלים הבעלים שורפים את חלקם אם נטמא או נותר בבתיהם והעובר ע"ז ולא שרף בשר טמא או נותר שהוא בידו ביטל עשה זו עכ"ל ונראה שמצוה הביעור היא רק על הבעלים:

סימן כא

א.

שלום וכט"ס לכבוד ידיד נעורי היקר הרב המופלג בתורה יקר ונעלה כש"ת מו"ה יעקב געלער שליט"א:

[א] מכתבך הגיעני וע"ד שאלתך אם מותר לברך כוס של ברכה על מי-זודה (זאדא וואססער) שרב אחד הורה שהם תמר מדינה והביא ראי' מנדרים (נ"ד) הנודר מן הירק כו' ור"ע אוסר ומפרש בגמרא כל מילתא דמימלך עליה שליח מיניה הוא. ה"ה בנ"ד אם שלח שליח להביא לו שכר אם לא נמצא שכר מימלך אם לקחת מי-זודה ש"מ דמין שכר הוא עכ"ד:

לפענ"ד זה ליתא דמי לא יודה דהנודר מן השכר מותר במי-זודה הרי דאינו בכלל שכר ופשוט דהנודר מן המים אסור במי-זודה לפי מה דאמרינן שם (דף נ"א) הנודר מן החלב מותר בקום ור"י אוסר ושם בגמרא באתריה דר"י לקומא נמי קרי ליה קומא דחלבא ע"ש בר"ן. אם כן ה"ה במי-זודה ועדיף מיניה דשם לא נשארה רק הפסולת מהחלב אבל כאן המים כמקדם רק שנתערב בו פחמון (גאזע). ואין זה דומה להא שכתבו בשם רש"ל ז"ל לברך על חמיץ (קוואס או בארשט) וגם להא שכתב המ"א (בסי' קפ"ב) במי תפוחים דשם בגמרא (דף נ"א) הנודר מן התמרים מותר בדבש תמרים והקשה הר"ן תנא קמא מני לא ר"י ולא רבנן ותירץ בשם הרשב"א ז"ל דלא דמי דאלו גבי קום דחלב הקום לא נשתנה מצורה לצורה דמעיקרא נמי כשהיה מעורב עם החלב באותה צורה עצמה היה עכ"ל. הרי מבואר היכא דלא נשתנה לצורה אחרת הוא בכלל הקודם וה"ה במי-זודה דלא נשתנה לצורה אחרת הם בכלל הקודם משא"כ בחמיץ (בארשט וקוואס) דנשתנה לצורה אחרת ויש לו שם חדש. וגם במי תפוחים נשתנה לצורה אחרת ויש לו שם חדש: עסיס-תפוחים ("אפפעל מאסט") או "יין-תפוחים". ואפשר הוא הנקרא במשנה "יין תפוחים". וגם לפי תירוץ הר"ן ז"ל שתירץ דבקום כי קרי ליה קומא דחלבא מפני שעדיין תורת חלב עליו קרי ליה ולא להפריש בין זה לאחר שאין נקרא קום אלא זה עכ"ל. וכן ה"ה בנ"ד שנקרא מי- זודה הוא מפני שתורת מים עליהם ולא להפריש בין מי-זודה לאתר שהרי לא שכיח גזוז (זאדא) ממשקה אחרת:

[ב] ועוד נראה פשוט לפי מה שמבואר בלבוש דהא דאין מברכין על המים משום דבעינן מידי דמזון ועיין בשו"ע יור"ד (סי' רי"ז) ואם אמר כל הזן עלי אסור בכל חוץ ממים ומלח א"כ בשאר משקין שיש בהם כח פליטת איזה פרי הוי מידי דמיזן משא"כ במי-זודה שאין בו פליטת שום דבר ואינם דומים לשום משקה לא בשמא ולא בריח ולא במראה

ופשיטא שאין מברכין על מי-זודה. ואי משום דיש להם שם לווי א"כ ה"ה במים פושרים נימא הכי דהרי מבואר בר"ש (פי"ד דנגעים משנה א') וז"ל ופושרים נמי מטעם שם לווי מיפסלי עכ"ל:

[ג] ובענין זה לומר "היכא דמימלך עליה שליח מיניה הוא" לאו כללא הוא. והוא רק היכא דמשתמע מלשונו שהרי בהא דהנודר מן הירק פריך הש"ס "והא מן ירק נדר". וכתב הר"ן ז"ל ואע"ג דר"ע יהיב טעמא למילתא דמימליך עליה שליח לא סגי ליה בהאי טעמא כיון דמן ירק נדר ע"ש. ומתרץ הש"ס באומר ירק המתבשל בקדירה עלי דאז הוא נכלל בלשונו ואעפי"כ אמר אביי שם מודה ר"ע לענין מלקות שאינו לוקה. ופירש הר"ן ואע"ג דמימליך עליה שליח לא מתסרי בודאי אלא מספיקא ע"ש, כי בענין נדרים אף שאינו נכלל בלשונו רק על צד מיעוט אמרינן סתם נדרים להחמיר. עיין בנדרים (דף נ"ג) מהו דתימא איזל בתר רובא קמ"ל ספק איסורא לחומרא ועיון שם נדרים (דף ס"א) מהו דתימא הלך אחר רוב השנים קמ"ל. ועיין ט"ז יור"ד (סי' ר"ח ס"ק א') כל שאפשר שנכנס בלשונו אסור אפילו הוא מיעוט בשם ההוא ע"ש. והיכא דנדר מן הירק ולא סיים המתבשל בקדרה אף דמימליך עליה שליח אינו נכנס אפילו בגדר ספק בצד מיעוט. ועיין בגמרא עירובין (דף כ"ט ע"ב) התם מים דצבעא מיקרי, ועיין שם בתוס' (ד"ה הכא) ודוק ודברתי על אדות זה עם הגאונים מו"ה מאיר אריק ז"ל אבד"ק בוטשאטש ומו"ה אברהם מענדיל שטיינבערג ז"ל אבד"ק בראדי והסכימו לדברי. והגאון ר"מ אריק ז"ל הראה דברי המ"א (ר"ם תפ"א) דעיקר תלוי בשם מים ע"ש, דשם לווי אינו מוציא כלל משם מים והדין פשוט כמו"ש:

סימן כב

ב.

[א] ועל דבר שאלתו באחד שרוצה לישא אשה ששמו כשם חמיו כבר נודע מה שמבואר בצוואת ר"י החסיד ז"ל שלא ישה אשה ששמה כשם אמו או שמו כשם חמיו. ומה שכתב בשו"ת נו"ב (ח"א סי' ע"ט) דכל צוואתו לא היתה אלא לזרעו אחריו ע"ש. יש להעיר בעיקר דבריו ממה שכתב הט"ז ביור"ד (סי' קי"ו ס"ק א') דאין כח ביד חכמים לאסור דבר שהתירה התורה ע"ש וכן בענין זה להחמיר נגד התלמוד ודו"ק:

[ב] ובספר חכמת אדם (כלל קכ"ג אות י"ג) כתב דוקא כשהם משולשים כגון אדם ששמו ראובן וחתנו שמו ראובן ואם יקח חתן זה עוד חתן ששמו ראובן אז לא יצליח כיון שהוא משולש. וכ"כ להדיא בספר חסידים (סי' תע"ז) והעולם טועין בזה עכ"ל, וראיתי בשו"ת

מהרש"ם (ח"א סי' קל"ו) הביא בשם הגה"ק מהר"ש ז"ל מבעלז וז"ל בס"ח (סי' תע"ז) מיירי כשראובן נשא אשה ששמה רבקה ובנו נשא אשה ששמה רבקה דדוקא כשהם משולשים היינו כשאין אמו של הבן שמה רבקה אלא נשא אחרת אחר מיתת אשתו הראשונה ובכה"ג דוקא במשולשים שהאב והבן ובן הבן נשאו נשים או שהאשה והבת ובת הבת לקחו ג' שמות לא יצליחו ולא מיירי כלל בחתן וחמיו או כלה וחמותה עכ"ד: אמנם בשו"ת חת"ס אה"ע (סי' קט"ז) כתב וז"ל ובאמת לא מצאתי חשש זה בספר חסידים כלל כ"א בסי' תע"ז שם נאמר דלא ישאו האב והבן שלשה נשים ששמות שלשתן שוה ותו לא נמצא דבר וזה חיבורו של ר"י החסיד ש"מ דליכא קפידא במידי אחרינא עכ"ל:

ולכאורה נראה דממה שכתב בהצוואה שלא ישא אשה ששמה כשם אמו או שמו כשם חמיו ובסי' תע"ז כתב כשהם משולשים ואם נימא דבסי' תע"ז מיירי כשאין אמו של הבן שמה כשם אשתו אלא שאביו נשא אשה אחרת למה לא ביאר שבכלה וחמותה לא ישא אפילו כשאינם משולשים כאשר כתב בהצוואה ומזה נראה כדעת הנו"ב דצוואתו לא היה אלא לזרעו. לכן לא ביאר הך חלוקא כי באמת אין חילוק וכתב דוקא במשולשים כי הצוואה לא היתה רק לזרעו אחריו והבן:

ואמנם בפ"ת אה"ע (סי' ב' ס"ק ז') הביא בשם כרם שלמה שהגידו לו שהגאון חת"ס ז"ל עשה הלכה למעשה לשנות שם החתן מפני שהיה שמו כשם חותנו:

[ג] ומאז העירותי מגמרא סוטה (דף ו') אמר שמואל סבא חמוה דרב שמואל בר אמי. אח"כ מצאתי בספר עיון יעקב מהגאון בעל שבות יעקב שכתב וז"ל יש קצת ראי' שלא היו מקפידין בדורות הראשונים להיות חתן וחמיו בשם אחד עכ"ל. וכן מצאתי בסדר הדורות אות שי"ן שהעיר בזה. ועיין ש"ס מנחות (דף כ"ח ע"ב) אמר שמואל משמיה דסבא פירש"י משום זקן אחד. נראה דסבא אינו שם כי יש שכתבו כן. **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: ראה ירושלמי כלאים (פ"ט הל"א) "רבי ניחא בר סבא בעא קומי רבי יונה" ועיין יבמות ט"ז רבי יוחנן וסביא וע' תוס' חולין דף ו. ד"ה "אשכחיה". ומצאתי ראיה לדברי התוס' מדברי רב האי גאון שכתב בתשובותיו (סי' כ"ג) (הוצאת הרכבי) כך ראינו שאינו אדם ידוע אלא זקן סתם שהיה נמצא באותה שעה וכו' ולא תעלה על דעתך שמא אליהו הוא:)** ועיין בגמרא מנחות (דף כ"ט) רמי בר תמרי דהוא חמוה דרמי בר דיקולי ואינני זוכר אם בסדר הדורות העיר בזה כי אינו לפני כעת ועכ"פ נראה מהגאונים הנ"ל דההקפדה אף באינם משולשים:

[ד] ואחר שכתבתי זאת השגתי ספר שד"ח ושם באספ"ד (מערכת חתן וכלה לחופה) הביא מכל הנ"ל והביא משם רבינו האר"י ז"ל שאין טוב לאדם לישא אשה ששמה כשם אמו. ושם הביא אזהרה ממרן חיד"א בספר יוסף אומץ והביא מספר צמח צדק מהגאון מליבאוויטש דאין ראי' מהאמוראים דנפישי זכותיהו. וגם הביא מהגאון השיב משה (אה"ע סי' ס"ט) שכתב דבתלמוד ודאי דלא נזכר רק שם הקודש וא"כ יכול להיות דאחד מהם היה שם שלו הנקרא בפי ההמון שם אחר ולכך התחתנו עכ"ד. וגם מה שהבאתי משו"ת מהרש"ם בשם הגה"ק מבעלז הביא שם בשם ספר יפה ללב שכתב כן ט"ש. ומכל מה שראיתי בענין זה נראה לפענ"ד שאם הדבר נחוץ נכון לשנות שם החתן וכהוראת החת"ס שהבאתי. שוב מצאתי בשו"ח מהרש"ם חלק ה' הנמ"ח ושם (בסי' כ"ח) כתב מזה והביא בשם הגאון הקדוש מזידיטשוב ז"ל באם שיש לאחד שני שמות ליכא קפידא. וכן פסק בשו"ת בית יצחק אה"ע הלכות גטין (סי' ע"ב):

סימן כג

כוח"ט לב"א היקר הרב הגאון וכו' מו"ה נתן נטע לייטער שליט"א חד מבי דינא רבא דק"ק לבוב יצ"ו:

אחדשה"ט שכתבו הגיעני. ומה שהקשה במשנה דפרה או נחש לדברי ר"ג למה לא יפסול לדברי הכל מטעם שמטיל ארס לטעם הרמב"ם משום תערובות דבר אחר והראה דברי רש"י (בסוכה מ"ח) שכתב שהם פסולין לגבי מזבח דשמא שחה מהן נחש והארס מעורב בהן ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור שהרי הארס משלים לשיעורן ע"כ. וא"ל דלארס תהני מסננת חדא דבמים של מי חטאת א"א דמים חיים אל כלי בעינן והורק מכלי לכלי הוא פסול עכ"ל:

[א] מפורש ברמב"ם (פ"י מהל' פרה הלכה א') וז"ל וכן ממלא אדם בכלי ומערה מכלי לכלי ומקדש בכלי אחר ומערה המים המוקדשין מכלי לכלי ומזה מכלי אחר עכ"ל. אמנם דרש"י ז"ל כתב בפסחים (דף ל"ד) שתהא חיותן בכלי באותו כלי עצמו שהוא מקדש בו מי חטאת באפרן צריך למלאותם מן המעיין ולא ימלאום בכלי אחר ויערם לתוך זה עכ"ל. ועיין ר"ש פ"ט מפרה (משנה ג') מה שכתב על פירש"י ועכ"פ ברמב"ם מפורש כאמור. וגם לפירש"י מה זה ענין לכאן. רש"י פירש שבאותו כלי שהוא מקדש בו מי חטאת באפרן צריך למלאותן מן המעיין היינו שצריך למלאות בכלי מים מן המעיין ובתוך כלי זה יתן האפר על המים. ואנו דנין על המים המוקדשין שכבר נתן עליהם את אפר הפרה במשנה אמרו צלוחית (פ"ט מ"א) ועיין פיה"מ להרמב"ם בפירוש צלוחות

ודוק. וברמב"ם (פ"ט מהלכות פרה הלכה י"ב) כתב מים המוקדשין ששתה מהן וכו' והיינו שכבר נתקדשו באפר הפרה ואנה מצא דהורק מכלי אל כלי פסול בכהאי גוונא:
[ב] ובגוף ההערה נלפע"ד במיעוט העיון דהנה הרמב"ם (פ"י מהל' פרה הלכה ח') כתב וז"ל ומזה הזייה אחת על כמה בני אדם אפילו מאה כל שנוגע בו מן המים כל שהוא טהור עכ"ל הרי מפורש דאין להזייה שיעור ובנגיעה כל שהיא טהור. ועיין בגמרא יומא (דף י"ד) שאפילו למ"ד הזאה אין צריכה שיעור ה"מ אגבא דגברא אבל במנא צריכה שיעור". ועיין בכ"מ (פ"ט הלכה ח') מה שכתב בשם הר"י קורקוס מה שכתב בזה דבמנא צריכה שיעור כפי דרכו בשם. והמעיין ברמב"ם (פט"ו מהל' פרה הלכה א') יראה הדברים כפשטן דבמנא צריכה שיעור ודוק:
ולהרמב"ם ז"ל אם כי אין להזייה שיעור ובכל שהוא סגי. זה רק שאין בו תערובות מים אחרים אבל אם יש בהם תערובות מים אחרים הרי גם הכל שהוא הרי הוא בתערובות ואנו צריכין כל שהוא נקי של מי חטאת כמבואר. אמנם אם נפל על הטמא טיפה ממי חטאת וגם טיפה אחרת ממים אחרים לא איכפת לן הטיפה האחרת מאחר שכבר נגעה בהטמא טיפה נקיה של מי חטאת ודי בכל שהוא. והנה בענין ארס הנחש בתרומות (פ"ח משנה ז') איתא המשמרת של יין אסורה משום גלוי. רבי נחמיה מתיר וכתב בפיה"מ להרמב"ם ז"ל וז"ל כי הארס במשמרת ישאר ולא ירד לכלי לפי שחלקיה מתדבקין ומסתבכין קצתם עם קצתם ולא יצאו אותם חלקים על נקבי המשמרת כי הארס היוצא מן הנחש זה דרכו עכ"ל:
ולשון הרמב"ם ז"ל (פי"א מהל' רוצח ושמירת הנפש הלכה י"ד) מעשה היה ואמרו ששתה עשירי ומת מפני הארס שקע למטה ויש סם חמת זוחלי עפר שעולה וצופה למעלה ויש סם שהוא נתלית באמצע המשקה לפיכך הכל אסור ואפילו סננו במסננת עכ"ל. ועיין בגמרא עבודה זרה (דף ל' ע"ב) שלשה מיני ארס הן של בחור שוקע של בינוני מפעפע ושל זקן צף ועיין פירש"י:
היוצא לנו מזה דאין בין ר"נ לחכמים פלוגתא רחוקה במציאות דגם חכמים סוברים דענין ארם אינו כשאר דבר לח המתערב. רק דחכמים חוששים שהארס יעבור בנקבי המשמרת ורבי נחמיה לא חייש. אבל עכ"פ הכל מודים דאין ענינו כשאר התערובות והראי' דלפעמים שקע למטה או נתלה באמצע אף שבע"כ מקודם עבר דרך משקה העליונה אעפי"כ לא נשאר ממנו דבר עד שעומד לפעמים באמצע לא למעלה ולא למטה וכמו שכתב הרמב"ם שחלקיה מתדבקין ומסתבכין ועושים לעצמם מקום מיוחד:

נמצא לפי"ז אם שתה מהן הנחש והטיל ארס אפילו תימא שהוא הארס למעלה והגבעולין מהאזוב קלטו מהארס עכ"ז עומד לעצמו וכל שהוא ממי חטאת אין בו תערובות מזה הארס שטבעו לעמוד בפני עצמו ולטהר הטמא די בכל שהוא ולא איכפת לן בטפה האחרת שבאה עליו ג"כ. אמנם שם בסוכה שצריך לנסך מים כשיעור ואף אם יפול דבר יבש הרי נחסר מהשיעור של מים. והבן:

סימן כד

שוכט"ס לב"א המופלג חריף ושנון כמר יעקב לייטער נ"י בהרב מו"ה מרדכי זלל"ה:

[א] מכתבך הגיעני והנני לשמוע משלומך וטובך ות"ל כי שוקד אתה על דלתי התורה ואשר הקשית בהא דילפינן (בחולין י') חזקה מנגע והרי אמרו בגמרא מו"ק (דף ח' ע"א) לר"י דחידוש הוא דהא עצים ואבנים בעלמא לא מטמאו והכא מטמאו עכ"ד. ביותר היה לך להקשות בהא דילפינן שם (דף י"א) דאזלינן בתר רובא מעדים זוממין והרי אמרו בגמרא סנהדרין (דף כ"ז ע"א) עד זומם חידוש הוא מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני ואיך יליף מעדים זוממין דאזלינן בתר רובא. אמנם דלא נאמר העדים זוממין חידוש אלא אחר שיש עליהם דינא דעדים זוממין והיינו אם אזלינן בתר רובא הרי זממו להרוג את האדם שלם ונעשו זוממין בחידושם אבל אי לא אזלינן בתר רובא ליכא בהם דין זוממין כלל והיינו טעמא בנגע דאי אזלינן בתר חזקה יש בו דין נגע וחידושו אבל אי לא אזלינן בתר חזקה מעיקרא דדינא פירכא וליכא ביה דין נגע וחידושו. והבן:

[ב] עוד אפשר לומר דבאמת לא מספקא להש"ס אי אזלינן בתר רובא וחזקה או לא ואף בלי הילפותא ידעינן מהלכה למשה מסיני דאזלינן בתר רובא וחזקה עיין רש"י חולין (י"ב ד"ה פסח) ובתוס' (שם דף י"א ד"ה מנא) מה שכתבו דלר"א בר יעקב בעי דלא קיום ליה חזקה מקרא ועיין במהרש"א שם וז"ל אלא דקיום ליה חזקה מהלכה למשה מסיני עכ"ל. והש"ס רוצה לקיים רובא וחזקה מקרא ואחר דמצינו ענין רובא וחזקה מוכחים מקרא למאי נימא דהם רק בזה משים דחידוש הוא אחר שבאמת בא בקבלה דאזלינן בתר רובא וחזקה בכל מקום ודוק:

[ג] שוב ראיתי דבפשיטות לק"מ קושיתך דהתוס' (שם ד"ה אלא) כתבו ואין לומר דשאני הכא דאזלינן לחומרא דאף לקולא מוקמינן הכא אחזקיה דאי היה נגע גדול ובסוף השבוע היה חסר ממה שהיה מטהרין וניחוש דילמא אדנפיק ואתי בציר ליה שיעורא וכו' ע"ש. ולפי"ז שפיר ילפינן חזקה מהא דאזלינן לקולא היות כי החידוש הוא חומרא ועיין נדרים (דף ד' ע"א) ועוד האי חידוש לחומרא הוא וע"ש בפירוש הרא"ש והבן:

סימן כה

שוי"ר לכבוד ידידי הרב הגאון המפורסם ערוגת הבושם חכם ושלם מו"ה אליעזר סג"ל מישעל שליט"א אבד"ק טורקא יע"א בהמ"ס משנת אליעזר:
נועם מכתבו וספרו היקר משנת אליעזר לנכון הגיעני ותש"ח לו והנני בזה לכתוב להד"ג איזו הערות על ספרו הנ"ל:
[א] בדרוש השני (דף ט"ז) הביא תשו' מהרי"א דהקשה דביטול איסורין ילפינן מסנהדרין והרי שם מבטלין המיעוט לכתחילה. עיין בש"ך יור"ד (סי' פ"ד ס"ק מ') דבספק איסור מותר לבטל לכתחילה ולפ"ז בסנהדרין זולת תורת רובא יש ספק אם האמת כהמיעוט ודוק. ועוד י"ל דגבי ביטול איסורין עכ"פ נשאר בתערובות מיעוט האיסור אבל בסנהדרין אחר דאזלינן בחר רובא לא נשאר שום מיעוט דאי אפשר להיות כשניהם וכבר השתמשו האחרונים בזה להסביר סברת התוס' בב"ק (ריש פרק המניח) במה שכתבו דהתם גבי דיינים שאני דחשוב מיעוט דידהו כמי שאינו ועיין בספר ג"פ בסופו:
[ב] בדף (כ"ו ע"ב) הביא את דברי הקרני ראם ודברי הצל"ח בסוגיא דר"ח סגה"כ דלא אמרינן אפילו בדרבנן ספיקו אסור בדבר שיש לו מתירין אלא בדבר שלא היה לו חזקת היתר אבל בדבר שהיה לו חזקת היתר ונולד בו ספק איסור דרבנן אפילו הוא דשיל"מ ספיקו מותר ע"כ. כבר כתבתי שיש לדון בזה במה שכתב הר"ן (נדרים (דף מ"ו ע"ב) ולענין הלכה ע"ש ועיין פמ"ג בפתיחה להלכות יו"ט (ח"ב אות כ"ז) שם כתב דדשיל"מ בבעיא דלא אפשיטא ובפלוגתא דרבוותא אזלינן לקולא ודוק. ועיין בשד"ח מערכת חו"מ (סי' י') באפס"ד בשם השג"א ופר"ח ורע"א שהעלו כן וע' בתשו' מהרש"ם (ח"ב סי' רל"ח) ודו"ק:
[ג] דף כ"ח הביא דברי הפר"ח שכתב אם המחיר מאכיל לחבירו האוסר ליכא בזה משום לפ"ע לפענ"ד יש להעיר מכתובות (דף כ"ב ע"ב) כגון שנישאת לאחד מעדיה ולכאורה האיך מותר לו לדור עמה דאכתי לא ידע הש"ס דמיירי באומרת ברי לו והרי הוא עובר אלפ"ע אלא ע"כ כיון שהוא יודע שמותר ליכא בזה איסורא דלפ"ע ודוק:
[ד] בדף ק"ן הביא קושית השו"מ (בחולין י"א) דיליף רובא ממכה אביו ואמו דלמה נקטו בש"ס אמו דהוא ודאית. והנה מה שהביא מהרדב"ז ותמה שהאחרונים לא הביאו. מבואר הוא בב"ש (סי' מ"ב ס"ק כ"ב). שוב ראיתי ביור"ד (סי' ר"מ) בנחלת צבי הביא אח דברי הרדב"ז וב"ש הנ"ל. ומה שכתב דאי נימא לאו אביו הוא הרי אמו זינתה ושוב אינו חייב על הכאתה כמבואר בגמרא (יבמות כ"ב) בעושה מעשה עמך עכ"ד. אם כנים הדברים יש להעיר בהא דנחלקו הפוסקים אם מחויב לכבד אח אביו רשע כמבואר

בשו"ע יור"ד (סי' ר"מ סעי' י"ח) במחבר ורמ"א ע"ש. ובמסכת קדושין (סוף ל"א ע"א) נתגרשה מאי וכו' ופירש"י שכבוד שניהם שוה. ואם נימא כדעת הרמב"ם דגם ברשע מחויב לכבדו קשה אמאי כבוד שניהם שוה הרי אמו ודאית ואביו רק ספק דדילמא לאו אביו הוא אבל אי נימא כדיעה זו דברשע אינו מחייב לכבדו ניחא דאי נימא דלאו אביו הוא הרי האם רשעה ואינו חייב בכבודה וע"כ צ"ל לדעת הרמב"ם כמ"ש התוס' כחובות (דף י"ג ע"ב ד"ה מסייע) דרוב ככל. ומאז הערני לזה הגאון מוה"ר מאיר אריק ז"ל בהמ"ס אמרי יושר לסיוע מהגמרא קדושין הנ"ל לדברי התוס' כתובות הנ"ל דרוב ככל ולפי הנ"ל אין ראי' מזה ודוק:

[ח] ומה שכתב שם ליישב עפ"י דברי הרמב"ם (פ"ה מהל' ממרים) דאם אינו חייב על אביו אינו חייב על אמו ויצא לחלק בין מכה למקלל. לפענ"ד ליתא דלא נאמרו הדברים רק באם אינו מחייב על אביו בעצם כאשר ביאר בספר מנ"ח (מצוה מ"ח אות ב') שהוא דוקא בגוונא דאינו מתיחס אחר האב אבל אם יש לו אב אך פטור על הכאתו כגון שהיה רשע בוודאי חיוב על הכאת האם כיון שהאב ראוי לחייב עליו. ומאי דמספקא ליה לבעל המנ"ח (במצוה ר"ם) במקלל והניח בצ"ע פשיטא ליה הכא. ואף אי נימא בהיפוך בחר דפשיטא ליה הדר מספקא ליה עכ"פ אין לחלק בין מכה למקלל דזיל בחר טעמא ולפי הטעם אין לחלק, והרי הרמב"ם ז"ל אחר שסיים בהלכה הקודמת בזה"ל "אינו חייב על מכח אביו וקללתו" פתח ואמר "כשם שאינו חייב על אביו כך אינו חייב על אמו". הרי שכתב סתם אינו חייב על מה שהזכיר מקודם מכח אביו וקללתו. והמעיין בלשון הטור (סי' רמ"א) יראה דמה שכתב הרמב"ם ז"ל (בהלכה י') "כשם שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו" לאו כללא כייל. דהטור כתב וז"ל וכן גר שהיתה הורתו שלא בקדושה אעפ"י שלידתו בקדושה כתב הרמב"ם שאינו חייב על מכח אביו וקללתו וכיון שאינו חייב על אביו גם אינו חייב על אמו עכ"ל. הרי מבואר דהרמב"ם (בהלכה י') קאי על מה שכתב מקודם בגוונא דאינו מתייחס אחר האב ואז אין חילוק בין הכאה לקללה ומנלן לעשות חילוק בין הכאה לקללה אפילו אי נימא דכלל זה ג"כ באחד מהם רשע והאמת דדין אחר להם והמנ"ח הכא פשיטא ליה והתם מספקא ליה ודוק:

ובדין זה יש לומר לכאורה מה שהקשה הש"ס ביבמות (דף כ"ב) על מה שאמרו במשנה וחייב על מכתו אמאי קרי כאן ונשיא בעמך כו' ומשני בשעשה תשובה. ולכאורה אמאי לא משני דמיירי באשה שהלך בעלה למד"ה ונישאת עפ"י עדים ואח"כ בא בעלה והרי הוולד ממזר ואז הוא חייב על מכתו דבאמת הוא אדם כשר ועושה מעשה עמך ואחר שנדע מזה דגם ממזר חייב על מכתו ואין בו צד פטור מצד ממזרות ממילא נדע זה הדין

המבואר בגמרא דהיכא דהיה בזדון כשעשה תשובה חיוב דהרי הוא עושה מעשה עמך ומצד ממזר הרי ידענו שהוא חייב אלא היינו טעמא דלא משני הש"ס הכי דלא נטעה לומר כמו בנישאת עפ"י עדים הרי הם שניהם כשרים ואז הוא חייב על מכתו כן הדין באופן שנעשה בזדון וברשע גם כן לא חייב הבן במכתו אלא א"כ חזרו להיות שניהם כשרים ועשו תשובה לזה משני הש"ס שחייב על מכתו בשעשה תשובה ואף שהיא נשארה ברשעתה חייב על מכתו מדלא משני בגמ' כשעשו שניהם תשובה ודוק:

[ו] אמנם לפי דברי הרמב"ם ממילא לא קשה קושיא הנ"ל דלמה נקט בש"ם אמו דאי נימא דלאו אביו הוא יש לחוש דנבעלה לנכרי דאז לכו"ע אינו חייב במכתה אשר דינו של הרמב"ם ז"ל הוא בזה כאשר ביאר במנ"ח (שם סי' ר"ס אות ח') והביא דברי הכ"מ שהראה מקום מרב מרי בר רחל שהיתה אמו ישראלית ואביו היה הורתו שלא בקדושה וקודם לידתו נתגייר ע"ש. ובנ"ד י"ל דזינתה עם נכרי ואכתי הוא נכרי וממילא אינו חייב גם עליה ופשוט דאין להקשות מדין שתוקי שכתב הרמב"ם דחייב על אמו ולמה לא ניחוש דנבעלה לנכרי דמשכחת לה במקום שרוב ישראלים וזה אחר דקיי"ל דאזלינן בתר רובא אבל בהא דנ"ד שהמו"מ הוא דנימא דלא אזלינן בתר רובא ואי לא אזלינן בתר רובא אינו חייב גם עליה דשמא נבעלה לנכרי ודוק:

ומה שהביא את דברי המנ"ח בקומץ שכתב וד"ז דשתוקי לא הראה הכ"מ מקור לד"ז וכ"ת הראה את דברי הירושלמי יבמות (פרק י"א) באמת הוא תימה על המנחת חנוך:

[ז] ומה שכתב לענין הא דמביא במנ"ח בקומץ שמקשים העולם למה לא יליף ממקלל או"א וכתב לפי דרכו שיש חילוק בין מכה למקלל וז"ל אם ניחוש דילמא לאו אביו הוא לא משכחת לעולם שיהי' חייב על מקלל או"א ובכה"ג ודאי אזלינן בתר רובא וליכא למילף מזה דבכל מקום אזלינן בתר רובא דומיא מה שאמרו בשם ודילמא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר עכ"ל. דבריו תמוהים דבכל הילפותות בגמרא שם היכא דלא אפשר שמא במקום סייף נקב הוי שמא במקום נקב קא שחיט ואכתי לא אסיק אדעתיה בגמרא לחלק בין אפשר ללא אפשר ולמאי דמסיק הש"ס היכא דלא אפשר לא אפשר הדרינן מכל הני ילפותות ונקטינן דענין רוב הוא מאחרי רבים להטות או מהלכה למשה מסיני כפירש"י שם:

[ח] גם מה דמסיק לפרש הא דאיתא בגמרא אביו ואמו וז"ל אם ניחוש דילמא לאו אביו הוא לא משכחת שיהי' חייב על מקלל כו' והתינח במקלל אבל במכה או"א גם אם אינו חייב על אביו שהוא רשע חייב על אמו וכו' אלא דעל הכאת אביו אין לחייבו דילמא לאו אביו הוא אלא דאזלינן בת"ר ושוב גם אמו בחזקת צדקת לכן מייתי הש"ס גם אמו דמאמו

ילפינן גם חזקה והיא חזקה דאתיא מכח רובא עכ"ל. דבריו תמוהים. מה ענין חזקת צדקת להא דרוב בעילות אחר הבעל שהרי אף אם באו עדים שזינתה הבנים כשרים כמבואר בשו"ע אה"ע (סי' ד' סעי' ט"ו) ודוק:

[ט] בחלק התשו' (סי' י"ב אות ב') כתב ליישב את דברי הרמב"ם סוף הלכות גירושין עפ"י מה שחידש הטו"ז (סי' י"ז) לתרץ את דברי הרמב"ם (פי"ג מהל"ג) במ"ש שמא היא שכרתו. ותמהו מפרשי הרמב"ם מאין הוציא טעם זה, והביא הט"ז את דברי התוס' גטין (דף ס"ז ע"א ד"ה דבורא) שכתבו לחלק בין דיבור שע"י נגמר המעשה לדיבור שלא נגמר המעשה ע"י ואשה בנ"ד דע"י הדיבור של העד לא נגמר עוד היתרה אלא שצריך עוד לדיוקא דאשה דהיא דייקא ומינסבא ומשו"ה שפיר יש חשש שמא תשכור עד כי העד יסמוך ע"ז שהיא תידוק עד שלא תינשא עכ"ד. ורוצה בזה לבאר את דברי הרמב"ם דמה"ת מקרי מעשה כי מה"ת א"צ להא דדייקא ומינסבא אבל אחר שהחמירו חכמים עליה בסופה ושעי"ז דייקא ומינסבא לא מקרי רק דיבור בעלמא וא"נ גם מה"ת. הנה הרמב"ם בא לפרש למה הקילו חכמים בעדות אשה כ"כ והאריך לבאר כי מדין תורה אין צריך שני עדים במילתא דעבידא לגלויי. ואיך יוכל לפרש כוונתו כי אחר שהחמירו עליה בסופה שוב אינו נאמן עד אחר מה"ת מכח דייקא ומינסבא. ולדבריו מה זה שכתב ואל יקשה בעיניך כי קשה וקשה ומאי נ"מ לן במאי דהיה קודם חומרת חכז"ל אשר סוף כל סוף אין עד אחד נאמן ומאי אהני לן הרמב"ם בכל מה שהאריך וביאר אשר לא נשאר לנו מדבריו זולת זאת שסיים בסופו "שלא תשארנה בנות ישראל עגונות" והו"ל לומר "אל יקשה בעיניך שהקילו חכמים באיסור ערוה שהקילו שלא תשארנה בנות ישראל עגונות". ולאשר האריך וביאר כל כך נראה מבואר שדעת הרמב"ם שזה שאמרה תורה עפ"י שנים עדים יקום דבר לא נאמר בכה"ג במילתא דעבידא לגלויי ואלמלי היה מדין התורה צריך שני עדים בכה"ג לא היו חכמים מקילים כ"כ להאמין עד מפי עד ומפי שפחה ומפי הכתב ואך לאשר מד"ת קיל עדות כזו ואינה מפורש בתורה עד היכן הדברים מגיעים הקילו חכמים בכל אלה כדי שלא תשארנה בנות ישראל עגונות וכן כוונתו בפ"ה (מהלכות עדות). ומצאתי בנמ"י (ריש פרק האשה רבה) שכתב וז"ל והריטב"א ז"ל משבח את רבו הרא"ה ז"ל בתירוץ זה שתירץ דקיום להו לרבנן דבמילתא דעבידא לגלויי ושהחמרת עליה בסופה כ"כ וודאי קושטא קא מסהיד וכי דייקא ומינסבא שפיר מינסבא ואנן סהדי במלתא ופרסום כזה נחשב בכל מקום כעדות גמורה ואפילו מדאורייתא והכתוב מסרו לחכמים לדעת איזהו דבר מפורסם וניכר דברי אמת שיהא חשוב כעדות. והא דאמרינן משום עגונא אקולי בה רבנן הכי קאמר חכמים שהם

מחמירים בכל מקום הקילו בזה לחשבו פרסום ולדונו כעדות ברור עכ"ל. הרי מפורש יוצא מדברי הרא"ה דנחשב כעדות גמורה אפילו מדאורייתא וכמו שכתבתי ודוק. כי כן יתפרשו דברי הרמב"ם ז"ל. שוב ראיתי בנו"ב קמא (סי' ל"ג) נ"נ בזה, ואחר שהביא את דברי הרמב"ם ז"ל (בפי"ג מהל"ג) כתב וז"ל הבט בלשונו שהתחיל אל יקשה שהתירו חכמים שמשמע רק מדברי סופרים הוא וחשוב כאן כל הפסילים ולא חשוב ע"א ואח"כ אמר שלא הקפידה תורה וכו' שמשמע שדין תורה הוא ואמר כגון שהעיד שמת פלוני והיינו ע"א ממש וסיים לפיכך הקילו חכמים כו' שורש דבריו שכיון שהתורה התירה ע"א שוב הקילו חכמים ביתר הפסולים. ומ"ש בסוף דבריו והאמינו בו ע"א מפי שפחה חדא הוא. שהאמינו עד מפי שפחה וסיים וזה כוונתו של הרמב"ם ז"ל בהל"ע שבשני מקומות הנ"ל האמינה התורה משום נאמנות שלו אבל בעדות אשה אין הדבר משום נאמנות רק משום עביד לגלויי אבל מדבריהם נאמן משום נאמנותו אפילו מפי עבד ומפי שפתה נאמן עכ"ל:

[י] שום ראיתי שעיקר דבריו במחכ"ת ליתא. כי איך כתב שאחר שהחמירו חכמים עליה בסופה שעי"ז דייקא ומינסבא לא מיקרי רק דיבור בעלמא וא"נ גם מה"ת וזה טעות דסברא זו לא נאמרה רק באם צריכין לצרף לטעם דעבידא לגלויי האי טעמא דדייקא ומינסבא אבל אי נימא דהעד נאמן מטעם דעבידא לגלויי לחודא ליתא לסברא הנ"ל דהרי כבר נגמר הענין בעדותו של העד והרי מבואר ברמב"ם בהא דע"א בקטטה דאם נישאת לא תצא ורק לכתחילה חשו חכמים אשר בענין לצרף טעמא דדייקא ומינסבא כמפורש בט"ז הנ"ל ומאי איכפת לן בזה שנתוסף הטעם דדייקא ומינסבא אחרי שאין אנו צריכין לצירופו כלל שהעד נאמן מטעם דעבידא לגלויי לחודא וזה מפורש בגמרא בהא דאיבעיא להו עד אחד בקטטה דאי טעמא משום מילתא דעבידא לגלויי לבד אין חשש כלל. וא"כ אי נימא דמה"ת ע"א נאמן מטעם דעבידא לגלויי הרי מה"ת די בטעמא דעבידא לגלויי ומה איכפת לן בזה שנתוסף טעם דדייקא ומינסבא אחר שהחמירו עליה בסופה ולמה א"נ מה"ת אח"כ:

סימן כו

שוכט"ס לידידי ה"ה הרב הצדיק בנש"ק כש"ת מו"ה אלימלך הורוויטץ שליט"א אבד"ק מיעליטץ יע"א:

ע"ד שאלתו באיש אחד שנדר בעת שחלתה בתו לכתוב ספר תורה כאשר יעזור השי"ת שתשוב לאיתנה ונתרפאית וכעת רצונו לשנות וחפצו לתת המעות לתלמוד תורה ע"כ:

[א] אבאר בקצרה:
מבואר בש"ע יור"ד (סי' רכ"ח סעי' מ"ה) בהגה וכן נדר שנדר בשעת צרה אין להתיר אלא לצורך מצוה או לצורך גדול כמו נדר על דעת רבים. ובשו"ת חת"ס חיור"ד (סי' ו') ביאר לפימ"ש הש"ך (סי' רכ"ח ס"ק ק"ח) בשם תשובות ב"ז דנדר בעת צרה אין לו התרה משום דהנודר על דעת חבירו שעשה לו טובה אינו יכול להתיר בלא דעתו ק"ו לגביה שענהו בעת צרה דאין לך עשה לו טובה יותר מזה. ולפ"ז היכא דאיכא מצוה בהיתרא הוי התועלת שלא לקיים נדרו ומהני ההיתר עכ"ד. והנה אף לפמ"ש הט"ז (שם ס"ק ל"ג) דנשבע לחבירו אף לדבר מצוה אין מתירין לו וחולק על רמ"א שם בנ"ד מודה הטו"ז דשאני התם דזה שהנדר היה על דעתו אינו מרוצה להההיתר וכענין שהביא הט"ז מהא דנבוכדנצר אכן בזה דגם ההיתר הוא לתועלתו ית' כו"ע מודים בזה דמתירין לו. ועיין בתשו' נוב"ת חאו"ח (סי' קי"ז) שהביא דעת הט"ז הנ"ל ודעת הש"ך (ס"ק מ"ג) שאין להתיר בלא דעת חבירו אפילו אין השבועה לתועלת חבירו מכל מקום לענין להתיר לדבר מצוה כולי עלמא מודים אם אין תועלת לחבירו בזה מתירין לו עכ"ד. וכ"ש בנ"ד שההיתר הוא לתועלת:
[ב] ובשו"ת בית יצחק חיור"ד (סי' מ"ח אות א' וסי' ע"ח אות ב') הביא שם את דברי החת"ס וכתב דנודר לדבר מצוה לא מיקרי תועלת להקב"ה כמבואר במקרא וכו' וכל רצונו ית' הכל לטובתנו. ועפי"ז רצה לחדש לפי מה שהוכיח בשעה"מ דלא כהש"ך (ס"ק מ"ג) רק דבעינן לתועלת חבירו יש להתיר נודר בעת צרה אף שלא לצורך מצוה עכ"ד ע"ש ותבין. ולפענ"ד דבריו אינם מוכרחים דענין זה שהוא לתועלתנו ולטובתנו מיקרי תועלת כביכול להקב"ה וכדברי החת"ס וכמו שפירש"י ז"ל על פסוק ריח ניחוח לד' נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני עכ"ל. והמהר"ל מפראג ז"ל בספרו ת"י (הובא בהקדמת א"מ) כתב וז"ל אין הפירוש שיהיו טעם המצות לטובתינו שהרי שנינו בהרבה מקומות מצות לאו ליהנות ניתנו וכו' כי כל המצות הן לעול ולא להנאה ואע"ג שהאמת הוא שיש שכר טוב לעוה"ב. גם ביאר הכתוב בפירוש ויצונו ה' אלקינו כו' לטוב לנו כל הימים מכל מקום גם הטובה עצמה גזירה היא ולא ניתנה לדעת המקבל ולא יוכל לומר כלום נתקנה אלא לטובתי אי אפשי בזה אלא ע"כ נקבל עשיית המצוה והטובה בגזירתו ית' עכ"ד ע"ש שהאריך. והמפורשים פירשו "שכר מצוה מצוה" כי קבלת שכר בעצמו הוא מצוה. ולפי"ז שפיר מיקרי תועלת להקב"ה וכדברי החת"ס. אמנם ממה שאמרו בירושלמי נדרים (פרק רבי אליעזר) יפחתו לו בכבוד דברים שבינו לבין המקום כו' משמע דלנפשיה הוא מהני כהדא אם צדקת מה תתן לו הובא בהלכות הרמב"ן (פרק

ר"א) וע"ש בפירוש הריטב"א. ומשמע מזה כדברי הגאון בית יצחק הנ"ל. ועיין ברמב"ן עה"ת (פרשה תצא) עה"פ כי יקרא קן צפור ומ"ש שם אבל במדרשו של רבי נחוניא בן הקנה כו' ע"ש. ועיין בשל"ה הק' שער הגדול ד"ה אמנם מה שהביא שם דברי עבודת הקודש ע"ש שהאריך בזה. ועיין בספר תורת משה מהחת"ס עה"ת (פ' תצא) הביא דברי הרמב"ן וכתב וז"ל אך ע"ד אמת מסיים כי הכל צורך גבוה עכ"ל. ועיין בתשו' מהר"ם שיק חאו"ח (סי' רצ"א) שהביא את דברי החת"ס הנ"ל ונראה שגם דעתו כן. אמנם בנ"ד אין נ"מ כי לדבר מצוה פשוט להתיר:

[ג] והנה בנ"ד שרוצה לשנות ולתת מעות זה להספקת ת"ת נראה דאינו זקוק לישאל על נדרו כלל ומעצמו יוכל לשנות דבגמרא ערכין (דף ו') האומר סלע זו לצדקה עד שלא באתה לידי גבאי מותר לשנותה. ובתוס' שם (ד"ה עד) כתבו בשם רבינו ברוך פירוש מותר לשנותה ממש למצוה אחרת ואם נדר אדם סלע לצדקה לעניים יכול לעשות ממנה מצוה אחרת כל כמה דלא אתאי לידי גבאי. והה"ר משה מאוירא פירש דללותה קאמר אבל לשנותה ודאי אסור כי נמי לא באתה לידי גבאי עכ"ד. ובתשובות גבעת פנחס (סי' ס"ה) האריך בדין זה והביא תשו' המבי"ט שכתב דקודם שבא לידי הגבאי מותר לשנות ותמה עליו דזה הוא שיטת רבינו ברוך שדחו התוס' וע"ש שהעלה דדעת הש"ע והרמ"א דדוקא הלואה מותר ולא לשנות:

וד] ובתשו' מהרש"ם (ת"א סי' מ"ט) בענין אם מותר לשנות נדרו לדבר מצוה הביא שם כל השיטות והביא גם תשו' גבעת פנחס הנ"ל וכתב דבטור וש"ע (סי' רנ"ט) נראה דס"ל כהפוסקים דלא שרי אלא ללותו ולפרוע ולא לשנות. ואתר כל זה העלה לפימ"ש הב"י (סוף סי' רנ"ט) בשם הגהמ"ר (בגמרא כתובות) ראובן נדר בעת צרה מעות ובגדים לעניים ושאל אם הוא מותר למכור הבגדים ויחלק המעות שעי"ז יספיק לרוב עניים והשיב דיכול לשנות צדקה שלו לדבר מצוה כמו טוה"ע בצדקות של בעלי העיר ע"ש. ולפי"ז לשיטת ר"ת דבעה"ע יכולים לשנות אפילו לדבר הרשות הכי נמי יוכל היחיד לשנות עכ"ד. והביא סמוכין לזה ולא מלאתי לבי לסמוך ע"ז נגד תשובת גבעת פנחס אם כי הגאון מהרש"ם ז"ל ראה דבריו:

אך מצאתי לו תנא דמסייע המחנה אפרים בהלכות צדקה (סי' י"א) שם הביא המחלוקת מהר' ברוך והר' משה מאוירא שבתוס' ערכין והביא את דברי הגהת מרדכי שבכתובות שע"ז בנה בתשו' מהרש"ם יסודו וכתב המתנה אפרים וז"ל וכיון שכן נראה דלענין הלכה נקטינן כסברת רבינו ברוך מכיון דמהר"ם והרא"ש והגהת מרדכי דבתראי נינהו הכי

סברי וסוגיות הירושלמי גם כן אזלא כוותיהו עכ"ל. ויש לנו עוד אילן גדול לסמוך עליו ובפרט למצות ת"ת דמותר למכור ס"ת ללמוד תורה. ועיין תשו' שאג"א (סי' ל"ו) ודוק:

סימן כז

לבני היקר הרב הגדול מו"ה יהושע העשל לייטער שליט"א:

[א] על-דבר הגט ששם המגרש חיים יהודה ונקרא חיים ליב ומכונה לואי. ונודעו דברי הנוב"ת (סי' קי"ט) בשם מאיר ליב כי לפי דברי הב"ש יש לכתוב המכונה ליב כי מסתמא קאי אדסמיך ליה וכו' וכתב הנו"ב כי מדבריו נראה שכוונת המכונה קאי על השם ולא כן הוא אלא קאי על האדם ולכן הצריך לכתוב גם בכנוי שני השמות וכתב וז"ל ולפ"ז אמרתי הרי יש בכנוי הזה שם קודש דהיינו מאיר ואין לכתוב המכונה רק דמתקרי ואף ששם ליב הוא לעז הואיל ושם מאיר הוא לשון עברי וכיון דלכתוב מתקרי במקום מכונה ודאי אין תשש אבל איפכא מכונה במקום מתקרי יש חשש לכן טוב לכתוב כנזכר מאיר יהודה דמתקרי מאיר ליב עכ"ל. וכבר הכריע בט"ג בליקוטי שמות (ס"ק ז') כדעת הנו"ב. ועיין פ"ת (סי' קכ"ט ס"ק ול"ו) שהביא הנ"ל וגם הביא דעת הישועת יעקב לכתב המכונה אמנם האחרונים הסכימו כדעת הנו"ב וכהסכמת הט"ג. ועיין שד"ת אספ"ד (מערכת גט סי' ו' אות י"א) ולפ"ז צריך לכתוב חיים יהודה דמתקרי חיים ליב:

[ב] ובדבר הכינוי לואי נראה לכתוב ומתקרי לואי לפי מה דקיי"ל דבשני שמות של לעז כותבין דמתקרי כמבואר בב"ש (כלל י"ג). ולדעת הב"ש דקאי אדסמיך ליה אין נכון כלל לכתוב המכונה כי סמוך ליה הוא שם ליב ומשם לעז על שם לעז כותבין דמתקרי ולדעת הנו"ב הנ"ל דמבואר בדבריו דלא ברירא ליה בשני שמות אחד של קודש ואחד של חול שכתב וכיון דלכתוב מתקרי במקום מכונה ודאי אין חשש אבל איפכא יש חשש עכ"ל. הרי מבואר דמספיקא מחמיר לכתוב דמתקרי א"כ בנ"ד מספיקא צריך לכתוב ומתקרי לואי דילמא נידון כשם לעז ומשם לעז על שם לעז צריך לכתוב דמתקרי. ואף דיש לחוש דילמא חשוב כשם הקודש הרי מתקרי במקום מכונה אין חשש וכדברי הנו"ב הנ"ל. וכן כתב בשד"ח בשם ספר שם אריה שבא מעשה לידו שהיה עולה לס"ת בשם יקותיאל זוסמן והיה נקרא זוסיא והורה שיכתוב דמתקרי זוסיא כיון דקיי"ל כשכותבים שני שמות לעז כותבין על השני דמתקרי א"כ השם שנקרא בפ"כ מאי חזית למישדייה בתר שם הקודש ולכתוב עליו המכונה תישדייה בתר השם לעז והוי ב' שמות לעז וכותבים דמתקרי וכיון דבמקום ספק דמיתקרי עדיף הכא נמי טוב לכתוב דמתקרי עכ"ל. וסיים בשד"ח ודברים נכונים בטעמם:

[ג] שוב ראיתי באהלי שם (כלל ז' אות ל"א) שהביא את דברי הט"ג בדבר הגט שניתן בבי"ד של החת"ס וכתב באה"ש וז"ל ולפענ"ד י"ל עוד טעם שכתבו דמתקרי משום דבשם אליעזר ליפא יש בו חציו חול והוא עפ"י הא דנקטינן דבשני שמות מלה"ק ומלע"ז כותבין דמתקרי והיינו משום דשדינן להו לחומרא כמו כן יש לנו לאמור בהיפוך דשדינן להו לחומרא לדונם כאילו היו שניהם חול ולכתוב על השם שהוא חול לבד דמתקרי עכ"ל. הרי מבואר כמו שכתבתי ועיין בשו"ת בית יצחק לאה"ע הלכות גטין (סי' ע"ו בסוף התשובה) שכתב וז"ל ובנ"ד שהוא יכתוב אחר שם של החול ודאי יש לכתוב דמתקרי עכ"ל:

[ד] ומה שכתבתי לכתוב ומתקרי והוא עפ"י דעת בעל אה"ש (כלל ה' אות ז'). שוב מצאתי בשו"ת בית יצחק אה"ע הלכות גטין (סי' ל"ג אות ב') שהשיג על אהלי שם וז"ל ובעל אה"ש במח"כ כתב דבר שרוב הפוסקים לא כתבו כן ואין לשנות מנוסח שכתבו הראשונים עכ"ל. וסיים אם רצה לסמוך על דברי אהלי שם אין מזחיחין אותו. וראיתי בשד"ח באספ"ד (מערכת גט סי' ו') בדין כשצריך לכתוב שתי פעמים דמתקרי אם לכתוב ודמתקרי בו' והביא שם בשם ג"מ דבשאלוניקי כותבין ומתקרי ובקושטא ודמתקרי קרי וע"ש בסוף אות הנ"ל. וביארתי לך בזה הכל על נכון:

סימן כח

שוכט"ס לב"א יקירי ה"ה הרב הגאון וכו' מו"ה נתן נטע לייטער שליט"א חד מבי דינא רבא דק"ק לבוב יע"א:

ע"ד השאלה במה שאירע בעיר סאמבור שהרג אדם אחד את גיסו במוציו"כ והלך איש אחד ותפס את הרוצח ומסרהו לשוטרים ונענש הרוצח במשפט מות אם כדין עשה המוסר או לאו. ואם יש להורות לו תשובה ע"כ דברי השאלה:

[א] וכ"ת העיר מהא דראבר"ש בב"מ (פ' הפועלים) י"ל דראבר"ש היה מוכרח לזה מהורמנא דמלכא שנתמנה לשם כך ומבלעדיו היה נעשה ע"י אחר והוא הציל את הכשרים ואולי באו במחתרת באופן שהיו באים רבים לידי סכנה שדינם כרודף. ועיין חו"מ (סי' תכ"ה סעי' א' בהגה) וגם כי חלקו עליו החכמים וגם הוא התחרט ואשר שמת בהאי כובס שנתלה הוא ע"ד שאמרו דין ארבע מיתות לא בטלו וכפירש"י וכל הנסקלין נתלין יע"ש ואחר כל זה צ"ע:

[ב] ומה שהביא מהא דסנהדרין דמכניסין אותו לכיפה אנו אין לנו אלא מה שמבואר בהג"ה חו"מ (סי' תכ"ה סעי' א') מה שכתב הטור בשם רב נטרונאי גאון ע"ש. ואשר

העיר מרש"י נדה (דף ס"א) מיחש ליה מיבעי ושמא הרגתם ואסור להציל אתכם עכ"ל ובתוס' שם הביאו פירוש אחר מהשאלתות וכתב דנ"ד תלוי במחלוקת רש"י והשאלתות:
[ג] ובגמרא נדרים (דף כ"ב) עולא במסקיה לארעא דישראל איתלוו ליה תרין בני חוזאה בהדיה קם חד שחטיה לחבריה א"ל לעולא יאות עבדי א"ל אין ופרע ליה בית השחיטה כי אתא לקמיה דרבי יוחנן אמר ליה דילמא ח"ו אחזוקי ידי עוברי עבירה אמר ליה נפשך הצלת. עיין ברש"י וברא"ש שיהודים היו הני שני בני חוזאה. ושם בפרש"י ונתירא לומר שלא עשה יפה שמא ויהרגנו ובפירוש הרא"ש "מחמת מורא החזיק ידיו וגם כדי שימהר למות" עכ"ל. נראה מדבריו שהיה לטובת הנהרג הרי לפנינו דלולא זאת שאלמלא כן היה הורגו היה אסור לומר לו שיפה עשה שהוא בכלל מחזיק ידי עוברי עבירה ואין לך מחזיק ידי עוברי עבירה יותר מזה להטמין את ההורג אבל אין להוכיח מזה להתיר למסרו להריגה:
[ד] והנה בעיקר השאלה מבואר ברמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה הלכה ה') וז"ל וכן אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם ונהרגנו ואם לאו נהרוג כולכם יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולם אם היה חייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם ואין מורין להם כן לכתחילה עכ"ל. ובכסף משנה הביא הירושלמי שם פלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש ומייתי מהך דערק לריב"ל והרמב"ם פסק כר"ל וגם האי בר נש דערק לגבי ריב"ל היה חייב מיתה ע"ש בכ"מ באריכות. הרי מבואר דגם בזה שחייב מיתה אין מוסרין אותו רק אם אמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם וק"ו שאסור למסרו בלי דרישה ותביעה כלל. ועיין בט"ז יור"ד (סי' קנ"ז ס"ק ז') שכתב ולענין הלכה יש לנו לפסוק כר"ל ולא ימסרוהו אלא אם כן חייב מיתה כשבע בן בכרי ע"ש. וביותר מבואר שם בט"ז (ס"ק ת') שכתב וז"ל ונראה דלהכי נקטיה כשבע בן בכרי דאעפ"י דבדין תורה לא היה חייב מיתה אלא מצד חוק המלכות שמרד בדוד מכל מקום מוסרין אותו אם יחדוהו ומונה אף בזמנינו מי שפושע ומורד במלכות שלו מוסרין אותו וה"ה בשאר עבירות שאחד מוחזק בהן כגון עוסק בזיופים או שאר דברים שיש בהם סכנה פשיטא שמוסרין אותו ומן הראוי למסור אותו אפילו אם לא יחדוהו כיון שהוא רודף לשאר ישראל ע"י מעשיו הרעים שעושה בפשיעה עכ"ל. ואף אם נימא דכוונת הט"ז למסרו אפילו אם לא תבעו כמבואר בהגה תו"מ (סי' תכ"ה סעי' א') עכ"פ לא נאמרו הדברים רק בזה שעוסק בזיופים דברים שיש בהם משום סכנה לשאר ישראל שדינו כמו רודף אבל בנ"ד פשיטא שאסור למסרו שאחר שהרג נסתלק

ממנו דין רודף. ועיין ברמב"ם (פ"א מהל' רוצח הלכה ו') בכ"מ שם במ"ש אין לשון אעפ"י נות לי ודוק. והאיש המוסר הנ"ל שלא כדין עשה ויעשה תשובה ויתכפר:

סימן כט

ב"ה אור ליום ד' משפטים תרצ"א:

שוכט"ס לבני היקר הרב הגדול כו' מו"ה משה לייטער שליט"א בעהמ"ס היקר "זוטו של ים" על ש"ס:

מכתבך הגיעני ותחי רוחי בשמעי משלומך הטוב ואשר ע"ד תורה באת כתבת וז"ל:

נפלאתי עליך אבא מרי רחימא למה לא עמדת על הדיוק שרבי יוחנן סובר שאף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי רשות להוציא אותו כדי להנצל לפיכך אמר לעולא נפשך הצלת אבל רבי שמעון בן לקיש דאמר והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי בודאי שלא בכדי היה מהסס לבו של עולא דילמא החזיק ידי עוברי עבירה שאפשר שלשיטת רבי שמעון בן לקיש היה לו אסור לקרוא להרוצח ופרע ליה בית השחיטה עכ"ל:

[א] לפענ"ד אין זה ענין שנחלקו בו רבי יוחנן ורשב"ל שהם חולקים אם מותר למסרו למיתה שרבי יוחנן ס"ל אם יחדוהו אף שלא נתחייב מיתה רשאי למסרו להציל את נפשו ממיתה ור"ל ס"ל דוקא אם נתחייב מיתה כשבע בן בכרי אבל בהא דעולא דזה כבר נהרג וליכא רק ליתא דאחזוקי ידי עוברי עבירה בודאי כולי עלמא מודים דאין להכנס בסכנה בשביל כך דהרי אפילו ההורג את הטריפה בידים אינו נהרג עליו כמבואר ברמב"ם (פרק כ' מהלכות עדות הלכה ז') ובפרט בזה שהיה אחר ששחטיה רוצח זה:

[כ] ואשר הבאת המד"ר (בראשית פצ"ד) "תני בשעה שעלה נבוכדנצר לכבוש את יהויקים כו' אמרו לו לא כך עשה זקניך לשבע בן בכרי וכו' כיון שלא שמע להם עמדו ונטלוהו ושלשלו אותו ופייליה" הובא ברד"ק (שמואל ב' כ') וכתבת וז"ל אמנם שיטת הסנהדרין שעמדו ונטלוהו ושלשלו את יהויקים היא שיטת רבי יוחנן שלדידיה אין חילוק אם הוא חייב מיתה או לא אבל לשיטת רשב"ל דס"ל "והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי" אין לדמות את שבע בן בכרי ליהויקים אחרי שיהויקים לא מרד במלך ישראל רק בנבוכדנצר שחיק טמיא עכ"ל:

הנה לפי המבואר אין לחלק בכך דהרי המחלוקת של רבי יוחנן ורשב"ל היא על הא דתניא סיעת בני אדם המהלכים בדרך ופגעו בהם עכו"ם ואמרו להם תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו ואם לאו נהרוג כולכם אפילו כולם נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל

יחדו להם אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו להם. אמר ריש לקיש והוא שיהא חייב מיתה כגון שבע בן בכרי ע"כ. הרי שלמד רשב"ל דינו בהא דפגעו בהם עכו"ם מהא דשבע בן בכרי וכן הוא ברמב"ם (פ"ה מהל' יסוה"ת) וכן אם אמרו להם עכו"ם תנו לנו אחד מכם וכו' ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם עכ"ל. הרי דפתח אם אמרו להם עכו"ם וסיים אם היה מחויב מיתה כשבע בן בכרי הרי דדין אחד להם. וגם הא דמייתי בירושלמי מהאי בר נש דתבעתיה מלכותא דערק וגבי ריב"ל כתב שם הכסף משנה דהרמב"ם סובר דההוא בר נש היה חייב מיתה כשבע בן בכרי ע"ש. והרי מלכי ישראל לא היו בימיו של ריב"ל. ובתשו' הבאתי את דברי הט"ז ביור"ד (סי' קנ"ז ס"ק ח') שכתב וז"ל נראה דלהכי נקטיה כשבע בן בכרי דאעפ"י דבדין תורה לא היה חייב מיתה אלא מצד חוק המלכות שמרד בדוד מ"מ מוסרין אותו עכ"ל. הרי מפורש דאין חילוק. וחילוק גדול יש בין מיתת בי"ד שהוא מצות עשה ותוב על הבי"ד כמבואר ברמב"ם (פי"ד מהל' סנהדרין הלכה ב') וז"ל כל מיתה מהם מצות עשה הוא לבד ע"ש. ובענין מרידה אינו אלא רשות למלך כמבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' מלכים הלכה ח') כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו ושם:

וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו כשמעי בן גרא עכ"ל ועיין גמרא שבת (דף נ"ו ע"א) את אוריה החתי הכית בחרב שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנת וע"ש בתוס' (ד"ה שהיה) שכתבו דודאי צריך לדונו ולידע אם הוא מורד במלכות עכ"ד: והעולה מזה דבהא שעמדו ונטלוהו ושלשלו את יהויקים כל אחד מפרש כטעמיה. לשיטת רבי יוחנן היינו טעמא כיון שיחדוהו. ולשיטת רשב"ל היינו טעמא כיון שהיה חייב מיתה כאשר מחולקים בהא דתניא יחדו להם אחד כגון שבע בן בכרי והבן. וע' מד"ר ויקרא פרשה י"ט רבי יוחנן אמר ג' אמוראין וכו' ודוק:

**(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: ובענין יהויקים כבר ניבא ירמיהו הנביא עליו ועל מותו הנורא (ירמיה כ"ב) ובמדתו שמדד לאוריה בן שמעיהו הנביא (ירמיה כ"ו, כ"ג) יומד לו. ו"ביקש הקב"ה להחזיר את העולם לתהו ובהו בשביל יהויקים" (סנהדרין ק"ג) אולם עם כל "תועבותיו אשר עשה" (ד"ה ב', ל"ד) לא ההין לשרוף את המגילה על אזכרותיה וקדר אותן (מועד קטן כ"ו). ועיין שבת קט"ז "קודר את האזכרות שבהן" ודוק ומטעם זה סבר כמאן דאמר שחקק שם ע"ז על בשרו (בניגוד לחברו הסובר שחקק שם שמים) (סנהדרין ק"ג:):

ובהיותי בזה אמרתי להעיר הא דאמרו שלא מנו את יהויקים עם הני שאין להם חלק לעוה"ב "משום דרבי חייא בר אבויה:
שיתכפר על שלא ניתן לקבורה" (ראה רש"י סנהדרין ק"ד.) וקשה לי תיפוק ליה שמשום הכי אין למנותו בין הני שאין להם חלק לעוה"ב משום שהיה הרוג מלכות שכן אמר אביי "מי קא מדמית הרוגי מלכות להרוגי בית דין הרוגי מלכות כיון דשלא בדין קא מיקטלי הויא להו כפרה הרוגי בי"ד כיון דבדין קא מיקטלי לא הויא להו כפרה" (סנהדרין מ"ז:) וגם קשה לי על אמרתו של זקנו דרבי פרידא "מלכא הוא ולא איכשר לזלזולי ביה" לפיכך טרח להטמין את גלגולת יהויקים, הלא גם אלמלא היה מלכא הרי מיתתו כפרתו והיה לו ליטפל בהגולגולת לקברה ויש בזה משום גמ"ח כאשר איטפל רבי עקיבא במת מצוה לקברו (ירושלמי נזיר פ"ז הל"א) וכשם שרבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש נטפלו במת מצוה (ירושלמי פיאה פ"ח הל"ט) ובכן, הדגשת "מלכא הוא", למה? ואין לומר שיהויקים. היה מעין הרוג בי"ד יען שסנהדרין נטלוהו ושלשלוהו לנבוכדנצר הרי הם לא מסרוהו לו אלא מתוך אונס, מה גם שארבע מיתות בי"ד תנן ולא יותר:)**

סימן ל

בגמרא פסחים (דף כ"ט) אמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור שלא בזמנו במינו אסור שלא במינו מותר. ושמואל אמר וכו' ורבי יוחנן אמר וכו' אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב שלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר"ש וע"ש כל הסוגיא:
[א] ועל הא דאמר רב חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור כתב הפנ"י וז"ל למאי דמסקינן דהאי אסור היינו במשהו משום דגזר שלא במינו אטו מינו והיינו כפירש"י משום דחמץ בכרת ולא בדילי מיניה ופירושו מוכרח דאי משום כרת לחוד א"כ חלב ודם נמי כן ובטעמא דלא בדילי לחוד נמי לא סגי דא"כ לאחר זמנו נמי נגזור דהא רב כר"י ס"ל דחמץ לאח"ז אסור מדאורייתא אע"כ דתרתי בעינן ולפ"ז משמע דהאי בזמנו דקאמר רב היינו דוקא בתוך הפסח דאיכא כרת משא"כ מש"ש ולמעלה דליכא כרת לרב נמי לא מיתסר אלא בנו"ט וממילא דה"ה לרבא למאי דגרסינן במשהו כרב וכ"כ בטור וש"ע (סי' תמ"ז) דמש"ש ולמעלה עד הלילה אינו אסור אלא בס'. אלא דקשיא לי טובא דא"כ דהאי בזמנו דשמעתין היינו דוקא בתוך הפסח אבל מש"ש ולמעלה הוי בכלל שלא בזמנו א"כ לא א"ש הא דקאמרי שמואל ור"י דשלא בזמנו מותר כר"ש והיינו אפילו בנו"ט דהא אריש קאי דמה שאסרו היינו בנו"ט וא"כ מותרין ע"כ לגמרי משמע וא"כ

משמע להדיא דלפני פסח כזמנו הוא דהא מילתא דפשיטא דבנו"ט מיהא אסור בלפני זמנו מדאורייתא לרוב הפוסקים ומדרבנן אליבא דכולי עלמא ומילתא דפשיטא דאפילו איסורא דרבנן אסור בנו"ט וא"כ לפ"ז ע"כ דלפני זמנו נמי מיקרי בזמנו וא"כ קשיא טובא על הפוסקים שכתבו בפשיטות דלפני זמנו אינו אסור אלא בששים. ואי משום דלפני זמנו ליכא כרת אכתי מצינו למימר דאפי"ה אסור במשהו משום דלמאי דקיי"ל כר"ש הוי דשיל"מ וכמ"ש הרמב"ם ז"ל. עוד הקשה על מה שפסקו הטור והש"ע (בסי' תמ"ז) דתערובות חמץ לאחר הפסח אסור בס' והא דאמרינן ע"י חערובות לא היינו לענין משהו דהא ר' יוחנן קאמר להדיא דחמץ בזמנו בנו"ט ואפי"ה קאמר בהדיא דשלא בזמנו מותר כר"ש אלמא דלר"ש כל תערובות חמץ לאחה"פ מותר לגמרי וכפשטא דמסקנא לקמן אליבא דרבא דבתערובות לא גזר ר"ש כלל עכ"ד:

[ב] ונראה לפענ"ד ליישב כ"ז. דהב"י כתב שם וז"ל ואע"ג דסתמא אמרינן שלא בזמנו מותר משמע לרבינו דאין להתיר בפחות מס' כשאר איסורין עכ"ל ולא ביאר הטעם. עוד כתב הב"י (שם) וז"ל ואין נראה כן מדברי הרמב"ם שכתב (בפ"א) חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אם נתערב בין במינו בין שלא במינו הרי זה מותר לאכלו עכ"ל, ואם איתא דבעי ששים לא הוי שתיק מיניה עכ"ל:

[ג] וההמ"מ כתב ובפ"א מהל' חו"מ) דלדעת הרמב"ם דחמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו במשהו הוא מטעם דשיל"מ א"כ לפ"ז ה"ה בנתערב ערב פסח משש שעות ולמעלה עד הלילה הוי במשהו מהך טעמא עכ"ל. ובכסף משנה (שם) כתב וז"ל ומ"ש דכיון דטעמו משום דשיל"מ ה"ה לנתערב מש"ש ולמעלה אפשר לומר כן בנתערב במינו דטעמא משום דשיל"מ אבל שלא במינו כיון דטעמא דחמץ במשהו משום דכתיב כל מחמצת לא תאכלו כמ"ש הרמב"ם (פט"ו מהלמ"א) היינו בתוך הפסח דכתיב ביה האי קרא אבל מש"ש ולמעלה דלא כתיב ביה כל לא הוי במשהו עכ"ד. ויצא לנו לפ"ז דבין לטעמו של הרמב"ם בין לטעמו של רש"י בערב פסח לא שייך להחמיר דליכא כרת לרש"י וליכא החומרא דכל מחמצת להרמב"ם ודוק:

[ד] ודעת הר"ן דהא קאמר רבא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור דהאי בזמנו דקאמר רבא היינו משש שעות ולמעלה דליכא למימר דבזמנו לא מיקרי אלא בתוך הפסח אבל לפני הפסח ולאחר הפסח שלא בזמנו מיקרי דהיכא לימא רבא דשלא בזמנו בין במינו בין שלא במינו מותר כר"ש דהא בגמ' מוכח דר"ש נמי מודה דמש"ש ולמעלה מיתסר באכילה כיון דאמר רחמנא תשביתו וכיון דמיתסר אי אפשר שלא יאסור בנו"ט הלכך ע"פ מש"ש ולמעלה עד לאחה"פ בזמנו מיקרי עכ"ל. וביאר בכ"מ דדעת הר"ן

דמסתמא בא רבא לפרש ענין איסור חמץ בכל הזמנים וע"כ דערב פסח או דהוא בכלל בזמנו או בכלל שלא בזמנו ולהכניסו בכלל שלא בזמנו אי אפשר וע"כ נכלל בזמנו עכ"ד:

[ה] ועפי"ז נתבאר דעת הטור דגם הטור ס"ל דמסתמא באו לפרש ענין איסור חמץ בכל הזמנים. והנה לרב דס"ל מין במינו במשהו בכל האיסורים ובפסח בזמנו גזרינן בשא"מ אטו מינו ולאחה"פ אסור מה"ת כרבי יהודה ממילא אם נתערב לאחה"פ הרי מב"מ במשהו כשיטתו ושלא במינו בנו"ט כרבי יהודה וכן הדין בערב פסת דבמינו במשהו ושלא במינו בנו"ט ככל איסורין דבערב פסח לא שייך להחמיר כדכתיבנא והרי דינו של ערב פסח כלאחר הפסח ולכן נכלל ערב פסח בכלל שלא בזמנו דערב פסח ואחה"פ דין אחד להם. ושמואל דס"ל בכל איסורין מין במינו במשהו וס"ל דלא גזרינן אינו מינו אטו מינו גם בתוך הפסח וס"ל לאחה"פ מותר כר"ש א"כ לשמואל לאחה"פ מותר לגמרי בתערובות ובתוך הפסח במינו במשהו ושלא במינו בנו"ט. וכן הדין בער"פ דמב"מ במשהו ושלא במינו בנו"ט ככל איסורין ואם כן נכלל לדידיה ערב פסח בכלל בזמנו דתוך הפסח וקודם הפסח דין אחד להם. ורבי יוחנן דסבירא ליה בכל איסורין בנו"ט וס"ל לאחה"פ כרבי שמעון דמותר לגמרי וא"כ לדידיה בתוך הפסח בין במינו בין שלא במינו בנותן טעם. וכן הדין בערב פסח דהוא בנו"ט ככל איסורין. ואם כן לדידיה נכלל ערב פסח בכלל בזמנו דתוך הפסח וקודם הפסח דין אחד להם. ולפ"ז יתפרשו כל המימרות בכל הזמנים. אמנם רבא דס"ל כרב דבתוך זמנו אסור במשהו בין במינו שין שלא במינו ולאחה"פ ס"ל כר"ש אי נימא דרבא סבירא ליה דבתערובות לאחה"פ מותר אפילו היכא דליכא ששים א"כ אי אפשר להכניס ע"פ בכלל שלא בזמנו דבערב פסח הרי החמץ אסור מה"ת ובע"כ הוא בנו"ט ככל איסורין שבתורה ולהכניסו בכלל בזמנו אי אפשר דאין טעם להחמיר בו במשהו. וא"כ אין מבוא לפרש את דברי רבא בכל הזמנים כדרך שנתפרשו דברי האמוראים הקודמים ולכן מפרש הטור את דברי רבא דלאחר זמנו הוא בששים. ולפ"ז שפיר נכלל ערב פסח בכלל שלא בזמנו דדין אחד להם ותרוייהו בנו"ט ודוק היטב:

[ו] והרמב"ם דהוא ס"ל הטעם דהחמירו בפסח במשהו בהלכתא דרבא הוא מטעם דשיל"מ והא דאסור באינו מינו הוא משום דכתיב כל מחמצת נמצא דלדעת הרמב"ם ז"ל בערב פסח דין אחר לו ויש חילוק בין מין במינו למין בשא"מ, דבמינו במשהו משום דשיל"מ ובאינו מינו בששים דליכא החומרא דכל מחמצת. ולפי זה אפילו אם היה הרמב"ם ז"ל מפרש הא דרבא דלאח"ז מותר כר"ש שהוא בס' כדעת הטור אכתי לא יועיל להכניס ערב פסח בכלל שלא בזמנו דבערב פסח במינו במשהו הוא. ושוב תקשה למה

לא ביאר הדין של ערב פסח ולזה מפרש הרמב"ם ז"ל מימרא דרבא כפשטא דבתערובות מותר לאחא"פ אף בלי ששים ואז אמרינן דרבא לא בא לפרש רק הדין שיש בחמץ בפסח מה שאינו כן בשאר איסורין והיינו דבתוך הפסח אסור במשהו במינו ובשאינו מינו משא"כ בשאר איסורין דבשאינו מינו מותר בששים אף בדשיל"מ ולאחה"פ מותר בתערובות במינו ובשאינו מינו אף דליכא ששים משא"כ בשאר איסורין. אמנם ערב פסח דדינו כמו בשאר איסורין בדשיל"מ דמב"מ במשהו ובשאינו מינו בנו"ט לא נכלל בדבריו. דרבא לא בא לפרש רק חידושי דינים בחמץ בפסח שאינם בשאר איסורין וכמ"ש בכ"מ שם. ואם היה מפרש דלאחר הפסח בתערובות בעינן ששים שוב תקשה למה לא ביאר רבא הדין בערב פסח ואי משום דערב פסח דיני כבשאר איסורין הרי ביאר הדין של אחר הפסח שדינו כמו שאר איסורין ולזה מפרש דאחה"פ מותר בתערובות אף בלי ששים וכן כתב כהלכתא דרבא וז"ל חמץ שנתערב תוך הפסח בין במינו בין שלא במינו אוסר בכל שהוא. חמץ שנתערב שעבר עליו הפסח ונתערב בין במינו בין שלא במינו מותר ולא כתב הדין של ערב פסח שדינו כמו בשאר איסורין והכל נכון בס"ד:

[ז] ועפ"י דרך זה יש ליישב מה שהקשה האור חדש דמנלן לעשות פלוגתא בין רב לשמואל ורבי יוחנן בזה דשמואל ור"י ס"ל כר"ש דלאח"ז מותר ורב ס"ל כרבי יהודה הא מצינן למימר דרב ג"כ סובר כר"ש דרק מדרבנן אסור חמץ לאחה"פ משום קנס ורק דרב ס"ל דאפילו בתערובות קניס ר"ש ורב לשיטתיה דס"ל בכל איסורין מב"מ במשהו שלא במינו בנו"ט ולכך קאמר בלאחר זמנו במינו אסור במשהו שלא במינו בנותן טעם. ובזה אתי שפיר טפי מה דלא גזר בלאחר זמנו אטו מינו כיון דבמינו גופא הוא דרבנן עכ"ד. ועיין במהרש"א (שם) מה שהקשה על פירש"י. ובאמת יש להקשות כן על הש"ס אף לפי המסקנא ועפי"ז נכון דהרי הפ"י ביאר דברי פירש"י דהא דגזרינן שלא במינו אטו מינו משום דחמץ בכרת ועוד דלא בדילי מיניה וכתב הפ"י שם דפירש"י מוכרח דאי משום כרת לחוד א"כ חלב ודם נמי. ובטעמא דלא בדילי מיניה לחוד נמי לא סגי דא"כ אפילו לאחר זמנו נמי ניגזור דהרי רב כר"י ס"ל דחמץ לאח"ז אסור מדאורייתא אע"כ דתרתי בעינן כרת ולא בדילי. ולפ"ז משש שעות ולמעלה דליכא כרת לרב לא מיחסר אלא בנו"ט עכ"ד הפ"י. ולפ"ז ביארנו דערב פסח נכלל בכלל דלאחר זמנו דדינם שוה. ועתה אי נימא דרב ס"ל כרבי שמעון דחמץ לאחר זמנו מותר מה"ת רק דקניס רבי שמעון גם ע"י תערובות שוב לא ידעינן איך הדין בחמץ בערב פסח דאין לנו הכרח לפירש"י לומר דבעינן תרי טעמא משום דחמץ בכרת ולא בדילי מיניה, דיש לומר דהטעם דלא בדילי מיניה לחודא סגי והא דלאחר זמנו מותר באינו מינו באיסור משהו משום דגם

מינו ליכא איסור תורה ואסור רק משום קנסא ולא גזרינן גזירה זו בדרבנן. נמצא דלפ"ז בע"פ משש שעות ולמעלה אסור במשהו גם בשאינו מינו משום דאסור מה"ת ולא בדילי מיניה. ואפשר לומר דדוקא בעינן את שני הטעמים דהא דגזרינן בזמנו שלא במינו אטו מינו הוא משום דאיכא תרתי כרת ולא בדילי מיניה ואם שאין הכרח עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא. ובהיות כן לא נדע איך הדין בערב פסח לרב דאם צריכין לתרי טעמי הרי בע"פ ליכא כרת ואם די בטעם דלא בדילי לחוד הרי אסור גם בע"פ במשהו במינו ובשא"מ ומאחר הפסח אין ללמוד כאמור. ושוב תקשה למה לא ביאר לנו רב הדין של ערב פסח אלא ע"כ דרב ס"ל כר"י דלאח"ז אסור מה"ת. ולפ"ז פירש"י מוכרח דצריכין לתרתי טעמי דאי משום דלא בדילי לחוד למה לא יאסור אחה"פ בא"מ. ומינה דגם בערב פסח דליכא כרת אינו אסור במשהו רק במינו כשאר איסורין ודינו כלאחה"פ דשניהם מה"ת אסורין ודין אחד להם ודוק:

סימן לא

המשך הדרוש הנ"ל.

[ח] ובשיטת הרמב"ם והרמב"ן ז"ל דחמץ הוי דשיל"מ הקשה הרמב"ן במלחמותיו פסחים (דף כ"ט) הא רבי יוחנן ס"ל לאח"ז מותר כר"ש ובזמנו אינו אוסר במשהו וקשה הרי הוי דשיל"מ. ותירץ הרמב"ן דר"י לא ס"ל דשיל"מ והביא ראי' מע"ז (פרק השוכר) דר"י ור"ל דאמרו תרוייהו כל איסורין שבתורה בנו"ט חוץ מטבל ויין נסך ומפרש הש"ס דטעמא דטבל כהיתרו כך איסורו ולא קאמר משום דשיל"מ עכ"ל הרמב"ן. וענין זה הוא מחלוקת הראשונים דהתוס' (שם בע"ז) כתבו דבירושלמי קאמר דטעמא דטבל משום דשיל"מ ולמה לי תרתי טעמא ותירצו התוס' דלטעמא דדשיל"מ הוה אמינא דוקא היכא דהבעלים בעיר שיכולים להפריש הוי דשיל"מ אבל אי ליכא בעיר אין לו מתירין הלכך איצטריך לטעמא דכהיתרו כך איסורו כו' ע"ש. והא דמקשה הש"ס אלא טבל מאי טעמא הרי איכא טעמא דדשיל"מ כבר תירץ מהר"ם מלובלין ז"ל דסתמא קאמר חוץ מטבל ומשמע בין בעלים בעיר בין שאינם בעיר דלא שייך דשיל"מ עכ"ד. גם הרשב"א והרא"ה ז"ל נחלקו בזה דבתורת הבית (בית רביעי שער רביעי) הביא דברי הגמ' הנ"ל וכתב ע"ז מאי קא מקשינן טבל מאי טעמא אדרבה טעמא מפורש הוא משום דדשיל"מ ותירץ רבינו יעקב ז"ל בהאי דר"י בשאין לו טבל אחר להתירו עכ"ד. והרא"ה ז"ל בבדק הבית כתב ע"ז ולאו קושיא היא דהאי טעמא דדשיל"מ דבתרא הוא ולהכי פרישנא בדר' יוחנן כסברא דקמאי עכ"ד. והרשב"א ז"ל במשמרת הבית האריך לחלוק עליו דאמוראי קמאי

ס"ל הך דינא דדשיל"מ ע"ש באריכות והעתקתי דבריהם בקיצור. והנה עמ"ש הרמב"ן ז"ל דרבי יוחנן לא ס"ל דשיל"מ הקשה החת"ס עה"ת דהרי בגמ' ביצה דאמר ר"א לעולם ספק יו"ט ספק חול והו"ל דשיל"מ והתם לתירוצי דר"י קאי ודוחק לומר דהכי קאמר הך כר"ש שאמר משום רבי יהושע דס"ל דשיל"מ לא בטל א"כ מאי חדית לן רב אשי הא רב פפא נמי הוי מוקמיה ליה כרבי יהושע וכתנא דליטרא קציעות ומאי טעמא נאיד רב אשי משנויי דרב פפא עכ"ד:

והנה בהגהת משנת רב על משניות (במסכת ערלה) הקשה על הרמב"ן ז"ל דמבואר שם בירושלמי דרבי יוחנן סובר דשיל"מ לא בטל ע"ש. ולפ"ז קשה על שיטת הרמב"ם ז"ל דחמץ הוי דשיל"מ מהא דרבי יוחנן וכקושית הרמב"ן ז"ל. ולכאורה יש לומר הרי בטעם דשיל"מ כתב רש"י במסכת ביצה דעד שתאכלנו באיסור ע"י ביטול יאכלנו בהיתר. והר"ן ז"ל (נדרים דף נ"ב) המציא טעם אחר דהיכא דעתיד להיות היתר אסור במשהו משום ליתא דמין במינו ע"ש. ולכאורה נראה דשתי הדיעות שהביא הרמ"א בהגה ביור"ד (סי' ק"ב) דשיל"מ וחוזר ונאסר כגון חמץ בפסח אי הוי דבר שיל"מ תליא בשני הטעמים הנ"ל דלטעם הר"ן כיון שחוזר ונאסר לא הוי דומה למין ההיתר דהרי חוזר ונאסר. ולטעם רש"י אין לנו נ"מ במאי דחוזר ונאסר רק שיאכלנו בזמן ההיתר. וכן כתבו האחרונים. ונראה דגם מה שהקשה הר"ן (בפסחים שם) על שיטה זו דלא נאמר דשיל"מ אלא כשהמין בעצמו עתיד להיות ניתר אבל כאן שהחמץ בעצמו אסור אעפ"י שהתערובות מותר לא הוי דשיל"מ עכ"ד. וזה טענה לטעם הר"ן דמאחר שאין המין בעצמו עתיד להיות היתר שוב אינו דומה להההיתר ולא הוי מינו אבל לטעם רש"י אין נ"מ בזה וזה פשוט:

[ט] והר"ן ז"ל בא לידי טעמו מהא דנחלקו רבי יהודה ורבנן (מנחות כ"ב) בהא דמב"מ אי בטל או לא דאמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ולקח מדם הפר ומדם השעיר הדבר ידוע שדמו של פר מרובה מדמו של שעיר ע"ש. ומהר"ם ברבי ז"ל הקשה על שיטת רש"י ז"ל שסובר דס"ל לרבא מב"מ במשהו איך אפשר שסובר רבא מין במינו לא בטל והרי רבא ס"ל אין מערבין לקרנות בגמרא תמורה (דף ה') ורבי יהודה לא יליף מין במינו לא בטל רק מולקח דם הפר ודם השעיר וע"כ ס"ל מערבין לקרנות עכ"ד. אי נימא כדברי מהר"ם ברבי ז"ל הנ"ל דענין מב"מ לא בטל תליא בהא דאין מערבין לקרנות י"ל דר"י הוא האומר דמחלוקת רבי יהודה ורבנן תליא בהא דמערבין לקרנות. ולפ"ז ס"ל לרבי יוחנן כטעם הר"ן. ולכן לא הוי לרבי יוחנן חמץ בפסח דשיל"מ כשיטת הר"ן דהרי חוזר ונאסר. אמנם רבא דס"ל דאין מערבין לקרנות לא ס"ל הא דנחלקו ר"י ורבנן הוא מולקח מדם הפר ודם השעיר ולכן ס"ל דדשיל"מ בתערובות הוא מטעם רש"י. אמנם התוס'

במנחות (דף כ"ב ד"ה ורבי יהודה) הקשו וא"ת למאן דאמר אין מערבין לקרנות מנא ליה עולין ומין במינו ותירצו מדכתיב דם דם ע"ש. ועיין פמ"ג או"ח (סי' תקי"ג במש"ז ס"ק ב') ודוק. ולפ"ז אם כי ליכא הכרח להא דרבא אבל עכ"פ אפשר ליישב דעת הרמב"ם ז"ל שלא תקשה עליו מהא דרבי יוחנן אף אם נימא דס"ל לרבי יוחנן דשיל"מ די"ל דר"י ס"ל בתערובות כטעם הר"ן ולכן לדידיה לא הוי חמץ בפסח דשיל"מ. אמנם רבא סובר כטעם רש"י ולכן הוי חמץ בפסח דבר שיש לו מתירין ודוק היטב:

[י] ובעיקר קושית המהר"ם ברבי ז"ל יש לומר עפ"י מה שכתב הריטב"א ז"ל במסכת עבודה זרה (דף ע"ג) דהא דרב ס"ל מין במינו במשהו אינו כ"א לר"י דר"י ס"ל מין במינו מן התורה בטל ורב ס"ל דמב"מ רק מדרבנן אסור במשהו ע"ש. ולפ"ז י"ל דרש"י ס"ל כשיטת הריטב"א. ורבא פוסק כרב ומדרבנן אסור. ועפי"ז יש ליישב קושית הר"ן מה שהקשה כיון דדבר שיש לו מתירין הוא רק מדרבנן למה נחמיר למיגזר שלא במינו אטו מינו בשלמא לרב דס"ל מב"מ מה"ת לא בטל שייך למיגזר אבל לרבא אמאי עכ"ד. די"ל דהם סוברים דגם לרב מב"מ אינו אסור במשהו רק מדרבנן וכמו דרב גזר א"מ אטו מינו כן רבא גזר רק דלרב משום מב"מ במשהו וכטעמיה ולרבא משום דשיל"מ. ועפי"ז יש ליישב קושית הש"ך בספרו הארוך לשיטת הפוסקים דהיכא דאסור במשהו גם נו"ט לפגם אסור א"כ מאי מספקא ליה לרבא בע"ז גבי עכברא בשיכרא אי ס"ל לרב נו"ט לפגם מותר או אסור הא מאן דס"ל נו"ט לפגם אסור יליף מכלי מדין ולרב לא מוכח כלל מהתם דהוא ס"ל מין במינו במשהו ואז גם נו"ט לפגם אסור עכ"ד. ולפ"ז ניחא דיש לומר דהם סוברים כשיטת הריטב"א ולא קשה עליהם מספיקא דרבא ודוק:

סימן לב

לבני היקר הרב הגדול מו"ה יהושע העשיל לייטער שליט"א:

ע"ד השאלה באחר שבא לגרש את אשתו ושמו מעריסו חיים ואביו קרא לו חיים על שם אביו ונקרא בפי כל זידא (סבא) כאשר נוהגין רבים בקראם את שם הילד על שם אביהם מכנים את הילד זידא לבל להזכיר שם אבי אביו של הילד מחמת עג"נ **(אמר המגיה בהגמ"ח שליט"א: המקור למנהג זה בישראל הוא עתיק מאוד ומעורה בדורות חכמי התלמוד כי כן מצינו שקרא רבה לאביו בשם אביי" כדי שלא להזכיר את שם אביו כדעת רב שרירא גאון וכה דבריו:

"ומפרשי בכמה דוכתי מגמרא ונקיטי רבנן דבר אחוהי דרבה בר נחמני הוה ותלמידיה וכיון דהוה שמיה נחמני כשם אבוהי דרבה לא הוה קרי ליה כל שעתא נחמני כשם

אביו אלא הוה קרי ליה אביו בלשון ארמית כאדם שקורא אביו (אבי) וסליק ליה אבייי". (תשובת רב שרירא גאון למר עקב החבר בן מר רב ניסים"). וע' רש"י שבת ל"ג. וגטין ל"ד: הוריות י"ד. ומעילה כ': ורשב"ם פסחים קי"ב: ור"ן נדרים נ"ד: ד"ה "אתמר" ששיטה אחרת להם:)** או משום כבודו ונקרא זידא לרמז על שם אבי אביו ונסתפקת איך לכתוב המכונה או דמתקרי:

[א] ראיתי בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ב סי' קנ"ח) באשה ששמה מעריסה חיה ובפ"כ נקראת באבא (סבתא) וכתב דיכתבו בגט חיה דמתקריא באבא שהרי נקראת בפ"כ בשם באבא והמכונה לא שייך בזה כי אין זה כינוי לשם העצם שלה רק שם געגועין עכ"ל. ולפ"ז גם בנ"ד נכון לכתוב דמתקרי:

[ב] אמנם בספר אהלי שם (כלל ז' אות כ"א) הביא תשו' דברי חיים (ח"ב סי' ק"ט) בדבר השאלה הנ"ל ושם נאמר לכתוב המכונה זידא ע"ש. ולכאורה דברי השו"מ יש להם מקום לפי דעת הב"ש שהמכונה קאי על השם ולפ"ז לא שייך בנ"ד המכונה. אבל לפי דעת הנו"ב מהד"ת (סי' קי"ט) דקאי על האדם שהאדם מכונה כן ומילא והחזיק אחריו הט"ג בכ"מ. ועיין בלקוטי שמות (ס"ק ז') א"כ רשאי לכתוב המכונה כי האדם מכונה כן. ונראה דדעת השו"מ היא כיון דלדעת הב"ש דקאי המכונה על רשם אין מקום לכתוב המכונה. ולדעת הנו"ב עכ"פ אם כתב דמתקרי על המכונה כשר כמבואר בתשו' רמ"א (סי' פ"ד) הובא באחרונים. ע"כ דעתו לכתוב דמתקרי כדי לצאת דעת הב"ש. וכן ראיתי בספר אה"ש (כלל ז' אות ל"ה) שכתב וז"ל ונראה לפע"ד אם דרך משל היה שמו מנחם המכונה מענדיל ונשתנה שמו מ"ח לחיים וכך הוא עולה וחותם בשם חיים לחוד רק העולם קורין אותו בכינוי הראשון מענדיל אף כי לדעת הנו"ב לכאורה יכולין לכתוב חיים המכונה מענדיל דהמכונה קאי על האדם אבל כיון דלדעת הב"ש לא א"ש דהא שם חיים אינו מכונה מענדיל לכן יש לכתוב חיים דמתקרי מענדיל כדי לצאת גם דעת הב"ש עכ"ל. ולפ"ז בנ"ד נימא כן וכדעת השו"מ:

[ג] ועוד כתב שם באה"ש ועוד דהא לעיל בס"ק ב' כתבתי דגם אם המכונה קאי על האדם בע"כ צ"ל דקאי גם על השם כלומר מחמת זה השם האיש מכונה כך וא"כ גם לדעת הנו"ב לא א"ש לכתוב המכונה ועדיף טפי לכתוב דמתקרי עכ"ל ולפי סברא זו אפשר לומר בנ"ד דמחמת זה השם מכונה כך יען שנקרא חיים נתכנה בשם זידא כדי שלא יזכיר שם אביו. ובפרט לפמ"ש בתשו' חת"ס ח"ב (סי' י"ח) ממ"ש בשרשיו של רד"ק (שורש כנה) שהוא ענין כסות והעלם השם "בשם ישראל יכונה" פירוש יכסה שמו ע"ש. ולפ"ז בנ"ד יתפרש חיים המכונה זידא ר"ל חיים המכוסה בשם זידא. ולפ"ז נכון

לכתוב המכונה דאם לא היה שמו חיים לא היה מכונה בשם זידא. ואמנם זה ליתא דאין זה בכלל מכונה מחמת זה השם דגם אם הי' לאביו שם אחר והוא היה נקרא על שמו ג"כ היו מכנים אותו בשם זידא וא"כ נכון לכתוב דמתקרי:

[ד] וממה שכתב הר"ן (נדרים ב' ע"א) וז"ל והיינו טעמא דקרי להו כנויין כלומר שהם מלשון נדר אלא שהוא מכונה עכ"ל. וכן בפירוש הרא"ש בנדרים (דף ו') וז"ל ובאלה הלשונות ראו חכמים שהיו לעגי שפה שלא היו בקיאין לדבר עברית מדברים בהם ותיקנו אותם לכנויים עכ"ל. הרי מבואר דהכנוי יש לו שייכות לשם העצם שיש מי שקורא לקרבן קונם:

[ה] אמנם ממה שמבואר בשו"ת גאוני בתראי (סי' ג') בדבר הגט שכתבו דמתקרי לובא והיו עוררין דהו"ל לכתוב המכונה לובא כיון דלובא הוא שם לע"ז. והיה אחד מהטעמים שהכשיר הב"ת דל"ש לכתוב המכונה היכא דאין לו שייכות לשם העצם. והגאונים חלקו על הב"ח ע"ש. ובאה"ש (כלל ז' ס"ק מ"ז) הביא הדברים וכתב וז"ל והנה לדעת הב"ש דהמכונה קאי על השם לכאורה בכנוים כאלו שאינם שייכים להשם לא שייך המכונה ויש לכתוב דמתקרי כדעת הב"ח. אמנם נראה כי מהאי טעמא גופא שאינם שייכים להשם אלא על האדם הרי יודה הב"ש דהמכונה קאי על האדם עכ"ל. ועכ"פ כן דעת הגאונים אם מטעם דאה"ש או מטעמים אחרים. וכן נראה בספר גט פשוט (סי' קכ"ט סוף ס"ק פ"ד) ע"ש היטב ועיין ט"ג בשמות אנשים (אות מ' ס"ק ל"ה). ועיין בט"ז (ס"ק כ"ה). ועיין בספר קב נקי (כלל ל"ח אות י"ד) שהאריך בזה. ועיין בשד"ח אספ"ד מערכת גט (סי' ו' אות ב') ועיין עוד בשד"ח מערכת גט (אות א' סי' מ"א) וכתב שם בשם הגאון שם אריה וז"ל וכן אנו נוהגים בשם באבא, זיידא, אלטער אלטא לכתוב שם העיקר ועל הכנוי המכונה או דמתקרי עכ"ל:

[ו] ובשום זידא באה"ש במקום שמביא שו"ת דברי חיים הנ"ל כתב הוא וז"ל לפענ"ד אם נוהגים לכתוב זיידא בשני יודי"ן גם בגט יש לכתוב כן עכ"ל. ועיין ט"ג שמות נשים (אות ו' ס"ק ג') ודוק. ולפי דברי הט"ג שם נראה דיש לכתוב זידא בחד יו"ד. ובעל אה"ש הולך לשיטתו (בכלל י' אות כ"א ד"ה ונתקשיתי) ודוק:

ועיין בשו"ת בית יצחק ח' אה"ע הלכות גטין (סי' ע"ו) שהביא בשם הגאון מהרש"ק ז"ל בשם אלטר לכתוב דמתקרי. וכתב שם דשם אלטר יכתוב בלא ע' דלא כמו"ש בספר אהלי שם וזה טעות עכ"ל. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' רס"ז) בדין זה ודוק היטב:

[ז] ואודות שם פיצא כן הוא באהלי שם (ש"א אות פ') וציין לט"ג (ש"נ אות ל' ס"ק ו') וכן כתב שם יצחק המכונה פיצא. אמנם בשו"ת מהרש"ם חלק ה' (סי' א' ד"ה ומה) הביא שם מט"ג (ש"נ אות פ' סק"ז) והעלה לכתוב פיציא. ע"ש:

[ח] ועל אודות שם אנשיל כבר ראית מה שכתב באהלי שם דלפעמים קורין בטי"ת וכותבין כן. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שי"ט) שהביא דברי הד"ח דבזה"ז יכתבו בטי"ת ושי"ן וכתב במהרש"ם דכן המנהג.

[ט] וחנה הנקראת חנטשה דכתב באהלי שם חנטשא אבל בשו"ת בית יצחק הלכות גטין (סי' כ"ג) כתב לכתוב בה' שהוא יוצא משם הקודש ובאהלי שם (כלל י' אות ל"א) האריך בענין זה ע"ש:

סימן לג

שוכט"ס לאהובי ב"א יקירי הרב הה"ג וכו' כש"ת מו"ה אליעזר לייטער שליט"א אבד"ק טרמבאוולא יע"א:

מכתבך הגיעני. ומה שהבאת קושית היד המלך בהלמ"א שהקשה על שיטת הפוסקים דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק מדרבנן והקשה מגמרא קדושין (דף נ"ו) דציפורי מצורע מותרים דלא אמרה תורה שלח לתקלה שאם היו אסורין איך ציותה התורה לשלוח הרי יכול להכשיל את האדם אשר יצודם בבלי דעת ויאכלם ואי נימא דמה"ת מותר לבטל לכתחילה הרי זה האדם מרובא דעלמא הוא אוכל ואם דהמשלח מבטל הרי מה"ת מותר לבטל ע"כ. וכבר האריכו האחרונים בקושיא זו:

[א] ולפימ"ש הפוסקים דאם אין כוונתו לבטל שרי הרי כאן אין כונתו לבטל וליהנות מהאיסור רק לקיים מצות התורה. וליכא למימר דכוונת הש"ס בהא דלא אמרה תורה שלח לתקלה דהוא מטעם דאין מבטלין איסור לכתחילה. ונראה לומר לפמ"ש הר"ן ז"ל בסוגיא דזרוע בשילה דטעם הראב"ד דסובר דאין מבטלין מה"ת משום דקרי ליה הש"ס לזרוע בשילה חידוש. נשמע מזה דבעלמא אסור לבטל מה"ח וכתב הר"ן בשם התוס' דאין ראי' מזה דלעולם אימא לך דבעלמא מותר לבטל מה"ת והא דקרי ליה הש"ס לזרוע בשילה חידוש היינו חידושא שיהי' מצוה לבטל ובעלמא אמנם דאיסורא ליכא מכל מקום מצוה ליכא עכ"ד. (ע"ש בר"ן כי לא נמצא בתוס' שלפנינו). א"כ לפי"ז גם מכאן אין ראי' דאסור לבטל מה"ת דאפילו נימא דמותר לבטל מה"ת שפיר גמרינן דציפורי מצורע מותרים דלא אמרה תורה שלח לתקלה שיהי' מצוה בדבר. דוגמא לזה שאמרו צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן וכתבו התוס' (חולין דף ה') שגנאי הוא לצדיק

שיאכל דבר איסור ולמאי דגרסינן בכתובות (דף כ"ח) גבי העלה עבד לכהונה על פיו כו' משום דאתי לידי אכילת איסור ע"ש וכן בהא לא יתכן שיזדמן לישראל אכילת איסור ע"י מצותיו ית':

[ב] ומה שכתב ביד המלך שם לחלק בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן דברובא דליתא קמן הכל מודים דאין מבטלין מה"ת דברובא דאיתא קמן האיסור נהפך להיות היתר. וברובא דליתא קמן האיסור בכל מקום שהוא קאי וקיימי רק שאנו דנין על כל חלקי פרטי מהספק שהוא מהרוב עכ"ד:

לפענ"ד אין דברי היד המלך מוכרחים. לפמ"ש בנמ"י (נדרים דף י"ט) וז"ל דכי אמרינן דאין איסור חל על איסור היינו בעלמא דתרווייהו איסור גברא אבל הכא דנדרים איסור חפצא ושאר איסורין איסור גברא חייל וחייל עכ"ד. ועיין בריטב"א (שם) שכתב וז"ל וה"ה שחל הנדר על האיסורין דאיסורין ושבועות חד תכסיסא נינהו עכ"ל. וכן מבואר שם בר"ן (נדרים י"ט). ועיין בשו"ת נו"ב (מהד"ת חאו"ח סי' קי"ז) שהוכיח מדברי הר"ן דס"ל דכל איסורין הם איסור גברא. ולפ"ז כשם שנסתלק האיסור גברא ברובא דאיתא קמן כן נסתלק האיסור גברא ברובא דליתא קמן. וגם יש לומר דאף להסוברים דכל האיסורין הם איסור חפצא לפמ"ש הר"ן וז"ל וליכא למימר דכי היכא דאיסור חפצא בנדרים חייל אאיסור גברא בשבועות הכי נמי איסור גברא דשבועות ליחול אאיסור חפצא דנדרים משום דנדרים כי היכי דאית בהו איסור חפצא איסור גברא נמי אית בהו שהרי מכיון שנאסרו עליו בקונם קאי עליה בבל יחל דברו והאי לאו איסור גברא הוא ככל לא תעשה שבתורה עכ"ל. לפ"ז בכל איסור חפצא יש ביה איסור גברא והיינו שנאסר לכל ישראל לאכול דברים האסורים ולפ"ז איסור שנתבטל ברוב היתר סילקה התורה מעליו את האיסור גברא ומאי איכפת לן באיסור חפצא מאחר שאין כאן איסור גברא. ומה שכתבו הפוסקים שהאיסור נהפך להיות היתר היינו שנסתלק מעליו האיסור והותר אליו. וכן הענין ברובא דליתא קמן מאחר דמה"ת אזלינן בתר רובא ומותר לאכלו ולסמוך על הרוב ואין כאן איסור גברא שוב לא איכפת לן באיסור חפצא. והרי גם ברובא דאיתא קמן אחר שנתבטל אם הוכר האיסור אח"כ הוא חוזר לאיסורו ואם נהפך להיות היתר מהיכן בא האיסור מחדש אלא דהאיסור כל זמן שלא ידעינן ליה אזלינן בתר רובא וליכא איסור גברא ואחר שניכר שב למקומו. וכן הענין ברובא דליתא קמן כל זמן שלא ידעינן ועומד בספק אזלינן בתר רובא וליכא איסור גברא ואזהרה וכמו שהתורה התירה דבר איסור לחולה וכמו שהתירה התורה לחלוצי צבא לאכול נבילות וטריפות ובשר חזיר דבאמת הוא אסור רק דסילקה התורה את האיסור גברא והרי רש"י ז"ל כתב במסכתא ביצה (דף

ג') דשיל"מ אפילו באלף לא בטל וז"ל אע"ג דמדאורייתא חד בתרי בטל דכתיב אחרי רבים להטות אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאח"ז לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול עכ"ל. הרי דקרי ליה איסור אחר הביטול והרי לענין דשיל"מ דעת הרבה פוסקים דברובא דליתא קמן שההיתר הוא מכח כל דפריש מרובא פריש אזלינן בתר רובא אף בדשיל"מ. ועיין בר"ן (פרק אין צדין) שנסתפק בזה. ועיין מג"א (סי' תקי"ג במחצית השקל שם) מה שכתב בשם הריטב"א ז"ל. ועיין משנה למלך (פ"ז מהלכות מעילה). וכבר האריך בשו"ת חת"ס אה"ע (ח"א סי' קמ"ז) להחזיק בסברא זו דלפי המסקנא דאזלינן בתר רובא אף ברובא דליתא קמן שוב עדיף ליתא קמן מדאיתא קמן, דאיתא קמן עכ"פ איכא לפנינו מיעוט הסותר להרוב. ולפ"ז לענין אין מבטלין איסור לכתחילה איפכא מסתברא דלבטל איסור לכתחילה ברובא דאיתא קמן יאכל בודאי את האיסור ולבטל ברובא דליתא קמן כענין לשלוח אח הצפור החוצה שאפשר שלא תבוא בשום פעם לישראל. ודוק:

[ג] ועפי"ז יש ליישב מה שהאריך ביד המלך (שם) לתמוה על הרדב"ז בתשו' (ח"ג סי' תקמ"ז) שכתב שאסור ליקח מן העכו"ם דבר שנתבטל דהוי כמבטל איסור לכתחילה וע"ז תמה ביד המלך דאיך מצאנו ידינו ורגלינו בביהמ"ד ואיך אנו סומכים לקנות מהעכו"ם ביצים או חלב שנחלבה בפנינו למה לא ניחוש דילמא טריפה היא עכ"ד, דיש לומר דהרדב"ז לא כתב דבריו רק כשנתבטל ברובא דאיתא קמן דאז בודאי יאכל אח האיסור ע"י ביטול אבל בהיתרא דרובא דליתא קמן מודה הרדב"ז דשרי ולזה אנו קונים מהעכו"ם ביצים וחלב ועיין בי"צ (יור"ד ח"ב בקו"א סי' ל"א):

[ד] וביותר אמרתי לבאר שיטת הרדב"ז שלא תקשה עליו מהא דלוקחין ביצים וחלב מהעכו"ם לפימ"ש הפוסקים דדינא דאחרי רבים להטות לא נאמר רק לישראל ולא לב"נ ועיין פמ"ג יור"ד (סי' ס"ב) ולפ"ז איסור שנתבטל ביד העכו"ם הרי הוא בחזקת איסור כ"ז שהתערובות ביד העכו"ם כי לב"נ לא נאמר תורת הרוב והתחלת ההיתר מתורת ביטול הוא כאשר בא ליד ישראל והרי בלקיחה זו עושה הביטול והוי כמבטל איסור לכתחלה. אמנם ברובא דליתא קמן כענין הביצים והחלב דההיתר הוא מכח כל דפריש מרובא פריש דהוא סברא וסברא היא דאורייתא ואיך אפשר לומר דמילתא דתליא בסברא שיש חילוק בין ישראל לעכו"ם דבשלמא בביטול חד בתרי דאין סברא לומר דמאחר שנתערב חתיכה דאיסורא בשתי חתיכות דהיתרא שהאיסור נעשה היתר רק דכן הוא גזרת התורה אפשר לומר דהתורה לא ניתנה רק לישראל ולא לעכו"ם אבל במילתא דתליא בסברא כענין כל דפריש מרובא פריש לא יתכן לומר דבישראל הוא פירש מהרוב ובעכו"ם לא. ודבר זה דסברא אין חילוק בין עכו"ם לישראל מבואר בתוס' (סנהדרין דף ע"ד ע"ב ד"ה

בן נח) וכן העלה בספר מנחת חינוך מדברי התוס' הנ"ל. וא"כ לפ"ז הביצים והחלב גם בעת שהיו ביד העכו"ם כבר היו בחזקת היתר מכח רוב המציאות וכאשר לקח אותם הישראלי מהעכו"ם לא הוי מבטל איסור לכתחילה דהרי כבר חל עליהם שם היתר ביד העכו"ם. והנה התוס' (חולין דף י"א ד"ה מנא) על הא דאמרינן מנא הא מילחא דאזלינן בתר רובא הקשו הרי כ"ש הוא מחזקה דרובא וחזקה רובא עדיף. ותירצו דלר"א בר יעקב בעי דלא קיום ליה חזקה מקרא. ומבואר בדבריהן דלמאי דילפינן חזקה מקרא אין אנו צריכים על רובא דליתא קמן ילפותא כלל דידענו זאת מסברא רובא וחזקה רובא עדיף ואם נימא דגוף ענין רובא אינו סברא איך אפשר לומר דהא דרובא עדיף מחזקה הוא סברא מאחר שענין רוב אינו סברא כלל אלא ודאי דענין רוב היא סברא ולזאת מסברא רובא עדיף ודוק. ואין להקשות לפ"ז מאי מקשה הש"ס מנלן דאזלינן בתר רובא לימא סברא היא והרי סברא דאורייתא כאמרם בגמרא פעמים רבות למה לי קרא סברא היא כבר כתבו התוס' בשבועות (דף כ"ב ע"א ד"ה איבעית) שהקשו למה לי קרא כיון דאיכא סברא ויש לחלק דיש דברים שאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא עכ"ל. ולזאת טרח הש"ס למצוא גלוי דסמכינן אסברא זו ודי ללמוד בק"ו מחזקה למאן דיליף חזקה מקרא וע"ש במהרש"א ודוק. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קמ"א) מה שכתב ליישב תשו' חת"ס מסי' י"ט לסוף סי' ע'. ושם ד"ה ובלא"ה כתב שלא תקשה לסברא זו מהא דאיצטריך ילפותא בחולין י"א ע"ש ודוק כי קצרתי ועיין בשד"ח חלק תשיעי ושו"ת דברי חכמים (סי' מ"ב) ודוק:

[עיין השמטה בסוף הספר

] [ה

] ואחר שסלקנו תלונת יד המלך מהרדב"ז הדרן לענייננו. אמת דגם לדעת הנו"ב מהד"ת (חיור"ד סי' מ"ה) בכה"ג אסור מה"ת לבטל לכתחילה שהרי כתב בזה ליישב קושית השעה"מ מהא דלא אמרה תורה שלח לתקלה ע"ש בסוף התשו'. הנה הנו"ב לשיטת ה דס"ל דגם לבטל יבש ביבש אסור מה"ת כמבואר בדבריו וז"ל אבל יבש ביבש לבטל האיסור והוא נשאר בעין והוא בעולם ובאיסורו עומד שאם יבוא אליהו ויאמר שזו חתיכה האסורה הרי הוא עומד באיסורו הקדום אלא כ"ז שאין מכירין אותו גזה"כ אתרי רבים להטות ועכ"פ האיסור הוא בעין ויכול לחזור לאיסורו בזה לכ"ע לא התירה התורה לבטל לכתחילה עכ"ל. ולפ"ז ה"ה ברובא דליתא קמן דדמי לביטול יבש ביבש שגם בזה האיסור קיים ועומד. אבל לדעת היד המלך שלא נחית לזה ולדעתו גם יבש ביבש מותר

לבטל לכתחילה לדעת המתירים. וכן כמה מגדולי האחרונים חולקים על האי חלוקא של הנו"ב ולפי זה ה"ה ברובא דליתא קמן ודוק:

[ו] ומ"ש עוד ביד המלך (שם) וז"ל דברובא דאיתא קמן דהרוב הוא מבורר אז בטל המיעוט בתוכו מכל וכל ונהפך להיות כמו הרוב וכמו בסנהדרין דאחר שנמנו ורבו מחויבים המיעוט לחזור בהם ולהיות כהמרובים עכ"ל. לפענ"ד לא דמו לסנהדרין דבסנהדרין אנו דנים מצד הטעמים והסברות וכדרך שכתב המרדכי ליישב קושית הראשונים דסנהדרין הוי קבוע וכתב המרדכי ליישב דהדיבור הוא פירש ע"ש. ומאחר שאנו דנים מצד הטעמים והסברות והרי אי אפשר שיהיה לשני הטעמים קיום ומציאות שלא יוכל הנידון להיות חייב וגם זכאי ואחרי שהתורה אמרה אחרי רבים להטות וסברת המרובים היא האמת הרי בהכרח סברת המיעוט כמאן דליתא דמי ולזאת מחויב המיעוט לחזור ולהורות כדעת הרוב. וכבר ביארו האחרונים בסברא זו כונת התוס' (ב"ק דף כ"ז) במה שכתבו וי"ל דהתם גבי דיינים שאני ע"ש. ועיין בתומים והדברים עתיקים. אמנם בתערובות האיסור וההיתר שניהם במציאות ואף שגזרה התורה דין רוב עכ"ז גוש האיסור קיים וקיים למאי נימא שהאיסור נהפך להיתר אתר שיש מקום לומר שהאיסור אסור רק שהתורה סילקה האיסור גברא וליכא אזהרה כל זמן שאינו ניכר וכאמור:

[ז] וגם מ"ש ביד המלך דנהי דמחמת חסרון הידיעה הותר אליו באכילה בכל זאת כי קא אכיל איסורא קא אכיל רק מחמת דהוא אינו יודע אין עליו אשם. אמנם כלפי שמיא גליא עכ"ל. לפענ"ד אינו טענה דלא בשמים הוא דגם ברובא דאיתא קמן כלפי שמיא גליא איזה חתיכה היא האסורה והתורה אמרה אם אינה ניכרת לנו מותרת וכן ברובא דליתא קמן לא איכפת לן מה שכלפי שמיא גליא דמאחר שלא נודע לנו אזלינן בתר רובא:

[ח] ומה שכתב עוד ביד המלך דאין לומר בביטול ברובא דאיתא קמן דמדאורייתא הוא דעל עצם פעולת התערובות שמערב לא שייך בגוף הפעולה שום איסור דכל אדם יוכל לעשות בשלו כחפצו ורצונו דאם אחד רוצה להטיל ולערב חתיכה נבילה בהמאכל מי ימחה בידו ואף דכוונתו לאכול בכ"ז היכן מצינו בחורה שום איסור על המחשבה זולת בעכו"ם ועל האכילה לא שייך אזהרת התורה דלאחר שנתערב היא מותרת עכ"ד והאריך בחקירה זו:

הנה אמרו בגמרא (קדושין דף ל"ג) יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא דכי מטו זמן חיוביה הא לא חזי ליה דקאים מקמיה ת"ל ויראת ופירש"י וז"ל יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטר ממצותיו עכ"ל הרי לפנינו שרשות לכל אדם שיעצים עיניו כרצונו וטרם שהגיע זה בארבע אמותיו אין לו עסק עמו ועוד לא

חל עליו חיוב כלל ואחר שבא בגבולו לא ראה אותו ואין עליו חיוב דלאו ברשיעי עסקינן שיעבור על דברי תורה אעפי"כ הקפידה התורה על זה שמבקש להפטר ממצותיו ע"י תחבולה בדרך היתר. **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: עיין גטין פ"א. בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים. דורות הראשונים מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבם במעשר "והיו פירותיהן מתברכין" (ערוך ערך טרכסמון) הרי שהקפידה התורה ע"ז "שמבקש להפטר ע"י תחבולה ממצותיו בדרך היתר":)** וכן הענין ביטול האיסור הקפידה התורה על זה שעושה תחבולה לאכול מה שאסרה תורה אף שיאכל בדרך היתר:

[ט] ועוד כתב וז"ל ויש לי להביא ראי' דביטול ברובא דליתא קמן הוא מדאורייתא מהא דבגד שאבד בו כלאים דלא ימכרנו לנכרי וכמו כן בדרוסה ואמאי יהי' אסור למכרו הרי יהי' מעורב ברובא דהיתרא. ואם נימא דגם בזה אין האיסור רק מדרבנן אבל מה"ת מותר לבטל בכל ענין אף אם נדע בבירור דיבוא בבלי דעת לישראל וא"כ הוא גופא גזירה ואיך ניקום ונגזור גזירה לגזירה אלא ודאי בביטול ברובא דל"ק אסור מדאורייתא עכ"ל. הרי מבואר בש"ע (יור"ד סי' פ"ו) דאין מוכרין ביצת נבילה לעכו"ם שמא ימכרנו לישראל והרי ביצת נבילה היא רק איסור דרבנן ואעפי"כ אסרו חכז"ל למכרה לעכו"ם שמא ימכרנו לישראל. וכבר הביא בנקודת הכסף (סי' י' צ') דברי התוס' שכתבו ויש מקומות דגזרינן גזירה לגזירה ואין לדמות גזירות חכמים זו לזו אלא במקומות שהש"ס מדמה עכ"ל, והנה מבואר ברשב"א (חולין צ"ג) דקרוב לודאי שימכור לישראל. ועיין תשו' נו"ב (מהד"ת חיור"ד סי' קפ"ו ובתאו"ח סי' ע' ודוק) ועכ"פ הדין מבואר:

[י] ומה שכתב באמצע דיבור שהבאתי בזה"ל אבל מדאורייתא מותר לבטל בכל ענין אף אם נדע בבירור שיבוא ליד ישראל עכ"ל. מבואר שדעתו דלהסוברים דמותר לבטל מה"ת מותר אף בכה"ג שיבוא בטח לישראל. לולא דבריו לפענ"ד נראה דבכה"ג הכל סוברים דאסור מה"ת משום ליתא דלפ"ע דהרי ענין ההיתר ברובא דליתא קמן הוא לסמוך על הרוב ולדידיה לענין איסור זה דלפ"ע ליכא רובא דמאי נ"מ לן ברובא דעלמא דהיתרא אחר שבטח יבוא האיסור ליד ישראל והרי זה דומה למערב איסור בהיתר יבש ביבש בעבור איש אחד והוא מכיר את החתיכה האסורה שבודאי עובר אלפ"ע. וכן מבואר במקנה (קדושין דף ל"ט) דלהסוברים דאין מבטלין רק מדרבנן היינו באם הוא בענין שאחר שנתבטל לא יכיר המבטל עצמו את האיסור אבל אם המבטל יוכל להכיר את האיסור פשיטא דאסור מה"ת לגרום איסור לחבירו שאינו מכירו כיון שהוא מכירו עובר אלפ"ע עכ"ד. וה"ה לענין ביטול ברובא דליתא קמן אחר שידוע שיבוא ליד ישראל

ליכא לגביה ההיתר ואין לו על מה לסמוך והרי זה דומה למושיט שלולא מעשיו לא היה המכשול ודמי לקאי בתרי עברא דנהרא ופשטא דקרא דלפ"ע לא תתן מכשול הכי משמע ועיין בשאג"א (סי' י"ח) ודוק. ויש לדון בזה ממה שכתב בתשובת פנים מאירות (שהובא בפ"ת) באחד שאכל עוף ומצא בו אחד מח"י טריפות שאינו צריך כפרה דהוי אונס. אמנם בנתיבות (סי' רל"ד בביאורים ס"ק ג') כתב דבאיסור תורה האוכל בשוגג צריך כפרה. ועיין נו"ב (מהד"ת חלק או"ח סי' א') ודוק:

[יא] ומה שכתב עוד שם ביד המלך דאם גוף האיסור ביטול הוא מה"ת גם בדיעבד היה אסור דמה"ת אין לחלק בין לכתחילה לדיעבד עכ"ד. לפענ"ד היה נראה דענין זה שייך בדבר שצריך לעשות מה"ת אם מעכב אף בדיעבד. ובענין שאסור לעשות שייך ענין אי עביד לא מהני. והנה התוס' (תמורה דף ד' ד"ה רבא) הקשו ז"ל וקשה צרם אוזן בבכור ליתסר ופשיטא לן דאינו אסור אלא משום קנס וי"ל דלא גרע מאלו נפל מאליו עכ"ל. ובשו"ת בית אפרים (חאו"ח סי' נ"ו) ביאר דבריהן והוא דכל מה שאסרה התורה יש לנו שני דרכים או שנאמר שהדבר בעצמו מתועב למקום או שהדבר בעצמו אינו מתועב רק העושה כן הוא מתועב ושנוא למקום ומצווה ועומד שלא יעשה כן ומן הסתם אמרינן שהדבר בעצמו מתועב. אבל אי חזינן דגלי קרא שמותר לאכול הדבר הנעשה כן אף שלא מצינו ההיתר רק בנעשה מעצמו שלא ע"י אדם מכל מקום מוכחא מילתא שאין הדבר מתועב רק שהאדם מצווה שלא לעשותו וזה שכתבו התוס' כיון דאם נפל ממילא שרי הרי חזינן דאין הדבר מתועב ומשו"ה מעשיו מועילים אף שעבר אמימרא דרחמנא עכ"ל ולפ"ז כן הענין הא דאין מבטלין מה"ת איסור לכתחילה לשיטת הראב"ד ז"ל דבדיעבד שרי כיון דאם נפל ממילא שרי ה"ה בנעשה ע"י אדם רק דהאדם מצווה שלא לעשותו והבן. ועיין בתב"ש (סי' י' ס"ק א') וז"ל ואע"ג דס"ל להרא"ש דהנאת שחיטה לא דמי לנטל כרכר היינו בדיעבד אבל לכתחילה פשיטא דאפילו משהו אסור מדאורייתא עכ"ל. ועיין בשד"ח בכללים (מערכת ד' אות ט"ז).

סימן לד

שוי"ר לאחי אהובי הרה"ג המפורסים חכם השלם כקש"ת מו"ה דוד דוב לייטער שליט"א (זללה"ה) אבד"ק זאוואלוב יע"א:

מכתבך היקר עם ח"ת לנכון הגיעני. ואשר כ"ת באת להשיג באיזו פרטים שכתבתי בתשובתי לבנך הרב נ"י אבוא על סדר דבריך. כ"ת כתבת וז"ל:

ואת אשר תירצת דשם אין כוונתו לבטל העלית לפני פרי חדש וברכתי ברכת הנהנין דאין כוונתו לבטל מותר רק באם נימא דהוי דרבנן אבל אי נימא דהוי מה"ת אין לחלק והתם קאי אדאורייתא דלא אמרה תורה עכ"ל:

[א] מבואר בר"ן (פרק אין מעמידין ד"ה איבעיא) וז"ל לא נאסר לבטל איסור לכתחילה אלא למי שנתכוין לבטל כדי ליהנות ממנו הא לאו הכי לא, שאם לא תאמר כן למי שסובר דאין מבטלין מדאורייתא הוא א"כ איך הכשירה התורה כלי מדין בהגעלה דודאי בב"י אמרינן כן דבאינו ב"י אינן צריכין הכשר מה"ת דנו"ט לפגם מותר אלא ודאי לא אמרו אין מבטלין איסור אלא במתכוין לערב איסור בהיתר כדי ליהנות ממנו עכ"ל. וכן כתב הריב"ש (סי' שמ"ט) ראי' זו דלשיטת הראב"ד ז"ל דאין מבטלין מה"ת האיך התירה התורה כלי מדין בהגעלה. ועיין פר"ת (סי' תנ"ב וסי' תנ"ג) הרי מבואר ומפורש דאף להראב"ד דאין מבטלין מה"ת באין כונתו לכך שרי:

[ב] ואמרתי לבאר הדברים ולהסביר החילוק בין אם כוונתו לבטל או לא אף דנימא דהא דאסור לבטל הוא מה"ת לפי מה שביארתי בתשו' דהענין ביטול לכתחילה שאסור מה"ת הוא משום דהקפידה התורה ע"ז שעושה תחבולה לאכול מה שאסרה התורה אף שיאכל בדרך היתר. והבאתי סמוכין לזה מהש"ס וקדושין ל"ג). ודוגמא לזה מצינו לענין נדרים שאמרו הנודר כאילו בונה במה. וכתב הר"ן (נדרים דף כ"ב) וז"ל דנהי דרחמנא אסר עליה דברים האסורים כי מוסיף איהו אמאי דאסר רחמנא פשע כענין שאמרו בירושלמי בפרק פותחים לא דייך במה שאסרה תורה אלא שאתה אוסר עליך דברים המותרים עכ"ל. הרי מבואר דהתורה הקפידה על זה שאוסר על נפשו דברים המותרים עד שאמרו שם במשנה (דף ט') כנדרי רשעים נדר בנזיר ובקרבן ובשבועה וכתב הר"ן וז"ל ומפני שאין ראוי לעשות כן קרי להו נדרי רשעים שהרי רשעים הם לאותו דבר עכ"ל. ושם במשנה כנדרי כשרים לא אמר כלום. כנדבותם נדר בנזיר ובקרבן. וביאר הר"ן דנדר פירושו דבר שאינו בא לגמרי בנדבת הלב, ונדבה פירושו מה שהאדם נודר יותר בנדבת נפשו וזה הענין בנזיר מי שהכונה שלו יותר רצויה קרי נזירתו נדבה ומי שאינה רצויה קרויה נדר. ורשעים אין כונתם רצויה והכשרים כוונתם שלימה ורצויה עכ"ד. הרי חזינן דבזה שהקפידה התורה על מי שאוסר עליו דברים המותרים והוא עבירה כבונה במה אזלינן בתר הכונה. ואם כוונתו רצויה לא נאמר עליו לא דייך במה שאסרה התורה ולא הוי כמתחכם על דברי תורה. וכן הענין בהיפוך בזה שרוצה להתחכם על דברי תורה להתיר לעצמו דברים האסורים בתחבולה אם אין כוונתו לכך שרי. וזה ההסבר דגם להראב"ד ז"ל דאיסור הביטול לכתחילה אסור מן התורה בדיעבד שרי. והיינו כמו גבי

נדר דהעבירה הוא שעשה לעצמו איסור. ואף שעשה נגד רצון התורה נאסר דזה היא העבירה שעשה מהיתר איסור, כן הענין הביטול דהעבירה היא שעשה לעצמו היתר ואף שעשה נגד רצון התורה הותר דזה הוא העבירה שעשה מאיסור היתר ודוק היטב:

[ג] ומה שכתב כ"ת עמ"ש דאם אין כוונתו לבטל שרי והביא הנו"ב (מהד"ק חיור"ד סי' כ"ו) שכתב דהא דמותר באם אין כוונתו לבטל היינו באם שכבר נתערב אלא שעדיין לא נתבטל והוא עושה דבר שעי"ז מתבטל בזה אזלינן בתר הכונה אבל לערב לכתחילה אסור אפילו באין כוונתו לבטל עכ"ד. כבר הקשו על הנו"ב חכמי דורו. ועיין בנו"ב (מהד"ת סי' מ"ו) שהקשו לו מהריב"ש שהבאתי. ועיין בהגהת ד שאול (יור"ד סי' פ"ד) שכתב על הנו"ב שלא זכר דברי הר"ן שמבואר שלא כדבריו. ועיין בנחלת צבי על היור"ד (סי' פ"ד) מ"ש שם ע"ז:

[ד] וכ"ת הבאת במכתבך קושית הגאון הרי"ם ז"ל על שיטת הפוסקים דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק מדרבנן והקשה מגמרא (גטין דף פ"ד) הרי זה גיטך ע"מ שתאכל בשר חזיר מאי לפמ"ש הרשב"א ז"ל גבי הרי זה גיטך ע"מ שתבעלי לפלוני דבדרבנן תשוב אפשר וא"כ בעל מנת שתאכל בשר חזיר נמי הוי אפשר דהרי בידה לבטל האיסור ברובא ומה"ת מותר לבטל עכ"ד. והנה מ"ש וז"ל דאמאי שינה בגמ' לתפוס בשר חזיר ולא תפיס שאר איסורין כמו נבילה וטריפה והוא משום דבשר חזיר ניכר בבשר אחר עכ"ד. לפענ"ד זה ליתא דאמרינן בגמרא (נזיר דף כ"ג) וכשהיה ר"ע מגיע אצל פסוק זה היה בוכה ומה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר טלה כו' ועיין פירש"י שנתכוין לאכול בשר חזיר ואכל בשר טלה גרסינן עכ"ל. ועיין ש"ס חולין (דף ק"ו) מים הראשונים האכילו בשר חזיר. ועיין שם פירש"י ודוק:

[ה] ובקושית הגאון הרי"ם ז"ל נראה לפי מה דאמרינן (נדרים דף ס"ג במשנה) ר"מ אומר קונם יין שאיני טועם עד שיהא פסת לא נתכוין זה אלא עד ליל פסת עד שעה שדרך בני אד לשתות יין. ועיין שם בר"ן שכתב אעפ"י שלפי לשון נדרו משמע דאסור דהא אמר עד שיהא עכ"ל. ועיין שם במשנה (דף ס') עד שיהא אסור עד שיצא. הרי דאמדינן דעתו אף שהוא היפוך מלשונו. ועיין שם עוד בגמרא (דף פ"ד) "שאני הכא דמוכחא מילתא דעל היתרא קאסרה נפשה". וכן כאן בנ"ד אמרינן דכוונתו היתה רק לאכילת איסור ולא בדרך היתר:

עוד הבאת במכתבך קושית המל"מ (בפר"ד) שהקשה בסוגיא דיומא (דף פ"ג) מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחילה דאמאי מאכילין אותו טבל הרי יכול להפריש תרומה ויערבנה עם החולין דמה"ת מותר לבטל איסור לכתחילה עכ"ד:

[ו] בגוף קושיתו של המל"מ וגם בקושית הגאון הרי"ם ז"ל נראה לפענ"ד לפמ"ש הר"ן נדרים (דף נ"ט) וז"ל שהאיסור הוא דרכו להתבטל ולא ההיתר ע"ש. ולכאורה טעמא מאי ואפשר לומר לפימ"ש הרמב"ן (עבודה זרה פרק השוכר) דטעמא דבהיתרא לגו איסור אלא אמרינן קמא קמא בטל משום דהביטול תלוי בדעתו ורצונו של אדם שמבטל בדעתו האיסור לגבי ההיתר. אבל בהיתר לתוך איסור אדם מצפה שיתוסף עוד היתר לכן איננו בטל עכ"ד. ועפי"ז יש להבין סברת הר"ן שכתב שהאיסור דרכו להתבטל ולא ההיתר משום דההיתר חשוב בעיני האדם והאיסור אינו חשוב בעיניו וענין הביטול תלוי בחשיבות ולפ"ז בדין זה שאחזו בולמוס דהוא מסוכן ומוכרח לאכול כל השיעור והאיסור חשוב אצלו כמו ההיתר דלולא זאת לא היה צריך להתערובות כלל אלא דמוכרח לאכול כל השיעור ובכה"ג לא בטל ובפרט בהא דהרי זה גיטך ע"מ שתאכל בשר חזיר דהעיקר הוא אכילת החזיר ולתכלית זו נעשה העירוב והאיסור חשוב יותר מההיתר וההיתר הוא רק כטפל להאיסור ובכה"ג לא בטל ודוק:

[ז] עוד הביא כ"ח במכתבו קושית השעה"מ שהקשה דהר"ן סוחר את עצמו שכתב בפסחים (דף ל') על מימרא דרב קדירות בפסח ישברו ומקשה הש"ס אמאי לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו שלא במינו. והקשו התוס' הא אין מבטלין איסור לכתחילה. וכן הקשה הר"ן ותירץ הר"ן דחמץ דכי אישתמיש בהיתרא אישתמש והשתא ליתא לאיסור בעיניה הקלו לבטל לכתחילה עכ"ד. ולפי דברי הר"ן (בפרק אין מעמידין) אין זה קושיא כלל דהא אין זה בגדר האיסור דאין מבטלין דהא אין כוונתו לבטל האיסור. ע"כ קושית השעה"מ:

ונראה לפע"ד ליישב דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה כתב הט"ז (באו"ח סי' תרכ"ו) בשם הלבוש "דגזרינן שמא יבוא לבטל כל אאיסורין". והוא טעם נכון, דאם נימא דמותר לבטל איסור לכתחילה יסתלקו כל האיסורים וכל אחד יבוא לבטל ולשער כפי דעתו ויתרבו המכשולים. ממילא לפ"ז אם אין כונתו לבטל שרי דלא שייך למיגזר שיבוא לבטל פעם אחרת דגם כעת אינו עושה במתכוין עד שנגזור פן יבוא לבטל פ"א ליהנות מהאיסור. ואף להראב"ד ז"ל דסובר דאין מבטלין מה"ת יש לחלק בזה דהרי ס"ל דא"מ מה"ת וס"ל דאיסור משהו היכא דאי אפשר לבוא לנתינת טעם מבטלין לכתחילה כמבואר ביור"ד (סי' צ"ט) דכלי שדרכו להשתמש בשפע לא שייך איסורא דאין מבטלין. ומצינו כיוצא בזה דאין עושין סחורה בדבר אכילה האסור מן התורה ולהרבה פוסקים אסור מן התורה (לעשות בו סחורה) ובנזדמנו מותר:

(אמר המגיה בן הגאון המחבר שליט"א: עיין תוס' פסחים דף כ"ג. ד"ה "אמר קרא":)

אמנם נראה דזה דוקא לדידן דקיי"ל כרבנן דכל איסורין בטלים מה"ת ולא מצינו בשום מקום דקפדה תורה באיסור משהו אז מוכרחים אנו ליתן טעם להא דאין מבטלין איסור לכתחילה ונמצא דלפ"ז יש חילוק בין כוונתו לבטל או אין כוונתו לבטל כי לא מצינו בתורה ליתא דאיסור משהו. אבל לר"י דס"ל מין במינו במשהו דיליף מדם הפר ודם השעיר ולא מחלק בין איסור והיתר להיתר בהיתר כמבואר בר"ן (נדרים דף נ"ב) וא"כ לדידיה שפיר מצינו איסור משהו מן התורה. ולדידיה אין אנו צריכים ליתן טעם להא דאין מבטלין איסור לכתחילה משום חששא וגזירה רק נימא דאסור לבטל משום ליתא דאיסור משהו אם כי לא מצינו לאסור רק גבי מין במינו עכ"פ חזינן דקפדה תורה באיסור משהו במין במינו ודי לנו להתיר במין בשאינו מינו בדיעבד ולא לבטל לכתחילה. ולפ"ז אין חילוק בין כונתו לבטל או לא והבן. ולפ"ז לא קשה קושית השעה"מ דשם ובפרק אין מעמידין) כתב הר"ן דאם אין כונתו לבטל שרי היינו לדידן דקיי"ל כרבנן ולדידהו לא מצינו בתורה איסור שיאסר במשהו. אבל שם בפסחים קאי לרב דס"ל דמין במינו במשהו ועיין שם בר"ן שכתב דרב ס"ל דמין במינו אסור במשהו מן התורה ואחר שמצינו איסור משהו מה"ת אין לחלק לדידיה בין אם כונתו לבטל או אין כונתו לבטל ודוק:

סימן לה

לאחי הרה"ג המפורסם הנ"ל (זללה"ה).

כ"ת הביא הערה מבנו הרה"ג מהר"ן שליט"א שהקשה על הנמ"י שכתב ביבמות (ריש פ' האשה רבה) וז"ל וא"ח אמאי לא מייתי ראי' דאפילו היכא דאתחזיק איסורא ע"א נאמן מנדה שהאמינה התורה מדכתיב וספרה לה לעצמה תירצו ז"ל דשאני התם שאי אפשר אלא בכך עכ"ל. וע"ז הקשה מגמ' (גטין דף נ"ד) אמר רבי משום רבי יוסי מה אעשה שהתורה האמינתו היכן האמינתו כהן גדול ביו"כ יוכיח דכי אמר פיגול מהימן והשתא לפי דברי הנמ"י הא התם אי אפשר אלא בכך עכ"ד. מצאתי בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"א סי' י"ט) שהעיר בזה:

ונראה לפענ"ד דשם בגטין הוא מימרא דרבי יוחנן משום ר"י מה אעשה שהתורה האמינתו ורבי יוחנן סבירא ליה (נדרים דף ל"ה) הכל צריכין דעת חוץ ממחוסרי כפרה, שהרי אדם מביא קרבן על בניו ובנותיו הקטנים הרי דיליף משאי אפשר. ועיין שם (דף ל"ו) אלא מעתה יביא אדם פסח על חבירו. ופירש הר"ן וז"ל לדידך דדנית אפשר משאי אפשר ע"ש, והנמ"י קאי לפי מסקנת הש"ס (חולין דף י"ב) אלא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר וע"ש ברש"י ומבואר דאין דנין משאי אפשר. ועיין בתוס'

כתובות (דף כ"ב ע"א ד"ה תרי) שכתבו וז"ל וקשה דהכא אליבא דרב הונא קיימא כו' ע"ש והוא מימרא דרב הונא בשם רב ודוק:

סימן לו

שלום לב"א היקר הרב הגאון וכו' כש"ת מו"ה נתן נטע לייטער שליט"א חד מבי דינא רבא דק"ק לבוב יע"א:

מכתבך היקר השגתי והנני בשמחה לשמוע משלומך הטוב. ואשר הבאת קושית הט"ז בחו"מ (סי' שמ"ח) על הא דאמרו אוזן ששמעה על הר סיני לא תגנוב והלך וגנב תרצע. והקשה הט"ז דלא תגנוב קאי על גניבת נפשות וזה שנמכר הוא מלאו דלא תגנובו ותירץ הט"ז דבא זה וגילה על זה. וכ"ת כתב:

והדברים דחוקים דאכתי נכון יותר לומר לא תגנובו דקאי באמת על ממון ולחומר הקושיא י"ל דהרי גם זה קשה אם ההרצעה על הגניבה למה לא ירצע מיד שגנב והעלית כי מלאו דלא תגנוב שקאי על גניבת נפש שהיא במיתה חזינן גודל התיעוב של העבדות שהיא כמו רציחה והרי הוא כמו שמאבד עצמו לדעת עכ"ד:

[א] הנה הרעיון בפני עצמו נכון אבל אין ענינו לכאן. והיה מקום לדבריך לפי מה שחשבת שבא הדרש לתת טעם על ההרצעה ולפ"ז יש מקום לתלות הענין בחומר וקל. אבל באמת ז"א כי לא בא הדרש לנמק את ההרצעה כי אין טעם ונימוק כלל לומר "אזן ששמעה בהר סיני לא תגנוב" או "כי לי בני ישראל עבדים" הרי כל המצות שמענו בסיני ומה נשתנה שמועה זו. ורק כי כן גזרה תורה לעבד זה שאינו רוצה לצאת בשש להיות נרצע והוא חוק מדיני עבד עברי והדרשה לא באה רק לדרוש. אם אמנם שהתורה גזרה לזה שאינו רוצה לצאת בשש להיות נרצע למה באה ההרצעה באזן וזה שאמרו בלשונם "ומה ראה אזן להרצע מכל שאר אברים שבגוף" לזה אמר "אזן ששמעה כו'" ואם היה גזרת התורה על עבירה אחרת להיות נרצע היתה ג"כ ההרצעה באזן מטעם הנ"ל אזן ששמעה כו' ואין זה ענין לקולא וחומרא כלל ודוק:

וממילא אין מקום להקשות למה לא ירצע מיד כשגנב, שאם היה בא הדרש לפרש טעם ההרצעה שייך להקשות שירצע מיד כשגנב אבל אחר שאין זה הטעם להההרצעה, שההרצעה גזרה התורה, לזה שבחר בעבדות, אין מקום להקשות שירצע תיכף כאשר לא שייך להקשות למה לא ירצע על שאר העבירות וז"ב למבין ומודה על האמת:

כ] ובעיקר קושית הט"ז אשר לדעת כ"ת היא קושיא חמורה כשאני לעצמי חמירתא זו לא ידענא מהי, שהרי באמת אין המקרא יוצא מידי פשוטו ולא תגנוב כולל הכל. ועיין

בספורני ע"פ לא תגנוב וז"ל בכל גניבה גניבת נפשות וגניבת ממון וגניבת דעת הבריות אעפ"י שעיקר האזהרה על גניבת נפשות דבר הלמד מענינו כמו שלמדוה ז"ל עכ"ל. והנה בעל הדרש תפס לשון "לא תגנוב" שנזכר מקודם בתורה והוא בעשר הדברות שדעת רוב המפרשים שכל עשר הדברות מפי הגבורה שמענון (עיין באברבנאל עה"ת שם). וכל הגנבים יודעים פסוק זה הנאמר בעשרת הדברות וראה ברמב"ם הלכות גניבה אם כי בפ"ט (הלכה א') כתב כל הגונב נפש מישראל עובר בל"ת שנאמר לא תגנוב פסוק זה האמור בעשרת הדברים הוא אזהרה לגונב נפשות עכ"ל, אעפי"כ כתב בפ"א (מהלכ' גניבה הלכה א') כל הגונב ממון משוה פרוטה ולמעלה עובר על לא תעשה שנאמר לא תגנוב עכ"ל. ובגמרא (בבא מציעא דף ס"א ע"ב) לכדתניא לא תגנוב ע"מ למקט, לא תגנוב ע"מ לשלם תשלומי כפל. ובמסו' הש"ס העיר בזה והביא לשון הרא"ש שכתב לא תגנובו וכן הוא לשון הטור והש"ע ועכ"פ בגמרא וברמב"ם שלפנינו איתא לא תגנוב ואם יבוא לתקן ולהוסיף ו' כן נוכל לעשות גם בהדרש הנ"ל ותירוצו של הט"ז מספיק די והותר לתפיסה קטנה הנ"ל ויש אתי להסביר ולבאר את דברי הט"ז וקצרתי כעת:

סימן לז

[א] הרי"ף כתב (בפרק גיד הנשה) בפת שאפאה עם הצלי כיון דשריא בלא כותחא הוי כדבר שיש לו מתירין ואפילו באלף לא בטל. והקשו עליו הראשונים דהרי לא אמרו דשיל"מ לא בטל רק במין במינו אבל בשאינו מינו בטל. (ועיין נדרים נ"ב בר"ן שהאריך בזה) ובעל המאור (פסחים פרק כ"צ) הקשה עליו מהא דחולין (פכ"ה) מדגים שעלו בקערה והרמב"ן במלחמותיו שם הקשה מצנון שחתכו בסכין של בשר ע"ש. וראיתי בספר תורת משה להגאון בעל חת"ס (פרשת וישב) כתב וז"ל תו קשיא לי טובא דבש"ע (סי' צ"ז) פסק כהרי"ף לאסור פת שאפאה עם הצלי וא"כ ה"נ טפה אחת של חלב שנפלה לתוך עיסה גדולה תאסר לאכלו עם בשר ולא משמע כן בפוסקים עכ"ל:

[ב] והנה בענין דשיל"מ שלא נאמר רק במב"מ ולא בא"מ נאמרו טעמים שונים וכתבו בשם הת"ח הטעם דכל שנתערב שלא במינו אין ההיתר נקרא על דבר האסור אלא ע"ד שנתערב בו. עיין בש"ך (סי' ק"ב ס"ק ד' והט"ז בסי' ק"א ס"ק י"ב). ובסי' ק"ב (ס"ק ה') הביא הט"ז דברי הת"ת ולא ניחא ליה והביא את דברי הר"ן בגמרא (נדרים נ"ב) ע"ש. והנה הפ"י ביצה ל"ת) כתב וז"ל והנלע"ד בזה דטעמא רבא איכא למילתא כיון דשא"מ בטעמא תליא מלתא משו"ה כיון דבמותר מס' ליכא טעמא כלל הוי כאלו הוכר האיסור ונסתלק מן ההיתר וכמאן דליתא דמי משום הכי לא שייך להחמיר בהן כלל דדמיא

כחוכא וטלולא משא"כ במב"מ דלא בטעמא תליא מלתא שהרי לעולם טעם האיסור נרגש כמו ההיתר משום הכי החמירו חכמים בכל הנך אף ביותר ממששים כ"א כפי שנראה להם עכ"ד. ועיין שם עוד (בדף ל"ט) שכתב ביאור זה לענין דשיל"מ ע"ש, וכן כתב בפסחים (דף ל') וכייל דשיל"מ והנה לפי הטעם של הת"ת נראה דלענין דשיל"מ אזלינן בתר שמא ולפי טעמו של הפ"י נראה דאזלינן בחר טעמא. וכבר העיר כזה הפמ"ג (סי' צ"ח בש"ד ס"ק ו') ע"ש. גם מט"ז (סי' ק"ב ס"ק ו') משמע דאזלינן בתר טעמא. וכבר העיר עליו בתוו"ד (ס"ק ה') יע"ש. ולפי טעם הר"ן (נדרים נ"ב) בפמ"ג או"ח (סי' תקי"ג במש"ז ס"ק ב') כתב וז"ל עוד סי' ק"ב ט"ז ה' משמע עיקר הטעם בטעם תליא מילתא עכ"ל. ושם בט"ז בס"ק הנ"ל מביא דברי הר"ן, ובפמ"ג (סי' צ"ח ש"ד סק"ו) כתב דאזלינן בתר שמא וסיים ומכ"ש לטעם הר"ן ע"ש ודוק וצ"ע. ועיין בש"ך (סי' ק"ב סק"ג) שכתב וז"ל וכן משמע בר"ן סוף עכו"ם דהא דדבר שיש לו מתירין לא בטל במינו אזלינן בתר שמא עכ"ל:

[ג] ולפענ"ד נראה ליישב את דברי הרי"ף ונבוא לדברי הפ"י במה שכתב לחלק בדבר שיש לו מתירין בהא דמבואר ביור"ד (סי' י"ד) לענין עובר שהוציא אבר ונאסר האבר שנו"נ הט"ז והש"ך בדין החלב והמשנה למלך (בפ"א מהל' מטמאי מו"מ) חמה עליהם מדברי המרדכי (סוף חולין) בהא דיבמה שרקקה דם החליצה כשירה דא"א בלא צחצוצי רוק והקשה המרדכי דליבטל ברובא ותירץ דלא מהני ביטול בדבר שתחילת ביאתו לעולם ע"י תערובות עכ"ד. ובשו"ת נו"ב (מהד"ת חיור"ד סי' נ"ד) כתב ליישב דדברי המרדכי לא נאמרו רק בביטול אשר מתורת רוב אתינן עליה וילפינן ליה מקרא דאחר רבים להטות אך לא כן דבר הבטל בששים דלאו מתורת רובא אתינן עכ"ד וכן כתב שם (בסי' מ"ה) לענין אין מבטלין איסור לכתחילה דביטול בששים אין אנו צריכין להתיר מטעם אחרי רבים להטות רק כיון שיש כאן ששים אין כאן טעם כלל ולא נשאר שום איסור יע"ש. ובספר יד אפרים ליור"ד (סי' י"ד) השיג על הנו"ב הנ"ל וכתב דהיכא דאין לו דין ביטול אין להתיר אפילו איכא ששים בין במין במינו בין במין בשאינו מינו ואף על פי שאין מרגיש טעם כיון שהוא עומד בעין בלא ביטול וכמו בבלע איסור אף שאין כאן הרגשת טעם הוא אסור. וזה אף באינו מינו שמועיל התערובות בששים להפיג טעם האיסור ומכל שכן במין במינו ועיקר דין ס' אין לו מקום רק בא"מ כשהממש יש עליו דין ביטול וע"ז מהני ששים לבטל הטעם אבל כשאין כאן דין ביטול אף ששים לא מהני עכ"ל. וכן העלה בישיע"ק ע"ש. ועיין בספר דברי שאול (יור"ד סי' י"ד) והביא את דברי הנו"ב הנ"ל והקשה עליו דאטו ברור הדבר שנתפשט עד ששים דבשאר איסורין אמרינן

ממ"נ דמה שלא נתפשט בטל ברוב ומה שנתפשט בטל בששים אבל כאן דילמא לא נתפשט וצריך לבוא לביטול ברוב ובזה לא שייך ביטול עכ"ד:

[ד] ועתה נבין דעת הפנ"י בהאי חילוקא שכתב לחלק בדשיל"מ בין מין במינו למין בשאינו מינו דאי נימא דסבירא ליה כסברת הנו"ב דבביטול בס' אין אנו צריכין כלל להיתרא דאחרי רבים להטות. אם כן ה"ה במין במינו דהרי הנו"ב כתב דבריו לענין מב"מ דלא שייך שם חילוק המרדכי דלאו מתורת ביטול קאתינן עליה ואם נימא דדעת הפ"י כשיטת הי"א והישיע"ק החולקים על הנו"ב וס"ל דגם ביטול בס' אין לו מקום רק כשהממש יש לו דין ביטול ברוב אם כן מה מועיל ששים אתר שאנו מוכרחים לדון מתורת ביטול וחכמים גזרו שלא מועיל ביטול בדבר שיש לו מתירין. ולהנו"ב ולהחולקים עליו יש לומר דסבירא להו לחלק בדבר שיש לו מתירין בין מין במינו למין בשאינו מינו כטעם הת"ת או כטעם הר"ן אבל הפ"י שכתב טעם מדנפשיה צריך ביאור:

[ה] ונראה לפע"ד דבדין זה שכתב המרדכי דדבר שבא לעולם ע"י תערובות לא שייך ביטול צריך להבין טעמא מאי, מה לי אם נולד בתערובות או נתערב אח"כ. וביאור הדברים לפימ"ש הר"ן (סוכה דף ט') בדין העושה סוכתו תחת האילן וז"ל נראה לי דהיינו טעמא משום דכל דבר העומד בפני עצמו ואינו מעורב חשוב יותר ולפיכך אף על גב דאגמריה רחמנא למשה דבפלגא סגי לית לן למימר הכי אלא כשמחצית המכשיר עומד בעצמו דחשוב אבל כשהוא מעורב שנתמעט חשיבות המתיר לא, אף על פי שנתמעט ג"כ חשיבות הפסול אין בכך כלום מאחר שהמתיר מיגרע עכ"ל. ואם כי בעיקר הדין אין הכל מודים להר"ן אבל עכ"פ שמעינן מתורת הר"ן היכא שהמתיר עומד בפני עצמו חשוב והיכא שנתערב נתמעט החשיבות ואם כי גם האיסור ע"י העירוב נתמעט חשיבותו עכ"ז אינו משלים לחסרון זה שנתמעט חשיבות המתיר ודוק:

ולפ"ז אמינא דהיינו טעמא דדבר שבא לעולם על ידי תערובות לא שייך ביטול משום דנתמעט חשיבות המתיר שמעולם לא היה עומד בפני עצמו בלי עירוב ואם כי נתמעט גם חשיבות האיסור שלא היה האיסור בפני עצמו בלא התערובות של ההיתר אין זה משלים החסרון שיש בהמתיר בזה שלא היה עומד בפני עצמו. ולפ"ז היינו טעמא דס"ל למרדכי גבי גיגית שביור"ד (סי' ק"ב) איסור שלא היה ניכר קודם שנתערב הוא בטל אף על פי שהוא דבר שיש לו מתירין היינו טעמא דשם ההיתר הוא בחשיבותו שהיה עומד בפני עצמו קודם התערובות והאיסור נתמעט חשיבותו שלא היה מעולם עומד בפני עצמו וחשיבות האיסור הוא קל וקלוש אף בדבר שיש לו מתירין לא החמירו בו:

[ו] ואחר שזכינו לזה דהיכא שנתמעט חשיבות האיסור ליכא שוב בזה חומרא דדבר שיש לו מתירין נבוא לסברת הפ"י ואוסיף תבלין דהנה התוס' (בבבא קמא כ"ז) על הא דאמרינן שם אין הולכין בממון אחר הרוב הקשו דליתי בקל וחומר מדיני נפשות וי"ל דהתם גבי דיינים שאני דחשוב מיעוט דידהו כמי שאינו ע"ש. וראיתי בספר גט פשוט (בכללים) פירש דבריהן דגבי דיינים המיעוט כמי שאינו דהמיעוט מחויבים לבטל דעתם מפני סברת הרבים ואינם יכולים להורות כפי דעתם אלא כדעת הרבים ובענין זה המיעוט הוא כמי שאינו דהמיעוט נהפך להיות כהרוב ע"כ. ועפי"ז נכונה סברת הפ"י דהפ"י ס"ל גם הוא דגם ביטול בששים צריכין אנו לבוא לתורת ביטול מאחרי רבים להטות אעפי"כ כיון דהמיעוט נהפך להיות כמו הרוב הרי הוא כמו גבי דיינים דחשוב המיעוט כמי שאינו ולא שייך בזה להחמיר ממיעוט חשיבות האיסור אבל גבי מב"מ דהמיעוט אינו נהפך להיות למין אחר והוי כמו שאר רובא ומיעוטא, דהמיעוט נשאר במציאותו ולא דמי להדיינים והבן:

ועפי"ז נכונים דברי הרי"ף שכתב גבי פת שאפאה עם הצלי דהוי כדבר שיש לו מתירין דעיקר הטעם דלא נאמר דין דשיל"מ באינו מינו הוא משום דהמיעוט נהפך להיות מין אחר כמו רוב ההיתר ונתמעט חשיבות האיסור המיעוט כמו גבי הדיינים זה נכון גבי תערובות משהו אבל לענין ריחא אם אמנם דאינו רק משהו הרי הוא משהו שאינו נהפך למין ההיתר והוא נרגש ועומד בחשיבותו כפי מה שהוא ולזה לענין ריחא אם שהוא משהו אין לחלק בין מב"מ למבשא"מ ודוק:

סימן לח

[ז] ובהיותי בזה אמרתי לבאר הא דמבואר ביור"ד (סי' צ"ח) דאם נתערב במינו ובשאינו מינו ונשפך רואין את שאינו מינו כאלו אינו. והוא מהרשב"א דיליף מהא דאמרו בגמרא לר"י. ומהרש"ל חולק על הרשב"א דבאינו מינו נרגש טעם האיסור. והט"ז חולק על מהרש"ל דטעם הנרגש הוא טעמא דהיתרא מאחר שנתבטל ברובא ע"ש. וראיתי בספר יד המלך (פט"ו מהלמ"א הלכה כ"ב) האריך לבאר דדעת מהרש"ל נכונה וז"ל ונוראות נפלאתי על הט"ז דעלה במחשבה לפניו לדמות ביטול דאורייתא של מין במינו ברובא לדידן למין בשאינו מינו לר"י בטעמא הלא נראה בעליל דאין תכונת ענייניהם שוות בשום צד דמבשא"מ היכי דאין מרגישין טעם האיסור אין ההיתר מטעם ביטול כלל רק דע"י ריבוי טעם ההיתר כ"כ נגד האיסור נאבד מן האיסור תבניתו ומראיתו וטעמו הראשון

שהיה לו וממילא פקע איסורא מיניה וכו' משא"כ במב"מ לדידן דאף דבטל ברובא בכ"ז אין בידינו לומר דמחמת רוב ההיתר הוי כאילו האיסור נאבד מן העולם עכ"ד בקיצור: וכל הרעש הזה לפי מה דנראה ס"ל לבעל יד המלך דביטול בששים אין אנו צריכין לבוא לתורת ביטול כלל כמפורש בדבריו אלו. אמנם לדעת האחרונים שהבאתי דגם ביטול בששים צריכין אנו לבוא לדין ביטול ברוב מתורת אחרי רבים להטות ולולא תורת הביטול לא היה מועיל מה שאין מרגישין טעם האיסור כמו בבלע איסור. לפ"ז יש לומר דדעת הט"ז בדעת הרשב"א דכל ביטול בששים אנו צריכין בהכרח לבוא לתורת ביטול ברוב לבטל הממש וא"כ שפיר יליף הרשב"א ז"ל מהא דר"י דהרי גם שם אנו משתמשין בתורת ביטול וחזינן דתערובות מינו אינו מעכב לדון תורת ביטול ברוב לבטל הממש של אינו מינו וא"כ ה"ה לדידן תערובות אינו מינו אינו מעכב לדון דין ביטול ברובא במינו ומאחר שאינו מעכב ואנו דנים דין ביטול ברובא במינו והותר, ממילא לא איכפת לן בטעם הנרגש באינו מינו אחר שהוא טעמא דהיתרא שהרי נתבטל ברוב מינו ודברי הט"ז נכונים:

סימן לט

לבני היקר הרב החריף מר נתן נטע נ"ל (ז"ל) (נפטר בשם טוב בימי עלומיו ביום ד' אלול תרע"ט בעיר ווינא לדאבון נפשי והיה ירא וחרד צניע ומעלי):

[א] על דבר קושיתך בהא דאמרו בקדושין (דף י"ז) דנכרי יורש אביו דבר תורה. וכתב הריטב"א (שם) דנ"מ דאסור לגזלו וקשה לשיטת הסוברים דבעכו"ם לא אזלינן בתר רובא. אם כן דילמא לאו אביו הוא ושרי לגוזלו עכ"ד. ראה שו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קפ"ח) הביא קושיא זו. ולפי עניות דעתי נראה ליישב על פי מה שחידש בתשו' ח"צ (סי' כ"ו) על מה שהקשה מהרש"ל בישו"ש לענין גזל עכו"ם דהתורה רק לישראל נאמרה. וכתב הח"צ דלא בשביל הנכרי נאמר רק להרחיק אותנו ממדות רעות שלא נגזול ולא נעשוק עכ"ל ועיין בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ג סי' ק"ב). וא"כ עיקר האיסור הוא מצד ישראל ולגבי ישראל אזלינן בחר רובא וכענין שכתב הר"ן (בנדרים דף ל') על מה שאמרו בגמרא ואשה כפדאוה אחרים דמיא. והקשה הר"ן הא אדרבה אשה לפדאן הוא דמיא וכתב כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמר כי תלקח אשה לאיש וכו' הילכך אין אנו דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל ולגבי בעל כפדאוה אחרים דמיא עכ"ל. וכן בזה אנו דנין מצד ישראל ולא מצד העכו"ם כיון דהאיסור בא מצד ישראל

ודוק. ועיין בשד"ח בכללים (מערכת הגימ"ל מאות ל"ח והלאה ועיין שם באות נ"ה) ועיין פאת השדה מ' ה"ג (סי' ו' אות ד'):

[ב] ואודות הצבור שלא קרא פרשת שקלים אם יש לו תשלומין בשבח השני של ההפסקה. עיין או"ח (סי' תרפ"ה) בהגהות הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל שהביא בשם תשו' גנת וורדים (חלק או"ח סי' נ"ו) שכל שעבר זמן הראוי עפ"י תקנת חז"ל שוב אין קורין. ועיין סוף מגילה פלוגתא דרב ושמואל:.

[ג] ומה ששאלת אם מותר לחזור לדירה שעקר דירתו משם. ראיתי בספר דברי יחזקאל מהגה"צ משינאווא ז"ל שנשאל בזה והשיב וז"ל אם עדיין לא מלאה שנה תמימה אין חשש כלל כי כן מקובל שבתוך שנה מותר לחזור לדירה שעקר דירתו ממנה ואם צורך גדול בשעת הדחק יוכל להתיר לסמוך על מה שאומרים שמניחין יתדות בכותל כי אין זה איסור השוה לכל ואינו דבר המוזכר בש"ע לכל ישראל עכ"ל:

סימן מ

שוכט"ס לכבוד הרב הגאון ספיר ויהלום כקש"ת מו"ה שלמה זלמן פינס שליט"א בעיר ציריך בהמ"ס "פנס שלמה":

תשורתו ספרו היקר תשעה פרקים להרמב"ם לנכון הגיעני ותש"ח לכת"ה. מדי עברי בין בתרי אמרותיו מצאתי את שאהבה נפשי הני מילי מעליותא בעומק ישר ולמען תת אות כי עיינתי בדבריו אכתוב לכת"ה בפרט אחד:

[א] בפרק ט' העלה ליישב הסתירה בפסקי הרשב"א ז"ל דפסק בהא דקדושין (דף ס') במעכשיו ולאחר שלושים יום דשיורא הוי כרבי יוחנן דרווחא שביק וכולן תופסין בה. והרי הר"ן (בפרק הכותב) והה"מ (פ"ט מהל"ג) הביאו בשם הרשב"א ז"ל גבי גט דבמעכשיו ולאחר שלושים יום ספיקא הוי אי תנאה אי חזרה וזה כרב. וכת"ה העלה ליישב ובנה יסודו דהסברא דאינש לא אמר מילי בכדי היא סברא קיימת ור"י ס"ל דס"ל לרבי דבגט מהיום ולאחר מיתה תנאה הוי דאי נימא חזרה הוי או שיורא הוי מילי דכדי ובגט מעכשיו ולאחר שלושים ס"ל לרבי דספיקא הוי דבין בתנאה בין בחזרה ליכא מילי דכדי ובשיורא איכא מילי דכדי ובקדושין במעכשיו ולאחר שלושים יום ס"ל דשיורא הוי אלו דבריו:

[ב] ואנו תמה דלפ"ז הא דמתיב רבי חנינא על הא דרבי יוחנן מהא דמהיום ולאחר מיתה למה לא תירצו בגמרא דרבי יוחנן ס"ל כרבי. ומ"ש ברישׁ דבריו דלומר לרבי יוחנן תנאה הוי כרבי לא מיסתבר בשום אופן לרבי יוחנן עכ"ד. דבריו תמוהים דאם היה רבי יוחנן

בעצמו מתרץ הא דמתיב רבי חנינא עליו יוכל לדחוק ולומר דר"י ידע בעצמו דלא ס"ל בהא דתנאה הוי לזאת היה מוכרח לתרץ בדוחק גזירה משום מהיום אם מתי אבל מאחר שהאמוראים נו"נ בזה הרי היה לפניהם דרך ישר ותירוץ מרווח דרבי יוחנן ס"ל כרבי ומה ראה על ככה לומר דר"י לא ס"ל מילתא דמיסתבר לרבי:

[ג] ובדרכו ירט הדרך לנגדו המהרש"א ז"ל שכתב דלא נראה לתלמודא לחלק מכח הני סברות לפי האמת אלא דסד"א לחלק אי לאו פלוגתיהו עכ"ל. וע"ז כתב כת"ה דלאו דוקא, דמצינו למימר דסתמא דתלמודא הכי שמיעא להו עכ"ל. דבריו צריכין תבלין וכהוויתן אינם כדאים לדחות את דברי המהרש"א ז"ל. והנה המהרש"א ז"ל סתם את דבריו ואני אפרש בהקדם דברי הרשב"א ז"ל שכתב בתשו' (סי' תש"ו) וז"ל ועוד דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואין הולכין אחר דעתו אלא אחר זה שיש במשמעות הלשון לדעת רבנן עכ"ל ע"ש:

והנה מעתה יתבארו הדברים דבענין הספק דמספקא ליה לרבי אי תנאה הוי אי חזרה הוי יש לפרש שני פירושים אם לומר דלשון זה משמע תנאה ומשמע חזרה והספק הוא בדעתו של זה המקדש אם כוון לתנאה או כוון לחזרה או לומר דמספקא לן בענין הלשון מה הוא אם לשון תנאי או לשון חזרה. והחילוק הוא, דאי נימא דהלשון אינו סובל רק ענין אחד או תנאה או חזרה רק דמספקא לן אם הוא לשון תנאי או לשון חזרה אז אין נ"מ לנו בזה שחשב זה המקדש כי אין דעתו מכרעת כלל שאי אפשר להתקיים נגד משמעות הלשון וכדברי הרשב"א ז"ל. אמנם אי נימא דהלשון כולל וסובל הן לתנאה והן לחזרה והספק הוא רק בדעתו של זה המקדש אז העיקר תלוי בדעתו. כי משמעותו כוללת וסובלת שני האופנים ודוק:

[ד] לפ"ז הא דאמרו בגמרא (שם) ובפלוגתא דהני תנאי ומקשה הש"ס ונימא רב הלכה כרבנן וכו' ומשני צריכא וכו' והיינו דלא חיישינן להני סברות דלרחוקה ולמילי דכדי בפשיטות נראה דשיטת הש"ס היא דעינן הספק דמספקא לן אם הוא לשון תנאה או לשון חזרה ולזה לא חיישינן להני סברות כי אינו תלוי בדעתו כלל ולא שייך סברא ואומדן דעת לזה שאין דעתו מכרעת ולזה באו רב ושמואל לחלוק בדין הקדושין דאם לא היו חולקים בפירוש רק דהיו אומרים הלכה כפלוני היה מקום לומר דבאמת משמעות הלשון כוללת בין לתנאה ובין לחזרה ורק דהספק הוא בדעתו של הלה. ולפ"ז שפיר חיישינן להני סברות ובקדושין שאני. אבל אחר שחולקים רב ושמואל בפירוש בדין הקדושין וחזינן דלא חיישי להני סברות ממילא ידעינן הפירוש דמספקא לן ואין לנו לחוש לדברים שבלבו מה שהוא נגד משמעות לשונו. כן היתה פשטות שיטת הש"ס

ורק שלא באה מפורשת ולזה אחר שאביי בא ופירש בהדיא ענין הספק ואמר לטעמיה דרב בא אחד וכו' מאמצעי אינה צריכה גט ממ"נ והיינו דמשמעות הלשון אינה אלא ענין אחד או תנאה או חזרה, ורק דמספקא לן איזה מהן ואין לנו לחוש לדעתו כלל מה שאינו במשמעות הלשון מקשה הש"ס פשיטא (דכן היתה שיטת הש"ס בפשיטות) ומשני, מהו דתימא האי לישנא משמע תנאה ומשמע חזרה והספק הוא בדעתו של זה ובאמת המשמעות כוללת שני הענינים ואעפ"כ אין הסברות האלו מספיקות להכריע דעתו קמ"ל דזה ליתא, דאם היתה המשמעות סובלת שני הענינים והספק היה רק על דעתו אפשר דהיינו מכריעים בסברות אלו ורק דבאמת מספקא לן בהאי לישנא אי תנאה הוי אי חזרה הוי ואין נ"מ לנו בדעתו של זה דאין קיום רק למה שיש במשמעות הלשון ודוק היטב. וכבר כתבתי מדמקשה הש"ס פשיטא מבואר דכן היתה שיטת הש"ס:

ולזה לא הומ"ל דרב הוא דאמר אנא דאמרי אפילו כרבי כי לפירוש זה אין מקום לסברות אלו. ונתבארו דברי המהרש"א ז"ל בביאור נכון מאד, ועיין ר"ן (נדרים דף ס"ז ד"ה נערה וכו') עד וכדסליק אדעתא מעיקרא אלא דהש"ס מפרש מילתא קימעא קימעא עכ"ל והבן:

[ה] ובשיטת הרשב"א ז"ל קשה לי לעמוד על דעתו כי אין אתי חידושי הרשב"א רק תשו' הרשב"א. ולפענ"ד נראה דדעתו ז"ל לפמ"ש בתשו' (סי' תש"ז) וז"ל ואע"ג דלילישנא בתרא לרבי אבא אמרי ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה וכן בכמה דוכתי לא בכל דוכתי מקשינן הכי דא"כ ר' אבא בקמייתא במאי מספקא ליה וכן בפלוגתא דר"י ור"ל וצווח ריש לקיש ככרוכיא ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה וליכא מאן דמשגח ביה עכ"ל. מבואר בדבריו דס"ל, דרבי יוחנן לא מקיש הויה ליציאה בהאי דינא דשיורא. ובקדושין הקדושין נתפסין אף בשיורא. והנה דעת הרשב"א ז"ל דבגטין במעכשיו ולאחר שלושים יום נמי הוי שיורא כפירש"י ז"ל ולא כסברת התוס' (קדושין דף ס' ד"ה כל) וכאשר העיד כ"ח שכתב הרשב"א כן בפ' המגרש:

ובפרק יש נוחלין (דף קל"ו) על הא דתנן הכותב נכסיו לבניו צריך שיכתוב מהיום ולאחר מיתה. ושם בגמרא וכי כתב מהיום ולאחר מיתה מאי הוי הא תנן מהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט ומשני התם מספקא לן אי תנאה הוי אי חזרה הוי אבל הכא הכי קאמר ליה גופא קני מהיום פירא לאחר מיתה ע"ש ברשב"ם. והיינו היכא דאפשר לקיים את שתי הלשונות הן לשון מהיום והן לשון לאחר מיחה אז ליכא שום ספיקא כלל דמשמעות הדברים הוא שיתקיימו שתי הלשונות לא בתנאה ולא בחזרה. ויצא לנו מזה מפורש דגם רב דס"ל דספיקא הוי אי תנאה אי חזרה מודה הוא במקום שיש לקיים שתי הלשונות ליכא ספיקא כלל ורק דבקנין נכסים ס"ל לרב דסגי בקנין כל דהוא ובקדושין

ס"ל דליתא בשיורא משום דמקשינן ויצאה והיתה. אמנם רבי יוחנן דהוא ס"ל דקדושין איתא בשיורא ולא מקשינן הויה ליציאה ס"ל בקדושין מה דס"ל לרב בקנין. ולפ"ז אין קושיא כלל על רבי יוחנן מהא דמהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט כמו שאין סתירה מזה להא דתנן ביש נוחלין הכותב נכסיו וכו' דהסוגיא שם כללא כיילא דהיכא דיש לפרש בשיורא אין ספק כלל דהיא לשיורא שנתקיימו שתי הלשונות. והיכא דליתא בשיורא ספיקא הוי אי לתנאה אי לחזרה. וכן מפרש בתשו' הרשב"א ז"ל (סי' תקס"ג) בדין מקדיש שדהו מעכשיו ולאחר מיתה או מעכשיו ולאחר שלושים יום לא אמר כלום לפי שכל הנותן לחבירו מעכשיו ולאחר מיתה קיי"ל גופא קני מהיום ופרי לאחר מיתה ולהקדש אי אפשר לומר כן שהאילן של הדיוט יונק משדה הקדש וכיון שאתה צריך לבטל אחד מהם אוקי ממונא בחזקת מאריה. ואע"ג דבגט מגורשת ואינה מגורשת משום דמספקא לן אי תנאה אי חזרה הלכך אזלינן לחומרא עכ"ל. הרי מפורשת שיטתו דבכל מקום דאיתא בשיורא ליכא ספיקא ובמקום דליתא בשיורא הוי ספיקא אם לתנאה או לחזרה ובממונא לקולא ובאיסורא לחומרא. וכלל זה יצא לו להרשב"א ז"ל מההוא דפרק יש נוחלין:

[ו] ובכ"מ (פ"ז מהל"א הלכה י"א) העלה בדעת הרמב"ם ז"ל שם דפסק כרבי יוחנן ולא מטעם הנאמר שם בקדושין וכתב וז"ל:

ועוד הא סוגיין דעלמא מכרען הכי דבפרק יש נוחלין גבי הכותב נכסיו וכו' ע"ש שמפרש דהרמב"ם ז"ל הכריע מהסוגיא דפרק יש נוחלין שלא כסוגית הש"ס כאן בקדושין. וכן דעת הרשב"א ז"ל לפי שיטתו דלא ניחא ליה להרשב"א לפרש כאשר מפרש הכ"מ לדעת הרמב"ם, דפסק כרבי יוחנן ולא מטעמא דרווחא שביק דלפ"ז מוכרח לומר דאין לדייק מלשון תופסין כפירש"י ז"ל על הא דאסברא רב משרשיא ע"ש ותבין. והרשב"א ז"ל לא ניחא ליה בכך דס"ל כפירש"י ולכן פסק כרבי יוחנן ומטעם דרווחא שביק ודוק. אמנם גם הוא ז"ל הכריע מהסוגיא דפרק יש נוחלין מהא דמהיום ולאחר מיתה גט ואינו גט לא משום גזירה משום מהיום אם מתי אלא משום דספיקא הוי. והא דלא תירצו כן בקדושין הא דמתיב ר' חנינא, משום דהסוגיא שם בקדושין היא למאי דמקשינן ויצאה והיתה ודוק היטב בכ"ז והרי נתבאר שיטת הרשב"א ז"ל:

[ז] ולמאי דפירשו טעמא דרבי יוחנן דשיורא הוי ופסק כן הרשב"א ז"ל קשה טובא מהא דקיי"ל בקדושין (דף ז') חצייך מקודשת לי אינה מקודשת וזוהי הערה גדולה. ולפענ"ד אפשר לומר לפי מה דאמרינן בגמרא נדרים (דף ס"ח ע"א) איבעיא להו בעל מיגז גייז או מיקלש קליש היכא קא מיבעיא לן כגון דנדרה מתרין זיתין ושמע ארוס והפר לה

ואכלתנון אי אמרינן מיגז גייז לקייא אי אמרינן מקלשן קליש איסורא בעלמא. וע"ש בר"ן. ולפ"ז אי אמרינן מיגז גייז חלק הנשאר נשאר חלק אלים וחזק עד שלוקה עליו. ואי אמרינן מקלש קליש הרי חלק הנשאר הוא חלק קלוש ולית ביה מלקות. ולפ"ז אפשר לומר דהענין חצייך מקודשת לי הוא כענין מיגז גייז דכל חציה הוא חלק חזק וענין רווחא שבק כהאי דרבי יוחנן הוא ענין מקלש קליש דזה שאמר מעכשיו ולאחר שלושים יום קדושי דיליה מתפשטין בכולה רק שהן קדושין קלושין והניח מקום להשני במה ששייר וזה לא הוי שיור בקדושין דעכ"פ קדושין חלושין מתפשטין בכולה והבן היטב:

סימן מא

שוכט"ס לבני היקר הרב הגדול החכם השלם כש"ת מו"ה משה לייטער שליט"א בהמ"ס "זוטו של ים":

מכתבך היקר עם חד"ת השגתי וראיתי מה שכתבת בענין המאבד את עצמו לדעת, והנה מה שהקשית מהא "דאילפא אזל תלא נפשיה באסקריא דספינתא אמר אי איכא דשאיל לי במתניתא דרבי חייא ורבי אושעיא ולא פשטינא ליה ממתניתין נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא" (תענית כ"א ע"א) והבאת דברי רש"י פסחים (דף ד' ע"א) שכתב "וקשה בעיני לומר שיוציא רב דבר שקר מפיו" עכ"ד בקצרה:

אין דמיון מעבר לעתיד ואין זה בכלל שקר כי אילפא היה בטוח בבקיאותו שידע לפשוט הדבר ממתניתין ולא יבוא לידי כך. וגדולה מזו אמר לענין שבועה בנדרים (דף כ"ה ע"ב) כגון רב כהנא ורב אסי הדין אמר שבועתא דהכי אמר רב והדין אמר שבועתא דהכי אמר רב. ועיין בגמרא יבמות (דף קכ"א ע"ב) אמר רב נחמן האלקים אכלו כוורי לתסא, ובהגהת מרדכי הקשה איך אישתבע רב נחמן ותירץ דרובם מתים ע"ש. וזה לענין שבועה מכל שכן בענין דיבור הקל שהיה אומר בדרך גוזמא שהיה כל-כך בקי במשניות והיה מהנמנע שלא יהיה באפשרותו לפשוט ממתניתין וממילא לא יבוא לידי כך:

ואשר הבאת מהריטב"א (ע"ז פ"א) מה שכתב בשם גליוני התוס' והוא מפורש בתוס' שלפנינו (ע"ז דף י"ת ד"ה ואל ובנטין נ"ז ע"ב ד"ה קפצו) והקשית מגמרא בבא קמא (דף ס"א ע"א) דאמר דוד כך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי כל המוסר עצמו למות על דברי תורה אין אומרים דבר הלכה משמו עכ"ד. התוס' כתבו דבריהן על שעת הגזירה בהעברת הדת ואין זה ענין להמוסר עצמו למות על דברי תורה כענין דהתם שמסרו נפשם לדעת דין תורה וזה פשוט:

והנה ראיתי בספר יוסף דעת (סי' שמ"ה) כתב דמה ששגור בפי כל דהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב לא נמצא כן מפורש והביא דברי הפ"י (ב"מ דף נ"ט) שכתב כן ותמה עליו ע"ש ובספר יד המלך (פ"א מהל' אבל הלכה י"א) כתב והנה רבים אומרים ורגיל בפי כל דהמאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעוה"ב ודבר זה לא נמצא בשום מקום וכתב רמז לזה מהא דמייתי באגדת חורבן בארבע מאות ילדים וארבע מאות ילדות שנשבו לקלון כיון שידעו למה הן באין ומתבקשין אמרו אם אנו טובעים א"ע בים אנו באין לחיי העוה"ב. דכוונת שאלתם היתה כי היו יראים לבל יכשלו בעון מאבד עצמם לדעת אשר עונשם חמור כ"כ דאינם באים לחיי עוה"ב ע"כ:

ואני תמה על עצמי כי לפענ"ד ענין זה מפורש ברמב"ם ז"ל שכתב (בפ"ג מהל' תשובה הלכה ו') אלו הן שאין להן חלק לעוה"ב וכו' ושופכי דמים ובעלי לשון הרע והמושך ערלתו ע"כ הרי מבואר דשופך דמים אין לו חלק לעולם הבא ובפ"ב מהלכות רוצח (הלכה ב') כתב וז"ל וכן ההורג את עצמו כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו עכ"ל, הרי מפורש ברמב"ם דההורג את עצמו שופך דמים הוא ובשופכי דמים כתב דאין לו חלק לעוה"ב. ואין חולק עליו. ונראה דמה ששגור בפי כל דהמאבד א"ע לדעת אין לו חלק לעוה"ב יותר משאר שופכי דמים דהרי מבואר ברמב"ם (בפ"ג מהל' תשובה הלכה י"ד) וז"ל במה דברים אמורים שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלי תשובה אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה הרי זה מבני עוה"ב עכ"ל. והרי גם שופכי דמים בכלל. ועיין בעיקרים (פכ"ז מרביעי) במה שכתב וכי ההורג את הנפש וכו' וחזר בתשובה התשוב הנפש הנרצח אליו ומבאר הענין שם ודוק. וע"ש (בפרק כ"ח) במה שכתב וכבר ביאר יחזקאל שעל מיתת הנפש ידבר אמר כי לא אחפוץ במות המת כי אם בשובו ולשון במות המת יורה שעל מי שכבר מת ידבר ורוצה לומר במיתת נפש מי שמת כבר אבל כשישוב מדרכו ותחיה נפש המת שיראה שע"י התשובה לא ימות האיש המת אבל תחיה נפשו ותזכה לחיי עוה"ב עכ"ל. ולפיכך בשאר שופכי דמים לא פסיקא מלתא לומר דאין לו חלק לעוה"ב דאפשר שעשה תשובה וכלפי שמיא גליא. אבל בזה שמאבד את עצמו לדעת שהפיל א"ע מן הגג או שתלה א"ע או ששתה סם המות ומת בעוונו ורובא דרובא אין לו אפשרות ומבוא לעשות תשובה דינו חרוץ שהוא בכלל שופכי דמים שאין להם חלק לעוה"ב. ויצא לנו מזה שאם היה באופן שלא נגמרה מחשבתו הרעה ונשאר בחיים לפי שעה ושב על מה שעשה כענין המבואר בספר העיקרים (פכ"ו מרביעי) וז"ל דרכי התשובה שבהם יטהר האדם מעונותיו ויזכה מחטאתו לפני אדוניו הנה הם שיתקן המחשבה והדיבור והמעשה. המחשבה שיתחרט אדם מעונותיו. הדבור

שיתודה על פשעיו. המעשה שיקבל עליו שלא ישוב עוד לכסלה. אבל יעשה מעשים שיורו שהמעשים הראשונים היו בטעות ובלי דעת עכ"ל. וכן בזה אם מתודה ומתחרט ומסכים לעשות ולקבל רפואות המועילות אף שלא עלה בידו להתרפאות ומת הוא בכלל שאר בעלי תשובה ויש לו חלק לעוה"ב:

ודע דבספר שד"ח (מ' אבילות אות קכ"ג) כתב וז"ל ראה זה חדש מ"ש הרב צפיחת בדבש (סי' ס"ט ד' קס"ח ע"א) בשם תשו' הרב מוהר"ל והובא בד"מ סי' שמ"ה דלא הוי מעצל אלא כשהתרו בו וקבל ההתראה שאמר על דעת כן אני עושה אבל אם לא התרו בו אין לו מאבד עצמו לדעת ומסיק כן להלכה ולמעשה דכל שלא היה התראה לא הוי מאבד עצמו לדעת וגם הרב בנו בסוף התשובה מחזיק בסברא זו דלא הוי מאבד עצמו לדעת אלא כשהתרו בו וקבל ההתראה עכ"ל:

סימן מב

שלמא רבא לב"א אהובי הרב הגאון וכו' מו"ה נתן נטע לייטער שליט"א חד מבי דינא רבא דק"ק לבוב יע"א:

הבאת במכתבך היקר הא דאיתא בקדושין (דף ס"ה) המקדש בע"א אין חוששין לקדושין ובעו מיניה דרב יהודה שניהם מודים מאי פירש"י ז"ל שהרי הימנוה. וכתבת וז"ל ואני בעניי לא זכיתי להבין דמה מהני באסורין הימנוה דהרי הקדושין אינו תלוי באמיתות הדבר ובעינן עדים לקיום הדבר ומה יפעל אם הבע"ד מאמינים הלא גם אמיתות הנעשית לא תפעל זולת בעדים סברא זו שייך בזנות וכו' אבל בקדושין אם נניח שגזרה תורה דבעינן שנים והם מקיימים הדבר וא"כ ע"א לא מהני. ועיין ש"ס גטין ס"ד שאני ממון דאיתיהיב למחילה ומש"ה מהני הימנוה משא"כ לענין גט ע"ש ובתוס' שם מבואר דבאיסור לכ"ע לא מהני הימנוה על העבר עכ"ל:

[א] דבריך תמוהים, דהא דבעו מיניה דרב יהודה שניהם מודים מאי פירש"י הא דתניא אין חוששין משום דלא מהימן הוא והא הימנוה או דילמא משום דאין קדושין תלין בלא עדים ויליף דבר דבר מממון עכ"ל. הרי רש"י פירש דבריו לפי מה דס"ל דלא ילפינן דבר דבר ובאמת אי ילפינן דבר דבר אין הכי נמי דלא מועיל ע"א אפילו שניהם מודים וזאת היא האבעיא אם ילפינן דבר דבר אז אין חוששין אפילו בשניהם מודים ואי לא ילפינן דבר דבר חוששין לקדושין בשניהם מודים. ואם תקשה אי לא ילפינן דבר דבר למה צריכין עדים כלל, זאת אפשר לך להקשות על הגמרא ובאמת לא קשה מידי כמו שאבאר:

[ב] ומה שהבאת מש"ס (גטין ס"ד.) הרי שם רב חסדא ס"ל שליש נאמן ורב הונא דפליג טעמא קאמר דאם איתא דלגירושין יהביה ניהליה לדידה הוה יהיב ניהליה. ולולא הוכחה זו הוה מודה לרב חסדא ומה זה שנקוד על העבר הרי הקשית על רש"י ורש"י פירש שם דכ"ז שהשלישית בידו איכא מגו והיינו דנאמנות של השליש אינו מדין עדות כלל, דשם אם נדע שבאמת נתן הבעל לגירושין היא מגורשת ונאמנות השליש כעין נאמנות של הבעל דין היכי דיש לו מיגו דלאו מתורת עדות הוא וכן כאן דכ"ז שהשלישית בידו נאמן ובע"כ הימנוהו דהרי יש לו מגו דאי בעי מוסר הגט לידה. אמנם בנ"ד אין אנו דנין כלל אם אמת הדבר שזוהי תכונת המגו ומה לנו למגו היכא דשניהם מודים והרי דינו כמו התם בגטין במקום שיש לו מגו אי מהני הסברא דהימנוהו לענין איסורא:

[ג] ומ"ש בשם התשב"ץ דפסול ע"א לאו גזירת מלך הוא רק משום דחיישינן שמא שכרו והיכא דלא חיישינן שמא שכרו אפילו בממון נאמן ע"א מהתורה, והא דאמרה תורה עפ"י שנים עדים יקום דבר היינו דוקא במקום דאיכא למיחוש שמא שכרם. וא"כ בשניהם מודים בקדושין דליכא חששא דשמא שכרו דיוכלו להתקדש בכל עת לזה מועיל אפילו בע"א. משא"כ אם אחד מכחיש יש לחוש שמא שכרו זה שמודה ובזה כ"ת מבאר את דברי הרמב"ם (בפי"ג מהל"ג) דע"א בקטטה אינו נאמן דשמא שכרתו:

לא אבין מדוע אם אחד בא לבי"ד ותובע מחבירו מאה מנה ומביא ע"א שמו ראובן שמעיד שחייב לו ופטור הנתבע דשמא שפרו. אח"כ בא שנית ותובע מחבירו מנה ומביא התובע עד אחד ושמו שמעון המעיד שחייב לו ופטור הנתבע מטעם דשמא שכרו ואח"כ בא אותו התובע ותובע מחבירו מאה מנה ומביא את אלו שני עדים, שכל אחד העיד בראשונה יחידי (את ראובן ואת שמעון) ונתחייב הנתבע לשלם מדוע לא ניחוש דלמא שכרם הרי הם אלו השנים שלפני שעה דנו הבי"ד עליהם וחיישו הדיינים שמא שכרם אם לא שנאמר דגזירת הכתוב הוא לחתוך הדין עפ"י שנים, ודכירנא שבשו"ת חת"ס (חלק אה"ע) הוכית מהרמב"ם ז"ל (בפ"ז מהל' יסודי התורה הל"ז) שכתב וז"ל כמו שנצטווינו לחתוך את הדין עפ"י שני עדים כשרים אעפ"י שאפשר שהעידו עדות שקר עכ"ל. והוכיח מזה החת"ס שדעת הרמב"ם ז"ל שהוא גזה"כ. ואך לו יהא כדבריך והרי כל דבריך יסובבו ליישב דברי הרמב"ם ז"ל (בפי"ג מהל"ג) והרי בע"כ סברא זו הוא למאן דס"ל דהמקדש בע"א חוששין לקדושין בשניהם מודים אבל למאן דס"ל דאין חוששין לקדושין אפילו בשניהם מודים בע"כ לא ס"ל סברא זו דאל"כ אמאי אין חוששין לקדושין בשניהם מודים והרי הרמב"ם ז"ל פסק דאין חוששין לקדושין אפילו בשניהם מודים וא"כ איך יפרנס דברי הרמב"ם ז"ל בסברא זו והרי יצא שכרו בהפסדו:

[ד] ועוד כתבת וז"ל משא"כ אם אחד מכחיש יש לחוש שמא שכרו ובעינן שנים מה"ת ואין חוששין בעד אחד ואף המקדש המודה יודע בנפשו שלא שכרו אין לו לחוש. ועיין בספר בית מאיר שהעיר מש"ס דרק לגבי מכחיש אינו נאמן אבל משמעות התשב"ץ דאין חשש כלל אפילו לגבי זה שמודה. ולסברתו הנ"ל הדבר נכון עכ"ל. עדיפא לך משמעות התשב"ץ ממה שמפורש בש"ס והרי איתיביה רבא לרב נחמן על מה שאמר המקדש בע"א אין חוששין לקדושין אפילו שניהם ומודים מהא דאסור בקרובותיה, דבע"כ מיירי בע"א כפירש"י שם ורצה רבא להוכיח מזה דחוששין לקדושין בשניהם מודים. הרי סובר רבא דדין זה תלוי בהא אי חוששין או אין חוששין. הרי לך מפורש למאן דס"ל דחוששין לקדושין בשניהם מודים אם יש הכחשה ביניהם אסור המודה בקרוביו ואולי מיירי התשב"ץ שהבאת בטענת משטה ואינו לפני:

[ה] וביאור הענין לפענ"ד כמו שאבאר ונקדים דברי הרשב"א ז"ל הובא בספר אב"מ (סי' מ"ב אות ג') שהקשה דהא בממון כל ששניהם מודים מתקיים המעשה בלי עדים כלל א"כ גטין וקדושין דילפינן דבר דבר מממון מנ"ל דעדיפא מממון ולומר דבעינן עדים על גוף המעשה. והשיב הרשב"א ז"ל וז"ל דגבי ממון אי לאו דכתב רחמנא אשר יאמר כי הוא זה דמינה גמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים הוה אמינא דלעולם לא מיקיימי מילתא אלא בסהדי משום דכתיב עפ"י שנים עדים יקום דבר וכדאיסתפקא מילתא למר זוטרא ורב אחא אלא דאתא כי הוא זה וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חובה לאחריני כתיב והלכך עדות דכתיב בהו דבר ע"כ לצד ממון שיש בו חובה הקשו ולא מצד ממון שאין בו חובה ולומר דלא מיקיימי מילתא אלא במקיימי דבר ומשום דאית בהו כעין חובה לאחריני אקשינהו לצד ממון דאית בהו חובה ולא שתהא חובתו של זה כזה דזה חב ממש וזה אינו חב ממש כדאמרן, ותדע לך דהא חב ממש אע"ג דאמר בפני עדים היה והלכו למדינת הים א"נ ואלו הכא אלו אמרה נתקדשתי בפני שנים והלכו למד"ה או שמתו נאמנת, דאנן לא קפדינן אלא שתתקדש באפי סהדי וכיון דאמרה דהכי הוי נאמנת דהא לא מחייבא ממש לאחריני ומיהו עיקר מילתא לא מתקיימה אלא במקיימי דבר והודאתה כמי שאינו אעפ"י שהיתה נאמנת שנתקדשה לו כנ"ל עכ"ל הרשב"א ז"ל:

שמענו מתורת הרשב"א ז"ל דהא דמקשינן עדי קדושין לממון היינו לממון שיש בו חובה כיון שיש בו קצת חוב אם כי אינו חוב ממש כמו בממון כי בע"כ הקישן הכתוב. ומעתה נבוא אל הביאור כי מאן דיליף דבר דבר הרי דינם כדין ממון שיש בו חובה והמקדש בע"א אין חוששין לקדושין אפילו שניהם מודים כי הקישן הכתוב לקרא דעפ"י שנים עדים יקום דבר ולא לקרא דכי הוא זה. אמנם מאן דלא יליף דבר דבר ועכ"פ הכל

מודים דבלא עדים כלל אין חוששין לקדושין, וטעמא מאי ועכצ"ל אם כי לא ילפינן בהיקשא עכ"ז הסברא נותנת דבעינן עדות מה, אחר שיש קצת חובה לאחריני שהרי חזינן כי בדאיכא חובה הצריכה התורה עדות בדיני ממונות. ואמנם לא בא בהיקשא ואינו מגזירת התורה ורק מסברא ומסברא יש לחלק דהיכא דשניהם מודים דאז מצידם ליכא שום חובה כלל ורק החוב הוא לאחריני שהוא רק כעין חובה די לנו בע"א וכמו שפירש"י ז"ל ד"ה ואי ליכא עדים וז"ל דאי נמי אמר בעד אחד הוי קדושין בששניהם מודים היכא דאין עד אחד לא אמרת דע"א חשוב לחיוב שבועה בדיני ממונות. הלכך בערוה נמי חשוב להתקיים קדושין בפניו ובלבד שיהיו שניהם מודים עכ"ל. הרי מפורש יוצא דגם זה שסובר דבע"א חוששין לקדושין בשניהם מודים. וכבר מבואר דמאן דס"ל דבע"א חוששין לקדושין לא יליף דבר דבר בהיקשא אעפ"כ כתב רש"י ז"ל דנלמד מדיני ממונות ודוק היטב. והיינו רק מסברא וכדאמרן. אמנם היכא שיש הכחשה ביניהם דאם נתקדשה היא אגידא ביה ואסורא לעלמא ואז הוי חובה ממש כשאר דו"ד שבין אדם לחברו מסברא בעינן שני עדים כמו בכל חוב ממש אף דלא ילפינן בהיקשא והחילוק בין מאן דיליף למאן דלא יליף הוא רק במקום ששניהם מודים שלמאן דיליף אין חוששין בע"א מכח הגזירה דהיקשא, ומאן דלא יליף חוששין לקדושין בע"א וזה אחר שאמר רב יהודה המקדש בע"א אין חוששין לקדושין בעו מניה דרב יהודה שניהם מודים מאי ופירש"י הא דתניא אין חוששין משום דלא מהימן הוא לא מטעם דיליף דבר דבר אלא מסברא הואיל דיש בזה ענין חוב אין ע"א נאמן א"כ בכה"ג דשניהם מודים דליכא גבייהו שום חוב והא הימנוהו בזה שמודים. והכוונה אם כי בהכרח צריכין עד אחד בקדושין מצד החוב לאחריני המה מצד זה שמודים הימנוהו לעד זה בקדושין אלו כי מצידם אין צריכין לעד כלל כענין כי הוא זה בדיני ממונות ומצד חובה דאחריני די לן בנאמנותו של ע"א מהסברא או דילמא היינו טעמא דיליף דבר דבר וגזרת הכתוב הוא מהיקשא דגם מצד החוב דאחריני בעינן שני עדים ואין לנו שום תועלת בזה ששניהם מודים כן נאמנותו של עד אחד לא מועילה לגבי חובה דאחריני אעפ"י שהוא רק קצת חוב. וזה שהקשה רבא לרב נחמי' דס"ל דאין חוששין לקדושין אפילו שניהם מודים מהא דאסור בקרובותיו דאי ס"ל דאין חוששין לקדושין אפילו בשניהם מודים והוא מטעם דיליף דבר דבר ואז מצד החוב של אחרים אינו מועיל עד אחד ואז אין נ"מ לנו כלל אם שניהם מודים או לא, דאין כאן קדושין כלל מצד החוב של אחרים ואמאי אסור בקרובותיו אלא ודאי דבשניהם מודים חוששין לקדושין והיינו דלא ילפינן דבר דבר, ומסתברא דבמה שנוגע החוב לאחרים די בעד אחד שלגבם הוא רק כעין חובה ולכן בזה שהוא מודה ולפי

דבריו נתקדשו ברצון שניהם לפני עד אחד ולפי דבריו חלו הקדושין כמו בשני עדים ולזאת נאסר בקרובותיו ככל שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא ודוק:

[ו] ומה שכתבת עוד עמ"ש בש"ס דע"א בעדות אשה נאמן משום דדייקא ומינסבא וכתב כ"ת שקשה להבין והארכת בזה, לא אדע מה קשיא לך הרי מבואר בפירש"י שם (יבמות פ"ח ע"ב ד"ה הקלח) וז"ל מפני שהיא חוששת שמא תקלקל ולא מינסבא עד דבדקה שפיר עכ"ל. הרי מבואר כי היא בעצמה תדקדק כי יודעת מה שיהי' בסופה ומה יעזור לה העד כשיעמוד הבעל חי:

[ז] גם מה שכתבת וז"ל ולהנ"ל הסברא נכונה מאוד דבאמת מה"ת ע"א נאמן ופסול רק משום שמא שכרו וא"כ האשה דדייקא ומינסבא לא שכרתו לשקר שוב נאמן עד אחד מה"ת ולפ"ז הא דבעי בש"ס ע"א בקטטה היינו דשוב שייך שמא שכרתו ובזה עולין דברי הרמב"ם (פי"ג מהל"ג) דנתן טעם דע"א בקטטה דשמא שכרתו עכ"ל, תמה אני עליך דכתבת שמה"ת ע"א אינו נאמן מטעם דשמא שכרו ובנ"ד אחר שהחמירו חכמים עליה בסופה דדייקא ומינסבא שוב לא חיישינן שמא שכרתו ובע"א בקטטה שנסתלק התיקון של דייקא ומינסבא שוב הדר החשש של תורה לקדמותו ושוב הדרא לדין תורה דעד אחד אינו נאמן דשמא שכרתו, ולמה כתב הרמב"ם ז"ל ואם נישאת לא תצא שהרי יש לה עד והרי עד אחד אינו נאמן מן התורה במקום שיש חשש שמא שכרתו. והאמת היא פשוטה דדעת הרמב"ם ז"ל הוא דחכמים חשו לכתחילה בכה"ג היכא דליכא טעמא דדייקא ומינסבא ובזה שהמציא הרמב"ם ז"ל וכתב דשמא שכרתו כבר האריכו המפרשים. ועיין ט"ז (סי' י"ז ס"ק ס"ג) מה שהעלה בחכמה ליישב דברי הרמב"ם וע"ש בדבריו המתוקים ויש לפלפל בזה ועוד חזון למועד אי"ה:

סימן מג

מה שכתבתי לעיל בביאור הסוגיא על-פי דברי הרשב"א ז"ל ובזה שחולקים הח"מ והב"ש על מה שמחלק הב"ח בין טענת להד"ם וטענת השטאה, דבטענת השטאה אף השני אין צריך לחוש ובח"מ הקשה ממה דבשני עדים טענת השטאה לאו כלום הוא, דדברים שבלב אינן דברים. ויש לומר לפמ"ש הר"ן (נדרים דף פ"ז) בהא דתוך כדי דיבור כדיבור דמי חוץ ממקדש וכו' וז"ל דשאר מילי דלא חמירי כולי האי כשאדם עושה אותם לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור תוך כדי דיבור אבל הני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אותם אלא בהסכמה גמורה עכ"ל ולפ"ז אפשר לומר דבשני עדים מחמת חומר הענין שאי אפשר להכחישם אינם עושים שחוק ולא יעשו דבר אלא

בהסכמה גמורה לזאת טענת השטאה לאו כלום הוא דאנן סהדי שלא נתכוונו להשטאה אבל בעד אחד לא חמור הענין כולי האי בעיניהם אחרי שביד כל אחד להכחישו אין להם שום יראה לעשות שחוק ולזה טענת השטאה היא טענה. שוב ראיתי בדברי המגיה בט"ז כתב כן וקיימתיה מסברא דנפשאי ויש להעיר מהא דמבואר בש"ע (יור"ד סי' א' סעי' י"ד) והעד עצמו מותר לאכול מכאן ולהבא וע"ש בש"ך שהביא לשון מהרי"ק וז"ל ונמצא דלא שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא בעדותו כלל כיון דהדבר תלוי במחשבת השוחט אם להרע אם להטיב עכ"ל וע"ש בפר"ח. ובנ"ד אם היה באמת דעתה להשטות לא היה חל עליו איסור כלל וצ"ע באחרונים שם. ובעיקר סברא זו דהיכא דאפשר להכחיש הדבר קל אצלו יש להעיר מהש"ס (כתובות דף כ"ב) מיתה אינה יכולה מכחישתו גירושין יכולה מכחישתו ופירש"י ז"ל סמכה אהכחשה ומינסבא עפ"י עדים הללו מספק ולא מירתתה למידק שפיר עכ"ל.

סימן מד

חיים ושלום לבני היקר הרב הגדול החה"ש מו"ה משה לייטער שליט"א בעה"ס "זוטו של ים"

מכתבך היקר עם חד"ת לנכון הגיענו ותחי רוחי בשמעי משלומכם הטוב. וע"ד שאלתך אם מותר להשכיר חנות לאיש שמחלל שבת והבאת את דברי התשב"ץ (ח"ג ענין מ"ז) מה שכתב בשם בעה"ע גם הראית לדברי הרמב"ן עה"ת (ויקרא כ"ג ע"פ כל מלאכת עבודה וכו') דמלאכת עבודה הוה במחובר לקרקע עכ"ד בקצור ואשוב בקצרה:

[א] בש"ע יור"ד (סי' קנ"א) הביא הרמ"א בהגה שתי דיעות י"א הא דאסור היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר אבל אם יכולים לקנות במקום אחר מותר למכור להם כל דבר. ויש מחמירין ונהגו להקל כסברא הראשונה וכל בעל נפש יחמיר לעצמו ע"כ. ומ"ש הרמ"א ונהגו להקל לפימ"ש הש"ך (שם סק"ז) שמשתתפים שם שמים ודבר אחר ואין ב"נ מוזהרין על השותף ע"ש ולפ"ז אין ללמוד מזה לשאר עבירות ועיין בפ"ת (יור"ד סי' קמ"ז סק"ב) ודוק:

[ב] ובעבודה זרה דף ו' בתוס' (ד"ה מנין) ובהרא"ש (שם) כתבו בהא דלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר דאסור להושיט למומר דבר איסור במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה כדמסיק דקאי בתרי עברי דנהרא ומבואר דבלא תרי עברי דנהרא שרי. אמנם הר"ן ז"ל (שם) כתב וז"ל ומיהו משמע דהני מילי לענין איסור דאורייתא אבל מ"מ מדרבנן מיהא אסור שהרי מחויב להפרישו מאיסור והאיך יסייע ידי עוברי עבירה

עכ"ל. וכדבריו כתבו התוס' והרא"ש בפרק קמא דשבת (דף ג') בבא דרישא פטור ומותר דמ"מ אסור מדרבנן דאפילו קטן אוכל נבילות מצווין להפרישו כל שכן גדול שלא יסייע לו ע"ש:

[ג] ובטורי אבן חגיגה (דף י"ג) באבני מלואים (שם) כתב וז"ל מ"מ יש לעיין בכה"ג אם אפשר לעשות העבירה בלא"ה אי מיתסר מדרבנן או לא והביא הסתירה מהא דפ"ק דשבת להא דע"ז. והוא הוכיח מהא דעבודה זרה (דף ו') דאיבעיא להו משום הרווחא או משום לפני עור למאי נ"מ דאית ליה בהמה לדידיה. ומשמע דאפילו איסורא דרבנן ליכא עכ"ד בקיצור. אמנם כי אין ראיה זו מוכרחת לפמ"ש המ"א באו"ח (סי' שמ"ז סק"ד) לחלק בין ישראל לעכו"ם וע"ש שהביא דברי הרי"ף ז"ל דמ"מ איסורא דרבנן איכא וכתב וז"ל וי"ל דבעכו"ם ליכא איסור לסייע במידי דאסור לו אם לא דוקא בענין שאינו יכול ליטלו עכ"ד ולפ"ז נסתרת הוכחת הטורי אבן, דלעולם אימא לך דאסור מדרבנן לסייע לישראל בכל אופן ושם הרי מיירי בעכו"ם אבל עכ"פ דעת הטורי אבן דמותר אף מדרבנן כאשר כתב וז"ל מכל מקום האי דפרק קמא דעבודה זרה נ"ל וכתב לחלק מהא דקטן, דיש חילוק בין אפשר להפרישו מאיסור ללא אפשר והיכא דיכול לעשות העבירה באין מוחה ומעכב אפילו איסור דרבנן ליכא ע"ש:

[ד] ובנ"ד יש לדון דבאו"ח (סי' קס"ג סעי' ב' בהגה) ואסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפ"ע לא תתן מכשול וכתב המ"א (סק"ב) נראה לי דוקא כשנותן לי משלו אבל אם הפרוסה של האוכל רק שהוא מושיט לו שרי דהא אם לא היה מושיט לו היה נוטל ממילא אלא אי א"כ קאי בתרי עברי דנהרא עכ"ל. ועיין שם במחצית השקל ואין דבריו מוכרחים:

[ה] ובסמ"ג (שם בא"א סק"ב) העלה דמסייע ידי עוברי עבירה דרבנן הוא ובעכו"ם לא גזרו לסייע ולפ"ז באיסור דרבנן אם בחרי עברי דנהרא כעין תורה תיקנו ועובר אלפ"ע לא תתן מכשול בדרבנן ואמנם מסייע ידי עוברי עבירה בדרבנן הוא גזירה לגזירה עכ"ד. ולמדנו מזה שלשה דינים דבעכו"ם אין בו משום מסייע ובאיסור דרבנן יש איסור דלפ"ע היכא דקאי בתרי עברי דנהרא ובאיסור דרבנן אין בו משום מסייע ידי עוברי עבירה דאיסור מסייע הוא דרבנן ובאיסור דרבנן לא גזרו דהוי גזירה לגזירה וע"ש שביאר בזה מה שהביא המ"א שם דברי הרמב"ם ז"ל (ספ"י דמעשר):

[ו] ובשד"ח בחלק הכללים (מערכת ו' כלל כ"ו) הביא שכן דעת בית יהודה (חיור"ד סי' טו"ב) דלא אסרו באיסורין דרבנן בדלא קאי בתרי עברי דנהרא וכתב הוא דדברי בית יהודה נכונים בטעמם דמיסתיין דאסרינן בדלא קאי בתרי עברי דנהרא באיסורי תורה

ולא להוסיף גם באיסורי דרבנן והביא שם בשם ערוך השלחן ושכן דעת הרדב"ז והביא ממנחת ש"י שהביא מספר יהודה יעלה דבאיסורי דרבנן ליכא משום מסייע יע"ע ע"ש: ולפ"ז יש מקום לדון בנ"ד דאיסור מקח וממכר בשבת אינו אסור רק מדרבנן (כאשר כתבת) ובאיסור דרבנן ליכא משום מסייע ידי עוברי עבירה במקום שיוכל למצוא במקום אחר. אמנם מבואר בש"ע (או"ח סי' שפ"ה) ישראל מומר לעכו"ם או לחלל שבח בפרהסיא אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן הרי הוא כע"א ועיין ביור"ד (סי' ב' סעי' ה' בבה"ט סקט"ו) מה שהביא בשם בה"י ובשם הפר"ח שחולק ועיין שם בפ"ת (ס"ק ח') בשם משנת חכמים ודוק:

[ז] אך מבואר בשו"ת חת"ס חאה"ע (סי' קע"ג) וז"ל אבל יש להסביר עפמ"ש הרמב"ן בנמוקי חומש (פ' אמור) דכל אושי מילתא אפילו אינו מלאכה כלל אסור מה"ת משום שביתה ולמען ינוח והנושא משא על כתיפו בעיר המוקף חומה כל היום או פותח חנותו ואינו עושה מל"ט מלאכות מ"מ עובר מה"ח על למען ינוח ושבות כי אין זה שביתה ומנוחה ע"ש. וצריך לומר הא דמקח וממכר אסור משום שמא יכתוב מדרבנן היינו באקראי ובצינעא אבל לפחות חנות וליקח ולמכור אסור מן התורה עכ"ל החת"ס. ולפ"ז נסתר ההיתר שזכרנו דאם נימא דהוי איסור תורה שוב אסור להיות מסייע אף שיוכל למצוא במקום אחר לדעת כמה פוסקים:

[ח] אמנם יש לדון לפי מה שהעלה הש"ך ביור"ד (סי' קנ"א סק"ו) דבעכו"ם וישראל מומר שאינו חייב להפרישו שרי. ובדגול מרבבה (שם) ביאר את דברי הש"ך הנ"ל דאף בישראל אין מצווין להפרישו כי אם כשעובר בשוגג ויש בידי אחר להפרישו אבל בישראל הרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו ע"ש. ולפ"ז בנ"ד שהוא מומר לחלל שבת במזיד ליכא משום מסייע ידי עוברי עבירה לדעת הש"ך ואם כי האחרונים מפקפקים על דברי דגול מרבבה אלו מ"מ במחלל שבת שאני. וכן כתב בשו"ת מחזה אברהם מהגאון מבראדי (הנדמ"ח באו"ח סי' מ"ח) דבמומר ליכא משום מסייע ידי עוברי עבירה דאין אנו מצווין להפרישו ומומר לחלל שבת הוי כמומר לכל התורה. ואמת שהדגמ"ר כתב דאין לחלק בין ישראל למומר דאעפ"י שחטא ישראל הוא מ"מ לענין לסייע דאסור רק משום דמצווין להפרישו י"ל דבמומר לא שייך זה דאין ישראל ערב לו וכנ"ל עכ"ל:

[ט] ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב הנדמ"ח סי' קט"ו) בדבר השאלה אם מותר לעשות לו חנות מבגדים הנתפרים בשעטנז מטעם לפ"ע לא תתן מכשול אחר שהביא דברי הדגמ"ר הנ"ל ותמה עליו מהא דגטין ס"א בחשודה על שביעית דלא תטחון עמה משום מסייע

ידי עוברי עבירה סיים וכתב וז"ל אך עכ"ז להלכה המקיל בזה יש לו על מי לסמוך שהריטב"א בע"ז (דף ו') כתב דבלא קאי בחרי עברי דנהרא מותר לכתחילה אף בישראל כגון בנזיר והאיסור דמסייע ידי עוברי עבירה היינו בשעת מעשה. ועפי"ז פסק דביש נכרי אחד בעיר המוכר מותר למכור לכל אף לחשוד שלא יבדוק ולא יתקן ע"ש:

[י] ובתשו' משיב דבר מהגאון הנצי"ב ז"ל (סי' ל"א ול"ב) כתב וז"ל וכבר כתב הגאון המחבר שו"ת בנין ציון ליישב רומיא דפסקי התוס' והרא"ש במס' שבת ומס' ע"ז דאם הוא מסייע בשעה שעושה העבירה ודאי אסור בכל ענין ומחויב להפרישו אם יכול משא"כ שלא בשעת העבירה אלא שאח"כ חשוד לעשות העבירה בזה אינו אסור אלא בתרי עברי דנהרא וזה החילוק אמת וברור לדעת התוס' והרא"ש ז"ל עכ"ל:

[יא] ואין להתעקש ולומר דבנ"ד הוי מסייע בשעת מעשה דז"א דבתשו' הגאון הנ"ל הביא ראיה להחילוק מהא דגטין ס"א וכתב וז"ל והרי מבואר דלפני מעשה העבירה שרי ולא תקשה א"כ אמאי היה ראוי לאסור להשאיל נפה וכברה אם לא מפני דרכי שלום הרי הוא לפני מעשה העבירה. הא ל"ק. חדא, דאפשר דמיירי אפילו באין לה להשיג נפה וכברה וא"כ הוי כתרי עברי דנהרא דאסור בכל ענין. שנית דהשאלת כלים דומה לשעת מעשה דהרי יכולה בכל שעה לחזור וליקח ממנה א"כ דומה בכל שעה כאילו היא משאלת. ואע"ג דהשואל כלי מחבירו א"א לחזור בו עד שיעשה מלאכתו וא"כ שוב אינה יכולה לחזור וליקח ממנה הא ליתא דבשלמא אי הוי אמרה ששואלת הנפה לקמח לאפות ודאי אינה יכולה ליקח ממנה עד שתאפה וכו' וע"ש שמפורש דאם אינו יכול לחזור וליקח לא הוי מסייע בשעת מעשה וא"כ בנ"ד מותר דלא הוי מסייע בשעת מעשה של העבירה. ובכן ביארתי לך כמה צדדים להתיר ובפרט דלא דמי לכל הני דשם נעשה העבירה בזה שמושיט לו אבל כאן בנ"ד העבירה נעשית בתוך החנות לא בגוף החנות כמו מי שבא לביתו של אחד ואוכל שם דבר איסור של עצמו ולא אסרו בזה משום מסייע ידי ע"ע ודוק:

[יב] ואחר שכתבתי תשובה זו ראיתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קפ"ד) שנשאל אם מותר להשכיר ביתו ליהודי ספר שמגלח ביום שבת קודש בפרהסיא אם עובר משום מסייע לדבר עבירה והשיב וז"ל עד שהוא שואל להשכיר לספר הרי בכל השכרת בית ליהודים מחללי ש"ק בבישול ואפייה ורחיצת הרצפה וכדומה יהי' אסור בזה ופוק חזי מה עמא דבר והביא שם מתשו' כתב סופר ומשו"ת בנין ציון שהבאתי דליכא איסור אלא א"כ בשעת סייעו עושה האיסור מיד. ולא קשה מה שהקשה בתשו' מהרי"א מע"ז (דף כ"ב) ותיפוק ליה משום לפ"ע דגבי לפ"ע ממש בכל גווני אסור אבל משום מסייע ידי ע"ע

בכה"ג ליכא משום מסייע. וכתב עוד דבכל גוונא דאיכא משום מסייע היינו דוקא אם בגוף הדבר שנותן לחבירו יעשה בו האיסור אבל הכא הרי לא יעשה האיסור אלא באויר שבתוך הבית עכ"ד ות"ל כוונתי בזה לדעתו הגדולה וכתב עוד טעמים להתיר ע"ש:

סימן מה

שוכ"ט לנ"א הרב הגאון מו"ה זאב לייטער שליט"א אבד"ק פיטסבורג בה"ס "בית דוד": מכתבך היקר הגיעני וע"ד שאלתך באחד שעשה יי"ש לפסח בהכלי שנעשה בו יי"ש חמץ אחר שהגעיל את הכלי ונשאלת אם היי"ש כשר לפסח ואם מותר לעשות היי"ש של פסת להבא בהכלי הנ"ל:

[א] לפי הצעת השאלה הרי מבואר בסי' תנ"א ודעת המ"א (ס"ק מ"ב) שאינו מועיל הגעלה לכלי של יי"ש וכן דעת האחרונים. אמנם הט"ז (ס"ק כ"ז) כתב שאם בישל אותו מקודם במים ואפר עד שנסתלק הריח לגמרי אין אחר כך איסור להגעילו ע"ש. ועכ"פ בהגעלה לחודא לא מהני. ולענין דיעבד בזה שכבר נעשה יש מקום להתיר לפמ"ש הפמ"ג (סי' תנ"א במש"ז סק"ז) וז"ל ואפשר בדיעבד אפילו הגעילו בלא מים ואפר תחילה אין לאסור בדיעבד עכ"ל. אם שכתב בלשון "ואפשר" נראה דכן דעתו כ"ז כתבתי לפי הצעת השאלה. ועיין שד"ח באספ"ד מערכת חמץ ומצה (סי' ז' אות ו') ואף שכתב בלשון ואפשר הוא דרך ענוה ע"ש:

[ב] אבל באמת עיקר חסר דלא נעשה הגעלה כלל כי בהכלי שעושין יי"ש יש קני חלולים והיא הלכה פסוקה שאינו מועילה הגעלה כלל לקנה חלול כמבואר במ"א (סי' תנ"ב ס"ק י"א ובסי' תנ"א). ולכאורה יש מקום לצדד להתיר מכח ביטול ואין צריך לשער נגד כל הכלי אם כי המ"א ובסי' תנ"א ס"ק מ') לא ס"ל סברא זו ועיין בח"י (סקנ"ח) שהשיג על זה ואין חילוק בין היתרא בלע לאיסורא בלע ע"ש. עכ"ז לפי מה שביאר שם במחצית השקל יש לומר דאינו נבלע בהכלי רק לפי ערך החמץ באופן אשר כנגד חלק החמץ יש ששים. ואך היתר זה אינו מוסכם וקשה להקל בדבר שיש כמה חששות וצדדי חומרא. ובעיקר היתרו של הט"ז הביא בשד"ח מ' חו"מ (סי' ז' או"ט) מספר צ"צ החדש שהביא בשם הגאון רבי עקיבא איגר ז"ל שהחמיר מאד וע"ש שכתב לחלק לענין בית שאור בין נבלע בצונן לנבלע בחמין ע"י רותחים דאם נבלע ע"י רותחים יש לומר דגם הט"ז מודה ע"ש שהאריך ועיין עוד בשו"ת מהרש"ם (ת"א סי' נ"ט ד"ה ומה ששאל):

[ג] ועוד יש צד חומרא בנ"ד לפמ"ש הפמ"ג (סי' תנ"א במש"ז ס"ק כ"ז) דיי"ש לטעמיה עביד ולא בטל ונסתייע מתשו' ח"ץ (סי' כ') דהוי כתבלין דבאלף לא בטל ע"ש. ונסתפק

שם בפמ"ג בדבר דלטעמיה עביד דלא בטל אם נתערב במינו אם יש לגזור אטו אינו מינו ותלי ליה האי דינא בהא דלטעמיה עביד אם הוא מדאורייתא או מדרבנן דאם הוא מה"ת יש לגזור אטו אינו מינו ואם דרבנן אפשר דלא גזרינן ע"ש. ובסי' תמ"ה (במש"ז סק"ד) כתב דיי"ש חמץ עם יי"ש פסח הוי מבשא"מ. ועיין בשו"ת בית יצחק יור"ד (ח"ב בקו"א סי' ט"ו) הביא דברי הפמ"ג הנ"ל להלכה דהוי מין בשאינו מינו. והנה לדעתו אם נימא דהוי מבשא"מ לכולי עלמא יש לומר דלא בטל לשיטת הפמ"ג. ואף אם נימא דהוי מין במינו עכ"פ להסוברים דלטעמיה עביד מה"ת א"כ בנ"ד לא בטל ועיין בתשו' נוב"ת (חאו"ת סי' ס"ו) מה שכתב על דברי השואל והפרי תואר. אמנם הדין זה אינו מוסכם ובספר יד יהודה להל' שחיטה (בהשמטות לסי' צ"ח) כתב שם דיין שנתערב בו יי"ש חמץ מותר להוציא מהיין יי"ש לפסח לפי מה שהעלה בספרו לתערובות בנתערב תבלין דאיסור עם תבלין דהיתר שבטלין בששים כיון דאין נותנין טעם בהם עכ"ד. הובא בשד"ח מערכת (חו"מ סי' ג' אוכ"ד) ובכן מבואר דלא כהפמ"ג וגם בשו"ת בית שלמה או"ת (סי' פ"ז) כתב לחלק בין יי"ש עצמו לטעם שבכלי. אולם הרי איכא הפמ"ג שמחמיר:

[ד] וגם יש צד חומרא מדין חוזר וניעור אם כי הרמ"א כתב (בסי' תמ"ז סעי' ד') דנוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח עיין במ"א (סי' תמ"ז ס"ק ל"ת ס"ה) וז"ל ועוד דהא בלא"ה יש אומרים חוזר וניעור עכ"ד. וכתב הפמ"ג שם בא"א (ס"ק הנ"ל) וז"ל ותראה דמחלוקת חוזר וניעור מדי ספיקא לא נפקא ואם יש עוד חומרא מצטרפין אף בדרבנן. וממ"ש (באות ז' וי"ג) דטעם לכולי עלמא אינו חוזר וניעור היינו לכ"ע שתי דיעות שהביא הש"ע שם הא י"א אף בטעם חוזר וניעור עכ"ל ודוק היטב בדברים אלו ועיין שערי תשובה (אות ט"ז) מה שכתב בשם תשו' מקים שמואל:

[ה] ועיין עוד בשד"ח באספ"ד (מ' חו"מ סי' ז' אות ט') מה שהביא משו"ת חת"ס (סי' ק"כ) ומשו"ת שו"מ ת"ג (סי' קנ"ג) ומ"ש הוא באות הנ"ל, ועיין עוד בשד"ח (סי' ד' אות י"ב) מה שהביא משו"ת בית שלמה (או"ח סי' פ"ז) בדבר שנעשה יי"ש ביורה שבשלו בה יי"ש חמץ ולבנו היורה והכובע כדין רק השופפרת ההולכת בעיגול לא נתלבן ואחר שמצדד בכחא דהיתרא לא מלאו לבו להתיר עד שיסכים אחד מהמפורסמים. ובנ"ד גרע טובא דשם עכ"פ נתלבן היורה. ולפענ"ד נראה שאסור למכור היי"ש לפסח ובפרט כי עשה מדעת עצמו בלי שאלה כלל והרי זה כמבטל איסור לכתחילה. ועיין בט"ז יור"ד (סי' קל"ז) ועיין בשו"ת בי"צ או"ת (סי' ס"ז) שהביא דברי המחצה"ש בסי' תנ"א וכתב שקשה להקל בזה. ומ"ש שם בדבר שאלתו שבדיעבד בהפ"מ המיקל יש לו על מה לסמוך שם

היתה השאלה בכבוש ע"י צונן ובזה מצא צדדים להקל דלא הוי כבוש בדבר יבש וכהנה צדדי קולא כמבואר שם באות ב' ואות ג' והנראה לפע"ד כתבתי:

סימן מו

לגיסי היקר הרב המופלג בתורה כו' מו"ה יצחק נ"י (זללה"ה) מו"ץ בק"ק יאס יע"א:

[א] מכתבך השגתי וע"ד שאלתך בכלים שנאסרו בפסח ע"י חמץ משהו אם מותר להשתמש מש בהם בפסח לשנה הבאה למאי דקיי"ל דבלח בלח אינו חוזר וניעור עיין בשד"ח באספ"ד (מערכת תו"מ סי' ז' או"ב) הביא דברי המק"ת (סי' תמ"ז סק"ה) ושו"ת רע"א (סי' כ"ו) דבטעמא לא אמרינן חוזר וניעור. וכן מסכים בשו"ת בית שלמה (סי' צ"ג) וכן דעת הגאון מקאוונא בשו"ת עין יצחק (סי' כ') שנשאל בכלי שנאסר מחמת משהו בפסח וכן במאכל אם מותרים לפסח הבא ומסכים שם דמותר התבשיל והקדירות בפסח דשנה הבאה אם לא נאסר רק מצד תערובות משהו. אמנם בשו"ת השיב משה תאו"ת (סי' י"ז) דעתו כיון דבשעה שנתערב דהיינו בפסח לא נתבטל אסור בפסח הבא. וכן דעת הגאון מהרש"ק ז"ל כדעת בעל השיב משה הנ"ל. והנה מבואר דעתו דדין התבשיל ודין הקדירות דין אחד להם לענין זה שנאסרו במשהו בפסח. אמנם מצאתי בספר יוסף דעת מבעל שו"מ (סי' צ"ב ד"ה שם בהגה) שכתב וז"ל עוד שאל במה שאירע שהיה בפסח איזה חמץ ונאסרו הכלים וע"ז שאל למה יגרע הכלי מאילו היה המאכל נתחמץ ויש ששים דהיה מותר לאכול בפסח הבא אם לא היה מתקלקל ולמה יאסר הכלי ע"ש מה שכתב לחלק בין תבשיל להכלי ודעתו שהכלי אסור להשתמש בו בפסח ועיין בשו"ת מהרש"ם ת"א (סי' נ"ט) מה שכתב בזה:

[ב] ואשר שאל בדין שעמד חלב בפסח בכלים של כל השנה עיין בשו"ת יד מאיר (סי' כ"ז) מה שהשיב לענין לכתחילה שמחלק בין כלים שאין משתמשים בהם חמץ כלל לכלים שנשתמש בהם חמץ ע"ש ולענין בדיעבד עיין בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח (סי' קצ"ז) שהעלה להתיר בהפ"מ ע"ש וקצרתי:

[ג] ובדין בועה בריאה של עוף מבואר בפמ"ג יור"ד (סי' ל"ה בשפ"ד ס"ק מ"ז) וכן הוא בסי' ל"ח בשפ"ד (ס"ק ט') דעוף פוסל בריאה שלו כל הטריפות שפוסל בבהמה מראות ובועות וסירכות. אמנם מה שפסק בטוטו"ד להטריף גם בבועה יחידית חולקים עליו הגדולים שאחריו ופוסקים דבועה יחידית כשר בעוף אם אינה בשפולי ולא מעל"ע, ודעת הגאון מהרי"ש ז"ל בספרו בית יצחק חיור"ד (סי' ס"ה) דאם יש הרבה בועות יש להטריף ואינו מכשיר רק בבועה יחידית. והגאון מהרש"ם ז"ל בספרו גלוי דעת (סי' ל"ז

אות ג', ד') מתיר אף אם נמצאו הרבה אם רחוקות קצת זמ"ז ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ב (סי' רנ"ט). וכ"ז בבועה ולא בטינרא כמבואר ביור"ד (סי' ל"ז סעי' ג'):

[ד] ובדין טיפת חלב שביור"ד (סי' צ"ב) אבאר לך הדין בקצרה:

אם נפלה נגד התבשיל מותר התבשיל אם יש ששים נגד הטיפה והקדירה אסורה ויערה מיד מצד האחר ואם לא עירה מיד שרי. עיין פמ"ג ש"ד (ס"ק כ"ח). ובהגהת מהרש"ק מצדד גם בכנגד התבשיל להמתין עד שיצטנן ומסיים להפוך הקדירה ולשפכה רק דבמאכל עב ימתין טפי עד שיצטנן. ואם נפלה כנגד הריקן מבואר דבשעת הדחק או בהפ"מ ג"כ מותר התבשיל אם יש ששים נגד הטיפה ויניחנו עד שיצטנן ולא יערה. ואם אי אפשר להמתין יערה בצד האחר, ובנפלה נגד הריקן ועירה מצד זה שנפלה הטיפה אסור. כן כתב הפמ"ג (סי' צ"ג בש"ד סק"א) ומחלק שם בין כלי חרם לשאר כלים דבכלי חרס אסור אף בהפ"מ. ועיין פמ"ג (סי' צ"ח במש"ז סק"ח) ובספר יד יהודה (סי' צ"ב ס"ק מ"א) חולק על הפמ"ג ומתיר וא ם נפלה הטפה נגד התבשיל ולא עירה בפ"א שנשאר למטה בלא ששים כתב בספר יד יהודה הנ"ל (ס"ק ל"ט) דמותר בדיעבד. ואם נפלה שלא כנגד הרוטב והקדירה מכוסה עיין בחוו"ד שכתב דהוי דינו כאילו נפלה על כסוי הקדירה. ועיין ט"ז (ס"ק כ"ח) ועיין בספר ח"א שכתב בשם המנ"י דלא כהט"ז. ואם יש ספק אם יש בתבשיל ששים כנגד הטיפה כתב בספר חכמת אדה דיש להקל מטעם ס"ס שמא יש ס' ושמא אינו מפעפע וכמו"ש הש"ך (סי' צ"ז סק"ב) ועיין פמ"ג (סי' צ"ח בש"ד ס"ק י"ז ד"ה יראה לי) ע"ש:

ואם נפלה טפת חלב על קדירה של בשר ורוטב והיה ס' נגד הטפה והיה מונח כיסוי ע"ג הקדירה אם גם הכסוי נאסר כמו הקדירה אף שהרוטב ובשר כשר העלה בשו"ת מהרש"ם חלק שני (סי' כ"ג) להתיר הכיסוי וע"ש הטעם:

[ה] ובדין הביצים שנמצא בהם מעט שחור בשו"ת טוב טעם העלה דאם אינו שחור ממש יש להקל. ועיין בשו"ת מהרש"ם חלק שלישי (סי' ע"ח) שפסק להקל ועיין שם הטעם:

[ו] ובדין חתיכת בד שהדיחו בה כלי חלב ואחר מעל"ע והיתה עוד לחה והדיחו בה כלי בשר בכלי ראשון בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ר"ה) העלה באם יש ס' נגד חצי חתיכת בד (הסמרטוט) יש להקל:

סימן מז

שוכט"ס לבני היקר הרב הגדול מו"ה יהושע העשל לייטער שליט"א:

[א] על דבר המקוה שהצעת לפני איזו חששות יהיה לבך נכון ובטוח ותוכל להכשיר את המקוה. על אדות החשש מחומרת הר"י שבש"ך (ס"ק מ"א) שכתב ואם הלכו אותן המים שהשליכו במעיין למקום חסר שלא היה בו כלום יש מתירים ג"כ לטבול בו וכו' ומשמע דיש אוסרים והלכך טוב להחמיר עכ"ל. הנה בתשו' מהרש"ם ח"א (סי' מ"ד) הביא משו"ת כ"ס (סי' צ"ט) ושו"ת משיב כהלכה יור"ד (סי' ט"ז) ושו"ת ב"ש ח"ב (סי' ס"ג) שהוכיחו בהוכחות רבות דדוקא במעיין כ"ש דינא הכי משא"כ כשיש בה מ"ס אף שרבו השאובין והלכו למק"א כשר גם לכתחילה. וגם לשיטת רי"ו שנסתפק בדין נפסק ההשקה היינו היכא דההכשר רק ע"י השקה כשפוה"נ משא"כ כשנתערבו המים ממש ונתטהרו בהשקה גמורה בתערובות לכ"ע אפילו לכתחילה שרי לכל הפוסקים עכ"ד וכ"כ בשו"ת אמרי יושר ח"ב (סי' ע"ג) וכן דעת החת"ס:

[ב] ואודות החשש השני בדין נטל סאה ונתן סאה שמבואר בש"ך (ס"ק ס"ג) דאין ראוי להכניס הרא"ש במחלוקת. הנה כבר מבואר בכ"מ ובב"י דהחשש דנ"ס ונ"ס הוא רק משום מראית עין. וכן מבואר בחת"ס (סי' רי"ד) דזה דוקא בנטל בידים ובנ"ד בא בהמשכה ויוצא מאליו, ועיין בשו"ת אמרי יושר (סי' ע"ג) שם שהביא תשו' חת"ס הנ"ל ושו"ת בית שלמה יור"ד ח"ב (סי' נ"ט) מבואר כמה צדדי קולא בזה דנ"ס ונ"ס. וכן הביא משו"ת משיב כהלכה דבכה"ג שיוצא מאליו ליכא משום חשש דנטל סאה ונתן סאה. וכתב דמקוה כשירה היא לכתחילה. ועיין בספר לחם ושמלה (ס"ק נ"ד) שהביא דברי החת"ס הנ"ל וכתב וז"ל ולפע"ד נראה דגם במקואות שיש בשוליהן ברזא וכשרוצין לנקותן פותחין את הברזא ויוצאין מן המים עד שנשאר רק כשיעור מקוה וכו' בזה י"ל דגם לדעת הרמב"ם כשר כיון דאין האדם נוטל משם את המים בידים רק פותח את הברזא עכ"ל וכן הוא בנ"ד ועיין בשו"ת שערי דיעה (סי' קצ"ו) מה שכתב בענין זה:

[ג] ועל-אודות החשש השלישי בדבר הברזא של נחושת שנעשה לסתימה ומבואר בש"ע (סי' נ') שלא תהיה הסתימה בדבר המקבל טומאה. הנה בשו"ת חת"ס (סי' רי"ח) העלה דאין על הברזא שם כלי ואינו מקבל טומאה. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קל"ד) שמסכים לזה, וכן הביא משו"ת מהרי"א (סי' רי"ב). אמנם בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' קמ"ה) חזר מזה ושם הביא שו"ת מהר"ם שיק (סי' ר"ד) ושו"ת כתב סופר (סי' ק"א) שחולקים על החת"ס ע"ש. וכן דעת לחם ושמלה (סק"ץ) דלא כהחת"ס. אבל בשו"ת אמרי יושר הנדמ"ח (ח"ב סי' ס"ז) כתב כי האריך בכמה ראיות להוכיח כדעת החת"ס הנ"ל. גם החזיק בהיתר שכתב בשו"ת מהרי"א הלוי (סי' קי"א) דאף שהברזות הנ"ל עשוין מתחילתן גם לכלים תלושים מכל מקום הדבר תלוי במחשבת הקונה וכיון שקנאו

על מנת להשתמש שימוש במחובר לקרקע הוי כעשויין על דעת כן. והביא ראי' מהרא"ש סופ"ק דסוכה והוכיח שזה היתר נכון ע"ש ודוק:
וחוץ מכל זה הרי מבואר בספר לחם ושמלה שאם נעשה באופן שאי אפשר להסיר הברזא לגמרי מתוך הנקב רק להגביה אותו בכדי שיצאו המים אין חשש ע"ש ובפרט בנ"ד שצריך אומן לפרקה והבן:

סימן מח

לרב אחד.
[א] מה שנסתפק לפי מה שהעלה הט"ז ביור"ד (סי' צ"ב ס"ק כ"ד) דאין הקדירה אלא לפי שיעור המדומע במים וכו' איך הדין אם שמשו בכף חלב ואח"כ שמשו בתוך מעל"ע חלב עם מים ולאחר מעל"ע משמוש הראשון שמשו בו בשר אם צריך לשער נגד כל הכף או רק כפי שמוש השני כפי המדומע ע"כ:
[ב] הנה דין זה מבואר בספר "יוסף דעת" (סי' צ"ב) שנחלקו בזה שני רבנים והביא שמש"כ (בסי' צ"ג ס"ק א') משמע שנגד חלב הראשון אין צריך לשער דהוי אינו ב"י ופסק כן והביא ראיה מספר הישר (סי' תקצ"ג) שהשיב ר"ת דכל שבא ע"י ההיתר לא שייך נו"ט לשבח ע"ש ותבין:
[ג] ובדין זה דבהיתר לא משערינן רק לפי שיעור המדומע איך הדין ברוטב של בשר. בחוו"ד (סי' צ"ג ס"ק א') כתב ואם נשתמש בו כזית בשר עם מים אין צריך לשער נגד כל הכזית רק לפי שיעור המדומע במים עכ"ל. ובספר יוסף דעת להגאון רי"ש נתנזן ז"ל בעל שו"מ הביא דברי החוו"ד ומפלפל בזה וכתב דלא נתבאר היטב החילוק בין בשר לחלב. ועיין בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ד סי' י"ב) שהביא את דברי או"ה שכתב בהדיא דברוטב של בשר שנפלה לחלב ודאי יצטרך ששים נגד כולה דהוה שם בשר על כל המים עכ"ד. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' ר"ד) שמפלפל בזה והביא מכתבי הגה"ק בעל דעת קדושים שכתב דאין להתיר ברוטב לשער לפי המדומע דהשומן צף למעלה ושמא נגע הכף בשומן ונבלע בו וכן מה שנשפך אולי נשפך השומן ומסיק דלדינא אין להקל וע"ש עוד (בסי' קצ"א). ועיין בשו"ת בית יצחק יור"ד ח"א (סי' קכ"א) שכתב לחלק דברוטב צריך ששים כאילו כולו בשר דהמים אין ו טעם של עצמו ונתהפך להיות כאילו כולו בשר ואם מבשל חמיץ (בארשט) עם בשר או גריסין פולין ונתנו מעט בשר אין צריך לשער רק כפי חשבון ע"ש:

[ד] מה שהביא דברי הפמ"ג באו"ח (סי' שי"ק ס"ק ג') שנסתפק בחתיכה שנתבשלה בשבת שנתערבה אם הוי חהר"ל. עיין יור"ד (סי' פ"ז) בפמ"ג בש"ד (ס"ק ל"ה) שכתב בפשיטות דשבח וטומאה חשוב איסור מגופו ע"ש. וזה דרכו של הפמ"ג בכ"מ מה דמספקא ליה במקום אחד פשיטא ליה במקום אחר:

[ה] ובדין שבישלו ב' ביצים בקדירה ונמצא טפת דם באחת ובתוך מעל"ע בישלו בהקדירה בשר. הנה בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' צ') העלה להתיר מטעם דעכ"פ הקליפה מביצת האיסור אינה מצטרפת לאיסור והקליפה מביצת ההיתר מצטרפת להיתר. וא"כ יש רוב בביצת ההיתר ומותר בהפ"מ ע"ש. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קל"ז שמפלפל בדברי הש"ך סי' ס"ו בתערובות חד בחד. ובשו"ת אמרי יושר שם הביא בשם ספר יד"י (סי' ס"ו ס"ק ז') שהקשה אמאי חד בחד אסור דליכא רוב הא יש מים בקדירה ומתפשט הטעם גם למים ואיכא תמיד רוב. ותירץ כיון דהמים מבשא"מ והיה ראוי לאסור הכל אלא מטעם סלק וכיון דאמרינן סלק ממילא הוי כאילו אין שם מים רק הביצה הכשרה והטריפה וליכא רוב עכ"ל. ובשו"ת מהרש"ם שם הביא סברא זו וכתב דז"א דאף דלהלכה אמרינן סלק מ"מ הרי זה דומה כאילו בא אליהו ואמר לנו שנכנס מפליטת ביצת האסורה רק חציה וכדומה להביצה השניה הכשרה עכ"ד ע"ש. ובגוף סברת היד יהודה לפענ"ד יש להעיר מהא שחקר הגאון בעל "תורת חסד" בדין ביטול חד בתרי אי הוי זה כמו ביטול המציאות כמי שאינו בעילם ואז אינו משלים לשיעורו של המבטל או דנימא דאין זה ביטול המציאות רק אבד ממנו שם איסור אבל ישנו במציאות ויכול להשלים שיעורו של המבטל הובאו דבריו בשד"ח פאת השדה בכללים מערכת הבית (סי' מ"ט) ע"ש באריכות. וכן הענין בנידון זה דאמרינן סלק ודוק. ועיין שם בשו"ת מהרש"ם במפתחות שהעלה בדין שכמה פעמים מזדמן בביצה שנתבשלה שמוציאין מהקדירה רותחת ושוברין הקליפה ומערין הביצה רכה לחוך קערה ואם נמצא בה טפת דם אוסרין הקערה והעלה להתיר הקערה דהוי עירוי שנפסק הקילוח ותתאה צונן ואינו אלא חומרא והביצה אינה אסורה רק מספק ע"ש. והביא שם מספר "יד יהודה" שהתיר בכלי שבשלו בו בילה שיש בה דם להשהותה מעל"ע בצירוף הי"א דדם ביצים דרבנן. והגאון מהרש"ם ז"ל חולק עליו וכתב דמאחר שנודעה לנו השאלה תוך מעל"ע אין להורות להשהות מעל"ע ולעשותו דרבנן ויש להורות עכשיו שהכלי אסור עכ"ד. ובכבוש כה"ג עיין בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' שנ"ח) בביצה שנמצאה בה טפת דם ושהה בכלי מעל"ע העלה להתיר ע"י שישהה הכלי מעל"ע וע"ש הטעם:

[ו] ומה שחוכך במה שהביא הפ"ת יור"ד (סי' צ"ד ס"ק ו') בשם תשו' חת"ס (סי' צ"ח) שהעלה דלמכור לעו"כ קדירה הבלועה מבשר בחלב אין בו מיחוש כלל אפילו ביומיה. עיין בהגהת מהרש"ק (לסי' פ"ז) שהביא דברי החת"ס והשיג עליו דבכ"ח גוף הכלי נעשה נבילה והו"ל כבשר בחלב עצמו. ועיין בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ד סי' קפ"ט) שנו"נ בדין זה שוב ראיתי בשד"ח באס"ד (מערכת בשר בחלב אות ו') הביא כל הנ"ל גם הביא מספר פורת יוסף שכתב בפשיטות דאסור למכרו לנכרי ותמה על החת"ס שנעלם ממנו דברי המג"א (סי' ת"נ ס"ק י"ב) ע"ש:

[ז] ובדבר שאלתו שנפל חלב על ריאה בתוך שיעור מליחה. הנה בסוף ספר "גלוי דעת" כתב שנשאל שנפל נר חלב על מעיים המונחים במליחתן וכתב דהוי טהור מליח וטמא תפל ובנוגעים זה בזה פסק רמ"א לאסור בלא הפס"מ ובמעיים לא שייך הפס"מ כמ"ש הפמ"ג בש"ד (סי' ע"ב ס"כ כ' ובמש"ז סי' ע"ה ס"ק ו') עכ"ד ע"ש. אמנם בנ"ד יש לדון לפמ"ש בספר "יוסף דעת" (סי' כ"ו) במה שכתב בשו"ת ח"ץ (סי' פ"ו) דחצי שיעור אסור משום דאחשביה והביא שם דעת האחרונים דדבר דלאו בר אכילה לכל העולם לא שייך אחשביה ובטלה דעתו אצל כל אדם. ועפי"ז יצא לחלק דגבי ב"מ דאוכליהון לאו בר אינש לא שייך חצי שיעור דלא שייך אחשביה אבל ריאה דאמרו (חולין מ"ט) דלכך נקרא ריאה שמאירה את העינים א"כ הוי מאכל חשוב ושוב שייך אחשביה עכ"ל ולפ"ז גם בנ"ד יש לחלק בין מעיים לריאה. ובעיקר דברי הח"צ דחצי שיעור אסור מטעם דאחשביה ראיתי בשו"ת שערי דיעה (סי' ו') שהקשה עליו מגמ' יבמות (דף קי"ד) לענין קטן אוכל נבילות אי בי"ד מצווין להפרישו ומייתי הש"ס מהא דיונק תינוק מנכרית ובהמה טמאה ולפי"מ דמוכח בש"ם כריתות וברמב"ם הלכות אבות הטומאה דתינוק היונק מן הטמאה סתמא דמילתא אין בו שיעור כדי אכילת פרס עיין במשנה למלך (פ"ג מהל' ברכות) וא"כ הוי כשאר חצי שיעור ואם הטעם בחצי שיעור הוא משום דאחשביה מאי פריך מיונק תינוק הא קיי"ל בפ"ק דחולין קטן אין לו מחשבה ויש לומר דמש"ה קולא משאר איסורין עכ"ד:

ולפענ"ד ענין זה אי בי"ד מצווין להפרישו הוא מחששא דילמא אתי למסרך כמו שאמרו בגמרא עירובין (דף מ' ע"ב) ליתיבה לינוקא לית הלכתא כרב אחא דילמא אתי למסרך דבאמת הקטן בפני עצמו אינו בר חיובא כלל והחשש הוא שירגיל בזה כשיהיה גדול ואז יהי' לו מחשבה וגם יהי' בו כדי אכילת פרס ודוק. ועיין בשד"ח בכללים (מערכת ח' כלל ח') מה שהביא משו"ת דברי מרדכי (סי' י"ח) שהשיג על הח"צ ועיין בשו"ת בי"צ חאו"ח (סי' י' אות י' וי"א):

והנה בזה שהביא המשנה למלך שם ראי' מדברי הרמב"ם ז"ל (ספ"ח מהלכות אבות הטומאה) לענין שתיית הקאווי (הקפה) שאין מברכין אחריה אף שדרך שתייתו בכך ואפילו הכי אינו מצטרף ע"ש וכבר האריכו בזה בבה"ט או"ח (סי' ר"ד ס"ק י"ב) ובשערי תשובה שם (ס"ק ה'). ובספר מנחת חינוך (מצוה שי"ג) הביא דברי המשנה למלך הנ"ל וכתב דהדין עם הגדולים שהביא המל"מ ואין ראי' מהנקת התינוק דמשערין באדם בינוני. אם כן אדם בינוני בודאי בכדי הנקת התינוק כזית או רביעית יכול גדול לשתות יותר מפרס אם כן גבי קטן אינו מצרף כי אנחנו משערין באדם בינוני אבל גבי קאווי דאדם בינוני שוהה הרבה בהפרס מחמת חומו ואם כן ממילא שוהה הרביעית בתוך אכילת פרס לבינוני באותו המין עצמו והרביעית נשתה בתוך אכילת פרס שלה עכ"ד. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח (סי' פ"ה) שהאריך בזה ועיין בשו"ת חתן סופר (סי' ד') מה שכ':

[ח] בדין שכתב הפמ"ג (יור"ד סי' ס"ט ס"ק כ"א) עובדא בא לידי באחד שחתך בסכין חולב מלח קשה שקורין טאלפין ומלח במלח זה בשר ולא היה ששים נגד הלהב של הסכין והעלה להתיר בהפ"מ די"א דבר חריף לא הוי כ"א קורט של חלתות ויש דיעות דיש ששים בחתיכה נגד כל המלח שעליו עכ"ד. הנה בהגהות הגאון מהרש"ק ז"ל שם כתב דמה דס"ל דלא הוי דבר חריף רק קורט של חלתות היינו רק בפירות אבל מלח דאינו פרי אינו בכלל זה והוי דבר חריף לכולי עלמא וזה ברור עכ"ל. ובמה שכתב הפמ"ג דיש דיעות דיש ששים בחתיכה נגד כל המלח שעליו בשו"ת בית שלמה חיור"ד (סי' קכ"ד) כתב חלילה לסמוך ע"ז דדבר זה מן הנמנע שיהי' בבשר ששים נגד המלח, ומה שיש דיעות שיש ששים נגד דם ומלח זה לענין חתיכה שנתבשלה בלא הדחה האחרונה הוא נגד הלחלוחית הנשארת על הבשר לאחר שנטף ממנה הדם והמלח בכל שיעור המליחה אבל נגד כל המלח שמלחו בו לא יהי' אפילו ל' פעמים בחתיכה ע"כ אין זה ספק כלל עכ"ד:

[ט] מה שהביא כ"ת דברי הב"י ביור"ד (סי' צ"ב) בשם האגור וז"ל ונ"ד בין למר ובין למר שרי לדעת או"ז משום דדבר לח הוא ולהרא"ש משום שאין אומרים חתיכה עצמה נעשית נבילה אלא בבשר בחלב עכ"ל. עיין בדרכי משה (סי' נ"ד) וז"ל דקיי"ל כהרמב"ם דחסר אינו כניטל ואף לדברי הב"י דמחמיר כרשב"א שחסר כניטל דמי מכל מקום לרשב"א מותר מטעם אחר ואם כן לכולי עלמא שרי בכל ענין עכ"ל. ועיין בש"ך יור"ד (סוף סימן רמ"ב) שהביא דברי הב"י בשם האגור וכתב אלמא אי הוי דאורייתא לא הוי שרי כיון שאין מסכימים מטעם אחד עכ"ל ועיין בט"ז יור"ד (סי' ס"ד ס"ק ח') ובמה שכתב הפמ"ג

שם הנה תראה שהט"ז ורש"ל מחולקין המה ע"ש ודוק היטב. שוב ראיתי בספר "גילוי דעת" (סי' נ"ד אות י"ד) שציין בענין זה בקיאות גדולה ע"ש ועיין בשו"ת מהרש"ם חלק חמישי (סי' מ"ט) מה שדן בזה הכלל דממ"נ ע"ש:

[י] בדין שפסק הט"ז ביורה דעה (סי' צ"א ס"ק י"ב) דתרי קולי לא מקילינן בשביל הפס"מ. עיין בספר "גילוי דעת" בפתיחה "ראשית דעת" (אות מ') שהעלה דלאו כללא הוא ומביא שם אופנים שיש להקל גם בתרי קולי בהפס"מ. והביא דברי הלב"ש דהמנהג דגם בתרי קולי אי איכא הפס"מ וגם צורך שבת או כבוד אורחים מקילינן וכתב דיש להקל כדעת הלב"ש. ובאות מ"א הביא משו"ת עט"ח חיור"ד (סי' ה') דאם כבר הורה מורה להקל שקול כבוד ת"ח כהפס"מ והיכי דהפס"מ שרי הכי נמי בזה. והביא ראי' לזה מחמ"ח א"ע (סי' קכ"ו ס"ק כ"ד) בדין גט שכתבו אייר בחד יו"ד דאם עברו כמה ימים ויהי' זילותא לבי"ד לכתוב גט אחר דמי לשעה"ד ויש להכשירו. והביא שם שו"ת מהר"י אסאד חיור"ד (סי' קט"ו) שהוכיח לחכם אחד שערער על הוראת מורה אחד שפסק להקל באיסור דרבנן דכבוד ת"ח הוי מה"ת ואיסור זה מדרבנן וכבוד תלמיד חכם עדיף עכ"ל ע"ש:

[יא] ובדבר שאלתו אם מותר לראות דם בלילה, בספר יוסף דעת בהשמטות (לסי' קפ"ז ס"ח) הביא בשם המנח"י דבזמן הזה שאין אנו בקיאין במראות דם וכל דם טמא לבד מירוק ולכן אין צריך בקיאות כל כך ומותר ע"ש:

סימן מט

לחתני היקר המופלא זית רענן מו"ה מרדכי לייטער נ"י בן אחי הרה"ח מו"ה יעקב זללה"ה:

[א] ע"ד השאלה בנכרי שנשא ישראלית ונולד לה בן אם מלין אותו בשבת והביא מהפ"ת יור"ד (סי' רס"ו ס"ק י"ד) שהביא בשם ספר תפארת למשה שכתב דמלין אותו בשבח דהא הולד כשר. הנה ממה שכתבו הט"ז (ס"ק ו') והש"ך (ס"ק ט"ז) לחלוק על הב"י בבדק הבית ממה שכתב הטור שאין מחזקינן שיצא לחרבות רעה כיון שאמו ישראלית. ובזה שאמו מומרת מחזקינן אותו בכך ואין למולו בשבת עכ"ל. נראה דגם בזה שנשאת לנכרי אין מלין אותו בשבת. שוב מצאתי בשו"ת בית יצחק אה"ע (סי' כ"ט אות י"א) שפסק כן שאם נכרי נשא ישראלית אין מלין אותו בשבח והביא מהט"ז והש"ך הנ"ל וסיים וה"ה בבנים כאלו שאביו נכרי ואמו כמומרת עכ"ל. וכן אמרתי מסברא דנפשאי ונראה דיש

לחלק דאם נולד לישראלית בן מעכו"ם במקרה יש למולו בשבח כדברי תפארת למשה הנ"ל. אמנם בזו שנישאת לנכרי אין למולו בשבת דהיא כמומרת וכבי"צ הנ"ל:

[ב] ומה ששאלת בשם חברה איך יתנהגו לקדש בית עלמין. בספר שד"ח מערכת אבילות (באספ"ד אות פ"ג) הביא בשם נר ישראל להמגיד הק' מקאזיניץ ז"ל וז"ל ככה יתנהגו מקיפים תחילה המקום שרוצים בשבע הקפות עם עשרה אנשים לא פחות בכל הקפה יאמרו בארבעה קרנות מקום ההוספה בתהלים קפיטל ק"ב, ק"ג, וק"ד, ובישעי' קפיטל מ"ב מתחיל שירו לד' שיר חדש וגו' ובכל הקפה יתחילו מצד קרן דרומית- מזרחית ותיכף בצד אותו קרן יאמרו קפיטל ק"ב ומאותו קרן יקיפו ויאמרו ויהי נועם דרך הקפה עד שיגיעו לקרן מזרחית צפונית ובצד אותו קרן יאמרו קפיטל ק"ג בתהלים ומאותו קרן יקיפו ויאמרו דרך הקפה ויהי נועם עד שיגיעו ל צפונית מערבית ובצד אותו קרן יאמרו בתהלים קפיטל ק"ד ומאותו קרן יקיפו ויאמרו דרך הקפה ויהי נועם עד שיגיעו לקרן מערבית דרומית ובצד אותו קרן יאמרו בישעי' קפיטל מ"ב שירו לד' שיר חדש וגו' ובגמר הקפה ראשונה יאמרו אנא בכח ויכוונו השם הראשון בפסוק הראשון וככה יתנהגו בכל הקפה מהשבע הקפות לכוון שם אחד מהשבע שמות עד שיגמרו השבע שמות בשבע הקפות. וכשיתחילו לעשות מחיצות לא יתחילו מרוח צפונית וגם לא יתחילו לקבור ברוח צפונית גם לא יתחילו מכהן:

ובספר יוסף דעת (סי' שס"ה) הביא שהוא ז"ל עשה כן והוסיף הגאון הנ"ל וז"ל אז אמרנו בישעי' סימן מ"ב באמצע הסימן המתחיל שירו לד' שיר חדש ואני לעצמי לא סיימתי בסוף הסימן הלז למען לא אסיים בדבר רע ואמרתי עוד פסוק אחד בסימן מ"ג לסיים בטוב. ועוד הוסיף שאמר קדיש בכל פעם שסיימו ויהי נועם ע"ש:

סימן נ

לידיד נעורי היקר הרב המופלג בתורה ירא ושלם מו"ה יעקב שליט"א:

ע"ד שאלתו באיש שחושק בבת אל נכר וחפצו לישאנה אחר שתתגייר אם מותר לגייר אותה אדעתא שישאנה זה ואם תתגייר מ"מ אם מותר לסדר להם קדושין והוא איש כזה אשר אם לא יתירו לו ישאנה בגיותה עד כאן שאלתו:

[א] מבואר ברמב"ם (פי"ג מהלא"ב) וז"ל שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא נתן עיניו באשה יהודית ואם היא אשה בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל עכ"ל. ושם (בהלכה י"ז) כתב אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם עכ"ל, וכן הוא בש"ע יורה דעה (סי' רס"ח):

[ב] וראיתי בשו"ת בית יצחק חיור"ד (סי' ק') שחקר אם הוא איסור לגייר לכתחילה בכה"ג או דאין זה איסור אלא אזהרה מן המובחר ורצה להוכיח דלא הוי איסור דהרי התוס' בקדושין (דף ס"ב) הקשו אמאי לא בעינן מומחין כמו גזילות וחבלות ותירצו דשליחותיהן דקמאי עבדינן ואס"ד דבשביל תועלת אסור לכתחילה נימא דבטל השליחות כמו כל שליח לד"ע ולדעת קצת פוסקים אפילו בד"ע דרבנן בטל השליחות ועוד נימא דהוי שינוי בשליחות ואדעתא דהכי לא נשלחו וע"כ דאין זה איסור אלא אזהרה מן המובחר. וכתב ע"ז מיהו יש לדחות דבשליחות דקמאי ל"ש אשלד"ע שיבטל השליחות כדמוכח מטבילת גר בשבת דאין מטבילין ומ"מ בטבל הוי גר אף דאנן שליחותיהו דקמאי עבדינן ולא עשו שליח שיטבול בשבח ומ"מ הוי גר עכ"ד:

[ג] מה שדחה חוזר ונראה דבתומים (סי' ג' ס"ק א') העלה ליישב דברי הרמב"ם ז"ל שכתב (בפ"ב מהל' סנהדרין הלכה י') שמה"ת מותר לאחד לדון שנאמר בצדק תשפוט עמיתך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה ושנים שדנו אין דיניהם דין עכ"ל. והוא כנגד שיטת הגמרא (סנהדרין דף ג') לרבא לית ליה דשמואל לרב אחא בריה דרב איקא אית ליה דשמואל ע"ש. וע"ש בכסף משנה ובש"ך (סק"ג). וכתב בתומים דס"ל להרמב"ם ז"ל שתי סברות וכו' ואי אמרינן עירוב פרשיות כתיב וא"כ עכ"פ חד סמוך צריך וא"כ אנן הדיוטות דדנין הוא משום דשליחות דקמאי הסמוכים דעשו להדיוטות שלוחים ודאי דלא הרשהו כ"א לעשות כפי דעת חז"ל ומבלי לעבור על תקנתם וא"כ אם הם עוברים אף השליחות והרשאה מבי"ד הסמוכים בטל וא"כ שנים שדנו אף דמפאת המנין דהוא בציר משלשה אין הדין פסול בדיעבד דלא אלים כ"כ התקנה מכל מקום מפאת דהם הדיוטות יש לפוסלו דד"ת בעי מומחה ושליחות דקמאי ל"ש דע"ז לא עשהו לשליח לדון בפחות משלשה עכ"ד וע"ש באריכות. הרי מבואר שלא כדברי הבית יצחק שכתב אשר בשליחות דקמאי לא שייך שיבטל השליחות. ובתומים כתב דכ"ש הוא משאר שליחות. ומה שכתב בשו"ת בית יצחק הנ"ל כדמוכח מטבילת גר בשבת הרי גם לענין דין קיימא לן דאסור לדון בשבת אף על פי-כן דינו דין:

[ד] וביאור הדברים דנודע מה שהעלה הנודע ביהודה (מהד"ק סי' ע"ה) מדברי התוספות בבא מציעא (דף ו' ד"ה כהן) בתירוץ השני דבדבר עבירה השליחות בטלה וחכמי דורו נחלקו עליו ע"ש בנו"ב עד סי' פ"ב. ושם (בסי' ע"ו) בתשובת הגאון מהר"י ז"ל אבד"ק אה"ו הביא הוראה זו מהמל"מ. והנו"ב (בסי' ע"ז) כתב שלא מצא זאת במל"מ. וכבר הראה הפ"ת (סי' קי"ט סק"ו) שכן מבואר במל"מ (פ"ג מהל' גניבה) והוא על מה שכתב הרמב"ם ז"ל (בהלכה י') עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת הרי הגנב

מתחייב בתשלומי ארבעה וחמשה. וכתב המשנה למלך וז"ל ונראה לי דדוקא בשעשאו שליח סתם שישחוט לו והלך השליח ושחט ו בשבת אז הוא דחייב הגנב בתשלומי ארבעה וחמשה אבל אם עשאו שליח שישחוט לו בשבת והלך השליח ושחט בשבת פטור מתשלומי ארבעה וחמשה וטעמא משום דמה שנתחייב הגנב בשחיטת השליח חידוש הוא שחידשה התורה וכיון דחידוש הוא אין לנו אלא היכא שלא נצטרף איסור אחר בשליחות זה דלא עשאו שליח כי אם על הטביחה אבל היכא דעשה שליח לשחוט בשבת דמלבד איסור הטביחה איכא איסור שבת ולגבי איסור שבת דאין שליח לדבר עבירה הכי נמי לענין הטביחה לא נעשה שליח עכ"ד. ועיין קצה"ח (סי' קפ"ב) מה שכתב בזה ועיין שם בהגהת חדושי חת"ס וכן הוא בשו"ת חת"ס אה"ע (ח"ב סי' א'). ולפ"ז ה"ה בנ"ד בזה שטבל בשבת דהוי כמו זה דטבח ע"י שליחו דמאי דגלי קרא דנתחייב הגנב בטביחה ע"י אחר הוי כעין שליחות דהיתרא ואם דטבלו בשבת מאחר שלא עשאו שליח לטבול בשבת השליחות קיימת כמו בזה הגנב דטבח ע"י שליחו דיכול להיות בהיתר וכן לענין דאין דנין בשבת דאם עבר ודן דינו דין דעי"ז שדן בשבת לא נתבטלה השליחות דקמאי וכדברי המל"מ ודוק:

[ה] ולדעת הרמב"ם ז"ל שכתב דין זה אין הכרע אף לפי מה שהעלה התומים לדעתו דבכה"ג בטל השליחות דהתוס' בקדושין (דף ס"ב) הנ"ל אחר שכתבו ליישב דשליחותיהו קעבדינן כתבו עוד אומר הר"ר נתנאל דבגר כתיב לדורותיכם דמשמע בכל ענין אע"ג שאין מומחין דע"כ השתא ליכא מומחין שהרי אין סמוכים ולדורותיכם כתוב ומשמע לדורות עולם עכ"ד. והנה בתוס' בבא מציעא (דף י' ע"ב ד"ה דאמר) כתבו שני תירוצים על מה שהקשו מאי נ"מ בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקדושין לרבא דאמר קידש אינו לוקה בעל לוקה וע"ז תירצו שני תירוצים ותירוץ השני הוא דין זה שהמציא הנו"ב ולפ"ז יש לומר דשני התירוצים שבשני המקומות תלוים זה בזה שלפי התירוץ של התוס' ב"מ שהשליחות בטלה נוכל ליישב קושית התוס' בקדושין כתירוצו של הר"ר נתנאל דבגר היינו טעמא דכתיב לדורותיכם ולתירוצא קמא שבתוס' ב"מ אפשר לומר דבגר היינו טעמא דשליחותיהו דקמאי הסמוכים עבדינן ודוק:

[ו] ולכאורה לפי מה שכתב הנמ"י בפרק החולץ וז"ל והקשו ז"ל כיון דמדאורייתא בעי בי"ד היכי סגי בלא מומחים וכו' תירץ ר"י ז"ל דנפקא לן ממאי דאמרינן בכריתות דגר בעי הרצאת דמים כי כן היה באבותינו כשמלו בימי משה כשיצאו ממצרים אבל בזמן הזה אינו מעכבת דהא לדורותיכם כתיב ויודע היה הקב"ה שאין לנו לדורות הרצאת דמים וכיון שכן ה"ה לענין מומחין דילפינן לה מדורותיכם עכ"ל. הרי דמאי דילפינן

מלדורותיכם הוא רק על זמן הזה וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל שם (פי"ג מהלא"ב הלכה א') שכתב בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן עכ"ל. ושם (הלכה ה') ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה המקדש יביא קרבן עכ"ל. שוב ראיתי ברמב"ם (פ"א מהל' מחוסרי כפרה הלכה ב') כתב גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו אעפ"י שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל עכ"ל, ועיין בגמ' ובלח"מ ותבין אשר קרבנו עכבו בגוף הגיירות ודוק היטב הרי דמאי דילפינן מלדורותיכם הוא רק להכשירו בזמן הזה דליכא קרבן אבל בזמן דאיכא קרבן קרבנו עכבו בגוף הגיירות. ולפ"ז ה"ה לענין סמוכים דילפינן מלדורותיכם הוא רק על זמן הזה דליכא סמוכים אבל בזמן שהיו סמוכים אם נתגייר בלי סמוכים הוי עיכוב בגוף הגיירות. וא"כ למה כתב הרמב"ם ז"ל (שם בהלכה ט"ו) לפיכך לא קבלו גרים ב"ד כל ימי דוד ושלמה ואעפי"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות והי' הבי"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבל מ"מ ולא מקריבין אותן עד שנראה אחריתם עכ"ל. ועיין בב"י ובכ"מ שם שפירש דזה שכתב הרמב"ם בפני הדיוטות לא בפני בי"ד וע"ש למה לא היה הבי"ד הגדול דוחה אותם והרי בימי דוד ושלמה היו סמוכים. וברמב"ם (פ"ד מהל' סנהדרין הלכה ו') כתב ודוד המלך סמך שלושים אלף ביום אחד עכ"ל. וצריך לומר דממאי דכתיב לדורותיכם אמרינן דאינו מעכב בדיעבד אף בזמן שיש סמוכים והרי גם לטעמא דשליחותיהו קעבדינן תקשה דהרי בימי דוד ושלמה היו סמוכים ומי עשה את אלה הדיוטות לשלוחים ולמה לא הי' הבי"ד הגדול דוחה אותם הגרים שנתגיירו אז בפני הדיוטות אלא ע"כ דבדיעבד הוי גרים כי סברא זו דשליחותיהו קעבדינן מועילה גם בזמן דאיכא סמוכים. וכן נראה ממה שכתב הרמב"ם ז"ל (פ"ה מהלכות סנהדרין הלכה ח') וז"ל אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אין צריכין מומחה אלא אפילו שלשה הדיוטות לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ אעפ"י שאין בית דין של חוצה לארץ אלקים שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין עכ"ל. מדכתב לפיכך משמע דעד השתא מיירי בארץ ישראל בזמן דאיכא סמוכין ואפילו הכי דנין שלשה הדיוטות ממילא ה"ה לענין גרים שכתב הר"ן ז"ל דלהכניס אדם תחת כנפי השכינה עדיף ממונא דשכיח אף בזמן שיש סמוכים מועיל לפני הדיוטות דשליחותיהו קעבדינן וכן הענין להאי טעמא משום דכתיב לדורותיכם:

[ז] ולדינא אם תתגייר מ"מ בפני שלשה בדיעבד הוי גיורת אם מותר זה שנתגיירה בשבילו לכונסה לכתחילה הנה במשנה יבמות (דף כ"ד ע"ב) הנטען על השפחה

ונשתחררה או על הנכרית ונתגיירה הרי זה לא יכנוס ואם כנס אין מוציאין מידו. ובגמרא הא גיורת מיהא הוי ורמינהו וכו' הלכה כדברי האומר כולם גרים הם אי הכי לכתחילה נמי, משום דרב אסי, ופירש"י שלא ישאנה משום לעז שלא יאמרו אמת היה הקול הראשון ועל הא דמקשה הש"ס הא גיורת מיהא הוי פירש"י וז"ל ואע"ג דלא נתגיירה לשם יהדות אלא בשביל שישאנה זה עכ"ל. וצריך לומר דדייק הש"ס מדקתני לא יכנוס משמע דמתניתין מיירי במקום שיש חשש שלא נתגיירה אלא בשבילו והיינו שסברה בדעתה שיהי' מותר זה לישאנה ודוק וע"ז מקשה ורמינהו ומתרץ שהלכה דגרים הם אף בכהאי גוונא ומשום הכי מקשה אי הכי לכתחילה נמי דמאחר אף שנתגיירה בשבילו היא גיורת גמורה אמאי לא ישאנה לכתחילה ומשני משום דרב אסי דאתו לאחזוקי לקלא קמא. ומשמע דהיכא דלא שייך חששא דרב אסי מותר לכנסה אף בכה"ג שנתגיירה בשבילו כמו אחר דשרי לכונסה לכתחילה. וכן נראה דעת התוס' ממה שכתבו ד"ה אי הכי לכתחילה נמי וז"ל אי אמרת בשלמא דאינה גיורת גמורה ניחא דלכתחילה לא יכנוס משום ספק גיורת היא דשמא נתגיירה לשם איש ובדיעבד אין להוציאה דאין להחמיר משום חששא זו עכ"ל. והיינו דספק גיורת היא אם תינשא לזה הנטען ולכך לא יכנוס לכתחילה אבל אם לא תינשא לו גיורת גמורה היא ואחר שרי לכונסה לכתחילה. ועיין במהרש"א שם ותבין:

נמצא לפ"ז דלפי המסקנא דהלכה דגרים הם ליתא לחשש זה אף לגביה דזה הנטען והא דאסור לכתחילה הוא רק משום הא דרב אסי והיינו טעמא כמו שכתב הנמ"י דכיון שנתגיירו וקבלו עליהן חזקה היא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו דגמרא גמיר לה דאחד האיש שנתגייר לשם אשה ואחד האשה שנתגיירה לשם איש גרים גמורים הם עכ"ל. ולפענ"ד נראה להמתיק הדברים במה שכתב הר"ן (נדרים דף פ"ז) בהא דאמרו שם והלכתא תוך כדי דיבור כדבור דמי חוץ ממגדף ועובד ע"ז וכו' וכתב הר"ן ז"ל וז"ל אבל הני כיון דחמורי כולי האי כשאדם עושה אותם אינו עושה אותם אלא בהסכמה גמורה עכ"ל. וכן הענין להיפוך להמיר דתו ואמונתו ולבוא לכלל ישראל לא נעשה רק בהסכמה גמורה:

[ח] והנה לכאורה נראה דעת התוס' כדברי הנמ"י הנ"ל ממה שכתבו בחולין (דף ג' ע"ב ד"ה קסבר) וז"ל אף על גב דאמר בסוף פ"ב דיבמות אחד גירי אריות ואחד גירי חלומות כולם גרים גמורים היינו כשמתגיירים לגמרי מפחד אריות עכ"ל. מבואר מזה דמה שאמרו הלכה גרים הם כשמתגיירים לגמרי והאישות היא הסיבה. ולפ"ז הא דאין מקבלין גרים לימות המשיח ולא קבלו גרים בימי דוד ושלמה הוא משום דחיישינן

לכתחילה שמא לא יתגיירו לגמרי בתום לבם והרי התוס' הקשו מההוא דאתא לקמיה דהלל והוכרחו לתרץ דבטוח היה הלל דסופו לעשות לשם שמים. הרי מבואר דעתו דלכתחילה אין לקבלם על אופן זה כשיתגיירו לשם תועלת ולשם נטיה פרטית עראית אם לא שידוע שסופו להיות לשם שמים והיינו דלא סמכינן אסברא זו שכתב הנמ"י רק בדיעבד אבל לכתחילה אין לקבלם על אופן זה. הרי מבואר דס"ל להתוס' כשיטת הרמב"ם והש"ע דלכתחילה אסור לקבלם כשיתגיירו לשם תועלת ואפי"ה הרי ביארנו דלדעת רש"י ותוס' לפי המסקנא היכא דליכא חששא דרב אסי מותר זה לכונסה לכתחילה אף שנתגיירה בשבילו והיינו שזה נכלל בכלל בדיעבד אף לענין זה שיהי' זה שנתגיירה בשבילו מותר לכנסה לכתחילה ודוק. נמצא לפ"ז בנ"ד דאין זה בכלל הנטען על הנכרית אף שחושק בה שהרי מבואר בש"ע אה"ע (סי' קע"ז סעי' ה') הנטען על הפנויה י"א שלא יכנוס משום לזות שפתים וי"א שמצוה לכנוס וכתב הרמ"א והסברא ראשונה עיקר וכי יעלה על הדעת שמי שחושק בבת ישראל פנויה שהוא בכלל הנטען על הפנויה. וה"ה בזה שחושק בנכרית אינו בכלל הנטען אף שנתן עינו בה וליכא משום הא דרב אסי ואם תתגייר יהי' מותר לכונסה לכתחילה לפי שיטה זו:

[ט] אמנם לפמ"ש הרשב"א ז"ל (הובא בב"י אה"ע סי' י"א) וז"ל טעמא דלא יכנוס לכתחילה אינו אלא משום לזות שפתים שלא יאמרו בשביל זה נתגיירה **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: עיין בבא מציעא פ"ה. "איכא דאמרי לא נסבה כלל שלא יאמרו בשביל זו חזר זה". ועיין תוס' ב"מ פ"ד. ד"ה "או" ועיין ברי"ף על ע"י מה שכתב לחלק ודוק:)** וזה הפירוש הנכון אעפ"י שרש"י לא פירש כן עכ"ל. והנה לפי פירוש הרשב"א ז"ל צ"ע בהא דהנטען על השפחה שנשתחררה דשם לא שייך לזות שפתים דהרשב"א כיון דהאדון משחררה בע"כ ולא בעינן דעתה כלל וכבר העיר בזה בשו"ת בי"צ (שם אות א') והעלה דמיירי באופן שצריכה לקבלת המצות בשעת שיחרור ולכן שייך לזות שפתים אשר לא קיבלה עול המצות רק אדעתא דאישות עכ"ד וצריך לומר דסברת הרשב"א ז"ל אף דבדיעבד היא גיורת גמורה שהרי איש אחר שרי לכונסה לכתחילה. ונקטינן להלכה שמחמת האונס נתגיירה לגמרי. מ"מ אם ישאנה זה הנטען איכא חששא של לעז שיאמרו שלא נתגיירה לגמרי ולכך אסור זה לכונסה לכתחילה. ולפי שיטה זו של הרשב"א גם בנ"ד אסור זה שנתגיירה בשבילו לכונסה לכתחילה מחשש לזות שפתים שהרשב"א חשש. ואין להקשות דאי נימא דלהרשב"א אסור לכונסה לכתחילה גם בכה"ג למה אמרו במשנה הנטען לימא רבותא טפי דאפילו רק נתגיירה בשביל זה אסור לכונסה לכתחילה

די"ל דמשים רבותא דסיפא דאם כנס אין מוציאין מידו נקט לה בנטען ובאמת גם בכהאי גוונא אסור לכונסה לכתחילה:

[י] וכל זה מדינא במי שבא להורות לו עפ"י דין תורה אבל בנ"ד שיש חשש שהאיש הלזה יצא לתרבות רעה וידור עמה בגיותה הנה מבואר בהגהת רמ"א יור"ד (סי' של"ד סעי' א') ואעפ"י שיש לחוש שע"י כן יצא לתרבות רעה אין לחוש בכך. והט"ז שם חולק על הרמ"א. והנקה"כ מחזיק בפסק הרמ"א וע"ש בפ"ת (ס"ק א') מה שהביא בשם כמה פוסקים כפסק הרמ"א. ובשו"ת חת"ס אה"ע (סי' ל"ו) לא רצה להתיר מינקת אפילו מחשש המרת דתם של הבעל והאשה. וכתב שם ואפילו להט"ז ביור"ד רס"י של"ד היינו שאם כבר עברו לא יענשו העוברים בלי לידח אבן אחר הנופל אבל אם בליעל אחד יבקש ממנו להתיר לו למיעבד איסורא ואם לא יצא מן הדת חלילה לנו להתיר לו אפילו איסור קל דרבנן עכ"ל. **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: עיין ב"תשובות הרמב"ם" (דפוס ליפסיא) תשובה ק"ל שנשאל על אדם אחד ש"קנה שפחה יפ"ת והוא בחור וזאת יושבת בביתו וכו' והוא מתיחד עמה והישר בעיניו יעשה וכו'" והשיב הרמב"ם ז"ל:

"ודאי מדין תורה צריך לגרשה משם (מביתו) ואפילו בגיותה כי לא דברה תורה אלא כנגד היצר כאשר אמרו באסורין ובתים מלאים כל טוב אפילו קדלי דחזירי ולא זו הדרך. ולכן מחוייבין בי"ד אחר שמועה זו אשר לא טובה שישתדלו בכל עז ותעצומות לגרש האמה הזאת או שישחררנה וישאנה ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה. אכן כאשר פסקנו בדברים כאלו שיגרש וישא פסקנו כך מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו וסמכנו על אומרם ז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך ויכול לישאנה":)** וכבר ביארתי מהתוס' דזה שאמרו הלכה גרים הם היינו כשמתגיירים לגמרי. ולפ"ז הא דאין מקבלים גרים כאלה לכתחילה הוא מחשש שמא לא יתגיירו לגמרי ודוק. ובעקידה (שער עשרים) כתב וז"ל ואני דנתי ע"ז פעמים רבות לפניהם ולפני גדוליהם והסברתי להם שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש איש מבית ישראל ושלא לדעת הרבים וברשות ב"ד חטאת יחיד הוא אמנם החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים והדת ניתנה בבי"ד שלא למחות בו הנה הוא זמה ועון פלילי וחטאת הקהל כולו ולא ניתן למחילה וכו' ומי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק בבינה ונחלה בתורה אלקית עכ"ל. לכן קשה הדבר להקל נגד דעת הרמב"ם והש"ע להזדקק להם לגיירה לשם כך ולסדר להם קדושין:

[יא] אמנם אם תתגייר מ"מ בפני שלשה דבדיעבד הוי גיורת לענין להתיר לו הנשואין לכתחילה אם כי מצד אחד יש להחמיר כי אחר שנתגיירה נסתלק החשש שידור אתה

בגיותה כי כבר יצאה מכלל העכו"ם אף בכה"ג שנתגיירה בשבילו מ"מ כיון דאין בזה ליתא דאיסורא רק מחשש לעז לדעת הרשב"א, ועיין בב"ש (סי' י"א ס"ק י"ח) במה שכתב בשם הב"ח וז"ל וב"ח פסק בדבר שליכא תשש איסור אלא משום לזות שפתים וכו' ע"ש מבואר שזה לא מיקרי חששא דאיסורא ומסברא דבכה"ג אין לחוש משום לזות שפתים אחר שבלתי זה יהי' לזות שפתים יותר וידורו כן ויצאו לתרבות רעה בהרחקה זו. וגם הרי בהא דהנטען על הפנויה (בסי' קע"ז סעי' ה') אחר שכתב הרמ"א והסברא ראשונה עיקר כתב ובמקום שיש לחוש שלא תצא לתרבות רעה מותר לכונסה ע"ש. ובנ"ד לא גרע מנטען על הפנויה ואם כי בדין נטען על הפנויה יש פלוגתא הרי גם בנ"ד לפירש"י וכן הוא בנמ"י ליכא חשש לעז כלל רק לפי טעמו של הרשב"א ז"ל ובפרט שבדיעבד שרי וכל שעת הדחק כדיעבד דמי ועיין באו"ח (סי' רמ"ד ס"ו) בהגה ולא חיישינן שיאמרו לצורך ישראל הוא עושה דבמקום פסידא כה"ג לא חששו ועיין בט"ז (סק"ו) ובמ"א (ס"ק י"ח) וענין לעז הוא כענין שלא יאמרו והנלע"ד כתבתי:

סימן נא

[יב] ומה ששאלת אדות מעוברת שמתה רח"ל בדבר שנוהגים שלא לקוברה עד שיצא הוולד. אכתוב לך מה שראיתי בספרי האחרונים בענין זה. בספר יוסף דעת להגאון בעל שו"מ (סי' שס"ג) כתב דאולי משום דבזכר צריך למולו אף שהוא נפל וגם אולי יחיה עוד חיי שעה עכ"פ. והביא ראי' ממקרא מפורש (ירמיה כ') "אשר לא מותתני מרחם ותהי אמי קברי ורחמה הרת עולם". גם הביא בשם בית מאיר שחלילה להלין המת וקוברין אותה תיכף. - ובשו"ת שערי דיעה (סי' ע') פסק כן. והביא ראי' מנזיר (דף נ"א) בעי רבי ירמיה עובר במעי אשה הוי גלגלין או לא. הרי שדרכם היה לקבור ביחד עכ"ד. ובשו"ת רמ"ץ (חיור"ד סי' פ"ה) האריך בזה והביא מערכין (דף ז') דאשה שישבה על המשבר מקרעין את כריסה ומוציאין את הולד ודחה זאת דשם ספק שמא חי הוא אבל בסתם מיתה ודאי דהולד מיית ברישא. וכן כתב ביוסף דעת שם. והביא מהר"ן דיומא ומשו"ת תשב"ץ ע"ש. אמנם בשו"ת רמ"ץ הביא משו"ת שמן רוקח (סי' י"ג) שכתב לעשות פעולות איומים ולהוחיל שלשה ימים בקבורתה ע"ש. וכן הוא בפ"ת (שס"ד סק"ה), גם בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קנ"ט) הביא מכל הנ"ל וכתב וז"ל וזה כמה שנים בא מעשה כזה לפני בהיותי בעיר באטשאטש ולא יכלו להוציא הולד וצויתי לקברה בתחילת הלילה וכן עשו וב"ה שלא פגע ולא נגע. ושם הביא בשם טטו"ד (מהד"ק סי' רפ"ה) שפסק ג"כ דאין לנוולה אלא יקברוה כך. ובשם הגאון מהר"י פיק ז"ל דיש להשהות כ"ד שעות ולא

יותר. וראיתי בשד"ח מערכת אבילות (באספ"ד אות קמ"א) והביא גם הוא כ"ז והביא גם משו"ת השיב משה באו"ח (סי' י"ג) שכתב וז"ל לכן כה יעשו יעמידוה ב' נשים וילכו אצלה ג' אנשים כשרים בתורת בי"ד ויאמרו לה בדברים רכים את פב"פ כבר הוזהרת בגזרה חמורה שתמלטי הולד ולא שמעת ואולי הוא מפני שחששת שמא לא יקראו שם להולד ע"כ אנו בי"ד מבטיחים אותך שיקרא לו שם הן נקבה והן זכר ולמול אותו לכן אל תעשה באופן אחר רק תמלוט הולד וע"י קריאת שם יזכה לעמוד בתחה"מ עמך. כן יאמרו לה ג"פ בלשה"ק וג' פעמים בלעז. ואם ת"ו לא יועיל אחר עבור זמן מה יפטרוה מהגזירה ויבקשו ממנה מחילה ויאמרו לה שנעשה הכל עפ"י מנהגי ישראל ויקברוה כך ולא ידאגו כלל עכ"ל. ודעת השד"ח שיקברוה כמות שהיא ולא יעשו שום דבר ע"ש. ובכן הצעתי לפניך את מה שראיתי בזה ולפני בא מעשה כזה והוריתי לעשות כמנהג ולהמתין כ"ד שעות והשי"ת ישמור אותנו משאלות כאלה ויברך את עמו בשלום:

סימן נב

לחכם אחד.

מכתבו עם ח"ת הגיעני ולמען תת אות כי העברתי עיני על דבריו אכתוב לו איזו הערות בענינים שהציע לפני ואבוא בקצרה:

[א] העיר על מ"ש המ"א באו"ח (סי' קפ"ד ס"ק ז') בשם הרש"ח דצריך לחזור ולברך כי היכי דלא אתי לזלזולי ביה עכ"ד מהא דמבואר בש"ע או"ח (סי' תס"ז) דאם נמצא וכו' ואותן החטין שורפין אותן. עיין בתשו' רמ"ץ חאו"ח (סי' י"א) מפלפל בזה הרבה. ועיין בש"ך יור"ד סי' צ"ת (ס"ק ח') ובש"ך סי' פ"ו (ס"ק י"א) ועיין ברמב"ם פי"ד מהל' אבות הטומאה (הלכה י"ח) ועיין פ"ת יור"ד סי' ק"י בדיני ס"ס (אות י"ט) מה שהביא בשם הגאון רע"א ז"ל. ועיין בספר יוסף דעת מבעל שו"מ ושם בסי' צ"ח העיר על הרש"ח ממה שכתב הש"ך דשא"מ אסור וכתב לחלק וע"ש בס"ב שהביא תשו' השיב משה חיור"ד (סי' ל"ב) בתרנגולת שנמצא מחט בחלל הגוף ותמה עליו ע"ש. ולפענ"ד נראה נכון מה שהעלה הגאון מהרש"ם ז"ל בספר גלוי דעת (סי' נ"ה ס"ק ס"ח) דבמידי דאכילה ליכא זלזול דרבנן דיש לומר שאינו רוצה לאכול כמ"ש הר"ן בנדרים (דף צ' ע"ב) אפשר דאכלה תולין דמימר אמרו תרומה הוא דלית לה. ובחולין פ"ו אמרו בישרא לא מביע"ל ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' ק"ו) בסוף התשובה ד"ה ומה שנסתפק ע"ש:

[ב] ובדין מי שיש לו חטין שאין בהן כדי ביטול אם מותר לערבן בחטין אחרות עד שיהיה כדי ביטול כבר האריכו האחרונים בדברי הט"ז (סי' תרכ"ו ובסי' תמ"ז) ובדברי המג"א

(סי' תמ"ז ס"ק מ"ה) ורבו האוסרים. ועיין בשד"ח בכללים (מערכת האל"ף) ובאספ"ד מערכת חו"מ (סי' י' אות ד') והביא את דברי ר"א בכלל קכ"ה (אות ה') שפסק דבשעת הדחק מותר להוסיף לבטל המחומצים כיון דלפני הפסח עדיין היתר הוא. ובשד"ח מסכים לסמוך ע"ז בשעהד"ח. שוב ראיתי בספר ישועות יעקב הנדמ"ח חאו"ח (סי' ב') במי שיש לו שני מיני חטין אחד אין נמצאים בו מבוקעים והשני יש בו כ"כ עד שאין בהם ששים אמנם אם יערב את השני מיני חטים יהי' בהכשרות יותר מס' והעלה שם דאסור דחשוב מבטל איסור:

[ג] ובענין כזית מרור בשע"ת או"ח סי' תע"ה (ס"ק א') הביא בשם השאג"א דגם בכריכה צריך כזית מרור. ובשד"ח באספ"ד (מ' אכילה אות ד') הביא בשם מנחת משה דמי שקשה לו לאכול המרור יש לו לסמוך על הרא"ש במרור דכריכה בפחות מכזית ע"ש. ועיין שו"ת בית יצחק יור"ד ח"א בסוף הספר שהביא בשם הגאון מהר"ם ז"ל אבד"ק זיקוב דמי שאינו יכול לאכול כזית מרור מותר לו לברך על אכילת מרור אף על פחות מכזית ובבי"צ שם חולק עליו. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח (סי' ר"ס) בחולה שאמרו לו הרופאים באזהרה שלא יאכל מצה ומרור ואם יאכל יהא בסכנה והחולה רוצה להחמיר על עצמו ולאכול ע"ש שהעלה שאינו רשאי לברך:

[ד] ולענין לאכול שום בפסח. באו"ח סי' תס"ד בפמ"ג (ס"ק א') יש נוהגין שלא לאכול שום בפסח וא"י טעם למה. ומ"מ עתה אין להקל בפני ע"ה ובצינעא לתלמיד חכם אין להחמיר עכ"ל ועיין בשד"ח באספ"ד מערכת תו"מ (סי' נ' אות ט' ד"ה ובמה) ע"ש:

[ה] ובדין אם מותר לעשות נשואין ביום ב' בחודש סיון בשו"ת אר"ת (סי' ק"ט) כתוב דבסידור דרך החיים בדינים הנוהגים בין פסח לעצרת סותר א"ע דבאות א' כתב דבר"ח סיון ושלשה ימי הגבלה מותר לישא ובאות ד' מביא דמר"ח סיון ואילך מותר לישא והוא הראה דברי המג"א (סי' תקע"ג ס"ק א') שכתב לענין נשואין וכתב דמר"ח סיון עד שבועות מתענה יע"ש שמבואר מזה שמותר מר"ח סיון ואילך:

ובדין בצלים קטנים (ציבילקעס) הנמצאים בחטין אחר שיש ששים כנגדם אם יש איזה חשש. עיין בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ג סי' פ"ב) שכתב דדעת קצת אחרונים שאף ששים לא מהני בזה. ועיין בשו"ת שערי דיעה (סי' כ"ה) שמפלפל בזה. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' ד' ד"ה ומה) שמבאר טעם המחמירים וכתב שם דבאיכא שתי פעמים ששים אין לחוש. ועיין בשו"ת רמ"ץ באו"ח (סי' ל"ה) שהעלה להקל על ידי ששים. ובשד"ח באסיפת דינים מערכת חו"מ (סי' י' אות ו') האריך בזה ע"ש:

[ו] ומ"ש שבבתי-מרזח מוכרים מאכל ומשתה לכל ובין האורחים הסועדים ישנם גם אנשים האוכלים בלי נטילת ידים ובלי ברכה אם יש על בעלי בתי-מרזח משום חשש לפני עור לא תתן מכשול וכ"ת הביא מש"ע או"ח (סי' קס"ג סעי' ב') בהגה ובסי' קס"ט במחבר:

שאסור ליתן לו פרוסת פת אא"כ יודע בו שנטל ידיו. - עיין בשד"ח בכללים מערכת ו' (כלל כ"ו אות י"ט) שהביא בשם ספר תורת חסד שכתב דזה רק כשנותן לו משלו במתנה אבל כשקונה ממנו במחיר כסף שבידו לקנות לו פת בכל מקום א"כ ליכא איסורא כלל וגם דיש לחלק בין היכא שיש תורת איסור על אותו דבר לבין היכא שגזרו חכמים רק חיוב על האדם כמו נט"י לאכילה ואין על הפת שם איסור כלל וגם מחמת שלא יברך ברהמ"ז דהוי מדאורייתא כבר כתבו כיון דבשעה שאוכל עדיין אינו עובר רק אח"כ אינו מקיים חובו ואין איסור על בעל המרזח המוכר להם עכ"ד. ועיין שו"ת בית יצחק חלק או"ח (סי' כ"ט) שהאריך בזה:

[ז] ומה שחקר בדין חייב אדם לטהר עצמו ברגל כבר ראה בשערי תשובה (סי' תקכ"ט ס"ק ב') שהביא תשו' שאג"א דאינו נוהג בזה"ז. וכן מבואר שם (סי' ס"ז וסי' ס"ח) והאחרונים הביאו דברי הב"ש באה"ע (סי' נ"ה ס"ק ו') שהביא את דברי רש"י יבמות (דף כ"ט) דחייב אדם לטהר עצמו ברגל בזה"ז. ובפ"ת שם ס"ק ד' הביא דברי הב"ש ודברי הקרבן נתנאל פרק בתרא דיומא שהשיג על הב"ש וכתב שם דחיוב לטהר א"ע ברגל היה ג"כ אחר החורבן בזמן התנאים והאמוראים שהיה להם עדיין אפר פרה ע"ש. ועיין בשד"ח בפאת השדה (מערכת האלף כללים אות חלק) מה שכתב בענין זה. ובשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"א סי' קכ"ג) כתב דגם בזה"ז חייב לטהר עצמו ברגל ואף ר"ה נקרא רגל לענין זה והביא דברי הרא"ש סוף ר"ה מהירושלמי רבי חייא מפקיד לרב אי את יכול למיכל כולי שתא אכול ואי לא אכול ז' ימים בשתא וכתב אבי"ה קבלתי אלו הם שבעה ימים שבין ר"ה ליו"כ, וביאר הטור (או"ח סי' תר"ב) שעל ר"ה א"צ להזהיר שהרי חייב אדם לטהר את עצמו ברגל עכ"ד:

ומאז כתבתי בזה להרב הגאון רבי אריה ברודא ז"ל אבד"ק לבוב עמ"ש בספרו "מצפה אריה" תנינא (חאו"ח סי' ד') על תשו' שו"מ הנ"ל וז"ל:

ולפענ"ד שגג ולא ראה במחכת"ה מה שכתב הטור בסי' תר"ו בזה"ל ואי משום דר' יצחק דאמר בר"ה ט"ז חייב אדם לטהר עצמו ברגל היינו לטהר עצמו מכל טומאות והאידנא אין לנו טהרה וכיון שאין בעלי קריין טובלין כל השנה אין חוב לטבילה זו ואיך יתכן שהטור יהיה סותר א"ע מסי' תר"ב לסי' תר"ו עכ"ל:

וכתבתי לו שנעלם ממנו מה שכתב הב"ח וז"ל אף על גב דלקמן בסי' תר"ו כתב בשם הרא"ש דהא דר' יצחק היינו לטהר עצמו מכל טומאות והאידנא אין לנו טהרה אין זה אלא דחייה שלא לברך על הטבילה אבל מ"מ למדנו מדברי ר' יצחק דכיון שחייב אדם לטהר עצמו ברגל. א"כ מאי דאפשר לו לטהר צריך הוא לעשות ואע"ג דלא אפשר ליה לטהר עצמו בכל דבר לא משום זה נפטר במידי דאפשר עכ"ל. ועיין בב"ח (סי' תר"ו) מה שכתב על השגת הרא"ש והרי מפורש יוצא מפה קדוש הב"ח כדברי השו"מ והשיב לי הרב הגאון הנ"ל בזה"ל:

"אמת שנעלם ממני דברי הב"ח". כעת ראיתי בחכמת שלמה על או"ח סי' הנ"ל מהגאון מהרש"ק ז"ל שתמה על דברי הטור שסותר א"ע ולא הביא דברי הב"ח שכבר עמד ע"ז. וראיתי בשד"ח בכללים (מערכת ח' כלל מ"ז) שהאריך בזה והביא את דברי הצל"ח (ביצה י"ז) וספר בית השואבה שתמה עמ"ש הרב מהר"ד אופנהיים בתשו' שבסוף "חות יאיר" דצבור שרוצים לעשות מקוה חייבים כולם ליתן להוצאות לפי שישראל מוזהרים על הטומאה ברגל שחייב אדם לטהר עצמו ברגל ותמה ע"ז. והביא שם תשו' שו"מ הנ"ל דלכך חייב אדם לטהר עצמו ברגל אף בזה"ז זכר לבית המקדש ושפיר חייבים מדינא. אמנם בשד"ח מסיק שדעת רבנן בתראי דאין חיוב זה נוהג בזה"ז ע"ש:

סימן נג

שוי"ר לב"א חביבי הרב הגאון וכו' מו"ה נתן נטע לייטער שליט"א מבי דינא רבא דק"ק לבוב יע"א:

מכתבך היקר השגתי. ומה שנסתפקת בהא דקיי"ל דאין מחזיקין ממקום למקום לפ"ז אם נתנו מהחמיץ (בארשט) שבחבית לתוך קדירה ונמצא בהקדירה חטה בקועה לא נאסר החמיץ (בארשט) שבחבית איך הדין אם שפכו לשתי קדירות ונמצאו חטין בשתיהן אם לומר שנפלו בהחבית שאז לא היתה רק נפילה אחת וזה נראה יותר מלומר שהיו שתי נפילות עכ"ד:

[א] לכאורה יש להעיר מהא דפסחים (דף י') בעי רבא עכבר נכנס וככר בפיו ועכבר יוצא וככר בפיו מי אמרינן היינו האי דעל והיינו האי דנפק או דילמא אחרינא הוא. וכתב הטור אם לא ביטל צריך לחזור ולבדוק דהוי ספיקא דאורייתא ואם ביטל הוי ספיקא דרבנן ואינו צריך לבדוק עכ"ל. והיינו ככל ספק השקול. ולכאורה אי נימא דהיינו האי דעל לא נזדמן רק מקרה אחד עכבר אחד וככר בפיו ואי נימא דאחרינא הוא הרי נזדמנו

לפנינו שני עכברים וכ"א ככר בפיו ולמה לא נאמר שלא היה רק מקרה אחד ומשמע מזה שאין סברא זו מכרעת:

[ב] ויש לומר דביור"ד (סי' ק"א סעי' ז') אם נחתכה חתיכה אחת וכו' ואפילו נחתכו רובן אין תולין לומר שהאיסור מרוב שנחתכו אלא כל הנחתכות מותרות והשלימות אסורות. וכתב הט"ז (ס"ק י"ד) בשם מהרא"י בהגהת ש"ד וז"ל אף על גב בכל דוכתי תולין ברוב דהכא איכא למימר אדרבה כל שנשתנה מקדמותו מן הרוב הוא והוי כמו כל דפריש מרובא קאפריש ונמצא שהאיסור שהוא המיעוט לא נשתנה והופרש מקדמותו עכ"ל. מבואר מזה כמו דקיי"ל כל דפריש מרובא פריש כן אמרינן דמה שנשתנה מקדמותו נשתנה מן הרוב והמיעוט לא נשתנה א"כ בנ"ד דיש לפנינו כלי אחד ושתי קדירות ואנו מסופקים איה נתהוה השינוי והנפילה אם בהכלי האחד (החבית) או בהשנים (בשתי קדירות) אנו אומרים שהשינוי נעשה בהרוב והמיעוט לא נשתנה מקדמותו ופשוט דאין חילוק בין אם מצאו החטין בשתי קדירות בבת אחת או בזה אחר זה דאם נמצאו בהשתי קדירות בב"א הרי ההיתר כדכתיבנא ואם נמצא בהקדירה האחת טרם שנתן מהחבית להקדירה השניה שאז עוד לא היה רוב היתר הרי היה ההיתר פשוט והיה על החמיץ (בארשט) שבחבית שם היתר עד שנשפך מהחבית גם להקדירה השניה ונמצא אח"כ גם בהקדירה השניה הנ"ל ואז חל הספק שנסתפקת אנו דנין מכח הרוב:

[ג] ובענין זה שכתב מהרא"י בהגהת ש"ד הנ"ל יש להעיר מהא דכתובות (דף ט"ו) דילפינן קבוע מן וארב לו וקם עליו דאיכא תשעה ישראל ומצרי אחד ביניהם וצ"ל דשם אנו דנין על הכונה כאמור עד שיתכוון לו ואז עוד לא נשתנה מקדמותו והיו חיים וקיימים ודוק:

[ד] ובנ"ד פשוט להתיר דהרי המ"א פסק גם בטלטול הכלי ממקום למקום דלא מחזקינן איסורא דאז אנו מוכרחים לחלק החזקה דמעיקרא לשתים. וכוונתי לפמ"ש הרשב"א ז"ל הובא בט"ז (סי' פ"א סק"ג) דכל שיצאה מחזקתה מחיים ואין אתה יכול לקבוע לה זמן כבר יצאה מחזקתה מחיים ושוב אי אתה יכול לומר העמידנה על חזקתה עכ"ל. ולפ"ז היינו טעמא דמחזקינן מזמן לזמן אם כי יש חזקה דמעיקרא מכל מקום הרי יש ריעותא לפנינו ובע"כ נשתנה מקדמותה ואין לנו מקום לקבוע הזמן ולומר עד כאן היה במעמד דמעיקרא ואח"כ נשתנה. אמנם היכא דטלטליה ממקום למקום יש מקום לקבוע הזמן ולומר דבמקום השני נתהוה השינוי ומקיימין החזקה דמעיקרא עד זמן הנ"ל. אבל בנ"ד דבהכלי הראשון ליכא ריעותא כלל והרי החזקה דמעיקרא אלימא טובא ואתחזק

היתרא מאז וע"ע בלי הפסק כלל וההיתר מרווח. שוב ראיתי בפמ"ג (משז"ז סי' ק"ה סק"ג) העיר מדברי הרשב"א הנ"ל ועיין בשו"ת מהר"ם שי"ק חאו"ת (סי' רמ"ה):

[ה] ומה שכתבת במכתבך שלפני הפסח ממה שכתב ביוסף דעת (סי' שע"ד) לענין אי מהני רוב לטהר ברה"י והעיר מתוס' חולין (דף ט' ד"ה ואסורה באכילה). והנה לפי דעתך היה לו לדייק ממה דקיי"ל רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן הרי יש כמה דברים הפוסלים בשחיטה דהוי נבילה וסמכינן ארובא אף דשוחט בביתו דהוא רה"י. וכבר הקשה בשיטה מקובצת (כתובות דף ט"ו) בשם התוס' על האי רובא דהרי כשמביאין הבהמה או העוף לביתו של השוחט הרי הוא קבוע וע"ש שנדחק ליישב. ואמנם דליכא בזה דיני טומאה ברה"י, ועיין שו"ת בית יצחק יור"ד (ח"א סי' כ"ח) שהביא מהתוס' נדה (דף י"ז) לענין טומאה היוצאת מגופו ודברי התוס' סוטה (דף כ"ח ע"ב ד"ה ברשות) דדוקא ודאי שרץ וספק מגע ילפינן מסוטה משא"כ בספק שרץ לענין הנבילה הוי ספק שרץ ע"ש היטב ועיין בשו"ת נוב"ת חלק יור"ד (סי' ק"כ) ועיין שם בהגה ודוק:

סימן נד

שוכ"ט לידידי הרב הגאון הגדול המפורסם על פני תבל מו"ה מאיר שפירא שליט"א אבד"ק פיטראקוב יע"א בהמ"ס אור המאיר:

ספרו היקר אור המאיר הגיע לידי והנני בזה לכתוב לכת"ה איזו הערות מדי עברי בין בתרי אמרותיו:

בסי' ט"ז חידש במה שאמרו במשנה דמכות (דף ה') אמרו להם חכמים והלא כבר נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ועדיין אחיו קיים דזה רק תשובה להצדוקין דס"ל דשריפת בת כהן שריפה ממש ולפמ"ש התוס' בשם ר"ת דממיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא ובגמרא אמרינן דזוממי ב"כ בחנק מיתורא דלאחיו וקשה לדעתם דאין עדי זוממין נהרגין עדי שיהרג הנידון למה לי קרא דלאחיו דממילא ידעינן דבמיתה דידיה אפשר למיבדק ואף בלא רובא חייבים חנק אבל במיתה דידה א"א למיבדק כיון שנשרפה ממש ומוכרח לדונם מכח הרוב וממל"מ לא אזלינן בת"ר אלא ע"כ דמיירי באחיו קיים וגם במיתה דידיה א"א למבדק ורק שדנין מטעם רובא ובכה"ג ל"ה ממל"מ עכ"ד:

[א] במחכת"ה דבריו תמוהים דאין זה תשובה להצדוקין דלעולם אימא לך דעידי זוממין אין נהרגין עד שיהרג הנידון אפילו הכי איצטריך קרא דלאחיו היכא דאחר הבדיקה ומצא זה הנהרג טריפה והרי העדים עכ"פ חייבים מיתה משום שריפה דידה דשוב לא הוי ממיתה למיתה לסברתו ואיצטרך קרא דלאחיו שמיתתם בחנק:

[ב] וכן דבריו נסתרים ממה שכתבו התוס' מכות (דף ב' ד"ה זוממי) היכא שהיה הבועל קטן בן תשע שנים ויום אחד או שלא הכירו הבועל אף על פי כן דינם בחנק ואיצטרך קרא בכה"ג דמפורש שדינם בחנק וא"כ תשובה להצדוקין:

[ג] וגם דבריו נסתרים ממה שכתבו התוס' בחולין (דף י"א ד"ה וכי) על מאי דאמרינן בגמרא וכי תימא דבדקינן ליה והקשו התוס' הרי מ"מ הו"ל התראת ספק אי לא אזלינן בתר רובא וכתבו דאפשר קסבר דהתראת ספק שמה התראה. הרי מפורש דאי נימא דהתראת ספק לא שמה התראה אי אפשר לחייב את העדים גם אחר הבדיקה אי לא אזלינן בתר רובא א"כ בנ"ד אחר שנהרג ונבדק ונמצא שלם ובאין לדון את העדים שהוזמו הרי היה התראת ספק ולא היו מחייבין אותו מיתה כלל בעדותם וע"כ דאזלינן בתר רובא ושוב לא הוי התראת ספק ושפיר קטלינן להו וא"כ גם במיתה דידיה הוא רק ע"י רוב זה דאינם טריפה. ובזה יש לקיים דבריו עפ"י מה שכתבו התוס' (יבמות דף פ' ד"ה נעשה) ועיין משנה למלך (פט"ז מהל' סנהדרין) ואך עכ"פ ליכא תשובה להצדוקין. ועיין בנו"ב מהד"ת או"ח (סוף סי' נ"ג ונ"ז) ועיין בנו"ב מהד"ק חאה"ע (סי' פ' או"כ):

[ד] עוד העלה שם ליישב קושית התוס' (חולין דף י"א) שהקשו דאמאי לא יליף דאזלינן בתר רובא מרוצח גופיה דניחוש שמא טריפה הוא וטריפה שהרג פטור וע"ז כתב דבגמרא מסיק דילמא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר ובגמ' ב"ק (פ"ד) דאלת"ה טריפה שהרג את הנפש מאי עבדינן ליה אלא היכא דאפשר אפשר היכא דלא אפשר לא אפשר ופטרינן ליה וא"כ כ"ז רק לפי המסקנא בחולין אבל להס"ד דלא מחלקינן בין אפשר ללא אפשר ע"כ גם טריפה שהרג חייב מטעם משפט אחד יהיה לכם וא"כ ליכא למילף מרוצת עכ"ד. זה ליתא, דהרי הגמרא הא דטריפה שהרג וסומא שסימא בחדא מחתא מחתינהו ושניהם לא אפשר דגמרינן אפשר משלא אפשר אבל לגמור שלא אפשר קרי להו וכל הני ילפותות בהא דחולין להס"ד דגמרינן אפשר משאי אפשר ועד כאן לא שמענו אלא מאפשר זה לא שמענו דהרי לא אפשר. ותדע דהרי כמה דס"ל דדנין אפשר משלא אפשר עיין יבמות (דף מ"ו ע"א ופ"א ע"ב) ועיין בנדרים (דף ל"ו ע"א) אלא מעתה יביא אדם פסח על חבירו (וע"ש בר"ן) ובגמרא מקשה בפשיטות דאלת"ה טריפה שהרג את השלם מאי עבדינן ליה ואין חולק בזה. ומה שכתב מטעם משפט אחד יהיה לכם במחכת"ה לא ראה פירש"י שם בבבא קמא וז"ל וכי תימא נשקול ממונא התורה אמרה משפט שוה עכ"ל ועיי"ש בפירש"י ד"ה ופטרינן ליה בולא כלום והוי משפט שוה או ליטול אבר ממש או לפטור לגמרי עכ"ל והבן:

[ה] עוד איתרי בסי' כ"ב שהעלה דברים תמוהים. כת"ה הביא קושית הגאון רבי צבי מהלברשטט ז"ל דאיך משכחת לה בת כהן בשריפה דילמא לאו אביה הוא וממיתה למיתה לא אזלינן בתר רובא והתשובה בקיבל בה אביה קדושין דאי לא ניזל בתר רובא היא פטורה לגמרי ולא הוי ממיתה למיתה. וקשה לפ"ז עמ"ש דדנוה לתמר בשריפה מדין ב"כ דבתו של שם היתה ובסוטה (דף י') אמרו דאמרה יתומה אני והדק"ל. והנה כן יש להקשות מהא דתמר על תשובה אחרת על קושית הגאון הנ"ל דמשכחת לה באחד שקידש ב"כ בעדים קרובים אחי אביה ולא הוי קדושין והלך איש אחר וקידשה בעדים כשרים כדת ואח"כ זינתה עם המקדש הראשון ושפיר אזלינן בתר רובא וחייבת שריפה דאי נימא דלאו אביה הוא הרי היא באמת אשתו ופטורה מכלום. ויוקשה ע"ז מהא דתמר. והנה לכאורה יש לסתור תשובות אלו דיש לומר דזה באמת אביה הוא ורק דאביה זה אביו לאו אביו הזא ואי משום רובא הרי ממל"מ לא אזלינן בת"ר. אמנם באמת ז"א דסוף סוף יש לטעון דלמא אביה זה לאו אביה הוא ופטורה מכלום ושוב לא הוי ממיתה למיתה ודוק:

והד"ג העלה ליישב והקשה למאי דס"ל לרבי מאיר במשנה דתרומות (פ"ג) דב"כ שכבר נתחללה שוב לא הוי מיתתה רק בחנק ובגמרא סנהדרין (דף מ"א) על מה שמקשה שם נערה המאורסה דמקטלה היכי משכחת לה הרי יכולין לומר לאוסרה על בעלה באנו משני כשזינתה וחזרה וזינתה וקשה לר"מ איך משכחת ב"כ בשריפה דיכולין לומר לאוסרה באנו ואין לתרץ שזינתה וחזרה וזינתה דא"כ אינה בשריפה וע"כ בהתרו בה א"כ למה לי קרא לרבות נשרפין להתראה דממילא ידעינן דאל"כ לא משכחת ב"כ בשריפה ומזה הכריח דלר"מ לא בעינן גבי ב"כ עדות שיכול להזימן עכ"ד. וזה ליתא דלולא הקרא הייתי אומר דמשכחת לה בת כהן בשריפה באינה חברה דבאינו חבר לא נחלקו כלל וקרא דמייתי הש"ס להתראה הוא רק על חבר דבזה נחלקו. ועיין בתוס' סנהדרין (דף מ' ע"ב ד"ה מנין) ולולא הקרא הייתי אומר דבאשה חברה באמת לאו בשריפה היא משום הא דיכולין לומר לאוסרה על בעלה באנו. והא דפריך הש"ס נערה המאורסה היכי משכחת לה כבר ביאר בתומים (סי' ל"ח) וז"ל דודאי צ"ל הא דפריך הש"ס אלא באשה חבירה לריב"י היכי מיקטלא ולא אמרינן באמת לא מיקטלא ומי הכריח לגמרא לומר אוקימתא טובי וצריך לומר דקושית הגמרא היא לרב פפא דמוקי לעיל (דף ח' ע"ב) דמשנה מוציא שם רע רבי מאיר אומר בג' וחכמים אומרים בכ"ג באשה חבירה ובה פליגי דרבנן סברי כריב"י ומיקטלא ולכך בכ"ג ולזה פריך איך משכחת לה הא העדים יאמרו לאוסרה באנו ולית כאן חיוב מיתה דהוי עדות שאין אתה יכול להזימן

עכ"ד התומים ומבואר כמו שכתבתי ולפ"ז שפיר איצטרך קרא דחבר צריך התראה וגם אשה חבירה חייבת שריפה כמשפטה:

[ו] וגם איצטרך קרא בראו בית דין דצריכים הב"ד להתרות בה ועיין בגמרא בבא קמא (דף צ') ובגמרא ראש השנה (דף כ"ו) דהיא פלוגתא דתנאים וס"ל לר"מ כרבי טרפון. ועיין בנתיבות (סי' ל"ו) שכתב דאין בבי"ד דין הזמה וע"ש בתשובה. והנה בהא דרבא בסנהדרין (דף ע"ח) דטריפה שהרג בפני ב"ד חייב יש לפלפל אי חולק על רבי עקיבא או לא אבל בנ"ד אין נ"מ כלל בזה דעכ"פ הוא פלוגתא דתנאים ולזה כיוונו התוס' בחולין (דף י"א ד"ה וכי) שהקשו דנילף מרוצח גופיה ותירצו דטעמא דטריפה שהרג פטור דהיינו משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימן ואי קטלינן עדים כשהוזמו לא שפיר קטלינן וא"כ אין להוכיח אלא במאי דקטלינן לעדים עכ"ל. וכוונתן דבאמת טריפה שהרג מצד עצמו הוא חייב ולפ"ז שפיר משכחת לה בראו בית דין וא"כ אין להוכיח אלא מהעדים ודוק היטב ושם בגמרא בסנהדרין כל השקלא וטריא הוא על מימרא דרב חנן דמיירי בעדים כמבואר ויש לפלפל אך לא באתי רק במה שנוגע לכת"ה:

[ז] ואף לפי דבריו לא הועיל כת"ה בזה ליישב מהא דתמר אשר כל פלפולו יסובב ע"ז כי מה שכתב באות ב' דלגבי בת כהן לא בעינן עדות שיכול להזימן וא"כ לא איכפת לן אם טריפה היא משא"כ אם נימא דלאו אביה הוא יהיה מוכרח ליזול בחר רובא דאין טריפה וא"כ בכל אחד א"צ רק לרוב אחד ושוב לא הוי ממיתה למיתה עכ"ד. מה זה ענין להא דתמר הרי כתב הרמב"ם (פ"ב מהלכות עדות הל"ז) עדים שהעידו על איש טריפה שהרג והוזמו נהרגין שאפילו הרגוהו בידיהן אין נהרגין לפי שהוא טריפה עכ"ל. מבואר שאם הרגוהו נהרגין גם כשהוזמו נהרגין וזה פשוט והרי מבואר ברמב"ם (בפ"ט מהל' מלכים הל"ט) שבן נח אם הרג טריפה נהרג ולפ"ז גבי תמר אם היא היתה מיוחסת בתו של שם ועכ"פ העדים אינם מיוחסים ונהרגו על הטריפה כדין ב"נ. ואם היתה בודאי טריפה היו נהרגין אם היו הורגין אותה וא"כ אין נ"מ לנו אם היתה טריפה או לא והדק"ל אמאי דנוה בשריפה דילמא לאו אביה הוא וממל"מ לא אזלינן בת"ר:

[ח] וביותר תמהתי עליו עמ"ש בתשובה הנ"ל (באו"ג) וז"ל אמרתי ליישב קושית התוס' במכות שם שהקשו בהא דאמרינן בסנהדרין דבועלה אינו בשריפה מדכתיב היא ולא בועלה דלמה לי קרא לזה תיפוק ליה דממילא ידעינן דהבועל אינו בשריפה מהא דכתיב לאחיו למעט אחותו עכ"ל והוסיף עוד שם וז"ל והנה התוס' שם תירצו דאיצטרך קרא לרבות שאפילו היכי שאין הבועל נידון כלל ואין לחייב את העדים במיתה דידיה אפ"ה

אין העדים נידונים במיתתה ואכן עדיין תקשה לשיטת רש"י ז"ל בסנהדרין ע"א וכו' וא"כ שוב הדק"ל דקרא דהיא למעט בועלה למה לי עכ"ל:

במחכת"ה כתב בשם התוס' דברים שלא היו, התוס' לא הקשו כן לא קשה כלל דלולא הקרא דהוא ולא בועלה הייתי אומר דהא דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ולא לאחותו היינו דבאחותו לא שייך דין זוממים כלל אבל אחר שידענו מהוא ולא בועלה דבועלה אינו בשריפה איכא למידרש לאחיו ולא לאחותו דהזוממין אינם בשריפה אלא בחנק כמיתת הבועל אבל לולא הדרשא דהיא ולא בועלה לא הוה סליק אדעתיה כלל שענין לאחיו יש לו שייכות כלל עם בת כהן. ותמהתי איך הביא התירוץ של התוס' שאין לו שייכות כלל להקושיא הנ"ל שחשב והנני מוכרח לבאר באריכות קצת:

הנה תמצית דברי התוס' הוא דאמרו בסנהדרין (דף צ') על הא דתנן במתני' שם דתניא רבי יוסי אומר וכו' בת כהן היא בשריפה ואין בועלה בשריפה זוממין איני יודע אם לו הוקשו אם לה הוקשו כשהוא אומר לעשות לאחיו, לאחיו ולא לאחותו ע"כ. מבואר, שרבי יוסי דרש מהיא שאין בועלה בשריפה ודרש מלאחיו שאין הזוממין בשריפה. ועוד איתא בברייתא דסנהדרין (דף נ"א) "דדרשינן היא ולא בועלה היא ולא זוממיה". וזה שדרש היא ולא זוממיה בע"כ ס"ל הדרשא דלאחיו ולא לאחותו דאם לא כן לאחיו למה לי אבל רבי יוסי דדרש מהיא רק היא ולא בועלה אינו מוכרח לדרוש היא ולא זוממיה כי אינו מיותר כלל דהיא לדרשא דהיא ולא בועלה. וזוממים הרי יליף מלאחיו ודוק היטב. וזה שכתבו התוס' במכות (דף ב' ד"ה זוממי) וז"ל בועלה דדרשינן היא ולא בועלה וזוממי ב"כ דדרשינן לאחיו ולא לאחותו והקשו התוס' למה לי דרשא דלאחיו ולא לאחותו תיפוק ליה מהיא דנפקא דדרשינן את אביה היא מחללת היא ולא בועלה היא ולא זוממיה והיינו דקושית התוס' הוא מהברייתא דסנהדרין (דף נ"א) דשם דרשינן היא ולא בועלה היא ולא זוממיה ובע"כ אית ליה הדרשא דלאחיו דאל"כ לאחיו למה לי ולמה לי דרשא דלאחיו לא יאמר לאחיו כלל ואנא ידענא מהיא ולא זוממיה. ולא הקשו מהא דרבי יוסי (סנהדרין דף צ'). דמי יימר דהוא ס"ל הדרשא דהיא ולא זוממיה דהרי אמר בפירוש רק היא ולא בועלה. וע"ז תירצו התוס' דאי לא כתיב לאחיו לא יבא לאוקמיה מיעוטא דהיא אלא בבועלה ולא ממעטינן זוממין אבל כיון דכתיב לאחיו דרשינן נמי מהיא למעוטי זוממיה וכ"ז יען-כי "היא" אינו מיותר, כי נחוץ לדרשא דהיא ולא בועלה והבן. ושוב הקשו התוס' כיון דכתיב לאחיו למה לי דרשא דהיא ולא זוממיה ותירצו דאי מלאחיו הוה אמינא דה"מ כשהבועל היה נידון וכו' נמצא לפ"ז לרבי יוסי בברייתא שם (דף צ') דלא דרש מהיא רק היא ולא בועלה לדידיה אינו מוכרח זה הדין מה שהעלו

התוס' למעוטי זוממין בכל ענין ודוק היטב. נמצא דיפה פירש"י ז"ל בהא דרבי יוסי וז"ל "כל היכא דבעדותן מחייבין איש ואשה ודינן חלוק כי הכא לו הוקשו". כי התוס' העלו כן רק למאן דדרש היא ולא זוממיה וגם רש"י ז"ל מודה למאן דדריש היא ולא זוממיה לדין זה שהעלו התוס' והראי' לזה דהרי התוס' כתבו ראי' לדין זה מפרק נגמר הדין (דף מ"ו) דקאמר מיתה אחת מעין שתי מיתות כגון בת כהן ובועלה או בת כהן וזוממי זוממיה והשתא למה לי זוממי זוממיה הרי איכא שתי מיתות בלא זוממי זוממין משום הבעל שהוא בחנק וכו' אלמא דהוה זוממין בחנק אעפ"י דליכא מיתה בבועל עכ"ל. ועמ"ש שם בגמרא תרגמה רב חסדא בבת כהן ובועלה או בבת כהן וזוממי זוממיה פירש"י בד"ה ובועלה דהיא בשריפה וכו' דכתיב היא באש תשרף היא ולא בועלה היא ולא זוממיה עכ"ל. ולמה סיים רש"י ז"ל היא ולא זוממיה הרי לפרש ובועלה היה די להביא היא ולא בועלה ועל או בבת כהן וזוממי זוממיה הלא פרש"י דכתיב כאשר זמם לעשות לאחיו ולא לאחותו אלא היינו טעמא דרש"י בא לפרש וליישב קושית התוס' שם במסכת מכות דל"ל זוממי זוממין הרי איכא שתי מיתות משום הבועל שהוא בחנק אלא ע"כ דאיירי כגון דליכא דין מיתה בבועלה ומנא ידעינן דין זה ובע"כ מדרשא דהיא ולא זוממיה וכמו שהעלו בתוס' וא"כ רב חסדא שתרגמה בבת כהן ובועלה או בת כהן וזוממי זוממיה בע"כ ס"ל כהאי ברייתא דדרשינן היא ולא בועלה היא ולא זוממיה שדין זה נובע מהך דרשא ולזה סיים רש"י היא ולא זוממיה נמצא למאן דסובר דרשא זו דהיא ולא זוממיה מודה רש"י לדין זה ולק"מ ודוק היטב:

סימן נה

(המשך התשובה הנ"ל).

[ט] עוד ראיתי בספרו (סי' כ"ז) שהעלה דברים תמוהים במעשה דרבי ורבי פנחס בן יאיר בפרק קמא דחולין שאמר רפב"י על הני כודניתא מה"מ בביתו של זה ואמאי החזיק רבי בהו וע"ז העלה דרפב"י ס"ל כתירוץ התוספתא דאין למדין מן התקוע ורבי דאתי מדוד מהפך ודרש בזכותיהו א"כ לא תקע עצמו לדבר הלכה ומוכרח לתרץ כתירוץ הירושלמי דפרדה מששת ימי בראשית היה וא"כ קאי ימים אגברי ולא אכודניתא ולא דרשינן להא דאימתן על הבריות ומש"ה החזיק רבי בהו עכ"ד. הנה איתא בתוספתא איסי הבבלי אומר אסור לרכוב על גבי פרדה מק"ו וכו' אמרו לי הרי הוא אומר והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי אמר להם אין משיבין מתקוע אמרו לו הרי הוא אשר עשה דוד את הישר בעיני ה' רק בדבר אוריה החתי ע"כ. וכתב הרשב"א ז"ל בתשו' (סי' תצ"א)

וז"ל דאיסי הבבלי היה אוסר מק"ו ואמרו שאין דנין ק"ו בזה דחוקים הם אלו וכדאמרינן חוקים שחקקתי לכם כבר בהמתך לא תרביע כלאים ואין לך בהם אלא מה שפרט בכתוב ותדע לך מדוד דאמר להו והרכבתם את שלמה בני על הפרדה אשר לי. והשיב להם בוודאי דנין ק"ו ואל תשיבוני מדוד דדוד שלא ברצון חכמים עביד שלא היו מעשיו עפ"י חכמים שתוקע עצמו לדבר הלכה היה ודן לעצמו וכמו שעשה מעשה לעצמו ולא שאל פי חכמים בדבר בת שבע כך תקע עצמו בדבר הלכה כאן ודן לעצמו שלא ברצון חכמים וכו' והשיבוהו שאי אפשר לומר כן שהרי קנטרו הכתוב בדבר אוריה ולא קנטרו בזה ואדרבה העיד עליו הכתוב שעשה הישר בעיני ד' רק בדבר אוריה החתי עכ"ל. הרי מבואר דחכמים ס"ל דדוד לא תקע עצמו לדבר הלכה בזה ולא ס"ל דפרדה מששת ימי בראשית היה דאי ס"ל דפרדה מששת ימי בראשית היתה איך מביאין ראי' מדוד דליתא להאי ק"ו דאיסי הבבלי והראי' מדוד וא"כ רבי ס"ל כחכמים דמותר לרכוב על גבי פרדה וליתא להאי קל וחומר, וביותר מפורש בר"ש שם מביאו התוס' יו"ט (בפ"ח דכלאים) דתשובת הירושלמי עלה קאי דאחר שהשיבוהו דלא תקט עצמו לדבר הלכה מהא דכתיב אשר עשה דוד את הישר בעיני ה' השיב איסי הבבלי דפרדה מששת ימי בראשית היה ע"ש בר"ש הרי מבואר ומפורש ההיפוך מדברי כת"ה דזה שאמר דדוד תוקע עצמו לדבר הלכה היה הוא האומר דפרדה מששת ימי בראשית היה אבל החכמים ס"ל דלא תקט עצמו לדבר הלכה וגם לא בריה מששת ימי בראשית היה ולזה הביאו ראי' מדוד. ורבי כחכמים ס"ל דגם רבי שמהפך בזכותו דדוד הוא מענין בת שבע כאמרם בגמרא (שבת דף נ"ו) כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה. ופירש"י דדוד חטא בבת שבע קודם שקיבלה גט עכ"ל. ושם רבי אומר משונה רעה זו מכל רעות שבתורה שכל רעות שבתורה כתיב בהן ויעש וכאן כתיב לעשות שביקש לעשות ולא עשה. את אוריה הכית בחרב שהיה לך לדונו בסנהדרין. ועיין פירש"י ושם אמר רב כי מעיינת ביה בדוד לא משכחת ביה רק בדבר אוריה החתי. ועיין פירש"י (ד"ה רק) הרי מבואר מכל הנ"ל שרבי כחכמים ס"ל:

[י] וכ"ז כתבתי לבאר האמת אמנם דברי כת"ה בלאו הכי אינם נכונים במח"כ. ומה ענין הא דרפב"י ורבי לפלוגתא זו אם פרדה מששת ימי בראשית היה או לא דזה שכתוב בתורה אשר מצא את הימים לשון ימים הוא לשון אימה ואיום ורשב"ג ס"ל דפרד בימי ענה היה שפסול היה והביא פסולים לעולם והוא מפרש הימים על פרדות אלו כדמפרש ריב"ל (בחולין שם) שאימתן מוטלת על הבריות משום הא דרבי חנינא ועליו כתב המהרש"א (שם) דס"ל כרשב"ג דפרד בימי ענה היה ות"ק ס"ל דפרד מששת ימי

בראשית היה ומפרש מה שכתוב בתורה אשר מצא את הימים הוא גברא. ופירש הרמב"ן ז"ל כי ענה זה באו עליו מן האומה הנקראת אימים לפנים עם גדול ורם כענקים עכ"ל. וכ"א מפרש הימים לשון אימה כפי שיטתו. וכמו שלזה שמפרש הימים על פרדות אלו לא נעשו בשביל זה האומה הנקראת אימים חלשים והם כענקים, כמו כן למאן דמפרש הימים על האומה אימים לא נעשו משום זה פרדות אלו בני תרבות שלא יהי' אימתן מוטלת על הבריות ומה נ"מ היה לרפב"י ורבי בזה המחלוקת שנחלקו רשב"ג וחכמים מאחר שעכ"פ פרדות אלו מזיקין הם כעדותו של רבי חנינא וע"ז צעק רבי פנחס בן יאיר מלאך המות בביתו של זה והבן:

[יא] וע"ד הקושיא למה החזיק רבי בהו לפענ"ד נראה דבגמרא (שם בחולין) אמר ריב"ל למה נקרא שמן ימים שאימתן מוטלת על הבריות דאמר רבי חנינא וכו' דחיוורן ריש כרעייהו קאמרינן והיינו אותן שהקפיד עליהם רפב"י וכמבואר בגמרא שם. ושם (דף ע"ט) ואמר רב פפא רברבן, אודניה בר חמרא. זוטרין, אודניה בר סוסיא. ואיתא בילקוט ע"פ הוא ענה אשר מצא את הימים כל שאזניו דקות אמו סוסיא ואביו תמור ושאזניו גדולות אמו חמורה ואביו סוס. רבי חנינא הוה מפקד לאילין דבי נשיאה הוו זבנין מן אילין דאודניהון דקוקין מפני שאמו סוסיא ואביו חמור מה עשה הביא חמורה וזווג לסוס ויצתה מהן פרדה עכ"ל. והנה מלשון "מה עשה" נראה שהיה הכרח לעשות מה ונראה שאילין כודניתא של בית רבי שרפב"י הקפיד עליהם היו מאותן שאמו סוסיא ואלו הן שרבי חנינא העיד עליהן ועשה רבי חנינא ותיקן שהביא חמורה וזווג לסוס ויצתה מהן פרדה ואלו לא היו מזיקין, וזה שפירש"י על התורה על את הימים בזה"ל "פרדים הרביע חמור על סוס נקבה וילדה פרד והוא היה ממזר והביא פסולים לעולם ולמה נקרא שמם ימים שאימתן מוטלת על הבריות דאמר ר"ת וכו'" עכ"ל. ולמה דקדק רש"י ופירש הרביע חמור על סוס נקבה והוא אשר דיברנו דלפי מה שפירש כהאי תנא וכריב"ל משום הא דרבי חנינא מוכרח שהמה מזיקין וזה רק שאמו סוסיא ואביו חמור ודוק היטב. והנה טרם שנודע בבית רבי מזה החזיק רבי בהו על סמך שהיה פרדה בבית דוד כמפורש בכתוב אמנם אחר שנודע מהא דעשה רבי חנינא כמבואר בילקוט שהבאתי שוב לא הוי סמך וראי' מהא דדוד דיש לומר דשם הי' מאלו שאמו חמורה ואביו סוס ונסתלקו אלו מבית רבי:

סימן נו

(המשך התשובה הנ"ל)

[יב] עוד ראיתי בספרו (סי' ל"ד באות ב') הקשה לרבי דס"ל דבאו עליה עשרה בני אדם הראשון בסקילה וכולם בחנק ובגמרא סנהדרין אמרינן דלא משכחת נערה המאורסה בסקילה אלא או כשהתרו בה או כשזינתה וחזרה וזינתה. ולרבי בזינתה וחזרה וזינתה לא משכחת לה וע"כ רק בהתרו בה וא"כ מנ"ל לרבי להוכיח בעלמא דבעינן התראה מקרא דנערה המאורסה דילמא לעולם בעלמא לא בעינן התראה והכא שאני דאינה נהרגת בלי התראה משום דהו"ל עדות שא"א י"ל עכ"ל. והנה כת"ה סותר דברי עצמו דבסימן כ"ב הקשה לר"מ דלא משכחת ב"כ בשריפה כשזינתה וחזרה וזינתה רק כשהתרו בה וא"כ למ"ל קרא לרבות נשרפין להתראה הרי דעתו דמאחר דידעינן דב"כ שהיא מהנשרפין צריכה התראה ממילא ידעינן שכל הנשרפין צריכין התראה ואיך הקשה בכאן לרבי דלא משכחת לה רק כשהתרו בה מנלן דבעלמא הנסקלין צריכין התראה דילמא דוקא בנערה המאורסה דאי אפשר בלאו הכי. ואמנם דלק"מ דגם כאן משכחת לה נערה המאורסה בסקילה באינה חבירה וקרא דמייתי על התראה הוא על חבר. ומה שהקשה דנימא דבעלמא לא בעינן התראה והכא שאני דהוי עדות שאי"ל א"כ קרא למה לי דבלא קרא לא נבוא להרוג את נערה המאורסה חבירה בלי התראה משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה ובע"כ לומר דבכל הנסקלין בעינן התראה:

[יג] ומה שכתב ליישב עפ"י שיטת הרי"ף לחלק בין לאוסרה על בעלה או לאוסרה על בועלה דלאסרה על הבעל לא היו יכולין להעיד בעדי כיעור ומש"ה התרו בה והאריך בזה. זה ליתא דמה ענין התראה לכאן כשם שלאוסרה על הבועל היה די בעדי כיעור כך לאוסרה על הבעל היה די בעדי טומאה, והתראה למה הרי הלכה פסוקה באה"ע (סי' קע"ח ס"ג בהגה) זינתה שסברה שמותר לזנות הרי היא כמזידה ואסורה לבעלה. וברמב"ם (פכ"א מהל"ע הלכה ה') וז"ל ולמה לא יהרגו והרי העידו בטומאה לפי שלא התרו בה עכ"ל:

[יד] ומה שהקשה (שם באו"ד) בהא דקאמר בסנהדרין ותרתי בנסקלין למה לי ומשני לר"ש לאתויי נשרפין והקשה דהרי בגמרא אמרו יודע היה משה רבינו שמקושש במיתה אלא שלא היה יודע באיזה מיתה נהרג וכתבו התוס' שהיה מסופק אם בסקילה אם בחנק וא"כ מנלן דנשרפין בעי התראה דהרי אצטריך קרא לנסקלין דאין ללמוד ממקושש דאין ראי' משם דמש"ה התרו בו שסבורין היו שמקושש בחנק ולמיתה קלה בעי התראה ומש"ה אצטריך קרא דנערה המאורסה לסקילה ומנלן לרבות נשרפין והניח בצ"ע. ולפע"ד לא קשה מידי. דלכאורה תקשה מנלן ללמוד ממקושש התראה דהרי הלימוד הוא על חבר דבאינו חבר הוא פשיטא ודילמא מש"ה התרו בזה המקושש משום שלא

היה חבר או שלא ידעו אם הוא חבר או לא ומנלן דחבר צריך התראה בשלמא בהא דנערה המאורסה הרי התורה כתבה סתם כי יהי' נערה וגו' אבל בהאי דמקושש שמעשה היה מעשה שהיה כך היה ומנלן דחבר צריך התראה ועכצ"ל דלזה לא צריך קרא דזה פשיטא ולאיזה ענין כתבה התורה המוצאים אותו מקושש שמזה נשמע שהיתה התראה וכמו שפירש"י ז"ל ע"ש. ועכצ"ל להודיענו דין התראה אף בחבר ממילא לא קשה מה שהקשה דלאיזה ענין כתבה התורה המוצאים אותו מקושש דמאחר שידענו התראה בנסקלין מנערה המאורסה לאיזה תכלית כתבה התורה המוצאים אותו מקושש ומה נלמוד מזה דכבר ידענו הכל בסקילה וכן הרג וחנק שהסקילה חמורה מהם וע"כ אם אינו ענין לרבות הנשרפין וכן היא המדה של אם אין ענין בכמה מקומות בש"ס ודוק:

סימן נז

(המשך התשובה הנ"ל).

[טו] בסימן מ"ח כתב ליישב קושית המקשן די"ל דריב"ק ס"ל כר"ע בפ"ק דחולין דלא בא הכתוב אלא לאסור להן בשר נחירה וכו' וע"ז העלה דהש"ס פריך לריב"ק לשיטתו כדרכו דרך טוב בכל ספרו והביא מהא דיליף ריב"ק בפ"ב דקדושין שליחות מן ושחטו אותו והביא מ"ש התוס' בשם הר"י דאוריליינש דמש"ה שחיטה לאו עבודה היא משום שנוהגת גם בחולין והביא קושית הרשב"א דילמא משום זכיה ותירוצו כיון דשחיטה כשרה בזר ל"ה זכיה וא"כ א"א לומר דס"ל כר"ע דתקשה קושית הרשב"א עכ"ד. הנה לפי סברת התוס' בשם הר"י דאוריליינש בלאו הא דהרשב"א ניחא דאי נימא דבמדבר היה שחיטה עבודה מוכרח לומר דגם בשחיטה הוי שלוחי דרחמנא דמי איכא מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' וא"כ איך יליף ריב"ק שליחות מכאן ודוק. אמנם כ"ז כתבתי על דבריו אבל דבריו תמוהים דמה ענין הא דריב"ק להך פלוגתא דר"י ור"ע דהם חולקים אם במדבר הותר להם בשר נחירה או לא וזה במדבר אחר שקיבלו ישראל את התורה אבל הא דכתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל שזה נאמר להם במצרים קודם קבלת התורה הרי הכל מודים בזה שנחירה שלהן זו היתה שחיטתן ומה ענין לזה הא דרבי עקיבא ודוק:

[טז] וע"ד קושית השואל זה שדרש שטוח מלשון שחיטה איך יסבור כר"ע הרי רבי עקיבא ס"ל דלא נצטוו כלל על השחיטה במדבר ולשון הרמב"ם ז"ל (בפ"ב מהל' שחיטה הלי"ז) כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת חולין אלא היו נוחרין או שוחטין ואוכלין כשאר העכו"ם ונצטוו במדבר שכל הרוצה לשחוט לא ישחוט אלא שלמים וכו'

אבל הרוצה לנחור ולאכול במדבר היה נוחר עכ"ל. ועיין בכ"מ דר"ע הכי ס"ל והרי אמרו בגמ' שם (חולין י"ז) אלא לר"ע מאי הצאן ובקר ישחט להם ונחר להם מיבעי ליה נחירה שלהן זו היא שחיטתן וכי עדיף שטוח זה ממה שכתב ושחט להם בפירוש ואעפי"כ ס"ל לרבי עקיבא דהיא נחירה ודוק. ויש אתי לפלפל בזה ונלאיתי לכתוב:

סימן נח

לרב אחד.

ע"ד ששאל חוו"ד באיש המחלל שבת בפרהסיא לתיאבון והוא תולה שיש בו סכנה אם רשאי לחלל שבת בעבורו וכ"ת הביא דברי הפמ"ג באו"ח (סי' שכ"ח מש"ז סק"ו) שכתב שאין לחלל שבת בעבור מומר לחלל שבתות לתיאבון אף בחולה שיש בו סכנה עכ"ד:

[א] לכאורה נראה דדין זה תלוי בשני הטעמים שאמרו בגמרא (יומא דף פ"ה) דלטעם שאמרו מוטב שיחלל שבת אחת ויקיים שבתות הרבה א"כ באיש זה שמחלל שבת אין לחלל שבח בשבילו אמנם לשמואל דיליף לה מוחי בהם ולא שימות בהם מותר לחלל שבת בעבורו דהרי אף על פי שחטא ישראל הוא והרי התורה ניתנה לכל ישראל וגם עליו אמרה תורה וחי בהם:

[ב] וראיתי בשד"ח פאת השדה בכללים (מערכת הב' סי' ל"ד או"ב) הביא מספר בית מאיר באו"ח (סי' ש"ל) שהשיב להגאון רבנו עקיבא איגר ז"ל וז"ל מה דפשיטא ליה מיבעי לי טובא ואף איפכא מסתברא דמה בכך שאין דינו כנכרי גמור מ"מ כיון דעיקר ההיתר הוא כדי שישמור שבתות הרבה ותינוק שנשבה תיתי מהי תיתי הוא בחזקה שלא ישמור שבת ואף לשמואל שלמד היתר החילול מקרא וחי בהם מ"מ מסתמא לא פליג לדינא על התנא שלמדו מושמרו ומודה שכל מי שהוא בחזקת וודאי שלא ישמור אין לחלל שבת עליו עכ"ד. ולא זכיתי להבין דברים אלו דהרי הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל כתבו הטעם שנאמר אשר ועשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם (עיין ברי"ף ורא"ש יומא פ"ה וברמב"ם פ"ב מהלכות שבת הל"ג) ולפי דבריו לא היה להם לכתוב טעם זה מאחר שלדינא ס"ל לשמואל הטעם של ושמרו ומה שכ' מסתמא לא פליג לדינא על התנא שלמדו מושמרו. הרי מבואר שם בגמרא דרבים מתנאים לא למדו מהא דושמרו והרי מבואר שם בגמרא דאפילו לחיי שעה מפקחין וכן פסק הרמב"ם והטור והש"ע (סי' שכ"ט סעי' ד') והיינו מטעם דגם זה הוא בכלל וחי בהם. ועיין פמ"ג (סי' שכ"ט במש"ז סק"ב) וז"ל גוסס אם מחללין עליו שבת עיין א"ר ותו"ש דוחי בהם אפילו חיי

שעה מחללין עליו כבס"ד שיעשה שבתות הרבה לאו דוקא. עיין כפ"ת וחי בהם פשיטא שהכין הוא עכ"ל:

[ג] ובספר מנ"ח (מצוה ל"ב אות ל"ט) הביא דברי האוה"ח התמוהים (בפ' תשא על פסוק ושמרו) שפירש אימתי אמרתי לך לשמור איש ישראל אפילו בערך כבוד שבת דוקא לעשות פירוש באדם שישנו בגדר עמוד לעשות אבל מי שודאי לא יקום ולא יגיע לשבת לשמרו הגם שרפואות אלו יועילו לשעות או לימים לא יחללו עליו שבת עכ"ל. והוא תמוה דמבואר בגמרא ורמב"ם וש"ע דעל חיי שעה מפקחין. וכתב המנ"ח אפשר למ"ד דילפינן דפק"נ דוחה שבת מושמרו א"כ מפסוק זה נשמע דוקא כדי שישמור שבתות הרבה אבל למסקנא דקיי"ל כהא דשמואל דהוא יליף מוחי בהם ולא שימות בהם וע"ש בתוס' יומא דע"כ סובר שמואל דלא אזלינן בער רובא דבעינן שלא יהי' שום צד מיתה א"כ אפילו לחיי שעה מפקחין דעכ"פ איכא צד מיתה. וראי' לדבר דשמואל סובר דבפ"נ לא אזלינן בתר רובא ובאסופי ברוב עכו"ם מפקחין ומחללין את השבת ומשמע אפילו במלאכה דאורייתא א"כ אף דברוב עכו"ם מסקינן דהוי עכו"ם גמור לענין להאכילו נבילות א"כ א"צ לשמור את השבת ג"כ ומ"מ מחללין שבת עליו א"כ לחיי שעה ג"כ עכ"ל. **(אמר המגיה בן הגהמ"ח שליט"א: עיין עבודה זרה (כ"ז:) "והאיכא חיי שעה לחיי שעה לא חיישינן" ועיין תוס' שם ד"ה "לחיי שעה":)** הרי שהוכיח דמחללין שבת במלאכה דאורייתא אף לחיי שעה מהא דוחי בהם אף דלא שייך הטעם שיקיים שבתות הרבה:

[ד] והנה לכאורה נראה דבזה שאמרו בגמרא (יומא שם) מנין לפק"נ שדוחה את השבת נענה רבי ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב וכו' רבי שמעון בן מנסיא אומר ושמרו בני ישראל את השבת אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה אמר ר"י אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו וחי בהם ולא שימות בהם אמר רבא לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא וכו' אשכחן ודאי, ספק מנלן וע"ש פירש"י והקשו האחרונים דהרי ר"י יליף דפק"נ דוחה כל העבירות מקרא דוחי בהם כמבואר בגמרא ע"ז (דף כ"ז) דתניא היה ר"י אומר מנין שאם אומרים לו לאדם עבוד ע"ז ואל תהרג שיעבוד ע"ז ואל יהרג ת"ל וחי בהם ולא שימות בהם הרי דפק"נ דוחה כל העבירות מהאי קרא דוחי בהם ולמה לא יליף רבי ישמעאל מהאי קרא דדוחה שבת. וראיתי במנ"ח (מצוה רצ"ה) כתב ליישב דיש לחלק בין אנסו אנס לעבור עבירה זו ואם לאו יהרגנו וא"כ אונס ההריגה בא לו ע"י מצות התורה נוכל לומר דכתיב וחי בהם אמרה תורה דע"י המצוה יחיה האדם ולא שימות ע"י סיבתה אבל אם לא אנסו

האנס על העבירה רק שחלה ונטה למות וע"י העבירה יוכל להציל עצמו מרדת שחת אבל החולי אינו בא לו מחמת המצוה בזה נוכל לומר דלא שייך וחי בהם ולא שימות בהם כי לא מחמת המצוה חלה רק דהיא מניעת הצלה ור"י סובר דמוחי בהם לא ילפינן רק אם האנס אנסו לעבור על ד"ז אז אינו צריך למסור נפשו אבל אם חלה וע"י העבירה יתרפא אינו רשאי להציל א"ע בזה ולכן הוצרך ר"י ילפותא אחרת ושמואל ס"ל דמקרא זה דוחי בהם נמי שמעינן שלא יהי' שום צד מיתה עכ"ד. וראה סתירה לזה מהא דגמרא (עבודה זרה דף כ"ז) במעשה דבן דמא ב"א של רבי ישמעאל דהיה רוצה לומר מקרא זה דוחי בהם ע"ש ונדחק הגאון הנ"ל ז"ל ליישב אפשר דבן דמא לא ס"ל אלא כשמואל ור"י היה דוחה אותו דבע"ז בפרהסיא לא שייך זה אף אם דרשינן וחי בהם ע"ש היטב ותבין:

[ה] דבריו אינם מספיקים דבגמרא (סנהדרין דף ע"ד) אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד כל העבירות שבתורה אם אומרין לאדם עבור ואל תהרג יעבור ואל יהרג ופירש"י ז"ל וחי בהם ולא שימות בהם. ומקשה שם הש"ס וע"א לא והא תניא אמר רבי ישמעאל מנין שאם אמר לו לאדם עבוד ע"ז ואל תהרג שיעבוד ואל יהרג ת"ל וחי בהם ולא שימות בהם ומתרץ הש"ס אינהו דאמור כרבי אליעזר ע"ש. נמצא דאין חילוק ביניהם רק לענין ע"ז בצינעא דלרבי ישמעאל מותר ורק בפרהסיא אסור משום לא תחללו ולדידהו גם בצינעא אסור ממה שנאמר בכל נפשך. אבל בכל עבירות לכ"ע מותר לעבור במקום סכנה מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם זולת בע"ז וג"ע וש"ד מטעם המבואר בגמרא שם. והנה אמרינן בירושלמי (יומא פרק שמיני הלכה ה') מנין שספק נפשות דוחה את השבת רבי אבהו בשם ר' יוחנן אף את שבתותי תשמורו מיעט אית דבעי מימר אמרה תורה חלל עליו שבת והוא יושב ומשמר שבתות הרבה ע"כ. ומעתה תקשה קושיא זו על רבי יוחנן דלמה ליה לדרוש מהך דאת שבתותי תשמרו הרי ס"ל דמקרא וחי בהם שמעינן דבכל עבירות יעבור ואל יהרג ואף בע"ז אלמלא קרא דבכל נפשך היה הדין דיעבור ואל יהרג מקרא "וחי בהם" כמבואר בגמרא שם. ואין לתרץ כתירוץ הגאון בעל מנ"ח דיש לחלק בין אנסו האנס לעבור העבירה לבין אם בא להציל נפשו ע"י העבירה דהרי אמרינן בגמרא (פסחים דף כ"ה) א"ר יעקב אמר רבי יוחנן בכל מתרפאין חוץ מעצי אשירה ופריך הש"ס היכי דמי אי נימא דאיכא סכנה אפילו עצי אשירה נמי ומתרץ הש"ס מהא דרבי אליעזר שנאמר בכל נפשך הרי דלולא הקרא דבכל נפשך היה הדין דמתרפאין בעצי אשירה במקום סכנה אף דבא להציל את עצמו על ידי העבירה ושלא כדברי המנ"ח הנ"ל והדק"ל ודוק:

ונראה לפע"ד דבירושלמי אמרו "מנין שספק פק"נ דוחה את השבת" והיינו דבאמת רבי יוחנן ס"ל דפק"נ ודאי מחללין עליו את השבת מקרא דוחי בהם ולא שימות בהם כמו דבכל עבירות יעבור בסכנת נפשות מקרא הנ"ל רק דלא משמע ליה מהאי קרא רק על פק"נ ודאי ולא ספק ולזה דרש מהך קרא דאך את שבתותי דאך מיעוט הוא ואין לומר דבא למעט ודאי פק"נ דכבר זה ידענו מקרא דוחי בהם ונאמר מסברא דבא למעט את הספק ולדידיה ליכא הא פירכא דרבא אשכחן ודאי ספק מנלן דעל ודאי כבר נאמר וחי בהם ובע"כ דהאי "אך" בא למעט את הספק ולפ"ז לא קשה ג"כ מה שהקשו בהא דרבי ישמעאל דלמה לא יליף מהא דוחי בהם דלא משמע ליה מהאי קרא רק ודאי פק"נ ובא ללמד על הספק וכדפירכא דרבא "אשכחן ודאי, ספק מנלן". הרי דבא ללמד על הספק ורבא פרכיה דלא שמעינן משם ספק כדאמר טעמא חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו. ונמצא דודאי פק"נ דדוחה שבת ידעינן שפיר מקרא דוחי בהם לכ"ע ולא באו למידק רק על הספק:

[ו] וכיון שבאנו לזה יש לומר דגם על ספק פק"נ אין אנו נזקקים להאי טעמא כדי שיקיים שבתות הרבה דהנה בקדושין (דף י' ע"ב) וכבר שלח יוחנן בן בג בג אצל רבי יהודה בן בתירה לנציבין שמעתי עליך שאתה אומר ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה וכו' ומה שפחה כנענית שאין ביאתה מאכילתה בתרומה והקשו התוס' (שם ד"ה זו) וא"ת נימא דיו אסוף דינא כלומר מאיזה כח אתה בא ללמוד כסף מכח ביאה דיו כביאה ולא יאכיל אלא אחר חופה. ותירץ הר"ש מקוצי דלא אמרינן דיו אלא היכא דבעי למימר דין חדש אבל הכא דרחמנא אמר קנין כסף אוכל ואין אנו באין ללמוד מן הק"ו אלא מהו קנין כסף עכ"ל. הרי כיון דהתורה אמרה קנין כסף אוכל ואין אנו יודעין אם ארוסה היא בכלל קנין כסף ולמדין מק"ו מביאה שוב אמרינן דנכלל בכלל קנין כסף ועדיף מביאה. א"כ ה"ה בנ"ד דרחמנא אמר וחי בהם ולא שימות בהם ואין אנו יודעין אם גם ספק פק"נ בכלל זה ואחר שיש לנו גילוי דגם, ספק פק"נ דוחה את השבת שוב אמרינן דהוא בכלל וחי בהם ולא שימות בהם ושוב אין אנו נזקקים לטעמא כדי שישמור שבתות הרבה כמו בודאי פק"נ ודוק. וידידי הרה"ג מהר"י חמודות שליט"א הערני מדברי התוס' (פסחים דף מ"א ד"ה איכא) שכתבו וא"ת והיכי יליף שאר משקין מק"ו והא אין מזהירין מן הדין וי"ל דהאי ק"ו אינו אלא מגלה דבישול דקרא איירי אף בשאר משקין עכ"ל:

[ז] והעולה מדברינו דאם אמנם שסברא זו שאמרו מוטב שיחלל שבת אחת כדי שיתקיימו שבתות הרבה היא סברא קיימת היינו לענין לעבור על איזה איסור כדי שיתקיימו מצות אחרות אבל בענין הנוגע לפק"נ אין אנו צריכים להאי סברא משום

דההיתר מבואר מקרא "וחי בהם". וברמב"ם (פ"ב מהלכות שבת הלכה ג') כתב וז"ל ואסור להתמהמה בחילול שבת לתולה שיש בו סכנה שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם עכ"ל. ולא כתב הטעם השני כדי שיקיים שבתות הרבה. ובפ"ב (מהלכות ממרים הלכה ד') כתב וז"ל כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצות לפי שעה כדי שיתקיימו כדרך שאמרו חכמים הראשונים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה עכ"ל. וזה ראיה לדברינו שסברא זו קיימת. אמנם בפק"נ אין אנו זקוקים לסברא זו. ועיין בספר תורת משה (פרשה תצוה) להגאון בעל חת"ס ז"ל ד"ה ובזה צדקו דברי רדב"ז במה שכתב שם וז"ל אבל באמת עיקר דרשא דפק"נ דוחה שבת כשמואל כדאמר רבא התם עכ"ל וע"ש היטב:

[ח] ובשו"ע (או"ח סי' ש"ו) בדין מי ששלחו לו שהוציאו בתו בשבת להוציאה מכלל ישראל וכתב שם המ"א (ס"ק כ"ט) וז"ל ומיהו אם הבת קטנה צ"ע אם יעשה הגדול חטא בשביל הקטן דהא אין מצווין להפרישו (עס"י שמ"ג א"ד) מידי דהוי אפק"נ שמחללין על הקטן דאומרים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה הכי נמי כן וצ"ע עכ"ל. ולכאורה לפי דברינו לא דמי להא דפק"נ דשם איכא טעמא דוחי בהם משא"כ בהא ואף דאין מזה סתירה דעכ"פ מהתנא דאמר טעם זה נשמע דין זה ודוק. ואף לטעמא דוחי בהם יש ללמוד דין זה משם לפמ"ש הט"ז (שם סק"ה) ליישב הסתירה מכאן לסי' שכ"ח (סעיף י') דשאני הכא שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אח"כ דיש להצילה בחילול שבת דזה עדיף מפק"נ עכ"ל וא"כ יש לדון מק"ו להתיר והבן:

[ט] וראיתי בשו"ת שערי דיעה (סי' ט"ו) הביא דעת השואל להמציא היתר עפ"י דברי תוס' פסחים (דף מ"ו ע"ב ד"ה רבה) שהקשו אי נימא הואיל א"כ בטלה כל מלאכת שבת הואיל וראוי לחולה שיש בו סכנה ותירצו כיון דלא שכיח כלל לא אמרינן הואיל עכ"ד. ולפ"ז דלפנינו חולה שיש בו סכנה אלא שאינו משמר שבת אמרינן הואיל ואי עביד תשובה רשאי לחלל עליו וזה שכיח דחולה מסוכן יעשה תשובה ובתשו' הנ"ל דחה אח דברי השואל הנ"ל וז"ל דבעינן שיהי' מקום הפטור בעת העשויה ולא במה שנתחדש אח"ז וכל שנשתרש בחטא חילול שבת אף אם יאמר בפה מלא שיחזור בתשובה אפשר דלא מהימן לנו לחלל שבת עבורו וא"כ עכ"פ אין ההיתר מצוי בשעת מעשה ואין כאן סברא דהואיל עכ"ל ואין דבריו מוכרחים דמבואר בחו"מ (סי' ל"ד סעיף כ"ב בהג"ה) מומר שחזר בו וקיבל עליו תשובה כשר מיד אף על פי שלא עשאה עדיין. וכתב בש"ך (ס"ק כ"א) דבכל מומר דינא הכי ע"ש. הרי מבואר דאם קיבל עליו תשובה כשר מיד.

א"כ ההיתר מצוי בשעת מעשה דהיינו שיקבל עליו לעשות תשובה ושוב אמרינן סברא דהואיל למאי דנקטינן דהוא דבר השכיח שחולה מסוכן יעשה תשובה. ועיין בב"ש אה"ע (סי' מ"ב ס"ק כ"ב) במה שכתב לחלק בין האי להא דתנאי ע"מ שאני צדיק דחיישינן שמא הרהר בתשובה דשם יש רגלים לדבר הואיל שהתנה כן. וא"כ ה"ה הכא באם קבל עליו לעשות תשובה הוי רגלים לדבר כמו התם ושוב אמרינן סברא דהואיל:

[י] ובשו"ת מהר"ם שיק (חלק או"ח סי' ק"מ) העיר ג"כ בהיתר הנ"ל עפ"י דברי התוס' פסחים הנ"ל והביא משו"ת חתם סופר (יור"ד סי' שמ"א) שכתב בנ"ד שקרוב לודאי וסברא גדולה שסמוך למיתתו בראותו כי מטה ידו ופנה למעלה לאלוקי אבותיו כיון דרק לתיאבון עבר ואז פסקה תאותו מסתברא דחוזר בתשובה עכ"ד. ולפ"ז איכא למימר הואיל ואי מקלעי דחוזר בתשובה שרי השתא נמי שרי מה"ת. ודחה זאת דהתוס' כתבו כן רק למ"ד פק"נ הותרה בשבת אבל למאי דקיי"ל דרק דחויה לא דמי ליו"ט ולא אמרינן הואיל עכ"ד. וכן כתב בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ב סי' ט"ו) דקושית התוס' הוא רק היכא דהא היתר גמור אבל למאי דקיי"ל דדחויה אין מקום לקושית התוס' עכ"ד. ובשו"ת מהרש"ם (חלק חמישי סי' ל"ו) הוכיח דשיטת התוס' דגם אצל דחויה אמרינן הואיל והביא מתוס' ורשב"א (שבת ל"ט) דדין מתוך והואיל שוין. ומבואר בירושלמי (שבת פ"ז) וירושלמי בינה (פרק ראשון) דאמרינן מתוך שהותרה לחרישה דמצוה ע"ש. וגם בגוף הדין הרי יש דיעות בפוסקים דשבח הותרה אצל חולה מסוכן כמבואר ברא"ש (במסכת יומא) וקצת נראה כן דעת המ"א (סי' שכ"ח סק"ט ועיין שם סק"י ודוק). ואם כי אין כן דעת רוב הפוסקים הרי בפק"נ אין הולכין אחר הרוב. ועיין בחכמת שלמה להגאון מהרש"ק ז"ל (סי' שכ"ח) במה שנשאל במי שנלקה על עיניו הביא דעת הרי"ו שהובא בב"י הלכות פסח (סי' תע"ג) דסומא פטור מכל המצות וכתב שם וניהו דרוב הפוסקים חולקים עליו מכל מקום אין הולכין בפק"נ אחר הרוב ע"ש. והכסף משנה (פ"ב מהלכות שבת) כתב דענין זה אי שבת הותרה או דחויה חלי בפלוגתא אי טומאה הותרה או דחויה. וראיתי בשד"ח בכללים (מערכת ט' כלל כ') הבא מהפ"י בחדושיו לשבת שכתב דקיי"ל דהותרה הוא בצבור וכן הביא מתשו' חת"ס (יור"ד סי' רל"ו) דטומאה הותרה ע"ש באופן שההיתר זה הוא סניף להלכה. ואמת דהאי סברא דהואיל לא מהני רק להפקיע איסור תורה כמבואר בר"ן (פ"ק דביצה) בדין נולדה בזה אסורה בזה דמ"מ אסור מדרבנן ע"ש. ויש לומר דבפקוח נפש לא החמירו. ועיין בלח"מ (פ"א דיו"ט הלכה י"ד) בדין עיסת הכלבים ודוק. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק (חאו"ח סי' קמ"ג ד"ה אלא) והביא שם

דברי הר"ן בפרק השולח בס"ת שכתב מומר שהביא דיעה דלא הוי אלא מדרבנן וכתב ולפ"ז בפק"נ לא החמירו ע"ש:

ולדינא בשו"ת מהר"ם שיק הנ"ל כתב דלא מצא מפורש במומר לחלל שבת בפרהסיא לתיאבון אם מורידין ולא מעלין או לא מעלין ולא מורידין וכתב ואפילו נימא דלא מעלין דשבת מיקרי ברית ואות והוא מפר ברית ויוצא מכלל בן ברית וא"כ אין אני מצווין בלאו דלא תעמוד על דם רעיך אפי"ה קרינן ביה וחי בהם ולא שימות בהם ואין איסור לחלל שבת עבורו עכ"ל. ובשו"ת בי"צ (חיור"ד בקו"א להלכות טריפות סי' כ"ג) הביא משו"ת יעב"ץ (ח"א סי' ל') וז"ל דהאידנא דאפילו גוים שבחו"ל לאו עע"ז נינהו אלא מנהג אבותיהם בידיהם כש"כ ישראל מומר שאינו בחזקת מין גמור עד שיחזיק שאדוק בע"ז הא לאו הכי ודאי תלינן דלטעמא דאיסורא בלחוד קעביד כמו שהוא מדרכן של עוברי עבירה הללו רובן אינן עושין אלא להשביע יצרן בעבירה או לחימוד ממון וכה"ג. ומומר כזה פשיטא דאסור להורידו מחיים אדרבה אנו מצווין להחיותו ולהחזיר אבידת גופו ונשמתו כל כמה דלא פקר להכעיס ואביק מיביק לע"ז עכ"ל. וכתב עליו הגאון בי"צ דבמומרים ממש הפריז על המדה מכל מקום בישראלים המחללים שבת בפרהסיא ודאי עושין אש ומצווין אנו להחיותן עכ"ל:

[יא] ונודעת דעת בעל העיטור מביאו הב"י באה"ע (סי' מ"ד) דמחלל שבת בפרהסיא ליתא אלא בעבודת קרקע ובדע"ת (סי' ב' או"ל) הביא בשם תו"ח עירובין ס"ט וא"ר או"ח (סי' שפ"ה ס"ק ג') דאם הוא בוש לפני אדם גדול ונמנע מלחלל שבת בפניו אפילו בעשה לפני עשרה הוי בכלל מחלל שבת בצינעא עכ"ל. והאחרונים הביאו משו"ת בנין ציון החדשות (סי' כ"ג) שכתב שפושעי ישראל שבזמנינו שבעוה"ר פשתה הבהרת לרוב עד שברובן חלול שבת נעשה כהיתר אפשר שיש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא ויש בהם שמתפללים תפלת שבת ומודים בבורא עולם ומלים בניהם ונוהגים בגטין וקדושין שהם עיקרי הדת וכו' וכן הובא בשד"ח בכללים מערכת המ' פ"ו ד"ה אחר, ואמת נכון כן:

[יב] ולפע"ד יש להוסיף דהנה רש"י פירש בחולין (דף ה') וז"ל האי תנא חמירא ליה שבת כע"ז דהעובד ע"ז כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במע"ב עכ"ל. והנה החת"ס (חלק ששי ס"ס פ"ג) כתב וז"ל וצריך לומר דלא הוי ממש כעכו"ם ומשו"ה בעי צירוף עזות שמחלל שבת בגילוי פנים עכ"ל. הרי שכתב החתם סופר דבעינן צירוף העזות ואמרינן בגמרא (כתובות דף כ"ב) ומי חצופה כולי האי והאמר רב המנונא האשה שאמרה לבעלה גרשתני נאמנת חזקה אין אשה מעיזה

פניה בפני בעלה הני מילי היכא דליכא עדים דקא מסייעי לה אבל היכא דאיכא עדים דקא מסייעי לה מעיזה ומעיזה ע"כ. הרי מבואר היכא דאיכא מסייעי לה תוכל להעיז במקום שבלי המסייעים חזקה שלא תעיז. א"כ ה"ה בנ"ד שבעוה"ר המה הרוב אין זה עזות כ"כ מרוב המסייעים והרי הוא לגבם כמו בצינעא ועכ"פ לאו כל המחללים שוים שיש מהם שעושים מלאכה ונפשם עליהם תאבל והם דואגים ומצטערים ע"ז ויודעים שעבירה גדולה בידם ורק הם חושבים שמוכרחים לכך ועיין בשו"ת מהרש"ם (חלק ג' סי' ה') ודוק:

סימן נט

ע"ד השאלה אדות העגונה אשת ר' סענדר נייוירט מעיר דאלינא אשר בעלה היה במלחמה ועפ"י הגב"ע שהוגבה בפני הרב הגאבד"ק זאלקאווא שהעידו שני אנשים שעוד בשנת תרע"ה בעת המלחמה עם רוסיא הרסו אנשי חיל אוסטריא את הגשר שעל הנהר לוצק ועפ"י עדותם ראו שר' סענדיר הנ"ל נפל לנהר ושהו עליו יותר משעה ולא עלה משם כפי המבואר בהגב"ע שתחת ידי האשה הנ"ל מבואר באריכות:

[א] מה שחשש הגאבד"ק זולקובה שמא העדים פסולים מה"ת מבואר בב"י אה"ע (סי' מ"ב ד"ה מצאתי כתוב) וז"ל וגם על חילול שבח אם עבר על מוקצה או אפילו על הוצאה בזה"ז אין פיסולו אלא מדבריהם וצריך הכרזה וכאן לא הכריזו עליו ומספק אין לו לפסול כי שמא לא חילל שבת אלא בשל דבריהם וכו' ועוד אפילו אם היו פסולי דאורייתא אם לא נתקבל עדות פיסולם בפניהם עדות הפוסלים בטלה עכ"ל. ובנ"ד לא הוגבה כלל עדות עליהם שפסולים הם. ועיין פ"ת (סי' מ"ב ס"ק י"ח) הביא תשו' פני אריה (סי' צ"ח) שכתב וז"ל אפילו היו חשודים על עריות דאורייתא כיון שאין כאן עדות ברורה שנתקבל בפניהם אינם פסולים רק מדרבנן עכ"ד. ודעת הנמ"י דרשע דחמס דוקא בעינן. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' ס"ו) ועיין עוד בהשמטות שם. ועל החשש שמגלחים זקנם מבואר בשו"ת הגאון רבנו עקיבא איגר ז"ל טובא בפ"ת דנתפשט בעוה"ר אצל הרבה ולא חשב שזה איסור כ"כ וכו' ע"ש. ובנ"ד אולי עשו בדרך היתר וגילחו את זקנם בסם. וגם יש סניף עדות הקומנדה שהאיש הנ"ל היה בין הנטבעים ועיין שו"ח חת"ס חאה"ע (סי' מ"ד) מה שהעלה בענין זה:

[ב] ובדין משאל"ס שלכתחילה לא תינשא ואם ניסת לא תצא ומבואר ברמ"א שזה רק בשהה כדי שתצא נפשו והוא משו"ת הרמב"ן וכן פירשו הה"מ והכסף משנה את דברי הרמב"ם ז"ל. ובשיעור שתצא נפשו דעת הריב"ש שהוא שלש שעות ודעת המהרי"ט

שהוא שיעור שעה קלה ודעת הב"ח הובא בבית מאיר דהוא שיעור שעה אחת. ונתווכחו האחרונים בדעת הריב"ש אם היא בתחילת שעה שלישית וכן כתב בשו"ת חת"ס חאה"ע (סי' ס"ה) וז"ל והריב"ש (סי' שע"ט) כתב שיעור יציאת הנפש הוא אחר שתי שעות בתחילת שעה שלישית וכן פירשו האחרונים דבריו עכ"ל. ובנ"ד שהעיד עד אחד שעמד עליו ערך שתי שעות יש לומר שיש פוסקים דס"ל דמשאל"ס לא בעינן שהה כלל. ועיין שם בתשו' חת"ס (סי' ס"ה) שהביא דברי המהרי"ט ומה שכתב הוא בענין הנ"ל. ועיין פ"ת (ס"ק קמ"ד) שהביא בשם תשו' משכנות יעקב (סי' ח') שנראה דעת הרמב"ם ז"ל וריא"ז וכן משמעות הירושלמי ורש"י ז"ל והר"א מוורדין וסייעתו דכל משאל"ס אף אם לא שהה כלל כדי שתצא נפשו אם נישאת לא תצא עכ"ל. ולפ"ז בנ"ד ספק אי כהריב"ש אי כמהרי"ט ואפילו אם נימא כהריב"ש אולי די בשתי שעות ועיין בספר גט פשוט (סי' קכ"ט סעי"ק י"ג) שכתב וז"ל אמנם המעיין יראה דסוגיין דעלמא להתיר בס"ס בפלוגתא דרבוותא אף באיסור דאורייתא וגם באיסור א"א להתיר לעלמא כמו שיראה המעיין בתשו' האחרונים ז"ל עכ"ל. ובפרט שיש פוסקים דלא בעינן שהה כלל באופן שנ"ד הרי הוא דינא דמשאל"ס דלכתחילה לא תינשא ואם נישאת לא תצא:

[ג] ולכאורה יש לדון בזה לפמ"ש התה"ד בפסקיו (סי' קל"ט) דבזה"ז גם אדם בינוני אם איתא דחי הו"ל קלא זה כמה שנים וטפי מקלא דצ"מ בזמן הש"ס. וגם בשו"ת חת"ס אה"ע (סי' ס"ה) החזיק בזה וכתב שנשתנה הענין בדורותינו עכשיו ואפילו אם יהי' אדם בסוף העולם יכול להודיע לב"ב. ואמת נכון הדבר דכולי עלמא הוי כצורבא מרבנן בנ"ז. ועיין בשו"ת מהרש"ם חלק א' (סי' ו') הביא דברי התה"ד הנ"ל ואת דברי הרדב"ז החולק עליו וכתב וז"ל אך יש לומר דהרדב"ז במדינתו דיבר משא"כ במדינתנו שאין הדרכים משובשים בגייסות ואין פרץ ואין צוחה והבי דאר וחוטי ברזל ט"ג נמתחים ומצוים בכ"מ י"ל דגם הרדב"ז מודה ע"ש:

[ד] ובדין צ"מ דקאמר הש"ס לא שנא אינש דעלמא ולא שנא צ"מ דיעבד אין לכתחילה לא וכתבו התוס' ואע"ג דרוביהן צורבא מרבנן קלא אית ליה מ"מ לא חיישינן לאותו רוב ולא תינשא לכתחילה עכ"ל ולכאורה צריך להבין דבריהן טעמא מאי הרי גם באינש דעלמא אם נישאת לא תצא והוא מטעם דרוב הנטבעים אינם נמלטים ורק לכתחילה אנו חוששים למיעוט הנמלטים והרי אמרו בגמרא (כתובות דף ט"ז) רוב הנישאת בתולה יש לה קול וזו הואיל ואין לה קול איתרע לה רובא. מכש"כ כאן אית לן למימר דמאחר דרוביהן קלא אית להו לצורבא מרבנן וזה הואיל ואין לו קול איתרע ליה מיעוטא ודוק:

[ה] ונראה לפע"ד דהנה האחרונים הקשו בסתירת דברי התוס' דביבמות (דף ל"ו ע"ב ד"ה הא) כתבו דחיישינן למיעוט המצוי כמו במשאל"ס דאשתו אסורה, ובתוס' בכורות (דף כ' ד"ה חלב) כתבו דאם נישאת לא תצא משום דהוי מיעוט דלא שכיח ע"ש. וגם הרא"ש ז"ל סותר דברי עצמו דבפ"ק דחולין (סי' ט"ז) כתב וז"ל והכא נמי אמר במשאל"ס דאם נישאת לא מפקינן לה ולא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקת אשת איש משום מיעוטא דנמלטין לא שכיח עכ"ל וכן כתב ביבמות פרק האשה בתרא (סי' א') וז"ל וי"ל דשאני הני דהוי מיעוטא דלא שכיחא כלל עכ"ל. ובפרק החולץ (סי' ה') כתב וז"ל וחיישינן למיעוטא דשכיחא כמו גבי מים שאין להם סוף דאשתו אסורה עכ"ל:

[ו] ובשו"ת חת"ס (סי' צ"ב) כתב וז"ל ויש לדחוק ולומר דהך מיעוט דנמלטים הוי מצוי ואין מצוי כמ"ש התוס' בסוגיא דפ"פ דרצון הוי רוב דאונס לא שכיח ומסקו דהוי רק רוב מדרבנן והוה אונס שכיח ולא שכיח והכי נמי דכוותה עכ"ל. ולפענ"ד לפמ"ש הרא"ש בלשונו דשאני הני דהוי מיעוטא דלא שכיח כלל אין לפרש דשכיח ולא שכיח לפמ"ש התוס' כתובות (דף ג' ע"א ד"ה איכא) וז"ל ואומר ר"י דג' אונס הן אונס דלא שכיח כלל וכו' ואונס דשכיח וכו' אבל אונס דשכיח ולא שכיח בהא פליגי עכ"ד וע"ש ותבין והסתירות בדברי התוס' והרא"ש צע"ג.

[ז] ובדברי התוס' שהבאתי לעיל בהא שכתבו ואע"ג דרובייהו צ"מ קלא אית ליה לא חיישינן לאותו רוב כמו בגוססים ראיתי להגאון רא"ם שטיינברג אבד"ק בראדי שכתב בתשובתו דכוונת התוס' היא דס"ל בגוססים דהוי מיעוטא דמיעוטא ולכן מביאין ראי' מזה דגם תרי רובא לא מהני אף דהוי מיעוטא דמיעוטא לא מהני וכתב שכן כתוב בספר מטעמי יצחק להגאון מהר"י מהמבורג ז"ל. ואני תמה הרי התוס' בעבודה זרה (דף מ' ע"ב ד"ה כל) כתבו בהיפוך וז"ל כדאמרינן גבי רואהו ונופל למים שאל"ס או רואהו גוסס דאשתו אסורה אף על פי שרוב גוססים למיתה וחיישינן למיעוט שהוא מיעוט המצוי עכ"ל. הרי שכתבו התוס' בפירוש גבי גוסס שהוא מיעוט המצוי:

[ח] ונראה לפע"ד ביאור הדברים וגם ליישב קושית הגהת מרדכי וסוף יבמות) שהקשה איך אישתבע ר"נ שמת והרי אשתו אסורה ואם כי תירץ שם דרובם מתים עכ"ז קשה למה ר"נ סמך את עצמו לישבע לכתחילה. ונראה דהנה בשו"ת הגאון רבנו עקיבא איגר ז"ל (סי' קצ"ח) העלה לענין מיעוט דטריפות דכל מין פרטי שהוא בטריפות הוי מיעוטא דמיעוטא דלא שכיח רק כל מיני טריפות בכלל הוי מיעוט גמור ע"ש. ולפ"ז אף אנן נימא דבאמת מכל הנטבעים הוי מיעוט הנמלטים מיעוט המצוי למשל אם נטבעים מאה אנשים עשרה מהם נמלטים ועשרה ממאה הוי מיעוט המצוי ורק אם באנו לדון על

אדם פרטי לומר שזה האדם נמלט, זה לא הוי שכיח ולזה גזרו חכז"ל שלכתחילה לא תינשא במשאל"ס כי חז"ל חשו להעשרה הנמלטים שהם מיעוט המצוי וגזרו בזה. אבל אם הלכה ונישאת עפ"י הוראת חכם לא תצא כי לומר שאדם פרטי זה נמלט, זה לא מצוי ולא שכיח ולפ"ז אין סתירה בדברי התוס' והרא"ש דביבמות כתבו דלא תינשא לכתחילה משום דחשו להמיעוט המצוי היינו דעשו תקנה וגזירה להעשרה הנמלטים ובמסכת בכורות כתבו דאם נישאת לא תצא משום דהוי מיעוט דלא שכיח היינו לחוש על האדם הפרטי לומר שזה נמלט, זה לא שכיח. ולפ"ז ניחא ולא קשה קושית הגהת מרדכי שהקשה על הא דר"נ אישתבע מהא דלא תינשא לכתחילה דר"נ אישתבע על האדם הפרטי שהוא אינו מצוי ולא שכיח והא דלא תינשא לכתחילה משום דחשו חז"ל וגזרו על הכלל שנמלטים, וכן בהא דרוב גוססים יש לפרש כן שחשו להכלל שבהם. שמכל הגוססים הנשארים בחיים חשובי מיעוט המצוי אבל איש גוסס פרטי הוא מיעוט דלא שכיח. ועפי"ז נבין דברי התוס' שכתבו "ואע"ג דרובייהו צ"מ קלא אית ליה מכל מקום לא חיישינן לאותו רוב כמו בגוססים". דהתוס' כתובות (דף ב') הקשו תינח אשת כהן ופחותה מבת שלש שנים דליכא אלא חדא ספיקא אבל בשאר נשים דאיכא ס"ס אמאי תינשא ליום הרביעי ואומר ר"ת דלא פליגי חכמים בתקנתא ומשום אשת כהן ופחותה מבת ג' תיקנו בכל הנשים יע"ש. והרי הדברים ק"ו מה התם תיקנו בכל הנשים שהן הרוב משום נשיי כהנים ופחותה מבת ג' שהן המיעוט משום לא פלוג מכש"כ הכא דלא פלוג חכמים בתקנתא בין אינשי דעלמא לצורבא מרבנן שהרי אינשי דעלמא הם הרוב נגד צורבי מרבנן וגזרו על המיעוט משום הרוב ולא כאשר העלו האחרונים מדברי תוס' אלו דתרי רובא לא מועיל דבאמת אף אם לא יהי' נשאר שום מיעוט וחשש כלל גבי צורבא מרבנן אף על פי כן גזרו חז"ל שלא תינשא לכתחילה משום לא פלוג כי נחוץ היתה התקנה הנ"ל לאינשי דעלמא שהמיעוט הנמלט הוא מיעוטא דשכיחא לזאת גזרו על כל הנשים משום לא פלוג, דאי לא הא לא קיימא הא, וכל הרוצה ליטול את השם צורבא מרבנן ובוא ויטול כמו גבי גוססים דלא חילקו בין גוסס לגוסס כי יש גוסס קרוב למיתה ויש גוסס שיש בו עדיין מדה ידועה של חיות הגוסס באופן קל ולא כל כך מסוכן אף על פי כן לא חילקו בדבר ואין מעידין על הגוסס סתם, נמצא לפי זה לפי דברי התה"ד והחת"ס שבדורותינו כולי עלמא הוי כצורבא מרבנן אין כאן חשש איסור כלל כי חכמי התלמוד לולא התקנה שהיתה מוכרחת לאינשי דעלמא לא היו גוזרים על אשת צורבא מרבנן כלל וההיתר מרווח ודוק:

[ט] ויש לדון מדבר שנאסר במנין בזמן הש"ס ועיין בהגה או"ח (סי' של"ט סעי' ג') וי"א בזה"ז הכל שרי דאין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר וליכא למיגזר שמא יתקן כלי שיר. ועיין שם בט"ז (סק"ג) ועיין בשו"ת הגאון מהרש"ם (ח"א סי' י"ט) שכתב בנידון דידיה וז"ל ולפ"ז יש לדון בדבר החדש דכיון דבזמן הזה אין נוהגין בשליח קבלה רק בשעה"ד ומקום עיגון בנ"ד שהוא חולה במקום שא"א לשום בית דין לבוא לשם וזהו מילתא דלא שכיחא וליכא למיגזר. ואף שבימי הש"ס היו נוהגין בשליח קבלה והיה מילתא דשכיחא וגזרו בה וי"ל דהוי כדבר שנאסר במנין מכל מקום הרי מבואר בב"י וט"ז או"ח (סי' של"ט סק"ג) יע"ש. והנה לכאורה יש לחלק דבהא דאין האשה יכולה לעשות שליח לקבלה ליכא חשש איסור מצד עצמו רק משום חצרה הבאה לאחר מכן וכן בהא דפסק הרמ"א ז"ל דבזמן הזה מספקין ומרקדין ליכא חשש איסור מצד עצמו רק משום שמא יתקן כלי שיר אבל בנ"ד הגזירה היא משום חשש איסור מצד עצמו. וראיתי בספר דעת תורה להלכות שחיטה (סי' ט"ז אות ה') שדן בזה לענין בכור שהביא תשו' בש"ר (סי' קכ"ט) שכתב לחדש בזה"ז דנהגו לעשות שותפות עם גוי לפטור מבכורה מהראוי שיהיו כהנים נאמנים על המום דבמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן. וכתב ע"ז הגאון מהרש"ם ז"ל בדע"ת ולכאורה י"ל דהוי בכלל דבר שנאסר במנין כיון דבזמן הש"ס היה שכיח וכבר גזרו אבל ז"א דבמילתא דלא שכיח לא שייך ד"ז כמ"ש הב"י וט"ז עכ"ל. הרי שדן בזה לענין בכור דשם החשש מצד עצמו. ומצאתי בט"ז אה"ע (סי' קמ"ה סק"ז) וז"ל ואי לא מסתפינא מחבראי אמינא מילתא חדתא דהיינו האידנא דאין נוהגין ביבום כלל וא"כ בודאי זכות הוא לה שלא תצטרך לידי חליצה. ואין לומר כיון שנאסר בזמן התלמוד אין לנו להתיר אפילו אם הטעם בטל האידנא דהא איתא ביור"ד (סי' קי"ו) גבי גילוי שהיה אסור בימי התלמוד ועכשיו שאין נחשים מצוים ביניינו מותר עכ"ל. ועיין בפ"ת שם (ס"ק ט') מה שהביא בשם ספר יד המלך. ועיין בשו"ת מהרש"ם ת"ג (סי' רנ"ב) שהביא בשם הה"ג מאדיסה שכתב בנידון דידיה דאם היה בזמניהם הילוך הספינה בסגנון זה לא היו גוזרים ע"ז ובכה"ג שנשתנה הדבר בזה"ז ליכא משום דבר שנגזר במנין כמו"ש התוס' (ע"ז דף ב' ובב"מ דף ע'). גם הביא שם הגאון מהרש"ם ז"ל את דברי הג"א בפ"א דכתובות (סי' ג') וז"ל ומכאן יש ראי' לדברי מורי שכתב בפ"ק דביצה דאף על גב דאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין וכו' אם ויעשו באותה סברא שאם היה אותו בי"ד קיים היה מסכים להיתר שנשתנה בענין זה אין זה ביטול דבריו עכ"ל. והכי נמי בנידון דידן עכ"ל. אלא שסיים לפמ"ש אח"כ בשם הרמב"ם ז"ל מוכח דס"ל דהרמב"ם חולק דגם בכהאי גוונא אין בית דין יכול לבטל ועל כל פנים נתבאר מכל מה שהבאתי שחשש

האיסור הוא קל וקלוש. ועיין בשד"ח בכללים מערכת הד' או"כ. ועיין בשו"ת עין יצחק השני להגאון מקובנה (סי' י"ט אות כ"ג) מה שהביא משו"ת ברית אברהם (סי' מ"א) שכתב כלל מחודש וע"ש אות כ"ד ודוק:

[י] ויש לדון אדות האומדנא שנאבד זכרו זה איזו שנים שהראשון שדן בזה הוא הר"א מוורדין ז"ל שהביא המרדכי (סוף יבמות) שכתב מדקאמר מים שאין להם סוף אסורה ולא קאמר אסורה לעולם שמע מינה דלאו לעולם קאמר. והנה נחלקו בזה הרבה גדולים המבי"ט והב"י כמבואר באריכות בשו"ת ב"י ואם כי רבנו הב"י החליט לאסור הרי כמה פוסקים נוטים לדברי מהר"א מוורדין הנ"ל. ובשו"ת מהרש"ם ח"א (סי' י"א) כתב וז"ל אבל אני מצאתי באגודה סוף יבמות שהעתיק בשם ראבי"ה שהביא תשו' הר"א מברונא להקל במים שאין להם סוף על ידי אומדנות. וכ"ה בתשו' ריו"ו הרא"ש (סי' צ"ב) ע"ש. וראיתי בשם הגאון רבנו חיים כהן ראפאפורט ז"ל שהעיר מרש"י כתובות (דף כ"ב) באומרת ברי לי. ועיין כתובות (ס"ב ע"א) כפו מיטתו. ובענין זה אי סתמא לעולם משמע יש להעיר ע"ז אבל יראתי להכניס ראשי לדון בזה כי רבנו הב"י הרעיש על זה בתשובותיו. ועכ"פ נראה לפע"ד דחומרא זו היא רק לדון מכח האומדנא שאלו קיים היה בא, היות כי האומדנא זאת היא שייכא בכל הנטבעים וכלל אחד יתפרסם שאדם הנטבע ונאבד זכרו אשתו מותרת לעלמא לזאת סגרו חז"ל עלינו את הדרך שאין לדון מכח האומדנא הזאת, דהנה בנדרים (דף ס"ד) אמר רבי צדוק עד שפותחין לו בכבוד אביו ואמו יפתחו לו בכבוד המקום אמרו לו א"כ אין נדרים. ושם בגמרא מאי אין נדרים רבא אמר א"כ אין נדרים נשאלים לחכם. וכתב הר"ן ז"ל וז"ל שכל אחד פותח פתח זה לעצמו שהרי פתח זה ראוי לכל הנדרים עכ"ל. ועפי"ז אמינא דהיינו טעמא הוא שגזרו חז"ל שלא תינשא לכתחילה עפ"י האומדנא הזאת כי האומדנא הזאת היא כלל לכל הנטבעים חשו חכמים להתיר מכח אומדנא הזאת לבל יהיה נעשה הדבר כהיתר בלי שאלת חכם כלל ובלי חקירת בית דין. אמנם כל זה רק בענין אומדנא זאת שאלמלי היה קיים היה בא, שאומדנא זו שייכת בכל הנטבעים אבל באופן הטביעה דאין הענין הנידון דומה בכל מקום כי יש אדם בריא וחולה, זקן וצעיר, חלש וגבור ושוב בענין הטביעה אין כלל בדבר לזאת יש לנו רשות להורות ולדון ולהעמיד הענין על אומדן דעת. ובקונטרס עגונות (אות רכ"ה) הביא משו"ת המבי"ט באחד שקשור רגלו בלוח הספינה ונטבעה הספינה אשתו מותרת במשאל"ס כי מים שאין להם סוף הוא מדרבנן ואין לנו כח לאסור לכתחילה רק דומיא דהנהו עובדי שנזכרו בגמרא אבל בהצטרף עוד דבר אחד אין לנו כח לאסור ולהוסיף טל דברי חכמים עכ"ל. ולפ"ז בנ"ד שדרך בעלי מלחמה

להיות טעונים במשא כבד וכפי החקירה אנו יודעים שחובת החיל איש הצבא הוא לשאת את כלי-זינו וחרמילי- כדורים ואבקי-אש (פאטראנען טאשען) עד רגעו האחרון בחיים והם במשקל לערך עשרה ק"ג מלבד שאר המשא שעליו ואחר שהיה נרדף ובורח עד שהמה והרודפים היו על גשר אחד כפי הגדת העדים ואחר היגיעה ומנוסת הבהלה נפל ממקום גבוה של מטרים אחדים והמשא הכבד של צרכי המלחמה עליו בודאי שלא היה בכחו לשוט ולשוח ולעלות במרחק על היבשה ואין לחוש שמא השליך מעליו המשא שהיה עליו דהרי גם שם בנידון המהרי"ט ניחוש שמא התיר את קשריו שנקשר בהם והרי כתב שם המהרי"ט שבהצטרף עוד דבר אחד אין לנו כח לאסור. ועיין בפ"ת (סי' י"ז ס"ק קל"ג) שהביא בשם קהלת יעקב להגאון מקארלין (סי' ס') שכתב וז"ל ולפ"ז גם בנ"ד יש מקום לצרף הני ריעותות בהדדי שמתחילה נתיגע כל כך ולא היה בו כח לעמוד בחבל וניתקו ידיו וכל שכן שלא היה בכחו לשוט בתגבורת המים ולעלות אל היבשה עכ"ל. הרי מבואר במה שכתב שהיגיעה נחשבת לריעותא ובפרט במשא כבד שנושא איש צבא במלחמה ועל ידי נפילתו ממקום גבוה בודאי שזוהי ריעותא. ובכן נתברר ונתחוור היתרה של האי עליבתא מכבלי העיגון בעזהשי"ת. והסכימו עמדי הגאונים מו"ה אברהם מענדיל שטיינברג אבד"ק בראדי (ז"ל) ומו"ה מאיר אריק אבד"ק בוטשאטש (ז"ל) שמותרת לעלמא ועיין בשו"ת אמרי יושר ת"ב (סי' כ"ד) תשובתו בזה:

סימן ס

שוכט"ס לנכד אחי המופלג החריף השלם זית רענן כמר ישראל לייטער הי"ו:

מכתבך הגיעני. ומה שהקשית על מה שכתב הצל"ח בפסחים (דף ט') דהא דקיי"ל דדשיל"מ לא בטל היינו לענין איסור אכילה אבל לענין טלטול דיוכל לטלטל היום ומחר לא שייך דשיל"מ. וכן בהנאה כיון דאיכא הנאה שאינה של כילוי דיכול ליהנות היום וגם למחר בכל הנאות לא גזרו עכ"ד. והקשית מהא דגמרא ביצה (דף ד' ע"ב) דאמר רב מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט מרבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן ומקשה הש"ס ולרב אשי דאמר דשיל"מ אפילו בדרבנן לא בטיל מאי איכא למימר ולפי דברי הצל"ח הרי לא שייך דשיל"מ רק באכילה עכ"ק:

[א] התוס' עבודה זרה (דף ס"ו ע"ב ד"ה אמר רבא) כתבו דלא שייך לאסור שבח עצים בפח אלא דוקא באיסורי הנאה ותדע דהאמר המבשל בשבת בשוגג יאכל ואמאי בשוגג יאכל הא כל עצים בשבת מוקצים ויש שבח עצים בפת א"כ כשאוכל הפת שנאפה עם העצים ויש שבח ואוכל מוקצה עכ"ל. ולפ"ז אין זה דומה לשאר איסור הנאה דההנאה

באה על ידי אכילה שאוכל ושייך בזה דבר שיש לו מתירין כמו בכל אכילה אם לא מטעמא דמקלא קלי לאיסורא ודוק:

אמנם לדעת התוס' ליכא בזה משום שבח עצים בפת דלא אסרינן משום שבח עצים אלא באיסור הנאה ומוקצה מותר בהנאה כמבואר בדבריהן שם. ובאמת דהתוס' לא סבירא להו חידוש זה שחידש הנודע ביהודה כמבואר בשו"ת נו"ב מהד"ת חלק או"ח (סי' ע"ד) שכתב שם וז"ל ומה שהקשה על מה שחידשתי לענין דבר שיש לו מתירין לחלק בין איסור אכילה לאיסור הנאה וטלטול וע"ז הקשה דאם כן נסתרה קושית התוס' בעירובין (דף מ"ה ע"ב ד"ה איבע"א) שפיר קאמר ואטו קושיא אחת מסולקת על פי דברי חידושים שחדשתי ואני לתרץ דברי רש"י באחי שם ואין אחריות דברי תוס' עלי עכ"ל. הרי מפורש דהתוס' לא ס"ל חידוש זה ודוק:

ועיין פמ"ג יור"ד (סי' צ"ט במש"ז ס"ק י"ב) שכתב וז"ל ואיך שיהי' ע"כ מוכח דמוקצה עכ"פ יש שבח עצים בפת דאם לא כן למה לי מקלא קלי עכ"ל. ועיין פמ"ג או"ח בפתיחה כוללת חלק השני (פ"א אות י"ב) הביא מה שהקשה ביור"ד על שיטת התוס' מהא דביצה וכתב שם דהיא מחלוקת אי מוקצה שרי בהנאה אי לא. ועיין או"ח (סי' תק"ז) במ"א (ס"ק ג') במחצית השקל שם שכתב וז"ל דודאי המגן אברהם לנפשיה ס"ל דמוקצה אסור בהנאה ע"ש. ולפ"ז להסוברים דמוקצה אסור בהנאה ויש שבח עצים בפת וההנאה היא ע"י אכילה איכא בזה דינא דדשיל"מ כמו בכל אכילה:

[ב] ובעיקר דברי הצל"ח שחידש דבטלטול ובהנאה לא שייך דשיל"מ הפמ"ג בפתיחה כוללת (שם אות י"א) מסתפק בזה ורצה לפשוט מהא דספק מוכן דאסור אפילו בטלטול וה"ה בביטול ראוי לאסור טלטול מטעם דשיל"מ וע"ז הביא דברי הה"מ (פ"א מהלכות יו"ט הלכה כ') שהעלה ליישב מה שלא כתב הרמב"ם ז"ל ספק יו"ט ספק חול שכיון שאין לה ביטול פשיטא שספיקא אסורה דלפ"ז יש לומר דספק חמור מביטול ע"ש היטב ותבין. והנה בלח"מ שם הקשה על דברי הה"מ דהא בגמרא הקשו לרבי יצחק ורב יוסף מברייתא דאמרה וספיקה אסורה דאמאי אסורה דספיקא דרבנן הוא ואף על פי כן ניחא ליה סיפא דקאמר נתערבה באלף כולן אסורות משום דדבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל הרי שעלה על דעת המקשה בהיפוך ע"ש. והפ"י שם הקשה וז"ל יש לתמוה כיון דמקשה אסיק אדעתיה האי סברא דדשיל"מ אפילו באלף לא בטל אם כן מאי קשיא ליה מעיקרא ספיקא דרבנן הוא ואמאי לא אסיק אדעתיה דלענין ספיקא נמי יש להחמיר מהאי טעמא גופא שיש לו מתירין כדמסיק רב אשי לקמן דמסברא ודאי יש להחמיר יותר בספק מבתערובות אחד באלף שאינו אלא חומרא דרבנן בעלמא עכ"ל הפ"י ע"ש:

ולפע"ד ביאור הדברים דנודעו דברי הר"ן נדרים (דף נ"ב) דטעמא דדבר שיש לו מתירין לא בטל משום דהו"ל מין במינו כיון שסופו להיות מותר ובכהאי גוונא אפילו רבנן מודו דלא בטל דדמי לדם הפר ודם השעיר עכ"ד ע"ש באריכות. לפי זה יש לומר דהא דמקשה הש"ס בשלמא לרבה דאמר משום הכנה הוי ספיקא דאורייתא וכל ספיקא דאורייתא לחומרא אלא לרב יוסף ולרבי יצחק דאמרו משום גזירה ספיקא דרבנן הוא וכל ספיקא דרבנן לקולא אם כי המקשה ידע הא דדשיל"מ אפילו באלף לא בטל סליק אדעתיה דטעמא דדבר שיש לו מתירין לא בטל הוא מטעם הר"ן ולפי זה אין לזה ענין כלל עם הא דספיקא אסורה דשם הוא מטעמא דמין במינו לא בטל כסברת הר"ן ובא רב אשי ואמר לעולם ספק יו"ט ספק חול הוי דבר שיש לו מתירין וכל דשיל"מ אפילו בדרבנן לא בטיל והיינו דטעם אחד להם כפירש"י כי היכי דבבטולה מחמרינן מהאי טעמא, בספיקה נמי מחמרינן מהאי טעמא הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול ומטעם זה מחמירנן בספיקא ולפי טעם זה יש להחמיר יותר בספיקא מתערובות וכסברת הפ"י ולא קשה קושית הפ"י ז"ל ונסתלקה תלונת הלח"מ על הה"מ ודוק:

סימן סא

שוי"ר וגמ"ט לנ"א אהובי הרב הגאון בש"ת מו"ה זאב לייטער שליט"א אבד"ק פיטסבורג יע"א בהמ"ס "בית דוד":

מכתבך השגתי וע"ד שאלתך על אדות הגט ע"י שליח ששם האשה מעריסה היא בילא פרידא וכן נכתב שמה בכתובתה וכשמברכים אותה במי שבירך. אך היא נקראת בפי כל רק בשם בילא לבד והרב משם דורש לשלוח שמה שני גטין וכ"ת חששת לדעת הנו"ב (סי' צ') מחשש ברירה זה ת"ד שאלתך:

[א] בדין שם שנשתקע הביא בש"ע (סי' קכ"ט סעי' י"ח) שתי דיעות. הדיעה הראשונה דאינו כותב כלל השם שנשתקע. ויש מי שמצריך שני גטין. והב"ש (בס"ק ל"ה שם) מסכים להדיעה הראשונה. ועיין פ"ת שם (ס"ק נ"א) מה שהביא מתשו' ברית אברהם ומה שכתב הוא ע"ש (בס"ק נ"ד). והנה בשו"ת חת"ס אה"ע (ת"ב סי' כ"ז) כתב דהיש מי שמצריך ב' גטין לא אמרו אלא באיש שרוב פעמים לא נשתקע שם השני כיון שדרכו לעלות לתורה אבל בשם אשה שאינה עולה לתורה גם ר"פ מודה שאין צריך שני גטין עכ"ד:

וכבר הסכימו האחרונים דאין לכתוב כלל שם שנשתקע ולפ"ז בנ"ד באנו לדון אם זה חשוב נשתקע או לא. ובט"ג בלקוטי שמות (אות ל"ט) כתב דמה שנזכר בכתובה אין

זה עושה רושם להזכירו בגט, ובספר חדושי אנשי שם פסק דשם שנכתב בכתובה לא חשוב נשתקע. אמנם בשו"ת בית יצחק אה"ע הלכות גטין (סי' כ"א אות ג') כתב וז"ל והנה מה שנכתב בכתובה שני שמות כבר ראו עיני כת"ה דברי הט"ג דאין משגיחין על זה. וגם הגאון מהרש"ק ז"ל לא כתב דשם שנכתב בכתובה לא חשוב נשתקע אך בדיעבד אבל לכתחילה אין משגיחין על הכתובה עכ"ל. וכן כתב הגאון מהרש"ם ז"ל בתשובותיו ח"ב (סי' רנ"א) וז"ל ובאמת שבחא"ש עצמו (סי' קמ"ט) פסק דלכתחילה אין לכתוב שם הנכתב בהכתובה אם אין קורין אותו כלל בשם זה כ"ל. וראיתי בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ג סי' ק"ו) כתב וז"ל וגם שם שנכתב בכתובה מהראוי לכותבו בגט. ומ"ש ש"ב בט"ג דדוקא לענין דקדוק בשם יש ללכת בתר הכתובה כמבואר בב"ש שם בשם שער אפרים (ס' קי"ח) מ"מ שם שנשתקע מיקרי אף שנכתב בהכתובה. לפענ"ד נראה דבר חדש דבאמת כיון דבכתובה נכתב השם א"כ אם תרצה לגבות כתובתה לא תוכל לגבות כי יאמרו שהכתובה אינה שלה והראי' שבגט לא נכתב ואף שתביא ראיה משם אביה ובעלה ואבי הבעל עכ"פ לכתחילה ראוי לכתוב כאשר הוא בכתובתה עכ"ל. אבל ראיתי בספר שד"ח באספ"ד מערכת גט (סי' מ"א או"ד) הביא משו"ת שו"מ מהד"ק (ת"א סי' ק') שכתב דלכתובה לא חיישינן דאין איש שם על לב עכ"ל. והנה בספר דברי חיים בשער התשובות בהשגות על הספר חא"ש (בסי' נ"ה וסי' קנ"ב) כתב דכל האחרונים מסכימים בזה דהשם הכתוב רק בכתובה מיחשב נשתקע. ואהלי שם (כלל ב' אות כ"ג) הביא את דבריו וכן פסק באה"ש וז"ל ולכן לפענ"ד ברור דשם שהוא רק בכתובה נחשב נשתקע עכ"ל. והשד"ח שם בסוף דבריו כתב וז"ל למדנו מכל האמור דשם שנשתקע אם מה שנכתב בהכתובה מהני להצילו מידי נשתקע במחלוקת הוא שנוי ולפי הנראה רובא דרובא סברי דחשוב נשתקע עכ"ל. והביא מספר דין אמת בשו"ת שבסוה"ס (סי' ו') שכתב ולפ"ז נראה דלכתחילה אין לכותבו ואם נכתב בגט אין לדון בו כדין כותב שם שנשתקע עכ"ל. ועיין בשו"ת מהרש"ם (חלק ה' סי' כ"ג בסוף התשובה ד"ה ואמנם) מה שכתב בזה. ולפענ"ד אחר שבספר אה"ש פסק דמיחשב נשתקע וכן דעת השד"ח שם אחר שראו את אשר לפניהם דעתם מכרעת. שוב ראיתי בשו"ת עין יצחק השני להגאון מקאוונא (סי' י"ז) וז"ל ובשם האשה דשם העריסה היה הענא נעשא וכן נכתב בהכתובה ונקראת בפי כל הענא לבדה וכתבו רק שם הענא לבד כי שם הענא נעשא הוי שם הנשתקע אף שנכתבת בשם זה בהכתובה וזה פשוט עכ"ל:

[ב] וכ"ז אדות מה שנכתב בהכתובה ונידון במה שנקראת בשם השני כשמברכים אותה במי שבירך. בספר אה"ש הביא מספר חא"ש בדבר מה שנוהגין ליתן פתקאות

(קוויטליך) לרב שיתפלל בעבורם וכותבים שם העריסה שנשתקע שבאיזו מקומות כתב דמיחשב נשתקע ובסי' קי"ד חזר מדבריו ופסק דלא הוי נשתקע וצריך עיון בספר דברי חיים דבתשו' בית יצחק אה"ע הלכות גטין (סי' כ"ב) הביא מספר דברי חיים שכתב בשער שינוי השמות (ס"ק י"ז) דאף בנשתקע שמו ורק כשכותב לצדיק להתפלל עליו מזכיר שמו לא מיקרי שם שנשתקע. ובשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' ק"כ) כתב וז"ל ועיין בתשו' דברי חיים אה"ע (ת"ב סי' קס"א) שהחמיר בזה מאוד דאף שכתובה כן בכתובה ומזכירין כן במי שבירך הוי נשתקע עכ"ל. וכפי הנראה חושש בזה לחומרא. שוב ראיתי בשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' רנ"א) כתב כי הד"ח הניחו בצ"ע וע"ש באות ד' ואין אתי ספרי הגאון מסאנץ ז"ל. והנה בזה שמוזכר השם כשמברכים במי שבירך לפמ"ש בספר אה"ש שם על מה שפסק בחידושי אנ"ש דבזה שכותבים את השם בפתקאות (קוויטליך) לא הוי נשתקע וכתב באה"ש וז"ל ונראה לפענ"ד פשוט כי מה שהרב יודע וקורא בחשאי ביתידות לא שייך לכתוב ע"ז דמתקרי וגם אינו מעלהו משיקועו עכ"ל. ולפ"ז נראה דבזה שמוזכר במי שברך בקול רם בתוך קהל ועדה לא מיחשב נשתקע. ושוב ראיתי בשו"ת בית יצחק (שם אות א') כתב מפורש כן וז"ל ובשלמא כשעושה החזן מי שבירך ומברך בשם זה לאיש או לאשה לא הוי נשתקע כיון שעושה זאת בפומבי והכל שומעין זה עכ"ל. והוסיף "וכבר כתבתי דכיון דהקוויטל הזה לא ניתן לקריאה בפרסום רק להתפלל בחשאי או במחשבה לא מיקרי שם שקורין בו ואינו דומה לשם שקורין אותו בשעת הקריאה או בנדרים ונדבות דזה נקרא בגלוי ובפרסום עכ"ל. מבואר שדעתם דאף השמות המוזכרים רק בפתקאות לצדיקים מיחשב נשתקע ולא דמי להשמות המוזכרים במי שבירך אלימי ועדיפי יותר ומעלהו משיקועו ונשיה ודוק:

ולפ"ז יש לחוש ולהזכיר השם השני היות כי יש דיעה בש"ע המצריכה שני גטין אף בנשתקע ודעת הגאון מהרש"ק ז"ל באנ"ש (סי' קע"ג) דכל שנקראת מעריסה שני שמות יחד ואחד נשתקע לא מיקרי נשתקע אם כי בספר אהלי שם (כלל ד' אות י"ד) חולק עליו בזה. ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' רנ"א או"ד) שכתב וז"ל וגם בעיקר דבריו שזהו בכלל קצה"ש ואם כי שכ"ה דעת הט"ג אבל בשו"ת שם ארי' יור"ד (סי' ל"ט) השיג עליו וכ"ה בתשו' חסל"א (סי' ל"ו) ועיין בד"ח ש"נ (אות מ' סק"ה) בשער שינוי השמות (סקי"ז) ובס' יד"י בשו"ת שבסוף הלכות שחיטה (סי' ג') ותשו' רע"א מ"ת (סי' נ') עכ"ל. ועכ"פ דעת מהרש"ק ז"ל כן הוא. ועכ"ז מה שמוזכר שמה השני במי שבירך ועכ"פ ראוי לאצטרופי כ"ז שלא יהיה נחשב שם שנשתקע:

[ג] ואמנם יש לדון בזה דאפילו אם נימא דבנידון ב דידן לא חשוב נשתקע הרי עכ"פ לא הוי רק כשם טפל ועיין בתשו' אמרי יושר (סי' ק"כ) שכתב וז"ל לפמ"ש בד"ח לסי' ק"ם) וביותר (בסי' קס"א) דנהי דנימא דשם כזה לא חשוב נשתקע הרי עכ"פ הוי זה טפל לגבי עיקר השם שנקראת בו בפי כל עכ"ל. וע"ש באו"ב. והנה בספר אה"ש כלל א' (ס"ק כ"ז) העלה דבר חדש וז"ל כי בכל מקום שאנו מצריכין מספק שני גטין זהו רק אם הוא בגונא שגם בגט שניתן בתחילה יש ספק שמא אפילו בדיעבד אינו כשר אבל אם הגט הראשון דהיינו זה הגט אשר נראה לבית דין שהוא יותר כשר שאותו נותנים ראשונה אז אם הוא גם בענין שעכ"פ בדיעבד הוא כשר תו לא צריכין לגט שני כיון שעתה לאחר שנתגרשה בו הוי דיעבד וכו' אבל לדידן שנותנין שני הגיטין בזה אחר זה וזה שנראה יותר כשר בראשונה א"כ אם הוא בגונא דבדיעבד ודאי כשר הרי לאחר נתינתו הוי דיעבד ונראה לפענ"ד דאין צריכין עוד לגט שני עכ"ל. ובטוב גטין בלקוטי שמות (או"ב) אם יש לו שני שמות מעריסה אברהם יצחק ועולה לתורה וחותם בהם ובפי כל לא נקרא רק באחד וכו' ואם כתב שם זה שנקרא בו לבדו אעפ"י שקיצור הוא מ"מ כיון שהוא חניכא שהכל קורין בו יש להכשיר עכ"ל. הרי מפורש דבשם עריסה ועולה לתורה וחותם בו מ"מ אם לא כתב רק השם שנקרא בפי כל כשר בדיעבד מכש"כ בנ"ד דאף דלא הוי נשתקע מכל מקום הרי בדיעבד כשר בשם שנקראת בפי כל לבד ואם כן תו לא צריכין גט שני כאמור:

[ד] וכל זה כתבתי אף אם לא יהי' הגט על ידי שליח דהרמ"א כתב (סי' קכ"ט סעיף י"ט) דאין לתת שני גטין אלא מדוחק. ובנ"ד שהוא גט ע"י שליח דיש לפנינו דעת הנו"ב (סי' צ') דחשש מחשש ברירה וע"כ לפענ"ד היה נכון להסתפק רק בגט אחד ולכתוב בילא לבד. וראיתי בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ג סי' ב') בדבר השאלה דשם האשה מעריסה בלומא ריזל וכן נכתב בהכתובה ואין שום אחד קורא אותה בשני השמות רק ריזל לבד והמסדרים סדרו שני גטין ע"י שליח אחד בשם ריזל לבד והשני כתבו בו ריזל דאתקריא בלומא ריזל וכתב הגאון המשיב (שם) וע"ז חשש מעלתו למ"ש הנו"ב שע"י שליח יש חשש ברירה והנה באמת יש חשש בזה וכו' ע"ש ודוק. ובשו"ת בית יצחק הלכות גטין (סי' מ"ז) ע"ד השאלה בגט ע"י שליח וכתב בגט בשם האשה פיגא דשמה בפי כל כן ושם העריסה היה דבורה פיגא רק נשתקע שם דבורה והכל קוראין אותה רק פיגא אך אחות המגורשת תקרא אותה בשני שמותיה דבורה פיגא ואחר שנו"נ בזה כתב (שם באות ד') סוף דבר לדינא וכו' אמנם כעת שלא סידר הגט ונודע כעת שנקראה בשם עריסה מאחותה צריך חקירה ודרישה אם אחותה תקרא אותה תמיד בשם זה ואם יש עוד צדדים כגון שנכתב שם זה בהכתובה זו שכשעשה הבעל מי שבירך או קרוביו

קורין בשני השמות אז סגי בגט אחד פיגא דמתקריא דבורה פיגא ואם אחותה תקרא רק לפעמים בשני שמות ורוב פעמים בשם אחד לא יכתוב שם השני ויסדר הרב הגט ששלח לשם עכ"ל. מדכתב אם אחותה תקרא אותה תמיד בשני השמות יש לראות אם נכתב בכתובה או אם מוזכר במי שבירך אז יש לכתוב גם שם השני ואם אחותה תקרא לה רק לפעמים בשני שמות לא יכתוב שם השני ויסדר הרב הגט ששלח לשם והיינו בשם פיגא לבד הרי דעתו דאז אין להשגיח על הכתובה ועל מי שבירך ודי בגט אחד בשם הנקראת בפי כל. וצ"ע בדברי חיים במה שכ' שם בבי"צ (אות ב') וז"ל ועיין בדברי חיים ח"ב (סי' קנ"ו) כתב כ"פ דפורתא אין שיעור לדבר ומ"מ מסיק דאם כתב בקוויטיל ובכתובה והוא ע"י שליח אין לכתוב כלל ואם קראוה במי שבירך בשני שמות יכתוב בשני שמות עכ"ל. ולא אדע במה קמיירי בד"ח שם במה שכתב ואם קראוה במי שבירך בשני שמות ואין אתי ספר דברי חיים ועכ"פ במה שמסיים בבי"צ (באות ד') לדינא נראה שדעתו כמו שכתבתי ודוק:

[ה] ואם ירצה הרב משם דוקא לשלוח שני גטין אין לחשוש כ"כ ובספר שד"ח באספ"ד מערכת גט (סי' י"ג אות ב') הביא מרבני הספרדים שחולקים ע"ז וכתב וז"ל וכן מצאתי מפורש יוצא מפי כהן גדול הגאון רבי חיים כהן ראפאפורט בשו"ת מים חיים (סי' מ"ו) שעמד מתמיה ע"ד הגאון נו"ב דלא שייך חשש ברירה בנותן שני גטין בזה אחר זה וכו' ע"ש והביא משו"ת שו"מ (ח"א ח"ג סי' פ"ד) שכתב שאם חשו למה שכתב נו"ב וכו' זה חומרא יתירה וכו'. וסיים בשד"ח נראה דמדינא אין חשש בזה. ועיין בשו"ת חת"ס אה"ע (ח"ב סי' כ"ו) מה שכתב בענין זה. גם הגאון בעל יד המלך חולק על זקנו הנו"ב. ועיין בשו"ת נוב"ת (סי' ק"כ קכ"א) ודוק:

[ו] ובענין שנותנים שני גטין עיין בשו"ת שערי דיעה (ח"א סי' פ"א) שחידש דצריכין להקפיד שיהיו העדים החתומים על הגט הראשון הם עצמם יהיו החתומים על הגט השני. כי אם יהי' שני כתי עדים בזה יהי' בכלל מ"ש ז"ל עפ"י ב' יקום דבר ולא חצי דבר עכ"ד ע"ש שהאריך בזה. וראיתי בשד"ח מערכת גט (סי' י"ג באספ"ד או"ה). כתב בהיפוך מזה וז"ל ראיתי בסה"ג מגדולים שכשצריך ליתן ב' גטין צריך לכל גט עדים מיוחדים והטעם משום שאם אנו כותבין ד"מ בגט אחד שרה ובגט שני בת שבע והעדים החותמים בגט שרה חותמים בגט בת שבע נמצא מכחישים עצמם שבגט אחד העידו ששמה שרה ובשני העידו ששמה בת שבע הא קמן שני כתובים מכחישים זה את זה ומבטלים זה את זה עכ"ל. אמנם בנ"ד אין כאן הכחשה כמבואר בשד"ח שם ע"ש ודוק היטב:

סימן סב

מה שכתבתי להגאון המפורסם מו"ה מאיר אדיק ז"ל כשקבלתי את ספרו טל תורה לתשורה:

בספרו טל תורה:

בברכות (דף ס"ב) ברש"י ד"ה דשח ושחק שיחה בטלה וכתב שם וז"ל צ"ע דכתב הרמב"ם פ"ב מהלכות דיעות שרב לא שח שיחה בטילה מימיו עכ"ל. במחכת"ה העלה דברים תמוהים. ומאז תמהתי על ספר יד המלך בהלכות דיעות (שם הלכה ד') הביא את דברי הרמב"ם ז"ל:

אמרו עליו על רב תלמיד רבינו הקדוש שלא שח שיחה בטילה כל ימיו וכתב ביד המלך וז"ל ובתשו' מקום שמואל (סימן ס"ה) כתב דאין ספק דהוא מפ"ק דחגיגה על פסוק מגיד לאדם מה שיחו אמר רב אפילו שיחה קלה שבין איש לאשתו מגידין לו לאדם בשעת דינו והיה נעלם מהרב הזה גמרא דסוף פרק הרואה (דף ס"ב) עובדא דרב כהנא דאמר דמי פומיה דאבא כמאן דלא טעים טעמא דתבשילא **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: עיין ספרי "זוטו של ים" בפרק "אשתו גרמה" (עמודי רנ"ט - ר"ס) שביארתי שם שנתכון רב כהנא להא דאמר רב לאשתו עבידא לי טלופחי, עבדא ליה חימצי:

חימצי, עבדא ליה טלופחי" (יבמות ס"ג). והיינו דאמר רב כהנא "דמי פומיה דאבא כמאן דלא טעים טעמא דתבשילא" כלומר, כמעט ששכח רב שאשתו הפכה והחליפה ובשלה לו בכל פעם תבשיל אחר מחפצו ורצונו. ואם איזה תרעומת קלילה נשמעת מדברי רב כהנא דהוא לשיטתו הסובר "כופין אותה ומשמשתו". (כתובות ע"א: נדרים ט"ו: פ"א:):** וגם על רבינו תמוה מעובדא זו ודוחק לומר שהיה צריך לדבר עם אשתו כ"כ בכדי לרצותה דעכ"פ שיחה בטילה היא כדמפרש רש"י שם שיחה בטלה של ריצוי תשמיש עכ"ל. ובמחכת"ה גם דבריו תמוהים דהרי קושית היד המלך הוא קושית הגמרא שם בחגיגה דעל מה שאמר רב שם אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה מקשה הש"ס איני והא רב כהנא הוה גני וכו' ומשני הש"ס לא קשיא כאן דצריך לרצויה הא דלא צריך לרצויה ע"כ. הרי דקושיא זו שהקשה ביד המלך היא קושית הגמרא ותירצו בגמרא כאן דצריך לרצויה וכו' ואיך כתב שדוחק לומר שהיה צריך לדבר עם אשתו בכדי לרצותה מאחר שתירוץ זה אמרו בגמרא ואיך כתב שנעלם מהמקום שמואל עובדא דרב כהנא הרי עובדא דרב כהנא מבואר בזה שהביא המקום שמואל שם. וכן תמיהה זו על הד"ג שהקשה קושית הגמר במסכת חגיגה (והגאון הנ"ל ז"ל הודה לדברי):

סימן סג

לרב אחד.

חקר בדין מי שמת ויש לו חנות ולא מסר חנותו לאחר מקודם והביא כ"ת דברי חת"ס (סי' שכ"ד) מובא בפ"ת יו"ד (סי' ש"פ ס"ק ד') שנשאל מרב אחד שנהגו בעירו דאונן מוכר חנותו לאחר והוא נו"נ כל ימי האבל וכתב כי אין דעתו נוחה מהמקילין מכל מקום אין למחות בכח ומוטב שיהיו שוגגים עכ"ד:

[א] עיין בפ"ת (סי' שמ"א ס"ק ו') שהביא "תשובה מאהבה" שבפראג נוהגין שהאונן מקנה חלקו לשותפו. ועיין בספר שד"ח באס"ד (מערכת אבילות אות ו') שהביא בשם ספר "זכרנו לחיים" שכן עשו מעשה רבני הדור להקנות בעודו אונן. וישנו בנו"ט לפי מה שכתב המבי"ט (ח"א סי' רנ"ו) דאונן מותר במלאכה. ובשד"ח שם האריך להוכיח דאנן קיימא לן דאונן אסור במלאכה. והביא בשם החבי"ף ז"ל שכתב דמסתיין לעשות הערמה זאת טרם יהי' גוסס והביא מהגהת יד שאול (סי' ש"פ) דמיהדר דליהוי הסילוק טרם האנינות ע"ש. והנה מה שהביא מ"יד שאול" כן כתב גם כן בספרו "יוסף דעת" (סי' שפ"א ד"ה והנה בחג הסכות). וכתב שם כל שלא חל אנינות יוכל לסלק עצמו ביה"ש של יו"ט שני. ונראה דעתו דאם כבר תל אנינות לא יוכל לסלק עצמו. אמנם מבואר שם (בסי' הנ"ל) וז"ל והנה בשנת תרי"ט נשאלתי במי שמת לו מת פתאום ולא מסר החנות והוא הפס"מ ואמרתי דאם יש לו אוהבים יוכל לסלק עצמו מהחנות ואותם אוהבים יזכו בזה והם יוכלו לתת לו אח"כ וכעין דאמרו בירושלמי לענין אחר הביעור שיראה לו אוהבים והוא יפקיר עכ"ל:

וזה כמה שנים שמעתי מאדם כשר ונאמן שהגאון הצדיק מו"ה יוסף באב"ד ז"ל בעל מנחת חינוך התיר לאונן למסור חנות לאחר. היות שמותר לו לאונן להיות נו"נ לצרכי המת הותר לו גם בזה. העליתי הדברים כדי שבשעת הדחק במקום הפס"מ יש מקום להתיר:

[ב] מה שכתב בבה"ט (סי' קל"ב ס"ק ה') ויפסיק מלומר קדיש יום א' קודם ולא באותו היום שיהי' היא"צ וכן הוא ב"יוסף דעת" (סי' שע"ו) דאם היא"צ ביום ח' אדר אז ביום ז' שבט גם במנחה יאמר קדיש. עיין בשד"ח באספ"ד (מערכת אבילות אות קס"ב) ועיין פרי מגדים או"ח (סי' תקמ"ז במש"ז ס"ק ג') וז"ל מלשון הב"י משמע דלובשים שחורים עד תום י"ב חודש ואז מסירים ואין זה בכלל קדיש שמפסיק בחודש י"א דזה רק אבילות ולא שייך ג'יהנם. וראיתי מסירין השחורים גם כן בי"א חודש עכ"ל:

[ג] וע"ד שאלתו אם בנה ישראל ביתו בשבת ע"י פועלים עכו"ם אם מותר לישראל לקנותו הנה בשו"ת שו"מ מהד"ת (ח"ב סי' י"ב) העלה להקל וכתב שם ומכל שכן אם ספק שמא היה ע"י קבלנות ע"ש שביאר טעמו ועיין בשו"ת מהרש"ם ח"ג (סי' ל"ג) שכתב דיש לסמוך להקל בכה"ג שיש ספק:

[ד] ובדין הקונה איזה דבר על תנאי אם מותר לקיים התנאי בשבת מפני שזה גומר הענין. עיין בשו"ת "שערי דעה" (סי' א') העלה דיש למנוע לכתחילה. ועיין בשד"ח באס"ד (מערכת חו"מ סי' ט' אות ל"ה) שהביא שם תשו' הגאון רע"א ז"ל (ונזכר בשו"ת ש"ד הנ"ל) והביא משו"ת שו"מ מהדורא שתיתאה (סי' נ') שכתב וז"ל ואטו אם אחד יקנה לחברו דבר על תנאי שיעשה כך וכך ומתקיים התנאי בשבת יהי' כקונה בשבת הא ודאי ליתא עכ"ל. ועיין בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' צ"ו):

[ה] ומה שחקר אם מותר לברך על אור אלקטרי להדליק נר של שבת. עיין בשו"ת בי"צ להגאון רי"ש מלבוב ז"ל (ח"א סי' ק"כ אות ה') שפסק דיכול לברך להדליק נר של שבת. ובהדלקת נר חנוכה אינו יוצא בזה ע"ש:

[ו] ובדין מכונות שמחממין בהם באמצעת נפט ששופכין לתוכן והנפט בוער בשבת ומחמם את המאכלים ושואבים בשבת מהכלי הנ"ל. הנה דברתי על אדות זה פא"פ עם הגאונים מו"ה אברהם מענדיל שטיינברג ז"ל אבד"ק בראדי ומו"ה מאיר אריק ז"ל אבד"ק טרנוב וממה שסיים בשו"ת מהרש"מ (ח"ג סי' קס"ה) שסיים בתשו' הנ"ל ולכן ידי אל תהי בזה להסכים בהיתר זה רק אם הוא טוח בטיט ודעת הגאון מבראדי היה נוטה לדעת הגאון מהרש"ם ז"ל והגאון רבי מאיר אריק ז"ל היה נוטה להתיר ועתה נדפס ספרו "אמרי יושר" ושם (בסי' קע"א) מבואר דעתו להתיר ע"ש:

[ז] מה שמבואר באו"ח (סי' קל"ה סעי' ב') בהגה דאם בטלו בשבת אחת קריאת הפרשה בצבור לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השייכה לאותה שבת. וכתב בספר החיים דוקא אם היה כאן צבור וחל עליהם חובת קריאה אבל אם היה בכפר שיש שם מנין ובשבת אתת אירע שלא היה להם מנין ולא קראו בתורה ובשבת שאחריה בא לידם שנתקבץ מנין א"צ לקרות פרשה שעברה כיון דלא היה שם צבור בשבת שעברה לא חלה עליהם חובת קריאה כלל עכ"ד. ובתשו' תש"י הביא משו"ת חיים שאול (סי' ע"א) ובזכל"א תאו"ח (אות ס') כתבו דצריכין לקרות בשבת שאחריה גם הפרשה הקודמת ע"ש:

[ח] מה ששאל בדין הליבון בכירים אנגליים (ענגלישע קיכען) אשר הטסים (בלעכין) תחובים בהכירה והצדדים אי אפשר ללבן. עיין בספר יוסף דעת (יור"ד סי' צ"ב) שכתב

וז"ל ודאי דלא נשאר רק משהו דבהקצוות לא נשאר טעם ברור רק משהו וא"כ הוה כעין תרי משהו שאותו משהו יתפשט עם הפלאטען ויתן טעם בהקדרה זה הוה כתרי משהו שהדרכי משה והט"ז מתירין ואף דאנן מחמירין בתרי משהו כמבואר במג"א (סי' תס"ז) מ"מ בכה"ג אינו רק ספק חרי משהו ושרי ושוב כתב:

אמנם נתיישבתי דבכלי שאין לו פליטה מגופו אף תרי משהו אסור עכ"ד. ובספר שד"ח באספ"ד (מ' חו"מ סי' ז' אות ט"ז) הביא בשם תשו' מנחת ש"י (סי' מ"ו) שכתב דהני טסין דרוב הבליעות ע"י מים יש להקל בהגעלה והקצוות ג"כ נתלבנו עכ"פ ליבון קל והוי כהגעלה ואין צריך להסיר הטסין זולת אם אינם משוקעים בבנין והם מגולים דאז צריך להניח גחלים בוערות על הקצוות עכ"ד:

[ט] במה שנסתפק המחצית השקל (סי' רע"ד ס"ק א') בזה שמדביקים שני לחמים זה עם זה וכן אופין אותם אם אח"כ כשמפרידים אותם כשרים ללחם משנה. ובמנחת פתים שבסוף ספר מנחת קנאות (בסי' תרמ"ח סעי' י"ג) פשט ליה מאתרוג התיום דכשר אף לאחר שנפרד דכל אחד מקרי שלם והוא הדין בלחמים הנ"ל המדבקים אותם ואופין אותם ביחד כשמפרידין אותם זה מזה מיקרי שלם עכ"ד. אבל בספר שד"ח בכללים (מ' הלמ"ד כלל כ"ז) מפקפק בזה שאין לפשוט מזה ספיקו של המחצית השקל דיש לחלק בין נדבקו דרך מקרה בתנור למדביקים אותם יחד בכוונה דבזה יש לומר דאין אחד מהם נקרא לחם שלם דמה שנדבקו בתחילת ברייתן דומה ללחמים שנדבקו בתנור דרך מקרה שגם ל"מחצית השקל" מהני ללחם משנה כמבואר בדבריו עכ"ל ע"ש:

[י] בענין שהביא בפ"ת יור"ד (סי' קי"ב ס"ק א') בשם תפארת למשה (סי' קי"ג ס"ט) שכתב דפת של מומר שרי דמשום חתנות ליכא דאעפ"י שחטא ישראל הוא ומותר לישא בתו עכ"ל. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח (סי' רפ"א) שהביא דברי "תפארת למשה" הנ"ל ומפקפק עליו. ועיין בשו"ת טו"ט (ח"ב סי' ט"ז) שכתב דלדינא אסור בישולי מומר ומומרת כשל נכרי ולפ"ז מחללת שבת בפרהסיא אסור לאכול מבישולה ע"ש. והנה מ"ש ב"תפארת למשה" דמשום חתנות ליכא דאעפ"י שחטא ישראל הוא כבר האריכו האחרונים בזה לענין אם מחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו, ובשו"ת מהר"י אשכנזי חיור"ד (סי' ט"ז) העלה להקל דעיקר איסור שתיה מעיקרא משום בנותיהם וזה לא שייך בישראל מחלל שבתות עכ"ד. גם בספר יד יהודה בהלכות שחיטה (סי' ב') כתב סברא זו דעיקר הגזירה הוא משום בנותיהם והשוו מגעו לסתם יינם וזה לא שייך בישראל המחלל שבת בפרהסיא שאיסור חיתון אין בו (הובאו דבריהם באריכות גם בשד"ח בכללים מ' המ"ם כלל פ"ו):

אמנם רבו המחמירים. ובשו"ת חת"ס יור"ד (סי' ק"כ) כתב דמה שעושה יין נסך איננו משום חתנות כי מותר להתחתן בבנותיו ולא משום ליתא דע"ז אלא משום קנס עשאוהו כגוי. וכן כתב בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' כ"ג) דמומר לחלל שבת בפרהסיא הוא בכלל גזירתם אף שאין בבנותיו איסור חתנות. ובשו"ת מהר"י אסאד (סי' ל"א) פסק דמחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו ובישולו אסור ואסור להתחתן עמו ורק לדעתו צריך שיעידו בבי"ד בפניו שחלל שבת בפרהסיא ע"ש. ועיין בתשו' בנין ציון הנ"ל אחר שכתבו דמחלל שבת בפרהסיא אוסר היין במגעו סיים וכ"ז מעיקר הדין אבל לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעוה"ר פשתה הבהרת לרוב עד שברובן חלול שבת נעשה להם כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד הוא ויש בהם שהם מתפללים תפלת שבת ומקדשים קידוש היום ואח"כ מחללים שבת והרי מחלל שבת נחשב כמומר מפני שהכופר בשבת כופר בבריאה ובבורא וזה מודה ע"י התפלה והקידוש וכו' ולכן דעתי המחמיר להחשיב נגיעת יין של הפושעים הללו לסתם יינם תבוא עליו ברכה אבל גם להמקילים יש להם על מה שיסמכו אם לא שמבורר לנו שיודע דיני שבת ומעיז פניו לחללו בפני עשרה מישראל שזה ודאי כמומר גמור ונגיעת יינו אסור עכ"ל. ובשד"ח כתב שדבריו נראים נכונים. ובתשו' הארכתי בזה:

[יא] ומ"ש לענין שו"ב המגלחים זקנם ע"י סם המשיר אח השער עיין בספר שד"ח בכללים (מערכת הגימ"ל בפאת השדה סי' א') שכתב וז"ל ומרן החבי"ף מסכים והולך דבסם מותר והביא שם בשם הרבנים כבוד חכמים ומנחת אהרן כלל י"ב אות כ' דאינו ראוי להיות שליח צבור דאינו בשלימות דוקנא עילאה וכו' וסיים דאף לדבריהם אין לפסול שו"ב מפני זה ע"ש. (ועיין שו"ת נו"ב חיור"ד סי' פ"א. המגיה):

[יב] בדבר מה שנוהגים לקנות אתרוג סתם מן הבא בידו כמו שהובא ממקומו שלפעמים יצליח הקונה ולפעמים יעלה חרס בידו בשד"ח באספ"ד (מערכת ד' מינים סי' א' או"י) הביא בשם שם ארי' חאו"ח (סי' י"ג) ששומר נפשו ירחק מזה ע"ש:

[יג] ובדין אם מותר לסכך בקנים (הנקראים טראשצעס) והקנים הנ"ל מחוברים ע"י חוט המקשר אותם אשר כורכין בהם את הלולבין שלא יתקלקלו על הדרך עיין בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' ו') שהעלה להתיר:

[יד] ומה ששאל אם סיכך קודם פתיחת הגג עיין במג"א (סי' תרכ"ו) ועיין בשו"ת נטע שעשועים (סי' י"א) שהעלה להקל בדיעבד אם טריחא ליה לסחור הסכך ולפתוח הגג לחזור ולסכך. ועיין בשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח (סי' שכ"ה) שהביא בשם שמן למאור

שגם אם צריכין לנעול הגג צריכין לישב שם ואם סגר הגג ופסק הגשם א"צ לברך שנית כשפתחו ע"ש:

[טו] בדין שהביא בפ"ת (יור"ד סי' פ"ז ס"ק י"ט) דברי החת"ס שכתב וכן אנו נוהגין בלולב ומיניו בשבת שבתוך החג להסירו מן המים ע"י עו"כ בסוף היום כדי שלא יהיו כבושים ויופסלו עכ"ל וכתב עליו בפ"ת לכאורה לא שמענו כבוש פסול רק באתרוג דהוא דבר מאכל אבל לא בלולב והדס. עיין בשד"ח (מערכת ד' מינים אות ב') שהביא תשו' כתב סופר שמקיים דברי אביו הגאון ז"ל, ועיין בשו"ת חתן סופר (סי' ל"ז) שהביא תשו' כת"ס הנ"ל ומחזיק בדין זה ע"ש:

ועיין בשד"ח באספ"ד (מערכת ד' מינים סי' ג' אות כ"ח) דיש להסתפק אם הלולב לח מחמת מים שהוא נתן בהם אי הוי חציצה וכתב שנכון לחוש ולנגבו ממי הרחצה ע"ש:

[טז] במה שמבואר באו"ח (סי' תר"ב) בהגה ואין נותנין חרם כשנותנין גט בעשי"ת. כתב בשו"ת תש"י (סי' רכ"א) דיאמר מ"ש בסה"ג (אות רמ"ב) רבותי וכו' וידלג מה שאומרים בסוף "און איך בין אויך גוזר וכו'" ובזה תו אין לחוש דאינו רק הודעה מה שכבר נגזר עכ"ד ע"ש:

סימן סד

שוכ"ט לנ"א אהובי הרב הגאון וכו' מו"ה זאב לייטער שליט"א אבד"ק פיטסבורג יע"א בהמ"ס בית דוד:

ע"ד שאלתך באשה שנדרה לת"ת ספר תורה כשיהיה בנה בר מצוה ואח"כ קנתה ספר תורה ונתנה שתי שנים מקודם שנעשה בנה בר מצוה ועתה כשהגיע לבן י"ג שנה נפשה בשאלתה אם כבר יצאת ידי חובתה בהספר תורה שנתנה לבית הכנסת לפני שתי שנים:

[א] תשובה. הנה אם היתה נותנת הספר תורה בפירוש בשביל הנדר שנדרה אז בודאי יצאת ידי חובתה כענין המבואר באה"ע (סי' מ') דהאומר לאשה הרי את מקודשת לי בפרוטה זו לאחר שלושים יום. וכן כענין המבואר ביו"ד (סי' ש"ה סי"ג) מי שפדה בנו בתוך שלושים יום על אחר שלושים יום בנו פדוי. ואף להדיעה דאם אין המעות קיימים אין בנו פדוי הרי בנ"ד הספר תורה קיים ואך דהספק הוא יען שנתנה את הס"ת סתם ולא פירשה שנתינה זו היא בשביל שנדרה מקודם וחפצה לקיים את נדרה דיש לומר דנתינת הס"ת היתה נדבה בפ"ע. הרי אף לדעת הפוסקים כשפדה סתם ולא אמר כלום לא מעכשיו ולא לאחר שלושים יום דמהני עיי"ש בט"ז (ס"ק י"ד) ובש"ך (ס"ק י"ט). מכל מקום אין ללמוד משם דשם היה הפדיון בפירוש ע"ז הבכור והספק הוא רק אם היתה

דעתו שיחול מעכשיו או לאחר שלושים יום אבל בנ"ד הספק הוא אם היתה הנתינה כלל ע"ז הנדר שנדרה מקודם:

[ב] ולפי מה שהעלה הרי"ט אלגזי (בבכורות דף מ"ט אות ע"ו) ליישב דברי הסמ"ג שדבריו סותרים זא"ז וכתב הריט"א וז"ל דדוקא בפודה בסתם מסתבר טעמא דשמואל והטעם הוא דהפודה בסתם כל שלא פירש שיחול הפדיון לאחר שלושים יום סתמא דמילתא דבדעתו שיחול הפדיון מעכשיו וכאילו אמר מעכשיו דמי דה"ז דומה להא דאין תורמין מן התלוש על המחובר וכו' כיצד אמר פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת וכו' לא אמר כלום אבל אמר לכשיתלשו ונתלשו דבריו קיימים. הרי מפורש דאפילו אמר סתם ולא אמר מעכשיו כל שלא פירש כאומר מעכשיו דמי וא"כ ניחזי לפי גירסת הסמ"ג כמו ששיערנו איך אפשר לומר דפליגי רב ושמואל אפילו בסתם כיון דסתם חשוב כמעכשיו וכבר אמר רבא דלכולי עלמא מעכשיו אין בנו פדוי ועכצ"ל דשאני ההוא דתרומה דלא שייך לומר פירוש אחר וכו' לא כן הכא דאף דפדה סתם ומשמע מעכשיו י"ל דכוונתו לומר דמעכשיו יהי' המעות ברשות כהן להוציאם אם ירצה ולא יהיה כשולח יד בפקדון רק עיקר חלות הפדיון ושיהי' המעות מתנה גמורה לא יהי' כי אם בזמנו לאחר שלושים יום עכ"ד. ולפ"ז יש לומר בנ"ד דהכוונה היתה שיהיה הספר תורה ברשות הקהל מעכשיו ולא יהי' כשולח יד בדבר שאינו שלו ואך עיקר חלות הנתינה גמורה תהיה בזמנה בעת החיוב כנדון דהתם:

[ג] ולכאורה נראה דדין זה תלוי אם חייל עליה חיוב הנדר משעה שנדרה או לא דאם נימא דחל עליה הנדר משעה שנדרה מסתמא אמרינן דהנתינה היתה על החוב הרובץ עליה ואם נימא דעדיין לא חל עליה שום חוב הוי ספיקא דאכתי לא חייל עליה הנדר דנימא דסילקה את חובתה:

ולפמ"ש הר"ן ז"ל (נדרים דף צ') בהא דקיימא לן כרב פפי דאמר מחלוקת בהפרה אבל בשאלה דברי הכל אין חכם מתיר אלא א"כ חל הנדר. וכתב הר"ן דאיכא מ"ד דלא פליגי ר"נ ורבנן אלא בתולה נדרו באם שאפשר שלא יחול הנדר לעולם אבל תולה נדרו בימים כיון שסוף איסורו לחול אף על פי שלא חל עדיין חל הנדר מיקרי וחכם מתיר עכ"ל. והנה לפי דיעה זו דאם היתה האשה זו באה להתירה היינו יכולים להתיר לה את נדרה מטעם זה דנדרה תולה בימים וחל הנדר מיקרי ואחר שחל הנדר מסתמא אמרינן דהנתינה היתה על זה הנדר שכבר חל עליה. וידידי הרה"ג מהר"י חמודות שליט"א הערני מהא דאמרו בקדושין (דף ס"ד ע"ב) אפילו הכי לא שביק אינש מצוה דרמיא עליה ועביד מצוה דלא רמיא עליה. ויפה העיר דלפי שיטה זו עכ"פ הוי מצוה דרמיא עליה. ואך דדין

זה הוא מחלוקת הראשונים ובש"ע (סי' רכ"ח סעי' י"ז) פסק כדעת הרמב"ם ז"ל ודעימיה דאין מתירין הנדר עד שיחול אפילו בכה"ג וע"ש בב"י ובש"ע:

[ד] אמנם נראה דיש לחלק בין נדרי איסור כענין המבואר בש"ע שם (סי' רכ"ח סעי' ז') היינו שנשבע שלא יאכל בשר שלושים יום מר"ח אייר דפסק המחבר דאינו נשאל עד שיכנס אייר לענין נדר שהוא בקום ועשה לפי המבואר בש"ע (שם סי' י"ט) מי שנשבע לעשות דבר פלוני תוך שנה מעתה חלה עליו השבועה ויכולים להתיר לו מיד ע"כ. ומקור דין זה הוא מהריב"ש כמבואר בב"י. והנה בספר מחנה אפרים (הלכות שבועות סי' י"ד) הביא תשו' הריב"ש (סי' קצ"ח) שהשיב על מי שנשבע להזמין בתו לנשואין ולא קבע זמן שמחויב להזמין מיד שמיד חלה עליו שבועתו ואף על פי שלא קבע זמן אינו עובר על שבועתו כל זמן שבידו לקיימה מכל מקום מעתה הוא מחויב לקיימה דומיא דהאומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר דחייב למנות נזירות מיד ואם לא מינה עובר בבל תאחר וכתב במח"א וז"ל ונראה דהרב ז"ל לאו משום בל תאחר אמרה אלא ס"ל שכל הנודר או נשבע סתם ויש סיפוק בידו לעשותו הר"ז חייב לעשותו מיד מטעם דשמא ימות ולא יוכל לקיים אח"כ וכו'. וראיתי לב"י חו"מ (סי' ר"ז) שהביא משם האגודה דאדם שנדר לעשות דבר תוך זמן ובתוך הזמן היה סיפוק בידו לעשותו וביומא דמשלם זמניה נאנס לא קרינן ליה אונס עכ"ל. ואפשר שזהו טעמו של הריב"ש ז"ל וכו'. ונראה דמהאי טעמא כתב הריב"ש ז"ל על מי שנשבע לעשות דבר תוך זמן שנה דמעכשיו תלה עליו השבועה ויכולים להתירה וכגון זה חל הנדר מיקרי כיון דמעכשיו מחויב לעשות הדבר ההוא עכ"ל, והוא הדין שפסק כן המחבר (סי' י"ט). ולפי מה שביאר בעל מחנה אפרים הך דינא דהיינו טעמא חל הנדר מיקרי כיון דמחויב מעכשיו לקיים כשיש סיפוק בידו דשמא לא יוכל לקיים אח"כ ואף שיהיה אונס לא קרינן ליה אונס. מה נפקא מינה לן אם אמרה עד שתי שנים או כשיהיה בנה בר מצוה דזיל בתר טעמא וזכינו לדין דהאשה הזאת היתה מחויבת לקיים את נדרה תיכף כשהיה לאל ידה דשמא לא תוכל לקיים אח"כ וא"כ מסתמא היתה הנתינה על שהיתה חייבת. ועיין במ"א או"ח (סי' תקס"ח סי"ג) ובמחצית השקל המבאר דעת המ"א כדברי הנ"ל ע"ש:

[ח] ואף אם נימא דיש לפקפק בזה לומר דיש לחלק בין האי דינא דהריב"ש שנשבע לעשות דבר תוך זמן שנה לנידון דידן שתלתה כשיהיה בנה בר מצוה דשם מחויב לעשות מעכשיו הדבר ההוא. ובנ"ד לא חל עליה החיוב עד שיהיה בר מצוה זה רק לדעת החולקים על הר"ן ודעימיה וס"ל דגם בתולה בימים לא מיקרי חל הנדר אבל לשיטת הר"ן ז"ל דתולה בימים חל הנדר מיקרי אם כי בגמרא אמרו אבל בשאלה דברי הכל אין

חכם מתיר אלא א"כ חל הנדר דכתיב לא יחל דברו ופירש הר"ן לא יעקור חלות דברו ודייקינן הא אחרים עוקרין אלמא אין חכם מתיר אלא א"כ חל הנדר עכ"ל. הרי מפורש משמעות הכתוב דחל הנדר בעינן ואפילו הכי סבירא להו להפוסקים הנ"ל דבנדר התלוי בימים מיקרי חל הנדר ואין שום עיכוב ומניעה מצד הימים וכחל מעכשיו דמי ולפ"ז רובץ עליה החוב של הנדר מעכשיו. ונראה לפע"ד דמה שכתב המחנה אפרים דזה שכתב הריב"ש ז"ל על מי שנשבע לעשות דבר תוך שנה מעכשיו חלה עליו השבועה ויכולים להתירה וחל הנדר מיקרי שהוא מטעם דמחויב מעכשיו לעשות הדבר ההוא אנו צריכים לסברא זו ולטעם זה רק להפוסקים החולקים על הר"ן וס"ל דגם בתולה נדרו בימים לא מיקרי חל הנדר ואין יכולים להתיר לכן מוכרחים אנו לומר יען כי הוא מחויב מעכשיו לעשות ולקיים מיקרי חל הנדר. אבל לשיטת הר"ן והפוסקים דעימיה דתולה נדרו בימים חל הנדר מיקרי ליכא למימר כפי הנ"ל דהרי בנדרי איסור (שבסעיף י"ז) שאינו בקום ועשה כלל ולא שייך כלל לומר דמחויב מעכשיו ואפילו הכי ס"ל דחל הנדר מיקרי, ולפ"ז לפי שיטה זו בהאי דינא דהריב"ש (שבסי' י"ט) חל הנדר מיקרי כיון שסוף איסורו לחול והפסק הימים אינו עיכוב כלל, ולפ"ז יש לומר בהיפוך דאם חל הנדר מיקרי אז מחויב מעכשיו לעשותו כיון שהנדר חל עליו והיינו שהחיוב לעשות מעכשיו תלוי בחלות הנדר לא שהחלות הנדר תלוי בהחיוב של קיום מעכשיו וזה מוכרח ודוק היטב. והנה הב"י הביא תשובות הרמב"ן ז"ל על אדות אחד שנדר שאם לא יפרענו חמיו קודם פסח שלא יהיה חג העצרת בעיר והגיע פסח ולא פרעו ונתחרט אין מתירין לו נדרו עד העצרת דלא חשוב חל הנדר עד שיגיע זמן איסורו. וכתב דמעיקרא היה סבור כיון שהגיע הפסח ולא פרעו חל הנדר מיקרי ומתירין לו אף על פי שלא הגיע זמן איסורו אלא שאח"כ חשש שמא לא מיקרי חל הנדר עד שיגיע עצרת שהוא זמן איסורו. וכתב עליו הב"י ותמיהה לי דכיון דמשום חששא הוא דאמר הכי הא איכא למיחוש דילמא משהגיע פסח מיקרי חל הנדר וטפי עדיף למישרי ליה בהוא (בהאי) עידנא מלהמתין עד העצרת שכבר עבר על נדרו ומשום ספיקא הוה ליה למימר דלישרי ליה תרי זימני חד בתר פסח וחד בתר עצרת עכ"ל. וכן פסק בשלחן ערוך שם (סי' רכ"ח סי"ח) הרי לפנינו דלחומרא חושש הבית יוסף לדיעה זו דבתלוי בימים חל הנדר מיקרי וזה שפסק (בסימן י"ז) כדעת הרמב"ם ז"ל הוא להחמיר דלא מועיל ההיתר עד שיחול. נמצא לפי זה לפי מה דנאמר דענין חל מעכשיו לקיים הנדר בקום ועשה תלוי באם חל הנדר הרי אשה זו אחר שנדרה היה עליה החיוב מעכשיו לקיים הנדר לחוש לחומרא כדעת הפוסקים דבתלוי בימים

חל הנדר מיקרי והיכא דמיקרי חל הנדר הרי החיוב לקיים מעכשיו. וכאשר נזדמן לה ספר תורה היה חיוב עליה לקנותו ומסתמא היה על החוב שהיה חל עליה:

[ו] ומה שהבאת מרש"י מגילה (דף ה' ע"א) על מה שאמרו בגמרא שם משום דאכתי לא מטא זמן חיוביהו ופירש"י ז"ל ואם יקדמוהו לא יצאו ידי חובתן **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: עיין ברכות כ"ז: "בצד עמוד זה התפלל רבי ישמעאל ברבי יוסי של שבת בערב שבת" וכן "התפלל רב של שבת בערב שבת". (שם) ולא עוד אלא ש"רבי יאשיה מצלי של מוצאי שבת בשבת" (שם ע"ב) וכן התפלל ריבר"י או רבי אלעזר ברבי יוסי של מוצאי שבת בשבת (שם). ועיין תוס' שם "ד"ה דרב" ורש"י שם ד"ה "הואיל והתפללו". ועיין ירושלמי תענית (פ"ד הלכה א') "דאר"ח משכני רבי ישמעאל בי רבי יוסי אצל פונדקי אחד ואמר לי כאן נתפלל אבא של מוצאי שבת בשבת". ו"רבי מפקד לאבדן אמוריה אכריז קומיהון מאן דמצלי יצלי דרמשא עד דיומא קיים" (שם). "בעוד השמש זורח בשבת" (קרבן העדה, שם) ועיין תוס' ברכות שם ד"ה "צלי" וד"ה הלכה ודו"ק:)** וכן עצי כהנים שקבוע להן זמן קבוע בנדרים עכ"ל. הנה הר"ן ז"ל כתב וז"ל וכן זמן עצי כהנים אי אפשר לו להקדים מערב שבת אם חל בשבת מפני חבירו שהוא מספיק דאי אפשר לו להכניס בתחומו עכ"ל. ועיין שם ברש"י על הרי"ף שפירש כן באריכות. ועיין במשנה למלך בהלכות כלי המקדש (פרק ששי הלכה ט') שכתב וז"ל כבר כתבנו שעיקר הוא ההקרבה ואלו שהיו יוצאים ליערים להביא עצים מאן אמר לן שבאותו היום היו מביאים אותם ומעלים אותם על המערכה וכתב עוד שהיו מוסרים אותם לציבור דאי לא לא מהני שכמו שהתמידין צריכים שיהיו משל ציבור הכי נמי העצים עכ"ל. העולה מזה שהיו מביאין העצים ומסרו אותם לציבור וקרבן העצים היו מקריבין בזה היום שהגיע לבני משפחה זו להעלות העצים שלהם על המערכה וזה שפירש"י "וכן עצי כהנים שקבוע להן זמן קבוע בנדרים" היינו שהיה קבוע להם בנדר להביא קרבן העצים באותו היום שהיה קבוע להם להעלות עצים שלהם על המערכה. ואין זה ענין לנ"ד דקרבן שנעשה ביום אחד הרי כבר עבר ואין כאן בזמנו חיוב הקרבן. אמנם בנידון דידן ענין המצוה הוא לקרוא בספר תורה בציבור ויכולים לקרוא בספר תורה זה היום ומחר וכאשר יגיע זמן החיוב הרי הספר תורה מוכן לקרוא בו ומה נפקא מינה לן אם היה הספר תורה ביד הסופר עד עתה או אם היה בבית הכנסת והיו קורין בו מקודם והוא כענין שהביא מהא דמבואר בחו"מ (סי' ע"ג סעי' ז') ומקור הדין מתשו' הרא"ש המובא בטור וז"ל רואה אני דברי שמעון כי כוונת שניהם היתה שיהיה שמעון פרוע בז' בניסן ולא שיפריענו דוקא באותו היום עכ"ל. וכמו התם אמרינן דהכוונה היה שיהא שמעון

פרוע ה"ה כאן אמרינן דהיתה כוונתה שיהא הספר תורה נתון לבית הכנסת כשיהיה בנה בר מצוה והרי הוא נתון וזה ברור:

סימן סה

ובהיותי בזה ראיתי מקשים בהא דאמרו (גטין דף ל"ה) על מה שאמרו במשנה (שם) התקין רבן גמליאל הזקן שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו אמר רב הונא לא שנו אלא כשלא ניסת וכו' וניחוש דילמא אזלא לגבי חכם ושרי לה ע"כ. וקשה הרי אפשר להדירה אם היתה נהנית מכתובתה יתסר עליה לחם שעה לפני מיתתה דתהוי אסורה לעולם דשמא תמות באותה שעה כענין שאמרו בגמרא האומר לאשתו הרי זה גיטך שעה אחת קודם מיתתי אסורה לאכול בתרומה מיד ואין חכם מתיר אלא אם כן חל הנדר ושמא לא תמות באותה שעה ולא חל עדיין הנדר ע"כ הקושיא:

ולשיטת הר"ן דלא פליגי ר"נ ורבנן אלא בתולה נדרו באם שאפשר שלא יחול הנדר לעולם אבל תולה נדרו בימים כיון שסוף איסורו לחול אף על פי שלא חל עדיין חכם מתיר א"כ בכה"ג חל הנדר מיקרי וחכם יוכל להתיר לק"מ ואך דקשה להפוסקים דסבירא להו דאף בכהאי גוונא אין חכם יכול להתיר. ולפי מה שכתב הר"ן בתשובותיו הובא בבית יוסף ביורה דעה (סי' רכ"ח) על אחד שנשבע ביום ששי בבוקר שלא יהיה בשבת הבאה תוך העיר פ' ובעוד יום ו' סמוך לשקיעת החמה נתחרט על שבועתו ובא לישאל עליה וכתב שדין זה תלוי במחלוקת הראשונים בהא דפסחים דכולי עלמא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן אמר אביי תרי קראי כתיבי וכו' וכתב דהא מילתא תליא במאי דאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא אי הוי דאורייתא לחומרא או רק מדרבנן לחומרא ולמאי דס"ל דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא וכיון שמן התורה הוא מחויב לצאת מן העיר מחמת חיוב נדרו חל הנדר מיקרי עכ"ד. ולפ"ז למאי דקיימא לן דספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא אם כן בנדרה לאסור על עצמה שעה אחת קודם מיתתה הרי מספיקא דשמא תמות אסורה מה"ת במה שנדרה והיכא דהאיסור הוא מה"ת מחמת הנדר חל הנדר מיקרי ויכול חכם להתיר לה ואך דאכתי קשה על הרמב"ם ז"ל דהוא ס"ל דגם תולה נדרו בימים אין יכולים להתיר וגם ס"ל דספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ורק מדרבנן הוי לחומרא והדרא קושיא לדוכתא. ועיין בר"ן (פסחים דף ל') על מימרא דרבא שם הלכתא חמץ בזמנו במה שכתב ואף על פי שבעלי סברא זו אמרו וכו' ע"ש היטב ודוק כי זוהי סברת הר"ן כאן שהצריך שיהיה האיסור מן התורה. ונראה לפיענ"ד דבמשנה למלך (פ"א מהלכות מגילה הלכה י"א) הביא את דברי הר"ן שכתב וז"ל ולענין עיירות

המסופקות אם הן מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא הורו הגאונים שהולכין בהן אחר הרוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בהן בי"ד. ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק השקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטרו משניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ע"כ דברי הר"ן. וכתב המשנה למלך וז"ל וכוונת דבריו נראה דכיון דמן הדין הוי ספק של דבריהם ולקולא אלא דלא אפשר למיזל לקולא דאם כן אתה פוטרו בשניהם דבכל יומא ויומא איכא למימר שמא אינו חייב ביום זה משום הכי אמרינן דיקרא בראשון ופטור בשני משום דהוי ספק של דבריהם דשמא נפטר במה שקרא באחד עכ"ל. ועפ"י זה חידש בספר יד המלך (שם הלכה הנ"ל) וז"ל דכמו דאמרינן בכלל דספיקא דרבנן שהוא לקולא מדרבנן ובכל זאת היכא דעל ידי כלל זה נסתר הידיעה הודאית דחינן להכלל מקמי הודאי ואמרינן דבהאי גוונא אף ספיקא דרבנן הוא לחומרא כמו כן הוא בכללא דספיקא דאוריתא לדעת רבינו דסובר דמדאוריתא לקולא בכל זאת היכא דהכלל הזה דאזלינן לקולא יהיה סותר הודאי בהאי גוונא הוה מדאוריתא הספק לחומרא עכ"ל. והכריח חילוק זה מכח כמה ראיות והוכחות. ולפי זה אף אנן נימא בנידון דידן דאם נימא דמספיקא דשמא תמות הוי מן התורה לקולא הרי בודאי תעבור על איסור תורה ותאכל מה שנאסר לה על פי התורה והרי זה דומה למה שכתב הר"ן לענין מגילה שבכל יומא ויומא איכא למימר שמא אינו חייב בזה היום ונמצא פוטרו משניהם למאי שמחויב בודאי וכן בנידון דידן דבכל עת איכא למימר שמא לא הגיעה השעה שנאסרה בה ובודאי תעבור על איסור תורה ליתא בזה כללא דספיקא דאוריתא מן התורה לקולא אף להרמב"ם ז"ל ומאחר שמן התורה אסורה לאכול מעתה שוב הוי חל הנדר וחכם יוכל להתיר לה וכדברי הר"ן בתשובה:

סימן סו

לכבוד ידידי הרב הג' חו"ב כו' כש"ת מו"ה יוסף הלוי שליט"א אבד"ק פאטיק יע"א:
ע"ד שאלתו באשה שנתגרשה מבעלה עפ"י חוקי הממשלה זה איזו שנים והבעל הבטיח כמה פעמים שיתן לה גט כדמו"י אבל דחה מיום ליום ולא נזדמן שידברו אליו פא"פ. והבעל היה חייב לשלם מזונות בעבור בנו הילד וכאשר עברו איזו חדשים ולא שילם עשו עליו קובלנא בערכאות שישלם והוזמן ליום מוגבל לבית דינם ולא בא ושלח השופט השוטרים לתפשו ולהביאו לבית דינם והובא שמה והשתמשו אבי האשה ואחיו בהזדמנות זו ודברו על לבו שיתן גט לאשתו כדמו"י והסכים ונאות לבקשתם. ושלחו

אחר רב מסדר וסופר ועדים וכאשר בא הרב המסדר לבית המשפט שאל אותו אם רוצה לגרש ברצונו הטוב והשיב בזה"ל:

"איך בין ארעסטירט" (נאסרתי). ולא רצה הרב לסדר את הגט. ונכנסו במשא ומתן להתפשר עמו. ונתפשרו עמו שיתנו לו שובר על סך איזו אלפים דולר וגם יפטר מחובתו לזון את בנו עד עתה וגם להלאה על משך שנה אחת. ונכתב כתב שובר ע"ז. והתחיל הרב לסדר את ציווי הבעל להסופר והעדים ושליח הגט. וחזר הבעל ולא רצה לגמור יען שהיה ירא פן יהתלו בו. ובאו כולם לפני השופט שהוא יהודי והציעו לפניו את תוכן הפשר והשלישו בידו את כתב הפטורין באופן שאם יתן הגט פטורין ברצונו ימסור השופט את השובר ליד הבעל. ואח"ז שאל השופט את המגרש אם רוצה ליתן גט והשיב: הן. והרב המסדר שאל אותו אח"ז אם רוצה ליתן הגט ברצונו הטוב והשיב הן. וכן ציוה לעדים ולסופר ולשליח שיכתבו ויחתמו וימסרו את הגט לאשתו וכן נעשה נסדר ונמסר. ועתה חושש הרב המסדר שתי חששות. א) מצד גט מעושה בערכאות. ב) מצד שהשיב בתחילה דברים שמשמעותם ענין מסירת מודעה בזה שאמר "איך בין ארעסטירט" ומחמת בהלה וחפזון לא נעשה הביטול מודעות כמנהג. זה ת"ד השאלה וכת"ה העלה להתירה וביקש ממני לחוות דעתי:

[א] הרמ"א (סי' קל"ד סעיף ד') כתב אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש לא מיקרי אונס מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויוכל ליתן הקנסות ולא יגרש ויש מחמירין אפילו בכהאי גוונא וטוב לחוש לכתחילה ולפטרו מן הקנס אבל אם כבר גירש מפני זה ואפילו גירש מכח שבועה שעשה מעצמו לגרש הגט כשר הואיל ומתחילה לא אנסוהו על כך עכ"ל. מבואר בדבריו שני דינים. דין אחד, דלא מיקרי אונס מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויוכל ליתן הקנסות ולא יגרש. ודין השני, דכל שעשה מעצמו ומתחילה לא אנסוהו על כך לא מיקרי אונם. אמנם לדעת הרשב"א ז"ל אין מקום לשני דינים הנ"ל דבנידון הרשב"א קבל עליו הקנס מעצמו ותלה גיטו בדבר אחר כמבואר בבית יוסף. והמדקדק בדברי הרמ"א במה שכתב אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש לא מיקרי אונס מאחר דתלה גיטו בדבר אחר ויוכל ליתן הקנסות ולא יגרש ולא הזכיר כלל טעם השני. נראה מבואר דעתו דבאמת די בדיעבד טעם הראשון דתלה גיטו בדבר אחר וביאור הדברים דעל מה שכתב המחבר אם נשבע הבעל ליתן גט צריך שיתירו לו קודם שלא יהא דומה לאונס כתב הרמ"א אחריו אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש לא מיקרי אונם והיינו דזה קיל מהא דנשבע דשם דומה לאונס וכאן לא מיקרי אונס. וכתב ויש מחמירין אפילו בכה"ג וטוב לחוש לכתחילה ולפטרו מן הקנס ומבואר דאין לחוש רק לכתחילה אבל

לא בדיעבד מהאי טעמא לחודא דתלה גיטו בדבר אתר ואח"כ כתב אבל אם כבר גירש מפני זה ואפילו גירש מכת שבועה שעשה מעצמו לגרש הגט כשר הואיל ומתחלה לא אנסוהו על כך והיינו שכתב זה על ואפילו דגירש מכת שבועה שזה דומה לאונס אז אנו צריכין לטעם השני שעשה מעצמו ולא אנסוהו על כך. ביארתי זאת כי יש נ"מ רבתא לנידון דידן כי בדין זה שכתב הרמ"א אבל אם קבל עליו קנסות אם לא יגרש באמת איכא שני הטעמים ולפ"ז בנ"ד חסר לנו טעם השני דהרי האונס בא לו על ידי אתר. ולתכלית זו דקדקתי בדברי הרמ"א שביאר בעצמו רק הטעם הא' להורות לנו שבדיעבד די לנו טעם זה לחוד ורק בנשבע שדומה לאונס הוצרך לטעם השני והדברים ברורים. ויצא לנו דלדעת הרמ"א בנ"ד בדיעבד הגט כשר ודוק. ואך עומד לנגדנו גדול המורים הבית מאיר שכתב וז"ל ומה שכתבו תו טעם והוא בש"ע לא מיקרי אונס מאתר דתלה גיטו בדבר אחר ויוכל ליתן הקנסות ולא יגרש צ"ע דאם כן בכל אונס שאנסוהו בממון שסיפק בידו ליתן אם לא יגרש נמי נימא דאינו אנוס מדיוכל ליתן הממון. וכבר מוסכם בתו"מ (סי' ר"ה סעי' ז') דאף אונס ממון חשוב אונס להכי לע"ד צ"ע אם יש להקל נגד הרשב"א כמו בנידון דידיה אף בדיעבד עכ"ל. ולכן חובה עלינו לצאת ידי חובתנו לחפש היתר גם לדעת הרשב"א ז"ל:

[ב] ונראה דנידון דידן אינו ענין כלל לדינו של הרשב"א ז"ל דשם באמת לא רצה לגרשה כמבואר בלשון הרשב"א שבב"י כי נתחרט ומיאן בדבר והללו מתרין בו מצד הקנס עד שהלך להגזבר והתפשר עמו ולא קבל ומחמת יראה זו גירש ראובן זה עכ"ל. והרי היו הגירושין שלא ברצונו כי באמת לא רצה לגרשה והיה הגט מעושה לדעת הרשב"א. אבל בנידון דידן באמת היה רצונו לגרשה כי מאתר שנתגרשה בערכאות ותו לא מיתדר להו למה לא ירצה לגרשה ויהיה אגוד בה ובפרט האידנא שיש תרם דרבנו גרשם הרי טיבותא לגביה לפטרה בגט ויהיה תפשי ממנה. ואנן סהדי דרצונו היה לגרשה ורק שעיכב את הגט כדי שתתפשר אתו בדרך דממונא וכן נעשה כרצונו הפשוט, נתפשרו וגירשה. ומה לנו לחוש בזה ומה זה ענין להא דהרשב"א ז"ל שם רצה באשתו וגירשה באונס וכאן רצה בממון ונעשה רצונו:

[ג] עוד נראה לי לפי מה שכתוב בתו"ג הובא בפ"ת (שם ס"ק י"ז) שכתב על דברי הרשב"א וז"ל ואין ללמוד מדבריו דאם נתנו לו ממון בשעה שכפוהו ליתן גט תהוי כתלוהו וזבין וכשר אפילו בכפוהו שלא כדין דזה אינו דהא אפילו בזבוני כל שכפוהו ליתן בפחות משויו הוי כתלוהו ויהיב ואם כן בגט אשה אי אפשר לומר כלל דהוי בשויו דאולי כל הון יבזו לו בעד אשתו ואולי חביבא ליה כגופו ואם כן אינו נותן הגט בעבור

הממון רק מתמת הכפיה והכאות מה שאין כן בעובדא דהרשב"א שאין לו אונס רק מה שמפסיד הממון שנתחייב ליתן אם לא יגרש ומגרש רק מחמת יראת הפסד ממון שבידו וכשמגרש מיראת ממון זה הרי רואין שממון זה חביב עליו מאשה זו הרי ממון זה הוי ככל מה ששוה האשה בעיניו ודימה אותו הרשב"א שפיר לתלוהו וזבין ולכך הוצרך הרשב"א ליתן טעם אתר דהצלת היזק לא דמי לתלוהו וזבין עכ"ל, שמעינן מזה דהתו"ג הבין בדעת הרשב"א דלולא סברא זו דבאשתו אמרינן דהוי כמו שכפוהו ליתן בפחות משויו דאולי חביבא ליה כגופו היה דעת הרשב"א דאם נתנו לו ממון כשר הגט אפילו במקום שכפוהו ואם כן בנידון דידן דליכא האי סברא דעל כל פנים לא תהיה אשתו שוב מהני קבלת ממון זה שכבר נתחייב אפילו אי איכא בזה תשש כפיה:

[ד] ועוד יש לומר לפי מה דמבואר באה"ע (סי' ע"א) שחייב אדם לזון בניו ובנותיו עד שיהיו בני שש ומשם ואילך זנן בתקנת חכמים עד שיגדלו ועד שיהיו בני שש כייפינן ליה ומשם ואילך לא כייפינן ליה אבל מצוה איכא. ועיין תוס' כתובות (דף ס"ה ע"ב ד"ה אבל) ועיין בבה"ט (סי' ע"א סק"א) בשם מהר"י ווייל דהאם אינה חייבת במזונות בניה הקטנים. ומבואר בשו"ת מהר"י אדרבי (סי' ע"ז) דאונס לדבר מצוה הוי כמכר משום דקיום המצוה חשוב כדמי זביני וכן הוא באס"ז בב"ב פת"ה ע"ש. ולפ"ז בזה הפשר שנתפשר סילק ממנו החיוב של המצוה שהיה רובץ עליו וזה תשוב כדמי זביני ושוב כשר גם לדעת הרשב"א ז"ל:

[ה] ונראה לפי המבואר באה"ע (סי' קי"ח סעי' י"ז) אשה שמחלה כתובתה ונדנייתה לבעלה ואח"כ טענה שבאונס מחלה מפני שהיה מגזם עליה לגרשה או לישא אחרת מפני שאינה יולדת אין זה טענת אונם לבטל המחילה. ובב"ש שם (ס"ק י"ת) כתב משום כדין עשה שרצה לגרש אותה וכו' ואין זה אונס וכו'. ובסי' ק"ה כתב הב"י בשם תשו' הרשב"א אפילו לא מסרה מודעה מתחילתה בטלה. וב"ח הבין דסותרים זה את זה וליתא עכ"ל. הרי מפורש בב"ש דהרשב"א מודה היכא שכדין עשה לא הוי אונם דאונס לא הוי רק היכא שנאנס לעשות דבר שאינו מן הדין אבל היכא שנאנס מן הדין לא מיקרי אונס ואם כן בנידון הרשב"א שבב"י (סי' קל"ד) היה קנס מה שאינו מן הדין. אבל בנ"ד דהכריחו אותו לזון את בנו הילד וזה מן הדין לא מיקרי אונס גם להרשב"א ז"ל:

[ו] ובנידון דידן יש לנו יסוד להיתר עפ"י מה שחידש בשו"ת מהרש"ם (ת"ג סי' נ"ז) בדבר השאלה באשה שהבעל לא רצה לגרשה והאשה לקתה חפצים שלו ולא רצתה לדור עמו ורק שיגרשנה עד שבאו לבי"ד לד"ת והתפשרו להשליש החפצים ואחר הגט החזירו להבעל את חפציו וחשש הבי"ד פן הוא בכלל גט מעושה עפ"י תשו' הרי"ם שבפ"ת (סי'

קל"ד ס"ק ד') ומשכנ"י (שבאות י"א) והשיב הגאון מהרש"ם ז"ל למאי דאיתא בכתובות (פ"ג) קנו מידו אר"י מדין ודברים קנו מידו. ר"נ אמר מגופה של קרקע קנו מידו ופירש"י ז"ל דבעומד יום או יומים ושתק ואח"כ ערער לא מהני דהשתא קא הדר ביה ולמדוהו לטעון כך וא"כ הכי נמי בנ"ד אם היה עושה הפשרה והגט באונס היה לו לערער תיכף אחר שקיבל חפציו וכיון ששתק ולא ערער מיד גילה דעתו שעשה הכל ברצונו הטוב והגט כשר דהוכיח סופו על תחילתו אחר שעשה הגט כדינא ואמר שעשה ברצונו דבכהאי גוונא שעמד יום או יומים אחר שקיבל את שלו ולא ערער גם אם יחזור בו אח"ז ויערער אינו כלום וזה יסוד גדול בהיתרא דהך איתתא והלכתא רבתא לכמה מקומות עכ"ל והביא ראי' משו"ת הרשב"א שבב"י חו"מ (סי' שט"ז) ומשו"ת רשד"ם חו"מ (סי' שכ"ג) ומשו"ת שער אפרים (סי' קל"ג) דהוכיח סופו על תחילתו. וכן בנ"ד אם היה זה מערער על הגט אח"כ אז היה לנו לחוש אבל אחר ששתק גילה דעתו שהכל היה ברצונו כפסקו של מהרש"ם ז"ל הנ"ל:

[ז] והנה במה שאמר "איך בין ארעסטירט" (שמו מאסר עלי) מחשש מסירת מודעה פשוט שאין זה מסירת מודעא רק דרך שיחה בעלמא וכבר ביאר כת"ה מכמה פוסקים ודבריו נכונים ולפענ"ד אין בנ"ד כלל ענין מודעא, דענין מודעא הוא שזה מכריחו לעשות דבר והוא מוסר מודעא לפני עדים בהעלם מזה שמכריחו ומוסר ומודיע לעדים שמה שיעשה יעשה באונס. והיתכן למסור מודעה בפני הצד שכנגדו המכריחו לבטל לפניו מה שיעשה:

[ח] ועוד יש לנו יסוד להיתר בנידון דידן דמבואר בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' ל"א) וז"ל דלא מהני מודעא אלא בשבא בשעת הודאה ומסר מודעא על מה שהיתה כוונתו לעשות שהוא בטל אבל כגון שטר מודעא זו שהוא מוכרח להודות לדבריהם ולכרות ברית עמהם והכל הוא באונס ואח"כ נתחדש שהסכימה דעת שתי הכתות וברורו דיין ביניהם לפשר ולגזור כל מה שיראה בעיניו כי בשעת מודעא לא היה יודע זה ועדיין לא הסכימה בברירת הנברר לא מהני מודעא לבטל מה שנתחדש אח"כ דשמא אז היה סבור שאין דרך אלא להודות בעל כרחו לדבריהם ככתוב בשטר המודעא ואחר שנתרצו בברירה שמא נתרצה בלב שלם ועכשיו חוזר בו עכ"ד. (הובא במ"ש) הרי מפורש במהרי"ט דאם נתחדש דבר מה שלא היה עוד בשעת מודעא לא מהני המודעא. וכן בנידון דידן שאחר שאמר "איך בין ארעסטירט" נתחדש ענין חדש ונעשה פשר והושלש לבטחון כרצונו דאין בזה חשש כלל. ובפרט ועיקר שלא חזר בו כלל וזה ברור. ואדות שלא נעשה ביטול

מודעות כבר האריך כת"ה ודבריו מספיקים ולא אוכל להאריך יותר כי חש כחי וקשה עלי העיון ובפרט הכתיבה ודעתי מסכמת להכשיר הגט ומותרת להנשא בלי חשש כלל:

סימן סז

ב"ה יום ב' פ' נח תרצ"ב.
שוכט"ס לבני היקר וחביב הרה"ג חכם וסופר כש"ת מו"ה משה לייטער שליט"א בהמ"ס "זוטו של ים":
אחדשה"ט מכתבך היקר עם ח"ת לנכון הגיעני ומה שכתבת לדחות מה שכתבתי מהא דכתובות (דף ס"א ע"ב) בהא דרב אשי שקל באצבעתיה אנח ליה בפומיה א"ל אפסדתא לסעודתא דמלכא דשמעינן מזה דמותר להציל את עצמו בממון של אחרים במקום פקוח נפש. ואמרת לסתור ראייתי הנ"ל כי שם מיירי בסעודתא דמלכא עכו"ם ורב אשי לשיטתו דסבר גזל עכו"ם מותר והבאת את דברי התוס' בבא מציעא (דף מ"ח ע"ב ד"ה נתנה) שכתבו וז"ל "ועוד דבהגוזל בתרא (דף קי"ג) משמע קצת דרב אשי סבר גזל עכו"ם מותר דקאמר רב אשי הוה קאזיל בארבא חזי שבשא דגופנא תליא לבר ותלו ביה קטופי א"ל לשמעיה זיל חזי אי דעכו"ם נינהו זיל אייתי לי. שמע ההוא עכו"ם אמר ליה דעכו"ם מי שרי. א"ל דעכו"ם שקל דמי, ישראל לא שקל דמי. משמע דסבר גזל עכו"ם מותר ובשביל ששמע העכו"ם הוה מתרץ דבריו עכ"ל. ולפ"ז אין ראיה מהא דרב אשי אלו דבריך:
[א] התוס' כתבו "משמע קצת" כמסתפקות בזה ולא שבקינן משום הא מה שכתבו התוס' בבבא קמא דף קי"ג בשם הר"י בפשיטות "שכן היה דעתו מתחילה כמו שהשיב לנכרי וכו' וכל הנך שמעתא לא אייתי אלא הנך דאסרי גזל הנכרי" עכ"ל. ואין ספק מוציא מידי ודאי **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: אמנם התוס' (ב"מ מ"ח:) פתחו ב"משמע קצת" אבל סיימו: ב"משמע דסבר גזל עכו"ם מותר" ומטעם זה באו לידי מסקנא "דרב אשי הדר ביה כדהוכיח לו רבינא" כלומר ממה דאמר "משיכה בנכרי אינה קונה". ואין זה סתירה בתוספות כי מי ששנה זו לא שנה זו כי בבבא קמא הם דברי ר"י ובתוס' ב"מ הנ"ל הם דברי ר"ת או ריב"א או אחר מבעלי התוס'. עיין יד מלאכי כללי התוס' (סי' כ'):)** וכן כתב שם הרא"ש בסי' י"ב וז"ל נראה שכן היתה דעתו מתחילה דלא מייתי הכא שום תנא או אמורא דסבר גזל הגוי או גניבתו מותרת עכ"ל. וכן נראה דעת הפוסקים שפסקו דגזל עכו"ם אסור ואם איתא דרב אשי ס"ל דגזל עכו"ם מותר היה להם לפסוק כרב אשי דמאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי. **(אמר המגיה הנ"ל: אמנם כן דעת התוס' קדושין

(דף מ"ה ע"ב ד"ה "הוה") אבל אי משום הא לא אריא אחרי שמחלוקת בין בעלי התוס' בכונת רב אשי וסברתו תפסו קצת פוסקים לחומרא:)** ועיין שם ברי"ף וברא"ש (סי' י"ב הנ"ל) וז"ל וקיי"ל כרב אשי דבתראה הוא עכ"ל:

[ב] וגם לדברי התוס' ב"מ הנ"ל שכתבו משמע קצת דרב אשי סבר גזל עכו"ם מותר ראייתי נכונה מהא דכתובות דאם איתא דמדינא אסור להציל את עצמו בממון של אחרים במקום פקוח נפש מאי מספקא להו להתוס' בדעתו של רב אשי אם ס"ל גזל עכו"ם מותר או אסור

**(אמר המגיה הנ"ל: לפיענ"ד אין להוכיח משם דגזל עכו"ם אסור דעד כאן לא אסרה תורה גזל עכו"ם ולמד"א גזל עכו"ם מה"ת אסור) אלא כדי להרחיק אדם מישראל ממדות רעות כסברת הגאון חכם צבי ז"ל בתשובותיו (סי' כ"ו ומובא לעיל סי' ל"ט) [ולפ"ד שורש סברתו מעורה בדברו רבי יוחנן דברים רבה פרשה ל' ע"ש]. או משום חלול ה' (למאן דס"ל דגזל עכו"ם אסור מדרבנן אבל בנ"ד בהאי עובדא דרב אשי דשקל באצבעיה ואנח בפומיה דמר זוטרא לא שייך לגזור משום הרחקה ממדות רעות וגם משום חלול ה' אין כאן. וכשם שאבדתו של עכו"ם מותרת משום שאין כאן חלול ה' ככה גם מה דשקל רב אשי קצת מאכל ושם בפיו של מר זוטרא לא שייך בזה לגזור משום גזל עכו"ם כי אין כאן חלול ה' שהרי רב אשי עשה מה שעשה רק כדי להחיות את נפש מר זוטרא:

וכשהצעתי הערתי הנ"ל לפני אבי מורי הגאון המחבר שליט"א וענה אותי לאמור: "אמנם הגאון הח"ץ ז"ל כתב טעם נכון אבל אנן קיי"ל דלא דרשינן טעמא דקרא. עיין גמרא ב"מ (דף קט"ו) ולא קיי"ל כר"ש אעפי"כ מצינו כמה פעמים שכתבו טעמים למצות אבל לא להקל בשביל הטעם. ועיין נו"ב ואה"ע סי' פ"א ובשו"מ (ח"ב סי' קל"ה) שרצה לומר כיון שאין בחליצה תועלת להמת כמו ביבום רק הוא לטובתה שתהי' מותרת לעלמא א"כ כל שאין רצונה לחלוץ אין כופין אותה אבל באמת כ"ז הוא דרך דרש אבל חלילה וחלילה לדרוש טעמא דקרא ובפרט בדבר דנ"מ לדינא ע"ש. וע' תוס' יו"ט סנהדרין (פרק חלק משנה ה' ד"ה אובדין") עכ"ל:

מה שכתב אבא מרי שליט"א "שכתבו טעמים למצות אבל לא להקל בשביל הטעם" עיין תוס' גטין (דף מ"ט ע"ב ד"ה "ורבי") ועיין "תפארת למשה" (סי' קי"ג ס"ט) ושו"ת מהר"י אסאד (סי' ל"א) ומובאים לעיל סי' ס"ג אות י'. והנני להסתפק ולהעיר על הא דאמרו "הפקעת הלואתו" של עכו"ם מותרת וכתב רש"י ז"ל "שאין גזל ממש שרי כי ליכא חילול השם כו' דלא ידע נכרי בהדיא דמשקר". ורש"י ב"ק קי"ג ע"ב דזה "כהפקעת הלואתו") והרי בעובדא דרב אשי אין בזה חלול השם. ועיין כסף משנה (הל' גו"א הנ"א):

והשקפת רב אשי על טיבם של הגוים (הראשונים) משתקפת מהא ד"אמר רב אשי האי בר ישראל דזבין ליה ארעא לנכרי אמיצרא דבר ישראל חבריה משמתינן ליה מאי טעמא וכו' ארבעית לי אריא אמצראי משמתינן ליה עד דקביל עליה כל אונסא דאתי מחמתיה" (בבא קמא קי"ד ע"א):)** דהרי היה להן להוכיח מזה דאם איתא דרב אשי ס"ל דגזל עכו"ם אסור איך הציל את מר זוטרא בממון של אחרים וע"כ דס"ל דגזל עכו"ם מותר ומדלא הוכיחו מזה שמע מינה דמותר להציל את עצמו בממון של אחרים במקום פקוח נפש ושוב ליכא הוכחה משם ודוק:

[ג] ומה שהבאת דברי רש"י סנהדרין (דף נ"ז) זה ידוע שדעת רש"י ז"ל שגזל עכו"ם הוא אסיר מדרבנן וכן מבואר בר"ן ז"ל ואמנם רוב הפוסקים לא סבירא להו כן. ועיין ברי"ט אלגזי בפרק שני דבכורות (אות י"ז) שהאריך בזה וכתב שם וז"ל נמצינו למדים דאף דדעת הרמב"ם ז"ל ודעימיה ורוב הפוסקים ס"ל דגזל הגוי אסור מן התורה והכי קיי"ל עכ"ל וכן הוא בחת"ס חלק ו' בחי' לע"ז דרוב הפוסקים פסקו דאסור מן התורה והכי קיי"ל עכ"ל. וגם בדעת רש"י הביאו האחרונים מפירש"י ז"ל עה"ת ע"פ ותשב עם קונהו דס"ל דהוי מדאורייתא. ועיין בספר שד"ח בכללים (מערכת הגימ"ל אות א'):

ומה שכתבת שבאמת לא הפסיד רב אשי את הסעודה אף שנגע באצבעו והראת למסכת נדרים (דף מ"ט ע"ב) דרבי יוסי ורבי יהודה "חד אכיל דייסא באצבעתיה" ואטו כולי עלמא איסטנסים ומפונקים כמלכא? עכ"ל. לפיענ"ד הוא מעשה לסתור:

[ד] ובזה שהבאתי מהא דרב אשי במסכת כתובות יש לדון בהא דמבואר בטור חו"מ (סי' שי"ט) וז"ל ואפילו הוא בסכנת מות ובא לגזול את חברו ולהציל את נפשו אסור לו לגזול אם לא על דעת לשלם דודאי אין לך דבר העומד בפני פקוח נפש לכך הוא רשאי ליטול ולהציל נפשו אבל לא יקחנו אלא על דעת לשלם עכ"ל. וכן הוא בשו"ע עפ"י שיטת התוס' והרא"ש בבב"ק (דף ס'). והנה האחרונים הביאו דמצינו בירושלמי (פרק שני דע"ז הלכה ב') דאמרו לא סוף דבר האומר הרוג את פלוני אלא אפילו אמר חמוס את פלוני חייב למסור נפשו ויפרש המפרש דהירושלמי אזיל בשיטת רבי מאיר דאמר בכתובות (דף י"ט) אם אומרים לעדים חתמו שקר יהרגו ואל יחתמו שקר. ועיין בהקובץ על הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה) שכתב וז"ל וכתב הרא"ה שמצא במדרש ובמכילתא על שלש עבירות יהרג ואל יעבור רבי מאיר אומר אף על הגזל. ובספר שד"ח בפאת השדה (מערכת האל"ף אות י"ט) הביא בשם ספר ידי משה שכתב דאסור להציל עצמו בממון חברו אף במקום דאיכא פקוח נפש כדאיתא בירושלמי וכדאמר רב חסדא בכתובות י"ט קסבר רבי מאיר וכו' ואף רבא דפליג דוקא בהאי דחתימה דאכתי לא הוי

ממון אבל בגזל ממש אפשר דמודה רבא דיהרג ולא יעבור דהוא אביזרא דשפיכות דמים וכתב דאיכא טובא מרבוותא דסברי אף בממון אסור להציל עצמו בממון של אחרים אף במקום דאיכא פקוח נפש עכ"ד. וכן הביא בשם ספר בנין ציון שפסק כן להלכה. ובתשו' שו"מ מהד"ק (ח"ב סי' קע"ד) הביא קושית המל"מ בפר"ד שהקשה בסוגיא דיומא פ"ג מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחילה דאמאי מאכילין אותו טבל הרי יכול להפריש תרומה ויערבנה עם החולין דמה"ת מותר לבטל איסור לכתחילה. וכתב השו"מ דל"ש לומר דיערב התרומה ויבטלנה ברובא דלהפסיד ממונו של כהן איכא גזילה ובכה"ג אין לנו להתיר משום פקוח נפש עכ"ד:

והנה מה שתלו דינם בהאי דירושלמי אפשר לומר דלכאורה זה שפסקו הטור וש"ע דאם הוא בסכנת מות אסור לו לגזול אם לא על דעת לשלם ולא נתנו שיעור לדבר, דנראה דמותר לאיש עני ואביון לגזול מחברו סכום מסוים על דעת לשלם כדי להציל את נפשו אף שהוא מציאות רחוקה בדרך הטבע שיעלה בידו לשלם שהרי לא חילקו כלל ולא נתנו שיעור לדבר רק שיטול על דעת לשלם. ולפ"ז יש לומר דמה שאמרו "רבי מאיר אומר אף על הגזל" מיירי באופן זה שאין בדרך הטבע שיוכל לשלם רק בדרך נס ואז אסור לו לגזול כדי להציל את נפשו ורבי מאיר לשיטתו דאמרינן בפרק קמא דיבמות (דף י"ב ע"ב) תני רב ביבי קמיה דרב נחמן שלש נשים משמשות במוך קטנה שמא תתעבר ותמות וכו' דברי רבי מאיר וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה ומן השמים ירחמו. הרי דרבי מאיר סבירא ליה דלא סמכינן אניסא דמן השמים ירחמו **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: עיין עבודה זרה דף י"ח סוף ע"א:)** אף דעוד אין הסכנה לפנינו רק דאפשר שתבוא אח"כ דשמא תתעבר ותמות וכן בהא דלגזול שלא על דעת לשלם הרי הכל מודים דאסור אף במקום פקוח נפש ורבי מאיר סבירא ליה דאם אי אפשר לו לשלם אסור לו לגזול כי אין לסמוך על הנס והרי הוא כאין דעתו לשלם. ושם בגמרא "חזייה רב אשי למר זוטרא דחוור אפיה שקל באצבעתיה אנח ליה בפומיה א"ל אפסדתא לסעודתא דמלכא אמרי ליה אמאי תעביד הכי אמר להו מאן דעביד האי פסל למאכל דמלכא. אמרי ליה אמאי. אמר להו דבר אחר חזאי ביה". (פירש"י "בשר של חזיר מצורע"). "בדקו ולא אשכחו שקל אצבעתיה אנח עליה אמר להו הכא מי בדקיתו בדקו ואשכחו". (פירש"י "נס נעשה לו"). "אמרו ליה רבנן מאי טעמא סמכת אניסא אמר להו חזאי רוח צרעת דקפרחה עילויה". ופירש"י דפרח עלויה דמר זוטרא. וכתב שם המהרש"א וז"ל דהך סכנה להפסיד סעודת המלך היא יותר סכנה לרב אשי מסכנת מר זוטרא עכ"ל. והיינו שלפי זה אמרו ליה רבנן מאי טעמא סמכת אניסא ודוק והשיב להם

רב אשי חזאי רוח צרעת דקפרחה עילויה דמר זוטרא והיה ענין פקוח נפשו של מר זוטרא על אחר לפיכך הכניס רב אשי את עצמו לספק סכנה שתבוא אח"כ ובכה"ג סמכינן אניסא ומן השמים ירחמו שלא יבוא לידי כך. ממילא שמעינן מהא דרב אשי אף שמדינא אסור לגזול את חברו על דעת לשלם אף במקום פקוח נפש מכל מקום על דעת לשלם אף שאין בידו לעת עתה כל אפשרות לשלם סמכינן אניסא דמן השמים ירחמו ויהיה לאל ידו לשלה. ולא עדיף איסור גזילה שהוא אביזרא דשפיכות דמים מחשש סכנת נפשות כהא דרב אשי. ובב"י תו"מ (סי' תכ"ו) כתב וז"ל בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב ע"כ. ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק עכ"ל. ונראה שדברי הירושלמי הנ"ל היינו הך דרב אשי דהכניס את עצמו לספק סכנה משום פקוח נפש דמר זוטרא ואם כי היתה הסכנה גדולה באם יתחייב למלכות כדברי המהרש"א ואין לו תשלומין אבל עכ"פ לא היה ודאי וברור שיתחייב למלכות ועשה מה שעשה משום פקוח נפש ולגביה דרב אשי היה רק ספק סכנת נפשות:

וראיתי להמנ"ח בקומץ מנחה (מצוה רצ"ז) שכתב וז"ל כתבתי דאין סברא כלל להכניס עצמו בספק סכנה עבור חבירו שהוא בודאי סכנה. אח"ז הראה לי תלמידי מפורש בשו"ת רדב"ז (ח"ש סי' תרכ"ה) כתב כן בפירוש וכתב מי שעושה כן הרי זה חסיד שוטה דאינו מחוייב כלל והנאני שכוונתי לדעתו. אך מכל מקום צ"ע על הרדב"ז דלא הביא הירושלמי אשר הובא בכמה מקומות דמפורש לפי עדותו דמחויב להכניס א"ע בספק סכנה בשביל חבירו שהוא סכנה ודאית וצריכים אנו לקבל באימה דברי הירושלמי וצ"ע עכ"ל. הספר תשו' הרדב"ז אין בידי אך ראיתי בפ"ת יור"ד (סי' קנ"ז) כתב וז"ל ומ"ש בשם מהר"ם רקנטי אם אומר השר לישראל הנח לי לקצוץ אבר אחד שאינך מת ממנו ובאם לא אמית ישראל חברך וכו' עיין בתשו' הרדב"ז (סי' תרכ"ה) שנשאל על ענין זה והשיב שאיננו מחויב זולת ממדת חסידות אולם אם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה עכ"ל. ולפי מה שכתבתי יש לחלק דהירושלמי מיירי כהאי דרב אשי דהסכנה של זה הוא לפניו על אתר וספיקו של המציל הוא חשש סכנה שיבוא אח"כ וע"ז אמרינן דמחויב להציל את חברו ולסמוך אניסא שמן השמים ירחמו לסבב סיבות שלא יבוא המציל לידי סכנה. והרדב"ז מיירי בענין שספק סכנת המציל הוא עתה על אתר כענין הנח לי לקצוץ לך אבר באופן שיש בו ספק סכנת נפשות ובזה אינו מחויב להכניס את עצמו בספק סכנה לומר מן השמים ירחמו:

[ה] ומה שכתבת בדין זה והבאת מש"ס יומא (דף פ"ג) "אחזיה בולמוס לרבי יהודה קפחיה לרועה אכליה לריפתא". יפה הבאת. וכבר נו"נ בזה החת"ס עם הגאון רבי צבי

חיות ז"ל עיין בהגהת מהר"ץ חיות ליומא שם ובחת"ס חאו"ח (סי' ר"ח). וכן הוא בחת"ס חיור"ד (סי' שי"ט). ועוד אחרונים מפלפלים בגמרא הנ"ל בענין זה:

[ו] ומה שכתבת עמ"ש לדחות דברי אחי הרה"ג ז"ל שכתב על מה שהקשה הגאון הרי"ם ז"ל על שיטת הפוסקים דא"מ איסור לכתחילה הוא רק מדרבנן ומהתורה מותר לבטל והקשה מגטין פ"ד הרי זה גיטך על מנת שתאכל בשר חזיר מאי לפמ"ש הרשב"א ז"ל גבי הר"ז גיטך על מנת שתבעלי לפלוני דבדרבנן חשוב אפשר וא"כ בעל מנת שתאכל בשר חזיר נמי הוי אפשר דהרי בידה לבטל האיסור ברוב ומה"ת מותר לבטל ועל זה כתב אחי הרה"ג ז"ל דאמאי שינה בגמרא לתפוס בשר חזיר ולא תפס שאר איסורין כמו נבילה וטריפה והוא משום דבשר חזיר ניכר בבשר אחר עכ"ד. וכתבתי לדחות מש"ס חולין ק"ו "מים הראשונים האכילו בשר חזיר". ומנזיר (דף כ"ג) "ומה מי שנתכוין לאכול בשר חזיר ועלתה בידו בשר טלה". ועל זה הארכת והבאת הגמרא (חולין ק"ט) ואח דברי המדרש (ויקרא רבה פכ"ב) "אמרו יותר ממה שאסרתי לך התרתי לך וכו' בשר חזיר התרתי לך דג ששמו שבוטא". וכתב רש"י ז"ל (חולין ק"ט:) "טעמו כטעם חזיר" ואם טעם בשר טלה כטעם בשר חזיר למה נקט "התרתי לך שבוטא" יתפוס "התרתי לך בשר טלה" אלא ע"כ שטעם בשר חזיר שונה מטעם בשר טלה עכ"ל:

כל דבריך אינם מספיקים שהרי מבואר בטור יור"ד (סי' ק"ט) וז"ל חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות יבש ביבש בטלה אפילו חד בתרי ולכאורה נראה שאין חילוק בין נתערבה במינה בין שלא במינה כגון שנפרד לחתיכות דקות שאין ניכר בין זה לזה עכ"ל. הרי מפורש שאפשר שנתערבו מין בשאינו מינו ולא יהי' ניכר. וגם לדבריך הרי אפשר לערב בשר חזיר בהאי שבוטא שטעם אחד להם ובדרך שכתב הטור ולא יהי' ניכר לא במראה ולא בטעמא, ועיין בש"ך יור"ד (סי' פ"ז ס"ק ז') שכתב וז"ל אי נמי בבשר טמא ליכא למיחוש למראות עין דניכר לעין שהוא בשר טמא עכ"ל. ולפ"ז היה להש"ס לתפוס בשר טמא ועיין שם בט"ז (ס"ק ה') שכתב וז"ל ולא כמו שכתב בלבוש דבזה מותר מפני מראות עין משום דמינכרי דוודאי מצינו לפעמים שנחתך בענין שלא מינכר עכ"ל. והיינו שזה שכתב הלבוש הוא שבסתמא מנכרי והט"ז כתב דלפעמים מזדמן שנחתך בענין שלא מינכר אבל במתכוין לכך לחתוך אותם באופן שלא יהי' מינכר הכל מודים שאפשר בכך ולא פליגי במציאות ודוק היטב. ועיין פירש"י במשנה ע"ז (דף ל"ה ע"ב ד"ה "טריפה") ודוק:

ואשר פלפלת בדין אם מותר להאכיל לאדם דבר שלדעתו אסור והבאת מגמרא (חולין קי"א:) רבי אלעזר הוה קאים קמיה דמר שמואל וכו' עיין בפר"ח (סי' תצ"ו אות כ"ג)

הביא תשו' מהר"ל בן חביב ז"ל שכתב בשם הרא"ה ז"ל וז"ל שני ת"ח בעלי הוראה שאחד אוסר ואחד מתיר והמתיר אוכל ומאכיל לחבירו האוסר אין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול ודוקא כשהאיסור ניכר לו לאוסרו דאי לא ס"ל, לא לייכול אבל כשאינו ניכר לו, לא. כדאמרינן בפרק כל הבשר חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דלספי לי מידי דלא סבירא לי עכ"ל. הרי לפניך דזה ראייתו של הרא"ה ז"ל שהוציא מזה דין הנ"ל:

[ח] ומה שהבאת מהא ד"רב בר שבא אקלע לבי רב נחמן אייתו ליה כבדא שליקא ולא אכל אמרו ליה בר בי רב דלגיו לא אכיל ומנו רב בר שבא אמר להו רב נחמן גאמו לשבא" (חולין קי"א). גם שם היה ניכר שמותר אף להרא"ה ז"ל. ומה שאמר גאמו נראה דרב נחמן לא היה מחשב דעתו כנגד דעתו כלל כי קראוהו "בר בי רב" כלומר, תלמיד:

[ט] ברם מה שהבאת מהירושלמי תרומות (פ"י הלכה ד') "מי צתרי רב אמר אסור ושמואל אמר מותר אייכול שמואל לרב מי צחרי" ע"כ. זו היא הערה גדולה ובדעת הרא"ה ז"ל אפשר לומר דבפר"ח שם הביא דבתשו' מהר"ל בן חביב הקשה להרא"ה דאדיליף מדברי רב לאיסור לילף מדברי שמואל להיתרא **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: אני תמה על תמיהתו הרי הילכתא כרב באיסורא (בכורות מ"ט ע"ב) ובכן, יש ללמוד מרב בענין איסור כי דבריו הם המכריעים:)** וכתב הפר"ח דהרא"ה ס"ל דר"א הוה ס"ל כשמואל או דלא הוה ידע הלכה כמאן ומשום כבודו של רב שהיה רבו לא היה אוכל וכיון שלדעת שמואל היה מותר מן הדין ורבי אלעזר לא הוה ס"ל דאסור מעתה אין כאן מכשול כלל ולפיכך היה רוצה שמואל להטעותו שיאכל דאין כאן זלזול בכבודו של רב כיון שמה שהיה אוכל רבי אלעזר הוא משום שהיה כביר דהדר ביה רב והיינו דאמר ליה שמואל "לרבך יהבית ליה ואכל" מעתה אין כאן זלזול בכבודו של רב דהא הדר ביה וכשבא לפני רב סיפר לו גופא דעובדא א"ל חס ליה ולהד"מ אלא שכוונתו היה להטעותך כדי שתאכל עכ"ד. והיינו דרב לא ידע מזה כלום ולומר שנתן לו שמואל בלתי ידיעתו חס ליה לזרעיה וכו' וע"כ שלהטעותו נתכוין ולפי זה יש לומר דלא פליגי כלל בזה רב ושמואל רק דיש חילוק בין ניכר לשאינו ניכר ובניכר ליכא איסורא דאי לא ס"ל לא לייכול ולפ"ז יש לומר דהא דירושלמי במי צחרי היה ניכר וליכא בזה כלל ליתא דאיסורא:

אמנם קשה מהירושלמי שהבאת על הפר"ח שכתב שם וז"ל וא"ח דהכא אמרינן חס ליה לזרעיה וכו' אלמא שלא היה מזקיקו שמואל לרב להעבירו על דעתו ואלו בירושלמי דפ' אין מעמידין הזקיקו שמואל לרב שיאכל שמן של עכו"ם ואי לא כתבנא עלך זקן ממרא לאו קושיא הוא דשאני התם דר"י ובי"ד התירו אח השמן ואם לא היה רוצה

לאכול הרי היה חולק על בי"ד הגדול ולפיכך א"ל ואי לא כתבנא עלך זקן ממרא אבל בפלוגתא דרב ושמואל מנפשיהו בהא ודאי שמואל לא היה מעבירו על דעתו שהרי רב היה גדול בחכמה יותר משמואל עכ"ל מה יענה הפר"ח להא דירושלמי במי צתרי הרי שם פליגי מנפשיהו:

[י] ומה שכתבת במה שהבאתי משו"ת אמרי יושר בדבר לעשות חנות מבגדים הנתפרים בשעטנז והבאת מהא דגמרא שבת (דף כ"ט ע"ב) "מוכרי כסות מוכרים כדרכן". אין לי פה הספר הנ"ל לראות אם הביא מזה אבל לפי הנראה אין ראי' משם. ומה שכתבת "אבל אין להתעקש ולומר שמוכרי כסות מכרו את הבגדים רק לעכו"ם" לפענ"ד אין זה שום עיקשות ויש לדחות ולומר דמיירי שמכרו לעכו"ם **(אמר המגיה הנ"ל עיין תוס' ב"מ (מ"ח ע"ב) שכתבו: "דא"כ תקשה להו מתני' דנתנה לבלן דליכא לאוקמא בבלן נכרי ולא בבלן ישראל" ודוק:)** או לישראל הקונה על מנת למכרו:

[יא] ומה שכתבת **(עיין לעיל סי' כ"ט בהערה:)** בהא דסנהדרין (דף ק"ד) מפני מה מנו את יהויקים וכו' והקשית תיפוק ליה דמשום הכי לא מנוהו עם הני שאין להם חלק לעוה"ב משום שהיה הרוג מלכות שכן אמרו הרוגי מלכות כיון דשלא בדין קא מיקטלי הוי להו כפרה. - שתי תשובות בדבר:

חדא, דאם ראו חכז"ל שחטאו גדול כל כך עד שראוי היה להמנות עם אלה שאין להם חלק לעוה"ב לא שייך להקשות משאר הרוגי מלכות. ועוד, דלא היה מהרוגי מלכות כלל. ובמלכים ב' כ"ד כתיב וישכב יהויקים עם אבותיו וברד"ק ר"ל שמת אבל לא נקבר עם אבותיו שהרי לא נקבר כלל כמו שכתב אלא בא על דרך ויאסף אל עמיו עכ"ל. ובד"ה ב' ל"ו כתיב ויאסרהו בנחשתים להוליכו בבלה ופירש"י ולא הוליכו ממש אלא בדרך מת והשליכו נבלתו עכ"ל. והיינו שבדעת נבוכדנצר היה להביאו חי בבלה והוא מת בדרך ואם כי הא גרם מיתתו לא היה בכלל הרוגי מלכות וזה פשוט:

סימן סח

לרב אחד.

מכתבו הגיעני. וע"ד שאלתו בשכ"מ שגירש את אשתו שלא תהי' זקוקה לחליצה והיה חולה מסוכן בעת הגירושין ואחר שנתגרשה נשארה בביתו ונתייחדה אתו כדי לשרתו כי לא היה זולתה מי לשרתו ואחרי איזו ימים שבק לן חיים והיא אומרת כי זה כמה זמן שהיו מופרשים זמ"ז והיתה בנדתה כי לא טבלה כלל ולא ידעה כלל שאסור היה לה להתייחד אתו בכה"ג שהיה מוטל על ערש דוי חולה מסוכן. ואדרבה בדעתה היה

שמצוה קעבדת והמה מוחזקים לכשרים שלא יעברו ח"ו על איסור נדה. וגיסה הוא מעבר לים ואין באפשרות שיבוא למקומה או שתסע היא אליו. והוא מקום עיגון. וכ"ת ביקש ממני להזדקק לענין החמור הזה ולכתוב לו חוו"ד:

[א] הרמב"ם (פ"י מהל"ג) ובש"ע אה"ע (סי' קמ"ט ס"ב) נתייחד עמה בפני שני עדים והיו שני העדים כאחד וראו הוא והיא את העדים אם היתה מגורשת מן הנשואין חוששין לה שמא נבעלה והן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה לפיכך היא ספק מקודשת וצריכה גט מספק ע"כ, והפוסקים הביאו מפירש"י גטין (דף פ"א ד"ה בשלא ראוה שנבעלה) שכתב וז"ל והא דמצריכינן גט שני משום דאמרינן כיון דלבו גס בה ודאי בעל עכ"ל. וכן פירש"י שם (ד"ה הן הן) וז"ל כלומר כיון דראו שנתייחדה אין צריך עדות של ביאה גדול מזה ודאי אנן סהדי כיון דגייסי אהדדי לא פירשו זה מזה עכ"ל. דמשמע דדעת רש"י ז"ל דבנתייחדו יחדו מן הנשואין צריכה גט בודאי. ואני שמעתי ולא אבין דהרי כלשון הזה ממש כתב רש"י ז"ל בכתובות דף י"ג ע"ב ד"ה לזו יש עדים שנבעלה דכיון שנשבית בין הנכרים והם פרוצים בעריות כולנו עדים שנבעלה. וכן כתב רש"י (שם ד"ה פרוצים) וז"ל והא ודאי נבעלה עכ"ל. ופשוט דכוונת רש"י דהוי ודאי מכח הרוב. ובתוס' שם (ד"ה השבתנו) נ"ב וז"ל ואע"ג דמיעוט עכו"ם אין פרוצים מ"מ חשבינן ליה ודאי בעולה מן הרוב הפרוצים יע"ש. ושם בגמרא (דף כ"ז ע"ב) הכי השתא התם ודאי איכא עדים דאיכא מיא הכא ודאי איטמי חששא הוא ובמקום חששא אמרינן ופירש"י ודאי איטמי בתמיה עכ"ל, וצ"ע בהא דאמר רבא בההוא דנהר פקוד מה לי לשקר דהרי אמרינן בגמרא ב"ב (דף ל"ג ע"ב) אביי ורבא לא ס"ל הא דרב חסדא מה לו לשקר במקום עדים לא אמרינן. ואפשר דבתר דאמר לו אביי קיבלה ממנו או אפשר דיש לחלק בין אנן סהדי דנהר פקוד לשם. ועכ"פ מבואר בגמרא דבשבויה לא הוי רק חששא:

ובתשו' הרשב"א (סי' אלף קע"ט) הובא ברמ"א אה"ע (סי' מ"ב ס"ד) מי שקידש דרך חור שבכותל והיא אומרת שלא שמעה שקידשה נאמנת במגו שיכולה לומר שלא היתה ידה רק יד אחרת יע"ש. ומפורש ברשב"א שם וז"ל ובמקום חששא אמרינן מגו דומה למה שאמרו בשילהי פ"ב דכתובות בעי רב אשי וכו' ומשני מי דמי התם כיון דאיכא מיא מה לו לשקר במקום עדים לא אמרינן הכא חששא בעלמא הוא ובמקום חששא אמרינן עכ"ל הרי דהרשב"א ז"ל למד דין קידושין מהך דכתובות והרי מפורש בפירש"י בכתובות (דף כ"ג) על מה שאמרו שם בגמרא דבשבויה הקילו ופירש"י וז"ל דחששא בעלמא היא דאיכא שמא נבעלה לנכרי ונפסלה לכהונה עכ"ל. ועכ"ז פירש רש"י (שם דף י"ג) והא ודאי נבעלה. ועיין תוס' כתובות (דף כ"ג ע"א) וז"ל ולמאי דס"ד מעיקרא

דעדי שבויה ניחא דהוי ספק ספיקא ספק אם נשבית או לאו ואת"ל נשבית ספק לא נטמאה עכ"ל. ועיין בב"ש אה"ע (סי' ז' ס"ק י') וז"ל כיון דנשבית וקיי"ל עכו"ם פרוצים בעריות קרוב לודאי דנבעלה עכ"ל. ובמחבר שם (סי' ט') אשת כהן שנאסרה עליו משום שבויה הואיל והדבר ספק וכו' יע"ש. וכן כאן כוונת רש"י ז"ל דעפ"י רוב הוא ומ"מ לא הוי רק חששא ודוק. ועכ"פ לדינא מבואר ברמב"ם ובש"ע דבלא ראוה שנבעלה לא הוי רק ספק קדושין:

[ב] וראיתי בספר מנ"ח (מצוה רס"ו) דברים שיש להשיב עליהם וז"ל לכאורה צ"ע הא הרמב"ם בעצמו (פ"י מהל"ג) פסק דהמגרש את אשתו וראוה שנבעלה הרי היא בחזקת שנבעלה לשם קדושין וע"ש בב"ש דא"צ גט מאחר דאמרינן דודאי נבעלה לשם קדושין ומקודשת ודאי היא. ואח"ז כתב הרמב"ם בלא ראוה שנבעלה רק נתייחד עמה בפני עדים חוששין לקידושין דשמא נבעלה דה"ה ע"י ה"ה ע"ב. עכ"פ אנו רואים דדעת הרמב"ם דרק חוששין ולא ודאי מקודשת וכ"כ אח"ז בפירוש דהרי היא רק ספק מקודשת. א"כ נראה דלא הוי חזקה אלימתא דכיון שנתייחד ודאי בעיל וזה הוי חזקה אלימתא דאם בעיל בודאי אינו עושה בב"ז דבכה"ג היא ודאי מקודשת א"כ למה גבי קדושי ביאה סגי בעדי יחוד. וצ"ל דבשלמא בנתייחד סתם לא אמרינן בודאי נבעלה אבל באומר הרי את מקודשת לי ונתייחד עמה לקדשה הוי חזקה אלימתא דודאי קידשה. עוד כתב שם וז"ל אבל בנתיחד לחוד אחר גירושין מפורש להדיא דהוי ספק א"כ אם הבעל והאשה מודים שלא נבעלה בודאי ראוי להיות נאמנים ע"כ איני מבין לשון הב"ש שמביא דברי הש"ג דאם שניהם מודים שלא נבעלה נאמנים והשיג עליו כיון דקיי"ל ה"ה ע"י ה"ה ע"ב הוי כאילו עדים מעידים על הביאה ולמה יהיו נאמנים ע"ש. ובאמת מבואר דאינו אלא ספק ולמה לא יהיו נאמנים עכ"ד:

ובאמת כבר ביאר בשו"ת חת"ס אה"ע (ח"ב סי' נ"ט) בזה שהשיב להגאון מהר"ם א"ש ז"ל על מה שהקשה לו אמאי לא נימא הואיל ובידו לגרשה יאמנו להבא והכא לא שייך אם איתא דגירשה קלא אית לה הא לא אמר גרשתיך אלא לא בעלתי. והשיב החת"ס דעל חזקה דמעיקרא מהני התנגדות דמה לי לשקר אבל חזקה דהכא הוא חזקה דרובא עמדו חז"ל על סוף דעת דרוב ב' שגייסו אהדדי ומתיחדים אחר גירושין אש בנעורת וקרוב לודאי לא עמדו על עצמם מלבעול ועוד רוב הבועלים בענין זה אין עושין בב"ז וקידשה ועל חזקות כאילו סוקלין והוא עדיף הרבה מחזקה הנ"ל ומ"מ אם נתקדשה לאחר צריכה גט משני דלא הוי רק ספק משום דלא סגי בחד רובא אלא צירוף ב' רובא ולכל אחד יש מיעוט דאיכא מיעוטא דמעמידין עצמם מלבעול ואיכא מיעוטא מהבועלים

שעושין בב"ז ובצירוף שני מיעוטים אלו הוי ספיקא וצריכה גט משני. אבל אם אמר הבעל לא בעלתי הרי אומר נגד הרוב. ואם אומר בעלתי אומר נגד רוב השני ועושה עצמו בב"ז ולא מהני מגו נגד חזקה דאתיא מכח רובא עכ"ל. וביאור דברי החת"ס כמו שאבאר למשל שנמצא בס"ה מאה אנשים ושמונים מהם לא יעמדו על עצמם מלבעול ועשרים מעמידים עצמם מלבעול ומהשמונים הללו נמצאים חמשים שאין עושין בעילתן בעילת זנות ושלושים מהם עושין בב"ז דאם ראוה שנבעלה אין לנו רק ספק אחד אם זה האיש הוא מהחמשים שבהשמונים או מהשלושים שבהם ואזלינן בתר רובא ואמרינן דהוא מהחמשים שבהם משום דהעשרים הנשארים שבמאה לא נכנסו כלל לגדר הספק דהם מעמידים עצמם מלבעול והלה ראוהו שבעלה. אמנם אם לא ראוה שנבעלה אז גם העשרים באו לכלל הספק דדילמא הוא מהם וא כא לצרף או העשרים להשלושים שבהשמונים ואיכא ספיקא אם הוא מאלה החמשים או מאלה החמשים ולכן הוי ספק וזו היא סברת הרמב"ם והש"ע שכתבו שהיא ספק מקודשת והבן:

ולפ"ז נסתר מה שהוכיח הגאון מנ"ח דהאי חזקה דכיון שנתייחדו ודאי בעיל לא הוי חזקה אלימתא וחזקה דאין אדם עושה בב"ז הוי חזקה אלימתא והראי' דבראוה שנבעלה מקודשת ודאי ובלא ראוה שנבעלה לא הוי רק ספק דאין זה ראי', דלעולם אימא לך דהאי חזקה כיון שנתייחדו ודאי בעיל הוי חזקה אלימתא כמו החזקה דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ואולי אלים יותר אעפי"כ לא הוי רק ספק דיש עוד ספק דשמא עשה בב"ז ולא קשה מה שהקשה למה גבי קידושי ביאה סגי בעדי יחוד דשם אין לספק דילמא עשה בב"ז אחר שגילה שבא לקדשה נסתלק החשש דבעל לשם זנות ושוב אמרינן דה"ה ע"י ה"ה ע"ב והוי קידושי ודאי לא משום האי טעמא דנתחזקה החזקה דה"ה ע"י ה"ה ע"ב יותר מזה שנתיחדו אחר הגירושין כדברי המנ"ח רק משום דנסתלק החשש השני וגם בהא דנתיחדו אחר הגירושין לולא החשש דשמא בעל לשם זנות הוו קידושי ודאי מכח החזקה דה"ה ע"י ה"ה ע"ב ולא קשה מה שהקשה המנ"ח על הב"ש שכתב דאינם נאמנים דלמה לא יהיו נאמנים דהרי אינו אלא ספק דסברת הב"ש הוא דאם אמר שלא בעל אם נאמין לו בע"כ נאמר דהוא מן העשרים וזה ליתא דאינו נאמן נגד הרוב שהם שמונים ואם אמר שבעל רק לשם זנות אם נאמין לו ההכרח לומר דהוא מן השמונים ואם הוא מהשמונים הרי הרוב מהשמונים אינם עושין בעילתן בעילת זנות ואינו נאמן נגד הרוב. אמנם אם אין אנו מאמינים לו כולם ר"ל כל המאה נכנסים בגדר הספק אם הוא מאלו החמשים או מאלו החמשים וספיקא הוי ודוק. ובעיקר הדבר שכתב החת"ס כן מפורש בחו"מ (סי' פ"ב) בכללי מגו דבחזקה אלימתא לא אמרינן מגו יע"ש

בש"ך ובתומים ובנתיבות (אות ל"ט) וכן מפורש שם דחזקה דאתיא מכת רובא הוי חזקה אלימתא יע"ש:

[ג] וראיתי להגאון בית יצחק (אה"ע ח"ב סי' ק"ג) שהקשה כיון דלא הוי רק ספק קדושין נוקמה אחזקת פנויה וכתב ליישב וז"ל דלכאורה משמע מדברי רש"י דבודאי בא עליה. וצ"ע אמאי מבואר בש"ע דלא הוי רק ספק קדושין וצ"ל דהחילוק בין ראוה שנבעלה ללא ראוה עפ"י המבואר ביבמות (דף קי"ט) סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא ופלגא וכתב הרשב"א ז"ל דתירוץ רבא אתיא אפילו לרבנן וס"ל לרבנן נמי ס"מ לחזקה ושאני האי מיעוטא דהכא משום דהאי מעוטא מרע הרוב ממש ומן הרוב אתה מסלקו דמאותו חלק המרובה שמתעברות יש מקצתן שמפילות ולפיכך חשוב לעמוד כנגד הרוב בצירוף החזקה אבל מיעוט העומד לגמרי נגד הרוב כגון מיעוט שאין מתעברות לא תשוב להצטרף כלל לרבנן. ולפ"ז בראוה שנבעלה אמרינן חזקה אין אדם עושה בעילתו ב"ז הוא רוב גמור והמיעוט שעושין בב"ז הוא ממש נגד הרוב לא חיישינן להצטרף בהדי חזקת פנויה מש"ה הוי ודאי קידושין מה שאין כן בלא ראוה שנבעלה. הנה ה"ה ע"י ה"ה ע"ב הוא רוב וסמוך מיעוטא זה לחזקת פנויה דמיעוטא זה מסלק מהרוב לא כנגדו ולכן לא הוי רק ספק קדושין ובאמת היה ראוי להיות ודאי קדושין כדמוכח מרש"י ולא הוי רק ספק מטעם חזקה דהוי פלגא ופלגא עכ"ד:

ואנו תמה דאיך אפשר לפרש דעת הרמב"ם והש"ע דמש"ה הוי ספיקא מטעם סמוך מיעוטא לחזקה הרי כתבו התוס' במסכת בכורות (דף כ' ע"ב ד"ה חלב) בשם רבינו תם דהכי הלכתא דחיישינן למיעוטא היכי דאיכא חזקה בהדה כי הכא שהיא בחזקת שלא ילדה ואפילו לא קיי"ל כרבי מאיר דמטהר בההיא דרוב תינוקת מטפחים מטעם סמוך מיעוטא לחזקה להחמיר מיהא חיישינן. וכן הוא בראש פ"ק דתולין (סי' ט"ז) וז"ל ומתוך כך היה אומר ר"ת אע"ג דלא חיישינן למיעוטא היכא דאיכא חזקה בהדה חיישינן למיעוטא להחמיר עכ"ל. וכן הוא בראש פ"ג דבכורות (סי' ב') ובראש יבמות פרק האשה בתרא (סי' א') וז"ל וכיון דחזקה מסייעת למיעוט חיישינן למיעוטא ודוקא להחמיר אבל לקולא לא עכ"ל. ועיין שם בקרבן נתנאל (אות א') שכתב וז"ל אע"ג דרבינו דותה ראיית ר"ת מהך דרשב"ג בבכורות אבל מ"מ לדינא סובר רבינו כר"ת בהך מילתא דכל היכא דאיכא חזקה סמוך למיעוטא חיישינן להחמיר עכ"ל. ועיין ברי"ט אלגזי (פ"ג מהלכות בכורות אות ל"ט) במה שכתב שם על דברי מחנה אפרים וז"ל ואף דלר"מ בדאיכא חזקה חיישינן מדאורייתא אנן לא קיי"ל אלא מדרבנן חיישינן למיעוטא בדאיכא חזקה עכ"ל. ועיין פמ"ג (פתיחה להלכ' שחיטה ד"ה והנה) שכתב וז"ל ולא זו

דהוה ספק אלא מן התורה לגמרי מותר דרובא וחזקה רובא עדיף לדידן. וע"ש בד"ה ויצא לנו מה שכתב על דברי הב"ח. ועיין פמ"ג במש"ז (סי' א' ס"ק ו') ובסי' י"ת במש"ז ס"ק ט"ו. ובסי' כ"ד במש"ז ס"ק י"ז. ובש"ד (ס"ק כ"ז) ובסי' כ"ה (בש"ד סק"ב). ובפמ"ג סי' פ"א בש"ד (ס"ק ד') ובסי' ק"י במש"ז (ס"ק ט"ו) ובש"ד (סי' ק"י דיני ס"ס אות כ"ח) יע"ש ובפמ"ג או"ת בפתיחה כוללת (אות י"א) ובסדר הנהגות הנשאל עם השואל (ס' שלישי אות י"ד). ועיין מהרש"א חולין (דף י"א בתוס' ד"ה מנא) שכתב דלא חיישינן למיעוט היכא דאיכא חזקה בהדה אלא מדרבנן אבל מדאוריתא אזלינן בתר רובא אפילו בדאיכא חזקה בהדי מיעוטא עכ"ל. ועיין במרדכי פ"ק דחולין וז"ל לא בדק בסימנים טריפה ואסור באכילה וליכא למימר זיל בתר רובא דרוב העולם שוחטין רוב הסימנין דבכאן דבחזקת איסור עומדת איכא למימר סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע ליה רובא ועוד דאינו מבורר זה הרוב דכמה פעמים שוחטין ואין רוב הסימנין נשחטין עכ"ל. ובתוס' שם בחולין (דף ט' ד"ה ואסורה) כתבו וז"ל משום דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאוריתא לא החמירו לעשות נבילה עכ"ל וזה הוא כתירוץ הראשון שבמרדכי והוא מטעם סמוך מיעוטא לחזקה כמפורש במרדכי וכתבו דשריא מדאוריתא לא החמירו לעשות נבילה והרי מפורש דסמוך מיעוטא לחזקה הוא רק מדרבנן. והרמב"ם ז"ל שכתב דהוי נבילה כבר ביאר בפמ"ג (סי' כ"ה בש"ד ס"ק א') דסובר דרוב אין שוחטין רוב וכתירוץ השני שבמרדכי ודוק. ועיין בשו"ת בית יצחק יור"ד הל' שחיטה (סי' כ"א אות ט') מה שכתב בעצמו. ולפ"ז איך אפשר לפרש בדעת הרמב"ם והש"ע דהיינו טעמא דהוי ספק קדושין מטעם סמוך מיעוטא לחזקה ולולא זאת הוי קדושי ודאי כדברי הבי"צ הרי כתב הרמב"ם דאם בעלה לפני עדים הרי זו מקודשת ודאי ואח"ז (בהלכה י"ח) כתב דאם נתייחד עמה בפני עדים וכו' צריכה גט מספק ואי ס"ד דטעמא הוא משום סמוך מיעוטא לחזקה הרי סמוך מיעוטא לחזקה חיישינן רק לחומרא מדרבנן ומה"ת לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה לדידן וא"כ גם בהא דנתייחדו הוי קידושי ודאי מה"ת ולמה כתבו דצריכה גט מספק והרי מזה המגרש שנתייחד עמה צריכה גט שני בודאי מה"ת רק אם קידשה אחר צריכה ממנו גט לחומרא מדרבנן והרי לא באו חכמים להקל על דברי תורה אלא להחמיר:

[ד] ולכאורה זה שכתב החת"ס דמש"ה פסקו הרמב"ם והש"ע דבלא ראוה שנבעלה הוי ספק קדושין הוא משום דאיכא שני מיעוטים ובצירוף שני מיעוטים הוי ספיקא זה כשיטת הי"א שמביא הר"ן בחולין (דף ס"ג) בהא דמקשה הש"ס ודילמא ביצת עוף טמא הוא היינו דמצרפינן מיעוט טריפות למיעוט עוף טמא והו"ל פלגא אתיא דלא כשיטת

הרשב"א ז"ל שכתב שמיעוט העומד לגמרי נגד הרוב אינו חשוב להצטרף וכן בנ"ד בלא ראוה שנבעלה דדמיא ממש להא דהאשה בתרא ולפי דברי הרשב"א ז"ל מיעוט כזה העומד לגמרי נגד הרוב לא חשוב להצטרף כלל. ולסברת החת"ס מוכרח לומר דהרמב"ם והש"ע לא ס"ל כחילוק הרשב"א הנ"ל ובאמת הרי הרשב"א הכריח חילוק הנ"ל למה דאמרינן דהא דאמר רבא שם אייתי מיעוטא דמפילות סמוך לחזקה והו"ל פלגא ופלגא אפילו לרבנן אמרה דאלו שסוברים דרבא אמר דבריו לר"מ ומתניתן ר"מ הלא אדחיא מהלכתא יע"ש במשמרת הבית להרשב"א ז"ל רק למאי דס"ל דלרבנן קאמר וגם רבנן ס"ל סמוך מיעוטא לחזקה וזה סותר לכמה מקומות דלא אמרינן לרבנן סמוך מיעוטא לחזקה. ומזה הכריח הרשב"א ז"ל חילוקו הנ"ל. והרי הרמב"ם ז"ל (פ"ג מהל' יבום הלכה ט"ז) פסק כהאי מתניתן וכן הוא בש"ע. ותקשה עליהם מכל הנ"ל ומוכרח לומר כסברת הרשב"א וכן כתב בריי"ט אלגזי בפ"ג דבכורות (אות ל"ט) שהביא דברי הריי"ף והרמב"ם שפסקו כמתניתן וכתב וע"ז הקשו מהא דרוב תינוקות מטפחין דרבנן אמרי מיעוטא כמאן דליתא דמי ורובא וחזקה רובא עדיף. וכתב דרשב"א וריטב"א תירצו לקושיא זו דשאני האי מיעוטא משום דהאי מיעוטא מרע הרוב ממש ומן הרוב אתה מסלקו דמאותו חלק המרובה שמתעברות ויולדות יש מקצתן שמפילות ולפיכך חשוב לעמוד כנגד הרוב בצירוף החזקה אבל התם שהמיעוט אינו ממעט ומגרע כח הרוב מיעוט כזה אינו חשוב להצטרף כלל וע"ש. וכתב עוד שם במה שפסק הרמב"ם ז"ל דחלב פוטר משום דרוב אינם חולבות אא"כ יולדות אחי שפיר כיון דמיעוט החולבות קודם לידה אינו מסולק מהרוב ואינו ממעט הרוב ואף דאיכא חזקה העמד בהמה בחזקה שלא ילדה כנגד הרוב לא חיישינן למיעוטא עכ"ל:

מבואר בדבריו שדעת הרמב"ם ז"ל בפסקיו כדעת הרשב"א הנ"ל ולפי דעת הרשב"א ז"ל איך אפשר לצרף שני המיעוטים בכאן הרי דמיא ממש להא דרבא בהאשה בתרא ואין מקום רק לומר סמוך מיעוטא לחזקה כהך דרבא וכבר ביארנו דלדידן סמוך מיעוטא לחזקה לא הוי רק מדרבנן לחוש לחומרא ומה"ת הוי קדושי ודאי בכה"ג:

[ה] ונראה לפענ"ד דכלל זה דכייל לנו הרשב"א היכא דהמיעוט עומד לגמרי נגד הרוב אינו חשוב להצטרף ועפי"ז כתב בהא דרבא דאין לצרף לחזקה רק האי מיעוטא דמפילות ולא האי מיעוטא דאין מתעברות לא נאמרו הדברים אלא במקום אשר בצירוף שני המיעוטים לא יהי' מחצה על מחצה רק תמיד נשאר רוב גם נגד השני מיעוטים. אבל במקום שאם יצטרפו השני מיעוטים יהי' כמחצה על מחצה שפיר מודה הרשב"א ז"ל שמצטרפים והיינו טעמא דבאם איכא רוב נגד השני מיעוטים הרי כח הרוב בתקפו

ומעכב את המיעוט הנ"ל העומד כנגדו להצטרף ולא נשאר רק מיעוט השני. אמנם אם בצירוף השני מיעוטים לא נשאר רוב והם כמחצה על מחצה שוב פקע כחו של הרוב ואין בכחו לעכב אח המיעוט השני העומד כנגדו כי אחר שיצטרפו אין כאן רוב ושפיר מצטרפים. ולפ"ז הרמב"ם והש"ע שפיר ס"ל כחילוק הרשב"א ז"ל וסברת התח"ס קיימת. ושאני הכא דבצירוף השני מיעוטים הוי ספק השקול ושפיר מצטרפים. וכן בהא שכתב הר"ן לענין ביצים יש לומר דמיירי בכה"ג אשר בצירוף שני המיעוטים יהי' כמחצה על מחצה ולזה מצטרפים ואין כאן מחלוקת כלל ודוק היטב:

[ו] ולכאורה לפי זה קשה דהרי הרשב"א ז"ל במשמרת הבית שם אחר שהכריח את חילוקו הנ"ל כתב וז"ל ותדע לך עוד דכי אמר רבא התם כ"ש חזקה ליבום ורובא לשוקא וחזקה דלא עדיף כרובא ואתי מיעוטא דמפילות והו"ל כפלגא ופלגא ולא תינשא ולא תתיבם ואמאי לימא סמוך מיעוטא דמפילות ומיעוטא דאין מתעברות אחזקה ועדיפי מרובא ותתיבם אלא שאותו המיעוט דאין מתעברות לא חשיב ליה אפילו להצטרף אל החזקה עכ"ל. ולפ"ז לפי מה שביארנו דהיכא דמצרפים השני מיעוטים לא נשאר רובא מודה הרשב"א ז"ל דמצרפים. ובנ"ד הרמב"ם והש"ע מיירי בכה"ג א"כ לפי דברי הרשב"א הנ"ל היה לנו לצרף שני המיעוטים לחזקת פנויה ובכה"ג לא חיישינן אף מדרבנן כמפורש במשמרת הבית הנ"ל ודוק היטב וצריך לומר דבזה שנתייחדו איתרע חזקת פנויה כמו בכל ספק קידושין דלא אזלינן בתר חזקת פנויה היכא דאיתרע חזקתה:

[ז] והנה בדין ספק קידושין כתב הר"ן ז"ל (בפ"ק דקדושין) גבי נתן הוא ואמרה היא וז"ל ולפיכך אני מסתפק בכל ספק קדושין אם צריכה גט מדאוריתא או לא דאפשר דמדאוריתא שרי משום דאיכא למימר העמד על חזקתה וכו' אלא שמפני חומר ערוה אסרוה מדרבנן ומש"ה אמרינן ספיקא הוי וחיישינן מדרבנן עכ"ל. ובספר אבני מלואים (סי' כ"ז ס"ק י"ח) הביא דברי מהרי"ט שכתב ע"ז וז"ל דכי אמרינן העמד דבר על חזקתו היינו אחזקה דגופא דלא אתרעי עד השתא אבל חזקה דפנויה הא אתרעי שהרי פשטה ידה וקבלה קדושין אלא שאנו מסופקים במעשה הקידושין ומאותה שעה שפשטה ידה יצאתה מכלל פנויה שהיתה מקודם לכן שוב אין להעמידה על חזקתה שתהא מותרת מה"ת כמ"ש התוס' כתובות (דף כ"ב) כיון דודאי זרק לה קידושין לית לן למימר אוקמה אחזקתה להתירה לכתחילה ואעפ"י שתפסו בלשונם להתירה לכתחילה לא בעי למימר דרבנן הוא אלא הכי קאמרי לית לן למימר מדאוריתא להתירה לכתחילה אלא שאם נישאת לא תצא שאין בכך להוציאה מתחת בעלה אם לא היכא דאיתחזק איסורא שהרי אין חזקה זו כשאר חזקות שלא הורעו מה דילפינן בפ"ק דתולין מדכתיב ויצא הכהן

והסגיר את הבית ודילמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא אלא אזלינן בחר חזקה וכ"ת התם נמי הורעה שהרי חסר לפניך התם איכא למימר השתא הוא דחסר אבל קודם לכן בחזקתו קיימא והתם הורעה ובאת לבית הספק קודם שנולד הספק דקרוב לו וקרוב לה. וכן הכא קודם שנולד הספק בלשון הקדושין הורעה חזקת פנויה במה שפשטה ידה עכ"ל מהרי"ט והא"מ לא העתיק סוף דבריו וכתב עליו וז"ל וכל דבריו בזה תמוהין דמעולם לא שמענו בספק איסור שיהי' חילוק מן התורה בין לכתחילה ובין דיעבד. וכל לכתחילה ודיעבד אינו אלא בדבריהם. גם מה שכתב דנגעים לא יורע חזקתו מבואר להיפוך בתוס' חולין (דף ו' ד"ה ודילמא) וז"ל אבל קשה תינח היכא דליכא ריעותא אבל היכא דאיכא ריעותא כגון סכין שנמצאת פגומה וכן אחד משנים שנטמא ודאי ברה"ר דמטהרין את שניהם מטעם חזקה מנלן דאזלינן בתר חזקה וי"ל דה"נ יש ריעותא גדולה דאע"ג דאשכח חסר לאחר שבעה עכ"ל ומבואר דחזקה דנגע איתרע מיקרי עכ"ל.

וכבר כתבתי במקום אתר לבאר דברי מהרי"ט ז"ל מהשגת האבני מלואים דמה שכתב בא"מ דמעולם לא נשמע בספק איסור שיהי' חילוק מה"ת בין לכתחילה לדיעבד הרי דעת הראב"ד ז"ל דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מה"ת. וכתב הש"ך (סי' צ"ט ס"ק ז') בשם הרשב"א והר"ן דבדיעבד גם דעת הראב"ד כמ"ש המחבר יע"ש. ובספר העמק שאלה (בפ' מטות) ביאר דעת השאלתות דמה שאמרו בגמרא לא אסרה תורה אלא קדירה ב"י היינו שלא אסרה דבר המתבשל בה אבל לבשל בה לכתחילה צריכה הכשר משום גזירה דבת יומא ונכלל בקרא דוהבדלתם בין הבהמה הטהורה וכו' ע"ש ועיין בשד"ח פאת השדה מערכת האל"ף (אות ל"ז). ועיין תוס' כתובות (דף ל' ע"א ד"ה איכא) וז"ל דהאי לא ישא הוי מן התורה אע"ג דאם נשא נשוי עכ"ל ועיין בגמרא קדושין (דף ס"ז ע"ב) הא לכתחילה והא דיעבד יע"ש ודו"ק:

[ח] ומה שהקשה על המהרי"ט מהתוס' דחזקה דנגע איתרע מיקרי הרי המהרי"ט בעצמו כתב דאיתרע רק דהתם איכא למימר השתא הוא דחסר אבל קודם לכן בחזקתו קיימא וביאור דבריו דאחר שכתבו התוס' (בחולין שם) דה"נ יש ריעותא וכו' הקשו וז"ל ומיהו קשה דהך מילתא דמיא למקוה שנמדד ונמצא חסר דשבקין לחזקה דמקוה ומטמאין לגברא שטבל משום העמד טמא על חזקתו והרי חסר לפניך והכא נמי הוי לן למימר דשבקינן חזקת נגע ואזלינן בתר גברא דאוקמינן בחזקת טהרה והרי חסר לפניך עכ"ל. ובתוס' נדה (דף ב' ע"ב ד"ה התם) כתבו ליישב וז"ל דגבי מקוה רגילות להתחסר מעט מעט ולכך איכא למימר דמעיקרא חסר אבל הנגע רגילות להתחסר בבת אחת פחות מכגריס לכן אמרינן התם השתא הוא דחסר ואוקי הנגע בחזקת שלם ביציאת הכהן מן

הבית עכ"ל. וזו היא סברת המהרי"ט דהוא סובר דתורת החזקה ידענו מנגע ולא ילפינן משם רק מה דמי לשם דבנגע בהשעה שאנו מסופקים עליה לא ראינו שום ריעותא ורק עתה אנו רואין שהנגע חסר וזה תורת החזקה דמעיקרא לומר שריעותא זו נעשתה אח"כ וכמ"ש התוס' דבנגע רגילות להתחסר בבת אחת ואמרינן השתא הוא דחסר ובשעת הספק לא היה שום ריעותא. וכמבואר בש"ע יור"ד (סי' פ"א ס"ב) בגבינות שנעשה מחלב בהמה ונמצאת טריפה אם היא טריפות שאפשר שאירע לה עתה מותרת דאמרינן השתא היא דנטרפה. הרי אף דהריעותא לפנינו בבירור אף על פי כן מכת החזקה דמעיקרא אמרינן השתא היא דנטרפה היות דאפשר דאירע לה עתה. וזה דומה ממש לנגע דחסר לפנינו ואמרינן השתא הוא דחסר. וכן בהא דאמרינן בכתובות (דף י"ב ע"ב) עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא דאמרינן אוקמא אחזקה ופירש"י ז"ל מספקא לן אשעת אירוסין אי בתולה הואי ונשתעבד לה למאתים או בעולה הואי העמד אשה על חזקתה ובתולה נולדה והך השתא דאיתניסא אחר אירוסין עכ"ל. וזה דמי ממש לחזקה דנגע שהריעותא לפנינו ואנו מסופקים על הזמן ואזלינן בתר חזקה דמעיקרא לומר דעכשיו נאנסה כי על זמן שאנו מסופקים לא ראינו שום ריעותא ובאופן זה ידענו חזקה מנגע. אבל מנלן דאזלינן בתר חזקה היכא דבשעת הספק הריעותא לפנינו וזה לא שמענו מנגע. וכל זה נכלל בדברי המהרי"ט ז"ל:

ומה שכתב עוד המהרי"ט שם דלית לן למימר מדאוריתא להתירה לכתחילה אלא שאם נישאת לא תצא שאין בכך להוציאה מבעלה אם לא היכא דאיתחזק איסורא אבל הכא נהי דאיתרע חזקתה דהתירא אכתי לא איתחזק איסורא עכ"ל. סברתו כעין מה שכתבו התוס' בנדה (דף ב' ע"ב ד"ה והלל) וז"ל דילפינן מסוטה שעשה הכתוב ודאי טמאה אע"ג דאית לה חזקה שאינה טמאה ודאית ולא איתרע אלא חזקת טהרה ודאית עכ"ל. וכן בהא דהמהרי"ט אע"ג דאיתרע חזקת של ודאי פנויה עכ"פ אית לה חזקה שאינה מקודשת ודאי ואין להוציאה מתחת בעלה. ועיין בכ"מ (פ"י מהל' גירושין) מה שכתב בשם מהרי"ק ודוק היטב. ועיין ברמב"ם (פ"ח מהל' שגגות הלכה ג') ודוק. ועיין ברמב"ם (פ"ט מהל"א הלכה ל"א) אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תינשא ואם נישאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי ע"כ. וכתב הה"מ וז"ל ומפרש רבינו ואם נישאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי. ודעתו ז"ל שאם היתה מסופקת אפילו נישאת תצא דסלק עדים מכאן הרי היא חוששת לעצמה בספק מקודשת עכ"ל. וזה דלא כדברי המהרי"ק בדעת הרמב"ם ז"ל וצ"ע:

[ט] וזה שהעלה המהרי"ט ז"ל דהיכא דאיתרע החזקה גם מדאוריתא לא מוקמינן אחזקה כן נראה דעת הפ"י בגטין (דף כ"ח) יע"ש שהביא ראי' לזה. ונראה דדעתו לחלק בין ריעותא לריעותא להמעיין בדבריו. אמנם בשו"ת נו"ב מהד"ת (סי' נ"ב אות ט"ז) כתב וז"ל דהן אמת דבספק קדושין אשכחן דאחמרו רבנן ולא מהני חזקת פנויה ואסורה עכ"פ מדרבנן הטעם הוא משום דאיתרע חזקת פנויה שהיה לה עד עכשיו שהרי נעשה מעשה המוליד הספק הזה ואחמרו רבנן שלא יועיל חזקה שקודם המעשה על אחר המעשה כמו זרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה שהרי עכ"פ זרק לה קידושין ואנו מסופקים שע"י המעשה הזה כבר יצאתה מחזקתה וכדומה לזה עכ"ל. מבואר בדבריו דחומרא דרבנן הוא. ואפשר לומר דזה תלוי אם הא דקיי"ל דאזלינן בתר חזקה דמעיקרא ילפינן מנגע או לא דלמאן דס"ל דילפינן מנגע יש לומר דלא למדנו מנגע רק במקום דאין לפנינו הריעותא בשעת הספק ואפשר לומר דהריעותא נתהוה אח"כ. אבל במקום שהריעותא לפנינו בשעת הספק לא ידענו חזקה דמעיקרא אבל לרב אחא בר יעקב דלא קיום ליה חזקה מקרא וס"ל דחזקה הוא מהלכה למשה מסיני עיין שם בתוס' חולין (דף י"א ד"ה מנא) ובמהרש"א שם ותבין. א"כ יש לומר דהלכה הוא דבכל ספק אזלינן בתר חזקה דמעיקרא ואין חילוק בין יש ריעותא או לא דעל כל פנים ספק הוא ורק דהוא חששא דרבנן במקום שיש ריעותא:

[י] ולכאורה יש לדון ממה שכתב הרמ"א ביור"ד (סי' נ' סעי' א') דלא אמרינן נשחטה הותרה אלא בדבר שנוכל לומר שנעשה הריעותא לאחר שחיטה דלא יצאתה מחזקתה מחיים. ומהר"ם מלובלין ז"ל חולק על הרמ"א כמבואר בש"ך (שם ס"ק ג') באריכות יע"ש. ויש לומר דהתם טעם האוסרים משום דמחזקינן מאיסור לאיסור, ועיין בספר ש"ש (שמעתא ה' פ"א) שכתב וז"ל ולשיטה הש"ך מחזיקין מאיסור לאיסור דכיון דנולד הריעותא מחיים מחזקינן מאיסור אבר מן החי לאיסור טריפה עכ"ל ע"ש היטב. אמנם צ"ע ממה שכתב הרמ"א ביור"ד (סי' ק"ה סעיף א') וספק כבוש אסור והט"ז שם (בס"ק ג') הקשה דנוקמה אחזקת כשרות דבתחילה. והנקה"כ שם השיג עליו וכתב דאיתרע ליה חזקת כשרות דידיה כיון דנשרה בו ע"ש. והרי בדין זה ליכא האי טעמא דמחזקינן מאיסור לאיסור ואפילו הכי ס"ל להש"ך דלא מוקמינן אחזקת היתר. ושם (בסי' נו"ן) נוטה הש"ך לדעת מהר"ם מלובלין דאף דאיכא טעמא דמחזיקין מאיסור לאיסור אפילו הכי אמרינן נשחטה הותרה בספק השקול. וכאן לענין כבוש אף דהיה לו היתר מבורר דעדיף טפי מחזקת היתר שהיא מכח הרוב ואפילו הכי כתב הש"ך בפשיטות דאסור משום דאיתרע חזקתה וגוף הדין נכון עפ"י מה שהעלה בש"ש (שמעתא ג' פ"ז) וז"ל

ואפשר דבספק תערובות כיון שאין האיסור מגופו אלא מחמת התערובות האיסור שבו א"כ לא אמרינן בזה חזקת היתר דלא שייך חזקת היתר אלא היכא שהאיסור בגופו וכמו ספק טריפה אוקי בהמה בחזקת היתר ועדיין היתר הוא. וכן בספק טומאה שייך חזקת טהרה. אבל בזה שאין האיסור בגופו אלא מחמת התערובות שבתוכו דלא אמרינן חתיכה נעשה נבילה אלא בבשר וחלב ולא בשאר איסורין וא"כ גם אחר שנפל האיסור אין ההיתר נאסר אלא שהאיסור שבתוכו מעולם אסור היה וההיתר לא נאסר עכ"ל. וע"ש שהביא ראי' לזה מתשו' הרא"ש ולפ"ז הדין נכון. אבל הש"ך לא נחית לזה וצ"ע:

[יא] והנה בש"ש (שמעתא ה' פ"ד) מפלפל בדעת התוס' בענין מחזיקין מאיסור לאיסור. והעלה בדעתן דאין מחזיקין מאיסור לאיסור יע"ש עד פרק ז' ושם בפ"ב כתב לדחות ראיות המהרי"ט שהביא ראי' מהא דיש נוחלין אם הקילו בשבויה ניקל באשת איש אלמא אכתי חזקה דאשת איש קאי עליה. וכן פירש הרשב"ם ז"ל ניקל בא"א דאיכא איסור חנק והרי היא בחזקת איסור עד עתה ואל תתירנה מספק עכ"ל. וכתב ע"ז בש"ש ועל ארבעה לו אשיבנה מה שהביא מהא דאמרינן פרק יש נוחלין אם הקילו בשבויה ניקל בא"א היינו דגבי שבויה טעמא דהקילו ולא חיישינן לעדים שבצד אסתן משום דמנוולא נפשה לגבי שבאי אבל בא"א ליכא הך טעמא ומש"ה חיישינן. והרשב"ם לא גרס הך דמנוולא נפשה לגבי שבאי להכי מפרש לה משום חזקת איסור. אבל הרמב"ן בחידושיו כתב שם דעיקר הוא כנוסחאות דילן עכ"ל. אמנם בגמרא ב"ב שם בהגהות הגאון רבינו עקיבא איגר ז"ל על מה שכתב הרשב"ם (שם ד"ה ניקל) דאיכא איסור חנק כתב וז"ל קשה לי הא יצאת מאיסור אשת איש ורק היא יבמה לשוק דהיא רק לאו וכזה קשה לי על תוס' יומא (דף נ"ה ע"ב ד"ה והתנן) עכ"ל. והיינו דהתוס' ביומא שם כתבו וז"ל אי נמי יש לומר דהא דקאמר התם אבל הגיע לגבורות לא ה"מ במביא גט משום חומר אשת איש עכ"ל והוא תימה גדולה דאם מת ליכא איסור אשת איש אלא איסור לאו. וראיתי במהרש"ל (ב"ב שם) על מה שכתב הרשב"ם דאיכא איסור חנק כתב וז"ל נ"ב פירוש קודם שמת והיה באיסור חמור א"כ אף אחר שמת עדיין בחזקת אותו איסור עד שיוודע לך שנפטרה מזיקת אשת איש אף על פי שאין עתה חנק אלא לאו דלא תהיה אשת המת החוצה ודוק עכ"ל. ובשו"ת בי"צ הביא שם מהשיטה מקובצת שפירש כן דברי הרשב"ם. ובהכרח לפרש כן דברי התוס' יומא הנ"ל דכוונתם הוא דמחזיקין מאיסור אשת איש לאיסור יבמה לשוק והרי מבואר דדעת התוס' הוא דמחזיקין מאיסור לאיסור וכדברי המהרי"ט ודלא כהש"ש. וכן בהא דגמרא (ב"מ דף כ') ההוא גיטא דאשתכח בי דינא דרב הונא וכו' אמר ליה רב עמרם לרבה היכי פשיט מר איסורא

מממונא א"ל תרדא שטרי חליצה ומאונין תנן. ושם בתוס' ד"ה איסורא הקשו וא"ת טפי אנן מחמירין בממונא דהא אין הולכין בממון אחר הרוב ובאיסורא אזלינן בתר רובא אפילו היכא דאיכא חזקה דאיסורא כנגד הרוב ולא חיישינן שמא במקום נקב קא שחיט וי"ל דמ"מ באשת איש החמירו דמים שאין להם סוף לא תינשא לכתחילה אעפ"י שרובם מתים עכ"ל. ולכאורה כאן מיירי בשטר חליצה כאמור שטרי חליצה ומאונין תנן וליכא כלל חששא וחומר דאשת איש רק משום איסורא דיבמה לשוק וע"כ משום האי טעמא הוא דמחזיקין מאיסור אשת איש לאיסור דיבמה לשוק ודוק:

[יב] ואחר שביארנו הענינים המסתעפים לזה נבוא לנ"ד דלכאורה נ"ד לא דמיא לדין הש"ע שבסי' קמ"ט, דשם יש חששא דחומר אשת איש ובנ"ד הוא רק חששא דיבמה לשוק. שנית, דשם איתרע חזקתה חזקת פנויה בזה שנתייחדה ובנ"ד היתה כמוכרחת לכך וסברה שמצוה קעבדת. ובירושלמי פ"ק דסוטה (הלכה ב') אמר רבי מנא לא אמר אלא עמו הא זה אחר זה לא. רבי אבין אמר אפילו זה אחר זה מכל מקום יש רגלים לדבר לפלטיא בלילה לחורבה ביום למבואות אפילות ביום ע"כ. ומפורש בירושלמי דגם בסוטה אחר שקינא לה בעלה בעינן רגלים לדבר ואי ליכא רגלים לדבר לא הוי סתירה. ועיין בשו"ת חת"ס אה"ע (ח"ב סי' צ"ו) שדן עפ"י זה. ועיין פ"ת (סי' קע"ח ס"ק ט"ו) שהביא מתשו' בית דוד (סי' כ"ה) בנ"ד והביא דברי הירושלמי הנ"ל דבלא רגלים לדבר לא מחשב סתירה כלל יע"ש וכן בנ"ד ליכא שום רגלים לדבר שהרי ידעינן בבירור הסיבה שנתייחדו ולא אמרו בזה הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. ושלישית, איך נחוש שבעל לשם קדושין אחר שעיקר הגירושין היה שלא תהיה זקוקה ליבם:

[יג] ובדרכי משה (סי' קמ"ט) הביא דברי הגהות מרדכי דגטין שכתב דדוקא לכתחילה צריכה גט שני לאחר שנתייחד עמה אבל אם נתגרשה והלך בעלה למד"ה אחר שנתייחד עמה תינשא לכתחילה כדין גט ישן. וכתב ע"ז בדרכי משה וז"ל וצ"ע דלא משמע כן דעת שאר הפוסקים דאע"ג דהרא"ש כתב דאינה מקודשת ודאי מן הראשון מכל מקום מידי ספק לא נפיק עכ"ל. ועפי"ז כתב הב"ש (בס"ק ד') אם הבעל הלך למד"ה וא"א ליתן לה גט אחר לא תינשא עכ"ל. ובפ"ת (סי' קמ"ט ס"ק ד') הביא שו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תקי"א) באחד שגירש את אשתו ושידך אחרת ובתוך שלשה ירחים חלה ונטה למות ונכנסה אשתו הגרושה אצלו בעודו חולה וכבד חליו ונתייחדה עמו בעדים ומת מתוך אותו החולי ואין לו בנים ויש לו אח ונשאל אם צריכה חליצה והשיב דאם אי אפשר לכופו או להטעותו מותרת להנשא לכתחילה חדא דעיקר הדין תלוי במחלוקת ואיכא מרבוותא קמאי דלא חשו לקדושין כלל וגם לפ"ד הירושלמי הא דאמרי בה צריכה גט

שני לכתחילה היא ואם הלך בעלה למד"ה אחר שלנה עמו תינשא לכתחילה כדין גט ישן ונ"ד דומה להלך בעלה למד"ה שהרי הלך לבית עולמו והיבם אינו רוצה לחלוץ ותו דאפילו לדעת המחמירין בשלומא גבי אשת איש דחמירא הוצרכו גט שני מספק שמא בעל לשם קדושין אבל גבי יבמה לשוק דאיסור לאו הוא לא מחמירין כולי האי ותו כיון שהוכבד עליו חליו לא היה בו כח לבעול שכבר היה קרוב לגוסס ותו שכבר נטרף דעתו ולא היה בו דעת לבעול לשם קידושין ותו כיון שגירש את זו ושידך אחרת רגלים לדבר שאין חפץ בה עוד ולא בעל לשם קידושין עכ"ל:

והנה מה שכתב הרדב"ז דאפילו לדעת המחמירין הוא רק גבי א"א דחמירא אבל גבי יבמה לשוק דאיסור לאו הוא לא מחמירין כולי האי' לכאורה בענין זה יש מחלוקת בהא דאמר רבא (יבמות דף קי"ט) מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת ובתוס' כתובות (דף כ"ג ד"ה עדי) כתבו בשם רש"י אם הקילו בשבויה דהיא איסור לאו וקשה לר"ת דבשבויה נמי איכא איסור סקילה. וכן הוא בתוס' קדושין (דף י"ב ד"ה אם) כתבו כן בשם י"מ וכתבו דלא נהירא שהרי בשבויה נמי פעמים דאיכא איסור מיתה ומדלא הקשו על פירוש זה מהא דרבא נראה דבאמת יש לחלק כן. ועיין תוס' קדושין (דף י"ב ד"ה ותהא) ודוק. ואמנם בר"ן שם כתב וז"ל וליכא למימר דהכי קאמר אם הקלנו בשבויה דאיסור לאו לא נקל באשת איש שהיא בחנק דהא אמרינן בפרק בתרא דיבמות דכל דבדאוריתא לא שנא איסור לאו ולא שנא איסור כרת אלא ודאי כדאמרן עכ"ל הרי דדעת הר"ן ז"ל דאין לחלק גם באיסור חנק. ועיין במשנה למלך (פ"א מהל' יו"ט הלכה י"ז). ועיין בנו"ב קמא (חלק או"ח סי' כ"א) ובנוב"ת (חלק אה"ע סי' ס"ו) סיים בזה"ל וגם בדבר זה עצמו אם הלכה בזה כרבא דאמר מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת אין הדבר מוכרח שיהי' הלכה כרבא עכ"ל:

[יד] ונראה לפענ"ד דבפסחים (דף י' ע"ב) במתני' יבדוק אחר המועד פירש"י לאחר המועד משש שעות ולמעלה עד שתחשך עכ"ל ושם בגמ' (דף י"א) דרבנן אדרבנן נימא לא קשיא הוא עצמו מחזר עליו לשרפו מיכל קאכיל מיניה וכתב הר"ן ז"ל וז"ל ואכתי לא ניחא לן שרש"י ז"ל פירש לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד דהיינו לאחר הביעור עד שתחשך ואיכא למידק ומשתחשך ואילך למה לא יבדוק ואפשר דהיינו טעמא משום דאפילו רבנן מודו דכל היכא דענוש כרת אפילו מחזר עליו לשרפו חיישינן דילמא אתי למיכל מיניה ולא סמכינן אההיא טעמא אלא עד שתחשך דליכא כרת עכ"ל. ועפי"ז העלה בספר יד דוד בחידושיו לפסחים דהיכא דאיכא סברא להתיר סמכינן עליו באיסור לאו ולא באיסור כרת אף לרבא דסובר מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת.

ועיין בשד"ח (מ' המ"ם כלל ה'). ולפ"ז בנ"ד דדמיא להתם דהם עצמם מחזירים לפוטרה מחליצה יקדשנה מחדש והיכא דאיכא סברא סמכינן אסברא באיסור לאו אף לרבא דס"ל מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת. נמצא דחילוק זה שמחלק הרדב"ז בנידון דידן שגירשה זה כדי לפוטרה מחליצה קאי וקיים לכולי עלמא אף להסוברים מה לי איסור לאו מה לי איסור כרת. ולפ"ז גם ההיתר של הגהות מרדכי באם נתגרשה והלך בעלה למד"ה אחר שנתייחד שתינשא לכתחילה והד"מ כתב עליו שצ"ע וכן כתב הב"ש בנ"ד יש לומר דמודים להגהות מרדכי דהרי זה כהאי דהלך בעלה למד"ה ואי אפשר לחלוץ דיש לחלק בין איסור מיתה לאיסור לאו היכא דיש סברא וכאמור גם ההיתר שכתב הרדב"ז כיון שהוכבד עליו חליו לא היה בו כת לבעול. ובפ"ת שם ציין להנו"ב קמא (סי' ס"ט). המעיין בנו"ב יראה מה שהביא השואל מדברי הט"ז (סי' של"ה ס"ק ה') ומדברי הש"ך (סי' קצ"ה ס"ק י"ט) והנו"ב מודה לזה שאין יצרו מתגבר כ"כ עד שיבא עליה בעבירה יע"ש. והרי גם ההיתר זה איכא בנ"ד וכל ההיתרים של הרדב"ז איכא בנ"ד זולת ההיתר האחרון ששידך אחרת וע"ז יש בנ"ד כמה צדדים להתיר כמו שביארתי:

[טו] וגם עוד יש היתר בנ"ד במה שכתב המשנה למלך (פ"ו מגירושין) בשם תשו' רדב"ז שאם פירסה נדה ונתייחד עמה בפני עדים לא חיישינן לה דמסתמא לא עבר על איסור כרת והמשנה למלך הסכים עמו. ובספר אבני מלואים (סי' ל"ג) הביא משו"ת הרשב"א ז"ל שאינו סובר כן וכבר האריך בשו"ת בי"צ שם ליישב השגתו וביאר דשיטת הרדב"ז שריר וקיים יע"ש:

[טז] שוב ראיתי בשו"ת שערי דיעה (סי' קס"ז) בדבר שכ"מ שגירש את אשתו מחשש שלא תפול לפני יבם וסרה מחלתו ונתייחדו בפני עדים ואח"כ חזר למחלתו ושל"ח וכתב שם וז"ל ולענ"ד סברא זו לבד יספיק להתיר בנ"ד לפמ"ש האחרונים דגם אצלה אמרינן חזקה זו דאינה עושה בב"ז דאל"כ הא הקדושין תלוי בדעת שניהם ובכה"ג אמרינן דעתה שבודאי לא נתרצית להתקדש לו אז ואף שהוא רק אומדנא בעלמא הנה כל עיקר חשש קדושין הוא בכאן רק מתורת אומדנא וחזקה דאין רצונם שיהי' בעילת זנות ובכה"ג אתי אומדנא להיפוך וכו' ובאמת דין משנתינו דהמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי איירי בגט ברי ולא בשכ"מ המגרש מפחד מיתה כי בזמן התלמוד לא הוי ברירא זכות האשה ורצונה בגירושין אף במקום יבם וכדסלקא בבעיא ביבמות (דף קי"ח) ואפילו צווחה להתגרש אמרינן דילמא חזרה בה דילמא רחמא ליה להיבם משא"כ עתה דלא נהגינן ביבום לא שייך כ"כ סברא זו וכמ"ש הישׁ"ש והט"ז לענין זיכוי הגט בזה"ז פשיטא דמצד

האומדן דעת אמרינן שלא נתרצה להתקדש לו ואתי אומדנא זו ומבטלה האומדנא שהיא יסוד הקידושין מעיקרה עכ"ל ודבריו נכונים וברורים:

[יז] וכן ראיתי בשו"ת יד מאיר (סי' נ"ג) בשכ"מ שגירש בחליו אשתו מחמת שלא תצטרך לחלוץ ואח"כ נתייחדה עם בעלה וישבה אצלו לשרתו והעלה באם היא אומרת שהיתה נדה דנאמנת ול"ק דתמיד תהא נאמנת לומר שלא נבעלה במגו דאי בעי אמרה נדה הייתי דאם אומרת טהורה היתה רק לא נבעלה הוי מגו במקום עדים אבל אם אומרת שהיתה נדה אז לא הוי עדי ביאה עכ"ד. וכן בנ"ד דהיא אומרת שתוכל לברר שהיתה בנדתה בכל משך הנ"ל. עוד העלה בתשו' הנ"ל דבנ"ד שהיה חולה ולא היה מי שישמשנו ולצורך חולה יתכן דמותרת להתייחד עמו ומצוה קעבדת ובכה"ג לא אמרינן ה"ה ע"י ה"ה ע"ב דלא אמרינן כן רק היכי דאין לה שום טעם ידוע למה נתייחדה עמו יע"ש שמביא ראי' לזה וכן כתב ההיתר דלעיל דאין לחוש שבא עליה בתורת קדושין לקלקל מה שגירשה מחמת זיקת יבם ואומדנא כזאת מהני גבי שכ"מ מה"ת ואפילו אם קידשה בחליו היה מקום לומר דאדעתא שימות לא יקדשה כלל ומכ"ש דיש אומדנא דמוכח דודאי לא קידשה כלל עכ"ד. וכבר ביארתי באריכות בכמה צדדים להתיר וכפי הצעת שאלתו שאין באפשרות שיחלוץ לה היבם הנני מסכים להתיר אשה זו להנשא בלי פקפוק ויצרף לנו אחד מהמורים המובהקים:

סימן סט

שוכט"ס לכבוד ידידי מחו' הרב הגאון המפורסם תפארת ישראל והדרו שלשלת היוחסין כקש"ת מו"ה מנחם מאניש באב"ד שליט"א אבד"ק טרנופול יע"א בהמ"ס היקר "חבצלת השרון":

אחדשה"ט ספרו הבהיר לנכון הגיעני וברכתי ברכת הנהנין כי הפליא לעשות וכדי שלא אהי' כמסייע שאין בו ממש אמרתי לכתוב להד"ג איזו הערות מה שראיתי בחפזי להעיר על דבריו היקרים:

בסימן ב' (חאו"ח) הביא קושיא "דאמאי קיי"ל כר"י נגד רב ושמואל או הלכה כרבי עקיבא מחבריו והא קרא כתיב אחרי רבים להטות" - תמהתי על כת"ה שלא הביא מה שמבואר בגדולי אחרונים:

בתומים (בקיצור ת"כ אות קכ"ג קכ"ד) כתב וז"ל:

כי אמרינן לילך בתר רוב ומקרא מלא אחרי רבים להטות היינו כשדנין על המעשה ועל נדון גמור אז מחויבים אנחנו לעשות כפי התורה אשר יורהו הרוב ולעשות כהוראתו.

אבל אם דנו בדינים שלא למעשה הבא לפניהם רק קבעו הלכה לדורות בזו ודאי לא שייך אחרי רבים להטות ורשות ביד בית-דין שאחריהם לחלוק ולקבוע הלכה כמיעוט נגד הרוב כפי דעתם ושיקול סברא כדתנן בעדיות ולמה נשנו דברי יחיד בין מרובים לבטלה שאם יבא בי"ד אחריהם יסמוך עליהם ופירשו הראב"ד והרמב"ם בהל' ממרים דיש רשות ביד בי"ד לקבוע הלכה אפילו כאחד נגד רבים עכ"ל:

וכ"כ בסוף ספר "גט פשוט" (כללים כלל ה') דבכמה דוכתי אשכחן כמה אמוראי דפוסקים הלכה כדברי היחיד. וכן דעת הראב"ד פ"ק דעדיות וכו' שאם יראה בי"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו. ופירש הראב"ד יסמוך עליו ויקבע הלכה כמותו כמו שמצינו באמוראים שקובעים הלכה כיחידי הראשונים בכ"ד אף על פי שהמרובים חולקים וצריך טעם למה והלא רובא דאורייתא. ונראה לי דהא דאמרינן רובא דאורייתא היינו כשנחלקו בשעת מעשה הסנהדרין או הבי"ד שנשאלה שאלה לפניהם אז פוסקין הדין והולכין אחר הרוב. אמנם אותו הדין והפסק אינו נשאר כן הלכה קבועה לדורות שלא יוכלו בי"ד אחר לחלוק על אותו הפסק שהרי אמרה תורה אל השופט אשר יהי' בימים ההם ואם יבא בי"ד אחר ונראה לו טעם אחר סותר אותו דין ואפילו לא ימצא טעם אחר אלא דמסתבר טעמו דיחיד לפעמים פסקו כיחיד לגבי רבים עכ"ל:

וכת"ה הוסיף וכתב וז"ל אבל בדבר שצריך לקבוע הלכה לדורות איך אפשר לומר שיהי' מחויב לפסוק כמו שנאמר בספר או מקובל בע"פ שהיה בזה מחלוקת יחיד ורבים ונאמר אחרי רבים להטות דילמא יש עוד הרבה חכמים אחרים בעולם שדעתם נוטה להיפוך עכ"ל. בתומים שם כתב סברא זו להסביר דעת האומרים דמצי לטעון קיום לי כמיעוט נגד הרוב, כי לא ידעינן מהו הרוב כי אין אנו בקיאים בכל דעת חכמי הדור וסברתם יע"ש שהאריך והרחיב סברא זו ודחה זאת וז"ל כי לפ"ז אף באיסורים באיסור תורה כרת ומיתת בי"ד איך אזלינן בתר רוב פוסקים ובספק קידושין דיש בהן ספק אשת איש וחשש ממזרים איך אזלינן בתר רוב פוסקים. וזאת חקת התורה למה לא נאמר ג"כ כהנ"ל אולי שמעו המרובים דעת המיעוט חזרו בהם או אולי אינו הרוב כי רבו החולקים רק נחנו לא נדע עכ"ל יע"ש:

ולפענ"ד נראה דגם בזה אזלינן בתר רובא שלפנינו לומר שדעת רוב החכמים כדעת הרוב שלפנינו דעכ"פ ספק הוי וגם כי לעולם לא יתברר דבר ברור וסוף סוף נסמוך על הרוב וכדמיון זה שהעלה הנו"ב (חיור"ד סי' נ"ז) בענין ס"ס שצריך לברר ע"י בדיקה אם אפילו אחר הבירור אכתי לא יבורר לנו רק ספק אחד והספק השני אי אפשר לברר אף שאם כבר היה נתברר לפנינו הספק הראשון שוב ממילא לא היינו מתירין על הספק השני

לבד שהרי לא היה אלא ספק אחד ממילא אזלינן לחומרא מכל מקום עתה שעדיין לא עמדנו על הבירור ויש לפנינו ס"ס אין אנו אחראין כלל לעמוד על הבירור ואנו מתירין מטעם ס"ס בלי שום בירור כלל עכ"ל:

וביאור הדברים כי מה שאמרה תורה אחרי רבים להטות לא נאמר רק בדבר ספק והיינו כשנחלקו הסנהדרין או בי"ד בשעת מעשה באיזה דין אלמלא גזרה התורה אחרי רבים להטות לא הי' באפשרות להבי"ד לחתוך את הדין כמשפט שגדול הדיינים אומר איש פלוני אתה זכאי איש פלוני אתה חייב, כי הבי"ד בכלל היה כאיש אחד המסתפק איך הדין לפיכך גזרה התורה אחרי רבים להטות. וכמו שהסביר הרמב"ם ז"ל ענין חזקה שאל"כ יבוא הדבר לאין תכלית וכענין תנור של עכנאי (ב"מ נ"ט) שפירש"י (ד"ה "כל") ע"י מעשה שאירע נשאלה הלכה זו בבית המדרש שנפלה טומאה לאויר תנור זה וחזרו ועשאו על גביו טהרה וטיהרם רבי אליעזר והביאום ושרפים לפניו עכ"ל. אמנם כאשר יבוא אותו דין לפני בית-דין אח"כ או לפני דיין שדעתו מכרעת ואינו מסתפק כלל בדין זה וברור לו שעפ"י התורה הדין כן לא נאמר ע"ז "אחרי רבים להטות" **(אמר המגיה בהגהמ"ח שליט"א: עיין רא"ש סנהדרין ס"ד סי' ו':)** שלא נאמר רק על הספק וכענין הא דקיי"ל יבש ביבש חד בתרי בטל ופירש"י דכתיב "אחרי רבים להטות", והיינו באינו ניכר דגזרה תורה דנהפך האיסור להיות היתר ומותר לאדם אחד לאכול כולן ביחד להרא"ש ומה"ת כן הדין אף להרשב"א כמבואר בט"ז (יור"ד סי' ק"ט) ואחר שנתערב ונעשה היתר מתורת רוב אם בא אחד והוא מכיר את חתיכת האיסור אסורה עליו מה"ת כמו קודם הביטול והיינו כי לא עליו אמרה תורה אחרי רבים להטות רק ע"ז שמסופק. והיינו הך בדיינים דמאחר שלא נדע איזה טעם וסברא היא האמת והר"ז כהתערובות שלא נדע איזה האיסור ואיזה ההיתר. ואם כי בדיינים מכירין כל דיין לא איכפת לן כי לא זה הוא הספק והספק הוא על הטעם והסברא והר"ז כהתערובות איסור בהיתר. ועל הספק אמרה תורה אחרי רבים להטות. ומה שכתבו הפוסקים בזה אינו ענין לנ"ד. הם דיברו במורה או דיין שבא לדון ולהורות באיזה דין והוראה, ונמצאו בפוסקים דיעות חלוקות, איך יתנהג המורה לעשות כפי תורה והרי הוא כמסתפק בדין והרי נכלל בכלל אחרי רבים להטות ככל ספק דאזלינן בתר רובא אבל זה שדעתו מכרעת וברור לו עפ"י התורה שכן הדין והרי זה כזה שבא ומכיר איזה חתיכה אסורה אין לו עסק כלל עם אחרי רבים להטות שלא נאמר רק על הספק וזה שפסקו בגמרא כדברי היחיד:

וגדולה מזו מצינו שהרי"ף כתב (סוף פ"ק דב"ב) וז"ל:

וקפסקי רבוותא דהילכתא כרשב"ג משום דמסתבר טעמיה. והרא"ש שם הביא דברי הרי"ף וכתב ורבינו חננאל כתב דאיכא מאן דאמר הלכה כתנא קמא והכי מסתבר טפי דכיון דקיי"ל דיחיד ורבים הלכה כרבים לית לן לאכרועי מילתא טעמא דיחידאה מסברא דנפשין עכ"ל. מבואר, דאף לדעת רבנו חננאל זה שדעתו מכריעה ליתא בזה משום אתרי רבים להטות. ועיין בכסף משנה (פ"ח מהלכות תמידין ומוספין, הלכה י"א) שכתב וז"ל פלוגתא דתנאי בברייתא ופסק כרבי משום דמסתבר טעמיה והרי לדעת הרי"ף ורמב"ם גם דיין יכול להכריע להורות כדעת היחיד גם במשנה וגמרא:

ועפי"ז אמרתי לבאר וליישב מה שהקשה בפמ"ג (שער התערובות ח"א פ"ר) שם הביא פירש"י ז"ל דהא דחד בתרי בטל הוא מאחרי רבים להטות האמור בסנהדרין. והקשה וז"ל ויש לעיין דלא דמי לסנהדרין דב' מזכים ואחד מחייב בטלה דעתו משא"כ לאכול שלשתן יחד להרא"ש אוכל אחד איסור עכ"ל. ובאמת הענינים שווים דאם היה הדין היכא דנחלקו יחיד ורבים בדין ונפסק הדין כהרבים מתורת אחרי רבים להטות דביטלה התורה טעמו של המיעוט אם היה הביטול הזה לחלוטין באופן שאין מקום למורה לפסוק כדעת היחיד היה מקום לקושיתו אבל באמת זה אינו. דהתורה לא ביטלה דעת היחיד וטעמו לחלוטין דא"כ איך אפשר שיבוא איזה פוסק לפסוק כדעת היחיד מהאי טעמא גופא שאמר היחיד כמפורש בספר "גט פשוט" שהבאתי לעיל. והיתכן לפסוק היפוך מהתורה שביטלה טעם זה. אלא על כרחך שהתורה לא ביטלה טעם זה לחלוטין רק לפי שעה. אבל אם יבא בי"ד או מורה שדעתו מכרעת ואין לו ספק שוב טעמו של היחיד שריר וקיים שענין להטות הוא על המסופק איך לנטות ואמרה תורה להטות לרבים. וכן היא בתערובות שהתורה סילקה את האיסור מחתיכה זו שנתערבה ברוב היתר כל שעת הספק ואם יבוא אחד אחר זה שנתבטל והיתר וברור לו איזה חתיכה היא האסורה שוב רובץ על החתיכה האיסור כמקדם כי לא הותרה לחלוטין רק כל שעת הספק ודוק היטב:

סימן ע

בחלק יור"ד (סי' מ"ז) כתב ליישב קושית התוס' (סוטה דף כ"ו). ע"ז שאמר רבי עקיבא שאם היתה עקרה נפקדת וא"ל רבי ישמעאל א"כ יסתרו כל העקרות ויפקדו. והקשו התוס' ור"י לימא ליה לנפשיה יסתרו כל יולדות בצער וילדו ברווח וזו הואיל ולא נסתרה הפסידה עכ"ל. וכתב כת"ה דבאמת קשה האיך תעשה איסור ותסתתר הא כל איסור היחוד הוא משום דאש בנעורת וא"ל דחיישינן לנשים שאינן צנועות שלא תקפיד על

איסור כדי שתלד ז"א דהא בברכות קאמר הש"ס גבי תנה דאמרה אלך ואסתתר. ואיך היתה הצדיקת חשודה לעשות איסור כזה. אך י"ל לפימ"ש מהרי"ק הובא בט"ז יור"ד (סי' צ"ט) דעיקר האיסור באשה משום ומעלה מעל באישה ולא כתיב ומעלה מעל בד' וא"כ כשתעשה כדי שתלד אדרבה עושית לטובת בעלה כדי שיהי' לו ג"כ בנים ויקיים מצות פו"ר ושבת א"כ לא עבדה איסורא כלל דלא נתכוונה למעול באישה וא"כ כ"ז אם היא עקרה ועושית כדי שתלד שמגיע גם לבעלה טובה מזה שיהי' לו בנים. אבל אם עושית כדי שתלד ברווח היא רק טובת עצמה שפיר ל"ת דתכניס עצמה באיסור יחוד שתוכל לבוא למכשול זנות עכ"ל העתקתי דבריו:

ובמחכת"ה כל מה שכתב בסימן הנ"ל המה דברים שאינם ראוים אליו. איך כתב בשם הט"ז ממהרי"ק דעיקר האיסור באשה ומעלה מעל באישה. וזה אינו. הט"ז לא כתב כן. וכך כתב "דהא לא כתיב כי תשטה אשתו ומעלה מעל בד' דלישתמע במתכוונת דוקא לאיסור אלא ומעלה בו מעל כתיב". והיינו דאף בכה"ג אסורה דמלשון התורה מרבינן גם בכה"ג כפירש"י עה"ת "איש איש ללמדך שמועלת בשתים. באיש מלחמה של מעלה ואישה מלמטה". **(אמר המגיה: עיין במד"ר (פרשה ט') איש איש כי תשטה אשתו וגו' לא היה צ"ל אלא איש כי תשטה אשתו מה ת"ל איש איש שאעפ"י שהיא משמשת לאחד אעפי"כ לשנים היא זקוקה שהיא כופרת בשנים. האחד, כשהיא מזנה היא כופרת באישה שהפקיד גופו אצלה לשמרו. והאחד שהיא כופרת בהקב"ה שצוה אותה (שמות כ') לא תנאף וגו' ולכך כתיב בסוטה ומעלה בו מעל לפי שהיא כופרת בפקדון כמד"ת (ויקרא ה') נפש כי תחטא ומעלה מעל בה' וכו' לכך נאמר איש איש על שהיא כופרת בשני אישים בהקב"ה שנקרא איש ובבעלה שהוא איש':)** ומבואר בב"ש (סי' קע"ח ס"ק ד') ממהרי"ק הנ"ל "אם זינתה ברצון כדי להציל נפשות כעובדא אסתר לאחשורוש אסורה לבעלה כיון שביאה היה ברצון". ונכלל בזה גם להציל את בעלה כמפורש בנוב"ת (חיור"ד סי' קס"א) באנשים ונשים שהלכו בדרך וכו' וע"י כן הצילה את בעלה עם כל הנפשות שאסורה על בעלה וחולק שם על תשו' ב"י שכתב ששפיר עבדה. ולדעת הנו"ב תהרג ואל תעבור. וכן הוא באיסור יחוד שלדעת התוס' אסור מה"ת פשוט אף אם תתייחד ברצון בעלה היא עוברת על איסור תורה וכמו שאסורה עליו אם זינתה ברצונו. גם מה שכתב כדי שיהיו לו בנים ויקיים מצות פו"ר ושבת הרי הקשה מהא דתנה דהוא מימרא דרבי אלעזר דקאי בשיטת רבי עקיבא, כמבואר בגמרא שם, והרי תנה בעלה היו לו בנים ובנות, כמפורש בכתוב, ואנן ברבי עקיבא קיימינן ורבי

עקיבא לא ס"ל הא דרבי יהושע ביבמות (דף ס"ב) "היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו" כמבואר בגמרא יע"ש:

ומה שהקשה איך היתה חנה חשודה לעשות איסור כזה הרי מפורש במשנה דקדושין (דף פ' ע"ב) אבל אשה מתייחדת עם שני אנשים כשרים וכן הוא ברמ"א אה"ע (סי' כ"ב סעי' ה'). והרמב"ם ז"ל דמחמיר מבואר בב"ח משום דבגמרא איתא דלא שרי אלא בכשרים כגון רבי חנינא בר פפי וחבריו וכיון שאין לנו עתה כשרים כמותם אסור להתייחד אפילו עם שני אנשים עכ"ל. ופשוט דבדורה של חנה נמצאו אנשים כשרים כראוי. וכן בדורו של רבי עקיבא וחזר הדין דמותר לכולי עלמא כסתם מתניתן. ומבואר ברמב"ם (פ"א מהל' סוטה) ובש"ע אה"ע (סי' קע"ח) "קינא לה משנים שאמר לה אל תסתתר עם פלוני ופלוני ונסתרה עם שניהם כאחד אפילו עם שני אחיה ואביה אסורה". ולפ"ז היתה יכולה לגלות דעתה לפני שני אנשים כשרים ותסתתר עמהם כ"כ עד שיקנא לה בעלה מהם ואח"כ תסתתר עמהם אחר הקינוי ולא תעשה שום איסור:

ואחרי שכתבתי הנ"ל ראיתי בשו"ת חת"ס (אה"ע ח"ב סי' ק"ב) שכתב וז"ל ומ"מ נ"ל ראי' מאגדה (פ' אין עומדין) שאמרה חנה וכו' ומקשים העולם מי ישמע לה לעבור על איסור יחוד אשת איש שהוא מה"ת. אמנם להרמב"ם ניחא שתסתתר עם תרי או אפילו תלתא כשרי דמדין יחוד מותר ומכל מקום תעשה היא באופן שיקפיד אלקנה ויקנא לה מהם וישקה אותה ונקתה ונזרעה זרע. ודברי הרמב"ם מוכרחים עכ"ל. ונראה שרש"י רמז לזה בגמרא (ברכות שם) ד"ה ואסתתר וז"ל "אתייחד עם אחרים ויחשדני בעלי". דקדק רש"י ז"ל וכתב "אחרים" לשון רבים. וכן העלה המל"מ (פ"א מהל' סוטה) דדעת הרמב"ם "שבא ללמד אפילו היכא דליכא איסור יחוד עכ"ז חשוב קינוי והפליג הדבר בשני אנשים והם אחיה לומר דאפילו שהם שני דברים המונעים איסור יחוד עכ"ז חשוב קינוי":

ועפי"ז נסתר גם מה שכת"ה בנה בתירוץ השני. וזולת זה מה שהקשה על הא דאמר רבי עקיבא שאם היתה עקרה נפקדת הא נמצא חוטא נשכר. וכתב כת"ה ליישב עפ"י דברי התוס' בכתובות הרי מצינו בדיני שמים שחוטא נשכר בברכות ל"ד דאמר רבי אבהו במקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורים עומדין שנאמר שלום שלום לרחוק ולקרוב ופירש"י רחוק שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרא עכ"ל. והרי בדיני שמים נמצא חוטא נשכר והטעם שכתבו המפרשים בבעל תשובה איתא נמי בזו שנסתרה והיתה קרובה לעבירה ופירשה והרי לולא החטא לא היה מגיע לו שכר זה מן הדין אף אם היה צדיק ונשכר ע"י החטא וכאשר גרם החטא (באופן בלתי ישר ורק

באמצעי) לשכר כן גרמה גם הסתירה לשכר. ומה שכתב שם "דלא תכניס א"ע לאיסור יחוד במקום ספק" הרי אמרינן בגמרא (סוטה דף מ"ז ע"ב) "בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקין אותה, אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקין את אשתו". ולפי דבריו של כת"ה איך תכניס את עצמה לאיסור יחוד במקום שיש ספק ודילמא אין האיש מנוקה מעון אלא ע"כ דזה ליתא. וגם לדבריו הרי נשארת קושית התוס' לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב (פ"ד מהל"א הלכה י') "איילונית שנתקדשה הרי אלו קדושין גמורין". ומ"ש עוד באיילונית ועקרה אינו נכון במחכ"ת, כי עקרה לחוד ואיילונית לחוד. איילונית יש לה סימנין כמבואר באה"ע (סי' קע"ב סעיף ד'). אמנם הב"י כתב באה"ע (סי' מ"ד) וז"ל:

"ואיכא למידק היכי משכחת לה ספק איילונית הא אם אין בה שום סימן אפילו לכלל ספק לא באת ואם יש בה אפילו סימן אחד הרי היא איילונית ודאי. וצ"ל כגון שאותו סימן שנראה בה אינו מבורר יפה", וא"כ אין לספק רק באופן זה שבעלה לא הכיר בה לא מקודם ולא אח"כ כמבואר. והנה על עקרה פירש"י (עירובין מ"ז.) ד"ה עקרה:

"מחמת מזל" וביבמות (דף מ"ב:) פירש"י "עקרה:

שנעקרה רחמה". ובשני המקומות פירש"י באיילונית "ממעי אמה". ולא פירש כן בעקרה, כי עקרה כזו נעשית ע"י חולי או ע"י רופא. ואיך שיהי' אם יש לכיוצא בזו רפואה או לא עכ"פ לא שייך בזה ספק כי הוא דבר הנבדק וניכר. ופשוט שזה שאמר רבי עקיבא ש"אם היתה עקרה נפקדת" מיירי בסתם עקרה שהיא ע"י מזל או ע"י חולי שיש אפשרות ומציאות שתתרפא וכהא שכתב הנמ"י (פ"ק דיבמות) בהוי עקרה וזקנה מתייבמת דהא כמה עקרות וזקנות מצינו שנפקדו וראויין להקים שם. משא"כ באיילונית. ורבי עקיבא מיירי בכה"ג שהיא ע"י מזל או ע"י חולי שמן השמים ירחמו ותתרפא וזה שכרה על הבושת והצער אחרי שבאמת היא טהורה ודרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום:

השמטות

בסימן ל"ג כתבתי להשיב על הספר היקר "יד המלך" אשר כתב לתמוה על הרדב"ז שאסר ליקח מעכו"ם דבר שנתבטל וע"ז כתב ה"יד המלך" איך אנו סומכים לקנות מהעכו"ם ביצים. והעליתי דענין כל דפריש מרובא פריש הוא סברא ומידי דהוא סברא אין לחלק בין ישראל לעכו"ם כי אם פירש מן הרוב גבי ישראל ה"ה בעכו"ם:

ואחרי שכתבתי תשובה הנ"ל ראיתי בספר ש"ש (שמעתא ב', פרק ט"ו) שכתב שלא כדברי והביא שם את דברי השיטה מקובצת (פ"ק דב"מ דף ז') גבי קפץ אחד מן המניין לתוכן דפטור מן המעשר דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק. והקשו דהא כל

דפריש מרובא פריש ותירץ משום דכל דפריש מרובא פריש אינו ודאי והתורה אמרה עשירי ודאי ולא עשירי ספק. וכתב ע"ז הש"ש וז"ל והיינו דאע"ג דאנו הולכין בתר דפריש מרובא פריש בין להקל בין להחמיר אינו אלא מצד הלכה אבל אינו ודאי ואינו מסברא לומר דפריש יותר מרובא ויכול להיות דפריש מן המיעוט כמו מן הרוב ומש"ה בעשירי ודאי ולא עשירי ספק כיון דמצד עצמו ספק שקול אלא דהתורה התירה משום דכל דפריש מרובא פריש אבל מידי ספיקא לא נפקא והתורה אמרה עשירי ודאי עכ"ל:

הנה בעיקר דבריו בזה שביאר דברי השיטה מקובצת אין דבריו מוכרחים ועיין בפמ"ג יור"ד (סי' ק"י ש"ד ס"ק ל"ז) שכתב וז"ל:

אמנם עיינתי שם בשיטה מקובצת בב"מ פ"א כ"ו א' ומשם אין ראיה דעשירי ודאי ולא ספק ממעט ליה משא"כ בעלמא ודאי הוא דכל דפריש מרובא פריש וא"כ כי פריש הוה ודאי בין לקולא בין לחומרא המשל בזה ט' נבילה וא' כשרה כל דפריש מרובא הוה ודאי ומילקא לקי עליה עכ"ל. ומה שכתב דאינו מסברא לומר דפריש יותר מרובא ומחלק בין כל דפריש מהך רובא שאמרו דילמא לאו אביו הוא ש"מ דאזלינן בתר רובא דהו"ל רוב הבא מן הסברא דרוב הוא כן שהוא אביו אבל גבי פריש מרובא אינו רוב דתליא בסברא עכ"ד:

לא אוכל לעמוד על סוף דעתו דמה שכתב דרוב הוא כן שהוא אביו אם ר"ל שמסתברא שהבעל בועל רוב בעילות וכי אלים האי רובא דאתיא מכח סברא יותר מהרובא זה שלפנינו ט' נבילה וא' כשרה ואם ר"ל כי הסברא נותנת שזה הנידון נולד מזה שבעל רוב הבעילות למה יצא לחלק שגבי פריש מרובא מסברא יוכל להיות פריש מן המיעוט כמו מהרוב והרי ג"כ יוכל להיות שנולד מביאת המיעוט כמו מן הרוב. וכבר הוכחתי מדברי התוס' שכתבו דלמאי דילפינן חזקה מקרא אין אנו צריכין לרובא ילפותא כלל דידענו זאת מסברא דרובא וחזקה רובא עדיף ובע"כ דהא דאזלינן בתר רובא הוא סברא. וכדברי מבואר בשו"ת מהר"ם שיק שהבאתי בתשובתי הנ"ל וכתב שם דהא כל דפריש מרובא פריש הוי סברא וסברא דאורייתא. ובזה מבואר שם דעת החת"ס דהא דכתב בשו"ת חת"ס יור"ד (סי' י"ט) דבב"נ לא אזלינן בתר רובא הוא בענין כל דפריש מרובא פריש דהוא סברא וגם בב"נ אזלינן בתר רובא יע"ש היטב:

שוב מצאתי בשד"ח בפאת השדה (מ' האל"ף אות יו"ד) שכתב וז"ל:

הגאון עמודי אש בסי' י"ג (אות ג') הביא תשו' הרדב"ז שהבאתי בנדפס דהקניה הוא לכתחילה ואסורה. וכתב שבספר יד המלך בפט"ז מהל' מאכלות אסורות תמה עליו דא"כ איך קונים ביצים מן העכו"ם וע"כ משום דבטל ברוב. ודחה דבריו דביצים היינו

טעמא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש והביצים שאנו לוקחים מהעכו"ם אינן טריפות משא"כ כשידעינן שיש בדבר שנקנה ממנו תערובות איסור שנתבטל בזה סובר הרדב"ז דהקנין הוי לכתחילה והוי מבטל איסור לכתחילה עכ"ל הרי מפורש כדברינו:

השמטות מהערותיו של המגיה והמסדר בהגהמ"ח שליט"א לסימן ב'

עיין שו"ת חו"י (סי' ל"א) שכתב "דגם דעת רש"י כך דבשאר נשים מצד האיש שמשחית זרעו אסור וא"כ מצד קלקול הזרע אחר קליטה אין איסור". וסיים "מ"מ אף שאנו מדמין לא נעשה מעשה להתיר לאשה כ"ש אחר שנקלט הזרע":

בסימן י"ט

בדבר קינוי בכתב עיין שו"ת חו"י סימן ט"ז וסי' קצ"ד:

בסימן כ"ח

באחד שהרג את גיסו ותפס איש אחד את הרוצח ומסרהו למשטרה ונענש הרוצח במשפט מות אם כדין עשה המוסר. והעיר בד' הגאון השואל שליט"א מרש"י נדה (דף ס"א) ומדברי התוס' המביאות את פירוש השאלתות וסבר דנ"ד תלוי במחלוקת רש"י ושאלתות. ונעלם ממנו שעל מדוכה זו כבר ישב בעל חו"י (סי' קמ"ו) ע"ד "שני בחורי חמד בארץ רוסיא נתקוטטו ושלף אחד מהם סכינו בכעסו ותחבו בלב חברו ומת וברח הרוצח לארץ אחרת מחמת מרדן וכו' פרק עול ונעשה ריש בריוני וחברי גנבים" ואח"כ "נתפס על גניבה". והזהר הזהיר הגאון בעל תו"י מ"למסרו למלכות, הס כי לא להזכיר". והעיר מרש"י (נדה דף ס"א.) הנ"ל ולדעתו אין להניח הנחה שהתוס' המביאות את השאלתות חולקות על רש"י אלא "מ"מ לא חלקו ולא תמהו על פירוש רש"י ומקרא מלא במשלי (כ"ח):

אדם עשוק בדם נפש עד בור ינוס אל יסמכו בו":

ומה שכתב אבא מרי שליט"א "ואין לך מחזיק ידי עוברי עבירה יותר מזה להטמין את ההורג" כן הוא גם דעתו של בעל חו"י שכתב ועוד אפשר לומר דנהי דלטמרו בידים אסור מ"מ להשיאו עצה ולהראות לו מקום נהי דמצד דינא דמלכותא אסור, מצד דין תורה מותר. וקצת יש ראיה ממ"ש להו זילו אטמרו נפשייכו, נראה דהראה להם מקום, דאל"כ מה אמר להם בזה ודוק וכך נראה ממה דשקיל וטרי וחיפש אחר הצלתם:

ומה שהביא אבי מורי הגאון שליט"א את דברי הט"ז "שיש למסור את המורד במלכות וכו' וה"ה בשאר עבירות כו' כגון עוסק בזיופים או שאר דברים שיש בהם סכנה". וכתב ע"ז אבא מרי שליט"א:

"לא נאמרו הדברים רק בזה שעוסק בזיופים, בדברים שיש בהם סכנה לכלל ישראל אבל בנ"ד פשיטא דאסור", גם בסברתו זו כוון לדעת הגאון בעל חו"י שכתב במקום אחר (בסי' קל"ט) בדבר גנב יהודי מפורסם שנתלה בידי המלכות אם יש להשתדל להביאו ולקברו בקבר ישראל:

"ואם בשביל שקצת מתנצלים שהיה גנב מפורסם ועובר כמה חרמות קדמונים וה"ל מסכן רבים שרשאים למסרו בידי גוים, אין דבר זה ברור שבזה מסכן רבים אם כי יתפס הוא רשע בעוונו ימות ואף כי יש חילול השם באשר הגוים מרשיעים על כלל יהדות בשביל כך, אין אלו רק דברי המון עם ולא חכמים שבהם ושלטונים הלא גם מהם ובהם יראו וימצאו לאלפים ולא דברו הפוסקים ברשיון למסרו רק בעסק זיופים כמ"ש בהג"ה ש"ע סי' תכ"ה":

ועיין בספר שו"ת שאילת יעבץ ח"ב סימן מ'. בסימן כ"ט.

נשמט מדברי שהביא אבא מרי שליט"א דברי המהרש"א ז"ל (בחדושיו לקדושין דף פ"א) שדקדק מדברי רב עמרם חסידא שקרא "נורא בי עמרם" "דודאי לא הוציא רב עמרם שקר מפיו":

בסימן הנ"ל

הביא אבא מרי שליט"א מה שהעירותיו מדברי אילפא ושוב אמרתי להעיר מהא דרבי חייא בר אשי כי אתא לביתיה הוה קא שגרא דביתהו תנורא סליק וקא יתיב בגויה (קדושין פ"א:) ומפרש רש"י "להמית את עצמו":

אמנם לפי דברי בעל "שבות יעקב" שכתב "ומזה יש ללמוד דבכהאי גוונא שעושה משום תשובה לא הוי בכלל מאבד עצמו לדעת ניחא דיש לומר שגם אילפא שהתחרט על דקם ואזל ועבד עיסקא והניח גירסתו ואמר "נפילנא מאסקריא דספינתא וטבענא" היה עושה זה משום תשובה ואין זה בכלל מאבד עצמו לדעת:

בסימן ל"ד

נשמט מהערתי בשולי העמוד:

וע' תוס' ב"ק (פב:) ד"ה "לא":

בסימן מ"ט

בדבר השאלה בנכרי שנשא ישראלית ונולד לה בן אם מלין אותו בשבת. עיין ירושלמי יבמות (פ"ב הלכה ו') "יעקב איש כפר נבוריה אזל לצור אתון שאלון ליה מהו מיגזר בריה דארמיית' בשובתה וסבר מישרי לון מן הדא (במדבר א') ויתילדו על משפחותם

לבית אבותם. שמע רבי חגיי אמר ייתי אייתוניה דילקי אמר ליה מאיכן אתה מלקיני אמר ליה מן הדא וכו' בנך מישראל קרוי בנך ואין בנך מגויה קרוי בנך אלא בנה":
ובב"ר (פ"ז) ופסיקתא רבתי י"ד "שמע רבי חגי שלח ליה תא לקי וכו' והלא אין מחללין שבת ויו"כ אלא על בנה של בת ישראל בלבד וכו'" "בנך מישראלית קרוי בנך ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך אלא בנה" (יבמות כ"ג) ו"נכרי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר" (יבמות מ"ה. ושם). ובספר האשכול לראב"ד ז"ל (הלכות מילה וגרים) כתוב שנשאל רב האי גאון "ישראל שנשתמד ויש לו אשה ישראלית ונולד לה ממנו בן אם מותר למהלו בשבת. והשיב מותר למהלו בשבת. מ"ט זרע אברהם ותולעת יעקב הוא. ואפשר שתוהא ועוזב את בנו בדת ישראל ועוד שהרי אמו ישראלית ואפשר שילך אחריה ואין אנו מחזיקין אותו שיצא לתרבות רעה ואין בנו [כח] לאסור מילתו בשבת. ואם בעבדים אמרו כל שאמו טמאה לידה נימול בח', בזרע ישראל לא כ"ש". לכאורה משמע שדעת רב האי גאון שרק בנו של משומד יש למולו בשבת ש"זרע אברהם ותולעת יעקב הוא" אבל בן נכרי אף שאמו ישראלית לא. ומה שכתב "ועוד שהרי אמו ישראלית ואפשר שילך אחריה" היא לרווחא דמלתא ולסניף בעלמא. אבל באמת זה ליתא, שהרי הביא שם בעל האשכול "וכתב ר"ח מסתבר שלא בא רבה למעט אלא בן נכרית שאין אמו טמאה לידה ואם קנאו ישראל אין נמול לח', דבן בת ישראל ובן גיורת ובן שפחה משוחררת ואינה משוחררת אמו טמאה לידה דתניא בת"כ דבר אל בני ישראל אשה כ"ת וטמאה, בני ישראל ואין הגוים בענין זה, ומנין לרבות גיורת ושפחה בין משוחררת ובין אינה משוחררת, ת"ל אשה, למדת אפילו שפחה טמאה לידה ובנה נמול לח' ודוחה שבת וכ"כ רב אחאי והאי גאון". הרי שדעת רב האי גאון כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה ודוחה שבת:
שוב ראיתי ב"נחל אשכול" (דף קל"ג) שכתב "הנה ממ"ש ר"ח דלא בא רבה למעט אלא בן הנכרית אבל בן בת ישראל ושפחה שטבלה קודם שילדה מילתו דוחה שבת, כ"כ השאלתות והאי גאון ורמב"ם. בן שפחה שקנה מעוברת וטבלה וילדה דוחה שבת. ולא נזכר בשום מקום שצריכה להיות מעוברת מישראל, אלא שראיתי בר' ירוחם סוף נתיב כ"ג בן שפחה לא ימול בשבת שלא אמרו הנמול בח' נמול בשבת אלא בישראל. ודבריו בטלים נגד כל הני רבוותא. אבל הפרישה בשם הר"ר ר' משה:
בן ישראלית מנכרי אין מלין בשבת, וזה האיש משה לא ידענו מה היה לו ראיה מתלמוד או מפוסקים והרי ראינו מכל הפוסקים אפילו קנה ישראל נכרית מעוברת מנכרי והטבילה לשפחה וילדה שדוחה שבת. ומכ"ש בן ישראלית מנכרי. ור"ח וה"ג ושאלתות

ורבינו הזכירו בהדיא בן בת ישראל וכונתם אפילו מנכרי, דמישראל לאו למימרא צריך. והפרישה מביא שגאונים רבים חולקים עליו וכו'", ובא לידי מסקנא "דישראל גמור הוא לכהפ"ח ודעת הר"ר משה נדחה מהלכה ומותר למהלו בשבת", אם אין חשש שיוציאו האב הנכרי בע"כ ויגדלהו לתרבות רעה:

ובכן יפה כוון אבי מורי שליט"א לחלק בין אם באקראי הולידה בת ישראל בן לנכרי אז אפשר שיעזוב ויניח האב את הבן אצל אמו ותוכל לגדלהו בחנוך יהודי אבל לא כן אם נשא גוי בת ישראל אז הדבר ברור שבהפקר דחי ניחא לה להאי איתתא ואין תקוה שתגדל את בנה בדת ישראל ומעשיה מעידים עליה ואין מלין את בנה בשבת:

ואין להוכיח משו"ת הרמב"ם (סימן קס"ג) שכתב "מהילנין לבנייהו (של קראים) בשבתא" והביא את דברי "רבינו האי גאון זצ"ל דאמר הכי ולענין מילה מעולם לא נמנעו רבותינו ע"ה מלמול את בניהם של קראים בשבת כי אפשר שיחזרו אל המוטב ואין מעבירין עליהם". כי קראי שאני, שהוא "זרע אברהם ותולעת יעקב" "שכופר בכל חוקי הגוים ומודה באל אחד יתברך שמו":

בסימן נ'

נשמט מהערתי:

עיין בשו"ת חו"י (סי' קמ"א):

בסימן נ"ב אות ז'

בדבר טהרה ברגל בזמן הזה. עיין ספר האשכול (ח"א הלכות תוק"ש או"ב) שכתב בשם רב האי גאון "ומי שחפץ לבו ליגע בכל טומאה אין עליו לטהר עצמו אלא בעתות שהוא חייב ליכנס למקדש, דאמר רב יצחק חייב אדם לטהר עצמו ברגל":

וכתב בעל "נחל אשכול" משמע להדיא דוקא בזמן מקדש חייב לטהר עצמו ולא בזמן הזה. וכן הוא דעת הרמב"ם ז"ל שכתב (פט"ז דטומאת אוכלין הלכה י') "כל ישראל מוזהרין להיות טהורין בכל רגל מפני שהם נכונים ליכנס במקדש לאכול קדשים" ועיין במל"מ שם מה שמביא בשם הרמב"ן ז"ל:

בסימן ס"ד

בענין זמן חיובא העירותי בשולי העמוד מברכות (דף כ"ז ע"ב) ומירושלמי תענית (פ"ד, א'). ועיין תוס' ברכות (דף ב'):

"ומסתמא היה גם קורא ק"ש" כדעת ר"י שהיא דאורייתא. והרי "ק"ש של בית הכנסת עיקר" (שם) וק"ש על מטתו "אם ת"ח הוא אינו צריך" (ברכות ה'.) וכל זה הוא כתשובה על דברי אבי מורי שליט"א שאמר לשדות בו נרגא מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' תפלה

הלכה ז') "שתפלת ערבית רשות אין מדקדקין בזמנה", ואפשר שהרמב"ם קאי בשיטת רש"י שם:

ובהיותי בזה אמרתי להעיר הא ד"אמר רבי אבא אף על דא לא הוי צריך למקשי דהא רבי הוה יתיב ודריש והוה אמר לאבא יודן אמוריה אכרוז קומי דציבורא יצלון דחולא עד יומא קאים" (ב"ר פ"י וע' ירוש' שם). ואפשר להבין דעת רבי אבא הוא רב (חולין קל"ז), שאמר להסתייע מדברי רבי, "על ידי דרב מאריך בצלותא סגין" (ירושלמי ברכות פ"ד, א') ובתי כנסיות בבבל היו מחוץ לעיר (מהרש"א בחדושיו (ב"מ ק"ז) ורש"י במקומות אחדים בש"ס) מחמת גזרת הפרסים שגזרו שלא לבנות בתי כנסיות בתוך העיר ונצטרך רב להתפלל תפלת ער בית בבית הכנסת "עד יומא קאים" מפני הסכנה. והיינו דאמר רב "ברוך אתה בעיר שיהא ביתך סמוך לבית הכנסת" (בבא מציעא ק"ז.) כי הוא הרגיש בנפשו עד כמה העיקה גזרת הפרסים על יהודי בבל, בנגוד לרבי יוחנן שחי בא"י ושם היו בתי כנסיות בעיר (סוטה כ"ב.) לכן "בית הכנסת סמוך לביתו לרבי יוחנן לאו מעליותא היא" (רש"י ב"מ שם):

בסימן ס"ז

בענין גזל עכו"ם עלי להוסיף כי מה שאסר רב שלום גאון גזל עכו"ם אף שלא במקום חלול ה' (שו"ת הגאונים שערי צדק ח"א, סי' א') סבר שאסרה תורה כדי להרחיק אדם מישראל מגזל, כדעת הגאון חכם צבי ז"ל. אך מכל זה אין הוכחה שגם רב אשי סבר שגזל עכו"ם אסור ושלא התכוון לדחות את הגוי בקש שהרי אם באמת דעתו וכונתו היתה שאם הגפנים הם של נכרי ישלם לו, שהוא מקבל דמים, הרי הלכה פסוקה היא שאסור לגנוב "אפילו על מנת להחזיר או כדי לשלם תשלומי כפל" (שו"ע חו"מ סי' שמ"ח סעי' א') ואיך פקד רב אשי לשמעיה להביא לו ענבים על מנת לשלם לו אח"כ. אלא על כרחך שרב אשי לשיטתו דגזל עכו"ם מותר היכא דאין חלול ה':

ובעיקר ראיית אבא מרי שליט"א מכתובות שרב אשי "שקל באצבעתיה אנח ליה בפומיה" דמר זוטרא, אפשר לומר שבמקום פקוח נפש שאני. שהרי סבר אביי דניחא ליה לאינש לקיומי מצוה בממוניה אף במקום חסרון כיס (פסחים דף ד' ע"ב) ורב אשי קאי בשיטת אביי. ועל הא דאמרו "השואל ספר תורה מחבירו הרי זה לא ישאלנו לאחר מאי איריא ספר תורה אפילו כל מילי נמי וכו' ס"ת איצטריכא ליה מהו דתימא ניחא ליה לאינש דתיעבד מצוה בממוניה קמ"ל" (בבא מציעא דף כ"ט ע"ב). וכתב ע"ז הראב"ד בספרו "האשכול" (הלכות ס"ת) "דהכא לא ניחא דמפסיד ספריו". הרי מפורש יוצא שרק בספרים לא ניחא ליה "מפני שהוא לומד מהם מדקדק יותר מממונו" ("נחל אשכול")

אבל במקום פקוח נפש בודאי שניחא ליה להציל בממוניה בהפסד מועט כזה של מעט אוכל. ומה ששוטרי המלך הקפידו אין מזה הוכחה שגם המלך היה מקפיד על קצת מאכל במקום פקוח נפש ואלמלי הקפיד בטלה דעתו אצל כל אדם:

בסימן הנ"ל

כתב אבא מרי שליט"א אדרבי מאיר סבירא ליה דלא סמכינן אניסא והעירותי בשולי העמוד מעבודה זרה (דף י"ח סוף ע"א) וכתב לי אבי מורי שליט"א "יפה הבאת, ועיין בגמרא יבמות (דף קכ"א ע"ב) תניא אמרו לו לרבי מאיר אין מזכירין מעשה נסים ע"ש. ושם היינו דאין לדון מזה שנעשה לו נס אבל כאן אנו דנין מזה שהכניס את עצמו בסכנה וסמך אניסא. וכן בהא דרב אשי ודוק. ובענין זה ראיתי בשד"ח (באס"פ מ' ארץ ישראל או"ח) שהביא את דברי מרן החבי"ף בספר לב חיים (ח"ב סי' ק"ס) דכשנודרים איזה דבר לע"נ ר"מ בעה"נ יאמר שתי פעמים אלהא דמאיר עניני אלהא דמאיר עניני ולא ג' פעמים ושלא יאמר דרבי מאיר אלא דמאיר עכ"ל. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סו"ס קנ"ט) מה שכתב בזה שמתפללים בעת צרה רח"ל ואומרים אלהא דמאיר עניני יע"ש. ואני אמרתי הכוונה דאמרו בגמרא (חגיגה דף ט"ו) אשכחיה רבה בר רב שילא לאליהו א"ל מה קעביד קוב"ה א"ל קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן ומפומיה דרבי מאיר לא קאמר א"ל אמאי דקא גמר מפומיה דאחר אמר ומאי נ"מ רבי מאיר רמון מצא תוכו אכל קליפתו זרק. א"ל השתא אמר מאיר בני כך הוא אומר בזמן שאדם מצטער וכו' אם כך הקב"ה מצטער על דמן של רשעים ק"ו על דמן של צדיקים ע"כ. ולכאורה למה בחר הקב"ה השתא דוקא מימרא זו של רבי מאיר מכל המון דברי תורתו של רבי מאיר. וגם יש להבין למה תפס "רמון מצא" מכל המון פירות שקליפה ותוך להם. ונראה לפע"ד דהכל עולה למקום אחד כי שיטת רבי מאיר היא דאדם יש בו גם טוב וגם רע החלק הטוב שבו הוא כולו טוב ולפיכך למד תורה מאחר, אחרי שחלקו הטוב הוא טוב, ותוכו אכל. ולכן רימז רבה בר רב שילא "רבי מאיר רמון מצא" ע"ד שדרשו חז"ל "כפלח הרמון רקתך אפילו פושעי ישראל מלאים מצות כרמון". ואף הם יש בקרבם צד טוב. והיינו שבחר הקב"ה דוקא במימרא זו של רבי מאיר שכביכול מצטער על דמן של רשעים מהאי טעמא, שהרי גם בהם יש חלק טוב והודות לחלקם זה ראוים הם לרחמים ולהצטער עליהם כשיטת רבי מאיר, שחלק הטוב הוא טוב. אעפ"י שבצדו גם רע. והא בהא תליא. ולכן כאשר האדם נתון בצרה רח"ל מתפלל להקב"ה ואומר אלהא דמאיר עניני. כלומר, יהי' איך שיהי', עכ"פ יש לכל אדם מישראל גם חלק טוב ומתפללים שהקב"ה יחוס על חלק הטוב הראוי לרחמים כשיטת רבי מאיר":

בסימן הנ"ל (או"ח)

השיב אבא מרי שליט"א על הא שאמרתי להוכיח מהא דרב נחמן אמר "נאמו לשבא", כי מותר להאכיל דבר היתר לחכם האוסרו ודחה אבי מורי שליט"א "דרב נחמן לא היה מחשב דעתו של רב בר שבא כנגד דעתו כי קראוהו "בר בי רב" כלומר, תלמיד":

יפה כוון וגדולה מזו ראינו שלא רק רב נחמן רבו של רבא לא התחשב עם דעת רב בר שבא אלא גם רבינא תלמיד רבא לא חשבה ד"שאני רב בר שבא דלא חשיב עליה דרבינא". (ברכות דף י"ד ע"א):